

אם תעירך

במה לפרסום

קושיות | תמיהות | שאלות | הערות

מרבנן ותלמידיהון

בסוגיות הנלמדות ב'בית מדרש גבוה'

מסכתות

גדרים | שבועות

סוגיות השי"ס | שו"ע או"ח

מדור מיוחד
לעניני חג השבועות
ותלמוד תורה

פה לייקוואוד

גליון יג
סיון תשע"ז

החוברת הבאה תעסוק בעניינים
הנלמדים בכל החבורות שבישיבה
הקדושה 'בית מדרש גבוה'.
המועד האחרון להגשת הערות
הוא לא יאוחר מכ"ח סיון תשע"ז.

אם תעירו

59 Carey Street
Lakewood NJ 08701
Tel. 732.232.4106
Fax. 732.534.6179
Email: imtaiuru@gmail.com

נערך והובא לדפוס ע"י



מכון עלה זית

עריכת ספרים מהחל עד גמירא
alehzayis@gmail.com | 732.513.3466
FAX: 732.865.7002

מוקדש

לזכרם הטוב ושם הטוב

של הורינו וזקנינו

מוהר"ר אלימלך גבריאלי

ורעייתו מרת הינדא טרעס ז"ל

גיבורי כח, אשר בהיות אמריקה שממה רוחנית,
נתרוממו ונתעלו בתבונה ובגבורה על בני דורם
לשאת באחריות עצומה, לכבוד תורתינו הק'
ובעול הצלת אחיהם בני ישראל הנתונים בצרה
חסד והטבה הרבו, במסירות נפלאה והצנע לכת.

שלשלת הוד קדומים המשיכו

בצביונה, קדושתה וטהרתה.

נרם לא יכבה ואשם תוקד תמיד,

בצעדינו באורחות חייהם הנעלות.

ת.נ.צ.ב.ה.

המנציחים שמם בהדרת כבוד

משפחת טרעס

דבר המערכת

עֲנֵה דוּדִי וְאָמַר לִי קוֹמִי לָךְ רַעֲיִתִי וַיִּפְתֵּי וּלְכִי לָךְ: (שיר השירים פרק ב פסוק י)

הנה בשעה שעלה משה למרום לקבל את התורה, מובא בחז"ל (שבת פח, ב) שהמלאכים התנגדו שהתורה יורדת לעולם הזה ואמרו תנה הודך על השמים, והיה שו"ט בין המלאכים ומשה רבינו עד שנצח עליהם בטענותיו.

ואיתא שם שאמרו המלאכים לפני הקב"ה, חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם, מה אנוש כי תזכרנו וכו', אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה החזיר להן תשובה, אמר לפניו רבונו של עולם תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, אמר להן למצרים ירדתם וכו' תורה למה תהא לכם וכו', שוב מה כתיב בה כבוד את אביך ואת אמך אב ואם יש לכם, שוב מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף לא תגנוב קנאה יש ביניכם יצר הרע יש ביניכם, מיד הודו לו להקב"ה וכו'.

ונעתיק כאן מאמר נפלא מאת הרה"ג רבי משה מנדל ברוס שליט"א ויש בו כדי להלהיב לב השומע לקראת חג מתן תורתנו. ואלו תו"ד: ראיתי מקשים שהלא טענותיו של משה רבינו פשוטים וידועים למלאכי השרת ובודאי שלא היתה כוונת המלאכים שיקבלו חלק המעשיי של התורה ופרטי המצוות שאינו נוגע ושייך להם, והם בקשו שינתן להם את "עצם התורה" חלק של "הוא ודיבורו חד" וזה החלק שייך להם ודאי, לכאורה, אם כן מה הועיל תירוצו של משרע"ה ב"מה כתיב בה" ומה החסרון שלא היה להם אב ואם וכדומה, וגם זה שלא היה שייך להם כל ענין יציאת מצרים אמאי הוי זה חסרון בעיקר השייכות לכל התורה.

ונראה בהקדם יסוד גדול שמובא בחי' מרן הגרי"ז צ"ל [סטנסיל] בשם הגר"ח צ"ל עה"פ בשיר השירים (ב, י) ענה דודי ואמר לי קומי לך רעיתי יפתי ולכי לך וגו'. וביאר שם שאף המצוות השכליות כגון כיבוד אב ואם וגם האזהרות כגון לא תרצח ולא תגנוב, אין הפשט שמאחר שיש אב ואם הזהיר לנו התורה לכבדם, ומאחר שקיום העולם אי אפשר אם יש גניבה ורציחה ולכן הזהיר לנו התורה עליהם, אלא אדרבה הקב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא, והיינו מכיון שיש מצוה בתורה של כיבוד אב ואם, על כן ברא הקב"ה עולמו באופן שיש אב ואם

וכל הבריאה של אב ואם הוא לתכלית קיום המצוה של כיבוד, והיה באמת שייך כל הבריאה של אדם בלא אב ואם לולי שיש מצוה על זה, וכן בכל המצוות עכ"ד יעו"ש.

ולפי זה י"ל שלא היתה תשובת משה רבינו רק שיש חלקי פרטי מצות שאינם שייך להם, אלא הואיל שלא שייכים המלאכים לחלק מעיקרי התורה הרי זה "סימן" שאין כל מציאות התורה מיועדת להם. אם התוצאה של "אסתכל באורייתא וברא עלמא" הוא ילוד אשה עם אב ואם וכדומה, בהכרח שזה עצם התורה.

ובזה יש להטעים מה שהביא הגר"ר גרוזובסקי זצ"ל בהקדמת ספר ברכת שמואל לבאר דמותו של הגרב"ד זצ"ל, שכל המושגים של תורה היו אצל הגרב"ד כמו מציאות ממש, והביא שם כמה דוגמאות, וכתב דמה דאיתא בברכת שמואל ב"ק סימן א' דשור שאין לו בעלים ליכא דין שמירתן עליך "מגזיה"כ דשור איש" והיה מבאר דחסר המציאות של שור "עס איז דאך נישט קיין אקס".

ונראה בביאור הך ענין שהדיני תורה נוגעים להמציאות של שור, והוא משום "הסתכל באורייתא וברא עלמא" היינו "שהבריאה של שור הוא בכל הדיני תורה והחיובים שנוגעים למציאותו", ואם לשור שאין לו בעלים אינו בעיקר חיובי שור ממילא חסר מכל המציאות של בריאתו דהיינו "עס איז דאך נישט קיין אקס", עכתו"ד והדברים שמחים כנתינתם מסיני.

הברכה אחת היא קמי **מרנן ורבנן ראשי הישיבה, ראשי החבורות ושאר הלומדים** שנהגו בנו טובת עין ומסרו לנו מפרי יגיעתם לתועלת ציבור הלומדים, יה"ר שיזכו להמשיך במלאכתם מלאכת הקודש, 'ימים על ימי מלך תוסיף' מתוך בריות גופא ונהורא מעליא.

ברכה מיוחדת **לכל אלו שהמציאו לנו מדברי כבוד רבותינו אשר מפיהם אנו חיים**, מרנן ורבנן גדולי ראשי הישיבה נ"ע. זכות התורה תעמוד להם שיזכו להמשיך להפיץ דברי רבותינו הקדושים בקרב היכלי הישיבות הקדושות ומחוצה, עד שתמלא הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

כאן המקום להודות לכל הרבנים הגאונים שעומדים תמיד לימין המפעל לסמכהו, ותורמים מזמנם היקר מכל, לעיין בדברי הכותבים ולהדריכנו בעריכת הקבצים. למרות שאי אפשר להזכיר כולם, אבל כל נוכל להתעלם מכבוד **הגאון ר' הענאן שחר שליט"א, הגאון ר' אברהם בירנבוים שליט"א, הגאון ר' יהושע אבא בוסל שליט"א, והגאון ר' משה מנחם קלאר שליט"א**, שיש להם חלק גדול במפעל הזה, וב"ה שהוציאו מתחת ידם דבר נאה ומתקבל, ישלם ה' פעלם ותהי משכורתם שלמה מעם ה' אלוקי ישראל.

תודה רבה להרב יעקב שולמן שליט"א, שידיי רב לו בהוצאת רעיון הזה מעולם המחשבה לעולם המעשה. יה"ר שיזכה להמשיך להדריך אברכים בדרך הישר להרביץ תורה ולהרבות מקומות התורה.

מזמור שיר מיוחד לכבוד הרב יחזקאל גארטענהויז שליט"א, שכמעשיו בחוברת י"א כן מעשיו בחוברת זו, הושיט לנו יד עזרה באיסוף חומר רב לקובץ זה. ישלם ה' פעלו כי רב ויהי משכורתו שלמה מעם ה' אלוקי ישראל.

חובה מיוחדת מוטלת עלינו, להכיר בגודל כשרון המעשה של מכון "עלה זית" והעומד בראשו הרב הלל שמעון שימאנאוויטש שליט"א, שעושים מלאכת אומן בסידור הדברים ועיצובם. יזכו להוציא עוד ספרים רבים כאלה לתועלת הלומדים.

וכאן המקום לבקש מאת כל בני הישיבה הרואים תועלת בגליון זה, שיואלו נא להקדיש מזמנם ולייעד כמה מן העניינים אשר הם עוסקים בהם, להעלותם על הגליון בקצירת האומר למען יהיה הדבר לתועלת בהמשך הופעת הגליונות בעזהי"ת. וכמו כן אנו מבקשים מכל מי שעלתה בידו ליישב אחת מהקושיות שבתוך גליון הזה, שישלח דברו אלינו בהקדם.

מועד אחרון למסירת הערות
כח סיון

ערב שבועות תשע"ז
אליהו מרדכי יאנאווסקי

תוכן הענינים

א דבר המערכת

דובב שפתי ישנים



הגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל

ראש ישיבת רבינו חיים ברלין

יג בענין שתי הלחם

הגאון רבי שמחה שוסטאל זצ"ל

ראש ישיבת בית בנימין סטמפרד

יז בענין ריבוי בשיעורין

הגאון רבי שמואל יעקב בורנשטיין זצ"ל

ראש ישיבת קרית מלך

כ קובץ ביאורים לתפילות שלש רגלים

לג ההכנה הראויה לקבלת התורה

מרנן ורבנן



הגאון רבי ירוחם אלשין שליט"א

ראש הישיבה

לז בענין ברכת התורה ומצות תלמוד תורה

הגאון רבי ישראל צבי ניומאן שליט"א

ראש הישיבה

מז בשיטת רש"י והר"ן בהתפסה

הרה"ג הרב יהושע קרופני שליט"א

ראש כולל בית מדרש גבוה

נד בענין דין עבד כנעני ברבית

הרה"ג רבי ישראל ערליך שליט"א

ראש ישיבת משכן התלמוד

נז בענין ברכת התורה

הרה"ג רבי יהודה העשיל לעווענבערג שליט"א

מח"ס אמרי חן

סד בענין אם מותר ליקח מגויים להחזקת תורה

מבי מדרשא



נדריים

דף ב, א

הערה בספק המשנה למלך האם נדר בלא התפסה אית ביה משום מעילה - הרב העניך שחר - סט / בענין עיקר נדר ונדר בהתפסה - הרב שלמה גארטענהויז מטאראנטא - ע / הערה בדברי ביאור הגר"א בדין התפסה - הרב משה אלשין - עב / בענין עיקר הנדר - הרב אברהם ישעיהו קרליץ - עג / הערות בדברי הר"ן בענין עיקר הנדר - הרב אריה ליב פארעצקי - עג / ביאור דברי תוס' במעלת לשונות הנדר דמתני' - הרב אריה ליב פארעצקי - עה / ביאור תירוצי התוס' בענין לשון שבדו חכמים - הרב אריה ליב פארעצקי - עח / הערות בתוס' ריש נדריים - הרב אריה ליב פארעצקי - פא / בענין שבועה בשם - הרב גבריאל רוברג - פג / בענין שם בשבועה - הרב יצחק בוכהלטר - פד / בענין שבועה בשם והתפסה - הרב יחזקאל יהודה גארטענהויז - פז / הערה על הדין שם בשבועה מהתפסה דאינו בשם - הרב יעקב ניומאן - פח / עיונים בדברי הירושלמי בגדר דין כינויין - הרב יעקב מרדכי שמעלצער - פח / בענין כינויי נדריים - הרב דוד מערמעלשטיין - צ / בענין כנויי נדריים - הרב משה יוסף שמעלצער - צב

דף ג, ב

בדין **בל תאחר** - הרב אברהם טובי ברנדר - צג / **בל יחל בדבר** שלא נדר עליו בהדיא - הרב יעקב ניומאן - צד / הערה בשיטת הרשב"א דהזמן של **בל תאחר** של צדקה הוא **לא לתר** - הרב יעקב ניומאן - צה / הערות על הטורי אבן בענין **בל תאחר** - הרב

יעקב ניומאן - צו / בל תאחר במילה ובקרבת פסח - הרב יעקב רוזנברג - צז

דף יד, א

תמי' על המשנה למלך בדינא דמהרלנ"ח בהתפסה - הרב יצחק בוכהלטר - צח / שיטת הר"ן בענין עיקר נדר - הרב ראובן סטולבך - ק / הערה בדברי ריטב"א ריש פרק ב' דנדרים - הרב יעקב מאיר ערליך - קא

דף לג, ב

בסוגיא דפרוטה דרב יוסף - הרב שמואל ישעי' יפה - קא / בהא דאיסור נדר מונע מלהחזיר אבידה - הרב שמואל ישעי' יפה - קג

שבועות

דף כ, א

צ"ע בשיטת הר"ן דעיקר נדר בהתפסה - הרב אליהו מרדכי יאנאווסקי - קו / ביאור שיטת רש"י בענין אסור עלי ככר זה - הרב משה קיימין - קז / ישוב קושיית הגאון רבי שלמה זצ"ל - הרב משה קיימין - קח

עירובין

דף ה, ב

בדין פרוץ למקום האסור ברוח רביעית - הרב יעקב מרדכי שמעלצער - קט

דף מא, ב

בדברי הרא"ש בשם רבינו מאיר ביצא מדעת דכל העיר כד' אמות - הרב אריה מלכיאל שוסטאל - קיא

בבא מציעא

דף ד, ב

ביאור דברי רש"י בענין הילך - הרב יצחק שפיצער - קטו

דף כא, ב

בענין יאוש שלא מדעת - הרב יצחק שפיצער - קטז

דף מד, א

הזהב קונה את הכסף - הרב ישראל עהרנטריא - קיז

בבא בתרא

דף קא, ב

בענין תפוסת המת - הרב משה מצגר - קיח

דף קח, ב

בענין ירושת אחין - הרב משה מצגר - קיט

ברכות

דף לה, א

בענין האיסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה בברכה אחרונה - הרב יצחק אייזיק
טנדלר - קיט

פסחים

דף י, א

ישוב תמיהה בענין שני שבילין - הרב שמואל ישע'י יפה - קכא

מקוואות

פרק א משנה א

בענין טהרת מי גבאים - הרב יעקב חיים שטיין - קכב

פרק ד משנה ג

בדין צינור שחקק בו גומא - הרב יעקב חיים שטיין - קכג

תורת כהנים

בענין ולד בת ישראל מן הנכרי ועבד - הרב שמואל ישעי' יפה - קכג

חג השבועות ותלמוד תורה



חג השבועות

בענין הגרות של רות - הרב שמואל מרדכי גרסטן - קכה / בענין הא דקורין בטעם העליון בחג השבועות - הרב יהושע אבא בוסל - קכט / הערה בדברי החק יעקב די ש תשלומין לשהחיינו של שבועות כל ז' - הרב יעקב ניומאן - קלב / הערה בדברי רעק"א בענין מידי דלא חזי אסור בטלטול ביו"ט - הרב העניך שחר - קלד

תלמוד תורה

תשובה על הערה בענין ברכת התורה - הרב שמואל ישעי' יפה - קלה / בענין נשים בברכת התורה - הרב אברהם ברנבוים - קלז / הערות על המג"א בענין הפסק בברכת התורה - הרב ראובן סטולבך - קלח / בגדרי ברכת התורה - הרב יוסף רעטער - קלח / בענין גדר חיוב תלמוד תורה, והטעם שמבטלין תורה לקיים מצוה - הרב יששכר דב קמינסקי - קמא / הערה בדין הרהור בדברי תורה - הרב משה אלשין - קמז / בענין תלמוד תורה בעלות השחר לנעור כל הלילה - הרב אריה לייב פארעצקי - קמח / בענין אחיזת ספר תורה - הרב יעקב מרדכי שמעלצער - קנ

אליבא דהלכתא



הרה"ג רבי יצחק קוזלוביץ שליט"א

בענין ברכת התורה לניעור כל הלילה קנב

הרה"ג רבי יצחק קוזלוביץ שליט"א

בענין מי שישן שינת קבע ביום האם מחויב לברך ברכת התורה,
ובפרט כשישן בשבת קודש בצהרים קנו

הרה"ג רבי מיכאל ירדלי שליט"א

בענין ריבוי בשיעורין, ובדין "הואיל" קס

הרה"ג רבי שמחה בונם לונדינסקי שליט"א

מח"ס סוכת חיים

קונטרס בענין פתיחת בקבוקים קסד

פרק א - המלאכות שיש לדון בהם בפתיחת בקבוקים - קסד / פרק ב - דעות הפוסקים המתירים - קסה / פרק ג - דעת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל - קעא / פרק ד - דעת הפוסקים האוסרים - קעח / פרק ה - הלכה למעשה - קפ / פרק ו - שאר אופנים בפתיחת בקבוקים אלו - קפא

הלכות הנוגעות ליו"ט - א. טחינת אבוקדו ביו"ט - קפה / ב. חתיכת ירקות לסאלא"ט ביו"ט - קפו / ג. אימתי מותר להגביר חום האש ביו"ט ואימתי אסור - קפו / ד. חיוב שמחת יו"ט בזמן הזה - קפח / הרב שלמה י. האבערפעלד - קפח / הערות בדיני עירוב תבשילין - הרב יששכר דב היילפרין - קפח / בדין הדלקת נרות ביו"ט - הרב יששכר דב היילפרין - קצ / בענין צירוף תפילה בציבור לבן ארץ ישראל ביום טוב שני והמסתעף - הרב שמואל ישעי' יפה - קצא / ספירת העומר קודם התשלומין או לאחר' - הרב שמואל ישעי' יפה - קצג / בענין ספירת העומר בציבור וקריאת שמע וברכות' איזה מהן יעשה - הרב שמואל ישעי' יפה - קצג / בענין בורר שני מיני אוכלים ובדין ברירת משחקים - הרב נתן ליבערמאן - קצד / טלטול שלא לצורך כלל, בדבר שאינו כלי - הרב יששכר דב היילפרין - קצה / דין הבסיס בהניח המוקצה שלא ע"מ לשמרו שם - הרב יששכר דב היילפרין - קצו / בגדר כלי שמלאכתו לאיסור - הרב יששכר דב היילפרין - קצח / דיון בענין מקח טעות - הרב משה מצגר - רא

תגובות



אליבא דהלכתא

ביורד דין מי שנמצא בין השמשות בעיר אחרת שהיא תוך תחום ביתו, מתי חשיב כשוכת בעיר שעומד שם, ומתי נחשב כשוכת - הרב חיים צבי הכהן גארעליק - רג

/ ברכה הראויה לברך על פרי חמוציות - קרענבעררי - הרב יהודה שושנה - רה /
אפיית מצות וחומרת הרא"ש - הרב יהודה שושנה - רז / הכשר הכיורים לפסח -
הרב יהודה שושנה - ריא / להאכיל לתינוקות מצה בליל פסח - הרב יששכר דוב
היילפרין - ריד / בענין הנחת בלע"ך בתוך התנור - הרב יצחק שפיצער - ריד / בגדר
כלי שמלאכתו לאיסור - הרב משה מצגר - רטז

ענינים שונים

בענין דבר הגורם לממון - הרב צבי איינשטטר - ריח / בענין תוספת יום טוב - הרב
שמואל ישעי' יפה - רכ / בדין חיוב סומא באמירת הגדה ושאר מצוות - הרב חיים
צבי הכהן גארעליק - רכא / הפסק בהלל בליל פסח - הרב יצחק אייזיק טנדלר - רכב
/ בענין זריזין מקדימין למצות ותלמוד תורה - הרב שמואל ישעי' יפה - רכב



דובב שפתי ישנים

הגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל
ראש ישיבת רבינו חיים ברלין*

בענין שתי הלחם

ספרא (אמור פרק יב)

"והקרבנתם מנחה חדשה לה'", שתהא חדשה לכל המנחות. אין לי אלא מנחת חטים, מנחת שעורים מגין, כשהוא אומר "וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבועותיכם", אם אינו ענין למנחת חטים תנהו ענין למנחת שעורים.

פירוש רבינו הלל

אין לי אלא מנחת חטים. כלומר אין לי [אלא שמהא] מנחה חדשה לכל המנחות אלא מנחת חטים, דהיינו שתי הלחם דעצרת דלא הוּוּ מיקרבי מנחת חטים מן החדש צמקדש עד דמקרבי [שתי] הלחם ברישא, דמנחה חדשה איקריאת, ואי מיקרבי (מנחה חדשה) שאר מנחה מן החדש מקמי עצרת לא הוּוּ מנחה חדשה: מנחת שעורים. דהיינו מנחת העומר: מניין. דאיהו נמי הוּוּ חדשה לכל המנחות, דלא הוּוּ מיקרבי מנחת שעורים כגון מנחת קטטה דאחיא מן השעורים מן החדש עד דקא מרבי מנחת העומר:

קובץ הערות לגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל

ד"ה אין לי אלא מנחת חטים. לא אלו למדתי ישוב לקושית הט"א בהך הוּוּ מנחה חדשה. מתוך דברים ענינא, דהט"א הוכיח מכמה דוכתי דאם

* בשנת תשכ"א יצא לאור תורת כהנים עם פירוש רבינו הלל, ובסופו נדפס קונטרס בשם 'קובץ הערות' על הספרא 'מגדול אחד החפץ בעילום שמו' (לשון נוסח השער). בשנת תשס"ב יצא הספר במהדורה נוספת, ושם נכתב ש'כבר נודע בשערים שהמחבר הוא מרן הגאון הגדול כש"ת הרב ר' יצחק הוטנר זצ"ל'. הבאנו כאן שתי הערות מתוך הקונטרס הנ"ל בענין שתי הלחם.

דשתי הלחם מתירים במקדש כשם שהעומר מתיר במדינה. ולפי זה פשוט דתלוי בהנך פירי ששתי הלחם האלו באים להתיר, ולהכי קסבר ביכורים לפירא, ועל זה השיב לו התרצן דשתי הלחם אינן בגדר מתיר אלא דהכי הוה דינן שיהיו ביכורים למזבח, וממילא שייכא הך מילתא גם בתבואות כאלו שכבר עברו עליהם שתי הלחם דאשתקד, מכיון דסוף סוף פירי דהך שנתא הם. ועיין.

ד"ה מנין. דאיהו נמי הויא חדשה לכל המנחות. פירושו של רבינו בהך ברייתא ושיטתו בהך הילכתא יחידיאה היא שלא מצינו לה חבר, דכל רבותינו הראשונים פירשו דמנחת שעורים דקאמר תנא היינו מנחת קנאות, והכונה היא דגם מנחת שעורים אין מקריבים מן החדש לפני שתי הלחם, ותנא קאמר דשתי הלחם הויא חדשה למנחת שעורים, אבל רבינו הלל פירש דמנחת שעורים דקאמר תנא היינו מנחת העומר, והכונה היא דכשם דשתי הלחם הויא חדשה למנחת חטים כך מנחת העומר הויא חדשה למנחת שעורים. והנה בודאי דהך בבא דברייטא דמנחת שעורין מנין עדיין לענין איסורא דלפני העומר מישתעי ולא בהיתירא דלאחר העומר, דהרי עדיין לא קים לן דשתי הלחם אוסרין שאר חדש מלבד חטים, ואם כן מהיכי תיתי לאסור חדש מן השעורין לאחר הפסח דאיצטריך קרא להתיר, ועל כרחך דהך דקאמרה ברייתא דמנחת שעורין מנין היינו לאסור לפני

לא הקריב שתי הלחם בעצרת מותר אח"כ להקריב מן החדש. והקשה על זה דמאי שנא מעומר דבעינן קרא מיוחד למימר דגם עצומו של יום מתיר הוא. אמנם לפי דבריו של רבינו הלל כאן נראה דשתי הלחם אינן כלל בגדר מתיר חדש במקדש, אלא דמכיון דכתבה תורה דמצות שתי הלחם היא שתהיינה חדשה אם כן אם מקריב מקודם מנחה אחרת מן החדש הרי זה מבטל מצות חדשה שנתנה תורה, וממילא פשוט דאין אנו צריכים כלל גבי שתי הלחם להיתירא דעצומו של יום, דהרי עבר זמנו בטל קרבנו ושוב אין כאן מקום לאסור מנחה מן החדש כל עיקר כשנתבטלה מצות שתי הלחם. ועיין עוד רמב"ם בשביעי מתמידין שפסק בחיטין שירדו בעבים דהדבר ספק אם הם כשירים לשתי הלחם, ולהכי לכתחלה לא יקריב ואם הקריב יצא כדרך שפסק בכל ספיקי קרבנות. וכבר עמדו עליו בזה, דנהי דבכל הקרבנות אמרינן דמספק אי אפשר להקריב מ"מ הא שתי הלחם מתירים הם וכל שפסק בכשרותן לא התירו. ולפי הנ"ל הדבר פשוט, דבאמת שתי הלחם לאו מתירים הם אלא שאדרבה חובת הקרבנות גורמת האיסור, וכל שאינם עומדים להיות קרבים איסורא דחדש במקדש ממילא הוא דאזיל ליה. ואנהרינהו לעיינין בזה להבין סוגית הגמרא מנחות דף ס"ט מי סברת ביכורים לפירא קאי אמרינן למזבח קא אמרינן. וחילוף הסברא שבין המקשן והתרצן אינו מובן. אמנם לפי הנ"ל הדבר ברור, דהמקשן היה סבור

במדינה. ומנא לן הך מילתא דיש על העומר דינים מיוחדים של מתיר לגבוה. אמנם לפירושו של רבינו הלל הדברים מפורשים בברייתא, דהכא דילפינן באם אין ענין דהעומר מתיר שעורים לגבוה. ודע דלפי שיטתו של רבינו הלל מתפרשת ברווחא סיפא דברייתא דילן דספרא המובאה במנחות דף פ"ד ע"ב, דגם גבי ביכורים מצריך קרא לחטין לחד ולשעורין לחד. ולפי שיטתם של כל רבותינו הראשונים אינו מובן, כיון דנפקא לן דשתי הלחם קודמים גם למנחת שעורים וידעינן דקודמין גם לביכורים מהיכי תיתי נחלק בין חיטים לשעורים גבי ביכורים. ומיהו לפירושו של רבינו הלל בודאי דאיצטריך קרא לגבי ביכורים, כיון דבעלמא שעורין בעומר תליא ורק בביכורים חידוש הוא דגם שעורים על ידי שתי הלחם הם ניתרין. וקשה לי על שיטתו של רבינו הלל מסוגיא דמנחות דף ה', דקאמר ריש לקיש מנחת העומר שקמצה שלא לשמה כשרה ושירים אין נאכלים עד שתבוא מנחת העומר אחרת ותתירנה. ופריך מקרב היכי קריב ממשקה ישראל מן המותר לישראל, ומשני קסבר ריש לקיש אין מחוסר אין מחוסר זמן לבו ביום, יעוין שם היטב ברש"י וברשב"א. ולכאורה קשה דנהי דלענין משקה ישראל שפיר קאמרת דאין מחוסר זמן לבו ביום, מכל מקום הרי אכתי תיקשי לך האיך מותר להקריב מנחה מן החדש לפני שתי הלחם. אמנם זה הוא טעות דהרי גם מנחת העומר דעלמא הוא לפני שתי הלחם, ועל כן ילפינן מינה דגם

העומר. וזה תמוה דבזה פשיטא דאסור דהרי אין זה ממשקה ישראל. אלא דכד דייקנין נשכח דלא מיסתייא דלא קשה אלא דסיועי נמי מסייעא, דיעוין סוגיא דמנחות דף ס"ח ע"א דקאמר שם לא אם אמרת קודם לעומר שכן לא הותר מכללו אצל הדיוט. וכבר הרבו בתימה בעלי התוספות שם, דבפשוטו הוה ליה למימר דקודם לעומר אסור אין זה ממשקה ישראל. באופן דמוכרח מסוגיא זו דלפני עומר פסול דגם בגוונא דלא שייך גביה דין דממשקה ישראל, וכגון במנחה הבאה מתבואת חוץ לארץ למ"ד דאין חדש נוהג בחו"ל, דלהדיוט מותר ומ"מ לגביה אסור, או בגוונא דציייר באור שמח פ"ז מתמידין ומוספין הלכה י"ז כגון דאשריש בין האיר המזרח להבאת העומר יעוין שם. ובכל הני גווני גם בדיעבד פסול, ולא דמי לשמן ויין דקאמר שם בסוגיא דבדיעבד כשר דהיינו משום דאין איסור חדש שייך בהני מילי כל עיקר, אבל במנחה מתבואת חוץ לארץ או כתבואה שהשרישה בין האיר המזרח לשעת ההקרבה בזה גם בדיעבד המנחה פסולה, דרק משום הנך גווני הוצרך יהודה בר נחמיה דקודם לעומר חמיר משום דלא הותר מכללו ולא קאמר בפשיטתו משום ממשקה ישראל. ולפי שיטת רבותינו הראשונים דמנחת שעורים דברייתא דילן דספרא היינו מנחת קנאות אין מקור לדין זה, דהרי חזינן דלפני שתי הלחם בדיעבד כשר ואם כן מדאמרינן דלפני העומר גם בדיעבד פסול שמע מינה דבעומר הוי אוסר במקדש מלבד זה דהוא אוסר

שנקמצה שלא לשמה לפני העומר המתיר, והרי אסור מצד חדשה, ומאי שנא ממנחת שעורין דעלמא דאסור להקריבה לפני העומר. אלא דמה נעשה דרבינו הלל סותר את עצמו בפירושו זה, דלעיל פרשת ויקרא על הפסוק דקרבן ראשית הובאה גם כן הך ברייתא, ושם פירשה כדרכם של שאר רבותינו הראשונים דמנחת שעורין היינו מנחת קנאות. ועיין מה שכתבתי שם, וצריך עיון גדול.

בנקמצה שלא לשמה שאינה מתרת מ"מ כיון שכשרה היא ושם מנחת העומר עלה אינה נאסרת משום שתי הלחם. וכל זה הוא רק לשיטת כל הראשונים דגם מנחת שעורים בשתי הלחם תליא, אבל לשיטתו של רבינו הלל דשעורים בעומר תליא, ואם כן בעומר דעלמא אין מקום כלל לאסור משום דקודם שתי הלחם הוא, דהרי העומר משעורים הוא בא. וממילא דאכתי תקשי לן בדברי ריש לקיש מיקרב היכי קרבי הראשונה



הגאון רבי שמחה שוסטאל זצ"ל

ראש ישיבת בית בנימין סטמפרד

בענין ריבוי בשיעורין

מיתסר אלא לדרבנן וריבוי בצירה מיתסר מדאורייתא, דהא אלו אמדוהו לגרוגרות אחד ומייתי שלש בעוקץ אחד לא עבר אדאורייתא כלל, ואלו הביאו שנים בשני עוקצים לוקה וחייב חטאת. לפיכך נראה לי ברור דודאי ריבוי שיעורא בשבת מדאורייתא מיתסר וכו', עכ"ל יעו"ש. ועיין בתוס' בסוגיין במנחות (סד, א) דמבואר ג"כ דאם תלש ג' וא"צ אלא לשנים דאין כאן אלא איסור דרבנן.

ומה שהי' נראה בדעת התוס', ובהקדם מה שהעירו מחברי הכולל נ"י, דלכאורה האיך נאסור מדאורייתא דהא הגרוגרות הראשונה הא אין לאסור דהא עכ"פ קצירה חדא הא מיבעי לחולה, וכשקצץ חד הא השני' בע"כ תהי' מותרת משום פקו"נ, דהא השתא בע"כ צריך קצירה אחרת עבור הגרוגרת השני', ולכאורה אין לאסור את הראשונה אלא משום דע"י שהוא קוצר גרוגרת אחת בזה הוא מכניס את עצמו לעשות מלאכה דנצטרך להתיר משום פקו"נ, וכעין ציור מחלוקת הרמב"ן והבעל המאור גבי מילה בנשתפך חמימי' ואם נשתמש בהמים לצורך

הנה הר"ן בפ"ב בכיצה (ט, ב מדפי הר"ף) על הא דאיתא דבאמת אמרו ממלאה אשה קדירה בשר אע"פ שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת וכו', כתב וז"ל, ומיהא שמעינן שלרבות בשיעורא ביו"ט מותר, והא דאמרינן לקמן דאין מזמנין את העכו"ם ביו"ט גזירה שמא ירבה בשבילו, היינו שמא ירבה בשבילו בקדירה אחרת. ומיהו איכא למידק מדאיבעי' לן פרק ר"י במנחות (סד, א) חולה שאמדוהו לשתי גרוגרות ואיכא שתי גרוגרות בשתי עוקצין ושלש בעוקץ אחד, הי מיתנינן, שתיים מיתנינן דחזיין לי' או דלמא שלש מיתנינן דקא ממעט בבצירה. ואסיקנא דשלש מיתנינן שתיים לא מיתנינן משום דמעוטי בבצירה עדיף. וע"כ לא איבעי' לן התם אלא כי האי גוונא דבשתיים בשני עוקצין איכא ריבוי בצירה, אבל משמע דפשיטא לן דשנים בעוקץ אחד ושלשה בעוקץ אחד דשתיים מיתנינן שלש לא מיתנינן דלרבווי בשיעורא אסור, תירץ ר"י דהתם בשבת דוקא דאיכא איסור סקילה אבל ביו"ט דאיסור לאו הקילו וכו'. ותמיהני עליהם דא"כ מאי קא מיבעי לן התם במנחות, פשיטא דשלש מיתני' דרבווי בשיעורא לא

קצירה שני, ובזה לא הי' צורך דהא הי' יכול לעשות לקצור השלשה מעוקץ אחד שאין כאן אלא מלאכה אחת מדאורייתא כיון שריבוי בשיעורא אינו אלא מדרבנן.

ובזה י"ל דס"ל להתוס' דכיון דבשני הצדדים אין כאן אלא איסור דרבנן בפועל, דאם יקצור שנים משני עוקצים בפועל א"א לומר דעבר אדאורייתא דעכ"פ לא עבר אלא איסורא דרבנן דמכניס עצמו לדחי' מלאכה, ומצד השני אם יקצור שלשה מעוקץ הא על השלישי עכ"פ הוא עובר באיסור דרבנן דריבוי בשיעורא, וע"ז י"ל דאיבעי' לי' להש"ס איזה איסור דרבנן נדחה עבור פקו"נ, אם האיסור דרבנן דריבוי בשיעורא משום דממעט בכצירה ואם יקצור ב' מג' עוקצים הא צריך לדחות ב' מלאכות דאורייתא, או דטוב יותר לדחות איסור דרבנן דמכניס עצמו לדחי' וחשיב גם לדחות משום פקו"נ ב' המלאכות, דעכ"פ צריכים הכל לחולה, משא"כ בג' מעוקץ אחד הא השלישי שיש בו איסור דרבנן הא אינו צריך לחולה. וביסוד הדברים יש לומר דגם הר"ן מודה בזה דאם יקצור ב' מג' עוקצים לא יעבור אלא איסור דרבנן דמכניס עצמו לדחות איסור דאורייתא, מ"מ ס"ל דהוא סברא פשוטה דעכ"פ מדרבנן יצטרך לקצור הג' מעוקץ אחד אי ס"ל דריבוי בשיעורא דרבנן, דבזה אין כאן אלא מלאכה אחת דאורייתא לדחות, משא"כ אם יקצור ב' מב' עוקצים משום פקו"נ הא בע"כ צריך

מילה בע"כ נצטרך לבשל עוד מים לאחר המילה משום פקו"נ. ואף להאוסרים שמה אף לדבר מצוה, עכ"פ י"ל דאין כאן איסור דאורייתא אלא איסור דרבנן ופלוגתייהו אך נתירו בשביל מצות מילה, וא"כ עכ"פ בנ"ד י"ל דס"ל להתוס' דאין כאן איסור דאורייתא אף אם יקוץ השתי גרוגרות בשתי קצירות. אמנם בפשוטו הי' נראה דיש לדחות חשבון זה, דלכאורה כיון שהחולה צריך לשתי גרוגרות אם כן באמת בגרוגרת הראשונה מצד עצמה אין מקום להתירה כלל דהא בזה אינו מציל את החולה, וההיתר אינו חל אלא על השתים, וא"כ בזה שפיר י"ל דאין להתיר לקוץ שתים עבור החולה כיון שבזה עושה שתי מלאכות ואפשר להצילו במלאכה אחת מדאורייתא אי ס"ל דריבוי בשיעורא אינה דאורייתא. אמנם י"ל דזה אינו, שהתינה אם באנו להתיר מצד הצלת החולה חיי עולם באמת אין שייך להתיר את הגרוגרת הראשונה לבדה בלא צירוף השני, וא"כ י"ל דאופן זה של קצירה חשיב גרוגרת גרוגרת לבדה, וא"כ בזה הראשונה אין לה היתר מדאורייתא, אולם הא יש להתיר את הראשונה מצד חיי שעה, שבראשונה לחוד עכ"פ מאריך חייו, וא"כ אין לאסור הראשונה דהא יש עלה היתר של חיי שעה, והצלת חיי שעה הא אי אפשר בלא קצירה אחת מדאורייתא, וא"כ א"ש דאין לאסור הראשונה מצד עצמה אלא משום דע"י מכניס את עצמו לחילול שבת אחרת שנצטרך לחלל עבור חולה עבור חיי עולם שלו ע"י

איסורין במיעוט קצירה הוא נקרא הקל, בודאי צריך להתיר לקצור ג' מעוקץ אחד, משום דבלא"ה הא נצטרך להצלת החיי עולם לקצור ב' מג' עוקצים שהוא בעצם חילול שבת יותר מדאורייתא, ולכן יש להתיר ג' מעוקץ אחד, דהא דאמרינן דלא עבר אלא אדרבנן הוא משום דמכניס עצמו לדחיית מלאכה דאורייתא אינו אלא איסור דרבנן, אבל באמת הצלת החולה יצטרך דחיית ב' מלאכות ויש לנו לבחור הקל במיעוט דחי' האפשרי, ואם ג' מעוקץ אחד הוא הקל [אולם אם לא ישמע לנו ויעשה שנים מג' עוקצים לא יעבור אלא אדרבנן כנ"ל]. ושאלת הגמרא היא מהו הקל, ג' מעוקץ אחד משום דהוא מיעוט קצירה, או ב' מב' עוקצים דאין כאן אלא מעשה איסור אב' שהוא צריך לחולה, משא"כ ג' דעוקץ אחד מהג' אין בו צורך להחולה כלל, וצ"ע.

לדחות שתי מלאכות דאורייתא, דהא ההיתר לקצור הב' הוא ג"כ פקו"נ, אם כן בצד זה הוא בודאי מעשה איסור חמור. ובזה פליגי התוס' וס"ל דכיון דמ"מ לא יעבור אלא איסור דרבנן בפועל שוב י"ל דיותר טוב לקצור ב' מג' עוקצים ולדחות מה שצריך לחולה ולא יותר.

ואין להקשות על הר"ן לשיטתו דס"ל דריבוי בשיעורא דאורייתא א"כ איך שייך להתיר לקצור ג' מעוקץ אחד דבזה בפועל הא יעבור על ג' איסורי דאורייתא, ואם יקצור שנים מג' בפועל לא יעבור אלא על מלאכה אחת אבל על הקצירה שני' כיון שבע"כ יתירו אותו משום פקו"נ א"כ אינו עובר בפועל אלא במה שמכניס עצמו לדחי' כנ"ל. דזה אינו, דכשאנו דנים מה להתיר להציל את חיי עולם שלו אי נימא דבעצם ג'



הגאון רבי שמואל יעקב בורנשטיין זצ"ל ראש ישיבת קרית מלך

קובץ ביאורים לתפילות שלש רגלים

אתה בחרתנו מכל העמים אהבת אותנו ורצית בנו ורוממתנו מכל
הלשונות וקדשתנו במצותיך וקרבתנו מלכנו לעבודתך

מצרים דכתיב בהו: "שמעו עמים
ירגזון חיל אחז יושבי פלשת אז נבהלו
אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד
נמוגו כל יושבי כנען תפול עליהם
אימתה ופחד בגדול זרועך ידמו כאבן",
"וקדשתנו במצותיך" כנגד חג
השבועות, דניתנו לנו המצות ונתקדשנו
בהם, "וקרבתנו מלכנו לעבודתך" כנגד
חג הסוכות, שהוא זמן התחלת בנין
המשכן מקום העבודה.

וי"ט עוד דקאי הכל על מתן תורה,
דהנה כ' הגר"א בביאור מטבע
הברכה "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן
לנו את תורתו בא"י נתן התורה" דאמר
כאן שלשת הפעמים שקבלו ישראל את
התורה, האחת כשאמר הקב"ה "והייתם
לי סגולה מכל העמים" וקיבלו עליהם
כל המצוות, והשניה במעמד הר סיני,
והשלישית כשכרת משה הברית (היינו
בברית דאתם נצבים וגו' את אשר ישנו פה וגו'),
ולכך רמזו בברכה זו כל שלשת הפעמים
הנ"ל, "אשר בחר בנו" היינו והייתם לי

יעוין בפירוש "שיח יצחק" (בסידור
הגר"א) דביאר (וידוע דכן אמר
הגר"א ז"ל) דהוא מכון כנגד שלש
רגלים, והיינו ד"אתה בחרתנו מכל
העמים" כנגד חג הפסח שבו הוציאנו
ה' ממצרים להיות לנו לאלקים. "אהבת
אותנו" כנגד חג השבועות שבו נתן לנו
ה' את תורתו במעמד הר סיני מפיו ית',
אהבת עולם בית ישראל עמך אהבת
תורה ומצות חוקים ומשפטים אותנו
למדת "ישקני מנשיקות פיהו". "ורצית
בנו" כנגד חג הסוכות, דרצון הוא פיוס
הבא אחרי הכעס, וכדכתיב (בראשית ל"ג
י'): כי על כן ראיתי פניך כראות פני
אלקים ותרצני, ופירש"י שם: נתפייסת
לי וכן כל רצון שבמקרא לשון פיוס,
ובחג הסוכות נשלם הריצוי דחטא
העגל שחזרו ענני כבוד ונתרצה ה'
להשרות שכניתו והיתה התחלת מלאכת
בנין המשכן (כד' הגר"א בריש שה"ש)
עיי"ש. ועד"ז נראה בעז"ה לפרש גם
את המשך התפילה, ד"ורוממתנו מכל
הלשונות" היינו כנגד חג הפסח ויציאת

תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש", והיא הרוממות מכל הלשונות, "וקדשתנו במצוותיך" במעמד הר סיני "תורה ומצוות חקים ומשפטים אותנו למדת", "וקרבתנו מלכנו לעבודתך", "ל עפי"ד הביה"ל שם דבלוחות אחרונות נתחדש לימוד התורה בצער ויגיעה מחמת היצר הרע המבלבל גם בעת הלימוד, לעומת לוחות ראשונות שלא היה יצה"ר שולט בהם, והביא כן מדבריהם ז"ל (ילקוט יהושע) משנשתברו הלוחות נגזר עליהם שילמדו תורה מתוך הדחק ומתוך טירוף הדעת. והנה ענין הלימוד ביגיעה והתגברות כנגד פיתוי וטרדת היצה"ר זו היא הבחינה של "עבודה" שיש בתורה, דגדר ה"עבודה" שבתורה הוא כפית היצר, ויעוין בגמ' (מנחות קי, א) שיר המעלות הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העומדים בבית ה' בלילות א"ר יוחנן אלו ת"ח העוסקים בתורה בלילה מעלה אני עליהם כאילו עוסקים בעבודה, והיינו דעסק התורה בלילה שיש בו צער נידוד שינה (עי' יומא עו, א ומדר"ת ריש נח) הוא בחינת "עבודה" דיש בו כפית היצר. ובגמ' (חגיגה ט, ב) ושבתם וראיתם וגו' בין עובד אלקים לאשר לא עבדו תרוייהו צדיקי גמורי נינהו ואינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד, ויש לבאר עפי"ד הילקוט תהילים (ק"ט ס"ח רמז תתעו): חביבה תורה שכששאל דוד לא שאל אלא תורה וכו' שלא אהא למד תורה ושוכח או שאהא למד ויצר הרע אינו מניח לי לשנות, וחזינן דלהיות שונה פרקו בעינן

סגולה, וזו היא הבחינה של הבחירה מכל העמים, "ונתן לנו את תורתו" הוא מעמד הר סיני שקבלו התורה מפיו של הקב"ה, "בא"י נתן התורה" הוא בה' הידיעה נגד תושבע"פ שקבלנו ממרע"ה, וע"כ אמר לשון בינוני כי ידיעת התורה שבע"פ מתחדשת הידיעה תמיד עכתו"ד. וי"ל דעד"ז הוא גם הפירוש בכאן, ד"אתה בחרתנו מכל העמים" היינו הבחירה של יום שני בסיון, הבחירה ד"והיתם לי סגולה מכל העמים", "אהבת אותנו" הוא מעמד הר סיני ומ"ת דסיני "אהבת עולם וגו' תורה ומצוות וגו'" "ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דודיך מיי"ן", וכלשון הגר"א "מעמד הר סיני שקבלו התורה מפיו של הקב"ה", "ורצית בנו" הוא נגד תושבע"פ, דיעוין בביה"ל (דרושים דרוש יח) בדמדרגת לוחות ראשונות ה"י הכל בכתב וכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ה"י בכתב עיי"ש, וא"כ לא היתה במדרגת לוחות ראשונות עדיין הבחינה הזו של חידוש הידיעה והגדר של נתינה תמידית, ואך לאחר שבירת הלוחות וקבלת לוחות שניות באה בחינה זו של תושבע"פ, וזהו: ורצית בנו, שהוא הריצוי שאחר הכעס דהיינו הפיוס שאחר חטא העגל (כנ"ל משיח יצחק), ומתוכה זכינו לבחינה של "נותן התורה" נתינה תמידית, וא"ש היטב.

וּפְּי"ז יש לבאר גם את ההמשך, "ורוממתנו מכל הלשונות" היא הבחירה של יום שני בסיון "והייתם לי סגולה מכל העמים ואתם

מכל הלשונות. "וקדשתנו במצוותיך" היינו נתנית המצוות בסיני. ו"קרבנתנו מלכנו לעבודתך", הוא מה שנאמר: בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה (שמות ג, יב), ומפורש בדבריהם ז"ל כי הך ד"תעבדון את האלקים על ההר הזה", אין הכונה אך למתן תורה דסיני אלא גם להקרבת הקרבנות שהיתה שם. וכדכתיב (שם כד, ה): וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים, שהרי למדו במדרש (ב"ר פט"ו ה) בהא דכתיב (בראשית ב, טו): לעבדה ולשמרה, לעבדה אלו הקרבנות שנאמר תעבדון את האלקים וגו' [והיינו דזו היא העבודה שהיתה בסיני, וכן כתיב (שמות י, כו): וגם מקננו ילך עמנו וגו' כי ממנו נקח לעבוד את ה', ויעו"ש בפ"י מהרז"ו במד"ר שם], ובקונטרס "ברכת גאולה" נתבאר בס"ד בענינם של שני הקרבנות שהקריבו בסיני, עולת תמיד ושלמי חגיגה, דהיינו שנקבעו בבית הבחירה דסיני וכדבריהם ז"ל בילקוט שמעוני פ' יתרו דא"י בזה"ל: ויעמוד העם מרחוק ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלקים, מבית הבחירה כמה דאת אמר וירא את המקום מרחוק]. שתי התכליות של בנין בית הבחירה דבית עולמים, בית מוכן להקריב בו קרבנות ולהיות חוגגין אליו שלש פעמים בשנה, וכאשר כתב הרמב"ם (פ"א מהל' ביהב"ח ה"א ובסה"מ מצוה כ), והיינו ע"י הקרבת עולת התמיד, שהוא עיקר כל הקרבנות, כלשון רש"י (סנהדרין לו, א ד"ה אלא) ובו מחנכין את

כפיה מיוחדת של היצר המסית ומפתה שלא לשנות, וזו הלא היא הבחינה של "העבודה" שיש בתורה, ולפיכך ההבדל בין השונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה פעמים ואחת הוא בין עובד אלקים לאשר לא עבדו [וי"ל דהוא גם מה דכתיב לעיל שם (מלאכי ג, יז) וחמלתי עליהם כאשר יחמול איש על בנו העובד אותו, כלומר דתורה היא בבחינת בנים "השיבנו אבינו לתורתך וקרבנו מלכנו לעבודתך" "אבינו אב הרחמן המרחם רחם עלינו ותן בלבנו להבין ולהשכיל וגו' והאר עינינו בתורתך", ומתוך בחינה זו של "עבודה" שיש בתורה ישנו הצירוף הזה של בנו העובד אותו]. ונמצא דבחינת "העבודה" של תורה, שהיא הלימוד בצער ויגיעה ובכפית היצר והליכה כנגד פיתוייו, נתחדשה ובאה בלוחות אחרונות בשעת הפיוס שאחר חטא העגל, וזהו: "וקרבנתנו מלכנו לעבודתך", שהוא כנגד "ורצית בנו" היינו הריצוי שאחר הכעס כנ"ל, שעל ידו קרבנתנו ית' לעבודתו בעסק התורה.

ואפשר להוסיף עוד בביאור השייכות דהמשך התפילה למתן תורה, די"ל ד"ורוממתנו מכל הלשונות" היינו מה שנאמר במעמד הר סיני (שמות כ, יז): ויאמר משה אל העם אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלקים וגו'. ופרש"י: לגדל אתכם בעולם שיצא לכם שם באומות שהוא בכבודו נגלה עליכם, נסות, לשון הרמה וגדולה כמו הרימו נס וגו', עכ"ד. וזהו: ורוממתנו

בשעת קביעות הכבוד והשראת שכינה בבנין בית הבחירה בבית עולמים, וכדכתיב (מ"א ו, א): ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים וגו' ויבן הבית, כלומר שאז היה גמר התכלית של יציאת מצרים. ולפיכך נתקיים ה"בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה" ע"י עבודה זו של הקרבת עולת התמיד ושלמי החגיגה, משום שהיא הקביעות של צורת תכלית בנין בית הבחירה, ועל ידה כולל מעמד הר סיני בתוכו את גמר התכלית של יצי"מ שהוא בנין בית המקדש בית עולמים, ראה שם. וי"ל לפי"ז דהיינו "וקרבתנו מלכנו לעבודתך", כלומר שהעבודה דמעמד הר סיני היתה בחינת קירבה לעבודתו ית', מן המשכן שבו נקבע הכבוד והשראת השכינה דסיני עד הגמר הגמור בבית המקדש בית עולמים. וזהו: "וקרבתנו מלכנו לעבודתך".

המזבח, וע"י הקרבת שלמי חגיגה שבהם נתקיים "ויחוגו לי במדבר".

וי"ז לפי"ז דזהו גם הביאור בהך מילתא דבהקרבתם של קרבנות אלו מתקיים ה"בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה", דהלא גמר גאולת מצרים הוא במתן תורה בסיני, וכדכתיב (שמות ו, ו): לכן אמור לבני ישראל וגו' והוצאתי וכו' והצלתיו וגו' וגאלתי וגו', וכתוב בתריה (שם ז): ולקחתי אתכם לי לעם וגו', והיינו מעמד הר סיני ומתן תורה, וכאשר כתבו הראשונים ז"ל, אלא שכבר כתב הרמב"ן בהקדמה לספר שמות דרך כאשר עשו המשכן והשרה הקב"ה שכינתו ביניהם אז נחשבו גאולים, והיינו שאז נקבע הכבוד והשראת שכינתו ביניהם אז נחשבו גאולים, והיינו שאז נקבע הכבוד והשראת השכינה של סיני בישראל, אכן הגמר הגמור של יציאת מצרים היה

ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת

וימים טובים שהן עצמן אות בין הקב"ה לישראל דכתיב כי אות היא ביני וביניכם. והנה האות דתפילין נתפרש דענינו דשם ה' נקרא עלינו, וכדכתיב בהו: "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" (ע"ן ברכות ו, א מגילה טז, ב), וא"כ עד"ז הוא באות דשבתות וימים טובים דענינו דשם ה' נקרא עלינו, וזהו: ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת.

הנה קי"ל דשבת ויו"ט לאו זמן תפילין, ואי' בכרייתא (עירובין צו, א) דר"ע יליף לה מדכתיב והיה לאות על ירך, מי שצריכין אותו, יצאו שבתות וימים טובים שהן גופן אות, ופירש"י: ימים שישראל צריכים להעמיד אות על עצמן להכיר שהם מחזיקים בתורתו של הקב"ה [אנא תפילין מנחנא" והם עדות שממשלת קוני ומשרתו עלי, ברכות לא, ב ורש"י שם], יצאו שבתות

אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון

ולהתעלות ממדרגתם השפלה ולא קבלו הרי היה בכאן ברור מחדש על בחירת ישראל מבין העמים. והנה בבחירה דאברהם וזרעו היתה הבחירה כלפי כלליות אומות העולם, דאברהם וזרעו נבחרו מכל העמים, לעומת זאת בבחירה דמתן תורה היתה בחירה מסוימת כלפי כל עם בפני עצמו, וכדבריהם ז"ל במאי דכתיב: ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן וגו', ופירשו ז"ל שהחזיר הקב"ה את התורה על כל האומות ולא קיבלוה, ויעוין בילקוט (פ' ברכה) דלא רצו בני עשו ובני ישמעאל לקבלה משום הלאוין דלא תרצח ולא תגנב, שהרי כל עצמו של אביהן של בני עשו רוצח הוא וכל עצמו של אביהן של בני ישמעאל ליסטים הוא, וכן אמרו שם דהלך לו אצל בני עמון ומואב, א"ל מקבלים אתם את התורה, א"ל מה כתיב בה לא תנאף, א"ל כל עצמה של ערוה שלהם היא, ועד"ז היה הברור הזה כלפי כל אומה מאומות העולם.

הנה לשון המטבע בתפילה היא: "אתה בחרתנו מכל העמים ורוממתנו מכל הלשונות", בלשון רבים, ואילו בקידוש הוא בלשון יחיד "אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון" (עייין אוצר התפילות בפירוש עיון תפילה). ויש לבאר, דהנה בחירת ישראל היתה שתי פעמים בשתי תקופות, הבחירה הראשונה היא הקביעה של השורש דאברהם וזרעו, כנזכר בדברי הרמח"ל בדרך ה' (חלק בפרק ד) בזה"ל: "ואולם חסד גדול עשה הקב"ה עם כל האומות, שתלה דינם עוד עד זמן מתן התורה, והחזיר את התורה על כולם שיקבלוה, ואם היו מקבלים אותה, עדיין היה אפשר להם שיתעלו ממדרגתם השפלה, וכיון שלא רצו, אז נגמר דינם לגמרי, ונסתם השער בפניהם סיתום שאין לו פתיחה, ואך זה נשאר לכל איש ואיש מן הענפים בפרטיהם, שיתגייר בעצמו, ויכנס בבחירתו תחת אילנו של אברהם אבינו", והיינו שמתוך שהיתה אפשרות לאומות העולם לקבל את התורה

ומפני חטאנו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו

מצות ישוב ארץ ישראל, ו"נתרחקנו מעל אדמתנו" היינו דאין אנו יכולים לקיים המצות התלויות בארץ שעיקרן באדמת קדש של א"י.

ועוד י"ל עפי"ד הגר"א (ישעיה א, ז) על הפסוק: "ארצכם שממה עריכם שרופות אש אדמתכן לנגדכם זרים אוכלים אותה וגו'", דארצכם היא ארץ

ויש לבאר, דהנה ביסוד איסור היציאה מא"י לחו"ל כ' הרמב"ן פ' מסעי (דברים לג נג) ובהשמטות לסה"מ (מצוה ד) דהוא משום מצות ישוב א"י עיי"ש, אכן ברשב"ם (ב"ב צא, א ד"ה אין) כ' דהוא משום דמפקיע עצמו מן המצוות, כלומר מצות התלויות בארץ. וי"ל דזהו המכוון בלשון התפילה, ד"ומפני חטאנו גלינו מארצנו" היינו דאי אפשר לנו לקיים

האדמה כן היה עיקר החיות מבית המקדש עכ"ל. והיינו: "ומפני חטאינו גלינו מארצנו" - מארץ ישראל, "ונתרחקנו מעל אדמתנו" - מבית המקדש (ש"ר שהביאו קרוב לזה מפירוש הגר"א לישעיה מכת"י).

ישראל ועריכם היא ירושלים ואדמתכם הוא בית המקדש, כמו שנאמר מזבח אדמה, וכמו שנאמר ויצר ה"א את האדם עפר מן האדמה, ואמרו חז"ל מלמד שבראו ממקום ביהמ"ק (ממקום כפרתו נברא), וכמו שעיקר חיות האדם מן

ואין אנחנו יכולים לעלות ולראות ולהשתחות לפניך

ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם, היינו בקשה על התכלית של ביהמ"ק של הקרבת הקרבנות ואח"כ באה תפילה מיוחדת: או"א מלך רחמן רחם עלינו טוב ומטיב הדרש לנו, שובה אלינו וגו' בנה ביתך כבתחילה וכוונן מקדשך על מכוננו וגו' והשב כהנים וגו', ושם נעלה ונראה לפניך בשלש פעמי רגלינו וגו', דלכאורה הרי זו חזרה על הבקשה הקודמת של והביאנו לציון ברנה וגו', אלא שקודם היתה זו בקשה על התכלית של הקרבת הקרבנות, וכאן הבקשה היא על התכלית של ראת פנים והעליה לרגל וקיומם של חובות הרגל, וא"ש (בשם הגרמ"ש שליט"א).

והנה ביסוד המצוה דעשיית המקדש כתב הרמב"ם (פ"א מהל' ביהב"ח ה"א ובסה"מ מ' כ) כנ"ל דשתי תכליות יש בה, חדא הקרבת הקרבנות ותו להיות חוגגים אליו ולעלות אליו ושיהיה הקיבוץ בו, והיינו מצות עליה לרגל וראית פנים במועדות ורגלים. ועד"ז מיוסדת היא תפילה זו, דבתחילה אומרים: ואין אנחנו יכולים לעלות ולראות ולהשתחות לפניך, והיינו שאין לנו ראת פנים ועליה לרגל, ואח"כ אנו אומרים: ולעשות חובותינו בבית בחירתך בבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו, והיינו הקרבת הקרבנות. ועד"ז הוא גם בבקשה, דבתחילה אנו מבקשים: והביאנו לציון עירך ברינה ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם,

ואין אנחנו יכולים לעלות ולראות ולהשתחות לפניך

ותכלית לעצמה. ויעוין לשון הרמב"ם בסה"מ מ"ע כ' במצות בנין בית הבחירה: "ואליו תהי' ההליכה והעליה לרגל והקבוץ בכל שנה". והרי שזו עצמה מן התכלית של ביהמ"ק שיהיה מקום לילך ולעלות אליו. וכ"ה בריטב"א (סוכה כה, א ד"ה ובלכתך) דעליה

ועד"ז בתפלת "מלך רחמן": ושם נעלה ונראה ונשתחוה לפניך. ולכאורה אין מן הצורך להזכיר את העליה וסגי בהזכרת הראיה שהיא העיקר. אכן לקושטא דמילתא העליה אינה אך הכשר והכנה למצות ראת פנים בעזרה אלא שהיא מצוה בפ"ע

בתו של אברהם אבינו שנקרא נדיב".
וצ"ב ביחוד השם הזה לזו העת. אכן
שם זה משתייך באמת במסוים לבחינה
הזו של העליה לרגל. שהיא מצוה בפ"ע
ותכלית לעצמה וכאמור.

וביאור הדבר דהנה ענינה של המצוה
הוא עצם החתירה והדרישה
החיפוש והטיפוס ("דער זיך דראפען")
הצמאון והכמיהה ההשתוקקות
והשאפיפה "צמאה נפשי לאלקים לא-ל-
חי מתי אבוא ואראה פני אלקים"
(תהילים מב, ג ועיי"ש פירש"י לעלות לרגל)
שאמנם זו היא תכלית לעצמה. ועיין
רמב"ן פ' ראה (דברים יב, ה) דכתב אהא
דכתיב: לשכנו תדרשו ובאת שמה,
וז"ל: וטעם לשכנו תדרשו שתלכו מארץ
מרחקים ותשאלו אנא דרך בית ה'
ותאמרו איש אל רעהו לכו ונעלה אל הר
ה' אל בית אלקי יעקב. וכבר נודע להעיר
משמיה דמרנא החזו"א צוקלה"ה כי
לערי מקלט מכוונות היו הדרכים,
ומקלט היה כתוב על פרשת דרכים כדי
למצא הדרך, כדכתיב "תכין לך הדרך"
ודרשו ז"ל עשה לך הכנה לדרך (עיין
מכות ט, ב י, ב) ואילו לביהמ"ק לא היו
הדרכים מכוונות עד שצריכים לשאול
אנא דרך בית ה'. אכן ענינו של דבר הוא
כאמור, שעצם החיפוש והחטוט
הדרישה והשאלה "אנא דרך בית ה"
הוא מעיקרה של מצות העליה, "לשכנו
תדרשו". בחינה זו של העליה היא היא
היופי של מה יפו פעמיך בנעלים
"רגליהן של ישראל בשעה שעולין
לרגל" [וכבר עמדו במשמעות תיבת

לרגל אינה בגדר הכשר מצוה וכשאר
הולך לדבר מצוה, אלא שהמצוה היא
בהליכה עצמה וחשיב דעוסק במצוה
ממש עיי"ש. וכן הוא מבואר בלשון
הגמ' (פסחים ת, ב): "מפני מה אין פירות
גינוסר בירושלים, כדי שלא יהו עולי
רגלים אומרים אלמלא לא עלינו אלא
לאכול פירות גינוסר בירושלים דיינו,
נמצאת עליה שלא לשמה, כיוצא בו
מפני מה אין חמי טבריא בירושלים, כדי
שלא יהו עולי רגלים אומרים אלמלא
לא עלינו אלא לרחוץ בחמי טבריא
דיינו, נמצא עליה שלא לשמה". ויסוד
הדבר בקרא (שמות לד, כד): כי אורי
וגו' ולא יחמוד איש את ארצך בעלותך
לראות את פני ה' אלקיך שלש פעמים
בשנה (ויעו"ש בגמ' פסחים שדרשו מהאי
קרא דכל אדם שיש לו קרקע עולה לרגל ושאינ
לו קרקע אינו עולה לרגל, ואף כאן ההדגשה
על העליה). ומשום כך שפיר נזכרת היא
העליה בנוסף להזכרת הראיה שהרי היא
עיקר לעצמו וכאמור.

והנה אמרו בגמ' (חגיגה ג, א), דרש
רבא מאי דכתיב "מה יפו
פעמיך בנעלים בת נדיב" כמה נאין
רגליהן של ישראל בשעה שעולין לרגל,
"בת נדיב" בתו של אברהם אבינו
שנקרא נדיב (ופירש"י על שם שנדבו לבו
להכיר את בוראו) שנאמר נדיבי עמים
נאספו עם אלקי אברהם, אלקי אברהם
ולא אלקי יצחק ויעקב אלא אלקי
אברהם שהיה תחילה לגרים. ולמדים
אנו דהשם אשר כנסת ישראל נקראת בו
בשעת העליה לרגל הוא "בת נדיב -

דהגירסא במדרש היא בן ארבעים כפי הגירסא בד' הרמב"ם לפנינו), דכ' בהגה"מ ובכס"מ דאין סתירה מד' המדרש והרמב"ם לד' הגמ' בנדדים דבן שלש שנים הכיר אברהם את בוראו, דהכונה היא כשהתחיל לחשוב ולשוטט במחשבתו להכיר את בוראו היה בן שלש שנים וכשהיה בן מ"ח (או בן מ') השלים להכירו. ונמצא דמ"ה (או ל"ז) שנה עסק אברהם אבינו בחיפוש ובדרישה להכיר את בוראו עד שזכה למדרגתו השלימה. כל אותן שנים היו שנות עליה בלתי פוסקת וטיפוס בלתי פוסק בהר ה' ("מי יעלה בהר ה'" זה אברהם, ילקוט פ' חיי שרה רמז קג). והוא ענין יחוד השם הזה של "בת נדיב - בתו של אברהם אבינו שנקרא נדיב" לעת הזו של העליה לרגל, שבשעה זו של העליה לרגל מעמידה כנסת ישראל את עצמה באותו נתיב של עליה אשר צעד אברהם אבינו בדרך עליתו בהכרת הבורא, והיא נחתמת באותו חותם של נדיבות "שנדכו לכו להכיר את בוראו". וע"ז אנו אומרים, ואין אנחנו יכולים לעלות ולראות ולהשתחות לפניך.

"בנעלים", דהמכוון הוא להליכה והעליה עד הכניסה להר הבית כשהם במנעליהם (דכשבאים להר הבית שוב אין מנעלים ברגליהם, דדינא הוא דלא יכנס אדם להר הבית במנעלו משום מורא מקדש, עיין ברכות נד, א), והיינו כאשר אין עדיין את הרגשת הרוממות ואין רואים עדיין את "הקדושה הגדולה" של ביהמ"ק "כהנים בעבודתם ולוים בשירים ובזמרים" (כלשון התוס' ב"ב כא, א ד"ה כי) ואך הלב דרוך בצפייה עמוקה "מתי אבוא ואראה", והרגלים מהלכות מתוך אמונה ובטחון בהבטחתו ית' כי לא יחמוד איש את ארצם, שעל פעמי רגלים אלו אומר הכתוב "מה יפו"ן].

בשעה זו של גילוי היופי הזה של כנסת ישראל, קרויה היא בת נדיב, בתו של אברהם אבינו שנקרא נדיב "שנדכו לכו להכיר את בוראו". וענינו של דבר הוא, דהנה הובא לעיל אהא דאי' במדרש וברמב"ם דבן מ"ח הכיר אברהם את בוראו (וכאשר כ' בהגהות מימוניות דהגירסא בד' הרמב"ם היא בן מ"ח כדאי' במדרש, ובכס"מ כנ"ל כ' איפכא,

גלה כבוד מלכותך עלינו מהרה והופע והנשא עלינו לעיני כל חי וקרב פזורינו מבין הגוים ונפוצותינו כנס מירכתי ארץ והביאנו לציון עירך ברנה ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם

המסוימת לה, ובלא שיעבוד מלכותו אחרות, והיינו "תקע בשופר גדול לחרותנו" בלא שעבוד מלכות, "ושא נס לקבץ גליותנו" מכונסים כאחד, "וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ לארצנו"

"תקע בשופר גדול לחירותנו ושא נס לקבץ גליותנו וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ (לארצנו)", כלומר דשלשה תנאי הם בשלימות העם, כינוס כל האומה יחדיו כאחד, ובארצה

בגמ' (פסחים פח, א): גדול קבוץ גלויות כיום שנבראו בו שמים וארץ, שנאמר ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדיו ושמו להם ראש אחד (הוא מלך המשיח עי"ש במפרשים) ועלו מן הארץ כי גדול יום יזרעאל, וכתוב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד. שיסודו ועיקרו הוא הכינוס והאחדות. וזה בא ע"י שלשה ענינים, האחד מלכות, דידוע לשון הרמב"ם בסה"מ מ"ע קע"ג במצות מינוי מלך בזה"ל: היא שציונו למנות עלינו מלך יקבץ (י אחד) כל אומתינו וינהיגנו וכו'. והיינו דהמלך מאחד את כל העם להיותו עם אחד, וכדכתיב: ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל. וזהו: גלה כבוד מלכותך עלינו מהרה, שע"י גילוי כבוד מלכותו ית' תתאחד ותתקבץ אומתנו להיותה אחת. השני הוא עצם הקיבוץ מבין הגוים וביטול גזירת הגלות והפיזור בין האומות "שה פזורה ישראל" (יעוץ פסחים פז, ב) וזהו: וקרב פזורינו מבין הגוים ונפוצותינו כנס מירכתי ארץ. והשלישי דהנה כתיב (תהלים קכב, ב-ד) עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלם, ירושלם הבנוי כעיר שחוכרה לה יחדיו, ששם עלו שבטים שבטי י-ה עדות לישראל להודות לשם ה', ויעויין בירושלמי חגיגה (פ"ג ה"ו) שלמדו מקרא דירושלים הבנוי כעיר שחוכרה לה יחדיו להא ששנינו דאין טומאת עם הארץ נוהגת בשעת הרגל, דדרשינן כעיר שחוכרה לה יחדיו עיר שהיא עושה כל ישראל לחברים, ואמרינן התם "מעטה אפילו בשאר ימות השנה, אמר ר' זעירא ובלבד בשעה

במקומו בארץ ישראל (בשם הגרמ"ש שליט"א). וי"ל דהבקשות הללו דגלה כבוד וגו' וקרב וגו' והביאנו וגו' מיוסדות הן על שלשת הענינים הללו. "גלה כבוד מלכותך עלינו מהרה" כנגד "תקע בשופר גדול לחרותנו", דעיקר מלכותם וחירותם של ישראל הוא שעל ידם מתגלית מלכות שמים, ובענין מלכות בית דוד שמדרגתה היא "וישב שלמה על כסא ה'", "וקרב פזורינו מבין הגוים ונפוצותינו כנס מירכתי ארץ" כנגד "ושא נס לקבץ גלויותנו", כינוס כל האומה יחדיו כאחד, "והביאנו לציון עירך ברנה ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם" כנגד "וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ לארצנו" בעיקר מקומו במקום הקדש והמקדש "שהוא עיקר הארץ" (לשון רש"י תענית יז, א ד"ה דבעי), וכדכתיב (דברים כו, ט): ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו ארץ זבת חלב ודבש, ופירש"י: אל המקום הזה זה בית המקדש, כלומר דתכלית הנתינה והביאה של הארץ היא המקדש ולשם כך נתן לנו ארץ זבת חלב ודבש, וכן הוא אומר (תהילים צה, יא) אשר נשבעתי באפי אם יבואון אל מנוחתי, ופירש"י לארץ ולירושלים אשר קראתים מנוחה שנאמר זאת מנוחתי עדי עד (שם קלב, יד), והנה באמת עיקרו דהך קרא על ביהמ"ק קאי, אלא שכיון שתכלית ועיקר הארץ הוא ביהמ"ק לפיכך קרויה היא א"י כולה מנוחה, והביאה לארץ היינו ביאה לביהמ"ק.

וי"ל עוד דבאמת כלל הבקשות כולן הוא ענין ה"קיבוץ גלויות", ועיין

עצמה את מצות העלי' לרגל וראיית פנים נמצא שכולם מתקבצים יחדיו, אלא שזהו בעצמותה של המצוה שיהי' קבוץ של כל ישראל בשעת הרגל, וא"כ הרי דבר זה עצמו מחייב שיהיו כל ישראל חברים וכולם שוים זה לזה. והן הן דברי הכתוב: ירושלים הבנוי' כעיר שחוכרה לה יחדיו ששם עלו שבטים וגו', כלומר שהקיום של "ששם עלו שבטים וגו'" צריך הוא לדבר הזה של "כעיר שחוכרה לה יחדיו", שעל ידי כך ישנו הקיבוץ הראוי של כל ישראל ברגל, שכולם שוים זה לזה ואינם נבדלים זה מזה בכליהם ובאוכליהם ואין נזהרים אלו ממצען של אלו נואפשר לצרף לזה הא דאמרינן חגיגה (ד, א) המקמץ והמצרף נחשת והבורסי פטורין מן הראי' משום שנא' כל זכורך, מי שיכול לעלות עם כל זכורך יצאו אלו שאינן ראויין לעלות עם כל זכורך, ופירש"י דכל אלו ריחן רע ואין יכולים לעלות עם חביריהם, וי"ל שהוא נמי מהאי טעמא, דבעינן שיהיו מקובצים ואחודים יחדיו משום מצוות הקיבוץ של כל ישראל בשעת הרגל. וזהו: והביאנו לציון עירך ברנה ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם.

ששם עלו שבטים" ונבבבלי חגיגה כו, א קאמר ריב"ל דדרשינן לה מהא דאמר קרא ויאסף כל איש ישראל אל העיר כאיש אחד חברים, הכתוב עשאן כולם חברים].

והנה בירושלמי ב"ק (פ"ז ה"ז) דרשו משמי' דריב"ל כעיר שחוכרה וגו' עיר שמחברת ישראל זה לזה, ופי' בפני משה דהיינו הך דרשה עצמה דאי' בחגיגה, כלומר עיר שמחברת ישראל כשעולין לתוכה שנעשין הכל חברים וכולן שוים זה לזה. ונראה לפ"ז דהך מילתא דאין טומאת עם הארץ נוהגת בשעת הרגל דהכתוב עשאן כולם חברים לאו מילתא באנפי נפשא הוא שכך הוא דינה של שעת הרגל, אלא דמישך שייכא לעיקר מצותה של העלי' לרגל וראית הפנים בעזרה, דהלא כתב הרמב"ם בסה"מ מ"ע כ' וכו"ל: ואליו תהי' ההליכה והעלי' לרגל והקבוץ בכל שנה, ויש לנו ללמוד דמציאות זו של "בבא כל ישראל לראות את פני ה' א' במקום אשר יבחר" שכל ישראל מתקבצים ובאים יחד בביהמ"ק ברגל, אין זה אך בבחינת מעשה שהוא כך הוא שכיון שכל ישראל מקיימים באותה שעה

שובה אלינו בהמון רחמיך בגלל אבות שעשו רצונך בנה ביתך בבתחילה ובונן מקדשך על מכונו

ית'. והוא ע"ד שכתב במסילת ישרים פי"ח בגדר מדריגת החסידות, שהוא לעשות נחת רוח ליוצרו, והיינו בבחינת

ויש לבאר דהנה האבות קיימו כל התורה כולה עד שלא נתנה, שאף שלא נצטוו עליה מ"מ עשו רצונו

(עיין רש"י שבת פט, ב ד"ה קראת). וזו היא הבחינה של האבות שקיימו כל התורה כולה עד שלא נתנה, והיא מפורשת להדיא באברהם "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרותי מצותי חקותי ותורת" (בראשית כו, ה) שנתחד במעלת האהבה כאשר קראו הקב"ה "אברהם אוהבי" (עי' רמב"ם פ"י מהלכות תשובה ה"ב), ולפיכך כשאנו מבקשים שישוב ה' אלינו להשרות שכירתו בתוכנו ולבנות את בית המקדש "שובה אלינו בהמון רחמיך בנה ביתך כבתחילה וכוונן מקדשך על מכוננו", אף שעכשיו אין אנו מצווים על כך, וגם להקריב קרבנות – גם למ"ד דמקריבים אף על פי שאין בית – ליכא חיובא (וכאשר כתב החינוך מ' תמ), אנו מזכירים זכות אבות שעשו "רצונך" וקיימו כל התורה כולה אף שלא נצטוו עליה מפאת חפצם לעשות רצונך "בגלל אבות שעשו רצונך", וגם אנו חפצים לעשות "רצונך", והלא זה הוא רצונו ית' לכונן את בית חיינו ולהשיב שכירתו בתוכו. והוא גם המכוון במטבע התפלה במוסף: ואת מוסף יום וגו' נעשה ונקריב לפניך באהבה כמצות רצונך. כלומר אף שאין אנו מצווים עתה כאשר אין אנו יכולים לעשות חובותינו בבית הגדול והקדוש, מ"מ אנו חפצים לעשות מה שמתחייב מרצונך ית', דעצם הדבר שהוא רצונך ית' הרי הוא כמצוה המצווה עלינו, והיינו כמצות רצונך, "באהבה" כי האהבה היא שרש העשיה כמצות רצונך כנ"ל.

בן האהבה את אביו שדי לו לבן בגילוי דעת מועט ובחצי דיבור להבין היכן דעתו של אביו נוטה ומה הוא רצונו, כדי לעשות לו גם את אשר לא אמר לו בפירוש, כל שיש לו לדון שיהיה הדבר ההוא נחת רוח לפניו, וכן הוא במי שאוהב את בוראו אהבה נאמנת, כי תהיינה לו המצוות אשר ציווים גלוי ומפורסם לגילוי דעת בלבד לדעת שאל הענין ההוא נוטה רצונו וחפצו יתברך שמו, וזה יהיה לו לעינים להרבות בזה הענין ולהרחיב אותו בכל הצדדים שיוכל לדון שרצונו ית' חפץ בו, והוא הנקרא עושה נחת רוח ליוצרו עיי"ש. והנה אי' בגמ' ב"ב (י, א) בזמן שישראל עושים רצונו של מקום נקראים בנים אין עושים רצונו של מקום נקראים עבדים, ויודע משמיה דהגר"י בלזר דהא דאין עושים רצונו של מקום לאו היינו דאין עושים כלל, דבכה"ג לאו עבדים נינהו אלא מורדים, אכן הכונה היא דיש עבודת ה' בבחינת עבודת בן שרצונו לעשות רצון אביו בעצם, מחמת אהבתו לאביו, ובאופן זה הציווי אינו אלא גילוי רצונו של אביו וכדברי המס"י כנ"ל, שמזה הוא השרש לעשית ההידורים והסייגים וההנהגה לפנים משורת הדין, דכיון דנתגלה ע"י הציווי שרצונו ית' בדבר הזה ממילא העושים מאהבה מרחיבים ומהדרים הציווי יותר ויותר.

והיינו שמדריגת האהבה היא המדריגה של עשית רצונו ית' ככנים העושים מאהבה רצון אביהם

בנה ביתך כבתחילה וכוונן מקדשך על מכונו

עשאוהו כשרים בנדיבות לבם (ומכאן מקור נפלא לד' הספורנו הנודעים בריש פ' פקודי כנ"ל) ועתיד הקב"ה לשכון בתוכו. ומבואר דהבית השלישי הוא המשכן בעצמו, ומה שהיה הוא שיהיה [והוא מה שאמרו ז"ל (יומא ע"ב, א) במשכן: "עומדים" שמא תאמר אבד סברן ובטל סיכוויין (ופירש"י משנגזזו אבד סיבון שלא ישוּבו עוד ובטל סיכוויין מה שאנו סוכין וצופין להם), ת"ל עצי שיטים עומדים שעומדים לעולם ולעולמים]. והנה יעוין בגמ' (כתובות ה, א) גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ דאילו במעשה שמים וארץ כתיב אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים, ואילו במעשה ידיהם של צדיקים כתיב מכון לשבתך פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך, ופירש"י מקדש מעשי ידיהם של צדיקים הוא, ולכאורה יש לשאול ממה שפירש רש"י (שמות טו, יז) בהאי קרא דמכון לשבתך וגו', וז"ל: חביב ביהמ"ק שהעולם נברא ביד אחת, שנאמר אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים, ומקדש בשתי ידיים כוננו "ידיך", ואימתי יבנה בשתי ידיים בזמן שה' ימלוך לעולם ועד, לע"ל שכל המלוכה שלו (ומכון לשבתך וגו') קאי אבית ראשון, כדאי' בגמ' כתובות סב, ב וברש"י עי"ש היטב), והשתא אי קאי אבית השלישי העתיד אמאי הוי מעשי ידיהם של צדיקים והלא בנין דלע"ל בידי שמים הוא כדכתב רש"י (ר"ה ל, א ד"ה לא), ועיין ברש"י (סוכה מא, א ד"ה אי) דכתב האי מילתא מהאי קרא דמקדש ה'

כפשוטו פירוש "בנה ביתך כבתחילה" היינו שיהיה כבית ראשון ששרתה בו שכנה, לאפוקי מבית שני שבו חסרו חמשה דברים (עיין יומא כא, ב). אכן י"ל דהכונה לבנין הראשון הוא המשכן שלא נחרב ולא נשבה ביד אויבים (עיין סוטה ט, ב ובספורנו ריש פ' פקודי) וכן יהיה בית מקדש השלישי. וכן דיעוין בד' הגר"א (שה"ש א, יז) בהא דכתיב (שם פסוק טז) אף ערשנו רעננה, דנאמר על המשכן שהוא חיבור וזיווג כל העולמות, והנה תועלת האשה לשני דברים האחת לאישות והשניה לראות ולצפות הליכות ביתה הדברים הנצרכים והכרחיים לבית, ולכן אמר רבי יוסי (שבת קיח, ב) מימי לא קריתי לאשתי אשתי אלא ביתי, היינו לא לשון המורה על האישות אלא לשון המורה על היותה עקרת הבית, וזה עצמו הוא ההבדל שבין המשכן לבית המקדש, שבהמ"ק היה בערך אשה המפרנסת את ביתה ולא היה גילוי הדביקות, משא"כ במשכן היה גילוי הדביקות, ולכן נקראו "בית" מקדשות כמו בית כנ"ל עכתו"ד, והיינו "בנה ביתך" כלומר אותו בית שנחרב שהיה בבחינת בית כנ"ל, "כבתחילה" שיהיה בבחינת גילוי הדביקות כפי שהיה במשכן.

ויש להוסיף בפירוש תיבת "כבתחילה" יתירה מזו, דיעוין בתדא"ר פכ"ה דאי' בזה"ל: ומפני מה נטמן המשכן מפני שעשאוהו כשרים בנדיבות לבם, אמר הקב"ה אין ראוי שיפסד שהרי

כעין יסוד לבנין העתיד. ונמצא דמקדש ה' כוננו ידיך דפירושו כפשוטו שהוא מעשה ידי הקב"ה, וכד' רש"י בסוכה ודרשתם ז"ל דהיינו מעשי ידיהם של צדיקים והוא חדא מילתא ממש. וזהו: "בנה ביתך כבתחילה וכוונן מקדשך על מכוננו" כלומר על יסודו ומכוננו כפי שעמד בתחילה במשכן כאשר עשאוהו הצדיקים.

וגו' גופא וז"ל: מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים שנא' מקדש ה' כוננו ידיך. אכן לד' התנד"א א"ש דאכן גם הבית השלישי יש בו בחינה של מעשי ידיהם של צדיקים, היינו הצדיקים עושי ובוני המשכן (שהוא מיוחד במדרגת "מעשי ידיהם של צדיקים" שבו, וכמבואר בגמ' סוטה ובספורנו ריש פ' פקודי כנ"ל), שהוא משמש



הגאון רבי שמואל יעקב בורנשטיין זצ"ל ראש ישיבת קרית מלך

ההכנה הראויה לקבלת התורה*

ולאחר מכן באים שלושת ימי הגבלה, וערב חג העצרת יש לו בחינה מיוחדת, וכדברי רש"י שהוא יום הכניסה לברית. וכמו שכתוב בילקוט שמעוני (פרשת יתרו רמז רע"ט), ובמכילתא (שם): "אל הרי אתם קשורים ענוכים ותפוסים, מהר בואו וקבלו עליכם את כל המצוות".

ולפרשה זו יש גם את 'ספר הברית', ומתחילה כתוב ויכתוב משה וכו', שהיה כתוב בו מבראשית עד מתן התורה והמצוות, והיתה זו כתיבה מיוחדת, כפי הידוע משמיה דהרב מבריסק זצוק"ל.

וברש"י בפר' יתרו (שמות יט, א) פירש על הכתוב 'ביום הזה באו מדבר סיני': "לא היה צריך לכתוב אלא ביום ההוא, מהו ביום הזה, שיהיו דברי תורה חדשים עליך כאילו היום ניתנו". ובפר' כי תבא (דברים כז, ט) נאמר בפסוק 'היום הזה נהיית לעם', ופירש רש"י "בכל יום יהיו בעיניך כאילו היום באת עמו בברית".

[א] נוהגים מראש חודש סיון שלא לומר תחנון, מפני שלחמשת הימים שקודם חג השבועות יש להם משמעות מיוחדת, וכל יום הוא עם תוכן מיוחד. ומשום הכי כל אלו הימים הם ימי שמחה ואין אומרים בהם תחנון.

והנה בפרשת יתרו (שמות יט, א) נאמר "בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני". והנה הר סיני היה בית המדרש של כלל ישראל, והכניסה אליו היתה כניסה לבית המדרש של סיני, וכדברי המהרש"א (ח"א שבת קטז, א): "כי מנסיעתם מהר סיני שהיה בית המדרש שלהם". וביום השני היה זה יום שמחה על פי דברי הגר"א שאמר הקב"ה לכלל ישראל 'והייתם לי סגולה וכו', וקיבלו כן כלל ישראל.

וזו הבחינה הראשונה שהיתה בקבלת התורה אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו - ופירש הגר"א שהן ב' בחינות, א' בחירה בב' בסיון, ב' נתנית התורה.

* מתוך ועד לתלמידים, ערב שבועות תשס"ב, נכתב ונערך ע"י הרב ש. ו. שליט"א.

וא"כ יתכן שלכל אחד יש חג עצרת אחר, וכל השפע היורד תלוי בכל אחד ואחד, והספירה בכללותה היא הכמיהה ליום קבלת התורה, וזוהי בחינה של אדם הבא להתגייר שהוא בא עם צימאון. וזו הכמיהה והצימאון הנצרכים בערב חג השבועות, כניסה בכרית, וקשורים, ענובים, ותפוסים.

ג] והנה, הדיבור של ה' נתייחס מתחילה למשה רבינו, וזהו 'זכרו תורת משה עבדי', וכפי שכתוב 'וגם בך יאמינו לעולם', וכלל ישראל היו צריכים לראות איך הקב"ה מדבר עם משה רבינו, והם ענו ואמרו רצוננו לראות את מלכינו, והשתוקקו לשמוע מפי הקב"ה עצמו.

וזהו שאמר הקב"ה (שמות יט, י) "לך אל העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם", היות והם עצמם הולכים לשמוע, והיוא בחינה של קבלת פני שכינה. וזהו כבודו של מלך שמייחלים לראות את פניו. וזוהי אף הבחינה של 'הוסיף משה יום אחד מדעתו'. ואותה בחינה חוזרת ומתעוררת בכל שנה ושנה, שהרי 'רצוננו לראות את מלכינו', ודבר זה מחייב הכנה של קבלת פני השכינה.

וכ"כ ישראל זכו לשמוע מפי הגבורה, ומציאות זו פעלה אצל כלל ישראל ושינתה את מציאותם, ונעקר יצר הרע מתוך לבכם, ונהיו הם עצם הדברות. ולכן ביקשו כלל ישראל ממשה רבינו 'דבר אתה עמנו וכו',

ומבואר שהבחינה של כניסה לברית היא בחמישי בסיון, וזהו זמן מיוחד שהוא בבחינה של 'כאילו היום ניתנו', והכוח של הכל נמצא בזמן, ואותו זמן המסוגל חוזר בכל שנה ושנה כמו שכתב רבינו ירוחם, ודבר זה מחייב סדר עבודה מיוחד.

והנה, 'ברית' פירושה אהבה וחיבה. ובתשעה באב לא אומרים בתפילה 'ואני זאת בריתי' משום שאין זה יום תורה, אף שבפשוטו הרי יש מצוה ללמוד, ומכל מקום מבואר כן על פי דברי רש"י בכתובות (ח, א) על דברי הגמ' אשר ברא ששון ושמחה חתן וכלה, "שמשבח להקב"ה שברא חתונת דיבוק איש באשה על ידי שמחה וחדוה". וכיצד באמת מתחברים לתורה, ע"י שמחת וחדות התורה, אך בתשעה באב אע"פ שצריך ללמוד אך זהו בדרך עצבות ולא בשמחה, ומשום הכי יש להיזהר משמחה של תורה ועל כן אין אומרים בו ברית.

ב] ויעויין בדברי הראשונים [הרמב"ן, החזקוני ורבינו ירוחם] שדימו את ספירת העומר לספירת יובל. ורבינו חיים הלוי (הלכות שמיטה ויובל) כתב שהספירה מעכבת למצות שמיטה ויובל, וכשסופרים מ"ט ימים מקדשים את חג השבועות. ואף על פי שלהלכה אף אם לא יספור - חג השבועות יתקדש, אולם מ"מ יש בחינה שקידוש העצרת תליא בכלל ישראל כמו שכתבו הראשונים.

ובגמרא בסוכה (כח, א) איתא, "אמרו עליו על יונתן בן עוזיאל, בשעה שיושב ועוסק בתורה כל עוף שפורח עליו מיד נשרף". והיינו משום שזו היתה בחינת לימודו כמעמד הר סיני, כמבואר בדברי התוס' שם שהדברים שמחים כנתינתם בסיני שניתנה תורה באש. ואפשר לטעום את העריכות של 'מפי הגבורה' ואת העריכות של ההתקרבות, ולזה צריך הכנה לפני חג העצרת.

ובש"ס הקדוש (כמס' שבועות) כתב שחייב אדם לשמוח בזה החג ביותר, כי הוא יום שזכינו בו לכתר תורה.

ד] והנה, המהרש"א (ח"א שבת פח, א) כתב על דברי הגמרא שם, שבשעה שכלל ישראל הקדימו נעשה לנשמע ירדו שישים ריבוא מלאכי השרת וקשרו כתרים כנגד נעשה וכנגד נשמע. ומפרש המהרש"א שיש כתר תורה כתר כהונה וכתר מלכות, וכשהקדימו כלל ישראל נעשה לנשמע זכו בכתר תורה, ובעקבות כך ניתנו להם אף ב' הכתרים האחרים, כתר כהונה וכתר מלכות.

ודבר זה מפורש בכתוב, שנאמר 'ממלכת כהנים' (שמות יט, ו) והיינו כתר כהונה וכתר מלכות. וזכו לכתר תורה לפי שכשם שכתר כהונה הוא כתר שניתן לאהרן הכהן ולזרעו, וזוהי עצמיות, וכתר מלכות ניתן לדוד ולזרעו, כך נמי כתר תורה, שהרי הוא

ואח"כ כשראו את מה הפסידו ביקשו לחזור למדרגתם, ואמר להם הקב"ה שכעת כבר מאוחר מידי ועליכם להמתין עד אחרית הימים. וזהו שנאמר 'והסירותי את לב האבן משרכם'. ואותה מציאות נכנסה בתוך הדברי תורה, ואת זה מבקשת כנסת ישראל ומתאוה למה שיהיה לעתיד לבוא.

והנה, דבר הבא ביגיעה ורצון עמוק נשאר ולא נלקח, וברמב"ן (בכתבים) ביאר אמאי אין מברכים על בשמים במוצאי יום טוב, משום שהנשמה יתירה של יו"ט אינה מסתלקת אחר יו"ט, אלא נשאר איזה שהוא רושם. וכפי שאמר הגר"י הוטנר זצ"ל שאין לומר 'כבר חלף עוד חג' אלא 'נוסף עוד חג', משום שהרושם של החג נשאר.

והנה, ימים טובים תלויים בקידוש בית דין, ובריטב"א (חולין) כתב שאם אין בית דין מקדשים את יום טוב אין ימים טובים, וזוהי הבחינה של מפי הגבורה שמענו, וזוהי הברכה של 'והערב נא ה' אלוקינו את דברי תורתך בפנינו' דייקא.

ומצינו במקומות רבים שעשתה התורה זיכרון ליציאת מצרים, ואילו למתן תורה אין זיכרון, ואין מצות זכירת הר סיני, [ראה בשכחת הלאוין לרמב"ן (לאו ב)] לפי שהזיכרון נמצא בתוך התורה עצמה, ויש אפשרות של זיכרון שאף מוריד כביכול את התורה עצמה.

וא"כ השמחה בתורה היא שמחה נצחית.

ויצויין שם בדברי השל"ה שבכריאה רוחנית יש דין השגחה על הנשמות, כדרך ההשגחה הקיימת בכריאה הגשמית על פירות האילן, וישנו יום דין מיוחד על ביטול תורה, והאדם הרי הוא עץ השדה. וזהו דין אחר לדון על מעשיו, ויש בו אף בחינה כבכל יו"ט, לדון כמה שפע יהיה וכמה השפעה רוחנית תהיה לאדם, וזוהי אותה בחינה.

וא"כ ודאי שעלינו ליכנס למתן תורה בהכנה הראויה.

מונח בקרן זוית, אך מ"מ גם הוא עצמיות, שהרי הרוצה לזכות בה אין לו לאבד לילה אחד מלילותיו, וזהו ה'נעשה ונשמע' שאמרו ישראל, שמסרו את כל הכוחות לעסק התורה.

ונוהגים אנו בלשוננו לומר 'שמחה של מצוה', אולם על תורה אמרו 'שמחת התורה', משום שבתורה השמחה היא בתורה עצמה, וכמו שאומרים אנו בתפילת ערבית 'ונשמח בדברי תורתך', וזהו 'פיקודי ה' ישירים משמחי לב', ותורה הרי ליהנות ניתנה ולא כמצוות שלא ניתנו ליהנות בהן,





מרנן ורבנן

הגאון רבי ירוחם אלשין שליט"א

ראש הישיבה

בענין ברכת התורה ומצות תלמוד תורה

ביו"ד (סימן רמו סעיף ו) ולא הביא שהאשה חייבת ללמוד דינים השייכים לאשה, ומשמע שסבר כהרמב"ם דמפשטות לשונו משמע דאין שום חיוב לימוד לנשים. וא"כ צ"ע היאך פסק המחבר דנשים מברכות ברכת התורה.

עיינן בשו"ע בהלכות ברכת המזון (או"ח סימן קפו סעיף ג) ברמ"א וז"ל, ונשים ועבדים לא יאמרו ברית ותורה, דנשים לאו בני ברית ניהו ועבדים לאו בני תורה ניהו, עכ"ל ע"ש. והמגן אברהם (ס"ג א) הקשה וז"ל, וצ"ע על מה שמכו עכשיו הנשים לאומרו וכו', ולענ"ד קשה דהא אמרינן סוף סימן מז דנשים מברכות ברכת התורה משום דחייבות ללמוד מצוות שלהם, וכן פסק ביו"ד סימן רמ"ו ס"ו, ואמרינן כה תאמר לבית יעקב אלו הנשים, א"כ למה לא יאמרו על תורתך שלמדתנו וכו', עכ"ל ע"ש. ומבואר ברמ"א דנשים נכללות במצות ת"ת משום שחייבות ללמוד הלכות במצוות שחייבות בהן

[א] איתא בשו"ע (או"ח סימן מז סעיף יד), נשים מברכות ברכת התורה. ועיינן במג"א (ס"ק יד) וז"ל, נשים וכו' דהא חייבות ללמוד דינין שלהם כמ"ש ביו"ד סימן רמ"ו ס"ו, ועוד דחייבות לומר פרשת הקרבנות כמו שחייבות בתפלה, וא"כ קאי הברכה ע"ז, עכ"ל. ויש לעיין בדברי המג"א, דכפשוטו כונתו דמכיון דחייבות ללמוד דינין שלהם הוויין בכלל מצות תלמוד תורה, ומה"ט מברכות. ועיינן בשו"ע שציינן המג"א (יו"ד סימן רמו סעיף ו) דכתב הרמ"א וז"ל, ומ"מ חייבת האשה ללמוד דינים השייכים לאשה, עכ"ל. ויש לעיין בדברי הרמב"ם, דבריש הל' תלמוד תורה (פרק א הלכה א) כתב נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה, עכ"ל. ומפשטות לשון הרמב"ם משמע דנשים פטורות לגמרי וגם אין בהן חיוב ללמוד הלכות שלהן, ואשר על כן צ"ע היאך מברכות ברכת התורה. וכן קשה על המחבר (סימן מז סעיף יד) שכתב דנשים מברכות ברכת התורה, וסתם דבריו

תיפלות, מ"מ הא חייבין בפרשת הקרבנות וכו', וכל שכן לדעת הסמ"ג דחייבות ללמוד מצות הנוהגות בהן ע"ש, ואם נפרשם כפשוטם בודאי קשה טובא על הסמ"ג, דהאיך יעלה על הדעת דנשים חייבות בלימוד ומקרא מלא דיבר הכתוב ולמדתם אותם את בניכם ולא את בנותיכם, ובמסכת קידושין דף כט, ב אמרינן דאשה אינה מחוייבת ללמד את בנה תורה, דכתיב ולמדתם וכתיב ולימדתם מי שמצווה ללמוד מצווה ללמד לבנו ונשים דאינם מצוות ללמוד אינם מצוות ללמד את הבן, ולהסמ"ג הא גם אשה מחויבת ללמוד במצות הנוהגות בהן. ועוד קשה דהרי בסוטה דף כא, א תנן אם יש לה זכות תולה לה, ופריך זכות דמאי, אילימא זכות דתורה הא לא מפקדה, אלא זכות דמצוה מי מגניא כולי האי, הרי דלא משכחה הגמ' זכות דתורה גבי נשים כלל. וגם בחגיגה דף ג, א איתא דהקהל את העם, אנשים באין ללמוד, נשים באות לשמוע, טף כו', והביאו התוספות שם (ד"ה נשים) דברי הירושלמי (סוטה פרק ג הלכה ד) דקאמר עלה דלא כבן עזאי דקאמר חייב אדם ללמוד את בתו תורה וכו', ואכתי קשה דלמה אמר לשמוע ולא אמר גם בנשים דבאות ללמוד מצות דידהו, אלא ודאי דגם במצות שנוהגות בהן אין בהם מצות תלמוד תורה כלל כמו דהוי באנשים, דבאנשים הוי הלימוד מצות עשה וכמו הנחת תפילין וכשלומד מקיים מצות עשה וכו', אבל בנשים אין בלימודים שום מצוה כלל מצד עצמה, רק הסמ"ג כתב דמ"מ מחויבות ללמוד

ומה"ט מברכות ברכת התורה. וצ"ע על המחבר מאי טעמא לא הביא כדברי הרמ"א שנשים מחויבות מלימוד מצוות הנוהגות בהן. וכן צ"ע על הרמב"ם פ"א מהל' ת"ת שסתם, ומשמע דנשים אינם בכלל מצות ת"ת כלל, א"כ מה הטעם דמברכות ברכת התורה.

ב] ועיין בספר בית הלוי (ח"א סימן ו) שהביא דברי השאגת אריה (סימן לה) שהקשה דמפני מה נשים פטורות ממצות כתיבת ס"ת והא הוי מצות עשה שאין הזמן גרמא. וכתב עוד השאגת אריה, דאפילו לדעת הרא"ש דס"ל דעיקר מצות כתיבת ס"ת היא כדי ללמוד בה, מ"מ אין לפטור נשים מכתובה משום דאינן מחויבות בלימוד, דהרי כתבו הראשונים דנשים מברכות ברכות התורה הואיל וחייבות ללמוד מצוות הנוהגין בהן, ואי משום דאיכא הרבה מצוות שאין נוהגין בהן, א"כ נפטור כל העולם ממצוה זו דהרבה מצות שאינם נוהגין אלא בכהנים, ע"ש.

והקשה הבית הלוי וז"ל, והנה כל דבריו נפלאו ממנו, דודאי דנוכל לומר דמש"ה פטירי ממצות כתיבה משום דאינם במצות לימוד וכו', דגם מה שהקשה מהא דחייבות בלימוד מצוות הנוהגות בהן וראיתו מהא דכתבו דמברכות ברכות התורה, לא קשה כלל, דזה לשון האגור, דנשים מברכות ברכת התורה אע"ג דנשים אינם חייבות ללמוד, ולא עוד אלא שכל המלמד בתו תורה כאילו מלמדה

הך דכאילו למדה תיפלות דהרי אדרבה מחוייבות ללמוד, ושפיר מברכות אע"ג דאינה מקיימת מצותה בלימודה, וכמו שמברכות על כל מצות עשה שהזמן גרמא, ע"ש.

ג] איברא דבגרא בסומן מז ס"ק יח מבואר שתירוף המג"א בשם האגור הוא כפשטות לשונם, וז"ל הגר"א, עיין במ"א בשם אגור, ודבריהן דחויין מכמה פנים, וקרא צווח למדתם את בניכם ולא בנותיכם היאך תאמר וצונו ונתן לנו, אלא העיקר ע"פ מ"ש תוספות ושאר פוסקים דנשים מברכות על כל מצות עשה שהזמן גרמא, וכמו שכתבתי לעיל סימן יז סעיף ב, ואף דקי"ל כאלו מלמדה תפלות דוקא בתורה שבעל פה, עכ"ל.

ועיין במשנה ברורה בביאור הלכה (סימן מז ד"ה נשים) שהביא הטעם של המ"א בשם האגור והטעם של הגר"א. וכתב שם דלפי המג"א אשה יכולה להוציא בברכת התורה את האיש, וכ"כ הפמ"ג, והגר"א בביאורו חולק ע"ז הטעם ע"ש, אלא הטעם דמברכות הוא דאף דפטירי מתורה מ"מ יכולות לברך ולומר וצונו, דלא גריעא מכל מצות עשה שהזמן גרמא דקיי"ל דיכולות לברך עליהן וכדלעיל בסימן יז ע"ש, ולפי"ז אין יכולות להוציא את האיש. ולפירושו של הבית הלוי בהאגור ליכא שום נ"מ ביניהן, וגם כונת האגור הוא כפירוש הגר"א. אבל בלשון האגור לא משמע כדבריו, שכתב בתחלת דבריו וז"ל, כתב מהר"י מולך הא דנשים

מצות הנוהגות בהן כדי שתדע היאך לקיימם וכו', ואם כבר בקיאה היא בדינים שלה ויודעת היאך לעשות שוב אינה צריכה ללמוד עוד אפילו להסמ"ג. ובזה ניחא הא דאיאתא בברכות מט, א דקאמר רב דבלא הזכיר תורה בבהמ"ז יצא משום שאינו בנשים, והקשה המג"א בסימן קפ"ז דהא במצות שמחוייבות בהם צריכות ללמוד, ולפ"ז ניחא דתורה שמזכירין בבהמ"ז קאי על עיקר מצות הלימוד ולא על קיום המצות וזה לא שייך בנשים.

וכתב הבית הלוי לפרש המג"א והאגור וז"ל, והא דכתב האגור דלהסמ"ג מברכות ברכות התורה, אע"ג דכתבנו דגם להסמ"ג אינם מקיימות שום מצוה בלימודם מ"מ ניחא שפיר, דהנראה בכונת האגור הוא בדרך אחר, דס"ל להאגור דנשים יכולות לברך ברכות התורה ואע"ג דפטורה וכמו דמברכות על כל מצות עשה שהזמן גרמא אע"ג דפטורות, וה"ה לברכת התורה, ורק דהוי ס"ד דתורה שאני מכל מצות עשה שהזמן גרמא, דבכל המצות אע"ג דפטירי מ"מ הא ליכא איסורא אם הם מקיימים אותם, אבל בתורה הא איכא איסורא וכדאמרינן דכל המלמד בתו תורה כאילו למדה תיפלות. וזהו שכתב האגור וז"ל, ואע"ג דאינם חייבות ולא עוד אלא שכל המלמד בתו תורה, פירוש דהכל הוי חד קושיא וכו', ותירץ להסמ"ג דחייבות ללמוד מצות הנוהגות בהן, פירוש דחייבות ללמוד כדי שתדע היאך לעשות, א"כ פשיטא דע"ז לא קאי

אאמו"ר הגאון החסיד זצוקללה"ה שאמר, דבברכת התורה אין הברכה על קיום המצוה של ת"ת רק דהוא דין בפנ"ע דתורה בעי ברכה, וכדילפינן לה בברכות דף כא מקרא דכי שם ה' אקרא וגו', א"כ אין זה דין ששייך להמצוה כלל, רק דתורה עצמה טעונה ברכה, ונשים פטורות רק מהמצוה של ת"ת אבל אינן מופקעות מעצם החפצא של ת"ת, ולימודם הוי בכלל תלמוד תורה, ושפיר יש להם לברך על לימודם, כיון דלא אתינן ע"ז מכח לתא דקיום המצוה כלל, עכ"ל.

ויסוד זה הובא בספר עמק ברכה ס"א בשם הגר"ח, וכתב וז"ל, ונ"ל ראי' לזה מהא דפליגי בגמ' ברכות דף יא אם דוקא למקרא צריך לברך או דלמדרש משנה וגמ' נמי צריך לברך וכו', ואם נימא דחיובא דברכת התורה הוא על המצוה של לימוד התורה, א"כ אדרבה ה"י צריך להיות החיוב ברכה על תורה שבע"פ יותר מעל תורה שבכתב, דהא עיקר לימוד התורה היא תורה שבע"פ שממנה הוראה יוצאה, וע"כ מוכח מזה כמש"כ דהחיוב ברכה היא משום התורה גופא, ולא מיקרי "כי שם ה' אקרא" אלא תורה שבכתב ממש, ע"ש. וכן הובא בשיעורים על מסכת פאה מאת הגרי"ד זצ"ל (ישורון ח דף רצט) דמזה מוכח דהוי ברכה על חפצא של תורה, דמצות ת"ת מתקיימת במשנה מדרש ותלמוד, ע"ש. ולפ"ז יש ליישב שיטת הרמב"ם והמחבר שיתרצו כהגר"ח הנ"ל.

מברכות ברכת התורה אע"ג שאינן חייבות, ולא עוד אלא שארז"ל כל המלמד בתו תורה כאילו מלמדה תפלות, זהו בתורה שבעל פה אבל לא תורה שבכתב וכ"כ הרמב"ם וכו', וכ"ש לדברי הסמ"ג שכתב שהנשים חייבות ללמוד הדינים השייכין להן, עכ"ל. ולא הוזכר בכל דברי האגור דנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא כמו שכתב הגר"א, וגם קשה לומר דמביא דברי הסמ"ג ליישב הקושיא דהוי תפלות, דהרי בתחלת דבריו כתב ישוב לזה דעל תורה שבכתב אין כאן תפלות.

וגם על דברי הגר"א צע"ג במה שכתב לתרץ דעת השו"ע, דהרי דעת השו"ע בכמה דוכתי כדעת הרמב"ם דנשים אינן מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא (עיין שו"ע סימן יו וסימן תקפט ועוד), ומ"מ כתב המחבר דנשים מברכות ברכת התורה, ובעל כרחך דלא תליא כלל דין ברכת התורה בנשים בדין ברכה במצות עשה שהזמן גרמא.

ד] והנראה בביאור דברי האגור, דידועים דברי הגר"ח בישוב הקושיא איך נשים מברכות ברכת התורה, הובא דבריו בספר הגרי"ז ה'ל' ברכות וז"ל, והנה כבר הקשו אהא דנשים מברכות ברכת התורה, והא פטורות מת"ת. וביותר קשה לדעת הרמב"ם שפסק בפ"ג מהל' ציצית דעל מצות שהנשים פטורות אינן רשאות לברך עליהן, ואיך יברכו ברכת התורה כיון דפטורות מת"ת. ושמעתי מפי

התורה, דברה"ת הוי על החפצא של תורה, אבל הגר"א סבר דברה"ת הוי על מצות ת"ת, ולכן סבר דגם בהרהור, מכיון דקיי"ל דע"י הרהור מקיים מצות ת"ת צריך לברך ברה"ת, וע"ש.

ואשר על כן אזלי הגר"א והאגור לשיטתייהו, דהגר"א דסבר דברה"ת הוי על המצוה דת"ת, מש"ה הקשה דאיך אפשר לברך בנשים, ודחק עצמו לתרץ דנשים יכולות לברך כמו על כל מצות עשה שהזמ"ג. אבל האגור דסבר דעל הרהור בד"ת אינו מברך, מוכח שברה"ת הוי על החפצא דתורה, א"כ י"ל דמש"ה נשים מברכות ברה"ת כמו שת' הגר"ח, וכן יסבור האגור. ומה שכתב שם טעם בשם הסמ"ג דנשים חייבות ללמוד הלכות שלהן, י"ל דזהו רק סברא לומר דמה"ט אין נשים מופקעות מתלמוד תורה, ויש להם שייכות להחפצא של תורה, דהרי בנוגע להלכות של נשים הן צריכות ללמוד וזה משווי' להו לנשים שהן שייכות להחפצא של תורה. ובאמת יסוד של הגר"ח כמעט מפורש בהשגות הרמב"ן על ספר המצוות, דהרמב"ן במצוה ט"ו [שהשמיט הרמב"ם] כתב וז"ל, שנצטוינו להודות לשמו יתברך בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו וכו', וכאשר נצטוינו בברכה על האכילה כך נצטוינו בזו, עכ"ל. משמע מהרמב"ן דהברכה הוי ברכת השבח על נתנת התורה, משמע דגדר ברה"ת דתורה עצמה טעונה ברכה בעת לימודה, ע"ש.

ה' והנה נראה דהאגור והגר"א אזלי לשיטתייהו בגדר ברכת התורה, דבשו"ע (או"ח סימן מז סעיף ד) איתא המהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך, ועייין בביאור הגר"א שם (ס"ק א וס"ק ב), והקשה שם הגר"א וז"ל, אבל כל זה צריך עיון דכאן מברך על המצוה וכי ליכא מצות בהרהור, והלא נאמר והגית בו כו' ר"ל בלב כמו שכתוב והגיון לבי, עכ"ל ע"ש. וקושיה הגר"א פשוטה, דמכיון דגם בלב מקיים מצות ת"ת אמאי אינו מברך על הרהור בד"ת. אכן שיטת המחבר היא ג"כ שיטת האגור ה"ל תפלה (ס"ק ב), דעל הרהור בד"ת אינו מברך ברה"ת, וז"ל, מי שמהרהר בלבו תורה קודם שברך בבית הכנסת א"צ לברך, כי הרהור אינו כדבור, עכ"ל. ונראה דהביאור בהאגור י"ל דסבר דברכות התורה לא הוי על המצוה רק על החפצא של תורה, וכיון שהברכה אינה תלויה בקיום המצוה או במעשה המצוה ורק על החפצא של תורה, שפיר י"ל דרק על דברי תורה חל שם ברכה. וכן מצאתי בשיעורים של הגרי"ד זצ"ל, וז"ל, דנהי דהרהור ג"כ מצוה, מ"מ החפצא של תורה שטעונה ברכה הוא דוקא על דיבור ולא על הרהור, ומש"ה הרהור אינו טעון ברכה, עכ"ל. ועייין בתוספות הרא"ש (ברכות כ, ב) וז"ל, וי"ל דשאני ת"ת כי עיקרו בדיבור הוא כדדרשינן כי חיים הם למוצאיהם בפה, עכ"ל ע"ש.

הרי מבואר דעת האגור והשו"ע דעל הרהור בד"ת אין כאן ברכת

ברכת המצות, עכ"ל ע"ש. וכן משמע בירושלמי (פרק ז דברכות הלכה א) דאיתא התם, אר"ש ב"א לא למדנו ברכת התורה מברכת הזימון אלא לרבים, ואם לרבים אפילו בינו לבין עצמו לא יברך, אר"א מרי וכו' עשאוה כשאר כל מצותי של תורה, מה שאר כל המצוות טעונה ברכה אף זו טעונה ברכה, ע"כ. ומבואר להדיא דשני דינים נאמרו בברכה"ת, א' מן התורה, דהוי ברכה על החפצא דתורה, וב' מדין ברכת המצות, דלא גרע מצות ת"ת מכל המצוות ע"ש.

ונראה לפי"ז ליישב קושית הצל"ח, די"ל דבנשים יש רק דין על החפצא של תורה ולא דין ברכת המצות דת"ת, ובאנשים יש ב' דינים, דיש בהם חיוב ברכה גם מצד מצות ת"ת דטעונה ברכה. וא"כ י"ל דמש"כ תוס' דליכא היסח הדעת משום המצוה דוהגית זה רק בנוגע לקיום דברכת המצות, דבזה יש חסרון דהיסח הדעת, דמצות ת"ת טעונה ברכה ואם יש היסח הדעת לא חשיב דנעשה המצוה הזו בברכה, אבל בנוגע לברכת השבח על נתינת התורה דכל שקורא ולומד תורה מתחייב לברך על התורה, י"ל דא"צ כל לימוד ולימוד ברכה רק דכל שבירך ביום זה בתחילת לימודו יצא בזה חובת ברכה על התורה. וא"כ מיושבת קושית הצל"ח, דאע"פ שגבי נשים יש היסח הדעת ולא חשיב דהלימוד הזה יש לה ברכה, מ"מ לא איכפת לן, דכל שבירכה בתחילת לימודה כבר יצא חובת ברכת השבח על התורה וא"צ יותר, ורק באנשים דמלבד

ו **ובני** הרב איסר זלמן שליט"א הראה לי באגור חידוש גדול וז"ל, ומורי אבי מהר"ר יהודה לנדא הנהיג שלא לברך ביום אפילו אחר שינת קבע ביום, וכן ראוי לעשות, דלא כר' שמחה דשינה ומרחץ ובית הכסא חשובות הפסק וצריך לחזור ולברך, עכ"ל. וצ"ע בדעת האגור בשם אביו. והנראה בזה בהקדם קושית הצל"ח (ברכות יא, א) וז"ל, ואומר אני דבר חדש, כיון דעיקר הטעם שאין היסח הדעת מפסיק לענין ברכת התורה הוא משום דכתיב והגית בו יומם ולילה. ולפי"ז דבנשים אף שמברכין ברכת התורה כמבואר בסוף סימן מז מטעם שיכולים ללמוד תורה שבכתב וגם בדינין שלהם כמבואר בב"ח שם, מ"מ עכ"פ לא שייך בהו והגית בו יומם ולילה, א"כ אם ברכו בשחר כנהוג ובאמצע היום אחר שכבר הפסיקו בדברים אחרים ישבו ללמוד איזה דבר מקרא וכיוצא מה שרשאים ללמוד, חייבין לברך שנית ברכת התורה. ואמנם לא מצאתי מזה זכר בדברי הראשונים והאחרונים, עכ"ל ע"ש. וצריך טעם מדוע באמת לא נזכר כן בפוסקים.

ונראה לתרץ ע"פ מה שחשבתי וכן ראיתי בשיעורים של הגר"ד זצ"ל וז"ל, וצריך להוסיף בדברי הגר"ח, דנהי דתורה טעונה ברכה מצד עצמה ואין הברכה על קיום המצוה של ת"ת, מ"מ ברכת המצוות נמי הוה שייכא בה דלא גרע משאר מצוות שמברכין עליהם, אלא דבברכה זו יוצא נמי משום

מדברי האגלי טל בהקדמתו, וז"ל, ובחרתי להדפיס תחלה בהלכות שבת יען שבש"ס סוטה (לז, ב) שכל מצוה ומצוה נכרתו עלי' ארבעה בריתות ללמוד וללמד לשמור ולעשות. ומבואר שללמוד וללמד הוא מחלקי המצוה. ומובן שכשם ששמירת שבת שקול ככל המצוות, כן ללמוד וללמד בהלכות שבת שקול כללמוד וללמד בכל המצות, עכ"ל. ולכאורה המצוה של ת"ת היא ללמוד תורה, ומה"ת יש עדיפות באיזה מצוה הוא לומד, רק נראה דהביאור הוא דמלבד המצוה דתלמוד תורה יש עוד מצוה ללמוד שיסוד חיובה הוא המצוה עצמה, כמו שאיתא בגמ' סוטה שעל כל מצוה ומצוה נכרתו עלי' ד' בריתות, ללמוד וללמד לשמור ולעשות, וברית זאת הוי חיוב מצד המצוה ללמוד, כגון מצות ציצית מחייב לימוד של הלכות ציצית, ומצות תפילין מחייב ללמוד הלכות תפילין, וזהו כונת האגלי טל, דמכיון דמצות שבת מחייב ללמוד הל' שבת, א"כ יכולים לומר דכמו דמצות שבת שקולה ככל המצות כן הלימוד של הלכות שבת שקול כלימוד כל המצות.

ולפי"ז נראה דיש ליישב קושת הבית הלוי, די"ל דמכיון דיש לנשים מצוות שחייבות בהן א"כ על כל המצוות שלהן נכרתו ד' בריתות, ונהי שפטורים ממצות תלמוד תורה בכללות מ"מ חייבות במצות לימוד מצד הברית של לימוד הנאמר במצוות שלהן, ושפיר יכולות לברך ברכת התורה אפילו להב"י, דהוי ג"כ ברכת המצוות

ברכת השבח על תורה בעי ברכה על כל מצוה ומצוה, הוצרכו תוספות לומר דליכא היסח הדעת משום מצות והגית בו יומם ולילה.

ולפי"ז י"ל בדעת האגור בשם אביו דגם בשינה א"צ לברך עוד הפעם, וחולק על הראשונים, י"ל דהאגור לשיטתו כמו שביארנו דכל שמברך על החפצא של תורה סגי בכרכה בתחלת לימודו לקיים ברכת השבח על התורה, אבל שאר ראשונים סברי דברה"ת היא מדין ברכת המצות, ויש דינים של הפסק והיסח הדעת כמו שבארנו, יעו"ש.

ז אב"י עדיין צ"ע, דהב"י הביא דין זה דהאגור וז"ל, כתב האגור דנשים מברכות ברכת התורה וכו', עכ"ל, ובב"י ריש סימן מז הביא קושית הרשב"א וז"ל, כתב בתשובות הרשב"א (ח"ז סימן תקמ), שאלת כשאנו מברכים של התורה בכל בקר למה אין אנו מברכים לאחריה, תשובה קריאת התורה מצוה ואין מברכין על המצוות לאחריהם, עכ"ל ע"ש. הרי מפורש בב"י דברכת התורה מדין ברכת המצות לבד, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא דאיך הביא הב"י דברי האגור דנשים מברכות ברה"ת מכיון דחייבין ללמוד הלכות שלהן, הא זה ברור כמו שהוכיח הבית הלוי דנשים לא הוו בכלל מצות ת"ת, וא"כ צ"ב מה מהני דברי הסמ"ג לענין ברכת התורה דהוי ברכת המצות וצ"ע.

ח והנראה בזה ליישב שיטת האגור והמג"א, ולמדתי זאת

וז"ל, ונראה בזה שזה ודאי שאין הנשים חייבות בלימוד אף במצות שהן חייבות, אבל זהו רק ממצוה המיוחדת שנאמר בלימוד התורה ושננתם או ולמדתם, שבזה נדרש בניכם ולא בנותיכם, אבל כל מצוה ומצוה שנאמרה בתורה שהתורה מצוה אותה, נכלל בציווי הזה גם שנדע, כמו שכשכתוב וקשרתם לאות על ירך יש בכלל זה לשמוע מה שאני מצוה ולדעת מה שאני מצוה, וגם לדעת את כל פרטי המצוה וחלקי באופן זה חייב ובאופן זה פטור. וכן הוא במצות אלו שהנשים חייבות, הציווי לקיים המצוה נאמר גם לנשים כמו שמור את יום השבת, שנכלל במצוה זו שאת צריכה לדעת שחייבת את זאת, וזה ג"כ מצות לימוד, אלא אשה פטורה מהמצוה הכללית של ולמדתם ששם איתמעטו נשים, אבל המצוה הפרטית שבכל מצוה שנכלל בה שצריכין לדעת, מזה אין מיעוט בנשים, ולא שייך המיעוט מאחר שהיא מצווה במצוה עצמה ממילא מוכרחה לדעת המצוה עם כל פרטי, וע"כ שייך שפיר שאשה צריכה לברך ברכת התורה משום שהיא מחוייבת במצוות שחייבת, ואף שלא נמנה מצוה זו במנין המצוות זהו משום שהוא פרט בעצם המצוה, אבל מצוה היא ודו"ק. וע"ש שהוסיף חידוש גדול ע"פ היסוד הנ"ל.

וכתב עוד, דהנה בע"ז (ג, א) פריך הגמ' ממה שר"מ אמר עכו"ם שעוסק בתורה הרי הוא ככה"ג, על מה שאמר מקודם שעמד והתירן שאין עכו"ם

דלימודה בהלכות שלהן דתורת מצוה עלה, וחייבת ללמוד, ולא הוי לימוד של רשות רק לימוד של מצוה. אבל מ"מ י"ל דל"ק מה שהקשה הבית הלוי דבגמ' סוטה איתא דאשה אין לה זכות תורה מצד הלימוד, דצ"ל דשם קאי על זכות של מצות תלמוד תורה, דהוי מצוה מיוחדת ללמוד מצד ושננתם לבניך או ולמדתם וגו', דהוי מצוה מיוחדת של תלמוד תורה, וכיון דאשה פטורה מת"ת אין בלימוד התורה שלה זכות תורה רק זכות של מצוה.

והגאון ר' דב לנדוי שליט"א אמר, די"ל דיש נ"מ להלכה בין ב' המהלכים הנ"ל, דיש לעיין מה דינו של סומא לענין ברכת התורה, וי"ל דלפי הני פוסקים דסומא חייב בלאווין ופטור מעשין, יש לחלק דלפי מה שבאר הגרי"ז דברכת התורה בנשים הוא משום דשייכות להפצא של תורה, א"כ י"ל דה"ה סומא חייב לברך ברכת התורה, דחייב בל"ת ושייך סומא להפצא של תורה, משא"כ לפי מה שביארנו ע"פ הגמ' בסוטה דיש ברית של ללמוד מצד המצוות שחייבת בהן, א"כ י"ל דסומא מכיון דפטור מכל עשין אינו מחויב בעשה של לימוד מצד הברית של ללמוד, דהוי מצות עשה וג"כ פטור ממנה, וממילא ליכא ברכת התורה בסומא דאינו מחויב במצות ת"ת כלל.

ט] ומצאתי כעין דברינו באבי עזרי הל' ת"ת [הוספות שנרפסו בסוף ספר זמנים תשמ"ה]

ומצוה, אזי בודאי בעכו"ם לא שייך כל זה, אך לפי דברי האבי עזרי אינו תלוי כלל בד' בריתות רק הוי מצות לימוד שנכללת בכל מצוה ומצוה, וחידוש שם דאפילו במצות שניתנו לעכו"ם נכלל בהמצוה מצות לימוד, ובודאי זה חידוש גדול שיש מצות תלמוד תורה בעכו"ם.

י] ועכשיו מצאתי רא"י גדולה לדברי האבי עזרי, דהנה כל המפרשים חייבו נשים בברכת התורה ע"פ דברי האגור בשם הסמ"ג, וז"ל האגור "וכ"ש לדברי הסמ"ג שכתב שהנשים חייבות ללמוד הדינין השייכות להן". וחפשי בסמ"ג ולא מצאתי דברים אלו בסמ"ג, וצ"ב. והרב יהושע בנימין קרופני שליט"א הראה לי בהגהות החדשות על הטור שכבר עמד בזה, וכתב שם דהוי טעות הדפוס, וז"ל, אבל לא מצאתי דבר זה בסמ"ג, ובשו"ת מהרי"ל כתב כן בשם הקדמת הסמ"ק ושם נמצא, ע"ש. וז"ל הסמ"ק בהקדמה, כבר כתב מוריניו החסיד מקורביל הר"ר יצחק ב"ר יוסף זצוק"ל ושלח באשכנז, וכתב עוד לומר לנשים מצות הנוהגת להן מצות עשה ומצות לא תעשה, ותועיל הדקדוק והקריאה והתלמוד בהם כאשר יועיל עסק התלמוד לאנשים, כמו שמצינו (ע"ז ג, א) גוי שעוסק בתורה הרי הוא ככה"ג להחיותו ולגדלו ומשאר אחיו הגוים כמו בכהן גדול משאר אחיו, ומוקמינן לה בשבע מצות דידהו, ע"ש. הנה יש לדקדק מהסמ"ק כדברי האבי עזרי, שמדמה דין ת"ת לנשים במצות שלהם כמו עכו"ם במצות שלהם, והי' משמע דהוי חד דינא.

מקבל שכר, ומתרצינן שאינן מקבלינן שכר כמצווה ועושה אלא כאינו מצווה ועושה. ויעו"ש בתוספות שכתבו על עכו"ם שעוסק בתורה היינו בשבע מצוות שלהם, אבל בשאר תורה אמרו בסנהדרין נט' שעכו"ם העוסק בתורה חייב מיתה. ועוד כתבו שם, דבישראל אף ממזר הוא קודם לכה"ג אם הממזר הוא ת"ח, אבל עכו"ם העוסק בתורה הוא ככה"ג ולא יותר ע"ש. והנה אם נימא שמצוות שהם מחויבין שיש עליהן חיוב לדעת וללמוד אותם אין זה בכלל עוסק בתורה, אלא הוא עוסק בהמצוה שהוא מחויב והוא כמו עכו"ם שהורג את הבהמה שלא יהי' אבר מן החי וכיוצא בזה, מדוע קרי ליה בגמרא עוסק בתורה שחשיבותו ככה"ג, ומוכח שבכלל המצוה שמחוייב נכלל גם החיוב לדעת אותה וללמוד אותה והוא מצות לימוד התורה, אף שאין עליהם מצות ושננתם, וכן הוא בנשים ולכן שפיר מברכות ודו"ק היטב. וזהו החילוק בין ישראל לעכו"ם, שיש עליהם מצות ושננתם חוץ מהמצוה הפרטית שיש בכל מצוה לדעת אותה, הוא חשוב יותר מכה"ג, אבל עכו"ם שהוא רק בחיוב לדעת המצוה שהוא לימוד תורה, אבל אין עליו המצוה הכללית ושננתם, הוא רק ככה"ג ולא יותר ונכון מאד, עכ"ד ע"ש.

הרי מבואר כעין דברינו, רק יש נ"מ גדול, דלפי מה שבארנו דיסוד לימוד התורה דהוי חלק מהמצוה הוא מצד הד' בריתות שנכתרו על כל מצוה

עכ"ל ע"ש. ודברי הגר"ח הם לבאר השו"ע דאיירי בסתם לימוד התורה, אבל לפי מה שנקטו הפוסקים הקדמונים דהסמ"ק איירי במצוות שלהן ויש חיוב לימוד א"כ הוי"ן נשים מצווים ועושים ועושה. ומה הראיה מעכו"ם דאינו מצוה. ואפשר לפרש לפי מה שבארנו, דדברי הסמ"ג הוי רק לכוללן בחפצא של תורה, דמה שקאמר הגר"ח דנשים מברכות ברה"ת משום דשייכות בחפצא של תורה זה רק משום דחייבות ללמוד, וא"כ י"ל דאין בהם מצות ת"ת רק סגי שיהא שייכות לחפצא של תורה, ויש להם מעשה לימוד התורה אע"פ שאינם בכלל מצות ת"ת. וע"ז הביא ראי' מעכו"ם דיש להם שכר ת"ת אע"פ שאינם מצווים בתלמוד תורה, אבל לפי דברי האבי עזרי דנשים בכלל מצות ת"ת א"כ מה הראי' לנשים מעכו"ם, דעכו"ם הרי אינם מצווים כלל במצות ת"ת. וא"כ מדברי הסמ"ק לכאורה ראי' לסתור, וצ"ע.

אבן גם לפי מה שבארנו הסמ"ק דנשים חייבות מצד הד' בריתות והוי חיוב גמור לחייבם בברכת התורה, צ"ע מה צריך הסמ"ק להביא ראי' מעכו"ם שלמד תורה דמקבל שכר, וצ"ע.

אבל לאחר העיון בדברי הסמ"ק צ"ע שנראה משם להיפך, דאע"פ שכל גדולי עולם כתבו דנשים חייבות ללמוד הדינין השייכין להן ומקורם מהסמ"ק, מ"מ אינו משמע כן בדברי הסמ"ק, דמפשטות לשון הסמ"ק משמע דרוצה להוכיח שתועיל הלימוד לאשה, כלשונו "ומועיל התלמוד לנשים" וכו', ומביא ראי' מגוי שעוסק בתורה שמגדלין אותו יותר משאר גוים, ולא הוזכר לשון של חיוב בדבריו. ועיי' שו"ת מהרי"ל (סימן מה) שהביא דברי הסמ"ק וכתב שם וז"ל, הרי בהקדמת הסמ"ק כתב שיש להן ללמוד מצות הנוהגות בהן ויש לה שכר טוב, ראי' מגוי העוסק בתורה, עכ"ד ע"ש, והנה אם הוי חיוב ממש כמו שכתב האגור מהיכי תיתי לא יהא להאשה שכר, מה גרע מצוה זו מכל המצות שבודאי יש להן שכר. ומשמע דבעצם אין זה מצוה ומ"מ יש שכר.

ועיי' בשו"ע הל' תלמוד תורה (יו"ד סימן רמו סעיף ו) וז"ל, אשה שלמדה תורה יש לה שכר אבל לא כשכר האיש, מפני שאינה מצווה ועושה, עכ"ל. ועיי' בבאור הגר"א (ס"ק כב) שהוכיח מעכו"ם הלומד תורה וז"ל, דלא גרע מנכרי כמ"ש בב"ק לח ע"א,



הגאון רבי ישראל צבי ניומאן שליט"א

ראש הישיבה

בשיטת רש"י והר"ן בהתפסה

תנא לאו במתפיס בנדר איירי, אלא בעיקר נדר איירי, ואשמעינן שאינו חייב בנדר, אא"כ פירשהו ואח"כ תלאו בדבר הנידר עליו כבר. והרמב"ן ור"ן הביאו פירושו ובארו דבריו דמש"כ דבעינן לפרשו ולתלותו, לא משום שצריך לכך, שאינו צריך אלא לפרש האיסור, ומ"מ כל שתלאו, בעי דוקא דבר הנדור, ודלא כסברת המהרל"ח סימן כ"ז.

אולם פשטות לשון רש"י משמע דבעי' דווקא פרשו ותלאו, וכ"נ ברשב"א, ומבואר כן בריטב"א (ריש פ"ב דנדרים), והסביר דזה גופא עיקר נדר, שמפרש הנדר ותולה בדבר הנדור, ומ"מ לרבא דלא ס"ל התפסה זה "מנפשי' חייל".

והנה מרן זצ"ל במשנת ר' אהרן (קונטרס נדרים סימן א) נקט דמ"מ גם לרש"י בתולה בקרבן ממש מהני התפסה, כמו שמצינו במשניות (נדרים י, ב) כקרבן כאימרא וכו'. ולכאור' תמוה לפרש כן, דהא הרמב"ן הביא מקור ממשניות אלו דמהני התפסה, והריטב"א דפי' כדרך רש"י דוחה דזה מועיל מדין ידות. אבל נראה שמרן זצ"ל דייק ממש"כ רש"י שאינו "חייב" בנדר אא"כ פרשהו ותלאו בדבר הנדור,

א] בגמרא שבועות (כ, א) פליגי אביי ורבא בדין המתפיס בשבועה: "אביי אמר כמוציא שבועה מפיו דמי, ורבא אמר לאו כמוציא שבועה מפיו דמי. מיתבי איזה איסר האמור בתורה האומר הרי עלי שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין כיום שמת בו אביו וכו' בשלמא לאביי מדמתפיס בנדר נדר מתפיס בשבועה שבועה, אלא לרבא קשיא, אמר לך רבא תריץ ואימא הכי, איזהו איסר נדר האמור בתורה האומר הרי עלי שלא אוכל בשר".

והנה הרי"ף כתב בביאור דעת רבא, וכן ס"ל דקיי"ל כן להלכה, דהמתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו דמי, אבל מתפיס בנדר נדר, והוכיח כן הרי"ף דאף לרבא המתפיס בנדר נדר מברייתא הנ"ל איזהו איסר האמור בתורה הרי עלי שלא אוכל בשר וכו'. ותמה ע"ז הרא"ש דהא מהכא מקשינן בסוגיין לרבא, וע"ז מתרצינן דלא איירי בהתפסה, ות"י הרא"ש דלהרי"ף כונת הגמ' לתרץ הברייתא "איזהו איסור נדר שאינו נדר גמור". וכן פרשו תוס' בסוגיין (בד"ה אלא).

אמנם ברש"י פירש את תירוץ הגמרא באופן אחר, וז"ל: כלומר, האי

היה בדין ללמוד שבועות מנדרים כמו שכתבתי, אבל כיון דלא משכחינן נדרים בלא התפסה, היאך נלמד מהם לשבועות, ומצותן בכך, שאיסור קדושה הוא שנמשך ונתפס, ולא איסור גרידא."

ובחי' ר' שמעון (נדרים סימן א) העיר שאין לפרש כונת הר"ן שגדר התפסה הוא שנמשך הקדושה ממקום אחר, דהא גם במונח לפניו בשר זבחי שלמים לאחר זריקה, ואומר זה כזה, אי בעיקרו קא מתפיס מהני, אף דשוב ליכא איסור קדש על הפשר, (עי' בסוגיא נדרים יא, ב). וכתב ע"ז הגרש"ש בביאור דברי הר"ן, דענין ההתפסה הוא רק לבאר בפירוש ענין האיסור, שהוא איסור קדושה כהקדש, ולא כאיסורים אחרים כבשר חזיר.

ובשם ר' אלחנן וסרמן מובא לבאר דברי הר"ן דאיכא שני דיני התפסה, ורק ב"זה כזה" אתי עלה משום המשכה, אמנם צ"ע בדבריו כעין הקו"ה הנ"ל שהוכיח הגרש"ש, דגם בזה כזה מצינו התפסה אף שכבר הותר, והיינו במונח לפניו בשר זבחי שלמים לאחר זריקה, ואומר זה כזה, ובלא"ה דברי ר' אלחנן קשים להולמן בהר"ן, דנראה בדבריו דכל תורת נדר רק עי"ז דנמשך ונתפס.

ונראה דיש לפרש כונת הר"ן, דמזה דקדושה נמשך ועושה חליפין חזינן שאיסור קודש לא דמי לשאר איסורים, דשאר איסורים נובעים מעיקר

דנראה דבלא זה ליכא חיוב כלל, ולכן נקט דבקרוב מודה רש"י דמהני התפסה, ושור"ר בפסקי הרי"ד שפי" כן בדעת רש"י.

אמנם מ"מ צ"ב, דהלא הא דלרש"י בעינן תלאו בדבר הנדור, לפינן לה מקרא ד"כי ידור נדר", וא"כ היכן מצינו עוד מקור לדין התפסה בקרבן. וביותר תמוה בדברי המאירי, דהביא בריש נדרים מגדולי הרבנים, (דהיינו רש"י), דעיקר נדר בהתפסה, וכך ר' אברהם מן ההר (בדף יח, ב) הביא מרש"י דבעי' דוקא התפסה בדבר קדוש, ותמה עליו מברייתא זו, דהרי עלי שלא אוכל כיום שמת בו אביו.

ב ונראה להקדים ולבאר את דרך הר"ן בסוגיין, שהביא פי' הרמב"ן בשיטת הרי"ף דמהני התפסה בנדר, ותמה על פירושו, דא"כ אמאי לא ילפי' שבועות מנדרים לענין התפסה, כמו דילפי' ידות בשבועה מנדר, [עכ"פ בהתפסה ד"אני כמוך"], ומכח זה פי' באופן אחר, דהברייתא איירי "בעיקר נדר, דעיקר נדר האמור בתורה היינו שתלאו בדבר הנדור, וסוף דבר כאחד מנדרים הקדש, דהיינו כאימרא כדירים, דבלאו הכי נדר ראשון לא משכחת לה, דבלא התפסה א"א לו לאסור את המותר, אלא מפני שקודש עושה חליפין אף הוא יכול להתפיס אסורו". ומוסיף הר"ן: "ואין ללמוד התפסה בשבועה מנדר, שאילו היינו מוצאים נדר בלא התפסה, ואח"כ רבתה בו תורה התפסה,

דבר הנאסר ע"י קדושת הפה, וכן אם נדר עליו ככר א' בדבר הנדור, וחזר ואמר על ככר אחר זה כזה, וכן עד מאה כולן אסורים, דמתפיס בנדר כמוציא נדר מפיו דמי, כדתנן בנזיר וכו' ואמרי' נמי לעיל בפ"ק בעי רמי בר חמא וכו' כגון דמתית בשר זבחי שלמים וכו' ועוד תניא איזהו איסור האמור בתורה וכו' וה"ה אם אמר הרי עלי יום זה כיום שמת בו אביו וכו'".

ודבריו צ"ב, דאחר שכבר הוכיח מקרא וממשניות דמהני התפסה, מה הוסיף עוד לבאר דמהני אם נדר בככר והתפיס בו, ועוד הוסיף להביא על זה כמה ראיות. ואין לפרש שבא לחדש בזה דמהני התפסה גם בדבר שאינו קדוש למזבח, או בדבר שאינו אסור לכל, [נוכמו שמבאר הר"ן בדף יד ע"א דלזה צריך הריבוי ד"לאסור איסר"], בדברי הרא"ש א"א לפרש כן, דהא באחד מראיותיו מביא מדין בשר שלמים.

ונר' כונת הרא"ש דאף דחזי' ממשניות דמהני התפסה בדבר הנדור באומר "כקרבן", מ"מ י"ל דבאומר זה כזה, אפי' אם קרבן עומד לפניו גרע, דבלשון "זה כזה" ליכא לשון נדר, משא"כ כשאומר כקרבן.

ד] ובזה נר' לבאר גם כונת הר"ן, שאף אחר שחידש יסוד זה דעיקר נדר בהתפסה וסוף דבר כאחד מגדרי הקדש עדיין לא נתבאר דמהני לשון "זה

מציאות החפץ, ודבר זה לא מבעיא באיסורים כגון חזיר, וכן נבלה דבהמה שמתה בלא שחיטה אסרה תורה, ואין שייך דדבר אחר יאסר כחזיר ונבלה, אלא אפי' איסור נעבד, שלא נשתנה גוף החפץ מ"מ ע"י שנעבד נעשה לע"ז, ואין שייך לעשות איסור כזה על דבר שלא נעבד, רק בקדש שעושה חליפין, מזה חזי' דהאיסור קדש אינו משום דהחפץ נחשב לחפץ אחר שאסור, אלא שהקדושה דרמי על החפץ אוסרו, וקדושה זו יכולה לעשות חליפין, שחפץ אחר יאסר במקומו, ובזה חידשה תורה בפרשת נדרים דאף שאינו מקדיש החפץ ואינו שייך לגבוה, מ"מ יכול לאוסרו באופן שיהא "אסור כהקדש" ואין זה משל בעלמא, אלא שרק בהקדש הוא דמצינו גדר איסור כזה, ולכן רק ע"ז שמתפיס עליו "איסור קדושה" שייך לאוסרו.

ג] והנה הר"ן מוסיף דעיקר הנדר מתפיס הוא, ולפיכך המתפיס נדר בנדר שאומר זה כזה חייל, כיון שעיקר הנדר בהתפסה, ולכאוי דברי הר"ן בזה צ"ב, דכיון שהסביר דעיקר הנדר ע"י התפסה הוא, מה מוסיף עוד במש"כ, דמתפיס נדר בנדר חייל, ומסיק עוד "כיון שעיקר נדר בהתפסה" ומשמע דזה נתינת טעם.

ונראה בזה לפי דברי הרא"ש (נדרים ריש פ"ב) שכ' דקרא דכי ידור נדר אתא לאשמועי' דין התפסה בדבר הנדור: "כהני דתנן לעיל כקרבן כדירי, ונדרים

מסיק ועדיין אני חוכך להחמיר דמ"מ מהני התפסה דאני כמוהו בשבועה, שלא כדברי הרי"ף, ולכאור' תמוה במאי חוכך הר"ן, הא דבריו ברורים, כיון דענין התפסה מצד דאיסור קודש עושה חליפין, האיך נדמה שבועה לזה, ולא משמע בכונת הר"ן דחוכך בחידוש זה גופא דעיקר נדר בהתפסה משום דקודש עושה חליפין, דהא להלן (דף כה, א) לענין החילוק בין נדר לשבועה לענין חלות על דבר מצוה כתב, דנדר ודאי אינו חל אלא על החפצא "כאשר פי' למעלה דעיקר נדר משום התפסה", משמע דזו הנחה פשוטה להר"ן^א, וא"כ הלא ברור שאין לדמות שבועות לנדריים, ובמה חוכך הר"ן בזה, וע"כ צ"ל כש"נ דאיכא חידוש מיוחד דגם דבור ד"זה כזה" מהני בנדר.

ונראה, דחידוש זה בדין התפסה, הוא מסברא, דבאמת גם בדרך הרמב"ן הכריח הר"ן דדין התפסה צריך קרא ואינו מסברא, רק מזה גופא דבשבועה דלית לן ריבוי לא מהני התפסה, וא"כ עכשיו שפירש דברי הרי"ף לפי הנחה זו דעיקר נדר ע"י התפסה, שפיר י"ל דמשו"ה איכא סברא דיהני התפסה "נדר בנדר" ולא "שבועה בשבועה".

כזה, ולכן מסיק הר"ן "לפיכך" - ר"ל כיון דיסוד נדר בכלל משום התפסה, שמשווהו לדבר שיש בו איסור קודש ממש, או איסור "כקודש", לכן מסתברא דהמתפיס "נדר בנדר כלומר שאמר זה כזה חייל" ומ"מ יש בזה תוספת חידוש, דבזה שנדר בהתפסה עדיין שצריך לפרש איסורו, או להתפיסו "כקרבן" דהוי כמפרש איסורו, כנ"ל מהר"ן דף יא. דלשון קרבן וכדו' מורה על אסורו.

ונר' עוד, דבנקודה זו הוא דפליגי אביי ורבא, אם בלשון התפסה הוי כמוציא שבועה מפיו, דאביי מפרש הברייתא דילפינן מ"איסור" דלשון "זה כזה" הוי כמוציא שבועה [או נדר] מפיו, ובזה כתב הרי"ף דאף דקי"ל כרבא, מ"מ גבי נדר מהני לשון זה כזה, אבל כיון דעיקר נדר בהתפסה, אין לדמות שבועה לנדר, ומ"מ בנוזר, אף דאין עיקר נזירות בהתפסה, כיון דהוי ענין של קדושה, ושייך בו חלות התפסה שנעשה כמותו, גם בזה יהני "אני כמותו". [ויעו' בר"ן בסמוך שדן שאם ר"ל כמותו ממש, אם בטל נזירות הראשונה ע"י הפרה מכאן ולהבא, גם השני יותר].

ה] וראי' לזה, דאחר שביאר הר"ן דברי הרי"ף לפי דרך זו,

א. וזה דלא כהח"ס, שמיישב סתירת הר"ן מכאן למש"כ בריש נדרים, דכאן קאי רק בשיטת הרי"ף. ואשר נראה ברור בסתירה זו דבחי' הר"ן לשבועות לא הוזכר כלל יסוד זה, דעיקר נדר בהתפסה, לא כאן ולא בדף כה. ומפורש בהר"ן דפי' זה על הרי"ף כתבו אחר החדושים, ומש"כ בנדדים כמש"כ בשבועות, כוונתו לחי' הר"ן, ורק אח"כ בא לחידוש זה, דעיקר נדר בהתפסה.

דבעצם ההתפסה אינו נכלל לשון איסור, בעי' שיפרשו הנדר ויתלנו בדבר הנדר, נמצא דכל האומר "אסור כזה" הוי כאומר "כקרבן".

ומיושב ג"כ קו' ר' אברהם מן ההר, דלרש"י בעי דוקא התפסה בדבר הקדוש, דר"ל דיסוד התפסה בדבר קדוש, ורק בזה א"צ לפרש איסורו, וממילא מובן דהכל נלמד מ"כי דור נדר".

וסמך לזה נראה מהר"ן גופא, שפי' כיון דעיקר נדר בהתפסה סוף דבר כאחד מנדרי הקדש, הרי פשוט להר"ן דזה רק "סוף דבר" אבל ודאי מהני התפסה גם בדבר הנדר, ושוב הוסיף לפיכך המתפיס בנדר נדר, כלומר שאמר זה כזה חייל, נראה דבעצם שייך התפסה בנדר אפי' אם לא נימא דזה כזה מהני, וע"כ כנ"ל באופן שמפרש שיהא אסור כזה, דבזה יש לו המעלה דמתפיס בקרבן.

ז **ונר'** דלפ"ז יש לבאר גם שיטת הרא"ש בהתפסה, דבפי' הרא"ש בריש נדרים פי' דעיקר נדר האמור בתורה הוא שמתפיס החפץ בדבר הנאסר ע"י איסור פה, כגון קרבן או הקדש או שנשבע עליו. והק' האחרונים הא קי"ל כרבא דלא מהני התפסה בשבועה, ואפי' לאביי האיך יעשה נדר ע"י התפסה בשבועה. ועוד הק' מרן זצ"ל על מש"כ שם דעיקר נדר בהתפסה, דהא בריש פ"ג דשבועות הק' על הרי"ף דהברייתא לא איירי

ומ"כ בזה שוב חוכך הר"ן דגם בשבועה יהני בלשון "ואני כמוהו" או משום התפסה, [ר"ל, כמו דזה בזה הוי לשון נדר, ה"ה אני כמוהו הוי לשון שבועה, אבל בזה כזה אין החלות ש"מתפיס"], או משום יד. [ומדברי הר"ן בדף כה ע"א שכ' בפשיטות דעיקר נדר בהתפסה, ובזה מסביר המשנה שם היה נראה דאפי' לאביי הוי כן, וי"ל כש"נ דפלוגתייהו רק בלשון זה כזה, ומ"מ מסגנון הר"ן כאן נראה דרק מתירוץ רבא נמצא דכונת הברייתא דעיקר בהתפסה, ולקושית הגמ' אינו כן, וצ"ע].

ו **ולפי"ז** נראה ליישב שיטת רש"י שהביאו הראשונים דס"ל עיקר נדר בהתפסה, דהכונה בהתפסת דבר קדוש, ובאמת כן נראה ממה שפרש"י בדף כב ע"א דיש מעילה בקונמות "שהקונם לשון הקדש הוא". ובדף כה ע"א בהא דנדר אינו חל על דברים שאין בהן ממש "דקיום לשון הקדש הוא ואמאי ליחול הקדש", והמשנה כולל כל נדרים, א"כ נר' דלרש"י כל נדר משום "קונם" וכדברי הר"ן דע"כ סופו של דבר כאחד מנדרי הקדש, ומש"כ רש"י בסוגיין דרבא לא ס"ל התפסה, קאי על חידוש זה המבואר בר"ן וברא"ש של התפסת "נדר בנדר" בלשון זה כזה, (דלאביי, זה חידוש הקרא דאפי' בשבועה שחל על הגברא בלשון זה כזה, הוי כמוציא שבועה מפיו), אבל מ"מ עיקר נדר דוקא בזה שמתפיס כקרבן, ובאופן דהוי רק "נדר" כיום שמת בו אביו,

הרא"ש: "והיינו נמי טעמא דמתפיס בנדר נדר, ומתפיס בשבועה לא שבועה, דאם אסר על עצמו ככר א' ואמר על ככר אחר זה כזה, נאסר גם השני, אבל אם נשבע על ככר א' שלא יאכלנו, ואמר על ככר אחר זה כזה, לא אמר כלום, שאין שום איסור על הככר". ונראה מדבריו שאף שכבר תי' הברייתא לפי דברי הרי"ף, מ"מ הוקשה לו קו' הר"ן, אמאי לא דמיא שבועה לנדר לענין זה, ובפרט כיון דס"ל דחל שבועה גם על חפצא, הרי זה דומה ממש לנדר.

וא"כ נראה דכל זמן דנקט הרא"ש דחל שבועה על חפצא, נוטה לפרש הברייתא כרש"י דאירי בפירש הנדר ותלאו, והגדר הוא כמו שנתבאר לרש"י, דעיקר נדר ע"י התפסה בקרבן, וע"י שפירש הנדר ותלאו חשוב ג"כ כמו התפסה בקרבן, אבל התפסה בלשון זה כזה, לא מהני כלל, וא"כ נראה דבפי' לנדרים קאי בדרך זה, ולכן ס"ל דעיקר נדר בהתפסה, ׀דבאמת אם נפרש הברייתא כרש"י וכהבנת הרשב"א דפירש ותלאו דוקא, א"כ מפורש דדבר זה אסור עלי, לא מהני לנדרן, ומש"כ הרא"ש או בדבר שמושבע עליו, להנ"ל הרי קאי במאי דנקט בשבועות דשבועה חל גם על חפצא, ובאופן זה ס"ל שיכול גם להתפיס בו נדר, (דלא כהר"ן שצריך דוקא איסור קודש שעושה חליפין, רק בעי' איסור דחל על החפצא), רק במתפיס בקרבן סגי שיאמר כקרבן, ובדבר שמושבע עליו דוקא באומר אסור כזו.

בהתפסה כדרך רש"י, ותי' על דרך תוס' דר"ל "איזה איסור נדר, כלומר שהוא אסור כנדר ואינו נדר ממש", א"כ לשני הצדדים אין מקום לפרש דעיקר נדר בהתפסה.

ומרן זצ"ל הציע בהרא"ש ע"ד מש"כ רש"י דבעי' פירש הנדר ותלאו, וכמבואר בריטב"א דזה רק דין בלשון נדר, אולם מדברי הרא"ש (דף ב, ב ודף ח, א) נראה דמשום דעיקר נדר בהתפסה הוא דלא שייך נדר בלא חפצא, ועוד צ"ב דהטור בריש סי' ר"ד הביא ד"עיקר נדר האמור בתורה הוא שיתפיס בדבר הנדור, כגון שאומר ככר זה עלי כקרבן, או שאומר אסור עלי ככר זה, דהוי נמי נדר" מבואר שא"צ דוקא פירש הנדר ותלאו, דהא מהני בין פירש הנדר בין תלאו, (וכבר העירו הב"י והפרישה על לשון הטור, כיון דס"ל דבר זה אסור עלי מהני בלא ידות, א"כ מה הכונה דעיקר נדר התפסה, וזה הוי "נמי" נדר).

ולפי דברינו נראה, ע"פ דברי הרא"ש בדף כה. שהביא קו' תוס' מהא דמחלקינן בגמ' בנדרים (טז, ב) דבאומר ישיבת סוכה עלי חל לבטל מצוה, ובאומר שבועה שלא אשב בסוכה אינו חל לבטל, דא"כ אין זה חומר בנדרים, דגם שבועה חל כשאוסר הסוכה עליו, ותי' דמ"מ נדר חל לבטל מצוה בכל לשון שהוא חל על דבר רשות, משא"כ שבועה, ושוב הביא תי' שני של תוס' די"ל דאפי' בנשבע לאסור הסוכה, איסור שבועה חל על הגברא, ומסיק

שהעיר הב"י והפרישה על לשונו, דר"ל דמקרא דכי ידר נדר ידעי' רק נדר בהתפסה, אבל מ"מ לדרך הרי"ף שפיר י"ל דאיכא עוד ריבוי, דמהני נדר דדבר זה אסור עלי.

וְנָר' שיש להביא עוד מקור להטור שסתם דעיקר נדר גם בלא התפסה, דלא כפי' הרא"ש בריש נדרים, מהרא"ש בפ' אע"פ סי' ט"ז על הא דפרכינן בגמ' ריש המדיר, כיון דמשועבד לה היכי מצי מדיר לה, והקשה הרא"ש, אמאי לא משני "כשהדירה ע"י קונם", ומבואר בדבריו שקושייתו היא, שנעשה אוקימתא שהדירה ע"י קונם, אבל מדיר בסתמא איירי בלא קונם, ולא יהא בנדר זו דין שמפקיע מידי שעבוד, וכפי הצד במל"מ דאם עיקר נדר בלא התפסה, בזה ליכא מעילה, ובפרט לפי המבואר דנדר זה הוא נתרבה מ"לאסר איסר".

או"ם למסקנת הרא"ש בשבועות, אחר שהביא תי' שני של תוס' דלא שייך כלל שבועה על חפצא, שוב נתיישב לו דרך הרי"ף, [ומ"מ לא ס"ל ממש כהרי"ף דגם אני כמותו לא מהני, דבזה ס"ל כקו' הר"ן שיש לדמות שבועה לנדר, וכן מדויק בדבריו ומפורש בטור, דאני כמותו הוי שבועה גמורה], ומהני בנדר גם התפסה דזה כזה, כמו שהוכיח ברפ"ב דנדרים, וכש"נ, וא"כ שוב ליכא הכרח מהברייתא דנדר בלא התפסה לא מהני, דכונת הברייתא על עיקר דין התפסה, דילפי' מ"כי ידור נדר" אבל מ"מ איכא עוד דין לרבא דילפי' מלאסר איסר הוציאו בלשון נדר נדר, ופי' מרן זצ"ל וכן הוא במשל"מ דאין הכונה רק ללשון "איסר" אלא לעיקר דין נדר, דדבר זה אסור עלי, וא"כ מבואר היטב לשון הטור דעיקר נדר בהתפסה, ודבר זה אסור עלי נמי נדר,



הרה"ג הרב יהושע קרופני שליט"א ראש כולל בית מדרש גבוה

בענין דין עבד כנעני ברבית

נתינת אחר. והא דלא מהני בעכו"ם יש לומר שאע"פ שדין עבד כנעני הוא דין וגזירת הכתוב בפני עצמו, אך כיון שעיקר דינו של עבד כנעני הוא שתהא נחשבת הנתינה בעבור חברו, ודבר זה הוא מחלות דיני שליחות וזכין, על כן אין עכו"ם בכלל פרשה זו. ועכ"פ כאן שנעשה הלואה ושם מלוה על ידי זה, ה"ה דיש לומר ששייך שייחשב לנותן ריבית ע"י דין עבד כנעני. אלא דאפשר לומר שעד כאן לא מהני דין עבד כנעני אלא לעשות חלות, אבל אף אם נאמר שהלואה נמי חלות היא ולא רק חיוב מדין ממוני גבך, וע"כ מהני נתינה מדין עבד כנעני, אבל לעשות מעשה פירעון דהוא רק מעשה בעלמא ע"ז מספיק שליחות פשוטה ולא בעי דין נתינה מדין עבד כנעני, ועל כל פנים אין לנו ראייה ע"ז [נע' אמרי בינה (דיני הלואה סימן פ"ג)] הביא שאלה האם כיון שפירעון בעל כרחו שמיה פירעון אם יכול אחר לפרוע בעל כרחו למלווה במקום הלוח, והביא מדברי הריב"ש שאין יכול, כיון דאירי באופן שהוא חוב למלווה ולא מהני זכיה ללוה. ומהשער אפרים (סימן קלז) משמע שיכול. וצ"ע דלא דן שם מדין עבד כנעני אלא רק מדין זכיה. וצ"ב

כתב המחבר בהלכות רבית (יו"ד סימן קס סעיף יג), וגם לא יאמר הלוח מלוה פלוני יתן בשבילי. וכתב הגר"א ע"ז דהו' כהולך מנה והתקדש לפלוני וכו'. והיינו עבד כנעני. ובחזו"א (יו"ד סימן עא) כתב דזה פשוט אם אומר דפלוני יתן לא לפטור חיובי, רק נתן מעות עצמו למלוה כדי שילוני וודאי לאו רבית קצוצה, ואין זה מדין עבד כנעני, ואם יאמר אני מתחייב לך ד' וזוי רק פלוני יתן בעבורי כולי עלמא יודו דזהו כדין עבד כנעני אלא בסתם יש שאלה מה כוונתו. וה"ה אם יאמר דפלוני נותן בשבילי כאילו אני נותן נמי יהא אסור מדאור'.

אל"א דיש לדון בזה אם יש דין עבד כנעני ליתן ריבית בעבור פלוני. דבפשטות לדברי הקצה"ח שלומד שדין עבד כנעני הוא מצד שקבלת רבו גרמה לו, וזהו דין מהלכות קניינים, שכיון שהמקנה קיבל כסף בעבור הקנין, מועיל הקנין. א"כ לכאורה לענין נתינת ריבית ליתא דין כזה. אבל בחידושי רבינו חיים הלוי פירש באופן אחר, שעל ידי דין עבד כנעני נחשב הדבר כמו שנתן פלוני המעות ושייך שיעשה דין מלוה ע"י

ובסעיף טו "י"א דאסור לומר לו אמר לפלוני ויתן לך ד' דינרים ואלוה לך מעות". וכתב הגר"א ע"ז "מדין שניהם כמו שאיתא בגמ' תן מנה לפלוני ואקדש אני לו והכא הלוה אומר לפלוני ליתן והו' כנותן פלוני בעבור הלוה ושליחותו". פירוש כשנותן הלוה כלומר כשהלוה מקבל את המעות הו' כמקבל המלוה, כיון שע"פ דבורו של המלוה, הלוה נותן את המעות לעצמו. וכיון שעל פי ציווי המלוה הוא נותן המעות לפלוני, ובהך ציור לעצמו אסור מדין שניהם [ע' משנה למלך (מלוה ולוה פ"ה הל' יד) שהסביר כן].

והנה הכא תמוה עוד יותר שאיך נעשה בכה"ג איסור כשהלוה לקח את המעות ויהא איסור ריבית בנתינת אחר וקבלת הלוה. אלא על כרחך צריך לומר שכיון שלמעשה הלוה אמר ללוות כך ע"י ששכר את המעות בתוספת ולא בחינם, אע"פ שלמעשה הוא לא הוציא מכיסו כלום, אבל הוא פירש הלוואה ע"י שכירות ולא בחינם, וזהו נשך. ולא אכפת לן שבפועל הוא לא הוציא מכיסו כלום, כיון דרק ע"י שכירות הלוה לו ודו"ק. [וע' בחזו"א דכל דבריו הם ע"פ הבנתו, בדין עבד כנעני. יעו"ש].

והנה המשנה למלך הביא שם דברי הלבוש דאם המלוה אמר לפלוני תן מנה לראובן ואני אלוה לו דאסור. וכתב ע"ז שבמחילה מכבוד תורתו הדין הזה ליתא שאע"פ שהמלוה קיבל מעות אך לא מהלוה. ולכאורה סובר הלבוש

היאך עושה האחר פירעון על חוב חברו, והלא אין הוא בעל דבר ואפי' אם הוא זכיה למלוה, ואם כן לכאורה בעי' לדין עבד כנעני וצע"ג]. ואפי' אם נאמר שאחר יכול לעשות פירעון בעבורו, אבל באופן שלא התחייב עצמו בריבית רק אמר שפלוני יתן בשבילו, י"ל שבזה ודאי שהוא לא התכוון שיהא נחשב כאילו הוא נתן וחייב את עצמו בריבית. אלא שעדיין צ"ע שהרי כיון שהוא לא נתן רק אחר נתן בשבילו, איזו נשך ותרבית יש כאן, כיון שהוא לא חסר, ולא דמי ללוה שמשלם ריבית והוא עושה ריוח גדול בהך מעות דמ"מ עדיין יש בזה ההלוואה נשך ותרבית, אבל הכא שהלוה אינו חסר איך יהיה זה נשך. וכמו שמצינו בשו"ת חמדת שלמה, דהנתיבות דעתו שבדין עבד כנעני אין יכול לצאת ידי חיוב מצוה שאחר יתן בעבורו, כיון שעל כל פנים הוא לא נתן. וא"כ ה"ה ה"נ לא יהא אסור. והנה בצירור של השו"ע שנותן ריבית מוקדמת כדי שילונו, יש לומר שבאופן זה באמת הו' כמו עבד כנעני של קנין, ואין זה נתינה בעלמא, שבכי האי גוונא הו' כשכירות על המעות, וע"כ בזה מהני מדין קנין והו' ריבית קצוצה מדאורייתא, אם באמת הוא התחייבות על המלוה להלוות לפלוני. ובכה"ג איירי הגר"א. אבל סתם לעשות פירעון של חברו אם כבר נתחייב, י"ל דאין כאן דין עבד כנעני, ורק באופן שמחייב את עצמו בעד הלוואה, שזהו כשוכר את המעות זהו כמו קנין, וכנ"ל שלא יפרע לו הריבית אחר ההלוואה.

ואולי הלבוש איירי בכה"ג, ועל כן כיון שהוא עם שכירות הלוה משום הכי הו' ריבית ודו"ק. שוב עיינתי בדברי הלבוש והוא הוסיף שכיון שבעד מעות זה השתעבד להלוות ללוה על ידי זה הו' ריבית. ולכאורה הכוונה כנ"ל, כיון שהוא שכירות בעד הלוואה, והוא בין הלוה למלוה ע"כ אסור, אע"פ שלמעשה לא נתן הלוה כלום, אבל כיון שהחלות הוא בינו לבין המלוה ע"כ אסור. ולכאורה המל"מ פליג וסבירא ליה שלא שייך דין עבד כנעני בכה"ג דבעי שליחות, וכדברי הגר"ח וצ"ע.

שמדין עבד כנעני אין צריך שיהא מדעת הלוה וכיון שהוא נתן המעות בדעת הלוה א"כ נעשה שכירות על המעות בשביל הלוה - והך הלוואה הוא בשכירות הכסף וזהו אסור דהו' מלוה למלוה, אע"פ שהלוה לא נתן כלום. ורק אם הלוה ימחה ויאמר דאינו רוצה שיתן בעבורו, בכה"ג וודאי לא יהא אסור. אבל בלא זה לכאורה לפי מה שהסברנו צריך שיהא אסור. רק שהמשנה למלך כנראה הבין כהגר"ח, שמדין שליחות הוא וצריך דעת הלוה, ולמד שהלבוש איירי בלי דעת הלוה, אבל אינו מוכרח.



הרה"ג רבי ישראל ערליך שליט"א

ראש ישיבת משכן התלמוד

בענין ברכת התורה

אקרא הבו גודל לא' אמר ר' יוחנן למדנו ברכת התורה לאחרי' מן ברכת המזון מק"ו וברכת המזון לפני' מן ברכת התורה מק"ו וכו' ע"כ. ומפורש דברכת התורה היא מן התורה מקרא דכי שם ה' אקרא, ואין לומר דאסמכתא היא דהא בעי למילף לברכת המזון מלפני' מברכת התורה מק"ו, ומשמע דילפותא גמורה קאמר, ואף דדחי להק"ו עכ"פ שמעינן דברכת התורה היא מן התורה.

והנה מסוף דברי הרמב"ן חזי' דהי' לו צד לומר דהטעם דאין למנותה למצוה בפ"ע הוא משום דהוי בכלל מצות לימוד התורה, כיון דתרווייהו על התורה קאי, וזהו שכתב ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה כמו שמקרא ביכורים אינו נמנה אחת עם הבאתן וספור יציאת מצרים עם אכילת הפסח, וכוונתו להוכיח מהנך דאע"ג דמצות קריאת ביכורים באה בהדי הבאתה ותרווייהו על הביכורים אפ"ה נמנין לשתי מצות, כיון דבעיקרן תרי מצות נינהו, וכן קרבן פסח דהוי ענינו נמי ענין יציאת מצרים כמו מצות סיפור יציאת מצרים וכו' באין בהדדי, ואפ"ה נמנין לשתי מצות, א"כ ה"ה למצות

בס' המצות כתב הרמב"ן במ"ע ששכחן הרמב"ם וז"ל, מצוה ט"ו שנצטוינו להודות לשמו ית' בכל עת שנקרא בתורה על הטובה גדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי עוה"ב, וכאשר נצטוינו בברכה אחר כל האכילה כן נצטוינו בזו ובשלישי שלברכות אמרו מנין לברכת התורה לפני' מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לא' וכו' ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה כמו שמקרא ביכורים אינו נמנה אחת עם הבאתן וספור יציאת מצרים עם אכילת הפסח עכ"ל.

ובדעת הרמב"ם שהשמיטה כתבו האחרונים דסבר דלא הוי מן התורה רק מדרבנן, עי' בפר"ח סי' מ"ז ובשאגת ארי' סכ"ד וכו"ה ובפמ"ג בפתיחה להל' ברכות השחר, ותמהו עליו דהא גמ' ערוכה היא בפ' תפילת השחר דף כ"א ע"א שהביא הרמב"ן, אמר רב יהודה אמר רב מנין לברכת המזון לאחרי' מן התורה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת מנין לברכת התורה מלפני' מן התורה שנאמר כי שם ה'

מן התורה, ועי' בשאגת ארי' שכ' דלמאי דקי"ל דהיא מן התורה בספיקא חוזר ומברך ככל מצות שבתורה דספיקא דאו' לחומרא, וכ' דא"צ לברך כ"א ברכה אחת ומסתברא שיברך ברכת אשר בחר בנו כי היא המעולה שבברכות כדאיתא בפ' מי שמת דף כ"א ע"ב, ואי מדאו' חייב לברך ברכת המצות הרי ברכת אשר בחר אינה על המצוה דלימוד התורה רק הוי ברכת השבח וכמש"כ המפרשים.

אמנם בקרית ספר פי"ב מהל' תפלה כ' דמה שלא מנה אותה הרמב"ם למצוה בפ"ע נראה שהוא בכלל מצות תלמוד תורה ולהכי לא באה במנין, אבל היא מדאו' יעו"ש, וכבר כתבנו דהרמב"ן אתי לאפוקי מזה במה שהקשה מהבאת ביכורים וקריאת ביכורים שנמנין לתרי מצות, ומצות קרבן פסח וסיפור יציאת מצרים, ואי לא נימא כמש"כ באבי עזרי דברכת התורה הוי ברכת המצות מן התורה ובאה על מצות תלמוד תורה איך יתרון קושית הרמב"ן.

והנה בחי' מרן הגרי"ז בהל' ברכות הביא בשם מרן הגרי"ח ז"ל דבברכת התורה אין הברכה על קיום המצוה של ת"ת רק שהוא דין בפ"ע דתורה בעי ברכה, וכדילפי' לה מקרא דכי שם ה' אקרא, ואין דין זה שייך להמצוה כלל, ובזה תי' מה שנתקשו המפרשים אהא דנשים מברכות בה"ת והא פטורות מת"ת, וביותר קשה לדעת הרמב"ם שפסק בפ"ג מהל' ציצית דעל

תלמוד תורה ומצות ברכת התורה דשתי מצות נינהו אע"ג דבאין בהדדי ותרואייהו בענין התורה, ואין ראוי למנותן למצוה אחת.

ועי' בס' החינוך במצות ברכת המזון שהביא בתוך הדברים ענין ברכת התורה והביא הרמב"ן שמנאה למצוה בפ"ע, ולא הזכיר כלל שי' הרמב"ם, אמנם הוא עצמו לא מנאה למצוה לעצמה, ומשמע דכללה במצות ברכת המזון, ופי' דקרא דכי שם ה' אקרא גלי דצריכים לברך על התורה שהיא הנאה רוחנית כמו שצריכין לברך על הלחם, אמנם הרמב"ם לא הזכיר ברכת התורה במצות ברכת המזון ג"כ, וביד החזקה לא מנה במצות שבהלכות ברכות כ"א ברכת המזון, וענין ברכת התורה קבע בפ"ז מהל' תפילה ולא מנה אותה שם למצוה ג"כ.

ובאבי עזרי פ"ד מהל' ברכות ה"ב רצה לפרש דסבר הרמב"ם דל"ד למצות הבאת ביכורים ומצות קריאה שנמנין לשתי מצות, שאין הקריאה על מצות הבאה ואין עצם המצות קשורות זב"ז, וכן מצות קרבן פסח ומצות סיפור יציאת מצרים אין מצוה אחת קשורה בחברתה, ורק דשתיהן באות על ענין אחד, משא"כ ברכת התורה שהיא על המצוה דתלמוד תורה ככל ברכות המצות, ולכן אין למנותן לשתי מצות.

אכן לא מסתבר לומר הכי דאי ברכת התורה מדאו' היינו שהיא ברכת המצות, ולא מצינו ענין ברכת המצות

לבטלה אע"פ שכבר בירך ה"ה נמי הכא דלא חשיבא ברכה לבטלה, ותמה עליו ר"י החסיד שבלא טעם של הפסק שיזקיקנו לחזור ולברך למה לא תהא ברכה לבטלה, ול"ד לקורא בתורה כי התם אפי' אם בירך מיד על עסק התורה שעסק לעצמו צריך הוא לחזור ולברך על קריאתה בצבור כי נתקנה שם ברכה לפני' כמו שנתקנה לאחר'י, ולפי"ד הגר"ח דבה"ת אינה על מצות ת"ת כ"א על החפצא דתורה א"ש, דסבר רש"י דכל לימוד ולימוד הוא דבר בפ"ע דשייך ברכה עלי' ולא הוא ברכה לבטלה, וזהו שהוכיח מהקורא בתורה דחזור ומברך ברכת התורה, דאע"ג דנתקנה על קריאתה בציבור מ"מ אם לא הי' שייך לברך ברכה שני' והיתה ברכה לבטלה לא היו מתקנין הך ברכה, עיי"ש.

ונראה דאין כוונתו דאין בה כלל דין ברכת המצוה רק הוא ברכת השבח על החפצא של תורה, דהא מפורש בכמה גדולי המפרשים דהוי ברכת המצות, והוא בב"י סי' מ"ז ס"ה שכ' דלכך עדיף לומר לעסוק בדברי תורה ולא על דברי תורה כמו שפסק הרמב"ם, שמברך על המצוה שעומד לעשות והיא העסק בתורה ועל דברי תורה כוללת עסק הלימוד ועשיית המצות, ובס"ו הביא מתשו' הרשב"א שאין מברכין אחרי' לפי שאין מברכין על המצות לאחריהן, ובב"ח שם פי' הא דמברכין שתי ברכות על לימוד התורה דלא מצינו דכוותה בשאר מצות, דהברכה ראשונה דלעסוק בדברי תורה

מצות שהנשים פטורות אינן רשאות לברך עליהן, ואיך יברכו על בה"ת כיון דפטורות מת"ת, ולפי האמור ניחא, דנשים פטורות רק מהמצוה של ת"ת אבל אינן מופקעות מעצם החפצא של ת"ת, ולימודם הוא בכלל ת"ת, ושפיר יש להם לברך על לימודם יעו"ש.

ובעמק ברכה הביא דבריו, והביא עוד ראי' לזה מהא דפליגי אמוראי בברכות דף י"א אי מברכין רק על המקרא או גם על המדרש וגם על המשנה וגם על התלמוד, ויעו"ש ברבנו יונה שכתב דכולם מה שמברכים עליהן הוא משום דאית בהו מקראות התורה, ואם הברכה היא על המצוה הרי איכא מצוה בכל חדא מינייהו ומ"ש דלהוי דין ברכה על המקרא טפי מאידך וכן בכאו"א, ויותר ק' דהא עיקר המצוה דלימוד התורה היא בתורה שבע"פ שממנה יוצאה הוראה, וצריכה ברכת המצוה טפי, ולפי"ד הגר"ח ניחא, שאין הברכה על המצוה כ"א על החפצא דתורה, ובהא איכא למימר דעיקר התורה שמברכין עלי' היא תורה שבכתב. ופי בזה הא דאיתא בתוס' ר"י הזקן בברכות דף י"א שראה בפסקי ה"ר שמעי' תלמידו של רש"י שכתב על רש"י שכשמשכים רבי לעסוק בתורה מברך ברכת התורה וכשהולך אח"כ לבית הכנסת ואומר ברכות ופסוקי דזמרה חוזר ומברך ברכת התורה כמו באותן הימים שלא הי' משכים ללמוד, ונותן טעם לדבר שכמו שהקורא בתורה מברך על התורה ולא חשיבא ברכה

לעסוק בדברי תורה, מ"מ כל שבירך על החפצא דתורה מיפטר בהכי אע"ג שלא אמרה בלשון ברכת המצוה, וזהו שתי הגר"ח דא"ש בזה הא דנשים מברכין ברכת התורה, וגם מברכין ברכת המצוה בדברי תורה שהיא ברכת המצוה וכמש"כ, כיון דעיקר הברכה נאמרת על החפצא דתורה, ושייכי לברכה זו כיון דשייכי להחפצא דתורה ולימודה.

והנה עיקר קושיא זו איך מברכין נשים ברכת התורה והא פטורים ממצות לימוד התורה, כבר הביא בב"י בשם ס' האגור, והוסיף דולא עוד שהם פטורים מהמצוה אלא הרי אמרו דכל המלמד בתו תורה כאילו מלמדה תפלות, ותי' דזהו בתורה שבע"פ ולא בתורה שבכתב, וגם חייבין ללמוד הדינין השייכות להן, וגם איכא בתפלה דברי תורה והן חייבות בתפלה, אכן ק' דבכ"ז הרי ליכא מצות לימוד התורה, ואכתי איך מברכין ברכת המצוה שעל התורה, וכבר עמד ע"ז בביאור הגר"א סי"ד, וכתב מפני זה דדבריהם דחויין, אלא העיקר כמש"כ בתוס' (ר"ה דף ל"ג ע"א) וש"פ דנשים מברכות על כל מ"ע שהזמן גרמא יעו"ש, ונראה דהגר"ח לא אתי לתרץ מדנפשי' על קושיאם, רק פי' אלה הדברים שכ' הב"י ושאר מפרשים, ותתיישב בזה קושית הגר"א, דאע"ג שאינן בכלל המצוה דתלמוד תורה, מ"מ הן בכלל החפצא דתורה ולימוד התורה, ולכך שייכות בברכה זו, והכריח כן לדעת הרמב"ם דלא שייך לומר כתי' הגר"א, דהא סבר דבכל מ"ע שהזמן

היא ברכת המצות כשאר ברכה שמברכין על המצוה, והברכה שני' דאשר בחר בנו אינה אלא הודאה ושבח על מה שנתן לנו תורתו יעו"ש, וכ"כ בחיי אדם עיי"ש, ומבואר להדיא בדבריהם דהברכה דלעסוק בדברי תורה היא ברכת שמצות, וכן מפורש בביאור הגר"א שם ס"ד שתמה על המחבר שפסק דעל הרהור א"צ לברך ברכת התורה, והא מקיים מצות לימוד התורה בהרהור ולמה לא יהא טעון ברכה יעו"ש, אלא כוונת הגר"ח דגם הברכה על מצות לימוד התורה ל"ד לשאר ברכות המצות, דבכולן עיקר הברכה היא על המצוה עצמה, ובברכת התורה הברכה על מצות לימוד התורה היא על החפצא של תורה, דכך תיקנו רבנן הברכה שאומרים על מצות הלימוד שתהא על החפצא של תורה שהמצוה ללומדה, והנה הגר"ח הביא לזה הקרא דכי שם ה' אקרא דמיני' ידעי' דהחפצא של תורה טעונה ברכה, ונראה דר"ל דכיון דמן התורה איכא דין ברכה על החפצא של תורה, אף במאי דתיקנו רבנן דין ברכה על מצות הלימוד תיקנו בהך ברכה שהיא על החפצא של תורה וכמש"כ. ונראה ראי' לזה מהא דמבואר בגמ' ובפוסקים דיוצאין ברכת התורה באהבה רבה, וברכת לעסוק בדברי תורה ג"כ בכלל, והא הך ברכה היא ודאי על החפצא של תורה ואין בה זכר של מצות הלימוד, ובע"כ דגם הברכה שעל מצות הלימוד היא על החפצא של תורה, ואע"ג דתיקנוה בלשון ברכת המצוה, שאומרים אשר קדשנו במצותיו וצונו

בפ"א מהל' יו"ט הכ"א וז"ל, זה שאנו עושין בחו"ל כל יו"ט מאלו שני ימים מנהג הוא וכו' ובהלכות קדוה"ח מספר זה נבאר מנהג זה וכו', ונראה מלשונו דדעתו כדעת התוס' דיו"ט שני בעיקר תקנתו דין תורת מנהג עליו, וכן הוא בלשון הרמב"ם בפ"ו שם הי"ד ובפ"ו מהל' ת"ת הי"ד יעו"ש, וקשה אליבי' קושית הר"ן מברכת אכילת מצה והלל ותקיעת שופר דמברכינן עלייהו גם ביו"ט שני אף שאין בו אלא תורת מנהג. ותי' הגרי"ז, דסבר הרמב"ם דהטעם דאין מברכין על מנהג אינו כמו שפי' רש"י ותוס' דא"א לומר וצונו, דמפורש ברמב"ם בהקדמתו דמנהגות והתקנות שהתקינו או שנהגו בכל דור ודור יש בהם משום לא תסור, וכ"כ בפ"א מהל' ממרים ה"ב יעו"ש, וא"כ כמו דעל תקנות חז"ל יכולים לומר וצונו משום דאיתנייהו בלא תסור, כך איכא למימר וצונו על המנהגים, אלא הא דאין מברכין על מנהג סבר הרמב"ם דהוא דין בעצם החפצא שלהם, דלאו תורת מצוה בהו לברך עליהם, דרק על מצות מברכין ולא על מנהגות, ודבר זה מפורש בלשון הרמב"ם בפ"ג מהל' מגילה וחנוכה ה"ז, אבל בר"ח קריאת ההלל מנהג ואינו מצוה וכו' ואין מברכין עליו וכו' עכ"ל, הרי דהא דאין מברכין על המנהג הוא משום דבעצם דינו אין בו שם מצוה, וברכות לא נתקנו רק על מצות בלבד, וזה שם מנהג בו בעצם החפצא ולא שם מצוה, דכך היתה התקנה שינהגו בו בתורת מנהג, ולא בתורת תקנה ומצוה מחודשת דמדברי סופרים, ולכן אין

גרמא אין מברכין, ובע"כ דהך מצוה שאני, והיינו כדכתיבנא דהטעם דבשאר מצות אין מברכות אינו משום דאין להן לברך על המצוה, כ"א מפני דאין שייכות לגוף הברכה שהיא על מצות הגברא, אבל בכה"ת שייכות בגוף הברכה, ואע"ג דלא תיקנוה לאומרה כ"א בשעת הלימוד, הרי שייכות להלימוד ג"כ ושפיר יכולות לברך הך ברכה.

ונראה לבאר ד"ז שכתבנו דהברכה היא על החפצא של תורה וכמש"כ הגר"ח ומ"מ אית בה ג"כ שם ברכת המצוה, עפ"י מש"כ שם הגרי"ז למעלה מיני' בדעת הרמב"ם שפסק שם דכל דבר שהוא מנהג אע"פ שמנהג נביאים הוא כגון נטילת ערבה בשביעית של חג ואין צריך לומר מנהג חכמים כגון קריאת הלל בר"ח ובחולו של מועד בפסח אין מברכין עליו, ומקור הדבר הוא בסוכה דף מ"ד גבי חיבוט ערבה דלהכי לא מברכין עלה משום דמנהג נביאים הוא, ובתוס' הקשו מיו"ט שני של גליות דג"כ אינו אלא מנהג בעלמא ומברכינן עלי', ותי' דטעמא דאין מברכים על מנהג משום דא"א לומר וצונו אבל ביו"ט שני אין בו ברכת וצונו אלא קידוש להזכרת היום בתפלה וברכת המזון, ובכה"ג מברכין גם על מנהג, והר"ן הקשה ע"ז, דהא ביו"ט שני של פסח מברכין וצונו על אכילת מצה, ותי' דיו"ט שני לאו מנהג הוא רק תקנה קבועה שינהגו במנהג אבותיהם בידיהם, יעו"ש, אכן הרמב"ם כתב

לא הי' מובן מש"כ דבלימוד התורה הברכת המצוה היא לברך על החפצא של תורה, דהרי מ"מ חסרה לו הברכה אמצוה דידי', אבל למש"נ דבכל ברכות המצות עיקר הברכה היא על חפצא דהמצוה, א"ש דבמצות לימוד התורה תיקנו הברכה על החפצא של תורה דהמצוה ללומדה.

וצריכינן להוסיף בזה, דכיון דהברכת המצוה של לימוד התורה היא לברך על החפצא של תורה ליכא דין ברכה על המצוה כ"א כפי מאי דשייכי הברכה שעל החפצא של תורה, ולכך פליגי הנך מ"ד שהבאנו לעיל אי מברכין גם על מדרש ומשנה וגמ', דלמ"ד אין מברכין אכולן נהי דאיכא מצוה לימוד התורה ככולן, מ"מ ענין הברכה ליכא כ"א בתורה שבכתב או במדרש או במשנה לכל מ"ד כדאית לי', וממילא דגם ליכא דין ברכת המצות בהנך דס"ל דאין מברכין עלייהו.

והנה כתב במגן אברהם סי' מ"ז דהנעור כל הלילה למאי דקי"ל דשינה ביום לא הוי הפסק, א"כ הא דמברך בכל יום לאו משום הפסק הוא אלא דקבעוה חכמים לכל יום ויום דומיא דברכות השחר, ודעתו בברכתו רק לאותו יום ולילה בלבד, ולמחרת חייב לברך עיי"ש, ובנשמת אדם תמה עליו מה יועיל דעתו למע"ל שיחזור ויברך, אטו נימא דמי שהי' דעתו לברך על הסוכה רק למע"ל וישב בה ולא יצא ממנה בלי הפסק שיחזור ויברך בבקר, והרי המג"א בעצמו כתב בסי' תרל"ט

מברכין עליו, ולפי"ז הרי מבואר היטיב הא דמברכין ביו"ט שני על המצות שעושין אף שאין דין חיובן אלא מדין מנהג, דנהי דכל עצמו של יו"ט בעיקר תקנתו דין תורת מנהג עליו, דלא עשאוהו ליו"ט מחודש מד"ס, רק שינהגו במנהג אבותיהם שבידיהם, אבל מ"מ עצם החפצא דהמצות שנוהגות בו שם ותורת מצוה בהם, דשם אכילת מצה ביו"ט שני כמו ביו"ט ראשון, ורק חיובא שבה הוא משום מנהג, ולא איכפ"ל בהא לענין ברכה, דלא בציר מהחיובא שבה בהאי דהוי רק מנהג, דהא במנהג נמי איכא חיובא משום לא תסור, והא דאין מברכין על מנהג הוא משום דאין בה בחפצא שם מצוה, ובהך דאיכא בהך מעשה בחפצא שם מצוה שפיר שייך בה ברכה, עכ"ד.

ולמדנו מדבריו דבאמת כל ברכות המצות אינן על חיובא וקיומא דהגברא, כ"א על החפצא דהמצוה, ובוה מחלק הגרי"ז שלא נתקנו כ"א על חפצא של מצוה, וע"כ בדבר שהוא רק משום מנהג בעיקר שמו ודינו אף שמחויב בו כמו במצוה דרבנן, דבתרומייהו החיוב הוא משום לא תסור, מ"מ אין מברכין עליו כיון דאין בו שם מצוה, משא"כ ביו"ט של גליות דאף דהחיוב שמצות שבו הוא רק משום מנהג מ"מ כיון דבעיקר שמו ודינו אית בי' שם מצוה מברכין עליו. ומעתה נראה דזהו ג"כ הביאור בדברי הגר"ח, דאילו הי' דין ברכות המצות בשאר מצות לברך על חיובא וקיומא דהגברא

יום ויום כמש"כ המג"א, ולכן חשיב הלימוד של כל יום כלימוד תורה בפ"ע, ויכול לברך בבקר אע"ג שהי' נעור כל הלילה, ומה שהוצרך לפרש שלא הי' בדעתו אלא לע"ל היינו משום דבל"ה אע"ג דקבעוה בכל יום ויום וחשיב לימוד בפ"ע, מ"מ כיון דהי' נעור ולא הפסיק עולה ברכה אחת לשני הימים, ולזה מועיל הא דהי' דעתו רק למע"ל שהי' ברכתו רק להלימוד של אותו יום.

דאינו מברך ודומה למי שהי' לבוש ציצית אף שהי' דעתו רק ליום אחד אם לא פשטן אינו חוזר ומברך, ולפי דברינו י"ל דל"ד, דבסוכה ובציצית ברכתו היא על המצוה, וכיון דלא הפסיק בהמצוה ונמשכת חדא מצוה היא כל אותו זמן ונפטרת בברכה אחת, ולא יחזור ויברך אע"ג דהי' דעתו רק ליום אחד, משא"כ בברכת התורה דהברכה היא על החפצא של תורה, וחכמים קבעוה לאומרה בכל



הרה"ג רבי יהודה העשיל לעווענבערג שליט"א

מח"ס אמרי חן

בענין אם מותר ליקח מגויים להחזקת תורה

יוסף, דהק' מגמ' ב"ב דף י', ב איפרא הורמיז אימי' דשבור מלכא שדרה ארבע מאה דינרי לקמי' דרבי אמי ולא קבלינהו, שדרינהו קמי' דרבא וקבלינהו משום שלום מלכות. שמע רבי אמי איקפד, אמר לית לי' "ביבש קצירה תשברנה" וגו', ורבא משום שלום מלכות. ורבי אמי נמי משום שלום מלכות. דאיבעי לי' למפלגינהו לעניי עובד כוכבים. ורבא נמי לעניי עובד כוכבים יהבינהו, ור' אמי דאיקפד הוא דלא סיימוה קמי' ע"כ. הרי מבר' דאסור ליקח צדקה מעכו"ם משום "ביבש קצירה תשברנה" [ופירש"י כשתכלה זכות שבידן וייבש לחלוחית מעשה צדקה שלהן אז ישברו], והאיך קבלו משעזרק טייעא, דהתם לא הי' שלום מלכות. ותי' התם טעמא משום דהוו כמו קרבן, ואמרינן (נזיר סב, א) איש איש לרבות נכרים שנודרים נדרים ונדבות כישראל, עכ"ל. ולכאורה ביאור ד' התוס' הוא דשאני קרבנות דעכו"ם, וכן שרגא, דישנו גזה"כ ודרשא ע"ז, ולכן מותר, משא"כ צדקה. אכן הש"ך ביו"ד סי' רנ"ד סק"ד כ' דהג"א פ"ק דב"ב סי' ל"ו כ' טעם לדבר וז"ל, שאלתי מ"ש צדקה אין מקבלים מהן ומ"ש נדרים

גמ' (ערכין ו, ב), ת"ר ישראל שהתנדב מנורה או נר לביהכ"נ אסור לשנותה. סבר רחב"א למימר ל"ש לדברי הרשות ול"ש לדבר מצוה, א"ל רבי אמי הכי אמר רבי יוחנן לא שנו אלא לדבר הרשות אבל לדבר מצוה מותר לשנותה, מדאמר רב אסי א"ר יוחנן עובד כוכבים שהתנדב מנורה או נר לביהכ"נ, עד שלא נשתקע שם בעלי' אסור לשנותה, משנשתקע שם בעלי' מותר לשנותה. למאי, אילימא לדבר הרשות מאי איריא עובד כוכבים אפי' ישראל נמי, אלא לדבר מצוה וטעמא דעובד כוכבים הוא דפעי אבל ישראל דלא פעי שפיר דמי. שעזרק טייעא אינדב שרגא לבי כנישתא דרב יהודה, שנייה רחבא ואיקפד רבא. איכא דאמרי שנייה רבא ואיקפיד רחבא, ואיכא דאמרי שנייה חזני דפומבדיתא ואיקפד רחבא ואיקפד רבה. מאן דשנייה סבר דלא שכיח [פירש"י, לא שכיח - שעזרק במתא דליפעי שסוחר היה ומחזור בעיירות], ומאן דאיקפד סבר זמנין דמקרי ואתי, ע"כ.

ובתורע"א בגהש"ס ציין לתוס' ב"ב דף ח, א ד"ה יתיב רב

(תהלים קיט, קמב) ותורתך אמת, ואמרו ז"ל (ויק"ר כה, א) עץ חיים היא למחזיקים בה, עבר אדם על כריתות או מיתת ביי"ד, אם הי' רגיל לקרא פרק אחד ביום יקרא שני פרקים, אם הי' רגיל לקרא פרשה אחת יקרא שתי פרשיות, ומשני פנים תגן עליו התורה מן היסורין, האחת כי אמרו ז"ל (קידושין לט, ב) ת"ת כנגד כולם [פירוש דנוסף דיש שכר יותר מכולן, נכלל שזה גם מציל כנגד כולן ממות], והשנית כי ישם עמלו בתורה וטרחו בה אשר תדר שנתו מעיניו יעלה במקום יסורים, כמו שאמרו ז"ל כל הגופים לעמל יולדו, אשרי מי שהגיעה שלו בתורה, ואמרו (סנהדרין כו, ב) למה נקרא שמה תושי' שמתשת כחו של אדם, עכ"ל. ומבו' דעצם לימוד התורה מכפר.

והנה גם החזקת התורה הוי מכפר. יעויי' בר"י בשע"ת שע"ד אות ה' שכתב בעוון חלול השם, אע"פ שאין לו מרפא על דרך שאר העונות, ימצא לו מרפא אם יעזרהו השי"ת לקדש תורתו נגד בני אדם, ולהודיע לבנ"א גבורת השם וכבוד הדר מלכותו, וסר עוונו ברוב גודל כשרון המעשה, שהוא בהפך המעשה אשר נואל ואשר חטא בו וכי', ואמר שלמה ע"ה (משלי טז, ו) בחסד ואמת יכופר עון, ובארנוהו בשער הראשון מן התשובה, וענין "אמת" שהזכיר ביאורו, שיכין החוטא לבו לחזק ידי האמת, ולעזור למבקשי אמונה, ולהסיר השקר והעול, וזהו כבוד אלקים, כמו הורדוס שהרג החכמים, ואמרו, אתה כיבית נרו של עולם לך

ונדבות דמקבלין מהן ודרשי' איש איש, אדרבה נסמוך אדאורייתא וכמו שמקבלין נדרים ונדבות כך נקבל צדקה, ופי' לי מו"ר אברהם הטעם לפי דנדרים ונדבות אין באין לכפר, מהרי"ח עכ"ל. וא"כ צדקה אסור ליקח מפני שהצדקה מכפרת ע"כ אין מקבלין מהן, אבל נדרים ונדבות אין באין לכפר, עכ"ד.

וראייתי בשיעורי הגאון רבי מאיר הלוי שטערן שליט"א ר"י פאסייך ששאל מה עם החזקת תורה, האם מותר ליקח מגויים להחזקת התורה, הרי החזקת התורה היא זכות גדולה, אבל אינו צדקה באופן שמי שלומד אינו עני, האם מקבלין מגוי להחזקת התורה, שהחזקת התורה לאו דוקא לעני, כיששכר וזבולון שיששכר הי' עשיר, ורק שהוא לא עסק בממון שלו, ורק זבולון עסק בשבילו, האם מותר לקבל להחזקת תורה מגוי.

והנה לימוד התורה עצמה הוי מכפר. יעויי' בר"י בשע"ת שע"ד אות י"א דכתב וז"ל, ואם עבר אדם על כריתות ועל מיתת ביי"ד ועשה תשובה, אחרי כי [לא] נרצה העון בלי יסורין, כי התשובה תולה ויסורים ממרקין, יכין לבו לעשות מצות המגנות מן היסורין כמו מצות הצדקה כו'. וכנגד כולם מצות ת"ת לשם שמים, וכל המועצות שהזכרנו [הן] בכלל מה שאמר שלמה ע"ה (משלי עז, ו) בחסד ואמת יכופר עוון, כי קנין התורה נקרא קנין האמת, כמ"ש (משלי כג, כג) אמת קנה ואל תמכר, ונא'

לכפר, לפיכך נוטלין מן העכו"ם, שאה"נ דנו"נ אינן עיקרן לכפרה כמו חטאות ואשמות דבאין רק על החטא, מ"מ מכפרין מיהו נינהו, לא מיבעיא דעולה דמכפר על עוון לקט שכתה ופאה ומעשר עני, או עשה ול"ת שניתק לעשה, כמו שפליגי בזה ריה"ג ור"ע ביומא דף ל"ו. ופסק הרמב"ם בפ"ג ממעשה"ק ה"ב וז"ל, אבל הגויים אין מקבלין מהן אלא עולות בלבד, שנא' ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלוקיכם וכו', אבל אין מקבלין מהן שלמים ולא מנחות ולא חטאות ואשמות כו', עכ"ל. ואפי' למ"ד דמקבלין מהן שלמים, הרי כתב רש"י בתענית כ"ג. במעשה דחוני המעגל דהתפלל וירדו גשמים, דהביאו לו פר הודאה וסמך שתי ידיו כו', ופירש"י וז"ל פר הודאה להתוודות עליו ועשה עליו סמיכה והביאו שלמים, עכ"ל. וכתוב בדבה"י ב' (ל, כב) "מזבחים זבחי שלמים ומתודים לד' אלוקי אבותיהם", ופי' הרלב"ג וז"ל, והנה אכלו ישראל בכל ימי הפסח זבחי שלמים, והיו מתודים לד' אלוקיהם על השלמים בסמכם ידיהם עליהם כדי שיכופר להם העוון, עכ"ל. וצ"ע מאי שייכא וידוי בשלמים כיון דאינו בא על החטא, וכבר עמד בזה בגב"א שם.

וְנַר' מבו' בדעת רש"י והרלב"ג, דכיון דמצינו דבחטאת אשם ועולה צריך להתוודות בשעת סמיכה, חזינן מזה דוידוי שייך לסמיכה, דבלא"ה לא הי' שייך כלל להתוודות בשעת סמיכה, ובע"כ דנא' בזה דוידוי שייך לסמיכה,

ועסוק באורו של עולם והשתדל בבנין ביהמ"ק, עכ"ד יעו"ש. ומבו' דגם להחזיק תורה נכלל בפסוק "בחסד ואמת יכופר עון" ואית ביה כפרה, ויותר מפורש כ' הגאון ר' יצחק אלחנן ז"ל בקונ' עץ פרי (אות יז), וכעת ראיתי ראיה ברורה לזה דגדולה מעלת מחזיקי התורה שמכפרת על כל עונותיהן, דאי' בסנהדרין (קב, ב) אחאב שקול הי' ומתוך שהנהגה ת"ח מנכסיו כפרו לו מחצה, ופי' שם המהרש"א הענין דכפרו לו מחצה, כי המהנהג ת"ח מנכסיו כאילו דבוק בשכינה כמ"ש (דברים ד, ד) ואתם הדבקים וגו', וזה שאמרו דכפרו לו מחצה, הגם שהי' אדוק ודבוק בע"ז, הרי ממה שהי' מהנהג ת"ח הי' גם דבוק לשכינה, עכ"ל המהרש"א, הרי מצינו מבו' להדיא מעלת מהנהג ת"ח שמכפרת עוונותיו, והא דכפרו לו רק מחצה, זה משום שאחאב עבד ע"ז והי' דבוק בע"ז, א"כ ממילא מוכח דמי שאינו עובד ע"ז אז גדולה מעלת מהנהג ת"ח שמכפרת על כל עונותיו לפי שנדבק כולו בשכינה עכ"ד יעו"ש. ולפי"ז יוצא שהחזקת תורה ג"כ לא יטול מגוי, שזה כפרה לגוי, חוץ משלום מלכות, וזה לא כקרבן וסתם מצוה שיוכל ליתן לגוי, משא"כ החזקת תורה שזה כפרה לא יקבל כמו צדקה, ויהי' אסור ליקח מגויים, חוץ משאם לא יקח יהי' אי שלום מלכות, אבל בלא"ה אסור לקבל מגוי להחזקת תורה, עכ"ד השיעורים.

וי"ש לדון בזה בתרתי, חדא דמש"כ בהג"א והש"ך דנו"נ אין באין

באה על הרהור הלב, השלמים אינן באין אלא לכפרה שהן באין על מ"ע ע"כ. וכ"כ רש"י בערכין כא ע"א ד"ה ממשכנים וז"ל, אע"ג דשלמים מכפרת על מ"ע ע"כ, ודוק.

ולפי"ו צ"ע מש"כ ההג"א והש"ך דנו"נ אין באין לכפר, הרי באין לכפר על מ"ע [ול"ת]. וצ"ל דהן אמת דמכפרין על מ"ע, מ"מ עיקרן אינן באין לכפרה כמו חטאות ואשמות, ואינן קרבן הבא על החטא, ורק דאיתנהו בי גם דין לכפר, ומשו"ה אינן נכללין באיסור ד"ביבוס קצירה תשברנה", ומותרין לעכו"ם. אשר לפי"ז יש לדון בהחזקת התורה, דהגם דמבו' בר"י בשע"ת וסנהדרין דף קב: דמכפר, מ"מ אינו בחפצא בעיקרו מכפר, ולכן מותרין ליקח מעכו"ם, ולא דמיא לצדקה דכתיב בי' צדקה תציל ממות, דבחפצא כל עיקרו הוי מכפר, ובזה נא' איסורא דביבוס קצירה תשברנה, וצ"ע.

ועוד יש לדון בזה, דכתבו הרי"ף בב"ב (י, ב) והרמב"ם פ"ח ממתנ"ע ה"ט ושו"ע יו"ד סי' רנ"ד ס"א, אסור לישראל ליטול צדקה מן העכו"ם בפרהסיא וכו', ע"כ, והוא מגמ' סנהדרין כו: ע"ש. והק' הט"ז שם סק"ב דמבו' דהתירו לכתחלה לקבל בצינעא מעכו"ם, וצ"ע דא"כ יהי' לעכו"ם זכות בזה, וקעבר ביבוס קצירה תשברנה, ותי' דאין שייך ביבוס קצירה אלא כשהעכו"ם מכוין דוקא לעניי ישראל, ובזה מייקר שם ישראל, בזה יש זכות גדול כגון הכא וכמעשה דאימי' דשבור

וע"כ ס"ל לרש"י והרלב"ג דאף דבשלמים לא נא' בהו דין דטעונין וידוי, כיון דאינן קרבן הבא על החטא, אבל הא מיהא שייך לעשיית וידוי בשעת סמיכתם, ואינו כסתם וידוי בעלמא דמתוודה, אלא דאיתנהו בי' המעליותא דידוי בשעת סמיכה, דידוי מישך שייכא לסמיכה בעצם, וע"כ אף בשלמים דליכא בהו חיוב וידוי, אבל עכ"פ הוידוי שייך לסמיכתם, וכמש"כ.

האמנם יעויי' בתוס' ר"י הלבן ליומא ה. שכתב וז"ל, וסמיכתה היינו וידוי, שהיו מתוודים בשעת סמיכה על חטאת עוון חטאת, ועל אשם עוון אשם, ועל עולה עוון לקט שכחה ופאה מעשר עני, ומח' ריה"ג ור"ע היא בעולה לקמן פ' א"ל הממונה דף ל"ו., ור"ע אמר אין עולה באה אלא על עשה ועל ל"ת שניתק לעשה, אבל על שלמים לא הוה ידע רבי מה היו מתוודין, ונר' דעל שלמים היו מתוודין כמו על עולה כו', עכ"ל. ומבו' דידוי בשעת סמיכה אינו רק דשייך לסמיכה, אלא דשלמים בעצמותן טעונין וידוי, וכ"כ הר"ש משאנץ בתו"כ פ' ויקרא דבורא דנדבה פרשתא ד' פ"ה ה"ד וז"ל, וטעמא נר' משום שכשבא לסמוך מתוודה על חטאת עוון חטאת על אשם עוון אשם, וכן על שלמים הי' מתוודה כמו על עולה, עכ"ל. וצ"ע דמאי שייכא חיוב וידוי בשלמים, כיון דאינו בא על חטא. ונר' דאיתא בתנחומא פ' תצוה אות ט"ו תדע שכל הקרבנות כולן לצרכיהן של ישראל, כיצד החטאת היתה בא על חטא, והאשם כן, העולה

בי' משום ביבוש קצירה, עכ"ל. וא"כ לפי"ז באופן שהמחזיקים נותנין לכל בתי ספר ולא מחלקינן בין מוסדות דישראל לבין מוסדות דגויים, שוב אי"ז זכות גדול, ולית בי' משום ביבוש קצירה תשברנה וכמש"כ, וצ"ע.

מלכא בגמ' (ב"ב י, ב) ששלחה לחלק לישראל וכו', בזה הקפידו משום ביבוש קצירה, משא"כ ברישא (סעיף א מגמ' סנהדרין) שהעכו"ם אין כוונתו דוקא על ישראל, אלא הוא מצד טבעו רחמן על כל הפושט יד, אין זה זכות גדול, ולית





מבי מדרשא

נדרים

דף ב, א

הערה בספק המשנה למלך האם נדר בלא התפסה אית ביה משום מעילה

במשנה למלך (הל' מעילה ד, ג) כתב לדון בדין נדר בלא התפסה, האם חייב משום מעילה, וכתב דנראה דדין זה תלוי במחלוקת ביסוד דין נדר בלא התפסה, דלמ"ד שהוא מדין ידות, שאנו גומרים את דבריו "כקרבן", לדבריו איכא מעילה, אך למ"ד דלאו משום יד הוא, אלא דגזירת הכתוב היא שיכול האדם לאסור על עצמו איזה דבר בלא התפסה, אפשר דליכא מעילה לאוסר על עצמו נדר בלא התפסה.

והנה שיטת הר"ן בתחילת מסכתין, דעיקר נדר הוא שיאמר דבר זה אסור עלי. ומבואר מזה דס"ל דאין זה מדין יד אלא זהו עיקר נדר. וממשיך הר"ן דהיכא שאוסר נדר בהתפסה בעינן שיתפיסנו בדבר הנדור ולא בדבר האסור, ויליף לה מדאמר קרא כי ידור נדר - עד שידור בדבר הנדור, דהיינו שאף שנדר חל בלא התפסה, אפ"ה אם הוא מתפיסו בעינן שיתפיסנו בדבר הנדור דוקא, ולא בדבר האסור.

והנה ממשמעות דברי הר"ן איכא למשמע דאין חילוק כלל בין נדר בהתפסה לנדר שלא בהתפסה, שלא כתב אלא שאם הוא מתפיס בעינן שיתפיס בדבר הנדור, ואם יתפיס בדבר האסור, הרי זה מגרע דבריו ולא הוי נדר. ומשמע מזה לכאורה דלא כדברי המשנה למלך, דאף דס"ל לר"ן שנדר בלא התפסה הוא עיקר הנדר ולא מדין יד, מ"מ הרי יש עליו מעילה, וכמשמעות הר"ן שאין חילוק בין נדר בהתפסה לנדר שלא בהתפסה.

הרב העניך שחר

בענין עיקר נדר ונדר בהתפסה

א [איתא בר"ן (נדרים ב, א בד"ה כל כנוי נדרים) וז"ל: "עיקר נדר הוא שיאמר דבר זה אסור עלי, ובין שהתפסו בדבר אחר בין שלא התפסו, זהו נדר האמור בתורה, אלא היכא שהתפסו בעינין שיתפסו בדבר הנדור ולא בדבר האסור. כלומר, דאע"פ שנדר חל בלא התפסה, אפ"ה אם התפסו בעינין שיתפסו בדבר הנדור וכו' הלכך היכא שהתפסו ואמר ככר זה עלי כקרבן חייל נדריה, ועיקר נדר הוא זה" עכ"ל.

ויש להעיר, שבתחילת דבריו כתב דעיקר נדר הוא בין שהתפסו ובין שלא התפסו, וא"כ מהו זה שמסיק דהאומר ככר זה עלי כקרבן הוי עיקר הנדר, וגם היאך לפינן לה מדבר הנדור ולא דבר האסור דכל נדר שמתפס בקרבן הוי עיקר נדר, דכן הוא משמעות דברי הר"ן, דמשום הכי ככר זה עלי כקרבן הוי עיקר נדר.

והנה לקמן (יד, א) בהא דדרשינן דבר הנדור ולא דבר האסור, כתב הר"ן דס"ל להגמ' דלא בעינן קרא להא דמהני התפסה בנדרים, והיינו משום דלא גרע מידות, דכיון דאילו אומר דבר זה אסור עלי חייל נדרו, כי אמר נמי דבר זה עלי כקרבן, ג"כ חייל נדרו, ופשוט הוא, וע"כ איצטריך קרא ללמדנו דבעינן התפסה בדבר הנדור דוקא. ובהגהות ר' שלמה איגר הקשה, דהלא כבר כתב הר"ן (בדף ב, א) דהתפסה הוא מעיקר הנדר ולא מדין יד, וא"כ קשה מהו זה שכתב הר"ן בדף י"ד דהתפסה הוי מדין יד. וצ"ב.

ונראה מוכרח מזה, דאיכא ב' אופנים בעשיית נדר: א' כשאומר דבר זה אסור עלי. ב' כשמתפס בדבר אחר, והתפסה אינה רק פירוש דברים של תחילת דיבורו, אלא הרי היא עשייה אחרת לגמרי, של חלות נדר בהתפסה.

והמקור לחידוש זה למד הר"ן מהא דממעטינן דבר האסור, אשר מוכרח מזה דאיכא דין בפ"ע של נדר בהתפסה, דאי התפסה לא הויא אלא רק פירוש דברים של עיקר הנדר, א"כ מה שייך למעט מתפסו בבשר חזיר ושאר דבר האסור, מאחר דסו"ס נאסר החפץ הנדור, ומאי נפק"מ במה נתפס איסורו, ומזה הוכיח שהוא דין בפ"ע של נדר ע"י התפסה, וממילא א"ש דאיכא תנאים ופרטי דינים בנדר של התפסה, שיהא בדבר הנדור ולא בדבר האסור.

ומעתה מבואר יותר מה שכתב הר"ן "הלכך", וגם "כלומר", [עיין בלשונו], דכיון דחזינן שהתורה מדקדקת כיצד מתפסים ובמה מהניא התפסה, הרי מבואר דהתפסה הוי עיקר הנדר, היינו דאין לשון התפסה רק כפירוש על עיקר הנדר, אלא התפסה עצמה היא עיקר הנדר.

ולפי"ז י"ל, דהא דכתב הר"ן לקמן דנדר בהתפסה לא גרע מידות, היינו רק קודם דדרשינן דבר הנדור ולא דבר האסור, ומשו"ה מסברא שפיר היה מקום לומר

דהתפסה מועלת משום דלא גרע מידות, אבל לאחר דדרשינן דאין מתפיסין בדבר האסור הרי חזינן דהתפסה הוי עיקר הנדר, ודו"ק.

ב במשנה למלך הל' נדרים (א, ז) הביא דברי המהרלנ"ח, דמי שאמר לאשתו הרי את אסורה עלי כאימא, דחל האיסור אף שהתפיסו בדבר האסור, כיון דנכלל בדבריו לשון של עיקר הנדר, שהרי אמר הרי את אסורה עלי, ממילא תו לא איכפת לן במה שהוסיף אח"כ 'כאימא'. ומבאר המשל"מ דזה ניחא רק לפי דרך הר"ן דדבר זה אסור עלי הוי מעיקר הנדר, אבל אם אינו מועיל אלא מדין ידות, כל שזה גמר דבריו שוב א"א לתקנו, דמה לנו ולצרה לגמור דבריו באופן שהוא לא גמרם עי"ש.

ובמחנה אפרים (נדרים סימן יא) תמה על דברי המהרלנ"ח, מדברי הר"ן בסוגיין, שכתב דאע"ג דהאומר דבר זה אסור עלי הוי עיקר נדר, מ"מ אם אסיק דיבוריה ואמר כחזיר אינו אסור, דכיון שהתפיסו בדבר האסור לא הוי כלום. ואם איתא דשייך פלגינן דיבורא ולהוציא מה שגמר כבשר חזיר, אם כן שפיר מצי הנדר לחול גם כשגמר שיהא אסור כבשר חזיר, ומפני זה חידש המחנ"א דע"כ צ"ל דגזה"כ הוא דכל שהתפיס בדבר האסור, לא הוי נדר ואפילו הזכיר בלשונו לשון נדר, עכ"ד.

והסבר הדברים נוכל לבארו ע"פ ב' אופנים. א. על פי מה ששמעתי ממור"ר הג"ר שלמה פייבל שוסטל שליט"א שביאר ע"פ מה שאמר הגרי"ז על הא דאיתא במס' תרומות, המתכוין לומר עולה ואמר שלמים לא אמר כלום, אע"ג דהקדש מועיל גם במחשבה, וא"כ תיפו"ל משום מחשבתו ואמאי לא אמר כלום, ואמר הגרי"ז דרואים מזה חידוש, דהיכא שהיה בכוונתו להקדיש ע"י דיבור תו לא חייל בהקדש במחשבה, דהקדש במחשבה והקדש בדיבור שני דברים נפרדים המה, וכיון שכוונתו היתה להקדיש בקדושת פה, תו לא חיילא קדושה במחשבה, עכ"ד הגרי"ז, ולפי"ז מצינו למימר דכמו"כ בהל' נדרים דהיכא דיש שני אופנים לנדור נדר [היינו, סתם נדר, ונדר על ידי התפסה], כל שעשה הנדר באופן של התפסה ולא הועיל הנדר, ומשום שהתפיסו בדבר האסור, תו א"א לנו לתקן או לפרש דבריו, שיהא כסתם נדר של דבר זה אסור עלי, וכמו שבארנו דהם שני אופנים חלוקים בעשיית הנדר. ובדעת המהרלנ"ח איכא למימר דלא ס"ל כיסוד הנ"ל שחידש הגרי"ז, ויש לעיין בזה.

ב. עוד י"ל, אף לולי דברי הגרי"ז, דשאני הכא דמאחר שהתפיס איסור נדר זה בדבר האסור, הרי הוקבע סוג האיסור של נדר זה, והיינו כבשר חזיר, ותו לא מהני לומר דסו"ס יש בכלל דבריו גם סתם נדר בעלמא, דכיון שהוציא בדבורו כבשר חזיר, הרי אינו כסתם איסור נדר בעלמא, ועל כן לא שייך לומר דהאומר לשון בשר חזיר יחול הנדר משום דבר זה אסור עלי.

אמנם גם ביאור זה א"ש רק אי נימא כדברינו הנ"ל, דהם שני דרכים בעשיית נדר, וחלוק עשיית נדר בהתפסה מסתם נדר דעלמא של דבר זה אסור עלי, ודוק.

הרב שלמה גארטענהויז מטאראנטא

הערה בדברי ביאור הגר"א בדין התפסה

הנה בשו"ע (יו"ד רד, א) כתב: "עיקר נדר האמור בתורה הוא דיתפוס בדבר הנדור כגון שאומר ככר זה עלי כקרבן וכו'".

ובביאור הגר"א כתב דהמקור להך דינא הוא "נדרים יב, א; יד, א מנה"מ כו'; שבועות כ, ב אף רבא תריץ כו'; **ועיי' רא"ש ריש נדרים ד"ה כל כינויי כו' עי"ש**". ויש להעיר בדברי הגר"א, שהביא מקור בדברי הראשונים לדברי השו"ע דעיקר נדר בהתפסה, רק משיטת הרא"ש. ולכאורה למה לא הביא את שיטת הר"ן (שבועות כ, א) שלכאורה מבואר שם להדיא שס"ל דעיקר נדר בהתפסה. ואף לפי מה שכתב החת"ס (בדף יד, א) שדברי הר"ן בשבועות קאי לשיטת הרי"ף, אבל איהו לא ס"ל הכי, אלא עיקר נדר הוא בלא התפסה, אבל עכ"פ למה לא הביא הגר"א דכן הוא שיטת הרי"ף לדעת הר"ן. וצ"ע.

ועוד יש לעיין למה הגר"א לא הביא מדברי התוס' (ב, א) שג"כ מבואר לכאורה שעיקר הנדר הוא בהתפסה. עוד יש לעיין לפי מה שכתב החת"ס להוכיח בשיטת הרמב"ם דס"ל דעיקר נדר הוא בהתפסה [ודלא כהמשנה למלך], א"כ מדוע לא הביא הגר"א ראיה משיטת הרמב"ם וצ"ע.

ואולי יש ליישב בהא דלא ציין הגר"א לדברי הר"ן במס' שבועות, דהנה כבר הקשו האחרונים סתירה בדברי הר"ן - דבר"ן בנדרים מבואר דעיקר נדר שלא בהתפסה, ואילו בר"ן בשבועות מבואר דעיקר נדר הוא בהתפסה. ושמעתי מאאמו"ר שליט"א ליישב, דהנה בנדר יש את גוף הנדר, ויש את החלות איסור שחל בחפץ. ובזה י"ל דעיקר לשון הנדר דהיינו עצם המעשה נדר הוא שלא בהתפסה, וזהו לשון הנדר. וזהו דברי הר"ן במס' שבועות. אבל החלות איסור שחל בחפץ הוא ע"י דין התפסה שקודש עושה חליפין, והחלות איסור קדושה נמשך ממקום אחר ונתפס בחפץ.

ועל פי זה נראה לומר, שהגר"א למד בדברי המחבר שכתב שעיקר הנדר הוא בהתפסה, היינו עצם לשון הנדר וזהו גוף המעשה נדר. וע"כ לא הביא מדברי הר"ן בשבועות, דאיירי רק לענין החלות איסור בנדר. משא"כ הרא"ש במתני' דאיירי כלפי עצם המעשה נדר, וכמו שארי דינים דמתני' דהוו דינים במעשה נדר [כמו דין

כינויים וידות], ואפילו הכי כתב הרא"ש דעיקר נדר הוא בהתפסה, א"כ שפיר ניתן להוכיח על עיקר המעשה נדר דהוא בהתפסה, וזהו כדברי המחבר.

הרב משה אלשין

בענין עיקר הנדר

בענין קושיית האחרונים (עי' משנה למלך פרק א מנדרים הלכה א) דדברי הר"ן בנדרים (ב, א יד, א) סותרים לדבריו במס' שבועות (ה, א מדפי הרי"ף ד"ה לפיכך) ובפרט במש"כ הר"ן בנדרים "וכמוש"כ שם". דבשבועות כתב הר"ן שעיקר הנדר בהתפסה ואם לא התפיס מהני מדין יד, ובנדרים כתב שעיקר הנדר הוא בין בהתפיס בין לא התפיס.

ונראה ליישב, דאם נדייק בלשון הר"ן דשבועות הוא כותב שתי מילים שאינו כתוב בנדרים והוא "או לאחרים".

ונראה בביאור הדברים ונקדים מה שהק' הגר"ח, דהנה קמ"ל דאדם יכול לאסור חבירו על חפציו באיסור נדר, והק' הגר"ח (סטנסיל נדרים פה, ב בענין מודר ומושבע מפי אחרים) דבשלמא אי עיקר הנדר בהתפסה א"ש דדין התפסה ה"ה איסור חפצא כמו הקדש, אבל אם עיקר הנדר היא בלי התפסה איך יתכן לאסור על חבירו הא אינו בעלים עליו.

והביא הגר"ח שקושי' זו כבר הק' הטור על הרמב"ם, שפסק לענין שבועה שיוכל לאסור על חבירו באיסור שבועה, הא שבועה איסור גברא והוא אינו בעלים עליו, ומשום קושי' זו חולק הטור על הר"מ וס"ל דשבועה על אחרים לא מהני.

וביאר הגר"ח ליישב שיטת הרמב"ם, וממילא נתיישב קושייתו ג"כ. דאיתא בספרי ילפותא שאדם יוכל לאסור על אחרים חפצא, שנאמר "ככל היוצא מפיו יעשה", וביאר הנ"ל דזה גזה"כ בזה דיוכל לאסור על אחרים על אף דאינו חלות בהחפצא.

ולפי"ז י"ל דס"ל להר"ן דעיקר נדר הוי כמש"כ בנדרים, ורק במס' שבועות איירי בגוונא דקאסר על חבירו ולזה ס"ל להר"ן דמהני רק מדין יד. וצ"ע.

הרב אברהם ישעיהו קרליץ

הערות בדברי הר"ן בענין עיקר הנדר

א] מס' נדרים דף ב' ע"א, משנה כל כינויי נדרים כנדרים וכו'. וכתב הר"ן בד"ה כל כנויי וכו', וז"ל, עיקר הנדר הוא שיאמר דבר זה אסור עלי, ובין שהתפיסו בדבר אחר בין שלא התפיסו זהו נדר האמור בתורה וכו', עכ"ל.

אך עיין בר"ן על הרי"ף למס' שבועות (ח, א בדפי הרי"ף) שכתב, וז"ל, דעיקר נדר האמור בתורה היינו שתלאו בדבר הנדור וסוף דבר כאחד מנדרי הקדש דהיינו כאימרא ודירין, דבלאו הכי נדר ראשון לא משכחת ליה, אבל בלא התפסה א"א לו לאסור את המותר, אלא מפני שקדש עושה חליפין אף הוא יכול להתפס איסורו בדבר המותר לו או לאחרים וזה הוא עיקר נדר וכו', עכ"ל.

ויש להעיר כמה הערות על דברי הר"ן במס' שבועות.

א. מבואר מדבריו דרק לענין נדרי איסור אי אפשר לאסור את המותר ומש"ה בעינן התפסה, ואפילו בלא התפסה רק חל הנדר מדין יד, אבל לגבי נדרי הקדש שהוא ג"כ מדיני נדרים כמבואר בר"ן כאן במס' נדרים בריש דבריו, בזה לא בעינן התפסה ושייך להקדיש חפץ ראשון או בהמה ראשונה אפילו בלא התפסה. ובאמת כן משמע מדברי התוס' כאן, בריש ד"ה כל כנויי וכו'. וצ"ב בטעמא דמילתא, דסו"ס גם נדרי הקדש הם מפרשת נדרים, ולמה אי אפשר לאדם לאסור את המותר לגבי נדרי איסור אילולי שמתפסו בדבר אחר, ואילו לגבי נדרי הקדש יכול לאסור את המותר אפילו בלא התפסה.

ב. בפשוטו משמעות הר"ן היא, דע"י התפסה מושך האיסור מהדבר שהתפס בו אל החפץ שאוסר עכשיו בנדר, ולכן אף שאין כח לאדם לאסור את המותר, הכא שאני שלא יצר איסור חדש רק המשיך האיסור ממקום אחר. והנה לפי הר"ן הנדר הראשון שבעולם נעשה רק ע"י התפסה בדבר של הקדש, שהרי עדיין לא היה דבר הנאסר מטעם נדר כיון דנדר הראשון בעי התפסה. ואפילו אח"כ שכבר יש בעולם דברים האסורים מטעם נדר, מ"מ אין צריך דוקא להתפס בדבר האסור מטעם נדר אלא יכול גם להתפס בהקדש. וקשה, דלפי הר"ן שמושך האיסור מהדבר שהתפס בו להדבר שאוסר עכשיו בנדר, הא מושך האיסור מהקדש וחל על החפץ שלו איסור אחר של נדר, והרי יש דינים נפרדים להקדש ולנדר, דבהקדש נעשה החפץ לממון גבוה משא"כ בנדר ועוד כמה חילוקים, וא"כ ממנ"פ קשה, דאי בלא התפסה אין יכול לאסור את המותר, ואם מושך האיסור מהקדש איך שייך שחפץ שלו נעשה לאיסור אחר לגמרי ממה שמשך ממנו, וצ"ע.

ג. פשוט שגם היום שייך איסור נדר, ולכן דיני נדרים מובאים בשו"ע, והא לדברי הר"ן במס' שבועות הנ"ל אם אמר קונם [שהוא כינוי לקרבן] פירות אלו עלי לא יהיו אסורים, שהרי אי אפשר לאסור את המותר, ומצד משיכת האיסור מקרבן, הא ליכא שום קרבן בעולם בזה"ז כדי למשוך האיסור ממנו.

ד. זה שכתב הר"ן שאי אפשר לאסור את המותר, צ"ב, דהא יכול לאסור כמה דברים המותרים, למשל אם נטע כלאים או ערלה, ואם מחבר צמר ופשתים, ואם משתחוה לבהמה לשם ע"ז.

ושמעתי מידי ר' ברוך טרבלו נ"י, דאפשר שכוונת הר"ן דבכל אופנים אלו אין האדם יוצר האיסור אלא שהוא עושה המעשה והקב"ה אוסרו, משא"כ גבי נדר הוא עצמו אוסר הדבר, וע"ז כתב הר"ן שאין לו הכח לאסור את המותר בלא התפסה בדבר אחר.

ויש להוסיף לזה, דבספר מנחת אברהם עמ"ס זבחים (כט, ב) מובא מהגר"ח ז"ל, דחלות פיגול חלוקה מחלות תמורה, דגבי פיגול האיסור חל משמיא ואילו גבי תמורה הממיר עושה ההקדש. ויש להטעים הדברים, דחלות תמורה היא חלות הקדש [בעבירה], והקדש מכלל הנדרים כמבואר בר"ן כאן בריש דבריו, וגבי נדר אמרינן שהוא עצמו עושה האיסור.

עוד חשבתי לומר, שכוונת הר"ן רק לגבי איסורים הבאים מחמת דיבורו, דלעולם ניתן לאדם הכח לאסור את המותר ע"י מעשה, אבל ע"י דיבורו אי אפשר לו לאסור את המותר אם לא שמתפיסו בדבר אחר.

הרב אריה ליב פארעצקי

ביאור דברי תוס' במעלת לשונות הנדר דמתני'

א מס' נדרים דף ב' ע"א, תד"ה כל כנויי וכו', וקשה למ"ד לשון נכרים אמאי נקט הני לישני לימא בכל הלשונות שהם נודרים בלשונם יהא נדר, ואומר ר"י ודאי אם יהא כלשונם יהא נדר אחרי שהם מבינים, והני דמתני' אפי' לא יבינו האי לשון הרי הוא נדר, עכ"ל.

ב וצ"ב איזו מעלה איכא לג' לשונות אלו יותר משאר לשונות של נכרים, דבג' אלו חל הנדר אפילו אם אינו מבין הלשון.

ועיין בתוס' מס' נזיר דף ב' ע"א (ד"ה נזיר וכו'), שכתבו ג"כ כדברי התוס' כאן, אלא שהוסיפו לפרש דג' לשונות אלו חלוקים משאר לשונות משום דדמי טפי ללשון תורה מלשונות אחרים.

וגם זה צ"ב, דאיזו מעלה איכא אם דומים ללשון הקודש, סוף סוף אינם אלא לשונות של נכרים ולא לשון הקודש.

ונראה, דעיין בדברי הר"ן שג"כ הקשה כקושית התוס', והביא לתרץ מר' יהודה בר' חסדאי ז"ל, דלמ"ד לשון נכרים רבותא אשמעינן, דלא מבעי בלשונות נכרים שהם לשונות גמורים שהנודר בהם נדרו נדר, אלא אפי' בלשונות שאינם גמורים כגון ג' אלו שהם לשון הקודש שנשתבש, וסד"א שהנודר בהם לא יהא נדר כיון שאינם לשון גמור, קמ"ל דסו"ס כיון שנכרים מדברים בהם חשיבי לשון נדר. ואף

שזהו תירוץ אחר ממה שכתבו התוס', מ"מ במציאות זו שג' לשונות אלו הם לשון הקודש שנשתבש, י"ל דגם התוס' מודים לה.

ולכן י"ל, דס"ל להתוס' דללשון הקודש יש מעלה דאין צריך להבין הלשון משא"כ בשאר לשונות שצריך להבין הלשון, וכמש"כ הפוסקים בשו"ע או"ח (סימן סב) לגבי קריאת שמע, יעו"ש. וביאור החילוק הוא, דלשון הקודש הוא לשון בעצם [היינו שאין הלשון רק תואר בעלמא להדבר, אלא שטמון בהלשון יסוד מציאות הדבר, ואכמ"ל], משא"כ שאר לשונות אינם לשונות בעצם אלא שמדברים בהם אינשי. ועל זה חידשו התוס' דה"ה בג' לשונות אלו דאף שלשון נכרים הם מ"מ כיון דמעיקר יסודם הם שיבוש של לשון הקודש נשאר בהם מעלה זו של לשון הקודש שא"צ להבין הלשון. ומה שכתבו התוס' במס' נזיר שג' לשונות אלו דומים הם ללשון הקודש, י"ל שאין הכוונה שלשונות אלו מעיקר יסודם הם לשון נכרים ורק דדומים ללשון הקודש, אלא הכוונה כנ"ל דמעיקר יסודם הם שיבוש של לשון הקודש, אלא דאכתי תיקשי דאם עכשיו נשתבש הלשון כ"כ באופן ששוב אינו דומה כלל ללשון הקודש לא שייך לומר דנשאר בו המעלה של לשון הקודש, ולכן הוסיפו דדומים ללשון הקודש, היינו דעדיין דומים הם ללשון הקודש, וממילא שפיר י"ל דנשאר בהם המעלה של לשון הקודש שחל הנדר אפילו אם אינו מבין, ודוק.

ג אלא דבעיקר תירוץ זה של התוס' יש לתמוה, דמילתא דפשיטא היא שאפילו בלשון הקודש אם אינו מבין כלל שאוסר איזה דבר בנדר או שמקבל על עצמו נזירות לא חל הנדר והנזירות, דבעינן פיו ולבו שוים, וחסר כאן כוונת הלב, ואיך כתבו התוס' כאן ובמס' נזיר דבג' לשונות אלו [וכ"ש בלשון הקודש] חל הנדר והנזירות אפילו אם אינו מבין שנודר או נוזר. ועיין בקרן אורה שהאריך בקושיא זו.

ונראה ליישב עפ"י מה ששמעתי מהג"ר נחום ברגמן ז"ל, שפעם אמר לו הגרי"ז ז"ל דהתרגום באידיש לכל חמירא וחמיעא וכו' הוא אלע זוערטעג און אלע חמץ וכו', ואף שבכל הסיפורים נדפס להיפוך אלע חמץ און אלע זוערטעג וכו', כשמעיינים בתרגום אונקלוס על התורה רואים שבכל פעם שכתוב בתורה חמץ כתב אונקלוס חמיעא, ובכל פעם שכתוב בתורה שאור כתב אונקלוס חמירא. והוסיף הגרי"ז ז"ל, שכשלומודים מס' נדרים מצינו שלפעמים אף שמבין עיקר כוונת המשפט שאומר מ"מ אם אינו מבין התרגום של כל תיבה ותיבה בפנ"ע יש בזה חסרון. ולא ביאר הגרי"ז ז"ל מקורו.

ואמרתי דאולי כוונת הגרי"ז ז"ל לדברי התוס' כאן (ובריש מס' נזיר), היינו שהבין הגרי"ז ז"ל דודאי אין כוונת התוס' שאינו מבין כלל שנודר, דבכה"ג פשוט שלא חל הנדר וכמו שהקשה בקר"א, אלא לעולם כוונת התוס' שמבין שנודר ויודע שע"י משפט זה יחול הנדר אלא שאינו מבין התרגום של כל תיבה ותיבה בפנ"ע,

ולזה חידשו התוס' דבג' לשונות אלו מ"מ חל הנדר, משא"כ בשאר לשונות של נכרים צריך להבין כל תיבה ותיבה בפנ"ע ולא רק עיקר כוונת המשפט שאומר. והביאור הוא עפ"י מה שכתבתי לעיל, די"ל דבלשון הקודש שהוא לשון בעצם סגי אם מבין עיקר כוונת המשפט אף שאינו מבין כל תיבה ותיבה בפנ"ע, ולכן ג' לשונות אלו שהם שיבוש של לשון הקודש ועדיין דומים ללשון הקודש נשאר בהם מעלה זו, משא"כ בשאר לשונות שאינם לשונות בעצם לא סגי אם מבין עיקר כוונת המשפט אלא שצריך להבין התרגום של כל תיבה ותיבה בפנ"ע. ולכן לגבי נוסח של כל חמירא וחמיעא וכו' שהוא בלשון ארמית, לא סגי אם מבין עיקר הענין שמבטל חמצו, אלא שצריך להבין כל תיבה ותיבה בפנ"ע. ומיושב היטב קושית הקרן אורה.

ואפשר יש להוסיף, דבתוס' מס' נזיר שם כתב בזה"ל, וי"ל דאה"נ דגם בשאר לשונות אם מכירם ומבינם ומתכוין לקבל עליו נזירות הוא נזיר, אבל מהני לישני דמתניתין כי אמר נזרו באחד מן שלש לשונות הללו חייל עליה נזירות נמי כי אין מתכוין משום דדמי טפי ללשון תורה מלשונות אחרים, עכ"ל. ויש לעיין מה הם הג' מדרגות שכתבו התוס', שבשאר לשונות רק מהני אם מכירם ומבינם ומתכוין לקבל עליו נזירות. ולפי הנ"ל י"ל, דבשאר לשונות בעינן באמת ג' מדרגות, א' להתכוין לקבל נזירות, ב' להכיר שבאמירת לשון זה תחול עליו נזירות, ג' להבין התרגום של כל תיבה ותיבה בפנ"ע, ודוק.

אלא דלפי"ז לא אתי שפיר כ"כ מה שכתבו התוס' דבג' לשונות אלו חייל הנזירות אפילו כי אין מתכוין, דלדברינו הול"ל דחייל הנזירות אפילו כי אין מבין, וצ"ע.

והנה עיין בחי' הרשב"א כאן שהעתיקו מהתוס' בזה"ל, ותיצו בתוס' דודאי כל שנדר בכל לשון שהוא מבין נדריו נדרים, אבל הני דבמתני' אף על פי שאינו מבין משמעות הלשון חל הנדר, עכ"ל. וממה שהעתיק שבג' לשונות אלו חל הנדר אע"פ שאינו מבין משמעות הלשון, משמע דודאי כוונת התוס' שמתכוין לנדור אלא שאינו מבין התרגום של כל תיבה ותיבה בפנ"ע, וכמש"כ לעיל.

וחזינן כן להדיא ממה שהקשה על זה הרשב"א, וז"ל, ואיני יודע טעם לדבריהם, שאם נדר באחד משאר הלשונות ומתכוין לנדור אף על פי שאינו מבין משמעות הלשון מ"מ חל הנדר דפיו ולבו שוין הן, ואם אתה מצריכו להבין משמעות הלשון ממש ולא קרי' פיו ולבו שוין עד שיבין משמעות הלשון ממש אף בקונם וקונח לא יהא נדר ומ"ש הני, עכ"ל. הרי להדיא שהבין הרשב"א בכוונת התוס' דגם בג' לשונות אלו צריך להבין שנודר, אלא שבשאר לשונות צריך להבין משמעות הלשון ממש, היינו תרגום של תיבה ותיבה בפנ"ע, משא"כ בג' לשונות סגי אם מבין שבזה הלשון חל הנדר. אך שהרשב"א הקשה ע"ז דמאי שנא משאר לשונות. ולזה כבר ביארנו לעיל די"ל דס"ל להתוס' דכיון דג' לשונות אלו הם שיבוש של לשון

הקודש, ועדיין דומים ללשון הקודש, לכן נשאר בהם המעלה של לשון הקודש דסגי אם מבין שבלשון זה חל הנדר אע"פ שאינו מבין התרגום של כל תיבה ותיבה בפנ"ע.

והנה בעיקר דברי הגרי"ז ז"ל הנ"ל יש להעיר, שחפשתי ומצאתי שבאמת כל פעם שכתוב בתורה חמץ כתב בתרגום אונקלוס חמיע וכל פעם שכתוב בתורה שאור כתב בתרגום חמירא, וכדברי הגרי"ז ז"ל. אכן ראיתי בפרשת בא (יב, טו) דכתיב, שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתכם כי כל אכל חמץ וגו'. וכתב שם התרגום, שבעא יומין פטירא תיכלון ברם ביומא קדמאה תבטלון חמיע מבתיכון ארי כל דייכול חמיע וכו'. הרי שתירגם חמיע, הן לשאור והן לחמץ. שוב מצאתי בספר תרגם אברהם (להרב אברהם בן הגר"א ז"ל) שכתב על פסוק זה בזה"ל, חמץ, חמיע, ע' תחת צ', כמו ארץ ארעא, עכ"ל. ונראה שכוונתו להדגיש דדוקא לתיבת חמץ יש לתרגם חמיע, דאות ע' בארמית תחת צ' בלשון הקודש כמו גבי ארץ דמתרגמינן ארעא, אבל לגבי שאור יש לתרגם חמירא. ובאמת ראיתי בכמה חומשים שגורסים בתרגום כאן, תבטלון חמירא וכו' דייכול חמיע וכו', והיינו כנ"ל. וגם בספר מעט צרי על תרגום אונקלוס (להרב יעקב לב שליט"א) העיר על פירוש התרגום לפסוק הנ"ל, וכתב דנראה שיש לגרוס תבטלון חמירא וכו' דייכול חמיע וכו'.

הרב אריה ליב פארעצקי

ביאור תירוצי התוס' בענין לשון שבדו חכמים

מס' נדרים דף ב' ע"א, תד"ה כל כנויי וכו', ולמ"ד לשון שבדו חכמים קשה דה"נ כנויי דנזיר בדו חכמים והיכי יביא קרבן על לשון חכמים וכו', ואור"י וכו' ועל לשון שבדו חכמים נמי הוי נזיר דכיון דתקינן חכמים שנודרין בהני לישני הוי כעיקר נזירות ויש כח בידיהם לעשות תקנתן כעיקר נזירות, ועוד י"ל כיון שתקינן חכמים הני לישני כוונת הנודר לנדר גמור וגמר בלבו לעשותו כעיקר הלשון.

והנה בקרן אורה כאן הבין בכוונת דבריהם, שמתחילה תירצו שיש כח ביד חכמים ליצור נזירות דאורייתא אפילו ע"י לשון דרבנן. ושוב תירצו, דכיון שתקינן לשונות אלו לא גרעי מלשונות של נכרים וחשיבי לשון, וכעין שכתב הר"ן דלא גרעה הסכמת חכמים מהסכמת הנכרים.

והקשה הקרן אורה על הא דתירצו דיש כח ביד חכמים לעשות נזירות דאורייתא, דבמס' נזיר (כט, א) פריך לריש לקיש הסובר דהא דהאב מדיר את בנו בנזיר הוא משום דין חינוך דרבנן, דאיך יביא קרבנות בסוף נזירותו והא מביא חולין בעזרה. ולפי דברי התוס' כאן מאי מקשי התם, הא יכולים חכמים ליצור נזירות דאורייתא, וא"כ יעשו כן גם התם וליכא חולין בעזרה.

ולכאוי יש ליישב קושיתו בפשיטות, דאף שיש לחכמים הכח ליצור נזירות דאורייתא, אינו מוכח שכל פעם שיש נזירות דרבנן עשו אותה לנזירות דאורייתא, וכאן גבי כינויים לריש לקיש שפיר עשו הנזירות לנזירות דאורייתא כדי שתהיה הנזירות שוה לנזירות דאורייתא שביבאו קרבנות לבסוף, כיון שרצו לתקן שכינויים עושים נזירות כנזירות של תורה, אבל התם לגבי חינוך קטן סגי אם הניחו הנזירות להיות נזירות דרבנן, שהרי ע"ז עכ"פ יתחנך הקטן בעיקר איסורי נזיר היינו איסורי יין תגלחת וטומאה, ואין צורך לחנכו גם לגבי הבאת קרבנות.

וצריך לומר, דנקט הקרן אורה לדבר פשוט דודאי ירצו חכמים לחנך הקטן גם בהבאת קרבנותיו, ולא מיבעיא לפי מה שהארכתי בחידושי במק"א שהבאת קרבנות של נזיר היא חלק מעיקר דין הנזירות, אלא אפילו אם זהו רק דין צדדי שלבסוף נזירותו חייב להביא קרבנות, מ"מ סו"ס כיון שמן התורה חייב הנזיר להביא קרבנות בסוף נזירותו ודאי ירצו חכמים לחנך הקטן גם בדין זה. ולכן שפיר הקשה הקרן אורה דמאי פריך התם במס' נזיר דהוי חולין בעזרה, הא חכמים יעשו הנזירות לנזירות דאורייתא.

וביישוב קושית הקרן אורה נראה, דיש לחקור בכוונת התוס' במה שכתבו דיש כח בידיהם לעשות תקנתן כעיקר נזירות, האם הכוונה שיש כח ביד חכמים ליצור נזירות דאורייתא וכהבנת הקר"א, או דילמא שהכוונה שיש כח ביד חכמים לחדש לשון של נזירות ומאחר שחידשו לשון של נזירות ממילא המשתמש בלשון זה מיחל על עצמו נזירות דאורייתא, וכעין שכתב הר"ן דלא גרעה הסכמת חכמים מהסכמתם.

ואם נימא כהצד השני הנ"ל לא קשה מידי קושית הקר"א, דדוקא בכינויים חידשו חכמים לשונות של נזירות ולכן כל המשתמש בלשונות אלו מיחל על עצמו נזירות דאורייתא, אבל לגבי אב המדיר את בנו בנזיר אין זה אופן של קבלת נזירות דאורייתא כלל, דמן התורה אין אב יכול למיחל נזירות על בנו, וליכא כאן שום לשון נזיר שעל ידו תחול נזירות דאורייתא, ולכן שפיר פריך התם דקרבנותיו הן חולין בעזרה.

ובאמת מדוייק יותר שכוונת התוס' לצד השני הנ"ל, שהרי כתבו בזה"ל, דכיון דתקינן חכמים שנוודין בהני לישני הוי כעיקר נזירות ויש כח בידיהם לעשות תקנתן כעיקר נזירות, עכ"ל. ומה שכתבו דיש כח בידיהם לעשות תקנתן כעיקר נזירות, מסתברא דהכוונה לפי מה שכתבו לעיל דתקינן חכמים שנוודין בהני לישני. והיינו, שהתקנה כאן הוי התקנה להשתמש בהני לישני [ולשונות אלו של נזיר הן], ולא לתקנה חדשה לעשות נזירות דאורייתא, דוק היטב.

אלא שיש לעיין למה לא פירש הקר"א כצד השני הנ"ל ואשר ממילא לא קשה קושיטו ממס' נזיר.

והנראה לומר בזה, דהנה לגבי התירוץ האחרון של התוס', הקר"א פירש בכוונתם כעין דברי הר"ן שיש כח לחכמים לחדש לשון של נזירות וממילא המשתמש בלשון זה מיחל על עצמו נזירות דאורייתא. אבל יש להעיר ע"ז, דא"כ מה זה שהדגישו התוס' שכוונת הנודר לנדר גמור ושגמר בלבו לעשות נדר גמור, ועיקר חסר מן הספר, דלפי הקר"א עיקר התירוץ הוא שיש כח לחכמים לחדש לשון נזירות וממילא המשתמש בלשון זה מיחל ע"ע נזירות דאורייתא.

ולכן נראה לפרש דבריהם בא"א, דהנה בירושלמי (ריש מס' נזיר) מבואר שאם אחד מודיענו שכשאומר פת כוונתו לנזירות, ושוב אומר הריני פת, חלה עליו נזירות דאורייתא, שהרי יש לו כוונה לנזירות וגם ביטוי שפתים של נזירות אף דליכא לשון בעצם של נזירות, יעו"ש. ונראה שכ"ה כוונת התוס' בתירוצם האחרון, דע"י שתקנו חכמים שיש להשתמש בלשונות אלו לקבלת נזירות, ממילא המשתמש בלשונות אלו כוונתו לנזירות וגם יש לו ביטוי שפתים לנזירות, ואף שאין כאן שום לשון בעצם של נזירות דומיא דהאומר פת לאחר שהודיענו שכשאומר פת כוונתו תהיה לנזירות. ומה שהדגישו התוס' שכוונת הנודר לנדר גמור ושגמר בלבו לעשות נדר גמור, היינו לפרש דאף שאין כאן שום לשון של נזירות, מ"מ מאחר שתקנו חכמים להשתמש בלשונות אלו, אף שהוא עצמו לא הודיענו קודם קבלת נזירותו שכשאומר הכינוי כוונתו לנזירות, מ"מ כיון שחכמים תקנו להשתמש בלשונות אלו יש אומדנא דמוכח שכוונתו לנזירות, ולכן ממילא חלה נזירות דאורייתא כיון דיש כאן כוונה לנזירות וגם ביטוי שפתים לנזירות אף דליכא כאן לשון בעצם של נזירות, ודוק.

והשתא שביארנו בכוונת התירוץ האחרון של התוס' באופן אחר של הקר"א, ושאין כוונתם לדברי הר"ן, לכן שפיר יש לפרש בתירוץ שלפני זה שהכוונה כעין הר"ן שחכמים תקנו שלשונות אלו יהיו לשונות של נזירות ואשר ממילא המשתמש בלשונות אלו מיחל ע"ע נזירות דאורייתא, ולא תיקשי קושיטת הקר"א מאב מדיד את בנו בנזיר, וכמו שביארנו. אבל הקר"א אזיל בזה לשיטתו, שהרי פירש בכוונת הת"י האחרון של התוס' עפ"י הר"ן וכמו שכתב להדיא בתוך דבריו, ולכן הוצרך לפרש בת"י שלפני זה שהכוונה שחכמים יוצרים נזירות דאורייתא, וממילא הקשה שיעשו כן גם לגבי אב מדיד את בנו בנזיר, וכמשנ"ת.

שוב העירוני שבספר נדרי זריזין פירש בב' תירוצי התוס' כעין דברינו, אלא שלא הביא הירושלמי הנ"ל כמקור לביאור התירוץ האחרון.

והנה בעיקר קושית הקרן אורה אמאי במס' נזיר גבי האב מדיר את בנו בנזיר פרכינן לריש לקיש דקרבנותיו הן חולין בעזרה והא לדברי התוס' כאן יש כח לחכמים ליצור נזירות דאורייתא, נראה דיש לתרץ באופן אחר לגמרי מכל הנ"ל, דהנה מבואר במס' מנחות (צג, א) דאף שיש מצוה לבעלים לסמוך על קרבנותיהם מ"מ קטן המביא קרבן אינו סומך. ולפי"ז יש לומר, דאפילו אם נימא שכוונת התוס' שיש כח לחכמים ליצור נזירות דאורייתא, מ"מ גבי חינוך קטן לא יעשו כן וישאירו הנזירות כנזירות דרבנן, שהרי אפילו אם יעשו הנזירות לנזירות דאורייתא מ"מ אין זה חינוך הראוי להקטן לגבי הבאת קרבנותיו כיון שאינו סומך ואילו כשיגדיל יסמוך על קרבנותיו. ואולי אפילו חשש תקלה איכא, דאדרבה, יחשוב הקטן שאין לסמוך על קרבנות וכן ינהג גם כשיגדיל וכדמצינו במס' שבת (קלט, א) ועוד דוכתי דאתי למיסרך. וכיון שכל הטעם שיעשו חכמים הנזירות לנזירות דאורייתא הוא כדי לחנך הקטן גם בהבאת קרבנות הנזיר וכדביארנו לעיל, הא לפי הנ"ל ליכא חינוך הראוי ואפשר אפילו מיגרע גרע, ולכן הניחו הנזירות להיות נזירות דרבנן בלא קרבנות, וממילא שפיר פריך התם איך מביא קרבנותיו בסוף הנזירות הא הויין חולין בעזרה, ודוק.

הרב אריה ליב פארעצקי

הערות בתוס' ריש נדרים

א מס' נדרים דף ב' ע"א, תד"ה כל כנויי וכו', ולמ"ד לשון שבדו חכמים קשה דה"נ כנויי דנזיר בדו חכמים והיכי יביא קרבן על לשון חכמים וכו'. ועיי' לקמן דף ג' ע"א בתוס' ד"ה אלא למאן וכו' שכתבו לתרץ בזה"ל, עוד אומר ר"י בשם רבי יחיאל דבירושלמי איתא בהדיא למאן דאמר לשון שבדו חכמים דאינו מביא קרבן על כינוי נזירות וכינוי נזירות אינו כנזיר אלא לענין מלקות, עכ"ל. וכן כתבו התוס' במס' נזיר (ב, א סוף ד"ה נזיר וכו'), אלא שלא הביאו שם הראיה מהירושלמי.

ב וראיתי בקרן אורה כאן שכתב דכוונת התוס' להא דאיתא בירושלמי (מס' נזיר פ"א ה"א), תני כל כינויי נזירות כנזירות ולוקין עליהן, אף על גב דרבי יוחנן אמר אין לוקין על האיסרות מודה הוא הכא שהוא לוקה, ע"כ. [ובביאור כוונת הירושלמי, עיי' בקרבן עדה ופני משה שם, ובקרן אורה ריש מס' נזיר]. ומדאיתא דריו"ח מודה הכא שהוא לוקה, משמע דוקא שלוקה ולא שחייב קרבן.

והקשה בקרן אורה, דאם חלה נזירות ע"י כינוי לענין מלקות מסתברא דה"ה לענין קרבן, והא דאיתא בירושלמי דריו"ח מודה שהוא לוקה אין לדייק מזה שאינו מביא קרבן, דנקט לשון לוקה לאפוקי בעלמא דסובר ריו"ח דאין לוקין על האיסרות, אבל לעולם חייב גם בקרבן.

ולי נראה שכוונת התוס' להא דאיתא שם בירושלמי בסמוך קצת, אף על גב דרבי שמעון אמר אינו מביא קרבן מודה הוא הכא שהוא לוקה, ע"כ. ומזה שפיר יש לדייק שאינו מביא קרבן על נזירות הבאה ע"י כינוי, שהרי רבי שמעון סובר בעלמא שאינו מביא קרבן והו"ל להירושלמי להדגיש דכאן מודה ר"ש שמביא קרבן, ומדאיתא שכאן מודה ר"ש שלוקה, משמע להדיא דמלקות דוקא ולא קרבן. ועל כרחק הביאור, דנזירות הבאה ע"י כינוי [למ"ד לשון שבדו חכמים] חלה רק מדרבנן, ולכן לוקה מכת מרדות אבל אינו מביא קרבן.

ג עוד הקשה בקרן אורה כאן, דלפי רבנו יחיאל שאינו מביא קרבן על נזירות הבאה ע"י כינוי, מה הועילו חכמים בתקנתם לפי ריש לקיש (לקמן י, א) שתקנו חכמים לשונות של כינויים כדי שלא יבאו לומר קרבן לד', וכן בנזיר כדי שלא יבאו לומר נזיר לד' [עיי' בתוס' שם ד"ה ה"ג דלא לימא וכו'], וממילא לא יבאו לידי הוצאת שם שמים לבטלה, הא כל אחד יודע שאם יזיר בלשון חכמים של נזיק וכדומה יתחייב באיסורי נזיר אבל לא יתחייב בקרבנות לבסוף, ולכן לא ישמעו לחכמים ויזירו בלשון נזיר לד' כדי להתחייב גם בקרבנות ושתהיה להם נזירות בשלימות, והניח בקושיא.

ולענ"ד יש ליישב בפשיטות, דזה שתקנו חכמים לשונות של כינויים לריש לקיש, אין הכוונה שזוהי עצה טובה בעלמא מחכמים, אלא היא תקנת חכמים ככל תקנות חכמים דעלמא, וכמבואר מלשון הגמ' בדף י' דאיתא שם וטעמא מאי תקינו רבנן וכו'. ולכן אין לחוש שלא ישמעו לדברי חכמים, דלא גרע מכל תקנות חכמים שצריכים לשמוע לדבריהם, ואם לא ישמעו יענשו ע"י ב"ד. וראיה לדבר, הרי תקנו חז"ל שלא לתקוע שופר בר"ה שחל להיות בשבת, ולא חשו כלל שלא ישמעו לדבריהם כדי לקיים מצות עשה דאורייתא, כי חז"ל יעמדו על דבריהם ויענשו אלו שאינם נוהגים עפ"י תקנתם, וה"ה כאן יעמדו חכמים בדבריהם ויענשו אלו שנוזרים בלשון נזיר לד' ומביאים קרבנות עי"ז.

ד הנה ראיתי בכתבי הגרי"ז לריש מס' נזיר, שהקשה שלפי רבנו יחיאל איך גומר נזירותו, הא בעלמא צריך להביא קרבנותיו כדי לגמור נזירותו [כמבואר במשנה דמס' נזיר דף מ"ה ע"ב - מ"ו ע"א], אבל בנזירות הבאה ע"י כינויים ליכא קרבנות.

ונראה, דאף דגבי נזירות דאורייתא צריכים קרבנות כדי לגמור הנזירות, מ"מ בנזירות דרבנן אמרו חכמים שהנזירות גומרת בזמן שהיה ראוי לנזיר דאורייתא להביא קרבנותיו. וזכר לדבר, הא דמבואר במס' מנחות (סח, א) דאף שבזמן שביית המקדש קיים מנחת העומר מתרת חדש במדינה, מ"מ בזמן שאין בית המקדש קיים חדש מותר בסוף יום הראוי להביא מנחת העומר [היינו בסוף יום הנף]. וה"ה כאן בנזירות דרבנן, אף דליכא קרבנות מ"מ אמרו חכמים שהנזירות גומרת בסוף יום

הראוי להבאת קרבנותיו דומיא דמנחת העומר. [ואף דהתם מן התורה וכאן מדרבנן, מ"מ זכר לדבר שפיר הוי].

הרב אריה ליב פארעצקי

בענין שבועה בשם

איתא במתני' ריש מסכת נדרים, כל כינויי נדרים וחרמים וחרמים ושבועות כשבועות ונזירות כנזירות. וכתב הר"ן (ד"ה ושבועות כשבועות) וז"ל, "ומהא שמעינן דשבועה לא בעי שם אלא כיון שאמר שבועה או שבועה כנויה שלא אוכל ככר זה אסור לאוכלו. דמתני' בכה"ג עסקינן, דאי בשהזכיר את השם מאי איריא משום כנוי שבועה תיפוק לי משום הזכרת השם דאפילו בלא שבועה ובלא כנוי הוי שבועה. והראיה מדאמרינן בפרק אין מעמידין לאלהי ישראל לא מגלינא וכדאיתא התם, ולקמן נמי במכילתין אמרינן מארי כולא לא טעימנא" ע"כ.

והנה במשנה למלך (הלכות נדרים פרק א הלכה ז) הביא שיטת המהרלנ"ח, דאם אמר הרי את אסורה עלי כאימא שחל האיסור אע"פ שמתפס בדבר האסור, דדוקא באומר הרי את כאימא הוא דאמרינן דלא אמר כלום משום דעיקר נדרו של זה מחמת התפסה הוא וכל שהתפס בדבר האסור לא אמר כלום, אבל באומר הרי את אסורה עלי יש כאן נדר גמור. וכתב ע"ז המשל"מ דאי נימא כמש"כ הר"ן בשבועות דהיכא שלא התפס חל הנדר מדין ידות אין מקום לדברי המהרלנ"ח, וז"ל המשל"מ, "דנהי דהיכא דהוא לא גמר דבריו אנו גומרינן דבריו, אבל היכא שהוא גמר דבריו מה לנו ולצרה לגמור דבריו באופן שהוא לא גמרם" ע"כ.

ולכאורה משמע דשייך לנו לגמור דבריו באופן הראוי אפילו היכא שכבר גמר דברו, אבל מה לנו ולצרה לגמור דבריו באופן שהוא לא גמרם, כלומר מאחר שהוא גמר דברו בדבר האסור אין אנו גומרינן דבריו בדבר הנדור, דמה לנו ולצרה לעשות כן.

ולפי דברי המשל"מ תירץ בחידושי הגרנ"ט לראיית הר"ן דשבועה לא בעי שם, וכתב דאי לאו דינא דכנוי שבועות כשבועות ואמר שבועה בשם שלא אוכל ככר זה לא יהיה אסור מדין הזכרת השם, דטעמא דהזכרת השם בלבד מהני הוא מדין ידות, וכתוב במשל"מ דאין אנו גומרינן דברו באופן שהוא לא גמרם, וא"כ הכא שאמר שבועה בשם אין אנו גומרינן דברו מדין ידות כיון שהוא כבר גמרם באופן שבועה.

ולכאורה תמוה דבשלמא כשנדר בדבר האסור הוא מפרש אופן הנדר בדבר האסור וממילא כתוב במשל"מ דמה לנו ולצרה לגמור דבריו באופן שהוא לא

גמרם, משא"כ כשאמר שבותה בשם שלא אוכל ככר זה, אינו מפרש האיסור באופן שאינו הגון, ורק הוא חסרון בלשונו שאמר שבותה ולא שבועה, וא"כ למה לא יחול האיסור מדין ידות. ואין לומר דאין ידות מהני אלא לגמור דברו אבל באופן שהוא גמר לא. שמבואר במשל"מ דשייך לגמור דבריו אע"פ שכבר גמרם, אבל מה לנו ולצרה לגמור דבריו באופן שהוא לא גמרם, וא"כ זהו דוקא כגמר דבריו באופן אחר, אבל בשבותה לא גמר דבריו באופן אחר ורק אמר בלשון שאינו הגון, וצ"ע.

ולולי דבריו הקדושים נראה לי לתרץ באופן אחר, דכשאומר שבותה בשם אי לאו מתניתין דכינויי שבועות כשבועות אין לנו שם כלל, שהשם מתפרש בשבותה ושבותה לא מהני, ממילא ליכא יד לתפוס בו.

ומצאתי שעצם הסברא כתוב בהתוספות רי"ד בסוגיא דכינויי כינויין (י, ב) שפסקינן בבית הלל דמותרים. והק' דתיפוק ליה משום הזכרת השם דמהני בלבד. ותירץ דכינויי כינויין הם דברים בטלים וא"כ אע"פ שהזכיר את השם, לבטלה הוא, כיון שמפרש השם בדברים בטלים.

ולכאורה י"ל דה"ה בכינויין לולי חידוש המשנה דהרי הן כשבועות אע"פ שאינם דברים בטלים ככינויי כינויין, מ"מ אינם לשונות הגונות לאסור, ומתפרש השם בלשון שלא מהני, ממילא ליכא יד לתפוס בו.

הרב גבריאל רובג

בענין שם בשבועה

א [הר"ן ריש נדרים (ב, א ד"ה ושבועות) הביא שיטת ר"ת דהא דשבועה בעי שם אינו אלא במושבע מפי אחרים, דהא מסוטה גמרי' לה שמושבעה מפי כהן, אבל במושבע מפי עצמו לא בעי' שם, ותמה עליו הר"ן "איך אמר דבר זה דהא אמרינן בס"פ שבועות שתיים בתרא (דף כט, ב) דהמוציא אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו דמי וילפי' לה מסוטה דכתיב ואמרה האשה אמן אמן, כלומר והויא כמושבעת מפי עצמה וכמו שפרש"י ז"ל שם ובפ' שבועת העדות (שם דף ל) דאי לא אפי' מושבעת מפי אחרים לא הויא, וה"ט דתנן התם דאע"ג דבשבועת בטוי דמושבע מפי אחרים פטור כל היכא שענה אמן חייב, וכיון שכן דמסוטה גמרינן הוה לן למימר דאפי' מושבע מפי עצמו ליבעי שם, ולפיכך לא ירדתי לסוף דעתו בזה".

איברא דיש לתמוה כעין זה על גופא דגמ' בשבועות, דהא אמרי' במשנה שבועות דף כט, ב "שבועת ביטוי נוהגת וכו' מפי עצמו וכו' שבועת שוא נוהגת וכו' ומפי עצמו וכו' אחת זו ואחת זו המושבע מפי אחרים חייב, (אם) לא אכלתי היום

ולא הנחתי תפלין היום משביעך אני ואמר אמן חייב", ובגמ' "אמר שמואל כל העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה בפיו דמי דכתיב ואמרה האשה אמן אמן, אמר רב פפא משמיה דרבא מתני' וברייטא נמי דיקא, דקתני שבועת העדות נוהגת וכו' ובפני ב"ד ושלא בפני ב"ד מפי עצמו ומפי אחרים אינן חייבין עד שיכפרו בהן בב"ד דברי רבי מאיר, ותניא בברייטא שבועת העדות כיצד אמר לעדים בואו והעידוני, שבועה שאין אנו יודעין לך עדות, או שאמרו אין אנו יודעין לך עדות משביע אני עליכם ואמרו אמן, בין בפני ב"ד בין שלא בפני בית דין בין מפי עצמו בין מפי אחרים כיון שכפרו בהם חייבין דברי רבי מאיר. קשיין אהדדי אלא לאו ש"מ הא דענה אמן הא דלא ענה אמן ש"מ. אמר רבינא משמיה דרבא מתניתין דהכא נמי דיקא, דקא תני שבועת ביטוי נוהגת וכו' מפי עצמו אין מפי אחרים לא וקתני סיפא זה וזה מושבע מפי אחרים חייב, קשיין אהדדי אלא לאו ש"מ הא דענה אמן הא דלא ענה אמן", ותמוה האיך קרי ל' המשנה והברייתא מושבע מפי אחרים, והא כיון דענה אמן הוא זה מושבע מפי עצמו, וזה הרי כל עיקר דינא דשמואל דאמן הוא מוציא שבועה מפיו וצ"ע.

ואשר ע"כ מבואר דאע"פ דאית ביה דין מושבע מפי עצמו מ"מ לא פקע מיני' שם מושבע מפי אחרים, ונראה הביאור בזה דכדי שהאמן יחשב כמוציא שבועה מפיו, צריך שיהי' שם שבועה על מה שהשביעה האחר, וז"פ דאם יענה אמן לאחר שבועת קוף לא מעלה ולא מוריד ולא הוא אמן זה כמוציא שבועה מפיו, וא"כ כדי שיהי' שם שבועה על מה שחבירו משביעו בעי' שיחול על זה שם שבועה מכח דין דמושבע מפי אחרים, דאל"ה האיך הוא על זה שם שבועה, ושוב הוא אמן כמוציא שבועה מפיו. ונמצא דאע"פ שאין מושבע מפי אחרים חייב בשבועת ביטוי, בעי' מושבע מפי אחרים כדי שיחול על זה תורת שבועה, וממילא הוא אמן לשבועה, וכמוציא שבועה מפיו דמי.

א. דהרי אם ראובן יאסור אכילת פת על ראובן, ויענה שמעון אמן, אין שמעון נאסר, ובעי' שראובן יאמר ששמעון אוסר פת על שמעון מכח שבועה, וזה הרי לא שייך אלא מדין מושבע מפי אחרים.

ב. ויתכן דזהו עומק כוונת המחנה אפרים הלכות שבועות סימן ג וז"ל "ולע"ד לא קשה מידי, דהעונה אמן אחר שבועה הוא כמושבע מפי עצמו מכל מקום לא אסר עצמו בלשון שבועה ולשון זה לא חשיב שבועה אלא כשהוציאו אחר שבועה, ולכן בעינין שהמשביע יזכיר את השם, לא כן כשאסר עצמו בלשון שבועה דבלשון שבועה לחוד מצי לאסור אנפשיה". והנה מש"כ הרמב"ם הלכות שבועות פרק ב הלכה א "אחד הנשבע אחד מארבעה מיני שבועות אלו מפי עצמו, ואחד המושבע מפי אחרים וענה אמן, אפילו השביעו עכו"ם או קטן וענה אמן חייב, שכל העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו", וביאר הכסף משנה "ומ"ש אפי'

ב ומיושב עיקר תמיהת הר"ן דבסוטה בעי' לדינא דמושבע מפי אחרים, דהא יסוד תמיהתו דע"כ סוטה לא הוי מושבע מפי אחרים דמשום כך בעי' שתאמר אמן, וכמו בשבועת ביטוי דלא הוי שבועה במושבע מפי אחרים, ודוקא בענה אמן דהוי כמוציא שבועה מפיו חייב, וסוטה א"כ הוי מושבעת מפי עצמה מדבעי' שתאמר אמן, ונילף מינה למושבע מפי עצמו, ולפמש"כ רק משום דהוי מושבע מפי אחרים מהני האמן להחשב כמושבע מפי עצמה, ושפיר ילפי' דמושבע מפי אחרים צריך שם.

אולם עדיין קשה דמנא לן דהא דצריך לשם הוי משום המושבע מפי אחרים דהכהן, דילמא הוי משום המושבע מפי עצמו, ועניית אמן לא עדיף ממוציא שבועה ממש בפיו, וע"כ צריך שם כדי שהשבועה דמושבע מפי עצמו יחשב שבועה, וא"כ הוי זה דין במושבע מפי עצמו, ונילף מינה דכל מושבע מפי עצמו צריך שם. ואשר נראה בדעת ר"ת, דאמן הוי רק כמוציא שבועה מפיו, אבל אמן לא הוי כמוציא שם מפיו, ואם ה' צריך הזכרת שם בשבועת עצמו לא ה' מהני לזה אמן. וע"כ דרך משום מושבע מפי אחרים בעי' שם.

הרב יצחק בוכהלטר

השביעו עכו"ם או קטן, עכו"ם נלמד ממשה וצדקיהו ויתרו ונבוכדנאצר וקטן לא גרע מעכו"ם". ולפמש"כ הרי מוכח דגם בשבועת העדות מצד עצם דין מושבע מפי אחרים ה' מהני ע"י קטן, דהא זה דאמן מהני אינו אלא משום דאית תורת שבועה על מה שמשביע אותו. אולם המנחת חינוך מצוה קכט כתב וז"ל "עוד אני מסופק אף את"ל דהכופר לחשו' בין שבועת העדות או שבועת הפקדון חייב, אם שייך באלו מושבע מפיהם דנהוי הנתבע בכלל מושבע מפי אחרים, כגון אם השביעו הם להנתבע והוא כופר, אי חייבין כיון דלאו בני שבועה נינהו לעצמם ג"כ ל"ה בני שבועה לאחרים, ואינו חייב רק בנשבעו לעצמם. וז"ל הר"ם בפ"ב מהלכות שבועות ה"א א' הנשבע כו' מפי עצמו או מפי אחרים וענה אמן, אפי' השביעו עכו"ם וקטן וענה אמן חייב, שכל העונה אמן כמוציא שבועה מפיו דמי, ועי' כ"מ. א"כ אפשר דווקא בענה אמן דהוי כמ"ש מפיו אבל היכי דחייב במושבע מפי אחרים בלא עניית אמן, כגון כאן ובשה"ע, אינו חייב במושבע מפי קטן, דהשבועה שלו בעצמו ל"ה שבועה כלל ה"נ במשביע אחרים כו' ומ"מ צ"ע". והרי להדי' מחלק דאע"פ שעונה אמן לאחר שהשביעו קטן מהני, אבל מושבע מפי אחרים לא הוי ע"י קטן, ולפמש"כ מר"ת הא זה בזה תליא, ויתכן דהרמב"ם פליג, וכמו שמבואר בר"ן דלית לי' סברא דר"ת. עוד אפשר לומר דגם הרמב"ם דאמר קטן היינו דוקא קטן דהוי מופלא סמוך לאיש דשם שבועה עליו וכן גוי נראה דתורת שבועה עליו, אבל קטן ממש לכאורה תמוה לומר דמהני אמן למה שאמר להחשב כמוציא שבועה מפיו, והעונה אמן לאחר בהמה וכו' נראה פשוט דאין זה שבועה. וכל מקור הרמב"ם בקטן כתב הכס"מ דלא גרע מעכו"ם, ולכאורה זה אינו אלא בקטן דמופלא סמוך לאיש, דאל"ה גרע וגרע דלאו שם שבועה, דאין בו דעת כלל. ג. וכבר העירו ראשי הישיבה זצ"ל בחידושיהם דלא הוי כמוציא השם מפיו.

בענין שבועה בשם והתפסה

שיטת הרמב"ם (פרק ב מהלכות שבועות הלכה ג) ששבועה צריכה הזכרת שם, ודלא כהר"ן (נדרים ב, א) שכתב "ומהא שמעינן דבשבועה לא בעי שם וכו', דאי בשהזכיר את השם מאי איריא משום כינוי שבועה תיפוק ליה משום הזכרת השם, דאפילו בלא שבועה ובלא כינוי הוי שבועה", עכ"ל. וצריך ליישב לדעת הרמב"ם מה ישיב על הוכחה זו של הר"ן.

ותירץ הגרנ"ט (סימן מז) וז"ל, י"ל דהא דשם בלא לשון שבועה וכינוי הוי שבועה, היינו מדין ידות דדיינינן כאילו אמר שבועה בהדי שם, ולפי"ז ניחא, דאי לא הוי כינויין לשון שבועה הוי גרע טפי", ומביא הגרנ"ט את המשנה למלך שאם לשון 'ככר אסור עלי' חל רק בתורת יד, אזי אם גומר דבריו לומר 'ככר אסור עלי כנבילה' [-כדבר האסור] מהיכי תיתי נגמור דבריו באופן שהוא לא גמרם, "לכן אף הכא גבי שבועה, אם כינויים לא הוי לשון שבועה א"כ לא יהני אף באופן שהזכיר את ה', דטעמא דמהני שם לחודיה הוא מטעם יד, דאנו גומרים דבריו, אבל הכא שהוא בעצמו גמורן בלשון שאינו של שבועה מהכ"ת נגמור דבריו", עכ"ל הגרנ"ט.

ויש להקשות על הגרנ"ט, דלכאורה חלוק יד דנדרים מהכא, שהרי התם תלה בדבר האסור שמגרע טפי, משום שגילה דעתו שגדר השבועה שרוצה בה היא כדבר האסור, ולכן מפסיד הדין יד, דדין יד הוא כאנן סהדי ואומדנא שרצונו בשבועה [אלא דבעינן קרא לחדש דין ידות משום דהו"א שאינו מועיל מחמת שצריך ביטוי שפתיים, ולפיכך גלי קרא שידות מועיל, אך שורש דין ידות הוא אומדנא ואנן סהדי שרצונו בשבועה, כמ"ש כ בפירושו הרא"ש בריש נדרים], וכאן הלא הוא פירש את גדר השבועה שברצונו להחיל, והיינו שרצונו בשבועה שהיא כדבר האסור, ושבועה כזו אינה שבועה. משא"כ הכא אף אם אין בכינוי לשון שבועה אין בזה גריעותא, שהרי סוף סוף אנן סהדי שרצונו בשבועה, ואף שנקט בלשונו כינוי שאינו נידון כשבועה אך לכאורה אין זה מגרע באנן סהדי שרצונו להשבע [שזהו עיקר היסוד של יד] אלא שלא פירש את דבריו כהוגן ונקט רק כינוי ולא את עיקר הלשון של שבועה, ומ"מ שפיר דעתו להשבע והוי יד גמורה, וא"כ גם כשאמר כינוי הוי רק כמו שלא אמר כלום, ולמה לא יהני לגמור דבריו, וצ"ע.

ואולי י"ל בדרך אחרת, דהרי שיטת הר"ן בנדרים (ב, א) שככר זה אסור עלי הוי עיקר הנדר, ומ"מ כשאמר 'אסור עלי כנבילה' מגרע, וכתבו האחרונים בכוונת הר"ן דהא דלא אמרינן 'דל מהכא' הוא משום שהנודר רוצה לעשות חלות של התפסה, ובזה יש חסרון במה שתלה בנבילה. ולפי"ז י"ל אף הכא, אף שיש ידות כאן, אבל במה שהוסיף כינוי שבועה מגלה לנו שהוא רוצה לעשות עיקר שבועה

ולא יד, ואם כינוי שבועה לאו כשבועה א"כ אין כאן עיקר שבועה, ומשום ידות לא מהני משום שהוא גילה דעתו שרוצה בחלות 'שבועה לה' - היינו עיקר שבועה.

הרב יחזקאל יהודה גארטענהויז

הערה על הדין שם בשבועה מהתפסה דאינו בשם

הר"ן בנדרים ב, א הביא מחלוקת ראשונים אם שבועה בעי שם לרבנן או לא, והביא שם הרש"י בשבועות לה, א ד"ה אוסרכם אני בשבועה, דאמר שם דאירי דהזכיר השם, הרי דשיטת רש"י היא דשבועה בעי שם. וצ"ע א"כ דהגמרא בדף כ, ב דן במתפיס בשבועה אם הוא כמוציא שבועה מפיו, ואב"י סובר דהתפסה מועיל בשבועה, וצ"ע דהא לא הזכיר שם ה', דפירש רש"י שם דהתפסה של שבועה הוא דאמר זה כזה. אלא דעיין בברכת שמואל נדרים סימן ה' דאמר שני צדדים למה שבועה צריך שם, או דהוא מצד נוסח השבועה, או דהוא דין מיוחד דשבועה בעי שם, ובשלמא אם נאמר כהצד של רב"ב דהוא מצד הנוסח, א"כ בהתפסה לא צריך שם, וכמו דלא צריך לומר המילה שבועה, דהא זה גופא האיסור שהוא עושה "זה כזה", אבל ביאר רב"ב דהראשונים דסברי דצריך לומר השם בפיו, ולא סברי דיש לו השם על ידי ידות, היינו משום דסברי דשבועה בעי שם אינו מצד הנוסח, רק דהוא דין מיוחד דשבועה בעי שם, א"כ כשהוא מתפיס למה מועיל בלא הזכרת השם.

הרב יעקב ניומאן

עיונים בדברי הירושלמי בגדר דין כינויין

א בירושלמי ריש נדרים: כתיב איש כי ידור, מה ת"ל נדר, אלא מיכן שכינוי נדרים כנדרים, או השבע, מה ת"ל שבועה, אלא מיכן שכינוי שבועות כשבועות, אך כל אדם, מה ת"ל יחרים, אלא מיכן שכינוי חרמים כחרמים, נדר נזיר מה ת"ל להזיר, אלא מיכן שכינוי נזירות כנזירות, ע"כ.

ועי' בחי' ר' שמואל (סימן א) שעמד ע"ז אמאי איצטריך ריבוי בפ"ע לכל דבר ודבר, היינו קרא לכינוי נדרים כנדרים, וכן קרא בפ"ע לשבועות, ולחרמות, ולנזירות, כל אחד ואחד ריבוי לעצמו. ועוד צ"ב דמשמע דהוא חידוש מסוים בדיני נדרים שבועות וכו', ולא כלל הוא בכל התורה כולה.

ומבאר בזה, דדין כינויין אינו דין חידוש בהלכות לשון, דגם כינויין חשיבי לשון, עד דנימא שיועיל גם לענין קריאת שמע וכדומה, אלא הוא חידוש בדין ביטוי

שפתים דמהני אף דאינו חשיב לשון, ולכן הוא חידוש מיוחד בהלכות נדרים, דילפינן דמבטא שפתיים דנדרים הוא גם ע"י כינוי, ושוב בעינן קרא דכן הוא נמי בהלכות שבועות, ושוב בעינן קרא לחרמים ולנזירות, מאחר שאין כאן דין כללי בהלכות לשון, אלא הם דינים חלוקים בכל מקום ומקום כעניינו.

ב והנה בירושלמי ריש נזיר, על מתני' דהתם כל כינוי נזירות כנזירות, איתא בזה הלשון: "מה נן קיימין אם במתכוין ליזור, אפילו אמר שאזכיר פת אהא נזיר נזיר, אם בשאינו מתכוין ליזור, אף על גב שהוציא נזירות מפיו לא יהא נזיר וכו' אלא כי נן קיימין באומר אחד מכל הלשונות הללו נזרתי, אם תופש אחד מהן נזירות, תחול עליו נזירות, ואם לאו לא תחול עליו נזירות". ע"כ. והנה תרתי שמעינן מדברי הירושלמי: חדא, דפשיטא להו שאפי' אמר שאזכיר פת אהא נזיר, הרי הוא נעשה נזיר, וה"ה לכינויין, והיינו לכאורה אף אם אין בכינויין דין לשון, כיון שעכ"פ כוונתו לנזירות מהני, ועוד שמעינן דנתרבה דין נוסף בכינויין, דאית בהו דין לשון, וע"כ אף בכה"ג דמתנה שלא יחול הנזירות כי אם בלשון הראוי לתפוס בו נזירות, מהני כינוי למיחל נזירות עליה.

ולפי"ז נמצא בירושלמי בנזיר הנ"ל דלא כדברי הירושלמי בנדרים הנזכר לעיל, ובתרתיה איפליגו, חדא, בהא דמבואר בירושלמי נדרים דכינוי אינו חשוב לשון, אלא דמ"מ מהני' לדין לבטא בשפתים, ובנזיר משמע שנתחדש דמהני כינויים בהלכות לשון, ועוד פליגי, דלהירושלמי נדרים ס"ל דבעינן ריבוי מיוחד לזה דמהני, ובלי הגזה"כ ס"ד לא מהניא כיון שאין בו דין לשון, [ורק לאחר דילפינן ריבוי דכינויין, יש לדון האם ה"ה נמי האומר כשאזכיר פת מהני, דהא לא בעינן דין לשון], וצ"ע בזה.

ועוד צ"ע, דהא בירושלמי ריש נזיר איתא נמי להך דרשא דאיש כי ידור נדר לרבות כינוי נדרים, ומשמע דהוי דין מסוים בהלכות נדרים ולא כהנ"ל, והיינו לכאורה דלא נתרבה לדין לשון, וגם עיין שם דאיכא דרשה בפ"ע לנדר ושוב דרשה בפ"ע לשבועה, ואשר מזה נמי משמע דאינו ריבוי לדין לשון, וכדברי הגרש"ר בהירושלמי בנדרים, ונמצא סתירה מיניה וביה בדברי הירושלמי בנזיר.

זולת אם נפרש, דכינויים ודאי לא איתרבו לדין לשון גמור, וכגון לגבי ק"ש וכדו', ומכל מקום הרי הם עדיפי טפי מהאומר לכשאזכיר פת, ומשום דהא מיהת הויין כינויין כדין לשון משובש, וחיודש הגזה"כ הוא דזה מהני לדין לבטא בשפתים דנדרים, וע"כ גם בכה"ג דמתנה דלא יחול כי אם בלשון דמהני בנזירות הרי זה מועיל גם בכינויין, ומ"מ מאידך גיסא, הוא חידוש מסוים בדיני נדרים ונזירות, וממילא דאיצטריך ד' ריבויין מיוחדים לכל פרשתא ופרשתא בפנ"ע.

ועוד יש לנו מקום עיון בדברי הירושלמי בנזיר, דיעויין התם דלא מייתי ריבוי לדין כינויין אלא בנדרים ובשבועות, ולא בחרמים ונזירות, ואף דקאי על מתני' דהתם דמיירי בנזיר. ושמא יש לומר בזה, דאי הוי כתיב קרא רק בחדא, וכגון לענין נדרים, הוה ס"ד דאין זה ריבוי בעיקר דין לשון, אלא לימוד בפ"ע לפרשת נדרים, דמהניא ביה כינוי אע"ג דלאו לשון הוא, וע"ז איכא ריבוי נוסף לגלות וללמד על דבר זה גופא, דכינוי הוי דין לשון גמור, ושוב ממילא דמהניא בכל דוכתין ותו לא בעינן לחרמים ונזירות ילפותא בפ"ע.

אלא דלפי"ז נמצא דדברי הירושלמי בנדרים ובנזיר סתרי אהדדי, דבנדרים מייתי ארבעה פסוקים לכל דין ודין בפ"ע, וכדאסבר לן הגרש"ר דהיינו משום שאין זה דין כללי בדיני הלשונות, ואילו בירושלמי דנזיר לבתר דמייתין תרי קראי שוב ילפינן שהוא דין כללי בהלכות לשונות, וצ"ע בכ"ז.

ג והנה בתוס' נדרים (דף ג, א בד"ה אלא): "עוד אומר ר"י בשם רבי יחיאל, דבירושלמי איתא בהדיא למאן דאמר לשון שבדו חכמים דאינו מביא קרבן על כינוי נזירות, וכינוי נזירות אינו כנזיר אלא לענין מלקות". והיינו, דמדאורייתא לא שייך לרבות לשון חכמים, ולא חשיב נזיר אלא מדרבנן.

ולכאוף אי נימא דכשהזכיר פת אהי' נזיר מהני מדאורייתא, מאי שנא לשון חכמים דלא מהני, ומשמע דירושלמי זו פליגא על דין הירושלמי דריש נזיר הנזכר לעיל, ועוד מוכח, דגם למסקנא לא מהני, ואילו להירושלמי בנדרים [לפי פשוטו] דהוי ריבוי דאין צריך לשון, היה נראה דעכ"פ למסקנא לאחר דמרבין כינויים, ה"נ שאם הזכיר פת דיהני, והוא הדין נמי בלשון שבדו חכמים, ובע"כ דס"ל דבעינן לשון דוקא, וע"כ ל"ש למידרש לרבות כינויין, שהם לשונות שבדו חכמים, וצ"ע בכ"ז.

הרב יעקב מרדכי שמעלצער

בענין כינויי נדרים

מתני' כל כינוי נדרים כנדרים. עי' לקמן (בדף י, א) שכתבה המשנה שהאומר לחבירו קונם קונח קונס הרי אלו כינויין לקרבן. ובפשטות זהו פי' המשנה דידן דכינוי נדרים כנדרים.

ויש להבין דבפשוטו לשון קרבן היינו התפסה בקרבן. וכן פי' הרא"ש שם את המשנה בדף י'. ולפי"ז צריך לדון דבשלמא לשי' הר"ן (בדף ב, א) שכ' דעיקר נדר הינו בין שהתפסו בדבר אחר ובין שלא התפסו, דהיינו דהתפסה הוי ג"כ עיקר נדר, א"כ מתני' דכל כינוי נדרים כנדרים דאיירי בקרבן אתיא שפיר, דאיירי בנדר שיש בו התפסה.

אמנם שי' הריטב"א לקמן בפ"ב חולק על שי' הרי"ף בשבועות וסובר דאליבא דרבא דלא מהני התפסה בשבועה, ה"ה בנדרים דלא מהני, א"כ באיזה אופן איירי במשנה דכיניו קרבן כקרבן.

ואין לומר דכיון דהריטב"א פירש לקמן דאע"ג דהתפסה לא מהני מדין נדר, אבל הא מיהא מהני מדין ידות, א"כ כשאומר הרי עלי כקרבן מהני מדין יד. וא"כ שפיר בעינן חידוש לדין כינוין למיחל ביה דין יד. אך אי אפשר לומר כן, דא"כ כל הנדון במשנה של דין כינוין הוי רק לגבי דין ידות, ואילו במתני' תנן דין כינוין קודם לדין ידות.

והיה אפשר לומר בשיטת הריטב"א, דכיון דשיטת הריטב"א בדף ה' הוי דעיקר נדר הוי כשאומר דבר זה אסור עלי כקרבן וכו' לתלות בדבר הנדור, ואע"ג דאין זה חלות התפסה, אבל בעינן למיתלי ביה בדבר הנדור, א"כ י"ל דבלי פרשה דכינוין א"כ אי אמר דיהא אסור כקונם לא מהני כיון דלא תלה בדבר הנדור.

אמנם גם ע"ז יש לדון דלכאורה אפי' בלי דין דכינויים היה שפיר מהני הנדר, דבאמת גם הריטב"א שכ' דבעי לתלות בדבר הנדור, כתב מפורש כאן (בדף ב) וכן בריש פ"ב דאם אמר דבר זה אסור עלי ולא תלה בדבר הנדור מהני מדין ידים, וא"כ אם אמר דאומר כקונם לכאורה היה צריך להועיל עכ"פ מדין יד, ולמה בעינן דין כינויים.

אלא דע"ז היה שפיר אפשר לומר דלא מהני דין יד כשגומר הלשון. וכמו שביאר המל"מ מסברא, דאי עיקר הנדר הוי ע"י התפסה והתפיס בדבר האסור, לא מהני מדין יד, כיון דהוא עצמו גמר דבריו. וא"כ ה"נ בשיטת הריטב"א אפשר לומר כן, דכיון דסבר דבעינן לתלות בדבר הנדור, תו לא מהני מדין יד ובעינן להשתמש בלשון קונם, ולכך בעינן חידוש דכינוין.

אמנם אין זה פשוט שזה שי' הריטב"א, דהא הוא בעצמו כ' בריש פ"ב כלפי הא דכשאמר ככר זה אסור עלי ותלה בדבר האסור דלא מהני. והוסיף דאע"ג דמהני כשלא גמר, מדין יד, הכא דגמר בדבר האסור מיגרע גרע, דכיון דתלה בדבר האסור דהוי איסור גברא, א"כ לגבי נדר הוי כמו שאמר שיהיה אסור כמו דבר המותר, ומגרע הנדר. [ועי' בברכת שמואל דלמד בריטב"א כסברת המל"מ, דכיון דגמר דבריו לא מהני מדין יד]. ופשטות משמעות לשונו משמע דאין זה סברא בדין יד, אלא כיון דגמר בדבר האסור באיסור גברא, זה הוי גירעון בנדר. ולפ"ז אכתי קשה דכל שגומר בלשון קונם אי אין חסרון בהלכות ידות, בזה שגומר לכאורה אין כאן חסרון דתלה בדבר האסור, שייחשב גירעון בנדר, כיון דסוף כל סוף אין זה דבר האסור ממש, אלא רק חסרון בכינוי דאין זה לשון הנדר. ויש לפלפל בזה.

אם לא שנימא דנגרע דין כינוין לעשות זה עיקר הנדר, דבלי זה היה רק יד לשיטת הריטב"א לקמן דא"א לתלות ולהתפיס נדר בדבר הנאסר מדין יד [ועי' בברכ"ש מה שביאר בזה] א"כ נוגע דין כינוין לעשות את זה לעיקר הנדר ויכול לתלות דבר אחר בו, ואילו היה זה רק יד לא היה מהני.

הרב דוד מערמעלשטיין

בענין כנויי נדרים

תנן ריש נדרים, כל כינויי נדרים כנדרים, ובר"ן ובתוס' הביאו מחלוקת מהו לשון כינוין, דר' יוחנן אמר לשון נכרים הם, וריש לקיש אמר לשון שבדו להם חכמים, והקשו שם דלמ"ד לשון נכרים הם מאי שנא דפריש הנך לישני דקונם קונח קונם, טפי משאר לישני, לימא הנודר בכל לשון נדרו נדר.

ובתוס' תירצו, וז"ל: ואומר ר"י, ודאי אם יהא כלשונם יהא נדר, אחרי שהם מבינים, והני דמתני' אפילו לא יבינו האי לשון הרי הוא נדר. עכ"ל. ובחידושי הגרי"ז עמ"ס נזיר הביא מהבית הלוי (הל' קריאת שמע), דלשון הקודש הוא לשון בעצם, ולכן א"צ להבין, משא"כ שאר לשונות אינם אלא הסכם האומות לדבר בזה, ולכן צריכים להבין, והק' הגרי"ז ע"ז, דלענין נדרים ליכא למימר הכי, שהרי בנדרים ליכא כלל דין לשון, ולכן לא שנא לשון הקודש בזה משאר לשונות. עוד יש להקשות, דאם זהו הביאור במה שאין צריך להבין בלשון הקודש, א"כ אמאי אין צריך שיבין בכינוין, דהא כינוין אינו עיקר לשון הקודש, אלא כשאר לשונות, דכיון דיש נכרים שמשבשים ואומרים קונם, א"כ הרי זה כשאר לשונות שהסכימו להם, ואמאי אי"צ להבין כינוין.

אלא נראה מוכח מזה, דהתוס' ס"ל דאע"ג דבנדרים אין צריך לשון, מ"מ יש מצוה בלשון הקודש דוקא, לפי שכל תיבה ותיבה בלשון הקודש הרי היא ביטוי לעצם מהות הדבר, משא"כ בשאר לשונות, שאין השם מורה על מהות הדבר ואין הלשון אלא הסכמה בעלמא שהסכימו להם אומות העולם, ומשום הכי מסתברא דאע"ג דאין דין לשון בענין נדרים, מ"מ כשאומר בלשון הקודש, הרי הוא מבטא בשפתיו את עצם הנדר, משא"כ בשאר לשונות שאינו אלא מפרש את מה שבכוונתו לאסור על עצמו, ומשום הכי פשיטא דכל שאין מבין ויודע בלבו את הנדר, לא הויא נדר כלל.

ולפי"ז י"ל דכינוין נמי, הגם שהם שיבוש של נכרים, מכל מקום אין אלו כשאר לשונות שהסכימו העכו"מ, שאינן אלא פירוש על אותו דבר בעלמא, אלא הכינויים הרי הם משמשים כעיקר הלשון, וכמו שבלשון הקודש הלשון הוא מהות

הדבר, כן גם כינויים, הרי הם שיבוש איך לקרות עיקר הדבר, ומשום הכי בכינויין נמי שייך בהו הך דינא דמהניא אף שאינו מבין את מה שאומר, דומיא דלשון הקודש, כיון שהרי הוא אומר בלשונו את מהות הדבר, ואינו דומה לשאר לשונות שאינן אלא פירוש לכוונתו, וכל שאינו מבין אינו מועיל כלל. [ועיין שו"ת מהרי"ט אהע"ז סימן טז, מה שכתב בזה].

אלא דלפי"ז צ"ב, בדברי התוס' בנזיר (דף ב, א) שכתבו דלמ"ד לשון נכרים הם, הרי הם כשאר שבעים לשון, ואח"כ כתבו כמש"כ בתוס' כאן, דהחידוש בהני ג' לישיני הוא שאי"צ לכוין בהם מה שמוציא מפיו, וכתבו הטעם משום דדמי טפי ללשון תורה משאר לשונות, משא"כ בשאר ע' לשונות צריכים לכוין בלבו למה שאומר.

והנה לכאורה מה שבארנו ביסוד הך דינא, א"א לפרש כן בדברי התוס' בנזיר, דבארנו דהא דאי"צ להבין בלבו, זהו משום דכינויים הם אחד מן האופנים כיצד לומר את עיקר מהות הדבר, דומיא דלשון הקודש, ואינם כשאר לשונות שהם רק כעין משל למהות הדבר, אבל בדברי התוס' נזיר ליכא למימר הכי, דהא כתבו להדיא, דכינויין הם כשאר ע' לשונות, ואף דבתוס' שם נמי כתבו דדמי טפי ללשון תורה, מ"מ משמע דביסודו כינויים הם כשאר הלשונות, אלא דדומה טפי ללשון תורה, ולפי מה שבארנו לעיל, הרי אינו כלל כשאר לשונות, שאינם מורים כלל על מהות הדבר. וצ"ב.

הרב משה יוסף שמעלצער

דף ג, ב

בדין בל תאחר

גמ' (נדרים ג, ב), בל תאחר דנזירות היכי משכחת לה וכו', אמר רבא כגון דאמר לא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר, דמן ההיא שעתא הו"ל נזיר, מידי דהוה אאומר לאשתו הרי זו גיטיך שעה אחת קודם מיתתי אסורה לאכול בתרומה מיד, ע"כ. וכתב הר"ן דאינו דומה ממש להאומר לאשתו ה"ז גיטיך, דשם אם אכלה תרומה ולא מת לא קעבדה איסור, משא"כ בהאומר לא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר משמעותו שיקבל עליו נזירות באופן שלא שיהא חשש בדבר שאשלים נזירותי קודם שאפטר מן העולם. וכ' דקם ליה בבל תאחר לאלתר. ומשמע מדבריו דמטעם זה גופא דזה הי' תנאו קם ליה בבל תאחר מיד, אבל אילו אמר הרי עלי לקבל נזירות סתמא אינו עובר בבל תאחר מיד אלא לאחר ג' רגלים, ועי' בקר"א דפי' דברי הר"ן כן. וכתב דעי'

רא"ש דפ"י הא דעובר בבל תאחר הוא משום דחיישינן למיתה, ולא משום דמשמע שיקבל מיד. ומה"ט כתב הר"ן דאינו עובר בב"ת אלא לאחר ג' רגלים.

ויל"ע בזה טובא, חדא דהרי התוס' ס"ל דקם ליה בב"ת מיד אע"ג דהוא משום חיישינן למיתה ולא משום שנדר שיקבל מיד.

ועוד ע"י בר"ן דף ס"ג ע"א (ד"ה קונם יין) דכתב, דאם אמר קונם יין עלי לשנה מחוייב לקבל איסור זה באותה שנה משום בל תאחר ולא לאחרה לשנה אחרת, אע"ג דבתח"י שנה האחרת לא עברו עליו ג' רגלים. ועיין עוד בדברי הר"ן בסוגיא דלקמן בד"ה כגון שנזר והוא בבית הקברות, דכתב שצריך לצאת ולקבל מיד וכי לא נפיק קם ליה בבל תאחר. ומשמע להדיא דעובר בב"ת מיד אע"ג דלא התנה שיקבל מיד. וצ"ע.

הרב אברהם טובי ברנדר

בל יחל בדבר שלא נדר עליו בהדיא

איתא בגמרא (נדרים ג, ב) בל יחל דנזירות היכי משכחת לה, כיון דאמר הריני נזיר הוה ליה נזיר, אכל קם ליה בבל יאכל, שתה קם ליה בבל ישתה, אמר רבא לעבור עליו בשתים. ופירש הר"ן (בד"ה אמר מר), דבהו"א ס"ל לגמרא דשייך בל יחל לחודיה, אבל השיטה מקובצת ס"ל דההו"א של הגמרא היתה דבנזיר באופן דעבר על נזירותו, אינו עובר בבל יחל כלל.

וביאר השלמי נדרים את הס"ד בגמרא עפ"י המהרי"ט (סימן נד) דקבלת נזירות אינה קבלה על האיסורים, אלא שהוא מקבל על עצמו חלות נזיר, וממילא רמיא עליה הדינים האמורים בפרשת נזיר, ולפיכך היה ס"ד שאם עובר על דיני נזירות אינו עובר בבל יחל, דהא פרטי הדינים לא נכללו כלל בדיבורו ובקבלתו. וס"ל לשלמי נדרים דתירוץ הגמרא הוא דחלות נזירות אינו כהבנת המהרי"ט, אלא שעצם קבלת נזירות היא קבלה על האיסורים בעצמם, וע"כ למסקנא הרי הוא עובר בבל יחל.

והנה כתב הרמב"ם (ספר המצוות לא תעשה קנז) דאם נדר להביא קרבן ואיחרו שלש רגלים הרי הוא עובר בבל יחל, מלבד מה שהוא עובר בבל תאחר, והרמב"ן (בהשגות למצוה עשה צד) כתב דבל יחל אינו ענין לשלש רגלים, ואינו עובר בבל יחל עד שיעבור על הנדר בענין שאי אפשר לקיימו. ובישוב דברי הרמב"ם ביאר החתם סופר (נדרים ג, ב ד"ה אמר רבא) דכיון דקבע רחמנא זמן לבל תאחר שלשה רגלים, א"כ כל הנודר הוה ליה כאילו אמר להדיא הרי עלי קרבן להקריבו קודם כלות שנה או רגלים, וא"כ כשעבר הזמן הזה עובר נמי בבל יחל דברו, דהוה ליה כאילו התנה להדיא.

ומעתה צריך ביאור ביסוד השלמי נדרים, דכיון דחזינן בדברי הרמב"ם [לביאור החת"ס], דאף שלא נדר להדיא להביא עד ג' רגלים, כיון שנדר בסתמא הוא כפי הדינים האמורים בפרשה, והיינו ג' רגלים, זה אהני אף לעבור עליו בבל יחל, א"כ חזינן דשפיר עוברים על כל מה שכלול בנדרו ואף דלא נדר להדיא, אלא כיון שנדר בסתמא כפי האמור בפרשה קעבר בבל יחל, א"כ ה"ה נמי לענין קבלת נזירות, דאף להבנת המהרי"ט שאינו מקבל עליו להדיא פרטי האיסורים של נזיר, אלא רק מקבל ע"ע חלות שם נזיר, מכל מקום מה בכך, כיון שנדרו הוא ודאי כפי הדינים האמורים בתורה, א"כ בדין הוא שיעבור בזה בבל יחל. וצ"ע.

הרב יעקב ניומאן

הערה בשיטת הרשב"א דהזמן של בל תאחר של צדקה הוא לאלתר

איתא בגמרא ראש השנה (ד, א), ת"ר חייבי הדמין והערכין וכו' צדקות וכו' כיון שעברו עליהן שלשה רגלים עובר בבל תאחר. ונחלקו תוס' והרשב"א שם, דתוס' בעמוד א' ד"ה צדקות, ביאר דעל צדקה הוא חייב בבל תאחר מיד אם קיימי עניים, וחלק עליו הרשב"א שם, ואמר דאי אפשר לחלק, וכיון דהמקור הוא מקרבנות, וגם בקרבנות בעצמם אינו אלא גזירת הכתוב, ואינו סברא מה דהבל תאחר דידהו הוי בשלשה רגלים, א"כ ודאי דכל מה דנתרבה הוא לאותו זמן, ואין הבל תאחר שלהם אלא בג' רגלים. ובתוך הדברים אמר הרשב"א דאם הוא עובר בבל תאחר בזה דהוא מאחר הזמן של אותו דבר, א"כ בקרבנות היה לו לחייב בבל תאחר ברגל אחד, כיון דיש לו עשה, א"כ ע"כ ברגל אחד נחשב דהוא כבר חייב להביאו, והוסיף הרשב"א שם "כמו לר' מאיר", והיינו דר"מ אמר שם בהברייתא דבל תאחר הוא ברגל אחד, וביארו בגמרא דסברתו הוא דכיון דברגל אחד עובר בעשה, ממילא הוא כבר עובר בבל תאחר, דכיון דאמר ליה רחמנא אייתי ולא אייתי ממילא קם ליה בבל תאחר. וא"כ מקשה הרשב"א, דאם נאמר דכיון דהוא זמנו ליתן צדקה, ממילא הוא עובר בבל תאחר, זה ממש סברת ר"מ דמיד דחייב בו הוי זמנו אף לבל תאחר וממילא ברגל אחד הוי בל תאחר אף לקרבנות, אבל רבנן סברי דאף דהוא זמנו ויש עשה, עדיין יש לו ג' רגלים לבל תאחר, וא"כ מקשה הרשב"א על תוס' דלצדקה נמי יהיה ג' רגלים לרבנן.

וצ"ע דהא הרשב"א לומד דהשיעורים של הברייתא שם הוי לכל מה דנאמר בהברייתא, ובאיזה אופן שיהיה, וא"כ מה דאמר ר"מ שם דהוא עובר בבל תאחר ברגל אחד היינו גם לצדקה, וזה צ"ע, דהא הרשב"א ביאר דמה דאמר רבא בדף ו. דצדקה מחייב עלה לאלתר, היינו לעשה, דאף דהלאו הוא שוה לכל דבר אבל העשה הוא לכל אחד בזמנו, וא"כ לר"מ הלאו של בל תאחר לצדקה צריך להיות

לאלתר, דהא זה ביאר הרשב"א דשיטת ר"מ היא דכיון דהוי זמנו והוא חייב להביאו הוא עובר בבל תאחר, ורק רבנן סברי דהזמן של בל תאחר הוא גזירת הכתוב ואין נ"מ מתי נתחייב בו, וא"כ לר"מ בצדקה דהעשה שלו הוא לאלתר גם הלאו היה צריך להיות לאלתר, וצ"ע.

הרב יעקב ניומאן

הערות על הטורי אבן בענין בל תאחר

א הטורי אבן בר"ה (ה, א ד"ה ופסח בר מקרב) חידש, דלא שייך בל תאחר באופן דאם הוא מאחרו דאז אינו יכול להשלימו, ורק בדבר דאף אם הוא מאחרו הוא יכול להשלים, אמרה תורה דלא יאחר, ויביאו מיד, עיין שם דביאר בזה הגמרא שם. ובאמת כעין זה איתא בהירושלמי ריש מסכת ר"ה סוף הלכה א' דדן הירושלמי אם יש בל תאחר על מצות מילה, ועיין שם בהירושלמי בזה הלשון, אמר ליה כי תדר נדר לה' א-לוקיך לא תאחר לשלמו, דבר שהוא ניתן לתשלומין, יצא זה שאינו ניתן לתשלומין, ועיין שם בהפני משה, דביאר דהירושלמי אומר דלא שייך בל תאחר על דבר דלא יוכל להשלימו אחר כך, ומילה אף דהוא חייב גם אם לא מל ביום השמיני, אבל לא יהא הקיום של יום שמיני, וזה אי אפשר להשלים, וזה ממש כעין סברת הטורי אבן.

ועיין שם עוד בהטורי אבן דהקשה על עצמו, דהגמרא שם דף ה הביאה דרשה דאין הקרבן נפסל אם עבר בבל תאחר, והקשה הט"א על עצמו דמה הה"א שיפסל הא אם יפסל לא יהא שייך להשלים, ולא יהא שייך בל תאחר. ועיין שם שביאר דעל קרבן חובה לא קשה דהא אף אם יפסל יצטרך להביא אחר, אבל על קרבן נדבה קשה, דאם יפסל לא יהא שייך להשלימו.

אבל קושיא זו לא הבנתי, דהא אם הדין היה דהקרבן נפסל על ידי מה דעבר עליו בבל תאחר, א"כ גם בקרבן נדבה היה צריך להמתין עד שיקבל מום, ואז היה חייב להביאו, והטורי אבן בעצמו בדף ה, ב שם ד"ה כגון שעברו, למד דיש חיוב אחריות על נדבה שהומם, וא"כ גם מקרבן נדבה לכאורה לא קשה.

ב ועוד יש להעיר על הטורי אבן, דהנה הגמרא בר"ה דף ו, א ביארה דיש שני לפותות לבל תאחר, חד לאמר ולא אפריש וחד לאפריש ולא אקריב, דאם רק נאמר אמר ולא אפריש הייתי אומר דאחר שהפרישו הוא אינו עובר בבל תאחר דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא. וביאר הטורי אבן (ה, ב ד"ה כגון שעברו) דאין הכונה דיש לו שני זמנים, דהיינו דיש לו חד זמן דעד אותו זמן חייב להפריש ועוד זמן דאחר שהפריש דחייב להקריב, אינו כן, רק דיש חד זמן, דהיינו ג' רגלים מהזמן

שאמר להביא הקרבן עד שהוא מקריבו, וא"כ ע"כ הביאור בהגמרא דהביאה עוד ילפותא, הוא דאי משום פסוק אחד הייתי אומר דהוא רק עובר בבל תאחר אם לא הפרישו, אבל אם הפרישו כיון דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, הו"א דאינו עובר בל תאחר, קמ"ל דאם רק אמר להביא קרבן אם לא הקריבו בפועל תוך ג' רגלים עובר בבל תאחר.

וא"כ צ"ע הה"א של הגמרא דכל הבל תאחר יהא רק אם לא הפרישו אבל אם הפרישו כבר אינו עובר בבל תאחר, דהא הזמן של בל תאחר הוא ג' רגלים כמו שנלמד מן הפסוקים, ואם כל החיוב הוא רק להפריש ואם רק דהפריש אינו עובר, א"כ מה זה שייך לרגלים, בשלמא אם הוא עובר בל תאחר עד שהוא מקריב זה שייך להרגל, דאז הוא בירושלים מצד הרגל, אבל ההפרשה הלא זה בביתו, ואם די לו בהפרשה שלא לעבור למה תלתה אותו התורה ברגלים, ולהרבה ראשונים דברים שאינם תלוי ברגלים אין הבל תאחר שלהם ברגלים, ואם גם קרבנות היה רק לההפרשה א"כ מה תולה התורה בל תאחר ברגלים.

הרב יעקב ניומאן

בל תאחר במילה ובקרבן פסח

בירושלמי ראש השנה (פ"א ה"א דף ד, ב) רבי חגי בעא קומי רבי יוסה, כתיב וביום השמיני ימול, עבר ולא מל, אמר ליה כי תידור נדר לה' לא תאחר לשלמו, דבר שהוא ניתן לתשלומין, יצא זה שאינו ניתן לתשלומין. וביאר הפני משה שהנידון הוא אם עוברים על בל תאחר במצות מילה, וע"ז הביא הירושלמי דרשא דכתיב "לשלמו" ומינה ילפינן שרק על דבר הניתן לתשלומין עוברים בבל תאחר, ולא במילה שאינו ניתן לתשלומין, דהא אם עבר ולא מל ביום השמיני שוב אי אפשר להשלים חיובו, ואף שעדיין חייב הוא למול, אבל אינו מקיים את המצוה של ביום השמיני.

ולכאורה לפי דברי הירושלמי, בקרבן פסח נמי אינו נוהג איסור בל תאחר, דהוא חיוב שאי אפשר להשלימו, דכיון שעבר זמנו, שהוא ערב פסח, שוב אינו יכול להקריבו עוד בתורת קרבן פסח, ואף שהוא קרב שלמים, הרי אין זה חפצא של קרבן פסח אלא שלמים.

ובבבלי (ר"ה ה, א) אמרינן: "פסח זימנא קביעא ליה, אי אקרביה אקרביה, ואי לא אקרביה אידחי ליה". ועיין בתוס' שם דס"ל דבקרבן פסח עובר בבל תאחר מיד, אבל הטורי אבן פליג וס"ל שאף אם עבר זמנו אינו נכלל בבל תאחר, וכפי שנתבאר בדברי הירושלמי. ונראה שכן הוא גם לשיטת הרשב"א דס"ל דלעולם לא מצינו בל תאחר קודם ג' רגלים.

אלא דהא מיהת יש לתמוה, דבירושלמי שם לעיל (דף ג, א): פסחים בזמן מהו שיעבור, אשכחת תני פסחים בזמן עובר. ועי"ש בפני משה שמפרש דס"ל לירושלמי שם שעוברים על בל תאחר בקרבן פסת, והרי הוא עובר מיד. וצ"ב דהא פסח דינו ממש כמילה דלא שייך ביה תשלומין, ושוב מצאתי דהגר"ק עמד בזה בפירושו על הירושלמי שם.

אלא דאפשר דיש לחלק בין פסח למילה, דבמילה ליכא תשלומין כלל למצות ביום השמיני, אבל בפסח כיון שהוא קרב שלמים י"ל בזה עפ"י דברי הגרי"ז דהא דפסח קרב שלמים הוא מעיקר דין ההקרבה של הקרבן, דאחר זמנו יקרב בתורת שלמים, וא"כ י"ל דשפיר נחשב דשייך ביה תשלומין על עיקר דינו, וממילא מאחר שדינו ליקרב מיד, עובר עליו מיד בבל תאחר, וכמו שמפרש הפני משה.

ועוד אפשר לומר, דהפסח מצד עצמו ראוי להקרבה לשנה הבאה, והרי שפיר יש לו תשלומין, ונהי דלשנה הבאה כבר תעבור שנתו ויפסל להקרבה, מכל מקום זהו עיכוב צדדי, ואין זה דין האמור ביסוד דינו שאין לו תשלומין, ושאיני ממילה שבעיקר דינו לא שייכא ביה תשלומין לאחר שעבר היום השמיני. ודו"ק.

הרב יעקב רוזנברג

דף יד, א

תמי' על המשנה למלך בדינא דמהרלנ"ח בהתפסה

א] כתב המשנה למלך הלכות נדרים פרק א הלכה ז וז"ל, "וזכורני שראיתי בתשובת מהרלנ"ח באומר לאשתו הרי את אסורה עלי כאימא דחל האיסור אף שהתפיס בדבר האיסור, דדוקא באומר הרי את כאימא הוא דאמרינן דלא אמר כלום, משום דעיקר נדרו של זה מחמת התפסה הוא וכל שהתפיס בדבר האיסור לא אמר כלום, אבל באומר הרי את אסורה עלי יש כאן נדר גמור. ול"נ שדין זה תלוי במ"ש בשם הר"ן דלפי מ"ש בשבועות דהיכא דלא התפיס חל מדין יד אין מקום לדברי מהרלנ"ח, דנהי דהיכא דהוא לא אמר דבריו אנו גומרינן דבריו אבל היכא שהוא גמר דבריו מה לנו ולצרה לגמור דבריו באופן שהוא לא גמרה. ולפ"ז האומר הרי את אסורה עלי כאימא פשיטא דלא מהני כלל כיון שהתפיסו בדבר האיסור. אך כפי מ"ש הר"ן בפ"ק דנדרים דהאומר ה"ז אסור עלי הוי נדר גמור משום דבידו של אדם לאסור על עצמו דבר המותר בלא התפסה, יש מקום לדברי מהרלנ"ח, דהאומר הרי את אסורה עלי כאימא דאסורה אף שהתפיסה בדבר האיסור כיון שאף אם לא היה מתפיס היתה אסורה לפי שיש ביד האדם לאסור על עצמו דבר המותר בלא התפסה".

ויש לתמוה טובא על מש"כ המל"מ דאם דבר זה אסור הוי נדר גמור, ולא מטעם יד, יתכן דינא דהמהרלנ"ח, דאינו מגרע מה שהוסיף כאימא, דדל מכאן כאימא הרי אסור משום תחילת דבריו. והרי המל"מ הוא מרא דשמעתתא דחלוק נדר דהתפסה מנדר שלא בהתפסה, דז"ל בהלכות מעילה פרק ד הלכה ט, "עוד נסתפקתי באוסר איזה דבר ולא התפסו אי איכא מעילה דאפשר דדוקא במתפס איכא מעילה משום דעשאו כהקדש אבל אם אינו מתפס לא". וא"כ הרי בזה שהוסיף כאימא הוא משום שמתפסו להוסיף בה דין מעילה, אלא שהוא טעה דלא מהני בדבר האסור, והאיך אפשר לומר דדל כאימא וחל הנדר משום אסור עלי גרידא, והרי כיון דחלוקים בדינם, והוא אינו רוצה נדר דאסור עלי דלית בי' מעילה אלא נדר דהתפסה דאית בי' מעילה, וא"א לעשות מדבריו נדר אחר שהוא לא נתכוון עלי'ד, וצע"גה'.

ב] ומעתה מש"כ המל"מ דאי אסור עלי הוי נדר גמור כהר"ן בנדרים יתכן דינא דהמהרלנ"ח, אבל אי הוי מדין יד ליתא לדינא דהמהרלנ"ח, לפמשנ"ת הוי ממש להפך, דאי הוי נדר גמור, הרי ע"כ הוא רצה נדר בהתפסה [דאית בי' איסור מעילה]

ד. וכעין זה העיר החזו"א בדינא דהריני נזיר כשמשון, דהנה המחנ"א בהלכות נדרים סימן יא הקשה על המהרלנ"ח ז"ל "וכן מוכח מההיא דפליגי ר"ש ור"י בפ"ק דנזיר, באומר הריני נזיר כשמשון לא אמר כלום אליבא דר"ש משום דהוי מתפס בדבר האסור דשמשון לאו נדור הוה, ומדסתם ותני לא אמר כלום משמע דלא הוה נזיר כלל ואף על פי שאמר הריני נזיר, מכיון שהתפסו בדבר שאינו נדור" והיינו דאע"פ דהריני נזיר הוי נזירות גמורה, כיון שהוסיף כשמשון והתפס בדבר שאינו נדור לא אמר כלום. ברם הרש"ש במסכת נדרים דף יט עמוד ב נקט להפך ז"ל "טעמא דר"ש מבואר שם (ד' ב) משום דשמשון לא היה נדור בנזיר והוה כמתפס בדבר האסור. ולכן ז"א אלא באומר הריני כשמשון לבד, אבל אם אמר הריני נזיר כשמשון לכ"ע אסור, וכמש"כ המל"מ פ"א מהל' נדרים ה"ז בשם מהרלנ"ח באומר לאשתו הרי את אסורה עלי כאמא. ואף שגמגם עליו המל"מ ואמר שזה תלוי במחלוקת אם אומר דבר זה אסור עלי בלא התפסה אם זה הוה מעיקר הנדר או מדין יד. הכא בנזירות לכ"ע באומר הריני נזיר הוה עיקר נזירות". וע"ז השיג החזו"א ז"ל בנשים סי' קלז אות ז "ולא דמי (למהרלנ"ח) דהכא הריני נזיר בלא כשמשון מתפרש סתם נזיר וע"כ צריך לפירושו כשמשון לפרש איזה נזירות קבל, וא"כ י"ל דקבל עליו אותה נזירות של שמשון דהיינו דבר האסור". ויסוד חילוקו משום דסתם נזירות חלוק בדינא מנזירות שמשון, והוא הרי בדוקא קיבל נזירות שמשון, וא"א לומר דל לחייבו בנזירות שלא הי' בדעתו לקבל.

ה. ויש ליישב קצת, דהמל"מ סובר דאפי' אי התפסה דוקא אית בי' איסור מעילה, היינו רק בהתפסה דקרנן, אבל בהתפסה דדבר האסור לית בי' חיוב מעילה, וא"כ שוב ליכא נפק"מ. אכן יל"ע בזה, דא"כ אם אמר ככר זה אסור עלי, ושוב התפס ככר אחר בככר הראשון דאמר זה כזה, בכה"ג לא הוי בי' מעילה, כיון דלא הוי התפסה בקרבן או בנדר מחמת קרבן, ומשמע מהמל"מ דבכל אופן איכא מעילה בהתפסה, ויותר משמע מהמל"מ דהתפסה בכל אופן אית בי' איסור מעילה.

בזה שגמר כאימא והאיך ניקום אן ונעשה מדבריו נדר דאיסור [דליכא מעילה] שהוא לא נתכוון עלי וכו"ל, אבל אי אסור עלי הוי רק מתורת יד יתכן דינא דהמהרלנ"ח דהרי אסור עלי הוי יד ל"אסור עלי כקרבן" וא"כ אפי' אסור עלי הוי התפסה, ואית בי' כל דיני התפסה כולל מעילה, וע"כ אפי' סיים כאימא אולי יש לגמור אסור עלי באופן המועיל.

יש להוסיף בזה, דהרי המשנה למלך ביאר טעמו, דהיכא דלא התפיס חל רק מדין יד, דאין מקום לדברי מהרלנ"ח "דנהי דהיכא דהוא לא גמר דבריו אנו גומרין דבריו אבל היכא שהוא גמר דבריו מה לנו ולצרה לגמור דבריו באופן שהוא לא גמרה". ואי נימא בעיקר דינא דהמהרלנ"ח כמו שביאר המחנה אפרים "דאנן סהדי דכוונתנו של ראובן היה לנדור נדר גמור ואילו היה יודע דהאומר כאמי הוי מתפיס בדבר האסור ואינו נדר לא היה מסיק דיבוריה לומר כאמי", ולפי המבואר דהוי בתורת אןן סהדי, נראה דלא שייך סברת המל"מ דמה לנו ולצרה הזאת, דאדרבא אןן סהדי דלכך נתכוון, ובעזה"ת מצאנו הדבר מפורש בבנו דהמחנ"א בספרו קרית מלך רב הלכות נדרים פרק א הלכה א ז"ל, "והנה במ"ש (המל"מ) דלפי מ"ש הר"ן בשבועות אין מקום לדברי מהרלנ"ח וכו', יש להשיב דמה שאנו גומרים הוא משום דכיון דזה **ודאי רוצה לנדור** א"כ הא דאמר כאימא הוא משום טעות דס"ל דכה"ג מהני ואי הוה ידע דלא מהני **אןן סהדי** או שהיה אומר כקרבן או הרי את אסורה עלי לחוד". ולפ"ז יוצא ממש להפך ממש"כ המל"מ, דאם אסור עלי הוי נדר גמור ודאי לא שייך דינא דמהרלנ"ח, ואי הוי יד איתא לדינא דמהרלנ"ח, דהרי הוי אןן סהדי, וצע"ג.

הרב יצחק בוכהלטר

שיטת הר"ן בענין עיקר נדר

הר"ן בשבועות (ה, א מדפי הר"ף) כתב בתו"ד בביאור שיטת הר"ף דאין ללמוד התפסה בשבועה מנדר, "שאלו היינו מוצאים נדר בלא התפסה ואח"כ רבתה בו תורה התפסה ה' בדין ללמוד שבועות מנדרים כו', אבל כיון דלא משכחינן נדרים בלא התפסה היאך נלמד מהם לשבועה ומצותן בכך". ולכא' ז"ב דמאי נ"מ אם עיקר נדר בהתפסה, הא הר"ן מחלק בין נדר לשבועה דבנדר שייך התפסה משום דאיסורו איסור חפצא וראוי להתפיס בי' קדושה, משא"כ בשבועה דאיסור גרידא הוא.

ונר' מדבריו, דאם עיקר נדר שלא בהתפסה א"כ ע"כ דיש הגדרה אחרת לעיקר דין התפסה ושוב שפיר יש למילף לשבועות, ועי' ר"ן בנדרים (דף יד, א).

הרב ראובן סטולבך

הערה בדברי ריטב"א ריש פרק ב' דנדריים

בריש פרק ב' דנדריים כתב הריטב"א דהמתפיס בדבר האסור לא אמר כלום מפני שתלה איסורו איסור גברא, והרי התורה אמרה כי ידור נדר עד שידור בדבר הנדור שהוא איסור חפצא, וטעמא דמילתא משום דחזיר ונבלה אין גופן אסור איסור חפצא אלא האדם אסור לאכלם, וא"כ קונם דהוי איסור חפצא היכי שייך לומר שיהא אסור כנבלה, שהרי נבלה אין איסור בגופא יותר מהיתר דעלמא, והוי כאומר דבר זה אסור כבשר חולין שלא אמר כלום וכו'. וראיתי בכמה אחרונים שנתקשו בדברי הריטב"א מהא דבכור לרבנן דר' יעקב לא מקרי דבר הנדור ולא חל נדרו כשמתפיס בו, כדאיתא בסוגיא דף יב ע"ב, ולכא' לפי דברי הריטב"א דתלוי באיסור גברא או איסור חפצא, בכור בודאי הוי איסור חפצא וא"כ אפי' אם לא נדרו למה לא יהא נדרו נדר.

ולכאו' מדברי הריטב"א בדף טז, א מבואר דבכור לא הוי איסור חפצא אלא איסור גברא, דמביא שם מח' אם נדריים חלין על דבר מצו' או לא. ובתוך דבריו כתב, ואיכא דקשיא ליה להא דאמרינן נדריים חלין על מצוות לקיימן מדאמרינן במס' מכות פ' אלו הן הלוקין וליחשב נמי שבועה שלא אחרוש ביו"ט, ופרקינן דלא חיילא שבועה עליה דמושבע מהר סיני הוא, ואם איתא אכתי אמאי לא אקשינן וליחשוב קונמות כגון דאמר קונם שדי לחרישה ביו"ט וכו', עיי"ש. ולכאו' מתני' קאמרה לוקה משום ח' לאוין וחדא מהן מוקדשין, והגמ' מקשה משבועה וקאמר דאיתא בשאלה לא קתני, והרי מוקדשין בבכור, הרי להדיא דמתני' במכות איירי בבכור ואעפ"כ קאמר הריטב"א דהגמ' הי' יכול לדחות דאיסור חפצא לא קתני. הרי דבריו ברור מיללו דאיסור בכור אינו איסור חפצא אלא איסור גברא, והביאור בזה לכאו', דהריטב"א ס"ל שכל החילוק בין איסור גברא לאיסור חפצא אינו במהות האיסור אלא איך נאסר, ושאר איסורין כיון שנצטוו עליהן ממילא הציווי הוא לו, א"כ הוי איסור גברא. משא"כ כשהוא איסור זהו ע"י שאוסר החפצא ולכן שאר מוקדשין ונדריים הוי איסור חפצא, וא"ש דבריו בריש פרקין.

הרב יעקב מאיר ערליך

דף לג, ב

בסוגיא דפרוטה דרב יוסף

נדריים ל"ג ע"ב אהך דהמודר הנאה מחבירו מחזיר לו את אבידתו, אמר' בגמ' דנחלקו ר' אמי ור' אסי אם יש לאסור מחמת פרוטה דר' יוסף דהוי הנאה למחזיר מבעל האבידה או לא, דפרוטה דר' יוסף לא שכיח. וישל"ע במאי קמפלגי.

והנה הר"ן כאן בסוף ל"ג ע"ב כבר קבע היישוב בזה, דנהי דחשיב נהנה ומתהני בכדי לאשוויי שומר שכר בבבא קמא ובכל מקום לר' יוסף, מכל מקום לא חשיב בזה נהנה כי היכי דליכלל באיסור נדר ע"י פרוטה דר' יוסף. ואלא דנהי שהוא זה יישוב נכון בדעת הרמב"ם כפי הנראה אבל הרי הדבר צריך עיון וטעם. ויותר מזה יעוין בתלמיד הרשב"א והרא"ש בב"ק נ"ו ע"ב שנחתו לומר ממש להיפך, דאף לרבה דהוי שומר אבידה שומר חנם עדיין יש לומר דמתסר למחזיר להחזיר משום הנאת פרוטה דר' יוסף כאשר נכסי בעל אבידה אסורין עליו ע"ש, והם סברות הפוכות וצ"ע.

ועל דרך החידוש אולי אפשר לומר, דכבר אתבדרא לחקור בהך דפרוטה דר' יוסף אם הוא זה ההנאה בתחילת מציאת האבידה דקא נהנה בזה שיהי' לו עכשיו שמירה מוחלטת מכל העניים שמגיעים, או דגוף ההנאה אינו אלא בפועל כאשר יבא העני לפתחו ויפטר מלתת פרוטה בידו, דאז יש לו השתכרות וריוח פרוטה במניעת הנתינה והפרוטה הזה הוא ההנאה של פרוטה דר' יוסף.

וכבר דנו המפרשים (ע' תשו' תורה לשמה ס' רלט עד ס' רמא) אם בעינן פרוטה למצות צדקה או דאף בפחות משהו פרוטה נמי יוצא ידי חובתו. וע"ד החידוד יש להעיר שלא נשנית ביני חמש פרוטות במשנה דזהב. ויעוין ברע"ב ריש מס' שבת אהא דפשט העני את ידו לפניו, שכת' להכי נקט הוצאה בלשון עני ועשיר דאגב אורחי' קמ"ל דמצוה הבאה בעבירה אסורה וחייבין על' וכע"ז במאירי שם. והיינו שיש בזה מצות צדקה. (וע"ע שם ברעק"א ורש"ש). והנה שיעור גרוגרת אין בו פרוטה כמבו' בספרי סו"פ כי תצא דגרוגרת אין אחד מן מאה באיסר האטלקי, אף דהאיסר יש בו רק שמנה פרוטות. ומשמע שאף בפחות מפרוטה יש מצות צדקה. והגאון הרוגצ'ובי בצפנ"פ הל' מתנו"ע פ"ו סוה"ל י"ב העיר בזה. וע' שו"ת מוהגרי"ל דיסקין ח"א סכ"ד בהג"ה שכת' דאף בפחות מפרוטה יצא דאל"ה לחשבינהו בב"מ נ"ה הנ"ל. וע"ע דרך אמונה ריש פ"ז מהל' מתנו"ע.

ואם לא בעינן פרוטה לצדקה בכלל הרי אף כאשר הגיע העני ומיפטר מיני' אין בזה הרווחה של פרוטה בדוקא. אשר אז נצטרך לומר שחצי פרוטה פרוטה מצטרפת לחשבון גדול ובמשך הזמן יש בזה פרוטה. ויש לעיין אם דנין כל הזמנים שיבואו עניים ביחד או שכל אחד לבדו כאשר אין בו פרוטה אפש' לא יצטרפו זה לזה. וכי המודר הנאה מחבירו שהתנו לו דריסת הרגל לרבנן דיתור מותר אטו נבא ונאסור כאשר הרגיל בזה יותר מדי, או דהואיל ובכל אחת אין בזה איסורא אין בה בכדי לאצטרופי, ובפרט כאשר יש הפסק. ולזה ודאי סגי לן לפרש הסברא של פרוטה דר' יוסף לא שכיח ר"ל שנהי דודאי יבואו לפעמים ויהי' בזה פטור, אבל לא שכיח באופן שמספיק דלצטרפו למיהוי הנאה של פרוטה.

ובאמת המאן דאמר שאסר משום פרוטה דר' יוסף פירשו התוס' להדיא דהוא כאשר עוסק בפועל עם האבידה ומיפטר בהכי מן הנתניה לעני. וקאתו לחשוב הפעמים רבים שנפטר כמה הן בכדי שנוכל לנכותו ממנו כבחנית תפול הנאה להקדש עש"ה בתוס' סוף ל"ג ע"ב. אמנם הרי כ"ז כתבו אליבא דמ"ד פרוטה דר' יוסף אסור במודר הנאה. אבל הר"ן הרי קאתא לפרש למ"ד דפרוטה דר' יוסף לא שכיח. ואליבא דיד' יש לומר דאין כאן הנאה מספקת לצרף כל הפריטי דקא מיפטר מינייהו במשך הזמן למחשבי' הנאה האסורה על הנודר.

אבל לענין שכרו של שומר שכר יש לומר, דאף ההנאה הכללית שיש לו להמחזיר עם היות האבידה ברשותו מיד דיודע שיהי' לו הנאה מה לאפטורי' מהעניים דקיימי, הא גופא חשיבא הנאה ושכר. כי הנה הנאה זו אינה מגיעה כלל להמוצא מהמדיר בעל האבידה אלא דמה' יצא הדבר שהעוסק במצוה מיפטר מן העניים ושאר מצות, אבל אין זה ממש הנאה מבעל האבידה. ולא עוד אלא שאין בזה הנאה גמורה חושית דקא מתרבה אצל המוצא אבידה, רק דיש לו קצת הנאה כבר עכשיו ע"י שיודע עכשיו שהוא במצב שיהי' לו פטור. והרי זה דוגמת ביטוח למפטר מן העניים. ויש מקום בראש לענ"ד לעמוד על סוד דברי הר"ן דלענין למיהוי שומר שכר סגי במה שמרויח מעיקרא עם מציאת האבידה דמיפטר, משא"כ בכדי למחשבי' נהנה בפועל לעבור על כל יחל בעי' דיהי' לו הנאה ישירה מהמדיר אליו ואין לו איסור בזה בשעת המציאה. ולהלן כאשר יהי' עסוק עם אבידת המודר ויגיע עני אם נימא שהי' יכול למפטר' עם חצי פרוטה אפש' אין לו בזה הנאת פרוטה. ואפש' אף אם צדקה חייב לתת פרוטה אבל אפשר ההנאה דאין צריך לתת הוא קצת פחות מזה, ועכ"פ רק בצירוף ב' עניים שיבואו כרגיל בזה אחר זה הוא דיש בו בכדי לצרף לפרוטה. באופן דאפשר כבר לית לן בה. (ויש להעיר בלשון הט"ז כאן בסי' רכ"א סעי' ד' שכת' "פריטי דר' יוסף" לשון רבים ואולי כונתו לכהנ"ל).

הרב שמואל ישעי' יפה

בהא דאיסור נדר מונע מלהחזיר אבידה

יש הערה חשובה שדנינו בה בי מדרשא, ואף שיש בה כמה דרכים עדיין צריכים אנו למודעי. והוא דהלא דבר הוא שהמודר בסוגיין קא מונע עצמו מצות עשה ולא תעשה דהשבת אבידה משום איסורי' דנדר המוטל עליו. ואף שיש לדון טובא בסוגי' וראשונים במאי עסקי', אם הוא עובר ואינו נוגע כלל באבידה מחמת הכי, או דמביאו לביתו ורק שיבא מעצמו לקחת והוא אינו יכול להחזירו. ואם נותנו לאחר להחזיר, ואם מותר לו לומר להאובד שהוא אצלו וצע"ע.

אך על כל פנים יש להבין למה לא אמרין יבא עשה וידחה לא תעשה דנדר ויחזיר האבידה ושלום על ישראל. ועם זאת יש לעמוד דלא חזינן למפרשים כ"כ שיעירו בזה. והריטב"א כאן כת' להדיא ומדחיא מצות השבת אבידה דנדרים חלים על דבר מצוה, אלא דהא גופא טעמא בעי, למה אי' מתי כו'. ואבא ליישב ד"ז על נכונה בעה"י. ראשית כל העיקר בכל זה דהנדון של עשה דוחה לא תעשה אינו חדש כאן בדף ל"ג, אלא כבר חייבים להקשות ולדון בזה בדף ט"ז ע"ב. והרשב"א שם כבר תמה בהך דקונם סוכה עלי דאסורה, נימא יבא עשה דסוכה וידחה לא תעשה דנדרים. ות' דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה. ר"ל ככל היוצא מפיו יעשה והלא תעשה דבל יחל. וע"ע כיוצא בזה בס' החינוך מצ' ל'. ועל זה יש להעיר מסוגי' דיבמות ה' ע"א דלענין נזיר שישנו בשאלה קילא מילתא ולא אמרי' בזה אין עשה דוחה לא תעשה ועשה. והרשב"א יש לומר דלשיטתו קאתא דהך דיבמות לאו בדוקא. אמנם המרדכי בשבועות ס' תשנ"ו וגם הראב"ד בהל' נזירות בפ"ו כמדו' ס"ל שהוא דוקא ואז הדרק"ל למה לא אמרי' עשה דוחה לא תעשה, ואף דאיכא עשה בהדה כל דאית' בשאלה דוחה. גם יעוין בשער המלך בפ"ג דנדרים שהאריך בכל זה. ומייתי ליישב דמה ראה לשטות זה לנדור נגד המצוה והו"ל הך לאו לא תעשה הבא ע"י פשיעה, שמבר' בתוס' עירובין דאינה נדחית מפני העשה. אמנם לסוגיין זה לא יועיל דהרי כאן איזה פשיעה הוא זה וכי ידע שימצא אבידתו, הרי נדר בכללות בהנאת פלוני ונזדמן לו שיש בזה נידון של ביטול השבת אבידה, וקשה לקבוע שיש בזה נמי פשיעה כי היכי דל"ש עלה עדל"ת.

גם הרי דברנו עוד בסוגיין דיש לעיין במאי עסקינן, דהרי אם המדיר אמר שלא יהנה מן המחזיר הרי נחלקו הראשונים אם המודר מוזהר בכלל. ואף לדעת הרמב"ם דיש להמודר איסור בל יחל לכאורה יש לעיין אם אית' נמי בככל היוצא מפיו יעשה כאשר פיו בלום מאז ולא נדר. ואם אית' דלית' בככל היוצא מפיו בודאי י"ל אף להרשב"א הנ"ל דכאן נימא עדל"ת ואין כאן ל"ת ועשה. ולא עוד אלא דלהחולקים על הרמב"ם אין לו אפי' בל יחל. ולא נשאר עליו לכאורה אלא לפני עור וכלשון הגמ' לעיל שם אין מאכילין לאדם דבר האסור לו. אשר בזה בודאי יש לומר דעשה דהשבת אבידה דוחה לא תעשה דלפני עור. ויש לציין דכמדו' בנמוקי' לעי' ט"ז ע"ב כתב דבהא לבד שהנדר הוא איסור חפצא וחיילא עלה הוא דחשיבא וחמירא ואינה נדחית בדין עדל"ת, וצ"ע עוד בכ"ז.

והנה יעוין בבא מציעא ל' סע"א דאמרי' לענין אבידה שהיא בבית הקברות שאין הכהן מחזר אחרי' להשיבה, אף דמוזהר בעשה ולא תעשה דהשבת אבידה, אבל אין עשה דוחה לא תעשה ועשה. ותו מי דחינן ממזונא מקמי איסורא. והנה הראשונים דנו שם בשמ"ק דנימא דהעשה דהשב"א חמירא והואיל ואית בה נמי לאו דלא תוכל להתעלם, ודנו בזה עש"ה דמסקי' שאין זה מועיל לאלומי ולדחות ע"ש מהרמב"ן ועוד.

ובהך דלא דחינן איסורא מקמי ממונא. הרי"ף והרמב"ם השמיטוה לגמרי. אמנם בר"ח אית' והו' נמי ברמב"ן. והנה הראוני למהרש"ק בנדרי זריזין כאן שעמד על עיקר ההערה דנימא עדל"ת ומייתי ליישב מכתובות מ' רע"א. דאמר' התם דולו תהי' לאשה אינה דוחה משום דאי בעיא אמרה לא בעינא. ונהי שיש בזה בכדי יישוב, אבל עדיין צ"ע הגדר דכבר העירו התוס' ישנים והתור"ד שם דמ"ש מכיבוד אב דאי בעיא מחיל האב וכדומה ומכל מקום דחי' להדיא כדאי' ביבמות ה'. ועכ"פ יש להעיר על מהרש"ק דהיאך לא מייתי סוגי' דבבא מציעא לא דחינן איסורא מקמי ממונא, שר"ל דהיכא שכל המצוה בנוי' על ענין וזכות ממון אינו בדין למדחי איסורי, הרי זה תירוץ מרווח ומדויק לכל עיקר השאלה של עדל"ת בסוגיין ותו לא מידי. אלא דמלבד דכנ"ל לאו של כו"ע הוא כפי הנרא'. יעוין ברמב"ן וריטב"א שכמדו' פירשו דהך דמי דחינן ממונא מקמי איסורא שהוא ממש כההיא דכתובות שכיין שיכול למחול כבר לית לן בה. אשר ממילא לא תקשי על מהרש"ק שהביא מכתובות ולא מב"מ כאשר יש מפרשים זה כזה ממש. ושו"מ בשלמי נדרים לעי' ט"ז שהביא ההערה ודן בזה והדר מייתי שהעירו לו מהך דב"מ ליישב קושייתנו זאת הנ"ל.

אמנם בשטמ"ק שם בב"מ ל"ב ע"א צידד דכל הך סברא שאין לדחות איסור מקמי ממון הוא רק היכא שיש בהאיסור עשה ולא תעשה כההיא דטומאת כהנים, באופן דאם נימא שאין על המודר בסוגיין איסור עשה ולא תעשה רק הבל יחל, או אף זה אין לו להר"ן שחולק על הרמב"ם לעיל ט"ז סע"א, ואין כאן אלא לפני עור אפשר דהיה הדר ראוי לדחות הלאו ואף אם אין העשה אלא עשה דמצוה. והדר צ"ע טובא היאך מונע עצמו בסוגיין מצות השבת אבידה משום איסורא דנדר וצ"ע.

אלא דכד דייקת, אף אם נדחה כל האיסורים של המודר עדיין יש לו לחוש בההשבת אבידה דקאתא להאכיל ולהעביר המדיר על בל יחל, ואף אם נבנה ונדחה לו כל איסורי דידי' עדיין מה נעשה באיסור של בעל האבידה. ואפשר להכי הוא דנפל פיתא בבירא ואין לו להחזיר כאשר אסירי בהנאה אהדדי. והנה הארכנו במקו"א היאך עושה מצות יבום למ"ד שאשה אינה מצווה, והא איכא איסורא דאשת אח. ואף להסוברים דהותרה אבל מה נעשה ביום שידובר בחייבי לאוין דנימא עדל"ת, והא אין לה עשה לדעת רבים. וכיוצא בזה כתבנו בענין המוהל דקא חובל בהתינוק לצורך מילה, באשר הוא עצמו אינו מצווה להדיא למול בשבת קודש רק אבי הבן. וע' בתוס' יוה"כ ועוד רבים אם עשה דוחה לא תעשה אם אפשר אין בכוחה לדחות הלא תעשה של האחר, ולהעיר באתי.

והנה באמת יש לעיין בכל מצות השבת אבידה מהו, האם העיקר הוא ההבאה אל תוך ביתו, ומה שאח"כ בעינן דלהגיע האבידה להבעלים אין זה חובת עשה דוחה דעל זה לבד אף המוצא אלא יכול למסור לו שיבא ויטלנו. וכבר הראיתי שהדבר

מפורש בכסף הקדשים חו"מ סי' של"ט סק"י באופן דאז הרי נגמרה מצותו כאשר הביאה לביתו. והיתר אינו אלא גמילת חסדים לכל היותר. אשר אז אם כנים אנחנו בזה אין כל תימה דיהי' בזה עדל"ת, דאפ' כבר קיים העשה ועכשיו יש לו לפניו רק חסד. וצל"ע היטב ככולא סוגיין ובהך דרפואה וכדומה שם ביו"ד רכ"א. דמשמע שחסדים לבד אפשר אין בהן ההיתר כמו מצות גמורות וצע"ט בהגדר בזה ע"ש לענין להודיעו על הסם דקילא מרפואת בהמתו וצע"ע בכל הגדרים. אבל העירני הרה"ג אבי מו"ר שפיר דאם הביטול בסוגיין אינו ביטול גמור ר"ל שאפשר לא איירי שישאיר האבידה ברחוב אלא דהביאו לביתו וההמשך כאן אין בו התוקף של מצות עשה, ותו לא תקשי מעדל"ת ודו"ק.

הרב שמואל ישעי' יפה

שבועות

דף כ, א

צ"ע בשיטת הר"ן דעיקר נדר בהתפסה

ידועה שיטת הר"ן בשבועות (ח, א מדפי הרי"ף) דעיקר נדר היינו דוקא בהתפסה. ומבאר שם הר"ן דצריך להתפס במילי דקדושה, והאיסור חל עליו כיון שהקדש עושה חליפין. כלומר, דמגיע קדושה מחפצא ראשונה לשניה. וצריך ביאור לפי דבריו דברי הסוגיא בנדרים (יא, ב) היכא דמיתפס בבשר שלמים לאחר זריקת דמים, דתלינן אם בעיקרא קא תפס או כדהשתא קא תפס. ואם נקטינן דבעיקרא קא תפס יש כאן דין התפסה והנדר חל. ולכאורה צ"ע, דאם נימא דהתפסה בנדר מהניא ע"י כך שהקדש עושה חליפין איך שייך לדון כאן מכח התפסה הראשונה, והלא עכשיו אין כאן קדושה, ואם באים לאסור מכח מה שהיה פעם קדושה איך שייך לדון מכח הקדש עושה חליפין.

ולכאורה היה אפ"ל דשלמים אפי' אחר זריקת דמים עדיין שם קדשים עליהם, ואע"פ שמותר לאכול מ"מ עדיין דיני הקדש עליהם. ולפ"ז היה מקום לומר דלעולם שייך התפסה בכגון זה, דאמרינן דאותו קדושה שיש על בשר השלמים נתפס בכך זה, שיהא כדיני קדושת שלמים דלפני זריקת דמים הרי הוא אסור לכולי עלמא, ואחרי זריקת דמים יש דין דמותר לאכול, ועל זה שפיר שייך התפסה, דאותו קדושה דיש בכחו לאסור לפני זריקה נמשך כאן, אע"פ שכעת כבר יש לבשר השלמים היתר אכילה.

אבל עדיין צ"ע, מפני שבסוגיא שם מדמה עוד לדין של התפסה ביום שמת בו אביו, ולמ"ד דמהשתא קא מיתפיס, צריך לומר שנדור ובא מאותו יום. אבל למ"ד בעיקרא קא מתפיס, אע"פ שהיום אין כאן נדר, מ"מ אמרינן דיש התפסה לאותו יום שהיה הנדר. ולכאורה חוזרת הקושיא למקומה דאיך שייך כאן התפסה לפי דברי הר"ן, והא אין כאן שום איסור נדר שיכול לומר עליו שימשיך ויעבור לככר השני. וצ"ע.

וביסוד דברי הר"ן שעיקר הנדר הוא בהתפסה, מצאתי לו מקור נאמן במדרש שכל טוב (בראשית פרשת תולדות - ויצא פרק כח) בזה"ל, **וידר יעקב נדר**. עיקר מלת נדר לשון גלגול, כדכתיב ויגל את האבן (בראשית כט, י), ומתרגמינן ונדר ית אבנא. וגללו (שם שם ג), ונדרו. זה שמגלגל עליו איסור על דבר המותר לו, יעקב אבינו פתח תחלה בנדרים, לפיכך כל מי שהוא נודר לא יהא תולה הנדר אלא ביעקב: **לאמר**. לאמר לדורות שיהיו נודרים בעת צרתם, וסתמו של נדר הוא על דבר שצריך לו לאדם ואמר אם אזכה לכך וכך, אעשה כך וכך, שכך אמר יעקב אם יהיה אלהים עמדי, שיתקיימו התנאים שהבטיחני על הפרנסה, שנאמר כי לא אעזבך (שם), ודומה לו ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם (תהלים לז, כה), ע"כ. הרי לנו ש'נדר' הוא לשון גלגול, וא"ש לשיטת הר"ן שעיקר הנדר הוא בהתפסה, היינו שנוטל את האיסור מהדבר הנדור ומעבירו ומגלגלו גם על הדבר המותר ע"י התפסה.

הרב אליהו מרדכי יאנאווסקי

ביאור שיטת רש"י בענין אסור עלי כיכר זה

בשבועות דף כ, א איתא "ת"ר מבטא שבועה איסור שבועה איסור איסר אם אתה אומר איסור שבועה חייב ואם לאו פטור. ופרכי' אם אתה אומר איסור שבועה והא אמרת איסור שבועה הוא. אמר אביי ה"ק מבטא שבועה איסור מיתפיס בשבועה איסור איסר אם אתה אומר מיתפיס בשבועה כמוצא שבועה מפיו דמי חייב ואם לאו פטור". ופירשו התוס' שאיסר הכתוב בפרשה אינו שבועה שיאסר עצמו בלשון איסור, אלא במתפיס בשבועה הכתוב מדבר, שנשבע על הככר וחזר ואמר על ככר אחר הרי עלי שלא אוכל ככר זה כזה, והברייתא הכי קאמר, אם אתה אומר מתפיס בשבועה כלומר שהתפיסו בככר שנשבע עליו, ואם לא התפיסו בככר אחר אלא אמר ככר זה אסור עלי אין זה לשון שבועה ופטור, ע"כ דברי התוס'.

הרי דלפי תוס' הברייתא באה לחלק בין מבטא לאיסר, שמבטא שבועה היינו שמבטא עצמו בהני לשונות שבועה, משא"כ באיסור דאינו לשון שבועה, ואם אמר אסור לי ככר זו אינו שבועה, ודמיא אם התפיס בשבועה - בככר שנשבע עליו הוא דהוי שבועה.

אבל ברש"י מבואר דגם אסור עלי ככר זו הוי לשון שבועה, אלא שדינו תלוי בדין מתפיס בשבועה, דאף דליכא לספוקי אם חייל לענין איסורין דלזה ודאי גלי קרא דאסרה איסר על נפשה בשבועה, מ"מ לענין קרבן ומלקות מספקא לן אם הוי שבועה. ולכאורה דברי רש"י צריכים ביאור דאם אסור עלי ככר זו הוי לשון שבועה לעצמו, אמאי דינו תלוי בדין המתפיס, ואם אינו לשון שבועה ראוי, אמאי לא סבירא ליה כתוס' דאינו חל כלל, וצריך דוקא שיתפיסנו ממש בככר שנשבע עליו וצ"ע.

ונראה לבאר שיטת רש"י, דהנה שיטת הרמב"ם הוא דעל שבועה בלי שם אין חיוב קרבן. ויש להעיר על זה מדברי אב"י שאם אמר זה כזה חייב עליו קרבן אף שלא הזכיר שם שמים. וצ"ל שס"ל לרמב"ם שע"י ההתפסה מעביר הוא את כל המעשה שבועה שהיה על ככר הראשון לככר השני וזה חידוש. ונראה דרש"י פליג בזה, וס"ל דהתפסה בשבועה אינו מעביר את המעשה שבועה שהיה על הככר הראשון לככר השני, וההתפסה בשבועה מועילה רק לגבי עצם האיסור שיש בככר הראשון, וממילא כיון דלא נעשה אסור ע"י מעשה השבועה וגם אין בכח ההתפסה להעביר את מעשה השבועה מהראשון לשני, על כן מספקא לן דאולי אינו חייב עליו קרבן.

ונראה דהצד דחייב עליו קרבן הוא מפני דהתפסת איסור שבועה גופי' הוי מעשה שבועה, ולא שמדין התפסה עובר המעשה שבועה מהככר הא' לשני. ולפי זה א"ש מה שתלה רש"י את דינו של אסור עלי ככר זו במתפיס בשבועה, משום שכמו שמתפיס בשבועה הוי התפסת איסור שבועה בלי מעשה שבועה, ה"נ אסור עלי ככר זו הוי עשיית איסור שבועה בלי מעשה שבועה ושווה דינו למתפיס. [ועיין שעורי ר' מיכל פינשטיין צ"ל].

הרב משה קיימין

ישוּב קושיית הגאון רבי שלמה זצ"ל

הנה בשבועות דף כ. מבואר דלפי אב"י המתפיס בשבועה כמוציא שבועה מפיו דמי וחייב. ובתוס' כתבו דמספקא ליה לתנא דברייתא אם יוכל להתפיס ככר שלישי בשני. והקשה ר' שלמה זצ"ל שהרי לאב"י שבועה ונדר כהדדי ניהו, ובנזיר הרי מבואר דאפשר להתפיס בנזיר עד מאה, וא"כ מאי שנא דלענין שבועה מספקא לן אם אפשר להתפיס שלישי בשני. וליכא למימר דבנזיר אין החלות מדין התפסה שהרי התוס' עצמם (בדף כ, ב) הוכיחו מנזיר דבנדרים כו"ע מודו דיש דין התפסה. ובעל כרחך צ"ל כמו שכתבו הראשונים דמדחזינן דאם הותרה הראשון הותרו כולם, שמע מינה דמדין התפסה קאתינן עליה.

ונראה לי דהנה הריטב"א רפ"ב דנדרים חידש דאין התפסה ביד כיון דלא מיקרי דבר הנדור. ונראה דדין זה שייך רק בנדר, אבל אם נעשה נזיר ע"י ידות שפיר מתפיסין בו. והטעם בזה הוא ע"פ מה ששמעתי ממו"ר הר"ר חיים שלמה זצוק"ל דבקדשים שנעשו על ידי ידות לא שייך לומר שאין מתפיסין בהם דסוף סוף הוא במינו נדור. וצ"ל שנדרים שאני מקדשים דלא שייך בנדרים לומר דהוי במינו נדור, ובנדרים בעינן שיתפיס דוקא בדבר הנדור. ע"כ מה ששמעתי. ונראה לענ"ד דנזיר דמי לקדשים ולא לנדרים, דהרי אין לנו בתורה אלא שם נזיר א', וכמו דלא מחלקינן בין קרבן חטאת שנעשה ע"י נדר גמור, לחטאת שנעשה ע"י ידות, ה"נ לא מחלקינן בין נזיר שנעשה בנדר גמור, לנזיר שנעשה ע"י ידות, ובכל גווני מתפיסין בו. ונראה דה"ה לגבי הדין של התוס' דאין מתפיסין שלישי בשני, לא שייך דין זה בנזיר, דכיון דנזיר מיהא הוי מתפיסין בו כשאר כל הנזירים שבעולם דכולם שוין, ורק בנדר הוא דמחלקינן שיש נדר גמור ויש נדר שנעשה ע"י התפסה.

היסוד הוא דנדר ושבועה אין בהן אלא מה שעשו בהם, ואם לא נדר עליהם נדר גמור או לא נשבע עליהם שבועה גמורה אינם חשובין להתפיס בהן, אבל בנזיר לא אכפת לן היאך נעשה נזיר, דסוף סוף בנזיר אפשר להתפיס, והרי הוא נזיר גמור.

הרב משה קיימין

עירובין

דף ח, ב

בדין פרוץ למקום האסור ברוח רביעית

[א] בגמרא עירובין (ח, ב): "בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא, נעץ שתי יתידות בשני כותלי מבוי מבחוץ, והניח קורה על גביהן, מהו, אמר ליה, לדברי המתיר אסור, לדברי האוסר מותר". ופירש"י לדברי המתיר, להשתמש תחת הקורה, אלמא חיצון יורד וסותם, אוסר כל המבוי הזה עד שיביאו קורה אחרת, דאין הסתימה מחוברת לכותלים, ויש אויר ביניהם, והכא לאו מחיצה ממש הוא להכשיר הפסק אויר שמכאן ומכאן על ידי לבוד.

ובקהילות יעקב (כאן ובסוכה) נקט בביאור דברי רש"י, דהיינו משום דלא אמרינן לבוד אלא במחיצה ממשית, ולא במחיצה דינית כגון מחיצה המועלת

מדין יורד וסותם, והקשה לפי"ז לדעת המחבר והטור בהל' סוכה דאמרינן תרי הילכתות, א"כ הכי נמי נימא לבוד בהדי יורד וסותם, והדר תקשי קושיית רש"י דנימא לבוד. ועי"ש דמפרש דכיון דמדאורייתא לא בעינן קורה, נמצא דתחת הקורה הוי מקום האסור לה, וא"כ כל המבוי חשיב כפרוץ למקום האסור לה, והיינו בין המבוי וחודו החיצון, משא"כ למאן דאוסר, משום דחודו הפנימי יורד וסותם, א"כ אין כאן מקום האסור בין המחיצה והמבוי, עד כאן תורף דבריו.

וצ"ע על דברי הקהלות יעקב, דא"כ מאי קא מיבע"ל לרמי בר חמא, ומהו חידושו של ר' חסדא, הלא משנה שלימה שנינו (להלן צב, א) דפרוץ למקום האסור לה אסור.

ב] ולכא' היה נראה לומר בביאור השקו"ט בסוגיין, דקס"ד דלכו"ע חודו הפנימי יורד וסותם, אלא דמאן דמתיר תחת הקורה ס"ל דאף חודו החיצון יורד וסותם, ור' חסדא חידש דמאן דמתיר לית ליה חודו הפנימי יורד וסותם כלל.

איברא דאכתי צ"ע, דבהמשך הסוגיא מקשינן מברייתא דהיתה קורתנו משוכה וכו', ולמ"ד חודו הפנימי יורד וסותם על כרחך מיירי דלאו כל הקורה דבוקה, וע"כ איצטרך לדין לבוד, וא"כ צ"ע דהיכי ס"ד דמהני שם לבוד, והא סוף סוף מדאורייתא הויא פרוץ למקום האסור לה, שהמקום שבין המבוי לקורה הרי הוא אסור מהתורה, וצע"ג.

ועוד קשה, דבעל כרחך הכא ליתא לחסרון של פרוץ למקום האסור לה, וכדמוכח מתוד"ה מניח, דקס"ד דר"כ מתיר בצידו אחד ארוך וצידו אחד קצר רק כנגד הקצר, אע"ג דסוף הקורה כנגד סוף הארוך, ובזה יש לתמוה, דא"כ הרי הוא פרוץ למקה"א לה, ומאי קס"ד להתוס'.

ג] ובע"כ דס"ל להתוס' דכל עיקר דין פרוץ למקה"א לה, אינו שייך בחסרון תיקון ברוח רביעית, דכיון דהמחיצה הרביעית היא מאחורי הרשות השניה האסור לה, לכן לא מהניא להכשיר רשות הראשונה, וע"כ ס"ל להתוס' דכמו כן בהך דינא דקורה באלכסון מתרת כנגד הקצר, ובע"כ דחשיבא כקורה של מבוי זו [של כנגד הקצר], ע"י דדבוק לדופן הארוך, ומהניא זה לתקן רוח הרביעית של המבוי הקצר, אף ממקומו באלכסון, וכיון דהוא מועיל למיחל דין תיקון ברוח הרביעית של המבוי, שוב לא שייך למידן ביה משום חסרון של פרוץ למקום האסור לה.

וא"כ אף במניח ע"ג יתידות, כיון שהקורה עצמה שייכת להמבוי ע"י שהיא דבוקה מצד הפנימי להמבוי, וא"כ דינו הוא להתיר ולתקן מבוי זה ממקומו של חודו החיצון, ולא איכפת לן כלל במה שפרוץ המבוי למקה"א לה, וכל הדברים הללו הם

דלא כדברי הקה"י דנחית לה לחסרון דפרוץ למקה"א לה, אף בדין קורה המונחת ע"ג יתידות, ולדבריו צ"ע מאי שנא מדברי התוס' בקורה באלכסון. וצ"ע בכ"ז.

הרב יעקב מרדכי שמעלצער

דף מא, ב

בדברי הרא"ש בשם רבינו מאיר ביצא מדעת דכל העיר כד' אמות

משנה ר"פ מי שהוציא אוהו (עירובין מא, ב), מי שהוציא אוהו נכרים או רו"ר אין לו אלא ד"א החזירוהו כאילו לא יצא. ובגמ' אמר ר"נ אמר שמואל יצא לדעת אין לו אלא ד"א, ומסקי' דה"ק יצא לדעת והחזירוהו אין לו אלא ד"א. וברא"ש הביא שכ' רבינו מאיר דמ"מ כל העיר היא לו כד"א ומהלך את כולה כיון ששבת בה בין השמשות [אלא שמפסיד תחום אלפים חוצה לו], ומדייק כן מדלא מוקמי' מימרא דשמואל דקמ"ל דאין לו אלא ד"א ולא כל העיר ש"מ דבאמת מהלך בכולה כד"א, ועל כן מקשה דאי קמ"ל דאין לו אלא כל העיר ולא תחום אלפים מתני' היא.

והנה בשו"ע ס' תה' ס"ח פסק להא דמהר"ם דאם החזירוהו לעירו אף ביצא מדעת מהלך בכולה, ורמ"א מוסיף דוקא החזירוהו לעירו המוקפת מחיצות, ובמרשים מציינ' דכן איתא ברא"ש רבינו ירוחם ואו"ז. ובס' בית מאיר תמה ע"ד רמ"א דבדברי מהר"ם לא הוזכר דבעי מחיצות, ועוד דזיל בתר טעמא דאתי עלה משום ששבת בה בין השמשות, והרי גבי שביתה לא בעינן מחיצות דגם שובת בעיר שאין לה מחיצות מהלך בכולה, וא"כ גם הכא דיש לו ד"א מדין שובת למה צריך למחיצות. והא דציינו ע"ז מד' הרא"ש ור"י ואו"ז תמה דלא כתבו כן כאן, אלא לגבי נתנוהו חוץ לתחום הוא דכתבו כן, אבל הכא מדין שובת אתינן עלה דא"צ למחיצות א.

א. והנה בבית מאיר מביא ל' רבינו ירוחם, ומדייק דלא הזכיר היקף מחיצה אלא גבי נתנוהו ולא גבי חזר לעירו. ודבריו צ"ב, דיעו"ש ברבינו ירוחם דלא הביא עדיין עיקר שי' רש"י דעיר צריך היקף מחיצה לנתנוהו, ובע"כ דמש"כ המוקף מחיצות לא קאי אלא אדיר וסהר, ואדרבה אח"כ מביא שי' רש"י דעיר צריך היקף מחיצות ומסיים ע"ז דה"נ לכ"מ שעיר נחשב כד"א מלבד שובת ונותן עירובו, ומשמע דגם לענין חזרה לעירו מצריך מחיצות. ויש לדייק עוד דבאמת מסתימת ר"י משמע דאין חילוק בין שוגג למזיד בנתנוהו, וכשי' התוס' בדף כט' והרשב"א, וא"כ בעיר המוקפת מחיצה לא אשמועי' מהר"ם כלום, דהא מהלך בכולה מדין דיר וסהר. ויעוין ברבינו ירוחם שמביא דברי מהר"ם, ואח"כ כתב ועוד פשוט הוא דנתנוהו בדיר וסהר המוקף מהלך בכולה, ומשמע דזהו כוונתו דלא קמ"ל מהר"ם מידי דפשוט הוא מדין הילוך בכולה דדיר וסהר,

ויעוין בה"ל שביאר שי' רמ"א דאה"נ לא כתבו כן רק לגבי נתנוהו, ואלא דמ"מ מדמה להו אהדדי דה"נ לא עדיף כשובת שביתה גמורה, דהא אין לו תחום וא"כ לא עדיף מנתנוהו. והדברים צ"ב דהא דהא יסוד דברי מהר"ם הוא אף שמפסיד תחומו מ"מ עיקר שביתתו לא הפסיד, ומבואר דמדין שביתה אתי עלה וא"כ למה ליה למחיצות וצ"ע.

והנה במהר"ם כתב וז"ל, ואין לדחות [ההוכחה מהא דלא מוקי מימרא דשמואל לענין העיר] ולומר דלעולם אין לו אלא ד"א בעירו, והא דלא מוקי שמואל הכי משום דהא נמי שמעי' ממתני' דכיון דדייקינן החזירוהו הוא דכאילו לא יצא, הא יצא לדעת וחזר לדעת לא, וכיון דהפסיד תחומו חשבי' ליה כאילו לא שבת בכאן, א"כ גם העיר לא תהא לו כד"א, זה אינו, שהרי בספינה מודה שמואל שהלכה כר"ג דמהלך את כולה הואיל ושבת במחיצותיה, ואעפ"כ אין לו חוצה לו אלפים אמה לכל רוח וא"כ ה"נ אי לא אשמועינן שמואל הו"א הכי ביצא לדעת וחזר לדעת. ונהי דיש לחלק בין ספינה ובין יצא לדעת וחזר לדעת, מ"מ לא הו"ל לאקשוויי מאי קמ"ל שמואל דהא מדוקיא דמתני' לא שמעי' לה, עכ"ל. ודבריו טעונים ביאור מה מוכיח מספינה לכאן, והלא בספינה לא יצא כלל מאויר מחיצותיו ועל כן אף דיצא מתחומו מ"מ עדיין שביתתו קיימת במחיצות הספינה ומהלך בכולה כד"א, משא"כ הכא די"ל דכמו דאמרי' דהפסיד תחומו וחשבי' ליה כאילו לא שבת בכאן ה"נ אמרי' לענין עיקר שביתתו דהפסיד שביתתו וחשבי' ליה כלא שבת, וצ"ב.

והנראה מבואר דהא פשיטא ליה למהר"ם דעיקר הדין דיצא לדעת אין לו אלא ד"א לא נאמר לענין השביתה גופא אלא לענין תחומו, דמפסיד דין תחום, אבל לא נאמר דיציאה מפסיד תורת שביתה, ואלא דדן דמ"מ י"ל דכל דמפסיד תחומו וחשבי' ליה כאילו לא שבת בכאן לגבי תחומו א"כ בע"כ דממילא מפסיד חשיבות שביתה, דכיון דחשבי' ליה כחוץ למקומו וכלא שבת בכאן א"א לתת בכאן תורת שביתה, דחוץ ממקומו ותחומו ל"ש תורת שביתה, ולזה הוא דמוכיח מספינה, דהרי בספינה אף דיצא מתחומו מ"מ עדיין יש לו תורת שביתה באויר מחיצות דספינה, ומוכח דלא תליין זב"ז ואף דאי"ז תחומו מ"מ שפיר אפשר לדון גביה תורת שביתה, וה"נ אף דמפסיד תחומו י"ל שביתתו לא הפסיד.

ואלא דכ"ז אם גם בחזרה לעירו בעי מחיצות וא"כ תיפו"ל מדין דיר וסהר וכנ"ל, ומכ"ז משמע ברבינו ירוחם דצריך מחיצות וצ"ע.

ואמנם צ"ב בהא דשמואל פסק כר"ג בספינה ולא בדיר וסוהר, ומשום דעדיפא דשבת באויר מחיצות מבעו", דא"כ דלא הפסיד מקום שביתתו ומדין שביתה חשיבא כולה כד"א, אמאי פליגי ר"י ור"ע דאין לו אלא ד"א, דהא ל"פ בשובת דכולה כד"א, וכל פלוגתתן אינה אלא לענין נתנוהו חוץ לתחום דסברי ר"י ור"ע דחוץ לתחום אין לו אלא ד"א אף בהיקף מחיצות, ואי בספינה קנה שביתה במחיצתן ומדין שביתה הוא דחשיבא כולה כד"א, אמאי פליגי בה כלל, וצ"ע.

והמבואר לכ' דהא ודאי דבספינה כמו דיצא מתחומו ה"נ יצא ממקום שביתתו, דמקום שביתתו אינו מתייחס אל הספינה ומחיצותיה אלא במקומו ביבשה, וכמו כל תחומו, וכל דהפליג ויצא מתחומו יצא גם ממקום שביתתו, והא דהתירו להלך בכולה הוא משום לתא דנתנוהו חוץ לתחום בהיקף מחיצה, וע"כ פליגי בה ר"י ור"ע דל"ל דין היקף מחיצה כד"א ביצא חוץ לתחום. ואלא דמכריע שמואל בהא כר"ג דספינה עדיפא מדיר וסוהר דשבת באויר מחיצות מבעו", והיינו דאף דחוץ לתחומו הוא ומדין דיר וסוהר אתינן עלה, מ"מ הרי מיהת דקנה מקומו בתוך המחיצות ע"י שביתתו ששבת באויר מחיצות בין השמשות, ועדיפא שביתתו ליתן לו בהו חשיבות ד"א אף בדין ד"א דחוץ לתחום, וע"כ אף דבדיר וסוהר אין הל' כר"ג ולא חשיבי מחיצות דחוץ לתחום כד"א, בספינה דשבת במחיצות בין השמשות אהני שביתתו לשוויין אצלו כד"א.

והנה לפ"ז הא דמוכיח מהר"ם מינה לענין יצא מדעת אף דהפסיד תחום וחשבי' ליה כלא שבת בכאן מ"מ לא הפסיד שביתתו, צ"ל דג"כ לא אתי עלה משום תורת שביתה גמורה דהרי בספינה לא מחלקינן בזה, אלא כמו דיצא מתחומו ה"נ יצא משביתתו וכמשנ"ת, ומוכרח דגם מהר"ם לא אתי עלה משום תורת שביתה גמורה אלא דודאי כמו דהפסיד תחומו משום דיצא מדעת ה"נ מפסיד שביתתו, ואלא דדן דמ"מ לענין המחיצות דחוץ לתחום אית בהו מעליותא דשבת באויר מחיצות מבעו", וכדמוכיח מספינה דאף חוץ למקום שביתתו עדיין קיימא חשיבות דשבת באויר מחיצות, וה"נ אף דיצא והפסיד עיקר שביתתו מ"מ עדיין אית בה מעליותא דשבת באויר מחיצות, דסו"ס הרי שבת באויר מחיצות אלו, ולא חשבי' ליה כלא שבת בכאן משום שיצא מתחומו.

ובאמת הדברים מבוארין בגר"א, דיעו"ש שהביא דהרשב"א מוכיח מסוגיין דגם ביצא במזיד חשיב דיר וסוהר כד"א, דאל"כ הול"ל לאוקמי מימרא דשמואל דיצא מדעת אין לו אלא ד"א לענין נכנס לדיר וסוהר מדעת. וכ' הגר"א דמהר"ם ס"ל כתי' המג"מ דא"א לאוקמי שמואל בהכי, דאיהו פסק כר"י ור"ע דל"ל דין ד"א בדיר וסוהר כלל, משא"כ מהר"ם מוכיח שפיר ומשום דגבי ספינה פסק שמואל כר"ג, וא"כ אפשר לאוקמי מימרא דשמואל בהכי. ומבואר בדבריו דדין זה דלא הפסיד עירו וחשיבא

כולה כד"א מתלא תליא בפלוגתת ר"ג ור"י, ובע"כ דאי"ז מדין שביתה גמורה אלא מדין נתנוהו וכמשנ"ת.

ולפ"ז דברי רמ"א פשוטין, דאין הדברים נאמרין אלא בעיר המוקף, דהא מדין נתנוהו אתינן עלה ולא מדין שביתה, ובנתנוהו כבר נתבאר דבעינן מחיצות וכלי מחיצות ל"ח כד"א ועל כרחין דה"נ איירי בעיר המוקף. ובאמת כ"ז רמוז בגר"א בקצרה דכ' ע"ד רמ"א דבעינן מחיצות בזה"ל "כנ"ל" והיינו כמו בעיקר דינא דנתנוהו.

והנה לפ"ז נראה עוד, דעיקר רבותא דמדייק מהר"ם בדברי שמואל דמהלך בכל העיר כד"א דאל"כ הו"ל לאשמועי' דאין לו אלא ד"א בעירו, אינו לענין נידון זה אי חשיב שביתה באויר מחיצות, אלא דאיירי ביסודו בדין יצא מדעת דהיינו רבותא דשמואל ויצא מדעת אין לו אלא ד"א, וע"ז דן מהר"ם לומר ביצא מדעת אף דאין לו דין דיר וסוהר מ"מ יש לו דין מחיצות דשבת בהו מבעו"י, דאל"כ הו"ל לאוקמי דזהו רבותא דשמואל דגם מחיצות דשבת בהו מבעו"י אין לו ביצא מדעת, ומדלא מוקמי' הכי ש"מ דבאמת מהלך בכולן גם ביצא מדעת, דעדיפא הא דשבת בהו מבעו"י דחשבי כד"א בכל גוונא ולא איכללא בהא דשמואל דיצא מדעת אין לו אלא ד"א [ומבואר לפ"ז דהוכחת מהר"ם היא כעין הוכחת הרשב"א דמוכיח בעיקר דין דיר וסוהר דאיתיה גם ביצא מדעת, דאל"כ הו"ל לאוקמי מימרא דשמואל בהכי, ומהר"ם לא ניח"ל לאוקמי בדיר וסוהר אלא מוכיח מינה לענין מחיצות עירו דשבת בהו מבעו"י (וכמש"כ בגר"א הנ"ל) ודוק], אלא דבסו"ד דן עוד דאולי לא חשיב שבת באויר מחיצות כלל, ומוכיח מספינה דמ"מ לענין זה לא הפסיד שביתתו.

והדברים מפורשים בעולת שבת, דהנה בטור מביא דינא דמהר"ם גם ביצא מדעת וחזר מדעת, ובעו"ש השיג דבמהר"ם אינו מבואר אלא ביציאה או חזרה מדעת, אבל בששניהם מדעת מנ"ל דגם בכה"ג חשיבי כד"א יעו"ש. ומבואר דעיקר רבותא דמהר"ם הוא בדין יציאה בדעת ד, מ"מ יש לו מחיצות דשבת בהו מבעו"י וכמש"כ, וע"כ דן לומר דל"מ ביצא וחזר מדעת אלא כשא' מינייהו באונס.

הרב אריה מלכיאל שוסטאל

בבא מציעא

דף ד, ב

ביאור דברי רש"י בענין הילך

ב"מ ד, א פרש"י לא הוצאתים והם שלך בכ"מ שהן. ובבי' דבריו נראה דהנה בעצם אין הפרש בין שאלה להלוואה, רק דחלוקין באופן השתמשותם, דבשאלה ההשתמשות היא באופן שמשתמש עם החפץ בלי לפגום את הבעין, וממילא מחויב להחזיר את הבעין ששאל. משא"כ מעות דאופן השתמשותם הוא גופא להוציא ולכלות את הבעין. ויש לעיין מה מעמד המעות שעדיין לא הוציא הלוה, והי' נראה לומר דהמלוה אינו מקנה המעות להלוה לגמרי אלא מוסר לו את זכות השתמשותם, והוא בהכרח להוציא ולכלות הבעין, שזהו דרך השימוש של מעות, אבל מה שלא הוציא עדיין של המלוה הוא רק הרשות עליו הוא אצל הלוה. דעד כאן לא פליגי אי מלוה להוצאה ניתנה, אלא דמ"ד להוצאה ס"ל דכיון שמסר לו כל זכותי הממון ע"כ שיכול להוציא את הבעין, א"כ אין לו להמלוה שום 'זכות' בהממון כלל אע"פ שהוא 'שלו' ואינו יכול לחזור בו וכדו'. [ודומה לזה ולזה אינם יכולים להקדישו, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, שאע"פ שהממון שלו כיון שאינו אצלו וברשותו אינו יכול להקדישו]. ואין המלוה יכול לעשות שום דבר בממונו כיון שאין לו שום זכות או רשות עליהם שמסרם להלוה. ומ"ד לאו להוצאה ס"ל דהמלוה יש לו עדיין זכותים בממונו כל זמן שהם בעין. אבל בזה שהממון נקרא 'שלו' בזה כו"ע מודי.

אמנם בהילך מוסר הלוה בחזרה את הרשות והזכותים על הממון של המלוה להמלוה, ושפיר הם באמת של המלוה בכ"מ שהם שמעולם היו שלו [רק בלי הזכותים, ועכשיו ע"י הילך חזר וזכה בזכותיו].

וכעין זה מבואר בדף עח: גבי מגבית פורים לפורים, ומפרש בגמ' דאדעתא דפורים הוא דיהיב אדעתא דמידי אחרינא לא יהיב, ופרש"י "וכיון דלאו אדעתא דהכי יהיב נמצא מעות בחזקת בעלים חוץ מן היוצאים בסעודת פורים", עכ"ל. הרי מבואר דכשנמצא שלא הצטרכו לשאר המעות, המעות בחזקת בעלים הם, כמו"כ הכא שהלוהו מעות להשתמש בהם, אבל במה שלמעשה לא השתמש עדיין בחזקת המלוה קיימי, ואע"פ שאינו דומה ממש סיוע קצת מיהא איכא, ועדיין צריך בירור בכל הנ"ל.

הרב יצחק שפיצער

דף כא, ב

בענין יאוש שלא מדעת

ב"מ כא, ב איתמר יאוש שלא מדעת אביי אמר לא הוי יאוש דהא לא ידע דנפל מיניה, רבא אמר הוי יאוש דלכי ידע דנפל מיניה מיאש מימר אמר סימנא לי לי בגויה מהשתא הוא דמיאש. ע"כ.

הנה רבנן ותלמידיהון די בכל אתר ואתר במשך כל הדורות עמלו קשות למצוא הבנה בשיטת רבא, וכבר נאמרו בזה הרבה מהלכים, וגם אני אענה חלקי.

ונראה לבאר דנחלקו בעצם המהות של יאוש וכמו שאבאר. הנה מצות השבת אבידה נלמדת מפסוקי התורה. ובלי פסוק היינו אומרים שחפץ שיצא מרשות בעליו הרי הוא הפקר, וכמו שכתבו האחרונים דמטעם זה אבידת עכו"ם מותרת דלא נתחדש אצלו מצות השבת אבידה, ומיד שיצא מרשותו אינו שלו. ולאור זה י"ל דהנה מצות השבת אבידה נתחדשה רק אצל חפץ שיש לו תובעים דילפינן משמלה (כז, א), וא"כ י"ל דרבא ס"ל דיאוש אינו בדוקא ע"י אמירתו וי לחסרון כיס, 'שהגברא' בפועל מייאש עצמו מלמצוא החפץ, אלא יאוש הוא מצב 'החפצא', דכל חפץ שהוא במצב ששוב לא יבקשו אותה הבעלים והחפץ אינו עומדת לשום יחס עם הבעלים מעתה, מצב זה נקרא מצב של יאוש. ועי' ברש"י כא, ב דמשמע דיש "דבר שסתמו יאוש" וכדו'. והגדר בזה הוא, דכיון דאם הי' מתודע לו שנפל ממנו לא יחזר אחריו לבקשו ויתייאש ממנו, זה מורה שעד השתא היה החפץ במצב יאוש, ובמצב כזה הרי לא נאמרה פרשת השבת אבידה. משא"כ אביי הבין שייאוש הוא ענין שהגברא מתייאש בפועל בווי לחסרון כיס.

וראי' לזה הוא מדף כב, ב 'יתמי דלאו בני מחילה נינהו מאי', ופי' התוס' דבשלמא לרבא כיון דלכי גדלי מיאשי השתא נמי מיקרי יאוש. ע"כ. וזה תמוה מאוד, דאיך נאמר דהיאוש שהיו מייאשים כשהם גדולים יועיל כבר עכשיו, הלא עכשיו הם קטנים ויאוש שלהם אפי' בפועל אינו יאוש. ולדברינו ניחא, דכיון דלא יבקשוהו אפי' בגלותם אז זה מורה שהחפץ אינו עומד לשום קשר עם הבעלים, וא"כ השתא כבר הוא במצב של יאוש, ובמצב כזה לא נאמרה פרשת השבת אבידה, ודו"ק.

ומה מאוד גדלה שמחתי שמצאתי בערך כדברי באור החמה דף כב, א שכתב בתו"ד "כללו של דבר לרבא כל ממון או בעלות שאינו יכול או שאינו רוצה להשתמש בזה בתור בעלים הרי הוא הפקר ממילא, ולא משום דאדם מפקירן וחל ההפקר על

כל הדברים בכללות, אלא דס"ל לרבא דלא מיקרי בעלים בכגון דא, דהרי כ' התוס' גבי יתמי דלרבא הוי יאוש מהשתא ואף דלאו בני מחילה ניהו השתא, עכ"ד. הרי דהרה"ג ר' זונדל זצ"ל הבין ג"כ כדברינו.

הרב יצחק שפיצער

דף מד, א

הזהב קונה את הכסף

שנינו במשנה (ב"מ מד, א) הזהב קונה את הכסף והכסף אינו קונה את הזהב, ומבואר בגמרא שקונה פירושו מחייב, הרי שזהב מחייב כסף, אבל כסף שהוא טיבעא אינו מחייב זהב, ועיין בקצות החושן (סימן רג ס"ק ד) ובמחנה אפרים (הל' דבר שלא בא לעולם, סימן ג) דהכי הוא פירושא דמתני'.

וקשה, דהא מצינו בכמה מקומות שכסף יכול לחייב: **א.** כתבו תוס' (ב"ק צז, א) דהמלוה מטבע יכול להשיב מטבע שהוזל, אבל אם התנה עמו שלא יתן לו כן, מועיל התנאי ואינו יכול ליתן לו, ולכאורה היינו משום שכסף מחייב, וכן הוא זה במחנה אפרים (הל' מלוה ולוה סימן כד). **ב.** עיין בכמה מקומות דשנינו דכסף מחייב, כמ"ש בספר נחל יצחק (סימן עד) וכן בספר קונטרס השעורים מהגרי"ז גוסטמאן זצ"ל האריך להוכיח שאפשר לחייב ע"י כסף. **ג.** וגם הגר"ד מביא כן מהגר"ח דאפשר לחייב. ועל כל אלו קשה, דהא תנן כסף אינו מחייב את הזהב.

ואשר נראה לומר, דבאמת כסף יכול לחייב, אלא שישוד החיוב ע"י כסף הוא משום פסיקת הלוואה, וממילא אינו יכול לחייב דבר מיוחד, דלזה צריך לדיני קניינים של התחייבות, וכסף אינו יכול לחייב בזה, אבל זהב יכול לחייב דבר מיוחד, וכדמוכח בגמ', ולהכי תנן הזהב קונה, שיש בכחו לחייב דבר מיוחד, כדאיתא בריטב"א החדשים, דזהב שהוא מקח אפשר לחייב דבר מיוחד, ולא הוי קנין דברים בעלמא, אבל כסף אינו קונה כן, ואינו מועיל אלא להתחייבות בעלמא, משום פסיקת הלוואה, וא"ש הכל. ודו"ק. [ועי' בקונטרס השיעורים שכתב כעין זה, אבל מטעמא אחרינא, יעו"ש].

הרב ישראל עהרנטריא

בבא בתרא

דף קא, ב

בענין תפוסת המת

גמ' בבא בתרא (קא, ב), תנן התם המוצא מת מושכב כדרכו נוטלו ואת תפוסתו. דין זה נתבאר במס' נזיר (סה, א) ומובא ברשב"ם דכשמפנים המת יש חיוב ליטול התפוסה, [ג' אצבעות או טפחים מהקרקע הסמוך לו]. ודרשי' ליה מדכתיב [אצל יעקב אבינו ע"ה] ונשאתני ממצרים "ממצרים טול עמי" כלומר מקרקע מצרים. וביסוד הדין כתבו רש"י ותוס' (נזיר שם) מהירושלמי משום דמוהל המת זב שמה. ומד' הראשונים מבואר דזהו דין דאורי' וכמש"כ הקרן אורה (נזיר שם), וברמב"ם (פיה"מ שם) כתב דהוא אסמכתא. ועכ"פ הוא דין מוסכם ופסקו הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"ט הל"ג). ולכן לכא' יש לתמוה על הטוש"ע שהשמיטו הלכה זו.

והנה בגדר דין זה נחלקו הראשונים, דבריטב"א (כאן) כתב דהוא מדין כבוד המת. ולכא' כוונתו שהוא פרט במצות קבורה, וכן מפורש בסדרי טהרות (אהלות טז-ג) דהוא מדיני מצות קבורה, וכ"מ בד' הר"ש (שם משנה ה) שכתב דאליבא דרבנן אין התפוסה מטמא, וע"כ דהחיוב הוא משום מצות קבורה. אולם מד' הרמב"ם (פיה"מ נזיר שם) מבואר דהוא כדי לטהר את המקום [ועי' רשב"ם אם רוצה לעשות שם טהרות וכו']. ולכא' זהו גם יסוד המחלוק' הנ"ל אם הוא דאורי' או דרבנן. ומצאתי בשו"ת ערך ש"י (יר"ד סימן שסד) דיישב עפ"י השמטת הטוש"ע דס"ל כהרמב"ם, וכיון דבזה"ז אין לנו טהרות וכולנו טמאי מתים א"צ ליזהר בזה [עכ"פ להנ"ל דשי' הרמב"ם דהוא דין דרבנן] ולכן השמיטוהו, וצ"ע. אולם בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סימן רב) נקט בפשיטות דגם בזה"ז יש חיוב של נטילת התפוסה, וצ"ע.

והנה ברשב"ם הביא דבנזיר דייקנן דאם אינו מושכב כדרכו חיישין שמא הוא עכו"ם ואין לו תפוסה^א. אולם ברמב"ם (הל' טומאת מת ט-ג) כתב להדיא דגם בעכו"ם יש דין תפוסה. ומשמע דגם להרשב"ם דאין לו דין תפוסה עכ"פ צריך לקבורו כדן, ולכא' מבואר דצריך לקבור גם עכו"ם שמת. ולכא' היינו עפ"י מה דאי' בגמ' (גיטין סא, א) דקוברין מתי עכו"ם עם מתי ישראל מפני דרכי שלום^ב,

א. ולד' הרשב"ם צ"ל דיעקב אבינו [שממנו למידים דין זה וכנ"ל] היה לו דין ישראל לענין זה.
ב. ועי' היטב ברמב"ן (דברים כא, כג), הובא במהרש"א (סנהדרין מו, ב) ומנחת חינוך (מצוה תקלז).

ואפ"י אם מצאו עכו"ם אחד בפני עצמו כמש"כ הר"ן שם. ובש"י הרמב"ם דיש דין תפוסה בעכו"ם מסתבר דהיינו לשיטתו הנ"ל דאינו מדין קבורה, דלכאו' אין שום דרכי שלום בתפוסה.

הרב משה מצגר

דף קח, ב

בענין ירושת אחין

איתא בתוס' (בבא בתרא קח, ב ד"ה יכול - השני, בסו"ד), וא"ת ואחין דכתב רחמנא למה לי כיון דנחלה ממשמשת וכו', וי"ל דאי לא כתב אחין הו"א שהאב קודם לבת, דאית לן לאקדומי אב לחד מהנך דכתיבי בקרא בהדיא, עכ"ל. לכאו' יש לתמוה דמ"מ עדיין יש להקשות דלא נכתוב אלא בן ובת ואחי האב, ואז היה כל הסדר נחלות כמו שצריך להיות, דהיינו לומדים ירושת האב מאחי האב [כדאי' בגמ' לקמן קט, א) ואחין ע"י משמוש ופשיטא שהאב קודם להאחין כיון דהאחין הם רק ע"י משמוש מהאב, ולא ראיתי מי שהרגיש בזה וצע"ג.

הרב משה מצגר

ברכות

דף לה, א

בענין האיסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה אחרונה

בגמ' ברכות (לה, א) מסקי' דחובת ברכה ראשונה סברא הוא, אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וע"ש ברשב"א (ד"ה ה"ג) שדן איזו ברכות הן מדאו' ואיזו מדרבנן, והסיק - הא שאר מינין בין לפניהן בין לאחריהן אין טעונין כלל **אלא מסברא**, ע"כ. ונ' בעליל מלשונו דגם מה שתיקנו חז"ל ברכה אחרונה הוא משום סברת אסור לו לאדם ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, דסברא זו מחייבת הן שיברך לפני הנאתו, והן שיברך על מה שנהנה.

ובגמ' (שם ע"ב) מבו' דהשותה שמן זית בעיני' אוזוקי מזיק לי' וא"צ לברך עלי' בפה"ע, ופרש"י דאוזוקי מזיק לגופי' ואין זו אכילה שטעונה ברכה, דגבי ברכה

ואכלת כתיב ע"כ. ולפ"ר תמוה, שהביא לברכה ראשונה קרא דואכלת ושבעת וברכת דקאי בברכה אחרונה, ומה ענין זל"ז. ויל"ב בעה"י ע"פ הנ"ל דגם ברכה אחרונה היא מלתא דסברת אסור ליהנות כו', וס"ל לרש"י דגם בהמ"ז דמדאו' היא מלתא דסברת הנ"ל, דגלי קרא דבאכילת פת דהנאה אלימתא היא חייב לברך מדאו', משום שאסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה, וכיון דבהמ"ז היא משום סברא זו והצריכה התורה אכילה ולא אכילה המזקת, א"כ מוכח דבאכילה המזקת דל"ה אכילה לא אמרי' דאסור ליהנות כו', ולכן גם ברכה ראשונה אינו מברך, ודו"ק בע"ה.

ועיין תוס' (מה, א) דכתבו דהא דאינו מברך על מים אלא בשותה לצמאו, הוא משום דאין לו הנאה כ"א לשותת מים לצמאו, אבל בשותה משום דחנקתי' אומצא ליכא הנאה וא"צ לברך. ושוב הביאו דעת ר' עמרם דדוקא לפניו לא בעי ברוכי, אבל לאחריו חייב לברך, וכ' דרבינו משה נחלק דהואיל ואינו נהנה אפי' לאחריו לא בעי ברכה, ע"כ. ומשמע מסגנון התוס' דגם לר' עמרם הא דא"צ ברכה ראשונה הוא משום דליכא הנאה, אלא דס"ל דברכה אחרונה אינה תלויה בהנאה, וע"ז נחלק ר"מ דגם ברכה אחרונה תליא בהנאה, [ורא"ש ותנ"י כ' הבנות אחרות בנידון, ע"ש]. ונ' דפליגי בהנ"ל, דרב עמרם ס"ל דברכה ראשונה בעיא הנאה דחיובה הוא מסברת אסור ליהנות כו', אבל ברכה אחרונה היא על שתי' ולא שייכא להנאה, וחייב בברכה אחרונה אפי' לא נהנה, וע"ז נחלק רבינו משה דגם ברכה אחרונה היא משום הנאה ומלתא דאסור ליהנות כו', והשותה מים משום דחנקתיה אומצא ולית לי' הנאה, אינו חייב גם בברכה אחרונה.

ועיין תוס' וקמאי (ברכות לט, א) שכ' דאע"ג דברכה אחרונה צריכה שיעור מ"מ ברכה ראשונה חייבים על כ"ש, וצ"ע דלפי הנ"ל דגם ברכה אחרונה משום אסור ליהנות כו' הו"ל לחייב גם ברכה אחרונה על כ"ש, וקושיא זו מבו' כבר בפמ"ג סימן רי"ב משב"ז סק"ז.

וי"ל בזה בע"ה, דמבו' בגמ' (מא, ב) דדברים הבאים שלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ואין טעונים ברכה לאחריהם, וצ"ע בממנ"פ, אי נטפלים להפת לא בעי ברכה ראשונה, ואי ל"ה נטפלים להפת א"כ גם ברכה אחרונה בעי. ונ' מזה דברכה ראשונה היא על גוף המאכל שבא ליהנות ממנו, דמכיון שבא ליהנות מחפצא זו צריך לברך עלי', והא דשאר מאכלים נטפלים להפת אע"ג שלא באו ללפת, הוא משום דכיון דפת באה למזון וגם אינהו באו למזון, הרי **חפצא** זאת נטפלת להפת שהרי הפת היא עיקר המזון, אך פירות וכיו"ב שבאין למתק או לקינוח, ל"ש לומר שנטפלים להפת הבאה למזון. אך ברכה אחרונה אינה על החפצא שאכל אלא על האכילה, דהאכילה שאכל מחייבת לברך לאחריה, ולענין אכילתו הרי גם דברים הבאים למתק ולקינוח הוו סעודה ואכילה אחת עם הפת, ואכילתן טפילה

לאכילת הפת, אע"ג דאין החפצא נטפלת, ולכן לא בעי ברכה אחרונה שהרי נטפלין בהאכילה שע"ז מברך ברכה אחרונה, אע"ג שאין החפצא [שעליה מברך ברכה ראשונה] נטפלת.

ולפ"ז א"ש גם הא דברכה אחרונה בעי שיעור, אע"ג דגם היא חיובה משום אסור להנות וכו', דההנאה המחייבת ברכה אחרונה היא הנאה שאכל, ולזה בעינן שיאכל שיעור ויהיה כאן אכילה, אבל ברכה ראשונה היא על המאכל שבא ליהנות ממנו דרך אכילה, ובזה שפיר מחוייב גם על כ"ש משום שאסור ליהנות וכו', ודו"ק בעה"י.

הרב יצחק אייזיק טנדלר

פסחים

דף י, א

ישוב תמיהה בענין שני שבילין

פסחים (י, א), שני שבילין אחד טמא וא' טהור והלך בא' מהן ועשה טהרות ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות, ר' יהודה אומר אם נשאלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו טהורין, שניהן בבת אחת טמאין כו', והוא מפ"ה דטהרות. ופרש"י בהך דבת אחת דהואיל ובהוראה אחת יש לנו לומר טמאין או טהורין אי אפשר לנו לומר טהורים אתם שהרי האחד ודאי טמא. והתוס' כתבו דהיינו מדרבנן, והיינו דלא ליהוי חוכא וטלולא. ונתקשה בזה הרה"ג אבי מו"ר שליט"א זה עשרות שנים, דלימא המורה הוראה לאחד מהן שיחזור בעוד חמש דקות ויפסוק על הראשון טהור ושוב על חבירו, ולמה אמר' בהחלט ששניהן טמאין בבת אחת, כאשר יתכן לדחות אחד לזמן מה ולדון על תרוייהו טהורין כדין שני שבילין ובזה אחר זה. ושוב ראיתי מובא שגם מרן הגאון ר' אהרן ליב בג"פ שליט"א מניח קושי' זו בתמיהה. וכי י"ל דאה"נ יש לעשות כן ורק דאילו לא עשה כן קאמר' דאסור לטהרן כאחת, אתמיהה.

אמנם נר' דהכונה בזה, דהואיל ובאו לשאול בבת אחת חיילא בזה שהוא שאלה אחת אתרווייהו, וכבר א"א לחלקם דשאלה אחת הוא דאתעבידא. וזהו נמי דקאמר' שם בסוגי' דפסחים ונדה (ס, א) דבא לשאול עליו ועל חבירו מהו ונחלקו אם מדמינן לבאו בבת אחת או לא. והנדון שם אם אפשר לפסוק רק על אחד מהן והשני רק ממילא ישתמע או דהוי ממש כבבת אחת. והיינו דהחלות שחיילא

שנשאלו בבת אחת הוא דקא משוי להו לתרוייהו כשאלה אחת, אשר בהכרח לא יתכן למפלג בינייהו ולטהרן בזה אחר זה, ע"ש היטב ודו"ק כ"ק. [וע' ראש יוסף בשבת לד ע"ב].

הרב שמואל ישעי' יפה

מקוואות

פרק א משנה א

בענין טהרת מי גבאים

תנן בריש מקוואות (פרק א משנה א), שש מעלות במקוואות וכו' מי גבאים שתה טמא ושתה טהור טמא כו', שתה טמא ונפל ככר של תרומה אם הדיח טמא ואם לא הדיח טהור. ודעת הר"ש והרא"ש והראב"ד בהשגות פרק ט"ו מהל' טומאת אוכלין, דאין המים שבגבא מקבלים טומאה כלל כ"ז שלא נתלשו. ובראב"ד מפורש דהיינו דוקא בדאית בהו רביעית דחזי להטביל מחטין וצינורות. ומבואר לפי"ז דיסוד טהרת המים משום תורת מקוה דאית בהו מקרא דמקוה מים יה' טהור, דכל דאית ב' תורת מקוה לא מקבל טומאה. [ועי' בחידושי רבנו חיים הלוי פרק ב מהל' טומאת אוכלין].

ולפי"ז צ"ע טובא בהא דתנן אם לא הדיח טהור, דמבואר דאף שהגביה הככר עדיין אין המים שעליו ראויין לקבל טומאה כיון שלא הדיח, (ועי' בתוספתא הובא בר"ש), ולא פשיטא דכיון דהגביה לית בהו בהמים תורת מקוה, והרי לית בהו רביעית, ואמאי לא מקבלי טומאה, ובשלמא אי נימא דמי גבאים טהורים מדין מחובר לקרקע א"כ י"ל דבעינן תלישה לרצון כמו לענין הכשר [ועי' בביאור הגר"א לתוספתא ובחידושי], אבל לפי"ד הראב"ד דבעי רביעית הרי מוכח דמשום תורת מקוה הוא, וא"כ אף דלא נתלשו לרצון סוכ"ס לית בהו תורת מקוה ואמאי טהורין, וצ"ע.

[ואולי י"ל בדעת הראב"ד דעיקר הטהרה לאו משום תורת מקוה לחוד הוא, אלא דע"י דחייל ב' תורת מקוה הוא דחשיב מחובר, ובלא"ה לא חשיב מחובר לקרקע, וע"כ כל דהו"ל מקור והוי מחובר לא פקע מהמים דין מים מחוברין כ"א ע"י תלישה לרצון, ולהכי אף דהשתא לית בהו רביעיות ול"ה מקוה, מ"מ כיון דלא הי' תלישה לרצון לא מקבלי טומאה].

הרב יעקב חיים שטיין

פרק ד משנה ג

בדין צינור שחקק בו גומא

תנן במקוואות (פרק ד משנה ג), החוטט בצינור לקבל צרורות וכו', היו צרורות מתחלחלים בתוכו פוסלין את המקוה, ירד לתוכו עפר ונכבש כשר. והנה דעת הש"ך ביו"ד סימן ר"א סקע"ז שדוקא המים העוברים בתוך הגומא נפסלו משום שאובין, אבל כל הצינור ל"ח כלי, וכן משמע מפשטות דברי הרא"ש בהלכות מקוואות, ולפי"ז צ"ע טובא דינא דסיפא, דהא בצרורות מתחלחלים פי' בר"ש דלא נתבטל קיבולו וע"כ פוסלין את המקוה, והרי אף דאכתי תורת בית קיבול עלה ס"ס אין המים נכנסין לגומא, ואם כל פסול שאובין הוא בהכנסתן לגומא היאך יפסלו. ואפילו אי נימא דבכה"ג דצרורות מתחלחלים אכתי מים נכנסין לגומא, צ"ע הא דקתני ירד לתוכו עפר ונכבש כשר, והיינו משום דביטל תורת בית קיבול, ואמאי איצטרך לתורת ביטול כלל, הוא כיון דבמציאות אין מים נכנסין לגומא הרי לית כאן משום פסול שאובין כלל, וצ"ע. [וכ"ז ל"ק לפי מה שחזר הש"ך בנקה"כ ופי' דע"י דחקק חייל במים שבכל הצינור תורת שאובין עי"ש, ועי' בשלטי גיבורים ב"מ פרק המוכר את הבית].

הרב יעקב חיים שטיין

תורת כהנים

בענין ולד בת ישראל מן הנכרי ועבד

בתורת כהנים פר' אחרי לענין איסורא דדם (הו' בילקו"ש עמ' קפג), ישראל אלו ישראל, גר אלו גרים, הגר לרבות את נשי הגרים, בתוכם לרבות הנשים ואת העבדים, א"כ למה נאמר איש איש אמר ר' אלעזר ב"ר שמעון להביא ולד בת ישראל מן הכותי ומן העבד. ותמוה היכן מצאנו דבעי' קרא לרבווי ולד בת ישראל מן הנכרי ועבד, ואם ישראל הוא פשיטא. ואם ממזר הוא לכאורה נמי פשיטא. אלולא משנ"ת מהש"ך ביו"ד סרפ"א דאין הממזר חייב בכל המצות, ואף אז צ"ע. ואם נימא דהולד כשר ר"ל דהוא גוי וצריך גירות אז תקשי למה נכלל בהך איסורא וצע"ע בכ"ז.

ובזית רענן הארוך כת' דקאי אמה דקתני כאן להזהיר גדולים על הקטנים דס"ד כיון שאין לו אב אין ב"ד מחוייבין להפרישו וצ"ע הלשון גוי ועבד. וע' מש"כ בזה בשו"ת קבי זהב שבסו"ס מנחת סלת ח"ב סו"ס י"א וכת' דהוא ראי' שיכול להיות סופו ישראל למפרע כמוש"כ מהריט"א. ובהמשך שם צידד דקאי אממזר דס"ד שאין

חינוך על ממזר כיון שמצפין שימות כמבו' בש"ך יו"ד רס"ה סק"ט. ויש להוסיף דר' יהודה לשיטתו דהוא בעל התורת כהנים ס"ל שהולד ממזר. וע"ש שפלפל עוד ונתקשה בסוה"ד בכ"ד התו"כ דנשי גרים ונשים כו' וצ"ע. וכבר עמד בזה הר"ש משאנן בתו"כ שם והסב נמי הכונה להך דלהזהיר גדולים על הקטנים.

הרב שמואל ישעי' יפה



חג השבועות ותלמוד תורה

חג השבועות

בענין הגרות של רות

א יש לעיין במש"כ רש"י במגילת רות פרק א' פסוק י"ב ד"ה כי זקנתי מהיות לאיש, וז"ל "שאנשא לו ואוליד בנים ותנשאו להם, שאינם אסורים לכם ואינכם אסורות להם משום אשת אחיו שלא היה בעולמו, שאינה זקוקה ליבם, לפי שלא היו למחלון וכליון קידושין בהן שנכריות היו ולא נתגירו, ועכשיו הן באות להתגיר כמו שנאמר כי אתך נשוב לעמך, מעתה נהיה לעם אחד". וצ"ע האיך נשאו מחלון וכליון נשים נכריות שלא נתגירו, הלא איתא בגמ' בב"ב דף צ"א שמחלון וכליון היו גדולי הדור ונענשו על שיצאו מארץ ישראל לחוץ לארץ. וכמו כן מבואר ברמב"ם הל' מלכים פ"ה הל' ט' וז"ל, "אע"פ שמותר לצאת אינה מדת חסידות שהרי מחלון וכליון שני גדולי הדור היו ומפני צרה גדולה יצאו ונתחייבו כלייה למקום". וא"כ קשה טובא היאך יתכן שגדולי הדור ישאו נשים נכריות. ועוד קשה דהרי מבואר בגמ' ובדברי הרמב"ם הנ"ל דלא נענשו אלא על שיצאו מארץ ישראל לחוץ לארץ, שהוא רק משום מדת חסידות. אתמהא, אמאי לא נענשו על שנשאו נשים נכריות.

וע"ע ברש"י פרק ד' פסוק י' להקים שם המת על נחלתו, וז"ל "מתוך שאשתו יוצאה ובאה בנחלה ומכנסת ומוציאה אומרים זאת היתה אשת מחלון ושמו נזכר עליה". וצ"ע טובא כיון דלדברי רש"י הנ"ל לא היה למחלון קידושין בה, היאך שייך הקמת שם. ואדרבה הרי מבואר ברמב"ם הל' איסורי ביאה פ"ב הל' י' וז"ל, "אבל ישראל הבא על הכותית, בין קטנה בת שלש שנים ויום אחד בין גדולה בין פנויה בין אשת איש ואפילו היה קטן בן ט' שנים ויום אחד, כיון שבא על הכותית בזדון ה"ז נהרגת מפני שבא לישראל תקלה על ידיה כבהמה, ודבר זה מפורש בתורה שנאמר הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם וכל אשה יודעת איש למשכב זכר הרוגו", וא"כ היאך יתכן ענין של הקמת שם כשבועז ישא רות, הלא לפום רהיטא, היא היתה מחויבת קטלא כבהמה. ואין לומר דכל הדין קטלא הוא רק בגיותן, דהרי מבואר בהך קרא ד"הן הנה", דלא היו רשאים לגייר בנות מואב לעבדים, אלא דנתחייבו קטלא, וע"כ דהך חיוב קטלא איכא אפי' בגירותן, וכן מבואר

בסוגיא דיבמות דף ס'. אבל יעו' במנ"ח (מצוה ריא) דס"ל דלא כמש"כ, דהחיוב קטלא נפקע בגירותן.

ב והנה לבאר דברי רש"י הנ"ל עלינו להקדים ב' הקדמות. האחת, דהנה יש לחקור בענין גירות של ד' עממין דאסורים לבוא בקהל, האם חלה עליהן גרות גמורה, רק דאסורין לבוא בקהל כמו ממזר או פצוע דכא, או דילמא דכיון דנאסרו לבא בקהל מחמת איסור ד' עממין לא נגמרה גירותן, וחסר להם בגרותן שלא נתקדשו בקדושת קהל. ושמעתי בשם הרה"ג ר' משה שמואל שפירא זצ"ל שדקדק בדברי הרמב"ם הל' איסורי ביאה פ"ב הל' י"ז וז"ל, "כל העכו"ם כולם כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצות שבתורה והעבדים כשיתחררו הרי הן כישראל לכל דבר, שנאמר הקהל חוקה אחת יהיה לכם ומותרין להכנס בקהל ה' מיד, והוא שישא הגר או המשוחרר בת ישראל וישא הישראלי גירות ומשוחררת, חוץ מד' עממין בלבד והם עמון ומואב ומצרים ואדום, שהאומות האלו כשיתגייר אחד מהן הרי הוא כישראל לכל דבר אלא לענין ביאה בקהל", ומדויק ברמב"ם דחסר להם בגרותן לענין קדושת קהל.

ג ונראה לדקדק כנ"ל מדברי הרמב"ם בהל' איסורי ביאה בפרק הנ"ל הל' י"א וז"ל, "העבדים שהטבילו אותם לשם עבדות וקבלו עליהם מצות שהעבדים חייבים בהם, יצאו מכלל העכו"ם ולכלל ישראל לא באו, לפיכך השפחה אסורה לבן חורין וכו'". וע' בחידושי הגר"ח על הרמב"ם שמבאר דברי הרמב"ם, דאינו ר"ל דרק הוי גירות במקצת, אלא נראה דהיה לעבד גרות גמורה, רק דחייל עליו שם עבד לאוסרו בבת חורין ומפקיעו ממצות שהאנשים חייבים בהן. ולכן ס"ל להרמב"ם מיד אחר שישתחרר דפקע מיניה שם עבד, מיד תפסו ביה קידושין, ושוב ליכא איסורא דלא יהיה קדש, דאיסור זה תלוי בשם עבד. מ"מ ס"ל להרמב"ם דעבד משוחרר צריך טבילה מדאורייתא, דכיון דהשם עבד מפקיע אותו ממצות, צריך טבילה לענין זה, דע"כ לא נגמרה גרותו לענין מצות שהאנשים חייבין בהן. ויעו"ש בגליונות חזון איש דהשיג עליו, דא"כ למה שפחה צריכה טבילה אחרת לאחר שחרורה, הלא אין לחייבה יותר בטבילתה מקודם לכן, דכבר נתחייבה במצות שנשים חייבות בהן, ומ"ש קודם טבילתה מאחר טבילתה. ועיין בדבריו שכתב דבדואי השפחה אסורה לבן חורין עד שיטבול.

ולפי דרכינו הנ"ל אפשר לבאר דברי הרמב"ם, דכיון דהעבד אסור לבוא בקהל, לעולם לא נגמרה גירותו הראשונה לענין קדושת קהל. ולכן האף שנשתחרר העבד ושוב פקע ממנו איסור דלא יהיה קדש, מ"מ נראה דעדיין נאסר לבא בקהל, דאינו בכלל הך קרא דחוקה אחת יהיה לכם, דמתירו בקהל, עד שיטבול. דמאחר דחל עליו שם עבד, לעולם לא נגמרה גרותו בין לענין מצות בין לענין קדושת קהל. אבל לעולם כדברי הגר"ח אינו צריך קבלת מצות אחרת, דהך טבילה רק בא להוסיף עליו מה

שנתחסר לו מחמת שהיה עבד, דהיינו מצות כאנשים וקדושת קהל, וצ"ע. [וכמדומני ששמעתי כעין הנ"ל בשם הראש ישיבה רבי שניאור קוטלר זצ"ל].

ד] וכיון שביארנו דבאמת איכא ב' סוגי גירות, גירות שמתירתו לבוא בקהל, וגירות שעדיין אסור לו לבוא בקהל, דחסר לו קדושת קהל, אפשר לנו לבאר דברי רש"י הנ"ל, בעוד הקדמה אחרת. דהנה איתא במגילת רות בפרק ב' פסוק י"א, "ויען בועז ויאמר לה הגד הגד לי כל אשר עשית את חמותך אחרי מות אישך, ותעזבי אביך ואמך וארץ מולדתך ותלכי אל עם אשר לא ידעת תמל שלשם". ואיתא במדרש בביאור "עם אשר לא ידעת תמל שלשם", דאילו באת להתגייר אתמול לא היינו מקבלים אותך, דהיום נתחדשה הלכה דעמוני ולא עמונית.

ויעו' בחדושי הגרי"ז על התורה, דמבאר טענתו של פלוני אלמוני שטען, "לא אוכל לגאל לי פן אשחית את נחלתי", ופירש"י, "נחלתי, זרעי, כמו נחלת ה' בנים, לתת פגם בזרעי שנאמר לא יבא עמוני ומואבי, וטעה בעמוני ולא עמונית". והקשה הגרי"ז דאמאי חשש רק לזרעו, ולא חשש לעצמו, שמא יעבור על איסור דלא יבוא בקהל. ותירץ הגרי"ז על פי הגמ' ביבמות דנחלקו שם דואג האדומי ואבנר בדרשה עמוני ולא עמונית, ושאל לו כמה קושיות, עד שבא עמשא בן יתר וחגר חרב כישמעאל ואמר, כל מי שאינו שומע הלכה זו ידקר בחרב, כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי, עמוני ולא עמונית. וביאר הגרי"ז דנח' אבנר ודואג בדרשה הנלמדת במדות שהתורה נדרשת בהם, ולענין דרשה הנלמדת מי"ג מדות, ב"ד הגדול מחבירו בחכמה ובמנין יכול לבטל דברי ב"ד של חבירו. אבל מאחר שבא עמשא ואמר כך מקובלני מב"ד של שמואל, מקובלני, ר"ל דהיא הלכה למשה מסיני. וכן מבואר ברמב"ם בפרק הנ"ל, דהיא הלכה למשה מסיני, ועל הלכה למשה מסיני אין לחלוק. ולכן פלוני אלמוני רק חשש לזרעו, שלא יבוא ב"ד לבטל דברי בועז, דהוא סבר דדבריו רק מכח דרשה דעמוני ולא עמונית, ואפשר לב"ד אחר לבטלו, אבל מאחר דעכשו ההלכה היא כבועז, ע"כ לא חשש לעצמו.

ה] ולפי הנ"ל אפשר לבאר, דלעולם ידעו מחלון וכליון ההלכה למשה מסיני דעמוני ולא עמונית, רק דעדיין לא נתחדשה הלכה בב"ד הגדול, עד שבא בועז ואמר, "עם אשר לא ידעת תמול שלשם", כנ"ל. ולכן נראה דהאף אם נימא דמחלון וכליון גיירו את רות וערפה [והראוני דבחידושי יעב"ץ לב"ב דף צ"א הביא בשם המדרש זוהר (הובא גם בזהר חדש דף צו, ב) דרות וערפה נתייירו קודם שנשא למחלון וכליון, רק "ובחזקת אימת בעלה עמדה היא וערפה בענין זה"], מ"מ כיון דהיתה כוונתן לגירות שמתירה אותן בקהל, [ואפשר דכן הוא כוונת הזהר במש"כ "בחזקת אימת בעלה עמדה"], וזהו חפצא של גרות אחרת מגרות שעדיין חסר להן קדושת קהל, לעולם איכא למימר דזה משוי' טעות בעיקר הדעת לקבלת גרות. ולכן האף דמחלון

וכליון גיירום ע"ד להיות מותרין בקהל, והאף דכלפי שמיא גליא איכא הלכה למשה מסיני דעמוני ולא עמונית ומותרין הן לבוא בקהל, מ"מ כיון דגרות צריכה ב"ד, נראה דדעת ב"ד תלויה בפסקן של ב"ד הגדול, וא"כ כיון דבשעתו פסקו ב"ד הגדול ההלכה דלא יבוא עמוני ועמונית, לעולם אין לב"ד רשות לקבל עמונית להיות מותרת בקהל. וע"כ זה משהו לגרותן בטעות, ואכן לא חלה עליהן גרות כלל.

ונמצא דלא היו אסורין לאשת אח שלא היה בעולמו דלא היו גרים, אלא נכריות, כיון דגרותן היתה בטעות. מ"מ אין לומר דמחלון וכליון עברו בזדון על איסור דבועל כותית, כיון דלפי דעתם נתיירו, וא"כ ע"כ אין לומר שרות נתחייבה קטלא. מ"מ עדיין אינו מיושב לנו כל הצורך, מה ענין של הקמת שם שייכא בנשואי רות לבועז, כיון דלעולם לא היתה גירותה הקודמת גרות, כיון שנתגיירה בטעות.

ו ואפשר להוסיף בזה, דכיון דמחלון וכליון היו גדולי הדור, אפשר שהם סמכו על הפסק שהיה מקובל להם דעמוני ולא עמונית, ולא חששו לדברי ב"ד אחר. וכל טעותן היתה שיצאו מארץ ישראל לחוץ לארץ, דכיון שיצאו מארץ ישראל, הרי הפסק מוכרע ע"י ב"ד הגדול שבארץ ישראל, ובהאי שעתא נתעלמה ההלכה מב"ד שבארץ ישראל עד שבא בועז ונתחדשה ההלכה. ואפשר דמשה איכא ענין של הקמה שם, כיון דכלפי שמיא גליא ההלכה היתה באמת כמותם, ועיין.

ז ועיין בפרק ב' פסוק י"ב דקאמר בועז, "ישלם ה' פעלך ותהי משכרתך שלמה מעם ה' אלהי ישראל אשר באת לחסות תחת כנפיו", ולשון זה צריך ביאור מהו כוונתו במאי דקאמר לחסות תחת כנפיו. ונראה דר"ל דבאת לידבק בקהל ה', והיינו מה שנחסר לרות בגרותה הקודמת, דרצונה היתה לחסות תחת כנפיו, וע"כ היתה גרות שלה בטעות. ומאד מדויקים דברי התרגום בפסוק י"ג, "ותאמר אמצא חן בעיניך כי נחמתני וכו'", וזה לשון התרגום, "ואמרת אשכח רחמין בעיניך רבוני ארום נחמתני (ואכשרתני למדכי בקהלא דה' וכו')", ודו"ק.

ובאמת הדברים מדויקים גם ברמב"ם בהל' איסורי ביאה פי"ג הל' ד' וז"ל, "וכן לדורות כשירצה העכו"ם ליכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה וקרבת וכו'". וצריך ביאור מהו הנפ"מ של ג' הלשונות שהזכיר הרמב"ם, ומאי נפ"מ לדינא שהוצרך הרמב"ם להאריך בלשונו. ונראה כמו ששמעתי מהרב אריה פנחס שרבינטער שליט"א, דר"ל דע"י הגרות הגר נכנס לברית נחשב לנימול, דעכו"ם אפי' המהולים שבהם חשובים ערלים. ועוד מועלת הגרות שמוותרין לבוא בקהל ה'. ועוד מהני גרותן שחייבים במצות כשאר ישראל, ודו"ק.

ח באמת יש להעיר עוד סתירה בענין זה, דפירש רש"י בפרק ג' פס' ג' "ורחצת וסכת וכו', מטינוף עבודה זרה שלך", משמע שרות לא נתגיירה עד עתה, וצ"ע

דכבר לעיל בפרק א' פס' ט"ז כתיב, "אל תפגעי בי לעזבך לשוב מאחריך, כי אל אשר תלכי אלך ובאשר תליני אליו עמך עמי ואלקיך אלקי כו", דלימדה נעמי לרות הלכות גרות. ומבואר עוד בפס' י"ט "ותלכנה שתיהם" ופירש"י, "כיון שנתנה דעתה להתגייר הושה אותה הכתוב לנעמי". וע"כ צ"ע טובא אמאי חיכתה רות עד פרק ג' פס' ג' להתגייר.

אבל אפשר לפרש לפי מש"כ דבאמת נתגיירה מיד, רק מכיון דכתיב, "אשר לא ידעת תמול שלשום", אכתי לא נתחדשה ההלכה דעמוני ולא עמונית, ולפי המבואר לעיל כיון דאיכא ב' סוגי גירות, גירות של קבלת מצות, וגירות להתנסות תחת כנפיו להתיריה לבוא בקהל ד', לעולם לא נשלמה גירותה להתיריה לבוא בקהל. ולפיכך אפשר לומר דנתגיירה רות ג' פעמים, א' בשדה מואב, "בחזקת אימת בעלה עמדה", כלשון הזהר. ולפי דרכנו נראה דהיתה גירות בטעות, דבהיא שעתא אכתי לא נתחדשה הלכה בב"ד הגדול בארץ ישראל דעמוני ולא עמונית, ב' כששבה משדה מואב, ואז היא ידעה דאכתי לא נתחדשה ההלכה דעמוני ולא עמונית, ג' מאחר שנתחדשה הלכה דעמוני ולא עמונית, אז "ורחצת וסכת וכו'" כדי להיכנס לקהל, ודו"ק.

הרב שמואל מרדכי גרסטן

בענין הא דקורין בטעם העליון בחג השבועות

הנה יש ב' אופנים לקרות עשרת הדברות, בטעם עליון או בטעם תחתון. ופ' טעם תחתון היינו כפי שקוראים את הפסוקים בשאר קריאת התורה. ופ' טעם עליון היינו שהטעמים כפי הדברות, דיש דיבור אחד דנמשך ד' פסוקים, וקורין כל הד' פסוקים כאילו הוי פסוק אחד, ויש פסוק אחד שיש בו ד' דברות ומחלקים את הפסוק לד' פסוקים. [ועיין בביאור הלכה (סימן תצד) שהארין בזה].

ואימתי קורין בטעם עליון ואימתי קורין בטעם תחתון יש חילוקי מנהגים. אמנם עיין במג"א (סימן תצד) ובביאור הגר"א (שם) דפסקו דכאשר קורין עשרת הדברות בפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן אז קורין בטעם תחתון, אבל כאשר קורין את עשרת הדברות בחג השבועות אז קורין בטעם עליון. ומקור הדברים הוא בחזקוני פרשת יתרו (שמות כ, יד). אמנם צ"ב ופירוש מאי שנא באמת קריאת התורה בחג השבועות משאר השנה, דאף דבכל השנה קורין את עשרת הדברות בטעם תחתון מ"מ בחג השבועות קורין בטעם עליון.

והנה בשעה שקורין בטעם עליון היכא דיש ד' דברות בפסוק אחד, מחלקים בפסוק לד' פסוקים. ומקשים העולם היאך מחלקים את הפסוק הרי קי"ל (מגילה כב, א) דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה.

ומתריצים העולם, על פי דברי הגמ' (ברכות ה, א) "ואמר רבי לוי בר חמא אמר רבי שמעון בן לקיש מאי דכתיב ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם, לחות אלו עשרת הדברות, תורה זה מקרא, והמצוה זו משנה, אשר כתבתי אלו נביאים וכתובים, להורותם זה תלמוד מלמד שכולם נתנו למשה מסיני". ומבואר דעשרת הדברות הוא דבר בפנייה עצמו.

ונראה עוד, דהנה בתשובת הגאונים לרבינו האי ז"ל [וכן הוא בערוך שהביא מר"ח בשם רבי נחשון גאון] - "וששאלתם הא דאמור רבנן לא יאחז אדם תפילין בראשו וס"ת בזרועו זה ס"ת שאמרו כגון שכתוב בו מן אנכי ה' אלקיך עד וכל אשר לרעך שהן תרי"ג אותיות כנגד תרי"ג מצות שבתורה". ועיין בגמ' (סנהדרין כא, א) "וכדנתיא וכתב לו את משנה וגו' כותב לשמו שתי תורות אחת שהיא יוצאה ונכנסת עמו ואחת שמונחת לו בבית גנזיו אותה שיוצאה ונכנסת עמו עושה אותה כמין קמיע ותולה בזרועו שנאמר שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט אינו נכנס בה לא לבית המרחץ ולא לבית הכסא שנאמר והיתה עמו וקרא בו מקום הראוי לקראת בו". ועיין בבעלי התוס' (בפרשת שופטים שם) דמפרשי דבהך ס"ת כתוב רק את עשרת הדברות. וא"כ מבואר דיש דין כתיבה בפני עצמה על עשרת הדברות.

והנה בתפילת שבת אומרים "ושני לוחות אבנים הוריד בידו וכתוב בהם שמירת שבת וכן כתוב בתורתך וכו'". - ומטו משמיה דרבינו הגר"ח [בהגדה של פסח] לפרש דהכונה הוא דשבת נכתב בין בתורה ובין בעשרת הדברות, ועשרת הדברות הוי פרשה בפני עצמה ויש לו דין כתיבה בפני עצמו.

והנה עיין בירושלמי (מגילה פ"ג ה"ז; כו, ב): "אמר ליי ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי אין לך טעון ברכה לפניו ולאחריו אלא שירת הים ועשרת הדברות וקללות שבתורת כהנים וקללות שבמשנה תורה א"ר אבהו אני לא שמעתי נראין דברים בעשרת הדברות". ובביאור הדברים י"ל דעשרת הדברות דהוי פרשה בפני עצמה ויש לו כתיבה בפני עצמה הוא הדין דיש לו קריאה בפני עצמה, וע"כ טעון ברכה לפניו ולאחריו.

ולפ"ז נמצא דבאמת יש ב' דיני קריאה בעשרת הדברות. חדא דין קריאה של כל התורה כולה דעשרת הדברות לא גרע משאר פסוקים, ועוד נוסף דין של קריאה מסוימת של עשרת הדברות, ולפ"ז מפרשים דגדר הקריאה עם טעם עליון היינו בתורת עשרת הדברות, דעל כן מחלקים את הפסוקים כפי הדברות ולא כפי הפסוקים, וגדר הקריאה של טעם תחתון הוא דין קריאה מדין קריאת התורה דעלמא. אשר לפ"ז מיושב היטב מה דליכא חסרון בטעם עליון של כל פסוקי דלא פסקי כו', דדוקא כאשר דנין בקריאת התורה מדין תורה שבכתב אמרינן דקביעת

הפסוקים הוא כפי מה דפסקי משה, אבל כשקורין בטעם עליון דקורין מדין עשרת הדברות אז הדין נותן שחילוק הפסוקים הוא כפי הדברות. ועפ"ז נראה דהא דמבואר בירושלמי דעשרת הדברות טעון ברכה לפניו ולאחריו באמת הוא רק בקורא בטעם עליון מפני שאז הוא קורא בתורת עשרת הדברות.

ובזה נבא לפרש מפני מה בכל השנה קורין בטעם תחתון ואילו בחג השבועות קוראים בטעם עליון. דהנה בספר הרוקח (הל' שבועות רצו) כתב: "במס' מגילה פ' בני העיר (דף לא, ב) בעצרת ביום ראשון קורין בוישמע יתרו מן בחדש השלישי עד סוף פיסקא כו'. במדרש בחדש השלישי אמר הקדוש ברוך הוא לישראל בני הוו קורין את הפרשה הזאת בכל שנה ושנה ואני מעלה עליכם כאלו אתם לומדים לפני הר סיני ומקבלים את התורה אימתי בחדש השלישי". ומבואר דדין קריאת התורה בשבועות אינו מדין קריאת התורה של כל השנה בלחוד, כי אם דין קריאה מסוימת דמעמד הר סיני חוזר ובא והו"ל כאילו אתם לומדים לפני הר סיני ומקבלים את התורה.

והנה יש מנהג לעמוד בשעת עשרת הדברות. [ויש בזה מבוכה בפוסקים אם המנהג נכון או לא (בתשובת הרמב"ם ויעב"ץ ועוד)]. ועיין בתשובת דבר שמואל (רעו) דמקיים המנהג. וכתב הטעם, שרוצים לקיים בדרך הידור כאילו הקבלנו את פני השכינה במעמד הגדול והנורא ההוא.

ושורש הדברים הוא, דהנה בשו"ע (תסח, י) בהגה איתא: "ונהגו שלא להקיז דם בשום ערב יו"ט, ואין לשנות". והוא ענין חמור ע"ש במשנ"ב שכתב: "וכל זה כשרוצה להקיז לבריאות אבל משום סכנה כבר דשו בו רבים ושומו פתאים ה' ואפילו בערב שבועות התיר בא"ר כשצו הרופאים בחולי שיש בו סכנה אבל בלא"ה לא". וע"ש במג"א דמפרש דאיתא (סוף פרק י"ח דשבת) דבערב שבועות נפק זיקא דשמייה טבוח ואי לאו דקבילו ישראל אורייתא הוי טבח להו לבשרייהו ולדמייהו וגזרו רבנן על כל ערב יו"ט משום ערב שבועות.

אולם צ"ב דהתינח בזמן מתן תורה דנפק זיקא היה סכנה להקיז דם, אבל מדוע איכא סכנה בכל שנה ושנה. אלא מוכח מזה דבאמת בכל שנה ושנה חוזר ובא מעמד הר סיני ומתן תורה, וע"כ חוזר ובא גם זה דנפק זיקא, והוא ע"פ דברי הרמח"ל (דרך ה' ח"ד פ"ז) שכתב כלל "שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים בשוב תקופת הזמן ההוא יאיר עלינו אור מעין האור הראשון, ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקבלו". וכן מצאתי מפורש בדברי המחצית השקל שם (בד"ה נפק זיקא) שכתב, "ונודע דבכל הזמנים שאירע לאבותינו ענין מה, כשיגיע זמן ההוא שוב מתעורר קצת מעין אותו דבר וענין ההוא".

והנה עיין במ"ב (סימן תצד) "איתא בזוהר דחסידיה הראשונים היו נעורים כל הלילה ועוסקים בתורה וכבר נהגו רוב הלומדים לעשות כן, ואיתא בשו"ע האר"י ז"ל דע שכל מי שבלילה לא ישן כל ועיקר והיה עוסק בתורה מוטח לו שישלים שנתו ולא יארע לו שום נזק. והטעם כתב מג"א ע"פ פשוטו שישראל היו ישנים כל הלילה והוצרך הקדוש ברוך הוא להעיר אותם לקבל התורה [כדאיתא במדרש] לכך אנו צריכין לתקן זה". אולם צ"ע דאין הכי נמי דהיה חטא ופגם בזה שישראל היו ישנים בליל מתן תורה אבל היכי מתקני דבר זה כשנעורים בליל יו"ט דשבועות. אלא מבואר כמו שכתבתי דבאמת בכל שנה ושנה חוזר ובא מעמד הר סיני ומתן תורה, וע"כ שפיר יש לנו הזדמנות לתקן פגם זה.

ואיתא בירושלמי (ר"ה פ"ד ה"ה; כא, א) "ר' משרשיא בשם ר' אידי בכל הקרבנות כתיב חטא ובעצרת אין כתיב חטא אמר להן הקדוש ברוך הוא מכיון שקיבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימיכם" ועיין שם בקרבן העדה דמבואר שאין הכוונה לקבלת עול תורה שקבלו בשעת מעמד הר סיני לחוד, כי אם דהכונה הוא לקבלת עול תורה שבכל שנה ושנה וז"ל "מכיון שקבלתם וכו'. שבכל שנה בעצרת הוא כיום אשר עמדנו לפני הר סיני ומקבלים התורה מחדש וכדאמר רב יוסף אי לאו האי יומא וכו' [דמפרש דברי רב יוסף באופן חדש דאין הכונה למתן תורה בזמן מעמד הר סיני אלא הכוונה לחג השבועות של כל שנה ושנה] הלכך אין שם חטאת ביום הזה".

ועכ"פ נתבאר שבכל שנה ושנה חוזר ובא מעמד הר סיני ומתן תורה, וע"כ מובן היטב מה שמבואר ברוקח דדין קריאת התורה בשבועות אינו מדין קריאת התורה של כל השנה בלחוד י אלא דהוא דין קריאה מסוימת, דמעמד הר סיני חוזר ובא והו"ל כאילו אתם לומדים לפני הר סיני ומקבלים את התורה.

אשר לפ"ז מובן מאד מפני מה בפרשת יתרו ובפרשת ואחתנן קורין בטעם תחתון ובחג השבועות קורין בטעם עליון, משום דבפרשת יתרו ובפרשת ואחתנן קורין מדין קריאת התורה ובזה נכתב עשרת הדברות עם פסוקים כשאר התורה, אבל בחג השבועות קורין עשרת הדברות בתורת דברות וע"כ קורין בטעם עליון. ושורש הדברים הוא משום דהקריאת התורה בחג השבועות הוי דוגמת מעמד הר סיני. והכי מבואר בהדיא בדברי החזקוני שם, ע"ש דכתב בטעמא דמלתא משום שהיא דוגמת מתן תורה כו'.

הרב יהושע אבא בוסל

הערה בדברי החק יעקב דיש תשלומין לשהיינו של שבועות כל ז'
איתא במחבר סימן תעג ס"א בענינא דכוס ראשון בליל פסח, "ומברך שהיינו".
 ועיין במגן אברהם שם סק"א, וז"ל, ואם לא בירך בליל ראשון מברך כל

שבעה והוא הדין בכל יו"ט (עירובין מ, ב), ונראה לי דאפילו בירך בראשונה ולא בירך ביו"ט שני של גליות מברך כל שבעה, עכ"ל. ועיין שם בפרי מגדים דעמד על הלשון של המגן אברהם דאמר דאם לא אמר שהחיינו שהוא יכול לאומרו כל שבעה, הלא בחו"ל יש לו שמונה ימים, ואמר הפרי מגדים דאין הכי נמי מה דאמר ז' זה בא"י אבל בחו"ל יש לו שמונה ימים להשלים השהחיינו.

ויש להעיר, דאם הדיוק של הפ"מ"ג נכון דז' הוא דוקא, א"כ יש להעיר עוד דהא גם כשאמר המ"א דאם לא בירך זמן ביו"ט שני של גליות דצריך להשלים, נקט הלשון דמברך כל שבעה, ושם אי אפשר לומר דז' הוא בשביל א"י, דהא איירי שם ביו"ט שני של גליות, אלא דזה בעצמו יש ליישב, דמה דאמר המ"א ז', זה משום דבסוכות אם לא בירך ביו"ט שני אין לו אלא עד סוף ז' להשלים, דאף אם ביסודו היה יכול להשלים בשמיני, אבל הוא אינו נוגע למעשה, דהא ממ"נ הוא חייב לברך זמן משום שמיני עצרת, וזה פשוט דאינו מברך שני פעמים, וא"כ אפשר דלפיכך אמר המ"א ז' דבסוכות הדין הזה אינו אלא לז'.

אבל מה דעדיין קשה הוא הלשון של החק יעקב שם אות א', דאמר על דברי המ"א וז"ל, ונראה דה"ה בעצרת אע"ג דהוא רק שני ימים מ"מ יש לה תשלומין כל שבעה, עכ"ל. ושם הא איירי בשבועות, ואיירי בחו"ל [דהא הוא קאי על אותו לשון של המ"א] ולמה אמר ז', למה לא יוכל להשלים כל ח'.

ומתחילה רציני ליישב דיתכן דמה דאמר הח"י דאפשר להשלים השהחיינו אחר שבועות, היינו רק לז' ימים ולא ביום שמיני, ואף דהפרי מגדים דהבאנו אמר דהתשלומין הם תמיד עד יום שמיני, אבל זה רק בשאר ימים טובים, למשל פסח דהיום האחרון הוא יו"ט, על זה יש לומר דאף דאנו בקיאיין בקביעא דירחא, אבל למעשה גם שמיני נתקן להיות יו"ט, ממילא אף לגבי תשלומין לשהחיינו אנו דנין אותו כחלק של החג, מה שאין כן בשבועות שם אינו יכול להשלים השהחיינו אלא עד סוף ז' ימים ולא ח', דאף דהוא תוך ז' של יו"ט שני, אבל כיון דלדין אין ספק אמיתי דשבועות היה ביום שני, א"כ לגבי תשלומין אנו דנין דרק יום ראשון היה יו"ט ואי אפשר להשלים השהחיינו אלא עד יום ז', ולא דמי לפסח, כיון דלא נתקן שום יו"ט ביום שמיני, והוא רק נוגע לתשלומין, ובזה מיושב למה אמר הח"י דבשבועות משלים השהחיינו עד יום ז'.

אלא דלכאורה אי אפשר לומר כן, דאם נאמר דבשבועות לגבי תשלומין אנו דנין דיו"ט היה רק ביום ראשון, א"כ הדין היה צריך להיות דבשבועות אם בירך שהחיינו ביום ראשון וביום שני לא בירך דאינו חייב להשלים, דהא כמו דאינו משלים ביום ח' דלגבי תשלומין אנו דנין דרק יום ראשון היה יו"ט, [ובאמת יש דעות שסוברים דבכל יו"ט אם בירך שהחיינו ביום ראשון וביום שני לא בירך דאינו משלים,

(עיי' בשער הציון שם סימן תעג ס"ק ג) והמ"א שם פסק דחייב להשלים שהחיינו אף מי ששכח מלאומרו ביו"ט שני, ולפי דברינו זה היה צריך להיות מלבד שבועות, אבל הח"י שם כשאמר דגם בשבועות יש תשלומין כל שבעה, קאי על אותו דין של המ"א דגם אם שכח שהחיינו ביו"ט שני דמשלימו כל ז', ועל זה אמר הח"י דהוא גם בשבועות, הרי משמע דגם בשבועות אם שכח מלומר שהחיינו ביו"ט שני דמשלימו, וא"כ הוא מבואר דאין הח"י לומד דלענין תשלומין דשהחיינו בשבועות אנו דנין רק מיום ראשון, וא"כ אין טעם שלא נוכל להשלימו ביום ח', וא"כ עדיין צ"ע למה אמר הח"י דרק יש לו כל ז' להשלים שהחיינו בשבועות, וצ"ע.

הרב יעקב ניומאן

הערה בדברי רעק"א בענין מידי דלא חזי אסור בטלטול ביו"ט

המג"א (סימן תקטו ס"ק ב) הביא מה שכתבו הרי"ף והרא"ש על הא דאמר רב פפא (ביצה כד, ב) עכו"ם שהביא דורון ביו"ט לישראל, אם יש מאותו המין במחומר אסור, דלא מיבעיא דאסור באכילה, אלא אפילו לטלטלו נמי אסור, דמשום דלא חזי לאכילה מוקצה הוא. והיינו דעיקר האיסור בעכו"ם שהביא דורון, הוא איסור אכילה [משום מלאכת עכו"ם], ומכל מקום נאסר גם בטלטול, משום דכל מידי דלא חזי לאכילה, ממילא מוקצה הוא.

הקשה הים של שלמה (ביצה פרק ג סימן ט) מהא דס"ל לרב אליבא דרבן גמליאל, דספק מוכן אסור באכילה, ומכל מקום מותר בטלטול, (עי' ביצה כד, א) חזינן בזה דאיכא מידי דלא חזי לאכילה, ומ"מ לאו מוקצה הוא. והביא המג"א מה שתירץ היש"ש בהג"ה בס' ה', דכיון דרבן גמליאל קאסר רק מחמת ספק, לא מחמירין אלא באכילה, ולא שיהא מוקצה כעצים ואבנים.

וכתב הגרע"א (נדפס בחדושי רעק"א ביצה כד, ב) דאכתי תיקשי שיטת הרמ"א, דכתב שם דעכו"ם שהביא דורון ביו"ט ראשון יש מחמירין לאוסרו עד מוצאי יו"ט שני. ומשמע דאסור ג"כ בטלטול, והלא זהו רק ספק אם נלקט היום, ואעפ"י כן הוי מוקצה כעצים ואבנים.

ויש להעיר, אמאי לא הקשה כן רעק"א על דברי הרי"ף גופא, דכתב דבריו על עכו"ם שהביא דורון דהוא רק ספק אם נלקט היום.

אמנם יש ליישב דעל דברי הרי"ף יש לומר, ע"פ דברי הר"ן (שבת דף סה בדפי הרי"ף ד"ה ומצינו למדין) שכתב בשם רבינו יונה דכל שיש מאותו המין במחומר, דרכן של בני אדם ללקוט אותו ביומן ואין לוקטין אותו מבערב, וכיון שכן י"ל דאין זה נחשב לספק, ומשום כך העמיד רעק"א את קושייתו על דברי הרמ"א, שדבריו נסובו

על מש"כ המחבר שם עכו"ם שהביא דורון לישראל ביו"ט אם יש ממנו במחובר או שמחוסר צידה אסור וכו', ודברי הרמ"א קאי על כל דברי המחבר, והיינו גם על מחוסר צידה, וזה ודאי נחשב לספק אי ניצוד היום או מאתמול, וכמבואר בסוגיין לעיל (דף כד, א) דאמרינן התם, ספק מוכן אסור ורבן גמליאל מתיר, ומעשה נמי בנכרי אחד שהביא גדים לרבן גמליאל ואמר מותרין הן, אלא שאין רצוני לקבל הימנו, וע"ז הוא דהקשה רעק"א דחזינן לאסור מדין מוקצה גם כאשר שורש האיסור אינו אלא מחמת ספק.

הרב העניך שחר

תלמוד תורה

תשובה על הערה בענין ברכת התורה

א על אודות מה ששאלת הערה חשובה, דהיאך קאמר מרנא הגר"א זצ"ל בביאורו לסי' מ"ז דמבואר שיש לברך ברכת התורה על ההרהור, כיון שאף ההרהור הוא מצוה. והיינו דקא מוכיח רבינו דהואיל והוא מצוה ע"כ שמברכין עלי'. והרי נחלקו בסוגי' דברכות (י"א ע"ב) דאיכא למ"ד שאינו מברך ברכת התורה אלא על המקרא וי"א אף על המדרש וי"א אף על התלמוד. הרי להדיא דאף דברור דאיכא מצוה דתלמוד תורה במדרש ותלמוד נחתי' למימר דלא יברך עלה. אשר א"כ ה"ה נימא דודאי הרהור בתורה מצוה הוא, אך עדיין אין זה ראי' שמברכין עלי', ודלא כהמחבר שפסק שלא לברך על ההרהור. וצ"ע אם יש לדחוק דכל דברי הגר"א הם למסקנא דמברכין ברכת התורה על כולן שכבר נוכל למנקט דה"נ אם איכא מצוה איכא ברכה. ואז יהי' הכל תלוי בהפלוג' דגמ', ולמאן דאינו מברך על התלמוד יסבור דאף אם איכא מצוה אין מברך, אבל לא קי"ל הכי. וידעתי שזה חידוש, אבל כבר כת' החת"ס שרוב דוחקים אמיתיים.

ואף שיש לומר עוד דכל שהרהור הוא בכלל המצוה, לענין מין התורה שמברכין עלי' אף ההרהור בכלל, מה שאין כן אם יש מין תורה למשל מדרש שאין לברך עלי' ה"נ לא נברך על הרהורה, אבל כונת הגר"א הוא על הרהור של התורה הראוי לברך עלי'. אבל סתימת הדברים צע"ע, דהרי כל דכבר יתכן דבודאי מצוה הוא ואין עלי' ברכה כבר הוקלשה תוקף הראי' לפו"ר.

ב ועיקר הערתך דמבואר בגמ' דנחלקו אם יש לברך על המדרש ועל התלמוד או רק על המקרא, חזינן דאין הברכה על המצוה דוקא דהא ודאי שיש מצוה בלימוד המדרש והתלמוד. ועלה קאתו רבים בי מדרשא להשוות לדברי מין הגר"ח

הלוי זצ"ל שהביאם מרן הגרי"ז הלוי זצ"ל בהל' ברכות דהברכה הוא על החפצא של תורה, ולא על המצוה, ע' בר"ס עמק ברכה. אמנם הגר"א לא קאזיל בהאי אורחא לבד כפי הנראה.

ג] [ונבון אני מבלי עיון אם נוכל למידן דאיכא תרי דיני ברכת התורה, אחד מצד המצוה והיינו וצונו, ואחד מצד ברכת השחר כמבו' בפנ"י שם בברכות (ד"ה בגמ' ר' יוחנן) וכמוש"כ בבית שערים (או"ח סי' לב) וישועות דוד ועוד רבוותא. באופן דאין הדברים תלויים זה בזה. גם יל"ע אם אפשר לדחות דכל הסוגי' דתלמוד ומדרש הוא רק בנוגע שיועיל לדינא דהוא ששונה על אתר, וכפשוטו ג"ז חידוש גדול. וע' בסמוך באות ה'. כ"ז מבלי להאריך כדבעי בדברי השאג"א בסכ"ד, ומש"כ בנשמת אדם כלל ט' ובהגה אות ד' בכל זה ובערוך השלחן שם בסעי' י' ואכמל"ט. וע"ע במרו"ש ברכות כ' ובתורת רפאל ואכ"מ].

ד] עכ"פ כפשוטו נראה לקבוע דהנדון בהך דברכות הוא איזה מין תורה הוא בכלל עיקר מצות תלמוד תורה שמברכין עלה. ולא הרי הנדון של איזה חלק מתורה שייך לברוכי עלה, כהרי הנדון של אם הרהור בכלל. וביותר הרי ילפי' ברכת התורה לק' בדף כ"א ע"א מקרא דהאזינו כי שם ה' אקרא כו', וע"ש היטב ברש"י ומהרש"א דהיינו שם ה' אקרא ר"ל כי התורה הקדושה שמוותיו של הקב"ה הוא. ויש לומר דהך מילתא דשמוותיו של הקדוש ברוך הוא עיקרה התורה הקדושה שבכתב בעצמה. אשר אף דלדינא יש ברכת התורה גם על מדרש ותלמוד אבל אינה שמוותיו של הקדוש ברוך הוא ממש. ואפש' אינו אלא מדרבנן, אבל עכ"פ אינו בכלל עיקר המקור וצורת המחייב של הברכה דהוא שמוותיו של הקב"ה. לא כן הרהור בתורה שבכתב שהוא נמי תלמוד תורה גמורה ונכללת לגמרי בהמחייב דברכת התורה של שמוותיו ודו"ק היטב. ולא עוד אלא דלא הרי נשמת כונת הגמ' למה תלמוד אינו דינא דברכה"ת כהרי נשמת שאלת המחבר וסיעתו אם אין לברך על הרהור. באופן דיתכן דשפיר חזינן ממה שהרהור בכלל המצוה שראוי לברך עלי' אף דנחת' לפטור תלמוד מברכה מטעם אחר.

ה] ועם שלש אלה לו אעשה דכד דייקת בצורתא דשמעתנא שם בברכות הנה הראבי' בס' קמ"ב פירש דר' הונא ודעימי' קאתו לחלוק אהא דשמוא' דאהבה רבה פוטרת ברכת התורה דרק למקרא ולא למדרש כו'. וכבר הו"ד הראב"ן בדב"א (ח"א סי' טז אות כג). ונר' דלשון רש"י נמי דעירב כאן אהבה רבה, קאתא לאפוקי זה. ושור' שהדב"א נמי פירש כן. ועכ"פ יש מקום לומר לדעת הראב"ן דלעולם בודאי ליכא ספק דחייב ברכת התורה על המקרא ומשנה וגמרא וכו' ואין הנדון אלא אם אהבה רבה פוטרת. אשר ממילא אם נוכל לפרש שהגר"א זצ"ל פירש על דרך הזה בכל אופן שהוא, הרי נמצא דליכא שום נדון בגמ' דלא לברך על התלמוד לגמרי,

באופן דהדר ודאי ניתן לומר שכל דאיכא מצוה איכא ברכה בלי פקפוק ואין תלונה על הגר"א מדר' הונא ודעימי'. וזה לי עשרים שנים שראיתי למו"ר הגרי"ז פרמן שליט"א בישורון (ח"ב עמ' שנח והלאה) שקבע דכדרכו של הראב"ן מצאנו נמי להסמ"ג ור' עמרם גאון. וע"ש פירושו בזה דברכת התורה ברכת המצות, וגם על החפצא. והגמ' קא דן רק לענין החפצא אם סגי באהבה רבה לפטור כו'. עכ"פ יש לעיין אם כך פירש הגר"א נמי באיזה אופן שהוא על דרך זה וכמונח בהנ"ל. אשר אז מעולם לא היה צד בגמ' דאין לברך ברכה"ת על תורה שיש בה מצוה. אך עדיין צריך לימוד ואין הזמן גרמא, ועי'.

הרב שמואל ישעי' יפה

בענין נשים בברכת התורה

עי' ח'י מרן הגרי"ז הל' ברכות דמייתי מאי דהקשו על הא דנשים מברכות ברכת התורה, הרי נשים פטורות מתלמוד תורה ומ"ש משאר מצוות עשה שהזמן גרמא דאיכא רבוותא דאין מברכות כיון דפטורות.

ומייתי מהגר"ח זצ"ל דחלוק ברכת התורה משאר ברכת המצות, דברכת התורה אינו על קיום מצות ת"ת רק דין בפנ"ע דתורה בעי ברכה, דנלמד מקרא דכי שם ה' אקרא. וא"כ גם נשים אינן מופקעות מעצם ת"ת, וא"כ גם הם מברכות, עי"ש. ולכאורה יש להביא ראיה לדברי הגר"ח, דעי"ש שו"ע סימן מו ס"ט די"א דאפילו אומר פסוקים דרך תחנונים צריך לברך ברכת התורה, ולכאורה היכי דאומרו דרך תחנונים ובתורת תפילה לכאורה דאינו מקיים בזה מצוות ת"ת, אינו מקיים בזה מצות לימוד התורה^א, ומה"ט דעת י"א שם דאין מברכין כשאומרין דרך תחנונים, ולכאורה מבואר דאין הברכה על מצות ת"ת אלא דהתורה עצמה טעונה ברכה. והרבוותא דס"ל דאין מברכין י"ל דס"ל דחייב ברכת התורה אינו אלא על לימוד התורה, וכיון שאומרם דרך תחנונים אין תורת לימוד עלה.

אמנם נראה לדון באופ"א ליישב הא דחלוק ברכת התורה משאר ברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, דהנה י"ל דהא דס"ל להני רבוותא דאין נשים מברכות על מ"ע שהזמן גרמא, אינו משום דאין חייבות במצוה וא"א לומר וצונו, אלא דמשום דאין מחויבות במצוה אין עלה תורת מעשה מצוה כלל, ומש"ה אין מברכות. ולפי"ז נראה לדון דעי' ח'י מרן הגר"ח הל' קרבן פסח דמחלק לענין קטן בין קרבן

א. וכמש"כ הגרי"ז לענין קריאת מגילה שאינו מקיים בזה מצות ת"ת.

פסח לשאר מצות, דבשאר מצוות דקטן לא מקיים מצוות, כיון דלאו בר חיובא נינהו מעשה ידיה אינו כלום, דחובתו בהמצוה הוא דמשוי ליה לקיום מצוה, וכיון דאינו מחויב אינו כלום, משא"כ קרבן פסח כיון דקטן אית ליה תורת הקרבה הוי קיום המצוה ממילא, עי"ש. ונראה לדון לפי"ז דאפילו אי נימא דמעשה מצוה דאשה אינו כלום כיון דלאו בר חיובא היא, מ"מ לענין לימוד התורה י"ל דאיכא חפצא דלימוד התורה מלבד חיוב מצוה, ונשים נמי אית להו תורת לימוד התורה, א"כ גם תורת מעשה מצוה עלה כמו קרבן פסח. ושפיר מברכי ברכת התורה אע"ג דלא מחייבי.

הרב אברהם ברנבוים

הערות על המג"א בענין הפסק בברכת התורה

איתא בשו"ע (סימן מז סעיף יא), "שינת קבע ביום על מטתו הוי הפסק וי"א שלא הוי הפסק וכן נהגו". וכתב המג"א (שם ס"ק יב) "לפי מה שנהגו שלא לברך כשישן ביום, צ"ל דמה שמברך בבוקר היינו משום שקבעו חכמים ברכה זו בכל יום דומיא דשאר ברכות השחר וכו', שלא הי' דעתנו לפטור רק ליום א' כתקנת חז"ל". דברי המג"א לכאן צ"ב דמתחילה כתב דהא דמברך בכל יום הוא דומיא דשאר ברכות השחר דעיקר תקנתן לברך בכל יום, ושוב הוסיף דהוא רק משום שלא היה בדעתו לפטור אלא רק יום אחד, ומשמע דלאו בכל יום תקנו. עוד צ"ב בעיקר האי סברא, מה שייך להגביל זמן הברכה לפי דעתו, ואטו נימא אף לשעות יכול לעשות כן, ומה יהי' הדין אי בהדיא מכוין לפטור גם היום שלאחריו, וכי יפטר מלברך ביום שלאחריו.

הרב ראובן סטולבך

בגדרי ברכת התורה

נחלקו הרמב"ם ותוספות האם צריכים ללמוד מיד אחר ברכת התורה או לא. שהרמב"ם (פרק ז מהלכות תפילה הלכה יא) סובר שצריכים ללמוד מיד דאל"כ הוי הפסק בין הברכה להלימוד, וכפי הכלל בכל ברכות המצוות שצריכים לעשות המצוה מיד אחר שמברך. אבל תוספות (ברכות יא, ב ד"ה שכבר) סברי שיכולים להפסיק בדברים אחרים קודם שילמוד.

ומקור השאלה הוא מן הירושלמי (הובא בתוס' הנ"ל) שכ' שמי שיוצא ברכת התורה באהבה רבה צריך ללמוד מיד אחר התפילה. והרמב"ם סבר שכמו כן הוא בברכת התורה, אבל תוספות סברי שדוקא באהבה רבה שהוי תפילה צריכים ללמוד מיד אח"כ כדי שיהיה ניכר שמשתמש עם ברכה זו לצאת ברכת התורה, אבל בברכת התורה ממש לא צריכים ללמוד מיד דניכר שהיא ברכה על תורה. אבל הקשה הב"י

על שיטת התוס', דמאי שנא ברכת התורה דלא איכפת לן מה שמפסיק בין הברכה להמצוה ובין שאר ברכת המצוות שלא יכולים להפסיק בין הברכה להמצוה.

איתא במחבר (סימן מז סעיף ד) 'המהרהר בדברי תורה, אינו צריך לברך'. וכ' הפוסקים דקיי"ל הרהור לאו כדיבור דמי. והקשה הגר"א שהרהור בתורה ג"כ מצוה וכמו שכתוב והגית בו, והגיון הוא מחשבה, וא"כ למה לא מברכים על הרהור?

ונראה שיש לחקור בגדר מצוה של והגית בו יומם ולילה. האם המצוה כפשוטו ללמוד כסדר, אלא דא"א לקיים מצוה זו כסדר יומם ולילה שבכל יום יש צרכים וטרדות, אבל לא נחשב כהפסק כיון שעושה זה לצורך הלימוד. או אפשר שהתורה לא נותנת מצוה ליחיד בדור שיכול ללמוד יומם ולילה ממש, אלא המצוה היא לשמור על היום שיהיה יום של תורה ועי"ז חל על היום שהוא 'יום של תורה'.

והביאור הוא, שמעשה המצוה הוא לשמור כל רגע שיש פנוי לעסוק בתורה ועי"ז נקבע בהיום שזהו מציאות של היום. ושאר היום שעוסק בצרכיו שומר שעסקיו יהיו ע"פ תורה. דהיינו שמשגיח שהצרכים יהיו מוכרחים וגם שומר שעסקיו יהיו ע"פ הלכה והשקפת התורה. ולפי צד זה י"ל שכל זמן שעוסק בעסקיו לא נחשב להפסק, אלא שזה הוא חלק של מעשה מצות לימוד שהוא לשמור היום שיהיה יום של תורה.

ולפ"ז י"ל דאע"פ שלא עוסק בתורה מיד אחר שמברך עדיין נחשב שהברכה חלה על המצוה, שהמצוה היא לקבוע על היום שהוא יום של תורה וכיון שמחשבתו ועסקיו הם ע"פ תורה, כבר חל על היום שהיו יום של תורה וחלה הברכה על קיום המצוה.

אולם בדעת הרמב"ם י"ל כצד א', שהמצוה היא הלימוד עצמו ולכן צריך ללמוד מיד אחר הברכה. או דילמא אפילו לצד שני י"ל דעיקר המעשה שקובע על היום שהוא יום של תורה הוא ע"י הלימוד עצמו, ולכן צריך לחבר לימוד ממש להברכה. אבל לפי תוספות אע"פ שיש מצוה בלימוד עצמו, אבל קיום של יומם ולילה הוא מצד קביעות היום ומה שתורה פועל בכל חלקי היום. ותקנו הברכה על מצות היום ולא על הלימוד עצמו, דמעשה לימוד הוא כסדר כל זמן שפנוי משאר צרכיו, ואינו נחשב למעשה נפרד לברך עליה שנית.

הגר"א בפאה כ' שכל דיבור של תורה נחשב למצוה בפני עצמו. ולפיכך אין לה שיעור למטה שאפילו דיבור אחד הוא קיום מצות לימוד. וזה קצת צ"ע, למה נחשב כל דיבור למצוה בפני עצמו ולא נחשב כל הפסוק למצוה א' הלא מדיבור א' לא לומדים כלום.

וי"ל ע"פ הב"ח (ריש סימן מז) שמסביר דמצות לימוד הוא שיהיה כנתינתה, ובשעת מ"ת השכינה יורדת למטה ע"י דברים של תורה ועי"ז יש קדושה בעולם. ונראה שזהו בכח של דיבור בתורה, אבל במחשבה לא מקיים ענין זה. ולפ"ז י"ל דמצד מעשה לימוד של תורה רק דברים או מחשבה שיש לימוד ממנו נחשב למעשה מצוה, אבל מצד קדושת התורה מה שתורה מקדש העולם, י"ל דבכל דיבור ודיבור מונח כח קדושה וקיים המצוה.

וזהו כנ"ל שעיקר מצות תורה בעוה"ז הוא לקדש העולם בלימוד התורה וזהו חלק של ענין לעשות את היום ליום של תורה. שקיים מצות תורה בעוה"ז הוא לקבוע על כל עסק היום להיות חלק של תורה. וזהו הקפידא בלימוד שיהיה לימוד ע"מ לעשות, דהתכלית של מצות לימוד היא להוריד התורה לעוה"ז, ונשלם מעשה זה באופן שיכול לפסוק הלכות ע"פ לימודו.

איתא השו"ע (סימן מו סעיף ט), 'לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה, אעפ"י שהוא אומרם דרך תחנונים. ויש אומרים שאין לחוש, כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים'. ודעה ראשונה צ"ב שאם לא אומרם בדרך לימוד, הא לא עוסק במצות ת"ת. וי"ל כנ"ל שדברים של תורה מביאים קדושה לעולם וזהו עיקר המצוה של תורה לקדש העולם ע"י לימוד תורה.

עוד איתא שם בסעיף ב' 'הכותב בדברי תורה, אע"פ שאינו קורא, צריך לברך'. והקשו המ"א והט"ז למה מברך על כתיבה הא לא עדיף מהרהור. וי"ל שבאמת הרהור מצוה אך הוא לא מביא התורה לעוה"ז, אבל ע"י כתיבה יש קיום בזה של קידוש העולם.

נחלקו ר"ת ורא"ש במי שישן שינת קבע באמצע היום האם צריך לחזור ולברך ברכת התורה. שהרא"ש סבר ששינת קבע הוי הפסק ולא שייך למעשה מצוה של לימוד כלל, אבל ר"ת סבר שהתקנה של ברכת התורה היא בכל יום. ודעת ר"ת צ"ב דהא קמפסיק בשינה. וי"ל כנ"ל שגם השינה הוי חלק של עבודת היום, ותקנת ברכה היא על מצוה של כל יום ויום שנעשה היום להיות יום של תורה וקדושה. אבל בדעת הרא"ש י"ל דמברכים על הלימוד עצמו כדעת הרמב"ם. א"נ י"ל דאע"פ שמצוה הוא לקבוע ביום שהוא יום של תורה, אבל היום אינו יום של מעשה בראשית, אלא הוא יום של הגברא, ואחר כל שינת קבע נקבע יום חדש אצל הגברא.

הקשו המפרשים למה נשים מברכות על התורה. ולפי הנ"ל י"ל דגם לנשים יש מצוה לעשות היום ליום של תורה, דע"י שממתינות לבעליהן ומביאות בניהן לחדר וכדומה נעשה היום ליום של תורה. (ע"ע בגרי"ז הלכות ברכות בשם הגר"ח).

יש לעיין למה לא תקנו נוסח של ברכת התורה 'על מצות תורה' כמו שתקנו לשאר מצוות. ולהנ"ל י"ל, שעיקר המצוה אינה המעשה לימוד, אלא מה ששומרים היום שיהיה יום של תורה, ולכן תקנו ברכה על שבח וחשיבות התורה, שאין מצותה בהמעשה כמו בשאר מצות, אלא על שמירת התורה.

הרב יוסף רעטער

בענין גדר חיוב תלמוד תורה, והטעם שמבטלין תורה לקיים מצוה

תנן בקידושין פב, ב, רבי מאיר אומר לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקי' וקלה ויתפלל למי שהעושר והנכסים שלו, שאין אומנות שאין בה עניות ועשירות וכו', רבי נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שיש בעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה וגו'.

והנה תנן באבות פ"ב מ"ב כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון, וא"כ איך אמר רבי נהוראי שאינו מלמד בנו אומנות, ועוד ק' מגמ' קידושין כ"ג דקתני שהאב חייב ללמד את בנו אומנות.

ותי' המהרש"א שכוונת ר' נהוראי שהתורה צריכה להיות קבע והמלאכה ארעי, וע"ז אמר ר' נהוראי מניח אני קביעות של כל האומניות ואני מלמדו תורה כקבע ומלאכה קלה שיכול לעשות בארעי, וזהו שסיים בשאר אומנות כשאדם בא לידי חולי או זקנה ואינה יכול לעסוק במלאכה הרי הוא מת ברעב, אבל התורה אינה כן אלא משמרתו מכל רע, פי' דרך בילדותו האדם יכול לעסוק באומנות כבדה אכן כשהוא בא לידי זקנה או שנחלה אינו יכול לעבוד בה להשיג פרנסתו, אכן במלאכה קלה יכול לעסוק גם בימי זקנותו, אכן על ידי התורה תתברך מלאכתו וזה וזה נתקיימו בידו.

הפני" תי' דבאמת לא כל אדם זוכה שמלאכתו נעשית ע"י אחרים, ורק ר' נהוראי אמר כן לגבי עצמו שראה בבנו שתלמודו נתקיים בידו ויש לו יכולות להיות תלמיד חכם ואז מלאכתו תיעשה ע"י אחרים, וממילא אמר שאינו מלמד את בנו רק תורה.

ועל דרך זה ביאר הגרי"ז בפר' חיי שרה, דהק' שם עוד דבגמ' עירובין יג אמר שרב נהוראי הוא רבי מאיר וא"כ ר"מ סותר את עצמו, ועוד הק' דמה קאמר רבי נהוראי איני מלמד את בני דאם הוא דין כללי למה נקט לשון זו.

וביאר עפ"י הגמ' ברכות לה: ת"ר ואספת דגנך מה ת"ל, לפי שנא' לא ימוש ספר התורה הזה מפין יכול דברים ככתבן, ת"ל ואספת דגנך הנהג בהן מנהג דרך

ארץ דברי ר' ישמעאל, ר"ש בר יוחאי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורה בשעת הרוח תורה מה תהא עלי, אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים שנא' ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו', ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י עצמן שנא' ואספת דגנך, ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן, אמר אביי הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידן כרשב"י ולא עלתה בידן.

הרי שנחלקו אם הפסוק לא ימוש ספר התורה הזה מפיך הוי כפשוטו בלא הפסק, או דהקרא ואספת דגנך הוי היתרא לעסוק בפרנסתו, ויש לעיין אי הילכתא כמו ר' ישמעאל או כרשב"י. ודייק שם הגרי"ז מדאמר אביי הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידן דההלכה היא כר' ישמעאל, דהקרא ואספת דגנך הוא לומר הנהגה בהן מנהג דרך ארץ, והוסיף דמ"מ המדה של רשב"י מדה היא ואם בא איש מכל באי עולם להתנהג במדה זו אין צריך לשום דבר בעוה"ז כי ה' יזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו בלי שום השתדלות מצדו כלל, ולמד כן [וכן כ' הביאור הלכה קנ"ו ד"ה סופה בטלה] מדכ' הרמב"ם סוף הלכות שמיטה פ"ג ה"ג, ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והכינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרת ולעבדו לדעה את ה', והלך ישר וכו' ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהי ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו כמו שזיכה לכהנים וללויים וגו' ע"ש, וזהו מידתו של רשב"י שלא דאג לפרנסתו כלל.

ולכאורה יצא שר' ישמעאל ורשב"י לא רק חולקים אם יש היתר של ואספת דגנך שהוא היתר לעסוק בפרנסה, אלא דהם חולקים ביסוד הנהגת האדם בלימוד התורה, דהנהגה כ' הרמב"ם פ"א מתלמוד תורה ה"ח וז"ל, כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין בין בחור בין שהי' זקן גדול שתשש כחו אפי' עני המחזר על הפתחים ואפי' בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנא' והגית בו יומם ולילה.

וק' דבשלמא בעל אשה ובנים שיש לו טרדות וצריך לעסוק בפרנסה מובן מה שכ' הרמב"ם שהוא חייב לקבוע לו זמן, דהא יש לו היתר של ואספת דגנך, אולם בחור שגם הוא נמנה שם ברמב"ם ואין לו שום טרדות ואינו נכלל בההיתר של ואספת דגנך, ה' בדין שצריך לעסוק בתורה כמו רשב"י בלי שום הפסק, וא"כ איך כלל הרמב"ם בחור בהך הלכה שרק צריך לקבוע לו זמן.

ועוד צריך להבין דכ' הרמב"ם פ"ג מת"ת ה"ו וז"ל, מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי לה ולהיות מוכתר בכתרה של תורה לא יסיח דעתו לדברים אחרים וכו' כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ועל הארץ תישן וחיי צער תח' ובתורה

אתה עמל, עכ"ל. ובהל' י"ב כתב וז"ל, אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושת' אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד ולא יתן שנה לעיניו לעפעפיו תנומה וגו', עכ"ל. ובהלכ' י"ג כתב וז"ל, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפי' אחת מהן בשינה ואכילה ושת' וגו', עכ"ל.

אכן מצינו ברמב"ם פ"ד דעות ה"ד וז"ל, היום והלילה ארבע ועשרים שעות, די לו לאדם לישן שלישי שהוא שמונה שעות, ויהיו בסוף הלילה כדי שיהי' מתחלת שנתו עד שתעלה השמש שמונה שעות, ע"ש, הרי שסבר שאדם ישן בכל לילה שמונה שעות, וזהו להיפך מה שכ' בהלכ' ת"ת ולא יתן שנת לעיניו לעפעפיו תנומה וכן כ' ולא יאבד אפי' אחת מהם בשינה.

וכן כ' הרמב"ם שם בהל' דעות ה"ז וז"ל, כשירצה אדם לאכול בשר עוף ובשר בהמה כאחד, אוכל בתחלה בשר העוף וכו', לעולם יקדים דבר הקל ומאחר הכבד ע"ש, וזהו להיפך מה שכ' בהלכ' ת"ת דיאכל פת במלח ויחי' חיי צער.

אלא מקושיות אלו מוכח כמו שכתבנו דר' ישמעאל ורשב"י חולקין ביסוד הנהגת האדם בלימוד התורה, דלהמון עם הנוהגין כר' ישמעאל כמו שכ' הגר"ז מדברי אב"י שאמר הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידן, זהו שכ' הרמב"ם פ"א מת"ת ה"ח דיש חיוב לקבוע עיתים בתורה ואפי' בחור בכלל, מאחר שהוא צריך לישן ח' שעות בלילה ויאכל בשר עוף ובהמה כמבואר ברמב"ם הלכ' דעות, אכן מי שנוהג כרשב"י כמו שכ' הרמב"ם סוף הלכ' שמיטה ויובל דכל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' וגו' ע"ש, לאדם כזה כ' הרמב"ם בפ"ב מת"ת מי שנשא לבו לקיים מצוה זו כראוי לה ולהיות מוכתר בכתרה של תורה לא יסיח דעתו לדברים אחרים וגו', דהיינו זהו הנהגה של רשב"י והגם דלא פסקינן קן לכל אדם מ"מ כל אדם יכול לישא לבו להנהגה זו.

המחבר יו"ד רמ"ו א' הביא לשון הרמב"ם דכל אדם צריך לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, וכ' שם הגר"א כמ"ש פ"ב דשבת קבעת עתים וגו' ופי' בבעל אומנות ע"ש. ולפום ריהטא כוונת הגר"א דרק למי שעוסק בפרנסה מקילין ושואלין אותו אם קבעת עיתים לתורה, אכן למי שתורתו אומנתו מחמירין עליו ושואלין אותו אם עסק בתורה תדיר בלי שום הפסק. ולכאורה מאחר דקיי"ל כר' ישמעאל דרק צריך לקבוע עתים לתורה, א"כ אף אם נשא אחד לבו ללמוד תמיד, מה שייך שיענש על זה.

והנראה דכוונת הגר"א, דמי שנוהג כרשב"י אין שואלין אותו קבעת עיתים לתורה, דהביאור קבעת עיתים הוא דהוא יש זמן קבוע ולומד בכל יום באותו זמן,

וממילא זה רק שייך במי שעוסק בפרנסה ויש לו זמן קבוע ללמוד, אולם מי שנוהג כרשב"י הרי הוא לומד כל היום, וע"כ אם יש לו דבר שהוא צריך לבטל מללמוד תורה ע"כ דא"א לשאלו אם ביטל קביעותו, דמאחר דהקביעות שלו כל היום והוא צריך לבטל לימודו לאיזה דבר נחוץ דע"כ יבטל מלימוד, משא"כ במי שעוסק בפרנסה הרי הוא יכול לעשות צרכיו בשעה שאינו מיוחד לקביעותו ללמוד תורה.

וכן מדויק מלשון המחבר סי' קנ"ה א' וז"ל, אחר שיצא מבית הכנסת ילך לבית המדרש ויקבע עת ללמוד, וצריך שאותו העת יהי' קבוע שלא יעבירונו אף אם הוא סבור להרויח הרבה, עכ"ל. וז"ל המשנה ברורה שם ס"ק ד', אלא הכוונה בקביעת עתים לתורה הוא שצריך האדם ליחד עת קבוע בכל יום שלא יעבירונו בשום פעם, ע"ש, וזהו כמו שכתבנו.

כתב הרמב"ם פ"ג מלכים ה"ה וז"ל, המלך אסור לשתות דרך שכרות שנא' אל מלכים שתו יין, אלא יהי' עוסק בתורה ובצרכי ישראל ביום ובלילה שנא' והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו, עכ"ל. ובהלכ' ו' כתב וז"ל, וכן לא יהיה שטוף בנשים וכו' על הסרת לבו הקפידה תורה שנא' ולא יסור לבבו, שלבו הוא לב כל קהל ישראל, ולפיכך דבקו הכתוב בתורה יותר משאר העם שנא' כל ימי חייו, עכ"ל. והק' האבן האזל שם דיש לדקדק במה שכ' הרמב"ם דין מיוחד במלך שדבקו הכתוב בתורה יותר משאר העם שנא' כל ימי חייו, וממילא הוא מחוייב לעסוק בתורה יותר משאר העם, וק' דבהלכ' ת"ת פ"א ה"י כתב הרמב"ם וז"ל, עד אימתי חייב אדם ללמוד תורה עד יום מותו שנא' ופן יסור מלבבך כל ימי חיך, וכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שכתב, עכ"ל, הרי דדין זה בכל אדם מישראל.

אכן לפי מה שביארנו שר' ישמעאל ור' שמעון בר יוחאי הם חולקין ביסוד הנהגת האדם בתלמוד תורה, והגם דלגבי המון העם הדין כמו ר' ישמעאל דדי אם קבע עתים לתורה וגם מחוייב לנהוג כן עד יום מותו, ורק מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי לה ינהוג כמו רשב"י, מלך שלבו הוא לב כל קהל ישראל עליו לנהוג בלימוד התורה כמו רשב"י, כדכתיב ב' והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו, וזהו שסיים שם הרמב"ם לפיכך דבקו הכתוב בתורה יותר משאר העם שנא' כל ימי חייו.

ולפ"ז אפשר להשיב על מה דלכאורה ק' על מה שביארנו בדברי הרמב"ם בהלכ' ת"ת והלכ' דעות, דמאחר דהדין כמו ר' ישמעאל דהקרא ואספת דגנך הוי היתרא לעסוק בפרנסה ודלא כרשב"י, איך כ' הרמב"ם פ"ג מת"ת ה"ו מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי לה ולהיות מוכתר בכתרה של תורה לא יסיח דעתו לדברים אחרים וגו' עכ"ל ע"ש, דמאחר דהמצוה היא לעסוק בפרנסה ולקבוע עתים לתורה זהו גדר וצורת המצוה של תלמוד תורה וזהו האופן הראוי לקיימו, א"כ איך כ'

הרמב"ם דמי שמקיים המצוה כמו רשב"י זהו מי שנשארו לבו לקיים מצוה זו כראוי לה והוא לא פסקינן כרשב"י.

ולפי הנ"ל מיושב, דמאחר דרואים במלך שהוא צריך לנהוג כמו רשב"י דכתיב ב' והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו, הרי דבאמת זהו המצוה וצורה של תורה, ורק ההמון עם אינו עומד בדרגה זו והם באמת מקיימים המצוה ע"י קביעת עתים לתורה, אבל אה"נ מי שנשארו לבו לקיים מצוה זו כראוי לה ולהיות מוכתר בכתרה של תורה וגו' הרי בודאי מקיים המצוה כראוי לה כמו שמצינו שמלך נצטווה בחיוב תלמוד תורה באופן זה.

האבן האזל שם חידש דהדיט מותר לו להתענג הגם שזה יגרום לבטל תורה בהכרח ע"י השיכרות או בעילות נשים, דרק אסור לבטל תורה בלי כל סבה שאז אם הוא מסיר לבו מהתורה עובר על פן יסורו מלבבך כל ימי חיך, ורק במלך אסור לשתות אף שרוצה להתענג בשתי' ע"ש.

בגמ' מו"ק ג' ילפינן דמבטלין תלמוד תורה לקיים מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, ותנן בשבת יא מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה, ומפרש בגמ' דזהו בחברים העוסקין בתורה כמו רשב"י ורק מפסיקין לק"ש דהוי דאורייתא אבל לא לתפלה דהוי רק מדרבנן, ומ"מ מצינו כשהוא עוסק במצוה פטור אפי' מק"ש, כמבואר שם בשבת כשהיו עוסקין בקידוש החודש לא היו מפסיקין אפי' לק"ש. וצריך לבאר זה, אם תלמוד תורה כנגד כולם למה כשהוא עוסק בתורה אינו פטור ממצוה אחרת מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, והגם דילפינן זה מקרא מ"מ צ"ב ההגדרה.

האור שמח פ"א מתלמוד תורה ה"ב הגדיר את חיוב ת"ת, דהנה בכל המצוות חיובם שווה לפחות שבפחותים ולמשה רבינו ע"ה, דכ' תורה אחת יהי' לכם, וחיוב המצוה גבול יש לה כמו נטילת אתרוג בנענוע בעלמא יצא ורק המדקדקין נושאין אותו כל היום, וממילא לא כ' התורה מצוות רק בדרך רמז, דהא למשל נקמה אינו שוה לכל דכל ת"ח שאינו נוקם ונוטר ומלך שמחל וגו' ולכך אין זה חוק בפרט השוה לכל ישראל, רק כל אחד לפי ערכו, וכן מצות ביקור חולים וקבורה וכדומה.

ונמצא בת"ת דאם א' רוצה לעסוק בפרנסה אינו נחשב למפריע מצוות ת"ת דהא ואספת דגנך כתיב, וכן למשל אדם חלוש המזג וכן לפי טוהר נפשו של אדם, כי אינו דומה בחיוב ת"ת האיש אשר נפשו מרגשת בשכלה הזך ונקשרה בעבותות אהבה לת"ת לאיש אשר כוחות נפשו נרפים ועצלים, לכן איך ה' מחוק הבורא לחוק חיוב ת"ת לכל ישראל ונתן תורת כל אחד בידו, ולכן באו חכמים ופירשו לנו גדר מרכזן האמיתי של ת"ת ק"ש של שחרית וערבית כבר קיים מצות והגית

בו יומם ולילה, אולם יותר מזה הוא בכללי המצות אשר נבדלו ונפרדו בזה כי כל איש לפי ערכו ומהותו, ובודאי צריך אדם להתעצם בה האדם ככל יכלתו וגו'.

ובזה ביאר הגמ' נדרים ח' הא קמ"ל דאי בעי פטר נפשי' בק"ש שחרית וערבית ממילא חייל שבועה עלי', דהא מה שהוא מחויב ללמוד בכל כוחו אינו מן החוקים הכוללים סוג הישראלי ואין זה מצווה פרטית וממילא חייל עליה שבועה כמו בשבועה שלא אתכבד בקלון חברו.

ולפ"ז ביאר הא דמבטלין ת"ת לקיים מצוה, דהחוקים [-המצוות] כוללים כל עם ישראל כחובה אחת מן משה רבינו עד הפחות בעם, וממילא מבטלין ת"ת דהוי רק מן המצות אשר נבדלו ונפרדו בזה כל איש ישראל לפי ערכו, לקיים מצוה שהיא כוללת כל עם ישראל, אכן להכניס עצמו לחיובא בודאי ת"ת עדיף דהיא חביבה על הקב"ה ביותר.

הקהלות יעקב שבת ס' י"א ביאר הענין, דשאני ת"ת מכל מצות שבתורה, דבכל מצות שבתורה כאש' הוא אנוס ואינו יכול לקיים מצוה נהי דליכא טענה ותביעה ביטול מ"מ חיובא רמי' עליו, כמו שהוכיח ר' אלחנן מהא דחגר ביום ראשון ונתפשט בשני פטור מן הראי' למ"ד כולם תשלומין דראשון, ואילו הי' אנוס בראשון הי' חייב דהא עיקר מצות פסח שני הוא למי שהי' אנוס בראשון הגם דפסח שני הוי תשלומין דראשון לחד מ"ד, אכן למשל מצות צדקה מי שהוא עני ואין לו מה ליתן אין הגדר דהוא הוי אנוס אלא דהוי פטור, דהא כל המחייב הוא רק כשיש לו מה שיתן אבל אם אין לו לית ל' חיוב כלל ליתן, וכמו כן מצות גמילת חסדים הכנסת כלה וביקור חולים וכדומה מאחר שהתורה לא נתן בהן שיעור והכל לפי יכולתו, ועל הזמן שהוא אינו יכול לקיים אין הגדר דהוא מבטל מצוה באנוס אלא דהוא פטור.

וכמו כן לענין תלמוד תורה, מאחר דלא נתנה התורה בה שיעור הכל לפי יכלתו, ועל זמן שהוא אנוס אין זה בגדר מבטל תלמוד תורה באנוס אלא דזהו גבול חיובו עד מה שאפשר לו.

ולפ"ז מובן הא דלא אמרינן עוסק בת"ת פטור במצוה, דרק במצות ששניהם מוטלים עליו אין דוחין חד מקמי' שני משא"כ בת"ת על השעה שהוא אנוס ליכא אז עליו חיוב ת"ת, משא"כ שאר מצות הגם שהוא עוסק בת"ת מ"מ חיובא לא פקע ולכן מבטלין ת"ת בשביל מצוה אחרת, דהחיוב ת"ת אינו יכול לעשות פטור על המצוה אבל החיוב מצוה עושה פטור על מצות ת"ת.

ובזה ביאר הא דכשהמצוה יכולה להעשות ע"י אחרים דאין מבטלין ת"ת, דהא כשיכולה להעשות ע"י אחרים אין הוא מוכרח ואנוס לבטל מצות ת"ת והו"ל

שוב שני מצות בעלמא דהעוסק במצוה פטור מהשנית כל זמן שהוא עוסק בהראשונה, ואפי' אם עדיין לא התחיל ללמוד דאז ליכא פטור עוסק במצוה מ"מ ילמד תורה, דמאחר שמניעתו מן המצוה כשאפשר לעשות ע"י אחרים אינו בגדר מבטל מ"ע רק שיחסר לו ריווח של קיום מצוה, בזה אמרינן שיעסוק בתורה דזכותה עדיף טובא וכדתנן ות"ת כנגד כולם.

הרב יששכר דב קמינסקי

הערה בדין הרהור בדברי תורה

והנה יעויין בספר היראים במצוה תיד - דמקרא ד"ושמתם את דברי אלה וגו'", נלמד שצוה הקב"ה ששימו ישראל דברי תורה על לבם. דכתוב בפ' והיה אם שמוע ושמתם את דברי אלה על לבבכם, פירשו שימה שיזכור דברי תורה וישימם על לבו תמיד ויהגה בהם בלבבו, וכל שעה ושעה שחושב אדם בדברי תורה וחושב בלבו מקיים מצות ושמתם, הלא למדת גדולתן של לומדי תורה והוגיה שמקיים מצוה בכל עת ע"ש.

הרי דמבואר מד' היראים דמקרא ושמתם ילפינן דאיכא מצוה בפני עצמה להרהר בדברי תורה תמיד. ועל פי זה יש להעיר בדברי ביאור הגר"א (או"ח סימן מז) שהקשה על המחבר שפסק דאין מברכין על הרהור בדברי תורה - דהא איכא מצוה בהרהור ככתוב והגית בו יומם ולילה, רצונו לומר בלב כמו שכתוב והגיון לבי וכו' ע"ש. ויש לעיין מדוע הביא הגר"א פסוק מדברי קבלה, ולא הביא הך קרא ד"ושמתם את דברי אלה" שהוא פסוק בדברי תורה - שמקיים מצות תלמוד תורה בהרהור. וצ"ע.

ואפשר לומר בזה, דהנה באמת הלא כתבו הבית יוסף ועוד ראשונים לענין הא דאין מברכין על מצות ביטול חמץ, משום דכיון דעיקר המצוה הוא בלב, על כן הו"ל בכלל הך דינא דאין מברכין על מצוות התלויות בלב. ולפי זה י"ל דהנה הא דס"ל לגר"א דמברכין על הרהור בדברי תורה וליכא בזה חסרון של אין מברכין על מצוה שבלב - הוא משום דרק היכא דעיקר קיום המצוה הוא בלב כמו בביטול חמץ הוא דאיתא להך דינא. אבל היכא דאין עיקר המצוה בלב, ורק בלב ג"כ מקיים המצוה לא הוי בכלל הך דינא. וא"כ לפי זה יש ליישב דס"ל להגר"א שמן הקרא דושמתם את דברי אלה על לבבכם - פשיטא דאין מברכין על זה, דהך מצוה הוא גופא להרהר בדברי תורה וזהו עיקר המצוה, וא"כ הוי בכלל מצוה דעיקרו בלב דאין מברכין עליו. משא"כ מקרא דוהגית בו יומם ולילה - הפשט הוא דאין כאן לימוד דאיכא מצוה בפני עצמה בהרהור אלא רק בעיקר מצות תלמוד תורה שהוא בפה איתא נמי בלב ג"כ, דנתחייב מדין והגית בו יומם ולילה ובהרהור גם כן מקיים מצוה, אבל זהו רק

נכלל בעיקר מצות תלמוד תורה שהוא בין בפה ובין בלב. ולפי זה מבואר היטב דברי הגר"א אף לדברי הבית יוסף דאין מברכין על מצוה שבלב. וראיה לזה מהא דמברכין על הפרשת תרומה אע"ג דמהניא במחשבה ג"כ - אבל כיון דאין עיקרו בלב לא היו בכלל הך כללא דאין מברכין על מצוה שבלב.

הרב משה אלשין

בענין תלמוד תורה בעלות השחר לנעור כל הלילה

א הנה ראיתי דבר חדש בספר קובץ הלכות (להגר"ש קמינצקי שליט"א) על הל' ספירת העומר וחג השבועות (פרק יא סעיף כג), שאם היה ניעור כל ליל שבועות והגיע עלות השחר אין להקל ללמוד בפה ורק ילמוד בהרהור בלבד עד שישמע ברכת התורה מאחר.

וביאור הדברים [עיי' בשערי הלכות שם אות ל"ט-מ'], דכיון דיש ספק אם מחוייב לברך ברכת התורה, נמצא דיש ספק איסור של לימוד התורה בלא ברכה, ולכן ילמוד בהרהור דלכמה פוסקים אין חיוב לברך ברכת התורה על לימוד בהרהור.

וראיתי בספר שמור לקדשו על הל' יו"ט (להרב מאיר ברנבוים שליט"א, פרק יז אות ג) שהביא מהגר"ש אלישיב זצ"ל שבאופן הנ"ל אין צריך להפסיק מלימודו. ושם בהגהה ציין הגר"א הכהן פרכיימר שליט"א לספר קובץ הלכות שפסק שאין ללמוד בפה אלא בהרהור.

ונוראות נפלאותי על פסק חדש זה, חדא, דמעולם לא ראינו ולא שמענו שום אחד שהחמיר בזה, וכבר אמרו חז"ל (מס' ברכות מה, א, ועוד כמה דוכתי), הלכתא מאי אמר ליה פוק חזי מאי עמא דבר.

ועוד, דעיי' בשו"ע או"ח (סימן מז סעיף יא), שיש מחלוקת היכא דישן שינת קבע ביום אם מברך אח"כ ברכת התורה. ובמשנה ברורה שם (ס"ק כה) מסיק, דהמברך לא הפסיד. ובעיקר תלוי במחלוקת הנ"ל לגבי ניעור כל הלילה [אך עיין היטב במחצית השקל שם על מג"א ס"ק יב], דאם שינת קבע הוא הפסק, א"כ צריך לברך לאחר שינת קבע ביום ואם ניעור כל הלילה א"צ לברך, ואם שינת קבע לא הוא הפסק, ע"כ הא דמברכים כל בוקר הוא משום דיש חיוב לברך בכל יום, וא"כ בניעור כל הלילה צריך לברך.

והנה מנהג העולם שאינם מברכים ברכת התורה לאחר שינת קבע ביום, וכמש"כ במשנ"ב שם (ס"ק יג), ואף ששינת קבע ביום מילתא דרגילא היא, ובפרט בשבת קודש ובערב חג השבועות. וחזינן, שמשום איזה טעם נהגו העולם להקל

ללמוד אפילו בפה אף שיש ספק חיוב ברכת התורה [וצ"ע באמת בטעמא דמילתא], וא"כ גם בניעור כל הלילה אין מקום להחמיר בזה יותר מאילו ישן שינת קבע ביום. והלא דברים ק"ו, אם לאחר שינת קבע ביום שפסק המשנ"ב דהמברך לא הפסיד ומ"מ מקילים העולם ללמוד בפה בלא ברכת התורה, כל שכן לאחר שהיה נייעור כל הלילה שיש להקל, דהא לדעת המשנ"ב (ס"ק כה) נקטינן בעיקר כהשיטה דשינת קבע מחייבת ברכה ולא כהשיטה שיש חיוב לברך כל בוקר, ודוק.

והגע עצמן, הרי כמה לומדים ישנים שינת קבע בערב חג השבועות כדי להיות נייעורים ללמוד תורה כל אותו הלילה, וכיון שלפי פסק הנ"ל של הקובץ הלכות אין ללמוד בפה במקום ספק חיוב ברכת התורה, נמצא שכבר מערב יו"ט יש להם ספק ברכה זו, ויצטרכו ללמוד בהרהור כל אותו הלילה ולא רק לאחר עלות השחר, אתמהא. [אם לא דנימא שמכוונים בברכת אהבת עולם בתפילת מעריב, עפ"י דברי המשנ"ב שם (ס"ק יג)].

ובאמת מצינו שכמה פוסקים נקטו להלכה שאין צריך להפסיק מלימודו בעלות השחר עד שישמע ברכת התורה מאחר. ומדלא כתבו שרק יש ללמוד בהרהור, מבואר שנקטו שיכול להמשיך ללמוד אפילו בפה. עיין בספר דינים והנהגות להחזו"א (פ"א אות טו), וקובץ תשובות (ח"א סימן ט), ובספר אשרי האיש (פסקי הגרי"ש אלישיב ז"ל, סימן סו אות יח), ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן צא אות א).

ב] ודרך אגב יש לי להעיר, שראיתי בספר גבורת יצחק עמ"ס ברכות (יא, ב), על גמ' אמר שמואל וכו', שהביא מהגר"ח ז"ל דאין איסור ללמוד תורה קודם ברכת התורה אלא שהוא דין שלפני שלומדים צריכים לברך, יעו"ש.

והנה במשנה ברורה בכמה מקומות מבואר שנקט שיש איסור ללמוד קודם ברכת התורה, עיין בסי' א' ס"ק ח', ובסי' מ"ז ס"ק ב', ובסי' נ"א ס"ק י'. [וע"ע בשערי הלכות שם אות לט].

ועוד יותר, עיין בדברי המחבר (סימן מו סעיף ט) שכתב, וז"ל, לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה אעפ"י שהוא אומרם דרך תחנונים, ויש אומרים שאין לחוש כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים, ונכון לחוש לסברא ראשונה, עכ"ל. הרי לפנינו דגם דעת המחבר שיש איסור ללמוד תורה לפני ברכת התורה, ורק דן להתיר בפסוקים שאומרם דרך תחנונים. ולא מסתברא שהגר"ח ז"ל יחלוק על דברי המחבר, והשמועה בשם הגר"ח צריכה בדיקה ובירור.

הרב אריה ליב פארעצקי

בענין אחיזת ספר תורה

ברמב"ם (הלכות אבל פרק יד הלכה יג) לא ילך אדם בתוך ארבע אמות של קבר ותפילין בידו וספר תורה בזרועו, מבואר בדבריו דאסור לאחוז ס"ת בבית הקברות משום לועג לרש, ויעויין בכס"מ שם דמבואר בזה דאחיזת ס"ת מצוה היא, ומשום הכי שייך לועג לרש באחיזת הספר בבית הקברות.

והנה הך דינא נכפל בדברי הרמב"ם, דבהלכות ספר תורה (פרק י הלכה ו) כתב: "לא יאחז אדם ספר תורה בזרועו ויכנס בו לבית המרחץ או לבית הכסא או לבית הקברות אף על פי שהוא כרוך במטפחות ונתון בתוך התיק שלו". וצריך ביאור אמאי נכפל הך דינא, גם בהלכות אבל וגם בהלכות ספר תורה.

ואשר נראה לומר בזה הוא דתרווייהו איתנייהו בהך דינא דאין אוחזין בס"ת בביה"ק, חדא, מדין לועג לרש, דכיון דאחיזת הספר מצוה היא, ממילא אין עושין כן בפני המת ובבית הקברות, והיינו דמייתי לה הרמב"ם בהלכות אבל, ועוד איכא דין בפ"ע מדין הלכות ס"ת, והוא משום כבוד והידור הספר, וכמו שמצינו שאסור להכניס ס"ת לבית הכסא ובית המרחץ משום לתא דבזיון, הכי נמי אסור להכניסו לביה"ק.

ונראה עוד להוכיח דהני תרי הילכתא דלא שייכי להדדי נינהו, מדברי הטור, שנראה בדעתו דאיכא חילוק לדינא בין הדינים, דבהלכות ס"ת משמע בדעתו דעצם האחיזה בס"ת אסורה בביה"ק, ואילו בהלכות אבל משמע דרק הקריאה בספר תורה אסורה ולא עצם האחיזה, ועיין בלחם משנה (הלכות אבל שם), שעמד בזה. אמנם לפי משנ"ת א"ש, דמהלכות כבוד הספר אסור להכניסו כלל למקום הקברות, אך משום לועג לרש ס"ל להטור דליכא איסורא אלא אם כן קורא בו ולא בעצם אחיזתו, ולכאורה היינו משום דס"ל דאחיזת ס"ת לאו מצוה היא, וע"כ לא שייך ביה משום לועג לרש, ופליג בזה על הרמב"ם דס"ל דעצם האחיזה בספר תורה מצוה היא, וממילא ס"ל דאית בה משום לועג לרש. [ועיין להלן בסוף דברינו מהלך אחר בשיטתו].

ונראה עוד דמצינו מקור להנך ב' דינים, האחד בברייתא בברכות (יה, א) לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא, ואם עושה כן עובר משום לועג לרש חרף עושהו, הרי לנו דינא דלועג לרש, [ובזה פליגי הרמב"ם והטור בגירסת הגמרא, אם האחיזה בפנ"ע אסורה], והשני מצינו בברייתא דמסכת שמחות (פרק יג, ג) "היה עובר בין הקברות לא יתן תפילין עליו, ולא כתבי הקדש בידו, מפני שהוא דרך בזיון". הרי לנו בהדיא עוד דין בפ"ע משום דרך בזיון, והוא מהלכות ספר תורה. [וצ"ע על הכס"מ בהל' ס"ת דמשמע שמפרש גם הך דינא דמסכת שמחות משום דין לועג לרש, ועי' בלבוש יו"ד סימן רפב].

ומעתה יש לבוא ולתמוה על שיטת הרמב"ם, דהנה נראה דמאי דס"ל דאיכא מצוה בעצם אחיזת ספר תורה בזרועו, היינו משום דזהו כיבוד והידור ספר התורה שאוחזו בידו דרך כבוד, וכ"כ בברכי יוסף להדיא (בהלכות פסח), וא"כ צ"ב דכיון דחזינן שאסור להכניס ס"ת בזרועו לביה"ק משום שהוא בזיון לספר תורה, וכנ"ל, א"כ שוב ממילא לא שייך לומר דאיכא בזה כבוד התורה.

ולכאורה היה צריך להיות דלעולם לא שייך שיעבור בתרתי באחיזת ספר תורה בבית הקברות, [משום לועג לרש ומשום בזיון הספר תורה], דלכא' זהו תרתי דסתרי, דאי נימא דאחיזתו הרי היא בזיון הספר, שוב ממילא לכאורה שאינו מקיים מצוה באחיזתו, ולא שייך ביה לועג לרש, ואי נימא דאיכא לועג לרש, והיינו דמקיים הידור וכבוד לספר תורה במקום הקברות, א"כ ממילא מה שייך לומר דקעבר נמי משום בזיון הספר, ונמצא לפי זה דשיטת הרמב"ם בהלכות ספר תורה ושיטתו בהלכות אבל אינם עולים בקנה אחד, והדבר צריך תלמוד.

ובאמת שבדעת הטור יש מקום לומר דזהו יסוד שיטתו, דנתבאר לעיל דלהטור אין איסור באחיזת ספר תורה בבית הקברות, וכל האיסור הוא רק כשקורא בו, ולעיל כתבנו דהיינו משום דס"ל להטור דליכא כלל מצוה באחיזת ס"ת, ומעתה שפיר י"ל דאיהו נמי לא פליג דאחיזת ספר תורה בעלמא מצוה היא, אך לא בבית הקברות שאין באחיזתו משום כבוד והידור כלל.

הרב יעקב מרדכי שמעלצער



אליבא דהלכתא

הרה"ג רבי יצחק קוזלוביץ שליט"א

בענין ברכת התורה לניעור כל הלילה

אחר היום, ולכן צריך לברך בלילה אפי' כשלא ישן כלל.

והנה הרא"ש (ברכות סימן יג) חולק על ר"ת, וז"ל: "מי שרגיל לישן ביום שינת קבע על מטתו הוי הפסק וצריך לחזור ולברך". והנה זה ברור דאיכא פלוגתא בין ר"ת והרא"ש לענין שינת קבע אם הויא הפסק, דהרא"ש ס"ל דהוי הפסק וצריך לחזור ולברך, ור"ת ס"ל דלא חשיבא הפסק ואינו צריך לחזור ולברך, אלא דיש לדון אם פליגי ג"כ בדין הניעור כל הלילה, דהנה דעת ר"ת בזה היא דאיכא חיוב לברך ברכה"ת בכל יום בבוקר, אבל ברא"ש לא נתבאר להדיא אם חולק על ר"ת בזה.

ולכאן יש להביא ראיה ברורה דהרא"ש מודה לר"ת וס"ל דצריך לברך ברכה"ת כל בוקר, דהנה זה לשון הרא"ש (שם סימן יג): "אם למד בלילה, הלילה הולך אחר היום, ואין צריך לברך כל זמן שלא ישן, ולכך מי שרגיל לישון ביום שינת קבע על מטתו הוי הפסק, וצריך לחזור ולברך". והנה

[א] גמ' ברכות (יא, ב) מאי מברך, א"ר יהודה אמר שמואל אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה, ור' יוחנן מסיים והערב נא וכו' ורב המנונא אמר אשר בחר בנו מכל העמים, ומסקנת הגמ' דאמרינן לכולהו. וכתבו התוס' (שם, ד"ה שכבר) שהמברך בבוקר והפסיק לימודו אינו חוזר ומברך, דברכת התורה פוטרת כל היום, וכתבו הטעם הואיל וכתוב והגית בו יומם ולילה לכן אין מייאש דעתו ממנו אפי' כשהפסיק מלימודו, וכתבו התוס': "והיה אומר ר"ת, כשאדם עומד ממתתו בלילה ללמוד, שאין צריך לברך ברכה"ת, מפני שברכה"ת של אתמול פוטרת עד שחרית אחרת". ובתוס' סיימו ע"ז וכתבו, דלא נהירא.

ויש להסתפק בכוונת התוס' על מה קאי דבריהם דלא נהירא, האם קאי על מאי דס"ל לר"ת דשינת קבע בלילה לא חשיבא הפסק, ובזה הוא דס"ל להתוס' כשיטת הרא"ש דשינת קבע הוי הפסק [אפי' ביום], או דלמא דס"ל להתוס' דלא אמרי' דהלילה הולך

הדעת, אם השינה שאדם רגיל לישון בצהרים, או לפעמים שאדם משכים הרבה וחוזר לישן מעט, אם נקרא היסח הדעת או לא".

והשיב לו אביו הרא"ש בזו הלשון: "המשכים ללמוד יברך על נטילת ידיים ואשר יצר ואלוקי נשמה, וכל סדר הברכות עד ברכת התורה וברכת התורה בכלל, וילמוד, ופרשת התמיד לא יקרא עד שיאיר היום, וכן אשר נתן לשכוי בינה, לא יברך אלא ביום". עכ"ל. וכן פסק המחבר שם, דהמשכים קודם אור היום מברך כל סדר הברכות, חוץ מברכת הנותן לשכוי בינה ופרשת התמיד, שימתין מלאומרם עד שיאור היום, עכ"ל.

והנה הא דפסק המחבר, דהמשכים קודם אור היום ללמוד מברך ברכה"ת, ואינו צריך לחזור ולברך כשילך לבית הכנסת, מקורו הוא מהרא"ש בברכות סי' י"ג וז"ל: כשקורא פרשת קרבנות בבית הכנסת, אינו צריך לחזור ולברך (ברכה"ת). והנה לכאור' מצינו סתירה בדברי הרא"ש (בסימן י"ג), דבתחילה כתב דהלילה הולך אחר היום, וכתבנו לעיל דלכאור' כוונתו בזה משום דס"ל כשיטת ר"ת דיש מצוה לברך ברכה"ת כל יום, וא"כ מהו זה שכתב שהמשכים מברך וקורא קודם אור היום, דכיון דס"ל דהלילה הולך אחר היום, ממילא כשיאיר היום הרי הוא צריך לכאורה לחזור ולברך ברכה"ת, ומה מועיל מה שבירך ברכה"ת בלילה אחר שינת קבע.

אי נימא דהרא"ש חולק על ר"ת וס"ל דליכא חיוב לברך ברכה"ת בכל יום, צ"ב מה כוונתו במה שכתב דהלילה הולך אחר היום, דמאי נפק"מ בדבר זה, דבשלמא אם ס"ל כר"ת דאיכא חובה לברך ברכה"ת כל בוקר, מבוארים דבריו בזה, דלא תימא דאזלינן בברכה"ת כשאר דיני תורה, שהיום הולך אחר הלילה, (כדכתיב ויהי ערב ויהי בוקר), אלא ברכה"ת שאני, דהלילה הולך אחר היום, וחז"ל תקנו שיברך בכל יום בבוקר ולא בלילה, דהלילה הולך אחר היום, (כדכתיב והגית בו יומם ולילה), אבל אי נימא דהרא"ש חולק על ר"ת וס"ל דליכא חיוב לברך בכל בוקר, א"כ אין מובן למש"כ דהלילה הולך אחר היום, דמאי נפק"מ בזה. ומבואר מזה דשיטת הרא"ש כשיטת ר"ת, שאף הניעור כל הלילה חייב לברך בבוקר ברכה"ת.

ב והנה להלכה מביא המחבר (סימן מז, סעיף יב) את דברי הרא"ש, וז"ל: "אף אם למד בלילה, הלילה הולך אחר היום שעבר, ואינו צריך לחזור ולברך כל זמן שלא ישן" עכ"ל. וזהו ממש דברי הרא"ש הנ"ל בסימן יג.

עוד פסק המחבר (שם, סעיף יג) המשכים קודם אור היום ללמוד מברך ברכה"ת ואינו צריך לחזור ולברך כשילך לבית הכנסת. והנה מקורו לזה הוא משו"ת הרא"ש (כלל ד סימן א), ששאלו בנו [בעל הטורים], וז"ל: "אנא אדוני אבי, אל נא תמנע מלבאר לי כל שאלותי באר היטב, בענין ברכה"ת אם יש לברך בכל פעם, ומה נקרא היסח

ביום הבר מצוה שנתחייב במצוות [והיינו מן התורה, להנך שיטות דס"ל דברכה"ת מה"ת, הובא במשנה ברורה סימן מז סעיף א], אבל אח"כ ליכא זמן שחייב לברך מן התורה אלא מתקנת חז"ל הוא שחייב לברך ברהכ"ת בכל יום, וכעין זה איתא בשו"ת בית שערים מז ס"ק כח) וכן איתא בשו"ת בית שערים (סימן לב).

ג העולה מדברינו עד כה, דהכל מודים דמי שהיה ניעור בלילה צריך לברך ברכה"ת כשהאיר היום, ואף הרא"ש מודה לר"ת דחז"ל תקנו לברך ברכה"ת בכל יום, וכן פסק המחבר דהלילה הולך אחר היום.

ומעשה יש לתמוה על המג"א (שם ס"ק יב), שכתב דמהמחבר משמע דס"ל דאם היה ניעור כל הלילה אין צריך לברך ברכה"ת כשהאיר היום, והמג"א דייק כן מהא דכתב המחבר בסעיף יב: "אף אם למד בלילה הלילה הולך אחר היום שעבר ואינו צריך לחזור ולברך כל זמן שלא ישן". וכתב על זה המג"א, וז"ל: "משמע דאם היה ניעור כל הלילה אין צריך לברך בבוקר". והדבר תמוה דלכאור' פשוט דכוונת המחבר הוא דאין צריך לברך בלילה כל זמן שלא האיר היום, אבל כשהאיר היום ס"ל להמחבר דהלילה הולך אחר היום, וכן תמה הרעק"א (בסוף ד"ה מג"א י"ב), ומשו"ה נחלק עליו לדינא וס"ל דהניעור בלילה צריך לברך ברכה"ת בבוקר. וכן ס"ל להרבה פוסקים (מטה יהודה, מאמר מרדכי ס"ק יג) בכוונת המחבר.

וכן קשה על המחבר, שבסעיף יב פסק דהלילה הולך אחר היום, ובסעיף יג פסק דאם השכים בלילה, מברך קודם עלות השחר ואינו מברך אח"כ כשהאיר היום, וקשה דאיך סמכינן על ברכה"ת שבירך קודם אור היום, הא אין היום הולך אחר הלילה.

ואשר נראה לומר בזה הוא, דהרא"ש ס"ל דמדאורייתא אינו מחויב לברך ברכה"ת אח"כ הפסיק אחר שבירך, וס"ל דהפסק הוא כל שמפסיק בשינת קבע בין ביום בין בלילה, אלא דס"ל להרא"ש דמלבד החיוב לברך ברכה"ת אחר שהפסיק, איכא חיוב נוסף מדרבנן לברך בכל יום בבוקר, וכדרך שתקנו חז"ל לברך ברכות השחר בכל בוקר, כן תקנו לברך ברכה"ת בכל בוקר, והיינו אף למי שהיה ניעור כל הלילה. וממילא דס"ל להרא"ש דכשם שמצינו לענין ברכות השחר שיכול לברכם בלילה קודם שהאיר היום, (חוץ מברכת אשר נתן לשכוי בינה, כדאיתא בשו"ע סימן מז סעיף יז), כמו כן יכול לברך ברכה"ת קודם שיאיר היום, ושוב אינו צריך לברך שנית כשהאיר היום, וכעין זה איתא במג"א (שם ס"ק יב), אלא דהוא אמר כן בשיטת ר"ת, ודו"ק.

נמצא לפי הנ"ל דליכא פלוגתא בין ר"ת והרא"ש לענין הך דינא דאיכא תקנת חז"ל לברך כל יום בבוקר, והא דכתבו התוס' דלא נהירא שיטת ר"ת זה קאי רק על הא דס"ל לר"ת דליכא ענין הפסק אפי' ע"י שינת קבע בלילה, וליכא חיוב לברך ברכה"ת אלא

י - יא), המשכים לקרוא בתורה מברך ג' ברכות [לעסוק בדברי תורה, והערב נא, ואשר בחר בנך], בכל יום חייב אדם לברך ג' ברכות אלו, ואח"כ קורא מעט מדברי תורה עכ"ל. ולכאור' חזינן דהרמב"ם ס"ל כר"ת והרא"ש הנ"ל, דבכל יום חייב לברך ברכה"ת אף כשהיה ניעור כל הלילה, דהא הרמב"ם לא חילק בדבר, ומשמע דבכל ענין חייב לברך בכל יום ברכה"ת.

ד [נמצא לפי"ז, דכל הראשונים, וכן הרבה מן האחרונים ס"ל דהניעור בלילה צריך לברך בבוקר, וכן איתא במאמר מרדכי (ס"ק יג) ובפרי מגדים (א"א יב) ובברכי יוסף (סימן מו ס"ק יב) ובשו"ת מהר"ם שי"ק (או"ח סימן א) וערוך השלחן (סימן מז סעיף כג), וכן הוא מנהג הספרדים והחסידים בליל שבועות, דכשעלה השחר מברך כל אחד ברכה"ת, וכן איתא בהאר"י ז"ל בשער הכוונות ובסידור התניא.

או"ח במשנה ברורה (סימן מז ס"ק כח) מביא שיטת הגר"א דס"ל דהניעור בלילה אין צריך לברך ברכה"ת בבוקר, וכן כתב החיי אדם (כלל ט סעיף ט) בשם הפר"ח דאינו מברך בבוקר (וכבר הבאנו מהמאמר מרדכי מה שתמה על הפר"ח), ועי' בביאור הגר"א שהביא ראייה דאין צריך מהא דאיתא במנחות (מג, א) דאם היה לבוש בכגד ציצית בלילה, אינו מברך ביום שלאחריו, וה"ה הכא, שהניעור בלילה אין צריך לברך ברכה"ת. עיי"ש.

והנה ראיתי בפרי חדש (סימן מו אות ח) שנשאל על מי שהיה לומד כל הלילה אם צריך לברך ברכה"ת בכל בוקר אפי' בלא הפסק שינה, וכתב דהמחבר בסעיף י"ג שכתב דאם בירך אחר שינת לילה אין צריך לברך ברכה"ת כשהאיר היום, משמע דלא ס"ל להמחבר דחז"ל תקנו לברך בכל יום, ולכן ס"ל להפר"ח דהניעור בלילה אין צריך לברך בבוקר. ולכאור' תמוה על הפר"ח דלדבריו צ"ב במש"כ המחבר דהלילה הולך אחר היום, דהא העיקר תלוי בהפסק שינה ולא תליא ביום ולילה. וכן תמה המאמר מרדכי (שם ס"ק יג) על הפר"ח, וס"ל דכוונת המחבר דצריך לברך ברכה"ת כשהאיר היום, וכמו שכתב בגליון רעק"א.

ולתריץ הסתירה בהמחבר [ובאמת הוא סתירה בדברי הרא"ש והטור], י"ל כמו שכתבנו לעיל, דהא דס"ל להמחבר בסעיף יג דאחר שבירך ברכה"ת בלילה אינו חוזר ומברך ביום, משום דהוי כמו ברכת השחר דיכול לצאת בהם בעוד לילה. שוב ראיתי שכעין זה תירץ גם במאמר מרדכי. ועוד עי' בשו"ת השיב משה (או"ח סימן ב) דאזיל כהנ"ל דהמחבר ס"ל דצריך לברך כשהיה ניעור בלילה. ובאמת שגם במג"א משמע כן דס"ל דצריך לברך, עי' במג"א כאן (ס"ק יב), ועי' עוד במג"א סימן תצ"ד שמצדד לברך.

ויש לדייק ג"כ מלשון הרמב"ם, דס"ל נמי דהניעור בלילה צריך לברך ביום, זה לשונו: (הלכות תפילה פרק ז הלכה

ספק ברכות להקל, ע"כ דברי המשנה ברורה, וזהו דבר חידוש להלכה, דהלא רוב בנין ומנין הפוסקים ס"ל לברך, ומכל מקום לדינא כתב שזהו בגדר ספק ברכות דדינו להקל. ועייין בשו"ע הרב (סימן מז סעיף ה) שכתב שאם יוכל יצא מאחר, ואם לאו יברך לעצמו.

וזהו ה"לכה הביא המשנה ברורה (שם) את ב' הדעות בזה, וכתב דאם אפשר יראה לשמוע ברכה"ת מאחר, ויאמר לו שיכוון להוציאו בהברכות והוא יכוון לצאת ויענה אמן, ויאמר אח"כ איזה פוסקים שיהא נחשב כלימוד, ואם ליכא אחר שיוציאו אמרי



הרה"ג רבי יצחק קוזלוביץ שליט"א

בענין מי שישן שינת קבע ביום האם מחויב לברך ברכת התורה, ובפרט כשישן בשבת קודש בצהרים

שינת עראי היא ולא הוי הפסק, עכ"ל. ועי' בב"י וז"ל, וכתב האגור שאביו ז"ל הנהיג שלא לברך ביום אפי' אחר שינת קבע, וכן ראוי לעשות כי המיקל בברכות במקום שיש מחלוקת הרי זה לא הפסיד, כי הברכות אינן מעכבות, עכ"ל. ובב"י הסביר כוונת האגור וז"ל, לר"ת אפי' שינת כל הלילה לא הוי הפסק, ואע"פ שאין הלכה כמותו מפני שכל הפוסקים חולקין עליו, היינו בשינת לילה אבל בשינת יום מיהו יש לחוש לר"ת, וכן נוהגים העולם שלא לברך ביום אפי' אחר שינת קבע, עכ"ל. ועי' בשו"ע (סימן מז סעיף יא) וז"ל, שינת קבע ביום על מטתו הוי הפסק, וי"א דלא הוי הפסק וכן נהגו, עכ"ל. ועי' במ"ב (ס"ק כה) וז"ל, ובלחם חמודות כתב ולי נראה שהמברך תבוא עליו הברכה, וכן נהג מורי מהר"י לברך, וכן הסכים הפר"ח וא"ר בשם

כתבו התוס' (ברכות יא, ב ד"ה שכבר בא"ד) וז"ל, והיה אומר ר"ת כשאדם עומד ממתתו בלילה ללמוד שאין צריך לברך ברכת התורה, מפני שברכת התורה של אתמול שחרית פוטרת עד שחרית אחרת, ולא נהירא, עכ"ל. ועי' ברא"ש (סימן יג) שחולק על ר"ת וז"ל, מי שרגיל לישן ביום שינת קבע על מטתו הוי הפסק וצריך לחזור ולברך, עכ"ל. חזינן דיש פלוגתא בין ר"ת והרא"ש אם שינה בין ביום ובין בלילה הוי הפסק או לא, דהרא"ש ס"ל דבין שינת קבע בלילה בין שינת קבע ביום הוי הפסק, ולר"ת אין שינה הפסק כלל. וכן סתם הטור באו"ח סימן מ"ז כהרא"ש אביו וז"ל, ואם ישן, כתב א"א ז"ל בתשובה (כלל ד סימן א) שאף אם ישן ביום שינת קבע על מטתו הוי הפסק וצריך לחזור ולברך, אבל אם רגיל להתנמנם מיושב על אצילי ידיו,

משא"כ כשפשט מלבושיו ושכב שתיים ושלוש שעות מודה האגור דמברך, וגם הב"י הבין כן שהרי כתב בשו"ע וכן נהגו, ש"מ דבדבר הרגיל מיירי, דאם בפושט מלבושיו, דבר שאינו רגיל הוא ולא שייך מנהג, עכ"ל.

(ב) במור וקציעה (להיעב"ץ) איתא דהאגור מיירי שלא ישן במטה, אבל כשישן ביום במטה גם האגור מודה דמברך.

(ג) בשו"ת השיב משה (לבעל הישמח משה, או"ח סימן ב באד"ה ונראה) כתב וז"ל, ושום חילוק לא ידעין לחלק בין שינה דיום לבין שינה דלילה, ולא מצינו שום פוסק שיסבור לחלק בזה, ולי נראה דשינה דיום וודאי בעל נפש אין לו לישון שינת קבע, ובודאי דהב"י לא כתב מנהג שראה בני אדם רקים נהגו כן רק מסתמא בני עליה שנהגו כן, ואם כן הא דישנים ביום וודאי צורך לימודם, ומסתמא שינה דיום הוי בשביל כן כדי שיחזקו חושיו ושכלו אל התורה, ולכך לא הוי הפסק, אבל שינה דלילה מסתמא אף אם לא רצו ללמוד אחר השינה ישנו, אבל ביום אורחא דמילתא אי לאו הלימוד לא ישנו, כן נראה לי ליישב המנהג [שהביא המחבר שלא לברך אחר שינת קבע ביום]. אבל מי שישן ביום לתענוג, נראה לי דלדעה זו דשינה הוי הפסק (וכן פסק המחבר בסעיף יג) צריך לברך ברכה"ת, עכ"ל.

ונמצא לפי כל הנ"ל, דאחד שישן ביום שינת קבע [לערך חצי

הרבה ראשונים ואחרונים וכן כתב הגר"א וכן העתיק החיי אדם להלכה. ואף דבפמ"ג משמע דנוכל לסמוך על המנהג הזה שלא לברך, עכ"פ נראה פשוט דהסומך על כל הפוסקים ומברך לא הפסיד, עכ"ל.

והנה באמת לכאור' שיטת האגור אין לו הבנה, דהא הטור והמחבר פסקו כהרא"ש דשינת קבע הוי הפסק וצריך לברך ברכה"ת [דלא כר"ת דס"ל דשינת קבע אינו הפסק], ואם כן למה לא החמיר האגור דאף בשינת קבע ביום דהוי הפסק, דהא להרא"ש ליכא נפ"מ בין שינה בלילה לשינה ביום לענין הפסק, ולמה ניחוש לצרף שיטת ר"ת כשישן שינת קבע ביום שלא לברך ברכה"ת, יותר משינת קבע בלילה דקיי"ל דצריך לברך ברכה"ת אחריו ולא חיישי' לשיטת ר"ת. והרבה פוסקים נתקשו בזה, ולכן ס"ל להרבה פוסקים דלא כהאגור וצריך לברך ברכה"ת אחר שינת קבע ביום, כדאיתא במ"ב (הובא לעיל), אבל למעשה צריכין להבין ולתת טעם לחלק בין שינת יום לשינת לילה ע"פ המנהג שבשו"ע.

ובחיפוש בספרים מצאתי ג' טעמים להקל בשינת יום יותר משינת לילה. ואלו הן:

(א) שיטת החות יאיר (בס' מקור חיים - הובא בשערי אהרן סימן מז סוף סעיף יא) וז"ל, ונראה לי דגם האגור דס"ל דשינת יום לא הוי הפסק לא מיירי רק בשינת צהרים, שאדם שוכב כשעה במלבושיו,

סעיף א' וז"ל, אם רגיל בשינת צהרים אל יבטלנו [בשבת] כי עונג הוא לו, עכ"ל, ור' יעקב זצ"ל דייק על הלשון "שרגיל" בשינת צהרים בחול, על מי קאי הרמ"א שהוא רגיל לישון בצהרים. ור' יעקב אמר שהרמ"א קאי על הא דאיתא במחבר לעיל ריש סימן רל"א וז"ל, אם אי אפשר ללמוד בלא שינת צהרים יישן ובלבד שלא יאריך בה, שאסור לישן ביום יותר משינת הסוס שהוא שיתין נשמיין, ואף בזה המעט לא תהא כוונתו להנאת גופו אלא להחזיק גופו לעבודת השי"ת, וכל בכל מה שיהנה בעוה"ז לא יכוון להנאתו אלא לעבודת הבורא יתברך וכו', עכ"ל. ונמצא לפי"ז דהא דאיתא ברמ"א דאם הוא רגיל בחול לישן בצהרים שלא יבטלנו בשבת, קאי על איש כזה שישן ביום כדי שיהיה לו כוח ומוח ללמוד תורה אח"כ, דאי לאו הכי אסור לו לישן בצהרים לתענוג בעלמא. והא דנהג האר"י ז"ל לישן בשבת בצהרים פשוט מאוד שכוונתו לא היה לתענוג בעלמא אלא כדי שיוכל ללמוד ולעסוק בתורה ביתר שאת.

שעה - שיתין נשמיין - ע"י שערי תשובה (סימן ד ס"ק יז) וקיצור שו"ע (סימן ב סעיף ח) לתענוג בעלמא ופשט בגדיו וישן במטה, דצריך לברך אח"כ ברכה"ת לכולי עלמא. ויש לצרף ג"כ מה שכתב במ"ב הנ"ל דהמברך ברכה"ת אחר שישן ביום שינת קבע דלא הפסיד. אם כן לכאור' זהו דבר שכיח, דיש נוהגין לישון בשבת ביום כדאיתא ברמ"א סימן ר"צ (וע"י בכף החיים סימן ר"צ סק"ה דכן נהג האר"י ז"ל), ואין מטרתם כדי שיהיה להם כוח ומוח ללימוד התורה אלא לתענוג בעלמא [ושכיח יותר בימות החורף שישנים שינת תענוג עד זמן תפילת מנחה או קרוב לזה], וגם פושטים בגדי השבת כשהולכים לישון במטה, לכאור' יש מקום לומר דיש להחמיר ולברך ברכה"ת אח"כ קודם שילמוד, דבין להחות יאיר בין להמור וקציעה בין לההשיב משה צריכין לברך ברכה"ת אפי' לפי מנהג המחבר, ובפרט דהרבה חולקין על המחבר וס"ל דצריך לברך ברכה"ת בכל אופן שישן שינת קבע ביום כדאיתא במ"ב [דהוי ספק דאורייתא. פמ"ג].

ובאין יש להוסיף מה דאיתא בשל"ה הקדוש (מסכת שבת פרק נר מצוה אות לו, הובא בילקוט יוסף סימן רמב) וז"ל, כי לא נאמר כל המתענג בשבת אלא כל המענג את השבת, לומר שלא תהיה כוונתו של האדם לענג את עצמו אלא יעשה את העונג בשביל כבוד השבת, ועל כן אותם הממלאים בטנם כסוס וכפרד ואח"כ מרוב מאכלם נופלת

ויש להטעים מה שכתב בשו"ת השיב משה הנ"ל, דהב"י לא כתב המנהג שראה בני אדם רקים שישנים ביום לתענוג בעלמא ואין מברכין ברכה"ת, אלא ראה בני עליה שישנים ביום לצורך לימודם אח"כ והם לא ברכו ברכה"ת, ע"פ מה שראיתי בס' אמת ליעקב (להגר"י קמנצקי זצ"ל) על או"ח סימן ר"צ, שבהיא מה שכתב הרמ"א בסימן ר"צ

בקיצור במ"ב ס"ק ג'. ויש להוסיף קצת דמי שרוצה לנהוג כמנהג האריז"ל לישן ב' או ג' שעות בשבת, צריך להיות כוונתו כדי שיהא יכול לעסוק בתורה כנ"ל. ועי' במ"ב שם ס"ק ג' שכתב שלא ירבה בשבת בשינה יותר מדאי שלא יביאנו לידי ביטול תורה, שאפי' תלמידי חכמים שלומדים כל השבוע שמצוה יתענגו ביותר, אין הפירוש שיבלו כל היום בתענוגים אלא יותר משאר בני אדם. ובמ"ב שם ס"ק ז' כתב בשם הירושלמי ז"ל, לא ניתנו שבתות ויו"ט לישראל אלא כדי לעסוק בהם בתורה, מפני שכל ימות החול הם טרודים במלאכתם ובשבת הם פנויים ממלאכה ויכולין לעסוק בתורה כראוי, עכ"ל.

והנה יש מבוכה בהפוסקין כשניעור כל הלילה אם צריך לברך ברכה"ת ביום שלאחריו, והשאלה היא אם קיי"ל כר"ת דס"ל דחז"ל תקנו לברך ברכה"ת בכל יום אפי' כשלא הפסיק ע"י שינת לילה. והמ"ב (סימן מז סקכ"ח) פסק דאם אפשר לו יראה לשמוע ברכה"ת מאַחַר שלא היה ניעור כל הלילה. וזהו המנהג בישיבות בליל שבועות, שכשהאיר היום מוציא אחד שישן את בני הישיבה שלא ישנו בלילה. ומעשה שהיה בישיבתנו ב.מ.ג. שלא מצאו אחד שהיה ישן בלילה להוציא האחרים, ופסק מרן ראש הישיבה הגר"א קוטלר זצ"ל שאם אחד ישן ערב שבועות יכול להוציא את בני הישיבה, ע"פ הוראת רעק"א (הובא במ"ב הנ"ל) דממ"נ חייב לברך ברכה"ת, דלשיטת הרא"ש חייב לברך אחר שינת

עליהם תרדימה, אלו אינם נקראים מענגי השבת אלא הם מענגים את עצמם בשבת, ועל כן צריך שיאכל וישתה בשמחה ובטוב לב, מאכל טוב ויפה, מוטעם ומתוקן קל העיכול, מעט הכמות ורב האיכות, ובלבד שלא ימלא כריסו, ויקום מתוך שמחת אכילתו לקבוע לימודו, עכ"ל. חזינן מהשל"ה הקדוש דלישון בשבת לשם תענוג בעלמא אין נכון הדבר.

ועי' במ"ב (סימן רצ סק"ג) וז"ל, ומ"מ לא ירבה בשינה יותר מדאי בשבת שלא יביאנו לידי ביטול תורה, שאפי' תלמידי חכמים שלומדים כל השבוע שמצוה שיתענגו ביותר, אין הפירוש שיבלו כל היום בתענוגים, רק שימשכו יותר בתענוג משאר בני אדם, עכ"ל. ועי' בשערי תשובה (שם סימן רצ) בשם השל"ה הקדוש ז"ל, לא ירבה בשינה, אדרבא חייב אדם לחדש בכל שבת חידושי תורה, כמו שכתב בזוהר דבמוצש"ק בחזרת נשמה יתירה למקומה שואל אותה הקב"ה מה חידוש אמרה בתורה, ובמח"ב כתב בשם דעת חכמה בשם האריז"ל שאם מחדש בתורה מעטרים לאביו באותו עולם לכן נסמך כיבוד אב למצות שבת, ומי שאינו בר הכי לחדש, ילמוד דברים שלא למד עד הנה. וכתב בברכי יוסף (החיד"א) שכתבו בשם האריז"ל שהיה ישן ב' או ג' שעות בשבת, וכתב במח"ב שרבים מקיימים מנהג האר"י, ומי יתן אם יקיימו שאר הנהגותיו ואזהרותיו כי קודש הם, עכ"ל השערי תשובה, והובא

בין ביום ובין בלילה, אבל כאן שכבר עבר ליל שבועות ועכשיו קאי ביום שבועות, וס"ל לר"ת דבכל יום יש חיוב מדרבנן לברך ברכה"ת, לכן ממ"נ יש לו חיוב ביום שבועות לברך ברכה"ת, ומוציא האחרים [הובא בנטעי גבריאל שבועות פרק כ'].

קבע בין ביום ובין בלילה [ומחויב בברכה"ת מדאורייתא ע"פ השאגת ארי' סימן כד שהובא במ"ב ריש סימן מז], ואפי' להאגור דס"ל דליכא חיוב ברכה"ת אחר שינת קבע ביום, היינו משום דביום חיישינן לשיטת ר"ת דס"ל שליכא חיוב ברכה"ת ע"י הפסק שינה

הרה"ג רבי מיכאל ירדלי שליט"א

בענין ריבוי בשיעורין, ובדין "הואיל"

הרא"ה כתב דומה להרשב"א אבל באופן אחר, והוא דציוור דקדירת בשר אינו משום מרבה שיעורין, דכל חתיכה לעצמה היא וריבוי שיעורין לא שייך אלא בגוף א' כמו הנחתום הממלא חבית מים, ובזה מיושב כל קושיות הראשונים מה דמתירים כאן ריבוי שיעורין, ולא הותר לבריא לאכול ממה דנעשה לחולה משום שמא ירבה, דשאני התם דהם גופין נפרדין, וכן בנוגע הנידון בקוצר אם יעשה יותר מעשי קצירה או קצירה א' דיש עליו יותר גרוגרות, דשאני התם דאינו גוף א' ומש"ה לא שייך להיתר מרבה בשיעורין.

בקוביץ שיעורים (ביצה אות מח) הק' ממש"כ פיה"מ להרמב"ם (נזיר פרק ו משנה ד) דאם מזהיר לנזיר אל תשתה חייב על כל א', והרמב"ם כתב דבדין שמים ודאי חייב על כל רביעית אפי' בלא התראה מתחלקת,

גירסת הרי"ף (ביצה ט, ב מדפיו) אין אופין מיו"ט לשבת ק"ו מיו"ט לחבירו, ואח"כ כתב באמת אמרו ממלא אשה קדירה בשר אע"פ שאינה צריכה אלא חתיכה א' וכו'.

וההיתר להרבות בשיעורין, בפשטות היינו אומרים משום דנתנו הכל במעשה א', אבל רש"י (ביצה יז, א) מדגיש דחד טירחא הוא וכן נחתום, והוא דין בטרחא, והמ"א (סימן תקג ס"ק ב) ג"כ הביא ההיתר משום דחד טרחא הוא, ומהו הדגש על "טרחא".

הרשב"א (מובא במ"מ וב"י) למד דקדירה של בשר יש לו עוד היתר מלבד מה דאיכא בנחתום, דבקדירה יש קולא משום דעדיף מה דיש הרבה בקדירה כמו דמצינו לענין לחם בתנור, והב"י הביא זה וכתב דמאחר דמחלו' הוא והכל אינו אלא דרבנן, והיינו משום הואיל, מש"ה פסק דיש להקל בזה.

לריבוי שיעורין דכה"ג לא הוי בכלל איסור טרחא.

ורעק"א הביא על המ"א שכתב דחד טרחא הוא, דאינו מותר למלאות דלי כמה פעמים זה אחר זה אלא צריך לעשות הכל בטרחא א', ואין זה ענין למלאכה, אף דפשטות לא קי"ל כרש"י אבל עכ"פ שאר הראשונים אינם חולקים על מה דיש גם איסור טרחא.

ועב"פ לשיטת רש"י להתיר בשבת אינו קושיא כלל, דרק ביו"ט הוא דשייך ההיתר דלא התחיל האיסור משום מלאכה וכל דין מרבה שיעורין אינו אלא משום טרחא.

יש שיטת הר"ן לחלק בין יו"ט לשבת, דיו"ט הותרה ושבת דחוי'. והק' רעק"א ממש"כ הגמ' דאם אישתפוך חמימי דינוקא לצורך מילה דייעשה אגב אמו ע"י גוי שהיא חולה, והק' רעק"א דמה מהני ריבוי שיעורין דהוא ג"כ דאורי' ומהו הקולא אגב אמו. ויש בחת"ס דאף דהוא דאורי' אבל הוא כעין חצי שיעור, ובאמת מתירים דאורי' משום מילה אלא עושין באופן הקל, אבל הדמיון לחצי שיעור אינו פשוט.

ויש תי' במנחת שלמה וקהלת יעקב, דפיקו"נ דוחה שבת ומש"ה צריך למעט, אבל איסורי דרבנן כשמדחין האיסור במקום חולה למשל, האם זה כפיקו"נ דרק דוחה ה"ה בנוגע דרבנן דהחולי דוחה, דזה א"א לומר אלא להיפך הוא, דבתחילה לא אסרו במקום

וכן בכל איסורי תורה, דאין היתר שם כדיני שמים כריבוי שיעורין [ובלא"ה כן מסתברא דהתראה לא יעשהו בעצם כאיסור אחר]. והק' קובץ שיעורים דא"כ למה מותר מרבה שיעורין, וכתב שמעתי דמותר משום דיש סברא דכל חד חזי ל'י' מה דלא שייך בנזיר השותה יין.

הרא"ה הוא על אותו דרך אבל הוא מחלק דוקא באם הוא גוף א', ולדבריו קשה למה לא נאמר בנזיר ג"כ דגוף א' הוא, ואלא מאי נאמר דכל א' הוא מעשה שתי' לעצמו.

ושיטת ר"ן דבעצם הותרה מדאורי', ולא אסרו בריבוי שיעורין משום דאל"כ היו נמנעים משמחת יו"ט, והרשב"א למד ג"כ דהכל מדרבנן ובשבת דאיסור כרת החמירו.

ברש"י יל"ע, דכתב דכמו דמתירים אוכל נפש אלא מתוך דהותרה לאוכל נפש ה"ה לשאר דברים, וכל מלאכה שאמרי' בו מתוך הוא סימן דאותו מלאכה לא נאסרה, וע"כ לדבריו ל"א מתוך על כל מלאכה דא"כ לא יהי' שום איסור מלאכה ביו"ט, וכ"כ מגיני שלמה ופנ"י, ועכ"פ אם יש מתוך על בישול מהו כל הסוגיא כאן.

וכתב מלאכת יו"ט דאה"נ זהו הביאור דרש"י כאן שכתב טרחא, דיש לעולם בעיה משום מלאכה וזה אינו בעיה לפי רש"י, ויש גם ענין איסור טרחא, וזהו הובא במ"א דאין מטריחין מיום א' להשני, וזהו כוונת רש"י בנוגע

בקובץ שיעורים בפסחים כתב דהמחלו' בהואיל הוא אם הולכים בתר מחשבה או בתר הנפעל האפשרי, דלר"ח תלוי במחשבה ולרבה הולכין אחר עצם המלאכה. וקשה לפרש כן, ראשית דרש"י כתב מיו"ט לחול (דף כא, א) דאחר שאכל הוא ודאי בשביל הלילה, ומשמע דאם הי' מקודם אפי' אם מחשבתו הי' בשביל לילה יהי' מותר גם לפי ר' חסדא, וגם מהגמ' לקמן שהק' על ר' חסדא בנוגע לעיסת הכלבים ומפרש ר' חסדא דיכולים ליתן להם נבילה, והגמ' כתב ודאי אפשר לפייס בנבילה, ומבואר דאף דאין זה בדעתו עכשיו אפ"ה מתיר משום אותו סברא.

ובשערי יושר (א, ט) הביא ראי' דאם מחשב בשביל אוכל נפש זה עכ"פ יועיל, אבל הביא מביצה דף יב, א דהמבשל גיד הנשה ביו"ט ואכלו דלב"ש לוקין עליו דאין זה אוכל נפש, וב"ה מתירים כמו שאר צרכי היום, ומה הנידון הרי אכלו ואין לך אוכל נפש גדול מזה.

ובתב דמבואר דאוכל נפש אינו נקבע במחשבתו אלא תלוי כלפי התורה אם זה שייך לאכילה, והכוונה אינה משנה בזה.

ועל דרך זה איתא בשו"ע הרב (תג, ב) דמה דאמרי' הואיל הוא דמחמת הואיל "נקרא מלאכת אוכל נפש".

ויש בתשו' רעק"א ובאור שמח במי שדר חוץ לעיר ואין מי שהוא עמו בתוך התחום, האם מותר לבשל מערב

חולי ולא בתורת דיחוי, דהצורך דוחה דרבנן, וא"כ הוא בכלל הותרה, וא"כ אם יאמר לגוי לחמם כלפי הגוי הותרה, וזהו כוונת הר"ן דבשבת לגבי דרבנן בשביל חולה הוא בכלל הותרה, ומש"ה מותר לרבות שיעורין ג"כ.

ויש קושיא גדולה, מלבד הרא"ה הגמ' כתב היתר דמרבה שיעורין, ויש בגמ' מהו הדין לשחוט בהמה חצי' של עכו"ם וחצי' של ישראל, ומהו הנידון נאמר דמותר משום ריבוי שיעורין, ואפי' להרא"ה יש להק' כן, ודוחק לומר דהגמ' לא ידע דין דריבוי שיעורין, והגמ' האריך שם לגבי נדרים ונדבות. וי"ל דכל זה הי' בכלל הקושיא, אבל כפשוטו צ"ע דאפי' בלא סברא דא"א לכזית בשר בלא שחיטה זה אינו אפי' ריבוי שיעורין, ולמה היינו צריכים לזה. ומה דלכאוי' צ"ל דאין היתר ריבוי שיעורין אלא משום הואיל, אבל זהו דלא כהר"ן ורשב"א שהק' דנאמר כן בשבת ולא אמרו דבשבת ליכא הואיל [דכתבו תוס' דהוא רחוק יותר מדין].

יש עוד קושיא, בדין בישול מיו"ט לחול כתב רבה דאמרי' הואיל דמיקלעי אורחין, ור' חסדא ס"ל דל"א הואיל, ומהו הביאור בהואיל. ותוס' פסחים (מו, ב) הק' דנאמר גם בשבת הואיל דאולי יועיל לחולה שיש בו סכנה ולא יהי' אסור מדאורי', ותי' דזהו לא שכיח כלל, ולא תי' דביסודו הוא דין ביו"ט אלא הוא היתר דאורי' בעלמא, ורק דבשבת לא שכיח שיועיל לצורך פיקו"נ.

דאמרינן עיסת הכלבים נאפית ביו"ט, מותר למ"ד הואיל משום דאפשר לפייסו בנבילה, ומבואר דלמעשה מותר לאפותו למאן דאית לי' הואיל, וגם ר' חסדא מודה להתיר אם יש לו נבילה, אבל כתבו הרשב"א ועוד ראשונים שם דהגמ' הי' יכול להק' דגם לרבה אסור מדרבנן והעדיף להק' על ר' חסדא בפשיטות, ומה דתי' הגמ' בסוף כתב דמחמת הצורך להאכלת כלבים הסירו אותו איסור, וגם הרמב"ם כתב למעשה בנוגע להואיל ד"אינו לוקה" וכתב דמ"מ איסורא איכא.

כתב הר"ן (ביצה א, ב מדפי הרי"ף) "הואיל איסור דרבנן הוא" והביא ראי' מאין אופין מיו"ט לשבת ק"ו לחול, והגר"א הביא ראי' דאסור ממה דהק' על מ"ד דלית לי' הואיל, ולמה לא הק' למ"ד הואיל למה צריך עירוב תבשילין, והבעה"מ כתב דאינו מותר אלא בשעת הדחק, והגר"ז הביא אותה ראי' דבעל המאור דאינו מותר אלא בשעת הדחק.

שבת ביו"ט בשביל שבת, דהרי צריך הואיל, וכוונתו הוא להוכיח מאותו מצב דמבואר דהואיל ובנ"א יעברו איסור דרבנן דתחומין ויבואו אליו, וכן משמע בלשון תוס' דלא צריך זמן שיבואו מאיזה מקום אלא כאילו הם כבר כאן דיהא זמן כדי לאכול.

והאור שמח הביא ראי' לזה בחורש ביו"ט, דבעצם שייך להשתמש בהעפר לכסות דם ציפור, ועל כן אין לוקין עליו, וכתב רש"י דיכול לעשות ע"י שינוי דשבות בעלמא הוא כיון דמדאורי"י שרי וכו', דבאמת אסור לעשות איסור דרבנן בשביל כיסוי הדם, והי' צריך עדיין לכתיתה קודם שיעשה הכיסוי וזה אסור מדרבנן, אבל עכ"פ מאחר דאינו אסור מן התורה זה מועיל שלא ילקה עליו משום איסור דאורי"י דמלאכת יו"ט, מאחר דראוי הוא מן התורה בשביל כיסוי הדם.

למעשה בדרך כלל הואיל אסור הוא מדרבנן, ויש בגמ' דיוק דשרי



הרה"ג רבי שמחה בונם לונדינסקי שליט"א

מח"ס סוכת חיים

קונטרס בענין פתיחת בקבוקים

פרק א

המלאכות שיש לדון בהם בפתיחת בקבוקים

יש לדון אם מותר לפתוח בקבוקים בשבת וביו"ט. ותחילה יש לעיין באיזה איסור קמיירי, דיש לדון לאסור מכמה טעמי: **א.** עשיית פה להכלי. **ב.** בנין כלי של הפקק. **ג.** מכה בפטיש בהפקק.

והנה מצד עשיית פה להכלי, מבואר בשו"ע (סימן שיד סעיף א) דבחבית שלימה אסור לשברה אפי' בענין שאינו עושה כלי דהיינו פתח יפה, ע"ש. וא"כ ה"ה בנטילת הפקק, אפשר דיש לדון שהוא כמו שעושה פה להכלי. אך נראה פשוט דהיינו רק בחבית שהיא סתומה ורוצה לשוברה במקום שאין לה פה, דבכה"ג איכא משום עשיית מנא כשעושה לה פה, אבל בנידון דידן הרי יש לבקבוק פה הגון אלא שהוא מכוסה ע"י הפקק, ונטילת הפקק מעל הבקבוק אינה כעושה פה.

והרי זה דומה להא דמבואר בתוספתא (ביצה פ"ג) והובא בב"י (סימן שיד) ובמג"א (שם סק"ד) קורע אדם את העור מעל פי חבית של יין ושל מוריים ובלבד שלא יתכוין לעשות זינוקי, ע"ש. ומשמע דמשום עשיית פה בחבית עצמה אין בזה בית מיחוש, והטעם משום דבאמת כבר איכא פה לחבית אלא שהי' מכוסה בעור, וגילוי העור מעל הפה אין דינו כעשיית פה חדש. וה"נ כיון דלבקבוק הרי איכא פה אלא שהי' מכוסה בפקק, הסרת הפקק אינה כעשיית פה חדש לבקבוק ושרי.

וכן מבואר מהא דאיתא בשבת (דף קמו, א) ואין נוקבין מגופה דברי ר' יהודה, ופרש"י וז"ל, אין נוקבין מגופה הדבוקה בפה החבית לעשות נקב אלא נוטל את כולה, אבל כי נקיב לה מתקן פתחא, עכ"ל. הרי דמותר להוציא את המגופה הדבוקה מתוך החבית, ורק עשיית נקב בתוכה אסור לר"י, ומוכח דכיון דכבר יש פה להחבית אלא שהי' דבוק במגופה, ליכא בהסרת המגופה הדבוקה בה משום עשיית פה חדש, וה"נ אין זה גרוע ממגופה הדבוקה בחבית דאין בהסרתה משום עשיית כלי בחבית. והרי מבואר ברש"י בב"מ (דף כג, ב ד"ה ברשום) דחביותיהם של חרס היו גפי' אותם

במגופת חרס ושורקין טיט סביב לדבק המגופה שלא יצא ריח היין, ע"ש. והנה דיבוק של הפקק אל הבקבוק ע"י הידוק, אינו דיבוק יותר מדיבוק המגופה בטיט אל החבית, וא"כ כשם שמותר להוציא את המגופה ולפתוח את החבית, ולא הוי כעושה את החבית כלי חדש, כמו"כ מותר להוריד את הפקק המהודק מן הבקבוק ולא הוי כעושה את הבקבוק לכלי.

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן מז) הביא דהגר"מ פיינשטיין זצ"ל אמר לו שאסור, וחש משום עשיית פה בהכלי. והעיר לו הגר"מ קליין זצ"ל דמשום עשיית פה מותר לכתחילה, דלא גרע מכל בקבוק שהוא מכוסה במגופה שהוא בשרוף. והגר"מ פיינשטיין זצ"ל הסכים עמו.

ולכן הנידון דדנו הפוסקים הוא רק לגבי איסור בנין בפקק, או מכה בפטיש במה שעושה הפקק ראוי להיות כלי.

פרק ב

דעות הפוסקים המתירים

א. בשו"ת דבר יהושע (ח"ב סימן מה) כתב להתיר פתיחת פקקי מתכת מבקבוקי שתי, על פי יסודו של הרב המגיד (פ"ב מהלכות שבת ה"ב) לענין עשיית כלי בשבת, שכל שאינו מכויץ לעשות כלי, אף שבפועל נעשה כלי לית לן בה, בדומה לקטימת קיסם שכל שאינו קוטמו לחצוץ בו שיניו אע"פ שראוי לכך בקטימתו פטור, וסיים הרב המגיד "שכל שהוא מפני תיקון כלי מי שאינו מתקנו פטור, ואפי' לר"י המחייב בדבר שאין מתכוין", עכ"ל.

ולפי"ז כתב הדבר יהושע להתיר לפתוח בקבוקי שתי, כיון שאינו מתכוין בשעת פתיחת הבקבוק הזה לעשות פקק, אלא מתכוין לפתחו להוציא ממנו המשקה, לא דמי לקוטם קיסם שמתכוין לחצוץ בו שיניו. וכתב עוד דגם לכתחילה מותר, דהא קי"ל בעצי בשמים קשים דמותר לקוטמו כדי להריח בו, וכאן כיון שצריך לפתחו כדי להוציא ממנו המשקה, דמי לקוטמו כדי להריח בו כיון דלצורך שבת קבעי לה, ואפי' לר"א דאמר לא יקטום כדי להריח בו, היינו משום דגזר שמא יתכוין לעשותו כלי כגון לחצוץ בו שיניו, וגזר הא אטו הא, אבל בנ"ד לא שייך הא אטו הא, דאין שום אדם פותח בקבוק משקה בשביל שיהי' לו פקק לכסות המשקה, לכן נלענ"ד שאין שום חשש בזה, עכ"ד^א.

א. ונראה להביא רא' לביאור דבריו בדברי המגיד משנה, דאיתא במס' סוכה (דף לג, ב) היכא דהיו ענביו מרובין מעליו, דת"ק ס"ל דאין ממעטין ביו"ט, ור"א ברבי שמעון ס"ל דממעטין.

אמנם הגרש"ז אויערבאך והגר"מ הלברשטאם פקפקו על היתר זה, והבאנו דבריהם בהערה.

ופריך בגמ' והא קא מתקן מנא ביו"ט, אמר רב אשי כגון שלקטן לאכילה, ור"א ברבי שמעון סבר לה כאבוה דאמר דבר שאין מתכוין מותר, והא אביי ורבא דאמרי תרויהו מודה ר"ש בפסיק ריש' ולא ימות, הכא במאי עסקין דאית לי' הושענא אחריתי, ע"כ. והק' בחת"ס דלפי דברי המגיד משנה הנ"ל הו"ל לגמ' לאוקמי באופן שאין מחשבנו אלא לאכילה, דאז לא הוי מיעוט ענבים תיקון מנא, ע"ש. ומבואר מדבריו שאף שצריך את ההדס למצוה ובודאי רוצה שיהי' כשר, והוי כלי גמור דעשוי למצוה, מ"מ אם מתכוין בעת הורדת ענבים לאכילה מותר. הרי מבואר דסברת המגיד משנה שייך אף אם נעשה כלי גמור. מיהו י"ל דבהדס לא הוי כלי גמור, דאף שראוי למצוותו, מ"מ כיון שהוא כלי רק לענין רוחני, אבל בכלי גמור י"ל דלכו"ע לא מהני מה שאינו מתכוין דמ"מ הלא עשה כלי. אך בשו"ת בית אפרים (או"ח סימן נט ד"ה ולפי) מבואר דהסרת הענבים הוי כעושה כלי ממש, דכתב דלכאו' ק' על דברי המ"מ מהא דמבואר בגמ' דאסור להסיר ענבים בשבת, ולכאו' כיון שאינו מתכוין נחשב שאינו עושה כלי כלל. ותי' וז"ל, דהכא לפי מה דס"ד דל"ל אחריתי, וא"כ ודאי יהי' צריך לה תיקון מנא מחמת פס"ד, כיון שהרי צריך לה, ולא מהני מה שמכוין לאכילה, עכ"ל.

ב. הערת הגרש"ז אויערבאך צ"ל על דברי הדבר יהושע

הגרש"ז אויערבאך צ"ל (הו"ד שם אות ב) העיר על דבריו וז"ל, הנני מסכים לדבריו, דאין שום אדם פותח בקבוק משקה בשביל שיהי' לו פקק לכסות המשקה, אבל ברור הדבר דסתמא דמלתא אם אין שותים תיכף את כל המשקה שבבקבוק רוצים ודאי שהמכסה ישמש לו כפקק לכסות ולפתוח בו את הבקבוק בכל עת שירצה, ונמצא שהוא עושה כלי כלומר הפך את מכסה הפח מסתימה לפקק, עכ"ל.

תשובת הדבר יהושע

הדבר יהושע (שם) השיב ע"ז וז"ל, ולפענ"ד שתי תשובות בדבר, חדא דאי משום הא שרוצה לעשותו פקק הי' די אם יזהיר שלאחר הפתיחה יזרוק אותו ולא ישתמש בו לפקק, כמו שנהגים העולם כשפותחים קופסת סרדינים לזרוק הקופסא שלא יהא דעתו עליו. ועוד כי נלענ"ד ברור דדבר שאין מתכוין מותר אפי' אם רוצה בכך כיון שאין מתכוין לעשותה בשביל כך, אע"פ שרוצה בה מותר, ורק היכא דהוי פס"ד ולא ימות אסור כשרוצה בה וכו', עכ"ל.

הערת הגרש"ז אויערבאך צ"ל על דבריו

הגרש"ז אויערבאך צ"ל (הו"ד שם אות ג) העיר עליו, דאה"נ אם פותח הבקבוק על דעת לזרוק הפקק ולא להשתמש בו, שפיר דומה לקופסת סרדין, ואף אם נאמר שנעשה עכ"פ פקק אשר אחרים ישתמשו בו, מ"מ ה"ז דומה למש"כ המגיד משנה, דכל שאין כוונתו לכך לא קעביד שום מלאכה. אולם בדרך כלל מקפידים לא לקלקל את הפקק ורוצים שיהא ראוי לחזור ולסתום בו לכשירצה, וכיון שכן אע"פ שעיקר כוונתו ודאי לשתות מה שבתוך הקנקן, מ"מ יש כאן שתי כוונות, כוונה עיקרית וגם כוונה צדדית, שרצונו שיהי' לו פקק, וה"ז דומה לפותח דלת של מקרר ועי"ז נדלק האגס [-הנורה] שבפנים דאע"ג שאין עיקר כוונתו להדלקה, מ"מ אם רוצה גם בהדלקה הרי זה חשיב כמדליק ממש בידיים, ועדיף טפי מפס"ד, וה"נ גם כאן ומכיון.

ב. בשו"ת קנין תורה (או"ח ח"ד סימן לד) כתב סברא להתיר וז"ל, ומאד תמהתי ע"ד הגשליט"א הנזכר בהקדמה לעיל שכתב דאם כוונתו לחזור ולכסות בו הר"ז חשוב כמו קיסם לחצוץ בו שיניו במ"ב (סימן שכב סקי"ג). ואינו מובן מה הרא"י, דשם כתב המ"ב להדיא דאם קטם בכלי קיסם לחצות בו שיניו ה"ז מלאכה גמורה דמשווהו כלי עי"ז וחייב, אבל פקק זה הוא כבר עשוי בשלימות מאז, וראיתי פקק כזה טרם ניתן פעם הראשון על הבקבוק והיא כלי שלימה ראוי לכסות בו הבקבוק רק שאינו מהודק עליו רק ע"ז מכשיר בבחי"ר, ובהסירו מהבקבוק אינו מחדש שום דבר רק גורע ממנו בדרך שבירה את טבעת ההידוק. ולו יהא שלפעמים לא מתנתק הרי לסתימה ביתית בלא מכוונת הידוק הרי הטבעת מפריע וכו', ועכ"פ אין שום דמיון לקיסם, דשם הוא רק מחדש כלי בלי שום קלקול כלל וכו'. ובאמת בני"ד אפי' לא הי' שום קלקול עם הסרת הפקק מהבקבוק, אבל כיון שאינו מחדש במעשה שום דבר יותר מהצורך שבת להמשקה שבתוך הבקבוק, מחשבתו לבד שרוצה עוד לשמש בו בטילה לגבי ההיתר והמצוה וכו'. ואחר כל אלה בודאי שאין שום מקום לאריכותו דמר מענין דמכה בפטיש דשייך רק באם גמר המלאכה לו יהא עי"ז כ"ש, וכאן אדרבה קלקל ממה שהי' מקודם, עכ"ל.

הרי דכתב דע"י הפתיחה הראשונה הרי זה מקלקל גמור, דפקק זה המנותק לא יועיל עוד כמעשהו בראשונה אפי' אם יסבבו עוד על הבקבוק זה רק כשימוש ע"י הדחק, ואם יבוא לידו פקק מעץ יבחר בו שבזה בטוח יותר לשמור על הגאז ועל המשקה שבתוך הבקבוק כמובן, והא דמקלקלין פטורין אין הכוונה רק להשחתה ממש, רק אפי' כשאינו בתבניתו ותועלתו הראשונה.

תשובת הדבר יהושע

הדבר יהושע (שם אות ד) השיב עי"ז וז"ל, דמה שרוצה בדבר לא מיקרי מתכוין, ואם לא הי' בדרך פס"ר הי' מותר אף אם רוצה בה, והדלקת אגס המקרר כיון דהוי פס"ר דא"א שלא יהי' נדלק אם האגס שלם לכך אסור ברוצה בה כדין פס"ר דניחא לי, אבל אין זה אלא בשאר מלאכות שבת, אבל בתיקון כלי דגם בפס"ר מותר כמ"ש הה"מ דתליא רק בכוונה, גם ברוצה מותר דלא עדיף מפס"ר, ולא דמי לשתי כוונות, דכאן ליכא רק כוונה אחת לפתוח הבקבוק אע"פ שרוצה בפקק לא מתכוין לזה, עכ"ל.

הערת הדברי משה על דבריו

הגר"מ הלבשרטאם צ"ל (בשו"ת דברי משה סימן יז אות ג) העיר על הדבר יהושע, דהרי עשיית הפקק הו"ל בגדר פס"ר, ואף אם נאמר דהוי הכא בגדר פס"ר דלא איכפת לי, הרי מבואר בתהלה לדוד (סימן רעח סק"ד) דאסור, וכ"כ בחזו"א (או"ח סימן כב). ועוד דלכא"ו הוי פס"ר דניחא לי, דהרי המציאות הוא דדרך רוב בני אדם להשתמש בפקק זה הדק היטב, ששותים קצת וחוזרים וסוגרים את הפקק חלילה, ע"ש.

ומבואר מדבריו דיש להתיר אפ' יותר ממש"כ הדבר יהושע, דאפ' אם כוונתו לעשות כלי, מ"מ כיון דהוי כלי מקודם, לכן אין בו איסור.

אך הגר"מ הלברשטאם השיג על דבריו, והובא בהערה.

ג. בספר אבן ישראל (ח"ב סוף הל' שחיטה) כתב הגר"י פישר זצ"ל וז"ל, ויש שטענו דכיון דא"א להשתמש בהן לפקק רק ע"י שבירתן בטל שם פקק מינייהו, ואח"כ בשבירתו הוא מתקן אותו לפקק והוה עשיית כלי בשבת. ויש שרצו לומר דהוה איסור דאורייתא. ובאמת אינו מובן, למה לא טענו כן גם על סתם הפקקים אשר היו מקודם על בקבוקי היין והם גם כיום על בקבוקי הבירה, דגם שם א"א להורידן אלא במפתח המיוחד לזה, או בדבר אחר אשר על ידיו מתעקם הפקק עד שיכולים להורידו מהבקבוק, וגם התם איכא להאי טענה דכיון דא"א להורידו בלי לעקום אותו, הרי כשהוא מונח על הבקבוק נתבטל שם כלי ממנו, כיון דכך אינו ראוי להשתמש בו לכסוי בקבוקים, אלא"כ נעקם אותו כדי להרחיבו קצת ונעשה כלי ע"ז. ויש שטענו דהתם אם ישברו הבקבוק יוכלו להשתמש בו כך לבקבוק אחר ולא בטל שם כלי ממנו, משא"כ הכא אפ' אם ישברו את הבקבוק לא יוכלו להשתמש בו לבקבוק אחר, וכ"ז הוא טעות, כי גם התם אם ישברו את הבקבוק לא יוכלו להשתמש בו לבקבוק גדול כמוותו אלא לבקבוק יותר קטן, וגם בפקקים אלו כן, דיוכלו להשתמש בו לבקבוק יותר קטן וכו'.

ג. הערת הדברי משה על הקנין תורה

הגר"מ הלברשטאם זצ"ל (בשו"ת דברי משה סימן יז אות ד) העיר עליו, דהרי לפני שמנתק את הכיסוי, אינו ראוי כלל לשמש כפקק הברגה על בקבוק, רק זה סתום על הבקבוק הלזה, ואחר הפתיחה הראשונה כאשר הוא מנתק את הכיסוי מהטבעת התחתונה נהפך החלק העליון למיהוי כלי של פקק הברגה טוב ומועיל, והמציאות הוא שהרבה בני אדם משתמשים בזה אח"כ למלאות בבקבוק זה שאר משקים או דברים נזולים ולסגור חלילה בהאי פקק שמתאים לה מאוד טוב הדק היטב, ולכן לא מובן אמאי מיקרי דבר זה מקלקל גמור, דאה"נ כלפי השימוש הקודם של פח זה שהי' סותם מאוד שלא יצא הגאז מהבקבוק נמצא דעכשיו זה פחות מבתחילה, אבל הרי נעשה לו כאן כלי גמור של פקק הברגה.

ויותר נראה להוכיח, דאע"ג דע"י הפתיחה נמצא שהוא מקלקל את סגולת השימור של הגאז, מ"מ בזה שנהפך עכשיו החלק העליון להיות ראוי לפקק הברגה לפתוח ולסגור כרצונו על כל בקבוק, שפיר חשיב בזה כעושה כלי, ואין בזה משום מקלקל. והדברים מוכרחים ממש"כ החזו"א (סימן נא סק"א) לאסור פתיחת קופסאות שימורים בשבת, דהרבה בני אדם דעתם על הקופסא לשמש בו להניח בה בורית או מסמרים וכיו"ב, אע"ג דהרי ע"י הפתיחה מקלקל סגולת השימור, וגם את האפשרות להעביר אוכל מעיר לעיר, וה"נ לענין נידו"ד במכוין להשתמש אח"כ עם הפקק לחזור ולסגור חלילה, צ"ע רב לומר דזה נקרא מקלקל.

ובאמת כל מגופה לחבית בזמן חז"ל נמי כשהדביקו את המגופה להחבית א"א להשתמש כבר בהמגופה לסתימת חבית אחרת כיון שנדבק בטיט להחבית, ואפ"ה שרי ליטול את כל המגופה מהחבית כמש"כ רש"י בשבת דף קמ"ו ע"א ד"ה אין נוקבין וכו' מגופה הדבוקה בפה החבית לעשות נקב אלא נוטל את כולה ע"ש. וכן קי"ל בשו"ע סימן שי"ד וכו', אף דעושה כלי להמגופה שיכולין להשתמש בה עכשיו לכסות את החבית וחביות אחרות וכו', ולא אסרינן לה מה"ט דעושה המגופה לכלי הראוי לכסות בו חבית, והיינו טעמא או משום דכיון דלאו חיבור הוא כיון שעומד לינטל וכו', או כיון דאינו מכוין לעשיית המגופה לכלי לאו שם מלאכה עלה וכו', עכ"ל.

ויל"ע במש"כ, דהרי בשלמא במגופה לא שינה צורת המגופה כלל, ולכן מותר להסירו מהחבית, אולם כאן הרי שינה הברגה, וזה נחשב לעשיית המעשה.

ויש לתמוה עליו עוד, דבשלמא לענין בנין בכלים י"ל דהוי עלי' שם כלי, אבל אמאי לא ייאסר משום מכה בפטיש, והא בזה אפי' אם עושה מעשה כל דהוא עובר עליו, והרי כאן ע"י שעושה הכי עובר על מכה בפטיש.

ושאלתי זאת לבנו הגר"י פישר שליט"א (מו"ץ בעדה החרדית) והשיב לי דכיון דהוא מעשה כל דהוא אין בו משום מכה בפטיש, וצ"ע בזה.

ד. בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ד סימן מה) כתב וז"ל, לפי דעתי ישנו שם כלי על המכסה הזה הן בעודנו על הבקבוק בשלימותו והן כאשר מסירים טבעת החיבור ממנו, כי מתחילת עשייתו הוא מסודר בכוונה תחילה ומחושבת בצורה כזאת שיהדק בצואר הבקבוק בחלקו התחתון כדי שיחובר עי"כ לבקבוק לפני ההשתמשות בו ובקבוק היין יהא משומר על ידו היטב, וכמו"כ שבשעת צורך ההשתמשות בו יוסר בשבירה קלה ע"י סיבוב יד החלק העראי של המכסה וישאר או יפרד ממנו רק חלקו התחתון כמעין טבעת, כדי שע"כ יוכל המכסה להמשיך לשמש בתפקידו כפקק לבקבוק, וממילא יוכל לשמש בצורה כזאת כמכסה הברגה גם לבקבוקים אחרים, וא"כ אין לדעתי ע"י שבירה קלה זאת של הפרדת צורת טבעת מהחלק התחתון של המכסה לא משום שבירת כלי ולא משום עשיית כלי, אלא הרי זה כעין מסיר מונע לפתיחת הבקבוק בלבד, ויש על כן לומר שדומה הדבר למעין מה שנפסק בשו"ע או"ח סימן שי"ד סעי' ה', דחותלות של תמרים וגרוגרות מותר לחתוך אפי' גופן של חותלות מפני שכל זה כמו ששובר אגוזים או שקדים כדי ליטול האוכל שבהם, דהמג"א בסקי"ג מסביר זאת, מפני דלא כלים גמורים הם דאינם עושים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם, ובשו"ע הגרש"ז ז"ל בסעי' י"ח מוסיף הסבר, מפני שבנין כלים אלו העשויים מכפות תמרים הוא בנין גרוע שאינו עשוי להתקיים הרבה ע"ש, וה"נ יש להסביר כן איפוא ג"כ בנידוננו בדומה לזה, והוא שחיבור חלק תחתון זה

שהוא מעיין טבעת אל המכסה, וכן הידוקו לצואר הבקבוק הוא חיבור גרוע, ועשוי מראש בצורה כזאת שיוכלו להפרידו בכל עת מהמכסה בצורה קלה ומבלי להזקק אפי' לכל מכשיר שהוא כי אם ע"י סיבוב יד. ולכן הסרת והפרדת טבעת זאת מחלקו התחתון של המכסה ושחרור הבקבוק מדבקתו וחיבורו למכסה איננו ג"כ כי אם כמי ששובר אגוזים ושקדים כדי ליטול האוכל שבהם שמותר, דהמסיר המכסה כנז' הא כל כוונתו בשעת ההסרה הוא רק בשביל המשקה שבתוכו, דשום אדם איננו פותח בקבוק יין כנז' בשביל שיהי' לו פקק הברגה לבקבוק אחר, עכ"ל.

ויל"ע דכל זה מוסבר אמאי אין בו משום עשיית כלי, אבל עדיין צ"ב אמאי אין בו משום מכה בפטיש, דהא בזה אין נפק"מ אם עושה מעשה כל דהוא או מעשה גדולה.

וכתב עוד וז"ל, ואוסיף בכאן ואומר שהאמור בנידוננו הוא אפי' לשי' החזו"א ז"ל בזה, והוא, דעד כאן לא ס"ל דבשעת חיבורו אין עליו תורת כלי אלא כשהוא מהודק ומחובר מכל צדדיו, ובצורה כזאת שצריך מכשיר לפותחו, וכפי שמדגיש לכתוב בה' שבת (סימן נא אות יא) דלהכי בקופסאות של שמן או של דגים ליכא בפתיחתן משום סתירת כלי, שאין כאן סותר כלל שהפתיחה תיקון, וסתום מכל צד לאו כלי הוא, וכשעושה לו פתח נעשה כלי ע"ש. אבל משא"כ בכגון נידוננו שאין חיבור וסתימה ממשית אל הבקבוק אלא המכסה מסודר בצורה כזאת שחלקו התחתון רק מהודק בצורה קלה אל צואר הבקבוק, וגם למכסה בעצמו חלק תחתון זה איננו מחובר בצורה חזקה כי אם בצורה קלה ומוסר ממנו אפי' בלי מכשיר כי אם ע"י סיבוב יד בלבד, ולכן על כגון זה י"ל דגם החזו"א ז"ל יודה שהמכסה בשום פעם לא התבטל מתורת כלי, ושעל הכל תורת כלי הן בשעת חיבורם זה לזה והן בשעת הפרדם זה מזה. ופוק חזי בחזו"א שם בסוף הס"ק שכותב שלהסיר המגופה הקטנה הנעשה מטס כפוף שסותמין בה את הבקבוק שדוחקין אותה ע"ז הבקבוק שסביב פיו, דדינו כהתזת מגופת חבית ומותר שאינה חיבור ע"ש, הרי בהדיא דס"ל להחזו"א ז"ל דכל שאינו מחובר ומרוצף באבר ובדיל נשאר עליו תורת כלי, והגם שמחובר ומהודק היטב מכל צד עד שזקוקים למכשיר לפותחו מ"מ לא נקרא עי"כ חיבור עד שיבוטל מהדבר תורת כלי, ודוק מינה ומינה וכו', עכ"ל.

וגם בזה יל"ע כמו שהקשינו, דאמאי אין בו משום מכה בפטיש.

וכתב עוד וז"ל, אוסיף עוד לציין מה שהבאתי בספרי צ"א ח"ג סימן ל"א בשם ספר שו"ת גדולת מרדכי (גלאנטי) סימן י', שדן בנידון אלו שמשמיים קערה או דף לסתום פי החבית ושורקין בטיט ומחברין הכיסוי עם החבית וכו', אי שרי לפותחם בשבת, והעלה בפשיטות להיתרא, והביא בתוך דבריו דברי התה"ד בסימן ס"ה, וכתב להסביר דזה הוצרך התה"ד לחלק בנידונו מפני ששריקת התנור לא נעשה לקיום

כלל וכו', וה"נ איפוא גם בנידוננו, כיון דחלק תחתון זה של המכסה כמעין טבעת להנטל מהמכסה עומדת, ומחוברת עבור כן למכסה רק בצורה רופפת שאפשר לשוברה ולהפרידה באופן הקל ביותר ע"י סיבוב יד, א"כ לא איכפת אפי' אם עשוי להתקיים ככה זמן מה, עד שירצו לפתוח את הבקבוק, ולא הוי חיבור ומותר לסתרה כדי להסיר את המכסה מהבקבוק, עכ"ל.

ה. בשו"ת חשב האפוד (ח"ג סימן צג) כתב להתיר משום שהפקקים כלים גרועים ביותר, כי אינם עשויים לקבל שום דבר רק לסתום הבקבוקים ולהשליכם אח"כ, וזה כל תכליתם, וחוץ מזה אינם ראויים לשום דבר, ומוזר הוא בעיני לתת להם שם כלי, ע"ש.

וזה צ"ע, שהרי לגבי שבת אין צריך שיהי' ראוי לקבלה, שאפי' בעושה קיסם שיהי' ראוי לחצות בו שיניו חייב. וכן במחט שנתעקמה בכל זה איכא משום מתקן מנא, אפי' אם אינו ראוי לקבלה.

ו. שמעתי בשם חכם אחד שליט"א סברא להתיר לפתוח הבקבוקים, דישי היכי תמצא אחרת להוציא המשקה, והיינו אם פותח הפקק קצת בלא לשוברו יצא המשקה. ואפשר גם להכניס השתי"י בתוך הפקק בלא שבירת הפקק. ולכן במה ששובר הפקק לא נעשה כלי עי"ז, דהרי אפשר גם בלא זה, ולכן הוי כלי מקודם, ומש"ה מותר.

אך הגר"ד פיינשטיין שליט"א השיב ע"ז דאין זה הדרך, ואף אחד לא עושה כן, ולכן אין להתיר מטעם זה. וכן השיב הגר"ע אויערבאך שליט"א.

ועוד יל"ע דגם אם אין בו משום עשיית כלי, מ"מ יש בו משום מכה בפטיש, וכמו שביארנו לעיל.

פרק ג

דעת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל

א. פקק מתכות

כתב הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (עתון המודיע ביום ששי פ' וישב תשל"א, הו"ד בשו"ת מנחת שלמה ח"א סימן צא אות יב, ח"ב סימן יא אות א) וז"ל, ע"ד שאלתו בענין פקק של פח אשר בפעם הראשונה שפותחים אותו נפרד ממנו חלק התחתון ונשאר כטבעת על צואר הבקבוק, פשוט הדבר שאיסור גמור הוא לפתוח בו לראשונה בשבת, כיון שאף אם היו שוברים את הצלוחית ומוציאים את שברי הזכוכית מהפקק, מ"מ כל זמן שהפקק מחובר לחלק התחתון אינו ראוי כלל לכסות בו בקבוק

אחר כזה, ונמצא דלא נעשה פקק אלא עי"ז שחתך את הטבעת מהפקק, וכיון שכן הו"ל ודאי תיקון כלי, וכמו שאסור לקטום קיסם כדי לחצוץ בו פעם אחת בלבד את שיניו ואח"כ יזרקנו משום תיקון כלי כמבואר בגמ' ובשו"ע או"ח סימן שכ"ב, כ"ש שאסור לעשות פקק לבקבוק עי"ז שחותך ממנו מקצת, ועי"ז נעשה ראוי להשתמש בו כפקק, עכ"ל.

ובס' מאור השבת (ח"א עמוד תפ) הביא מש"כ הגרש"ז אויערבאך זצ"ל עוד בזה וז"ל, ולענ"ד נראה שאם אין בדעתו לזרוק את הפקק לאשפה, אלא רוצה להשתמש בו כרגיל לכסות לחזור ולפתוח וחוזר חלילה, לא ידעתי למה לא נחשוש בזה לאיסור תורה ממש, עכ"ל.

והאחרונים דנו בדבריו, הובאו דבריהם בהערה^ד.

ד. הערת הלהורות נתן על הגרש"ז זצ"ל

בשו"ת להורות נתן (ח"ז) תמה עליו וז"ל, ולענ"ד אין זה מן הדומה, דבקיסם טרם שקטמו לחצוץ בו שיניו לא הי' עליו שם כלי כלל, ונמצא שע"י קטימתו הוא עושהו לכלי ואסור, אבל הכא כבר חל שם כלי על הפקק בטרם נתינתו על גבי הבקבוק, ואף אם חברוהו אל הבקבוק כשהי' מתכת חלקה ורק בשעת הלבשתו על הבקבוק כפפוהו ועשאוהו צורת פקק, הנה באותה שעה נעשה כלי של פקיקה, וממילא כאשר הוא מוריד את הפקק מן הבקבוק ועי"ז שובר את החלק התחתון אינו עושה כלי חדש, הואיל דכבר הי' כלי מקודם. אלא שבס' מנחת שלמה שם כתב, דבשעה שלבשו את הפקק על הבקבוק בפעם הראשונה ולחצוהו בכח, אז בטל ממנו שם פקק, כיון שמאז הוא רק סותם ובטל אל הכלי ואינו משמש כפקק שראוי גם לכסות וגם לפתוח בתמידות וכו'. אלא דאפי' בנדון שאלתנו בפקק שלחצו על גבי הבקבוק ובשעה שפותרו הוא שובר את החלק העליון ונשאר טבעת על הבקבוק, ועי"ז ראוי להשתמש בו בתורת פקק גם להבא, נראה דאין זה בגדר עשיית כלי, הואיל דכבר הי' כלי בשעה שנתנו על הבקבוק, ואע"ג דבשעה שהדקו על הבקבוק פקע מכלל ראיות להשתמש בו כפקק לשאר כלים, מ"מ אין שבירתו בגדר עשיית כלי חדש. וע"ש שהביא ראי' מדברי הירושלמי בביצה.

ישוב הגרש"ז זצ"ל

בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן יא אות ב סעיף ג) הוסיף עוד, וסברתו מיישב גם הערת הלהורות נתן וז"ל, ידעתי שהפקקים מיוצרים תחלה ורק אח"כ לאחר שמכסים בהם את הבקבוק לוחצים על הפקק בחלקו התחתון עי"ז לחץ חזק לצואר הבקבוק, אך נלענ"ד דמיד כשנלחץ בכח ונתקטן ממדתו הקודמת נתבטל ממנו שם פקק כיון שמאז הוא רק "סותם" ובטל אל הכלי, ואינו משמש כפקק שראוי גם לכסות וגם לפתוח וכו', משא"כ בפקק של נידון דידן הרי גם אם ישברו את הבקבוק ויוציאו מתוך הפקק את שברי הזכוכית א"א כלל לכסות בו בקבוק אחר הדומה לזה שממנו הוסר, ולכן הן אמנם שיהא ראוי לכסות בו בקבוק אחר אשר צוארו יותר קטן מהצואר של הבקבוק אשר ממנו הוסר, אבל א"כ הרי זה דומה למי שנוטל קיסם שגם עכשיו ראוי לחצוץ

ב. פקק פלסטיק

דעת הגרש"ז זצ"ל בתשובה הראשונה: בשש"כ (ח"ג פ"ט הערה סא, הובא במהדורא חדשה ח"א פ"ט הערה עג) הביא דהגרש"ז אויערבאך זצ"ל התיר פתיחת פקקים מפלסטיק וז"ל, דאם פקק ההברגה נעשה כולו לפני ההרכבה על הבקבוק (כפקק של פלסטיק), הואיל והטבעת שבקצה עוד לפני הפתיחה ניכר שהיא דבר נפרד מגוף הפקק, וניכר הדבר שעשוי רק שבתחילה יהא ראוי לסגירה מוחלטת ושיהא ניכר אם מישהו פתח אותו, נראה דמותר, כיון דמה שהי' בתחילה נשאר עכשיו בלא הטבעת האחרונה שהיתה תלוי' בו, ורואין את הטבעת כהדבקת של טייט או שעוה, כיון שגם לאחר ההפרדה חשיב פקק הברגה, רק הפסיד את האפשרות של סגירה מוחלטת, עכ"ל.

ובמאור השבת (ח"א עמוד תפב) הביא מכתב מהגרש"ז זצ"ל שהוסיף עוד בזה וז"ל, מה בפשיטות לאיסור הוא רק כשהטבעת הנלחצת היא ממש חלק בלתי נפרד מגוף הפקק, ולכן אף אם קלקולו הוא רק בגלל ההידוק, מ"מ יש לדאותו כפקק מקולקל אשר רק ע"י הניתוק מהטבעת הוא שוב חוזר להיות פקק יותר קצר

בו שינים אלא שהוא קוטמו ומכשירו לחצוין בו בחורים וסדקים קטנים שבתחלה לא הי' ראוי דודאי אסור, עכ"ל.

ומבואר דלא רק דעושה הכלי ראוי להשתמשות, אלא עושה שם כלי, דאחר שהניחם על הבקבוק בטל מינ' שם כלי. וכעין זה כתב במאור השבת (שם) וז"ל, אך אם הוא מנתקו באופן שחלק מהפקק נשאר מחובר לטבעת התחתון אפשר דאיסור מדרבנן, מפני שעדיין אינו נחשב לפקק כי אם לשימוש של אותו בקבוק בלבד, ואף גם זה הוא שלא כרגיל, עכ"ל.

הערת הגר"ע יוסף זצ"ל על הגרש"ז זצ"ל

הגר"ע יוסף זצ"ל (ה"ד במנחת שלמה שם אות ד) העיר על הגרש"ז אויערבך זצ"ל וז"ל, שמאחר שהמכסה ממשיך למלאות תפקידו בכיסוי הבקבוק ההוא עד לפתיחתו תורת כלי עליו גם בעת סתימת הבקבוק עמו שלשם כך נוצר, ולכן אע"פ שא"א לכסות בו בקבוק אחר לאחר שנלחץ, מ"מ הוא מכסה היטב את הבקבוק שהותקן עליו ולא בטל ממנו שם כלי כלל, עכ"ל.

ישוב הגרש"ז זצ"ל

הגרש"ז אויערבאך זצ"ל השיב ע"ז (שם אות ד' סעיף ב) וז"ל, נלענ"ד דפקק נקרא דבר שאפשר לכסות בו ולפתוח בכל עת שירצה, משא"כ בנדון דידן כל זמן שלא נחתכה הטבעת מהמכסה הוא רק מכסה ו"סותם" את הבקבוק, אבל א"א כלל להשתמש בו כ"פקק" לבקבוק בגודל זה, ולפיכך כתבנו שהוא דומה לקוטם כדי לפתוח בו דלת או לחצוין חורים וסדקים שלא הי' אפשר מקודם, עכ"ל.

ועי' לעיל בדברי הדבר יהושע (ח"ב סימן מה) בענין אם אפשר להתיר מטעם המגיד משנה, שאין לו כוונה בפתיחתו לעשות כלי. וע"ש מה שהשיב ע"ז הגרש"ז זצ"ל.

ומתוקן, משא"כ סוג פקק של נידון דידן, הרי גם לפני שהרכיבו אותו על הבקבוק, "הרי הטבעת הזאת נפרדת ברובה מהפקק עצמו וניכר לכל אדם שהטבעת הזאת היא מיועדת רק להידוק הפקק על הצואר, והיא גם יותר דקה מהפקק", ולכן אף שגם טבעת זו מחוברת בחלקה עם הפקק מ"מ ניכר ממש שהוא דבר נפרד, ורואים שהפקק הוא העיקר והטבעת היא כמו עור או שעה שמסביב למכסה, ולכן הרי הם כשני דברים נפרדים וכו', עכ"ל. והו"ד במנחת שלמה (שם אות ו).

הרי מבואר דהגרש"ז זצ"ל לא התיר רק במיני פקקי פלסטיק שהטבעת ניכרת לעצמה והיא דבר נפרד, אבל אם אינו ניכר ודבר נפרד אין להתירה.

דעת הגרש"ז זצ"ל בתשובה שניי': במאור השבת (ח"ב עמוד תקנ) הביא עוד מכתב מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל וז"ל, בשל פלסטיק ליכא משום עושה כלי כיון שכבר ה' כלי מקודם לפני ההרכבה שעל הבקבוק, ואף שהטבעת מפריעה, היינו שבפעם הראשונה יש גם הנאה של הברגה וסגירה מוחלטת, עכ"ל. וכתב שם בהערות דכאן חזר הגרש"ז אויערבאך זצ"ל על עיקר הדין לבאר טעמו בהיתר פתיחת פקקי הפלסטיק המצויים. דלפי הנ"ל אין צריך תנאי שיהא ניכר ודק, אלא כל פקקי פלסטיק מותר לפותחו בשבת.

וכן הובא בשו"ת מנחת שלמה (שם אות ז) וז"ל, פקק הברגה [של פלסטיק] הוא כלי חשוב אשר גם קבעו לו תוספת של טבעת בשביל פעם הראשונה בלבד

ה. הערה בדעת הגרש"ז זצ"ל

יל"ע בעיקר ההיתר, דבשלמא לשי' רש"י (שבת דף מח, ב ד"ה מגופה) דכתב בטעמא דשרי להסיר את מגופת החבית משום שאינה מהחבית עצמו, ואע"פ שדבוקה בו אינו חשוב חיבור, שהרי לינטל עומדת, וא"כ ה"נ הטבעת המדובקת לפקק להנטל עומדת ואינה חיבור. אולם לשי' ר"ת דאף בגוונא דעומד להנטל מ"מ כיון שתפר את בית הצואר חשיב חיבור ואסור לפותחו בשבת, צ"ב אמאי שרי להסיר את טבעת הפקק, ואע"פ שהטבעת עומדת להנטל וניכרת ונפרדת מגוף הפקק, מ"מ הרי גם תפר של בית הצואר ניכר ונפרד ועומד להנטל, ואעפ"כ חשיב חיבור.

ישוב הגרש"ז זצ"ל

בס' בנין שבת (מל' מכה בפטיש פ"ט אות ב) כתב דשאל זאת להגרש"ז זצ"ל, והשיב דשאני תפירת בית הצואר שכך ה' דרך הכובסים והנשים לתפור בית הצואר לתועלת ולהגנת הבגד, ובכה"ג סובר ר"ת שהתפירה חשובה כחיבור לבגד כיון שכך צורתו ודרכו, ואע"פ שעומד להנטל מ"מ לזמן קצר הוא חיבור, וכשפותחו חשיב דקמשוה לי' מנא, אבל הטבעת המדובקת בתחתית הפקק אינה מביאה שום תועלת לפקק, ומדביקים הטבעת רק כדי שיהא ניכר שלא פתחו הבקבוק, לכן אין הטבעת חשיבא חיבור לפקק, ודמי כאילו מרח על הפקק טיט או שעה בהדבקה חיצונית, שבודאי אינו חיבור, ולכן שרי לפתוח הפקק.

שיהא מהודק יותר חזק, ותוספת זו היא רק חד פעמי בלבד, ולכן לאחר שמנתקים את הפקק מהטבעת חושבני דבשביל היתרון הזה שהוא רק לפעם אחת בלבד לא פקע כלל שם כלי מעיקר הפקק, והוא רק נחשב לפקק הברגה, אשר פעם ראשונה הוא חזק ולתמיד הוא כרגיל. ומה שאמרו בהיהא דאין פותחין בית הצואר שגם אם כבר נפתח ורק חזר אח"כ האומן ותפרו דחייב משום מכה בפטיש, חושבני דמה שהאומנים והכובסים היו רגילים לעשות כך הוא מפני שכך צריך הבגד להיות, ואין פותחין אותו אלא בשעה שלובשים, כי מאד קשה לי להבין איך אפ"ל שגם לאחר שהבגד כבר נגמר לגמרי ומוכן ללבישה דמפני שהכובס חזר וקשרו או תפרו שזה שייך למכה בפטיש או תיקון מנא, הלא זה ממש כעין מכסה או כזוג של נעלים וגרבים תפורים שאסור לקרוע רק בפני עם הארץ, ועכ"פ בנד"ד שזה רק לפעם אחת בלבד שפיר נלענ"ד שגם לפי הרחבת הפקק על הבקבוק ג"כ נקרא בשם פקק הברגה עם יתרון שלפעם הראשונה יהי יותר חזק, משא"כ בפקקים של פח שהכל הי' נעשה רק על צואר הבקבוק לא חל עליו שם של פקק הברגה רק לאחר הניתוק מהטבעת, עכ"ל. הרי מזה מבואר דמותר לכל פקקים של פלסטיק.

דעת הגר"ש קאהן שליט"א בדעת הגרש"ז זצ"ל: יל"ע בתשובה שניי', דעי' בס' למשה מתנה (סימן לו, ה"ד גם בקובץ אור ישראל טבת תשס"ז גליון מו) מהגר"ש קאהן שליט"א (מו"ץ בבית הוראה של הגר"ש וואזנר זצ"ל) שהביא דדיבר עם עובד ותיק של חברת קוקה קולה, שביאר לו החילוק בין פקק פח לפקק פלסטי, דפקק פח מיוצר כבר קודם בבית החרושת ונראה כמו כוסית קטנה, עשוי במידה מדוייקת לפי הקוטר של הבקבוק עליו אמורים להרכיבו, וראוי לשים על הבקבוק לסגרו שלא יפול בתוכו זבוב וכדומה, רק שאינו מהודק לבקבוק ויפול אם ייהפכו את הבקבוק, ולאחר שהמכונה מניחה את הפקק על הבקבוק, נתהדק ע"י המכונה לבקבוק וע"י ההידוק נוצרים החריצין, שקורין שרויף, וגם מתהדק הקצה התחתון לבקבוק וגם חותך בשפה התחתון חריץ בכמה מקומות שיהי' קל לשבור ולהוריד.

לעומתו הפקק פלסטיק מיוצר מלכתחילה עם החריצין ועם טבעת מתחתיו, והמכונה שתופס הבקבוק ע"י צלחת קשיחה על צוואר הבקבוק, דוחף הפקק הגולמי בכח גדול ע"י מכה חזקה על הבקבוק, מבלי לסובבו, וכך זה מתלבש על הבקבוק בחזקה, ומתאפשר הדבר כיון דגם החריצים וגם הטבעת מיוצרים בשיפוע כלפי מעלה, ועי"ז אפשר לדחפו בכח גדול רק כלפי מטה, אבל א"א לעשות בחזרה למעלה, שהחריצין של הפקק והטבעת מעכבין, ולכן נסגר הבקבוק היטב, אבל הפקק הפלסטי לכשעצמו אינו ראוי לכלום, כי גם אם אפשר לסובבו כלפי מטה ביד, בעוד הטבעת עליו עד שנתפס בחריץ הבולט בצואר הבקבוק, אבל ברגע שנתפס אינו עולה למעלה, וא"כ א"א לכנותו "פקק", ומה שאפשר לשחק עם הטבעת עד שיצליח להרימו בלי לשברו ובלי להרחיבו, ובשביל זה יהי' נקרא פקק אפי' בלי

שבירתו, אינו נראה, דאין דרך השתמשות רק לשבור הטבעת, דגם אם הצליח להרים פעם מבלי לשוברו הרי כשסוגרו ומוריד אותו עוד פעם נתפס שוב הטבעת בחריץ הבולט שעל הבקבוק המונעו מלעלות, ושוב פעם יצטרך לשחק עם זה, ובודאי אין שם פקק עליו אלא עדיין בגדר סותם.

ונמצא דבמציאות הפקק של ברזל לפני הרכבתו על הבקבוק הוא הרבה יותר כלי מפקק של הפלסטיק, דהרי פקק הפח מ"מ מונע מזבובים ליפול בפנים ומציל היין מגילוי וכדומה, משא"כ פקק הפלסטיק אינו ראוי לשימוש כלל בתור פקק. ולכן צ"ע כוונת הגרש"ז שבפקק פלסטיק ליכא משום עושה כלי, כיון שכבר ה' כלי מקודם לפני ההרכבה שעל הבקבוק, במה כוחו יפה מפקק הפח, ואם פקק הפח נתבטל כלשונו של הגרש"ז, הרי ק"ו שהפקק פלסטי אינו כלי דאינו ראוי לפקק עוד טרם הרכבתו על הבקבוק וכ"ש לאח"כ.

גם אין להבין דכוונתו של הגרש"ז דכיוון דהברגה בפלסטיק כבר עשוי' לפני כן בבית החרושת, לכן נקרא כלי לפני כן, דהרי אכתי אינו ראוי לכלום, כיון דהטבעת המיוצרת ביחד עם הפקק, מעכבת גם את הסגירה וגם את הפתיחה, א"כ אכתי אינו משמש כפקק רק כסותם כהגדרתו של הגרש"ז, גם שבכיסוי הפח עשוי ההברגה על הבקבוק הרבה זמן לפני פתיחתו, ומה ההבדל, דאין לומר דזה שפקק הפח עשוי על הבקבוק לוקח ממנו שם כלי, דלא יהא גרע מעשאו על הדפוס דנקרא כלי כבר כעת בעודו על הדפוס כמבואר בסימן ש"ח סעיף י"ד מנעל חדש מותר לשמטו מעל הדפוס אע"פ שמלאכתו לאיסור, כיון דשם כלי עליו מותר לטלטלו לצורך מקומו.

אלא ברור דגם כאן החילוק הוא דהטבעת פלסטיק ניכר דהוא דבר נפרד מהפקק, ומוכח כן ממה שבונה יסודו ומדמהו הגרש"ז לפותחין בית הצוואר ולתפירת זוג נעליים, דהתם גם כבר נגמר מלאכת הבגד והנעל, והתפירה הוא דבר נפרד ומינכר שאינו חלק של הבגד והנעל, ודבר שאינו מתקיים, ולכן בפקק פלסטי הגם דאכתי אינו ראוי להשתמש כפקק, כמו בבגד ונעל, כיון דהטבעת המיוצרת ביחד עם הפקק מעכב גם את הסגירה וגם את הפתיחה, מ"מ מינכר הפקק כדבר נפרד, משא"כ בפקק פח דאינו מינכר, דכולו עשוי מקשה אחת, אבל לולא זה אין סיבה למה בפלסטיק יהי' מותר והפח אסור דאורייתא, רק שהגרש"ז לא פירט כאן וסמך על מש"כ במקום אחר, או דהי' לו דבר פשוט ולא מצא סיבה לפרטו.

וראי' לדבר, דבשש"כ חלק ג' שכידוע כתב בסוף ימיו ממש, הרכיב שני הסברות ביחד בהדגשה שמינכר הטבעת והפקק כדברים נפרדים.

ולכן כהיום דעושים פקקי פלסטיק שהמכסה הוא ממש מקשה אחת עם הטבעת, ואין כמעט שום היכר ביניהם, וגם העובי של הטבעת הוא אותו עובי כמו של הפקק, ואדרבה הרבה יותר מינכר ההבדל בין הטבעת להפקק של הפח, מההבדל

בפקק הפלסטי החדש, א"כ אינו ניכר כלל שהוא דבר נפרד מהפקק, א"כ לכא' הוא דומה לפקק של מתכת, דיש בה חשש דאורייתא, הגם דהכא יש לו הברגה לפני הרכבתו על הבקבוק, אבל מ"מ אכתי אינו ראוי לפקק, כהגדרתו של הגרש"ז, ואם עד היום היו סמכו על פסק של הגרש"ז, כהיום דהטבעת החדש הוא מיקשה אחת עם הפקק, ואינו מופרד מהפקק וגם הוא אותו עובי של הפקק, גם לפי סברתו של הגרש"ז יהי' דינו כפקק של ברזל דחושש בזה לחיוב חטאת של מכה בפטיש, ע"ש.

דעת בעמח"ס בנין שבת בדעת הגרש"ז זצ"ל: ושאלתי לבעל הבנין שבת מהו דעת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בזמן הזה בבקבוקי חו"ל שלא ניכר החילוק. והשיב דהוא שמע מהגרש"ז זצ"ל החילוק בין פלסטיק למתכת משום דפלסטיק יש עליו שם כלי מקודם, ומתכת אין עליו שם כלי מקודם. והסביר לי מדעת עצמו, דמש"כ בשש"כ דהסברא הוא משום שחלק התחתון הוא יותר דק לא הי' עיקר סברתו כלל, רק דכיון דכמה בני אדם לא הבינו הסברא במש"כ הרי הוסיף עוד הסבר, אבל ודאי אין זה עיקר הסברא.

דעת הגר"ע אויערבאך שליט"א בדעת אביו הגרש"ז זצ"ל: שאלתי לבנו הגר"ע אויערבאך שליט"א מה הי' דעת אביו זצ"ל בזה, והשיב לי דודאי הגרש"ז זצ"ל לא התיר בבקבוקים הנמצאים בזמן הזה, דרק בזמנו הי' בעצם שם כלי מקודם על הפקק, שכאשר הי' נוטלו מהבקבוק הי' נמשך חלק מהרצועה עם הפקק, אבל הי' אפשר ג"כ ביחד עם חלק התחתון, ולכן התיר. אבל בזמן הזה שא"א להסיר הפקק עם חלק התחתון, בודאי אסור, דאפי' אם הי' על הפקק שם כלי מקודם, אבל עכשיו שהניחו על הבקבוק, נפל מעליו שם כלי.

דעת הגרמ"מ יאדלר שליט"א בדעת הגרש"ז זצ"ל: וכן אמר לי הגרמ"מ יאדלר שליט"א (בעמח"ס מאור השבת) דבשמירת שבת כהלכתה ח"ג כתב הגרש"ז אחר שנכתב תשובה אליו, ולכן דוקא באופן שהוא **דק וניכר** מותר, דכיון דהוי ניכר הוי החלק העליון כמו עור ע"פ החבית דמותר, דניכר דאין זה שייך להפקק, אבל אם אינו ניכר הרי זה חלק מהפקק, ואם לא הפרידו לפני שבת אסור, דיש בזה משום עשיית כלי.

ג. הגר"י שפירא זצ"ל (ראש כולל חזו"א ה"ד במנחת איש עמוד תמט) התיר בפקק פלסטיק, שכולו נחשב כלי מוכן לשימוש עם הטבעת הנפרדת ממנו, שהרי אפשר בנקל לפתוח את הפקק גם בלא להפריד את הטבעת ממנו, ע"י שמרים את הטבעת כדי לפתוח את הבקבוק, ולכן אין לדמותו לפקק של מתכת אשר עד שלא יפרידוהו מן הטבעת א"א להשתמש בו, וממילא נחשב גם עתה פקק הפלסטיק ככלי גמור, ולכן גם אם רוצה להפרידו מהטבעת שמחוברת אליו אין

פרק ד

דעת הפוסקים האוסרים

א. בשו"ת דברי משה (סימן יז אות ה) האריך בזה, וכתב לאסור משום איסור תיקון מנא בפתיחת פקק הברגה. וכתב עוד דזה חמור יותר מלפתוח קופסאות של דגים וכדומה בשבת, דהתם כיון דהרבה בני אדם דעתם על הקופסא אפ"ל דהיכא דנודע דאין מנהגם להשתמש קופסאות אחרי שמוציאים מה שבתוכה מותר, אך בפתיחת הפקקים דדרך רוב בני אדם להשתמש אח"כ עם הפקק, שייך בזה איסור של תיקון מנא ומכה בפטיש ואסור לפותחן בשבת, ע"ש.

ב. שיטת המנחת יצחק היא גם כן לאיסור. כן הובאה בשמו ע"י שו"ת דברי משה (סימן יח) וטעמו משום חשש תיקון מנא, כי המכסה נעשה כלי ע"י פתיחתו ושבירת חלק התחתון, ועל אף שגם קודם פתיחתו ה' מיועד למכסה על גבי הבקבוק, וע"י פתיחתו ה' מיועד למכסה על גבי הבקבוק, וע"י פתיחתו לא גרם לשינוי במהות המכסה. מ"מ כבר כתב הגרש"ז אויערבאך זצ"ל דעד עכשיו ה' מכסה רק לבקבוק זה, וע"י פתיחתו עשה אותו מכסה לבקבוק אחר.

ואין צריך לדברי הגרש"ז זצ"ל דיש לאסור מטעם שעושה הפקק כלי להשתמש לשימוש חוזר, דבזה שפותחו בפעם הראשונה ונפרד העיגול אשר בשפת המכסה הנשאר על הבקבוק, עשה מכסה לפתוח ולסגור ועשה אותו כלי, ע"ש. ועי' מה שהאריך בזה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סימן פב).

ג. שיטת האגרות משה היא לאיסור. כן כתב בשו"ת רבבות אפרים (ח"ד סימן צו) בשם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל דאסור לפתוח בקבוקי שתיי, משום שעושה הכיסוי לכלי כיסוי, שיש לאסור כיון דמקודם לא ה' רק שומר לחוד. ובחלק ה' (סימן תקצז) הביא שם מעשה עם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, ואמר דיש בזה חיוב חטאת.

והגר"א אזבאנד זצ"ל העיר על דבריו, דאת"ל שנשתנה משומר לכיסוי, מ"מ ענין כיסוי הוא רק שמשמש אח"כ בכלי בקביעות, ואף אם לזמן לא רב, מ"מ

זה נחשב כעשיית כלי, וגם אין כאן משום מכה בפטיש ושאר חששות שהובאו לעיל לענין פקק מתכת. והגר"נ קרליץ שליט"א (חוט שני ח"ב) ס"ל דאסור גם בפקק פלסטיק, כיון דעיקר הרגילות הוא לפתוח באופן שמפריד את הטבעת מגוף הפקק, דכיון שהטבעת מחוברת לפקק ואינה דבר נפרד ממנו לכן בהסרתה נמצא מתקן את הפקק ועושה אותו ראוי לשימוש. וגם והגר"י שפירא זצ"ל כתב דיש לנהוג לאסור.

משתמש בו הרבה פעמים, ועכ"פ אינו קשור במאכל המכוסה בו, אבל במקום שימושו מקושר באותו מאכל או משקה לבד ולא לשני, י"ל דאינו נקרא כלי אלא שומר.

ד. הגר"י קמנצקי זצ"ל (באמת ליעקב סימן שיד הערה 753) פסק דאסור לפתוח פקקי הברגה אשר עם פתיחתן נפרדת טבעת ונשארת ע"ג צוואר הבקבוק, מכיון שע"י הפתיחה הוא עושה כלי, שהרי הפקק ראוי להשתמשות כמכסה, עכ"ד.

ה. בשו"ת באר משה (ח"ג סימן ז) כתב וז"ל, שאינני רואה בזה שום איסור, דהלא לשבר החלק התחתון מחלק העליון, אין במעשה השבירה שום איסור, כמבואר היטב בכל סימן שיד. וחלק העליון שם כלי עליו קודם השבירה, פי' בעודו חלק התחתון עם חלק העליון מחובר שם כיסוי כלי עליו, וחלק התחתון גורם רק שהכיסוי העליון יהי' חזק מאוד, ועי"ז המשקה שבתוך הבקבוק יעמוד בכחו וטעמו לא יפוג, ואין אנו עושים שום מעשה בכיסוי העליון ע"י השבירה שיקבל שם כלי מה שלא הי' מכבר עליו וכו', עכ"ל.

ויל"ע בדבריו, דמש"כ בתחילה דאין במעשה השבירה שום איסור כמבואר היטב בכל סימן שיד, ולכאו' הדין מבואר להיפך, דברישי סימן שיד מבואר דרק במוסתקי מותר, אבל כלי שלם אסור לסתור, וכאן לא הוי מוסתקי.

ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ד סימן צו) הביא מש"כ לו בעל הבאר משה, דאפי' אם התיר בספרו, מ"מ כתב להחמיר כיון דרוב הפוסקים החמירו בזה.

ועי' גם מש"כ הגר"מ שטרן זצ"ל (בהסכמה לקונטרס שומר שבת כדת עמוד ז) וז"ל, וגם אלו שמתחילה חשבו להתיר, אחר שראו בירורו לאמתה של תורה, הודו על האמת ואסרו בהחלט, וכבר נתפרסם הדבר לאסור ככל הוראותיו, עכ"ל.

ו. בשו"ת ישועות משה (ח"ג סימנים כ"ז כ"ח כ"ט) האריך בזה, וכתב דיש להחמיר מכמה טעמים. וע"ש שכתב להקל בסוג פקק שחלק התחתון רק מתרחב, דבזה י"ל שנחשב דהכל חלק מהשתמשות הפקק שקודם הי' רחב ואח"כ שנתנהו על ראש הבקבוק מהדקים אותו ואח"כ שוב כשבא לפותחו מתרחב, ומדמה זה למש"כ הט"ז סימן שיד"ג סק"ז בנוד שעיקר תשמישו ע"י פירוק תמיד וממילא לא הוי גמר מלאכה אפי' אם תוקע בחוזקה, משא"כ בכלי שחלק ממנו מתנתק, בזה אין לומר דזה חלק מהשתמשות הכלי, אלא ברור דהוי עצם עשיית הכלי.

פרק ה הלכה למעשה

הבאנו מכמה וכמה פוסקים להחמיר, וכמה כמה פוסקים להקל, אבל רובם שמכריעים להקל כתבו דודאי עדיף להחמיר, וליזהר לפותחם בע"ש.

ורוב הפוסקים כתבו לאסור, הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (הביאו הגר"א גרינבלאט זצ"ל בהסכמה לקונטרס שומר שבת כדת עמוד ח) פסק דהוי תיקון מנא והוי מכה בפטיש גמור. וכ"כ הגר"ח פ"ש שיינברג זצ"ל, וחשש דהוי חיוב דאורייתא. וכן הוא דעת המנחת יצחק, בעל הקהלות יעקב (ארחות רבינו ח"א סימן קפא), הגר"י קמנצקי זצ"ל, הגר"ש אלישיב זצ"ל, בעל הבאר משה זצ"ל, בעל בצל החכמה, שו"ת ישועת משה, שו"ת מגדלות מרקחים (או"ח סימן לח), שו"ת אז נדברו (ח"ג סימן מ), דברי משה, חידושים וביאורים (שבת סימן יח סק"א), הגר"נ קרליץ שליט"א (חוט שני ח"ב פ"ג סק"ג), שו"ת שלחן הלוי (ח"א פ"ח סק"ח), שו"ת דברי שלום (הסכמה לקונטרס שומר שבת כדת), הגרמ"א פריינד זצ"ל (עדות תלמידו, מח"ס מנחת שי), שו"ת מאזני צדק (ח"ג סימן כט), שו"ת מנחת אשר (ח"א סימן כח) ועוד.

וגם הגר"ש וואזנר זצ"ל (נדפס מבית הלוי ח"א) כתב וז"ל, ואודות פקקי הברגה לענין איסור שבת, כבר גליתי דעתי העני' ד"ת שאיסור גמור יש בזה, וכנראה שישנם סוגים שונים, אבל עכ"פ באלו הנפוצים לרוב שנעשה הפקק ע"י הברגה, יש בו בודאי חשש דאורייתא של מכה בפטיש, ומצוה גדולה למנוע רבים מעוון, ומכ"ש עוון חילול שבת השקול כנגד התורה כולה וכו', עכ"ל. והגר"ש קאהן שליט"א (מו"ץ בבית הוראה של הגר"ש וואזנר זצ"ל, הו"ד בס' למשה מתנה סימן לז) כתב דבשנת תשס"ו הביא בקשר לפקקים הפלסטיק מסוג הישן הניכר, אשר הגרש"ז התיר, וענה שהוא מסופק אם הוא איסור דאורייתא או דרבנן. ושוב אמר דמסוג החדש גם להמתירים אסור.

והגר"ש אלישיב זצ"ל פסק דאסור בין משום מלאכת תיקון כלי. וכן משום מלאכת מחתך.

וכן הגר"ש אויערבאך שליט"א הגר"ע אויערבאך שליט"א הגר"א נבנצל שליט"א והגר"ש פישר שליט"א כולם אמרו לי (חורף תשע"ז לפ"ק) דיש להחמיר בזה, דאפי' אם יש שמקילים בה, מ"מ כיון דיש בזה משום ספק דאורייתא יש להחמיר.

פרק ו

שאר אופנים בפתיחת בקבוקים אלו

א. לעשות נקב בפקק

דעות המתירים: בשש"כ (פ"ט סעיף יז) כתב הגרש"ז אויערבאך זצ"ל דמותר לפתוח את פקק המתכת ע"י שיעשה בתחילה נקב בפקק, ומעתה כאשר יפתחנו אין בו איסור מכה בפטיש כיון שפקק מנוקב אינו פקק, שהרי אין רגילים להשתמש בו כלל. ואין לחוש לאיסור סותר בניקוב הפקק, כיון שהפקק אינו כלי חשוב, והוי כמוסתקי דמותר לשוברו. ועוד דכאשר הפקק מהודק ע"ג הבקבוק אין עליו תורת כלי כיון שאינו ראוי לשימוש כל זמן שלא תוסר ממנו הטבעת.

וכן פסק הגרי"ש אלישיב זצ"ל (הו"ד בהל' שבת בשבת ח"א עמוד תשנא), וסבר שאחרי שעשו חור כבר אין גם איסור מחתך כשפותח את הפקק. והטעם בזה כתב בס' עם מקדשי שביעי (ח"ב עמוד קס"ו) שכיון שצריך שיהי' איזה תועלת ותכלית למלאכה שעושה, כלומר שיסוד מחתך הוא שאחרי שחתך שני חלקים יש לו תועלת בחלקים אלו ולכן חותך לפי מדה, אבל בפקק שכבר מנוקב אין תועלת בפקק אחרי שהפרידו מהבקבוק, ואין תועלת להניחו שוב על הבקבוק ובכה"ג אין איסור מחתך.

דעות האוסרים: בס' מנחת איש (עמוד תמח) כתב לאסור בזה, דקודם כל הרי כיון שהפקק גם עתה משמש בתורת כלי לענין מניעת שפיכת היין מהבקבוק, ויש להחשיבו כחלק מכלי אחסון היין, א"כ י"ל שיש בזה איסור סותר, ואין לדמותו למוסתקי כיון שהוא פקק שלם שלא הי' שבור. ועוד דבאופן הרגיל אשר עושים נקב קטן לקלקל הפקק, א"כ אף אם נאמר שיש להתיר את עשיית הנקב, אבל מה יועיל הדבר להחשיב אח"כ להיתר את פתיחת הפקק, כי הרי אף באותו פקק שיש בו נקב רוב אנשים הפותחים את הבקבוק באופן כזה ממשיכים להניח את הפקק שיש בו את הנקב על הבקבוק, ומשתמשים בו לפתוח ולסגור עד כלות הבקבוק, כיון דאפי' אם שייך שיצא משקה מעט דרך נקב קטן זה, מ"מ יודעים שלא יצא ממנו כ"כ בקלות ועדיין הוא משמש כפקק גם לאחר ניקובו, ואילו היו מחשיבים את הפקק כדבר שאינו כלום לאחר שעשו בו נקב, א"כ הי' להם לזרוק את הפקק לאשפה ולהשתמש בבקבוק בלא אותו הפקק, ובודאי שאין הדבר כן, ויודעים שהפקק הנקוב משמש ג"כ כפקק ואפי' אם אינו טוב כ"כ כמו פקק שלם, א"כ אין היתר לפתוח את הפקק אח"כ כיון דעדיין הוא משמש ככלי לאח"כ, ע"ש.

קפב _____ הרה"ג רבי שמחה בונם לונדינסקי שליט"א | אליבא דהלכתא

וכן פסק הגר"י קמנצקי זצ"ל (באמת ליעקב) דמה שיש שמייעצים לעשות נקב קטן בראש הפקק, לא ניחא בזה מכמה טעמים, ובפרט שלפעמים אף נקב קטן בראש הפקק אינו עושה את הפקק אינו ראוי לשימוש.

וכן אמר לי הגר"נ פרידמאן שליט"א דאין סברא להתיר לעשות נקב, דהרי עי"ז סותר כלי.

בשעת הדחק לעשות נקב גדול: כתב במנחת איש (שם) דבשעת הדחק העצה היא לעשות נקב גדול בפקק שאפשר להוציא ממנו המשקה ויוציאנו בלא לפתוח. ואף שאין זה כמוסתקי, מ"מ יש להתיר באופן זה סתירת כלי גמורה. דדעת רש"י ועוד ראשונים דהיתר שבירת החבית הוא משום דאין בנין וסתירה בכלים.

וכן פסק בעל הקהלות יעקב זצ"ל במקום הצורך. וכן פסק הגר"ג נדל זצ"ל. ועי' גם בס' ארחות רבינו (ח"א סימן קפב) שכתב כן.

ב. לזרוק הפקק לאשפה מיד

כתב בשו"ת דברי משה (סימן יז אות ה) דאף היכא דאית לי' פקק אחרינא אין להקל בזה, דשאני נידון דידן מההיא דמבואר בגמ' סוכה (דף לג, ב) דהיכא דאית לי' הושענא אחריתי מותר למעט ממנו ענביו, דהתם כיון דאית לי' אחריתי לאו תיקון הוא כלל, דכל תיקונו הוא רק משום היותו ראוי למצוה, משא"כ הכא, דבמציאות נעשה כלי ראוי.

וכן במאור השבת (ח"ב עמוד תקפד) הביא מכתב מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל שאוסר פתיחת הפקק אפי' כשדעתו לזרוקו ולא להשתמש בו כלל [וחזר בו ממש"כ בשש"כ פ"ט הערה סא]. ולא דמי להא דאיתא בסוכה (דף לג, ב) כשתיקון הוושענא אם יש לו אחריתי לא נחשב לתיקון, כיון דזהו דוקא כשהתיקון איננו טבעי רק למצוה, ולא כשעושה ממש כלי.

וכתב שם (עמוד תריב) שהפקק אסור בשימוש משום קנס דמעשה שבת, אך היין מותר בשתי'.

ג. להכניס סכין או קת של מזלג

בס' הל' שבת בשבת (ח"א פ"ד סעיף כז) הביא מהגר"ש אלישיב זצ"ל דיש עצה להכניס סכין או קת של מזלג או כף תחת הרצועה ולהרחיבה סביב סביב עד שתצא הרצועה יחד עם הפקק ולא יתקרע כלל, ואין בהרחבה זו משום עשיית כלי, כיון דראוי הוא לשימוש זה קודם לכן, ואין מחדש בגופו דבר, ושם פקק לא בטל ממנו, ותחילתו פקק לשימוש כזה וסופו בשימוש כזה, ע"ש. ונראה דאם עושה כן אפי' אם שייך שישבר החלק התחתון מהחלק העליון, מ"מ מותר כיון דלא הוי פס"ד.

ד. פקק שנפתח קצת מע"ש ולא לגמרי

הפקק שנפתח מערב שבת ונשארו תלויים בו חלקי הטבעת שהיתה מחוברת אליו, יל"ע אם יכול להסירה. ויש לציין הגמ' שבת (דף קכד, ב) אמר רב יהודה אמר שמואל מגופת חבית שנכתתה מותר לטלטל בשבת, תניא נמי הכי מגופה שנכתתה היא ושברי' מותר לטלטלה בשבת, ולא יספות ממנה שבר לכסות בה את הכלי וכו', ע"כ. ופירש"י וז"ל, לא יתקן להסיר בליטותיו ועוקציו בשבת דעביד כלי והוי מכה בפטיש, עכ"ל.

אך הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (מאור השבת ח"ב עמוד תקנב) כתב להתיר להסיר שיירי טבעת הפלסטיק מהפקק ואין בזה משום מכה בפטיש וז"ל, אם מותר לפתוח מותר גם לגמור, כמו שמותר לפתוח מפני שאינו עושה כלי, כך גם זה, עכ"ל.

אולם הגר"י שפירא זצ"ל (הו"ד במנחת איש עמוד תנ) כתב לאסור, ונימוקו, דאף שמותר לפתוח פקק בשבת, אין זה אלא משום שלא נחשב שעושה כלי או שגמר כלי בכך כאשר פותח את הפקק המוכן כבר. אבל כאשר בא עתה לעשות מעשה הפרדה הרי מעשיו מוכיחין שעוסק בתיקון הפקק להכשירו לשימוש כראוי, ובאופן זה יש לחוש שהוא אסור משום מכה בפטיש, ולכן לא יגמור את פתיחתו בשבת אלא ישאירנו כמות שהוא.

ה. פקק אם פתיחתו מתרחב קצת

כתב בשו"ת מנחת שלמה (שם) וז"ל, בנוגע לפקק מסוג השני [דהיינו מכסה אשר עם פתיחתו הוא מתרחב קצת], חושבני דגם בשעה שהוא על הבקבוק יש עליו שם פקק, ואנכי דברתי רק מהסוג השני, עכ"ל.

ויל"ע במש"כ, דהרי אפי' אם יש עליו שם פקק, והא סו"ס עושה אותו יותר ראוי להשתמשות, ויאסר משום מכה בפטיש.

ו. מי שמקפיד שלא לפותחו האם מותר לומר לחבירו

פשוט דגם אם מי שנוהג להקל לפתוח בקבוקים, ע"פ הוראה של פוסקים אחרים, מ"מ אסור ליתן לו בקבוק כדי שהוא יפתח עבורו, ואפי' אם יתן לו לשתות קצת מהבקבוק שפתח, ונמצא שפתח הבקבוק עבור עצמו, מ"מ עדיין יש בו משום לפני עור. ועי' בשער המלך (פ"ט מהל' אישות הט"ז) והוכיח כן משיטמ"ק (נדרים דף ז, ב).

אך מי שסובר דמעיקר הדין הרי הוא מותר ומחמיר על עצמו רק כדי לחוש לכל השיטות, בכה"ג אין בו משום לפני עור ומותר לו למסור את הבקבוק למי שנוהג קולא בזה כדי שהוא יפתחנו עבורו.

ז. לרמוז לגוי לפותחו

בקבוקי שתי' שלא נפתחו לפני שבת, מותר לרמוז לנכרי דרך סיפור שא"א לנו לשתות מהבקבוק כל זמן שהוא סגור, וכן מותר לומר לנכרי בנוסח כזה, "נא לערות משקה מהבקבוק", דבכה"ג הרי אינו מצווה לו על תיקון הפקק, אלא תיקון הפקק נעשה ע"י פס"ר, וקיי"ל דבמקום צורך מותר לומר לנכרי לעשות מלאכה בפס"ר.

ח. פקק שנפתח באיסור

פקק הברגה שנפתח בשבת באיסור, אם הוא נפתח במזיד הרי הפקק אסור לאחרים בהנאה עד מוצ"ש כדין מעשה שבת¹, אך השתי' מותרת, שכן לא נעשה שום איסור בהשתי' עצמה, ופתיחת הפקק הוא רק כמבריא ארי.

אך היכא שהפקק נפתח בשוגג, אז במקום הצורך יש להקל להשתמש גם עם הפקק בשבת עצמה.

ט. פתיחת בקבוקים ביום טוב

הנה חכם אחד (בית אהרן וישראל, גליון כט עמ' פז) כתב להתיר ביו"ט פתיחת פקקי בקבוקי יין משום אוכל נפש. אך הגר"א נבנצל (בית אהרן וישראל, גליון ל עמ' צז) תמה עליו וז"ל, ותמה אני דהא תקון כלי ביו"ט לצורך אוכל נפש הרי אסור, או לפחות אין מורין כן, יעויין שו"ע ורמ"א או"ח סי' תק"ט סעיף א' וב' וביאור הגר"א שם ס"ק ז', ופתיחת הפקק בהסרת הטבעת התחתונה תקון כלי הוא, עכ"ל. וכן הובא בשם הגרש"ז אויערבאך (מוריה גליון קטו עמ' עח), שאין חילוק בין שבת ויו"ט בענין זה. ובחוט שני (יו"ט פ"ג הערה א) כתב ע"פ דברי השו"ע (סימן תקט ס"ב), שאם התחדש לו ביו"ט צורך לפתוח בקבוקים שלא ידע על כך מערב יו"ט, מותר לפתחם ביו"ט, אך אין מורין כן [ורמז לזה גם הגר"א נבנצל].



ז. אמר העורך: לכאורה אין להחמיר בזה, דבכל מקום של מח' הפוסקים באיסור שבת, אך שמחמירים בגוף הדין מ"מ יש להקל כלפי מעשה שבת, כמבואר במ"ב סימן שיח סק"ב.

הלכות הנוגעות ליו"ט

א. טחינת אבוקדו ביו"ט

לענין טחינה ביו"ט מבואר בגמ' ביצה (יד, א) דיש דברים **שצריכים שינוי** כשטוחן אותם ביו"ט [וכגון בטוחן מלח], ויש דברים שמותר **לטוחנם כדרך** [וכגון תבלין]. ולחד מאן דאמר דגמרא - הדבר תלוי **אם יודע מערב יו"ט** שרוצה לטחון דבר זה, אז צריך שינוי, דהיה לו לטוחנו מערב יו"ט ולא להניחו ליו"ט. ולחד מאן דאמר - תלוי אם הדבר שרוצה לטחון **יתקלקל טעמו** כשטוחנו מערב יו"ט, אז מותר בלי שינוי, ואינו תלוי אם ידע מזה ערב יו"ט או לא.

ולהלכה פסק השו"ע (סימן תקד סעיף א): "יכין את התבלין כדרך, שאם ידוך אותם מבעוד יום **יפיג טעמן**, אבל מלח אינו נדוך ביו"ט אלא אם כן הטה את המכתש או שידוך בקערה וכיוצא בה - כדי שישנה, שאם שחק המלח מעיו"ט לא יפיג טעמו". הרי דנקטינן כהמ"ד דהכל תלוי בהפגת טעם, דאם יתקלקל ע"י טחינתו מערב יו"ט מותר לטוחנו ביו"ט בלי שינוי אף שידע ממנו בעיו"ט שרוצה לטוחנו.

אמנם הרמ"א הביא דנוהגין לעשות קצת שינוי אף בדיכת תבלין, והסביר הגר"א (הובא במשנ"ב ס"ק יא) דאנו חוששין לכתחלה להמ"ד הסובר דאם ידע מאתמול שהיה צריך תבלין צריך לטוחנו ביו"ט בשינוי.

והנה לענן טחינת פרי אבוקדו ביו"ט, כיון שמתקלקל כשמכניס אותו מיום אתמול, דמשתנה מראיתו לברוין ומשתנה טעמו ע"י זה, **הרי לשו"ע פשוט דדמיא לתבלין** ומותר לטוחנו בלי שינוי, אמנם **אף למנהג שהביא הרמ"א** הוא מותר בלי שינוי, וכמו שכתב במשנ"ב (ס"ק יא) - "דגם המחמירין [לעשות שינוי] לא החמירו אלא בתבלין, אבל בשום ובצל ושחליים לכו"ע אין לו לדוכם מערב יו"ט אפי' ידע שיצטרך להם למחר, שמפיגין טעמם לגמרי ומתקלקלים" (עכ"ל).

ומקור דברי המשנ"ב הוא מתוס' שם דף יד, א והרא"ש ושאר פוסקים - דיש סוג אוכלים שממש מתקלקלים אם טוחנין אותם מעיו"ט, והם יותר קיל מ"הפגת טעם", דהפגת טעם היינו שאינו חריף כל כך וכמו תבלין, ובזה שייך המחלוקת האם צריך שינוי כשידע ממנו שיצטרך התבלין מבעוד יום, אבל במאכלים כשום ובצל שמתקלקלין אם טוחנין אותם מבעו"י, אז לכו"ע א"צ שום שינוי אף שידע ממנו בערב יו"ט [וכ"כ בשעה"צ ס"ק יח, דאף אין מנהג להחמיר בסוג מאכלים כאלו].

ולכן, באבוקדו כו"ע יודעין שמתקלקל אם טוחנין אותו יום לפני ההשתמשות, ובודאי דמיא להיתר של שום ובצל ושחליים **שמותר לטוחנו ביו"ט בלי שינוי** אף אם ידע מעיו"ט שרוצה לטוחנו, והסכים לזה **הגר"ש פעלדער שליט"א**.

והנה אף שיש קצת עצה להציל סלא"ט של אבוקדו מלהפוך לברוי"ן, והוא ע"י ששופכים לתוכו קצת מיין לימון, מ"מ אמר **הגר"א שפיצער שליט"א** (דומ"צ סקווירא) דהסברא נותנת דכיון שעצם הפרי הוא דבר שמתקלקל אם טוחנין אותו מעיו"ט, א"כ הותרה טחינתו כדרכו ביו"ט, **דלא גזרו על סוג מאכלים כאלו** להצריכם שינוי, דזה שהוא יודע קצת עצה להצילם מברוי"ן אינו מחשיבו ל"אינו מתקלקל", ולכן מותר כדביארנו.

ובספר יום טוב כהלכתו (להרב ליבערמאן בן הגרא"ח שליט"א) ראיתי שהוא ג"כ כתב כדברינו שאבוקדו מותר בלא שינוי, והוסיף שם שה"ה בנה דינה כאבוקדו, כיון שמתקלקל לברוי"ן אם נטחן מעיו"ט.

ב. חתיכת ירקות לסאלא"ט ביו"ט

ויש עוד מאכלים שמתקלקלים אם טוחנים אותם מעיו"ט, ומבוארים במ"ב בהמשך הסימן (סימן תקד סוף ס"ק יח) וז"ל, מותר לחתוך ביו"ט ירקות דק דק בלי שינוי, ומ"מ אינו מותר רק בכדי שיעור שצריך לאותו היום, עכ"ל. ובשעה"צ כתב - דזה דמיא ג"כ להם דשום ובצלים וכו"ע מודו דא"צ שינוי, **דמפיגין טעם הרבה** כשנטחן ערב יו"ט.

והנה יוצא בזה להלכה לכשמכינים סאלא"ט **ביו"ט** וחותרין הירקות, א"צ לדקדק כבשבת לעשות חתיכות גדולות קצת (וכמבואר בסימן שכא סעיף יב), אלא יכול לחתוך אף חתיכות קטנות ביותר, דהרי כ"א יודע שאינו דומה ירקות שנחתכו היום וירקות שנחתכו מאתמול, וממילא מותר לטוחנם בלי שינוי" וכמש"כ המשנ"ב. וכמדומה שלא ידוע לרבים היתר זה ביו"ט.

ג. אימתי מותר להגביר חום האש ביו"ט ואימתי אסור

הנה מלאכת "הבערה" היא מהמלאכות שהתירה התורה ביו"ט, בין להדליק אש לצורך בישול ובין לכל צורך יו"ט [השוה לכל נפש], וכגון להדליק נרות.

ח. והנה המ"ב סתם וכתב "ירקות", וזה פשוט דבירקות כגון טאמאט"א וקויקאמבע"ר ופעפע"ר, נחשבין למתקלקלין אם נחתכו עיו"ט, אבל יתכן דירקות שאינן פרי"ש אלא הם מלוחים וכגון פיקע"ל, יתכן דבעי קצת שינוי, שיחתכם על השולחן בלי מפה וכדו'.

אמנם אסרו חז"ל **להוליד אש חדשה** [וכגון ע"י חיכוך גפרורים על הקופסא של גפרורים כדי להוציא אש], אלא הרוצה להדליק אש ביו"ט צריך להדליקו **מאש אחר שכבר דולקת** (וכמבואר בסימן תקב סעיף א).

והנה בזמנינו שמבשלין בתנורי געז או עלעקטריק, או שמשתמשים עם קראק-פא"ט או האט-פליי"ט, צריך לברר בכל אחד מתי מותר להגביר ולהוסיף כח האש, ומתי הדבר אסור.

ודע, דכל הציורים הבאים איירינן שכבר דלוק האש, והנדון הוא אם מותר להוסיף חמימות:

- **האש "שעל גבי תנור געז** (gas range top) - מותר לסבב הכפתור כדי להגביר האש לאש יותר חזק, דאינו ממציא אש חדש אלא מוסיף געז להאש הקיימת, שמותר ביו"ט.

- **האש "שבתוך" תנור געז** (gas oven) - הדבר תלוי איך מגבירים ומקטינים כח האש, דאם פועל ע"י שמסבבין כפתור [וכמו הציור שלעיל - בהאש "שעל גבי" התנור געז שמסבבין הכפתור], א"כ דומה להציור הנ"ל דמותר. אמנם ברוב התנורים החדשים צריך לדחוק על כפתור (button של עלעקטריק להגביה מספר החמימות, **וזה אסור ביו"ט**, דאסור להפעיל שום שינוי במערכת עלעקטריק ביו"ט, [הגם שמצד עצם הוספת יותר געז להתנור הדבר מותר, מ"מ כאן עושה שינויים בהקאמפיוטער של התנור, דאסור].

- **תנור עלעקטרי"י** (electric ovens) - אין היתר של הוספת אש בתנורים האלו, כיון שמעשה הגדלת האש גורם לזרם חדש לעלעקטריסיטי"י [ואינו דומה להגדלת תנור געז שאין שם רק הוספת געז והרי זה כמשליך יותר עצים לאש, אבל כאן **ממציא כח חדש של עלעקטריסיטי"י**, וזה מוסכם לכל הפוסקים שאסור להגביר ביו"ט זרם של עלעקטריסיטי, הן משום מוליד והן משום מכה בפטיש, ועוד], ולכן בתנורים כאלו **אסור לשנות מדת החום**, לא להגדילו ולא להקטינו.

- **קראק-פא"ט, האט-פליי"ט** - דינו כתנור עלעקטריק המוסבר לעיל **דאסור לשנות מדת החום**, לא להגדילו ולא להקטינו. מלבד האיסור מצד הוספת זרם

ט. ואם יש לו רק אש חזק ומתיירא **שלא ישרף תבשילו** [או אם הוא "דבר נוזלי" ומתיירא שיחסר ממנו הרבה] לדעת הרמ"א (סימן תקיד וכשי' הרא"ש ועוד) **מותר להקטין האש**. [ובמקום שמתירא מחשש סכנה ע"י קטנים וכדו', יבקש מגוי לכבותו, או ירתיח קדירה מלא מים לצורך שתייה, ויגרום שע"י רתיחת המים ישפכו המים משפת הכלי על האש ויכבהו].

עלעקטריסיט"י, המציאות היא בהרבה מאלו הכלים שלא כל הגופי חימום (coils) שבפנים דלוקים אם הוא על מספר נמוך, וא"כ כשהוא מגביה החום (ממספר 1 למספר 5) הרי הוא ממש **ממציא אש חדשה** - שמדליק עכשיו coil חדש. שמעתת מפוסקים שליט"א.

ד. חיוב שמחת יו"ט בזמן הזה

הנה השאגת אריה האריך הוכיח (בסימן סה) דמצוות שמחת יו"ט אינה תלויה דוקא בבשר שלמים, אלא אפי' בזמן הזה דבעוה"ר אין לנו שלמי שמחה, מ"מ מצוות שמחת הרגל קיימת כבזמן המקדש, וצריך לקיימה ע"י שאר מיני שמחות, והמעייין בדבריו יראה **דלאו דוקא ע"י בשר או ע"י יין**, אלא כל דבר שגורם לו שמחה מקיים בזה מ"ע של תורה של שמחת יו"ט, ובלשונו שם - "אלא על כרחך מצות עשה זו של 'ושמחת' אפשר לקיים כל מיני שמחות מן התורה".

והנה קיימא לן דמצוות עשה מדאורייתא בעי כוונה (ראה סימן ס סעיף ד), ולכן בכל מאכל ומשתה ושאר דבר שנהנה בו צריך לכוין שמקיים בזה מ"ע של ושמחת בחגך והיית אך שמח.

ובשו"ת ויען יוסף (לאב"ד פאפא זצ"ל, או"ח ג סימן שיח) כתב דאין לפקפק על מה שנהגו הרבה לעשות חינוך ספר תורה (הכנסת ס"ת) ביו"ט שבועות - דהוי בכלל עונג יו"ט מה ששמחים בשירה וזמרה בהבאת הס"ת לביהמ"ד, ולא גרע עונג רוחני מעונג גשמי.

הרב שלמה ז. האבערפעלד

הערות בדיני עירוב תבשילין

א [איתא בשו"ע (סימן תקכד, ז): "ומצוה על כל גדול העיר לערב על כל בני עירו כדי שיסמוך עליו מי ששכח או נאנס **או שהניח ערוב ואבד**". וכתב במשנ"ב (ס"ק כג) "ולא אמרי' שבזה שערב גילה בדעתו שאינו רוצה לצאת בעירוב של גדול העיר". והיינו דאמרי' שהוברר הדבר למפרע שזכה בעירובו של גדול העיר. ומסתמת הדברים משמע דאפי' בנאבד עירובו ביו"ט יכול לסמוך על עירובו של גדול העיר דאמרי' הוברר הדבר למפרע. ומה שמבואר בסעיף ט"ו שאם נאבד העירוב קודם

ז. ויסוד דבריו הובאו להלכה בשערי תשובה סימן תקכט (סק"ב) ומשנ"ב (שם ס"ק טו) ובדעת תורה שם, וציינו ממש"כ המחבר דחייב להיות בשמחה ובטוב לבב ביו"ט שגם בזה"ז הוא מה"ת, אמנם לא העתיקו שם המשך דבריו - שיכולין לקיימו בכל אופן שגורם לו שמחה.

שבישל לשבת, ולא נשתייר כזית ששוב אינו יכול לבשל, היינו באופן שלא עירב גדול העיר. [וכן מבואר מהכנה"ג שהביא בברכי יוסף (אות יב)].

וצ"ע מ"ט מותר לסמוך בכה"ג על עירובו של גדול העיר, והא באופן זה נמצא שהברכה שבירך על העירוב שהניח בעצמו היתה לבטלה, מכיון שלבסוף לא היה זו עירובו. משא"כ אי לא יסמוך על עירובו של גדול העיר נמצא שעירובו התיר לו לבשל עד שנאבד, ונמצא שחל עירובו ואין כאן ברכה לבטלה, וכ"ש בבישל תבשיל א' שלא יהא מותר לסמוך על עירוב של גדול העיר, כיון שגורם לברכתו שתהיה לבטלה, וצ"ע.

ב] כתב בתשובת בית דוד (סימן ד"ש) [והובא בכף החיים (אות נב) ובברכי יוסף בקצרה (אות יא)], דמי שעירב שלא כדין כגון שהניח פחות מכזית, אינו יכול לסמוך על עירוב גדול העיר, וגרע ממי שהניח עירוב ונאבד.

ולפי זה מי שעירב בביצה, שהיה סבור שהיא התבשלה וביו"ט התגלה שהיא נשארה ביצה חיה ולא התבשלה, נמצא שלא עירב בתבשיל, ואינו יכול לסמוך על גדול העיר.

אמנם יעויין בשו"ע הרב (תקכז, יא) שכתב לענין מי שעירב בדבר שאין מלפתין בו "ואפי' בדיעבד שכבר עירב בהן הרי זה כמי שלא עירב כלל", ומשמע דלא גרע ממי שלא עירב כלל, ויכול לסמוך על גדול העיר [באופן שאינו פושע]. ועי' בחוט שני (פרק כא ס"ק ו).

ג] בשו"ע (תקכז, ב) מבואר ש"עירוב זה עושין אותו בפת ותבשיל, ואם לא עשאו אלא מתבשיל לבד מותר". אבל עשאו מפת לבד אינו מועיל. וכמו שכתוב במשנ"ב (ס"ק ז).

ויש לעיין במי שעירב בפת שממולא בתפוחים וכדו' שברכתו מזונות, אם יש על זה דין תבשיל, האם כל שיש בתפוחים כזית עירובו כשר, או שבטל לגבי הפת ודינו כפת.

ויעויין בבאר היטב (תרצה, סוף ס"ק ז) שהביא מתשובת עדות ביעקב (סימן צב) שנסתפק במי ששלח לחבירו פת שפניו טוחות בביצה, אי מיקרי שתי מנות לענין משלוח מנות. וספקו הוא האם אפשר לדמות דיני עירוב תבשילין לדיני משלוח מנות. והיינו שמבואר במותני' (ביצה טו, ב) דאפי' לב"ש שצריך שני תבשילין, די בדג וביצה שעליו בכדי להיחשב לשני תבשילין, ומסתפק אם ה"ה לענין משלוח מנות.

ומבואר מדבריו דפשיטא ליה לדמות דג וביצה שעליו, לפת שפניו טוחות בביצה, וא"כ ה"ה לדין בתפוחים שבתוך הפת שייך לדונם כתבשיל בפני עצמו ומותר לערב בו, [ועולה לפת ולתבשיל]. ולדינא צ"ע.

הרב יששכר דב היילפרין

בדין הדלקת נרות ביו"ט

אשת הסמ"ע חידשה שתי חידושים בהדלקת נרות ביו"ט. [וכמו שהביא בזה בסוף ההקדמה לדרישה יו"ד]. הא', דאע"פ שבהדלקת נרות של שבת מברכים הנשים לאחר שמדליקים, כדי שלא תיחשב שקיבלה את השבת ע"י ברכתה ושוב תיאסר לה להדליק הנרות, **מ"מ ביו"ט שמוותר להדליק הנרות ביו"ט עצמו** מוטב שתברך הברכה קודם שמדלקת, כדין שאר מצוות שמברכים עליהם עובר לעשייתן.

הב', דבליל יו"ט **ראשון** לא תמתין להדליק עד לאחר יציאת הבעל מבית הכנסת. כיון דיותר טוב שיהא הכל מוכן מיד בבואו מבית הכנסת לביתו השלחן ערוך והנר דלוק. ועוד דכל מלאכה שמוותר לעשות ביו"ט אם יכול לעשות אותו מלאכה מערב יו"ט אסור לעשותו לכתחילה ביו"ט וכמו שכתוב בסימן תצ"ה.

וצ"ע דלכאורה שני החידושים סותרים זה את זה, דאם נימא שחייבת להדליק מבעוד יום משום שהוא מלאכה שאפשר לעשותה מאתמול, א"כ מ"ט תברך קודם הדלקתה, והרי היא מקבלת יו"ט בברכתה ונמצא שמדלקת ביו"ט עצמו, והרי אפשר לעשותו מערב יו"ט. ואם נימא דמיקרי א"א לעשותו מאתמול, שהרי צריכה לברך מקודם, א"כ אמאי תדליק מבעוד יום, וכי מלאכה שאפשר לעשותו בתוספת יו"ט, אסור לעשותו ביו"ט עצמו? וצ"ע. [ואפשר כיון דלהרבה פוסקים מהניא תנאי בהדלקה. ולדבריהם אפשר לברך תחילה אף בשבת, לענין יו"ט סומכין ע"ז וצ"ע].

ולעיקר הנידון, הפוסקים האריכו לענין החידוש הראשון. עי' במגן אברהם (רסג, יב) ובאחרונים שם. ומסקנת המשנ"ב (שם ס"ק כז) שביו"ט תברך תחילה ואח"כ תדליק.

והחידוש השני כתבו כן להלכה בפמ"ג (רס, משבצות זהב ס"ק ג), ובמטה אפרים (סימן תרכה) אלא שהם כתבו כן משום כבוד יו"ט. ובביאור הלכה (סימן תקכז ד"ה ספק) מבואר שביו"ט אין כל הנשים מדליקות בשעה א'. והיינו שאין צריך להדליק קודם הלילה. וצ"ע מ"ט אין שייך כאן דינא דכל מלאכה שאפשר לעשותו מבעוד יום וכמו שפסק הרמ"א (תצה, א) וכטענת אשת הסמ"ע.

ושמעתי לבאר דכיון דכל הבא להדליק נרות בסעודתו, מדליקו סמוך לתחילת הסעודה לא מיקרי אפשר לעשותו מאתמול, וכמו שלא חייבוהו להניח

את כל המאכלים המיועדים לסעודת הלילה על האש מבעוד יום, כיון שהדרך בחול הוא לחממו סמוך לסעודה. וכמובן שכ"ז אינו להורות אלא להעיר.

ולענין חג השבועות יש שהעירו שלא תדליק מבעוד יום כיון שבעינן "תמימות", וכמו שכתב בט"ז (סימן תצד) לענין תפילת מעריב מבעוד יום. ועי' בהליכות שלמה שהביא מהגאון ר' שלמה זלמן אויערבך זצ"ל שאין צריך לחשוש לזה. עיי"ש.

הרב יששכר דב היילפרין

בענין צירוף תפילה בציבור לבן ארץ ישראל ביום טוב שני והמסתעף

בגמ' ברכות כ"א סע"א, ואמר ר' יהודה אמר שמוא' התפלל ונכנס לביהכ"נ ומצא צבור שמתפללין, אם יכול לחדש בה דבר יחזור ויתפלל ואם לאו אל יחזור ויתפלל. ושם כ"א ע"ב, א"ר הונא הנכנס לבית הנכנסת ומצא צבור שמתפללין אם יכול להתחיל ולגמור כו' יתפלל. ומשמע שיתכן להתפלל עמהן ויהי' לו בזה תפילה בצבור, וע"ע בירושלמי שהו' בתוס'. וכבר הוכיח מזה הגר"ח הלוי זצ"ל שיתכן להתפלל תפילת נדבה עם הציבור שמתפללין חובה ויהא לו בזה מעלת תפילה בצבור, כמובא בספ"ז אש תמיד. [והיינו מדשנינו שצריך לחדש ע"כ דקאטא להתפלל תפלת נדבה].

ונבוך הייתי מאד לדון, דבן ארץ ישראל שהוא כאן ביום טוב שני שדינו להתפלל של חול, יכול לקיים תפילה בצבור בהיותו מתפלל עמנו אף שאנו אומרים אתה בחרתנו. וה"ה בן חו"ל בא"י ביו"ט שני, כמובן. אמנם הראוני שהגרש"ז אויערבך זצ"ל לא סבר לה להכי כמוב' בס' יו"ט שני כהלכתו, ודעתו הגדולה שאין לצרף של יום טוב עם של חול. אמנם הרי תרווייהו קא מתפללי שחרית. ולא עוד אלא ששניהם יסוד דינם להתפלל תפילה אחת שוה של י"ח ברכות. ואך דרבנן לא אטרחוהו בשבת ויום טוב כדא"י בברכות כ"א סע"א ובשו"ע סי' רס"ח. ועכ"פ שחרית ושחרית למה לא נוכל לצרפם.

וכיוצא בזה רציתי לדון בציבור המקדימין להתפלל מעריב בלילי שבתות, אם יכול יחיד שאינו רוצה לקבל שבת להתפלל מנחה עמהן. ואף בזה דעתו הגדולה של מרן הג"ר משה זצ"ל באגרות (ח"ג סל"ז) שאינו יכול לצרף של שבת עם של חול. ואף בזה אבא אעירה בעניותי, למה. ובשלמא אם נימא שמנחה ומעריב תרי שמות נינהו, לחיי. אבל לא זהו סברתו, ולהלן נחזה שסברא זו אינה. אי משום דאחת נינהו, אי משום שאף אם לאו אחת נינהו עדיין יכולין להצטרף.

ובודאי ידועים דברי מאור עינינו המגן אברהם בסי' צ' וסי' רל"ו שבכלל סבירא לי' שאין הזיווג עולה יפה כאשר אינם מתפללים תפילה אחת. אמנם יש לדון

דשחרית ומוסף גריעי משחרית ושחרית אף דאחת היא של יו"ט ואחת של חול, כאשר מוסף היא תפילה אחרת לגמרי כמבו' בכמה דוכתי ואכמ"ל. וע' בסמוך בזה.

ובדבר המאחר לבא לבית הכנסת כאשר הציבור מתפללים מוסף והוא עוד לא התפלל שחרית, כבר דנו בזה רבים אם יתפלל עמהן שחרית או מוסף או שיתפלל הכל ביחידות. ע' בשו"ת באר יצחק או"ח סי' כ', ואגרות משה (ה"ד או"ח סי' סח) ובדברי הגר"ח הנ"ל. אמנם מצאתי דבר נפלא בתשו' תשב"ץ ח"ד שילמ"ח בתשו' נכדו (במדור נפך סי' מט, מלפני ת"נ שנים) שכבר האריך בכל זה מעצמו וכת' שיכול להתפלל שחרית עם הציבור המתפללין מוסף ע"ש, ודלא כהמג"א, ואכמ"ל.

והנה במג"א וט"ז סי' רל"ז כתבו שאי אפשר להתפלל מנחה עם ציבור המתפללין מעריב, דסתרי אהדי ול"ש בזה שותפות דהן מחזיקין אותו ללילה והוא ליום. ומשמע בעליל דמפאת שהוא במנחה והם במעריב לית לן בה. ורק מכח שהן מחזיקין אותו ללילה הוא דחסר בצירופן. ומעיקרא לא ידעתי מה ענין החזקת לילה או יום לצירופן לתפילה בצבור, כל שאין חסרון במה שאיהו במנחה והן במעריב כגון דנימא דשם אחת לתרווייהו. וה"נ באל"י רבא שם חולק עליהו.

שוב התבוננתי דאפשר עומק כונתם הוא דבכדי להצטרף לציבור בדין הוא שיהא הוא בר חיובא בתפילתם. וכגון היכא דלית להו אלא תשעה בדין הוא דיהי' הוא יכול להיות העשירי. והיכא שאין דינו להיות עשירי דידהו אפשר אינו בדין להיות לו חלק בתפילה בציבור דידהו. ומעתה נחזי אנו וכי מי שמחזיקו ליום יכול להשתתף במנין למעריב, אתמהה. קל וחומר למי שמחזיקו לערב שבת וכי יכול להצטרף להיות מעשרה מתפללים של מעריב דקבלת שבת מוקדם. וע' הג"א פ"ק דמגילה דפשיט"ל מילתא דלהצטרף לעשרה לדבר שבקדושה בעי' דליהוי בר חיובא.

ויעוין בהגהות הגאון רעק"א בסי' רס"ז שעלה ונסתפק אם מי שלא קיבל את השבת יכול להוציא מי שקיבל את השבת בקידוש. והציע ראי' מהירושלמי שכן עיר אינו יכול להוציא בן כרך. וכתב לחלק דהכא בידו לקבל שבת עכשיו. ונר' דיש להסתפק לפי זה אם יכול לצרף להתפילה בצבור בכה"ג. שו"מ את שאהבה נפשי שהג"ר משה זצ"ל נשאל בזה בח"ד סי' ק"ו, ודעתו שיכול להצטרף. [אלא דלדברינו בכל זה יהא סתירה בב' דיבורי ר' משה הנ"ל, וע"כ שאין דעתו של מרן זצ"ל עמנו בזה]. והארכתי בס"ד במקו"א בעומק גדר צירוף התפילה בציבור וענפי המרובים ולהעיר אמינא. אשר עכ"פ אולי זהו עומק סברת הגאונים הנ"ל זצ"ל שאין לצרף של יו"ט עם של חול, או של שבת עם של חול, וצע"ע. [כ"ז מבלי ליכנס למעלת בשעה שהצבור מתפללין כו'].

הרב שמואל ישעי' יפה

ספירת העומר קודם התשלומין או לאחר

עובדא בא לידי בימי הספירה באחד ששכח ולא התפלל מנחה דינו להתפלל ערבית שתיים. ומעתה מתי יספור ספירת העומר באמצע שתי התפילות או לאחר תרוייהו. ומוהג"ר שמוא' קמנצקי שליט"א אמר שיספור באמצע, וגאון אחד אחר שליט"א אמר שיספור לבסוף. ואודה ואבוש שתחילה חשבתי בעניותי המרורה כהגאון אחד שליט"א. אך כאשר עיינתי בס' ק"ה וק"ח וחזיתי דנהי שאין להפסיק בין התפילות, ואדרבה לשון הרשב"א ברפ"ד דברכות לענין תשלומין הוא שישלים "בעודו מתפלל". מכל מקום קי"ל להלכה שיפסיק בין התפילה להתשלומין כדי הילוך ד' אמות ע"י אמירת אשרי או כדומה. אשר אז אפש' כבר לית לן בה אם יספור ספירה. אשר ממ' יה' הנדון מה קודם ספירה או התשלומין. והנה מעריב וספיה"ע מקדימין מעריב כמובן וישל"ע אם אזלי' בתר החפצא שהוא מעריב או מנחה, או המחייב שהוא חובת תשלומין לכאורה. וע' בתמי"כ סי' ט' אם אזלי' בתר המחייב או החפצא. וספירה אולי יש ענין להקדים משום תמימות, ואפש' להוסיף סניף קלוש שערבית רשות. וספירת העומר מסקי' שלכאו' אינו חובת היום, ומה גם שמסקי' במוספים כהלכתם סי' ה' כמדו' שאין פשוט להקדים החיובא דיומא להתדיר בכלל. אבל מעלת חובת שעתא ובזמנה עדיפא, וכבר מב' בלבוש שאין התשלומין חובת שעתא כהעיקר, הרי דאין לה מעלת חובת שעתא, וזכינו לעמוד על מה שפסק מו"ר שליט"א שיקדים הספירה להתשלומין.

הרב שמואל ישעי' יפה

בענין ספירת העומר בציבור וקריאת שמע וברכות' איזה מהן יעשה

מי שאיחר ובא לביהכ"נ כאשר הציבור מתפללים שמנה עשרה של מעריב, דינו להתפלל עמהן כדאי' בס' רל"ו סעי' ג'. ומעתה לאחר שגמר תפילתו ומוטל עליו לחזור לקריאת שמע וברכות', עומדים הציבור לספור ספירת העומר ברב עם. אשר מבואר המעלה בזה במקור חיים (סימן תפט מבעל חות יאיר) וכן בסידור יעב"ץ. ובפשטות הרי קריאת שמע תדירא וגם דאורייתא ואין בזה כל שאלה. אבל שוב התבוננתי דחלוק נדון דידן משאר ציורים, דכרגיל נקטי' דכאשר יש לפניו תרי מצות ואחת תדירא מקדימין אותה להשני', וכן כאשר אין לו לעשות אלא אחת מהן יעשה את התדיר. אבל כאן הרי יעשה תרוייהו, אבל המעלה של בציבור כבר לא יהי' לו, ומי יימר דאף אז עבד' התדיר.

אמנם הרי נהי דמבואר בברכות כ"ז ע"א דנחלקו ר' יהודה ות"ק אם מנחה קודם למוסף דתדיר או מוסף קודם משום דהוי מצוה עוברת, ומשמע דכו"ע מודי דהיכא דיש מצוה עוברת בודאי קודמת לתדיר רק דלת"ק לא הוה מוסף מצוה

עוברת. אבל נר' דהיינו רק כאשר יש מצוה גמורה עוברת. אבל כאן אין לנו מצוה גמורה עוברת דספירת העומר בודאי יכול לספור אח"כ, רק הענין של בציבור הוא דהוי עוברת. ואף אם יש בזה מעלה שאינו דומה רבים העושים את המצוה ליחיד העושים את המצוה כמבו' בתו"כ בפר' השבוע הבעל"ט והו' ברש"י שם בפר' בחוקתי, ויותר מזה יש המעלה של ברב עם כנ"ל. אמנם יש לדון דהדר איכא נמי המעלה של תדיר ולהקדימה ואפשר עדיפא הקדמת התדיר ממעלת ברב עם. [ונסתפקנו בזה בתמידים כסדרם אות רצ"ט ע"ש. אשר אף דאיכא מילי דראוי לדחות התדיר מפניהם, אין הדבר פשוט].

והנה באמת דאתאנו לכל זה הרי בהך שהקדים להתפלל מעריב בציבור לפני קריאת שמע, אף דקריאת שמע מן התורה, נהי שיש לומר דמעריב תדירא מפאת השמנה עשרה ואכמ"ל, הרי בלא"ה עדיפא מעלת תפילה בצבור על מעלת ספירה ברוב עם. ויעוין באגרות משה ח"ד או"ח סי' סח שברור מללו דאין כח לתפלה בצבור לדחות מעלת הקדמת התדיר עש"ה. באופן דיוצא דהכא בודאי עדיף להקדים התדיר לדעת'. ואף הגרי"א ספקטור וסיעתו שהאריך בזה בבאר יצחק (או"ח סי' כ) ע"ש, יש לומר דרק לענין תפילה בצבור קא מפלגי, אבל לענין ספירת העומר יודו. שוב נזכרתי ששמעתי מילתא בזה בשם הג"ר שמואל יצחק פלדר לפני כמה שנים, וביררתי ומצאתי לו בקונט' על ספירת העומר שדן בזה להדיא. ומייתי שם שהחזון איש התיר לספור עם הציבור בכה"ג לפני קריאת"ש. ושהג"ר חיים קנייבסקי שליט"א אמר די"ל שלא כוון אלא היכא שבלא"ה אינו אומר קריאת"ש מיד. אמנם הגרי"ש אלישיב זצ"ל הסכים אליו להקל לספור עמהן קודם, בצירוף סברת המור וקציעה שמותר לספור קודם מעריב, והחשש דשמואל ישכח. ולולא דבריו הי' נר' כנ"ל, אבל בטלה דעת'.

הרב שמואל ישעי' יפה

בענין בורר שני מיני אוכלים ובדין ברירת משחקים

בביאור הלכה (סימן שיט ד"ה היו לפניו) הביא דברי הפרמ"ג דמסתפק אם בורר מין אחד מחבירו ודעתו להניח שניהם אלאחר זמן, אם שייך בזה ברירה, דהי אוכל והי פסולת, והיינו דאיתא בתוס' בשבת דף עד. ד"ה היו לפניו, דפי' ר"ח דבשני מיני אוכלים שייך ברירה שבורר אותו שאינו חפץ לאכול מתוך אותו שרוצה לאכול, ואותו שאינו חפץ בו חשיב פסולת לגבי אותו שחפץ לאכול, עכ"ל. ולכן ס"ל להפרמ"ג שאם בורר שניהם לאחר זמן שא"א לומר שאותו שאינו חפץ בו הוי פסולת, אין שייך ברירה כלל. ועי' שם בביאור הלכה שחולק עליו וכתב וז"ל, ולענ"ד פשוט מלשון הרמב"ם דסבירא ליה דהברירה מה שבורר מין אחד מחברו ועל ידי

זה הוא כל מין בפני עצמו, וזהו עצם המלאכה, עכ"ל. ובאמת עי' בראש יוסף דעמד על לשון הרמב"ם שאינו כלשון התוס', ואלא דס"ל שיש מחלוקת רמב"ם ותוס' ולהלכה קיי"ל כשיטת התוס', דהרמ"א פסק ובשני מינים א"א לברור אותו שאינו חפץ לאכול מבואר דס"ל שיש לו שם פסולת והיינו כתוס', וא"כ ה"ה לאחר זמן שאין כאן פסולת מותר. ועי' גם בשו"ע הרב שמבואר להדיא שמה ששייך ברירה בשני מינים הוא רק משום שיש לו שם פסולת במה שאינו רוצה לאכול, וכן עי' בשבט הלוי ח"ז שנוטה לדעת הפרמ"ג.

ולפי"ז לכאורה יש לנו עכ"פ צירוף גדול להתירא לסדר כל המשחקים שמעורבים, כיון שהם כשני מיני אוכלים ושניהם לאחר זמן, אמנם נראה שיש לחלק בין שני מיני אוכלים לשני מיני כלים, דעי' בבואור הלכה בד"ה לאכול מיד, דהביא דברי הישועות יעקב דבשני מיני אוכלים אם מברר אותו שאינו רוצה לאכול הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, דבשלמא באוכל פסולת הוא צריכה לגופה שיש תיקון בהאוכל משא"כ בשני מיני אוכלים אין כאן תיקון באוכל שרוצה לאכול, ולכן הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה. והביאור הלכה חולק עליו שגם בשני מיני אוכלים יש תיקון לאוכל שרוצה לאכול. ולכאורה סברת הישועות יעקב שייך רק בשני מיני אוכלים, משא"כ שני כלים וודאי הוא צריכה לגופה ותיקון גדול בכלי אחר כיון שא"כ כלל להשתמש ביחד שמשתמשים לדברים אחרים לגמרי, ורק בשני מיני אוכל שאפשר לאכול שניהם יחד אין כאן תיקון.

ולפי"ז נראה דגם בדינא דהפרמ"ג דצריך לשם פסולת לאיסור בורר, היינו משום שאם שניהם אוכל אין כאן תיקון, ועכ"פ אינו כתיקון של פסולת ממש ולכן א"א למילף מהמשכן, משא"כ בשני כלים הוא תיקון גדול כמו באוכל פסולת, דא"א להשתמש ביחד כלל, ובזה אין צריך לשם פסולת ויש לאסור לכו"ע לאחר זמן.

הרב נתן ליבערמאן

טלטול שלא לצורך כלל, בדבר שאינו כלי

כתב הר"ן (קכד, א) "ומיהו אפי' אם נאמר כן דכלי שמלאכתו להתיר שלא לצורך כלל אסור לטלטלו ה"מ בכלים, אבל בספרי הקדש ואוכלין אין לנו, לפי שכלים שנאסרו מתחלה אין לנו להתירן אלא מה שפירשו חכמים, אבל כתבי קודש ואוכלים שלא נאסרו מעולם, כל המחמיר עליו להביא ראיה". וכן נפסק להלכה בשו"ע (שח, ד).

וכתב הפמ"ג (אשל אברהם שם, ס"ק י) "מצת מצוה בערב פסח שבת אין לו דין אוכלין, וה"ה אוכלי בהמה אין להם דין אוכלין". ובסימן תמ"ד (אשל אברהם סוף ס"ק

(א) פירש כוונתו יותר: "מצה שאסורה לאכול בערב פסח, אם יש לו עופות שרי בטלטול אם רוצה ליתן לעופות, צ"ע אם הוה כאוכלין דמותר לצורך עצמן, עי' סימן שח סעיף ד', די"ל הואיל כעת אין ראויין כי אם לעופות לאו אוכל אדם הוה, ומלח י"ל אין דינו כאוכלין וזה שייך בכל שבת" עכ"ל. והיינו דנוטה לומר דמאכל בהמה אע"ג דמותר בטלטול מ"מ לאו אוכלין ממש הוא שמוותר לטלטל שלא לצורך. ומצדד דה"ה מלח לאו שם אוכל עלה להתיר לטלטלו שלא לצורך.

וע"ע בפמ"ג (משבצות זהב סוף סימן שח) דמבואר מדבריו דקדירות רותחות אע"ג דגמרו בידי אדם ומותר לטלטלן (ביצה כז, א), מ"מ אין לו דין אוכל להתירו בטלטול שלא לצורך, ואין בו היתר לטלטול אלא מחמה לצל. ולפי זה ה"ה מאכלים קפואים שאין ראויים לאכלם כמות שהן כל זמן שעדיין הם קפואים אין להם דין אוכל להתירם בטלטול שלא לצורך. [ועיקר דברי הפמ"ג דמאכל בהמה אין לו דין אוכלין להתירו בטלטול שלא לצורך, מבואר גם באו"ז (סימן לז) עיי"ש]. שוב הראוני דאפשר לפרש דברי הפמ"ג שאינו אוסר את הקדירות הרותחות אלא את השכר שאינו ראוי לשתיה עיי"ש, וצ"ע.

אמנם יעויין בשו"ע הרב (סימן שח, יז) שכתב "אבל כל מיני אוכלים ומשקים המותרים בשבת וכל מיני ספרים שמוותר לקרות בהם, מותר לטלטלם אפי' שלא לצורך כלל, לפי שלא גזרו בימי נחמיה אלא על הכלים ולא על אוכלים וספרים".

ומה שכתב וכל מיני ספרים, שמעתי מהגר"א מילר שליט"א לדייק שכוונתו לכלול גם ספרי חכמה, שדעת הרשב"א שמוותר לקרות בהם בשבת, דלדעתו מותרים גם בטלטול, ואפי' טלטול שלא לצורך. ואע"ג דלא הוה כתבי הקודש, מ"מ כל שאינו כלי [ודעת הרב שספרים אינן כלים כיון שאין משתמשים בגופן, ומראה אין בו משום מעילה] לא אסרוהו בטלטול.

ואם כנים הדברים, נמצא שנחלקו הפמ"ג והרב אי דבר שאינו כלי אלא שמוכן לטלטל וכגון עפר מוכן (סימן שח, לח) מותר לטלטלו שלא לצורך, דדעת הפמ"ג דעל כל דבר גזרו חוץ מאוכלין וכתבי הקודש. ודעת הרב דאדרבה דווקא אכלים הוא שגזרו, וכל שאינו כלי לא גזרו ע"ז מעולם. וכאמור מדברי האו"ז (סימן לז) מבואר דדעת הפמ"ג.

הרב יששכר דב היילפרין

דין הבסיס בהניח המוקצה שלא ע"מ לשמרו שם

בגמרא (שבת קמג, א) "ב"ש אומרים מעבירין מעל השלחן עצמות וקליפין, וב"ה אומרים מסלק את הטבלא כולה ומנערה". והקשו הראשונים מ"ט מותר

לסלק את הטבלא, והרי היא נעשית בסיס לעצמות וקליפין. והקשו עוד מ"ט מותר לסלק את הטבלא, והרי הוא מטלטל את העצמות וקליפין ע"י הטבלא ויתחייב לנערה מיד.

וכתב הרשב"א (ביצה ב, א) לתרץ וז"ל: "ומסתברא שאין אומרים נעשה בסיס אלא בנר שיש לו חשיבות בסיסות קצת, כמעות שעל הכר שאדם רוצה להצניעם כדי שלא יאבדו, וכו', הלכך במניח נעשה בסיס גמור ובשוכח נעשה בסיס קצת, והלכך אינו מסלק אלא מנער והן נופלים מאליהן, אבל עצמות וקליפים דלא חשיבי ואינו מצניעם כלל, לעולם אין להם תורת בסיס, ואע"פ שהניחם על השלחן כדי שלא יטנף הבית, מ"מ לא לצורך עצמם הניחם שם ולא להצניעם מחמת חשיבותן הלכך אין הטבלא בסיס להם כלל אלא מסלק את הטבלא ומנערה". עכ"ל. כלומר, שהרשב"א חידש דכל שלא הניחם ע"מ לשומרם שם, לא נעשה הטבלא טפל לעצמות, כיון שלא בא לשמש את המוקצה, ומותר לטלטל את הטבלא וגם אין כאן חובת נייעור.

וצ"ע מסוגיא שלימה (שבת מז, א) שמקשה הגמ' מ"ט התיר רבי לטלטל מחתה באפרה, והרי האפר הוא מוקצה ונעשה המחתה בסיס לה ויאסר בטלטול. עיי"ש כל הסוגיא. ולפי מה שחידש הרשב"א, לכאורה אין כאן בסיס כלל, שהרי לא היה צריך לאפר כלל [וכמש"כ שם הרשב"א] וא"כ אין האפר מונחת במחתה לשמרה ולהצניעה, אלא האפר נשתייר מהיסק הלבונה, ומ"ט פשיטא ליה לגמ' שנעשה המחתה בסיס לה. ואע"ג דיש שמשתמשים באפר, הרי גם בעצמות וקליפין יש שמשתמשים בו, והרי ראוי להאכילה לבהמות, ומ"מ כל שאין דעתו להניחו שם לשומרה אינו בסיס, וא"כ ה"ה במחתה לא יעשה לבסיס.

וגאון א' שליט"א אמר בזה ליישב דבמחתה מכיון שהלבונה ניתנה שם בערב שבת כדי להסיקה שם ונעשה המחתה בסיס לה, שוב **לא פקע מינה** תורת בסיס, אע"ג שהאפר אינו שם כדי להצניעו. עכ"ד. אלא דקשה לומר כן דא"כ נימא הכי גם בעצמות וקליפין שהרי נתניתם מתחילה היתה ביחד עם האוכל, ואע"פ כן אין הטבלא נעשית בסיס לה. וקשה לחלק ביניהם.

ולכאורה מוכרח מזה דשאני מחתה דכיון שהיא מיוחדת לאפר, שבכל היסק נשאר שם אפר, בזה מודה הרשב"א דמיקרי משמש את האפר, ונעשה בסיס וטפל להאפר. ודווקא בטבלא שאינה מיוחדת לקליפין ועצמות, והדרך לסלקה מיד לאחר האכילה, לא נעשית טפלה לפסולת מכיון שהיא לא ניתנה שם לשומרה ולהצניעה.

ומצאתי בס"ד דסברא זו כתבה הריטב"א בביצה (כא, ב) דמבואר שם בגמ' דעכו"ם ששתה בכוס ונשאר שם שיורי כוסות אסור לטלטלו. ופ' הריטב"א דהוא

משום שהכלי נעשה בסיס לשיורי כוסות. וז"ל [מהשיטמ"ק]: "ואפי' בעודן עליו אין לאסור אלא כיוצא בזה **שהוא כלי המיוחד לין** והוא בסיס לו גמור, משא"כ בההיא דלעיל דסופלי אגב ריפתא לא מיתסרא ריפתא משום דלא מייחד ריפתא לסופלי". [וע"ע בשיטמ"ק בשם הרא"ה. אלא שאת עיקר דברי הריטב"א לא הבנתי דלכאוף בגמ' מבואר דאין הכוס נעשה בסיס, מדמקשה הגמרא ולטלטלינהו אגב כסא. וצ"ע].

ונפק"מ לדינא מכל הנ"ל, לענין פחי אשפה שמלאים בדברים מוקצים, האם מותר לטלטלם בשבת. ויש שלמדו זכות על המטלטלים בשבת ע"פ דברי הרשב"א הנ"ל [אע"ג דהתוס' (ביצה ב, א) פליגי ע"ז, ובפוסקים (סימן שח, כז) הביאו רק דברי התוס'] דאין הפסולת מונחת שם לשומרה, אלא בכדי שלא יתלכלך הבית ודומה ממש לטבלא.

ולפי מה שכתבנו לעיל יש לחלק ביניהם דהטבלא אינו מיוחד למוקצה, משא"כ פחי האשפה שמיוחדים לפסולת, בכה"ג מודה הרשב"א דנעשה הפח בסיס לפסולת.

הרב יששכר דב היילפרין

בגדר כלי שמלאכתו לאיסור

דעת התוס' (שבת לו, א ד"ה הא; ובדף קכב, ב ד"ה רחת) דנר [שלא הדליקו בו באותו שבת] דינו ככלי שמלאכתו לאיסור ואין היתר לטלטלו אלא לצורך גופו ומקומו. ודעת הראב"ד [והובא ברשב"א וברמב"ן (קכב, ב)] שנו דינו כמלאכתו להיתר "שהוא אינו משמש מלאכת איסור אלא שנעשה בסיס".

ולהלכה קיימא לן כדעת התוס'. וכמו שכתב במג"א (רעט, יב). וכן הוא במשנ"ב (ס"ק יט) ובשער הצינן (ס"ק טז). [וברע"א כתב שעל כל פנים לענין אמירה לעכו"ם יש לסמוך על שיטת הראב"ד. ולפי מה שכתב במ"ב (שח, טו) בכל אופן מותר].

ויש לעיין בדעת התוס' מ"ט ס"ל דחשיב מלאכתו לאיסור. דבשלמא אי נימא כהסוברים דמלאכתו לאיסור ג"כ תלוי בהקצאה, י"ל דבנר הוא מקצה דעתיה מיניה, כיון שאין משתמשין בו אלא ע"י איסור [ועי' בתוספת שבת (סימן שי)].

אבל לפי מה שכתב הגר"א (יר"ד רסו) דיסוד איסור דבר שמלאכתו לאיסור לאו משום מוקצה הוא, אלא מגזירת כלים, לכאורה קשה אמאי אסרו נר, והרי אין עושין בו מלאכת איסור.

ויש לבאר בב' אופנים:

א. דכל שהכלי עושה מלאכה, אע"ג שאין האדם עושה בו מלאכה, מ"מ מלאכתו לאיסור קרינן ביה, וסימן לדבר כל דבר שלפי ב"ש דס"ל שביתת כלים - אסורה, יש בו משום מלאכתו לאיסור, ובגמרא (שבת יח, ב) מבואר דבנר יש בו משום שביתת כלים.

ב. דאע"ג דאין עושין מלאכה ע"י הכלי, מ"מ כיון שהשימוש בכלי כרוך בעשיית מלאכה, ג"כ מיקרי מלאכתו לאיסור, וגזרו שלא להשתמש בו שמא יבוא לעשות מלאכה.

ויעויין בסימן ש"ח (סעיף נא) שהביא המחבר שיש אוסרים לטלטל את מורה השעות בין שהוא של חול בין שהוא של מין אחר. וכתב הרמ"א "וכבר פשט המנהג לאסור". וטעם האיסור מבואר בב"י בשם המהרי"ל דחשיב כלי שמלאכתו לאיסור כיון שלמידה נעשית "ואע"ג דלאו מדידה גמורה היא מדידת הזמן, מ"מ יש לדמותה". וכתב שם דה"ה שיעון של חוליות שמראות את השעות בצל ע"י החוליות ג"כ אסור, ואפשר דגרע טפי כיון שמוודד הצל ממש.

ובמחצית השקל (ס"ק עה) הביא משו"ת פנים מאירות (ח"ב סימן כג) שכלי שעות שלנו שקורין אוה"ר [שעון] מותר לטלטל וכתב ע"ז המח"ש "אבל לא ידעתי סברא לחלק בינו ובין כלי המורה על השעות דנסתפק בשו"ע, כי טעם האיסור שייך בזה כמו בזה, מ"מ פוק חזי מאי עמא דבר, שכל הגדולים וחכמי ישראל עושים מעשה להתיר".

ובפמ"ג כתב טעם להתיר "דעתה תכשיט הוא לכל אדם". ולפי זה בכלי שאינו תכשיט אסור.

וכמדומה שהמנהג להתיר בכל כלי שעות. ובמ"ב (ס"ק קסח) הביא בשם האחרונים להתיר ולא פ"י הטעם.

ויעי' במור וקציעה (מכון ירושלים) שכתב "ודברי המהרי"ל במדידת הזמן מחוסרי הבנה. דלמא איירי בכלי שעשוי להטותו למדוד בו הצל, וכן משמעות לשונו וא"כ אין זה ענין לכלי שעות שלנו שהולכין מאליהם, ואין ההבטה בהם מדידה לא שייכא בהו כלל". וכ"כ השואל בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סימן כג) דאיסור טלטול השעות היינו "משום דבנהי שעות בלי שום תנועת האדם אינם יכולים לפעול פעולתם ממש, משא"כ בשאר אוהר"ן [שעונים] שמראה אופנים כחיות כי חיות הנה כחי נושא את עצמו, אשר קודם שבת נערך והולך מעצמו כ"ד שעות למה יהיו הללו אסורים".

מבואר מדבריהם דכל שאין האדם עושה עמהן מלאכה לא מיקרי מלאכתו לאיסור.

וכ"כ הגאון ר' שלמה זלמן אויערבך זצ"ל (מנחת שלמה קמא סימן ט' ענף ג' אות ח) "מ"מ נראה דמלאכתו לאיסור היינו שהכלי עומד שיעשה בו האדם מלאכת איסור אבל בגלל זה שהכלי עצמו פועל ועובד... אין זה חשיב כמלאכתו לאיסור".

ובספר מאורי אש (ח"א פרק ב' ענף ג') הביא מהגר"ש תפליניסקי זצ"ל שאמר לבאר מוקצה דשלהבת [ע"י שבת (מוז, א); ובחזו"א (סימן מא ס"ק טז)] דכיון דאין עלה צורת כלי ומלאכתו לאיסור דהשלהבת עצמה שדולקת איסור הוא, לכן הוא מוקצה. והוכיח כדבריו מהא דכלי השעות מוקצה הוא. והגרש"ז זצ"ל שם דחה דבריו כנ"ל דמלאכתו לאיסור היינו שהאדם עושה איסור עם הכלי ולא שהכלי עצמו עושה איסור, והוא דכלי השעות חשיב מלאכתו לאיסור היינו משום דצריך האדם לעשות פעולת איסור. וכנ"ל.

ויש כמה נפק"מ לנידון זה:

א. בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן ע"ח) נסתפק בכלים המיוחדים לקטנים, שלהם אין איסור להשתמש בכלי זה, האם דינו ככלי שמלאכתו לאיסור עיי"ש.

והנה כל המקום להסתפק הוא דווקא אם תלין מלאכתו לאיסור בזה שהאדם עושה עמו איסור. אבל אם תלוי במה שהכלי עושה איסור אין כאן מקום ספק.

ב. אשפה שמיחדת להניח בתוכה גרף של רעי, שנחשב מוקצה. ומבואר בפמ"ג (סוף סימן רעט) דמיקרי כלי שמלאכתו להיתר. [אלא שהוא מאוס עיי"ש. ועי' עוד בסימן שח, ל"ה] ואע"ג שהכלי נעשה בסיס למוקצה, מ"מ כיון שאין האדם עושה מלאכה על ידו לא מיקרי מלאכתו לאיסור. [ובמיוחד לעצמות ולקליפין שמוקצים, יש לעיין דכיון שאין היתר לטלטלם להדיא, נמצא שהם מיוחדים ליתן בתוכה מוקצה בידים. ואפשר שדומה למטה שיחדה למעות. אמנם במיוחד גם לדברים המותרים בטלטול הו"ל מיוחד להיתר ולאיסור דמותר].

ג. ולענין כלים חשמליים בזמן שהם דולקים ופועלים האם מותר לטלטלם בשבת. לכאורה תלוי בהנ"ל דאם נימא דלא מיקרי מלאכתו לאיסור, רק אם האדם עושה עמהם מלאכה א"כ מאור וכדו' דבזמן שהוא דולק שוב אין צריך לעשות שום מלאכה, לכאורה לא הוה מלאכתו לאיסור.

אלא דהגרש"ז (שם) שדא ביה נרגא דכיון דכשהכלי כבוי מלאכתו לאיסור, דהרי א"א להפעילו אלא ע"י איסור, א"כ אפשר דאפי' כשהוא דולק מיקרי מלאכתו לאיסור, דלא פקע מיניה שמה. עיי"ש שמסיק שהדבר צריך הכרע.

הרב יששכר דב היילפרין

דיון בענין מקח טעות

גמ' בבא בתרא (צב, א), המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן וכו'. הנה נתעוררתי ע"י מעשה שהיה להערה אחת בענין מקח טעות.

מעשה שהיה כך היה, מלפני כמה שנים היה ראובן מתפלל בבית הכנסת, ובאמצע התפלה בא אליו שמעון שהוא מיוצאי גליציה או שאר מדינות שאינם מבדילים בין חירי"ק לשורו"ק, והיה מוכר ספרו, ושאל את ראובן אם רוצה לקנות את ספרו שחיבר על מסכ' שביעית, ומכיון שהיה ראובן לומד באותו זמן את מסכ' שביעית רצה לקנות הספר. ונתן להמוכר מעות ולקח את הספר ולאחר התפילה כשהתחיל ראובן לעיין בהספר ראה שאין הספר בכלל על מסכ' שביעית אלא על מסכ' שבועות, ורק דמכיון שיוצאי גליציה אומרים שניהם באופן אחד ממש חשב ראובן [שהוא מאנשי ליטא] שכוונת המוכר הוא למסכ' שביעית ומיד התחרט על קנייתו. מיהו לא עשה שום דבר ולא הודיע להמוכר, ועכשיו רוצה לחזור מהמכירה בטענתו שהוא מקח טעות מכיון שלא רצה בכלל לקנות ספר על מסכ' שבועות, והוא דבר אחר לגמרי. ושמעון טוען דמכיון שהוא מכר מה שאמר שהוא מוכר לא חשיב מקח טעות.

והנה לפום ריהטא היה נראה דהדין עם שמעון המוכר [שהוא המוחזק] מתרי טעמי:

א כתב הרמב"ם (מכירה טו-ג) דאם היה במקח מום שלא ידע בו הלוקח, מחזירו אפי' לאחר כמה שנים שזה מקח טעות הוא, והוא שלא ישתמש בה לאחר שנודע לו המום, אבל אם נשתמש בו אחר שראה המום הרי"ז מחל וא"י לחזור. וכ"פ המחבר (סימן רלב-ג). והמחנ"א (אונאה סימן ד) הביא דעת הגאון (המובא ברדב"ז סימן קלו) דאם שהה ולא החזירו א"י שוב לחזור דאמרי' דמחל. וגם בד' הרמב"ם והטוש"ע דנו האחרונים (כנסת הגדולה על הטור שם) בצירורים שונים, ועי' בס' מטה שמעון שכתב דלמעשה הוא ספיקא דדינא, וא"כ לכאו' נימא דהמוציא מחבירו עליו הראיה.

ב קיימא לן (ב"ב צב, א) דהמוכר שור לחבירו ונמצא נגחן ואינו ראוי לחרישה, דתלוי דאם הלוקח הוא שוחט אינו מקח טעות, ואם הוא עובד אדמה הרי זה מקח טעות. ופי' הרשב"ם דהיינו דוקא כשמכירין זה את זה, דאם הלוקח הוא עובד אדמה הרי זה כאילו פירש לו להדיא מכור לי שור לחרישה, וכ"כ הטוש"ע (סוף סימן רלב). וכתב הב"י דס"ל שאם אין המוכר מכירו לא הוה מקח טעות. וטעם הדבר בי' הקרבן נתנאל (ב"ק ריש פ"ה) דכיון דאין המוכר מכירו, על הלוקח לאודועיה ליה דרוצה שור לחרישה, וכיון דלא הודיעו אמרי' דדעתו לקנות כאדם סתם. ומבואר דבעצם כל שיש טעות להלוקח בלחוד חשיב מקח טעות ורק דכאן צריך לאודועיה. ומ"מ בתשו' בית

מאיר (סימן טז) דייק מד' הרשב"ם, דבגוונא דדנין אם הלוקח הוא איש דקרי לבקר בקר ולצמדא צמדא או לא, דאם נתברר דהוא איש דקורא לצמד בקר אז הוה מקח טעות אפי' אם לא ידע המוכר, ובי' דכיון דפירש הלוקח [לפי לשונו] א"צ לפרש יותר ולא שייך לאמר לו דהו"ל לאודעיה. ולפי"ז ה"ה כאן דהמוכר לפי לשונו הודיע מהו מוכר לכאור' ל"ח מקח טעות.

אולם כשנדקדק בדבר נראה דהדין עם ראובן הלוקח, והוא עפ"י מש"כ בברכ"ש (ב"מ סימן מו) דחלוק דין יין ונמצא חומץ וכן אונאת יותר משתות דנקרא מקח, מציוור דב' מינין ממש דליכא מקח כלל, ולכאור' הוא פשוט. ולכן פשוט דכל הדינים האלו הוא רק כשעכ"פ היה אותו חפץ, אבל אם היה חפץ אחר לגמרי דליכא מקח כלל לא שייך מחילה ודין שצריך לאודעיה, דמ"מ ליכא דעת קנין ולא יועיל מחילתו כלום, וה"נ כאן הוא חפץ אחר לגמרי. כ"ז נכתב באופן הערה בעלמא.

הרב משה מצגר



תגובות – אלינא דהלכתא

בירור דין מי שנמצא בין השמשות בעיר אחרת שהיא תוך תחום ביתו, מתי חשיב כשובת בעיר שעומד שם, ומתי נחשב כשובת בביתו ועירו

בגליון הקודם עמודים רל"ג - רל"ו כתב ידידי הרה"ג ר' זלמן הלל פנדל שליט"א, לדון בהמעשה שהי' בבחורי הישיבה שהיו ליל שבועות בישיבה שהיתה חוץ לעירובה של עיר, ורצו לחזור לביתן, ולא ידעו שעירבו בעדם [מבעו"י]. ואנו ביארנו (בגליון יא) דהי' מותר להם בכה"ג לסמוך בדיעבד על עירוב שנעשה בלי ידיעתם, אמנם ידידי הנ"ל כתב דהי' מותר להם לשוב לביתם בכה"ג גם בלי עירוב, וכתב בטעמא דמילתא, עפ"מ שמפורש במ"ב (סימן תט סקכ"ט) שמי שנמצא תוך אלפים לעירו, ואין בדעתו לקבוע שביתתו במקו"א, חשיב שובת בביתו שבעירו אע"ג דאינו שוהה בביתו או בעירו כל זמן בין השמשות. וכתב דה"ה במעשה הנ"ל "מעולם לא נתכוונו לקנות שביתה בישיבה וכו' ודעתו לשוב לביתו ללון שם [פירוש למחרת ביום] ולאכול שם סעודת הבוקר, לכן קנה שביתה בביתו ואין צריך שום עירוב כלל, כי שם פתו ומקום לינתו", עכ"ל. וכ"כ בהמשך כמה פעמים דגם בכה"ג מעולם לא עקרו פיתה ולינה דידהו מביתם, וממילא חשיב שביתה דידהו בביתם ודמי לגוונא הנ"ל, וכן צידד לדמות לגוונא ד"לן" המבואר בשו"ע (סימן תח) עיי"ש בארוכה.

והנה, בגוונא דנן עסקינן באופן שהלכו לישיבה קודם בין השמשות, ובדעתם לשהות חוץ לעיר כל הלילה ללמוד, וכן הלכו שם על דעת לאכול סעודת ליל יו"ט חוץ לעיר. ובכה"ג לענ"ד לא שייך כלל להציור דהמ"ב (שם), דהתם עסקינן באופן שאין דעתו לעקור פיתה ולינה דידי' מבתו, ורק דשוהה חוץ לביתו מאיזה טעם, וליכא עקירת "שביתה" כלל, משא"כ הכא איכא עקירת פיתה דלילה מיהא. איברא דלאידך גיסא עדיין בדעתם לאכול סעודת הבוקר בביתם וגם לישן שם ביום, ויש לדון דמשו"ה לא חשיב עקירת שביתה מצד הקביעות של ליל שבועות הנ"ל, אמנם הא מיהא דשורש הנידון הכא הוא, אם בכה"ג חשיב עקירת שביתה או לא, ואין זה שייך לאופן דהמ"ב כלל, דהתם פשיטא דליכא עקירת מקום שביתה דידי' כלל.

ולפי"ז ג"כ אין מקום לענ"ד לדמות אופן זה להציור של "לן" המובא בסי' ת"ח, דגם שם שביתה אמיתית דידי' - דהיינו פיתה ולינה ממש דידי' - לא עקר כלל,

ורק העירוב הניח במקו"א, ומשו"ה חשיב עצם שביתתו בעיר - לפי השיטות דאיכא דין "לן", וכמבואר בחזו"א (סימן קט סקט"ז בא"ד) בביאור יסוד דין לן וז"ל: כל שקבע פיתו ולינתו בתוך העיר זהו עיקר דירתו של אדם ולא תיקנו חכמים [עירוב] אלא להפסידו תחום ביתו וכו', עכ"ל, ולא דמי לכה"ג שעקר פיתא דליל יו"ט מביתו, וכנ"ל.

והנה, כל מי שהולך לאכול סעודת ליל שבת בעיר אחרת, יש לדון ג"כ אם מהני פיתא דלילה לעקור שביתתו מביתו אע"ג דדעת לחזור לשם ללון ולאכילת הבוקר [ונפק"מ באופן שאין דין התחומין של ב' העיירות שווין]. אמנם לענ"ד בכה"ג מסתבר דסעודה אחת גרידא לא מהני לאשווי עקירת שביתה מביתו של כל השנה כל שחוזר לשם ללון וגם לאכול שם שאר סעודות דשבת, משא"כ בגוונא דבחורי ישיבה הנ"ל, כיון שהם אוכלים כל השנה בישיבה בימות החול, ונמצא דזהו עיקר מקום פיתא דידהו באופן כללי, וחויף מזה הם שוהין שם גם שאר ימות השנה כל היום הן ללימוד הן לשאר תשמישים, ורק באים לבית ללינת הלילה גרידא, בכה"ג יש להסתפק טובא לענ"ד איך לדון עיקר מקום שביתתם לחג השבועות באופן הנ"ל, וצ"ע.

ולכא' מצינו בכה"ג בשו"ע [סימן תט) עפ"י סוגיית הגמ' (עירובין עג, א)] בתלמידים האוכלים אצל בעלי בתים ולנים בבית רבם, דמודדין להם תחומם מבית רבם משום דאנן סהדי דהיו חפצים גם לאכול בבית רבם אילו היו יכולים לאכול שם ג"כ, ולכא' גם הכא יש לדון על פי האנן סהדי דעיקר קביעת שביתתם הוא בישיבה.

אמנם באמת לא דמי גוונא דהכא לאופן הנ"ל, דהתם אנן סהדי דרצונם לקבוע "פיתא ולינה" בבית רבם שהם תשמישים הקובעים שביתה דידי', משא"כ בגוונא דידן, אפי' נימא דאנן סהדי דהיו רוצין ללון בישיבה ג"כ, אמנם אח"כ הם רוצים לחזור לביתם אח"כ לסעוד ולשהות שאר החג עם משפחתם, ונמצא דליכא אנן סהדי לקבוע כל שביתתם בחד דוכתא, ושוב צ"ע איך לידון מקום שביתתם בכה"ג.

הרב חיים צבי הכהן גארעליק

א. ויעויין בדברי רבותינו האחרונים (או"ח סימן תרעז) בד"ן מקום הדלקת נרות חנוכה במי שחולק מקום פיתא ומקום לינה דידי', ודנו לדמות לדין החולק פיתא ולינה דידי' לענין עירוב, עיי"ש. ועייין בשו"ת מנח"י (ח"ז סי מט בסו"ד) שדן לפי"ז בבחורים שישנים בבתיים ואוכלים בישיבה, איך לקבוע עיקר דירתם בישיבה או בבית מצד האנן סהדי, ובסו"ד כתב וז"ל: לכן אם אין ביטול תורה יש להם לקבוע סעודה בימי חנוכה במקום שינתם ולהדליק שם וכו', אבל אם יש בזה ביטול תורה עי"ז יש לצרף לימודם בישיבה כל היום לאכילתם שם, ודליקו במקום אכילתם וכו', עכ"ל. הנה נקט המנח"י דיש מקום לדון עיקר מקומם של הבחורים בישיבה, באופן

ברכה הראויה לברך על פרי חמוציות - קרענבעררי

ראיתי בקובץ אם תעירו גליון י"א מאמר מאת הר' שלמה האברפעלד, ובקובץ י"ב מאמרים מאת הר' יוסף צבי קליינמאן והרב שאול כ"ץ בענין הברכה הראויה לברך על פרי חמוציות (קרענבעררי), האם ברכתו בורא פרי העץ או פרי האדמה, ופלפלו בזה הרבה, ודנו בענין אילנות שאינם מגיעים לגובה ג' טפחים, ודימוהו למה שדנו גדולי המורים בענין הברכה על פרי היאגדעס השחורים (בלעקבעררי). ואמנם מתוך הפלפולים ניכר שאינם מכירים טוב מציאות תואר אילן הקרענבעררי ודרך צמיחתו, ולעומתו תואר האילן היאגדס השחורים (בלעקבעררי).

ותחילה אברר המציאות. אילן פרי החמוציות (קרענבעררי) אין לו עץ עב באמצעיתו כדרך שאר אילני פרי העץ, אלא עצו רך מאוד ואינו חזק כדי להחזיק אילן הגדל בגובה. ואמנם יש לו עץ אמצעי שגדל באורך, וממנו יוצא ענפים שמהם גדלים הפרות, אבל העץ המרכזי דק ורך ואין בכוחו להחזיק גובה האילן, אלא צומח לאורך על גבי הקרקע, וממנו יוצאים ענפים דקים מאוד וקצרים שעולים למעלה ועליהם צומחים ענבי הקרענבעררי. ודרך אילן זה היא שמגיע בגודלו מכשתים עד שמונה "אינטשעס" (20-5 ס"מ) בגובה, וצומח עד כשבע "פיט" (2 מטר) לאורך על גבי קרקע. ומה שכתב הר' ש. האברפעלד ששאל אצל מגדלי אילני הקרענבעררי ואמרו לו שיכול לצמוח אפילו יותר מג' טפחים בגובה, נראה שלא בירר אצלם אם כוונתם בגובה למעלה שיכול לעמוד כך בגובה זה, או שכוונתם שגדלים כך באורך על גבי קרקע, שנראה פשוט לפי המציאות שאין עץ המרכזי די חזק להחזיק האילן בגובה זה. ואפילו אם לפעמים נמצא אחד או שתים שמגיעים לגובה זה, הרי זה יוצא מן הכלל ואין דרכם בכך.

ולעומת זה אילן פירות היאגדעס השחורים (בלעקבעררי) יש לו עץ עבה וחזק במרכזו כצורת אילני פירות, וצומח בגובה כשש עד שמונה "פיט" (3-2 מטר), ואף שלפעמים סומכים ומחזקים אותו במקלות כדי שיעמוד בגובה זה, וכדוגמת עץ הגפן, היינו מפני שעצו דק יותר יחסית לשאר אילני פירות הגבוהים כגון אילני תפוחי

שאוכלים שם ובצירוף הלימוד שם. אמנם גוונא דהכא לא דמי לגוונא דהמנח"י, כיון דהמנח"י עסיק באופן שיאכלו כל הסעודות בישיבה באותו יום שיעשו ההדלקה, משא"כ בגוונא דהכא, דביום שבועות עצמו הם עדיין רוצים לחלוק מקום פיתא דידהו, וצ"ע.
ב. בלשון זו מצאתי כתוב באנציקלופדיה באנגלית:

Cranberries are low, creeping shrubs or vines up to 2 meters (7 ft) long and 5 to 20 centimeters (2 to 8 in) in height; they have slender, wiry stems that are not thickly woody ...

עץ וכדומה, ומ"מ העץ עבה דיו לצמוח למעלה בגובה זה, דוגמת אילני פרי, ועכ"פ לא גרע מגפני ענבים, ויש לו צורת פרי העץ. והרואה תמונת שני מיני אילנות אלו, היינו הקרענבעררי והבלעקבעררי, זה לעומת זה, יראה שאינם דומים זה לזה כלל, וכל מה שדנו הפוסקים בענין היאגדעס השחורים - בלעקבעררי אינו שייך לאילן הקרענבעררי. [ומה שנמצא בפוסקים שיש ספק בברכת היאגדעס השחורים מפני שגדל פחות מג' טפחים, נראה שאף שהרבה פעמים נמצאים מסוג זה אילנות שהם נמוכים בשיעור כזה, מ"מ יש להם עץ עב ודי חזק שיכולים לגדול גבוה הרבה יותר מזה, וגם שהרבה פעמים אכן מגיעים לגודל יותר גבוה, משא"כ באילן הקרענבעררי שאין להם עץ עב מרכזי כלל ואינם גדלים בגובה כנ"ל. ויש לציין שאילן הבלובעררי ג"כ צומח בגובה ויש לו עץ עבה באמצעיתו, כדוגמת עץ הבלעקבעררי, אלא שאינו מגיע לגובה עץ הבלעקבעררי שדרכו לצמוח משתים עד שש "פיט" בגובה].

ולפיכך כל הדיון בגליונות הקונטרס הנ"ל, האם הקרענבעררי גדל יותר מג' טפחים, והאם דין הברכה באמת תלוי אם הוא גדל יותר מג' טפחים או לא, נראה שאין זה עיקר הספק כאן, אלא הדיון הוא שכיון ששונה בצורתו לגמרי מכל שאר אילני פירות, וגדל על פני הארץ ממש, ואין לו עץ עב מרכזי, הרי הוא דומה בצורתו לצמחי ירקות יותר מלאילני פירות. ואף שקיים משנה לשנה, אטו אם מצאנו מיני צמחי ירקות כגון מלפפונים או עגבניות שקיימים משנה לשנה, היינו מברכים עליהם בורא פרי העץ, הלא אינם פרי העץ כלל אלא פרי האדמה, שאין להם צורת אילן העץ כלל. וכן אילן הקרענבעררי, אף שעצו חזק קצת יותר מירקות אלו, מ"מ דומה להם יותר מלאילני פירות, שאין העץ די עב להחזיקו בגובה כלל ומפני כן גדל על גבי הקרקע, ודומה במקצת לצמח תות שדה (סטראובעררי) שאף הוא גדל ע"ג קרקע ממש ואין לו עץ עב כלל [ואמנם עץ הקרענבעררי יותר עב וחזק ממנו וגדל בגובה קצת כנ"ל] ולכו"ע מברכים עליו בורא פרי האדמה [ואף שנמצאים בהם היום מינים שקיימים לכמה שנים, לא שמעתי ולא ראיתי מסתפקים בברכתו שיברכו עליו בורא פרי העץ, כיון שאין לו צורת עץ או אילן כלל]. ומלשונות כמה מהפוסקים שהובאו בגליונות הנ"ל, משמע שלא הכירו היטב מציאות אילן הקרענבעררי אלא ענו לפי תיאור דברי הרבנים השואלים.

ומיהו בגליון י"ב הביא הר' קליינמאן לשון דודו הרה"ג ר' ישראל בעלסקי זצ"ל שענה לו בענין זה בטוב טעם וניכר מתוך דבריו שהבין טוב את המציאות, כדרכו, שכתב: 'שאין בהם שום עץ וגם אין בהם צורת פרי, ובדקתי בכמה מקומות ומצאתי שכן הוא, ואפילו אותן שלפעמים גדלים גבוה זהו מפני שגדלים על vine והvine גדל על גדר או דבר אחר', ועי"ש שהציע הר' קליינמאן ביאור הדברים לפי דעתו, ואמנם לפי המציאות שביררנו כאן כוונתו ברורה שאין לאילן הקרענבעררי צורת אילן פרי כלל, שאין לו עץ עב אלא הכל גדל על vines דהיינו ענפים דקים מאוד. ומה

שהוסיף שם הר' קליינמאן טעם אחר שגדלים בהרבה מים ונראה כמו שגדלים בתוך אגם, והם כירק שגדל על כל המים, אין זה נכון לפי המציאות. ופעם הייתי במקום שמגדלים קרענבערריס וראיתי צורת שדות הקרענבעררי, דרך גידולם ובצירתם, ומה שעושים עם המים, והמציאות היא שאינן גדלים בתוך המים כלל, שאין משתמשים במים אלא לצורך בצירת ואסיפת הפירות. הם מכינים השדה לגידול אילני הקרענבעררי באופן שחופרים כמה טפחים בתוך הקרקע על שטח פני כל השדה, באופן שכל השדה מקום גידול הצמחים נמוך למטה מפני הקרקע ומוקף מסביבו בקיר של קרקע קשה כמה טפחים בגובה, כאילו יש מחיצות עפר מסביב לשדה (באנגלית נקראים bogs). וכשמגיע זמן הבצירה ממלאים כל השדה מים, עד שכל הצמחים נשקעים בתוך המים ומכוסים במים, ועוברים בין ערוגות האילנות בתוך המים במכוונות בצירה שמנתקים ענבי הקרענבעררי הקטנים ונופלים לתוך המים ושטים על פני המים. ואח"כ מאספים את כל הענבים שצפים על פני המים למקום אחד ושואבים אותם משם. [בגמר אסיפת הפירות פותחים הביוב ויוצאים המים מהשדה לגמרי. ובאופן זה קל יותר לבצור הפירות מכיון שהם קטנים מאוד וגדלים סמוך לקרקע. ויש אפילו עד עשר אחוז מהקרענבערריס שבוצרים אותם בבצירה יבישה דהיינו בלי מים כלל אלא ביד, אלא שאופן זה קשה ודורש הרב יותר עבודה, ולא עושים כן אלא לאלה שמגדלים אותם לאכילה, אבל רוב הפירות שמגדלים לעשות מהם מיץ ושאר מוצרים בוצרים ואוספים אותם בתוך המים באופן הנ"ל]. נמצא שכל ענין המים אינו לצורך גידול הפירות כלל, אלא שמאפשר ומיקל עליהם תהליך בצירת ואסיפת הפירות אחר שגמרו לצמוח, ואין זה שייך כלל לענין 'גדל על כל מים' ודין ברכת הפרי.

ולפיכך נראה ברור לפי המציאות שברכתו בורא פרי האדמה, וכל הפלפולים להלכה בענין פחות מג' טפחים ובענין הברכה על היאגדעס השחורים וכו' שנידונו בגליונות הנ"ל, אינם נוגעים לפי מציאות אילן זה שדומה בצורתו כירק, וכמו שתואר ופסק הגר"י בעלסקי זצ"ל.

הרב יהודה שושנה

אפיית מצות וחומרת הרא"ש

בגליון י"ב ראיתי מאמרים בענין אפיית מצות מאת הרב שמחה בונם לונדינסקי והרב שאול כ"ץ ותשובת הרה"ג ר' נ. א. אהלבוים, שדנו בדבר החומרא הידועה בשם הרא"ש שאחר שנתעסק בבצק ונתחמם תחת הידים אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ, ודנו מתי בדיוק בתהליך הכנת הבצק ועריכת המצה מתחיל חשש זה. ולשון השו"ע (תנט, ב) [מקורו בשו"ת הרא"ש (כלל יד סימן ד)] היא שאין החשש אלא "אחר

שנתעסקו בבצק ונתחמם בידיים". ואמנם בודאי יש זמן קודם לזה אף אחר שכבר נתערב המים עם הקמח שאינו מחמיץ עד שישהה שיעור מיל, שהרי בגמ' מבואר שאין העיסה מחמיץ עד שישהה שיעור מיל, ובודאי לא בא הרא"ש לחלוק על עיקר דינא דגמ'. ועוד שבגמ' (פסחים ז, א) אמרו שתלמיד היושב לפני רבו והזכיר שיש עיסה מגולגלת בתוך ביתו שמבטלו קודם שיחמיץ, ומבואר שאפילו אחר גלגול העיסה עדיין אינו מחמיץ עד שישהה זמן מה, נמצא שדינא דגמ' שאינו מחמיץ עד מיל נאמרה בעיסה מגולגלת, וחומרת הרא"ש שיכולה העיסה להחמיץ מיד מחמת חימום העסק נאמרה באיזה שהוא זמן בתהליך הכנת המצה לאחר שכבר נתגלגל. ולשון הרא"ש בתשובה היא: "אחר שנתעסק בו ונתחמם תחת הידים אם יניחוהו בלא עסק מיד יחמיץ", ויש שדנו שכוונתו שנתחמם תחת הידים דוקא, כיון שהידיים חמים הם ובפרט כשעוסקים בבצק, ולפיכך כל שאין הידיים נוגעות בבצק, וכגון שמגלגלים את העיסה במקלות, אין לחוש לזה. ויש שדנו עוד שכיון שמהגמרות הנ"ל מבואר שעד שנתגלגלה העיסה אין לחוש לכך, לפיכך כל זמן שהוא עדיין עוסק בגלגול העיסה אין לחוש לחומרת הרא"ש כלל.

והנה יש לדון בזה, הלא מגלגל העיסה עוסק בידיו, ואטו מי נימא שאם ממשיך לגלגל העיסה לזמן ממושך ביותר, שכל זה עדיין נכלל ב"גזה"כ" של "גלגול" ואינו מתחמם, ולא בא עדיין לחשש זה. ועוד שנתת דבריך לשיעורין, שיש שמגלגלין פחות עד שנעשה העיסה לגוש מדובק ודיו, ויש שמגלגלין הרבה בידיים עד שנעשית העיסה יותר עבה וגמישה וראויה כבר לערוך ממנה המצות. ובכמה מאפיות נוהגים [וכן עושים במפיית מצות לייקווד] שמערבבים את הקמח והמים ומגלגלים אותו רק מעט, עד שנדבק כגוש אחד ומיד מעבירים את העיסה לשולחנות מיוחדים שמחובר להם מקל עבה של מתכת, ומכים ודוחפים הרבה על העיסה אנה ואנה עד שהיא נעשית סמיכה ועבה וגמישה וראויה לעריכת המצות. ובזה יש לדון האם נימא שכל זה בשם "גלגול" יקרא ועדיין אין לחוש. ולפני כמה שנים שאלתי את פי אחד הרבנים המכשירים של מאפיית מצות לייקווד שאלה זו, וענה לי בפשיטות שעדיין עוסקים בגלגול העיסה. והנה יש לעיין בכוונת לשון הרא"ש "אחר שנתעסק בו ונתחמם תחת הידיים" אם הכוונה שהעסק מחמם או שרק הידיים מחממים בלבד. ולכאורה לא שייך בזה כל אלו הדינים ודיוקים בלשון מתי חל "דין" חומרת הרא"ש, שאין בזה משום "גזה"כ" או חלות דין של שם "גלגול" או מעשה ידיים, אלא זה תלוי במציאות מתי יש לחוש שנתחמם ביותר, אלא שאין אנו בקיאים לדעת בדיוק מתי חל חשש זה. ולפיכך מכיון שבגמ' מבואר שמגלגול העיסה עדיין אין לחוש לכך, עכ"פ בגלגול די הצורך אין לחוש, והיינו מפני שבמעשה הגלגול עדיין המים נרגש בעיסה, או שהעיסה עדיין רכה קצת, אבל אחר שנתגלגלה העיסה היטב ונעשתה עבה יותר, העסק בה אח"כ עושה יותר חיכוך (friction) ויכול לחממה יותר.

וכן בשאר העסק שאח"כ, אם עוסק במקלות שלכאורה אינם מחממים כמו הידים, אם עוסק רק מעט שמא אין לחוש, אבל חיכוך ביותר יכול לחמםם אפילו בלי נגיעת ידים. ויש לדון אם עסק במקלות של מתכת (stainless steel) מחממות כמו במקלות של עץ או פחות או יותר. ונסיתי כמה פעמים לנגוע במקלות מיד אחר העסק בהם, והמקלות של מתכת נשארים קרים אפילו אחר העסק. אך שמעתי שבמאפייט סטמר מקפידים שלא להשתמש במתכת כלל מכיון שהסטמר רב זצ"ל הקפיד על זה מפני שמתכת מתחמם יותר. ושמא חשש שאף שהם קרים יותר מעץ, מ"מ עושים מעשה חיכוך בעיסה יותר חזק משל עץ ומחממים העיסה.

והיוצא מדברינו שלכאורה צריכים לדון במציאות חימום העיסה, שבגלגול מועט אפילו בידים אין לחוש כמבואר בגמ', ובגלגול מרובה בידים, או אפילו במקלות כמו שעושים בכמה מאפיות אם ממשיכים להכות ולדחוף העיסה בהם בהמשך כמה רגעים לכאורה כבר יש לחוש לחיכוך וחימום. [ומה שדנו בגליון הנ"ל אם כבר בזמן הראשונים השתמשו במקלות לעריכת המצות או שעשו כן בידים, ויש משמעויות לכאן ולכאן, יש לדעת שאף בזמנינו אף שרוב בנ"א ומאפייט עורכים המצות במקלות, יש קהילות שעדיין אופים מצות רכות ועבות, ויש מהם שעושים אותם כמו שאופים כל השנה פיתות "אש תנור", ששמים העיסה על כר עגול שמחזיקים ביד, ומושכים העיסה אנה ואנה עד שמכסה את כל הכר ומדביקים אותה בכח לכותלי התנור, וכל זה נעשה בידים בלי מקלות. ויש לשער שאף בזמנים קדומים היו אלה שערכו בידים ואלה שערכו במקלות].

ובדבר הדיון בדברי הרא"ש מהו כוונתו ש"מיד יחמיץ", מאוד אני נבוך בזה, שמקור הדברים הוא בתשובת הרא"ש הנ"ל, ושם מיירי באשה שלשה עיסתה בביתה, שבתשובה כתב "ואשה לא תלוש בחמה ... ולא תגביה אשה ידיה מהעיסה עד ... " ואח"כ כותב את החומרא הנ"ל, ושוב מביא דיני הפרשת חלה וכתב שעל כל עיסה תפריש חלה או שתצרף את המצות יחד אחר אפייה, והנה בא ונתאר לעצמנו אשה שלשה עיסה כשיעור חלה ואופה מצות בביתה, הלא בכל שיעור חלה יש בודאי כמה וכמה מצות, ואפילו אם היו נוהגים לאפות מצות עבות ורכות אעפ"כ בודאי היו עושים כמה מצות מכל עיסה, ולא מדובר במאפייט מצות כבזמנינו שיש הרבה פועלים, ובודאי אחר כל העסק בעיסה תצטרך האשה לערוך כל מצה לבד ולהניח שאר הבצק לרגע עד שתערוך כל מצה ומצה, וא"כ פשוט וברור שלא היתה כוונת הרא"ש שמחמיץ מיד ממש, אלא בתוך זמן קצר, או עכ"פ קצר הרבה יותר מכשיעור מיל, ולפיכך כתב שם הרא"ש: "ולא תגביה אשה ידיה מהעיסה עד שתכניסה לתנור אלא כל שעה תהא עוסקת בה", שכיון שמחמיץ בזמן קצר לא תפסיק לעסוק במצות ולא תגביה ידיה ממנה אלא תמשיך לעסוק בה עד שתכניסה לתנור. ואם הפסיקה באמצע והסיעה עצמה לדבר אחר יש לחוש, אבל אם עוסקת

ברציפות, ואף ששהתה כרגע בין מצה למצה לערוך כל מצה לבד, אין לחוש לכך. כך נראה ברור מתוך לשון הרא"ש בתשובה. ועיין עוד בחזו"א (או"ח סימן קכא ס"ק טז) שהקשה קושיות רבות על המבינים בדברי הרא"ש שכוונתו שמחמיץ מיד ממש.

ראיתי שהר' שאול כ"ץ רצה להוכיח מדברי הפרי מגדים (אשל אברהם סימן תנו סק"א) שכתב על דברי המג"א שהביא מהשל"ה שהיו נוהגים לכפול העיסה בעת הפרשת חלה ואין זה נכון. וכתב הפרמ"ג: "בכפל למה, ואינו נכון ג"כ דאין להניח רגע בלי עסק כבסימן תנ"ט רק אחד יעריך ויגלגל וא' יפריש חלה". והוכיח משם שלדעת הפרי מגדים במעשה מועט ככפל העיסה כבר יש לחוש שאין להניח העיסה רגע אחד בלי עסק. ולא הבנתי דברי הפרי מגדים, שאילו יש חשש בקירוב שני צידי העיסה יחד שלא יניח העיסה לרגע, היה לו להקשות על דברי המחבר עצמו בסעיף א שם שכתב שיש לקרב העיסות יחד בשעת הפרשת חלה שישקו זו בזו כדי לוודא שיש ביניהם שיעור חלה, ואם בכפל העיסה חש הפרמ"ג, בודאי גם בקירוב העיסות יחד ודיבוקם עד שיישכחו יש לחוש לכך, ואף בזה היה עדיף שאחד יגלגל ואחד יקרב העיסות ויפריש חלה, ואמנם בדברי השו"ע לא העיר כלום.

עוד יש לעיין הרי דברי המג"א מקורם בשל"ה ושם מבואר הטעם, ולמה כתב הפרמ"ג טעם אחר בביאור דברי המג"א. וזה לשון השל"ה: "נוהגות הנשים כשלוקחין חלה מעיסת המצות אז כופלין העיסה לשנים ולוקחין משני הקצוות, יראה דלאו שפיר עבדא משום דמתחמם העיסה בשיפשוף זה שמשפשוף ידיהם בחיבור העיסה מקצה אל קצה סביב המגלגלת. ודמיא להא דכתב מהרי"ל בענין תיקון המצות וז"ל ומה שרגילין העולם לשפשוף ידיהן על גבי המצות אחר שתיקנם קודם אפייתן ואומרים לא יהיו מונחים פנויים אין בו ממש, דאין זה מתעסק, אדרבה מחמת השיפשוף יתחממו יותר ויתחמצו עכ"ל. ונלע"ד שהמנהג הזה נמשך בין הנשים בטעות מהא דשמעו לקרב ב' עיסות ביחד, והוא מ"ש הטור בסימן תנ"ז וז"ל מפני שצריך לדקדק בשיעור העיסה שלא להרבות בה משום חשש חימוץ ומוטב שימעט בה לכן טוב לקרב העיסות יחד בשעת הפרשת חלה דשמא יש שלא היה שיעור עכ"ל, ומזה נמשך הטעות לקרב יחד הקצוות העיסה אחת, בין עיסה לעיסה נתחלפו. וראוי למחות ולנהוג בשעת הפרשת החלה שיהא אחד עומד על גב העיסה בקציהו השני לערוך אותו במגלגלת שלא יניח פנוי". עכ"ל השל"ה. הרי ברור טעמו שמחמת שיפשוף הידים מותחמם העיסה ולא משום הנחת העיסה לרגע. ושמא כוונת הפרמ"ג היא "בכפל למה". שלכפול העיסה בודאי אין בו שום טעם וטעות היא. ומה שכתב אחר כך "ואינו נכון ג"כ, דאין להניח רגע בלי עסק" וכו' בא להעיר דבר אחר, ואף על דברי השו"ע. ורצונו לומר שאפילו אם עושה כהוגן וכמו שכתב השו"ע שמדבק העיסות ביחד, מ"מ אינו נכון שאחד יעשה הגלגול וגם יעסוק בדיבוק העיסות והפרשת חלה כיון שעי"ז קובע עצמו שצריך להניח העיסה מלעסוק בה

ובמקומו עוסק בהפרשת חלה, ואין זה נכון כיון שלכתחילה קובע עצמו להניח העיסה באמצע העסק, ולפיכך עדיף שאחד יעסוק בהפרשת חלה בקצה האחד ואחד ימשיך לערוך ולגלגל בקצה השני. ולפי"ז שמא אין מכאן ראייה שלרגע אחד היינו רגע אחד ממש, אלא שאין לכתחילה לקבוע שיצטרך להפסיק בעסק הגלגול והעריכה ולהניח העיסה ולעסוק בתפקיד דיבוק העיסות והפרשת חלה [ואף שההפסק הוא זמן מועט, מ"מ העיקר הוא שלא יפסיק בדבר זה ויעסוק בדבר אחר].

הרב יהודה שושנה

הכשר הכיורים לפסח

בגליון י"ב כתב הר' ש. האברפעלד קיצור סדר הכשר המטבח לפסח. ותוך דבריו כתב שצריכים להכשיר כיור הנעשה ממתכת (סטיילנלס סטיל stainless steel) בכלי ראשון (שלא בעירוי) ע"י immerser, ואם הכיור נעשה באופן שנדבק למטה מהשיש אזי חום המכשיר יזיק ויקלקל הדבק שמדביק הכיור לשיש וא"א להשתמש במכשיר ה-immerser, "ואז מוכרח להשתמש באינסער"ט". והנה אף להמחמירים שצריכים להכשיר כיור ממתכת בכלי ראשון, בודאי אפשר להכשירו גם ע"י אבן מלובן כמבואר ברמ"א או"ח סי' תנא סוף סעי' ו, ובמשנ"ב שם ס"ק קי"ד בענין הכשר השלחנות. ושמא כוננת הרב היתה מפני שהכשר הכיור ע"י אבן מלובן יותר קשה לבצע ונותן עצה טובה לכסותו באינסערט במקום להכשירו, אמנם בודאי אינו "מוכרח" לכך.

אך כל זה אינו אלא לפי חומרא גדולה זו שמחמירים להכשיר הכיורות בכלי ראשון, ברם קשה למצוא לחומרא זו מקור נאמן בהלכה, ותחילה אבאר הסוגיא. הנה הכלל הידוע הוא דכבולעו כך פולטו, ובכן כיון שכל תשמיש הכיור הוא ע"י עירוי, ראוי להכשירו ע"י עירוי מכלי ראשון ודיו. ושמעתי אומרים שסברת המחמירים להצריך להכשיר כיור ממתכת בתוך כלי ראשון ממש הוא על פי דברי המהר"י ווייל המובא במשנ"ב סי' תנא ס"ק קיד שמחמיר על דברי השו"ע שם ס"כ שפסק שמהני עירוי להכשיר השולחנות והתיבות שמצניעים בהם אוכלים כל השנה, ומהר"י פסק דלא מהני עירוי מפני שלפעמים משים עליו פשטידא חם [דבר גוש] והוא כאילו נשתמש בכלי ראשון, אלא יכשירם ע"י אבן מלובן, עי"ש. ואומרים שמשם יש ללמוד להחמיר אף בהכשר הכיורות, שלפעמים נופל עליהם דבר גוש חם של חמץ כגון אטריות וכדומה, או חמין [טשאלענט], והוא כאילו נשתמש בו בכלי ראשון, ולפיכך יש להכשירם ע"י אבן מלובן או בתוך כלי ראשון.

והנה השו"ע בסי' תנא ס"ו פסק "כל כלי הולכים בו אחר רוב תשמישו, הלכך קערות אע"פ שלפעמים משתמשין בהם בכ"ר על האש כיון שרוב תשמישן הוא בעירוי שמערה עליהן מכ"ר כך הוא הכשרן". (מקורו ברי"ף פסחים ח, ב בדפי הרי"ף, ועי'

בר"ן שם ובע"ז לט, ב בדפי הרי"ף, ברמב"ם הל' חמו"מ פ"ה הכ"ד, תשובות הרשב"א ח"א סי' תעד, ועוד. ועי' במבואר במקור חיים סי' תנא סק"ה בשם הרמ"ע מפאנו בטעם הדבר. ודנו עוד האחרונים בזה). ומדברי הראשונים (הנ"ל, ועוד) מבואר שדבר זה הוא מוסכם לכל ושכך מבואר בכמה סוגיות הגמ'. ועי' ברמ"א שם שמביא שיש מחמירים באופנים מסויימים ואין סומכים על רוב תשמיש הכלי. שקודם מביא (מראבי"ה ומשם במרדכי, והוא בתוס' ע"ז עד, ב ד"ה דרש, עי"ש) להחמיר להגעיל הקערות בכלי ראשון, ואח"כ מביא (מהגהות מיימוניות) שיש להחמיר גם בכפות וכדומה שיש לחוש שהשתמש בהם בכ"ר, ואח"כ מביא שיש מחמירים אף בכלי שתיה שלפעמים משתמש בהם בצונן, עכ"ד. וראיתי ושמעתי כמה פעמים דמרגלא בפומיהו דאינשי לומר שהרמ"א חולק על המחבר וס"ל שאין הולכים בתר רוב תשמישין כלל, וזו טעות גדולה, שאילו רצה הרמ"א לחלוק על כלל זה לגמרי היה כותב כפשוטו "הגה שאין הולכים בתר רוב תשמישי הכלי", אבל מזה שהביא מחמירים שונים בשלש דרגות באופן שכל אחד מוסיף חומרא על שלפניו, וכל אחד מחמיר בציוור ואופן מסויים, מבואר שאין הכוונה לחלוק על עצם הכלל [שלפי הראשונים הנ"ל כך יוצא מתוך סוגיית הגמ'], אלא להחמיר באופנים מסויימים בלבד. [וכע"ז העיר בשו"ת ציץ אליעזר ח"ד סי' ו סוף אות א, עי"ש בדבריו]. ויותר מזה יש להדגיש, שבכדי להבין בדיוק כוונת הרמ"א ובמה בא לחלוק חייבים לעיין במקורות דברי הראשונים שמהם מביא חומרות אלו, ואין כאן המקום להאריך בביאור כל דבריהם ועיון בסוגיא, אבל כל המעיין בדבריהם יראה ברור שלכו"ע בודאי הולכים אחר רוב תשמיש הכלי ולא באו לחלוק על כלל זה, אלא שמשום סיבות שונות באו להחמיר באופנים מסויימים שהזכירו דוקא. והרמ"א הביא תחילה החומרא הראשונה להחמיר בקערות, ומבואר בראשונים שהחמירו בהם משום שפעמים תוחבים הקערות לתוך כלי ראשון או מכסים בהם בשר ודגים שביורה, והיינו שדרכם היה להשתמש בהם באופן זה, ואף שאין זה עיקר תשמישן אלא תשמיש טפל, מ"מ כיון שדרכם בכך ועושים כן תמיד יש להחמיר בהם. וכן בשאר החומרות שהביא הרמ"א, מבואר במקור בראשונים שכתבו להחמיר בהם שהוסיפו חומרות אלו דוקא משום שדרכם היה בתשמישים טפלים אלו ג"כ, אלא שכל אחד הוסיף להחמיר אף בתשמישים פחות קבועים וטפלים יותר.

והעולה מדברי כל הראשונים הנ"ל והרמ"א שלא באו לחלוק על עיקר הכלל שכל כלי הולכים בו אחר רוב תשמישו, אלא שבאופנים מסויימים, והדומים להם, יש להחמיר מפני תשמיש טפל קבוע שהיה להם ג"כ. ואמנם לא עלה על דעת אחד מהמחמירים להחמיר אף באופן שלפעמים נופל האיסור או החמץ על הכלי שלא ברצון ושלא באופן תשמיש קבוע עכ"פ במקצת, דבמקרה כזה בודאי לכו"ע אזלינן בתר רוב תשמיש הכלי. ואף חומרת המהר"י ווייל הנ"ל גבי השולחנות, אינה אלא משום שדרכם היה לפעמים להניח פשטידא חם על השלחנות כשמוציאו מהתנור,

ונראה שהוא בא להוסיף על חומרות הרמ"א ולהחמיר אף באופן זה ואף שהוא תשמיש פחות קבוע מאלה שהזכיר הרמ"א, ועוד שאין זה אלא באופן בליעה ע"י דבר גוש, ומ"מ אף תשמיש זה הוא בכוונה ותשמיש קבוע קצת, שהיו מוציאים הפשטידא מהתנור ושמים אותו על השלחנות, אבל בודאי לא עלה על דעתו להחמיר אם היה החשש רק משום שמא נפל מהפשטידא על השלחן. והרבה יש לפלפל בזה ואכמ"ל. (עי"ע ספר ראב"ן פסחים לב ע"ג, שו"ת הרשב"א הנ"ל ובח"א סי' תתיז, וח"ג סי' רעט, שבילי דוד או"ח סי' תנא, בית מאיר סי' תנא סעי' יא, ט"ז שם סק"א ופרמ"ג במשב"ז שם, ערוך השלחן שם, א"ר, מקור חיים ושו"ע הגר"ז שם, ועוד). ואף במשנ"ב שם ס"ק קיד אחר שמביא דברי המהר"י וייל כתב שבדיעבד מותר ע"י עירוי לבד, ובשעה"צ שם כתב שכן משמע מהאחרונים 'פשוט הוא דמדינא צריך לילך אחר רוב תשמישו וכדלעיל ס"ו'. [גם מזה שהביא המשנ"ב שם דברי המהר"י להחמיר בשלחנות מוכח שלא הבין בסברת הרמ"א לחלוק על עיקר הדין דאזלינן בתר רוב תשמישין, שא"כ אף בזה היה חולק הרמ"א ולא צריכים לדברי המהר"י וייל, ובודאי אף המהר"י עצמו שהוסיף לחלוק בזה לא סבר שהרמ"א חולק בכל אופן, אלא פשוט שלא החמיר אלא באופנים מסויימים בלבד, ובא מהר"י להוסיף ולהחמיר אף בשלחנות].

ועוד קושיא גדולה יש על פסק זה, שמלבד מה שברור מכל הנ"ל שאין לדמות כלל חומרת מהר"י להכשר הכיורות שלנו, דברי המהר"י מצד עצמם תמוהים מאוד. עי' בספר יד יהודה יו"ד סי' צד סוס"ק לז שהקשה על חומרת המהר"י, שמצינו שנחלקו הראשונים אם עירוי מכלי ראשון מבשל ככלי ראשון או שאינו מבשל אלא עד כדי קליפה, אבל כששם דבר גוש על שלחן קר אמרינן תתאה גבר ולכו"ע אינו מבשל או מבליע בשלחן יותר מכדי קליפה, וא"כ אף אי נימא שאין העירוי מפליט יותר מכדי קליפה הלא אף הדבר גוש לא הבליע בשלחן אלא עד כדי קליפה ובודאי יועיל עירוי מכלי ראשון להכשירו, והשאר דברי המהר"י בתמיהה. ובנידוד על אף שהביא המשנ"ב שלכתחילה יש להחמיר כחומרת המהר"י [אף שמוקשה כנ"ל], אבל הבו דלא לוסף עליה ולהרחיב חומרת המהר"י וללמוד ממנו להחמיר אפילו באופן שהוא עצמו לא בא להחמיר, דהיינו אפילו בכיורות שלנו באופן שנפל עליהן דבר גוש שלא בכוונה ושלא בדרך תשמיש קבוע כלל, אתמהה. נמצא ברור שאין מכאן שום מקור להחמיר להכשיר הכיורות של מתכת בכלי ראשון, ודי בעירוי מכלי ראשון. וא"כ פשוט שאף שיש שרוצים לנהוג בעצמם חומרא יתירה להכשירם בכלי ראשון, בודאי באופן שיזיק לדבק שמחבר הכיור לשיש, או שיגרום הזיקים אחרים

כגון לצנורות הביוב וכדומה, בודאי יכול להכשירו ע"י עירוי מכלי ראשון, ועכ"פ אין לומר שמוכרח להשתמש באינסער"ט.

הרב יהודה שושנה

להאכיל לתינוקות מצה בליל פסח

לכבוד המערכת

בדבר הנידון אי מותר להאכיל לתינוקות שהגיעו לחינוך לסיפור יציאת מצרים מצה בליל פסח, שדנתי בזה עם מו"ר הגר"א מילר שליט"א בגיליון לחג הפסח. ברצוני להוסיף שראיתי בשו"ע הרב סי' תעב סכ"ג בסוגריים שכתב וז"ל **"ואפשר** שמצה לחם עוני אסור להאכילם אפ' מעט קודם אמירת ההגדה מטעם שנתבאר בס' תע"א ע"ש". והיינו שנסתפק בנידון זה.

בתודה רבה על הקובץ החשוב

הרב יששכר דוב היילפרין

בענין הנחת בלע"ך בתוך התנור

לכבוד מערכת אם תעירו

בגליון העבר דנתי בענין חזרה לתוך תנורים דידן, ונסתפקתי באם מניח בלע"ך על קרקעית התנור אחר שכבר דולק התנור, ואח"כ מרגיש הטערמוסטאט דנצטן החום ועי"ז מפעיל את האש שיתגבר על הבלע"ך עד שיהי' תוך התנור בחום הרצוי, האם יש להתיר זאת מטעם 'חזרה ונתלבתה' דאמר' בגמ' דמותר.

והקשה עלי העורך החשוב דבלא"ה אסור בכה"ג דהוי מבעיר, דע"י הנחת הבלע"ך גורם תגבורת האש.

ובאמת איני רואה מקום קושי, דכיון דקטמה מער"ש וגם חזר ונתלבתה מער"ש אין כאן שום מלאכת מבעיר. והעיקר הוא שגילה דעתו שהוא מסיח דעתו מלחתות.

ובעיקר הנידון מצאתי שבאמת האש שתחת תנורים דידן אינו מתגבר יותר אלא פועל ליותר זמן, ובדרך משל החילוק בין מי שהדליק תנורו בחום 190 מעלות ובין מי שהדליקו בחום 350 מעלות, אינו שלבעל 350 יהי' אש גדול ולבעל 190 יהי' אש קטן, אלא שלבעל 190 יגדל האש לעשרים דקות ולבעל 350 לחצי שעה, כעין מה שאפשר לראות אצל טוסטר אובן הפועל ע"י חוטין שמתאדמים תחת המאכל, שהחוטין לעולם מאדמים רק החילוק הוא כמה זמן הוא אדום כדי שיגיע לחום הרצוי.

ושו"מ בפנינת השבת ח"א דף שס"ג וז"ל בערך, "יש להבין איזו תועלת יש בקטימת התנור, במה שמכסים גופי החימום מכל הצדדים, והלא אה"נ שע"י קטימה זו מתמעט בתחילה החום הבא מן גופי החימום אל הקדירה, אך הרי הטערמוסטט שנמצא בחלל התנור חש בזה שאין די חום מגיע אל מקום הקדירה ומחמת כך גורם להתנור לפעול זמן רב יותר כדי שהחום שאצל הקדירה יהא בשיעור הרצוי כפי שהעריכו אותו לעבוד, ומכיון שכן לכאו' לא הועיל הקטימה מאומה? והצעתי שאלה זו לפני הגאון בעל 'מחזה אליהו' ואמר לי כי הגם שהדברים מצד עצמם נכונים הם, בכל זאת אין בטענה זו למעט בחשיבות הקטימה, דבאמת גם בזמן חז"ל לאחר מעשה הקטימה ה' די חום בתנור כדי לבשל הקדירה, ומ"מ הועילה הגו"ק לבטל חשש חיתוי דסו"ס הופחת חום בתנור ומחמת זה נצרך עתה זמן רב יותר כדי להגיע אל גמר הבישול. ועיקר תכלית הוא שמראה ע"י מעשיו שאינו בהול שיתבשל מהרה לחשוש שיבוא לידי חיתוי", עכ"ל בערך.

וזה מתאים מאד עם דברי רש"י (יח, ב) ד"ה יחתה בגחלים - למהר בישולן. ע"כ. וכיון שמראה שאינו חושש למהירות, סגי בזה.

ושאלתי את בעל פנינת השבת אם מטעם סברא זו התיר גם בחזרה החמורה או רק בשה"י, (דבספרו מביא סברא זו רק לגבי שה"י, אמנם מסברא ה' אפשר להתיר מטעם זה גם בחזרה) והשיב לי שכיון דרוב פוסקים לא נקטו כבעל שבט הלוי להחשיב תוך תנורים דידן כעל גבי כירה, וס"ל דיש לתנורים שלנו דין תוך, א"כ לא יועיל שום קטימה בעולם, ולכן לא נאמרו הדברים עבור חזרה.

והנה בדרך אגב - יש לדקדק מלשון רש"י דלא ס"ל בזה כבעל 'מחזה אליהו' דבדף - כי פרש"י ד"ה קטום - "מפזרים אפר מלמעלה כדי להפיג חומו שלא יוסיף הבל בשבת". משמע מלשונו דאפי' אם הקטימה מועילה רק לזה 'שלא יוסיף', אע"פ שאינו מצננו יותר ממה שהוא עכשיו רק מצננו לענין שלא יוכל להוסיף הבל סגי. ולפי"ז מש"כ רש"י דף לו, ב "עד שיתן אפר ע"ג גחלים לכסותם ולצננם", כוונתו כנ"ל שיצננם לענין שלא יוסיפו, ועדיין יל"ע. ולפי"ז כיון שתנורים דידן יודע שיתוסף הבל ע"י הקטימה שמא אינו מועיל.

אמנם ע"י בב"י סו"ס רנ"ז וז"ל, ולדברי רש"י (לו, ב) שסובר דכירה קטומה אינה מוספת הבל כו' דנהי דגפת והדומים לו אסור להטמין בהם היינו משום דהנהי כל שעתא ושעתא מוספי הבלא, משא"כ בגחלים קטומות שעוממות והולכות ולא די שאינן מוסיפות אלא שפוחתות, עכ"ל. ולפי"ז דגחלים קטומות שאינן מוסיפות המציאות הוא שעוממות והולכות י"ל דזהו כוונת רש"י ז"ל במש"כ דקטימה מהני א' - שלא יוסיף, ב' - מצננו, דזהו המציאות דבאין מוסיפין גם מצטננים.

להלכה נקטו הפוסקים כתוס' ריש פרק כירה ושאר ראשונים שחולקים על רש"י, וכתבו דאפ"י גו"ק מוספת הבל יותר מכמה דברים השנויין בבמה טומנין (מ"ב סימן רנז סקל"ח).

עוד דן העורך החשוב אם ע"י פתיחת דלת התנור נכנס אויר צונן ועי"ז מגביר הטערמוסטאט את האש, יהי' אסור לפתוח הדלת. אמנם לפי מה שביארנו דמידת האש אינו עולה ויורד אלא בוער בשוה, ורק דע"י שנכנס אויר קר יבער לעוד משך זמן, א"כ - ודאי דמותר לפתוח הדלת דעכשיו מעשיו לא מעלין ולא מורידין דבלא"ה דולק, ומה שלאחר שעה דולק לדקה נוספת אין בזה כדי לאסור עכשיו. ועיי' באגרות משה סימן ע"ד דהתיר לפתוח דלת התנור או המקרר אפ"י בשעה שאין התנור דולק דיש חשש שע"י הפתיחה יבער האש, ומתיר דהוי ספק פס"ד ודבר שאין מתכוין, ושם אע"ג דלא יבער מיד הרי ודאי ע"י מעשיו הוא מקרב ההבערה ע"י הכנסת אויר קר, ואעפ"כ מותר ודו"ק.

ביקרא דאורייתא

הרב יצחק שפיצער

בגדר כלי שמלאכתו לאיסור

לכבוד הקובץ החשוב אם תעירו,

הנה בגליון יא' כתבתי בענין האיסור של כלי שמלאכתו לאיסור, ושם הוכחתי דמה שכתב הגר"א (יו"ד סימן רסו) דאינו מטעם מוקצה אלא גזירה חדשה של איסור טלטול אינו דבר מוסכם, ומד' הרבה אחרונים מבואר דס"ל דהוא מטעם מוקצה ממש [ואעפ"כ מותר לצורך גופו ומקומו]. שוב הראה לי מו"ר הרה"ג ר' אברהם מילר שליט"א מה שכתב בדעת תורה (סימן שח ס"ק מט) בשם כתבי הדעת קדושים וז"ל, מכבדות מיוחדים לקינוח **בשעת הזיעה במרחץ** אסור לטלטלם. ומבואר מדבריו חידוש גדול דאע"ג דאין עושין שום איסור עם המכבדות [כיון דהם מיוחדים לשעה שעושה דבר האסור לעשות בשבת] אסור לטלטלם. ולכא' כוונתו דהוה כלי שמלאכתו לאיסור. ואמר הרה"ג הנ"ל דלדברי הדעת קדושים מסתבר דגם כסא ילדים שמשתמשים בתוך הרכב [CARSEAT] הוא כלי שמלאכתו לאיסור, עכ"ד. ולכא' אם נימא דהוא גזירה חדשה שאסרו כלי שמלאכתו לאיסור דברי הדעת

ד. אולם יש לדחות דס"ל כהני אחרונים דס"ל דאפ"י כלי אם הוא מיוחד ממש לאיסור ואין עושין בו שום תשמיש היתר אסור אפ"י לצורך גופו ומקומו, וצ"ע.

קדושים קשים מאד, דהא דבר זה אינו עושה שום איסור ואין שום איסור נעשה בו, וע"כ דס"ל דהוא מטעם מוקצה ולכן מ"מ מוקצה דעתו.

ומ"מ בעיקר דברי הדעת קדושים לכאו' יש לדון, דהנה אי' בגמ' (שבת קכד, ב) דשבר כלי שנמצא ברה"ר חשיב כלי כיון דבחצר עדיין ראוי לכסות כלים. וכתב השפ"א דלכאו' לא עדיף מכלי שמל"א כיון דכל תורת שימוש הוא במקום שאסור לילך, וסיים דמפשטות הפוסקים לא משמע כן. ולכאו' תלוי במחלוק' המלחמות ושאר ראשונים (ביצה לא, ב) אם מוקצה מחמת דבר אחר [כגון פירות בתוך הבית שאסור לפותחו מחמת איסור סתירה] חשיב מוקצה^ה, וצ"ע בזה. ודבר זה נוגע במי שיש לו מפתח של מקום אחר וא"י לילך שם מחמת איסור הוצאה.

תודה רבה על הקובץ החשוב,

הרב משה מצגר

ה. ולא דמי למה דמבואר ר"פ מפנין דמעשר שני חוץ לירושלים חשיב מוקצה, דשאני התם דזהו דין בגוף הפירות דאינן נאכלין אלא בירושלים.



תגובות – ענינים שונים

בענין דבר הגורם לממון

לכבוד הרה"ג שמואל ישעי' יפה שליט"א

אחר - ההודיה, אשר בשפלנו זכר לנו לישא וליתן במש"כ בגיליון ח' לדון ולחדש, בדבר הגורם לממון נאמרו ב' חידושים: חדא, דהוי כשלו. ועוד, דאית ביה שוויות, ועל כן בדבר שכבר נגמר חיובו לפני שנאבד החפץ [כגון בגנב שכבר נגמר חיובו לשלם קודם שנאבד החפץ הגנוב - והסימן לזה מהא דמשלם כשעת הגניבה] לא אמרינן דהוי החפץ כשלו מחמת דבר הגורם לממון.

והקשה כבוד תורתנו הרמה עלי מהא דר"ש ס"ל דקדשים שחייב באחריותן מיקרו דבר הגורם לממון, והרי מיד כשאמר הרי עלי כבר נגמר חיובו, ואין אבדת הקרבן מוסיף כלום בחיובו, ואע"פ כן קאמר ר"ש דהוי כשלו מחמת דבר הגורם לממון, ויפה תמה.

אמנם האמת הוא שכוונתי היתה לומר דגם בקדשים שחייב באחריותן מתחדש חיוב על הנודר כשנאבד קרבנו, והוא ע"פ דברי מרן הגרי"ז שביאר בהא דאיתא במנחות (פ, ב) דהפריש תודה ואבדה והפריש אחרת תחתיה, חשיב חליפי תודה ואין טעונה לחם. ואמר מרן דאם איתא דהא דמפריש הוא בשביל נדרו, אמאי חשיב חליפי תודה. ומוכח דהוי הפרשה לאחריות על מה שהפריש, ולכן קרינן ליה חליפי תודה.

ובזה ביאר הגרי"ד מש"כ הרמב"ם (מעשה הקרבנות טז, ז) וז"ל: "אמר הרי עלי עולה והפריש שור ונגנב פוטר את עצמו בשה". וצ"ע מה החידוש בהפריש שור ונגנב דפוטר עצמו בשה, והרי גם מחמת נדרו פוטר עצמו בשה ויוצא ידי חובת נדרו, ומאי קמ"ל טפי בהפריש שור ונגנב שיוצא ידי חובתו בשה [ואע"ג דבהלכות גניבה יתכן לומר שיש חידוש בזה, ע' ב"ק (עח, ב) ובתוס' שם, אבל הרמב"ם הרי כתב להך דינא בהל' מעשה הקרבנות ולא בהל' גניבה]. ומבואר דהוי חידוש דין בנדר, דהו"א דכיון שיש לו חיוב אחריות על מה שהפריש, [וזה נלמד מקרא - ע' מגילה (ח, א)] יתחייב להשלים שור בעד שור, קמ"ל דסגי להפריש שום קרבן במקום הקרבן שנאבד. [ועיין בספר מנחת אברהם (זבחים ב, ב) שהאריך בזה]. היוצא מכל זה דכשנאבד הקרבן שהפריש, מתחייב הנודר [מדרשת הקרא] להשלים את מה

שנאבד. ולפ"ז שפיר קאמר ר"ש דהוי דבר הגורם לממון, אפילו לפי מה שכתבתי דבעינן שע"י שתיאבד החפץ, יתחייב מחמת אבדת החפץ.

ואבקש סליחתו שלא ביארתי דבר זה מעיקרא, מפני שהתכוונתי לקצר ככל האפשר.

ומבין ריסי דבריו, נשמע שיש עוד עניינים דומים, שגם מהם יש להקשות על יסוד דברינו, ואם נזכה לפענח כוונתו, נשתדל לעיין גם בהן, ולהשיב כיד ד' הטובה עלינו.

ואחר שכתבתי כל זאת נפל בדעתי דאולי כוונת כבוד תורתו הרמה להקשות מהירושלמי (פסחים פ"ב, ה"ב; יד, א) דמפורש שם דחמץ של הקדש שחייב באחריותו, לפי ר"ש דס"ל דבר הגורם לממון כממון נמי, חייב עליו בבל יראה.

והנה נחזי אנו האם ניתן לומר שמדובר בחמץ של קרבן דהיינו חמץ שבתודה. דלכאורה לא משכחת לה, משום דאי מיירי בערב פסח אחר שש, הא שיטת ר"ש דרק בפסח עצמו איכא בל יראה ולא בערב פסח, והא אנו בשיטת ר"ש קיימינן. ואי בפסח גופא איירי, לכאורה פשוט הוא דלא מצי להתחייב באחריותו - דהא פסול הוא מעיקרא משום 'משקה ישראל' [והכי נקיט המקדש דוד שאיסור חמץ יש בו משום משקה ישראל] וא"כ א"א לומר שמחויב באחריותו.

וע"כ דמיירי בחמץ דבדק הבית, [וכ"ה בפני משה שם, והכי נקט לפי תומו בקהלות יעקב (סימן ה') בהביאו לדברי הירושלמי].

ולפי דברינו דרק כשמתחייב באחריות החפץ אמרינן דבר הגורם לממון כממון דמי, וביארנו שזה רק מחמת קרא דמגילה (ת, א) "ונרצה לו לכפר עליו" - והרי פסוק זה נאמר רק בקרבנות ולא בבדק הבית, ולכא' מדברי הירושלמי נסותרו דברינו.

ואמנם אע"פ שכפשוטו הוי זה ראי' גדולה נגדנו, אפ"ל דהירושלמי סובר שאת קושיית הבבלי (פסחים ו,א) דלר"ש דס"ל דבר הגורם לממון כממון דמי, למה לי קרא דלא ימצא, אפשר ליישב ולומר דר"ש דריש לה לכי האי גונא - של אחריות דבדק הבית - דבעלמא לא חשוב גורם לממון, ומ"מ בפסח נכלל בלא ימצא, והוא חריפות - וצ"ע.

עוד י"ל בדוחק דבאמת מיירי בחמץ דתודה אחר שש, וכוונת הירושלמי הינה דהאי תנא ס"ל דדבר הגורם לממון כממון דמי כר"ש, אבל לגבי בל יראה ס"ל דאיכא בל יראה גם בערב פסח.

שוב נזכרתי מגמרא בבא קמא (עו, ב) "וריש לקיש אמר בשוחט בעלי מומים בחוץ" - ורש"י מוקי לה דקדם מומן להקדישן, ומ"מ אומר ר"ש דנחשב קדשים

שחייב באחריותו. ולדברינו דבעינן שהוא יהיה אחראי על החפץ, לכאורה זה שייך רק בקדושת הגוף ולא בקדושת דמים למזבח, וא"כ לכאורה לא יתכנו דברינו, אלא רק לפי דעת תוס' שם דנקט דמיירי בקדם הקדשן למומן. אמנם י"ל דכיון דבין הקדושת דמים ולמזבח צריך הוא לחללו על בהמה תמימה, ואז יהיה לו אחריות על הקרבן, נמצא שכבר יש לו בהאי קדושה דין שעליה להיות שלו בעתיד, ואולי זה כבר נחשב ג"כ כממון. [ואם כנים הדברים, תתיישב קו' הפנ"י והתורי"ד שם על רש"י - דתקשי דריש לקיש אדריש לקיש מחולין (קלט, א) דקדשי בדק הבית אינו חייב באחריותן [וקדושת דמים למזבח כבדק הבית דמי] דיש ליישב דמ"מ חייב באחריותן לכשיתחלל, ולא עיינתי כעת].

ודע דבאחיעזר (ח"ב סי' מו אות י) הקשה על ר"ל (בסנהדרין קיב, א) דמוקי הא דתניא דקדשי מזבח ימותו [בעיר הנדחת] משום דדבר הגורם לממון כממון דמי, דא"כ מ"ט מחלקת הברייתא בין קדשי מזבח לקדשי בדק הבית, והא גם בבדק הבית לר"ש ימותו אם הוא חייב באחריותו, כמו בקדשי מזבח, ולדברינו א"ש היטב - דבאמת בבדק הבית לא קאמר ר"ש דדבר הגורם לממון כממון דמי.

הרי נתגלה לי שדבר זה באמת צ"ע טובא בכל הסוגיות, ואפס נגעתי בקצהו על כן הנני חוזר על בקשתי שיעזורני לברר אם הדברים ניתנו להיאמר.

ביקרא דאורייתא

הרב צבי איינשטטר

בענין תוספת יום טוב

בענין תוספת יום טוב, ראיתי לידידי השקדן המופלג ר' ארי' מלכיא' שוסטל שליט"א שכתב דברים ברורים ליישב דברי התוס' בפסחים צ"ט ע"ב, דלפום ריהטא יושבים בסתר עם התוס' בכתובות (מז ע"א ד"ה דמסר). וכבר הניח ר' אלחנן זצ"ל דבר זה בתימה. וכתב לחלק בין שמחה שהוא מלתא דרגל לקידוש ועונג וכדומה שהן מפאת קדושת היום. רק אבא אעירה דבתוס' הרא"ש בפסחים שילמ"ח ע"י מכון אופק כתב כהתוס' דידן, וכן בתוס' הרא"ש בכתובות כת' כהתוס' דידן. ובתוס' הרא"ש בברכות (מט ע"ב ד"ה שבתות) כתב שהחיוב לאכול פת ביום טוב הוא משום שמחה. הרי דהתוס' הרא"ש ס"ל דחיובא דסעודה הוא משום שמחה, ומכל מקום קאמר בפסחים דאפשר לצאת בתוס' יו"ט. ועמש"כ בשבי"צ ח"א סל"ב ב' מהלכים חדשים. וצ"ע עוד. [אגב התוס' והתוס' הרא"ש בכתובות שם משמע דליכא שמחה בשבת, וכן מפורש בתוס' הרא"ש שם בברכות ד"ה אי אמר ואכמ"ל. ואפשר דשבת יש בו עונג משא"כ ביו"ט יש רק שמחה וצע"ע].

הרב שמואל ישעי' יפה

בדין חיוב סומא באמירת הגדה ושאר מצוות

דידי הרה"ג ר' זאב שכטר שליט"א הביא בגליון הקודם דעת המרדכי (מגילה סימן תשצח) שצידד בסו"ד דסוגיית הגמ' (פסחים קטז, ב) בדין סומא באמירת הגדה, אתי גם למ"ד דסומא פטור מכל המצוות, ותמה דא"כ למה לן למעט סומא מאמירת הגדה מקרא ד"בעבור זה" כיון דבלא"ה פטור מכל המצוות. ובהמשך דבריו (עמוד קלב) הציע ליישב עפ"י דרעק"א (יור"ד סימן א' ס"ט), שכתב דאפי' למ"ד דסומא פטור ממצוות חייב מיהא בל"ת, ומשו"ה הוא חייב במצוות מצה מיהא משום הקישא ד"כל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה". ולפי"ז כתב דה"ה דהי' סומא מתחייב בהגדה ג"כ, ושפיר בעינן קרא דבעבור זה לפטור סומא מהגדה, עכת"ד. ויש לציין שכיוון בזה להגהות חשק שלמה (פסחים שם) עיי"ש [ובאו"א קצת בביאור הא דחיוב הגדה קשור לחיובא דמצה עיי"ש].

והנה רעק"א (שם) כתב עוד, דלפי"ד סומא חייב גם בקידוש היום לכו"ע, ומשום כללא דכל שישנו בזכירה ישנו בשמירה. והעיר הרה"ג הנ"ל (שם עמוד קלב) דלפי"ז מוכח מדברי התוס' ר"ה (לג, א ד"ה הא) והמרדכי (שם) דלא כרעק"א הנ"ל, שהרי כתבו בהדיא (שם) דסומא פטור מקידוש היום להאי מ"ד [מדאורייתא עכ"פ]. ויש לציין דרעק"א כתב כשיטתו הנ"ל גם בתשובותיו (ח"א סימן קסט וח"ב סימן קנג), ושם הוכיח כדבריו מגוף דברי התוס' בר"ה הנ"ל, מהא דכתבו התוס' דיכולים לומר וצונו משום חיוב דרבנן, והרי חיוב דרבנן יסודו מלא תסור, וע"כ דחייבין בל"ת. ומדברי רעק"א בתשובה נראה בעליל שנקט דגם לשיטת התוס' סומא חייב לכו"ע בקידוש היום, עיי"ש. והוא תימה גדולה, דהרי מתבאר בהדיא בתחילת דברי התוס' בר"ה הנ"ל דסומא פטור מקידוש היום וכמו שציין הרה"ג הנ"ל, וצע"ג.

והרה"ג הנ"ל כתב לבאר דעת התוס' והמרדכי, דצ"ל דפליגי על רעק"א, וסברי דאע"ג דסומא חייב בל"ת, ומ"מ לא מתחייב בקידוש או במצה ולא מהני הקישא הנ"ל, והציע בזה בב' אנפי, א' דדרשת כל שישנו אינו דין כללי, אלא ריבוי על נשים גרידא, ב' דרק שייך לרבות מכל שישנו מי שיש להם פטור, כגון נשים שחייבים במצוות עשה שלא הז"ג, משא"כ סומא דיש לו דין פטור והפקעה ממצות, לא שייך לרבותו מקרא דכל שישנו, דאדרבה הפסוק שפוטרו ומפקיעו ממצות יפקיע אותו גם מהאי הקישא, עכת"ד.

1. הנה מש"כ בדרך הא', דהאי הקישא אינו דין כללי אלא דרשא מיוחדת לרבות נשים, לא נראה כן כלל, דאיזה משמעות יש בהאי הקישא לדרוש אותו לנשים דווקא. ועוד, דהרי דרשינן האי הקישא גם למילי אחריני לגמרי, וכמבואר בגמ' (פסחים לה, א) דמהאי הקישא ילפינן

ויש לציין, דיסוד הקושייא היא לפי ההנחה דהתוס' והמרדכי סברי ג"כ דסומא חייב בלאווין מיהא לכו"ע, אמנם באמת הוא פלוגתא דקמאי וכמו שציין רעק"א (שו"ת קמא שם) מספר המכריע עיי"ש. ועיין עוד בשו"ת נו"ב (תנינא או"ח סימן קיב) שהעיר דממש"כ התוס' (ר"ה שם ובועד דוכתי) דלמ"ד דסומא פטור מכל המצוות הוא נראה כנכרי גמור משמע לכא' כהשיטה הפוטרת, ועיי"ש עוד מש"כ בזה. ולפי שיטה זו, אתי שפיר בפשיטות מה דנקטו התוס' והמרדכי דיש לפטור סומא מקידוש היום לפי ר"י. איברא דרעק"א העיר דמבואר בתוס' (שם) דמצווה על לא תסור, דאל"כ איך סומא יכול לומר וצונו על חיוב דרבנן, יעויין בשו"ת נו"ב הנ"ל שכתב דרך אחר בזה, עיי"ש. ושוב מצאתי בשדי חמד (כללי ס' אות סה) שהוכיח מדברי המרדכי הנ"ל דסבר דסומא פטור גם מלאווין דאל"כ הו"ל להתחייב בקידוש היום מהקישא הנ"ל, וכדברינו.

הרב חיים צבי הכהן גארעליק

הפסק בהלל בליל פסח

בגליון שעבר כתבתי להוכיח מד' הרמב"ן במלחמות (פסחים קט, ב), דיש איסור הפסק בהלל בליל פסח אע"ג דאין מברכין עליו, שו"ר בעה"י שטעיתי בזה, דדעת הרמב"ן בחי' דף קיז היא דמברכין על הלל בשעת הסדר, ואין מקור כלל ממ"ש דאסור להפסיק לדין דאין מברכין.

והר"ן (קט, ב) כ' כד' הרמב"ן, אך גם זה לא הוי הוכחה, דלקמן (קיז, ב) הביא הנידון לענין ברכה ולא הכריע, ויתכן דכאן נמשך אחר ל' הרמב"ן שממנו מביא. ועי' בהגר"א סימן תע"ד שהעתיק ד' הרמב"ן (דף קט, ב), והשמיט מ"ש דאסור להפסיק בהלל, ומ' דלדין דאין מברכין מותר להפסיק, וצ"ע.

הרב יצחק אייזיק טנדלר

בענין זריזין מקדימין למצות ותלמוד תורה

בשו"ע או"ח ר"ס תע"ב ואף אם הוא בביהמ"ד יקום מפני שמצוה למהר לאכול בשביל התינוקות שלא יישנו. והקשה ר' יוסף מנחם מנדל רפופרט שליט"א בירחון

דבעינן למצה דבר הבא לידי חימוץ [ועיין ישרש יעקב (יבמות ד, א על תוס' ד"ה דכתיב) שציין עוד דרשות], ומבואר דהוי היקש כללי להשוות דיני איסור חמץ לדיני מצות מצה, ולמה לא נלמוד גם דין סומא מהכא. ועיין היטיב בחי' הר"ן (פסחים מג, ב ד"ה סד"א) דמבואר מדבריו דאמרינן בהאי דרשא "אין היקש למחצה", ויש לדרשו לשאר מילי ג"כ מהאי טעמא, עיי"ש ודו"ק.

העבר (עמ' קלג) דאמאי לא הזכיר המחבר נמי הטעם של זריזין מקדימין למצות, דאטו מי שלומד פטור מדינא דזריזין מקדימין למצות. ויפה העיר.

איברא דכבר כתב המחבר שאין אדם מפסיק מלימודו כדי לקיים זריזין מקדימין, וכן נקטו רבוותא די בכל אתר ואתר. ונהי דודאי מבטלין תורה לקיים המצוות מכל מקום רק להמצוה עצמה אבל לא למעלת הזריזין. ונביא הראיות ושוב הטעם. כי כן מצאנו לעיל בשו"ע סו"ס תל"א שהעוסק בתורה מבעוד יום אין צריך להפסיק לבדוק את החמץ. ואף הרמ"א שם שהג"י וי"א דצריך להפסיק וכנ"ל עיקר, וכן קי"ל כמובן, אי"ז אלא דין פרטי בבדיקת חמץ. וכן יעוין במשנ"ב סי' פ"ט סק"ל שהעוסק בתורה לא יפסיק כדי להתפלל אם יהי' לו שהות אח"כ ע"ש, וע"ע עליו בסו"ס ק"ו. וע"ע מש"כ המשנ"ב בסי' ר"צ סק"ח לגעור בהמבטלים תלמוד תורה משום מצות מנחה וסעודה שלישית כאשר הי' אפשר ללמוד עוד, ולקיים אחר כך. והנה מה שמבטלין תורה כדי לקיים המצוות משום שעיקר לימוד התורה הוא על מנת לעשותה ולקיימה כאשר ידוע דברי המאירי בזה בשבת ט'. ובאמת המאירי סיים עלה דמילתא דמכל מקום אינו מפסיק למצוה שאין שעה עוברת. וכן כתב המאירי להלן בסוגי' דחנוכה שנוהגים בני הישיבה להדליק אחר שעומדים מבית המדרש, הרי להדיא שאין מזרזין. וכן מפורש במרומי שדה (מגילה ג ע"ב אתוד"ה מת מצוה בתוה"ד) שאין מבטלין תלמוד תורה כאשר אפש' לקיים המצוה אחר כך.

והסברא בזה נ"ל בתרתי, חדא דתלמוד תורה כנגד כולם, רק שהואיל והוא על מנת לעשות ממילא עושין, ומפסיקין למצוות. אמנם עד כאן לא שמענו אלא למצוות גמורות אבל למעלות כהידור מצוה או זריזין או ברוב עם או מצוה בו יותר מבשלוח"י כל זה הוא נידון אחרת וצריך ראי' שיש בכוחה של המעלה לדחות, אף אם ודאי גוף המצוה בעצמה דוחה. ושנית נר' דמצאנו דמהותה של זריזין מקדימין למצוות יסודה מצד הגברא דלזרז עצמו ולא לזלזל במצות לקיימן בזמן ובזריזות כלשונו של המאירי ביומא כ"ח ע"ב כמדו'. אשר ממילא כל שאין בהאיחור סרך עצלות ודיחוי ורק דקא עסיק בתורה הקדושה י"ל דאין בזה ביטול בהזריזין מקדימין כלל. ונהי דאפש' חיילא ע"י דינא דזריזין בגוף המצוה לענין מה, אבל אם יסודה

ז. ע' ירושל' ריש פסחים דילפי' מושרמת את היום הזה לדורותיכם כו' עשה שיהיו היום והלילה משמרין, ובקרב"ה ע' פירשה "שכל יום ארבעה עשר" כו', דהיינו כולה שיש לבדוק מתחילת הלילה ע"ש בט"ז סי' תל"א סק"ב, ובביאור הגר"א סק"ח, והג' רא"מ פסחים ד'. ומבו' שצריכים להתחיל מתחלת ליל ארבעה עשר כלשונו של הגר"א. ולהכי שאני דינא דבדיקה לענין מעריב וכדומה משום שיש ענין מיוחד להזדרז אלי' יותר מלשארי המצות ואכ"מ.
ח. ע' שער הציין סי' ר"נ סק"ט.

ושורשה מצד הגברא בודאי יובן שאין בכוחה להפסיקו מלימודו. ולכן יובן דבליל שימורים נמי לולא התינוקת שלא יישנו ה"נ דלא יבטל מפתגמי אורייתא.

ומעתה היכא שמוכרח ממש לאחר ברית מילה בשמיני עד לאחר חצות, ובשעה אחת אחר הצהריים יה' יותר ביטול תורה מבשעה שתים וחצי יתכן שימתין עד שתים וחצי, ובזה להעיר באתי.

הרב שמואל ישעי' יפה