

במות עולם

על ברכות וסוכה

עם
שו"ת הרמ"ו

מורשה כולל
תשפ"ו

במות עולם

על ברכות וסוכה

עם
שו"ת הרמ"ו

מורשה כולל
תשפ"ו

תוכן הענינים

רבני ובוגרי מורשה כולל

הרה"ג ר' מרדכי יצחק וויליג - ראש הכולל

כלי זמר בבין המצרים.....1

הרה"ג ר' יצחק משה הכהן כהן - ראש הכולל

ביאור במילת ברוך, ברכת אשר יצר, ושאר ברכות (ברכות י.).....5

הרב אלימלך פינק

לא תתורו (ברכות יב:).....8

הרב שמחה לייב פעלדמאן

הגדרת "זמן גרמא" (ברכות כ:).....12

הרב אשר פינקלשטיין

איסור תלמוד תורה בט' באב (ברכות כ:).....17

הרב ברוך פסח הכהן מענדעלסאן

עוסק במצוה פטור מן המצוה (סוכה כה.).....27

הרב יהודה בלסם

בענין לא יצא ידי חובתו בגזירה דרבנן (סוכה כח.).....37

הרב אלעד חיים יסולזן

בענין מסרה הכתוב להכמים בגדר "הדר" (סוכה כט.).....51

הרב אריה צבי ליבוביץ

בענין להאכיל קטנים חוץ לסוכה (סוכה מב.).....68

הרב ברוך חיים סיימאן
עולם שנה נפש – דברים המשפיעים
על פנימיות האדם (מטות-מסעי, ברכות ח., סוכה ט.).....89

הרב אלימלך פינק
הכרת הטוב לאמריקה.....97

ברכות

בנימין בינש זריקר
הלכות מראות הדמים (ד:).....100

ראובן יצחק גבריאל שפירא
בענין לא הפסיקה לעמוד בדין
עד שבגרה לענין בושת ופגם (ו.).....127

יהודה אריה אייזי
אכילה ושתייה בבית הכנסת ובבית המדרש (ח.).....131

חסדאי הירסון ומשה נוסבוים
בענין למדני חוקיד (יב.).....137

יצחק הגלר
בענין דרשות חז"ל (יב:).....142

יוסף דוב פלדמן
כוונה בקריאת שמע (יג.).....149

נחום שיינר
מה שנוהגים להתפלל מנחה ומעריב זה אחר זה (כו.).....153

- בנימין בינש זריקר
 חומרא דרבי זירא (לא.).....159
- ישי רפאל הכהן ריס
 האיסור לישב בתוך ד' אמות של המתפלל (לא:).....165
- חיים יצחק גינצבורג
 זכר זאת ליעקב (לב:).....167
- הרב ישעיהו משה פרנק
 בענין הבדלה וברכת המזון על כוס אחת (נא:).....171

סוכה

- אריאל יסולזן
 בענין תשמיש בעצי סוכה (ט.).....175
- יהודה אריה אייוזי
 תעשה ולא מן העשוי (יא.).....183
- נתן עזריאל קראפט
 עוסק במצוה פטור מן המצוה (כה.).....192
- נתן עזריאל קראפט
 בענין תשבו כעין תדורו (כו.).....194
- בנימין בינש זריקר
 פשוטו של מקרא (לג:).....198
- דוד יעקב ווארטעלסקי
 בגדר גזירה דרבה ודין אין שבות במקדש (מב.).....202

דוד יעקב ווארטעלסקי

בענין ערבה בשביעי דחיא שבת והשוואתו ללולב (מב):.....209

מסכתות אחרות

בנימין ברסלר

בענין הפרה אחר הפרה (נדרים סז):.....215

אפרים ולקנשטיין

דרכי האמורי (עז):.....218

על התורה

איתן עורקבי

ההעדה שבני ישראל הם בני אבותיהם (פינחס):.....224

יצחק אנגלסוהן

היחס בין פינחס ויהושע (פינחס).....227

אהרן קוסובסקי

מידת הקנאה (פינחס):.....229

מנשה קירש

ביד רמה (מטות-מסעי):.....232

בנימין בינש זריקר

למה באנו למורשה כולל (מטות-מסעי):.....234

מנחם וייסמאן

עבודת ה' האמיתי (מטות-מסעי):.....235

326.....	עזרא דראנג אחריות הציבור (דברים)
239.....	מנחם וייסמאן איכה יוצא מן הסדר (דברים)
240.....	אמיתי הורוויץ ביאור "חזון" (דברים)
242.....	יעקב דוד איזנברג - הריד"א שאיפה לדברים הנכונים (דברים)
244.....	פינחס גלוק תוכחת ל"ו יום (דברים)
245.....	אהרן קוסובסקי שבעה דנחמתא (ואתחנן)
247.....	ראובן יצחק גבריאלי שפירא העול של אהבה (ואתחנן)
253.....	מנחם וייסמאן נחמת פעור (ואתחנן)
255.....	יהודה אריה אייזי פירוש של הרמב"ן על הפסוק "וַעֲשִׂיתָ הַנֶּשֶׁךְ הַטּוֹב בְּעֵינֵי ה'" (ואתחנן)
257.....	פינחס גלוק בכל יום ויום כבראשונה (עקב)

259.....	יקותיאל דב קראפט כוח הציבור (עקב)
----------	--------------------------------------

שו"ת הרמ"ו

265.....	תוכן הענינים
275.....	אורח חיים
312.....	יורה דעה
315.....	חושן משפט
318.....	אבן העזר
320.....	ענינים שונים

נספח תרשים

363.....	הרב שמחה לייב פעלדמאן דאָבל פֿרשֶׁה פֿלוּצ'רֶט [עם אחוזים] (ברכות ח.)
364.....	הרב שמחה לייב פעלדמאן מולד פֿי צ'רֶט

*Dedicated in honor of our son
Binyamin Zerykier
By his loving parents
Rabbi Eitan & Dr. Rina Zerykier*

*Dedicated in honor of our children.
May we continue to learn and share Torah always.
Malkie and Dovid Kosowsky*

הרה"ג ר' מרדכי וויליג - ראש הכולל

כלי זמר בבין המצרים

במגן אברהם (סי' תקנא סוף סק"י) כתב וז"ל, ונראה לי, דאסור לעשות ריקודין מחולות מי"ז תמוז ואילך, עכ"ל. ולכאורה כונתו, שנהגו מקצת דיני אבילות בבין המצרים וכמש"כ הרמ"א (שם ס"ד) שנוהגין שלא להסתפר. ומו"ר הגרי"ד זצ"ל ביאר (עי' שיעורי הרב, תשעה באב, עמ' כ), שיש ג' תקופות המקבילות לדיני אבילות דיחיד. בבין המצרים נוהגים כאבילות י"ב חודש על אביו ואמו. מר"ח נוהגים ובשבוע שחל בו ט"ב מדינא דגמ' כאבילות שלשים. ובט"ב עצמו דינו כאבל תוך שבעה, וכמפורש בגמ' (תענית ל.).

ועפ"ז פסק מו"ר שמי שמתגלה תוך י"ב חודש מדין עד שיגערו בו חבריו מותר גם בבין המצרים עד ר"ח אב. ובשם אביו ביאר (עמ' כא) שמנהגו שלא לרחוץ מראש חודש מיוסד על הרמ"א (יו"ד סי' שפ"א ס"א) שלא לרחוץ כל שלשים, אף דמדינא דגמ' מותר אחר שבעה. וטעם מנהג הרמ"א, כי היו מסתפרים בבית המרחץ וחשו שיסתפר (ט"ז שם סק"א). ובזמננו, שאין חשש זה, נוהגים לרחוץ מיד אחר שלשים. וא"כ ה"ה בשבוע שחל בו ט"ב. אמנם לא נהגו כן.

ולפ"ז מנהג המג"א ברקודין ומחולות מקורו בדיני אבילות די"ב חודש, שלא רוקדים. ואינו משום מיעוט שמחה, שזהו רק מראש חודש, דמשנכנס אב ממעטין בשמחה. וראי' מספירת העומר, דג"כ אסרו רקודין ומחולות אף דאין דין מיעוט שמחה, אלא שנהגו מקצת דיני אבילות, כתספורת. ולדברי מו"ר גם בימי ספירה נהגו כי"ב חודש על אביו ואמו, ומותר להתגלה למי שעושה כן כל יום.

ובערוך השלחן (ס' תצג ס"ב) אסר כלי זמר בימי ספירת העומד בק"ו מרקודין ומחולות. וכ"כ באבל (יו"ד סי' שצ"ב).

אבל בדבר יהושע (להגרי"מ אהרנברג, ח"ג סי' כג) כתב וז"ל, לא מצאתי בשום מקום שאסרו לאבל לשמוע כלי זמר, עכ"ל. ופירש דברי הערוך השלחן, שמדובר ברב מסדר קדושין, שהוא אבל, וז"ל, שלא ישמע הכלי זמר, עכ"ל. ופירש הדבר יהושע, דבאמת כלי זמר

במות עולם

מותר לשמוע, ואסור רק כשבאין ע"י זה לרקודין ומחולות, ומדוקדק לשון הערוך השולחן "הכלי זמר" בה"א הידיעה. וראי' שבמג"א (סי' תצג סק"א) כתב שנהגו לאסור רקודין ומחולות, ואלו משמיעת כלי זמר לא הזכיר כלל. וכ"כ בשדה חמד אספ"ד מערכת אבילות ע' רטו, דאין איסור אלא בשעה שעוסקין במזמוטי חתן וכלה, ואל"כ שפיר דמי, עכת"ד הדבר יהושע.

ומצינו פשרה בספר הליכות שלמה (מועדים פי"ד ס"ג מהגרשו"א אויערבאך זצ"ל), דנהגו איסור בין המצרים רק בסוג השירים המעוררים לריקוד, אבל שיר רגש מותר. ובספר קובץ הלכות (פסקי הג"ר שמואל קמנצקי שליט"א, עם הערות מהרב דניאל אשר קליינמאן שליט"א) כתב (פרק ד' הערה א') שלא נוהגים כן, אלא אוסרים כל שיר בכלי זמר. ולדבר יהושע מותר כל שאין רוקדים.

ונהג במג"א (סי' תקנח סוף סק"א) כתב וז"ל, הסעודה שעושין בלילה שלפני החתונה... לא יהי' שם כלי שיר עד אחר חצות יום העשירי, עכ"ל. ובקובץ הלכות (שם הערה ו) כתב שזה מקור מפורש דכלי שיר אסור מראש חדש אב, שמוצאי תשעה באב קל יותר. ובפרי מגדים (א"א סי' תקנא סק"י) דן במי שפרנסתו לנגן בבית משתה של גוים, אי שרי בין המצרים, והקיל רק במקום הפסד גדול, ומובא בבה"ל (ס"ב ד"ה ממעטים). הרי מקור שאסור כל בין המצרים. ולהנ"ל יש לדחות, דבשני המקרים היו רקודים ומחולות, כנהוג בחתן ובבית משתאות של גוים, ובזה מודה הדבר יהושע, משא"כ בסתם כלי זמר.

וכתב (שם) וז"ל, ונראה שהטעם שלא נזכר דין כלי שיר בפוסקים סי' תקנא הוא משום דגם בשאר ימות השנה אסור לשיר בכלי שיר כדאית' בסי' תקס (סעי' ג')... ואע"ג דמקום שמחת חתן וכלה שרי, הא אין נושאים נשים בין המצרים, שלכן לא נוגע להזכיר זאת כלל... ולפ"ז א"ש טובא מה שהזכירו המג"א בסי' תקנח לענין סעודה בלילה שלפני החתונה, דדוקא התם שייכא הך דינא, עכ"ל.

וצ"ע, שכתב שם (ס"ז), וז"ל, סעודת שבע ברכות המתקיימת בימי בין המצרים, יש להקל להתיר ריקודין אבל כלי שיר אסור, עכ"ל. ונראה דמקורו בערוך השולחן (סי' תצג ס"ב) שרקודין ומחולות אסורים בספירה, וכמג"א (סק"א), "וכל שכן שאסור לזמר

במות עולם

בכלי זמר", וכנ"ל. הרי דכלי זמר חמורים מרוקדין ומחולות. ונראה דעכ"פ בזמננו החוש מכחיש, דרובא דרובא דבני אדם מרגישים יותר שמחה בריקודין ובמחולות מאשר בשמיעת כלי זמר. עכ"פ לדבריו היה לרמ"א ומג"א להזכיר איסור כלי שיר בבין המצרים למי שהתחתן לפני י"ז תמוז, וכן בספירה למי שהתחתן בל"ג בעומר. לכ"נ כהדבר יהושע, שמדלא נזכר ברמ"א ומג"א משמע דמותר.

וכתב (שם הערה י'), דריקודים שלנו שרק מסתובבים יחד סביב החדר ושרים אינו הרקודין ומחולות שנזכרו בדברי הפוסקים, ובזה יש להקל בשבע ברכות. וכעין זה בערוך השלחן (סי' שלט ס"ט), לענין איסור לרקוד בשבת, וז"ל, וגם הריקוד בעת השמחה אינו כריקוד שלהם בסדר כריקוד נשים, אלא מרקדים בלא סדרים, עכ"ל. וצרף שיטת החיד"א (שו"ת חיים שאל ח"א סי' כא, אף שבא"ר ס"ק כו חולק), דשרינן רקודין ומחולות וכלי שיר בסעודת ברית מילה, להתיר בנד"ד, כלומר שבע ברכות בבין המצרים [אבל שם התיר רק כלי שיר תוך אבלות י"ב חודש. שלפי הנ"ל דינו כבין המצרים. והא"ר אסר רק מר"ח אב, ע"ש. ושניהם לא התירו רקודים ומחולות. ובקובץ הלכות לשיטתו, שרקודין ומחולות קל יותר מכלי שיר. ולמשכ"ל צ"ע בזה.]. ויסוד להתיר רקודים שלנו בשבת ויו"ט נמצא בר"ח (ביצה

לג. ד"ה ולא) ובהגהות אשרי (פ"ה סי' ב') "קופץ עוקר ב' רגליו כאחד ריקוד עוקר אחד ומניח אחד", ועפ"ז אם אינו עוקר רגליו כלל מותר.

ולענין ברית מילה, בתוס' (חגיגה טו. ד"ה שובו) כתבו הירושלמי (שם פ"ד ה"א), דבבריתו של אלישע בן אבויה גדולי ירושלים שרו ורקדו. ובברית של בן הבכור של אחי הר"ר דוד שליט"א, יוסף אליהו נ"י, בל"ג בעומר תש"מ עמדנו לרקוד כמנהגנו, והמרא דאתרא, הר"ר שמעון שוואב ז"ל, הפסקינו באמרו צערא דינוקא, וכגמ' (כתובות ח.) שמתעם זה לא אומרים שהשמחה במעונו בברית. וצ"ע מהירושלמי.

ואולי י"ל, דבגמ' (שם) נחלקו, ולגירסת הריטב"א רב תחליפא, שבגירסתנו נקרא בר מערבא, בירך שהשמחה במעונו בברית. ולית הלכתא כוותי' משום צערא דינוקא. וא"כ י"ל דהירושלמי תלמוד המערב, סובר כרב תחליפא בר מערבא, ולכן רקדו, וקיי"ל כהבבלי, דלית הלכתא כוותי', משום צערא דינוקא,

במות עולם

ומאותו טעם אין לרקוד, כהוראת הרב שוואב ז"ל. ומ"מ עדיין מנהגנו לרקוד בברית.

בספר קובץ הלכות (שם סכ"ב) אסר לנגן בכלי שיר בסעודת בר מצוה, והקיל בריקודים, ולשיטתו (ס"ז) בסעודת שבע ברכות, ע"פ המג"א (סי' רכה סק"ד) דיש לעשות סעודה כשמחת נישואין בשביל בר מצוה. וכתב (הע' כד) שהגרי"א הכהן פארכהיימער שליט"א הקשה, דמרקדין לשמח חתן וכלה, ואין שום מצוה לשמח בחור בר מצוה. והשיב הג"ר שמואל שליט"א דבריקוד אינו דוקא לשמח הזולת בלבד אלא להראות שמחה עכ"ד. ויש להעיר, דנראה דהמג"א מחייב האב לעשות הסעודה, ולא הבן [ודלא כמחה"ש שם שהשוה ליש"ש (ב"ק פ"ז סי' לז) דהבן נעשה מצווה ועושה עי' עם מרדכי ברכות ס' כט]. וכנראה האב חייב לשמוח כשמקיים המצוות לבנו, מילה פדיון הבן וללמדו תורה שנגמרה בבר מצוה (כמבואר בעם מרדכי שם), כדנראה ברמב"ם (ת"ת פ"א ה"א) שחייב ללמד רק בן קטן. וא"כ מצוה לשמחו בבר מצוה של בנו כבחתונת בנו, ודו"ק.

* * *

הרה"ג ר' יצחק משה הכהן כהן - ראש הכולל

ברכות דף י.

ביאור במילת ברוך, ברכת אשר יצר, ושאר ברכות

כתוב בתורה בפרשת עקב קושיא ותירוץ על הקושיא, "מה ד' אלוקיך שואל ממך, כי אם לירא אותו", וחז"ל דורשים מהמילה "מה" אל תיקרי "מה" אלא "מאה", שהקב"ה מבקש מכל אחד מכלל ישראל לברך מאה ברכות בכל יום ויום, וזה כולל ברכות המצוות וברכות השבח והודאה, וברכות הנהנין שהם מתירין להנות מן העולם הזה, שעל ידי הברכה יש לנו רשות להנות מהאכילה ושתייה ומהעולם הזה, ובלי ברכה יש איסור מדרבנן להנות מדבר בעולם בלי ברכה. ואנו צריכים לדעת מה הפירוש באנגלית של המילים ברוך אתה ד', וכמעט בכל הסידורים המתורגמים בלשון אנגלית כתוב תרגום, ומלשון זה משמע שאנחנו בני ישראל שמחויבים לברך מאה ברכות בכל יום, והקב"ה רוצה וצריך שאנחנו נברך אותו, וזה תמוה, שהרי הקב"ה הוא הקל הגדול הגבור והנורא! אנחנו בני ישראל מחויבים לברך את הקב"ה מאה פעמים בכל יום? ידוע לכל שזה אינו, וזו טעות ושקר; הקב"ה לא ביקש מאיתנו ליתן לו את ברכותינו, אלא כל הברכות מתחילות עם המילים ברוך אתה ד', והפירוש הנכון של מילים אלו הוא, שהקב"ה הוא המקור לכל הברכות ולכל הענינים, הקב"ה הוא המקור לברכות המצוות, שבח והודאה וברכות הנהנין, ואנו צריכים לברך עובר לעשייתן שהקב"ה מצוונו לעשות מצוות, שהקב"ה הוא מקור של כל ההנאות בעולם וכל המצוות והשבחים שאנו מחויבים לברך בכל יום ויום, הקב"ה הוא המקור (source) של כל ברוך שאנו מברכים תמיד, ואם כן אנו צריכים לדעת בשעה שאנו מברכים ברוך אתה ה' שכל הענינים והמעשים שאנו עושים ע"י

במות עולם

מעשה המצוות, או כל הנאת הגוף או אפילו ראיית העיניים שלנו הכל בא מהקדוש ברוך הוא, "ברוך אתה", וזה היסוד שהוא אמת לאמיתה שאנו צריכים לדעת ולהאמין תמיד, שהכל בא ממקור הברכות שהוא הקב"ה.

אחד מהברכות של שבח והודאה להקב"ה שאנו מברכים תמיד בכל יום ויום, הוא ברכת "אשר יצר את האדם בחכמה", שאנו מברכים בשעה שיוצאים מבית הכסא, שחז"ל תיקנו לברך אחר עשיית צרכינו ואחר נטילת ידיים, ונוסח הברכה מתחיל עם המילים אשר יצר את האדם בחכמה, שאדם צריך ליתן שבח לקדוש ברוך הוא, שהקב"ה ברא בחכמה את אדם הראשון שנברא מתוך חכמה מיוחדת.

והנה יש מקום להקשות האם אדם הראשון נברא בחכמה, וקודם יצירת האדם לא נברא העולם כולו בחכמה, האם כל החמשה ימים של הבריאה היו כולם בלי חכמה? והרי "בדבר ד' שמים נעשו" שכל הבריאה כולה נבראה רק בדבר ד' לבד בלי שום מעשה, וביום השישי בבריאת אדם הראשון הוא נברא עפר מן האדמה לא רק בדבר ד' לחוד אלא עם דבר גשמי של עפר מן האדמה, ואם כן ניתן להקשות מדוע בנוסח הברכה על אשר יצר אנחנו אומרים אשר יצר את האדם "בחכמה", מה היא החכמה שיש בבריאת האדם ביום השישי שאין בכל הבריאות מיום הראשון והלאה, בשמים וארץ וכל תולדותיה, בבהמות עופות ודגים וכו', והרי לכאורה יש חכמה גדולה יותר בכל בריאת העולם שנברא מאפס רק במאמר פיו של הקב"ה, וביצירת האדם הוא נברא מחומר של עפר מן האדמה.

וניתן לתרץ שיצירת האדם היתה בחכמה שלא נמצא בכל הבריאה כולה, בשמים וארץ וכל תולדותיה, שאע"פ שאדם הראשון נברא מן חפצא של עפר, אבל יש באדם דבר נפלא שלא מצינו בשום בריאה בעולם, והוא שיש לאדם נשמה, הנשמה שחיה לנצח נצחים, ואנחנו נותנים שבח בכל יום ויום ע"י ברכת אשר יצר את האדם "בחכמה", פירוש שיצירת האדם היה עם נשמה שלא מצינו בשום בריאה, בבהמות חיות ודגים וכו', שיש להם נשמה, יש לאדם מעלה מיוחדת שיש לנו נשמה. וראיה לדבר שיש רק לנו נשמה ולא לבהמות חיות ודגים הוא, שיש לנו כח של חיוך שדבר זה לא מצינו בשום בריאה בעולם חוץ מאדם.

במות עולם

והנה בגמ' ברכות דף י'. רואים שיש לנו נשמה בתוך גופנו, והגמ' אומרת חמשה ברכי נפשי כנגד מי אמרן דוד, לא אמרן אלא כנגד הקב"ה וכנגד נשמה: א. מה הקב"ה מלא כל העולם כולו אף נשמה מלאה את כל הגוף; ב. מה הקב"ה רואה ואינו נראה אף נשמה רואה ואינה נראית; ג. מה הקב"ה זן את כל הגוף אף נשמה זנה את כל הגוף; ד. מה הקב"ה טהור אף נשמה טהורה; ה. מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים אף נשמה יושבת בחדרי חדרים – יבוא מי שיש בו חמשה דברים הללו וישבח למי שיש בו חמשה דברים הללו.

ורואים מגמ' זו בברכות שיש לנו נשמה עמו לנצח נצחים, ולא רק בגופנו יש ענין של הנשמה, אלא אפילו בקיום המצוות יש ענין של נשמה, כמו בהנחת טלית ותפילין שיש בנוסח שצריך לומר קודם הברכה של להתעטף בציצית, כתוב הריני מתעטף גופי בציצית כן תתעטף "נמשתי" ורמ"ח איברי שס"ה גידי באור הציצית וכו', ועל יד מצוות ציצית תנצל נפשי ורוחי "ונשמתי" ותפילתי מן החיצונים, וגם קודם הנחת תפילין, יש נוסח שמדבר כלפי התפילין של ראש, ועל הראש כנגד המוח "שהנשמה" שבמוחי עם שאר חושי וכוחותי כולם יהיה משובעדים לעבודתו ית"ש.

ואם כן צריך לדעת בשעת עטיפת הטלית ובשעת הנחת התפילין של ראש יש לנו נשמה, ואנו צריכים לזכור זאת ושיהיה ברור לנו זאת בשעת עטיפת הטלית והנחת התפילין.

ידוע לכל הסוגיא בב"מ דף כא: שיש מחלוקת אביי ורבא ביאוש שלא מדעת האם הוי יאוש או לא הוי יאוש, דלאביי לא הוי יאוש אם אדם הגביה את המציאה קודם שבעל האבידה מתייאש, וחייב להחזיר לו את האבידה, ורבא חולק וסובר דהרי יאוש ולא צריך להחזיר האבידה לבעל האבידה כיון שהיה יאוש כבר.

והלכה זו של יאוש שייכת למסכת ב"מ, בסדר נזיקין, ובשו"ע חושן משפט. ודין זה שייך לשו"ע חושן משפט אבל לא לשאר חלקי השו"ע ובפרט שאסור לאדם להתייאש מעצמו בקיום המצוות, ואהבת תורה ואהבת חסד, ואם אדם מתייאש אין כאן מחלוקת וכולי עלמא לא פליגי דזה ודאי יאוש שלא מדעת, ולא הוי יאוש.

* * *

לא תתורו

We daven every day in the ברכות השחר that Hashem shouldn't bring us to the hands of a test – אל (סנהדרין דף קז). The גמרא says: תביאנו לא לידי ניסיון

אמר רב יהודה אמר רב: לעולם אל יביא אדם עצמו לידי ניסיון, שהרי דוד מלך ישראל הביא עצמו לידי ניסיון ונכשל. אמר לפניו: רבונו של עולם, מפני מה אומרים "אלהי אברהם, אלהי יצחק, ואלהי יעקב", ואין אומרים "אלהי דוד"? אמר: אינהו מינסו לי ואת לא מינסית לי. אמר לפניו: רבונו של עולם, בתנאי ונסני, שנאמר: "בתנאי ה' ונסני וגו'"

Rav Yehudah said in the name of Rav: A person should never bring himself to a test, since David the king of Israel brought himself to a test and messed up. He said to Hashem: Master of the World, why do we say [in davening] "God of Avraham, God of Yitzchak, and God of Yaakov," and we don't say "God of David"? Hashem said: Because they were tested, and you weren't tested. David said to Him: Master of the World, examine me and subject me to a test, as the passuk says, "Examine me, Hashem, and subject me to a test."

Meaning, David asked for a test, and *Hashem* told him that He would give him a test. The גמרא there continues to describe how *Hashem* told David that he will know what area the test will be in, and he will still fail. That culminated in the test of David and Bat Sheva.

The best way to overcome temptation in the 1st place is to avoid it, as the גמרא said. We are told from the פסוקים in the beginning of תהילים that we shouldn't walk in the ways of the wicked, stand in the ways of sinners, and sit in the מושב ליצים. The גמרא in זרה עבודה points out that if we walk there, we are destined to stand, and if we stand then we are destined to sit there.

A person is affected by their environment and we need to choose an environment that will have a positive influence on us. Part of choosing one's environment is choosing one that will help you avoid temptation. This is where the conversation of filtering phones enters in, although this really applies to whatever tempts a person. The best way to avoid falling into temptation is to limit temptation in the 1st place.

There are times when we can't avoid temptation, as much as we may try. How do we respond in those cases? We see from יוסף and the wife of פוטיפר that even when in the grip of temptation it is possible to refuse to give in. יוסף was able to say no because he had an anchor that kept him in place. He saw the image of his father and that stopped him from giving into temptation. חז"ל say that יעקב told יוסף, "Right now you are in the בגדי כהונה in the בית המקדש with the rest of the שבטים—don't ruin it by doing this עבירה." We too all need an image: an image of ourselves that we are good and we are capable of much more than we may think. We need to realize that

we are able to avoid temptation of an עבירה and that we have the ability that even when tempted we won't give in.

What happens if one gave into temptation? We see from יהודה and תמר how to respond. We need to own up to our mistakes. To realize what we did and that what we did doesn't define who we are. We are someone that does a tremendous amount of good throughout the day. We need to admit that we messed up and be able to move on without feeling guilty about it.

יהודה had the tremendous ability to admit that he made a mistake even though it was incredibly embarrassing to do so. His father and grandfather were in the room which made it even more embarrassing, and it makes it even more impressive when we take into account who they were: יעקב, who חז"ל say never saw a wasted seed in his life; יצחק, who killed the יצר הרע for עריות. To admit that he made a mistake in this setting is incredibly embarrassing, but even more impressive that he was able to do it.

We need to own up to our mistakes, and then make sure to not do it again. We can't pretend like we didn't do anything wrong in the 1st place. We did do something wrong, but that doesn't define our character. יהודה, we know, made a mistake, but he doesn't let that mistake happen again. For example, when it comes time to protect בנימין, he makes sure he doesn't make the same mistake that he made with יוסף. צדיקים make mistakes – what makes them great isn't that they don't sin, but that they grow from their sins. This is what is meant by the (משלי כ"ד:ט"ז) פסוק that a צדיק will fall 7 times, but will get up each time – “שבע יפול צדיק וקם.”

במות עולם

* * *

הגדרת "זמן גרמא"

The גמרא in קידושין¹ discusses the מצוות עשה שהזמן גרמא without giving any clear criteria for how we should define the words "זמן גרמא." Over the course of that sugya, the גמרא identifies מצה, עלייה לרגל, ציצית, שופר, לולב, סוכה, and שמחת יום טוב as being מצוות עשה שהזמן גרמא; and תלמוד תורה, מורא אב, שילוח הקן, השבת אבידה, מעכה, מזוזה,² and מצוות עשה שלא הזמן גרמא as being מצוות עשה שהזמן גרמא. We can begin by suggesting 2 basic models for translating the phrase "זמן גרמא." One is that the מצוה's חיוב is triggered by a time of day or a day on the calendar. Another is that the מצוה can only be performed within the bounds of a certain time period. רש"י on the פסוק "והזמן גורם לה שתבא" says³ "שהזמן גורם לה שתבא", which sounds like he is saying that it is time-triggered.

תוספות⁴ asks why the גמרא in קידושין⁵ needs a דרשה to exclude women from the מצוה of מילה if it should already be a מצוה עשה שהזמן גרמא because the מצוה can't be done until the 8th day. He answers that since you can still do a מילה ברית after the 8th day and the מצוה never

¹ לד.-לה.

² זמן תפילין is listed in this sugya as being a machlokes which category it fits into, but the גמרא in ערוכין דף עו: makes it clear that the מחלוקת is about whether night and שבת are זמן תפילין, not about the definition of זמן גרמא.

³ קידושין כט.

⁴ ד"ה אותו.

⁵ קידושין כט.

ends, it is considered to not be “זמן גרמא.” This sounds like “זמן גרמא” means “time bound,” and the lack of an end time makes it unbound (even though it is clearly time-triggered). סברה’s תוספות that all that matters is that there is a deadline could perhaps be related to the reason why women are פטורות from גרמן שהזמן in the first place. If the reason is that they are often too busy with family responsibilities to be expected to do מצוות that are זמן גרמן, then maybe they are only פטורות when there is a deadline.

תוספות then suggests that מילה should still be a מצוה because of the fact that you can only do it during the daytime, and he answers that the גמרא’s requirement of a פסוק to exclude women is only according to the opinion that מילה can in fact be done at night when it isn’t the 8th day, and thus from the morning of the 8th day and on there is never a moment in which milah cannot be done⁶.

תורי אבן⁷ gives an alternative answer to תוספות’s question to explain why מילה wouldn’t be זמן גרמא even though it can’t be done at night. He says that the חיוב of מילה never ends at night; rather, there is just a pause in the ability to perform it. This is because the

⁶ מגילה כ: ד”ה דכתיב in תוספות quotes this answer without saying anything about the issue of the מצוה not starting until the 8th day. It could be that he is saying that the מצוה of בזמנה מילה actually begins at birth and the only reason that you can’t do the מצוה for the first 7 days is because you would be מבטל the מצוה of בזמנה מילה. However, this reading is difficult, because of the משנה שבת יט: which classifies giving a מילה to a 9 day old baby on שבת as a מצוה בדבר טועה but a 7 day old baby is not called מצוה בדבר טועה.

⁷ מגילה כ:.

very same חיוב of מילה keeps coming back until you actually perform it. He uses the same logic to explain why ביכורים are not a מצות עשה שהזמן גרמא: they cannot be brought at night. Unlike מצוות שמע, קריאת שמע, which have a new מצוה קיום every morning, מילה and ביכורים have one חיוב that remains. It sounds like he assumes that זמן גרמא means “time-triggered,” because even a pause in the חיוב should be enough to consider it to be “time bound,” though it is possible to say that it still isn’t “time bound” when after the deadline the מצוה comes back the next day.

The ⁸רמב”ן lists ספירת העומר as a מצות עשה שאין גרמא, which is obviously questionable if we define הזמן גרמא as meaning that there are time boundaries in which the מצוה can be done. Many (including the Maharam Chalawah and Harav Perlow on the Rasag (מבוא יב)) explain that the since you cannot begin counting ספירת העומר until after the קרבן העומר is brought, the real trigger for the מצוה is the קרבן העומר, not the time in which you are allowed to count. This explanation clearly assumes that we don’t care about time related restrictions (which ספירת העומר clearly has), but rather we look at what generated the חיוב’s מצוה.

The ⁹מנחות in גמרא says that women are פטורות from the מצוה of ציצית because the פטור of a לילה makes it into a גרמא מצוה עשה שהזמן גרמא. Earlier in the same פרק¹⁰, we learn that one of the reasons that חז”ל do not allow you to wear ציצית made out of שטנז is because of the fear that you might wear them on a לילה. The

⁸ קידושין לג.

⁹ מג.

¹⁰ מ.

רמב"ם¹¹ says that this means that there is no חיוב to wear ציצית at night, and it is very understandable why there would be a need for a גזירה, because of the obvious likelihood that you will continue to wear your ציצית until after nightfall¹². The ר"י¹³ says that what actually matters is whether the בגד is designed to be worn during the day or at night. The strength of this is that it is a more literal translation of כסות לילה, but the need for a גזירה is less obvious, (because the physical בגד that you are wearing all day doesn't stop being חייב). The ר"י then explains that even though you would be חייב to put ציצית on a כסות at night, it is still called a גרמא because time is a factor in determining the חיוב. Even though there are no boundaries, time is still part of the trigger.

It appears that the ר"י is arguing with the רמב"ן. While the ר"י says that ציצית is a גרמא, because time is a factor in determining that the בגד is חייב in ציצית, the קרבן עומר didn't think that the time restraints on the גרמא were enough to make ספירת העומר into a גרמא.

Another possible definition of "זמן גרמא" is that there need to be times in which the מצוה cannot be performed. The גמרא in ערובין¹⁴ says that women are חייבות in תפילין according to the opinion that nighttime,

¹¹ ציצית גז-ח.

¹² Another possible proof to the רמב"ם is the גמרא earlier on מג. which says that רב יהודה held that ציצית was not a מצוה עשה, and yet he would only make the bracha when switching from a כסות לילה to a כסות יום. Maybe רב יהודה held that a כסות לילה is indeed פטור, but that doesn't make it a מצוה עשה.

¹³ תוספות על קידושין לד. ד"ה ותפילין.

¹⁴ צו.

במות עולם

תפילין, and יום טוב are all included in the time for תפילין. Clearly, according to those opinions we do not assume that there is only a חיוב to put on תפילין once in your entire life (like by מילה), and yet, the fact that there is a new חיוב every day doesn't make it "זמן גרמא." We can also find such a viewpoint in the מגן אברהם¹⁵ who says that if we accepted the חידוש of the משנה, that on a Torah level you can say קריאת שמע all day, then קריאת שמע wouldn't be a גרמא שהזמן גרמא because you would always be able to say it, even though there would still be a חיוב to say it twice a day.

* * *

¹⁵ ב"ח:ז.

איסור תלמוד תורה בט'

באב

מקור ויסוד הדין

איתא בתענית (ל.),

כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בתשעה באב... ואסור לקרות בתורה... אבל קורא הוא במקום שאינו רגיל לקרות ושונה במקום שאינו רגיל לשנות, וקורא בקינות, באיוב ובדברים הרעים שבירמיה. ותינוקות של בית רבן בטלית, משום שנאמר פקודי ה' ישרים משמחי לב.

הרי משמע דמקורו ויסודו של איסור ת"ת בט' באב הוא משום דתורה אקרי "משמחי לב", וכ"פ רש"י כאן. אמנם, עי' במהרש"א (ח"א כאן) שדייק, "דלא מייתי האי קרא דמשמחי לב אלא בסיפא גבי תינוקות של בית רבן אבל בשאר כל אדם איכא טעמא אחרינא משום שלא ישכח אבלו של יום". הרי למהרש"א, איסור ת"ת הוא משום היסח הדעת ו"משמחי לב" מתייחס רק לתינוקות של בית רבן. אמנם, כפי שהעיר הבדה"ש, לכאורה לא אסרו היסח הדעת מאבילות ט' באב במקום מצוה, שהרי מותר להתפלל. א"כ, יש מקום לקבל דיוקו של המהרש"א אך לדחות מסקנתו דיסוד האיסור משום היסח הדעת. א"כ, אנו זקוקים למקור ויסוד אחר לאיסור ת"ת בט' באב. מכיון שעל הרוב, "כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בתשעה באב", יש לעי' ביסוד הדין גבי אבל, ונלמד לכאן.

יסוד האיסור באבל

באבל שנינו (מו"ק טו.),

אבל אסור בשאילת שלום, דקאמר ליה רחמנא ליחזקאל
האנק דם... אבל אסור בדברי תורה, מדקאמר רחמנא
ליחזקאל דם.

הרי דיסוד האיסור באבל משום שתיקה, ויש לעי' באופי שתיקה זו
ואיך היא תורמת לאבילות. שהרי לא נאסר האבל בכל דיבור, אלא
דוקא דיבור של שאילת שלום ותלמוד תורה. וראוי להעיר, שבניגוד
לשאר ניהוגי אבילות שלמדו בגמ' (שם) שאבל חייב לעשות ההיפך
מיחזקאל, גבי שאילת שלום ות"ת למדו שראוי לעשות דוקא מה
שיחזקאל עשה, ולהימנע מהם (עי' בראשונים שהעירו בזה). ועוד יש
לעי' אם יש שום קשר בין איסור ת"ת לשאילת שלום, שלמדו שניהם
מחד קרא. עי' בריטב"א מו"ק כאן שביאר, "ותרווייהו ש"מ שיאנק
וישב דומם מדברי תורה ודברי שלום כי אסף שלומו מהעם ההוא
בעונותיהם וכי אבדה תורתם כדכתיב (ישעיה כ"ט) הגני יוסיף להפליא
את העם הזה וגו', והיינו דשמעינן להו תרווייהו מהאי קרא. "כלו',
דענין ה"שתיקה" מת"ת ושאילת שלום, יסוד אחד להם, דהיינו חויית
היאוש, המהומה, והבלבול המוחלטים שכרוכים בניכור וריחוק אדם
מרעהו והאדם מהקב"ה. שאלה בדיוק הרגשים שיתר הפרשה דישעיה
(כט:ט-יד) שם שהביא הריטב"א משדרים:

התמהמהו ותמהו השתעשעו ושעו שכרו ולא יין נעו ולא
שכר: כי נסך עליכם יקוק רוח תרדמה ויעצם את עיניכם את
הנביאים ואת ראשיכם החזים כסה: ותהי לכם חזות הכל
כדברי הספר החתום אשר יתנו אתו אל יודע הספר ספר
לאמר קרא נא זה ואמר לא אוכל כי חתום הוא: ונתן הספר
על אשר לא ידע ספר לאמר קרא נא זה ואמר לא ידעתי
ספר: ס ויאמר אדני יען כי נגש העם הזה בפיו ובשפתיו
כבדוני ולבו רחק ממני ותהי יראתם אתי מצות אנשים

במות עולם

מלמדה: לכן הנני יוסף להפליא את העם הזה הפלא ופלא
ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבניו תסתתר: ס

וכן ביתר הפרשה ביחזקאל שם (כד:טז-כג):

(טז) בן אדם הנני לקח ממך את מחמד עיניך במגפה ולא
תספד ולא תבכה ולוא תבוא דמעתך: (יז) האנק דם מתים
אבל לא תעשה פאך חבוש עליך ונעליך תשים ברגליך ולא
תעטה על שפם ולחם אנשים לא תאכל... (כא) אמר לבית
ישראל כה אמר אדני יקוק הנני מחלל את מקדשי גאון עזכם
מחמד עיניכם ומחמל נפשכם ובניכם ובנותיכם אשר עזבתם
בחרב יפלו: (כב) ועשיתם כאשר עשיתי על שפם לא תעטו
ולחם אנשים לא תאכלו: (כג) ופארכם על ראשיכם ונעליכם
ברגליכם לא תספדו ולא תבכו ונמקתם בעונתיכם ונהמתם
איש אל אחיו:

כלו', שכה גדולה תהא המהומה והצרה, שלא יוכלו אפ' לקלוט ולהגיב
כראוי לעוצם הצרה. ובוה מובן ג"כ אמאי דוקא גבי שאילת שלום
ות"ת למדו לעשות כיחזקאל ולא להיפך ממנו, כי שתיקה זו אינה
מביעה כבוד המת (הדבר שלא יוכלו לקיים בעידן החרבן) אלא דוקא
את המהומה והבהלה המשקפים יאוש וחרבן מוחלט שאינו מאפשר
שום תגובה חוץ משתיקה. ועי' אבל רבתי (הובא בטושו"ע שפ"ד) דאפ'
כשלומדים לפניו בהל' אבילות, לא ישאל כלל ולא ישיב אלא בשפה
רפה, לכאורה מדין "שתיקה".

ומכיון דפרשה זו דיחזקאל איירי גם בחרבן ביהמ"ק, קרוב
הדבר לו' שיסוד זה של שתיקה שייך גם בט' באב¹⁶.
אמנם, בהרבה מפרשים ופוסקים מצינו להיפך, דאף גבי
אבילות הביאו לטעמא דמשמחי לב. והם רש"י (מו"ק כא.), תוס'

¹⁶ אמנם, איסור שאילת שלום אינו נוהג מדינא בט' באב אלא ממנהגא דת"ח,
ודמי בזה לאבל אחר שלשה (עי' תורת האדם).

במות עולם

(שם), הריטב"א (מו"ק טו.), המאירי (מו"ק טו., וע"ע להלן), והש"ך (יו"ד שפד:א.).

ועי' בתוס' (מו"ק כא.) שביארו דחויב דממה דאבל היינו מדבר המשמחו. ויש להוסיף ע"פ דברינו ביסוד ענין שתיקה באבל, דאולי היינו אותו יסוד של משמחי לב – שגם בט' וגם באבל נאסרו בחוויית הקירבה של ידיעת ה' ע"י ת"ת, שהיא גופא השמחה הנעלית ביותר. וכדברי ר"א מן ההר (גדרים מח.),

אבל מצות לימוד, שהוא ענין ציור הלב וידיעת האמת, עיקר הציווי הוא כדי לצייר האמת ולהתענג וליהנות במדע לשמח לבבו ושכלו, כדכתיב פקודי י"י ישרים משמחי לב. ומשום הכי אבל אסור לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, מפני שהם משמחים לבו על כרחו. הילכך לא שייך למימר במצות תלמוד דלא ניתן ליהנות, שעיקר מצותו היא ההנאה והתענוג במה שמשגיח ומבין בלימודו.

אבילות חדשה וישנה אינם זמנים של שמחת קירבה וידיעת ה', אלא להיפך, מועדים של ריחוק, בלבול, ואי-ידיעה- שממון ותמהון על "משפטיך תהום רבה".

וע"ע בירושלמי (מו"ק ג:) דר' יוחנן לומד איסור ת"ת באבל מקרא דאיוב (כ"ג), "ואין דובר אליו דבר". וריש לקיש שם לכאורה מתיר ת"ת לגמרי: "א"ל ר' שמעון בן לקיש כל גרמיה אלו תנא לא הוה מיית". וביאר בקרבן העדה, "המת עצמו אלו הוה תני לא היה מת שתורה מגנת כ"ש שתורה מגנת על האבל".

דברים הרעים ויחס ט' באב ואבל

עד כאן יצאנו מתוך ההנחה שראוי ללמוד דיני ט' באב ואבילות זמ"ז. אמנם, דבר זה מוטל במח' המפרשים והפוסקים, רובם סביב הנפ"מ של היתר דברים הרעים. שהרי מבואר להדיא גבי ט' באב (תענית שם) דמותר לקרות בדברים הרעים, אך דבר זה לא

נתבאר בגמ' לגבי אבילות. וגם הרמב"ם הביא היתר דברים הרעים רק בהל' ט' באב ולא הזכירו בהל' אבל¹⁷. וכן הביאו התוס' (מו"ק כא.) ד"רבינו יעקב היה אוסר בימי אבלו באיוב ובקינות ובדברים הרעים שבירמיה מדלא תני ליה בשמעתין כמו ט' באב שיליה תענית (ל.). וביאר המאירי (טו.), "שבאבל הדבר תלוי בשתיקה ובתשעה באב אינו תלוי אלא בצער". אמנם, הביאו התוס' (שם) דר"ת חזר בו: "ובימי זקנותו חזר והתיר". וביארו התוס' דאין ראוייה מ"האנק דם", "דלא קאמר אלא מדבר המשמחו כדאמר בתענית (ל.) משום שנאמר פקודי ה' ישרים משמחי לב...". והריטב"א (מו"ק כא.) ביאר הספק בצורה כללית ע"פ הפערים הרבים שמצינו בין דיני ט' באב ואבילות: "ומספקא להו לרבנן ז"ל אם יש לתת את האמור של זה בזה, שהרי יש דברים דתשעה באב חמור טפי כגון רחיצה בצונן דאסור התם אפי' ידיו ובאבל מותר וכן חומר באבל מבתשעה באב עטיפה וכפיית המטה ויציאה מפתח ביתו, ופוסק רבינו יצחק ז"ל ליתן את של זה בזה."¹⁸ והשו"ע (יו"ד שפד:ד) מסיק דאבל "מותר לקרות באיוב ובקינות ובדברים הרעים שבירמיה ובהלכות אבילות... אבל אינו לומד עם אחרים, אלא הם יושבים ונושאים ונותנים בהלכות אבילות, ואם טעו משיבן בשפה רפה, והוא אינו שואל".

¹⁷ אמנם, העיר מו"ח הרה"ג רב מיכאל רוזנצווייג נר"ו שהרמב"ם אכן הביא איסור ת"ת בט' באב באותה הלכה ממש עם ניהוג ת"ח להמנע משאילת שלום (תעניות ה:א), מה שמושך לכיוון של איחוד שניהם ביסוד של "האנק דם" שלמדנו בהל' אבילות.

¹⁸ ועי' בשו"ת מהרי"ל (ר"א, הובא במג"א תקנ:ד בלשון קצת שונ) שביאר, "דט' באב ילפינן מאבילות דכל מילתא דנוהג באבילות כל ז' נוהג בט' באב וברייאתא קמפרש להו ותלמוד תורה חד מינייהו, ואם כן איך יתכן להחמיר טפי מבאבילות [באבילות] דרבים, פי' מפורסם, פי' ר"ת פרק החולץ דמחמירין טפי ומהר"ם ז"ל מיילי ליה סוף הלכות שמחות אבל באבילות דיחיד ט' באב קיל טפי, והאי לשנות בינו לבין עצמו אבילות דיחיד היא כדפי' מתשמיש המטה אף על גב דפסיק דתשמיש המטה לא מקלינן מכל מקום חמור מאבילות ולא עבדינן ליה."

לימוד ע"י הרהור

לכאורה יש לתלות שאילת לימוד ע"י הרהור בב' המקורות לאיסור ת"ת: דלכאורה משמחי לב איכא, אך דיבור אין כאן ועדיין שותק ודומם הוא. כע"ז כתב המהרי"ל (שו"ת, סי' ר"א, הובא במג"א תקנד:ג), דאין ללמוד להכא מהא ד"דבור אסור, הרהור מותר" בשבת או מדינא ד"הרהור לאו כדיבור" (ברכות כ:),

דהכא טעמ' מאי משום שמחה, ובהרהור איכא שמחה כמו במדבר, ופעמים טפי, ועיקר השמחה הוא מן ההרהור...

וכן הביא השו"ע (תקנד:ג) ד"יש מי שאוסר ללמוד ע"י הרהור". אמנם, בספר המאורות (מו"ק כא.) התיר מהני טעמי גופייהו:

ונראה לומר דלדברי כל פוסקים העיון מבלי הקריאה מותר, שאינו אלא הרהור בעלמא, ולא חמיר אבלות משבת דאמרינן דבור אסור הרהור מותר [שבת קיג:]. וכל שכן הרהור בדברי תורה לאבל שהוא מותר. וקיימא לן דהרהור לאו כדבור דמי בפרק מי שמתו [ברכות כ:].

לכאורה הוא מבין דעיקר טעמא דאבל משום דממה ולכן תלוי בגדרי דיבור, ולא ב"משמחי לב". אמנם, יתכן שיסוד אחר לדבריו. דיעוי' בהמשך דבריו שהוסיף,

ומכל מקום כיון דטעמא דאבלות שיהא יושב ודומם ומצדיק עליו את הדין ומפשפש במעשיו לתקן מעוותו, כך ראוי לו לעשות וכן נוהגין... וכן הדין בשבת אף על פי שאמרו (שבת קיג:) שהרהור בעסקיו מותר יש לו לפנות ולכוין לבו ומעשיו לענין היום, הן לתפלה וקריאת פרשת היום וצרכי אכילה ועונג היום, והשאר לתלמוד תורה כפי מה שהוא רגיל.

במות עולם

כלו', שמצד טעם הדין ומטרתו, ראוי להימנע מהרהור, הן בשבת והן באבל. אלא שבשניהם, הרהור בעלמא אינו נכנס לגדר הדין ולכן מותר מעיקר הדין אלא שראוי להימנע. המהרי"ל שם העלה רעיון דומה: "ובשבת נמי היא גופ' תימא כיון דטעמ' משום טורח ותענוג הוא מה לי דבור או הרהור." אך דחה,

דודאי מקרא יתירא התם אפקיה כדדרשינן מ"ודבר דבר", דאי מ"ודבר" לחוד היה הרהור בכלל אף על גב דכתב ודבר וגם בעלמא לאו כדבור דמי, היינו משום כיון דטעמ' דמילתא משום טורח ותענוג אין לחלק, והאי דקרא אפקיה, היינו משום דלא הקפידה תורה אלא על הדבור דמפורסם ואוושא מילתא ואין זה כבוד שבת, מידי דהוה אדברים שבצנעה דשרי בשבת... אבל ט' באב ואבילות אין לחלק בלמוד בין דבור להרהור.

אמנם, לפי שיטת רש"י (סוכה כה וכתובות ו:) דאבל אינו להצטער אלא רק להראות כבוד מתו, יש מקום לטעון שגם באבילות לא מתסר אלא היכא דמפרסמא מילתא החוצה ע"י דיבור.

דברים הרעים בעיון

המג"א (תקנד:ג) מביא המהרי"ל הנ"ל, ומסיק "ונ"ל דמה"ט אסור ללמוד איזו דרוש או קשיא ותירוץ אפי' בדברים הרעים מפני ששמח' הוא לו." ובברכי יוסף (שפד:ג) כתב "דודאי כיון שמעמיק בעינו ומחדש, אין שמחה לבעל תורה גדולה מזו, ולא התירו אלא ללמוד פשטי הדינים והשמועות."

אמנם, עי' בערוך השולחן (תקנד:ד, וע"ע בערוה"ש יו"ד שפד:ה) שדחה, ד"הדבר קשה מאוד לת"ח הלומד שבע"כ השכל יחשוב קושיא ותירוץ וכיוצא בזה אך לפמ"ש א"ש דוודאי טעם ומתיקות התורה יש בכל דברי תורה אף בדברים הרעים אלא שהצער מבטל השמחה א"כ אף אם מחדש איזה חידוש עכ"ז לא נתבטל הצער

במות עולם

של הצרות". ועוד מטו משמייהו דגדולים דמכיון דהותר לימוד בדברים הרעים ע"כ הותר עיון, דבלי"ז לא הוי לימוד כלל. ובשו"ת יביע אומר (ב' יו"ד כ"ו) חילק,

שיש שני אופנים של עיון וסברא, סוג אחד, שמעיין להבין פירוש הדברים כשאינם מחוורים לו כל צרכן, וזה מותר בט"ב ובאבל. משא"כ כשמעיין בעיון נמרץ ליישב קו' המפרשים, או ליישב קושיא של סתירה ממקום אחר וכדומה, וע"י פלפולו מחדש בטובו חדושים יפים, יש לאסור לכ"ע¹⁹. דמידי הוא טעמא שאסור לישא וליתן בהלכה עם אחרים, אלא משום שע"ז תגבר השמחה ביותר, שאחד מחדד את חבירו.

והוא מפנה לשו"ת חת"ס (יו"ד שמ"ו) שעיינ בקושיית רעק"א הל' אבילות בימי אבלו. וכן הביא בירח למועדים שאחד מכתבי הגרי"ז בענין אבילות נכתב בימי אבלו.

ועי' במהרי"ל (ר"א, הובא בב"י תקנ"ד) שטען דלא רק דפשיטא דמותר ללמוד הפירוש ולא רק לקרות, ד"אטו בשופטני עסקינן שאינם מבינים מה שמוציאין מפייהם", אלא דלימוד בעיון "מכל שכן דעדיף" כיון "דמצטער ללמדו ומתקשה", מעין היתרא ד"מקום שאינו רגיל לשנות" לר' מאיר.

והוסיף מו"ח הרה"ג רב מיכאל רוזנצווייג נר"ו דכ"ש דללמוד בעיון עדיף טפי מצד יסוד היתר דברים הרעים דאינו מפאת חוסר שמחה אלא דדברים אלו הוו עניינא דיומא ומצוה להתבונן ולהעמיק בהם כדי לעורר לבו לענייני היום. ומה"ט הובא דין זה בגמ'

¹⁹ והעיר אחד מן התלמידים שיש לקשר חילוק זה ליסוד של "האנק דם"- דהיינו שלא נאסר האבל כלל לשמוע ולקבל ולקלוט את מוסר התורה באופן היותר עמוק. מה שנאסר מכח "האנק דם" הוא שיקום האבל ויעסוק בתורה בתור שותף פעיל ויצירתי בהתפתחות התורה. אם התורה שבעל פה היא דו-שיח בין התורה לעוסק בה, "האנק דם" אוסר רק את תרומת האדם לדו-שיח, את ה"תורה דיליה", אך לישב ולקבל כתלמיד לפני רבו שפיר דמי.

ובר"מ דוקא גבי ט' באב ולא באבל דהוי דין אחר של שיתוק ודממה. וכך נהג מרן הגרי"ד זצ"ל מידי שנה בט' באב שהעמיק והרחיב בענייני היום תוך דרישת הקינות.

להוט אחר התורה

סמך נוסף להני גדולים שלמדו דברים הרעים בעיון מדברי הירושלמי (מו"ק ג:ה) ד"אם היה להוט אחר התורה מותר". ועי' בעלי תמר שם שביאר בזה הא דלמד הצפנת פענח בת"ב ובימי אבלו. ואין היתר זה אומר אלא דרשינן. בערוה"ש (שפד:ג) ביאר דהוי "כקצת סכנה" מעין בולמוס. ובמשמרת שמחות ביאר מעין דברי הגמ' זבחים (קב:) ד"לאונסו שאני" גבי הרהור בבית הכסא²⁰. ובגשר החיים, ר' יחזקאל אברמסקי (בס' משמר הלויים), ומו"ר הרה"ג רב מרדכי וויליג שליט"א (עי' סוף ספר עם מרדכי) ומו"ח הרה"ג ר' מיכאל רוננצווייג שליט"א ביארו מעין דין איסטניס, דצער גדול הוא לו שלא ילמד²¹. והקשו אמאי לא סגי ליה בדברים הרעים, ויישבו דאין אדם למד אלא וגו' ועוד דכהת"כ ענין אחד וא"א לאדם גדול שכזה להגביל עצמו לתחום אחד בהלכה בלבד.

ועוד יש להעלות שמה עיקר גדר אבילות או גדר תלמוד תורה שונים אצל אדם גדול כזה שלהוט אחר התורה. דאולי מופקע הוא מאיסור ת"ת דאבל (מעין כה"ג ששמחת קדושתו מפקיעתו מאבילות להרבה שיטות, עי' מו"ק יד: ותוהרא"ש שם, וספר החינוך שע"ו וספר הבתים ל"ת קס"ז)²². או שביכולתו לכלכל את כל חייו הרוחניים בתוך לימוד התורה, מעין בן עזאי שחשקה נפשו בתורה ופטר עצמו מפרו"ר או קריאת שמע של רבי (ברכות יג:) קריאת התורה למי שתורתו אומנתו, וסעודה שלישית ע"י דברי תורה בער"פ

²⁰ וע"ע בתרומת הדשם (מ"א) וחכמת שלמה (תקנד:ג).

²¹ יסוד היתר איסטניס הוא דבמקום צערא לא גזרו רבנן (ברכות טז.), וא"כ היה לנו לאסור אפ' להוט אחר התורה באבילות יום ראשון דאורייתא להני מ"ד.

²² וע"ע מה שביארתי בזה במאמרי "כהן גדול באבילות".

במות עולם

שחל להיות בשבת ע"פ הזוהר והגר"א. וכן מי שלהוט אחר התורה, אולי ביכולתו להרגיש הבכיה של חרבן ביהמ"ק, המורא, והבכי, ע"י כל דבר שלומד בט' באב. ע"י המפגש התמידי של אדם כזה עם הקב"ה דרך התורה, הוא משתתף לבכיה בבתי בראי ובבתי גואי על החרבן וצערם של כלל ישראל (עי' חגיגה ה:), ואנכי אנכי הוא מנחמכם. ויש להוסיף בזה, דאולי פטור מדין "עוסק במצוה פטור מן המצוה" (עי' משנ' סוכה כה., רש"י ד"ה שלוחי מצוה, וגמ' כו. שם, ומהר"ח או"ז). ואע"ג דבעלמא קי"ל דהעוסק בת"ת חייב בשאר מצוות, עי' בשו"ע הרב ובמנחת אביב מה שביארו בזה, ותלמד לכאן. שהרי מי שלהוט אחר התורה לית רגע דפנוי הוא מת"ת ובכל רגע ורגע עולה הוא במדריגות התורה והיראה כתלמיד בבית רבו דילמד תורה ואח"כ ישא אשה.

חז"ל זיהו שלשה דרכים של עבודת ה': א) עבדהו במקדשו (ב) לעבדו זה תלמוד ג) לעבדו זה תפילה (עי' ספרי לפר' עקב, פסקא מ"א). ואע"פ שבזה"ז אנו מנועים מעבודת המקדש, במשך השנה יש לנו חצי נחמה ע"י "הלומד פרשת עולה כאילו הקריב עולה" וע"י "ונשלמה פרים שפתינו", עבודת ת"ת ותפילה במקום עבודת המקדש. אמנם בט' באב, נאסרנו בת"ת ו"שתם תפילתי", ואנו מכירים שבלי המקדש, גם עבודת התורה והתפילה שלנו חסירים מאד. יה"ר שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו.

* * *

עוסק במצוה פטור מן המצוה

איתא במשנה סוכה (כה.) דשלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, וכתבו שם התוס' (ד"ה שלוחי מצוה), וז"ל, הולכי בדבר מצוה כגון ללמוד בתורה או להקביל פני רבו ולפדות שבויין פטורין מן הסוכה ואפילו בשעת חנייתן כך פי' בקונטרס. וכן משמע בגמ' (כו.) דקאמר הולכי לדבר מצוה פטורין מן הסוכה בין ביום ובין בלילה ומשמע אע"פ שאין הולכים אלא ביום, דאי אזלי ביממא ובלילה אפי' לדבר הרשות נמי פטירי כדקתני בברייתא. ועוד עובדא דרב חסדא ורבה בר רב הונא דגנו ארקתא דסורא [ולא בסוכה, כשהלכו להקביל פני ריש גלותא ביו"ט]. ותימה, אם יכולין לקיים שניהם אמאי פטורים, דאטו אדם שיש לו ציצית בבגדו ותפילין בראשו מי מפטר בכך משאר מצוות. ובפ' אין בין המודר (נדרים לג:) גבי המודר הנאה, דמחזיר לו אבידתו אע"פ דמהני ליה פרוטה דרב יוסף משום דלא שכיחא, ואי כל זמן שאבידה בביתו מפטר מלמיתב ריפתא לעני אם כן שכיחא היא. אלא ודאי לא מפטר אלא בשעה שהוא עוסק בה כגון טלית של אבידה ושוטחה לצורכה או בהמה שנותן לה מזונות דלא שכיחא שבאותה שעה יבא עני לשאול ממנו. וצריך לומר דהכא נמי איירי בכי האי גוונא דאי מיטרדי בקיום מצות סוכה הוו מבטלי ממצוות, עכ"ל.

ונראה לפרש דבריהם שאם היו מחזירים אחר סוכה היו מתבטלים לגמרי ממצוות אחרות (כגון פדיון שבויים וכו'), ולכן פטורים הם ממצות סוכה (וכמו שפירש הר"ן על אתר דהוּוּ מַפְגְּרִי

ממצות²³ אבל א"כ קשה, למה בגמ' נדרים (לג'): נפטר משיב האבידה ממצות צדקה, אפי' בציור התוס' שהוא שוטח הטלית לצורכה בשעת שאילת העני, יפסיק מלטפל בטלית ליתן צדקה לעני ואח"כ יחזור לשטיחת הטלית, דבהכי אפשר לקיים שניהם, וא"כ אין לפוטרו משום עוסק במצוה לפי שיטת התוס', וצ"ע.

ועוד הקשו הריטב"א (על אתר) והאור זרוע (סי' רצ"ט) על דעת התוס' דהיכא דאפשר לקיים שניהם פשוט שצריך לקיים שניהם, דלפי"ז פטור דעוסק במצוה שייך רק בשא"א לקיים שניהם ואיזה חידוש יש במה שהוא פטור מן המצוה השניה, דמה הסברא שיניח המצוה הראשונה כדי לקיים השניה.

ועוד הקשה הר"ן (יא. בדפי הרי"ף ד"ה ואיכא) על דעת התוס', וז"ל, ולא נ"ל כן דפשטא דמילתא לא משמע כן. וה"נ אמרינן בגמ' (י: דרב חסדא ורבא בר רב הונא איקלעו לבי ריש גלותא ואגנינהו רב נחמן בסוכה שמופלגין נוייה ממנה ד' ואמרי ליה אנן שלוחי מצוה אנן ופטורין, ופרש"י ז"ל להקביל פניו של ראש גולה דחייב אדם להקביל פני רבו ברגל, ולא הדרו ליה דסוכה כשירה לדעתיהו כלל, דהא אמר להו רב נחמן הדרייתו בכו משמעתיכו. ולא משמע דלהו מפגרים מראיית רבן ברגל אי הו מהדרי למגנא בסוכה כשרה. ועוד מדאמרינן (ברכות טז.) חתן פטור מקריאת שמע עד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה. ואם איתא דביכול לקיים את שתיהם מחייב נימא דאיבעי ליה ליתובי דעתיה כדאמר (סוכה כה:) גבי אבל וליקיים תרוייהו. ולא מצית אמרת דלא מצי ליתובי דעתיה דהא תנן חתן אם רצה לקרות לילה הראשון קורא. ובפרק היה קורא (ברכות יד:) נמי אמרינן החופר כוך למת פטור מק"ש ומן התפילה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה, ובודאי דרכן של חופרין דבתר דמחו בה טובע מיפשי פורתא והדרי ומחו. ובעידנא דמיפשי למה הוא פטור. ובודאי דהחופר כוך למת כדרכו שנינו. ובפרק מי שמתו (ברכות יח.) נמי תניא המשמר את המת אע"פ שאינו מתו פטור מק"ש ומן התפילה ומן

²³ וע"ע רא"ש סוף סימן ו' וב"י סי' תר"מ ד"ה והעוסקין שהביא שהר"ן לכאורה משהו שיטת הרא"ש להתוס', אבל י"ל שהב"י רק הביא השיטות הדומות, אבל הר"ן בשם התוס' לא כתב המילה "ביום" ולכן יש קצת חילוק בין התוס' והר"ן, וכמסקנתנו בשיטת התוס' (שלא כהרא"ש).

במות עולם

התפילין ומכל מצוות האמורות בתורה. והא משמר ודאי אפשר לו לקיים כמה מצוות ולמה אמרו פטור. לפיכך נ"ל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה אע"פ שיכול לקיים את שתיהן. וההיא דנדרים (לג:) לא מוכחא מידי, דודאי בשעה שהאבדה משומרת בתיבתו לא מפטר, דעוסק במצוה אמרינן ולא מקיים מצוה, ומי שאבדה אצלו אע"פ שהוא מקיים מצוה אינו עוסק בה אלא בשעה שמנערה לצרכה. ובההיא שעתא ודאי פטור למיתב פרוטה לעני אע"פ שאפשר לקיים את שתיהן ולחזור לנערך, אלא בההיא גוונא לא שכיח. והיינו טעמא דמדפטר רחמנא חתן אע"ג דאפשר ליה ליתובי דעתיה ולקיים את שתיהן וכדכתיבנא [ד]ילפינן כל שהוא עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצות אחרות אע"פ שאפשר, עכ"ל.

[ולכן בכל הגמרות לעיל שהביא הר"ן, כיון שהוא עוסק במצוה הראשונה עכשיו, הוא פטור מהאחרת, כמ"ש הר"ן בסוף ד"ה ומיהו, וז"ל, ומיהו כל שצריך לטרוח פטור ומש"ה רבנן דהוו שלוחי מצוה הוו גנו חוץ לסוכה דכל זמן שליחותן עוסקים במצוה מיקרו ולא היו חייבים לקיים מצוות סוכה, עכ"ל. ולכאורה אפשר לומר שעכ"פ מיקרו עוסקים במצוה כמ"ש הביאור הלכה על סי' ל"ח סע' ח' בד"ה אם צריך לטרוח שגם בשעת נוחו נקרא עדיין עוסק במצוה שע"ז יתחזק כוחו לחזור וכו', וכמ"ש הקרבן נתנאל אות ע' על הרא"ש פ"ב אות ו', ע"ש.]

וכדי לתרץ קושיות הר"ן אפשר לדחוק לפי שיטת התוס' ככה. בנוגע לגמ' סוכה (י:), עיין תוס' ד"ה שלוחי (שם) שכוונת הגמ' "כגון שהיו מתבטלים מן המצוות אם היו מחזירין אחר סוכה אחרת". ובנוגע לחופר כוך למת צ"ל שלא כדרכו שנינו ולא ד"מיפשי פורתא והדרי ומחו". ובנוגע למשמר את המת צ"ל שהמת צ"ל שהמת צריך שימור תמיד, ולכן אם יקרא ק"ש נמצא מבטל מצות והשמירה. אבל קושיא דטירדת חתן חמורה היא ביותר. הלא אפשר לו להפסיק מטרתו לקרות ק"ש, שע"ז היה מקיים את שניהם בלי ביטול המצוה הראשונה, וא"כ, לפי שיטת התוס' יהא חייב להשתדל לקיים שניהם ככה, וצ"ע.

ועוד עיין במאירי, וז"ל, המשנה הרביעית והכונה בה בביאור החלק השלישי והוא שנאמר, שלוחי מצוה כגון הולכי דרכים

במות עולם

ללמוד תורה ולישא אשה ולהקביל פני רבו ולפדיון שבויים וכיוצא באלו פטורים מן הסוכה, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואפי' בשעת חנייתו בלילה או ביום אין צריכין לקנות עצים לעשות בהם סוכה. ולא עוד אלא שלדעתנו אף אם היו מוצאים סוכה עשויה באותו העיר שהם חונים בה, אין צריכין לטרוח אחריה כמו שכתבנו בפרק ראשון בסוגיית השמנה השלישית. וכן כתבנו שם אף בשאין להם שוב עיכוב בהליכתם אצל הסוכה, עכ"ל.

ולקמן הוא כתב, וז"ל, שכל שביארנו בעוסק במצוה שפטור מן המצוה פירושה שבעוד שהוא עוסק בה או טרוד בה פטור ממצוה אחרת המזדמנת לו, שאי אפשר לו לעשותה אלא אם כן במניעתה של זו או בעכובה. אבל כל שהוא מקיים מצוה ובקיומה יכול לעשות אחרת המזדמנת לו שהוא חייב בה לא נאמר בזו שהוא פטור עליה, שאם כן כל שצייצת בבגדו או תפילין בראשו פטור מכל המצות ורחמנא ליצולן מהאי דעתא, שמשנהיח תפילין או התעטף בטליתו אעפ"י שמקיים מצוה אינו טרוד במצוה ולא עוסק בה. ומה שאמרו (ב"מ כט.) בשומר אבדה שהוא שומר שכר ממה שהוא פטור בה מנתינת פת לעני, פירושו באבדה הצריכה שימור תמיד, כגון בהמה או באבדה אחרת שהוא עמה עדיין ומוליכה לביתו לשמרה. אבל כל שהאבדה בת שמירה וכבר הוליכה לביתו במקום המשתמר ודאי משם ואילך חייב לתת פת לעני, עכ"ל.

ופליאה עצומה היא שהמאירי סותר את דבריו מיניה וביה, דבסוף משמע שדעתו כדעת התוס' שאם אפשר לקיים שניהם אין אומרים עוסק במצוה פטור מן המצוה, ואילו מתחילת דבריו משמע שהוא סובר כהר"ן שאפי' באפשר לקיים שניהם פטור ("אף בשאין להם שום עיכוב בהליכתם אצל הסוכה, כו"). וצ"ע.

ונראה ליישב המאירי ע"פ ביאור חדש בשיטת התוס', דיש לחלק בין אפשר לקיים שניהם בזה אחר זה (בזא"ז) ובין אפשר לקיים שניהם בבת אחת (בב"א). עד כאן היינו סוברים שלפני התוס', רק בא"א לקיים בזא"ז פטור כיון שלא יוכל לקיים את הראשון לעולם אם יבטל אותו בשביל האחר, אבל י"ל שהתוס' סוברים שבא"א לקיים שניהם בב"א ג"כ פטור אפילו אם אפשר לקיים שניהם בזה אחר זה.

ועפי"ז יש ליישב את הגמ' בנדרים (לג:) לפי התוס' שאע"פ שאפשר לו להפסיק שטיחת הטלית כדי ליתן כסף לעני ולחזור אח"כ לנערה (וכמו"כ בנתינת מזונות לבהמה), א"א לו לשוטח בבית אחת עם נתינת הצדקה לעני, ולכן פטור ממצות צדקה כיון שהוא עוסק במצות השבת אבידה.

וכמו"כ אפשר שזוהי כוונת התוס' בסוף הדיבור, דצ"ל דהכא נמי איירי בכה"ג דאי מיטרדי בקיום מצות סוכה הו' מבטלי לזמן ממצוות (ולא שהוא מבטל לגמרי את המצוה הראשונה), והרי ההליכה למצוה היא חלק מעצם המצוה עצמה (עיין ספר רשימות שיעורים של הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל עמוד צה). וזה גופא חידוש משנתנו דהליכה לעשיית מצוה חשיב חלק מעצם המצוה, דזה מיקרי עוסק במצוה. וא"כ כעת שהוא טרוד והולך לסוכה אינו מקיים מצות הליכה לקבלת פני רבו, אע"פ שהוא לא יבטל את מצות קבלת פני רבו לגמרי. ואפשר לומר שזה מש"כ תוס' הו' מבטלי ממצוות, ולא כתב הו' מבטל המצוות, דר"ל שהוא מבטל לזמן את המצוה הא' בעת שהוא עוסק במצוה הב'²⁴.

ודברים דומים כתב הקרבן נתנאל באות ע' על הרא"ש בפרק ב' אות ו', וז"ל, שאם יש לו לחזור אחר סוכתו לצורך הלילה יבטל מצותו ביום, כגון שהסוכה מופלגת מן הדרך אשר הוא הולך שמה לדבר מצוה או באופן שאם ילך חוץ לסוכה וישן ינוח יותר ויכול לעסוק למחר טפי במצותו, חשיב הכל עוסק במצוה ופטור אף בלילה, עכ"ל. ומשמע מזה שאפי' **חיסרון איכות** במצוה חשיב ביטול המצוה. [ולא מסתבר לומר כסברת הק"נ אלא אצל הליכה למצוה, ולא לגבי חתן (איכות הבעילה) או החופר כוך (איכות חפירת הקבר) ולכן א"א ליישב את שיטת התוס' כדברי הק"נ אלא כדברינו]. ולכן אפשר לומר שאפי' ביטול ההתעסקות במצוה **עכשיו** כדי לקיים מצוה אחרת חשיב ביטול המצוה. [אפשר לפרש כמו"כ בציור הראשון של הקרבן נתנאל, שהפלגת הסוכה לא תגרום לו ליבטל מן המצוה הקודמת

²⁴ ועיין (כו.) מהר"ם על תוס' ד"ה חתן בא"ד שק"ש דמצוות כוונתו אינו אלא בפסוק ראשון ויכולין לכוון דעתן שעה קטנה כזו וגם **אינו כ"כ שיהיו ואין מתטלין כ"כ במצוותן** וזה כסברתינו. אבל אינו מוכרח די"ל גם הכא כק"נ שהוא לקמן.

במות עולם

לגמרי, אלא שלא יעסוק בה לאיזה זמן. וגם אפשר לומר שכיון שהיא מופלגת מן הדרך, אינו יכול להיות אצל רבו כל זמן שירצה, וזה חיסרון בכמות המצוה בלא ביטול המצוה לגמרי.

ולכאורה קצת יותר מזה משמע מדברי המ"מ על הרמב"ם בפ"ו מהל' סוכה הל' ד' שכתב (בא"ד), וז"ל, ויש מי שכתב והוא שיהיה בענין שאם ישבו בסוכה יתבטל **קצת** מאותה מצוה. [והלשון הזה בא לאפוקי מביטול לגמרי וגם מביטול **במקצת** מהמצוה, אלא **הוא** מבטל מהמצוה לזמן]. ואין נראה כן מדברי הגאונים ולא מדברי רבינו שסתם וכתב למעלה שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, אלמא בכל גונא פטורין כל זמן שעוסקים במצוה שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, עכ"ל. ועיין עוד בהגהות מיימוניות שם אות ד' בא"ד בשם ר' שמחה שפי' דכל זה (עוסק במצוה פטור מן המצוה) איירי בכה"ג דאי אפשר לקיים שניהם **יחד**.

ואח"כ ראיתי שהשפת אמת תירץ את קושיית האור זרוע והריטב"א על התוס' כמעט בנקודה הזאת, וז"ל, אכן נראה דגם כוונת התוס' אינו שיבטל לגמרי המצוה על ידי הסוכה רק אם יתאחר עשיית המצוה ראשונה ע"י שיחפש אחר סוכה נמי פטור. וזה ודאי רבואת הוא וצריך קרא ע"ז דאע"ג דיכול לקיים שניהם אפי' הכי נדחה מצות הסוכה אע"ג דע"י קיום מצות הסוכה לא יתבטל מצוה הראשונה לגמרי אלא שתתאחר מ"מ כיון דכבר התחיל במצוה זו פטור מאחרת, עכ"ל. ולכאורה הסבר דבריו הוא כמש"כ דהיכא דאינו מבטל המצוה לגמרי אלא לזמן (דאל"כ מה החיסרון בהתאחרות המצוה הא'), שאפשר לקיים את שניהם בזא"ז, אצטריך קרא לחדש שהוא פטור. [והריטב"א והאור זרוע סוברים שגם זה פשוט מאוד, ולכן מתרצים הם על דרך אחרת מהו חידוש הקרא, ע"ש. ונ"ל שזהו המח' בין ראשונים: לראות התוצאה סופית (ב' מצוות) כתוס' וצריך פסוק לומר לנו שא"צ להפסיק הא', או לראות את המצוה שהוא עושה בפועל עכשיו ואיך יכול להפסיק את המצוה הזאת (שהוא **חוצפה** למקום עכשיו) ולכן אינו חייב לטרוח ולקיים אחרת, דעכשיו הוא מקיים את מלאכתו של מקום ועושה מה שהקב"ה רוצה ממנו עכשיו].

ועפ"ז אפשר לתרץ גם את קושיות הר"ן על התוס'. הקושיא הגדולה היא מטירת חתן, שאפשר לקיים שניהם בזא"ז ולכן למה

פטור. אבל למש"כ פטור החתן מובן שפיר, דא"א ליטרד בטירדת מצוה בב"א עם ק"ש ולכן הוא פטור מקריאת שמע כיון שעדיין הוא טרוד בטירדת מצוה וטירדת מצוה הוי ג"כ חלק בעצם המצוה כמו שהליכה להקביל פני רבו הוי חלק בעצם המצוה. [והר"ן שלא רצה לקבל את החידוש הזה, שכיון שא"א לעשות שניהם בב"א פטור מהשני, ולא יכול לתרץ הכי לתוס'. ולכן צ"ב בהבנת הר"ן בדברי תוס', איך הסביר הפטור דפרוטה דר' יוסף (נדרים לג:). וצריך לומר ששטיחת הטלית והאכלת הבהמה צריכות היו ליעשות עכשיו ממש כדי שלא לבא לידי איזה חיסרון בבריאות הבהמה או הטלית, וא"כ א"א לעשות את שתיהן אפי' בזא"ז, שאם הוא משתדל ליתן צדקה לעני היה מפסיד ומבטל לגמרי את המצוה של השבת אבידה (כיון שהוא גורם הפסד לאבידה). ולקמן כשהר"ן דוחה את ראית התוס' מהגמ' בנדרים, והוא הבין שהדוגמא היא כשאפשר לעשות את שניהם בזא"ז, עדיין א"א להר"ן להבין שהתוס' סוברים כך, דא"כ ביאור הגמ' ע"כ הוא כסברת התוס' שכשא"א לעשות שניהם בב"א פטור, והר"ן לא רצה לקבל את הסברא הזאת.]

והשתא דאתית להכי אפשר לתרץ גם את הקושיות האחרות שהר"ן הקשה על שיטת התוס'. בונגע למשמר את המת אפשר לומר שא"א לשמור את המת כראוי בב"א עם ק"ש (א"א לכוון כראוי לשניהם בב"א). וכן בונגע לחופר כוך למת אפשר לומר שא"א לנוח כראוי באותו זמן שהוא קרוא את השמע, והסביר הביאור הלכה (סי' ל"ה סע' ח' ד"ה אם צריך לטרוח) שגם בשעת נוחו נקרא עוסק במצוה שע"ז יתחזק כוחו לחזור ולחפור²⁵ ובונגע לגמ' (י:) בתוס' שם ג"כ י"ל דהביטול הוא ביטול לזמן, כיון שא"א לעשות את שניהם בב"א, ולכן פטור.

ועוד יש ליישב את התסירה במאירי ע"פ דברי התוס', שהמאירי סובר כשיטת התוס' שכיון שא"א לקיים שניהם בב"א פטור. ולכן כשהמאירי כתב בראש דבריו שאין צריך לטרוח אחר סוכה אע"פ שאין שום עיכוב בדבר, י"ל שעכוב היינו ביטול לגמרי, אבל

²⁵ אולם, דוחק קצת לומר שא"א לו לנוח כראוי בב"א עם כוונתו והתנענעו בשעה שהוא אומר את הקריאת שמע.

מניעה יש לו כיון שא"א לו לעשות שתי המצוות הללו בב"א. ולכן כשהמאירי כתב שהוא פטור כשאי אפשר לעשות הראשון "אלא אם כן **במניעתה** של זו או בעיכובה, אבל כל שהוא מקיים מצוה ו**בקיומה** יכול לעשות אחרת המזדמנת לו", משמע שהוא חייב רק אם אפשר לו לעשות את השני בב"א עם הראשון. [אולם נשאר חילוק אחר בין שיטת המאירי לשיטת התוס' והוא בפירוש נידון דפרוטה דר' יוסף. התוס' כתבו שמדובר בשטוח את הטלית בזמן שהעני בא, ומשו"ז א"א לו לקיים שניהם בב"א. ואילו המאירי סובר שמדובר בכל זמן שהאבידה צריך שימור, והאבידה הזאת צריכה שימור תמיד.]

ועתה יש לעיין בנקודת המח' בין התוס' והר"ן. בס' רשימות שיעורים (עמוד צה) ביאר, וז"ל, והנ"ל שמסקנת התוס' מבוארת שלא נאמר העוסק במצוה פטור מן המצוה במקום שאפשר לקיים שתיהם. לדעתם של תוס' רק ביטול קיום מצוה אחת דוחה מצוה שנייה, אבל אם אפשר לקיים שתיהן חייב העוסק במצוה אחת גם במצות האחרות. ברם שיטת הר"ן על אתר היא שהעוסק במצוה פטור מן המצוה גם כשניתן לקיים שתיהן. [אלא שחייב להיות עוסק במצוה ממש ולא כמי שאינו עוסק במצוה כלל, כגון לובש ציצית או מי שיש לו מזוזה בביתו, ע"ש.] לפי הר"ן העוסק במצוה פטור לגמרי ממצוות אחרות. מאידך, לבעלי התוס' אף הועסק במצוה חייב במצוות אחרות, אלא שקיום המצוה שמתעסק בה דוחה את המצוה האחרת שאינו עוסק בה כשאי אפשר לקיים אותם וגם את הראשונה. אליבא דהר"ן הפוטר הוא **ההתעסקות** במצוות ואילו לתוס' הדוחה הוא **הקיום** של המצוה הראשונה שעוסק בה, עכ"ל.

ולכאורה יש נ"מ לפי ביאור זה בין התוס' והר"ן בנידונים שאפשר לקיים בהם שתיהן (אפי' בזה אחר זה). אלביא דהתוס' הוא חייב בשני בכה"ג כיון שאינו מבטל את הראשון או השני, אבל להר"ן הוא פטור מהשני כיון דהוא עוסק בראשון. אבל לפי מה שביארנו בשיטת התוס', שאפי' אם הוא יכול לקיים את שניהם בזא"ז הוא פטור אם א"א לקיים שניהם בב"א, אין לומר כהגרי"ד שהפוטר לפי התוס' הוא ביטול הקיום של המצוה הראשונה, שהרי בשאפשר לקיים שניהם בזא"ז, אינו מבטל את הקיום (או ההשלמה) של המצוה הראשונה, כיון שהוא יכול לחזור ולקיימה אחר השניה, וצ"ע.

והיה אפשר לומר שהסבר שיטת התוס' הוא שהוא פטור ממצוה אחרת כל זמן שע"י עשיית המצוה האחרת לא יוכל לעשות את המצוה הראשונה עכשיו. ואפשר לבאר יותר שהפוסט' לשיטת התוס' הוא "ביטול העסק", ולהר"ן הפוסט' הוא המציאות שהוא עוסק עכשיו. ולכן להר"ן ההתעסקות היא הפוסט' אפי' אם הוא יכול לקיים שניהם בב"א, ולהתוס' הוא חייב כיון דאינו מבטל את ההתעסקות של עכשיו.

ויש להסביר נקודת המחלוקת ביתר ביאור, שהרי הר"ן הסביר את הסיבה של עוסק במצוה פטור מן המצוה שכיון "שכל שהוא עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצות אחרות אע"פ שאפשר". ובאמת, לפי מה שהסברנו גם התוס' מודים לסברא זו שההתעסקות במצוה אחת פוטרת אדם ממצוה שנית, אלא שנחלקו התוס' והר"ן בטיב הפטור של העוסק, אם הוא בגדר הותרה או בגדר דחוייה. הר"ן סבור שהפטור הוא בגדר הותרה ולכן אפילו היכא דאפשר לקיים שניהם בב"א העוסק בא' פטור מן השני, והתוס' סוברים שהוא בגדר דחוייה ולכן כשאפשר לעשות ולקיים את שניהם בב"א הוא מחוייב לעשות כן²⁶.

והנה נמצא שגם לפירושו יש נ"מ בין התוס' ובין הר"ן ביכול לעסוק בפועל ממש בשתי מצוות בב"א, וכגון כתיבת סת"ם ביד אחת עם נתינת צדקה לעני ביד שנית או הליכה למצוה ונתינת צדקה לעני בב"א, וכדו', שהתוס' סוברים שהוא חייב בשניהם, והר"ן סובר שהוא פטור מהשני. [ועוד עיין ר"ן ד"ה ומיהו (יא). וביאור הלכה על הרמ"א סי' ל"ח סי' ח' ד"ה אם צריך לטרוח, דמודה הר"ן שהיכול לקיים שניהם בב"א ובמעשה א' חייב בשניהם²⁷].

²⁶ ודומה לזה בענין פק"נ בשבת, שאם הפטור בגדר דחוייה, הוא חייב למעט את החילול שבת בשעה שהוא עוסק בהצלת נפשות כדי לקיים את שניהם בבת אחת.

²⁷ ויש להעיר שיוצאת מזה קולא גדולה למי שתורתו אומנתו, שלפי שיטת רש"י והתוס' והרא"ש לפי המהלך השני בקרבן נתנאל אות ע', שיש גדר של ביטול מצות באיכות, אם הוא מרגיש בעצמו שינוח יותר חוץ לסוכה וממילא יעסוק למחר טפי בתלמוד תורה, הוא בגדר עוסק במצות תלמוד תורה ופטור ממצות סוכה. וכש"כ לשיטת הר"ן לפי ההסבר של הביאור הלכה (אצל מנוחת חופרי הקבר), שינה של העוסק באיזו מצוה היא בכלל עוסק במצוה

במות עולם

* * *

ופטור מסוכה אפי' בלי הרגשה בעצמו שהוא ינוח יותר בביתו. והרמ"א (בסי' ל"ח סע' ח') לכאורה פוסק כהר"ן. וצ"ע"ע בזה.

בענין לא יצא ידי חובתו בגזירה דרבנן

תנן במתני' במסכת סוכה (כח.) מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. אמרו להם בית הלל לבית שמאי: לא כך היה מעשה, שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית, ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו דבר? - אמרו להם בית שמאי: משם ראייה? אף הם אמרו לו: אם כן היית נוהג - לא קיימת מצות סוכה מימך.

נמצא שנחלקו ב"ש וב"ה בעיקר הגזירה אם אסרו לישב בסוכתו כששולחנו בתוך הבית. לדעת ב"ה משמע דהוי היתר גמור וב"ש ס"ל דאסרו החכמים לישב כך. ובמה שכל המשנה ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין מבואר בגמ' לעיל (ג.) דבתרתי פליגי. ב"ש סוברים דבעי סוכה המחזיק ראשו ורובו ושולחנו וב"ה סברי דאי"צ סוכה המחזיק שולחנו. ועוד פליגי במי שישב בסוכה, אפי' גדולה, באופן שהיה שולחנו בתוך הבית, דב"ש אומרים דלא יצא יד"ח וב"ה אומרים דיצא. ומלישנא דגמ' משמע דאף לב"ה אסור לישב כך אבל בדיעבד אם עשה כן יצא, וב"ש ס"ל דלא יצא. וכן משמע קצת מלשון התוס' (ג.) ד"ה דאמר לך) דשמא ב"ה מודים לב"ש לכתחילה (אף דהתם מיירי במש"כ לגבי החזרה למקומות לברכת המזון).

הלכה למעשה

ולענין הלכה אמרי' בגמ' דקיי"ל כבית שמאי בסוכה קטנה דבעינן שתהא מחזיק ראשו ורובו ושולחנו ולא כדברי ב"ה דלא בעו החזקת שולחנו אלא ראשו ורובו בלבד. אבל בסוכה גדולה ושולחנו

בתוך הבית דגזרינן שמא ימשך אחר שולחנו נחלקו הראשונים אינו ברור אי קיי"ל כב"ש בהכי. וז"ל הריטב"א (ג. ד"ה אבל בפלוגתא): אבל בפלוגתא דסוכה גדולה צריך לדקדק כמאן פסקינן מי אמרינן כיון דאיפסיקא הלכתא כבית שמאי בקטנה הוא הדין בגדולה או דלמא היכא דאתמר אתמר והיכא דלא אתמר לא אתמר והדרינן לכללין דבית שמאי במקום בית הלל אינה משנה.. הלכך קיימא לן כבית שמאי בסוכה קטנה דבעינן סוכת קבע בהא מיהת וקיימא לן כבית הלל בסוכה גדולה דלא גזרינן שמא ימשך אחר שלחנו, וזו סברת הריב"ג והרב בעל המאור ז"ל ומקצת הגאונים ז"ל.

אבל הרי"ף ז"ל פסק כבית שמאי בתרווייהו, משמע דסבירא ליה דכיון דאיתנו גבי הדדי בחד בבא דחד טעמא איכא לתרווייהו, וטעמא דתרווייהו משום גזירה שמא ימשך אחר שולחנו כדפריש תלמודא בסוכה גדולה.. ואיברא דבשמעתא ליכא ראיא לאכרועי כחד מהני פסקי אלא שאין לנו לזוז ממה שפסק הרי"ף שקבלתן של גאונים ז"ל תורה היא, עכ"ל.

לפי מסקנת הריטב"א קיי"ל כדעת הרי"ף והגאונים (וכן פסק הרמב"ם הלכות סוכה ו:ח) דס"ל כדברי ב"ש אפילו בסוכה גדולה. ואף דיש חולקים וס"ל דפסקי' כשיטת בית הלל בסוכה גדולה, וכן הוא דעת התוס' (ג. ד"ה דאמר), השו"ע (תרלד:ד) פסק כשיטת הרי"ף והרמב"ם דקיי"ל כב"ש בתרתי.

כוונת "לא קיימת סוכה מימין"

אכן צ"ע בלשון דב"ש שכ"א"כ היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימין. הרי מי שישב בתוך סוכתו ודאי קיים המצוה דאורייתא דישיבה בסוכה אף דעבר אגזירת חכמים דחשו שמא ימשך אחר שולחנו. אכן כ' התוס' (שם) דשיטת ב"ש דאפי' מדאורייתא לא קיים מצות ישיבה בסוכה, וז"ל: כדאשכחן לב"ש היכא דיתיב אפיתחא דמטלתא דגזרי שמא ימשך אחר שולחנו וקאמרי לא קיימת מצות סוכה מימין דאפי' מדאורייתא לא קיים.

אבל הריטב"א חולק וכ' (כח. ד"ה הא) הא דתנן אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימין לאו דוקא דהא סוכה גדולה

וכשרה היא, אלא דאסרו רבנן שלא תהא שולחנו בתוך הבית גזירה שמא ימשך אחר שולחנו, אלא פירושו לא קיימת מצות סוכה כראוי וכרצון חכמים, ודכוותה בפרק ערבי פסחים מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, שפירושו שלא קיים מצותו כראוי אבל ודאי אינו מעכב, וכן רבים.

מי שלא אמר ג' דברים בליל הסדר

ומה שציין הריטב"א לדברי המשנה בערבי פסחים (קטז:), כונתו לדברי רבן גמליאל דמי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. פי', מי שלא ביאר טעמי המצות לאכילת קרבן פסח, אכילת מצה ואכילת מרור אינו יוצא מצותו²⁸. וכ' הריטב"א דאף

28 אבל אינו ברור מתוך לשונו איזו מצוה לא קיים. וכ' הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה ז:ה) כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בליל חמשה עשר לא יצא ידי חובתו ואלו הן, פסח מצה ומרור, פסח על שם שפסח המקום ב"ה על בתי אבותינו במצרים שנאמר (שמות י"ב) ואמרתם זבח פסח הוא לה' וגו', מרורים על שם שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים, מצה על שם שנגאלו, **ודברים האלו כולן הן הנקראין הגדה**. מתוך לשונו מוכח דמיירי במצות סיפור יציאת מצרים, דלא סגי במה שמספר מה שקרה לכלל ישראל בשעת יציאתן ממצרים, אלא גם חייב לברר טעמי המצות לכל האכילות שבליילה כחלק ממצת ההגדה. אבל האבודרהם בהגדתו (ד"ה רבן גמליאל) פי': אע"פ שיאכל פסח מצה ומרור לא יצא ידי חובתו אם לא יאמר שלשה דברים אלו למה הם באים שמצאנו שהכתוב הקפיד באמירה ובהגדה. ומפרש והולך למה הם באים. פסח ע"ש שפסח המקום וכי':

ושיטת האבודרהם כבר נמצא בדברי הרמב"ן (מלחמות ברכות דף ב: בדפי הרי"ף) וכ' (בענין דס"ל כמו"ש כ' בדעת הר"ן) "ושנינו כיוצא בה כל שלא אמר ג' דברים אלו לא יצא ידי חובתו, ולא שיהא צריך לחזור ולאכול פסח מצה ומרור" וכו'.

לדעת הרמב"ן והאבודרהם, סיפור טעמי מצות אכילות אלו הוי חלק ממצות אכילת פסח מצה ומרור. וזה דוחק לומר דמי שאכל שיעור כזית של קרבן פסח לא יצא אם לא הגיד אמאי אכלו, דמה ענין אמירה אצל אכילה. ואפשר לת' עפ"י מש"כ האחרונים (אח"כ מצאתי כע"ז בספר הררי קדם (סימן פח) בשם הגרי"ד סולובייצ'יק) דאיכא ב' מיני סיפור יציאת מצרים. יש סיפור בפה כשממעו, אבל איכא גם סיפור יציאת מצרים על ידי מעשה, דחלק ממצות הסיפור הוא לראות ולהראות את

דמשמע מלשון ר"ג דלא יצא מצותו כלל, א"א לומר הכי, ובודאי כונתו לומר דלא יצא יד"ח מדרבנן, אבל מדאורייתא שפיר נפיק. וכ"כ הר"ן (כה: בדפי הרי"ף ד"ה כל מי) וציין לדברי ב"ש בסוגיין וביאר כמוש"כ הריטב"א.

ומסתברא דגם בהכי נחלקו עליו התוס' וס"ל דכונת רבן גמליאל דגם מן התורה לא יצא יד"ח כמו בסוכה.

ביאור המחלקת אם יצא יד"ח בדיעבד

או לא

ובביאור המחלקת י"ל על פי דברי הנתיבות המשפט בהבנת מה שפסק השו"ע (ח"מ רלד:ב-ג) וז"ל המחבר: וכן השוחט פרה ומכרה, ונודע שהיא טרפה, מה שאכלו אכלו ויחזיר להם הדמים, ומה שלא אכלו יחזיר לו הבשר והוא יחזיר לו הדמים. ואם מכרו הלוקחים בשר זה של טריפה לעובד כוכבים, או שהאכילוהו לכלבים, יחשבו עם הטבח על דמי הטרפה, ויחזיר להם הטבח את המותר. וכן דין כל המוכר דבר שאיסור אכילתו מן התורה. אבל המוכר לחבירו דבר שאיסור אכילתו מדברי סופרים, אם היו הפירות קיימים מחזיר הפירות ונוטל דמיו, ואם אכלם אכל ואין המוכר מחזיר לו כלום.

ודברי השו"ע צריכים ביאור דאמאי באיסור דרבנן אינו חייב להחזיר הדמים. ופ' הנתיבות (ס"ק ד): ואפשר דאף באיסורי תורה אפילו אוכל בשוגג צריך כפרה ותשובה להגין על היסורין מ"מ באיסורי דרבנן א"צ שום כפרה וכאילו לא עבר דמי תדע דאמרין בעירובין (ד' מז) בדרבנן עבדינן עובדא והדר מותבינן תיובתא ואילו היה נענש על השוגג האיך היו מניחין לו לעבור ולקבל עונש אלא ודאי דאינו נענש כלל על השוגג באיסור דרבנן והרי הוא להאוכל כאילו

עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. ולכן עליו להנהיג את עצמו במעשים הראויים למי שהיה בשיעבוד מצרים ועתה יוצא לחירות. ולכן הרמב"ן והאבודרהם ס"ל דע"י אכילת פסח מצה ומרור מלבד מה דאיכא מצות אכילה כרגיל איכא עוד קיום דסיפור יציאת מצרים ע"י מעשה. אבל אי אפשר לקיים חלק זה בלי אמירת טעמי המצוה. לכן, מי שאכל בלי לספר טעם האכילה, אף דקיים חלק האכילה שבמצוה, חלק הסיפור לא קיים.

במות עולם

אכל כשירה והרי נהנה מן הכשירה ומשום הכי צריך לשלם כל דמי הנאתו כמו בזה נהנה וזה חסר מועט דכללא הוא דצריך לשלם כפי מה שנהנה משא"כ באיסור דאורייתא שמקבל עונש על השוגג וחסרונו יותר מהנאתו.

ובביאור שיטת הנתיבות שמעתי ממו"ר הגר"צ שכתב בשם עולם הישיבות דבעלמא נחלקו אי אסורי תורה הוּו איסורי חפצא או איסורי גברא. והנתיבות ס"ל דמסתמא כל איסורי תורה כגון מאכלות אסורות הוּו איסור חפצא. אבל זה שייך רק באיסורי תורה שהקב"ה שברא כל מה שבעולם ברא דברים מותרים ודברים אסורים. אבל החכמים אינם יכולים לאסור מאכלות בגדר איסור חפצא ולכן אסרו הגברא מלאכלם. אבל המאכלות עצמן נשארו בדין היתר גמור. ולכן מי שאכל מאכלות אסורות מדרבנן בשוגג לא עשה ולא כלום, דכל האיסור היה עליו שלא לאכול מאכל כזה במזיד, והוא אכלו רק בשוגג ולכן אין צריך כפרה.²⁹

וכן יש לבאר המחלקת בסוגיין. הריטב"א והר"ן ס"ל כשיטת הנתיבות דליכא לחז"ל הכח ליצור איסור חפצא וכן לית להו

²⁹ וכן ביאר מו"ר דברי התוס' בריש מסכת סוכה (ב. ד"ה דאורייתא) שפי' במש"כ הגמ' דבדין דאורייתא תני לשון פסול ובדין דרבנן תני לשון ימעט וז"ל: דאי הוה תני ימעט חיישינן דילמא טעי איניש לומר ימעט לכתחילה ודיעבד כשרה ודקדק בלשונו דלמא אתי לידי איסורא דאורייתא ותני פסולה אף על גב דלא הוי לישנא מעליא כמו ימעט אבל במבוי דרבנן לא חייש ותנא ימעט שהוא לישנא מעליא כדאשכחן בריש פסחים (דף ג.) שעקם הכתוב כמה אותיות שלא להוציא דבר מגונה מפיו ובקונטרס לא פירש כן אי נמי יש לומר דלשון ימעט משמע חומרא דרבנן בעלמא ופסולה משמע דאורייתא, עכ"ל. וצ"ע מאי שנא בין הת' הראש' לת' השני'. וביאר מו"ר בשם עולם הישיבות דבת' השני תוס' אזלי לפי שיטת הנתיבות המשפט דלא שייך לישנא דפסול לגבי איסורי גברא, אלא לישנא דימעט דשייך לציווי הגברא, משא"כ באיסורי דאורייתא שפיר שייך לישנא דפסול דהוי פגם בעצם החפצא.

אכן דחה רבינו לביאור זה עפ"י דברי רבינו תם לקמן (ט: תד"ה הא) דמשמע מדבריו דבסוכה שהיא גבוהה מכ' אמות הפסול אינו בהחפצא של הסכך אלא ביחס הגברא להסכך ואופן ישיבתו תחתיה. ועפ"י לא שייך פסול חפצא בסוכה שלמעלה מכ'. אבל לפי שיטת רבינו ישעיה (הו"ד שם) דסוכה למעלה מכ' אמה היא כאילו סיכך בשפודין של ברזל (סכך פסול) עדיין אפשר לומר כמוש"כ. ועיין בספר בעקבי הצאן סימן כ'.

כח לעקור החפצא של מצוה וקיומה מדאורייתא, דכיון דמן התורה יכא יד"ח ישיבה בסוכה א"א להחכמים לעקור קיום זה. אבל תוס' חולקים אעיקר הנחת הנתיבות וס"ל דיש לחכמים כח לעקור עיקר החפצא (או הקיום) של מצוה אפילו דאורייתא ולכן מי שעבר אתקנתו לא יצא ידי חובתו, אפילו מן התורה.

וכשיטת התוס' משמע גם בדברי הרמב"ם (סוכה ו:ח) שכל: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך ביתו או חוץ לסוכה ואכל הרי זה אסור וכאילו לא אכל בסוכה עד שיהיה שולחנו בתוך הסוכה, גזרה שמא ימשך אחר שולחנו, ואפילו בסוכה גדולה, עכ"ל. במה שהוסיף "וכאילו לא אכל בסוכה" נראה דס"ל כדעת התוס' דלא יצא אפי' מדאו', דעקרו החכמים עיקר חפצא של מצוה למי שהיה שולחנו בתוך הבית.

טעמא לעקירת המצוה

ובטעם אמאי עקרו חז"ל קיום מצותו (בסוכה ובפסח) עיין בדברי התלמידי רבינו יונה בריש מסכת ברכות (א) בדפי הרי"ף ד"ה ויש להקשות). רבינו יונה דן בשיטת החכמים בריש המסכתא שכל דקריאת שמע של ערבית עד חצות, והוסיף רבן גמליאל לדבריהם דמעיקר הדין ס"ל לרבנן דק"ש נקראת כל הלילה אלא כדי להרחיק אדם מן העבירה החמירו שיקרא עד חצות. ואף דקיי"ל להלכה כרבן גמליאל דנו הראשונים בדעת החכמים, וז"ל התר"י: ויש להקשות לרבנן דאמרי דאפילו דיעבד אינו יוצא אלא עד חצות אם עבר חצות מה יהא דינו שאם נאמר שלא יקרא כלל קשה כיון דקריאת שמע חיוב מן התורה היאך יכולין חכמים לפטרו ממנה. ואית דאמרי דסבירא להו דאחר חצות קורא אותה בלא ברכות שהברכות שאינן אלא מדרבנן יכולין הם בשלהם למנוע שלא יאמר אותן אחר שעבר זה הזמן אבל קריאת שמע שהוא מן התורה קורא אותה כל הלילה ואף על פי שאין שכרו כל כך כמו אם קרא אותה בברכותיה אפילו הכי יש לו שכר כיון שיוצא מחיוב של תורה וא"ת ולמה אינו אומר הברכות והא אמרינן גבי ק"ש של שחרית שאע"פ שעבר זמן קריאתה שאומר הברכות כדתנן (דף ט:) הקורא מכאן ואילך לא הפסיד ודייקנן עלה (דף י:) מאי

לא הפסיד לא הפסיד הברכות וי"ל דגבי קריאת שמע של לילה החמירו יותר מפני שהלילה היא זמן שינה ואם ידע שיכול לצאת מחיוב קריאת שמע ומחיוב הברכות אחר חצות יאמר בלבו מה לי ולצרה הזאת להכריח עצמי לקרוא מיד כיון שאחר חצות אוכל לצאת ידי חובה מן הכל ונראה למורי הרב נר"ו (כונתן לרבינו יונה עצמו) דס"ל לרבנן שאפילו קריאת שמע עצמה שהיא מן התורה כל הלילה אינו קורא אותה אחר חצות **שיכולין חכמים לפטרו ממצות עשה כל זמן שעושים כן משום סייג או משום קיום המצוה עצמה** דהכי חזינן בלולב. שמצותו מן התורה יום ראשון ואפי' הכי כשחל יום ראשון בשבת פטרו חכמים ליטלו משום גזירה דשמא יעבירונו ארבע אמות ברה"ר וגבי סדין בציצית נמי אף על פי שהתורה חייבה אותו והתירה הכלאים לענין הציצית דכתיב לא תלבש שעטנז וסמך ליה גדילים תעשה לך דאלמא משמע שהסדין שהוא של פשתן עם התכלת שהוא צבוע על הצמר מותר מן התורה אפי' הכי היו פוטרין אותו (מנחות דף מ ב) ב"ש גזירה משום כסות לילה כלומר שאע"פ שאם היה לובש אותו ביום מחויב להטיל בו ציצית מה"ת אפי' הכי פטרו אותו שילבשו בלא ציצית כיון דלילה אינה זמן של ציצית דמצות ציצית אינה נוהגת אלא ביום דכתיב וראיתם אותו וזכרתם דמשמע כל זמן שיש בו ראייה יש בו זכירה וכל זמן שאין בו ראייה אין בו זכירה וגזרו יום אטו לילה הרי שחייב מן התורה שלא ללבוש טלית של פשתן ביום בלא ציצית של תכלת ואפילו הכי פטרו אותו בית שמאי ללבשו בלא תכלת משום גזירה דשמא ילבש אותו בלילה ויעבור משום לא תלבש שעטנז ובהא הלכה כבית שמאי הכא נמי אף על פי שמצות קריאת שמע כל הלילה מן התורה אפי' הכי פטרו אותו חכמים משום סייג כדכתיבנא:

ביאור דברי רבינו יונה

ונראה לפרש המחלקת בין האית דאמרי ובין רבינו יונה כמו שבארנו המחלקת בין תוס' להר"ן והריטב"א. היש אומרים סברי דאין לחכמים כח לעקור עיקר החפצא דק"ש ולכן מי שקורא ק"ש אחר חצות ודאי יוצא יד"ח מן התורה, ואין לחכמים כח אלא לעקור החלק

הדרבנן שבמצוה, דהיינו הברכות. אבל רבינו יונה ס"ל כדעת התוס' דהחכמים יכולים לעקור כל המצוה ומי שעבר אדבריהם וקרא ק"ש אחר הזמן שקבעו הרבנן אינו יוצא יד"ח אפילו מדאורייתא.

ובטעמא דמילתא ביאר רבינו יונה דהרבנן יכולים לעקור המצוה "משום סייג", או משום "קיום המצוה עצמה". ונראה דכונתו בדוגמת לולב בשבת וסדין בציצית היא משום סייג, דלא יקיים המצוה שמא יעבור אמצוה אחרת. אבל הכא מיירי בקיום המצוה עצמה, שיש לבטל מצות ק"ש פעם א' כדי שיקיימה הרבה פעמים, כמוש"כ דלילה הוא זמן שינה וקל להפסיד הקריאה כולה, ולכן קנסינן ליה בשעה שרוצה לקרות כדי שלא יבא לידי פשיעה בעוד הרבה לילות³⁰.

נמצא דכשחשו חז"ל שיבא לעבור אאיסור חמור כמו חילול שבת או שיבא לידי פשיעה בקיום המצוה עצמה עקרו כל החפצא ואפשרות לקיים המצוה כדי להרחיק אדם מן העבירה.

שיטת הר"ן בעקירת אבילות דאורייתא

ועי' גם אפשר לבאר מש"כ הר"ן במס' כתובות (א): בדפי הרי"ף ד"ה ומת). הגמ' (ג): מביא לשון הברייתא: הרי שהיה פתו אפוי וטבחו טבוח ויינו מזוג, ומת אביו של חתן או אמה של כלה, מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה, ובועל בעילת מצוה ופורש, ונוהג שבעת ימי המשתה ואחר כך נוהג שבעת ימי אבילות, וכל אותן הימים הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים, עכ"ל הגמ'.

ודנו כל הראש' לפי שיטת הגאונים דאבילות יום ראשון דאורייתא, איך דחו מצוה דאורייתא דאבילות במקום שמחת חתן וכלה דאינה אלא חיוב דרבנן. והרבו הראש' בתירוצים, ובתוך דבריהם כ' הר"ן: לאו קושיא היא דב"ד מתנין לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה. ולפי זה אינו ראוי להתעסק בדברים של שמחה כל אותו היום

³⁰ ולפי"ז נראה דרבינו יונה גם ס"ל דמי שלוקח לולב ביום ראשון דחג שחל להיות בשבת (וכן בתוקע שופר בשבת) לא יצא יד"ח, משא"כ לדעת היש אומרים דאף שעברו אדברי חז"ל ואסור ליה לברך ודאי קיים מש"כ בתורה ויצא יד"ח. ויש לדון בזה ואכמ"ל.

אלא שאינו חייב לעשות מעשה של אבלות, והיינו שב ואל תעשה. וא"ת והרי הגאונים ז"ל אמרו [כן פסק הרי"ף בפ"ג דמו"ק] דכי הוי יום מיתה וקבורה ביום טוב שני ינהוג בו אבלות וכיון שכן למה התנו יותר לעקרו הכא טפי מיו"ט שני יש לומר דהיינו טעמא דאפילו אמרינן שינהוג אבלות ביום א' דהוי מדאורייתא אפ"ה בשאר הימים דאבלות שלהם מדרבנן לא ינהוג וא"כ לא הוי רצופין:

הר"ן כתב דעוקרין מצוה דאורייתא דאבילות יום ראשון כדי שיהיו כל הימי אבילות רצופין, אבל אין עוקרין יו"ט שני של גליות במקום אבילות כיון דכל הימים רצופין. ועלינו להבין מהי החשיבות דרציפות ימי אבילות. ואולי י"ל כיון דעיקר הקיום דאבילות הוא בלב, וכמו שהאריכו בזה האחרונים, ומי שנוהג אבילותו שלא ברציפות פוגם בעצם הקיום דאבילות, והכל נעשה בעיניו כחוכא וטלולא – דיום א' הוא נוהג אבילות ואח"כ שמחה ואח"כ שאר ימי אבילות. הרי כל קיום האבילות נתבטל בכה"ג. ולכן, משום קיום מצוה עצמה כמוש"כ הרבינו יונה, עוקרין דבר מן התורה ומבטלין אבילות דאורייתא במקום שמחת חתן דרבנן.

דברי הר"ן והרמב"ם לשיטתן

ומש"כ הר"ן דכל העקירה אינה אלא בשב ואל תעשה, ולכן אסור לעשות שמחה בידיים ביום ראשון דא"כ עובר על המצוה דאורייתא בקום ועשה אזיל לשיטתיה במש"כ גבי סוכה ופסח. הר"ן ס"ל דלית להו לחכמים כח לעקור עצם החפצא דמצוה ואף דיכולים לצוות להגברא שלא לעשות המצוה, עיקר החפצה של מצוה במקומה עומדת. ולכן הכא אף דעקרו מצות אבילות אי"ז אלא בהנהגת הגברא וציוו להחתן וכלה שלא לעבור אמצות אבילות בידיים כדי שלא יעברו אדין דאורייתא.

אבל הרמב"ם דס"ל כשיטת התוס' דיש כח לחכמים לעקור עצם החפצא דמצוה דאורייתא לא הזכיר החילוק בין קום ועשה ושב ואל תעשה בתוך דבריו בהלכות אבילות (יא:ח), אלא כ' דנוהג שבעת ימי המשתה ואח"כ שבעת ימי אבילות, אף דבעלמא דעתו כשיטת הגאונים דאבילות יום ראשון דאורייתא, כמוש"כ בריש הל' אבילות

(א:א). וטעמיה כמוש"כ, דכיון דעקרו עצם החפצא דמצות אבילות אין חילוק בין שוא"ת לקום ועשה בהנהגת שמחה ביום ראשון³¹, דכל המצוה נעקרה לגביה ואינו עובר על כלום.

מאכלות אסורות מדרבנן

וכן אפשר לבאר המחלקת בין הרמב"ם והרשב"א (והר"ן) לגבי מאכלות אסורות מדרבנן. הרמב"ם כ' בהלכות מאכלות אסורות (יז:ז): "קטן שאכל אחד ממאכלות אסורות, או שעשה מלאכה בשבת אין בית דין מצווין עליו להפרישו לפי שאינו בן דעת, במה דברים אמורים בשעשה מעצמו, אבל להאכילו בידים אסור ואפילו דברים שאיסורן מדברי סופרים, וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפילו בדברים שהן משום שבות."

אכן עיין בבית יוסף (או"ח סימן שמג) וז"ל: ולענין איסורין דרבנן כתב הר"ן בריש יומא (א. ד"ה יום הכפורים) שכל שהוא לצרכו של תינוק אף על פי שהגיע לחינוך מאכילין אותו איסור דרבנן אפילו בידים וכן כתב הרשב"א (שם ושבת קכא. ד"ה שמעת) ומיהו כתב בתשובה (ח"א סי' צב) שלא אמר כן אלא להלכה אבל לא למעשה וכן, עכ"ל.

ולפי מה שבארנו י"ל דהראש' הנ"ל לשיטתייהו אזלי. הרמב"ם ס"ל דמה שגזרו החכמים על המאכלות חל אפי' בחפצא של המאכל והוו אסורות ממש, ולכן אסור להאכילן אפי' לקטן שאינו בר דעת דמאכילו דבר אסור (אף דאין עליו איסור לאכלו). אבל הר"ן והרשב"א ס"ל (הלכה ולא למעשה) דכל האיסור דרבנן חל אך ורק על הגברא ולכן בקטן שאינו גברא אין איסור להאכילו מאכלים דבעצמן הוו היתר גמור.

³¹ ומש"כ הגמ' דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה דוקא בשב ואל תעשה, אין כונתן לגבי הנהגת הגברא לגבי המצוה. אלא כונת הגמ' דלא עקרו החכמים מצות ל"ת והתירו לעבור עליהם בקום ועשה כמו אכילת מאכלות אסורות או מלאכה בשבת. ורק ציוו שלא לעשות מצות עשה כמו תקיעת שופר והנהגת אבילות. ואף דהכא הוא עובר בידים אמצות אבילות, כבר עקרו המצוה בשב ואל תעשה כשאמרו שלא לעשות ניהוגי אבילות.

במות עולם

ועיין במגן אברהם (סימן שמה ס"ק ג) וז"ל: וכן עוד רי"ו דכל דבר שהוא משום מצו' ספי' ליה בידו' כגון שמחנכין אותו לתקוע בשבת וכו' כ"הג"א בר"ה וכו' התו' בפסחי' דף פ"ח דמותר להאכיל פסח לקטן אף על פי שלא נמנה עליו כיון שהוא חינוך מצוה ועמ"ש סי' רס"ט די"א דמ"ע מותר להאכילו בידים כגון ליתן לו לשתות קודם קידוש אבל הא פשיטא דמ"מ מחויב לחנכם במ"ע כגון לעשות להם קידוש וכיוצא בזה כ"מ בת"ה סימן צ"ד והחינוך כל חד לפום חורפיה היודע להתעטף חייב בציצית לשמור תפילין חייב בתפילין היודע מענין שבת חייב בקידוש וכן כל כיוצא בזה, עכ"ל המג"א.

אכן השיג עליו גרע"א בחידושיו למס' פסחים (פט:): "והנה המג"א (סימן שמג) כתב בכוונת תוס' במקום חינוך מצוה שרי ליתן לקטן כמו דמחנכין קטן בתקיעת שופר בשבת, ולענ"ד אינו מהדומה, דהתם תקיעת שופר בשבת הוי דרבנן, אבל שלא למנויין דמדאורייתא אסור להקטן מה מהני בזה חינוך מצוה להתיר איסור דאורייתא, וגם בשופר איכא חינוך מצוה דבתקיעתו מקיים מצוה דשופר דגם גדול שתוקע בשבת קיים מצות שופר דזמנו גם בשבת אלא דעבר על שבות דשבת, אבל אכילה שלא למנויין ליכא מצוה כלל דמצות עשה דאכילת בשר ליכא בשלא למנויין."

פסולי כהונה דרבנן

וכן נחלקו המג"א והגרע"א בשו"ע סמין קכח, וז"ל המחבר (סעיף ד) כשהכהנים אינם רוצים לעלות לדוכן, אינם צריכים לשהות חוץ מבהכ"נ אלא בשעה שקורא החזן: כהנים, אבל כדי שלא יאמרו שהם פגומים נהגו שלא ליכנס לבהכ"נ עד שיגמרו ברכת כהנים. וכו' המג"א (ס"ק ד) "וכתב הב"ח והפסולים מדרבנן א"צ לצאת לחוץ דכשהחזן קורא כהנים אין כוונתו על הפסולים ע"כ, משמע דאם א"ל צריכים לעלות דהא עוברים בעשה אם אין עולים אבל מלשון הרב"י שכ"ב בס"ב משמע דאם היה בו א' מן הדברים המעכבי' אפי' א"ל אינו עובר וכן נראה דהא אינו נמנע מצד עצמו אלא החכמים מנעוהו ויש כח בידם לעשות זה כדאי' סי' קצ"א:

אבל הגרע"א (הערות לשו"ע שם) השיג: לענ"ד י"ל דס"ל דגם באם אומרים לו שיעלה לא יעלה. דהעמידו חז"ל דבריהם לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה. אלא דמ"מ צריך לצאת. שלא יצטרך לעבור על העשה באונס. מש"ה צריך להטעם דלא יעבור כלל דהחזן אין כוונתו על הפסולים:

ונראה עפ"י כל הנ"ל דהמג"א ס"ל כשיטת התוס' והרמב"ם דהחכמים עקרו הדין דאו' והעמידו דבריהם במקומו, ולכן במקום חינוך הקטן, וכן בכהן שפסלוהו רבנן הפסול חל מה"ת והוי כפסול מדאורייתא. אבל הגרע"א פוסק כשיטת הר"ן והרשב"א דאין הפסול דרבנן חל בעצם החפצא של המצוה ולכן הכהן עדיין כשר מן התורה ואם אינו עולה לדוכן עובר בעשה.

אי"ז אלא במקום שתקנו חכמים

אכן נחוץ להדגיש דאף לשיטת התוס' והרמב"ם ליכא למימר דכל מקום שגזרו חכמים איסור או תקנו מצוה או נוסח למצוה דאורייתא העמידו דבריהם כעין דברי תורה, דזה ודאי אינו. אלא לפעמים עשו כן לפי הצורך ולפעמים לא, ועלינו לדקדק ולדייק בכל דין ודין להבין באיזה דרגא תקנהו.

ולא כמוש"כ הפרי מגדים (הו"ד במנחת חינוך מצוה לא אות א) לתרץ קושת הדגול מרבבה. הדגמ"ר (או"ח סי' רע"א) הקשה לפי דעת הפוסקים דיוצאים מצות קידוש דאורייתא בדברים בעלמא, ולכן יצא יד"ח ע"י אמירת ויכולו בתוך העמידה של ערבית, איך הוא חוזר ומקדש לאשתו שלא התפללה ערבית וחייבת בקידוש דאורייתא (אליבא דדעת הרא"ש דנשים לאו בכלל ערבית). וכל הפמ"ג (ז"ל מנח"ח בשמו) "אך עתה שתקנו חז"ל הנוסח דהיינו להתחיל בשם ומלכות ולסיים והוא לא עשה כן רק אמר דברים מעצמו למעלת היום אפשר אף מה"ת לא יצא כמ"ש התוס' סוכה גבי לא קיימת מצות סוכה מימך ובברכות די"ז דכ"מ דתחז"ל במצוה דאורייתא והוא לא עשה כן לא יצא כלל, ע"ש."

ולפענ"ד דבריו אינם נכונים כלל, דלא אמרי' דכל מקום שתקנו חז"ל נוסח דרבנן לדין דאו' עקרו העיקר הדין וא"א לצאת

יד"ח במטבע המועיל מן התורה. אלא דלא יצא יד"ח הדין דרבנן. וזה מוכח מכל התירוצים שהרבו האחרונים לת' לקושית הדגול מרבבה (ואף מנח"ח עצמו לא תי' הכי) דלא כדעת הפמ"ג.³²

ראיה נגד שיטת הפמ"ג

וכן י"ל אפי' כגזרו מדרבנן משום סייג או קיום המצוה עצמה, אין לומר דעקרו המצוה דא' אלא במקום שמוכח כן באשונים. ואף דאי"צ לזה ראיה יש להוכיח ממש"כ התוס' ריש מס' סוכה (ב). ד"ה כי עביד) וז"ל: וא"ת וכיון דלא חיישינן אלא שתהא ראויה לעשותה עראי ואף על פי שעושה אותה קבע א"כ אמאי אמר (תענית דף ב.) גשמים סימן קללה בחג והלא יכול לקבוע הנסרים במסמרים שלא ירדו גשמים בסוכה ואפילו תימצי לומר דאסור משום גזרת תקרה כי היכי דאמר לקמן בפירקין (דף יד.) גבי פלוגתא דר"מ ורבי יהודה דמסככינן בנסרין דאי מכשרת בהו אתי למימר מה לי לסכך בזה מה לי לישב תחת תקרת ביתי וביתו ודאי פסול מדאורייתא דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל ימות השנה מ"מ כיון דלא אסור אלא מדרבנן לא שייכא למימר שהגשמים סימן קללה וי"ל דנהי דלא חיישינן בדפנות אי עביד להו קבע מ"מ בסככה שעיקר הסוכה על שם הסכך לא מיתכשרה עד דעביד לה עראי ומה"ט נמי ניחא לרבי זירא דדריש מדכת' וסוכה תהיה לצל הא כתי' נמי מזרם וממטר וניבעי נמי שלא ירדו גשמים לתוכה אלא ודאי משום דבעינן סככה עראי וא"כ הוה ליה קבע, עכ"ל התוס'.

לפי דברי הפמ"ג הו"ל לתוס' לת' דכשעבר אגזירת תקרה לא יצא אפי' מן התורה ולכן גשמים הוו סימן קללה, שהרי מחמת החשש דשמא ישב תחת קורות ביתו עקרו החפצא של מצוה לגמרי ולא יצא יד"ח. אלא ודאי לא עקרו חז"ל החפצא של מצוה לגמרי כשעבר על גזירת תקרה, וזה ראיה למש"כ.

³² וע"ע בשו"ת הרשב"א ח"א סימן שכ בביאור שיטת הרמב"ם בהל' ק"ש דמשמע ג"כ דלא ס"ל כדעת הפמ"ג.

במות עולם

אכן צ"ע אמאי לא עקרו המצוה הכא, דאיכא כעין החשש דיבטל עצמו ממצות ישיבה בסוכה. וי"ל דהתם מיירי במי ששולחנו בתוך הבית ושייך לקבוע סוכתו ושולחנו בתוך הבית כל שנה ושנה ויגרום להרבה פעמים שלא יקיים המצוה ויאכל חוץ לסוכה בשוגג. אבל במי שמסכך בנסרים רחבים, אף דאיכא חשש שיאמר מה לי זה מה לי קורות בתי, ודאי אי"ז אלא חשש אקראי שמא פעם בחייו יישן תחת קורות ביתו כשהוא עייף וילמד זכות על עצמו לישון בתוך ביתו, דכל בר בי רב יודע דאיכא מצוה לישיב בסוכה דוקא בימות החג, ולא בביתו.

עוד י"ל דדוקא גזרו במי ששולחנו בתוך ביתו משום שימשך אחריו ויעבור אמצות ישיבה בסוכה בשוגג, ולכן החמירו עליו שלא יבא לטעות עי"כ. משא"כ בגזירת תקרה, אף דיש לחוש שיטעה וישיב בביתו ולא בסוכתו מ"מ מעשיו יהא במזיד ולא ראו חז"ל צורך לעקור המצוה לגמרי שמא יבא לעבור אמצות סוכה במזיד לפי דעתו וחשבונו.

מ"מ אפשר לדחות הראיה ולפ' דברי התוס' דכ' כיון דלא אסור אלא מדרבנן לא שייכא למימר גשמים סימן קללה: פי', דאי"ז סימן מן השמים כיון דכל הדין דבעינן שהגשם יירד לתוך הסוכה אינה אלא מדרבנן. ולפי"ז אין הקושיא תלוי בקיום או אי קיום המצוה אלא במקור הפסול, ושייך להקשות אפי' אי אמרי' דלא יצא יד"ח כשעבר אגזירת תקרה. מ"מ העיקר נ"ל כמוש"כ.

* * *

בענין מסרה הכתוב לחכמים בגדר "הדר"³³

א. מקורות לפסול של הדר

כתוב בתורה (ויקרא כג:מ) "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר וגו'". ומצינו בכמה גמרות שיש כמה פסולים בד' מינים שהם מפני שיש העדר של הדר.

³³ כמה הערות שיש להעיר לפני לימוד מאמר זה. רוב מאמר זה מבוסס על שיעור של מו"ר הרב נתנאל ווידרבלנק אשר זכיתי ללמוד הל' ד' מינים בשיעורו בפורט לי בקיץ תשפ"ו. והוא נתן לי רשות לכתוב מאמר זה אבל כעת עדיין לא עבר על המאמר, ולכן כל טעות תלוי במחבר המאמר בעצמו. ואין מגמת מאמר זה להסיק שמעתא אליבא דהלכתא כלל, וגם לא לחדש חידושים, אלא ללקט מקומות בדברי הפוסקים - ראשונים ואחרונים - ולבאר את דבריהם, כדי לנמק יסוד חשוב בפסול הדר. מחמת טרדות הזמן, מאמר זה נכתב יותר בחפזון ממה שרגיל אני לכתוב, ולכן לא הבאתי את כל השיטות בראשונים השייכים, וגם לא את מסקנות הסוגיות הלכה למעשה. וכן יש כמה וכמה פרטים בדיני ד' מינים שמראים פנים במאמר זה כהרף עין בלי מספיק ביאור הן בפירושם והן בדינם. אלא ניסיתי רק להתרכז בשיטות ובפרטים הנוגעים באופן ישיר לעניינינו. ואם יש ללומד המאמר שאלה בכל מה שכתבתי או בפרט בדיני ד' מינים שמוזכר במאמר אבל לא נתבאר כראוי, מאוד אשמח אם ייצור קשר איתי ואני אוכל להיות לו למראה מקום כדי שידע את הפירוש ואת הדין על בוריו.

במות עולם

בגמרא בסוכה דף כט: איתא שלולב היבש פסול מפני ש"הדר בעינן וליכא".

והסבר זה לפסול לולב היבש מצינו גם בדף לא., שמבואר שם שהטעם להחכמים הסוברים שלולב היבש פסול (לעומת ר' יהודה הסובר שלולב היבש הוא כשר) הוא מפני ש"מקשינן לולב לאתרוג, מה אתרוג בעי הדר, אף לולב בעי הדר".

ובדף לו: איתא, "אתרוג שנקבוהו עכברים, אמר רב אין זה הדר... איכא דאמרי, אמר רב זה הדר".

ובדף לא: בדברי המקשן, אתרוג ירוק ככרתי, ואתרוג קטן מהשיעור (כביצה לחד מאן דאמר, וכאגוז לחד מאן דאמר), ואתרוג יותר מדי גדול (לפי ר' יהודה הסובר שיש שיעור למעלה שצריך שיהיה אפשרי "שיאחזו שנים בידו אחת"), כולם הם פסולים מדין הדר.

ובראשונים מצינו שפירשו עוד פסולים המובאים במשניות בפרק לולב הגזול שטעם פסוליהם הוא מדין "הדר". לדוגמא, הריטב"א בתחילת פרק לולב הגזול (דף כט:) פירש שהפסולי לולב המובאים בתחילת הפרק, דהיינו "נקטם ראשו" ו"נסדק" ו"נפרצו עליו", וכיוצא באלו בשאר ד' המינים, הם פסולים מדין הדר.

ב. שאלה: איך ידעו חז"ל מהו הגדר של "הדר"?

הרי, שחז"ל למדו מ"פרי עץ הדר" שיש צורך של "הדר", ואם אינו "הדר" אז הוא פסול. ומפני שיש היקש בין שאר המינים לאתרוג (סוכה דף לא.), יודעים שגם בשאר המינים צריך שיהיו "הדר".

ויש לשאול: מאיפה נובע הגדר של "הדר"? הרי התורה לא נתנה לנו גדר מפורט לפסול של הדר. ואם כן, איך חז"ל ידעו מה פסול מפני שאינו "הדר"? והאם זהו סובייקטיבי שכל שאינו נראה

הדר לעיני הרואה הוא פסול מפני שאינו "הדר"? ואם זהו כן גדר אובייקטיבי, מאיפה למדו חז"ל גדר זה? ונראה מכמה מקומות בראשונים ובפוסקים שלגבי פסול "הדר", מיישמים את הכלל ש"מסרה הכתוב לחכמים" להגדיר מה נחשב "הדר" ומה פסול מפני שאינו "הדר", וכמו שנראה באותיות הבאות בעז"ה.

ג. דברי הר"ן

במסגרת הדיון בראשונים אם הפסול של "הדר" נוהג רק ביום הא' (שבו מצות ד' מינים הוא מן התורה), או אם נוהג גם כן אף בשאר ימי הסוכות (שהם רק מדרבנן), הראשונים בריש פרק לולב הגזול מתמודדים עם הסתירה שיש בין משמעות הגמרא בדף כט: (שמשמע שפסול "הדר" נוהג כל ז' הימים) ובין משמעות הגמרא בדף לו: (שמשמע שפסול הדר נוהג רק ביום הראשון). שבמשנה בדף כט: כתוב סתם ש"לולב הגזול והיבש פסול", ומסתימת הלשון דייקה הגמרא שלולב היבש פסול כל שבעה. ובגמרא מבואר שהטעם שלולב היבש פסול כל ז' הימים של חג הוא מפני ש"הדר בעינן, וליכא". אבל בדף לו: משמע שפסול "הדר" רק נוהג ביום הראשון. שמבואר שם שר' חנינא היה אוכל מעט מן האתרוג ואז יוצא בו. והקשו עליו ממשנה שם (דף לד:), "ניקב וחסר כל שהוא פסול". ותירצה הגמרא: "לא קשיא, כאן ביום טוב ראשון, כאן ביום טוב שני" (ופירוש "יום טוב שני" היינו שאר ימי הסוכות לבד מיום ראשון). ובפשטות, פסול חסר הוא מפני שאין זה הדר (כפי שנראה בראשונים שנביא לקמן). ואם כן מבואר שפסול הדר רק נוהג ביום הראשון, ואינו נוהג בשאר ימות החג. וזה סותר את המשמעות בדף כט: שפסול הדר נוהג כל ימי הסוכות (כמו שיבש – שהוא פסול משום הדר – פסול לכל הימים). וביישוב סתירה זו בגמרא מצינו ה' דעות בראשונים. ואביא את ד' הדעות הראשונות בקיצור, אבל נתמקד בתירוץ החמישי – שהוא דעת הר"ן – שהוא השייך למאמרנו:

(א) תוספות (דף כט: ד"ה בעינן) תירצו שבאמת כל פסולי הדר נוהגים כל ז' הימים, וכמשמעות הגמרא בדף כט: אבל אתרוג חסר אינו פסול מדין הדר, אלא מדין "לקיחה תמה" הנלמד מ"ולקחתם" שממנה דורשים "ולקח" "תם", ופסול זה של "לקיחה תמה" רק נוהגת ביום הראשון. (ובטעם החילוק בין הפסולים השונים – ש"הדר" נוהג כל ז' הימים, וחלק מפסולי "לקיחה תמה" רק נוהגים ביום הא' – עיין שם בהמשך דברי התוספות).

(ב) הרמב"ן (מובא בר"ן עמוד לז בעוז והדר) והריטב"א (דף כט: ד"ה בשלמא) תירצו שבאמת כל פסולי הדר רק נוהגים ביום הראשון, וכמשמעות הגמרא בדף לו: ומה דאיתא בדף כט: שפסול יבש (ומשמע שהוא הדין לשאר פסולי הדר) נוהג כל ז' הימים, היינו רק במקדש. אבל מחוץ למקדש (בגבולין) כל פסולי הדר נוהגים רק ביום הראשון.

(ג) הראב"ד (ריש הל' לולב להראב"ד ומובא בריטב"א בדף כט: ד"ה בשלמא) תירץ שזהו מחלוקת הסוגיות, ואנו פוסקים כהסוגיא בדף לו: שפסול הדר נוהג רק ביום הראשון.

(ד) עוד תירץ הראב"ד (בסוף הל' לולב, וגם מובא בריטב"א בדף כט: ד"ה בשלמא), על פי הירושלמי (סוכה ג:א) שבאמת כל פסולי הדר רק נוהגים ביום הא'. אבל יבש אינו פסול מדין הדר, אלא מדין שחשוב כמת, וכמו שאינו דמי, וכתב "לא המתים יהללו קה".

(ה) הר"ן (עמוד לז בעוז והדר) תירץ שבאמת גם פסול יבש וגם הפסול של "ניקב וחסר כל שהוא" שניהם מדין הדר. אבל החילוק הוא שביבש אין באתרוג הדר כלל, לעומת ניקב וחסר כל שהוא, שאמנם שבמקום הנקב אין בו הדר, מכל מקום הוא מקיים הדר בשאר האתרוג שלא ניקב.³⁴ ועדיין יש מקום להקשות, שהרי גם פסול יבש

³⁴ וז"ל הר"ן: "ויל דאין ה"נ דבשני נמי בעינן הדר והיינו טעמא דמכשרינן לקמן אתרוג שנקבוהו עכברים משום דמקיים ביה הדר במה שנשאר ממנו מה שאין כן ביבש שנטל כל הדרו וכבר אמרו בירושלמי היבש פסול משום לא המתים יהללו יה הלכך גרע טפי מה שאין כן כשנקבוהו עכברים שמקיים בו הדר במה שנשאר ממנו ולשון הגמרא מוכיח כן דאמרינן עלה דההיא בלישנא בתרא אמר רב זה הדר אלמא אף ביו"ט שני בעינן הדר אלא דקאמר דשפיר מקיים ביה הדר."

וגם פסול ניקב וחסר כל שהוא פוסלים את האתרוג מן התורה ביום הראשון, ואם כן נראה שמן התורה אין חילוק בין כולו מחוסר הדר ובין מקצתו מחוסר הדר. ואם כן, איך אפשר לחלק בשאר ימות החג בין כולו הדר ובין מקצתו הדר, והלא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון? ועל זה תירץ הר"ן, "דהיינו טעמא: שאלו אמרה תורה בפירוש דנקב וחסר כל שהוא פסול אף בשני של דבריהם היינו פוסלין אותו דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון. אבל הכתוב לא פרט בהדר כלום אלא סתם ואמר שתהא מצוה זו מהודרת ומסרה לחכמים, ובודאי שכל שהמצוה חמורה יותר יש להחמיר בהדר ולפיקך קיימוהו חכמים בכלל בשל דבריהם כשל תורה אבל בפרטיו אינו בדין." כלומר, מפני שמסרה הכתוב לחכמים להגדיר מה זה "הדר", היתה ביכולתם של חז"ל להגדיר של פסולים של "הדר" שהם יותר חמורים מפסולים אחרים של "הדר", ונפקא מינה לשאר ימי החג.³⁵

ד. דברי הרא"ש

בגמרא בדף לא.-לא:; לגבי לולב יבש (שנחלקו בו חכמים ור' יהודה, שחכמים סוברים שלולב יבש פסול כי לולב בעי הדר, ור' יהודה סובר שלולב יבש כשר כי לולב לא בעי הדר), איתא שבני כרכין "היו מורישין לולביהן לבני בניהן" (ובוודאי שלאחר שני דורות שהלולבים היו יבשים). ור' יהודה הביא ראיה מכך שלולב היבש הוא כשר. וחכמים השיבו לר' יהודה שבאמת אין ראיה מאנשי כרכין מפני ששם היה שעת הדחק שלא היו לולבים מצויים, ו"אין שעת הדחק ראיה".

ונחלקו הראשונים בדעת חכמים, אם אנשי כרכין גם כן היו מברכים על לולב היבש (אף שבדרך כלל הוא פסול), או שרק גטלו לולב היבש לזיכרון בעלמא, אבל בוודאי שלא היו מברכים עליו, כי לולב היבש הוא פסול, ואי אפשר לברך על לולב שהוא פסול.

³⁵ ולענין הלכה, בקיצור, השלחן ערוך (תרמט:ה) פסק שפסול הדר רק נוהג ביום הראשון, אבל הרמ"א (תרמט:ה) פסק שפסול הדר נוהג כל ז' הימים, אבל פסול חסר נוהג רק ביום הראשון (וכדעת התוספות והרא"ש סימן ג).

הראב"ד (סוף הל' לולב להראב"ד, השגות על הרמב"ם הל' סוכה ח:א, ומובא ברא"ש סימן יד) סובר שבדאי לא היו מברכים על הלולב היבש. וסברת הראב"ד היא שלא ייתכן שיש פסול שבדרך כלל הוא מעכב ואי אפשר לצאת בו, אבל בשעת הדחק הוא הופך להיות כשר. אלא רק היו נוטלין אותו בלא ברכה כדי שלא תשתכח מהן תורת לולב ואתרוג.³⁶

אבל תוספות (דף לא. ד"ה לא מצא) הבינו שבני כרכין כן היו מברכים על לולב היבש בשעת הדחק. וכן כתב הר"ם אליעזר ממיץ (המובא במרדכי סימן תשנ) שבימיו אכן נהגו כדברי התוספות לברך על לולב והדס יבשים ש"אף על פי שפסלו יבשים בלולב והדס וערבה, אנו בלולב והדס מברכין איבשים משום דלא אפשר והוא שעת הדחק."

ושיטת התוספות מאוד תמוה, וכמו שתמה הראב"ד (סוף הל' לולב להראב"ד, ומובא ברא"ש סימן יד), כי "איך זה להיות שבמקום הדחק יוצאין בו ומברכין בו לכתחילה, ושלא במקום הדחק אפילו דיעבד לא יצא" (לשון הראב"ד בסוף הל' לולב להראב"ד). והרא"ש (סימן יד) הסכים לדעת התוספות שבשעת הדחק יש לברך על לולב היבש, וגם יישב את תמיהת הראב"ד, ופירש ש"כל הני פסולי מסרין הכתוב לחכמים והם אמרו שלא בשעת הדחק אפילו בדיעבד לא יצא כדי שיזהרו ישראל במצות אבל במקום הדחק הכשירות כיון שאי אפשר בענין אחר מברכין עליהן". ופשוט דברי הרא"ש מורים, למרות החידוש שבהם, שלא רק שאפשר לברך על לולב זו שבדרך כלל הוא פסול ולא יוצאים בו כלל, אלא שאף מקיימים את המצוה מדאורייתא בלולב זה. וטעם

³⁶ וז"ל הראב"ד בסוף הל' לולב (ד"ה עתה לפי הענין): "עתה לפי הענין בין במקום הדחק בין שלא במקום הדחק אין יוצאין ביבש כלל ואין מברכין, אלא שנוטלין אותן בידיהן במקום הדחק כדי שלא תשתכח מהן תורת לולב ואתרוג, והוא שאמרו (ל"א ב') אין שעת הדחק ראייה כלומר שלא עשו כן אלא כדי שלא תשתכח מהן תורת לולב, כך נ"ל באמת כי היבש כמת הוא וכמו שנכתת שיעורו ואיננו, ואיך יתכן זה להיות שבמקום הדחק יוצאין בו ומברכין עליו לכתחילה, ושלא במקום הדחק אפילו דיעבד לא יצא, אלא כל היכא דתני פסול דיעבד משמע בלא ספק, ומשמע שלא יצא בו כלל וצריך לחזור ולברך על הלח. ישמע חכם ויוסף לקח."

שיכול להיות מציאות כזו - שלפעמים לולב יבש הוא פסול מן התורה ולפעמים הוא כשר מן התורה - הוא מפני שכמו שמסרה הכתוב את הכח לחז"ל להגדיר מה הוא "הדר" ומה אינו "הדר", כמו כן יש ביכלתם של חז"ל לקבוע שהגדר של "הדר" משתנה לפי הנסיבות - אם הוי שעת הדחק או לא.

כך הבינו החכם צבי (סימן ט)³⁷, המשנה ברורה (שער הציון תרמט:סג), והחזון איש (אורח חיים קמז:ל)³⁸ בדעת הרא"ש.

אבל הקרבן נתנאל (על הרא"ש פרק ג סימן יד אותיות ה-ו) פירש את דברי הרא"ש באופן אחר, שאין כוונת הרא"ש שבשעת הדחק יוצאים בלולב זו מדאורייתא ביום הראשון. אלא כוונת הרא"ש היא שבשעת הדחק מברכים על לולב יבש רק בשאר הימים שבהם נטילת לולב הוא רק מדרבנן, ומפני שכל החיוב מדרבנן, הם אמרו שבדרך כלל פסול, והם אמרו שבשעת הדחק הוא כשר בשביל המצוה מדרבנן. ומה שהורישו בני כרכין את לולביהם לבניהם ובני בניהם הוא כדי שיוכלו לצאת בו רק בשאר ימות החג, אבל בוודאי לא ביום הראשון. ואף אם תאמר שלפי הרא"ש שבשעת הדחק אפשר לברך על לולב היבש ביום הראשון, היינו שמברכים על המצוה מדרבנן שבו (וכמו שיש מצוה מדרבנן בשאר ימות החג, הוא הדין ביום הראשון גם

³⁷ ומפני שהחכם צבי הבין כך בדברי הרא"ש הוא הקשה על דברי הרא"ש, וז"ל: "ובעניני יפלא דלא אמרינן הכי אלא בשני כתובים המכחישין זה את זה כאותה דפרק אין דורשין (חגיגה דף יח.) באיסור מלאכה בחולו של מועד דההכרעה מסורה לחכמים. אבל כשאין גילוי בפסוק להכשיר את הפסולין מסירה זו מניין." ונראה שיש לתרץ את תמיהת החכם צבי על הרא"ש, שאכן זה נכון שבתחגיגה דף יח. יש שני פסוקים המכחישים זה את זה - פסוק אחד שמורה שמלאכה מותרת בחולו של מועד, ופסוק שני שמורה שמלאכה אסורה בחולו של מועד - ושלכן אמרו ש"לא מסרן הכתוב אלא לחכמים... איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת". אבל אין זה מפני ש"מסרן הכתוב לחכמים" שייך רק היכא ששני כתובים מכחישים זה את זה, אלא "מסרן הכתוב לחכמים" יכול להיות במקרה שכוונת התורה שבכתב לא ברורה, ולגבי חולו של מועד הטעם שכוונת התורה לא ברורה הוא מפני שיש ב' כתובים המכחישים זה את זה. אבל יכול להיות עוד טעמים שאין כוונת התורה ברורה - וכגון שרק כתוב "הדר" ותו לא - שבגלל העדר הבירור אפשר ליישם את הכלל ש"מסרן הכתוב לחכמים".

³⁸ שנראה שוב לקמן באות ו

במות עולם

כן) אף שאין יוצאים בו מדאורייתא. ולפי הקרבן נתנאל, מה שנמסר לחכמים לפרש, אינו מילת "הדר" הכתובה בתורה, אלא כוונת הרא"ש היא שמה שנמסר לחכמים הוא הפסוק של "ציון היא דורש אין לה" (ירמיה ל:יז), שממנו לומדים (סוכה דף מא.) שצריך לעשות זכר למקדש ("מכלל דבעי דרישה"), שמטעם זה תיקן רבן יוחנן בן זכאי (משנה דף מא.) ליטול לולב חוץ למקדש כל ז' בתור זכר למקדש. ורק לגבי הדין מדרבנן של נטילת לולב כל ז' חוץ למקדש, שהוא מבוסס על הפסוק של "ציון היא דורש אין לה", יש לחכמים את הכח לקבוע שבשעת הדחק לולב יבש הוא כשר.

ואף שפשטות דברי הרא"ש לא מורים כדברי הקרבן נתנאל, מכל מקום נראה שהקרבן נתנאל לא היה יכול לקבל את החידוש העולה מפשטות דברי הרא"ש, ולכן דחק לפרש את דברי הרא"ש נגד פשטותם, וכמו שכתב הוא בעצמו ש"ראוי להטריח שיהיה דברי חכמים הראשונים קיימים."

ומו"ר הרב נתנאל וודרבלנק שליט"א דחה את דברי הקרבן נתנאל מתרי טעמי: א) בכל מקום אחר שמצינו את המושג של "מסרן הכתוב לחכמים" הכוונה היינו שיש פסוק מן התורה שנמסר לחז"ל לפרט את הפרטים של דין זה. ומאוד קשה לומר שהרא"ש השתמש במושג זה כאן עם כוונה שפסוק מנביא שהוא המקור לדין מדרבנן של זכר למקדש נמסר לחכמים, בניגוד לפירוש של "מסרן הכתוב לחכמים" בכל מקום אחר. ב) ועוד, נראה שהקרבן נתנאל הוא פשוט נגד הגמרא, כי ברור בגמרא שר' יהודה מביא ראיה מבני כרכין שאף אפשר לצאת עם לולב יבש מן התורה ביום הראשון. ולפי הקרבן נתנאל היה מן הראוי לחכמים להשיב לר' יהודה שאין ראיה מבני כרכין כי רק ברכו על הקיום מדרבנן שיש בלולב היבש, אבל לא יצאו מן התורה (וגם זה רק בשעת הדחק). אלא חכמים השיבו סתם ש"אין שעת הדחק ראיה", ומשמע מזה שמה שר' יהודה תמיד מכשיר מן התורה, חכמים מכשירים גם מן התורה רק בשעת הדחק.

ולכן נראה שהבנת החכם צבי, המשנה ברורה, והחזון איש בדעת הרא"ש – שזהו גם כן הפשטות הדברי הרא"ש – היא ההבנה הנכונה בדעת הרא"ש. ולפי הרא"ש בשעת הדחק באמת יוצאים

בלולב היבש אף ביום הראשון מדאורייתא. וטעם הדבר הוא מפני ש"כל הני פסולי מסרן הכתוב לחכמים".

(ברם, צריך עיון מדברי הרא"ש בסוף סימן יח שכתב שבמקום ספק יש להקל "דהני פסולין אין עיקרן אלא דברי סופרים". ואולי אף שמסרה הכתוב לחכמים, ומקור הדין הוא מן התורה, מכל מקום מפני שהדבר נמסר לחכמים הם קבעו שגם בדינים אלו אפשר ליישם את הכלל של ספק דרבנן לקולא, אבל עדיין צ"ע.)³⁹

ולפי עניות דעתי נראה שעל פי דברי הרא"ש אפשר לבאר עוד גמרא. שאיתא במשנה בדף לד: שאתרוג הכושי הוא פסול. והגמרא בדף לו. מקשה על המשנה מברייתא, "והתניא כושי כשר, דומה לכושי פסול?" ורבה מתרץ "לא קשיא הא לן והא להו." ונחלקו הראשונים לגבי הפירוש של ההבדל בברייתא בין "כושי" ובין "דומה לכושי"⁴⁰. אבל לכולי עלמא הפירוש של "הא לן והא להו" היינו בבבל אתרוג "כושי" הוא כשר, מפני שרגילים לאתרוגים כאלו (ואתרוג ה"דומה לכושי" פסול אף בבבל), אבל בארץ ישראל אף אתרוג ה"כושי" פסול, מפני שאינם רגילים לאתרוגים כאלו (וכל שכן שאתרוג ה"דומה לכושי" הוא פסול). והמשנה מירי בארץ ישראל, ולכן איתא ש אתרוג "הכושי" הוא פסול, אבל הברייתא מירי בבבל ולכן איתא שאתרוג "הכושי" הוא כשר.

וקשה, כי איך ייתכן שיש את אותו אתרוג בדיוק. והוא יכול להיות גם כשר מן התורה וגם פסול מן התורה באותו זמן, ורק תלוי במקום? ועל פי דברי הרא"ש אין הדבר קשה כלל, שמסרה הכתוב לחכמים, וחז"ל קבעו שבמקום שרגילים לאתרוג ה"כושי" זה נחשב הדר, ובמקום שאין רגילים לאתרוג ה"כושי" זה פסול.

³⁹ ולענין הלכה במחלוקת ראשונים זו, אם מברכים בשעת הדחק או רק נוטלים בלי ברכה לזכר בעלמא, עיין בשלחן ערוך ורמ"א בסימן תרמט סעיף ו'.

⁴⁰ רש"י (דף לו.) והרא"ש (סימן כב) פירשו ש"כושי" היינו שגדל בתוך כוש, ו"דומה לכושי" היינו שגדל חוץ לכוש. והרי"ף (עמוד מט) והרמב"ם (ח:ח) פירשו ש"כושי" היינו יותר בהיר, ו"דומה לכושי" היינו מאוד כהה ודומה לעורו של אדם כושי. ועיין שלחן ערוך סימן תרמח סעיף יז

ה. דברי הריטב"א

איתא בגמרא (דף לב ריש עמוד א) שלולב "סדוק... דעביד כהימנך" הוא פסול (והרבה ראשונים [עיין ר' חננאל דף לב. ורי"ף עמוד מא] פירשו ש"עביד כהימנך" היינו שבראש העלה העליון האמצעי הוא נעשה כזה: Y). ופירש הריטב"א (דף כט: סוף ד"ה נקטם) שמייירי בעלה האמצעי, ואפילו אם רק נסדק (ועביד כהימנך) כל שהוא פסול, "לפי שאינו הדר". וממשיך הריטב"א לבאר שאף שבאמת כשעלה האמצעי של הלולב נסדק (ועביד כהימנך) במשהו, לא מתמעט ההידור שלו בכך, ורק מתמעט ההידור אם נסדק בשיעור של מיעוט העלה שהוא יותר ממהו, מכל מקום אי אפשר לחלק באופן מעשי בין "משהו" ובין מיעוט שהוא יותר ממהו שעדיין פחות מרוב. ולכן השיעור הוא במשהו, כי אם לא כן אי אפשר לתת שיעור מדויק של "יותר ממהו אבל פחות מרוב". וכן הוא בכל שיעורי חז"ל, שכשאי אפשר לתת שיעור של מיעוט באופן מעשי קבעו שהשיעור הוא משהו. וז"ל: "לפי שאינו הדר. ואף על פי שאין הדרו מתמעט בכך במשהו, כיון שאינו הדר במיעוטו שוב אין לו שיעור להכשיר במשהו. וכן הדין בכל מקום. וכל מדות חכמים כך הם". ולשונו של "וכל מדות חכמים כך הם" הוא קשה, כי פסול "הדר" הוא פסול דאורייתא, ומה שייך כאן לומר ש"כל מדות חכמים כך הם"?

וביאר מו"ר הרב נתנאל וודרבלנק שליט"א בכוונת הריטב"א, שהיינו כמו שראינו בדברי הר"ן ובדברי הרא"ש, שפסולי "הדר" נמסרו לחכמים לקבעם. וכמו שחז"ל קבעו את הפסולים, הם גם קבעו את השיעורים של הפסולים. ולכן החכמים קבעו את השיעורים באותו מידה שקבעו שאר שיעורים.

הרי, שמצינו ג' השלכות בראשונים (ר"ן, רא"ש, וריטב"א)

מכך שמסרה הכתוב לחכמים:

א) הר"ן – חכמים הגדירו שיש פסולים של הדר שיותר חמורים מפסולים אחרים של הדר (דהיינו שפסול יבש יותר חמור מפסול חסר אף ששניהם פסולים משום "הדר"). ונפקא מינה שבשאר הימים שהם

מדרבנן ועדיין רצו שיהיה כעין של תורה יבש הוא עדיין פסול, אבל חסר אינו פסול.

(ב) הרא"ש – חכמים קבעו שבשעת הדחק יוצאים מן התורה בלולב היבש אף שבדרך כלל הוא פסול מן התורה אף בדיעבד.

(ג) הריטב"א – השיעורים של הפסולים של הד' מינים נקבעו לפי הכללים הרגילים של שיעורי חז"ל (ונפקא מינה שנסדק ועביד כהימנך במשהו הוא פסול אף שבאמת אין הדרו מתמעט בכך).

וגם מצינו בדברי האחרונים השלכות לקולא מכך שמסרה

הכתוב לחכמים להגדיר מה פסול משום שאינו "הדר", ומה שלא קבעו חז"ל שאינו הדר הוא כשר אף שלפי ראות עינינו אינו נראה יפה, וכפי שנראה להלן בסמוך בעז"ה.

ו. דברי החזון איש בהדס שנקטם

ראשו ואין עליו חופין את ראשו

הנה, נחלקו התנאים במשנה בדף לד: אם הדס קטום הוא פסול⁴¹. (ולצורך מאמר זה, נניח כדעת הרי"ף [עמוד מג] והרא"ש [סימן יד] והרמב"ם [ח:ה] שהפירוש של הדס "קטום" [ו"הדסים קטומין"] היינו "נקטם ראשו" שנמנה במשנה בדף לב: לאחד מפסולי הדס). ור' טרפון במשנה בדף לד: שם סובר שאף הדס קטום (שהיינו "נקטם ראשו") הוא כשר. ואיתא בגמרא (לד:): ש"אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' טרפון. ולענין הלכה השלחן ערוך (תרמו:י) פסק כדעת ר' טרפון ש"נקטם ראשו כשר". והרמ"א כתב ש"טוב להחמיר במקום שאפשר באחר" (וכדעת הראשונים ש"נקטם ראשו" פסול לכולי עלמא והדם "קטום" הוא ענין אחר) אבל מעיקר הדין פסק כר' טרפון, וכמו שפסק המחבר.

ובטעם שיטת ר' טרפון נחלקו הראשונים:

(א) רש"י (דף לד:) פירש שר' טרפון סובר "דלא בעי הדר בהדס".

(ב) אבל הרי"ד (המובא ברא"ש בסימן יד) פירש שאף ר' טרפון מודה שצריך "הדר" בהדס, אבל עדיין כשר "משום דענפיו [דהיינו העלים] חופין את עציו, ואין קטימתו נראית כל כך" ולכן זה עדיין נחשב להדר.

המשנה ברורה (סימן תרמו ס"ק כט) ביאר כדברי הרי"ד. ועל פי טעמו של הרי"ד, כתב השער הציון (סימן תרמו ס"ק לב) על פי הפרי מגדים (משבצות זהב סימן תרמו ס"ק יב) ש"לפי זה אם נקטם הראש של ההדס... ואין שם עלים לחופף על ראשו, פסול", מפני שאז ניכר הקטימה ושוב לא הוי הדר.

אבל החזון איש (אורח חיים קמו:ל) חולק על דברי הפרי מגדים מכמה טעמים, וסובר שאפילו אם אין שם עלים לחופף על ראשו וניכר הקטימה, עדיין כשר, עיין שם לנימקיו של החזון איש. ובסוף דבריו כתב: "ולכן נראה דאפילו להני דנקטו טעם ההכשר משום שאין הקטימה נכרת [שהיינו דעת הרי"ד], מכל מקום אין דעתם לחדש בזה הדין לפסול בגלוי כיון שאין טעמם מפורש בגמרא. ואפשר כיון שלא ראו חכמים לפסול בעיקר הקטום סתמו להכשיר בכל קטום, **דגבולי ההדר חפץ ה' כהסכם חכמים**, כמו שכתב הרא"ש [סימן יד] הובא בשער הציון תרמ"ט אות ס"ג."

הרי שאף שמול עינינו אינו נראה "הדר" מכל מקום, כל שחז"ל לא קבעו שאינו הדר, אזי אינו פסול, מפני ש"גבולי ההדר חפץ ה' כהסכם חכמים" וכמו שכתב הרא"ש ש"הני פסולי מסרן הכתוב לחכמים".

ודברי החזון איש הם ההפך⁴² מדברי הריטב"א. שהריטב"א הוא דוגמא למקרה שבו חז"ל קבעו שפסול משום "הדר" אף שבמציאות הוא עדיין מהודר, והחזון איש הוא דוגמא למקרה שבו חז"ל קבעו שהוא הדר וכשר, ולכן אינו פסול, אף שבמציאות אינו מהודר.

⁴² inverse

ז. דברי המגן אברהם כלולב שנשבר השדרה

במשנה (דף כט:) מבואר שלולב ש"נפרצו עליו" פסול. ובפירוש "נפרצו" נקט המחבר (תרמה:ב) כדעת הרי"ף (עמוד מב) והרמב"ם (ח:ג) שנפרצו עליו היינו "שידלדלו משדרו של לולב", דהיינו שהעלים תלויים בשדרה מחמת שכמעט נתלשו אבל עדיין מחוברים במקצת.

הרי שבמשנה רק מבואר שאם העלים נדלדלו ותלויים, הלולב פסול, אבל לא מבואר במשנה מה הדין אם השדרה בעצמה נפרצה ונשברה ותלוייה למטה.

אכן, המגן אברהם (סימן תרמה ס"ק ב) פסק ש"אם השדרה בעצמה נפרצה ונשברה ותלוייה למטה, נראה לי דכשר, דדוקא ברוב עליו פסול..."

לעומת זה, השאלת יעב"ץ (חלק א סימן עא, ומובא בשערי תשובה סימן תרמה) חולק על המגן אברהם, ואחד מסברותיו של השאלת יעב"ץ הוא ש"פשיטא דלא הוי הדר".

ונראה פשוט שהיעב"ץ הוא נכון בכך שלולב ששדרו נשברה ותלוייה למטה אינו נראה מהודר ויפה. ואם כן למה המגן אברהם מכשיר?

וביאר מו"ר הרב נתנאל וודרבלנק שליט"א בדעת המגן אברהם שהמגן אברהם בוודאי מודה שבמציאות אין זה נראה מהודר ויפה. אבל לגבי פסול הדר לא אכפת לנו אם זה נראה יפה ומהודר או שנראה מכוער, אלא רק אכפת לנו מה שחז"ל קבעו מה נחשב כהדר ומה אינו נחשב כהדר, שהרי מסרה הכתוב לחכמים לקבוע את הפסולים של הדר. (ובוודאי שאין זה הידור מצוה וראוי ליקח לולב אחר מדין "זה קלי ואנהו". אבל מכל מקום אין זה פסול משום "הדר").

והבכורי יעקב (סימן תרמה ס"ק ז) הסכים עם דברי המגן אברהם והביא גם כן את דברי השו"ת בית דוד (סימן תמ"ה) שאם אכלו עכברים מהשדרה ומהעלין של הלולב עדיין כשר, "שאינו אלא

נקב בעלמא [ואין כאן הפסול של נקטם או נסדק או נפרצו עליו, או שאר הפסולים של לולב המנויים במשנה דף כט: או בגמרא בדף לא:-לב.]. **ואין להוסיף על הפסולין**". והרי בוודאי שלולב שיש בו נקב מחמת שאכלוהו עכברים לא נראה מהודר, ועל כל פנים הוא כשר. וזהו כדברי החזון איש והמגן אברהם שכל שחז"ל לא פסלוהו משום הדר הוא כשר, אף שנראה לעינינו שאינו נראה מהודר.

ח. דברי הפני אריה באתרוג אדום

איתא במשנה (דף לד:): ש"אתרוג הכושי" הוא פסול, ושנחלקו ר' מאיר ור' יהודה אם ירוק ככרתי הוא פסול. והב"י ומהר"ם ב"י. מוסיף שגם אתרוג ה"לבן" הוא פסול. אבל לא מבואר מה הדין באתרוג שהוא אדום. ונחלקו הפוסקים בזה: החכמת שלמה (תרמח:יב) פסק שאתרוג אדום פסול כמו אתרוג שחור ולבן, עיין שם בדבריו. אבל הפני אריה בסימן ה' (ומובא בשערי תשובה סימן תרמח סעיף יב) פסק שהוא כשר. ואחד מסברותיו של הפני אריה הוא שמפני שחז"ל לא מנו אתרוג אדום בתור אתרוג פסול, לכן אין לנו להוסיף על הפסולים שקבעו חז"ל. וז"ל השערי תשובה בשם הפני אריה: "ועיין בשו"ת פני אריה סימן ה' שאותן אתרוגים המצויים אצלינו לפעמים נמצא בהם מראה אדום כדם ממש שמירקותם מתהפכים אל האדום. ופעמים רבות שהאדום מתפשט על פני רוב שטח האתרוג או על חוטמו כו' ... [ו]העלה להכשיר כיון שאין לנו ראיה מהתלמוד שזו הוא מראה פסולה אפילו נחליט שהיא שינוי מראה לגבי אתרוג, שהכתוב **מסר לחכמים והם פסלו שחור ולבן, אבל אדום כיון שלא הזכירוהו לפסול יש לומר דגם מראה זה הדר מיקרי**..."⁴³.

ובסיכום, אלו הן ההשלכות שמצינו באחרונים:

(א) חזון איש – נקטם ראשו של הדס כשר אפילו אם אין עליו חופין על ראשו"

(ב) מגן אברהם – שידרה של לולב שנשברה הוא כשר

⁴³ ועיין עוד בביאור הלכה סימן תרמט סעיף טז

ג) פני אריה – אתרוג שהפך לאדום הוא כשר. ויש לציין שבוודאי משום "זה קלי ואנוהו" והידור מצוה עדיף ליקח לולב אחר שמהודר יותר. אבל היסוד העולה מדברי פוסקים אלו הוא שאין דברים אלו – שלא מנוהו חז"ל – פסולים מדינא משום "הדר".

ט. דברי החתם סופר באתרוג מנומר

מחמת משמוש הידים

איתא בברייתא בדף לו. שאתרוג "מנומר" הוא פסול. וכן מבואר במשנה שאתרוג ש"נקלף" הוא פסול.⁴⁴ ולפי הרמ"א (תרמט:ה) שפסק שפסול "הדר" הוא פסול לכל ימי הסוכות, אזי "נקלף" ו"מנומר" פסול לכל ז' הימים.

וכתב החתם סופר בחידושיו על מסכת סוכה (דף לו. ד"ה הנה) שאם אתרוג נעשה מנומר או נקלף מחמת משמוש היד ורוב הנענועים של הרבה בני אדם (כי בהרבה מקומות ובהרבה זמנים בהיסטוריה לא היה לכל אחד אתרוג משלו, אלא כולם התשמשו באתרוג קהילתי), האתרוג עדיין כשר מפני שאדרבה זה נחשב הדר "כיון שבאו [הנימורים] על ידי מצותו זהו הודו והדרו. וקצת ראייה לזה מפסחים ס"ה ע"ב שבח הוא לזרעו של אהרן שילכו עד ארכבותיהם בדם, עיין שם. ובודאי בעלמא כיוצא בזה הוה 'הקרבנו נא לפחתיד' והכא [בהקרבת קרבן הפסח] זהו הדרו. והכא נמי [לגבי אתרוג] דכוותיה. כנלע"ד דרוב פעמים בחולו של מועד כבר נעשה כעין מנומר ממשמוש היד ומכל מקום כשר."

ויש להעיר, אף דברי החתם סופר הם מאוד יפים וגם מאוד רגשיים, מכל מקום, לכאורה הם נגד כל הנ"ל. כי לפי כל מה שראינו

⁴⁴ ולגבי גדר מנומר, עיין בריטב"א דף לה: (דה"ל כמנומר) וברא"ש סימן יז, ובשלחן ערוך סימן תרמח סעיפים ט, יב, וטז. ולגבי גדר "נקלף" עיין בגמרא בדף לה:–לו. ובשלחן ערוך בסימן תרמח סעיף ו, ובסעיפים הנ"ל.

היה נראה שמה שקבעו חז"ל שאינו הדר, הוא פסול. ואף אם לעיני בני אדם הוא באמת נראה הדר (וכמו שראינו בריטב"א שנסדק ועבד כהימנך אפילו במשהו הוא פסול אף על פי שבמשהו לא נתמעט הדרו). ואף אם טעם הדרו הוא מחמת כל המצוות שנעשו באתרוג זה, מכל מקום סוף כל סוף אם הוא מתאים לגדר של "מנומר" או "נקלף" שקבעו חז"ל הוא פסול. ורק היכא שראינו שחז"ל בעצמם קבעו מקרים יוצאי דופן (כגון בשעת הדחק או באתרוג הכושי בבבל שבהם אמרו שבמקרים אלו זהו כן נחשב להדר) יש להתיר, אבל אי אפשר לחדש מעצמינו שדבר מסוים נחשב להדר, אם לפי גדרי חז"ל אינו הדר. ואף שראינו שיש פוסקים (פרי מגדים, שאילת יעב"ץ, וחכמת שלמה) שלכאורה הוסיפו פסול של "הדר" מעצמם שלא נמצא בחז"ל, מחמת שלפי ראות העין אין זה הדר (ונגד החזון איש והמגן אברהם והפני אריה), מכל מקום כולם אמרו כן לחומרא, אבל לא לקולא.

י. דברי מחשבה ודרוש

כפי שראינו בדברי הרבה ראשונים ואחרונים, הגדר של "הדר" לא נקבע באופן סובייקטיבי על פי ראות עיני כל אדם. אלא הוא נקבע על ידי חז"ל בעלי מסורתנו. ומה שהם אמרו שהוא הדר, אזי מן התורה זהו הגדר של הדר.

והרי, הרמב"ן בפירושו על התורה (ויקרא כג:מ) על הפסוק "ולקחתם לכם פרי עץ הדר וגו'", פירש ש"האילן הנקרא בלשון ארמית 'אתרוג' נקרא בלשון הקודש 'הדר'. כי פירוש 'אתרוג' - חמדה". והביא הרמב"ן את תרגום אונקלוס, שעל הפסוק (בראשית ב:ט) "וַיִּצְמַח יֶקֶן אֱלֹקִים מִן הָאֲדָמָה כָּל עֵץ נִחְמָד לְמַרְאֶה וגו'" תירגם אונקלוס, "כל אילן דמרגג למחזי". ועל הפסוק (דברים ה:יח) "ולא תתאוה בית ריעך", תירגם אונקלוס "ולא תרוג בית חברך". וכן על הפסוק (בראשית ג:ו) "וַיִּחַמְדוּ הָעֵץ לְהִשְׁכִּיל", תירגם אונקלוס "ומרגג אילנא לאסתכלא ביה".

במות עולם

הרי שה"פרי עץ הדר" הוא מסמל יופי וחמדה ותאוה. ומה
אנו מחשיבים כדבר יפה והדר? עבור מה אנו מתאווים ומחמדים? ועל
שאלה זו בא האתרוג ומזכיר אותנו ש"מסרה הכתוב לחכמים!"
הקב"ה ובעלי מסורתנו המלמדים אותנו את רצונו של ה' הם הם
הקובעים מה הוא הדר ומה יש לחמוד ולהתאוות, ועל פי דבריהם יש
לאדם ללכת כשהוא מוצא את עצמו בנקודת החלטה - בין קטנה ובין
גדולה - בחייו.

* * *

בענין להאכיל קטנים חוץ לסוכה

הקדמה

הרבה פעמים, בפרט במשפחות גדולות, אינו קל להכניס כל הבנים לתוך הסוכה לכל סעודה וסעודה, ורוצות הנשים להאכיל הקטנים שאינן בני חיובא במצוות, חוץ לסוכה. אלא דיש לדון בדבר זה אם מותר הוא, והוא מצד ג' דינים. א - דין חינוך קטנים, ב - דין לפני עור בקטן ג - איסור להאכיל לקטנים דבר האסור. בוא ונעיין בכל אחד מאלו ההלכות ויראה אם שייכים להאכלת קטנים חוץ לסוכה.

מצות חינוך

בסוכות תשבו שבעת ימים, חייב כל אזרח בישראל לצאת מדירת קבע ולגור בסוכה לשבעת ימים של חג הסוכות. אף על פי שאין קטנים לפני גיל בר מצוה חייבים במצוות, יש חיוב לחנך קטנים למצוות וכמו ששנינו במסכת יומא דף פב., "התינוקות אין מענין אותן ביום הכפורים, אבל מחנכין אותן לפני שנה ולפני שנתים בשביל שיהיו רגילין במצות", הרי שיש מצוה לחנך הקטנים לקיים מצוות. ועוד אמרו בגמרא (סוכה מב.):

תנו רבנן קטן היודע לנענע חייב בלולב, להתעטף חייב בציצית, לשמור תפלין אביו לוקח לו תפלין, יודע לדבר אביו לומדו תורה וקריאת שמע. תורה מאי היא, אמר רב המנונא תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב⁴⁵.

מבואר מבריייתא זו שבכל מצוה בגיל הראוי לה, צריך לחנך קטנים לקיים מצוות התורה וגם מיד בתחילת חייו של כל ילד יהודי צריך להקדיש פיו ולשונו לומר דברי תורה. וכן נפסק בשו"ע (יו"ד סימן רמה סעי' ה').

[וכבר כתבנו בספר הקונה עולמו ח"ב סימן כח שנראה לכאורה שמשמעות החיוב בנוגע לתלמוד תורה שנלמד מהבריייתא הוא שעל האדם להרגיל את בנו לדבר דברי קדושה, ואין העניין רק שירגילו באמירת הפסוק "תורה צוה לנו". והטעם שנקטו פסוק זה דוקא הוא משום שפסוק זה מסמל את מסורת התורה בכלל ישראל מדור דור, כמו שאמרו בסנהדרין (נט.), "ואמר רבי יוחנן נכרי שעוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה, לנו מורשה ולא להם". וגם מצינו שמפסוק זה למדו חכמינו את החיוב למסור את התורה מרב לתלמיד, כמו שאמרו בגמרא (סנהדרין צא:), "אמר רב יהודה אמר רב כל המונע הלכה מפי תלמיד כאילו גוזלו מנחלת אבותיו, שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, מורשה היא לכל ישראל מששת ימי בראשית"⁴⁶].

⁴⁵ מצינו בעוד מקומות בש"ס שהפסוק "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב" (דברים לג), מסמל את כל התורה כולה. כמו בגמרא בבא בתרא (יד.) שרבי אמי כתב ארבע מאות ספרי תורה, ואמרו לו שמסתמא לא כתב איש אחד ארבע מאות ספרי תורה שלמים, אלא שכתב "תורה צוה לנו משה" ד' מאות פעמים. וכן במסכת מכות (כג:): "דרש רבי שמלאי, שש מאות ושלש עשרה מצוות נאמרו לו למשה, שלש מאות וששים וחמש לאוין כמנין ימות החמה, ומאתים ארבעים ושמונה עשה כנגד איבריו של אדם. אמר רב המנונא מאי קרא, תורה צוה לנו משה מורשה, תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי, אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום". הרי מצינו שכל מצוות התורה נכללות בפסוק זה.

⁴⁶ אולם עיין בערוה"ש (יו"ד סי' רמ"ה אות א') שכתב בזה"ל: "אמנם האב חייב ללמדו תורה כמפורש בתורה 'ולמדתם אותם את בניכם' דמשמע בין גדולים בין קטנים, וסתם בן הוא קטן כדאמרינן בן ולא איש. וזהו שאמרו

במות עולם

וכתב הרמב"ם (מאכלות אסורות פרק יז הלכה כח) אע"פ שאין בית דין מצווין להפריש את הקטן, מצוה על אביו לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו בקדושה שנאמר חנוך לנער על פי דרכו וגו' הרי מבואר בדברי הרמב"ם שיש מקור מדברי קבלה לחנך קטנים במצוות. גם במצוות סוכה בפרט איתא במשנה (סוכה כח.) מובא:

נשים ועבדים וקטנים פטורין מן הסוכה. קטן שאינו צריך לאמו – חייב בסוכה. מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן, ופחת את המעזיבה וסיכך על גבי המטה בשביל קטן.

הגמרא (שם כח.) פריך דהא כתיב כל האזרח לרבות את הקטנים, ומשני כאן בקטן שהגיע לחינוך כאן בקטן שלא הגיע לחינוך, וכל החיוב הוא רק מדרבנן, ובתר הכי קאמר הגמרא דגיל חינוך הוא קטן שאינו צריך לאמו, והיכי דמי קטן שאינו צריך לאמו, אמרי דבי ר' ינאי כל שנפנה ואין אמו מקנחתו, רשב"ל אומר כל שנעור ואינו קורא אמא, וכן איתא בגמרא עירובין (פב.) והגמרא שם מסיים דשיעור זה הוא ארבע או חמש.⁴⁷

מה שיש לדון בחיוב חינוך קטנים במצוות, ולהפרישם מאיסורא, אם הוא מצוה המוטלת על האב דוקא או על כל אחד מישראל לחנך קטנים לקיים מצוות התורה. כתב המשנה ברורה (סימן שמג ס"ק ז):

חז"ל קטן היודע וכו' מאי תורה? כלומר הא עדיין אינו מבין, אמר רב המנונא 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב', כלומר, רק פסוק זה ילמד להשריש בליבו אמונת אומן שניתנה לנו תורה מן השמים והיא קיימת לעד ולעולמי עולמים, וקריאת שמע מאי היא, פסוק ראשון 'שמע ישראל' להשריש בלבו אמונת ה' אחד". ומדבריו נראה ששורש החיוב הוא מדין ולמדתם אותם את בניכם והוא חיוב תלמוד תורה מאב לבן, רק כיון שאינו מבין ילמדהו רק פסוק זה שיש בו אמונת תורה מן השמים. וא"כ לדבריו נראה שאין זה ענין חינוך לאמירת דברי קדושה אלא חלק מהחיוב ללמד תורה.

⁴⁷ אף שהרמב"ם (הלכות סוכה פרק ו הלכה א) כתב "קטן שאינו צריך לאמו שהוא כבן חמש כבן שש חייב בסוכה מדברי סופרים כדי לחנכו במצוות" כבר ביאר המגיד משנה שם דמה דאיתא בעירובין כבן ארבע כבן חמש פירש הרמב"ם כבן חש ששלמו לו חמש ובן שש ששלמו לו שש וכן פסח המחבר (סימן תרמ סעיף ב) דשיעורו הוא כבן חמש כבן שש.

במות עולם

צריכים להפרישו – ס"ל זכיון דהגיע לחינוך מוטל על כל אדם להפרישו מאיסורא כמו על אביו והא דקי"ל דאין מצווין להפרישו בשלא הגיע לחינוך ועיין בח"א שדעתו דלענין איסורא דאורייתא יש להחמיר כדעה זו וע"כ אם העו"ג רוצה להאכיל לקטן ישראל שהגיע לחינוך דבר שאסור מדאורייתא מוטל גם על אחרים למחות בידו אבל בדבר שאיסורו מדרבנן אין מוטל רק על האב.

הרי שהמשנה ברורה מחלק בין חינוך למצוות דאורייתא שהחוב מוטל על כל אדם, ובין חינוך למצוות דרבנן שהחוב חל רק על אביו של קטן, ולכן למצות סוכה דאורייתא כו"ע חייבי לחנך הקטנים. אולם, דברי המשנה ברורה מוסבים על חיוב לאפרושי מאיסורא, ובפשטות חינוך למצוות עשה שייכת רק באביו של קטן ולא בשאר אינשי.

לפני עור

לפי מה שביארנו, מי שמאכיל קטן שהגיע לחינוך חוץ לסוכה, עובר על מצות חינוך בניו, אבל מלבד זה חשוש הגר"מ שטרנבוך שליט"א גם לאיסור לפני עור דאורייתא. כתב בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ג' סימן ריב אות א):

ולע"ד נראה שגם לאחר אסור מדינא ואף אם אין איסור לא תאכילום יש לחשוש גם לאיסור תורה דלפני עור דהיינו טעמא שיש מצוות שחייבו גם את הילד עצמו כמו סוכה כשאינו צריך לאמו עיין לחם משנה פ"ו דחמץ ומצה שבמצה אביו חייב לחנכו, אבל כאן נאמר להדיא שהוא בעצמו חייב וכלישנא דמתניתין קטן שא"צ לאמו "חייב בסוכה" וע"כ כיון ששייך למצות סוכה איסור תורה

במות עולם

להכשיל קטן והטעם נראה שהאחרונים הביאו מדברי התוספות סוף פ"ק דע"ז שהמכשיל באיסור דרבנן עובר על לפני עור מה"ת דלא גרע מעצה שאינה הוגנת לו ואם כן בנותן לבניו לאכול ויודע שיאכל נמצא מכשילו ולע"ד אסור מדינא ושמא אפילו איסור מה"ת איכא כשמכשילו בחובתו מדרבנן להתחנך" הרי שאסור להאכיל קטן שהגיע לחינוך משום איסור לפני עור שמבטלו מחיובו במצוה מדרבנן.

ויש לעיין בחידושו של הרב שטרנבוך מחד או תרי טעמי.
נחלקו תוס' ורמב"ן אם שייך לפני עור דאורייתא בהכשלה לאיסור דרבנן. כתבו התוספות (עבודה זרה כב.):

ומכאן יש להביא ראיה למה שפירש ר"ת דשייך למימר לפני עור אף במידי דלית ביה איסורא אלא דרבנן דהא מלאכה דחול המועד אינה אסורה אלא מדרבנן כדפירש ר"ת.

הרי שסבירא להו דאף באיסור דרבנן שייך לפני עור דאורייתא. אולם, מאידך כתב בחידושי הרמב"ן (עבודה זרה כב.):

ומדמקשה ותיפוק ליה משום ולפני עור במלאכה דחולו של מועד משמע לן מינה דאיסורא מדאורייתא, דאי מדרבנן הוא מי איכא לא תתן מכשול ליכא ודאי אלא נקראת על שמו, ותמה על עצמך אם אסרו עליו כלום מפני חשד זה בשל דבריהם, אלא ש"מ חולו של מועד תורה היא.

ומבואר שאין לפני עור דאורייתא אלא באיסור דאורייתא.
עוד יש לדון בדברי הרב שטרנבוך מטעם אחר, והוא אם שייך לפני עור בהכשלת קטן. באמת מצינו בדברי הראשונים והאחרונים שיש איסור לפני עור בהכשלת קטן. איתא בגמרא (מועד קטן יז.):

במות עולם

אמתא דבי רבי חזיתיה לההוא גברא דהוה מחי לבנו גדול,
אמרה ליהוי ההוא גברא בשמתא, דקעבר משום ולפני עור
לא תתן מכשל. דתניא: ולפני עור לא תתן מכשל – במכה
לבנו גדול הכתוב מדבר.

וכתב על זה הריטב"א שם:

ונראים דברים דלא גדול גדול ממש אלא הכל לפי טבעו
שיש לחוש שיתריס כנגדו בדיבור או במעשה, כי אפי' לא
יהא בר מצוה אין ראוי להביאו לידי מכה או מקלל אביו
אלא ישתדלנו בדברים, ומשום דאורחא דמילתא דבגדול
שכיח כי הא נקט גדול.

הרי שאף מי שמכה בנו קטן עד כדי כך שהבן יכה או יקלל את אביו,
עבר האב משום לפני עור. וכמו כן כתב בשו"ת נודע ביהודה (מהדורה)
תנינא יו"ד סימן קסד):

ולדעתי ג"כ לא מסתבר שלא יהיה שום עונש שמים על
האדם קודם עשרים שנה ונמצא עולם הפקר וירצח את רעהו
כשלא יהיו שם עדים וינאף ויעשה כל תועבות השם. ולדעתי
הכונה שבעה"ז אין הקב"ה עונשו בחייו קודם עשרים שנה
אבל אחר מיתה כל מעשה אדם כל ימי חייו משהגיע לכלל
דעת אפילו לעונת הפעוטות כשכבר יודע שהיא עבירה צריך
לסבול כפי מעשיו.

הרי שקטן אחראי על מעשיו ומסתבר שיש איסור לפני עור
בהכשלתו.

אולם, כל זה רק למאן דאמר שחיוב חינוך מטיל חיוב על
הבן ולא על האב, שאם נאמר שאין הבן חייב בכלל, איך שייך לומר
שהאב מכשילו באסורר שאינו נוגע לו בעצמו. וידוע שכבר נחלקו
הראשונים בדבר זה. איתא בברכות (מח.) "דהכי אמר רבי חייא בר
אבא אמר רבי יוחנן לעולם אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד

שיאכל כזית דגן", וכתב רש"י שם ד"ה עד "ומכי אכל כזית דגן מיהא מפיק אע"ג דכזית דגן שיעורא דרבנן הוא וכו' מיהו כיון דמיחייב מדרבנן מחוייב בדבר קרינן ביה ומוציא רבים ידי חובתן", הרי שפירש רש"י דמי שמחוייב מדרבנן יכול להוציא אפילו המחוייב מדאורייתא. ולפי זה תמה רש"י א"כ מדוע אין הקטן יכול להוציא את הגדול המחוייב מדאורייתא, ותירץ וז"ל "הוא אפילו מדרבנן לא מיחייב, דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה" עכ"ל. הרי שחידש רש"י דקטן לא מקרי מחוייב בדבר דחובת חינוך מוטלת על האב ולא על הבן וכיון דלא חשיב מחוייב בדבר אינו מוציא מי שמחוייב מדאורייתא.

אך בתוס' (שם ד"ה עד) חולקים על רש"י וכתבו וז"ל "ועוד דוחק לומר בקטן שהגיע לחינוך קרי אינו מחויב מדרבנן דאם אינו מחויב אפילו מדרבנן אם כן אינו פוטר את אביו". הרי שנחלקו רש"י ותוס' אם קטן מקרי מחוייב בדבר, דלדעת רש"י לא נחשב הקטן מחוייב בדבר, דחובת חינוך מוטלת על האב אוינה חובת הקטן אבל התוס' סוברים דאע"ג דמצות חינוך מוטלת על האב מ"מ הקטן בעצמו נחשב מחויב בדבר.⁴⁸

⁴⁸ ובאמת כבר נחלקו בדבר זה המב"ן והר"ן במס' מגילה אם קטן נחשב בר חיובא או דעל אביו רמי לחנוכיה. תנן התם (יט:) דרבי יהודה מכשיר את הקטן להוציא את הגדול במקרא מגילה, והקשו הראשונים איך יכול קטן להוציא את הגדול, הרי קטן לאו בר חיובא הוא, וכתבו שם התוספות דקטן אכן נחשב בר חיובא מדרבנן ולכן יכול להוציא אפילו גדולים במקרא מגילה, שהיא מדרבנן, וזהו כשיטתם הנ"ל במס' ברכות דקטן מקרי בר חיובא. אך בר"ן (שם ו: בדפי הרי"ף) הביא בשם הרמב"ן שחולק על זה וז"ל "והרמב"ן ז"ל תירץ דרבנן סבירא להו שאינו בדין שהקטן אע"פ שהגיע לחינוך יוציא הגדולים ידי חובתם, משום דלאו מצוה ידידה אלא דאבוה דאיהו לא מיחייב במצות כל עיקר, ורבי יהודה עצמו לא היתיר בקטן אלא במגילה מפני שכולם היו באותו הנס"ה הרי דס"ל להרמב"ן כרש"י דלא נחשב הקטן בר חיובא כי מצות חינוך היא חובת האב ולא חובת הבן, ושאי מקרא מגילה דחייב בה הקטן משום אף הן היו באותו הנס, וכ"ה ברמב"ן במלחמות במס' ברכות (יב: בדפי הרי"ף).

אולם הר"ן בעצמו חולק על הרמב"ן וס"ל כשיטת התוס' וז"ל "ולא ניח לי בהאי פירוקא דאי איהו לאו בר חיובא הוא במצוות אפילו מדרבנן, כי הוי באותו הנס מאי הוה, והאי טעמא לא שייך אלא במאן דהוי בר חיובא בשאר מצוות כנשים, דמחייבין להו נמי בהאי מפני שאף הן היו

אז כל חידושו של הג"ר שרטנבוך רק שייכת לשיטת התוספות שגם הבן נחשב כמחויב בדבר מטעם חינוך, ולא לשיטת רש"י שאין הבן חייב כלל ורק דמצוה רמיא על האב לחנכו.

איסור לא תאכלום

מלבד מצות חינוך, שהוא נוגע רק בקטן שהגיע לחינוך, יש עוד איסור להאכיל דבר אסור לקטנים. איתא בגמרא (יבמות קיד.):

ת"ש לא תאכלום כי שקץ הם, לא תאכלום, להזהיר הגדולים על הקטנים; מאי לאו דאמר להו לא תאכלו! לא, דלא ליספו ליה בידים. תא שמע: כל נפש מכם לא תאכל דם, להזהיר הגדולים על הקטנים; מאי לאו דאמרי להו לא תאכלו! לא, דלא ליספו להו בידים. ת"ש אמור... ואמרת - להזהיר גדולים על הקטנים; מאי לאו דאמר להו לא תיטמו! לא, דלא ליטמו להו בידים.

וכבר נפסק בשו"ע (סימן שמג סעיף א) שאסור להאכיל קטנים בידים דברים אסורים ואפילו דברים האסורים מדברי סופרים. ונחלקו הראשונים אם איסור זה הוא דרבנן או דאורייתא, ועיין פרי מגדים (פתיחה הכוללת חלק ב' אות ט') שלרוב הפוסקים הוא איסור דאורייתא אף שמצות חינוך מתחיל רק בגיל חינוך, לכל מצוה כראוי לה, האיסור להאכיל בידים שייך אף בתינוק בן יומו. ועלינו לברר אם

באותו הנס, אבל מאן דלא שייך בו חיובא, היכי מחייבין ליה משום הכי, לפיכך נראין דברי התוספות עיקר."

היוצא מזה, שנחלקו הראשונים אם משום חובת חינוך המוטלת על האב, נחשב הקטן בעצמו בר חיובא או דכיון שאין החיוב על האב לא נחשב הקטן בר חיובא, דרש"י והרמב"ן סברי דלא מקרי הקטן בר חיובא, ותוס' והר"ן סברי דשפיר נחשב הקטן בר חיובא.

ולשיטת הרמב"ם בזה עיין הלכות חמץ ומצה פ"ו ה"י ובהלכות לולב פ"ז הלכה יט והלכות סוכה פ"ו הלכה א' שנראה דיש סתירה בדבריו. ויש ליישב.

איסור זה שייך רק באיסורי לא תעשה או שגם אסור להאכיל לקטן באופן שמבטלו ממצות עשה כמו מצות סוכה, ואם לכל הפחות יש בזה משום ביטול מצות חינוך.

האכלת קטנים חוץ לסוכה ושיטת

המגן אברהם

על פי הגמרא (יבמות קיד.) שהבאנו לעיל שמלמדת את האיסור לספות איסור לקטן כתב המג"א (או"ח סימן תר"מ) שאין להאכיל קטן חוץ לסוכה ביו"ט של סוכות וז"ל:

ואמו אינה חייבת לחנכו כמ"ש סימן שמ"ג אך י"א שהב"ד מחויבים לחנכו ולכן אע"פ שאין אביו כאן אין להקל שיאכל חוץ לסוכה (ת"ה סי' צ"ד) עסי' תרי"ו, ומ"מ משמע דאחר לא יכול להאכילו בידיו כמ"ש סימן רס"ט.

ויש לדון בדברי המג"א משני צדדים – אחד שהוא סותר דברי עצמו, ושני שלא מסתבר דבריו, ונחזור על ראשון ראשון. המג"א ציין דבריו בהלכות סוכה למה שכתב בסימן תרי"ו, והמעין שם יראה מה שנראה לכאורה כסתירה בדבריו, וז"ל:

פירש ר"י כל חינוך קטן לא שייך אלא באב עי"ש בתוספות, ומכל מקום נ"ל דלא תתן להם לאכול דהוי כמאכילו נבילות בידים, ולא דמי לסוכה שרשאים ליתן לו לאכול חוץ לסוכה, דהתם באכילה אין איסור והיא נותנת לו, ומה לה אם יאכל בסוכה או חוץ לסוכה ואינה מחוייבת להכניסו לסוכה, משא"כ כאן דהאכילה בעצמה אסור, והוי כנותנת לו נבילה, אלא כשאוכל א"צ להפרישו עיין סימן שמג.

במות עולם

הרי מפורש בדבריו שנקט כדבר פשוט דמותר ליתן אוכל לקטן חוץ לסוכה!

וביאר המחצית השקל שם:

רצונו לומר, נהי דזה במחלוקת שנויה בשני תירוצי התוספות הנ"ל, היינו דוקא אם רואה שהקטן אוכל חוץ לסוכה, אי צריכים למחות בידו, או אפילו ליתן לקטן מאכל חוץ לסוכה, והקטן ממילא יאכלנו חוץ לסוכה, כהאי גוונא למאן דאמר דאין מצות חינוך על הבית דין אפילו הקטן אוכלו חוץ לסוכה, לא איכפת לן, דהא עכ"פ הוא נתן לו דבר היתר, דהא אפשר יאכלנו תוך הסוכה, מה שהקטן אוכלו חוץ לסוכה, קטן אדעתיה דנפשיה עביד, כן כתב מג"א לעיל סימן תרי"ו ס"ק ב ע"ש. אבל אסור להאכילו בידים ממש חוץ לסוכה, דהיינו שיתן תוך פי הקטן או אפילו יצוה לו לאכול חוץ לסוכה, זה לכולי עלמא אסור, דהוה ליה כאילו מאכילו נבלה בידים דאסור.

הרי שאין סתירה בדברי המג"א שבהלכות סוכה מיירי כשמאכילו ממש חוץ לסוכה, וזה אסורה, משא"כ בהלכות יוה"כ מדבר על נתינת מאכל לקטן חוץ לסוכה בלי להאכילו ממש, וזה מותר.⁴⁹

⁴⁹ עוד יישוב לסתירת דברי המג"א מצינו בשו"ת בנין אב ח"א סימן כה (להרב אליהו בקשי דורון) שכתב וז"ל:

ונראה לפרש דברי המגן אברהם שבסימן תר"מ כתב שאסור לו להאכיל קטן בידיים חוץ לסוכה, ואילו בסימן תרטז כתב שאשה מותר לה להאכיל קטן חוץ לסוכה, ונ"מ טובא בין אשה שאינה מצווה במצוות סוכה, לאחר שחייב במצוות סוכה, משום שכל הדין שאסור להאכיל בידיים נאמר על מי שחייב במצוות סוכה, אבל אשה שבעצמה אינה חייבת בסוכה מותר גם להאכיל קטן בידיים, וחילוק זה הביא בבית הלוי (בסימן טו) שאיסור להאכיל קטן נבלות בידיים משום לא תאכלום, נאמר רק במי שאסור בעצמו בנבלה אבל גברא שפטור מהאיסור בעצמו יכול לספות לקטן בידיים כמו שכתב ה"אמנות שמואל" בדין לפני עיור לא תתן מכשול, שאיסור לפני עיור נאמר רק במי ששייך עצמו

במות עולם

אולם, הפרי מגדים (א"א סימן תרמ ס"ק ג) כתב "ומש"כ דאחר 'לא' יכול להאכילו בידים, לכאורה ראוי ליהיות 'יכול' להאכילו בידים, דיש חילוק בין אכילת איסור ובין היתר בזמן האסור, כמש"כ המג"א ריש סימן רסט וי"ל בזה", וכן גרס בלבושי שרד.

ועוד החמיר המשנה ברורה (סימן תרמ ס"ק ה), "ואם אין לו אב י"א דאמו וב"ד חייבים לחנכו ולכו"ע אסור להאכיל לקטן בידים חוץ לסוכה אפילו לאדם אחר דהיינו ליתן לתוך פיו או לצוות לו לאכול" ר"ל שלא רק אסור להאכילו בידים, אלא אפילו לצוותו לאכול חוץ לסוכה אסור.

נמצאנו למדים שלפי הבנת המחצית השקל ג' דרגות יש בדבר: א - להאכילו ממש בידים חוץ לסוכה אסורה לפי דעת המג"א בהלכות סוכה. ב - ליתן לו אוכל חוץ לסוכה שאין וודאות שהקטן יאכל את האוכל חוץ לסוכה מותרת לדעת המג"א בהלכות יוה"כ. ג - לצוותו לאכול חוץ לסוכה אסורה לדעת המשנ"ב.

ויש להביא ראיה לדברי המגן אברהם שאסור להאכיל קטנים חוץ לסוכה, מדברי הערוך לנר בריש מסכת סוכה, וכדלהלן. איתא בגמרא (סוכה ב:):

סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, ורבי יהודה מכשיר עד ארבעים וחמשים אמה, אמר רבי יהודה מעשה בהילני המלכה בלוד שהיתה סוכתה גבוהה מעשרים אמה והיו זקנים נכנסין ויוצאין לשם ואל אמרו לה דבר וכו' והלא שבעה בנים היו לה וכו', כי תאמרו בנים קטנים היו

באיסור, אבל אם המכשיל אינו חייב באיסור אינו אסור משום לפני עיור, ולכן מפרסת לבן נוח מותר לישראל להאכילו, וכתב שם בבית הלוי ואף שנחלקו האחרונים על האמונת שמואל בדין לפני עיור, סאיסור ספייה בידים שנלמד מדם שרצים וטומאת כהנים נאמר רק בדבר שהגדול עצמו חייב בו.

הרי שיישב דברי המג"א באופן פשוט, דשפיר שייך איסור ספייה בידים בהאכלת קטן חוץ לסוכה, ורק שאין איסור ספייה בידים אלא למי שהוא בעצמו מחוייב בדבר, וכיון שנשים פטורות מן הסוכה אין איסור עליהן להאכיל קטנים חוץ לסוכה.

במות עולם

וקטנים פטורין מן הסוכה, כיון דשבעה הוו אי אפשר דלא
הוי בהו חד שאינו צריך לאמו, וכי תימרו קטן שאינו צריך
לאמו מדרבנן הוא דמחייב, ואיהי בדרבנן לא משגחה,
ת"ש ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים.

הרי שהוכיח רבי יהודה דסוכה גבוהה מעשרים אמה כשרה ממה שלא
מיחו הזקנים במה שהושיבה הילני המלכה את בנה שהגיע לחינוך,
בסוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה.

ותמהו כל המפרשים מדוע היתה הילני המלכה חייבת כלל
לחנך את בנה במצות סוכה, הרי אשה היא ואינה חייבת בחינוך בניה,
דחובת חינוך מוטלת רק על האב ולא על האם כמבואר בסוגיא דנזיר?
ותירצו התוספות ישנים (יומא פב.):

ור' אומר דחינוך לא שייך אלא באב אבל באדם אחר לא
שייך ביה חינוך הלכך נמי אין נזהרין להפרישו ומעשה
דהילני המלכה שישבה היא ושבעה בניה בסוכה שמא הוה
להם אב וחנכם בכך ואפילו לא היה להם אב היתה מחנכם
למצוה בעלמא.

הרי שני תירוצים, או שהיה להם אב שהיה מחנך אותם, או שהחמיר
על עצמה כמצוה בעלמא. וכן הביא רע"א (גליון הש"ס סוכה דף ב
ע"ב) בשמו:

עיין יומא דף פב ע"ב בת"י ד"ה בן שמנה ובמ"ש שם היתה
מחנכתם למצוה בעלמא וק"ל ואיך אמר' בסוגיא' וכ"ת קטן
שא"צ לאמו מדרבנן הוא דמחייב ואיסי בדרבנן לא אשגחה
ת"ש ועוד וכו' הא אפי' מדרבנן לא מיחייבה איהי לחנך
אותם וצע"ג.

וכן הביא המג"א בשם מהר"ם מרוטנבורג וז"ל:

במות עולם

אביו מצווה, אבל אמו אינה מצווה וכו' ומעשה דהילני בבסוכה שהושיבה בניה בסוכה עיי"ש היא החמירה על עצמה.

הקשו הגרע"א והערוך לנר על תירוץ זו שהיה לחומרא בעלמא, דאיך אמרינן בגמרא "וכי תימא קטן שאי"צ לאמו מדרבנן הוא דמחייב ואיהי דרבנן לא אשגחה, ת"ש ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חמים" הרי אפילו מדרבנן לא מחייבה איהי לחנך אותם, אז איך פירשו התוס ישנים שלא היתה מחוייבת בכך, ורק החמירה על עצמה הרי אמרו בגמרא בהדיא ואיהי דרבנן לא אשגחה, דמבואר שיש בזה חובה מדרבנן.

ועל כן תירץ הערוך לנר וז"ל:

ואפשר לומר כיון שלפי התוספות ישנים יש חילוק בין חינוך לאפרושי מאיסורא וא"כ יש לומר שאף שאשה אינה מצווה בחינוך מ"מ לאפרושי מאיסור מצווה והכי מיקרי אפרושי מאסורא... ועוד יש לומר דאף שאין בית דין מצווין לאפרושי לקטן מ"מ לספויי ליה איסור בידים אסור לכ"ע.

הרי שתירץ דבאמת לא מיירי הסוגיא במצות חינוך אלא בדין אפרושי מאיסורא ואיסור ספייה לקטן איסור בידים דבזה גם אשה מצווה, וכיון שאכילה חוץ לסוכה איסורא הוא, לכך הקפידה הילני המלכה להושיב בניה בסוכה כשרה כדי שלא תאכילם חוץ לסוכה באיסור, ולפי זה לק"מ מסוגיא דנזיר דאין האם חייבת בחינוך בנה דאין הכי נמי מצד חובת חינוך לא היתה חייבת והכא מיירי בדין אפרושי מאיסורא שבזה גם אשה חייבת.

מבואר בדבריו שאסור להאכיל קטנים חוץ לסוכה, אלא דיש להקשות על דבריו שהרי איסור ספייה בידים הוא גם על קטנים שלא הגיעו לחינוך, ואילו הגמרא אומרת שלכל הפחות צריך להיות שהיה לה בן אחד שהגיע לחינוך, ואם הגמרא מדברת על איסור ספייה בידים ולא על מצות חינוך, מה לנו אם הגיעו הבנים לגיל חינוך או לא.

ובאמת כתב הגר"ח קניבסקי זצ"ל (שונה הלכות סימן תרמ סעיף ב) וז"ל

ועי' לעיל בסימן שמג דין ה דאיסור להאכילו הוא אפילו בתינוק שאינו בר הבנה כלל, וצ"ע אם גם כאן, וא"כ יפה עשה שמאי וי"ל.

הרי שיש להקשות על שיטת המגן אברהם לא רק מן הגמרא בדף ב אלא אף מן המשנה שמשמע דרבנן פליגי על שמאי, ולכאורה יפה עשה שמאי דפחת המעזיבה לתינוק שנולד דהא אסור להאכילו בידים.

אלא קושיא זו של הגר"ח קניבסקי זצ"ל אפשר ליישב על פי מה שכתב הגרי"ז (סטנסיל ערכין דף ג) דכל ענין של חינוך הוא שיקיים המצוה כדרך שיקיים המצוות כשיהיה גדול ולכן קטן הצריך לאמו שמצטער כשלוקחים אותו מאמו, הרי גם גדול בכה"ג שהוא מצטער פטור ואם כן לא שייך בזה חיוב חינוך.⁵⁰ וכיון שנגרר אחר אמו פשוט דיכול להאכילו חוץ לסוכה דכמו שיכול להאכיל אדם דמצטער חוץ לסוכה הוא הדין דיכול להאכיל תינוך שצריך לאמו.

ועוד יש ליישב דכיון דחיוב סוכה הוי דוקא על אכילת פת טפי מכביצה בתוך כדי אכילת פרס ובקטן שנולד לא שייך שיאכל פת ובודאי דלא אכל האי שיעורא ואי משום שינה הא בזה לא שייך לא תאכילום כיון דאינו מצוהו לישן חוץ לסוכה.

קושיות על שיטת המגן אברהם

ראינו שלשיטת המגן אברהם שייך איסור לא תאכילום בהאכלת קטנים חוץ לסוכה, ודבר זה שייך אפילו כשמצוה להם

⁵⁰ אלא דיש לעיין בזה דלפי זה נמצא דלהיטה הסובר דבליילה הראשונה גם מצטער חייב בסוכה א"כ גם בקטן הצריך לאמו יהא חייב בסוכה בלילה הראשונה ולא מצינו דבר זה הוזכר בפוסקים המפורסמים.

במות עולם

לאכול לפי המשנ"ב. והבאנו הסתירה בדבריו ממה שכתב בהלכות יוה"כ. ויש לתמוה עוד עליו מתרי טעמי, חדא דאין איסור לא תאכילום שייך אלא בלאוין ולא בביטול מצוות עשה, וסוכה הוא מצות עשה. ועוד שאיסור לא תאכילם שייך רק לאיסורי חפצא ולא לאיסורי גברא, ואכילה חוץ לסוכה אינו דין בחפצה של מאכלות אסורות אלא תלוי בגמרא שהוא אוכל חוץ לסוכה.

כבר כתבנו בספרנו הקונה עולמו ח"ג סימן כח להוכיח ששני היסודות הנ"ל הם אמת, כתבנו וז"ל "ברור הדבר שקטן שהגיע לחינוך, ממצות חינוך יש לחנכו שלא יאכל קודם הבדלה כאנשים, אולם אם עדיין לא הגיע לגיל חינוך יש להתיר להאכילו קודם הבדלה, שהנה על מה שפסק השו"ע (או"ח סי' רס"ט סע' א) שבקידוש בבית הכנסת מטעימו לקטן משום שאין קידוש אלא במקום סעודה, כתב המשנ"ב (שם סק"א) שנחלקו הפוסקים אם היינו דוקא לקטן שלא הגיע לחינוך שאין עליו איסור שתיה קודם קידוש, או אף לקטן שהגיע לחינוך יכול ליתן, ואדרבה אם יתן לקטן שלא הגיע לחינוך תהיה ברכת המברך לבטלה שהרי לא הגיע לחנכו בברכה. ואף שאסור להאכיל לקטן בידים אפילו איסור דרבנן (כמבואר בסי' שמ"ג), מ"מ טעימה מכוס של קידוש בבית הכנסת מותרת משום שאיסור ספייה לקטנים בידים הוא רק בדבר שיש בו לאו, ואילו קידוש מצות עשה הוא, ובביטול עשה אין דין ספייה. [ועוד שי"א שאפילו גדול מותר לשתות מכוס קידוש בביהכנ"ס, ואף שלא קיי"ל הכי, מ"מ קטנים יכולים לסמוך על דעה זו. ועוד שאי אפשר בענין אחר שצריך שיהיה מי שיטעום מן הכוס. ובמג"א (שם) מבואר שהב"ח כתב שיתנו דוקא לקטנים שלא הגיעו לחינוך, אבל בתשו' הר"ן סי' פ"ב בשם הרשב"א כתב "דאי יהיב לקטן כזה הוי ברכה לבטלה דהא לא הגיע לחנכו בברכה, ומה שנוהגין ליתן להתינוק הנימול ביום המילה היינו משום שהברכה בשבילו היא, אבל בקידוש לא, אלא צריך ליתן לקטן שהגיע לחינוך".]

והבית יוסף בסי' שמ"ג הביא בשם הרשב"א והר"ן דבכל מידי דהוא רביתא דתינוק כגון אכילה ושתיה, מותר להאכילו בידים אם הוא אכילת היתר בזמן איסור, דלא גזרו חכמים בזה, שהרי מאכילים אותו אפילו ביוה"כ.

במות עולם

נמצא עפ"ז שיש שני טעמים להתיר לקטן לאכול ולשתות קודם הבדלה:

1. האיסור להאכיל קטנים בידים הוא רק כאשר יש בדבר איסור לאו, אבל לא כאשר יש בו עשה.
2. אין איסור ספייה בידים במאכל ובמשתה [בדבר שאין הדבר אסור בעצם אלא הוא אכילת היתר בזמן איסור].

מאחר דמבואר שאין איסור ספייה בידים בביטול מצות עשה, ורק במי שעובר על לא תעשה, אף שפשוט הוא, אפשר דאכילה חוץ לסוכה נחשבת לאיסור ולא רק לביטול מצוה. אולם, באמת דעת השו"ת אבני נזר (חלק או"ח סימן תפא) שאכילה חוץ לסוכה שפיר נחשב לאיסור ולא רק לביטול מצוה, ולכן הוא מסיק:

אך למה שכתבתי דאיכא איסורא באכילה חוץ לסוכה, אם כן אסור להאכיל לקטן כמו תרומה טמאה, עיין בתרומת הדשן סימן קכ"ה, ודוקא בצריך לאמו הוה לי' מצטער לישב בסוכה אבל באין צריך לאמו אסור לגדול להאכילו מן התורה, ואשה אף שאינה מחוייבת בעצמה בסוכה ואין איסור לדידה להאכיל לקטן גם כן, כדמוכח בבבא מציעא (דף י' ע"ב) איש דאמר לאשה אקפי לי קטן, וחשיב לה לאו בר חיובא אף שמאכלת לקטן איסור בידים במה שנעשה הקטן ניקף מזה מוכח דאין איסור מן התורה להאכיל לקטן רק במה שמוזהר בעצמו, מכל מקום מדרבנן אסור בכל גווני. ועיין בהשגות הראב"ד פרק י"ב מהלכות עכו"ם הלכה ה' ודו"ק.

עוד העיר הג"ר משה שרטנבוך שלא שייך איסור לא תאכילם בהאכלת קטנים חוץ לסוכה. כתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סימן ריא):

במות עולם

ודבריו תמוהין דאף שמבואר כן במ"א הלוא כבר כתב בלבושי שרד שע"כ הוא ט"ס וצ"ל שאין איסור לא תאכילום דהאי איסור אינו אלא במאכיל דבר שגופו אסור אבל כאן בסוכה אין איסור וכמ"ש בפמ"ג כאן וכן מוכח מהא דאיתא בסוכה (כה). העוסק במצוה פטור מסוכה ואי נימא דאיכא איסור דלא תאכילום אמאי פטור הא משום עוסק במצוה לא שרינן איסורים אלא מוכח דאיכא רק מצוה ואין איסור דלא תאכילום שאינו דומה לנבלה.

ובאמת כבר נחלקו הראשונים בזה, וכמו שהיא בשו"ת יביע אומר (חלק א – יו"ד סימן ד):

והנה מכבר אמרתי להסביר מחלוקת הפוסקים בזה, אי שרי למספי בידים איסור דרבנן, עפמ"ש המפרשים דאע"ג דאיסורא דאורייתא חשיב איסור חפצא, וכמ"ש רש"י כריתות (יד) ד"ה איסור הנייה, מ"מ איסור דרבנן חשיב איסור גברא ולא איסור חפצא. וכמ"ש בשו"ת תורת חסד (סי' לא אות ה). ובזה מובן מ"ש בחו"מ (סי' רלד ס"ב), המוכר בשר בהמה ונודע שהיתה טריפה, מה שאכלו אכלו ויחזיר להם את הדמים. אבל המוכר לחבירו דברים שאיסורם מדברי סופרים אם אכלם אין המוכר מחזיר לו כלום. והסביר הנתיבות (שם) משום דבאיסורי תורה אפי' אכלם בשוגג צריך כפרה ותשובה להגן מן היסורין, ולא חשיבא הנאה, אבל באיסור דרבנן א"צ כפרה והרי הוא כאוכל כשרה. ע"ש. ולפי האמור ה"ט נמי משום דאיסור דאורייתא הוי איסור חפצא, מש"ה גם האוכלו בשוגג צריך כפרה, ואין אכילתו חשובה אכילה. אבל איסור דרבנן הוי איסור גברא, וכל שאכלו בשוגג לא קעביד איסורא ומש"ה הוי כאוכל כשרה. ושוב מצאתי שכן כתבו בשו"ת בית שערים (האו"ח סי' קיב) ד"ה ואמנם, ובשו"ת אבני צדק (האו"ח ס"ס מה), ובשו"ת מנחת אלעזר ח"א (סי' ה), לבאר כן דברי הנתיבות. ע"ש. ולפ"ז איכא למימר דבהא קמיפלגי הרמב"ם והרשב"א

בדין למספי ליה בידים, דלרמב"ם אף איסור דרבנן הוי איסור חפצא, ומש"ה אסור למספי לתינוק בידים, כיון שהחפץ אסור, ודמי לאיסורא דאורייתא, אבל הרשב"א ס"ל כדברי האחרונים הנ"ל, דאיסור דרבנן הוי איסור גברא, ומש"ה הואיל והתינוק אינו בר חיובא מותר למספי ליה בידים. וא"כ י"ל דבנ"ד הואיל ובשר או גבינה כל אחד מהם בפני עצמו הוי היתר, מותר לתת לתינוק לכ"ע, דבהכי ליכא איסור לא מצד החפץ ולא מצד גברא. והנה כיו"ב ראיתי להפרי חדש א"ח (סי' תריא סוף סק"א) שהביא קושית הר"ן (ר"פ יוהכ"פ) אליבא דהרמב"ם דס"ל שכל ה' עינויים דיוהכ"פ אסורים מן התורה, א"כ אמאי תניא (יומא עח:) התינוקות מותרים בכולן, והיכי שרי, והכתיב לא תאכלום, ודרשינן (ביבמות קיד) לא תאכלום להזהיר גדולים על הקטנים. ותירץ הפר"ח, שלא נאסר אלא דבר שאיסורו מגופו, אבל כאן שהמאכל מותר אלא שהשעה אוסרתו התירו חכמים כיון דרביתיהו בהכי, והכתוב מסרו להם. וכיו"ב כ' התוס' (חולין ה:) דהא דאמרי' השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמם לא כ"ש, היינו במאכל שאסור מצד עצמו, משא"כ כשהמאכל מותר והשעה אסורה, כההיא דר"ה (כא) בסים תבשילא דבבלאי ביומא צומא רבה דמערבא. ע"כ. והגאון נחל איתן (פ"א משביתת עשור) כ' לסייע ד' הפר"ח ממ"ש הרמ"א בהגה (סי' תעא) שמותר להאכיל מצה בע"פ לתינוקות שאינם מבינים בסיפור יציאת מצרים, והא קי"ל בסי' שמ"ג שאף איסור דרבנן אסור להאכילו בידים, א"ו דשאני התם שהשעה אסורה אבל המאכל מותר. וסיים, ומיהו גם הר"ן לא אסר אלא במידי דאורייתא, אבל בדרבנן מודה שלא אסרו למספי בידים היכא שהמאכל מותר ורק השעה אוסרתו.

במות עולם

הרי מבואר בדברי הגר"ע יוסף זצ"ל שרק אסור להאכיל איסורי חפצה לקטנים ואילו אכילה חוץ לסוכה הוא איסור גברא ואין איסור לא תאכילם שייך לה.

גם מבואר לפי זה מה שכתב המג"א בהלכות פסח (סימן תעא ס"ק ז) לבאר פסק הרמ"א שם דמותר להאכיל לקטן מצות בערב פסח משום דמותר להאכיל בידיים דבר שאינו אלא ביטול מצות עשה. ועל פי יסוד הנ"ל שאין איסור ספיה לקטן באכילת דבר מותר בזמן איסור מובן מה שחידש המג"א על דברי השולחן ערוך (או"ח סימן קו ס"ב) "קטנים שהגיעו לינוך חייבים לחנכם בתפילה" וכתב המג"א (שם ס"ק ג) "ומכל מקום רשאי ליתן להם לאכול קודם התפילה", וביאר המחצית השקל שם הטעם דמותר להאכיל לקטן קודם קידוש כיון דהמאכל הוא היתר אלא דהזמן אוסרו, והוא הדין הכא.

דעות הפוסקים

כתב בתשובות והנהגות (חלק ג סימן ריא) שבאמת מעולם לא קיבלנו מה שכתב המג"א לאסור להאכיל לקטנים חוץ לסוכה, ובפרט שהוא סותר את עצמו וכתב בפשיטות בהלכות יוה"כ שמותר להאכיל לקטנים חוץ לסוכה (אף שיישבנו דבריו לעיל), וז"ל:

וצ"ל שאין איסור לא תאכילום, דהאי איסור אינו אלא במאכיל דבר שגופו אסור, אבל כאן בסוכה אין איסור וכמ"ש בפמ"ג כאן, וכן מוכח מהא דאיתא בסוכה (כה א) העוסק במצוה פטור מסוכה, ואי נימא דאיכא איסור דלא תאכילום אמאי פטור, הא משום עוסק במצוה לא שרינן איסורים, אלא מוכח דאיכא רק מצוה ואין איסור דלא תאכילום, שאינו דומה לנבלה, וכן מסיק המ"א גופא לעיל (תרט"ז) שבסוכה אין איסור ומסתמא לא חזר בו, ואין יסוד לומר שבביטול מ"ע לחוד יש איסור תורה דלא תאכילום, ומה עוד שבפמ"ג גופא שהוכיח ממנו המ"ב, מעורר כמ"ש דלא דמי לנבלה ואין איסור, ונשאר בצ"ע. סוף דבר דברי

במות עולם

המ"ב ופסקו תמוהים מאד דמסיק דאסור לצוות לו לאכול וכמ"א, וביותר דהמג"א גופא סותר דבריו, ודומה לכל המצוות שלא מצינו לא תאכילום.

שוב העיר הרב שטרנבוך שאף למ"ד שיש איסור לא תאכילום בהאכלת קטנים חוץ לסוכה, אין זה שייך לקטני קטנים וז"ל:

ונראה פשוט שאפילו למ"ב היינו דוקא כשהבן הוא בן ה' או ו' שנים שאינו צריך לאמו דחייב בחינוך, אבל בקטן דצריך לאמו פטור שהוא מצטער ושוב אין לא תאכילום שאין הפטור שלו מדין קטן אלא מדין מצטער.

בסוף דבריו מודה רב שטרנבוך ש"אמנם למעשה נוהגים לא להאכיל לקטן חוץ לסוכה", אבל הוא סבר שאין זה מעיקר הדין אלא לחומרא בעלמא ולכן "אם הוא חלש כיון שחיובו רק מדין חינוך מקילין טובא, אבל בבריא להמ"ב יש על המאכיל איסור תורה ויש לחשוש טפי ולהחמיר, אבל לפי דברינו נראה שאין לחשוש בביטול מ"ע לאיסור תורה דלא תאכילום, ויש להקל בקטן שהחויב קיל וכמ"ש, ודברי המ"ב ופסקו צל"ע".

גם בס' הלכיות שלמה (סוכה פרק תשיעי הערה מה) הביאו בשם הגרשז"א להקשות על המשנה ברורה, "אך הדבר צ"ע דהא באכילה חוץ לסוכה ליכא כלל שום איסור אלא שהתורה אמרה תשבו בסוכות ודרשינן תשבו כעין תדורו ולכן כל שהוא בא לאכול אכילת קבע שאין רגילים לאכול בשוק אלא בבית חל עליו מצות סוכה אבל איסורא ליכא, ומהיכא תיתי דאית ביה משום ספיה" ולכן לפי דבריו מותר להאכיל קטנים חוץ לסוכה.

אולם, למה שביארנו לעיל אפשר שהמגן אברהם נקט שאכילה מחוץ לסוכה היא איסור הבא בכלל עשה וכשיטת האבני נור (ח"ב סימן תפא אות ה) שכתב שיש "איסור שלא לאכול חוץ לסוכה כמו שאסור לאכול חמץ" ולכן יש בו איסור ספיה לקטן.

מסקנת המשנה ברורה הוא דלכו"ע אסור להאכיל קטן בידים חוץ לסוכה אפילו לאדם אחר, דהיינו ליתן לתוך פיו או לצוות

במות עולם

לו לאכול וביאר בשער הציון אות ה דזהו לאפוקי כשמניח לפניו לאכול והוא אוכל מעצמו דבזה מותר באדם אחר, אבל באביו גם זה אסור משום דיש לו מצות חינוך למנוע אותו שלא לאכול חוץ לסוכה. אמנם יש דעת שלישית המחמיר מכולן, והוא שיטת הביכורי יעקב (ס"ק ה) שכתב דאפילו אם הקטן אוכל מעצמו חוץ לסוכה חיוב על כל אדם להכריחו לילך לסוכה.

סיכום

הבאנו שאב חייב לחנך בנו שהגיע לחינוך במצוות, ונכלל מצות סוכה בחיוב זה. עוד הבאנו חידוש מהמג"א שיש איסור לכל אדם להאכיל קטן מחוץ לסוכה, אלא דנחלקו הפוסקים על זה משלש טעמים: חדא שהוא סותר דברי עצמו ואולי באמת הוא טעות סופר, שנית שלא מסתבר שיש איסור לא תאכילם על ביטול מצות עשה, ועוד שלא מסתבר לאסור משום לא תאכילם במאכל היתר שהוא רק במקום של איסור. ואעפ"כ שנחלקו עליו הפוסקים, המשנ"ב הביאו להלכה ומוסיף שגם אסור לצוותו לאכול חוץ לסוכה.

* * *

עולם שנה נפש – דברים המשפיעים על פנימיות האדם

דברי הספר יצירה בענין עולם שנה ונפש

בשבת פרשת מטות-מסעי תשפ"ו זכיתי להעביר דרשה במורשה כולל בסעודה שני' בנוגע לדברי הספר יצירה (פ"ו מ"א) עולם שנה נפש בביאור הדברים ושייכותם להאי מקום תורה שנקראת בשם מורשה כולל והשפעת הני גו דברים של עולם שנה נפש על פנימיות האדם.

ביאור בספר אמונת עתיך בברי הספר יצירה הנ"ל

איתא בספר אמונת עתיך (עה"ת חלק ראשון עמ' רפה) להרה"ג ר' משה וואלפסין זצ"ל שכתב וז"ל מובא בספרים הקדושים ענינו של עולם שנה נפש המבואר בספר יצירה, והוא כי מראשית הבריאה משולשת. כלומר, שכל עניני הבריאה יהיו בבחינת עולם, וגם כולם בבחינת שנה, וגם כולם בבחינת נפש כולם על משקל אחד, ומה שיש בזה יש בזה. ולדוגמא – יש כמה נפשות ממדרגות שונות והראש

במות עולם

והשורש שלהם הוא ראש הדור. ולעומת זה יש כמה ארצות ממדרגות שונות ותשורש שלהם הוא אבן השתי, קדש הקדשים, שמשם הושתת העולם (יומא נה:). ולעומת זה יש כמה מיני זמנים ובראש שלהם הוא ראש השנה וממנו נפשע על כל השנה. וזוהי בחינת עולם שנה נפש כלומר מקום, זמן, ונשמה, עכ"ל.

הרי דביאר בספר אמונת עתיך שיש לחלק הבריאה לג' חלקים: עולם – דהיינו מקום, שנה – דהיינו זמן, נפש – דהיינו הנשמה. ובכל החלק יש דבר הראשי שממנו משפיע על שאר הדברים השייכים לתחום זה, והיינו דאבן השתי' הוא המקום שממנה הושתת העולם, וממילא הוי הראש מצד המקום. וראש השנה הוא הראש מבחינת הזמן שמפיע על שאר השנה. וגדול הדור הוי הראש מבחינת הנשמה, שמשפיעים על שאר בני האדם שהם נשמות בני האדם. ולקמן נבאר ששלוש חלוקים אלו שייכות להשפעה שמקבלים ממורשה כולל, שהוי מקום התורה בחדשי הקיץ.

ביאור מספר שפתי צדיקים בדברי המשנה בפרקי אבות שנים שיושבים ואין ביניהם בדברי תורה וכו'

בתחלה נבאר ענין של עולם, דהיינו השפעת המקום, וכמו שנבאר לקמן. איתא במשנה דפרקי אבות (פ"ג משנה ד) וז"ל, רבי חנניא בן תרדיון אומר, שנים שיושבין ואין ביניהן דברי תורה הרי זה מושב לצים, שנאמר (תהלים א-א) ובמושב לצים לא ישב וכו', עכ"ל. עיין בספר שפתי צדיקים למו"ה פנחס צדוק להויה אב"ד ומו"צ צק"ק דינא וויץ תלמיד מובהק של בעל אוהב ישראל מאפטא (עמ' רכא-רכב) שכתב וז"ל, וזהו אמרם ז"ל שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה, היינו שאינם יכולים לדבר דברי תורה ולומר שום דבר אחד מהתורה, ואין מציאות ביניהם באמירת תורה, זהו סימן בודאי שבמקום הזה היה

פעם אחת מושב לצים וזהו הרי זה מושב לצים, שנאמר ובמושב לצים לא ישב, עכ"ל. הרי דביאר השפתי צדיקים שהמקום מושפע ע"י מה שקרה בעבר במקום הזה. והיינו אם המקום היה מקום שנשתמש למושב לצים הרי מקום זה מושרש בליצנות וממילא יהיה קשה להיות מוצלח בעתיד למקום של רוחניות. על פי זה ביאר בספר שפתי צדיקים הנ"ל שאם יש שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה והיינו שהם אינם מוצלחים בתורתם זהו סימן שבעבר מקום זה נשתמש לליצנות, וממילא אין כאן אפשרות גדולה להצליח בתורה. ולקמן נבאר מדברי האג"מ על פי הגמ' שאומרים גם לאידך גיסא שאם המקום נשתמש בעבר לדברים של קדושה ממילא יהיה המקום מושרש בקדושה וממילא יועיל מקום זה לתורה ולתפלה.

דברי הגמ' בברכות וביאור האג"מ בנוגע להשפעת המקום

בזמן זה באחד מהכוללים במורשה כולל לומדים פרק תפלת השחר במס' ברכות. ואיתא בגמ' ברכות (ח.) וז"ל ר' אמי ור' אסי אע"ג דהוה להו תליסר בי כנישתא בטבריא לא הוו מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוה גרסי, עיין בתר"י למס' ברכות (דף ד. בדפי הרי"ף ד"ה אלא ביני עמודי) שכתב וז"ל פירשו רבני צרפת ז"ל שאפילו בלא עשרה היו עושין כן מפני שיותר נכון להתפלל יחידי במקום ששם קביעות התורה יומם ולילה מלהתפלל בבהכ"נ בצבור, וכדאמרינן בגמ' (שם) אוהב הקב"ה שערים המצוינין בהלכה יותר מבתי כנסיות, ורבינו משה ז"ל (ר"מ תפילה ח-ג) פירש שלא אמרו אלא בעשרה וכו' עכ"ל.

על פי דברי הגמ' הנ"ל שיש עדיפות להתפלל במקום שמייוחד ללימוד התורה כתב האג"מ (או"ח ח"א סי' לא) לבאר וז"ל על כל פנים חזינו שהמקום מועיל למצות התפלה. שכיון שהוא מקום דגרסי בו הוא עדיף להתפלל בו. וא"כ מכלל הן אתה שומע לאו שבמקום שנעשית בו דברים מתועבים אינו מקום הרצוי לתפילה כלל,

כיון שהוא מקום שנאוי להקב"ה, והמקום לתפלה הוא עדיף במקום שאהוב לו ביותר שהוא במקום דגרסי דאוהב ה' שערים המצויינים בהלכה ביותר, וכו', עכ"ל. הרי מבואר מכל הנ"ל שיש תועלת גדולה מקצמת דנא בעבודת ה' למקום שמושרש בקדושה וכו"ל. (עיין בדברינו בזה בספר אמרי ברוך דברים עמ' קיז-ק"ח).

נעניין גם בענין של קדושת מקום בדברי הגמ' סוכה דף ט. שהוא ג"כ אחד מהלמודים במורשה כולל בשנה וז"ל דאמר רב ששת משום ר"ע מניין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה ת"ל (ויקרא כג-לד) חג הסוכות שבעת ימים לה' ותניא רבי יהודה בן בתירה אומר כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה שנאמר חג הסוכות שבעת ימים לה' מה חג לה' אף סוכה לה'. הרי חזינו ענין של קדושת מקום ששייכת לסוכה.

דברי הראש ישיבה הרה"ג ר' חיים יעקב גאלדוויכט זצ"ל בענין השפעת המקום

וכן שמעתי ממו"ר הרה"ג ר' חיים יעקב גאלדוויכט זצ"ל ראש ישיבת כרם ביבנה דמרגלא דפומיה דברי חז"ל (שבת י:) ואמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב לעולם יחזר אדם וישב בעיר ששיבתה קרובה שמתוך ששיבתה קרובה שמתוך ששיבתה קרובה עונותיה מועטין שנאמר (בראשית יט-כ) הנה נא העיר הזאת קרובה לנוס שמה והיא מצער מאי קרובה וכו' אלא מתוך ששיבתה קרובה עונותיהם מוצערין, עכ"ל. וביאר הרא"ש ישיבה זצ"ל שחזינו שער חדשה ויש עונות מועטין הרי זה מעלה. אולם הוסיף לבאר שכן לאידך גיסא שמקום תורה שכבר מושרש בתורה להרבה שנים בעבר בקדושה הרי יש הרבה זכויות והשפעות טובות לעתיד.

דברי המג"א בשם הצרור המור בנוגע להפסוק באמצע המסעות ודברי הנפש הרב בזה

בענין קדושת המקום יש להוסיף עוד מדברי המג"א (או"ח סי' תכה סק"ח) שכתב וז"ל כתב בצרור המור (פרשת מסעי ד"ה ולהורות) מ"ד מסעות שבפרשת ואלה מסעי אין להפסיק בהם שהוא נגד שם מ"ב, עכ"ל. עיין גם בספר נפש הרב (עמ' קמא) למו"ר הרה"ג ר' צבי שכטר שליט"א שכתב וז"ל רבנו [הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל] נהג להקפיד שלא להפסיק בין מ"ד המסעות שבתחילת פרשת מסעי, אפילו בחול [עיין מג"א סי' תכה סק"ח].

ויש להוסיף על פי דברנו לעיל שיש השפעה מן המקום, שהרי המסעות הם המקומות שכלל ישראל עברו, וממילא המקומות משפיעים על כלל ישראל, שהרי הם קשורים עם שם ה', ודומה לחל שם שמים על הסוכה וכו"ל.

על פי הנ"ל יש לפרש ענין של הפשעת המקום של מורשה כולל, שהרי כבר מושרש המקום בתורה ויראת שמים משנים קדמוניות, ובודאי יש הפשעה של הדבר הראשון של הספר יצירה, דהיינו עולם השפעת המקום.

בענין אמירת שהחיינו בבין המצרים

הדבר השני שמובא בספר היצירה הוא זמן. ואחד מהכוללים לומדים עכשיו מס' תענית בהלכות של בין המצרים. יש נידון בפוסקים בנוגע לאמירת שהחיינו בבין המצרים, ואיתא בספר החסידים (אות תתמ) וז"ל, יש חסידים מחסידים הראשונים שלא היו אוכלים שום פרי חדש בין י"ז בתמוז לט' באב, כי אמרו איך נברך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה וכו', עכ"ל. וכן מובא בשו"ע (או"ח

סי' תקנא סע' יז) וז"ל, טוב ליהזר מלומר שהחיינו בין המצרים על פרי או על מלבוש וכו', עכ"ל. תרי דהנהגה זו הוי משום שלא יאות לומר ברכה על הגעת זמן בבין המצרים כיון שזמן זה נודע לפורענות. עיין בביאור הגר"א שם ס"ק ס' שכתב דענין זה שלא לומר שהחיינו בבין המצרים הוי חומרא יתירה.

דברי האבני נזר עפ"י הר"י מיגאש בענין ברכת שהחיינו על מצוות

אולם, יש לקשר ענין שהחיינו לזמן הזה לזמן הקיץ שהוי זמן שיש אפשרות לעליה בתורה, וזה ענינו של מורשה כולל, שהוי זמן שהרבה בני תורה עלו בקנין התורה והיראה בתקופה זו. עיין מה שהבאנו בספר אמרי ברוך (דברים עמ' רלו-רלז) וז"ל, ובסגנון זה יתפרש ג"כ מה שאומרים עוד בוידוי מעשר (דברים כו-יג) ולא שכחתי, ופירש רש"י ז"ל לא שכחתי מלברך על הפרשת מעשרות, והמפרשים כולם תמהו על זה, שהרי ברכות המצוות אינן אלא מדרבנן, ואיך אפשר לפרש כוונת הכתוב על ברכת הפרשת תרומות ומעשרות, וכו'. וזה יש להמעיס במה שכתב בספה"ק שם משמואל (פרשה זו שנת תרע"ב) לבאר פירוש רש"י ז"ל בזה הלשון: אף שברכת המצוות דרבנן הגיד כ"ק אבי אדמו"ר זצלה"ה בשם הר"י מגא"ש (שו"ת רבינו יוסף הלוי מיגאש סי' רג) שברכת שהחיינו על המצוות היא דאורייתא, כי ברכת שהחיינו היא מחמת שהוא מתאוה ומשתוקק להגיע לזה, כעין מי שהזוכה להון עתק, ע"כ. ולפי מה שנתבאר נראה הכוונה, כי האדם צריך להשתוקק תמיד לזמני עליה של קרבת אלקים, ועל זה מורה ברכת שהחיינו, שהיא ביטוי להשתוקקות הזאת, בבחינת מתי יבוא לידי ואקיימנה, וכאשר יש לו את ההשתוקקות הנכונה, אזי כשתבוא לידו בודאי יקיימנה וינצל אותה כראוי, עכ"ל.

הרי דהדבר השני של הספר יצירה, דהיינו שנה שהוא ענין של זמן, שייך מאוד לחדשי הקיץ במורשה כולל, שהוי זמן שמוכשר לעליה בתורה וביראת ה'.

ביאור החתם סופר במעלת לימוד מהרב

הדבר השלישי של הספר יצירה הוא נפש, שמבואר בספר אמונת עתיך הנ"ל דהיינו הנשמה. ויש לפרש ענין זה גם לן בנוגע למורשה כולל.

עיינן בספר תורת משה להחת"ס פרשת מטות (פרק ל' פסוק ד' ד"ה וידבר משה אל ראשי המטות) וכתב וז"ל, והנה אמרו (אבות פ"ב מ"ה) לא כל המרבה בסחורה מחכים. והיה משמע מזה שסתם המרבה בסחורה מחכים, אך לא כולם. מזה נראה שבודאי לא דיברו חז"ל מסחורה של משא ומתן לענין ממון, דודאי שם ליכא שום חכמה להרבות בסחורה, אלא ודאי מיירי בסחורה של תורה, דעליה נאמר (משלי ג-יד) כי טוב סחרה מסתר כסף וכו', ובזה נראה דגבי תורה המרבה מחכים. דרך משל, ביום שהרב דורש ומורה דרך ה' לרבים ואמר אחד לחבירו, אתה תלך לשמע דדברי הרב הדורש ואני אלמוד בביתי ענין אחד, ואח"כ אלמוד ממך דברי הרב, ואני אומר לך הלכה שלמדתי, ויהיו גם שניהם בידיו, אף שאמת הוא, אינו דומה שומע מפי הרב לשומע מפי התלמיד, דמפי הרב הדורש ומוכיח לכבוד שמים אז השכינה מדברת מתוך גרונו, וזה אי אפשר לומר אצל תלמידו האומר בשם רבו עכ"ל. הרי שביאר החת"ס שתלמיד צריך להיות נוכח בשיעור ולשמוע דבר תורה ישר מן הרב, ואז מקבל השפעה מעולה, כמו שכינה מדברת מתוך גרונו, וזה ענין השלישי של נפש שישמוע במורשה כולל ישר מן הרב, וכן מפלפול התלמידים (אבות פ"ו מ"ו) אחד לשני, וזה הפשעת הנפש שמוזכר לעיל, הקשר בין תלמיד לרב ובין תלמיד לתלמיד.

דברי החת"ס שיש הפשעה כמו שכינה מדברת מתוך גרונו מרב לתלמיד

עיין עוד בדברי החת"ס הנ"ל בתורת משה שכתב לבאר ענין של שכינה מדברת מתוך גרונו כאשר שומע התלמיד ישר מהרב, וכתב לבאר על פי הפסוק (במדבר ל-ב) וידבר משה אל ראשי המטות לבני ישראל לאמר זה הדבר אשר צוה ה'. וז"ל התורת משה, ולזה כיון משה רבינו בהתחלת פרשה זו וידבר משה אל ראשי המטות לבני ישראל לאמר, כלומר שהוא דיבר עם בני ישראל בשביל ענין ראשי המטות. וכעין זה מצינו כמה פעמים⁵¹ דתיבות אל משמשת בלשון על, והודיע לישראל היו יודעים שכל דיבור ודיבור אשר ראשי המטות מדברים אליכם לכבוד המקום, זה הדבר, כלומר אותם דיבורים היוצא מפיהם הוא הדבר אשר צוה ה', דשכינה מדברת מתוך גרונו, ודו"ק, עכ"ל. הרי דמשה רבינו אמר אודות הראשי המטות שכל דבר שהם אומרים לכם לכבוד המקום הוא בגדר זה הדבר, דהיינו דשכינה מדברת מתוך גרונו.

הרי מבואר במאמרנו שהנוכחות במורשה כולל מביאים השפעות של עולם, שנה, נפש – דהיינו מקום, זמן ונשמה. יהי רצון שמקום תורה זה יתמיד להרבה שנים בעתיד מתוך בריאות ושמחה, וכל טוב לכל הרבנים והתלמידים ומשפחתם וכל הנלוים עליהם. אכ"ר.

* * *

⁵¹ עיין במהדורת נוסענצווייג תורת משה במדבר עמ' שסא הערה ד וז"ל כמו בשמות (ו-יג) אל פרעה ואל בני ישראל, וברש"י צום על דבר ישראל ועל שליחותו וכו'.

הכרת הטוב לאמריקה

יש לנו חיוב להראות הכרת הטוב למדינת אמריקה. אמנם, בתחילה יש להדגיש שאין זה דירת הקבוע שלנו. תמיד צריכים לזכור שמקומינו היא בארץ ישראל. בהגדה של פסח נאמר לגבי יעקב אבינו שירד למצרים, "ויגר שם" – מלמד שלא ירד יעקב אבינו להשתקע במצרים אלא לגור שם". וכן כתב החזקוני על בראשית (פרק מ"ד פסוק ד' ד"ה "לגור") שלומדים מהמילה "לגור" שיעקב רק בא לארץ מצרים לדירת עראי בשביל הדוחק של הרעב שקרה בארץ ישראל, אבל לא להשתקע שם. וכך צריך להיות ההשקפה שלנו, שאין אנו כאן באמריקה כדי להשתקע פה, אלא זהו רק מקום על הדרך לגאולה.

כמו כן מצינו במגילת רות (פרק א' פסוק א'), שנאמר שם, "ויהי בימי שפוט השופטים ויהי רעב בארץ וילך איש מבית לחם יהודה לגור בשדי מואב הוא ואשתו ושני בניו". המלבי"ם פירש שיש שתי נקודות המופתאים מפסוק זה: (א) רק באו לגור שם, ולא להשתקע שם; (ב) רק באו לשדי מואב, ולא למרכז העיר.

אולם, אין זה לומר שאין להיות מוכן לעתידנו באמריקה. יש לנו לבנות בתים וישיבות ללימוד תורה. כזה מצאנו בפרשת ויגש, כשהיו השבטים יורדים למצרים, יעקב "שלח לפניו" את יהודה לגושן, ורש"י שם הביא המדרש שפירש שיעקב שלח יהודה לתקן ישיבה ללימוד תורה.

אמנם, עדיין צריכים להישאר נפרד ולזכור שאנו שונים מאומות העולם. הנצי"ב (על שמות פרק א' פסוק ז') פירש שהטעם שיוסף שלח את השבטים לגושן דווקא היה כדי שישארו נפרדים מן המצריים, אבל אז התורה (שמות פרק א' פסוק ז') מספרת ש"בני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאוד מאוד ותמלא הארץ אותם" – יצאו מגושן וגרו בין המצריים – ומיד אחר כך (פסוק ח'), "ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף" ושיעבדו אותם. וכן במשך חכמה (ויקרא פרק כ"ו פסוק כ"ד) כתב בחריפות על הערוב בין היהודים ובין הגויים בברלין. בפרט כעס על מה שקראו לברלין

במות עולם

"ברלין עיר הקודש", וכתב שמפני עבירה זו סופם ליחרב. ומזה חשוב לציין שנראה שאין זה נכון שאנשים קוראים למקומות אחרים "עיר הקודש", כגון "לייקווד עיר הקודש" או "מונסי עיר הקודש" או "ברוקלין עיר הקודש". בוודאי יכולים לומר שמקום מסוים הוא מקום של תורה ויהדות, אבל כשקוראים לו בכינויו של ירושלים אין זה נכון.

האם זה לומר שכולנו תיכף צריכים לעלות לארץ? נראה שאין זה מה שעולה מהנ"ל, אלא כוונתנו לומר שלמרות שלבבנו הם בארץ ישראל, ממבטים פרקטיקליים צריכים להישאר באמריקה, כגון לענייני רוחניות, חינוך הבנים, פרנסה, ומשפחה, וכו'. אבל בוודאי השאיפה שלנו צריך להיות בארץ ישראל.

עם כל זה, בוודאי צריכים להראות הכרת הטוב מאוד למדינת אמריקה, שהיתה המדינה הראשונה לקבל אותנו ולהשרות לנו לשמור דתנו. בדברי הרב משה פיינשטיין (דרש משה חלק א' עמ' תטו-תטז), אמריקה היא "מדינה של חסד". וכן כתב הרב משה שצריכים לקיים אחריותנו במדינה הזאת, ולבחור ממשלת המדינה. וגם כתב שאסור להימנע מלשלם מסים למלכות, שאף שברוסייה היה מותר להימנע מזאת, רק היה כן מפני שהם לקחו את כספי המסים לטובתם ולהנאתם, אבל במדינה שלנו של ארצות הברית המלכות משתמשת בשלימת מסים לטובת העם.

יש לעשות קל וחומר למדינת אמריקה מארץ מצרים, שרש"י כתב שאף שהמצריים זרקו הזכרים ליאור, עדיין כתבה התורה (פרק כ"ג פסוק ח') שאין לתעב מצרי שלישי, כיוון שהיו לנו "אכסניא בשעת הדחק" – קל וחומר לאמריקה, שאינו רק אכסניא בשעת הדחק, אלא להיפוך. וכמו כן מצינו שמשה רבינו נתחייב להכיר טוב לדברים אף שסוף סוף לא עשו כלום בשבילו, שמצינו שמשה לא היה יכול להתחיל את שלוש המכות הראשונות, כי היה אסור לו להכות את המים כיוון שהצילו אותו כתינוק – אף על פי שסוף סוף לא היה התנצל, שבת פרעה נטל אותו; וגם היה אסור לו להכות את העפר, כיוון שהעפר הציל אותו בכיסויו של המצרי שמשה הרג – על אף שסוף סוף העפר לא עשה כלום, כיוון שהודיעו לפרעה שמשה הרג

במות עולם

את המצרי. וכל שכן אמריקה, שהצליח לעזור אותנו כל כך, יש להכיר טוב לה.

אמשול לך משול. למה הדבר דומה? משול לזה הוא, מישהו שגר במלון, שהוא מצפה שהמלון יהיה נעים, ונוח לישון ולגור שם, אבל אין רוצה לגור שם לעולם, אלא הוא מקום על הדרך למצוא דירת קבע. כמו כן החיים שלנו באמריקה, שאף שאנו נוחים מאוד במדינה הזאת, זה רק דירת עראי בדרך הארוכה לגאולה.

אבל יש להעיר שיש סיכון הבא עם דירתינו במקום הנוח כל כך. בימינו, הכמות של אסימילציה היא הרבה יותר מכל תקופה שבעבר. ואף אם אנו נשארים על הדרך הדתי, עדיין יש דברים מהתרבות של האמריקניים שפורצים לתוך המנהיגים שלנו (כמו 6-7). ולכן צריכים להיות נזהרים ומעוררים על זה, מה הן ההשקפות שלנו, ואיזה דברים אינם מסכימים עם השקפת התורה. וכמו כן שמעתי מהרב ירמיהו ווידר, שאין לבחור השקפה פוליטית, ואז לפרש התורה לפי השקפותיהן, אלא יש לחשוב מה הם ההשקפות של התורה, ובדעת זו לבחור השקפה פוליטית. וכמו כן בדרך כלל, אף שאפשר ללמוד מהמורלים של אמרונים, חשוב לוודא שהמורלים מתאימים עם השקפות התורה. לדוגמא, יש מצווה של ואהבת לרעך כמוך – אם אתה רואה מישהו אמריקני העושה מעשה טוב לאדם אחר, אין אתה צריך לומר "נכרי אמריקני עשה את זה – עכשיו אסור לי לעשות את זה", אלא יכול ללמוד מזה לעצמך.

* * *

הלכות מראות הדמים⁵²

הקדמה

הגמרא ברכות (דף ד:) הביאה שדוד המלך אמר להקב"ה, "רבנו של עולם, לא חסיד אני? שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם, ואני ידי מלוכלכות בדם ובפשיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה". כלומר, דוד טען להקב"ה שהוא חסיד כיוון שהוא עסוק בהלכות נדה ופסיקת הלכות מראות הדמים כדי לטהר אישה לבעלה, משא"כ בשאר מלכי העולם. והלכות מראות הדמים הם הרבה, וכאן ננסה לבאר פרטיהם⁵³.

אמנם יש אחריות גדולה בפסיקה על שאלות שנוגעות למראות הדמים, איזה מהם טמאים ואיזה מהם טהורים. בסימן הבא נבאר מה שהפוסקים אומרים על המראות השונות, אבל אין אחד יכול לפסוק הלכות אלו בלא שימוש בראיית מראות שונות. ויש גם שינויים רבים במסורת איך לפסוק על דברים אלו.

לתאר האחריות ששייכת כאן, יש להביא מה שהגמרא (דף

כ:) אומרת:

אמר רבי יוחנן: חכמתא דרבי חנינא גרמא לי דלא אחזי דמא – מטמינא מטהר, מטהרנא מטמא.

[תרגום: אמר רבי יוחנן: חכמתו של רבי חנינא גרמה לי שלא אראה דם כדי לבדוק אם הוא טהור או טמא, משום

⁵² מבוסס על שיעורי מו"ר הג"ר אריה ליבוביץ שליט"א.

⁵³ הלכות מראות הדמים נמצאות בשולחן ערוך יורה דעה סימן קפ"ה, ולכן סתם מקורות המובא לקמן מתייחסים לסימן זה. סתם "גמרא" מתייחסת למסכת נדה.

במות עולם

שמה שאני הייתי מטמא היה רבי חנינא מטהר, ומה שאני הייתי מטהר היה רבי חנינא מטמא, ומכך התברר לי שאיני חכם כל כך בהבחנת הדמים.]

אמר רבי אלעזר: ענוותנותא דרבי חנינא גרמא לי דחזאי דמא – ומה רבי חנינא דענותן הוא מחית נפשיה לספק וחזי, אנא לא אחזי?

[תרגום: אמר רבי אלעזר: ענוותנותו של רבי חנינא גרמה לי שגם אני אראה דמים, לפי שאמרתי, ומה אם רבי חנינא, שהוא עניו, ומכל מקום מכניס את עצמו לראות דם שיש עליו ספק ולהורות אם הוא טהור או טמא, אני, שאיני עניו כמוהו, האם לא אראה דם? כל שכן שעלי לראות דם ולהורות בו.]

כלומר, היו מגדולי האמוראים שהיתה להם חלישות הדעת בנתינת פסק על מראות הדמים. לפיכך, כל שכן אנחנו, קטנים בני קטנים, אין לקחת את האחריות הזאת בקלות.

מראה עבה

האם יש לחשוב עוביו של המראה? האם יש לחשוש שיש מראה אחר שאין אתה רואה כיוון שהוא מכוסה?
הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק ה' הלכה ו') לא כתב כלום על חשיבות עוביו של המראה, ומזה פסק הטור (תחילת סימן קפ"ח) ש"אפילו יש בו סמיכות דם והוא עב הרבה" אין זה משנה. וכך נפסק בשולחן ערוך (סעיף א').
אולם, הבית יוסף (שם ד"ה "ומ"ש רבינו אפילו") הביא בשם התרומת הדשן שכתב:

במות עולם

אף על פי שהרגישה האשה שנפתח מקורה⁵⁴, ובדקה מיד ומצאה על העד לחלוחית לבן, לא חיישינן שמא יצא טיפת דם כחרדל ונתקנה או נימוק דהרגשה דאורייתא היא כדמוכח בפרק הרהואה כתם, דהני מילי היכא דליכא למיתלי ההרגש במידי אחרינא, אבל כשמצאה לחלוחית דלובן על העד, אמרינן דההוא טיפת לובן היא דארגישה, דלבן וירוק מן המקור קא אתו... אמנם ירא אני להקל אם נמצא על העד לחלוחית דסמוך ויש בו מישוש קצת, אף על גב דלובן הוא, מפני שטועים, אבל אם אינו אלא מראה, וכמו צבע בעלמא, ולא הרגישה, יש לטהר.

כלומר, לפי התרומת הדשן, אם הרגישה ולא מצאה כלום היא טמאה, אבל אם הרגישה ומצאה לבן (שהוא מראה טהור) היא טהורה. אולם, אם מראה הלבן הוא עבה, יש לחשוש שיש מראה טמאה שהמראה לבן מכסה, והיא טמאה⁵⁵.

אמנם, כמו שאמרנו לעיל, השולחן ערוך פסק שלא כזה, שלא איכפת לן אם המראה הוא עבה או לא.

אולם, יש דיון באחרונים אם ההלכה היא כהנחת התרומת הדשן, שפסק שאם הרגישה אבל לא מצאה כלום היא טמאה. הבית יוסף (שם) פסק שאין ההלכה כהנחת תרומת הדשן, ולפסוק כמותו זה רק חומרה יתירה, וכן הסכים עמו הרמ"א בדרכי משה (אות א'). מאלו לכאורה נראה פשוט שאין ההלכה כהנחתו.

אולם, הרמ"א (סעיף א') הצביע שתראה בסימן ק"צ. מה כיוון הרמ"א בזאת? בסימן ק"צ סעיף א' השולחן ערוך כתב:

⁵⁴ הנודע ביהודה (מהדורא תנינא יורה דעה סימנים קי"ח-קי"ט) דן אם התרומת הדשן סובר כן בהגרשות אחרות, כמו הזדעזעות או זיבת דבר לח.

⁵⁵ יותר מזה, הפתחי תשובה (ס"ק ה') כתב שאם הרגישה ומצאה לבן רב עם אדום קצת, הגבעת שאול פסק להקל, כיוון שהמראה האדום היא כתם פחות מכגריס (עיין לקמן בספר שביאר ענייני כתמים), ברם יש חולקים על זה ומטמאים אותה בנושא כזה.

במות עולם

אם הרגישה שנפתח מקורה להוציא דם ובדקה אחר כך ולא מצאה כלום יש מי שאומר שהיא טמאה.

דהיינו שהשולחן ערוך הביא הנחת התרומת הדשן כ"יש מי שאומר", ונראה שהרמ"א סובר שיש לפסוק כזה, כיוון שהוא ציווה לראות את זה. ברם, אין האחרונים לוקחים את זה כדבר פשוט שההלכה היא כהנחת תרומת הדשן.

הרדב"ז (שו"ת חלק א סימן קמ"ט) כתב שאי אפשר שהתרומת הדשן באמת סבר כמה שכתב, ואפשר שרק היה מצדיק המנהג במקומו, שהנשים שם היו מחמירות על הרגשה בלא ראייה. הנודע ביהודה (מהדורא תנינא סימנים קי"ח-קי"ט) כתב שאפילו אם מחמירים כמו הנחת התרומת הדשן, אין זה אלא מספק, ולכן אם יש ספק נוסף יש לצרף אותו לעשות ספק ספיקא, ואז בוודאי יש להקל. כמו זה פסק השבט הלוי (שיעוריו סימן ק"צ סעיף א' אות י"א):

מכל מקום פשוט דדין תרומת הדשן הוא רק חומרא מספיקא, ובהצטרף עוד ספק אפשר להקל.

עוד כתב השבט הלוי (שם) שכיוון שלפסוק כתרומת הדשן זה רק מספק, אין לברך על טבילתה, כיוון שספק ברכות להקל. אולם, זה מעניין, כיוון שבדרך כלל אם מחמירים מספק תברך כשתטבול⁵⁶.

הט"ז (סימן קפ"ח ס"ק א') הביא שחמיו הב"ח העיד שהמהר"י מרגלית פסק שאם מצאה מראה לאחר רחיצה תהיה טמאה, אף אם הוא מראה טהור, כיוון שחוששים שמי הרחיצה שינו את הצבע של המראה. לפי זה יוצא שבזמן הזה שרוחצים בכל יום לעולם לא יהיה מראה טהור.

⁵⁶ עיין לעיל בסימן יב שדנו בשאלה דומה באישה שאמרה "טמאה אני" וחזרה ואמרה "טהורה אני" אם יש לברך אז על טבילתה כשאינן מאמינים לה.

במות עולם

אולם, הט"ז דחה את זה משני טעמים: (א) אם זה אמת, הגמרא אמורה לומר את זה, ובפרט מפני שהגמרא כן דיבר על שינוי מראה משחור לאדום. (ב) הט"ז לא האמין לב"ח שהמהר"י פסק כזה. לפיכך הט"ז סיכם שאם אתה רוצה להחמיר תשאול רשות מאישתך, אבל בוודאי אין לפסוק לחומרה לאחרים.

מראות הדם

הקדמה

המשנה (דף יט.) אמרה שאין כל מראות של דם טמאים, ואף אין כל מראות אדומים של דם טמאים. המשנה מפרטת שיש חמשה מראות של דמים שהם טמאים. מהו המקור למראות אלו? הגמרא (שם) נתנה שני מקורות בפסוקים לזה: (א) "בין דם לדם" (דברים פרק י"ז פסוק ח'). (ב) "ויראו מואב את המים אדומים כדם" (מלכים ב' פרק ג' פסוק כ"ב). הגמרא ביאר שמחמשת המראות האלה, ארבעה מהם אדומים ואחד מהם שחור. אז המשנה דן אם מראה ירוק טמא. בהמשכת המשנה יש דיון האם ירוק הוא ממראות הטמאים. התנא קמא סבר שזה טמא מספק, עקביא בן מהללאל סבר שזה ודאי טמא, והחכמים סברו שזה טהור. הרא"ש (פרק ב' אות ד'), הרשב"א (תורת הבית בית ז' שער א' פסקא א' - דף ב.), הר"ן (שבועות דף ג. בדפי הרי"ף), והרמב"ם (הלכות משכב ומושב פרק א' הלכה ח'; הלכות איסורי ביאה פרק ה' הלכה ו') כולם פוסקים כחכמים. בעזרת השם נבאר בסימן זה את הדינים של המראות הללו (אדום, שחור, וירוק) וגם מראות אחרים.

לבן

מראה לבן טהור (טור ושולחן ערוך סעיף א').

אדום

כמו שכתבנו למעלה, המשנה וגמרא (דף יט.) אומרות שרק ארבעה מראות של דם טמאים. יש מחלוקת במשנה על מראה אדום הבא ממימי תלתן ומימי בשר צלי: התנא קמא פסק לחומרה, למרות בית הלל שפסקו לחומרה. אמנם, למעשה אין זה חשוב, כיוון שהגמרא (דף כ:) אומרת שבזמן הזה אין אנו בקיאים במראות הדם, ולפיכך צריכים להחמיר על כל מראה אדום. וכן פסק הרא"ש (פרק ב' אות ד'):

בדורות הללו אין בקי במראות דמים לישען על חכמתו להפריד בין דם לדם, ואפילו בימי חכמי הש"ס היו מן החכמים שהיו נמנעים מלראות דמים – כל שכן האידנא שאין לטהר שום דם הנוטה למראה אדומית.

ברם, השיעורי שבט הלוי (סעיף א'), הערות לדינא בענין שינוי מראה, אות ה', ד"ה "ש"ך סק"א") ציין שאם הפוסק רגיל בפסיקת שאלות על מראות והוא יודע שאין זה דם בכלל, אלא משהו אחר, הוא יכול לפסוק להקל.

שחור

המשנה (שם) פסק שמראה שחור טמא, אבל לא משום שהוא עצמו טמא, אלא מפני שחוששים שמתחילה היה אדום ואחר כך חלף למראה שחור.

מו"ר הג"ר נויבגר ציין שבאמת לא תמצא מראה שחור ממש, אלא תמצא מראה חום הנוטה לשחור, כיוון שחום רב נראה כשחור (כמו קפה שחור – אינו באמת שחור, אבל חום על גבי חום על גבי חום על גבי חום עושים צבע הנראה שחור).

הרבי מלובאוויטש בשו"ת צמח צדק (יורה דעה סימן קכ"ה אותיות א'-ג') ביאר שיש שני דרכים להבין למה שחור טמא, ומתי המראה שינה מאדום לשחור: (א) מראה שחור טמא כיוון שכשיצא מן המקור היה אדום, אך לפני שיצא לחוץ מגופה שנה למראה שחור. (ב)

במות עולם

מראה שחור טמא כיוון שקודם שיצא לחוץ מן המקור חלף למראה שחור. יש שני נושאים שבהם יהיה נפקא מינה מזה:

1. בנושא שהזריקו צבע כחול לתוך המקור שלה, ולכן הדם היוצא מגופה לעולם יהיה כחול: לפי צד (א) תהיה טהורה, כיוון שהדם לא היתה אדום קודם שיצא מן המקור. אולם לפי צד (ב) תהיה טמאה, כיוון שמתחילה הדם היה אדום אבל לפני שיצא לחוץ מן המקור חלף למראה כחול.
2. בנושא שהיא תמיד רואה דם במראה שחור: לפי צד (א) תהיה טהורה, כיוון שהדם מעולם לא היה אדום. אולם, לפי צד (ב) תהיה טמאה, כיוון שאנו יודעים שזהו האופן שהיא מדממת, ומוכח מזה שהדם יוצא מה-endometrial lining שלה בצבע שחור.

אולם, מו"ר הג"ר מרדכי וויליג (הערות על הספר טהרת הקדש סימן א') פסק שכל זמן שהיא מדממת באופן הרגיל לה לראות תהיה טמאה. לפי זה, בנושאים אלו, כיוון שזהו האופן הרגיל לה לראות, תהיה טמאה, בין לצד (א) בין לצד (ב). ושיטתו היא מסתבר ביותר, על אף שפוסקים רבים אינם פוסקים כמותו.

אפור

הבית יוסף (אות א' ד"ה "ומ"ש רבינו אפילו") כתב בשם התרומת הדשן שמראה בצבע לבן כזה, כמו לבן שנפל עליו עפר קצת, זה טהור, כיוון שאין אדום יכול להחליף לצבע כזה. ואף על פי שאז התרומת הדשן מגמגם בהיתר זה, הבית יוסף מסיק ש"כל מי ששמעתי וראיתי נהגו להתיר להדיא בלא שום גמגום". כזה פסק הש"ך (ס"ק ב').

הדרכי תשובה (ס"ק ו') כתב שיש מחמירים על אפור וחושבים אותו כשחור, והדרכי תשובה הביא ראיה לזה מהלכות

במות עולם

טריפות, בעניין איזה צבע של ריאות יעשה בהמה כטריפה, ושם (יורה דעה סימן ל"ח) אפור נחשב כשחור לעשותה טריפה – וקל וחומר כאן שיש להחמיר באפור, כיוון שיש איסור כרת. אולם, ראייתו של הדרכי תשובה הוא מוזר מאוד, כי מה שייכות יש בין טריפות למראות דם בנדה?

אולי יש להאיר על הדין באפור מהבטה אל הדין בשחור בהיר. הפשטות של הגמרא היא ששחור בהיר אינו מראה טמא, וכן פסק הסדרי טהרה (סימן ק"צ ס"ק נ"ב) ששחור בהיר טהור. הדרכי תשובה (שם) הביא מר' שלמה קלוגר (שו"ת שרי טהרה סימן קצ"א סימן ב') שהוכיח מזה שגם מראה אפור יהיה טהור. אמנם, החכמת אדם (כלל קי"ז אות ט') חולק על הסדרי טהרה וסובר ששחור בהיר טמא.

למעשה, יש להקל במראה אפור, אלא אם הוא כהה ביותר, שאז נפסוק לחומרה, כיוון שהוא נוטה יותר לשחור.

ירוק, צהוב, וזהב

כמו שהבאנו לעיל, המשנה (דף יט.) הביא שלוש שיטות בעניין מראה ירוק: (א) התנא קמא סבר שירוק טמא מספק, עקביא בן מהללאל סבר שירוק טמא בוודאי, וחכמים סברו שירוק טהור לגמרי. וגם כבר אמרנו שכל הראשונים פוסקים כשיטת החכמים, שירוק טהור, וכך נפסק בשולחן ערוך (סעיף א'). אולם, עכשיו צריכים לדון: מהי ירוק?

תוספות (שם ד"ה "וירוק") כתבו שממה שלפעמים (עין סוכה דף לד:) חז"ל מדברים על "ירוק ככרתי", ולפעמים הם מדברים על "ירוק" סתם. מזה תוספות דייקו שכיוון שחז"ל הצריכו לפרט "ככרתי", זה אומרת שכשחז"ל אומרים "ירוק" סתם אין זה ירוק ככרתי, אלא ירוק הנוטה יותר לצהוב, ובפרט הצבע של אתרוג. לפיכך, תוספות סיימו, שמוכח שה"ירוק" בגמרא שלנו הוא הצבע של אתרוג, אבל ירוק ככרתי טהור לכל הדעות.

במות עולם

בהתאם לזה, הבית יוסף (אות א' ד"ה "כתבו התוספות") פירש שכשהרא"ש פסק שבזמן הזה רק לבן וירוק כמראה הזהב טהורים, כוונתו היתה שירוק **אפילו** כמראה הזהב טהור, אבל פשוט שירוק ככרתי יהיה טהור בזמן הזה.

אולם, הפתחי תשובה (ס"ק ב') הביא שהמהר"ם מיינץ (מובא בשל"ה דף ק:) החמיר על צהוב. לפיכך כתב הפתחי תשובה שיש להחמיר על מראה הדומה לשעווה או לזהב, אלא אם יש סניף אחר להקל. לכן, אם היתה לה הרגשה יש להחמיר במראה צהוב, אבל אם יש רק כתם במראה צהוב יש להקל. ברם, הסדרי טהרה (מובא בפתחי תשובה שם) חלק על כל זה, וסבר שצהוב טהור לגמרי.

להלכה, השיעורי שבט הלוי (סעיף א' אות ט') כתב שכיוון שהשולחן ערוך פסק להקל בירוק הנוטה לצהוב וכן רוב הפוסקים פסקו כזה, למעשה יש להקל, אבל אולי יש להחמיר בצהוב הנוטה לזהב בהפסק טהרה.

באגרות משה (יורה דעה חלק ד' סימן י"ז אות ו') הביא שהחכמת אדם (כלל קי"ז אות ט') פסק שבהפסק הטרה יש להחמיר בצהוב, וכל שכן יש להחמיר בזהב, כיוון שהיא כבר בחזקת רואה דם. למעשה הגר"מ פסק שיש להחמיר בשלושה ימים הראשונים של שבעה נקיים, אבל אחר כך יש להקל.

חום

בשולחן ערוך לא הזכיר הדין של מראה חום, וזהו פלא עצום, כיוון שחום הוא מראה מצוי מאוד, ואף הרמ"א, שפסק על מראה כחול (עיין בסמוך), לא הזכיר את זה.

השאלה המרכזית בחום היא: האם זה שחור בהיר (טהור כמו אפור) או אדום כהה (טמא)?

הפתחי תשובה (ס"ק א') הביא שהסדרי טהרה כתב ש"מצאתי כתוב" שחום טהור, כיוון שאינו נוטה לאדום, אלא לשחור.

במות עולם

מיהו ה"מצאתי כתוב"? הפתחי תשובה (שם) פירש שה"מצאתי כתוב" הוא השאלת יעב"ץ.⁵⁷

הערוך השולחן (סעיף ט') פסק ש"פשיטא שאין לנו להחמיר בחנם" על מראה חום, כיוון שהוא נוטה לשחור, והגמרא פסק להקל שמראה הנוטה לשחור טהור. ועל אף שלמעשה מחמירים במראה הנוטה לשחור, הערוך השולחן כתב ש"בצבע ברוי"ן [-חום] חלילה להחמיר", שאין להמשיך החומרה של מראה הנוטה שחור.

הפתחי תשובה שהבאנו למעלה נתן המראה של קפה לדוגמא של מראה חום. הלבושי מרדכי (שו"ת יורה דעה מהדורא קמא סימן קי"א) פירש שצריך לומר שכוונתו היתה לקפה עם חלב, כי קפה שחור הוא... שחור. אולם, נראה שיש לדחות את זה ממה שהבאנו לעיל בשם הג"ר יעקב נויברגר, שקפה אינה ממש שחור, אלא היא חום על גבי חום על גבי חום, שזו נראה כמו שחור, אבל באמת אינה שחור.

הבית מאיר (יורה דעה סימן קפ"ח (עמוד נו)) פסק להחמיר במראה חום מכמה טעמים. כמו שכתבנו לעיל, הש"ך (ס"ק ב') פסק

⁵⁷ למה כתב הסדרי טהרה "מצאתי כתוב" ולא פירט מי היה מצטט? החכמת בצלאל (על נדה דף יט:) כתב:

ודע שאחרי שנים רבות שכתבתי זה שמעתי מערערים על קולא דהגאון סדרי טהרה אחרי שכתב "מצאתי כתוב", ולא פירש איפה מצאה כתוב. ויגעתי ומצאתי דבר זה להגאון מוהר"י עמדין בשו"ת יעב"ץ, והסדרי טהרה אולי טינא היתה בלבו עליו, מפאת המחלוקת שהיתה להיעב"ץ נגד רשכב"ה [-ר'] יונתן אייבשץ... ולכך הזכירו על שם "מצאתי כתוב", ואם כן כדאי הם לסמוך עליהם בזה.

כלומר, מפני המחלוקת בין היעב"ץ ובין ר' יונתן אייבשץ בעניין שבתי צבי, לא רצה הסדרי טהרה להביא הלכה בשם היעב"ץ, שהסדרי טהרה היה בצידו של ר' יונתן אייבשץ, לעומת היעב"ץ.

במות עולם

שמראה לבן כהה, כמו לבן שנפל עליו אבק, טהור. הבית מאיר דייק מזה שסתם אבק – דהיינו חום – יהיה טמא. הבית מאיר גם ציין שמהראב"ד משמע שחום טהור, כיוון שהראב"ד (בעלי הנפש שער הפרישה) כתב שאין אנו בקיאים להפריד בין שחור כהה ושחור בהיר. והבית מאיר סיים שלמעשה אין להקל כלל במראה חום, כיוון שהוא "או נוטה למראה אדום או למראה שחור", ולפיכך בין כך ובין כך יהיה טמא. אולם, בזה הוא מניח שמראה הנוטה לשחור טמא, ואין זה פשוט כל כך, כמו שכתבנו.

הגר"מ פיינשטיין (אגרות משה יורה דעה חלק ב' סימן ע"ח) כתב שמעיקר הדין מראה חום טהור, אולם יש להחמיר לטמא אותו בשלושת הימים הראשונים של שבעה נקיים. כמו כן פסק השבט הלוי (שו"ת חלק ג' סימן קכ"א; חלק ה' סימן ק"ו אות ו'), אמנם הוא הוסיף שגם יש להחמיר על מראה חום הנמצא בבדיקה, "אם לא לצורך אשה שאינה יכולה לטהר עצמה לולא זה".

למעשה, רוב ככל הפוסקים (התשובה מאהבה, החיד"א (ברכי יוסף שיוירי ברכה ס"ק ד'), הג"ר עובדיה יוסף (שו"ת יביע אומר חלק ט, חלק אורח חיים סימן צ"א, חלק שביעי, אות י"ח), החזון איש (מובא באחרות רבינו חלק ג', הלכות נדה אות ז'), אגרות משה (שם), שבט הלוי (שם)) פסקו להקל במראה חום שהוא טהור, וכמו כן הורו רבותינו בישיבת רבינו יצחק אלחנן.

להמחמירים, הג"ר בנימין פורסט (בספרו על הלכות נדה (חלק א') סימן ו' סעיף ד' אות ב' מספר 7 הערה 62) ציין:

יש שציינו שמיד לאחר תשעה באב ויום כיפור נשים רגילות למצוא כתמים וכתמי בדיקות כהים יותר. זהו תוצאה מחיסרון שתיית משקים בגלל התענית. יש לרוב להיות מעורר על זה כשדן על מראות בזמנים אלו.

ורוד

הרא"ש כתב שכל מראה הנוטה לאדום טמא, **חויץ מלבן** או ירוק. מזה הב"ח דייק שלבן הנוטה לאדום יהיה טהור. מזה נראה שוורוד טהור.

השולחן ערוך (סעיף א') כתב:

אין טהור אלא מראה לבן וכן מראה ירוק... וכל שכן הירוק ככרתי או כעשבים.

על הנקודה של "ירוק ככרתי" הט"ז (ס"ק א') השיג:

וכל שכן הירוק כו' – כל שכן הלבן שאינה נוטה כלל לאדמיות.

מה הוסיף הט"ז בזה? הלא השולחן ערוך כבר אמר שלבן טהור! אולי אפשר לפרש שהט"ז הניח שהלבן המוזכר בשולחן ערוך היתה מדובר על לבן הנוטה לאדום (ורוד), וכאן הט"ז הוסיף שכל שכן לבן שאינה נוטה כלל לאדום יהיה טהור. אם נפרש כזה יוצא שהט"ז הקיל במראה ורוד.

אולם, עם כל זה, נראה שוורוד טמא, וכן פסק השבט הלוי (שו"ת חלק ה סימן ק"ו אות א'), וכן הסכים עמו כל הפוסקים. השבט הלוי כתב שממה שהש"ך (ס"ק ב') פסק שמראה לבן כהה טהור משמע שאם היה ורוד יהיה טמא. בנוגע למה שהב"ח דייק מהרא"ש, השבט הלוי השיב שלולא דברי הב"ח היה יותר נראה שהרא"ש כיוון לחדש שאין בעיה בלבן, למרות שהיה מסתבר יותר להחמיר במראה לבן בשביל חשש לשכבת זרע.

ברם, בשיעורי שבט הלוי (סעיף א'), הערות לדינא בענין שינוי מראה אות א') הג"ר וואזנר כתב ששכיח שמראה ורוד רק יהיה ורוד

במות עולם

כשהוא רטוב, אבל לאחר זמן כשייבש יחליף לַבִּז' (חום בהיר הנוטה לצהוב). לפיכך, אם חכם חושב שמראה ורוד יחליף לַבִּז' הוא יכול לפסוק להקל אף כשהמראה עדיין ורוד. אמנם, אם המראה הוא ורוד אמיתי, הוא חייב להחמיר בו.

כתום

השו"ת לבושי מרדכי (יורה דעה מהדורא קמא סימן ק"י) פסק שכתום טהור. אכן שמעתי ממו"ר הג"ר דוד וויליג שאחיו, מו"ר הג"ר מרדכי וויליג, פסק להקל במראה כתום. הג"ר מרדכי וויליג הסביר הטעם לזה, שהכלל הוא שאם המראה אינו אדום יהיה טהור, ועל אף שאיני יודע מה זה כתום, אני כן יודע שאין זה אדום. אמנם, אם יש קצת אדום עם הכתום, פשוט שיש להקל.

כחול וסגול

הרמ"א פסק (סעיף א'):

וכן מראה שקרוין בלשון אשכנז "בלו"א" בכלל ירוק הוא [וטהור].

כלומר, הרמ"א פסק שמראה כחול טהור. ודין זה הוא פשוט, אולם למעשה אין נשים רואות מראות כחולים.

לפעמים אשה שהיתה ב-UTI (urinary track infection) תראה מראה סגול. מהו הדין בזה? מסתבר שזהו מה שכיוון הרמ"א כשפסק על מראה כחול, כיוון שאין זה רגיל שאשה תראה מראה כחול ממש, וכחול וסגול הם דברים דומים מאוד (כמו שתכלת וארגמן שניהם יוצאים מן החלזון).

נקודות לפסיקה מהג"ר פורסט

לפני שנגיע לסוף, יש להביא שלוש נקודות נוספות שהג"ר בנימין פורסט (בספרו על הלכות נדה) נקד:

א. לגבי מראה שבקצותיו הוא כהה יותר, ושם נראה אדום, הערוך השולחן (סעיף ט"ו) כתב שזה רק משום שהמראה עבה יותר בקצותיו, ולפיכך יש לראות את הכתם כאילו הדם (או משהו אחר) ממורח בשווה, ועל תיאור זה יש להורות. מהלך אחרת בזה הוא להורות להחמיר, כיוון שיש אדום בכתם.

ב. לגבי טיפין אדומות בתוך מראה טהור, הרב פורסט (סימן ו' סעיף ד' אות ג' מספרים 2-3) כתב שרגיל שבהבטה סמוך יותר (לפעמים בזכוכית מגדלת) תראה שזה רק מחוט אדום. ולגבי טיפין שחורות הרב פורסט (שם) כתב שהן רגילות להיות מעפר שנפל עליו.

ג. רק יש להורות במקום המאורה ביפה, שאינו בהיר יותר מדי ולא כהה יותר מדי. הרב פורסט ציין שמצד טכנית נורות פלורוסנט הם כהים יותר מדי, ונורות לד הם בהירים יותר מדי.

קבלת פסק מרב המקל יותר מהרב שלך

אם מישו חושב שאם ישאול לרב אחד הרב ההוא יפסוק להחמיר, האם הוא יכול להעדיף ולשאול מרב אחר בציפוי שהוא יפסוק להקל? יש דעות נפרדות באחרונים בזה:

הרב מבריסק והרב מטשעבין היו מחמירים על מראות יותר ממורים אחרים, ולפיכך הם התירו לקרובים שלהם לשאול שאלותיהם למורים אחרים. לעומת זאת, הגרי"ש אלישיב פסק כמו השו"ת בית שלמה (יורה דעה חלק ב' סימן י"ד), שכל הנוטה למראה אדום, אפילו רק קצת, יהיה טמא, ואין לשאול או להקשיב לכל חכם המורה שלא כן.

כשהדם שינה מראתו

הקדמה

הגמרא (דף כ:) מספרת:

רבי ראה דם בלילה וטימא, ראה [אותו המראה] ביום וטיהר,
המתין שעה אחת, חזר וטימא [אותו המראה]. [אז] אמר: אוי
לי, שמא טעיתי.

רש"י (שם ד"ה "חזר" וד"ה "שמא") פירש שמתחילה כשראה את
המראה בלילה טימא, אבל כשראה את המראה ביום המראה נראה
משונה, ולפיכך טיהר רבי, אולם לאחר שעה רבי חזר וטימא, כיוון
שחשב שיש לילך אחר מה שהמראה נראה מתחלה, ואז אמר "או לי
שמא טעיתי" ששמא הוא טעה ובאמת יש לילך אחר מה שהמראה
נראה עכשיו, ועכשיו הוא נראה כמראה טהור.

הגמרא המשיך והקשה על רבי, איך אמר **שמא** טעה? **ודאי**
טעה, כיוון ששנינו בברייתא שלעולם יש לילך אחר מה שהמראה
נראה עכשיו! הגמרא השיב שכשרבי ראה את המראה בבוקר חשב
שבליילה רק לא ראה אותו ביפה. אולם, אז רבי ראה שהמראה חזר
ושינה, ולפיכך החליט שיש לילך אחר מראתו עכשיו.
מפשטות הגמרא עולה שיש לילך אחר מראתו של הדם כמו
שהוא עכשיו כשהדם בא חוץ לגופה.

החידוש של הב"ח

הט"ז (ס"ק א') והש"ך (ס"ק ג') הביאו שיטתו של הב"ח,
שהב"ח פסק שאין לחכם להורות על מראה לח, אלא יש לו להמתין
עד שייבש, ואז יורה, כיוון שאפשר שאף שהדם נראה טהור עכשיו
לאחר זמן יראה טמא.
אולם, הט"ז והש"ך דחו שיטת הב"ח מהרבה טעמים. ואלו
הם כמה מהם:

במות עולם

א. לפי הב"ח, מהי התועלת בבדיקה לפני תשיש⁵⁸? אם הם צריכים להמתין עד שייבש, הצריכו להמתין לזמן רב אחר הבדיקה לראות את המראה לפני שישמשו.

ב. הגמרא אמרה בפירוש שהברייטא אומרת שיש לילך אחר מראתו איך שהוא עכשיו שיצא מגופה! ואף שיש לחלק שהגמרא דיברה על טמא שחלף לטהור, והב"ח דיבר על טהור שיכול להחליף לטמא, אינו מתסבר לחלק כזה.

ג. ממה שרבי פסק בלילה כשהיה לח מוכח שחכם יכול להורות כשהמראה לח.

אולם, אפשר ליישב את זה שהב"ח הבין שגם בלילה המראה היה יבש, ורק שינה מראתו מטעמים אחרים. אמנם, לפרש כזה הוא נגד פירושו של רש"י (שם) שכתב שרבי סבר ש"עכשיו שיבש נשתנה ממראיתו ממה שהיה לו אמש [-אתמול], ואילו הוה [-היה] לח כמתחלתו הוה [-היה] נראה טמאה, לפיכך חזר בו ממה שטיהר".

ד. כדי לבדוק אם עוף היה טריפה מחמת חולי קודם שהיה נשחט, הטור (סימן נ"ב) פסק שיש לשלק (דהיינו בישול איטי) את העוף, ואם העוף שונה מראתו מההשלקה אז אתה יודע שהיה טריפה. ברם, הטור כתב שאם בישל את העוף בצלייה (דהיינו בישול במהירות ולא באיטיות) ולא שינה מראתו, עדיין יש לפסוק שהעוף היה כשר. מזה הש"ך והט"ז הוכיחו שאין לחשוב שלו יצוייר אם כך וכך קרה איזה דבר יהיה משנה, אלא יש לראות את הדבר כמו שהוא עכשיו, וכמו כן כאן. ואף יש לעשות קל וחומר לכאן, כיוון שכאן אין ריעותא כלל, כיוון שכשאתה רואה אותה עכשיו המראה נראה טהור.

מפני כל זה למעשה אין ההלכה כמו הב"ח.

⁵⁸ עיין לעיל סימן ח שעסקנו בדין זה באריכות.

כשהדם שינה מראתו

אף על פי שקיימנו שאין להמתין עד שייבש המראה, מה הדין אם כן המתין עד שייבש המראה, ועכשיו נראה טמא, למרות שמתחילה היה נראה טהור?

הפתחי תשובה (ס"ק ג') הביא שהחכם צבי (שו"ת סימן מ"ו) פסק שלעולם יש לילך אחר מה שהמראה היה נראה כשיצא חוץ לגופה⁵⁹. ומסתבר לומר כן, כיוון ש"דרכיה דרכי נועם" ולפיכך אי אפשר שהדין ישתנה מהיות מותר להיות אסור.

הפתחי תשובה הביא שהשבות יעקב (חלק ב' סימן ע"ד) פסק בניגוד לזה, שיש לראות את המראה כמו שהוא עכשיו. ואז הפתחי תשובה הוסיף בשם השאילת יעב"ץ (חלק א' סוף סימן י"ב)

שכתב דמסתפי למעבד עובדא כדעת אביו ז"ל, ודעתו להחמיר, דכי איתרמי דהדר למראה טמא אחר שיבש יש להורות דטמאה.

כלומר, אף שהיעב"ץ היה בנו של החכם צבי (יעב"ץ = יעקב עמדין בן צבי), לא רצה לפסוק כאביו, כיוון שחשב כמו השבות יעקב, שיש לראות את המראה כמו שהוא עכשיו.

למעשה, הג"ר משה פיינשטיין (אגרות משה יורה דעה חלק ד' סימן י"ז אות ד') פסק כמו החכם צבי.

במקרה שמתחילה כשהדם היה לח היה נראה כטמא ולאחר זמן כשייבש היה נראה כטהור, הפתחי תשובה (ס"ק א') הביא מהשו"ת גבעת שאול (סימן ס"ג) שפסק להקל שהוא טהור, ואכן זהו מה שראינו בגמרא שהבאנו בתחילת סימן זה. אמנם, הפתחי תשובה (שם) הביא שהסדרי טהרה (סימן ק"צ סוף ס"ק צ"ג) הגביל שזהו דווקא אם היה מסופק מתחילה כשהיה לח אם היה טמא או טהור, אבל אם היה בטוח שהיה טמא כשהיה לח, אז אין להקל לאחר שייבש.

⁵⁹ יש לציין שזה מחודש יותר ממה שפסקו הט"ז והש"ך, שהם סברו שאין צורך להמתין עד שייבש, אולם לא אמרו שאם כן יבש הדין לא ישתנה, למרות שהחכם צבי פוסק שאף אם יבש הדין לא ישתנה.

במות עולם

מה הדין כשהאישה אומרת שהיא בטוחה שהדם היתה אדום, אולם החכם רואה את הדם והוא בטוח שאי אפשר שהדם היה טמא מתחילה? במקרה זה כתב הג"ר בנימין פורסט (ספר הלכות נדה פרק ו' סעיף ד' אות ד' מספר 4 דין ג'):

לפעמים, אישה תביא עדת בדיקה לרב ותטען שכאשר העד היתה לח המראה היה אדום. אולם, הרב, כשהוא בודק את הכתם לאחר שהוא יבש, בטוח שאי אפשר שהכתם היה אדום מעולם. אם האישה המשיך לטעון שמתחילה המראה היה באמת אדום, אין לרב בחירה, אלא הוא צריך להורות שהיא טמאה. זה מושך אחר הכלל שדיינו עליו בסימן ד' שאחד יכול לייצר איסור עליה רק באמירת דבר שיש לו נפקא מינה על ההלכה.

כלומר, אם האישה אומרת שהיא בטוחה במאה אחוזים שהמראה היה אדום, הרב צריך לפסוק להחמיר, מפני ששוויא אנפשה חתיכא דאיסורא (רעיון שבו עסקנו למעלה בסימן יב). יש להוסיף על זה ששכיח שהאישה אינה יודעת באמת מה הם המראות הטהורים ומה הם המראות הטמאים, ולכן אף שהיא חושבת שהמראה היה אדום, אפשר שבאמת המראה היה מראה טהור שדומה לאדום, כמו כתום (עיין בסימן הקודם שעסקנו במראות השונות), ולפיכך יש לשאול מהאישה עוד מה בדיוק ראתה.

השו"ת שבט הלוי (חלק ג' סימן קי"א) כתב שבמקרה זה יש להקל, שכיוון שהוא רחוק יותר במציאות שהמראה ישנה מראתו, ולכן יש להניח שהיא טועה.

באגרות משה (יורה דעה חלק ד' סימן י"ז אות ה') פסק שאם החכם ראה את המראה בלילה והיה מסופק אם המראה היה טמא או טהור, ואז הלך לישון, וכשראה בבוקר את המראה חשב שהמראה טהור, במקרה זה החכם חייב לטהר. ויותר מזה כתב האגרות משה, שאף אם היה בטוח לפני שהלך לישון שהמראה היה טמא, ובבוקר חשב שהמראה טהור, יש לטהר. הטעם לכל זה הוא שאין זה שכיח שהדם שינה מראתו, ולכן יש להניח שהדם לעולם היה טהור. וזהו פשט בגמרא שבה התחלנו את הסימן הזה, שאם לאחר שייבש המראה

הוא נראה טהור אז יש להניח שמתחילה טעית כשחשבת שהמראה היה טמא, ורק חלף רבי את דעתו לטמא מפני שראה שהדם שינה מראתו עוד פעם.

מתי אחד יכול להחמיר על עצמו במראות הדם

אם הבעל היה מסופק על מראה, ולפיכך הביא את המראה לרב, והרב פסק להקל, האם הבעל יכול עדיין להחמיר? האם אומרים שאין הוא יכול לעשות כן כיוון שזה על חשבון אשתו?

הפתחי תשובה (ס"ק ב') הביא שהחתם סופר (חלק ב' יורה דעה) סימן קמ"ט פסק שהבעל יכול להחמיר, וזה אף אם לא היה מחמיר על זה כשהתחתנו, כיוון שהדרך של יהודי הוא שהוא תמיד מגדל. ואין זה למרות שהוא בחשבונת אישתו, כיוון שאין זה על חשבונה כלל כלל, כיוון שזה טוב לה שבעלה מגדל להיות צדיק יותר.

האגרות משה (יורה דעה חלק ד' סימן י"ד - סימן קפ"ח סעיף א' ד"ה "ואין טהור") כתב שהוראת החתם סופר מסתבר בזמנינו, כיוון שכיום יש שיטות הרבה בענייני מראות, ולפיכך אחד יכול לנקוט לחומרה כרב אחר בניגוד למה שרבו היה מקיל. אולם, בזמנו של החתם סופר אין פסיקתו מובן, כיוון שאז רק היה רב אחד, ולפיכך אין להחמיר הזה שיטה אחרת שהוא תופס בחומרתו, ולכן אין זה מעלה להחמיר נגד הרב, אלא אדרבה, זה חיסרון גדול, ואף קרוב לאפיקורסות, כיוון ש"מי שרוצה להחמיר לנהוג איסור בדבר שלא מצינו שהחמירו אמוראי הוי כמו אפיקורסות" (לשונו של הספר סולת למנחה כלל ע"ו דין ב', מובא בפתחי תשובה יורה דעה סימן קט"ז ס"ק י', שהביא האגרות משה כאן (לשון זה מובא באותיות הקטנות הנמצאים באגרות משה כאן)). ואם כן, סיים האגרות משה, בהורה חכם על מראה שאינו מראה דם, אין מסתבר שזה יהיה מעלה להחמיר נגדו, וצריך עיון על החתם סופר.

אולם, אפשר ליישב שיטת החתם סופר, שהרי קשויותיו של האגרות משה רק קשה לפי הגירסא בחתם סופר המובא בפתחי תשובה. אמנם, אם תביט בדברים הנמצאים בתשובת החתם סופר עצמה תראה שלא סתם החתם סופר שפשוט שיש מעלה להחמיר, אלא כתב שהשאלה הזאת (אם יש להחמיר שמראה שבו החכם הורה

במות עולם

להקל) תלוייה במחלוקת הראשונים בנוגע לאם אחד יכול לשנות מלאכתו ואומנתו ממה שהיו כשהתחתנו. הבדי השולחן (ביאורים סעיף א' ד"ה "ואין טהור") הביא לשון החתם סופר, "שדרכם של פרושים" להחמיר בדרך הזה, ולפי זה הוסיף הבדי השולחן:

ומשמע מדבריו [של חתם סופר] שם דמיירי [-שמדובר] באחד שהיה חבר תלמיד חכם בשעת הנישואין, עיין שם. ויש לראות אם רשאי להחמיר בזה אף כשאינו הולך בדרכי הפרישות בשאר דברים... או שמא אינו רשאי בזה אלא אם כן הולך עכשיו בדברי הפרישות גם בשאר ענינים ומחמיר גם בשאר דברים שהורה בה חכם, אבל זולת זה לאו כל כמיניה [-אין ביכולתו] להפקיע שעבודו מאשתו [ממצוות עונה], וצריך עיון.

כלומר, אולי החתם סופר רק התירו להחמיר אם הוא פרוש וזה במדגירתו לתפוס חומרה חדשה, אבל אם זה דבר אקראי, שלא במדריגתו, אז אפשר שהחתם סופר יהיה מחמיר. ויש להוסיף על זה שחומרה כזה יכול להיות סימן על בעיה פנימי יותר עם הקשר שלהם.

בסוף דבריו, הבדי השולחן הביא נקודה נוספת בשם הפתחא

זוטא:

עוד כתב שם [בפתחא זוטא]: משמעות ההלכות קטנות שאם הבעל רוצה לסמוך על הוראת החכם אין אשתו רשאה להחמיר בזה, הואיל והיא משועבדת לו.

כלומר, האשה אינה יכולה להחמיר בלא רשות הבעל, כיוון שהיא משועבדת לו.

ראינו לעיל בסימן ה שבנות ישראל החמירו על עצמן שיושבות שבעה נקיים על אפילו טיפת דם כחרדל. החתם סופר העיר על זה שאי אפשר שהחמירו בנות ישראל את זה באמצע נישואיהן, כיוון שאסור להן לתפוס חומרה חדשה בתוך הנישואין בלי רשות

מבעליהן. אלא צריך לומר שמתחילה רק הנשים הפנויות נהגו כן, ולאחר זמן המנהג הרגיל נעשה שכל הנשים החמירו כזה. הערה זה של החתם סופר מתאים למה שהבאנו מהבדי השולחן, שאי אפשר לאישה להחמיר בהלכות נדה בלא רשות מבעלה.

קבלת פסק על המראה

על מי יש להביא המראה

האם יש עניין שדווקא האישה תביא מראותיה להרב לשאול עליהם? הגמרא (דף כ:) אומרת שילתא, אשתו של ר' נחמן, הביאה מראותיה לרבה בר בר חנה, ומזה דייק השו"ת משנה הלכות (חלק ז' סימן קל"ה; מבוסס על תירוצו השלישית של תוספות המובא בסמוך) שיש עניין שהאישה תביא מראותיה לבעלה. אולם כיום המנהג הוא שלא להקפיד על מי יביא מראותיה.

אם בעל יכול להורות על דמי אישתו

הגמרא (שם) מספרת שילתא הביאה מראה לרבה בר בר חנה והוא טימא אותו, ואז הלכה והביאה מראה לר' יצחק בריה דרב יהודה והוא טיהר אותו.

תוספות (שם ד"ה "כל יומא") שאלו, למה ילתא לא הביאה מראותיה לבעלה, שבעלה היה ר' נחמן, ומהגמרא בדף יט: משתמע שר' נחמן היה בקי במראות הדמים להבדיל בין דם נדה ודם הקזה? תוספות הציעו שלושה תירוצים לזה: (א) אולי באמת לא היה בקי במראות הדמים, ורק היתה לו מסורה בדבר זה; (ב) ילתא חששה שר' נחמן יהיה מחמיר יותר מדי; (ג) אין לבעל להורות על דמי אישתו, מפני חשש שמא תתגנה עליו (ומזה עלה חומרת הג"ר מנשה קליין הנ"ל).

מתירוצם השלישית עולה שאין לבעל להורות על דמי אישתו, וכמו כן כתב המאירי (שם ד"ה "כשם שאמרו"). אולם, לכאורה משמע שהרואת הבעל מהני כהוראה מרב אחר, אלא שאין לעשות כן לכחתחילה. וכן כתב הש"ך (ס"ק ז'), שלפי תוספות הבעל יכול לראות ולהורות על דמי אישתו.

במות עולם

ברם, התורת השלמים הביא שהר"ש משנץ (נגעים פרק ב' משנה ה' ד"ה "שבינה") החמיר שאף בדעיבד אין הוראת בעלה מהני, אולם לא מטעם שמא תתגנה (שאין זה סברה לפסול ההוראה אף בדיעבד), אלא מטעם אחר, שהמשנה נגעים אומרת שאין חכם יכול לראות נגעותיו לפסוק לעצמו. אמנם, אם תביט בדברי הר"ש עצמם נראה שהחמיר רק אם היה לה חזקת איסור, שזה לשונו:

בהדיא אמרינן בעירובין בריש הדר (דף סג.) דצורבא מרבנן חזי לנפשיה.

דהא דאשכחן בסוף פרק ב' דנדה (דף כ:) דילתא אייתאי דמה לקמיה דרבה בר בר חנה, ולא היתה מראה לר' נחמן בעלה אף על פי שהיה בקי בדמים, כדקאמר התם (יט:) אדום כדם הקזה, לא משום דאסור אלא כדי שלא תתגנה עליו. ... ושמא יש לחלק בין היכא דאיתחזיק איסורא להיכא דלא איתחזיק איסורא, כדאשכחן בריש האשה רבה (דף פח.), דמחלק גבי עד אחד נאמן באיסורין דצורבא מרבנן חזי לנפשיה היכא דלא איתחזיק איסורא, אבל היכא דאיתחזיק איסורא לא.

וכן הבין הט"ז (יורה דעה סימן י"ח (הלכות שחיטה) ס"ק ט"ו) בשיטת הר"ש משנץ, שרק החמיר שאין חכם יכול להורות על דמי אישתו כשיש לה חזקת איסור, ולא כתורת השלמים. כדומה לזה, הבדי השולחן (ס"ק כ"ז ובציונים אות ס"ד) הביא שהחכמת אדם (כלל ק"ט הלכה ו') חילק בין שאלותיה בענייני טבילה ובין שאלותיה בשאר ענייני הלכות נדה, שחכם אין יכול לפסוק שאלותיה בענייני טבילה, כיוון שאז יש לה חזקת איסור, אולם בשאר ענייני הלכות נדה הוא יכול לפסוק שאלותיה.

למעשה פסק השיעורי שבט הלוי (סעיף ב' אות ד') שאין ההלכה כר"ש משנץ, ובעל יכול להורות על דמי אישתו. וכמו כן הביא השיעורי שבט הלוי מהמהר"ח אור זרוע (בתשובה המובא בדעת תורה יורה דעה סימן י"ח ס"ק מ"ד) שנותנים נאמנות לבעל כמו שנותנים נאמנות לאישתו מדרשת "וספרה לה".

חכם שטימא אין חכם אחר רשאי לטהר

הבאנו לעיל הסיפור בילתא, ששאלה מרבה בר בר חנה וטימא, ואז שאלה מרב יצחק וטיהר. הגמרא המשיכה והקשה על זה:

היכי עביד הכי? והתניא: חכם שטימא, אין חברו רשאי לטהר; אסר אין חברו רשאי להתיר? מעיקרא טומיי הוה מטמי לה. כיון דאמרה ליה ד"כל יומא מדכי לי כי האי גונא והאידנא הוא דחש בעיניה" – דכי לה.

כלומר, הגמרא הקשה, איך היה ביכולתו של רב יצחק לטהר? כיוון שקיבל הוראה שהיא טמאה מרבה בר בר חנה הלא אסור לרב אחר לטהר אותה, כיוון שאומרים "חכם שטימא אין חכם אחר רשאי לטהר"? הגמרא השיב שבאמת מתחילה רב יצחק טימא מראתה, בשביל הוראת רבה בר בר חנה לחומרה. אולם, אז ילתא אמרה לרב יצחק שבדרך כלל רבה בר בר חנה היה מטהר מראה כזה, אבל כיום היה לו חולי בעיניו, לפיכך רב יצחק טיהר אותו.

מהו הטעם להדין שחכם שטימא אין חכם אחר רשאי לטהר? רש"י (שם ד"ה "אגמריה") פירש שהוא מפני הכבוד של החכם הראשון. מפני זה רב יצחק היה יכול לטהר מאז שהיה נודע לו שבדרך כלל רבה בר בר חנה היה מטהר. גם הר"ן (שבועות דף א-ב. בדפי הרי"ף ד"ה "הנשאל") פירש כזה, ובהתאם לזה נתן שני מקרים שאין הכלל הזה נוגע:

(א) אם הלכה לרב הראשון, והוא אסר, ואז הלכה לרב השני והוא התיר – עדיין בנקודה הזאת אינה יכולה לסמוך על הוראת הרב השני – אולם אם חזרה לרב הראשון ואמרה לו הסברה של הרב השני והרב הראשון הסכים עמו, אז היא יכולה לסמוך על ההיתר של הרב השני. וזה לפי טעמו של הר"ן (ורש"י), שכבר אין פגם לכבודו של הרב הראשון עם הוא מסכים עם הרב השני.

(ב) אם הרב השני הוא גדול בחכמה יותר מן הרב הראשון, היא יכולה לסמוך על הרב השני לעומת הרב הראשון, כיוון שאז אין זלזול כבודו של הרב הראשון.

לעומת זאת, הרשב"א (עבודה זרה דף ז. ד"ה "תנו רבנן") והריטב"א (עבודה זרה דף ז. ד"ה "טמא") הסביר טעם אחר להדין שחכם שטימא אין חכם אחר רשאי לטהר, ששווא אנפשיה חתיכא

במות עולם

דאיסורא⁶⁰. לפי זה, אף אם הרב הראשון הסכים עם הרב השני, ואף אם הרב השני גדול בחכמה מהרב הראשון, עדיין אינה יכולה לסמוך על הרב השני, כיוון שמאז שקבלה פסק להחמיר מהרב הראשון שויה אנפשה חתיכא דאיסורא. ברם, יש לציין שלכל הדעות אם הרב הראשון פסק לנגד הלכה מפורשת אין ההוראה הזאת נקשרת אליה.

להגדיר הדין של חכם שטימא אין חכם אחר רשאי לטהר, תוספות (נדה שם ד"ה "אגמריה") כתבו שבאמת זה רק קפידה על החכם, אולם על השואל יש לשאול לכמה חכמים שירצה, כיוון שמתוך כך "ידקדקו בדבר, ופעמים שהראשון טועה, ויצא הדבר לאורה". אמנם, בתוספי הרא"ש (נדה שם ד"ה "אגמריה") הגביל את זה, שאם הוא רוצה לשאול לחכמים אחרים הוא צריך לידע להם על הפסק שקבל מהרבנים הקודמים, וזה לשונו:

השואל יכול לישאל מה שירצה, ובלבד שיאמר "פלוני טימא לי", ואם יראה לשני שטעה הראשון ישא ויתן עמו עד שיחזירנו.

נראה שתוספות והרא"ש סוברים כטעמם של רש"י והר"ן (כבודו של הרב הראשון), ולא לפי טעמם של הרשב"א והריטב"א, שכיוון ששויה אנפשה חתיכא דאיסורא מסתמא אינה יכולה לשאול מרב אחר.

מדמה מלתא למלתא

הגמרא (שם) המשיכה לשאול, אף כשילתא אמרה לרב יצחק שרבה בר בר חנה פסק לחומרה רק משום ש"האידנא חש בעיניה", האם רב יצחק היה יכול להאמין לה? האם אנו באמת בטוחים שהיא יודעת להבחין בין מראה למראה? הגמרא השיב שכן, מאמינים לה, כמו שאמרה הבריייתא שאישה יכולה לדמות מלתא למלתא, לדוגמא, היא יכולה להצביע ולומר, "אתה רואה את הכדור האדום הזה? הצבע של המראה שלי היה בדיוק כמו הצבע של הכדור הזה".

⁶⁰ עיין לעיל בסימן י"ב שהארכנו לבאר רעיון זה.

במות עולם

על זה הקשה הרמב"ן (ד"ה "תא שמע"), אם כן, למה ילתא שאלה שאלה לרבה בר בר חנה בכלל? לפי זה, היתה לה להניח שהמראה טהור, כיוון שהיא נאמנת לומר שבדרך כלל רבה בר בר חנה היה מטהר מראה כזה? הרמב"ן הציע שלוש תשובות לזה:

- [א] דאיהי סברא דלא מהימנה לנפשה.
- [ב] אי נמי, מחמירה על נפשה.
- [ג] אי נמי, משום כבודן של חכמים הללו אינה רואה במקומן.

כלומר, (א) אולי לא ידעה שתהיה נאמנת; (ב) רצתה להחמיר על עצמה ולשאול בכל זה; (ג) תהיה נחשבת כזלזול כבודו של חכמי המקום שלא לשאול מאיתם.

להלכה, הטור ("ונאמנת אשה לומר") פסק כברייתא, שהיא יכולה לדמות מלתא למלתא. הבית יוסף (אות ב' ד"ה "ונאמנת") פירש שיש לה נאמנות מדרשת "וספרה לה". השולחן ערוך (סעיף ב') פסק כמו הטור, אולם לאיזה טעם נתן דוגמא שהאשה נאמנות לומר שמראתה היה לבן או ירוק (שהם טהורות). מה חידש השולחן ערוך בנתינת דוגמא זה? השבט הלוי (שיעורי שבט הלוי סעיף ב' אות ג') כתב:

קשה, דסגי לומר שאם החכם מטהר טהור, והיינו כל מראה טהור, ולמה הוצרך לפרט המראות הטהורות? ולכאורה משמע שיש בזה חילוק, כגון לסוברים דחום טהור, הרי בזה שייך שאדם טועה, דבלבן וצהוב גם סתם אדם אינו טועה, אך לפסוק בחום צריך התבוננות שהרי בהפרש קטן משתנית ההלכה, ואם כן אפשר דקא משמע לן דדוקא בלבן וירוק הפשוטים לטהר נאמנת, ולא במראות הצריכות שקול הדעת, דבהם קשה לסמוך על שיקול דעתה. וצריך עיון.

כלומר, אולי אפשר ליישב שהשולחן ערוך סבר שהיא רק יכולה לדמות מלתא למלתא כשהם מראות הפשוטים, כמו ירוק ולבן, שפשוט שהם טהורים. אולם, מראה שבו נצרך שקול הדעת לפסוק עליהם, אז אי אפשר לה לדמות מלתא למלתא, כיוון שאז חוששים שאין היא יודעת לידע לחכם על פרטי הפרטים.

המשיכה הגמרא לשאול, אם יש לחברתה שאלה על מראה מסויים, האם היא יכולה לומר לחברתה "כזה שאלתי מפלוני חכם וטיהר לי" (כמו שעושות היועצות)? הגמרא נסה להביא שלוש ראיות ליישוב את זה, אבל דחה את כולם. הטור (שם) פסק לחומרה בעניין זה, וכן פסק הש"ך (ס"ק ז'), והבית יוסף (שם ד"ה "אבל") פירש שהטעם לזה הוא שהגמרא השאירה את שאלתה בספק, וספק דאורייתא לחומרה. מזה פסק הטהרת הבית (משמרת הטהרה סימן ו' אות ג') שיכולה לומר "כזה שאלתי מפלוני חכם וטיהר לי" בכתם, כיוון שאז הוא ספק דרבנן, וספק דרבנן לקולה⁶¹.

האם שאלת הגמרא היתה מדובר רק על האומרת לחברתה "כזה שאלתי", אבל לעצמה פשוט שאינה צריכה לשאול מהחכם אם כבר קיבלה פסק על מראה כזה בעבר, או האם היא צריכה לשאול אף על מראות שלה? הפתחי תשובה (ס"ק ו') כתב להחמיר שהיא צריכה לשאול על מראותיה. אולם, השיעורי שבט הלוי (סעיף ב' אות ד' ד"ה "ובחכ"א") כתב להקל בזה:

מראה ששאלו עליו כמה פעמים ותמיד היה כשר וברור שטהור, אין חיוב לשאול שוב.

השבט הלוי הקיל בפרט מפני שהחכמת אדם הקיל לה לומר "כזה שאלתי" בכל מקרה, שהוא סבר ששאלת הגמרא היה רק בזמנם שהבדילו בין מראות אדומים השונות.

⁶¹ הטהרת הבית (שם) העלה האפשרות שרק אומרים ספק דרבנן לקולה כשהספק עולה ממה שהגמרא השאירה את השאלה ב"תיקו", כיוון שאז הוא ספק יפה, שאי אפשר לפשוט אותה עד שיבוא אליהו, למרות כשהגמרא סתם לא השיב את השאלה – כמו בגמרא שלנו – אז אין להקל אפילו דרבנן, כיוון שזה רק ספק הבא מחמת חסרון ידיעה, שאינו ספק יפה. ולפי זה נחמיר אפילו בכתם במקרה שלנו. אמנם, הטהרת הבית דחה את הרעיון הזה, כיוון ש"כבר ידוע שהגאונים, והרי"ף, והרמב"ם, והרמב"ן, והרשב"א, והריטב"א, והמאירי, והר"ן, והריב"ש, ומרן השלחן ערוך כולם פוסקים באיבעיא דלא איפשיטא באיסור דרבנן לקולא".

בעניין עדת בדיקה, שבדרך כלל מחמירים בה כטומאה דאורייתא, הטהרת הבית פסק שיש להקל כאן להתיר לה לומר "כזה שאלתי", כיוון שיש ספק ספיקא: (א) ספקת הגמרא; (ב) ספק אם הבדיקה כסה את ההרגשה.

במות עולם

כמו השבט הלוי גם משמע מהרמב"ן שהבאנו לעיל, שהניח
שלא היה צורך לילתא ללכת לשאול מרבה בר בר חנה על מראתה
כלל.

כמו שכתבנו לעיל, הש"ך פסק לחומרה כמו הטור, שאינה
יכולה לומר לחברתה "כזה שאלתי". אולם, שם הוסיף הש"ך שלמרות
שאינה יכולה לומר לחברתה "כמו זה שאלתי", היא כן יכולה לומר
"בדיוק כזה שאלתי".

למעשה, אנחנו יועצים לאישה שאם יש לה שום ספק על
מראתה, יש לשאול מחכם עליו.

* * *

בענין לא הספיקה לעמוד בדין עד שבגרה לענין בושת ופגם

In the first פרק נערה המאורסה משנה of מסכת
כתובות, the משנה discusses the payments that someone
would be חייב to pay for seducing a נערה, a girl between
the age of 12-12½, into sleeping with him. The payments
include בושת, for causing her shame, פגם, for devaluating
her כתובה by making her a בעולה, and קנס, which is a fine
from the תורה for seduction. The משנה explains that if a
נערה has not yet been עמודה בדין regarding the claim of
seduction and her father dies or she becomes a בוגרת,
meaning she reaches the age of 12 ½, the payments go to
her, as opposed to her father.

משנה (here and also on תוספות comment on this משנה
(משנה) “הרי הן” of לשון (דף לה: and write that the
implies that even the בושת ופגם go to her, even though the
reason only applies to קנס; namely that her father is not
זוכה in anything until עמידה בדין, as opposed to ממון,
which he is זוכה to immediately after the seduction took
place. Nevertheless, we have a גזרות הכתוב that whoever
gets the קנס also gets the בושת ופגם, because they are both
learned from the פסוק of “תחת אשר ענה” in דברים כב:כט.

Therefore, since the girl gets קנס, she also gets the בושת. דלמי שזה ניתן זה ניתן קנס. This is called ופגם.

On this פרק אלו נערות סימן ה' in רא"ש, תוספות writes that regarding the case of נערה who is made an ארוסה and then gets divorced before נישואין, the הלכה is like רבי עקיבא that both the קנס and the בושת ופגם go to her based on the גזרות הכתוב. However, the פרק ב' in רמב"ם writes that only the קנס would go to the girl in such a case, while the בושת ופגם would go to her father.

The Steipler (קהלות יעקב סימן מ"ב) explains that in our משנה, the הלכה is that only the קנס goes to the girl, while the בושת ופגם would go to her father. This follows the opinion the רמב"ן and תלמידים, who don't hold of the היקש made in the פסוק. However, the רמב"ם himself holds that in our משנה, all payments go to the girl. He is forced to say this because he does hold of the היקש made in the פסוק. This leads the Steipler to ask: why in our משנה do all the payments go to the girl according to the רמב"ם, while in the case of an ארוסה who was later divorced, בושת ופגם go to her father?

This question can be answered based on what the רא"ה clarifies as the שיטה of תוספות, which we quoted earlier, found on דף לה: The רא"ה states that תוספות does not hold of the היקש that whoever gets the קנס also gets the בושת ופגם. Rather, he explains that because both concepts are learned from the same פסוק, they therefore have the same דין. This linkage is not derived from דלמי שזה ניתן זה ניתן, but rather from a גזירת הכתוב that equates בושת ופגם with קנס regarding the father's rights: just as the father does not acquire the קנס before עמידה, so too, he does not acquire בושת ופגם, as if they do

not yet exist. Consequently, in the case of our משנה, all the payments go to the girl.

This goes against the opinion of רש"י in בבא קמא, where he explains that the reason one does not acquire a קנס before עמידה בדין is that the offender could admit to the act and thereby exempt himself (מודה בקנס). This logic does not apply to בושת ופגם, which the גמרא explicitly states are monetary obligations, and therefore cannot be exempted through admitting. Indeed, תוספות ad loc. (ד"ה אכתי) ask why one does not acquire a קנס before עמידה בדין, and explain that it is not merely because one could be מודה בקנס, because even according to שמואל, who holds that if witnesses later appear one remains liable, we nevertheless say that before עמידה בדין one is not yet a בר חיובא. Rather, תוספות concludes that קנס has a unique halachic status whereby acquisition does not occur until עמידה בדין. According to this reasoning, it would not necessarily follow that בושת ופגם share the same rule – yet, with respect to the father's rights, they are equated through גזירת הכתוב, like the ר"ה explains. Therefore, in our משנה, both the קנס and בושת ופגם go to the girl.

This interpretation also provides a strong resolution for the ruling of the רמב"ם. In our משנה, the רמב"ם rules that בושת ופגם belong to the girl as well. In the other case – an ארוסה who was divorced—he rules that only the קנס is hers. According to תוספות as explained by the ר"ה, we do not say that whoever receives the קנס automatically receives בושת ופגם. Rather, we only equate them in that the father does not acquire either until עמוד בדין. Accordingly, in our Mishnah, בושת ופגם are hers, since they have not yet entered the father's

possession, because he died or she turned $12\frac{1}{2}$ before עמידה בדין. Once עמידה בדין does occur, the father has already lost his claim to both, as they have left his רשות.

In contrast, in the case of the divorced ארוסה, the payments remain in the father's רשות. However, the קנס is removed from him by the תורה, based on the פסוק of "אשר לא אורסה", which gives the קנס to the girl. This פסוק only applies specifically to קנס and not to בושח ופגם. Thus, it is logical that upon עמידה בדין, the father acquires רשות בושח ופגם, since they were always within his רשות.

The opinion of the רמב"ם is further supported by the ירושלמי cited by the ר"ן on a משנה which discusses a case of an orphan girl who was given קידושין and then divorced before the נישואין, where בושח ופגם are given to her father.

Finally, the Steipler raises a question on the רבי אלעזר from the ירושלמי brought above. There, רבי אלעזר states that the seducer is exempt from paying, since she willingly consented to the act. רבי אלעזר's wording implies complete exemption. If בושח ופגם belonged to the father, her מחילה would be ineffective, since one cannot be מוחל another's monetary rights.

The Steipler answers that רבי אלעזר was referring only to the קנס, while בושח ופגם would still go to the father. He also explains that it is possible that the ר"א did not have access to the ירושלמי, as was the case with many ראשונים, or that he possessed a different גירסא. However, according to our version of the ירושלמי, it is explicit that the position of the רמב"ם is correct — this is the conclusion of the Steipler.

* * *

אכילה ושתייה בבית הכנסת ובבית המדרש

There are 6 sources for this topic of eating and drinking in the בית הכנסת and בית המדרש in the גמרא: four in תלמוד בבלי, and two in תלמוד ירושלמי. The גמרא in מגילה⁶² starts by saying that one cannot act in a carefree manner ("קלות ראש") in a *shul*, and then prohibits eating and drinking. Later in the גמרא, on the next side of the page, it says that רב יהושע בן לוי said that Torah Scholars can eat and drink in a *shul*. רב אסי also states that *shuls* in the diaspora were built knowing that they will not have the regular קדושה of a *shul*, because they would be used for the general purposes of the community, in addition to being used as a *shul*. In פסחים, Shmuel says that the reason we make קידוש in a *shul* is for the guests who are going to eat and sleep there.

In the ירושלמי סנהדרין, it says that רבי יוחנן would go to the *shul* and collect the crumbs of סעודת החודש, because of love for the מצוה. He would then eat them, so he could say that his portion was with the ones who sanctify the month. We also see in ירושלמי פסחים⁶³ that *shuls* need to have בדיקת חמץ, since food is eaten there

⁶² כח.

⁶³ א:א.

(the גמרא references meals that would be considered a מצוה as an example).

To begin, let us discuss in a broad manner. We see that eating and drinking is forbidden, based on the תלמוד בבלי, so are there any cases where it is permitted to eat and drink? תוספות⁶⁴ says that only a cup of wine for קידוש is permissible in shul (in order for קידוש to happen where the סעודה will be taking place). The מאירי⁶⁵ agrees, and says that one is only allowed to eat in a room nearby. The סמ"ג⁶⁶ holds that one may eat in *shul* for a סעודה מצוה. Finally, the ראב"ה⁶⁷ holds that only תלמידי חכמים can eat in a *shul*.

For our second discussion of eating and drinking in a *shul*, we will use the sources from the מגילה⁶⁸. The גמרא states that it is forbidden to act in a carefree manner in *shul*. One could ask, why are we so careful to not act in a lightheaded manner in a *shul*? To settle this question, there are two answers that can be offered. Firstly, the *shul* is the house of ה', and secondly, the סמ"ק⁶⁹ explains that there are serious ramifications to violating this prohibition. He states that one who acts carefree in a *shul*, or makes jokes, prevents their children from attaining הבא עולם. Consequently, all of the אחרונים take this issue of קלות ראש very seriously.

Following the aforementioned גמרא, the גמרא continues and says that eating and drinking in a *shul* is

⁶⁴ מגילה כח.

⁶⁵ מגילה כז.

⁶⁶ מצות עשה כט.

⁶⁷ ב: תקט.

⁶⁸ כח: -.

⁶⁹ יא.

forbidden. From the discussions of the ראשונים, it is apparent that there were two versions of the text. The difference of the text was whether the גמרא said ואין נאכלין, indicating a separate prohibition of eating and drinking, or אין אוכלין, indicating the Prohibition is Included in קלות ראש.⁷⁰ רש"י, the ב"ח⁷¹, and the אור זרוע⁷², have the גריסא of אין, which means that eating and drinking in *shul* is included in the איסור of קלות ראש. However, the רמב"ם⁷³, the שולחן ערוך⁷⁴, and תסופות in מגילה⁷⁵, and the גר"א⁷⁶ all have the Girsā of ואין, so they hold that eating and drinking and *shul* is a separate איסור. The גריסא that most seem to follow nowadays is אין, instead of ואין.

Shortly thereafter⁷⁷, רבא says that learners of Torah are allowed to eat and drink in a *shul*. This brings us to the discussion of a possible difference in הלכה between a Torah Scholar and a normal person. As we mentioned previously, the רבי"ה holds that only תלמידי חכמים are able to eat in a *shul*. The אור זרוע⁷⁸ argues, and says that both Torah Scholars and regular people can eat and drink in בתי מדרשים. However, Torah Scholars and their students can even eat in a *shul*. The רמ"א⁷⁹ disagrees, and says that a תלמיד חכם can even eat or drink

⁷⁰ מגילה כח.

⁷¹ קנא:א.

⁷² ב:שפח.

⁷³ יא:ו.

⁷⁴ קנא:א.

⁷⁵ כח.

⁷⁶ קנא:א.

⁷⁷ מגילה כח.

⁷⁸ ב:שפח.

⁷⁹ קנא:א.

in a בית מדרש, even if it won't cause a ביטול תורה. This factor involving a ביטול תורה leads us to our next *halachic* discussion.

The following discussion will be based on the גמרא מגילה⁸⁰. Our next discussion will be on the topic of a ביטול תורה (a stop in learning). Is one allowed to eat and drink if it will cause a stop in learning? The רמב"ם in משנה תורה⁸¹ states that people who toil in the learning of Torah for the entirety of the day are permitted to eat and drink, if ביטול תורה will be caused otherwise. The לבוש⁸² goes even further, and says that learners of Torah can eat in a *shul* – which is considered to be the residence of ה' – if there will be ביטול תורה otherwise. Certainly, by a בית מדרש, which is the house of Torah Scholars, one is allowed to eat at any time of his choosing. The מגן אברהם⁸³ rules in accordance with the רמב"ם. The משנה ברורה⁸⁴ rules similarly. Rav Asher Weiss in a lecture said that he agrees with the ברורה.

Until this point, we have discussed eating in a very general fashion, but we have not inquired about the type of eating. Our next discussion will entail the rulings and specifics related to the topic of snacking in a *shul* or a Beis Midrash. Rav Tzvi Pesach Frank⁸⁵ makes a logical deduction from the law by napping. He says that since napping is forbidden in *shul*, the same applies with snacking, as they are of similar qualities. The ערוך

⁸⁰ כח.

⁸¹ יא:ו.

⁸² קנא:א.

⁸³ קנא:א.

⁸⁴ קנא:א.

⁸⁵ עג: ד"ה הני.

⁸⁶השולחן also rules that it is forbidden to even have a light snack in a *shul* or in a *בית מדרש*.

Another one of the most prominent and outstanding conversations by the law of eating and drinking in a *shul* apply by the discussion of a meal that is considered a *מצוה*. This discussion has roots from the *פסחים* and *סנהדרין* in *ירושלמי*. The *סמ"ג* holds that all *סעודות מצוה* are allowed. The *לבוש*⁸⁷ rules that all meals for *מצוה* are allowed. The *מרדכי*⁸⁸ disagrees, and holds that such meals are only allowed in a room nearby, but not in the sanctuary itself. This is similar to *תוספות*'s position⁸⁹, as we mentioned earlier. The *אור זרוע*⁹⁰ rules that meals for a *מצוה*, such as *סעודת שבת* and *סעודת החודש*, are allowed. The *ברכת אברהם*⁹¹ has a seemingly strange ruling, in which he mentions that *סעודת מצוה* are allowed, but he says that *סעודת שבת* is not a *מצוה*. A question was posed to Rav Ovadia Yosef in his weekly *הלכה* show⁹² if one can eat *סעודה שלישית* in *shul*, where *דברי תורה* are being said. Rav Ovadia ruled that it is permitted.

The *ר"ן*⁹³ says that one can only eat in a *בית מדרש*, since a *shul* is solely purposed for *ה'ה*. The *מאירי* by *רמב"ם* disagrees with the *ר"ן*. He holds like the *תלמידי*, and says that *shuls* are also considered houses of *חכמים*. Therefore, one is permitted to drink and eat there

⁸⁶ קנא:א.

⁸⁷ קנא:א.

⁸⁸ מגילה כח.

⁸⁹ מגילה כח.

⁹⁰ ב:כג.

⁹¹ פסחים קיא.

⁹² יחזה דעת ג:י.

⁹³ ט. בדפי הרי"ף.

⁹⁴ כח.

as well. The רמ"א⁹⁵ holds that there is more room for leniency by a בית מדרש. The ארחות חיים⁹⁶ disagrees with the previous opinion, and he holds that תלמידי חכמים are able to eat and drink in both a *shul* and בית מדרש if doing otherwise will cause a ביטול תורה. The general consensus is that there is more room for leniency by a בית מדרש, since those are the houses of תלמידי חכמים.

* * *

⁹⁵ קנא:א.

⁹⁶ הלכות בית הכנסת ו.

בענין למדני חוקיך

הקדמה

איתא בש"ע (אורח חיים ר"ו:) וז"ל: נטל בידו פרי לאוכלו ובירך עליו ונפל מידו ונאבד או נמאס צריך לחזור ולברך עכ"ל. אבל אם אמר רק "ברוך אתה ה'" ולא סיים, הביא הש"ע עצה אחרת וז"ל: ואם אמר כשנפל ברוך אתה ה' ולא אמר אלהינו יסיים ויאמר: למדני חוקיך (תהילים קיט, יב)⁹⁷ **שיהא נראה כקורא פסוק ואין כאן מוציא ש"ש לבטלה**, עכ"ל. והמחבר כתב בב"י (שם בד"ה נטל בידו פרי) שמקורה לעצה זאת מהרא"ש⁹⁸ (ברכות פרק ו סימן כ) שכתב בזה"ל: אם היו פירות לפניו ודעתו לאכלם ונטל אחד מהם ובירך עליו ונפל מידו ונאבד צריך ברכה אחרת על הפירות שיאכל. ובירך ויאמר תחלה בשכמל"ו על הברכה שעשה לבטלה וי"א שזהו לאחר שאמר אמה"ע אבל אם לא אמר אלא בא"י בלבד יסיים ויאמר למדני חקיך כדי שיהא כקורא פסוק ולא יהא מזכיר שם שמים לבטלה. עכ"ל. ויש לעיין מדוע הביא הרא"ש דעה זו בשם י"א?

⁹⁷ בפירוש חכמי צרפת מבואר שכוונת "חוקיך" הוא חוקי מלכות. אבל רוב המפרשים מבארים כמו הספורנו שכתב שם וז"ל: הודיעני הטעם שלהם (של מצוותיך) כי אמנם בשאר המצוות יגדתי ומצאתי, עכ"ל. ובספר זקן אהרן מצאתי שכונת המשורר להודיע שא"א להשיג התורה רק ע"י העיון האנושי והחקירה כמו שאר חכמות, אלא צריך לזכות לו ממקור הברכה במתנה (ועין נדה ע: ומגילה ו. ונדרים לח.).

⁹⁸ ועוד הביא רבינו יונה (ברכות כט: בדפי הרי"ף) שכתב כמו הרא"ש.

כשהרמב"ם הביא דין של ברכה לבטלה במשנה תורה⁹⁹, השמיט העצה של למדני חוקיך לגמרי. מזה משמע שיש מחלוקת בינו לבין הרא"ש אם אמירת למדני חוקיך מועיל לתקן ברכה לבטלה¹⁰⁰. יש שתי אפשרויות לבאר למה אין לומר למדני חוקיך אחר שאמר "ברוך אתה ה'". אפשר לפרש שכיון שאמר הפסוק של למדני חוקיך, מה שאמר ברוך אתה ה' אינו נחשב כחפצא של ברכה לבטלה כלל, אלא דברים בעלמא. אי נמי אפשר לפרש להיפוך שכיון שהוא מתכוון באמירת תחילת הברכה לברכה פרטית, אמירתו כבר נקבע לברכה, וכשהוא אינו יכול לאכול מה שבירך עליו, ברכתו כבר נחשב לבטלה, ולכן אין אמירת למדני חוקיך מועלת לכלום. ואבאר השתי צדדים בעזרת המלמדני חוקיך.

צד ראשון

הגמרא בברכות (דף יב.) שואלת היכא דקא נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא, פתח וברין אדעתא דחמרא, וסיים בדשכרא, מאי? בתר עיקר ברכה אזלינן, או בתר חתימה אזלינן? רב האי גאון פירש שמדברים במי שפתח ואמר "ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם בורא פרי" ואז הוא קלט ששכרא היה בידו וסיים שהכל נהיה בדברו¹⁰¹. רש"י פירש דאמר "ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם ואז זכר וסיים בברכה נכונה. וכתב הרב הגאון צבי יוסף רייכמן

⁹⁹ הלכות ברכות פרק ד' הלכה י', וז"ל שם: ואם בירך ואח"כ הביאו לפניו צריך לחזור ולברך, נטל אוכל ובירך עליו ונפל מידו ונשרף או שטפו נהר נוטל אחר וחוזר ומברך עליו אף על פי שהוא מאותו המין וצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על ברכה ראשונה כדי שלא להוציא שם שמים לבטלה. עכ"ל.

¹⁰⁰ ואין לומר שהרמב"ם לא הביאו מפני שהוא עצה ולא הלכה, כיון שבלא אמירת למדני חוקיך הוא עובר על ברכה לבטלה (עין לקמן מהו בדיוק האיטור), אז נראה לי דהוי חיוב גמור לאמרו.

¹⁰¹ עין עוד בריטב"א (שם ד"ה פשיטא) ורי"ף ותלמידי רבינו יונה בדעת הרמב"ם (ברכות ו: בדפי הרי"ף) דהאבעיא רק אם אמר כל הברכה ממש ואז רוצה לתקן באומרו הברכה נכונה. וצל"ע כמו שהקשה הרשב"א שם ואכמ"ל.

שליט"א בספרו "רשימות שעורים"¹⁰² וז"ל: רש"י סובר דהכוונה קובעת חלות שם חפצא של ברכה, ואין הנוסח עצמו קובע חלות שם חפצא של ברכה. עכ"ל. ולפי זה, אם אמר ברוך אתה ה' וכוונתו לברכה, בוודאי אינו יכול לעצור עכשיו ולומר שהוא רק אומר פסוק כיון שכבר היה חלות שם ברכה לבטלה ושייך לומר למדני חוקיך, עכ"ל¹⁰³.

אולם, לכאורה רב האי גאון סובר כהראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם (הלכות ברכות ח':י"א) שהראב"ד שם כתב שאין הולכין אלא אחר הפירוש שהוציא בפיו. אם כן, אפשר לפרש שאמירת ברוך אתה ה' אפילו בכוונה לברך אינו ברכה כלל. ודוחק גדול לומר דזהו טעם שהרמב"ם השמיט הדין של למדני חוקיך מפני שהרמב"ם (שם) חולק על הראב"ד וסובר כרש"י, אבל אולי זה הטעם שהרא"ש הביא למדני חוקיך רק בשם יש אומרים. אולם, יש עוד טעם לסיים אפילו אם אמירת ברוך אתה ה' אינו ברכה לבטלה: מפני שאסור לקרוא חצי פסוק כמו שמבואר במגילה (דף כב.)¹⁰⁴. ויש לדון אם דין זה שייך כאן. מדברי התוספות (סוכה לח: ד"ה אנא ה') משמע שאיסור זה שייך גם לכתובים¹⁰⁵. אולם, הספר האשכול (שם) והכל בו (סימן לט) כתבו דאסור זה לא שייך לכתובים, ולפי זה אין איסור באמירת חצי פסוק מספר תהילים כלל. ועוד עיין במהרש"ם (ח"ג סימן שלט) ונשמת אדם (ח"א כלל ה אות ב) שאין איסור לומר חצי פסוק בדרך שבח לה'¹⁰⁶. זה דרך ראשון.

¹⁰² שיעורי הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל ד"ה בענין נקטו כסא דשכרא.

¹⁰³ ונבאר לקמן בעזה"י למה אמירת למדני חוקיך עדיף מברכה אחרת.

¹⁰⁴ וז"ל הגמרא שם: כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן.

¹⁰⁵ מפני שהתוספות הקשו שם למה יכולים לומר "אנא ה' הושיאה נא" אם זה רק חצי פסוק.

¹⁰⁶ ואולי מפני זה גם אין כאן הוצאת ש"ש לבטלה. דלכאורה, איסור זה שייך אפילו בלא ברכה לבטלה.

צד השני

הגאון הרב שמואל ווילנסקי זצ"ל בספרו "נר שמואל"¹⁰⁷ כתב הרבה לבאר הרמב"ם על דרך זה, ואני ההדיוט לא זכיתי להבין כולו, ואבאר מה שאוכל. כבר בארנו שלפי שיטת רש"י – ולכאורה גם לפי שיטת הרמב"ם – שברכות הולכים אחר הכוונה. וא"כ הפשטות היא שכבר יש חלות שם ברכה לבטלה, ואין אמירת פסוק מועיל לתקן את זה. אבל עדיין יש לעיין למה הראש והטור חולקים? באמת, המושג של "חלות שם ברכה לבטלה" אינו ברור כ"כ¹⁰⁸. בברכות (לג.) רבי יוחנן וריש לקיש אמרו שכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא שם ה' אלוֹקֶיךָ לשוא (שמות כ, ז) מלבד האיסור הרגיל של מוציא ש"ש לבטלה¹⁰⁹. תוספות (ר"ה לג. ד"ה הא רבי יהודה והא רבנן)¹¹⁰ כתבו דזה רק דרשה דרבנן. אולם, הנר שמואל רוצה להוכיח מהרמב"ם שהוא דאורייתא. בפרק יב מהלכות שבועות הלכה יא, הרמב"ם כתב וז"ל: ולא שבועה לשוא בלבד היא האסורה, אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור, ואף על פי שלא נשבע. הרי הכתוב מצוה ואומר "ליראה את השם הנכבד והנורא" (דברים כ"ח:ג"ח). עכ"ל. מכאן הנר שמואל רוצה להוכיח שהמקור לאיסור שבועת שוא – לא תשא – הוא גם המקור לאיסור לברך ברכה לבטלה. וכבר בארנו שאין למדני חוקיך יכול לתקן את זה. אבל זה קשה להבין מפני שתי טעמים: אם הרמב"ם באמת סובר שיש איסור מיוחד של ברכה לבטלה מלא תשא, למה הביא הפסוק של ליראה את ה'? ועוד אפילו אם הרמב"ם באמת לומד שהמקור לברכה לבטלה שייך לשבועה, נוכל לומר דה"מ רק מדרשה דרבנן, כדפי' תוס'.

¹⁰⁷ סימן א.

¹⁰⁸ אפילו אם כוונה קובעת מהות הברכה, והלכך כשאמר "ברוך אתה ה'" ונתכוון לברכה אחת, אינו יכול להחליפה לברכה אחרת, אעפ"כ אין זה איסור גרוע מהוצאת ש"ש לבטלה.

¹⁰⁹ בתמורה ד. למדינן אסור הוצאת ש"ש לבטלה מאת ה' אלוֹקֶיךָ תירא (דברים ו, יב).

¹¹⁰ וכ"כ הריטב"א (ברכות לג. ד"ה כל).

במות עולם

עכ"פ הנר שמואל מסיק דאפילו אם אמרינן דלא תשא רק
דרשה דרבנן, מ"מ אפשר לומר דמדרבנן יש חלות שם ברכה לבטלה¹¹¹
ואולי מדאורייתא, אין צריך לומר למדני חוקיך.

* * *

¹¹¹ והנר שמואל מביא ראיה ממה שהשמיטו התוס' דין של למדני חוקיך
אע"פ שהם סוברים שאת ה' אלוקיך תירא רק דרשה דרבנן. וראיתו צע"ג,
שהתוס' אינם פוסקים ולא הביאו כל הדינים שנוגע למעשה.

בענין דרשות חז"ל

When learning גמרא, one of the phenomenon we encounter most frequently is דרשות. A דרשה is when חז"ל use tools, such as the נדרשת בהן, to derive דינים which aren't obvious from the simple reading of the פסוקים. Despite their familiarity, if we pause to think about דרשות חז"ל, a number of questions emerge. How exactly do דרשות work? Why do they seem to be so far removed from the simple understanding of the פסוקים¹¹²? To what extent are דרשות based on מסורה, tradition? If they are based on מסורה, why do we find מחלוקות about דרשות? And if they aren't based on מסורה, then before כלל ישראל made a דרשה to derive a given הלכה, did the הלכה not observe said

Rav Avraham Ibn Daud

With these questions in mind, let's examine some of the literature on the topic. Rav Avraham Ibn Daud (12th century, known as Ravyid I), offers a clear and consistent approach to this topic. He argues that all of the words of חז"ל come from a מסורה going back to the אנשי כנסת הגדולה and the נביאים before them. When it

¹¹² See מלבי"ם הקדמה לספר ויקרא בהתורה והמצוה and כוזרי ג:סח who both discuss the seemingly large gap between דרש and the simple understanding of the פסוקים

comes to “עיקר המצוה,” the main contents of a given מצוה, this מסורה isn’t subject to מחלוקת. When it comes to some of the finer details of the מצוה, a lack of proper שימוש of *Rabbeim* has resulted in מחלוקת.¹¹³

Within Ibn Daud’s approach, our formidable list of questions above can be dealt with relatively easily. דרשות are a tradition which began with prophets, and so we can readily accept them as Divine wisdom without being too bothered by the differences between פשט and דרש. מחלוקת comes from a lack of proper dilligence in receiving this מסורה. Lastly, דרשות existed even before דרש״ל recorded them, and the דינים learned from דרשות were observed by כלל ישראל from the times of the נביאים.

While this approach has its strengths, it ends up with a version of דרשות which aren’t the result of דרש״ל’s creativity, but rather their faithful reporting of the מסורה they received. Furthermore, it assumes that every סוגיא involving a מחלוקת about דרשות isn’t about “עיקר המצוה,” which seems difficult given the prevalence of such מחלוקתות.

¹¹³ It would seem to come out that when דרש״ל argue about a דרשא, the argument might simply consist of each side reporting the מסורה that they received. Alternatively, the מסורה might have been completely lost, and the argument therefore would revolve around the internal validity of a given דרשא. This would explain why sometimes the גמרא requires each side to explain their own דרשא and why they argue with the opposing דרשא, while other times a מחלוקת about דרשות is quoted and not followed up on in this way.

Rambam

The Rambam takes a more balanced approach¹¹⁴. In the introduction to his commentary on משנה (Perakim 2, 8-14), he writes that there are different categories of דינים which are learned from תורה. One category is specific explanations of the תורה which were received as a מסורה from משה רבינו or the זקנים. These explanations – and the דינים which come from them – are never subject to מחלוקת. While the דינים themselves are an uncontested מסורה, חז"ל, through their own efforts, found hints to them in the תורה, and sometimes they argued about these hints. (When חז"ל couldn't find such a hint, they called the דין a משיג מסיני.) A second category of דינים are those which weren't received as a מסורה, but were derived by חז"ל through the מדות שהתורה נדרשת בהן. Since this category of דינים is a result of חז"ל's logic and reasoning, it is subject to מחלוקת amongst חז"ל.

Thus, according to the Rambam, there are two types of דרשות – those which work backwards to find hints to the דינים which we received as a מסורה, and those which work forwards to extract new דינים from the פסוקים. Unlike Ibn Daud, the Rambam holds that there is no מחלוקת about things which we received as מסורה. Instead, מחלוקת revolves around the new דרשות which חז"ל were מחדש, and the hints in the תורה to the דינים which we received as מסורה.

Returning to our original questions, the Rambam would address them differently depending on which type

¹¹⁴ The קרית ספר (introduction) adopts an approach very similar to the Rambam's.

of דרשות we are talking about. “Retroactive” דרשות come from מסורה, and the דינים derived from them were always observed. “New” דרשות, on the other hand, come from חז”ל’s application of the מדות שהתורה נדרשת בהן, and their resulting דינים seemingly weren’t observed prior to their discovery. The Rambam’s approach doesn’t give a clear explanation why “new” דרשות – which are based on logic – don’t seem to line up with the simple understanding of the פסוקים.

Malbim

If Ibn Daud was on one extreme, completely playing up the role of מסורה in the formulation of דרשות, the Malbim can be seen as being on the opposite extreme. In his introduction to ספר ויקרא and ספר (in ספר ספר), the Malbim writes that חז”ל, through their deep understanding of linguistics and grammar, made דרשות which are the “עומק הפשט,” the deepest version of the simple understanding of the פסוקים. In the Malbim’s words, “הדרוש הוא לבדו הוא הפשט הפשוט” – the דרוש is the one and only simple פשט in the פסוק.¹¹⁵ Although some claim that we have received all of the דינים as a מסורה, and דרשות are just hints for these known דינים, the Malbim argues that the גמרא wouldn’t devote so much time and energy, going back and forth in addressing what

¹¹⁵ See Rabbi Yehoshua Hartman’s footnote 324 on הגולה באר for a possible explanation of how the מלבי”ם would understand “אין המקרא יוצא מידי פשוטו”. See also אדרת אליהו שמות 17:17, where the מלבי”ם clearly argues on this גר”א.

each opinion learns from each phrase in the פסוקים, if דרשות were just סימנים and רמזים.¹¹⁶

How would the Malbim approach our questions? Firstly, while דרשות appear at first glance to be divorced from the simple understanding of the פסוקים, in reality they reflect the deepest and truest “simple” understanding of the פסוקים in accordance with the rules of language and grammar. With regards to the role of מסורה, it seems that חז”ל made their דרשות based on their understanding alone, and they didn’t have a מסורה for them¹¹⁷. This would lead to the difficult conclusion that before חז”ל made their דרשות, כלל ישראל didn’t keep the דינים which emerge from them.¹¹⁸

¹¹⁶ The מלבי”ם invokes the רמב”ם as proof to his rejection of this position, but it’s not clear what he’s getting at, given that the רמב”ם himself holds that one category of דרשות do work “retroactively”.

¹¹⁷ However, the מלבי”ם writes in one place that ... ל. חז”ל היה ביד חז”ל כללים גדולים ביסודי הלשון ודרכי הדקדוק וההגיון... ולדרוש במופלא כל הדרשות מסיני מורשות, וכל דברי הקבלה ותורת הפה בכתב מבוארות, ובעומק הפשט והמליצה שמורות חז”ל weren’t creating new דינים, but rather showing how the מסורה of תורה פשט fits perfectly with the depth of the פשט in the שבע”פ דינים. However, if the מלבי”ם believed this, then דרשות are really just a mental exercise in finding hints in the תורה to known דינים (albeit through linguistic means), yet the מלבי”ם explicitly rejects such an approach!

¹¹⁸ The ריטב”א ראש השנה טז. and כוזרי ג:עג also discuss דרשות, see there.

לא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא

The ¹¹⁹ברכות in משנה reads as follows:

מזכירין יציאת מצרים בלילות אמר רבי אלעזר בן עזריה
הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים
בלילות עד שדרשה בן זומא

*We mention יציאת מצרים at nights. Rabbi Elazar
ben Azariyah says: I am like 70 years old, and I
haven't merited to mention יציאת מצרים at nights,
until Ben Zomah made a דרשה [deriving that one
is obligated to mention יציאת מצרים at nights].*

The simple understanding of this משנה – which
the ¹²⁰רשב"א assumes to be correct – is that until זומא
made his דרשה, רבי אלעזר בן עזריה didn't mention יציאת
מצרים at nights¹²¹. How can we understand this in light of
our prior discussion about דרשות? According to the
Malbim, it makes sense – until זומא בן discovered that the
deepest level of understanding of the פסוקים indicate a
חיוב to mention יצ"מ at night, people didn't do so. Within
the Rambam's understanding, there's room to suggest
that this was a "new" דרשה, not a "retroactive" דרשה, and
so the דין of mentioning יציאת מצרים at night was created
with זומא's דרשה. According to Ibn Daud, perhaps the

¹¹⁹ א"ה: ¹¹⁹.

¹²⁰ ברכות יב: ¹²⁰.

¹²¹ See רמ"ע מפאנו מאמר חיקור הדין ו: who says that the הלכה of
יתרא הישמעאלי was similarly not observed until עמוני ולא עמונית
was דורש it.

דין of nighttime isn't part of the "עיקר מצוה" of mentioning יציאת מצרים, and so it is subject to מחלוקת, and רבי אלעזר בן עזריה followed the opinion that there's no חיוב until he was convinced otherwise by זומא.

The Rambam (פירוש המשניות) argues on the רבי אלעזר's understanding of the משנה. He interprets רבי אלעזר to be saying, "I didn't merit to *know the hint in the פסוק* to the חיוב to mention יציאת מצרים at night until זומא's דרשה." רבי אלעזר בן עזריה always said יציאת מצרים at night, probably because of a מסורה that such a דין exists, but he didn't merit to know the hint in the תורה to this דין until זומא's דרשה. Thus, this משנה isn't problematic at all for the Rambam or Ibn Daud.

* * *

כוונה לקריאת שמע

The first משנה in the second פרק of ברכות¹²² states:

היה קורא בתורה, והגיע זמן המקרא, אם כןו לבו, יצא. ואם לאו, לא יצא

The ריטב"א¹²³ explains that this משנה is addressing a much broader מחלוקת found throughout ש"ס: Do מצוות require כוונה? At first glance, the משנה appears to support the opinion that מצוות do require כוונה, since it says that one who happened to be reading the Torah and reached רש"י. כיוון לבו fulfills his obligation only if רש"י explains that this means לשם מצוה: that the person is consciously aware that he is fulfilling the מצוה of קריאת שמע.

Immediately, the גמרא answers how this משנה can be reconciled with the opinion that מצוות do not require כוונה. The גמרא therefore reinterprets the משנה as discussing two different types of reading. There is ordinary reading, and there is הקורא להגיה—reading for the purpose of editing.

There are several interpretations of what הקורא להגיה means.

רש"י explains that this person is essentially a מתעסק. He is reading the words correctly, but is not even

¹²² יג.

¹²³ רש"י and the רע"ב grapple with this too.

consciously aware that he is reading. It is similar to someone instinctively reading aloud while writing or typing, without realizing that he is actually speaking.

תוספות fires back that if the words are being pronounced correctly, that should already qualify as a valid reading. Instead, תוספות explains that הקורא להגיה refers to someone who is not reading the text with its proper נקודות. Rather, he is pronouncing each letter individually, merely as a method of proofreading, checking that every letter is present. Since this is not a proper reading, it cannot fulfill the מצוה.

The Rav explains the underlying difference between רש"י and תוספות. According to רש"י, a valid קריאה requires רצון, an intentional act of speaking. Therefore, if someone is merely instinctively verbalizing the words, his reading is lacking. תוספות, however, holds that no such רצון is necessary for a valid reading. As long as the words are read correctly, the קריאה is valid. Only when the words themselves are not being read properly is there a deficiency in the reading.

All of this discussion is within the framework of the opinion that מצוות do not require כוונה. According to that view, the only question is whether the person has performed a valid act of reading.

רמב"ם, however, is particularly interesting in that he rules in accordance with the opinion that מצוות do require כוונה. The כסף משנה explains that once we accept that כוונה means having intent to fulfill the מצוה, we can return to the straightforward reading of the משנה. There is no longer any need for the גמרא's reinterpretation of the הקורא להגיה. Consequently, as long as one has the

intention to fulfill the מצוה, he could theoretically even be engaged in הקורא להגיה and still fulfill his obligation, because the determining factor is his כוונה for the מצוה, rather than the specific manner of reading.

The רשב"א takes a different approach. He rules that, in general, מצוות do not require כוונה, yet the first פסוק of שמע is an exception in that it does require כוונה. The reason is that the מצוה of the first פסוק is not merely to recite words, but to accept upon oneself מלכות שמים. Since this מצוה is fundamentally one of inner acceptance, it cannot be fulfilled without conscious awareness of what one is doing. By contrast, מצוות that consist primarily of physical actions can still be fulfilled even without specific intent, because the מצוה מעשה has been completed.

The רמב"ם likewise rules that כוונה is required only for the first פסוק of שמע, following the opinion of רבי עקיבא איגר. ברכות יג: on רבי מאיר comments that this required כוונה consists of consciously accepting מלכות שמים. However, according to his understanding, one need not even understand the literal meaning of every word; it is sufficient that he is consciously engaged in accepting 'ה's kingship.

This highlights an important distinction in the nature of מצוות. Some מצוות are defined primarily by the action that is performed, while others are defined by the state of mind they are meant to create. Therefore the opening פסוק of שמע קריאת is unique in that its very essence is the acceptance of 'ה's sovereignty. The words are indispensable, but without that inner awareness of מלכות שמים, the מצוה itself remains incomplete.

במות עולם

* * *

מה שנוהגים להתפלל מנחה ומעריב מסביב לשקיעת החמה

בכמה קהילות באמריקה מתפללים מנחה-מעריב מסביב לשקיעה. וקשה להבין, שהרי מעריב היא תפילת הערב, ולענין שאר כל מצוות הלילה, הזמן מתחיל מצה"כ ולא משקע"ה. על מה סומכים היום להתפלל מעריב מיד אחר שקיעת החמה?

א. הקשר בין מנחה למעריב

איתא במשנה ר"פ תפילת השחר וז"ל:

תפילת השחר, עד חצות. רבי יהודה אומר, עד ארבע שעות.
תפילת המנחה עד הערב. רבי יהודה אומר, עד פלג המנחה.
תפילת הערב אין לה קבע. ושל מוספין כל היום. רבי יהודה
אומר, עד שבע שעות.

המפרשים דנו בפירוש "תפילת הערב אין לה קבע". רש"י והרמב"ם פירשו שאין לה קבע בהא דאינה חובה אלא רשות (כמבואר בגמ' כז):
אכן, הגר"א (שנות אליהו שם) כתב וז"ל:

אין לה קבע פירוש אין לה זמן בפני עצמו אלא זמנה בזמן
שאין יכולין להתפלל שאר תפלות דהיינו בין מנחה לשחרית
ולר"י מתפלל מנחה על פלג המנחה ומתחיל זמן מעריב

במות עולם

מפלג המנחה ואילך ולרבנן שזמן המנחה עד הערב מתחלת זמנה מערב של ערבית ולפ"ז אתי שפיר מה שאמרו רב צלי של שבת בערב שבת ש"מ דהלכה כר"י דלכאורה מאי תלוי זמן מנחה במעריב ובמעריב לא מצינו שפליגי ר"י ורבנן אבל לפי מ"ש הוא שפיר.

מבואר מזה שסוף זמן מנחה והתחלת זמן מעריב תלויים זה בזה. וכ"כ הגר"א בביאורו לשו"ע או"ח (סימן רל"ג ס"ק ז). ובאמת כבר קדמוהו הראשונים. רבינו יונה (ברכות א. וכן משמע בדבריו גם בדף יח: בדפי הרי"ף), המרדכי (ברכות סימן צ בשם ר' האי גאון), הטור (או"ח סימן רלה בשם הראב"ה), ספר המנהיג (ערך תפילת המנחה), והרבה עוד כתבו שזמן מעריב תלוי בסוף זמן מנחה. וזה הפשט בשיטת ר' יהודה, שמתפללים מעריב אחר פלג המנחה אע"פ שלכו"ע לא הוה לילה לענין שאר דברים.

ב. סוף זמן מנחה

השתא דאתינן להכי, נשאלת השאלה מתי היא סוף זמן מנחה? ולכא' דין זה תלוי במח' המפורסמת בין הגר"א ור"ת. שהרי איתא בגמ' (ברכות סוף כו: וז"ל:

רבי יהודה אומר: עד ארבע שעות. איבעיא להו: עד ועד בפלל, או דלמא, עד ולא עד בפלל? תא שמע: רבי יהודה אומר: עד פלג המנחה. אי אפרת, בשלמא, עד ולא עד בפלל, היינו דאיכא בין רבי יהודה לרבנן; אלא, אי אפרת עד ועד בפלל, רבי יהודה היינו רבנן.

נמצאנו למדים מקושיית הגמ' שלרבנן סוף זמן מנחה היא מיד פלג המנחה. אז, לפי ר"ת (ע' תוס' ברכות ג. ד"ה למאן, רשב"א ברכות ב., ריטב"א ברכות כז: ועוד), שזמני היום מתחילים מע"ה ונמשכים עד צה"כ דר"ת [דהיינו ד' מיל לאחר שקיעת החמה], פלג המנחה מסיימת

בצא"ה, ועד זמן זה יכולים להתפלל מנחה ורק אח"כ מעריב. אבל לפי הגר"א (ע' בביאור הגר"א לסימן תנ"ט סעיף ב, ושנות אליהו ריש ברכות; וע' בהזמנים בהלכה' יג:ז-ט שהביא מהרבה גאונים, ראשונים, ואחרונים הסוברים ככה), שזמני היום מתחילים מנ"ה וגמשים עד שקיעת החמה, צריך להתפלל מנחה קודם לשקיעה ומיד אח"כ יכול להתפלל מעריב (ע' בכ"ז בעם מרדכי על מס' ברכות עמ' צד; וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות ח"א סימן פה).¹²⁴

העולה מהנ"ל שלשיטת הגר"א מתפללים מנחה רק עד שקיעת החמה, אבל לר"ת מתפללים עד צא"ה. ולכא' דברי ר"ת צ"ע, שהרי דם התמיד נפסל בשקיעת החמה (ע' תוס' מנחות כ: ד"ה נפסל)? מטעם זה פסק הר' יונה (רפ"ד דברכות) דאף לר"ת א"א להתפלל מנחה אחר שקיעת החמה (אכן, ע' בשעה"צ סימן רל"ג ס"ק י שהביא עוד פירוש בדברי ר' יונה, ואכמ"ל). אכן, רש"י (רפ"ד דברכות) פירש דמתפללים מנחה עד שחשיכה, דלא כר' יונה. וביאר בשאגת אריה (סימן יז) דלעולם הדם אינו נפסל בשקיעת החמה אלא בצא"ה (ע"ש איך שדחה ראיות התוס'). ונקט להלכה ששפיר יכול להתפלל מנחה עד צא"ה, וממילא מעריב הוה רק אחר צא"ה.¹²⁵

להלכה אנו תופסים שיטת הגר"א ומתפללים מנחה רק עד שקיעת החמה. וכזה פסק המ"ב (או"ח רל"ג ס"ק יד) לכתחילה שאין להתפלל מנחה אחר שקיע"ה ואפ' אם עי"ז הוא יפסיד תפילה בציבור. אכן, בדיעבד התיר המ"ב להתפלל עד בין השמשות דר"ת כדעת

¹²⁴ וחשוב להעיר שהפני יהושע (ברכות ב, הובא כמה פעמים בספר עם מרדכי למס' ברכות) הסביר שבעצם זמנו של מעריב מתחיל מיד במנחה גדולה, שהרי הוא כנגד אברים ופדרים דמקטירים כבר ממנחה גדולה, אלא שתיקנו שאין להתפלל עד שיסתיים זמן תפילת מנחה. מצד זמני היום אין שום קפידא בשעה מסויימת, אלא אך ורק סיום זמנו של מנחה.

¹²⁵ ויש להעיר שאפ' אם נימא דדם התמיד נפסל בשקיעת החמה, אפשר שלעולם זמן מנחה נמשך עד צא"ה. והביאור הוא שאע"פ שתפלות כנגד קרבנות תקנו, מ"מ אין זמן התפילה תלוי בזמן הקרבן ממש (ע' בעם מרדכי למס' ברכות עמ' צד). וביתר ביאור ע' באור שמח (תפילה ג:ט) שכתב בדעת הרמב"ם שלעולם נקטינן גם כמ"ד תפילות כנגד קרבנות תקנום וגם כמ"ד כנגד אבות תקנום. ולפ"ז שפיר י"ל דסוף זמן תפילת המנחה אינו תלוי בהכשר הקרבן ממש. שו"מ שכע"ז כתב הפמ"ג בראש יוסף על תחילת פ' תפילת השחר.

השו"ע [ולשיטתו דם התמיד נפסל בשקיעה שניה, ע' בעם מרדכי עמ' קסה]. אכן, הרבה פוסקים חלקו על זה וכתבו דאין להתפלל בשום אופן אחר שקיע"ה. וביניהם החז"א (הובא בדרוש רלג:כב), הגרשז"א (הובא באבני דרך ח:ר), ר' נבנצל (הערות ביצחק יקרא למ"ב שם¹²⁶), ועוד. יש מתירים להתפלל מנחה עד תשע שעות אחר שקיעת החמה ע"פ הס"ס של האג"מ, דהיינו ספק של בין השמשות וספק אם הלכה כר"ת ובין השמשות הוה מאוחר יותר (ע' אג"מ או"ח ח"ד סימן סב). אכן, שמעתי מהגר' מרדכי וויליג שאין פוסקים כדעה זו (וכ"כ בעם מרדכי ברכות עמ' לג). ומ"מ בדיעבד ספרדים מתפללים מנחה עד 13.5 דקות אחרי שקיעה (ע' בשו"ת יחיה דעת ה:כב).

ג. תחילת זמן מעריב

לפי הנתבאר לעיל, דהיינו שזמן מעריב מתחיל מיד אחר סוף זמן מנחה, נמצא שלדין התופסים להלכה שיטת הגר"א זמנו של מעריב מתחיל מיד אחר שקיעת החמה. וכן נוהגים הרבה קהילות באמריקה. אכן, מדברי המ"ב נראה שזה אינו. פסק המ"ב (רל"ג ס"ק ט) שאין להתפלל מעריב עד צאת הכוכבים ממש "דמקודם לכן הוי רק ספק לילה" עכ"ל. ומשמע מזה דלא כהנ"ל אות א, שזמן מנחה ומעריב תלויים זה בזה, אלא שצריך לילה ממש לתפילת ערבית. ולא עוד שצריך לילה, אלא שמשמע מדבריו לקמן (שם ס"ק יא) שהוי בכלל תרתי דסתרי אם יתפלל מנחה אחר פלג המנחה ומעריב קודם צאת הכוכבים.¹²⁷ ואם כנים הדברים, לסוברים (דלא כמש"כ המ"ב בעצמו בס"ק יא) שעדיף להתפלל ביחידות מלהתפלל תרתי דסתרי, אז אין לו

¹²⁶ ע"ש שדן במי שבדרך כלל החמיר כדעת ר"ת במוצ"ש, האם הוא יכול להתפלל אחר שקיעת החמה. ונטה להחמיר ע"פ מה שהבאנו לעיל מר' יונה, שאפי' לשיטת ר"ת א"א להתפלל מנחה אחר שקיעת החמה, שהרי דם התמיד נפסל בשקיעת החמה.

¹²⁷ ע' בהערות ביצחק יקרא שהביא מהמ"ב לקמן (שעה"צ רל"ה ס"ק טז) שאין להתפלל תרתי דסתרי בשום אופן, ולכא' המ"ב סותר דבריו כאן. ע' בעם מרדכי עמ' קסז מש"כ בזה.

להתפלל בקהילה שתמיד מתפלל מנחה ומעריב זה אחר זה סביב לשקיעה.

ואפשר שנימוקו הוא רק משום שהוא חושש לשיטת ר"ת (דהיינו שיכול להתפלל מנחה עד צא"ה דר"ת ומעריב רק אחר צא"ה). אכן, זה אינו, שהרי בשעה"צ (רל"ג ס"ק יח) הוא חולק על הגר"א שהשוה סוף זמן מנחה ותחילת זמן מעריב, וכתב דאף לגאונים אין להתפלל מעריב בבין השמשות (ע' בכ"ז בספר זמנים כהלכתם ח"ב עמ' תעב-תעג).

לכן, נ"ל (כ"כ בעם מרדכי למס' ברכות עמ' קסה) שגם אליבא דהמ"ב זמן מעריב מתחיל מיד אחר מנחה, אלא שבבין השמשות אנו מסופקים אם היא עדיין זמן מנחה או דהוה תחילת זמן מעריב. לכן, נקטינן לחומרא בשני הצדדים ואין מתפללים לא מנחה ולא מעריב. ולפ"ז סוף זמן מנחה לא הוה בשקיעה, כמש"כ הגר"א, אלא בצא"ה, ורק מחמת הספק אנו מחמירין ולכתחילה אין להתפלל מנחה אח"כ. ואזיל בזה לשיטתו (ס"ק יד) דבשעת הדחק יכול להתפלל מנחה בבין השמשות. [וע' בעם מרדכי שם שהוסיף עוד טעם שבשעת הדחק התיר השעה"צ (ס"ק כא) לסמוך על שיטת ר' יוסי שבין השמשות היא כהרף עין סמוך לצא"ה]. וכל הנ"ל מונח על היסוד שאין זמנו של מנחה תלוי בפיסול דם התמיד ממש (כמבואר בהערה לעיל), או שהדם אינו נפסל עם שקיעת החמה (כדברי הש"א לעיל).¹²⁸

לפ"ז נמצא דגם לגר"א וגם למ"ב יש קולא וחומרא. לגר"א יש קולא בהא דמותר לכתחילה להתפלל מעריב מיד אחר שקע"ה וחומרא בהא דאסור להתפלל מנחה אחר שקע"ה. אבל למ"ב יש מקום להקל להתפלל מנחה אחר שקע"ה, אבל אין להתפלל מעריב עד צא"ה. והשתא דאיתנן להכי, לדידן התופסים את שיטת הגר"א כעיקר, אין לנו להתפלל מנחה אחר שקע"ה כלל [הפוסקים דנו אם אפשר להתחיל קודם שקע"ה ולהמשיך אחריה, ואכמ"ל].

¹²⁸ וע' בעם מרדכי עמ' קסה-קסו שדן בענין זריקת דם התמיד בבין השמשות, וביאר זאת ע"פ דברי הש"א, ע"ש.

ד. להתפלל מעריב עם ק"ש

אפ' לדין הסוברים כהגר"א, אפשר שטוב להתפלל מעריב אחר צא"ה כדי שתקרא ברכות ק"ש עם ק"ש בזמנה. ואע"פ שכתב הרשב"א (שו"ת ח"א סימן מז, סט, ועוד כמה מקומות) דברכות ק"ש אינן קשורות לק"ש ממש, וז"ל:

דברכות של קריאת שמע אינן ברכות של קריאת שמע ממש כברכת התורה וכברכת המצות. שאם כן היה לנו לברך לקרוא את שמע כמו שמברכין על קריאת התורה ועל קריאת המגילה. אלא ברכותיהן שנתקנו בפני עצמן. אלא שתקנו לאומרן לפני קרית שמע ולאחריו וכן הסכימו הגאונים ז"ל.

מ"מ עדיין יש ענין לכתחילה לקרותן עם ק"ש בזמנה (ע' ברשב"א ברכות כז. ובמ"ב סימן רל"ה ס"ק יב וקיצור שו"ע ע"ב). ולפ"ז א"ש הא דמביאים מהגר"א (ע' ביאור הלכה ריש סימן רל"ה) שעדיף להתפלל מעריב ביחידות אחר צא"ה מבציבור קודם צא"ה,¹²⁹ ולכא' זה סותר למש"כ לעיל בשם הגר"א שזמנו של מעריב היא לכתחילה משקיע"ה ואילך? אלא מאי, לעיל דיברנו בענין זמנו של מעריב מצד תפילת ערבית, אבל עדיין יש ענין של סמיכות גאולה לתפילה וקריאת ברכות ק"ש עם ק"ש.

אכן, אפ' אם מקפידים להתפלל מעריב אחר צא"ה מצד ק"ש, זה קיל טפי מדינו של המ"ב שאין להתפלל מעריב בבין השמשות. שהרי החומרא של מעריב עם ק"ש נדחה מפני דברים קלים, כגון המשך סעודתו שמפסיקים לק"ש אבל לא לתפילה (רשב"א שבת ט; הובא בעם מרדכי עמ' קסה).

* * *

¹²⁹ אכן, ע' במ"א (רל"ג ס"ק ז) ובערוך השולחן (רל"ה) שהביאו את המנהג שעדיף להתפלל בצבור.

בנימין בינש זריק

ברכות דף לא.

130 חומרה דרבי זירא

מדאורייתא יש שלוש אפשרויות באישה שראתה דם, מה היא: נדה, זבה קטנה, וזבה גדולה. אם ראתה בימי נדתה תהיה נדה, ואם ראתה בימי זיבתה תהיה זבה. אולם, בזמן הזה נשים שומרות שבעה נקיים אפילו על רק טיפת דם, כמו זבה גדולה. איך באנו מהדין דאורייתא לשמירת שבעה נקיים לעולם? הגמרא (נדה דף טו.) אמרה שהיו שתי צעדים שהביאו אותנו לכאן, וז"ל:

אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר רב: התקין רבי בשדות: ראתה יום אחד – תשב [-תספור] ששה והוא [-ואותו יום שראתה בו]; שנים – תשב ששה והן; שלשה – תשב שבעה נקיים.

אמר ר' זירא: בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים.

כלומר, בראשונה, רבי התקין "בשדות" שאישה שראתה דם צריכה להניח האפשרות ההכי גרועה. אם ראתה ליום אחד היא יכולה להיות או זבה קטנה או נדה, ולכן צריכה לספור שבעה ימים כנדה. אם ראתה לשני ימים, היא צריכה להניח שביום הראשון הדם היה של זבות קטנה וביום השני היה של נדות. ואם ראתה לשלושה ימים היא יכולה להיות או נדה או זבה גדולה, ולכן צריכה לשמור שבעה נקיים כזבה גדולה. אחרי כן, באה חומרת רבי זירא, לישב שבעה נקיים אפילו על טיפת דם כחרדל.

לכאורה חומרת רבי זירא היא רק חומרה, ולכן לצורך גדול יכולים לעבור עליה. אמנם, בעיון יותר נראה שהוא הלכה ממש.

¹³⁰ מבוסס על שיעורי מו"ר הג"ר אריה ליבוביץ שליט"א.

במות עולם

הגמרא ברכות (דף לא.) הביאה חומרה זו לדוגמא של "הלכה פסוקה", ומזה משמע שהוא הלכה ממש. וכן כתב הרב משה פיינשטיין ז"ל (אגרות משה יורה דעה חלק א' סימן צ"ג) בתשובה על "עקרות הלכית"¹³¹ ש"קשה מאד מאד להקל בדבר שהחמירו בו טובא". אמנם, כמו שנבאר בסמוך, יש איזה היתרים לחומרת רבי זירא. אולם, לפני שרואים אותם, צריכים לעיין: מה היה הטעם לחומרה זו מעיקרא? נראה שיש שלוש שיטות בראשונים בזה:

א. הבית יוסף (סימן קפ"ג סעיף א' ד"ה "הוסיפו") הביא בשם הרי"ף (שבועות דף ד. בדפי הרי"ף) והרא"ש (נדה פרק י' סימן ו') שלא היה טעם לחומרה בכלל, ורק נהגו כן. נראה שזוהי גם שיטת הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק י"א הלכות ג'-ד'), שז"ל:

ובימי חכמי הגמרא נסתפק הדבר הרבה בראיית הדמים ונתקלקלו הוסתות, לפי שלא היה כח בכל הנשים למנות ימי נדה וימי זיבה. לפיכך החמירו חכמים בדבר זה, וגזרו שיהיו כל ימי האשה כימי זיבתה, ויהיה כל דם שתראה ספק דם זיבות.

ועוד החמירו בנות ישראל על עצמן חומרא יתירה על זה, ונהגו כולם בכל מקום שיש ישראל שכל בת ישראל שרואה דם, אפלו לא ראתה אלא טיפה כחרדל בלבד ופסק הדם, סופרת לה שבעה ימים נקיים.

נראה שהרמב"ם דקדק בלשונו, שכשדיבר על תקנת רבי בשדות קרא עליה ש"החמירו חכמים בדבר זה", אולם כשדיבר על חומרת רבי זירא קרא עליה ש"עוד החמירו בנות ישראל על עצמן חומרא יתירה על זה ונהגו כולם" – הדגיש שחומרת רבי זירא היתה שונה מתקנת רבי בשדות במה שהיתה רק חומרה יתירה שנהגו על עצמן.

¹³¹ היינו כשאשה אינה יכולה לילד כיוון שבגלל הלכות נדה הביציות (ovulations) שלה עוברים לפני שהיא מותרת לבעלה ויכולה לשמש. אמנם בזמן הזה יש לנו סמים ודברים אחרים לתקן קושי זה.

במות עולם

גם נראה שזוהי דעת הראב"ד (בעלי הנפש, הקדמה לשער הכתמים), שלשונו היה שבנות ישראל "הן נוהגות איסור בכתמים". אם יהיה לנו היתר לחומרת רבי זירא יצטרך להיות מבוסס על דעות אלו.

ב. רבינו יונה (ברכות דף כב. בדפי הרי"ף) סבר שבוודאי יש טעם לחומרה זו. הוא הסביר שאפילו אם אישה ראתה דם רק ליום אחד, עדיין יש אפשרות שדיממה שלושה ימים (ולכן היא באמת זבה גדולה), מפני שאפשר שהדם יצא מבית הפנימי לבית החיצוני לשני ימים הראשונים, אבל לא יצא מגופה לגמרי עד שלושה ימים, שרק אז היה מספיק דם לצאת מגופה לגמרי.

לרש"י (מגילה כח ע"ב ד"ה שהחמירו) יש שיטה דומה, שרש"י גם הסביר שיש אפשרות שתראה דם רק ליום אחד ועדיין יכולה להיות זבה גדולה, אבל מטעם אחר, שאפשר שפספסה עליו לשני ימים הראשונים, ורק ביום השלישי מצאה דם.

ג. לרמב"ן (בהלכות נדה שלו א' י"ח) יש שיטה אמצעית, שיש לחומרה זו איזה טעם, אבל אין הטעם משום שמשם חוששים שהיא זבה גדולה, וז"ל:

ומפני מה החמירו בנות ישראל על עצמן כך? כדי שיהיו בכל זמן מונות מניין אחד, ולא תשתנה מנהגן בין ראייה אחת לג' ימים. [והטעם לזה הוא ש]הרי שראתה שלשה ונעשית זבה, התחילה וספרה עד ששה נקיים וראתה בשביעי טפה כחרדל, ודאי צריכה לישב עליה שבעה נקיים, ויש שאינן בקיאות בין תחלת ראייה לסתירת הספירה, ויבא הדבר לידי טעות [-שתאמרנה שרק נשאר יום אחד לספירתה במקרה כזה].

כלומר, לפי הרמב"ן הטעם לחומרת רבי זירא היה מפני חשש שהאישה לא תדע שאם תראה כלום בתוך ימי ספירתה יש בזה סתירת הספירה, שתצטרך להתחיל השבעה נקיים מחדש, ולא תחילת ראייה, שלא תצטרך להתחיל לספור שבעה נקיים מחדש, ורק אותו יום אינו

במות עולם

מן המניין. זה אינו כהרי"ף, הרא"ש, הרמב"ם, והראב"ד, שהם סברו שאין טעם בכלל לחומרת רבי זירא, וגם אינו כרבינו יונה ורש"י, שסברו שיש חשש שבאמת תהיה זבה גדולה.

להלכה, אם יש מקום להקל נגד חומרת רבי זירא במקום צורך גדול, כמו "עקרות הלכית", או לא, יש מחלוקת אחרונים. בשו"ת גליא מסכתא (יורה דעה סימן ד') התיר לצורך גדול לעבור על תקנת רבי זירא, וביסס התירו על השיטה הראשונה שהבאנו לעיל בהטעם לחומרת רבי זירא, וז"ל:

אמנם מצאתי שיש לחלק ולומר דדווקא עסק גזירה או תקנה והסכמה שנעשה בוועד חכמים או נביאים או בית דין הגדול בירושלמי – על זה וכיוצא בזה ודאי מחוייבים כל ישראל לקיים עליהם ועל זרעם, כנאמר "ועשית על פי יורוך ולא תסור" וכו', אבל איזה מנהג או חומרא שלא נעשה בוועד חכמים או נביאים או סנהדרין, רק שהמון עם החמירו על עצמן בזה, או שהנהיגו איזה מנהג טוב, אף שאינן רשאים להקל בדבר – וכמבואר ריש פרק "מקום שנהגו" בגמרא דילן ובירושלמי שאסור לשנות מנהג אבותיהם – אולם נראה דהאי עשה ולא תעשה דהזכירו הרמב"ם לא שייכי בזה אלא במה שנעשה בוועד חכמים כנ"ל, אבל לא על מנהג וחומרא שהחמירו ישראל על עצמן....

ומעתה אסורה נא לעיין בענין חומרא דרבי זירא, אשר מבואר דלא נעשה מתקנות חכמים אלא שבנות ישראל החמירו מעצמן בזה, ולא נעשה זאת מתקנות וועד חז"ל. וביותר מבואר שם בסוגיא דחומרא דהאי מנהגא לא נתפשט בכל המקומות אלא דאחמור אחמור והיכא דלא אחמירו לא אחמירו ע"ש. ולפיכך ראוי לומר בפשיטות על ענין חומרא דרבי זירא דבקל נפטרין הימנה היינו בכל ענין ובכל מקום שיש איזה צד לצדד ולהקל יש להקל.

במות עולם

בקיצור, שיטתו הוא שחומרת רבי זירא היא זו – רק חומרה – ולפיכך אם יש צורך, אפשר להקל. וכן פוסק הרב גוסטמאן בקונטרסי שיעורים (קידושים כ"ד:ט"ז).

אולם, כמו שהזכרנו לעיל, הרב משה פיינשטיין לא היה שמח על היתר זה, שכתב (אבן העזר חלק ב' סימי י"ח) ש"אף שיש מקום לדון בזה, מכל מקום למעשה אין להתיר, ואין רצוני לדבר בזה על ידי הכתב, ורק אם יזמין השי"ת שנתראה איזה פעם נדבר בזה לברור הדבר ולא למעשה". וברור שלא היה נוח לו להקל במנהג ישנה וחזקה כל כך.

הרב שלמה זלמן אויערבך הסכים עם הרב משה פיינשטיין, ודחה טענת הגליא מסכתא, שהגליא מסכתא טען שיש להקל במנהג אצל מצוה דאורייתא של פרו ורבו, אבל הרב שלמה זלמן הזכיר שאף במנהג אין להקל, והביא ראיה מיום טוב שני של גלויות וגבינת עכו"ם, שאף אם יש צורך גדול אין להקל בהם, והוא הדין כאן. מו"ר הג"ר צבי שכטר שליט"א נותן תשובה זו מהגליא מסכתא לדוגמא למה שכתב הנצי"ב על ברכות, שההלכה דוחה את המנהג. מו"ר נתן כמה דוגמאות נוספות שההלכה דוחה את המנהג:

א. הרמב"ם (הלכות קרבן פסח פרק י' הלכה י"א) פסק שבקרבן פסח צריכים להסיר הגיד הנשה, אבל לא להסיר שומן הגיד. הראב"ד השיג עליו בלשון חזק מאוד, ואמר ש"אם אזכה ואוכל פסח ויביא לפני כזה הייתי חובטו בקרקע לפניו", שזה תועבה שיהיה חלק מגיד הנשה עם הקרבן פסח, ואי אפשר שההלכה כן. הכסף משנה פירש ליישב הרמב"ם שיש שני דינים: גיד הנשה ושומן הגיד. הגיד הנשה הוא איסור דאורייתא, ולכן צריך להסיר אותו. אולם, שומן הגיד הוא רק מנהג, והמצווה של קרבן פסח דוחה אותו.

ב. יש הסוברים שאפילו בימי ספירה יכולים לגלח בערב שבת. הטעם לזה הוא שההלכה של כבוד שבת דוחה את המנהג של ספירה.

במות עולם

ג. אם יש מצווה שאתה צריך לעשות, אבל לעשותה צריך לעבור על תפילה בציבור, צריך לעבור על תפילה בציבור, שתפילה בציבור היא רק הידור בתפילה, ולכן ההלכה דוחה אותה. וזהו הרב שכטר לשיטתו, שסובר כשיטת העמק ברכה שתפילה בציבור הוא רק רשות, ולא חיוב, ושזהו הפירוש של השולחן ערוך כשכתב שצריך אדם "להשתדל" להתפלל עם ציבור – שרק צריך להשתדל, אבל אינו חיוב גמור.

* * *

ישי רפאל הכהן ריס

ברכות דף לא:

האיסור לישב בתוך ד' אמות של מי שמתפלל

כתובה בגמרא במסכת ברכות (דף לא:), "אני האשה הנצבת עמכה בזה" אמר ריב"ל מכאן שאסור לישב בתוך ארבע אמות של תפילה". כלומר, למדנו מהפסוקים בספר שמואל המדברים על חנה כשהיתה מתפללת להוליד בן, ועלי בא גם היה שם. שאסור לישב בתוך אמות של מתפלל. צ"ע מה הדרשה כאן שממנה למד ריב"ל שלא לישב בתוך ד' אמות? איפה נזכר ד' אמות בפסוק?

תשובה הראשונה שמצאתי נמצא בתוס' ד"ה עמכה. תוס' אומרים וז"ל, "עמך משמע בתוך ארבע אמות משום דכתיב עמכה מלא בה"א כלומר שלא היה יושב בתוך ארבע אמות שלה כי אם בחמישית" עכ"ל. בזה תוס' פליגו על רש"י, שרש"י אומר (ד"ה הנצבת עמכה) שעלי היה עמה בעמידה ולא בישיבה, ותוס' אומרים שעלי היה בישיבה, אלא שהיה יושב חוץ לד' אמות ממנה. אז לפי תוס' הדרשה מובנת, והדרשה מתיבת ה"א מלמדת שאתה יכול לישב חוץ לד' אמות, אבל לישב תוך ד' אמות של תפילה אסור. אבל לפי רש"י שהבין פשט ב"אני האשה הנצבת עמכה" שחנה אמרה "הנצבת עמכה" מפני שעלי עמד גם כן עמה, עדיין צריך עיון, מה הדרשה?

התשובה השניה נמצא בטור, ולפי פירושו אתי שפיר פירוש רש"י. הטור כתב שאסור לישב בתוך ד' אמות של תפילה, וצריך להרחיק ד' אמות אם אתה רוצה לישב, מפני שהפסוק אומר "הנצבת עמכה בזה", שעלי עמד כמותה בז"ה, שהזיין וה"א עולים לגימטריא שנים עשר, דהיינו י"ב אמות לשלש רוחות: לצפון ושני צדדיו של המתפלל, שאסור לישב בין מלפניו בין לצדדיו. נמצא שעלי היה עומד בתוך ארבע אמות שלה, ואתי שפיר לפי רש"י.

במות עולם

אחר זה מצאתי תשובה שלישית, והיא הפשוטה ביותר בכוונת רש"י. רבינו יונה כתב וז"ל "דמדקאמר נצבת קא יליף דנצבת משמע שהיתה היא עומדת, ומדקאמר עמכה משמע שהיה עומד גם הוא בתוך ארבע אמות **דארבע אמות הם מקומו של אדם** ולפיכך אמרה עמכה משום הכי היה עומד מפני שאסור לישוב בתוך ארבע אמות של תפילה וגו'" ע"כ.

עולה שיש לנו פירושים לפרש הדרשה הנזכרת בגמרא: א' פירוש התוס', ב' פירוש הטור, וג' פירוש רבינו יונה. אמנם אם לי נראה שמתוך הפסוקים שבספר שמואל נראה שפירוש תוספות הוא דו"ק יותר, שמפורש בקרא שעלי היה יושב לפני שחנה התחלה להתפלל, שנאמר (שמואל א' פרק א' פסוק ט'), "ועלי הכהן ישב על הכסא על מזוזת היכל ה'", ואחר זה (פסוק י') נאמר, "והיא מרת נפש ותתפלל על ה' ובכה תבכה". לפי זה מובן למה תוספות אומרים שעלי ישב, למרות שחנה אמרה "אני האשה הנצבת **עמכה** בזה", שלכאורה היה משמע מזה שגם עלי היה עומד עמה, אבל עכשיו שראינו שהפסוק כבר נאמר שעלי היה ישוב, צריך לומר שהיתה אומרת שעלי היה עמה, אבל לא בעמידה¹³².

* * *

¹³² אגב, גם מהסתכלות בפסוקים מובן יותר מה שמובא בגמרא שם ש"חשבה עלי לשכרה" (פסוק י"ג) – שעלי חשב שהיתה שיכורה – שמפורש בקרא שלפני כן היתה שותה (אע"פ שאין מפורש שהיתה שותה יין) שנאמר (פסוק ט'), "ותקם חנה אחרי אכלה בשלה ואחרי **שתה**".

זכר אלה ליעקב

The *זכר אלה ליעקב* of פיוט, typically recited on שבת, is based entirely on quotes from פסוקים in alphabetical order, with each line referencing a פסוק from תנ"ך involving the word 'יעקב'. However, in the version that we commonly recite, the line beginning with *zayin* reads 'זכר זאת ליעקב,' for which there is seemingly no corresponding פסוק. Some versions of this זמר have an alternative גירסא for this line that reads 'זכר אלה יעקב,' which is found in the סידור בית יעקב, that *does* have its roots in תנ"ך, referencing a פסוק in סידורים, including the סידור אוצר תפילות and the סידור מעשה רב, bring a third variant: "זכר אלה ליעקב" that many say is wrong and advocate against reciting. The סידור מעשה רב explains this as being based on the following גמרא in Brachos 32b: "אמרה לפניו: רבונו של עולם, הואיל ואין שכחה" לפני פסא כבודך, שמא לא תשכח לי מעשה העגל? אמר לה: "גם אלה תשכחנה".¹³⁴ B'nei Yisrael worries that HaKadosh Baruch Hu won't forget the העגל, and Hashem responds: "גם אלה תשכחנה",¹³⁵ reassuring Klal Yisrael that He won't hold the עבירה of the עגל against us forever. The word "אלה" is a reference to when the רב referred to the עגל הזהב as "אלה אלהיך ישראל" Asking Hashem to remember "אלה" would be tantamount to reminding

¹³³ ישעיהו (מד, כא)

¹³⁴ ברכות לב:

¹³⁵ ישעיהו (מט, טו)

Hakadosh Baruch Hu of the חטא העגל, and we are thus recommended not to use this particular גירסא.

The *sefer* לחם רב by R' Moshe Chaim Segol Litch Rosenbaum, the *Dayan* of Kleinvarden in Hungary (1864-1942), explains this third version of the text based on a Dvar Torah of the Kedushas Levi. In Parshas Ki Sisa, when Hashem is responding to Moshe after the חטא העגל, the pasuk says: ¹³⁶“וּבְיָנֹם פְּקוּדֵי וּפְקֻדֹתַי עֲלֵהֶם חֲטָאתָם”; that Hashem will include punishment for the חטא העגל throughout the generations, added and compounded amongst punishments for many other *aveiros*. The Kedushas Levi asks two questions:

1. Would HaKadosh Baruch Hu, who forgives our *aveiros* year after year on Yom Kippur, make such a harsh vow? Is it possible that Hashem would hold the חטא העגל against B'nei Yisrael even after we did *teshuva*?
2. Hashem promised “גַּם אֶלֶּה תִשְׁכַּחֲנָה”! Hashem promised that He would forget the חטא העגל, but that is the very opposite of this פסוק “וּבְיָנֹם פְּקוּדֵי וּפְקֻדֹתַי” of “עֲלֵהֶם חֲטָאתָם”!

Answers the Kedushas Levi: Two people can commit the same עבירה and be judged differently regarding the severity and punishment earned, as Hashem considers the transgressor's background. If the חוטא came from a place of קדושה and טהרה, he knew the right thing to do, and he still *chose* to transgress, then the עבירה is magnified, and the punishments are more significant

¹³⁶ שמות (לב, לד)

because he knew better. He should have remembered the צדקות of his fathers and what he and they were commanded - לשמור את דרך ה' - yet he did not. Therefore, he is punished harshly for straying from the clear path laid down by his family. However, if the חוטא came from a place of טומאה and was raised to act in such a manner and was never taught the right way to act, we lighten the punishment, as it is not the same level of transgression, and he deserves רחמנות. He is not punished the same way as the first because he was not taught righteousness; he did not actively reject תורה but was merely acting the way he was raised to.

Therefore, says the Kedushas Levi, as Klal Yisrael goes through *galus*, exiled amongst the other nations and learning from Eisav and Yishmael, one might think that they deserve to be punished sternly for their *aveiros*, as they didn't follow in the footsteps of the *Avos*. However, whenever Hashem wants to punish us, He promises to remember the חטא העגל and to focus on the fact that our ancestors were also sinners, and we should, therefore, be held to a lower standard and punished less severely than He would otherwise punish the descendants of the *Avos HaKedoshim*.

This, the Lechem Rav suggests, is what the *paytan* refers to with this lyric. We are mentioning Hakadosh Baruch Hu's *chesed*: even when He deems us worthy of punishment, He promises to remember the חטא העגל in a way that is מלמד זכות on Klal Yisrael and reduces our punishment for the *aveiros* that we've done. This way, we can ask Hashem to “זכר אלה ליעקב,” to remember the חטא העגל in a positive way for us so that no

במות עולם

matter what, we need not fear, and therefore the *paytan* ends off: אל תירא עבדי יעקב.

* * *

בענין הבדלה וברכת המזון על כוס אחת¹³⁷

הגמרא בפסחים (קב:) אומר "אין אומרים שתי קדושות (ברכות) על כוס אחד" כגון במקרה של 'פורס מפה', שנוהגים רבים כאשר פורים חל להיות בערב שבת, אי אפשר להשתמש באותו כוס גם לברכת המזון של סעודת פורים וגם לקידוש של ליל שבת, משום "אין עושין מצוות חבילות חבילות". תוספות (פסחים שם) מבארים שזה הטעם למה שנוהגים להשתמש בשתי כוסות נפרדות תחת החופה לברכת האירוסין ולברכת הנישואין, וכן בשתי כוסות נפרדות לברכת המזון ולשבע ברכות. אולם הגמרא מציינת את החריג הידוע של יקנה"ז, כאשר יום טוב חל להיות במוצאי שבת. במקרה זה משלבים הבדלה וקידוש לברכה אחת ומברכים על כוס אחת משום "הבדלה וקידוש חדא מילתא היא" כלומר אותו דבר. הרמב"ם (הל' שבת כט, א) לומד את שתי המצוות מאותו פסוק "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ח), שתיהן עוסקות בהבחנה שבין קדושת היום לימי החול, ושניהם מהותם שבה והודאה על קדושת היום. לעומת זאת "ברכת המזון וקידוש תרי מילי נינהו" כלומר שני עניינים נפרדים שאין שום קשר אחד לשני.

וכן נפסק להלכה בשולחן ערוך (או"ח רצ"ט:ד) ובמשנה ברורה (ס"ק י"ג) מפורש שאין להשתמש באותו כוס לברכת המזון ולהבדלה. אז מתעוררת שאלה על מנהג העולם להשתמש בכוס של ברכת המזון בסעודה שלישית גם לכוס של הבדלה. לכאורה צריכים שתי כוסות נפרדות, האם יש מקום ללמד זכות על מנהג העולם?

¹³⁷ לע"נ מרים שרה בת אברהם.

במות עולם

לפי עניות דעתי רצייתי לומר, ולאחר מכן מצאתי בפסקי תשובות (רצ"ט:ו'), שטעם האיסור של אין עושין מצוות חבילות חבילות פשוט לא שייך במקרה כזאת. לדעת הרשב"ם (פסחים קב:) הטעם הוא משום "דמיחזי עליה כמשוי" שנראה כאילו האדם רוצה להיפטר מן המצוות כמה שאפשר מהר. תוספות (מועד קטן ח:) אומר שדין זה קשור לדין "אין מערבין שמחה בשמחה" וכתב "בעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה, וכן שמחה בשמחה יהיה לבו פנוי בשמחה." כלומר כאשר אדם עוסק במצווה אחת חייב לעסוק עם כל כוונתו ולא לחשוב על המצווה השנייה. לכאורה שני הטעמים האלו אינם שייכים במקרה שלנו שאיננו עושים את שתי המצוות באותו רגע שיש הפסק של תפילת ערבית ביניהן. לא נראה שרוצים להיפטר מן המצוות כמה שאפשר מהר ובוודאי אפשר לשים לב באופן מלא לכל מצווה שהוא עושה.

אפשרות נוספת, עד עתה הנחנו שהכוס של ברכה הוא משמשת לשתי קדושות אבל יש לערער על ההנחה הזאת. השולחן ערוך (או"ח קפ"ב:א') מביא כמה שיטות מתי חייבים לברך ברכת המזון על הכוס ויש דעה אחת שפשוט לא חייבים בכלל ואנחנו פוסקים כמותה. הרמ"א מוסיף "מכל מקום מצוה מן המובחר לברך על הכוס" והמשנה ברורה מסביר את המעלה הוא "דרך כבוד ושבח נאה להקב"ה לסדר שבחו וברכתו יתברך על הכוס." למשל יש הבדל ברור בין סתם דיבור בחתונה להרמת כוס (מה שנקרא 'טוסט' עם כוס שמפניה ביד) שהוא אופן חשוב ומכובד יותר. אפשר שהטעם שאנו מברכים על הכוס בשבת אע"פ שאין חיוב מדינאי, ובמשך שאר השבוע איננו נוהגים כן, הוא שאנחנו רוצים להדר את המצוות שלנו לשם קדושת שבת. בכל מקום נראה שהכוס של ברכת המזון אינה אלא כעין כוס של ברכה שהיא הידור בעלמא לכבד ולהחשיב את הברכה ולכן כאשר משתמשים בה לאחר מכן להבדלה זוהי הפעם הראשונה שהיא משמשת ככוס של ברכה אמיתית.

אדרבה פסקי תשובות חושב שאולי בכך מצוה מן המובחר משום "כיון דאיתעביד ביה חדא מצוה ליתעביד ביה מצוה אחריתי" כלומר ראוי לעשות מצווה עם חפץ שכבר נעשתה בו מצווה אחרת וזהו הטעם למנהג להשתמש בלולב בביעור חמץ.

במות עולם

ההצעה האחרונה, הרמב"ם (הל' שבת כט, יב) כותב שלאחר סעודה שלישית "מברך ברכת המזון על הכוס ואחר כך מבדיל עליו" כלומר על אותו כוס שבירך עליו ברכת המזון. איך יכול להיות שהרמב"ם פוסק נגד גמרא מפורשת? הקרני רא"ם (פסחים ע"א) מעלה שאלה מפתיעה כדי ליישב את שיטת הרמב"ם, האם הגמרא אומרת במפורש שהבדלה וברכת המזון תרי מילי נינהו? הגמרא רק אומרת שברכת המזון וקידוש הם שני דברים שונים, הייתה הנחה הגיונית שגם ברכת המזון והבדלה דברים שונים בגלל שקידוש והבדלה קשורים אחד לשני אבל אולי הייתה הנחה אינה מוכרחת. אז איך אפשר להסביר שהבדלה וברכת המזון הן חדא מילתא? אפשר לומר שגם הבדלה וגם ברכת המזון של סעודה שלישית דווקא עוסקות באותו עניין שהוא המעבר מן השבת אל ימות החול. זהו דמיון מהותי מספיק ששניהם ייחשבו כחדא מילתא. לפיכך אין כאן בעיה של אמירת שתי קדושות שונות על כוס אחת משום ששתי הקדושות למעשה הן עניין אחד.

לסיכום, הגמרא בפסחים מלמדת שאין להשתמש באותו כוס יין לשתי ברכות משום אין עושין מצוות חבילות חבילות, למעט המקרה של יקנה"ז שבו קידוש והבדלה נחשבים חדא מילתא. כנראה שהמנהג המפורסם להשתמש בכוס אחת גם לברכת המזון בסעודה שלישית וגם להבדלה נגד גמרא מפורשת. כיצד יש ללמד זכות על מה שרבים נוהגים לעשות?

א. טעמי האיסור של אין עושין מצוות חבילות חבילות אינם שייכים כאן שיש הפסק בזמן בין ברכת המזון להבדלה ואינם נעשים בבת אחת. לכן אין נראה שיש רצון להיפטר מן המצוות במהירות, ואין חשש שהעיסוק במצווה אחת יפגע בכוונה הראויה למצווה האחרת.

ב. כוס ברכת המזון אינה אלא כעין כוס של ברכה שהרי ברכת המזון אינה צריכה כוס מעיקר הדין. נמצא שכאשר משתמשים בה להבדלה זוהי הפעם הראשונה שהיא משמשת ככוס של ברכה ממש.

ג. הקרני רא"ם מדייק מן הגמרא שאין זה מוכרך לראות בהבדלה וברכת המזון שני עניינים נפרדים. שתיהן עוסקות במעבר

במות עולם

מקדושת שבת אל ימות החול ולכן ניתן לראותן כחדא מילתא ולא כשתי קדושות נפרדות.

ד. אולי יש בזה אפילו מצווה מן המובחר להשתמש באותו כוס כיון דאיתעביד ביה חדא מצווה ליתעביד ביה מצווה אחריתי.

* * *

בענין תשמיש בעצי סוכה

איסור דאורייתא או דרבנן

איתא בגמרא סוכה (ט):

דאמר רב ששת משום רבי עקיבא מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה ת"ל 'חג הסוכות שבעת ימים לה' (ויקרא כג) ותניא רבי יהודה בן בתירה אומר כשם שחל שם שמים החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה שנאמר 'חג הסוכות שבעת ימים לה' מה חג לה' אף סוכה לה'.¹³⁸

¹³⁸ ז"ל הרשימות שיעורים של הגרי"ד זצ"ל על סוכה (ט): "רש"י ד"ה על החגיגה. ז"ל: שלמי חגיגה שם שמים חל עליהן לאוסרן עד לאחר הקטרת אימורין דזכו בהו בתר הכי משולחן גבוה כעבד הנוטל פרס, עכ"ל. דברי רש"י צ"ע. הרי זריקת הדם היא המעשה המתיר של איסור הקדשים ולא הקטרת האימורין. ועל כן, אם נשפך דמו הקרבן אסור באכילה - מפני שחסר המתיר של הזריקה. ברם אם נאבדו האימורין, הבעלים והכהנים אוכלים את הבשר, דרק כשהאימורין קיימים מעכבת הקטרת האימורין את אכילת הבשר. ובכן עולה הקושיא למה הזכיר רש"י הקטרת האימורין ולא הזכיר את זריקת הדם. ונ"ל, שהוקשה לרש"י מהי ההשוואה בין סוכה לחגיגה. הלא בחגיגה איסור ההנאה שבה הוא בקדושת הקרבן, ופשוט שאין קדושה כזאת בסוכה. משום כך פירש רש"י, שמלבד אסה"נ בקדשים שחל מחמת קדושת הקרבן יש גם אסה"נ מיוחד בגלל החלות של שם שמים על הקרבן. דין זה קיים כל זמן שלא נעשה מצותו של הקרבן. אסה"נ של קדושת הקרבן עצמה הופקע ע"י זריקה. אך נשאר עדיין איסור של שם שמים מפני שהקרבן עומד למצותה של הקטרת האימורין. ולכן אם נאבדו האימורין, הרי נגמרה מצותו של הקרבן, והותר הקרבן לאכילה. עקב זה מפרש רש"י שאין כוונת הגמ' להשוות את הסוכה לקרבן לפני זריקת הדם, אלא לקרבן אחר זריקה ולפני הקטרה, שאין איסור הקדושה קיים רק איסור של שם שמים מחמת מצותו

מכאן למדנו שיש איסור להשתמש בעצים שבהם הסוכה בנויה, והטעם לאיסור זה הוא משום שחל שם שמים עליהם. נראה מפשטות הגמרא שהדרשה היא דרשה גמורה, והמקור של איסור זו הוא ישר מן התורה, ולפי זה האיסור תשמיש בעצי סוכה הוא איסור דאורייתא. וכך כתבו התוספות בתחילת דבריהם (שם ד"ה מנין).

ברם, תוספות (שם) הקשו שמשמע מהגמרא בשבת (מה). שהאיסור תשמיש בעצי סוכה הוא רק איסור דרבנן, שהרי בגמרא שם הביאו ראיה שרבי שמעון סובר מתוך שהוקצה למצותו הוקצה לאיסורו מהא דתניא שאין נוטלים עצים מן הסוכה ביום טוב, ונראה מזה שהאיסור תשמיש בעצי סוכה הוא מחמת מוקצה שהיא איסור דרבנן. ועוד בגמרא בביצה (ל:) הביאו את אותה דרשה שהגמרא בסוכה הביא, אבל במסקנה של הגמרא שם איתא שעצי סוכה אסורים מטעם מוקצה שכיוון שחל קדושה על העצים, איתקצאי לכל שבעת הימים של סוכות.

ועוד, תוספות בשבת (כב. ד"ה סוכה) הקשו שמשמע מהגמרא שם שהטעם שאסורים להשתמש בעצי הסוכה הוא משום ביזוי מצוה, ואילו בשבת דף מה. משמע שהאיסור הוא משום מוקצה. תוספות תרצו עצי סוכה אסורים גם משום מוקצה וגם משום ביזוי מצוה, וצריכים את שני הטעמים, שאילו היה רק הטעם של ביזוי מצוה, הוה אמינא שאם הדפנות נפלו היה מותר להשתמש בהם, ולכן צריכים הטעם של מוקצה כדי לאסור את העצים אפילו אחרי שהדפנות נפלו. ואילו היה רק את הטעם של מוקצה, הייתי סבור שבחול המועד מותר להשתמש בעצים שלא שייך בו איסור מוקצה, ולכן אני צריך את הטעם של ביזוי מצוה שהוא שייך לכל החג. והרמב"ן בחידושיו (שבת מה. ד"ה ואיכא למידק) כתב שאפשר לפרש ביזוי מצוה ומוקצה הן טעם אחד, כלומר משום שאדם רוצה שלא יהיה מצות סוכה בזויה עליו, הוא מקצה את העצים למצותו, ונמצא

של הקרבן. בדומה לכך נאסרת הסוכה מפני החלות של שם שמים. זהו ההיקש של הגמרא כשם וכו'".

שהעצים בעצם אסורים משום מוקצה, אבל הם מוקצה משום כבוד המצוות.

לגבי הקשיא הראשונה שהעלנו לעיל, שמשמע במקום אחד שעצי סוכה אסורים בחג מדאורייתא, ואילו במקומות אחרים משמע שהם רק אסורים מדרבנן, תוספות (סוכה ט. ד"ה מנין, שבת כב. ד"ה סוכה, ביצה ל: ד"ה אבל) תרצו בשם רבינו תם שהעצים שהכרחיים בשביל הכשר סוכה אסורים מדאורייתא משום הדרשה שמובאת בסוכה דף ט., ואילו העצים היתרים על הכשר סוכה לא אסורים אלא מדרבנן, או משום ביזוי מצוה ומשום מוקצה. ועוד תרצו בשם הר"י, שכאשר הסוכה עומדת העצים אסורים מדאורייתא משום שחל שם שמיים עליהם, ואילו אם הסוכה נפלה העצים רק אסורים מדרבנן מטעם מוקצה, וכך גם תירץ הרמב"ן (חידושי הרמב"ן שבת מה. ד"ה וקשיא לך).¹³⁹

הר"ן (ד: בדפי הרי"ף ד"ה ואיכא למידק) גם הקשה כעין קושיית תוספות בסוכה בשבת, שמשמע בגמרא בסוכה (ט.) שהאיסור תשמיש בעצי סוכה הוא איסור דאורייתא, אבל בשבת (כב.) משמע שהוא איסור דרבנן משום ביזוי מצוה, ובשבת במקום אחר (מה.) משמע שהוא גם דרבנן, אבל משום מוקצה. והר"ן תירץ שכל גמרא מתייחס לחלק אחר של הסוכה ולזמן אחר בתוך החג, ולכן הסוגיות לא חולקים זה על זה. העצים עצמם של הסוכה אסורים כל שבעה מדאורייתא מההיקש לקרבן חגיגה, כמו שמופיע בסוכה (ט.), אבל ביום השמיני, שעבר זמן מצותן, העצים רק אסורים מדרבנן מטעם מוקצה שהרי מיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא, כפי שמשמע מהגמרא בשבת (מה.). כל זה רק בעצים עצמם, אבל נויי סוכה אסורים כל שבעה משום ביזוי מצוה, וביום השמיני הם אסורים מטעם מוקצה משום מיגו דאיתקצאי וכו' ולזה הגמרא בשבת (כב.) מתייחס, עד כאן דברי הר"ן. והר"ן בביצה (יז. בדפי הרי"ף ד"ה ומיהו) כתב שאע"פ שנויי סוכה אסורים כל שבעה משום ביזוי מצוה, למעשה

¹³⁹ ברשימות שיעורים על סוכה (שם) כתב שמסתבר שר"ת מסכים עם הר"י שעצי הסוכה אסורים מדאורייתא רק כאשר הסוכה עומדת, אבל א"א להכריע אם הר"י מקבל את דברי ר"ת הסובר שחלות שם שמים על העצים מוגבלת להכשר הסוכה.

במות עולם

כיון שנויי סוכה טפלים לסוכה, יש להן אותו דין של עצי הסוכה שהם אסורים כל שבעה מדאורייתא, ולכן אפילו אם הסוכה נפלה, נויי הסוכה אסורים אפילו אם סוברים שהנויי סוכה אסורים משום ביזוי מצוה.

נמצא שיש שלושה דרכים ליישב הקושיא בין הגמרא בסוכה לשני הגמרות בשבת. לפי ר"ת, העצים שצריכים להם בשביל כדי הכשר סוכה אסורים מדאורייתא, אבל העצים היתרים על הכדי הכשר סוכה אסורים מדרבנן, או משום מוקצה או משום ביזוי מצוה. לפי הר"י והרמב"ן, כאשר הסוכה עומדת העצים אסורים מדאורייתא, ואילו אם הסוכה נפלה, העצים רק אסורים מדרבנן משום מוקצה או משום ביזוי מצוה. לפי הר"ן, העצים אסורים מדאורייתא כל שבעה, והם אסורים מדרבנן משום מוקצה ביום השמיני, והנויי סוכה אסורים מדרבנן כל שבעה משום ביזוי מצוה.

עצי דפנות

עד כאן הנחנו שהאיסור תשמיש בעצי סוכה שייך גם בעצי הסכך וגם בעצי הדפנות. אולם, לדעת הרא"ש (פ"א סימן יג) מה שר"ת פירש שהעצים של הכשר סוכה אסורים מדאורייתא, היינו דווקא בעצי הסכך אבל עצי הדפנות מותרים, שהרי מה דדרשינן מחג הסוכות: מה חג לשם אף סוכה לשם, רק שייך לסכך, אבל מותר להשתמש בעצי הדפנות. ברם, יש להקשות על הרא"ש, כמו שהקשה המהרש"א (ט. ד"ה תוס' בד"ה מנין), שבתוספות בביצה (ל: ד"ה אבל) כתבו בשם ר"ת וז"ל: "דמה שאמר מה חג לשם אף סוכה לשם היינו לפי שיעור סוכה כגון ב' דפנות ושלישית אפילו טפח אבל אי עביד דפנות שלמות יותר משיעור סוכה לא נפיק מקרא". הרי בהדיא איתא שלדעת ר"ת האיסור תשמיש בעצי סוכה שייך לדפנות, וא"כ איך הרא"ש כתב דלא כזה. ובית יוסף (סימן תרלח סעיף א) והקרבן נתנאל (שם אות נ) תירצו שלפי הרא"ש מש"כ תוספות "היינו ב' דפנות", לסימנא בעלמא נקט אבל לפי ר"ת הדפנות לא באמת אסורים. אולם, תירוץ זו קצת דחוק לענ"ד, שהרי אם הדפנות לא באמת אסורים

לדעת ר"ת, היה לתוס' להשתמש בעצי הסכך כדוגמה, ולא בעצי הדפנות. ועוד אפשר לתרץ, שכאשר מעיינים בדברי הרא"ש, משמע שמה שהוא כותב שעצי הדפנות מותרים, לא הולך לפי שיטת ר"ת, אלא הרא"ש כותב את שיטת עצמו, ואומר שלדעתו רק עצי הסכך אסורים, אבל עצי הדפנות מותרים, אבל לדעת ר"ת עצי הדפנות אכן אסורים, והרא"ש יכול לחלוק כל ר"ת, ומצאתי אחר כך שהב"ח (שם) גם תירץ באופן דומה.

והב"ח (שם) תירץ עוד שמה שכתבו תוספות "היינו ב' דפנות ושלישית אפילו טפח", כוונתם היא שעצי הסכך אינם אסורים מדאורייתא אלא לפי שיעור הדפנות ההכרחיים מדאורייתא, שהיינו שתי דפנות ושלישית אפילו טפח, ועצי הסכך היתרים על שיעור הדפנות ההכרחיים מדאורייתא אינם אסורים אלא מדרבנן. אולם, כוונת התוספות היא לא לאסור לדעת ר"ת עצי הדפנות עצמם, ולכן הרא"ש לא חולק על ר"ת.

מנגד, הרמב"ם (הלכות סוכה פ"ו הט"ו) כתב שעצי הדפנות אסורים, וכן הר"ן (ביצה יז. בדפי הרי"ף ד"ה ועצי) כתב שגם עצי הדפנות בכלל האיסור הנלמד מקרבן חגיגה, ודלא כהרא"ש. והרא"ש תמה על הרמב"ם, שהרי מהיכן הרמב"ם לומד שעצי הדפנות גם אסורים.

ברם, יש לעיין האם הרא"ש והרמב"ם באמת חלוקים בשיטתם לגבי עצי הדפנות. אפשר שלפי הרא"ש, נהי שעצי הדפנות לא אסורים מדאורייתא משום שהם לא נכללו בדרשה של מה חג לשם אף סוכה לשם, אבל אולי הם עדיין אסורים מדרבנן משום מוקצה. וגם אפשר להיות שהרמב"ם גם לא אסר הדפנות אלא מדרבנן, ונמצא שהרא"ש והרמב"ם מסכימים בענין זה שעצי הדפנות אסורים מדרבנן. לפיכך, איך הרא"ש הניח שהרמב"ם חולק עליו. הב"י (שם) הקשה קשיא זה, ותירץ שלפי הרא"ש החכמים רק גזרו על דברים שיש בהם צד איסור דאורייתא, כמו שהחכמים גזרו לאסור מדרבנן עצי הסכך היתרים על שיעור הכשר סוכה משום שעצי הסכך ההכרחיים להכשר סוכה אסורים מדאורייתא. אולם, לגבי עצי הדפנות אין בהם שום צד איסור תורה, ולכן החכמים לא אסרו אותם, ומשום כך לפי הרא"ש עצי הדפנות מותרים לגמרי, וצריך להיות שהרמב"ם חולק עליו אפילו

במות עולם

אם הרמב"ם רק אסר עצי הדפנות מדרבנן. אולם, הבית יוסף כתב שתירוצו זה לא כ"כ טוב משום שהדפנות הם צורך הכשר סוכה, שהרי בלי הדפנות הסוכה לא היתה כשרה, ולכן מדוע לא אומרים כיון שהסכך אסור מן התורה, גזרו חכמים על הדפנות, ואולי זה גופא הטעם שהרמב"ם אסר את הדפנות.

כל זה רק מסתבר אם אנחנו מניחים שהרמב"ם רק אוסר את עצי הדפנות מדרבנן. אולם, אם הרמב"ם אוסר את עצי הדפנות מדאורייתא, יש להקשות מהיכן הוא לומד איסור זה מן התורה, כמו שהרא"ש הקשה, שהרי כפי שהרא"ש העלה, הדרשה של מה חג לשם אף סוכה לשם רק שייך לעצי הסכך. הב"י (שם) תירץ בשם הרב אליהו מזרחי שלא לומדים על האיסור תשמיש בעצי דפנות מפסוק, אלא כיון שצריכים הדפנות בשביל הסוכה, הדפנות נחשבים כבטלים לסכך, ולכן כמו שהסכך אסור מדאורייתא אף הדפנות אסורים מדאורייתא.

ברם, הב"ח התקשה בתירוצו המהר"א מזרחי, שהרי לפי פירושו, דעת הרמב"ם אמורה להיות שתנאי מועיל להתיר הדפנות, אבל דעת הרמב"ם היא שתנאי רק מועיל להתיר נויי הסוכה אבל לא עצי הדפנות. לכן הב"ח תירץ באופן אחר, שלפי הרמב"ם המקור בתורה של האיסור תשמיש בעצי דפנות הוא הפסוק של "חג הסוכות שבעת ימים לה'", אבל הרמב"ם לא דורש מה חג לשם אף סוכה לשם, שהרי אפילו לפי הרמב"ם דרשה זאת רק שייכת לעצי הסכך. אלא הרמב"ם לומד שגם עצי הדפנות אסורים מיתורא דקרא, שהרי הפסוק לא היה צריך לכתוב "חג הסוכות" משום שאנו כבר יודעים שהפסוק עוסק בסוכות, ואלא המילה "סוכות" מלמדת שאף עצי הדפנות אסורים.

והגר"ח בחידושו על הרמב"ם (הלכ' סוכה פ"ו הט"ו) פירש שלדעת הרמב"ם כאשר אנו מתייחסים לסוכה עצמה (לחפצא של סוכה), ודאי הסכך נחשב לעיקר הסוכה, ורק על הסכך חל שם ודין סוכה, ואין הדפנות בכלל זה. אולם, כל זה רק שייך לדינים הנוגעים לפסול והכשר של סוכה, כגון חמתה מרובה מצילתה, וההלכה שאין מסככין בחבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדין, שהם דינים בחפצא של סוכה. ברם, הדין שעצי סוכה אסורים לא קשור לחפצא של סוכה,

אלא למצוות סוכה, ובנוגע לזה הדפנות בכלל משום שצריכים הדפנות בשביל שהסוכה תהיה כשרה, וע"כ הדפנות בכלל מה שכתוב בתורה: "חג הסוכות שבעת ימים לה' " למרות שלא חל על הדפנות שם סוכה. לפיכך, הרמב"ם סובר שהאיסור תשמיש בעצי הסוכה שייך גם לדפנות.

להלכה, השולחן ערוך (סי' תרלח סע' א) פסק שעצי סוכה אסורים כל שמונת ימי החג¹⁴⁰, בין עצי סכך בין עצי דפנות, כמו שפסק הרמב"ם. והט"ז (שם סק"א) פירש שלפי הרמב"ם הדפנות רק אסורים מדרבנן מטעם מוקצה, והרמב"ם סובר ככה כדי לתרץ קושיית התוספות. הט"ז מפרש שלפי הרמב"ם הגמרא בסוכה עוסק בעצי הסכך, ולכן משמע שם שהוא איסור דאורייתא, ואילו הגמרא בשבת עוסק בעצי הדפנות, ולכן משמע שם שהוא רק איסור דרבנן. ברם, הרא"ש חשב שהרמב"ם אסר את הדפנות מדאורייתא משום שהרמב"ם כלל עצי סכך ועצי דפנות ביחד, ומשמע מלשונו ששניהם שווים באיסורם. והט"ז כתב עוד שגם לפי הרא"ש עצי הדפנות אסורים מדרבנן, שהרי שנינו בשבת (כב.) שנויי סוכה אסורים משום מוקצה, וא"כ איך יכול להיות שהדפנות לא אסורים, ואלא ע"כ הדפנות גם אסורים משום מוקצה לפי הרא"ש. והרא"ש תמה על הרמב"ם משום שהוא חשב שהרמב"ם אסר עצי דפנות מדאורייתא. אבל באמת, הרמב"ם סובר שהם רק אסורים מדרבנן, ונראה שכך גם שיטת המחבר שציטט את דברי הרמב"ם.

הערוך השולחן (סי' תרלח סע' ד) הביא כמה נפקא מינות בין אם הדפנות אסורים מדאורייתא או מדרבנן. אם האיסור הוא מדרבנן,

¹⁴⁰ המשנה ברורה (שם סק"ב) כתב בשם החיי אדם שבחוץ לארץ עצי הסוכה אסורים גם בתשיעי, משום שבשמיני עצרת עדיין יש חיוב לאכול בסוכה, ולכן מיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא דתשיעי, כפי שעולה מהגמרא בסוכה (מו:). ובשו"ת התעוררות תשובה (נכתב ע"י הרב שמעון סופר, הנכד של החתם סופר) ח"א סימן מז, דן בבן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל לסוכות, אם מותר לו להתשמש בעצי סוכה ונויי סוכה בתשיעי. והסיק שכיון שהעצי סוכה והנויי סוכה הוקצה למצותם בבין השמשות לבעל הסוכה שהוא בן חו"ל, ואומרים מיגו דאיתקצאי וכו', הם אסורים גם לבן ארץ ישראל בתשיעי. אולם, אם יש לבן ארץ ישראל סוכה בפני עצמו כתב הרב שמעון סופר שיש להקל.

במות עולם

אז כאשר קטן או אינו יהודה נוטל מהדפנות אין לנו להקפיד על זה, אבל אם הדפנות אסורים מדאורייתא משום שחל שם שמיים עליהם כמו קדשים, בודאי יש לנו לחוש שאף אחד לא תטול ממנו. ועוד נפקא מינה היא האם מועיל תנאי כדי להתיר הדפנות: אם הם אסורים מדרבנן תנאי כן מועיל, ואם הם אסורים מדאורייתא תנאי אינו מועיל. ועוד, אם עצי הדפנות אסורים מטעם מוקצה, מותר להשתמש בהם בשביל חולה שאין בו סכנה, ומשום כבוד הבריות, ועם טלטול מן הצד, שבכל המקרים האלה האיסור של מוקצה הותרה. אבל אם עצי הדפנות אסורים מדאורייתא, או אפילו אם הם אסורים מדרבנן מטעם ביזוי מצוה, לא הותרה העצים בכה"ג.

* * *

תעשה ולא מן העשוי

The concept of תעשה ולא מן העשוי is a prominent one in the topics of building a סוכה. תעשה ולא מן העשוי is a far reaching topic, which has implications on many scenarios and cases, not only by סוכה, such as ציצית and מזוזה. The term תעשה ולא מן העשוי by סוכה originates from a ספר דברים in פסוק ¹⁴¹, whereby the Torah says “הג הסכות” “תעשה לך שבעה ימים”. The Gemara in סוכה ¹⁴² explains the usage of the word תעשה (you should make), to exclude something which is מן העשוי (already made). The Gemara proceeds to apply this prohibition of מן העשוי to a case where one lifts branches over his סוכה (these branches are פסול because of the prohibition of – סכך – being attached to the ground). There are several terms which are often used within the context of תעשה ולא מן העשוי. תעשה ולא מן העשוי is simply explained as “you should make, and not from what is already made.” This concept is often illustrated with the case of a hollowed out haystack, as the סכך was never actually made, rather it was there from the beginning. Secondly, the ריטב”א ¹⁴³ mentions that a category of מן העשוי is having a different כוונה which isn’t conducive to מצות סוכה, such as ליבש (putting branches to dry), or לאוצר (putting branches on top of a סוכה to store them).

¹⁴¹ יג:ז.

¹⁴² דף יא:..

¹⁴³ יא:..

תעשה ולא פסול material (e.g. מחובר); (b) they are of good material, but they were made with improper intentions (i.e. ליבש).

The concept of having כוונה when building a סוכה is brought down in מסכת סוכה¹⁴⁴. The גמרא explains that בית שמאי derive their opinion that one needs to make a סוכה לשם סוכה (with the intention of making a סוכה), from a pasuk in ויקרא כ"ג:ד – "חג הסוכה לה'". However, בית הלל¹⁴⁵ do not agree with בית שמאי on this matter. רב חסדא¹⁴⁶ rules that a סוכה needs to be made לשם צל (with the intention of סכך being there to provide shade).

The רא"ש, at first glance, seems to concur with Beis Shammai's opinion. He says in the case on דף יא, after you cut the tree branches, you need to move the branches, so that there should be an action done which is לשם סוכה. However, the קרבן נתנאל¹⁴⁶ explains that the רא"ש does not mean specifically לשם סוכה, but rather לשם צל. The רי"ף also appears to concur with בית הלל's aforementioned opinion, but the רי"ן¹⁴⁷ explains that the רי"ף didn't mean specifically לשם סוכה; rather, he meant you need to move it so that the problem of תעשה ולא מן העשוי will be resolved. The רמב"ם seems to offer two contradicting views, one of which contradicts בית הלל as well. In הלכות סוכה ה"ט, the רמב"ם writes that a certain סוכה is פסול because it wasn't made for shade. However the רמב"ם in משנה יא (on our משנה) writes that you need to move the branches לשם סוכה. Rav Yosef Dov

¹⁴⁴ ט:.

¹⁴⁵ דף ה:.

¹⁴⁶ אות ק.

¹⁴⁷ יא:.

Soloveitchik¹⁴⁸ offers a possible resolution for these seemingly contradicting rulings of the רמב"ם. He explains that in reality, these two rulings of the רמב"ם are ruling for different types of סוכה. In ה:ט, he explains, the רמב"ם is talking about a regular סוכה that was made properly, according to הלכה. In that case, an action which is לשם צל is enough. However, by a סוכה that was made from existing materials (i.e. haystack, tree as סכך), the only proper fixing for that is by an עשייה which is לשם סוכה. The reason for this is that in order to satisfy the law of תעשה ולא מן העשוי, there needs to be an action which changes something in the סוכה. If one moves the cut tree branches for shade, neither the source nor amount of shade will be changed. The shade was the same before the cutting and moving as it was after the cutting and moving. However, by the concept of a סוכה, it was not yet created until you had כשר סכך on your סוכה (after the cutting and moving). Therefore, this is something new in your סוכה, and if you move the branches with this intention, you are create a new entity, which would count as an עשייה for תעשה ולא מן העשוי. However, there is no new entity by shade. Through this explanation of Rav Soloveitchik, we see that the רמב"ם would hold that even סוכה – who do not require a כוונה – would hold that in a case of newly-cut branches, and כוונה for סוכה when moving the branches is required. The שולחן rules that a סוכה only needs to be made לשם צל¹⁴⁹. The מגן אברהם (ad loc.) adds that if one made it for storage, or for living there (in the סוכה) the entire year, it

¹⁴⁸ הררי קדם, מועדים א:קא.

¹⁴⁹ תרלה:א.

is פסול. The משנה ברורה (ad loc.) rules that one needs to make it לשם חג – לשם סוכה. However, shade is what constitutes a סוכה, and one who makes it for privacy is not יוצא. This explanation of the משנה ברורה seems to interpret לשם סוכה as being quite similar to לשם צל. Rav Moshe Shternbuch (Moadim U'Zmanim) opines that the need to have לשם צל is just a passive requirement. Namely, the main point of having לשם צל is so that one does not have a negative כוונה (i.e. storage, drying). Rav Shlomo Zalman Auerbach¹⁵⁰ brings a case where one put סכך on the סוכה for shade, and afterwards changed his mind and wanted to use it for something else (e.g. as storage for the סכך). He says it would seem logical that the סוכה should be פסול. His reasoning is that it's just like if you change your mind by כשר to use it for סכך where in such a case it is כשר (besides for the problem of מן העשוי ולא מן העשה, as we find in (סוכה יב). If he then changed his mind again, and had לשם צל for כוונה, Rav Shlomo Zalman is unsure what the הלכה is. His reason for uncertainty is because, since it was made פסול in between, maybe it could be considered “מן העשוי”. He says it might be similar to the case¹⁵¹ where if the roof/ceiling of a room was removed (to put סכך in its place), many hold that that room is פטור from מזוזה. If the roof was put back on after סוכות, those that hold that the room was previously not חייב in מזוזה are unsure whether you need to re-affix the מזוזה, (since maybe it is פסול from מן העשוי ולא מן העשה, since the room was made

¹⁵⁰ הליכות שלמה, הלכות סוכה יד:ח.

¹⁵¹ See משנה ברורה תרו:כא.

after the מזוזה was on the doorpost; this relates to תעשה (ולא מן העשוי לגבי מזוזה).

One of the most prevalent and practical cases of תעשה ולא מן העשוי is by putting a tarp over a סוכה to protect from rain. Is that a possible problem of תעשה ולא מן העשוי? Does it make a difference when the tarp is put on?

The case of a tarp is very similar to a roof over a סוכה. The first comment found in the מפרשים is in the אור זרוע. He quotes Rav Baruch from Rigenshburg, who says that if one makes a סוכה inside a house, under the roof, and then he removed the roof, the סוכה is פסול, since in the beginning it was made in a פסול way (since there was illegal shade from the roof). However, Rav Yitzchak HaLavan said that it was כשר, because the only time תעשה ולא מן העשוי applies is when the actual סכך itself is פסול (e.g. the case on יא). The אור זרוע paskened like Rav Yitzchak HaLavan, because he said that since there was no problem with the actual סכך, the סוכה is כשר. In the ספר המכתם¹⁵², he explains why the case with the roof is kasher while explaining a case in סוכה ד. The case is where a person has a סוכה which is taller than 20 אמות. We know from the משנה on ב. that a סוכה taller than 20 אמות is פסול. So, he put some type of platform on the floor, and the platform is less than 20 אמות from the סכך. The ספר המכתם addresses a possible problem of תעשה ולא מן העשוי in this case. He writes in the name of the פירוש השלמה that in such a case, since you are lowering the height, that lowering is considered the action. He says that we can learn from this that those who build their

¹⁵² ד.

סוכה in a higher place, where it is under a roof that can be opened, they don't need to remove the roof before building. The removal of the roof is considered the action. However, the מהרי"ל heard from Mahar" a Blumlin who says¹⁵³ that in a case where there are סוכות that during the year were made like a cone shaped hut with a roof, and during סוכות the סוכה is made under the roof, the סכך must be placed after the roof has been removed. However, according to מהר"י סגל, you can't remove it on יום טוב. In the בית יוסף¹⁵⁴, he quotes a שו"ת מהר"ם, who says regarding a סוכה that is under a roof, that the majority opinion is that you have to remove the roof first before placing the סכך, because of a concern for תעשה ולא מן העשוי. The מגן אברהם¹⁵⁵ adds that if you open up a roof (instead of removing it), that isn't called an action. Based on this opinion of the מגן אברהם, only according to a few opinions would a סוכה under a roof be כשר. Those who say that since the סכך itself is כשר the סוכה is כשר would fit in with this opinion of the מגן אברהם. However, if the reason the סכך is כשר is because removing the object above is the action, the מגן אברהם's opinion here would be problematic. The מאמר מרדכי says that since it's not a completely סוכה, and you don't see the סוכה until you remove the roof, you have to remove the roof beforehand. The שולחן ערוך says that if you put a סוכה under a roof that has been removed, it is כשר, even if some parts of the roof might still be there, implying that the roof should be removed first. The רמ"א adds that you can remove the roof afterwards, and if you

¹⁵³ הלכות סוכה סימן י.

¹⁵⁴ תרכ"ג.

¹⁵⁵ תר"ג.

have an openable roof it is ok to open and close it, as long as you don't sit in the סוכה while the roof is over it. The משנה ברורה explains you don't need to move anything afterwards according to the רמ"א. It would appear that due to the פסק of the שולחן ערוך, one should be מחמיר to remove the tarp before building the סוכה. Although the מגן אברהם seems to be problematic for a tarp, (since it does not resemble individually picking up wooden boards of a roof), there is the רמ"א to rely upon. As far as the tarp itself during יום טוב, based on the משנה ברורה, it appears that one can remove the tarp without any further actions.

תעשה מנחות מ: in גמרא provides the source תעשה by ואלא מן העשוי ציצית. This was brought up in the case where your ציצית garment ripped within 3 finger-widths of the hole where the ציצית is inserted through. רבא said over there, "I stated this reason, and it was stated in ארץ ישראל in the name of רבי זירא exactly like my words, lest his linen cloak tear within three of the edge of the garment, and he sewed it up." The reason being, when the wearer of the ציצית sews up the hole, he will leave the linen thread he used to sew it hanging off the garment. Since he didn't originally have in mind for that linen string to be ציצית, it isn't considered תעשה, and it is פסול, so he will be wearing שטנו (based off of the juxtaposition of the פסוקים of ציצית and שטנו, חז"ל learn that there is a ציצית by שטנו to allow היתר).

The גמרא in סוכה יא. tells of a story in which רב made עמרם חסידא, tied the strings, but forgot to cut them. The עיקר מעשה on this says, that the ריטב"א is by

the קשירה, so תלאן must be included in the מעשה, so עיקר מעשה, so תלאן here must also mean tying..

In מנחות לט. רבה proves that the top knot of the דאורייתא is ציצית, but רש"י explains that it's only this knot specifically, because it's a case where he's only tying one knot. However, if he were tying all the knots, it's a הלכה that the bottom one is דאורייתא. רש"י by our case in סוכה says that "כל הגדילים וקשריהם", which means "until he made all of the strings and their knots." However, the לבוש¹⁵⁶ wrote that you only need to tie one string completely for it to be פסול, and the שולחן ערוך¹⁵⁷ says that you should be careful to cut it before you thread it through the hole. The משנה ברורה explains the שולחן ערוך by saying that "you should be careful" implies that בדיעבד, if you forget, you can still cut it before you tie the first knot. So, asks the לנר on our רש"י in סוכה, why did רש"י need to say that he didn't cut them until he made all of the knots and strings? Doesn't רש"י say that דאורייתא תעשה ולא מן העשוי only applies to the דאורייתא knot? He answers that really רש"י agrees that תעשה ולא מן העשוי applies to every single knot. The reason he wrote "כל" is because if it wasn't all, it would only be a פסול גמרא, and if it was only a פסול מדרבנן, the גמרא can't try to prove that רב holds that the cutting is an action by סוכה, since that would be פסול מדאורייתא. From that which he holds that the cutting is an action by ציצית, we would just say that by a דרבנן he was more lenient than he was by a דאורייתא. The שפת אמת explains in a different way, that when רש"י said "כל," that just means that he made

¹⁵⁶ יא:יג.

¹⁵⁷ יא:יג.

one knot on each corner, and רש"י actually holds that תעשה ולא מן העשוי is on any corner.

The חקירה brings a ברכת אברהם in the case that we tied all the knots, and didn't cut it, is it פסול because there was no action done while it was כשר, or because there was an action done while it was פסול? We can organize it and say that the שולחן ערוך and לבוש would say that there was an action done while it was פסול, while רש"י (not according to the ערוך לנר) says that it's פסול because there was no action done while it was כשר. He then brings a נפקא מינא, that according to the שולחן ערוך and לבוש, who say it's פסול because there was an action done while it was פסול, there's no way to change the fact that the action was done. According to רש"י, however, who holds that there was no action done while it was כשר, it seems that once you have that action, it's כשר.

There is an argument among the פוסקים as to why רב said that cutting the ציצית can make it כשר. The ריטב"א holds that the cutting is considered the action according to רב. However, the אבני נזר explains that רב holds that תעשה ולא מן העשוי does not apply until the action is done. Since only one knot was tied, תעשה ולא מן העשוי doesn't apply yet, and כשר ציצית can still be made. We see that the אבני נזר must have understood רש"י in a way similar to the שפת אמת.

* * *

עוסק במצוה פטור מן

המצוה

איתא במשנה דכ"ה ע"א "שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה". אמרה הגמ' דילפינן דין זה מק"ש ופסח דדרשינן משם דעוסק במצוה פטור מן המצוה. והקשה הפנ"י, דא"כ למה השנה דין זה בסוכה? הוה ליה להשנות דין זה במשניות דפסחים או במשניות דברכות? ותירץ הפנ"י דבהכא איכא חידוש גדול יותר, דפטור אע"פ דבכל שעה ושעה עובר באכילה חוץ לסוכה ועובר בקום ועשה.

רעק"א כנראה חולק על הפנ"י, דרעק"א הביא "מעלת כבוד תורתו" דהקשה, מנלן דשלוחי מצוה פטורין מן הסוכה? הלא המקור לעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא ממה שחתן פטור מק"ש, אבל אין לדמות את זה לסוכה, דמניעה מק"ש הוי שב ואל תעשה, משא"כ אכילה מחוץ לסוכה, דהוי קום ועשה? ותירץ רעק"א דבאמת סוכה נמי הוי רק שב ואל תעשה, דאין שום לאו שלא לאכול חוץ לסוכה, אלא יש מצות עשה דאם אוכל צריך שתהא אכילתו בסוכה. וממילא כי אוכל חוץ לסוכה הוי שב ואל תעשה, דרק אינו עושה מצות אכילה בסוכה. ולכאורה זה נראה נגד הפנ"י, שהפנ"י כתב שאכילה חוץ לסוכה הוי קום ועשה, ורעק"א כתב שאכילה חוץ לסוכה הוי שב ואל תעשה.

אבל נלע"ד דבאמת לא נחלקו כלל, ומודה הפנ"י דבעצם הוי שב ואל תעשה, ורק קרא לו קום ועשה משום דהוי שב ואל תעשה דיש בה מעשה. וכיון לומר דמרידה בפעולה הוי חמור יותר ממרידה – ביטול עשה – בלא פעולה, ולכך במשנה דסוכה הוי חידוש גדול יותר, דאע"פ שהוי ביטול עשה בפעולה יש פטור של עוסק במצוה פטור מן המצוה.

אבל עדיין קשה, דצד החמור של קום ועשה הוא דהוי מרידה בפועל, וא"כ לפי התירוץ של רעק"א אינו מובן, שעדיין אין לדמות מניע מק"ש לאכילה חוץ לסוכה שבסוכה יש מרידה בפועל. וי"ל, דהקושיא אינה מצד החמורא שבו, דא"כ יש לתרץ דיכולים ללמוד סוכה מק"ש כיון דק"ש הוא מצוה חשובה וחמורה יותר, ואעפ"כ העוסק במצוה אחרת פטור ממנה. אלא הקושיא הוי שיש כלל דאין ללמוד קום ועשה משב ואל תעשה, דשב ועל תעשה שאני. ולכך תירץ רעק"א דאין להקשות מכלל זה, דכלל זה הוי נלמד מגזה"כ¹⁵⁸ ולפי סברת הגזה"כ אכילה חוץ לסוכה נחשב כשב ואל תעשה, ולכן יש ללמוד הפטור של עוסק במצוה פטור מן המצוה מק"ש לסוכה¹⁵⁹.

* * *

¹⁵⁸ עיין הערה הבא.

¹⁵⁹ שהגלה לי הבחנה"ח מאיר אשכנזי נ"י שכתוב בספר קובץ יסודות והקירות דדין שב ואל תעשה מקורו הוא מגזה"כ דמובא בגמ' מכות די"ג ע"ב. שאמרה הגמ' שם דרק לוקין על מה שדומה ללאו דחסימה (ופירש רש"י שהוי משום דלאו דחסימה כתוב אצל פרישת מלקות). והרי כשם שאין לדמות לאו שאין בו מעשה ללאו שיש בו מעשה כיון שלאו דחסימה יש בו מעשה, כך אין לדמות ביטול עשה (דהיינו שב ואל תעשה) ללאו (דהיינו קום ועשה), ואפילו אם השב ואל תעשה יש בה מעשה. ולכן אכילה חוץ לסוכה נחשב כשב ואל תעשה לענין הכלל הנכתב לעיל.

בענין תשבו כעין תדורו

אומרת הגמ' בסוכה דכ"ו ע"א דשומרי גנות ופרדסים פטורות מן הסוכה. ונחלקו אביי ורבא אם הוי משום תשבו כעין תדורו (שיטת אביי) או משום פרצה קוראה לגנב (שיטת רבא), דהיינו שאם קבע לו השומר סוכה לישביתו ידעו הגנבים שהשומר נמצא בצד אחד של השדה ויפרצו במקום אחר. ופירש רש"י דסברת אביי הוא דתשבו כעין תדורו הוי מחייב לדור בסוכה כדרך שדר כל השנה בביתו, דהיינו עם מטותיו וכלי תשמישו ומצעותיו, וכיון דאין שומרי גנות ופרדסים יכולים להביאן שם מפני הטורח, הוי פטור. ודברי רש"י תמוהים הם עד מאד, דמהיכא תיתי שאומרים שאדם פטור ממצוה מפני הטורח? האם אדם פטור מתלמוד תורה כל ימיו משום דהוי טירחא?!

הריטב"א כנראה חולק על רש"י, וכתב דסברת אביי הוי דאין דרך לעשות דירה שם, ולכך לא הוי תשבו כעין תדורו. אבל נלע"ד דלא נחלקו רש"י והריטב"א כלל, דפשט ברש"י הוי דלפ' אביי, אע"פ שבעינן תשבו כעין תדורו ואין דרך לעשות דירה שם, זה רק משום דהוי טירחא גדולה להביא כל כלי תשמישו שם, אבל אם היה יכול להביאן שם בנחת, אז יעשה דירה לכל זמן שהוא שם. וכי תימא יש לו לעשות סוכה שם בלי כלי תשמישו, כתב רש"י דגם זה הוי חסרון בתשבו כעין תדורו.

כתבו התוס', דהיינו הטעם דרבא חולק על אביי לאו משום דלית ליה דרשה דתשבו כעין תדורו, דבריייתא מפורשת היא לקמן בפירקין. וא"כ צ"ב אמאי חולק רבא על אביי. הקשה הריטב"א קושיא זו, ועוד הקשה על טעמא דרבא, דוכי אדם נפטר מן המצוה משום הפסד ממון? ותירץ הריטב"א, וז"ל, "וי"ל דתרווייהו משום תשבו כעין תדורו, אלא דאביי דריש ליה טפי דפטר ליה אפילו שלא במקום הפסד כיון שאין דרכו לעשות דירתו שם, ורבא סבירא ליה דכולי האי

לא דרשינן תשבו כעין תדורו שלא לעשות סוכה אלא במקום שדרכו לקבוע שם ביתו אבל כשיש לו הפסד בדבר ואית ליה צערא ופסידא בהא פטרינן ליה משום תשבו כעין תדורו" עכ"ל. ונלע"ד, דכוונתו לומר דנחלקו אב"י ורבא במהות הדין תשבו כעין תדורו. דיש לחקור: או תשבו כעין תדורו הוי דין פרטי, שהדירה בסוכה עצמה צריכה שתהא כעין דירה בבית, ואפילו אם ההכשר ישיבה אינה כעין הכשר הדירה העוד הוי קיום מצות ישובת סוכה; או הוי דין כללי, שצריך שתהא הדירה כעין דירה בבית בכל דרכים, ולכך אם אין ההכשר ישיבה כהכשר דירה בבית, אז אפילו הדירה עצמה שהוי כעין דירה בבית אינו נחשב ישיבה כעין דירה ואינה קיום מצות ישיבת סוכה. ולפרשו במילים אחרים, האם הוי דין בה"מ מעשה מצוה", דהיינו ה"מעשה ישיבה"¹⁶⁰, ולכך אם המעשה ישיבה הוי כעין מעשה דירה בבית הוי קיום מצות תשבו כעין תדורו, ואע"פ שהדירה בכללית אינה כעין דירה בבית; או הוי דין ב"קיום מצוה", והקיום מצוה הוא דירה שלימה, ולא הוי "קיום" דירה שלימה אם אין דרך לקבוע בית שם (מפני הטורח, וכדאיתא ברש"י), דאין הישיבה דרך דירה בכללית. ולפיכך, רק אם פרצה קוראה לגנב ויש צערא והפסד ממון בה"מ מעשה ישיבה" עצמה יהא פטור¹⁶¹.

אמרה הגמ' לעיל דהולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום וחייבין בלילה. וכתבו התוס' בד"ה וחייבין בלילה, דהיינו

¹⁶⁰ אני יודע שבעצם לא הוי מעשה ואני רק קורא לו מעשה כדי לפרשו בבהירות יתירה.

¹⁶¹ וא"ת דא"כ לפי רבא אמאי הולכי דרכים פטורין מן הסוכה, והא אע"פ דאין דרך למנוע מלכת בדרך כי דר בביתו, העוד תהא חייב אם "המעשה ישיבה" הוי כדירה בבית וכדאמרין, זה אינו, דיש שני דינים בתשבו כעין תדורו: (א) אם יש דוכתא דידור בביתו אם לא היה סוכות, חייב לדור בסוכה כעין דירת ביתו ולא בביתו ממש. ודין זה רק הוי בענין ה"מעשה דירה" ולכך יכול לקיים מצות ישיבת סוכה אפילו אם הוי טירחא להביא כלי תשמישו שם כיון דה"מעשה דירה" הוי כעין דירתו בבית. וגם יש דין להישיבה צריכה שתהא כעין דירה בהבית בענין הארכת הזמן שהוא בסוכתו. דהיינו, שכשם שאינו בביתו בכל שעה ושעה, שאפילו אם עיקר דירתו שם, יצא לפעמים לעשות צרכיו, אף בסוכה אין המצוה לישיב בה בכל שעה ושעה ואלא יכול לילך בדרך. ואע"פ דמגיעה מהליכת דרך אינו חסרון בה"מ מעשה דירה", דין זה אינו בענין ה"מעשה דירה" ולכך א"ש דפטורין הן, וק"ל.

כשאדם לן בלילה ביישוב. וק"ל, דוהא פשוט הוא דכשאמרה הגמ' דחייבין הן בלילה הוי עוסקת בכשהן ישנים בלילה ביישוב, דאם הן כבר בבתייהן פשוט הוא דחייבין הן דמאי שנא משאר אנשים דחייבין הן במצות ישיבת סוכה? ונ"ל דאתי לאפוקי מהא דכתב המכתם, דכתב המכתם דכיון דאמרה הגמ' שהולכים ביום חייבים בלילה, יש לומר דההולכים לכפרים לתבוע חובתם בחולו של מועד של חג צריכין לשוב לבתייהן בלילה כדי לאכול בסוכה אם אין סוכה באותו כפר. וכתב המכתם, דאע"פ שיש לבעל דין לחלוק, המחמיר תבא עליו ברכה. ויש לפרש פלוגתייהו בשני אופנים:

(א) נקודת המח' הוי במהות הדין תשבו כעין תדורו. דיש להקשות על התוס', דוהא רק לפי אב"י אינו צריך לשוב לביתו בלילה, מכיון דהוי טירחא ואין דרך לכך, אבל לפי רבא דדין תשבו כעין תדורו רק הוי בענין "המעשה דירה" עצמה, לכאורה צריך לשוב לביתו בלילה! ואלא מאי למדו התוס' דאין רבא חולק על אב"י משום דקסבר שדין תשבו כעין תדורו רק הוי דין בה"מעשה דירה", ואלא משום דקסבר שאין הטירחא גדולה כל כך כדי לפטרו, דהעוד הוי קיום "כאזרח כענין בביתו" ועדיין אפשר דזהו כוונת הכתוב¹⁶². ורק טריחא גדולה כפרצה קוראה לגנב יכול לפטרו. ולכך הכא נמי הוי טירחא גדולה ופטור לפי רבא ואע"פ שאינו חיסרון בה"מעשה דירה". משא"כ המכתם היה מסופק אם נקודת המח' אב"י ורבא הוי כהתוס' או אם הוי כהריטב"א. ולכך כתב שהמחמיר תבא עליו ברכה. וכן נראה לי.

(ב) נקודת המח' הוי בשיעור הדין תשבו כעין תדורו, והסכים המכתם דנקודת המח' אב"י ורבא הוי בשיעור הטירחא, ואלא היה מסופק אם תשובה לביתו הוי טירחא כל כך כפרצה קוראה לגנב או אם אינו טירחא כל כך, ולכן חייב לשוב לביתו בלילה לפי רבא. ואינו נראה לי, דלכאורה פשוט הוא דהוי טירחא גדולה כפרצה קוראה לגנב ויכול לפטרו.

¹⁶² דכתב הריטב"א דלא למדנו הדין תשבו כעין תדורו מלשון הפסוק דאדרבה, מדלא כתיב תדורו ואלא כתיב תשבו איפכא משמע, ואלא למדנו הדין מכוונת התכוב בהא דאמר בסוכות תשבו שבעת ימים, אי נמי מדכתיב כאזרח וכדכתב הרמב"ן דר"ל כאזרח כעין בביתו.

במות עולם

* * *

163 פשוטו של מקרא

הגמרא סוכה (דף לג:) אמרה שמפשוטו של מקרא של "ערבי נחל" לומדים שיש ליקח ערבה שגדלה אצל מים, וז"ל, "תנו רבנן ערבי נחל הגדילין על הנחל". וכך פסק הטור (או"ח תרמ"ז) הביא בשם רוב המפרשים שלכתחילה יש לקנות ערבה שגדלה אצל מים, כיוון שזהו פשוטו של מקרא של "ערבי נחל".

וכן מצינו בהרבה מקומות שיש הידור במצוות על פי פשוטו של מקרא, וביניהם:

א. יש הרבה חילוקים בין נדה וזבה. יש דיון בראשונים אם יש ההבדל בנוגע באיזה מים לטבול. רש"י בכמה מקומות (שבת סה ע"ב ד"ה וסבר, סנהדרין פז ע"א ד"ה הלכות, נדה סז ע"א ד"ה מקוואות) הביא שיטה מרביתו שיש חילוק שנדה צריכה טבילה במקוה, משא"כ זבה שצריכה לטבול במים חיים, במעין. במסכת נדה (שם) רש"י דחה שיטתם מתוספתא במגילה (י"א), אולם בסנהדרין (שם) הביא את שיטתם סתם בלא דיחוי, וצע"ק.

שיטת רבותיו של רש"י היא כמעט דעת יחיד. חוץ ממה שכתב הערוך לנר (נדה שם) בשם הראב"ד שהביא דעת הבה"ג שהוא סובר כשיטתם (אולם בגירסא שלנו הבה"ג פוסק להפך), אין כל ראשון שפוסק כשיטת רבותיו. ולפיכך יש לתמוה על מה שכתב הבה"ח (יו"ד ר"א:ב) ש"נהגו בכל הקהלות שיכינו לנשים מקוה מים חיים נובעים לטבול בהם" – אם היא באמת דעת יחיד, למה נהגו כזה?

הרב עזרא שווארץ, בספרו "לבב עזרא", פירש, וכמו כן שמעתי בשם מוריניו הג"ר צבי שכטר שליט"א, שלפעמים אנו עושים הידור במצוה שמבוסס על פשוטו של מקרא. לכן במקרה זה, שהרמב"ן (ויקרא ט"ו:יא) אומר שפשוטו של מקרא משמע שיש חיוב לטבול במים חיים, יש הידור לעשות כן. וז"ל הרמב"ן:

¹⁶³ מבוסס על שיעורי מו"ר הג"ר אריה ליבוביץ שליט"א.

במות עולם

ולא הזכיר הכתוב טבילה באשה, כי הזכיר זוב האיש וטומאתו, ואמר בסוף (פסוק יג) ורחץ בשרו במים חיים וטהר, וחזר ואמר באשה (פסוק יט) ואשה כי תהיה זבה, כאיש הזב, דם יהיה הזוב שלה לא לובן כאיש, והזכיר הטומאה בנדה ובזבה, ואחרי כן הזכיר בזבה (פסוק כח) ואם טהרה מזובה, כאשר יטהר הזב מזובו, וספרה לה שבעת ימים, כאשר יספור הזב, ואחר תטהר, כטהרת הזב. ועל דרך הפשט, שתהיה צריכה רחיצה במים חיים כזב. אבל רבותינו הקלו בטהרת הזבה שתטהר כדרך שאר הנטהרים מטומאתם במי מקוה....

דהיינו שמפשטות הפסוקים משמע שהטבילה של זבה צריכה להיות כזב – במים חיים – אבל חכמים התיירו לה לטבול בסתם מקוה. אולם, כיון שפשטו של מקרא משמע שצריכה להיות במים חיים, יש הידור לעשות כן, ולכן יצא המנהג בזמן הב"ח לטבול במים חיים.

ב. הרשב"א (יבמות קג ע"ב ד"ה נעל) הקשה, למה יש דין בחליצה שהבעל יקנה הנעל, וז"ל: "ותמיהא לי, מאי טעמא אצרכו רבנן נעל שלו לכתחלה, דלמאי איכא למיחש אי חליץ בנעל שאינה שלו לכתחלה?" כלומר, מה הטעם להדין בחליצה שהיבם יקנה הנעל? הריטב"א (שם ד"ה הב) תירץ, וז"ל: "הב לה ואקני לה קאמינא לך - פי' מדרבנן בעלמא לקיים פשוטו של מקרא דכתיב נעלו". דהיינו שפשוטו של מקרא – "נעלו" – משמע שהנעל צריכה להיות שלו, ולכן תיקנו חז"ל להיבם לקנות הנעל.

ג. הגמרא סוטה (לט ע"ב) אומרת שאסור לספר בשעת קריאת התורה, שהפסוק בנחמיה (ח'ה) אומר "ובפתחו עמדו כל העם", ודורשת גמרא שאין עמידה אלא שתיקה. ונמצא מזה שאין חיוב לעמוד בשעת קריאת התורה, וכן פוסק השולחן ערוך (או"ח קמ"ו:ד), וז"ל: "אין צריך לעמוד מעומד בעת שקורין בתורה". אולם, הרמ"א הוסיף ש"יש מחמירין ועומדין". וקשה, הלא הגמרא אמרה שאין עמידה אלא שתיקה, ומהו הטעם להחמירין? המשנה ברורה (שם ס"ק י"ט) פירש שקריאת התורה היא זכר למעמד הר סיני, ובהר

סיני עמדנו. אבל התשב"ץ קטן (סימן קפ"ב) פירש ש"לפי הפשט משמע עמדו בעמידה ממש". וכן הגר"א על הרמ"א שם (ד"ה ס"ד ויש) הביא שהמקור לדברי הרמ"א הוא הפסוק של "ובפתחו עמדו". וזה מקרה נוסף שיש חומרה הנובעת מפשוטו של מקרא.

ד. השולחן ערוך (או"ח ח' י"א) פוסק ש"עיקר מצות טלית קטן ללבשו על בגדיו כדי שתמיד יראהו ויזכור המצות". ובאמת אין דורשים המילים "וראיתם אותו" ללמד שהציצית צריכה להיות בחוץ, אבל מפשוטו של מקרא לומדים שיש לעשות כן.

ה. בסדר של פסח יש חיוב לאכול כזית מצה. מעיקר הדין יכול לאכול הכזית מצה בכדי אכילת פרס (משנה ברורה תע"ה:ט'), אבל הרמ"א (או"ח תפ"ו:א) אומר שיש לאכול כל הכזית בבת אחת, ולא מעט מעט. אפשר שהטעם לאכול כל הכזית בבת אחת הוא שפשטות החיוב אכילה הוא בבת אחת, ולא במשך זמן.

ו. יש מנהג לקנות הדסים לסוכות שהם משולשים בכולם. אף על פי שאין זה חיוב, כי אומרים "רובו ככולו", הדין של "רובו ככולו" הוא מדברי חז"ל, ולכן לצאת פשוטו של מקרא אין לסמוך על דין זה. דומה לזה, יש מקפידים בשחיטה לשחוט כל הסימני שחיטה ולא רובם.

ז. הגמרא פסחים אומרת שהחיוב לאכול מצה הוא בליל ראשון, ובשאר ימים הוא רשות. אמנם, הגר"א (מעשה רב סימן קפה) פוסק ש"שבעת ימים תאכל מצות" – כל שבעה מצוה". דהיינו שמפשוטו של מקרא יש מצוה לאכול מצה גם בשאר ימים. אם כן, למה אמרה הגמרא שבשאר ימים הוא רשות? הגר"א פירש "ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה ראשונה שהיא חובה ומצוה – לגבי חובה רשות קרי לה – אעפ"כ מצוה מדאורייתא". כלומר, "רשות" הוא מילה רליטיבי, ולכן גבי חובה קוראים לה רשות, אבל עדיין יש מצוה¹⁶⁴.

¹⁶⁴ וכן מצינו במקומות אחרים שהמילה "רשות" אין כוונתו לומר רשות ממש; עיין ברכות כז ע"ב, שיש מאן דאמר שתפילת ערבית רשות, ותוספות שם שפירשו ש"רשות" אין רצונו לומר רשות ממש, אלא שלגבי שאר תפילות הוא רשות, וכן עיין המשנה ביצה פ"ה מ"ב.

במות עולם

* * *

בגדר גזירה דרבה ודין אין שבות במקדש

איתא במת' ריש פ"ד דסוכה (דף מב ע"א) דלולב במקדש ששה ושבעה, וז"ל: לולב וערבה ששה ושבעה וכו' לולב שבעה כיצד יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת לולב שבעה ושאר כל הימים ששה וכו' מצות לולב כיצד (בשבת) יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת מוליכין את לולביהן להר הבית והחזנין מקבלין מהן וסודרין אותן על גבי איצטבא והזקנים מניחין את שלהן בלשכה ומלמדין אותם לומר כל מי שמגיע לולבי לידו הרי הוא לו במתנה למחר משכימין ובאין והחזנין זורקין אותם לפניהם והן מחטפין ומכין איש את חבירו וכשראו בית דין שבאו לידי סכנה התקינו שיהא כל אחד ואחד נוטל בביתו עכ"ל. ויוצא דבמקדש היו נוטלין לולב בשבת רק כשחל ביום הראשון של חג. וביאר הגמ' הסברא לזה, וז"ל: אמאי טלטול בעלמא הוא ולידחי שבת אמר רבה גזרה שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים והיינו טעמא דשופר והיינו טעמא דמגילה עכ"ל. והקשה הגמ' על דברי המשנה שהרי אמאי נטילת לולב אינו דוחה שבת כשחל יום שבת בשאר ימות החג, שהרי בנטילת לולב יש רק איסור טלטול, ויבוא מצוות לולב ותבטל איסור טלטול אפילו ביום שאינו יום ראשון. ויש להעיר מנוסח הקושיא דהניח הש"ס דמצוות לולב דוחה איסור טלטול בעלמא. ויש לבאר מה היא "איסור טלטול", ואמאי נדחית ההו"א דמצוות לולב אינה דוחה אותה. ועוד צ"ב אם קושית הגמ' קאי במקדש או בגבולין, שהרי אפשר לומר בלשון הגמ' דפירוש הקושיא היא אמאי נטילת לולב במקדש אינו דוחה שבת אא"כ חל ביו"ט ראשון של חג, או אמאי נטילת לולב בגבולין אינו דוחה שבת בעלמא.

ונראה דיש לבאר המונח "איסור טלטול". וע' בדברי התוס' (שם ד"ה טלטול), שכתבו דעל אף שנתייחד הלולב למצוה, חל עליו איסור טלטול מוקצה, וז"ל: אע"ג דחזי למצוה שייך ביה איסור מוקצה לטלטול מאחר דאין עשוי כלי, עכ"ל. ונראה כוונתם הוא דאסור לטלטל הלולב משום איסור מוקצה מחמת גופו, שהרי אין לה תכלית בשבת חוץ מהמצווה. וע' בדברי הריטב"א (שם) שכתב דנתקשה בגמ' היאך התקינו חז"ל איסור טלטול בלולב כלל, שהרי יבוא עשה דאורייתא דלולב ותבטל הל"ת מדבריהם דמוקצה, וז"ל: ולהכי מבעיא לן השתא אמאי לא דחי ליה לשבת דלית עשה דלולב ולדחי שבת ואע"ג דאיכא איסור טלטול לידחי דהא ודאי אע"פ שאסרו חכמים טלטול במקום מצוה וכו' הא ודאי לא אסרו חכמים כלל טלטול בדבר של מצוה קבועה של תורה וכו' עכ"ל.

ונראה דנחלקו התוס' והריטב"א בפיוסוק דברי הגמ', שהרי לשיטת התוס' הגמ' שואלת אמאי, דהיינו אמאי לא יתנהג לולב שבעה במקדש, ותיריך "טלטול בעלמא הוא", דהיינו שיתאסר נטילת לולב מדין טלטול, ואז הגמ' חוזר ומתקשה "ולידחי שבת", דהיינו שהתירוץ הראשון דהאיסור טלטול גורם לכך שלא נוטלים לולב בשבת אינו מיושב על עצמו, שהרי אין בכח איסור טלטול לבטל מצוות נטילת לולב, וכפיוסוק זה: "אמאי? טלטול בעלמא הוא. ולידחי שבת!". אמנם, לדעת הריטב"א, כל המימרא הנ"ל הוא תמיהה מאוחדת על דברי המשנה, דמאי הוה אמינא דיתאסר טלטול לולב בשבת, וכפיוסוק זה: אמאי? טלטול בעלמא הוא [והיינו טלטול בעלמא ולא טלטול דהאיסור], ולידחי שבת!"

ואפשר לומר דהבנות אלו מגלים מח' יסודית בין התוס' לריטב"א, שאפשר לומר בהו"א דלדעת התוס' דין מוקצה בלולב ביום א' שחלב"ש רק נדחית בשבת, אבל לריטב"א היא מותרת לחלוטין. ונ"מ בטלטול הלולב לאחר קיום המצווה, שהרי לדעת התוס' על אף דדין נטילת לולב גובר על איסור טלטול מוקצה, מ"מ מיד לאחר שנתקיימה המצווה, יחזור הלולב לאיסורו משום היותו כלי שמלאכתו לאיסור. אמנם לדעת הריטב"א, נראה דנתקשה בגמ' היאך גזרו חז"ל אלולב כלל, שהרי אין בכח חז"ל לגזור דין מוקצה על חפצא של מצוה, ובעצם הלולב מוגדר ככלי שמלאכתו להיתר בחג שחלב"ש.

וכן נ"מ לנשים, שהרי על אף דאין נשים מחוייבות במצוות נטילת לולב, לדעת הריטב"א יהיה מותר להן לטלטל הלולב ביום ראשון של חג שחלב"ש משום דאין בלולב דין מוקצה כלל. אמנם, לדעת התוס' רק מותר לנשים לטלטל הלולב משום שיש להן קיום במצווה, וע' רשימות שיעורים לגרי"ד שהאריך בזה (שם).

מח' זו גם משקיף על פירוש השלב הבא בגמ'. ונראה דתירץ רבה דלא גזרו על טלטול לולב בשאר ימים שחלב"ש משום טלטול מוקצה, אלא מחשש שיטלנו ד"א ברה"ר, ויעבור במלאכה דאורייתא דהוצאה. ונראה דלדעת התוס', שפירשו המונח "טלטול בעלמא" כאיסור טלטול מוקצה, לא תירץ רבה כדרך הנחת הקושיא דאכן האיסור בלולב הוא מדין טלטול, ושהטלטול במקדש ביום ראשון שחלב"ש הוא היתר יוצא דופן, אלא המציא סברא אחרת לגמרי דגזרו חז"ל בשאר ימים של חג שחלב"ש מחשש שיעבור המטלטל באיסור הוצאה, וכמו בשופר ומגילה. אמנם, לדעת הריטב"א, שפירש המונח ד"טלטול בעלמא" כפירוש לחולשת מעשה המצווה, נראה דתירץ רבה דאכן יש לחשוש דאפילו הטלטול עצמה יגרום לעבירה, דהיינו הוצאה. ומ"מ אפשר לומר דגם נחלקו בגדר ההשוואה לשופר ומגילה, שהרי לדעת התוס' מגילה ושופר גם שווים ללולב בהו"א, דהיינו דאמאי יתבטלו מצוות שופר ומגילה כשחלב"ש מחשש טלטול מוקצה בעלמא, משא"כ הריטב"א, שכתב בפירוש (ד"ה והיינו) דאכן הו"א דקורין מגילה בשבת אלא גזרו דלא קורין מדין שמא יעבירו, אבל אי לא הכי פשוט שהיו קורין (ומ"מ ק"ק לפירוש התוס') שהרי מגילה אינה מוקצה בשבת כמו לולב, שהרי אפילו לדעת הסברות דמגילה מוגדרת כמוקצה מחמת גופו [ע' פר"ח תרצ"ח סע"ק ו' ומשנ"ב שם], לא כתבו כך אלא משום גזירה דרבה, אבל לפני הגזירה אמאי יתחשב כמוקצה, ודומה לס"ת וצ"ע).

וכן יש לציין דיוצא פשוט ע"פ הנ"ל דקושיית הגמ' קאי במקדש ולא בגבולין. וע' בדברי הריטב"א המובא לעיל (ד"ה אמאי) דפירש כך להדיא, שהרי מה נפשך דמלכתחילה נטילת לולב בגבולין כל שבעה הוא מדבריהם, וממילא אין קושיא ממוקצה כלל, שהרי בגבולין גם מצוות לולב הוא מדבריהם.

ובהמשך הסוגיא, הקשה הגמ' קושיא פשוטה על דברי רבה, דאמאי לא גזרו שלא ליטול לולב גם ביום א' שחלב"ש, שהרי אמאי אין לחשוש שילך אצל בקי ויעבירו ד"א ברה"ר גם שם. והנחת הקושיא היא דמה בכך בין יום א' לשאר ימים, שהרי גם ביום א' נראה דיש לחוש שילך אצל בקי ויטלנו ד"א ברה"ר. ודחה הגמ' את הקושיא ותירץ שהרי כבר גזרו חז"ל דביום א' שחלב"ש יטול כאו"א בביתו, דמעיקרא היו נוהגין ליטול בשבת במקדש כשחל יום א' להב"ש, אבל לאחר שבאו לידי סכנה, התקינו שיטול כל אחד בביתו. ויש לשאול שהרי משמע מדברי רבה דחוששין שיעבור ויטלנה ד"א ברה"ר מחשש שיבוא אצל בקי ללמוד, וא"כ, איך פרחה יסוד החשש דילך אצל בקי משום הך גזירה דכל או"א יטול בביתו? וע' בדברי הערל"נ (שם בגמ' ד"ה ראשון הא תקינו) שכתב בדעת רש"י דמשום שגזרו שיטול בביתו, ולפיכך לא היו נוטלין במקדש, יהיה זכור דאין להוליכו אצל בקי.

והקשה הגמ' על התירוץ הזה, שהרי לפני התקנה מאי איכא למימר, דהיינו דלפני הגזרה שיטול כאו"א בביתו אכתי הוה ליה לחשוש לשמא יעבירו ד"א ברה"ר, שהרי אין תזכורת בכך שהנטילה בשבת משונה משל חול. ומכח קושיא זו, חזרה הגמ' מהתירוץ הראשון דשאני יום ראשון משום דתקינו ליה רבנן בביתו, ותירצו תירוץ אחר, המתמקדת בחילוק אחר בין יום א' לשאר ימים, דביום א' שחלב"ש נטילת לולב בגבולין הוא מדאורייתא, משא"כ בשאר ימים. ונראה דיוצא עפ"ז (וכן מהנחת הקושיא בשלב הבא בסוגיא) דמעיקר הדין היו נוטלין לולב ביום א' שחלב"ש אפילו בגבולין, ולפיכך לא גזרו עליה במקדש. ויש לשאול אמאי גזרו במקדש משום המצווה בגבולין, שהרי מה ענין נטילה בגבולין אצל נטילה במקדש. וע' בדברי רש"י (ד"ה אלא ראשון) דיש דין חשיבות ביום ראשון כיוון דנוטלים אותו גם במקדש וגם בגבולין, וז"ל: אלא ראשון דחשובה נטילתו דאפי' בגבולין חייב לא גזרו ביה רבנן לא בגבולין ולא במקדש אבל שאר הימים שאינו מן התורה אלא במקדש לא חשיבא נטילה דידהו וגזור ביה רבנן משום חומרא דשבת אף במקדש עכ"ל. ונראה דצ"ב בזה, דאיזו תוספת חשיבות יש כאן בנטילת לולב ביותר מקומות, והיאך חשיבות זו גוברת על החשש דשמא יעבירו ד"א ברה"ר. וצ"ע

ואכמ"ל. ומ"מ פירש המאירי (שם) בדרך אחרת דגזרו שלא ליטול במקדש בשאר ימים שחלב"ש כדי שלא יתנהגו כב' תורות, וז"ל: כיון דאנן לא דחינן אינהו נמי לא דחו שלא לעשות תורה כשתי תורות וסמכו על זה אף ללולב עכ"ל. ויש להעיר דעל אף דלא פרחה החשש דשמא יעבירו ד"א ברה"ר לשאר ימים, לשיטת המאירי דין נטילת לולב ביום הראשון אפילו בגבולין גובר על החשש, ולפיכך לא גזרו.

ויש לשאול דאין שבות במקדש, וא"כ, אמאי יש כח בגזירה דרבנן שלא ליטול במקדש עם אין כח ביד חז"ל לאסור שבות במקדש. וע' בדברי המאירי (ד"ה שאלו) דגזרו אלולב מפני דאין שבות במקדש רק במילי דמקדש, וז"ל: ואע"פ שאין שבות במקדש דוקא במה שמסור לעבודת המקדש אבל זו שמסורה לכל לא עכ"ל. וא"כ נראה דאין לתקוע במקדש בשבת וכן דאין לקרות מגילה במקדש בשבת, כיוון דאין הם מדיני המקדש ושייך בהם שבות אפילו במקדש.

אמנם, ע' במת' ריש פרק בתרא דר"ה (דף כט ע"ב), דאיתא שם שהיו תוקעין במקדש בר"ה שחלהב"ש, וז"ל: יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה עכ"ל. וע' בגמ' דביאר רבא דהאיסור לתקוע בגבולין הוא מדבריהם משום גזירה דרבה, ולפיכך שרי במקדש. וע' בדברי רש"י (שם ד"ה גזירה) שכתב בביאור שיטת רבא דתוקעין במקדש בשבת משום דאין שבות במקדש. ונראה דצ"ע בזה, שהרי מצינו דאין שבות במקדש רק במילי דמקדש, ומה בשופר שייך למילי דמקדש? וע' בס' תרועת מלך ס' ס"ט אות ג' שכתב דאכן שופר שייך למילי דמקדש, וכפי שמבואר לקמן בר"ה (דף כז ע"א) דבמקדש תקעו בשופר בר"ה עם החצוצרות מדין כבוד המקדש, ויוצא דאכן לא שייך דין שבות בשופר.

ולגבי מגילה, ע' גמ' מגילה (דף ה ע"א) דאיתא שם דנחלקו האמוראים בסברא דאמאי אין קורין את המגילה בשבת, וז"ל: דכולי עלמא מיהא מגילה בשבת לא קרינן מאי טעמא אמר רבה הכל חייבין בקריאת מגילה (ובתקיעת שופר) ואין הכל בקיאים במקרא מגילה גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירוה ארבע אמות ברשות הרבים והיינו טעמא דשופר והיינו טעמא דלולב רב יוסף אמר מפני שעניניהן של עניים נשואות במקרא מגילה תניא נמי הכי אף על פי שאמרו כפרים מקדימין ליום הכניסה גובין בו ביום ומחלקין בו

ביום עכ"ל. וע' תוס' שם (ד"ה ורב יוסף) דאיתא שם דעל אף דרב יוסף אינו חולק על רבה, הוסיף טעם משום דבמקדש מותר לקראתו משום דאין שבות במקדש, וז"ל: משום דאיכא נפקותא מיהא במקדש דליכא שבות ואפ"ה אסור משום האי סברא דקאמר רב יוסף עכ"ל. ונראה דצ"ב בזה, שהרי מה ענין מגילה אצל מלי דמקדש? וע' בדברי השפת אמת (שם ד"ה בד"ה ור"י) שכתב דיוצא דלרבה היו קורין מגילה במקדש בשבת. ונראה דאין לומר דלשיטת התוס' אין שבות במקדש אפילו בלא מילי דמקדש, שהרי כתב הצ"ח (פסחים דף סה ע"א) דאפילו לשיטת חכמים הסוברים דמותר להדיח העזרה בשבת משום דדוחה שבות, לכולי עלמא יש שבות במקדש עם עברה על השבות אינו שייכת למילי דמקדש כלל.

אמנם מ"צ נראה ע"פ הדחק לתלות קריאת המגילה במילי דמקדש. וע' מס' מידות פ"א מ"ג, דמובאים שם השמות דשערי הר הבית, ואיתא שם דהיה צורה של שושן הבירה על שער המזרחי, וז"ל: חמשה שערים היו להר הבית וכו' שער המזרחי, עליו שושן הבירה צורה, שבו כהן גדול השורף את הפרה ופרה וכל מסעדיה יוצאים להר המשחה עכ"ל. ועיי' ג"כ בדברי הגמ' מנחות (דף צח ע"ב), דאיתא שם מח' במהות הצורה בשער מזרח, וז"ל: מאי טעמא רב חסדא ורב יצחק בר אבדימי חד אמר כדי שידעו מהיכן באו וחד אמר כדי שתהא אימת מלכות עליהן עכ"ל. והקשה בעל ספר היוחסין (שם, המובא בס' עזרת כוהנים על מס' תמיד בטורי "בני יוסף") דלכאורה השיטה השנית אינה מובנת כיון דעכ"פ מלכות פרס הסתיימה בתוך זמן בית שני, ואזי סרך הצורך דאימת מלכות פרס. ותרץ בשם יש מפורשים דצורת שושן אח"כ הייתה לשם זכירת נס פורים, שהושיע הקב"ה את ישראל ונתן אותם תחת מלך שהתיר להם לבנות את הבית, וז"ל: וי"מ שזה עשו בני הגולה כדי שיזכרו הנס של פורים שנעשה בשושן עכ"ל. וכן בדוחק גדול נראה ג"כ לומר לגבי קריאת המגילה עצמה, דכל שכן היא זכרון לחסדו של הקב"ה שהרשה לבניו לבנות את ביתו וגם כאן שייך מילי דמקדש. אמנם עכ"פ לשיטת ר"י עדיין אסור מהך סברא דעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה. ודו"ק. ויש לציין דדיבור זה אינו מופיע בתוס' הרא"ש.

במות עולם

* * *

בענין ערבה בשביעי דחיא שבת והשוואתו ללולב

איתא במת' (סוכה דף מב ע"ב) דמצוות ערבה ששה שבעה כמו בלולב, וז"ל: לולב וערבה ששה ושבעה עכ"ל. וע' בגמ' לעיל (דף מג ע"ב) בביאור הטעם דמצוות ערבה דוחה שבת, וז"ל: ערבה בשביעי מאי טעמא דחיא שבת אמר רבי יוחנן כדי לפרסמה שהיא מן התורה עכ"ל. ופרש"י (ד"ה מאי טעמא) דהנחת הקושיא היא אמאי לא גזרינן גזרה דרבה בערבה כמו שגזרו בלולב, וז"ל: ולא גזור בה כי היכי דגזור בלולב וכו' עכ"ל.

ויש לדקדק (וכפי שהיער לי תלמיד-חברי ר' נתנאל קראפט נ"י) דנשתנית הנחת הגמ' בין לולב לערבה, דבלולב (לקמן בדף מב ע"ב) פתח הגמ' בשאלה "אמאי טלטול בעלמא הוא ולידחי שבת", דהו"א דידחה לולב את השבת כל שבעה כיוון דמצוותה בנטילה בלבד, משא"כ בערבה, דפתח הגמ' ערבה בשביעי מאי טעמא דחיא, והניח דערבה אינה דוחה שבת בשאר ימים. וצ"ב בזה, דאמאי הניח הש"ס בלולב דדוחה שבת ובערבה לא? ועוד, הרי מסיקנן לקמן כאביי דגם ערבה מצוותה בנטילה (שלהי דף מג ע"ב), וא"כ, אמאי לא הביא הגמ' הך סברא דלעיל ד"טלטול בעלמא היא" בנידון דידן?

ויש לתרץ בפשיטות דהניח הש"ס דערבה אינה דוחה שבת כיוון דאינה נפטרת מגזרה דרבה כלולב. ונראה דלא כנס הש"ס לנידון דערבה אלא לאחר דמסיקנן דלולב נפטר מגזרה דרבה במקדש ביום ראשון כיוון דביום ראשון נטילתו אף בגבולין, וז"ל: ראשון דאיתיה מן התורה בגבולין לא גזרו בהו רבנן הנך דליתנהו מן התורה בגבולין גזרו בהו רבנן עכ"ל. ופירש רש"י הסברא דחשובה נטילתו טפי במקדש כיוון דנוטלין אותו בגבולין, וז"ל: דחשובה נטילתו דאפי' בגבולין חייב לא גזרו ביה רבנן לא בגבולין ולא במקדש אבל שאר

הימים שאינו מן התורה אלא במקדש לא חשיבא נטילה דידהו וגזור ביה רבנן משום חומרא דשבת אף במקדש עכ"ל. וע' לעיל (ס"א) מה דנתקשנו בזה. ומ"מ מסיקנן דלולב דוחה שבת במקדש רק משום דנוהגים לקחתו אפילו בגבולין.

ויוצא דאע"פ דלולב נפטר מגזירה דרבה כיוון דנטילתו בגבולין, אין טעם זה שייך בערבה, דלא היו נוטלין ערבה בגבולין בזמן המקדש כלל, ויוצא פשוט דתמה הש"ס אמאי ערבה דוחה שבת מלכתחילה. ובהא דלא היו נוטלין ערבה בגבולין בזמן המקדש, ע' ר"ן (דף כב ע"א בדפי הרי"ף [עמ' ס' בדפוס עו"ה] בפיסקא "ומסיקנן" בתוך ד"ה "גרסינן תו"), דבזה"ז נוהגין יום א' בערבה זכר למקדש משום דלא נטלו ערבה בגבולין בזמן המקדש כלל, וז"ל: לולב אי אפשר לו לעשותו יום א' בלבד זכר למקדש שכבר הוא נטל בגבולין יום אחד מדינו מן התורה ולא יהא כאן זכר למקדש כלל וכיון דלא סגי ביום א' עבדינן ז' אבל ערבה שאינה נטלת מן התורה בגבולין כלל ביום א' בלחוד איכא זכר למקדש עכ"ל (וראיתי דברים אחדים באתר דשיבת מעלה אדומים¹⁶⁵ דכתב דאיפכא מסתברא וס"ל להר"ן דהיו נוטלין ערבה בזמן המקדש אפילו בגבולין, ולא זכיתי להבין דבריו, עיי"ש וע' לקמן). ויוצא לדעת הר"ן דלא נהגו ליטול ערבה בגבולין בזמן המקדש. וכן ע' רמב"ם (פ"ז מהל' לולב הל' כ"ב) דגם הוא כתב דבזה"ז ערבה בגבולין זכר למקדש, וז"ל: וערבה זו הואיל ואינה בפרוש בתורה אין נוטלין אותה כל שבעת ימי החג זכר למקדש אלא ביום השביעי בלבד הוא שנוטלין אותה בזמן הזה עכ"ל. ומשמע ממש"כ דנהגו ערבה בזה"ז "זכר למקדש" בלבד, ולא הזכיר שום מנהג דנטילת ערבה בגבולין בזמן המקדש דלא היו נוטלין אותו בגבולין בזמן המקדש כלל (וכן כתב הרב שמעון סופר [בן הכתב סופר ונכד החתם סופר] כדרכינו בספרו התעוררות תשובה ח"ג ס' תמ"ב אות א, וכן עיי"ש לגבי מה דנתקשה מהא דערבה יסוד או מנהג נביאים, דהנהיגו וייסדו הנביאים ערבה בגבולין בזמן גלות בבל בלא מקדש, ופסקו למשך זמן בית שני). וכן לא שייך הך דברא דטלטול בעלמא הוא כיוון דמ"מ הו"א דיש לגזור משום דרבה.

¹⁶⁵ bit.ly/arava_ybm

במות עולם

ואיתי שפיר דהו"א דאין ערבה דוחה שבת כמו בלולב, דערבה אינה נפטרת מגזירת רבה כמו לולב, דמשא"כ בערבה, נטלו הלולב בגבולין בזמן המקדש.

[ומ"מ אפילו ע"פ הבנת האי חכם אחד משיבת מעלה אדומים בדברי הר"ן יוצא כדרכנו, דפשוט דאפילו אם היו נוהגין ערבה בגבולין בזמן המקדש, לא היתה ערבה דוחה את השבת, משום דהוי מנהג נביאים בלבד, ופשוט.]

וע' בהמשך הסוגיא, דתירץ ר"י דערבה דוחה שבת בשביעי במקדש ולא גזרינן בה גזרה דרבה כדי להראות שהיא מן התורה, וז"ל: אמר רבי יוחנן כדי לפרסמה שהיא מן התורה עכ"ל. ונראה כוונתו דעל אף דאין ערבה נוהגת בגבולין כמו לולב, יש בה חומרא דרבנן מיוחדת משלה, דהיינו הצורך להראות שהיא מצווה דאורייתא, שתתגבר על החשש דשמא יטלנו. וע' פרש"י, דהכוונה בזה פשוטה, דמבואר לקמן במכילתין (דף מד ע"א) דמצוות ערבה הל"מ, והיו הצדוקים והבייתוסים מוחין בה, וכיוון שכן, הו"א דהצורך להראות דמצוות ערבה אכן מדאורייתא גוברת על החשש דשמא יעברנו. והקשה הגמ' ע"ז בפשיטות, דא"כ, לולב נמי תדחה שבת במקדש, דלכאורה ראוי לפרסם שהוא מן התורה ג"כ, וז"ל: אי הכי לולב נמי לידחי כדי לפרסמו שהוא מן התורה עכ"ל. ויש לציין דמדובר כאן ביום שביעי של חג בלבד, ולא בשאר ימים. והנחת הגמ' היא דגם בלולב יש מידה דראויה לפרסום שהיא מה"ת, והיינו כדפרש"י (שם) דנוהג כל ז' ימים במקדש, וז"ל: לולב נמי נידחו בשאר ימים במקדש כדי לפרסמו שהוא מן התורה כל שבעה דהא לא מפרשא בהדיא דאיכא למיטעי ולמימר דהאי ושמחתם לפני ה' שבעת ימים לאו שמחת לולב קאמר עכ"ל. ונראה דעל אף דביארנו דלולב דוחה שבת ביום ראשון משום דלקיחתו אף בגבולין, הו"א דידחה לולב את השבת גם בשביעי כדי לפרסם דנוהג במקדש כל ז'. והו"א דיש צורך לפרסם דין זה משום דגם הוא אינו מפורש בקרא ונלמדת מתושב"פ, וכדאיתא בספרי (ויקרא פרק ט"ז אות ט').

ודחה הגמ' הך סברא משום דכבר גזרו בלולב גזירה דרבה. והיינו דהצורך מדרבנן לפרסם דלולב במקדש כל ז' מה"ת אינו גובר על החשש דישמא יטלנו, וז"ל: לולב גזרה משום דרבה עכ"ל. ונראה

במות עולם

דלא דחתה הגמ' את הנחתה דלולב צריך פרסום, אלא ערער בהא דהצורך בפרסום אינו גובר על החשש דשמא יטלנו. ויש לשאול אמאי החשש גוברת בלולב אבל נדחית בפני ערבה. ונראה דנחלקו ערבה ולולב ברמת הצורך בפרסומם, דערבה אין לו עיקר מה"ת כלל, ולפיכך צריך פירסום טפי, משא"כ בלולב דמפורש בקרא ביום א', וקשה יותר לערער עליו.

והגמ' חוזרת ומתקשה בזה דאמאי גזרו גזירה דרבה בלולב ולא בערבה, וז"ל: אי הכי ערבה נמי נגזור עכ"ל. וע"פ דרכנו, פירוש הקושיא היא דעל אף דהיו עוררין בערבה, מ"מ במציאות עדיין קיים חשש דשמא יטלנו, ואמאי לא גזרו. ותירץ דלא חיישינן משום דערבה לשלוחי ב"ד מסור, וז"ל: ערבה שלוחי בית דין מייתי לה לולב לכל מסור עכ"ל. וע' רש"י (שם ריש ד"ה שלוחי ב"ד) דפרח החשש דיטלנו בידו וכו'. מהא דמסרה לשלוחי ב"ד משום דשלוחי ב"ד הביאו את הערבות לבית המקדש בע"ש, ובנוסף, רק הכהנים היו נוטלין את הערבה בהקיפם את המזבח, וז"ל: שלוחי בית דין מייתי לה מע"ש ולמחרת אינה מצוה לכל אדם אלא כהנים המקיפין בה את המזבח עכ"ל. ונראה דדברי רש"י ענו על חשש דשמא יטלנו בב' שלבים עצמאיים בתהליך המצוה: אין לחשוש בהבאת ערבות למקדש, כיוון שהדבר מסור לשלוחי ב"ד שהיו מקפידין להביאן מע"ש, ועוד בטקס הערבה עצמה, אין לחשוש דיטלנו עם הארץ ד"א ברה"ר דרק הכהנים נטלו את הערבה. והקשה הריטב"א (ד"ה ופרקינן ערבה) דדברי רש"י צ"ב, דלפי דבריו החשש דשמא יטלנו וכו' קאי בהבאת הערבות למקדש, ומה ענין הבאת הערבות למקדש בע"ש אצל חשש דיביאנו אצל בקי בשבת עצמה? ונראה דרק סוף דברי רש"י לגבי הכהנים ענה על חשש דשמא ויעבירונו, וא"כ הול"ל דערבה מסור לכהנים בלבד, ומה ענין שלוחי ב"ד כאן. ועוד, דע"פ דרכו לא מובן השלב הבא בגמ' דא"כ האידנא נמי, דהאידנא יסוד\מנהג ערבה מסור לכל.

ועוד, גם צריך ביאור לדעת רש"י בצירוף החשש דשמא יטלנו וכו' לערבה. וע' פרש"י בשמעתתא דלולב ששה ושבעה (לעיל ד"ה ללמוד) בביאור המונח דשמא יטלנו וכו', וז"ל: ללמוד נענועו או ברכתו עכ"ל. וע"פ דבריו יוצא דהחשש דשמא יטלנו היינו אחת מב' חששות, והיינו דילך אצל בקי ללמוד נענועו או ללמוד ברכתו.

והקשה הפנ"י (ד"ה פיסקא ערבה שבעה) על דברי רש"י דלכאורה אין לחוש ללימוד נענועו או ברכתו בערבה, דאין לה לא נענוע ולא ברכה, וז"ל: ולכאורה יש לתמוה דלפי מה שפירש רש"י לעיל בעיקר מימרא דרבה בלולב דהא גזורין שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד מפרש רש"י ללמוד נענועו או ברכתו א"כ לא שיין הך מילתא בערבה כלל ונענוע מאן דכר שמי' ולענין ברכה נמי לא מיבעי' למאי דקיי"ל אין מברכין עליה ואפי' מברכין לא שיין בקיאות כלל דדוקא בלולב דאיכא ד' מינים אפשר דאין הכל בקיאות דאל"כ כל מצוה הצריך ברכה יהיה אסור לעשות בשבת או ב"יט עכ"ל עיי"ש, והשאר בצ"ע.

ומכח הקושיות הנ"ל, הציע הערל"נ (שם ד"ה בגמ' ערבה בשביעי¹⁶⁶) פירוש אחר בסוגיין, דהחשש דשמא יטלנו אינו חשש דילך אצל הבקי ללמוד הברכה או מעשה המצוה, אלא דילך אצל הבקי לוודא כשרות החפצא של מצוה. וע"פ דרכו, הסבר הנחת הקושיא ד"ערבה בשביעי מ"ט דחיא שבת"א אכן דהו"א דערבה אסורה משום טלטול, ותירץ דלא גזרינן טלטול כדי להראות דמצוותה מה"ת. וחוזר הגמ' ומתקשה מלולב דע"פ הך סברא, לכאורה גם יש לפרסם בלולב דמצוותה מה"ת במקדש כל ז', ותירץ דגזרו משום גזירה דרבה, דשמא יטלנו ד"א ברה"ר לבודקו אצל בקי. וחזרת הגמ' ומקשה דלכאורה גם בערבה שייכת הך גזירה דיוודא כשרותו אצל בקי, ותירץ דערבה מסור לשלוחי ב"ד, דהם הם הבקאים, ולפיכך אין צריך לגזור בה גזירה.

ומ"מ נראה לענ"ד דאפשר ליישב דברי רש"י, וכפי שיתבאר. והקשה הפנ"י דלא שיין נענוע וברכה בערבה כמו בלולב, ולפיכך מהכ"ת דיש לחוש דשמא יטלנו כלל. ונראה דיש לתרץ בפשיטות דהקשה הפנ"י מערבה בגבולין, דאין לו נענוע וברכה, ובגמ' עסקינן בערבה דמקדש, ובארנו לעיל דשאני ערבה בגבולין מערבה דמקדש, דערבה במקדש הל"מ וערבה בגבולין יסוד\מנהג נביאים. ועל אף דלא שיין נטילה בערבה בגבולין, אכתי וודאי שיין נטילה בערבה דמקדש, דהיינו בסיבוב המזבח ובזיקוף הערבה, וכן יתכן דברכו עליה כבכל שאר

¹⁶⁶ בפיסקא ד"ה "לכן לולא פירושם" בדפוס מכון ירושלים.

במות עולם

מצוות המקדש. וע' ברכת אברהם (שם אותיות ה' וו') שכתב כדרכינו בפירוש. וכן משמע מדברי רש"י עצמו דעסקינן בערבה דמקדש, דבדבריו לקמן (ד"ה האידנא) כתב בפירוש דאיירי במנהג נביאים, ויוצא דעד עתה עסקינן בערבה מדאורייתא. ולפ"ז מיושבים דברי רש"י, דהכהנים זריזין הם בסיבוב הערבה ובזקיפתה, וכן הם יודעים הנענוע והברכה, ולפיכך אין לחשוש דילכו אצל בקי ללמוד. ועוד, הבין הריטב"א בדעת רש"י דהבאת הערבות למקדש בע"ש הוא המוציא מזורך לחוש לשמא יטלנו-- גם זה יש לדחות: נראה דהבנת הריטב"א בדעת רש"י היא דלדעתו, עיקר ההפקעה מחשש דשמא יטלנו וכו' היא בהבאת הערבות מע"ש דווקא, אבל נראה דיש לפרש על דרך הערל"נ, דעיקר ההפקעה הוא הבאת הערבות ע"י שלוחי ב"ד שיכולים לוודאות על כשרותם, והזכיר רש"י שהביאום מע"ש משום דאכן אין הבאת הערבות ממוצא דוחה שבת. וכן נראה.

* * *

בענין הפרה אחר הפרה

(א) בתחילת פרק נערה המאורסה דף סז. איתא במשנה, "נערה המאורסה אביה ובעלה מפירין נדריה, הפר האב ולא הפר הבעל, הפר הבעל ולא הפר האב, אינו מופר, ואין צריך לומר שקיים אחד מהן". ובגמ' שם הקשה, "ואין צ"ל שקיים אחד מהן – למה לי למתנא? השתא יש לומר הפר זה בלא זה לאו כלום, קיים אחד מהם למה לי?" והגמ' תירצה, "צריכא ליה כגון הפר אחד מהם וקיים אחד מהם, וחוזר ומקיים ונשאל על הקמתו – מיהו דתימא דאוקי הא עקריה, קמ"ל עד שיהו שניהן מפירין בבת אחת".

ועיין הר"ן שם שהביא שי' הרמב"ן שהחסרון הכא הוא שבהפרה צריך להיות שניהם מצטרפים זה לזה, ואינו יכול להיות הפסק בין הפרת שניהם. ואם חזר שניהם ומפיר פעם שנית אז מועיל. והביא הר"ן את שיטת הרמב"ם פרק י"ג הלכה כ"א שהכא כיוון שמקיים השני תו לא מפיר לעולם, משום שיש חיסרון שאין הפרה אחר הפרה, כיוון שהשותף הראשון כבר הפר ונתבטלה הפרתו, תו לא יכול להפר לעולם.

הרשב"א הביא ראיה שלא כדברי הרמב"ם, שלקמן (דף סח:) בדין של נתרוקנה¹⁶⁷, אחד מהציורים שנתרוקנה רשות לאב הוי שכבר הפיר הבעל, ואת"ל שכבטל הפרתו, יש חיסרון של אין הפרה אחר הפרה, למה התם בדין של נתרוקנה יכול האב אחר כך להפיר חלק הבעל, הא כבר הפיר הבעל? ע"כ כיוון שנתבטלה הפרתו אין חיסרון של הפרה אחר הפרה.

בראיתו של הרשב"א הנ"ל בדין של נתרוקנה "שהאב מפיר חלק הבעל, הא כבר הפיר ע"כ משום בטל הפרתו", הגה יש לחקור, מהו הדין של נתרוקנה, שאפילו הפיר הבעל יכול האב להפר. האם הוא משום (א) האב יורש זכות הבעל, ומה שמפיר הוא מפיר בעד

¹⁶⁷ נתרוקנה היינו שכשהבעל מת הרשות להפר מסר לאב.

הבעל, או (ב) שהוי רק שנתגדל רשות האב כשמת הבעל, ואינו מפיר בעדו. לפי זה יש לפרש מחלוקת הרמב"ם והרשב"א, שהרשב"א סבר כצד א', שהוי ירושת זכות הבעל, אם כן ע"כ כשמפיר הבעל קודם שמת הטעם שיכול האב להפר משום שנתבטל הפרתו תו אין כאן חיסרון של הפרה אחר הפרה. אבל הרמב"ם סבר כצד ב', ואין ראיה מכאן, כי אפילו הפיר הבעל קודם לכן, אין חיסרון בהפרת האב, כיוון שלא מפיר בעדו, רק נתגדל רשותו, ויש לו כח בפני עצמו.

(ב) ועיין בטור סי' רל"ד שהביא מח' רמב"ם ורבינו יחיאל ששניהם סוברים שהאב יכול להפר שאר נדרים ולא רק עיניו נפש ונדרים שבינו לבינה. וכשיש שותפות אב ובעל לגבי נערה המאורסה כ"ע לא פליגי שאין יכול להפר רק עיניו נפש ובינו לבינה. אבל כשנתרוקנה רשות לאב פליגי רבינו יחיאל והרמב"ם האם יכול להפר שאר נדרים או לא. רבינו יחיאל סבר שאינו יכול להפר רק עיניו נפש ובינו לבינה. אבל סבר הרמב"ם שאב יכול להפר שאר נדרים שהפיר בתחילה. והב"ח התם מפרש שיטת רבינו יחיאל משום שהפרת האב כשנתרוקן הוי משום יורש זכות הבעל. א"כ נראה שהמחלוקת כאן תלוי במחלוקת הנ"ל היצאה לפי החקירה, שרבינו יחיאל סבר שהוי ירושת זכות הבעל, כצד א', וא"כ הוי כאילו יש כאן שותפות אפילו כשמת, ואין יכול להפר רק עיניו הנפש ובינו לבינה. אבל סבר הרמב"ם שהוי רק שנתרוקנה נתגדלה רשותו ואין כאן בכלל דין שותפות. וא"כ אין חיסרון של שותפות, ויכול להפר אפילו שאר נדרים.

(ג) עוד מהלך אחר באחרונים לבאר דברי הרמב"ם, שעין שו"ע סי' רל"ד סע' ו', "שאם קיים אחד מן השותפין ונשאל על הקמתו, אין יכול להפר אם השני", וצ"ב בדברי המחבר, למה כיוון שמקיים תו לא יכול להפר עם השני, הא אין כאן חיסרון של הפרה אחר הפרה, כיוון שלא הפיר הראשון. ומסבירים האחרונים שאפי' בלא הפרה אחר הפרה סבר המחבר שיש לכל שותף החלטה אחת להחליט אם רוצה קיום או רוצה הפרה, ואחר שהחליט מסלק עצמו מדין שותפות, והכא כיוון שקיים, אפילו נשאל על הקמתו, אין יכול

במות עולם

להפר עוד, ואם כן אין יכול להצטרף עם השני. לפי"ז נראה לבאר
דברי הרמב"ם לעולם אפי' בלא הפרה אחר הפרה, יש חיסרון שכיוון
שהחליט מסלק עצמו מדין שותפות.

* * *

דרכי האמורי

בתחילה צריכים לדון מה דרכי האמורי ומה חוקות הגויים. כתב הקהילות יעקב (ע"ז סי' ה' ס"א; ע"ש בשלימות) שאנחנו לומדים האיסור של חוקות הגויים מהפסוק ובחוקותיהם לא תלכו (ויקרא י"ח ג') ואיסור דרכי המאורי מהפסוק לא תעשה כמעשים (שמות כ"ג כ"ד), ופירש ששני דברים הם, וכתב ב' פשטים לבאר מה חוקות הגויים ומה דרכי האמורי: (א) חוקות הן דברים שעושים לשם ע"ז, ודרכים הם דברים שעושים לא לשם ע"ז אלא לשם שטות ואין בו טעם; (ב) חוקות הן דברים המקובלים לעשות, ואפילו אין תכלית בעשייתם, ודרכים הם דברים שעושים כדי לבוא לשום תכלית, ונחשב כדאי לעשותם.

אמנם צריכים לעיין בדברי הר"ן בדרשות שכתב וז"ל, ואלה הידיעות כולן הקסם והעוננות והכישוף וזולתם (עיין דברים י"ח י"א-י"ב) הם נקראים בלשונם ז"ל דרכי האמורי, ומאלה קצת הדברים אסורים וקצתם מותרים, עכ"ל. ומשמע משם שלא כדברי הקה"ל, שמשמע שהר"ן סבר שדרכי האמורי הם רק הדברים המיוחדים שהזכיר. מיהו מסתמא יש לומר שבאמת הסכים לקה"ל, כי אין נראה שכל פעם שאמרה הגמ' "אלו דברים יש בהם משום דרכי האמורי" הוא איסור מהדברים שהזכיר ולא דברים אחרים, אלא לכא' סבר שאלה דרכי האמורי ווגם אלה דרכי האמור, אבל אינם ענין אחד.

במתני' במס' שבת (דף טז.) חלקו ר"מ ות"ק אם מותר לצאת בביצת החרגל ובשן של שועל ובמסמר מן הצלוב. ר"מ התיר לצאת בהם אפילו בשבת, ואין ביציאתם איסור הוצאה בשבת, ות"ק אסרם אפילו בחול, משום דרכי האמורי. ונפסק להלכה כר"מ. הגמרא הביאה דאביי ורבא אמרי תרוייהו, כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי. והק' הגמ', הא אין בו משום רפואה יש בו משום

דרכי האמורי? ופירש"י וז"ל, שיש בו משום רפואה – שנראית רפואתו, כגון שתיית כוס ותחבושת מכה. ופרכינו, הא אין בו כו', כגון לחש, שאין ניכר שיהא מרפא, יש בו משום דרכי האמורי, בתמי', עכ"ל. וממה שכתב מבואר שמה שאמרו אביי ורבא שיש בו משום רפואה הוא שיש היכר במה שעושה לרפואה.

יש ג' קושיות על מ"ש רש"י: (א) מה שהק' הרא"ש (שבת פ"ו הי"ט), וז"ל, פרש"י אין בו משום רפואה, כגון לחש שאין ניכר שיש רפואה, ולא נהירא לי, דלעיל בשמעתין איכא כמה לחשים שהיו עושים, אלא מיירי כשעשה מעשה ואינו ניכר שיהי' בו רפואה, כגון סוקרו בסיקרא דאייתי עלה, עכ"ל. כלומר, איך יכול רש"י לומר שדברים שאינם ניכרים שיש בהם משום רפואה, **כגון לחשים**, הם אסורים? הא הגמ' לעיל הביאה כמה לחשים כדוגמאות של דברים שאין בהם משום דרכי האמורי! (ב) מה שהק' הר"ן (חולין סוף פ"ד) קושיא דומה להרא"ש, וז"ל, ולא מחזור, דהא שרי התם שן של שועל ומסמר מן הצלוב אע"פ שאין רפואתן ניכרת, אלא ה"ק, כל שיש בו משום רפואה ואע"פ שאינה ניכרת שרי, שלא אסרה תורה משום דרכי האמורי אתא אותם מעשה תוהו שלהם שאין בהם תועלת, עכ"ל. כלומר, אין לפרש כרש"י, כי הרבה דברים מובאים במשניות ובגמ' שמותרים אע"פ שאין היכר לרפואתם¹⁶⁸. (ג) כתב רש"י בחולין וז"ל, יש בו משום רפואה, כגון משקה או סם או לחש שלוחש על המכה, אין משום רפואה, כגון שעושין שלא על החולי, כגון קבורת שליא בפרשת דרכים וכיוצא בהם, שדומה לניחוש, עכ"ל. וכתב שלחש יש בו משום רפואה ומותר, ובזה סותר את עצמו ממש"כ במס' שבת!

קושיית הר"ן מתורץ ממש"כ המשנה ברורה (סס"א סק"ה) שז"ל, ואין ניכר שיש בו משום רפואה, היינו שאין ניכר שיהי' לרפואה, והא דמותר בדברים הנ"ל כיון שיאמרו היודעים שהוא לרפואה מצד הסגולה הוי כניכר, עכ"ל. כלומר, ממה שיאמרו

¹⁶⁸ החילוק בין קושיית הרא"ש והר"ן הוי שהרא"ש הקשה בדווקא על הנקודה של **לחשים**, שאיך יכול רש"י לומר שלחשים אסורים, והא הגמ' אמרה שהם מותרים, והר"ן הקשה על הנקודה של **כל דבר שאין רפואתו ניכר**, שאיך יכול רש"י לומר שכל דבר שאין רפואתו ניכר יש בו משום דרכי האמורי, והא כנראה זהו נגד הגמרא.

הבקיאים שהוא מרפא נחשב כהיכר, אע"פ שאין היכר בעצמותו¹⁶⁹. מזה מתורץ קושיית הר"ן, אבל מזה אין לתרץ מה שהק' הרא"ש, שסוף סוף הגמרא אמרה שכמה לחשים אין בהם משום דרכי האמורי¹⁷⁰.

ויש לתרץ קושיית הרא"ש על פי המאירי (שבת דף יז.), שכתב וז"ל, כל מני לחשים כו' וזה שכתב רבותינו ע"ה הרבה מהם בסוגיא זו ובמקומות אחרים הם נעזרו בדבר זה בצירוף הב' דברים, האחד שלא הי' שם דבר כדאי להטעות אלא הבליים והמונים וכזבי הנשים המיניקות והמגדלות את הילדים ומגדלות אותם בלימוד הבליהם כו', והשני שמצד שהיו ההמון באותו זמן בטוח באותם הענינים הי' טבעם מתחזק ונמצא מצד ההרגל עזר טבעי בהם¹⁷¹, עכ"ל. כלומר, אפילו דבר שאין בממשות שלו כלום, ומשו"ה היה לאסור משום דרכי האמורי, אינו דרכי האמורי אם ע"י הרגל יש התחזקות בעשיית ואמירת דברים האלה (ונראה שזה מה שקוראים פלסבון). מיהו כתב שג"כ צריכים שפשוט הוא שדברים אלה אין בהם כלום, וכל שבדק אלה יבין שאין בהם כלום, ונלענ"ד שזה נצרך משום שאם בן אדם לא התחיל לעשות הדברים האלה עדיין אין לו הרגל שיועילו, אז יש איסור לאיש להתחיל לעשות דברים אלו. ומשו"ה לא הזכירו בגמ' אלא דברים שפשוטנשהם של שטות, שיבינו אנשים האלה שאינם כלום, אבל אנשים שכבר התחילו לעשות דברים אלה לא יבדקו אם באמת יועילו, אמנם בזה אין קפידא כי באנשים האלה יש הרגל ואין איסור לעשות את אלה. ועפ"ז אולי יש לת' רש"י,

¹⁶⁹ אפשר שיש לפרש מה שכתב בדרך אחר, שלא כתב היינו שאין ניכר שמרפא, אלא כתב היינו שאין ניכר שיהי' לרפואה, שרק צריכים היכר שעושה כן לרפואה, ומשו"ה איננו צריכים בקיאים או רופאים לומר שהוא לרפואה, אלא סתם יודעים, ובזה ניכר שהוא לרפואה. אמנם אין זה נראה כלל, דהא כל דרכי האמורי עושים לתכלית, אלא שאם באמת לא יהי' תכלית אסור מטעם דרכי האמורי, ועוד מבואר ברש"י, ומשמע מהרא"ש כנגד זה. ¹⁷⁰ ועיין במדרכי מס' שבת אות' ש"ס.

¹⁷¹ ואפשר שזה כמ"ש הרשב"א (סו"ת ח"א תי"ז) שיש דברים שמועלים בפ"ע ויש דברים שבפ"ע אין כלום, אבל גורמים שתהי' רפואה ע"י ד"א עיי"ש, ואולי היתר של הרגל כמו האחרון. אבל העיר לי הבחור החשוב משה קליין שאולי אין דמיון, כי שם הרפואה נגרמת ע"י הדבר ההוא, אבל כאן הכל תלוי באדם עצמו ובהרגל שלו, וצ"ע.

שבאמת כל לחש אסור משום דרכי האמורי, ומ"ש בגמ' שלחשים מותרים זה רק משום שבימים ההם הי' הרגל בבני אדם לעשותם, ומשו"ה הי' מותר לאותם אנשים לעשותם.

אמנם אולי זהו גופא מח' בין הרא"ש ורש"י, שהרא"ש ידע שרש"י סבר שרק מותר לעשות דברים האלה אם יש היכר שיש בדברים האלה גופם רפואה, והרא"ש חלק וסבר שאפילו אין בעצמותם רפואה, אלא שגורמים רפואה, זה די להקל, שסבר כמאירי. וזהו החילוק בין הרא"ש ורש"י, שרש"י רק התיר כשיש בו רפואה, והרא"ש התיר אפילו כשלא יהי' בו רפואה¹⁷².

בנוגע להסתירה ברש"י (המובא בקושייתנו הג' לעיל), אעתיק דברי חת"ס (חולין ספ"ד) שהקשה קושיא זו, ותיירץ וז"ל, וליישב כל הנ"ל נ"ל התם לא גרסינן באביי ורבא רק כל שיש בו משום רפואה וכו' ואדיך דייק סתמא דש"ס הא אין בו משום רפואה וכו' ופריך והתני' וכו' ובשמעתין עיין הגירסא ברא"ש דאביי ורבא לא אמרו רק כל שיש בו וכו' כמו התם ולא יותר, והש"ס לא דייק הכא מידי ולא גרס והתניא בלשון ק', אלא דתניא כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי אמורי, ודדייקינן בשלמא טוענו באבנים וכו' אינו אלא לפרושי ברייתא, ולא להקשות אאביי ורבא ע"ש, ולפ"ז י"ל כך התם בהס"ד ה"א פי' דבריהם יש בו משום רפואה היינו שרפואתו ניכר להדיא ולאפוקי לחש ופריק מסוקר וכדמשני רבים יבקשו רחמים ממילא מובן מכ"ש לחש ולא ממעטינן אלא קוברו בפרשת דרכים שאין הרפואה על החולה עצמו. והכא קאי ש"ס במסקנא, וידע מיד פי' האמת באביי ורבא דיש בו משום רפואה שהרפואה על החולי ואפי' לחש ומייתי סיעתא דתני' סוקרו בסיקרא שיבקשו רחמים ומכ"ש לחש נמצא א"ש פירש"י בשני הסוגיות וא"ש בעזה"י, עכ"ל.

ולולי דבריו נלע"ד לת' בדרך אחר, שרש"י שכתב שמותר לומר לחש על המכה ר"ל שנשכו נחש או עקרב, שמותר ללחוש על אותו מכה כדי שלא תטרף דעתו עליו, וכמ"ש הרמב"ם (הל' ע"ז וחוקה"ג פי"א ה"א עיי"ש). וזה מדויק ברש"י ממה שכתב שמותר

¹⁷² עיין לשון הרא"ש, שהסביר החילוק בין פשט שלו לבין פשט של רש"י, שרש"י סבר שיש בו רפואה, והוא עצמו סבר שצריך שיהי' בו רפואה. וי"ל שזה החילוק, בין יש רפואה ליהיה רפואה.

במות עולם

ללחוש על המכה ואח"כ כתב אין בו משום רפואה, כגון שעושים שלא על החולי. והטעם ששינה לשונו ממכה לחולי משום שלחישא רק מותר במכה ולא בחולי.

סבר רבינו יונה (מובא בר"ן ספ"ו במס' שבת) שכל קמיע¹⁷³ שאינו מן המומחה אסור מספק. ותמוה מאוד, דהא אם כן אי אפשר שיהי' קמיע מומחה, שמאז שאסור להשתמש עמה לפני שהוא מומחה, איך אפשר לעשותו מומחה? הלא רק יכולים לעשותו מומחה על ידי בהשתמשותו שלוש פעמים! ועוד מדויק ממתני' (שבת דף ס.) שמותר ללכת בקמיע שאינו מומחה בחול. ולכא' כוונתו שאסור להשתמש בקמיע שאינו מומחה להתפראות, אבל מותר להשתמש בו כדי לנסותו. וכן מה שסבר שאר הראשונים שמותר להשתמש בקמיע שאינו מומחה היינו רק מפני שמשתמש בו ממה שיש צד שירפא.

צריכים להסביר, איך יועילו הלחשים ושאר דברים שעסקנו בהם לעיל, ומה צד שירפאו כלל. ועמד ע"ז הר"ן בדרשותיו (דרוש י"ב), שהק' על שיטת הרמב"ם שכל מה שלא יגזרהו העיון הטבעי אסור, והא יש כמה וכמה דברים שלא יגזרהו העיון הטבעי בגמ' שמותר לעשותם. ושם תירץ שיש ב' דרכים בפועלים: הפועל הטבעי והפועל הסגולי, ושניהם דרך טבע. ובאמת שניהם דומים, שכמו שאיננו יודעים אמאי אש חם כך איננו יודעים אמאי לחש ירפא. ובזה אני רוצה להעתיק לחש שמצאתי בספר שבחי רמ"ל הוא בדוק ומנוסה לעין הרע:

משביע אני עליכם כל מין עינא בישא עינא אוכמא עינא צרובא עינא תכלתא עינא ירוקא עינא ארוכא אינא קצרה עינא רחבה עינא צרה עינא ישרה עינא עקומה עינא עגולה עינא שוקעת עינא בולטת עינא רואה עינא מבטת עינא בוקעת עינא שואבת עינא דדכורא עינא דנוקבא עינא דאיש ואשתו עין דאשה ובתה עין דאשה וקרבנותה עין דבחור עין דזקן עין דזקנה עין דבתולה עין דבעולה עין דאלמנה עין דנשואה עין דגרושה

¹⁷³ היינו פתק של קלף או נייר שכתובה עליו כתובת סתרים, או כל עצם אחר שלפי אמונת העם יש בו סגולות רפואיות או כוח שמירה מפני מזיקים, ולפיכך קושרים אותו אל הגוף או מחזיקים במקום קרוב.

במות עולם

כל מין עינא בישא שיש בעולם שראתה והביטה ודברה בעין הרע על פב"פ גורנא ואשבענא לכון בההוא עינא עילאה עינא קדישא עינא חדא עינא חוורא עינא דאיהי חיוור גו חיוור עינא דכליל כל חיוור עינא דכלא יכוניא עינא פקחא עינא דאשגזותא תדירא עינא דכלא רחמי עיני דאיהי רחמי גו רחמי עינא דכליל כל רחמי עינא דלית עלה גבניני עינא גו כיפין מן קדמוהי עינא דנטיר ליישראל כדכתיב הנה לא יגום ולא יישן שומר ישראל וכתוב הנה עין ה' אל יריאיו למיחלים לחסדו בההיא עינא עילאה גזרית ואשבעית עליכון כל מין עינא בישא שתסורו ותערקו ותברחו ותרחיקו מעל פב"פ ומעל כל ב"ב ולא יהיה לכם כח לשלוט בפ"פ ובכל ב"ב לא ביום ולא בלילה לא בהקיץ ולא בלחום ולא בשום אבר מרמ"ח אבריו ולא בשום גיד משס"ה גידיו מהיום ולעולם אנס"ו: אתה סתר לי מצר תצרני רני פלט תסובבני סלה: [ג"פ] סלה תסובבני פלט רני תצרני מצר לי סתר אתה: [ג"פ] יושב בסיתר וכו'.

* * *

ההעדה שבני ישראל הם בני אבותיהם

“And behold after the plague” – “ויהי אחרי המגפה” (במדבר כו:א). Hashem tells Moshe and Elazar to count the Jewish people after a great loss of life. In counting the people, each family gets their own individual mention. Rashi points out that by each and every family the Torah adds two letters to each name, a “ה” and then a “י”, which together spell one of Hashem many names. Rashi explains that the nations of the world heard about how the Jewish people were worked mercilessly, thus they inferred that the Jewish women must have also been abused, making the entire Jewish people invalids. Hashem, therefore, had to testify to the nations of the world that the Jewish people were from a pure line. As the פסוק says in Tehillim, “שבטי ייה עדות לישראל”, the tribes of Israel are God's testimony.

However, if Hashem shows His testimony through adding His name to a given family/tribe, then Hashem would be testifying that the Amalekim are also pure, since the פסוק says by them “העמלקי”?! שפתי thus is forced to interpret Rashi as specifically commenting on the repetition of the name “הנוך משפחת” and then once there is a repetition one can make a דרשה about extra letters.

While this explains the grammatical issue in the explanation that Rashi gives, it still leaves a seeming lack of proof for the legitimacy of the surrounding nations. In passing, Rashi quotes the Midrash Rabbah on Shir Hashirim, which Rashi only quotes for the spiritual proof that is given to the nations of the world. The idolatry worshiping nations are not stanchied with only the spiritual, they need a physical proof for everything, as can be found with the very physical idolatry that they serve. The Midrash Rabbah gives this physical proof. On the Pasuk “גן נעול אחתי כלה” the Midrash Rabbah explains that this was Hashem’s response, that just as a garden is locked up, so too the Jewish women were not touched by the Egyptian people. And to prove this, Hashem made the Jewish people look exactly like their parents, which we see from the doubling of the name of each family, e.g. “חנוך משפחת החנוכי.” Just as by Avraham and Avimelech, where the people at the time believed that Yitchak was a Mamzer, due to Avimelech allegedly sleeping with Sarah, and Hashem made Yitzchak look exactly like Avraham, so too, Hashem did same thing for the entire Jewish people here many years later.

On a similar note of children and parents having similar actions, the daughter of צלפחד yearned for the land of Israel just as their great ancestor, Yosef, did, when he asked for his bones to be brought to Israel.

In Moko, where about 90% of the Bachurim have had family members who have previously gone to Moko, it is clear that the passing down of the love for Torah truly continues. May we all merit to continue to pass down this great זכות of never ending flow of Torah,

במות עולם

whether here in Lakewood, or anywhere else in the world.

* * *

היחס בין פינחס ליהושע

In פרשת פינחס we are introduced to two future leaders of the בני ישראל: (a) פינחס, and (b) יהושע. However, one could ask, why are these two leaders put in the same פרשה? Why not mention יהושע in פרשת שלח right after the חטא המרגלים? Maybe if we look at the characteristics of פינחס and יהושע and find a common link between them that would explain why they are mentioned together.

First let's look at יהושע. In פרשת פינחס, he is appointed to be the future leader of בני ישראל, once משה retires. Isn't יהושע's main story in פרשת שלח, since there, יהושע, כלב, and the מרגלים spied out ארץ כנען, and then יהושע and כלב, unlike the other מרגלים, didn't tell any לשון הרע about it? And before this event takes place, משה changes יהושע's name from הושע to יהושע, thereby adding a "י", and although רש"י explains that משה did this to make sure that יהושע would not join the plot of the other מרגלים, the ספורנו goes even further, explaining that משה intended to make יהושע the leader of the מרגלים, hoping that would stop them from making any mistakes.

Let's look at the eventual חטא of the מרגלים: they said לשון הרע about the land, although the ספורנו points out that at first they said it's a land of חלב ודבש – flowing with milk and honey. However, explains the ספורנו, their עבירה was what they said next: "אפס כי עז העם" – But the nation is too powerful, and we won't be able

to overthrow them. That's why יהושע hoped משה would be able to stop the מרגלים – since יהושע had been the general in the war with עמלק, he may be able to instill אמונה in them that they could defeat them with the help of Hashem.

Now let's turn to פינחס. With the zealous act of killing זמרי and כוזבי, he avenged ה' for the חטא of the בנות מואב. The ספורנו adds that פינחס didn't just avenge ה', but he actually got כפרה for all of בני ישראל, who needed כפרה for the fact that they hadn't protested to the horrible עבירות being done with the בנות מואב.

So what's the similarity between פינחס and יהושע? It seems that what they both had in common is that they both refrained from giving into peer pressure, making sure to instead stay on the side of standing up for יהושע' ה'. could have just been another face in the מרגלים, but instead he stood up for ה' and his land. פינחס could have just let זמרי and כוזבי and the rest of the בני ישראל continue sinning, but instead he took up his mantle of being the zealot of God, killing זמרי and כוזבי and putting an end to it.

All of us who came to Moko are, in a way, following in the footsteps of these great leaders. Everyone else said that the summer is for fun and enjoyment, not learning. Learning is for school, they said. But we all decided that no, we're going to learn this summer, and even enjoy it. Like יהושע and פינחס, we too did not give into the peer pressure of those around us.

* * *

מדת הקנאה

When most people first learn וישלח (in elementary school), they tend to skip over מעשה דינה שכם. Yaddah yaddah yaddah, and שמעון and kidnaps דינה. Yaddah yaddah yaddah, and then they trick the whole city into getting בריתות לוי, and then they slaughter them when they're weak. יעקב then confronts the two and asks why they would do such a thing. Their response? – הכוונה יעשה את אחותנו? "Should our sister become a זונה?" The ספורנו explains that לוי and שמעון felt extremely passionate about this matter, and did not want their sister becoming entangled in זנות. And what was יעקב's response? Nothing. The תורה moves on to another פרשה immediately after the brothers' דיבור. Why didn't יעקב say anything? רבינו בחיי points out that there were several תשובות that יעקב could've said to the duo? Why did he stay quiet?

Perhaps the פשט is the following. יעקב decided to give his הוכחה in the future, but only once one thing was clear: which one of them was a true קנאי, and which one of them was trying to make some trouble. יעקב sat and waited for the brothers to reveal their true nature, and then he would give his תשובה.

And that's exactly what happens. In פרשיות בלק and פינחס, we are introduced to a man who openly has relations with a מואב, בת מואב, publicly going against משה and having זנות. This man's name is זמרי, head of שבט שמעון. And who stops him? פינחס, from שבט לוי.

The real קנאי, the one who stayed true to his original beliefs, was לוי. When no one would stand up to זמרי, he took a spear and killed זמרי, thereby stopping the plague. And this can answer another question: what did the פרשה of לוי פקודת add to פרשת פינחס? Why couldn't the תורה have stopped right after the פרשה of לאלה תחלק and moved on to בנות צלפחד? Because יעקב stepped in. יעקב said, "Now that לוי שבט has proven itself to be the real קנאים, I want to give them their own פרשה in that same סדרה."

שבט שמעון wasn't so lucky. After all these years, שמעון shows his true colors; he's the one who's trying to make trouble. He obviously didn't care about his sister becoming a זונה if he himself was בועל ארמית. He was husing his passion for תאוה, not קנאות. It's very interesting that 24,000 people from שמעון (as per מפרשים) died by the מגפה. Why such a large number from one tribe? Perhaps this too was the hand of יעקב אבינו. Since שמעון palyed a part in wiping out שכם, and did so purely out of a desire to make a fuss, he was punished by having a large amount of his שבט wiped out in a plague. That was שמעון's response to יעקב.

ברוך ה' the מדה of passion can be used for amazing things. Passion for תורה, being a קנאי, and so on and so forth. That צד of the מדה is seen most clearly in מי לה' אלי and responding to מעשה דינה: שבט לוי chasing after בני ישראל trying to run back to מצרים. The מדה of קנאות exersized so strongly by פינחס. Sadly, there is also the bad צד of passion: running after תאוה. This was what שמעון did. It very well could be that at שמעון had the right intent at first. However, unlike לוי, he didn't keep exhibiting feats of

במות עולם

קנאות and controlling his תאוה, which led him astray. We should be זוכה to turn our passion into קנאות, and for אליהו הנביא, who some say is פינחס, to be מכריז the במהרה בימינו אמן, ישועה.

* * *

ביד רמה

At the beginning of פרשת מסעי, before the recording of the campings of the Israelites, appears a short retelling of the Exodus: "ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל" – "On the morrow of the passover the children of Israel left, with an upper hand, in the eyes of all Egypt." The phrase *ביד רמה*, *with an upper hand*, is very curious, only appearing a couple more times in the Torah. For instance, it appears in פרשת בשלה, also describing the Exodus. But the most surprising usage of this phrase is in פרשת שלה, regarding the law of a מגדף, one who curses and provokes God on purpose: "והנפש אשר תעשה ביד רמה" – "מן האזרח ומן הגר את ה' הוא מגדף ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמה" – "But the person who acts b'yad ramah, high-handedly, from the citizen or from the convert, the Lord he is provoking, and that person will be cut off from their people." The common תרגום אונקלוס here, "בריש גלי" – "With an uncovered head," adds more to the question: Why is a great event such as the Exodus from Egypt being described with a term with such negative connotations?

The פרשת בשלה on מכילתא learns from the phrase that while the Egyptians were chasing the Israelites, they were disgracing, teasing, provoking, מגדפים, them. But even through that, the Jews were praising and exalting to "the One who the war belongs to," reading רמה as language of praising, like what we say in אשרי in

davening, "אֶרֹמֶמְךָ אֱלֹהֵי הַמֶּלֶךְ" – "I will exalt you, my God, the King."

The *מכילתא*'s explanation of the phrase reconciles the varied usage of the phrase, and also teaches us a lesson in self control. When people try to anger and provoke us, we are faced with a choice: do we fall into the trap and fight back, become a provoker, a *מגדף*, ourselves, or do we acknowledge "מִי שֶׁהַמִּלְחָמָה שְׁלוֹ" – "The one who the war belongs to," and hold it in, creating a *קידוש ה'*, like the one *aliyah* later in *בשלח*, "ה' ילחם לכם ואתם תחזקו" – "The Lord will fight for you, and you shall hold your peace."

Finally, the *אבן עזרה* on the usage of the adverb "*בִּיד*" learns that the Israelites had weapons with them when leaving Egypt. We too have weapons with us: the *תורה* we have learned at *Morasha Kollel*, which will surely help us make a good decision.

* * *

למה באנו למורשה כולל

When when the פסוק talks about killing the מדינים it says "וידבר ה' אל משה לאמר" while when it talks about the plunder, it says "ויאמר ה' אל משה לאמר"? Why the discrepancy from "וידבר" to "ויאמר"?

In general, "וידבר" is לשון קשה – a harsh way of speaking – while "ויאמר" is לשון רכה – a softer way of speaking. The lesson from this is clear: money is not a very serious matter. Of course, you have to respect the enormous effect and power that money has, as the Rambam points out, but at the end of the day, money you can't take with you. In contrast, תורה and מצוות you do take with you. And that's why we came to Moko – we came to take it with us.

* * *

עבודת ה' האמיתי

אחד מהדברים שאנו מתפללים עליו בשבת הוי ל"טהר לבנו לעבדך באמת".

פרשת מטות מתחלת בפרשת נדרים וכתוב "איש כי ידר נדר" ופי' הכלי יקר, למעט הנודר בכסעו, כיון שמי שבכסעו אינו איש, אלא נמשל לבהמה.

ואמרו חז"ל (נדרים כב.), "שהנודר כאלו בנה במה" וכו', ופי' הכלי יקר, שמי שבנה במה עשה כן משום גסות הרוח, כמו שאמרו בסוטה דף ד:.

אמר ר' חיים ויטל שהיסוד של מדת הכעס הוי גאווה. היינו, כיון שהוא סובר שהוא חשוב יותר מחבירו, הוא כועס אם אין רצונו נעשה. ממילא, האי ב' מיני נדרים – נדר מתוך כעס ונדר מתוך גאווה – שניהם מיסוד אחד באו, והיינו עבודת ה' שלא באמת. אבל פי' הכלי יקר "נדר לה", מי שידר לשם שמים, והיינו מה שאמר רבינו בחיי, שעשה הנדר כדי לתקן מעשיו ולכוין דעתו.

הנה בתקופה זו של בין המצרים, צריכין אנו לתקן הסיבה להחורבן, שהוי שנאת חנם. ומסתבר שהיסוד לזה הוי גאווה; היינו, כשאחד חושב בלבו שהוא חשוב יותר מחבירו, ממילא אינו חושב כל מעלותיו שיש לחבירו, ואינו דן אותו לכף זכות. ושמעתי מהגה"צ מו"ר הרב יצחק כהן שליט"א, שזהו הסיבה לשנאת חנם, שלא דן את חבירו לכף זכות.

ממילא, צריכים אנו לטהר לבנו לעבדו באמת, ובאמת היינו שלא מצד גאווה, כדי שלא יהיה בינינו עוד שנאת חנם, ונזכה לבנין בית המקדש במהרה בימינו אמן.

* * *

אחריות הציבור

פרשת דברים is one of the most powerful and emotional episodes in the Torah. It is a major shift for כלל ישראל in both that their leader is leaving and that they must now conquer the land and truly become a nation. משה utilizes this time to redirect כלל ישראל and highlight what they have done wrong, but also all the goodness ה' has done for them. משה starts by recalling many of the locations that כלל ישראל has travelled. The first רש"י in the Parsha highlights how all the places that משה lists in the first few פסוקים are really references to locations in which כלל ישראל faltered in their אמונה and רש"י explains that the reason for this indirect rebuke is because it would have been too shameful for the Jewish people to hear all the wrong things they've done listed in unison; instead, משה chose to simply hint at them, letting the Jewish people fill in the blanks themselves.

On a surface level, this is a very beautiful idea, which teaches the importance of not embarrassing someone. However, when one sits and thinks about it, they realize a major problem in משה's thinking. Why was משה so worried to not embarrass the Jewish people over something that these individuals didn't do? All the events he listed happened to the previous generation, so why would the Jewish people be embarrassed?

This question is strengthened when taking a closer look at the fourth עלייה. There, משה retells the sin spies, in which he describes how “**you** answered” and “**you** said.” Again, משה seems to be addressing this generation as if they were the ones present during these events, and yet, they weren’t!

The answer to this question lies in understanding what the role of “ציבור” is. משה is telling us that being part of a ציבור means taking responsibility for what happens around you, even though you might not be directly involved. Even though none of the Jews present committed the acts משה is listing, they are still part of a culture and group which did. In school, for example, when someone is perpetually bullied, it’s not just a fault of the individuals who perpetrated it, but a fault on the grade as a whole for reinforcing a culture in which acts like this are overlooked and not called out. This is why משה רבינו is holding the Jews accountable for acts they might not have done, and is concerned for their embarrassment. It falls on them to guarantee that the elements of their culture/ציבור that gave way for these events are eliminated and are not allowed to continue.

This is a lesson for all of us, too. Sometimes, we see others in our communities mess up and we shirk off responsibility by saying how it’s “not our problem.” We didn’t make the mess, why would we have to clean it? But the perspective of Moshe and the Jewish people in this פרשה teach us that no, it really does fall on us. To be part of a ציבור means taking responsibility to fix things, even though you might not have been part of the problem.

במות עולם

* * *

איכה יוצא מן הסדר

בפרשת דברים משה נתן תוכחה לכלל ישראל על טרחיהם ומשאיהם וריביהם, וביאר המהר"ל בפרק ט' מספרו נצח ישראל, שהתוכחה היתה על מה שעשו דברים היוצאים מן הסדר הראוי, שהרי הם "ככוכבי השמים לרוב" (פסוק י'), ועכ"ז עשו הרבה מריבה וכו'. וזהו הביאור במילת "איכה" – דבר היוצא מן הסדר. הנה, אף שנאת חנם גם הוי בגדר של "יוצא מן הסדר".

שמעתי מהגה"צ ר' יצחק כהן שליט"א, שהסיבה לשנאת חנם הוי חסרון במדת דין לכף זכות. וביאר ר' משה שוואב זצ"ל, שדן לכף זכות אינו ממידת רחמים, אלא ממדת דין, שהרי לכל סתם איש מישראל יש חזקת כשרות. ממילא, שנאת חנם הוי בגדר של "יוצא מן הסדר", ולפי"ז, מסתבר שהעונש לזה הוי גלות, שהוי מדה כנגד מדה, שגם גלות הוי בגדר של "יוצא מן הסדר", וכמו שכתב המהר"ל בפרק א' בנצח ישראל.

ממילא, תוכחה זו של משה רבינו ע"ה שייך מאוד לתקופה זו, וצריכים להתבונן על מה ששנאת חנם יוצא מן הסדר הראוי, וכמו מריבת ישראל במדבר.

* * *

ביאור "חזון"

This week is שבת חזון. The reason why it is called this is from the very beginning of the הפטרה, which begins, "חזון ישעיהו בן עמוס...". What does the word חזון mean?

This word is found at the beginning of two other נבואה. נחום and עובדיה: ספרי נבואה. What is the significance of this word in these specific places? תרגום translates the word חזון as נבואה, a vision or prophecy. בראשית רבה on ר' אליעזר says there are ten לשונות of חזון, and ר' אליעזר says the hardest one is a חזון, as later in ישעיה it says "חזות קשה הוגד לי".

Also, in his פירוש on the תורה, רפאל שמשון explains that חזון comes from the word חזה – the chest, the seat of the heart. This shows that חזון is a type of intense, emotional vision, seeing what only ה' can see. You can see ה' words, like it says at סניי הר, רואים, like it says at סניי הר, רואים. This is the meaning of חזון.

All of the three נביאים that begin with חזון use strong לשונות to describe ה' anger against בני ישראל or other sinning nations. These נביאים saw ה' word in an intense, personal way. So too, we should remember the חורבן in the same terrible intensity as when it happened.

But at the end of the הפטרה, ישעיה says: למדו היטב, – דרשו משפט, אשרו חמוץ, and correct cruelty. This שבת is also a time for us to focus on our מידות during the nine days. תשעה באב, עי"ה.

במות עולם

will turn from a day of remembering and אבלות to a day
of שמחה and ששון, במהרה בימינו.

* * *

שאיפה לדברים הנכונים

A centralistic based of המקום בין אדם למקום or מצות בין אדם לחברו, aside from the action itself, is the כוונה, intention, of a person.

In בני ישראל's address to the בני ישראל, in פרשת דברים, He states, "רב לכם שבת" – "You have had much dwelling," referring to their time in the desert, he is reminding the people of the importance of this step they will not be preparing to take. He is placing aside this time of their life spent in the desert and highlighting to the people the real reason they were taken out of מצרים in the first place.

This reminds me of a satirical story once told to me by my grandfather, which goes like this:

In the little free time he had, an over-eager, Harvard Law School educated business-man strolls on the beach preoccupied with work and nearly bumps into a simple man sitting on the beach next to his wife, fishing. He looks down at the man and says, "Why don't you give your wife a fishing rod, so you can catch twice as many fish, and then make twice as much money?"

The simple-looking fellow looks back and asks, "What would I do with that money?"

"You can buy a rowing boat and net and get even more money!"

"And what would I do with all that money?"

"Now impatient, the business-man now instructs the process, saying, "With that money, you could buy a relatively decent boat, and once you make more money from that you can buy more, bigger fishing boats and a yacht, until you own one of the biggest fishing empires in the country!"

"Now what could a simple man like me do with money like that?"

"You could retire comfortably after maybe 30-40 years of working and spend time doing the things you love."

"The things I love? You know what I love? I love sitting on the beach, next to my wife, fishing."

People nowadays spend their lives chasing דברים גשמיים, which are inherently worthless, for those are the things that you cannot take with you. Things like money, friends, and other people's impressions of you – life is worth more than any of that.

Each one of us was born with an unmatched connection with God. We are so close to the ultimate state of being, but we can end up spending our entire lives facing and running towards the wrong direction.

My ברכה to the readers is to discover whatever it is which gives us distinct worth and value, and spend our lives growing closer and closer to where we are meant to be.

* * *

תוכחת ל"ו יום

בני ישראל starts the speech that משה gave the בני ישראל starting on ראש חודש שבט and ending on ז' אדר, when משה went to הר נבו and got the “kiss of death.” The אלה הדברים אשר דבר משה אל” begins with the words “כל ישראל בעבר הירדן” and the אור החיים points out that the word “אלה” equals 36, which was the amount of days משה spoke to the בני ישראל.

Why did משה speak to the בני ישראל for 36 days? Why not just a day or two? What’s so special about the 36 days that משה had to speak for so long?

In איכה of פרק א' on מדרש רבה רבי לוי says that “איכה” equals 36 and that the בני ישראל didn’t go into גלות until they were עובר on the 36 עבירות that are punished with כרת. The גמרא says that the reason that משה spoke for 36 days was to combat the 36 עבירות with 36 days of תורה and תוכחה.

Furthermore, the זוהר points out that each of the 365 תעשו’s correspond to the 365 solar days, and that each of the עבירות affect the day it’s linked to. Knowing this, משה gave משנה תורה to positively affect the day.

* * *

שבעה דנחמתא

Whenever ראש חודש אלול falls out on שבת פרשת ראה, the regular הפטרה gets pushed off to תצא and we read two הפטרות that שבת. However, when ערב ראש חודש falls out on שבת פרשת ראה, we do not read the הפטרה of מחר חודש, rather we read its regular הפטרה. What an interesting phenomena. What's so חשוב about this הפטרה that we don't want to replace it?

The answer is פשוט: It's one of the שבעה דנחמתא. For seven weeks after תשעה באב, starting with נחמו, we read 7 הפטרה's from ישעיה about נחמה. For seven weeks after תשעה באב we have to feel the חורבן in such a way that we need to *daven* for נחמה.

How though? It's hard enough to feel the חורבן during the three weeks and the nine days, or תשעה באב, when we have tons of עינויים. But afterwards? When we're back to living our regular lives, singing, dancing? How do we feel the חורבן in such a way then?

The answer can be found in a גמרא in תענית: The ולעבדו בכל לבבכם איזו היא עבודה שהיא בלב הוי" says: "אומר זו תפילה חיוב of תפילה applies everyday, but the times, words, and amount are all מדרבנן. The רמב"ם argues on the רמב"ם and says that the only חיוב תפילה is in an צרה, as the פסוק says, "על הצר צורר אתכם," Rav Yasher Ber Soloveitchik explains that the רמב"ם also holds that Tefillah only applies in an צרה; rather, he holds that all the little

that a person has every day, their own personal troubles, is enough to be מחייב a תפילה.

Knowing this, we are able to be מיישב that which we asked above. How can we feel the חורבן in such a way that we daven for נחמה for seven weeks? Perhaps the חורבן we are davening for is our own personal חורבן, our own personal צרות. Whenever something happens in our lives, be it seemingly insignificant, it is of the utmost importance in בית דין של מעלה. This is so important that we have seven weeks designated for just this.

Why is it that we have to love ה' ? Why can't we just do the מצוות without having אהבת ה' ? Because הקדוש wants us to *daven* to him what we feel inside – he wants us to pour out our hearts to him in our תפילות about our tzaros. This is why תפילה is called an עבודה. אבינו שבשמים – we are pouring out our hearts to שבלב. Ever wondered why during the בקשות we never mention anything good we currently have? We only ask for things to change, go back to the good way they were in the earlier days. Why? Why don't we give הודאה at all for our current situation? The answer could be because we are davening משום צרות. That's the whole reason why we're *davening*.

Sadly, many people struggle in these times in תפילה because they feel they can't connect with ה'. We should realize that when we *daven* we are getting a deeper understanding of ourselves, pouring out our hearts about our צרות.

* * *

העול של אהבה

During the שבת of ואתחנן, we celebrate שבת נחמו, the שבת following תשעה באב. תשעה באב focuses on hard themes like destruction and שנאת חינוך, and on שבת נחמו, it is often difficult to carry these ideas with us as we listen to the *leining* of the הפטרה from ישעיה, which discusses the eventual נחמה that we will receive from these horrible afflictions. While the שבת קריאה of ואתחנן seems to be unrelated to the theme of שבת נחמו, there is a deep יסוד hidden in the פסוקים that reveals the key to curing the plague of שנאת חינוך that destroyed the Second בית המקדש, and continues to tear apart ישראל כלל in our times.

In the fourth עלייה of קריאת התורה, the פסוקים repeat the עשרת הדיברות that were originally stated earlier in the Torah, in פרשת יתרו. The first one, “אנכי ה'”¹⁷⁴ is brought by the רמב”ם in the ספר המצוות as the תרי”ג מצוות of מצוה א’ רמז for מצוה of belief in ה’, and, more specifically, the belief that he is the being that causes everything in the physical and metaphysical world to exist. In הלכות יסודי התורה of the רמב”ם, he brings the חיוב of “לידע,” “to know,” which means to engage in studies that will advance one's belief in ה’, and through that, the ability to be מקיים the פסוק of “אנכי ה' אֱלֹהֶיךָ”. For the רמב”ם, this meant studying math, science, philosophy, and other modes of knowledge,

¹⁷⁴ דברים ה':ה'.

known in a broader sense as “natural philosophy.” He explains the value of these studies more in depth in the מורה נבוכים.

I would like to provide an example of one of his many philosophical ideas discussed in his various works to better demonstrate his belief. At the beginning of יסודי התורה, the רמב”ם references a philosophical idea that modern philosophers refer to as “The First Movers Paradox.” Essentially, due to the nature of how forces affect the motion of physical objects, there is an apparent cause and effect chain that exists in the physical world. For example, if I were to line up a set of dominos and push the first domino in the chain, the first domino would knock into the second domino, and so on and so forth, creating a chain reaction, or “domino effect.” This theory describes how physical masses interact with each other through cause and effect. Brilliantly, if one were to reverse the chain reaction in this sequence of dominos, they would be able to see the “First Mover” or “Primal Cause,” as the Rambam refers to it in the מורה נבוכים – namely, my hand, which pushed the first domino into motion. This analogy is essentially the theory behind the First Movers Paradox. If we were theoretically able to trace the motion of every physical object in existence, we would be able to create a path of movement dating back all the way to the beginning of the physical universe, the מעשה בראשית. This is where we encounter the paradox. What caused the first physical mass to move? And an even stronger question: what caused that physical mass to exist in the first place? Therefore, one can only logically conclude that there must be an incorporeal, “First Mover” that sets the motion of the

universe in its path. This is what the רמב"ם himself concludes in the מורה נבוכים as a "proof" that ה' exists and is incorporeal.

Now, some readers may be fascinated by this logic; either because this is a novel idea to them and they now see the beauty and intricacy of the logic, or they themselves are already aware of the paradox and are pleased to see another discuss it in detail. However, there are likely many other readers who received that last paragraph quite negatively. There are a slew of reasons why The First Movers Paradox may be unappealing to an individual. They might believe that the paradox comes to an illogical conclusion, or brush off the idea as a whole as "Aristotelian philosophy" and unbefitting of a Jew. After all, why must one need fancy logic to "prove" that ה' exists? He exists because the Torah says he does, our מסורה says he does, and our גדולים say he does. What more reassurance does one need.

Due to this obvious difference in reception, I would like to ask a question on the רמב"ם. How can the רמב"ם be מחייב all of ישראל כלל in the חיוב of "לידע" through the study of natural philosophy when so many Jews are מקיים the מצוה of ה' אנכי without these studies? In fact, for such people, these studies might only affect them negatively, wasting their time and making them spiteful towards those who sincerely engage in such studies, creating an even bigger rift between Jews who already have enough to argue about.

Therefore, I would like to offer a slightly different פשט in the רמב"ם than what we originally explained, which I originally heard from Rav Dov Lerner, from the Yeshiva University Straus Center. One

can make the following chiluk in the statement of the רמב"ם: when the רמב"ם says "לדע," does he mean specifically through the methods that he himself employed, namely, the study of natural philosophy; or does he mean in any way that works for the individual, and he simply speaks of natural philosophy because it worked for him, but still, it is לא דוקא? In order to answer our question, we are forced to take the latter explanation in the חילוק. It must be that one can and should fulfill 'ה through any method that works for him, whether it be through natural philosophy, different modes of לימוד התורה, or even other activities that he connects with on a personal level that help him better understand 'ה.

This answer works well, but it creates an even more pressing issue than our initial one. How is it possible for a Jewish society to function despite our obvious difference in nurture, nature, and method of interacting with 'ה on a personal level? If my logic does not work well with you, and yours does not work well with mine, how can we ever find peace, especially on an intercommunal level?

I believe that 'ה, in his infinite חכמה, gave us the answer to this problem just a פרק later in the פרשה. At the beginning of the sixth עלייה lies the first פרשה of שמע, of "ואהבת את ה' אלהיך"¹⁷⁵. The possuk commands "רש"י on the פסוק explains that one should perform the מצוות out of love, not fear. He explains this יסוד with a wise משל: an individual who serves his master out of fear, when he

¹⁷⁵ דברים ו:ה'.

becomes overburdened, he will leave his master and go off on his own. However, it is implied (although רש"י does not state the latter half of the משל) that one who serves his master out of love will take the burden happily, without complaint, even though it is hard.

I'd like to better explain this value with a personal story. I had a חבר in my שיעור that I often got into fights with about typical "*hashkafik*" issues. Words would be exchanged, I would try to be civil, I'd usually lose my temper, and eventually would have to apologize for something I said to him. I suspected that he had begun to hate me and to look down on me because I didn't conform to his values, and unfortunately, I began to hate him a bit too, because I viewed his השקפות as illogical and immoral. These feelings continued to dwell inside me until the end of the year, when he and I got into a particularly bad fight, and he mentioned that he thought that I thought that he was a "bad person." When I thought about it, I remembered saying that to him on one occasion, and because I apologized, I assumed things were fine. Apparently not. As I stared at him trying to come up with some sort of apology, it looked as if he were about to start crying, and in that moment, it hit me how much damage I had done in the past year. After another swift apology, I quickly exited the room and found myself unsuccessfully trying to hold back a wave of tears and emotion. In my own hurt from what he'd done to me, I didn't even consider the hurt that I was causing him.

With this יסוד we can answer the difficulty that we encountered earlier in our natural differences. If we serve ה' out of fear, the "burden" of our differences will

be too heavy for us to bear and we will go off on our own, speaking לשון הרע, spreading קלות ראש and לצנות about other Jews, and reinforcing the שנאת חנם that stole away our beloved בית המקדש all those years ago, and continues to prevent the rebuilding of the בית המקדש to this very day. However, if we serve ה' out of love, we will come to accept our natural differences, turning them from an unbearable burden into an opportunity to spread love and Torah to Jews that we would never have expected to get along with. We must try our best to see people in a positive light, try to understand where they are coming from, and try to better understand ourselves so we can appropriately explain why we don't see eye to eye with another person. It is our responsibility to take on this burden of love to right the wrongs of our past, and although it will take much work and may be a burden initially, we must become the generation of אהבת בנין בית המקדש במהרה that will eventually bring the בנינו.

* * *

נחמת פעור

"וצו את יהושע בן נון וחזקהו ואמצהו כי הוא יעבר לפני העם הזה והוא נחיל אותם את הארץ אשר תראה: ונשב בגיא מול בית פעור: ועתה ישראל שמע אל החקים ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות למען תחיו ובאתם וירשתם את הארץ אשר ה' אֱלֹהֵי אבותיכם נותן לכם: לא תספו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם ולא תגרעו ממנו לשמר את מצות ה' אֱלֹהֵיכם אשר אנכי מצוה אתכם: עיניכם הראות את אשר עשה ה' בבעל פעור כי כל האיש אשר הלך אחר בעל פעור השמידו ה' אֱלֹהֵיךְ מקרבך: ואתם הדבקים בה' אֱלֹהֵיכם חיים כלכם היום" (ג, כח – ד, ז).

צריכים לבאר ב' דברים, א) מהו האריכות בכל הפרשה הזאת? וב) למה נאמר "ועתה ישראל", דמשמע דוקא עכשיו צריכים לשמור המצוות?

לפני פרשה הזאת משה אמר אל בני, "ויתעבר [ויהרף] ה' בי למענכם, ולא שמע אלי". למה כתב "ויתעבר בי... למענכם"? מהו היחס מעונשת משה שאינו יכול לילך לא"י לבני ישראל? הכלי יקר פי', כיון שבאמת גם בני ישראל נענשו בזה, שאין בני ישראל זכאים שמשה ינחילם את הארץ, שאורו תמידי כאור החמה (ב"ב עה), ורק היו זוכין ליהושע, שאורו כאור הלבנה (שם), שלפעמים זורחת ולפעמים אינה זורחת.

לפ"ז יש לפרש התרגום יונתן שפי', "ונשב בגיא" שהיו בוכים על מעשה פעור, היינו שיכולים היו להיות במדרגה מעולה יותר, ומכך יזכו שמשה ינחילם את הארץ, ועל זה היו בוכים. ולפיכך בא משה ואמר "ועתה ישראל וגו'", היינו שאחר מה שנתבשר להם שלא יזכו להנחלת משה, הבינו שצריכים נחמה, וזהו

במות עולם

מה שנתכוין ב"ועתה ישראל", לבנות בריה חדשה מעתה, כמו שמצינו במדרש (אגדת בראשית ח') שאנו מתנחמים שאחר המכה אנו חוזרים ובונים בריה חדשה, ופי' הרב משה שוואב זצ"ל שרק יכול לבנות לאחר שנחרב.

ולכאורה זהו הביאור במאמר חז"ל (ברכות לד:), "מקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם עומדים", שרק אחר חורבן יכול לבנות יותר. ולפ"ז מסתבר שאחר השב דנחמתא, תרף התחיל העשרת ימי תשובה, שהרי הנחמה הוי הפתח לתשובה.

לפיכך הזהיר על המצוות "עתה", לבנות בריה חדשה. ואח"כ הזהיר על בל תוסיף, שהרי כתב בהילקוט הושע תקי"ט "ובזכות האמונה גאלין", ופי' הספר החינוך במצוה תנ"ד, שאם הוא מוסיף מצוות הוי חסרון באמונה ע"ש. ואח"כ הזהיר להם על בעל פעור, שזהו סיבת הדברים שהיו בוכים עליו, דהיינו שמפני עבירת בעל פעור לא זכו להנחלת משה.

ומסיים משה שהם ה"דבקים בה" ואל צמיד לבעל פעור, שיש להם כח לבנות חדשה.

ממילא, כל זה הוי דוגמא לתקופה הזו, שהתחיל בחורבן הבית מפני עווננו, אבל אחר זה יכולים אנו להתנחם על העבר ולבנות בריה חדשה, ואחר כך להתחיל תשובה ולחדש ימינו כקדם.

* * *

פירוש של הרמב"ן על הפסוק "וַעֲשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב בְּעֵינֶי ה'"

כתוב בפרשת ואתחנן, "וַעֲשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב בְּעֵינֶי ה' לַמַּעַן יֵיטֵב לָךְ וּבָאתָ וְיִרְשְׁתָּ אֶת־הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר־נִשְׁבַּע ה' לַאֲבֹתֶיךָ" (ו:יח). לכאורה, צריך להבין מהו "הישר והטוב". ועוד, מה הטעם של המיקום של הפסוק, כיון שהפסוק הקודם הוא "שָׁמֹר תִּשְׁמְרוּן אֶת־מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְעֲדֹתָיו וְחֻקֵּי אֲשֶׁר צִוָּךְ", ומה הקשר בין "הישר והטוב" ל"שמור תשמרון"? לכך פי' הרמב"ן, שיש ב' תשובות לדבר:

(א) חדא, על דרך הפשט, התורה אומרת שאם תעשה את ה"ישר והטוב" – וזה "עדותיו וחקיו", אז ה' ייטב לך.
(ב) התשובה השניה היא ע"פ המדרש, שאומר "שזו פשרה ולפנים משורת הדין". פי' הרמב"ן ע"ז, וז"ל: והכונה בזה כי מתחלה אמר שתשמור מצותיו ועדותיו וחוקיו אשר צוך (דברים ו':י"ז), ועתה יאמר גם באשר לא צוך תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו, כי הוא אוהב הטוב והישר. וזה ענין גדול, לפי שאי אפשר לזכור בתורה כל הנהגות האדם עם שכיניו וריעיו, וכל משאו ומתנו ותקוני היישוב והמדינות כולם, אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה, כגון: לא תלך רכיל (ויקרא י"ט:ט"ז), לא תקם ולא תטור (ויקרא י"ט:י"ח), ולא תעמוד על דם רעך (ויקרא י"ט:ט"ז), לא תקלל חרש (ויקרא י"ט:י"ד), מפני שיבה תקום (ויקרא י"ט:ל"ב), וכיוצא בהם, חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת

במות עולם

הדין. עכ"ל. כלומר, אחרי שלמדנו את "עדותיו וחקיו", אז נוכל להבין מהו ה"ישר והטוב" בעיני ה'.

* * *

בכל יום ויום כבראשונה

In מעשה עגל, משה retells the פרשת עקב that ראיית את העם הזה והנה עם קשה ערף הוא. הרף ה' told him ממני ואשמידם ואמחה את שמם מתחת השמים ואעשה אותך לגוי "I have seen this people and behold! It is a stiff necked people. Release me, and I shall destroy them and erase their name from under the heavens and I shall make you a more numerous nation than they." משה had all the reason in the world to say yes. Yet, not only did he say no, but he said, "Erase me from Your Torah than destroy the Jews." Right after משה came down the mountain and saw the Jews worshipping the calf, he went back up to the mountain for another 40 days. The פסוק says "ואתנפל לפני ה' כראשונה" "And I *davened* before ה' like the first time." משה is saying that not only did he daven for the Jews to be spared but that he also but in the same effort to get the Torah as before. This is a very powerful point: always doing something like it's the first time. It's not random that many times the first ברכה given to someone that starts to wear תפילין is that he should have the same enthusiasm everyday as he had the first day. If משה, who had every reason to let the Jews be destroyed and to not go back to ה' סיני, had the same enthusiasm as the first time, all the more so we should have the will and enthusiasm to do everything like it's the very first time.

במות עולם

* * *

כוח הציבור

כלל משה spoke to the פסוק says that משה spoke to כלל ישראל saying "שמע ישראל אתה עובר היום את הירדן" The question is, why did he say "אתה?" The מדרש רבה answers that משה was trying to hint to כלל ישראל that he was not able to go into ארץ ישראל, and that he needed them to *daven* that ה' will let him in.

כלל משה need asks, why did רב חיים שמואלביץ to *daven* for him? משה already *davened* 515 times and his תפילות were not answered, so what would one more תפילה from כלל ישראל do for him?

משה answers that even though משה *davened* 515 times, he *davened alone*, but if כלל ישראל *davened* for him even one time, since it would have been ברבים, it would have been more successful. We learn from here that if we all work together as a group we can accomplish so much more than if we work alone.

* * *

במות עולם

שו"ת הרמ"ו

עם הערות "בני מורשה"

נרשם בעזרת:

יוסף דוב פלדמן

ומרדכי יוסף רוזנטל

כל שבוע אחר סעודה שנייה בשבת אנו מקבצים ושואלים מהרב
וויליג שאלות שונות, והוא משיב לנו. מה שמובא כאן הוא התוצאה
מזאת.

ביחד עם זאת יש הערות המבארים הסוגיות השונות הנוגעות למה
שפסק הרמ"ו.

התשובות נסדרו על פי סדר השולחן ערוך. הדברים שאינם מתאימים
לחלק מסויים של שולחן ערוך מובאים בסוף בחלק מעצמם.

במות עולם

עברתי מקופיא על הרשימות של התלמידים משו"ת של קיץ משפ"ו
 בכולל מעשה מדי שבת בשבתו. מי שרוצה לסמוך על הכתוב כאן,
 שנאמר בקיצור ונכתב ביותר קיצור, חייב להתייעץ עם הפוסק שלו,
 מרדכי וויליג

תוכן הענינים

אורח חיים

275.....	א. שש מצוות תמידיות.....
275.....	ציצית
275.....	ב. חיוב שמיכה בציצית.....
276.....	ג. השמת תכלת במכנסיים.....
276.....	ד. ציצית על ז'קט.....
277.....	תפילין
277.....	ה. מה נחשב כחומרה טובה.....
278.....	תפילה ובית הכנסת
278.....	ו. לבישת כובע לתפילה.....
279.....	ז. חתימת "השכיבה" ב"שלום".....
280.....	ח. שם אביו/אמו.....
281.....	ט. תפילה בנין החמה או בציבור.....
284.....	י. הסרת מישוהו ממקום הקבוע שלך.....

במות עולם

- 285.....יא. בחירת בית הכנסת.
- 286.....יב. תיאורים על הפרוכת.
- 287.....**ברכת המזון וברכות.**
- 287.....יג. זימון.
- 289.....יד. ברכה על מיץ תפוזים.
- 289.....טו. ברכה על תירס חי.
- טז. ברכה חדשה על פיתה שנייה שהיה בתנור בשעת ברכת המוציא
290.....על פיתה הראשונה.
- 290.....**שבת ומועדים**
- 290.....יז. קשירת עניבת צוור בשבת.
- 292.....יח. פתיחת כלים בשבת.
- 293.....יט. הברשת שיניים בשבת.
- 295.....כ. כפיות שצבעותיהן משתנות מחימום.
- 297.....כא. שימוש בכיפת שאיבה (plunger) בשבת.
- 298.....כב. בורר בכף מחוררת.
- 299.....כג. בורר בקוביות קרח.
- 299.....כד. הריגת כינים בשבת.

במות עולם

- כה. צילום הבטחה (security footage) בשבת. 300.....
- כו. חילול שבת בהתמחות רפואית. 301.....
- כז. גשר לעניין תחומין. 301.....
- כח. בעלות לענין תחומין. 302.....
- כט. אחד או שני ימים של יום טוב:
בן חו"ל בארץ ישראל ולהיפוך. 302.....
- ל. קרבן פסח בזמן הזה. 303.....
- לא. קטניות ותירס. 304.....
- לב. הבדלה מראש חודש אב עד תשעה באב. 304.....
- לג. לימוד תורה בתשעה באב עם חברותא. 306.....
- לד. קריאת איכה ביום. 306.....
- לה. החלפה מאבילות לחיים רגילים. 307.....
- לו. תוכחה ודן לכף זכות. 307.....
- לז. תוכחה בזמן הזה. 308.....
- לח. קו התאריך. 309.....

יורה דעה

כשרות

לט. ג'ל'טין..... 312

מ. חלב ישראל..... 313

צדקה

מא. קדימות בצדקה..... 314

חושן משפט

גזל

מב. משחק בקוביא..... 315

מג. גזל שינה..... 317

אבן העזר

יחוד

מד. יחוד עם האינטרנט..... 318

מה. יחוד בטיוול..... 320

עניינים שונים

- 320.....מדינת ישראל
- 320.....מו. חרדים ומדינת ישראל
- 320.....מז. עלייה לארץ ישראל בניגוד לרוחניות
- 321.....מח. גיוס
- 323.....מט. בני אמריקה בגיוס
- 323.....נ. החרדים והציונים
- 323.....מדינת אמריקה
- 324.....נא. חגים אמריקניים
- 324.....נב. ממדאני
- 325.....נג. לחשוב על הדרך האמריקני מחדש
- 326.....עבודה זרה ונצרות
- 327.....נד. הדין של נצרות
- 326.....נה. תנ"ך נוצרי של יהודי
- 326.....נו. רפואה שעיקרה בעבודה זרה
- 327.....גדולי תורה

במות עולם

נז.	מטרת גדולי ישראל.....	327
נח.	דעת תורה.....	330
נט.	למה הראשונים נסתרו כוונתיהם.....	330
ס.	עשיית גדולי תורה.....	331
סא.	הגרי"ד סולובייצ'יק.....	332
סב.	הרב סולובייצ'יק והקונסרביטביים.....	332
סג.	המהות של הגרי"ד סולובייצ'יק.....	334
סד.	הגאון הרב יהושע קליש זצ"ל.....	334
סה.	הרב שלמה קרלבך.....	335
	נשים	337
סו.	הילוך בין שתי נשים.....	337
סז.	מסיבות שהאנשים ונשים מעורבים.....	339
סח.	נשים במעמד שררה.....	339
סט.	ארוחות בין זוגים חדשים.....	341
	דרך הלימוד ופסק	341
ע.	החיוב לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.....	341

במות עולם

- עא. בדיחות בתלמוד תורה.....342
- עב. לימוד תורה יותר מדי.....343
- עג. פסק הלכה מאגדתא.....344
- עד. קושיות על הלכה מאגדתא.....344
- עה. לימוד כל התורה כולה.....344
- עו. כשמישהו חולק עם הרמ"ו.....345
- עז. לימוד דיקדוק.....346
- עח. מסורה לדרך הפסק.....346
- תנ"ך**.....346
- עט. חילופי נוסחאות בתנ"ך.....347
- פ. והוא ימשל כך.....347
- פא. ונקא (לא ינקה).....347
- עניינים אחרים**.....348
- פב. יובל בזמן הזה.....348
- פג. הרבה סוגי אנשים.....349
- פד. טלפונים.....349

במות עולם

350.....	פה. בחירת אומנות.
351.....	פו. אמן.
353.....	פז. דפרסיה.
353.....	פח. קבלת מתנות.
354.....	פט. אהבת ישראל.
354.....	צ. חומרנות.
355.....	צא. גשמיות.
355.....	צב. טלוויזיה וסרטים.
356.....	צג. אמירת שם ה' בלשונות אחרים.
357.....	צד. שתיית קפה.
358.....	צה. סרטים מבינה מלאכותית.
358.....	צו. המחבר של הזוהר.
358.....	צז. התעמלות.
359.....	צח. שכירת הורג בבעל המונע מליתן גט לאישתו.
359.....	צט. תודה לה'.
360.....	ק. אלו ואלו דברי אֱלֹהִים חיים.

קא. קירוב.....360

אורח חיים

א. שש מצוות תמידיות¹⁷⁶

שאלה: איך אפשר לשמור השש מצוות תמידיות? איך אפשר לקיים מצוות אחרות אם באותו זמן צריכים לקיים מצוות אלו?

תשובה: למד כל היום, ואז אין לחוש לשש מצוות אלו.

ציצית

ב. חיוב שמיכה בציצית

שאלה: אם מישוהו הולך מעוטף בשמיכה ביום (מפני חולי וכדומה), האם יש חיוב להטיל ציצית עליה?

תשובה: לא, כיוון שאינה עשויהה לכך¹⁷⁷.

¹⁷⁶ זה לשון הספר החינוך (אגרת המחבר), "והחיוב של אלו [-מצוות התורה] לעשותן אינו בכל עת, רק בזמנים ידועים מהשנה או מן היום, חוץ משה מצות מהן שחיובן תמיד, לא יפסק מעל האדם אפי' רגע בכל ימיו, ואלו הן. א' להאמין בשם. ב' שלא להאמין לזולתו. ג' ליחוד. ד' לאהבה אותו. ה' ליראה אותו. ו' שלא לתור אחר מחשבת הלב וראית העינים. סימנם שש ערי מקלט תהיינה לכם".

¹⁷⁷ בשולחן ערוך אורח חיים סימן י"ח סעיף א' פסק, "לילה לאו זמן ציצית הוא, דאמעט מ'וראיתם אותו. להרמב"ם, כל מה שלובש בלילה פטור אפילו הוא מיחד ליום, ומה שלובש ביום חייב אפילו מיוחד ללילה. ולהרא"ש, כסות המיוחד ללילה פטור אפילו לובשו ביום, וכסות המיוחד ליום או ליום ולילה חייב אפילו לובשו בלילה". אחר כך בסעיף ב' פסק, "בגדים, אף על פי שאדם ישן בהם בבוקר, אין מטילים בהם ציצית". המשנה ברורה (ס"ק ה') פירש, "מפני שעיקר תשמישן בלילה, וכסות לילה מקרי, אך לפי זה לא היה

ג. השמת תכלת במכנסיים

שאלה: שמעתי שהרב אמר שמישהו הלבוש בציצית עם תכלת צריך להשים ולהסתיר את הציציות במכנסיים שלו...?

תשובה: לא אמרתי את זה¹⁷⁸.

ד. ציצית על ז'קט

פטור רק להרא"ש, אבל להרמב"ם, דכסות לילה חייב ביום, חייב. וי אומרים עוד טעם לפטור, משום דלא חייבה התורה רק דרך מלבוש או דרך עיטוף, לא דרך העלאה בעלמא. ויש חולקים וסבירא להו דאפילו אם יציע תחתיו הבגד של ארבע כנפות חייב בציצית, וכל שכן דרך העלאה. על כן הכריע המגן אברהם (ס"ק ג') דיעשה קרן אחת עגולה ויצא אליבא דכולי עלמא, אכן משמע מדבריו דאין להחמיר בזה רק בסדין של צמר, אבל לא בשל פשתן או שאר מינים, ועיין הטעם בפרי מגדים.

¹⁷⁸ כתב המשנה ברורה (סימן ח' ס"ק כ"ו), "יראהו – כמה דכתיב 'וראיתם אותו וזכרתם' וגו'. ואותן האנשים המשימין הציצית במכנסיים שלהם, לא די שמעלימין עיניהם ממא' דכתיב 'וראיתם אותו וזכרתם' וגו', עוד מבזין הן את מצות השם יתברך, ועתידין הן ליתן את הדין על זה". וכתב מורינו הג"ר צבי שכטר שליט"א (נפש הרב עמ' קה), "אחד מצעירי הישיבה היה נוהג ללבוש הטלית קטן שלו למטה מכתנתו, ולהוציא את החוטים מחוץ למכנסיו ולכורכם מסביב לחגורתו, כמנהג הנפוץ כעת בהרבה ישיבות. ופעם התרעם אחד לפני רבנו על כך, שהלה נהפך להיות פארקניאק'ט (מוכה מכת שגעון), והראי', מהנהגתו בדבר ציציותיו. והקפיד רבנו על דבריו והגיב תיכף ומיד ואמר, וכי איזה חסרון יש בזה, הלא כך היה הולך הסבא שלי הגר"ח!"

אמנם, הרמ"ו באמת סובר שבדרך כלל עדיף לשים ציצית במכנסים, וכמו כן סבר הרב שלמה זלמן אוירבך, ומה שפסק המשנה ברורה שאין לעשות את זה היה מדובר רק במי שרוצה להסתיר אותם, שרק אז יש ביזיון, אבל לשים אותם במכנסיים כמו שמשימים את החולצה במכנסיים אין בזה שום איסור, אלא אדרבה, נראה מסודר יותר. כוונתו כאן היתה לומר שאין לשים ציצית במכנסיים בדווקא מפני שאתה לובש תכלת.

שאלה: בז'קט, כמה יש לחתוך כדי לחייבו בציצית?

תשובה: שאל את זה מהרב ברוך פסח מענדעלסון¹⁷⁹.

תפילין

ה. מה נחשב כחומרה טובה

שאלה: מתי דבר נחשב כחומרה טובה, ומתי אומרים שזוהי רק דעת יחיד בראשונים ואין עניין להחמיר כמותו?

תשובה: כשיש לנו מסורה מרבתינו ומאבותינו שאיזה דבר הוא חומרה טובה, אז הוא חומרה טובה. לדוגמא, הזמנים של רבינו תם הם נזכרים בשולחן ערוך¹⁸⁰. לגבי תפילין של רבינו תם¹⁸¹, המשנה

¹⁷⁹ כששאלנו את זה מהרב מענדעלסון אמר שהמשנה ברורה פסק שאם חיתך רובו יש חיוב בציצית, ואם חיתך חציו יש ספק, ולכן יש לעגל את הכנף השלישית. והרב סיפר שפעם אחת פגש עם מישוה הלובש בעקעשה עם ציציות מוטלות עליה, וכשהרב מענדעלסון שאל מאיתו למה יש ציציות עליה, הראה לו את המשנה ברורה, ואמר לו, "המשנה ברורה אמר שאם הבגד חצי פתוח וחצי סתום יש לעגול הכנף השלישית משום ספק – הכרעתי לבקש מהחייט לעשות את הבגד שלי רוב פתוח, ובכך אשים עליו ציצית בלי ספק". השולחן ערוך (סימן י' סעיף ז') דן בשאלה הזאת, וז"ל: "מלבושים שהם פתוחים מן הצדדין למטה ויש להם ד' כנפות לצד מטה ולמעלה הם סתומים, אם רובו סתום פטור, ואם רובו פתוח חייב, ואם חציו סתום וחצי פתוח מטלין אותו לחומרא וחייב בציצית, ואין יוצאין בו בשבת". והמשנה ברורה (ס"ק ל"ו) כתב בנוגע לבעקעשה, "י"ש יעשה קרן אחת עגולה, כמ"ש ב"י בשם הזקנים, וכן דעת הפמ"ג ושאר אחרונים".

¹⁸⁰ השולחן ערוך (אורח חיים רס"א סעיף ב') כתב, "ושיעור זמן בין השמשות הוא ג' רבעי מיל שהם מהלך אלף ות"ק אמות קודם הלילה".

¹⁸¹ רבינו תם חלק על רש"י בנוגע לסדר הנכון של תפילין, שרש"י סבר שסדר הפרשיות שבתפילין הוא "קדש", "והיה כי יביאך", "שמע", ו"והיה

ברורה כתב שאין להניחן מפני שזה מחזי כיוהרא¹⁸². פעם אחת אדם רגיל בא לפני ר' יעקב קמנצקי ושאל מאיתו, "אם אניח תפילין של רבינו תם, האם יהיה חשש של מחזי כיוהרא?" הרב יעקב השיב לו, "דאס איז ניין מחזי כיוהרא – דאס איז יוהרא ממזל!" כששאלו מהגר"א למה לא הניח תפילין של רבינו תם, הגר"א השיב שאם הוא רוצה לקיים כל השיטות בנוגע ללבישת תפילין יצטרך להניח ס"ד זוגי תפילין¹⁸³. הרב יעקב והרב משה פיינשטיין התחילו להניח תפילין של רבינו תם כשהגיעו לגיל 90 שנים.

תפילה ובית הכנסת

ו. לבישת כובע לתפילה

שאלה: האם יש צורך ללבוש כובע לתפילה?

תשובה: יש ללבוש מה שתלבוש אם הייתה הולך לפני אדם גדול, וזה תלוי באיזה מקום שאתה נמצא¹⁸⁴. בחדר הזה במורשה כולל בשבת,

אם שמוע; רבינו תם סבר שסדר הפרשיות הוא "והיה אם שמוע" לפני "שמע" (אמנם סדר כתיבתם שווה).

¹⁸² השולחן ערוך אורח חיים סימן ל"ד סעיף א' פסק כשיטת רש"י. בסעיף ב' כתב "ירא שמים יצא ידי שניהם", אבל אז בסעיף ג' כתב "לא יעשה כן אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות". שם כתב המשנה ברורה (ס"ק ט"ז), "כתב הבאר היטב באיש אחד שהיה נוהג להניח תפילין דרבינו תם לאחר התפלה בפרהסיא בפני הקהל, אי מחזי כיוהרא, פסק בתשובת מהר"ש הלוי דמחזי כיוהרא, וצריך שיבטל מנהגו, וכן כתב בתשובות שבות יעקב חלק ב' סימן מ"ד שאפילו אם מקצת עושים יש בו משום יוהרא. ואם מניחן בפני אדם גדול שאין נוהג להניחן כי אם בקרב ביתו ודאי מחזי כיוהרא, ע"ש".

¹⁸³ עיין מעשה רב קונטרס שיה אליהו סימן ס"ד.
¹⁸⁴ בעמוד פרק ד' פסוק י"ב נמצא, "הכון לקראת אֵלֶיךָ יִשְׂרָאֵל". בגמרא שבת (דף י.) מבואר, "רבא בר רב הונא רמי פוזמקי [-היה לובש גרבים יקרים] ומצלי, אמר: 'הכון לקראת' וגו'". וכן פסק הרמב"ם (הלכות תפילה פרק ה' הלכה ה'), שיש ללבוש מה שתלבוש לפני אדם גדול, וז"ל: "תקון המלבושים

אם אדם גדול היה להיכנס לפה כולנו נהיה מלובשים במה שלובשים עכשיו. אם במקומיך תלך לפני אדם גדול, כמו סנטור, מלובש בז'קט ועניבה, אז יש ללבוש את זה לתפילה. נראה לי שלבישת עניבה היינו קיום יותר של "הכון לקראת אֵלֶהיך ישראל" מלבישת כובע. בעולם הישיבות יש "צורת ישיבה בחור", שהוא לבישת ז'קט וחלוק לבן בקלור פתוח – אוקיי, אם זהו האחיד שלהם, זהו האחיד.

ז. חתימת "השכיבנו" ב"שלום"

כיצד. מתקן מלבושיו תחלה ומצין עצמו ומהדר, שנאמר 'השתחו לה' בהדרת קדש'. ולא יעמוד בתפלה באפונדתו, ולא בראש מגולה, ולא ברגלים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני הגדולים אלא בבתי הרגלים". וכתב הכסף משנה שם שדין זה תלוי במקום שאתה נמצא, וז"ל: "וכתב רבינו, 'אם אין דרך אנשי המקום וכו', כלומר, לאפוקי כל בני הערב שעומדים לפני הגדולים ברגלים מגולות, שאותם יכולים להתפלל ברגלים מגולות בין במכוסות. והוא הדין למקומות שרוב העולם מכסים רגליהם ואין מקפידין בשעומדין לפני הגדולים אם עומדין ברגלים מגולות או מכוסות, דלענין תפלה נמי אין קפידא. ולשון רבינו מוכיח שאין קפידא לתפלה אלא במקום שמקפידים שלא לעמוד לפני גדולים ברגלים מגולות". להלכה נפסק בשולחן ערוך (אורח חיים סימן צ"ח סעיף ד'), "וראו שיהיו לו מלבושים נאים מיוחדים לתפלה, כמו בגדי כהונה, אלא שאין כל אדם יכול לבזבז על זה, ומכל מקום טוב הוא שיהיו לו מכנסים מיוחדים לתפלה משום נקיות".

בנוגע לכובעים, השולחן ערוך (סימן צ"ח סעיף ה') פסק, "לא יעמוד באפונדתו ולא בראש מגולה ולא ברגלים מגולים אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו לפני הגדולים אלא בבתי רגלים". הערוך השולחן (שם סעיף ו') כתב, "ובמדינתנו אין להתפלל אף כשהראש מכוסה בכיסוי קטן, רק בעינין כובע כמו שהולכין ברחוב". כדומה המשנה ברורה (שם ס"ק י"ב) כתב, "ובזמנינו צריך להשיג בעת התפלה כובע בראשו כדרך שהולך ברחוב, ולא בכובע הקטן שתחתל הכובע, כי אין דרך לעמוד כן לפני אנשים חשובים". עיין עוד בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"ג סימן י"ג, ובשו"ת תשובות והנהגות חלק ד' אורח חיים סימן כ"ו.

מוריני הרב צבי שכטר שליט"א כתב שיש ללבוש כובע מצד עטיפת הראש, שיש להראש להיות מעוטף בשעת אמירת דברים שבקדושה ליתר צניעות ויראת שמים (עיין בבית יוסף אורח חיים סימן ח').

במות עולם

שאלה: מה הפשט במתי אומרים "שלום" בסוף השכיבנו, ומהו המקור למה שנוהגים לחתום ב"שלום" בשבת אבל לא בחול?

תשובה: המדרש אמר שיש לסיים בשלום, ומשמע מזה שיש לסיים בשלום תמיד¹⁸⁵. מגמרא משמע שגם יכולים לומר שלום וגם יכולים להשמיט שלום. הרמב"ם פסק שאין לומר שלום מעולם¹⁸⁶.

ה. שם אביו/אמו

שאלה: מתי קוראים לאדם בשם אביו ומתי קוראים לאדם בשם אמו?

תשובה: לעליות ולדברים אחרים קוראים לאדם בשם אביו. אולם, כשהילוך נעשה קשה, אתה הולך לאמתך, ולכן בחולה משתמשים בשם אמו¹⁸⁷.

¹⁸⁵ במדרש דברים רבה ה': ט"ז נמצא, "דבר אחר, אמר רבי לוי, חביב הוא השלום שכל חותמיהם של ברכות אינן אלא בשלום: קריאת שמע חותמת בשלום – 'פורס סכת שלום'; התפלה חותמת בשלום; ברכת כהנים חותמת 'וישם לך שלום'."

¹⁸⁶ ז"ל הרמב"ם (סדר תפלות כל השנה), "ברכה אחרונה זו היא נוסחה 'השכיבנו ה' אלהינו לשלום' וכו' עד 'ברוך שומר עמו ישראל לעד'."

למעשה השולחן ערוך (אורח חיים סימן רס"ז סעיף ג') פסק בדיני תפילה בערב שבת שרק יש לומר "שלים" בליל שבת, וז"ל, "בברכת השכיבנו אינו חותם 'שומר עמו ישראל' אלא כיון שהגיע ל'ובצל כנפך תסתירנו' אומר 'פורס סוכת שלום עלינו ועל ירושלים עירך בא"י הפורס סוכת שלום עלינו ועל עמו ישראל ועל ירושלים'."

¹⁸⁷ הרב עובידה יוסף (ביע אומר חלק ב אורח חיים סימן י"א) כתב שהמקור לזה הוא מהגמרא שבת, (דף סו:) ששם מובא, "אמר אביי, אמרה לי אם: כל מגיני – בשמא דאימא". האחרונים הביאו כמה טעמים למנהג זה: (א) החכמת שלמה (שבת דף סז. בד"ה "בשמא") פירש ש"בני אדם מכירין האשה שהיא אם הולד יותר מאביו"; (ב) הבן יהודה (ברכות דף נה: ד"ה "וליאמא") הביא שהעולם אומרים שהטעם הוא שיודעים בוודאי שאמו היא אמו, אבל אין יודעים בוודאי שאביו הוא אביו, כיוון שהוא רק מרוב שרוב בעילות אחר הבעל, ואף על פי שהבן יהודה דחה את זה, כיוון ש"אדרבא, יש בזה חילול כבוד שמזלזל באביו שעושהו בתורת ספק", הרב עובידה (שם) הביא שהזוהר

ט. תפילה בנץ החמה או בציבור

(לך לך - דף פד.) כתב כטעם הזה; (ג) הבן יהודע (שם) כתב הטעם הוא מפני שיש לאנשים יותר עבירות מנשים, ולכן אין רוצים להזכיר שם האב, שיכול להיות קטרוג יותר מיתר העבירות שלו; (ד) היפה ללב (אורח חיים סימן תר"ה) פירש שאין חוששים לזרע האב; (ה) בספר מנהג ישראל תורה פירש שכיוון שהאב נותן את הצורה והאם נותן את החומר, כשמתפללים על החומר מזכירים שם אמו.

למעשה, הרב עובדיה כתב שאם הזכיר שם אביו, אין זה מעכב. יותר מזה, בדברי הרב (עמ' קמז-קמח) כתב שהגרי"ד סולובייצ'יק העדיף להזכיר שם אביו, אלא אם כן היה מברך המי שברך בפרהסיא, וז"ל מוריני הג"ר צבי שכטר שליט"א שם:

המנהג הפשוט הוא, שאף כי תמיד מזכירים את שם האב כשקוראים לתורה, וכן כותבים בכתובות ובגיטין, מכל מקום כשמתפללים בעד החולה מזכירים את שם האם... ופעם ביקש אחד מהתלמידים מאת רבינו שיזכיר את אביו (שהיה חולה) בתפילתו, ואף מסר לו פתק עם שם אביו ושם אם אביו כתובים עליו (חיים יצחק בן טעמא), וביקש ממנו רבינו שיכתוב את שם **אבי** אביו (שהיה שלמה יוסף) על הפתק תחת שם אמו (טעמא), כי כך הוא רגיל להזכיר את שם האב – אפילו בתפילותיו שבעד החולה. (וכן מצאתי בכתבי הר"ר ישראל יסגור, שיחיה, אלא שהוסיף, שכשאמר רבינו תפילת מי שברך עבור חולה בקול רם בבית הכנסת, אמר כנוסח הרגיל בשם האם ולא בשם האב, שלא לשנות ממנהג המקום.)

וכעין זה אירע בשנת תשס"ב, שכן תורה אחד דיבר בטלפון עם אשתו על כב' הג"ר מיכל פיינשטיין, ז"ל, ובשמעו ממצב חליו שתקף עליו, ביקש לידע את שם אמו שיוכל להזכירו בתפילתו, והשיבה לו הרבנית, ע"ה, את שם **אבי** בעלה, וביקשה ממנו שיזכירו בתפילתו בשמו ובשם **אביו**. (וכל זה שמעתי מהר"מ גנק, שיחיה).

שאלה: האם עדיף להתפלל בנץ החמה או בציבור?

תשובה: חז"ל אמרו שיש להתפלל בציבור – זה די לי לפסוק להתפלל בציבור.¹⁸⁸

¹⁸⁸ בענין תפילה בציבור, יש הרבה לדון, ואכמ"ל. לפיכך רק נביא את לשון השמירת הלשון (ח"ב – חתימת הספר) שהביא י"א טעמים להתפלל בציבור, חז"ל:

ועתה נבוא לחשוב בפרטות את החילוק הגדול שיש בין המתפלל ביחיד בביתו למתפלל בצבור.

(א) ראשית כל, יש לו שכר בפני עצמו עבור הליכתו לבית המדרש...

(ב) מצוי מאוד כשבא לבית המדרש הוא לומד ג"כ פרק משניות או דבר הלכה או עין יעקב וכדומה, וכבר אמרו חז"ל היוצא מבית הכנסת (שבזמנם היו רגילין להתפלל בבית הכנסת והלימוד בבית המדרש) ונכנס לבית המדרש זוכה ומקבל פני השכינה, מה שאין כן כשמתפלל ביחידות בביתו נשאר בלא תורה...

(ג) ...ולפי זה בעניננו, ידוע שכשהאדם מרגיל עצמו לילך לבית המדרש להתפלל בצבור בכל יום, הרבה אנשים ממכיריו ורעיו ילמדו ממנו, ויקבל שכר עבורם גם כן.

(ד) ...הלא ידוע שאינו דומה מועטין העוסקין במצוה למרובין העוסקין במצוה, וכמו דכתיב ורדפו מכם חמשה מאה ומאה מכם רבבה ירדפו וכדפירש רש"י שם. ועל כן בעניננו שידוע שלבד מצות תפלה מקיימים עוד כמה מצות דאורייתא. (א) מצות עשה של הנחת תפילין. (ב) מצות עשה של קריאת שמע. (ג) מצות עשה של זכירת יציאת מצרים. וא"כ כשבא לבית המדרש להתפלל בצבור, ומקיימים כולם כל אלו המצות, נתעלה כל מצוה ומצוה בקדושה יתירה מאוד, מה שאין כן כשמתפלל ביחיד.

(ה) ידוע מה שאנו אומרים בכל יום, אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרבן קיימת לו לעולם הבא וכו' והשכמת בית המדרש שחרית וערבית.

(ו) דבר זה גורם לאריכות ימים...

(ז) כל איש כשמתפלל מצפה שיהיה עת רצון שתתקבל תפלתו, וידוע מה שאחז"ל אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין.

(ח) אחז"ל אין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים, שנאמר הן אל כביר לא ימאס. מה שאין כן כשמתפלל ביחיד מדקדקין מאוד על כל ברכה אם כוון בתפלתו כהוגן...

(ט) כשמתפלל בצבור יש לו ברכו וקדושה ואמן יהא שמיא רבה, שכל דבר בפני עצמו הוא ענין נורא מאוד...
 (י) ובפרט ביום ב' וה' מקיים ג"כ המצוה של קריאת התורה שהיא תקנה קדומה מימות משה רבינו ע"ה...
 (יב) ועל כל אלו המעלות שכתבנו למעלה להרגיל במצוה זו של תפלה בצבור, יש עוד מצוה פרטית גדולה מאוד עי"ז, שבזה הוא מחנך את בניו ג"כ לעבודת ה' כי כשהבן רואה שאביו הולך לבית המדרש והמצוה חביבה בעיניו, מתרגל הוא גם כן למצוה זו, וכבוד השם מתרבה על ידי זה. והנה באמת מאוד תמהתי, מהו זה שבימינו אין אנו רואין מן הבחורים בבית המדרש כי אם מעט מן המעט זעיר שם זעיר שם. ואכן נודע הדבר, שהבן לומד מאביו, כי כשהוא רואה לאביו שהמצוה אינה חביבה בעיניו שפעם הולך לבית המדרש ופעם מתפלל בביתו (אף שלא באונס), הוא תופס למדה טובה זו ביתר שאת ואינו הולך כלל. ואם כן נמצא לבד שאינו מקיים מצות חינוך, אדרבה גורם להיפך, חינוך רע, להסיר בניו מדרך ה'. ואשם הוא לעתיד גם עליהם. ואיש הנלבב ישים כל זה על לבו ואז אשרי וטוב לו.

בענין תפילה בבית הכנסת, הגמרא ברכות (דף ו.) דיברה על החשיבות של תפילה בבית הכנסת, וז"ל, "תניא: אבא בנימין אומר: אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, שנאמר 'לשמוע אל הרנה ואל התפלה' – במקום רנה שם תהא תפלה. אר רבין בר רב אדא א"ר יצחק: מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת? שנאמר, 'אֵלֶּהִים נָצַב בַּעֲדַת אֵלֶּךָ'. וכך נפסק בשולחן ערוך (אורח חיים סימן צ' סעיף ט'), וז"ל, "ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הצבור... אם נאנס ולא התפלל בשעה שהתפללו הצבור והוא מתפלל ביחד, אף על פי כן יתפלל בבית הכנסת".

במקום אחרת הגמרא ברכות אמרה, "אמר ריש לקיש: כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע, שנאמר, 'כה אמר ה' על כל שכני הרעים הנוגעים בנחלה אשר הנחלתי את עמי את ישראל'; ולא עוד אלא שגורם גלות לו ולבניו, שנאמר, 'הנני נותשם מעל אדמתם ואת בית יהודה אתוש מתוכם'". ובהמשך הגמרא שם מובא שהטעם שיש אנשי זקנים בבבל הוא שמקדימים ליכנס לבית הכנסת, "כדאמר ר' יהושע בן לוי לבניה: קדימו וחשיכו ועיילו לבי כנישתא, כי היכי דתורכו חיי". כך נפסק בשולחן ערוך ומשנה ברורה, וז"ל השולחן ערוך (שם סעיף י"א), "מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס בו להתפלל נקרא שכן רע, וגורם גלו לו ולבניו", וכתב המשנה ברורה (ס"ק ל"ט) וז"ל, "וכל המשכים ומעריב לבית הכנסת זוכה לאריכת ימים".

י. הסרת מישוהו ממקום הקבוע שלך

שאלה: כמה חשיבות יש להתפלל במקום קבוע? האם יש לבעוט מישוהו ממקום הקבוע שלך?

תשובה: בוודאי אין לבעוט מישוהו ממקום שלך¹⁸⁹.

בגמרא מגילה מבואר שיש לבתי כנסיות דין של "מקדש מעט", וז"ל, "ואהי להם למקדש מעט" – אמר רבי יצחק: אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל". מזה כתב הילקוט שמעוני (תהלים תרנ"ט) שמי שמתפלל בבית הכנסת הוא כמו מי שמתפלל בבית המקדש, וז"ל, "והמתפלל בתוכה בעולם הזה כאלו מתפלל בבית המקדש, שנאמר (יחזקאל יא טו), 'ואהי להם למקדש מעט בגוים'".

¹⁸⁹ בגמרא ברכות (דף ו:) מבואר, "אמר רבי חלבו אמר רב הונא: כל הקובע מקום לתפלתו – אילי אברהם בעזרו". רש"י (ד"ה "א-להי") פירש הטעם שגם אברהם קבע מקום לתפלתו. ועוד יש בגמרא ברכות (דף ז:), "א"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: כל הקובע מקום לתפלתו אויביו נופלים תחתיו". השולחן ערוך (אורח חיים סימן צ' סעיף י"ט) פסק בגמרא זו, "יקבע מקום לתפלתו, שלא ישנהו אם לא לצורך, ואין די במה שיקבע לו בית הכנסת להתפלל, אלא גם בבית הכנסת שקבוע בה צריך שיהיה לו מקום קבוע". בעניין דחיית אדם ממקום הקבוע שלך, בילקוט מעם לועז (פרשת משפטים פכ"ה-ה:ע) כתב שאסור לעשות את זה, וז"ל: "מכל מקום אם אירע שבא ומצאה איש אחר יושב במקומו, אין מן הראוי שיעורר מחלוקת על כך. ועאכ"ו שאין רשות לאדם לבייש את חברו, ובפרט בבית הכנסת, שנקרא בית המקדש". גם הרב יצחק זילברשטיין (חשוך חמד שם דף ז:) כתב שאין להסיר מישוהו הנמצא במקום הקבוע שלך מדין "ואהבתם את הגר" (דברים פרק י' פסוק י"ט), וז"ל בתשובתו למי ששאל מאיתו אם יש לבעוט את באדם ממקומו: "ישאיר את מקומו לאורח והוא יתפלל שלא במקומו הקבוע. משום שנאמר שם ברמב"ם ואם היה רחוק ונאנס... אין מעכבים. ולכן אם המקום הקבוע תפוס ע"י אורח הרי זה כאילו דחוק ונאנס. מאחר וקיים חשש שמא יעלב. וכך הוא גם לשון השולחן ערוך (סימן צ, יט) יקבע מקום לתפלתו שלא ישנהו אם לא לצורך. וכאן הוא לצורך כדי לאהוב את הגר, ויש להניח שגם אז יפלו אויביו לפניו".

לפיכך, יש להציע פתרון אחרת, והוא לישב בתוך ד' אמות של מקומך הרגיל, וכמו שכתב המגן אברהם (ס"ק ל"ד), "מקום קבוע – ונראה לי

פעם אחת מישהו אמר לי שלא ילך לבית הכנסת שלי עוד, כיוון שכשניסה לבוא שם היה נבעט ממקום מושבו שלוש פעמים. לפיכך בשבוע אחר כך כתבתי דבר תורה בגליון בית הכנסת, המבוסס על מה שקראתי מהרב אלעזר מנחם מן שך (בספרו באנגלית "רב שך על הפרשה"), שהרב שך פירש, למה אמרו חז"ל (שבועות דף לה:): שגדול הכנסת אורחים מקבלת פני השכינה? הטעם הוא ממה שאמרו חז"ל במקום אחר, שלומדים מ"ולדבקה בו" שזה מדובר על מי שמדבק במידותיו, שמה הוא רחום וחנון אף אתה רחום וחנון. לפיכך, אם אתה מקבל פני השכינה, אתה בתוך ד' אמות של השכינה, אבל אם אתה מכניס אורחים, תהיה אף קרוב יותר להשכינה, שאתה מדבק בו.

יא. בחירת בית הכנסת

שאלה: האם יש להתפלל בבית כנסת ששם מתפללים בנוסח שלך או בבית כנסת שיש שם קהל יותר, (מפני ברוב עם הדרת מלך)?

תשובה: תתפלל בבית הכנסת שמתפלל אט יותר¹⁹⁰.

דתוך ד' אמות חשיב מקום א' דאי אפשר לצמצם", וכן גם פסק המשנה ברורה (ס"ק ט').

¹⁹⁰ כך פסק הרב משה פיינשטיין (אורח חיים חלק ד' סימן ל"ג), וז"ל:

הנה בדבר בית כנסת שמתפללים בה נוסח ספרד וארבע משפחות שמתפללים נוסח אשכנז לעצמן בבית כנסת זה כי בבית כנסת זה הם שומרי תורה ויש גם רוח של תורה שלכן אין רוצים לילך למקום אחר שאינו טוב כזה, ורוצים להעשות חברים (מעמבערס) קבועים ככל המתפללים וגם שיהיו להם כל הזכויות שיש לחברים (למעמבערס) הקבועים גם להיות גבאים וכדומה, ברור ופשוט שרשאים ואין שינוי הנוסח מעכב לזה, וממילא נראה שגם צריכין להעשות כי מצוה גדולה להתחבר לשומרי תורה כמאמר הקרא בתהלים חבר אני לכל אשר יראוך הרי דאיכא חיובא מקרא דדברי קבלה להתחבר לשומרי תורה, ועיין ברמב"ם ריש פ"ו מהלכות דעות שכתב דכך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר רעיו וחבריו לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ויתרחק מן

יב. תיאורים על הפרוכת

שאלה: מהו הפשט עם התיאורים של חיות על הפרוכת¹⁹¹, כמו הפרוכת הנמצא לאחורי הרב¹⁹²?

תשובה: המנהג כאן הוא שיהיו תיאורים על הפרוכת¹⁹³.

הרשעים, ואין לומר שהוא דוקא לצדיקים ולחכמים גדולים ביותר דהא מדכתב צריך להתחבר לצדיקים ויתרחק מן הרשעים הרי מדנקט שני הקיצונות החיוב להתחבר הוא לצדיקים ולחכמים, והאיסור להתחבר הוא לרשעים הרי מובן שמאלו אינשי שהם ביני וביני נמי צריך להתחבר למי שיותר טוב ללמוד ממנו דברים טובים ולהתרחק ממי שאפשר ח"ו ללמוד דברים רעים אף אם אינם רשעים ממש, ולכן אף אם ליכא רחוק גדול בין שני בתי כנסיות ששייך להם להתחבר נמי יש להתחבר למי שעדיפי אף אם אינם צדיקים ממש, וכיון שחבור לשומרי תורה הוא מצוה ודאי יותר ראוי להיות כחבר ממש לא רק כגר ואורח שזה עצמו הוא כרחוק, שלכן אם האמת שבית כנסת זה אשר בחרו להתפלל שם וללמוד בהשיעורים שלומדים שם הוא מחמת העדיפות לתורה ויראת שמים שהן שומרי תורה ורוח של תורה יש להם להיות מעמבערס שוין לכל הענינים, ואין ענין הנוסחאות עושה חלוק בזה דכל הנוסחאות הם שוין לקיום מצות התפלה ולהקדושה ויש לכל נוסח מקור על כל תיבה ותיבה, בין ע"פ הנגלה בין ע"פ הנסתר ומטעם זה איתא בירושלמי אע"פ ששלחנו לכם סדר תפלות אל תשנו ממנהג אבותיכם.

¹⁹¹ השולחן ערוך (אורח חיים סימן צ' סעיף כ"ג) פסק שיש איסור להיות תיאורים לפני אדם כשהוא מתפלל, וז"ל: "הבגדים המצויירים, אף על פי שאינה בולטת, אין נכון להתפלל כנגדם, ואם יקרה לו להתפלל כנגד בגד או כותל מצויר, יעלים עיניו". המשנה ברורה כתב שאין איסור זה שייך אם התיאורים נמצאים למעלה מקומת האיש, אמנם הרב שלמה זלמן אוירבך (מובא ביצחק יקרא שם) חלק וסבר שאף למעלה מקומת האיש יש איסור.

¹⁹² במורשה כולל בבית המדרש יש פרוכת אם תיאורי אריות שלפניהם הרמ"ו היה נשאל את השאלות הללו.

¹⁹³ יש מחלוקת אם יש צורך למחות על תיאורים כאלו הנמצאים בבית מדרש שלנו. נראה שהרמ"ו סבר כאן כמו הרב משה פיינשטיין (אגרות משה יורה

ברכת המזון וברכות

יג. זימון

שאלה: איך אשכנזים יוצאים החיוב זימון, אם ברוב ככל הפעמים אין המזמן יודע לברך את הברכה הראשונה בקול רם, ואין המסובים יודעים לברך עמו?

תשובה: יש שלוש שיטות מה המזמן צריך לומר בקול רם: (א) עד **תחילת** הברכה הראשונה; (ב) עד **סוף** הברכה הראשונה; (ג) כל ארבעת הברכות. כשהרב ברוך סיימאן זימן, הוא עשה כשיטה הראשונה, ורק אמר עד תחילת הברכה הראשונה בקול רם¹⁹⁴. אני סובר כשיטה השלישית, שצריך לומר כל ארבע ברכות בקול רם¹⁹⁵.

דעה חלק ב' סימן נ"ה), שאין למחות על זה, שז"ל הרב משה: "וכמו שהמנהג פשוט גם עתה כמנהג שהיה בימי הר"ן וכפסק הש"ע שעושים גם צורות אריות על אה"ק והפרוכת, ואין למחות בזה. ואם אחד רוצה להחמיר כשיטת הגמ"י הרשות בידו, אבל לא להורות לאחריו. לעומתו, הרב עובדיה יוסף (יחזק דעת חלק ג' סימן ס"ב) כתב שיש למחות, אבל לא לגרום מחלוקת על זה, וז"ל: "יש לאסור לתלות פרוכת שמצוייר בה אריות על ההיכל של ארון הקודש מבחוץ, וכן יש לאסור להקים צורת אריות מברונזה או שיש וכיוצא בזה מעל לארון הקודש. ורבני ישראל שליט"א נקראים לדרוש ברבים על כך, ולדבר על לב גבאי בית הכנסת בכל אתר ואתר, במתק שפתים, להסיר צורות אלו מבתי הכנסת, ולפרסם ברבים שלא יוסיפו להקדיש פרוכות כאלה לבית הכנסת, ויש לעשות הכל בחכמה ובתבונה בשלום ובמישור, ולא לגרום ח"ו למחלוקת, כי דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום. ולמוכיחים יענם ועליהם תבוא ברכת טוב".

¹⁹⁴ בשבת שנשאלה שאלה זו הרב ברוך סיימאן היה אורח במורשה כולל.
¹⁹⁵ השולחן ערוך באורח חיים סימן קצ"ג סעיף א' פסק שלכתחילה צריך לקיים השיטה השלישית, ולומר כל הברכות בקול רם, וכמו שפסק הרמ"ו. וז"ל השולחן ערוך שם, "נכון הדבר שכל אחד מהמסובין יאמר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה, ואפילו החתימות". ברם, בסימן קצ"ג נראה

שהשולחן ערוך פסק שבדיעבד יצא אף אם לא בירך עד תחילת הברכה הראשונה בקול רם.

לעומת זאת, המשנה ברורה בסימן קצ"ג ס"ק י"ז כתב שלפי שהרמ"א בסימן ר' (סעיף ב') אם לא קיים השיטה השנית, לא יצא אף בדיעבד. וכך פסק המשנה ברורה למעשה בסימן קפ"ג ס"ק כ"ח, וז"ל, "כל ברכה וברכה – ועל כל פנים יזהרו לומר עמו בלחש ברכה ראשונה, דאי לא הכי, להרבה פוסקים לא מקרי זמון כלל, וכדלקמן בסימן ר'. ולפי זה, מה שנוהגין הרבה אנשים שאחר שאמרו 'ברוך שאכלנו וכו'" כל אחד ואחד מברך בקול רם בפני עצמו, שלא כדין הם עושין, אלא המברך צריך לברך ברכה ראשונה על כל פנים בקול רם כדי שישמעו המסובין, והם יאמרו בלחש עמו מילה במילה, ורק בסיום הברכה יקדימו לסיים כדי שיענו אמן, כמו שכתב רמ"א".

אמנם, כל זה בזמון של שלושה, אבל בזמן של עשרה המשנה ברורה בסימן ר' ס"ק ט' פסק שרק צריכים לאזן למזמן עד תחילת ברכה הראשונה, והחזון איש (סימן ל"א אות ב') דייק מזה שלפי המשנה ברורה, אף שבזמן של שלושה הזמון הוא עד סוף ברכה הראשונה, זמון של עשרה הוא עד תחילת ברכה הראשונה.

אם כן, עולה שלכתחילה יש לומר כל הברכות בקול רם, וכל המסובים מברכים עמו, אבל בדיעבד יצא לפי ספרדים אף אם רק בירך עד תחילת הברכה הראשונה בקול רם, ולפי אשכנזים אף אם רק בירך עד סוף הברכה הראשונה בקול רם. אמנם, לפי זה הדרא קושיית השואל לדוכתיה, שעדיין נראה שאין אשכנזים יוצאים זמון כיוון שעל פי רוב אין המזמן יודע לברך עד סוף הברכה הראשונה בקול רם. ועל אף שאפשר שיש לסמוך על החזון איש לזמון של עשרה (ולכאורה על זה סמך הרב סיימאן), נשארה הקושייה בזמן של שלושה.

בפסקי תשובות (סימן קפ"ג אות ט"ו) הציע לימוד זכות בדוחק להאשכנזים העושים כשיטת השולחן ערוך, מצד שאי אפשר לצמצם המחשבה בלא זה, וז"ל, "אמנם כבר מצינו לימודי זכות על הנהגת רבים וטובים שמיד בגמר אמירת המזמן 'ברוך שאכלנו וכו' ובטובו חיינו' מברכים כולם בקול רם ללא להיות צמוד לברכת הזן של המזמן, כי מצינו לשולחן ערוך (סי' ר') דסבירא ליה שעד ובטובו חיינו ברכת הזמון, ואף כי הרמ"א (שם) חולק, מכל מקום כיון שכהיום קשה מאד לצמצם המחשבה, ואם יצטרך לברך עם המברך בלחש יקשה מאד, כי יש הרגילים לברך לאט ויש להפך, לכן סמכו על שיטת השולחן הערוך, דטוב כוונה כהוגן מלצאת ידי כל

יד. ברכה על מיץ תפוזים

שאלה: כיצד מברכים על מיץ תפוזים?

תשובה: "שהכל"¹⁹⁶.

טו. ברכה על תירס חי

שאלה: האם מברכים "האדמה" או "שהכל" על תירס חי/לא מבושל?

הדיעות ובלי כוונה הוגנת". אמנם, זהו דוחק ביותר, כיוון שלמעשה פסקו הרמ"א והמשנה ברורה – עמודי ההוראה לאשכנזים – שיש לברך עד סוף הברכה הראשונה, ואם לא כן לא יצא בכלל, ולכן יותר נראה שיש לעשות כמה שפסק הרמ"א, ולברך כל הברכות בקול רם, ואם לא כן לפחות לברך הברכה הראשונה בקול רם, והמסובים יברכו עמו, ושאלת חכם חצי תשובה.

¹⁹⁶ פסק השולחן ערוך (אורח חיים סימן ר"ב סעיף ח'), "דבש הזב מהתמרים מברך עליו שהכל. וכן על משקין היוצאין מכל מיני פירות חוץ מזיתים וענבים מברך שהכל". וכתב המשנה ברורה (ס"ק מ"ז), "על משקין היוצאין וכו' – כגון יין פוחים וכהאי גוונא... ברכתן שהכל, דזיעה בעלמא הוא". אמנם, בתשובות והנהגות (ח"ב סי' קג) כתב וז"ל, מיץ אינו אלא זיעה בעלמא וראוי לברך שהכל, וכדאיתא בשו"ע סימן ר"ה ס"ג רק לשיטת הרשב"א אם דרכו בכך להוציא מימיו מברכין בורא פרי העץ, והיום רוב התפוזים עומדים למיץ (לפי דברי מועצת פרי הדר), וא"כ לכאורה צריך לברך בפה"ע. אבל לדעת הרא"ש מוכח דאפילו בפירות שדרכן לסוחטן תלוי אם בישלו שטעם כעיקר מברך בפה"ע או סחט שהוא זיעה בעלמא, וכמ"ש במ"ב שם ובשע"צ, ולפי"ז כאן שסחטו לכאורה הברכה שהכל נהיה בדברו, וברם בחזו"א (בסימן ל"ג סק"ה) חולק וס"ל דאין הכרח דהרא"ש חולק על הרשב"א ובתירוה"ד מבואר שבדרכן לסוחטן מברך על המשקין בפה"ע, לכן יש לברך בפה"ע ע"ש עכ"ל. והאריך תשובות והנהגות בצדדים בדבר, אבל במשנה הלכות (חי"א סי' קסא) נקט בפשיטות שמברכים שהכל, וכן מסיק תשובות והנהגות עצמו שהוא המנהג, וז"ל ולמעשה נהגו לברך על מיץ שהכל, רק אם לא סינן מברכים בורא פרי העץ עכ"ל.

במות עולם

תשובה: מברכים "שהכל" כי לא רגילים לאוכלו כשהוא חי¹⁹⁷.

טז. ברכה חדשה על פיתה שנייה שהיה בתנור בשעת ברכת המוציא על פיתה הראשונה

שאלה: אם בירך על פיתה בשעה שיש לו עיסה בתוך התנור, ושוב נאפה ונעשה פיתה, האם ברכתו פוטרת גם את הפיתה השנייה?

תשובה: כן¹⁹⁸.

שבת ומועדים

יז. קשירת עניבת צוור בשבת

שאלה: מה הדין בנוגע לקשירת עניבת צוור בשבת?

תשובה: מותרת¹⁹⁹.

¹⁹⁷ כך מובא בגמרא ברכות (דף לח:), וכך נפסק השולחן ערוך (אורח חיים סימן ר"ה סעיף א'), וז"ל, "על הירקות מברך בורא פרי האדמה, ואפילו בשלם, וכן כל פירות וקטניות שטובים חיים ומבושלים, מברך עליהם לאחר בישולם כברכתם הראויה להם קודם שבישל, אבל קרא וסילקא וכרוב וכיוצא בהם שטובים מבושלים יותר מחיים, כשהם חיים מברך שהכל ולאחר בישולם בורא פרי האדמה".

¹⁹⁸ השולחן ערוך באורח חיים סימן ר"ו סעיף ה' פסק, "מי שברך על פירות שלפניו ואחר כך הביאו לו יותר מאותו המין, או ממין אחר שברכתו כברת הראשון, אינו צריך לברך".

¹⁹⁹ המשנה שבת (דף קיג.) הביאה שיטת רבי יהודה, שרק יש חיוב בשבת לקשירת קשר של קיימא, וכך הניחה הגמרא בכמה מקומות, וכך נפסק בשולחן ערוך (אורח חיים סימן שי"ז). יש שלוש דרגות של קשרים: קשר של קיימא מדאורייתא, קשר של קיימא מדרבנן, וקשר שאינו של קיימא. לפי

הגדרת רש"י (דף קיא. ד"ה "ואלו קשרים; שם ד"ה "זממא"; שם ד"ה "מפתח"; דף קיב. ד"ה "ורצועות"; שם ד"ה "קיטרא"; שם ד"ה "בדטייע"; שם ד"ה "בדבני") והרא"ש (פרק ט"ו סימן א'), קשר של קיימא מדאורייתא היינו קשר שיקיים לעולם, קשר של קיימא מדרבנן היינו קשר שיקיים לשבוע או שבועיים, וקשר שאינו של קיימא היינו קשר שיקיים לפחות מכ"ד שעות, וכך פסק הטור (סימן שי"ז "כל קשר העומד..."). הבית יוסף (שם סעיף א' ד"ה "וכתב בספר התרומה") פסק כהמהר"ם מרוטנבורג (סימן תל"ד), שכל קשר שיקיים יותר מכ"ד שעות נחשב כקשר של קיימא מדרבנן, וכזה גם פסק הרמ"א (שם סעיף א').

האם קיימא תלוי במשך הזמן שהקשר יכול לקיים או במשך הזמן ששכיוונת להניח להקשר להישאר? הט"ז (ס"ק א') כתב שלפי רש"י והרא"ש, קיימא זו תלויה בכוונת האדם, וכך פסק בשיבולי הלקט (סימן קכ"ד "כתב אחי ר' בנימין"). אמנם, הביאור הלכה (ד"ה "הקושר וכו'") כתב שאין זה נכון, שאם הקשר יכול לקיים ליותר מכ"ד שעות אסור לקשור אותו, אף אם תתיר אותו בתוך כ"ד שעות, והביא שכן כתב הבית מאיר.

הרי"ף (דף מא: בדפי הרי"ף "ורצועות מנעל") הרמב"ם (הלכות שבת פרק י' הלכות א'-ב') ורבינו חננאל (דף קיב. ד"ה רצועות") הוסיפו שכדי להיות חייב מדאורייתא הקשר צריך להיות מעשה אומן. אם אינו מעשה אומן, אף אם הוא קשר של קיימא, יהיה איסור מדרבנן לקשור אותו. וכן להיפך, אם אינו של קיימא, אבל הוא מעשה אומן, יהיה איסור מדרבנן לקשור אותו. לפי הערוך השולחן (סעיף י'), קשר אומן היינו קשר שאין אדם רגיל יכול לקשור, שכתב ש"פשיטא שמעשה אומן הוא שבעצם עשיית הקשר יש איזה אומנות, שאין ההדיוט יכול לעשותו". אולם, השלטי גיבורים (דף מא. בדפי הרי"ף ד"ה "לדברי רבינו") החמיר יותר, וכתב שקשר אומן היינו כל קשר שהדוק היטב, וכך נפסק ברמ"א.

השולחן ערוך (סעיף א') פסק כרי"ף רמב"ם ורבינו חננאל. אולם, הרמ"א (שם) החמיר כשתי השיטות, שהחמיר כרי"ף הרמב"ם ורבינו חננאל שאסור לקשור קשר אומן אף אם אינו של קיימא, וגם החמיר כרש"י והרא"ש, שאם הוא קשר של קיימא, אף אם אינו מעשה אומן, עדיין יש איסור דאורייתא. עולה שלפי הרמ"א צריכים קשר שהוא גם מעשה הדיוט וגם לא יקיים יותר מכ"ד שעות כדי להיות מותר, ובכלל מעשה אומן הוא קשר ההדוק היטב.

אפוא, למה מותר לקשור עניבת צוור בשבת? הלא הוא יכול לקיים לעולם אם תניח אותו לבדו? ואכן, פסק הרב צבי סבולופסקי שליט"א שאסור לקשור עניבת צוור בשבת. עם זאת, הרמ"ז פסק שמותר לקשור

יח. פתיחת כלים בשבת

שאלה: מה שיטת רבינו בעניין פתיחת פחיות, בקבוקים, וקרטונים בשבת?

תשובה: יש כמה דעות בעניין זה, ורק אבטא שיטתי.
בעניין בקבוקים: זה מותר, בין ממתכת ובין מפלסטיק, וכן הסכים עמי הרב עובדיה יוסף. הרב שלמה זלמן אוירבך הסכים שבקבוקים פלסטיקים מותרים לפתוח²⁰⁰.
בעניין פתיחת פחיות: אני חושב שיש בזה איסור עשיית פתח יפה, כיוון שבזבזו מליוני דולרים כדי למצוא את השיעור המדויק לפתיחת הפחית כדי שלא תקרע את עצמך וגם כדי שלא באיטיות, ב"גלוגף גלוגף". לפיכך, אם אתה רוצה לפתוח את הפחית בשבת, תפתח אותה ברביע מהפתח המכוון, בדרך שאז המשקה יצא ב"גל

בשבת כיוון ש"אינו ממיני הקשרים המתוארים במשנה ברורה שהם אסורים לקשור בשבת".

²⁰⁰וכ"כ בספרו עם מרדכי (מועד סי' כט אות ג). מצד המציאות, הם עושים את הכיסויים של בקבוקים פלסטיקים, ואז מניחים אותם על הבקבוקים, וכשמסירים את הכיסוי, הטבעת נשאר על הבקבוק. הכיסויים של בקבוקים מתכות נעשים על ידי השמת מתכת על ראש הבקבוק, וממילא המתכת מקבלת את הצורה של ראש הבקבוק. הרב שלמה זלמן אוירבך (מנחת שלמה חלב ב' סימן י"א) הסביר שכיוון שהכיסויים של בקבוקים פלסטיקים נעשים לפני כן, לא עשית אותו לכיסוי כשהסיר אותו מהבקבוק, למרות כיסויים של בקבוקים מתכות, שמעולם לא היו כיסוי לבדו בנפרד מהבקבוק עד שהסיר אותו. לעומתו, הרב עובדיה יוסף (יחזקאל דעת חלק ב' סימן מ"ב) סבר שאין השם כיסוי של המתכת נפסד כשמישמים אותם על הבקבוק.

במות עולם

בעניין פתיחת קרטוני חלב: הרב משה פיינשטיין פסק שיש בפתיחת קרטוני חלב איסור דאורייתא של מכה בפטיש²⁰¹, ואני מסכים עם זה, כיוון שאתה עושה פתח יפה ומדויק.

יט. הברשת שיניים בשבת

שאלה: האם יכולים לברוש שיניים בשבת, ואם כן, כיצד עושים את זה?

²⁰¹ אגרות משה חלק ד' סימן ע"ח. שיטתו מבוסס על השולחן ערוך סימן שי"ד סעיף ב', "היה בה [-בחבית] נקב, ונסתם: אם הוא למטה מן השמרים, אסור לפתחו, דכיון שהוא למטה וכל כובד היין עליו, צריך סתימה מעליא, וחשיב כפותח מחדש; למעלה מן השמרים – מותר לפתחו". הרב משה סבר שסתימת הקרטוני חלב לאחר עשייתם נחשב כ"סתימה מעליא" הנזכר בשולחן ערוך. לעומתו, בארחות שבת (פרק י"ב הערה י"ד) פסק להקל, כיוון שסבר שאין הקרטונים נסתמים ביפה והדוקים, ולכן אין אתה עושה פתח חדש.

הגמרא שבת (דף קמו.) פסק שאין איסור לפתוח חותלות – סלים קלועים וסגורים העשויים מכפות תמרים, שנתנו לתוכם תמרים רעים להתבשל (רש"י שם ד"ה חותלות). באגרות משה חלק א' סימן קכ"ב הרב משה פסק שכל כלי אוכל בזמנינו נחשבים כחותלות. אם כן, למה יש איסור לפתוח קרטוני חלב לפי הרב משה? הרב דוד פיינשטיין (מובא בבנין שבת פרק י"ז, וגם בשו"ת ודברת במ סימן צ"ה) פירש שרב משה הבין שיש איסור של עשיית פתח אף בחותלות. וע"ע עם מרדכי (מועד סי' כט אות ב').

תשובה: עשה את זה כדרך שאני עושה. יש איסור סחיטה בנתינת מים עליו²⁰², יש איסור ממרח בנתינת משחת שיניים²⁰³; לפיכך יש להשתמש עם מברשת יבש. גם מותר להשתמש בחוט דנטלי²⁰⁴, אלא אם זה גורם לכך לדמם. אם תשתמש בחוט דנטלי בכל יום לא תדם – איני רופא, אבל אני משתמש בחוט דנטלי בכל יום ואני לא מדמם.

²⁰² הגמרא שבת (קכח:) כתבה שאין סחיטה בשער, כיוון שאין השער באמת מבליע כלום, שהמים רק נמצאים בין השערות, ולכן נראה שהם בלועים. אמנם, רוב הפוסקים (כסף משנה הלכות שבת פרק ב' הלכה י"א בדעת הרמב"ם שם; מגיד משנה הלכות שבת פרק ט' הלכה י"א בדעת הרמב"ם שם; בית יוסף אורח חיים סימן ש"ל; ובמגן אברהם סימן ש"כ ס"ק כ"ג; ערוך השולחן אורח חיים סימן ש"כ אות ל"ה; ועוד) הבינו שעדיין יש איסור מדרבנן של סחיטה בשער. מזה כתב הרב משה פיינשטיין (אורח חיים חלק א' סימן קי"ב), "את הבראש טוב שלא ללחלח במים קודם הניקוי מחשש סחיטה בשער". כמו כן פסקו השולחן שלמה (שבת חלק ג' עמ' רעה בהערה) והמנחת יצחק (חלק ג' סימן מ"ח), שיש לחוש לאיסור סחיטה בשימוש מברשת רטוב. השרידי אש (חלק א' סימן ל') שלח שאלה להרב שלמה זלמן אוירבך, ובו נתן ארבעה טעמים להקל שלא לאסור משום סחיטה. הרב שלמה זלמן (מובא בשרידי אש שם; גם נמצא במנחת שלמה חלק ב' סימן ל"ה אות ג') השיב שלא הסכים לשני הטעמים הראשונים, אבל הסכים לשני הטעמים האחרונים, וז"ל: "ולענ"ד הוא מהדברים המותרים שנהגו בו איסור, ורבים מהיראים רואים בזה איסור חמור עד מאוד, ואנכי לא ידעתי טעם נכון לאיסור". ועוד כתב ולאחר דחייתו של שני הטעמים הראשונים של השרידי אש, "אעפ"כ מסתבר להיתר מחמת הטעמים האחרים שכתב כת"ר".

²⁰³ המשנה (שבת דף עג.) כתבה שממחק הוא אחד מל"ט מלאכות. הגמרא (שם) כתבה שהממרח רטיה בשבת חייב משום ממחק, שהוא תולדותו. לפיכך כתב הרב משה פיינשטיין (אורח חיים חלק א' סימן קי"ב), "ובדבר לנקות שיניים בשבת ויום טוב עם טוט פייסט (משחת שיניים) פשוט שאסור שהוא ממחק", וכמו כן נפסק בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ז' סימן ל' אות ח'). נראה שכוונת הרב משה כשכתב "שהוא ממחק" היה לאסור מפני ממרח – תולדת ממחק – ולא ממחק ממש, וכמו שמובא מהגרי"ד סולובייצ'יק (נפש הרב עמ' קסח) ש"א אפשר לומר שבכל פעם שמצחצח את השניים שהוא גורר בזה חלק מהאינמ"ל שלהם דאם כן לאחר שהצחצוח כמה פעמים היה השניים צריכות להתשתנות ולהיות דקות במאוד מאוד, ואין הדבר כן" (והרי בשו"ת ארץ צבי (חלק א' סימן ע') כתב שאין איסור ממחק אלא בגרייה מעצם הדבר). אמנם, הרב עובדיה יוסף (יביע אומר חלק ד' אורח חיים סימנים כ"ז-ל') והגרי"ד סולובייצ'יק (נפש הרב עמ' קסח-קסט) סברו שאין איסור ממחק כשהמירוח רק יקיים לזמן מועט, וכמו במקרה שלנו. ²⁰⁴ חוט דק עשוי מניילון המעבר בין השיניים לסילוק שאריות מזון.

במות עולם

כ. כפיות שצבעותיהן משתנות מחימום

שאלה: האם מותר להשתמש בכפית שהצבע שלה בטמפטורה חמה בשבת?

תשובה: יש מחלוקת בפוסקים בעניין זה²⁰⁵. למעשה, יש להקל בצורך, אבל עדיף להחמיר ולהשתמש כפית אחרת²⁰⁶.

²⁰⁵ הרב משה פיינשטיין (אגרות משה אורח חיים חלק ג' סימן מ"ה) פסק להקל בנוגע למשקפיים שמשתנים למקשפי שמש בחוץ, מפני שהם תמיד משתנים, וז"ל, "הנה בדבר זכוכית של משקפים שנקרא "פוטגור" שנעשו באופן זה דשכולכים בשמש הם כמו משקפי שמש וכשהולכים בצל נעשה בחזרה משך רגעים בהיר כזכוכית רגילות של משקפים, איני רואה בזה איסור, לא משום צובע ולא משום מתקן מנא, דהא לא נצבע כלום, מדבא מראה הראשון בחזרה וכן חוזר חלילה כמה פעמים. הרב דויד רביאט (ספר ל"ט מלאכות במגדל דויד על מלאכת צובע הערה 24) פירש שקולה זה הוא מפני שזהו דרך תשמישו. הרב משה (שם) הציע טעם נוספת להקל, שאין הצבע נספג בחומר המשקפיים, אלא רק מכסה על גביו, וז"ל, "אף אם ניתן לשם דבר שנכנס על הזכוכית ובאמצע איזה צבע המכסה, הרי לא מצביע את הזכוכית אלא שכמסה אותה", וכך כתב הציץ אליעזר (חלק י"ד סימן ל"א) להקל מטעם זה. אמנם, טעם זה נראה קשה, כי לכאורה יש איסור בצביעת כותל אף שגם שם אין הצבע נספג בכותל, אלא רק מכסה אותה.

הארחות שבת (פרק ט"ו הערה צ"ו) הביא ראייה להחמיר מהגמרא סנהדרין (דף עז), שהגמרא שם אמרה שאם אחד קשר אדם אחר והשאירו בחמה והרגו בזה, הוא חייב להריגה, ומזה מוכח שהגורם לדבר מנתינה בחמה אינו פטור מחמת גרמא. אמנם למעשה אף הארחות שבת פסק להקל, והסכימו עמו הבאר משה (חלק ו' סימן מ"ו) והשמירת שבת כהלכתה (פרק י"ח הלכה י"ח ובהערה שם), והציעו שני טעמים לזה: (א) אין אתה עושה כלום, ורק נגרם מעצמו; (ב) אינו מתקיים כלל; כזה גם הסביר בשו"ת יחווה דעת (חלק ב' סימן מ"ז), ומזה גם הוא פסק להקל.

בשו"ת בצל החכמה (חלק ד' סימן ד' אותיות ב'-ד') ובשו"ת משנה הלכות (חלק ח' סימן מ"ד) הציעו טעם אחר להקל, ממה שהגמרא רק אסר להשתמש באספקלריה מחשש שיתמש בקציו כדי לחתוך שער, אבל לא אסר להשתמש בה מטעם צובע, אמנם שהמחזה אליהו פיקפק בסברה זו.

לעומת כל הפוסקים הללו שפסקו להקל, הגרי"ש אלישיב פסק בספר האיש (חלק ב' סימן כ"ז אות א') להחמיר, וז"ל, "משקפיים בעלי עשות כאלו, שכאשר מגיעות לשמש משתנה צבעים לכהות (פוטוגריי או פוטובראון בלע"ז), איני יודע סברא להתיר, כיון שיש כאן ממש צבע שמהתפך, ההוכחה לכך היא שמי ששומע שנמצאים בפנים, הוא נשאר צבוע עד שחוזר להיות בהיר".

²⁰⁶ זהו כמה שפסק המשנה ברורה בנוגע לספר שיש בדפיו כתב, שהמשנה ברורה כתב שלכתחילה יש להשתמש בספר אחרת אם יש לו.

כא. שימוש בכיפת שאיבה (plunger) בשבת

שאלה: האם מותר לנקות את האסלה בשבת בכיפת שאיבה?

תשובה: אפשר שאין בזה כלום, אפשר שזה איסור דרבנן, אבל הפשטות הוא שזה איסור דאורייתא²⁰⁷. אמנם, כבוד הבריות דוחה איסור דרבנן²⁰⁸, ולכן במקום הצורך יש להשתמש בנכרי לנקות את האסלה, ואם אין נכרי ינקה אותה כלאחר יד²⁰⁹.

²⁰⁷ הגמרא כתובות (דף ס.) הביאה ברייתא שצינור שעלו בה קשקשים יכול למעכן ברגלו בצינעא בשבת, ואינו חושש לאיסור, מפני שמתקן כלאחר יד הוא, ובמקום פסידא לא גזרו בה רבנן, וכך נפסק בשולחן ערוך (אורח חיים סימן של"ו סעיף ט'). ומבואר בראשונים דלולי שעשה כן בדרך כלאחר יד יהיה מלאכה מדאורייתא (תסופות שם ד"ה "ממעכן"; רא"ש על שבת פרק חבית סימן ד'; וכן משמע מהר"ן שם).

²⁰⁸ ברכות דף יט.; כבוד הבריות דוחה לא תעשה שבתורה, דהיינו לא תסור. ²⁰⁹ באגרות משה (אורח חיים חלק ד' סימן מ' אות ט') פסק "וכשנסתם הכיור (סינק) המצוי אין זה ענין קלקול ותיקון ויש להתיר גם בכיפת שאיבה, דהא מיוחד לכך והוי זה רק כהדחת כלים לצורך השבת, אבל אם אינו מצוי יש להחשיב זה כתיקון קצת אף אם אין צורך לאומן, שלכן בכיפת שאיבה אסור אף אם לא נסתם ממש שיוצאין המים מעט מעט שהרי אינו מיוחד שוב לשבת וגם יש להצריך לעשות שלא כדרך שמנקין ואם נסתם לגמרי שהוא תיקון ממש כעשיית פתח יש לאסור לגמרי אך אם יש צורך גדול יש להתיר ע"י נכרי".

בשמירת שבת כהלכתה (פרק י"ב סעיף י"ח) כתב שיש להקל במקום צורך גדול, וז"ל, "נסתם כיור המים, מותר לנקותו בעזרת משאבת גומי ביתית (ולא של אומן) כשיש צורך גדול בכך". ובהערה שם (הערה נ"ב) פירש שעל אף שכנראה שאין איסור מצד הגמרא כתובות שהבאנו למעלה בהערה, כתב שעדיין יש להחמיר, וז"ל, "אך מכיון שאין הדברים כל כך ברורים, וגם אפשר דיש בזה משו מעובדא דחול, לכן אין להקל, אף במשאבה ביתית אלא בשעת הדחק ובמקום צורך גדול; כ"ו שמעתי מהגרש"ז אויערבך זצ"ל". ואז הביא דעות אחרות בפוסקים, וז"ל, "וכן מיקל בענין זה בשו"ת חלקת יעקב ח"ג סי' קלח, שו"ת מנחת יצחק ח"ה סי' עה ושו"ת באר משה ח"א סי' כט, ועיין ש"ש מלאכת הקוצר בב"ר ס"ק יח, וע"ע שו"ת יביע אומר ח"ה סי' לג שמחמיר בדבר, וע"ש, דאפילו לדעתו שמחמיר, מ"מ אם

כב. בורר בכף מחוררת

שאלה: האם מותר להשתמש עם כף מחוררת אף שהוא כלי העוזר עם ברירה²¹⁰?

תשובה: השמירת שבת כהלכתה אמר בשולי אחד העמודים "slotted spoon". שם מבואר שהדין תלוי בתנאים מסויימים – עיין שם²¹¹.

לא נסתם לגמרי, יש להתיר כשעושה כן במשאבה ביתית שאין בה מעשה אומן, וכ"ה לאיסור בשו"ת משנה הלכות ח"ו סי' פא, פב ו-פג".

²¹⁰ יש שלוש תנאים כדי לבורר להיות מותר (עיין משנה ברורה בהקדמתו לסימן שי"ט): (א) אוכל מתוך פסולת; (ב) ביד, ולא בכלי; (ג) צריך להיות לאכילה לאלתר, ולא לאחר זמן.

²¹¹ יש מחלוקת עיקרי בין הרב משה פיינשטיין ובין הרב שלמה זלמן אוירבך והחזון איש בנוגע להגדרת כלי העוזר לברירה. הרב משה (אורח חיים חלק א' סימן קכ"ד) כתב שאסור להשתמש בכלי אם בעשייתו הברירה קל יותר לעשות, אף אם אינו עשוי לברירה, אבל אם משתמשים בכלי רק כדי שלא ללכלך או לשרוף את הידיים זה מותר, וז"ל: "לע"ד דאם על ידי המזלג והכף נברר בנקל מבידו, שנמצא שמסייעים למעשה הברירה, יש להחשיב זה בורר בכלי, ויש לאסור כמו בקנון ותמחוי, אבל אם אין עושים להברירה כלום יותר מבידו, אלא מחמת שאינו רוצה ללכלך ידו או מחמת שהוא מרחוק ואינו יכול להגיע שם בידו או מחמת שהוא דבר לח ואינו יכול ליקח בידו כודמה הוא רק כבורר בידו שמותר לאלתר באוכל מתוך פסולת". אולם, הרב שלמה זלמן (שמירת שבת כהלכתה פרק ג' הערה ק"מ) והחזון איש (מובא בארחות שבת פרק ג' הערה ע"ט) סברו שרק כלי שמשתמשים בתהליך הברירה אסור להשתמש, אבל כלי שמשתמשים בתהליך הסעודה ואכילה אינה בגדר כלי בורר. וכן הסכים עמהם הילקוט יוסף (סימן שי"ט).

בנוגע לכף מחוררת, השמירת שבת כהלכתה (פרק ג' סעיף נ"ח) פסק שאם אין כוונתו כלל כדי לסנן המאכל מן הרוטב שבו מותר להשתמש בו, אף על פי שממילא נברר, בתנאי שאינו שווה כדי להפריד את האוכל מן הפסולת (שאו הוא פסיק רישא דניחא ליה), וז"ל, "אסור לסנן איטריות מבושלות מן המים שבהם נתבשלו, מכיון שלא רגילים לשתות מים אלה, וכן אסור לשים מכסה על פי הקדירה ולשפוך את המים ולהשאיר את האיטריות בקדירה. ואף אסור להשתמש לצורך זה במקצת המנוקבת לשם הוצאת המשקין דרך נקביה. אבל כשכוונתו רק להעביר בה את האיטריות הישר מן

כג. בורר בקוביות קרח

שאלה: האם יש בורר בשפיכת מים מקנקן המונע את הקוביות קרח מלצאת?

תשובה: לא, שאינו תערובת, כיוון שמים וקרח הם מן אחד²¹².

כד. הריגת כינים בשבת

שאלה: האם מותר להרוג כינים בשבת?

תשובה: אתה שואל מה אומרים שכהמדע סותר מה שאמרו חז"ל²¹³. חז"ל²¹⁴ אמרו שמותר להרוג כינים בשבת כיוון שאינן פריין ורביין.

הקדירה לצלחת, אונו שוהה כדי להפרידם מן המים, לית לן בה שמעט מן המים יזלו". וכמו כן בילקוט יוסף (סימן שי"ט סעיף מ"ב) הקיל בזה והתיר להשתמש בכף מחוררת.

יש לציין שהמילים "slotted spoon" באנגלית אינם נמצאים בשום מקום בספר שמירת שבת כהלכתה.

²¹² כמו כן שמעתי בשם הרב צבי יעקב שטיין מפאר ראקאווי. בשמירת שבת כהלכתה (פרק ג' סעיף ס"ג ובהערה ק"צ) כתב להיפוך מזה, שהם שני מינים, אבל הקיל כשהקוביות גדולות כיוון שהם ניכרים ומטעם זה אינו נחשב כתערובת, וז"ל, "מותר לשפוך משקין שמעובות בהם קוביות קרח המיועדות לקרר את המשקין, מתוך קנקן שמסננת מותקנת בזרובותיו [כי אין כאן תערובות וממילא אין איסור בורר]. אבל אם כבר נמסו כקוביות ונותרו רק קוביות קטנות של קרח, ואין הוא מעונן בהן, הרי דין המשקין כדין תמצית תה שהעלים מעורבים בה".

²¹³ עיין מה שכתב מוריני הרב שכטר שליט"א בספרו "דברי סופרים" בסוף הספר בנספח א' – "תורה שבעל פה ומדע", אות א' – "הלכות הסותרות מדע מודרני" (עמ' 115-119). שם כתב כעין מה שהשיב הרמ"ו כאן.

²¹⁴ שבת דף יב. ודף קז:.

במות עולם

מזה נראה שחז"ל האמינו בתאוריית הבריאה הספונטנית²¹⁵. אמנם, עכשיו אנו יודעים שאין זה אמת, אלא כל דברים חיים נוצרים מפרו ורבו²¹⁶. האם אומרים שחז"ל טעו בזה? האם אומרים שחכמי המדע טעו בזה?

הפחד יצחק²¹⁷ כתב שאף אם המדע דחה את הבסיס למה שאמרו חז"ל, עדיין דבריהם והלכותיהם קיימים.

למעשה, הדרך שאנו מפרשים את זה הוא שגם חז"ל וגם חכמי המדע נכונים. כשחז"ל אמרו שהריגת כינים מותרת מפני שאינן פרין ורבין, כוונתיהם היתה ש**כנראה** שאינם פרין ורבין. וזה דומה למה שיש מליוני שרצים מיקרוסקופיים בכוס מים שתשתה, אבל כיוון שאינם נראים לעין, אין בעיה בשתייתו, כיוון שאין ההלכה מחשבת את מציאותן²¹⁸.

כה. צילום הבטחה (security footage) משבת

שאלה: האם מותר לצפות צילום הבטחה משבת שלא למטרי שמירה?

תשובה: אסור מפני שאם נתיר את זה יהיה זילזול רב של שבת.

שאלה: האם הרב אומר שזה רעיון טוב או שזה אסור?

²¹⁵ תאוריית הבריא הספונטנית היא תאוריה שהאמינו בה בעבר, ולפיה חיים יכולים להווצר מחומר ללא חיים. הכוונה היא לסוגים מסוימים של בעלי חיים, בעוד אחרים נוצרים בתהליך רבייה טבעי מההורים. האמינו את זה ממה שאם חתיכת בשר נשאר בחוץ בלילה, בבוקר יהיו נמלים היוצאים ממנה, והסיקו שמוכח שהנמלים נוצרים מהבשר.

²¹⁶ לואי פסטר שנת 1859.

²¹⁷ צידה עמ' כא.

²¹⁸ ערוך השולחן יורה דעה סימן פ"ד סעיף ל"ז; בינת אדם ס"ד:מ"ט; שו"ת מהר"ם שיק אורח חיים סימן קל"ד; שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ב' סימן קמ"ז; שו"ת יחזה דעת חלק ו' סימן מ"ז. ועיין עוד במכתב אליהו חלק ו' עמ' שנו; הרב שלמה זלמן אוירבך מובא ב"ואלהו לא יבול" חלק א' עמ' קנב; מאור השבת חלק ג' ל"ח:ו'.

תשובה: אסור גמור²¹⁹.

כו. חילול שבת בהתמחות רפואית (Medical Residency)

שאלה: האם ההלכות של רופאים שייכים לאלו בהתמחות רפואית?

תשובה: כן.

שאלה: האם יכולים לחלל שבת בהתמחות רפואית?

תשובה: כן.

שאלה: אם יכולים לילך לאיזה מקום להתמחות רפואית שלא תהיה צורך לחלל שבת שם בגללו, האם יש חיוב לנסות לילך לשם?

תשובה: כן.

כז. גשר לעניין תחומין

שאלה: האם יש איסור לעבור על גשר ג'ורג' וושינגטון בנוגע לאיסור לצאת מחוץ לתחום?

תשובה: לא.

²¹⁹ בשיעורים אחרים באר הרמ"ו שמותר להעמיד צילום הבטחה ברשותו משום שנחשב פס"ר דלא ניה"ל (עם צירופים אחרים), שהרי הוא אינו רוצה להיות בצילום, ורק צריך שיהא הגנב בצילום. אבל אם ישתמשו בצילום לצרכים אחרים, יבואו למצב שהאנשים עצמם ירצו להיות בצילום, ויהא אסור מעיקר הדין, ולא רק משום זלזול שבת.

כח. בעלות לעניין תחומין

שאלה: האם יש לבעלות נפקא מינה לעניין תחומין, או האם יש צורך להיות אדם הדר שם?

תשובה: אין לבעלות נפקא מינה.

כט. אחד או שני ימים של יום טוב: בן חו"ל בארץ ישראל ולהיפוך

שאלה: האם יש לבן חו"ל המבקר בארץ ישראל לשמור יום אחד או שני ימים של יום טוב? וכן מה הדין בבן ארץ ישראל המבקר בחו"ל ליום טוב, האם יש לו לשמור יום אחד או שני ימים?

תשובה: השולחן ערוך, המשנה ברורה, ורוב הפוסקים סברו שיש לשמור כבני אותו המקום שדר שם. אולם, השולחן ערוך הרב בסידורו פסק שיש לשמור כבני אותו המקום שהלך לבקר שם²²⁰. החכם צבי פסק שבן חוץ לארץ שהלך לארץ ישראל צריך לשמור יום אחד, והרבה פירשו שמוכח שהחכם צבי סבר כשולחן ערוך הרב. אמנם, זה אינו, כי לפי החכם צבי לעולם יש לשמור יום אחד, ואף בבן ארץ ישראל שהלך לחוץ לארץ, וזה אינו כשולחן ערוך הרב, שפסק שבמקרה כזה ישמור שני ימים (כבני המקום שהלך לשם)²²¹.

כשהייתי בישיבת כרם ביבנה, שני ימים לתוך הזמן שמעתי מפוסק הישיבה שלבן חו"ל בארץ ישראל יש לשמור יום וחצי, דהיינו

²²⁰ ז"ל באורח חיים סימן תצ"ו אות י"א, "בני חוץ לארץ שבאו לארץ ישראל, אף על פי שדעתן לחזור, אין עושין אלא יום אחד כבני ארץ ישראל".

²²¹ עיין בשו"ת חכם צבי סימן קס"ז. ועל אף שהחכם צבי רק דיבר על בן חו"ל שהלך לארץ ישראל – ומזה נבע הטעות במה שאומרים ההמון שהחכם צבי סבר כשולחן ערוך הרב – מתוך הלמדות של החכם צבי הרמ"ו הוכיח שלעולם יש לשמור יום אחד לפי החכם צבי, ואף בבן ארץ ישראל שהלך לחו"ל.

במות עולם

לשמור שני הימים לגבי עשיית מלאכה, אבל להתפלל כאנשי המקום ולהניח תפילין. כששמעתי את זה שלחתי anagram למו"ר הגרי"ד סולובייצ'יק בשאלה אם מעולם שמע על רעיון זה. ולא השיב לי מיד, אלא שלח תשובה ביום י"ב תשרי, ורק קבלתי את התשובה לאחר יו"ט, וכתוב בה "כך שמעתי מהגאון אדוני אבי זקני הרב חיים הצדיק החסיד".

אבל לפני עשרות שנים, בני רפאל נ"י אמר לי שאם אני לא מתערב בדבר, יבואו לעקור יו"ט שני לגמרי. ושמעתי מרבנים בשתי קהילות מרכזיות העיר ניו יורק וסביבותיה שיש אנשים הולכים לארץ ישראל ונוהגים יום אחד בלבד, וחוזרים לארה"ב ביו"ט שני, ובאים לביתם במונית ביו"ט שני עצמו. והוריתי לרבים שכל ההולכים לאר"י לחגים ומקום מושבם בחוץ לארץ חייבים לנהוג שני ימים שלימים בכל דיניהם וגם להתפלל תפילת יו"ט.²²²

ל. קרבן פסח בזמן הזה

שאלה: למה אין מקריבים קרבן פסח בזמן הזה.

תשובה: זוהי שאלה טובה. הרב צבי הירש קלישר, בשנת 1862, חיבר ספר בשם "דרישת ציון". בתוכה כתב שיש להקריב קרבן פסח

²²² וכ"כ בעם מרדכי (מועד סי' מא אות ו), וז"ל והנה מבואר בגמרא (שבת כג.) והא יו"ט שני ספק דדבריהם הוא ובעי ברכה (ופי' רש"י קידוש היום), התם כי היכי דלא לזילולי בה. וכבר נתקיימו דברי חז"ל בשמיני עצרת, שהרבה מזולזלים במצות סוכה (אף במקום שהצדדים להקל לא קיימים ואכ"מ). וברור שטעם הזלזול הוא שע"כ תקנו (סוכה מז.) יתוב יתבינן ברוכי לא מברכין. ועכשיו נתקיימו דבריהם גם ביו"ט שני בארץ ישראל, שרבים מבני חו"ל שבאים לאר"י ונהגו באיסור מלאכה ותפילת חול, התחילו לזלזל באיסור מלאכה. ולאחרונה כמה מבני חו"ל עזבו את אר"י במוצאי יו"ט ראשון ונחתו בחו"ל ביו"ט שני, ובאו לביתם בחו"ל באמצע יו"ט שני במכונית. וזהו איסור גמור לכולי עלמא, כמו לכל בן חו"ל בחו"ל. לכן נראה דאף דלהלכה יש מקום להמנע מקידוש ותפילת יו"ט בבני חו"ל באר"י ביו"ט שני, מ"מ למעשה יש לנהוג כדעת הב"י ומשנ"ב ולקדש ולהתפלל תפילת יו"ט באר"י כמו בחו"ל, עכ"ל.

במות עולם

בזמן הזה, אף שאין לנו בית המקדש. הוא כתב הרבה אגרות לגדולי הפוסקים בזמנו, וביניהם הגאון רבי עקיבא איגר. הטעם האמיתי הוא מפני גורמים טכניים, לדוגמא: (א) אין לנו כהן גדול; (ב) אין לנו בגדי כהונה, ואין יודעים מהי תכלת (סליחה לאלו בחדר הזה שלובשים תכלת בציציותיהם); (ג) אין אנו יודעים בבטח מי הם כהנים.

לא. קטניות ותירס

שאלה: האם אסור לאכול תירס בפסח מדין קטניות?

תשובה: זהו שאלה טובה, כיוון שיש לומר שכשהראשונים אסרו לאכול קטניות לא היה להם תירס לאסור עליו. אמנם, אשכנזים צריכים לילך אחר מסורתם ולאחר מה שאבותיהם עשו, ואבותינו לא אכלו תירס בפסח²²³.

לב. הבדלה מראש חודש אב עד תשעה באב

שאלה: כיצד יש לעשות הבדלה בתשעה ימים בנוגע לשתיית היין?

תשובה: מדינא דגמרא רק יש איסור לאכול בשר ולשתות יין בסעודת המפסקת, אולם נהגו לאסור את אלו מראש חודש אב עד תשעה באב (ולספרדים רק בשבוע שחל בו תשעה באב)²²⁴. השולחן ערוך פסק

²²³ במקום אחר הרמ"ו פירש שהגזירה לא היה על מאכלים מסויימים, אלא על הקטיגוריה של מאכלים הנראים כדגן כככל, ולפיכך אשכנזים נהגו שלא לאכול בוטנים ותירס. לפיכך גם פסק שקינואה היא אסור באכילה בפסח משום קטניות, וכן אסר ה-CRC, אמנם ה-OU התיר אכילת קינואה בפסח. עיין עוד בשו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ג' סימן ס"ג בענין בוטנים.

²²⁴ כך כתב הרשב"א בתשובה (מובא בבית יוסף סימן תקנ"א אות י' ד"ה "וכ"כ הרמב"ן"), "נהגו אבותיכם נ"ע שלא לאכול בשר משנכנס אב, ואע"פ שאין

להתיר שתיית יין ההבדלה, כיוון שהוא לצורך מצווה²²⁵, אבל הרמ"א חלק וסבר שנוהגים ליתן אותו לקטן²²⁶. מהו הגיל של הקטן? המשנה ברורה²²⁷ פירש שנותנים את היין לתינוק שהגיע לגיל חינוך אבל לא הגיע עדיין להתאבל על ירושלים. לעשות את זה קל יותר להבחין, אני מגדיר את זה כקטן בגיל 4-8 שנים.

הייתי נוהג ליתן את היין לבתי, ולא גדלה זקן²²⁸.

אנחנו מבורכים מאוד שיש לנו אנשים מעדות המזרח, שהם פוסקים כשולחן ערוך, ואין להם החומרה הזאת, ויכולים ליתן להם את יין ההבדלה, וכך נוהגים פה במורשה כולל. ואם אין אנשים מעדות המזרח, אני שותה את היין בעצמי, אך אין להבדיל על חמר מדינה.

לג. לימוד תורה בתשעה באב עם חברותא

כאן איסור כלל מדין התלמוד שאפי' בערב הצום בסעודה שאין מפסיק בה מותר לאכול בשר ולשתות יין, אפי' כן מי שאוכל בשר בכל המקומות שנהגו בו איסור פורץ גדרן של ראשונים ופורץ גדר ישכנו נחש של דבריהם".²²⁵ ז"ל באורח חיים סימן תקנ"א סעיף י', "מותר לשתות יין הבדלה וברכת המזון".

²²⁶ ז"ל בהגה שם, "ונוהגין להחמיר שלא לשתות יין בברכת המזון ולא בהבדלה (תשובת מהרי"ל סי' ק"ו)".
²²⁷ ס"ק ע'.

²²⁸ המגן אברהם (אורח חיים סימן תצ"ו ס"ק ד') כתב לעיין בשל"ה להטעם למה נשים נוהגות שלא לשתות מכוס ההבדלה. הטעם הנתון בשל"ה הוא שיש שיטה בגמרא שהעץ הדעת היה פרי גפן, ואין רוצים להזכיר את הנשים על העוון הזה. יש טעות בפי ההמון שאומרים שאישה תגדיל זקן אם תשתה מיין ההבדלה. החזון איש פירש שטעות זה הוא שיבוש ממה שאמרו "מי שגודל לו זקן הוא שותה" – כלומר, רק אנשים ישתו מן היין, ולא נשים, מטעם השל"ה – לאמירה ש"מי ששותה גודל לו זקן". חזון איש זה מובא בספר מעשה איש (חלק ה' עמ' צג) בזה"ל, "סיפר הר"ר ישראל יוסף שפירא זצ"ל שהיה נוכח אצל רבינו בצאת השבת בעת שהבדיל על היין, היו הילדים עומדים בתור והיה החזו"א משקם יין מן הכוס. היתה במקום ידלה קטנה של אחד מן הת"ח שנדחקה אף היא לשתות מן היין, ואמר לה אביה: אם תשתי יגדל לך זקן... החזו"א ששמע את הדברים חייך ואמר: "לעולם" יש טעות, [דער וועלט האט אטעוּת], לא מי ששותה גודל לו זקן, אלא מי שגודל לו זקן – הוא שותה!"

שאלה: האם מותר ללמוד תורה עם חברותא בתשעה באב?

תשובה: יש דיון בפוסקים על זה. אני נותן לך היתר²²⁹.

לד. קריאת איכה ביום

שאלה: למה כולל התיכון קורא מגילת איכה ביום, למרות שכולל האונברסטיה רק קורא איכה בלילה?

²²⁹ המקור לאסור הוא ממה שהשולחן ערוך פסק בהלכות אבלות (יורה דעה סימן שפ"ד סעיף ד'), "אָבֵל אינו לומד עם אחרים, אלא הם יושבים ונושאים ונותנים בהלכות אבלות ואם טעו משיבין בשפה רפה והוא אינו שואל", וכתב מהגן אברהם (שם ס"ק א') שהוא הדין בתשעה באב. כך משמע גם מהלבוש (אורח חיים סימן תקנ"ד סוף סעיף ב') שכן הדין בתשעה באב, שכתב, "קורא הוא באיוב ובדברים הרעים... ומיהו לישא וליתן ולפלפל עם אחרים אסור, דמפרסמא מילתא טובא ויש בו שמחה בפלפול".

מזה יש לדון, האם רק לימוד עם חבורה אסור, אבל לימוד בחברותא מותר, או גם לימוד בחברותא אסור? מהגן אברהם הנ"ל משמע שכשם שאסור ללמוד בחבורה כך אסור ללמוד בחברותא, שכתב שאף ללמוד אם תינוק (אחד) יש איסור. אמנם, מלשון הלבוש הנ"ל משמע שרק אסור ללמוד בחבורה, שרק אז שייך הטעם של "מפרסמא מילתא טובא", וכן משמע מלשון הבית יוסף (יו"ד סימן שפ"ד), וגם מלשון השולחן ערוך הנ"ל משמע כן, שכתב ש"אינו לומד עם **אחרים**"

למעשה רוב האחרונים הקילו בזה. הרב חיים קניבסקי (קרא עלי מועד הערות הגר"ח קניבסקי אות לב) הביא בשם החזון איש שהתיר ללמוד בחברותא. כמו כן מובא מהרב שמואל קמנצקי שליט"א (קובץ הלכות, בין המצרים פרק כ' אות כ"א), ש"מותר בתשעה באב ללמוד דברים הרעים עם חברותא". כדומה, הרב ניסים קרליץ (קרא עלי מועד עמ' סב) פסק שמותר ללמוד בחברותא בתשעה באב, אבל הגביל את זה שרק ילמד בפשטות, אבל ללמוד בכל המ"ח דברים שהתורה נקנית בהם אסור.

במות עולם

תשובה: אנחנו (כולל האונברסטיה) מעולם לא קראנו מגילת איכה ביום. יש נוהגים לקרואתה גם ביום כיוון שהמשנה ברורה כתב לעשות כן²³⁰.

לה. ההחלפה מאבילות לחיים רגילים

תשובה: איך ראוי להרגיש ברגעים הראשונים ששומעים למוזיקה או מרקדים בפעם הראשונה לאחר האבילות של אב?

תשובה: ב"מחנה מונק" היו נוהגים שכולם ילכו לבריכה זמן קצת לפני חצות יום י' באב (שאז האבילות נגמרה), ומיד כשמגיע חצות כולם יקפצו לבריכה. הניגודיות היא מה שנותנת לו חשיבות.

לו. תוכחה ודן לכף זכות

שאלה: אם רק יש חיוב ליתן תוכחה למישהו שאתה בטוח שיקשיב לך, איך מגדירים את זה? האם צריכים להיות דן לכף זכות שהאדם יקביל את התוכחה?

²³⁰ ז"ל המשנה ברורה סימן תקנ"ט ס"ק ב', "וטוב שיחיד יקרא איכה גם ביום". בשער הציון שם אות ב' כתב שמקורו הוא בשל"ה. ז"ל השל"ה (תענית פרק נר מצוה אות א'), "נ"ל מנהג טוב שכל יחיד ויחיד יחזור ויקרא מגילת איכה למחר בינו לבין עצמו, כי לעולם ענין היום עדיף כדמצינו לענין שבת (פסחים קה"ע"א) שכבוד יום עדיף מכבוד לילה, וכן מצינו לענין קריאת מגילה (סי' תרפד ס"א) שצריך לקרואה גם ביום, ובמסכת סופרים (פי"ה ה"ה) כולתב שיש מאחרין עד הבקר, ע"כ אני אומר ירא שמים יוצא ידי שניהם, ואע"ג שהצבור קורין רק בלילה מ"מ ראוי ליחיד לקרוא גם ביום, וסימנך יאבל יחיד עשי לך (ירמיה פרק ו' פסוק כ"ו)". ביסוד ושורש העבודה (שער הצאן פרק י"ב) כתב שיש לקראות בציבור אף ביום. הערוך השולחן (סימן תקנ"ט סעיף ב'), השער נחמה (עמ' צב), ובלוח ארץ ישראל כתבו שהמנהג במקומותיהם היה לקרות גם ביום.

במות עולם

תשובה: רק יש חיוב להוכיח מישוה שאתה יודע שיאזין לך. הפסוק (ויקרא פרק י"ט פסוק י"ז) אמרה "הוכיח תוכיח את עמיתך" – מזה הביאור הלכה בסימן תר"ח כתב שאם אינו בכלל "עמיתך" אין חיוב להוכיח אותו בכלל. לפיכך, אם מישוה מחלל שבת בפרהסיא, אינו בכלל עמיתך, וממילא אין חיוב להוכיח אותו. הביאור הלכה מסופק על מישוה שמחלל שבת אבל לא בפרהסיא²³¹.

שאלה: מה נחשב כמחלל שבת בפרהסיא? האם מי שאינו יכול לעכב את עצמו מלרחוץ בבוקר בשבת נחשב כמחלל שבת?

תשובה: אם משתמש במים קרים אין זה מחלל שבת. אם השתמש במים חמים זה מחלל שבת²³². אמנם באמת קשה ליתן תשובה טובה לתשובתך בלי יותר ידיעות על המקרה המסוים.

לו. תוכחה בזמן הזה

שאלה: האם יש חיוב ליתן תוכחה בזמן הזה²³³?

²³¹ הביאור הלכה סימן תר"ח ד"ה "ודוקא" כתב, "ודע דמה שפסק הרמ"א בדבר המפורש בתורה חייב למחות, דוקא שהוא באקראי, אבל אלו הפורקי עול לגמרי, כגון מחלל שבת בפרהסיא או אוכל נבילות להכעיס, כבר יצא מכלל "עמיתך" ואינו מחויב להוכיחו... ולענין אוכל נבילות לתיאבון או מחלל שבת שלא בפרהסיא יש לעיין בדבר".

²³² בעניין פתיחת ברוז מים חמים בשבת, כך כתב כרמ"ו בספרו באנגלית על הלכות בישול (פרק ג' אות ה'): "השמירת שבת כהלכתה (א':ל"ט) אסר לפתוח ברוז מים חמים בשבת. כשהמים החמים יוצאים, מים קרים נכנסים לדוד חימום ונתבשלים מיד. זהו פסיק רישיה דניחא ליה, כיוון שעכשיו יותר מים חמים מוכנים". וכן לקמן שם (אות ו') כתב, "אסור לפתוח ברוז מים חמים בשבת, אף בבניין דירות, כיוון שהמים החדשים הנכנסים לדוד חימום יגיעו לשיעור יד סולדת ב'".

²³³ בערכין דף טז: מובא, "תניא, אמר רבי טרפון: תמיהני אני אם יש בדור הזה שמקבל תוכחה... אמר רבי אלעזר בן עזריה: תמיהני אם יש בדור הזה שיודע להוכיח".

תשובה: בוודאי יש חיוב. זאת התורה לא תהא מוחלפת. אמנם, החזון איש כתב שאפשר שבזמן הזה אין לנו אנשים שיודעים איך להוכיח כראוי בזמן הראוי.

לח. קו התאריך²³⁴

שאלה: האם הרב יכול לתאר בקיצור את השיטות בנוגע לקו התאריך?

תשובה: לאיזה זמן היה חשש שיהיה למיר ישיבה בעיה עם זה, כיוון שחששו שיהיו נמצאים ביפן ליום הכיפורים. החזו"א שלח מברק לראש הישיבה של ישיבת מיר, "אכלו ברביעי וצומו בחמישי", שסבר שיפן הוא בצד השני של קו התאריך. כך היה גם שיטת הבריסקר רב, אבל סירב לחתום על המברק, כי חשש שיש אנשים שיחמירו להתנעות שני ימים, והיה צודק בחשש שזהו, ואכן למעשה היו אנשים שצמנו שני ימים.

שיטת החזון איש היא שהקו התאריך נמצא 90° למזרחו של ארץ ישראל²³⁵. לבריסקרים, יש לקיים את זה כפשוטו – שיש לעשות

²³⁴ קו התאריך נקרא כך משום שהתאריך משני צדדיו הוא שונה, ומי שחוצה אותו עובר לאזור זמן שבו התאריך הוא אחר.

²³⁵ החזון אי"ש (אורח חיים הלכות שבת סימן ס"ד סעיף א' אות א') כתב, "תוכן דבריו [של הר"ז] ז"ל שנאמרה הלכה בסוד העיבור שאין לקבוע יום ראש השנה אלא שיהיה כולו אחר המולד, אבל נאמרה בזה תוספת, בהיות שמצות ראש השנה נוגתת בארץ ובחו"ל, ואם כן קדושת יום זה הוא בכל היקף כדור הארץ, ובהיות שהתחלת האריך היא בקצה המזרח ונמצא שיש נקודה שהתחלת היום בה באיחור י"ח שעות מירושלים, נאמרה ההלכה דכל שבנקודה המאוחרת יהיה כל היום אחר המולד סגי בזה, ורשות לנו לקבוע יום זה ראש השנה אף שבירושלים לא יהיה רק ו' שעות של ראש השנה אחר המולד, ובאשר הקו המבדיל בין כל היום [בלבנה חדשה] ובין אין כל היום [בלבנה חדשה] בנקודה היותר מאוחרת מירושלים, הוא במולד חצות היום של ירושלים, שאם המולד אחר חצות לא יהיה כל היום מן החדש בנקודה המאוחרת, ואם המולד קדם חצות כל היום מן החדש בנקודה מאוחרת, נופל בטבע החשבון שאלה בזמן שהמולד בחצות בדיוק מהי? ושאלות כאלה

הקו הזה לאורך הארץ, ולכן יכול להיות אדם אחד הלווה יד של חברו, אחד מהם נמצא על צד אחד של הקו והוא אומר "גוט שבת", והאחר נמצא על הצד השני של הקו והוא אומר "גוט וואך". אמנם, החזון איש עצמו חידש שיש לגרור את הקו עד סוף הארץ ההיא, ולכן אף החלקים של רוסיה שהם מעבר לקו תשעים מעלות הם נוהגות כמו ארץ ישראל. אבל יפן הוא אי בים, ולכן היא מעבר לקו התאריך, וחייב לנהוג שבת ביום שאנשי המקום קוראים לה "יום ראשון", וכן שלח החזו"א לשיבת מיר.

רב יחיאל מיכל טוקצ'ינסקי סבר שארץ ישראל היא אמצע העולם, ולכן קו התאריך הוא בצד האחרון של העולם, דהיינו 180° מארץ ישראל²³⁶. לפי זה, מדינת "הוואי" של ארה"ב חייבת לנהוג שבת ביום שנוהגים בו אנשי ארץ ישראל, שאנשי המקום קוראים לה יום שני.

לי היה נראה לומר כעין החזון איש, שאין לחלק בתוך הארץ ולכן גוררים הקו עד סוף מדינת רוסיה, אלא שאני סובר שאז היא הקו התאריך בכל ארכו, וכנגד החזו"א שסובר דרך גוררים הקו במקום שיש ארץ נמשכת. ולכן נמצאת הקו שהוא בערך מאה ועשר מעלות מזרחה לארץ ישראל, שהוא קרוב לקו התאריך הבין לאומי.

אך בודאי אין לומר כהרב מנחם כשר, שהולכים אחר קו התאריך הלאומי, שתושבי המקום קוראים למקום ההוא יום שבת, כי דבר זה יכול להשתנות כמו רגע, וכמו שאירע לפני מספר שנים באיי "פיג'י", שיום אחד היכו על הבימה והכריזו שעכשיו משנים את היום בשבוע.

מצויות בתלמוד בהלכות רבות וכאן הוכרע הדבר לחומרא דמולד חצות בדיוק נחשב כאילו היום בנקודה המאוחרת אשר המולד ולפיכך נקבעה ההלכה שאין קובעים ראש השנה ביום המולד אלא אם נולד רגע קודם חצות".

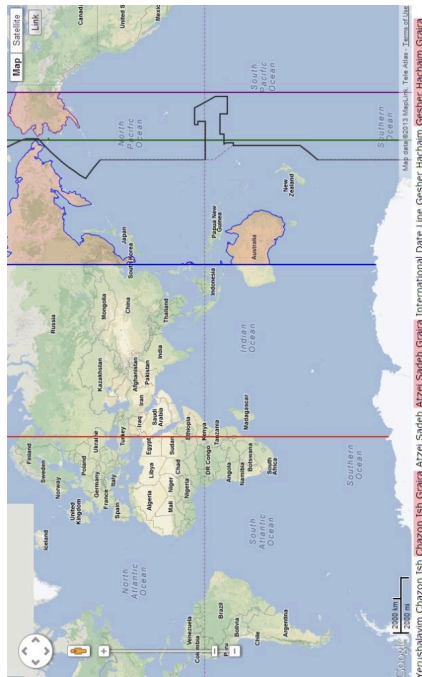
²³⁶ בספרו גשר החיים הרב טוקצ'ינסקי כתב, "ימים יבואו ולא יבינו חכמי ישראל איך היה אפשר להיות חילוקי דעות בדבר שכזה, סו"ס הלא כדור העולם מתחלק במציאות לשני חצאים, חציו מזרח וחציו מערב, וכמו כן אין כל ספק שהחשבון מתחיל מירושלים ששם היתה תחלת היצירה של ששת ימי בראשית, ושם היה אדם הראשון אשר קידש את השבת הראשון, אם כן הלא בהכרח שק"פ מעלות מירושלים הוא קו התאריך".

במות עולם

למעשה, אני מציע שאין לילך ליפן או האווי בשבת. עם זאת, אם משהו נמצא ביפן או האווי בשבת, יש להם לשמור את היום שאנשי המקום מחשבים כיום שביעי כשבת גמור, וביום האחר שיש ספק יש לשמור רק איסורים דאורייתא ולא איסורי דרבנן של שבות.

[במפה בעמוד הבא, שיטת רמ"ו הוא הקו הירוקה, של עצי

שדה- גרירה]



יורה דעה

כשרות

לט. ג'לטיין²³⁷

שאלה: מהו הדין בנוגע לכשרות של ג'לטיין העשויה מן העצמות ועורות של בהמות טריפות?

תשובה: יש מחלוקת בין האחרונים בנוגע גלטיין הנעשה מן עצמות, הרב חיים עוזר²³⁸ התיר אותה באכילה, אבל הרב משה פיינשטיין²³⁹ והרב אהרן קוטלר²⁴⁰ אסרו אותה. ולהלכה אנו מקבלים דעת הרב משה והרב אהרן, ולכן אסור לאכול גלטיין הנעשה מעצמות טרפות. אבל יש רב אחד (רב שנקוף) שנותן השגחה על גלטיין הנעשה מטריפות, וסומך על רב חיים עוזר. אולם, כל הנידון היא רק בגלטיין הנעשה מן עצמות יבשות לגמרי, אבל עכשיו יש גלטיין הנעשה מעורות שאסור לכל הדעות.

בנוגע לג'לטיין באיסור בשר וחלב, השולחן ערוך (יו"ד סימן פ"ז) הורה להקל²⁴¹.

²³⁷ היינו חומר חלבוני המשמש לדבקים ולמקרשים שונים ברפואה ובתעשית מזונות. ג'לטיין מייצרים מן החומר האורגני שבעצמות. גדלין בעברית.

²³⁸ אחיעזר חלק ג' סימן ל"ג. וכן הסכים עמו השו"ת הר צבי (יורה דעה סימן ג').

²³⁹ באגרות משה יורה דעה חלק א' סימן ל"ז וחלק ב' סימן כ"ז הרב שמה פסק להחמיר מספק בשאלה הזאת.

²⁴⁰ שו"ת משנת אהרן חלק או"ח-יו"ד סימנים ט"ז-י"ז.

²⁴¹ השולחן ערוך סימן פ"ז סעיף ז' כתב, "המבשל שליל בחלב חייב, וכן האוכלו, אבל המבשל שליא או עור וגידים ועצמות ועיקרי קרנים וטלפים הרכים פטור, וכן האוכלם פטור".

מ. חלב ישראל

שאלה: למה אין מחמירים לחלב ישראל²⁴²? (א) הרב משה פיינשטיין כתב שבעל נפש יחמיר; (ב) הרב משה גם כתב שיש לישובות לעשות אוכלן מחלב ישראל; (ג) אין קשה כל כך להחמיר לאכול רק חלב ישראל בזמן הזה.

תשובה: אין מחמירים כיוון שהוא מותר²⁴³. אף על גב שרב משה פסק שבעל נפש יחמיר, אין אנו במדרגה לנסות להיות בעל נפש, שלפני כן צריכים לקיים כל המצוות שבתורה. וכמה פעמים רב משה כתב הלשון של "בעל נפש יחמיר" רק כדי לפייס הנוטים יותר להחמיר. בביתו של הרב משה משפחתו אכלה חלב סתם, וגם הרב משה אכל מקדירות שאשתו בישלה בהן חלב סתם²⁴⁴.

צדקה

²⁴² המקור לאיסור חלב עכו"ם הוא במשנה עבודה זרה (דף לה:): שאמרה "ואלו דברים של גוים אסורין... חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו". מהו הטעם לאיסור זה? הגמרא (שם) פירש שטעם האיסור הוא מפני שחוששים שהגוי יערבב חלב בהמה טמאה לתוך חלב בהמה טהורה. כך נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה סימן קט"ו סעיף א') שאסור לאכול חלב עכו"ם, דהיינו חלב שישאל לא השגיח את תהליך החילוב.

²⁴³ הרב משה פיינשטיין פסק להקל בחלב עכו"ם בזמן הזה, כיוון שרק צריכים עדי ידיעה, ולא עדי ראייה, ואנו יודעים שאין גויים משתמשים בחלב בהמה טמאה אם הם אומרים שהם משתמשים בחלב בהמה טהורה, כיוון שיש דינים במדינותינו שמרשיעים אדם העושה את זה.

²⁴⁴ ואם החמיר על חלב עכו"ם מתורת וודאי, יהיה אסור לעשות כן, שהרמ"א (שם) פסק "חלב של עובד כוכבים אוסרת כלים שנתבשלה בהם כשאר איסור, אף על פי שאינו רק ספק שמא עירב בה דבר טמא, וכן גבינותיהם".

מא. קדימות בצדקה

שאלה: מהי הקדימות בצדקה? למי יש ליתן צדקה קודם למי?

תשובה: ראה את השולחן ערוך²⁴⁵, ששם כתב מהו הקדימות. אין ליתן צדקה לגויים – כבר יש מיליוני דולרים הנתונים להם מגויים עשירים.

הקדימות היא: הקרובים שלך²⁴⁶, אז עניי עירך, ואז עניי ירושלים עיר הקודש, ואז עניי כל העולם²⁴⁷. מורינו הרב צבי שכתר שליט"א אמר באופן יפה להגדיר "עניי עירך", שעניי עירך אין זה לומר העניים בתוך הגבולים החוקיים של עירך, אלא כל מי שנכללים בקהל שלך, כלומר, מי שיש לו שייכות לך, בציבור שאתה משתייך אליו, אפילו אינן ממש בתוך העיר, וקודם לעניים המשותף לציבור אחר אפילו אם נמצאים בתוך העיר.

ההלכה היא שרק יהודי נכלל במצוות צדקה. לפיכך, אם מישוהו אינו שומר תורה ומצוות, כגון שהוא מחלל שבת בפהרסיא, אין חיוב ליתן לו צדקה²⁴⁸.

שאלה: מה הדין אם המשפחה שלך אינה שומר תורה ומצוות?

תשובה: "מבשרך לא תתעלם"²⁴⁹ – יש ליתן להם צדקה.

²⁴⁵ יורה דעה סימן רנ"א.

²⁴⁶ ההגדרה לזה היא מי שראוי לירש אותך. וזה שירש אותך קודם להשני, יש לראשון קדימות לשני גם לגבי צדקה.

²⁴⁷ ספרי (פרשת ראה ס"ג), וכך נפסק בשולחן ערוך (סימן רנ"א סעיף ג').

²⁴⁸ ז"ל השולחן ערוך יורה דעה סימן רנ"א סעיף א', "מי שהוא עבריין במזיד על אחת מכל מצוות האמורות בתורה ולא עשה תשובה אינו חייב להחיותו ולא להלוותו". אמנם, הרב שלמה זלמן אוירבך כתב שבזמן הזה כל מומרים הם תינוקות שנשבו, ולכן יש ליתן להם צדקה.

²⁴⁹ ישעיה נ"ח:ז'.

חושן משפט

גזל

מב. משחק בקוביא²⁵⁰

שאלה: האם הרב יכול לבאר את הסוגייה של משחק בקוביא²⁵¹?

²⁵⁰ עצם או אבן ששחקו בהן בימי קדם משקחי מזל שונים או השתמשו בהן להטלת גורל.

²⁵¹ המשנה סנהדרין (דף כד:) אמרה שהמחזק בקוביא פסול לעדות. יש שני שיטות בגמרא מהו הטעם: רמי בר חמא סבר שהוא משום אסמכתא – האחד שאבד את המעות לא כיוון לאבדן, ולכן נחשב כגזל מדרבנן להאחד שנצח עליו ולקח המעות; רב ששת סבר שהוא משום שאינו עוסק ביישובו של עולם. אמנם, יש שתי נקודות שצריכים לבאר, שאפשר שמהן יצאו צדדים להקל:

(א) לפי רב ששת, למה אינו אסמכתא? רש"י (ד"ה "כל") פירש שאסמכתא היינו רק כשהוא חושב שיש לו שליטה על התוצאה, ולכן אינו רוצה ליתן את המעות (ונחשב האחר כגזל ממנו), ובמשחק בקוביא הוא יודע שאין לו שליטה בתוצאה. תוספות (ד"ה "כל") פירשו בשם הר"י באופן דומה, שאם אין לו שליטה בכלל בתוצאה אין בזה אסמכתא, אבל אם יש לו שום שליטה על התוצאה – כמו במשחק של מיומנות ("skill") – אז יש בזה אסמכתא. אמנם, אז התוספות הביאו שרבינו תם פירש באופן אחר, שאינו אסמכתא כשיש יכולת לשניהם להנחות, ורק אם התנאים הם שאם לא ינצח יפסיד, ואם ינצח לא יקבל כלום, זהו אסמכתא, כיוון שבוודאי לא כיוון לזה כיוון שלא היתה לו שום אפשרות להנאה. יש נפקא מינה גדולה ממחלוקת זו, שלפי הפירוש הראשון הימורי מיומנות יהיו אסורים מן הדין, אבל לפי הפירוש השני לא יהיו אסורים מן הדין, ורק אסורים מפני שאינו עוסק ביישובו של עולם.

(ב) תוספות כתבו שכדי להיות איסור של משחק בקוביא הכסף צריך להיות בפניהם, מונח על הדף, אבל אם אינו בפניהם אין איסור מן הדין.

תשובה: אדבר על הימורים ("gambling") בדרך כלל. והכלל הוא: אל תעשה אותם. אנשים מבזבזים אלפי דולרים מזה. כולם חושבים שהם יהיו האחד הנצח על הבית. דברים אחרונים מפורסמים. אתה הולך למכונת מזל ומקבל \$100 והמכונה תופסת אותך. דברים אלו משחיתים חיי אנשים רבים²⁵². יש לעשות כמו מה שנשיא רייגן²⁵³ אמר לגבי לקיחת סמים: סתם תאמר לא! לא תעשה את זה.

שאלה: האם שיחוק בקוביא יותר למטרות צדקה, כגון שכל אחד נותן מאה דולר לבית הכנסת, ויש גורל והמנצח מקבל אלף דולר?

כל זה הוא רק שייך אם ההלכה היא כרב ששת, אבל אם ההלכה היא כרמי בר חמא, אין לנו הקולות הללו. לפיכך, כיוון שהשולחן ערוך (חושן משפט סימן ש"ע סעיפים א'-ב') פסק כרמי בר חמא, שהוא גזל מדרבנן, אין מקום להקל כלל. אולם, הרמ"א (שם סעיף ג') פסק כרב ששת, ולפי פירוש רש"י ור"י, ולפיכך יש להקל מן הדין אם אין בו שום שליטה על התוצאה. גם פסק הרמ"א שיש להקל אם אין הכסף מונח לפניהם על הדף.

²⁵² כתב הריב"ש בתשובה (סוף סימן תל"ב), "שחוק בקוביא הנה יש בו אסורא דרבנן, כדאיתא בסנהדרין פרק זה בורר (סנהדרין כד:), ואפילו לרב ששת דסבירא ליה התם דליכא אסמכתא בקוביא, מכל מקום דבר מכוער ומתועב ומשוקץ הוא, ורבים חללים הפיל ועצומים כל הרוגיו". עוד יש להביא מה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות (סנהדרין פרק ג' משנה ג') בנוגע להמשחק בקוביא, "אסור זה לפי שהוא מתעסק בדבר שאין בו תועלת ליישוב העולם, ומיסודי התורה שהאדם אין ראוי לו להתעסק בעולם הזה אלא באחד משני דברים: או בתורה, כדי שתשלם נפשו בחכמה, או במלאכה, שתועיל לו בהתמדת המציאות, או האומניות והסחורות, אלא שראוי למעט מאלו ולהרבות בתורה, כמו שאמרו רבינו ז"ל (אבות פ"ד משנה י') 'הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה'".

²⁵³ רונלד וילסון רייגן היה הנשיא ה-40 של ארצות הברית בשנים 1889-1891 מטעם המפלגה הרפובליקנית ולפני כן מושל קליפורניה במשך שמונה שנים. בשלהי נשיאותו הסתיימה המלחמה הקרה.

תשובה: אם הגורל הוא לכסף, אין בזה בעיה²⁵⁴. הבעיה הוא כשיש גורל לקבלת חפצים, כמו מכונת יקרה או שעון יד יקר, שאז מייצרים עין הרע, ואין זה חינוך נכון, זה מוליד רצון לגשמיות ברמה גבוהה. גם שמעתי מהרב שלזינגר (רב במנסי, ניו יורק) שהיה מדבר נגד מנהג זה.

מג. גזל שינה

שאלה: מה הן ההגדרות של האיסור של גזל שינה²⁵⁵?

²⁵⁴ כך פסק השולחן ערוך יורה דעה סימן רנ"ח סעיף י' וז"ל, "נדר לצדקה באסמכתא, כגון 'אם אעשה דבר פלוני אתן כך וכך לצדקה' ועשאו חייב ליתן". בספר משפטי תשמורו (סימן ט"ז אות כ') הסביר קולה זו, וז"ל, "ועוד היה נראה צד נוסף בכל ההגדרות למוסדות האמורים, והוא דמאחר וכסף זה שניתן להגדרה נותנו הנותן לצדקה גמורה, והיינו שמלבד הענין שמשותף בהגדרה מעוניין הוא ליתן הכסף לצדקה גמורה לאותו מוסד, וא"כ כיון שכונתו לצדקה ליכא בזה משום אסמכתא שלא גמר ומקני, אלא שאף שלא ינמצא רוצה ליתן הצדקה, ואף שהיה מקום לומר, שבכל זאת אף שזהו לצדקה, מ"מ הרי מאוד רוצה לזכות בחפץ, וחלק מהפעמים זהו גם הסיבה המושכת את האנשים ליתן כספם משום שאולי יזכו, ונמצא שבאמת כן חושבים שינצחו, אלא דנראה דאעפ"כ אינו דומה למפעל הפיס דאע"פ שאנשים חושבים שיוזכו, כיון שזהו צדקה גמורה ולפעמים אף נותנים כסף זה מכספי צדקה, וכל יהודי באשר הוא רוצה ליתן לצדקה אלא שהשאור מעכב, וכיון שבזה יש סיבה שיכול ליתן, א"כ איכא בזה צד נוסף שלא הוי אסמכתא שגומר בדעתו ליתן שהרי זהו כספי צדקה, וכעין מה שמצינו ברמב"ם גבי גט מעושה שבישראל כשר כיון שרצונו האמיתי ליתן, ועכ"פ מועיל בזה גם לגמור בדעתו ליתן הצדקה שיהיה סיבה שיועיל הקנין ולא יהיה אסמכתא".
²⁵⁵ אין להאיסור "גזל שינה" מקור בש"ס. ההזכרה הראשונה לזה נמצא בשו"ת משנה הלכות (חלק י"ב סימן תמ"ג), ששם כתב, "בדבר ששאל מה שמורגל בפי העולם גזל שינה אי יש לזה מקור. נראה כי דבר זה מקורו ממה שאמרו ז"ל (ברכות י"ג) אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה בפסוקא קמא צערן טפי לא תצערן וכך אמר ליה רב יוסף לרב בריה דרבה אבון היכי הוה עביד אמר ליה בפסיקא קמא הוה קא מצער נפשיה טפי לא הוה מצער נפשיה ומבואר דאפילו למצות ק"ש רק אפסוק ראשון הוה (ועיין טוש"ע א"ח סי' ס"ג ס"ה) לא הוה מצער נפשיה משום שינה ולא יותר א"כ בסתמא לצער מי שהוא ולהקיצו הו"ל בכלל גזול ממנו דעיקר ענין של גזל הוא משום דמצטער". דהיינו, כיוון שהגמרא דיבר על מי שמערר את חבריו שהוא גורם

תשובה: אם אתה הולך ל-bunk ב-1 בבוקר ואתה עושה רעש מאוד, זהו גזל שינה. אם תקבע שעון מעורר לשעה מלפני שחרית, זהו גזל שינה.

אבן העזר

יחוד

מד. יחוד עם האינטרנט

שאלה: עם איזה תנאים יהיה איסור יחוד עם האינטרנט?

תשובה: אמרתי לפני בערך כ' שנים שיש לאסור יחוד עם האינטרנט, כשהאינטרנט יצא לפעם הראשונה.

רוב הילדים שלי גדלו לפני שנות האינטרנט. אולם, הבת הכי קטנה שלי, שירה, היתה בבית ספר תיכון כשהאינטרנט יצא. פעם אחת שירה שאלה מאיתי, "האם אתה יכול לעזור לי עם השיעורי הבית שלי על היסטוריה?" ענתי, "בטח!" באתי למחשב שלה, וכשהייתי מסתכל במחשב דבר מגונה ופרוץ בא עליו. אמרתי לה, "שירה, מה זה?" ענתה לי, "אה אבא, זה רק פופ אפ²⁵⁶!" בימי

לו "צער", ובגזל גם כן יש צער, מוכח שהצער הנגרם ממעורר נחשב כגזל. לפיכך נראה יותר שזהו רק איסור הנוגע מ"אהבת לרעך כמוך", ולא איסור גזל ממש.

²⁵⁶ פופ אפ או פופאפ הוא כלי המשמש בעיקר לפרסום באינטרנט. פופאפ הוא חלון דפדפן, שמוצג על פי רוב בצורה נקייה, כלומר ללא סרגלי הכלים הנמצאים בחלון דפדפן רגיל. לרוב, ייפתח החלון על חלק קטן מהמסך ולא בגודל מלא. חלונות קופצים מופעלים על ידי טכנולוגיית צד לקוח, לרוב בשפת Javascript.

נעורי, פופ אפ היה ככדור הבסיס (בייסבול) היה קופץ בקו ישר לתוך האוויר. האינטרנט נותן לך דברים פרוצים אף אם אין אתה מחפש אותם. מאז היה חוק בבית שלי שהמחשב רק יכול להיות בחדר האוכל – לא בחדר השינה של מישוהו, ששם אין לנו שום רעיון מה קורה עליו.

יש לי חבר שגידל את הבן שלו במחשבה שכיוון שגידל אותו בבית ישיביש, וכיוון שהיה רב, לא היה צורך לחוש על בעיות אלו. עלה שהבן שלו התחתן, ולאחר זמן יצא לאור שהיה לו התמכרות ("addiction") לפורנוגרפיה מגיל י"ב. אשתו בא לי במורשה כולל ואמרה, "יש לי אפס אחוז סובלנות לזה". השבתי לה בשתי נקודות: (א) אפס אחוז סובלנות היה הכוונה הראשונה של הקב"ה – בראשית ברא אֱלֹהִים, אבל אז ראה שהעולם לא יקיים רק עם מידת הדיון, ולפיכך ברא מידת הרחמים; (ב) המשנה אבות [פרק ב' משנה ה'] אמרה "אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו" – בהיותך אישה, אין אתה יכול להבין התאוות של אנשים להסתכל בדברים שבהם אסורים להסתכל. אחר כך, לקחתי את הבעל לעבר הכביש החוץ ממורשה כולל, ואמרתי לו בקשיחות, "אתה צריך לעצור להסתכל בדברים אלו". סוף סוף יוכלו להישאר בנישואין בהילוכו של הבעל לחברה בבורו פארק לעזרת אנשים בהתמכרות זו (SA), ויש שם אנשים מכל תחומי ישראל בשווה – ישיביש, חסידיש, מודרנית, ספרדית. וכו'.

אולם, הבעיה עכשיו הוא שיש אינטרנט לכולנו בטלפונים חכמים בכיסי מכנסיים שלנו. לומר שיש איסור יחוד עם הטלפון חכם שלי הוא לומר שיש איסור יחוד עם המכנסיים שלי. אם יש איסור יחוד עם המכנסיים שלי, יש לנו בעיות. לפיכך, הפתרון הכי טוב הוא להיות מסנן על הטלפון. אמנם, אומרים לי שכל נוער יכול לעבור את המסנן בשישים שניות. לפיכך, הפתרון הטוב יותר הוא להיות שמירה מאדם אחר על מה שאתה מחפש, כגון "חברים". לכם, האדם הטוב ביותר לשמור על אינטרנט שלך היא אמך, ולאחר שתתחתן, אשתך – כל משלושת המקרים שזוג באו אליי בבעיה הזו היו שאשתו מצאה אותו.

מה. יחוד בטיול

שאלה: האם יש איסור יחוד בטיול?

תשובה: בחיי רק הלכתי בטיול פעם אחת, ושם היו הרבה בני אדם – ב-hike כזה לא יהיה איסור.

עניינים שונים

מדינת ישראל

מו. חרדים ומדינת ישראל

שאלה: למה אין עולם הישיבות רוצים שום שייכות עם מדינת ישראל?

תשובה: הם מקבלים קצת שייכות – הם מקבלים כסף מאיתם. ממשלת ישראל הם תומכי תורה ההכי גדולים מבריאת העולם. מעולם. כל העשירים הנותנים מילוני דולרים לישיבות – אין זה סמוך למה שממשלת ישראל נתנו לתמוך תורה.

מז. עלייה לארץ ישראל בניגוד לרוחניות

שאלה: למה יש האומרים שאין לעלות לארץ ישראל כיוון שאפשר שיהיה ירידה ברוחניות? הלא הגמרא כתובות אמרה שאף אם עיר רובו גויים עדיין יש לילך לארץ ישראל, שלא להיות בבבל?²⁵⁷

תשובה: הרמב"ם אמר את זה גם כן²⁵⁸. המאמר הזה הניח שלא יהיה פגם ברוחניות שלך – הרמב"ם גר בתוך גויים, ואף עבד בבית המלך. אם הרוחניות שלך ירד, אין לעלות לארץ ישראל. אם אתה גר בניו ג'רזי עם ההדרכה של הג"ר צבי סבולופסקי או הג"ר יעקב נויברגר, ואף על פי כן תלך לארץ ישראל, אין זה בחירה טובה. אני יודע אנשים שעשו כזה, ולא היה רעיון טוב. הרב רוטווקס עולה לארץ ישראל עכשיו לרמת בית שמש – אז אם מישוהו מקהילתו רוצה לעלות עמו, זה יהיה רעיון נורא.

מח. גיוס

שאלה: מהי המבט של הרב בנוגע להגיוס בארץ ישראל?

²⁵⁷ הגמרא כתובות דף קי: אמרה, "תנו רבנן: לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עובדי כוכבים, ואל ידור בחוץ לארץ, ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אִלֹּה, וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אִלֹּה, שנאמר, 'לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאִלֹּהים'. וכל שאינו דר בארץ אין לו אִלֹּה? אלא לומר לך כל הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עבודת כוכבים, וכן בדוד הוא אומר, 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים' – וכי מי אמר לו לדוד לך עבוד אלהים אחרים? אלא לומר לך, כל הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עבודת כוכבים".

²⁵⁸ הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ה' הלכה י"ב פסק, "לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם, ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל. שכל היוצא לחוץ לארץ כאילו עובד עבודה זרה, שנאמר 'כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים'. ובפורענויות הוא אומר 'ואל אדמת ישראל לא יבאו'. כשם שאסור לצאת מהארץ לחוצה לארץ כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות, שנאמר 'בבבל יובאו ושמה יהיו'. וכך נפסק בשולחן ערוך אבן העזר סימן ע"ה סעיף ג'.

תשובה: אלו שלהם תורתן ואומנותן אינם צריכים להצטרף לגיוס. אלו שאין תורתן ואומנותן, הם צריכים להצטרף. זהו המו"מ שעשו עם הממשלה מתחילה. יש לממשלה רשות לגייס, אבל צריכים לספק את הצרכים הרוחניים של החרדיים כשהם בצבא, כמו שצריכים לספק את כל צרכי חייל דרוזי כשהוא בצבא. אם צבא אינן עושין כן, זה בעיה שאני לא יכול לתקן.

הרב שך כתב שמי שלא הצטרף להלחם ואינם תורתן ואומנתן נקרא רודף²⁵⁹. הרב שך ידע שירחיבו את ההיתר של תורתן ואומנתן, וכך הוה – מצינו אלפי בחורים שאינם מצטרפים לגיוס באמירה שהם תורתן ואומנותן, ואנו יודעים שאין זה האמת.

²⁵⁹ ז"ל הרב שך (מכתב א' ר"ח חשון תש"מ):

בעקבות עריכת הרשימות החדשות של תלמידים בקשר לדחית גיוסם, מוצאים אנו לנכון ולחובה לחזור ולענות אל כת"ר בדברים הבאים:

א. — המפורסמות אינן צריכות ראייה, כי הזכות שנתנה לבן-ישיבה להנות מדחית גיוסו מהצבה — היא אך ורק בתנאי שתהא "תורתו ואומנתו" ולא יעסוק בשום עסוק חומרי הן בזמני הישיבה והן מחוצה להם. כל גדולי ישראל סמכו ידיהם על תקנה זו וראו בה תנאי בל יעבור.

וכדי לאשר ולחזק את זאת הננו פונים בקריאה גדולה לראשי-הישיבות ומבקשים להקפיד הקפדה יתירה, שח"ו לא תצא תקלה מתחת ידם, ורק תלמידים שתורתם ואומנותם כנ"ל יאושרו על ידם בקשר לדחית גיוסם. הם ולא אלה שאין עמרה זו הולמתם. ב. — כמו כן מתבקשים ראשי הישיבות לבדוק ולהקפיד, שלא לכלול ברשימת תלמידי-הישיבות ולא להוציא עבורם אשורים לדחית גיוס — לתלמידים חולים, אשר לפי מחלתם, עליה הצהירו או יצהירו בלשכות-הגיוס, אינם יכולים קיים את סדרי הלימודים בישיבות ולהשתתף בהם. הדבר מובן מאליו ואינו זקוק לפרושים. מכיוון, שועדה-ישיבות לא יהא יכול לטפל במקרים מעין אלה — חשוב וראי הדבר, שדבר זה יובא לידיעתו של כל תלמיד ותלמיד. וה' הטוב יזכנו להגדיל תורה ולהאדירה ולשימה תהלה בארץ קדשנו.

בברכת התורה,
אליעזר מנחם מן שך

מט. בני אמריקה בגיוס

שאלה: האם יש חיוב לבני אמריקה להצטרף לגיוס בארץ ישראל?

תשובה: זהו שאלה טובה – לכאורה, כיוון שהוא מלחמת מצוה יש חיוב להצטרף. התשובה השגורה בפי העולם היא שלפני שבני אמריקה יצטרפו לגיוס, יש לבני ארץ ישראל להצטרף לגיוס. אם יהיה שכל בני ישראל הם מצטרפים לגיוס, אז צריכים לעיין בזה שוב ולהביא טעם אחר.

נ. החרדים והציונים

שאלה: מה החרדים יכולים ללמוד מהציונים, וכן להיפוך?

תשובה: הרב דוד חי כהן אמר שהציונים נכונים בעיקרם, אבל החרדים נכונים ממבט פרקטיקלי. וזהו כוונתו: איכפת לציונים על מה שקורה לעם ישראל, ולכן עיקרם נכון. אמנם, למעשה אינם שומרים תורה ומצוות כמו החרדים. לחרדים רק איכפת להם על עצמם, ואם יש אדם שאינו דתי, אינם רוצים שום שייכות עמו, ולכן עיקרם אינו נכון. אולם למעשה הם נכונים, כיוון שהם שומרים תורה ומצוות כראוי. ומזה עולה התשובה לשאלתך: הציונים יכולים ללמוד מהחרדים בשמירת תורה ומצוות, והחרדים יכולים ללמוד מהציונים לחשוש על שאר עם ישראל.

מדינת אמריקה

נא. חגים אמריקניים

שאלה: האם יש לחגוג חגים אמריקניים?

תשובה: יכולים לשמור יום ד' ביולי, לדרך ליתן הכרת הטוב לאמריקה. יש שאלה לגבי חג ההודיה, יש שאלה יותר, כיוון שאפשר שמקורו הוא מהפילגרימים ועבודתם לעבודה זרה שלהם²⁶⁰, אבל לדעתי מותר לעשות דברים בשביל היום. בוודאי אין חובה לשמור ימים טובים אלו.

נב. ממדאני

שאלה: מה עשה הרב כשממדאני התמודד על ראשות העיר?

²⁶⁰ בספר נפש הרב (עמ' רל"א אות א'), הג"ר צבי שכתר שליט"א כתב שהגרי"ד סולובייצ'יק היה מקיל, וז"ל: "דעת רבנו היתה שמותר לאכול בשר הודו (טורקי) בסוף נובמבר ביום טנקסגיווינג, והבנו שלדעתו אין בבשר הודו בעיא של חסרון מסורה, וכן שאין באכילתו ביום טנקסגיווינג משום חוקות הגויים. וכן שמענו שהיתה גם דעת אבינו הגרמ"ס, ז"ל". באגרות כתבי הרב הוטנר (עמ' קצ"ט) כתב שפשוט שאסור לחגוג חג ההודיה. יש שלוש תשובות בחלק השמיני של אגרות משה בנוגע לחגיגת חג ההודיה: (א) באורח חיים חלק ה' סימן כ' אות ו' כתב שיש בזה איסור משום חוקת עכו"ם; (ב) ביורה דעה חלק ד' סימן י"א אות ד' כתב שמותר לחגוג חג ההודיה, אבל אסור לקבוע אותו כחג קבוע בכל שנה; (ג) שם סימן י"ב נשאל על הסתירה בין שתי התשובות הנ"ל, והשיב שבדרך כלל רק יש איסור של חוקת הגויים או אם מקורו בעבודה זרה או אם אין טעם לדבר, ולכן חוששים שמקורו בעבודה זרה. לפיכך, לעצם החג יש טעם, אבל למנהגי החג, כגון אכילת עוף, יש קצת טעם, ולכן אין לאסור מדין, אבל עדיין אין לקבוע אותה כחג קבוע בכל שנה.

במות עולם

תשובה: אמרתי לאנשים להצביע ("vote")²⁶¹. לפעם הראשונה הזמנתי פוליטיקאי לדבר באולם תחתית של בבית כנסת שלי.

נג. לחשוב על הדרך האמריקני מחדש

שאלה: הגרי"ד סולובייצ'יק בזמנו הדריך תלמידיו להשתתף ולחיות בתוך החברה האמריקאית. אבל היום נשתנה הציבור של אמריקה, האם יש חובה להעריך מחדש את הנהגה הזאת?

תשובה: כן, צריכים להעריך זה מחדש. בזמנינו יש הבדל גדול בין ישראל ובין תרבות האמריקאי, הם אינן "מודרן" עוד, אבל הם כבר "פוסט-מודרן". הם אינן מאמינים באמיתיות כלל. "אתה זכר – באמת? מי אמר? אולי את נקבה? אולי אתה it, they, them". ולכן צריכים להעריך הנהגתינו מחדש²⁶².

עבודה זרה ונצרות

נד. הדין של נצרות

שאלה: האם נצרות נחשב כעבודה זרה (לאומות העולם)²⁶³?

²⁶¹ הרב משה פיינשטיין חיבר מכתב בשנת 1984 שבו כתב שיש חיוב להצביע מדין הכרת הטוב לאמריקה. הרב מנשה קליין (משנה הלכות חלק ב' סימן שע"ד) כתב שאין לערבב עם אומות העולם, ולפיכך לא היה להתעסק בהצבעה, אמנם שהגדולים באירופה כולם הצביעו.

²⁶² בהזדמנות אחרת האריך מו"ר בנקודה זו, שצריכים להעריך מחדש באיזה עניינים אנו מעורבים עם הציבור האמריקאי, ולעשות הבדלים בנינו ובין הגוים הגרים סביבנו ואכמ"ל.

²⁶³ בוודאי ליהודים היא עבודה זרה, כיוון שאינה מתאים לי"ג עיקרי האמונה.

תשובה: כן²⁶⁴.

נה. תנ"ך נוצרי של יהודי

שאלה: אם יהודי חיבור תנ"ך היוצרי, מה יש לעשות עמו? האם יש לנצח את החלק שמקורו מן התורה?

תשובה: יש לשרוף כולו. אין לו קדושה בכלל. ואם לא תשרוף אותו, בוודאי אין חיוב להכניסו לשמות.

נו. רפואה שעיקרה בעבודה זרה

²⁶⁴ השאלה היא אם שיתוף נחשב כעבודה זרה. משמע מרינו תם (מובא בתוספות על סנהדרין דף סג:) שסבר שאינה עבודה זרה, כיוון שכתב שאין איסור לעשות שבוע בשמה, למרות שבדרך כלל יש איסור לעשות שבוע בשם עבודה זרה. אולם, הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פרק י"א הלכה ז' - השמטות במהדורת פרנקל) פסק שהיא עבודה זרה, שכתב, "הנצרים עובדי עבודה זרה הן". הרמ"א (אורח חיים סימן קנ"ו סעיף א') הביא שיטת רבינו תם, אבל השולחן ערוך לא הביא דעתו, ולכן נראה שזהו מחלוקת מחבר ורמ"א. אמנם, הנודע ביהודה (מהדורא תניינא יורה דעה סימן קמ"ח) כתב שבאמת אף לפי רבינו תם והרמ"א היא עבודה, ורק סברו שאין איסור לשבוע עליה, וז"ל הנודע ביהודה, "ולשון זה הטעה לכמה חכמים, וסברו דכוונת הרמ"א הוא שאין בן נח מצווה לעבוד עבודה זרה בשיתוף, אבל באמת לא כן הוא, וכוונת התוספות ורמ"א הוא דמה שמשותף שם שמים ודבר אחר בשבועה אין זה עובד עבודה זרה ממש, רק שמשותף שם שמים ודבר אחר, ואינו קורא בשם אלהים, ואינו אומר 'אלי אתה', רק שמזכירו בשבועתו עם שם שמים בדרך כבוד". עיין עוד בפתחי תשובה (יורה דעה סימן קמ"ז ס"ק ב') שהביא כמה דעות בעניין זה.

שאלה: יש כמה ניהוגים מהמזרח שמדענים המודרניים חקר ומצא שיש בהם רפואה, כמו דיקור סיני²⁶⁵. אמנם, ניהוגים אלו מקורם הוא בעבודה זרה. האם מותר לעשות דברים אלו?

תשובה: מותר לעשות דיקור סיני, כיוון שאין חושבים על עבודה זרה כשעושים אותה²⁶⁶.

גדולי תורה

נז. מטרת גדולי ישראל

שאלה: מהי המטרה של גדולים בקהילתינו?

תשובה: איך מגדירים "קהילתינו" זה שאלה. יש שמחשבים אותנו כחלק מ"אורתודוקסיה המודרנית"²⁶⁷. זה יפה, בתנאי שקוראים את התיבות בטעמים הנכונים: "מודרן אורתודוקס-יהודי", ולא "מודרן אורתודוקס-יהודי".

²⁶⁵ אקופונקטורה בלע"ז. זוהי צורה של רפואה אלטרנטיבית המתבססת על דקירת המטופל סיכות דקות במיוחד במקומות מסוימים בגוף. מתרגלי השיטה טועים כי הדיור מסייע בהקלת כאבים, מונע מחלות ומסייע בטיפול בהן, משפר את מערכת החיסון ועוד. מחקרים קליניים בנושא מצאו שדיקור סיני הוא טיפול דמה והשפעותיו אינן שונות מאפקט הפלסבו. במחקרים שמצאו אפקט שאינו פלסבו נמצאו בעיות מתודולוגיות, בעיות שנובעות ממדגם קטן חסר משמעות סטטיסטית ואיכות ירודה של מחקר.

²⁶⁶ בגמרא שבת (דף סז). מובא, "אביי ורבא דאמרי תרוייהו: כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי", וכך נפסק בשולחן ערוך (אורח חיים סימן ש"א סעיף כ"ז).

²⁶⁷ יהדות אורתודוקסית מודרנית היא זרם ביהדות האורתודוקסית הדוגל בשילוב של יהדות על פי ההלכה עם ערכים ואורחות חיים של העולם המודרני (לפי הגדרת ויקיפדיה).

אם יש אדם גדול שמוסכם בקהל שהוא הגדול באיזור שלהם, בקהל הזה צריכים להקשיב לו²⁶⁸. הספר החינוך (מצוה תצ"ה)

²⁶⁸ בנוגע למה שקוראים "דעת תורה", כך אמר הגרי"ד סולובייצ'יק בשנת 1940 בהספדו להג"ר חיים עוזר ז"ל:

ובתקופה האחרונה שיטה חדשה גולדה בישראל, המבדלת בין נושא הציץ ונושא החושן, בין גאון הדור ובין מנהיג הדור. שיטה זו אומרת: שחכמי התורה, שמוחם קודם לד' ושידיהם מלוכלכות בשפיר ושליא, אינם ראויים לשאת את חושן המשפט המורה בכל הסבבת השיטות היומיומיות של כלל ישראל: הללו, גדולי התורה, אינם בריי-סמכא להורות להעם בבעיות פוליטיות המחודשות לבקרים; פוסקי הלכות בעגונה ובאיסור אינם בריי-סמכא לפסק הלכה למעשה בנוגע היחס ישראל לאומות העולם. השקפה זו הכניסה רוח בין הדבקים, בין החושן והציץ. גדולי ישראל נדחפו לתוך רשות היחיד לתוך ד' אמות של הלכה, ומנהיגים חדשים, רחוקים מתורת ה' לבשו את החושן ונסו להורות להעם את הדרך אשר ילך בה.

חז"ל אמרו כל כהן שאינו מדבר ברוח הקדש, אין נשאלים בו, וכהנים חדשים הללו שמוחם הי' נטול קדושה, נטולי טהרת הנפש, הורו לישראל על ידי החושן המשפט.

אי אפשר ללב להיות ספוג אהבה לישראל בלי מוח קדוש לה'. אין אהבת ישראל בלי קדושת ישראל, אין חושן בלי ציץ! הנהגת ישראל זוהי שולחן ערוך! חלק התורה!

השרטוט העיקרי באופיו של הגר"ע הוא שלחם בחרף-נפש על חבורו ואיחודו של החושן עם הציץ; לא הסתפק בתפקיד של מורה הוראה באיסור והיתר בלבד, במקצוע של הציץ, אלא שמש גם בתור פוסק, בתחומו של חושן המשפט. הוא ידע את הסכנה הצפויה בהשקפה מזויפת כמו זו, הוא הכיר, שאם מנהיגים חדישים, הבועטים בתורה ומסורה, יחזיקו בחושן המשפט, אז יוליכו את העם עקלקלות. הללו אינם מכירים את אותיות החושן, בשעה שהגן בולטות או מאירות, וטועים בדבר שבר בי רב דחד יומא יודע. הנסיון של התקופה האחרונה אישר את השקפת מתוכן, בעלי חנופה והתפרסות, ולא רק שיחללו את קדושת הציץ, אלא ישגו בחיים הפוליטיים ויטעו את העם.

הגאון רח"ע לחם על זה בחרף נפש. הוא סבל הרבה בעטיה של שיטה זו: סבל יסורי נפש ורוח. בשעה שהרבה מאחינו נכונים היו למסור את החושן לידי זרים ולהסתפק בציץ, עמד הוא בפרץ ומחה נגד זה.

כתב שצריכים להקשיב לגדולים בפסקיהם ובעצותיהם²⁶⁹. אמנם הספר החינוך הקשה על זה, הלא יש אפשרות שהגדול יטעה? החינוך תירץ שאין הכי נמי, אבל עדיף להיות דין וסדר, מצב של אנרכיה (חוסר סדר; הפקרות; איש הישר בעיניו יעשה)²⁷⁰.

וגם עכשיו בשעת הספדו של הגר"ע צריכים אנו לדעת, כי זוהי צאתו האחרונה:

כבשו את החושן, כי גורלו של הציץ כרוך בזה. הרמת קרן היהדות זוהי חבור חושן המשפט עם הציץ הקודש! כמובן תפקיד זה חמור מאד, העם מסרב לשמוע דברינו, ההמון בעט בגדולי ישראל, חשכות של עמי-הארצות צפה ועולה על פני עולמנו. אבל אסור לנו לכבוש נבואה זו, הגר"ע, נבואת חושן המשפט וציץ הקודש.

עיין עוד מה שכתב הרמ"א בעניין זה כאן:

https://www.torahweb.org/torah/2003/parsha/rwil_pinchas.htm

1. ז"ל החינוך שם, "לשמוע בקול ב"ד הגדול ולעשות כל מה שיצו אותנו בדרכי התורה באסור ומותר וטמא וטהור וחייב ופטור ובכל דבר שיראה להם שהוא חיזוק ותיקון בדתינו... ונוהג מצוה זו בזמן שב"ד הגדול בירושלים בזכרים ונקבות שהכל מצוין לעשות כל אשר יורו, ובכל המצוה גם כן לשמוע ולעשות בכל זמן וזמן ממצות השופט, כלומר, החכם הגדול אשר יהיה בינינו בזמנינו, וכמו שדרשו רז"ל, 'ואל השופט אשר יהיה בימים ההם – יפתח בדורו כשמואל בדורו', כלומר, שמצוה עליו לשמוע בקול יפתח בדורו כמו לשמואל בדורו. ועובר על זה ואינו שומע לעצת הגדולים שבדורו בחכמת התורה ככל אשר יורו מבטל עשה זו ועונשו גדול מאד, שזהו המוד החזק שהתורה נשענת בו, ידוע הדבר לכל מי שיש בו דעת".

270 קושייה ותשובה האלו נמצאים במצווה הבא בספר החינוך – במצווה תצ"ו, ולא תצ"ה, שז"ל שם, "שלא לסור מדבריהם" – שנמנענו מלחלוק על בעליה הקבלה ע"ה ומלשנות את דבריהם ולצאת ממצותם בכל עניני התורה, ועל זה נאמר 'לא סתור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל', ואמרו זכרונם לברכה בספרי, 'לא תסור – זו מצות לא תעשה'. משרשי המצוה: לפי שדעות בני אדם חלוקין זה מזה, לא ישתוו לעולם הרבה דעות בדברים, וידוע אדון הכל ברוך הוא שאלו תהיה כוונת כתובי התורה מסורה ביד כל אחד ואחד מבני אדם, איש איש כפי שכלו, יפרש כל אחד מהם דברי התורה כפי סברתו, וירבה המחלוקת בישראל במשמעות המצות, ותעשה התורה ככמה תורות... ועל דרך האמת והשבח הגדול במצוה הזאת, אמרו זכרונם לברכה 'לא תסור ממנו ימין ושמאל' – אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל לא תסור ממצותם', כלומר, שאפילו יהיו הם טועים בדבר אחד מן הדברים, אין ראוי

נח. דעת תורה

שאלה: מהי המטרה של דעת תורה בחיינו? האם לעולם צריכים להקשיב לדעת תורה?

תשובה: צריכים להקשיב להם בענייני תורה. אין צריכים להקשיב להם בשאר עניינים. לדוגמא, אין לשאול מהם, "האם יש לי לקנות מכונית חדש או ישן?"

נט. למה הראשונים נסרתו כוונתיהם

שאלה: למה הראשונים נסרתו כוונתיהם בכתיבתם, ונשאר לנו לפרש מה כיוונו?

תשובה: יש בדיחה בנוגע לרמב"ם, שהרמב"ם כתב שספרו יהיה סוף הדיון, שרק צריכים ללמוד תנ"ך ומשנה תורה²⁷¹. במציאות, יש יותר

לנו לחלוק עליהם, אבל נעשה כטעותם, וטוב לסבול טעות אחד ויהיו הכל מסורים תחת דעתם הטור תמיד, ולא שיעשה כל אחד ואחד כפי דעתו, שבזה יהיה חורבן הדת וחלוק לב העם, והפסד האומה לגמרי, ומפני עניינים האלה נמסרה כוונת התורה אל חכמי ישראל".

²⁷¹ ז"ל הרמב"ם (סוף מסירת תורה שבעל פה):

ובזמן הזה תכפו צרות יתרות, ודחקה שעה את הכל, ואבדה חכמת חכמינו, ובינת נבונינו נסתתרה; לפיכך אותן הפרושין והתשובות וההלכות שחברו הגאונים, וראו שהם דברים מבוררים, נתקשו בימינו, ואין מבין עניניהם כראוי אלא מעט במספר. ואין צריך לורמ, התלמוד עצמו: הבבלי, והירושלמי, וספרא. וספרי, והתוספות – שהן צריכין דעת רחבה ונפש חכמה וזמן ארוך, ואחר כך ודע מהן הדרך הנכונה בדברים האסורין והמתירין ושאר דיני תורה היאך היא.

במות עולם

פירושים על המשנה תורה מכל שאר ספר בעולם – הוא חשב שיהיה הסוף, ובאמת היה תחילת התחילה. זה מפליא שהרמב"ם היה יכול לכתוב את המשנה תורה, ממה שהיה רץ מספרד לדרום אפריקה, וגמר אותו בגיל מ"א – לפיכך אינו מוזר שיש כמה דברים שלא הביא מקוריהם.

ס. עשיית גדולי תורה

שאלה: איך אנו בוחרים גדולים?

תשובה: הגדולים של אומות העולם הם משחקי כדורגל ופוליטיקאים. הגדולים שלנו הם הגדולי תורה, וזהו נכון.

השואל מציע שאלה טובה, כי לפעמים יש שני אנשים שכנראה יש להם ידיעות שווה בתורה, אבל רק אחד מהם נעשה לגדול. חלק אחד מעשיית גדול הוא צדקות. מובא בספרי האחרונים שהטעם שהשולחן ערוך זכה להיות הפוסק לכלל ישראל הוא שהיה

ומפני זה נערת חצני, אני משה בירבי מימון הספרדי, ונשענתי על הצור ברוך הוא, ובינתי בכל אלו הספרים; וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החבורין, בענין האסור והמתר והטמא והטהור עם שאר דיני תורה: כולן בלשון ברורה ודרך קצרה, עד שתהא תורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכל – בלא קושיה ולא פרוק, ולא זה אומר בכה וזה אומר בכה, אלא דברים ברורים קרובים נכונים, על פי המשפט אשר יתבאר מכל אלו החבורין והפרושין הנמצאים מימות רבינו הקדוש ועד עכשיו.

עד שיהיו כל הדיני גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה, ובדין כל הדברים שתקנו חכמים ונביאים: כללו שלדבר, כדי שלא יהא אדם צריך לחבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל; אלא יהיה חבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כלה, עם התקנות והמנהגות והגזרות שנעשו מימות משה רבינו ועד חבור התלמוד, וכמו שפרשו לנו הגאונים בכל חבוריהן, שחברו אחר התלמוד. **לפיכך קראתי שם חבור זה משנה תורה – לפי שאדם קורא תורה שבכתב תחלה, ואחר כך קורא בזה, ויודע ממנו תורה שבעה פה כלה, ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם.**

במות עולם

משום ענוותנותו, למרות שהיו אחרים בתקופתו שהיו ג"כ גדולים כמוהו. כמו כן, המשנה ברורה – החפץ חיים – נחשב כהפוסק אחרון להרבה חלקים מעם ישראל, ואפשר שגם זה קרה מפני צדקותו. ויש גם עניין של כריזמה, שיש גדולים שיכולים להשפיע על אנשים הרבה ולארגן אותם. החזו"א השפיע על האנשים שנמצאו בסביבתו, ומזה יצא השפעתו על הכלל כולו.

סא. הגרי"ד סולובייצ'יק והרמב"ם

שאלה: למה הרבה עשו מלחמה נגד הגרי"ד סולובייצ'יק? הלא עשו כן גם ברמב"ם, ועכשיו מכבדים אותו כאחד מגדולי הראשונים?

תשובה: הוא מותיב לה והוא מפרק לה – תקה, אין ללחום נגד הגרי"ד, כמו שלא היה לעשות כן נגד הרמב"ם.

סב. הרב סולובייצ'יק והקונסרבטיביים

שאלה: שמעתי שהרב סולובייצ'יק סירב לחתום עם הרבנים האחרים שרצו לאסור צירוף למועצת בתי הכנסת של אמריקה²⁷². למה הסכים לצרף, ולמה לא איכפת לו מה אחרים יאמרו?

תשובה: הרב סולובייצ'יק מעולם לא איכפת ליה מה אחרים יחשבו. ובאמת, לא היה שום אדם שדיבר נגד הקונסרבטיביים יותר ממנו. הרב אמר שלהתפלל עם הקונסרבטיביים עם כשיושבים מעורבים

²⁷² מועצת בתי הכנסת של אמריקה (באנגלית: Synagogue Council of America) הייתה ארגון גג יהודי-אמריקאי שנוסד בשנת 1926. הארגון נועד לאחד ולגשר בין שלושת הזרמים הדתיים המרכזיים ביהדות ארצות הברית: האורתודוקסי, הקונסרבטיבי והרפורמי, ושימש כקול משותף לקהילות בתי הכנסת בפעילויות ציבוריות ובדיאלוג בין-דתי.

אנשים ונשים זהו יהרג ואל יעבור²⁷³ – אין שום אחד מהרבנים האחרים שאמר כזה.

שיטת הרב היתה שמותר לקיים קשרים עם ציבור הקונסרבטיבי בעניינים שהם "כלפי חוץ", בהתייחסות לממשלת המדינה וכדומה, ולפיכך סבר שמותר להצטרף להתאגדות הרבנים של ניו יורק וגם לקונסיל של הבתי כנסיות. אבל התנגד לשום קשר שהוא "כלפי פנים", בעניינים פנימיים של דת, וכגון דיאלוג בין-דתי ביניהם. וכמו שאמר פעם, היתכן להזמין קומוניסטים לוועידת המפלגה הרפובליקנית? ובאמת גם ברבנים שחתמו לאסור להצטרף לשני ארגונים אלו קיימו קשרים עם הקונסרבטיבים, אלא שהיו בבחינת "אד-הוק", זמני לבד וכפי הצורך. לדוגמא, הרב משה שאר היה ראש האגודה, והיה לו קשר חם עם הקרדינל של ניו יורק, כי הצטרף עמו כמה פעמים לצרכים זמניים ופרטיים. כל פעם שהיו נפגשים היה

²⁷³ בספר "קדושת בית הכנסת – המקרה למחיצה: הפרדה בין אנשים ונשים בבית הכנסת" ("The Sanctity of the Synagogue" באנגלית; מחבר - ברוך ליטבין), נדפס כמה מאמרים מגדולי ישראל באנגלית אודות העניין של מחיצות בבית הכנסת, ושם (סימן י"ד – "ישיבה וקדושה" (עמ' 114-118); "On Seating and Sanctification" באנגלית) יש מאמר הנכתב על ידי הגרי"ד סולובייצ'יק, וז"ל:

In my opinion, Orthodoxy must mobilize all its forces and wage an indefatigable battle against the "christianization" (I have no other name for it) of the synagogue – a process which is being accomplished by people who possess no sense of *halachah* and no historical-philosophical concept of the nature of prayer; but they do have the arrogance to wreck principles and traditions which have become hallowed through blood and tears

הרמ"ו הוכיח ממה שהגרי"ד קרא לזה "נצרות של הבית הכנסת" שהוא יהרג ואל יעבור.

כדומה, הגרי"ד כתב שם שפעם אחת מיהשו שאל מאיתו אם הוא יכול לילך לבית כנסת עם ישיבה מעורבת לשמוע קול שופר, והגרי"ד אסר לו לעשות את זה, אף שמפני זה לא ישמע קול שופר בראש השנה בכלל.

במות עולם

מחבק את הרב משה שאר, ופעם אחת היו עומדים להיפגש ברבים בהעמדת ראש העיר החדש, ולא רצה רב שאר שהכל יראו אותם מחבקים זה לזה, ולכן הודיעו מתחילה שהוא חולה וכדאי להשאיר בריחוק קצת.

סג. המהות של הגרי"ד סולובייצ'יק

שאלה: למה יש שמונה הבנות במה היתה המהות של הגרי"ד סולובייצ'יק?

תשובה: יש הרבה יותר משמונה! גם יש הרבה יותר משמונה הבנות מי היה הרמב"ם. מה שהרב אמר היה תלוי במי שהיה מדבר עם. כשהייתי בשיעור שלו, מעולם לא דיבר כלום על פילוסופיה. אמנם, אם היה מדבר לציבור מסוים, הביא כמה פילוסופיה בדיבורו, כדי להראות את הבקאות שלו בתחומים אלו. לפני זמן קצר הדפיסו הרבה מכתבי פילוסופיה שלו. לא הבנתי הרבה מכתבים אלו. פעם אחת הרב רצה ללמד תניא לתלמידיו, אבל הם רצו ללמוד גמרא ולמדו, והרב אמר, "הם רוצים ללמוד המוח שלי, ולא לבי". אני אהבתי את הליקוטים.

סד. הגאון הרב יהושע קליש זצ"ל

שאלה: האם הרב יכול לדבר על הרב יהושע קליש זצ"ל?

תשובה: הוא היה בן דוד שלי. היה ביננו קשר לעולם, אבל הקשר הגדיל כשעלינו לארץ לישראל לישיבה. הוא למד במיר, ומרביתו היו רב נחום פרצוביץ ורב חיים שמואלביץ, ואני למדתי בישיבת כרם ביבנה. הוא ביקר בישיבת כרם ביבנה והפגיש עם הרב גולדוויכט, ואנו ביקר בישיבת מיר, ושמעתי את הרב נחום פרצוביץ והרב חיים שמואלביץ. ליום טוב גרנו בבית וסבא וסבתא בבית וגן. בסוכות

קיימנו מה שהמשנה אמרה שאם ראשו ורובו בסוכה יצא, שביום בשולחן סבא ישב בראש, אני ויהושע ישבנו בצדדי השולחן, וסבתא יושבה מעבר לסבא מתחת לתקרה לגמרי; ובלילה הסירו השולחן ושמנו שתי מיטות, וראשנו ורוב גופנו היו בסוכה, אבל רגלינו היו חוץ לסוכה.

לאחר זמן ירדנו לחוץ לארץ והתחתננו. גרתי בריברדייל, והרב יהושע גר בלייקווד. הוא היה במחנה שמאלי של לייקווד, שהיה מתלמידי הרב עבאדי.

אז מינו אותו לר"מ בישיבת דרך איתן (ישיבת פאר רוקאווי). רצו למנות אותו כרב בהרברביו. חשבתי שאין זה רעיון טוב, כיוון שלורנס הוא מקום גשמי. אף על פי כן הסכים להיות רב, והצליח הרבה.

היינו משחקים טניס זה עם זה. הרב יהושע הגיע לפה במורשה כולל לשחק איתי, ואני הלכתי למחנה הלר לשחק איתו. הפעם האחרון שדיברתי איתו היה בהושענה רבה אחרי זה. הייתי בארץ ישראל, ושמעתי שהיה חלש, ולכן טסתי לחו"ל והגעתי לפה ביום שלישי, ונסעתי ישר לבית חולים, אבל כשהגעתי לשם כבר לא היה מודע. לאחר כמה ימים שמעתי שנפטר.

הספדתי אותו פעמיים. בפעם השני כתבו עליו "הרב הגאון יהושע קליש", ואמרתי שטעו בזה, שמשמע מזה שלפני שהיה גאון היה הרב, אמנם באמת היה הפך, שלפני שהיה רב היה גאון. הרב קליש גמר ש"ס גמרא מ' פעמים. חיבר ספר על ש"ס בשם "פני לבנה", שבו כתב הערה על כל דף ודף של ש"ס.

בתורה נאמר שהקב"ה ציווה למשה לשים את ידו על יהושע, ולאחר כך נאמר שמשה שם את שתי ידיו על ראשו. חז"ל אמרו שמשה היה גם מלך וגם ראש הסנהדרין. רק היו שלושה אנשים כזה בהיסטוריה היהודית: משה, יהושע, ודוד המלך. עלה במחשבת הקב"ה שיהושע יהיה גם מלך וגם ראש הסנהדרין, ולפיכך שם משה את שתי ידיו על ראשו. וגם הרב יהושע קליש היה גם גאון וגם רב.

סה. הרב שלמה קרלבך

שאלה: מה חושב הרב בנוגע לרב שלמה קרלבך? אם מה שאומרים עליו הוא האמת, האם יש לזה נפקא מינה?

תשובה: חז"ל עשו חרם על כל מי שמוציא שם רע על המת, כיוון שאינו יכול להגן על עצמו²⁷⁴. לפיכך אסור לומר דברים רעים על רב שלמה קרלבך. הם עושים סרט הנקראית "הצד השחור של קרלבך" – מטעם הנ"ל לפענ"ד אסור לצפות את זה.

עולם החסידים אומרים שאין זמירות מקבלים טומאה. לפיכך, אף אם מה שאומרים עליו הוא האמת, עדיין יכולים לשמוע לזמירותיו. יש המבדילים בין ניגוניו מלפני שעשה לאלו את הדברים הרעים ואת ניגוניו מלאחר שעשה את הדברים הרעים. כדומה, מצאנו כזה בזמנינו בחיים וולדר, שעבר על "לא תנאף" הרבה פעמים, ובסוף התאבד את עצמו כדי שלא לבוא במשפט. כששמעתי על זה, זרקתי את כל ספריו לאשפה.

אמנם, יש לי סיפור – סיפור ולא תורה – מחיים ולדר בנוגע לרב שלמה קרלבך. חיים ולדר סיפר שפעם אחת אדם אחד בא למסעדה, ושם מצא את הרב קרלבך. הרב קרלבך פשט את ידו להאדם, אבל האדם לא החזיר לו שלום. הרב קרלבך שאלו, "למה לא החזרת לי שלום?" והשיבו האיש, "כי אתה פושע". והשיבו הרב שלמה קרלבך, "הלא אומרים [בנעילה] על הקב"ה אתה נותן יד לפושעים". ומיד השיבו אותו האיש "וימינך פשוטה לקבל שבים!" מיד התחיל הרב שלמה קרלבך להתוודות, אשמנו בגדנו וכו', ודמעות היו יורדים מעיניו, והיה מתוודה באמת. מן המסעדה נסע למטוס, ומת ביום אחריו, מתוך תשובה.

יש לי סיפור אחרת על הרב קרלבך: פעם אחת בא זוג לפני האדמו"ר מאמשינוב, שהיה רבו של הרב קרלבך – זה היה לאחר שמת הרב קרלבך. אמרו לו, "לא זכינו לילד". אמר להם הרב, "האם אתם מאותם שמתנגדים להרב קרלבך?" אמרו לו, "כן". ענה הרב,

²⁷⁴ שו"ע (או"ח סי' תר"ו ס"ג) "תקנת קדמונינו וחרם שלא להוציא שם רע על המתים".

"אם כן, לכו לקברו של הרב קרלבוך עם עשרה אנשים ושאלו מאיתו מחילה". כך עשו, ולאחר זמן זכו לבן.

יש לי סיפור נוסף: הרב שלמה קרלבוך היה מחבר זמירות כמו שאתה מנשם. אולם, פעם אחת נפסק יכולתו לעשות כן, ולא היה יכול לחבר זמירות עוד. לפיכך הלך אצל רבו, ושאל מאיתו, "למה איני יכול לחבר זמירות עוד?" האדמו"ר ענה לו, "עכשיו הוא הזמן להכין להנסיעה הגדול". לאחר כמה חדשים יצא נשמתו. איני יכול לפרש סיפורים אלו, אני רק מספר אותם.

נשים

סו. הילוך בין שתי נשים

שאלה: מתי יש איסור לילך בין שתי נשים?

תשובה: נלענ"ד שאין זה איסור ממש, אלא עצה טובה²⁷⁵. יש גמרא מפורסמת במסכת ברכות²⁷⁶ שאמרה "אחורי ארי ולא אחורי אישה".

²⁷⁵ יש שני מקורות בש"ס לאיסור זה: (א) הגמרא פסחים (דף קיא.) אמרה, "תנו רבנן: שלשה אין ממצעין [-מקפידים שלא ימצאו בין שני אנשים ההולכים בדרך] ולא מתמצעין [-אין הולכין בין שנים מהם]. ואלו הן: הכלב והדקל והאשה. ויש אומרים: אף החזיר, ויש אומרים: אף הנחש... הני תרי דמצעא להו [-עוברות ביניהם] אשה נדה, אם בתחלת נדתה היא – הורגת אחד מהן, אם סוף נדתה היא – מריבה עושה ביניהן... הני תרי נשי דיתבן בפרשת דרכים, חזא בהאי גיסא דשבילא, וחדא באידך גיסא, ומכוון אפיהו [-פניהם] להדדי – ודאי בכשפים עסקין". (ב) הגמרא הוריות (דף כג:) אמרה שיש עשרה דברים הקשים לשכחה, ואחד מהם הוא איש ההולך בין שתי נשים ואישה ההולך בין שני אנשים. הרי"ף, הרא"ש, הטור, והשולחן ערוך כולם לא הביאו דין זה. אמנם, יש מן האחרונים שהביאו גמרא זו להלכה – האליה רבה, רבי עקיבא איגר (על שולחן ערוך סימן קנ"ו), השולחן ערוך הרב (חושן משפט), הקיצור שולחן ערוך (סימן ג'), הערוך השולחן (סימן ב') – כולם הביאו עניין זה למעשה.

²⁷⁶ דף סא.

אישתי היית שולח אותי לסופרמרקט לקנות אוכל. כמו כן, הרב שלמה זלמן (מנחת שלמה) והרב אליעזר וולדינברג (ציץ אליעזר) הצטרכו לילך לשוק בשביל נשותיהם. מזה עלה שאלה מהציץ אליעזר להמנחת שלמה, כיצד יש יכולת להימנע מלהלך בין שתי נשים כשיש כל כך הרבה נשים בשוק? המנחת שלמה השיב שרק היה איסור בזמן הגמרא, שנשים לא הלכו ברחוב, ולכן היה אסור לילך אחריהם בדווקא. אמנם כיום, כשנשים שכיחים כל כך, ואף יותר מאנשים, אין צורך להחמיר.²⁷⁷

²⁷⁷ תשובה זו נמצא במנחת שלמה (חלק א' סימן צ"א אות כ"ג) תחת הכותרת "בדבר הליכה אחורי אשה, ובהערה שם פירש, "תשובה להגאון מוה"ר אליעזר י. וולדינברג שליט"א – בדבר השאלה באשת חבר אם מותר לכבדה לעלות קודם לאוטובוס וכדו' משום חשש איסור של הליכה אחורי אישה". בתשובתו כתב את זה:

קבלתי את יקרת מכתבו ונהניתי מאד ממה שמצא בלקט יושר (יו"ד סי' שע"ו) שכתב בזה"ל: ואמר שמותר לילך אחר אשת חבר או אחר אמו משום בזמן הזה אין אנו מוזהרין כ"כ מלילך אחר אשה, עכ"ל. ובכוונת דבריו הנראים מקופיא כתמוהים מאד נלענ"ד לפרש באופן זה. כי מצד הסברה הי' נלענ"ד דמלשון השו"ע באהע"ז (סי' כ"א סעי' א) "פגע" אשה בשוק משמע דאין דרכן של נשים להיות בשווקים ורק על דרך מקרה "פגע", וכידוע דלפנים הי' דרכן של נשים צנועות להיות בבית כדכתיב כל כבודה בת מלך פנימה (ומפורסם מהחתם סופר דטעמא דנשים אין מדליקות לעצמן נר חנוכה הוא כדי שלא תעמודנה על פתח הבית הסמוך לרה"ר), ולכן כשהולך כנגד אשה אין החשש גדול כי יתבייש להסתכל בה שהרי היא תרגיש בכך, משא"כ לאחריה שהוא רואה ואינו נראה חיישינן טפי.

ונוסף לזה גם נראה שבזמננו הי' אפשר להזהר מלכת אחורי אשה, משא"כ בזמננו הרי אף אם יברח מאחורי אשה ימצא תיכף את עצמו אחורי אשה אחרת, וכמדומה לי שנשים מצויות ברחוב יותר מאנשים ומה גם בזמנינו שהפריצות מצויה הרבה ולצערינו הפורץ מרובה על העומד ואין מתביישים להסתכל באשה גם בפניה.

ולכן הי' נלע"ד במקום מצוה [או שצריך לעשות כן מצד הגימסוס] אין טעם להחמיר בזמננו, ואף שבזמן התרומת הדשן המצב היה הרבה יותר טוב מבזמננו, אבל מ"מ יתכן שגם אז כבר היו הנשים מצויות בשווקים ורחובות ובכל מקום שהולך הי' נמצא תמיד

סז. מסיבות שאנשים ונשים מעורבים

שאלה: למה יש קידושים ומסיבות בריברדייל שהאנשים והנשים מעורבים?

תשובה: זה תלוי אם אתה בטוח שלא יעברו על שום דבר. בקהילה שלי, בטוחים ששום דבר לא יקרה. בעבר, הישיבה בחתונות היתה מעורבת. עכשיו יש הרבה חתונות שהישיבה נפרדת. לדעתי מעורב עדיף, אלא אם בריקודים, שאז יש להיות נפרדים. בחתונות של ילדים שלי, אם היו מעורבים או נפרדים היה תלוי על מה שהמחותנים רצו. בחתונה של אחד מבנות הרב משה פיינשטיין היתה ישיבה מעורבת. ישיבה מעורבת יפה לעשיית שידוכים. לגבי הרבה מחתונות יְשִׁיבָה (אבל לא בחרדים) הישיבה נפרדת אבל האכילה ב'שמורג' מעורבת – אין הדעת סובלת את זה – תעשו החלטה! בנוגע לריקודים מעורבים, אין לאנשים להיות מסתכלים בנשים, והנשים לא רוצים שהאנשים יסתכלו בהן, ולפיכך יש לנו מחיצה. אמנם, אף עם זאת, עדיין יש מציצנים²⁷⁸ שמסתכלים בהם. בפעם הבאה שאתה בחתונה תסתכל בהם – לא בנשים, במציצנים המסתכלים בנשים.

סח. נשים במעמד שררה

שאלה: האם אישה יכולה להיות נשיאה של בית הכנסת?

אחורי אשה ולכן כתב להקל כן נלע"ד, וכיון דבלא"ה רגיל בי' טובא שפיר מסתבר להקל במקום מצוה.
העירו לי מתשובות הרדב"ז (ח"ב סי' תש"ע) שאוסר אפילו כשממהר לדבר מצוה, עיי"ש.

²⁷⁸ "מציצן" זהו כנוי למי שדרכו להתגב ולהציץ במקומות מוצנעים בפני זרים (ביחוד לשם ספוק מיני). "פיפינג טום" בלע"ז.

תשובה: יש בעיה למנות אישה במקום שררה. התורה²⁷⁹ אמרה "שום תשים עליך מלך", וחז"ל דרשו מזה "מלך – ולא מלכה". אולם, רק יש איסור אם יש לה שררה²⁸⁰. בבית כנסת יש שני מעמדות של שררה: הרב והנשיא. אין אישה יכולה להיות הרב, כיוון שבוודאי זה מקום שררה. אולם, בנשיא בית הכנסת, יש שתי אפשרויות: (א) הנישא הוא רק דמות לקהל, אבל אין לו שום שררה; (ב) לנשיא יש שררה שליטה על מה שקורה בבית הכנסת. במצב הראשון, אין בעיה

²⁷⁹ דברים פרק י"ז פסוק ט"ו.

²⁸⁰ הגמרא דרשה הדרשה של "מלך ולא מלכה", אבל לא הזכירה שום דבר על שררה בכלל, אלא רק דיברה על מלכה. אמנם, הרמב"ם (הלכות מלכים פרק א' הלכה ה') פסק שאין אישה יכולה להיות בשום מעמד של שררה, וז"ל, "אין מעמידין אשה במלכות שנאמר עליך מלך ולא מלכה. וכן כל משימות שבישראל אין ממנים בהם אלא איש". הרב משה פיינשטיין (אגרות משה יורה דעה חלק ב סימנים מ"ד ומ"ה) פירש שמקורו של הרמב"ם היה מהגמרא (יבמות מה). שאמרה שגר אינו יכול להיות מלך וגם אינו יכול להיות בכל מעמד שררה – הרמב"ם הניח שדינה של אישה שווה לדינו של גר.

מה נחשב כמעמד שררה? הגמרא קידושין (דף עו:) אמרה שאין גר יכול להיות ממונה לבדוק המידות של מכירות. מזה הרב משה פיינשטיין (אגרות משה יורה דעה חלק ד' סימן כ"ו) הסביר ש"החלוק בין להחשיבו לפועל ובין להחשיבו לממונה שהוא שררת אינו מצד חשיבות המלאכה, אלא דאם נשכר לעשות רצון המשכירו הוא פועל אף שהיא מלאכה חשובה, ואם נשכר לעשות נגד רצון בעל הבית כהשגחה על המשקלות ומדות שבעל הבית היה אפשר רוצה שיכשיר לו גם משקל ומדה החסדים והוא ממונה לפוסלם וליקחם מבעל הבית הוא שררה על בעל הבית, שבעל הבית מחוייב לעשות כמו שהמשגיח אומר". כלומר, לפי הרב משה, החילוק בין שררה ובין פעולה הוא שפועל עושה רק מה שהשוכר רוצה, אבל אדם במקום שררה אחראי לעשות מה טוב לבעל הבית, אף אם יהיה נגד רצונו. בלשון הרמ"ו, שררה היינו מעמד של "authority".

ברם, יש לציין שרוב הראשונים (תוספות על נדה דף נ. ד"ה "כל הכשר"; ספר החינוך מצוה תצ"ז; רש"י על קידושין דף עו:; ר"ן על קידושין דף לא: בדפי הרי"ף; הרמב"ן והרשב"א) שחלקו על הרמב"ם, וסברו שאישה רק אסורה להיות מלכה, אבל יכולה להיות במעמד שררה אחר. אמנם למעשה הרב משה פסק שיש להחמיר כרמב"ם, כיוון שזהו דין דאורייתא, וספק דאורייתא לחומרה.

במות עולם

לאישה להיות נשיאה, אבל בנושא השני, יש בעיה. כשהגעתי לבית הכנסת שלי המציאות היתה כמו המצב הראשון.

סט. ארוחות בין זוגים חדשים

שאלה: אם יש שני זוגים שהתחתנו לפני זמן קצר, האם הם יכולים לאכול ארוחה ביחד?

תשובה: בלייקווד הזה (פנסילבניה) כן²⁸¹, בלייקווד האחר (ניו ג'רזי) לא.

דרך הלימוד ופסק

ע. החיוב לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא

שאלה: למה לומדים למדות בשיבות, אם העיקר לימוד הוא לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא?

תשובה: אין אתה שואל את האדם נכון! אחד מגדולי ישראל התחיל דרך הלימוד הזה כדי ללחום נגד תנועת ההשכלה²⁸², שרצינו להראות חכמת התורה. הרב סולובייצ'ק ידע את כל החכמות בעולם – היה לו PHD – ואפילו הכי אמר שאין לימוד יותר עמוק מהתורה הקדושה. אבל באמת השואל נכון, שהעיקר

²⁸¹ מורשה כולל נמצא בלייקווד, פנסילבניה.

²⁸² תנועת ההשכלה היהודית, ובקיצור ההשכלה, היא כינוי למגמה אינטלקטואלית שפעלה בקרב יהודי מרכז ומזרח אירופה, עם השפעה מועטה גם במערבה ובארצות האסלאם. ראשיתה כהשקפה מגובשת בשנות ה-70 של המאה ה-18 וסיום השלב האחרון בה היה לקראת סוף המאה ה-19, עם עליית הלאומיות היהודית סביב 1881.

במות עולם

הוא ללמוד על מנת לעשות, ולפיכך כשאני מלמד אני מלמד את ההלכה למעשה²⁸³.

יש כוללים החולפים משנה לשנה, ששנה אחת ילמדו מסכת ישיבשה, ובשנה הבאה ילמדו מסכת שאינו ממסכתות הישיבה. לדוגמא, שנה אחת ילמדו מסכת כתובות, ובשנה הבאה ילמדו מסכת שבת, ובשנה הבאה ילמדו מסכת יבמות, ובשנה הבאה ילמדו מסכת ברכות.

עא. בדיחות בתלמוד תורה

שאלה: האם יש מקור בחז"ל לבדיחות כשהרב מלמד תורה?

²⁸³ יש הרבה מקורות לזה, אבל רק נביא את דברי המשנה ברורה בהקדמתו, ששם כתב:

והנה, אף שלימוד התורה הוא שכל מה שהאדם לומד, אפילו בקדשים ובטהרות, הוא מקיים מצות עשה דתלמוד תורה, מכל מקום עיקר לימוד האדם צריך להיות בלימוד המביא לידי מעשה. ועל כן אמרו חז"ל (ברכות ח): "אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב, אוהב ה' שערים המצוינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות שביעקב". ועיין ביורה דעה (סי' רמ"ו) בש"ך שם שהביא בשם הפרישה דצריך כל אדם ללמוד הלכות בכל יום כדי שהלימוד יביאנו לידי מעשה, ועל ידי לימוד ההלכות מובטח האדם לידי חיי עולם הבא, אך שיזהר ללמוד בכל יום, כדאיתא בגמרא: "תנא דבי אליהו כל השונה הלכות בכל יום וכו'". ואיתא במדרש שוחר טוב: "בר קפרא אומר, למד אדם תרי הלכות בצפרא ותרי ברמשא קיים בזה ובתורתו יהגה יומם ולילה"....

ואף כאשר נתבונן נראה שבעוונותינו הרבים מועטם האנשים הקובעים לימודם לזה, והיינו אף האנשים אשר נגע אֱלֹהִים בלבם ורוצים להתחזק במעוז התורה ובקיום מצותיה, ולאנשים כאלו היה מן הראוי שקודם כל הלימודים היה צריך להיות בקי בחלק הזה, כדי לידע את הדרך אשר ילך בה.

תשובה: כן – הגמרא אומרת שרב התחיל את השיעור עם "מילתא דבדיחותא"²⁸⁴.

עב. לימוד תורה יותר מדי

שאלה: מה נחשב כלימוד תורה יותר מדי?

תשובה: אין גדר לכמה יש ללמוד – יש ללמוד כל מה שאתה יכול.

שאלה: אולם מה אם אינו יפה לבריאות, שיש לו קשר רע עם התורה?

²⁸⁴ גמרא בשבת (דף ל:), וגם בפסחים (דף קיז.), "כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא ובדחי רבנן, לסוף יתיב באימתא ופתח בשמעמא". ואכן, רש"י (שבת שם ד"ה "ובדחי") פירש כמו הרמ"ז, שמילתא דבדיחותא היינו דבר מצחיק, שמתוך כך "נפתח לבם מחמת השמחה", וזהו הפשוט שפט. אמנם, יש מן האחרונים שהבינו "מילתא דבדיחותא" באופן אחרת. הרב יעקב עמנון בפירושו "לחם ושמלה" (פרק ו' משנה ח') על מסכת אבות חלק על זה, שהוא כתב ש"שמחה של הבדלי עולם מפסדת את הלימוד", והפשט ב"מילתא דבדיחותא" הוא דבר כמו חידה, שהוא מצטרפת חישוב, וזהו "כדי להרויח ללב ולהכיניו אל הלימוד שיבין דברים עמוקים". כדומה, השירי טהרה (מערכת הבית אות מ"ד) כתב, "בדחות הנזכר כמה פעמים בש"ס – 'דרבנן הוו אמרי מילי דבדחותא' – ובפרט קודם הלימוד אינו חס ושלום דברים בטלים, אלא זהו פילפול בהלכה נגד הדין, וכזה דאמרינן לחודי לאביי הוא דעבד; אי נמי דברי הגדה המושכין ומרחיבין את הלב". והשירי טהרה הביא ראיה לפשט השני שלו ממה שהתוספות ישנים (יומא דף ט:), קראו לדבר אגדה "מילתא דבדיחותא", וז"ל, "ובתוספות ישנים ביומא דף ט' ע"ב פירשו בהא דאמרינן שם דלא הוה משתעי רשב"ל בהדי' כו', דהיינו דלא היה פותח לדבר עמו בשום מילתא דבדיחותא כו', והתם אמר הש"ס דקאי במילי דאגדה יע"ש". בדומה לזה, הבית אהרן על כללי הש"ס (חלק י"א עמ' קיב) כתב ש"מילתא דבדיחותא" היינו מילתא המעוררת השמחה של מצוות תלמוד תורה.

במות עולם

תשובה: אם הוא לומד בגירוע לבריאותיו זה שאלה שונה. יש לישון לזמן מספיק. ברדין, החפץ חיים כיבה את הנרות בלילה כדי שישנו.

עג. פסק הלכה מאגדתא

שאלה: מתי יכולים לפסוק הלכה מאגדתא?

תשובה: אל תפסוק הלכה מאדגתא.

עד. קושיות על הלכה מאגדתא

שאלה: מתי מקשים קושיות על ההלכה מאגדתא, כמו תוספות, ומתי אומרים שאין להקשות על ההלכה מאגדתא, כמו הרשב"א²⁸⁵?

תשובה: בדרך כלל מניחים שאין להקשות קושיות על הלכה מאגדתא, למרות שתוספות עושים כן.

עה. לימוד כל התורה כולה

שאלה: האם המטרה היא ללמוד כל התורה כולה?

תשובה: כן.

²⁸⁵ השואל מדבר על הקושיה שהעלו הראשונים על מסכת מגילה דף טו., שהגמרא שם אמרה שהאסתר אמר למרדכי שתהיה אסורה לו כיוון שתהיה עם אחשוורוש. תוספות (ד"ה "כשם") הקשו על זה, למה לא היה מרדכי מגרשה, ואז תהיה מותרת להחזירנה? תוספות הציעו תשובה לזה, אבל הרשב"א דחה תשובתם, והציע בעצמו שתי תשובות משלו, ולתשובה השנית כתב ש"דברי אגדה הן ואין משיבין עליהן", כלומר, אין מקשים על ההלכה מאגדתא.

שאלה: האם יש חיוב ללמוד כל התורה כולה?²⁸⁶

תשובה: לא, כי אי אפשר לכולנו לעשות את זה, [ולא ניתנה תורה למלאכי השרת].

עו. כשמישהו חולק עם הרמ"ו

שאלה: מה עושה הרב כשמישהו חולק עליו?

תשובה: אני עושה מה שמו"ר הגרי"ד סולובייצ'יק עשה; בשיעור של הרב מישוה יאמר, "זה לא נכון", והרב יענה, "אתה נכון, טעיתי", ואז מישוה אחר בשיעור יענה, "למה הרב אמר טעיתי? הרב היה נכון!" הרב השיב, "אולי הוא היה צודק, ולפיכך השבתי לו שטעיתי, אבל אולי אני הייתי צודק, ולפיכך למחר נדון בזה עוד ואולי נמצא שאני יהיה צודק". אני עושה כזה.

²⁸⁶ בשולחן ערוך הלכות תלמוד תורה א' ד' כתב שיש חיוב ללמוד כל התורה כולה, וז"ל, "כי מן התורה האב הוא חייב ללמד לבנו בעצמו או למצוא לו מלמד שילמדנו כל התורה כולה, ואם אינו מוצא בחנם, אף על פי שהוא בעצמו אינו יכול ללמוד, ואפילו אינו יודע ללמוד כלל בעצמו חייב הוא מן התורה לשכור לו מלמד שילמדנו היטב, לידע כל התורה שבכתב ושבעל פה כולה". ואז הגדיר מהי כל התורה כולה, וז"ל, דהיינו, תנ"ך וכל הלכות פסוקות של התורה עם הטעמים, כי הן הן פרוש התרי"ג מצות שבתורה ודקדוקיהם בכל פרטיהם, ואף שיש בהן חלוקי דעות, הרי אלו ואלו דברי אלהים חיים, ואפילו המצות שאין נוהגות עכשיו, וגם ללמוד כל דברי חכמים שהסמיכים על מדרש הפוסקים שהן ההגדות, שנאמר 'כי אם שמור תשמרון את כל המצוה הזאת', ודרשו חכמים שלא תאמר 'למדתי הלכות די לי', תלמוד לומר כל המצוה למוד הלכות ואגדות ומדרש, שהוא התלמוד שמפרש טעמי ההלכות שבמשניות וברייתות, ומקורם בדרשות הפוסקים שבתורה, וההלכות שאין להן דרשה בפוסקים הן קבלה הלכה למשה מסיני או מסברא. והכל ניתן למשה מסיני, וכן דברי חכמים שהסמיכים על מדרש הפוסקים שהן הגדות, כמו שדרשו חכמים על פסוק 'ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם'. ומכל מקום לימוד ההלכות קודם ללימוד ההגדות".

עז. לימוד דיקדוק

שאלה: האם יש ללמוד דידוק?

תשובה: למד חומש עם פירש"י, ותצא עם זה, תדע יותר דקדוק מרוב החברים שלך.

עז. מסורה לדרך הפסק

שאלה: ממי קיבל הרב מסורה לפסק הלכה?

תשובה: למדתי אצל הגר"ד סולובייצ'יק – לא היה ידוע כפוסק, אבל שאלו מאיתו אלפי שאלות בכל יום. היה לי חברותא עם הרב שכטר בשנות הששים, ומהם קבלתי מסורת הפסק שלי להוראה בתחומי אורח חיים ויורה דעה. לענייני חושן משפט ואבן העזר, קבלתי הרבה מאת הרב זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל.

תנ"ך

עט. חילופי נוסחאות בתנ"ך

שאלה: איך מכריעים מה שיש לנו חילופי נוסחאות בתנ"ך²⁸⁷ עם האמונה שהתורה שיש לנו הוא התורה שקיבלנו בהר סיני?

²⁸⁷ עיין בסוף תנ"ך קורן "חילופי נוסחאות" שכולם מובאים שם.

במות עולם

תשובה: אין זה בעיה שיש חילופי נוסחאות – אין מחלוקת על יותר מתשעים ותשעה אחוז של תנ"ך.

פ. והוא ימשל בך

שאלה: איך הבין הרב את הפסוק "והוא ימשל בך"²⁸⁸?

תשובה: פעם אחת ראיתי קריקטורה²⁸⁹ המתארת אישה העומדת על גבי איש, והאיש צועק, "והוא ימשל בך!" [ראה ציור].



פא. ונקה (לא ינקה)

²⁸⁸ בראשית פרק ג' פסוק ט"ז, "אל האשה אמר הרבה ארבה עצבונך והרנך בעצב תלדי בנים ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך".

²⁸⁹ ציור המתאר אדם או מצב בצורה מפורזת ומעוותת במטרה ליצור רושם מבדה.

שאלה: למה אומרים לאחרון של הי"ג מידות הרחמים "ונקה" אם הפסוק באמת אומר "ונקה לא ינקה"?

תשובה: זהו שאלה טובה מאוד. חז"ל רק רצו שנאמר את החלק הטוב. היתה לחז"ל רשות פואטי. אמנם, אין לנו הרשות הזאת. אין אנו יכולים לחתוך איזה חלקים מפסוקים; אין רוצים שמישהו יאמר "שומר ה' את כל אוהביו ואת כל הרשעים", וגם אין רוצים שמישהו יאמר "את כל אוהביו ואת כל הרשעים ישמיד".

עניינים אחרים

פב. יובל בזמן הזה

שאלה: האם נצרך לשמור יובל אם יהיה רוב יהודים בארץ ישראל?

תשובה: היום יום 4 ביולי – יום ההולדת ה-250 של אמריקה, לא סתם. בפעמון של עצמאות כתוב, "Proclaim liberty throughout the land and for all its inhabitants" – לקחו את זה מתנ"ך – "וקראתם דרור בארץ לכל ישיביה יובל היא תהיה לכם"²⁹⁰. לומדים מפסוק זו שאם כל יושבי אר"י יהודים, יש חיוב יובל. אולם, אין ברור איזו תנאים נצרכים לחייב את זה. כולם צריכים להיות יהודים מצד ההלכה. יש שהבינו שצריכים לילך לארץ ישראל בפעם אחת, ולא

²⁹⁰ ויקרא פרק כ"ה פסוק י'.

במות עולם

באיטיות²⁹¹. כשזה יקרה שרוב האנשים בארץ ישראל הם יהודים, הגדולים בארץ ישראל יפסוק מהי ההלכה. איני יודע מה יחלטו.

פג. הרבה סוגי אנשים

שאלה: למה יש כל כך הרבה סוגי אנשים?

תשובה: איני יכול להבחין כוונת הקדוש ברוך הוא בבריאת העולם. עם זאת, הרמב"ם כתב שכל העולם כולו נברא לשמש את בני ישראל והתורה.

פד. טלפונים

שאלה: מה יש לעשות בנוגע לטלפונים בכולל?

תשובה: ראיתי קופסה בראש בבית המדרש לשימת טלפונים, אבל מעולם לא ראיתי טלפון הנתון בתוכה. אם אתה צריך את הטלפון, כמו אני, אז יש לקחת אותו עמך, אבל אם לא כן, יש להשאיר אותה במקום אחר.

²⁹¹ עיין בחידושי הגר"ח על הרמב"ם, הלכות תרומות פרק א' הלכה י', שכתב שם, "ויסוד לזה, דהרי בדין ביאת כולכם הכל תלוי בתר שעת ביאה וירושה, וכמבואר בדברי הרמב"ם שהבאנו, וכן בכתובות דף כ"ה דחלה בזמן הזה דרבנן משום דכי אסקיניה עזרא לאו כולהו סלוק, מה שאין הדין כן בדין כל יושביה, הלא מבואר בערכין דף י"ב ודף ל"ב דמשגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו היובלות וכשחזרו חזרו היובלות, הרי דאין דינם תלוי בירושה כלל, כי אם דתלוי בשעתו, דבעת כל יושביה עליה נוהג היובל, ובשעה שאין כל יושביה עליה אינו נוהג היובל, אשר על כן הרי ממילא כמו שכתבנו, דדין ביאת כולכם כיון דתלוי בירושת הארץ ממילא דהוי חלות פטור בעצם הקרקע, משא"כ דין כל יושביה דאינו שייך כלל לירושת הארץ, ע"כ אין זה שייך כלל לעצם הקרקע, ורק דהוי דין בפ"ע בניהוג היובל שלא ינהוג אלא בשעה שכל יושביה עליה".

פה. בחירת אומנות

שאלה: איך יש לבחור אומנות, ובדווקא, האם יש לבחור אומנות בתחומי קדושה, כמו חינוך, או אומנות אחרת?

תשובה: אם תחליט להיות מחנך, ואתה חושב שתצליח, ולא איכפת לך שתקבל פחות כסף מהרגיל, אז יש לך ברכתי לעשות כזה. אם תחליט לעשות אומנות אחרת לקבל פרנסה, גם כן יש לך ברכתי, ואל תקשיב לאותם בקהילתינו כיום האומרים שיש לכל העולם ללמוד תורה כל הזמן, ואם אדם פועל לעשות פרנסה הוא נבך. יש לבחור אומנות שעמה עדיין יהיה זמן ללמוד, ולא תהיה עוסק בכל זמן בלא זמן ללימוד תורה, ואף אם תקבל כסף פחות קצת²⁹².

²⁹² בכמה מקומות בש"ס מצינו עניין ללמוד אומנות. המשנה קידושין (דף פב.) אמרה, "רבי מאיר אומר: לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה". וכך במקום אחר בקידושין הגמרא הביאה ברייתא שדיברה על עניין זה, וז"ל, "תנו רבנן: האב חייב בבנו למולו, ולפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אשה, וללמדו אומנות... רבי יהודה אומר: כל שאינו מלמד את בנו אומנות – מלמדו ליסטות". כמו כן מצינו במסכת ברכות (דף לה:) שלרוב בני אדם עדיף לעסוק לקבל פרנסה, וז"ל: "תנו רבנן: 'ואספת דגנך' – מה תלמוד לומר? לפי שנאמר: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיו' – יכול דברים ככתבן, תלמוד לומר: 'ואספת דגנך' – הנהג בהן מנהג דרך ארץ [–] שיש לנהוג כדרך העולם ולהקדיש זמן אף למלאכה], דברי רבי ישמעאל. רבי שמעון בן יוחאי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דיש, וזורע בשעת הרוח, לתורה מה תהא עליה? אלא בזמן שישאל עושיין רצונו של מקום – מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר: 'ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'', ובזמן שאין ישראל עושיין רצונו של מקום – מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר: 'ואספת דגנך'. ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן, שנאמר: 'ועבדת את את אויבך וגו''". והגמרא שם סיימה, "אמר אביי: הרבה עשו כרבי ישמעאל, ועלתה בידן; כרבי שמעון בן יוחי, ולא עלתה בידן". וכן בהמשכת הגמרא שם סיפרה שרבה היה בועט את אותם הלומדים מבית המדרש בימי ניסן ובימי תשרי, כדי שתפעול לקבל פרנסה. אמר.

כדומה, הרמב"ם (פירוש המשניות על אבות פרק ד' משנה ה') כתב שאין ללמוד תורה ולסמוך על אחרים לפרנס אותך, והביא הרבה ראיות לזה

פו. אמון (confidence)

שאלה: איך לבנות אמון בעצמך ובטיחות באחרים?

ממה שמצינו בהרבה גדולי התנאים והאמוראים שהיו להם אומניות, והספיקו בפרנסה מועטת בלי קבלת ממון מאחרים, וז"ל הרמב"ם שם, "והביאו בני אדם לחשוב בסכלות גמורה שזה מחוייב וראוי שיעזרו חכמים והתלמידים והאנשים המתעסקים בתורה ותורתן אומנותן, וזה הכל טעות, ולא נמצא בתורה ולא בדברי החכמים דבר שיאמת אותו, ולא רגלים שישען עליהם כלל, שאנחנו כשנעייין בדברי רבינו ז"ל לא נמצא אצלם שהיו מבקשים ממון מבני אדם, ולא היו מקבצים ממון לשיבות הנכבדות והיקרות, ולא לראשי גליות לא לדייניהם ולא למרביצי התורה, ולא לא' מהגדולים ולא לשאר בני אדם מן העם, אבל נמצא בכל דור ודור בכל קהלותיהם שהיה בהן עני בתכלית עניות ועשיר גדול בתכלית העושר... וכבר יודעת שהלל הזק היה חוטב עצים... ואין ספק למשכיל שאילו היה מורה לאנשי דורו ליהנות מהן לא היו מניחין אותו לחטוב עצים. ור' חנינא בן דוסא שיצאה בת קול ואמרה כל העולם כלו אינו נזון אלא בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת, ולא היה מבקש מבני אדם. וקראנא היה דיין בארץ ישראל, והוא היה דלי דולא, וכשהיו באין בעלי הדין לפניו היה אומר 'תנו לי מי שידלה במקומי או תנו לי כדי בטילתי ואדון לכם' ולא היו ישראל שבדורם לא אכזרים ולא בלתי גומלי חסדים, ולא מצאנו חכם מן החכמים עניים שהיה מגנה אנשי דורו על שלא היו מעשרים אותם חלילה להם, אבל הם בעצמם היו חסידים מאמינים האמת לעצמם... ולא היו מתירים לעצמם לבקש ממון מבני אדם, והיו רואים שלקחתו היה חלול השם בעיני ההמון, מפני שיחשבו שהתורה מלאכה מהמלאכות אשר יחיה בהם אדם, ותתבזה בעיניהם... ורב יסוף היה מוליך עצים ממקום למקום, והיה אומר 'גדולה מלאכה שמחממת בעליה'". עיין עוד שם.

עוד כתב הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה פרק א' הלכה י"ב) שיש לפעול לשלוש שעות וללמוד תורה לתשע שעות, וז"ל, "היה בעל אומנות והיה עוסק במלאכתו שלוש שעות ביום ובתורה תשע". הרמ"א אמר במקום אחר, שהוא מקיל ביותר מהרמב"ם, שהוא מתיר לאדם לפעול לתשע שעות וללמוד לשלוש שעות.

תשובה: איני פסיכולוג.

הדרך לאמון הוא לבטוח בה'. אמונה היינו אמונה בה' במדרגה גדולה, שהוא ברא ומדריך את העולם. ביטחון היינו להאמין בה' במדרגה קטנה ועצמית יותר, שהוא עסוק גם בפרטי חייך²⁹³. ביטחון אין זה לומר שהכל יהיה טוב²⁹⁴ אלא הוא להאמין שכל מה שקרה הוא מה²⁹⁵. כשאין תפילתיך מתקיימות, אין זה משום שה' לא שמע אותן, אלא משום שה' שמע אותן אבל ענה "לא". זהו כמו אב שסירב לבנו לקנות לו מכונת – אינו מפני שלא שמע אותן, אלא מפני שאמר "לא", מפני שהוא יודע מה עדיף לו.

יש לי סיפור בנוגע לזה. פעם אחת בברונקס (נוי יורק) היה דין תורה בין ראובן ושמעון מי יקבל ההנהלה של בית יעקב. בסוף הדבר, ראובן הצליח בדין תורה, ושמעון הלך והקים בית יעקב אחרת ברוקלנד. לאחר ל' שנים, נמצא שבית יעקב סגרר דלותיהם, והבית יעקב של שמעון היתה מצליח מאוד.

שאלה: מה יש לעשות לבנות אמון באדם אחר?

²⁹³ כך כתב החזון איש בספרו על אמונה וביטחון (פרק ב' אות ב'), וז"ל, "ולהאמור האמונה והבטחון אחת היא, רק האמונה היא המבט הכללי של בעליה, והבטחון המבט של המאמין על עצמו, האמונה בבחינת הלכה, והבטחון בבחינת מעשה".

²⁹⁴ גם זה כתב החזון איש שם (אות א'), וז"ל, "טעות נושנת נתאזרחת בלב רבים במוזג בטחון. שם בטחון המשמש למדה מהוללה ועיקרית בפי החסידים, נסתובבה במושג חובה להאמין – בכל מקרה שפוגש האדם והמידתו לקראת עתיד בלתי מוכרע ושני דרכים בעתיד, אחת טובה ולא שניה – כי בטח יהיה הטוב, ואם מסתפק וחושש על היפוך הטוב הוא מחוסר בטחון. ואין הוראה זו בבטחון נכונה, שכל שלא נתברר בנבואה גורל העתיד אין העתיד מוכרע, כי מי יודע משפטי ד' וגמולותיו ית'. אבל ענין הבטחון הוא האמון שאין מקרה בעולם, וכל הנעשה תחת השמש הכל בהכרזה מאתו יתברך".

²⁹⁵ כך כתב החזון איש בהמשכתו שם בזה"ל, "ומדת הבטחון להעמיד עצמו על נקודת האמונה אף בהעלותו על מחשבתו צד היסורים ושיהי' לבו ער כי לא המקרה פגעתו, שאין מקרה בעולם כלל רק הכל מאתו ית', וכמו שאמרו לילינוס ופפוס [תענית י"ח ב'] ואנו נתחייבנו כו' ואם אין אתה הורגנו הרבה הורגים יש לו למקום והרבה דוברים כו', וכל זה ממדת הבטחון".

במות עולם

תשובה: אמור להם מה שאמרתי לך.

פז. דפרסיה

שאלה: למה יש בעיה כל כך גדול בנוגע לדפרסיה כיום, למרות שבעבר לא היה כן?

תשובה: הפסיכולוגים יחלקו עימי, אבל אני חושב שהתשובה היא שאין מלמדים את ילדינו כשהם צעירים איך לסבול קשיי וצרות. זהו נבואה המקיים את עצמו. מפני שיש לנו סמים ותרפים, אינם לומדים לסבול קשיי וצרות, וממילא הם צריכים סמים ותרפיה.

פח. קבלת מתנות

שאלה: מתי יש עניין שלא לקבל מתנות? לדוגמא, מה יש לעשות אם האם שלי נותנת לי מתנה?²⁹⁶

תשובה: אם אמין נתנה לך מתנה, יש לך לקבל אותה.

שאלה: מה על אנשים אחרים?

תשובה: אפשר שאין אנו במדרגה לסרב מתנות. אם יש לך שאלה במקרה סיים, דבר איתי בצנעה.

²⁹⁶ הגמרא מגילה דף כח. הביאה שר' נחוניא הגדול אמר שזכה לאריכות ימים מפני שמימיו לא קיבל מתנות. על זה הגמרא ציינה, "כי הא דרבי אלעזר כי הוּו משדרי ליה מתנות מבי נשיאה לא הוּו שקיל. כי הוּו מזמני ליה לא הוּו אזיל, אמר להו: לא ניחא לכו דאחיה, דכתיב 'שונא מתנות יחיה'."

פט. אהבת ישראל

שאלה: איך יש לקיים מצוות אהבת ישראל עם אלו שיש לנו עמהם מחלוקת?

תשובה: כשיש מחלוקת, דווקא אז יש מצווה של אהבת ישראל. אין מצוות אהבת ישראל החבר האהוב שלך – אין זה אהבת ישראל, אלא אהבת עצמך, כיוון שאתה רק אוהב אותו מפני שהוא אוהב אותך.

שאלה: איך לרבות אהבת ישראל?

תשובה: מתפללים בכל יום שרוצים שמקווים שהגאולה תבוא. אם אתה רוצה שתבוא הגאולה, תהיה לך אהבת ישראל.

צ. חומרנות

שאלה: כיצד מגדילים ילדינו בדור שיש כל כך חומרנות ("materialism")?

תשובה: זהו בעיה גדולה, אין לי פתרון. המשפחה שלי היתה למטה מהרגיל במצב כלכלי כפי הקהילה שלי. ובמשך הזמן החלו שינויים בתחום זו, וכגון בבר מצוה של אבי היה בשנת 1930, בתחילת השפל הגדול²⁹⁷, ולפיכך רק היה חתיכת עוגה קטנה אחת. בבר של אחיו של אבי, שהיה לפני תחילת השפל הגדול, היה קידוש רגיל. בבר מצוה שלי היה לנו קידוש רגיל. אני יודע שהיה גפילטע פיש. איך אני יודע את זה? כיוון שהרב שולמן זצ"ל כתב את הפשטיל שלי, ולמדתי אותה בעל פה, אבל אבי חשש שאשכח מה לומר, ולפיכך ישב להפשטיל עם הנייר שכתוב בו את

²⁹⁷ משבר כלכלי כלל עולמי שנמשך לאורך שנות ה-30 של המאה ה-20 והשפיע על ההיסטוריה העולמית.

במות עולם

הפשטיל, ועדיין יש לי את הנזיר, ועליו יש כתמים סגולים, כיוון שמישהו שפך חריין עליו, וצריך לומר שהיה שם גם געפילטע פיש. כבר מצוה של הבן הראשון שלי היה קידוש מכובר יותר קצת. וכל זה הוא פחות ביותר מהרגיל.

צא. גשמיות

שאלה: האם יש ענין לפרוש מדברים גשמיים בעולם הזה?

תשובה: היה אחד שהיה מובדל מגשמיות במאה האחרון: רב אהרן ליב שטיינמן. הוא הבדיל את עצמו מכל גשמיות, ורק אכל שני גיזומים בכל יום. אל תנסה לעשות את זה²⁹⁸.

צב. טלוויזיה וסרטים

שאלה: האם מותר לצפות טלוויזיה או סרטים?

תשובה: בימי נעורי כולם צפו טלוויזיה. לא היה שום דבר רע עליה. ילדים שלי צפו "wild kingdom" ואני צפיתי "lone ranger". בנוגע לסרטים, כשהייתי בקיבוץ בארץ ישראל, שאלו מאיתי למסור שיעור, ואמרו לי שהוא ביום ראשון, יום שני, יום רביעי, ויום חמישי. שאלתי, "למה אין שיעור ביום שלישי?" השיבו לי, "ליל שלישי הוא ליל הסרט!" לילה אחת מצאו תלמיד משיבת כרם ביבנה בבית הקולנוע – הבת של ראש הישיבה מצא אותו. שם הסרט היה "היום הארוך ביותר" – היה על יום הפלישה לנורמנדי. נסיתי להגן עליו, ואמרתי לראש הישיבה, "אין בנות בסרט!" הראש ישיבה ענה לי, "אין בנות בסרט, אבל יש בנות בבית הקולנוע!"

²⁹⁸ עיין מש"כ הרב המדריך אלימלך פינק בספר במות עולם שנת תשפ"ה, "שכל מעשך יהיו לשם שמים" (עמ' 14-16).

במות עולם

פעם אחת מיישהו רצה לחבר ספר על תולדות הרב שיסגל, שהיה החתן של הרב משה פיינשטיין. מיישהו זה ישב עם הרב בנימין קמנצקי – בנו הגדול של הרב יעקב קמנצקי – והתחיל לשאול אותו שאלות על חיי הרב שיסגל:

"מי היה השדכן בין הרב שיסגל לבין אשתו (בת הרב משה פיינשטיין)?"

"פגשו בבית כנסת".

"אבל מי היה השדכן?"

"פגשו בבית כנסת".

גם ההורים שלי פגשו בבית כנסת. אחר זה ניסה לשאול

שאלה אחרת:

"לאן הלכו בפגישה הראשון שלהם?"

"הלכו לצפות סרט".

הייתי שמח כששמעתי על הסיפור הזאת, כי גם הפגישה הראשונה שלי עם אשתי היתה לצפות סרט – שם הסרט היה "Z" – ולאחר כך אכלנו גלידה ודיברנו על הסרט. זהו דרך טוב לשבור את הקרח. אין רעיון טוב להתחיל עם השאלות הגדולות, כמו, "כמה ילדים אתה רוצה??"

בעבר לא דירוגו לסרטים. עכשיו יש לסרטים מדרגות מוגדרות. למעשה, אני אומר שאם הוא G מותר לצפות אותו, אבל אם הוא PG אסור לצפות אותו²⁹⁹.

צג. אמירת שם ה' בלשונות אחרים

שאלה: האם מותר לומר שם ה' בלשון ערבי?

²⁹⁹ יש לציין שהגדרת הסרט "Z" הוא PG.

בנוגע להליכה לבית הקולנוע, הרב משה פיינשטיין (אגרות משה יורה דעה חלק ד' סימן י"א) כתב, "וודאי לא שייכי להלאו דובחוקותיהם לא תלכו, אלא הם מאיסור ליצנות וביטול תורה, וגם עוד איסור גדול דמגרי יצר הרע של עריות בנפשיה דרובן הם דברי ניבול פה והסתה לעריות.

במות עולם

תשובה: A-L-L-A-H? המילה שהם אומרים לפני שהורגים יהודים? אני מעדיף שלא לומר הדבר שאומרים קודם הרגית יהודים.

שאלה: האם יש איסור לומר את שם ה' בלשונות אחרים אם מקורם ושורשם הוא בשם אֱלֹהִים?

תשובה: אנו אומרים בזמירות "אֱלֹהִים", וכנראה אין בזה בעיה³⁰⁰.

צד. שתיית קפה

שאלה: מה שיטת הרב בנוגע לשתיית קפה?

תשובה: אני נגד שום התמכרות.

המשנה ברורה דיבר על אלו שצריכים לשתות הסמים שלהם לפני תפילה כי, בלשונו, "אין דעתן מיושבת" בלעדיה³⁰¹ הרב נורמן לם כתב³⁰² שהרבה זמן לא הבין למה בכל יום כיפור היו לו כאבי ראש, ואז הבין שהיה מפני הסרה מקפה. לפיכך, בזמן הבא כשהגיעו העשרת ימי תשובה החליט שבכל יום יהיה לו כוס קפה אחד פחות יותר, כך שבערב יום כיפור רק שתה כוס אחד, ולא היה הסרה גדולה מאוד מאז ליום כיפור.

³⁰⁰ בעניין אמירת שם ה' בשאר לשונות בדרך כלל, המשנה ברורה (סימן פ"ה ס"ק י') כתב שאין בהם קדושה ומותר למחקם, אבל אין להזכיר אותם במקום הטינופת; עיין עוד בש"ך (יו"ד סימן קע"ט ס"ק י"א). בשו"ת אחיעזר (ג':ל"ב) הקיל יותר, וכתב שאין בשמות ה' בשאר לשונות קדושה בכלל. הרב יונתן אייבשץ (תומים חושן מפשט כ"ז) החמיר בזה, וכתב שאין לומרם.

³⁰¹ ז"ל המשנה ברורה סימן פ"ט ס"ק כ"ב, "וטיי"א וקאפ"ע מותר לשתות קודם תפילה כדי שיכול לכוון דעתו ולהתפלל, ובפרט בהמקומות שרגילין בהם ואין מתישב הדעת בלתם".

³⁰² "Caffeine-Withdrawal Headache and Fasting." N.Y.S. Journal of Medicine (February 1977), 217-218.

צה. סרטים מבינה מלאכותית (AI)

שאלה: מה הרב חושב על סרטים המיוצרים מבינה מלאכותית (AI)?

תשובה: הוויליג הכי מפורסם הוא בני משה ווילג, והטעם כי הוא משתתף בשיעור דף יומי המפורסם של הרב אלי סטפנסקי. ורב סטפנסקי יש לו כמה אנשים שעושים לו איורים באמצעות AI, שיעורו הוא כמו סרט, מסתמא עכשיו שלומדים מסכת חולין הם עושים הרבה.

צו. המחבר של הזוהר

שאלה: מי חיבר את הזוהר?

תשובה: לרמב"ן ולאחרונים האחרים לא היה הזוהר. משה די לאון טען שמצא כתבי יד של הזוהר. הרב יעקב עמדין כתב שמה די לאון זייף אותה. אני לא רוצה להיכנס ראשי למחלוקת זו, אבל הרב יעקב עמדין יכול לעשות כן.

צז. התעמלות

שאלה: כמה יש להתעמל, אף שיהיה הפסד בלימודו?

תשובה: אחוז אחד מהיום, כדי לקיים "חילון עצמות"³⁰³.

³⁰³ עיין מה שכתב הבחור בנימין בינש זריקר בספר במות עולם שנת תשפ"ה (עמ' 117-127), ששם כתב על החיוב להיות בריא וחזק באריכות, ונעתק פה בקיצור ממה שכתב שם. חז"ל (חולין דף י.) אמרו שחמירא סכנתא מאיסורא. וכן בשולחן ערוך (חושן משפט סימן תכ"ז סעיף ח') נפסק, "וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה, שנאמר 'השמר לך ושמור נפשך'. ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאים לידי סכנה ביטל מצות עשה ועובר ב'לא תשים דמים'". במדרש ויקרא רבה (פרק ט"ז פסוק ח') מובא שתשעים ותשעה אחוזים מבני אדם אין מגיעים לזמן

במות עולם

יש להתעמל כל מה שנצרך כדי לשמור על בריאותיך³⁰⁴.
אבל אין להתעמלות לחלופ לדבר חשוב יותר מזה בחיך – אין להיות
"אגוז בריאות", להיות אובססיבי לבריאות שלו.

צח. שכירת הורג בבעל המונע מליתן גט לאישתו

שאלה: האם מותר לשכור הורג אינו יהודי להרוג מי שמסרב ליתן גט לאישתו?

תשובה: לא, זהו רציחה³⁰⁵.

צט. תודה לה' (TYH)

שאלה: מה הרב חושב על "תודה לה'?"

שהוקצה למיתתם משום פשעוכם בבריאותם. כמו כן בביאור הגולה (שם)
כתוב וז"ל, "והמסכן את עצמו – כאלו מואס ברצון בוראו, ואינו רוצה לא
בעבודתו ולא במתן שכרו, ואין לך זלזול אפיקרותא יותר מזה".
בנוגע להתעמלות, התוספתא בשבת (י"ז:ט"ז) שכתב שאסור
להתעמל בשת, ומזה משמע שבחול יש להתעמל. כך כתב הרמב"ם (הלכות
רוצה ושמירת הנפש פרק ד' הל' י"ד-ט"ו), "ועוד כלל אחר אמרו בבריאת
הגוף: כל זמן שאדם מתעמל ויגע הרבה ואינו שבע ומעיו רפים אין חולי בא
עליו וכוחו מתחזק, ואפילו אכל מאכלות הרעים. וכל מי שהוא יושב לבטח
ואינו מתעמל... אפילו אכל מאכלות טובים ושמר עצמו על פי הרפואה, כל
ימיו יהיו מכאובים וכחו תש"ם".

³⁰⁴ למעשה, ה-U.S. Department of Health and Human Services, Office of Disease Prevention and Helath Promotion
שתהא לכל אדם התעמלות אירובית בעצימות בינונית לפחות 150 דקות
בשבוע או 75 דקות בשבוע של התעמלות אירובית נמרצת, או שילוב של
שניהם, ורצוי לפזר אותם לאורך כל שבוע. גם הציעו לעשות חיזוק
והתעמלות לחזק את הכוח.

³⁰⁵ דיברתי אם השואל, ופירש לי ששאלתו היה אם יש איסור של לפני עיוור
בנכרי. אני לא בטוח שהרמ"א הבין שאלתו.

במות עולם

תשובה: אני לא יודע מה זה. אני נותן הודאה לה' בכל יום ויום!
לפיכך אני מסכים לזה³⁰⁶.

ק. אלו ואלו דברי אֱלֹהִים חיים

שאלה: כמה מעולה צריך המאן דאמר להיות כדי שנאמר "אלו ואלו"?

תשובה: אם יש לו יראת שמים, כובד וראש, והוא בקי בש"ס ובפוסקים אז אומרים "אלו ואלו", כך כתב רב משה בהקדמה לאגרות משה.

שאלה: האם יש אמיתויות בפסק הלכה, שלא תשתנה?

תשובה: רב יכול להחליף שיטתו. פעם הורה החזו"א לאחד מן הרבנים להתיר בשאלה בהלכות נדה, ולמחרת התקשר אליו והודיעו שהדבר אסור. הרב הזדעזע מאוד מזה, אתמול נהג ע"פ הוראה להתיר, והשיב החזו"א "אתמול היה מותר, היום ההלכה הוא לאסור".

קא. קירוב

שאלה: כמה צריכים לעשות לקירוב?

תשובה: הרב משה פיינשטיין אמר שכמו שעשיר צריך ליתן אחד מעשרה לצדקה, כך עשיר בתורה צריך ליתן אחד מעשרה ללמד אחרים. לפיכך במורשה כולל אנו לומדים לתשע שעות, ולשעה העשירי יש לכולל האונברסטיה לימוד עם כולל התיכון בחברותות.

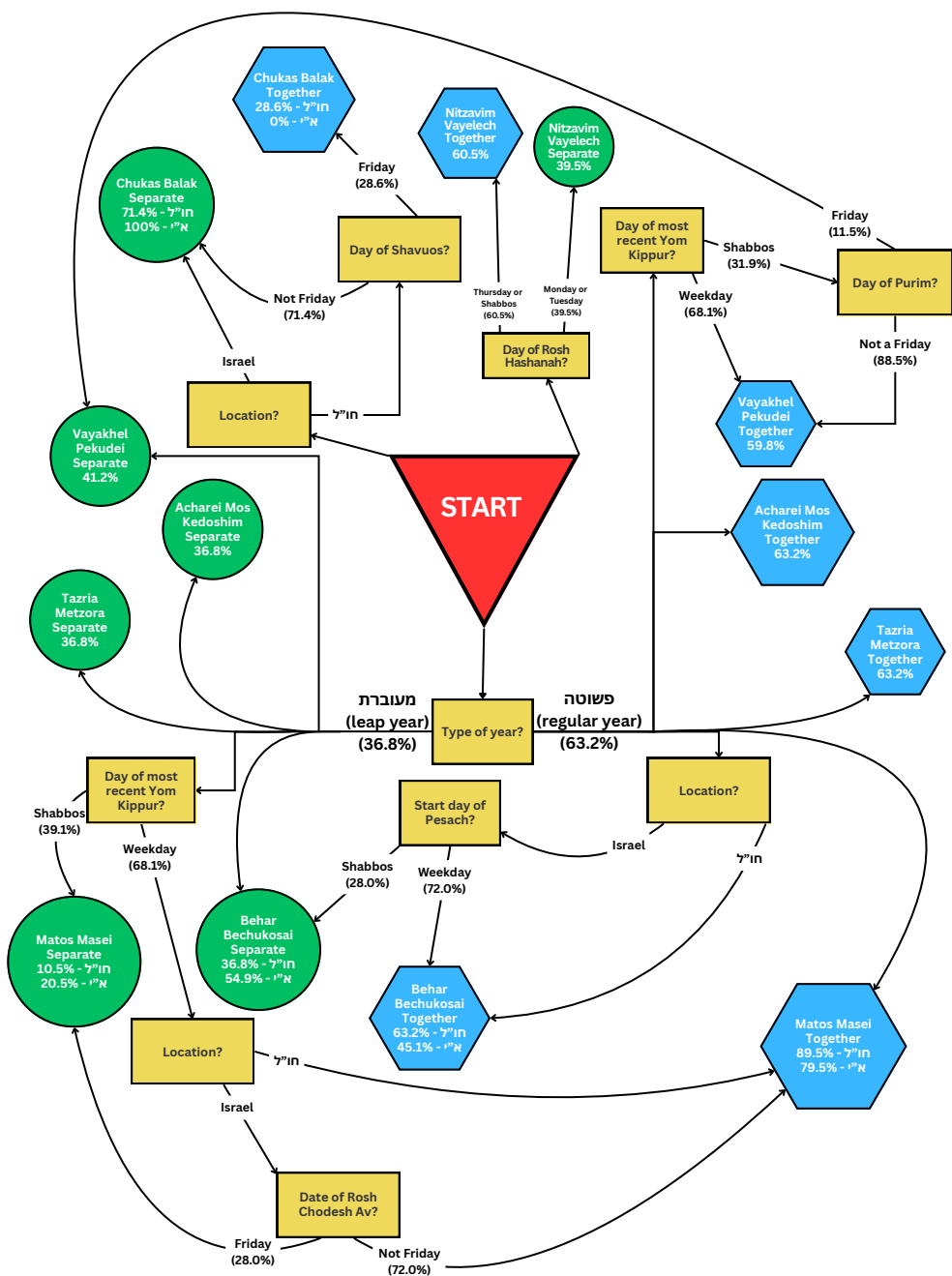
³⁰⁶ יש להדגיש שהרמ"א לא הבין מה היתה כוונת השואל והשיב במהירות.

במות עולם

נספח תרשים

מאת הרב שמחה לייב פעלדמאן

DOUBLE PARSHA FLOWCHART



How does the time of the Molad of Tishrei determine the type of year?

Visualizing the 4 dechios

1. דחיית לא אד"ו ראש

Rosh Hashana can only be on these days:

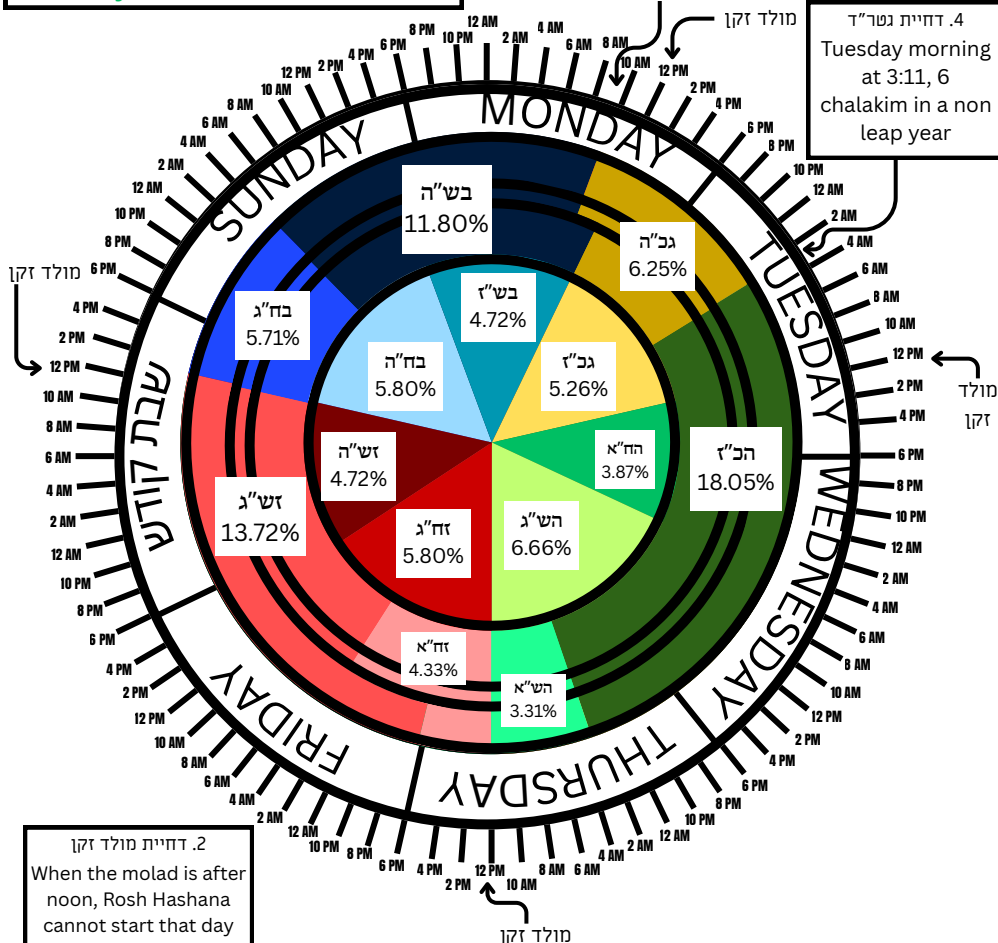
Monday (28.03%) Tuesday (11.51%)
Thursday (31.88%) Shabbos (28.57%)

3. דחיית בשותקפ"ט

Monday morning at chalakim 13, 9:32 after a leap year

4. דחיית גטר"ד

Tuesday morning at 3:11, 6 chalakim in a non leap year



4 rings are different types of years in the 19 year cycle:

- Inner circle: leap years (Years 3, 6, 8, 11, 14, 17, 19)
- Next ring: non leap years after a non leap year and before a leap year (2, 5, 10, 13, 16)
- Next ring: non leap year in between 2 leap years (7, 18)
- Outer ring: non leap year after a leap year and before a non leap year (1, 4, 9, 12, 15)

Three letter abbreviation for types of years:

1. Day of the week of Rosh Hashana
2. Type of year (חסר/כסדרן/שלם)
3. Day of the week of Pesach

Ex: בח"ג means the year starts on a Monday, מרחשון and כסלו are both חסר, and Pesach is on a Tuesday

Cover Design:
Dr. Rina Zerykier