

קובץ  
**מנורה בדרום**

במה תורנית לבירורי  
הלכה ומנהג

גליון מ"ד  
שבט - תשפ"ג

נכתב  
ע"י אברכי  
אופקים  
ותפרח

# קובץ מנורה בדרום

לשליחת מאמרים  
נא להתקשר לפלאפון:  
054-8491733  
או לשלוח בדוא"ל למייל:  
on.skaly@gmail.com  
(לציין: עבור קובץ מנורה בדרום)

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה  
054-8451833

## נפלה עטרת ראשנו

יחד עם כל בית ישראל הננו מבכים  
את הסתלקותו של רב האי גאון  
וצדיק משיירי כנסת הגדולה אשר  
דלה והשקה מתורת רבותינו, והרביץ  
תורה והנחיל דת מורשה משך  
עשרות בשנים לרבבות אלפי ישראל

מרן הגאון הגדול

רבי שמעון בעדני זצוק"ל

ת.ג.צ.ב.ה

אוי מי יתן לנו תמורתו!

מערכת מנורה בדרום



## דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה די בכל אתר ואתר, את גליון שבט תשפ"ג של קובץ מנורה בדרום - גליון מ"ד, המלא בתורתם של בני התורה יושבי ארץ הנגב.

אמנם, שמחתנו הגדולה כרגיל בהוצאת הקובץ, מלווה כמעט עצב בחודש זה, בהסתלק מעמנו הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן זלה"ה, אשר היה בקי בכל מכמני התורה, וזכה להדפיס ספרים ורכים ומעינותיו נפוצו בכל ישראל. וזכינו בגליון זה, לדפיס מעט מתורתו - מכתבים ששלח לרה"ג משה חליוה שליט"א בענייני הלכה. וכן צירף הרב חליוה מעט דברי התעוררות וזיכרון, על מגת שנדע איזו מרגלית טובה אבדה מעמנו.

ואחרון הכביד, בסילוק הגאון הגדול מרן רבי שמעון בעדני זלה"ה, אשר היה ממש ממעתיקי השמועה, וכמשך עשרות בשנים הרביץ תורה לתלמידים לאלפים ולרכבות, ומסר נפשו עבור חינוך ילדי ישראל בדרך ישראל סבא, ובהנהגת כלל ישראל.

וכידוע קשה סילוקן של צדיקים כשריפת בית אלהינו, ועיקר האכידה היא לדור - ועכ"פ שומה עלינו לאחוז בדרכם, ולשאוף להתמדת התורה המופלאה שלהם, ולמסירות נפש על התורה הקדושה - וכך נזכה בעז"ה ללכת בדרכם.

וכידוע, מערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממוני משמעותי כדי להוציא לאור את הקובץ בכל חודש ברוב פאר והדר, על כן בקשתנו שטוחה בפני כל הנהגה מהקובץ - אנא, סייעו בידינו להמשיך להעלות את אור התורה במנורה הטהורה, ותירמו ביד רחבה להוצאת הקובץ.

[כמוכן שאפשר להוסיף בתחלת הגליון הקדשה לע"נ, לרפואה, להצלחה וכיו"ב].

### ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני אופקים ותפרת. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה, ורצוי [אך לא חובה] בדברי הלכה. וכמוכן, מלבד דברי מוסר, דרוש או אגדה, שאף שמעלתם בודאי רבה - לעת עתה אין זו הכמה להם.
- ♦ חובה לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה ואת שם הכותב, וכן כדאי לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. וכן כדאי לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט העניינים העולים מן המאמר [ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע - הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].
- ♦ כדאי לדעת - ניתן לקבל בדוא"ל את הקובץ בכל חודש, וכן קבצים קודמים, בשליחת בקשה למערכת. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים בתוכנת איצר החכמה.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [אף ללא כוונה לשלוח תגובה

לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.

- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ אדר, תתאפשר עד יום שלישי - כ"ג שבט. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקרים הרי זה משוכח [ובחומר שאינו מוקלד יש להקדים כמה ימים לפני כן].
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי מאוד שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום רגיל של עלות ההקלדה.
- ♦ ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים כקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת התורה,

מערכת קובץ מנורה בדרום.

## תוכן העניינים

### גנוזות

הרב משה חליוה

דברי זכרון על הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן זצוק"ל, ותשובות בהלכה  
ממנו ..... יג

### מאמרי הלכה

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

לבישת תכשיטין בשבת ..... כג  
בדין ברכת הגשמים ..... לד

הרב גרשון גולד

לא לדלג בסדר הלימוד ..... מט

הרב ישראל גולדברג

בדין המכנה שם לחבירו ..... נו

הרב אליעזר גורא

עוד בענין מוצא מציאה בזמנינו ..... סג

הרב ישראל צבי גרינברג

בענין משתמש בכתרה של תורה (ופרנסת האברכים בזמנינו) ..... סח

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

נשואי בת כהן לישראל [אבן העזר סי' ב'] ..... פא

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

אופני ההיתר של שמירת מחיר בתשלום מראש ..... פג

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

בענין חובת תפילה בציבור ..... פז

הרב חיים חדד

פרטי הלכות בדין 'בית הכסא כיום' ..... צב

הרב אבינעם טאובנר

כמה אופנים דקדימה בחפצא של המצוות (במשנת הגר"א גניחובסקי  
זצ"ל) ..... קד

בענין לעשר בשבת ויו"ט ושלא מן המוקף ..... קי

הרב ערן כברה

בענין המכולות שנפלו בלב ים ונסחפו לחוף אשקלון ..... קיג

הרב יעקב כהן ברוך

בענין חולה שאין בו סכנה, וסכנת אבר ..... קכג

הרב אביחיל לוי

בביאור מלאכת זורע ..... קלב

בביאור האיסור לברך ברכה שאינה צריכה ..... קלה

הרב יאיר מינקוס

דין מצוות נשים לראשונה ..... קלט

הרב נריה מרציאנו

אינו מקפיד משום צער או רפואה ..... קמו

הרב נחמיה סגל

האם יש דין קימה ודין קדימה למי שהוא "צדיק" ואינו ת"ח ..... קנט

הרב און אברהם הכהן סקלי

קונטרס 'האותיות שאלוני' - בירור מסורת צורת האותיות הספרדית [ח"ו] ..... קסד

הרב אליעזר פלקוביץ

בענין טלטול מנורת שבת או נורה דולקת במקצת ..... קעז

הרב אברהם ישעיהו קשש

'לאסוקי שמעתתא' - מסכת נדרים ..... קפב  
ארבעים וארבע - מי יודע? ..... ריא

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

איך היה מותר ליהודים ליטול כסף מהמצריים במכת דם הרי אסור ליהנות ממעשה ניסים ..... ריד

הרב חן ריחניאן

בביאור שאין דין גוש לענין שבת אפילו לדעת המהרש"ל ..... רב

הרב דוד שטרן

חיוב תפילה בציבור ..... רלד

הרב שרון שרפי

חידושים וביאורים במסכת תרומות ..... רלט

### תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך ..... רנה

גדר רה"י על עמוד ברה"ר ♦ נישואין לגרים ♦ הנאה מגיד הנשה מחיים

מכתב ב'

הרב גרשון גולד ..... רנז

בענין כבוד אחיו הגדול ♦ בענין טומאת מת בצדיקים ♦ הוספה למדור המספרים

מכתב ג'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין - הרב עמנואל מולקנדוב ..... רס

בענין שמן זית בנר חנוכה

הרב ישראל מאיר ויינשטיין ..... רסב

בענין הנהג בהן מידת דרך ארץ

מכתב ד'

הרב עמנואל מולקנדוב ..... רסג

האם נשים יכולות לברך על ההלל בחנוכה ♦ יישוב הסתירות בדברי השולחן ערוך על פי דברי הבית יוסף במקומות ההם

מכתב ה'

הרב יעקב סונגולובסקי ..... רעט

בדין משתה ושמחה בחנוכה

מכתב ו'

הרב אהרן הכהן פרידמן ..... רפב

במצוות ביקור חולים

מכתב ז'

הרב חן ריחניאן ..... רפג

ברכת השניצל

מכתב ח'

הרב יעקב שפירא ..... רפד

בענין תנאי בעיבוד הקלף





# גנוזות





הרב משה חליוה  
מזח"ס 'ענפי משה' וש"ס

## דברי זכרון על הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן זצוק"ל, ותשובות בהלכה ממנו

דברי התעוררות וזכרון אחר סילוקו של מו"ר מרן הגאון הגדול ציס"ע רבי  
יוסף ליברמן זצוקללה"ה בעמח"ס שו"ת משנת יוסף וש"ס

בת עמי הוריתי כנחל דמעה עם הסתלקותו לשמי רום של מו"ר מרן עטרת תפארת ישראל  
הגאון הגדול צדיק יסוד עולם רבי יוסף ליברמן זצוקללה"ה, ראש ישיבת כולל שומרי  
החומות ורב דקהל סדיגורא ירושלים ת"ו ובעמח"ס שו"ת וספרי משנת יוסף ושאר ספרים  
רבים. נתבש"מ בשם טוב ובשיבה טובה ביומא דשבתא י"ד בטבת לסדר וימת יוסף וגו'.

קטנתי מלבוא בשער בת רבים לכתוב על תוקף גדולתו של האדם הגדול בענקים מו"ר זצוק"ל  
אשר האירה הארץ מכבודו באור תורתו וקדושתו הן בשיעוריו והן בספריו הרבים  
אשר בכל העולם יצא שמם לתהילת עולם ואותו יום יום ידרושון בי מדרשא.

בימי השבעה להסתלקותו של גיסו כ"ק הגה"ק מהר"א מבעלזא זצוק"ל, העלה מו"ר זצוק"ל  
עלי גליון דברים יסודיים הנוגעים לשעה ולדורות (נדפסו בספרו משנת יוסף עה"ת  
והמועדים ח"ב פרשת ראה עמוד רפ"ח) ושם עמד על דברי תורתנו הק' "בנים אתם לה'  
אלקיכם לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת כי עם קדוש אתה לה' אלקיך ובך  
בחר ה' להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה". אשר לכאורה יש לתמוה  
במות צדיק רח"ל היאך לא נתגודד ולא נשים קרחה בין עינינו לאות צער ואבלות על אשר  
גלה כבוד מישראל כי נשבה ארון האלוקים, והלא אפילו נעשה כל סימני אבלות שבעולם  
לא נוכל להביע אפילו כאחד מני אלף את עוצם האבל הכבד לכלל ישראל כולו, וע"ש  
דהאריך בזה.

אכן ביאר מו"ר זצוק"ל בענין זה וז"ל "אך כאמור באה התוה"ק לאמצינו ולחזקנו למלא  
את החלל הריק בהתחזקות גדולה לתורה ועבודה, אשר רק זאת תהיה נחמתנו אחרי  
האבידה הקשה הזאת, ולכן מנעה אותנו מסימני אבלות מופרזים, כדי שלא נשכח את העיקר  
הנוגע לנו, והבכיה על המת היא רק כהכנה וכהתעוררות ללכת בדרכיו ולהשלים את החסרון  
בסילוקו, ולכן אמרה התורה בנים אתם לה"א, ואתם ראויים להיות נאים ולכן לא תתגודדו  
ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת, והגם כי עם קדוש אתה לה"א קדושת עצמך מאבותיך,  
ובהעדר מקור הקדושה ידוע ליבנו, אך זכור ואל תשכח כי ובך בחר ה', בך דייקא, להיות  
לו לעם סגולה מכל העמים אשר ע"פ האדמה, ולכן חזק ואמץ ואל תתייאש. והגם כי מקור

הקדושה שלך הלך למנוחות והשאירך לאנחות, מ"מ דע כי כך בחר ה' לשרתו ולעמוד לפניו בתורה ועבודה ע"ד רבותיך, ובהתאמצותך בעבודת ה' תוכל לפי ערך מדריגתך למלאות לפי בחינתך וכוחך את החלל הריק שנתהווה בהסתלקות אור ישראל וקדושו זי"ע ועכי"א, עכ"ל, וע"ש.

**נמצאנו** למדים מדברי מו"ר זצוק"ל כי אמנם גדול הוא השבר בהסתלקותו של הצדיק מ"מ עלינו להתאמץ ולהתחזק למלאות את החלל הריק בהתחזקותנו בתורה ועבודת ה' אשר בזה בלבד תהיה נחמתנו, ועל כן הנני מביא בזה איזה גרגירים שיש בהם לחזק ולהתחזק בתורה ועבודת השי"ת ויהיו הדברים לעילוי נשמתו ולזכותו דמו"ר זצוק"ל.

**הנה** מו"ר זצוק"ל כל ימיו אשר היה הגה בתוה"ק בדביקות מופלאה ואף בימי זקנותו המופלגת היה שוקד על תלמודו במסירות ובעיון עצום וכל משאו ומתנו עם הבריות היה בתורה ועבודת ה' תמה, ואף זיכהו השי"ת להרביץ תורה בע"פ ובכתב במידה מרובה וגדושה.

**אמנם** מלבד זאת נשתבח מו"ר זצוק"ל בזה שהיה עושה ומעשה לעודד אחריו לשקוד על דלתות תורתנו הק' ולהפיץ מעיינותיהם חוצה. ובאחד ממכתבי הברכה שזכיתי לקבל ממו"ר זצוק"ל כתב לי מגדול מעלת כתיבת חידושי תורה וז"ל "בימים אלה בפרט, ובתקופתנו בכלל, וכששכינתא בגלותא, והקב"ה כביכול מתאונן אוי לי שהחרבתי את ביתי (בריש מס' ברכות) והגלתי את בני, כמה נשגב הענין לשמח כביכול את הקב"ה בדברי תורתו הקדושה, דקוב"ה חדי בפלפולא דאורייתא, ועאכו"כ כשהם מכוונים לאמיתת ההלכה, ובשעה שעוזבי תורה רוצים וזוממים למעט ח"ו לומדי תורה גדול הענין להרבות בלימוד ובהתעמקות בתורה, אשר כדברי האוה"ח הק' בזכותה נגאל בקרוב בביאגו"צ בב"א, עכ"ל.

**בעת** שזיכני השי"ת לכתוב את חיבורי על הלכות מאכלי עכו"ם ונשאתי ונתתי עם מו"ר זצוק"ל בהלכות אלו להפתעתי הרבה באחד המכתבים צירף לי מו"ר זצוק"ל כמה צילומי דפים מספרים ישנים נושנים העוסקים בהלכות אלו, כמו כן היה מציין לי ציונים הנוגעים לזה, והורגש בחוש עד כמה אדיר היה חפצו לעזור ככל שיוכל לחזק ידי עמלי תורה בכל האפשרי.

**ופוך** חזי מ"ש בספה"ק תומר דבורה (פרק שמיני) ואולם בתיקוני הנצח וההוד קצתם משותפים לשניהם וקצתם מיוחדים כל אחד לעצמו, הנה ראשונה צריך לסייע לומדי התורה ולהחזיקם אם בממונו או במעשהו להזמין להם צרכי שימוש והזמנת מזון והפקת כל רצונם שלא יתבטלו מדברי תורה, ולהזהר שלא לגנות תלמודם, שלא יתרפו מעסק התורה אלא לכבדם ולהלל מעשיהם הטובים כדי שיתחזקו בעבודה, ולהזמין להם ספרים צורך עסקם, ובית מדרש וכל כיוצא שהוא חיזוק וסעד לעוסקי התורה, הכל תלוי בשתי מידות הללו כל אחד כפי כוחו, המעט הוא אם רב, סוף דבר כל מה שירבה בזה לכבד התורה ולהחזיקה בדיבור בגופו ובממונו, ולעורר לב הבריות אל התורה שיתחזקו בה הכל נאחז ונשרש בשתי ספירות אלה מפני שהם נקראים "מחזיקים בה ותומכיה", עכלה"ק.

וגדולה מזו לא יאומן כי יסופר גודל ענוותנותו הנוראה אשר באותה תקופה שכתבתי בעניני מאכלי עכו"ם צירף לי מכתבים שקיבל מאיזה שואלים בעניינים אלו ובקשני להודיעו דבר בזה, והיה פשוט אצלי כביעא בכוחא שרצונו בזה לחזקני, ועל כן כתבתי את הנראה לענ"ד למור"ר זצוק"ל כשמכתבי ממוען אליו בו הוספתי כי הנני כותב את הנראה לעניות דעתי, ואשר לו לבדו משפט ההכרעה, ועל פיו ישק כל דבר. אך מה מאד נפלאתי לשמוע שמור"ר זצוק"ל שלח את מכתביי לאותם שואלים. תסמרנה שערות ראש מעובדא דא. וכי אטו מור"ר זצוק"ל לדידי הוא צריך, והרי כל דמטמרן גליין ליה וארזים לא עממוהו ומה ידע קטן שבקטנים שכמוני אשר לא ידע גאון ישראל שכמוהו, ואין זאת אלא ענות אמת וצדק ורצון עז לרומם את הזולת שיוסיף חיל בתלמודו ויתעודד פי שניים ברוחו.

**כיוצא** בזה כשראה מור"ר זצוק"ל חידוש מסויים אשר נהנה ממנו אמרו בשם אומרו לאחרני וטרח לכתוב זה לאומר החידוש וכה כתב לי פ"א "מה שכתבת בענפי משה על יבמות וכו' וכו' הוא כפתור ופרח, ואמרתיו בשמך לכמה ת"ח וקלסוהו". כמה אהבת תורה ואהבת לומדיה וכמה מידות טובות נוכל ללמוד מעובדא זו. האחד שלא רק ששמר לעצמו את ההנאה מד"ת זה אלא אף מסרו לאחרים. ועוד זאת הגדיל לומר זאת בשם האומר בלא להרגיש שום פחיתות כבוד הגם שאומר החידוש רחוק מדרגתו הגבוהה כרחוק מזרח ממערב ולמעלה מכך. ועל כולנה אשר טרח לכתוב את כל הדברים לאומר עצמו לשמחו בזה, בינה זאת.

**כאמור** מור"ר זצוק"ל נתייחד כאחד המיוחד בענוות צדקו, היתה בו בחינת "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה". עם כל זאת שזכה לחבר עשרות ספרים בנגלה ובנסתר לא גבה לבו ולא רמו עיניו בכהוא זה. זכורני שפ"א הגעתי לבקרו ותיכף ומיד רצה להגיש לפניי לאכול ולשתות באומרו הרי באת מדרך רחוקה, ואע"ג שהפצרתי בו שלא יטרח בעבורי לא נחה דעתו והגיש לפניי שתיה וכו' בהוסיפו שמשקה זה בריא.

**כמו** כן פ"א כתב לי באחד המכתבים בזה"ל "רציתי פעם להוסיף משהו בטלפון אבל מצאתי במודיעין 144 משה חליוה אחר, רצוי לרשום לי מס' טלפון". וכפי הנראה שהיה זה כשרצה להוסיף דבר הנוגע להלכה שאמר לי בשיחת טלפון. והבט נא וראה שלא חיכה עד שאתקשר אליו בפ"א ויודיעני זה (וכפי שהיה דרכי להתקשר אליו תמידין כסדרן לשאול בדבר ה' זו הלכה), אלא ממרום גילו ומעמדו עשה כל שביכולתו ע"מ לברר את מספר הטלפון בכדי ליידעני תיכף ומיד מה שברצונו להוסיף. הנשמע כדבר הזה או הנהיה כמוהו, לית דין בר נש.

**בכל** פעם שהייתי שולח לו מכתב מצורף לתשובה הייתי כותב על גבי המכתב את שמי וכתובתי בכדי שלא יטרח לכותבם, ובאופן קבוע היה מוסיף על יד שמי בכתב ידו את התואר "הרב" והגם שבימינו אין תואר הרב לרב בדוקא אלא למי שנשוי, מ"מ כפי הנראה מחמת רגישותו לזולת לא יכל לשלוח מכתב לזולתו בלא להוסיף תואר זה שלא יתפרש כפחיתות כבוד.

**במדומני** שפעם (ואולי יותר מכך) העירני על מה שהנני כותב עליו את התואר ציס"ע (צדיק

יסוד עולם), לא עלה על דעתו שיש בינו לתואר זה דבר, אבל יודעי דבר הם המה אשר הזכירו את שמו בסילודין ובחרדת קודש.

היה מיצר בצרתן של ישראל ושמח בשמחתם, בתקופות אשר שונאי ישראל ימ"ש היו זורקים טילים לערי ישראל ובפרט בדרום רח"ל, היה מו"ר צוק"ל מתעניין בכל עת על שלום אחינו בית ישראל ומעתיר בעדם לטוב. ובפ"א אף שלח לי מצורף למכתב בד"ת תפילות המסוגלות לזמן מלחמה ה", כמו כן כתב לי תשובה ארוכה ויסודית בענין ההנהגה בשבת קודש בעת מלחמה רח"ל אשר נדפסה בתשובותיו משנת יוסף חלק י"ג (סימן קכ"ד) ע"ש. ולאידך גיסא כאשר היה מו"ר צוק"ל שומע על שמחה בישראל היה מתמלא לבבו שמחה וגיל ומעתיר ברכות לשפע והצלחה במידה גדושה.

מו"ר צוק"ל היה איש השלום, ובכתביו עורר רבות על מידת השלום ועי' בפתיחתו לשו"ת משנת יוסף חלק י"ב דכ' בתו"ד "בעוה"ר נתורפף השלום מאד בקרבנו, בין יראי ה' שומרי תורה ומצוות וכל א' רוצה לכפות דעתו והשקפתו על אחרים בכח הזרוע באלימות והשמצות, אשר זה גורם פירוד לבבות ושנאת חנם ולשה"ר, אשר זה הלא היה בעוכרינו אשר בגללו נחרב בית מקדשינו כמאמחז"ל (יומא ט' ב') שמקדש שני נחרב מפני שנאת חנם, ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד ע"ז ג"ע ושפ"ד, עיי"ש. והיצר מסמא עיני האדם לחשוב ששנאה זו מצוה" עכ"ל. וע"ע בפתיחתו לשו"ת משנ"י חלק ט"ו דברים נמרצים בזה, ע"ש.

**יראת ה'** שבערה בו היתה כחד מקמאי ובספריו הקדושים מרבה לעורר על כל מיני דברים הטעונים חיזוק כמו כן כפעם בפעם היה מדפיס דברי חיזוק ומצורף למכתביו, ופ"א צירף לי מכתב שכזה והוסיף בכתב ידו "מצ"ב מודעה, אם יש צורך נא להדביקה", וכפי הנראה לא רצה שיורגש כביכול שעומד הוא בשער בת רבים לעורר על גדר שנפרץ אלא דאם סבורים שיש צורך בדבר הרי שישתמשו בדבריו לחיזוק הרבים, ואף זאת לא כציווי לתלותה, אלא "נא להדביקה", אין נא אלא לשון בקשה. גם היה מעורר על כך שאין לכתוב לרבים על עניינים שהצניעות יפה להם והיצר על שישנם כאלו שלא השכילו להבין זאת.

**בפתיחה** לספרו שו"ת משנת יוסף חלק ט"ו אשר יצא זה מקרוב לאור עולם מעורר מו"ר צוק"ל על רעת המכשירים הטמאים למיניהם אשר חדרו לרבים ואשר יודעי דבר יודעים היטב כמה שאפשר להכשל בהם ומוסיף על כך וז"ל כי שמירת עם ישראל היא כשהקב"ה משרה שכיתו בתוכנו ורק אז כשאנו מתנהגים כראוי במחשבה דיבור ומעשה נאמר (פ' תצא כ"ג ט"ו) כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחניך להצילך ולתת אויבך לפניך, והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך", עכ"ל.

**עוד** רבות נשתייר דיו בקולמוס, ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה, ללכת בדרכיו ולדבוק במורשתו הגדולה. והי רצון שמשמיא ידובבו שפתותיו הק' להליץ טוב בעד הכלל והפרט, ונזכה לראות פניו המאירים בתחיית המתים ובגאולה השלימה בב"א [נכתב ביום אשכנתי דרבי אור לט"ו טבת תשפ"ג לפ"ק].

## מכתבי תורה ממרן הגר"י ליברמן זצוק"ל

[בעזה"י זכיתי לקבל ממור"ר זצוק"ל עשרות מכתבי תשובות, והנני מדפיס בכאן איזה תשובות קצרות אשר כמדומני לא הביאם מור"ר זצוק"ל בשו"ת משנת יוסף].

(א) אם "מי שבירך" הוי תפילה או ברכה. (ב) בגדר רחיצת פניו ידיו ורגליו

שאלה:

למעב"ק מור"ר מרן הגאון האדיר שר התורה כקש"ת רבי יוסף ליברמן שליט"א

אחד"ש הדר"ג מרן שליט"א כתלמיד לרב,

(א) נשאלתי אם "מי שבירך" דעבדינן בש"ק הוי תפילה או ברכה גרידא. והנפק"מ דאם הוי תפילה יש לו לעמוד כעבדא קמי' מרי', קוב"ה. וציינתי לשו"ת אבקת רוכל למרן הב"י זלה"ה דכתב לדון אי מי שבירך הוי תפילה ממש או לאו ע"ש, ויל"ד בזה.

(ב) בענין רחיצת פניו ידיו ורגליו דערב שבת נסתפקנו אם הכוונה ביד רק לכף היד או אף למעלה הימנה עד הזרוע, וצ"ע (וכן האי שאילתא ג"כ בער"ש חזון וכו').

הנני חותם בברכת הדיוט גמור קמי' מור"ר מרן שליט"א שיזכה להאריך ימים על ממלכתו ולאנהיר לן ולכל ישראל עיינין באורייתא עביאגו"צ ועד בכלל,

בהכנעה עמוקה, הקטן שבתלמידיו,

משה חליוה

מח"ם ענפי משה ושא"ם

תשובה:

בס"ד י"ט תמוז ע"ג

שוכמ"ם ליקירי הרה"ג ר' משה חליוה שליט"א

(א) בפשטות מי שבירך לאיש בריא היא ברכה, שרגילים לברך להרב או לקרובו וידידו, אבל לחולה זו תפילה, ונוהגים לאומרה בשבת ע"י הס"ת לעורר זכות התורה, ולפי הטעמים שהזכרתי בשו"ת משנ"י (ח"ו סי' כ"ג) אולי התכוונת לאבקת רוכל שהזכרתי (בטור ד') ואיני יודע למה בתפילה א"א לשבת.

(ב) מצד הסברה כל שמגולה אצלו הוי בכלל ידיו שרוחץ כמו פניו דיש מי שרק כף ידו מגולה מהשרוול ויש שמרים שרווליו קצת עד קרוב לפרק האמצעי.

תודה על ברכותיך החמות, וברך לו אשיבנו להתברך בכל מילי דמיטב,

אוה"ג, יוסף ליברמן

## אם עטיפות של ממתקים המושלכות בביהכנ"ס בשבת הוא בגדר גרף של רעי

בענין עטיפות ממתקים הזרוקות על רצפת ביהכ"נ, נראה דהוי בגדר גרף של רעי, דמסתמא כל מקום נדון לעצמו, בית מלך בו מקפידים מאד על כבודו, או בית עני שלפעמים מוזנח, אבל נכדי הרב אהרן ליברמן שליט"א יכתוב לך בס"ד יותר בפירוט על זה.

דושה"ט באה"ר ובברכה,

יוסף ליברמן

## אם אפשר לסמוך על חוטי החשמל והטלפון לצוה"פ

בס"ד ט"ו אייר תשע"ד

שוכט"ם לידידי היקר הרה"ג החריף ובקי טובא יראת ה' היא אוצרו מו"ה משה חליוה שליט"א מח"ס ענפי משה ושא"ס

אחדשה"ט,

בעירוב אם לסמוך על חוטי החשמל והטלפון וכו', יש בזה ב' עיקרים, שיהיו עשויים לשם מחיצה וסגי בצורת הפתח (ובזה דיבר המשנ"ב סו"ס שס"ב) ושצורת הפתח תהיה שהקנה העליון, ר"ל המשקוף, יהיה על ב' המזוזות, ולא שהמזוזות יבלטו למעלה גבוה מהמשקוף - וא"כ אפילו אם נסמוך על הסוכרים שא"צ עשיה לשם היקף מחיצה, מ"מ צריך צוה"פ כנ"ל, וזה תלוי איזה עמודים ואיך מחוברים.

דושה"ט בברכה נאמנה

יוסף ליברמן

## קורה שפרס עליה ניילון שקוף אי בטלה מהיות קורה

שאלה:

אבקש מהדר"ג מו"ר שליט"א להאיר עיני אף בקציר האומר בהא, שו"ע או"ח (סימן שס"ג סעיף כ"ד) פרס על הקורה מחצלת ואינה נוגעת עד הקרקע אם גבוהה מהארץ שלשה טפחים פסולה שהרי כיסה הקורה ואינה נראית ובטלה מהיות קורה ע"ש וטעמא דמילתא דקורה משום היכר והכא ליכא, ועי' עירובין (ד"ד ע"א) ובראשונים התם, ומספקא לן בהיכא דכיסה הקורה בניילון שקוף וכיו"ב אם מבטל כיסוי הניילון להקורה דסו"ס שפיר איכא היכר - ועי' בשלחן שלמה להגרשז"א זלה"ה (הל' שבת חלק א' סי' רע"א סק"ט) דנראה מיני' דגבי חלות לח"מ דבעי לכסותן סגי בניילון שקוף ע"ש, מיהו יש לדחות דל"ד, דגבי לח"מ אפשר דמהני דסו"ס ע"י כיסוי חשיב דאיכא חציצה בין הלחם להיין ולא חשיב דרואה, אך

## **מנורה      מכתבי תורה מהגר"י ליברמן      בדרום      יט**

הכא בקורה האדם הוא זה דצריך לראות וכיון דאיהו רואה הקורה הגם דמכוסה בניילון שקוף חשיב ראיה ומהני, וכהנה הארכתי בכתביי, וצ"ע.

**תשובה:**

**בס"ד י"א תמוז תשע"ד**

**שוכט"ס לידי"ע הרה"ג ר' משה חליוה שליט"א**

**כדברריך** כן הוא, שכן כתב בשמירת שבת כהלכתה (פמ"ז הערה קט"ז) בשם הגרשז"א ז"ל, וגם מפה שקופה מהני ללח"מ דהעיקר שיהיה הלח"מ מכוסה עכ"ד. וס"ל שבזה אנו מראים שעיקר הקידוש על היין ול"ה בושת לפת, אבל לא נהגו כן לכתחילה, אלא דבדיעבד מהני, אבל בקורה מכוסה בניילון דהיכר הוא לבני אדם וכולם רואים שיש כאן קורה, וז"פ.

**דושה"ט בברכה**

**יוסף ליברמן**



מס' 90/97, ד"ר, מרפא גרניף, 1/6/97, י"א

עליון מלך המלכות ואלוהינו יתברך

דעם 2טן טאג אים אומקוקן. די מויל, געמאל וואסלונגן צו. א זעכס זע ארץ חסד,  
 שוין ארץ חסד אים גענוג, און זיך זענען יעצט (אדער) דאס דאס דאס  
 (אדער) - וועלכע דאס אים אדער דאס אים, די אדער דאס אים, די אדער דאס אים,  
 אים אדער דאס אים אדער דאס אים אדער דאס אים - אדער דאס אים אדער דאס אים אדער דאס אים  
 דאס אים אדער דאס אים אדער דאס אים אדער דאס אים אדער דאס אים אדער דאס אים אדער דאס אים  
 אדער דאס אים אדער דאס אים אדער דאס אים אדער דאס אים אדער דאס אים אדער דאס אים אדער דאס אים

(2, 7:0)  $\rho_{WVZ}$   $\rho_{\frac{1}{2}X}$   $\tilde{\alpha}_L$   $\gamma_{\frac{1}{2}} \gamma_{\frac{1}{2}}$   $\alpha_1$   $\gamma_{N_2}$   $\alpha_{P_2}$

23 בע"ז אמת' אב ע"ה קד' ולע"ה וכלל חמשה עשר באלול  
 וס' אמת' בע"ז וס' אמת' אמת' - אמת' באלול 1805 ק' באלול 1805  
 אמת' אמת' אמת' אמת' אמת' אמת' אמת' אמת' אמת' אמת'

[illegible]

342 274 x 105 x

for Joe

קבלת אמונה ומצוות  
של אלוהים ושל המלך.



# מאמרי הלכה





הרב אוריאל ראובן אייזנבך

## לבישת תכשיטין בשבת

ענף א'. בדין לבישת תכשיטין בשבת בחצר שאינה מעורבת וברה"ר דידן.

[א] מחלוקת חז"ל אם איסור לבישת תכשיטין ברה"ר הוא גם בחצר.

[ב] חידושי הראשונים דה"ה בחצר שאינה מעורבת וברה"ר דזמנינו.

[ג] תמיהה עצומה על זה.

[ד] ביאור שיטת ר"ת, דמודה דהלכה כרב.

ענף ב'. בדין לבישת תכשיטין בבית.

[א] במחלוקת הראשונים בדין חצר המעורבת, ובבית.

[ב] מחלוקת הראשונים בדין איסור בחדרי חדרים במראית העין.

[ג] הצעה לתלות מחלוקת הנ"ל אלו באלו.

ענף ג'. בדעות הפוסקים, וד' הירושלמי.

[א] דעות הפוסקים בזה.

[ב] הערה על הפוסקים שנשמט מהם ירושלמי מפורש בזה.

ולכאז' אין סברות אלו מובנות דמה בכך  
הלא סתם משנה עדיפא לענין  
הלכתא, ומש"כ דבשל סופרים הלך אחר  
המיקל, ג"ז צ"ב, דהא כיילי' כללא דהלכה  
כסתם משנה, והיינו גם במקום דרבנן.

וברא"ש (פ"ו סי' יג) יישב שמצינו גם  
בפרוזבול דסתם משנה סברה  
דא"א לומר פרוזבול היה לי ואבד, ואעפ"כ  
נקטי' (גיטין לז:) כברייתא דסברא כרב  
דמצי למימר פרוזבול היה לי ואבד, אלא  
שלכאז' יש לדחות דהתם פלוגתא דתנאי  
הוה, ורב מכרעא ליה כברייתא, ואיהו  
גופיה תנא ופליג, ומשו"ה נקטי' כותיה  
דבתראה הוי, אבל הכא דפליגי תנאי  
ואמוראי, מאי חזית לאלומי הא מקמי הא,  
[וגם יש להעיר דהטענה דהוי דרבנן  
ומשו"ה מקילינן ג"כ אינה ממין הטענה  
דהלכה כסתם משנה, ולזה לא הביא  
הרא"ש יישוב].

ענף א'. בדין לבישת תכשיטין בשבת בחצר  
שאינה מעורבת וברה"ר דידן.

[א] מחלוקת חז"ל אם איסור לבישת  
תכשיטין ברה"ר הוא גם בחצר.

שבת סד: "אמר רב כל שאסרו חכמים לצאת  
בו לרה"ר אסור לצאת בו לחצר חוץ  
מכבול ופאה נכרית, ר' ענני בר ששון משמיה  
דר' ישמעאל אמר הכל ככבול" (דהיינו  
שבחצר מותר, ורק ברה"ר אסור), ומסקנא  
דמילתא דמחלוקת תנאים היא דרב קאי כתנא  
דמתני', ור' ענני בר ששון משמיה דר'  
ישמעאל קאמר לה.

ולכאז' לענין הלכה היה נכון להורות כרב  
דהא סתם משנה כותיה דייקא, וכ"כ  
הרי"ף (כט.), וכ"כ הרמב"ם (פי"ט משבת  
ה"ח), אבל התוס' (שם ד"ה רבי) כתבו  
שהלכה כרעב"ש, חדא משום דר' ישמעאל  
תנא ופליג אסתם משנה הנ"ל, ועוד דבשל  
סופרים הלך אחר המיקל.

מילי לא התירו אלא לחצר המעורבת, ואפי' ריב"ב שהתיר אף לשאינה מעורבת לא התיר לכרמלית, נר"ל דלא תני כרישא דפירקא למבוי המפולש אלא רק לחצר שאינה מעורבת<sup>2</sup>.

וציין שם הרא"ש דיש מדקדקין לקולא מדתנן "ולא בכבול לרה"ר", דמשמע אבל לכרמלית שרי, ודחה זה והראה דכמה מקומות הן שרה"ר היינו ג"כ כרמלית.

**ובתוס' (שם)** הביאו בקצרה בשם ר"י את קושיית הרא"ש מדליקה, ויישבו בשם רבי' ברוך<sup>3</sup> "כיון דלדידהו הוו להו רה"ר גמורה לא מדמו כרמלית לחצר שאינה מעורבת ואסרי' כרמלית משום רה"ר, אבל אנו שאין לנו רה"ר כלל, אין להחמיר בכרמלית כ"כ".

**ואינו** מובן טעמו, דמה איכפת לנו אם יש רה"ר בזמנינו או לא, וכי דין כרמלית משתנה כשאין רה"ר, וביותר קשה וכי לא שייך שיהיה בזמנינו דין רה"ר, הלא יתכן שיהיו רחובות רחבים מט"ז אמה וישתמשו בהם ס"ר.

### ג] תמיהה עצומה על זה.

**ובכלל** תמיהני על כל זה דהא כבר בסברא אין זה מובן כלל, ומדוע הוצרכו הר"י והרא"ש להביא סמוכות וראיות לדחות את ההיקש מחצר לכרמלית, הלא ההיתר לטלטל בחצר שאינה מעורבת הוא משום שמצד עצמה היא רשות אחת, ורק אינה מחוברת עם הרשויות של הבתים שסביבה, ולכן א"א

### ב] חידושי הראשונים דה"ה בחצר שאינה מעורבת וברה"ר דזמנינו.

**והתוס' (שם)** הוסיפו עוד להקל וכתבו דר' ענני שהתיר בחצר, לאו דוקא בחצר המעורבת, אלא ה"ה בחצר שאינה מעורבת, דאל"ה מאי קמ"ל, הא פשיטא דהויא כבית גמור אם עירבוה, וכיון דבבית שרי לטלטל ה"נ בחצר המעורבת, וע"כ התיר ר' ענני בחצר שאינה מעורבת ג"כ, דהא אפי' שלפא לה לא איכפת לן שתטלטל ד' אמות בתוך החצר, דרק אסור לה להכניס לבתים, ולהא איכא למימר דלא חיישי' כולי האי.

**והוסיפו** עוד "ואנו שאין לנו רה"ר גמור דכל רה"ר שלנו כרמלית היא שהרי אין מבואות שלנו רחבות י"ו אמה ולא ס' ריבוא בוקעים בו, הרי הוא כחצר שאינה מעורבת, ומותרות נשים שלנו להתקשט בטבעות ותכשיטים כפי' ר"ת".

**ויש כאן ב' חידושים.**

**א.** שרחובות שלנו הם לא רה"ר מתרי טעמי, [ומשמע דגם התוס' לא סמכו רק על החידוש שצריך ס"ר, דאין לזה מקור מבורר בגמ', ונחלקו בו הראשונים כידוע, ולכן הצריכו תוס' לסמוך גם על רוחב הרחובות, שהיו במקומם צרים].

**ב.** שכרמלית היא כחצר שאינה מעורבת.

**וברא"ש (שם)** תמה על זה דחזי' בהצלה מפני הדליקה שהתירו להציל רק כתבי הקודש לכרמלית [מבוי מפולש, דלר' יהודה הוא כרמלית<sup>4</sup>], אבל שאר

א. וצ"ב מאן לימא לן דמתני' התם כר' יהודה אתיא, דילמא כרבנן דאינו כרמלית אלא חצר.

ב. אגב הכי יש לעורר דהרא"ש כשהביא את הקולא של גדר רה"ר בזמנינו, לא הזכיר את הקולא של ס' ריבוא, אלא רק שאין הרחובות ט"ז אמה, ומפולשין משער לשער, ומשמע דלא ס"ל כקולא של ס' ריבוא.

ג. כנראה בעל ספר התרומה, תלמיד ר"ת, ועי"ש בסי' רלט.

ששון, אף שהפשטות היא שהלכה כרב, וכן"ל, לאו מדינא קאמר, אלא דכונתו דיש לסמוך לקולא גם על רב ענני בר ששון דאע"ג דמדינא ודאי הלכה כסתם משנה, מ"מ להקל קצת מחומרת האיסור שעוברות הנשים בשוגג, יש לסמוך קצת על הצד שהלכה כרעב"ש דאע"ג דסתם משנה כנגדו, מ"מ הא דברבנן עסקי' וזה יותר קל, וכללו של דבר גם ר"ת הודה מדינא דהלכה כרב, וגם בחצר אסור לצאת עם תכשיטין, וגם בכה"ג אסרינן משום הגזירה דילמא שלפא ומחויא, אלא שר"ת רק חיזר אחר צדדי קולא אפי' רחוקין כדי להקל קצת מחומרת האיסור.

**שוב** מצאתי במרדכי (שבת סי' שנה) שכתב להדיא ר"ת פסק כר' ענני בר ששון דשרי כל תכשיטין בחצר ולדידן רה"ר שלנו כרמלית הוא ושרי כמו חצר שהרי אין מפולש משער לשער ורוחב ט"ז אמה, וגם לא שלטי בהו ס"ר, ורבינו תם פי' כן כדי ליישב המנהג"ל.

ענף ב. בדין לבישת תכשיטין בבית.

**א] במחלוקת הראשונים בדין חצר המעורבת, ובבית.**

והנה כבר נתבאר לעיל דהתוס' סוברים דקולא דר' ענני היא בחצר שאינה מעורבת, דבחצר המעורבת פשיטא דשרי ללבוש, דמאי שנא מלובשת בביתה.

**אלא** שהרמב"ן (בחי' סד: ד"ה אמר רב) כתב "אסור לצאת בו לחצר, לאו דוקא חצר, אלא אסור ללבשן בבית כלל, וכל שאסרו חכמים, היינו בין אותן שאמרו אינו חייב חטאת, ובין אותן שאמרו חייב חטאת,

להביא מהם אליה ולהיפך, אבל כשם שמותר לטלטל יותר מד' אמות בתוך הבתים, כן מותר לטלטל בתוך החצר יותר מד' אמות, ומשום"ה לא איכפת לן אם תשלוף את התכשיטין בחצר ותראה לחברותיה, כי נשאר רק החשש שתכניס לבתים או תוציא לרה"ר שמחוץ לחצר, ולהא לא חיישי', וכן"ל [כשם שלא חיישי' בעלמא שתוציא דברים שנושאת בידה בביתה דילמא תוציאם לחוץ לרה"ר].

**ד] ביאור שיטת ר"ת, דמודה דהלכה כרב.**

**ובתוס'** סיימו על זה "וסוף דבר אמרו הקדמונים דמותרות לצאת בהן דמוטב יהיו שוגגות ואל יהיו מזידות".

**ומבואר** שלא נחא להו לתוס' באמת בכל החידושים הללו, וסבירא להו אליבא דאמת שהלובשות תכשיטין ברה"ר דילן עוברות איסור, ורק זה נחשב שוגג ולא מזיד [וכמובן אין הכוונה למטלטלות בידיהן דזה ודאי איסור במזיד, אא"כ הוא באופן שהוא שוגג], ומוטב יהיו שוגגין ולא מזידין, ולפי"ז אם יודעין בה שתקבל הדברים אין היתר שלא להזהיר על זה.

**וברא"ש** הנ"ל מבואר יותר דרבינו תם עצמו שהוא בעל ההיתרים והחידושים הנ"ל, הוא הוא זה שאמר על זה שמוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, ולפי"ז יש לבאר דגם כל ההיתרים שאמר לא היו מעיקר הדין אלא רק לסמוכות בעלמא, ומדינא גם הוא הודה דאין לקולא זו מקום, וקרא לזה שוגגין, דהיינו עוברין עבירות בשוגג.

**ולפי"ז** אולי יש מקום לחדש עוד דגם מה שפסק ר"ת דהלכה כר' ענני בר

ד. ובפשטות הכונה שגם הפסק כרעב"ש הוא רק כדי ליישב המנהג, ויתכן דצ"ל בלשון המרדכי "ור"ת פ' כן"

ובלבד דרך מלבוש, דכיון דלבוש בהן בבית חוששין שמא יצא בהן לשוק, שאין דרך לפשוט, ושוכח ויוצא הוא.

**ולכא** הכא למימר היא גופה גזירה בשאינו חייב חטאת, ואנן נגזור בבית וחצר אטו רה"ר, דהא אמרן בתכשיטין שהוא לבוש אין דרך לפשטן, וכו'.

**ושמא** נאמר דבבית מותר, ולא אסרו אלא בחצר דדיירי ביה רבים ודמי לרה"ר ושלפא ומחויא התם, וכו'.

**וראיתי** לר' משה הספרדי ז"ל (רמב"ם שם) שפירש אסור לצאת בהן לחצר בשאינה מעורבת (וכדעת התוס' הנ"ל) אבל למעורבת מותר, ואצ"ל בבית, וקשה לי אפי' בחצר שאינה מעורבת ראויין הן ללבישה שם כשם שראויין לכסויי מנא, שהרי מותר לטלטל בכולה, ולא אסרו אלא לצאת בהן מבית לחצר מפני שאסור להוציא כלום דרך טלטול מבית לחצר, או עבדי' כעין גזירה דילמא שלפא ומחויא ומפקא להו ביד מבית לחצר, ועוד דלא נהיר דחצר סתם, לאו שאינה מעורבת משמע."

**ומבואר** בד' הרמב"ן דחולק על הרמב"ם והתוס' שהשוו דין חצר שאינה מעורבת למעורבת ולבית, וס"ל דאדרבה הכל אסור, והקשה עליהם דאם לר' ענני מותר לטלטל בדרך לבישה בתוך החצר שאינה מעורבת מדוע יהיה אסור להוציא בדרך לבישה מהבית אליה, ואם באמת מותר, אז מה החידוש בד' ר' ענני שהתיר את הלבישה בה.

**ובחי'** המיוחסים לר"ן בשם הרא"ה כתב כד'

הרמב"ם ותוס', וכתב ע"ז דל"מ כן מרש"י, וכנראה כונתו למש"כ רש"י על דברי רב שאסר לצאת בהן לחצר "ואע"ג דשרי לטלטולינהו דתורת כלי עליהן כדאמרן (מו:): הרי הן ככל הכלים הניטלין בחצר, מיהו דרך מלבוש אסור דמרגלא ליה, ונפקא ביה לרה"ר", ומשמע דהאיסור הוא אע"ג דעצם ההוצאה לחצר מותרת, והחשש הוא רק משום שמא תוציא בדרך הליכתה לרה"ר, ולפי"ז לכאור' ברור שאפי' בבית אסור ללבוש דכיון דהחשש הוא אפי' במקום שהטלטול בו ולתוכו הוא מותר מ"מ חיישי' שמא בדרך לבישה תצא עמו לחוץ לרה"ר, א"כ מה לי בחצר מה לי בבית, והיינו ממש דברי הרמב"ן הנ"ל.

### ב] מחלוקת הראשונים בדין איסור בחדרי חדרים במראית העין.

**והנה** בגמ' בסמוך אמרי' "ארי" אמר רב כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפי' בחדרי חדרים אסור, תנן ולא בזוג אע"פ שהוא פקוק ותניא אידך פוקק לה זוג בצוארה, ומטייל עמה בחצר, תנאי היא דתניא שוטחן בחמה אבל לא כנגד העם, ר"א ור"ש אוסרין."

**והתוס'** כאן (סה). כתבו י"מ דאין הלכה כרב מדתני בחולין (מא). אין שוחטין לתוך גומא ברה"ר שלא יחקה האפיקורסים ובחצר מותר, ומיהו אין זה ראייה דבחצר מותר דאף הרואה אותו אומר לנקר חצירו הוא צריך, אבל בעלמא שאם יראה אדם הרואה יחשדנו, אפי' בחדרי חדרים אסור."

וכו', ור"ל "ור"ת פסק כן" וכו', ולא "ור"ת פ" כן", דמשמע שפירש, ואז אולי זה מתפרש רק על החידוש בגדר רה"ר בזמנינו.  
ה. ולכאור' יש לשאול על ד' התוס' דמאי ראייה יש מהא דחולין, הא חזי' להדיא דפלוגתא דתנאי היא, ומאי

ניסים גאון דפסק דלא כרב, והביא אח"כ את הירושלמי בכלאים (פ"ט ה"א):

**דתנן** "השיריים והכלך אין בהן משום כלאים, אבל אסורין מפני מראית העין".

**ואמרי'** עלה בירושלמי "רב אמר כל שהוא אסור מפני מראית העין אפי' בחדרי חדרים אסור.

**מתניתא** פליגא על רב פשתן שצבעה בחרת, לא יעשה ממנה אימרא מפורסמת, ובכרים ובכסות מותר.

**מתניתא** פליגא על רב נתפזרו מעותיו לפני ע"ז לא יהא שוחח ומלקטן שלא יהא נראה כמשתחוה לע"ז, ואם היה מקום צנוע מותר.

**מתניתא** פליגא על רב פרצופות שהן מטילין מים בכרכים לא יהא נותן פיו על פיו שלא יהא כמנשק לע"ז, ואם היה מקום צנוע מותר.

**מתניתא** פליגא על רב אין שוחטין בגומא אבל עושה הוא גומא בתוך ביתו בשביל שיכנס הדם בתוכו, ובשוק לא יעשה כן שלא יחקה את המינין.

**מתניתא** פליגא על רב הגיע לחצר החיצונה שוטחן בחמה אבל לא כנגד העם.

**מתניתא** פליגא על רב ביב שהוא קמור ארבע אמות ברה"ר אין שופכין לתוכו מים בשבת, ותני עלה ואם היתה מזחילה מותר, עונת גשמים מותר, צינורות מקלחין אסורין (גי' הגר"א מותרין).

**ולכאז'** אינו מובן דהא לענין הלכה יש להורות כת"ק דברייתא הנ"ל ולא כרב, דהא להלן (קמו:): תנן סתם משנה כותיה "שוטחן בחמה אבל לא כנגד העם", ומדוע חזרו התוס' ליישב שיטת רב להלכה.

**וברי"ף** (סב. מד' הרי"ף) פסק הלכה כרב, וכתב "הא מילתא אע"ג דהויא לה סתם מתני', ומחלוקת בברייתא, הויא לה להלכה כמחלוקת דברייתא, דקאי רב כוותה, דמקשי' מההיא דרב בפ"ק דע"ז (יב.) דקאמר מאי אינו נראה אילימא דלא מתחזי והאמר רב יהודה אמר רב כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפי' בחדרי חדרים אסור, אלמא הכי הלכתא".

**מאידך** בתוס' בע"ז (יב. ד"ה כל) כתבו בשם רב ניסים גאון ובשם החסיד דאין הלכה כרב דסתם משנה דלא כותיה, ובשם תוס' רבי' יהודה כתבו בשם ר"י דהלכה כרב.

**ובבעל המאור** (שבת סד: מד' הרי"ף) חלק על הרי"ף וכתב דאין ראיה מהא דע"ז דהא הרבה מקומות יש שמקשים מדברי אמוראים שנדחו להלכה אח"כ, והעיקר הוא דאזלי' בתר סתם משנה.

**ובהגהות מרדכי** (שבת סי' תסד) כתב "האלפס פסק הכא הלכתא כרב, ור"ת פסק דלא כרב, דסתמא טובא פליגא, הכא, ובפרק השוחט (חולין מ.), וכן בפ"ק דמ"ק דתנן ועושה ארון עם המת בחצר, פי' בצנעה".

**וברא"ש** (שבת פכ"ב סי' ט') הביא את ד' הרי"ף שפסק כרב, ואת שיטת רב

**אילין פליגיין על רב ולית להון קיום.**

**ולפי"ז** משמע דמסקנת הרא"ש ג"כ דלא כרב (ובקיצור פסקי הרא"ש קצת משמע שמצדד כרב, ולא הבנתי מדוע), וכן דעת הר"ש סיריליאן על הירושלמי שם שכן הלכה.

**א"כ** יש לנו מחלוקת ראשונים רחבה אם הלכה כרב שאפי' בחדרי חדרים אסור, או שבהצנע מותר, והרי"ף הבין מריהטא דגמ' דע"ז דהלכה כרב, ואילו הרא"ש הוכיח מהירושלמי דאין הלכה כרב ובהצנע שרי.

**ובאמת** הירושלמי הכריע לכאן דלא כרב, וסיים עוד "ולית להון קיום", דר"ל דא"א לדחות טענות אלו, וליישבם אליבא דרב, ולכאן צ"ב מה יענה הרי"ף על זה.

**ויתכן** לבאר דהרי"ף אזיל לשיטתו שכתב בסוף עירובין דהבבלי בתראה הוא, וראה דברי הירושלמי וחלק עליו, והכא נמי פליג הבבלי על הירושלמי ויישב את כל המשניות הללו, דהא בבבלי בע"ז דחו את הבנת הירושלמי גבי נתפזרו מעותיו וגבי פרצופות, ופירשו דהכונה שיעשו את זה באופן שאינו נראה כעבודה זרה (וצ"ל דס"ל דסיפא דברייתא בירושלמי 'ואם היה מקום צנוע מותר', לאו מגופא דברייתא הוא אלא פירושא למילתא בירושלמי הוא), וגבי שחיטה בגומא בביתו ג"כ יש להתיר מטעם שסובר הרואה לנקר חצירו הוא צריך, ואין ההיתר רק משום שבביתו הוא בהצנע, וגבי שוטחן בחמה הא פליגי תנאי בהא, ואדרבה בבבלי גם בסוגיין (סד: ו) גם להלן (קמו:): הדגיש הבבלי שזה במחלוקת תנאים שנוי, וצ"ל ששאר הקושיות של הירושלמי ג"כ יישב הבבלי, ואנן אזלי בתר הבבלי שדחה את שיטת הירושלמי ויישב את דברי רב

מסתימת המשניות שכנגדו, ואדרבה לבסוף הקשה מכח דברי רב על הסתם משנה ודחקה, משמע דהעיקר לדינא הוא כרב.

**ג] הצעה לתלות מחלוקת הנ"ל אלו באלו.**

**והרהרתי** דיתכן לתלות מחלוקת הראשונים הנ"ל אלו באלו,

**ובהקדם** חקירה בטעמא דרב דאסר אפי' בחדרי חדרים, דיתכן דס"ל בגדר דבר שנאסר משום מראית העין שעצם המעשה נאסר, ואף שעיקר הטעם הוא משום מראית העין, מ"מ בכל מקום יש לחוש שיתרגל לעשותו, ולכן גדרו ואסרו את המעשה ההוא לגמרי.

**ומאידך** יתכן לבאר שעצם הטעם שייך ג"כ בחדרי חדרים, ואף ששייך פחות, מ"מ סוף סוף הוא שייך, ומשו"ה יש לאסור אף בחדרי חדרים מעיקר הטעם.

**והנפק"מ** היא היכא שהטעם אינו שייך כלל בחדרי חדרים אם בכה"ג ג"כ אסור בחדרי חדרים לרב, או לא, ומהלשון של רב "כל מקום" קצת משמע דאין חילוק, אך אין זה מוכרח כיון שבדר"כ הטעם שייך גם קצת בהצנע, ומשו"ה נקט הכי בלישניה, אף שאין זה ממש ב"כל מקום".

**והנה** רב אמר בסוגיין ב' מימרות, א. שאסור להוציא אפי' לחצר את מה שאסור להוציא לרה"ר, ב. שדבר שאסרו חכמים לעשות בפרהסיא, אסור אפי' בהצנע.

**ולכאן** יש מקום לומר דלשיטתו אזיל, דכיון דס"ל דאסור אפי' בהצנע לעשות מה שאסור בפרהסיא, א"כ ה"נ אסור להוציא אפי' לחצר מה שאסור להוציא לרה"ר.

הלבישה ברה"ר מהחשש שמא ישכחו ויפשטו ויטלטלו, ה"נ יש לומר שגם בלבישה בבית יש את החשש הזה, כי לבסוף יצאו לחוץ ושם ישלפו, א"כ החשש מתחיל כבר בבית, וגם הגזירה מתחילה כבר בבית, וממילא אין חילוק בין הבית לחצר.

**אבל** לד' התוס' גדר האיסור ברה"ר הוא כדי שלא ישלפו ויראו לחברותיהן ויטלטלו ד"א ברה"ר, וכיון שאין שום טעם לזה בחצר, א"כ אין טעם לאסור זאת בחצר, ומ"מ בחצר שאינה מעורבת יש לחוש שיטלטלו את זה מרשות לרשות, ולכן יש לאסור, והיינו שזה כעין הטעם הרגיל, אבל בחצר המעורבת ובבית אין חשש שיטלטלו מרשות לרשות בסתמא.

**ולפי"ז** עולה שנחלקו כאן הראשונים במחלוקת יותר שרשית דהכל מודים דאזלי' בתר טעמא, והיכא דבהצנע אין טעם כלל לאיסור, לא אמר רב להחמיר, ופליגי הרמב"ן והתוס' בגדר הגזירה ברה"ר. **דלרמב"ן** הגזירה היא על מעשה הלבישה של התכשיטין, דחיישי' שמא תבוא מכח הלבישה לטלטול ד"א ברה"ר, דלפי"ז יש איסור גם על הלבישה בבית, משום שגם באופן זה יכולה לבא לאיסור הטלטול ברה"ר.

**אבל** לתוס' הגזירה אינה על מעשה הלבישה אלא על השהות עם התכשיטין ברה"ר, שעצם השהות, אפי' בהיתר, כגון ע"י לבישה, הוא איסור, דחיישי' דילמא שלפא ומחויא, וממילא בבית אין חשש כזה, ובודאי בבית השהות עם התכשיטין מותרת. ולכן היה פשיטא לתוס' שבחצר המעורבת ובבית אין שום איסור ללבוש תכשיטין.

**וא"כ** יש לחדש יותר מזה דלאו דוקא לחצר אסור, אלא אפי' בתוך ביתו נתכוין רב לאסור, דהא אפי' בהצנע קאסר.

**ולכאנ'** גם לפי החקירה הנ"ל, אם כונת רב שעצם המעשה נאסר, לכאנ' הוא פשוט שגם בהצנע אסור, ואם כונתו דאזלי' בתר טעמא ובדר"כ יש ג"כ את הטעם בהצנע, הרי בניד"ד איכא לטעמא דחיישי' שמא יבואו לצאת מהבית לרה"ר וישכחו ולא יפשטו את התכשיטין קודם שיצאו, וכמבואר ברמב"ן הנ"ל (אות א' ענף זה), א"כ ממ"נ יש לאסור גם בבית.

**ולפי"ז** יתכן דשורש מחלוקת הראשונים הנ"ל בדין לבישת תכשיטין בבית ובחצר המעורבת מיוסדת על מחלוקת שרשית יותר, דהנה הרמב"ן ביאר שאין חילוק בין הבית לחצר דבתרוייהו חיישי' שתשכח את התכשיטין שעליה ותצא עמהם לחוץ, ואילו התוס' הוכיחו ממה שהיה פשוט להם שבבית מותר ללבוש, דה"ה בחצר המעורבת, והוכרחו מכח זה לחדש דרעב"ש התיר אפי' בשאינה מעורבת.

**ולכאנ'** קשה מנ"ל שבבית באמת מותר, ומבואר דבעצם יסוד המחלוקת הוא שרשי יותר, ודין הבית הוא רק נגזר מכח המחלוקת הזו.

**ובפשוטו** נראה לבאר לדל' הרמב"ן אע"ג דטעמיה דדינא הוא דחיישי' דילמא שלפא ומחויא, ס"ל לרמב"ן דטעמיה דרב הוא דבגדר הגזירה כלול ג"כ החשש שמא ישכחו ויצאו לרה"ר עם התכשיטין, וכמו שאמר שם דחדא גזירה היא, משום דמצוי שאדם שוכח לפשוט תכשיטיו שהוא לבוש בהם ביציאתו, וכיון שגזרו על

ולפי"ז יש לבאר היטב את שיטת תוס' שהגדירו את האיסור רק בשהות ולא במעשה הלבישה דלכאור' קשה מהיכ"ת להו, הלא בסתמא יותר מסתבר כרמב"ן, וכמו שפי' דבריו מילתא בטעמא דיש חשש שמא יצא עם זה לחוץ.

ולחנ"ל י"ל דהוכרחו לזה משום דס"ל דכל מאי דהחמיר רב היינו משום דאזיל לשיטתו דהחמיר גם בהצנע במידי דאסור חכמים משום מראית העין, וא"כ לדידן דנקטי' כסתם משנה דבהצנע שרי, א"כ ע"כ דאין איסור בלבישה בהצנע, ואם אין איסור בלבישה בהצנע ע"כ דאין גדר האיסור בלבישה, אלא בשהות עם התכשיטין, דאם היה גדר האיסור בלבישה, היה לנו לאסור אפי' בהצנע בלי שיטת רב דבחדרי חדרים אסור, אלא ע"כ כנ"ל דגדר האיסור הוא בשהות, ולא בלבישה.

והנה כבר נתבאר דנחלקו הראשונים אם נקטי' כרב בחומרא דבהצנע, ודעת הרי"ף כותיה, אבל דעת רב ניסים גאון ובעל המאור ותוס' בע"ז בשם החסיד, ורבינו תם והרא"ש וכן משמעות המרדכי, דלא כרב, ורק בפרהסיא אסור, אבל בהצנע שרי, ולפי"ז א"ש מה שסמכו ר"ת וסיעתו להקל בלבישת תכשיטין בזמננו, דס"ל כנ"ל דגדר האיסור הוא בשהות עם התכשיטין, וזה רק ברה"ר, אבל במקום שמותר לטלטל בו, מותר ג"כ ללבשם.

ובזה נחלקו רב ורעב"ש אם בחצר שאינה מעורבת ג"כ יש לאסור, דאע"ג דהטלטול בה מותר, מ"מ כיון דהחצר משתמשת עם הבית תבא להכניס מהחצר לבית אחר ששלפא לה מבגדה, ורב ס"ל דכיון דאיכא קצת טעם גם בכה"ג לגזירה, ממילא אסרי' לה, וכשיטתו לאסור אפי'

בהצנע משום דאיכא קצת טעם לגזירה, ואילו רעב"ש ס"ל דכיון דעיקר הטעם ליתא, דהא מותר לטלטל בחצר שאינה מעורבת, ממילא אין לאסור בכה"ג, ונקטי' כל הנך קמאי כרעב"ש לגביה דרב, דאע"ג דסתם תנא כותיה דרב, מ"מ טובא מתני' תנינן כותיה דרעב"ש דהא אזיל כרבנן דלא חיישי' להחמיר בהצנע.

**אלא** דהרי"ף גם הוא אזיל לשיטתו דפסק כרב בתרווייהו, בין בהא דקאמר רב שאסור לצאת עם זה לחצר (כט. מד' הרי"ף), ובין בהא דהחמיר רב אפי' בחדרי חדרים (סב. מד' הרי"ף), ולפי הנ"ל מתבאר דס"ל ממילא דאסור ללבוש אפי' בבית את התכשיטין, וא"כ שיטה זו שנתייחסה לרמב"ן יסודה כבר בשיטת הרי"ף דס"ל ג"כ דאסור אפי' בבית ללבוש תכשיטין.

**אלא** דלפי"ז צריך לבאר שיטת הרמב"ם דנקט דרך ממוצעת, דמחד גיסא החמיר כרב לאסור אפי' בהצנע כל מידי דאסור חכמים משום מראית העין (בהל' שבת פכ"ב ה"כ), ומאידך אע"ג דהחמיר כרב לאסור גם בחצר ללבוש תכשיטין, מ"מ לא אסר אלא בחצר שאינה מעורבת אבל התיר במעורבת, וצ"ל דס"ל דאין קשר בין ב' המימרות של רב, ולא אזיל לשיטתו בהא.

**א"כ** מצאנו מקום בחשבון הסוגיא גם להורות כרעב"ש מדינא, ולהקל על הקולא של ר"ת להתיר את לבישת התכשיטין ברה"ר דידן, אלא שעדיין יוצרך ר"ת להסכים שזה דוחק גדול להקל בזה, ואין מוחים בידי המקילים רק משום דמוטב יהיו שוגגין ולא יהיו מזידין, כי בעצם הפשטות היא שזה אסור, והיינו משום שעדיין אין קשר בין הקולא בבית ובחצר המעורבת, למנהג הקולא ברה"ר אפי' אם דינה ככרמלית.

אחרונה שכתבתי, שלא אסרו לצאת בתכשיטין לחצר שאינה מעורבת, והשתא דלית לן רה"ר גמור הו"ל כל רה"ר שלנו כרמלית ודינו כחצר שאינה מעורבת ומותר.

**הגה.** וי"א עוד טעם להיתר דעכשיו שכיחי תכשיטים ויוצאים בהם אף בחול, וליכא למיחש שלמא שלפא ומחוי, כמו בימיהם שלא היו רגילים לצאת בהו רק בשבת ולא הוי שכיחי.

.... ומ"מ צריך להזהיר לנשים שלא תצאן אלא במחטין שהן צריכות להעמיד קישוריהן ולא יותר, כי בזה שאין להן תועלת בו, ישמעו לנו.

**והנה** בבא קמא דהשו"ע איירי בלבישת תכשיטין בחצר, ובבא מציעתא היא בלבישה בשווקים וברחובות, ובזה לכא' לפי כל הדעות שבבבא קמייתא יש לאסור מדינא, אלא דבבבא מציעתא הביא דיש מי שלמד זכות [ולא הקל מצד הדין] מכח הסברא השלישית שבבבא קמא, אבל אין זה אלא לימוד זכות דהתם חצר והכא כרמלית.

**[שו"ר** גם בבהגר"א (שם סק"ג) שחילק בין כרמלית לחצר, וכתב דאדרבה כרמלית כרה"ר היא, דוק].

**גם** הקולא שהיקל הרמ"א אינה מעיקר הדין דמאן לימא לן דבימי חז"ל לא היה שכיח תכשיטים, ומ"מ בלא"ה עכ"פ אין לסמוך על זה האידנא דלא שכיח תכשיטי חול בשבת, ויש לחוש דלמא שלפא ומחויא את תכשיטי השבת, דלא שכיחי.

ענף ג'. בדעות הפוסקים, וד' הירושלמי.

### א] דעות הפוסקים בזה.

**והנה** בטור (או"ח סי' שג) כתב "ויוצאה בחצר בכבול ובפאה נכרית וכו', אבל כל שאר הדברים שאסורה לצאת ברה"ר אסורה לצאת בהן גם בחצר, אבל ר"ת פי' דגם בשאר הדברים מותרת לצאת בחצר אפי' אינה מעורבת, אבל לא בכרמלית, אלא הנח להן לבנות ישראל מוטב שיהיו שוגגות ואל יהיו מזידות, ובעל [התרומה] (התרומות) חילק כל דבר שאסור משום דילמא שלפא ומחויא ליה ואסורה אפי' בחצר אטו רה"ר, לדידן דלית לן רה"ר שרי, אבל דבר שהוא משוי וברה"ר אסור מה"ת אסור נמי לדידן".

**ובב"י** הביא את דברי התוס' ואת מסקנתם שמוטב יהיו שוגגות ולא מזידות, ושכן גם דעת הרא"ש והר"ן.

**ובשו"ע** (שם סעיף יח) כתב "כל שאסרו חכמים לצאת בו לרה"ר אסור לצאת בו לחצר שאינה מעורבת חוץ מכבול ופאה נכרית וכו', ויש אומרים דכל שאסרו לצאת בו, אפי' להתקטט בו בבית אסור, וכל שכן לצאת בו לחצר המעורבת חוץ מכבול ופאה נכרית, ויש אומרים שהכל מותר לצאת בו בחצר אפי' אינה מעורבת".

**והאידנא** נשי דידן נהגו לצאת בכל תכשיטין, ויש שאמרו דמדינא אסורות, אלא שכיון שלא ישמעו מוטב שיהיו שוגגות ואל יהיו מזידות, ויש שלימדו עליהן זכות לומר שהן נוהגות כן ע"פ סברא

ז. אגב אעורר לגבי פולמוס לבישת הפאה נכרית, שרגילין להביא ממשנה זו דדוקא לחצר שרי, אבל לא לרה"ר שמכשלת בנ"א, לכא' יש לדחות דהא חצר היתה משמשת לכמה דיירים, וכל הרוצה היה יכול ליכנס כרצונו. ח. ודיעה ראשונה הוא כרב וכשיטת הרמב"ם דפליגי רב ורעב"ש בחצר שאינה מעורבת, ודעה שניה היא כרב וכשיטת הרי"ף הרמב"ם והרשב"א דפליגי רב ורעב"ש אפי' בבית, ודעה שלישית היא כרעב"ש דהתיר אפי' בחצר שאינה מעורבת.

**אלא** דבד' הגר"א כאן מבואר דגם היה סובר דעיקר כרמב"ן ורשב"א דאפי' בבית ובחצר המעורבת אסור, וזה ודאי כרב וכרמב"ן וסיעתו [ועי' בביאורו (סי' שג סקמ"ו) דבתחילה קצת משמע דהעדיף את שיטת הרמב"ם, ודוק בסוף דבריו].

### ב] הערה על הפוסקים שנשמט מהם ירושלמי מפורש בזה.

**אלא** דתמוה לי מאד בכל הראשונים והאחרונים שלא הזכירו שיש בזה ירושלמי מפורש בשבת (פ"ו ה"א) ובביצה (פ"א הי"ב) וזה לשונו:

**תכשיטין** למה הן אסורין, א"ר בא על ידי שהנשים שחצניות והיא מתרתן לחבירתה, והיא שכוחה ומהלכת בהן ד' אמות, תני ר' חלפתא בן שאול אסור לשלחן [היינו ביו"ט דתנן סוף"ק דביצה משלחין מנות זה לזה ביו"ט אם הן לצורך היו"ט, וקאמר

וגם השו"ע בסוף דבריו אמר שאם יש טעדיקי להצילם מן האיסור באופן שישמעו לנו הרי חייבים להזהירם, א"כ העולה מכל זה דהסכמת הפוסקים דאם יש דרך לגרום לנשים שלא ללבוש תכשיטין אפי' בבית בשבתות, מצוה רבה למנעם מזה.

וכן כתב במעשה רב מהגר"א ז"ל (סי' קמא) "שלא לישא בשבת כלל, אפי' במקום שיש עירוב, אפי' בחצר ובבית לא ישא כי אם בידו", ועוד שם (סי' קמב) "וכן אשה אם יודעין בה שתקבל הדברים, מצוה לומר לה שכל התכשיטין אסורים, אפי' בחצר ובבית, וכן שלא לישא תינוק דרך כרמלית שלנו".

**דכל** זה אינו ענין כלל אם פוסקים כרב או כר' ענני בר ששון, דאפי' אם סוברים דפליגי בחצר שאינה מעורבת, וגם מקילים כר' ענני בר ששון, עדיין מהיכ"ת להתיר ברחובות אפי' אם אינן רה"ר הא סוף סוף כרמלית הוו.

ט. דהביא את ד' הרמב"ן שביאר את הברייתא (שבת מו:): "השירים הנזמין והטבעות הרי הן ככל הכלים הניטלין בחצר", לדעתו דאיירי בחצר המעורבת דשרי לטלטלם ביד, ואעפ"כ אסור ללבשם, וביאר ג"כ לדעת התוס' דאיירי בחצר שאינה מעורבת ואיירי כששבתו בתוכם דמותר לטלטלם בתוכה ואסור ללבשם. **והביא** הגר"א חיווק לד' התוס' הנ"ל ממור"ק יב: "ר' יהודה נשיאה נפק בחומרתא דמדושא וכו', שמע ר' אמי איקפד, אמר רב יוסף מ"ט איקפד, אי משום חומרתא דמדושא הא תניא השירים הנזמין והטבעות הרי הן ככל הכלים הניטלין בחצר" וכו'.

**ואם** ר"י נשיאה יצא בחצר המעורבת ונדחתה קפידת ר' אמי עליו משום דבברייתא מבואר דהטבעות הם ככל הכלים הניטלין בחצר, דאף שאסור ללבשם מ"מ מותר לטלטלם, א"כ איך לבשם ר"י נשיאה, ואיך נדחתה קפידת ר"א.

**ועל** כרחק דהוא יצא בחצר מעורבת, והברייתא איירי בשאינה מעורבת, והצילוהו מהקפידא של ר"א מדמבואר בברייתא דבשאינה מעורבת מותר לטלטל, א"כ במעורבת יש להתיר אפי' ללבוש.

**אלא** שבסוף דבריו ציין לתוס' שם ולפירושם בחומרתא, וכונתו לתוס' בשבת (מו: ד"ה ואמר), ובעירובין (סו. ד"ה כיון) שהביאו חשבון זה והוקשה להם שם בביאור הגמ', ולכן כתבו בשם ר"י דחומרתא דמדושא אינו תכשיט אלא כלי אחר, ואינו ענין לניד"ד, וממילא אין שום ראייה מכל זה לניד"ד, והדרי טענות הרמב"ן לדוכתייהו.

**ואדרבה** ממה שציין הגר"א לפירושם משמע שדחה את השיטה הזו, ואף שלא הוכיח להפך, מ"מ גם לא סבר בהכרח כמותם, ולפי"ז יתכן דלא פסיקא ליה מילתא בהך מילתא כרמב"ן, ויתכן דבריו במעשה רב הם לחוש לד' הרמב"ן דלא מכרעא ליה הלכתא כמאן.

ומ"מ ברה"ר דידן ודאי מכרעא ליה מילתא דאין ללמד זכות על המקילין, ורק נסתמך ג"כ על דברי הקדמונים שהביאו התוס', ושהם בראשונים בשם ר"ת, שמוטב יהיו שוגגות ואל יהיו מזידות.

ביו"ט, וממילא גם לא ללבשן], ומה הדא דתני מטלטלין את השופר להשקות את התינוק, ואת הקרקש ואת המראה לכסות בהן את הכלים, בשיש עליהן תואר כלי [ר"ל דאלו יש להן עוד שם כלי מלבד עצם מהותם שמשמשין לאיסור, משא"כ תכשיטין שלא יצולחו למלאכה אחרת].

עד כדון תכשיטין של זהב, ואפילו תכשיטין של כסף אמרין בשם ר' ירמיה אסור, אמרין בשם ר' ירמיה מותר [ר"ל דהיו שמועות סותרות בשם ר' ירמיה גבי תכשיטין של כסף אם התיר או אסר], א"ר חזקיה אנא ידע רישא וסיפא, טליין דקיין הויין מתרביין בדרתיה דר' ירמיה, אתא ושאל לר' זעירא אמר ליה לא תיסור ולא תשרי [ר"ל דבאמת אסר אלא שר' זעירא הורה לו שלא למחות

רחב"ש דתכשיטין אסור לשלוח ביו"ט כי אסור ליהנות בהן ביו"ט], א"ר מונא לא אמרו אלא לשלוח אבל ללבשן מותר [ר"ל שנסתפק אם יש לדקדק לישניה דרחב"ש להתיר הלבישה], תני מטלטלין את השופר להשקות בו את התינוק, את הפינקס ואת הקרקש ואת המראה לכסות בהן את הכלים [ומבואר דדוקא במאי דיש בו איזה תשמיש היתר מותר לטלטלו, ואילו התכשיטין האלו שאינן אלא לנוי שישתכלו עליהם, ואינן לשום תשמיש, אסור לטלטלן, וקשיא לר' מונא<sup>א</sup>], א"ר בון מתניתא אמרה כן שאסור ללובשן, דתנינן כל שניאותין בו ביום טוב משלחין אותן אם אומר את שמותר ללובשן יהא מותר לשלוח [ור"ל דמדתני רחב"ש דאסור לשלוח, ע"כ דא"א ליהנות מהן

י. כן מסתבר לפרש, דאי כונתו להורות כן הלכה, מהיכ"ת להורות כן, הלא יסוד איסור שילוח הוא כי אין לה הנאה מזה ביו"ט, וא"כ איך תלבשם, ואמנם זה גופא הטענה שאמר ר' בון להלן, אבל כונתו דר' מונא מספק"ל אי רחב"ש דוקא שילוח קאסר, ובלבישה שרי משום דסמך אטעמא דאיסור לבישת תכשיטין בשבת הוא דילמא שלפא ומחויא ואתיא לטלטל ד"א ברה"ר, אבל ביו"ט דמקילינן בטלטול אימא דלא החמירו כולי האי לאסור אפי' את הלבישה, שהיא מעשה איסור שאין בו כ"כ מעשה, והוא חומרא גדולה שהחמירו חז"ל ובכח"ג יש להקל, או דילמא כיון דגם ביו"ט איכא איסור טלטול, ורק הותר במקום צורך וכיו"ב, ולא לגמרי, ממילא לא פלוג רבנן ואסורו גם את ביו"ט את לבישת התכשיטין, ופשיט ר' בון ממתני'.

יא. בקה"ע ביאר איפכא דהך ברייתא מסייעא לדר' מונא דאע"ג דכלים אלו מלאכתן לאיסור מ"מ שרי להשתמש בהן לצורך גופם בדרך היתר, וה"ג בתכשיטין שרי ללבשן אע"ג שאסורין לשלוח. ואיני מבין דבריו, דמדוע שתכשיטין אלו יהיו כלים שמלאכתן לאיסור, אם לא משום החשש שמא יוציאם לחוץ, וחשש זה קיים בכל הכלים ואין זה נותן עליהם שם כלים שמלאכתם לאיסור, וע"כ שגדר מה שנקראים מלאכתם לאיסור הוא מכח מה שגזרו בהם חז"ל שלא ללבשם בשבת, ועצם הלבישה היא מלאכתם לאיסור, וממילא אדרבה דוקא אלו השנויים בברייתא שמלאכתם לאיסור ורוצה לעשות בהם תשמיש אחר של היתר, שרי, דקיי"ל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו מותר לטלטלו ולהשתמש בו וכדתנן ברפ"ז דשבת "נוטל אדם קורנס לפצע בהן את האגוזים" וכו', אבל בתכשיטין דהמעשה שרוצה לעשות הוא הוא המלאכת איסור, מהיכ"ת להתירו.

ואם משום דביו"ט מותר לטלטל וממילא אזדא עיקר הך גזירה דילמא שלפא ומחויא, הלא גם ביו"ט אסור לטלטל שלא לצורך, ונוי תכשיט לא חשיב צורך. ועוד קשה לדבריו מדוע הביאו בירושלמי על דברי ר' מונא את הברייתא הזו לסיועה, הו"ל להביא מתני' דרפ"ז דשבת הנ"ל.

אבל לפי מה שפי' א"ש דהובאה ברייתא זו לפשוט ספיקו שנסתפק בדין מעשה איסור שאין בו כ"כ מעשה, וחזו"י גבי מראה שאסור להסתכל בה בשבת, והיא מעשה איסור שאין בו כ"כ מעשה, ואעפ"כ מותר רק בדרך תשמיש אחר המותר וסתם תנא ולא חילק בין שבת ליו"ט וברייתא סתמא איירי ביו"ט גבי שופר של ר"ה.

דמוטב יהיו שוגגין ולא מזידין והיה מי שהבין מזה שבאמת התיר[ג].

**ונתבארו** בד' הירושלמי הללו ג' דברים.

**א.** דמבואר להדיא דעצם הלבישה אסורה, והפשטות מהעובדא דר' ירמיה דאפי' בבית הדין הוא שאסור, וגם בכה"ג אמרי' מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

**ב.** ביותר מזה מבואר דגם בקטנים יש להקפיד על כל האיסורים הללו, ואין להקל להם כלל בגלל שהם קטנים, ומשמע שאפי' בקטנים מאד איירי, ולא רק בילדים בני ט' ומעלה, דהא קרי להו 'טליין דקיקין'.

**ג.** עוד נראה דמבואר בירושלמי ג"כ את מה

שכתב בשו"ע דמה שאפשר להציל מאיסור ולהזהיר באופן שכן ישמעו לנו, מוטל עלינו להזהיר, דהא הירושלמי חילק בין תכשיטי כסף לזהב, ולכאור' אינו מובן החילוק, דמה איכפת לן אם הן של כסף או של זהב, ומהו הצד קולא בשל כסף יותר משל זהב, ולד' השו"ע הוא מבואר, דאמר להם ר' ירמיה דגבי כסף אינו רוצה לאסור, אבל גבי זהב שיכולים כבר להתנאות בשל כסף ואין להם תועלת יתירה דוקא בשל זהב, אינן יכולות ללבשן.

**וצע"ג** מדוע לא הזכירו זאת הראשונים והאחרונים כלל, וזה סיעתא עצומה לד' הרמב"ן וסיעתו.



## בדין ברכת הגשמים

**ענף א.** כללי הלכות ברכת הגשמים.

**א** [הצעת הסוגיא והנידונים.

**ב** [עדיפות ברכת הטוה"מ ע"פ ברכת מודים.

**ג** [בחילוק הגמ' בין אית ליה שותפות לדלית ליה.

**ד** [קושית הרא"ש ודעימיה.

**ה** [בד' הרשב"א וסיעתו בדין מאן דשמע משמע.

**ו** [ביאור שיטת הרשב"א ודעימיה בסוגיא, ומקור לשיטתו בד' רבינו האי גאון ז"ל.

**ז** [ביאור שיטת בעל הלכות גדולות ז"ל.

**ח** [דעות הפוסקים למעשה.

**ט** [בד' הב"י בד' הרשב"א, וד' המג"א.

**י** [בנידון ברכת הגשמים בזה"ז.

**יא** [בשיעור הגשם לברכת הגשמים.

**יב** [עוד הערות בזה.

**יג** [העולה לדינא.

ענף ב'. נוסח ברכת מודים דברכת הגשמים.

[א] ביאור חלקי נוסח ברכת השיר (נשמת כל חי).

[ב] ביאור שייכות הנוסח מ'אילו פינו' לברכת הגשמים.

[ג] בירור סיום נוסח ה'אילו פינו' שבברכת הגשמים, וביאור חדש בהגהות הגר"א.

[ד] הערה בחילוק המנהגים בין נוסח אשכנז לספרד בבקשה שבברכת השיר.

[ה] בנוסח החתימה.

ברוך שהחיינו והגיענו לזה"ז, שלו ושל  
אחרים אומר הטוה"מ.

**לא** קשיא, הא דאית ליה שותפות הא דלית  
ליה שותפות, והתניא קצרו של דבר  
על שלו הוא אומר ברוך שהחיינו וקיימנו  
על שלו ועל של חברו אומר ברוך  
הטוה"מ", וכו'.

**ויש** בסוגיא זו כמה נידונים, א. האם יש  
שהחיינו על הגשמים, [וכמו שיתבאר  
בעז"ה], ויש מזה נפקותא גם למי שמי שרק  
שמע שירדו גשמים ולית ליה ארעא. ב. האם  
הטוה"מ עדיפא ממודים או איפכא. ג. האם  
מברכים ברכה זו כשאין צער.

### [ב] עדיפות ברכת הטוה"מ ע"פ ברכת מודים.

**דהנה** מפשטות השקו"ט בגמ' עולה דיש  
בגשמים למסקנת הגמ' ג' ברכות, א.  
מאן דלית ליה ארעא דמברך מודים, ב. מאן  
דאית ליה ארעא בלא שותפות דמברך  
שהחיינו, ג. מאן דאית ליה ארעא בשותפות  
דמברך הטוה"מ.

**אלא** דבאמת זה תלוי מאד בהבנת  
הסוגיא, וכדלהלן.

**דהנה** בגמ' גרסי' "לא קשיא הא דשמע  
משמע הא דחזא מחזי, דשמע משמע  
היינו בשורות טובות, ותנן על בשורות טובות  
אומר הטוה"מ", וכונת השאלה היא דאם על  
שמע משמע אומר מודים, א"כ מדוע לא

ענף א. כללי הלכות ברכת הגשמים.

### [א] הצעת הסוגיא והנידונים.

**תנן** בברכות (נד.) "על הגשמים ועל בשורות  
טובות אומר הטוב והמטיב", והקשו ע"ז  
בגמ' (נט:): "והאמר ר' אבהו ואמרי לה  
במתניתא תנא מאימתי מברכין על הגשמים  
משיצא חתן לקראת כלה, מאי מברכין א"ר  
יהודה מודים אנחנו לך על כל טיפה וטיפה  
שהורדת לנו, ור' יוחנן מסיים בה הכי אילו  
פינו מלא שירה כים וכו', עד אין אנו  
מספיקין להודות לך ה' אלהינו, עד תשתחוה,  
ברוך אתה ה' רוב ההודאות".

**והקשו** על החתימה "רוב ההודאות, ולא כל  
ההודאות, אמר רבא אימא האל  
ההודאות, א"ר פפא הלכך נימרינהו  
לתרויהו, רוב ההודאות והאל ההודאות".

**עכ"פ** מבואר דברכת הגשמים היא ברכה  
אחרת, ולא הטוה"מ.

**ותירצו** על זה "לא קשיא הא דשמע משמע  
הא דחזא מחזי, דשמע משמע היינו  
בשורות טובות, ותנן על בשורות טובות  
אומר הטוה"מ.

**אלא** אידי ואידי דחזי מחזי, ולא קשיא הא  
דאתא פורתא הא דאתא טובא.

**ואב"א** הא והא דאתא טובא, ולא קשיא הא  
דאית ליה ארעא הא דלית ליה  
ארעא, אית ליה ארעא הטוה"מ מברך והא  
תנן בנה בית חדש וקנה כלים חדשים אומר

הבודדות, ואינו ריבוי מופלג, ולכן נקרא אתא פורתא, אבל לפי האיבעית אימא אין חילוק בין השיעורים, וכל ריבוי שיהיה, נחשב ריבוי שמברכין עליו, ואפי' אם ריבוי הטיפות הבודדות ניכרות, ואי"צ להפליג בריבוי, ובכל ריבוי אומרים מודים והטוה"מ, ותלוי רק באית ליה ארעא<sup>2</sup>.

### ג] בחילוק הגמ' בין אית ליה שותפות לדלית ליה.

"אית ליה ארעא הטוה"מ מברך, והא תניא בנה בית חדש" וכו', ולגי' הגר"א "והא תנן", ובין כך ובין כך אינו מובן הקושיא, דמה ענין ההודאה על הגשמים שבאו לו עכשיו, לבין מה שטרח וקנה, ובכלל איני מבין, דאם זה קושיא, אין זה קושיא דוקא על דאית ליה ארעא, אלא קושיא במשנה מיניה וביה, היכי דתנן על הגשמים אומר הטוה"מ, הא תנן בנה בית חדש אומר שהחיינו, ומעיקרא הוה אמינא דהתנא מחלק בין מה שמקבל מעלמא, למה שטרח וקנה, דמה שטרח מודה שהגיע לזמן שהצליח בטרחתו, אבל במקבל אין זה שייך כ"כ, ופשוט.

שו"ר בתוס' (ד"ה וריו"ח) שהביאו כן בשם ירושלמי, אלא דעכ"פ צריך להבין מה סברת הבבלי, דלא ניחא ליה בזה והעדיף לפרש באופ"א.

וצ"ל דהבבלי ס"ל דממתני' איכא למימר דעל הגשמים לאו דוקא באית ליה ארעא, והיא הודאה כללית על ההטבה שבאה לעולם, ושהחיינו היא ברכה פרטית על הטבה שבאה אליו, אבל אחר דאוקימנא

יאמר ע"ז הטוה"מ, הא לכה"פ מדין בשורות טובות יאמר הטוה"מ, ומבואר בהכרח דהכונה בתירוץ היה דבשמע משמע אומר מודים, ובחזי מחזי אומר הטוה"מ, והנה זה ברור דחזי מחזי עדיף משמע משמע, א"כ מבואר דהי' פשיטא לגמ' דהטוה"מ עדיף ממודים, ובריבוי הודאה אומרים הטוה"מ.

ולפי"ז צריך לבאר דהא דתירצו אח"כ "אלא אידי ואידי דחזי מחזי, ולא קשיא הא דאתא פורתא הא דאתא טובא", להנ"ל דהטוה"מ עדיף ממודים, ובאתא טובא אומר הטוה"מ, וא"כ הא דר' אבהו ואמרי לה במתניתא תנא דאומר מודים והיינו על כשירדו גשמים ויצא חתן לקראת כלה אומר מודים, מתפרש על ירדו גשמים פורתא, וא"כ קשה איך אח"כ אמרי' בגמ' "ואב"א הא והא דאתא טובא", הלא כבר באר דכשיצא חתן לקראת כלה הוא בשיעור פורתא, ואיך עכשיו נקרא טובא.

ובהכרח צ"ל לענ"ד דפורתא וטובא דקאמר לאו דוקא, דלעולם ברכת הגשמים היא על רוב גשמים, ולא על טפה בודדת, ומ"מ לשון הטבה היא לשון רחבה יותר, דהטוב הוא שלימות (כמבואר בפסוקי בריאת העולם), ולכן זה ברכה על ריבוי גדול, אבל מודים יכול להתפרש גם על ריבוי מועט, וכלשון ההודאה "על כל טיפה וטיפה שהורדת לנו", דברוב גשמים אין הדרך להודות על כל טיפה וטיפה, ודוקא כשהטיפות הבודדות ניכרות [והיינו כשאין כ"כ ריבוי מופלג] מודים עליהם.

ושיעור זה הוא שיצא חתן לקראת כלה, שזה שיעור שעדיין ניכרין הטיפות

יב. וראה להלן אות ה' דלד' רב האי גאון וסיעתו אדרבה משיצא חתן לקראת כלה נקרא טובא, וא"כ משמע דבפורתא הוא מעט מאוד, ועי' ריטב"א (שהו"ד שם), וראה עוד בזה להלן אות יד.

בגמ' דמתני' איירי באית ליה ארעא, ממילא קשה כנ"ל דגם זה הוא הטבה פרטית, ועל זה אפשר לתרץ בב' אופנים, חדא דזה הטבה שבאה מאליה, וזו הטבה שטרח בה לקנותה, וכמו שתירץ בירושלמי, ואפשר ג"כ לתרץ דזה הטבה כללית קצת כי היא עם שותפו, וזה הטבה פרטית לגמרי, כי לית ליה שותפות בהדיה, והעדיף הבבלי תירוצו זה משום שתמיד עדיף לתרץ באופן שההנחה הראשונית והפשטית תשאר, ובדרך זו נשארת ההנחה הראשונית שהטוה"מ היא כללית, ושהחיינו היא פרטית, ודוק, וידוע דהבבלי היה בתראה לירושלמי (עי' מש"כ הרי"ף בזה בסוף עירובין, ומכאן דוגמא לזה)<sup>3</sup>.

### ד] קושית הרא"ש ודעימיה.

**והנה** להנ"ל יש ג' דרגות דבשותפות מברך הטוה"מ, ובלא שותפות מברך שהחיינו, ובאין לו קרקע אומר מודים, וכ"ד הרי"ף (מג: ורמב"ם (ברכות פ"י ה"ה) וסמ"ג (עשין כז) ועוד.

**אבל** הרא"ש הקשה ע"ז (בפ"ט סי' טו) דכל היכא דאית ליה קרקע כבר יש לו שותפין בהטבה, אפי' אם אין לו שותפין בגוף הקרקע, שהרי גם שכיניו בעלי השדות שותפין ונהנין מהטבה זו, וכמו בירושה עם אחים שאינם שותפים בגוף ההטבה שהוא מקבל, אבל שמחים עמו באותה הטבה שכולם מקבלים כמותו עמו, ומברכין הטוה"מ, ומכח טענה זו ביאר הרא"ש דמברכין רק ב' ברכות, דאם יש לו קרקע מברך לעולם הטוה"מ, כי לעולם יש לו שותפין בטהרה, ואם אין לו קרקע אומר מודים.

**ומקור** דבריו של הרא"ש מפ' רש"י שמחק

**א"כ** יצא לנו חלוקת רש"י ורא"ש עם הרי"ף והרמב"ם אם שייכת ברכת שהחיינו בשדה (ועי' במאירי שהביא ג"כ את ב' הדעות), ואם יש הבדל בין בעל שדה בלעדי לבעל שדה בשותפות.

**ולכאז'** שיטת הרי"ף והרמב"ם יותר מובנת בריהטת הגמ' [וכמשנ"ת לעיל] ואפי' לפי גירסת רש"י, כל שכן שלא לפי גירסתו, אלא שרש"י והרא"ש הוכרחו לזה מכח קושייתם, וצ"ע מה יענו הרי"ף והרמב"ם על הקושיא הזו.

**ובאמת** לענ"ד יש מקום לתמוה על הקושיא הזו, דהא דירושה יש ליישב דההתייחסות להטבה היא במיתת האב, שמכח מיתה אחת נחתלקה ירושה אחת לכולם, ולא דמי לגשם שירד קצת לזה וקצת לזה, ואין קשר בין גשם שבא לזה לגשם

3. ועי' בבהגר"א או"ח סי' רכג סק"ח.

דבשמע משמע יש חילוק בין פורתא לטובא, אבל בחזי מחזיאפי' בפורתא מברך הטוה"מ].

**דהא** זה ברור דשמע גרע מחזי מחזי, וכן ברור דאתא פורתא גרע מאתא טובא, וא"כ לא יתכן לכא' לומר דבאתא פורתא ושמע משמע יברך הטוה"מ, בשעה שמאן דחזי לה יברך רק מודים, דהא מודים גרע מהטוה"מ, כדמוכח באוקימתא הראשונה (וכנ"ל אות א').

**אלא** דבחי' הרשב"א (נט: ד"ה אלא) והריטב"א (שם ד"ה אי בעית) כתבו דהאוקימתא השניה "אלא אידי ואידי דחזי מחזי" דוקא קאמר, והיינו דלעולם שמע משמע היינו בשורות טובות דמתני' דמברך עליהם הטוה"מ בכל מצב, ורק בחזי מחזי יש חילוק בין אתא פורתא לטובא, אלא שבמסקנת הסוגיא נחלקו הרשב"א הריטב"א והמאירי דלהרשב"א הוא כן רק באוקימתא השניה, אבל במסקנא דהכל תלוי אם יש לו שותפות, מודה הרשב"א דאין נפקותא בין שמע משמע לחזי מחזי, והריטב"א ס"ל דגם למסקנת הסוגיא הוא כך, דבשמע משמע מברך לעולם הטוה"מ, ובחזא מחזי יש חילוק בין דאית ליה שותפות בהדיה לדלית ליה שותפות בהדיה, אלא דלא מכרעא כן לריטב"א למסקנא, ונקט לדינא כרשב"א מכח סתימת הראשונים, אבל המאירי סתם כן לדינא דבשמע משמע מברך לעולם הטוה"מ, ובחזא מחזי יש חילוק אם יש לו שותפות או לא.

**ובעיקר** שיטה זו קשה לפיענ"ד איך יתכן דמברך בשמע משמע ברכה עדיפה מהאי דחזי מחזי (להרשב"א לכה"פ ברישא, ולהריטב"א גם למסקנא), ולדינא נראה דהסכימו הראשונים (ואפי' הם עצמם מלבד המאירי), דגם בשמע משמע דינו כמו בחזי

שבא לחבירו, וכדכתיב קרא בהדיא בספר עמוס (ד ז) 'והמטרתי על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר, חלקה אחת תמטר וחלקה אשר לא תמטיר עליה תיבש', משא"כ ירושה שבאה לכולם כאחד, ואי דמיא להא דמיא לשותפין בגוף הקרקע שכל אחד מרויח לעצמו ריוח משבח הקרקע ע"י הגשם, וכל אחד שמח בריוח שלו שירד על הקרקע המשותפת, ויש לו שמחה על ההטבה שבאה לשניהם משום שע"י כך הוא הרויח, ולא דמי לגשם שירד על כל האזור שאין לו שום שמחה מעצם מה שירד לקרקע דחבירו גשם [אא"כ הוא שמח בהצלחת חבירו, אבל אין זה ענין לניד"ד, דגם בלא בעלות בקרקע א"כ יוכל לברך הטוה"מ, משום ששמח בהצלחת חבירו], אלא מה שירד הגשם באזור שלו.

**אבל** בר מן דין הא מהא דשתו בני חבורה מהיין, היינו דמברכי על היין שבא לכולם, אבל א"א לברך על מה שהביא ב' בקבוקי יין לב' אנשים שהיו אוכלין בבית אחד, כל אחד לבדו, דהשמש מביא לשניהם בבת אחת את בקבוקיהם, אבל במעשה השתיה אין שותים ביחד, דלכא' לד' הרא"ש יוכלו לברך הטוה"מ, ואין לזה מובן, אדרבה מלישנא דגמ' 'דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה' ל"מ כן.

### ה) בד' הרשב"א וסיעתו בדיון מאן דשמע משמע.

"לא קשיא הא דשמע משמע הא דחזי מחזי וכו', אלא אידי ואידי דחזי מחזי, ול"ק הא דאתא פורתא הא דאתא טובא" וכו', ולפי זה צריך ביאור מה הדין האי דשמע משמע, ובפשטות הכונה באוקימתא אינה דוקא לחזא מחזי, אלא דאין חילוק בין שמע משמע לחזא מחזי, ואפי' בחזא מחזי ג"כ זה תלוי אם אתא פורתא או טובא [ולא תימא

"על הגשמים הוא אומר ברוך הטוה"מ וכו',  
ופירקנו לא קשיא הא ברכה אריכתא  
דרב יהודה היכא דאתא מיטרא טובא טובא,  
והא מתני' (דתניא) [צ"ל דתנן] הטוה"מ  
היכא דאתא מיטרא פורתא, ואיבעי תימא בין  
מתני' ובין דרב יהודה היכא דאתא מיטרא  
טובא, ולא קשיא אי מיחזא חזא מברך  
אריכתא דרב יהודה, ואי משמע שמע דאתא  
ליה מיטרא מברך הטוה"מ כמתני'.

**ומקשינן** אהאי פירוקא מאן דמשמע שמע  
דאתא ליה מיטרא לא אמרא ביה  
מתני' על הגשמים, דיהא נכנס בכלל  
בשורות טובות, ותנן על הבשורות טובות  
אומר ברוך הטוה"מ.

**והדרינן** פרקין אלא אידי ואידי דחזי  
מיחזא, ואי אית ליה ארעא  
לדיליה מברך הטוה"מ משום ארעיה, ומברך  
נמי על הגשמים ברכה דרב יהודה בהדי  
עלמא, ואי לית ליה ארעא לדיליה כדרב  
יהודה בלחוד מברך.

**ומקשי' לפירוקין** היכי אמרת דכי אית ליה  
ארעא מברך הטוה"מ, והתנן בנה  
בית חדש וקנה כלים חדשים אומר ברוך  
שהחיינו, והא נמי הכי מברך.

**ומפרקינן** פירוק אחר, אלא אידי ואידי תרתי  
מתניאיתא דאית ליה ארעא לדיליה  
ולא קשיא אי איכא אחרינא בהדיה מברך  
הטוה"מ, ואי ליכא לאחריני בהדיה מברך  
שהחיינו, ותניא קצרו של דבר הכין".

**ומבואר** בדברי רב האי כנ"ל, חדא דהא על  
ריבוי גשמים מברך מודים, ועל  
מיעוט מברך הטוה"מ, ועוד מדעל ראייה  
מברך מודים, ועל שמיעה מברך הטוה"מ,  
וכן מבואר במה שכתב שהקושיא על  
האוקימתא שמחלקין בין ראייה לשמיעה,  
דאם כן לא היתה צריכה המשנה להזכיר

מחזי, אבל שיטה הנ"ל צ"ב, וגברא רבא  
אמר מילתא וצריך לבארה.

## [ו] ביאור שיטת הרשב"א ודעימיה בסוגיא, ומקור לשיטתו בד' רבינו האי גאון ז"ל.

**ונראה** דיסוד שיטה זו היא שהבינו הנך  
קמאי להיפך בכל הסוגיא, וס"ל  
דהטוה"מ גרעא ממודים, שהיא הודאה יותר  
מפורטת ומשובחת [ולהיפך ממש"כ לעיל  
אות ב' דהיא הודאה על המיעוט 'על כל  
טיפה וטיפה'], ולפי"ז באוקימתא הראשונה  
הא דשמע משמע הא דחזי מחזי, היינו שעל  
השמיעה מברך הטוה"מ, ועל הראייה מברך  
מודים, והקשו ע"ז בגמ' דא"כ הרי השמיעה  
היא ג"כ על בשורות טובות, וא"כ כשהמשנה  
אמרה שעל הגשמים מברך הטוה"מ ואוקמוה  
בשמיעה, א"כ חזר התנא על דבריו, דעל  
בשורות שמיעה הגשמים ועל בשורות טובות  
אומר הטוה"מ, ומדוע כפל התנא דבריו,  
ומשו"ה אוקמוה בגמ' 'אידי ואידי דחזי  
מחזי', והיינו שבראייה יש חילוק בין פורתא  
לטובא, דבפורתא דגרע מברך הטוה"מ,  
ובטובא מברך מודים, וכל זה דוקא בראייה  
דעדיפה משמיעה, אבל בשמיעה דגריעא טפי  
מברך לעולם רק הטוה"מ, ולא את ברכת  
מודים דעדיפה מינה.

**וכן** מבואר בריטב"א (שם ד"ה ה"ג)  
בהמשך דבריו שסיים 'ומודים אנחנו  
לך פשיטא דליתא אלא בדאתא טובא,  
כדאמרי' כדי שיצא חתן לקראת כלה, וכ"כ  
הרמב"ם ז"ל', ומבואר להדיא כנ"ל דמודים  
עדיפא מהטוה"מ.

**ומצאתי** דמקור הדברים מבואר להדיא  
בגאונים ז"ל, דז"ל רב האי גאון  
(בפי' על ברכות, נד' באוצה"ג - ברכות,  
עמ' 95):

בלי, דבשותפות אומר עם המודים ג"כ הטוה"מ, ובלא שותפות אומר עם המודים גם שהחיינו.

ומ"מ קשה א"כ מדוע לא נתבאר בדבריו דין מאן דחזי מחזי ולית ליה ארעא דמברך מודים, כמבואר בד' רה"ג ז"ל, וכן קשה מדוע חזר על דין שמיעת הגשמים ודין בשורות טובות, וכדאקשי' עלה בגמ'.

ויל"ע אם יותר נכון לבאר לשונו שלפנינו בלי הגהה, אך שיהיו דברים חסרים לכאור', ולתלות בחסרון ההעתקות והדפוסים, או להגיה את לשונו שלפנינו באופן שע"י כך לא יהיו דבריו חסרים כלום, וקצת יותר מסתבר לענ"ד דעדיף להגיה וכד' הבן אריה [רצוני לומר שאפי' היה רואה הבן אריה את ד' רה"ג יתכן שלא היה חוזר בו מהגהתו, וצ"ע], שו"ר בהג' הרד"ל על הבה"ג שג"כ רצה בתחילה לדחוק קרוב למש"כ, עיי"ש, אך לבסוף סיים ג"כ דעדיף להגיה כהגהת הבן אריה, עיי"ש, ולפי"ז מצאנו מקור בגאונים גם לשיטת הרי"ף וגם לשיטת הרשב"א.

וראוי להעיר דלכאור' אין הכרח כלל שרב האי ס"ל כרשב"א גם לגבי ברכת שהחיינו על בעלות יחיד בשדה, ויתכן דס"ל דמברכין, ואף הפשטות כן, וכמו כן אין הכרח שהרא"ש מודה לרב האי לגבי עדיפות מודים על הטוה"מ, ואדרבה גם בזה הפשטות דאינו מודה לו, אלא סובר כרי"ף וסיעתו, דהא באית ליה ארעא כתב דמברך הטוה"מ, ובלית ליה מברך מודים.

### ח) דעות הפוסקים למעשה.

והנה בטור (סי' רכא) הביא מחלוקת הרי"ף

"על הגשמים", שזה כבר נכנס בכלל בשורות טובות [וכן יש לדקדק מה שסיים באוקימתא בתרייתא "אידי ואידי תרתי מתניאיתא דאית ליה ארעא" וכו', והיינו שזה אוקימתא במשנת הגשמים ומשנת בית חדש, אבל לעולם דשמע משמע כלול בבשורות טובות, וא"כ לידידיה גם המסקנא כך, וכד' המאירי הנ"ל].

ולפי"ז עולה לד' רה"ג ז"ל דבשמע משמע אומר הטוה"מ, ובחזא מיחזא אי אית ליה ארעא בשותפות מברך הטוה"מ ומודים, ואי בלא שותפות מברך שהחיינו ומודים, ואי לית ליה ארעא מברך רק מודים".

### ז) ביאור שיטת בעל הלכות גדולות ז"ל.

והנה בבה"ג כתוב "על הגשמים ועל בשורות טובות אומר ברוך הטוה"מ וכו', ואי אית ליה ארעא אומר מודים וכו', קצרו של דבר על שלו הוא אומר ברוך שהחיינו וכו', על שלו ועל של חבירו אומר ברוך הטוה"מ".

ולכאור' לא ברורה כונתו, דברישא קאמר דבאית ליה ארעא מברך מודים, ותכיף אח"כ כתב דביש לו שותפות מברך הטוה"מ, ובאין לו מברך שהחיינו, ובהגהות הרא"ש טרויב ז"ל על גליון הבה"ג, הגיה ואי לית ליה ארעא", ורצה להשוותו עם הרי"ף (הנ"ל אות ג').

אבל להנ"ל י"ל דהוא מיושב בלי הגהה, וס"ל כרבינו האי ז"ל וסיעתו, וברישא קאי אמאן דשמע משמע דמברך תמיד הטוה"מ, ואח"כ כתב דבאית ליה ארעא מברך מודים, ותלוי אם הוא עם שותפות או

והרא"ש אי מברכין שהחיינו בשדה בלעדית שלו, ובשור"ע פסק כד' הרי"ף והרמב"ם שהם ב' עמודי ההוראה שלו כנגד אחד שהוא הרא"ש, ונראה שהפוסקים קבלו דעתו, אמנם ע"י בבהגר"א (סק"ד) שחלק על זה ופסק כרש"י ורא"ש שאין שהחיינו בשדה, וצ"ע למה הבין ששיטתם יותר פשוטה, דלכאורי' קשה כנ"ל (אות ד').

**ט] בד' הב"י בד' הרשב"א, וד' המג"א.**

והרא"ש אי מברכין שהחיינו בשדה בלעדית שלו, ובשור"ע פסק כד' הרי"ף והרמב"ם שהם ב' עמודי ההוראה שלו כנגד אחד שהוא הרא"ש, ונראה שהפוסקים קבלו דעתו, אמנם ע"י בבהגר"א (סק"ד) שחלק על זה ופסק כרש"י ורא"ש שאין שהחיינו בשדה, וצ"ע למה הבין ששיטתם יותר פשוטה, דלכאורי' קשה כנ"ל (אות ד').

והרא"ש אי מברכין שהחיינו בשדה בלעדית שלו, ובשור"ע פסק כד' הרי"ף והרמב"ם שהם ב' עמודי ההוראה שלו כנגד אחד שהוא הרא"ש, ונראה שהפוסקים קבלו דעתו, אמנם ע"י בבהגר"א (סק"ד) שחלק על זה ופסק כרש"י ורא"ש שאין שהחיינו בשדה, וצ"ע למה הבין ששיטתם יותר פשוטה, דלכאורי' קשה כנ"ל (אות ד').

**ט] בד' הב"י בד' הרשב"א, וד' המג"א.**

והרא"ש אי מברכין שהחיינו בשדה בלעדית שלו, ובשור"ע פסק כד' הרי"ף והרמב"ם שהם ב' עמודי ההוראה שלו כנגד אחד שהוא הרא"ש, ונראה שהפוסקים קבלו דעתו, אמנם ע"י בבהגר"א (סק"ד) שחלק על זה ופסק כרש"י ורא"ש שאין שהחיינו בשדה, וצ"ע למה הבין ששיטתם יותר פשוטה, דלכאורי' קשה כנ"ל (אות ד').

והרא"ש אי מברכין שהחיינו בשדה בלעדית שלו, ובשור"ע פסק כד' הרי"ף והרמב"ם שהם ב' עמודי ההוראה שלו כנגד אחד שהוא הרא"ש, ונראה שהפוסקים קבלו דעתו, אמנם ע"י בבהגר"א (סק"ד) שחלק על זה ופסק כרש"י ורא"ש שאין שהחיינו בשדה, וצ"ע למה הבין ששיטתם יותר פשוטה, דלכאורי' קשה כנ"ל (אות ד').

והרא"ש אי מברכין שהחיינו בשדה בלעדית שלו, ובשור"ע פסק כד' הרי"ף והרמב"ם שהם ב' עמודי ההוראה שלו כנגד אחד שהוא הרא"ש, ונראה שהפוסקים קבלו דעתו, אמנם ע"י בבהגר"א (סק"ד) שחלק על זה ופסק כרש"י ורא"ש שאין שהחיינו בשדה, וצ"ע למה הבין ששיטתם יותר פשוטה, דלכאורי' קשה כנ"ל (אות ד').

### י] בנידון ברכת הגשמים בזה"ז.

והרא"ש אי מברכין שהחיינו בשדה בלעדית שלו, ובשור"ע פסק כד' הרי"ף והרמב"ם שהם ב' עמודי ההוראה שלו כנגד אחד שהוא הרא"ש, ונראה שהפוסקים קבלו דעתו, אמנם ע"י בבהגר"א (סק"ד) שחלק על זה ופסק כרש"י ורא"ש שאין שהחיינו בשדה, וצ"ע למה הבין ששיטתם יותר פשוטה, דלכאורי' קשה כנ"ל (אות ד').

והרא"ש אי מברכין שהחיינו בשדה בלעדית שלו, ובשור"ע פסק כד' הרי"ף והרמב"ם שהם ב' עמודי ההוראה שלו כנגד אחד שהוא הרא"ש, ונראה שהפוסקים קבלו דעתו, אמנם ע"י בבהגר"א (סק"ד) שחלק על זה ופסק כרש"י ורא"ש שאין שהחיינו בשדה, וצ"ע למה הבין ששיטתם יותר פשוטה, דלכאורי' קשה כנ"ל (אות ד').

עליהם, אא"כ היו בצער מחמת עצירת גשמים, וכ"פ בשו"ע.

**ולכא' דבריו תמוהים דהא אין זכר לזה בחז"ל, ולפי דבריו ברכת הגשמים היא רק פעם אחת בשנה, ומהיכ"ת ליה, בפשטות בריהטא דגמ' כל פעם במהלך החורף שיש ריבוי גשמים יש לבעלי השדות שמחה בתועלת הגשמים לשדותיהן, ולשאר בנ"א בריבוי השפע שבא ע"י הגשם לעולם, וצריכין לברך כל פעם מחדש [ושיעור ההפסק בין ברכה לברכה הוא לכא' כמו שמבואר בירושלמי גבי ברכים ורעמים שתלוי בפזור העננים והיקשרם מחדש].**

**עוד קשה לענ"ד בדבריו דלכא' בבל היא ג"כ כמו אירופא, שאינה זקוקה כ"כ לגשמים, שהיא כמצולה כמבואר בכ"ד, ומבואר בסוגיין להדיא דרב יהודה ורבא ורב פפא שהיו בבליים עסקו בברכה זו, ומשמע שבירכוה.**

**ואדרבה הפשטות היא דדוקא מחמת שזקוקין בדר"כ ומתאווין לגשמים, א"כ אין חילוק בין היו בצער או לא, שלעולם שמחים בירידתם שלא באו לידי צער, וכיון שהמציאות היא שזקוקין לגשם שפיר חשבי' להאי צערא כמו דכבר איתא קמן, ופשוט כן לכא'.**

**ומצאתי שכבר עמד בזה בביאור הלכה וטען שאפשר שאף השו"ע שסתם דינו רק בהיו בצער, היינו בחז"ל, אבל בא"י אפי' בסתמא הוא בכלל זה, ותמה שם על הפמ"ג שכתב להדיא דגם בא"י אם לא היו בצער ועצירת גשמים אין מברכין ברכה זו, ודחאו שם.**

**ומ"מ סיים על זה דכיון דמצא באליה רבא דכתב ע"ז דצ"ע, יש לברך עכ"פ בלא**

**שם ומלכות, ואיני מבין מדוע חשש לדברי הא"ר והפמ"ג, אחר שסתמת הסוגיא וכל הראשונים איפכא, אדרבה נראה דהפשטות דמברכין, גם בסוגיא וגם בראשונים, ואף אחד לא תלה זאת אם יש צער או לא, מלבד דברי הכלבו הנ"ל שחילק בין ארצות חז"ל לאירופא, אבל בארצות חז"ל גם הוא הודה דמברכין על כל ריבוי גשמים, לכן נראה דאדרבה בא"י שפיר מברכי' בשם ומלכות ברכה זו, ולא אזלי' בתר חששות האחרונים.**

### **[יא] בשיעור הגשם לברכת הגשמים.**

**והנה בביאור הלכה נתקשה מדוע השו"ע קבע את השיעור לברכת הגשמים ב'משיצא חתן לקראת כלה', דלכא' זה שיעור מועט, וכדמוכח מרש"י באוקימתא תניינא, דבאתא פורתא מברכין מודים, שעל זה אמרו בגמ' את השיעור 'משיצא חתן לקראת כלה', ולמסקנא בעי' דאתא טובא, ולא סגי בשיעור זה, וכדאמרי' "ואיבע"א הא והא דאתא טובא", ותמה מכח זה על הרי"ף והרא"ש שהשמיטו דין הגמ' "הא והא דאתא טובא", וסתמו דמשיצא חתן לקראת כלה, כבר מברכין הטוה"מ, ולכא' להמבואר בגמ' הוא פורתא, ורק בטובא מברכין הטוה"מ, וציין שם לכמה אחרונים שהקשו כן.**

**והביא בשם ספר ברכת ראש חידוש, דבאמת הרי"ף והרא"ש ס"ל דלא כרש"י, אלא דבפורתא אומר הטוה"מ, ולא מודים, וברכת מודים לפי"ז עדיפא מברכת הטוה"מ, דרק בדאתא טובא מברכי' לה, ובכח"ג איתמר שיעורא דמשיצא חתן לקראת כלה, ולפי"ז למסקנא דאמרי' הא והא דאתא טובא, היינו דבפחות משיעור שיצא חתן לקראת כלה שהוא שיעור הנקרא טובא, אין מברכין כלל, ומשו"ה השמיטו הרי"ף והרא"ש את כל זה, וקילס הבה"ל את פירוש, ומצא את**

ד' הריטב"א הנ"ל (אות ה - ו) שהולכין בדרך זו.

**ובאמת** צדקו דבריו שהן הן דברי רב האי גאון ז"ל וסיעתו כנ"ל (אותיות ו, ז) אבל בד' הרי"ף והרמב"ם והרא"ש נראה שאין הכרח דניידי מפי' רש"י, דמה שהכריח את הברכת ראש והבה"ל לזה שהוקשה להם דברי רש"י, כבר ישבתי בעז"ה לעיל (אות ב'), והנ"ל בשיטת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש.

**ואדרבה** נראה דלא ס"ל כשיטת רה"ג וסיעתו, דלד' רה"ג וסיעתו ברכת הטוה"מ גריעא וברכת מודים עדיפא, ואילו לד' הרי"ף וסיעתו הטוה"מ עדיפא ממודים, דהא בדאית ליה ארעא אומר הטוה"מ, ובדלית ליה אומר מודים, וזה ע"ד ד' רש"י דהטוה"מ עדיפא.

**ומה** שהקשה דבגמ' מבואר דמשיצא חתן לקראת כלה הוא פורתא, הלא זה ברור שאין הכונה שירדו כמה טיפות בודדות, אלא שירדו בריבוי, אלא שאינו ריבוי כ"כ, ולכן מברך על המיעוט מודים, ולא הטוה"מ שהיא לשון הטבה שלימה יותר, ומסקנת הגמ' הא והא דאתא טובא, אין הכונה שבא יותר ממה שנקרא בתחילה ממה שנקרא פורתא, אלא שאין קובעין בזה שיעור לרב או למעט, ולעולם כל שיש איזה ריבוי גשמים מברכין, ומאיזה כמות משערין לקרא לגשמים אלו 'ריבוי גשמים', משיצא חתן לקראת כלה, שזה מעיקרא באוקימתא שקודם לכן היה נקרא פורתא ביחס לריבוי יותר גדול [שלא נתבאר שיעורו, וכנראה היה תלוי באובנתא דליבא].

### יב] עוד הערות בזה.

ובדין ברכת הגשמים היו לי עוד הערות.

**חדא** בעיקר ד' רב האי, דנראה דאין הכרח לכאן דס"ל כרשב"א וסיעתו לגבי ברכת שהחיינו על בעלות יחיד בשדה, ויתכן דס"ל דמברכין, ואף הפשטות כן, וכמו כן אין הכרח שהרא"ש מודה לרב האי וסיעתו לגבי עדיפות מודים על הטוה"מ, ואדרבה גם בזה הפשטות דאינו מודה להם אלא סובר כרי"ף וסיעתו, דהא באית ליה ארעא כתב דמברך הטוה"מ, ובלית ליה מברך מודים.

**ועוד** נתעוררתי במה שראיתי דבר תימה במור וקציעה שחקר בד' השו"ע שכ' "ואם יש לו שדה" וכו', מהו גודל השדה לענין ברכה זו, וקבע מכח איזה ראיות דגדר 'שדה' הוא שיעור ט"ו על ט"ו אמות, ותמיהני מידי שדה הוזכרה בגמ', הלא לשון הגמ' אית ליה ארעא, ומשמע קרקע כל שהוא, דלעולם מברכין ברכת הגשמים, ואפי' על עציץ קטן, ובפשטות 'ארעא' דקאמר לאו דוקא, וה"ה נמי עציץ שאינו נקוב, ובלבד שיקבל את מי הגשמים ויפריח את פרחיו מכחם.

**[אגב]** הכי אכתוב מה שעוד נתעוררתי בעיקר דינא דברכת שהחיינו, בהא דאמר' בגמ' 'אנא אקרא חדתא נמי מברכנא' ולכאן קשה מדוע מברכין על מה שאינו נוגע לנו, דמה לנו ולפירות שבידי אחרים, ויש מהראשונים שפי' הטעם משום התחדשות העולם, וכן רגילין כל הפוסקים להורות, אלא דזה ג"כ קשה דלפי"ז יברך בתחילת העונה על איזה פרי חדש, ואח"כ לא יברך באותה עונה על פירות מינים אחרים, שנתחדשו באותו זמן שכבר בירך עליו.

**ולולי** דמסתפינא אמינא דבר חדש דכונת הגמ' כאן שעל כל קרא חדתא שהיה קונה לעצמו שמח וברך שהחיינו, וכמו בקנה כלים חדשים, וס"ל דה"ה קנה פירות חדשים, ואין הנידון על פירות חדשים בעונה,

אלא חדשים אצלו, ואחר שאכלם, וקנה חדשים יברך שנית, ול"ע כעת כה"צ בזה].

### יג] העולה לדינא.

א. במשנה מבואר שמברכין על הגשמים הטוה"מ, ובגמ' מבואר שיש עוד ברכה על הגשמים והיא ברכת מודים, ועוד נתבאר בגמ' דעל הטבה שבאה לאדם בלא שותפות מברך שהחינו, ובשותפות מברך הטוה"מ.

ונחלקו הראשונים אם גם בגשמים ויש לו שדה שייכת ברכת שהחינו, ובשו"ע נקט כד' בה"ג הרי"ף והרמב"ם דמברכין בכה"ג שהחינו, וכן הסכימו הפוסקים שאחריו, וכן יש לצדד לכאן, אבל ד' הגר"א דלעולם ביש לו שדה מברך הטוה"מ בין יש לו שותפות ובין אין לו, דבהטבה של גשמים תמיד יש שותפות, וכד' רש"י והרא"ש וסיעתם.

ב. בגמ' הקשו סתירת המשנה והמימרא (או הברייתא) מהי ברכת הגשמים אם הטוה"מ או מודים, ותיצו בכמה אוקימתות, שזה תלוי אם שמע או ראה, א"נ לעולם בראה ותלוי אם בא קצת או הרבה גשם, א"נ לעולם בהרבה ותלוי אם יש לו קרקע או לא, א"נ לעולם ביש לו קרקע ותלוי אם יש לו שותפות (וזה תלוי במחלוקת הנ"ל אם הכונה בחילוק הזה, האחרון, לגשמים ממש, או באופן כללי שיש חילוק כזה), או לא, וזה המסקנא.

ונחלקו הגאונים והראשונים בכל האוקימתות האלו איזה ברכה עדיפה, אם הטוה"מ או מודים, והנפק"מ היא אם בשמיעה יש ברכה (וכן אם כשבאו מיעוט גשמים אם יש ברכה, וראה להלן), דלד' בה"ג הרי"ף רש"י רמב"ם ורא"ש הטוה"מ עדיפה, ולד' רה"ג וריטב"א ומאירי מודים עדיפה.

והשו"ע וש"פ פסקו כרי"ף וסיעתו, ובביאור הלכה מכח קושיא אחרת רצה לקבל את חידוש הברכת ראש שרצה לחדש מעצמו את שיטת רה"ג בגמ', ולא ידע שזו כבר שיטת רה"ג, ורצה הבה"ל לבאר כן גם בשיטת הרי"ף וסיעתו, אך כנ"ל מתוך דבריהם מוכח להדיא איפכא לענ"ד, ובהכרח יש ליישב קושייתו באופ"א, ולא לחדש כן לשוא.

ג. בביאור הלכה האריך לדון אם מברכין בא"י על הגשמים אם לא היו בצער, והעלה מכח דברי האחרונים שיש לברך בלא שו"מ, אף שהוא עצמו צידד מעיקרא לברך בשו"מ, ולכאן לפום סתימת הסוגיא וכל הראשונים, יש לברך בשו"מ, וצ"ע מדוע חשש לדבריהם.

ד. כל שירדו ריבוי גשמים ולא דוקא ריבוי מופלג אלא משיעור שיצא חתן לקראת כלה יש לברך ברכות הגשמים, ומה הן ברכת הגשמים: בדלית ליה ארעא מברך מודים, ובדאית ליה ארעא לד' הגר"א מברך הטוה"מ, ולד' השו"ע וש"פ תלוי הדבר אי אית ליה שותפות דמברך הטוה"מ, ובדלית ליה מברך שהחינו.

ה. המור וקציעה חידש דדוקא ביש לו שדה של ט"ו על ט"ו אמה מברך, וזה בא לו מלשון השו"ע שכתב 'שדה', אבל לפום לישנא דגמ' 'ארעא', אין מקור לחידוש, ואפי' בעציץ שאינו נקוב בחלונו מסתברא דמברך כהאי דאית ליה ארעא,

ו. באחרונים דנו שמא בשמע ואין לו ארעא אינו מברך כלל, אבל ממשמעות הסוגיא והראשונים ולכה"פ הרי"ף והרמב"ם והרא"ש דס"ל דהטוה"מ עדיפה, אין חילוק כלל בין שמיעה לראיה במסקנת הסוגיא, ורק לד' הרשב"א והריטב"א יש קצת מקום לזה,

מופלגת כללית, ב. ממצרים גאלתנו - דיליתנו, שהוא הודאה קצרה ותמציתית של יסודות קיומינו ברוח ובגשם, ג. עד הנה עזרנו - וימליכו את שמך מלכנו, שזה חתימת ההודאה בהשתתפות כלל האיברים].

**אח"כ** חלק ג' הוא הקדמה לשבחו של מקום [ויתחלק ג"כ לג' חלקים, א. כי כל פה - ועני ואביון מגוולו, שהוא הקדמת השבח, ב. מי ידמה לך - מרום וקדוש שמו, שהוא מורכבות ועוצם השבח, ג. וכתוב רננו צדיקים בה' - ובמקהלות - עבדך משיחך, שזה חובת כלל ישראל להשתתף בשבח].

ולבסוף עצם השבח [ישתבח שמך וכו', שמסודר כנגד שרשי ההנהגה ושלמותה ב"ג שבחים].

### ב] ביאור שייכות הנוסח מ'אילו פינו' לברכת הגשמים.

ולניד"ד גבי ברכת הגשמים מובן מאוד מדוע שייכו רק את החלק השני שהוא ענין ההודאה, ולכן מתחילים מ'אילו פינו' (ולא מ'לך לבדך אנחנו מודים' כנ"ל דאינו אלא לחבר ההקדמה עם ההודאה, ואי"צ לו כשמשמשים רק עם ההודאה עצמה בלא ההקדמה שבברכת השיר).

**אלא** דסיום ההעתקה של החלק הזה מברכת השיר לברכת מודים לא ברור, דבגמ' בברכות (נט:): גרסי' 'ור' יוחנן מסיים בה הכי אילו פינו מלא שירה כים וכו', עד אין אנו מספיקין להודות לך ה' אלהינו, עד תשתחוה", וזה כבר חלק מהקדמת השבח, וכנ"ל, וזה כמובן פלא, ומסברא היה נכון לסיים בסוף ההודאה דהיינו ב'וימליכו את שמך מלכנו'.

**ובאמת** בגמ' בתענית (ו:): הובאה ג"כ ברכת הגשמים ושם הנוסח "עד אל

ולא נקט' כותיהו [והביאור הלכה שסבר שגם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ס"ל כותיהו, הלך כמה פעמים אחר שיטת הריטב"א הנ"ל, אבל להמבואר דאדרבה פליגי הרי"ף וסיעתו עם הריטב"א בזה, א"כ א"א לדקדק מחידושי הריטב"א לשיטת הרי"ף וסיעתו, דזה תלוי בזה].

### ענף ב'. נוסח ברכת מודים דברכת הגשמים.

#### א] ביאור חלקי נוסח ברכת השיר (נשמת כל חי).

הנה בנוסח ברכת הגשמים יש כמה חלקים, א, טופס ההודאה הלקוח מנוסח ברכת השיר (נשמת כל חי) שאנו אומרים בסיום הפסוד"ז בשחרית בשבת ויו"ט, ובלייל הסדר, ובזה יש לדון איזה חלק מהנוסח יש להעתיק לנוסח ברכת הגשמים, ב, נוסח החתימה שנחלקו בו הראשונים איך לשלב (אם בכלל) את החתימות 'א-ל ההודאות' ו'רוב ההודאות'.

**ובענין** כללות נוסח הברכה הנה נוסח ברכת השיר כולל בתוכו ד' חלקים.

**הראשון** הוא כמו הקדמה שהכל צריכין לברך את ה' שהוא בורא הכל ומנהיג את הכל [וזה ג"כ מתחלק לשנים, א. נשמת - זכרך מלכנו תמיד, שזה כמו הקדמה בחיוב הכל לברך את ה' ולגדלו, ב. מן העולם - והזקף כפופים, שהוא תיאור אדנותו והנהגתו].

**אח"כ** חלק ב' הוא ההודאה לה' על כל מעשיו [וזה מתחלק לג', א. אילו פינו - עם אבותינו ועמנו (לך לבדך אנחנו מודים, הוא כמו קישור בין החלק הקודם לחלק הזה, ואינו מעיקר ענין הברכה), שזה כמו הודאה

יעזבונו רחמיך ה' א-להינו ולא עזבונו" וכו', שזה בתוך החלק של ההודאה (בחלק האחרון שלה), ובודאי אפשר לפרש לפי החלוקה הנ"ל שאין הכונה בזה שמסיים את הברכה בתיבות אלו, אלא שמסיים את החלק האחרון של ההודאה וחותם, וכמו שאומר וכו' בגמ', ולפי"ז א"ש שמסיים בסוף חלק ההודאה כולו.

**וכן** מבואר ברי"ף בתענית (ב. מד' הרי"ף) שכ' "עד הן הם יודו ויברכו את שמך מלכנו וכו'", וכבר הגיהו שם בגליון שתיבת וכו', היא ט"ס, וא"ש כנ"ל שמסיים בסוף חלק ההודאה ממש.

**וכן** הוא ברא"ש (פ"א דתענית סי' ג'), וכן הוא ברמב"ם (פ"י מברכות ה"ה), וכן בהגהות הגר"א בברכות ובתענית שם הגיה לגרוס בגמ' כגירסאות הראשונים הנ"ל.

### ג' בירור סיום נוסח ה'ואילו פינ' שבברכת הגשמים, וביאור חדש בהגהות הגר"א.

**ובעיקר** נוסח הסיום מצאנו חילוק בין לשונות הראשונים, ובפרט בד' הרא"ש שסותר ד' עצמו, שגרס שם בסוף חלק ההודאה 'ויקדשו את שמך א-להינו', ואילו בברכות בפסקיו (פ"ט סי' טו) סיים 'יודו וישבחו ויפארו את שמך מלכנו'.

**ועי'** גם ברמב"ם שם שגרס קרוב לנוסח הרא"ש בתענית 'ויברכו את שמך ה' א-להינו'.

**והנה** המעיין בהגהות הגר"א יראה שגם הוא סותר דברי עצמו, שבברכות כתב "שם,

עד תשתחוה, נ"ב וירוממו את שמך מלכנו, גירסת רי"ף ורא"ש", עכ"ל [וברור שכונתו כנ"ל ולא שיש להוסיף 'וירוממו' וכו', אחר 'תשתחוה', אלא לבטל את אמירת 'תשתחוה', ופשוט, וכמו שהוא באמת בראשונים הנ"ל בפשיטות], ואילו בתענית כתב "גמ', בהמון גליו בו' עד, נ"ב וימליכו את שמך מלכנו, כ"ה גי' הרי"ף ושאר פוסקים", עכ"ל, הרי שבברכות גרס וירוממו, ובתענית גרס וימליכו.

**ומ"מ** נראה דאין בדבריו הבדל מהותי בין הגירסאות, וטפי ניחא למימר דלא דק כ"כ בנוסח זה, ועיקר מה שבא היה להפקיע מהנוסח הנדפס בגמ' בברכות "עד תשתחוה", ובתענית "עד אל יעזבונו", ולא בא לקבוע נוסחא דוקא, שכבר נמצאת בסידורים, ועיקר הכונה היתה לקבוע את מהות הנוסח, אבל בד' הרא"ש יותר קשה לומר כך.

**ושמא** י"ל דבר נפלא, דהמעין בלשונו בברכות יראה שנוסחתו קרובה לנוסח אשכנז בברכת השיר שם, ואילו בתענית קרובה ללשון הרמב"ם ויתכן דהא דברכות שנאה מקמי דאתי לארץ ספרד, והא דתענית אח"כ משבא לספרד, ולכן כתב את נוסח המקום [וצריך לברר אצל הבקאים מתי כתב הרא"ש את פסקיו על כל מסכת, וכן מה היה הנוסח הנפוץ באשכנז ובספרד בזמן הרי"ף הרמב"ם והרא"ש בברכת השיר].

**עכ"פ** לענין מעשה מסתמא יש להעתיק הנוסח שמורגל בו בברכת השיר בחלק ההודאה, ואין כאן נוסח חדש ומיוחד ממה שרגילין לומר בברכת השיר.

## ד] הערה בחילוק המנהגים בין נוסח אשכנז לספרד בבקשה שבברכת השיר.

**אגב** הכי אעורר בעיקר נוסח חלק ההודאה שיש הברל מהותי אחד בין נוסח אשכנז לספרד, דבנוסח ספרד בתחילת החלק השלישי של חלק ההודאה אומר "עד הנה עזרונו רחמין ולא עזבונו חסדיך" שהוא רק נוסח הודאה, ויסודו מנוסח הרמב"ם (שם), ואילו בנוסח אשכנז נכללה שם ג"כ בקשה "עד הנה עזרונו רחמין ולא עזבונו חסדיך ואל תשינו ה' א-להינו לנצח".

**ולא** באתי לדון כמאן מסתברא, אלא רק שבגמ' בתענית משמע כנוסח אשכנז, דאמרי' התם "עד אל יעזבונו רחמין ה' א-להינו ולא עזבונו", ומבואר ג"כ דכולל עם ההודאה ג"כ בקשה, ואף דהגר"א ז"ל הגיה שם, להמתבאר לעיל בעז"ה יתכן שאפשר

להשאיר את הנוסח הישן על כנו גם לד' הגר"א, ולבארנו באופן שלמעשה הנוסח יהיה כג' הגר"א והראשונים עד סוף חלק ההודאה, ובגמ' נזכר הקטע האחרון של ההודאה שבו צריך לסיים, והיינו בסופו אף שזה לא נתפרש להדיא, וכנ"ל שהוא כמו שכתוב וכו', ואף שגירסתינו בברכת השיר, ובבקשה הנ"ל, שונה מגירסא זו, עכ"פ העיקרון מבואר דיש כאן גם סדר בקשה, ואף שאין זה מובן כ"כ, עכ"פ זה מפורש בגמ'.

## ה] בנוסח החתימה.

**ובענין** נוסח חתימת הברכה יש ב' נידונים, א. מה נתכוין ר"פ שיש לומר תרוייהו, אם על דברי רב יהודה וריו"ח (מודים ואילו פינו), או על החתימה (רוב ההודאות וא-ל ההודאות), ב. בהנחה שר"פ קאי רק על החתימה אם הנוסח כנ"ל, או בשילוב (כגון א-ל רוב ההודאות)<sup>טז</sup>.

**טז.** ולולי דמסתפינא אמינא ג"כ אפשרות נוספת שכונתו שיש לברך את ב' הברכות בנפרד, דהיינו שיברך תחילה בא"י אמ"ה א-ל ההודאות, ואח"כ מיד בא"י אמ"ה רוב ההודאות, וכמו שמצינו בברכות התורה (ברכות יא:): אמר ר"פ (לג' הראשונים המובאת בגהש"ס שם) הלכך לימרינהו לכולהו (וי"ג שם לתרוייהו), ואנו מברכין כל ברכה מברכות התורה לחודה, ולא מערבין את כולם בברכה אחת, וכן רציתי לפרש בכל המקומות שאמר ר"פ הלכך לימרינהו לתרוייהו, דהיינו גבי ברכת הקשת (ברכות נט.) וברכת אשר יצר (שם ס:) וברכת הרב את ריבנו (מגילה כא:).

**ומכבר** נשאלתי מחכם אחד בדין ברכת תבשיל אחד שעשוי חציו בדיוק מפירות העץ, וחציו בדיוק מפרי האדמה, ואינו ניכר כלל כעת טיב הפירות משום שהם דומים מאוד (וכגון בחתיכות זיתים ומלפפון חמוץ) מה יברך עליהם [כשאינו לו דרך לפטור וכיו"ב], ואמר לי ששמע מאיזה רב אחד שיש לברך בכה"ג בא"י אמ"ה בפה"ע ובפה"א, משום דביטול ברוב או בחשוב אין כאן.

**והשבתי** לו דלענ"ד יותר נכון שיברך פעמיים בנפרד קודם האכילה, ומשום הפסק אין לחוש דהא הכל צורך האכילה ממש, אבל לחדש נוסח של ברכה נראה יותר תמוה.

[ומה שידוע שהגרש"ז אויערבאך ז"ל היה מברך על הים התיכון עושה מעשה בראשית ושעשה את הים הגדול, הוא חידוש, ומ"מ גם אינו דומה לניד"ד, דשם ס"ל דאין לו הפסד מזה (מה שלענ"ד אינו מוכרח כ"כ), ולכפ"פ אולי הרויח משהו, אבל בניד"ד הרי משנה את נוסח הברכה עצמה].

**ואין** נידון זה קשור ממש לנידון הנ"ל בשיטת ר"פ, דיתכן דשם באמת משלבים את ב' הנוסחאות, ואעפ"כ בנידון זה נכון לברך ב' ברכות, שאין עניינם אחד, והו"ל ג"כ חתימה בתרי, משא"כ כל הנ"ל עניינן אחד, חוץ מברכות התורה שמשו"ה נתחלקו לברכות נפרדות, וצ"ע.

**וכשהצטתי** קמי מו"ר הגרנ"מ רוזנברג שליט"א את הדברים הסכים עמי שמקופיא מסתבר יותר לברך ב' ברכות, אך אמר לי שלא עיין בזה לענין מעשה.

והנה בגמ' בברכות הגירסא "בא"י רוב ההודאות ולא כל ההודאות, אמר רבא אימא האל ההודאות, א"ר פפא הלכך נימרינהו לתרוייהו, רוב ההודאות והאל ההודאות", וכן ה' גי' הרי"ף בגמ' ועוד ראשונים.

**אבל** לבעל המאור היתה הגי' "אר"פ הלכך נימרינהו לתרוייהו", ותו לא, ולא נתבאר מה הם "תרוייהו", ופירש שם בעה"מ דכונת ר"פ לצרף מילתיה דרב יהודה דאמרי' מודים, ודרי"ח דמסיים בה ואילו פיננו, אבל בחתימה גרס רק בא"י אל ההודאות, וכתב על הרי"ף שפי' הא דר"פ אחתימה דאין לזה טעם.

**ובמלחמת** ה' כתב ע"ז הרמב"ן דאין ממש בדבריו, דהא ריו"ח לא פליג אדרב יהודה, וכדקאמרי' להדיא דריו"ח מסיים בה הכי, ולכן סיים הרמב"ן שם דרב פפא קאי רק על החתימה, וכותב שם "וראיתי במקצת נוסחאות 'ברוך [אתה ה'] אל רוב ההודאות', והוא הנכון, אבל לשון הספרים כולם ברוך רוב ההודאות ואל ההודאות, ושמא עשו רוב זה תואר, כמו רב, וכן מרוב אונים ואמין כת, שהוא תואר על משקל ועוז פניו ישונא, מעוז לתום דרך ה', ורבים כן".

**א"כ** מסקנת הרמב"ן שבחתימה משולבים

ב' הנוסחאות נודלא כבעה"מ שסבר דר"פ קאי אחתימה], אבל אעפ"כ לא בירא ליה איך לשלב את ב' הנוסחאות, ולכא' מד' הרי"ף ושאר ראשונים אין ראייה מכרעת דיתכן שהם עוסקים בעיקר הדין דר"פ שיש לשלב את ב' הנוסחאות, ואין מזה ראייה כיצד לשלב בפועל, ואם כונת הרמב"ן במש"כ שרוב הנוסחאות הם 'ברוך רוב ההודאות ואל ההודאות' נבלי לשלב לגמרי כמו שהוא צידד] לנוסחאות הגמ', א"כ אין מזה ראייה כ"כ כונ"ל, ורק יתכן דכונתו לנוסחאות טופסי ברכות שהיו בימיו כגון סידור רב עמרם גאון ורב סעדי' גאון ומחזור ויטרי ועוד.

**אבל** בעיקר הנוסח שברי"ף אם נאמר שהוא כן להנהגת המעשה, וכמו שהבין הרמב"ן מרוב הנוסחאות, לכא' אינו מובן דהו"ל חתימה בתרי, ואין להביא ראייה משאר הצירופים של רב פפא, שכן הם או טופס קצר שאין בו חתימה, או חתימה בתרי בחד עניינא (כגון רופא כל בשר ומפליא לעשות, והנפרע לעמו ישראל מכל צריהם האל המושיע), ומסתמא זה היה טעמו של הרמב"ן, אף שלא פי' כן להדיא, ומ"מ צ"ל דמה שלא דחה זה לגמרי משום דס"ל דאינו לגמרי תרי עניינא.

**וצריך** עיון בנוסחאות סידורי הגאונים והראשונים בזה, ואינם תחת ידי.



י. ובתענית הגי' שוה מלבד בסוף שמסיים בסדר הפוך "אל ההודאות ורוב ההודאות", ועכ"פ גי' רוב הראשונים גם בתענית כפי הסדר הנד' בברכות.

הרב גרשון גולד

## לא לדלג בסדר הלימוד

**אמנם** באמת יתכן שאי"ז הביאור בהנהגה לא לדלג על סוגיות של אגדתא אף שלא מוסרים עליה שיעור, דהנה יעוין בספר לעבדך באמת (חלק שני עמ' ש"ו), שכתב המשגיח ר' דב יפה זצ"ל וז"ל, בצעירותי כאשר התחלתי ללמוד מסכת ברכות, שאלתי (את החזו"א) אם אני יכול לדלג על האגדות כדי שלא להימשך יותר מדי זמן לעסוק בהן, מפני נטייתי לדברי אגדה. והשיב: "לא ראוי לשנות מכוונת חז"ל לערב יראת שמים בתוך הלימוד, אך להשתדל לא להימשך מדי בדברי אגדה, ופשטות דברי חז"ל משפיעים קדושה". עכ"ל.

הרי שאת סוגיות האגדתא שבש"ס יש טעם מיוחד שלא לדלג, כדי לערב יראת שמים בלימוד, וא"כ י"ל שזהו הטעם של הגדולים שנהגו שלא לדלג את סוגיות האגדתא, ולא שיש גריעותא בעצם הדילוג. ובדילוג עניינים אחרים כגון סימנים בשו"ע או סוגיות שאינם אגדתא, י"ל שאין בזה שום גריעותא.

### הנהגת הגרי"ש אלישיב זצ"ל

**אך** יש להביא בזה את הנהגת הגרי"ש אלישיב זצ"ל, כפי שהובאה ב"שיעורי מרן הגרי"ש אלישיב" על מסכת ברכות בהקדמה לפרק תשיעי (עמוד תרל"ג).

וז"ל, במחזור האחרון של השיעורים במסכת ברכות - שנת תשס"ה - רבינו שליט"א לא לימד את פרק הרואה. ומובאים בזה שיעוריו של רבינו מהמחזור הקודם, בשנת

הנה מצוי שלומדים שו"ע על הסדר בדינים הנוגעים למעשה, ומגיעים לסימנים שפחות שייכים אצלו למעשה, וכגון סי' ל"ב ול"ו שבהל' תפילין שנוגעים בעיקר לסופרי סת"ם ולא לכ"א, או כגון סי' רמ"ג שבהל' שבת שעוסק בדיני השכרה לגוי בשבת שאינו כ"כ מצוי אצל אדם רגיל, וכן על זה הדרך. והרבה פעמים רוצים לדלג סימנים אלו וללמוד מה שנוגע יותר למעשה, והשאלה הנשאלת היא מה הדרך הראויה בזה האם ללמוד כסדר או לדלג.

**וכן** יש לשאול במי שלומד גמרא על הסדר ומגיע לסוגיות שפחות חפץ ללומדם כרגע, כגון סוגיות של אגדתא או איזה סוגיא אחרת שפחות רוצה ללומדה כרגע, ורוצה לדלג על סוגיא זו. ויש לשאול האם יש איזה פגם בדילוג סוגיא בסדר לימודו או לא.

### מצינו מגדולי ישראל שהקפידו לא לדלג על אגדתא

**והנה** ידוע על גדו"י שמסרו שיעורים בגמ', וכשהגיעו לסוגיא של אגדתא לא רצו לדלג על סוגיא זו, וקראו אותה אע"פ שלא מסרו עליה שיעור. וכן מצינו שנהג הרב שך זצ"ל וכפי שסיפר הגרממ"ש זצ"ל (חשקת התורה עמ' קע"ב) וז"ל, גם 'אגדתות' צריך ללמוד ולא לדלג. כמו שנהג הרב שך, וכשהגיעו בפרק 'השותפין' לאגדות שבדף י"ד למד הכל, ולא דילג לפרק 'לא יחפור'. עכ"ל. ולכאורה הטעם הוא שלא לדלג בסדר הלימוד.

קשה לקבוע שיעור על מסכת שרובה אגדתא". עכ"ל.

הרי מבוארת הנהגתו של הגר"ש אלישיב זצ"ל, לא לדלג בסדר הלימוד על סוגיות, ואף באופן שלא שייכים דברי החזו"א הנ"ל.

### למה לא לדלג בסדר הלימוד

**אמנם** באמת צריך לבאר מה הטעם שלא ראוי לדלג בסדר הלימוד. ואולי הביאור הוא, דיש בזה איזה זלזול בסוגיא שמדלג, וכעין מה שאמרו בעירובין סד. "כל האומר שמועה זו נאה וזו אינה נאה מאבד הונה של תורה".

### אזהרת היוסף אומץ לא לדלג בסדר הלימוד

**וב"ה** מצאתי בזה דברים מפורשים ביוסף אומץ (לר' יוסף יוזפא ראש הדיינים בפרנקפורט מלפני 400 שנה), שכתב (בסדר הלימוד מה קודם אות ח'), שאין ראוי לדלג בסדר הלימוד.

**וז"ל** שם, כתיב מוסר ה' בני אל תמאס לכן יש ליוזהר שלא לדלג בלימוד הל' אבלות וחורבן וכיוצא, רק שראיתי רבתי מקפידין שכשלמדו אלו העניינים קראו בכל פעם אחר סיום שיעורים שורה אחת מענין אחר שלא לסיים בדבר רע וכו'.

**ואפילו** מה שאינו מובן ראיתי מורי הגאון מהר"ר הירץ סג"ל ז"ל אב"ד פה שלא רצה לדלג, שכשאמר לנו טורים אמר גם הלכות כתיבת תפילין רק בלשונם וכן סדר ניקור כי אמר שהוא ביוש גדול למה שמדלגין. עכ"ל.

**הרי** מפורש ביוסף אומץ כהנהגה הנ"ל שיש ליוזהר לא לדלג בסדר הלימוד.

תשמ"ט. גם בפעם ההיא לא לימד רבינו את הגמרא של פרק הרוואה אלא רק את דברי הרי"ף ורבינו יונה, וכך הם מובאים כאן על סדר דבריהם וכו'.

**הטעם** לכך נעוץ בדרכו של רבינו שליט"א שלא לדלג בלימוד הגמ' כלל, ואף כשמגיעים ענייני אגדה וכדו', הוא מוסר השיעורים כמו בסוגיות ההלכתיות, תוך כדי שהוא מבאר ומחדש בהם כדרכו [מלבד פעמים בודדות].

**והנה**, עוד קודם שהגענו לפרק הרוואה, סח לי רבינו שליט"א: "אינני יודע כיצד אלמד את פרק הרוואה. האם אקרא את החלומות ואתרגם אותם עברי טייטש?! עד שנגיע לפרק זה, כבר יתן הקב"ה עצה כיצד לעשות". עכ"ל.

**ובין** שלא רצה ללמוד ולדלג על ענייני החלומות, לכן לימד רק את הרי"ף עם רבינו יונה, שאין בו את ענייני החלומות. ואילו בפעם האחרונה לא לימד פרק זה כלל. והעיקר שלא יוצר מצב שסוגיא אחת לומדים וסוגיא שנייה מדלגים. וזהו לימוד לכולנו להתחזק שלא לדלג על שום גמ', אלא ללמוד מסכתות שלמות מראשיתן ועד סופן. ע"כ.

**ובהערה** שם מובא בזה"ל, אמר לי רבינו שליט"א בעת שהיה נידון האם ללמוד בשיעור מסכת תענית: "קשה ללמוד מסכת זו מפני שיש בה הרבה אגדתא. הרי הגר"א אומר שהאגדתא שבש"ס כולה היא סודות התורה ומה שנזכר בגמ' הוא רק המשל לסודות אלה (עכ"ד הגר"א). ואיך אפשר ללמוד רק את המשל?! אמנם, כשמגיעים תוך כדי לימוד המסכת לענייני אגדתא, אני משתדל ללמד כפי מה שאפשר שהרי אי אפשר לדלג עליהם, אבל

ולכן נתקשה למה אין בזה את החסרון של שמועה אינה נאה. וע"ז כתב ג' תי', או שהמדרש מיירי כשאנו מדלג על סוגיא שלימה אלא על חלק מהסוגיא, ושמועה זו אינה נאה שייך רק במדלג את כל הסוגיא. או שבאמת יש בזה את החסרון של שמועה אינה נאה רק שעדיף טפי משלא ילמד כלל. או שהמדרש לא מדבר על דילוג כלל.

**ולפי'** העץ יוסף והידי משה, התי' על קושיתו היא, שהמדרש מיירי במדלג מפני שמגיע לסוגיא חמורה לפי ערכו, ויש ע"ז היתר מיוחד של דלוגו עלי אהבה.

**עכ"פ** למדנו מדברי האמרי יושר, שס"ל שיש בדילוג משום שמועה זו אינה נאה, וגם לפי' העץ יוסף והידי משה חזינן, שהנהגה הראויה היא לא לדלג, אא"כ מדלג על סוגיא חמורה לו לפי ערכו שאז יש מהלך מיוחד של דלוגו עלי אהבה.

### לגמור את המסכת

**והנה** יעוין בכתובות יז. דאיתא שם, כי סמכו רבנן לר' אמי ולר' אסי שרו ליה הכי כל מן דין וכל מן דין סמוכו לנא לא תסמכו לנא וכו' מן חמיסין. ע"כ. ובערוך ערך חמס פירש, חמיסין- ששונין חומשה של מסכת. ע"כ. ומבואר שיש חסרון במה שלא לומדים את המסכת בשלימות.

**וכן** מבואר שיש מעלה בלימוד המסכת בשלימות, מה שיש יומא טובא לרבנן בסיום המסכת כולה דוקא. וכמו שאמר מרן הגרי"ג אדלשטיין שליט"א בשיחתו המובאת בספר דרכי החיזוק (עניני ציבור עמ' שנ"ה) וז"ל, הנה בסיום מסכת עושים סעודת מצוה, ואין הבדל אם מסיימים מסכת גדולה עם הרבה דפים כמו שבת וב"ב, או מסכת קטנה כמו במכות או הוריות, על הכול עושים אותו הסיום.

**ומש"כ** שהוא ביוש גדול למה שמדלגים, נראה כוונתו שזה ביוש לתורה, וכדמשמע ממה שהתחיל בפסוק מוסר ה' בני אל תמאס. והיינו כמשנ"כ לעיל דיש בזה מעין שמועה זו נאה ושמועה זו אינה נאה. כך נראה לכאורה.

### דברי המדרש על המדלג בלימודו

**והנה** איתא בבמדב"ר (פ"ב אות ג') ובתנחומא (במדבר סי' י'), ר' יששכר אומר ודגלו עלי אהבה. אפילו אדם יושב ועוסק בתורה ומדלג מהלכה להלכה ומפסוק לפסוק אמר הקב"ה חביב הוא עלי ודלגו עלי אהבה ודלוגו עלי אהבה. ע"כ.

**וכתב** העץ יוסף וז"ל, ר"ל שלא יאמר אדם איך אני יכול ללמוד תורה שיש כמה וכמה מאמרים חמורים וצריך אני לדלג אותם. אמר הקב"ה מ"מ עלי אהבה. עכ"ל. ועד"ז פי' הידי משה שהמדרש מיירי במדלג סוגיות חמורות בסדר לימודו.

**הרי** משמע, דבעצם יש חסרון בדילוג, דאין ראוי לדלג מפסוק לפסוק ומהלכה להלכה, רק באופן שמגיע לסוגיות חמורות לפי ערכו, בזה יש מהלך מיוחד של דלוגו עלי אהבה.

**וראיתי** בפירוש אמרי יושר שכתב ע"ד המדרש וז"ל, תימה והרי אמרו רועה זונות זה האומר שמועה זו נאה וזו אינה נאה יאבד הון תורה. י"ל דהיינו בשאינה קורא אותה כל עיקר א"נ עלי אהבה יותר ממי שאינו עוסק כלל א"נ כאן איירי בחורז מנביאים לכתובים והדברים שמחים כמסיני כי ד"ת עניים במקומם ועשירים במקו"א. עכ"ל.

**הרי** דהאמרי יושר הבין את דברי המדרש, שמדלג אף שלא במקומות חמורים,

מזניחים את לימוד סוף המסכתות? והעיד: "מיום עומדי על דעתי, לא אירע לי שהתחלתי מסכת ולא סיימתי אותה". עכ"ד. (וע"ע בספר "הסוד" (על הגרי"ש אלישיב זצ"ל) ב"דרך הלימוד" פרק ג' מה שהאריך בזה במשנתו של הגרי"ש אלישיב).

**הרי נתבאר דיש חסרון במה שלא לומדים מסכת שלימה, והיה אפשר"ל דזהו החסרון בדילוג סוגיות בסדר לימודו, שעיי"ז אינו לומד דבר שלם. אך מדברי היוסף אומץ שהובא לעיל, נראה שבעצם הדילוג יש חסרון, דהוי כביש לסוגיות שדילג. וכן מתבאר מדברי הידי משה הנ"ל שבדילוג סוגיא יש את הבעיה של האומר שמועה זו אינה נאה. וכן חזינן מהנהגת הגרי"ש א הנ"ל, שהעדיף לחסר את כל פרק הרואה כדי שלא יהיה מצב שיצטרך לדלג על סוגיא בסדר הלימוד.**

**הרי מבואר שיש ב' ענינים שונים. יש ענין אחד לא לדלג על סוגיות בסדר הלימוד, ויש עוד נושא שיש מעלה לסיים את המסכת בשלימות.**

### סוגיות שאינם נוגעים לעניני המסכת

**ודרך אגב שנכתב בענין החשיבות לגמור את המסכת, התעוררתי לדון, האם החסרון שלא גומר את המסכת שייך גם בדברים שאינם שייכים בעצם לענין המסכת אלא נכנסו אגב גררא, וכגון עניני החלומות שבפרק תשיעי דברכות, או עניני הרפואות שבפרק מי שאחזו, וכהנה רבות סוגיות ואגדות שנכנסו אגב גררא ואינם שייכים לענין המסכת.**

**דהא שפיר י"ל, דגם בלא שילמד ענינים אלו יש לו שלימות של המסכת, שהרי ענינים אלו אינם עניני המסכת. ובפרט**

**ורואים שיש ענין מיוחד במסכת שלימה, ואפילו אם לומדים מסכת הוריות שהיא רק שלוש עשרה דף, עושים סיום וסעודת מצוה, כיון שזו מסכת שלימה, ולעומת זה אם לומדים אפילו מאה ושבעים דף במסכת ב"ב, כל זמן שלא סיימו את המסכת אין עושים סעודת מצוה. עכ"ל. ועיי"ש עוד מה שהאריך לבאר מה המיוחד במסכת שלימה.**

**ויש להביא עוד מה שהובא מהח"ח בספר בנתיבות ההלכה (כרך מ"ט עניני תלמוד תורה עמ' 61) של אירגון והגית.**

**וז"ל, סיפר הרב שלמה אפשטיין זצ"ל [תלמיד ישיבת ראדין בצעירותו]: בשיבה, שמענו שיחות מהח"ח זצ"ל, ופעם אחת אמר לנו: "כשלומדים מסכת צריך לגמור עד סוף מסכת".**

**והוסיף הח"ח ואמר לנו בנעימות: "ואם יש מסכת ארוכה ויש מי שקשה לו לגמור מסכת ארוכה, כגון מסכת כתובות, יעשה "סימן" באמצע המסכת בפרק נערה שנתפתתה, וילמד עד שם, וכשיגיע לשם ילמד משם עד סוף המסכת..."**

**[והדגים ר' שלמה את דיבורו של הח"ח איך שאמר את זה בנעימות...]. ע"כ.**

**עוד הובא שם (בעמ' 332), סיפר הגר"א קוטלר זצ"ל שביקר פעם אצל הח"ח ותוך כדי השיחה עמו פלט הח"ח כמסית לפי תומו ואמר לר' אהרן: כשלומדים מסכת צריכים לגמור אותה עד הסוף ולא לעזוב את הפרקים האחרונים של המסכת שלמדו בשיבה. ע"כ.**

**עוד יש להביא מה שמובא בספר שיעורי מרן הגרי"ש אלישיב (שם), וז"ל, אמר לי רבינו שליט"א: "איני מבין מדוע**

המסכת. והתעוררתי, שאולי י"ל, דבאופן שלא משלים את המסכת, מלבד החסרון שאין לו מסכת שלימה, גם יש את החסרון דדילוג. דהיינו שאולי גם באופן שאינו מדלג אל רק מחסר את סוף המסכת, ג"כ יש בזה חסרון שנראה כאילו שמועה זו של סוף המסכת אינה נאה ח"ו (ויהיה זה ביאור נוסף במה שאמרו לא תסמכו לנא מן חמיסין לפי הערוך שהובא לעיל).

**אכן** מהנהגת הגר"ש אלישיב שהובאה לעיל, מוכח שבכה"ג שמחסר מסוף המסכת בלי צורה של דילוג, אין בזה חסרון של דילוג סוגיות, שהרי חזינן שהגר"ש לא רצה לא רצה שיצטרך לדלג על עניני החלומות שבפרק הרואה, ולכן חיסר את כל לימוד פרק תשיעי ולא חשש בזה לדילוג סוגיות.

### האם בלימוד פוסקים יכול לדלג בסדר הלימוד

**והנה** עד כאן נתבאר שיש חסרון בדילוג סוגיות בסדר הלימוד, אכן יל"ע האם זה שייך דוקא בלימוד הגמ', שהיות וכך חז"ל סידרו לנו את המסכת, א"כ ודאי יש סדר למשנה, ובמה שמדלג נחשב שלא לומד סוגיא שהיה ראוי ללומדה. וכן בלימוד התנ"ך ובשאר דברים שודאי הם כסדר.

**אבל** בלימוד פוסקים, י"ל שהגם שהם סידרו את הדברים לפי סדר מסוים, כגון ההלכות התמידיים באו"ח וכדו', אך אין משמעות לסדר לגבי שראוי ללמוד דוקא בסדר הזה, ואין שום חסרון אם מדלג למשל על הל' תפילין ולומד הל' תפילה, דאטו יש איזה סדר דוקא ללמוד קודם הל' תפילין ואח"כ הל' תפילה, שיחשב במה שלומד כעת הל' תפילה שהל' תפילין הם שמועה שאינה נאה ח"ו. כך היה מקום לצדד לכאורה.

באגדות שיי"ל שהובאו ב"ס רק בשביל לערב יר"ש בלימוד וכמו שהובא לעיל מהחזו"א, ולא מפני ששיכים ללימוד המסכתא.

**אמנם** נראה שזה אינו, דהא לא שמענו שלסיום ל"צ ללמוד ענינים אלו, ומוכח דכיון שחז"ל קבעו זאת בתוך המסכת, ע"כ שזה נצרך ללימוד המסכת.

**וכך** מבואר גם בדברי מרן הגר"ג אדלשטיין שליט"א בדברים שנשא לרגל סיום מסכת סנהדרין, כפי שהובאו בספר דרכי החיזוק (שם, עמ' שס"ג).

**וז"ל**, יש לציין חשיבות הדבר שסיימו מסכת שלימה, בפרט מסכת סנהדרין שהיא מסכת גדולה, עם כל האגדות שבפרק חלק, ובאמת צריכים ללמוד גם את האגדות, והמהרש"א כתב חי' אגדות לצד חי' ההלכות, והקפיד מאוד שיראו גם את המהרש"א שעל חי' האגדות, כידוע שבדפוס הראשון נדפס המהרש"א כספר בפנ"ע כמו פנ"י, ולא ביחד עם הגמ', והדפיס בנפרד קודם את חי' ההלכות, ואח"כ את חי' האגדות, ובהקדמה למהרש"א בברכות הזהיר שמכאן ולהבא כל מי שידפיס את ספרו, יקפיד שיהיה יחד עם חי' האגדות ולא בנפרד, ועכ"פ שיהיה בכרך אחד, ועכשיו זה נדפס ממש ביחד על אותו הדף, ההלכה והאגדה ביחד, כך החשיב המהרש"א גם את האגדה, ויש בו דברים נפלאים איך לומדים פשט בדברי אגדה. ושלמות המסכת היא רק כאשר לומדים גם את האגדות. עכ"ל.

### האם כשלא גומר את המסכת יש חיסרון של דילוג סוגיות

**והנה** לעיל נתבאר שמלבד החיסרון בדילוג סוגיות ישנו חסרון שלא להשלים את

**מאחר** ונפסק בשו"ע כי אין לעשות הלוויה רק אחרי שהתירו את העגונה, בכדי שלא יביאו ראייה מהא דהיה לוויית פלוני ופלוני צריכים לראות שאכן פלוני מת והוא הנפטר שלפנינו, לכן הוחלט ביום א' כי מיד ביום ג' לפני הלוויה, יתקיים בבוקר מושב בי"ד מיוחד בירושלים בכדי להתיר העגונה. בראש המושב ישב מרן רבנו הקוה"ט זי"ע, והגאון האדיר בעל קנה בושם וצוק"ל ומפאת חומר הענין צורף למושב בי"ד זה פוסק הדור מרן בעל שבט הלוי וצוק"ל.

**לאחר** שנגמר המושב בי"ד עזב רבנו מיד את המקום והלך להתפלל תפילת שחרית. והיה זה לפלא גדול, לאחמ"כ נתברר, שכן רבנו מקפיד להתפלל מוקדם, רק מיד בשמעו שיצטרך לפסוק על הלכות עגונות, וכדרכו בקודש שלא פסק הלכה לשאלה נדירה שלא נעשית בכל יום בלי לעיין הכל היטב בשו"ע, לכן מיד התיישב רבנו ללמוד את סי' י"ז - הלכות עגונות על פי הסדר עם הנו"כ, וכך היה עד כל ליל א' וב' - עד שגמר את כל הסימן ממש לפני המושב בי"ד, שהיה בשעה שמונה בבוקר, וכך יצא לפסוק ולהתיר את העגונה, ולכן התפלל רק אחרי המושב בי"ד, ונמצא שהיה עד יושב ולמד שני ימים ולילות ברציפות בלי ללכת לנוח כלל.

**אך** סופו של המעשה הוא העיקר: רבנו נכנס אל השיעור השבועי בליל שישי בשבוע שאחרי כן, ועם תחילת השיעור דפק רבנו על השולחן ואמר: "לפני שבוע כשהגענו לסימן י"ז הל' עגונה, אמרנו כי אינו שייך למעשה ודילגנו על הסימן, והנה משמיא סיבבו שבאותו שבוע אצטרך להתיר עגונה, והייתי צריך לעבור ע"ז כמה ימים ברציפות וללמוד אותו סימן, משמיא רמזו לי כי אסור לדלג על שום סימן שבשו"ע, ועל אף שאינו נוגע

אכן מדברי היוסף אומץ שהובא לעיל, מבואר דאין חילוק, דהא כתב שרבו לא רצה לדלג בלימוד הטור. והיינו, שכיון שלימודו הוא על הסדר, כל שמדלג איזה הלכות ולא לומדם, נראה ששמועה זו שמדלג אינה נאה ח"ו.

### מעשה נורא בענין דילוג בסדר הלימוד

**ובענין** זה שלא לדלג בסדר הלימוד, יש להביא מעשה נורא שהיה עם גאב"ד העדה"ח ר' טוביה וייס זצ"ל. וכפי שהתפרסם בעלון "משולחנא דמלכא" (עלון שבועי מתורתו של הגאב"ד המתפרסם בירושלים), פרשת ויצא תשפ"ג.

וז"ל, בעת שיעורו הקבוע מדי "ליל שישי" של מרן רבנו לתלמידיו מורי ההוראה, בסדר לימודו בשו"ע אבן העזר בהגיעו לסי' י"ז שהוא סימן ארוך מאוד העוסק בהלכות עגונה, אמר רבנו, עקב ואין דבר זה נוגע כ"כ למעשה, שהרי לא באים לפנינו שאלת עגונה בכל יום, לכן ידלגו על סימן זה.

**שבוע** לאחמ"כ קרה המקרה המזעזע, הטבח הנורא במומביי שבהודו, שם נהרג גם הרה"ח הק' ר' לייביש טייטלבוים זצ"ל (א.ה. בן יבחלט"א ר' נחום אפרים שליט"א אבדק"ק וואלאווע, וחתן יבחלט"א האדמו"ר מתולדות אברהם יצחק שליט"א. נעקה"ש בידי זדים ביום כ"ט מרחשון תשס"ט, בהיותו בבית ה' בהודו בשליחות מצוה על משמרת הכשרות).

**המצור** החל כבר ביום חמישי, ובגלל שלא היו יכולים להכנס פנימה עד לאחר שבת, קרה שלא ראו אותו שלשה ימים מאז שנרצח ה"י, ואשתו נאלצה לקבל התיר עגונה.

## חיוזק מהח"ח לא לדלג על סוגיות שקשה לזכור

ולזה שלמת הענין, רציתי להביא חיוזק מהח"ח לא לדלג על סוגיות שקשה לזכור, וכפי שסיפר הרב וייס שליט"א בעמ"ס מדות ומשקולות של תורה ועוד, מה ששמע בעצמו מרבו הגרי"ז גוסטמאן בעל הקונטרסי שיעורים.

ובך סיפר בשם רבו, ששאל את הח"ח היות ובפרק בית כור בב"ב יש חשבונות של מידות קרקע ואריכות ברשב"ם, ומכיר בעצמו שמיד אחר שילמד ישכחם לפי טבעו בענינים כאלו, האם ילמד או שעדיף לדלג בעת הזאת ענינים שיותר יתקיימו אצלו. ואמר לו מרנא הח"ח זצ"ל, "למד בני כל מילה ברשב"ם כי אמנם שוכחים אבל השכחה היא רק כמו הקרום שעל החלב, שהכל נמצא, רק מכוסה בקרום. ובעוה"ב יסירו את קרום השכחה ויימצא ממולא בתורה, ולכן צריך ללמוד הכול." ע"כ.

## העולה מהדברים:

**נתבאר** שאין לדלג סוגיות או הלכות בסדר לימודו, שהמדלג נראה כאומר שמועה זו נאה ושמועה זו אינה נאה.

**ומי** שידוע שאם לא ידלג על סוגיות או הלכות מסוימות הלימוד שלו יחלש מפני הקושי או אי השייכות שלו לסוגיות או סיבה אחרת, הנה אם יכול ללמוד בלא עיון (כגון טור או שו"ע בלא הנו"כ) באופן שלא ידלג, נראה שעדיף לעשות כן וכמו שהביא היוסף אומץ שנהג רבו. אכן אם גם זה לא שייר, וכגון שגם באופן זה אינו מבין או שגם באופן זה יחלש מלימודו, ההכרח לא יגונה, ובכה"ג ידלג. ויש לומר ע"ז את דברי המדרש שהובא לעיל, אפילו אדם יושב ועסק

ממש למעשה, ולכן מהיום והלאה, אין לדלג על אף סימן בשו"ע."

**[ובמדומה** שראיתי פעם מעשה עד"ז בתלמידים של ר' משה פיינשטיין, ואיני זוכר כעת את המקור, ומי שידוע לו בענין זה אשמח שיודיעני].

## הסכנה בדילוג הל' אבילות

**והנה** יש שחוששים ללמוד הל' אבילות, ולכן כשמגיעים להלכות הנוגעים להל' אבילות מדלגים אותם. וכבר הובא מהיוסף אומץ שאין לדלג ויסיים בדבר טוב ולא יחוש עיי"ש. והאריכו בזה הפוסקים, עי' מה שהאריך בזה ידיד הרב אי"ש קשש שליט"א בקונטרס קובץ מיסודות הש"ס עמ"ס מו"ק (בנספח), ונדפסו הדברים גם במנורה בדרום גליון ל"ב עמ' קע"ט.

**אכן** יש להעיר, דמהמעשה הנ"ל יש ללמוד, שלא רק שאין לחוש בלימוד הל' אבילות בסדר לימודו, אלא אדרבא אם מדלג על הל' אבילות יש לחוש שיגלגלו מהשמים שיצטרך ללמוד את הל' אבילות שדילג רח"ל.

**[ובדומא** לזה יש להביא את מש"כ הרב קשש (שם) בשם ספר שדה צופים, שר' משה צבי ביק זצ"ל אב"ד מעזבזו אמר, מספרים על הח"ח זי"ע שקרה ובעיירתו ראדין נפטרו כמה אנשים זא"ז תוך תקופה קצרה, וקרא עצרה לבני הישיבה להתבונן על מה עשה ה' ככה ומה דורשים מהם. ענה הח"ח ואמר, שמסכת מו"ק באה לתבוע את עלבונה, היות ובני הישיבות אינם לומדים מסכת זו, והרי אבלים לומדים מסכת מו"ק, ולכן נפטרו כמה אנשים כדי שילמדו מסכת מו"ק]. ויה"ר שלא תהיה שום תקלה מעסק לימוד התורה.

בתורה ומדלג מהלכה להלכה ומפסוק לפסוק  
אמר הקב"ה חביב הוא עלי ודגלו עלי אהבה  
ודלוגו עלי אהבה.

שנכנס אגב גררא למסכת מישך שיין  
לשלימות המסכת.

עוד נתבאר בתוך הדברים, שמלבד שיש  
חסרון בדילוג, יש גם מעלה ללמוד  
את המסכת בשלימות. ונתבאר שגם מה

עוד הובא, שהחזו"א אמר שבלימוד  
האגדות שבש"ס יש טעם מיוחד  
שלא לדלג, מפני שחז"ל כיוונו בזה לערב  
יר"ש בתוך הלימוד.



הרב ישראל גולדברג

## בדין המכנה שם לחבירו

א. שאלה.

ב. המכנה שם לחבירו ואינו מתכוון להכלימו.

ג. דעת הב"י כדעת רש"י.

ד. ביאור דברי ר' זכאי שהקפיד שלא לכנות שם רע לחבירו.

ה. ביאור דברי ר' זירא וההבדל בין "חכנתו" ל"חניכתו".

ו. גירסת הערוך.

ז. דברי הבניהו והפלא יועץ.

ח. מקומות שמצינו בחז"ל שכינו את החכמים.

ט. דברי השו"ת תורה לשמה בניד"ד.

י. מסקנת הדברים.

**אמנם** מרש"י יש לדייק דעיקר החומרא הוא דוקא היכא שמתכוון לגנותו, שהרי בטעם חומרת האיסור אע"ג דדש ביה פירש"י "דדש ביה - כבר הורגל בכך שמכנים אותו כן, ואין פניו מתלבנות, ומ"מ זה להכלימו מתכוין" עכ"ל. אלמא היכא דאינו מתכוון להכלימו אינו חמור כל כך, ומ"מ נראה פשוט דאע"ג דדש ביה ואין פניו מתלבנות, אבל מצטער שקוראים לו כן, ולכן יש איסור בדבר, ומש"כ אין פניו מתלבנות, ר"ל דאזיל סומקא ואתי חוורא. וכן מצאתי מפורש בפי' רבנו יהונתן מלוניל וז"ל "ואע"ג דדש ביה בשמיה, שרגילין בני אדם לקרותו בשם זה ואינו מתבייש מזה כל כך אפילו הכי מיחייב, דאי איפשר שלא נתבייש" עכ"ל.

**ובזה** מיושבת קושיית המהרש"א שהעיר על דברי רש"י וז"ל "והוא דחוק קצת

**א.** שאלה: הנה ידוע מצד אחד כי המכנה שם גנאי לחבירו עונשו גדול, אך מאידך ישנם לא מעט אנשים המכנים שם חבריהם בכל מיני כינויים, וטענתם שאינם מקפידים, ופעמים שכבר דשו רבים בכינויו עד שנעשה שמו הרגיל, ועל כן רצוני לדעת מהו גדר המכנה שם, ואם יש אופני היתר.

**ב.** תשובה: איתא בגמ' (ב"מ נט.) "כל היורדין לגיהנם עולים חוץ משלשה שיורדין ואין עולין, ואלו הן הבא על אשת איש, והמלביין פני חבירו ברבים, והמכנה שם רע לחבירו", ומקשינן "מכנה היינו מלביין" ופרקינן "אע"ג דדש ביה בשמיה" עכ"ל. והדברים מבהילים עד כמה חמור כינוי שם לחבירו, שאסור אפי' כבר הורגל חבירו בשם זה כי הכל קוראים לו כך, ועונשו חמור כל כך שיורד לגיהנם ואינו עולה.

א. וראיתי מודקדקים שכן משמע בשערי תשובה (ג-קמ) שכתב וז"ל "הנה כי דמו המלביין פני חבירו ברבים והמכנה שם רע לחבירו בשגם הוא מלביין פניו" וכו' עכ"ל. אלמא למד דהמכנה שם מיירי במכלים את חבירו. אך קשה הלשון "מלביין" הרי על זה נקטה הגמ' מפורש "אע"ג דדש ביה", וכמו שפירש"י בדבש

נח' רש"י והרמב"ם אלא בחומרת העונש של המכנה שם ואינו מתכוון להכלימו, דלדעת הרמב"ם אין לו חלק לעולם הבא ולדעת רש"י יש לו חלק לעוה"ב. ופלא שבב"י ובשו"ע פסק להקל כדעת רש"י, מאחר ודייק בדעת הרמב"ם דגם אם אינו שם גנאי אסור. ושמא לא סמך על דיוק זה מאחר והדיוק מדברי רש"י מפורש יותר.

**ומ"מ** נראה בפשטות דיש להוכיח דדעת הרמב"ם כדעת רש"י ודלא כמו שדייק בב"מ, שהרי בהלכות דעות (ה"ו) אחר שכתב הרמב"ם חומרת המלבין פני חבריו ברבים, כתב להדיא "ולא יקרא לו בשם שהוא בוש ממנו", ומשמע דדוקא שם שהוא בוש ממנו, כדדייק בספר בארות המים (ר' יצחק שאנאי. תשובה ג-יד ד"ה ואלו הן).

**עוד** כתב בבארות המים דנראה מגירסת הראשונים (רי"ף רא"ש, וכן נראה מדברי התוס' במגילה כח.<sup>1</sup>) שלא גרסו בדברי הגמ' "שם רע" וכנראה גם הרמב"ם גרס הכי, ואעפ"כ שאלה הגמ' בתחילה מכנה היינו מלבין, כי הבינו בפשטות דמיירי במכנה שם שהוא פגם משפחה כי אם איננו שם גנאי אין העונש ראוי להיות כל כך חמור, ואח"כ תירצו אע"ג דדש ביה, דאפי' אין פניו משתנות כמו במלבין פני חבריו, הואיל ועיקרו איסור, חמור. וזה שכתב הרמב"ם בתחילה "המכנה שם" היינו פגם

שיהא זה נענש כ"כ על כוונתו כיון שאין חבריו נכלם עכ"ל. ולפ"ד א"ש דודאי מצטער שמכנים אותו בשם גנאי. ולפ"ז גם אם אינו מתכוון להכלימו אסור דהא סוף סוף מצטער, ולא בא רש"י אלא למעט שאין פניו מתלבנות אבל ודאי מצטער מזה כפי' ר' יהונתן.

**ג.** שו"ר בכ"מ (תשובה ג-יד ד"ה ומכנה שם) שכתב בדעת רש"י וז"ל "נראה מדבריו דאי דש ביה בשמיה וזה אינו מתכוין להכלימו דשרי ובוחר לבבות הוא יודע" עכ"ל. אח"כ דקדק בלשון הרמב"ם (שם) ששינה מלשון הגמ', דנקט בלשון "המכנה שם לחבירו", ואילו בגמ' איתא "שם רע", משמע שבא הרמב"ם לרבות דאף שאין נראה בעיני המכנה כשם רע (הואיל וכבר דש ביה ונעשה לו כשם רגיל) אפ"ה אסור, ומשמע מדברי הכ"מ דכוונת הרמב"ם לאסור אף בלא מתכוון להכלים ודלא כרש"י. ואעפ"כ בספרו בשו"ע (ח"מ רכח-ה) הלך עם דעת רש"י (כמו שביאר בב"מ, וכמבואר בב"י) וז"ל "יזהר שלא לכוונת שם רע לחבירו אע"פ שהוא רגיל באותו כנוי, אם כוונתו לביישו אסור" עכ"ל.<sup>2</sup>

**אבל** לפמש"כ לעיל דגם רש"י מודה דאיכא איסור בדבר גם כאשר איננו מתכוון להכלימו ולא אתי לאפוקי אלא מחומרת העונש שאין לו חלק לעולם הבא, יוצא דלא

ביה אין פניו משתנות. וז"ל דלא מתלבנות במלואם ממש אלא יש לו בושה, אבל באמת אינו כמו המלבין פניו ברבים דאזיל סומקא ואתי חוורא.

**ב.** וראה במשנה כסף (שם) שהקשה וז"ל "אך ק' לפי פרש"י דאי היכא דדש בשמיה ואין פניו מתלבנות, אמאי לא יהא לו חלק לעוה"ב הבא מפני זה דאפי' הוא מכין להלבין, מ"מ אינו בדין שלא יהא לו חלק לעוה"ב, וכי דנין על המחשבה כמעשה, דהא מחשבתו אינו בא לפועל, דהא מה שמלבין ממש אין לו חלק לעוה"ב הוא מפני צערו של נכלם אבל כשאין המכונה מתלבן למה נדין לזה להיות מן האובדין חלקם בחיים" וכי' עכ"ל בקיצור.

**ג.** שאל"כ לא היו מקשים סתירה בין הגמרות (נביא דבריהם לקמן), שבמגילה גורסין שם סתם ואפי' זה החמיר על עצמו ואילו בב"מ גורסין שם רע.

הרבנותא שהאריך ימים בעבור זה הלא הוא איסור גמור לכנות שם לחבירו, ועוד נעשו שיורד לגיהנם ואינו יורד.

**וראה במהרש"א** בתענית (כ. ד"ה ולא קראתי) שכתב וז"ל "ובפ' הזהב חשיב המכנה שם לחבירו שהוא אחד מיורדי גיהנם ורובן דחשיב הכא עברות גדולות אלא משום דרובא דעלמא נכשלים באלו דברים התפאר הוא בהם שלא נכשל בהם" עכ"ל. ולכאורה לפ"ז לא צריך להגיע לחילוק הראשונים הנ"ל גם בדברי ר' זכאי.

(ו). **אמנם בערוך** (מגילה כח., מובא גם במהרש"א מגילה כח. ותענית כ:) גרס רק לשון "חניכה" בענין אחד, ושתי לשונות הגמ' הם, אם מצד הכינוי שכינה בעצמו או שכינו אחרים, וכך גירסתו "ולא קראתי לחברי בחניכתי, ואמרי לה בחניכותו", ופירש "בחניכתי" שלא כניתי לו שם בעצמי, "וחניכותו" שאפילו שם שכינו לו אחרים לא קראתיו. וכתב המהרש"א (מגילה כח.) דלפירוש הערוך ניתן לפרש (כדברי התוס' הנ"ל) שהחמיר על עצמו שלא לכנות גם כינוי שאיננו גנאי.

(ז). עוד ידיעה מפתיעה ומעניינת, הנה בספר **בניהו** (מגילה כח.) כתבו לפרש חסידותו של ר' זירא וז"ל "נ"ל בס"ד חכירתו הוא כינוי של שם חבירו שלפעמים העולם משנים שמו של אדם לכינוי אחר, אם שמו "יצחק" קורין אותו "חוגי", ואם שמו "אליהו" קורין אותו "אליאס" ואם שמו "יהודה" קורין אותו "אריה" וכיוצא.

**וחניכתי** הוא כינוי משפחתו שנקראת בשם "לוריא" או "גבאי" או "אלגאזי" וכיוצא. ודרכן של בני אדם כשמדברים בו קורין אותו לוריא וכן על זה הדרך. והוא היה נזהר להזכיר האדם בשמו ממש שאינו משנה

משפחה דלא דש ביה, ואח"כ כתב "והקורא לחבירו בכינויו" אע"ג דדש ביה, אבל באמת מיירי בשם שיש בו פגם ולא בסתם שם כמש"כ ר' יוסף קארו.

(ד). **ובגמ'** במגילה (כז:) איתא "שאלו תלמידיו את רבי זכאי במה הארכת ימים, אמר להם מימי לא השתנתי מים בתוך ד"א של תפלה, ולא כניתי שם לחבירי, ולא ביטלתי קידוש היום" עכ"ל. וצריך להבין במה התפאר רבי זכאי, הלא הוא איסור חמור לכנות שם, וכבר נתקשו בכך הראשונים התוס' (ד"ה ולא כניתי) והמאירי (ד"ה הרבה). וכתבו ליישב, דר' זכאי החמיר על עצמו שלא לכנות שם אפי' כינוי שאינו גנאי, ובגמ' בב"מ מיירי דוקא בכינוי של גנאי, כגון בכינוי של פגם משפחה (וכ"מ באגודה בב"מ שם, שכתב די"מ דוקא כשהכינוי לשם גנאי). וזה מתאים עם דברי רש"י לעיל כמו שפירש הב"מ.

(ה). עוד איתא שם (כח.) "שאלו תלמידיו את רבי זירא במה הארכת ימים, אמר להם מימי וכו', ולא קראתי לחבירי בחכירתו, ואמרי לה בחניכותו" עכ"ל. ו"חכירתו" פירש"י וז"ל "אם כינו שם לחבירו לגנאי", ו"חניכותו" פירש וז"ל "אפילו אותו כינוי שמסודר ובא לו ממשפחתו שם דופי, כמו כתב חניכותו וחניכתה דמסכת גיטין (פז:)" עכ"ל (וכנראה למד כן. וביאר המהרש"א "חכירתו" מלשון "כינוי", ו"חניכותו" מלשון "חניכה" (כלומר שכבר חנכו בשם זה את בני משפחתו וז"ש שמסודר ובא לו ממשפחתו, וכתב דשניהם מיירי לגנאי).

**ומבואר** דל"ק דפירוש"י נזהר שלא לגנות שם גנאי שהוא מצד עצמו, ולל"ב נזהר בשם גנאי שלא בא לו מצד עצמו אלא מצד משפחתו, ולפ"ז תחזור קושיית הראשונים הנ"ל (על דברי ר' זכאי) מה

ביותר (לדעת רש"י ורבנו נסים) מדוע לא חששו חז"ל משום האיסור החמור של מכנה שם לחבירו<sup>ה</sup>.

**ועבצ"ל** דאין כוונת בן עזאי לגנאי אלא לשבח. ושמעתי מידידי הגר"א פלקויביץ' שליט"א ביאור נפלא, דאמר בן עזאי כל חכמי ישראל היו דומין עלי כקליפת השום, שהקליפה הוא החלק החיצוני שאין בו תועלת, וביחס אלי חשובין כקליפה מפני שאני חכם יותר מהם, אבל ר"ע היה מושלם בחכמתו והוא עדיף ממני, וזה רמזו בענין "הקרח", דהנה ידוע כי השערות יונקות מן החכמה (ולכן היו צדיקים שהיו מקפידים להסתפר מערב שבת לערב שבת, כמדומה שכן נהג הבן איש חי), ולכן אמר אך הקרח הזה שאין לחיצונים שום אחיזה בחכמתו עדיף ממני.

**שו"ר בבן יהוידע** (בכורות שם) שפירש דהנה ידוע כי תכונת השום שמרבה את הזרע (ב"ק פב.), ואמר בן עזאי שהיו חכמי ישראל מתרעמים עליו שאינו נושא אשה ומרבה זרע בישראל, וז"ש "דומין עלי כקליפת השום" ר"ל שאני דומה בעיניהם כמו קליפת השום שאינה מועילה כלל. ולכן אמר שאל יחשבו שהם עדיפים ממני, כי ע"י עסק התורה אני מוליד נשמות כמותם. ומ"ש "חוץ מן הקרח הזה", ר"ל 'קר' מלשון 'קירוי', שהשיג ר' עקיבא כל תורה שבעל פה, והיה עושה גגין (היינו קירויין) לח' דרגין.

**וראיתי** מעירים מהגמ' בסנה' (צא.) דהיה חכם שהיו קוראין אותו "גביהא בן

שמו כדרך של בני אדם, וגם אינו מזכירו בשם משפחתו בלבד ויש טעם בזה שהאריך ימים, כי ידוע חיות האדם תלויים באותיות שמו כמ"ש הרב ערבי נחל ז"ל על הפסוק (ב-יט) "נפש חיה הוא שמו", ואם מזכירו באותיות שמו ממש מחזק החיות שלו שהם תלויים באותיות שמו, ולכן זכה בעבור זה לחיים ארוכים" עכ"ל. אח"כ ראיתי שכנראה מקור דבריו הוא מספר פלא יועץ (ערך כינוי). שהרי חי עשרות שנים קודם לכן) שהרי כל הדוגמאות שהביא הבניהו שלא לקרות חבירו בשם המשפחה אלא בשם הפרטי, הן בדיוק אותן דוגמאות שהביא בספר פלא יועץ. ומ"מ פשוט וא"צ לומר דגם לשיטתם אין זה מעיקר הדין רק מידת חסידות כדי להשפיע על חבירו מחיות שלו.

(ח.) ויש לעיין מהגמ' בבכורות (נח.) "והתניא בן עזאי אומר כל חכמי ישראל דומין עלי כקליפת השום חוץ מן הקרח הזה" עכ"ל. ופירש"י וז"ל "חוץ מן הקרח הזה - היינו ר' עקיבא. והא דגרסינן בכוליה הש"ס ר' יהושע בן קרח היינו בן של ר"ע כדגרסינן התם (שבועות דף ו) אמר לו ר' יהושע בנו של ר"ע לר"ע עכ"ל. ובתוס' (שם ד"ה חוץ, פסחים קיב. ד"ה צוה, בב"ב קנ. ד"ה וריב"ק) הקשו על זה וכי שנאוי לחכמי ישראל להזכיר ר"ע בשמו, וא"כ מדוע הזכירוהו בשם גנאי (על שהיה קרח), ומכאן זה חלק ר"ת על רש"י ופירש ד'קרח' הוא שם אדם ששמו קרח. אמנם ע"ש שהביאו עוד בשם ר' נסים שפירש דקרחא הוא ר' אלעזר בן עזריה, דמובא בירושלמי שהיה קרח. וכמו כן יש להקשות

ד. וכתב על זה בפ' ר' מתתיהו היצהרי למסכת אבות (ד-א) וז"ל "ולא שהיו מתגאים ומתפארים בעצמם חלילה, אלא לעורר לבות התלמידים ולהלהיבם היו אומרים דברים אלו" עכ"ל.  
ה. ועוד שהיה בן עזאי חתנו של ר"ע (כדאיתא בכת' סג.) וחייב אדם בכבוד חמיו.

יהודה. ופירש רש"י ז"ל רב יהודה היה יושב כנגדו והיו עיניו משונות ע"ש. והנה מדלא חש רב הונא ואמר הכי יש ללמוד כל כהאי גוונא דרב הונא שרי, אלא שרבי יהודה עכ"ז אקפד. הדרן למילתין דעניינים כאלה הם נידונים לפי הזמן ולפי דעתן של בני אדם. והיה זה שלום וא-ל-ש-די ה' צבא-ות יעזור לי. כ"ד הקטן יחזקאל כחלי נר"ו עכ"ל. ולפי דבריו מתיישב גם שאר מקומות שהבאנו לעיל, אלא שסתם קשה בסברא, דמה בכך שהיו רגילים בזה ואיננו גנות, מדוע לקרוא כן ולא בשם הרגיל, ושמא היה להם איזה ענין וטעם לקרואו כן כמו שפי' לעיל בדברי ר"ע (ומ"מ אם היה נחשב שם גנאי, לא היו מותרים לקרוא לו בשם זה).

(י). מסקנת הדברים: אסור לכנות שם רע לחבירו אפי' חבירו רגיל בכך, הלכך המכנה את חבירו אע"ג שאין פניו מתבלנות כי הוא רגיל בכינוי, אם כוונתו לביישו והוא מצטער ובוש בשם זה, הרי זה יורד לגיהנם ואינו עולה, וכנראה עיקר החומרא היא משום שחבירו מצטער תדיר, והכל קוראים לו בשם זה, הרי שכל המכנה חבירו בשמו מחזיק בשם הכינוי ולא בשמו האמתי וגורם לו צער ובושה. אבל המכנה שם לחבירו והוא לא שם של גנאי וכ"ש אם הוא שם של חיבה מותר. וכמ"ש התורה לשמה (סי' תכא) דבר זה נידון לפי העת והזמן ולפי דעתן של בני אדם אם דרכן להקפיד על זה אם לאו.

וכן שמות כינויים מקובלים כמו 'דודי' 'לדוד', או 'קובי' 'ל'עקב', או 'איציק' 'ל'יצחק', אין בזה שום חסרון, וכן אם יש לחבירו שם ארוך אין חסרון לקרואו בקיצור אם אין בזה שם גנאי, רק צריך להזהר בזה דאם יודע בחבירו שאינו אוהב שקוראים לו

פסיסא", וגביהא בן פסיסא פירש"י וז"ל "כך שמו והיתה לו עקמומיות בגבו כדמוכח לקמן" עכ"ל. ומשמע דנקרא כך על שם המום שהיה בו, וקשה איך קראוהו כן, ומה עם המכנה שם לחבירו, ומה עם כבוד התורה, וצ"ע.

(ט). ומצאתי שכבר דן בזה בשו"ת תורה לשמה (סי' תכא) ושם כתב מקור אחר והוא מפירוש הערוך, שביאר שמה שהיה שמואל קורא לתלמידו רב יהודה 'שיננא' (ברכות לו. ועוד הרבה מקומות), משום שהיה שנון א"נ משום שהיו שיניו גדולות. וקשה מדוע לא חשש למכנה שם לחבירו ולצער. ולתועלת הענין נעתיק את כל לשונו של התורה לשמה:

"שאלה: מי שחוטמו גדול אם מותר לקרואו 'בעל החוטם'. או דילמא חשיב זה גנות והוא בכלל לשה"ר ואסור. יורנו המורה לצדקה ושכרו כפול מן השמים.

תשובה: מצינו בכמה דוכתי למר שמואל דקרי לר"י 'שיננא', ויש בזה ב' פירושים. הא' שיננא חריף ומחודד. והב' פירושו שיניו גדולים. וב' הפירושים המה כתובים בספר הערוך ע"ש וא"כ לפי פירוש הב' נלמד לנדרן השאלה דלית לן בה. מיהו נראה דבר זה נידון לפי העת והזמן ולפי דעתן של בני אדם אם דרכן להקפיד על זה אם לאו שאם אין דבר זה שגור ומוטבע ומצוי בין בני אדם לקרוא בעל החוטם לאדם שיש לו חוטם גדול ה"ז חשיב גנות ואסור והא דשמואל שאני די"ל כך היה דרכם של בני אדם בזמן ההוא לקרוא 'שיננא' למי ששיניו גדולים ולא היה דרכם להקפיד בזה כי לא היה נחשב להם דבר זה לגנות.

ועיין בגמרא דבכורות (מד.) מחוי רב הונא חד מדידן וחד מדידהו ואקפד רב

כן, ראוי לכבדו ולקוראו בשמו המדויק משום "ואהבת לרעך כמוך".

**והבאנו** לעיל שלדעת הפלא יעץ והבניהו יש ענין לדקדק לקרוא חבירו בשם הפרטי דוקא להשפיע עליו מחיות שלו,

שהיא מושפעת מאותיות שמו (ולפ"ז מי שיש לו ב' שמות כגון 'ישראל מאיר', והוא קורא לו בשם אחד כגון ישראל, לכאור' הוא תלוי בנידון אם שם זה חשיב כשם אחד חדש או ב' שמות).



הרב אליעזר גורא  
תפרח

## עוד בענין מצא מציאה בזמנינו

לבעה"ב, ופירש רש"י שהטעם שבלוקח מהתגר לא יחזיר לבעה"ב כיוון שדרך התגר לערב פירותיו ואינו יודע מי הוא הבעה"ב, וכתב תוס' דלפי"ז יכלו לומר גם שהתגר עצמו שלקח מבעה"ב אינו חייב להחזיר אחרי ששהה כדי לערב בפרותיו, ותירץ תוס' שלגבי התגר עצמו יש חילוק בין קודם ששהה כדי לערב עם פירותיו שאינו יכול לזכות לבין אחר ששהה כדי לערב עם פירותיו שיכול לזכות ולכן נקטו בגמ' לוקח מן התגר שתמיד הרי אלו שלו, ועיין בקרני ראם בדף כה שכתב שבדברי תוס' אלו מבואר שהוא חולק על דברי הרא"ש שאומר ששייך באיסורא אתי לידיה בדבר שהיה בחצירו, שהרי כאן הדבר היה בחצירו של התגר לפני שעירב עם פירותיו ובשעה ההיא הוא לא יכל לזכות ואעפ"כ מבואר בתוס' שאחר שעירב עם פירותיו הוא יכול לזכות.

**אמנם** יש להעיר על דברי הקרני ראם שפלא שנעלם ממנו שהרא"ש עצמו בסי' יא כתב כדברי התוס' וז"ל "וכן אם מצאו התגר הרי אלו שלו אם שהה בעל המעות בכדי שיערב התגר את פירותיו" וא"כ ע"כ שדברים אלו אינם סותרים את דברי הרא"ש, אלא שהדבר צ"ע מה הטעם שאין כאן את הסברא של באיסורא אתי לידיה, ועיין בנתיב"מ סי' רסב ס"ק א שעמד בזה וכתב שכל מה שאומרים במצא בגל באיסורא אתי לידיה זה משום שהוא רוצה לזכות בקניין חצר וע"ז אומרים שאם באת לזכות ע"י החצר א"כ אתה קונה משעה ראשונה

**א. חזרה ממה שכתבנו בעניין מצא מציאה לפני ייאוש ואח"כ התייאשו הבעלים אם אחר יכול לזכות**

**בגליון** הקודם הבאנו את הנידון הזה כשמצא מציאה לפני ייאוש ואח"כ התייאשו הבעלים שהוא אינו יכול לזכות בזה כמו שמבואר בדף כא: שאפילו שהבעלים התייאשו אח"כ אינו יכול לזכות בזה כיוון שבאיסורא אתי לידיה, ונשאלת השאלה אם אחר יכול לזכות שהרי אצלו אין באיסורא אתי לידיה, והבאנו שבדברי"א הישן מבואר שגם אחר אינו יכול לזכות בזה, אבל הבאנו שבדברי הרא"ש ועוד הרבה ראשונים מבואר שלא כדבריו, שבמשנה בדף כה: כתוב מצא בגל הרי אלו שלו והגמ' פירשה שהטעם הוא מפני שיכול לומר של אמורים הן, והקשו הראשונים אמאי לא זכה בזה בעל הגל בקניין חצר, ותירץ הרא"ש ועוד ראשונים שהטעם הוא כיוון שבאיסורא אתי לידיה וכך נפסק להלכה ששייך בזה באיסורא אתי לידיה, וחזינן שאע"פ שבאיסורא אתי לידיה אחר יכול לזכות במציאה ולא אומרים לגבי האחר שלא יוכל לזכות כיוון שבאיסורא אתי לידיה של הראשון, ויש ללמוד מכאן שכשבאיסורא אתי לידיה זה לא מפריע לאחר לזכות.

**אמנם** אחר העיון נראה שהדברים אינם נכונים, שהנה במשנה בדף כו: מבואר הלוקח פירות מחבירו ומצא בהן מעות הרי אלו שלו ומבואר בגמ' שזה דווקא בלוקח מן התגר אבל בלוקח מבעה"ב יחזיר

זכה בה אבל אם אחר יחזיק הוא יצטרך לשלם לגזלן כיוון שהוא צריך אותו כדי לשלם לבעלים ולפי"ז לדעת תוס' שהעניין של באיסורא אתי לידיה הוא משום שחל עליו חובת השבה לכאורא אחר יוכל לזכות אבל הוא יצטרך לשלם למוצא והמוצא יצטרך לשלם לבעלים ולדעת הרמב"ן פשוט שאחר אינו יכול לזכות ורק כשהדבר היה בחצירו אחר יכול לזכות.

**ולכן** נראה דלא כמו שכתבנו בקובץ הקודם אלא כשיש באיסורא אתי לידיה גם אחר אינו יכול לזכות בזה כיוון שכך מבואר בחידושי הריטב"א הישן וכך הוא פשוט בדרי הרא"ש ולא מצאנו מי לא כך.

**ב. בעניין אדם שהכניס אורחים לביתו וגילה אחרי זמן רב שהם שכחו דברים ונראה שהבעלים התייאשו האם הוא יכול לזכות בזה**

**ראיתי** בספר שיח יוסף [פסקי הגרנ"ק] שכתב שאדם שנתן את דירתו לאורחים והם שכחו שם חפצים ועבר זמן רב על שהם בוודאי התייאשו הוא יכול לזכות בזה ולא שייך בזה באיסורא אתי לידיה כיוון שזה נמצא במקום המשתמר, ולכאורה נראה שכוונתו שכיוון שהמקום משתמר אין כאן מצוות השבת אבידה, ולכאורה הדבר תמוהה שהרי אם המאבד שכח איפה זה נמצא מה מועיל לו שהדבר משתמר ומה הטעם שלא יהיה בזה מצוות השבת אבידה, ושמעתי מהרה"ג עמוס מסר שלפי דברי הנה"מ שהבאנו באות הקודם דברי הגרנ"ק נכונים מטעם אחר שכל מה שאומרים באיסורא אתי לידיה בדבר שנמצא בחצר זה רק אם הוא רוצה לקנות את זה בקניין חצר אבל אם אינו רוצה לקנות אלא הוא בא לעשות עכשיו קנין אחר לא אומרים בזה באיסורא אתי לידיה.

ובאיסורא אתי לידיה, אבל אם עושה קניין ואינו רוצה לזכות ע"י חצירו אינו חייב לקנות בקניין חצר דחצר אינה קונה בעל כרחו, ולכן במצא בגל שבעל החצר לא מצא את הדבר כלל אלא שאנו רוצים שיקנה בקניין חצר בזה אמרינן שאם הוא קונה א"כ הוא יקנה משעה ראשונה ובאיסורא אתי לידיה, אבל בלוקח שהוא תגר שהוא מצא את הדבר ולוקח אותו בידו אלא שאנו רוצים לומר שכיוון שזה היה בחצירו יהיה בזה באיסורא אתי לידיה בזה הוא יכול לומר שאינו רוצה לזכות ולא יהיה בזה באיסורא אתי לידיה.

**ולפי"ז** נדחה מה שהוכחנו מכאן שכשבאיסורא אתי לידיה אחר יכול לזכות שהוכחנו כן ממה שאע"פ שבמצא בגל יש באיסורא אתי לידיה אחר יכול לזכות, ולפי דברי הנה"מ י"ל שמאחר שהוא אינו זוכה במציאה שוב אין כאן קניין חצר כלל ואין כאן את המציאות של באיסורא אתי לידיה אבל כשהגביהה ממש יתכן שגם אחר אינו יכול לזכות.

**והנה** במאמר הקודם הקשינו שהרא"ש אומר שגם בניו ובני בניו אינם יכולים לזכות ואין המוצא יכול לזכות וחידשנו שמה שבניו ובני בניו אינם יכולים לזכות זהו משום שהם צריכים לזכות מכוחו אבל לפי דברי הנה"מ לא קשה כלל כיון ששם בניו באים לזכות בקנין חצר ובוזה אמרינן שאם באים לזכות בחצר צריך לזכות בחצר משעה ראשונה וממילא שייך באיסורא אתי לידיה אבל כשאחר זוכה בזה ובעל החצר אינו זוכה א"כ אין כאן קניין חצר כלל ואין שייך באיסורא אתי לידיה.

**ועיין** בתוס' בב"ק סט ד"ה כל שלקטו שאם יאוש אינו קונה בגזילה וכל המחזיק

ונראה שהביאור בזה הוא שהנה בדף כא: מבואר שנטל אבידה לפני ייאוש אינו יכול לזכות בזה גם לאחר ייאוש משום שבאיסורא אתי לידיה ולא מבואר אם מיירי שנטל ע"מ להשיב או גם בע"מ לגזול ודעת הרמב"ן דמיירי רק בע"מ להשיב ודעת תוס' שגם בע"מ לזכות ונראה שלדעת תוס' הטעם שבע"מ לגזול אינו יכול לזכות היא לא רק משום המצוות השבת אבידה אלא גם מדין השבת גזילה ואפילו אם אין איסור גזילה עצם מה שלקח לעצמו חפץ של חבירו מחייב בהשבה ולכן גם בחצר אם הוא ירצה לזכות בקניין חצר וע"כ הוא יזכה משעה ראשונה וא"כ הוא זכה קודם ייאוש ויהיה עליו חיוב השבה והוא גם לא יוכל לזכות לאחר ייאוש ולכן אינו יכול לזכות בזה בקניין חצר וזה הטעם שלפי הרמב"ם בנטל שלא ע"מ להשיב בדרך הינוח יש חיוב השבה מדין השבת גזילה אבל נטל ע"מ להשיב אין כאן לא השבת גזילה וגם לא השבת אבידה כיוון שאין בדבר שאין בו סימן חיוב השבת אבידה.

והנה כל דברינו הם בדעת הרמב"ם שבספק הינוח בדבר שאין בו סימן אם נטל הרי אלו שלו, אבל הרי הרמב"ם בזה הוא דעת יחידאי ודעת רוב הראשונים שאם נטל יהיה מונח וחזינן דלא סבירא להו כסברת הסמ"ע, אמנם י"ל שהרי גם הרמב"ם מודה שבדבר שיש בו סימן אומרים באיסורא אתי לידיה גם במקום שנטל ע"מ להחזיר וחזינן שהחיוב השבה חל במקום שיש חיוב השבה גם בנטל ע"מ להחזיר וכמו שנתבאר שיש באיסורא אתי לידיה שבא מכח החיוב השבה אלא שדעת הרמב"ם שבדבר שאין בו סימן אין חיוב השבה ולכן אין כאן באיסורא אתי לידיה לא מכח הדין השבה ולא מכח הגזילה אבל תוס' בדף כה: ד"ה ואם נטל חידש שגם

## ג. בביאור הטעם ששייך באיסורא אתי לידיה בחצר

עייין באמרי משה סי' לו שהקשה על מה שמבואר בראשונים ששייך בחצר דין באיסורא אתי לידיה, שהרי מצאנו שני שיטות בראשונים בביאור הדין של באיסורא אתי לידיה, דעת הרמב"ן שכיוון שהוא הגביהה ע"מ להשיב חל עליו דין שומר ולכן לא מהני כאן ייאוש כיוון שהוא ייאוש ברשות, ודעת תוס' שחל עליו חובת השבה והחובה לא פקעה כן ביארו בדעת תוס' הרבה אחרונים, ושני הביאורים האלה אינם שייכים בחפץ שהיה בחצירו והוא לא ידע ממנו שוודאי לא חל עליו חובת השבה ואין לו דין שומר ועייין במה שכתב בזה הא"מ ודבריו תמוהים ואכ"מ.

ואולי יש לבאר בזה, דהנה כתב הרמב"ם בפט"ו מהלכות גזילה ואבידה ה"א שבספק הינוח בדבר שאין בו סימן לכתחילה לא יטול ואם נטל הרי אלו שלו, והראב"ד השיג עליו אמאי הרי אלו שלו הרי באיסורא אתי לידיה, ועייין בסמ"ע סימן רס ס"ק מב שכתב לבאר בדעת הרמב"ם שכיוון שהוא לא לקח את האבידה לעצמו אלא לקחה על דעת להשיבה אלא שהוא סבור שהוא יכול להשיבה ובסוף לא הצליח להשיבה לא חשיב באיסורא אתי לידיה, ולכאורא דבריו תמוהים שהרי עיקר הדין של באיסורא אתי לידיה הוא בנטלה על דעת להשיבה, והיה מקום לפרש שבדבר שאין בו סימן אין שייך באיסורא אתי לידיה כיוון שאין בו חיוב השבה וכן כתב רעק"א בשו"ע שם, אבל לכאורא לא משמע כן בדברי הסמ"ע שכתב שהטעם הוא משום שדעתו להשיבה ומשמע שאם אין דעתו להשיבה היה שייך בזה באיסורא אתי לידיה אע"פ שאין בו סימן.

קולא מספק עדיף להרים באופן שלא יזכה בזה ואז זה מותר לכל הדעות.

### להרים מציאה מהריצפה לשולחן

**בספר** שיח יוסף [פסקי הגרנ"ק] חו"מ פ"ו אות ז כתב המוצא עט על הריצפה עדיף להניחו על הספסל אם יש יותר סבירות שהבעלים יחפשו שם ואפילו יש בזה סימן ולכאורא דבריו תמוהים שהרי כשהוא הגביהה הוא התחייב בהשבה ואע"פ שהבעלים היה מעדיף שיחזיר למקום אם חל עליו חיוב השבה אינו יכול להחזיר לשם כמו שמבואר בתוס' וביארנו בקובץ הקודם שאפילו הראשונים שחולקים על תוס' זה וסוברים שבדבר שאין בו סימן יכול להחזיר למקום שנטל זה רק בדרך הינוח ולא בדרך נפילה ומצאתי בספר השבת אבידה כהלכתה פ"ה הערה יט שהביא בשם הגריש"א לגבי מצא דבר שאין בו סימן לפני ייאוש או שהוא מסופק אם הוא לפני ייאוש שאע"פ שיש מחלוקת ראשונים אם חל חיוב השבת אבידה כשמגביהה שלא ע"מ להשיב יש להקל בזה בדבר שאין בו סימן כיוון שאין בו חיוב השבה ונראה שסברתו שגם אם יש בזה באיסורא אתא לידיה זה לא מצוות השבה אלא חיוב ממוני ובספק ממון אפשר להקל ויש לדון לדבריו ליישב את שיטת הגרנ"ק, שהוא יכול להגביהה בלי כוונה למצווה אבל קשה שהרי אם הוא מגביהה בשביל להניח על הספסל זה ג"כ הגביהה על דעת להשיב וכשהתחיל את ההשבה חל עליו והשיב ודין שמירה, ואין לומר שבידו לומר שהוא רוצה שעשות רק מקצת השבה שהרי בדף ל: נסתפקה הגמ' בדרכו להחזיר בשדה ואין דרכו להחזיר בעיר אם אינו חייב להתחיל כיוון שאינו יכול לגמור או שהוא חייב להתחיל וכיוון שהוא מתחיל הוא חייב לגמור וחזינן שאין שייך לומר שדעתו רק

במקום שאין סימן שייך דין השבת אבידה כיוון שאם היה יודע של מי הוא היה חייב בהשבתה ולכן שייך בזה באיסורא אתי לידיה של חיוב השבה אבל עדיין יש ללמוד מדברי הסמ"ע שבמקום שמתכוון לזכות יש באיסורא אתי לידיה אע"פ שאין חיוב השבה וי"ל שתוס' יקבל את דבריו כשרוצה לזכות בקניין חצר ששם בוודאי אין שייך חיוב השבה גם לדעת תוס' אבל יהיה את החיוב השבה של גזילה.

### ד. בעניין הגביהה ע"מ שלא להשיב

**הבאנו** בקובץ הקודם נידון אם החיוב השבה חל כשהגביהה שלא ע"מ להשיב ולכאורא היה מקום ללמוד ממה שמצינו באיסורא אתי לידיה בקניין חצר אע"פ שהחפץ נכנס לרשותו שלא על דעת להשיב שחל חיוב השבה גם כשלוקח שלא ע"מ להשיב ובקובץ הקודם הבאנו בזה מחלוקת ראשונים אבל לפי מה שנתבאר הדין של באיסורא אתי לידיה של חצר אינו שייך לחיוב השבה של אבידה אלא לאיסור גזילה. וראיתי בספר השבת אבידה כהלכתה שדן בדבר שאין בו סימן ועדיין לא התייאשו הבעלים אם יכול להגביהה ע"מ שלא להשיב ואח"כ יוכל לזכות בזה והביא בשם הגריש"א אלישיב שבדבר שאין בו סימן כיוון שיש כאן איסור דאורייתא אינו יכול לעשות כן כיוון שיש בזה מחלוקת ראשונים, אבל בדבר שאין בו סימן כיוון שאין חיוב השבה יכול לעשות כן, וצ"ב שהרי באיסורא אתי לידיה הוא גם דאורייתא ואולי ס"ל שזה רק דין בחו"מ ולא עניין של מצווה ולכן אפשר להקל בספק ממון, והוא דן לגבי מי שרוצה לזכות ואנחנו מדברים לגבי מי שרוצה לא להתחייב להשיב ולדבריו גם בזה באין בו סימן יכול לכוון לא לזכות אבל כיוון שגם לדבריו זה רק

מהגר"מ פינשטיין שנשאל על דבר כזה וכתב  
שאם ברור ימצאו החפץ מותר לעשות כן וזה  
מובן באופן שאין כאן אבידה אבל כשיתכן  
שהוא אבידה לכאורה אם הוא יגביה את  
האבידה יהיה חייב לשומרו.

להתחיל ולא לגמור ודעת הרמב"ם שלא  
מיירי דווקא בבע"ח אלא בכל אבידה שאם  
הוא מתחיל את ההשבה הוא חייב לגמור  
ולא מצאנו שחולקים בזה על הרמב"ם  
וראיתי בספר השבת אבידה כהלכתה תשובה



הרב ישראל צבי גרינברג

## בענין משתמש בכתרה של תורה (ופרנסת האברכים בזמנינו)

וצריכים לסייע לחכמים ולתלמידים ולאנשים המתעסקים בתורה ותורתן אומנותן. וכל זה טעות אין לו תוקף בתורה ולא רגלים להישען עליהם כלל". וכתב הרמב"ם שיש בזה חילול ד' בעיני המון העם שיסברו שהתורה היא כשאר מלאכות שמתפרנסים בהם ותזדלול התורה בעיניהם ונמצא העושה זאת עובר על כי דבר ד' בזה (שעונשו היא הכרת תכרת הנפש ההיא שנכרתת גם בעוה"ב רח"ל).

**הרמב"ם** מלבד דברי המשנה הביא לזה עוד ראיות ומקורות לאיסור ליטול ממון עבור לימוד התורה. ועפ"ז קבע בספרו היד החזקה הלכות ת"ת (פ"א ה"י) ז"ל כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חלל את השם ובזה את התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא לפי שאסור ליהנות בדברי תורה בעולם הזה. אמרו חכמים כל הנהנה מדברי תורה נטל חייו מן העולם. ועוד צוו ואמרו לא תעשה עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם, ועוד צוו ואמרו אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות. וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וסוף אדם זה שיהא מלסטיס את הבריות עכ"ל.

**והנה** הרמב"ם עצמו כתב שדבריו אינם נאותים לרוב גדולי התורה ואולי לכולם וכן שזה נגד המנהג, אלא שכתב שטחו עיני בני אדם מלראות את לשונה הגלוי של המשנה והשליכוהו אחרי גיוס ונתלו בפשטי הדברים שלא הבינו אותם.

### הגידון: האם מותר ליטול ממון עבור לימוד התורה

**נדרים** סב. תניא לאהבה את ד"א לשמוע בקולו ולדבקה בו שלא יאמר אדם אקרא שיקראוני חכם וכו' ר' אליעזר בר ר' צדוק אומר עשה דברים לשם פעלם ודבר בהם לשמם אל תעשה עטרה להתגדל בהם ואל תעשה קרדום להיות עודר בו, וק"ו ומה בלשצר שלא נשתמש אלא בכלי קודש שנעשו כלי חול נעקר מן העולם המשתמש בכתרה של תורה עאכו"כ, עכ"ד הברייתא. ויעוין במפרשים שביארו הא דאל תעשה קרדום להיות עודר בו היינו שלא יעשה מהתורה כלי מלאכה להשיג על ידו פרנסה.

**במשנה** באבות (פ"ד מ"ה) איתא רבי צדוק אומר אל תעשה עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם. וכך היה הלל אומר ודאישתמש בתגא חלף, הא למדת כל הנהנה מדברי תורה נטל חייו מן העולם עכ"ל המשנה. הרמב"ם בפ"י המשנה שם כתב דע שזה שאמר שלא תעשה התורה קרדום לחפור בו כלומר לא תחשבהו כלי לחיות בו, ובאר ואמר כי כל מי שיהנה בעוה"ז בכבוד התורה נטל חייו מן העולם פירוש מחיי העולם הבא.

**וכתב** הרמב"ם שמבואר במשנה הזאת שלא כפי המנהג שנוהגים ללמוד תורה בלי לעסוק במלאכה ומטילים עצמם על הציבור "וקבעו להם מסים על היחידים ועל הקהלות ועשו את המנהיגות התורתית תורת מוכסים והטעו את העם בערמה מוחלטת שזו חובה

לו ועי"ז מתחזק והולך לבית המדרש, יעו"ש. הרי שמותר להטיל עצמו על אחרים למען התורה.

**וכתב** ע"ז הרמב"ם שאין ללמוד ממעשיות כאלו דהתם היה בעל מום שאינו יכול לעשות מלאכה ואין לו עיצה אלא ליטול, שאם לא, וכי מה יעשה הימות, את זה לא חייבה תורה (יעו"ש). ובכס"מ (הל' ת"ת פ"ג ה"י) כתב שאי"ז טענה כיון שהוא עצמו הביא על עצמו יסורים והוא גרם שיצטרך ליהנות מאחרים. ועוד שא"כ מה משתבח קרא בתורה שהיתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה, הרי הפרנסה באה לו בגלל חוליו ולא בגלל התורה (יעו"ש עוד).

**בעת** נעבור לראיותיו של הרמב"ם.

**(א)** כבר הובא לעיל שמוכיח מדברי המשנה אל תעשם קרדום לחפור בהם. והאריך הכס"מ לפרש המשנה באופן אחר מהרמב"ם, דהנה לפני כן איתא ר' ישמעאל אומר הלומד ע"מ ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד, וע"מ לעשות מספיקין בידו גם לעשות. ואח"כ מובא משנה דידן שר' צדוק אומר אל תעשם עטרה להתגדל וקרדום לחפור בהם. ופירש הכס"מ דהלומד ע"מ ללמד כוונתו כדאיתא בסוגיין להתכבד בהיותו ראש ישיבה וכיו"ב או שכוונתו ללמד וליטול שכר, והלומד ע"מ לעשות היינו לשמה שמספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות. בא ר' צדוק ואומר דלא תימא כיון שהלומד ע"מ ללמד (שהיא כונה שלא לשמה וכנ"ל) מספיקין בידו ללמוד וללמד א"כ זאת אומרת שאין בזה עוון, לכך אמר כנגד הרצון לכבוד אל תעשם עטרה להתגדל בהם וכנגד הרצון לפרנסה אמר ולא קרדום לחפור בהם. (ותדע ששתי הכונות אסורות מדסתם הלל ודישתמש בתגא חלף משמע כל הנאות אסורות ונוטל חייו מן העולם, ויעו"ש

**בטרם** נעבור להתבונן בראיותיו של הרמב"ם נביא את המקורות של החולקים על הרמב"ם שהביאם הרמב"ם בעצמו בתוך דבריו, א - בגמ' בברכות דף י' ע"ב איתא הרוצה להנות יהנה כאלישע ושלא להנות אל יהנה כשמואל הרמתי. וכתב הרמב"ם דזה אינו דומה לנידון כלל, דאלישע לא קיבל ממון מבני אדם וכ"ש שלא הטיל עליהם חובות, אלא ההבדל בינו לבין שמואל ששמואל גם כשהיה עובר אורח לא היה נכנס לבית שום אדם ולא אוכל ממאכלו "ותשובתו הרמתה כי שם ביתו" ואריו"ח שכל מקום שהולך ביתו עמו, ואילו אלישע היה מקבל כיבוד זה ואם היה מארחו אדם היה לן אצלו ואוכל כדי צרכו והולך לעסקיו, ובוזה הרוצה להנות יהנה כאלישע, אך מכאן א"א ללמוד להתיר להטיל צורך פרנסתו על בני אדם.

**ב** - בגמ' בב"מ פד: מסופר על ר' אלעזר בר"ש שקיבל על עצמו יסורים, שבכל לילה היה אומר ליסורים אחיי ורעיי בואו, ובצפרא אמר להו זילו מפני ביטול תורה, וכששמעה זאת אשתו טענה שמכלה ממון של בית אבא (שהיה נצרך לשיתין מיני לפדא לרפאותו) ועי" כן מרדה בו אשתו וחזרה לבית אביה. באותה עת עלו מן הים סיפונאי (יורדי הים באוניות. רש"י) עיילו ליה שיתין עבדי ומחזיקין שיתין ארנקי והיו מכינים לו כל יום שיתין מיני לפדא. וכתב רש"י שעמד עליהם נחשול של ים והתפללו להנצל בזכות ראבר"ש ולאחר שניצלו שלחו לו דורון. יומא חדא אמרה אשתו לבתה לראות מה עם אביה. אמר לה ראבר"ש זילי אמרי לאמך שלנו גדול משלהם (עושר גדול משלהם. רש"י) קרי אנפשיה היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה. ומבואר שם בגמ' שכל יום היה אוכל המאכלים שהכינו

מאחיו גדלהו משל אחיו (יומא י"ח הוריות ט'). מעשה בפנחס הסתת שנמנו אחיו הכהנים למנותו כה"ג ומצאוהו חוצב אבנים בהר ומילאו לו אותו מחצב דינרי זהב. (תו"כ אמור פ"ב, תוספתא דיומא פ"א ה"ו תנחומא אמור ס"ד).

**ובגמ'** השוו ת"ח לכה"ג כמבואר בחולין קל"ד שהוא שקא דינרי דאתא לבי מדרשא קדים רבי אמי וזכה בהן, והיכי עביד הכי וכו' ואיבע"א אדם חשוב שאני, דתניא והכהן הגדול מאחיו שיהא גדול מאחיו וכו' אחרים אומרים וכו' (כנ"ל) עכ"ד הגמ'. וקל וחומר הוא, דהא ממזר ת"ח קודם לכהן ע"ה (הוריות י"ג). ות"ח קודם אפי' למלך שקודם לכה"ג, שת"ח שמת אין לנו כיו"ב ומלך שמת כל ישראל ראויין למלכות, וכ"כ רש"י בתענית כ"א לגבי עובדא דאילפא וריו"ח, דמי שהוא ראש ישיבה היו נותנים לו ממון הרבה כדאמרין גבי כה"ג גדליהו משל אחיו.

**והוסיף** התשב"ץ ואם תאמר שהדרשא גדלהו משל אחיו הוא מדרש חכמים (ולכן כתב הרמב"ם שלא נמצא כן בתורה), הרי גם האיסור ליטול ממון על לימוד התורה הוא מדרש חכמים, כדאיתא לעיל ל"ז דכתיב ואותי צוה ד' בעת ההיא ללמד אתכם וגו' וכתיב ראה למדתי אתכם וגו' מה אני בחינם אף אתם בחינם.

**ב -** הגמ' בהוריות י' מייתי עובדא דר"ג ור' יהושע הוו אזלי בספינתא, ויעו"ש שר' יהושע אמר לרבן גמליאל שיש לו שני תלמידים ר' אלעזר חסמא ור' יוחנן גודגודא שיודעין לשער כמה טפות יש בים ואין להם פת לאכול ובגד ללבוש, נתן דעתו להושיבם בראש, ויעו"ש שסירבו, ואמר להם וכי סבורים אתם ששררה אני נותן לכם עבדות אני נותן לכם, הרי שהושיבם בראש כדי

שעפ"ז ביאר גם את משנת הלל בפרק א' דאבות. וכתב הכס"מ (ע"פ פירושו זה) דכל המשנה איירי במכוין בתחילת לימודו לכוונות אלו או שיכול להתפרנס מבלי ליטול שכר על תלמודו, אבל אם למד לשם שמים ואח"כ א"א לו להתפרנס מותר.

**ב)** כתב הרמב"ם כשנעקוב אחרי החכמים ז"ל לא נמצא אצלם לא מיסים על בנ"א ולא קיבוץ נדבות לשיבות החשובות והנכבדות ולא לראשי גלויות ולא לדיינים ולא למרביצי תורה ולא לאחד מן המנהיגים ולא לשאר העם, אלא נמצא שכל כולם יש בהם מי שהוא בתכלית העוני ועשיר גדול בתכלית, וחלילה לי לומר שהם לא היו תורמים ולא נותנים צדקה, כי אמנם אותו שהוא בעוני אילו פשט ידו ליטול היו ממלאים את מקומו זהב ואבנים טובות, אבל לא עשה זאת, אלא היה מסתפק במלאכה שיתפרנס ממנה אם בריוח אם בדוחק והיה בז למה שבידי בני אדם הואיל והתורה מנעתו מזה, עכ"ד. (ויעוין בלשון הרמב"ם (פ"א מת"ת ה"ט) גדולי חכמי ישראל היה מהם חוטבי עצים ומהם שואבי מים וכו' ואעפ"כ היו עוסקין בתורה ביום ובלילה, והם בכלל מעתיקי השמועה איש מפי איש מפי משה רבינו עכ"ל).

**התשב"ץ** (שו"ת ח"א ענין קמ"ב ואילך) האריך לדחות דברי הרמב"ם דודאי מצוה וחובה על הציבור לפרנס להכמיהם ודייניהם שתורתם אומנתם כדי שלא יתבטלו ממלאכת שמים ושלא יזדלזלו בפני עמי הארץ מפני עוניים. והביא ראיות שמצאנו שהתפרנסו על ידי התורה. וראיותיו:

**א -** חז"ל דרשו והכהן הגדול מאחיו שיהא גדול מהם בנוי בכח בחכמה ובעושר, אחרים אומרים מנין שאם אין לו שאחיו הכהנים מגדלין אותו ת"ל והכהן הגדול

מאחרים), ג) ת"ר עני ועשיר ורשע באין לדין, לעני אומרים לו מפני מה לא עסקת בתורה אם אומר עני הייתי וטרוד במזונותי אומרים לו כלום עני היית יותר מהלל. אמרו עליו על הלל הזקן שבכל יום ויום היה עושה ומשתכר בטרפעיך חציו היה נותן לשומר בית המדרש וחציו לפרנסתו ולפרנסת אנשי ביתו. פעם אחת לא מצא להשתכר ולא הניחו שומר ביהמדר"ר להכנס, עלה ונתלה וישב על פי ארובה כדי שישמע דברי אלקים חיים מפי שמעיה ואבטליון (יומא ל"ה ע"ב).

**כתב** הרמב"ם וכבר ידעת שהלל הזקן היה חוטב עצים (המהרצ"ח מעיר שבגמ' הנ"ל לא כתוב שחוטב עצים אלא שהשתכר טרפעיך ליום - מובא במגיה) וכו' ומעלתו באשר היא, ותלמידיו נמשלו למשה ויהושע, וקטן שבתלמידיו הוא ריב"ז (סוכה כ"ח). ואין ספק לנכון שאילו נאות לאנשי דורו לסייע לו לא היו מניחים לו לעסוק בחטיבת עצים.

**וכתב** ע"ז התשב"ץ זה לא היה אלא בעודו תלמיד שומע מפי שמעיה ואבטליון אבל אחר שעלה לגדולה לא מצינו. והכס"מ הוסיף שלפי שהיה בזמנם אלפים ורובות תלמידים אולי לא היו נותנים אלא למפורסמים שבהם או שכל מי שהיה אפשר לו שלא ליהנות היה עושה, אבל כשזכה לחכמה ולמד דעת את העם התעלה על דעתך שהיה חוטב עצים?

ד) ר' חנינא בן דוסא הכריזו עליו כל העולם כולו אינו ניזון אלא בשביל חנינא בני וחנינא בני דיו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת, (ברכות י"ז) ולא ביקש מבני אדם. וכתב ע"ז התשב"ץ שזה מידת חסידות שיטול שכרו בעוה"ב משלם (וכן מצינו בר' שמעון בן חלפתא במדרש שוח"ט צ"ב ובר' אלעזר איש ברתותא בתענית כ"ד). ובכס"מ

שיגדלו ישראל בעושר שלהם (וגם הם לא סירבו בתחילה אלא מפני השררה ולא מפני דהוי קרדום לחפור בו).

(**ובברכות** כ"ח ר"ג בא לביתו של ר' יהושע כי מטא לביתיה חזינהו לאשיתא דביתיה דמשחרן אמר ליה מכותלי ביתך אתה ניכר שפחמי אתה (ויעוין בתשב"ץ שניסה לומר שלא יתכן שהיה ממש פחמי, אך חזר בו מכח הירושלמי (שם פ"ד ה"א) שאומר אשכחיה יתיב ועביד מחטין) א"ל אוי לו לדור שאתה פרנסו שאי אתה יודע בצערן של ת"ח במה הם מתפרנסים ובמה הם ניזונים. וכתב התשב"ץ דחזינן מהכא שדבר זה מוטל על פרנסי הדורות להעמיד בראש כדי שיגדלוהו ישראל משלהם. ויעו"ש שביאר הטעם שלא הרגיש רבן גמליאל עד השתא במצבו של ר' יהושע).

ג - מאי עינוותנותיה דרבי אבהו וכו', אימנו רבנן עליה (דר' אבהו) לממנייה ברישא כיון דחזיה לר' אבא דמן עכו דנפיש ליה בעלי חובות אמר להו איכא רבה, כלומר שימנו את ר' אבא דמן עכו כדי שיתפרנס בכבוד (סוטה מ' ע"א) ולא נמנע מלהתפרנס ע"י התורה. (וגם מכאן הוכיח התשב"ץ שזה מוטל על פרנסי הדורות שר' אבהו היה נכבד ומקורב לבית הקיסר (סנהדרין י"ד כתובות י"ז)).

ד - גוזרי גזירות שבירושלים היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה (כתובות ק"ה ע"ב). ולא נמנעו מלהתפרנס מן התורה.

ה - ת"ח המלמדין ה' שחיטה והמלמדים הלכות קמיצה לכהנים נוטלין שכרן מתרומת הלשכה (שם ק"ו). ולא נמנעו מלהתפרנס מן התורה.

**נחזור** לראיותיו של הרמב"ם (הרמב"ם מביא הנהגת תנאים שלא התפרנסו

(אמנם יש להעיר שהרמב"ם הביא ראיה מר' יוסף ולא מר' ששת).

**התשב"ץ** כתב דהיה עוד הרבה תנאים ואמוראים בעלי מלאכה. תנאים

(1 - י"מ ששמאי היה בנאי, מהא דרחפו לגר באמת הבנין שבידו (שבת ל"א). (2) שמעון הפקולי (ברכות כ"ח) נקרא כן על שם שהיה עושה צמר גפן. (3) ר' יוחנן הסנדלר (חולין ט"ו). (4) ר' מאיר היה לבלר (עירובין י"ג קה"ר פ"ב). (5) ר' יהודה כד אזיל לבי מדרשא שקיל גולפא על כתפיה ור' שמעון שקיל צנא על כתפיה ואמרו גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה (לעיל מ"ט). ופירש התשב"ץ שע"י שהיה מעביר ממקום למקום בשכר היה לו על מה לשבת (ויעו"ש שהביא רק את ר"י). (6) ר' ישמעאל ב"ר יוסי אמר על אביו שהיה שלחא, ופירש"י אומן לעורות (שבת מ"ט).

**וכן** מצינו באמוראים - (8) ר' אבא בר זמינא הוה מחייט (ירושלמי שביעית פ"ד ה"ב). (9) בר אדא סבולאה הוי קא מעבר חיותא אנגמלא דנרש (ב"מ צג:) וגירסת התשב"ץ ר' אחא סבולא. (10) ר' פפא קביל ארעא לאספסתא (ב"מ קט). (11) ר' ביבי בר אביי קביל ארעא (שם). (12) אבא הושעיא איש טרייא הוה קצר והיינו כובס (ירושלמי סוף ב"ק). (13) ר' כהנא הוה קמזבין דיקולי (קדושין מ').

**והנה** לכאן חלק מהראיות יש לדחות ולומר שלא היה עוסק במלאכה זו וזה היה אומנותו אלא שבאותו הזמן היה עוסק באופן עראי במלאכה, ואולי בחלק מהמקרים לא היה ביד בני מקומו לפרנסו, מרן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל פירש שלא רצו ליטול עטרה לעצמם שהם צורבא מרבנן. (הובא בספר בתורתו יהגה) והתשב"ץ דחה כל המקורות

כתב שגם אם היה רוצה לא היה צריך לבקש מבנ"א שמן השמים נותנים לו (תענית כ"ה), אלא כנ"ל שלא רצה ליהנות בעוה"ז, ואי"ז שייך לנידו"ד ברוצים ליהנות מהעוה"ז רק שלא באיסור.

(ח) קרנא היה דייך (כתובות ק"ה סנהדרין י"ז), ועבודתו היתה דהוה תהי באמברא דחמרא (מריח באוצרות יין איזה ראוי להתקיים וזה היה שכרו בכל יום. רש"י) (כתובות שם) וברמב"ם כתב שהיה שואב מים, ולפנינו בגמ' זה כתוב במעשה אח"כ על ר' הונא דהוה דלי מיא. שו"ר שהתשב"ץ כבר הרגיש בזה. וכתב ע"ז הכס"מ אותה אומנות יפה היא ובלא טורח גדול ואין ספק שמי שחננו השם יתברך שיתפרנס ממלאכתו אסור לו ליטול. ור' הונא שהיה דולה מים כבר היה לו קרקעות ולא היה צריך ליטול. לפ"ז יוצא שבכה"ג שכבר יש לו מקור הכנסה טוב או אומנות נקיה בלא טורח גדול אין לו להטיל פרנסתו על אחרים.

(ו) ר' יוסף איעסק בריחיא ר' ששת איעסק בכשורי אמר גדולה מלאכה שמחממת את בעליה, וביאר הרמב"ם "כלומר בעת יגיע אבריו מנוחתם כבוד, בנשיאת הקורות הכבדות היה מתחמם גופו בלי ספק והיה משבח דבר זה ושמח בו ומאושר בחלקו על מדת ההסתפקות שהיתה בו" עכ"ל. וכתב ע"ז הכס"מ וכבר נזהר רש"י ז"ל מזה וכתב דלרפואה היו עושים כן בימות השלג להתחמם ולהזיע. וכע"ז בתשב"ץ שהיה להם זה הזיעה לרפואה מחולי שהיו חולים. והוסיף הכס"מ ואיני מבין כוונת רבינו הלא נערים בעץ כשלו אף כי סומים כו' כי ר' ששת סומא היה כנראה באותה סוגיא ואיך היה נושא קורות, וא"כ ע"כ י"ל כרש"י שהיה נושא משא בתוך ביתו ממקום למקום

וביארה הגמ' שר' טרפון עשיר גדול הוה והו"ל לפייסו בדמים, הרי שלא רצה ליהנות מן התורה.

(ח) בגמ' בב"ב דף ח. מסופר שרבי פתח אוצר בשני בצורת ללומדי התורה ולא לעמי הארץ (לטעמיה דאין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ), דחק ר' יונתן בן עמרם ונכנס, אמר לו רבי פרנסני, שאלו רבי אם הוא לומד תורה, ענה שלא, אמר רבי א"כ במה אפרנסך, אמר לו פרנסני ככלב וכעורב, פרנסיה. בחר דנפיק יתיב רבי וקמצטער ואמר אוי לי שנתתי פתי לע"ה, א"ל ר' שמעון בר רבי שמא יונתן בן עמרם תלמידך הוא שאינו רוצה ליהנות מכבוד תורה מימיו, בדקו ואשכחו וכו'. הרי שלא רצה ליהנות בכבוד תורה.

**ובכס"מ** לא השיג על הראיה מר"ט אבל על ראייה זו כתב כמה טענות: א - אם איתא דאסור היאך הכשיל רבי את שאר הת"ח (חוץ מר' יונתן) לתת להם מה שאסור. ב - יותר נ"ל דלפנים משורת הדין הוא דעבד. ג - אם איתא דאסור היאך לא חשו שאר הת"ח חוץ מר' יונתן.

**התשב"ץ** דחה כיו"ב, אלא דהוסיף לתרץ גם מעשה דר"ט וכתב כך, דיש שני ענינים חלוקים, א - הנאה בכבוד תורה. ב - השתמשות בכתרה של תורה. הנאה בכבוד התורה אינה איסור שנעקר עבודה מן העולם אלא מדת חסידות שיש נמנעים מזה, וזה היה חסידותו של ר' יונתן בן עמרם. אמנם, השתמשות בכתרה של תורה הוא איסור גמור שכל התעסקותו בתורה אינה אלא בשביל לעשות ממנה אומנות להתפרנס ואין לו ע"ז שכר בעוה"ב שהרי לא נתכוין אלא לקבל השכר בעוה"ז, וגם נעקר מן העולם על שעשה בכלי קודש תשמיש חול.

האלו דזהו מידת חסידות לקיים מש"כ יגיע כפיך כי תאכל, אבל אין כל הדורות שוין בזה, כדברי הגמ' בכרכות בא וראה מה בין דורות ראשונים לאחרונים שהראשונים תורתן קבע ומלאכתן עראי, ואחרונים להיפך. ובגמ' בעירובין נ"ג כתוב שליכן של ראשונים כפתחו של אולם והיו חוזרים בקלות ללימודם ואנו כמלוא נקב מחט סדקית וכאצבעתא בבירה לשכחה וכו' (יעו"ש), ואם יתעסק במלאכה אינו רואה סימן ברכה בתלמודו ועת לעשות לד' "הלכך מצאו היתר חכמי הזמן להגות יומם ולילה בתורה ולספק מורי הוראות בישראל ולהיות ניוזנין מהציבור וזו חסידות גמורה" ומש"כ פשוט נבילתא בשוקא וכו' ולא תימא גברא רבה אנא וזילא בי מילתא, ולעולם יעבוד עבודה שהיא זרה לו ואל יצטרך לבריות (ב"ב ק"י) כ"ז מדברי חסידות. ונכון לזמנם ולא לזמנינו.

**והנה** בגמ' בסוגיין מובא מעשה בר' טרפון, וברמב"ם הביא מעשה זה והמעשה הבא בר' יונתן בן עמרם "ושתי המעשיות האלו משתיקות כל מתנצח בענין זה". ז' בסוגיין מבואר שאחרי שהוקפלו רוב המקצועות (סכינים לחיתוך תאנים) הנשאר בשדה מותר לקחת ואינו גזל (שהבעלים מתיאשים ממה שנשאר בשדה). ובגמ' מסופר שהיה אדם שהיה לו גניבות בשדהו ור' טרפון אכל מהתאנים לאחר שהוקפלו המקצועות וחדשו בעל השדה שהוא הגנב, עט עליו ותפשו ונתנו בתוך שק ורץ עמו על גבו להשליכו לנהר (תיאור הרמב"ם), אמר ר"ט אוי לו לטרפון שזה הורגו, שמע זאת בעל השדה שבקיה וערק. א"ר אבהו משום רחב"ג כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על דבר זה אמר אוי לי שנשתמשתי בכתרה של תורה ואמר רחב"ג אריו"ח כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם וכו'.

בי ר' יוסף ולבסוף בי אביי ולבסוף בי רבא, ופי' רש"ג ששיפורא היא תיבה לקבץ בה לחלק לתלמידים (ודלא כפירש"י שם).

**ובתנחומא** מעשה בחבר שבא בספינה, ושאלוהו היכן פרקמטיא שלך,

וענה פרקמטיא שלי גדולה משלכם, בדקו ולא מצאו לו כלום, שחקו עליו, עמדו ליסטים ושדדום, כשנכנסו למדינה לא היה להם מה לאכול וללבוש והחבר הלך לביהמדר"ר ודרש שם, כיבדוהו כבוד גדול ועשו לו פסיקתו כהוגן וליווהו, ראו הסוחרים מהספינה פייסוהו וביקשו שידאג למחייתם, אמר להם הלא אמרתי לכם שפרקמטיא שלי גדולה משלכם, הוי כי לקח טוב נתתי לכם (מ"ת תרומה ס"ב) משמע שלא דוקא דיינים וחכמים, ויעו"ש שהביא מקורות רבים לגודל השכר של מחזיקי ת"ח.

**הכס"מ** ג"כ האריך, ומסקנותיו ג' היתרים א' שיטול מאבות הבנים שכר

ללמד בניו או ללמדו (ויעוין בשו"ע סי' רמ"ה דהאידינא נהוג לקחת שכר גם על שמלמד משנה וגמרא ולא רק על מקרא, אבל רק אם אין לו מה להתפרנס או שנוטל שכר בטלה דמוכח) ב' שיושב ולומד וכל הבא לקרבה אל המלאכה יקרבהו לתורה ומצוות. ג' שדן דין אמת לאמיתו. וכתב שכופים על החזקת מורה צדק ותלמידים שימלאו מקומו לאחר פטירתו.

**לאחר** מכן כתב שמי שאין לו מה להתפרנס יכול ליטול שכרו גם מהציבור. ועוד כתב שנראה שאם למד איזה מלאכה להתפרנס ועובד בה ואינה מספיקה לו יטול מהציבור תוספת, ואולי גם הרמב"ם יודה לזה ולא אסר אלא באופן שפורק עול מלאכה לגמרי ומטיל עצמו על הציבור. ואף אם הרמב"ם לא מסכים לזה "אפשר שהסכימו כן כל חכמי הדורות משום עת לעשות לד' הפרו

**אלא** שלאחר שזכה לכתרה של תורה אם מתכבד בה ה"ז השתמשות בכתרה של תורה וכמש"כ בסוגיין וסוף הכבוד לבוא ולא אמרו ע"מ שלא תיטול כבוד (ומש"א הלל ודישתמש בתגא חלף היינו משתמש בת"ח שאינו תלמידו עיי"ש). ומי שכבר גדל בתורה אם נוטל פרס אינו משתמש בכתרה ש"ת אלא משתמש עבור כש"ת. ויש עוד איסור השתמשות בכש"ת גם באופן שפורע חובו או מסלק תביעות מעליו, אם לא שהוא עני ואין לו אפשרות אחרת, שהרי מבואר בסוגיין דכל הצער של ר"ט הוא משום דעשיר גדול היה והו"ל לפרנסו בדמים.

**והוסיף** התשב"ץ דעל אף שמצינו חכמים עוסקים במלאכה, בדורות הללו שבני עליה נתמעטו ואם יעסוק במלאכה יזדלזלו בעיני ע"ה אין להם לעסוק במלאכה (ובדומה לזה מצינו רבנן לאו בני מיפק באוכלוזא נינהו. בב"ר ח).

**והנה** עד השתא איירינן בנוגע לחכמי ישראל, והתשב"ץ הוסיף דגם לתלמידים מותר, אך להם יש מידת חסידות לבטל קצת מתלמודם ולהתפרנס מיגיע כפם ולא להטיל עצמם על הציבור, וכדאמר רבא לרבנן במטותא מינייכו ביומי נימן ביומי תשרי לא תתחזו קמאי כי היכי דלא תטרדו במזונייכו כולא שתא (ופירש רש"י שניסן הוא זמן הקציר ותשרי זמן דריכת הגתות והבדים).

**אך** מדינא מותר, וכן איתא איזהו ת"ח שבני עירו מצווין לעשות מלאכתו כל שמניח עסקיו ועוסק בחפצי שמים למאי נפק"מ למיטרח בריפתיה (שבת קיד). ועוד איתא ריו"ח רמי כתיב ועשית לך ארון עץ וכו' מכאן לת"ח שמצווין בני עירו לעשות מלאכתו (יומא עב). ועוד איתא שהוא שפורא דמעיקרא הוה בי ר"י ולבסוף בי רבה ולבסוף

והמדרשים מלאים משבח התורה ועמלה ויגיעתה וכי יש שום סברא בעולם כי מלאכה עיקר ות"ת טפל, ול"ל קרא סברא הוא, וצע"ג. עכ"ל.

**וכתב** הברכ"א ליישב דהנה יש ב' משמעויות למושג דרך ארץ, א' עסק אומנות ומלאכה ב' הנהגות מידות ומעשים טובים. דוגמא לעסק אומנות הוא מה ששנינו שתורה נקנית במיעוט ד"א. ודוגמא להנהגות ומדות מצינו כ"ו דורות קדמה ד"א לתורה (ויק"ר ט, ג) עוד דרשו חז"ל לשמור את דרך זו ד"א, עץ החיים זו תורה, מלמד שד"א קדמה לתורה (תחילת תדב"א), והנה עץ החיים נברא לפני אדה"ר וגם אדה"ר לא נצרך למלאכה שהכל היה מוכן לפניו ובעל כרחך הפירוש למידות טובות. ומצינו הרבה בחז"ל לימדה תורה דרך ארץ. וד' דברים צריכים חיזוק וכו' ודרך ארץ, ורש"י פירש אומנות וסחורה והמהר"ל והגר"א פירשו מידות טובות - רבינו יונה על המשנה באבות אם אין ד"א אין תורה פירש שהתורה לא תשכון אלא בגוף עם מידות טובות.

**וכוונת** ר"ת שהדרך ארץ היא עיקר מצד שהיא ההקדמה לתורה.

**וכתב** הברכ"א ששוב מצא שכן פירש הגרא"ו וצ"ל, וכתב דכ"מ במדרש במדבר"ר י"ג סולת כלולה בשמן שהתורה תהיה כלולה במעשים טובים כי ההיא דתנינן טוב ת"ת עם דרך ארץ, עכ"ד. ולכאורה צריך להסביר כמו המדרש מעשים טובים ולא סתם מדות טובות כדי שיבואר ההמשך שיגיעת שניהם משכחת עוון. שו"ר שהברכ"א הרגיש בזה, יעו"ש.

**נחזור** לעניינינו הרמ"א הביא ב' הדעות של הרמב"ם והתשב"ץ, והנו"כ

תורתך שאילו לא היתה פרנסת הלומדים והמלמדים מצויה לא היו יכולים לטרוח בתורה כראוי והיתה התורה משתכחת ח"ו ובהיותה מצויה יוכלו לעסוק ויגדיל תורה ויאדיר. עכ"ד ויעו"ש.

**והנה** במשנה באבות כתוב ר"ג בנו של ר' יהודה הנשיא אומר יפה ת"ת עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עוון. ודבר פלא נמצא בתו"י ביומא דף פה.; דהנה המשנה שם אומרת שיוהכ"פ מכפר עם התשובה ויעו"ש שבגמ' משמע שיוהכ"פ עיקר, והמשנה מתבטאת שיוהכ"פ מכפר עם התשובה. וכתב התו"י ז"ל וקשה מכאן על מה שרגיל רבינו יעקב לומר דתלמוד תורה טפל לגבי דרך ארץ מדקתני יפה ת"ת עם דרך ארץ אלמא דרך ארץ עיקר כדדייקנן ביבמות פרק החולץ גבי שומרת יבם שנפלו לה נכסים דיורשי האב עיקר וכו' מדקתני יחלקו יורשי בעל עם יורשי האב אלמא יורשי האב עיקר, ויעו"ש שתירצו שיטת ר"ת.

**ובהמשך** דבריהם כתבו אבל לא היה נראה לה"ר אלחנן לומר כי תורה אינה עיקר, דהא קאמר בתר הכי וכל תורה שאין עמה מלאכה, אדרבה תידוק איפכא מבתרייתא, ואמרינן נמי בפרק כ"מ ראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי וכו' ותנן במ"ח דברים תורה נקנית במיעוט דרך ארץ עכ"ל. ויעו"ע בתורא"ש.

**ותמוה** שיטת ר"ת, היתכן שדרך ארץ עיקר ותלמוד תורה טפל? והיטיב הברכ"א שם להציע הקושיא ז"ל והנני עומד ומשתומם מה כל עיקר הנדון, וכי יעלה על הדעת שעיקר האדם העסק בענייני מלאכה הנצרכים למחייתו ולעסוק באומנות לעומת עסק התורה, היכן הדעת שיגזור כן, וכל הש"ס

לשוב ולחזק ענין כולל אברכים וישבו זה עם זה והוציאו לאור את הספר עמלה של תורה (כבר אינו מצוי כיום), את הספר חיבר הגר"ש ברעוודא זצ"ל וגדולי הדור הדפיסו שם מכתביהם.

**מרן** הסטייפלער זצ"ל במכתבו בראש הספר לאחר שהעתיק קצת מדברי חז"ל בגודל ועוצם קדושת התורה, שאדם לעמל נברא וכל המצוות אינן שוות לדבר אחד מה"ת ועונש בטולה גדול מכל העבירות והקב"ה ויתר על ג' עבירות החמורות ולא על ביטול תורה. אח"ז כתב להסביר למה גדל הצורך בזמנו לחזק ענין כולל אברכים, וכתב, והנה ידוע שהתורה שאדם לומד בצעירותו עדי הגיעו לפרק נישואין מביאתו דרך כלל לדרגת תלמיד בעל סברא ישרה שיכול ללמוד וכו' אבל לזכות לכתרה ש"ת רצוף אהבה ויראת ד' טהורה א"א אלא"כ תורתו אומנותו וממית עצמו עליה ומקיים באהבה תשגה תמיד, וכמו שאחז"ל בעירובין נ"ד לא תמצא לא בסחרנים ולא בתגרנים וכו'. והתלמיד הזה אם יצא מיד אחר חתונתו להתעסק בפרנסתו מלבד שעצם הירא"ש ושמירת התורה שלו עלולה ח"ו להתערער בהשפעת הסביבה של פורקי עול תורה רח"ל, ובפרט בימינו אלה אשר בעוה"ר ניתן רשות למשחית לבלבל את העולם בכל מיני מצודות וחרמים שלא היו מימות עולם ה"י. עוד זאת כי גם לכשיזכה לעמוד איתן על משמרתו שמירת התורה עכ"פ מה מהרה ישכח תלמודו וכמשאחז"ל וכו'.

**וזאת** לפנים בישראל וכו' היה כל ירא וחרד לדבר ד' כשיזכהו השי"ת להשיא את בנו היה מקבל ע"ע מזונות הזוג על כמה שנים למען יעסוק בתורת ד' תמימה, וגם אח"כ כל תלמיד שהגיע להוראה היה מתקבל

חיזקו את הצד להתיר ליטול עבור לימוד התורה יעו"ש.

**והנה** המצב כיום שהבני תורה יוצאי הישיבות לאחר חתונתם נכנסים ללמוד בכולל אברכים ועוסקים אך ורק בתוה"ק, רובם מתפרנסים ע"י נשותיהם שנוטלות מעל בעליהם את עול פרנסת הבית שמוטל עליו, (וכפי שהתחייב בכתובה - ואנא אפלא ואוקיר ואיזון ואפרנס יתיכי ליכי כהלכות גוברין יהודאין דפלחין ומוקרין וזנין ומפרנסין לנשהון בקושטא).

**ואין** כל חדש תחת השמש וכבר היה כן מלפנים, יעוין בריטב"א ור"ן על הרי"ף על הגמ' בקידושין כט: שהביאו מפרשים שפירשו מנהגם של בני בבל שהיו נושאים אשה ואח"כ לומדים תורה, משום שנשותיהם היו מתעסקות במלאכת הבית ובמשא ומתן ואפשר לאנשים ללמוד, יעו"ש. ומלבד זאת אפשר דרא והתרבו ראשי כוללים שנטלו ע"ע במסירות לכתת רגליהם עבור החזקת האברכים.

**עיקר** הרעיון של הקמת כולל אברכים התחיל ע"י הגר"י ישראל סלנטר זצ"ל שיסד את חברת הפרושים - כולל קובנא בשנת תר"ח והיה זה חידוש בזמנו, וכמדומה המטרה היתה שלא תשתכח תורה ח"ו בעקבות המשכילים שהחריבו כרם ישראל. לאחר פטירת הגר"ס בשנת תרמ"ג המשיכו תלמידיו לדאוג להמשך מסגרת זו. בהמשך התפשט הענין של כולל אברכים בעוד מקומות.

**לאחר** השואה שבה נחרבו מבצרי התורה באירופה נחלש כוח התורה ובזכות כמה מגדולי הדור חזר קול התורה להישמע, בערך בשנת תשכ"ג ראו גדולי הדור צורך

אחרות התחזקו, ונראה לפרש כמה סיבות באופן כללי ועוד כמה נקודות נוספות:

(א) בזמן התנאים והאמוראים עיקר הלימוד היה שינון בעל פה, ועל כן יכלו ללמוד ולשנן ולחזור תוכ"ד עבודתם, וכמש"כ הנפה"ח הנהג בהן מידת דרך ארץ שיחד עם עבודתו ילמד תורה. ולא נפגע כוח התורה שלהם. ובזמנינו השתנה הלימוד בתרתי, א' רוב הלימוד הוא מתוך הכתב ב' עיקר הלימוד הוא לא שינון וחזרה אלא עיון המחשבה. ועל אף שאולי היה עדיף לחזור לדרך המקורית, הרי ודאי ללא ספק שזה יגרום שרבים יחלשו מתלמודם ויהיו שיעזבו לגמרי, וזה הסיבה שאיננו יכולים לנהוג (עכ"פ מידת חסידות) כהתנאים ואמוראים שהיו עובדים ומתפרנסים בעצמם.

(ב) יש לומר שכל הביקורת של הרמב"ם אמורה על מי שעוסק בגיוס הכספים, אך לאברך מן השורה שנכנס למסגרת בנויה הרי הוא מטיל עצמו על ראש הכולל ולא על הציבור, והוא הרי זה כל התפקיד שלקח ע"ע, וכמה אחרונים כתבו שאם מוצא מי שרוצה להחזיקו ה"ז לכתחילה. (וגם בנוגע למגייס הכספים יש טעמים רבים להתיר וכדלהלן).

(ג) התורה גדלה לעין ערוך ממה שהיתה בתקופת התנאים והאמוראים, ואף יותר מתקופת הרמב"ם, שנוספו הרבה מחלוקות ונידונים במשך הדורות וכן נתחדש שאלות חדשות מהמציאויות החדשות (כגון כח החשמל וכדו'), וכל זה דורש הרבה יותר לימוד ועסק רב כדי להגיע לדרגת ת"ח ומורה הוראות בישראל.

(ד) רוב העבודות שאפשר להתפרנס מהם כדי לעמוד ביוקר המחיה שהולך וגדל (כפי

בכבוד באחת מאלפי קהילות הקודש וכו'. ע"מ ללמוד וללמד לדרך ולהורות וכו' וגם מי שלא הגיע להוראה הנה עכ"פ נשתרש בתורה לקבוע עתים לתורה וכו'. וכ"ז היה לפנים בזמן שאהבת התורה היתה תקועה בישראל ומעת שנתקלקלו הדורות וכו' נתבטל נוהג זה (להחזיק הזוג וכו'), וכדי שלא תשתכח ח"ו תורה מישראל הכינו וגם יסדו מאורי הגולה זצ"ל בדורות שלפני פנינו כו' כוללים לאברכים וכו', והיא שעמדה וכו' עכ"ד.

מרן הגרא"מ שך זצ"ל במכתבו, ה"ד הגמ' ביומא מימותיהם של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם וכו' אברהם זקן ויושב בישיבה, יצחק זקן ויושב בישיבה יעקב זקן ויושב בישיבה. עמים רבים ועצומים לא נשאר זכר מהם, וכל מי שמוח בקדקדו יבין שכל קיומנו בכל שנות הגלות המר הזה הוא רק ע"י התורה הקדושה ולומדיה, ובמקום שפסקה ישיבה עם הארצות מתגברת ואין זכר אפילו ליהדות במובן הפשוט. והוסיף וכתב, ובפרט בדורותינו מחמת מצוקת הזמן וטרדות ועול הפרנסה אין לקוות שמי שהוא יוכל לעלות במעלות התורה ושיהיה עליו גם עול הפרנסה, ועל כן מצאו לנכון גאוני הדור שלפנינו ולפני פנינו לייסד כוללים וכו'. וכעת שמצוקת הזמן וטרדת הפרנסה הוא פי כמה מכפי שהיה פעם, אלו הכוללים נחוצים לעם כמו אור לנשימה וכו' עכ"ד.

יעו"ע באגרו"מ ח"ד סי' קט"ז שכתב ג"כ על ענין הכוללים וכמדו' מוסיף שם שכיום אין גם מידת חסידות שלא להתפרנס מאחרים. ואי"ז אלא עצת היצה"ר.

נראה קצת לפרש את הטעמים ביתר הרחבה דהנה מצד אחד עיקר החשש של האחרונים שתשתכח תורה מישראל בזמנינו החשש הזה די נחלש, אך לעומתו סיבות

(עכ"פ) עובדים בצורה סבירה כדי הצורך למחייתם ואולי קצת יותר מזה. ובזמנינו נתרבו הוצאות חדשות כגון מזגן ועוד, ויש להניח שאם ילך לעבוד לא יסתפק במה שהסתפקו אבותינו (מרן הגר"ד לגדו שליט"א, וסיפר שאביו חי לפני השואה היה עובד כנ"ל מעט לפרנסתו והולך ללמוד).

**נקודות נוספות בענין - בזמנם היה צריך הרבה אנשים לצורך עבודות שונות, ובזמנינו עקב התפתחות הטכנולוגיה הרבה עבודות שבזמנם היו נעשות ע"י הרבה אנשים כגון עבודות שדה ועוד, כיום אינם נצרכות ולא צריך כ"כ הרבה עובדים, ותא חזי כמה בטלני איכא בשוקא מאלה שכן רוצים לעבוד (הגר"ר מרדכי ליבר הלוי כהן שליט"א, והוסיף שזה הכנה לביאת המשיח).**

**המציאות הוכיחה שיש ניסים לאברכים ובפרט בזמן נישואי ילדיהם, וכל זה מראה שמשמאי אסכימו על ידינו. (מפורסם).**

**המציאות הוכיחה שהרבה מהאברכים שיצאו לעבוד כדי להתפרנס רק הורע מצבם, ואם כשהיה אברך עוד היתה הפרוטה מצויה בכיסו כעת גם את זה אין לו (הגר"מ קסלר שליט"א רב העיר מודיעין עילית, ששמע מהם). ויש טוענים שגם אם ירצה לחזור למצב הקודם...**

### **היוצא מהדברים:**

(א) מורי הוראות ותלמידיהם ממשיכי דרכם הנצרכים לציבור (כלומר שיחסר מבלעדיהם) יכולים אף להטיל עצמם לכתחילה על הציבור, ומצוה וחובה על הציבור להחזיקם, וכופין על זה.

(ב) יש לומר דכן הוא גם בנוגע לרבני הישיבות ותלמידיהם וכנ"ל.

שאמרו חז"ל שבעקבתא דמשיחא היוקר (יאמיר) ומחירי הדירות וכידוע, זה רק בעבודות שלומדים אותם באוניברסיטאות ולימודי אקדמיה מאת יהודים כופרים, וכבר אסרו גדולי הדור האחרון באיסור מוחלט, ועוד שכדי ללמוד אותם צריך להכניס עוד הרבה מידע מיותר שנדרש כדי לקבל את האישור לעבוד בהם.

(ה) בנוגע לכסף שמתקבל מהמדינה, יש לומר דהרמב"ם כתב הטעם מפני חילול ד' שיאמרו שהתורה היא כשאר מלאכות שמתפרנסים ממנה, ונראה שבזמנינו אם לא יתנו כסף לזה הרי זה חילול ד' הרבה יותר, שהרי המדינה משלמת לכל מיני דברים הרבה יותר, וגם לדברים שלא היה מהם ולא יהיה מהם שום תועלת כגון לימודי טבע וחקר חלל וכדו' וכן הנאות מיותרות או אסורות, ואם לומדי תורה לא יקחו מהם עלולה להיווצר הרגשה (בפרט אצל העם שבשדות) שהתורה לא שווה שישלמו עליה ח"ו (ויש חוגים שנמנעים מלקחת מהמדינה, ואם כל חששם שמא יתערבו ויכניסו לימודים זרים הרי זה שייך יותר לבתי חינוך ולא לכוללים, אך אין אנו צריכים לכל זה שכבר התירוהו חכמי הדור).

(ו) בשביל הרבה עבודות כיום צריך לחהזיק מכשיר שאפשר להגיע איתו לכל הכפירה והטומאה שבעולם, ועל אף שיש חסימות הרי ידוע שזה לא פתרון מושלם מכמה סיבות, והרבנים שנתנו לזה הכשר הדגישו שזה היתר של בדיעבד לצורכי פרנסה.

(ז) בהרבה מהעבודות צריך להתעסק עם יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות ולראות הרבה מהפריצות שמצויה לצערנו בכל מקום, וזה בלתי אפשרי ליהודי שומר תומ"צ.

(ח) בתקופה לפני השואה היו הרבה יהודים

הלימוד ושאינו כסף להחזקה השוטפת אלא כדי להרויח, כגון מסגרת ילכו מחיל אל חיל במוצאי יוהכ"פ, וליל הושע"ר וליל פורים וכיו"ב נלענ"ד שיש ענין להחמיר ולא ליטול כסף, אבל אם זה נצרך לו להוצאות שמתרבות בזמנים הנ"ל או שעלול להתבטל לגמרי יטול מהם הכסף (כך נלענ"ד).

(יא) ראוי לקבוע זמן קצר ביום ובלילה שלומד ואינו מקבל כסף על הלימוד כיון שיש שחששו שאינו מקיים בזה מצוות קביעות עיתים לתורה (עי' שע"ת סי' קנ"ה, והכה"ח שם כתב ספק בדאורייתא לחומרא).

והנה יש לעורר על כמה נקודות שטעונות שאלת רב:

(א) אברך שיש לו מרץ רב, ולשבת מול הגמ' זה קשה מדאי בשבילו, ואם יעבוד קצת יש סיכוי שבזמן הקצר יותר שיקצוב ללימודו ילמד יותר טוב. (ב) אם יכול לעשות מלאכה קלה בתוך ביתו בזמנים שבין כך אינו לומד וזה יספיק לכל צורכו (כגון שהוא מומחה לשדכנות - אומנם זה אינו דוגמא טובה כ"כ דזה הא הוי מצוה) האם יש בזה מידת חסידות שיעשה זאת ולא יטול מהציבור. (ג) אדם שהוא בחובות כספיים ויכול לפתור הבעיה ע"י שיעבוד, האם יעשה זאת. (ויעוין בספר פותח את ירך שליטת מחז"ל ומספרים סגולות לפרנסה ועשירות (וכן הדברים הגורמים לעניות), ויעו"ש שכתב בסוף שמרן הגר"ח ק"ק זצ"ל הוסיף לו, שככל שמקבל על עצמו חובות ללימוד התורה כך יסורו ממנו חובות ממוניות). (ד) חתן או אברך רגיל שזמן רב אינו מוצא כולל שיקבל אותו היאך ינהג. (ה) אברך שנשחק עם השנים וכבר אין לו מרץ וריכוז ללימוד כבעבר היאך ינהג.

כל שאלות אלו תלויות בפרטים נוספים ואין

(ג) אברך כולל שהוא ת"ח ששוקד על תלמודו מותר לכתחילה ליטול מן הציבור, ויש לומר שהוא מדינא.

(ד) אברך מן השורה שלומד כראוי מותר ליטול לכתחילה מן הציבור מפני תקנת הדור, ואף מידת חסידות להחמיר בזה ליכא (וזה חומרא דאתי לידי קולא ועצת היצה"ר).

(ה) מותר ליטול גם לצורך הוצאת בניו לת"ת וחיתון ילדיו שהכל בכלל כדי חייו (ט"ז סי' רנ"ו יעו"ש, ובחוט שני הלכות ת"ת כתב שלצורכי העתיד תליא במידת בטחונו, יעו"ש).

(ו) אם אינו נצרך לכסף שכבר יש לו כדי חייו, אין גזל אם נוטל כסף מהכולל, שהכסף שנהוג לתת כיום הוא לאו דוקא לכדי חייו (חוט שני שם).

(ז) אברך שיש לו לכל הנצרך ולכל ההוצאות הנ"ל יל"ד אם גם בזה מותר ליטול, ולכאורה בזה אסור (יעוין ברמ"א סי' רנ"ו).

(ח) העוסק בגיוס כספים לכולל אל יחייב אנשים לתרום אלא יבקש מהם ולא ידחוק מדאי (הסכמת התשב"ץ להרמב"ם).

(ט) נראה לענ"ד שיש ענין להדגיש שאין הכסף לפי שעת לימוד, ולכן (א) יש ענין לא לשלם לפי שעות הלימוד במדויק. (ב) ראוי שהראש כולל יחתים האברך שהוא מודע לכך שאינו מתחייב לו כלום ורק משתדל להחזיקו. (ג) בנוגע לשמירת סדרים נראה דעדיף לעשות זאת בצורה שהמדייק בשמירת סדרים מקבל מילגה רגילה והמאחר נקנס ופוחתים לו (ולא להיפך, שהמילגה גודלת עבור השמיי"ס).

(י) מסגרות שניכר מאוד התשלום לפי שעות

ההכרעה בזה מסורה אלא לרב מובהק גדולי הדור, שכל שאלה שנוגעת ללימוד ומוסמך, ויש הנוהגים להתייעץ בזה עם התורה היא שאלה חמורה.



הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

## נשואי בת כהן לישראל [אבן העזר סי' ב']

לע"ה דאר"י בת כהן לישראל אין זיווגן עולה יפה וכו' איני והאר"י הרוצה שיתעשר ידבק בזרעו של אהרן כ"ש שתורה וכהונה מעשרתן ל"ק הא בת"ח הא בע"ה וכו' וברש"י בת כהן. צריכה להנשא לכהנים ולא לפגום משפחתה לינשא לישראל: אין זיווגן עולה יפה. במזל טוב: תלמיד חכם. שבח לו אבל עם הארץ ואינו כהן גנאי הוא לו לאהרן ונענשים:.

ויל"ע למסקנא שאוקמינן הא דאר"י בת כהן לישראל וכו' בע"ה אם ע"ה דוקא [שגנאי שנשאת לישראל ע"ה] או שבכלל ע"ה היינו כל שאינו ת"ח [וכדכ' לאיש זר והיינו כל ישראל שאינו כהן מלבד ת"ח שמעלתו גדולה ממעלת כהן (הוריות ג,ח)] ובלשון רש"י שכ' שכ' שע"ה ואינו כהן גנאי הוא לאהרן משמע שהקפידא דוקא בע"ה דוקא ובסתם ישראל ליכא קפידא ומה דקאמר ר"י בת כהן לישראל ולא קאמר בת כהן לע"ה צ"ל לפי זה שיעקר הקפידא הוא

כ' בשו"ע (אבן העזר סימן ב' סעיף ח') "עם הארץ לא ישא כהנת ואם נשא אין זיווגם עולה יפה שתמות היא או הוא מהרה או תקלה תבוא ביניהם" אבל תלמיד חכם שנושא כהנת הרי זה נאה ומשובח תורה וכהונה במקום אחד".

ובס"ד נברר דין זה א. יש לברר מה דין ישראל שאינו ע"ה ואינו ת"ח האם מותר לו וראוי שישא כהנת וצדדי הספק הוא שבשו"ע נתפרש איסור על ע"ה וברכה על ת"ח ולא נתפרש האם סתם ישראל הוא בכלל ברוך לענין זה או להפך כע"ה. ב. אם האיסור הוא דוקא לע"ה צריך לברר מי בכלל ע"ה לענין זה ג. אם ההתר הוא רק לת"ח מי בכלל ת"ח לענין זה.

והנה מקור דין זה הוא בגמ' בפסחים (מט.) "תניא רש"א כל סעודה שאינה של מצוה אין ת"ח רשאי להנות ממנה כגון מאי א"ר יוחנן כגון בת כהן לישראל ובת ת"ח

א. פסחים מט. וילפי' מקרא, וחזי' שיש השגחה מיוחדת ליחוס ישראל והפוגם בזה לא יעלה זיווגו יפה (וזה מקוה"ד שכתבתי במאמר הקודם סוף הע' 5).

ב. ומה שפרש"י שצריכה בת כהן להנשא לכהנים ולא לפגום משפחתה ומשמע שאף לישראל שאינו ע"ה לא תנשא לכאור' היינו לס"ד שאיירי ר"י בכל ישראל אבל למסקנא שאוקמינן דברי ר"י בע"ה ע"ה דוקא, אבל ביבמות (פד:) דאוקימנא מאי כשרה כשרה לכהונה פרש"י. דקו"ל כהן כ"ז שמוצא לישא בת כהן לא ישא בת ישראל דאמר בפסחים סעודת הרשות בת ישראל לכהן: וחזי' שפשט"ל שבכלל בת כהן לישראל אף בת ישראל לכהן והיינו כל ישראל שאינם כהנים וחזינן דדעת רש"י שהא דאוקמינן דברי ר"י בע"ה היינו רק לענין שאין זיווגן עולה יפה ולא לענין סעודת הרשות, וידידי הרה"ג ר' גבאי העיר שקשה לומר שעל מעלה זו (לשון הריטב"א (יבמות שם) "שהוא מן המובחר") שאין נושא כהן בת כהן ולא ניסת בת כהן לכהן תהיה סעודת נשואיהם סעודת הרשות ואמר שמסתבר שאיירי ר"י דוקא בע"ה ומ"מ מדלא פי' כן ר"י בדבריו וקאמר בת כהן לישראל שמעינן שיש מעלה שבת כהן תנשא לכהן וכהן ישא כהנת ולפי"ז א"ש לישנא דר"י לשיטות דע"ה דוקא וע"ע מש"כ בזה להלן ובהערה 3.

בכך שהע"ה הוא ישראל<sup>ג</sup>, אמנם במהרש"א ביאר מסקנת הגמ' [שלא איירי ר"י דבת כהן לישראל אין זיווגן וכו'] בת"ח] דכהן לא איקרי זר עי"ש והרי שפשיט"ל שכל שאינו ת"ח הוה בכלל בת כהן לישראל שאין זיווגן עולה יפה והא דאמרי' הא בע"ה לאפוקי ת"ח<sup>ד</sup>, אבל בחות יאיר (הובא בפתחי תשובה ובערוך השולחן) והבן איש חי (בבניהו ובבן יהודע) והחיד"א (כיפה עיניים) פשיט"ל שלמסקנא הא דאמרי' שבת כהן שנשאת לישראל אין זיווגן עולה יפה היינו דווקא בבת כהן שנשאת לישראל ע"ה וכל שאינו ע"ה לא הוה פגם כ"כ [ולא מוקמינן ביה האי דרשא דבת כהן כי תהיה לאיש זר וסמיך ליה אלמנה או גרושה וגו'] ובהערות למרן הגריש"א כ' שמשום סכנה יש לחוש (לדעת המהרש"א והערול"ג) שלא ישא

ישראל שאינו ת"ח בת כהן אמנם ישראל שאינו ת"ח ואינו ע"ה הרוצה לישא בת כהן אין מוחים בידו בפרט בזמנה"ז שהכהנים אינם מיוחסים<sup>ה</sup>.

ומ"מ לכתחילה ראוי ומן המובחר שתנשא בת כהן לכהן כמש"כ רש"י (יבמות פד:) שאף כהן אין ראוי שישא בת ישראל ועי"ש שלמד כן ממה שאין ראוי שתנשא בת כהן לישראל<sup>ו</sup>.

העולה למעשה ראוי שישא כהן בת כהן ושבת כהן תנשא לכהן, ומ"מ ת"ח ישראל שנושא כהנת הרי זה נאה ומשובח תורה וכהונה במקום אחד ותורה וכהונה מעשרתן, ישראל שאינו ע"ה הנושא בת כהן אין למחות בידו בפרט שהיא בת כהן שאינו מיוחס.



ג. וכדכ' בקרא 'לאיש זר' [וודאי שלא נאמר בע"ה כהן] וע"ע בסוף הערה 2.

ד. וכן מוכח דעת הערוך לגר ביבמות שם.

ה. שדעת הבא"ח (שם) להתיר משו"ה בזמנה"ז אף בבת כהן לע"ה ואף אי לא סמיכין על זה בע"ה מ"מ בשאינו ת"ח יש לצרף עכ"פ שא"צ למחות בו.

ו. ורבנו הנצי"ב (יבמות שם) מיייתי מהירושלמי דבת כהן לישראל ובת ישראל לכהן גובה ד' מאות בכתובתה כדי שיהא אדם מדבק בשבטו ובמשפחתו.

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

## אופני ההיתר של שמירת מחיר בתשלום מראש

הנה בטעם ההיתר של תשלום כסף מראש תמורת חפץ שינתן לאחר זמן ('פסיקה'), נאמרו בגמ' ובראשונים כמה טעמים למה אין בזה איסור ריבית, ונחלקו האחרונים האם צריך לכל הטעמים, או שסגי בחד טעם להתיר, ויש בזה נפקותא גדולה לכמה דינים, ונבאר הדברים בעזרי"ת.

איזהונושך- והקשה הכס"מ שם בזה"ל -זאני אומר שמאחר דההיא דריש פרק איזהו נשך אינה שנויה אלא לענין ריבית, מנין לו ללמוד משם לענין קיום מקח- עכ"ד הכס"מ. מבואר כאן מחלוקת יסודית בגדר ההיתר של יצא השער, דהמ"מ למד שההיתר הוא משום שחל חלות קניין ולכן הביא דין זה כראיה לרמב"ם שביצא השער חל חלות מקח, אבל הכס"מ הבין שלא בענין חלות מקח בדיני חו"מ כדי להתיר איסור ריבית ולכן חיפש מקור אחר לדינו של הרמב"ם.

ואחרי שהביא הכס"מ מקור אחר לדין זה, הקשה הכס"מ איך חל קניין על החיטים שבשוק הרי אין אדם מקנה דבר שאינו ברשותו? ותירץ הכס"מ ב' תירוצים ונעתיק את לשונו ד"ל דכיון שזה דבר הנמכר בשוק הו"ל כאילו הוא ברשותו... א"נ דכשנתן דמים אע"פ שאינו ברשותו כיון שהוא בעולם קנה למי שפרע- עכ"ד. מתבאר מתירוצי הכס"מ ב' דרכים בדין זה, להדרך הראשונה יש כאן חלות קניין המחייבת בדיני ממונות לספק ללוקח את החפץ הנקנה, ולהדרך השנית חל רק דין של מי שפרע, דהואיל וישלם הלוקח דמים וסמך עליו שיספק לו את החפץ יש לו לעמוד בדיבורו ולספק את המקח.

## מחלוקת ראשונים האם חל חיוב חו"מ לספק את הפירות

והנה ראשית כל יש לברר מה הוא הגדר הממוני של פסיקה על הפירות, כלומר האם חל חיוב ושעבוד בדיני חו"מ ע"י מה שהקונה נותן מראש כסף למוכר על חיטים שאינם ברשותו, או דלמא הואיל ואין אדם מקנה דבר שאינו ברשותו, א"כ אין זה אלא הבטחה ונאמנות בעלמא שמתחייב המקבל שיעמיד לו חיטים בעתיד, ויש לדקדק כהצד השני בלשון הגמרא [בדף סג.] שהגמ' מביאה דין זה דפסיקה אפירות בל' -עושיין אמנה בפירות- וכתב הריטב"א בזה"ל -אמנה קרי לפוסקי דמים על הפירות, משום דאזיל באמנה, שאם רצה לחזור בו חוזר, @130אפילו מי שפרע ליכא- עכ"ל. מבואר ששיטת הריטב"א שלא חל חיוב בדיני ממונות ליתן הפירות, וכהצד השני בספק. אבל הרמב"ם חולק על הריטב"א וסובר שיש מי שפרע וכמו שנבאר,

דהנה הרמב"ם בפכ"ב מהלכות מכירה הל"ג כתב -אבל הפוסק על שער שבשוק ולא היה אותו המין שפסק עליו ברשות המוכר, חייב המוכר לקנות וליתן ללוקח מה שפסק, ואם חזר בו מקבל מי שפרע- וכתב המגיד משנה -זה מבואר ראש פרק

לקנות חיטים, והואיל ובידו לקנותם במעות הללו, נחשבת הקנייה כאילו כבר נעשתה, וחייל עי"ז ההיתר של יש לו חיטים.

**ובדברי התוס'** בדף סב: [ד"ה אע"פ] יש תוספת בזה, שכתבו - **כיון שאם היה בא מוכר לחזור הוה קאי במי שפרע, לכן חשיבי כנתייקרו ברשות לוקח- עכ"ל**. כלומר דלא סגי לן באפשרות המציאותית לקנות, אלא צריך שתחול איזה חלות המחייבת את המוכר לקנות את החיטים, ואז הקילו חז"ל להחשיב את החיטים כאילו כבר נקנו ללוקח, וכשהתייקרו החיטים ברשותו התייקרו וליכא כאן 'נשך' על המוכר.<sup>2</sup>

### רבה ורב יוסף הוסיפו טעם ד'מאי אהנית לי'

והנה איתא בגמ' בדף סג: **דבה ורב יוסף דאמרי תרזייהו: מאי טעמא אמור רבנן פוסקין על שער שבשוק ואע"פ שאין לו, דאמר ליה שקילא טיבותיך ושדיא אחיזרי, מאי אהנית לי, אי הוו לי זוזי בידי הוה מזבנינא בשילי והיני בזולא- מבואר טעם נוסף בהיתר פסיקה, שהוא משום שאין למלוה (נותן המעות) הנאה בהקדמת התשלום, ואין כאן 'תרבית' דלא הרויח במה ששילם מראש. והרבה מפרשים שם בסוגיא**

**ובשו"ע** חו"מ סי' ר"ט סעיף ו' נחלקו הש"ך והסמ"ע שם לדינא, דהסמ"ע [סקכ"ג] נקט כהתירוק הראשון של הכס"מ שכשיצא השער והחפץ מצוי לקנותו חייל קניין כסף המחייב את המוכר לספק את החפץ שקצצו עליו, אלא שהואיל וחכמים בטלו קניין כסף לכן חל רק לגבי מי שפרע.<sup>3</sup> והש"ך [סקי"ג] נקט כהתירוק השני של הכס"מ שלא חל קניין כלל, אלא נתינת הכסף הועילה רק שתחול התחייבות לקיים דבריו, כדי שלא יקבל מי שפרע אם יחזור מדיבורו.

### גדר ההיתר שע"י המעות שבידו יכול לקנות חיטים בשוק

**איתא במשנה בדף עב: - אין פוסקין על הפירות עד שיצא השער, יצא השער פוסקין ואע"פ שאין לזה יש לזה- וביאר רש"י (בדף סב:) בזה"ל אע"פ שאין לזה המוכר יש לזה לאיש אחר, ויכול לקנותו עכשיו בדמים שקיבל. ובדף סג: הוסיף רש"י לבאר - דכי היכי דאם היו דמי המעות הללו בידו והיינו הפירות הוי מותר, הכי נמי כי הוו המעות בידו מותר, שהמעות ודמיהן שוין- משמע מדברי רש"י שגדר ההיתר של נתינת מעות הוא, שאותו אדם המתחייב לספק חיטים כשמקבל מעות הרי הוא קיבל בזה אפשרות**

א. ועיין בנתה"מ שהקשה אי נימא דאפשר להחיל קניין על חפץ המצוי בשוק, א"כ כשנותן כסף אמאי חל לא הקניין לגמרי, דהא כל מה שהפקיעו חכמים קנין כסף הוא רק מחשש שמא יאמר המוכר נשרפו חיטיך בעלייה, אבל כאן שאינו יכול לומר לו כך [שהרי המקח לא חל על חיטים מסויימות] א"כ היה להקניין כסף לחול לגמרי, עי"ש.

ב. ולכאורה למה לא היה ניחא לראשונים לבאר שמחמת עצם האפשרות לקנות הקילו חכמים להחשיב כאילו כבר קנה [כעין מה שמצינו בכמה דוכתי בש"ס מושג של 'בידו'], ולמה הוסיפו הראשונים גם שיש כאן 'מי שפרע'? אפשר לומר שהוקשה לראשונים למה צריך שיצא השער קבוע הנמשך יותר מחודש, דלכאורה היה מספיק באפשרות מציאותית לקנות, וא"כ למה לא סגי במה שביום הפסיקה עצמו יכול לרוץ לשוק ולקנות במחיר זה? ולכן הוכיחו הראשונים דבעינן כאן סמיכות דעת גמורה מצד המוכר והקונה, שיש כאן מצד שבנקל יוכל להשיג את החיטים במחיר שקבעו, וזה צריך להיות שער ארוך שבטוח המוכר שיכול להשיג את הסחורה בנחת ובלי עיכובים.

## הערות על מהלך החו"ד

והנה החו"ד חידש שאם חל חלות מקח הרי זה לבד מתיר את חשש ריבית שבפסיקה, ויש להעיר על זה דהרי מצינו שאסרו חכמים אפילו מקח גמור אם זה מיחזי לאינשי כריבית, וכגון דינא ד'הערמת ריבית' שמוכר סאה חטים לחברו במאה דינרים וחוזר וקונה ממנו בתשעים דינרים, דאע"ג שיש כאן מקח גמור לכל דבר אפ"ה הואיל ומיחזי כהלואת תשעים והחזרת מאה אסרוהו חכמים. וא"כ מה מועיל לעשות 'פסיקה' שחל בה קניין גמור, הרי כיון שהחפץ הנקנה אינו לפנינו, יש כאן מיחזי כריבית, ומה מועיל לנו מה שהקניין משעבד את המוכר ומחייבו להעמיד את המקח לאחר זמן, סוף סוף בעינן להפקיע את המיחזי כריבית גם אחרי שחל קניין.

**עוד** קשה אם באמת כל חלות קניין מפקיעה איסור ריבית, א"כ בדינא דבא בהלואתו שאסרה הברייתא לפסוק אם אין לו, היה להם לחכמים להציע את העצה שיעשו קניין סודר, ובכך חל החיוב ע"י קנין ותו ליכא איסור ריבית? ומדסתמה הגמ' שכשאינו לו אסור, וכן סתמו כל הראשונים להלכה דאסור לפסוק בבא בהלואתו כשאינו לו חטים, ולא נתנו עצה פשוטה שיעשה קניין סודר ואז יהיה מותר, משמע דלא סגי בקניין גרידא להפקיע איסור ריבית.

**עוד** קשה לפי הרמב"ם שמלוה נחשב כמו כסף [ולכן פסק הרמב"ם דקרקע נקנית במלוה] א"כ אמאי אין פוסקין על הפירות בבא בהלואתו כשאינו לו פירות, הרי יש כאן קניין גמור לשעבוד נתינת הפירות, וכשחל שעבוד אין איסור ריבית?

**עוד** הקשו על עיקר דברי החו"ד שביאר בסוגיא דרבה ורב יוסף באו לבאר

הקשו למה הגמ' לא הביאה את המימרא של רבה ורב יוסף על מקור הדין במשנה בדף עב: שחידשה המשנה את ההיתר לפסוק על הפירות כשיצא השער, ומדוע הובאה המימרא של רבה ורב יוסף בתוך סוגיית הגמ' בדף סג: [אחרי דברי רבא שחידש דאמרינן 'מה לי דמיהן מה לי הן'] ולא על המשנה שכתבה את עיקר הדין.

**עוד** הקשה החו"ד [סי' קס"ג סק"ב] על מה שהתוס' כתבו טעם ההיתר משום מי שפרע ולא הביאו את הטעם של 'מאי אהנית לי'

**וכתב** החו"ד [שם] לבאר, דבדין פוסקין על הפירות יש שני היתרים שונים שמפקיעים את האיסור ריבית, היתר אחד כשתחול חלות קניין אין כאן אגר נטר כלל כי הכל חל מיד. והיתר שני אפילו כשלא חל קניין יש טענת מאי אהנית לי.

**ומאריך** החו"ד לבאר בסוגיות הגמ' שם, דבסוגיא בדף סב. הנידון היה ההיתר שבא מחמת חלות הקניין שחל למי שפרע, אבל בסוגיא בדף סג. נתחדש בדברי רבא שאמר מה לי הן מה לי דמיהן שמותר לפסוק על שער של עיירות [כך פירש ר"י בתוס'], ונוקט החו"ד דבשער של עיירות לא חל קניין כלל אפילו למי שפרע, ולכן הוצרכו שם רבה ורב יוסף לומר שיש עוד טעם להיתר 'פסיקה' [גם כשאין קניין] והוא הטעם של מאי אהנית לי. ומסיק שם החו"ד לדינא שלפי זה כל היכא שעשו קניין המועיל וכגון שעשו קניין סודר או הנאת מחילת מלוה הרי זה מתיר את האיסור ריבית שבפסיקה, וכמו כן אם יש את הסברא של מאי אהנית לי אז לא בעינן כלל חלות מקח אפילו לגבי מי שפרע, כך היא שיטת החו"ד דכל טעם עומד בפני עצמו.

שער של עיירות, ויסוד מחלוקתם הוא דרבא סבר שהואיל וטעם ההיתר הוא 'מה לי דמיהן מה לי הן' לכן האפשרות לקנות שייכת גם בשער של עיירות, ומהאי טעמא ס"ל להתיר גם בשער קצר כזה, ובאו רבה ורב יוסף לבאר הטעם דלא מועיל שער שבעיירות לפסוק עליו, דזה משום דטעם ההיתר של נתנת המעות אינו רק האפשרות לקנות בשוק [שזה באמת יש גם בשער שבעיירות] אלא צריך שהדבר יהיה כ"כ בקלות אצל הלוקח שיהיה יכול לומר 'מאי אהנית לי' כלומר: הרי בקלות ובלי שום מאמץ אני יכול להשיג את החיטים שרציתי, וזה הסיבה שצריך דוקא שער ארוך, כדי שגם אם הלוקח ישתהה ולא ירוץ מיד לקנות את החיטים עדיין יהיה יכול לקנותם באותו שער שפסק עליהם, וזה שייך רק בשער ארוך, וכמו שכתב הרא"ש.

ולפי דברינו אין מקור למה שחידש החו"ד דבקנין גרידא סגי להפקיע איסור ריבית, אלא לעולם גם אחרי חלות קניין צריך להתיר את הפסיקה שלא יהיה בה חשש מיחזי כריבית ולכן בבא בהלואתו לא יועיל לעשות קניין סודר ולכן אם אין לו חיטים אסור לפסוק בלי איסרו הבא לידו.

אמאי פוסקין על שער של עיירות, וצע"ג דברא"ש בפרק איזהו נשך [אות ס'] איתא להיפך דדברי רבה הם טעם למה אין פוסקין על שער של עיירות וכך כתב הרא"ש -א"ר יוחנן אין פוסקין על שער שבעיירות, דטעמא דפוסקין על שער שבשוק משום דא"ל מאי אהנית לי הא חיטי בהיני והא חיטי בשילי ובשער של כרכים שייך האי טעמא שהשער שלהן נמשך וקיים זמן מרובה, אבל בשער של עיירות לפי שעה השער משתנה - עכ"ל הרא"ש. מוכח בדבריו דלא כהבנת החו"ד בסוגיא, וצ"ע.

### באור הסוגיא לפי דעת הרא"ש

ולכן נראה לבאר סוגיות הגמ' לפי דברי הרא"ש, באופן אחר דלעולם חלות קניין גרידא לא מתירה כלל איסור ריבית וכבר בתחילת הסוגיא ידעה הגמ' דיש גם סברא של יכול לקנותם במעות שקיבל שזה מתיר את מה שנראה המקח כריבית. ולכן אף שכתבו תוס' שחל הקנין למי שפרע זה לא טעם לעצמו אלא הוא יחד עם הסברא של האפשרות לקנות את החיטים. ובבאור המשך הסוגיא נראה, שאדרבה רבה ורב יוסף חולקים על רבא שאמר שמהני לפסוק על



הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפירה

## בענין חובת תפילה בציבור

להקל בזה, שמותר להאריך, אע"פ שע"ז לא יענה קדושה עם הציבור. (וכן מתבאר בדברי הפמ"ג שיובאו אי"ה בסמוך).

ולחך גיסא שמצדד הביאה"ל, לחלק בין התחיל עם הציבור לנכנס ומצא ציבור מתפללין, הרי מפורש, דכשמתחיל עם הציבור, חשיב תפילה בציבור טפי מנכנס ומצא ציבור מתפללין.

ובמג"א סק"ב כתב, שאם בא סמוך לקדיש שאחר מנחה, ואם יתפלל תיכף יבטל איש"ר, ואם ימתין עד אחר קדיש, לא יוכל להתפלל ערבית עם הציבור, נ"ל דתפלת ציבור עדיפא. והקשה הפמ"ג, שהרי מפורש בגמ' הנ"ל דקדושה וקדיש עדיפא מתפלה בציבור. ותירץ דבגוונא דהגמ' ל"ח ממש תפלה בציבור, כיון שבא באמצע, משא"כ בגוונא דהמג"א שיתפלל ערבית עם הציבור בשוה. ואע"פ שהפמ"ג כתב שהוא דוחק, אבל כפה"נ הבאים אחריו תפסו כן לעיקר, ומדברי הפמ"ג הללו נולד מה ששגור בפי הכל, שתפלה בציבור הוא דווקא כשמתחיל עם הציבור בשוה, וכבר נזכר בא"ר סי' ס"ו ס"ק יג, שלכתחילה ראוי להתחיל י"ח עם הש"ץ והקהל, והעתיקו המ"ב שם ס"ק לה. אלא שהא"ר לא כתב טעם ולא מקור לדבריו, ומדברי הפמ"ג למדנו המקור לזה.

והנראה בביאור החילוק, בין התחיל עם הציבור, להתחיל באמצע תפלת הציבור, לפמש"כ החזו"א סי' קנ"ה סק"ב, דבתפלת י"ח, כל שקבעו עשרה בב"א, מיקרי ציבור אף שאחד מזדרז ואחד מתעכב עי"ש.

א. שאלה. לפי המבואר בפוסקים (סי' ק"ט), שעיקר תפילה בציבור הוא דווקא אם מתחיל ביחד עם הציבור, אבל אם מצטרף אל הציבור אחר שכבר התחילו, אין זה תפלה בציבור גמורה. ומעתה יש לדון לפי המבואר (בסי' צ' סט"ז), שמחויב לילך עד מיל כדי להתפלל במנין, א"כ מי שמתפלל במנין והאריך בברכות ק"ש עד אחר שכבר התחילו הציבור שמו"ע, לכאורה יהיה מחויב להמתין (לכה"פ שיעור מיל) כדי להתפלל במנין אחר, ולהתחיל בשוה עם הציבור.

תשובה. בכדי לענות על שאלה זו, צריך לברר יסוד ענין זה שהמעליותא דתפלה בציבור הוא דווקא כשמתחילין ביחד, ויסוד זה נלמד מהסוגיא בברכות כ"א ע"ב, אר"ה הנכנס לביהכ"נ ומצא ציבור שמתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"ץ למודים יתפלל, ואם לאו אל יתפלל, ריב"ל אמר אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע לקדושה יתפלל, ואם לאו אל יתפלל (יעו"ש כל הסוגיא). ובביאור הלכה ריש סי' ק"ט נסתפק, אם דין זה דווקא אם מתחיל אחר שהתחילו הציבור, ובזה הוא דאמרינן שאין לו להתחיל אלא אם יכול לומר קדושה או מודים עם הציבור, אבל כשמתחיל עם הציבור, בזה אפילו אם יודע שיאריך עד שלא יוכל לומר קדושה ומודים עם הציבור, מותר להתחיל, או"ד לא שנא. והא דנקט הגמ' ומצא ציבור מתפללין, אורחא דמילתא נקט, ולא הכריע הביאה"ל את ספיקו. אבל לדינא סוגיין דעלמא להורות

הציבור וכו"ל, ומי שהצטרף אליהם אינו מעיקר הציבור, אלא שמצטרף אל הציבור, ונפ"מ, דתפלה בציבור ממש עדיפא מקדושה וקדיש, ומותר לו להתחיל אע"פ שע"ז יפסיד קדושה וקדיש. אבל מי שהתחיל אחר שהתחילו הציבור, דאין זה תפלה בציבור גמורה, מעתה קדושה וקדיש עדיפא מיני'.

**ומעתה** לענין מה שחקרנו, אם מחויב לילך מיל כדי להתחיל שמ"ע ביחד עם הציבור, לכאורה יש להוכיח שמחויב בזה, שהרי אין אדם מחויב לילך מיל ולשמוע קדושה וקדיש, ודווקא לתפלה בציבור מחויב בזה, וכיון דחזינן דקדושה וקדיש עדיפא מתפלה בציבור שאין מתחיל בשוה, ע"כ שהחויב לילך מיל הוא על תפלה בציבור דעדיפא מקדושה וקדיש, והוא כשמתחילין כאחד, ורק ע"ז נאמר החיוב לילך מיל. ולאידיך גיסא יש בזה גם קולא, דאם גם כשילך מיל לא יוכל להתחיל עם הציבור, יהיה פטור מלילך.

**אמנם** אחר העיון נראה שאינו כן, דהנה מבואר במ"ב סק"א, שאם אין יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע ש"ץ לקדושה, אם מתפלל בעזרה חוץ לביהכ"נ מתפלל ואי"צ להמתין, ולכאור' הדבר פלא, אם הוא מחויב בקדושה וקדיש, עד שזה דוחה תפלה בציבור (באופן שאינה תפלה בציבור גמורה), מה מועיל לו מה שמתפלל בעזרה, וחיוב קדושה וקדיש להיכן הלך.

**אכן** הביאור פשוט, דקדושה וקדיש הוא חיוב על הציבור, ויחיד אינו מחויב בקדושה וקדיש, אלא שכשהוא מצורף אל הציבור, חלין עליו חיובי הציבור. ולכן אם נכנס לביהכ"נ באמצע תפלתו, אשר ע"ז הוא מצטרף אל הציבור וכו"ל, חל עליו חיוב קדיש וקדושה, אבל אם מתפלל בעזרה, אע"פ שהוא נחשב תפלה בציבור,

ודבריו סברא ברורה מאוד, דלא יתכן לומר שאין תפלה בציבור אלא אם כולם סיימו כאחד, ואם אחד האריך יותר מחבריו, מה שמאריך אי"ז בגדר תפלה בציבור, ז"א, דא"כ הפסידו כולם תפלה בציבור, דהא אין תפלה בציבור אלא כשעשרה מתפללים תפלה שלמה. ולאידיך גיסא, אם תשעה מתפללין, ובאמצע תפלתם הצטרף אליהם עשירי, היתכן לומר שמכאן ואילך נעשית תפלתם תפלה בציבור, ותהיה תפלתם חציה ביחיד וחציה בציבור, זה אינו עולה על הדעת, וע"כ צריכין אנו לקבוע זמן, שהוא הקובע שם תפלה בציבור, והדעת נותנת שיהא זה בתחילת התפילה, שאם התחילו עשרה כאחד זה הוא הנקרא תפלה בציבור, ואחר שחל ע"ז שם תפלה בציבור, לא אכפת לן מה שאחד מאריך ואחד מקצר. והזמן הזה הוא לכה"פ כל משך ברכה ראשונה, [ואפשר שבכל שלש ראשונות], אם יש עשרה מן הציבור עדין עומדים שם, מי שהתחיל אז נחשבת תפלתו תפילה בציבור גמורה.

**אכן** כ"ז לענין עיקר חלות שם תפלה בציבור, אבל אחר שכבר חל שם תפלה בציבור, ע"י שהתחילו עשרה כאחד, שפיר יכול יחיד להצטרף אליהם באמצע תפלתם, דכיון שכבר יש כאן תפלה בציבור, שפיר מי שמצטרף אליהם הויא תפלתו תפלה בציבור. והסוגיא מוכחת כן, דהא מאי דקאמר אם יכול להתחיל ולגמור עד שיגיע ש"ץ לקדושה, יתפלל. פירושו שהוא חייב להתפלל עמם, כי גם לזה יש שם תפילת ציבור.

**וע"פ** דרכנו יתבאר מה כוונת הפוסקים הנ"ל, דתפלה בציבור גמורה היא דווקא כשהתחילו ביחד, ר"ל דתפלה בציבור גמורה הוא מי שהוא עיקר הציבור, וזה דווקא אותם שהתחילו יחד, שהם עיקר

כי הרי הוא מחויב בחיובי הציבור. והנראה פשוט שאינו כן, משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכיון שהוא עוסק עתה בקיום מצות תפלה, אין הוא מחויב לקצר בקיום המצוה כדי לקיים מצוות אחרות, ומה שנסתפק הביאה"ל הוא, שיהיה אסור לו להתחיל תפלת י"ח, כדי שיוכל לשמוע קדיש וקדושה, אבל אחר שכבר התחיל, יכול להאריך כמה שירצה.

**ועדין יש מקום עיון בזה,** לפי המבואר במ"ב סק"ה, שאם ישמע אח"כ קדושה במנין אחר יכול להתחיל שמו"ע, אף שאין יכול לגמור עד שיגיעו הציבור לקדושה. ולפי דברינו, דמה שהוא מחויב בקדושה, הוא מפני שנצטרף לציבור, וחל עליו חובת הציבור, מה מועיל לזה מה שישמע במנין אחר, הרי הקדושה שישמע במנין אחר, אינה שייכת לחובת ציבור הזה שבו נתחייב בחיובי הציבור. ולאו קושיא היא, דכיון שבהיותו בציבור חל עליו חובת קדושה, מעתה חייב הוא להשלימה בכל ענין שיוכל, ואף אם משלימה במנין אחר, שפיר קיים את חיובו. וכעין זה מציינו לענין זימון בסי' קצ"ג ס"י, ששלשה שאכלו כאחד ונתחייבו בזימון, יכול כל אחד מהם לזמן בחבורה אחרת, ואע"פ שכשחל החיוב זימון, הלא צורת המצוה היא שיזמנו שלשה האלה כאחד, אבל מאחר שחלה עליהם חובת המצוה, יכולים לקיימה גם באופן אחר.

**וסברא נכונה היא,** דהגע עצמך, אם היו עשרה שהתפללו ביחד תפלת הלחש, וחל עליהם החיוב להתפלל חזרת הש"ץ, אם יחליטו העשרה האלה שאינם רוצים לעשות חזרת הש"ץ בעצמם, אלא יתפזרו למניינים אחרים, וכל אחד מהם ישמע חזרת הש"ץ במנין אחר, וכי יש בזה איזה איסור? פשיטא דלא, כי גדר החיוב

משום דאפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, וכמו שמבואר בפסחים פ"ה. זה רק לענין שיש לתפלתו מעלת תפלה בציבור, אבל אין חלין עליו חיובי הציבור, דחיובי הציבור הם רק לעיקר הציבור, שהם הציבור שבביהכ"נ, ולכן אם מתפלל בעזרה, בזה שפיר יש לתפלתו מעלת תפלה בציבור, אבל אין מתחייב בקדיש וקדושה שהם חיובי הציבור. ונמצא לפ"ז שיש שלשה הגדרות בתפילה בציבור, א. עיקר הציבור, והם אלה שהתחילו בשוה. ב. מצטרף אל הציבור, והוא מי שהתחיל לאחר שהתחילו הציבור. ג. מי שמתפלל בעזרה, והוא אינו לא עיקר הציבור ולא מצטרף אל הציבור, ומ"מ יש על תפלתו שם תפלה בציבור.

**ומעתה** הדבר מבואר, מפני מה אינו מחויב לילך מיל לשמוע קדיש וקדושה, כי אלה הם חיובי הציבור, וכל זמן שלא נצטרף אל הציבור, אינו מחויב בהם כלל, אבל לענין מעלת תפלה בציבור, בזה היחיד מחויב לילך מיל להתפלל בציבור, כדי שתהא לתפלתו מעלת תפלה בציבור, ולענין זה שפיר י"ל דסגי גם אם לא התחיל עם הציבור. ואע"פ שאין זה תפלה בציבור גמורה, מ"מ לענין החיוב סגי בזה. ואין לומר שהחיוב הוא להיות מעיקר הציבור, שהרי מבואר שמותר להתפלל בעזרה, אע"פ שבזה אינו נעשה מעיקר הציבור, ובהכרח שחיוב תפלה בציבור, הוא רק שתהא לתפלתו מעלת תפלה בציבור. ולענין זה נאמר החיוב לילך מיל.

**והנה** לפי הצעת דברינו, שמי שמצטרף אל הציבור, חלין עליו חיובי הציבור ונתחייב בקדיש וקדושה, יש מקום לדון, שמי שיכול להתפלל בכוונה בקצרה, ורוצה להתפלל בארוכה כדי לכוין ביתר שאת, אסור לו לעשות כן אם עי"ז יפסיד קדושה וקדיש,

ונשאל מרן זצ"ל אם צריך לשתוק ולשמוע או ימשיך בתפלתו, והורה שיעשה איך שירצה. ולכא' תמוה, ממנ"פ, אם מותר להפסיק כדי לשמוע, יהא מחויב בזה, שהרי חייב לשתוק בברכת כהנים, ואם אינו מחויב יהא אסור, שהרי אסור להפסיק בשמו"ע לדברים אחרים. והנראה, דברכת כהנים מצד עצמה אלימא טפי משמו"ע וראוי לדחותה, אלא שמדין עוסק במצוה אינו מחויב. ובזה סובר החזו"א, שדין עוסק במצוה הוא רק לפוטרו מן המצוה, אבל אם ירצה לקיים את המצוה האחרת, ולשוב אח"כ לגמור את המצוה הראשונה, יכול לעשות כן.

### ב. העולה לדינא, ועוד קצת הערות

#### בענין זה

א. כל אדם מחויב להתפלל בציבור, ואין רשות להתפלל ביחידות, אלא אם יש לו איזה אונס, וחייב לילך לכה"פ שיעור מיל מביתו כדי להתפלל בציבור, אבל יותר ממיל אינו מחויב.

ב. יש שלשה אופני תפילה בציבור. המשובח ביותר הוא מי שמתחיל בשוה עם הציבור, ר"ל שמתחיל ברכה ראשונה כשהציבור עדין עומד בברכה ראשונה. ואם יש ציבור גדול, שעשרה מתוכם עדיין עומדים בברכה ראשונה, מי שמתחיל בזמן זה עדיין יש לו מעלה זו. (ויש להסתפק דאפשר שלא רק בברכה ראשונה, אלא בכל שלש ברכות ראשונות, וצ"ע).

ג. אופן שני של תפלה בציבור הוא, שמצטרף אל הציבור לאחר שהתחילו, והוא אינו נחשב מעצם הציבור, אלא מצטרף אליהם.

ד. ונפ"מ לדינא ביניהם, שמי שהתחיל בשוה עם הציבור, מותר לו להאריך בתפלה

הוא שכל אחד מהציבור מחויב שיהיה לו חזרת הש"ן, ויכול לקיים זאת באיזה אופן שירצה, וה"נ בנד"ד, מי שהצטרף אל הציבור, חל עליו חובת קדושה, ולכן אסור לו להתחיל להתפלל, אלא אם יכול לגמור עד שיגיע ש"ן לקדושה, אבל אם ישמע קדושה במנין אחר, שפיר הוא מקיים את חיובו. וה"ה אם כבר שמע קדושה לפני התפלה, מיקל המ"ב שמותר לו להתחיל, אע"פ שלא יוכל לגמור עד שיגיע ש"ן לקדושה. וגם זה לא נפלאות ולא רחוקה היא, ומצינו כע"ז לענין ברכת כהנים, שמבואר בסי' קכ"ח ס"ג, דכהן שעלה פ"א לדוכן ביום זה, ואח"כ נודמן לו ציבור אחר, אינו מחויב לברך ברכת כהנים. ולכא' מאי מהני ליה מה שכבר בירך היום, והרי השתא חל חיוב על ציבור זה שהוא מכללם. אלא שלא חייבו חכמים את היחיד לקיים את חובת הציבור שתי פעמים.

אלא שעדיין יש מקום לשאול, מי שהתחיל עם הציבור והאריך בתפלה עד שהפסיד קדושה עם הציבור, לכא' יהיה מחויב לשמוע קדושה במנין אחר, שהרי חלה עליו חובת קדושה עם הציבור, ועדיין לא קיים את חובתו. אכן ע"פ דרכנו פשוט שזה אינו, שהרי היה פטור מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, וכיון שבשעת חובתו היה פטור, אינו חייב להשלים. ודווקא מי שנכנס ומצא ציבור מתפללין, שמעיקר הדין הוא חייב להמתין עד שיגיעו הציבור לקדושה, ומה שהתננו לו להתחיל, הוא רק על סמך שישמע קדושה במנין אחר, בזה אין לו עצה אלא לעשות כן, וז"פ.

וע"פ דרכנו למדנו להבין הוראת מרן החזו"א זצ"ל, לענין מי שעומד בתפלת שמו"ע והציבור הגיעו לברכת כהנים,

אם אינו יכול לסיים עד שיגיע ש"ץ לקדושה.

ט. ואע"פ שזה האופן הפחות ביותר של תפלה בציבור, מ"מ יוצא בזה י"ח תפלה בציבור, וחייב ללכת מיל אף אם יתפלל בעזרה. ונראה, שהמתפלל בעזרה אין שום נפ"מ אם מתחיל בשוה עם הציבור או לא.

י. יש להעיר הערה חשובה. נראה פשוט, שכל ענין זה להתחיל בשוה, הוא רק בתפלת שמו"ע, שתקנו חז"ל וחייבו להתפלל בציבור. ויש הבדל בין תפלת ציבור לתפלת יחיד, כמו ההבדל בין קרבן ציבור לקרבן יחיד. אך במקום שמעלת ההתאספות הוא רק לקיים ברב עם הדרת מלך, נראה פשוט שאין שום מעליותא להתחיל בשוה. ולכן מה שראינו מקפידים להתחיל ברכת קידוש לבנה כולם יחד, לכאורה פשוט שאין בזה שום צורך, כי מאחר שניכר שהתאספו לשם מצוה זו, שפיר נתקיים ברוב עם, ולא איכפת לן אם אין כולם אווזים באותו מקום. ויש להביא סמך גדול לזה מדברי המ"ב סי' נ"ט סק"י יעו"ש.

יא. אע"פ שנשים מחוייבות בתפילה, וכמבואר בסי' ק"ו ס"א, מ"מ משמעות הפוסקים שאינן מחוייבות בתפלה בציבור, וכן המנהג. ונראה עוד שאפילו אם מתפללות בציבור, אין חל עליהן חיוב קדושה וקדיש (וקצת סמך לזה מדברי המ"ב סי' רפ"ב ס"ק י"ב), ועל כן, כל חילוקי הדינים שאמרנו, אין נוהגים בנשים.

אע"פ שיפסיד קדושה וקדיש, ואינו מחויב להשלימם אח"כ. אבל מי שמצטרף אל הציבור לאחר שהתחילו, אסור לו להתחיל אלא אם יכול לסיים לפני שיגיע הש"ץ לקדושה, כי קדושה יותר חשובה מתפילה בציבור כזו.

ה. ואין מועיל לזה, אם ישתוק באמצע תפלתו, ויכוין לצאת י"ח קדושה מהש"ץ, כי החובה לומר דוקא בעצמו. (וכמבואר בתוס' סוכה לח: ד"ה שמע). אבל מי שהתחיל בשוה עם הציבור, צריך לשתוק ולשמוע קדושה מפי הש"ץ, לקיים חובת קדושה לכה"פ בזה.

ו. מי שרוצה להצטרף אל הציבור, ואינו יכול לסיים עד שיגיעו הציבור לקדושה, יש עצה אחרת, שישמע קדושה במנין אחר, לאחר תפלתו או לפניה.

ז. ואם קשה לשער אם יספיק לסיים תפלתו לפני שיגיע ש"ץ לקדושה, ולבסוף לא הספיק, שמעתי מהגרי"ד ספטימוס שליט"א, ששמע ממרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל להחמיר בזה, ומחוייב לשמוע קדושה במנין אחר.

ח. אופן שלישי של תפלה בציבור, הוא מי שעומד בעזרה, והוא אינו נחשב מן הציבור, ולא מצטרף אליהם, אלא שיש לתפלתו מעלת תפלה בציבור, מפני שאפילו מחיצה של ברזל אין מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. ונפ"מ שאינו מחוייב בקדושה וקדיש, ולכן יכול להתחיל, אפילו



## הרב חיים חדר

## פרטי הלכות בדין 'בית הכסא כיום'

## אם מותר להתפלל כנגד בית הכיסא כיום

**האם מותר לקרוא ק"ש וכו' כנגד מחיצות בית הכיסא כיום - בגמ' בברכות (כ"ו)**  
מבואר שאסור לקרוא ק"ש כנגד בית הכסא.  
אולם בבית יוסף (סו"ס פ"ג) כ' שנראה שאסור דווקא בבית הכסא שאין לו מחיצות וכפי שהיה בזמן הגמ' (וא"כ הצואה לפניו) - אבל אם יש לו בזמנו יכול לקרוא כנגדו בסמוך - שמכיון שיש מחיצה המפסיקה הרי הם נמצאים ברשויות חלוקות. והוסיף הב"י שאפשר שאפי' אם המחיצות אינם גבוהות עשרה טפחים כל שאינו רואה את קרקע בית הכסא מותר לו לקרוא ק"ש כנגדו כיון שיש להחשיב את המחיצה כמי שכפה כלי על הצואה שיכול לקרות כנגד זה (כל שאין ריח רע מגיע אליו). וכ"פ בשו"ע (ס"א - סתימת השו"ע מורה שבכל מחיצה שיש לו מותר לקרוא כנגד זה ואפי' כשהמחיצה פחות מ"ט ע"י ב"ח והסכימו לזה האחרונים - אולם עי' פר"ח)). ומצאנו לפוסקים רבים שחלקו על הב"י בזה. אלא שיש חולקים (ב"ח ופר"ח) על הב"י דווקא לעניין מה שהתיר אפי' כשהמחיצות אינם גבוהות עשרה והם מתירים דווקא כשהמחיצות גבוהות י' טפחים (שהרי לא מכסה את הצואה אלא רק אינו רואה אותה ומאחר שאין מחיצות בגובה י"ט א"כ נמצא באותה רשות ושוב לא מקרי מחניך קדוש). ומאידך יש חולקים לחלוטין על הב"י וסוברים שאפי' אם המחיצות גבוהות י"ט אסור לקרוא כנגד

המחיצות (ט"ז ומ"א - כיון שהמקום מיוחד לקבל צואה). ועיין היטב במגן גיבורים ןבערוה"ש שכ' ליישב בטוטו"ד את ד' הב"י.

**ולעניין הלכה - הורה המ"ב (סק"ה) שצריך להיזהר שלא להתפלל או לומר דברי תורה כנגד מחיצות בית הכסא.** ואף הכה"ח (סק"ד) החמיר שלא כהשו"ע. וע"ע בברכת ה' (להגר"מ לוי - ח"א עמ' ש"ל) שכ' **שצ"ע** שהמקל **לפיכך** כהשו"ע אין מונעם אותם מ"מ לכתחילה ראוי לחוש לדעת המחמירים שלא לברך (ואף שהמחיצות בגובה י"ט). אולם בהלכה ברורה (עמ' קכ"ט) כ' לבני ספרד שהעיקר כהוראת השו"ע - אולם כ' שאם המחיצות אינם בגובה י"ט נכון להחמיר שלא לקרוא כנגדו. ומ"מ כ' המ"ב שב'שעת הדחק' אפשר לסמוך להקל כשהמחיצות בגובה עשרה (כמובן כשאין ריח רע מגיע מבה"כ) משום 'ספק ספיקא' שמא הלכה כהב"י וכו' שאין לאסור. ואף שנאמר שלא שמא הלכה כהרא"ש (עי' סי' ע"ט ס"ב) שמתיר אפי' בצואה - כל שהיא נמצאת ברשות אחרת ואפי' כשרואה אותה (ומ"מ לכתחילה שלא בשעה"ד אין להקל משום שאין לעשות 'ספק ספיקא בדאו' בידיים לכתחילה' כמו שאין לעשות ספק דרבנן בידיים לכתחילה - פמ"ג משב"ז סק"א. וע"ע בשבה"ל ח"ד סי' י' במה שהשיג על עצם דין זה) - ואם עוצם את עיניו ככה"ג בוודאי הדבר מותר לדעת כולם (מ"ב. עי' מ"ב סי' ע"ט סק"ד מח' בעניין עוצם עיניו כשצואה נמצאת ברשות אחרת והיקל בשעה"ד אולם בענייננו כשיש ג"כ את דעת

הב"י ס"ל להמ"ב שמותר לגמרי [עי' פמ"ג משב"ז סק"א].

ומ"מ פשטות פוסקים רבים מורה שנידון זה - נכון רק בבתי כסא שבעבר אולם בבתי כסא של היום מסתבר שמותר לקרוא ולומר ד"ת כנגדו וזה משום כו"כ צירופים חשובים: א. יש אומרים שיש לבתי כסא כיום דין 'בית הכסא דפרסאי' שאין לו דין בה"כ מאחר שאין הצואה שוהה אלא מתגלגלת מיד למרחק ד"א (סי' פ"ג - כ"ג דעת הארץ צבי סי' ק"י וקי"א והגרי"א העניקין והגר"א קוטלר. ועי' היטב בחזו"א סי' י"ז סק"ד. ובאמת מצאנו לפוס' נוספים שהסתפקו האם בה"כ כיום חשוב בה"כ דפרסאי ואכמ"ל) - שהן אמת שבבה"כ שלנו הצואה שוהה עד שפותח את המים. מ"מ כיון שזה שוהה זמן מועט עד שמתנקה לחלוטין (בד"כ) בפתיחת המים הוי כבה"כ דפרסאי (ולכאור' צ"ב שמכיון שזה שוהה מעט הרי שהמקום מיועד לקבל טינוף. ואולי עיקר דין בה"כ הוא שהמקום מיועד שתישאר שם הצואה [שבכה"ג שורה רו"ר והמקום חשוב מטונף] וכאן אין האסלה נועדה לקבל צואה שתישאר שם אלא רק לעשות שם צרכיו וראיה שמיד אח"כ מפנה אותה [שהרי א"צ לפנותה בעצמן] ולכן אין לזה דין גרף. וזה בשונה מ'גרף של רעי' שאע"פ שפעמים רבות מפנים זאת מיד מ"מ זה נועד ג"כ לקבל את הצואה שישאר שם זמן מה [עי' סי' פ"ז ס"ב]. ועי' היטב בשו"ת מנחת יצחק ח"א סי' ס' אות ג' ראיות לזה. וע"ע בחזו"א סק"ד שדן אף לעניין בה"כ דפרסאי שיש בו לכלוך ע"ש. וכ"כ בארץ צבי - שאף בה"כ דפרסאי היה מתלכלך אלא שהיו מגקים

אותו תיכף. וה"ה אסלה כיון שמגקים אותה בד"כ מיד. עי' בפסק"ת וצ"ע. גם היה אפשר ל' שמכיון שהצואה שוהה במים במקום שאי"ז משאיר רושם בגוף האסלה אתי שפיר. אמנם ע"ז יל"ד עוד כיון שענינו הרואות שפעמים נמצאת צואה אף בדפנות האסלה ובפרט שלפעמים אף ע"י זרם המים אי"ז מספיק להתנקות וצ"ע עוד בזה). ומ"מ זהו דווקא כשהאסלה עתה נקיה (עי' מנח"י ח"ג סי' ס"ג). ומ"מ רוב הפוסקים נקטו שאין מספיק בטענה זו לבטל את דין בית הכסא כיום (עי' היטב בשו"ת ישכיל עבדי ח"ו סי' י"ג שהאריך לדחות דברי הסוברים שכיום אין דין בה"כ על בה"כ שלנו ע"ש היטב בכ"ד) - אך מ"מ זה מועיל להתיר כיום תפילה כלפי מחיצות בה"כ כיון שיש צירופים נוספים כדלהלן.

ב. יש לדין שהאסלה אף שהיא עשויה מחרס מ"מ מכיון שהיא מצופה בזכוכית (ומפנהו תיכף) לא ברור שיש ע"ז דין של בית הכסא (עי' היטב בחזו"א שם סק"ד [ובסוף הסימן] שדן בזה שמצד אחד י"ל כטענה זו. ומצד שני כיון שבה"כ דידן הינו מחובר לקרקע דהוא חלק מהבית אז י"ל שיש למקום זה דין בה"כ. ואע"פ שמפנהו תיכף הרי יש לדמות זאת לבית הכסא שמפנה ממנו הצואה בכל שעה שאפשר שיש עליו דין בה"כ ע"ש היטב בכ"ד. ועי' במנח"י ח"א סי' ס' אות ב' [שאע"פ שהמ"ב סי' פ"ז סק"ה והבה"ל הסתפק לעניין גש"ר מפורצלן בענייננו לכו"ע מותר משום שמפנהו תיכף] - אולם ע"ש במש"כ בזה בסוף הסימן. וע"ע בשו"ת ישכיל עבדי ח"ו סי' י"ג במש"כ בזה וצ"ע) - ועיין הערה א.

א. ראיתי בברכת ה' (ח"א עמ' שכ"ח) שעמד ע"ד החזו"א בזה שי"ל שאין להחשיב את האסלה כגשר - והביא מהגאון רבי רחמים חי חיותה הכהן (שמחת כהן ח"ח חאו"ח סי' א') שכ' ששונה גרף של רעי שהוא כלי

ג. כ' החזו"א (סי' י"ז סק"א ובסוף הסימן - ועי' ג"כ באול"צ ח"א סי' א') שנחלקו הפוסקים על הב"י ואוסרים לקרות כנגד המחיצות דווקא כאשר הצואה נוגעת בכותל בקביעות (ושאף הב"י מודה לאסור בזה) - וגם בזה דווקא כאשר הכותל עשוי מחומר הבולע שאז יש על עצם הכתלים דין גרף של רעי, משא"כ כשהכותל עשוי מזכוכית או מתכת (ואפשר אפי' מחומר שבולע רק שהוא עבה כך שאין הטינוף מחלחל בכולו ע"ש) שאין בזה דין גש"ר (עי' סי' פ"ז ס"א). אולם

עי' בשב"ל (ח"ד סי' י') שנחלק על החזו"א שאין נגיעת הצואה בכתלים היא הגורמת לאיסור ק"ש כנגדו אלא 'שם' מחיצת בית הכסא גורם לכך ולכן בכל עניין אסור (וכ' שכ"נ מהמ"א והט"ז) ע"ש. ומ"מ לפי"ד החזו"א אין לדון כלל בבה"כ שלנו כיון שהצואה אינה נוגעת בכתלים. ובהערה הרחבנו הרבה בביאור דברי בעל ה'אור לציון' הידועים שנאמרו בסוגי' זו (ובתוך הדברים נתבארו כמה עניינים הנוגעים לדין גרף של רעי)<sup>2</sup>.

המיטלטל ואינו קבוע, ולכן אם הוא נקי מותר כשעשוי מתכת או זכוכית, אולם בית הכסא שקבוע באדמה אין לחלק בזה בין כשהוא נקי או לא, שמצד עצם הדבר שהוא קבוע במקום אחד ופנינים שם נעשה המקום מאוס (והיינו כהצד השני שכ' החזו"א והמנח"י). ולבא' כל נידו"ז כיצד יש להתייחס לאסלה המחוברת לקרקע הוא רק לסוברים שדין הרחקה מגרף של רעי הינו מצד מה שבלוע בתוכו וחשוב כצואה עצמה (ועי' הנידון שמכיון שי"ל שהאסלה אינה בולעת יל"ד כיצד יש להתייחס אליה שאפ"ל שמכיון שהוא קבוע לאדמה נעשה המקום מאוס ועכ"פ י"ל שבכה"ג כולם מודים שיש ע"ז בעצם 'שם' בית הכסא). אולם להבנת הרמב"ם בדין הרחקה מגרף של רעי שהוא משום שמיוחד לכך וחשוב כבה"כ ואנו אומרים שבכלי מתכת וכו' אע"פ שהוא מיוחד לכך כיון שאינו בולע (ועתה הוא נקי) י"ל שאולי ימלך עליו וכמש"כ הפמ"ג סי' פ"ז בא"א - בוודאי שבענייננו יש להחשיב זאת כבה"כ כיון שלא שייך הימלכות בזה לשימושים אחרים אם משום שהיא מחוברת לקרקע ואם מצד תואר תשמישה שנועד רק לכך וצ"ע.

ב. הנה ידועים ד' האול"צ (ח"א סי' א') בהגדרת בית הכסא שבימינו - ומכיון שדבריו העמוקים בזה נאמרו בקיצור נבאר בעז"ה את דבריו הקדושים: שאחר שכ' האול"צ לדון אם בה"כ דידן דומה לבה"כ דפרסאי כ' מ"מ נראה שאין שורה בהן רוח רעה, וראיה לזה מהא דמרן בשו"ע (סי' פ"ג ס"א) ס"ל דאין מחיצות ביהכ"ס נאסרות מלקרות כנגדן, ואפילו בביהכ"ס ישן, (והם מיוחדות לקבל צואה עליהן, כעין משתנות שיש בימינו, ועי' מ"ב שם סק"ה ונ"מ לענין משתנות מלבד שהם מקבלות מי רגליים בלבד הרי שיש לוח חרסינה על הקיר שנועד לזה והקיר שנמצא מתחת אינו מקבל כלל את המ"ר עי' בזה בפסק"ת. וכנראה שאף האול"צ הביא זאת רק לדוגמא בעלמא להסביר את הכוונה שהכתלים מיוחדים לקבל צואה וצ"ע). ומשמע דמפרש דכל בית כסא שבש"ס היינו בשאין לו מחיצות, ואינו אוסר אלא כנגד הגומא, ואף לדברי האחרונים החולקים על מרן שהביאם המ"ב שם סק"ה, דס"ל דאף היכא דאיתא למחיצות דיינינן ליה כמו צואה עצמה ואסור לקרות כנגדן, מ"מ נראה דהיינו דוקא בבתי כסא שלהם שאין בית קיבול לצואה שבתוכן, אבל בזה"ז שיש אסלה, אפשר דאף האחרונים הנ"ל יודו שמותר לקרות כנגד המחיצות, ורק האסלה נידונית כגרף של רעי ולא המחיצות ע"ע - והיינו שהביא האול"צ ראיה ממה שהשו"ע התיר לקרוא ק"ש כנגד מחיצות בית הכסא אע"פ שאינם בגובה י"ט והם בעצמם מיוחדות לקבל צואה עליהן (וידמה זאת למשתנות שהמחיצה עצמה מיוחדת לקבל מ"ר) וכפי שציין למ"ב סק"ה שכ' כן שהמחיצות מיוחדות לקבל צואה) לומר שהוא הדין לענין אסלה שאע"פ שהיא מיוחדת לקבל צואה בתוכה מ"מ האסלה עצמה נחשבת כמחיצה המכסה את הצואה שבתוכה וכמש"כ השו"ע בענין מחיצות (וזה בשונה מבעבר שלא היה בבה"כ בית קיבול לצואה שבתוכו [והיינו כעין מחיצות המכסות את מקום הימצאות הצואה]) ולכן יהיה מותר להשו"ע לקרוא ק"ש כנגדה (אולם אסור לקרוא כנגד האסלה בתוך החדר וכדלהלן). ועי' היטב בערוך השולחן (סי' פ"ג ס"ח) שכע"ז מבואר מדבריו ע"ש.

ומש"כ האול"צ ואף החולקים וכו' - כוונתו שאע"פ שלדעתם האסלה עצמה אכן חשובה כגרף של רעי

(שלדעתם כל שהמחיצות מיוחדות לקבל צואה יש על כל מקום זה דין גש"ר ודלא כהשו"ע) מ"מ כנגד מחיצות בה"כ שבזמנינו שאינם מיוחדים לקבל צואה עליהם בוודאי מותר לקרוא אף לדעתם ק"ש וכו'. וזה כעין ד' החזו"א שהבאנו להלן שלדעת כולם מותר להתפלל כנגד מחיצות בית הכסא כיום כיון שאין הצואה נוגעת בהם בקביעות (אמנם בזה לכאור' נח' האול"צ והחזו"א - שלדעת החזו"א התיר השו"ע דווקא משום שהצואה אינה נוגעת בקביעות במחיצות בה"כ ואם הצואה אכן הייתה נוגעת בקביעות אף השו"ע יודה שאסור לקרות כנגדם] ומהחולקים הבינו שהשו"ע התיר אף כשזה נוגע בקביעות ע"י היטב בחזו"א שמשמע שאינה"מ אין מח' בזה] - ואילו האול"צ שאיירי לגבי אסלה לכאור' מדבר אע"פ שהצואה נוגעת בקביעות ואעפ"כ ס"ל להתיר זאת וכפי שציין להמ"ב שמחיצות בה"כ שבעבר היו מיוחדות לקבל צואה ואעפ"כ התיר השו"ע לקרוא כנגדם וצ"ע).

וב' עוד האול"צ "ולפי"ז נראה שאפשר לקחת מים מן הכיור שנמצא בחדר השירותים כדי ליטול בהן את ידיו, אבל אין ליטול ידיו בתוך האמבטיאות עצמן, דהטעם שנאסרו בתי כסאות ומרחצאות נראה דאינו משום הטינוף והזוהמה כמו שהבינו כמה מן האחרונים, אלא עיקר הטעם מפני שכיון שעשויין לקבל מותר האדם שורה בהן רוח רעה, שהחיצונים נדבקים שם" - והיינו שאם סברת האיסור הייתה מצד טינוף גרידא היה מותר ליטול בחלל האמבטיה וכו' כיון שאינו נוגע במקום הטינוף עצמו (בגוף האסלה) אלא הטעם מצד הרוח רעה ששורה במקום זה והיא שורה בכל חלל האסלה ולכן אינו יכול ליטול ידיו במקום זה ששורה בו הרו"ר ודו"ק. וצריך לדעת שחזו"ן בד' האול"צ (וכך שמעתי מהגר"י אביטל שליט"א) שהרוח רעה אינה שורה דווקא בחלל האסלה עצמו אלא היא בוקעת ועולה כנגד חלל האסלה מלמעלה - ולכן כ' שאסור ליטול ידים וכו' וזה למרות שהוא נוטל ידיים מעל חלל האסלה ולא בתוך חללה (וכן באמבטיה). וכן מש"כ שם לענין אוכלים ומשקים שאם לא הוכנסו לחלל האסלה או האמבטיה לא נאסרים - היינו למעלה מחלל האסלה שזה מצוי שיותר שיעבירו אנשים אוכל מעל האסלה מאשר בתוך חללה עצמה. ומ"מ זה חזו"ן מדבריו שאף שהרו"ר בוקעת ועולה למעלה מ"מ אינה מתפשטת לצדדים אלא רק כנגד האסלה ולכן התיר לקחת מים מן הכיור ששם וכו' ודו"ק.

וב' עוד האול"צ ראינו לדבריו שאיסור קריאה כנגד בה"כ עיקרו מצד רו"ר "תדע שהטעם העיקרי הוא משום מותר האדם ולא משום טינוף גרידא, מהא דאיתא שם בשו"ע (ס"ב וג'), דאם הזמין ביהכ"ס ועדיין לא נשתמש בו, אסור לקרות בתוכו, וכן אם אמר בית זה יהא בית כסא, ואמר על בית אחר וגם זה, שניהם נאסרין, ואמאי, הרי הם נקיים מכל טינוף, וצ"ל שע"י הדיבור וההזמנה שורה עליו רו"ר ולא משום טינוף גרידא, וזהו עיקר טעמם של חכמים שאסורם וכיסו הטעם, דידוע שרו"ר מחפשת דברים שבקדושה, וכיון שיש שם מותר האדם, נדבקים ושורים שם" ע"כ - והנה לענ"ד אין ספק כלל שלנגד עיניו של האול"צ היו ד' הראשונים והאחרונים והמ"ב שמבואר מהם בפירוש שלא כדבריו (וכ"נ מהגמ' ברכות כ"ו ונדרים ז' וע"ע בב"י) שמדינא דאו"י אין חשש לקרוא ק"ש אף בתוכו כיון ש'הזמנה לאו מילתא' ומ"מ אסור מדרבנן לקרוא בתוכו משום דהוה ליה ביזיון גדול לק"ש או לתפילה (רבנו יונה ברכות י"ז ע"ב הו"ד במ"ב סק"ח. ושאפי' בדיעבד אם קרא או התפלל בתוכו לא יצא) או משום שגזרו אטו בית הכסא ישן (ראב"ד הל' ק"ש פ"ג ה"ג) או משום שחששו שהזמנה מילתא היא (עי' בב"י ועי' במאירי בברכות) - אלא שמ"מ כ' האול"צ שעיקר ושו"ר טעמם של חכמים היה משום הרוח רעה ששורה במקום כבר ע"י דיבורו אלא שהם כיסו הטעם בזה (וכ' טעמים על דרך הפשט) - ומ"מ דברים אלו בוודאי מחודשים (אחר שמצאנו במקומות מסוימים שהזכירו הטעם של רוח רעה וכדו' ולמה כיסו לחלוטין טעם זה) וצ"ת.

ובמהמשך כ' באול"צ "ולפי"ז נראה דה"ה נמי בבתי כסאות שלנו, שדוקא באסלה שיש בה טינופת ומותר האדם שורה בה רו"ר, אבל לא בכל החדר וכו' ומ"מ לקרות כנגדן בתוך החדר אסור" - ומסתבר שאע"פ שס"ל כעיקר כדעת השו"ע שאף מחיצה פחות מ"ט היא מחיצה (וא"כ היה אפשר לקרוא אף כנגד האסלה כיון שחשוב כקורא כנגד המחיצות וכד' הב"י) - מ"מ חשש לדעת הרבה פוס' שנח' על השו"ע (וכמש"כ המ"ב שבוה נח' כל האחרונים על הב"י) ואסר לקרוא ק"ש כנגד האסלה. אולם דקדק האול"צ דבריו שזהו דווקא בתוך החדר אך מחוץ לחדר מותר - והיינו שאע"פ שהמ"ב כ' זאת בהיתר רק בשעת הדחק (עי' לעיל) זהו משום שהתיר המ"ב זו ממידת ספק ספקא' ולכן אין לעשות ס"ס בדאו' בידיים לכתחילה - אולם לדעת האול"צ שהעיקר בזה כדעת השו"ע שמותר לקרוא אף בתוך החדר כנגד האסלה (משום שחשוב כקורא

כנגד מחיצות) הרי די בזה שישנו צירוף חשוב נוסף (דעת הרא"ש שאין חשש כאשר נמצאים ברשויות חלוקות) בשביל להתיר זאת לכתחילה - כך נראה לי לע"ע בעיקר הבנת ד' האול"צ.

וראיתי בברכת ה' (ח"א עמ' שכ"ט) שהביא ד' האול"צ והתקשה בדבריו - מאי שנא זאת מ'גרף של רעי' שאע"פ שיש לכלי זה מחיצות מ"מ אסור להתפלל כנגדו. ובאמת זוהי קר' גדולה. ואין לומר שס"ל לאול"צ כמש"כ לדון כהחזו"א שמכיון שהאסלה מצופה בזכוכית אין ע"ז דין גרף של רעי' (כיון שאינה בולעת וגם שהאסלה נקייה עתה). כיון שא"כ לא היה צריך לסמוך בנידו"ז על הבי' שכל שהכתלים מכסים את הגומא חשיב כצואה מכוסה (שהרי הבי' חידש שאע"פ שהצואה נבלעת בכתלים מ"מ מותר להתפלל כנגדם - ואילו לפי"ד החזו"א א"צ להגיע לזה. אא"כ נאמר שבאמת ס"ל להב"י שכתלים הם בדרך כלל עבים ואין מחלחל לתוכם הטינוף ולכן אין להחשיבם כגרף של רעי'. וע"ש ג"כ בחזו"א). אולם הנה בעיקר ד' השו"ע יש להתבונן מדוע התיר להתפלל כנגד הכתלים הא מאחר שהם מיוחדים לקבל צואה יש להחשיבם כגרף של רעי' - ובאמת כך הקשו הפוס' על הבי' (עי' מ"ב - ועי' לעיל שהבאנו שהחזו"א הסביר ד' הבי' שאין הצואה נוגעת בכתל בקביעות וי"ל שבזה שאני מגש"ר - אולם האול"צ הבין שד' הבי' נאמרו אף לגבי אסלה שצואה נוגעת בזה בקביעות וכמו בגש"ר ולכן קשה ע"ד הבי' מ"ש בין זה לגש"ר).

ועי' במגן גיבורים (סי' פ"ג) שכי' ג"ם מה שהקשו (על הבי') הא המחיצו' הוה כגרף של רעי' לפע"ד לפי דעת רש"י והרשב"א ז"ל דהיכא דלא בלע כגון בעץ וזכוכית מותר א"כ כ"ש בזה כיון דהמחיצות אין נוגעין בטינוף מעולם ואפי' החולקים שם יודו בזה ועי' לקמן סי' פ"ז כנלפע"ד ע"כ - וע"ע בשבט הלוי (ח"ד סי' י') שהוכיח מד' המ"א והט"ז שאפי' אם הצואה אינה נוגעת בכתלים אסור לקרות כנגד הכותל שאין נגיעת הצואה בכתלים היא הגורמת לאיסור זה אלא 'שם' מחיצת בית הכסא גורם לכך. ויש להוכיח כדבריו מהמגן גיבורים ג"כ. ובאמת דברים אלו של המגן גיבורים מיישבים היטב את ד' הבי' מקו' זו (שא"ז חשוב כגש"ר). אולם החזו"א והאול"צ הרי הבינו שהטינוף נוגע בכתלים וכנ"ל ולכן עדיין צ"ע כיצד לפי"ד האול"צ ייישב ד' הבי' מקו' זו מ"ש מגרף של רעי'.

ולכא' היה אפשר ליישב את ד' הבי' באופ"א - דהנה מצאנו כמה טעמים להא דבעינן להרחיק מגרף של רעי' (סי' פ"ז ס"א) ולדעת הרמב"ם (פ"ג הי"ב) הטעם הוא שהיות וכלי זה מוכן ומיוחד לכך, הרי הוא כמו בית הכסא שצריך להרחיק ממנו אע"פ שאין בו עתה לכלוך (ולא משום שהכלי בלוע בצואה). ועי' במ"א (סי' פ"ז סק"א - וע"ש בפמ"ג) שמבואר מדבריו שכך דעת השו"ע (ומה שהתיר השו"ע גש"ר מזכוכית וכי' שאינם בולעים למרות שלטעם הרמב"ם לכא' לא אמור להיות בזה חילוק כ' הפמ"ג שהיות וכלי זה אינו בולע כלל אין עליו דין בה"כ שלפעמים נמלך עליו להשתמש בו תשמיש אחר אפי' שמויחד לכך ע"ש בכ"ד) - ולפי"ז לכא' י"ל שהכתלים אף שהם מיוחדים לקבל צואה הא מ"מ נועדו ג"כ לצניעות וכדו' ולכן אין עליהם דין גש"ר (וכמו בגרף של רעי' אע"פ שעשוי מחרס ועץ שהוא בולע כ' המ"א שאם הכלי מיוחד ג"כ לתשמיש אחר מותר ה"ה בעניינינו) וצ"ע. אולם כ"ז יבאר את ד' הבי' שאיירי לעניין כתלים. אמנם האול"צ איירי באסלה שמויחדת רק לקבלת צואה (ובפרט שמכיון שהיא מחוברת לקרקע אז לא שייך ג"כ שימלך בזה ואם השו"ע ס"ל כהרמב"ם בוודאי שיש להחשיב זאת כגרף של רעי' עי' בהערה לעיל).

ולעת עתה לכא' מה שבאמת י"ל - שכוונת האול"צ כפי שהבין דבריו בברכת ה' שרק הנקב שמקבל את הצואה הוא שחשוב בית הכסא והאסלה היא מחיצה לצואה וזה בשונה מגרף של רעי' שכולו נחשב גרף (אם מצד קטנותו שנפנה על כולו ואם משום שהוא כלי המיטלטל ולכן כל הכלי נחשב גש"ר) והביא האול"צ ראייה מהבי' שאע"פ שהאדם ומקום קיבול הצואה לא נמצאים ברשויות חלוקות מ"מ כל שהנקב מכוסה ע"י מחיצות אין על מקום זה דין בית הכסא. ויש להביא ראייה לזה שכך כוונת האול"צ שאם כל חלל האסלה חשוב בית הכסא הרי אף שנמצא מחוץ לחדר ורואה את האסלה הוא רואה את החלל שלה ורק את מקום הנקב הוא לא רואה (ולמה היקל בזה האול"צ).

אולם לפי"ז צ"ע וכמשה"ק בברכת ה' שהרי נפנים גם על חלל האסלה. וכנראה שהבין האול"צ שמ"מ אין ע"ז חשיבות של בה"כ כיון שמקום זה אינו מיוחד לקבל צואה שדווקא מקום הנקב נועד לקבל את הצואה (ובפרט שבד"כ מנקה את המקום מיד אח"כ). אך עדיין צ"ע שלפי"ז אף לחולקים על השו"ע אין בזה איסור כיון שלהאול"צ נח' דווקא משום שהמחיצות מקבלות צואה והיינו מיוחדות לכך משא"כ כאן (ובד' האול"צ לא נראה כך) וצ"ע עוד בכ"ז.

בית הכסא (ומסתבר שאף בה"כ שנמצא בחצר שהכתלים משמשים לבה"כ בלבד אפשר להקל כיון שעיקר טעמי ההיתר בנידו"ז קיימים).

והנה מצוי במקומות ציבוריים (כבית כנסת) שבתי הכסא שם הם תאים נפרדים בחדר אחד גדול - ובאופן שמתפלל נגדם (כגון שהדלת הראשית למקום פתוחה - ומצוי שאדם עונה על קדושה או קדיש במקום זה) חסרים כמה מהצירופים שהבאנו (שכבר א"א לומר שהמחיצות עשויות ג"כ לבית כיון שכל תא הוא בנפרד, וגם אין בתא כיור [ופשוט לי שאע"פ שפעמים נכנסים אנשים לקחת נייר משם לקינוח אף וכיו"ב, מ"מ בוודאי שהנייר נועד לחלוטין רק לצורך בה"כ ואי"ז דומה לכיור שנועד לשטיפת פנים] וכן בד"כ אין שם טיח או אפי' שטיח כחיפוי על הדלת). אך מ"מ נראה עדיין שאפשר להקל בזה (שמלבד שיש כאן 'ספק ספיקא' שמא הלכה כהרא"ש שאין איסור כשהצואה נמצאת ברשות אחרת ושמה הל' כהב"י. הרי יש עדיין את ד' החזו"א שאין לאסור כשאין הצואה נוגעת בכתלים, וכן ד' הפוס' שי"ל שבה"כ שלנו הוי כבה"כ דפרסאי וכן את ד' היב"א שהרוח רעה היום נחלשה). אמנם מה שצריך לשים לב שבדרך כלל אותם דלתות בית הכסא אינם מגיעות למטה עד הרצפה. ולכן אף שאי"ז מחיצה תלויה כיון שזה פחות מג' טפחים מהקרקע ואמרינן 'לבוד', מ"מ אם מתפלל כנגד זה הרי רואה את האסלה (ופשטות הפוס' מורה שכל האסלה נחשבת כגרף של רעי) - וכמו"כ מצוי (תהילות דוד סי' כ"ג - ועי' פסק"ת) במקומות ציבוריים שהשטח מסביב האסלה מטונף (במ"ר ולפעמים בנייר מטונף וכדו') ואין להתפלל כנגד זה (עי' בזה בשו"ת שבט הקהתי ח"ה סי' כ"ט).

ד. כ' הט"ז (סי' פ"ג סק"א) שמחיצות של בית הכסא שמשמשות גם לבית וגם לבה"כ אין להם דין בה"כ לעניין זה. והעתיק דבריו המ"ב (סוס"ק ה'. ועי' חזו"א סק"ה). וא"כ יל"ד שה"ה בבה"כ שבבית מותר כיון שהצד החיצון משמש את הבית (ע"ש בחזו"א בסוף הסימן ובאג"מ אה"ע ח"א סי' קי"ד). ועי' בשו"ת ויען יוסף (ח"א סי' ב') שכ' שלא מצא למי שחולק על הט"ז (ושם כ' עוד שלא מסתבר לומר שאיירי הט"ז דווקא מתי שהמחיצה מתחילה נעשתה רק לשם מחיצות הבית ואח"כ סמכו אליו את הבית הכסא משא"כ בנעשה בבית אחת לזה ולזה אסור להתפלל כנגד המחיצות).

ה. כ' המ"א (סי' פ"ז סק"א הו"ד במ"ב שם) שגרף של רעי שמייוחד ג"כ לתשמיש אחר אין לו דין גש"ר (כשהוא נקי ע"ש). וא"כ ה"ה בענייננו (פוס') שאם יש בחדר שנמצא בו בה"כ כיור לשטוף פנים וכו' אין על המקום דין בה"כ (אולם יש חולקים שמסתכלים על העיקר שמשמש לבה"כ. וקצ"ע שהרי גם בנידון דהמ"א מסתבר שהעיקר הוא עשיית צרכיו בכלי זה - אלא שמ"מ הוא מיוחד ג"כ לתשמיש נוסף וצ"ע) וכ"ש אם יש במקום זה מכונת כביסה ואפי' אם עוברים דרך בה"כ לחדר כביסה די בכך (שמ"מ המקום מיועד למעבר לחדר הכביסה). ו. מובא בשם הגר"ד בהרן שכיום שעושים טיח יפה לנוי הבית יש לזה חשיבות של כיסוי למחיצות בה"כ (והיינו אף בלא סברת הט"ז הנ"ל) ובלא"ה בדרך כלל הכתלים עשויים ממספר ציפויים (בלוקים, טיח, וכו'), ופעמים גם חרסינה או שיש. ז. י"א שכיום אין רוח רעה, ועכ"פ שהיא נחלשה מאוד ויש לצרף דבריהם (כשהאסלה נקיה תמיד - יבי"א ח"ג סי' ב'). ולכן לעניין הלכה מותר להתפלל כנגד כותלי

## נטילת ידיים וכו' בבית הכיסא - ועשיית וילון או צוה"פ לחלק המקום

הנה לעיל נתבאר בס"ד שנחלקו הפוסקים כיצד להחשיב את בית הכסא כיום. ויש בזה נ"מ רבות (וכגון ליטול ידיו שם בבוקר או אחר עשיית צרכיו ולצורך סעודה ולהכניס אוכלים למקום זה [שמעתי מאדם מסוים שהיה מתגורר ביחידת דיור קטנה מאוד והיה מניח את הפלטה של שבת עם הסירים וכו' בבה"כ כיון שלא רצה שהבית יתחמם מהפלטה]). וכפי שנתבאר אע"פ שיש אומרים שכיום אין לזה דין בה"כ ויש פוס' שעכ"פ כתבו להסתפק בזה מ"מ למעשה אין להקל בזה - כיון שדעת רוב הפוסקים שלמעשה יש להחמיר בזה כבעבר (ובוודאי כאשר בה"כ אינו נקי - ובפרט שמכיון שמצוי שבה"כ אינו נקי קשה להורות בזה היתר כיון שעלולים עכ"פ מחוסר שימת לב להקל בזה יותר). אכן בשעת הדחק לדעת רבים מהפוס' אפשר להקל ליטול ידים בכיור שנמצא בבה"כ. אלא שאף בזה מצאנו שיש אומרים שמותר רק להוציא את המים משם וליטול בחוץ (ויען יוסף ח"א סי' ב'). וי"א שאפשר אף ליטול שם כשעשה צרכיו אלא שמ"מ כשימצא מים אח"כ יטול ידיו שוב להעביר הרוח רעה (חלק"י ח"ב סי' קס"ב). וי"א שאף אין צריך ליטול שוב ידיו (מנח"י ח"א סי' ס', יבי"א ח"ג סי' ב' וח"ט סי' ק"ח). עוד יש לדעת - שיש אומרים שכל זה דווקא בנט"י לתפילה או לעשיית צרכיו אך לא לנט"י של סעודה (אג"מ אה"ע ח"א סי' קי"ד) שבזה אין להקל. וי"א שאפשר אף ליטול ידיו לסעודה (עי' פסק"ת). ובוודאי מהנכון שלא להיכנס לזה ועכ"פ שלא ליטול ידיו בבה"כ (אלא יוציאם לבחוץ).

ומ"מ נראה שאם נצרך ליטול ידיו בבוקר או אחר צרכיו או לתפילה ואין לו מקו"א

מלבד הכיור שבבה"כ שיכול ליטול ידיו שם רק שמהנכון שישאירם רטובות וינגבם רק בחוץ (בהסתמך על הדעות שע"י הניגוב מסתלק הרו"ר ואף לתפילה כ' באג"מ שם שמאחר שבדיעבד סגי בכל מידי דמנקי לא גרע זה מדברים אלו [ועי' פסק"ת סי' ד' הע' 192]. ובפשטות אי"ז מועיל לנט"י לסעודה כיון שצריך דווקא מים וגם כמש"כ החזו"א סי' כ"ד סקכ"ו אין לומר שע"י שידיו רטובות בחוץ מיטהרים כל שעה כיון שמעשה הנטילה לסעודה צריך כלי וכו' והוי כמים מונחים על ידיו שלא מכלי ושלא מכח אדם ע"ש. ומ"מ מובא בדינים והנהגות מהחזו"א פ"א אות ו' משמו שלעניין נט"י אחר עשיית צרכיו זה מהני כמו בנטילה שלא מכלי [שמהני מעיקר הדין אחר עשיית צרכיו]. אולם עי' ביבי"א ח"ג סי' א' אות ז' ובשו"ת ויען דוד ח"א סי' א' וצ"ע). ובעניין אוכלים שהכניסם לבה"כ בדיעבד מותר לאכלם (פוס'). אמנם זה ברור שלעניין הלכה אין להקל כשום אופן באמירת דברי קדושה שם.

ויש לדון האם מועיל לשים וילון או צורת הפתח לחלק בין מקום האסלה למקום שנמצא בו הכיור וליטול ידיו לכתחילה במקום זה. וכמובן שמתחילה יל"ד שמאחר שיש על כל המקום דין בית הכסא האם מהני ע"י וילון להפקיע ממנו שם ביה"כ. שהן אמנם מצאנו למ"ב (סי' פ"ד סק"ג - ע"פ תשובת פנים מאירות ח"א סי' פ"ז) שבשביל לבטל בית הכסא בעינין לשינוי מעשה (והיינו שיעקור משם את האסלה וירצף מקום הטעון ריצוף, וכן יסייד את הכתלים ויהיה נקי היטב, ומעשה מוציא מידי מעשה - ומ"מ יש בזה פרטים נוספים - עי' בפסק"ת סי' פ"ג אות א') - וא"כ י"ל שלא די בוילון שהרי אין כאן ממש שינוי מעשה. מ"מ יש לכאור' לומר שזה נאמר דווקא כאשר מקום בה"כ נמצא

שאמרינן בזה לבוד אמנם רבים חולקים עליו בזה ואכמ"ל. מאידך ראיתי באול"צ (ח"ב עמ' כ"ג) שכ' שלא די בפריסת וילון בשביל להפריד שהרי אין וילון נותן דין מקום בפני עצמו לעניין עירובין וה"ה כאן - והאמת שיש לפלפל הרבה בדבריו ואכמ"ל.

**והאם מועיל לעשות צורת הפתח (ע"י שנותן קנה גבוה עשרה טפחים בכל צד וקנה אחד על גביהם, ואפי' שאין הקנה שלמעלה נוגע בהם - אלא שמ"מ צריך שיהיו מכוונים כנגד הקנה העליון. וצריך שיהיו הקנים שבצדדים מספיק חזקים בשביל לקבל דלת כל שהיא אפי' של קש ושיהיו עומדים ברוח מצויה כמבואר כ"ז בשו"ע סי' שס"ב סי"א ובמ"ב שם וע"ע במ"ב סי' שס"ג סק"ח).** הנה באור לציון כ' שמועיל - ובפשטות כך נראה שיועיל מצד דיני מחיצה (שהרי צוה"פ היא מחיצה גמורה). אולם ביל"י (שאר"י עמ' ל"ב) הביא מאביו הגרע"י שלכתחילה אין להקל בצוה"פ אא"כ אין לו ברירה אחרת (יש שהסבירו משום שצוה"פ אינה מספיקה בשביל לחצוץ את הרוח רעה שהרי סו"ס המקום פתוח. ולענ"ד ד"ז צ"ב שהרי ביבי"א [הו"ד להלן וע"ש ג"כ ביל"י] ג"כ איירי שאין המקום סגור שהרי דן שם לשי' הרשב"א שיש איסור בעצם ראיית הצואה - וא"כ מה החילוק בין צוה"פ לזה הא סו"ס המקום פתוח. גם בעיקר העניין יש להעיר מדוע ביבי"א ח"ט סי' ק"ח בהערותיו על האול"צ שהעיר על האול"צ שהיקל בנט"י בכיור הנמצא בבה"כ לא העיר ג"כ על מה שהתיר שם ליטול ידיו כשעושה צוה"פ [אולם ממש"כ שם ביבי"א להתיר ע"י מחיצת נסרים משמע שלא היקל בצוה"פ - שא"כ היה נותן עצה זו של צוה"פ שלכאור' היא קלה יותר. אולם י"ל עדיין שאי"ז מוכרח] וצ"ע. ועתה ראיתי שהשיב הגר"י

עדיין באותה רשות, ולא כשמחלק את המקום לב' רשויות וכבענייננו. גם היה אפשר לדון שזהו דווקא שמקום שימוש וכו' עתה הוא במקום שהיה שם ממש בה"כ אך בענייננו שבלא"ה המקום לא היה בה"כ וכל מה שהחשבנו אותו כבה"כ משום שזה חדר אחד י"ל שדי במה שמחלק את החדר לשנים בדיני מחיצות. שו"ר בשו"ת חיי הלוי (ח"א סי' י"ד) שהרחיב בזה הרבה שמשמעות ד' הפנים מאירות שא"צ שינוי מעשה ודלא כהמ"ב (והוכיח כן ממהר"ם שיק או"ח סי' ס"ז ד"ה מיהו [ומה שהחמיר שם המהר"ם שיק היינו משום שרצו לעשות ממנו ביהכ"נ ע"ש]). אולם עי' בשו"ת דבר יהושע ח"ב סי' ל"ז שביאר זאת) - ועכ"פ מבואר מדבריו שדי בשינוי מעשה כל דהו ושלפי"ז י"ל בנדוד"ד שאפי' מחיצה קלה ע"י וילון נמי נקרא מעשה כל דהו ע"ש בכ"ד.

**והנה בנידון זה איננו עוסקים לעניין אמירת דברי קדושה באותו מקום, שבזה י"ל ד עוד האם מותר בכה"ג (ע"ש בשו"ת דבר יהושע) אלא לעניין ליטול ידיים שם (בבוקר) ואחר עשיית צרכיו ו'לתפילה' ו'לסעודה' - ובזה י"ל שמאחר שבלא"ה אין הדין מוכרע שיש היום דין בה"כ וכנ"ל א"כ יש לצדד להקל בזה וכך הורו כו"כ פוסקים (ובפרט שקריאת דברי קדושה בבה"כ ישן שפינו ממנו צואה [אם נדון להשוות נידוד"ד לזה עי' בשו"ת דבר יהושע] אינו מוחלט שאסור מן התורה - שאע"פ שהמ"ב סי' פ"ג סק"ב כ' שאסור מהתורה משום שבכה"ג אי"ז מחניך קדוש - דעת החזו"א סי' י"ז סק"ט שאיסורו רק מדרבנן ע"ש). אמנם ע"ש בשו"ת חיי הלוי שכ' שצריך שיהיה לזה דין מחיצה שלא יזוז ברוח מצויה (לולי מחיצות בה"כ) ע"ש. ואכן לד' החזו"א (או"ח סי' ע"ז סק"ו) י"ל ד שמהני אף כשהוילון זו ג' טפחים כיון**

מכאשר יש כל של גרף של רעי בבית שאפשר ליטול ידים בחדר זה שמיוחד לשימושים כלליים אע"פ שלקראו כנגדו אסור) - וכ"ש לטעם החזו"א שאיסור קריאה כנגד מחיצות בה"כ הינו מחמת שהטינוף נוגע בכתלים. וכמו"כ אם נאמר כסברת האול"צ שהאסלה נחשבת מחיצה לבה"כ בוודאי שאין חשש בזה ודו"ק.

**ולכא' נראה** שע"י צוה"פ מותר אף לומר שם דברים של קדושה. אלא שיל"ד בזה כיון שאף שנאמר שע"י צוה"פ המקום מחולק - הא מ"מ דעת הרשב"א (עי' סי' ע"ט ס"ב) שישנו איסור בראיית הצואה אף כשהיא נמצאת ברשות אחרת (אף שאין ממנה ריח שאם יש ריח אף להרא"ש אסור). וע"ש בבה"ל שאחר שהביא שמשמעות הב"י שפסקינן כהרא"ש ואילו משמעות השו"ע שפסקינן כהרשב"א כ' שיותר נכון לומר שהוי ספיקא דדינא (ובפרט שאף הב"י כ' שטוב להיזהר כהרשב"א). ובאמת ראיתי ביבי"א (ח"ג סי' ב') שאחר שכתב שמהנכון לעשות איזו מחיצה של נסרים בגובה עשרה טפחים ורוחב ארבעה בין מקום בה"כ לברז הנתון שם, ועי' מחיצה מפסקת בין מקום הטומאה לטהרה. כ' לדון שיהיה מותר לומר שם אף דברי קדושה - והעיר מד' הרשב"א ע"ש (כיון שאף בעצתו אי"ז חוצץ את ראות בה"כ). וכ' ג"כ שמאחר שישנו ספק בגדר בה"כ שלנו יש להקל בזה משום 'ספק מחיצות' (שמא ה' כהרא"א ואף אם נאמר שלא שמא אין לזה דין בה"כ). אלא שכתב שמ"מ טוב להחמיר מלומר שם דברים של קדושה כיון שפוס' רבים כ' שדעת השו"ע כהרשב"א (ומ"מ ליטול ידים מותר לכתחילה בכה"ג ע"ש).

**ולמעשה** דעת רזה"פ שאפשר להקל רק בשעת הדחק ליטול ידיו בכיור

זילברשטיין [תיקוני עירובין עמ' רס"ד] על טענה זו שאין צוה"פ חוצצת בפני הרו"ר - שמי שיצר את הרו"ר הוא הקב"ה - והקב"ה ג"כ אמר שצוה"פ היא מחיצה וא"כ מדוע שהיא לא תחצוץ בפני הרו"ר. ובפרט שלפי"ז ה"ה מחיצה הנעשית ע"י לבוד לא תועיל לחצוץ שהרי סו"ס המקום פתוח וזה בוודאי אינו - וא"כ ה"ה מחיצה המועילה משום צוה"פ תועיל לחצוץ בפני הרו"ר ודו"ק.

**וראיתי** ג"כ בס' תיקוני עירובין (עמ' רס"ד) בשם הגר"נ קרליץ שהסתפק אם מועיל צוה"פ לבה"כ (וטעמו כיון שסו"ס זה משמש עדיין שימושים של בה"כ. אלא שלכא' צ"ב כיון שבפועל משתמש לא במקום האסלה והכיור אינו שייך רק לבה"כ שהרי שוטף שם את פניו וכו' ועתה רוצה ג"כ ליטול שם ידיו [ואף נט"י שאחר עשיית צרכיו אינה שימוש של בה"כ] וא"כ מדוע שלא יועיל צוה"פ לחצוץ ולע"ע צ"ע בזה). ועתה ראיתי ג"כ בס' תיקוני עירובין (עמ' ר"ס) מהגר"י זילברשטיין בשם הגר"ש אלישיב שמועיל צוה"פ לבה"כ. וב"כ בס' ברכת ה' (להגר"מ לוי - עמ' של"א) ע"ש.

**והנה לכא' היה אפשר** להעיר שכל דין זה שמועיל לעשות וילון או צוה"פ להפסיק נכון דווקא לדעת השו"ע (סי' פ"ג ס"א) שאפשר לקרוא כנגד מחיצות בה"כ אך לסוברים שאסור (אף כשיש מחיצות עשרה - שלמתירים כשיש

שה"ה בענייננו מותר לפי"ד שהרי צוה"פ היא מחיצה) י"ל ג"כ בענייננו שאסור. אולם שוב לכא' נ"ל שמאחר שצוה"פ לא נועדה לבה"כ אלא נועדה לחלק את המקום ואדרבה נועדה לאותו חלק שאינו בה"כ אין לאסור ועפי"ד הט"ז (הו"ד במ"ב שם סק"ה). וכמו"כ י"ל שזהו דווקא לעניין קריאה כנגדו אך לא לגבי נט"י וכו' (ולא גרע

ס"ז) שעושים 'לחי' מסיד טחוי בכותל (שטחים סיד לאורך הכותל והוא משמש כלחי). וכתב המ"ב שהוא הדין צורת הפתח אפשר לעשות ע"י סיד מחוי בכותל. אלא שמ"מ צריך שיהיה בו 'ממשות קצת' עכ"פ כחוט (ולא מועיל רק מראה לבד) ע"ש במ"ב. ויש בשעה"צ (ס"ק כ"ב) כ' "ואף דבצוה"פ בעינן שתהא בריא שיוכל להעמיד בה דלת של קשין - יש לומר דע"י הכותל שהסיד טחוי ומחוי בה חשבינן לה בריאה [תה"ד סי' ע"ד]. ובפשטות ה"ה שיועיל ג"כ לעשות צוה"פ מדבק סלטייפ שמדביקו על הקיר שי"ל שאע"פ שאינו יכול בפנ"ע לקבל דלת של קשין מ"מ מהני ע"י הכותל וכדין סיד מחוי. אולם ראיתי שיש מי שפקפק ע"ז שאולי דווקא סיד מחוי שהוא מ'עניין הקיר' והופך להיות ממש חלק ממנו אמרינן כן משא"כ דבק סלטייפ שאינו מעניין הקיר ואינו הופך להיות ממש חלק מהקיר. אמנם לכאור' הסברא נוטה לומר שאין בזה חילוק כיון שסו"ס זה דבוק בקיר, והרי זה נועד (ג"כ) להיות דבוק בקיר ולשמש לצרכי האדם (ובפרט שהרי צריך שיהיה ממשות לסיד המחוי וכנ"ל מהמ"ב, וא"כ בוודאי אי"ז כך צורת הקיר ואעפ"כ זה מועיל וא"כ ה"ה דבק סלטייפ).

עוד ראיתי למי שפקפק (עי' בס' החשוב 'לראות טוב' עמ' צ"ה) בעשיית צוה"פ בסלטייפ (שקוף) משום שלא עבדי אינשי פתח שאינו ניכר כיון שהמהות של פתח היא להראות שהמקום אינו פרוץ אלא יש כאן פתח לרשות ולמקום שאליו נכנסים ועי"ז נקבע המקום כגדר וא"כ מאחר שאינו נראה איזה צוה"פ זו (עי' חת"ס חאו"ח סי' צ"ו וח"ו סי' ל"ד). אולם עשיתי בדיקה בזה, וראיתי שאפי' כשמניחים ע"ג 'קיר לבן' או 'קרמיקה לבנה' ניכר הדבק סלטייפ (והיינו

הנמצא בבה"כ (ולדעת כמה פוסקים אפשר להקל אף בנט"י לצורך סעודה). ומהנכון שאחר שנוטל ידיו שם ישאירם רטובות וינגבם בחוץ. ודעת רזה"פ שמועיל לשים וילון להפריד בין מקום האסלה לכיור (ועי' לעיל בזה). ופשטות ההלכה מורה שמועיל אף לעשות צורת הפתח (אך מ"מ אין נכון להקל עי"ז לאמירת דברים של קדושה אלא רק לנט"י).

### עשיית צורת הפתח בבית הכיסא ע"י 'דבק סלטייפ'

הנה כפי שהרחבנו לעיל דעת רוב הפוס' שיש להחמיר ולהחשיב את בית הכסא שכיום כדין בה"כ שהיה בעבר. אולם הבאנו שדעת רבים מהפוס' שמועיל לכתחילה לעשות צורת הפתח (מהם האול"צ והגריש"א והגר"מ לוי והגר"י זילברשטיין) בין מקום האסלה לכיור, ואז יכול ליטול בכיור את ידיו אף לסעודה (אולם לומר שם דברים של קדושה יש בהחלט להימנע כיון שיש לחשוש לשי' הרשב"א). ואכן יש שדנו בזה אם זה מועיל - אלא שמכיון שבלאו הכי יש אומרים שיש לבה"כ שלנו דין בה"כ דפרסאי הרי שיש להקל כשנעשה שם צורת הפתח (ובפרט שלא מצאנו מי שאסר זאת בפירוש).

ויש לדון האם מועיל לעשות צורת הפתח ע"י 'דבק סלטייפ' - והיינו להדביק בכל צד מהקיר רצועת דבק בגובה עשרה טפחים (ושיהיה עכ"פ פחות מג' טפחים מהארץ שיהיה 'דין לבוד') ורצועה נוספת בתקרה מכוונת כנגד אותם רצועות (שמעיקר דין צוה"פ א"צ שהקנים יגיעו עד הקנה העליון שעל גביהם ודי שיהיו בגובה עשרה טפחים ואנו אומרים 'גוד אסיק מחיצתיה', אך צריך שיהיה הקנה העליון מכוון ממש כנגד הקנים). והנה איתא ברמ"א (סי' שס"ג

שזה ניכר לנכנסים וליוצאים בבה"כ שהרי רואים זאת מקרוב - עי' שו"ת 'קנה בשם' ח"ב סי' י"ג שאם רואים זאת הנכנסים והיוצאים בוודאי זה מועיל). ובפרט שבשביל לעשות צוה"פ צריך לעשות את זה על פני שטח גדול ובוודאי העין רואה את זה (וגם שאנשים מבינים מדוע עושה זאת). וכל שכן אם אינו עושה זאת בדבק שקוף אלא ב'דבק נייר' או 'דבק חשמל' שזה ניכר ביותר (ג"כ בדקתי זאת). וזה בלי שנסמוך על דעת כו"כ פוס' שא"צ היכר כלל לצוה"פ ואפי' כשאין רואים זאת זה מועיל (ע"ש בקנה בשם).

**ואם נטען** שאין דרך לעשות בדבק סלוטייפ פתח וממילא אי"ז נראה לאנשים כפתח. הנה מלבד מה שי"ל שאכן זה נראה כפתח מצד צורתו. גם הרי סמכין להרבה פוס' בעירוב על עמודי חשמל וכו' בתור צוה"פ אף שאי"ז ניכר כך בשום צורה (ולא נעשה מתחילה לכך) אם משום שזה עמוד חשמל ואם משום שאין דרך כלל לעשות פתח בצורה כזו (וכן בעמודי העירוב שיש ע"ג חוט דיג שהוא שקוף ואינו נראה כמעט וגם מחמת השטח הגדול שבין עמוד לעמוד אי"ז ניכר כלל לרואים כפתח) - **והטעם:** משום שדי שעושה כאן צורה של פתח דאופן זה נקרא מחיצה. וא"כ ה"ה בענייננו שעושה צורת פתח די בזה (גם שמעתי מת"ח גדול שאפשר שכל הנידון אם צוה"פ בעי היכר וכו' נכון דווקא בעירובין אך לא בנידון דבה"כ וכדו' - דכל שעושה צורת פתח מהני להבדיל. אך לכאור' אי"ז פשוט כ"כ לומר זאת ואכמ"ל). ואף שניתן עדיין לדון ולפלפל בזה מ"מ לזה הסברא נוטה. ובפרט בענייננו שבלא"ה לא ברירא האי מילתא שבה"כ דידן יש לו דין בה"כ שבעבר - י"ל שאין צריכים להחמיר בזה כ"כ ודו"ק.

**אולם** מה שלכאור' יל"ד בזה הוא דהנה אע"פ שבב"י הביא נידו"ז של צוה"פ בטיט מחוי - בשו"ע לא העתיק דין זה. וראיתי בשיירי כנה"ג (סי' שס"ג שם) שביאר שאולי הטעם משום מה פקפוק התה"ד ע"ז (ע"ש בב"י) שיש לחשוש שיתמחה הסיד הסמוך לארץ ג' טפחים ע"י כלבים שרגילים להתחכך בכתלים שאז אי"ז מועיל לא לחי ולא לצוה"פ משום שהוי 'מחיצה' שהגדיים בוקעים תחתיה' דלא שמה מחיצה (עי' שו"ע סי' שס"ג ס"י) - ואעפ"כ אנשים לא ישימו לב לזה וימשיכו לטלטל שם. ואכן הרמ"א כ' שיזהרו מזה (והיינו להשגיח ע"ז תמיד שלא יתמחה ג"ט מהקרקע - עי' כה"ח סקמ"ה). אלא שמ"מ י"ל שמאחר שהמכשול בזה מצוי (וכמש"כ התה"ד) השמיט השו"ע לגמרי דין זה. עוד כ' הכנה"ג שאולי השמיט בשו"ע משום מש"כ בעצמו בב"י לפקפק על דין זה ש"מיהו אפשר דבסיד מחוי אפילו אם הוא כעובי אצבע טוח בכותל לא מהני כיון שאינו יכול לעמוד בפני עצמו" (ומאחר שאינו יכול לעמוד ברוח מצויה אי"ז לחי - דרכ"מ ע"ד הב"י שם) - והיינו שלא אמרינן שע"י הכותל זה מועיל (ואע"פ שפעמים רבות השמיט השו"ע דינים שהביא בב"י ואעפ"כ כך פסקין, זהו משום שלא כ' עליהם פירכא בב"י אולם מתי שכ' עליהם פירכא בב"י אנו אומרים שלכן השמיט ד"ז בשו"ע ואע"פ שלא כ' בב"י לדחות משו"כ הדין נוי"א שאף אם לא כ' הב"י בדין מסוים איזה קו' מ"מ אם מצאנו קו' נכונה על דבריהם אנו אומרים שלכן השו"ע השמיט זאת והיינו שבעת חיבור השו"ע היה קשה לו קו' זה ולכן השמיט ד"ז - אלא שיש לפלפל הרבה בזה ואכמ"ל). ולפי"ז לכאור' דין זה של צוה"פ בסיד מחוי בכותל תלוי במח' השו"ע והרמ"א - ולנוהגים כהשו"ע יוצא אין להקל בזה.

**אלא שכבר סיים הכנה"ג דבריו** שהמנהג פשוט לעשות לחיים מסיד ואין בזה נדנוד. והוסיף עוד שבתשובה (חאו"ח סי' שכ"ד - לא מצאתי זאת) הוא כ' שלחיים מסיד מהני אפילו לצוה"פ דבעינן קנה מכאן וקנה מכאן וקנה ע"ג, אם עושה לחי מכאן ולחי מכאן מסיד מחוי וקנה ע"ג מכוון - ושכן פשט המנהג (וע"ע בנתיב חיים ובמחבר"ר ובכה"ח סי' שס"ג). ולפי"ז י"ל שאף לבני ספרד יש להקל בסיד מחוי, אחר שהמנהג היה להקל בזה. ואולי י"ל שהטעם שלא הביא המחבר ד"ז בשו"ע משום שלא ברירא ליה האי מילתא, ולא משום שס"ל בהחלט שאי"ז מועיל שהרי אף בב"י לא החליט שאי"ז מועיל וי"ל שלכן לא הביא זאת בשו"ע. ובאמת בנידוד בעשיית צוה"פ בדבק סלוטייפ הרי שבלא"ה הטעם שע"י כלבים זה נמחה אינו שייך (וי"ל שזה הטעם העיקרי להשמטת השו"ע). אולם טעם הב' שפקפק הב"י מאחר שסיד מחוי אינו עומד בפנ"ע לכאורה שייך אף בסלוטייפ שאינו עומד בפנ"ע (בפשטות א"א ג"כ להעמיד אותו בפנ"ע בתמיכת אי אלו דברים נכמו שמהני חוט לצוה"פ ע"י שמעמידים אותו עם מסמר וכיו"ב)).

**ולמעשה** הנה בעניין עירובין מצאנו לדון להקל בעשיית צוה"פ ע"י דבק סלוטייפ בדיעבד כשאין לו אפשרות היתר אחרת (עי' תיקוני עירובין וכך שמעתי מהגר"י צארום שליט"א). אולם בענייננו לכאורה יש להקל בזה יותר מאחר שבלא"ה י"א שאין לנו היום דין בה"כ. אלא שמ"מ עדיין נראה שאין זה ממש לכתחילה (וכך

שמעתי מהגר"י צארום שליט"א. ובפרט שכל ד"ז של סיד מחוי אפשר שאינו לכתחילה וכמו שמבואר בלשון התה"ד שרק לימד זכות ועי' ג"כ בלשון המ"ב ואכמ"ל). ומ"מ מי שכבר עושה כן עדיף שיעשה זאת ע"י דבק חשמל (שנדבק טוב) ושיהיה צבועני שיהיה ניכר ביותר, ועדיף שיעשה כמה שכבות (שבכה"ג י"ל שיכול להחזיק בעצמו דלת של קשים ע"י תמיכה. עי' היטב בבית מאיר סי' שס"ג שכ' על הע' הב"י בדין סיד מחוי שאי"ז מחזיק בפנ"ע "ובעל כורחינו כדי לקיים המנהג צרכינן לומר דמחוי סיד עובי אצבע אלו נתייבש אף בפ"ע יוכל לעמוד וחזק לקבל דלת כ"ש וכדכתב הב"י בלשון אפשר" - וי"ל שה"ה כשעושה כמה שכבות של דבק סלוטייפ). ואחרי הכל יש לשים לב שאין הדבק נופל (או שמתרופפת הדבקתו ואכמ"ל בזה) - כיון שדבר זה מצוי שיקרה (ובפרט אם מדביק זאת על קרמיקה שזה לא נתפס כ"כ ומאחר שיש לחות ומים במקום, זה נופל. עי' ס' תיקוני עירובין עמ' ש"ב בדין צוה"פ ע"י דבק נייר שיפול מעצמו אם מועיל להיחשב צוה"פ דאם זה יפול סמוך לעשייתו בוודאי אי"ז טוב דאי"ז גרע מצוה"פ שאינה עומדת ברוח מצויה אולם אם יחזיק יותר יל"ד שזה מועיל ע"ש בכ"ד וצ"ע). ועתה שמעתי עצה טובה לזה (מידידי הגר"ש פרידמן שליט"א) להדביק חוט ע"י דבק חשמל (אפשר להדביק בקצוות. ואם מדביק על כל אורך החוט דבק יל"ד אם יש בזה תועלת שהרי שם חוט בשביל שיהיה ראוי לקבל דלת עכ"פ של קש ואם מדביק על כל אורך החוט כיצד יכול עתה החוט לקבל דלת וצ"ע).



הרב אבינעם טאובנר

## כמה אופנים דקדימה בחפצא של המצוות (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

(הדברים נידונו בכולל נחלת משה אופקים)

לא תוכל להתעלם. ולא זכינו להבין דברי רבינו ז"ל מה הו"א שלא תוכל להתעלם יעשה קדימה בין האבידות.]

והנה הנידון [ג.] ביכול להרים שתייהן, איזה יגביה בראשונה. וכמו כן הנידון [ד.] ביכול להחזיר רק אבידה אחת, האם חייב להחזיר דוקא הראשונה. אך בזה בפשוטו אף אם נימא דבאמת חייב להקדים הראשונה, מכל מקום אם השניה יש בה יותר פרוטות, ירים השניה, דיש בזה קדימה דעל כל פרוטה יש מצוה. [אך בתדיר ואינו תדיר יש לדון דהתדיר חשיבא מב' אינם תדירות].

### ב. צדקה

לכאורה נפקא מינה נמי לענין צדקה, כגון שבאו לפניו שני עניים, והראשון ביקש קודם והשני אחר כך, ועכשיו שניהם לפניו, האם יש לראשון קדימה. [א.ה. העיר ח"א מהכולל שליט"א יל"ע אמאי לא תלי בראיה, כי תראה ערום וכו'.] [וע' שו"ת תורה לשמה או"ח ק"צ שהפסק שאם נותנים לשניהם מטבע א' בב"א הוי מצוות חבילות חבילות.]

### ג. שני יבמות

כמו כן לענין יבום, בנפלו לפניו שתי יבמות משני אחים ויכול לייבם רק אחת ולשניה לחלוץ, האם יש קדימה לנופלת ראשונה.

כתובות צ. ש"מ בע"ח מאוחר שקדם וגבה, מה שגבה גבה וכו' (ויבואר לקמן הנפ"מ לבע"ח).

יש לדון בכמה נפקותות בהאי נידון האם יש דין קדימה במצוה שנתחייב בה ראשון.

### א. השבת אבידה

הנה נפקא מינה לענין השבת אבידה, בראה אבידה אחת ואחר כך ראה אבידה שניה, האם חשבינן השתא לתרוייהו בשוה, ויכול להחזיר איזה שירצה, או דילמא נימא דזה שקדמה ראייתו חייב להשיבה. [א.ה. העיר מורינו הגר"י טשזנר שליט"א, דעכצ"ל ששתייהן קרובות אליו בשוה, דאל"ה יש כאן "אין מעבירין על המצוות" עכ"ד. ואכן הנידון כאן בקדימת "החפצא של המצוות", ולא בדין "הגברא של "אין מעבירין".] [א.ה. לכא' נפ"מ: א. להתעסק בהחזרת הראשונה כגון תלות מודעות עליה, ב. לנער את השטיח הראשון שמצא או להאכיל את הבע"ח הראשון שמצא.] וכתבו רבנן בתראי שחייב בראשונה. [ולומר דמפאת לאו דלא תוכל להתעלם, חייב בראשונה יותר מהשניה, לכאורה אינה סברא.] [א.ה. אין לומר משום דמצאתה דאתי לידו משמע, דמבואר בב"מ כו: דאם ראה אבידה והמתין עד שיתאשו הבעלים עובר בלא תוכל להתעלם (בלבד) ולא בהשב תשיבם. חזינן דאין התחייבות להשיב אם רק ראה האבידה, מ"מ אם הלך ולא הרים ולא השיב, עבר על

## ד. אנס ב' נשים

כמו כן נפקא מינה באנס שתי נשים, והם אשה ובתה, דיכול לקחת רק אחת מהן, ואיכא בשניהם מצוות עשה דלו תהיה לאשה, מי נימא דאיזה שירצה יקח, או דילמא ניזיל בתר זו שנאנסה ראשונה. [א.ה. לכאורה יש להוסיף גם יחיד מומחה שבא א' וביקש ממנו להתיר נדרו, ואח"כ בא חברו, ושניהם עכשיו לפניו. ועו"ל לענין תוכחה, בראה אדם שעשה עבירה, ובא להוכיחו, ובינתיים ראה אחר, וצ"ע את מי להקדים. וכן לענין כיסוי דם חיה ועוף ששחט ראשון צריך לכסות דמה ראשון. במנ"ח תקנ"ז יז כ' דישא הראשונה שאנס, שמא התחייב קודם. ועוד במנ"ח שם אות י"ד הביא ירושלמי, שאם יש כמה אנסים, תלוי ברצון האשה ע"ש. ויל"ע אם לא איכפת לה, אם יש לראשון חובת קדימה, שהוא התחייב הראשון. כלפי האחרים. וכאן עדיף על הגדול באחים לגבי יבום, דהתם נפלה לפני כולם, וכאן הוא התחייב בפנ"ע.]

ולפי מה שאמרו בקידושין לא. הרי מוכח מהגמרא שם דלענין כיבוד אב ואם אם התגרשו שניהם שוין, דאינו חייב להקדים הראשונה ואיזה שירצה יעשה.

## מחלוקת אם מתחייב בראיה במצוה השב תשיבם

[א.ה. - בסימן כ' הסמ"ע שאין מצוה, וחיילו מדאמרו בגמ' הנ"ל דיש כאן לא תוכל להתעלם. אולם הט"ז כ' שמתחייב בראיה ואם לא השיב ביטל עשה, ומה דאמרו בגמ' שעובר בלא תוכל להתעלם זה דווקא אם הבעלים התייאשו, אך אם לא התייאשו, והוא סר מעל האבידה ביטל עשה. וכ' הט"ז שכ"כ הנמו"י.]

## להוכיח אם חייב להקדים

הנה יש לדון בכמה הוכחות לנידון הנ"ל:

### א. מילה

הנה כתב בפתחי תשובה (סי' רס"ה ס"ק ט') בשם ברית אברהם (אור"ח סי' י"ד) לענין ברית מילה, כשיש שני תינוקות למול, ושניהם הם ביום השמיני, לא משגחינן במי נולד קודם, דהרי החיוב מילה חל ביחד בתחילת יום שמיני. ומשמע מדבריו דבלאו האי סברא הוה מקדמינן לזה שנולד קודם. [וכמו בשני מתים כדלקמן באות ה']. ותיקשי מהך דאביו אומר השקיני מים.

[א.ה. יל"ע על מי הנדון בב' תינוקות. ואם תאומים שנולדו באותו היום הספק על האבא. ולגבי שלא בזמנה אפ"ל אם תינוק א' נולד בביה"ש כגון של מוצ"ש. ואחיו נולד אחריו במוצ"ש ממש. וליום א' הבא, יש כאן א' בזמנה וא' ספק שלא בזמנה. וע' בדבר אברהם ח"א, לג ובחלק ב' סימנים א-ד דשלא בזמנה קודם, דעובר בכל רגע ורגע. משא"כ בזמנה רק מבטל זריזין. ואפ"ל דהנידון על הבי"ד כשאין אבות רח"ל.]

### ב. פדיון הבן

הנה אמרינן בגמרא קידושין (כ"ט א') הוא לפדות ובנו לפדות, ואין לו אלא חמש סלעים, הוא קודם לבנו, דמצוה דגופיה עדיפא. ותיקשי, תיפוק ליה שחיוב האב היה קודם.

אמנם יש לדחות, דהנה פליגי קמאי לענין פדיון הבן, בבכור שלא פדאו אותו בקטנותו והגדיל, על מי החיוב פדיון הבן, לדעת הרשב"א (ח"ב סי' שכ"א) החיוב על האב, אך לדעת הריב"ש (סי' קל"א) החיוב על הבן.

תדירה רק שא"א לקיים ביו"ט כגון מזוזה, ולפניו גם לולב שאינו תדיר מי קודם.]

**אך** יש לדחות, דמכל מקום כיון שפדיון הבן אינו מצוה עוברת, לא מהני ליה הא דחייל חיובו מקודם. [א"ה, היינו דמכיון דעליה לרגל הוה מצוה עוברת, זה אלימא טפי מהא דבפדיון הבן נתחייב קודם].

### ד. בעל חוב הראשון

הנה בקובץ שיעורים (כתובות אות שכ"ז) נקט בפשיטות שנתחייב במצוה הראשונה שנתחייב בה, והלכך העלה דהלווה חייב לשלם החוב הראשון אף היכא דליכא שעבוד.

**ואם** כן נהי דלענין בעל חוב דמטלטלין, קדימת המצוה לא תפקיע זכות השני, אבל לענין ערכין טפי חייב החיוב הראשון. [א"ה לכאור' ביאור טעם הסוברים דבמלווה ע"פ או במטלטלין אין דין קדימה, דדווקא כאשר יש שיעבוד נכסים אז חל דין זכות גביה למוקדם בחובו מנכסי הלווה, ולא במטלטלין ובמלווה ע"פ שאין כלל שיעבוד. מ"מ כ"ז דווקא כלפי זכויות המלווה. מ"מ על הלווה שיש פריעת בע"ח מצוה, כן יש עליו להקדים במצוות את הבע"ח המוקדם. ולכא' צ"ל דאזלינן בתר זמן הפרעון הקודם, ולא בתר זמן ההלוואה הקודם.]

**ובזה** כתב שם [א"ה אות שכ"ה] לדחות דברי הקצות החושן, דהנה אמרינן בסוגיא דערכין (ד' ב') דהזכות קדימה לבעל חוב הראשון, ובעל חוב מאוחר שקדם וגבה מה שגבה דגבה, וכתבו תוספות בכתובות (צ' א' ד"ה ש"מ) דאיידי במטלטלין, והוכיח בקצות החושן (סי' ק"ד סק"א) דחזינן מדברי התוספות דיש שעבוד במטלטלין, דאם לא כן למה הראשון קודם. [וכך כתבו הגר"א

**והנה** אם נימא דהחיוב על האב, אם כן נפקא מינה בסברא דמצוה דגופיה עדיפא', דהרי איכא גוונא שאדרכה החיוב של הבן קדים, והיינו באופן שהסבא מת לאחר שנולד הנכד, ועדיין לא פדאו הבן והנכד, דלגבי הבן, החיוב לפדות עצמו חל על עצמו רק לאחר שמת הסבא, משא"כ החיוב לפדות הנכד חל על הבן כבר מקודם. ואפילו הכי אמרינן בזה דיפדה עצמו, דמצוה דגופיה עדיף. [א"ה גם אם נימא דהאב מחוייב, מ"מ כשיגדל הקטן אף הוא התחייב וצ"ב (הערת הרב קשש שליט"א). והעיר ח"א מהכולל שליט"א דאפשר לפרש הגמ', דהו"א דהו"ב מצוות נפרדות כגון לולב וסוכה, וקמ"ל דהוי מצוה א', ובזה אמרינן מצוה דגופיה וה"ט דלא נוכיח מכאן דאזילנן בתר רגע החיוב].

### ג. פדיון הבן או עליה לרגל

הנה אמרינן בגמרא קידושין (כ"ט ב') דאם יש לפניו מצות עליה לרגל ומצות פדיון הבן, ואין לו מצות לקיים שניהם אלא רק אחת מהם, ילפינן מקרא דפדיון הבן קודם לעליה לרגל.

**אמנם** בלא קרא הוי אמרינן דעליה לרגל קודמת, כיון דהוה מצוה עוברת, דאם עכשיו לא יעלה לרגל יפסיד המצוה, משא"כ בפדיון הבן דיכול לקיימה גם אחר כך.

**והנה** פדיון הבן חייל בכניסת ליל ל"א, [לדעת מגן אברהם (סי' של"ט סק"ח) דבעינן שלשים יום שלימים, ולא תליא בכ"ט י"ב ותשצ"ג חלקים], ומצות עליה לרגל חל רק בבקר של היום טוב הראשון, ואם כן קודם הפדיון הבן. אלא שמעינן דאין קדימה למצוה שנתחייב בה קודם. [א"ה צ"ע הרי א"א לפדות ביו"ט. ובוודאי עליה לרגל קודם. ולכאורה יש לחקור בב' מצוות שאחת

(סי' ק"ד סק"ב), והגרע"א (כתובות צ' א' הנדפס מחדש)].

**אמנם** כתב בקובץ שיעורים, דלהאמור אינו ראייה, דהרי מכיון דאיכא מצוה לשלם החוב [א.ה. על הגברא ולא על הנכסים], הרי חייב להקדים המצוה הראשונה שנתחייב בה. [א.ה. ועכ"פ לפי הקוב"ש יש פשיטות לחקירה הנ"ל, אך לא לפי הקצוה"ת].

הראשון משום כבודו, שלא יסריח זה שמת מקודם. ואם כן גם במתו בשבת יש להקדים זה שמת מקודם משום כבודו [א.ה. ובאופן שהראשון נשמר היטב, והשני קרוב להסריח ל"ע, בוודאי יקדימו השני משום כבודו].

**ולפירוש** קמא מוכחא דאמרינן דחייל חיובא על הראשון.

## ו. קידוש

**הנה** אמרינן בגמרא ברכות (ריש פרק אלו דברים נ"א ב') דלביט שמאי מקדמינן ברכת הקידוש לברכת בורא פרי הגפן, וטעמא דחל הקידוש מיד בכניסת השבת, אבל היין מגיע רק אחר כך. חזינן דמקדמינן המצוה הראשונה. וצריך עיון אם היא ראייה. [א.ה. אולי כוונת הדחיה, דאין ברכת הגפן חלה על האדם, ורק חובת קידוש חל, וא"כ אין לפנינו ב' ענינים שאחד קדם לחבירו].

## ז. נר שבת קודם

**הנה** חזינן בגמרא שבת (כ"ג ב') דאמרינן בנר שבת ונר חנוכה, דנר שבת קודם משום שלום בית, אע"פ שזמן חנוכה קודם שבת. [וכן דיינינן התם בקידוש ונר שבת, דנר שבת קודם משום שלום בית, ולא אמרינן דנר שבת קודם משום דנתחייב בה קודם]. [א.ה. צ"ע אמאי נר חנוכה קודם, ואולי משום דאם ידליק נר שבת חשיב כאילו קיבל שבת. ואף אם כן, מ"מ שלום בית קודם אף דקידוש דאור]. עכ"ד הגרא"ג זצ"ל.

## בענין מצוה בראשון

**במה** שדן רבינו זצ"ל לעיל לכא' יל"ע בסוגיא בגמ' יומא סא: בעא מיניה וכו' יביאנו ע"כ. לכא' ביאור הגמ', הרי יש מהשעיר הפנימי מתנות דם בקה"ק כנגד

## ה. ב' מתים

**הנה** קיימא לן בשולחן ערוך (יו"ד סי' שנ"ד סע' א') עיר שיש בה שני מתים, מוציאין זה שמת ראשון, ורק אחר כך מוציאין זה שמת אחר כך. חזינן דמקדימין המצוה שנתחייב בה קודם. [א.ה. ויל"ע על מי הנידון, ובפשטות על הח"ק. וכמו המעשה עם הגר"ח הלוי זצ"ל, שבא א' לפניו שקרובו נפטר ראשון, והח"ק קברו מת אחר שמת אחריו, ועיין הגר"ח זצ"ל ברמב"ם, ואמר אמנם אתה צודק, אבל זה לא הדין שלך אלא דין של הח"ק].

**אך** בפתחי תשובה (שם) אייתי בשם ברית אברהם (או"ח סי' י"ד) דאיכא בזה תרי טעמי, חדא, כהנ"ל משום דהחיוב חל מיד בשעה שמת הראשון טרם מיתת השני, ולפי זה אם מתו שניהם בשבת ואחד מת קודם להשני, שניהם שוים, דלא שייך האי סברא, דהרי בשניהם החיוב חל עליו רק במוצאי שבת. [א.ה. ואם מתו שניהם ביו"ט [ל"ע] דמעיקר הדין קוברין ע"י עממין, אף אם לא עשו כן, מ"מ במוצאי יו"ט יש להקדים הראשון. וכן יש לומר באופן שהמתינו עם שניהם משום כבודם, עכ"פ יש להקדים הראשון].

**תו** כתב דאיכא עוד טעמא, דיש להקדים

ואם היה השני מובחר יביאנו. הריטב"א כ' דל"ש מובחר בשעיר, כיון דהולך לשילוח, ודווקא במקום שיש אכילת מזבח, או כהנים, אזלינן בתר המובחר עכ"ד. ולענ"ד לפ"ז, הא דנהגינן לשרוף את הלולבים בשריפת חמץ, אם שמר אדם ב' לולבים, ואחד נרקב, אך עדיין ראוי לשריפה, ובנו אינו רוצה את הרקוב, בוודאי שיכול לוותר בקלות, דכיון דהולכים שניהם לשריפה, ל"ש כאן מובחר. וכן בשריפת החמץ עצמו, אם יש לו פת מעופש ופת נקי, יכול ליתן הנקי לבנו, והוא יטול המעופש, דממילא הולכים לשריפה. והעיר הרב אברהם דייטש שליט"א דבחמץ זה פשוט, שהרי יש רק דין לסלקו עכ"ד. אך לכא' לפי הצד במנ"ח דיש קיום במצות תשבתו יל"ע. חזינן עכ"פ דפליגי תנאי, דלת"ק אין מצוה בראשון ולר' יוסי יש.

### שיטת הרמב"ם

(א) בהלכות עבודת יוה"כ פ"ה הט"ו: והשני מן השנים שהגריל עליהן בסוף ירעה עד שיפול בו מום וימכר ויפלו דמיו לנדבה, שאין חטאת ציבור מתה עכ"ל. משמע דפ' דמצוה בראשון. ואילו בהלכות קר"פ פ"ד ה"ו: מי שאבד פסחו ומצאו אחר שהפריש פסח אחר, והרי שניהן עומדים, יקריב איזה מהן שירצה לשם פסח והשני יקרב שלמים עכ"ל.

והכס"מ תירץ דבק"פ כיון שאבד איבד חשיבותו, ולכן יקריב איזה שירצה. משא"כ לגבי שעירים, הרי השני בא רק כדי לעשות גורל, לא איבד הראשון חשיבותו. ועוד תירץ דאה"נ אם ירצה ישלח את השני, ולכן לא כתב הרמב"ם שיקריב הראשון כשמת השעיר לעזאזל או שישלח

כפורת הארון, ואח"כ על הפרוכת המבדילה בין קה"ק לבין הקודש, ואח"כ מתנות שע"ג המזבח הפנימי. ואם נשפך הדם לאחר המתנות בקה"ק צריך להביא עוד שעיר פנימי, וצריך להגדיל איתו עוד אחד. ואם אחר מתנות הפרוכת נשפך הדם, צריך דם שעיר הפנימי למתנות מזבח הפנימי, ושוב צריך להגדיל, וא"כ יכול להיות אופן שיש לפנינו ג' שעירים לשלח. ושאל רבא את רב נחמן כמה שעירים צריך לשלח, האם זה דומה לשלושה שעירים פנימיים או ג' פרים ששורפים את כולם. ואמרה הגמ' דלגבי השריפה לא כתוב "אותו", ולכן שורפים את שלושתם, משא"כ כאן כתיב "ושילח אותו", דווקא א'.

ונחלקו, רב פפא אמר משמיה דרבא את הראשון, ולרב שימי בשם רבא את האחרון. וביארה הגמ' דטעמו דרב שימי הואיל וגמר בו את הכפרה. ומ"ט דרב פפא, ואמרה הגמ' דטעמו כר' יוסי דס"ל דמצוה בראשון.

וביררה הגמ' לאיזה דברי יוסי התכוין רב פפא משמיה דרבא, דאם לדברי ר"י הסובר כשתורמים את הלישכה בשלוש קופות, ולפי ר"י כותבים אב"ג כדי לידע מי נתרמה ראשונה להביא ממנה ראשונה אלמא מצוה בראשון. ודחתה הגמ', דילמא ס"ל לר"י כן, כיון דבזמן שנתרמה הראשונה, עדיין השניה לא נתרמה ולא ראויה, אך כאן לפנינו לענין השעירים, הרי אף השלישי נעשה ראוי כי כבר נתנו את כל המתנות.

אלא לדברי ר"י לגבי קר"פ, אם הפריש פסחו ונאבד, ואח"כ נמצא ולרש"י אפילו קודם חצות, לת"ק יקריב איזה שירצה, ולר"י מצוה בראשון.

את דברי הרא"ש במסכת פסחים פ"י סי' ל': ונהגו באשכנז ובצרפת לעשות מעשרון אחד זכר ללחמי תודה, שהיוצא מבית האסורין מביא לחמי תודה, ולחמי תודה באין ג' מינין של מצה [חלות] ריקקין ורבוכה. ושלש חלות עושין מעשרון אחד דכל מין ומין היו שלשה עשרונות ושלש עשרון, ומכל מין היו עושין עשר חלות דהיינו שלש מן עשרון אחד. ועושין להם סימן איזהו ראשונה ואיזה שניה ואיזה שלישית, כדרך שהיו עושין בקופה של לשכה שהיה כתוב בהן א' ב' ג' לידע איזה מהן נתרמה ראשונה שמצוה בראשונה. [הא דלא הביא הרא"ש ראייה מלחמי תודה שיש בהם דין מצוה בראשון, כיון דאינו מפורש כן ורק בקופות. אך אה"נ כמו שבקופות יש דין בראשון לכא' ה"ה בלחמי תודה יש דין שיאכל הלחם הראשון שנאפה.] ומיהו אם החליף שניה בראשונה לא עכב, כדאיתא במגילה פרק היה קורא (דף כא:): ראשון היה קורא ארבעה פסוקים ושני שקרא ארבעה או שלישי ה"ז משובח עכ"ל. והוכיח מדבריו, דאף בחפצים "שאינם דורשים קיום" כגון המצות שסימנו אותן ראשונה שניה ושלישית [ולכאורה הכוונה איזה נאפתה ראשונה, שניה ושלישית], אפ"ה יש כאן מצוה בראשון עכ"ד.

ואולי יש לדחות, דיל"ע אם כוונת הרא"ש לזכר בעלמא של קופות הלישכה, או כמין ילפותא. אך אין להוכיח ממש"כ בהמשך דאם החליף שניה בראשונה לא עיכב, משמע דאין כאן אלא זכר בעלמא, ולא ממש דין דהראשון "דורש קיום בו". כיון דגם בלחמי תודה אם הקדים האחרונה לראשונה אין מעכב. אך צ"ע דאם לא היה כאן דין מצוה בראשון כלל, מה דימה הרא"ש זה לקופות שכתוב עליהן אב"ג, הרי שם יש דין "לתרום" מכל קופה, משא"כ

הראשון כשמת הפנימי, אלא השני ירעה. ורק כתב שצריך רעיה, ולא נאמר שאם הקריב הראשון, אין השני צריך רעיה, כיון שלא בא רק להגרלה, ואפשר להמיתו מיד, קמ"ל דצריך רעיה עכ"ד. לפ"ז לתירוץ א' יש מצוה בראשון, ולתירוץ ב' אין מצוה בראשון.

תירוץ היד דוד: למה פסק הרמב"ם בקר"פ כר' יוסי ולא כרבנן, ופירש דאם את השני לא מקריבים כלל, אלא ירעה, גם רבנן מודים שמצוה בראשון (כמו השעירים), אך בקר"פ כיון שהשני יקרב שלמים, ולכן יקח איזה שירצה. וכיון דהרמב"ם פסק דיקרב שלמים, פ' דיקח איזה שירצה עכ"ד.

ולענין ב' אתרוגים, אם קנה אחד קודם השני, לכאורה ל"ש כ"ז, דדווקא אם החפץ של המצוה "דורש קיום" משא"כ האתרוגים. רק יל"ע מצד ספק מורכב, ובא ליטול את שניהם מחמת הספק, אולי חשיב "כדורש קיום". ודחה הרב דינר שליט"א חתנא דמוריננו הגרי"ט שליט"א דאף בספק מורכב, זה ספק על הגברא, ולא דין בחפצא עכ"ד. והרב ג. ארצי שליט"א טען בנוסח אחר: אם זה מורכב, אז זה לא אתרוג ולא מקיימים בו מצווה, ואם כן אין צד של קדימה עכ"ד. ולכאורה ה"ה בב' סוכות שבנה אחת לפני חברתה, דאינן "דורשות" קיום בכל אחת. ובפרט אם בנאן לפני סוכות, שברגע כניסת החג מתחייבות שתיהן בב"א, כדכתבו האחרונים לגבי ב' תינוקות שנולדו ביום א', דבבוקרו של היום השמיני מתחייבים כאחת. וכן ב' אתרוגים מתחייבים בעה"ש בב"א. ואף אם הביאו לו אחרי עה"ש אתרוג אחר, אין האתרוגים "דורשים" קיום בכל אחד.

### מצות בליל הסדר

בשיעורי הדף בעיון כאן ביומא, הביא הרה"ג עקיבא מדלוב שליט"א

כאן אין דין לאכול כל מצה וצ"ע, והרב ג.א.רצי שליט"א טען שהרי יש מצוה וחיוב בכזית הראשון, ושאר אכילת מצה של ליל הסדר או שהוא מנהג של תקנת חכמים. ואולי המוחר יש לקחת לאפיקומן ביחס לשאר הכזיתים הקודמים לאפיקומן כי הוא היותר חיוב מלבד הכזית הראשון עכ"ד. אך כ"ז עדיין אינו מספיק, דאין כאן מצה "הדורשת שנאכל אותה" דווקא, משא"כ בשלשת הקופות בביהמ"ק יש דין לתרום מכל קופה, וכן בלחמי תודה יש דין שיאכלו ע"י הבעלים. ואולי כ' הרא"ש לזכר בעלמא וצ"ע.

**דעת הדברות משה**

**ביוםא** סימן ז' ענף ב': טעמא דר' יוסי בקר"פ דיקריב הראשון: א. ע"פ הירושלמי פ' הבונה ה"ג שעשו רשימות בקרשים של המשכן שנאמר: "והקמות את המשכן כמשפטו", והקשה וכי יש משפט

לקרשים, אלא קרש שזכה בצפון בצפון ושזכה בדרום בדרום. והובא בר"ן ובמג"א או"ח, ח סק"ו בשם השל"ה. חזינן שגם לקרשים יש משפט לענין זכויות. וכן י"ל לר"י לקר"פ שזכה להיות ראשון, ואף שאבד לא איבד זכותו. ב. כ' עוד טעם בר"י מדין ביטול מצוה, כמו שאסור להתיר ציציות מבגד ולהוציאן לגמרי. ובשו"ת חכם צבי כ' לגבי הדליק נרות בכותל ואח"כ הגיע לו שמן, לדון שזכו הנרות במצוה בראשון, וכן כ' השבו"י. וכ"כ מהרש"ם לענין שהיה לו שופר א' והביאו לו שני. ולפמש"כ בשיעורי הדף בעיון בשם הרה"ג ר' עקיבא מדלוב שליט"א דל"ש רק אם החפץ "דורש קיום", ואח"כ מצא ברא"ש פ"י דפסחים אות ל': ומשים להם סימן איזהו ראשונה ואיזהו שניה ואיזו שלישית כדרך שעושין בקופות א,ב,ג, וכו' עכ"ד. וכן חזינן גם מכל האחרונים הנ"ל.



## בענין לעשר בשבת ויו"ט ושלא מן המוקף

מבקשים רק שני אתרוגים, בתנאי שהאתרוגים שאנו נבחר יהיו שלנו, מצאנו יהלומים נקח יהלומים. בעל האתרוגים הסכים והם מצאו שני אתרוגים מיוחדים יפים ומהודרים ביותר, ושמחו מאד לקיים "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם".

והנה בליל יו"ט אחר הסעודה אחד מהאברכים הלך לישון בשעת לילה מאוחרת ולאחר ששכב במיטה השתעשע

"במטעמים" לחג הסוכות תשפ"ג פורסם: שני אברכים למדו הלכות ארבעת המינים בעיון, החל מהסוגיות ועד ההלכה למעשה, ולאחר זמן הוציאו היתר הוראה בענין ארבעת המינים. אחרי תקופה ארוכה שבה הם למדו בעיון, חשקה נפשם באתרוג מהודר במיוחד. הם נגשו לאחד ממגדלי האתרוגים בב"ב ואמרו לו, הרי אתה מעסיק קוטפי אתרוגים, אנחנו מוכנים לעבוד עבורך במיון האתרוגים ללא תמורה. אך אנו

## מנורה לעשר בשבת ושלא מן המוקף בדרום קיא

הכל בסדר כולם חיים? ענה לו חברו: כולם בסדר חוץ מהאתרוגים שלנו. אמר לו החבר האתרוג אינו שווה [היום] כלום (ויבואר בהמשך), שים אותו (היום) בגניזה. האתרוגים שלנו טבל, לא עישרנו אותם. ע"ש המשך הסיפור שהאריך שממה שהלך לפ"ת הרויח פרנסה ואכמ"ל. ויל"ע בכל הנ"ל מדוע:

### א"א לעשר את האתרוג מיניה וביה

**דבשלמא** מעשר ראשון יכול לקרוא גם על חלק מן האתרוג (אם עשה תנאי לעשר מערב יו"ט כמובן, הרב ג.א.רצי שליט"א), ולבקש מלוי או כהן שיתן לו את האתרוג במתנה ע"מ להחזיר, כי מע"ר מותר לישראל באכילה. מ"מ תרו"ג ותרומת מעשר, הרי אינו ראוי לאכילה רק לכהן טהור.

### אמאי המעשרות של בעה"ב לא חלו

**גם** עבור ב' האתרוגים שלהם. וי"ל דבעה"ב עישר רק מה שלפניו (מן המוקף) ולפי חשבון, והאתרוגים שלהם לא היו בכלל זה. וגם צ"ל שלא נשארו אצל בעה"ב עוד אתרוגי טבל כדי לעשר עליהם, כי אם נשארו למחרת בבוקר יבקש ממנו אחד מיותר, ויעשר עליו עבור ב' האתרוגים וע' לקמן.

### אמאי לא עישר עבור האתרוג שבפ"ת

והיה חוסך לעצמו את כל הטרחה לילך לשם, שהרי ממילא לעצמו אינו יכול לצאת יד"ח. ונביא כאן-

### מעשה בזמן החזו"א

ת"ח חשוב ב"ב שלח אתרוג למרן הגריש"א צ"ל בי"ם, ונכנס היו"ט ונזכר שעישר מהאתרוג "הלקוח" על אתרוג טבל, ויש כאן בעיה של עישר מן הפטור על החיוב. והורה

במחשבות על האתרוג המהודר שלו. לפתע הוא תפס את ראשו וזעק: שוד ושבר! אין לי אתרוג! והחזיר כסיד. האתרוג שלו ושל חברו פסולים לגמרי, ואם יברכו עליהם מחר זו תהיה ברכה לבטלה. האתרוגים שלהם טבל! כי הם לקחו אותם מהקטיפה לביתם לפני שמערכת הכשרות עישרה את האתרוגים, [והעיר הרב ג.א.רצי שליט"א דצ"ל שהיה גמר מלאכה עכ"ל. ואי אפשר לעשר אתרוג בודד (כי הוא יהא חסר). ומה יעשו וכי יעשרו את הפיטם (והרי אין זה פרי כלל, ועוד שגם זה חסר)].

**מיד** הוא רץ לאחד הרבנים ושאל מה לעשות. אמר לו הרב, נכון אין לך ארבעת המינים, יש לך כרגע רק שלשה מינים, קח מאדם שימצא לידך אתרוג במתנה על מנת להחזיר, כי אתרוג טבל אינו כשר לנטילה כמבואר במשנ"ב סימן תרמ"ט שנוטלים אותו באר"י בלא ברכה. אח"כ הוא חזר לסוכה והתגלגל במטה, ולפתע נזכר, מה עם החברותא שלי? הוא אינו יודע שאין לו אתרוג (כשר) ושעלולה להיות לו ברכה לבטלה ("כפל מבצעים" של ברכ"ל לפי מספר האנשים שיברכו על אתרוגו), אבל מה אעשה והוא גר רחוק בפתח תקווה. קם האברך שוב, הלך ושאל לרב האם עליו ללכת לחבר ולעדכן אותו בענין האתרוג (כשהיה שם עירוב תחומין). התלבט הרב ולבסוף אמר נראה שאינך חייב, אבל האברך החליט ללכת בכל זאת.

**קם** האברך והתחיל לצעוד. השעה שתיים בלילה הוא הלך בדרך הארוכה והחשוכה עד שהגיע ודפק על דלת הבית, אבל מי ישמע אותו בכלל. האברך הרי ישן בסוכה, הוא דפק ודפק במשך עשרים דקות אבל לא פתחו לו. אחרי עשרים דקות פתח החברותא את הדלת בבהלה ושאל מה קרה,

פ', והוא הגביה את החלות וקנאן לעצמו. אח"כ הפריש עם ברכה ולבסוף נתן את החלות לבעלים הקודמים ע"כ המעשה. ולפ"ז היה יכול האברך בב"ב להקנות האתרוג בב"ב למי שעשה תנאי לעשר, והיה יכול לעשר עבורו ביו"ט. אך ז"א דאם כן אמנם נפטרה הבעיה לעשר ביו"ט, אך שלא מן המוקף לא נפטרה, ואת זה אפשר היה לפטור, שהאברך מב"ב יביא את האתרוג לפ"ת, דביו"ט אין איסור הוצאה, ואיסור הוצאה חוץ לתחום ג"כ אין כאן. דאם יש, איך האברך בעצמו הלך עד פ"ת אם יש איסור תחומין. אך לאחרונה התקשרתי להרב פ'. והרב פ' אמר שאינו זוכר מעשה זה. ובנו שליט"א פרך לי את אמיתות הדבר, שהרי כתוב בספר קיצור הלכות תרו"מ מהרה"ג ר' יהודה בויאר שליט"א פ"כ, ג, דמה שתנאי מער"ש ויו"ט מועיל לטבל שלו, דווקא אם היה הטבל ברשותו בזמן אמירת התנאי. אבל מה שבא אח"כ לרשותו ל"מ. וא"כ מעשה זה לא היה למעשה. [והוסיף לי בנו של הרב שליט"א, שלדמאי וספק טבל מהשגחה טובה, מועיל התנאי מער"ש ויו"ט אף אם אינו ברשותו]. והוסיף הבחור רוזן נ"י דהא לאחר המעשר, אמנם ליו"ט א' האתרוג פסול, מ"מ מיום ב' והלאה כשרה (דהא חסר כשר בשאר הימים (סוכה לו:).

החזו"א שאותו אדם יעשר ביו"ט אף שלא עשה תנאי לעשר בשבת ויו"ט, וכן לעשר שלא מן המוקף ע"כ המעשה (המופיע בעובדות והנהגות מהחזו"א פרק פ"טו, ז). ולפ"ז היה צ"ל שאותו רב יאמר לו שלא ילך עד לפ"ת, אלא יעשר על האתרוג שלו מב"ב (אם ירצה). אך העיר הרב מק"א שליט"א, דדווקא במעשה של החזו"א שאותו משלח "פשע" ששלח לא מעושר (באותה דרגת חיוב), משא"כ במקרה עם ב' האתרוגים אף אחד לא פשע, ואין היתר לעשר שלא מן המוקף. ואם כדי למנוע את חבירו מלברך ברכ"ל ולא לצאת יד"ח באתרוג זה, את זה חבירו מב"ב לא חייב. ובמוצאי יו"ט א' יודיע לחבירו, ואחד מהם יגיע אל חבירו ואולי יעשו הגרלה מאיזה אתרוג לעשר, או שיבדקו אם נשאר אתרוג טבל אצל בעה"ב. וא"כ ביו"ט ישימום "בגניזה", מ"מ בחוה"מ יש תקנה פורתא.

### מעשה (שלא היה) באשה שלשה בצק ושכחה להפריש חלה

(בך שמעתי) וכשנכנסה שבת א"א היה להפריש חלה, והיה טבל ודאי ולא עשו תנאי לעשר בשבת, וחיפשו שאחד יפריש עבורם. ומספרים שזה היה בתפרח וקראו לבית זה (כי לא רצו לטלטל) את הרב



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

## בענין המכולות שנפלו בלב ים ונסחפו לחוף אשקלון

**ענף א' - בענין גדר ההיתר דוטו של ים דהרי אלו שלו**

(א) הנה הוה עובדא בחוף אשקלון (ליל ד' טבת התשפ"ג) דנפלו בכניסה לנמל אשדוד מכולות מלאות בסחורה, ונסחפו המכולות לכיוון החוף באשקלון, ובאו המוני בית ישראל ליקח מהציוד הנמצא במכולה, ויש עדויות שאומרות שהמכולות הגיעו סגורות, ואנשים פרצו אותן ע"י ריתוך הברזל של דלתות המכולה ולקחו סחורה, ויש עדויות שהמכולות הגיעו פתוחות לכיוון החוף מחמת ההידף של הגלים, וחלק מהסחורה נפלה בדרכם לחוף ונסחפו לחוף, ושוב נתברר דב' העדויות נכונות הן, והיינו דישנן מכולות שנפתחו בידי אדם, וישנן מכולות שנפתחו מאליהן, ונשאלה השאלה בבית המדרש האם הוי דין המכולות כזוטו של ים דמותרין משום השבת אבידה או לאו.

(ב) ועוד יש לדון בעובדא בדייג אחד שמצא מכולה בים, וגרר אותה עם שתי סירות ושתי צוותות במשך עשר שעות, וכשהגיע לחוף נתבקש ע"י השיטור הימי למסור אותה לידם, ונשאלה שאלה בבית המדרש האם הדין עם הדייג או עם השיטור הימי שהחרימו את המכולה על מנת להשיבה לבעלים.

(ג) ונראה לומר בהקדם הא דאיתא בגמ'

בב"מ (כד.) דהיה רבי שמעון בן אלעזר אומר, המציל מן הארי ומן הדוב ומן הנמר ומן הברדלס, ומן זוטו של ים ומשלוליתו של נהר, המוצא בסרטיא ופלטיא גדולה ובכל מקום שהרבים מצויין שם, הרי אלו שלו, מפני שהבעלים מתיאשין מהן, עיי"ש. וכבר מצינו בגמ' לעיל (כב:) דאמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל בן יהוצדק, מנין לאבידה ששטפה נהר שהיא מותרת, דכתיב "וכן תעשה לחמורו, וכן תעשה לשמלתו, וכן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה", מי שאבודה הימנו, ומצויה אצל כל אדם, יצאתה זו שאבודה ממנו, ואינה מצויה אצל כל אדם, עיי"ש. והרי מבואר דהמוצא אבידה בזוטו של ים הרי אלו שלו, מטעם דהוי אבודה ממנו ומכל אדם.

(ד) והנה מצינו דנחלקו רבותינו הראשונים בגדר ההיתר בזוטו של ים, דרבותינו בעלי התוס' (ב"מ כב:) בד"ה איסורא דומיא דהתירא, כתבו דמה שמתיר אבודה ממנו ומכל אדם, על כרחך לא איצטריך קרא בידע ומתייבא, דהא אפילו במצויין אצל כל אדם מותרת ביאוש, אלא לא איצטריך קרא כי לא ידע, ואע"ג דלכי ידע לא מתייבא אפילו אם יש בו סימן, כיון שהיא אבודה מכל אדם, עיי"ש. והרי מבואר מדבריהם דסברי דדין זוטו של ים הוי היתר מיוחד של התורה דהרי אלו שלו בלא דין יאוש בעלים, למימרא דאף דליכא יאוש רחמנא שרייה.<sup>א</sup>

א. הנה לכאורה תיקשי בדברי התוס' בהא דכתבו דדין זוטו של ים הוי היתר מיוחד של התורה דהרי אלו שלו

דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, שהרי זוטו של ים מהני בלא יאוש בעלים כלל ועיקר.

### ענף ב' - האם בכלל גוונא דנפל חפץ לים הוי בכלל ההיתר דזוטו של ים

(א) והנה יש לדון האם בכלל גוונא דנפל חפץ לים הוי בכלל ההיתר דזוטו של ים או לאו. ונראה לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' בב"מ (כד:) דההוא גברא דאשכח ארבעה זוזי דציירי בסדינא ושדו בנהר בירן, אתא לקמיה דרב יהודה, אמר ליה, זיל אכריו. ומקשינן, והא זוטו של ים הוא. ומשנינן, שאני נהר בירן, כיון דמתקיל לא מייאש, [ופירש"י שם, יש בו מכשולים, אבנים, וסתימת גדר שעושין לדגים, ולא מייאש, סבר לא יוכל הנהר להוליכם חוץ למכשולים, ורגילים היו לסוכרו ולנקותו ולכרותו שישטפו מימיו, וסומך שימצאם כשיסכרו אותו וינקום, עכ"ל]. ומקשינן, והא רובא כנענים נינהו, שמע מינה אין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר אפילו ברוב כנענים. ומשנינן, שאני נהר בירן דישאל סכרו ליה, וישאל כרו ליה, כיון דישאל סכרו ליה, אימור מישאל נפל, וכיון דישאל כרו ליה לא מייאש, עיי"ש.

(ב) והרי מבואר דלעולם לאו מילתא פסיקא דכל זוטו של ים הרי אלו שלו, אלא הני מילי בגוונא דהמאבד אינו יודע מקום המצאות הממון, ובפשטות לא ימצא הממון אפילו ע"י אחרים, אבל כל דהמאבד אינו יודע מקום המצאות הממון, דהיינו שהמאבד

(ה) ואולם מאידך ראיתי בחי' ה"נחלת דוד" (שם כב.) בשילהי ד"ה שטף נהר, דכתב לאתווי דברי הריטב"א לקמן בשמעתין דאמימר ומר זוטרא ורב אשי אקלעו לבוסתנא דמרי בר איסק, אייתי אריסיה תמרי ורימוני ושדא קמיהו, אמימר ורב אשי אכלי, מר זוטרא לא אכיל, וכתב הריטב"א דלהכי אכלו אמימר ורב אשי שסמכו עצמם שבודאי יהא נוחא למרי בר איסק שיהנו תלמידי חכמים מנכסיו, ומה שהקשו התוס' בד"ה מר זוטרא, דא"כ הוי כמו יאוש שלא מדעת דאסור אליבא דאביי דסבר דלא הוי יאוש, נראה ליישב דניחותא דיהנו תלמידי חכמים מנכסיו היה ברור להם כל כך עד דהוי לדידהו כמו זוטו של ים דשרי, אף שלא ידע, [א"ה, לא מצאתי דברי הריטב"א הללו], עכ"ד. והרי מבואר מדבריו דאיהו מפרש דשריותא דזוטו של ים הוי מטעם יאוש בעלים, ואפילו הכי לא שייך ביה יאוש שלא מדעת, משום דיאוש דזוטו של ים הוא ברור כל כך, עד שאפילו אביי מודה ביה דאמרינן ביה מעיקרא הוא דמייאש, מה שא"כ בעלמא אינו ודאי כל כך שיתייאשו הבעלים, [ועוד ראה בשיעורי ר' דוד פוברסקי (ב"מ כא: - סימן ל"ב) בזה, ואכמ"ל], עיי"ש. ושמעינן מינה בדעת הריטב"א דהיתר זוטו של ים הוי אף בגוונא דלא נודע לו בשעת האבידה, דהו"ל יאוש שלא מדעת, דמכל מקום אף אביי מודה דהוי יאוש בעלים, ולא מיבעיא לדעת התוס' דסברי דזוטו של ים הוי היתר מיוחד של התורה בלא דין יאוש בעלים, דאין שייכות לדעת אביי דסבר

בלא דין יאוש בעלים, שהרי אמרינן בגמ' (שם) בהדיא דהמוצא בזוטו של ים הרי אלו שלו מפני שהבעלים מתייאשין, ומשמע דכל ההיתר משום יאוש בעלים. ועוד נראה להוכיח מהא דאיתא בגמ' לקמן (כד:) מההוא גברא דמצא זוזי דציירי בסדינא בנהר בירן, ואמר רב יהודה דחייב להחזיר, והטעם דכיון דמתקיל לא מייאש, וא"כ אי"ז בכלל ההיתר דזוטו של ים, והרי חזינן דטעם ההיתר בזוטו של ים בגוונא דלא מתקיל משום דהבעלים מתייאש מאבדתו, ושמע מינה דלעולם בעינן יאוש בעלים, וצ"ע.

דהדעת נוטה דהממון ימצא ע"י אחרים, אין הבעלים מתייאשין.

(ד) וכן מצינו בשו"ע (חו"מ סימן רנ"ט סעיף ז') דכתב דהמציל מהארי והדוב וזוטו של ים, ושלוליתו של נהר, הרי אלו שלו, [ופירש הסמ"ע (ס"ק ט"ז) שם, אפילו בא לידו לפני יאוש, דשם בגמ' בב"מ (כב:) יליף לה מדכתיב "וכן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה", דמיתורא ד"ממנו" דרשינן את שאבדה הימנו ומצויה אצל כל אדם הוא בכלל אבידה וחזרה, יצאת זו שאבודה ממנו ואינה מצויה אצל כל אדם, ואפילו אמר לא מייאשנה, ואפילו מדרך אחר שטיפה, בטלה דעתיה אצל דעת כל אדם, והו"ל כצוות על ביתו שנפל, עכ"ל], אפילו הבעל עומד וצוות, ואם יש מכשולות בנהר, [ופירש הסמ"ע (ס"ק י"ח) שם, פירוש, עצים או אבנים הקבועים בנהר ומעכבים הדבר הנופל לשם מלהלך למרחוק, עכ"ל], שעל ידי כן דבר הצף בו עומד שם, אם הוא דבר שיש בו סימן, מסתמא לא הוי יאוש, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם לא פסיקא מילתא דהמוצא בזוטו של ים דהרי אלו שלו, אלא כל שידוע מקום מסויים שהאבידה נעצרה בו, הרי המוצא מחוייב בהשבתה.

(ד) והנה יש לדון מהו הגדר דכל שיכול להציל מזוטו של ים הוי המוצא מחוייב בהשבה, האם הני מילי דוקא שיכול להציל בשופי את ממנו, או דלמא אפילו ביכול להציל ע"י הדחק. ושוב מצאתי ב"שיטה מקובצת" (ב"מ כא:) בד"ה זוטו של ים

ידוע שהממון נעצר במקום מסויים, וימצא ע"י אחרים, א"כ אי"ז חשיב בכלל זוטו של ים שהרי אלו שלוכ', וכן מוכח מהא דאיתא בגמ' לעיל (כב:) דאמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל בן יהוצדק, מנין לאבידה ששטפה נהר שהיא מותרת, דכתיב "וכן תעשה לחמורו, וכן תעשה לשמלתו, וכן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה", מי שאבודה הימנו ומצויה אצל כל אדם, יצאתה זו שאבודה ממנו, ואינה מצויה אצל כל אדם, עיי"ש. והרי מבואר בטעם היתר אבידה בזוטו של ים, משום דהוי אבודה ממנו, ואינה מצויה אצל כל אדם, אבל כל דמשכחת בזוטו של דהוי אבודה ממנו, ומצויה אצל כל אדם, אי הכי שפיר הוי מחוייב בהשבתה.

ג) ונראה להוסיף לבאר למאי דהובא בדברינו לעיל (ענף א' אות ג' - ד') דלדעת התוס' דסברי דדין זוטו של ים הוי היתר מיוחד של התורה דהרי אלו שלו בלא דין יאוש בעלים, א"כ צריך לומר דלא חידשה התורה דין זוטו של ים רק בגוונא דהדעת נוטה דהממון לא ימצא אף ע"י אחרים, אבל בגוונא דהדעת נוטה דהממון ימצא ע"י אחרים, אי"ז חשיב בכלל זוטו של ים, ולא התירה התורה את הממון בלא יאוש בעלים, ולדעת הריטב"א דסבר דהיתר זוטו של ים הוי מטעם שהבעלים מתייאשין מממונו, א"כ צריך לומר דאין הבעלים מתייאשין רק בגוונא דהדעת נוטה דהממון לא ימצא אף ע"י אחרים, אבל בגוונא

ב. ואולם אחתי אמרין בההוא עובדא דנהר בירן דאף בגוונא דלא הוי בכלל התירא דזוטו של ים, מכל מקום לאו מילתא פסיקא דהוי חייב בהשבה, אלא הני מילי דוקא בגוונא דהו"ל רוב ישראל, דהיינו שהסיכוי הגדול שהממון ימצא ע"י ישראל המשיב אבידה, דאז אין המאבד מתייאש מאבידתו, אבל שהסיכוי הגדול שהממון ימצא ע"י עכו"ם שאינו משיב אבידה, א"כ הוי המאבד מתייאש מאבידתו, ואין חיוב השבת אבידה, וכמבואר בדברינו לקמן (ענף ד' אות א') בזה, וקיצרתי.

ושלוליתו של נהר, דכתב משמע כשאנו יכול להציל אפילו על ידי הדחק, וזו היא הנקראת אבודה ממנו ומכל אדם, ואפילו עומד וצווח, וכל שכן בלא יודעים, דלאו מתורת יאוש נגעו בה, אלא מגזירת הכתוב, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דאפילו בגוונא דיכול להציל את ממונו ע"י הדחק, לא הוי חשיב בכלל זוטו של ים כלל ועיקר.

### ענף ג' - האם הממון שנמצא

#### במכולות הוי כדין זוטו של ים

(א) והשתא לפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דלעולם הממון שבמכולות שנפלו בלב ים ונסחפו לחוף לא הוי חשיב כזוטו של ים דהרי אלו שלו, שהרי המכולות נפלו לים הן גדולות מאד, וכיום מצויים הרבה טכניקות, וכגון רחפנים וכדומה, כדי לגלות מהו מיקום המכולות, ולפי"ז כיון שהמכולות נפלו מספינות של חברות גדולות, נולאפוקי דאינו סירה קטנה של אדם פרטי שלא בהכרח שיכול לידע מיקום החפצים שנפלו לים], א"כ ודאי דיש להן אפשרויות לידע מיקום המכולות, ואי"ז חשיב כזוטו של ים דהרי אלו שלו.

(ב) אלא דאכתי יש לדון למאי דבההוא עובדא נשמעו ב' עדויות סותרות, ולבסוף נתברר דב' העדויות נכונות הן: דיש שהעידו שהמכולות נפתחו מאליהן מחמת ההידף של הגלים, והתחילו ליפול חפצים לתוך הים, ולאחר מכן נסחפו ליבשה, ויש שהעידו שאנשים פתחו את המכולות בים עצמו ע"י ריתוך הברזל של דלתות המכולה, והוציאו חפצים מהמכולות, ותוך כדי ההוצאה נפלו חפצים לים, ולאחר מכן נסחפו ליבשה.

(ג) ולפי"ז נראה דלפי העדות שהמכולות נפתחו מחמת ההידף של הגלים,

והחפצים נפלו מאליהן מתוך המכולה, א"כ נראה דהדין שהחפצים שנפלו מהמכולה הוי כזוטו של ים דהרי אלו שלו, והחפצים שנשארו במכולה אינן כזוטו של ים, אולם לפי העדות שאנשים פתחו את המכולות, והוציאו חפצים מהמכולות, ותוך כדי נפלו חפצים לים, א"כ נראה שהאנשים שפתחו את המכולות נתחייבו בתשלומי החפצים שנפלו לים, שהרי החפצים שנפלו לים הוי כזוטו של ים דהמוצאן הרי אלו שלו, והו"ל כאדם שזרק חפציו של חברו לים, דהוי מחוייב בתשלומין, אף דהחפצים מותרין משום השבת אבידה, דהו"ל כדין זוטו של ים, תדע, דהנה מצינו ב"נתיבות המשפט" (חור"מ סימן רצ"א ס"ק ז') וב"קצות החושן" (סימן שי"ט ס"ק ג') דסברי דאדם המוציא חפץ ממקום משומר למקום שאינו משומר, והזקק ע"י אדם אחר, הרי דינו של הראשון כאדם המזיק, ולאפוקי דלא הוי בכלל גרמא בנזיקין, נועוד ראה בספר "משפטי התורה" (חלק א' סימן כ"ה) בזה, ואכמ"ל], עיי"ש. ולפי"ז כל שכן בנידון דידן דבזמן נפילת החפצים למים הוי אבודין מדין זוטו של ים, ולאו רק דאינן במקום המשומר, ומכל מקום נראה בדין החפצים שבתוך המכולה ודאי דאין חילוק דאין בהן את ההיתר של זוטו של ים.

(ד) ואולם שוב חושבני דשמא יש לחלק בחיוב תשלומי נזיקין בנפילת החפצים מתוך המכולה, והיינו דהחפצים שהפיל בעצמו תוך כדי הוצאת חפצים אחרים דהיה חפץ בהן דהוי חייב בתשלומין, מה שאי"כ חפצים שנפלו מעצמן ע"י הכאת הגלים במכולה הוי פטור מהתשלומין, והיינו מדין גרמא בנזיקין פטור, דדמי למאי דמצינו בשו"ע (חור"מ סימן קנ"ה סעיף ל"ד) דכתב דמי שעשה גורן בתוך שלו, או קבע בית

הכסא או מלאכה שיש בה אבק ועפר וכיוצא בהם, צריך להרחיק כדי שלא יגיע העפר או ריח בית הכסא או האבק לחבירו, כדי שלא יזיקו, אפילו היתה הרוח הוא שמסייע אותו בעת שעושה מלאכתו ומוליכה את העפר או נעורת הפשתן והמוץ וכיוצא בהן ומגיעתן לחבירו, הרי זה חייב להרחיק, כדי שלא יגיעו ולא יזיקו, ואפילו ע"י רוח מצויה, שכל אלו כמי שהזיקו בחיצו הן, ואף על פי שהוא חייב להרחיק כל כך, אם הולכה הרוח המצויה המוץ והעפר והזיקה בהן, פטור מלשלם, שהרוח הוא שסייע אותו, [וכתב הסמ"ע (ס"ק ע"ו) שם, דין זה נלמד מהכלל דקיי"ל (ב"ק ס.) גרמא בניזקין פטור, עכ"ל], עיי"ש.

(ה) והרי חזינן מינה דהזורה את התבואה ורוח מצויה באה והולכה את המוץ והזיקה פטור מתשלומין, כיון שהרוח מסייעתו, ואינו אלא גרמא בניזקין, והיינו שאינו מזיק בעצמו אלא גורם לאחר לעשות ההיזק, שבניפוצו הוא גורם שהרוח תוליך את הנעורת, ואינו אלא מזמין נזק בלבד, ולפי"ז נראה דהוא הדין בנידון דידן, שהאדם שפתח את המכולה ובאה רוח ובצירוף גלי הים הפילו חפצים מתוכה לים, א"כ הוי פטור מהתשלומין, שהרי אינו רק גורם ההיזק שבפתיחת דלת המכולה גורם לרוח וגלי הים להפיל חפצים מתוכה.

(ו) ונראה להוסיף לבאר דאין להקשות מהא דמצינו בשו"ע (ח"מ סימן תי"ח סעיף ט') דכתב ליבה וליבתו הרוח, חייב. הגה: ויש אומרים, דאין המלכה חייב אלא כשיש בליבו שלו כדי ללכות, ואין ברוח לבד כדי ללכות, אבל אין בכל אחד כדי ללכות, או

שיש בכל אחד כדי ללכות, פטור, עכ"ל. והרי מבואר דנחלקו רבותינו הפוסקים ז"ל באדם ורוח שליכו ביחד את האש, ואין בליבו האדם בלבד כדי ללכותה, והלכה האש והזיקה, דדעת השו"ע דהוי חייב בתשלומין, ולא דמי למנפץ הפשתן והרוח הולכה את הנעורת שאינו אלא גרמא בניזקין, דהתם לא היה הוא הגורם הראשון, שהרי הרוח היא שהתחילה להגביה את הנעורת מן הארץ, ובניפוצו את הפשתן לא גרם בעצמו נזק ולא בא מכוחו, אלא הוא מסייע לרוח בלבד, מה שא"כ במלכה את האש דהוא היה הגורם הראשון לעשיית הנזק, שהרי האש עצמה גרמה את הנזק, והוא הראשון שהתחיל להבעיר את האש קודם לליבו הרוח, [וכמבואר ב"שלטי הגבורים" (ב"ק עמ' כ"ה אות ב'), וכעין זה בב"י בשילהי דבריו בזה], ודעת הרמ"א דהוי פטור מהתשלומין, כיון דאינו אלא גרמא בניזקין.

(ז) והרי חזינן מינה בדעת השו"ע דסבר לחלק בין אם האדם היה הגורם הראשון לעשיית הנזק, דהוי חייב בתשלומין, לבין אם האדם לא היה הגורם הראשון לעשיית הנזק, דהוי פטור מהתשלומין, ולדעת הרמ"א לעולם כל שלא עשה את הנזק לבדו, הוי בכלל גרמא בניזקין דפטור מהתשלומין, ועפי"ז נראה לצדד דבנידון דידן דמיירי דפתח את דלת המכולה דהוי דמי טפי למנפץ הפשתן והרוח מוליכה את הנעורת, והיינו דפתיחת הדלת דמי לניפוצן הפשתן לקרקע שלפניו, ואחר באה הרוח עם הגלים והפילה חפצים מהמכולה דדמי לרוח שבאה והעיפה את הפשתן למרחוק<sup>ג</sup>, ולפיכך הוי האדם שפתח

ג. ואין לדחות דשאני הכא דכיון דמיירי דפתח את המכולה בזמן שהיה רוחות עם גלים, אי הכי הוי חשיב

את המכולה פטור מתשלומי החפצים שנפלו לתוך הים.

(ח) והשתא לפי"ז נראה בדייג שמצא מכולה בים וגרר אותה, וכשהגיע לחוף נתבקש ע"י השיטור הימי למסור אותה לידם, והיינו מחמת דרצונן למסור אותה לבעלים, דהדין עם השיטור הימי דהדייג הוי חשיב כמשיב אבידה, שהרי החפצים במכולה עצמה אין בהן את ההיתר של זוטו של ים.

(ט) ומכל מקום נראה בפשטות דהוי מחוייבין לשלם לדייג דמי הוצאותיו, והוא למאי דמצינו בשו"ע (ח"מ סימן רס"ד סעיף ג') דכתב דהניח אבידתו והחזיר אבידת חבריו, אין לו אלא שכר הראוי לו, כיצד, שטף נהר חמורו וחמור חבריו, שלו שווה מנה, ושל חבריו מאתים, הניח שלו והציל של חבריו, אין לו אלא שכר הראוי לו, [נפירש הסמ"ע (ס"ק ז') שם, פירוש, כמו שהיה נוטל אחר לטרוח טירחא כזו ולהציל חמור כזה מהמים, ושכר כזה עכ"פ יטול, ואין בו משום דמי השבת אבידה, דלא גרע זה ממי שיש לו מלאכה, דאינו חייב להניח מלאכה שלו ולעסוק בהשבה, והאי נמי הוא לפניו מלאכת הצלת חמור שלו, אבל אין צריך ליתן לו יותר בשביל הפסד חמורו, דהו"ל להתנות עם חבריו ולומר אם תשלם לי דמי חמורי אציל את שלך, ומדלא התנה שמע מינה מחל לו, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דאדם המציל את ממון חבריו הוי מחוייב לשלם לו הוצאותיו, ולאפוקי דאינו מחוייב לשלם לו יותר בגוונא דהפסיד ממנו לצורך הצלת ממון חבריו, ונראה לצדד בנידון דידן דאף אם הדייג

מפסיד ממנו לצורך הצלת המכולה, נמי היה צריך לשלם ממנו, ולא רק הוצאותיו בלבד, שהרי כל הסברא שאין צריך לשלם ממנו משום דאמרינן דמדלא התנה מחל לו, א"כ הכא שהיה בדעתו להציל את המכולה לעצמו, א"כ גלי דעתיה דלא מחל לו, ואולם מאידך אפשר דאינו נאמן לומר דהציל את המכולה לעצמו, ומכל מקום שמעינן מינה דהא ודאי דצריך לשלם לו שכר הוצאותיו.

**ענף ד' - האם הוי פטור מהשבת הממון שנמצא במכולות מצד הבעלים מתיאש מאבידתו מחמת דרוב הציבור שהגיעו לחוף בזוו את הסחורה**

(א) ואלא דאכתי יש לדון האם יש לפטור מהשבת אבידה של החפצים שבתוך המכולה מצד הבעלים מתיאש מהשבת האבידה, והוא בהקדם דברי השו"ע (ח"מ סימן רנ"ט סעיף ג') דכתב דאם רוב העיר עובדי כוכבים, או אפילו רובה ישראל, ומצאה במקום שרוב העוברים שם עובדי כוכבים, אינו חייב, אפילו אם ידע שמישראל נפלה, ויש בה סימן, שודאי נתיאשו הבעלים, וכגון שהוא מדברים שיש לתלות שידע מיד בנפילתו, [וכתב הסמ"ע (ס"ק ז') שם, דקיי"ל דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, כיון דבאיסורא בא לידו דהמוצא, דהרי לא ידעו מנפילתו בשעה שבא לידו, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דהמוצא מציאה במקום שרוב העוברים עובדי כוכבים, אינו מחוייב בהשבתה, משום שהמאבד מתיאש

---

הגורם הראשון לעשיית הנזק. דאי הכי נמצא דהוא הדין במנפץ פשתן בזמן הרוח דהוי נמי חייב בתשלומין, והא לא מצינו בשו"ע דנחית לחלק בין המנפץ בפשתן ואחר מכן באה הרוח דהוי פטור מהתשלומין, לבין המנפץ פשתן בזמן הרוח דהוי חייב בתשלומין, ומשמע בפשטות דאין חילוק לדינא דלעולם הוי פטור מהתשלומין, ולכאורה צריך ביאור בטעמא דמילתא דאין חילוק בנייהו לדינא, וצ"ע.

הציוד היקר מהציבור, וכגון מוצרי חשמל וכדומה, ורק הציוד הזול כמארזי חד פעמי וכדומה, לא החרימו מהציבור, ומסתבר דקיבלו הוראה לעשות כן מהבעלים או מחברות הביטוח, ושמע מינה דהבעלים לא התייאשו מממונן, דהיינו מהציוד היקר, ומאותו טעם החרימו את המכולה מהדייג הנזכר מחמת שהיו במכולה מוצרים יקרים, וכגון מחשבים וקורקינטים חשמליים, ולפי"ז נראה לחלק בין הציוד היקר דהוי מחוייב בהשבת אבידה, ונאכתי יש להסתפק בציוד החשמלי שנפל למים דאפשר דאין לו תקנה והבעלים מתייאשין, וצ"ע], לבין הציוד הזול דאין חיוב השבת אבידה.

(ח) ועוד נראה לעניות דעתי לצדד דאין היתר ליקח אפילו מהציוד הזול אף שהבעלים מתייאשין, והוא מטעם דאף שהציוד הובא עבור ישראל, מכל מקום כל זמן שלא נמסר לקונים הרי הוא ברשות הנכרים, דהיינו בעלי הספינה, וכבר נתברר שבעלי הספינה הוא יוסף כבודי מנהל חברת בת של חברה טורקית בשם 'אקון', וכבר מצינו בשו"ע (ח"מ סימן רס"ו סעיף א') דכתב אבידת העובד כוכבים מותרת, שנאמר "אבידת אחיך", והמחזירה הרי זה עובר עבירה, מפני שהוא מחזיק ידי עוברי עבירה, ובמקום שיש חילול השם, [ופירש הסמ"ע (ס"ק ג') שם, הב"י (סעיף א') כתב דהיינו שמצאו במקום שרוב ישראל, והגוי לא יסבור שנפלה ממנו האבידה, אלא ישראלים המצוים שם גנבה ממנו, עכ"ל], אבידתו אסורה, וחייב להחזירה, עיי"ש. והרי מבואר דאף דלעולם דאין חיוב להחזיר אבידת עכו"ם, מכל מקום בגוונא דנמצאה האבידה במקום שרוב ישראל מצויין, הוי מחוייב בהשבת האבידה מפני חילול ה', דהיינו שהעכו"ם יסבור שהאבידה לא נפלה ממנו אלא גנבה ע"י

מאבידתו, מחמת שרוב העוברים נכרים שאינן מחזירין אבידות, והני מילי דוקא באבידה דיש לתלות שהמאבד ידע מיד בנפילת האבידה, דאי לא הכי הו"ל בכלל יאוש שלא מדעת, דהוי מחוייב בהשבה, ועפי"ז נראה בפשטות דהוא הדין דאין חיוב השבת אבידה במקום שרוב העוברים אינו שומרי תורה ומצוות, כיון דהמאבד הוי מתייאש מאבידתו, ואין חיוב השבת אבידה.

(ב) והשתא לפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דכיון שהאנשים שבאו לחוף הים באשקלון היו רובן אנשים שאינן שומרי תורה ומצוות, והיו במקום הרבה אנשים שומרי תורה ומצוות שלקחו חפצים מהמכולות ע"י 'הוראת היתר' דהוי כדין זוטו של ים דהרי אלו שלו, ומאידך כבר בנפילת המכולות נודע לבעלי המכולות על נפילתן בים, וא"כ אי"ז בכלל יאוש שלא מדעת, וא"כ נראה הדין דמותר לכל אדם לבוא ליקח מהחפצים שנפלו מהמכולות, כיון שהבעלים נתייאשו מממונן.

(ג) ועוד לבר מן דין, הרי כיון שהסחורה הוזמנה ע"י אנשים בארץ, שוב לא יסכימו לקבל את הסחורה הזו, וא"כ אין להן ענין לאסוף את הסחורה בחזרה אפילו כדי לשווק את הסחורה בארצות מוצאן, שהרי יהיו להן הרבה הוצאות לאסוף את הסחורה, ולהביא משאיות עם מנוף להרים את המכולות לנמל אשדוד, ולהחזירן לחוף לארץ, וזהו הפסד גדול מאד, ועוד שהרי בעלי האוניות אינן עוסקין במכירת הסחורה, והמפעלים לא יסכימו לקבל את הסחורה בחזרה, ולפיכך נראה פשוט מדין תורה שאין חיוב השבת אבידה, וכל המוצא הרי אלו שלו.

(ד) ואולם שוב חושבני לדחות בהקדם הא דנתברר דהשיטור הימי החרים את כל

ישראל, ומשמע דאם היה העכו"ם יודע שנפלה ממנו, לא היה חיוב להשיבה מפני חילול ה', דמאן יימר דנלקחה ע"י ישראל, למימרא דבכהאי גוונא אין העכו"ם חושד שנלקחה ע"י ישראל.

(ו) ועפ"ז נראה לומר בנידון דידן, דכיון שנתפרסם בכל העולם שישאלים הגיעו לחוף הים ונטלו מכל הבא ליד - אין לך חילול ה' גדול מזה, וא"כ אף שאנשים כבר באין ולוקחין מהציוד של המכולות, מכל מקום נראה דאין היתר לאחרים לבוא וליקח אף דכבר נעשה חילול ה' ע"י הראשונים, דאכתי כל המצטרף לבוא ליקח ציוד הרי הוא שותף בחילול ה', ואין לדחות דכיון דעיקר הישראלים שבאו ליקח ציוד מהמכולות אינן שומרי תורה ומצוות, א"כ אין בו משום חילול ה', דנראה בפשטות דכלל העולם סובר שישאל הוי העם הנבחר, וממילא הוי חילול ה' שהעם הנבחר מתנהג בצורה כזו, וצ"ע.

(ז) ולכאורה יש להסתפק באדם שכבר לקח מהציוד שבמכולות מטעם דסבר דהוי מותר מחמת דהו"ל כדין זוטו של ים, האם הוי מחוייב בהשבה, או דלמא אינו מחוייב בהשבה מאחר דכבר נעשה החילול ה', ומאי דהוה הוה. ונראה לעניות דעתי לצדד מסברא דכל שתהא ההשבה בפרהסיא גדולה שיוודע לכל העולם שהישראלים תקנו מעשיהן, א"כ ודאי מחוייב בהשבה כדי לקדש שם שמים, אבל לא תהא ההשבה בפרהסיא גדולה שיוודע לכל העולם שהישראלים תקנו מעשיהן, א"כ ודאי דאינו מחוייב בהשבה לעכו"ם, ושמא יש לצדד דאכתי הוי חשיב קידוש ה' כלפי העכו"ם בעל האבידה שהשיב לו אבידתו, ודו"ק היטב.

(ח) והנה שוב הראוני בשם הרב בנימין

גייקוב שליט"א רב קהילת "דרך אמונה" - ביתר, דכתב שהדייג שסחב את המכולה לחוף - לכאורה נחשב למשיב אבידה לבעליה, והרי הוא מחוייב בהשבתה לבעלים, וכמובן שהבעלים חייבים לשלם לו את כל ההוצאות שהיו לו בעקבות הגרירה. ולגבי המכולות הנוספות, אם מישוהו פתח את המכולות בידיו הוא פושע ועברין, אבל הסחורה שנשפכה מהמכולות יש לה דין זוטו של ים, ולכאורה מותר לקחת הכל לכתחילה, כי הבעלים מתייאשין. במוצרים גדולים כמו המקררים - לכאורה המכשירים נפגעו מהמים, ודינם כזוטו של ים, כיון שאין לבעלים מה לעשות עם מקררים הדרושים תיקון. יש כאן דיון נוסף בנושא הביטוח, יתכן שהבעלים מתייאשין לגמרי, היות והם מבוטחים על כל הנזקים, עכ"ד. ואולם כבר נתבאר דנראה לעניות דעתי דאין היתר ליקח מהציוד של המכולות מטעם חילול ה', וצ"ע.

**ענף ה' - האם יש חיוב השבת**

**אבידה בציוד ים הנמצא במימי**

**הכנרת**

(א) ועפ"ז נראה דהוא הדין במה שנשאלה שאלה בבית המדרש מחכ"א שיחי' ששט בכנרת בסירה, ובאמצע הכנרת ראה הרבה מזרונים וגלגלי ים, וסירות מתנפחות שנסחפו מאנשים, שהרי טבע הכנרת שמנשבות רוחות בחוזקה ומעיפים את הציוד של הים לתוך הכנרת, והרבה מהציוד רשום עליו פרטי הבעלים, ושאל האם הוי מחוייב בהשבת אבידה או לאו, ושורש הספק האם הוי חשיב כזוטו של ים שהרי אלו שלו או לאו.

(ב) ונראה בפשטות דלעולם אבידה במי הכנרת לא חשיב בכלל זוטו של ים כלל ועיקר, כיון שהכנרת הוי מים שיש להן סוף, והאבידות אינן בכלל אבודה ממנו, ואינה

רק להחזיר לפנים משורת הדין, אבל לא להטריחו למצוא את בעל האבידה, והשתא לפי"ז נראה בנידון דידן, דלעולם אינו מחוייב להכריז על הציוד ים, אלא דכל שיבוא ישראל ויתן סימן צריך להשיב לו לפנים משורת הדין, ומכל מקום נראה לצדד דכל דיש פרטים מזהין על הציוד ים, א"כ הו"ל כמי שבא ישראל לפניו ונתן בה סימן, דהוי מחוייב בהשבה לפנים משורת הדין.

(ו) ואלא דאכתי נראה דלאו מילתא פסיקא היא דהוי מחוייב להשיב את האבידה לפנים משורת הדין, והוא בהקדם הא דהובא ב"שלחן ערוך" בשילהי הלכה זו 'דאם הוא עני - ובעל אבידה עשיר, אין צריך לעשות לפנים משורת הדין', - אי"ז מדברי הגהת הרמ"א כלל ועיקר, וכא דמצינו בדברי ה"שדי חמד" (חלק ו' - כללי הפוסקים סימן י"ג אות ל"ב) דכתב להסתפק בהגהות שבדברי מרן ה"שלחן ערוך" דלאו מדברי הרמ"א נינהו, האם הוי ממר"ן עצמו, או דלמא מ'חכם אחר' הן. והביא בשם "המעלות לשלמה" דכתב דנראה שאותן תיבות שהם בתוך דבריו ממש, שהן חסיר ויתיר תיבה אחת או שתיים, נראה לי שהם ממרן ה"שלחן ערוך" עצמו וכו', עיי"ש. ונראה בפשטות בדעת ה"שדי חמד" דמסיק לדינא דרק אותן תיבות שהם בתוך דבריו ממש, שהן חסיר או יתיר תיבה אחת או שנים, וכגון הא דאיתא בשו"ע (או"ח סימן ג' סעיף ז') דמובא תיבה 'לא', דהוי מדברי ה"שלחן ערוך" הוא, מה שאי"כ בנידון דידן דהוי תוספת דין שלם, נראה דלאו מדברי ה"שלחן ערוך הוא.

(ז) והשתא לפי"ז יש לדון האם 'בני עדות המזרח' קיבלו את ההגהות הנמצאות בשו"ע שאינן מדברי ה"שלחן ערוך" או לאו, ואם תימצי לומר דלעולם 'בני עדות המזרח'

מצויה אצל כל אדם, שהרי בני אדם השטין בכנרת מוצאין אבידות הללו.

(ג) ומכל מקום נראה לדינא דלעולם אין חיוב השבת אבידה במוצא ציוד ים במימי הכנרת, שהרי מסתבר דרוב האנשים דשטין במימי הכנרת אינן שומרי תורה ומצוות, ולפיכך הבעלים מתייאשין מאבידתן, ואי"ז בכלל אבידה שלא מדעת, שהרי הרוחות מעיפות את הציוד בזמן שהבעלים עומדין לידן.

(ד) ואלא דאכתי נראה למאי מצינו בשו"ע (ח"מ סימן רנ"ט סעיף ה') דכתב דאף על פי שמן הדין במקום שרוב עובדי כוכבים מצויים, אפילו נתן ישראל בה סימן אינו חייב להחזיר, טוב וישר לעשות לפנים משורת הדין, [וכתב הסמ"ע (ס"ק י"ב) שם, ואסמכוה אקרא דכתיב "והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון", וכדאיתא בגמ' בב"מ (ל:) דדרשו "ואת המעשה אשר יעשון", זו לפנים משורת הדין, עכ"ל], להחזיר לישראל שנתן בה סימן, (ואם הוא עני ובעל אבידה עשיר, אין צריך לעשות לפנים משורת הדין), עיי"ש. והרי מבואר דאף דהדין דבמקום שעובדים רוב נכרים אין חיוב השבת אבידה, מכל מקום כל שבא ישראל ונתן בה סימן, צריך להשיב את האבידה לפנים משורת הדין, ולפי"ז נראה שהוא הדין דהמוצא ציוד ים במימי הכנרת יהא צריך להשיב את האבידה לפנים משורת הדין.

(ה) ואולם נראה בפשטות דכל הא דאמרינן דצריך להשיב את האבידה לפנים משורת הדין, היינו דוקא בגוונא דבא ישראל ונתן בה סימן, אבל לעולם אינו מחוייב לחזור אחר הבעלים אף לא משורת הדין, וכדמוכח מלישנא דהשו"ע בפשטות דלא אמרו חז"ל

קכב

מנורה

הרב ערן כברה

בדרום

בהשבתה, ומסתבר דגדר עני דאין לו מאתים  
זוז דומיא דהיתר נטילת מתנות עניים דהוי  
דוקא בגוונא דאין לו מאתים זוז, וילמד  
סתום מהמפורש, וצ"ע.

קבלו את ההגהות הללו הלכה למעשה, א"כ  
נראה דלעולם לאו מילתא היא דהוי מחוייב  
להשיב את האבידה לפנים משורת הדין, אלא  
כל שהמוצא עני והמאבד עשיר אינו חייב



הרב יעקב כהן ברוך

## בענין חולה שאין בו סכנה, וסכנת אבר

שלא ידענו שהעיניים קשורים ללב אז למה לא ברור לגמ' שאם זה כתוש מאתמול זה מותר [דלפי המסקנה מותר גם בחלול שבת כי זה פקוח נפש] הרי קים לנו שאסור לעשות פעולות גם בדברים שהם אסורים לא מהתורה דלא מבעיא שאסור לכתוש סממנים משום טוחן אלא אפילו להשתמש בסממנים שהם כתושים אסור שמא יוסיף לכתוש עוד אז מדוע זה מותר.

**ומתריצים** הראשונים שכתוב פה בגמ' שלסכנת אבר כדי להציל את עינו מותר לעבור על איסור דרבנן להשתמש בסממנים כתושים וכל מה שאסור זה דוקא לאדם שיש לו מיחוש בעלמא עליו אסור לחלל גם בדברים כתושים אבל בסכנת אבר שרי.

**וזה לשון הריטב"א בתירוצו:** וי"ל דשאני הכא דאע"ג דס"ד שאין בו סכנת הגוף סכנת אבר איכא דבהא ודאי עבדינן דבר שיש בו משום שבות וכדתנן מחזירין את השבר בשבת וכבר פרטתיה יפה במקומה מיסודו של רבנו הגדול הרמב"ן.

**וכן נמי כתב הר"ן** [כח ע"ב ד"ה מאי טעמא]: ושמעין נמי דכל היכא דאיכא סכנת אע"פ שאין מתירין בו מלאכות של תורה מלאכות של דבריהם מתירין בו אפילו ע"י ישראל שהרי אפילו היכא דשחיק סמנין מאתמול שבות של דבריהם יש בו גזרה משום שחיקת סמנין אפילו הכי שרינן ליה ע"י ישראל וכיון שאנו מתירין שבות ע"י ישראל כ"ש אמירה לגוי במלאכה גמורה

**בגמ'** במסכת ע"ז דף כח ע"ב אמרינן: אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב עין שמרדה מותר לכוחלה בשבת [פרש"י עין שמרדה שרוצה לצאת כאדם המורד ויוצא], סבור מינה ה"מ היכא דשחיקי סמנים מאתמול אבל משחק ואתויי דרך ר"ה לא [דלאו סכנת נפשות אלא עיוורון], א"ל ההוא מרבנן ור' יעקב שמיה לדידי מפרשא ליה מינה דרב יהודה אפילו משחק בשבת ואתויי דרך רה"ר מותר [כדאמרינן לקמן שורייני דעיני בלבא תלו, מאור העין מעורין ואוחזין בטרפי הלב]. א"ל רב שמואל בר יהודה מאן ציית ליהודה מחיל שבי [השומע דבריו ומקבלם יחלל שבת]. לבסוף חש בעיניה שלח ליה שרי או אסיר? שלח ליה לכו"ע שרי לדידך אסיר [שאתה אסרת וערערת על דברין] וכי מדידי הוא דמר שמואל היא. ההיא אמתא דהואי בי מר שמואל דקדחא ליה עינא בשבת צווחא וליכא דאשגח ביה ולבסוף פקעה עינא. למחר נפק מר שמואל ודרש עין שמרדה מותר לכוחלה בשבת, מאי טעמא דשורייני דעינא באובנתא דליכא תלו. כגון מאי [על איזה חולי העין מחללין שבת] אמר רב יהודה כגון רירא [נוטפות עינא] דיצא [לשון נעיצה ותחיבה], דמא, דימעטא וקידחא [חמימות] ותחלת אוכלא, לאפוקי סוף אוכלא ופצוחי עינא דלא [סוף אוכלא שכבר נתרפאה העין ועדיין קודחת מעט] ופצוחי עינא דלא [שבא לכוחלה כדי להאיר מראות עיניו].

**מקשים** הראשונים [הריטב"א בע"ז כח ע"ב וכן הרא"ש באות י]: לפי ההו"א

שיותר הוא חמור שבות ע"י ישראל ממלאכה גמורה ע"י גוי.

**וכן נמי כתב הרא"ש שם:** שמענין מהכא דמה שהוא סכנת אבר אין מחללין עליו את השבת באיסור דאורייתא אבל באיסור דרבנן מחללין דאפילו כי שחיקי סממנין מאתמול נמי איכא איסורא דרבנן דכל רפואה אסורה משום שחיקת סממנין והכי נמי דל צרכי החולה נעשין ע"י עכו"ם בשבת ולא שני לן בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה או שמא איכא לפלוגי בין חסרון אבר לחולה שאין בו סכנה וצ"ע הנה גם הרא"ש ברור לו כמו הר"ן והריטב"א שכתב פה בגמ' להדיא שסכנת אבר מותר ע"י ישראל אלא שהרא"ש מסתפק בחולה אין בו סכנה האם הדבר מותר או לא דהיינו האם מותר ע"י ישראל או לא.

**שיטת הרמב"ן בתורת האדם ד"ה והכין:** והכין פירוקא דמילתא מיחוש שהאדם חולה ממנו ונפל למשכב ואין בו סכנה התירו בו שבות שאין בו מעשה דהיינו אמירה לגוי וכן התירו בו שבות דמלאכה הנעשית בשינוי וזהו שאמרו דבר שאין בו סכנה אומר לגוי ועושה ואמרו לענין חיה כל ל' יום אפילו אמרה צריכה אני אין מחללין עליה את השבת אלא עושין לה ע"י גוי בשבת וזהו דאמימר כחל עיניה מגוי, ואמרינן נמי מפרק כלאחר יד הוא ובמקום צערא לא גזרו רבנן מהני שהן נעשין בשינוי שלא כדרך המלאכות אבל שבות שיש בו מעשה כלומר דבר הנעשה ע"י ישראל והוא נעשה כדרכו בחול לא התירן וזהו אין טורפין יין ושמן לחולה משום דקעביד עובדין דחול וזהו שהקשו על אמימר משום דעמיץ ופתח ועשה מעשה כדרך שעושה בחול החמירו כאן בשבות שיש בו מעשה ועובדין דחול ולא החמירו בשבות דאמירה

ולא בשבות בשינוי וזהו דין אחד בחולה שאין בו סכנה כלל לא סכנה של מיתה ולא סכנה של אבר [וראים להדיא שהרמב"ן מחבר את חולה שיש בו סכנת אבר לסכנת אבר שבשניהם לא בעי שינוי], ובכה"ג נמי אמרינן בפרק וכו' ע"ש. עכת"ד.

**הנה קחזינן להדיא ששיטת הרא"ש הרמב"ן הריטב"א והר"ן להקל בסכנת אבר והרא"ש מסתפק בחולה שאין בו סכנה והרמב"ן היקל ע"י שינוי.**

**וזה לשון הטור בסי' שכ"ח סעיף יז:** כל צרכי חולה שאין בו סכנה הוא לא יעשה אבל אומר לגוי ועושה כיון שאין בו סכנת הגוף אפילו יש בו סכנת אבר אין מחללין עליו באיסור דאורייתא, אבל באיסור דרבנן אע"ג דעביד מעשה אבל בחולי שאין בו סכנת אבר נסתפק א"א הרא"ש ז"ל אם מותר לחלל עליו בשבות דאית ביה מעשה דשמא לא התירו אלא אמירה לגוי אבל לא שבות דאית ביה מעשה אלא בסכנת אבר, אבל הרמב"ם ז"ל כתב חולה שאין בו סכנה עושין לו כל צרכיו ע"י גוי ואם היו צריכים לדברים שאין בהם מלאכה עושין אותן אפי' ע"י ישראל לפרך מעליו אוזנים ומעלין אונקלי בשבת ומחזירין השבת וכל כיוצא בזה והרמב"ן חולק בדבר דבחולה שאין בו סכנה אפילו סכנת אבר אע"פ שהתירו אפילו שבות דאית ביה מעשה צריך שיעשנו בשינוי אבל בלא שינוי אסור, אבל אם יש בו סכנת אבר מותר אפילו שבות דאית ביה מעשה בלא שינוי [ואע"ג שמשלשנו של הרמב"ן משמע ששרי לישראל נמי לעשות מלאכה מהתורה בשינוי בעבור חושב"ס והביא ראיה מיונק עכ"פ או שהחולה גופא יעשה כן אז מדוע הטור מבין ברמב"ן שמותר לחושב"ס דוקא מלאכות דרבנן בשינוי? ובעזה"י בהמשך נדבר בזה].

**ובספר דברי מנחם** [להגאון רבי מנחם בכר] הקשה שהרי בפסקי הרא"ש בפ"ב דמס' ע"ז כתב "וז"ל וכל צרכי חולה נעשית ע"י גוי בשבת אפי' שבות דאית ביה מעשה, ע"כ. וקשה דבשבות דאית ביה מעשה ספיקי מספקא ליה ע"ש שנשאר בצ"ע.

**והנה** עוד מצאתי בס"ד, בחיי אדם כלל סט באות ג בנשמת אדם ד"ה וכל זה, שכתב שמסתבר שהטור פסק כהרמב"ן שהיא ממוצע, שכמה פעמים התה"ד שכלל גדול הוא היכא שמדברי וכו' ע"ש, ועוד כתב [לעיל מינה] ועוד שמצאתי באליה רבא שכתב דגם בצידה לדרך פסק כהרמב"ן ובעל צדה לדרך היה תלמיד בן הרא"ש ומסתמא שמע לה מאביו שלאחר שנתספק בדבר נפשט ליה לאסור וברמב"ן.

**ובבית יוסף הביא שהרשב"א** [בשו"ת ח"ג רעב] פסק לקולא בשני המקרים הללו גם לחולה שיש בו סכנת אבר וגם לחולה שאין בו סכנה שמותר לישראל אחר לעשות לו מלאכת דרבנן [שבות] ע"י ישראל אחר.

**אמנם הר"ן בפרק שמונה שרצים** פסק להחמיר ואמר שדוקא בסכנת אבר מותר הנ"ל ולא בחולה שאין בו סכנה ועל דברי הרמב"ן כותב הב"י דהכי איתא ג"כ ברשב"א בחידושיו למס' שבת קכא ע"א ד"ה א"ל הילכתא.

### שיטת הבית יוסף בהבנת ה"ה בדעת הרמב"ם

**אולם** להבנת הב"י בדעת ה"ה - הרי שהרמב"ם הפך הקערה על פיה, וסובר שדוקא בחולה שאין בו סכנה הותר הדבר ע"י ישראל ולא בסכנת אבר. והנה הרמב"ם להדיא היקל בחולה שאין בו סכנה

אלא שהקשה ה"ה א"כ מדוע אסר הרמב"ם ריפוי העין אלא רק ע"י גוי הרי זה סכנת אבר, מכח זה הבין ה"ה שיש חילוק, ומה שפשוט לרא"ש מהגמ' בע"ז שבסכנת אבר מותר לישראל אחר לחלל פשוט לרמב"ם שאסור [וצ"ע מה יענה הרמב"ם על ההוכחה הזאת ובעז"ה בהמשך נראה].

**כך** הבין הבית יוסף את שיטת ה"ה ולמה הטור הביא את הרמב"ם לפשוט ספיקו של הרא"ש על חולה ואע"ג על חולה ואע"ג שיחלוקו הם על סכנת אבר וזה לשון ה"ה וכבר נתבאר בדברי רבנו שכל שבות מותר בחולי שאין בו סכנה כיון שהוא חולי כולל כל הגוף בין שבות דאמירה לגוי בין שבות הנעשה ע"י ישראל אבל באבר אחד כיון שאין בו סכנה לא הותר לישראל אפי' שבות גמור וזהו שלא התירו לכחול אלא מן הגוי אע"ג שאין בכוחל אלא משום שבות אבל מלאכה גמורה בישראל לא הותרה אפי' בסכנת אבר אחד אלא בסכנת נפשות עכ"ל, הבין הבית יוסף שהמילים אבל באבר אחד כיון שאין בו סכנה לא הותר, ההבנה היא שהוא לא חולה האין לו סכנה חוזר על גופו ולמרות שכן יש סכנה באברו. ולכן לפי ה"ה [בהבנת הב"י] סכנת אבר היא לא מחללין עליה את השבת בשבות ע"י ישראל אחר בשום אופן.

**אמנם המג"א חולק על ההבנה הזאת ואומר** שמ"ש ה"ה אבל באבר אחד כיון

שאין בו סכנה, כוונתו שבאבר אין סכנה לכן אסור ע"י ישראל בשבות אבל באבר הזה היה סכנה, ברור הדבר שמותר ע"י ישראל במלאכה דרבנן והמג"א גם אומר שע"כ זה הפשט של ההמשך של ה"ה שכותב אבל מלאכה גמורה בישראל לא הותרה אפילו בסכנת אבר, משמע מלאכה שהיא לא גמורה אלא שבות מותר ע"י ישראל וזה ע"כ מגלה

שהמילים אבל באבר שאין בו סכנה זה חוזר על האבר.

**ומסכם** המג"א דנמצא שיש פה שלשה שלבים בסכנת אבר: א. סכנת אבר מותר לישראל לעשות בשינוי בדבר שהוא שבות וגוי יעשה מלאכה דאורייתא. ב. חולי של כאב [לא בסכנת אבר שיש חשש שיפול וכדו'] אבל ע"י גוי וזה כמו שהגוי עשה לאמימר ב"מ בוצה דף כב מ"מ לכל הפרושים ברמב"ם, הרמב"ם לא הזכיר השלב הזה שבסכנת אבר מותר ע"י ישראל בשבות [ועיין שו"ת ציץ אליעזר ח"ח עמ' קטו]. ג. מיחוש בעלמא שאפי' גוי יעשה לו מלאכה דרבנן. [ובהמשך בעזה"י נראה שהט"ז מביא ר"ן בשבת שמחלק כך להדיא, בכ"ד].

**ובספר נהר שלום** על השו"ע כותב שברור הדבר שגם הב"י כך הבין את דברי ה"ה אלא שטעות דפוס נפלה במילים של הב"י. וזה לשונו מיהו לענ"ד אין ספק דטעות סופר נפל בב"י וצ"ל מיחוש אבר במקום סכנת אבר וכו', דמדברי ה"ה עצמו מוכח הכי כמ"ש המג"א [ועוד סברא כתב שלפי כל הפוסקים לעולם סכנת אבר יותר חמורה מסכנת כל הגוף, וא"כ קשה לומר שהרמב"ם יחלוק ע"ז, נמצא לפי הנהר - שלום הב"י והמג"א זה היינו הך.

**עכ"פ הב"י חולק על ה"ה** וסובר שא"כ הוה לרבנו הרמב"ם בצורה ברורה להדגיש החילוק בין סכנת אבר לכל הגוף.

**ולכן מעמיד הבית יוסף פשט אחר בדברי הרמב"ם** - שלעולם לא היה הבדל בין סכנת אבר לחולה שב"ס וכל מה שדומה לדאורייתא היה אסור לכן אסור לכחל כי זה דומה לכותב וכן אסור להשתמש בסמנים כתושים שמא יכתוש ויעבור על טוחן, אבל בדברים שאין בהם חשש או קירוב

לדאורייתא מותר כי זה לא סרך מלאכה ולכן פסק הרמב"ם שמותר להעלות אזנים ולהניח כוסות על טבור החולה בגלל שזה לא דומה לדאורייתא נמצא לפי ההבנה הזאת ברמב"ם אין ישוב לספקו של הרא"ש וכ"כ הרב"י בעצמו ד"ה ומעתה. והסכימו לפירושו על הרמב"ם הב"ח והט"ז [ונחלקו כמו מי פסק בשולחנו הטהור כדלקמן בס"ד].

**שיטת הב"ח:** הב"ח מתרץ את קושית ה"ה על הרמב"ם מדוע סכנת אבר דוקא ע"י גוי, ומתרץ שבעצם הרמב"ם מדבר שהגוי הוא מכין את הסממנים ולא מיירי שהם כבר כתושים והוכיח כן מהרמב"ם מינה וביה וזת"ד. נראה דהרמב"ם מיירי בכוחל שהוא עושה מלאכה דאורייתא כגון מ' סממנים ואתי [דרך רה"ר] והרי משמע מלשונו שכתב חולה שאין בו סכנה עושין לו כל צרכיו ע"י גוי כיצד לבשל לו ולאפות לו ולהביא לו רפואה מרשות לרשות וכיוצ"ב וכן לכחול ענינו.

**אלא** שהקשה הב"ח [והביאו נמי המג"א] על פירושו של הרב"י שאסור ליהודי לעשות בעבור חברו החולה שב"ס מלאכה דרבנן דדמי לדאורייתא ממה דאיתא במס' ע"ז שמשמע ממנה שמותר לישראל לעבור על דרבנן בעבור חשב"ס ובכל זאת מסיים הב"ח שתירוצו של הב"י בהבנת דברי הרמב"ם נראין דבריו.

**אלא שאני בעניו**תי לא זכיתי להבין מדוע הב"ח מקשה כן דוקא אליבא דהבית יוסף ולא אליבא דה"ה הרי גם איך שה"ה הסביר את הרמב"ם אליבא דהב"י קשה הקושיא ממסכת ע"ז, שהרמב"ם אסר טיפול באבר בגלל שזה לא סכנה הכוללת את כל הגוף אליבא דהמג"א והנהר שלום אכן לא היה קושיא הנ"ל כי הרי ה"ה לא אסר באבר אבל לא מצינו שהב"ח חולק על הב"י

בהבנתו את ה"ה, וצע"ק במיוחד שהב"ח הדגיש ואיכא לתמוה על פרושו?

**שיטת הט"ז:** כנ"ל ג"כ הסכים לפרוש הב"ח ברמב"ם ועל הקושיא שהקשה הב"ח על דברי הרמב"ם אליבא דהב"י מתרץ הט"ז שאין ה"נ אחרי גלילינו שלמסקנה העין קשורה ללב אין מקור לזה שבסכנת אבר מותר להציל ע"י ישראל בשבות וכבר אין מקום לדייק הזה.

**ישוב הט"ז על הסתירה שישנה בשני הגמ':** הנה אם נתבונן נמצא שיש לכאורה סתירה בין הגמ' משום שמהגמ' בע"ז לפני שידענו שמורי בסכנת אבר היה ברור שמותר בגלל סכנת אבר לחלל שבת בשבות וא"כ מדוע אמימר אמר לגוי לכחול עיניו הרי זה סכנת אבר, ותירץ הט"ז בשם הר"ן בחידושים [שבת ד"ה ומהא] דהתם במס' ע"ז היה עכ"פ סכנת אבר משא"כ בעובדא דאמימר לא היה עכ"פ סכנה בעין אלא חולי לחוד עכ"ד, והם הם דברי המג"א ס"ק יב שהבאנו בס"ד לעיל שיש ג' דרגות.

### הסתירה שישנה בדברי רבינו הרשב"א

הנה לעיל הוזכרה פעמים שיטת הרשב"א ונראים הדברים לכאורה כסתירה, דבש"ת פסק שהכל מותר בין בחולה שב"ס ובין בסכנת אבר בשניהם מותר ע"י ישראל בשבות ומאידך בחידושים פסק כהרמב"ן שבשב"ס בעינן דוקא ע"י שינוי? וז"ל הט"ז ס"ק י: ומזה תמוה לי הרבה היאך כתב הב"י בשם הרשב"א בתשובה וכו' וא"כ דברי הרשב"א סותרים זה את זה. וכמדומה לענ"ד דההיא תשובה לאו דסמכא היא שיש בה איזה טעות סופר דלאו מר בר רב אשי חתים עליה וכאן ה"ה העיד על הרשב"א כן ע"ש.

**ובספר יד אהרן** [להגאון רבי אהרן אלפנדארין] כתב ליישב הסתירה דמה דאיתא בשו"ת צריך לגרוס חולה שאין בו סכנה ויש בו סכנת אבר. דהיינו יוצא לפי גירסא זו שהרשב"א שם בתשובה לא הקל בחשב"ס אלא רק במי שיש לו גם סכנת אבר וא"ל תקשה על תירוצו של הגאון הנ"ל ולמה שהרשב"א בשו"ת הוסיף המילים חשב"ס שיכתוב רק סכנת אבר הרי בו ורק בגלל הסכנת אבר הרשב"א מיקל בלי שינוי אז למה להוסיף חשב"ס וכי חייב להיות שמי שיש לו סכנת אבר היה לו חולי שאין בו סכנה? ונראה לתרץ בס"ד ע"פ מה דאיתא בבית מאיר [הובא בילקוט מפרשים על השו"ע מהדורת פרידמאן] שכתב וזה לשונו ולדעתי זה רחוק במציאות חולי שיש בו סכנת אבר שלא יחלה ויצטער ממנו כל הגוף.

**ובספר נהר שלום** כתב לתרץ הסתירה: ואיני רואה סתירה דמה שחסר זה גילה זה דאע"ג דדברי הרשב"א שהזכיר הב"י [הכוונה בשו"ת] התיר שבות אפי' ליכא סכנת אבר ביאר במקום אחר [בחידושים] שיעשנו ע"י שינוי ואין זו סתירה.

**בספר נשמת אדם** סימן סט אות ג' כתב שברור הדבר שהרשב"א חזר בו ממה שכתב בשו"ת בגלל שהיה תלמידו של הרמב"ן כידוע וא"כ חזר בו ממה שכתב בשו"ת ומסקנתו שהדבר מותר רק ע"י שינוי בשבות.

### דעת השו"ע

**לשון השו"ע:** חולה שנפל ממנו חוליו למשכב ואין בו סכנה.

**והוסיף הרמ"א:** או שיש לו מיחוש שמצטער וחלה ממנו כל גופו שגם אע"פ שהולך כנפל למשכב דמי ע"כ.

היה קשה קושיית הט"ז למה לא כתב ודברי סברא זו כי אכן אולי הלבוש פסק מדידה כמו סברא של הבית יוסף הרמב"ם ולמה הקשה הלבושי יו"ט וזה לשונו: טעה בחשבון שהשו"ע כתב סברא השלישית נראית והרי סברא זו רביעית היא ע"כ.

**לא** ברור לי מה הקושיא, דהלבוש פסק את דעתו להלכה כמו הסברא של הב"י על הרמב"ם אטו חייב לפסוק רק כמו השו"ע ואולי בגלל זה המג"א לא הזכיר בקושיא את הלבוש? וצ"ע.

**מ"מ** להלכה למעשה פסקו הפוסקים כמו השו"ע שפסק כדעת הרמב"ן, וכן פסק הגר"א ס"ק ד, שהשו"ע פסק כהרמב"ן, וכן ט"ז ומג"א. ועיין נמי בנשמת אדם הנ"ל שהביא עוד ראשונים שפוסקים כמו הרמב"ן ואע"ג שהדרכי משה פסק כמו ה"ה בהבנת הב"י חזר בו ולא חלק.

**והנה** בחוט השני עמ' קצט ח"ד וגם בשולחן שלמה ח"ג עמ' קט פסקו כמו השו"ע הרב שבמקום צורך מותר שישראל נמי יעשה בשינוי מלאכה דאורייתא והביא ראייה הרב מאדם שגונח מלבו [לא מדובר בפקדון] שמותר לו לינק מבהמה והרי זה מלאכת דאורייתא אלא מזה שעושה שינוי במלאכת דאורייתא זה כבר נקרא דרבנן ומותר. והוקשה לי מאד למה הפוסקים הנ"ל לא כתבו כן בשם הרמב"ן שכתב כן להדיא ויתרה מזו למה הראשונים [הטור הריטב"א הר"ן והרשב"א] לא הבינו שהרמב"ן ג"כ יתיר במלאכה דאורייתא?

**ושאלתי** את פי הרה"ג אכ"ט שליט"א ואמר לי לעיין בשו"ת שבט הלוי ח"ח תשובה צ"ט שאכן דן בשאלה הזו וסיכום הדברים שאפשר שהראשונים הנ"ל הבינו שהרמב"ן ס"ל שבהמה היא לא נחשבת

אומרים לגוי לעשות לו רפואה אבל אין מחללין עליו את השבת באיסור דאורייתא אפילו יש בו סכנת אבר ולחלל עליו באיסור דרבנן בידים יש מתירים אפילו אין בו סכנת אבר [טור בשם רא"ש ולט"ז הכונה ביש מתירין לרשב"א בשו"ת]. וי"א שאם יש בו כונת אבר עושין ואם יש לו סכנת אבר לא עושין [ר"ן שבת לט על הרי"ף] וי"א שאם אין בו סכנת אבר עושין בשינוי ואם יש לו סכנת אבר עושין בלי שינוי [רמב"ן בתורת אדם]. וי"א שאפילו יש בו סכנת אבר אין עושין לו דבר שהוא נסמך למלאכה דאורייתא ודברים שאין בהם סרך מלאכה דאורייתא ודברים שאין בהם סרך מלאכה עושין אפילו אין בו סכנת אבר ודברי השלישים נראים, עכ"ל.

**והנה** שיטת הב"ח שהשו"ע פסק לדינא כמו שיטתו בביאורו לרמב"ם.

**והקשו** המג"א והט"ז שזה לא שלישית אלא רביעית? המג"א נשאר בצ"ע. אמנם הט"ז כתב לתרץ שהב"ח לא צרף את היש מתירין אלא רק את ה"ג יש אומרים ממילא א"כ השו"ע מתכוין לפסוק כמו פרושו משום שאם לא נחשב את היש מתירין אזי פרושו הוא השלישי אלא שהט"ז ממאן בפירוש זה מחמת שתי טענות. א. למה לא להחשיב את היש מתירין. ב. לפי"ז למה השו"ע אומר דברי הסברא השלישית הרי ממנה אזיל שיכתוב ודברי סברא זו נראין משא"כ א"כ מחשבין את היש מתירין אז לא סותם אם מה שסיים אלא סיים אם דעה הרביעית וחזרת לשלישית.

**אלא** אי קשיא לי הא קשיא לי למה הט"ז והפר"מ [ס"ק יד] והמלבושי יו"ט הקשו הקושיא הנ"ל נמי על הלבוש דהנה הלבוש כתב כל השיטות וסיים בסברת הב"י ברמב"ם וכתב ע"ז וסברא זו עיקר, ועליו לא

שינוי, יש לעיין מה נחשב סכנת אבר - האם רק מתי שהאבר הולך לאיבוד?

**כתב** הרב חוט השני עמ' קצט וז"ל גדר סכנת אבר הוא לאו דוקא שהאבר יתלש ויאבד ממנו לגמרי אלא אף אם האבר יפעל כראוי אלא שישאר האבר חלש או שלא יפעל כראוי כגון שישאר צולע או שידו לא תהיה ראויה למלאכה כ"כ, וה"ה אם היה חרש או אלם או שלא יכול לילך ברגליו וכל כיוצ"ב מיקרי סכנת אבר. אמנם אם תשאר צלקות בגופו ע"י שנחבל וכיוצ"ב ואפילו אם היה מכוער מאד כגון בפניו או שישאר לו סימני כויה בגופו באופן שאין בזה חסרון בתפקוד אחד מאבריו אין זה מיקרי סכנת אבר. ודע דיש פעמים דסכנת אבר יש בו משום סכנת נפשות דמחללין עליו את השבת וכמ"ש המשנ"ב [ס"ק מט] דאם הרופא אומר שאם לא ירפאו את האבר יוכל לבוא לפק"נ הרי הוא כשאר חולה שיש בו סכנה [ואז ישראל מותר בעבורו אפי' בדאורייתא] וכן לפעמים יש בזה [באבוד אבר] סכנת נפשות כשיש חשש לזיהום או איבוד דם וכיוצ"ב ודבר זה מצוי מאד. וכן בהמשך רואים שהרב פסק כדברי שו"ע הרב שהקל גם במלאכה דאורייתא לעשות בשינוי, סכנת אבר מתירין כל מה שאינו אסור מדאורייתא וע"כ ה"ה שמותר לעשות בשבילו מלאכה דאורייתא בשינוי וקשה לי הרי השו"ע התיר גם בחשב"ס, ואולי הרב אומר שהשו"ע הרב היקל רק בסכנת אבר וצ"ע מלאכה דאורייתא בשינוי וקשה לי הרי השו"ע הרב התיר גם בחשב"ס ואולי הרב אומר שהשו"ע הרב היקל רק בסכנת אבר וצ"ע. והנה מה שאסר החוט השני לעשות מלאכה דרבנן ע"י יהודי בלהציל מדלקת.

**בשלחן** שלמה הסתפק בזה וז"ל יש להסתפק אם מותר לרפא או

גידולי קרקע ממילא זה לא דש מהתורה ע"ש עוד. בבחינת תן לחכם ויחכם עוד [ומסיק שם שבשעת הדחק אפשר להקל כהשו"ע הרב].

### גדר חולה שאין בו סכנה

**בחוט** השני הנ"ל גריר מה נקרא חולה שאין בו סכנה, וזל"ק: [עמ' קצז] גדר חולה שנפל מחמת חוליו למשכב היינו אף שיש לו מיחושים או כאבים במקום מסוים בגופו ולא בכל גופו מ"מ אם מחמת הכאבים אינו יול לתפקד ולהתגבר ולעשות מה שצריך לעשות בדרך כלל מיקרי שמחמת המיחוש והצער חלה כל גופו ודינו כחולה שאין בו סכנה עוד בגדר נפל למשכב אינו דוקא שנפל לגמרי למשכב אלא אפילו אם הוא מתגבר ומתאמץ ללכת כגון לביהכ"ס להתפלל מיקרי נפל למשכב כיון דלולי התאמצותו היה במשכב אם במצבו הרגיל היה צריך לשכב מחמת חוליו אף אם היה מתגבר על עצמו חשיב מפל למשכב ודע דחולה שאין בו סכנה מיקרי אף למי שיש לו חולשה גדולה בלי שנודע לו סיבה מסויימת ועל ידי כך מאבד התפקוד שלו אף שלא ידוע לו שיש לו מחלה או מכה מסויימת חשיב חולה שאין בו סכנה. עוד כתב הרב וז"ל אדם שמצטער מאד כגון שטבע ספינתו בים או שמת לו מת ר"ל אף שאינו יכול לתפקד לא מיקרי חולה שאין בו סכנה ואסור לו לקחת תרופה להרגעה דצער לא מיקרי חולה אדם שנמצא במצב של חוסר מרגוע נפשי מיקרי חולה ומותר לו לקחת רפואה בשבת אבל בריא ואינו רגוע אסור לו לקחת רפואה להרגעה.

### גדר סכנת אבר

**שלפי** מה שפסק השו"ע את שיטת הרמב"ן [לפי המג"א] שבסכנת אבר מותר שישאל יעשה לו מלאכה דרבנן גם בלי

עצמו [פרש"י אלא משל צדקה ומסגף עצמו ברעב] אין נזקקין לו. וכתב ע"ז הר"ן [דף כט ע"ב מדפי הרי"ף] ואם ימות ימות. מבואר מהר"ן אומר החוט השני שלא רק צדקה לא נותנים לאחר שיש לו אלא גם אנו לא מחויבים על לאו שלא תעמוד על דם רעך. ולפי"ז צ"ע אם מותר לחלל שבת בעד הצלת מאבד עצמו, ולמעשה מאבד עצמו כיון שהרבה פעמים המאבד אינו נמצא במצב של דעה צלולה ומכיון שכן יש לחלל שבת להצילו.

**ובספר חזון עובדיה ח"ד עמ' רפט מסיק נמי לקולא ע"פ החיד"א בברכ"י ש"א סק"ו והעתיק לשון קודשו:** מעשה באיש שמצא בספר כתובת יד מאדם גדול מהראשונים סגולה אחת למי ששתה סם המות לכתוב לו קמיע כפי שכתוב שם ובנתינת הקמיע עליו תיכף הוא מקיא ושב לבריאותו וכמה פעמים אירע שאיזה נער או מר נפש שתה סם המות והאיש הנ"ל כתב קמיע זו ועשה והצליח ע"י שהקיא את הסם ונתרפאו ויהי היום [אמר הכותב כל ויהי לשון צער] ליל שבת קודש אירע שנערה יהודייה שתתה בכעסה סם המות והתחילו לה דבקי מיתה והוריה באו אל האיש הנ"ל בליל שבת וקם וכתב הקמיע הנ"ל לנערה ותיכף ומיד הקיאה ועמדה על בוריה וביום השבת נודע בעיר כל אשר נעשה ולעזה כל המדינה על שחילל שבת בשאט נפש וכתב ונתן בידה והוא השיב שפיקוח נפש דוחה שבת והם היו מגמגמים בדבר ושאלו שאל האיש ולמעשה החיד"א לאחר שנשא ונתן בגאון כתב ולמפרע מצוה גדולה עשה. עכת"ד. וכתב ע"ז בחזו"ע עמ' רצ ומוכח מדבריו שהשתה סם המות לאבד עצמו לדעת מחללים עליו שבת שהרי לא דן בזה [כדמוכח שם ע"ש] אלא משום שההצלה

לעשות מלאכה דאורייתא ע"י נכרי כדי למנוע פגם ביופי של הפנים דיתכן דחשיב כמו הפסד גדול הבא פתאום דשרינן.

**אמנם בהליכות עולם ח"ד היקל בזה** והחשוב את זה בדבר שאין בו סכנה וסברתו ע"פ שו"ת מנחת שלמה ח"ב, וכנראה הסיק הגרשז"א להקל בזה.

**עוד אמרתי לפני הלומד הנעים עוד נידון להלכה** [ויהא רעוא שלא היה למעשה] על אדם שראינו שקפץ מן הגג או שעשה כל כיוצ"ב בשביל ליטול נפשו ר"ל ועכשיו הוא מוטל לפנינו האם שרי לחלל עליו שבת או לא.

**מצינו בזה בפוסקים** דחוט השני עמ' קסט הביא המשנה בפאה פ"ח מ"ט דאיתא התם כל מי שלא צריך ליטול ובכ"ז נוטל מהצדקה אינו נפטר מהעוה"ז עד אשר יצטרך באמת לבריות ומי שצריך ואינו נוטל אינו מת עד שזון אחרים וכו'. והר"ש מביא ירושלמי שלכאורה חולק דרבי חייא בשם רבי כיני גורס אחרת במשנה שמי שצריך ולא לוקח הרי זה שופך דמים ואסור לרחם עליו כי אם על עצמו לא חס כ"ש על אחרים על יחוס אז לכאורה זה חולק. ותירץ הר"ש שהגירסא בירושלמי מורה על אדם שאין לו כלום מצד עצמו וא"כ ודאי ימות אם לא ילך לצדקה והמשנה שלפנינו מיירי באדם שיש לו קצת משלו ויכל ללכת לקחת ובכ"ז לא לוקח, ושם הרמב"ם רמז לתירץ הזה דכתב וכל מי שצריך ליטול ואינו יכול לחיות אא"כ נוטל כגון זקן או חולה או בעל ייסורין ומגיס דעתו ואינו נוטל הרי זה שופך דמים ומתחייב בנפשו ואין לו בצערו אלא חטאות ואשמות. הרי לנו להדיא שהרמב"ם הדגיש ואינו יכול לחיות משמע אם יכול לחיות שרי ליה. ובמסכת כתובות איתא ס"ז ע"ב ת"ר ר"ש אומר יש לו ואינו רוצה להתפרנס משל

קלא

**בדרום**

סכנת איבר בשבת

**מנורה**

בנידונו נעשית ע"י כתובת קמיע בשבת שהיא והקב"ה ברחמיו יזכנו לעובדו וללמוד  
דרך סגולה ולא בדרך הטבע הא לאו הכי תורתו מתוך בריאות איתנה אמן  
מחללין עליו שבת עכ"ד החזו"ע. ואמן.



## הרב אביחיל לוי

## בביאור מלאכת זורע

**ובזה** יש לבאר מה שנלמד מלאכת זורע מהסמנין שזרעו אותם ישראל לצורך המשכן ולא נלמד מהקרשים שהיו כבר נטועים שנטעם יעקב אבינו.

**ובגמ'** עג: איתא הזורע והזומר והנוטע והמברין והמרכיב כולן מלאכה אחת קמ"ל העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת אינו חייב אלא אחת.

**ויש** לחקור בזה שנוטע חייב אם היינו שנוטע הוא ג"כ אב של מלאכת זורע או שהוא תולדת זורע.

**ואשכחן** בזה פלוגתא דקמאי דבפירש"י כתב זורע אב מלאכה ונוטע נמי אב מלאכה הוא דהיינו זורע אלא שזה בזרעים וזה באילנות וכן מברין ומרכיב אבל זומר תולדה.

**וברמב"ם** בהל' שבת (ז, ג) כתב וכן הזורע זרעים או הנוטע אילנות או המברין אילנות או המרכיב או הזומר כל אלו אב אחד הן מאבות מלאכות וענין אחד הוא שכל אחת ואחת מהן חפירה בקרקע וענין אחד הוא.

**וחזינן** ברמב"ם שסובר כרש"י בזורע ונוטע מברין ומרכיב שהן אבות וחולק בזומר שלרש"י הוא תולדה ולרמב"ם הוא אב.

**ולכאז'** צ"ב במאי פליגי.

**ובמאירי** כתב הזורע והוא אב לכל מיני הצמחה ותולדות של נטיעה

תנן בשבת עג. שהזורע הוא אחד ממלאכות שבת.

**ולכאז'** צ"ב היכן היתה מלאכה זו במשכן.

**ועוד** צ"ב אם חיוב דמלאכת זורע הוא מיד כשזרע באדמה ואף אם אח"כ הוציאו קודם שהושרש חייב או שהחיוב הוא אחר שלשה ימים שהושרש באדמה ואם הוציאו קודם לכן פטור.

**ובגמ'** בשבת מט: איתא דתניא אין חייבין אלא על מלאכה שכיוצא בה היתה במשכן הם זרעו ואתם לא תזרעו.

**ופירש"י** הם זרעו וקצרו סמנין לצבוע תכלת ועורות אילים מאדמים וטחנו ולשו נמי סמנין לצבוע.

**חזינן** שמלאכת זורע היתה במשכן בסמנין שזרעו.

**ולכאז'** צ"ב אמאי לא נלמד נמי מקרשי המשכן שזרעום.

**ונראה** לבאר דכיון שבסמנין איתא לכמה מלאכות שנשנו במתני' דליתנהו בעצים להכי עדיף למילף מסמנין ולא מהעצים.

**ונראה** עוד לבאר ע"פ מה שהובא בפירש"י שמות (כה, ה) שכתב ומאין היו לישראל במדבר עצי שיטים פירש ר' תנחומא יעקב אבינו צפה ברוח הקדש שעתידין ישראל לבנות משכן במדבר והביא ארזים למצרים ונטעם וצווה לבניו ליטלם עמהם כשיצאו ממצרים.

כדאשכחן בקרשי המשכן וכן דס"ל דמה לי זורע זרעים או אילנות וכן בנוטע חלק מהאילן.

**ובביאור** זמן החיוב של מלאכת זורע אשכחן פלוגתא שברש"ש עג. כתב במלאכת הזורע הן כל זמן שלא נשרש כמאן דשרי בכדא וכדאיתא במנחות סט., מ"מ כיון שעל ידי זריעתו עתה ישרש אח"כ חייב כמו אופה וצולה דחייב אע"פ שנאפה ונצלה אח"כ מאליו.

**והנה** אם לקט הזורע קודם שנשרש נראה דפטור למפרע על מה שזרע כיון שלא נתקיימה מחשבתו, ודבר זה יש ללמוד מבעיא דרב ביבי בר אביי בריש מכילתין ד. שאם רודהו קודם שנאפה פטור, והנה בזורע משמע שחייב אף שההשרשה לא תהיה אלא בחול, וכן הנוטע חייב אף שזמן קליטתו נמשכת, ומזה נראה לי שכן האופה בשבת עם חשיכה חייב אף שאין שהות שתגמר אפייתו מבעוד יום.

**וחזינן** בשיטת הרש"ש שמלאכת זורע שווה למלאכת האופה שכשם שבמלאכת האופה אין גמר חיוב המלאכה בהכנסת הפת לתנור אלא באפייתו, הכא נמי במלאכת הזורע אין גמר המלאכה בהכנסת הזרע לקרקע אלא בתנאי שנשרש אח"כ ואז מתחייב למפרע, אולם אם קודם ההשרשה הוציא הזורע מהקרקע ואף לאחר השבת ביום חול פטור, שהרי לא הושרש.

**ולפי"ז** למד עוד מלאכת אופה ממלאכת זורע שאם אפה בשבת עם חשיכה אף שפעולת האפיה נעשתה אחר השבת חייב, שהרי פעולת ההכנסה לתנור נעשתה בשבת כשם שמתחייב על פעולת ההכנסה לקרקע בשבת אף שההשרשה נעשית ביום חול.

והברכה והרכבה ודומיהן. וחזינן שחולק על רש"י והרמב"ם וס"ל שנטיעה הברכה והרכבה הם תולדות זורע ולא אב.

**ולכאן** צ"ב במאי פליגי.

**ועוד** צ"ב שהרי נטיעה היתה במלאכת המשכן בקרשים, וא"כ אמאי לא נקראת אב, ודברי המאירי הם כרבינו חננאל דס"ל דכולהו תולדת זורע.

**ועוד** צ"ב בשיטת ר"ח והמאירי אמאי נוטע נקרא תולדת זורע שהרי היא אותה פעולה, וכמו שפירש"י שזה אב בזרעים וזה באילנות.

**ונראה** לבאר בזה ע"פ מה שיש לחקור בביאור הנוטע שהובא בבבביתא שחייב עליו אם נוטע היינו שזורע זרע אילן ונקרא נוטע משום דמיירי בנטיעה או שזורע זרע אילן הוא בכלל זריעה, ונוטע דתני היינו שלוקח חלק מהאילן ונוטעו.

**והיה** מקום לומר ששיטת המאירי במש"כ שנוטע הוא תולדה היינו כשנוטע חלק מהאילן, אולם כשנוטע את זרע האילן מודה שהוא אב דזורע, וא"כ לפי"ז יש לתרץ הקושיא שהרי במלאכת המשכן נטעו את הקרשים למשכן שיש לתרץ דהתם היא זריעת עצי המשכן שהיא מלאכה חשובה ולא נטיעת העצים אחר תלישתם וכדאיתא בגמ' צו: שרק מה שהיה במשכן חשוב נקרא אב ומה שלא היה במשכן חשוב נקרא תולדה.

**אולם** אם נאמר ששיטת המאירי דליכא חילוק בין נוטע זרעי אילן לנוטע חלק מהאילן, צ"ב אמאי נקרא תולדה.

**וכן** צ"ב מקרשי המשכן.

**ובשיטת** רש"י והרמב"ם י"ל דהיא גופא ראיתם שנוטע נחשב לאב

זורע אין החיוב בהשרשה אלא שהחיוב הוא בהכנסת הזרע לקרקע.

**ולכא' צ"ב** בחילוק בין מלאכת זורע למלאכת אופה דאמאי נמי לא נימא הכי באופה שיתחייב מיד שמכניס הפת לתנור אף שלבסוף לא נאפתה.

**ובמנחת** חינוך כתב דהתם האפיה היא המלאכה וחייב בשעת אפיה, אבל הכא המלאכה היא הזריעה וחייב תיכף על הזריעה.

**וצ"ב** בחילוק זה.

**ונראה** לבאר שמלאכת אופה ומבשל אין סיום פעולת המלאכה שבידי אדם נגמרת מאליה בהכנסת הפת לתנור או האוכל לבישול שצריך לראות שנאפה כהוגן ומתבשל כהוגן וכן פעמים שצריך להפכו ולתקנו ולהוציאו בזמנו ולכן עיקר מלאכה זו שבידי אדם החיוב הוא בסיום האפיה או הבישול, ומשא"כ מלאכת הזריעה שבידי אדם היא הכנסת הזרע לקרקע, ומשם ואילך נעשית הזריעה בידי שמים ללא השגחת האדם שאינו רואה מה נעשה בזרע, ולכן שם עיקר המלאכה היא הכנסת הזרע לקרקע.

**אולם צ"ב** בשיטת המנחת חינוך בראיית הרש"ש מהגמ' במנחות סט. דאיתא התם שכל זמן שלא נשרש הוא כמו שמונח בכד, וא"כ איך אפשר לחייבו בזה.

**ונראה** ליישב לשיטת המנחת חינוך דהתם הגמ' מביאה שזה רק צד אחד בספק ומסקינן בתיקו, וא"כ ליכא ראייה.

**וצ"ב** לפי"ז בראיית הרש"ש מגמ' זו.

**ולשיטת** המנחת חינוך נמי איכא חידוש גדול במלאכת זורע שאע"פ

**ולשיטת** הרש"ש אשכחן חידוש גדול במלאכת זורע שלא מצינו בשאר המלאכות שחיוב המלאכה בשבת הוא תלוי ביום חול שישאר הזרע בקרקע עד שיושרש, ואם אף ביום חול הוציאו קודם שהושרש פטור מהמלאכה שעשה בשבת.

**ובזה** היה מקום ליישב מה שפתח תנא דמתני' במלאכת זורע שיש בה חידוש גדול זה שחיוב על מלאכה זו תלוי ביום חול שאחר השבת שלא הוציא הזרע עד שיושרש.

**אולם** במנחת חינוך חולק בזה על הרש"ש שכתב במוסך השבת במלאכת זורע שעל הזריעה שזרע חייב אף בלא השריש ונקלט כלל כגון שנתקלקל תיכף על ידי איזה סיבה או שתיכף הגביה מן הקרקע חייב על מעשה הזריעה ולא דמי לאפיה שקודם שנאפה אינו חייב, דהתם האפיה היא המלאכה וחייב בשעת האפיה, אבל הכא המלאכה היא הזריעה וחייב תיכף על הזריעה.

**וכתב** עוד ונראה פשוט אפי' אם זרע אדעתא להגביה תיכף מן הקרקע ולא יצמח כלל, מ"מ מעשה הזריעה במקום צמיחה אסרה תורה, וזה הוי ליה מלאכה, וא"כ הוי ליה כבונה על מנת למחוק דודאי חייב על המעשה, הכא נמי כן נראה ברור.

**והאריך** בזה במצוה רח"צ וכתב שוב בינות בספרים ומצאתי בספר הלכות קטנות למהר"ם חאגיז (סי' רסו רסז) מביא זה פירוש שחילוק יש בין מבשל לזורע שזורע חייב תיכף אף שלא נשרש בקרקע.

**וחזינן** בשיטת המנחת חינוך שחולק על הרש"ש וס"ל שמלאכת זורע אינה כמלאכת מבשל שמלאכת מבשל החיוב הוא בזה שהאוכל מתבשל ובחיוב של מלאכת

שבשבת כשזרע לא הועילה זריעתו כלל,      ובוזה נמי יש לבאר במה שפתח התנא  
דהוי כקובר הזרע באדמה אפ"ה מתחייב      במלאכת זריעה שיש בה חידוש גדול  
בזה.      זה דליכא בשאר המלאכות.



## בביאור האיסור לברך ברכה שאינה צריכה

**איתא** בברכות לג. אמר רב ואיתימא ריש      **ועוד** צ"ב אמאי התם בברכות לא אמרו  
לקיש ואמרי לה ר' יוחנן וריש לקיש      שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר  
דאמרי תרווייהו כל המברך ברכה שאינה      נמי על עשה דאת ה' אלהיך תירא.  
צריכה עובר משום לא תשא.

**ולכאוי'** צ"ב אם עובר משום לא תשא היינו      **ואשכחן** בזה פלוגתא דקמאי שבתוס' בר"ה  
מדאורייתא או שעובר משום לא      לג. (ד"ה הא) כתבו שהמברך  
תשא דרבנן.      ברכה דאינה צריכה ועובר משום לא תשא  
היינו דרשא מדרבנן ולא דאורייתא, דהא

**ועוד** צ"ב אמאי עובר משום לא תשא והרי      איתא בברכות כא. ספק קרא אמת ויציב ספק  
גם בברכה זו משבח בזה את ה'.      לא קרא חוזר וקורא ולא אסרינן מספק משום

**ועוד** צ"ב מה דאיתא בסנהדרין נו. ובתמורה      לא תשא ומוציא שם רע לבטלה דאסרינן  
ד. שמזכיר שם שמים לבטלה ליכא      בתמורה ד. מדכתיב את ה' אלהיך תירא הני  
לאו אלא עשה דאת ה' אלהיך תירא ואזהרת      מילי בלא ברכה.

עשה אינה אזהרה, וא"כ חזינן דליכא במזכיר      **וחזינן** בשיטת התוס' שהמברך ברכה שאינה  
שם שמים לבטלה לאו אלא עשה, והכא      צריכה אינו עובר משום לא תשא  
אמרינן שעובר המברך ברכה שאינה צריכה      דאורייתא אלא מדרבנן דדרשא בעלמא היא.  
על לאו דלא תשא, וא"כ הכא נמי נימא      **וא"כ** לפי"ז אתי שפיר הא דאיתא בסנהדרין  
שמזכיר שם שמים לבטלה עובר בלאו זה,      נו. ובתמורה ד. דליכא אזהרה במזכיר  
וא"כ איכא אזהרה לאו.

**דאיתא** התם בסנהדרין נו. בפס' ונוקב שם      ה' מות יומת אימא פרושי שמיא  
הוא דכתיב ויקח משה ואהרן את האנשים      הוא דכתיב ויקח משה ואהרן את האנשים

האלה אשר נקבו בשמות ואזהרתיה מהכא      האלה אשר נקבו בשמות ואזהרתיה מהכא  
את ה' אלהיך תירא, ומתוך חדא דבעינא שם      את ה' אלהיך תירא, ומתוך חדא דבעינא שם  
בשם וליכא, ועוד הויה ליה אזהרת עשה      בשם וליכא, ועוד הויה ליה אזהרת עשה  
ואזהרת עשה לא שמה אזהרה.

**אולם** יעו' ברמב"ם בה' ברכות (א, טו)      **אולם** יעו' ברמב"ם בה' ברכות (א, טו)  
שכתב כל המברך ברכה שאינה      שכתב כל המברך ברכה שאינה  
צריכה הרי זה נושא שם לשוא והרי הוא      צריכה הרי זה נושא שם לשוא והרי הוא  
כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן.

**וכתב** עוד התינוקות מלמדין אותן הברכות כתקנן, ואע"פ שהן מברכין לבטלה בשעת למידה הרי זה מותר ואין עונין אחריהן והעונה אחריהן אמן לא יצא ידי חובתו.

**וחזינן** בשיטת הרמב"ם שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר על לאו דאורייתא דלא תשא.

**וכן** איתא במגן אברהם (או"ח רטו, ו) בשיטת הרמב"ם דס"ל שהוא מדאורייתא ודלא כשיטת התוס'.

**ולכאן** צ"ב במאי פליגי הרמב"ם והתוס'.

**ונראה** לבאר ע"פ הא דכתיב לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא כי לא ינקה את אשר ישא את שמו לשוא (שמות כ, ז).

**ולכאן** צ"ב מהו לא תשא האם הוא לשון אמירה והזכרה או שהוא לשון שבועה.

**ואשכחן** בזה פלוגתא שבתרגום אונקלוס כתב לא תשא לא תימי והיינו לא תאמר, והוא לשון הזכרה.

**אולם** בתרגום יונתן בן עוזיאל כתב לא תשא לא ישתבע. וביאר לא תשא לשון שבועה.

**ובזה** יש לבאר פלוגתא דהרמב"ם והתוס', שהרמב"ם ס"ל כמש"כ בתרגום אונקלוס שלא תשא הוא לשון הזכרה שלא להזכיר שם שמים לבטלה וא"כ מלבד שבועה יש בכלל זה ג"כ המברך ברכה שאינה צריכה, אולם התוס' ס"ל כמש"כ בתרגום יונתן בן עוזיאל שלא תשא מלשון שבועה, וא"כ אין זה בכלל המברך ברכה שאינה צריכה שבזה עובר רק על איסור דרבנן.

**ויעו'** נמי ברמב"ן שמשמע כדברי הרמב"ם שכתב כבר נתפרש זה הכתוב בדברי רבותינו שבועות כא. שהוא אוסר להשבע בשם הנכבד לריק כגון הנשבע על הידוע לאדם לשנותו או לקיימו על עמוד של שיש שהוא של זהב או שהוא של שיש והוא עומד לפנייהם ומכירים בו.

**ועל** דרך הפשט יאסור עוד שלא ישא על שפתיו השם הנכבד על חנם כלשון לא תשא שמע שוא ובל אשא את שמותם על שפתי כי הדיבור יקרא כן בעבור שישא בו קול וכן משא דבר ה' וכן ישא ביום ההוא לאמר לא אהיה חובש שישא קולו לאמר כן, ובאמת שגם זה אסור ונקרא בלשון חכמים מוציא שם שמים לבטלה.

**וחזינן** כשיטת הרמב"ם שלא תשא נושא ב' ביאורים לשון שבועה ולשון הזכרה ודיבור שמוציא שם ה' לבטלה.

**אלא** שיש לחקור בדברי הרמב"ן במש"כ ובאמת שגם זה אסור אם כוונתו כשיטת הרמב"ם שאסור מדאורייתא ובכלל לאו דלא תשא או שאסור מדרבנן משום לא תשא

**ופש'** לן לברורי לשיטת הרמב"ם איך יבאר דברי הגמ' בסנהדרין נו. שבמפרש שם ה' ליכא אזהרה ואמאי לשיטתו ליכא לאו דלא תשא.

**ובפירש"י** התם כתב פירוש באותיותיו ופירושה.

**ולכאן** צ"ב אמאי לא פירש כפשוטו שמזכיר שם שמים לבטלה.

**ואי** נימא דרש"י ס"ל כתוס' שמברך ברכה שאינה צריכה היינו איסור דרבנן אתי שפיר שאם מברך ברכה שאינה צריכה הוא איסור דרבנן אמאי לא הוי איסור מדאורייתא

לשוא שנשבע על האבן שהיא אבן או שאינה אבן, ומשא"כ במזכיר שם שמים לבטלה ללא ברכה בזה אינו עובר על לאו דאורייתא דלא תשא שענין לא תשא היינו בשבועה או בדומה לשבועה, אלא בזה עובר בעשה דאת ה' אלהיך תירא.

**ויעו' ברמב"ם** (בהל' שבועות יב, יא) שכתב ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה אלא אפי' להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור ואע"פ שלא נשבע הרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את השם הנכבד והנורא ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה, לפיכך אם טעה הלשון והוציא שם לבטלה ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יזכר לבטלה. כיצד אמר ה' אומר ברוך הוא לעולם ועד או גדול הוא ומהולל מאד וכיוצא בזה שלא יהא לבטלה.

**ובשו"ע** (או"ח רטו, ד) הביא דברי הרמב"ם שכתב כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן. **ובחכמת** שלמה על השו"ע כתב הגיע לידי ספר חיי אדם לפי שעה וראיתי שם בנשמת אדם שהעיר למה יהיה ברכה לבטלה מן התורה אם אינו דרך שחוק והיתול, הרי אם יאמר אלף פעמים אתה הוא ה' מלך העולם בורא פרי האדמה ועוד כיוצא בזה לא יהיה אסור, וכשאומר ברוך אתה יהיה, ובזה מלאו לבו לחלוק על הפוסקים ולהתיר בספק ברכה ואני אומר ישתקע דבר ולא יהיה נאמר דודאי דברי הפוסקים נכונים שודאי גודל מעלת הברכה יתר על שאר שירות ותשבחות זה גורם הפסדה ואיסורה אם הוי בחינם שענין הברכה הוי תשלומין על הטובה שקבלנו ממנו יתברך וממילא כיון שאם יאמר אתה ה' מלך עולם בראת לא יצא בזה ידי שילום תשלומין רק אם אמר ברוך

משום את ה' אלהיך תירא, ולכן ס"ל שהאיסור שלומדים מאת ה' אלהיך תירא מיירי במפרש ממש באותיותיו ופירושיה ולא במזכיר בלבד.

**ופשטות** לשון רש"י דבכה"ג עובר על איסור דאורייתא מעשה דאת ה' אלהיך תירא.

**אולם** יעו' במאירי שכתב אסור לקרוא השם המיוחד בכתבו ולהזכירו באותיותיו ופירושיה אלא במקום המיוחד לו ובראוי לו וכל העושה כן עבר על עשה של דברי סופרים והוא נכלל בענין יראת ה' שזה וכיוצא בו הוא עזות מצח ופירוק עול יראה.

**ובאבות** דר' נתן אמרו כל המשתמש בשם המפורש אין לו חלק לעולם הבא.

**וחזינן** שאע"פ דס"ל כרש"י דמיירי במפרש שם ה' ולא רק מזכיר אפ"ה ס"ל דהוי איסור דרבנן ולא דאורייתא.

**ונראה** ליישב שיטת הרמב"ם מהגמ' בסנהדרין שיש חילוק בין מזכיר שם שמים לבטלה למברך ברכה שאינה צריכה שבמזכיר שם שמים לבטלה ליכא לאו דלא תשא אלא עשה דאת ה' אלהיך תירא ובמברך ברכה שאינה צריכה עובר בלאו דלא תשא כנשבע לשוא.

**והחילוק** בזה שענין השבועה היא שמאמת את הדבר שרוצה לאמתו בשבועה וכשנשבע לשוא הוי זלזול בזה שמזכיר שם שמים לבטלה שהוא כמאמת דבר לחינם והכא נמי בברכה שאינה צריכה שענין הברכה היא לאמת האמונה בה' בברכות הנהנין על ההנאה שנותן לבני אדם וכן בברכת המצות על המצות שנתן לישראל וכן בברכת השבח בהודאה לה' וכשמברך ברכה שאינה צריכה מאמת לחינם והוא כנשבע

אתה הוא תשלומין, ומוכח שברכה יש בה מעלה הרבה על דרך שיר ושבח, וא"כ מהאי טעמא גופא אסור אם הוי ברכה לבטלה.

**והביא** משל לאדם שאומר לאיש נכבד שמחזיק לו טובה על הטובה שעשה לו ואם הנכבד יודע שלא עשה לו טובה יכעוס עליו והכא נמי בקב"ה דכתיב ודובר שקרים לא יכון לנגד עיני, ולכך מהאי טעמא גם מספק אין לברך דספק שקר נמי אסור יעו"ש שהאריך בזה.

**ולהמבואר** בשיטת הרמב"ם נמי אתי שפיר שכשמאמת את הדבר כשאינו נצרך עובר בזה על לא תשא דאורייתא וחסור יותר ממזכיר שם ה' לבטלה שבזה עובר בעשה דאת ה' אלהיך תירא ולא בלאו דלא תשא.

**ולהמבואר** בשיטת הרמב"ם סרה נמי

תמיהת המנחת חינוך במצוה זו מצוה ל' שהניח בשאלה שיטת הרמב"ם יעו"ש.

**ונראה** עוד לבאר בזה בדיוק הפס' דכתיב לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא (שמות כ, ז).

**ולכאן** צ"ב בהא דכתיב את שם ה' דתיבת את מה בא לרבות.

**ולשיטת** הרמב"ם אתי שפיר שמזכיר שם שמים לבטלה אינו עובר משום לא תשא אלא רק בעשה דאת ה' אלהיך תירא ולא זה הוא בלא תשא את שם ה' שבא לרבות שמאמת דבר בשם ה' כנשבע לשוא ומברך ברכה שאינה צריכה ומשא"כ במוציא שם שמים לבטלה שלא עובר בלאו זה אלא במצות את ה' אלהיך תירא.



הרב יאיר מיינקוס

## דין מצוות נשים לראשונה

כל מצוות שאדם עושה בפעם הראשון, ה"ה גבי מצוות האשה שעושה אותם לראשונה בחייה, דתברך שהחיינו.

### דין הדלקת נרות לראשונה

והנה היעב"ץ (בסידורו הדלקת הנרות וזמנה סעיף ל"ב) כ' בהדיא גבי הדלקת נרות שבת, "ונראה לי שבפעם הראשונה שמקיימין המצוה, מברכין שהחיינו. וה"ה לכל המצוות כמו שכתבתי בחיבורי (מור וקציעה סי' רכ"ג) בס"ד".

**מבואר** דס"ל ליעב"ץ שאשה שמדליקה נרות שבת לראשונה, מברכת שהחיינו.

**אולם** בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ב סי' רל"ט) (רס"ג) כ' לדחות דברי היעב"ץ "הנה מי שהורה שהאשה תברך שהחיינו בהדלקה ראשונה אחר החתונה בהעלותה, את הנרות של שבת, טעה, ואינו דומה למה שכ' הט"ז, "ומיניה לכל המצוות שאדם עושה בפעם הראשון מברך שהחיינו", כי מה מצוה הזאת, הדלקת נר של שבת חובה ולא מצוה, ואחד אנשים ואחד נשים צריכין להיות נר דלוק במקומם בלילי שבתות, וזהו בכלל עונג שבת להיות שלום בית, וברכה שתקנה חכמים היא ככל הדברים שחייב אדם לברך מדברי סופרים, [ונשים מצוות על דבר זה ביותר מן האנשים, כ' הרמב"ם הטעם לפי שהן מצויות בבתיים, והן עסוקות במלאכת הבית (עיין פ"ה מהל' שבת ה"ג), גם הטור (סי' רס"ג) הוסיף טעם עפ"י מדרש, לפי שהאשה כבתה נרו של

בגליון הקודם (טבת תשפ"ג - מ"ג) הבאנו נידון גבי מי שעושה מצוה לראשונה אי מברך עליה שהחיינו או לא, ונותר לדון גבי כלה שמתחתנת, אי תברך שהחיינו במצוות הראשונות שעושה, כגון על טבילתה הראשונה, הדלקת נרות בשבת הראשונה, והפרשת חלה הראשונה.

**ופשוט** הוא, דלהש"ך (יו"ד סי' כ"ח סק"ה) והפר"ח (שם סעיף ב') דחלקו על הרמ"א (שם סעיף ב') דכ' לברך שהחיינו על מצות כיסוי הדם לראשונה בחייו, וסברו דאין לברך שהחיינו על מצוה שאדם עושה לראשונה בחייו, דה"ה גבי אשה העושה מצוותיה לראשונה בחייה, דלא תברך שהחיינו.

**ובן** לחיי אדם (הלכ' ברכות כלל ס"ב סעיף י') דהוי ספק ברכה, דכ' "אין מברכין שהחיינו על מצוה, אלא בדבר שקבוע לו זמן, כרגלים, או שיש בו שמחה כפדיון הבן, אבל על עשיית שאר מצוות, אפילו לא עשה מעולם מצוה זו, אין מברכין", ה"ה גבי אשה העושה מצוותיה לראשונה בחייה, דלא תברך שהחיינו.

**ואף** לשיטת הרמ"א (שם), אליבא דהמג"א (או"ח סי' כ"ב סק"א) דרק אכיסוי הדם לראשונה מברך שהחיינו, ולא בשאר מצוות, לכאור' ה"ה גבי אשה העושה מצוותיה לראשונה בחייה, לא תברך שהחיינו.

**וכך** בפשטות להט"ז (שם) והלבוש (שם סעיף ב') והאליהו רבה (או"ח סי' כ"ב סעיף א') דסוברים דיש לברך שהחיינו, על

עולם]. ולהמציא לברך שהחיינו בפעם הראשון שבהדלקה עושה מצוה, היא ברכה שאינה צריכה וכו'. ומה שהורה שתברך האשה שהחיינו בהדלקת נר שבת בפעם הראשונה, שגה וטעה, דאפילו על הדלקה עצמה י"א שאין לברך, ומצינו מצוות רבות מאד שנעשות בלא מצוה ובלא שהחיינו, ואיך להמציא עוד ברכת שהחיינו".

**וב'** עוד "אבל יש ללמוד זכות, שאין על המורה עונש שגרם ברכה לבטלה, אשר בכלל לא תשא, כיון דפלוגתא בין הפוסקים אם הוא מדאורייתא או מדרבנן, כמבואר במג"א (או"ח סי' רל"ו סק"ו). ועוד ע"פ הב"ח (או"ח סי' כ"ט) דאיכא לחלק בין ברכת שהחיינו לשאר ברכות, דברכת שהחיינו שבאה על שמחת לבו של אדם, יכול לברך אעפ"י שאינו ודאי דחייב לברך, דאינו עובר על לא תשא אם הוא שמח ומברך לו יתעלה, על שהחייהו וקיימו עד הזמן הזה".

**וסיים** "כללו של דבר אני אומר המורה, אשר בדה מלבו ברכת שהחיינו בהדלקה הראשונה, היא ברכה שלא כהלכה ואינה צריכה, ואין לה יסוד וסמיכה, אבל אין בזה חשש תקלה משום ברכה לבטלה, ולא ישא עון לא תשא".

**ובפתח** הדביר (או"ח סי' רס"ג סעיף ז' ד"ה ותבט) הביא את דברי היעב"ץ, ודחיית התשובה מאהבה, וכ' "ברם דחייתו זאת לכאורה אין לה מובן, דאטו כל המצוות אינן חובה על האדם לקיימן, והרי ציצית ותפילין דעליהו קאי הרב ט"ז ז"ל, ומינייהו יליף לכל המצוות שיברך זמן, הרי הם חובה דלא מצי פטר נפשיה מינייהו, ואפי"ה פ' דמברך שהחיינו".

**והביא** עוד מהדבר בעתו, דהקשה על

התשובה מאהבה, דאף דהדלקת נרות שבת מצוה שהיא חובה, שחייב לרדוף אחריה יותר משאר מצוות, אדרבה משום ה"ט שהיא חובה של מצות עונג שבת, ודאי לא גרע משאר מצוות שאינו מחויב לרדוף אחריהם, וא"כ אמאי לא תברך שהחיינו בהדלקתה?

**וב'** הפתח דביר ליישב דברי התשובה מאהבה, דיש לדמות את הדלקת נר שבת למים אחרונים, דכמו דבמים אחרונים אין מברכין, כיון דהוי חובה, וסילוק הנזק, כך גם הדלקת נרות שבת הווי חובה, וסילוק הנזק, שאם לא ידליק נר בליל שבת, יכשל בחושך באבן או בעץ ויפול ויחבול גופו, וא"כ אף דקיי"ל דמברכין אקב"ו על נר שבת, מ"מ שהחיינו לא מברך, כיון דהוי הסרת נזק.

**וב'** עוד לבאר את שיטת הדבר בעתו, לברך שהחיינו אגרות שבת, דאף דהוא חובה שצריך לרדוף אחריה משום עונג שבת, ואיכא נמי הסרת נזק, מ"מ כיון דאיכא עונג שבת, ומשום הכי מברך להדליק, א"כ יוכל ג"כ משום העונג שבת לברך שהחיינו.

### שיטת החת"ס

**והנה** החת"ס (או"ח תשובה נ"ה) הביא את דברי הפרי תואר (יו"ד סי' כ"ח סק"ג) גבי כיסוי הדם, שכל מי שמתחנך תחילה לחיוב מצוה, יברך שהחיינו. וכ' ע"ז החת"ס "דע"כ יברך כל בר מצוה בהנחת תפילין, על כל מצוות שעתיד לעשות כל ימיו, אע"ג שאותן שקבוע להן זמן יברך, על כל אחת בהגעת זמנו".

**וב'** עוד "דלפי"ז י"ל דמנהג נשים בעירו, שמברכים שהחיינו על טבילה ראשונה, אחינוך כל מצות שהנשים רגילות בהם, והם

שבת, דתברך שהחיינו אז בהדלקת נרותיה ולא תברך בטבילתה, וכך מדויק מדברי החת"ס, דכ' "דמסתמא פוגעת בראשונה בטבילת מצוה".

ואי"ז כשיטת היעב"ץ, דלשיטתו מברכין אכל מצוות בפעם הראשונה, וא"כ לכאור' תברך שהחיינו בפעם הראשונה בין בהדלקת נרות, ובין אטבילה.

### קושיא על החת"ס מהרמב"ם

אולם הדעת תורה (או"ח סי' כ"ב סעיף א', ובסי' רס"ג סעיף ה') הביא את הפאר הדור לרמב"ם (סי' מ"ט) שכ' שדוקא בציצית תפילין ומזוזה ומעקה, מברך שהחיינו בפעם ראשונה, אבל המפריש חלה תרומות ומעשרות וטמא שטבל, אינו מברך שהחיינו. וכ' "דדבר זה נעלם מהחת"ס שהאריך לקיים המנהג דכלה שטבלה פעם ראשונה מברכת שהחיינו".

[וכן הביא בתשובה מאהבה (ח"ב סי' רל"ט) (רס"ג) מהרמב"ם הזה, וכ' דלכן אין לברך שהחיינו, בהדלקת נרות לראשונה בחייה].

### בחילוק בין טבילה לראשונה לסתם טבילה

וחשבתי דשמא אפשר ליישב דמה שכ' הרמב"ם, דטמא שטבל לא יברך שהחיינו על מצוה זו, אין כוונתו לכלה שטובלת לראשונה, אלא אסתם טמא שטבל, דהנה אף החת"ס מודה דאינו מברך שהחיינו, וכל מה דכ' החת"ס הוא גבי כלה הטובלת לראשונה בחייה, והוא המצוה הראשונה שמחויבת שמקיימת, וברכת שהחיינו אינו על עצם הטבילה, אלא על זה שמתחננת למצותיה, ובזה לא קא מיירי הרמב"ם.

טבילה, חלה, והדלקה, והיא מסתמא פוגעת בראשונה בטבילת מצוה, ואיתתא לאו בת הנחת תפילין היא, ע"כ מברכת שהחיינו על טבילה ראשונה שנכנסת לחינוך מצוות נשים, כן יש ללמוד זכות שלא יהיה מנהג הדיוטות מטעות, והיכי דלא נהיג לא נהיג, והיכי דנהיג נהיג ואריך, וחשש ברכה לבטלה ליכא לפענ"ד".

### ביאור דין דמברכת על חינוכה למצוות

מבואר מהחת"ס דכלה מברכת שהחיינו בטבילתה הראשונה, ואי"ז משום שזו הפעם הראשונה שעושה את המצוה הזאת, אלא שזו הפעם הראשונה שעושה מצוה שחייבת, ומברכת שהחיינו על זה שנכנסת לחיוב מצוות [ואף שמגיל י"ב שנים חייבת במצוות, מ"מ אכתי אין עליה חיוב בפועל על מצוות עד שמתחתנת, דרק אז יש עליה חיובים של טבילה, הדלקת נר, והפרשת חלה, ואף שיתכן שתפריש חלה, או תדליק נרות שבת קודם, בכאור' בדרך כלל, רק כשמתחתנת מגיעה למצוות אלו], וא"כ דין הכלה היא כמו נער שנעשה בר מצוה, שנכנס לעול מצוות, וע"ז מברך שהחיינו כשנפגע עם המצוה הראשונה דהיא תפילין, ולכן ס"ל דמברכת שהחיינו, אטבילתה הראשונה.

וא"כ יוצא דאינה מברכת שהחיינו על עצם מצות טבילה, אלא על המצוה הראשונה שפוגעת בכלל וזה כולל שאר מצוותיה, ולכן אינה חוזרת לברך שהחיינו בהדלקתה, וכ"כ בהדיא בציץ אליעזר (חי"ג סי' כ"ד סעיף ב').

ולפי"ד יצא דאם הכלה לא תפגע תחילה במצות טבילה, אלא במצות נר

**ובך** כ' בטוב טעם ודעת (לר"ש קרוגר זצ"ל, מהדורא תלתאי סי' צ"ח) דאין מברכין בטבילת כלה הראשונה.

**וב'** לבאר דאף אי נימא דמברך שהחיינו על כיסוי הדם, הוא משום "דאינו שוה בכל אדם, והבאה לו ע"י טרחא נחשבת כאינו שוה בכל זמן, ולכן בכיסוי הדם דעיקר חיובו מתחילה על השוחט, ואינו שוה בכל אדם, ובא לו ע"י טורח זה נחשב כמזמן לזמן, אבל מצוה דשייכא בכל אחד בשוה, ודאי אינו מברך שהחיינו, וא"כ בטבילה זו דשייכא בכל הנשים, ודאי לא שייך ביה ברכת שהחיינו".

**וב'** עוד לבאר דהוא גם החילוק בין ציצית לתפילין "דגבי תפילין דהוי מוכרח וחיובא עליו דוקא, לכך הוי מצות לאו ליהנות ניתנו, ולא שייך ברכת שהחיינו, דשייכא על הנאת אדם, משא"כ ציצית דאינו חובת גברא, ולכך גבי מצוה דאינה מוכרחת לו, ליהנות נתנו, ולכן מברך שהחיינו, וכן בכיסוי הדם אינו חובה עליו דלא ישחוט ולא יכסה, לכן שייך ביה ברכת שהחיינו, וא"כ טבילה דהוי חובה עליה, אע"ג דאשה אינה מצוה על פריה ורביה, מ"מ מצוה על שבת יצרה, וא"כ לאו ליהנות נתנו, ואין בו שמחה, ולא שייך בזה שהחיינו".

**[והוסיף]** דלא מצינו ברכת שהחיינו, רק בדברים שם באים בתורת קנין לאדם, ולא דרך סילוק נזק, דציצית או כיסוי וכדומה, וכן כהן העומד להקריב מנחה, הכל הוי קנינים חדשים, לכך נחשב בזה לשמחה, ושייך שהחיינו, אבל טבילה מטומאה, אינו רק סילוק נזק, וטפי הוה ניהא ליה דלא תטמא ולא תצטרך לטבול, וא"כ כל מצות הטבילה אינו רק סילוק נזק, ולא נחשב בזה הנאה, לכך לא שייך בזה ברכת שהחיינו].

**ושמא** אפשר לומר דאף הרמב"ם יודה דבכה"ג תברך שהחיינו, דהרי כ' "החלק השלישי, הוא כל מצוה אשר לא תקרה תמיד, כי אם לפעמים, וגם לא לכל אדם, כי אם לאדם תבוא המצוה היום ואחר לאחר זמן, או לא תבוא כלל, אז בבא המצוה לידו יברך שהחיינו, כמו שאמרו במקריב מנחות", דהוא מצוה שאינה באה מזמן לזמן, ובכא"פ מברך שהחיינו, משום שיש לו במצוה זו שמחה גדולה, וא"כ מי שנכנס לעול מצוות, ומתחנך לעשותם, לכא"ו שמחתו גדולה מאוד, ושמא אף יותר ממי שעושה מצוה שלא תקרה תמיד, וא"כ אי ס"ל לרמב"ם דמברך על מצוה זו, שמא יודה דאף במצוה שעושה לראשונה, דמתחנך בזה, דיברך ג"כ שהחיינו.

**ואף** דלא פסק כן, לא בשו"ת ולא בהלכות, מ"מ שמא אין סתירה ממש לדברי החת"ס, [והפרי תואר].

### שיטת החולקים דאין לברך שהחיינו אטבילה

**הברכי** יוסף (יו"ד סי' ר' סעיף א') כ' "יש מקום שנודע מהני נשי כי הכלה בטבילה ראשונה, קודם החופה מברכין שהחיינו, וחקרו בדבר והנה אמת נכון הדבר, שכך נהגו משנים קדמוניות, וידענו כי כמעט בכל תפוצות ישראל לא יש מנהג זה וגם בעיר הלזו שנהגו, לא נודע מי חכם הנהיג כך".

**והוסיף** "דידוע שהאחרונים הסכימו שלא לברכו שהחיינו על מצות כיסוי, וכעת לא נמצא כתוב מנהג זה בשום ספר".

**מבואר** מדבריו דאין לכלה לברך, שהחיינו בטבילתה הראשונה.

מצות ציצית היא מצוה שאם בא ללבוש בגד ד' כנפות חייב לקשור בהם ציצית, אבל אין לו חובה ללבוש בגד זה, וה"ה מצוות שחיטה וכיסוי הדם, אם בא לאכול בשר, צריך לשחוט קודם ולכסות דמו [בחייה או עוף], אבל אם לא ירצה לאכול בשר, אינו חייב לשחוט ולכאור אותו הדבר גם אם יכול לקיים המצוה ע"י אחר, דלא יחשב מצוה חיובית, דהרי לא מוטל עליו דוקא לעשות המצוה, אלא רק לאכול בשר שחוט, וא"כ ה"ה גבי מצות הפרשת חלה, דלא מוטל על האדם להפריש חלה, אלא דאם בא לאכול פת, צריך שיופרש ממנה חלה, ואף כשאחר הפריש חלה אתי שפיר.

**וא"כ** דומה הפרשת חלה, לציצית וכיסוי הדם, ולכאור יש לברך שהחיינו.

**אולם** בתחילת דבריו כ' דמצות כיסוי הדם היא מצוה הבאה ע"י טורח, נחשבת כאינו שוה בכל זמן, והוי כמו מצוה הבאה מזמן לזמן, ולכן מברך שהחיינו, ולכאור הפרשת חלה, אינה באה ע"י טורח כ"כ, ואינה דומה לשוחט חיה או עוף, ומצויה בכל זמן שתמצא, וא"כ ל"ש להגדירה כמצוה הבאה מזמן לזמן, ולפי"ז לא תברך שהחיינו בהפרשת חלה.

**ולתשובה** מאהבה, הדעת תורה והברכ"י לכאור יוצא, דלא תברך שהחיינו.

### סיכום הדברים

**ובסיכום** הדברים יוצא בהדלקת נרות שבת בפעם הראשונה: דהיעב"ץ ס"ל דתברך שהחיינו, וכך לכאור יסברו הט"ז, הלבוש, והאליהו רבה. אולם התשובה מאהבה ס"ל דלא תברך שהחיינו, ולכאור כך יסברו, הש"ך, הפר"ח, [המג"א], החי"א, והטוב טעם ודעת.

**יוצא** מדבריו דרך אמצוה שאינה שוה בכל אדם, ובאה ע"י טרחא, ודאינה חובה עליו, שייך שיברך ברכת שהחיינו בפעם הראשונה, אבל במצוה השוה בכל אדם, ודבאה בלא טרחא, וחובה אליו, אין מברך שהחיינו בפעם הראשונה.

**ולפי"ד** פשוט דגם אשה המדליקה נרות שבת בפעם הראשונה, לא תברך שהחיינו.

### דין הפרשת חלה לראשונה

**וגבי** המצות הפרשת חלה שעושה לראשונה בחייה, אפשר לתלות במחל' האחרונים שהבאנו, דליעב"ץ מברכת שהחיינו ככל מצוות שעושה בפעם הראשונה.

**ולחת"ס** אי הוי מצוה ראשונה שעושה בכלל, תברך שהחיינו, ותפטור בזה כל מצוות שהולכת לעשות, שהרי השהחיינו הוא על חינוך כל המצוות, ולכן לא תחזור לברך על הדלקת נר שבת, ולא הטבילה, אבל אי הפרשת חלה באה האחר הדלקת נר שבת או טבילה, ובירכה אז שהחיינו, לא תחזור לברך שהחיינו, בהפרשת חלה זו.

**ולטוב** טעם ודעת יש להסתפק, כיון דמצות הפרשת חלה, הוי מצוה דאינה חובה, דלא יאכלו פת, ולא יצטרכו להפריש חלה, ולא שוה בכל אדם, וא"כ דומה למצות כיסוי הדם, ויכולה לברך עליה שהחיינו, ואף דצריך לאכול פת בשבת ויו"ט, מ"מ גם בשר צריך לאכול, ובכאור כ' הטוב טעם ודעת, דמצות כיסוי הדם ושחיטה, אינן מצוות חיוביות, וא"כ הגדר הוא, אם מוטל עליו לעשות מצוה זו, דהרי מצות תפילין היא מצוה שחייב אדם לעשותה בעצמו, ואין לו שום צורה ליבטל ממנה [בלא אונס]. משא"כ

**ובטבילה הראשונה של הכלה:** לכאו' סברו הט"ז, הלבוש, האליהו רבה, והיעב"ץ דתברך שהחיינו. אולם הדעת תורה, הברכי יוסף, והטוב טעם ודעת, ולכאו' כך גם הש"ך, הפר"ח ס"ל דאין לה לברך שהחיינו בטבילתה.

**ובהפרשת חלה לראשונה:** לכאו' יצא דהט"ז, הלבוש, האליהו רבה, והיעב"ץ, יסברו דתברך שהחיינו. אולם לכאו' להתשובה מאהבה, הדעת תורה, והברכי יוסף, [וכן הטוב טעם ודעת] לא תברך שהחיינו.

**ושיטת החת"ס:** בכל המצוות האלו, תברך שהחיינו, פעם אחת בלבד, כאשר מקיימת לראשונה אחת ממצוות האלו.

### הלכה למעשה בהדלקת נרות לראשונה

**ולמעשה כ' בנזר ישראל (סי' מ"ה ח"א** ליקוטי הרימ"א סק"י) הביא את התשובה מאהבה, והחת"ס, ופסק דהדלקת נרות אינו דומה לשאר מצוות בפעם הראשונה, ואי"צ לברך שהחיינו בדלקת נרות.

**ובפתח הדביר (ח"ג סי' רס"ג סעיף ז' ד"ה תבנא)** "דמעיקרא עלה על דעתי הקצרה לומר, שאם האשה המדלקת, רואה ומרגשת בעצמה שמחת הלב, על קיום מצות הדלקה פעם ראשונה, הותר לה לברך, דלא גרע משהחיינו דכלים חדשים, דשמחת הלב תלייה מילתא, הגם דליכא סרך מצוה, כ"ש הכא דהוי מצוה.

ואפ"ה לא סמכנו על שמחה זו לברך על חינוך ס"ת לבד, והצריכו בגד חדש, ומיניה נמי להדלקה, הגם שהיא בשמחה, לפי מנהגנו אין לברך.

**ומ"מ** נילף מחינוך ס"ת להאי תיקון דידן, למעבד דכוותה שסמוך להדלקה, ילבישוה איזה מלבוש חדש, ממלבושי הנדוניא שחביב לה יותר, ועדיין לא לבשתו, ואז תברך שהחיינו על המלבוש, ותכוין לפטור על חינוך מצוה דהדלקה, דומיא דכתב, ואין ליתן לה בגד חדש שב ואל תעשה, או תברך בלא שם ומלכות".

**וב"כ** ביד אלעזר (סי' כ"א) "במקומות שנוהגות לברך זמן, בהפרשת חלה בפעם ראשונה, או בהדלקת נר שבת, תכוון ג"כ על מלבושיה ובגדיה שקיבלה בזמן ההוא".

**ובן כ' בכף החיים (סי' רכ"ג סק"מ)** ע"פ מה שכ' גבי תפילין בפעם הראשונה.

**ובעי"ז כ' בשמירת שבת כהלכתה (ח"ב פרק מ"ג סעיף מ"ב)** "יש מקומות שבהם האשה מברכת ברכת שהחיינו, כאשר היא מדליקה נרות בפעם הראשונה אחרי נישואיה, אבל אם אין מנהג קבוע במקום לא תברך, אך אם תרצה, תלבש בגד חדש או תשים פרי חדש על השולחן, ואז יכולה לברך שהחיינו".

**וב"כ** בהליכות שלמה (מועדים ח"ב פרק תשיעי הערה 37) "דלפעמים יעץ לכוין בברכה זו דשהחיינו, דפעם הא', גם על הפמוטות שקבלה לנישואיה".

**וב"כ** בפסקי תשובות (סי' רס"ג סעיף ט"ז) כ' כלה המדלקת פעם ראשונה לאחר נישואיה, המנהג שאינה מברכת שהחיינו, אך

**והשתא** הדרי בי, מכח דחזינא הך מנהגא דחינוך ס"ת חדש, דבקושטא ירגיש אדם שמחה יתירה בליבו על שזיכהו ה' לכך,

## מנורה      דין מצוות נשים לראשונה      בדרום      קמה

יש מן ההידור שתלבש בגד חדש, או שתניח פרי חדש על השולחן, ותברך שהחיינו לאחר ברכת הנר, או קודם ההדלקה, ותכוין על הבגד או הפרי, וגם על הנרות (וכע"ז כ' בסי' כ"ב סעיף ב').

**ובציץ** אליעזר (חי"ג סי' כ"ד סעיף ד') הביא את התשובה מאהבה, והפתי הדביר, וכ' "באופן שיצא לן שמעיקרא דינא, אין מקום להורות לאשה, לברך שהחיינו בהדלקה ראשונה".

**והוסיף** בציץ אליעזר (שם סעיף ה') דאם הדליקה נרות לפני החתונה לכו"ע, אין לה לברך שהחיינו בפעם הראשונה לאחר החתונה.

### הלכה למעשה בטבילת כלה לראשונה

**ולמעשה** בטהרת ישראל (סי' ר' סעיף א') "דברכת שהחיינו בכלה בטבילת פעם ראשון, נכון שלא לברך אף במקום שמנהג לברך".

**וסיים** "דטוב דבמקום ספק יברך ברוך רחמנא מלכא דעלמא".

**וביד** אלעזר (סי' כ"א) כ' "דאי"צ לבטל המנהג שהכלה מברכת שהחיינו בטבילה הראשונה, אך תכוון ג"כ על מלבושיה ובגדיה שקיבלה בזמן ההוא".

**וב"כ** בפסקי תשובות (סי' כ"ב סעיף ב') דתכין לעצמה בגד או פרי חדש, ותוכל לברך שהחיינו, אבל ללא בגד חדש או פרי חדש, אין לברך שהחיינו.

### הלכה למעשה בהפרשת חלה לראשונה

**ולמעשה** לכאור' גבי הפרשת חלה, לא תברך שהחיינו, דלא מצינו מי מהפוסקים דס"ל לברך, ולכאור' הוי כהדלקת נרות וטבילה לראשונה.

**וביד** אלעזר (סי' כ"א) כ' "דבמקומות שנוהגות לברך זמן בהפרשת חלה בפעם הראשונה, תכוון ג"כ על מלבושיה ובגדיה שקיבלה בזמן ההוא".



הרב נריה מרציאנו

## אינו מקפיד משום צער או רפואה

תוך ג' ימים. ובאופן אחר י"ל, דכיון שנעשה רך ומקבל תכונה של עור המחובר לבשר, דנים אותו לחלק מהגוף, וכמו שכתב רש"י גבי ריבדי דכוסילתא תוך ג"י. ואפשר עוד דכל שהוא רך אין מקפיד עליו, כמו שכתב המרדכי (שם) גבי דברים הלחים שאינם חוצצים. עכ"פ מבואר ברא"ש שהוצרך לומר דגלד שבתוך המכה רך, אבל אילו הגלד היה יבש דינו שחוצץ אף שהוא במקום המכה.

**אולם** הרמב"ן (דף ס"ז) כתב בטעם הדבר שגלד שעל המכה לא חוצץ, משום דלא עביד איניש לקלף גלד מכתו, דקשה למכה עד דיביש ומקליף נפשיה. וכע"ז כתב גם המאירי (מקוואות שם). ולכאורה זו גם דעת הראב"ד בהשגות על הרמב"ם (פ"ב מקוואות ה"ד) שכתב, דגלד במקום המכה לא חוצץ משום שאינו מקפיד. מבואר דאף אם הגלד יבש ואין המים מחלחלים בו אינו חוצץ, כיון שלא מקפיד עליו דקשה למכה בנטילתו. ולכאורה הרא"ש שהוצרך לומר שהגלד רך, פליג על סברא זו דאע"פ שקשה למכה בנטילתו חשיב מקפיד, כיון שאחר שתתפא המכה יקפיד להסירו, וכ"כ הגולות עליות (שם) להוכיח בדעת הרא"ש. וצ"ב במאי פליגי.

**כיוצא** בזה מצאנו שנחלקו הראשונים היכא שאינו מקפיד מחמת שיש לו צער בדבר, אבל לאחר זמן שהמכה תחלים ולא יהיה לו צער בדבר יסירו. דהנה בהא דגלד יבש שחוצץ למכה חוצץ, הב"י (סע' ט') הביא את דברי המרדכי בשבועות (שם) שכתב, ואפילו אם יצטער אם יסיר הגלד מעל המכה,

## מחלוקת הראשונים באינו מקפיד משום צער או רפואה

**תנן** (פ"ט דמקוואות) הגליד שחוצץ למכה חוצץ ושבמכה אינו חוצץ. ופירוש גליד הוא ריר שיוצא מן המכה ומתייבש ונעשה גליד, אבל דם יבש לעולם חוצץ אף במקום המכה, כסתימת התוספתא (מקוואות פ"ו ה"ה), וכן נראה שפסקו הטור ושו"ע (ס' קצ"ח סע' ט'). ובמה שאמרו בגמרא נדה (דף ס"ז) ריבדי דכוסילתא עד תלתא יומי לא חייצי מכאן ואילך חייצי, מפירוש הר"ש במתני' (שם) וכן מרש"י והרא"ש בגמרא נדה (שם) מבואר דקאי על גלד שחוצץ למכה. אך מהרמב"ם (פ"ב ממקוואות ה"כ) והראב"ד בהשגות כפי שביארם הב"י, נראה דהיינו דם שריטה וכדו', אבל בגלד כל שנראה יבש מבחוץ חוצץ אף תוך ג' ימים, וכן מבואר ברשב"א תורת הבית וברמב"ן נדה (דף ס"ז). ועיין בסד"ט (ס"ק כ"ג) מה שהתקשה בדעת השו"ע למה לא פסק בזה כדעת הרמב"ם הראב"ד והרשב"א.

**והנה** בטעם הדבר שגלד במקום המכה לא חוצץ, הרא"ש (ס' כ"ה) כתב דמה שתוך המכה הוא רך תמיד. ונראה שהייתה גרסתו "וגלד שבמכה" וס"ל שרק מה שתוך המכה לא חוצץ, אבל מה שע"ג המכה דרכו להתייבש וחוצץ אע"פ שהוא כנגד מקום פי המכה, וכ"כ בספר גולות עליות (מקוואות פ"ט מ"ב) בדעת הרא"ש. ובפשטות כוונת הרא"ש דמאחר והגלד רך המים מחלחלים בו ואינו חוצץ כלל, וכמו שכתב המרדכי בשבועות (ס' תשמ"ח) גבי גלד שחוצץ למכה

מנהג זה הוא חומרא שכבר נהגו אותה בימי הראשונים, כמבואר בתשובת ר"י הזקן (ס' קמ"ג), יעו"ש שהחמיר בזה מאוד ולא רצה להקל בדבר].

**ונראה** שיש לחלק בין היכא שאינו מקפיד להסירו מחמת צער, לבין היכא שאינו מקפיד להסירו מחמת רפואה שקשה למכה, דאפשר שגם לדעת הר"ש מקוצי ומהר"ק שהחמירו היכא שאינו מקפיד מחמת הצער שיש בהסרת הגלד, מודו היכא שהגלד נצרך לרפואת המכה, דבזה יש לו צורך עתה בגלד לשמר את מקום המכה, ואינו מקפיד בעצם מציאות הגלד אלא אדרבה רוצה בו, משא"כ היכא שיש לו צער בהסרתו, דגם עתה אינו רוצה בו בעצם, דהא אינו משמש אותו כלל ולא נצרך למכה, אלא שמחמת הצער שיהא לו בהסרתו הוא נמנע להסירו, ולכך גרע טפי ולשיטתם חשיב מקפיד עליו. ולכאורה זו כוונת הסד"ט (ס"ק י"ט בסופו), יעו"ש.

**עכ"פ** מבואר לנו מחלוקת ראשונים בדבר שאינו מקפיד עליו עתה מחמת צער או רפואה, ולאחר זמן שתחלים המכה הוא יקפיד עליו, האם חשיב מקפיד וחוצץ. וצ"ב מהו יסוד ושורש מחלוקתם של הראשונים.

**ויל"ע** עוד בעיקר דעת הראשונים דבכה"ג שיש לו צורך רפואה או צער חשיב אינו מקפיד, מהא דתנן (פ"ט דמקואות מ"ב) רטייה שעל המכה חוצצת, הביאה השו"ע (סע' י'), וכן מהא דמבואר בתוספתא (פ"ו ה"ד) דאגד וקשקשים שעל גבי השבר חוצצים, הביאה השו"ע (סע' כ"ג). הרי שכל כה"ג שבעצם מקפיד עליו, ורק עתה מחמת המכה אינו מקפיד עליו, דינו שנחשב מקפיד וחוצץ. ובשו"ת רע"א (קמא סי' ס') דן לדחות קושיא זו, דהנך ראשונים למדו את התוספתא כפירוש הר"ש

או אבעבועות שחין שאין דעתו להסיר עתה וקרוי אינו מקפיד, מ"מ רגילות הוא להסיר הכל או תמתין עד שתתרפא ותוכל להסיר, עכ"ל. וכן הוא בסמ"ג (לאוין ס' קי"א) ובספר התרומה (ס' ק"ג). ועיין עוד בסמ"ק (הובא בב"י או"ח ס' קס"א) ובספר התרומה (ס' ע"ט) לענין חציצה בנט"י, שג"כ מבואר בדבריהם דגלד וגרב יבש שיש צער בהסרתם אינם חוצצים. וכן פסק המג"א (שם ס"ק ט').

**מבואר** בדבריהם שגלד שיש צער בהסרתו, מעיקר הדין אינו חוצץ, כיון שאינו מקפיד עליו להסירו מחמת הצער, אע"פ שאחר זמן שהמכה תחלים יקפיד להסיר את הגלד, והא דתנן גלד חוץ למכה חוצץ, כתב הסד"ט דמיירי בגלד שאין צער בהסרתו. אלא שנהגו הנשים להסיר כל גלד אף אלו שמצטערים עליהם, או עכ"פ לרככם במים כמו שפסק השו"ע ומקורו ברא"ש, ואף שהסד"ט פקפק בעצה זו של ריכוך והביא מכמה ראשונים דנראה שחולקים, מ"מ סיים שכבר הורה זקן שכל בית ישראל נשענים עליו, וכך היא הסכמת הפוסקים. [ובטעם המנהג להסיר כל גלד, עיין כת"ס (יו"ד ס' צ"א) דהוא משום שהרגשת הצער אינה שווה בכל, ולא פלוג].

**אך** כתב הסד"ט דנראה שאי"ז דבר מוסכם, דהנה בהגהות מהרש"ל על הטור (הו"ד בב"ח סע' ט', דרישה אות ג', וט"ז ס"ק י"ד) כתב שהר"ש מקוצי ומהר"ק בדקו נשותיהן לראות אם מסירות הגרב, דלא סמכו עליהן כיון שהיו נערות והיה כואב להן להסירן. מבואר דגם היכא שמצטער להסירו חשיב מקפיד וחוצץ מעיקר הדין, דאם אינו מדינא אלא חומרא ומנהג הנשים, לא היו מחמירים כ"כ שלא להאמין לנשים. [ומיהו יש לדחות דהחמירו על נשותיהן כיון שרוב הנשים לא מצטערות בכך ובטלה דעתם, ועוד דעיקר

שעתה אינה מקפדת. ויש לבאר את שיטתם ע"פ מה שכתב הזכרון יוסף (סי' י') דאין הקפידה שבעתיד משפיעה על היחס בהוה דחשיב מקפיד, והא דבטבעת נחשב למקפיד, כיון שכבר עכשיו אם מיקלע לה עיסה ללוש היא תקפיד וחשיב למקפדת עתה, אבל באופן שעתה הדבר מוחלט שאינה מקפדת ולא שייך שיוזמן לה איזה סיבה להקפיד, חשיב אינו מקפיד אע"פ שבעתיד תקפיד. והביא לזה כמה ראיות ממי שאומנותו צבע או שוחט, דחשיב אינו מקפיד אע"פ שבשבת וחג מקפיד, וכן משער שבאותו מקום דחשיב אינו מקפיד בפנויה אע"פ שאחר שתינשא תקפיד עליו, ועוד ראיות, יעוי"ש.

ולפ"ז מבואר טעמם של הראשונים הגלד חשיב אינו מקפיד מחמת צער בהסרתו או מחמת צורך רפואה, דאע"פ שאחר זמן כשתחלים המכה יקפיד עליו, מ"מ עתה אינו מקפיד באופן מוחלט כל זמן שהמכה לא החלימה, ולא שייך שיוזמן עתה איזה סיבה להקפיד. ונראה דאף אם ידוע שמכה זו תחלים בעוד זמן מועט, מ"מ עתה בזמן שיש מכה הוי זמן מוחלט שאינה מקפדת, דאין הדבר תלוי בשיעור הזמן אם הוא מרובה או מועט, אלא האם אפשר דמיקלע עכשיו סיבה להקפיד או שאינה מקפדת באופן מוחלט בזמן זה, כדמשמע מלשון הזכרון יוסף (שם), וכן מוכח מראיתו גבי אומן צבע שעתיד להסיר את הצבע בשבת דהוי זמן מועט. ובמקום אחר הרחבנו בזה, ואכמ"ל.

**ובאופן** אחר יש לבאר את סברתם של הראשונים שגלד שיש צער בהסרתו לא חוצץ, אע"פ שבעתיד כשתחלים המכה יקפיד עליו. דכל מה שהקפידה בעתיד משפיעה על היחס לדבר כבר עכשיו, זהו רק היכא שגם בעתיד יישאר אותו מצב של עתה

(מקואות פ"ט מ"ג) דאגד וקשקשים קאי אדלעיל מיניה גבי טומאה, יעוי"ש, דלפ"ז אין מקור שהם חוצצים. אך הביא מהב"י (סע' כ"ג) דמסיק שלדינא גם הר"ש מודה שחוצצים, ולפ"ז צ"ע מא"ש גלד שאינו חוצץ מרטייה ואגד שחוצץ.

**וכיוצא** בזה יל"ע ממה שהביא הש"ך (ס"ק י"ד) בשם הבה"ג גבי כחול שבעין, דאם הוא לרפואה חוצץ ואם הוא לגוי אינו חוצץ, מא"ש מגלד שהוא לרפואה או שיש צער בהסרתו דלדעת רוב הראשונים חשיב אינו מקפיד ולא חוצץ. ומיהו יש לדחות לפי מה שכתב בהגהות בן אריה על הבה"ג, דהקפידה היא על הכחול שיוצא מחוץ לעין שאינו נצרך לרפואה. אולם סתימת הדברים נראה שאף הכחול שבתוך העין חוצץ, וכן משמע בספר האשכול (ס' ס"ד) שלמד בדברי הבה"ג, וצ"ע.

### ביאור הנידון מצד שבעתיד מקפדת להסירו

**הנה** יש מקום לבאר דאם באנו לדון על השעה שהמכה לא החלימה, לכו"ע חשיב אינו מקפיד מחמת הצורך לרפואה או מחמת הצער שיש בהסרת הגלד, וכל מחלוקת הראשונים אם לדון זאת כמקפיד, זהו משום העתיד שלאחר שתחלים המכה תקפיד על הגלד ותרצה להסירו, ולכך חשיב כבר עתה כמקפיד ואין הגלד בטל לגופה. וכמו שמצאנו כיוצא בזה גבי טבעת שחוצצת, ובטעם הדבר כתב הראב"ד (בעה"נ שער הטבילה) לפי שמקפדת להסירה בשעת לישא, וכיון שמקפדת בשום פעם אע"פ שאינה מקפדת בשעת טבילה הוי חציצה.

**ובאמת** צ"ב בדעת הראשונים שאין הגלד חוצץ, מא"ש מטבעת דחשיב מקפדת מאחר ופעמים מקפדת עליה אע"פ

דומיה דטבעת, ממה שכתב בסוף דבריו דאפשר שגם הר"ש מודה לדינא שדברים אלו חוצצים, ונלמדים הם מדין שירים וטבעות, דמאי שנא.

**ובטעם** הדבר שבאגד ורטייה הקפידה בעתיד משפיעה על היחס בהוה בשונה מגלד, יש לומר בשני אופנים. דאם הסברה בגלד משום שיש זמן מוחלט שאינה מקפידה, אפשר שבאגד ורטייה אי"ז דבר מוחלט, דפעמים מסירה כדי לראות אם נתרפאה המכה או לתקן האגד, כמו שכתב בשו"ת כתב סופר (יו"ד ס' צ"א). או שפעמים מסירה בשעת רחיצה כדי לנקות גופה, כמו שכתב הגולות עליות (פ"ט מ"ב פסקא ב' אות ג'). ועיין עוד בתשובות חדרות לרע"א (ח"ד סי' נ"ה) שכתב דמיירי באגד ורטייה שאין צער בהסרתם, ולכך הם חוצצים כיון שמקפדת עליהם ופעמים מסירה אותם. משא"כ בגלד שלעולם אינה מסירה אותו עד שתחלים המכה. ובסברא זו יש לחלק גם בין גלד לכחול שניתן בעין לרפואה, די"ל שאין מניחים אותו באופן מוחלט, אלא פעמים מסירה אותו לצורך רחיצה וכדו'.

**ואם** הסברה בגלד משום שהקפידה בעתיד תהיה במצב אחר, שהגלד כבר יתייבש לגמרי ויהיה נבדל מהמכה, ולכן אין העתיד משפיע על היחס בהוה, דבענין זה שהוא עכשיו אינה מקפדת לעולם, כנ"ל מר"י הזקן ושו"ע הגר"ז. יעוין בבדי השולחן (ס' קצ"ח סע' ט' בביאורים ד"ה יבש הוא וחוצץ) שהביא בשם הצמח צדק לחלק, שרק אם השינוי מצב הוא בחפצא של הדבר החוצץ כמו בגלד, אמרינן שלא דנים על המצב האחר שיהיה בעתיד, אבל היכא שהשינוי מצב הוא בגוף האדם או בשאר דברים אי"ז

ואעפ"כ תקפיד עליו, כמו בטבעת שתישאר אותה טבעת ואעפ"כ האישתה תקפיד עליה בשעת לישנה. אבל היכא שבעתיד זה יהיה מצב אחר ולכך תקפיד, אין זה משפיע על היחס כבר בהוה, דאין לנו לדון עתה על מצב אחר, דהוי מילתא אחרית, ובמצב של עכשיו אינה מקפדת לעולם. ובזה ג"כ מיושבים רוב ראיותיו של הזכרון יוסף, דפנויה שתנשא וכן מעוברת שתלד, זמן העתיד שתקפיד עליו הוא מצב אחר.

**ולפ"ז** מבוארת שיטת הראשונים שגלד שיש צער בהסרתו או שהוא נצרך לרפואת המכה, חשיב אינו מקפיד, דמה שאחר זמן כשתחלים המכה יקפיד, אי"ז משפיע על היחס לגלד כבר עתה בהוה, דהחלמת המכה ויבשות הגלד זהו מצב אחר ומילתא אחריתי שלא דנים עליו עתה, ולא דמי לטבעת שהקפידה בעתיד היא באותו מצב של עכשיו. וכסברא זו כתב הגר"ז (או"ח ס' קנ"ח) לגבי נטילת ידיים. ובאמת המעיין בתשובת ר"י הזקן (ס' קמ"ג) שהוא מקור שיטה זו של גלד כמבואר בראשונים בשמו, יראה שכתב כסברא זו ממש, וז"ל שלא חשיב מקפיד, כיון שלא היה ראוי להסירו מעולם כל זמן שהוא כמו עכשיו, עכ"ל.

**ומעתה** יש לדון ליישב את הקושיא מרטייה ואגד בשני אופנים, דבאמת גם שם אם באנו לדון על המצב בהוה חשיב אינו מקפיד, מאחר ורוצה בדבר לצורך רפואתו, וכל מה שדברים אלו חוצצים זהו משום העתיד שאחר שתחלים המכה מקפדת עליהם, אלא דהתם אין את הסברות הנ"ל שהקפידה בעתיד לא משפיעה על היחס בהוה, ודמי בזה לטבעת שחוצצת משום שפעמים מקפדת עליה בשעת לישנה. וכן נראה בב"י (סע' כ"ג) שהטעם שאגד וקשקשים חוצצים הוא משום הקפידה בעתיד

חשיב מקפיד כבר עתה בהוה, וכמו שיבואר עוד לפנינו.

**וכן** מבואר בבינת אדם (בית הנשים אות י"ב) גבי סתימות שבנקבי השיניים, דכתב שאף סתימות קבועות חוצצות, כיון שהם רק לרפואה ולא לנוי. והביא לזה ראייה מדברי המרדכי גבי קליעות שער מחמת שד, דכתב לרד"ק מכמה טעמים למה אי"ז חוצץ, ולא כתב להתיר מטעם שאינה מקפדת, אע"פ שרוצה בקיום קליעות אלו לעולם משום הסכנה. מבואר דאף היכא שאינה מקפדת משום רפואה לעולם, כמו סתימת שיניים וקליעות שער שאינם דברים העשויים להחלים, הרי הם חוצצים. וע"כ שכל היכא שאינה מקפדת מחמת רפואה וכדו' חשיב מקפיד כבר עתה, מאחר ובעצם אינה חפצה בזה ורק מכח ההכרח וצורך הרפואה אינה מקפדת, ולא דמי לנוי שרוצה בעצם הדבר כדי להתנאות בו, ובוחרת בנוי מתוך רצון ולא מחמת הכרח.

**ואמנם** בעיקר דברי הבינת אדם רבו האחרונים שחלקו עליו, דכל היכא שאינה מקפדת לעולם מחמת רפואה או עכ"פ מחמת סכנה אינו חוצץ, כמבואר בלבוש (סע ו') גבי קליעת שיער דכתב לטעמא דאינה מקפדת, וכן הוא כבר באו"ז בשם הראב"ה (הל' נדה ס' שס"ב), דכתב טעמא כדפירשית גבי חץ של מתכת, ולעיל מיניה הביא את טעם הר"ש משום סכנה. וכן מבואר בשו"ת זכרון יוסף (שם) ובתשובת רע"א (סי' ס') ובסד"ט (ס"ק י"ט כ"ו) בשם הפנים מאירות. מ"מ המעיין היטב בדבריהם יראה שהיה להם נידון מצד ההווה אי חשיב מקפיד, וחלקם הביאו את מחלוקת הראשונים הנ"ל (אות א') אם אינה מקפדת מחמת צער ורפואה חשיב אינה מקפדת, אלא שמסקנתם דבמקום סכנה כו"ע מודו דחשיב אינו

סיבה שלא נדון על העתיד, דהא אותו חפצא שעתה חוצץ לא ישתנה ויקפיד עליו בעתיד, ולכן באגד ורטייה שהם לא ישתנו לאחר זמן ולבסוף יקפיד עליהם, זה משפיע על היחס בהוה שיחשב כבר עתה למקפיד, אע"פ שיהא שינוי בגוף האישה שהמכה תחלים. ובזה מבואר גם למה כחול שבעין חוצץ, דהתם נמי אין שינוי מצב בכחול שהוא הדבר החוצץ, בשונה מגלד שמתייבש ומשתנה.

**ותהיה** נפק"מ גדולה בין שני טעמים אלו ברטייה ואגד שצריכים להיות על האישה באופן מוחלט לזמן ארוך, ואין מסירים אותם כלל בתוך זמן זה משום הצער וקושי המכה. דאם הטעם שאגד ורטייה חוצצים משום שפעמים מסירים אותם לתקנם או בשעת רחיצה, הכא שאין מסירים אותם כלל יהא הדין שלא חוצץ, וכן דן הכתב סופר (שם) לפי סברתו. אך אם הטעם באגד ורטייה משום שלא נחשב שיש שינוי מצב בדבר החוצץ, א"כ גם באופן זה שהאגד והרטייה מונחים לזמן מוחלט יהיה דינם שחוצצים, וכמו שהביא הכתב סופר (שם) מתשובה מאהבה ומגדולי דורו שהחמירו בזה.

### מתקשה בדרך הנ"ל שהנידון מצד הקפידה בעתיד

**אולם** דרך זו שנתבארה (אות ב') דהנידון בכל זה משום הקפידה בעתיד צ"ע, דהא מה שכתבנו לרד"ק גבי גלד בשני סברות שאין הקפידה בעתיד משפיעה על היחס בהוה, משום שיש זמן מוחלט שאינה מקפדת או משום שהקפידה תהיה במצב אחר, דבר זה לכאורה מוכרח מכח הראיות שהביא הזכרון יוסף (סי' י'), וא"כ צ"ב מהי סברת הראשונים שבגלד חשיב מקפיד משום העתיד כשתחלים המכה. ומזה נראה שבגלד

**ובסדר"ט** (ס"ק כ"ו) ובשו"ת רע"א (סי' ס') בשם בעל החו"ד כתבו לחלק בין דבר היוצא מגופה לבין דבר שחוץ לגופה, דהיכא שהדבר יוצא מגופה כמו גלד, נראה טפי שהוא בטל לגופה, ולכן כל שלמעשה אינה עומדת להסירו חשיב אינו מקפיד. אבל היכא שהדבר הוא מחוץ לגופה כמו אגד ורטייה, לא סגי בכך שאינו עומד להסיר, אלא בעינן שלא תקפיד עליהם בעצם, ומאחר ומקפדת ורק משום הרפואה אינה עומדת להסירם, דינם שחוצצים, ומהאי טעמא י"ל שכתול שבעין חוצץ, כיון שהוא מחוץ לגופה. וכהבנה זו שטעם החציצה באגד ורטייה אינו מצד העתיד, אלא משום שכבר עתה בהווה חשיב מקפיד, כן מבואר גם באמרי יושר (ח"א ס' קצ"ז) מי נדה (ס' קצ"ח סע' י"א) ומשנה אחרונה (פ"ט מ"ב), יעו"ש. ולפנינו יבואר יותר גדר הדברים בזה מה ההבדל בין דבר היוצא מגופה לבין דבר שהוא חוץ לגופה.

### דברי האחרונים דהיכא שאינה

#### מקפדת מחמת סכנה עדיף

הנה בדין אינה מקפדת מחמת צער או רפואה, התבאר לנו לעיל (אות ג') ע"פ דברי האחרונים, דהיכא שהדבר יוצא מגופה כמו גלד הוי מחלוקת הראשונים, והיכא שהדבר אינו מגופה כמו אגד ורטייה לכו"ע חשיב מקפיד וחוצץ.

**אלא** שיל"ע בזה מדין חץ בירכו, דמבואר בתוספתא דמקואות (פ"ח ה"ד) דעת רבי שאינו חוצץ, ובטעם הדבר כתב הר"ש באופן אחד, משום שאינו עומד להסירו מחמת הסכנה. הרי שדבר שאינו עומד להסירו חשיב אינו מקפיד ולא חוצץ, אע"פ שבעצם לולי הסכנה מקפיד עליו. וכן הוכיח השואל בזכרון יוסף (סי' ט'), הביאו רע"א

מקפיד, וכמו שיבואר עוד לפנינו. וכן נראה בסדר התשובה בזכרון יוסף שם, שמתחילה דין מצד הקפידה בהווה, ואח"כ דין מצד מה שתקפיד בעתיד כשתחלים המכה.

**נמצא** לפנינו שאם באנו לדון מצד מה שתקפיד בעתיד, אין זה משפיע על היחס בהווה שיחשב מקפיד, מהטעמים הנ"ל שעתה יש זמן מוחלט שאינה מקפדת וגם שהעתיד הוא מצב אחר. ומחלוקת הראשונים אי חשיב מקפיד היא מצד ההווה, האם מה שבעצם אינה חפצה בדבר מחשיב זאת למקפיד, או שמאחר ולמעשה אינה מקפדת משום צער או רפואה חשיב אינו מקפיד. וצ"ב מהו יסוד ושורש המחלוקת בזה.

**ויל"ע** עוד כמה שהקשו האחרונים מאגד ורטייה ומכחול לרפואה דחשיב מקפיד וחוצץ. דמה שתירצו הכת"ס והגולות עליות דפעמים מקפדת על האגד והרטייה כדי לתקנם או בשעת רחיצה, הוי אוקימתא במשנה ובתוספתא, דסתמא משמע שכל רטייה ואגד חוצצים אע"פ שצריכים להיות עליה זמן מרובה ואינה מסירה אותם בשעת רחיצה. וכמו שהביא הכת"ס (שם) בשם תשובה מאהבה ומגדולי דורו, ואף הכת"ס לא סמך על דברי עצמו להקל בדבר זה.

**ומה** שכתב הצמח צדק לחלק בין אם השינוי מצב הוא בדבר החוצץ לבין אם השינוי מצב הוא בגוף ובשאר דברים, זהו ג"כ חידוש, דלכאורה מדין עובר במעי אמו דחשיב אינו מקפיד כיון שבשעת הלידה חשיב מצב אחר, וכן מדין פנויה שאין השערות באותו מקום חוצצים אע"פ שעומדת להינשא, מטעם דנישואין הוי מצב אחר, מבואר דכל שינוי מצב הוי סיבה שהעתיד לא ישפיע על היחס בהווה, גם אם השינוי מצב אינו בדבר החוצץ עצמו אלא בדברים אחרים.

בתשובה (ס' ס'). ואמנם רבנן התם פליגי על רבי, אך יעוין ברע"א ובסד"ט (שם) שכתבו בכמה אופנים לבאר, דבעיקר הדבר גם רבנן מודו שצורך משום סכנה חשיב אינו מקפיד, ורק התם פליגי מהטעמים שנתבאר שם, דאינה סכנה כ"כ או שאפשר להסיר ע"י תחבולה. עכ"פ מבואר דאף חץ שהוא מחוץ לגופה אינו חוצץ.

**ותירצו** הסד"ט ורע"א דהיכא שיש סכנה בדבר עדיף, דכל שאינה עומדת להסיר אע"פ שבעצם מקפדת אינו חוצץ. ובזה אין חילוק בין דבר היוצא מגופה לבין דבר שחוץ לגופה, ואף הראשונים שחולקים בגלד שמגופה דחוצץ, זהו דוקא במקום צער או צורך רפואה, אבל היכא שיש סכנה בדבר להסירו לכו"ע אינו חוצץ, כדחזינן בתוספתא גבי חץ. וכן נקטו הפנים מאירות (ח"ב ס' קמ"ז, הובא בסד"ט ס"ק י"ט) הלבוש (ס' קצ"ח סע' ו') גבי קליעת שיער ועוד אחרונים.

**והא** דהמרדכי בשבועות (ס' תשנ"א) גבי קליעות שיער שנעשו ע"י שד, דן להתיר מכמה טעמים, ולא כתב להתיר מטעם דאינו מקפיד מחמת הסכנה, כתבו הפנים מאירות סד"ט ורע"א משום דמיירי שהקליעות הם ברוב השיער, וס"ל כדעת הגאונים שרוב שיער חוצץ אף באינו מקפיד. ובאמת האו"ז בשם הראב"ה (שם) כתב באחד מהטעמים להתיר קליעות שיער, כדפירשית לעיל גבי חץ, ולכאורה כוונתו לטעם שכתב לעיל מיניה משום סכנה. וכן הוא בלבוש (שם).

**וצ"ב** מהו המעלה שיש באינו מקפיד מחמת סכנה, הרי גם בזה האישה מקפידה בעצם ורק למעשה אינה מסירה מחמת הסכנה, ודמי בזה לאינו מקפיד מחמת צער או רפואה דנחלקו הראשונים אי חשיב

מקפיד. וזה פשוט שאין להתיר בסכנה מטעם פיקוח נפש שדוחה כל התורה, דהא אפשר לה שלא תטבול וממילא לא תסתכן. ומדברי רע"א והלבוש (שם) נראה שהמעלה של סכנה משום שאינו מקפיד באופן מוחלט דמסיח דעתו ומתייאש, בשונה מאינו מקפיד מחמת צער שאי"ז מוחלט ומחזרת כל יום להסירו מעט מעט. ולפינו יבואר יותר גדר הדברים בזה מה המעלה שיש באינו מקפיד מחמת סכנה.

**ומציאנו** עוד שיש מעלה לאינו מקפיד מחמת סכנה, לגבי הנידון האם אמרינן בטלה דעתו. דהנה הפנים מאירות (ח"ב ס' קמ"ז) מיירי באישה שיש לה קליעות בשערה מחמת סמים של רפואה שמדבקים את השיער, דלכאורה לא שייך בזה את הטעמים שכתב המרדכי דהוי בלוע או היינו רביתיה. אך דן להתיר מטעם אינו מקפיד שרוצה בזה מאחר והרופאים אמרו לה שזו רפואתה, ואף ששאר נשים מקפידות לא אמרינן שבטלה דעתה, כיון שכל הנשים אם היה להם חולי היו עושים רפואה זו של סמים בשיער. וכמו שמציאנו בצבע אומן דלא הוי חציצה מטעם אינו מקפיד, ולא אמרינן שבטלה דעתו ברוב העולם שמקפידים על צבע, כיון שגם העולם אם היו אומנים כמוהו לא היו מקפידים.

**אולם** הסד"ט (ס"ק י"ט) כתב על דברי הפנים מאירות דסברה קלושה היא, דמ"מ כיון שהעולם מקפיד בטלה דעתה. והוכיח שיטתו מאגד ורטיה שחוצצים אע"פ שהיא אינה מקפדת, ונראה מדבריו שלמד דהטעם דהוי חציצה משום שהעולם מקפיד ובטלה דעתה [ואפשר שזו גם כוונת האשכול ס' ס"ג גבי רטיה, ויל"ע]. והא דבצבע אומן לא אמרינן בטלה דעתו, נראה דשאני אומן דהוי קבוצה של אנשים שזהו עסקם בדרך קבע, ולכך חשיבי לחלוק שם לעצמם ולא

(דף י"א) גבי זב היוצא בכיס שלו אי חשיב דרך הוצאה, דמדמי בגמרא לאומן שלדעת ר' יהודה חשיב לקבוע דרך הוצאה משלו ולא אמרינן בטלה דעתו, ואף לר"מ מבואר בגמרא דבמידי דאורחיה הוא מודה, יעו"ש.

### גדר אינו מקפיד אם תלוי במציאות

### שאינו עומד להסירו או דבעינן נמי

#### את דעת האדם

**ונראה** בזה בהקדם יסוד בגדר אינו מקפיד, דאינו ענין של דעת או הרגשת האדם לדבר החוצץ, אלא עניינו מצב באדם לפי היחס בעיני העולם, האם הוא דבר שאין מקפידים עליו ורואים אותו בטל לגוף כלשון רש"י בסוכה (דף ו') או שהוא דבר שמקפידים עליו ואינו נראה בטל לגוף. כדמוכח משיטות הראשונים דאמרינן בטלה דעתו ולא אזלינן בתר הקפידה של האדם היחיד, והיינו משום שהעולם קובע את היחס לדבר ולא האדם היחיד. וכן מוכח מהגמרא ביבמות (דף ע"ח) גבי עובר במעי אמו, שמתחילה דנה לומר דאין אמו חוצצת בטבילה שלו מטעם אינו מקפיד, אע"פ שאין בעובר דעת להקפיד, אלא משום שהיחס בעיני העולם הוא דהוי מצב של אינו מקפיד על אמו מאחר והיינו רביתה, כמבואר ברש"י (שם).

**ומעתה** יש לחקור האם מצב זה ביחס לעולם דאינו מקפיד ובטל לגוף, נקבע מצד המציאות שאינו עומד להינטל ולכך רואים אותו חלק מהגוף, והא דהאדם אינו מקפיד היינו דמשום כך אין סופו של הדבר להינטל, אבל לא בעינן לעצם דעתו שאינו מקפיד, או דילמא לא סגי בכך שבמציאות אינו עומד להינטל, אלא בעינן נמי שמצד דעת הבנ"א לא יקפידו עליו ויהא ניחא להם בקיומו.

אמרינן בטלה דעתם, משא"כ בצורך רפואה דהוי מקרה ועראי מצד המזדמן לאדם, ולכך החולים לא חשיבי לחלוק שם לעצמם ובטלה דעתם.

**ומיהו** מבואר בסד"ט (שם בתחילת דבריו וכן בסוף דבריו) שכל זה בצורך רפואה שאין בה סכנה, אבל היכא שיש סכנה בדבר כמו קליעות שיער שנעשו ע"י שד, חשיב אינו מקפיד ולא אמרינן שבטלה דעתה, כיון שכל הנשים אם היה להם סכנה זו לא היו מקפידות, וכן כתב שם בתחילת דבריו. וצ"ב מה המעלה שיש בסכנה לגבי הנידון של בטלה דעתה, דלכאורה זו שאלה עקרונית האם דנים על כל העולם לפי מצבם עתה שמקפידים, או דאמרינן אילו היה לעולם את אותם נתונים גם הם היו נוהגים כך ולא מקפידים, ואין סברה לחלק בזה בין אינו מקפיד מחמת סכנה לבין אינו מקפיד מחמת רפואה.

**ובעיקר** מה שכתב הסד"ט על דברי הפנים מאירות דסברה קלושה היא, צ"ע, דהרי מצאנו סברה זו בכמה דוכתי בש"ס, כגון הא דאיתא בשבת (דף קמ"ד) לגבי חשיבות של קוצים שמקיימים אותם ויש בהם כלאים, שכן בערביא מקיימים קוצים לגמליהם, וכן לגבי סחיטת משקים שיש חשיבות למקום אחד שסוחטים פירות, ורק בית מנשיא דיחיד הוא לא חשיב. ובטעם הדבר דמנהג זה חשוב ולא אמרינן שבטלה דעתם, כתבו התוס' (דף צ"ב) ד"ה ואת"ל, משום שלכל העולם אם היה להם אותם נתונים היו נוהגים כך, והיינו ממש כסברת הפנים מאירות. ואמנם יש לחלק דצורך רפואה גרע כיון דהוי מקרה ועראי, וכמו שכתבנו לעיל מהאי טעמא לחלק בין צבע אומן לצורך רפואה. אכן יעוין בגמרא שבת

**ולכאורה** בזה תלויה מחלוקתם של הראשונים היכא שאינו מקפיד מחמת רפואה או מחמת שיש לו צער בהסרה, דבהנך אופנים אם נדון על דעת האדם בעצם הרי הוא מקפיד ורוצה בכל עת להסירם, אך למעשה מחמת הצורך ברפואה או הצער שיש בנטילה הוא לא עומד להסירם בפועל. וא"כ רוב הראשונים שסברו דמעיקר הדין אינו חוצץ, נראה שלמדו דעצם המציאות שלמעשה אינו עומד ליטלו קובעת יחס של מצב דאינו מקפיד, ולכן אינו חוצץ אע"פ שמקפיד בעצם. והראשונים שחלקו סברו דבעינן נמי לדעת האדם שאינו מקפיד, ולכן בהנך אופנים שהאדם מקפיד בעצם, דינו שחוצץ, אע"פ שלמעשה אינו עומד ליטלו.

**אלא** שיל"ע בזה מהגמרא בשבת (דף ק"כ) גבי מי שהיה שם כתוב על בשרו, דפריך בגמרא למה אין הדיו חוצץ בטבילה, הרי הוא מקפיד עליו, ותירצה דאירי בדיו לח שאינו חוצץ. וצ"ב מאי קושיא נהי שהאדם בדעתו מקפיד על הדיו, אך למעשה אינו עומד להסירו במציאות, דהא איכא איסור של מחיקת השם, ואם נימא שהמציאות לבד קובעת את היחס דהוי מצב שאינו מקפיד, לא קשה מידי. ולכאורה מזה מוכח דבעינן נמי את דעת האדם שאינו מקפיד, וכדעת הראשונים שאינו מקפיד מחמת צער או רפואה חוצץ. וכן הוכיח החדרי דעה (ס' קצ"ח סע י"א), יעו"ש.

והיה אפשר לומר שבאמת כו"ע מודו דבעינן נמי לדעת האדם דאינו מקפיד, והא דברפואה וצער חשיב אינו מקפיד, משום שלמעשה גם דעתו מסכמת לזה משום הרפואה והצער, ולא דמי לשם כתוב על בשרו שאין לגוף צורך בזה כלל, ורק אריא דאיסורא הוא דרביע עליה. אך קצת קשה

בסברה לומר שדעתו מסכמת לזה, דבשלמא בצורך רפואה י"ל שרוצה בזה מחמת הרפואה, אבל היכא שאין לו צורך ורק שיש לו צער בנטילתו כמו גלד שחוץ למכה, לא נראה שדעתו מסכמת לזה כלל, דלעולם הוא מקפיד ומחזר על מכתו מתי יוכל להסיר את הגלד. ולכן נראה יותר דלהנך שיטות לא בעינן לדעת האדם דאינו מקפיד, אלא סגי בזה שבמציאות אינו עומד להינטל וכן"ל, ומעתה שוב צ"ע מא"ש משם כתוב על בשרו דחשיב מקפיד אע"פ שאינו עומד להינטל.

**ונראה** שיש בזה חילוק בין דבר היוצא מגופה לבין דבר שהוא חוץ לגופה, דהיכא שהדבר יוצא מגופה כמו גלד נראה טפי שהוא חלק מהגוף, ולכך כל שבמציאות אינו עומד להינטל אינו חוצץ, אע"פ שדעת האדם בעצם מקפדת עליו. אבל היכא שהוא דבר שמחוץ לגופה כמו דיו אינו נראה בטל לגוף, ולכך לא סגי בזה שבמציאות אינו עומד להינטל, אלא בעינן נמי שדעת האדם לא תהיה מקפדת עליו, ומשו"ה שם הכתוב על בשרו חוצץ אע"פ שאינו עומד להינטל, דכיון שהוא דבר שמחוץ לגופו בעינן נמי את דעת האדם, והרי האדם מקפיד עליו בעצם.

**ולכאורה** זהו סברתם של הסד"ט והחו"ד הנ"ל (אות ג') שכתבו לחלק בין גלד שהוא יוצא מגופה דאינו חוצץ, לבין רטיה ואגד שהוא מחוץ לגופה דחוצץ, דכל שהוא מחוץ לגופה בעינן נמי לדעת האדם שאינו מקפיד, ומאחר ובאגד ורטיה האדם מקפיד בעצם, דינם שחוצצים. ומצאנו כבר כיצא בזה לחלק בין דבר שהוא מגופה לחוץ לגופה, בתשובת ר"י הזקן הנ"ל (ס' קמ"ג) באופן השני, שדן לומר על גלד שהוא מעיקר הגוף כמו יבלת, יעו"ש.

**ואי"ז** תימה לומר שני אופנים של אינו מקפיד, דהכל גדר אחד שיהא מצב

## מנורה אינו מקפיד משום צער או רפואה בדרום קנה

הוצאה, דבכל הני המציאות קובעת ומגדירה את היחס. משא"כ לגבי חציצה בדבר שמחוץ לגופה היכא שאין סכנה בדבר, דהתבאר שבזה בעינן נמי לדעת האדם שאינו מקפיד, נמצא שהרפואה או הצער אינם מגדירים את המצב לחוד, אלא הם רק נתון לשיקול דעת האדם שלכן אינו מקפיד, ובכל כה"ג דעת הסד"ט דאמרינן בטלה דעתו, דאין דעת היחיד אלימה לתת יחס ולהגדיר מצב, מאחר ואי"ז דעת רוב העולם, אע"פ שאם היה לרוב העולם את אותם נתונים גם להם הייתה דעתם כן.

**ועל דרך זה יש ליישב קושיא נוספת בענין זה,** דהנה בעיקר מה שכתבו האחרונים שאם הדבר הוא חוץ לגופה, בעינן שלא תקפיד בדעתה ולא סגי במה שאינה עומדת להסירו, צ"ע מהא דאיתא בשו"ע לקמן (סע' מ"ז) גבי מין כינים שדבוקים בבשר ונושכים בעור במקום שיער, דאם אינו יכול להסירן אינם חוצצים, והטעם בזה משום מיעוט שאינו מקפיד, כמבואר ברוקח שהוא מקור דין זה (הובאו דבריו בב"י). הרי שגם דבר שבעצם האדם מקפיד עליו ואינו רוצה בו, אם למעשה אינו עומד להסירו חשיב אינו מקפיד. וצ"ב מא"ש מדבר שניתן לרפואה דחשיב אינו מקפיד מאחר ובעצם אינו רוצה בו, אע"פ שלמעשה אינו עומד להסירו מחמת הצורך שיש לו ברפואה. ושם כינים דהיינו רביתיהו כמו שכתב בבאור הגר"א (שם) חשיבי כדבר שהוא מגופה כמו גלד, דבזה דת רוב הראשונים שאם אינו מקפיד משום רפואה וכדו' חשיב אינו מקפיד.

**אכן לפי משנ"ת שיש דברים שמצד עצם המציאות יש להם יחס שהם בטלים לגוף,** כמו דבר שיש בו סכנה, י"ל שגם בכינים עצם המציאות שדבוקים בחוץ

ביחס לעיני העולם דאינו מקפיד, ורק שזה מתחלק למעשה בכל דבר לפי עניינו איך לקבוע מצב זה, בדבר שמגופה סגי במציאות שאינו עומד להינטל, ובדבר שחוץ לגופה בעינן נמי לדעת האדם. וכמו שמצאנו כיוצא בזה גבי חציצה בדבר דעיילי ביה מיא לדעת רבותיו של רש"י, דמבואר שיש בזה גדרים אחרים של אינו מקפיד לפי עניינו, וכמו שביארנו במקום אחר, ואכמ"ל.

### ביאור המעלה של סכנה

**ומעתה נראה לבאר את סברת האחרונים** דהיכא שיש סכנה בדבר עדיף טפי, ולכו"ע אינו חוצץ אף בדבר שאינו יוצא מגופה. דכל שיש סכנה בדבר אי"ז רק דעת יותר מוחלטת שאינו מקפיד, דהרי גם כשיש סכנה האדם מקפיד בעצם ורק שלמעשה אינו עומד להסיר מחמת הסכנה. אלא הביאור הוא דהיכא שיש סכנה בדבר, המצב דחשיב אינו מקפיד ביחס לעולם נקבע מכח המציאות אף בלא דעת האדם, דמאחר ודבר זה הכרחי לגוף הרי הוא כאחד מאבריו ובטל אליו, ודמי בזה לחציצה שהיא מגופה דנתבאר בדעת הראשונים דסגי במה שאינה עומדת ליטלה. וגדולה מזו מצאנו שיש בכח המעלה של סכנה להגדיר מצבים, דהוי מצורת הגוף וחשיב בלוע או דהיינו רביתיה, כמבואר במרדכי גבי קליעות שיער של שד.

**ולפ"ז ניחא מה שהתקשינו בסברת הסד"ט** למה במקום סכנה לא אומרים שבטלה דעתו, דהיכא שהמציאות מצד עצמה מגדירה את המצב והיחס לדבר, לא אומרים בטלה דעתו שהעולם יקבע יחס אחר, מאחר וגם העולם היה נוהג כך אילו היה להם אותם נתונים, ודמי בזה לכל המקומות שהבאנו בש"ס שלא אומרים בטלה דעתו, כמו בחשיבות של משקה ובקביעת דרך

## מבאר שבכל אינו מקפיד משום רפואה יש לדון אם לבסוף נעשה אינו מקפיד גמור

הנה התבארו לנו שני דרכים בלימוד סוגיא זו דאינו מקפיד משום רפואה, האם הנידון מצד מה שמקפיד בעתיד אחר שתתרפא המכה, או שהנידון מצד דחשיב מקפיד כבר עתה, דמה שלא מקפיד מחמת ההכרח של רפואה לא נחשב לאינו מקפיד. ותהיה בזה נפק"מ גדולה באופן שהרטייה צריכה להיות על גופה זמן מרובה ולא שייך להסירה כלל קודם, דאז אין נידון על הקפידה בעתיד, אך מצד הקפידה עתה יש לדון דחשיב מקפיד. ונחלקו בדבר זה גדולי האחרונים, לדעת הכת"ס (ס' צ"א) רע"א (תשובות חדשות ח"ד ס' נ"ה) ועוד אחרונים שהובאו בדרך הראשונה, אינו חוצץ, ולדעת הבינת אדם (אות י"ב) תשובה מאהבה (על ס' קצ"ח) סד"ט (ס"ק י"ט כ"ו) חו"ד (הובא ברע"א קמא ס' ס') ועוד אחרונים שהובאו בדרך השניה, חוצץ. וכן הכרעת רוב פוסקי זמננו.

[ומיהו לגבי סתימות שיניים דעת האחרונים נוטה יותר להקל מטעמים נוספים, כיון שאינה מקפידה על עצם צורת הסתימה לעולם, דגם אם יורידו אותה יניחו אחרת תחתיה, ועוד דהוי מקום בלוע מחלל הפנימי של הגוף דעדיף מבית הסתרים, וביותר יש להקל בסתימות של זמנינו מטעם שיש בהם גם ענין של נוי ושליומות השן שתהיה נוחה לאכילה, דאפשר שגם הבינת אדם שהחמיר בסתימת שיניים יודה בזה שאינו חוצץ. עיין בתשובות האחרונים שהרחיבו בזה, והקלו באופן שעכ"פ הסתימה שתהיה עליה שלוש יום, ואכמ"ל].

אולם יש לדעת בכל זה דפעמים תחילת

וכמעט שא"א להסירם, זה עצמו נותן יחס של מצב דאינו מקפיד ובטל לגוף. ולא דמי לדבר שניתן לרפואה שיכולה להסירו בכל שעה ורק שבחרת להשאירו, דאין כאן מציאות מוחלטת שהדבר בטל לגוף. ובאמת לפ"ז יש מקום לדון גם ברטיה וכדו' באופן שדבוקים בחוזק וא"א להסירם, דעצם המציאות מגדירה את היחס שבטלים לגוף, וכן דן החכמת אדם (כלל קי"ט סע' ז'), יעו"ש.

ובעיקר מה שכתבתי לבאר בדעת הסד"ט, העירוני דאפשר שאין כוונת הסד"ט כלל לחלוק על עיקר סברת הפנים מאירות שלא אמרינן בטלה דעתה כל היכא שגם שאר נשים לא היו מקפידות במצב זה, ומה שכתב דזו סברא קלושה, כוונתו רק למה שהוסיף הפנים מאירות שגם אם אליבא דאמת אין רפואה זו מבוררת, מ"מ כל שלמעשה הנשים לא מקפידות מחמת הגדת רופא מומחה לא חשיב מקפיד.

ולפ"ז מה שהסד"ט הוסיף להקשות מאגד ורטיה שחוצצים, אין כוונתו להוכיח דאמרינן שבטלה דעתה בשאר נשים, ומהאי טעמא אגד ורטיה חוצצים, אלא הוי קושיא בפנ"ע על עיקר הדבר דקליעות אלו לא חוצצים, מא"ש מאגד ורטיה שחוצצים, ובזה כתב לחלק בין היכא שהוא רק צורך רפואה ויכולה להסירו לפי שעה לבין היכא שיש סכנה בדבר, וכמו שחילק להלן (ס"ק כ"ו). ולפי ביאור זה נמצא שהסד"ט לא כתב לחלק בין סכנה לרפואה בנידון של בטלה דעתה, ולא צריך לכל מה שכתבנו לעיל בשיטתו. אולם פשוט לשונו משמע כמו ההבנה הראשונה שכתבנו, וכן ראיתי בכמה אחרונים שהבינו כוונתו, ולפי הבנה זו צריך להוסיף ביאור ככל הנ"ל.

איזה צורך בהם, דעתו מסכמת ומשלימה עם זה ולא אכפת ליה כלל, ושוב הו"ל ככל מיעוט שאינו מקפיד כגון טיט וצואה, דאינו רוצה בו אך גם לא אכפת ליה ממנו. ובזה נראה דלית מאן דפליג שנחשב לאינו מקפיד, דכי משום שתחילתו היה לצורך רפואה גרע, סו"ס עתה אינה מקפידה ולא אכפת לה מהדבר. ומיהו צריך בזה דקדוק רב ואין להאמין לאישה בסתמא שאינה מקפדת, דאפשר שרק אינה מסירה מחמת הצורך ברפואה אך אין דעתה משלימה עם הדבר ויושבת ומצפה מתי תוכל להסיר. וכן מתבאר מתשובת ר' בצלאל רנשבורג הנד"מ (ס' כ"ג), יעו"ש.

**ודומה** הדבר לכל אומן וטבח דחשיב אינו מקפיד על הלכלוך שבידיו, ולא אמרינן שבעצם הוא מקפיד, ורק שהוא מוכרח לאומנות זו לצורך פרנסתו, ומאחר וטורח בשבילו לחזר כל יום על נקיון הידים, אינו מקפיד להסיר את הלכלוך. אלא אמרינן דמאחר והוא אומן הרגיל בלכלוך הידים, דעתו משלימה עם הדבר ותו לא אכפת ליה מלכלוך זה, ושוב הו"ל אינו מקפיד גמור בעצם.

**ומעתה** מיושבת הסתירה ששאלנו בדעת הבינת אדם והסדרי טהרה. דבעיקר הנידון אם אינו מקפיד משום רפואה חשיב אינו מקפיד, ס"ל דמאחר ואי"ז מבחירה אלא מחמת ההכרח של הרפואה חשיב אינו מקפיד, אך אי"ז סותר שיהיו כאלו דברים שאחר שהאדם הוצרך להם שוב אינו מקפיד עליהם כלל. וא"כ י"ל שזהו הטעם ברטיה שאינו מקפיד עליה דאינה חוצצת, דמיירי שאחר שהונחה ביד לרפואה שוב לא אכפת ליה ממנה, וכן משמע בלשון הטור (שם) שלא כתב בסתמא שאינה מקפידה, אלא תלה

הדבר נעשה בשביל רפואה, אך בסוף דבר הו"ל אינו מקפיד גמור דלכו"ע אינו חוצץ. דהנה לעיל הבאנו את דעת הבינת אדם שהוא מהמחמירים בענין זה, דכל שהוא משום רפואה חשיב מקפיד, ויל"ע בשיטתו דלכאורה הוא סותר עצמו ממה שכתב בחכמת אדם (כלל קי"ט סע' ה') גבי קליעות שיער הנעשים ע"י סמים, דמסתמא כל הנשים שיש להם חולי אינן מקפידות על זה, ולכך מיקל ברוב שיער. הרי דס"ל שאינו מקפיד משום רפואה חשיב אינו מקפיד.

**ויל"ע** עוד ממה שכתב (שם סע' ז') גבי רטייה שעל המכה, דרטייה שאינה מקפדת לא חוצצת, כמבואר בטור ושו"ע או"ח (סי' קס"א) גבי נטילת ידים, ומקור הדברים מהרא"ש בחולין (פרק כל הבשר ס' י"ח) כפי שביארו המעדני יו"ט (שם אות פ'), הרי שגם דבר העשוי לרפואה אם אינה מקפדת עליו חשיב אינו מקפיד. וסתירה זו קשה גם בדעת הסד"ט, דהרי לעיל הבאנו את שיטתו דכל שהוא מחוץ לגופה ונעשה לרפואה חשיב מקפיד, ואילו גבי רטייה (ס"ק כ"ד) הביא את דברי המעדני יו"ט הנ"ל, ומסיק אע"ג דבדברי הטור בהלכות נט"י מבואר דס"ל דמן הסתם לא קפדי על הרטיה, מ"מ לענין טבילה מחמיר. מבואר עכ"פ דהיכא שברור לנו שאינו מקפיד חשיב אינו מקפיד אף בדבר שנעשה לרפואה. וצ"ע.

**ונראה** בזה דעיקר נידון האחרונים היה מצד שהאישה מתרצה בדבר בשביל צורך הרפואה, שמוכנה לסבול את חוסר הנוחות ואת הגנאי והבושה שיש בדבר מכח ההכרח שצריכה רפואה, דכל כה"ג חשיב שמקפידה בעצם ורק שלמעשה אינה מסירה. אולם יש דברים שאינם גנאי גדול, דבהם מלכתחילה אדם מקפיד שהם עליו, אך לבסוף כשיש

ויש בו צורך רפואה, שוב אין האישה מקפידה עליו ולא אכפת לה, וזהו שכתב החכמת אדם (שם) דמסתמא הנשים שיש להם חולי זה אינן מקפידות, ודימה זאת לרבב, דהיינו שאינם מקפידות כלל על הדבר בדומה לאומן שמשלים עם אומנותו ותו לא אכפת ליה.

זאת בדעתה אם היא מקפידה כמו בטיט ושאר דברים שכתב שם, הרי שאע"פ שאנו רואים לפנינו שהיא מניחה את הרטיה, אכתי אי"ז נחשב לאינו מקפיד, ורק אם מצד עצמו אינה מקפידה על הדבר, אז אינו חוצץ.

ועל דרך זה צ"ל גם בהא דסמים המדבקים את שערות ראשה, דזהו דבר שמאחר



הרב נחמיה סגל

תפרח

## האם יש דין קימה ודין קדימה למי שהוא "צדיק" ואינו ת"ח

### יתכן ע"ה ירא שמים

ב. ובאבות פ"ב מ"ה הוא היה אומר אין בור ירא חטא ולא ע"ה חסיד, ופי' רבינו יונה שהבור אין בו לא תורה ולא מצות ולא דרך ארץ במידות טובות ומתוך ריקות שבו גם מהעבירות לא ידע לזוהר. אבל עם הארץ מעורב עם הבריות במידות חשובות ויש בו מקצת דעות ישרות ויודע להשמר, וישמור נפשו מהפשעים "ויוכל להיות צדיק ולעשות ולקיים במה שאומר לו שנצטוו", אך אל מעלות החסידות לא יוכל להשיג כי אם גדול בתורה שהיא מדה שצריכה טהרת הלב וזכות הנפש ואין זה בידו להטותו מן הקו האמצעי אל הקצה האחרון שיעשה לפניו משורת הדין. ונקרא ע"ה כיון שהוא עמהם בדר"א ולפי שרוב בני העולם כמותו עכ"ל. נמצא מבואר החילוק בין צדיק לחסיד, שצדיק עושה מעשים חיצוניים של מצוות כפי ידיעתו, אבל חסיד בשביל לעשות מעשים של חסידות צריך טהרת הלב פנימית אמיתית וזה אפשר להשיג רק מי שגדול בתורה ואי"ז רק כפי ידיעות אלא כפי טהרת הלב.

וממילא בהא דתנן ממזר ת"ח קודם לכה"ג ע"ה, פשוט שאפי' ע"ה שהוא ירא חטא ומוגדר לצדיק ג"כ הת"ח קודם לו, דמעלתו גדולה, והנה בדרך כלל הת"ח הוא גם יותר צדיק כפי פי' הגר"א שהולך לפני ה' והיראת שמים היא זו שמנחה אותו בכל מעשיו, אך יל"ע בע"ה שהוא צדיק ובעל מעשים והולך לפני ה' כפי ידיעתו וכנ"ל, חדא האם כלל יש דין קדימה לכוז מעלה

### הגדרת צדיק והגדרת ת"ח

א. הנה בפשטות ההגדרה של צדיק היינו שרובו זכויות וכההיא דר"ה דף טז: שספרם של צדיקים היינו אלה שנחתמו לחיים דהיו זכאים בדין והיינו מכח שהיו רובם זכויות. ובאו"ח סי' א' כתב הרמ"א שכתב שויתי ה' לנגדי תמיד הוא כלל גדול בתורה "ובמעלות הצדיקים ההולכים לפני האלוקים" וכתב הגר"א שם "שזה כל מעלת הצדיקים" ור"ל שמעלת הצדיק נמדדת כפי כמה שהולך לפני האלוקים, וכפי המבואר ברמ"א ביאור הולך לפני האלוקים היינו יראת שמים וידיעה והרגשה שנמצא לפני ה' וחי עפ"י ידיעה זו, ורק בזה נמדד הצדיק, דזה כל מעלת הצדיקים.

והנה מצינו מעלות ודינים בדין "תלמיד חכם" וכההיא דתנן בשלהי הוריות שאפי' ממזר ת"ח קודם לכה"ג ע"ה, ויל"ד בתרתי דודאי הגדרת הת"ח נמדדת כפי שיעור חכמת תורתו דזה ההגדרה של ת"ח ידיעה בכל התורה וכמבואר בשו"ע הל' ת"ת סי' איזהו ת"ח מי ששואלים לו דבר הלכה בכל מקום ויודע, וודאי שתורה בלא יראה אין לה קיום כדתנן באבות ג' יז אם אין יראה אין חכמה ואם אין חכמה אין יראה, והיינו שהאחד משלים את השני, וכדפירש הנפש החיים ש"ד מסוגיא דשבת לא: דהוי כקב חומטין השומר על התבואה ואכמ"ל. אבל עכ"פ אלו הם ב' סוגיות סוגיא דהגדרת ת"ח ויש הגדרה לצדיק שזה יראת שמים שחי עפ"י בעשיית המצוות.

של "צדיק", ואם יש, האם כשהוא בדרגת צדיק יותר מהת"ח האם יקדם אליו או לא. [ואין כוונתי לת"ח שאין בו יראת שמים שעליו נאמר בשו"ע יו"ד סי' רמ"ג ס"ג שת"ח המזלזל במצוות ואין בו יראת שמים ה"ה כקל שבציבור, אלא שודאי מקפיד במצוות, אבל ניכר על הע"ה שה"ה הולך לפני ה' יותר מהת"ח האם יש לו דין קדימה עליו או לא]. ומסתימת הדין דממזר ת"ח קודם לכה"ג ע"ה אין הכרח די"ל דה"ק כששנים ברמה של היראת חטא והצדקות, אלא שהאחד יש לו מעלת ת"ח, והאחד יש לו מעלת כה"ג, ע"ז אמרי" שות"ח קודם.

### דין קימה לבעל מעשים

ג. ובאמת שסוגיא זו האם יש חיוב לעמוד לפני צדיק כהנ"ל שהוא ירא חטא הוא מחלוקת ראשונים, ולענין להקדימו הוא מחלוקת אחרונים, דהנה בקידושין דף לג: מייתי דשמואל אמר לר' יהודה שינא קום מקמיה אבון, והיינו ר' יחזקאל שהיה אבי ר' יהודה והיה תלמיד בנו, וקאמר ליה שמואל שיקום לפני אביו, ומזה מייתי ראייה שבן צריך לקום לפני אביו תלמידו, ודחי שאני רב יחזקאל דבעל מעשים הוה דאפי' מר שמואל נמי קאים מקמיה ע"ש הסוגיא. ומבואר בגמ' שאפי' שמואל שהיה מופלג בדורו היה קם קמיה רב יחזקאל שהיה בעל מעשים, ונחלקו ראשונים בזה, שהר"ן (דף יד. מדה"ר) הביא מהרמב"ן שפירש שלא מצינו "חיוב" לקום לפני מי שהוא בעל מעשים, ובגמ' דקאמר ששמואל קם לפני רב יחזקאל אשמעינן דאע"ג שת"ח אסור לו לקום לפני ע"ה דהוי זקן ואינו לפי כבודו, אפ"ה אשמעינן שלפני בעל מעשים מותר לו לקום ואין בזה בזיון בכבוד התורה, ואם אותו בעל מעשים הוא גם זקן, מחויב לקום

לפניו, אך הר"ן חלק עליו עפ"י הסוגיא שם וסיים לפיכך נ"ל שכל שמוחזק בבעל מעשים ואין ספק בעניינו כרב יחזקאל עומדים מפניו, דלא צייתה תורה בחכם אלא מפני שהחכמה מביא לידי מעשים, אלא שלא פירשה התורה במעשה כמו שפירשה בחכמה, לפי שאין הכשר המעשה גלוי כמו שיתרון הכשר החכמה נראה לכל, משו"ה קאמר בגמ' שאני רב יחזקאל דבעל מעשים הוה, כלומר ואיכא תרתי אביו ובעל מעשים וע"כ אינם שקולים וכו', נמצא מבואר שנחלקו הרמב"ן והר"ן האם יש חיוב לעמוד בפני בעל מעשים (ע"י להלן מהו), שלרמב"ן אי"צ לעמוד, אבל אם עומד אפי' מופלג בדורו אין בזה בזיון לתורה ומותר, ולר"ן הוי חיוב לעמוד, והוסיף הר"ן דמה שלא פירשה תורה לקום לפי בעל מעשים, כיון שאי"ז גלוי כלפי חוץ דמנ"ל שהוא בעל מעשים דאינו יודעים מעשיו בסתר, אבל החכמה לכל גלוי.

### מהו בעל מעשים

ד. מתבאר בדברי הר"ן מהו בעל מעשים שלא נתפרש בגמ' ורש"י מהו, ובר"ן מתבאר שמקיים המצוות כראוי, דהא קאמר דמעלתו דבעל מעשים דהא גם מעלת החכמה היא דמביאה למעשים כסוגיא דסופ"ק דב"ק ועוד שגדול תלמוד שמביא לידי מעשה, ולפי"ז הגדר בזה הוא כפי רמת היראת שמים שלו שזה הגורם לו לעשות המעשים טובים ביותר שלמות, וע"ז קאמר הר"ן שאם ידוע לנו ומוחזק לבעל מעשים וכנראה שלא רק כלפי חוץ אלא שנוהג בשלמות המעשים, בזה יש חיוב קימה לפניו. וע"י ברכי יוסף יו"ד סי' רמ"ד סי"ב.

והנה הטור יו"ד סי' רמ"ד יב כתב ומי שהוא "חסיד" ובעל מעשים הכל צריכים לעמוד מפניו, אפי' הגדולים ממנו

## גברא דחיל חטאין

ה. ובבית יוסף הביא עוד מסוגיא דשבת דף לא: שמספרת הגמ' דר' סימון ור' אלעזר הווי יתבי, חליף ואזיל ר' יעקב בר אחא, א"ל חד לחבריה ניקו מקמיה דגבר דחיל חטאין הוא, א"ל ניקו מקמיה דגבר בר אוריין הוא [בן תורה - רש"י גיטין סב.], א"ל אמינא לך אנא דגבר דחיל חטאין הוא ואמרת לי את בר אוריין, ופירש"י שבוה שאמרת בר אוריין מיעטת בשבחיו, וקאמר בגמ' דר"א הוא דקאמר גבר דחיל חטאין דקאמר אין לו לקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד. וע"ז הביא הב"י את הסוגיא בקידושין ומחלוקת הרמב"ן והר"ן, ונראה שהבין שזהו אותה סוגיא ודחזינן מהגמ' שיש לקום לפני גבר דחיל חטאין, וזהו בעל מעשים שעליו מיירי הסוגיא בקידושין, ומבואר גם בבית יוסף כמש"כ מהר"ן שהגדר בבעל מעשים הוא שגדול ביראת שמים. ונהי ששם בגמ' מדובר בר' יעקב בר אחא שודאי היה בר אוריין ות"ח, מ"מ מבואר שזה שהוא דחיל חטאין היא סיבה לקום לפניו, והיה אפ"ל שאפי' אם אינו ת"ח ג"כ יש דין לקום לפניו, ובספר חפץ ה' לבעל האוה"ח הקדוש עמ"ס שבת כתב שם דודאי כו"ע מודו שיש לקום לפני בעל מעשים כמבואר בקידושין שאני ר' יחזקאל דבעל מעשים הוי (ולא הביא שנחלקו בזה ר"ן ורמב"ן), ונחלקו בגמ' דהכי קאמר מ"ט אתה מצריך דחיל חטאין דמשמע דאל"ה לא היה צריך לקום, והלא בר אוריין הוא וזה עצמו סיבה לקום לפניו, וקאמר הגמ' דר' אלעזר הוא דאמר דחיל חטאין דחזינן שס"ל שמחמת יראת שמים לחוד ג"כ סיבה לקום אפי' אינו בר אוריין, ולר"א מי שהוא ת"ח ולא דחיל חטאין לא יקום לפניו, אבל דחיל חטאין לחוד יקום. ומבואר באוה"ח שס"ל דודאי דחיל חטאין אפי' אינו

בחכמה הרבה. והבית יוסף הביא את מחלוקת הרמב"ן והר"ן, וכתב שנראה שדעת הפוסקים כרמב"ן מדהשמיטו הא דעומדים מפני בעל מעשים. ולכך פסק בשו"ע שם וכתב חכם אפי' הוא מופלג בחכמה רשאי לעמוד בפני מי שהוא בעל מעשים, ומבואר שהוא היתר ואין בזה גדר של זקן ואינו לפי כבודו אבל אין חיוב לעמוד, אולם הב"ח פסק כהר"ן וס"ל לעיקר שמשמעות הסוגיא שיש חיוב לעמוד, וכן הביאו הש"ך והט"ז שיש בזה מחלוקת והב"ח החמיר כהטור. ובשו"ת חת"ס יו"ד סי' רל"ג ד"ה ובהא, כתב שאפי' שבפירוש הש"ס נראה כרמב"ן, אבל ההלכה כהר"ן דבתראה הוא וראה דברי הרמב"ן וחלק עליו. והברכי יוסף יו"ד סי' רנ"א או' ה' הביא שכ"פ גם רבינו ירוחם והצידה לדרך.

והנה פשטות הסוגיא מבואר דבעל מעשים בלחוד סגי שיהא דין לעמוד לפניו, ולהר"ן היינו שמקיים המצוות כראוי וההגדרה היא "ירא שמים" וכפי שהבאתי מהגר"א שגדר צדיק היינו ההולך לפני ה' שעניינו עפ"י ציווי התורה, והתבאר לעיל שיתכן שיהא עם הארץ מצד חכמתו ונהי שאינו בור, אבל הוי ע"ה ואפי' מקיים מצוות כראוי, וכדלהלן עוד, אולם לשון הטור מי שהוא "חסיד ובעל מעשים", והב"ח שם פירש ג"כ שהכוונה שהוא חכם וחסיד ובעל מעשים, ע"ז נאמר שיש חיוב לקום לפניו אפי' אלו שהם גדולים ממנו בחכמה ואינם גדולים כמוהו בחסידות, צריכים לעמוד לפניו, וע"ז הביא את מחלוקת הר"ן והרמב"ן. ומבואר שהבין דודאי לא מיירי בעם הארץ, אלא בת"ח גדול ושמעליותא זו דמעשים טובים ג"כ נותנת לו מעלה שיהא חיוב לעמוד לפניו גם הגדולים ממנו בחכמה. וצ"ע.

ת"ח יקום לפניו, ולא מוזכר דוקא חסיד, וצ"ע מנ"ל לטור מש"כ דוקא חסיד.

**אולם** החיד"א בספרו פתח עינים עמ"ס שבת שם בתחילה כתב לפרש שנחלקו הנהו אמוראי במחלוקת רמב"ן והר"ן האם צריך לקום לפני דחיל חטאין שהוא בעל מעשים ואינו ת"ח, ע"ש איך שהכניס זה בדברי הגמ'. ובאופן שני כתב שב' האמוראים ס"ל כרמב"ן וה"ק ניקום מיקמי שדחיל חטאין ועד כדי כך מעלתו שאפי' רבו מותר לו לקום לפניו ואין חסרון דזקן ואינו לפי כבודו, וענה שכנגדו דכיון שאיננו רבותיו איננו צריכים להגיע לזה שהוא דחיל חטאין אלא סגי בהא דבר אוריין הוא. ע"ש.

ו. ושוב הביא מהרימ"ט שהקשה מה מעלה בדחיל חטאין אם אינו ת"ח, ופי' דהכי קאמר אמינא לך אנא דחיל חטאין וידעינן דלא ע"ה חסיד וא"כ בהכרח הוא גם ת"ח, ואת אמרת בר אוריין שמזה אין הכרח שהוא גם דחיל חטאין וקרוב לזה פי' מהרש"א. ותמה החיד"א הא מוכח באבות דאין בור ירא חטא ולא ע"ה חסיד, אבל יתכן ע"ה שיהא ירא חטא, ואיך קאמרי מהר"י מטראני ומהרש"א שכשאומר דחיל חטאין בהכרח הוא ת"ח, ואת המהרימ"ט ישב דכוונתו לפמש"כ באבות פ"ב על ר"ש בן נתנאל דהוה ירא חטא, ופי' הרע"ב דר"ל מחמיר על עצמו ואוסר עליו דברים המותרים מיראתו שמא יבוא לידי חטא, אבל אין הכוונה ליר"ש ברמה רגילה, דהא אף ע"ה יכול להיות ירא חטא, אבל על המהרש"א הקשה דכתב שלא משכח"ל דחיל חטאין שאינו בר אוריין וכדתנן אין בור ירא חטא, וצ"ע דאדרבה מהך מתני' מוכח דע"ה יכול להיות ירא חטא. וצ"ע.

**עכ"פ** מתבאר דמהרימ"ט ומהרש"א למדו דמה שאמרו ניקום מקמי גבר דדחיל

חטאין היינו ירא חטא שבדרגה של ר"ש בן נתנאל, ומעתה א"ש דנימא שגם הטור כך למד כמותם ולכן הוי פשיט"ל דכשקאמר בגמ' שיש לקום לפני ר' יחזקאל דבעל מעשים הוי, בהכרח היינו ירא חטא שהוא גם חסיד. שו"ר שהחת"ס שו"ת יו"ד סי' רל"ג ד"ה בהא, כתב דמה שהצריכו הפוסקים שיהא חסיד, הוא משום מש"כ הר"ן שבמעשים אין ניכר לכל דהצנע לכת, וע"כ צריך שיהא חסיד שמוחזק ומפורסם כיר"ש ובעל מעשים, ולפי"ז שוב אין הכרח למה שכתבתי שלהטור קאי על דרגת ירא חטא דר"ש בן נתנאל הנ"ל.

**נמצא** ממה שנתבאר, שלהרמב"ן וכ"פ השו"ע אין חיוב לקום לפני בעל מעשים, ודעת הר"ן שכ"פ הטור הב"ח והחת"ס שיש חיוב לקום לפניו, אלא שמ"מ בעינן שיהא ודאי שהוא גבר דחיל חטאין ולכן הצריך הטור שיהא חסיד כמש"כ החת"ס, ומה נקרא בעל מעשים נראה בר"ן ובב"י שמקיים המצוות כראוי מתוך יראת שמים, והחיד"א הביא ממהרימ"ט ומהרש"א דמיירי בירא חטא בדרגה שהוא ודאי ת"ח ומבואר שביר"ש בעלמא אין דין לקום. [ויש לציין עוד מהספר קימה והדור פי"ג (ומשם ראיתי המ"מ בסוגיין) משו"ת הגאונים שפירשו מהו בעל מעשים שהוא טוב עין בצדקה ובצרכי ציבור ובמידות טובות אע"פ שאינו מופלג בחכמה, וציין לתשובות והנהגות ח"ד סי' רי"ח וסוס"י ר"י וח"ה סי' ער"ה עוד בהגדרת בעל מעשים שיש דין לקום לפניו ע"ש].

### דין קדימה של בעל מעשים

ז. וכ"ז לענין לקום לכבודו, אבל האם יש דין קדימה לבעל מעשים, וכתב שם החת"ס יו"ד סי' רלג דמה"ט שכתב בר"ן

קדימה לכה"ג ע"ה צריך שיהא חכם קצת והוסיף עוד עפ"י הש"ך שכה"ג ובעל מעשים ששניהם חכמים קצת ואינם ע"ה י"ל דבעל מעשים יקדם לדעת הר"ן.

**ומעתה** ניהדר לב' הספיקות שהבאתי בתחילת הדברים, האם ע"ה שהוא צדיק יש דין לכבודו, הוא מחלוקת הר"ן והרמב"ן והרבה פסקו כהר"ן ויש להחמיר לקום לפניו אמנם שידע בודאי שהוא מוחזק ליר"ש ובעל מעשים, וזהו לענין לכבודו, ולהקדימו לאחרים בשוים ודאי יקדם בעל המעשים, ולכה"ג ע"ה נחלקו האחרונים אם בעל מעשים שאינו ת"ח קודם. וספק שני במוחזק ליר"ש יותר מהת"ח, ודאי מעלת התורה עדיפה ויקדימו דכבוד התורה עדיף, ועוד הא מעלת ת"ח היא לכו"ע, ומעלת בעל מעשים שנוי במחלוקת לכאור'.

גופיה בטעמא דלכבודו, ה"נ מה"ט יש להחיותו קודם לשכנגדו, דכשם שת"ח קודם לע"ה דהתלמוד מביא למעשה, ה"נ כ"ש שבעל מעשה יקדם למי שאינו בעל מעשה וכנ"ל בידוע שהוא בעל מעשה. והאור החיים בספרו ראשון לציון ליו"ד סי' רנ"א כתב שקדימה של ת"ח לע"ה הוא דוקא בת"ח שיש בו משום כבוד התורה, אבל בעל מעשים אינו קודם לכה"ג ע"ה, מיהו בשניהם שוים בדרגא כב' ישראלים יקדים מי שהוא בעל מעשים, דחזינן בגמ' שיש לכבודו טפי מצד מעשיו, ה"נ יש להקדימו טפי מפני מעשיו. והחיד"א בדרכי יוסף יו"ד סי' רנ"א הביאו והשיג וכתב כחת"ס דלהר"ן כשם שת"ח קודם לכה"ג ע"ה, ה"נ בעל מעשים מה"ט יש להקדימו לכה"ג ע"ה. ושוב כתב דאפשר שהר"ן לא אמרה אלא בבעל מעשים שחכם קצת, וממילא ה"נ בשביל שיהא דין



הרב און אברהם הכהן סקלי

קונטרס 'האותיות שאלוני' - בירור מסורת צורת האותיות  
הספרדית [ח"ו]

## תמונות האות טי"ת

מהר"י אבוהב מהר"ם זאבארו מהר"ע פיג'ו מהר"ס אוחנא מהר"א מונסון



משאר ספרים ספרדיים ואיטליניים ישנים [מתוכם שאיני יודע ארץ מוצאם בדיוק]



כתובות מבכנ"ס עתיקים מספרד: פתובות מספרד משנות הק'-ר':

מספרים מתפרצות הספרדים [בינם גם ספרים מאוחרים]



## מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קסה



תורכיה והבלקן:



תונס:

## מזרחיים



תימן:

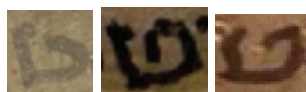
עירק וסוריה:

פרס בוכרה ואפגניסטן:

## מספרי תורה אשכנזיים קדומים



מתקופת בית שני [לפני כ- 2000 שנה]:



מקצרות השבעה:

מתקופת הגאונים [לפני כ- 1000-1500]:



בולוניה:

ס"ת:



תנ"כים:

קסו      מנורה      הרב און אברהם הכהן סקלי      בדרום

### טתי"ן לפופות



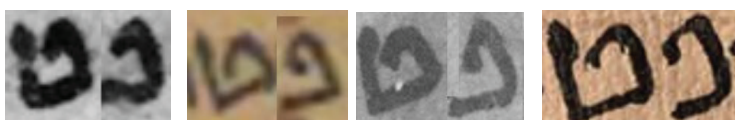
הס"ת הקדום מבולוניה:



ס"ת ספרדי ישן דומה לזאבארו:

### לא יעשה טיתי"ן פפי"ן

השוואה בין פ"א לטי"ת מזמן בית שני



טית ישרה, בהטיה של 45 מעלות ושל 90 מעלות:



טי"ת ישרה ובהטיה של 90 מעלות:

ספר התרומה [כת"י פרמה 1231]



"צריך לטי"ת לכפול מעט ראש ימין לתוך חללו כזה וכו' שלא יכפול כ"כ שלא יהא נראה פ"ה כזה."



מכת"י פרע"ח [משנת תיא]:



טי"ת משער התפלה בכת"י מהרח"ו ז"ל:

## מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קסו

### צורת האות טי"ת הספרדית

א. האות טי"ת הספרדית מורכבת מכעין נו"ן מצד ימין, אשר בסיסה עובר קדימה כ-1.5-1 בסוף בסיסה משמאל, לכעין זי"ן.

ב. ראשה השמאלי של הטי"ת [ראש ה'זי"ן], פניו כלפי מעלה, כשאר ראשי האותיות בכתב הספרדי.

ג. הראש השמאלי הנ"ל בד"כ מחובר לרגל השמאלית, בפיתו הימנית תחתונה של הראש, ויש שמחברים אותו באמצע הראש [בד"כ בחציו הימני של הראש]. וראש זה, כשאר ראשי האותיות הספרדיות, אינו בעל זווית, אלא עגלגל.

ד. הרגל השמאלית [רגל ה'זי"ן], בד"כ מתעגלת מעט שמאלה אחר חיבורה לראש, ואז יורדת למטה ביושר, או בנטיה מועטת לכיון ימין, בשונה מרגל האות זי"ן, אשר בד"כ יורדת מהראש למטה יותר ביושר [וכפי הנראה הסיבה להתעגלות זו, כדי שיהיה מקום להכניס את הראש הימני תחת הראש השמאלי, מבלי להצטרך להרחיב האות יותר מדי].

ה. ראשה הימני של הטי"ת [ראש ה'נו"ן], מתעגל פנימה [שמאלה] לתוך האות, וממשיך בקו דק יותר לתוך האות, עד שמסתיים בד"כ קרוב לבסיס האות מבפנים [במרחק של כחצי קולמוס או פחות], ובד"כ מתחת לקצה הימני של הראש השמאלי, אשר כאמור ראש זה נוטה מעט אחורה. ויש שעושים קו זה דק וקצר יותר, ואינו נכנס עמוק מאוד פנימה.

ובעי"ז כתב המור וקציעה (סי' לו), וז"ל: "טי"ת - לספרדית ראש הימני משפיל עצמו לתוכה ומשפיע מאד".

ו. הפינה הימנית התחתונה של האות עגלגלה, לעומת הפינה השמאלית התחתונה [חיבור ה'נו"ן' וה'זי"ן'] אשר היא בד"כ יותר זוויתית.

### דברי הז"ל

א. בבלי שבת (קג:): "וכתבתם - שתהא כתיבה תמה; שלא יכתוב וכו' טיתין פיפין, פיפין טיתין".

משמע מדברי ברייתא זו, שהאותיות טי"ת ופ"א דומות, ויש להבדיל היטב בכתיבתן, שלא יטעו ביניהן.

ב. מנחות (כט:): "אמר רבא שבעה אותיות צריכות שלשה זיונין, ואלו הן שעטנז ג"ץ".

הרי שהאות טי"ת צריכה ג' זיונין.

ג. אותיות דרבי עקיבא (נ"ב): "טי"ת מפני מה ידו טמון לתוכו וראשו זקוף ויש לו כתר, מפני שכל מי שהוא עושה מעשים טובים וצדקה וגמילות חסדים, ונותן צדקה לעניים, צריך שלא יהיה עושה אלא בסתר, שכל הנותן צדקה בסתר כופה מלאך המות ממנו ומאנשי ביתו שנקרא אף, שנא' מתן בסתר יכפה אף ושוחד בחיק חמה עזה".

משמע מדברי המדרש, שלאות טי"ת יש כמין י"ד, ויד זו כפופה וטמונה לתוך האות, וכן שיש לה כעין 'ראש' שהוא זקוף, ויש עליו כעין 'כתר'.

ד. מדרש התגין לר' עקיבא: "טי"ת יש לה ג' זיינין כנגד ג' משפחות טובות, כהנים לויים וישראלים. ועוד טי"ת יש לה ד' זיינין לעיל, כנגד ד' משפחות כהנים לויים וישראלים וגרי צדק. ועוד טי"ת יש לה ה' זיינין, לפי שכולם שומרים חמשה חומשי תורה".

לעני יתן לו בסתר אבל לא יכוף אותו הרבה  
פן ידמה לגמרי לפ"א".

### שלא יכתוב טי"ן פי"ן

תחלה נבאר בעז"ה סוגיית הגמ' לפי  
הראשונים.

**דאיתא** בשבת (קג:): "וכתבתם - שתהא  
כתיבה תמה; שלא יכתוב וכו'  
טיתין פיפין, פיפין טיתין".

**וכתבו** שם תוס', וז"ל: "טיתין פיפין -  
מכאן נראה לר"ת שצריך לכוף  
ראש הטית לתוכה דדמי כעין פ". וכ"א  
בתוס' רא"ש<sup>2</sup>.

**והנה** כתב הרא"ש שם בהל' ס"ת, וז"ל:  
"טיתין פיפין - אינן דומין לא  
בקריאה ולא בכתיבה, ולכך היה אומר ר"ת  
שצריך שתהא צד ימינו של הטי"ת כפוף  
למטה כזה (?), ואם תטה אותה על צדה  
השמאלי תדמה לפ"א, כעין גימ"ל לצד"י".

**הרי** שהבין הרא"ש שדיוק ר"ת שצריך לכוף  
ראש הימני מעט פנימה, שכך אם יכתוב  
הטי"ת מעט בהטיה, תראה כעין פ"א, ולא  
שהחשש שיפריד הקו שהמאלי של האות  
מבסיס האות.

**אמנם** רבותינו הראשונים הספרדים, נראה  
שהבינו מעט אחרת את חשש  
הבריתא לפי ר"ת, וכדלהלן;

**דכתב** שם הרמב"ן, וז"ל: "טיתין פיפין -  
פי' שלא יפריש קו הטי"ת האחרון  
מגופה, ותדמה לפ"א ו', ומכאן יש ללמוד

**משמע** ממדרש זה [ע"פ מה שכתבנו  
במאמרינו הקודמים, שאין כוונת  
מדרש זה על 'תגים' שלנו, אלא על קוצי  
האותיות], דיש כמה צורות לאות טי"ת - עם  
ג', ד', ו-ה' זיניין<sup>3</sup>.

### דברי הב"י בשם האלפא-ביתא

**כתב** מרן בסי' לו בשם רי"ט באלפא-ביתא,  
וז"ל<sup>4</sup>: "ט' - (א) יהיה ראשו הימין  
קצת ארוך (ב) ומשפיל ראשו קצת, (ג) ויהיה  
למעלה עגול ולא משוך בשוה. (ד) ועוקץ  
פניו משוך למטה לתוכה. (ה) והראש השני  
לצד שמאל יהיה דומה ממש לזיין<sup>5</sup>,  
(ו) והרגל משוך בשוה למטה, (ז) ושלשה  
תגין על ראש השמאל".

**ובהמשך** העתיק הב"י את הפירוש הארוך,  
וז"ל: "ט' - יהיה ראשה קצת  
ארוך כי תמונתה כמו כ"ף וזיין<sup>6</sup>, ומשפיל  
ראשו קצת מפני שגם גופה משוך תחתיו  
באלכסון ואז תיטב תמונת הכ"ף, ועוד שאז  
יעשה הראש עגול למעלה ולא יהיה ראוי  
להושיב כתרי התגין, שאם ראש ראשון שוה  
והגון להתגין כמו ראש השני, לא היו מדלגין  
עליו להושיב כתרי התגין על ראש השני,  
דומיא דאין מעבירין על המצות. והיינו  
טעמא שהיודיין שבצד ימין בעיין וצד"י  
ושיין כולם פניהם כלפי מעלה. ועוקץ פני  
הראש משוך מעט לתוכו כי כן הכריח ר"ת  
מדהזכיר פרק הבונה שלא יעשה טתיין<sup>7</sup>  
פאיין אלמא שהם דומים קצת וכן משמע  
באלפא ביתא דרבי עקיבא מפני מה טי"ת  
טמון ידו וזקוף ראשו שכל הנותן פרוטה

א. ומסומנים החידושים שבדבריו באותיות'.

ב. ומקור דברי ר"ת, מתשובתו הארוכה בהל' סת"ם, המובאת לפנינו במחז"ו סי' תקיז, וז"ל שם: "ומדאמרינן  
בהבונה פפין טתין טתין פפין, ג"ל שצורת הטי"ת כך, חודה החיצון כפול מעט לפניו. ועוד מדפר' ר"ח  
נתכוון לכתוב אחת ועלו בידו שחם חייב, כגון שנתכוון לכתוב ט' ולא הדביק יריכו החיצון וכתב (?)".

## מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קסט

ומשמע ידו טמון היינו הכפל שבתוך החלל".

וז"ל רבינו הננאל' שם (קת): "תנא נתכוון לכתוב אות אחת ועלתה בידו ב' חייב,

והתניא פטור, ושנינו בדבעי זיונא - פ' כגון צריך לכתוב טי"ת, ומדי רהוטו לא הדביק בו לצלם האחרון ונמצא כאילו פ"ו, איבעי זיונא כדי שיתראו צורת האותיות, פטור שעדיין אינה כתובה. ואם לאו חייב, ודוקא שצריך פ"ו בענין שכתבו".

וכן המאירי בקרית ספר (מ"ב ח"א) כתב כע"ז, וז"ל: "וטיתין פפינ, אילו כתב

הטי"ת בקצור הברית השני עד שלא יורגש שיהא בה בריח שני, אלא כמי שמגביה שולי הטית מעט כלפי מעלה - תהא דומה לפ"א. וכן אם לא הדביק הברית השני לשוליה, ובחינתה שיעשה בריח שני שלה הזקוף כגבהו של בריח ראשון שבצד ימין הכותב, שראשה מתעגל לפנים מן האות כפ"א. ולמדת שצריך לכפול מה שנכנס בתוך הטית כדמיון הפ"א, וכן שידביק הברית השני לשוליה". וזה כעין פ"י כל הראשונים הנ"ל, ובתוספת עוד פ"י, שיכול להיות דמיון כזה גם אם יעשה רגל שמאל של הטי"ת קצרה.

הרי למדת מדברי הראשונים הנ"ל, שאין החשש בדמיון הטי"ת לפ"א, במקרה שיטה אותה, אלא במקרה שיפריד הקו השמאלי מבסיס האות.

**אמנם,** נראה לכאורה שאין כ"כ נפק"מ למעשה בזה בין פ"י הרא"ש לבין פ"י שאר הראשונים, דמסתברא דאף שאר הראשונים מודים לרא"ש שיש להזהר שלא להטות הטי"ת קדימה, שהרי בהטיית

שהיא כפופה כגון זה (?), ולא ככתיבת מקצת הסופרים הצרפתים שכותבין אותה פשוטה כזה (?).

הרי מבואר, שנראה שלמד פשט בדברי ר"ת, דעיקר אזהרת הבריתא, שמאחר והראש הימני של הטי"ת כפוף פנימה, ונראה מעט כמו פ"א, ע"כ יש להזהר שלא להפריד הרגל השמאלית של הטי"ת מגופה, דאז יראה כפ"א ווא"ו. והיינו שאין החשש כדברי הרא"ש, שבהטית האות תראה כפ"א, אלא בהפרדת קו השמאלי שלה.

**וב"ב הרשב"א** שם ביתר ביאור, וז"ל: "טתי"ן פפי"ן - כלומר שלא ירחיק הקו האחרון מן האות כגון זו (?), ומכאן דקדק רבינו תם ז"ל שצריך לכופף הקו האמצעי של טי"ת בתוכו כזה (?), שאם לא יכופף אותו אפילו כשירחק הקו האחרון לא ידמה לפ"א שהרי הקו האמצעי של פ"א כפוף לתוך האות". והעתיק לשונו הר"ן בחי' שם.

**וב"א בריטב"א** שם, וז"ל: "טתי"ן פפי"ן - כתב ר"ת ז"ל, מכאן משמע שצריך לטי"ת לכפול ממנו מעט ראש ימין לתוך חללה כזה (?), דאי לא בעי למיכפל כלל, למה הוצרכו לומר שלא ישנה האות. ולקמן פ"י ר"ח ז"ל - נתכוון לכתוב אות אחת ועלו בידו שתיים, שנתכוון לכתוב טי"ת, והרחיק הקו האחרון מן תחתית הטי"ת, ונראה כמו פ"ז, וזה כפירוש ר"ת ז"ל. ובא"ב דר"ע אמרי מפני מה טי"ת טמון ידו וזקוף ראשו וקשור כתר, שכל מי שעושה צדקה וגמילות חסדים ונותן פרוטה לעני צריך שלא יתן אלא בסתר,

ג. בנדפס לפנינו, ולא בדקתי כעת בכת"י.

ד. מסתבר שאין לדקדק מכאן שצורת החלק הימני כוא"ו ולא כזי"ן, מכיון שקשה לסמוך על העתקתם מכת"י שדקדקו כ"כ, בפרט שבכתב"י בקל יכולה להדמות זי"ן לוא"ו. ופשוט.

קדימה ב-90 מעלות תדמה כבר ממש לפ"א, ואף בהטיתה בכ-45 מעלות, היא כבר באמצע בין טי"ת לפ"א, והרי כבר אפשר להסתפק בה אם היא טי"ת הנוטה מעט קדימה, או פ"א הנוטה מעט אחורה.

**וכן** להפך - מסתבר שמודה הרא"ש לשאר הראשונים שע"י הפרדת הקו השמאלי של הטי"ת מבסיס האות יכולה להדמות מעט לפ"א וניתכן שלא פי' כן, דהלא בהפרדת הקו השמאלי מהאות, ממילא נפסדה האות מצורתה כי אינה גולם אחד ומאי נפק"מ בדמיונה לפ"א וזי"ן<sup>ה</sup>, וע"כ עדיפא מינה פירש, דאף שלא נחלקה האות, יש חשש שתדמה לאות אחרת בהטייתה].

**וניתן** לראות בתמונות המצורפות למאמר טייתי"ן מזמן בית שני, בהטיות של 45 ו-90 מעלות, בהשוואה לאות פ"א מאותם כתבים, וכן טייתי"ן ישרות, אשר החצי הימני שלהן דומה לאות פ"א מאותם כתבים [שבאות פ"א בכתבים ממגילות מדבר יהודה, הרבה פעמים הכניסה של הראש לתוך האות אינה בעומק אלא מעט, ויש שרק יורד הגג למטה, ואין נכנס כלל ימינה לתוך האות].

**אכן** בס' יראים (סי' שצט), מצאתי שפי' באופן מעט שונה שנראה שחלוק משאר הראשונים שהוזכרו לעיל, וז"ל שם: "וצריכה טי"ת להיותה כפופה בראש ימין כזה (?) דומה מעט לכפיפות פ"א, דתניא התם כתיבה תמה שלא יכתבו טייתי"ן פפי"ן - למדנו שכפיפת טי"ת דומה

קצת לכפיפת פ"א על כן הוצרך להזהיר שלא יכפפנה כ"כ".

**וב"כ** בס' התרומה (סי' ריג), וז"ל שם: "טי"ת - הא אמרינן פ' הבונה שלא יעשה טיתין פפי"ן, אומר רבינו יעקב: מכאן משמע שצריך לטי"ת לכפול יראש ימין לתוך חללה כזה (?), ולכך קאמר שלא יכפול כל כך שיהא נראה כמין פ"א כזה (?), דאי לא בעי למכפל כלל למה הוצרך לומר שלא ישנה האות. ובפ' הבונה נמי, דקאמר נתכוון לכתוב אות אחת ועלו בידו שתיים, פי' ר"ח: נתכוון לכתוב טי"ת ולא הדביק ירכו השמאלית חיצון וכתב (?). ובא"ב דרבי עקיבא נמי אמרינן: מפני מה טי"ת טמון ידו וזקוף ראשו וקושר כתר, שכל מי שעושה צדקה וגמילות חסדים ונותן פרוטה לעני יתן לו בסתר, משמע דטמון ידו היינו הכפל שתוך חללו". והעתיק לשונו בהגה"מ.

**וכפי** הנראה נמשך אחריהם רי"ט באלפא-ביתא שלו [כמובא לעיל בב"י], וז"ל: "ועוקץ פני הראש משוך מעט לתוכו וכו' אבל לא יכוף אותו הרבה פן ידמה לגמרי לפ"א".

**הנה** נראה שהבינו החכמים הנ"ל שחשש הבריתא לפי' ר"ת - שמאחר והראש הימני של הטי"ת מתכופף מעט לתוכו, ע"כ יש להזהר שלא לכופו הרבה פנימה, שע"כ נדמה חלקית לפ"א. ואע"פ שאינו פ"א גמורה, שהרי מחובר לה הקו השמאלי של הטי"ת, מ"מ דומה במקצתו לאות פ"א. וזה

ה. וזה יש מתרצים, דנפק"מ לתפילין ומזוזות, דלרוב הראשונים בעינן כתיבה כסדרן, וע"כ אם רק נחלקה האות חילוק דק ולא נדמית לאות אחרת, שלא איבדה את צורתה, יכול לתקנה ולא חשיב לא כסדרן, אך אם גם נדמית לאותיות אחרות, נפסלה לגמרי ושוב לא יוכל לתקנה משום שלא כסדרן. ואילו בס"ת ובמגילה, יכול לחזור ולתקן אף שנדמיתה לאותיות אחרות.

## מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קעא

דוגמאות דשל טי"ן לפופות - מהס"ת הקדום מבולוניה מלפני כ-900 שנה, וכן מעור ספר כנראה ספרדי מזמן הגירוש, הנכתב בכתב כמעט זהה לשל מהר"ם זבארו, אלא עם אותיות ותגין מיוחדים].

והנה לדעתם החכמים הנ"ל - הלא טי"ת לפופה היא ממש אותה טי"ת שפסלה הבריתא, דהלא ראש האות הימני נכפף הרבה לתוכה עד שנדמה חציה הימני של האות לפ"א, ותמוה לומר שכך התקבל במסורה לכתוב אות שהיא פסולה לגמרי, ועוד שעליה נאמר בבריתא מפורש אין לכתבה כך. וצ"ע.

### כפיפת הראש הימני לתוכה

**כאמור** לעיל, דקדק רבינו תם מהבריתא, דיש לכפוף הראש הימני של הטי"ת לתוכה, כדי שתדמה מעט לפ"א. והסכימו לדבריו כל הראשונים, כנ"ל.

והנה, הרקע לדברי ר"ת, הוא המנהג שהכיר בצרפת, וכמ"ש הרמב"ן הנ"ל בהדיא בזה"ל: "ולא ככתיבת מקצת הסופרים הצרפתים שכותבין אותה פשוטה". וע"כ הזהיר ר"ת שאין לכתוב כך, אלא יש לכפול הראש הימני לתוכה. ובאמת ניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר, הרבה טי"ן אשכנזיות [כנראה צרפתיות], שראש הטי"ת הימני אינו כפוף כלל פנימה, אלא ישר.

**אמנם**, כמ"ש בראש דברינו, הטי"ת הספרדית נכתב בכפיפת הראש הימני פנימה הרבה.

וכן מצאנו בהדיא בס' המנהיג (הל' תפילין), וז"ל: "כך פר"ת כל הכותבים בספר

דלא כשאר הראשונים, שלא פירשו שהקפידא שהאות כעת בצורתה יכולה להדמות חלקית לפ"א, רק שבשינוי כלשהו באות [ע"י הטייתה או שבירתה], תדמה לגמרי לאות אחרת. וכן העיר במחלוקת זו, רבינו המשנ"ב בקונ' משנת סופרים לגבי האות ט' (בבאה"ל שם)<sup>1</sup>.

ולפי החכמים הנ"ל, מסתבר שהצורה הנ"ל של טי"ת שראשה הימני כפוף מאוד לתוכה - פסולה, כשאר הענינים המוזכרים שם בבריתא בשבת, שהם לעיכובא. אך לפי שאר הראשונים, לכאורה אין מקור ברור לפסלה, שהרי לא נדמתה לגמרי לפ"א [אלא א"כ ממש איבדה צורתה, עד שא"א לזהות שהיא טי"ת, אלא נראית כפ"א בתוספת קו שמאלי, שאז בודאי נפסדה צורתה ופסולה].

**וקצת** צ"ע לדעתם, מה שמצאנו בחלק מהמסורות, בין האותיות המשונות שבס"ת, גם אות טי"ת לפופה, דהיינו שראשה הימני של הטי"ת נכפף הרבה לתוכה, ומסתלסל פנימה, וכמ"ש המאירי בקרית ספר (מ"ב ח"א), וז"ל: "ואח"כ צריך שתדע שיש קבלה ישנה ביד הסופרים הדווקנים איש מפי איש עד עזרא הסופר, ומעזרא עד משרע"ה, שינוי אותיות בס"ת בהרבה מינים, וראוי לדקדק בהם למצוא אעפ"י שאם לא דקדק לא פסל, והן לפופות ועקומות ומנוזרות ומעגלות ודפתיות ודחיות ותלויות ושצורתן רע, ופירוש ענינים אלו הוא, שהלפופות הוא ענין עגולים דקים בתוך האות אחד על חבירו כעין כריכת דבר על דבר, מלשון לפופי ינוקא, ועל הרוב הם באות הפ"א והטי"ת". [וכן ניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר

ז. ושם במשנ"ב סי' לו סק"ג כתב: "ראיתי בספר מעשה רקח שהביא לדינא בשם תשובת מהראנ"ח סימן א' שכתב דאפילו אם רק מקצת האות נדמה לאות אחר פסול. ומדברי הגר"א לעיל בסימן ל"ב סי"ח לא משמע כן וכן כתב הפר"ח".

תורה תפלין ומזוזה ומגלה כך, שראשה הראשון כפול מעט מבפנים **בכתיבת אספמית** [=ספרדית], מדאמרי' בפ' הבונה ובפ' הקומץ רבא שלא יכתוב טתין פפין פפין טתין, אלמא הטית דומה לפא ולא **בכתיבת צרפתית**".

**וכבר** דקדק כן לנכון בס' התרומה המובא לעיל, ממדרש אותיות דרבי עקיבא (נ"ב), וזה"ל שם: "טי"ת מפני מה ידו טמון לתוכו וכו' מפני שכל מי שהוא עושה מעשים טובים וצדקה וגמילות חסדים, ונותן צדקה לעניים, צריך שלא יהיה עושה אלא בסתר". וברור שכוונת המדרש לכפיפת הראש הימני של הטי"ת פנימה. וזה ממש כהטי"ת הספרדית, כנ"ל.

**אכן** בדברי רבינו המשנ"ב בקונ' משנת סופרים גבי האות ט' יש לי קצת מקום עיון, דכתב שם: "הראש הימני תהיה כפוף מעט לתוכה, ולא יהיה כפוף הרבה". וכתב ע"ז שם בבאה"ל, וז"ל: "ולא יהיה כפוף הרבה - ומה נקרא כפוף הרבה, משמע מברוך שאמר בא"ב א' אם נוגע בקרקע הטי"ת וכן משמע מספר האגור, אך צ"ע דא"כ מה זה שכתב הב"י הטעם דבזה ידמה לגמרי לפ"א והובא לשון זה בס' התרומה והגה"מ וכו' הלא בפ"א כתבו הב"ש והאגור וכן נפסק הדין לקמן דאם נגעה הנקודה באיזה צד בפנים פסולה, וא"כ אדרבה אם לא יכפפנה כ"כ יהיה דומה יותר לפ"א, אלא ודאי דאף אם אין נוגע בקרקע הטי"ת כל שכפוף הרבה אסור וכו' [-והאריך הרבה בענין זה וסיים שם:] העולה מדברינו -

דכפוף הרבה תלוי במחלוקת, דלדעת התרומה והיראים והגה"מ פסול אף בדיעבד, ולדעת הרא"ש והטור והרי"ו מותר, וכיון דהוא מילתא דאורייתא צריך להחמיר".

**ומדבריו** נראה ד'כפוף הרבה' שכתבו הראשונים הנ"ל, היינו שיורד הראש הימני לפנים האות כלפי מטה, אף שאינו נכפף כלל אחר ירידתו לצד ימין [ר"ל, לתוך החלק הימני של הטי"ת העשוי כעין נר"ן]. והנה, זו ממש צורת הטי"ת הספרדית, שהראש הימני נכנס הרבה בתוך חלל האות, כמו שכתבנו לעיל וכדהעיד נמי הרב מו"ק [מובא לעיל], וכדניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר. וא"כ, לפ"ז לחכמים הנ"ל הטי"ת הספרדית פסולה.

**אכן** אין זה מובן כלל מסברא - דמה דמיון יש בזה לאות פ"א, הלא האות פ"א נכפפת תמיד לתוכה, ואין גגה משוך רק למטה בעלמא [עכ"פ בכל הכתבים מזמן הראשונים עד ימינו]. ומלבד זה, לכאורה מדוקדק כן גם מלשון האותיות דרבי עקיבא, שכתב: "טי"ת - מפני מה ידו טמון לתוכו וראשו זקוף ויש לו כתר וכו'". ומלשון טמון לתוכו, משמע בפשטות דהיד נכנסת עמוק לתוך גוף הטי"ת, דבד"כ כל טמון הוא דבר המוחבא עמוק. וזה ממש מתאים לצורת הטי"ת הספרדית.

**וכן** באמת צורת האות טי"ת בכתבים העתיקים מזמן בית שני, וכן מזמן הגאונים - שראשה הימני בד"כ נכפף הרבה לתוכה [כמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר].

ח. ואף בכתבים מזמן בית שני שבחלקם אין הפ"א נכפפת כ"כ לתוכה - מ"מ גם אין יורד ראשה כ"כ למטה.

## מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קעג

וע"כ, נלענ"ד דיש לפרש בדעת הראשונים הנ"ל דמ"ש שלא יהיה כפוף הרבה, כוונתם שלא ימשיך לכפוף הראש הימני עוד ימינה אחר הירידה למטה, דהיינו לתוך פנים ה'נר"ן, כי אז ידמה באמת לפ"א שראשה כפוף לתוכה. ולפ"ז אין שום קושיא על צורת הטי"ת הספרדית. ושו"מ כדברינו בציורים של שני מקרים אלה בס' התרומה כת"י<sup>ט</sup> [וניתן לראות התמונות מכת"י זה, בתמונות המצורפות למאמר].

**רגל שמאל של האות הדומה לזי"ן**  
כתבנו לעיל שרגל שמאל של הטי"ת, צורתה כעין זי"ן, ופניה פונים כלפי מעלה, וראשה עגלגל ולא בעל זווית - וכמו שכן הוא בכל ראשי האותיות הספרדיות.

**וכבר הארכנו בענין ראשי האותיות שעטנ"ז ג"ץ במאמרנו בענין האות גימ"ל [גליון ל"ח], וא"צ לכפול הדברים, קחם משם.**

**ומסתבר שראש עב זה של רגל שמאל של הטי"ת, הוא אשר אומר עליו באותיות דר"ע:** "טי"ת מפני מה ידו טמון לתוכו וראשו זקוף ויש לו כתר". וכתר זה כפי הנראה הוא ראשי האותיות העבים של 'שעטנ"ז ג"ץ', אשר בזמן כתיבת מדרש זה, היו ראשים אלה כעין צורת שתי וערב [כאשר ניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר], ואח"כ 'השתדרגו' בעיקר במעבר לכתיבה בקולמוס עבה - לראשי אותיות עבים.

**ומצאתי למהר"ר סעדיה אבן דנאן [ממגורשי ספרד] בביאור צורת האותיות שלו<sup>ב</sup>, וז"ל:** "צורת הט' - ב' קוים עומדים על קו נטוי, וראשיהם כפופים למטה, להורות על שתי תנועות מתמדת, מזרחית ומערבית, ר"ל תנועת הגלגלים ותנועת גלגל היומי וכחותיהם, פועלים למטה בכל חלקי העולם".

ושו"ר גם לגרי"מ שטרן נר"ו בספרו משנת הסופר (סי' ה) באות ט', שם בביאור הסופר (ד"ה לא יהיה כפוף הרבה) כתב שדברי המשנ"ב צ"ע, ופי' כדכתבנו בס"ד לעיל. וכן ראיתי לרמ"מ משי זהב ז"ל, בהע' מנחת סולת על דברי האלפא-ביתא שם, שכתב שדברי הבאה"ל צ"ע ג, ופי' כדברינו לעיל, ע"ש באריכות.

ושו"ר בא"ב האחרון שם בס' אלפא-ביתא<sup>א</sup>, וז"ל: "ט' צריכה להיות ראשה הראשון ארוכה ב' קולומסין ועגולה מכל צד, וכפוף לפניה מאוד עד נגד יריכה התחתון". וע"ש עוד. ומשמע גם מדבריו, שכניסת ראש ימין לתוך האות הרבה.

**לסיכום - צורת הראש הימני של הטי"ת הספרדית, שנכפף לתוכה ונמשך הרבה למטה בהרבה מן הכתבים [המתוארת גם ע"י הרב יעב"ץ במור וקציעה], מתאימה לדברי התלמוד והמדרשים, ולדברי רבותינו**

ט. כת"י פרמה 1231.

י. א"ב השני, עמ' רכג.

יא. עמ' רסז.

יב. הו"ל הרב דוד עובדיה זצ"ל, בס' פאם והכמיה (ח"ב עמ' 67).

שאר החברים וכיו"ב, אך ידוע שאין נאמן עלינו בדעת האר"י ז"ל יותר מרבינו מהרח"ו, וע"כ דעת האר"י בזה ברורה, דצ"ל רגל שמאל של הטי"ת כעין ז', וכפי שהוא באמת מנהג כל העולם. ושור"ר שהעיר בזה הרב קול יעקב בסי' לו.

**לסיכום** - תמונת רגל שמאל של הטי"ת הספרדית כעין ז', מתאימה לדברי התלמוד והמדרשים, ונכונה עפ"י הפשט ועפ"י דברי רבינו האר"י ז"ל.

### דברי מדרש התגין דר"ע

**הבאנו** לעיל, דאיתא במדרש התגין לר' עקיבא בזה"ל: "טי"ת יש לה ג' זיינין כנגד ג' משפחות טובות, כהנים לויים וישראלים. ועוד טי"ת יש לה ד' זיינין, כנגד ד' משפחות כהנים לויים וישראלים וגרי צדק. ועוד טי"ת יש לה ה' זיינין, לפי שכולם שומרים חמשה חומשי תורה".

**הנה** ביארנו במאמרים הקודמים, דכפי הנראה 'זיינין' אלה הנזכרים במדרש זה, אינם 'תגים' הנהוגים היום, אלא קוצי האותיות [ואכמ"ל בזה שוב כאן].

**ויתכן** להסביר דברי המדרש בכמה אופנים, כדלהלן;

**ונתחיל** מהסוף - ט' בעלת ה' זיינין, אפשר להסביר שג' זיינין הם ג' פינות ראשה השמאלי, ועוד זין הוא ראשה הימני הנכנס לתוכה, וזין אחרון הוא מקום חיבור הקו השמאלי לבסיס האות [שבד"כ מחובר בזוית מעט].

וזו אכן צורת הטי"ת הספרדית, שמלבד שראשה הימני מוטה כלפי פנים, אף ראשה השמאלי מחמת שעומד כמו שאר ראשי האותיות הספרדיות בשיפוע כמביט כלפי מעלה, ממילא נוטה מעט לתוך הטי"ת לכיוון ימין, וגם כתבנו לעיל שה'זי"ן של האות טי"ת הספרדית אינה ממש כזי"ן, אלא רגלה מתעגלת מעט שמאלה אחר חיבורה לראש, וכך באמת יוצא ששני הראשים נוטים כלפי פנים האות, וכדברי הרב ז"ל.

**ועוד** רגע אדבר במה שראיתי בענין זה בס' משנת חסידים (תיקון תפילין פ"א סי' י), וז"ל: "בטתי"ן יעשה הקו שמאל שלהם כ'וא"ו' ישרה". וכ"כ הגר"ז בש"ע שלו בצורת האותיות, וראיתי שמביאים כן מס' מצת שימורים למהר"נ שפירא [אמנם בדקתי במצת שימורים דפו"ר, ושם הכתב לא ברור]. וכמדומה שכן נוהגים היום החסידים בכתב המכונה בפיהם 'כתב האר"י'.

**אכן** דבר זה צע"ג, דהלא כתב רבינו מהרח"ו במפורש בשער התפלה (ענין התפילין<sup>ג</sup>), וז"ל: "גם בצורת האותיות של כתיבת התפילין יש קצת שינויים וכו' וכל צורת הטיתי"ן יהיה קו שמאלי שבה כעין ז', וזה צורתה (-תמונת הטי"ת שצייר מהרח"ו שם בעצם כתי"ק, מובאת בתמונות המצורפות למאמר). וכ"כ במפורש מהרמ"פ בס' אור צדיקים (סי' י), וכן מצאתי במפורש בפרע"ח (שער התפילין פי"ד) הנדפס, וכן בעוד כת"י של פרע"ח, ושם בדפוס נוסף"י בסוגריים בזה"ל: "ובס' מצת שימורים כתב בענין (-נדצ"ל כעין) ו'".

**ואולי** מקור דברי המצת שימורים מכתבי

יג. עמ' יח בהוצ' אהב"ש, וכן ראיתי הדברים במקורם בעצם כתי"ק.

יד. בדפוס קארעץ תקמ"ה שבו בדקתי.

טו. אף שלא כ"כ נתקלתי בכזאת צורה במגילות מדבר יהודה.

## מנורה מסורת צורת האותיות הספרדית בדרום קעה

בידו שתיים כזה היינו פ"ה וזי"ן חייב, לכן ידביק הטי"ת למטה בטוב ויעשה לה עיגול טוב".

וניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר דבאמת כך היא הצורה בהרבה מהכתבים האשכנזים הקדומים. ובאמת, שבכל ספרי התורה האשכנזים הישנים מלפני השואה שראיתי - בכולם הטי"ת עדין מעוגלת למטה מכל צדדיה.

וא"כ קצת צ"ע על המשנ"ב, וכן על מנהג האשכנזים היום, שבד"כ נמשכים אחרי התיקו"ת וקבלת ריה"ח. ואולי הבינו דמשום שצורתה ככ"ף וזי"ן, א"כ הפינה השמאלית התחתונה, שהיא בעצם חיבור שתי האותיות הנ"ל, צריכה להיות זויתית, כמו באמת חיבור של שתי האותיות הנ"ל.

ועכ"פ, אף מנהג הספרדים לעגל רק הפינה הימנית התחתונה, ואילו הפינה השמאלית בד"כ יותר זויתית, כמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר.

ואף שאין זה מתאים לקבלת ריה"ח, מ"מ ניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר, שצורה זו מתאימה לקבלה הקדומה של עם ישראל - שבהרבה מן הטיית"ן מזמן בית שני, וכן מזמן הגאונים [בין בס"ת ובין בתנ"כים], הפינה הימנית התחתונה מעוגלת ואילו הפינה השמאלית התחתונה זויתית.

ובחלק מהכתבים הקדומים, צורתה כעין הנ"ל, אלא שניצבת על חודה [כעין שי"ן], ובכל רופן הוא דומה יותר לצורה נ"ל.

וט' בעלת ד' זיינין, יתכן להסביר כנ"ל, רק בהסרת זין אחד מפינתה השמאלית התחתונה, אם החיבור מעוגל שם ט'. או לחילופין הסרת זין אחד מראשה השמאלית [וכדאיתא באותיות דר"ע לגבי האות זי"ן, שיש לה שני זיינין - אחד קדימה ואחד אחורה, וה"ה לכאן ט'].  
וט' בעלת ג' זיינין, יתכן דמיירי שמעוגלת למטה, ובראשה השמאלי יש רק שני זיינין [ובצירוף לראשה הימני הם ג' זיינין]. או לחילופין, יתכן דמיירי בטי"ת בלא ראש כלל בקו השמאלי, ואז ג' הזיינין הם: הראש הימני [הנכנס לתוכה], הראש השמאלי, וחיבור קו שמאל לבסיס האות.

### צורת בסיס הטי"ת - אם מעוגלת

#### או זויתית

כתב המשנ"ב בקונ' משנת סופרים, וז"ל: "אות טי"ת וכו' הראש הימני יהיה עגול כוא"ו, וגם למטה מצד הימני תהיה עגולה כי תמונתה כמו כ"ף וזי"ן". ומדבריו נראה דבפינה השמאלית התחתונה אינו עגול. והנה קצ"ע, דהלא כתב ר"י החסיד בס' כתרי אותיות", שהאותיות טיכלסקר "הם עגולין ואין להן זויות".

ומדבריו נראה, דהאות טי"ת עגולה למטה לגמרי, גם בפינה הימנית וגם בפינה השמאלית. וכע"ז כתב התיקון תפילין", וז"ל: "וידבק בטוב גוף הטי"ת למטה ויעשה אותה עגולה וכו' אומר במס' שבת בפ' הבונה נתכוון לאות אחת ועלה

טז. ועי' במאמרנו לענין האות זי"ן.

יז. עמ' ח במהד' משי זהב.

יח. עמ' קח.

קעו

## מנורה הרב און אברהם הכהן סקלי בדרום

לסיכום - צורת בסיס הטי"ת הספרדית, השמאלית מרובעת, מתאימה לכתבים שהפינה הימנית מעוגלת והפינה הקדמונים מוזן בית שני ומזמן הגאונים.



הרב אליעזר פלקוביץ

## בענין טלטול מנורת שבת או נורה דולקת במקצת

כשיודע שזה ודאי יגרום המוקצה הנורה לזוז! וכדי לבאר מה באמת נראה נכון לדינא בשאלה פה, יש לבאר כמה נדנודים במוקצה ואשתדל לבוא בקצרה בכמה יסודות כאן! א. מחלוקת התרומת הדשן והמגיד משנה, בכיסוי מוקצה בכלי. ב. מחלוקת הטור והמרדכי אם דלת מחובר יכול להיות מוקצה או יותר מדוייק אם הזזת דלת מחובר יכול להיחשב טלטול מוקצה, [ושיטת הביאור הלכה בזה]. ג. דברי הרמ"א שפתחנו בו איך נוקטים לדינא. ד. הנושא הכי מרכזי, מה הגדר בדיוק "לצורך דבר המותר" שברור בפוסקים שאין איסור טלטול מוקצה מן הצד כשהוא טלטול לצורך דבר המותר, ויש לדון אם נכון לומר שכיסוי נורה כדי לייצר חושך בחדר כדי לישון הוי טלטול לדבר המותר!

א. בסי' שי (סעי' ו) כתב הטור שמותר לכפות כלי על מוקצה לשומרו, אבל מוסיף "ובלבד שלא יגע בה", ומקור הדין בירושלמי עי' ב"י, ותמחהו כל הראשונים שלא מצינו איסור נגיעה במוקצה רק איסור טלטול, עי' ב"י קרוב לסוף סימן שח רשימה ארוכה של פוסקים שמתירים לגעת במוקצה [קטע המתחיל "כתב במרדכי ריש יום טוב", עמוד שיח הוצאת שירת דבורה] והרב המגיד גם כן תמחה על הדין "וכי מוקצה והנולד אסור ליגע בהם כל שאינו מנענע", הא ודאי לא, ואפשר שמה יענע הביצה ע"י הכלי.

והתרומת הדשן סימן סז חולק ואוסר אפי' כשאין חשש שינענע, דאע"פ

קורה ששכחו לכבות האור בחדר שינה בע"ש, יש לע' אם מותר לקחת גרב לכסות המנורה בשבת, דלכאורה אין עושה שום דבר, רק יש לפקפק דהוי פ"ר שיתנדנד הנורה על ידי פעולותיו לכסותו ונמצא מטלטל מוקצה! [וכל דברנו כשאנו מטלטל המנורה בידים כדי להצליח לכסותו].

והנה הרמ"א (סימן רסה, ג) כותב "ואסור ליגע בנר דולק כשהוא תלוי אע"פ שאינו מטלטלו ואין בו משום מוקצה בנגיעה בעלמא מכ"מ אסור פן יתנדנד קצת מנגיעתו ויט"ה. וזה מאד דומה לציור שפתחנו בו כאן, וכמו שהרמ"א אסר לגעת בנר תלוי, אסור ג"כ להשחיל גרב על נורה תלוי, רק לכאורה מדוייק ברמ"א להיפך, כי הרמ"א אסר רק מטעם שמא יטה זאת אומרת מדובר בנר של שמן שע"י תזוזה יכולים להיכשל במבעיר ומכבה, אבל לא משום איסור מוקצה. ובאמת המג"א, תמה על דיוק זה ברמ"א, שלגעת במוקצה ולגרום לו לזוז אסור וא"כ אפי' אם אין כאן נר דולק יהיה אסור, ומכח זה מסביר המג"א בדעת האו"ז (מקור דברי הרמ"א) שמדובר שיש חפץ שאינו מוקצה שמונח על המוקצה, והאיש בא לקחת חפץ זה, ובכי האי גוונא אין איסור מוקצה דהוי טלטול מן הצד לצורך דבר ההיתר, ומשום כך הבעיה פה הוא רק הטיית השמן שבנר! וא"כ יוצא מהמג"א שבאמת יש איסור לגעת במוקצה ולגרום לו נדנודים, ולפי זה אסור להשחיל גרב על נורה או לסובב "מנורת שבת"

והיה קובע אותם בדלת עצמה אחורי הדלת (גם בשבת) ונתן טעם לדבר דכיון שהדלת בטלה לגבי בית חשיבא כמחומר לקרקע ולא חשיב כמטלטל הנר כשפותח ונועל הדלת...". רואים שדעת הר' שמואל שטלטול דלת מחומר לא נחשב טלטול, יוביותר מחודש שאפי' נר תלוש הנמצא עכשיו על דלת, גם לגבי נר לא נחשב שמטלטל אותו כשפותח הדלת.

**ובהל'** שבת ס' רעז, נמצא ג"כ דינים השייכים לנר הקבוע בדלת, ובמג"א (א, א) "... ובדלת לא שייך בסיס דבטל לגבי הבית וכמש"כ הגה' מיימוניות. והמחצית השקל הוסיף להסביר דברי המג"א כמו לשון הטור בהל' חנוכה, דכתב "וחשיב כמחומר לקרקע ואין כאן טלטול עכ"ל הגמ'. אולם בשו"ע הרב בקונטרס אחרון אות ג, ביאר שיש באמת בנידון זה שתי מהלכים בראשונים, א. כנ"ל שיטת הטור דאין כאן טלטול כלל. ב. שיטת 'תוס' והמרדכי, שהדלת לא נהיה בסיס כי אינו מבטלו לנר אלא לבית, ולפי שיטתם באמת שייך טלטול בדלת מחומר רק במקרא זה אינו מוקצה דאינו בסיס", כי הדלת בטלה לבית ולא לנר'. ובית יוסף בסימן רעז העתיק שיטת המרדכי, לא כרבינו שמואל, וכן העתיק המ"ב סוף ס"ק ז!

שמותו ליגע במוקצה אם הנגיעה הוא לצורך המוקצה, זה אסור.

**ויש** אריכות, איך פוסקים למעשה, כהרב המגיד או התרומת הדשן. עי' מ"ב ס' שח ס"ק יז, ועי' ג"כ מג"א סימן רסה, שו"ע הרב ס' שי אות י וט"ז ס' תקיג אות ד ועוד הרבה! אולם במציאות, בסיפור שלנו, ודאי לא נוגע שיטת התרומת הדשן, כי אין העוסק מעוניין כלל בשמירת המוקצה. ומאידך ודאי שייך דינו של הרב המגיד, שאסור לכסות מוקצה כשיש צד שע"י הכיסוי ינענע המוקצה. ובהרבה מקרים גרוע יותר דלא רק שמא יתנענע אלא ודאי יהיה כן, וזה אסור לכו"ע, וכן נראה מפסק הרמ"א סימן שח סע' ג! [ועי' היטב א"ר סוף סימן רסה, ולדבריו אין דיוק מפורש מהרמ"א סימן שח סעיף ג! ודו"ק ופלא בעיני ע' שו"ע אותו סימן סע' מב מפורש לאסור]. וא"כ בפשטות אסור לכסות תאורה בשבת באיזשהו כיסוי אם יהיה פ"ר או קרוב לודאי שיתנדנד. ומכ"מ יש עוד יסודות בהל' מוקצה ששייך לנידון זה ונבארם אחת לאחת!

**ב.** הטור בהלכות חנוכה סימן תרפ, (ב) "כתב הר"מ מרוטנבורג כשהייתי בצרפת ראיתי את מורי ה"ר שמואל שלא היה לו מקום אחורי הדלת להדליק נרות של חנוכה

א. וצריך להסביר לפי התרומת הדשן, מאי אולמי האי נגיעה, ואפשר שנגיעה לצורך שמירת המוקצה הוא כבר נחשב "שימוש במוקצה" ולא מטעם טלטול מוקצה נגעו בה!

ב. וכן מדויק בלשון התרומת הדשן, שבכי ה"ג פשוט שאסור!

ג. וכן ראיתי בספר שערי בינה (על הלכות שבת להגאון ר' צבי קושלבסקי) ס' מח (בסופו) שדייק כן בהטור, ופלא בעיני שפסק כן למעשה והתיר מעיקר הדין לטלטל או לפתוח הדלת, שיש עליו מוקצה אפי' כשהפתחה לצורך דבר האסור!

ד. ובדעת תוס' באמת לענ"ד יש לדייק לכאן ולכאן, עי' תוס' שבת קכ: ד"ה פותח ונועל (סופו) ואפשר משום דאין דבריהם חתוכים מה דעתם השמיטו הבית יוסף.

ה. ולענין טלטול הנר עצמו הוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, כניסה לבית!

ו. כי יסוד איסור בסיס הוא דין ביטול חפץ "המוכן" לחץ המוקצה.

שו"ע שיב סע' ו, והמג"א שמה שמפורש שאסור להזיז דשא מחובר מדין טלטול מוקצה והתוספת שבת וא"ר חולקים ושו"ע הגר"ז כתב המג"א ששמיה טלטול, וע"ש מ"ב ס"ק יט ורצוני לקצר כאן.

ג. נחזור למה שפתחנו בו שהרמ"א - אסר לגעת במנורה תלויה מן התקרה, ומדויק ברמ"א שאין כאן איסור טלטול כי רק אסר משום חשש, "כיבוי או הבערה", וכתבנו שהמג"א תמה על פסק זה שזה נגד הרמ"א סימן שח, ג שאסר לגעת במוקצה אם מנידו ע"י הנגיעה, ומכאן זה פסק המג"א, שרק מותר לגעת בנר אם יש מונח עליו חפץ של היתר ובא לקח אותו וע"י זה נד וזו המוקצה, כי הוי טלטול מן הצד לצורך חפץ ההיתר, אבל דעת רבינו המ"ב נראה שלא פוסק כן דבביאור הל' שם ס' רסה, ג ד"ה פן יתנדנד חולק על המג"א בדעת האור זרוע, וכותב שבאור זרוע משמע שלא דיבר כשיש גם חפץ היתר אלא עצם הנגיעה בנר תלוי הוי טלטול מן הצד. ונ' שפוסק כן לדינא! רק צ"ע הלא בעוד מקומות כמו ס' שח, ג פוסק המ"ב (וגם הרמ"א) שזה כן מקרי טלטול, זאת אומרת נגיעה במוקצה שגורם נדנוד המוקצה, נחשב טלטול, לא טלטול מן הצד! והיה נראה לי ליישב, שכונתו הביאור הל' סימן רסה, הוא דוקא בחפץ תלויה ומחובר לבנין, דכאן נגיעה בו הוי תמיד טלטול מן הצד! וההסבר הוא שבאמת טלטול במחובר הוא סוג טלטול יותר קל כי תמיד החפץ נשאר באותו מקום, וגם כל טלטול "חלק" מגוף יותר גדול דינו יותר קל מטלטול חפץ שלם לגמרי, כמו שמבואר בסוגיא של מרדכי בהמה וחיה שח סי' מ ע"ש היטב. וכיון שכן סובר האו"ז שאין איסור לגרום הזזת מנורה תלויה מן התקרה!! כשאנו מרים אותו בידים רק נוגע בו! אולם וע' במתק לשונו

ולכן לפי שיטתם מי שמטלטל מנורה המחובר לבנין, כן מטלטל מוקצה, ועל חוט חשמלי או הבית המנורה התלוי מן התקרה, יש לדון א. אם הוא בעצמו מוקצה כי אינו עשוי לטלטל כלל, ואין לו דמיון לדלת, וגרע אפי' מארון גדול שקבוע לו מקום שאינו מוקצה (שח, ב). ב. כיון שנעשה להחזיק ולשמש הנורה הוי ודאי בסיס להם ואין לומר שבטל לבית ולא לנר! וע' ברמב"ם פכ"ה ה' ו מהלכות שבת!

וא"כ כיון שהמ"ב העתיק דברי המרדכי לדינא, נוקטים שהמטלטל חלק מבנין מחובר שמו טלטול! וואם "חלק" זה מוקצה עובר על טלטול מוקצה] וכן יוצא לדינא לשיטת הירושלמי, כי הביאור הלכ' סימן רעז, הביא לפקפק על הכרעת הראשונים שאפי' הניח נר בכונה על הדלת לא נעשה בסיס. והביאור הל' מביא שבירושלמי משמע שרק בשכח נר אין הדלת מוקצה אבל לא בהניח וע"ש בביאור הל' שהניח פסק של הרמ"א והאחרונים להתיר במניח בכונה בצ"ע למעשה [ובעניי, לא ברור מה בדיוק הספק של הביאור הל' לדינא, אם מכריעים לדינא נגד פסק הראשונים מכח ירושלמי לפנינו אם לאו, או פשוט לו אם אין לתרץ הירושלמי ודאי פוסקים רק מסופק בתירוץ שלו שכתב שמה מקודם ליישב הירושלמי אם הפסק של הראשונים או צד שלישי שפשוט שאין לזוז בדברי הראשונים מכח מה שנ' לנו בפירוש תלמוד ירושלמי, רק מסתפק אם יש לירא ה' (בעל נפש) להחמיר למעשה כמו הנ' בפשטות מהירושלמי או גם לבעל נפש אפשר להקל כמו הראשונים, אבל ברור שעיקר הדין נשאר כמו שפסקו הראשונים, ואני לעצמי אומר שכונת המ"ב פה בביאור הלכ' כפירוש שלישי שכתבתי! ולענין טלטול מחובר אם שמיה טלטול עי' עוד

של הביאור הלכה סימן רעז סעי' ג ד"ה הואיל ואינו מטלטל "... ואפי' אם נפרש דמתיר הרמ"א אפי' בטבלא תלויה ומטעם דאפי' אם יתנדנד ע"י זה מקרי טלטול מן הצד כיון דאינו מכוון לנדנד ממש וכדמשמע באור זרוע והעתקתי לעיל בסימן רסה בביאור הלכה עכ"ל לעניינו!

**ומלשון** הביאור הלכ' משמע לי שגריעותו של טלטול זה הוא מצד שאין לו ענין **בהנדנד** ועוד כיון שבכלל לא מכוון לתזוזה שימושי, ובאמת אין זה קשור לזה שמנורה מחובר לבית כמו שהתחלתי לפרש, אלא מגריעותה של כונת המטלטל וצורת הטלטול! ודברי מרנא הח"ח עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ועי' עוד בביאור הלכ' הצמודה שמה סי' רעז ד"ה והנרות שחזור על הגדרה זו!

**רק** לולי דמסתפינא אמינא לנפשי, שבאו"ז (סי' לג) בפנים נראה כמו שהתחלתי לפרש ושנר תלויה שמחובר לתקרה כל תזוזה שבו מוגדר טלטול מן הצד, ע"ש והבוחר יבחר!

**בין** כך ובין כך נראה שלפי המ"ב אפשר לגעת בנורה תלויה אפי' פ"ר שיתנדנד בשאין לו כונה לטלטול זה, [ועי' שונה הלכות קטע אחרון סי' רסה, שנראה שהבינו שהמשנה ברורה לא הכריע לגמרי כפירוש שלו באו"ז אלא הוא ספק לדינא].

**ומכאן** לנושא האחרון מהו גדר טלטול

לצורך דבר המותר דאם נאמר שלכסות תאורה להחשיך חדר הוא לצורך דבר המותר א"כ גם להמג"א מותר לכסות האור אפי' ודאי שנורה מתנדנדת, דזהו בדיוק כמו פסק של המג"א עצמו שמותר לקחת חפץ מעל המנורה אפי' ודאי יתנדנד, דהוי לצורך דבר המותר!

**הוכחה** א' דזהו לצורך דבר המותר - סימן רעז נפסק שמותר לבקש מעכו"ם לילך עמו וילקח נר שדלוק כבר, וטעם ההיתר שאע"פ שיש אמירה לנ. גם באיסור דרבנן כמו טלטול מוקצה", כאן יש אפשרות גם לישראל להביא הנר, איך? ע"י טלטול מן הצד מותר וכיון שיש אפשרות שמותרת ע"י ישראל מותר לבקש מנכרי אפי' יעשה טלטול גמור לבקש מנכרי אפי' יטלטל כדרכו ועי' שו"ע הרב כאן אות ט ואות י שהצורך להנאות מאורו של נר במקום חשוך הוי "צורך דבר המותר" ונמצא שמי שמטלטל נר דולק מן הצד להאיר חדר חשוך הוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר ופשוט הוא הדין להיפך להחשיך חדר מואר ע"י טלטול מן הצד הוי ג"כ טלטול מן הצד לצורך דבר המותר! ב. טלטול מת, אחד מן הצדדים של טלטול מן הצד הוי ממש כעין זה, שיש מת בחדר ורוצים להזיז המת לפנות המקום לישיבת החיים, (כהן רוצים להיכנס או מתבזים לשבת שמה וגוף המת נסרך בקצת) מותר להפוך גופו של מת ממטה למטה דהוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, עי' סימן שיא סעיף ד! וגם עי' סימן שיא מ"ב ס"ק י"ג

ז. והרוצה להחכים ולראות גדלותו של ר"ת בעיני הראשונים, ע"ש באו"ז שמביא ששמע שר"ת התיר לגעת גם למנורה שדולק בו נר של שמן ואין בו חשש הטיה. ובהמשך כתב "ואף ר"ת אינו סובר שהתיר בשעת מעשה אלא לפלפול בעלמא שמא נחמין, ובהמשך כותב "והדבר ידוע גודל לבו של ר"ת" שהיה בידו להתיר השרץ ושמא לא דיבר בדבר זה אלא לפלפול בעלמא ואיני סומך על הוראה זו! עכ"ל.

ח. ועי' טז סימן שח אות ז בסופו שמרהיטת לשונו אינו נ' שהבין כן, אבל עי' בפרי מגדים שהשוה הט"ז למה שכתבתי!

לכו"ע מותר! חוץ מזה נ' למ"ב כל תזוזת נורה תלוי בלי כונה הוי טלטול מן הצד שמותרת בלי צורך דבר המותר! ובנוסף יש פוסקים שהזזת מחובר לא שמיה טלטול!

**ולסגור** מנורת שבת באופן שפ"ר שיתנדנד.

**היתר** הראשון שהוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר קיים [אם נאמר שהמכסה עצמו אינו מוקצה ואכמ"ל].

**היתר** שני קיים לפי הבנת המ"ב באו"ז.

**והיתר** השלישי ודאי לא קיים!

**ויהי** רצון שלא ניכשל בדבר ה' זו הלכה!

וברור שסילוק הדבר שמפריע שימוש בחדר הוי לצורך דבר המותר.

**א"כ** נראה שגם למג"א מותר לכסות נורה ע"י גרב או מטפחת אע"פ שודאי יזוז הנורה, מ"מ הוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר. ואין בו שום פקפוק.

**היוצא** לדינא לענ"ד שמותר לקחת גרב וכדומה ולכסות מנורה או תאורה בשבת אפי' ודאי שע"י פעולת הכיסוי ינדנד המוקצה. אולם בתנאי שלא יזיז ביד המוקצה כדי לכוון ולהיעזר בכיסויו! הנימוק לזה, דהוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, וזה



הרב אברהם ישעיהו קשש  
מח"ס 'קובץ מיסודות הש"ס'

## 'לאסוקי שמעתתא' - מסכת נדרים\* [חלק א']

בדעת הר"ן בגדרי נדרים - בהתפסה ושלא בהתפסה

בדין המתפס בשבועה, ובגדרי איסור שבועה

בדין כינויי נדרים

בשיטות הראשונים בדין שבועה בשם

בגדר האיסור חפצא דנדרים [וגדר האיסור בשבועה ובשאר איסורין]

בסוגיא דכל תאחר בנזירות

בגדר קבלת נזירות, ובדין נזירות בבית הקברות

בענין ידות נדרים

גדר האיסור ב'מודר אני לך'

בגדר חיוב פאה

בדין ספק ממון עניים, ואמירתו לגבוה בצדקה

בדעת הרמב"ם בגדר התפסה בדבר הנדור

בדין שבועות ונדרים דבר שאי אפשר לקיימו

בדין תנאי בנדרים ובנזירות

ביאו"ד הרשב"א בדין קונם שאני משמשך

### בדעת הר"ן בגדרי נדרים - בהתפסה ושלא בהתפסה

דף ב.

ובין שלא בהתפסה, אלא דהיכא שמתפסו  
בעינן שיתפסו בדבר הנדור ולא בדבר  
האסור. והק' המל"מ<sup>2</sup> דהר"ן סותר את  
דבריו בשבועות<sup>3</sup> שכ' דעיקר הנדר הוא רק  
בהתפסה, דבלאו הכי אי אפשר לו לאסור

א. כ' הר"ן דעיקר הנדר הוא בין בהתפסה

א. תמצית עיקרי הסוגיות כפי שעלו מתוך שיעורי מו"ר רה"י הגאון הגדול רבי אביעזר פילץ שליט"א. נערך  
כעת ע"פ הקלטות ורשימות הג"ר משה ניב שליט"א (מזמן קצין תשע"ו ותשפ"ב). כמובן שכל טעות ושגיאה  
יש לתלות בכותב בלבד. [חלק ב' על פרק השותפין ופרק נערה המאורסה יופיע אי"ה בעוד כמה חודשים].

ב. פ"א מנדרים ה"ז (וע"ע בה"א).

והמל"מ העמיד דדברי הר"ן בסוגיין ובשבועות הוו כב' שיטות, וכ' דנפק"מ למש"כ המהרלנ"ח (סי' כז)  
שהאומר 'דבר זה אסור עלי כנבילה' חל הנדר, ואע"פ שהתפסו בדבר האסור, מ"מ יש כאן נדר גמור כשאמר  
'אסור עלי', ומה שהוסיף ואמר 'כנבילה' אינו מגרע. דכל זה שייך רק לש' הר"ן הכא דשלא בהתפסה הוי  
כחלות בפנ"ע, משא"כ לש' ר"ן בשבועות דמהני רק מדין יד להתפסה, א"כ בכה"ג שהתפס להדיא בדבר  
האסור לא מהני.

ג. ריש פ"ג (ח. מדה"ר). ובחת"ס (יב). תי' דהר"ן בשבועות כ"כ רק לבאר את דעת הר"ף שכתב דקיי"ל כרבא  
(שם) דלא מהני התפסה בשבועה אע"ג דבנדר מהני התפסה, וע"ז הק' הר"ן אמאי לא ילפי' שבועות מנדרים

## מנורה 'לאסוקי שמעתתא' - מסכת נדרים בדרום קפג

שלא בהתפסה. ב' איסור קדושה, דמשו"ה קיי"ל כמ"ד דיש מעילה בקונמות, וע"ז כ' הר"ן בשבועות דאינו שייך אלא בהתפסה שע"ז ממשיך הקדושה, אלא דמהני גם שלא בהתפסה מדין יד.

ב. בעיקר גדר התפסה שביאר הר"ן בשבועות דהיינו המשכת קדושה, הק' האחרונים דכגון בזה"ז דליכא קרבנות בעולם מהיכן ממשיך הקדושה.

את המותר, ורק ע"י התפסה נתחדש שיכול להמשיך מההקדש את החלק האיסורי שבו לחפץ אחר, [ונתחדש גם שיכול לקבוע שלא יאסור כל אדם], והא דמהני שלא בהתפסה הוא רק מדינא דידות דנחשב כאילו אמר 'קרבן'.

ויש ליישב דיש בנדר ב' חלקי איסור, א' "בל יחל בדבר", וכלפי איסור זה כ' הר"ן הכא דאין חילוק בין בהתפסה לבין

---

בהיקש ד"כי ידור נדר או ישבע שבועה" כדילפי' ידות (וכן עי' בר"ן לקמן ז.), וע"ז כ' הר"ן לחלק בין נדרים שכל ענינם הוא רק ע"י התפסה וא"א בלא"ה, לבין שבועות שחידשה תורה שיכול להחיל בפיו חלות איסור, ועוד דדוקא באיסור קדושה דמצינו גדר פדיון שייך ג"כ ענין התפסה משא"כ בשבועות. וא"כ י"ל דהר"ן גופיה לא ס"ל הכי אלא כהראשונים שחולקים על הר"ף, ולפי"ז א"צ לחדש שעיקר הנדר הוא רק בהתפסה. אמנם זה דוחק בלש' הר"ן דמשמע בדבריו דכל חידוש הר"ף הוא רק דמשו"ה לא ילפי' שבועות מנדרים, אך עצם יסוד הדברים דנדר הוא רק ע"י התפסה הר"ז מוסכם. [א.ה. והעירו עוד דכן מבואר מד' הר"ן (שם י. מדה"ר) שכ' דנדרים לא משכח"ל אלא בדמיסר חפצא עליה 'כאשר פירשתי למעלה דעיקר נדר משום התפסה הוא'].

ד. וילה"ק יותר מזה מד' הר"ן לקמן (יד.) שכ' דקרא ד"איש כי ידור נדר" מיותר למעט דא"א לנדור בדבר האסור, דלא איצטריך קרא לאשמועינן דמתפס בדבר הנדור מיתסר, דכיון שאמר 'ככר זה עלי אסור' הוי נדר, כי אמרינן נמי 'קרבן' אסור קאמר, 'ולא גרע מידות'. ולכא' צ"ע דהוא ההיפך ממש ממשכ"כ הר"ן בשבועות, דמבואר דאדרבה עיקר הנדר הוא רק מה שאומר שאסור, אלא דגם בהתפסה מהני מדין יד וחשיב כאילו אמר אסור. וכן הוא דלא כהר"ן הכא שנקט דעיקר הנדר הוא גם בהתפסה (א.ה. ועי' גליון מהרש"א שעמד ע"ז).

ויש ליישב בפשיטות, דד' הר"ן לקמן קאי רק לולא הדרשא דבעי' התפסה דוקא בדבר הנדור, דלפי"ז לא היה כלל מקור לדין התפסה בגדר המשכת קדושה, וממילא היה מהני גם התפסה בדבר האסור, אך אליבא דאמת דילפי' לדין התפסה בדבר הנדור נתחדש גדר אחר של עיקר בנדר, וכד' הר"ן הכא דעיקר הנדר הוא בין בהתפסה ובין שלא בהתפסה (א.ה. וכן תי' השלמי נדרים בשם דרך המלך).

והנה המל"מ (ריש הל' נדרים) הביא את ד' הר"ן הכא וד' הר"ן לקמן בחד שיטתא, ויל"פ לפי"ז באופ"א, דאין כוונת הר"ן הכא דאיכא ב' חלויות של נדר, אלא דגם בהתפסה תיבת 'קרבן' משמעה ד'אסור' [נאי"ז מדין המשכת קדושה], ומשו"ה הוי עיקר הנדר, ומשכ"כ הר"ן לקמן אין כוונתו דהתפסה הוי מדין יד, אלא דלא גרע' מידות, והיינו דחזי' שאין קפידא אם אין הלשון מפורשת [ולפי מהלך זה כרי ליישב את הסתירה מהר"ן בשבועות נזדקק לתרץ כחת"ס הנ"ל דכ"כ רק בדעת הר"ף].

ה. יסוד הדברים עפ"ד המל"מ (פ"ד מנדרים ה"ט) שנסתפק אם באוסר שלא בהתפסה ג"כ יש מעילה בקונמות או דרך בהתפסה יש מעילה, וכ' דלשי' הר"ן בשבועות דהא דמהני בלא התפסה הוא מדין ידות א"כ פשוט דבכל אופן יש מעילה, אך לשי' הר"ן הכא דגזייה"כ היא שיכול לאסור אף בלא התפסה יש להסתפק. ומבואר בדבריו שלמד להגידן אם עיקר הנדר הוא רק בהתפסה או גם בלא התפסה אי"ז נידון רק היאך מהני להחיל, אלא אף גדר החלות שונה, והיינו דיש ב' איסורים - א' בל יחל, ב' קדושה. וע"פ הבנה זו יל"פ דאין כלל סתירה בד' הר"ן וכמשנת' [אמנם בדקדוק לש' הר"ן בשבועות ל"מ כן].

ו. [א.ה. כבר עמד כע"ז המאירי, שכ' דנראים הדברים כדעת מקצת רבותינו כו' שכתבו שהנדר הגמור א"צ התפסה כו', והגע עצמך אילו לא הוזכרו בתורה קרבנות והקדשות כלל נחטלה פרשת נדרים בכך כו'.]

נחלקו הראשונים<sup>א</sup> בדעת רבא [במתפס בשבועה עכ"פ], דלרמב"ן אפי' איסורא ליכא, ולר"י מיגש והרמב"ם אע"ג דלית ביה הלאו דבל יחל ולא תשבעו בשמי לשקר מ"מ איסורא איכא, ולראב"ד אע"ג דפטור מקרבן וממלקות דל"ת בשמי לשקר מ"מ לקי משום בל יחל, וצ"ב מהו הנידון בזה.

**ב**] ויל"ב ובהקדם- דהנה מצינו כמה חלקים באיסור שבועה: א' עצם האיסור ד"לא תשבעו בשמי לשקר"<sup>ב</sup>, ופליגי אמוראי<sup>ג</sup> אי קאי אשבועה דלשעבר או דלהבא, והרמב"ם<sup>ד</sup> פסק דקאי אתרוייהו. ובגדר האיסור נראה שנחלקו הראשונים, דמרש"י משמע שהאיסור בשבועה הוא במה שעובר על המעשה שנשבע עליו שע"ז עושה שבועתו לשקר, משא"כ בשבועה דלשעבר האיסור הוא בעצם מעשה השבועה שנשבע לשקר. אמנם מהרמב"ם<sup>ה</sup> משמע דאף בשבועה דלהבא אם לא מקיימה מתברר למפרע שעבר עבירה

והגרש"ש<sup>ו</sup> נקט דענין התפסה הוא רק לבאר את סוג האיסור שבא להחיל שהוא איסור חפצא. ועוד כ' הגרש"ש<sup>ז</sup> דיט ב' מיני התפסה, א' כקרבן, ב' התפסה על הדיבור שאומר דבר זה כדין שהיה מהדיבור של הראשון, והיינו שמתפס בכח המחיל של הראשון, ולפי"ז מבואר הא דהיכא שנשאל הראשון הראשון הותר גם השני. אמנם הגרש"ש נקט דגדר זה מהני רק בתוכ"ד.

### בדין המתפס בשבועה, ובגדרי איסור שבועה

**א**] הנה פליגי בשבועות<sup>ח</sup> בדין מתפס בשבועה, דלאביי מהני דכמוציא שבועה מפיו דמי, ולרבא לא מהני דלאו כמוציא שבועה מפיו דמי. [ונחלקו הראשונים אליבא דרבא דקיי"ל כוותיה בדין התפסה בנדר, דשי' רש"י דלא מהני, והראשונים הק' ע"ז מכמה משניות<sup>ט</sup>. ושי' הרי"ף דמהני. ועוד]

ז. ס"י א (ד"ה ולפי"ז). אך לכאור' זה לא מתאים בדעת הר"ן בשבועות, דלפי"ז ליכא כלל למושג של המשכת קדושה.

ח. ס"י ג.

ט. כ.

י. (א.ה.) ע"ש בתוס' בע"ב ד"ה אלא, רי"ף ור"ן, וכן ברמב"ן ובריטב"א לקמן רפ"ב -וע"ש בריטב"א מש"כ ליישב ד' רש"י). והנה עיקר הראיות שהביאו הראשונים הם מהא דתנן דמהני התפסה ב'קרבן' או כ'אימרא' 'כדירים' וכו', ויל"ע מ"ט לא הוכיחו גם מדמהני לנדר בלשון 'קונם' שזה הרי כינוי של 'קרבן' וכדביאר הר"ן הכא. וי"ל דבאמת לש' 'קונם' אי"ז לש' של התפסה אלא של האיסור עצמו, וע"ד מש"כ הר"ן (לקמן יד.) דכשאומר 'כקרבן' אסור קאמר ולא גרע מידות, והיינו דזה ביטוי של לשון 'אסור', ורק שאר הלשונות דאינם שמות של איסור בעצם הוי התפסה [וצריך קצת לדחוק לפי"ז בד' הר"ן בריש מכילתין]. [ולפי"ז יש ליישב מאי קמ"ל מתני' בכינוי חרמים כחרמים -לפי הר"ן דהוי חרמי איסור, והא כבר אשמועינן דכינוי נדרים כנדרים, ולהנ"ל י"ל דקמ"ל דמהני כינוי גם בלשון שאינו של איסור בעצם והיינו בהתפסה].

יא. הובאו שם בר"ן.

יב. כדכתיב בפר' קדושים (ויקרא יט, יב), וכן בעשרת הדברות (שמות כ, ז, דברים ה, יא) "לא תשא את שם אלוהיך לשוא".

יג. בשבועות (כ: - כא.).

יד. פ"א משבועות ה"ב ג-א.ה. וכבר עמדו עליו דבריו הנו"כ דפסק דלא כתרומיהו (והלח"מ הניח בצ"ע), ובכס"מ ביאר דהרמב"ם פסק כרבין והוכרח לפרש כן דהכי ס"ל ע"ש.

טו. שכי' (רפ"ה משבועות) שאם התרו בו קודם שנשבע להבא ואח"כ עבר על השבועה אינו לוקה משום דהוי התרתא ספק, ומב' דבלא"ה היה לוקה, אך למשנ"ת בדברי רש"י שהאיסור הוא לא בעצם השבועה אם

## מנורה 'לאסוקי שמעתתא' - מסכת נדרים בדרום קפה

ג] ומעתה יל"ב בפלו' אביי ורבא בדין המתפס בשבועה, דלרבא דלא מהני היינו משום דס"ל דענין התפסה הוא המשכה וזה שייך רק בחלות, וכמו"כ ס"ל כהך גיסא שנת' בדעת ר"ע דהחיוב קרבן שבועה הוא רק על עצם השבועה ולא על החלות, וממילא אין שייך חיוב קרבן בהתפסה. ולפי"ז יל"ב דעת הראב"ד דאף לרבא המתפס בשבועה עובר על כל יחל מצד הדיבור שהחיל את חלות האיסור, אך מעשה שבועה אין כאן ולכן פטור מקרבן. אך הראשונים שחלקו שאינו עובר על ב"י ס"ל דכיון שאינו דיבור המחיל מצד עצמו אלא רק מושך אינו עובר עליו בב"כא. ובדעת אביי דפליג וס"ל דמהני התפסה בשבועה יל"ב בתרי אנפי, א' דס"ל כאידך גיסא דגם לר"ע החיוב קרבן הוא גם על החלות איסור וממילא שייך בזה התפסה. ב' דס"ל דגדר התפסה אינו המשכה, אלא שמתפס בדיבור ונחשב כאילו אמר את הלשון, וא"כ יש כאן מעשה שבועה - וכן ביאר הקה"יכ.

### בדין כינויי נדרים

א. הר"ן מבאר בד' ריו"ח דלשון נכרים מהני

בעצם השבועה שנשבע לשקר. ואיסור זה הוא רק על הנשבע שלא יעשה שבועתו שקר.

ב' עוד כתיב בפרשת נדרים<sup>טו</sup> "איש כי ידור נדר לה' או השבע שבועה לאסור איסור על נפשו לא יחל דברו" וגו'. ונראה דזהו מקור הרמב"ם<sup>טז</sup> שיכול לאסור את חבירו בשבועה שלא יכנס לביתו, והיינו דגם שבועה היא חלות "איסור" ואי"ז ציווי בעלמא על גברא, וממילא יכול להחיל זאת גם על חבירו כל שאינו פוגע בזכותו, וממילא המושבע אסור לעבור ע"ז דכ"ה רצון התורה, ומ"מ אי"ז לאו אלא איסורא בעלמא.

ג' בחיוב קרבן על שבועת ביטוי<sup>יז</sup> פליגי תנאי"ט, דלר"ש חייב רק על שבועה דלהבא, ויל"ב דהחיוב קרבן בא על חלות האיסור, וזה שייך רק בשבועה דלהבא דלא שייך חלות לשעבר. ולר"ע [דקיי"ל כוותיה] חייב קרבן גם על שבועה דלשעבר, ויל"ד אי פליג משום דס"ל דהחיוב קרבן אינו בא על חלות האיסור אלא על עצם השבועת שקר, או"ד דהחיוב הוא אתרוייהו - בין על השבועת שקר ובין על החלות איסור<sup>יח</sup>.

התרו בו קודם שעובר על השבועה לוקה (כ"כ הכס"מ הנ"ל בסו"ד), [והיינו דלרמב"ם יש ב' אופנים לעבור על שבועת שקר, א' בשבועה, ב' במעשה שעובר על השבועה].

מז. פר' מטות (במדבר ל, ג).

יז. פ"ה משבועות ה"ב. (וע"ע במשנ"ת ע"ד רמב"ם אלו להלן - בגדר האיסור חפצא דנדרים' ובהערות שם).

יח. סו"פ ויקרא.

יט. שבועות כה.

כ. וכן יש להוכיח, דהרמב"ם (שם) כ' דאם האחרים שאסרם בשבועה ועברו ע"ז חייבים, והיינו חיוב קרבן [אך אין לפרש דהיינו חיוב מלקות, שהרי על הלאו דלא תשבעו בשמי לשקר רק הנשבע בעצמו עובר, וכן על הלאו דכל יחל רק המדיר עובר ולא המודר (רפ"ה מנדרים ופ"י הי"ב - הו"ד בר"ן לקמן טו.)], וא"כ חזי' דגם לר"ע [דקיי"ל כוותיה] חייב קרבן משום חלות האיסור, דהלא האיסור של השבועת שקר לא שייך כאן כיון שלא הוא נשבע.

כא. אך לפי"ז נמצא דאי"ז דוקא במתפס בשבועה אלא ה"ה במתפס בנדר וצ"ע. ויל"ב באופ"א דהרמב"ם אזיל לשיטתו דס"ל דשבועה בעי שם, וא"כ גם הב"י הוא רק על שבועה דאית בה שם משא"כ בהמשכה.

כב. סי' א וע"ש, ומהלך זה יותר משמע מהלש' מתפס בשבועה - כמוציא שבועה מפיו דמי'.

שפה ומהני גם מה שמבטא כוונתו בדיבור ואפי' ברמז בעלמא<sup>כ</sup>.

**ובתוס'** תירצו בשם הר"י דקמ"ל בהנך לשונות דמהני אפי' כשאנו מבין הלשון, משא"כ בשאר לשון אומות בעינן שיבין, והביאור בזה [ע"פ הנ"ל] דכיון דהוי שיבוש מלשון"ק כשאומר כן הרי הוא מרמז לתיבת 'קרבן' שבלשון"ק שהיא לשון בעצם, וממילא מהני אפי' בלא כוונה.

**ב.** ור"ל פליג אריו"ח דכינויין היינו לשונות שברו חכמים, ופי' הר"ן דהוי נדר גמור מדאורייתא דלא גרע הסכמת חכמים מהסכמת כל אומה ואומה, והיינו דעי"ז הוי בגדר לשון בפנ"ע דמהני אפי' אי לשון שמחמת שיבוש או רמז ל"מ. אמנם בתוס'<sup>כ</sup> מבואר שלא למדו כן, דנתקשו היאך מביא ע"ז קרבן והא הוי חולין בעזרה. ותי' דמהני מה"ת מחמת מה שגמר בלבו לנדור, ובשם ה"ר יחיאל כ' דבאמת אינו מביא קרבן אלא רק לוקה. ויל"ב דנקטו דחכמים לא תיקנו זאת בתורת לשון אלא בתורת רמז ללשון. ובאופ"א י"ל דאף אין כח ביד חכמים לתקן לשון, דזה תלוי במציאות שבנ"א ישתמשו בלשון זו.

מה"ת כנודר בעיקר קרבן, שהנדרים נאמרים בכל לשון. ומשמע שיש בזה חידוש, והיה ס"ד דליבעי דוקא לשון"ק. וצ"ב דמהיכי תיתי, הא ליכא בנדר דין אמירה מסויימת, אלא רק צריך להביע נדרו בביטוי שפתיים<sup>כ</sup>. ויל"ב עפ"ד הפוסקים<sup>כ</sup> לענין ק"ש דלשון"ק הויא לשון במהותה מצד עצמה ולכן מהני אפי' כשאנו מבין הלשון, משא"כ שאר הלשונות הן רק מחמת הסכמת האומות ולכן בעינן שיבין הלשון, וא"כ סד"א דכיון שצריך לבטא בדיבור בעינן שיאמר בלשון המבטאת את מהות הנדר.

**והנה** הר"ן הק' מ"ט מפרש במתני' דוקא הנך לישני דקונם קונח קונס טפי משאר לישני. ותי' בשם ר' יהודה בר' חסדאי דהיה ס"ד דהנך לשונות שאינם גמורים אלא לשון"ק הוא שנשתבש לא ליהני. והביאור ע"פ הנ"ל, דאפי' אי נימא דיש על שאר הלשונות תורת שפה משום הסכמת האומות, מ"מ כיון שזה שיבוש הלשון לא היה הסכמה שזה יהיה שפה, אלא הוא רק רמז לתיבת 'קרבן' שבלשון"ק.

**ויל"ד** לפי"ז מה הביאור בקמ"ל דמהני. ואפ"ל בתרי אנפי, א' דאפי' בכה"ג כיון שעכ"פ בפועל מדברים כן הר"ז הופך להיות שפה. ב' דבאמת לא בעינן כלל תורת

כג. וכעיי"ז העיר הגרי"ז (סוטה לב:): אהא דתנן (שם) דשבועת העדות ושבועת הפקדון נאמרינן בכל לשון וילין לה מקראי, דצ"ב מהיכ"ת דליבעי דוקא לשון"ק.

כד. עי' משנ"ב (סי' סב סק"ג) וביאורה"ל.

כה. והנה בדין שק"ש נאמרת בכל לשון כ' הרמב"ם (פ"ב מק"ש ה"י) דצריך להזהר מדברי שיבוש שבאותו הלשון ולדקדק בו כמו שמדקדק בלשון"ק. והשיג הראב"ד: אי"ז מקובל על הדעת לפי שכל הלשונות פירוש הן, ומי ידקדק אחר פירושו. ויל"ב דנחלקו ע"ד ב' צדדים אלו אם החידוש שנתחדש בהא דנאמרינן בכל לשון היינו שיש ללשון האומות תורת לשון, וא"כ צריך לדקדק גם בו, או שנתחדש דא"צ כלל לשון אלא רמז. ולפי מה שיתבאר להלן בד' התוס' י"ל דלעולם בעינן שיקרא ק"ש בלשון"ק, אלא דמהני מה שמרמז על התוכן של לשון"ק וחשיב כקורא בלשון"ק.

כו. הכא ובריש נזיר.

## מנורה 'לאסוקי שמעתתא' - מסכת נדרים בדרום קפו

ד. ש' הראב"ד דאף בלא שם הוא שבועה לענין בל יחל וחיוב קרבן, אך על הלאו דלא תשבעו בשמי לשקר אינו עובר.

ה. ש' ר"ת דמושבבע מפי עצמו לא בעי שם, ומושבע מפי אחרים בעי שם.

ב. והנה הר"ן<sup>לג</sup> מבאר ענין השבועה שמאמת ומקיים דבריו באמיתות שמו של הקב"ה כמו שהוא קיים, ולפי"ז מבואר היטב טעם השי' דבעי' שם, דהא זהו ענין השבועה. ולשי' הר"ן דלא בעי שם צ"ל דתיבת 'שבועה' גופא מתפרשת כשבועה בשם<sup>לד</sup>.

והנה בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג<sup>לה</sup> כ' דאם הזכיר השם ולא הזכיר 'שבועה' מהני רק מדין יד ננחשב כאילו אמר גם שבועה, ולהנ"ל צ"ב אמאי לא סגי בשם לבד שזהו כל ענין השבועה. ויל"ב דס"ל דלא סגי במה שמאמת דבריו שבאמיתות ה', אלא בעי' גם שידבר בשפת שבועה שהיא כשפת שמים שהיא שפת אמת במהותה<sup>לו</sup>. ועפ"ז יל"פ

### בשיטות הראשונים בדין שבועה בשם

א. הנה מבואר בשבועות<sup>כי</sup> דלר' חנינא בר אידי שבועה בעי שם המפורש דיליף גז"ש מסוטה, והראשונים נחלקו מה הדין אליבא דחכמים שאמרו דסגי בכינויין, אי מודו דבעי שם אלא דסברי דמהני גם בשאר השמות, או דס"ל דסגי בלש' שבועה אף בלא שם כלל.

א. ש' הר"ן דשבועה היא בין בהזכרת השם בלא שבועה, ובין בשבועה בלא שם.

ב. הרמב"ן<sup>כח</sup> ג"כ כ' כשי' הר"ן, אלא שהוסיף להסתפק ד"ל דהא דמהני בלא שם היינו מדין יד וחשיב כאילו נשבע בשם<sup>כט</sup>.

ג. ש' רש"י<sup>ל</sup> והרמב"ם<sup>לא</sup> דשבועה בעיא שם [ולא מהני יד], ובלא שם פטור מקרבן ואינו עובר בלאו. אך הרמב"ם כ' דמ"מ הר"ז אסור, וביאר הר"ן<sup>לב</sup> דהוא איסור מדברי קבלה.

כו. לה:

כח. שבועות לו. (והו"ד ברא"ש שם פ"ד סי' כד).

כט. אך משמעות הר"ן מורה לא כן, אלא דמעיקר הדין לא בעינן שם [דהר"ן קאי בדין כינויים ולא בדין ידות], [א.ה. לכאור' יל"ע מד' הר"ן לקמן (כב: ד"ה אמר רבא) שכ' דעיקר שבועה בשם או בכינוי הוא, אך לפי הרמב"ן יש ליישב את סתירת ד' הר"ן].

ל. א.ה. כן הוכיח הר"ן בשבועות ממש"כ רש"י שם לגבי שבועת העדות שצריכה שם או כינוי, ואין לחלק בין שבועת העדות לשאר שבועות ע"ש. וע"ע בס' המכריע (להר"ד, סי' צ) שהביא כן בשם המורה בריש נדרים].

לא. פ"ב משבועות ה"ב - ד.

לב. בשבועות (שם) והו"ד בכס"מ (שם). וכ' דהמקור מדאמרי' התם (לו.) ד'ארור' בו שבועה, ומפקינן לה מדכתיב "ויואל שואל אל העם לאמר ארור האיש אשר לא יאכל לחם עד הערב", אע"פ שלא אמר לא שם ולא כינוי, ואם בארור אמרי' הכי מפני שהוא לש' שבועה, כ"ש בשבועה עצמה. [א.ה. אמנם בקריית ספר (שם) כ' דהוא הלכה למשה מסיני, אלא דאנן ידעינן לה מההיא דשואל].

לג. שבועות כה. בתו"ד (א.ה.) ועד"ז עי' ברמב"ן עה"ת ר"פ מטות ובס' החינוך מ' ל ע"ש.

לד. א.ה. וכ"מ מהתויר"ד (לקמן י: אות כה, וכן בס' המכריע להר"ד סי' צ) ע"ש.

לה. שהו' בש"ך (רלז, ב) ומוכא בשלמי נדרים הכא (א.ה.) והיא תשובה מהריצ"ב<sup>לז</sup> והו' גם בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תתמב).

לו. כדאי' בשבועות (לו.) שהאומר 'לאו לאו' או 'הן הן' הוי שבועה דכתיב "ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד המים למבול", ומדלאו תרי זימני הן נמי תרי זימני, והיינו שכשאומר כן בתורת שבועה כוונתו לשפת שמים.

בשי' הר"ן באופ"א שגם כשאומר 'שבועה' לחוד מהני משום שעי"ז מגלה שמדבר בשפת שמים.

שבועה, והיינו דאפי' איסורא ליכא, ולא הוי כשבועה בלא שם דיש איסור. ויל"ב [דהאיסור הוא לא משום שלש' 'שבועה' היא 'שפת שמים', אלא משום] דגם לאיסור בעינן שיאמת הדבר בשם ה' אלא דמהני לזה דין יד [או דזהו פי' 'שבועה'], משא"כ כשמפרש להדיא 'בשמים ובארץ' אי"ז שייך.

ג] ובנידון הראשונים אי מהני דין יד שייחשב כנשבע בשם או דל"מ, אפ"ל בפשטות דזה תליא בדרך בנ"א אי כיון שדרכן לישבע גם בשמים וארץ ל"ח יד. אך יל"ב באופ"א דהא דין יד שייך רק להבעת 'תוכן' אך לא להשלמת נוסח מסויים<sup>לז</sup>. וא"כ י"ל שנחלקו אם הזכרת השם בשבועה ענינה שהשבועה היא כביכול במעמד ה'לח, ולזה בעי' שיזכיר השם בפועל, או"ד רק צריך לאמת דבריו באמיתות השם, ולתוכן זה מהני דין יד<sup>לט</sup>. ועפ"ז יבואר הא דלר' חנינא בר אידי לכו"ע צריך שיזכיר להדיא שם המפורש ול"מ דין יד [או שלש' שבועה תהא פירוש לשבועה בשם], משום דס"ל דבעי שישבע במעמד ה' [והראשונים נחלקו אם רבנן מודים ליסוד הדבר, או דפליגי ע"ז גופא וכמשנ"ת].

והראב"ד פליג דבכה"ג עובר על כל יחל, ורק מקרבן ומלקות פטור. ויל"ב דס"ל דהכל יחל תליא בחלות האיסור ולזה סגי בלש' 'שבועה' שהיא 'שפת שמים', משא"כ החיוב קרבן ומלקות תליא באימות בשם וזה לא שייך כשמפרש 'בשמים ובארץ'.

ד] והנה כ' הרמב"ם<sup>מ</sup> דמי שנשבע בשמים ובארץ אע"פ שכוונתו למי שבראם אי"ז

ה] ובביאור דעת ר"ת דרק מושבע מפי אחרים בעי שם, י"ל [ע"פ הנ"ל] דאמנם בסתם שבועה א"צ שתהא במעמד ה', אלא דבמושבע מפי אחרים חידשה תורה שבמקום שיש דררא [ע"י ע"א או הודאה מקצת] שחייב לחבירו ממון, יש לו זכות להחיל עליו חיוב שבועה כי היכי דלודי, ונתחדש עוד דחבירו יכול להחיל על מה שאומר<sup>מא</sup> תוקף של שבועה אפי' כשהוא אינו אומר 'הריני

לז. כמו שפשוט דל"מ להתחיל פסוק או תפילה בלי להשלימו וייחשב כאילו גמר את כולו - דנהי דיתכן שהביע את התוכן, אך לא אמר את הנוסח שצריך לומר.  
 לח. וכעין הא דיש חומר בשבועה שנעשית בנקיטת חפץ.  
 לט. ובמחנ"א (הל' שבועות ס' ג) מבואר [בדחיית ראיית הרמב"ן] דלעולם שבועה בעי שם, והיינו דבעי' שיהא במעמד ה', אלא דמהני רק בצירוף של א' מב' אופנים - א' שגם השוה לאמיתות ה', כגון שאמר 'באלוקים לא אכילנא', ב' כשדובר בשפת שמים כגון שאמר תרי זימני 'לא אכילנא'.  
 מ. פ"ב משבועות ה"ג.

מא. ובתומים (צו, ה) מבואר דאפי' לשי' השב יעקב (סי' מט) דכתיבה לאו כדיבור [ודלא כשי' השבות יעקב (סי' קנא)] משכח"ל שבועת הדיינים אפי' באילם ע"י דין מושבע מפי אחרים, וזהו בתרי גווני, א' שמשביעו שאין לו משל חבירו פקדון. ב' שיחזיר את המעות שיש לו משל פלוני - והלה כותב כן, אך הקצוה"ח (סק"ג) נחלק דמשכח"ל מושבע מפ"א רק באופן ה' דהיינו שבועה דלהבא דהוא לו חיוב שבועה לקיים חיובו להחזיר פקדונו, משא"כ באופן הא' דהיינו שבועה לשעבר לא נאמר דין מושבע מפ"א, דאין חבירו מחוייב לישבע לו ע"ז. אך התומים סבר דכיון שעי"ז יודה ולא ירצה לישבע לשקר והוי כ'מכשיר' החיוב, גם זה בכלל חידושא דמושבע מפ"א. ומבואר בזה חידוש דהדין 'מבטא שפתים' נאמר רק לגבי הכח המחיל את השם שבועה דהיינו 'הריני נשבע' או במושבע מפ"א שאומר 'משביעך אני', אך גוף המעשה שבועה דהיינו 'שאינ לך ביד' בזה מהני גם כתיבה [אמנם באופן ה' שהדיין מחיל עליו חיוב שבועה דלהבא

## מנורה 'לאסוקי שמעתתא' - מסכת נדרים בדרום קפט

משא"כ העונה אמן אחר שבועה בלא הזכרת השם אינו כמוציא שבועה מפיו, והיינו דכיון דבכה"ג אין כח להשביעו ל"מ העניית אמן<sup>מ</sup>, אך לעולם הנשבע בעצמו לא בעי שם.

ג. הנצי"ב<sup>מ</sup> תי' דבסוטה יש גזה"כ שכדי שהמים יבדקוה בעי' שיעשו בה כל סדר הפרשה, וא"כ מה שצריך בה הזכרת השם הוא מחמת הדין שצריך שישביענה הכהן והיינו שיהיה גם גדר של שבועה מפי אחרים, אע"פ שנחשבת גם מושבעת מפי עצמה ע"י העניית אמן<sup>מ</sup>.

### בגדר האיסור חפצא נדרים [וגדר האיסור בשבועה ובשאר איסורין]

דף ב:

א. הנה אמרי' בגמ' נדרים מיתסר חפצא עליה, ובשבועות קאסר נפשיה מן חפצא, ועפ"ז<sup>מ</sup> ביאר הר"ן<sup>מ</sup> החילוק בין שבועות

נשבע', וע"ז נאמר דכח זה הוא דוקא כשמשביעו במעמד ה'. ובנו"א י"ל בזה דכל זכותו להשביעו היא כדי לאמת את הדבר, ולכן צריך להשביעו בשבועה חמורה שמבררת טפי.

ו] והר"ן תמה על ר"ת מהמבואר מסוטה<sup>מ</sup> דסוטה חשיבא כמושבעת מפי עצמה מחמת שעונה אמן, וא"כ נילף מהתם דאף המושבע מפי עצמו בעי שם. ומצינו כמה מהלכים באחרונים ליישב ד' ר"ת:

א. הב"ח<sup>מ</sup> ביאר דמושבע מפי אחרים דבעי שם היינו משום שלא נשבע מרצונו אלא שכפוהו לישבע, והביאור בזה כנ"ל דהכח להשביע אחר בעל כרחו הוא רק בשם, וממילא סוטה דמיא בזה למושבע מפ"א.

ב. המחנ"א<sup>מ</sup> תי' דדוקא כשעונה אמן אחר שבועה בשם הוי כמושבע מפי עצמו,

---

להחזיר הפקדון א"ש שבמה שכופר בכתובה ה"ה עובר על שבועותן.

מב. כט:

מג. סי' רלו (ומובא בשלמ"נ כאן).

מד. הלי' שבועות סי' ג (א.ה. וכן עי' בקרבן נתנאל אות ג וחת"ס).

מה. דהר"ז כעונה אמן אחר ברכה לבטלה דל"מ לצאת בזה יד"ח, דהעניית אמן חשיב כחזור על ה'תוכן' של המברך ולא על ה'תיבות'.

מו. במרומי שדה, ובהרחב דבר (בראשית פר' חיי שרה כד, ג), והו"ד בחי' הגרי"ז (מכתבים שבסוה"ס עמ' פא, א). מז. ובשי' הר"ן שהקשה על ר"ת ביאר הגרי"ז (שם) דג"כ מודה למשנ"ת דבעי' שיהא בה דין מושבעת מפי אחרים, אלא דהק' דכיון שהיא גם מושבעת מפי עצמה, א"כ נילף מה"ת דגם מושבע מפ"ע בעי שם, דמהיכ"ת לומר דדין הזכרת השם הוא רק מחמת הדין דמושבעת מפ"א. ויש להוסיף דהא מבואר ברש"י בשבועות (שם) דבסוטה אי לאו דחשיבא כמושבעת מפ"ע מחמת העניית אמן, אפי' כמושבעת מפי אחרים לא הויא, וא"כ נראה דבדיקת המים תליא במה שהיא מושבעת גם מפ"א וגם מפ"ע, וא"כ מנ"ל לחלק ביניהם.

מח. אמנם נראה מהראשונים דסוגיין לא איירי בנידון מהו גדר חלות האיסור, דזה מבואר בסוגיות לקמן (יג: וטז. ע"ש) דיש נפק"מ להלכה מה"ט [לענין חלות על דבר שאין בו ממש, ולענין לבטל את המצוה]. אלא כאן הנידון הוא כלפי הלשון כיצד מחילים את חלות האיסור, וזהו מה שדן כאן הר"ן דשמעינן מהכא דאין שבועה בלש' נדר ולא נדר בלש' שבועה. וכן מה"ט הק' כאן התוס' מאי נפק"מ אי אסר חפצא עליה או איהו אחפצא, והיינו דתוס' נקטו כהשי' דאין שינוי הלש' מעכב החלות, וא"כ ק' מאי נפק"מ במאי דלש' נדרים הוא איסור חפצא ולש' שבועה הוא איסור גברא. ונמיהו אכתי קשיא דגם זה מבואר לקמן (יג: דקונס פי מדבר עמך מעיקר הדין לא מהני, דמשמע דקאי אדיבור, אלא דמהני משום דנעשה כאומר 'איסר פי לדיבורי', ומ"ט לא הוכיחו הראשונים מהתם לענין דין נדר בלש' שבועה, וצריך לחלק].

מט. יג:

דחיילי על דבר שיש בו ממש לבין נדרים  
דלא חיילי, וכנ"י דמה"ט נדר חל שבועה.

**ועיקר** הבחנת החילוק בין איסור גברא  
לאיסור חפצא יכולה להתפרש<sup>נא</sup>  
כלפי 'סיבת האיסור', דישנם איסורים שעיקר  
סיבת האיסור הוא בפעולת הגברא<sup>נג</sup>, וישנם  
איסורים שסיבת האיסור הוא בתוצאה  
הנפעלת בחפצא<sup>נד</sup>.

**אמנם** נראה דאי"ז הכוונה בסוגיין, דהא  
הר"ן<sup>נז</sup> כ' דכיון שנדר הוי איסור  
חפצא לכן לא שייך דיהיה נדר על מעשה  
חיובי אלא רק על שלילת מעשה, ואי נימא  
שנדר איסור חפצא הוא מחמת סיבת האיסור  
א"כ צ"ב דהא אשכחן כמה מצוות עשה  
שסיבתן הוא בחפצא<sup>נה</sup>.

**ועב** נראה דהכא הכוונה ב'איסור חפצא'  
שנתחדש כח לאדם שיוכל להחיל חלות  
איסורית שהיא כמציות רוחנית בחפץ, וכח  
זה נתחדש רק לשלילה ולא לחיוב, דאין בכח  
האדם לחדש יעוד בחפצא שלא היה קיים בו.

**ומה** שמוזהר שלא לעבור על האיסור  
חפצא, הוא מאיסור נפרד שציותה  
התורה בלאו ד"בל יחל", דמבואר בר"ן<sup>נח</sup>  
דהוא איסור גברא [ומשו"ה אין איסור  
גברא דשבועות חייל איסור חפצא  
דנדרים]<sup>נח</sup>.

**ולפי"ז** מבואר ג"כ ענין ההתפסה של  
המשכת קדושה [-לדעת הר"ן  
בשבועות], דהיינו מהמציות של החלות  
ולא מהציווי של האיסור בל יחל.

**ובשמדיר** את חברו ומהנהו נחלקו  
הראשונים מי עובר על בל  
יחל, דשי' הרמב"ם<sup>נח</sup> דהמדיר עובר ולא  
המודר, וחז"ל דיש ב' חלקי איסור, א'  
איסור חפצא שהוא חל על המודר, ב' איסור  
גברא דבל יחל שהוא על הנודר כיון  
שהדיבור שלו ולא של המודר. אמנם צ"ב  
לפי"ז מהי האזהרה על המודר שאוסרתו,  
והיה אפ"ל דהוא מסבא דרצון התורה שלא  
לעבור על האיסור חפצא שחל. ובכתבי

ג. ר"ן יח.

נא. ועי' בחי' הגרש"ש (סי' א) שכ' יסוד הדברים.

נב. כגון אכילה ביוהכ"פ דאין סיבת איסור במאכל, וכן במלאכות שבת השנאוי לפני המקום (כלש' החזו"א  
הוא פעולת הגברא שמבטל את ה"למען ינוח".

נג. כגון איסור אכילת נבילה שסיבת האיסור טמונה בחפץ, וכן איסורי חלה תרומה מעשר וקדשים, וברציחה  
ג"כ יסוד האיסור הוא בתוצאה שמת.

נד. ח.

נה. כגון מצות אכילת קדשים שביאר הבית הלוי (ח"א סי' ב סק"ז, ח"ג סי' נא סק"ג) דיסודה הוא התוצאה  
שהחפצא של הקרבן ייאכל, ולא שהגברא יאכל [ומה"ט אין בזה דין שיעור כזית], וכ"ה לכאן הגדר במצות  
מילה, ציצית [-לא מבעיא למ"ד דהוי חובת מנא, אלא אף למאי דקיי"ל דהוי חובת גברא יל"פ כן, דכשהוא  
לבוש בציצית הבגד תובע ציצית], כיסוי הדם ועוד.

נו. יח.

נז. ועפ"ז מבואר ג"כ הא דאיתא בנדה (מו.) דקטן שהגיע לעונת נדרים והקדיש ואכלוהו אחרים לוקין, אבל  
אכלו הוא אינו לוקה דאינו מוזהר, אך כשהגדיל ואכלו לוקה. והיינו דחל חלות איסור חפצא, אלא דהקטן  
לא רמי עליה האיסור גברא דבל יחל, וכשהגדיל רמי עליה.

נח. הו' בר"ן טו.

## מנורה 'לאסוקי שמעתתא' - מסכת נדרים בדרום קצא

ג. ומצינו עוד בר"ן<sup>ס</sup> ובריטב"א<sup>ס</sup> שכ' דכל איסורי התורה הוו איסורי גברא לבד מנדרים וחרמים דהוו איסור חפצא, והביאור בזה כנ"ל דמציאות האיסור שחלה בחפצא אינה אלא בנדרים, משא"כ בשאר איסורי התורה על אף שיתכן שסיבת האיסור היא מחמת הרע שבחפצא מ"מ אי"ז גדר של חלות איסור שנתפסת בחפצא. ומ"מ יל"ע אם בשאר איסורי התורה יש חלות איסור כלפי הפעולה<sup>ס</sup> [כמשנ"ת לענין שבועה] או לא<sup>ס</sup>.

הגר"ח<sup>ט</sup> הביא מהספרי<sup>ס</sup> דמרבין ליה מ"ככל היוצא מפיו יעשה", אלא דאין לוקין ע"ז כיון דהוי עשה.

ב. והנה לענין שבועה מבו' בגמ' דהוא 'איסור גברא', ולכאור' היה נראה דהיינו דהוי רק ציווי על הגברא וליכא חלות כלל, אמנם יש להוכיח<sup>ס</sup> דגם בשבועה איכא חלות איסורית לגבי הפעולה שתהא משוללת במהותה<sup>ס</sup>, אך אי"ז איסור חפצא כיון שהפעולה עדיין אינה קיימת בעולם<sup>ס</sup>.

נט. ס' קצו לכתובות נו. מגנזי הגר"ח ס' פז, וכן במכתב בחי' הגר"ח הנדפמ"ח בריש מכילתין. ס. ספרי זוטא (פרק ל) וז"ל: חנן היה אומר יכול שאין לי עובר בדבריו בלא יחל אלא הוא, מנין אף אחרים יהו עוברין עמו, ת"ל "ככל היוצא מפיו יעשה", ופי' הגר"ח דדרשו כן מ"יעשה" מלש' "יעשה".

סא. מהא לאביי (שבועות כ.) מהני התפסה בשבועה, ולר"ן בשבועות דענין התפסה היינו המשכה ע"כ דאיכא חלות איסור, דציווי א"א למשוך נוגם לרבא דפליג וס"ל דל"מ התפסה בשבועה, ביאר שם הר"ן דהוא משום דלא הוי איסור 'קדושה', אך לעולם איכ"ל דהוי חלות איסור. ועוד מוכח כן משי' הרמב"ם (פ"ה משבועות ה"ג) דיכול להחיל איסור שבועה על חבירו שלא יכנס לביתו [והטור (יו"ד ס' רלו - הו' בכס"מ) תמה: ואיני מבין דבריו, שאין אדם יכול לאסור שלו אלא בקונם, לפי שהוא חל על החפץ שאוסר אותו על חבירו בקונם, אבל לא בלשון שבועה לפי שהיא חלה על האדם, ואינה חלה עליו ליאסר בשבועה אא"כ יקבל עליו בשבועה, ע"כ. והכס"מ יישב בד' הרמב"ם דאע"ג שלא חלה השבועה על המושבע להתחייב מלקות, מ"מ חלה עליו קצת כאילו קיבל שבועה לענין שצריך לזהר בדבר, וקצת טעם יש בדבר, ע"כ. ולכאור' צ"ב גדר הדברים]. ויל"ב דהאיסור גברא דשבועה היינו חלות איסור, ויכול להחיל אותה על חבירו לגבי פעולה זו, כיון שאוסר פעולה שבשליטתו - שלא יכנס לביתו ולא נחשב שפוגע בזכויות חבירו - ולכן אין בזה חסרון שאין אדם אוסר דבר שאינו שלון (א.ה. וכ"כ הקה"י ס' א.).

סב. וכאילו יש מציאות המונעתה מלהיעשות. אך אין לפרש דהוי איסור גברא כיון שהאיסור חל על הגברא, שהרי גדר זה הוי גם בנדרים כשנודר 'קונם שאתה נהנה לי' או 'שאני נהנה לך' [שבכ"ה ג' אסור ליהנות ממנו ומנכסיו, דהנדר חל על הגברא ולא על הגוף], וע"כ דזה הוי בכלל 'איסור חפצא'. [אמנם יל"ע בזה מד' הר"ן לקמן (יג): שכ' לענין שבועה שחלה על דבר שאין בו ממש - דמיתסר גברא הוא שלא יעשה כן 'ואיהו אית ביה ממש', משא"כ בנדרים דמיתסר חפצא הוא, הילכך אי לית ביה ממש לא אסר מידי, ע"כ, ומשמע דגדר חלות איסור שבועה היינו על הגברא ממש, וצ"ב כנ"ל דלכאור' היינו כגדר איסור חפצא דנדר דהגברא הוי החפצא, וצ"ב].

סג. וכמבואר לקמן (טו). דהאומר 'קונם שאני ישן' לא חייל כיון דהוי דבר שאין בו ממש ולא שייך בזה איסור חפצא אלא רק איסור גברא.

סד. יח. ד"ה הלכך.

סה. לקמן יג: (א.ה. ושם צויין שכ"כ הריטב"א בקידושין נד. ובשבועות כ: כב, וכן בנמו"י טו. בד' הרמב"ן). סו. וכ"מ קצת מהס"ד לקמן (יד). דמהני התפסה אף בדבר האסור, אלא דילפ' מפס' דל"מ, ולפי הר"ן בשבועות דהתפסה היינו המשכה מה שייך להתפיס מציווי ומאי ס"ד, וע"כ דגם בשאר איסורי התורה איכא חלות איסור [ומיהו י"ל דזה גופא נתחדש בלפותא דל"מ התפסה בדבר האסור כיון דליכא בזה חלות איסור].

ובן נראה דיש להוכיח מהא דקיי"ל דאין איסור חל על איסור, דזה שייך רק אי הוי ענין של חלות [כענין

האיסור גברא דשבועה. ג' דיבור בעלמא שבתכו להחיל דינא כחלה תרומה ומעשר.

ה. עוד מבואר בר"ן [ע"פ הסוגיות לקמן] דבנדראיסור יכול לאסור אפי' נכסי חבירו

עליו. ומבואר מזה יסוד, דמה שאינו יכול להחיל חלויות בנכסי חבירו, אי"ז מחמת שרק בעלים יכול להחיל, אלא גם מי שאינו בעלים יכול להחיל [עכ"פ חלויות איסוריות], אלא שכשפוגע בזכויות הבעלים יש כח המונע ממנו להחיל, ולפיכך כשאוסר רק על עצמו דכלפי זה אין הבעלים שליט להנות אותו שפיר יכול להחיל הנדר. ולפי"ז צ"ל דמה שאינו יכול לאסור בנדר חפץ הפקר, היינו ג"כ משום דחשיב חב לאחריני"א שיכולים לזכות בחפץ.

ויל"ד עוד [את"ל כהן גיסא דבכל האיסורי תורה יש חלות איסור] האם באיסורין דרבנן ג"כ יש חלות איסור, או דזה הוי רק בגדר ציווי לשמוע לדבריהן"ס.

ד. הנה מבואר בר"ן דנדר' כולל גם נדרי הקדש לבדה"ב או למזבח, וגם נדרי איסור שאוסר על עצמו דברים המותרים, עוד מבואר ברמב"ם"ס שההפקר הוא כמו נדר. וצ"ב דכל זה הוו חלויות נפרדות זמ"ז וכיצד נכללו יחד בשם 'נדר'. ויל"ב דאין הכוונה כלפי החלות שחלה בפועל, אלא כלפי ה'כח המחיל' שע"י הדיבור. וג' ענייני דיבור שכחם להחיל איכא, א' 'נדר' - שכחו להחיל החלויות הנ"ל. ב' 'שבועה' - שכחה להחיל

- 
- הא דאי' במנחות (כד.) דאמר' 'שבע לה טומאה' משום דטומאה היא כמציאות רוחנית], אך אי הוי רק ציווי בעלמא מ"ט אין שייך שיהיו ב' ציוויים על דבר א', אמנם יעויין באבנ"מ (שו"ת סי' יב ד"ה אלא דאכתי) שנראה שלמד דאף ציווי אינו חל על ציווי.
- ועוד נראה להוכיח דהוי חלות איסור, מהא דלר"מ נתנבלה ואח"כ נסרחה אסורה דנבילה שאינה ראויה לגר מותרת (ע"ז ע"ז טז:), והיינו משום דכיון דחיל איסורא תו לא פקע.
- סז. כ"מ מרש"י (יבמות לג:.) שכ' דנדה ואח"כ נעשית ערוה דאשת אח ואח"כ הגדיל הקטן ובא עליה חייב משום כולוהו ולא אמרי' דאין איסור חל על איסור, דחשיב שכל האיסורין חלו עליו בבת א', ואי נימא דהוי חלות איסור א"כ זה שייך גם כלפי הקטן [וכמשנת"ל לעיל בהערה], וא"כ מ"ט נחשב שהאיסורין חלים עליו בב"א. אמנם יש לדחות דאין מזה ראייה דליכא כלל חלות איסור, אלא דהדין דאאחע"א תליא בציווי דאין ציווי חל על ציווי.
- סח. ויל"פ דבהא גופא פליגי הרמב"ם והרמב"ן (סה"מ שרש ראשון), דהרמב"ם כ' דכל מה שציוונו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירונו ממנו כבר ציוה משה רבינו ע"ה בסיני שיצונו לעשות כו', והרמב"ן השיג על דבריו, וכבר עמד הגרא"ו (בק' דברי סופרים סי' א, א.ה. וע"ע שע"י ש"א פ"ז) דבע"כ גם לרמב"ן צ"ל שיש ציווי דאורייתא לשמוע לקול חז"ל דאל"כ למה צריך לשמוע בקולם, וא"כ במאי פליגי, וע"ש משכ"ב ואפ"ל דנחלקו בהא, דלרמב"ם התורה נתנה כח לחז"ל לייצר חלות איסור כעין דאורייתא, ולרמב"ן לית להו כח להחיל חלות איסור אלא רק ציוותה התורה לשמוע לדבריהן.
- סט. פ"ב מנדרים ה"ב, ועי' קצוה"ח (רעג, א) שהבין בדבריו כפשוטו שבאמת הממון לא יצא מרשותו אלא דאפשר לזכות ולהשתמש בו, אך זה צ"ע (א.ה. ועי' שע"י ה, כג משה"ק ע"ז).
- ע. אמנם לענין חלויות ממוניות י"ל דבעינן כח בעלים [אף לו יצויר שאין בזה פגיעה בזכויות הבעלים].
- והנה הקוב"ש (קידושין אות מב) נתקשה אמאי איצטריך לילפותא (בב"ק טז:.) דמה ביתו שלו כו' שאינו יכול להקדיש דבר שאינו שלו, הא פשיטא דאינו יכול להקדיש כמו שאינו למכור דבר שאינו שלו דמה מכר ראשון לשני כל זכות שתבא לידו. וביאר הקוב"ש דלענין חלויות איסוריות ס"ד דיש כח לאדם להחיל אפי' שאינו בעלים ע"ש, ועפ"ז י"ל דאף לבתר הילפותא קיימין בהא דיש לו כח להחיל חלות איסור גם כשאינו בעלים, אלא דנתחדש דיש כח מעכב מצד הבעלים שלא יפגע בבעלותו.
- עא. כמבואר בב"מ (ט:.) לענין דין זכין דאיכא מ"ד דהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו משום דחשיב חב

## מנורה 'לאסוקי שמעתתא' - מסכת נדרים בדרום קצג

### בסוגיא דבל תאחר בניירות

דף ג:

הוי בגדר חפצא<sup>ע</sup>. ועפ"ז א"ש הכא דכשמקבל ע"ע להיות נזיר גדר החיוב הוא שצריך לבא ממנו נזירות, וממילא כשמאחר זה נחשב ב"ת דנזירות.

ב. ותי' הר"ן דבכה"ג חיילא עליה הנזירות וליכא בל תאחר, משא"כ בקרבנות הוי מחוסר מעשה ההבאה, ולכא' צ"ב מ"ט הנזירות חלה לאלתר והרי לא קיבל ע"ע נזירות אלא רק נתחייב להיות נזיר. וע"פ הנ"ל יל"ב דכיון שהחיל ע"ע חובת נזירות, ממילא החוב גופא גובה את עצמו כיון הוא חוב על ענין מסויים<sup>ע</sup> [משא"כ בקרבן דמחוסר מעשה הבאה להקרבה אי"ז שייך].

א. הנה הגמ' דנה היאך משכח"ל בל תאחר דנזירות, והא כיון דאמר הריני נזיר הוי נזיר. והק' הר"ן דנוקמא באומר 'הרי עלי להיות נזיר' ונתאחר ולא קיבל הנזירות, דהוי דומיא דקרבנות שאומר 'הרי עלי להביא קרבן'. וצ"ב דחיוב זה הוא מדין נדר ואי"ז ב"ת דנזירות. ויל"ב עפ"ד הר"ן לקמן<sup>עב</sup> דנדר כיון שהוא מיתסר חפצא אנפשיה ליתיה לעולם באעשה, והיינו<sup>עג</sup> דבנדר אינו יכול להתחייב לעשות פעולה, אלא יכול רק להחיל ע"ע חוב שיגיע ממנו כך וכך<sup>עד</sup>, דזה

לאחריני, נוגס למ"ד דקנה חבירו י"ל ע"פ המתבאר בסוגיא שם דמודה ביסוד הדבר, אלא דס"ל דמשום ה'מיגו דוכי לפשיה זכי נמי לחבריה' חשיב כאילו הוא הזוכה אלא שמעביר את כח החלות הראויה לחול אליו לחבירו. וצ"ל דזה הגבלה רק לענין חלויות דיניות, אך מפעולות גשמיות אינו מנוע, ולכן יכול לשרוף חפץ של הפקר וכדו'.

עב. ח. בענין המימרא דרב גידל אמר רב דהאומר אשכים ואשנה פרק זה כו' נדר גדול נדר לאלוקי ישראל. עג. דלכא' צ"ב דהא אשכחן דהאומר 'הרי עלי קרבן' הוי נדר (עי' מגילה ח. ועוד), והרי זה בקום ועשה. ועוד צ"ב בסוגיא לקמן (שם) מ"ט הוכרח הר"ן לפרש במימרא קמייתא דרב גידל בהאומר אשכים ואשנה פרק זה נדר גדול נדר לאלוקי ישראל דאיירי שאמר בלשון שבועה, ולמה לא פ"י דהיינו דין קבלה בעלמא מדין כפיך זו צדקה, כדפי' במימרא בתרייתא דר"ג בהאומר לחבירו נשכים ונשנה פרק זה כו'. ולהנבאר בפנים א"ש דגדר נדר וה"ה שבועה היינו כח המחיל חיוב או איסור, וה"ה כשמקבל ע"ע קרבן גדר החיוב הוא לא פעולת ההבאה אלא התוצאה שיבא ממנו קרבן. ולפי"ז י"ל דבמימרא קמייתא דרב גידל דקרי ליה בשם 'נדר' הוכרח הר"ן לפרש דאיירי בדאיכא חלות, וכיון דא"א לפרש דאיירי בנדר ע"כ דאיירי בשבועה דהוי ג"כ גדר של חלות, אך אין לפרש דאיירי מדין קבלה בעלמא, דבזה ליכא חלות חיוב כלל.

עד. כעין חילוק זה מצינו במס' כתובות (נו:) שהק' ר"י היאך יכול להתחייב חיוב כתובה ע"י שטר כשאין לו נכסים, והא הוי דשלב"ל, והשיב רבינו אליהו דיכול לשעבד גופו לזה החוב ולכשיהיו לו נכסים חל שעבודו מעתה, והיינו דאמנם קנין 'אתן' ל"מ משום דלא שייך חיוב לעשות פעולה, אך יכול להתחייב לחבירו שיהיה לו זכות ממנית ברשות ממון שלו. - והיינו דגדר חוב הוא כמציאות דינית ולא חיוב הגברא, אלא דמלבד החוב יש חיוב על הגברא לפרוע מדין מצות בע"ח מצוה (כדא' בכתובות פו.). ועד"ז מצינו במג"א (או"ח תרלז, ג) בשם היראים דאף למ"ד גזל עכו"ם מותר, מ"מ זה נשאר בבעלות העכו"ם, והיינו דיש ב' חלקים, א' עצם הבעלות, ב' האיסור דלא תגזול, ובעכו"ם יש רק את החלק הא' בלא החלק הב'. וכן לענין הפקעת הלואתו דשרי, הגדר הוא דהחוב קיים ומ"מ אין הישראל מוזהר ע"ז.

עה. ויל"ע אם עיקר כוונת הר"ן דהוא משום שאמר בלש' 'אעשה', אך אי"ה א"א יאמר בלש' 'הרי עלי לשנות' יהני, דבכה"ג חל חלות נדר דמתחייב שיבא ממנו לימוד (וכן נראה מד' הרמב"ן בשבועות כ: והש"ך רג, ה ע"ש), או"ד ל"מ, דרך בקרבנות נתחדש שיכול להחיל חלויות על הגברא משא"כ בשאר מצוות אינו יכול לחייב עצמו במה שאינו מחוייב (וכן נראה מהחכמת אדם צא, ו ע"ש).

עו. יסוד זה הוכיח הגרא"ק צצ"ל (משנת ר' אהרן הל' שכנים א, ג) מהמבואר ברא"ש (ב"מ פ"ו סו"ס כט) בדאפותיקי מפורש כיון שהגיע זמן הפרעון נעשה הממון שלא המלוה ממילא.

המתילדת מקיום חיובו -דהיינו הנזירות<sup>עז</sup>.

ד. ובגמ' משני - אמר רבא כגון דאמר 'לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר'. וצ"ב מהו גדר נדר זה, ולתי' הא' דתוס' הנ"ל היינו דבכה"ג הוי נדר לקבל ע"ע נזירות וכמשנ"ת<sup>עח</sup>, אך לתי' הב' בתוס' צ"ב.

ויל"ב דבאמת אי"ז גדר של נדר, אלא רק חיוב לקיים מוצא פיו להיות נזיר כדין נדרי מצוה דילפי' מ"בפיך" זו צדקה, וכשמאחר נחשב ב"ת דנזירות כיון שזהו חיובו בפועל<sup>עט</sup>.

ג. ובתוס' הק' באופ"א [וצ"ל דעל קר' הר"ן הוי פשיט"ל תי' הר"ן], דנוקמא באומר 'הרי עלי לקבל נזירות' דאיכא ב"ת כשאינו מקבל ע"ע נזירות. ותי' בתרי אנפי, א' שזה גופא כוונת תי' הגמ' דאיירי באומר לא אפטר וכו'. ב' דבכה"ג אם יאחר מלקיים נדרו אי"ז ב"ת דנזירות אלא ב"ת דנדרים שמאחר לנדרו נדרו, והיינו דבכה"ג לא חלה חובת נזירות אלא רק לקבל נזירות. ובסברת התי' הא' דפליג יל"ב דס"ל דגדר דין בל תאחר לא נקבע לפי שורש המחייב -היינו הנדר, אלא לפי התוצאה

וכן מבואר מהנתיח"מ (קצט, א ושדמ, א) שחידש דבפרעון חוב כשהלווה מייחד מעות מסויימים שהלווה יגבה, ממילא נפרע החוב ואין המלוה צריך לעשות מעש"ק, ונפרע אפי' בע"כ, דהוי כאומר אין לך פירעון אלא מזו, וממילא החוב גובה את עצמו.

עז. והנה בכל דין בל תאחר נראה דאינו משום איחור קיום הנדר, אלא משום החיוב המתילד מקיום נדרו, דהא בר"ה (ו:) ילפי' לכל נדר של 'הרי עלי' [חטאת, עולה, שלמים וכו'] מקרא בפנ"ע, ואם האיסור הוא מצד איחור הנדר הוי סגי בחד קרא. וכן הוכיח הגר"א ק"צ"ל (משנת ר' אהרן ו, ח) מהא דממעט' (שם) מקרא דירוש אינו עובר בב"ת, ומוכח דהוא משום חובת הקרבן, דאם הוא משום חיוב הנדר פשיטא דאין מחייב בזה. וכן מוכח מהא דילפי' שגם בנדבה [-הרי זו'] איכא איסור דב"ת, והרי בכה"ג ליכא חיוב נדר כלל.

ובזה כו"ע מדרו, אלא דהתי' הא' בתוס' הוסיף לחדש -דאף שחיובו אינו הנזירות, אלא שע"י קיום חיובו תתילד הנזירות, מ"מ גם בכה"ג יש לנזירות כח תביעה שיקיים חיובו ואם לא מקיים עובר על ב"ת דנזירות. עח. והא דנקטה הגמ' דוקא כה"ג, צ"ל דאם היה אומר 'הרי עלי לקבל נזירות' היה כלול בזה נדר להיות נזיר ועי"ז הוי נזיר ממילא, ולכן מוקמי' דוקא באומר לא אפטר כו' דבכה"ג חשיב שרק מקבל ע"ע חיוב לקבל נזירות, וממילא שייך בזה דין ב"ת דנזירות.

והנה הרמב"ם (פ"ו מערכין ה"א-ג) חידש דאע"פ שאין אדם מקדיש דשלב"ל, כל זה הוא דוקא היכא בחלות הקדש אך אם אומר 'הרי עלי להקדישו' הר"ז חייב להקדישו משום נדרו, ואם לא הקדישו עובר על בל תאחר ובל יחל ומשום ככל היוצא מפיו יעשה כשאר הנדרים, והיינו דבכה"ג החיוב חל על גופו ואיהו איתיה בעולם. והוכיח הרמב"ם כן מסוגיין דהאומר 'לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר' חייב לנהוג בנזירות ואע"פ שעדיין לא נדר בנזיר, הואיל ואמר שידור בנזיר חייב להינזר, וזה כיוצא בו. אך הראב"ד השיג דלא דמי, דהכא הרי בידו לקבל עתה נזירות והוי דבר שבא לעולם. ובישוב ד' הרמב"ם י"ל דלא היתה כוונתו להוכיח דליכא בזה החסרון דשלב"ל [דזה הוה פשיט"ל מסברא -דכלפי חיובים שבין האדם למקום יכול להתחייב שיבואו ממנו פעולות], אלא בא להוכיח דשייך המושג לנדרו 'לקבל' -לחייב עצמו שיבוא ממנו פעולה [ואי"ז כממונות דלא שייך קנין אתנן].

והנה האחרונים הק' על הרמב"ם דסותר לדבריו בהל' מכירה (פכ"ב הט"ו-יז) שכ' שהאומר כל מה שתלד בהמתי יהיה הקדש אע"ג דאינו מתקדש לפי שאינו בעולם מ"מ הר"ז חייב לקיים דברו, והרי התם לא קיבל ע"ע חיוב נדר להקדיש, ובכה"ג נראה מהל' ערכין דלא חייל. [ויש שביארו דיש אומדנא דכשמקדיש ולא חל הקדשו ה"ה מקבל ע"ע להקדישו, ויל"פ בזה]. ויל"פ דבהל' ערכין הרמב"ם דן מדין ב"ת ובל יחל והיינו דחייל חלות חיוב נדר, משא"כ בהל' מכירה אי"ז בגדר חלות חיוב, אלא רק חיוב לקיים מוצא פיו [כדין בפיך זו צדקה].

עט. ואפי' לתי' הב' בתוס' דס"ל דבאומר 'הרי עלי לקבל נזירות' אינו חייב משום ב"ת דנזירות, היינו דוקא

## מנורה 'לאסוקי שמעתתא' - מסכת נדרים בדרום קצה

עובר בב"ת, וממילא בנזיר שזמן החיוב הוא מיד עובר בב"ת מיד. אך הרא"ש ס"ל דלעולם החיוב חל לאלתר אלא דג"ר הוא שיעור בזמן האיחור שיכול לאחר הקיום מאחרי הזמן<sup>פ</sup>, וממילא ה"ה בנזיר אע"פ שחייב בנזירות מיד מ"מ עובר בב"ת רק לאחר ג"ר.

**ובאופ"א** יל"ב דפלוגתא היא בדעת בנ"א מהי כוונתו באמירת לא אפטר כו', דהר"ן ס"ל דמשמע שקובע זמן החיוב מיד, והרא"ש ס"ל דאין דעתו לקבוע הזמן מיד. ועי"ל בד' הרא"ש דאפי' אם משמע מיד היינו שיתחיל מעתה והוי כזמן פירעון ארוך, דכל אימת שיפרע הוי זמנו.

### בגדר קבלת נזירות, ובדין נזירות בבית הקברות

דף ד.

**א** נקדים דעות האחרונים מהו גדר קבלת וחלות הנזירות, שיש בזה נפק"מ לביאור דין קבלת הנזירות בביה"ק:

**ובאופ"א** יל"ב דלעולם הוא מגדר נדר, אלא דענינו שמחיל ע"ע חובת נזירות, אך לא על דרך החיוב שמחוייב נזירות, אלא על דרך השלילה - שלא ימות בלא נזירות, ובכה"ג הנזירות אינה חלה מאליה כי היא לא עצם החיוב אלא רק כמכשירין, ומ"מ איכא ב"ת דנזירות כיון שהיא צריכה לחול.

**ועוד** יל"ב עפ"ד הרשב"א לקמ"פ דהוי נדר להיות נזיר באיזה זמן מימי חייו, אך מפרש שלא יהא נזיר מיד אלא רק בשעה שיתחיל לנהוג בנזירות אז יתברר שזהו זמן הנזירות, ובזה נתחדש דין ב"ת דמחוייב להתחיל למנות זאת מיד.

ה. והנה נחלקו הראשונים מתי עובר בב"ת בלא אפטר מן בעולם עד שאהא נזיר, שי' הר"ן שעובר בב"ת לאלתר, אך הרא"ש כ' דעובר לאחר ג' רגלים.

**ובחי' הגרנ"ט** ביאר דנחלקו בגדר שיעור ג' רגלים דב"ת, דהר"ן ס"ל דהוא שיעור בעיקר החיוב, דזמן החיוב הוא לאחר ג' רגלים<sup>פא</sup>, ומיד כשמגיע זמן החיוב ולא הביא

---

בכה"ג משום דחיובו הוא לא 'נזירות' אלא 'לקבל' נזירות, משא"כ כשמחוייב לקיים מוצא פיו וחיובו בפועל הוא נזירות, הר"ז נחשב שמחוייב בנזירות ועובר על ב"ת דנזירות.

פ. סג. -הו"ד בר"ן שם, ועי' בחי' הגרש"ש (סו"ס ד) שנתקשה בדברי הרשב"א מהו גדר הנדר והניח בצע"ג, והנה הגרש"ש נקט דאין לפרש שמתחייב לנדור שנה א', דדוקא בנזירות זה שייך משום דהוי נדרי מצוה, אך הרשב"א כ"כ גם בנדרי איסור ובכה"ג ליכא מצוה. אמנם ברמב"ם (פי"ג מנדרים הכ"ג) מבואר דמשכח"ל גם נדרי איסור דהו דבר מצוה כדי לכוון דעתיו ולתקן מעשיו. ובאופ"א יל"פ בכוונת הרשב"א דמתחילה מחיל חלות ספקית אלא שיכול אח"כ לגמור החלות ולברר מתי יחול האיסור (עפמש"כ האבנ"מ מא, ב בשם הריטב"א).

פא. ונראה דאין הכוונה דקודם ג"ר לא חל חיוב כלל, אלא ודאי עצם החיוב חל לאלתר, אלא דמעיך הדין ליכא זמן פירעון, אלא דהתורה קבעה דזמן הפרעון הוא בג"ר [וכע"ז כ' בחי' הגר"ז (פכ"ו מהל' מלו"ל) בגדר הדין דסתם הלואה ל' יום, דמצד עצם ההלואה זמן הפרעון הוא לאלתר, אלא דהתורה הפקיעה את הזמן פירעון עד ל' יום, והוא מגדר שמיטה כמבואר במכות (ג):].

אך יל"ע לפי הר"ן מ"ט מבואר בר"ה (ו). דברגל א' עובר בעשה. ולכן נראה דאין הגדר דהזמ"פ חל רק בסוף הג"ר, אלא כל הזמן עד ג"ר הוי הזמ"פ, וענין העשה הוא כעין דין זריזין מקדימין למצוות - שבתוך הזמן יש חיוב להזדרז.

פב. ולכא"ז צ"ב הגדר בזה, דאם רשאי לאחר הרי נמצא שאינו מחויב לפרוע מיד. וצ"ל עפמשנת"ל דיש חילוק בין חיוב החפצא -דהיינו התוצאה שצריך להעשות כו"כ, לבין חיוב הגברא, וה"נ מצד עצם החפצא של החוב הוי לאלתר, אך ציווי אזהרת הגברא על ב"ת הוא רק בג"ר.

**א.** דעת המהר"י בן לב<sup>פג</sup> דהוי איסור חפצא, והיינו דחל איסור על היין השערות וכלי התספורת<sup>פז</sup>.

**ב.** גם דעת המהר"י באסן<sup>פה</sup> דהוי איסור חפצא, אלא שביאר שהחפצא שאוסר היינו אבריו ופיו לשתיית יין, שערו לתגלחת, וידיו לנגיעה במת ורגליו להכנס באהל המת, ולכן דמיא קצת לאיסור גברא לפי שרוב אבריו או כולם אסורים בדברים אלו.

**ד.** הגרש"ש<sup>פח</sup> ביאר [דלעולם אין כח לאדם להחיל נזירות, אלא] דהוא קבלה על עצמו להתנהג ב'הנהגות פרישות'<sup>פט</sup>, ואדם הנמצא במצב כזה של פרישות מכח קבלתו נתנה לו התורה תואר קדוש וחייבתו בדיני הנזירות.

**ה.** בחי' הגרי"ז<sup>צ</sup> ביאר עד"ז אך בנו"א, דמקבל ע"ע קיום הנהגת 'נזירות' ועי"ז חלה הנזירות<sup>צא</sup>.

**ודבריהם** צ"ב דא"כ מ"ט נאמרו בזה דינים מיוחדים - כגון שמחוייב בקרבנות ותגלחת, והם לעיכובא בגמר הנזירות. ושמא כוונתם לבאר רק איזה איסור מחיל ע"ע, אך אח"כ מדין התורה חל עליו תואר קדוש שנאמרו בו דינים מסויימים.

**ובנו"א** י"ל דהוא איסור חפצא משם נפרד<sup>פו</sup>

**פג.** (ח"א סי' נג) הביאו המהרי"ט (ח"א סי' נג) שהו' באבנ"מ (שו"ת סי' טו וכב).  
**פד.** א.ה. ראה במהרי"ט (סי' נג ד"ה ואני) שהק' על שי' זו דנהי דביין שייך ביה איסור חפצא אבל תגלחת וטומאה היכי שייך בהו איסור חפצא כלל, והא לית בהו ממש. והמהר"י באסן (שם סי' נד ד"ה גם) יישב דהוי גזיה"כ דכשאומר הריני נזיר הרי הוא כמי שהזכיר התער והמת ע"ש.  
**פה.** הביאו המהרי"ט (ח"א סי' נד - שהו' באבנ"מ שם).  
**פו.** ע"פ המבואר בר"ן בשבועות (כה) שאפשר להחיל איסור חפצא גם ע"י שבועה - שאומר חפץ זה אסור עלי בשבועה.

**והנה** א' בניזיר (ד: יא.) פל' ר"ש ורבנן במקבל עליו נזירות חוץ מן היין, האם הוי נזיר ואסור גם ביין או דל"ה נזיר כלל. וצ"ב לדעת המהר"י בן לב והמהר"י באסן מ"ט לחכמים הוי נזיר והרי בכה"ג לא החיל איסור על היין או על פיו לשתיית יין. ולפמשנ"ת י"ל דס"ל דכיון שקיבל ע"ע האיסור חפצא בתורת נזירות הר"ז מכריח שייאסר גם ביין, דאי לא הא לא קיימא הא [וזה גופא טעמא דר"ש דס"ל דלא חייל כלל].  
**פז.** שם. והנה לעיל (ג:) מקשי' בל יחל דנזירות היכי משכח"ל כיון דאמר הריני נזיר הו"ל נזיר, אכל קם ליה בכל יאכל שתה קים ליה בכל ישתה, אמר רבא לעבור עליו בשנים, וע"ש בר"ן שטרח לבאר השו"ט, ולול"ד היה אפשר לבאר ע"פ המהרי"ט, דס"ד דנזירות לא יעבור על 'בל יחל' כיון שלא הוא החיל את האיסור אלא רק את הקדושה, וא"כ כשעובר על האיסורין אינו מחלל את הדיבור אלא עובר על איסור התורה דבל יאכל ובל ישתה. ובשינויא דרבא יל"ב דזה גופא בא לחדש שהגדר הוא דלא כהמהרי"ט, ולמהרי"ט י"ל דמ"מ עובר על בל יחל כיון שדיבורו גרם לחלות האיסור ע"י דין התורה.

**פח.** סי' ד (ע"פ מה שנראה לפרש בדבריו) [וע"ש משה"ק על השיטות הנ"ל מדין 'לא אפטר מן העולם' וכו'].  
**פט.** ולכאז' צ"ב מהו גדר חיובו לקבל קבלה זו. וי"ל דהוי נדר מצוה (כמב' ברמב"ם סוף הל' נדרים) שחייב משום בפיך זו צדקה. ובאופ"א אפ"ל דאף אי לא חלה קבלתו, מ"מ כיון שקיבל ע"ע נחשב שהוא במצב של פרישות [וצ"ב].

**צ.** הל' נזירות (דף כא, ב).

**צא.** ולכאז' צ"ב היאך יתכן הנהגת 'נזירות' כשעדיין אינו נזיר, וצ"ל דהוא בבאין כאחת. עוד יל"ע לדברי

## מנורה 'לאסוקי שמעתתא' - מסכת נדרים בדרום קצו

ויל"ע לל"ק אליבא דר"ל שלא חלה הנזירות מה מחייב אותו לקבל ע"ע אח"כ את הנזירות. ויל"פ<sup>צ</sup> דכשאומר 'הריני נזיר' יש אומדנא שאם לא תחול הנזירות הוי כאומר 'הרי עלי להיות נזיר'. ובאופ"א י"ל דהוא מדין נדרי מצוה<sup>צ</sup> דבפיך זו צדקה.

והגרש"ש ביאר ע"פ דרכו הנ"ל דכשיוצא מחוייב להתחיל נזירות כדי לקיים קבלתו לנהוג בניהוגי פרישות<sup>צ</sup>. [וחדש עפ"ז דאף לר"ל א"צ לקבל נזירות כשיוצא מביה"ק<sup>צ</sup>].

אך הגר"ז ביאר ע"פ דרכו הנ"ל דהחסרון בנזירות בביה"ק אינה [כמשנ"ת דהוא] בחלות, אלא הוא דין בקבלת הקיום של הנזירות דכיון שבביה"ק אין שייך קיום נזירות ממילא קבלתו לא חלה עתה לא חלה הנזירות. ומ"מ הוא מחוייב מחמת קבלתו לקבל נזירות כשיצא<sup>צ</sup>, וריו"ח דפליג ס"ל דכיון דכשיצא ה"ה מחוייב למנות נזירות טהרה חשיב קבלת קיום של נזירות.

ו. בחי' ר' ראובן<sup>צ</sup> מבאר דבנזירות איכא תרתי, א' נדר שמקבל ע"ע להיות נזיר, ב' דין חלות הנזירות שמקדיש גופו שתחול עליו קדושת נזירות.

ב] בדין קבלת נזירות כשהוא בבית הקברות - מבואר בסוגיא<sup>צ</sup> דפליגי ריו"ח ור"ל, ולל"ק לריו"ח חלה עליו הנזירות וכשיוצא מביה"ק א"צ קבלה אלא מיד נעשה נזיר, ולר"ל לא חלה הנזירות אלא צריך לקבל ע"ע כשיוצא. ושי' רש"י<sup>צ</sup> דסגי ב'קבלה מועטת' [וע"ע להלן מהגרש"ש]. ולמר ב"ר אשי לכו"ע חיילא עליה נזירות מאלתר, אלא שנחלקו לענין מלקות, דלריו"ח לוקה על כל איסורי הנזירות, ולר"ל אינו לוקה, - לרש"י והר"ן אינו לוקה על כל איסורי הנזירות [אלא דמ"מ איסורא איכא], אך לתוס' והרא"ש רק על טומאה אינו לוקה אך על יין ותגלחת לוקה. ועוד נחלקו הראשונים האם להך לישנא לר"ל בעי קבלה, דלרש"י צריך, ולתוס' והר"ן א"צ.

האחרונים הנ"ל מ"ט מהני התפסה בנזירות והרי לכא' זה בגדר דבר האסור שהרי לא הוא החיל את האיסור. וצ"ל דלעולם זה מוגדר שהוא המחיל את האיסורין, אלא שמעשה ההחלה הוא ע"י שיוצר ע"ע הנהגות אלו.

אמנם לפי המהרי"ט אפ"ל דההתפסה היא בקדושת הנזירות, ואיה"נ אם יתפס באיסור ולא בקדושה לא יהני.

צב. סי' ב.

צג. שעיקרה בנזיר (טז: - יז:).

צד. כ"כ תוס' בנזיר שם בשם הקונטרס. [וכ"ה במפרש שם שצריך לומר 'אהא כמו שקיבלתי']. צה. עפשמנת"ל ('בסוגיא דבל תאחר בנזירות' בהערה) בד' הרמב"ם דהמקדיש דבשלב"ל לא חל ההקדש ומ"מ מחוייב לקיים דבריו ולהקדישו לכשיבוא בעולם. אמנם לפי הראב"ד והגאונים שחולקים על הרמב"ם אין לפרש כן, וצ"ל כשאר הביאורים דלהלן.

צו. וצ"ל לפי"ז דהא דחשיב בל תאחר דנזירות' ולא דנדר', היינו משום דהתולדה מהנדר הוא הנזירות. צז. וצ"ל דמה שא"צ להתנהג בביה"ק עכ"פ בניהוגי הנזירות לענין יין ותגלחת, היינו משום דהקבלה היא רק לנהוג את כל הנהגות הנזירות יחד. [וכשי' ר"ש דכשנזיר חוץ מיין לא הוי נזיר, ואף לרבנן דפליגי עליה וסברי דהוי נזיר, י"ל דהכא שאני כיון שאי אפשר כלל לחול נזירות טהרה לגבי איסור טומאה למתים, ובכה"ג גם לרבנן לא חייל כלל] - וכן צ"ל לדרך הגר"ז דלהלן.

צה. ומש"כ הר"ן והרא"ש שצריך לקבל נזירות הוא לאו דוקא [א.ה. והוא לכא' קצת דוחק, אמנם מצאנו תנא דמסייעא ליה במאירי (נזיר יז.) בשם י"א דא"צ קבלה כלל ע"ש].

צט. ויל"ע מהא דאי' לקמן (יז.) דלשמואל נזירות חלה על נזירות, ופי' הר"ן דהנזירות חלה מיד בתוך זמן

מי שאינו נזיר גמור לא נתחדש בו מלקות<sup>ק</sup>, ולתוס' שייך בו מלקות אך רק על האיסורין שכלפיהם חלה עליו הנזירות, משא"כ לענין הטומאה שלא חלה הנזירות אינו לוקה, והא דס"ל לתוס' דא"צ קבלה היינו משום דקיבל נזירות שלימה ומיתלא תלי וקאי ולכי משכח רוחא חיילא.

### בענין ידות נדרים

דף ד:

**א.** כ' הרא"ש<sup>ק</sup> דאיצטריך למילף לדין ידות מקראי, ואע"ג דגמר בלבו לידור, אי לאו דחשבינן להו כאילו הוציא בשפתיו לא הוי נדר כדאמר שמואל גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו<sup>ד</sup>. ומבואר דאי הוי סגי במחשבה בלאו חידושא דידות הוי חייל. והק' האחרונים<sup>ק</sup> מדתנן בתרומות<sup>ק</sup> דהמתכוין להוציא תרומה ואמר מעשר או עולה ואמר קדשים לא אמר כלום אע"ג דתרומה לא חלה במחשבה, ולמדו האחרונים דהיינו משום דהווי ב' מסלולי החלה וכשנתכוין להחיל ע"י

והג"ר ראובן ביאר ע"פ דרכו הנ"ל את שי' רש"י דסגי בקבלה מועטת, דיש כבר קבלת נזירות אלא דחסר רק החלות נזירות.

**ולמר ב"ר אשי** ביאר הגרי"ז דנחלקו הראשונים בביאור דעת ר"ל, דלרש"י יש חסרון בעצם חלות הנזירות<sup>ק</sup> ומה"ט אינו לוקה כלל על כל האיסורין [ומ"מ איסורא איכא משא"כ לל"ק דמותר], וצריך קבלה לכשיצא שתהא נזירות שלימה גם לענין מלקות, אך לתוס' ליכא חסרון בחלות הנזירות, ומה"ט א"צ קבלה לכשיצא, וכן לוקה על שאר האיסורין, חוץ מטומאה דנתמעט מגזיה"כ דלא לקי כי היכי דנתמעט מקרבן טומאה<sup>ק</sup>.

**אך** אפ"ל באופ"א דבין לרש"י ובין לתוס' יש חסרון בעצם חלות הנזירות, והיינו דחלה עליו נזירות רק מ"יין ותגלחת ולא לגבי טומאה, ומ"מ אסור גם מטומאה משום שגם נזירות חלקית אוסרת בהנהגת כל דיני הנזירות, אלא דפליגי לענין מלקות, דלרש"י

הראשונה, אלא שא"א לו שימנה אותה בפועל עד שימנה את הראשונה, ולפי הגרי"ז כיון שאינו יכול לקיים הנזירות הב' ליכא בזה קבלת קיום ולא תחול הנזירות. ויש לחלק דכלפי קיום הנזירות שייך לקיים ב' הנזירות ע"י נזירות א' [כמו בנשבע ב' שבועות], אלא דכלפי חלות החיוב מחמת השם נזיר שחל עליו ע"י דין התורה בזה אינו יכול לקיים ב' החיובים בבת א', משא"כ בנזיר בביה"ק יש חסרון בעצם הקבלה דאינו יכול לקיימה.

**ובאופ"א** י"ל דגם ר"ל מודה לעצם סברת הגרי"ז בדעת ריו"ח דמועיל מה שיטהר אח"כ שיחשב קבלת נזירות, אלא דס"ל דכיון שזה מחוסר מעשה טהרה אי"ז נחשב לקבלה, משא"כ בנזירות על נזירות דחייל ממילא ליכא הך חסרון והוי בכלל הקבלה.

**ק.** ואפשר דכוונתו כפי שיבואר להלן דלענין טומאה לא חלה הנזירות כלל.

**קא.** ונתקשה הגרי"ז בדעת הר"ן דס"ל לענין מלקות כרש"י שאינו לוקה כלל, ומאידך לענין קבלה ס"ל כתוס' דא"צ לקבל וע"ש משכ"ב.

**קב.** דלא עצם האיסור הוא הסיבה למלקות, דהא היכא דלא הוי דומיא דלאו דחסימה אין מלקות, וה"נ קים להו לחז"ל דבכה"ג דלה' נזירות גמורה אע"ג דאיכא איסור מ"מ ליכא מלקות.

**קג.** בפירושו ב.

**קד.** כדאינא בשבועות כו:

**קה.** ע"י קר"א שלמ"נ (א.ה.ה. וכן טורי אבן חגיגה באבני שוהם י.).

**קו.** פ"ג מ"ח ומייתי לה בפסחים סג.

## מנורה 'לאסוקי שמעתתא' - מסכת נדרים בדרום קצט

ב. הנה הראשונים בקידושין<sup>ק"ב</sup> הק' היאך מהני ידות כגון באומר 'אהא' ונזיר לפניו, והרי דברים שבלב אינם דברים. ותי' הרמב"ן והר"ן דהואיל ואמר 'אהא' הר"ז כמי שאמר 'כזה' וכיון שהדבר מוכיח על מה אמר הר"ז נדר גמור. והרשב"א הק' ע"ז דאכתי הוי בכלל דבשב"ל דהא אפשר דאהא בתענית קאמר. אלא כ' הרשב"א דמוכח מהכא דהא דבשב"ל ל"ה דברים היינו דוקא כשהם סותרים את מה שאמר בפיו, אך כשאינם סותרים שפיר מהני. אמנם מהרמב"ן והר"ן שלא תי' כן מבואר דסברי דאפי' כשאין הדבשב"ל סותרים את מה שאומר בפיו ל"ה דברים<sup>ק"ג</sup>. והנה הרשב"א הק' קושיא נוספת אהא דילפי' מקרא דתרומה חלה במחשבה אלמא דבשב"ל הויין דברים, ותי' לפי שיטתו הנ"ל, אמנם לפי הרמב"ן והר"ן הדק"ל. וי"ל דס"ל דבתרומה כיון דהמחשבה היא אלימה שבכחה להחיל חלות בלא דיבור כלל, לא שייך בה הך כללא דבשב"ל אינם דברים.

ג. והנה הברכ"ש<sup>ק"ד</sup> תמה על עיקר קו' הראשונים דהוי דברים שבלב - 'אתמהא

דיבור אינו חל ע"י מחשבה, וא"כ ק' דה"נ הכא לא יחולק<sup>ק"ה</sup>.

ובקה"י<sup>ק"ה</sup> תי' דהתם הטעם דלא חל הוא משום שהתכוין להחיל רק בשעה שיאמר 'תרומה' או 'עולה' והרי בסוף לא אמר, וא"כ גם מצד מחשבתו לא יכול לחולקט, משא"כ בידות שאמר הלשון שנתכוין לאומרו, שפיר י"ל דיחול באותה שעה מכח מחשבתו.

ויש ליישב עוד ע"פ הרשב"א דלהלן, דדוקא התם דמחשבת לבו נסתרת ממה שאמר בפיו לא מהני כדין דברים שבלב, משא"כ הכא דאין דיבור הסותר את מחשבתו בכה"ג ליכא חסרון דדברים שבלב<sup>ק"ו</sup>.

ועוד יל"פ דאין כוונת הרא"ש מצד נדרים לא חיילי במחשבה, אלא דכיון דשמואל יליף מקרא ד"לבטא בשפתים" דדיבור הוא כח המחיל, ממילא שייכת סברת האחרונים דכשמתכוין להחיל בכח א' ל"מ שיחול מכח אחר<sup>ק"ז</sup>, וממילא גם אי הוי מהני להחיל נדר במחשבה לא הוי מהני בלא חידושא דידות מכח המחשבה.

---

קז. ויל"ע ממה שדנו האחרונים (א.ה. עי' שו"ת רעק"א תנינא סי' נה) לענין קנינים שאם עשה קנין המועיל ושאינו מועיל וכיון לקנות בקנין האיני מועיל דקנה מכח הקנין המועיל. [והיה מקום לומר דהכא יש גוזה"כ ד"לבטא בשפתים" ולא שגמר בלבו, דאפי' אי מהני בלב מ"מ כשגמר בלבו להוציא בשפתיו ולא הוציא ל"מ, אלא דאמנם כן הוא בס"ד דגמ' בשבועות (כו:) ע"ש, אך למס' אין כזה גוזה"כ]. וצריך לחלק דכוונת האחרונים דהכא ל"מ מחשבה שיחול ע"י הדיבור כיון שאין בזה מחשבה להחיל אלא רק רצון, משא"כ בנידון לענין קנינים עצם המעשה קנין קונה ולא במה שרוצה להחיל על ידו.

קח. סי' ב.

קט. אמנם יל"ע ע"ז דבפשטות אין רצונו שיחול דוקא 'כשיאמר' תרומה, אלא בשעה שדעתו לומר בה כן, וא"כ הרי שפיר הגיע זמן זה.

קי. (א.ה. וכו"מ מלש' הר"ש בתרומות שם, וכן עי' בדבר אברהם ח"א סי' טז וחי' הגרש"ר סי' ג אות ב.) קיא. אך אי לאו קרא ד"לבטא" לא היה מקור דיש בדיבור כח להחיל, וממילא אין שום סיבה שמתכוין להחיל ע"י הדיבור דוקא.

קיב. ג.

קיג. א.ה. וכן הוכיחו האחרונים מהר"ן בריש פסחים שהק' היאך מהני ביטול חמץ בלב והא הוי דבשב"ל.

קיד. קידושין סי' א אות ג.

כבודה לשון מלכו, וממילא זה לא הוי בכלל ידות'. והיינו דכדי שיהני דין ידות בעי' שיהא עכ"פ התחלת לשון ורמז דמהני בשאר דיני התורה דלא בעי' בהו 'דיבור' ק"י, וממילא הק' הראשונים דכיון דדבשב"ל ל"ה דברים ממילא לא חשיב אף התחלת לשון ורמז.

ד. והנה כל קו' הברכ"ש היא לפי הפשטות דגדר דין ידות הוא דחשיב דיבור כמבטא שפתים. אך אפ"ל דחידושא דידות הוא דכל היכא שיש מבטא שפתים כל שהוא הר"ז מהני שיהא סגי להחיל את הנדר אפי' במחשבה ק"י, ולפי"ז שפיר הק' הרשב"א היאך מהני והא הוי דבשב"ל.

ובחזו"א ק"י מבואר דבדין ידות נתחדש עוד דאע"ג דליכא בכה"ג גמירות דעת שלימה מ"מ מהני ק"י. אמנם נראה דגם איהו מודה דיש ג"כ חידוש דחשיב כדיבור ק"י.

לבטא בשפתיים איכא ועדיין לא פלטינן מדברים שבלב'. ולכאור' קושייתו צ"ב דאמנם התורה חידשה דיד הוי כדיבור, אך מ"מ אי"ז בלבו ובלב כל אדם וממילא הוי דבשב"ל ק"י. וצ"ל דהברכ"ש למד דהא דבדיבור ליכא חיסרון דבשב"ל אי"ז משום דהוי בלבו ובלב כל אדם, אלא משום דדיבור אי"ז כלל בגדר 'דברים שבלב' אלא כיון שזה דיבור שבפה א"צ שיהיה מוכן לכל כוונתו ק"י, וממילא ק' דאף בידות כיון שנתחדש דהוי דיבור לא שייך בזה דין דבשב"ל. אלא דבאמת לכאור' זה גופא ביאור תי' הרמב"ן והר"ן ק"י.

והביא הברכ"ש שהשיבו הגר"ח - דלדבר ודאי צריך, דאפי' במקום דמרבין ידות, מ"מ היינו דוקא אם היתה התחלת לשון, אבל אם דבשב"ל ל"ה דברים א"כ הוי

קטו. ועיקר סברא זו מבואר בברכ"ש גופיה בהמשך דבריו ע"ש, וא"כ צ"ב מאי קא קשיא ליה. קטז. וכדתנן לקמן (יח:): דהאומר 'הריני חרם' שיל"פ כוונתו או לחרמו של ים או להקדש אזלי' לחומרא, ולכאור' ק' דליהוי כדבשב"ל, ועכצ"ל כמשנ"ת דבדיבור ממש לא אכפ"ל דדיבורו אינו מבורר. קיז. אך צ"ע דהברכ"ש מביא את ד' הרמב"ן אך לא כ' דזה ממש קושייתו על הרשב"א. קיח. ויל"ב עוד בנו"א, דנתחדש בידות שבאמירת 'הריני' מביע גם את ההמשך שבמחשבתו - 'נזיר', אך כיון דדבשב"ל ל"ה דברים לא מתחשבים כלל עם התיבת 'נזיר' שבמחשבתו, וא"כ ה'הריני' הוי יד לכלום. קיט. עיקר גדר זה בידות ביארו משמיה דהגרש"ר זצ"ל (א.ה. ראה בחי' ר' שמואל סו"ס ג, וע"ע דבר אברהם ח"ב סי' יד אות ד). וכן יש להוכיח מדאיצטריך ילפוטא לידות בכל דין ודין בפנ"ע, ואם הגדר הוא שנתחדש דהוי כדיבור א"כ תסגי בילפו' א'.

קכ. אהע"ז סי' לח סק"ז.

קכא. החזו"א מבאר בזה הא דאיבע"ל לקמן (ו:): אי יש יד לקידושין ע"ש, ולפי"ז נחא מה שק' עמש"כ הרמ"א (אהע"ז כז, ג ע"פ המרדכי ותשו' מוהר"ם) דאפי' אם נתן לאשה קידושין בשתיקה ולא דיבר כלום והוא והיא אומרים שכוונו לשם קידושין מהני, והח"מ תמה ע"ז דאין יעלה על הדעת דנתן בשתיקה הוי ודאי קידושין, והיכא דנתן הוא ואמרה היא הוי ספק קידושין, וכי בשביל אמירתה גרע. ועל קו' זה אפשר ליישב דהספק הוא מצד דבעי' מעשה קיחה של האיש ולא של האשה. אך אכתי תקשי מסוגיין דאיבע"ל אי יש יד לקידושין וק' כנ"ל דיהני עכ"פ כדין שתיקה. ולפי החזו"א י"ל דבידות יש חסרון בגמ"ד יותר מבשתיקה - דכיון שהתחיל המשפט ולא סיימו הר"ז נראה שאין גמירות דעתו שלימה. וכמו"כ לפי"ז יבואר הא דהק' האחרונים בהא דאיבע"ל אי יש יד לצדקה, דתיפו"ל דצדקה חיילא במחשבה, וכמו"כ ק' דאיבע"ל אי יש יד לבית הכסא, דלכאור' אין כאן חלות דליבעי ביטוי שפתיים, ולחזו"א נחא דיד גרע טפי ממחשבה דיש לו חסרון בגמ"ד.

קכב. דהא מבואר בגמ' דגם לענין כתיבת גט בעינן לדין ידות, והרי בזה ליכא דין של גמירות דעת אלא רק צריך לפרש את ענין הגירושין בגט.

והיינו דכיון שזכות השימוש בנכסים שייכת לבעלים, א"כ כשמניח לו ליהנות מהם נחשב שנהנה ממנוקבי.

והנה מבואר עוד בסוגיא דבאומר 'מודרני שאני אוכל לך' אינו אסור אלא באכילה, ובחזו"א נסתפק אם בכה"ג כוונתו לאסור את החפצא של המאכל, אוקבי שגם בכה"ג גדר האיסור הנאה הוא מהגברא, אלא שמגביל זאת רק לענין הנאות של אכילהקבי.

בענין יד לקידושין עי' בלאסוקי שמעתתא קידושין

### בגדר חיוב פאה

דף ו:

מבואר בסוגיין דס"ד שאין אדם עושה כל שדהו פאה, אלא דמייתי ברייתא דילפי' דעושה דכתיב "פאת שדך" וולא כתיב "שבשדך". ויל' בקבט' דהנידון הוא בגדר דין הפרשת פאה, דלהו"א ענינו שפוטר את השדה מחיובה [כתרומה]קל, ולמס' הוא חובת הגברא להפריש [כעין צדקה].

### גדר האיסור ב'מודר אני לך'

דף ה.

מבואר בסוגיא דלהו"א האומר 'מודרני ממך' שניהן אסורין, וביאר הר"ן משום דמשמע מודר אני ונכסי ממך ומנכסיך, וכיון דבכלל 'אני' הוו נכסים, על כרחך גם חבירו אסור בו, דאי לא - נכסים לאו בני אתהנויי מחבירו נינהו. ולמסקנת הסוגיא באומר 'מודרני ממך' הוא אסור וחבירו מותר, ובאומר 'מודר אני לך' שניהן אסורין.

הרעק"אקב חקר באופן דשניהן אסורין, האם האיסור הוא על הגופות ממש שאסורין ליהנות זמ"ז, אך אין האיסור כלל על הנכסים, או"ד האיסור הוא רק על הנאת הנכסים ואינו כולל הנאת הגוף [ונפק"מ שמותר לחמם זה בבשרו של זה]. ועוד צד העלה דהאיסור הוא אתרוייהו - גם על הגוף וגם על הנכסיםקבי.

אמנם החזו"אקבי העלה אופ"א בגדר האיסור, דאוסר את ה'גברא' [ולא את ה'גוף'], וממילא אסור ליהנות בין מגופו ובין מנכסיו,

קב. בגליין השו"ע (יו"ד רב).

קבד. וכ' הרעק"א דמלש' הר"ן הנ"ל משמע כצד הג', אמנם מלש' הר"ן שכ' דבמודרני לך שניהן אסורין דלך משמע נכסי אסורין, משמע כצד הב' שרק הנכסים אסורין ולא הגוף.

קבה. סי' קלו סק"ה.

קבו. ויל"ע מ"ט הרעק"א לא פי' כן [והרי הרעק"א גופיה העלה במקו"א גדר זה בפי' מתני' דלקמן (מה:)] וכן בכתובות (ע.). וצ"ל ע"פ המבואר בר"ן ד'אני' משמע אני ונכסי, ואם גדר חלות האיסור היה בגברא לא היה זה נחשב הנהגת ריחוק מהנכסים אלא רק מהגברא, וע"כ דכוונתו לאסור גם הנכסים עצמן.

קבז. ונראה הטעם שלא רצה לפרש כן, דמבואר בגמ' ע"פ הר"ן דבאומר 'מודרני ממך' פשיטא שאסור באכילה משום דהוי יד מוכיח, ושמואל חידש שאסור אפי' בהנאה אפי' דהוי יד שאינו מוכיח. ואי נימא דבאיסור אכילה הוי איסור על המאכל ובאיסוה"נ הוי איסור על הגברא, א"כ נמצא דל"ה יד מוכיח אף לענין האכילה [והרי יש נפק"מ להלכה אם נאסר במאכל מצד עצמו או מצד הגברא וכדלהלן בהערה].

קבח. ודן החזו"א דלפי"ז צריך שיהא שיעורו שו"פ כדין איסוה"נ, והקי' דברמב"ם (פ"א הכ"ג) כ' דבעינן כזית. וביאר החזו"א דכל זה בכלל התנאי דשם אכילה הוא כזית. ולפי"ז כ' דבפחות מכזית לא יהיה איסור כלל ולא שייך בזה ח"ש אסור מה"ת, כיון דכאן האכילה היא לא עצם האיסור אלא תנאי בגדר ההנאה מהגברא. ועו"כ דנפק"מ שצריך שיהיה באכילתו שיעור שו"פ ככל איסוה"נ.

קבט. וכן מבואר בקר"א.

קל. דהא קי"ל דבתרומה אינו יכול לעשות כל שדהו תרומה דבעינן שיריים - והיינו מה"ט שגדר החיוב הוא

דילפי' פאת עומרין מפאת קמה דהשיבולת הא' פטורה, ויל"ד אם הגדר בזה הוא כנ"ל דהחיוב של הקמה ממשיך בשיבולין, או"ד לעולם י"ל דהוא חיוב חדש על השיבולין, אלא דילפי' דהך חיובא חל רק על השיבולין שהיו בכלל חיוב הקמה.

**והנה** הרמב"ם השמיט הך דינא דמסקינן בסוגיין דעושה כל שדהו פאה, וביותר מזה כ'קלה שאם קצר כל שדהו ולא הניח פאה הר"ז נותן מן השיבולין, ואם נתן להם רוב הקציר משום פאה הר"ז פטור מן המעשרות, ומשמע שאם נתן כל הקציר לא מהני, אלא דצ"ב דאפי' את"ל דהרמב"ם מצא מקור שאינו יכול לעשות כל שדהו פאה, מ"מ מ"ט כ' זאת רק בכה"ג שבא להפריש מן השיבולין ולא בעיקר דין פאה שמפריש מן הקמה.

וי"ל דהרמב"ם פסק כהס"ד בירושלמי [ועי' הערה קל"ן] דגם השיבולת הא' חייבת, ולפי"ז י"ל דאפי' אם גדר חיוב פאה היינו

**והנה** בירושלמי קלא מבואר דחיוב פאה חל רק לאחר שקצר שיבולת א', ומספק"ל אם גם השיבולת הראשונה מתחייבת בפאה ע"י קצירתה קלב, ומסקי' דאינה חייבת דחובת פאה היינו בקמה וכשנקצרה היא תלושה. ויל"ב בזה דהנה תניא קלג דמצוה להפריש מן הקמה, אך אם לא הפריש מן הקמה מפריש מן העומרים וכן מן הכרי, וילפי' לה מדכתיב "תעזוב" יתירא. וקס"ד דהגדר בזה הוא דמעיקרא שייך חיוב פאה בין מהקמה ובין מהשיבולים, ומסקי' [מסברא] דגדר הדין הוא דכל זמן דאיכא קמה לא שייך לחול חיוב על השיבולין, וממילא השיבולת הראשונה פטורה.

**ואכתי** מספק"ל בגוונא דכילה שדהו אם חזר החיוב לשיבולת ראשונה, והיינו האם בכה"ג שכילה שדהו חל חיוב חדש על כל השיבולין, וא"כ גם השיבולת הא' תתחייב, או"ד הגדר הוא שהחיוב דמעיקרא שהיה על הקמה ממשיך בשיבולין, וא"כ השיבולת הא' שהיתה פטורה אינה מתחייבת קלד. ומסקי'

---

'לפטור'. וכמו"כ מה"ט לאחר שהפריש אינו יכול להוסיף על התרומה דהפטור כבר חל. וה"נ יהיה הדין בפאה לפי הס"ד. ואמנם פאה אינה טובלת ומותר לאכול קודם ההפרשה, אך מצינו גם בתרומה שאפשר להפריש קודם מירוח אע"ג שעדיין אין איסור טבל, ומב' דשייך לפטור מחיוב אע"ג שאינו אוסר באכילה.

**קלא.** ריש פאה.

**קלב.** וביאר הגר"א הנפק"מ, דמדרבנן צריך ליתן א' מס' ומסתפקי' אם השיבולת הא' מצטרפת לשיעור זה.

**קלג.** מייתי לה בב"ק (צד). סנהדרין (פח). מכות (טז): ותמורה (ו).

**קלד.** ויעויין בסוגיא דתמורה (ו). ולכאור' מבואר שם דבהא גופא פליגי אביי ורבא, דלאביי דס"ל דכל מילתא דאמר רחמנא אי עביד מהני - דאל"כ אמאי לקי, א"כ ע"כ דכשקצר את כל השדה נפקע החיוב של הקמה וע"ז לוקה, אלא דילפי' דחל חיוב חדש על השיבולין. אך לרבא דאי עביד לא מהני [אלא דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא ולא על עצם הרע] א"כ אין מקור שיתחדש חיוב חדש, ושפיר י"ל דממשיך החיוב שהיה בקמה (וע"ע להלן).

**קלה.** פ"ב ממתנו"ע הי"א.

**קלו.** דלפמשנת"ל (בהערה) דספק הירושלמי אם בכילה שדהו יש חיוב לשיבולת הראשונה תליא בפלו' אביי ורבא, י"ל דנקט הרמב"ם כאופן הא' שנת' במס' הירושלמי דהשיבולת הא' פטורה משום דליכא כלל חיוב דשבולין אלא החיוב דהקמה ממשיך בשיבולין, ולפי"ז כל זה הוא רק לרבא, אך לאביי דיש חיוב על השיבולין למד הרמב"ם [מסברא] דאף חיוב זה חל מעיקרא, וא"כ יש חיוב גם על השיבולת הא' אפי' קודם שקצר כל השדה, והרי הרעק"א (סי' קכט) העלה בדעת הרמב"ם דס"ל דהדין אי עביד מהני או ל"מ הוא ספיד"ד, וא"כ נמצא דינא דברייתא דעושה אדם כל שדהו פאה תליא בפלו' אביי ורבא, דלרבא היינו

מדין הממע"ה. וצ"ב במאי פליגי, ויל"ב בכמה אנפי:

א. המחנ"א קלט ביאר דפליגי בגדר דין 'בפיך זו צדקה', אי הוי חיוב נדר נ-וצ"ל לפי"ז דאע"ג דאמר רק 'הרי זו צדקה' ולא 'הרי עלי', מ"מ מחוייב לקיים מוצא שפתיוקמ] וממילא הוי ספק איסור, או דע"י אמירתו קנו העניים כדין 'אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט', וממילא הוי כדין ספק ממון. וצ"ל לפי הך גיסא דמה שאין בזה גם איסור נדר, היינו משום שהנדר היה רק שיהיה ממון העניים וזה כבר התקיים, אך מה שצריך ליתן בפועל לעניים זה כבר נידון ממוניקמא.

ובעיקר נידון המחנ"א חקר גם הגר"חקמב, אלא דלא העלה הך גיסא דהוי רק חיוב נדר על הגברא, אלא הוי פשיט"ל

לפטור את כל השדה יכול לעשות כל שדהו פאה, שהרי גם בכה"ג הפאה פוטרת את השיבולת הא'קל, ורק כשקצר את כל השדה ובא להפריש מן השיבולין הוצרך הרמב"ם לפרש ששייר שבולת א' כדי שתהא נפטרתקלח.

## בדין ספק ממון עניים, ואמירתו לגבוה בצדקה

דף ז.

א[ הנה למסקנת הסוגיא לא איפשיטא הבעיא אי יש יד לפאה ולצדקה, ונחלקו הראשונים היאך לפסוק להלכה בדין ספק ממון עניים, דש"י הרמב"ן והרשב"א דהוי כספק איסור דאזלינן לחומרא, והר"ן פליג והוכיח דהוי כספק ממון דאזלינן לקולא

כמשנת"ל בפשטות דגדר חיוב פאה הוא חובת גברא בעלמא, אך לאביי י"ל דלעולם הוא מגדר של 'פותר' אלא שבכה"ג הוא פותר את השיבולת הא' (כדביארנו בפנים בקטע זה), וא"כ י"ל דמה"ט השמיט הרמב"ם דין זה בעיקר דין פאה כיון דהוא תליא בפלוגתא והוי ספיד"ד, ורק באופן שכילה את השדה ובא להפריש את הפאה בשיבולין שבכה"ג יכול להפריש גם את החיטה הא', בזה כ' הרמב"ם שיתן רק רוב הקציר ולא הכל, משום דלפי הצד בספק דהלכה כאביי דבעי' שהפאה תפטור א"כ צריך לשירי עכ"פ שיבולת א'. קלז. שאותה לא יכול להפריש לפאה, שהרי קודם הקצירה אכתי לא חל החיוב, ולאחר קצירה אינו יכול להפרישה, דבעי' להפריש מן הקמה ולא מן השיבולין. קלח. ולפי"ז צ"ב מ"ט הוצרכה הברייתא [בסוגיין] למילף מקרא דעושה כל שדהו פאה [והיינו לבד מהחיטה הא']. וי"ל דנתחדש בזה גופא דהשיבולת הראשונה חייבת, ועוי"ל דס"ד דלא שייך שם 'פאה' כשמפריש כל השדה.

קלט. הל' צדקה סי' ב.

קמ. וכמש"כ הרמב"ם (פכ"ב ממכירה הט"ו) שהאומר מה שתלד בהמתי יהיה הקדש לבדק הבית נ-ולא אמר בלש' 'הרי עלי' אע"פ שאינו מתקדש לפי שאינו בעולם, הרי זה חייב לקיים דברו שנאמר "כלל היוצא מפיו יעשה". והיינו דבאמת אי"ז דין נדר ממש אלא רק חיוב לקיום מוצא פיו [ולפי"ז יבואר ג"כ מ"ט לפי הרמב"ן והרשב"א לא נימא דמאחר דהוי נדר ממילא יזכו בו העניים דהחוב גובה את עצמו, ולמשנת א"ש].

קמא. ועד"ז י"ל לענין ספק מתנו"כ דקיי"ל (טהרות פ"ד מי"ב ומייתי לה לקמן יט. ובב"מ ו:). דהמע"ה ואין דנים בזה ספיקא דאורייתא לחומרא, ויל"פ כנ"ל דהמצוה היא ליתן לשבט הכהונה וזה נתקיים בעצם מה שנעשה ממון הכהנים [וצ"ל דלענין זה סגי בבעלות שכלפי שמיא ולא בענין בעלות שע"פ משפטי הממון (עי' להלן)], והנידון ליתן אח"כ בפועל לכהן מסוים זהו כבר נידון ממוני בלבד ובזה אמר' הממע"ה [ולפי"ז א"צ למה שביארו האחרונים דגדר המצות נתינה היינו שהתורה זיכתה את המתנו"כ לכהנים וממילא יש כאן רק נידון ממוני].

קמב. פכ"ב ממכירה. וע"ש שהוכיח כצד ב' מד' הראשונים בב"ק (לו:).

דאיכא חלות בחפצא, וחקר אי ע"י דיבורו נעשה החפץ ממון העניים לכל דבר [והיינו הצד הב' של המחנ"א], או דחייל על החפץ חלות 'שם צדקה' ונתפס בדין מעות עניים. והנה המחנ"א כ' נפק"מ במת האם היורשים חייבים ליתן לעניים, דאי הוי מדין נדר פטורים, אך לפי הגר"ח י"ל שחייבים כיון שירשו ממון שיש בו חלות דין שצריך להינתן לעניים קמ"ד.

נראה לפרש באופ"א דפלוגתא היא בדין ספק ממון עניים קמ"ד, דהרמב"ן והרשב"א ס"ל דכיון שיש בזה מצות נתינה ואיסור כל תאחר א"כ דנים על הבעלות האמיתית, וכיון שזה נשאר בספק א"כ הוי ספק איסורא לחומרא, אך הר"ן ס"ל דכיון שיסוד המצוה היינו ליתן לעניים את זכותם, א"כ דנים כלפי הבעלות המשפטית, וממילא במקום ספק דדין המשפט הוא הממע"ה א"צ ליתן לעניים.

ב. אמנם נראה דלכו"ע הוי ממון עניים קמ"ד, אלא דנחלקו אי אזלי' לחומרא או לקולא, ויל"פ דנחלקו בגדר הנדר ד'הרי זו צדקה', דהר"ן ס"ל כמשנ"ת דענינו רק שיהיה ממון העניים, וא"כ הנדר כבר התקיים, אך הרמב"ן והרשב"א ס"ל דהנדר הוא גם שיבא בפועל ליד העניים קמ"ה וממילא הוי ספק איסור.

ב. בעיקר מה שדן המחנ"א אי שייך דין 'אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט' רק בהקדש או גם במתנו"ע, יל"ד דזה תליא בביאור הך דינא, דיל"ב בכמה אנפי:

א. האמירה מחילה קדושה ומייחדת את החפץ לגבוה קמ"ז, וממילא בעלות ההדיוט הסותרת לקדושה פוקעת.

ב. דכשם שמצינו שדיני הקניינים מתחלקים לפי האישים קמ"ח, ה"נ נתחדש דהקדש קונה גם בדיבור בעלמא. ויש להוסיף בזה ע"פ

ג. אך בר"ן מבואר דנידון הפלוגתא שייך גם בספק לקט, ובזה הרי ליכא נדר כלל. ולכן

קמ"ג. אמנם יל"ע מהי האזהרה ע"ז, דבשלמא לענין החיוב לקיים הנדר הביא הגר"ח דרשא מהספרי דכתיב "ככל היוצא מפיו יעשה". ולכא' צ"ל דמהדרשא בפין זו צדקה ילפי' תרתי, א' עצם הרבר שיכול להחיל בחפצא שם של צדקה. ב' הוי גם ציווי לקיים זאת.

קמ"ד. כ"מ בלש' הר"ן, וכן בב"ק (צג. וע"ש ברש"י) ובשו"ע (חור"מ שא, ו וע"ש בסמ"ע סק"ט) נראה דצדקה הוי ממון עניים [וש"יך בזה דין שמירה] אלא דלית ליה תובעין.

קמ"ה. ואפ"ל דאפי' אם במתנו"כ הגדר הוא שיהיה ממון הכהנים [וכדנתבאר בהערה לעיל], מ"מ הגדר במתנו"ע שאני, משום דעיקרו שיהיה לעניים כדי צרכם. ולכן צריך שיגיע לידם בפועל.

קמ"ו. ובהקדם מה שידוע מש"כ האחרונים (הקוה"ס א, ו ע"פ מה שהעמיד הגרש"ש בשע"י ש"ה פ"א) בישוב קר' המהר"י באסן מ"ט קיי"ל ספק ממונא לקולא והממע"ה, והא איכא בזה ספק איסור גזל וא"כ ניזיל לחומרא. ותי' האחרונים דהלאו דלא תגזול תליא בבעלות שע"פ משפטי הממון, ולא בבעלות האמיתית דגליא כלפי שמיא, כיון דענין איסורא גזול הוא שלא להפסיד את זכויות חבריו. אך לענין הבאת ביכורים מבואר בב"ב (פא.) דבספק מביא ואינו קורא משום שזה נידון כלפי שמיא, ולכן מספק אם הוא הבעלים האמיתי צריך להביא. ומעתה יל"ב בפלו' הראשונים בסוגיין דתליא אם שורש המצות נתינה במתנו"ע הוא כלפי הנידון המשפטי או האמיתי.

קמ"ז. כמבואר בע"ז (עא.) ובבכורות (יג.) דלמ"ד דישאל קונה מטלטלין בכסף - עכו"ם קונה רק במשיכה ולא בכסף. ולמ"ד דישאל קונה במשיכה - עכו"ם קונה בכסף ולא במשיכה.

קמ"ח. ש"ו פ"ד. דע"ש שהק' על מש"כ הר"ן (סנהדרין ל.) בשם הרמב"ן דאין ע"א נאמן לומר ליתומים מעות שקיבלתם בירושה הם של מע"ש, ואע"ג דמע"ש איסורא הוא, מ"מ ש בעדותו נפק"מ לענין ממון שמוציא מרשות היתומים לרשות גבוה, ומאידיך מבואר ביבמות (פח.) דע"א נאמן להעיד על מע"ש והקדש היכא

אינם באים בנדר ונדבה. [ויישב הרמב"ם דמצינו בנזיר שמביאים מחמת נדרו, והיינו דזה מגלה על סוג הקדושה דחטאת ואשם דהוי בכלל "איש כי ידור"]. אמנם שאר הראשונים ק"ג פי' בפשיטות דחשיב דבר הנדור כיון שהאדם צריך להקדישם ע"י פיו. ומהרמב"ם דלא הוי ניח"ל בהכי למדו האחרונים דס"ל חידוש דלגדר דבר הנדור בעי' שתהא החלת הקדושה מתוך נדיבות לבו ולא מחמת חיוב התורה.

והנה בדין התפסה בבכור פליגי תנאי אי לא מהני ביה התפסה משום שקדוש ממעי אמו ואינו דבר הנדור, או דמהני משום דמצוה להקדישו וכדרכי, ומבארים האחרונים ק"ג דפלוגתתן היא בגדר המצוה להקדישו - האם זה תוספת חלות קדושה שחלה ע"י האדם, וממילא הוי 'דבר הנדור', או שזה רק כמין הסכמה עם חלות הקדושה שחלה מדין התורה. אך לרמב"ם ק' דאכתי אי"ז בא בנדיבות לבו שהרי הוא מחוייב להביא את הבכור ק"ג. וכמו"כ יקשה

המבואר בש"ש קמ"ט דאע"ג דהקדש חשיב רשות ממונית מ"מ דיני המשפט כלפיה קילי טפי משל הדיוט, והיינו משום דאי"ז בעלות של איש, ומה"ט דהוי בעלות קלישתא לא בעי' בה דרכי הקנינים.

ג. הוי כגדר קנין 'מסירה' שעניינו הבעת העברת השליטה ק"ג, וה"נ במה שמחיל קדושה ע"י אמירתו הרי הוא משליט בכך את ההקדש על החפץ קנא.

ומעתה כשנדון לענין מתנו"ע, למהלך א' אי"ז שייך [דליכא קדושה], משא"כ למהלך ב' [דרשות העניים אינה של איש מסויים] ולמהלך ג' [שע"י דיבורו חל עליו חיוב] י"ל דשייך.

### בדעת הרמב"ם בגדר התפסה בדבר הנדור

דף יג.

הנה מבואר ברמב"ם ק"ג שנתקשה היאך מהני התפסה בחטאת ואשם והרי

דבידו, וחזי' דדינו כעדות על איסורין. ויישב הש"ש דנהי דבמעיד להוציא ממון מרשות הדיוט לרשות גבוה הו"ל הוצאת ממון ואין ע"א נאמן בו. אבל להיפוך להעיד מרשות גבוה לרשות הדיוט לא איכפת לן בהקדש משום תורת ממון שבו אלא משום תורת איסור שבו. והנה זה ודאי שגם הקדש הוי רשות ממון [כדחזי' מהא דשייך ביה דין מזיק וניזק וכו'], וע"כ דדיני הממון שכלפי אותה רשות קילי טפי וכמש"כ.

קמ"ט. אמנם הברכ"ש (ב"ק סי' לד) הביא בשם הגר"ח שחילק בזה בין קדושת בדה"ב שהקדושה מתיילדת מכח ההקנאה הממונית לגבוה, לבין קדושת הגוף שהממון מתיילד מכח הקדושה. [והברכ"ש הוסיף בשם הגר"ח דבקדוה"ג ע"י הקדושה חל 'דין' ממון גבוה, אך הקרבן נשאר של הבעלים לכפר עליו ע"ש]. ומש"כ שם הברכ"ש שדין אמירתו לגבוה נאמר רק בקדושת בדה"ב ולא בקדוה"ג, צ"ע דבקיודשין (כח.) מפורש דהיינו גם באמר שור זה עולה.

קג. ועד"ז נת' במקו"א בגדר קנין 'אודיתא'.

קנא. ומהלך זה מתאים יותר לפי משנת"ל מהגר"ח דחל חלות צדקה על החפצא, דלפי"ז הוי כמסירה גמורה לשליטת העניים, אך לפי המחנ"א שזה רק חיוב על הגביר לקיים נדרו [ואם הוא מת אין היורשים חייבים לקיים נדרו], קצ"ע אם להחשיב זאת כמסירה.

קנב. פ"א מנדרים ה"י.

קנג. עי' ר"ן ורא"ש.

קנד. א.ה. עי' בחי' הגרש"ש (סי' ט).

קנה. ואין לפרש דהרמב"ם ס"ל דפליגי בזה גופא אי בכדי למיחשב דבר הנדור סגי שחל ע"י פיו או דבעי'

משא"כ בבכור ומעשר בהמה אע"פ שהוא מחוייב מ"מ ליכא בזה הך כללא דהחוב גובה את עצמו<sup>קט</sup> ואיכא מצוה להקדישן, ולכן הוי בגדר דבר הנדור.

### בדין שבועות ונדרים דבר שאי אפשר לקיימו

דף טו.

**מבואר** בגמ' דהאוסר על עצמו בנדר או שבועה שלא יישן ג' ימים לוקה

לרמב"ם היאך מהני התפסה במעשר בהמה<sup>קי</sup>, והרי אי"ז בא בנדיבות לבו שהרי הוא מחוייב להפריש.

ולכן נראה לבאר דלעולם אף הרמב"ם ס"ל כראשונים דלגדר 'דבר הנדור' סגי במה שחל ע"י קדושת פיו, אלא דהוקשה לו בחטאת ואשם דל"ח דבר הנדור כיון דחלות קדושתן הוא ע"י שמייחד בהמה ואומר 'הרי זו לחטאתי'<sup>קי</sup> וממילא החובה גובה את עצמה ונתפסת קדושת החטאת על הבהמה<sup>קי</sup>,<sup>נח</sup>

שיהא דבר הבא בנדיבות לבו, והרמב"ם שפוסק כמ"ד דהמתפס בבכור ל"מ אזיל לטעמיה דבעי דבר שיבא בנדיבות לב, דהא הרמב"ם (שם ה"ט"ו) כ' דכשהיה לפניו בשר בכור קודם זריקה יכול להתפס בו, וביאר השעה"מ [ליישב השגת הראב"ד] דבכה"ג נכלל בדבריו שמתפס בקדושת פה ולא בקדושתו שמרחם, וחזי' דאף לרמב"ם מהני להתפס בקדושת פיו, והדק"ל דחזי' דא"צ להתפס דוקא במה שמביא בנדיבות לבו.

**קנז.** כדתנן לקמן (י"ח:), וכ"פ הרמב"ם (שם ה"ג). והנה התוס' (שם) הק' מ"ט חשיב דבר הנדור והרי עשירי מאליו הוא קדוש ואפי' שלא קראו בשם, ותי' דמ"מ בעי למעשה ידיה שיעבירם למנין, נועי"ל באופן מחודש, דכיון שקרא לתשיעי תשיעי ועי"ז הבא אחריו הוא עשירי הר"ז חשיב כאילו הקדיש את הבא אחריו, אך לפי הרמב"ם אכתי ק' [א.ה. וכה"ק הרש"ש שם].

**קנז.** וכן מדויק בלש' הרמב"ם (ריש הל' נדרים) שביאר דין נדרי הקדש בזה"ל "והחלק השני הוא שיחייב עצמו בקרבן שאינו חייב בו, כגון שיאמר הרי עלי להביא עולה, או הרי עלי להביא שלמים או מנחה, או הרי בהמה זו עולה או שלמים" כו', ומדהשמיט הרמב"ם 'הר"ז חטאת או אשם' שג"כ חלים ע"י פיו משמע דגדר חלות קדושתן אינה מכח דין נדר. ולפי"ז י"ל דזהו הגדר בהא דאין חטאת באה בנדבה, דאינו כפשוטו דכל שאינו מחוייב אינו יכול להתנדב, אלא דאף המחוייב אינו יכול להקדישה ע"י אמירת 'הרי זו', אלא הקדושה חלה מאליה.

והנה בסוגיא לעיל (ו.) אי' דהאומר הר"ז חטאת או אשם לא אמר כלום אע"פ שמחוייב חטאת ואשם דלמא לנדבה נתכיון והוי ידים שאין מוכיחות. והק' השיטמ"ק בשם הרא"ם דהא קיי"ל דהקדש חל במחשבה וא"כ מאי אכפ"ל שהלשון אינו מוכיח. ותי' השיטמ"ק (ע"פ הגהת הקה"י סי' ב) דרק בקדשים הבאים בנדיבות לב מהני להקדישן במחשבה, משא"כ בחטאת ואשם ל"מ, ולכאו"צ"ב גדר החילוק. אמנם להנ"ל י"ל דהדין דחילל במחשבה נתחדש רק כשהוא מחיל את הקדושה, משא"כ בחטאת ואשם שלא הוא המחיל, לא נתחדש בזה דמהני מחשבה לייחד את הבהמה לקרבן.

**אמנם** ילה"ע עמשנ"ת מהא דמצינו שיכול להביא חטאת שתגבה את עצמה. אך י"ל דכיון שנדר להביא חטאת על חבירו א"כ חובת הנדר גובה את החטאת. אמנם בפשטות אין בנדר כח להחיל קדושת חטאת ויל"ע.

**קנז.** וכגדר שנת"ל (ג:) בסוגיית 'בל תאחר בנזירות' עפ"ד הנתיב"מ (שד"מ, א) והגרא"ק זצ"ל (משנת ר' אהרן הל' שכנים א, ג) דכשיש לחוב מקום מסויים להגבות הרי הוא גובה את עצמו מאליו, ע"ש.

**קנז.** בבכור הוא מוכן, דהא בלא"ה הוא גבוי ועומד שהרי הוא קדוש מרחם, וא"כ המצוה להקדישו היא תוספת קדושה שחלה רק מכחו. ואף במעשר בהמה צ"ל שכך קיבלו חז"ל דלא אמרי' דהחוב גובה את עצמו. וי"ל בזה עוד דהא במעש"ב ליכא חובה התובעת את המעשר שהרי מעש"ב אינו טובל, וא"כ הגבירא הוא המחיל את הקדושה.

השבועה בכללותו יש דבר שא"א לקיימו אינו יכול לחולקסב.

**ובדעת** הרמב"ם היה אפ"ל לכאור' דפליג ע"ז גופא וס"ל שהשבועה היא על 'ג"י בשינה' וא"כ ה"ה באכילה, ועפ"ז יהיה מיושב גם מה שהשמיט הרמב"ם הלכה זו מהל' נדרים, דגדר זה שייך רק באיסור גברא דשבועה, אך באיסור חפצא לא שייך להגדיר את הזמן דג"י בתוך גוף הנדר אלא כל רגע אסור מצ"ע. אלא דצ"ע דבסוגיין מפורש דאיירי אף בנדר.

**והנה** בחזו"א<sup>קסג</sup> ביאר הטעם דשבועה דא"א לקיימה לא חיילא, היינו משום דהשם 'שבועת שוא' מפקיע משם 'שבועת ביטוי' וממילא אין בכחה להחיל איסור, ונדר ושבועה חד דינא אית להו לענין זה. ועפ"ז יל"ב בפלו' הרמב"ם והר"ן לענין הנשבע שלא לאכול ז", דבכה"ג אמנם מצד חלות השבועה בידו שלא לאכול ולמות ואי"ז שבועת שוא, אך מצד ענין אימות העתיד<sup>קסד</sup> חשיב שבועת שוא כיון שידוע שיאכל מחמת הפיקו"נ<sup>קסה</sup>. וס"ל להרמב"ם דכיון דבחלק האימות יש שם שבועת שוא הר"ז מפקיע

וישן לאלתר. והנה הרמב"ם<sup>קסז</sup> כ' דה"ה כשנשבע שלא יטעום כלום ז"י רצופים לוקה לאלתר משום שבועת שוא ואוכל, אך הר"ן<sup>קסא</sup> דחה דלא דמי, דדוקא בשינה לא חלה השבועה כיון שהוא דבר שא"א, דבעל כרחו יישן בתוך ג', משא"כ באכילה יכול לעמוד בשבועתו עד שימות, אלא שבפועל כשיסתכן יעבור על שבועתו משום פיקו"נ, אך כל זמן שיכול יהא אסור לאכול. אלא דכ' הר"ן שהדין דין אמת אך לא מטעמיה דהרמב"ם, אלא משום דהו"ל שבועת שוא שנשבע לעבור על דבר תורה, דאסור להמית את עצמו דכתיב "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש".

**ומבואר** מהר"ן דגדר השבועה היינו שאוסר עצמו בשינה, אלא שזמן האיסור הוא ג' ימים, ובכל רגע ורגע יש סיבת איסור מצ"ע, ולכן באכילה אסור לאכול עד שיסתכן. אך אם היה הגדר שאוסר ג' ימים בשינה א"כ אף באכילה היה מותר לאכול לאלתר, דסו"ס הנדר לא יתקיים. ולפי"ז צ"ל דמה שבשינה לא אמרי' שייאסר מלישן עד סוף ג"י, היינו משום דכיון שבמעשה

קס. פ"א משבועות ה"ז ופ"ה ה"כ.

קסא. שבועות כה.

קסב. ויל"ע מ"ט אי"ז תליא בפלו' לקמן (כה): אי נדר ושבועה שבטלה מקצתו בטלה כולה.

קסג. אהע"ז סו"ס קלו לדף פט; דהנה אי' התם דההוא גברא אסר ע"ע כל הנאות העולם אם ישא אשה כי לא תנינא הלכתא ולא עלתה בידו, אתא רב אחא בר"ה ושבישיה כו' ע"ש, ובפ"י הרא"ש נתקשה היאך חייל הנדר והא א"א לקיימו דא"א להתקיים בלא הנאת העולם. ולכאור' היינו כשי' הרמב"ם דגם בכה"ג שיכול שלא ליהנות ולמות חשיב נדר שא"א לקיימו. ותי' הרא"ש דלא הוי נדר שוא דאפשר שלא ישא אשה ולא יאסר (וכ"כ תוס' בכתובות עא. וכן למד החזו"א בכוונת תוס' בגיטין לה.). והק' החזו"א שהרי כל הנדר היה רק על הצד שישא אשה, אך על הצד שלא ישא אשה לא חל הנדר כלל, ומ"ט חשיב נדר שא"א לקיימו. וע"כ כ' החזו"א כמש"כ בפנים, וביאר עפ"ז דכיון שאפשר שלא יתקיים התנאי ולא יעבור על הנדר, א"כ נמצא דאין ע"ז שם נדר שוא וממילא חל הנדר.

קסד. יסוד הרברים עפמשנ"ל (ב. -/בדין המתפס בשבועה, ובגדרי איסור שבועה) בדעת הרמב"ם דיש ב' חלקים בשבועה דלהבא, א' עצם מעשה השבועה שמאמת את דבריו, ב' חלות השבועה [ושם נת' עוד דיל"ד בגדר החיוב קרבן על איזה חלק הוא בא] ע"ש.

קסה. ועד"ז פירש"י בשבועות (כט). אהא דהנשבע לבטל את המצוה הוי שבועת שוא - משום דהוי דבר שאי

את השם שבועת ביטוי גם מחלות השבועה. אך הר"ן פליג משום דס"ל דאפשר לחלק בזה בין האימות דהוי שוא לבין החלות דלא הוי לשוא.

**ועוד** יל"ב עד"ז בדעת הרמב"ם דס"ל דמהות שבועה דלהבא הוא האימות, ונתחדש שהאימות מחיל חלות איסור, וממילא כשאין אימות אין חלות. ועפ"ז יל"ב מה שהרמב"ם פסק כן רק בהל' שבועות, דבהל' נדרים אי"ז שייך, דאין בנדרים דין של אימות אלא עניינו רק להחיל חלות איסור. ומה שבסוגיין מבואר דזה שייך גם בנדרים, י"ל דזה סוגיות חלוקות אם החלות איסור הוא מחמת האימות או לאקס"י, וצ"ל דלסוגיין אי"ז מחמת האימות וממילא מה שהנדר והשבועה לא חלים כשא"א לקיימו היינו מהטעם דכיון שחלק מהחלות אינה יכולה להתקיים אינה חלה כלל.

### בדין תנאי בנדרים ובניירות

**א.** מבואר בסוגיין וכן בר"פ ואלו נדרים דמהני תנאי בנדר. והנה תוס' בנזירקס"ו נקטו בפשיטות דניירות א"א לקיים ע"י שליח, ועפ"ז הק' על המבואר בסוגיא שם דל"מ קבלת הנזירות כשמתנה ע"מ שאהא שותה יין, מפני שהוא מתנה ע"מ שכתוב

בתורה, וק' דתיפו"ל דבעינן תנאי דומיא דב"ג וב"ר דאיתיה בשליחות משא"כ בנזירות, ותיצו דכיון דגם אחרים יכולים להביא הקרבנות תחתיו חשיב כאילו כל המעשה יכול להעשות ע"י שליח. ויש בזה ב' חידושים, א' דא"צ שהחלות הנזירות יהיה איתיה בשליחות, אלא סגי גם שקיום הנזירות איתיה בשליחות, וצ"ל לפי"ז דהך דינא הוא מגזיה"כ מחידושא דפרשת תנאים, ואי"ז מתאים למה שביאר הקובה"עקס"ח בדעת הרמב"ם דהוא מסברא דמילתא דליתיה בשליחות אינו בעלים על חלות זו. ב' דאף הקרבנות נזיר הוו בכלל קבלת הנזירות, ומשו"ה חשיב דקיום הנזירות איתיה בשליחות.

**ב.** והב"י קסט"ו והרעק"א קט נקט דאף נדר ליכא בשליחות, ועפ"ז הק' הרעק"א מהמבואר בסוגיות דמהני תנאי בנדר.

**אמנם** היה אפשר לחלק דדוקא קבלת נזירות ליתא בשליחות עפ"מ שביארו האחרונים דהגברא מקבל ע"ע רק את ההנהגה והתורה מחילה עליו את הדינים, וזה לא שייך ע"י שליח, משא"כ בנדרים הגברא הוא אף המחיל. ולב"י והרעק"א יתחדש דאף הגדר בנדר הוא קבלה והתורה מחילה החלות.

אפשר.

**קסו.** די"ל דהרמב"ם הכריח מכח קו' הרא"ש (שהובא בהערה) מהסוגיא לקמן (פ"ט): דסברה דדוקא שבועה לא חיילא אך נדר חייל. ואפ"ל דזה תליא בפלו' אביי ורבא בשבועות אי מהני התפסה בשבועות, דלאביי דמהני התפסה היינו משום דס"ל דחלק האיסור אינו מתיילד מהאימות וממילא שייך להתפס מהחלות איסור, אך לרבא האיסור מתיילד מכח האימות וממילא ל"מ התפסה בחלות איסור בלא האימות [אמנם יש מקום לדון זה דאחרי דחייל אפשר להתפס בזה, וממילא אפ"ל דהכי ס"ל לאביי]. ולפי"ז א"ש דהרמב"ם פסק כסוגיא לקמן משום דקיי"ל כרבא.

**קסז.** יא.

**קסח.** עו-ז-ח.

**קסט.** או"ח סי' תלד.

**קע.** בגליון הש"ס (ע"ד התוס').

הסוגיא שם שמקבל נזירות חוץ מיין דמשמע מהגמ' דלולא טעמא דמעמשב"ת הנזירות היתה חלה, קע"זזה יכול להיות רק מכח ההלכתא דתנאים דהמעשה נעשה על כל הצדדים, ונתחדש מגזיה"כ דנעשה חלות דין בעצם המעשה שהמעשה מתקיים בתנאי זה, דהיינו שמבטל רק חלק מהמעשה [שתיית יין]. וע"ז הק' תוס' דכיון דליתא בשליחות ליתא בתנאי, אך דין האדם בשבועה ל"מ לענין זה שעיקר המעשה יחול ורק חלק מתולדותיו לא יחול.

**אך** צ"ב מ"ט בכה"ג לא אמרי' שהנזירות לא תחול כלל מדינא דהאדם בשבועה קע"ח. ויל"ב בדבריו דבתנאי בעי' שיהיה בו גם צד קיום וגם צד ביטול, אך אם על צד הביטול לא תחול הנזירות כלל א"כ נמצא שאין צד זה קיים כלל ויש בתנאי רק צד קיום, וכיון שרצונו כן להחיל נזירות עם תנאי בעל כרחו צריך הוא להסכים לנזירות גם על הצד שיחול האיסור יין, ולכן הוי בגדר 'האדם בשבועה' אלא שסומך על הדין תנאי שיועיל לבטל את המעשה קע"י.

**ובאופ"א** יש ליישב דלעולם לא נתחדש פרשת תנאים בנדרים, ומה שמבוי' בסוגיות דמהני תנאי איירי דוקא בגוונא דעיקר סיבת הנדר הוא מחמת המציאות העתידה, וכשלבסוף לא נתקיימה מציאות זו חשיב כטעות וממילא לא חל הנדר.

ג. והנה הגרי"ז קע"א הביא מהגר"ח לתרץ את עיקר קו' התוס', דבנדרים ונזירות מהני תנאי לא משום הלכות תנאים, אלא דאם לא נתקיים כפי מה שהתנה לא הוי בכלל 'האדם בשבועה' קע"ב, ומשו"ה א"צ שיהיה דומיא דתנאי ב"ג וב"ר. ובגדר הדין דבעינן 'האדם בשבועה', נראה דאין ענינו דבעי' רצון בחלות קע"ג, אלא שיהיה רצון במעשה ובלא"ה לא חשיב מעשה שבועה.

**ובד' תוס'** שמיאנו בזה היה אפ"ל דגם בתנאי חשיב 'האדם בשבועה' כיון שהוא רוצה להכנס לספק.

**אך** הגרי"ז האריך לבאר בד' התוס' דגם הם מודו ליסוד הגר"ח, ומה"ט לא הוקשה להם ממש"ה ק' הרעק"א דמהני תנאים, דהתם הוא מדינא דהאדם בשבועה, אלא רק בנידון

קע"א. ריש הל' נזירות.

קע"ב. עי' שבועות (כו.) ולקמן (כה:).

קע"ג. דהא מבואר דאף בנדרים ונזירות שייך דינא דדברים שבלב אינם דברים, ולכן אם בהבעה החיצונית הרי הוא אומר שרוצה בנדר חל הנדר, ואפי' שבלבו אינו רוצה בחלות הנדר, ואי נימא דדין 'האדם בשבועה' הוא בחלות ק' האין הנדר חל בכה"ג, וע"כ צ"ל דהוא דין במעשה.

קע"ד. הגרי"ז הקדים לזה המבואר מתוס' בכתובות (נו.) [לייבב קו' הרעק"א שם] לענין המקדש ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה, דאלמלא טעמא דמתנה עמשכב"ת היתה מקודשת ולא היה חייב בשכונ"ע מכח דין תנאים שנתחדש בזה מגזיה"כ דנעשה חלות דין בעצם המעשה שהמעשה מתקיים בתנאי זה, והיינו דכשם שתנאי בכחו לבטל המעשה ה"נ בכחו לבטל רק חלק ממנו.

[ובח"י הגרש"ש ביאר זאת בנו"א - דכל חלות שאם תחול תתבטל אינה יכולה לחול].

קע"ה. דהנה תוס' בכתובות הק' על דין המקדש ע"מ שדין לך עלי שכונ"ע דתנאי בטל וחלים הקידושין עם שכונ"ע, היאך חלים הקידושין נגד רצונו ונימא שלא יחולו הקידושין כלל, ותי' דא"צ לעשות מעשה על צד, וכיון שרוצה להחיל הקידושין עם תנאי ע"כ דהיינו כמילתא אחריתי שיבטל את המעשה, ולזה צריך שיהא כמשפטי התנאים ע"כ, אך אכתי ק' לענין נזירות דכדי לבטל את כל המעשה א"צ להגיע לפרשת תנאים, אלא סגי שלא יהא האדם בשבועה, א"כ ק' מ"ט הוי כלל נזיר.

קע"ו. וראיה ליסוד זה מהרמב"ם (פ"ו מאישות הי"ז) והמ"מ דמבוי' דבתנאי דא"צ כשלא עשאו כמשפטי התנאים

## ביאור הרשב"א בדיון קונם שאני משמשך

דף טו:

**א**] תנן האומר לאשה קונם שאני משמשך הר"ז בלא יחל דברו, ומקשי' והא משועבד ליה מדאורייתא דכתיב "שארה כסותה ועונתה לא יגרע". וברשב"א מבואר דק' הגמ' היא בתרתי, א' מצד שהוא מצוה. וצ"ב דהא נדר חל לבטל את המצוה<sup>קע</sup>, וי"ל עפ"מ ש"כ האבנ"מ<sup>קע</sup> דהא דנדר חל לבטל המצוה היינו משום דהמצוה היא על הגברא והנדר חל על החפצא, אך היכא שהנדר חל על גוף האדם - כגון הכא - ל"מ לבטל את המצוה שעל הגברא [והוי כשבועה]. וצ"ל דאע"ג דהמצוה היא על הגברא והנדר חל על הגוף, מ"מ הגוף משועבד לקיים את המצוה. ובאמת הרשב"א אח"כ הביא שהתוס' הק' כך, וי"ל דלא הוי ניה"ל בהנ"ל משום ד'הגוף' אינו בכלל הציווי שעל ה'גברא' וממילא הנדר צריך לחול.

**ב'** עוד ביאר הרשב"א דק' הגמ' היא גם מצד שמשועבד לה מדאורייתא ואינו יכול להפקיע השעבוד דהו"ל כאוסר נכסי חבירו על חבירו<sup>קע</sup>. אמנם מד' התוס' שהביא

הרשב"א מבואר שלא פ"י כן בק' הגמ', וי"ל ב"ב דס"ל דהכא השעבוד חל מכח המצוה<sup>קפ</sup> וכיון דנדר חל לבטל את המצוה ממילא ליכא שעבוד. ומהרשב"א נראה דאתי לאפלוגי דאפי' אי נימא הכי מ"מ שפיר מקשי' שלא יחול הנדר, משום דהכא אין הגדר שקודם יש מצוה וזה יוצר את השעבוד, אלא להיפך - דהתורה הטילה השעבוד ואח"כ ציוותה במצות עונה לפרוע השעבוד, וממילא אין הנדר יכול לחול.

**ב**] והגמ' משני דאירי באומר הנאת תשמישך עלי דבכה"ג חל הנדר דאין מאכילין את האדם דבר האסור לו. והק' הראשונים דהא מצוות לאו להנות ניתנו, וא"כ שלא תאסר עליו. והר"ן תי' דאמנם קיום המצוה ל"ח הנאה, אך הנאת גופו בהדי דמקיים המצוה הנאה מקרי, והוכיח כן מהנודר ממעין שאינו טובל בו בימיה"ח. אמנם מהרשב"א שלא תי' כן הוכיחו האחרונים דס"ל דגם בהנאה אחרת דבהדי המצוה אמרי' דמלל"נ. ועל ההוכחה ממעין יישב השעה"מ<sup>קפ</sup> דהתם מיד כשטבל נגמרה המצוה וכששוהה אח"כ במעין ה"ה נהנה שלא במקום מצוה, וחיישי' שמא ישהה. ועוד כ' האחרונים<sup>קפב</sup> דגם הר"ן מודה

חל המעשה גם אם לא נתקיים התנאי, וק' דנימא דנכלל בתנאי שאם לא יתקיים התנאי לא יחול המעשה דומיא דמעכשיו. ועכצ"ל כנ"ל דכיון שרצונו לעשות בע"כ צריך לעשות המעשה על כל הצדדים, דאל"כ אין לצד הביטול במה להתקיים.

קעז. כמבואר לקמן טז:

קעת. סי' עב סק"ב [א.ה. ועד"ז מבואר בשיטמ"ק כאן בשם הרא"ם].

קעט. והוכיח כן הרשב"א שהרי האשה אע"פ שאינה מצווה בעונה מ"מ אינה יכולה לאסור הנאתה על בעלה בנדר, וע"כ דהיינו משום דמשועבדת לו. [ועוד כ' הראשונים דאע"ג דקונמות מפקיעין מידי שעבוד, מ"מ הכא אלמנה רבנן לשיעבודא דבעל ודאשה].

קפ. וכעין הא ד דיש שעבוד למצות צדקה, והיינו דהוא כמין כפייה שהתורה כופה על קיום המצוה. קפא. פ"ח מלולב ופ"א משופר [א.ה. והביא שכ"כ בס' מעשה רוקח בשם המאירי. וע"ע בנמו"י בסוגיין ובאבנ"מ כח, ס.].

קפב. ע"י בעונג יו"ט (סי' ג) שכ' בהא דלענין ישיבת סוכת עלי אמרי' דמלל"נ אע"ג שנהנה בגופו מצל הסוכה, דעיקר יסוד מצות סוכה הוא ההנאה, שהתורה אמרה צא מדירת קבע ושב בדירת עראי, דהיינו שהשימוש

## מנורה ארבעים וארבע - מי יודע? בדרום ריא

לצרכו, וממילא במצוות כיון שלוקח ההנאה שלא מרצונו אלא מחמת ציווי ה' אי"ז נחשב שמשמש לצורך ההנאה. ופלו' הר"ן והרשב"א היא כשמצווה לעשות הפעולה ויש לו ממנה הנאה צדדית האם נחשב כלפי אותה הנאה שמשמש מצד עצמו [- ר"ן], או שזה נחשב כהנאה הבאה מאליה בפסי"ר [-רשב"א], ולפי"ז גם מבו' תי' הרשב"א דכשהמצוה היא לקיים את השעבוד חשיב שעושה הפעולה לצורך עצמו, דפריעת החוב היא חובתו לעצמו.

דהיכא שההנאה היא חלק מגוף קיום המצוה אמרי' דמלל"נ.

והרשב"א תי' באופ"א, דמצוה זו אינה אלא מחמתה דאשתעבד לה ולא מחמתו, וכיון דמחמת נדרו פקע שעבודו ממנה אין כאן מצוה המחייבתו. וצ"ב דהא יש גם מצוה ונימא מלל"נ.

והגרש"ש<sup>קפג</sup> ביאר בכ"ז דיסוד דין מלל"נ היינו דאיסור הנאה אינו עצם מה שנהנה, אלא מה שנשמש ולוקח ההנאה



## ארבעים וארבע - מי יודע?

לרגל גליון הארבעים וארבע של הקובץ 'מנורה בדרום'!

\* לאה לא עברה על ארבעים וארבע שנה \* המשכן עמד בגבעון ארבעים וארבע שנים (סדר עולם רבה פ"ב). (ירושלמי מגילה סופ"ק).

\* לוי היה בן מ"ד שנה כשירד למצרים (סדר עולם רבה פ"ב ע"ש החשבון). \* כ' הרמב"ם (פ"ה מבית הבחירה ה"ז ע"פ העתקת הרמ"א בתורת העולה פרק שמיני): וארבע לשכות היו בארבע מקצועותיה [של עזרת נשים] של ארבעים וארבע אמה<sup>קפד</sup>, ולא היו מקורות, וכן היו עתידין להיות<sup>קפה</sup>.

\* רחבן של יריעות [המשכן] ארבעים וארבע אמות (שבת צח: ברייתא דמלאכת המשכן פ"ג ע"ש).

שהאדם יש לו בביתו כל השנה דהיינו הישיבה יהא בחג שימוש זה בדירת עראי, וא"כ ההנאה נכללת בקיום המצוה, וכן עי' בחמד"ש (או"ח סי' כג). וכן מבואר בר"ן (לקמן לה:): דהא דשרי ללמד תורה את המורד הנאה היינו משום דמלל"נ, ואע"ג שיש הנאה מעצם הלימוד, וצ"ל ע"ד הנ"ל דההנאה מהלימוד היא מגוף המצוה וכמש"כ האגל"ט בהקדמה (א.ה.) וכ"כ בחי' ר"א מן ההר ע"ש).

קפג. סי' יא - יב.

קפד. אכן ברמב"ם שלפנינו הנוסח 'של ארבעים אמה', ועי' בילקוט שנוי נוסחאות שבסוף הרמב"ם מהדר' פרנקל הביאו נוסחא זו וכתבו ע"ז שהוא ט"ס.

קפה. וביאר הרמ"א (שם) שמדת ארבעים וארבע הוא מורה על מספר ארבעים וארבע שהוא במספר ח"י ידו"ד,

- \* **יש** מבארים בענין חשבון גובה העץ שנתלו עליו המן ועשרת בניו, דכל אדם יש לו ארבע אמות, וי"א פעמים ארבע הרי ארבעים וארבע אמות [ועוד חצי אמה בין כאו"א ע"ש] (מדרש תלפיות ענף אחשוורוש וע"ע בתרגום שני אסתר ט, ג).
- \* **בביהמ"ק** השלישי רוחב הרצפות [-מבנה עבור הנשים] הוא לעומת אורך שער החצר החיצונה שהוא ארבעים וארבע אמות [בלי עובי החומה] (ע"פ פי' הגר"א יחזקאל מ, יח).
- \* **טמא** ודאי ומוחלט ודאי [אוכל בקדשים לאחר שמונה ימים] ושותה יין
- ומיטמא למתים לאחר ארבעים וארבעה ימים (נזיר ס:).
- \* **נרות** חנוכה [כולל השמשים] הם ארבעים וארבעה קפ"י.
- \* **י"א** שבנוסח "הנרות הללו" יש ארבעים וארבע תיבות כנגד מ"ד הנרות קפ"י (מטה משה סי' תתקפא).
- \* **בשו"ע** הלכות חנוכה (מסי' תרע עד סי' תרפד) ישנם ארבעים וארבעה סעיפים.
- \* **שם** הוי"ה במילואו: יו"ד ה"א ו"ו ה"א הוא מ"ד קפ"ח (ספה"ק).

והענין שהשי"ת הוא חי וממציא כל הנמצאים, לכן בא הרמז כי אף שהשכל הפועל הוא סיבה קרובה לאלו המדרגות, מ"מ גם הוא תולה במי שאמר והיה העולם והוא מידת ארבעים וארבע, ולכן לא היו מקורין כי אילו לא בא אליהן האור והשפע מלמעלה לא היו ראויין לכלום.

קפ"ו. מסופר על רבי יהונתן אייבשיץ [ובספר חסידי ראיתי מובא סיפור זה על רבי העשיל...] שכשהיה ילד דרדקי בבית המלמד בקשו לקיים את ה'כתינוק הבורח מבית הספר'... והמלמד הסכים לכך באם ידעו להשיב לו כמה נרות מדליקים בכל חנוכה. על אתר השיבו יהונתן החרף: "הפח נשבר ואנחנו נמלטנו", דהיינו שכשתשבור את התיבה פ"ח לשנים תקבל ארבעים וארבע - "ואנחנו נמלטנו"...

**בשלטי** גבורים (על המרדכי שבת סי' תנו) כ' בזה"ל: סימן כל הנרות עם השמשים מ"ד, וסימן נ"ח למראה - פ"י, נר חנוכה מ"ד. וי"א "וגלה על ראשה" בגימטריא מ"ד. ואני יו"ט הכותב קבלתי סימן אחר בפ' ויהי מקץ "וטבוט טבח והכ"ן" הח' מטבח, והתיבה מן והכן הם אותיות "חנוכה", וסמך לסעודות שעושים בחנוכה, ואותיות "וטבוט טבח" בגימטריא מ"ד כמו הנרות (וכן עי' במטה משה סי' תתקצג וא"ר תערי, מועד לכל חי סי' כז אות כג).

**עוד** רמז מביאים שהמ"ד נרות הם כנגד מ"ד ימים שהיונים גזרו עליהם, והיינו שבת לד' ימים, מילה לח', ר"ח לכ"ט, סה"כ מ"ד.

**ועוד** מרמזים דמתחילת "בראשית ברא אלקים" עד "חושך על פני תהום" יש מ"ד אותיות, וע"ז ברא ה' את האור שזה מרמז על נרות חנוכה.

**ובס'** מועד לכל חי (למהר"ח פלאגי סי' כז אות יט) כ' בזה"ל: מצוה מן המובחר להכין כלי מיוחד שיעור הדולק כ"ב שעות לחלק בכל לילה חצי שעה, והוא מ"ד שיעורים וסגולתו להנצל מהריגת ד"ם (אור הישר דף ל ע"א אות ב, וחמדת הימים פ"א מחנוכה אות כא, ועיין בקונטרס נפש חיים מערכת ח' אות נה).

**עוד** כ' שם (אות עז): כתב בס' מעשה הצדקה (דף קכט ע"ב אות מו) וזה לשונו, והנה זה הדרך ישכון אור באופן סדר התיקון הנזכר של מצות נר חנוכה כו', ואח"כ יפריש עוד ארבעים וארבע פרוטות כנגד ריבוע שם אה"ה ורמזו באות א' כו', ובכן בכח התיקון הקדוש הזהיעלו כל ניצוצי הקודש שלו שיצאו לבטלה שהם הם הדמים היקרים של האדם כו', אבל המ"ד פרוטות הנשארו יחלקם אחת לאחת יום יום ע"פ מדותיו בסדר המדרגות כו' ע"ש.

קפ"ו. וכן הוא בנוסח מהר"ם מרוטנבורג (מוריה רצט-ש עמ' ג).

קפ"ח. ועי' בבן יהודע (ברכות ג.) שכ' דידוע דשם הוי"ה במילוי אלפין עולה מ"ה, וכתב רבינו ז"ל שבגלות יתעלם

## מנורה ארבעים וארבע - מי יודע? בדרום ריג

- \* **יש** מ"ד ברכות בשחרית [על עצם היום] קפ"ט. \* **מענינא** דיומא- יש בשוכבי"ם מ' תעניות, וכדי להשלים לפ"ד תעניות צריך להתענות עוד מ"ד תעניות (כן מובא מהאריז"ל בשער רוח רוח הקודש דף יז ע"ב).
- \* **יש** כמה עניני גימטריאות על המספר מ"ד קצ"א. \* **[יש]** שחדו חידה: היכן מצינו בש"ס ארבעים וארבע תיבות רצופות המסתיימות באות זהה קצ"ב.
- \* **יש** מ"ד תחינות ב"אבינו מלכנו" קצ. \* **תיקון** למי שחטא בכבוד אביו ואמו להתענות מ"ד תעניות (מובא משער היחודים ענף ג פ"ה דף לו ט"ג, משנת חסידים מס' התשובה פ"ה מ"ב), וכן על עוון שפיכות דמים (ס' תשובה מחיים אות נט ממוהר"ח) וכן על מלבין פני חבריו ברבים (ס' מצות ה' אות לה) [דהוא מנין ד"ם].



אות א' של מילוי וא"ו וישאר מספר ד"ם וכנזכר בש"ה ע"ש, וזהו סוד גלות כי 'גולה' גימטריא ד"ם ע"ש עוד. קפ"ט. א. על נטילת ידיים. ב. אשר יצר. ג. אלקי נשמה. ד. ה. ברכות התורה [אמנם זה תלוי במחלו' וי"א שהן ג']. ו. כ. ט"ו ברכות השחר. כא. כב. ברוך שאמר וישתבח. כג. כה. ג' ברכות ק"ש שלפניה ואחריה. כו. מד. י"ט ברכות בשמו"ע [מנין זה אינו כולל ברכות הטלית והתפילין שהן מצוות עצמיות, וכן ברכת "המקדש שמו ברבים" שנחלקו הפוסקים אי חשיבא ברכה].

קצ. [אמנם ע"י בלבוש (או"ח תקפ"ד, א) דמשמע שעיקרם י"ג]. והענין במ"ד ראיתי שי"מ שהן כנגד מ"ד ברכות שבשחרית וכנ"ל, וי"מ שהן כנגד י"ט ברכות בשמו"ע וכ"ה ברכות שמוסיפים בתפילת תענית, וע"ע בס' אבני המקום (לרבי שלמה זלמן עהרענרייך זצ"ל הי"ד, אבד"ק שאמלויא, אבן התועים אות צג מה שביאר בזה).

קצ"א. ע"י בס' ארמון על מכוננו שליקט מהסה"ק כמה גימטריאות על המספר מ"ד, ובקיצור: ריבוע אהי"ה כזה: 'א אה אהי אהיה' עולה ד"ם שהיא אמא (ספר הלקוטים פר' נח פ"ט). וזה מרומז במש"כ "שם הברל"ח ואבן השוהם" (ס' אגרא דכלה דף מח).

עוד בזה מרומז גם העוף הנקרא חול שלא אכל מעץ הדעת והוא חי לעולם כי לא נגזרה בו מיתה (ספר הפליאה ד"ה הידעת עת לדת, קהלות יעקב ערך חול).

וכן השם 'איטטי"ה' הוא א' משמותיו של המלאך מטטרו"ן, שהוא בגימטריא טל"ה ובגימטריא דלי לפי שאין המזלות הולכות כי אם על פיו, בגימטריא בלבי, והוא יודע הקץ הרמוז בלו"ח (ס' החשק מסודי רו"א עמ' 224).

והשל"ה הק' (מס' פסחים ביאור ההגדה יד) ביאר בענין הטלה ששחטו לפסח במצרים, שהוא בגימטריא דב. ובהכנע מזל טלה ושרו של מעלה נמצא נתבטלו כל הקליפות והמסכים מישראל ואז "ישראל קרבן לה".

קצב. רמז: ע"י שבת קג:

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ  
מז"ס "גם אני אודך" וש"ס

## איך היה מותר ליהודים ליטול כסף מהמצריים במכת דם הרי אסור ליהנות ממעשה ניסים

מהדם שנעשה מים, ובשלמא עצם השתיה  
היה מותר, דפיקוח נפש דוחה כל התורה,  
אבל על מה סמכו למכור את זה.

ולאחר העיון והחיפוש מצאתי בזה בס"ד  
ששה עשר תירוצים.

### האיסור ליהנות הוא רק למי שנעשה הנס

(א) בספר "פרדס יוסף" (פרשת וארא) כתב  
ליישוב עפ"י מה שכתב השאגת אריה  
(בספרו טורי אבן תענית כ"ה), דדוקא למי  
שנעשה לו הנס אסור ליהנות, דמנכים לו  
מזכויותיו, אבל לאחר למי שלא נעשה הנס  
בשבילו, מותר ליהנות ממעשה ניסים, אם כן  
יש לומר דאם הישראל מכר המים למצרי  
ולקח מעות, היה הישראל נותן המעות  
במתנה לישראל אחר, וכן עשו כולם שנתנו  
זה לזה, וממילא מתחילה לא נהנה מהמעות,  
דהא נתן לאחר, ולא נהנה תיכף.

### הנס היה רק למצריים שהמים נהפך להם לדם

(ב) עוד תירץ ה"פרדס יוסף" בהקדם מה  
שיש להקשות מה שייכות מדרש הנ"ל  
לפסוק של והדגה אשר ביאור מתה, אלא  
דיש ב' דרכים לומר מה היה היאור בשעת  
מכת דם, דיש לומר פירוש אחד דהיאור  
נהפך לדם, וישראל שבא למלאות מים מיאור  
נהפך בכדו למים, ויש לומר באופן אחר,  
שהיאור היה מים, רק כשהמצרי בא למלאות

**איתא** במדרש שמות רבה (פרשה ט' סימן  
י') על הפסוק בפרשת וארא (ד', כ"א)  
"והדגה אשר ביאור מתה" וגו', א"ר אבין  
הלוי ברבי ממכת דם העשירו ישראל, כיצד  
המצרי וישראל בבית אחד, והגיגית מלאה  
מים, והמצרי הולך למלאות הקיתון מתוכה,  
מוציאה מלאה דם, וישראל שותה מים, אומר  
לו: תן לי מעט מים בידך. נוטל לו ונעשין  
דם. אומר לו: נשתה אני ואתה בקערה אחת,  
וישראל שותה מים והמצרי שותה דם. עד  
שמוכר בדמים. מיד העשירו".

**והקשה** בספר שפתי צדיק (שם אות כ"ה,  
ובפרשת בא אות כ"ב) מהא דאיתא  
בגמרא תענית (כ' ע"ב) דלעולם אל יעמוד  
אדם במקום סכנה, ויאמר עושין לי נס, שמא  
אין עושין לו נס, ואם תמצי לומר עושין לו  
נס, מנכין לו מזכויותיו, עוד איתא בתענית  
(כ"ד ע"א) שרבי אלעזר נתן עבור נשואי  
יתום ויתומה את כל חסכוניותיו שאגר לצורך  
נשואי ילדיו, ובדינר האחרון שנותר בידו קנה  
תבואה והניחה באסס, ונעשה לו נס ונתמלא  
האסס כולו בתבואה, מספרת הגמרא שרבי  
אלעזר סירב ליהנות מאותה התבואה, משום  
שלא רצה ליהנות ממעשי ניסים, ועל ידי כך  
ינכו לו מזכויותיו.

**וכתב** שם רש"י: אסור לאדם ליהנות  
ממעשה ניסים, וכו', ואם עושין לו  
נס - מנכין לו מזכויותיו.

**וא"כ** איך היה מותר ליהודים לקחת כסף

### לרבים מותר ליהנות ממעשה ניסים

ה) בגליון "מעדני אשר" לידידי הגאון רבי אשר אנשיל שוורץ שליט"א, (גיליון ד"ש, פרשת וארא תש"ע) כתב ליישב עפ"י מה שכתב בנחל קדומים (לחיד"א פ"ר בשלח) להקשות איך אכלו בני ישראל את המן, הלא היה מעשה ניסים, ותירץ דהא דאסור ליהנות ממעשה ניסים, היינו דווקא יחיד, משום דמנכים לו מזכויותיו, אבל בציבור דאין מנכים, שפיר מותר ליהנות, לפי הנ"ל אתי שפיר, דכאן שהיה נס לרבים ליכא איסורא. (עכ"ד).

ובן מצאתי בס"ד בפירוש עיון יעקב על העין יעקב (פסחים ס"ד ע"ב ד"ה סמכינן) שכתב, שבמקום רבים מותר לסמוך על הנס. ע"ש.

### האיסור ליהנות הוא רק מדרבנן

ו) עוד תירץ בעל ה"מעדני אשר" שליט"א, כי כלל זה שאסור ליהנות ממעשה ניסים אינה אלא מדרבנן, (עיין שדי חמד (ח"א עמוד 96) שהאריך בהא דאין נהנים ממעשה ניסים, דשמא אינה אלא מילתא דחסידות, וכן במצפה איתן (מנחות ס"ט ע"ב), ולפי הנ"ל אתי שפיר דהם לא הקפידו קודם מתן תורה על דרבנן, ויותר מזה כתב בשו"ת הרמ"א (סימן י'), דשאר אבות חוץ מאברהם לא קיימו את הדרבנן, לפי הנ"ל אתי שפיר.

### בתקופה שמצוי הרבה ניסים מותר

ז) עוד תירץ בעל ה"מעדני אשר" שליט"א, דכיון שהיה אז זמן של הרבה ניסים, א"כ הניסים בתקופה ההוא שכית, ולא הוי בכלל האיסור של ליהנות ממעשה ניסים.

### במים לא היה נס

ח) הגאון המפורסם רבי שמאי קהת הכהן

מים נהפך בכדו לדם, והנה מפסוק הנ"ל מוכח כפשט שני, דקשה למה ליה לומר והדגה אשר ביאור מתה, פשיטא כיון דנעשה מים לדם מתו הדגים, אלא ודאי שהמים לא נשתנו כלל, רק ביד המצרי נהפך לדם, ונס שני היה דדגים מתו, אך על זה קשה, דיותר היה נחוץ להפוך המים לדם, ואז היה הנס בידי ישראל, דלמעט בניסא עדיף, ומצרים היו יותר מישראל, ועל זה מתרץ ממכת דם העשירו, ואם היה הנס בידי ישראל לא היו רשאים ליהנות ממנו ולמכור, דמעשי ניסים אסור בהנאה, ולכן נעשה הנס בידי המצרים, ואז בני ישראל רשאים למכור.

### כיון שיש מים בעולם מותר ליהנות

ג) עוד תירץ ה"פרדס יוסף" ע"פ מה שכתב בשרש יעקב (תענית כ"ד ע"א) גבי מי שאמר לשמן וידלק, יאמר לחומץ וידלק, דקשה דהוי מעשה ניסים, ותירץ כיון דהשמן והחומץ היה בעולם, כזה מעשה ניסים מותר ליהנות, לפי הנ"ל אתי שפיר, דהרי כאן יש מים בעולם אצל ישראל, ורק יתהפך דם מצרים למים, בכהאי גוונא שרי, וליכא בזה איסור של הנאה ממעשה ניסים.

### נס שבא ע"י תפילה אינו נס

ד) לענ"ד נראה ליישב בס"ד ע"פ מה שכתב המהרש"א בחידושי אגדות קידושין (כ"ט ע"ב) דנס שבא ע"י תפילה, לא מיקרי נס, ולפי זה יש לומר דכיון דכתיב (שמות ב', כ"ג) "ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויצעקו", נמצא דהניסים שנעשה להם היה ע"י תפילה, ולא נכלל בגדר נס, ולכן היה מותר להם ליטול כסף ממצרים. [ועיין עוד בספרי "פרדס יוסף החדש" על הגדה של פסח, (סימן שע"ה) שהארכתי טובא בס"ד בדברי המהרש"א הללן].

אינו נקרא מעשה ניסים, ועל כן מותר ליהנות מהכסף.

### בני ישראל לקחו את הכסף בעבור הטירחא

(י) עוד תירץ ידידי הנ"ל שליט"א, שעם ישראל לא נהנה ממעשה ניסים, אלא מה שלקחו כסף היה בעבור הטירחא שטרחו בשביל המצריים, להביא להם את המים, ולא שנהנו ממעשה הנס בעצמו.

### בנס מפורסם מותר ליהנות

(יא) הרה"ג רבי יצחק מאטצען שליט"א, (מח"ס "הואיל משה") כתב לתרץ (בגליון "מעדני אשר" הנ"ל), וז"ל: נראה לתרץ ע"פ מה שכתב ביצועות יעקב הלכות חנוכה (סימן תרפ"ב אות ב') לפרש מה דאיתא במדרש רבה על הפסוק אל תירא אברם אנכי מגן לך, הכל יודעים שאנכי מגן לך, דכשהנס מפורסם דהכל מכירין כי מאת ה' היתה זאת, אז אף דמנכין לו מזכויותיו, לעומת זה ניתוסף לו זכות חדש דעל ידו נתקדש שמו של הקב"ה, והנה אברהם אבינו היה מתיירא שמחמת הניסים שנעשו לו במלחמה ניכו לו מזכויותיו, ולכן אמר לו הקב"ה הכל יודעין שאנכי מגן לך, דהנס נעשה בפירסום, והכל יודעין שהקב"ה מגן אברהם, ולפי זה אין לך להתיירא. כי ניתוסף לך זכות חדש, ולפי זה יש לומר דה"ה גבי מכת דם דנתקדש שמו של הקב"ה, כדכתיב (שמות ז', י"ז) בזאת תדע כי אני ה', ולפי זה לא שייך האיסור של ליהנות ממעשה ניסים.

### בנס שנעשה ע"י נביא מותר ליהנות

(יב) הרב יצחק זעלצער שליט"א, תירץ (בגליון "מעדני אשר" הנ"ל), וז"ל:

גראס שליט"א, (דומ"צ מחזיקי הדת), כתב לתרץ (בגליון "מעדני אשר" גיליון ש"ו, פרשת בשלח תש"ע), וז"ל: נראה לתרץ, דמה שהיה מים ביד ישראל לא היה נס, כי היה מתחילה מים, ורק מה ששתה המצרי נעשה דם, וכשמכר הישראלי המים למצרי, ועל ידי זה קיבל כסף, לא נהנה ממעשה ניסים, אלא נהנה ממים שהיה בידו שלא ע"פ נס היה, רק שנעשה דם ביד המצרי, ואע"ג דבעקיפין ע"י שנעשה דם מכר הישראלי המים, מ"מ זה לא נקרא שנהנה ממעשה ניסים, דהא עיקר כסף קיבלו ממים שמכרו, והמים לא היה בגדר דם. - ויש לציין שזהו כעין תירוצו השני של ה"פרדס יוסף" הנ"ל.

ובע"ז הובא ליישב בספר "מרפסין איגרי" עה"ת (פרשת וארא) שיתכן שבמכת דם המים היו נהפכים לדם רק כאשר המצרים היו רוצים להשתמש במים. אבל כל עוד לא נגע מצרי במים, לא נהפכו אלו לדם.

אם כנים הדברים, נמצא שבני ישראל לא נהנו מנס. משום שלגביהם המים נשארו בצורתם ובמראיהם הטבעי, ורק כשמצרי רצה לשותות מהם נעשה נס ונהפכו לדם.

### האיסור ליהנות רק מגוף הדבר ולא מחליפיו

(ט) ידידי הגאון רבי יוסף חיים מסעוד אבוחצירא שליט"א, (מח"ס "מרי"ח ניהוח"), תירץ, שאין זה נקרא ליהנות ממעשה ניסים, דהנאה ממעשה ניסים הוא דווקא שנהנה מעצם הדבר בעצמו, וכגון שאם היו היהודים לוקחים דם מן היאור, ובידם נהפך למים, ואת זה שותים זה נקרא ליהנות ממעשה ניסים, (אלא שבודאי שבכגון זה מותר להם לשותות משום פיקוח נפש). אבל כאן שהם מכרו את המים למצרי, וקיבלו עבור זה תשלום, התשלום בעצמו

השי"ת בברית בין הבתרים כי "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", ולכן זה היה חלק ממטרת הנס של מכת דם שע"ז יתעשרו בני ישראל ויצאו ממצרים ברכוש גדול, ואף שעדיין לא יצאו ממצרים כי אם לאחר כל העשר מכות, י"ל כי בכלל ההבטחה היתה שבשעת צאתם כבר יהיו ברכוש גדול, שהרי הקב"ה אמר לאברהם אבינו "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול".

**ובזה יש לבאר גם מה שמצינו שבעת יציאת מצרים אמר השי"ת למשה רבינו (שמות י"א ב') דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו וגו', ודרשו חז"ל במסכת ברכות (ט' ע"א) אמרי דבי רבי ינאי אין נא אלא לשון בקשה, אמר ליה הקדוש ברוך הוא למשה: בבקשה ממך, לך ואמור להם לישראל, בבקשה מכם, שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב, שלא יאמרו אותו צדיק (בראשית ט"ו) ועבדום ועינו אתם קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם. - ומדוע לא הוי סגי במה שיטלו אח"כ בבית הים, רק הטעם הוא שבשעת היציאה יצאו ברכוש גדול.**

**ועדיין צ"ב למה הוצרכו להתעשר כעת במכת דם כיון שסופם להשאיר את המצרים כמצודה ומצולה שאין בהם דג ודגן ע"י השאלה ששאלו מהם, ואולי י"ל דכשיצאו שאלו מאתם כלים ותכשיטים וכדומה, אבל כעת במכת דם היתה ההזדמנות להתעשר ממנום, וק"ל.**

**עוד יתכן לבאר הטעם שהוצרכו להתעשר כעת דהנה בפרשתינו הובאו ארבע לשונות של גאולה שהם והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי, וכבר כתבו הראשונים כי כל לשון מורה על חלק אחר של הגאולה ממצרים, וכפי שהארכתי בזה בספר כרם**

נראה לתרץ, דמיסתבר דנס כזה שנעשית ע"י נביא לישראל, אין בזה איסור ליהנות מהנס.

### הנס לא נעשה לצורך בני ישראל

(ג) הרב יעקב ישראל מייזנער שליט"א, תירץ (בגליון "מעדני אשר" הנ"ל), וז"ל: נראה לתרץ שהאיסור ליהנות מנס, הוא דווקא היכא שהנס נעשה בשבילו, כגון שהיה במקום סכנה, והקב"ה עשה לו נס כדי להצילו מסכנה, שאז אסור ליהנות מהנס, משום שיש חשש שמנכין לו מזכויותיו, משא"כ במכות מצרים, הרי היהודים לא היו צריכים למכות האלו כדי להיגאל ממצרים, שהרי כל הניסים היו כדי שיכירו את גבורותיו.

### מצוות לאו ליהנות ניתנו

(ד) הרב ברוך יצחק סונגולובסקי שליט"א (ר"מ ישיבת "לב אהרן"), תירץ (בגליון "מעדני אשר" הנ"ל), וז"ל: נראה לתרץ, שזה גופא שבני ישראל היו עבדים מרודים, ונהפכו לאדונים, שהיו יכולים להכריח המצריים לשלם כסף עבור מים, שהיה דבר שהיה בשפע במצרים, יש בזה קידוש השם גדול, וכלל הוא מצוות לאו ליהנות ניתנו (עירובין ל"א ע"א). עכ"ד.

### שאני הכא כי העשירות היתה חלק ממטרת הנס כדי שייצאו ממצרים ברכוש גדול

(טו) ואחי הגאון רבי אליעזר הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס "חינוך הבנים כהלכתו", וש"ס,

**כתב** לי ליישב בזה"ל: לענ"ד נראה ליישב בהקדם מה שאמרתי לבאר מדוע נתעשרו באמת בני ישראל במכה זו, רק הטעם הוא כיון שבני ישראל הובטחו מאת

ומ"מ י"ל שזה היה חלק מהפסקת השעבוד שהיו עשירים ולא יהיו נצרכים להם לשום דבר, ודו"ק.

**ועב"פ** לפי"ז כיון שזה היה חלק ממטרת הנס של מכת דם שעי"ז יתעשרו בני ישראל ויצאו ממצרים ברכוש גדול, כהבטחתו של השי"ת, לא שייך טענה זו של אין נהנין ממעשה ניסים כי מעיקרא נעשה הנס על דעת כן. (עכ"ל אחי הג"ר אליעזר שליט"א)

**המעוֹת שנטלו בני ישראל מהמצריים**  
**היתה תשלום עבור עבודתם ואין זה**  
**עבור הנס של מכת דם**

**טז)** עוד תירץ אחי הנ"ל שליט"א, וז"ל: עוד נראה ליישב עפ"י המובא במסכת סנהדרין (צ"א ע"א): שוב פעם אחת באו בני מצרים לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון, אמרו לו: הרי הוא אומר (שמות י"ב) וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום, תנו לנו כסף וזהב שנטלתם ממנו. אמר גביהא בן פסיסא לחכמים תנו לי רשות ואלך ואדון עמהן לפני אלכסנדרוס, אם ינצחוני אמרו להם הדיוט שבנו נצחתם, ואם אני אנצח אותם אמרו להם: תורת משה רבינו נצחתכם. נתנו לו רשות והלך ודן עמהן. אמר להן מהיכן אתם מביאין ראייה, אמרו לו מן התורה. אמר להן אף אני לא אביא לכם ראייה אלא מן התורה. שנאמר (שמות י"ב) ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה, תנו לנו שכר עבודה של ששים ריבוא, ששיעבודתם במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה.

והרי לנו כי המצריים היו חייבים מעות לבני ישראל על עבודתם, וא"כ י"ל דכל מה

אליעזר על פסח (סימן י"א) בהבאת דיעות הראשונים בזה.

**והנה** ברבינו בחיי כתב כי הגאולה הראשונה היא שיהיו נפטרים מן השעבוד, וזהו שאמר והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, והיא הבטחה שיהיו נפטרים מן השעבוד והם תחת רשותם, וכן מצינו שעמדו כן ששה חדשים, וכמו שאמרו חז"ל (ראש השנה י"א ע"א) בראש השנה בטלה העבודה מאבותינו במצרים, והיתה הגאולה בסמוך בט"ו בניסן (עכ"ל), וכן מבואר במאירי ר"פ ערבי פסחים, ובספר הכלבו (ריש סימן נ'), ובספר ארחות חיים (סדר ליל הפסח סימן י"ג), וכ"ה בספר אדרת אליהו להגר"א בפרשתינו.

**ומעתה** י"ל דכיון שהבטיחם השי"ת בלשון הזה כי "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" הרי בעינין שבעת היציאה ממש יהיה להם רכוש גדול, והרי היציאה מורה על הפסק השעבוד ממצרים וכנ"ל וא"כ הוי בכלל ההבטחה שאז כבר יהיה להם רכוש גדול.

**והנה** במדרשי חז"ל יש כמה וכמה דיעות מאימתי התחילו המכות, ויש שסוברים שביטול העבודה בא יחד עם התחלת המכות, וכ"ה בחת"ס עה"ת בשם המדרש, ולפי"ז מובן מאד כי לכן נתעשרו במכת דם שזהו סמוך לזמן יציאתם מתחת שעבוד מצרים.

**ומיהו** ידעתי שזהו בדרך דרוש כי עפ"י פשוטו ההבטחה של יצאו ברכוש גדול הוא על היציאה בפועל ממצרים, ולא דמי ללשון של והוצאתי אתכם דשם פירט הכתוב מתחת סבלות מצרים, ולכן פירשו הראשונים שהכוונה להפסק השעבוד והעבודת פרך.

המעשה ניסים, דמכת דם הועיל רק לכפות את המצריים לשלם להם את מה שהם חייבים בלא"ה, והוי הנאה בדרך גרמא, ודו"ק. (עכ"ל אחי הג"ר אליעזר שליט"א)

וע"ע בספר "פירורים משלחן גבוה" (ח"ג עמוד ס"ח) מש"כ עוד לתרץ בזה.

שנטלו מהם את הממון במכת דם, לא היתה רק בדרך ערמה ליטול את המגיע להם בלא"ה עפ"י דין, ויתכן כי אין זה נחשב כנהנה ממעשה ניסים, דזהו רק בנהנה מעצם המעשה ניסים, א"נ עכ"פ בנהנה מחליפיו (ובפרט אם נאמר דמעשה ניסים הוי כהקדש התופס את דמיו), אבל כאן גוף הנאה מהמעוות אינו מכח



הרב חן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חן'

## בביאור שאין דין גוש לענין שבת אפילו לדעת המהרש"ל

שו"ע סי' שי"ח סעיף י"ט.

**הקדמה** השו"ע הביא לאסור לטוח צלי בעודו כנגד האש אולם המג"א כאן ועוד נקטו דכנגד האש לאו דוקא דאף אם עתה אינו כנגד האש אסור משום שהוא גוש, וגוש מבשל אפילו בכלי שני.

**א.** והנה דין גוש רבו פארותיו וכבר האריכו בו הראשונים והאחרונים ובמקום שכבר האריכו איני רשאי להאריך, ואחר שעיקר דין גוש הובא בדיני איסור והיתר, אלקט בקצרה את לשונות הפוסקים בענין זה שיהיו לנגד הקורא ומשם נבוא לדון ולבאר האם ובאיזה אופן אפשר להעתיק גדר איסור זה גם לענין שבת ובכך תובן הקושיא ויתבהר התירוץ, העולה לענ"ד בדיון זה. ובכן, דין גוש כבר הוזכר בספר תורת החטאת לרבנו יונה ובו הוא מביא את דעתו של רבנו פרץ - ולכא' משמע דהכי ס"ל. ובמסקנתו כתב דלא כוותיה. והרמ"א הביא דין זה בספרו תורת החטאת וכן בהגהותיו על השו"ע ואף בשיטתו למעשה יל"ע כמבואר לקמן, וזה החלי.

**ב.** האג"ט מביא בשם חתנו רביה מרש"י קט. ד"ה שריקא טויה, דשרי למשוח הצלי בשמן וביצים כשהוא חם "ובלבד שלא יהא רותח" כדי לבשל, אלמא דגוש מבשל ע"כ. והנה לכא' מדברי רש"י אין להוכיח אלא שגוש מבשל כדי קליפה והיינו דוקא באופן המובא שם "שמושחים" את הצלי שהיה על האש בשמן וביצים. שאין אלא הקליפה שהיא מתבשלת, [וכן הוא בתבלין], אך

בשאר דברים שיש עוד נוזל חוץ מהקליפה כגוש הנתון לתוך מים צוננים אפשר דשרי שבישול הנאסר בשבת היינו דוקא בישול גמור ולא בישול כדי קליפה דלפי שיש עוד משקין רבים חוץ מהקליפה, אזי בישול הקליפה אינו ראוי להיחשב בישול שהיא "מלאכה" בשבת. לאפוקי צלי שאין עוד נוזלים אחרים עמו וא"כ זו כל מטרתו ודאי שם מבשל עליו אף בבישול הקליפה בלבד. ראה ענין זה באג"ט מלאכת אופה סעיף י"ד דמותר לכתחילה לערות על מאכל עבה אע"פ שמבשל כדי קליפה. אך בשביתת השבת חולק דאסור מדרבנן, ראה דבריו במלאכת מבשל סעיף כ' סקנ"ט. [עוד הרחיב בזה בהגהות זר זהב על האיסור והיתר בשער ל"ו סעיף ז' אות ה']. ובפנ"י מב: בתור"ה אבל נותן הוא, משמע שאליבא דר"י בישול כדי קליפה הוא בישול גמור, ראה לשונו באמצע הדיבור הראשון שם "משא"כ בשבת דבבישול תליא מילתא תו לא שייך לחלק בין כדי קליפה ליותר מכאן דסו"ס כדי קליפה מיהו מבשל" אך מקודם לכן בע"א בד"ה בתוס' ד"ה נותן אדם חמין לתוך צונן, והלאה כתב שבישול כדי קליפה לא ברירה דחייב בשבת "והכריעו דאינו מבשל אלא כדי קליפה וכבר יש מקום לומר דאפי' כדי קליפה לאו משום בישול הוא אלא משום בלוע בלא בישול ולפ"ז שרי בשבת" ע"ש, וראה במקומו בדיני עירוי מכלי ראשון. וראה עוד בנשמת אדם שבת כלל ז' סק"ג שהוכיח שבולע ומפליט שרי בשבת ואפשר דהיינו כדי קליפה.

ג. ר' יונה באיסור והיתר כלל ל'ו ס' ז' כתב שגוש אע"פ שאין לו דופני הכלי הראשון שנתבשל בו המשמרות חומו עכ"פ גם אין לו דפנות כלי שני המצננות אותו, וע"כ דין אמצעי יש לו שאע"פ שאינו מבשל [שאין לו דפנות חמות] עכ"פ בולע ומפליט [שאין לו דפנות המקררות], וראיתו מעירו שאע"פ שאין לו דפנות חמות נחשב ככלי ראשון ורק באופן שיש סברא נוספת כגון דוחקא דסכינא היינו שחתך בשר חם בסכין חולבת בולע בכולו אף חוץ למקום החיתוך [בשונה משוחט בסכין של אינו יהודי דקולף רק בית השחיטה], דדוחקא דסכינא בהצטרפות הבשר הוותח אזי בולע בכולו. [ויש שדחו זאת דמה ענין דוחקא דסכינא אצל בישול]. וז"ל האו"ה שם "אבל בשר רותח שהיד סולדת בו שנחתך בסכין של חלב שהוא בן יומו מתשמיש רותח או בסכין של שאר איסורין אגב דוחקא דסכינא בולע בכולו וכו' ולא דמי לכלי שני [ד] בדבר יבש ליכא דפנות המקררות "ומבשל" מיהא כל זמן שהיד סולדת בו ומפרש הר"ף וכו' ולא דמי לשוחט בסכין של נכרי וכו' ולא דמי לכלי שני שאינו מבשל אפילו כשהיד סולדת בו דהתם איכא דופני הכלי דמצננין אותה כל שעה ואף על גב דאין כאן גם דופני הכלי ראשון שמחזיק לו החמימות זמן ארוך "ואינו מבשל" מיבלע מיהא בלע מידי דהוה עירו שנחשב לחומרא ככלי ראשון אף על פי שאין לשם גם כן דופני הכלי עכ"ל.

ד. אך דעת הרמ"א בתורת חטאת כלל ס"א סעיף י"ג, אינה כן אלא ס"ל דסכין חולבת שחתכו בה בשר אוסרת רק באופן שחתכוהו בעודו על האש או בעודו בכלי ראשון שהוסר מהאש, אך בכלי שני אינו מבשל ואינו בולע ומפליט ומנהג פשוט הוא לאכול בשר [גוש] בקערה [כלי שני] בסכין

חולבת או איפכא ואין אוסרין אלא נועצין הסכין י' פעמים בקרקע להסיר השמנונית ותו לא מטעם שכלי שני אינו מבשל [אף בגוש] וז"ל שם ונ"ל דדוקא אם חותך בשר רותח שהוא על האש או שהסירו מן האש ועדיין בכלי ראשון, אבל אם כבר הניחו בכלי שני מעתה כבר עבר רתיחתו ואינו צריך רק קצת קליפה משום השומן הדבוק בסכין עכ"ל. נמצא שדבריו אינם כדברי האיסור והיתר. וכן פסק בהגהותיו על השו"ע יו"ד סי' צ"ד ס' ז', והגם שמצוין שם לדברי האיסור והיתר הנ"ל, אין בכך כלום, שכן ידוע שהציונים על הרמ"א אינם ממנו אלא מהבאים אחריו ולא נודע מי מחברם ובהקדמת האורח מישור על דר"מ הארוך חלק יו"ד כתב כי הרבה פעמים דרכי ציון עוילו"ת ולא ציינו יפה, וכ"כ עוד הרבה פוסקים]. וכן הקשה בתו"ח הר"ר פתחי' הובא במנחת יעקב סקמ"ה. וקדמו הש"ך שם בסק"ט ע"ש. ואין להסיק דמין פליג על הרמ"א מכך שכתב שם "בשר רותח שחתכו בסכין חולבת" ועליו אמר רמ"א דכל זה בבשר רותח "בכלי ראשון" ע"כ, ונסיק דמין ס"ל כל שהוא רותח אף בכלי שני אסור וכדעת החולקים. ז"א, חדא דמין עצמו בשו"ע יו"ד סי' ק"ה ס' ב' והלאה מחלק בין כלי ראשון לשני, דכלי ראשון מבשל וכלי שני ודאי אינו מבשל כלל, רק נחלקו האם בולע ומפליט ובעי' קליפה או אף אינו בולע ומפליט וראוי להזהר לכתחילה ובידיעבד מותר בלא קליפה ובהדחה בעלמא סגי. וכן בב"י סי' צ"ד ס' ז' שהביא דינו של ר' פרץ בחותך בשר בסכין חולבת כתב לטעמיה אזיל ה"ר פרץ שהוא סובר בתוחב כף חולבת "בקדרת" בשר ע"כ. וקדירה היא כלי ראשון. עד כאן הוא סיכום הדברים הטעונים ביאור ובירור בסוגיא זו.

ה. והנלע"ד בזה הוא שאף כי הביא האו"ה את שיטת רבנו פרץ, מ"מ למעשה ס"ל דכלי שני לעולם אינו מבשל אף אם מונח בו דבר גוש, אלא רק בולע ומפליט. ושמחתי לראות שכן תירץ בהגהות זר זהב. ומשכך מבורר היטב שהרמ"א ביו"ד סי' צ"ד ציין "להתיר" לדברי האו"ה כשנ"ת דכלי שני אינו מבשל אפי' מונח בו גוש כי אם בולע ומפליט.

ו. עתה אחר שהתברר דגוש בכלי שני אינו מבשל אע"פ שאין לו דפנות מקררות, יל"ד לאידך גיסא, וכקושייתם של הש"ך והט"ז על הרמ"א שחילק בגוש בין כלי ראשון לכלי שני, דכיון שאין לו דפנות המקררות אין חילוק בין כלי ראשון לשני ושניהם מבשלים והדעה העיקרית שנשמכו עליה למעשה בדין גוש היא דעת מהרש"ל בפרק גיד הנשה [חולין סי' מ"ד] דגוש לעולם מבשל אף בכלי שני. וז"ל מהרש"ל שם, שלכך "דוחן ואורז ג"כ אף לאחר שנתערו מקדרה לתוך קערה כל זמן שהיס"ב הם ככלי ראשון ונפ"מ לענין בשר וחלב עכ"ל. ולפי שעיקר גדר דין כלי ראשון ושני אמורים בירושלמי במסכת שבת [בפ"ג ה"ד], על כן אעתיק את לשון הסוגיא ומעט פירושה למען תהיה לנו לעיניים להבנת המשך הענין ואפשר לחלק את הסוגיא שם לב' חלקים, א. עיקר העמדת המחלוקת בין ר' יוסי לר' יונה. ב'. ביאור הראיה שהביא ר' מנא לפי כל שיטה. וז"ל הסוגיא - ייבא כ"י דמר ר' זעירא בשם רב יהודה מותר להפשיר במקום שהיד שולטת ואסור להפשיר במקום שאין היד שולטת ואפי' במקום שאין היד שולטת עד איכן ר' יודה בר פזי ר' סימון בשם ר' יוסי בן חנינה עד שיהא נותן ידו לתוכה והיא נכוית. הכל מודים בכלי שני שהוא מותר, מה בין כלי

ראשון מה בין כלי שני. אמר ר' יוסי כאן היד שולטת וכאן אין היד שולטת. אמר ר' יונה כאן וכאן אין היד שולטת אלא עשו הרחק לכלי ראשון ולא עשו הרחק לכלי שני. [מבואר שנחלקו האם היתר כלי שני אמור הוא לעצמו או לסימן. דלר' יוסי היתר כלי שני הוא כינוי למאכל שאינו חם ואין היד נכוית בו ואכן לר' יוסי אם בכלי שני היד נכוית בו אסור [לשון הפני משה, בקרבן העדה יל"ע]. ואילו לר' יונה היתר כלי שני הוא לעצמו דאף אם אין היד שולטת בו מותר. אמר ר' מנא [בנו של ר' יונה] ההן פינכא דארוזא מסייע לאבא ההן פינכא דגריסא מסייע לאבא דאת מפני ליה מן אתר לאתר ועד כדון הוא רותח ע"כ. והנה בביאור הסוגיא ישנם ב' מהלכים עיקריים בהעמדת המחלוקת שבין ר' יוסי לר' יונה, האופן הראשון שנחלקו בכלי ראשון ושני "רותח", האופן השני שבאור דברי הגמ' שעשו הרחקה לכלי ראשון היינו בכלי ראשון "שאינו רותח" [שאם הוא רותח הוא מבשל מדאורייתא ואינו בכלל הרחקה מדרבנן], ולא עשו הרחק לכלי שני היינו אפי' כלי שני רותח שהיד לא שולטת בו לא עשו בו הרחקה ושרי. ובהמשך יתבאר שיטתה שלישית. הפני משה באר באופן הראשון ואזי מבואר שאפי' כלי ראשון אינו מבשל מהתורה. ובדרכו דרך מרן הגר"ח"ק בביאורו לירושלמי וז"ל דבישול גמור אינו אלא כל שהאור מהלך תחתיו, כלומר שעדיין הוא על האור. אלא החמירו חכמים ועשו הרחקה לכלי ראשון ולא עשו הרחקה לכלי שני. וכן ראייתו של ר' מנא מאורז וגריסים שהגם שהורקו מכלי אל כלי עדיין רותחים הם ואעפ"כ משהגיעו לכלי שני מותר ליתן בהם מים ושאר דברים ששייך בהם בישול על אף שרותחים הם כפי שהיו בכלי הראשון, ואין זאת אלא שאף בכלי הראשון אין כח בישול

[היינו אף מאכל רותח אינו מבשל שאין האור מהלכת תחתיו], אלא שבראשון עשו הרחקה ובשני לא. ותן דעתך שהראיה היא מאורז וגריסין שהם עצמים גושיים ולא צלולים [וכן לשון קרבן העדה שם. וקאמר דמאורז וגריסין איכא לסייע לאבא שהיד סולדת בהן אף בכלי שני כיון שהדבר "גוש" משמירין חומן לעולם, וצ"ל הטעם דלא עשו הרחק לכלי שני עכ"ל]. וקרבן העדה באר כאופן הראשון וא"כ כלי שני הוא כנ"ל - ועל זאת נסובה ראייתו של ר' מנא, אולם בכלי ראשון משמע שבעודו רותח יש בו משום בישול מהתורה, וההרחק שעשו 'רבנן' בו הוא באופן ש"אין" היד סולדת בו. שאף שעתה ירד מרתיחתו ואינו חם אסרו חכמים ליתן בו מאכלים חיים אטו כלי ראשון רותח. ע"כ גוף דברי הסוגיא.

ז. מבואר מפשטות הגמ' דא"א לבוא ולאסור גוש בכלי שני שיהא דינו ככלי ראשון שא"כ הכיצד הוכיח ר' מנא מאורז וגריסין לענין כלי שני. וא"כ האיסור והיתר שאסרו, לא אסרו לענין שבת כי אם לענין מאכלות אסורות משום שגוש בולע ומפליט אך אינו מבשל, וצריך ליישב הענין לדעות שדבר גוש יש לאוסרו אף לענין שבת, אא"כ נבאר כקרבן העדה.

ח. והנה הירושלמי הנ"ל הובא אף בירושלמי במסכת מעשרות סוף דף ו. כמעט באותה לשון ובהגהות וחיידושים הנדפסים בסוף המסכת [הוצ' מאורי אור] הביאו בשם הגרי"ם גולדשלאק שהקשה דמוכח מירושלמי זה שלא כדעת המהרש"ל שהביאו הט"ז ביו"ד סי' צ"ד סק"ד, היינו המהרש"ל הנ"ל דס"ל שגוש מבשל אף בכלי שני ומהגמ' רואים שפינכא דארוזא הגם שהוא גוש אינו מבשל. וכעין זה העיר שיירי קרבן בשבת שם דפינכא דארוזא הינה ראייה ברורה

למ"ש מהרש"ל דגוש אורז ודוחן לעולם יס"ב שכן ההן פינכא רותחות הגם שעברו כמה כלים, אך מה שכתב שלעולם דינם ככלי ראשון אין נראה וכן לא מצא לאחד מן הראשונים שיחלוק בין גוש לשאר מאכלים והדין נותן שאינו אלא משום הרחקה [והוא ניהו לשיטתו שסוגיית הגמ' הינה בכלי ראשון ושני הרתחים וכן"ל]. אלא שיש ליישב שיטת מהרש"ל מהדיבור הבא בשיירי קרבן שם שג' הסוגיא במסכת מעשרות במקום פינכא "דארוזא" פינכא "דאריא" והן קערות הבאות ממקום ששמו אריא "שמחזקות חום ביותר". אך שיירי קרבן חולק "ואני אומר דבמעשרות צריך להגיה דארוזא כמו כאן דאל"כ מאי מסייע ליה לר' יונה" ביאור כוונתו, שהרי ר' מנא בא לסייע לאביו שאף שאין הבדל מציאותי "בעלמא" בין כלי ראשון לשני, יש בו הבדל הלכתי לפי תקנתם של חכמים, א"כ מה שייכות יש בראיה מכלים שונים המשמרים חומם ע"כ. מ"מ נמצא שאיכא גירסא אחרת במקום אורז, וא"כ י"ל דמהרש"ל כך גרס וא"כ לעולם איירי בתבשיל לח ולא באורז או שאר דברים גוש. ואזי יתבאר דדווקא בדבר צלול ולח יש דין כלי שני ולא בדבר גוש. ואכתי צ"ע איך ניישב פינכא "דגריסא", ואולי לפ"ז נאמר דאיירי בחטים גרוסות היטב עד שנעשו מאכל נוזלי וצ"ע.

ט. הש"ך יו"ד סי' ק"ה סוסק"ח וביד אברהם [הובא בילקו"מ על הדף שו"ע יו"ד סי' צ"ד ס' ז'] כתבו ליישב דאף גוש מבשל אף בכלי שני היינו שהוא לבדו בכלי, ואינו נוגע כלל בדפנות אף לא ע"י מאכל אחר. אך שהוא בתוך רוטב או מרק אין דינו כדין גוש דלפי שהמרק נוגע בדפנות ומתקרב אף הגוש עצמו מתקרב [ובכך יישב הראיה מחולין דף קד: דבשר וחלב עולים על שולחן אחד

דלעולם הינם בכלי שני ואינו מבשל. ומקשה מדוע לא נחוש לגוש דהוא מבשל אף בכלי שני, ומדייק דהתם איירי בתבשיל, ותבשיל לעולם לח הוא, ובלח הגם שיש גושים אין להם דין גוש לפי שהוא מתקרר מהמרק שנוגע בו ובדפנות ולכן חולק על הרמ"א ואוסר להעלות גוש בשר יבש ללא רוטב עם חלב על שלחן אחד] ואף לדין י"ל כן. דארוזא שאמר הירושלמי היינו שהקערה "מלאה" באורז לח ורטוב ואין הגוש עומד במרכז הקערה לבדו דבהכי אין בו דין גוש. [וכפי שמצינו בברכות פ' כיצד מברכין לו: שמוסיפים מים לתבשיל של אורז או חיטים לחולה לצורך רפואתו].

י. עד כה הובאו והוצעו הדרכים ליישב הירושלמי עם דינו של המהרש"ל לאסור גוש לענין שבת. אלא שנראה שתירוצן זה לא יעלה יפה עם דברי המהרש"ל עצמו אחר שנדקדק היטב בלשונו במכונות ועטרת שלמה על שערי דורא סי' נ"א סק"ב וכן ביש"ש פ"ז סי' מ"ד הדין שם בקערה מלאה ביצים שעירה אותן עם מימיהן לקערה ונמצא ביצה אחת עם אפרוח, [או קערה מלאה דגים ונמצא דג אחד טמא], ואע"פ שהיה שישים כנגדה בשעת בישולם איכא למיחש דבשעה שעירום לקדירה היתה אותה ביצה עם עשרים או שלשים ביצים בתוך המים שנשארו ולא בטלו במים, וכלי ראשון מבשל ולכן אע"פ שהוציא את אותה ביצה עם האפרוח או הדג הטמא עכ"פ אותן מים נאסרו, וכאשר שפכם יחד עם שאר חתיכות ההיתר לתוך שאר הביצים שכבר עורו לקערה, הרי שנוגעים הם בביצים המותרות. ומסיק שמכיון שאין המים אסורים בעצמם אלא מחמת בליעת דבר אחר אין חוזרין ואוסרין אע"פ שנוגעים בהן "לפי שהאיסור הנבלע ואין איסורו מחמת עצמו אינו חוזר

ונפלט ביבש אלא ע"י מים שעמה" כמו שנבאר בע"ה במצות בשר וחלב. ע"כ. ע"כ העתיק המהרש"ל דברי סמ"ג, ומבארו בזה"ל והנה מ"ש ע"י מים שעמה ר"ל מים רותחין וכן הלשון בסתם בשערי דורא ופי' בכלי ראשון לאפוקי מה שהוא בקערה שהוא כלי שני אינו מפליט ומבלע האיסור שבתוכו לדבר אחר כל זמן שאינה אסורי' מחמת עצמה אבל אם האיסורי' מחמת עצמה אז היו אסורים בנגיעה "אף בלא רוטב" אף אחר שבאו לכלי שני כל זמן שהיס"ב דלא שייך כלי שני אלא במים ורוטב וכל דבר הצלול שמתערב מיד באחת ונתקרב במהרה אבל לא בחתיכת בשר או דג וכל דבר שהוא גוש דכל זמן שהיס"ב עומד הוא בחמימותו ומפליט ומבלע שפיר ומשו"ה נראה דדוחן ואורז ג"כ אחר שנתערו מקדרה לתוך קערה כל זמן שהיס"ב וחמים הן ככלי ראשון דמו. ונפ"מ לענין בשר בחלב שאם הכף בן יומו וכו' עכ"ל [העתיקתי חלק נכבד מלשונו להבנת ההמשך].

יא. להשלמת הענין לא אשמיט כמה נקודות בענין. היד אברהם שם מחלק בין גוש שניטל מהקדרה לגוש שנצלה, דבשר שנצלה שהוא עצמו עמד על האש נשאר בו כח בישולו עד שירד מחום היס"ב ואין יחס לכלים שיעבור. דומיא דסודר שנתנו בחמה דאזיל ומבשל. אך דבר גוש שהיה בתוך תבשיל וניטל ממנו יל"ד בו האם נדונו כדין גוש הנצלה.

יב. תירוצן נוסף הביא בנשמת אדם שבת כלל ז' סק"ג שכתב התויו"ט בריש פרק כל הבשר ד"ה ואסור, שלא גורסים את שאלת הגמ' בחולין שם "סוף סוף כלי שני הוא", וא"כ לעולם בגוש יש לחוש אף בכלי שני. [והוא ניהו לשיטתו שכתב בחיי אדם דכלי שני שיד נכזית בו מבשל. דלדעות שגורסים

שאלה זו שם מתבאר שכלי שני לא חוששים כלל ואף שיד נכוית בו. ואכמ"ל. ומ"מ לפ"ז יצא שכל דינו של המהרש"ל הוא רק לפי גירסא זו.

יג. רוח הדברים העולה מהנ"ל שע"פ התלמוד בין הבבלי ובין הירושלמי יקשה לומר שיש דין גוש לענין שבת ואני אעלה מה שזכני ה'. הנה השו"ע והרמ"א באו"ח כלל לא הזכירו דין גוש הגם שהזכירוהו ביו"ד. ואף שם שללו מושג זה כפשנת"ל, הגם שמרן בסי' ק"ה סעיף ב' חשש לכלי שני שהוא בולע ומפליט לכתחילה ובעי' קליפה ובדיעבד אף קליפה א"צ וסגי בהדחה בלבד. ולא חילק בין גוש לתבשיל אחר. ואפילו שדיבר באופן שבישיל גוש, הביאו מרן בסי' צ"ד ס' ז' הוא דוקא בעודו בכלי ראשון כאמור לעיל, אך בכלי שני לא הזכיר לחוש בגוש יותר מאשר מאכלים נוזליים. מה עוד שמלשונו בס' ק"ה היא - דמאכל שהיה בכלי שני שהתערבב עם בשר וחלב בעי' קליפה או הדחה משמע שהאיסור האמור הוא בגוש שיכול לקולפו ויכול להדיחו אך מאכל נוזלי אף אם נימא שיכול להדיחו אין יכול לקולפו. א"כ נראה שאף בדיני איסור והיתר השו"ע והרמ"א לית להו דין גוש. [ודעת הרמ"א ששלל דין זה כבר התבארה בראש המערכה]. וכבר כתב הב"י ביו"ד סי' ק"ה שם שהביא דברי תוס' במכילתין דכלי ראשון דפנותיו חמות וכלי שני דפנותיו קרות וכן הוא בטור או"ח סי' שי"ח וז"ל "ודוחק לחלק בין בישול לענין שבת לבישול באיסורין" וכן בהמשך דבריו "ונ"ל דאפילו מעלה רתיחות בכלי שני כעין שהיה בכלי ראשון אינו מבשל דכלל גדול הוא דכלי שני אינו מבשל בשום פנים דאל"כ לא הו"ל לתלמודא לסתום ולומר כלי שני אינו מבשל", וממשיך מיד "אבל קשה על זה

שכתב רבנו בסמוך על דברי הרשב"א בכלי שני אוסר בכולו אם היד סולדת בו לכך נראה דרבינו הכא מיירי בין בכלי ראשון ובין בכלי שני דכל שהיד סולדת בו אסור אע"פ שאינו מבשל מבליע ומפליט" עכ"ל. אלמא דס"ל לב"י [עכ"פ אליבא דהרשב"א] שכלי שני בולע ומפליט ואפ"ה שרי בשבת לכתחילה, אלמא דבולע ומפליט אינו אסור בשבת כי אם בישול דווקא. וע"ע במג"א סקל"ב דאם עירה על תבלין אסורה הקליפה רק לדעת ר"ת דערוי מבשל, אך לרשב"ם דערוי אינו מבשל שרי. וכן בהמשך דבריו שם דאפילו אם כלי שני בולע ומפליט לענין שבת שרי שאינו אסור אלא דבר שהוא מבשל. ואף שהמג"א עצמו כאן סקל"ה כתב שנראה לו לאסור ליתן חתיכת בשר רותח לתוך רוטב צונן "דכיון שאינו מתערבב מבשל כדי קליפה". מבואר שאף שגוש מבשל אינו מבשל בישול גמור בכולו אלא רק כדי קליפה. ומסתבר שאיסור בישול בכדי קליפה אינו דאורייתא אלא מדרבנן כאמור לעיל בשם שביתת השבת.

יד. ולענין הלכה תן דעתך, שאף למג"א שהוא מהראשונים שחשש לדין גוש בשבת, הרי שאינו אסור אלא כדי קליפה. ובבישול כדי קליפה כשלעצמו, היא מחלוקת האם אסורה היא בשבת. ועוד האם בישול כדי קליפה לדעות שאסור בשבת נראה שהאיסור הוא מדרבנן בלבד וספיקא דרבנן לקולא ואפילו במקורו בדין בשר וחלב דעת השפתי דעת דהוא דרבנן בלבד. [ובפרט אם הוא במקום דלא ניחא ליה כפי שיתבאר לקמן בלנ"ד] וע"ע בדברי באג"ט אופה סעיף י"ד שהתיר, וכן נראה מהחיי אדם שלא החליט הדבר אלא כמסתפק. וכן החות דעת לקמן דשרי ליתן מים צוננים

חומרא זו. ומ"מ א"א להטעים דברי השו"ע והרמ"א בסעיף זה מדין גוש וכשנת"ל.

**מז.** ורעק"א בהגהותיו על השו"ע כאן מציין על חידושו של המג"א לחוות דעת יו"ד סי' צ"א סוף סק"ה שהעיר שראה דבר תימה במג"א שאסר ליתן גוש רותח ברוטב צונן משום שמבשל כדי קליפה. ופריך שהלא ליתן מים צוננים לתוך מיחם רותח שפינו ממנו המים שרי הגם שכל סביבות תוך הכלי מבשלות מכח חום המיחם לא חשיב בישול אלמא דלהתחייב בבישול צריך שכל המים יתבשלו ולא סגי שבמקום מועט בלבד מתבשל. ומתוך שאולי יש לחלק דמים לא ניחא ליה בבישולם אך בבשר גוש ניחא ליה שיחם הרוטב. ואע"פ שראה ראיותיו של המג"א מדיני איסור והיתר תמה עליו תמיה זו. וממילא תמיה זו תמוה אף על המהרש"ל ואף כ"ש הוא, דמהרש"ל אסר את כל הגוש ככלי ראשון ממש ולא רק כדי קליפה. וממיחם דהוא עצמו כלי ראשון רואים שמותר וצ"ע. וכן הוא בפני יהושע בשו"ת שלו ח"ב חיו"ד סו"ס כ"ה [הביאו החזו"א מבשל סעיף ט"ז] שתמה על הדעות לאסור גוש שלא כתבו כן ומעשים בכל יום שלא חשים לגוש.

**יז.** וראה עוד בנשמת אדם כלל ז' סק"ג שהוכיח ממעשרות פ"א מ"ז דגוש אינו מבשל, מהא דנותן לחמיטה ולתמחוי ופי' הר"ש והרב ברטנורא חמיטה היא עוגה וכשמוציאין אותה מן התנור רגילין להחליק פניה בשמן וקמ"ל דשרי למושחה בשמן ולאוכלה ללא מעשר דלא חשיב בישול דאף שהאש קובעת למעשר, האי לא חשיב בישול, אלמא דגוש אינו מבשל. ואף אם יש לחלק בין מעשרות לשבת היינו רק להיפך דיש אופנים שאינם מבשלים לענין שבת אך מ"מ קובעים הם למעשר דזוהי גמר מלאכתם

לתוך מיחם שפינו מימיו. ובשבת השבת מבשל אות כ' הביא דברי האג"ט ואסר לכתחילה בבישול כדי קליפה מחשש שמא יתבשל מב' צדדים כמאכל בן דורסאי. אך קשה מדוע לא התייחס לטעמו הנוסף של האג"ט להתיר שאינו על האש עצמו ואולי תלויה מחלוקתם בהבנת הירושלמי דעשו הרחקה לכלי ראשון, האם לכלי ראשון יש כח בישול, או שאין בו כח בישול רק רבנן אסרוהו כאילו הוא מבשל משום הרחקה. ואף שהשו"ע בסעיף י' אסר לערות על תבלין דמבשל כדי קליפה [כאמור במשנ"ב סקע"ד] היינו תבלין שהוא דק שבישול כולו הוא כדי קליפה אך שאר מאכלים עבים בבישול הקליפה לית לן בה, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, וכאן אין כלום בכך שקליפתו מתבשלת. ולכן בקולים האספנין שיש חשיבות בבישול קליפתו אסור.

**מז.** ויש להתבונן דלא כאיסור גוש אליבא דהמג"א איסור גוש אליבא דמהרש"ל, דהמג"א לא אסר בגוש כי אם קליפה בלבד, אך מהרש"ל באיסור והיתר שלו היינו במכונות ועטרת שלמה בהגהותיו על השערי דורא אסר גוש כדין כלי ראשון המבשל בכולו. ועפ"ז מתבאר הטעם שהמג"א לא חת מלהביא דין גוש אע"פ שכבר הדר"מ ביו"ד סי' צ"א סק"ד הביא דין זה של המהרש"ל דגוש מבשל ודחאו הן מהראשונים [בניניהם הרשב"א בתורת הבית, בית ד' שער א' דף א' ע"ד, שמדמה כלי שני לחום חלב הכסלים שהוא דבר עב] וכן נראה לעיניים שרוטב רותח יותר שומר חומו מדבר עב, והיינו דגוש אינו דוקא גדול מאוד אלא אף אורז וכדומה ע"כ. והיינו דמהרש"ל אסר גוש כדין כלי ראשון ממש, ובזה פליג הרמ"א בדר"מ, אך לאסור גוש "כדי קליפה" לא גילה הרמ"א דעתו בהכי וכלפי כן הביא המג"א

אלא באו"ה, מ"מ יש צד גדול שאם אכן ה"ה לשבת היה ראוי להביאו שהוא חידוש גדול טפי שלא הובא כלל ענין זה בשו"ע ואף את"ל דנאמר בשו"ע בסוף סי' שי"ח אינו אלא ברמז ואף שם יש מה לפקפק וכפי שיבואר במקומו אי"ה.

**יט.** ואם יקשה בענין הנ"ל לחלק בין שבת לאו"ה, הרי כבר הבאנו שכתב הב"י ביו"ד סי' ק"ה סעיף ב' "ודוחק לחלק בין בישול לענין שבת לבישול באיסורין", שפיל לסיפיה דכתב "אבל יקשה על זה שכתב רבנו וכו' לכך נראה דרבנו הכא מיירי בין בכלי ראשון ובין בכלי שני דכל שהיס"ב אסור [בענין בשר בחלב] "אע"פ שאינו מבשל מבליע ומפליט" עכ"ל. והוא להדיא. ואם אכן כנים אנו לדברי הב"י שקשה לחלק בין איסורים לשבת היכן נאמר דין גוש בשבת ואיפה מקומו של גוש באיסור והיתר בפרט שבאיסור והיתר כתב להיפך דאינו מבשל כאמור בסי' צ"ד והזכיר רק כדי קליפה בסי' ק"א [ואף שהביא הדעות לאסור בשר גוש שנחתך בסכין חולבת הדגיש שהוא דוקא "בקדרה" - כלי ראשון] וכן הביא הבית אדם כלל מ"ז דמזן ס"ל כרמ"א בדר"מ שאין דיש גוש וא"כ אף שאמר מהרש"ל דגוש דינו ככלי ראשון היינו דוקא לענין שאמר שם שבולע ומפליט אך אינו מבשל. ושמחתי לראות שכיוונתי לדברי הזקן אהרן [וולקין] הביאו החזו"ע הל' מבשל הל' ט"ז.

**כ.** ולדברינו אלה יצא שאליבא דמהרש"ל הראיה שהביא הירושלמי דעשו הרחקה לכלי ראשון ולא עשו הרחקה לכלי שני מפניכא דארוזא מתקבלת משנה תוקף, לפי שעד כה הוקשה לנו, אחר שחידש מהרש"ל שבגוש אין דין כלי ראשון ושני, הכיצד הוכיחה הגמ' מדין גוש - אורז, לכלי ראשון ושני. ומעתה מבואר היטב שהראיה לדין כלי

דיש בישול לענין מעשר שתלוי הוא בגמר מלאכה, ואינו בישול לענין שבת, אך איפכא דהיינו בישול לענין שבת שאינו בישול לענין מעשרות ליכא, דכל ששם בישול עליו קובע הוא למעשרות בכל גווני. ובהערות שם על החיי אדם [מהר"ד פרידמאן] הביאו שאף האג"ט מלאכת אופה סק"ב אות ג' הקשה כן ובתפארת ישראל במשנה שם אות ע"א תירץ דאותה חמיטה היינו עוגה קטנה ודקה דאין בה כח לשמור החום. אך לשי' מהרש"ל אכתי צ"ע דחשיב אף אורז ודוחן שהינם קטנים כדין גוש. ואולי הוא דוקא שהם הרבה יחד ולא מעט מעט, ומי מפיס. והסיק בחכמת אדם כלל ס' אות י"ב להקל במקום הפסד דגוש אינו מבשל אלא בולע ומפליט.

**יח.** מכל הנ"ל נראה שמתבאר כנ"ל שכל חידושו של המהרש"ל בדין גוש אינו אלא בענין בשר וחלב ושאר דיני איסור והיתר אך לא בענין בישול בשבת, שכן לאחר שראינו שהמהרש"ל פעמים באיסור והיתר שלו וביש"ש כתב באותה לשון שדין כלי שני הוא רק בדבר "צלול" שמתערב מיד באחת ובתירוצים שנאמרו בזה וקושיותיהם כבר הארכנו לעיל מה שיש בו די וכן מורה לשונו דגוש בכלי שני "בולע ומפליט" אך לא כתב ב' המקומות שהוא מבשל וכבר העיר המנחת יעקב בהגהותיו על תורת חטאת סי' ס"א סקמ"ה שדעת מהרש"ל דגוש בולע ומפליט, ואע"פ שהעתיקוהו בלשון מבשל אינו בדקדוק. ואם כי זו אינה כ"כ ראייה משום שמדבר על דיני איסור והיתר שבהם נוגע יותר ענין בליעה והפליטה מ"מ פני הדברים כן מורים, וכן משמע מהוספותיו "ונפ"מ לענין בשר וחלב שאם הכף בן יומו מבשר והדוחן בלועה מן החלב" והביא עוד נפ"מ בענין כף של גויים ולא הזכיר כלל ענין שבת אם כי שם אינו עוסק בהל' שבת

יס"ב, דלעולם גזרו בו ולא משנה מהי דרגת החום שבו. שבו גזרו בכל אופן ובכלי שני לא גזרו.

**כא.** ועתה אחר שהסקנו דאף מהרש"ל שחש לגוש אינו אלא באיסור והיתר ולא לשבת ואף המג"א שחש לגוש בשבת אינו אלא כדי קליפה ותו לא ובוזה עצמו יל"ד וכפת"ל באורך. ולמעשה יש אחרונים שחשו לגוש אף בשבת יבואו לקמן בע"ה. ובדעת מרן הב"י נראה שאין להוכיח כלל שחש לדין גוש מלבד האמור לעיל בכמה מקומות מ"מ נראה להרחיב היריעה שאין להוכיח דס"ל לאיסור גוש מהאמור בסוף הסימן שכתב לאוסר לטוח שמן ושום על הצלי בעודו כנגד המדורה אפילו נצלה הצלי מבעוד יום דמ"מ יתבשל השום והשמן עכ"ל. ומקורו מהכל בו סי' ל"א, ל"ב ע"ב. והביא עוד שכ"כ רש"י דף קט. שריקא טויא שרי - לשרוק ולטוח שמן וביצים מגולגלים על הצלי שהוא חם משחשכה שרי ובלבד שלא יהא רותח כדי לבשל עכ"ל. אלמא דחשש רש"י לבישולם של השמן והשום ע"י הגוש. והנה אף אי נימא דזהו סוגיית ודין גוש הרי הב"י הביא שנחלקו בזה הכל בו ורש"י דהכל בו לא חש לדין גוש כלל ולא אסר לטוח שמן על הצלי אלא "בעודו כנגד המדורה", הא משהוסר ממנה אין כאן בית מיחוש על אף היותו רותח. ובשו"ע העתיק לשון הכל בו דייקא, אלמא דנקיט כוונתה. נמצא אפוא שאין טעמו של השו"ע בהל' זו דאסור לטוח הצלי משום דין גוש הכללי. ובפרט שאף המג"א שראה לאסור דין גוש בשבת, לא הבין שהשו"ע בעצמו גם אסור דא"כ מדוע נטל עטרה לעצמו לאמור "נראה לי דאסור ליתן חתיכת בשר רותח וכו'".

**כב.** עוד ראייה גדולה היא לי, שהרי הגר"א ציין בדבריו השו"ע כאן בסקנ"ד לענין

ראשון ושני לענין שבת היא דייקא מאורז וגריסים בהיותם מאכל גוש, שהגם שלענין איסור והיתר דנים אותן כגוש דבולע ומפליט לפי שהוא רותח, אפ"ה שרי לענין שבת דאינו מבשל אין זה אלא משום שעשו הרחקה לכלי ראשון ולא עשו הרחקה לכלי שני, והדבר הרי מתבקש כן שהרי שיטת מהרש"ל "בפשטות" בהבנת הירושלמי דעשו הרחקה לכלי ראשון ולא לכלי שני היינו כקרבן העדה שבכלי ראשון "שאינ" היס"ב ולפ"ז החמיר בכלי ראשון העומד על האש אף שאין היס"ב [ולקמן יתבאר שאין מוכרח לומר שמהרש"ל יליף הכי בירושלמי, ומ"מ לפי הפשטות וכפי שנקטו הפוסקים בדעתו] והנה לשיטה זו קשה [והקשו כן המפרשים שם] מה הראיה מפינכא דארוזא שהן רותחות אף בכלי שני ושלישי לדין כלי ראשון שעשו בו הרחקה אף שאין היס"ב. ולמורם א"ש שהרי אורז נחשב כגוש ודינו לענין איסור והיתר שהוא בגדר מבשל אף בכלי שני לפי שהוא חם בולע ומפליט בכל כלי וכלי, ואפ"ה חזינו לענין שבת דאינו כן שאיננו מתייחסים לחום התבשיל כלל אע"פ שבכלי השני הוא עדיין רותח [ואף באותה דרגת חום], הכיצד, אין זה אלא לפי ש"בישול" אינו נעשה ע"י חום בלבד אלא דוקא ע"י אש הנמצאת תחת הקדירה אך משהלכה האש הלך כח הבישול ומעתה יש רק חום וחום בלבד ללא אש אינו מבשל רק בולע ומפליט, ומשו"ה נאסר רק לענין בשר בחלב ולא לענין שבת, א"כ מדוע רק כלי ראשון אסור בשבת ולא כלי שני הלא בשניהם אין אש שהיא לבדה הכח המבשל. אין זה אלא מפני שכך גזרו רבנן ועשו הרחקה לכלי ראשון שדינו כמבשל הגם שאין בו כח לבשל, ולא עשו הרחקה לכלי שני [הגם ששניהם בולעים ומפליטים]. ומשכך מבואר שאין לחלק בין כלי ראשון שהיס"ב לאין

"שאיין" היס"ב כאמור להדיא בסקכ"ח. והשו"ע שאסר צלי הוא כנ"ל דוקא בעודו כנגד האש, וגם שלפי שהוא עצמו היה סמוך לאש נתנו בו דין כלי ראשון ואין ללמוד מכך לבשר ששהה בקדרה שהיתה על האש. ואף כי הגאון בעל הבית יעקב באר את הסוגיא שם בכלי ראשון "שאינו" רותח. וציין שבהיותו בוילנא פגש את הגאון בעל הש"ך בעצמו והתווכח עמו פנים אל פנים והודה לו בביאורו לירושלמי ע"כ. מ"מ שהביא איסור בדין גוש לא ציין שע"פ חזרתו בסוגיא שם חשש לגוש].

**כג.** וזאת למודעי, דפשטות הסוגיא היא כפי שנתבאר עד כה דאי אמרי' דעשו הרחק לכלי ראשון היינו שאין היס"ב, ש"מ דאם אכן רותח הוא והיס"ב מבשל הוא "מהתורה" ואין אסור משום הרחקה בלבד. אולם בשיטת המג"א לא נראה כן. שאע"פ שנקט כשי' הב"י בבאור הירושלמי [כאמור בסקכ"ח], מ"מ לדעתו כלי ראשון רותח שהיס"ב אין בו כח בישול לפי מש"כ בעצמו בסי' רנ"ז סקי"ד, בדברי השו"ע שקדרה אינה מבושלת כל צרכה שהטמינה אסור להוסיף על הטמנתה "שתוספת זה גורם לה להתבשל". והתקשה המג"א איך יתוסף בישול המאכל ע"י תוספת הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל וכתב בזה"ל - פשוט דכשטמונה בדבר שאינו מוסיף הבל שאין גורם לה בישול כלל אלא מיירי כדרך שכתב בסעיף ח' [שאותה קדרה מונחת ע"ג כירה שיש בה גחלים] ע"ש עכ"ל. משמע להדיא דכלי ראשון כשלעצמו אינו מבשל שאילו היה בו כח בישול שאף שהוסר מן האש הולך ומבשל הוא, הרי פשוט שבתוספת הטמנה שגורמת לאותו כלי ראשון להימשך להיות כלי ראשון בשמירת חומו הראשון הלאה, יש בזה תוספת בישול למאכל שלא

משיחת הצלי בשמן, לרש"י בשבת קט. ד"ה שריקא. והרי הגר"א הוא מרא דשמעתא בביאור הירושלמי שם דעשו הרחק לכלי ראשון ולא לכלי שני היינו כלי ראשון "רותח" שאף הוא אינו מבשל מדאורייתא, אלא רק רבנן גזרו בו כפי שהאריך שלא כדרכו בסקכ"ו, וא"כ מוכרח דלית ליה דין גוש בכלי שני שהרי אף בהיותו בכלי ראשון אין בו כח בישול כלל רק רבנן עשו בו הרחקה. והסוגיא שם הרי איירי באופן של "גוש" - אורז שהובא לראיה לדין זה. ובו עצמו מבואר שכשבא בכלי שני, דינו ככלי שני ולא ככלי ראשון על אף היותו גוש. הגע בעצמך שהרי הש"ך ס"ל דביאור הסוגיא בירושלמי דכלי ראשון ושני והראיה מפינכא דארוזא הינה כשיטת הגר"א שם דעשו הרחקה לכלי ראשון היינו כלי ראשון "רותח" ולא עשו הרחקה לכלי שני הגם שהוא רותח. ועל דין זה הביאה הגמ' ראה לכך מפינכא דארוזא, וכלשון קרבן העדה - וקאמר דמאורז וגריסין איכא לסייע לאבא שהיס"ב אף בכלי שני כיון "שהדבר גוש" משמירין חומן לעולם וצ"ל הטעם דלא עשו הרחק לכלי שני עכ"ל. ומבואר בהכרח דהראיה מפינכא דארוזא הינה לקולא שעל אף שחומה נשאר בהיותה גוש שרי בכלי שני - היינו דליכא דין גוש דלעולם ההבט הוא על הכלי בלבד אם היותו ראשון או שני. ועם כל זאת לא מנע עצמו והביא את דבריו של המהרש"ל שאסר גוש בכלי שני כדין כלי ראשון הנ"ל. והרי ב' דינים אלו אינם יכולים לדור במדור אחד, ומוכרח שהש"ך הבין כדברים הללו, שאף שאסר המהרש"ל דין גוש, אינו אלא לענין איסור והיתר שכן הוא בולע ומפליט בלבד, אך אינו מבשל. ולפיכך אינו אסור לענין שבת. ואכן המג"א שחשש לדין גוש גם לענין שבת, הוא ניהו לשיטתו שדברי הירושלמי אמורים בכלי ראשון

בו חיוב, כ"ש בכלי ראשון שאינו מבשל מדאורייתא. אך אם כלי ראשון מבשל מדאורייתא כעומד על האש עצמה מדוע הוצרך להוכיח היתר כלי ראשון שהוסר מהאש מכלי שעומד על האש הלא שוים הם והו"ל להוכיח מכלי ראשון עצמו אף שאינו על האש. מה עוד שהיתר שריה לכתחילה של מאכל המבושל כמאכל בן דורסאי בכלי ראשון הוא משום שבכלי ראשון על האש מותר ולכן אין לגזור מדרבנן בכלי ראשון שהוסר מהאש. הא אם היה חייב בכלי ראשון על האש [כגון שאינו מבושל כמאכל בן דורסאי] היה אסור לשרותו בכלי ראשון שהוסר מהאש מדרבנן, שוב חזינן דכלי ראשון אינו מבשל מדאורייתא. וא"כ פשוט שלב"י לא שייך לחדש דין גוש בשבת אחר שהכלי עצמו ששהה על האור אינו אלא דרבנן, מה"ת להוסיף שאף בגוש גזרו. וכן מוכח בתחילת דבריו.

**כו.** נב. אציגה נא עמך את אשר אתי כדעת המהרש"ל בזה, באופן שיש בו די. אחר שהתבארו ב' ההבנות בדברי הירושלמי לקולא או לחומרא, לקולא היינו שאפי' שהמאכל רותח - כל שהוא בכלי ראשון עשו הרחקה ולא בכלי שני. ולחומרא היינו שעשו הרחקה לכלי ראשון אפי' "אינו" רותח, אך בעודו רותח אסור הוא מעיקר הדין ולא רק משום הרחקה. דהש"ך שם ביאר להדיא את הירושלמי כהבנה הראשונה. ולכן לא הבין מדוע חשש המהרש"ל לאסור כלי ראשון על האש שאין הס"ב, שכן כל זמן שלא הגיע לחום דהיס"ב כלל לא גזרו וכן ביאר הרמב"ן בע"ד עד: ד"ה וענין הירושלמי ע"ש. אך הפת"ת שם סק"ו הביא תשובת בית יעקב סי' כ' דס"ל כהמהרש"ל והוכיח דהפשט בירושלמי אינו כביאור הש"ך אלא כביאור השני הנ"ל חדא דאם הוא רותח בחום שהיד

נתבשל כל צרכו. ומדוע נדחק המג"א להעמיד דברי השו"ע שם באופן מאוד מסויים. ע"כ שאף כלי ראשון בעודו רותח אין בו כח בישול ומינה דאין בו חיוב בישול. וביאור הירושלמי דעשו הרחקה לכלי ראשון היינו "אפילו" שאינו רותח ואין היס"ב, והה"נ דאם רותח הוא אסור הוא רק מדין הרחקה בלבד. והיא השיטה השלישית שפתחנו בריש הדברים.

**כד.** והוא הטעם והסיבה לכך שהותר למשוח הצלי של פסח בשמן אחר שנאסר לבשל הפסח אף אחר שצלהו כאמור בפסחים מ: מא. והובא ברמב"ם להלכה [בהל' קרבן פסח פ"ח הל' ז' ואילך], ואחרי שגוש נידון ככלי ראשון ומשו"ה אסרו המג"א בסוף הסימן, אזי להבנה הרווחת שבישולו הוא מהתורה [ולא רק משום הרחקה] אזי שמושחו בשמן נמצא שפסח זה "התבשל" בשמן. אולם למורם מהנ"ל מתבאר שבישולו של כלי ראשון שהוסר מהאש אף לדעת המג"א אינו מעיקר הדין אלא מכח ההרחקה שעשו בו חכמים.

**כה.** אח"כ מצאתי און לי דמוכח מהב"י עצמו דס"ל דביאור הירושלמי הוא כש"ך דאף כלי ראשון רותח אינו מבשל מדאורייתא אלא רק רבנן גזרו בו, וממילא יוצא דלית דין גוש בשבת. שבסי' שי"ח ס' ד' [תחילת דף פב:] הביא מחל' הרמב"ם והרשב"א אם שייך בישול אחר שנתבשל כמאכל בן דורסאי דלהרמב"ם חייב ולהרשב"א פטור. וכתב על דברי הרשב"א בזה"ל ונראה דלפי דבריהם כל שנתבשל כמאכל בן דורסאי מותר לשרותו בחמין [כלי ראשון שהוסר מהאש] בשבת כיון שמבשלו על האור ליכא חיובא עכ"ל. היינו שמנמק שמותר לשרותו בכלי ראשון מכיון שמאכל זה אף על האש שהוא בישול דאורייתא, אין

**כמ.** וקצת נלע"ד שיש בירורי דברים בדעתו שכתב בזה"ל דמסתבר לי דכלי ראשון כל זמן שאין היס"ב אין בו כח להבליע כלל אלא דמסתפינא להקל בכלי ראשון שעומד אצל האש כל שהוא חם ואפילו אין היס"ב "ראוי לאסור" דעשו הרחקה לכלי ראשון כדאיתא בירושלמי עכ"ל. והנה אי נימא דשיטת המהרש"ל בביאור הירושלמי היא כבית יעקב ודעימיה מדוע הסתייג בלשונו לאסור הענין בגדר "ראוי לאסור" בלבד ולא אסרו מעיקר הדין. ועוד תן דעתך שלא נחית לאיסורא אלא בעוד הכלי הראשון עומד אצל האש, והלא כלי ראשון האמור בירושלמי היינו שהוסר מן האש [הן מצד שמו, והן מצד השוואתו לכלי שני]. ומעתה אילו המהרש"ל הבין את סוגיית הירושלמי שעשו הרחק לכלי ראשון אפילו אין יס"ב לאחר שהוסר מן האש, כ"ש ועאכו"כ שיש לאסור מעיקר הדין את אותו כלי בעודו על האש, והוא דבר פשוט.

**ל.** ולכא' מהנ"ל מתבקש שביאור המהרש"ל עצמו בירושלמי הוא כש"ך והגר"א שכלי ראשון רק בעודו רותח עשו בו הרחקה וכל שאינו רותח היינו אין יס"ב לא עשו בו הרחקה כלל ושרי כדן כלי שני. אלא שהמהרש"ל נצרך לענין אחר באופן שאותו כלי ראשון שאינו רותח "עומד אצל האש", שאזי אף כי מצד הכלי אין בו שם בישול, מ"מ מעצם מציאותו במקום שבו הדרך לבשל ראוי לאסורו. ואף כי אין גמ' או מקור אחר לאסור אופן זה באשר הכלי אינו חם וכלל אין שם שם בישול, מ"מ מסתפינא להקל בכך, "וראוי" לאסור דבר זה, שכמו שמצינו בירושלמי שעשו הרחק לכלי ראשון רותח, שאע"פ שמדאורייתא אין בו שם בישול באשר אין אש מהלכת תחתיו עם כל

סולדת בו אינו הרחק מדרבנן אלא הוא בישול דאורייתא. ועוד שנעלמו ממנו דברי הערוך ערך סלד שביאר להדיא כפשט השני דשולטת היינו סולדת וא"כ כוונת הירושלמי כאן וכאן אין היד שולטת היינו אין היד סולדת שאינו חם. ובזה עבוד הרחקה. והוסיף שבהיותו בק"ק וילנא התווכח עם הש"ך עצמו והודה לו. וכן הם דברי המג"א כאן שי"ח סקכ"ח דילף מהירושלמי דעשו הרחקה לכלי ראשון מפ"י אין היס"ב.

**בז.** אך השירי קרבן בירושלמי שם, והגר"א כאן סקכ"ו והחת"ס [הובא בקובץ מפרשים על הדף] חלקו על הבנתו של המג"א בירושלמי שהבין כמהרש"ל והחזיקו ההבנה הראשונה בדרוכו של הש"ך. השירי קרבן מביא את המג"א הנ"ל וחולק "וליתא דהא באין היד שולטת בו עשו הרחקה והיינו היד סולדת בו וראיתי שכ"כ הש"ך". וכן תורף דברי הגר"א שכל שאין היס"ב שרי כאמור בגמ' מ: ואפי' בתוך הכירה והתנור מותר באופן זה כמ"ש בסי' רנ"ג ס"א וכן הוא בירושלמי הנ"ל והמג"א לא דק כפי שמוכח מהירושלמי שהביא הדין שמותר להכשיר במקום שהיד שולטת ואסור להכשיר במקום שאין היד שולטת, אלמא דאין הפירוש המילולי של סולדת הוא שולטת וכו' עיי"ש באורך.

**בח.** וכדבריהם אלו אזיל אף כה"ח וציין שם [יו"ד ק"ה] לדברי הב"י סי' צ"ה [סו"ס ג'] ד"ה ומ"ש רבנן, וז"ל שרחצו אותם ביורה חולבת והיא על האש או אפי' אינה על האש והמים חמין שהיד נכזית בהם - היינו לומר אין היד סולדת בהם אין שם רותח עליהם ונראה שאע"פ "שהיא על האש" נמי אם אין היד סולדת בהם שרי עכ"ל.

## סיכום

**הובאו** שיטות הראשונים והאחרונים לחבוא לחוש לגוש כדין כלי ראשון על אף היותו בכלי שני או שלישי. דברי האיסור והיתר שהביא דעות לאסור. ודברי הרמ"א בתורת החטאת שכתב להתיר.

**הובאה** עיקר סוגית כלי ראשון ושני האמורה בירושלמי [פ"ג ה"ד] דעשו הרחקה לכלי ראשון ולא עשו הרחקה לכלי שני. וב' השיטות העיקריות אי איירי בכלי ראשון רותח או שאינו רותח. ועפ"ז ביאור הראיה מפנינכא דארוזא.

**הקשינו** שמ"מ לשי' המהרש"ל שחשש לגוש לא יבואר הכיצד הוכיח הירושלמי מאורו - גוש, לדין כלי ראשון ושני. והתירושים שנאמרו בזה, ונמצאנו נדחקים.

**התבאר** שאף שחשש המהרש"ל לגוש אינו אלא לענין איסור והיתר ולא לענין שבת. וכ"כ הזקן אהרן.

**התבארה** שיטת המהרש"ל שלפי שלא אסר כלי ראשון שאינו רותח מדינא אלא בגדר ראוי, וכן לא אסרו אלא אצל האש שהבין הירושלמי כש"ך והגר"א וראייתו מהירושלמי איננה אלא שכן ראוי לנהוג ולהתרחק.

**ואף** שהמג"א חשש לגוש אינו כמהרש"ל שאסר את כל הגוש כדין כלי ראשון, והמג"א לא אסרו אלא כדי קליפה.

**וכן** נראה מקושית רעק"א ממיחם שפינהו. ומקושית הנשמת אדם ממשיחת פת בשמן לענין מעשרות.

**וכן** עולה להדיא מהגר"א שציין לסוגיית

זה אסרוהו משום הרחק. כמ"כ יש לנו ללמוד ולחדש שאף כלי ראשון שאינו רותח - אינו מבשל, שעומד אצל האש שבכך דומה הוא לצורתו של המבשל שראוי לאוסרו.

**לא.** עוד שאף אי נימא דחש השו"ע לשיטת רש"י דצלי מבשל אף שאתו כנגד האש כל שהוא רותח [ורק העתיק לשון הכל בן] אכתי אין לדמות איסור טיחת שמן על צלי דהשמן הוא עובי כל שהו והצלי רותח ואזי יכול לבשל את אותו מעט שמן, שאין כח במיעוט שמן כעובי קליפה לצנן צלי רותח ולכן אסור אף שאינו כנגד המדורה. אך להוציא מכאן שאף ליתן גוש בתוך קערת מים צוננים שעוטפים הגוש בכמות רבה מכל צדדיו מר יימר דיש כח בגוש לבשל מים אלו אף אותם מים שסביבותיו. וכעין זה ראה בפסחים עו. דשאני סיכה דמשהו בעלמא הוא וכפי שהקשו לעיל דשרי ליתן מים מרובים במיחם רותח. [ועוד ששמן על צלי תתאה גבר וכשהצלי הוא תתאה חשש השו"ע, אך המג"א נקט ליתן גוש לתוך צונן, דהתתאה הוא צונן ומה"ת לחדש דאף השו"ע שאסור בתתאה - צלי, יאסור בגוש - דעילאה גבר].

**לב.** ואכן יש לעיין בדברי החיי אדם שם שבת כלל כ' סעיף ה' ובנשמת אדם אות ג' שהשווה דין גוש לדין זה דהשו"ע דאסור לטוח שמן על צלי ולא חילק ביניהם כהנ"ל, ואומנם אף הוא נשאר בסוף דבריו בצ"ע. וראה עוד בחת"ס בשו"ת יו"ד סי' צ"ה צידד דגוש בבשר וחלב אינו מן התורה, וכן בחידושויו לחולין קג. ד"ה ועיין מנחת יעקב, כתב שיש לחוש לגוש להחשיבו בישול גמור. וסיים דמ"מ גוש אין לו יסוד בש"ס ובפוסקים, וקיבל ממורו להקל במקום הצורך.

לכלי ראשון "אפילו" שאינו רותח והה"נ בעודו רותח.

**עוד** התבאר שאין להוכיח מצלי האמור בסוף הסימן לאסור דין גוש, דאסר דוקא כנגד האש, ועוד שאני שמן שהוא דק על פני הצלי.

**סוף** דבר: התבאר שאף המהרש"ל שחשש לאסור גוש בכלי שני, אינו אלא לענין בשר בחלב ושאר דיני איסור והיתר ולא לענין שבת.

הגמ' בפסחים על אף שס"ל בביאור הירושלמי דעשו הרחקה לכלי ראשון - דוקא רותח. וכמ"כ עולה מהש"ך כן דס"ל בביאור הירושלמי כגר"א ואפ"ה לא נמנע מלהביא איסור דין גוש.

**הוכח** ששיטת המג"א דאף שעשו הרחקה לכלי ראשון היינו באינו רותח, מ"מ אין להוציא מכך שאילו רותח מבשל הוא מהתורה, דלעולם כל שהוסר מן האש אין בו כח בישול, וכוונת הירושלמי שעשו הרחק



## הרב דוד שטרן

ראש כולל 'תפארת שמשון'

הדברים המובאים להלן נכתבו לע"נ ידיד, הר"ר יוסף גליק זצ"ל שהיה מופלא בענין הזהירות בתפילה בציבור בכלל ובהנהגת התפילה בפרט. הקפיד בזמני התפילה להיות מעשרה ראשונים, ובזמן התפילה היה מופלג בזהירות מדיבור מתחילתה עד סופה ממש ובעניית אמן וכו'. היה לנו לסמל, לדוגמא ואות כיצד נראית צורת התפילה הראויה ומחויבת לכל יהודי. אשרי מי שיעמוד בהנהגות אלו או לכה"פ מקצתן להשלים במה שאבדנו כלי חמדה שבתוכנו.

## חיוב תפילה בציבור

ולא יתפלל יחיד כ"ז שיכול להתפלל עם הציבור, ודייק מלשונו שכתב ולא יתפלל כ"ז שיכול להתפלל עם הציבור שאינו חיוב כלל אלא השתדלות שתקובל תפילתו\* והביא כן מעוד שכתבו כן וכן הביא מדברי החו"י סי' קי"ד דלא רצה להתיר אפי' אמירה לגוי בשבות דשבות כדי להתפלל בציבור, עי"ש. וכן הוא לשון השו"ע סי' צ' סע' ט' ישתדל אדם להתפלל בביהכנ"ס עם הציבור.

**עוד** מצאנו בדברי המג"א תט"ו סק"ב שהביא מדברי המהרי"ל בהא דאין מערבין עירובי תחומין לדבר מצוה כגון לבית האבל לבית המשתה או להקביל פני רבו וכו' והסתפק שם אם מותר לערב כדי לילך למנין, ואי איכא חיוב א"כ מאי מספק"ל להמהרי"ל<sup>ב</sup>

ג. לאידך גיסא מצינו בכמה מקומות דינים

א. המעיין בסוגית הגמ' בברכות דף ח. ומדברי השו"ע לדינא יראה דאיכא ד' מעלות במעלת התפילה בציבור, המעלה העליונה היא להתפלל בביהכנ"ס דווקא עם הציבור למטה מזה להתפלל עם הציבור שלא בביהכנ"ס למטה מזה להתפלל בביתו בשעה שהציבור מתפללין ולמטה מזה תפילה עכ"פ במקום ביהכנ"ס ביחידות.

ב. והנה בגדר המחייב בתפילה בציבור יש לעיין בזה אי הוי חיוב או מצוה או שאינה אלא מעלה בלבד. בספר עמק ברכה (בברכות הל' ק"ש) הוכיח מדברי הגמ' שאין תפילה בציבור מצד עצמה מצוה אלא מעלה בלבד ודייק כן גם מלשון הרמב"ם ז"ל, תפילת הציבור נשמעת תמיד ואפי' היו בהן חוטאים אין הקב"ה מואס בתפילתן של רבים לפיכך צריך אדם לשותף עצמו עם הציבור

א. אלא שצ"ע מנלן לדברי העמק ברכה ומה"ת שיהיה האדם צריך להשתדל שתקובל תפילתו.  
ב. עוד יש להוכיח מדברי הגמ' שם דף ז' ע"ב ממעשה דר"נ דלא אתי לבי כנישתא מטעם דלא יכול היה ופירש"י שם דתש כוחו וגם לא כינס עשרה אנשים להתפלל בביתו משום דהוי טירחא ליה מילתא כן מבואר בגמ', וצ"ע דאי איכא חיובא וכי שייך כה"ג בשאר חיובים לומר לא יכילנא דתש כוחי או דטריחא לי מילתא

איכא קיום מצוה דאורייתא דואני אברכם, עוד זאת כתבו הפוסקים דחייב אדם לשמוע ז' קדישים בכל יום והוא מדברי הגאונים לקיים בזה קרא דשבע ביום הללתיך (ב"י סי' נ"ה) וא"כ אף זה שהתפלל ביחידות בלא"ה צריך לבוא למקום תפילה כדי להשלים עניית הקדישים של אותו יום, אלא שאנו דנים בחיוב תפילה בציבור.]

ה. והנה אף שהבאנו מדברי השו"ע לשון ישתדל ומשמע שאינו חייב אבל בביאור הגר"א שם ע"ד השו"ע העתיק לשון הטור שכתב ז"ל, לא יתפלל אלא בביכנו"ס עם הציבור דאר"י אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בביהכנו"ס פי' עם הצבור וכתב הגר"א, וכגירסת הרא"ש והרא"ש שם ח' ע"א, עכ"ל.

**מבואר** מדבריו שדין תפילה בציבור אי הוי חייב או מצוה תלויה במחלוקת הטור והשו"ע בזה ותליא בגירסת הגמ' דף ח. אם הוא כגירסא שלפנינו מאי דכתיב ואני תפילתי לך ה' עת רצון אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפללין דאין כאן משמעות של חייב או כגירסת הרי"ף והרא"ש דמהאי קרא ילפינן דאין תפילתו של אדם נשמעת אלא בשעה שהציבור מתפללין, וצ"ב כיצד יש לשמוע מכאן חייב.

ו. בשו"ע צ"ח סע' ג' יתפלל דרך תחנונים כרש המבקש בפתח ובנחת ושלא תראה עליו כמשא ומבקש ליפטר ממנה, והיינו כדברי ר' אליעזר במשנה שהעושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים ולדעתו הוי לעיכובא. ובביא"ל כתב שם ז"ל, מה מאוד צריך האדם ליזהר בזה כי יש כמה פוסקים המצריכין לחזור ולהתפלל מחמת זה הלא חמה הב"ח והא"ר וכן מוכח מהב"י ומאמ"ר

דיש להוכיח מהם דתפילה בציבור הוא כעין חוב ממש. דהנה בהגה"מ פ"ח מהל' תפילה פשיטא ליה בהא דקי"ל דנדר שהודר ע"ד רבים דאין לו התרה אלא לדבר מצוה דלענין תפילה בציבור ודאי דהוי בכלל דבר מצוה שמתירין לו הנדר ובשו"ע שם סע' ט"ז מבואר דאיכא חייב לילך ארבעה מילין לפניו כדי להתפלל במנין ואף לחזור לאחריו עד מיל כדי להתפלל בעשרה ומפורש בגמ' בגיטין במעשה דר"א ששחרר עבדו ע"מ שיהיה לו עשרה למנין אף דאיכא עשה דלעולם בהם תעבודו ואסור לשחרר עבדו מ"מ מבואר בגמ' דמצוה דרבים שאני.

ד. והנה ביסוד המעלה של תפילה בציבור ראש וראשון הלא חמה דברי הרמב"ן סוף פר' בא דכתב שם ז"ל, וכוונת כל המצוות שנאמין באלקינו ונודה אליו שהוא בראנו והיא כונת היצירה שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה ואין לעילון בתחתונים חפץ מלבד זה שידע האדם ויודה לאלוקיו שבראו וכוונת רוממות הקול בתפילות וכוונות בתי כנסיות וזכות תפילת הרבים זהו שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לקל שבראם וכו', הרי יש מפורש בדבריו שתפילה בציבור היא מצוה רבה ואדרבא היא עיקר בעצם כוונת היצירה.

**אמנם** אין לנו מדבריו אלא דאיכא קיום מצוה בתפילה בציבור וכדמשמע כן מדברי הגמ' בגיטין ומדברי הגה"מ הנ"ל אבל חייב עדיין לא שמענו.

**[וצריך** לידע דעכ"פ בתפילה בציבור שאומר בה קדיש וקדושה ואיש"ר מקיים בכל פעם מ"ע של ונקדשתי, עוד איכא למ"ד דבברכת כהנים גם להשומעים

ומג"ג הוכיחו כן מהרמב"ם דסבר ג"כ הכי וכו' ועכ"פ לכתחילה מאוד יזהר בזה, עכ"ל.

**ונראה** הביאור בזה דיסודו ממה שמבואר בגמ' בגדר תפלה שענינה הוא בקשת צרכים ולשון הגמ' תפילה רחמי ניהו (וע"ע מה שיתבאר להלן בסמוך בביאור ענין התפילה המבואר ברמב"ם דיליף מקרא דולעבדו)

**מעשה** י"ל דזה העושה תפילתו קבע דהוי עליו כמשוי כמבואר בגמ' (דף כט ע"ב) דהיינו לשון קבע חוב קבוע הוא עליו להתפלל וצריך אני לצאת ידי חובתי, לשון רש"י שם, הרי שאינו מתפלל על צרכיו רק לקיים חובתו ואם ילפינן מצות התפילה מלעבדו, כל שעושה לקיים את חיובו בלבד אין כאן עבודה (לשון עבדות כמו שיתבאר להלן בענין זה) וחסר בעצם החפצא של תפילה ומה"ט לא יצא יד"ח. ואף אמנם דרבנן פליגי בזה וס"ל דאינו מעכב יל"פ דודאי אף שניגש לתפילה מחמת חוק חיוב התפילה מ"מ בעת התפילה גופא לא ימלט שיבא לידי עבודה ובקשה על צרכיו ודי בזה לענין עצם החיוב.

**והנה** כל זה במי שעושה תפילתו קבע אבל אי נימא כגירסת הגמ' שאין תפילתו של אדם נשמעת אלא בביהכנ"ס הרי זה שמתפלל ביחידות ויודע שאין תפילתו נשמעת בע"כ כל תפילתו אינה אלא מחמת חוק חיובו לקיים מצותו שהרי אמרו (לגירסא זו) שאין תפילתו נשמעת ולמה מתפלל ובה לכ"ע אין כאן בקשת צרכים, וחסר בעיקר גדר תפילה, ואפשר דבזה לכ"ע לא יצא יד"ח.

**ואמנם** מי שהוא אנוס ויש לו הכרחים המונעים ממנו להתפלל בציבור וכגון זה שאין בנמצא תפילה בציבור אלא ביותר ממיל לאחריו וד' מילין לפניו כמבואר בשו"ע או אם לא התירו חז"ל לעשות עירובי

תחומין לצורך זה או כמש"כ החו"י שמחמת דיני דשבת אינו יכול להתפלל בציבור רק דרך אמירה לעכו"ם וליכא היתר לזה, כל כיו"ב אף המתפלל ביחידות חשיב תפילה וזה עפ"י מש"כ התוס' בע"ז דף ו' ע"ב לחלק שאף במקום שאין תפילתו נשמעת היינו ביחיד מ"מ איכא גווי דאינה נדחית (וצ"ב החילוק בזה) וכיון שאנוס הוא הרי מבקש הוא על צרכיו ודי בזה דעכ"פ אין תפילתו נדחית ויש לה דרך שתשפיע ותפעל לבקשתו אבל זה שיכול להתפלל באופן שתשמע ותתקבל תפילתו ואינו עושה כן הרי ודאי שחסר בעצם צורת התפילה וכמשנ"ת, ומבואר עפ"י דחיוב תפילה הוא בגדר סימן והוכחה על צורת החפצא של המתפלל, שאם יכול להתפלל בציבור ואינו עושה כן אין כאן תפילה ואם אנוס הוא חשיב תפילה אף ביחידות. ובזה א"ש ספיקו של המהרי"ל אם התירו לערב כדי להתפלל במנין, דאם לא התירו שוב אנוס הוא ואין כאן חיוב אלא מעלה בלבד ומספק"ל אם התירו כדי שעי"ז יעשה לחיוב גמור ששוב אינו אנוס ואין כאן תפילה כשמתפלל ביחידות (ואמנם המג"א תמה ע"ז די"ל דסוכ"ס מצוה איכא בלא"ה אף אם חיוב ליכא ומפורש שלדבר מצוה התירו לעשות עירובי תחומין, וצ"ע).

**ויש** לפרש בזה דברי הרבינו יונה דף י"ג שתמה על מה שנשים מתפללות בשאר לשונות דמאחר דתפילה ביחיד אינה נאמרת אלא בלשון הקודש וכמבואר בגמ' טעמא דאין מלאכי השרת נזקקין ללשון ארמית וכיון שחייבות אף נשים בתפילה לא היה להן להתפלל אלא בלשון הקודש, עי"ש. הרי שתלה את חיוב הנשים להתפלל בלשה"ק בעצם חיוב תפילה דאיכא גביהו. ויל"פ כוונתו עפמשנ"ת דאילו לא נתחייבו בתפילה שפיר י"ל דהוי תפילה (ומצות עבודה שבלב שהיא תפילה) אף בכה"ג דאף שמלאכי

שקורא ואינו יודע כלל שהיא תפילה דלא חשיב כלל מעשה תפילה) ומעתה המתפלל בכל יום ועושה אותה לקבע לא יקיים בזה המצוה ולהכי אין שייך ציווי ע"ז רק בעת צרה שאז ודאי תתקיים בזה עבודה שבכל לב, ואמנם כל המתפלל מעצמו שלא בעת צרה כיון שמעצמו עושה כן שוב הוי חפצא של תפילה ואיכא בזה קיום דאורייתא של מצות תפילה בעושה כן בעבודה שבכל לב מיהו להתחייב בכל יום הוה ס"ל להרמב"ן שהוא מן הנמנע, וכמשנ"ת.

ח. העולה מן הדברים לכאורה דבנידון הנ"ל אי איכא חיוב בתפילה בציבור או דאינה אלא בגדר מעלה, הביאור בזה דאף כי לא נאמר חיוב ובעיקרה אינה אלא מעלה, מיהו זה שיכול להתפלל בציבור ומתפלל ביחידות אין כאן תפילה כלל, דתפילה ביחידות מוכיחה שאינו אצלו אלא בגדר לקיים חובתו ולא באה כבקשת צרכים ואהכי אינה תפילה.

ועדיין הוא דבר חדש לומר דזה שהתפלל ביחידות משום עצלות בלבד וכיו"ב לא יצא ידי חובת תפילה ורחוק לומר כן, על כן נראה קצת בנוסח אחר שכיון שאין תפילת היחיד נשמעת הרי שכל צורת התפילה היא תפילה לצאת יד"ח ותו לא וחיוב חכמים הוא שעכ"פ צורת התפילה לא תעשה באופן שהוא כמכריז שאינו מבקש על צרכיו אלא לקיים חובתו ומה"ט ציווי חכמים להתפלל דווקא בציבור שבזה אף אם תפילתו קבע לצאת יד"ח מ"מ לא ניכר הדבר בתפילתו.

מיהו צ"ע טובא דכל זה נכון היה במי שיוודע שאין תפילתו נשמעת כשמתפלל ביחיד או אותה אישה היודעת שמה שמתפללת בלשון לעז אין מלאכי השרת נזקקין לה וכנ"ל אבל מי שלא יודע כן וסבור שרק מפסיד מעלת התפילה אבל בידיעתו שתפילתו נשמעת ומתקבלת וכן

השרת לא נזקקין ללשון ארמית אבל הקב"ה שומע תפילה בכל מקום ובכל אופן ויש משמעות וחשיבות לתפילה אף בכה"ג, מיהו מאחר ונשים חייבות בתפילה כאנשים וחיוב תפילה למשנ"ת היינו בקשת צרכים הרי אם אין בלשון ארמית קבלת התפילה באופן הרגיל ובע"כ שכל תפילתן הוא לקיים חובתן ושוב לא הוי תפילה וכמשנ"ת.

ז. ואעתיק בזה מש"כ במקו"א בענין זה ונוגע מאוד לנ"ל.

**ברמב"ם** סה"מ מצוה ה' כתב דאיכא מ"ע של תפילה בכל יום וילפינן לה בספרי מקרא דולעבדו בכל לבבכם זו תפילה והרמב"ן שם השיג עליו וס"ל דהוי רק מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא או שאינו אלא בשעת צרה שאז הוא דאור' וכדיליף נמי מקרא דוכי תבואו מלחמה בארצכם וכו' והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלוקיכם והיא מצוה על כל צרה וצרה שתבא על הציבור לצעוק לפניו בתפילה ותרועה, ע"ש. וצ"ע דאם אף להרמב"ן שייך תפילה שחיובה מהתורה א"כ למה נטה מדעת הרמב"ם ולא פירש קרא דולעבדו בכל לבבכם שהוא בכל יום, ואם יליף מקרא זה דוכי תבואו מלחמה א"כ למ"ל קרא דולעבדו בכל לבבכם דבספרי, ושמא בא זה ולומד על זה דקאי אעת צרה, ואכתי צ"ב דתרי קראי למ"ל. ואפשר דס"ל להרמב"ן דהא בקרא לא נאמר ולעבדו ובכל לבבכם אלא דענין אחד הוא עבודה שבכל לב, וס"ל דעבודה שבכל לב הוא תפילה. ומיהו י"ל שבזה מבואר גם עצם גדר התפילה וכדאמרינן עבודה שבכל לב, ונפק"מ להיכא שמתפלל מחמת ציווי לקיים מעשה המצוה בלבד הרי חסר כאן בחפצא של תפילה (ועד"ז מי שאומרים לו קרא מה שכתוב כאן ותקיים בזה מצוה וקורא ואינו מבין מה

זה חיסרון בעצם החפצא של התפילה ולפי"ז שוב י"ל דמכח זה אינו רק מעלה אלא דין חיוב וכמו שהוכחנו כן לעיל מהא דחייב אדם לילך ד' מילין לפניו ולחזור מיל לאחריו לצורך תפילה בציבורי (כבר נתבאר דמי שאינו יכול להתפלל בציבור מ"מ לא נסתמו שערי תפילה דעכ"פ אין תפילתו נדחית אף אם אינה נשמעת, וכמשנ"ת).

י. כל זה כאמור לדברי הטור שלמד הגר"א בדבריו דפליג ע"ד השו"ע וס"ל הגר"א כן לדינא דהוא חיובא, אמנם השו"ע עצמו נקט בלשונו ישתדל ונתבאר שכיון שאין זה אלא חסרון מעלה (לגירסת גמ' דידן) כשמתפלל ביחידות מה"ט אין התפילה בציבור אלא בגדר מעלה, וכנ"ל. (אע"פ שהשו"ע עצמו כתב דיש דין לילך ד' מילין לפניו ומיל לאחריו יל"פ לפי"ז שכל זה בכלל 'ישתדל' שעל יותר מזה אף בגדר ישתדל ליכא והוי ככל דיני מעלה של ברוב עם וזריזין מקדימין ושכר פסיעות שבשו"ע הובא שצריך לנהוג כן ומידי מעלה לא נפיק) (אלא"כ נאמר דלא כהגר"א בדעת השו"ע ואף השו"ע ס"ל שיש חיוב ומש"כ ישתדל הכוונה להיפך, לחזור יותר ממיל ויותר מד' מילין לפניו).

אישה הסבורה כן בלשון לע"ז ופשוט לה שהקב"ה ששומע תפילת כל פה וודאי שכן הוא האמת א"כ גם תתקבל תפילתה (לפי דעתה) ואינו משום עשיית התפילה כקבע ומשום חובה בלבד והדר דינא דתחשב כתפילה גמורה עכ"פ לצאת בזה יד"ח, וצ"ע.

ט. ונראה דצ"ל עוד דין בזה והוא בחינה נוספת וביאור העומד לעצמו בודאי. דהנה מאי דאמרין דתפילה בקשת צרכים היא אינו רק דין מצד הגברא המבקש על עצמו אלא יש בזה גם הגדרה בעצם מהות התפילה להיותה פועלת להשפיע מילוי צרכי האדם בבקשתו ושם תפילה תלוי נמי בזה וכמו שברכת כהנים שנצטוו הכהנים להיותם משפיעים בברכתם שפע לעם ישראל המתברכים בה והוא תנאי בברכה שאם אין ישראל המקבל את הברכה א"א לכהנים לקיים המצוה כן היא התפילה לכל אדם בעצמו להשפיע בתפילתו את צרכיו [וא"ש בזה דתפילת שמ"ע נתקנה לא בצורה של בקשה כי אם בצורה של ברכה דכידוע זוהי מהות ברכה וענינה להשפיע שפע בכל ברכה לפי ענינה], ולפי"ז א"ש דתפילה היכא שאין בכוחה לפעול את פעולתה כדבעי וכחא דתפילה בלשון לע"ז או תפילה ביחיד הרי



ג. היינו שכיון שמצות התפילה היא בבחינת תנו עוז לאלוקים שנצטוינו בזה לתת כח בתפילתנו להשפיע שפע ברכה מלמעלה הרי אילו תעשה תפילה באופן שאינה יכולה לפעול אין בזה שם תפילה (דוגמא עוד לזה מי שבשם רשע יכונה ונאמר עליו ולרשע אמר אלוקים מה לך לספר חוקי וכו' הרי אין תפילתו תפילה כ"ז שאינו שב מדרכו הרעה), ונראה שבכלל זה הוא גם בדרגות השונות שבמעלות התפילה (שכתב' לעיל ריש דברי') תפילה בביהכנ"ס ובשעה שהציבור מתפללים שכפי ערך התפילה כן ערך השפעתה ולפמשנ"ת ערך השפעתה הוא מעצם הגדרת התפילה ומעתה היא סברא שמלבד החיוב על התפילה במנין כן הוא איכות החיוב על כל הני מדרגות שאם יכול להתפלל במנין בביהכנ"ס יתחייב כן ואם יכול להתפלל רק ביחידות אבל יכול עכ"פ להתפלל בשעה שהציבור מתפללים או במקום תפילה יהיה מחויב כן, וכמשנ"ת.

הרב שרון שרפי

## חידושים וביאורים במסכת תרומות

בדין קדושת א"י בזמן הזה

- (א) הקדמה כללית - שתי קדושות לא"י  
 (ב) החילוק בין קדושה ראשונה לשניה - ביאור הרמב"ם (תרומות פ"א ה"ה)  
 (ג) קושיות הכסף משנה על הרמב"ם  
 (ד) ביאור התוס' יו"ט בשיטת הרמב"ם, ודיון בו  
 (ה) יישוב ביאור התו"ט בדעת הרמב"ם  
 (ו) דחיית הביאור (דברי התו"ט סותרים זל"ז מתחילתם לסופם)  
 (ז) ביאור חדש בדעת הרמב"ם (בחילוק שבין קדושה ראשונה לשניה) בארבע הקדמות:  
 הקדמה א: בביאור מחלוקת הגאונים והראשונים - אם מועיל כיבוש מלחמה בא"י  
 הקדמה ב: אם א"י ניתנה לישראל על תנאי  
 הקדמה ג: יסוד הדבר אברהם - קנין כיבוש הוא בעלות זמנית  
 הקדמה ד: מיהו המלך ארתחששתא  
 במי שסמך על היתר התורה כדן ונמצא שעשה איסור - אם חשיב שוגג או אנוס  
 (א) הערה בגדר אנוס מהמשנה תרומות (פ"ח מ"א)  
 (ב) סתירות (משישה מקומות) במי שסמך על - עדים, רוב, חזקה, פסק ב"ד - ונמצא שטעה - אם נחשב שוגג או אנוס  
 (ג) יסוד הנודע ביהודה - ודיון בדבריו  
 (ד) הגדרה חדשה בדין אנוס ושגגה - ע"פ לשון הרמב"ם - ויישוב הסתירות  
 (ה) סיכום - ונפק"מ להלכה בגדרי אנוס - בין הנובי" לרמב"ם

בדין קדושת א"י בזמן הזה

## (א) הקדמה כללית - שתי קדושות לא"י

כתב בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סימן ד, ובתוספת ביאור בכפתור ופרח פ"י) כי ישנן שתי קדושות לארץ ישראל.

[א] קדושת השכינה - כלומר, חלות קדושה עצמית לארץ מחמת השכינה השורה בה, ולכן קרויה הארץ נחלת ה', ואין השכינה שרויה אלא בא"י.

מדיני קדושה זו, אמרו חז"ל (כתובות קי:),

כי כל הדר בא"י דומה כמי שיש לו אלוך, וכל הקבור בא"י כאילו קבור תחת המזבח. ועוד מאמרי חז"ל רבים (שם) בדינים הבאים מחמת קדושת הארץ.

וכתב עוד בכפתור ופרח שם, שקדושה זו - תחילתה מזמן נתינת הארץ לאבות, והיא קדושה קבועה - שאינה מתבטלת כלל בחורבן הבית וגלות ישראל, "שקדושת הארץ לגבולותיה לא נגרע ממנה דבר, לא בזמן גלות בבל ולא בזמן גלותינו היום".

ובשו"ת חת"ם (יו"ד רלד) הוסיף, שקדושה זו היא בגדר 'קדושת עולמים' עד

סוף כל ימות עולם, לא נשתנתה ולא תשתנה.

**ב] קדושה הבאה ע"י ישראל** - והיא חלות קדושה, הגורמת לחיובי המצוות התלויות בארץ. ובוזה נתקדשה הארץ שתי פעמים, בימי יהושע ובימי עזרא.

## **ב) החילוק בין קדושה ראשונה לשנייה - ביאור הרמב"ם**

**כתב הרמב"ם** (תרומות פ"א ה"ה) "כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה - כיון שגלו בטלה קדושתן. שקדושה ראשונה - לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד, קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא. וכיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ, קדושה שניה העומדת לעולם, לשעתה ולעתיד לבא".

**וכן כתב בהלכות בית הבחירה** (פ"ו הט"ז) "ולמה אני אומר במקדש וירושלים, שקדושה ראשונה קדושתן לעתיד לבא, ובקדושת שאר א"י לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן - לא קידשה לעתיד לבא, לפי שקדושת המקדש וירושלים - מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה. והרי הוא אומר "והשימותי את מקדשיכם", ואמרו חכמים, אע"פ ששוממין - בקדושתן הן עומדים.

**אבל חיוב הארץ בשביעית ומעשרות אינו** אלא מפני שהוא כיבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מדיהם - בטל הכיבוש,

ונפטרה מן התורה מן המעשרות ומן השביעית, שהרי אינה א"י.

**וכיון שעלה עזרא וקידשה, לא קידשה** בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה, ולפיכך כל מקום שהחזיקו בו עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השניה - הרי הוא מקודש היום, ואע"פ שנלקחה הארץ ממנו, וחייב בשביעית ומעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה".

**ומבואר ברמב"ם**, שיהושע קידש את א"י ע"י כיבוש (שנלחם וסילק את מלכי האומות שהיו אז בארץ). וכיון שבא נבוכדנצר וכבש מירשאל את הארץ - הרי שאתי כיבוש ומבטל כיבוש, ובטלה קדושת יהושע.

**אמנם עזרא לא עלה לארץ עם צבא ולא** ערך מלחמות, אלא החזיק בארץ בקנין חזקה, ובחזקה קידש את הארץ, וכיבוש אינו מבטל חזקה.

## **ג) קושיות הכסף משנה על הרמב"ם**

**והקשה הכסף משנה** (שם) על הרמב"ם, "איני יודע מה כח חזקה גדול מכח כיבוש, ולמה לא נאמר בחזקה גם כן - משנלקחה הארץ מידינו בטלה חזקה".

**ועוד, בראשונה שנתקדשה בכיבוש, וכי לא** היה שם חזקה (מחמת הכיבוש), אטו

א. והנה הרבה נשאו ונתנו בקושיה זו, יעויין בצ"ח (ברכות ד. ד"ה ראויים), ובחת"ס (חולין ז. ד"ה שקדושה), ובכתבי הגר"ז עה"ת (וזכריה אות קכא), ובקובץ הערות יבמות (סימן סב). ויעויין בדרך חכמה על הרמב"ם (להגר"ח קנייבסקי זצ"ל, הלכות בית הבחירה שם, בביאור ההלכה), שתירץ וז"ל, "מה שהקשה הכסף משנה למה לא בטלה החזקה משנלקחה מידם י"ל, דלעולם נשארו לדור בה גם אחר חורבן בית שני, ולכן לא בטלה החזקה, אבל בבית ראשון - נ"ב שנה לא עבר איש ביהודה".

ולא זכיתי להבין, שלכאורה עדיין קושיית הכסף משנה במקומה עומדת, דכיון שנכבשה הארץ ע"י מלכות רומא - נפקעה בעלות ישראל, ומה מועיל שנשארו לדור בה מעט ישראל, דסו"ס נפקעה חזקתם, וצ"ע.

קדושה שניה) - לא היה ברשות ה', וכיון שכיבוש שאינו ברשות לא מהני, הרי שניטלה הארץ מאיתנו שלא כדין. וכיון שקרקע לא נגזלת, נמצא שבעלות ישראל נשארה כדמעיקרא, ולא בטלה קדושה שניה.

ולבאורה דברי התו"ט צ"ב משני פנים:

**[א] מה שכתב שכיבוש טיטוס היה שלא כדין, ומשום שקרקע אינה נגזלת** - הנה כל הדין ש"קרקע אינה נגזלת" נאמר בגזילת קרקע ע"י יחיד, אמנם בכיבוש של 'מלכות' יש בזה דין 'כיבוש מלחמה' ומהני מן התורה, כדילפינן בסוגיא (גיטין לח.). "עמון ומואב טהרו בסיחון". כלומר, שאף שנצטוו ישראל שלא להלחם בעמון ומואב, הותרו לבסוף לכבוש את ארצם לאחר כיבוש סיחון, כיון שע"י כיבוש סיחון 'נטהרה' ארצם ונעשתה 'ארץ סיחון' וממילא הותרה לישראל.

**וכן** מצאנו דברים מפורשים בראשונים, יעויין רמב"ן (קידושין יד: בשם ר"ת), וברשב"א ובריטב"א ובר"ן שם שכתבו, שאע"פ שקרקע אינה נגזלת ואינה נקנית ביאוש, ע"י כיבוש מלחמה נקנית היא.

**וכן** הדין אף בגוי הכובש מישראל במלחמה שקנה, כדילפינן בגיטין שם, במלך ערד שנלחם בישראל, יעוי"ש.

**וא"כ**, גם לשיטת התו"ט שלא מצינו נבואה שהתירה לטיטוס לכבוש את הארץ, מ"מ הרי כיבושו מועיל מדין כיבוש מלחמה, ולא שייך בזה טענת דין 'קרקע אינה נגזלת'.

**[ב] מה שכתב שהחזקת עזרא בארץ לא ניתנת לביטול ע"י כיבוש, כיון שניתנה ברשות מיד כורש מלך פרס** - הנה יש לדון בזה, שהרי כל בעלותו של כורש על הארץ באה לו ע"י שכבש את א"י מיד הבבלים

מי עדיפא חזקה בלא כיבוש מחזקה עם כיבוש, וצ"ע.

**ומבואר**, ששתי קושיות הקשה הכסף משנה על יסוד הרמב"ם:

**[א] מדוע כיבוש אינו מבטל חזקה** - והרי כיון שנכבשה הארץ מדינו, בטלה חזקתינו בארץ, ולמה גדול כח חזקה מכח הכיבוש.

**[ב] גם בכיבוש ראשון היתה חזקה** - שהרי החזיקו בארץ מחמת הכיבוש, ולשיטת הרמב"ם (שכיבוש לא מבטל חזקה) - למה נתבטלה חזקתם.

#### (ד) יישוב התו"ט - ודיון בו

**ובתוס' יו"ט** (עדויות פ"ח מ"ז) כתב ליישב וז"ל, "ונראה לי לתרץ, דסבירא ליה לרמב"ם דכיבוש נכרים אתא ומבטל כיבוש ישראל, ומשאין כן בחזקה שהחזיקו מיד מלך פרס, שנתן להם רישיון להחזיק בה - לא אתא כיבוש ומבטל לחזקה שהיתה מדעת הנותן.

**וממשיך התו"ט**, "ואין להשיב מנתינת השי"ת - שנתן הארץ לישראל בראשונה (וא"כ אף שניתנה הארץ מעיקרא ברשות - הרי שביטל כיבוש נ"נ את חזקתינו). שיש להשיב, שכמו שהשי"ת נתן לישראל את הארץ, כך נבאו נביאיו שיעלו המחריבים ויטלוה מהם, וכן ניבאו על כורש מלך פרס שיחזירה. אבל על לקיחת האומה הזאת (רומא בחורבן בית שני) לא מצינו בה נבואה בפירוש, ולפיכך שלא כדין נטלוה מאיתנו - שאין קרקע נגזלת".

**ומבוארת דעת התו"ט**, שכיבוש שהוא ברשות ה' (בשליחות נביאיו) - מועיל, ולכן הועיל כיבוש נבוכדנצר שהיה ע"י נבואה. אבל כיבוש רומי וטיטוס (לאחר

והכשדים, שלא בהסכמתם. ונמצא, שכל ההיתר שנתן כורש לעזרא - עומד על מעשה כיבוש זה. וא"כ, למה שלא יבוא כיבוש טיטוס ויבטל כיבוש כורש (שהיה שלא בהסכמה), ונמצאת היתר חזקת עזרא בטלה, וצ"ע.

### (ה) ישוב ביאור התו"ט בדעת הרמב"ם

גאונים - כיבוש מלחמה - אינו מועיל בא"י והנראה בזה בביאור התו"ט, דהנה הראוני בחז"א (חור"מ סימן א ס"ק כז), שהביא דעת הגאונים שכיבוש מלחמה אינו מועיל בא"י.

ותחילה נעתיק את לשונם, דהנה כתב הכלבו (סימן קכח) וז"ל, "שאלה בתשובות הגאונים: מה שכותבים בשטרות ובמתנות, וונתתי לו ארבע אמות קרקע בחצרי" - מי שאין לו קרקע היאך כותב. תשובה, אפילו מי שאין לו קרקע בזמן הזה, יכתוב וכמאן דאית ליה דמי, שאין לך כל אחד ואחד מישראל שאין לו קרקע בירושלים, שהרי גויים שהחזיקו בה ולכודה - אין להם חזקה, דקי"ל קרקע אינה נגזלת ואינה נחמסת לעולם, וארץ ישראל בחזקתנו עומדת לעולם, ואע"פ שאין לנו שם שלטון".

וכן הביא בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ח"ד דפוס פראג, סימן תקל"ו) בשם רב נחשון גאון, "קים להו לרבנן, דאין כל אחד מישראל שאין לו ד' אמות בא"י. וא"ת, נטלוה הגויים ואנו בגלות, קי"ל לרבנן דקרקע אינה נגזלת ובהזקת ישראל היא, וא"י נקראת על שם ישראל".

ומבואר בגאונים, שאף שדין תורה הוא שכיבוש מלחמה מועיל, היינו דוקא בשאר ארצות העולם או במטלטלין,

אמנם א"י אינה ניתנת לכיבוש, ולא מועיל בה כיבוש מלחמה.

**ובטעם** הדבר כתב החזו"א (שם), שגופה של א"י - נתנה הקב"ה לאברהם אבינו ולזרעו - לעולם, אף כשהיא בידי הגויים, ואין כח בכיבוש הגויים אלא לקנותה קנין פירות, אבל קנין הגוף אין להם, והגוף הוא של ישראל".

### ביאור דברי התו"ט

וע"פ זה יש לבאר כוונת התו"ט, דאף אמנם שקרקע נגזלת בכיבוש מלחמה, מ"מ בא"י - שניתנה ביחוד לישראל - ע"י הקב"ה לעולם, אין כח בכיבוש להפקיע חזקת ישראל.

**אכן** הוסיף התו"ט, דכיון שיסוד דין זה (שלא מועיל כיבוש בא"י), הוא מכיון שניתנה הארץ ברשות מיוחדת לישראל ע"י הקב"ה, נמצא, שאם תהא רשות מיוחדת למלך עכו"ם (מאת ה' ע"י נביאיו) לכבוש את הארץ ולהגלות את ישראל ממנה, יועיל הדבר כיון שהוא ברשות ה', שברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו.

**ולכן**, כיבוש נבוכדנצר שהיה ברשות ה' (כמבואר בנבואות ירמיהו) הועיל לבטל את כיבוש יהושע. אמנם כיבוש טיטוס שהיה שלא ברשות ה' ונביאיו - לא הועיל, וחזר הדין שלא מועיל כיבוש מלחמה בא"י. והואיל וקרקע אינה נגזלת - הרי שלא נתבטלה חזקת עזרא.

### (ו) דחיית ביאור זה - וסתירת דברי התו"ט מתחילתם לסופם

**אלא** שאחר העיון נראה, שאף שביאור זה יתכן בתורת ביאור בפני עצמו, אך איננו אפשרי בתורת ביאור ברמב"ם.

ליה ארעא מעולם". וכתבו התוס' שם (ד"ה דלא), "מכאן תשובה לאומרים דאין לך אדם שאין לו ארבע אמות בא"י ומשום דקרקע אינה נגזלת, דהכא משמע דאפשר שאין לו קרקע. וכן משמע בפרק שלישי דקדושין (ס:), הרי את מקודשת לי על מנת שיש לי קרקע. משמע, דאפשר שאין לו.

**ומבוארת** שיטת התוס', דאף בא"י מועיל כיבוש להפקיע קניינם של ישראל.

**וכן** מצאנו שכתב הסמ"ג (סוף מ"ע קלג), ובסה"ת (הלכות א"י דף סב), ובשו"ת מהרי"ט (ח"א סימן מג).

### **שיטת הרמב"ם נראה כראשונים**

**וכן** נראה לכאורה בשיטת הרמב"ם (שמועיל כיבוש עכו"ם בא"י) משתי מקומות:

**א]** ממה שכתב (בית הבחירה שם) שהועיל כיבוש נבוכדנצר לסלק כיבוש יהושע.

**ב]** ממה שכתב הרמב"ם (שלוחין ושותפין פ"ג ה"ז) לחלוק על הגאונים, הסוברים שאין לך אדם שאין לו ארבע אמות בא"י, ומשום שאין קרקע נגזלת בא"י ואף לא ע"י עכו"ם (וכן הראוני שכתב בשו"ת חיים שאל ח"ב סימן לט, ובחתם סופר חולין ז).

### **הקדמה ב - אם א"י ניתנה לישראל על תנאי**

**כתב** האור החיים (עקב ז, יג) להקשות, דנראים הפוסקים לכאורה כסותרים זה לזה.

**דבתחילת** פרשת עקב, אמרה התורה "והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה, ושמרתם ועשיתם אותם, ושמר ה'

**ותחילה** נאמר, כי כשבוחנים אנו את דברי התוי"ט, מוצאים אנו לכאורה סתירה בין תחילת דבריו לסופם.

**שבתחילת** דבריו כתב שהחילוק בין הקדושות (לשיטת הרמב"ם) הוא, שקדושה ראשונה היתה בכה הזרוע (כיבוש), ואילו קדושה שניה היתה בהחזקת הארץ בהסכמה. ואילו בסוף דבריו כתב חילוק אחר, שקדושה ראשונה נתבטלה כיון שהיתה ברשות ה' ונביאיו, ואילו קדושה שניה לא נתבטלה כיון שכיבוש האומות היה אז שלא ברשות. ומשמע, שאף אם היתה קדושה שניה בכיבוש ולא בחזקה, לא היה מתבטל כיבוש עזרא, כיון שכיבוש טיטוס היה שלא ברשות.

**והנה**, מלבד מה שדברי התוי"ט נראים כסותרים זה לזה כאמור, הרי שאין אלו דברי הרמב"ם, שהרי הרמב"ם חילק בין כיבוש לחזקה, והתוי"ט חילק בין כיבוש ברשות לכיבוש שלא ברשות, וצ"ע.

### **ז) ביאור חדש בדברי הרמב"ם (בחילוק שבין קדושה ראשונה לשניה)**

**והנראה** אולי בביאור דברי הרמב"ם, בארבע הקדמות.

### **הקדמה א - מחלוקת הגאונים והראשונים - אם מועיל כיבוש עכו"ם בא"י**

**הנה** הובא לעיל דעת הגאונים שלא מועיל כיבוש בא"י. אכן דעת הרבה ראשונים שאף בא"י מועיל כיבוש.

**דהנה** איתא בגמרא (ב"ב מד:) דקאמרי עדים, ידעין ביה בהאי - דלא הוה

כיבוש, שאם תאמר שיועיל בה כיבוש, נמצא שאין המתנה לעולם.

**אלא** שדעת הראשונים היא, שניתנה הארץ על תנאי (שיקיימו התורה והמצוות), ולכן כיון שחטאו - ניתנה הרשות ביד העכו"ם לגרש את ישראל מארצם ולהפקיע בעלותם.

### הקדמה ג - יסוד הדבר אברהם - כיבוש מלחמה היא בעלות זמנית

הנה יעויין בדבר אברהם (ח"א סימן יא אות ח, ד"ה ע"כ) שכתב להוכיח מדברי הרשב"א, שקנין כיבוש הוא קנין הגוף לזמן. והנפק"מ בזה, שבעלות הכובש קיימת כל עוד הקרקע תחת ידו ומשתמש בה, אבל בעת שנפסק הכיבוש בפועל ואין הקרקע תחת ידו להשתמש בה - נפקעת בעלותו של הכובש ממילא, וחוזר קנין הבעלים הראשון, יעוי"ש.

והמבואר מכך, שכיבוש מלחמה - אינו קנין גמור המפקיע את רשות הבעלים הקודם, אלא הוא קנין מוגבל, המקנה בעלות זמנית היכולה לפקוע מאליה.

### הקדמה ד - מיהו המלך ארתחששתא

**בספר עזרא** (פרק א) מובא, כי כורש מלך פרס נתן רישיון לעזרא להתיישב בארץ, ולבנות את ביהמ"ק. ובפרק ח מובא, שלאחר שעלה עזרא והחלה בניית היסודות לביהמ"ק, נשלח כתב שיטנה אל המלך ארתחששתא, ע"י אדם בשם 'מתרדת טבאל' ועשרת בני המן (ילקוט עזרא תתרכס), ובו בקשה לעכב את בנין הבית. המלך נענה לבקשה ועצר את מלאכת

אלוקיך לך וכו'" - ומשמע, שרק אם ישמרו את התורה - אז ישמור להם הבטחתו לתת להם את א"י. ואילו לקמן (ט,ה) נאמר "לא בצדקתך אתה בא לרשת את ארצם, כי אם ברשעת הגויים האלה". ומשמע, שבכל מקרה יקיים ה' את השבועה לתת להם את הארץ.

ותירץ האור החיים, "כי כניסתם לארץ היתה בשביל שבועת האבות, ותנאי הוא הדבר אם ישמרו ויעשו - ישמור ה' המתנה לעולם ועד, והוא אמרו כאן - ושמר ה'. ואם לא ישמרו - תהיה קיום השבועה בזמן המועט שנכנסו לארץ, וישלחם לנפשם".

**ומבואר** באור החיים, לחלק בין הכניסה לארץ לבין המשך הבעלות.

**שביחם** לעצם הכניסה לא"י, הרי שתהיה בכל מקרה (ואף אם לא ישמרו את התורה) - והוא מחמת השבועה שנשבע ה' לאבות. אכן, המשך הבעלות על הארץ היא על תנאי, ותלויה בקיום התורה והמצוות.

### ביאור יסוד מחלוקת הגאונים והראשונים

ויתכן שבזה פליגי הגאונים עם הראשונים.

**דיעויין בחזו"א** (הובא לעיל) שכתב בביאור דעת הגאונים (שאין כיבוש עכו"ם מועיל בא"י), "שגופה של א"י - נתנה הקב"ה לאברהם אבינו ולזרעו לעולם, ואף כשהיא בידי גויים" - ולכן אין כח בכיבוש גויים להפקיע בעלות ישראל.

**הרי** שמשמע, שא"י ניתנה לישראל לעולם - בכל זמן וללא תנאי.

**אמנם** הראשונים יש לבאר, שאף הם סוברים שקרקע שניתנה (מאת ה') במפורש במתנה לעולם - לא ניתנת להפקעה ע"י

## מנורה חידושים וביאורים במס' תרומות בדרום רמה

בא"י, כיון שלדעתם א"י ניתנה לישראל לעולם ועד וללא תנאי.

**ולכאורה** אחתי טעמא בעי, דאף שניתנה הארץ לישראל לעולם וללא תנאי, מדוע לא יפקיע מעשה הכיבוש בעלותם, שהרי סיחון הפקיע בעלות עמון ומואב אף שהיתה ארצם שלהם לעולם. ואף שי"ל שכך הוא רצון ה' שנתן את הארץ לישראל - שלא תפקע בעלותם, מ"מ יש ליתן טעם מהו גדר הדבר.

**ונראה** לחדש ולבאר, ע"פ יסוד הדבר אברהם (לעיל הקדמה ג), ולהוסיף וליתן טעם לשבח לדבר.

### כיבוש מועיל - רק כנגד בעלות שיסודה בלא הסכמה

דהנה כיון שנתבאר שכיבוש מלחמה אינו קנין גמור, יש לומר שיכול הכיבוש להפקיע לזמן - רק בעלות שבאה ללא הסכמה (וכגון ע"י כיבוש או תפיסה בחזקה מהפקר), שבזה אחתי כיבוש (שהוא קנין ללא הסכמה) ומבטל בעלות שבאה ללא הסכמה. ולכן אף אם זכו עמון ומואב בארצם לעולם - ע"י החזקה מן ההפקר, מ"מ כיון שהוא קנין בלא הסכמה, הרי שיבוא סיחון ויפקיע קנינם.

**אמנם** בא"י שניתנה לישראל ע"י הקב"ה ביחוד לעולם וללא תנאי, הרי שכיון שאין מי שימחה ביד ה' ליתן את הארץ למי שיחפרץ בו, חשיב כנתינה בהסכמת כל באי עולם. ונמצא שלשיטת הגאונים, א"י ניתנה בהסכמה לישראל לעולם, ולא אחתי קנין מוגבל דכיבוש ומפקע בעלות גמורה בהסכמה<sup>2</sup>.

הבניה, אמנם השאיר את יסודות ביהמ"ק ואת היישוב בארץ.

**ומצינו** כדמות סתירה בדברי רבותינו, מיהו המלך ארתחששתא.

**רש"י** (עזרא שם) ביאר, שארתחששתא הוא כורש בעצמו, שלאחר שנתן רשות לבנות את ביהמ"ק - חזר בו והורה על הפסקת העבודות. ואילו אחשורוש שמלך אחר כורש, המשיך לעכב את חידוש העבודה.

**אכן** בילקוט (שם) מפורש, שארתחששתא הוא המלך אחשורוש בעצמו, שלאחר שהמלך כורש נתן רשות ליישוב הארץ ולבנין הבית, עצר אחשורוש בעצמו את מלאכת בנין הבית (מחמת קטרוג בני המן).

### כורש הוא אחשורוש

**ויעויין** בביאור המהרז"ו (מדרש אסתר רבה א, א) שכתב ליישב (והוכיח שיטתו מכמה מקומות בחז"ל), שאין כאן סתירה כלל, כי המלך ארתחששתא הוא המלך כורש וגם המלך אחשורוש. ונמצא כי אותו כורש אשר הורה על חזרת היישוב לארץ ובניית ביהמ"ק, הוא גם זה שעצר את הבניה, (הוא אחשורוש מתחילתו ועד סופו).

### ביאור שיטת הרמב"ם בגדר קדושה שניה (שאינה פוקעת)

**והנה**, ע"פ ארבעת ההקדמות הנ"ל, נבואה לבאר את שיטת הרמב"ם בגדר קדושת עזרא - שאינה פוקעת עד היום.

**והנה** נתבאר לעיל (הקדמה ב), שלדעת הגאונים לא מועיל כיבוש עכו"ם

ב. ומה שאין כן אילו היה כיבוש קנין גמור, י"ל שהיה יכול להפקיע אף בעלות שניתנה בהסכמה.

**נתינת הארץ לישראל בימי עזרא (ע"י  
כורש שמוֹלךְ בכיפה) היא כנתינה  
בהסכמה ע"י כל באי עולם**

והנה נתבאר שדעת הרמב"ם היא דלא כגאונים, ומהני כיבוש מלחמה בא"י, ואף שא"י ניתנה לישראל ביחוד ע"י הקב"ה, מ"מ, כיון שניתנה על תנאי (וחטאו ישראל) לכן מהני בה כיבוש עכ"ם.

**ומעתה נראה לחדש**, שאף שהתנה הקב"ה שאם יחטאו ישראל - ישלחם מארצם ויפקיע בעלותם, מ"מ לאחר נתינת כורש לישראל את הארץ, לא יועיל יותר בה כיבוש מלחמה.

**והטעם בזה**, דכיון שנתבאר שכורש הוא אחשורוש (יעויין הקדמה ד), ואיתא בחז"ל (מגילה יא). שאחשורוש מלך בכיפה (מסוף העולם ועד סופו), נמצא, שכשנתן כורש את א"י בהסכמה לישראל, הרי שעשה כן בשם כל האומות, ונמצא שסילקו כל האומות עצמן מא"י - לעולם, וויתרו על כל זכות קניינית בה, ולא יועיל בה יותר כיבוש מלחמה, דלהאמור, כיון שכיבוש הוא קנין מוגבל, לא אתי כיבוש ומבטל נתינה בהסכמה.

**ואם** הדברים כנים עד כאן, אתי שפיר שיטת הרמב"ם לחלק בין קדושת יהושע בכיבוש - לקדושת עזרא בחזקה. דכיון שהחזיק עזרא בהסכמת כל האומות, לא יועיל יותר מעשה כיבוש בא"י, ומה שאין כן קדושה ראשונה דיהושע שבאה מחמת כיבוש

שלא בהסכמה, הרי שאתי כיבוש דנ"נ ומפקע כיבוש דיהושע.

בדין מי שנהג היתר כדיו, ונתברר  
שעשה איסור

**(א) הערה בגדר אונס מזהמשה  
בתרומות (פ"ח מ"א)**

**תנן** (תרומות פ"ח מ"א) "האשה שהיתה אוכלת בתרומה. באו ואמרו לה, מת בעליך או גירשך.

**ובן העבד** שהיה אוכל בתרומה, ובאו ואמרו לו, מת רבך או מכרך לישראל, או נתנך במתנה, או עשאך בן חורין.

**ובן כהן** שהיה אוכל בתרומה, ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה - רבי אליעזר מחייב קרן וחומש, ורבי יהושע פוטר.

**ומבואר**, שאף שהאשה העבד והכהן שאכלו תרומה - לא ידעו כלל שפסק היתר אכילת התרומה שלהם, ולא עוד אלא שהם לכאורה אנוסים גמורים, שהרי האשה והעבד סמכו על חזקת חיים, והכהן אף הוא, לא היה צריך לחוש כלל שמא הוא בן גרושה ובן חלוצה, אעפ"כ ולמרות הכל, נחלקו כאן התנאים אם צריכים הם כפרה (שהרי חומש בא לכפרה). ולכאורה צ"ע, שדין כפרה נאמר רק בשוגג ולא באונס, ואלו מה היה להם לעשות<sup>1</sup>.

**וביותר הדבר קשה**, ע"פ מה שביארה הגמרא (פסחים עב:) שכל מה שרבי יהושע פוטר מכפרה הוא דוקא באוכל, תרומת חמץ בערב פסח (לפני זמן האיסור),

ג. יעויין רש"י (שבועות יח. ועוד מקומות) שכתב, שכל שלא היה לו להעלות בדעתו - נחשב אנוס.

לאנשים הרבה (ובא בעלה) - חייבת חטאת על כל איש ואיש.

**ולבאורה צ"ע**, שהרי סמכה תורה על עדים להרוג ולסקול על ידם, וא"כ כשבאו עדים והעידו בבי"ד שבעלה מת - והתירוה ב"ד להנשא, איך יתכן שנחשבת לשוגגת, והרי אין לך אונס גדול מזה, שאחר ששאלה וקיבלה היתר מבי"ד להנשא, מה עוד יכולה היתה לעשות, וצ"ע.

### **דין שני - יחיד שעשה ע"פ הוראת בית דין**

**קי"ל** (ריש הוריות), כחכמים דרבי יהודה, שיחיד שעשה כהוראת בי"ד ונתברר שטעו - חייב קרבן. וכן פסק הרמב"ם (שגגות פ"ב ה"א).

**ולבאורה** הוא תימה, שהרי נצטוינו לשמוע לבי"ד במה שיפסקו, ואין לך אונס גדול מזה, ומדוע נחשב שוגג, וצ"ע.

### **דין שלישי - נתיבמה ע"פ רוב**

**כתבו התוס'** (יבמות ריש פרק החולץ לה: ד"ה ונמצאת מעוברת), שאשה שמת בעלה בלא בנים, וחיכתה ג' חודשים לראות אם היא מעוברת ופטורה מיבום (דרוב נשים ניכר עוברן לג' חודשים), ולא הוכר עוברת ונתיבמה ונמצאת מעוברת - נחשבת לאנוסה, דמה הוי לה למעבד הואיל ולא הוכר עוברת.

**ולבאורה** הדברים מרפסין איגרא, דמאי שנא רוב מעדים, והרי בשניהם סמך

שהיה בהול לאכול את התרומה. אכן בשאר ימות השנה, אף רבי יהושע מודה שהאוכל חייב קרן וחומש. ונמצא, שבכל ימות השנה, האוכל תרומה ונודע לו שעשה איסור - לכל הדעות צריך כפרה, ולבאורה צ"ע מדוע, שהרי מה הוי להו למעבד?

### **(ב) סתירות (מששה מקומות) במי שנהג היתר כדין, ונתברר שעשה איסור**

**והאמת** יורה דרכו, שהנה מצאנו בעוד מקומות בש"ס וראשונים, במה שנראה כסתירה בדינים אלו, באדם שנהג היתר בדבר כדין, וכגון סמך על חזקה, רוב או אפילו עדים, או שלא היה לו להעלות בדעתו שיהיה כאן איסור, ופעמים נחשב כשוגג וצריך כפרה, ופעמים שנחשב כאנוס ופטור מכלום.

### **דין ראשון - נשאת ע"פ עדים**

**תנן** (יבמות פז:): שהניסת על פי שני עדים (שאמר שבעלה מת), אם אח"כ בא בעלה - קנסוה חכמים שתצא מזה ומזה ושאר קנסות, שאף שדין תורה הוא לסמוך לכתחילה על עדים, מ"מ אם נתברר אח"כ הדבר כטעות - נחשבת לשוגגת וחייבת קרבן.

**וכן פסק הרמב"ם** להלכה (שגגות פ"ה ה"ה) "האשה שהלך בעלה למדינת הים, ושמעה שמת או שבאו עדים שמת - ונישאת, בין על פי עצמה בין ע"פ בית דין, ונודע שבעלה קיים - חייבת קרבן אחד. ואם נישאת

ד. אכן יעויין ברמב"ם (תרומות פ"י ה"ב) שכתב, שלרבי יהושע פטור מחומש בכל אופן, וחייב רק בקרן (כך ביארו הכסף משנה והמהר"י קורקוס ברמב"ם). ונמצא, שלשיטת הרמב"ם כיון שהלכה כרבי יהושע, הרי שהאוכלים תרומה ונמצא שעשו איסור, אינם צריכים כפרה כלל, ורק צריכים להשיב מה שאכלו שלא כדין. ולפי זה אתי שפיר שאין האנוס צריך כפרה, אכן לרוב ראשונים שביארו הגמרא בפסחים כפשוטה (שבכל ימות השנה לכו"ע חייבים גם חומש לכפרה), אכתי צ"ע.

שקידושי דוד למיכל אינם תופסים, ומשום שנקטו שמלוה ופרוטה דעתה אמלוה (והמקדש במלוה אינה מקודשת, כמבואר בסוגיא סנהדרין יט:).

**ולכאורה צ"ע**, דמאי שנא מהסומכת על עדים שמת בעלה - ובא בעלה, דתצא מזה ומזה ולא אמרינן שהיא אנוסה (כמובא לעיל), ומאי שנא מהעושה ע"פ הוראת בי"ד שצריך כפרה ומשום שנחשב לשוגג (כמובא לעיל), וצ"ע.

### סיכום הסתירות משישה מקומות

**ועד** כאן נמצאנו למדים, שבדין הסומך על היתר התורה כדין - ונמצא שטעה ועשה איסור, מצינו בו ששה דינים הנראים כסותרים זה לזה.

**א** [הסומך על עדים - נחשב שוגג וצריך כפרה.

**ב** [הסומך על רוב - נחשב אנוס ואינו צריך כפרה.

**ג** [הסומך על חזקה - פעמים שנחשב שוגג (אשת כהן שמת בעלה) ופעמים שנחשב אנוס (המשמשת שלא בשעת וסתה).

**ד** [הסומך על הוראת בי"ד - פעמים שנחשב שוגג (ריש הוריות), ופעמים שנחשב לאנוס (נישאה ע"פ בי"ד).

**ה** [יסוד הנודע ביהודה - כל טעות היא שגגה

והנה בנוב"י (יו"ד תניינא צו) הביא חלק מן הסתירות וכתב ליישב וז"ל:

**"והנעל"ד לחלק**, דשאני ניסת ע"פ עדים - אף שמותרת להנשא על פיהם, **מ"מ אונס זה ע"פ טעות הוא**, שהרי באמת העדים העידו בשקר, והעדים הטעו אותה

על היתר התורה כדין. ועוד, שהרי עדים עדיפים מרוב, ואם כשסמך על רוב מקרי אנוס, א"כ מכל שכן אם סמך על עדים - שיחשב כאנוס, וצ"ע.

### דין רביעי - תשמיש שלא בעת וסתה (חזקת טהרה)

**כתב הרמ"א** (יו"ד קפ"ה סוף סעיף ד) "אם שימשה שלא בשעת וסתה, ומצאה אחר התשמיש דם, אפילו נמצא על עד שלו - מקרי אנוס (אפילו לא בדקה תחילה), ואינם צריכים כפרה לא הוא ולא היא (ומקור הדברים בתשובות הרא"ש כלל כט, בשם מהר"ם).

**וכן פסק הרמב"ם** (שגגות פ"ה ה"ו) הבא על אשתו שלא בשעת וסתה, וראתה דם בשעת תשמיש - הרי אלו פטורים מקרבן חטאת, מפני שזה כאנוס הוא ולא שוגג.

**ומבואר**, דשלא בשעת וסתה שיש לאשה חזקת טהרה - מותרת לשמש בלא בדיקה, ואם תראה דם נחשבת אנוסה. ונמצא שהסומך על חזקה - נחשב אנוס, וסותר לדין אשת כהן שמת בעלה, שעל אף שסמכה על חזקת חיים נחשבת שוגגת, וצ"ע.

### דין חמישי - נישאה ע"פ הוראת בי"ד

**כתב הרמ"א** (אבה"ע יז סעיף נח), שאם הורו לה בי"ד בטעות שיכולה להנשא, ונשאת על פיהם ובא בעלה הראשון - הוי כאנוסה, ומותרת לבעלה הראשון.

**ומקור הדברים בתשובות הרשב"א** (אלף קפט הובא בב"י), שלמד דין זה ממכיל אשת דוד שהיתה מותרת לחזור לדוד, למרות שנישאה (בלא גט מדוד) לפלטי בן ליש, משום שבית דינו של שאול טעו, והורו

## מנוחה חידושים וביאורים במס' תרומות בדרום רמט

**[א]** מה שייסד הנוב"י שכל טעות היא שגגה - לכאורה יש לדון, דאף אמנם שיש כאן טעות ושגגה, מ"מ, השגגה היא של בי"ד ולא שלו, שהרי הבי"ד והעדים הטעו אותו, והוא עשה כהוראת התורה לסמוך על בי"ד ועדים. וכיון שלא הוא ששגג, למה צריך לכפרה.

**וצ"ל**, שאף שלא הוא טעה, מ"מ, מעשה העבירה הוא שלו. דדבר פשוט הוא, שמי שהוטעה ועשה עבירה - שצריך כפרה, ופשוט.

**[ב]** עוד קשה, מה יענה הנוב"י על פסק הרמ"א (ע"פ הרשב"א), שהסומכת על הוראת בי"ד בטעות - ונישאה, נחשבת לאנוסה. ולשיטת הנוב"י קשה, שהרי יש כאן טעות (של בי"ד) - וצריכה האשה כפרה, וצ"ע.

**[ג]** אלא שביותר קשה, מה שכתב הנוב"י דשאני רוב שאין בו טעות - דהנה פשוט כוונת הנוב"י היא, דשאני רוב שמתחילה יש בו צד מיעוט. שמעולם ידענו שיש נשים שאין עוברן ניכר לשלושה, ואעפ"כ, אמרה התורה שלא להתחשב בצד המיעוט ולנהוג כצד הרוב. ועל כן, לא שייך לומר שהיתה כאן טעות (שמתחילה ידענו הכל) .

ומה שאין כן בעדים או בי"ד, שלא היה צד אחר, כיון שלא היה בי"ד או עדים אחרים שאמרו אחרת. אלא שמשנתברר שהעדים שיקרו או הבי"ד טעו, נמצאנו למדים שיש כאן טעות.

**ולכאורה צ"ע**, שאף בעדים היה מעיקרא צד אחר. שהרי כתב הרמב"ם הידוע (יסודי התורה פ"ח ה"ב) "שציונו לחתוך הדבר ע"פ שני עדים, ואע"פ שאין אנו יודעים אם אמת העידו או שקר".

בשקר, לכן נחשב הדבר טעות ושגגה ולא אונס. ומשא"כ בשימשה שלא בשעת וסתה - שהיא מותרת לשמש ואין כאן טעות, רק ע"פ דין תורה היא מותרת לשמש, ואפילו פירסה נדה באמצע הביאה - אונס הוא, שהרי אין כאן שום טעות.

וכן אשה שנתייבמה אחר ג' חודשים - אפילו נמצאת אח"כ מעוברת, הרי ע"פ דין היה מותר לייבמה, שרוב נשים עוברן ניכר לשלושה חודשים, והרי התורה אמרה "אחרי רבים להטות" ומן התורה אזלינן בתר רובא. נמצא, שהאונס של היבום הזה לא היה ע"פ טעות.

ובזה ניחא גם כן, שיחיד שעשה בהוראת בי"ד - חייב קרבן (ואף שהוא אונס, שהרי כתיב "ע"פ התורה אשר יורוך), מ"מ אונס זה ע"פ טעות בא, שהבי"ד טעו בהוראה, ולכן נחשב שגגה".

**ומבואר** בזה יסוד הנוב"י - שכל טעות היא שגגה, ולכן כל מקום שנהג האדם היתר כדין ע"פ התורה (חזקה, רוב, עדים או הוראת בי"ד), ונמצא שעשה איסור, הרי שאם התברר שהיתה כאן טעות (ולא משנה מי טעה ומדוע) - הרי שיש כאן שגגה, וצריך כפרה, ואם לא היתה טעות - נחשב אונס.

**ועל פי** חילוק זה דהנוב"י, יתבאר שפיר החילוק בין חזקת חיים (של אשת כהן שאכלה תרומה) הצריכה כפרה כיון שאכלה תרומה בטעות, לבין משמשת שלא בשעת וסתה, שאינה צריכה כפרה, כיון שאין לה טעות.

### דיון ביסוד הנודע ביהודה

והנה לכאורה יש לדון בדברי הנוב"י מכמה פנים.

ואין אפשרות לברר (שפתאום בא הדם) - נחשב לאנוס ואין צריך כפרה.

**ובזה** לכאורה יתיישבו כל הסתירות.

**א**] הסומך על עדים ונמצא ששיקרו - צריך כפרה, שאף שהתירה תורה לסמוך על עדים, מ"מ כיון שניתן היה לברר יותר ולהזים את העדים, נחשב לשוגג.

**ב**] הסומך על רוב (כרוב נשים עוברין ניכר לשלושה) - אף אם נמצא כצד המיעוט אינה צריכה כפרה, כיון שלא היה שייך לברר באותה העת (ולחמתין זמן נוסף שמא היא מן המיעוט - אין חיוב).

**ג**] הסומך על חזקה - תלוי אם אפשר היה לברר או לא. באשת כהן שאכלה תרומה כשבעלה כבר מת, כיון שיכולה היתה לברר (לפני אכילתה אם בעלה חי) - צריכה כפרה. ובמשמשת שלא בשעת וסתה, כיון שלא שייך לברר כאמור, מועילה לה חזקת טהרה להחשב כאנוסה.

**ד**] הסומך על הוראת ב"ד - הרי שאם ב"ד טעו בהוראתם (כמבואר בריש הוריות, שהב"ד טעו והתירו דבר שחייבים על זדונו כרת, וכגון שהתירו אכילת חלב ודם), אף שמצווה לסמוך על ב"ד, מ"מ, כיון ששייך בבירור נוסף (וכגון ע"י שאלת שאר חכמים) - נחשב לשוגג.

**אכן** דין הרמ"א (ע"פ פסק הרשב"א) באשה שסמכה על ב"ד שהתירו להנשא, לא מיירי בטעות בהוראה, אלא במחלוקת בסברת הדין, שהרי מקור הרשב"א הוא המחלוקת בין הבי"ד של שאול המלך ושאר הבתי דינים, אם מלוה ופרוטה דעתה על הפרוטה או על המלוה. ובזה, כיון שהבי"ד פסק כהכרעתו, לא שייך לברר יותר, שהרי

ומפורש ברמב"ם, שזו היא גופא נקודת החידוש של גזה"כ דעדים, שלא לחוש לצד שמא מעידים העדים בשקר.

וכן בב"ד, סברא היא שאדם מועד לטעות, ואפשרות זו קיימת מתחילה, וסוגיות שלמות בש"ס של דיין שטעה יוכיחו.

ונמצא, שאף בעדים ובבי"ד מעיקרא יש צד אחר, ואם בכל זאת אמרה תורה לשמוע לעדים - הרי שאין כאן טעות, ודברי הנודע ביהודה לכאורה מצוה ליישבם.

### ד) הגדרה חדשה בדין אונס ושגגה (ע"פ לשון הרמב"ם)

והנראה אולי בזה, בהגדרה חדשה בדין אונס ושוגג, ע"פ לשון הרמב"ם בהלכות שגגות.

דהנה כתב הרמב"ם (שגגות פ"ה ה"ו) "הבא על אשתו שלא בשעת וסתה, וראתה דם בשעת התשמיש, הרי אלו פטורין מקרבן חטאת, מפני שזה כאנוס ולא שוגג, שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק, ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות - לא היה בא לידי שגגה. ולפי שלא טרח בדרישה וחקירה - צריך כפרה. אבל זה - מה לו לעשות, הרי טהורה היתה ושלא בשעת וסתה בעל, אין זה אלא אונס".

ומבואר ברמב"ם, שגדר שוגג הוא - כל היכא שלא יצא הספק מליבו, כיון שלא נתבררה המציאות כל צרכה, ויש מקום לבירור נוסף. ומכיון שהיה אפשר לברר יותר ונמצא שטעה - צריך כפרה.

אמנם במקום שאין אפשרות לברר - נחשב לאנוס, דמה היה לעשות. ולכן במשמש שלא בשעת וסתה - שטהורה היא

ואפילו נאמר אחר קידושין - שמא באונס ולא ברצון, שהאנוסה מותרת לישראל.

והנה יש לדון בבעל שמצא פ"פ ונהג לקולא מחמת ספק ספיקא, ונתברר אח"כ בעדים שזינתה תחתיו, ונאסרה עליו מתחילה - אם נחשב שוגג וחייב קרבן, או שאנוס הוא ופטור.

דהנה ליסוד הנוב"י, יחשב הבעל כאנוס ופטור מקרבן - שהרי אין כאן טעות, שהרי כשסמך על ההיתר דס"ס מתחילה, ידע שיש צד שזינתה תחתיו וברצון, ונמצא שהיה לו על מה שיסמוך ולא טעה.

**אמנם** ליסוד המתבאר מן הרמב"ם בגדר שוגג, הרי שבעל סמך אהיתירא דספק ספיקא ונמצא שזינתה תחתיו ברצון - יחשב לשוגג, שהרי אף שישנם שני ספיקות לפניו לנהוג לקולא, מ"מ יכול היה לבדוק ולברר יותר, וכפי שכתב רש"י (כתובות ב. ד"ה בשני וחמישי), שלכן תיקנו שאשה תנשא ביום רביעי, כדי שאם תהיה לו טענת בתולים - יבא לבי"ד היושבים בחמישי, "ומתוך שיבא לבי"ד - יתברר הדבר כשיצא הקול, שמא יבואו עדים", ועל כן צריך כפרה בקרבן חטאת, וצ"ע לדינא.

דעת החולקים ידועה. וכיון שכך הורוה הבי"ד - נחשבת לאנוסה.

(ה) סיכום - ונפק"מ להלכה בגדרי אונס - בין שיטת הנוב"י להרמב"ם

נמצאנו למדים ב' שיטות באדם שנהג היתר ע"פ דין - ונמצא שעשה איסור, אם נחשב שוגג או אנוס.

לשיטת הנוב"י, הדבר תלוי אם לא היתה טעות - שאז נחשב לאונס, ואם נמצא שטעה הוי שוגג.

ולשיטת הרמב"ם, אם לא היה שייך לבדוק או לברר - הוי אונס, ואם יכול היה לברר הוי שוגג.

והנה יש לדון להלכה, בנפק"מ שתהיה למעשה לכאורה, בין שיטת הרמב"ם לנוב"י.

שהנה כתב השו"ע (אבהע"ז ו, יד - ע"פ הסוגיא כתובות ט.), ישראל שקידש אשה, וטען שנמצאה דרוסת איש (שמצא פ"פ ושמא זינתה תחתיו) - לא נאסרת עליו, שיש כאן שני ספיקות (ספק ספיקא), שמא קודם קידושין נבעלה ושמא אחר קידושין,







# תגובות הקוראים





מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

## א] גדר רה"י על עמוד ברה"ר

ברה"י, ואפי' אם רה"ר אינו, דהא גבוה י"ט, מ"מ גם רה"י איך יהיה, וטפי מסתבר דהוא כרמלית, וכיו"ב.

מה שהקשה על החזו"א שקבע שצריך חלל י' גם בעמוד, בחזו"א הנידון הוא על בית ולא על עמוד, ובבית יש את החיסרון שלא ראוי למגורים, וגם בשונה הלכות קאי בדין בית, ולא עמוד, ויש לחלק כנ"ל.

הר"ג גולד שליט"א האריך בדין רה"י בחלל פחות מ' טפחים, והציע (בעמ' כה) שחור אי"צ תשמישי דירה, ומשו"ה לד' רש"י וסיעתו אי"צ חלל י', ודחה זה משום שהיא סברא מחודשת.

ולענ"ד יש לדחות בסברא, דהא עד כמה שנמצא החור ברה"ר א"כ אין תשמישיו להצנע כ"כ, ולא דמי לחור הנמצא



## ב] נישואין לגרים

ג"כ גדול הדור, שנשא גיורת, ה"ה בועז שנשא את רות המואביה, ואף כי יש סברות להמנע, מ"מ יש גם סברות לשבח.

הרב צ"מ דוידוביץ שליט"א דן בענין הנשואין לגרים, וכתב דגדולי ישראל צריכים לחוש יותר, וגם בגירות, ומ"מ מצינו



## ג] הנאה מגיד הנשה מחיים

בשור למ"ד אבר מן החי אסור בהנאה, ולמ"ד בשור אדם מותר באכילה.

הרב כברה שליט"א האריך לדון בהיתר הנאה מגיד הנשה של אדם בהליכתו ובהושבת בניו על ברכיו, ובהיתר חרישה

ואחר אריכות גדולה מאד העלה להתיר מכח סברא דהוי זה וזה גורם.  
ובענ"ד איני מבין דבריו, דלכאור' הדבר פשוט דכל שהוא מחובר לגוף האדם עדיין לאו שם אבר או גיד עליה, ורק אחר שהתנתק מגוף האדם ונעמד לבדו חל עליו שם אבר וגיד לדון עליו כל הנדונים שהאריך שם למותר לכאור', וצ"ב.



מכתב ב'

הרב גרשון גולד

לכבוד מערכת "מנורה בדרום",

בקובץ מ"ג הביא ידידי הרב אי"ש קשש שליט"א מיסודות סוף מסכת כתובות, וייש"כ על הבהירות המיוחדת בשלל נושאים רבים ועמוקים.

ורציתי להוסיף מעט על דבריו:

### בענין כבוד אחיו הגדול

הגדול וכו' מתשובת הרא"ש לא משמע כן דהרי תלה טעם הנידוי משום דאחיו הגדול אינו עושה מעשה עמך הא לאו הכי חייב לכבדו וא"כ ש"מ שאח גדול קודם והקטן חייב לכבדו כמו אם היה הבן ת"ח שמחויב לכבד אביו ע"כ.

והנה, המעיין שם בתשובות בנימין זאב יראה, שהמעשה שם היה, שראובן היה גדול האחים, והיו שם עוד שני אחים יוסף ובנימין, שיוסף שאינו ת"ח היה גדול מבנימין הת"ח, ובוה פסק שם בתשובה שבנימין קודם ליוסף. ואמנם כן, שבתשובה שם לא הזכיר חיוב כבוד אחיו הגדול, ואינו מוכרח שמהר"ר בנימין זאב דן מצד חיוב זה כלל. אכן, ממה שהרמ"א סותר דבריו מהתשובות הרא"ש דמיירי מחיוב כבוד אחיו הגדול, מזה מוכרח, שהרמ"א סובר, שחיוב זה נוהג באח הגדול ממנו הגם שאינו גדול האחים. והרמ"א מסיק, שדומה זה לבן ת"ח שמחויב לכבד אביו. הרי, שגם מזה מבואר שהרמ"א קאתי עלה מצד חיוב כבוד אחיו הגדול, הגם שבתשובות בנימין זאב מפורש שהמעשה היה באח הגדול ממנו שאינו גדול האחים. ומוכרח מהרמ"א כבכר"י שגם בכה"ג איתא לחיוב כבוד אחיו הגדול. עכ"ל.

הנה בעמ' קע"א הביא מה שדנו האחרונים האם יש דין כיבוד באחיו הגדול שיש עוד אח מעליו, והביא את דעת הלק"ט והשבות יעקב שס"ל שאין מצוות כיבוד אלא באח הגדול שבאחין עיי"ש (ויש להוסיף שבברכ"י (יו"ד סי' ר"מ אות י"ז) פליג וס"ל דיש מצוות כיבוד בכל האחים הגדולים ממנו).

ורציתי להוסיף שבדרכי משה מוכח שהרמ"א ס"ל שיש מצוות כיבוד בכל האחים הגדולים ממנו, וכדעת הברכ"י (ולא כלק"ט והשב"י), וכמו שהוכיח בספר שמחת יהושע (כתובות קג.).

וז"ל, בב"י יו"ד ר"מ הביא מתשובות הרא"ש ט"ו ז', וז"ל הרא"ש, וששאלת על אח הגדול שחרף וביזה לאחיו שהוא תלמיד חכם וקטן הימנו בשנים ונידו הקטן בשנים שהוא תלמיד חכם לאחיו גדול בשנים אם נדויו נדוי משום שדרשו ואת לרבות אחיך הגדול יפה עשה שנידוהו דכיון שאינו נושא פנים בתורה אינו עושה מעשה עמך מן הדין אינו חייב לכבדו ע"כ.

ובדרכי משה שם אות ז' כ' ע"ז, כתב מהר"ר בנימין זאב סי' רנ"ג שני אחין שהקטן הוא ת"ח הוא קודם לאחיו

## בענין טומאת מת בצדיקים

**עוד** הביא בעמ' קע"ה, את דברי הרמב"ן בפ' חקת דצדיקים אינם מטמאין מן הדין, והביא שמרן הגר"ח זצ"ל בהקדמה לספר ברכת האוהל כתב דמש"כ הרמב"ן מן הדין משמע דמ"מ מדרבנן יש להם טומאה.

**ויש** להוסיף, דהגר"ח כתב כן גם בספרו טעמא דקרא בפ' חקת, וז"ל, לשון הרמב"ן לא יטמאו מן הדין משמע דמדאוריתא אין מטמאין אבל מדרבנן מטמאין. ע"כ.

**עוד** רציתי להוסיף, דהנה אני תמיד פירשתי לעצמי בכוונת הרמב"ן, דמש"כ מן הדין, היינו שלפי שורת הדין היה צריך להיות כן שלא תהיה טומאה בצדיקים, אך מאחר שסו"ס התורה כתבה טומאה באדם ולא חילקה, א"כ התורה טימאה גם את הצדיקים.

**וכן** ראיתי שפירש הבה"ח יעקב שפר משיבת פונבז' בגליון "אהלי טהרות" פרשת מקץ (126) במדור מלחמתה של תורה. עיי"ש מש"כ בזה.

**ושמחתי** לראות שכ"כ לפרש מרן הגר"ח ק בעצמו בדעת נוטה ריש פ' חקת, וז"ל, כוונת הרמב"ן אע"פ שאין בהם רוח טומאה אבל התורה טימאה. עכ"ל. ועיי"ש במקורות וביאורים.

**וע"ע** בספר "אשיחה" (שו"ת ממרן הגר"ח ק) בח"א עמ' רנ"ב, שנשאל מרן על הא דאיתא בב"ב נח. דר' בנאה ציין למערת אברהם אבינו, דהרי אברהם אבינו מת שלא ע"י מלאך המות ואיך מטמא, והשיב: "כל מת מטמא". עכ"ל.

**[ויש** להוסיף דבפנים יפות פ' חקת כ' לגבי מרים שלפי הרמב"ן אין לה טומאה, ומבואר דס"ל בדעת הרמב"ן דמדאוריתא באמת אין טומאה בצדיקים, וכמו שכתבו במקורות וביאורים לטעמא דקרא (שם). וכן יעויין ב"אהלי טהרות פ' ויגש (127) במדור מלחמתה של תורה, שהביא הרב ט. קוגל שליט"א שכן גם דעת הגאון טעם ודעת.



## מי יודע

על יהי כבוד כתב שיש באלקי נשמה מ"ה תיבות).

**במש"כ** בעמ' קע"ג הערה ס"ג בשם התוס' במגלה, יש להוסיף מש"כ הרוקח בפ' הגבהת התורה וז"ל, מן תורת ה' תמימה

**הוספות** למדור מי יודע (בעיקר מהרוקח בפ' התפילות מש"כ במנין התיבות לפי גרסתו):

**לגליון מ':** אלקי נשמה מ' תיבות כנגד יצירת הולד (רקח, וצ"ע שבפי'

עד מגן הוא לכל החוסים בו מ' תיבות כנגד מ' יום שניתנה בו תורה ומ' יצירת הולד ומגילה עפה מ' על כ' (זכריה ה-ב) ומ' ריישין בתהילים בתהילה לדוד ומ' יום שכב יחזקל על צדו ומ' דעת בספר משלי וכו'. עיי"ש עוד משכב"ז.

מן במקלות עד משיח מ' תיבות כנגד מ' יום שניתנה בו תורה אנו מרוממים מ' תיבות. וכן מן הללו קל בקודשו עד הללוקה ל"ה תיבות, ברוך ה' לעולם אמן ואמן ה', הרי מ' תיבות (רוקח).

**בברכות** הפטרה כתב הרוקח וז"ל, על התורה מ' תיבות, אין השכינה שורה על פחות ממ' שנה ילפינן משמואל. כנגד תורה שניתנה למ' יום, וכנגד עבודת ויקרא ט' תיבות, צו את בני"ט, ואמרת אליהם ט"ו, הרי מ' תיבות. וכנגד שכתוב ויכולו ל"ה תיבות, זכור ה' תיבות, הרי מ'. וכנגד דבורה נביאה ששרתה מ' שנה. ע"כ.

**לגליון** מ"א: כתב הרוקח על ברכת אשר יצר, ויש שיש בו מ"א תיבות (א.ה). היינו שיש גורסים באשר יצר מ"א תיבות), כנגד מ' ליצירה וא' לקליטה.

**מזמור** לתודה - במזמור זה מ"א תיבות נגד מ' לחמים ואחד כנגד זבח התודה. ע"כ. (רוקח, ועיי"ש בהמשך שכתב עוד, במזמור זה מ"א תיבות וכן מ"א פסוקים בפ' וזאת הברכה כי משה אמר מזמור זה על הברכה. ע"כ).

**בפירוש** תפילת קל מלך (סוף יו"כ) כתב הרוקח וז"ל, ומן קל מלך עד מקדם מ"א תיבות, כנגד ביחזקל (פרק ל"ג)

מן ושב מחטאתו ועשה משפט וצדקה עד חיה יחיה ל"ב תיבות, ובשוב רשע מרשעתו ט' תיבות, הרי מ"א תיבות.

**לגליון** מ"ב: במש"כ בעמ' קע"ח הערה נ"ט בענין מ"ב אותיות שבברכת מגן אבות, יש להוסיף מש"כ בזה הרוקח וז"ל, מגן אבות מ"ב אותיות כנגד מ"ב אותיות בפסוק ואברכה מברכך וגו', וברכותיה בשם מ"ב אותיות. (ועיי"ש מש"כ בזה שם עוד). וע"ע באורחות חיים (הל' תפילה אות י"ז) וכל בו (הל' תפילה סי' י"א) שכ' וז"ל, ובברכה זו יש בה מ"ב תיבות כנגד שם מ"ב. עכ"ל.

**במש"כ** בעמ' קע"ט הערה ס' בענין מ"ב אותיות שבעל הצדיקים, יש להוסיף מש"כ הרוקח וז"ל, על הצדיקים מ"ב תיבות כמו מגן מ"ב כמו שפירשנו, ונגד שם של מ"ב אותיות, וכן מ"ב שמות שבתפילין של ראש ושל יד. ע"כ. ואח"כ כתב עוד וז"ל, מן ה' שפתי תפתח עד מזבחך פרים (תהילים נ"א י"ז-כ"א) מ"ב תיבות. וע"ע באורחות חיים (הל' תפילה אות כ') שכ' וז"ל, ויש בה מ"ב תיבות כנגד מ"ב תיבות שבפסוק ואברכה מברכך. עכ"ל.

**לגליון** מ"ג: על אשר יצר כתב הרוקח וז"ל, בברכה זו מ"ג תיבות, כיצירת האדם ג' ימים לקליטת הזרע ומ' ימים הוי יצירת הולד. עכ"ל.

**על** אלוקי נשמה כתב הרוקח וז"ל, ויש שיש בו מ"ג (א.ה). היינו שיש גורסים בברכה זו מ"ג תיבות, כי יצירת הולד מ' יום וג' ימים לקליטת הזרע. עכ"ל.

**בברכה** גרשון גולד

מכתב ג'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין - הרב עמנואל מולקנדוב

## בענין שמן זית בנר חנוכה

ללמוד מלשון המאירי שהועתק במאמרו של כת"ר. וזה לשונו, ממה שכתבנו למדת, שנרות של שעה מותרות לנ"ח, ומ"מ נוי מצוה הוא לעשות בשמן, אחר שהנס נעשה בשמן, והוא מה שאמרו למטה, כל השמנים יפין לנר ושמן זית מצוה מן המוכחר, ואע"פ שקצת מפרשים פירשוה לענין שבת, בתוספות פירשוה לענין חנוכה, ומן הטעם שכתבנו. עכ"ל המאירי.

המדקדק בלשון המאירי יראה, שמה שכתב את הטעם "שבו נעשה הנס", זה לענין להדליק בנר שמן ולא בשל שעה. אכן אי משום הא, אי"צ דווקא שמן זית, דכיון שהוא לזכר בעלמא, לא היה צריך לדקדק כ"כ לעשותו בדיוק כמו שהיה במקדש. אלא דמאחר שכבר באנו להדליק בשמן, מעתה שמן זית מצוה מן המוכחר יותר משאר שמנים, משום דצליל נהוריה<sup>ג</sup>. [ולפ"ז לענין

לכבוד ידידנו הרה"ג ר' עמנואל מולקנדוב שליט"א,

במאמרו הביא בשם כמה ראשונים שכתבו שמצוה להדליק נר חנוכה בשמן זית מפני שבו נעשה הנס. (היה לו להזכיר שגם בד"מ סי' תער"ג כתב כן בשם רבינו פרץ בהגהת סמ"ק<sup>א</sup>, ושבספר בנין עולם סי' ל"ד תמה עליהם, שהרי בגמרא שבת כ"ג ע"א נתנו טעם אחר, דשמן זית צליל נהוריה טפי. ותירץ כת"ר, שהראשונים הנ"ל לא גרסו זאת בגמרא, והביא שכן הוא בכת"י אחד.

ולענ"ד אם כל המקור לגירסא זו הוא כת"י אחד, אין זה מקור מספיק, ויש לתלות בטעות המעתיק<sup>ב</sup>. והרי כת"ר בעצמו מביא הרבה ראשונים שגורסים כגירסתנו. אכן את התירוץ לקושיית הבנין עולם, יש

א. תשובת הרב מולקנדוב: דברי ר"פ המובאים שם הם רק לענין נרות ארוכות, ולא לענין שמן זית, כמבואר בהגהות סמ"ק בסי' ר"פ ע"ש.

ב. תשובת הרב מולקנדוב: לפי האמת אכן נראה שזה ט"ס, דהגירסא האמיתית היא עם המשפט הנ"ל, וכפי שגרסו רוב הראשונים. אולם נראה שלחכמי פרובנס היתה גירסא זו, והם לא ידעו שזה ט"ס ולכן כתבו מעצמם טעם שבו נעשה הנס.

ג. תשובת הרב מולקנדוב: כבר עמדתי במאמרי בדיוק דברי המאירי הנ"ל ואעתיק שוב מה שכתבתי: והנה אע"פ שכתב בסתמא מצוה לעשות 'בשמן' - נראה שאין כונתו שיש מעלה 'רק' לשמן על פני 'נר', אלא גם בתוך שמן יש מעלה לשמן זית על פני שמן רגיל משום שבו נעשה הנס, ולשיטתו יש ענין כמה שיותר קרוב למה שנעשה בו הנס, וכמו שמפורש בגמ' שהביא, שמוכח שגם בתוך השמנים שמן זית מן המוכחר, וע"כ משום שהנס היה בשמן 'זית', דהא מהגמ' הנ"ל אין ראייה ששמן עדיף על נר שעה, אלא הגמ' דנה בתוך השמנים מה עדיף, אע"כ הטעם ששמן זית עדיף זה משום שהנס היה בו, ולכן הוא עדיף על שאר השמנים ומזה למד שגם סתם שמן עדיף על שעה ע"כ.

ויש להוסיף שגם אם במאירי נפרש כדבריו - מ"מ בדברי ר' יצחק סגי נהור והארח"ח לא נראה לפרש כן,

(ועוד תירוץ על קושיית הבנין עולם, יש ללמוד מדברי המאירי, שהביא מקצת

מפרשים שפירשו את המימרא שבגמרא לענין נר שבת. אכן אין עיקר ההלכה כן, כי כמעט כל הראשונים פירשוה לענין נר חנוכה, והוא דבר הלמד מעניינו, שנסדרה מימרא זו בגמרא בתוך סוגיות חנוכה).

**ומעתה** נכונה מאוד מסקנת כת"ר, שדבר ראוי הוא לכתחילה שבלכתחילה להדליק בשמן זית למאור, ואי"צ להדליק בשמן הראוי לאכילה. ויש להוסיף, גם לענין מה שחידשו לאחרונה, להדליק בשמן הנעשה רק מן הזיתים עצמם ולא מגרעיניהם. כל אלו חומרות רחוקות הם. ולפ"מ שנתבאר מוכח מהפוסקים שאין לחוש לזה.

**וגם** בלא כל הנ"ל, הסברא הפשוטה היא שמאחר שכ"ז זכר בעלמא, אי"צ לדקדק עד כדי כך שיהיה בדיוק כמו שמן המנורה, ואם באנו לזה, למה לא דקדקו

נר שבת, אפשר להדליק לכתחילה בשל שעה, ואין מעליותא בשמן זית).

**ומה** שהוצרך המאירי לזה, טעמו ברור, כי כידוע שהשעה אורה צלול כמו שמן זית, וכמש"כ הרמ"א סי' תער"ג ס"א, ועל כן אי משום הטעם דצליל נהוריה לחוד, לא היה זה טעם להעדיף שמן זית. (אין מפורש בדברי הרמ"א שהוא צלול כשמן זית, אלא כך משמעות דבריו בד"מ, וכך המציאות נראית לעין).

**וכן** הוא גם לשון המ"ב סי' תער"ג סק"ד, על דברי הרמ"א שכתב שנוהגין להדליק בשל שעה, וע"ז כתב המ"ב, ומ"מ מצוה בשל שמן טפי מנרות של שעה, לפי שבו נעשה הנס. עכ"ל. וכן גם הלשון במקור הדברים בשו"ת מהר"י ברונא סי' לט, הנך רואה שדקדקו וכתבו טעם זה רק להצריך של שמן ולא שמן זית, ומזה נלמד, שהדברים הנ"ל אינם רק ליישב דברי כמה ראשונים, אלא כן הוא עיקר ההלכה.

---

שהרי כתבו שמצוה להדליק בשמן 'זית' לפי שבו נעשה הנס, וע"כ כדכתיבנא שלא גרסו כן בגמ'.

**עכ"פ** מסקנת כת"ר כמסקנתי שא"צ להדליק בשמן זית למאכל, ואפיריון נמטיה שעין בדבריי והעלה כמותי למעשה.

**ויחי כמשיב:**

**א.** לא כתבתי שכך כתוב בהגהת סמ"ק, אלא שכן כתב הרמ"א בד"מ בשם הגהת סמ"ק, ומתוך לשון הרמ"א ברור שכן היה בסמ"ק כת"י שלפניו.

**ב.** כת"ר טוען ששלשה ראשונים כתבו זאת ושלשתם מחכמי פרובינציה, ולכן נכון לומר שכן היתה הגירסא לפני חכמי פרובינציה, ואע"פ שמסכים כת"ר שיש דיוק בלשון המאירי שלא כך כוונתו, מ"מ לדעתו יש לדחות את הדיוק, כדי להתאים את דבריו לדברי שאר חכמי פרובינציה. זה הוא המובן מדברי כת"ר.

**ג.** ולענ"ד דברים קלושים הם שאין זה טעם מספיק לדחות את הדיוק, ועוד, ראשית, כי כבר נתבאר שכן כתב הרמ"א בשם רבינו פרץ בהגהת סמ"ק, והוא אינו מחכמי פרובינציה. ועוד כי א"א לבנות יסוד על דברי ר' יצחק סגי נהור, כי כנראה אין מקור דבריו מהגמרא, אלא ע"פ סוד. והלא בענין זה עצמו כתב ר' יצחק סגי נהור עוד הוראות, שבוודאי אין מקורן מן הש"ס, ונשאר רק המקור מארחות חיים, אשר פירושי דחוק בלשונו. אך בענייני זה הוא דוחק שאפשר לסבלו, ואין זה אלא קיצור לשון.

**ד.** וכבר נסתייענו מלשון מהר"י ברונא והמ"ב, וכנראה כת"ר מסכים לזה.

**י. מ.** ויינשטיין

שיהיה כתית, וכפי כל הדינים המבוארים במנורה, והעניינים הנ"ל ספק גדול אם הם במנחות דף פ"ו. והלא כתית לעיכובא מעכבים במנורה.

יִישָׁר כּוֹחוֹ שֶׁל כֶּתֶ"ר שֶׁ"י מֵאִמְרוֹ נִתְעוֹרְרָתִי לְהַעֲרוֹת אֱלֹהִים  
וְאֵשְׁמַח לְשִׁמּוֹעַ אֶת חוֹת דַּעְתּוֹ  
יִשְׂרָאֵל מֵאִיר וְיִנְשָׁטִיין



הרב ישראל מאיר ויינשטיין

### בענין הנהג בהן מידת דרך ארץ

במאמרנו שבגליון הקודם, כתבנו להכריע כדברי הגר"ח והגרי"ז, שמפרשים בדברי הרמב"ם סוף הלכות שמו"י, שמידת ר"ש גם היא מידה, ויחידים יש להם רשות לנהוג כן. והראוני שכן מפורש בדברי רבינו הגדול בביאור הלכה סי' קנ"ו. ומה שכתבתי שלא מצאתי היכן הם דברי הגר"א שהביא הגרי"ז, הראוני בחידושי אגדות להגר"א בברכות שם, דמשמע מיניה כעצם היסוד, אלא שאינו מזכיר את דברי הרמב"ם.



מכתב ד'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת - הקדמונים'

פתח - תקוה

## האם נשים יכולות לברך על ההלל בחנוכה

או אשה 'פטורים' מההלל, ולאחר מכן העתיק את כל דברי הרמב"ם בחיבורו הנ"ל, ונראה מדבריו שאין סתירה בין הפירוש שכתב לבין הרמב"ם בחיבור. וא"כ הדבר פשוט וברור בדעת הרמב"ם שנשים פטורות מהלל דחנוכה.

**ובדעת** התוס' נחלקו האחרונים, דהתוס' בסוכה ל"ח ע"א כתבו שנשים חייבות בהלל של לילי פסחים שאף הן היו באותו הנס עי"ש. וכתב בספר מקור חיים [בכרך] בסי' תרמ"ד כתב בזה"ל מכל הלל נשים פטורות לבד מליל פסח וחנוכה - עי' תוס' פ"ג דסוכה דל"ח ע"ב ע"כ. ומבואר שהבין שסברת התוס' לחייב בליל פסח שייכת גם לגבי חנוכה. אולם בספר רשימות שעורים הרי"ד סולובייצ'יק במסכת סוכה שם כתב דיתכן דשאני הלל בפסח שהוא חלק מעיקר מצות ד' כוסות, וכשם שנשים חייבות בד' כוסות, שהן מעשה המצוה דפרסומי ניסא וחלק של מצות ספור יציאת מצרים, חייבות נמי בהלל. מאידך בחנוכה - הדלקת הנרות לחוד וההלל לחוד. הדלקת הנרות היא מצות פרסומי ניסא, והואיל ואף הן היו באותו הנס חייבות במצות ההדלקה, אבל

האחרונים האריכו הרבה בענין זה - עי' בשו"ת יבי"א ח"ו סי' מ"ה, ובספר בירור הלכה [זילבר] תליתאה סי' תרפ"ג, ובפסקי תשובות סי' תרפ"ג אות א', ובאור לציון ח"ד פמ"ט אות א', ועוד.

**תורף** הדברים הוא שהרמב"ם בפ"ג מהלכות חנוכה הי"ד כתב שאם היה המקרא את ההלל קטן או עבד או אשה עונה אחריהם מה שהן אומרים מלה מלה בכל ההלל עי"ש. וכתבו לנכון ר' שלמה הכהן מוילנא [הובא בשו"ת מערכת חנוכה אות ט' ס"ק ב'] ועוד אחרונים, שלדעת הרמב"ם נשים פטורות מהלל דחנוכה, ולכן צריך לענות אחריהם מה שהם אומרים [וזה עפ"י המשנה בסוכה ל"ח ע"א עי"ש]. וכ"כ בפשיטות בספר בארות המים [שאלוניקי תקט"ו] על הרמב"ם הלכות ע"ז פי"ב סוף ה"ד עי"ש<sup>א</sup>. וכן נראה קצת מדברי ר"א מן ההר בפירושו לסוכה ל"ח ע"א ששם העתיק את דברי רש"י על המשנה שם שאם היה עבד או אשה או קטן. הואיל ואינו מחויב בדבר אינו מוציא את המחויב ידי חובתו, הילכך עונה אחריו כל מה שהוא אומר ע"כ. הרי שפירש משנה זו על עיקר הדין שעבד

א. ומה שכתב שם שהרמב"ם בפ"מ בקידושין פ"א מ"ז כתב שנשים חייבות 'בהלל', ונחקק טובא להעמיד דחינו בהלל של פסח - נתחלף לו 'הקהל' ב'הלל', דברמב"ם שם לא כתוב 'הלל' אלא 'הקהל' עי"ש.

את אביו שלא אכל שיעור שביעה, ולא כתב דמיירי שהבן אכל שיעור שביעה, ומשמע שאפילו שאכל שיעור דרבנן שהוא תרי דרבנן מוציא את אביו שהוא חד דרבנן. וכתב שמה שפסק הרמב"ם בהלכות מגלה שאין קטן מוציא גדול - זהו משום שבמגלה הבן לא 'חייב' אלא האב 'מחנכו', אבל בדברים שהבן 'חייב' יכול להוציא גם גדול כמו בבבב"ז לפי פשוט הרמב"ם שם, וא"כ קטן יכול להוציא מעיקר הדין את הגדול בהלל, וכן אשה, וכל מה שלא מוציאם זה מחמת המנהג עכ"ל ד' ונ"ע באור לציון ח"ב פ"ג וז"ל. ופ"ה הרה"ג עובדיה יוסף זצ"ל לתמוה על עורכי הספר אור לציון ח"ד שכתבו בדעת הגר"צ אבא שאול שנשים לא יברכו ולא ידוע מתי ואיך חזר בו ע"ש.

**אולם** אנא דאמרי, יפה עשו עורכי הספר הנ"ל, דודאי שבמשך 13 שנה עד לפטירתו בשנת תשנ"ח חזר בו 'למעשה' ממה שאמר בשיעור הנ"ל, דהא הדין הנ"ל בדעת הרמב"ם מהני לכל היותר לפלפולא בעלמא ולא למעשה נגד כל האחרונים בדעתו, וכבר הבאנו שגם בדברי ר"א מן ההר נראה כן בדעת הרמב"ם, ואין להוציא דברי הרמב"ם מפשטם ולהורות לברך, ולכן בודאי חזר בו בהוראה למעשה, ואין ספק כלל בדעת הרמב"ם, אלא דעתו ברורה שנשים פטורות מהלל דמועדים ודחנוכה. ומה שכתב הרמב"ם את פטור הנשים והקטנים כחלק מהמנהג ולא כתב כן לפני כן - הביאור בזה פשוט, משום שהרמב"ם העתיק את המשנה שאומרת 'עונה אחריהם', וכיון שהרמב"ם עוד לא כתב שיש כזו מציאות שאחד אומר והאחרים יוצאים יד"ח באמירת הללויה - לא שייך לכתוב שבאשה וקטן צריך לחזור אחריהם, ורק לאחר שהשמיענו שהמנהג הוא שבגדולים אחד מוציא את כולם - שייך

אמירת ההלל בחנוכה אינה מצות פרסומי ניסא אלא שבח והלל בלי פרסומי ניסא, ולפיכך פטורות, וצ"ע ע"כ. וע"ע בכלי חמדה פרשת מקץ סוף אות ו' שגם פטר נשים מהלל דחנוכה כעין סברא זו.

**וא"כ** כיון שדעת הרמב"ם ברורה שנשים פטורות מהלל דחנוכה, ובדעת התוס' אין הדבר ברור לחייבם - נראה פשוט שאמנם ראוי להחמיר שנשים יקראו הלל בחנוכה, אולם לדעת השו"ע בסי' י"ז שפסק שנשים לא יברכו על מ"ע שהז"ג משום שאינן יכולות לומר 'וציונו', וכדעת הרמב"ם - גם בהלל דחנוכה לרמב"ם גופיה נשים פטורות, וגם לתוס' אין זה ברור שחייבות, וכמו שפסק ביבי"א ובאול"צ הנ"ל.

**אולם** ראיתי להרה"ג עובדיה יוסף שליט"א בן הרה"ג יעקב יוסף זצ"ל בקובץ 'מנורה בדרום' טבת תשפ"ג שהעלה שנשים יכולות לברך על ההלל בחנוכה, אולם אחמה"ר אין דבריו נראים, וכפי שאבאר בס"ד;

**עיקר** חילו שם זה עפ"י שיעור שמסר הגר"צ אבא שאול בשנת תשמ"ה [והביאו בספר נר ציון עמ' תקצ"ה] שבו חידש בדעת הרמב"ם הנ"ל, שמה שכתב הרמב"ם שאם אשה מקריאה את ההלל צריך לחזור אחריה זה לא מעיקר דין ההלל, אלא חלק ממנהגי ההלל שכתב הרמב"ם שם, וראיה לזה שלא כתב כן מקודם שהתחיל את מנהגי ההלל אלא כחלק ממנהגי ההלל שהיו נהוגים בזמנם, ולפ"ז אשה חייבת בכל הימים שיש בהם הלל ולא רק בחנוכה ע"ש. ועוד ראה מזה שהשוה הרמב"ם אשה לקטן, והאריך שם שדעת הרמב"ם שתרי דרבנן מוציא חד דרבנן, וזה עפ"י סתימת דבריו בהלכות ברכות פ"ה הט"ו-ט"ז שכן מוציא

הלכך דינא הוא דמפיק ליה דחד גוונא ניהו כנ"ל ע"כ. וע"ע בערך השולחן סי' קפ"ו אות ד' בשם הרא"ם שכתב חילוק אחר, שהקטן יכול לאכול שיעור שביעה ולהיות חד דרבנן ולכן מוציא את אביו, משא"כ בשאר המצוות שלא יכול להיות חד דרבנן ולכן אינו מוציא ע"ש.

ומה שכתב הרה"ג עובדיה יוסף שם לצרף עוד ספק, והוא את סברת הרב מרדכי אליהו שנשים יכולות לברך על ההלל כמו שאר ברכות השבח, ברוך שאמר וישתבח וברכות ק"ש, וה"ה הלל זהו שבח - צע"ג, דהרי הסברא שנשים מברכות ברכות השבח זה משום שאין שם 'וציונו', וכפי שהארכתי בספרי תורת הקדמונים ח"א סי' י"ד שנשים ספרדיות יכולות לברך ברוך שאמר, ישתבח וברכות ק"ש מהאי טעמא ע"ש, אולם ברכת ההלל שיש בה 'וציונו' - לדעת הרמב"ם והשו"ע נשים לא יכולות לברך דמי ציום בזה. ולכן ליתא לסניף זה כלל.

וא"כ נשארנו בזה שיש תוס' בסוכה שפשט הדברים נראה שלדבריהם נשים חייבות בהלל דחנוכה, אולם גם זה אינו מוכרח. ובדעת הרמב"ם ודאי שנשים פטורות, וכפי שכתבו כל האחרונים.

**נמצא**, שאמנם ראוי ונכון לאשה לומר הלל שלם בימי החנוכה לחוש לדעות שחייבת משום שאף היא היתה באותו הנס, אולם אשה ספרדית שנוהגת שלא לברך על מ"ע שהו"ג כדעת הרמב"ם והשו"ע - אין לה לברך על ההלל בחנוכה.

לכתוב שבאשה וקטן אין הדבר כן כיון 'שמעיקר הדין' הם פטורים, ודוק היטב.

וגם מה שכתב בדברי הרמב"ם לחלק בין מקום שכתב שהקטן 'חייב' לבין מקום שכתב ש'מחנכין' אותו - גם זה פלפול נאה, אולם אינו נכון למעשה, שהרי בהלכות ק"ש, תפילין, מזוזה ומצה - כתב 'ומחנכין', ולפי האור לציון היינו שאינו חיוב ממש. אולם בהלכות ציצית, בהמ"ז, סוכה ולולב כתב 'חייב'. ולא מצאנו חילוק בין המצוות הנ"ל. ועיין עוד בספר בני ציון [ליכטמאן] בסי' ע' עמ' ע"א שהאריך בדעת הרמב"ם בק"ש ובשאר המקומות שבכולם יש 'חיוב' גמור. וא"כ אדרבה הרמב"ם סובר במגילה דלא אתי תרי דרבנן ומוציא חד דרבנן, וה"ה להלל ולשאר המקומות, ודברי הרמב"ם כפשוטם שגם קטן וגם אשה לא מוציאים 'מעיקר הדין' את הגדול. ומה שמשמע מדברי הרמב"ם בהלכות ברכות שגם כשהבן אכל שיעור דרבנן מוציא את אביו שאכל שיעור דרבנן - כבר כתב הרשב"א במגילה י"ט ע"ב יישוב לזה, שאפשר לאומרו גם בדברי הרמב"ם, וז"ל ולי נראה דכל שעיקר המצוה מדרבנן כמגילה והלל חמירא ומצות חנוך קילא טפי והלכך לא מפיק, אבל בהמ"ז דעיקרא דאורייתא אלא שהחמירו לכזית ולכביצה - החמירו בפחות משיעורו אטו שיעורו, אף קטן שהגיע לחנוך שהוא לחומרא להרגילו קודם זמנו כדי שיהא רגיל במצוות כשיגיע זמנו וכענין שכתוב חנוך לנער ע"פ דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה,



## יישוב הסתירות בדברי השולחן ערוך על פי דברי הבית יוסף במקומות ההם

**הכלל** הוא שהשו"ע הוא קיצור של הב"י באותו מקום בלבד, ולפי מה שהביא בב"י באותו מקום כך העתיק בשו"ע שם, וכפי שכתב בהקדמת השו"ע: ראיתי אני בלבי כי טוב ללקוט שושני ספירי אמריו בדרך קצרה בלשון צח וכולל יפה ונעים, למען תהיה תורת ה' תמימה שגורה בפי כל איש ישראל ע"ש. וא"כ אין שום משמעות ל'סתירות בדברי השו"ע', אלא אם יש סתירות הם אך ורק בב"י [ועיין לקמן בענין חתיכה הראויה להתכבד, שכ"כ להדיא בשו"ת שמש צדקה]. ופעמים רבות שאין זה בגדר 'סתירה' אלא שבמקום אחד הביא פוסק או פוסקים מסויימים, ובמקום אחר הביא פוסקים אחרים, ולרגל המלאכה אשר לפניו כי רבה היא - לא טרח לציין שבמקום פלוני הביא את הפוסק האחר וכדומה, וכיון שבב"י אסף את שיטות הפוסקים שהיו לפניו - הרבה פעמים השאירם כמו שהם, וכשכתב את השו"ע סיכם וקיצר את דבריו בב"י לפי מה שהם באותו מקום, וכפי שמתבאר מדברי ההקדמה לשו"ע הנ"ל. וא"כ לפי דבריו בב"י בב' המקומות שסותר את דבריו לראות

**במאמרי** בגליון טבת תשפ"ג הארכתי בענין הסתירה בדברי הב"י באו"ח סי' קס"ח ליו"ד סי' שכ"ט בענין עיסה שבישלה האם יש עליה שם לחם לענין חלה וברכות או לא, וכתבתי שהב"י ביו"ד חזר בו מדבריו באו"ח, שמותר לכתחלה לאכול בברכת מזונות ולא צריך להחמיר, וה"ה לענין חלה, וכדעת האור לציון ודלא כהלכה ברורה ע"ש"ב.

**והעירוני** שלכאורה הדברים קשים, שהרי השו"ע נכתב לאחר שסיים את כל הב"י, ואם בב"י ביו"ד כבר חזר בו, אז בשו"ע באו"ח היה צריך לפסוק כמו שפסק בב"י ביו"ד.

**אולם**, לדעתי ישנו כלל יסודי ביחס בין השו"ע לב"י, שאמנם מדברי רוב האחרונים לא נראה שנקטו כן, אולם אי ידיעת כלל זה גרם להם לדחוקים רבים בדברי השו"ע במקומות שסותר את דבריו כפי שיראה המעיין במקומות שנציין לקמן, אבל לפי הכלל שאכתוב הדברים מתיישרים בפשיטות.

ב. ומה שסיים בהקדמה שם: כי כאשר ישאלו לת"ח דבר הלכה לא יגמגם בה אלא יאמר לחכמה אחותי את, כשם שברור לו שאחותו אסורה לו, כך יהיה ברור לו כל דין שישאל עליו הלכה למעשה בהיותו שגור בפיו ספר זה הבנוי לתלפיות תל שהכל פונים בו ע"כ. על הרוב כתב כן, שהרי בד"כ הסיכום של הב"י הוא הלכה למעשה, והסתירות בשו"ע ביחס למספר ההלכות הם מעטים, וכונתנו היא שבמקום שיש סתירה בדבריו בשו"ע - ודאי שאין לעשות את השו"ע ספר בפני עצמו ולתרוץ ולחלק חילוקים ואומדנות כמו שעשו הרבה אחרונים, אלא לעיין בב"י, מקור הדברים, ולראות מה כיון בזה. ופעמים שאין הסיכום נכון 'למעשה' מחמת סתירות במקום אחר, וכפי שנכתוב ראיות רבות לזה.

ועיין בהקדמת ספר שלחן לחם הפנים למהר"י רקח [מהדורת ארביב] שהאריך הרבה במחלוקת האחרונים האם השו"ע נכתב בשביל לפסוק ממנו הלכה או לא, והעלה ע"פ"י הקדמת השו"ע הנ"ל שכן ע"ש"ב. אולם המעיין בדברי האחרונים שהביא שכתבו שאין הוא נכתב לפסק הלכה, יראה שכתבו כן במקום שיש קושיות וסתירות ובוזה העדיפו את דברי הב"י על דבריו בשו"ע, והדברים ברורים.

בשור"ע] כמו שפסק באור"ח ולא כמו יו"ד  
אע"פ שיו"ד הוא בתראה, משום ששם לא  
הביא את דברי הרי"ף והרמב"ם, ואולינן בתר  
המקום שנתן דעתו יותר לברר וללבן  
הדברים, בפרט שכאן זה לפי כללי ההוראה  
שפוסק כדעת הרי"ף והרמב"ם.

### האם בתולות צריכות לכסות ראשן

השו"ע בסי' ע"ה ס"ב כתב שבתולות שדרכן  
לילך פרועות הראש מותר לקרוא  
כנגדן ק"ש. אולם באה"ע סי' כ"א ס"ב כתב  
לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש אחת  
פנויה ואחת אשת איש. והאחרונים הקשו  
סתירת הדברים ונדחקו מאוד ביישוב. אולם  
המעייין בב"י יראה שבאור"ח הביא את דברי  
הרא"ש והמרדכי שבתולות דרכן לילך  
פרועות הראש, ולכן 'סיכס' את דבריהם  
בשור"ע. אולם באה"ע הטור בכל הסימן  
העתיק את דברי הרמב"ם כפי שכתב הב"י  
שם, ואת זה קיצר וסיכס בשור"ע שם  
[והסתירה יכולה להיות בדברי הטור, אולם  
כיון שהוא העתיק את כל דברי הרמב"ם  
בהלכות הנ"ל אין לראות בזה סתירה].  
ובאמת אין דברי הרא"ש והמרדכי תואמים  
לדברי הרמב"ם, ואין טעם לנסות ליישב בין  
הדברים משום שהשו"ע העתיק את ב'  
הפסקים הנ"ל לפי מה שהביא בב"י באותו

היכן נתן דעתו יותר לשאת ולתת בדברי  
הראשונים והפוסקים והיכן לא, ודעתו בודאי  
היא כמו שנראה במקום שנשא ונתן שם,<sup>ג</sup>  
וכפי שנבאר בעזה"י הרבה דוגמאות לזה.

### מקומות רבים שהסתירות בשור"ע

#### מת"י שבות לפי הכלל הנ"ל

### הנחת תפילין לאבל ביום השני לפני הנץ

השו"ע באור"ח סי' ל"ח ס"ה פסק בפשיטות  
שאבל אסור להניח תפילין ביום  
הראשון, מכאן ואילך חייב ע"כ. אולם ביו"ד  
סי' שפ"ח ס"א כתב שביום השני 'לאחר הנץ  
החמה' מותר להניחם. ועי' בכה"ח בסי' ל"ח  
אות י"ד אריכות דבריו בסתירת דברי השור"ע.  
והמעייין בב"י במקומות הנ"ל יראה פשר  
הדברים; באור"ח הביא את דברי הרי"ף  
והרמב"ם וכהסבר הרמב"ן שם דס"ל שמותר  
להניח לפני הנץ החמה, ואת דברי הרא"ש  
שחולק וסובר שרק לאחר הנץ מותר, ולכן  
פסק בשור"ע כדעת הרי"ף והרמב"ם. אולם  
בב"י ביו"ד הביא רק את דברי הרא"ש ולא  
הזכיר מדברי הרי"ף והרמב"ם, ולכן בשור"ע  
שם פסק כדעת הרא"ש, הרי שהשו"ע מסכם  
את דבריו בב"י באותו מקום. ולענין הלכה  
ודאי שדעתו העיקרית היא [הן בב"י והן

ג. וכבר כתב החק"ל באור"ח סי' נ"ד דף צ"ו ע"ב וז"ל הלא כלל גדול שמענו שעיניך חיבור של מרן על ב"י  
יש לסמוך ולא על ספר הקצצר ע"ש. אמנם בשו"ת יוסף אומץ סי' ס"ט כתב שיש לפקפק בכלל זה, דכמה  
מילי מתוקנים בש"ע וכתבנו כמה זמני דאח"כ מרן חזר בו בהיותו מחבר הש"ע ע"ש. אמנם זהו בדבר שאנו  
רואים להדיא שחזר בו, אולם בדוגמאות שנביא, שהם רוב המקרים, לא מדובר ב'חזרה' אלא ב'סיכום' ו'קיצור'  
של הדברים המובאים בב"י, אלא שהאחרונים לא נתנו דעתם לזה וחשבו שזהו פסק הלכה מוחלט ולכן הקשו  
סתירות, אולם בדיעת כלל זה מתבאר שאין אלו בגדר 'סתירות' כלל.

ד. ומה שנקטו רוב האחרונים ש'פנויה' דכתב הרמב"ם היינו גרושה ולא בתולה - אינו נראה כלל בלשונו, שהרי  
הרמב"ם כתב 'אחת' פנויה 'ואחת' אשת איש, הרי שבא לרבות ולא למעט, ולא בא לסתום אלא לפרש,  
ובודאי כונתו פנויה - לכל פנויה, בין בתולה ובין בעולה. ומה שכתבו מקצת מהאחרונים ד'פרעות ראש'  
היינו בשער 'סתור' ולא שער 'אסוף' - גם זה אינו במשמעות לשונו, דפרעות היינו 'מגולות', ואין נפ"מ  
איך מגלות. ועוד דאטו אשת איש מותרת לילך בשער 'אסוף'?

מקום. ובב"י אין סתירה בענין זה משום שבכל מקום לא נחת להכריע, שהרי לא הביא את המחלוקת ולא דן בסתירת הדברים.

### האם מותר למכור ס"ת של יחיד ולהשתמש בדמיו לחולין

**כתב** השו"ע באו"ח סי' קנ"ג ס"י: יש אומרים דיחיד בשלו, אפילו ס"ת מותר למכרו ולעשות בדמיו כל מה שירצה כל שלא הקדישו לקרות ברבים. ויש מי שאוסר אא"כ ללמוד תורה או לישא אשה ע"כ. הרי שכתב את המתירים בלשון רבים. אולם ביו"ד סי' רפ"ב סי"ח כתב את המתירים בלשון יחיד: יחיד שמוכר ספר תורה שלו ותשמישו, יש מי שמתיר להשתמש בדמיו, ויש מי שאוסר ע"כ. ועמד בזה בשו"ת פני יצחק [אבולעפיה] ח"ה דף עק"ב ונדחק בזה עי"ש. והמעייין בב"י יראה שבאו"ח הביא דעת הרבה ראשונים שמתירים, ומנגד את הרמב"ם שאוסר, ולכן כתב את המתירים בלשון רבים. אולם ביו"ד הביא רק את הרא"ש כנגד הרמב"ם, וציין לעיין באו"ח סי' קנ"ג עי"ש, ולכן כתב את המתירים בלשון יחיד, כיון שרק הרא"ש הוא זה שהביא בב"י שמתיר. ולגבי ההכרעה - עי' בפני יצחק שם שהאריך שהעיקר להתיר כסברא ראשונה באו"ח עי"ש. ולפי האמור ודאי שכן הוא, דהא שם הוא עיקר ביתו. וע"ע לקמן בענין הכללים של 'יש ויש' ושל 'סתם ויש'.

### עיסה שבישלה האם יש עליה שם לחם לענין חלה וברכות

**השו"ע** בסי' קס"ח סי"ג פסק בסתם שעיסה שבישלה אין עליה שם לחם וברכתה מזונות, ובשם י"א שברכתה המוציא, וסיים שיר"ש יצא ידי שניהם ולא יאכל אלא בסעודה עי"ש. אולם ביו"ד סי' שכ"ט ס"ג

לענין חלה פסק בסתמא שפטורה מחלה ולא הביא את הדעה השניה כלל עי"ש. והתקשו האחרונים בסתירת הדברים - עי' שו"ת בית דוד סוף סי' פ"א ועוד. והמעייין בב"י יראה שבאו"ח לאחר שכתב שהמנהג הוא כדעת הרמב"ם והר"ש וסיעתם שהם הסוברים שלא נקרא פת, סיים בדברי מהר"ם שהיה מחמיר בזה 'לענין חלה וברכות' וכתב וכן ראוי לנהוג וכו'. ומבואר דסבירא ליה שם שאפילו שהמנהג כדעת הרמב"ם וסיעתו מ"מ ראוי להחמיר, ולכן פסק כן בשו"ע. אולם ביו"ד סידר את הדברים להיפך, שלאחר שהביא את דברי מהר"ם שם שהחמיר כתב שהמנהג כדעת הרמב"ם וסיעתו, ומבואר דסבירא ליה שם שכיון שכך המנהג לא צריך להחמיר כדעת מהר"ם, ולכן בשו"ע לא הביא את דעתו כלל. ולפ"ז אין חילוק בין 'ברכות' 'לחלה', אלא בב"י באו"ח ס"ל להחמיר הן לענין חלה והן לענין ברכות, וביו"ד ס"ל שאין צורך להחמיר לענין חלה, וה"ה לענין ברכות, דלא מצאנו מי שמחלק ביניהם.

### האם מותר לאכול חלב לאחר תבשיל של בשר

**הב"י** באו"ח סי' קע"ג שנהגו העולם שלא לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר כלל ואין לפרוץ גדר עי"ש. ובשו"ע שם השמיט את הענין כלל. אולם בשו"ע ביו"ד סי' פ"ט ס"ג פסק בפשיטות שמותר לאכול גבינה לאחר תבשיל של בשר עי"ש. והאחרונים נדחקו בזה. והמעייין בב"י יראה שבאו"ח דן הרבה בדברים והביא את שיטות הפוסקים וכתב שנהגו להחמיר, ולכן בשו"ע השמיט 'קולא' זו. אולם ביו"ד הטור כתב בפשיטות שמותר לאכול גבינה לאחר תבשיל של בשר, והב"י כתב שכל סימן זה נתבאר באו"ח סי' קע"ג, ולא האריך שם, ולכן בשו"ע שם 'סיכס' את דברי הטור

הרבה בהבאת השיטות ופסק כדעת הטור דס"ל כדעת בעל העיטור שהאיטור ככל אדם עי"ש. ובודאי שעיקר דעתו זה כמו שכתב בס' תרנ"א ששם האריך בזה.

### האם מזכירים על הניסים בסעודה שאכלו בחנוכה ומברכים משתחשך

השו"ע בס' קפ"ח ס"י פסק שגם בחנוכה ופורים אם אכל מבעוד יום ומברך משתחשך מזכיר על הניסים. אולם בס' תרצ"ה ס"ג כתב כן בסתם והוסיף שיש מי שאומר שאין לאומרו. ודנו בזה האחרונים. אולם המעיין בב"י יראה שבס' תרצ"ה הביא את דברי הרא"ש כנגד המרדכי והארח"ח. אולם בס' קפ"ח הוסיף גם את דברי מהרי"ל שהוא כדברי המרדכי והארח"ח, ולפ"ז מובן שבס' תרצ"ה הביא את סברת הרא"ש שהוא לא כ"כ יחידא כנגד ב' פוסקים אחרים, אולם בס' קפ"ח שהביא גם את מהרי"ל א"כ הו"ל הרא"ש יותר יחידא ולא חש לו. ובודאי שהעיקר הוא כדבריו בס' קפ"ח ששם הביא יותר פוסקים מאשר בס' תרצ"ה, ואין שום משמעות לזה שס' תרצ"ה נכתב לאחר ס' קפ"ח, שהעיקר הוא היכן הזכיר יותר דברי הפוסקים.

### לתת פירות חיים סביב הקדירה בערב שבת

השו"ע בס' רנ"ג פסק בסתם כדעת הרי"ף והרמב"ם שתבשיל שהתבשל כמאב"ד אסור לתתו ע"ג כירה שאינה גרו"ק בע"ש, והביא בשם י"א את הדעות המתירות. אולם בס' רנ"ד ס"ד העתיק את דברי הרשב"ם וסיעתו שמותר לתת פירות חיים סביב הקדירה. והקשו האחרונים שהרי פירות חיים דינם כהתבשל מאב"ד ולדעת השו"ע אסור, ונדחקו בזה. והמעייין בב"י יראה שבס' רנ"ד ציין לדברי הרשב"ם שהביא

באותו מקום. אולם ודאי שדעתו היא כמו שכתב באו"ח כי שם ביתו נולעצם הדין עיין במה שכתבתי בספרי תורת הקדמונים ח"א סי' ל"א שהעיקר להתיר בזה לאחר שעה עיש"ב].

### שינוי מקום באכילת פת

השו"ע בס' קע"ח פסק כדעת הרמב"ם וסיעתו שיש שינוי מקום גם באכילת פת. אולם בס' קפ"ד ס"ב העתיק בסתמא את דברי ר"פ שהובא בטור שם שמי ששינה מקומו ללא ברכה אחרונה יאכל פת במקום שהוא ויברך בהמ"ז. והקשו האחרונים סתירה בדבריו. והמעייין בב"י יראה שבס' קע"ח האריך הרבה והביא את כל הפוסקים, ולכן פסק כדעת הרמב"ם וסיעתו. אולם בס' קפ"ד שהטור העתיק את דברי ר"פ, כתב הב"י רק 'נתבאר לעיל בס' קע"ח', ולא כתב שם שלדעת הרמב"ם אינו כן וכו', ובשו"ע שם העתיק את דברי הטור כצורתם, וזהו 'סיכום' ו'קיצור' דבריו בב"י וכו"ל. ובודאי סמך על המעיין שהעיקר הוא כדכתב בס' קע"ח ששם הוא עיקר ביתו. והדבר פשוט שאין שום טעם לנסות ליישב את פסקיו בשו"ע, ודלא כמו שכתבו כמה אחרונים לנסות ליישב הדברים - עי' בהלכה ברורה בס' קפ"ד ביורור הלכה אות ו', והעיקר הוא כסברת מהריק"ש וסיעתו שהביא שם.

### איטור יד לענין שאר מצוות

השו"ע בס' קפ"ג ס"ה כתב בשם יש מי שאומר שאיטור אוחז הכוס בשמאל. אולם בס' תרנ"א ס"ג פסק שאיטור נוטל הלולב ככל אדם. והאחרונים התקשו בזה - עי' ברכ"י ועוד. והמעייין בב"י יראה שבס' קפ"ג הביא רק את שה"ל דס"ל שנוטל הכוס בשמאל, ולכן 'סיכום' את דבריו בשו"ע בשם יש מי שאומר. אולם בס' תרנ"א האריך

הטור בסי' רנ"ז. ובסי' רנ"ז האריך בדעת הרשב"ם וסיעתו הנ"ל. ולפ"ז מה שהעתיק בשו"ע בסי' רנ"ד זהו קיצור וסיכום של דבריו בב"י הנ"ל, אולם ודאי שעיקר הפסק הוא כמו שכתב בסי' רנ"ג, ולא שחזר בו ופסק כדעת הי"א שהביא בסי' רנ"ג, וגם לא מדובר באוקימתות אחרות שכתבו האחרונים.

### האם מותר לעשות שבות במקום מצוה לאחר קבלת שבת

השו"ע בסי' רס"א ס"ד פסק שאחר עניית ברכו, אף על פי שעדיין יום הוא, אין מערבין ואין טומנין משום שהוא קבלה לשבת עליה ע"כ. אולם בסי' שצ"ג ס"ב כתב שמערבין עירובי חצרות ושיתופי מבואות בה"ש, ואפילו אם כבר קבל עליו תוספת שבת. ויש אוסרים אם קבל עליו תוספת שבת ע"כ. הרי שנקט בסתמא דשרי. ועמדו בזה האחרונים, וביניהם המחב"ר בסי' רס"א אות ה' וכתב 'בדוחק' לחלק בין יחיד לציבור, ועי"ש שכתב דברים קשים מאוד להבנה הן בדעת הטור ביו"ד מה דעתו, והן בזה שמרן השו"ע כתב 'מדנפשיה' לחלק בין ציבור ליחיד. וע"ע במאמ"ר בסי' רס"א אות ו' שכתב שאין לחלק כן שהרי ב' הדינים ממקור אחד נחצבו, ועי"ש שנשאר בצ"ע בזה. אולם המעיין בב"י יראה שבסי' רס"א הביא מדנפשיה את דברי המרדכי [שלא נזכרו בטור], וכתב בשמו שהוא אוסר [וכמסקנת ר' שמריה], ולא הביא את דעת ר' יואל שמתיר, ולכן בשו"ע 'סיכום' את דבריו שבב"י לאיסורא. אולם בסי' שצ"ג הטור עצמו כתב שר' שמריה מתיר, ויש אוסרים. ובב"י הביא באורך את דברי המרדכי בשם ר' יואל שמתיר, ושר' שמריה התיר בתחלה ולאחר מכן חזר בו. והלשון בשו"ע שם היא כלשון הטור בהשמטת השמות. ומובן מדוע פסק להיתרא, כיון ששם הביא את ר' יואל

שמתיר, וגם הטור נראה שמתיר וכפי הלשון שכתב 'ואפילו' אם כבר קיבל תוספת שבת כתב ר' שמריה שיכולין לערב. ויש אוסרים אם קיבל תוספת שבת ע"כ, והלשון מורה להדיא שדעת הטור להיתרא [ודלא כמו שכתב המחב"ר שם], וכן הבין הב"י, ולכן העתיק את דברי הטור ור' יואל בתור סתם, ואת סברת ר' שמריה לאחר חזרה בתור יש אומרים. ובודאי שדעתו העיקרית היא כמו שכתב בסי' שצ"ג ששם האריך יותר, ואפילו בקבלת שבת בציבור ס"ל שמותר לעשות שבות במקום מצוה.

### גדר רשות הרבים

ידועים דברי השו"ע בסי' ש"ג סי"ח גבי יציאה בתכשיטים לר"ה שכתב והשתא דלית לן ר"ה גמור וכו'. וזוהי סברת בעל התרומה שהובא בטוב"י שם. וכן בסי' שכ"ה ס"ב העתיק את דין האו"ז לשלוח ע"י גוי כשהוא אלם כיון שאין לנו רה"ר דאוריתא. אולם בסי' שמ"ה ס"ז כתב בסתם את סברת הרמב"ם וסיעתו שיש לנו רה"ר דאוריתא, והביא בשם י"א את סברת בעה"ת וסיעתו שאין לנו רה"ר דאוריתא, והאריכו האחרונים בסתירת הדברים ובישובם - עי' בכה"ח במקומות הנ"ל, ועוד. והמעין בב"י יראה שבסי' ש"ג לא הביא את הפוסקים דס"ל שיש לנו רה"ר דאוריתא, ולכן בשו"ע העתיק כמו שכתב בב"י. וכן בסי' שכ"ה העתיק רק את דברי האו"ז, ולכן פסק כן בשו"ע. אולם בסי' שמ"ה הביא באורך את דברי הרמב"ם והרמב"ן וסיעתם ולכן פסק כמותם בסתם. ובודאי שעיקר דעתו היא שיש רה"ר בזה"ז וכפי שפסק בסי' שמ"ה ששם האריך בדברים והביא את האוסרים והמתירים, ואכן הדברים מתאימים למה שכתב בתשובת אבקת רוכל וכפי שהבאתי בספרי תורת הקדמונים ח"א סי' ס"ח עי"ש.

טבילה ע"כ. אולם ביו"ד סי' ק"כ סט"ז כתב: אם שכח ולא הטביל כלי מערב שבת או מערב יום טוב, יתנו לעובר כוכבים במתנה ואחר כך ישאלנו ממנו ומותר להשתמש בו ע"כ. ולא כתב שמותר להטבילו מעיקר הדין ורק יר"ש יתן הכלי במתנה. וכתב הזב"צ שם באות פ"ט בשם החכ"א שהשו"ע ביו"ד חזר בו וס"ל שאסור להטביל עי"ש. אולם המעיין בב"י יראה שאינו נכון, דבאו"ח האריך הב"י בעיקר הסוגיא והביא את דברי הרי"ף והרמב"ם שנראה מדבריהם שמותר וכתב שכך הוא עיקר הדין, אלא שכתב שנכון לחוש לדברי האוסר ולתת לגוי וכו', ולכן סיכם כן בשו"ע. אולם ביו"ד לא הביא אלא את דברי המרדכי [שכתב לתת לגוי] בלבד ולא הביא את דברי המתירים ולא דן בזה באורך, ולכן סיכם בשו"ע רק את מה שהביא בב"י. אולם ודאי שעיקר דעתו היא כפי שכתב בב"י במקום שבו האריך יותר והביא את כל הפוסקים בזה, ואין משמעות לזה שיו"ד מאוחר יותר מאו"ח.

### חוזר ונעור בפסח

**ידועים** דברי השו"ע בסי' תמ"ב ס"ד שהעתיק את לשון הרמב"ם גבי תריאקה שמבואר מדבריו שחוזר ונעור בפסח אסור באכילה. אולם בסי' תמ"ז ס"ד כתב בסתמא שמותר ובשם י"א שאסור. והאחרונים פלפלו הרבה בסתירה זו. והמעייין בב"י יראה שבסי' תמ"ב הטור העתיק את דברי הרמב"ם, והב"י רק ציין את מקורו של הרמב"ם ולא דן בזה כלל, ולכן בשו"ע העתיק את דברי הרמב"ם המובאים בטור בסתמא. אולם בב"י בסי' תמ"ז הטור כתב להתיר חוזר ונעור, והב"י האריך להביא את דברי הפוסקים שמתירים, אלא שסיים אבל מדברי הרמב"ם וכו' עי"ש. ולכן בשו"ע שם סתם כדברי הטור ודעימיה שהתירו והביא

### שכר שבת לדבר מצוה

**השו"ע** בסי' ש"ו ס"ה פסק שאסור לשכור חזנים להתפלל ויש מי שמתיר. אולם בסי' תקפ"ה ס"ה כתב שהנוטל שכר לתקוע אינו רואה סימן ברכה. ודייקו האחרונים שאיסור אין בזה והאריכו בסתירת הדברים. והמעייין בב"י יראה שבסי' ש"ו נקט יותר כדברי ר' ברוך שאוסר וכתב שכך דעת הטור בסי' תקפ"ה, ולכן כתב בסתמא בשו"ע לאסור. אולם בסי' תקפ"ה הב"י האריך ליישב את דברי ר' שמואל שמתיר לדבר מצוה, ולכן בשו"ע פסק כמותו שאין איסור אלא שאינו רואה סימן ברכה, ודעתו העיקרית היא כפי שכתב בסי' תקפ"ה וכו"ל.

### האם מלאכה שאצל"ג אסורה מהתורה

**השו"ע** בסי' שט"ז ס"ח פסק בסתם כר"ש וכתב שלרמב"ם חייב. אולם בסי' ש"מ סי"ד העתיק את דברי הרמב"ם בענין קורע שחייב. והח"א ועוד אחרונים התקשו בזה - עי' בלוית חן שם. אולם המעיין בדברי הב"י בסי' שט"ז יראה ששם הוא עיקר הסוגיא ושם הביא את דברי הראשונים בזה שרובם ס"ל כר"ש ולכן פסק כמותו לעיקר הדין ודלא כרמב"ם. אולם בסי' ש"מ העתיק בב"י כמה דינים מהרמב"ם במקומות שונים בהלכות שבת, ואותם העתיק בשו"ע, ואין זו דעתו כלל, אלא כמציין להם בב"י כך ציין להם בשו"ע, ובודאי שדעתו כמו שכתב בסי' שט"ז.

### האם מותר להטביל כלים בשבת

**השו"ע** בסי' שכ"ג ס"ז כתב: מותר להטביל כלי חדש הטעון טבילה, ויש אוסרים. וירא שמים יצא את כולם ויתן הכלי לא"י במתנה ויחזור וישאלנו ממנו, ואין צריך

את דברי הרמב"ם בשם י"א. ועיקר דעתו היא בסי' תמ"ז ששם האריך בסברות הפוסקים ולא בסי' תמ"ב, אלא ששם יש לדון מדין סתם ויש בשו"ע, אולם אין נראה לייחס משמעות לדבריו בסי' תמ"ב שרק העתיק את דברי הרמב"ם שהעתיק הטור שם, שזהו בתור 'סיכום' למובא בטוב"י שם.

### האם 'לחות' מחמיצה את הקמח או לא

**השו"ע** בסי' תס"ו ס"ג כתב: שק מלא קמח שנתלחלח מזיעת החומה מותר ויש אוסרים ע"כ. ומבואר דס"ל לעיקר שזיעת החומה אינה מחמיצה. אולם בסי' תס"ז ס"ז כתב: ישראל שיש לו בורות מלאים חטים, וחושש שמא יש בקרקעית הבור ובקירותיו חטים מבוקעים מלחות הבור והארץ, בביטול בעלמא סגי ע"כ. ומבואר שללא ביטול אסור, אף שזו 'לחות הבור'. ועמד בזה בספר שמחת כהן לר' רחמים חויתה הכהן בסי' תס"ו, ועי"ש שנדחק בזה. אולם המעיין בב"י יראה שבסי' תס"ו הביא את מחלוקת הראשונים שהרא"ש והגמ"י מתירים והרוקח אוסר, ולכן פסק בסתם כרבים. אולם בסי' תס"ז העתיק בב"י את תשובת הרשב"א בלבד, וכנראה הרשב"א ס"ל לאסור, אולם הב"י לא דן שם בדברים, ובשו"ע 'סיכום' את דבריו שבב"י. אולם עיקר דעתו גילה בסי' תס"ו כי שם ביתו, ובודאי כך דעתו העיקרית, אף שסי' תס"ז מאוחר יותר, מ"מ המקום שבו נשא ונתן בענין זה הוא הקובע.

### מה נקרא 'מיני תרגימא'

**השו"ע** בסי' תע"א פסק שמותר לאכול משעה עשירית בערב פסח מעט פירות וירקות עי"ש, וס"ל שמיני תרגימא שמותר לאכול משעה עשירית זה לא תבשיל העשוי מחמשת המינים כהרא"ש אלא בשר

ופירות כהרי"ף והרמב"ם ורוב הראשונים. אולם בסי' תרל"ט פשטות דבריו שפסק כהרא"ש שמיני תרגימא היינו תבשיל מחמשת המינים. וכבר תמה ע"ז השולחן גבוה בסי' תרל"ט (אות י"א) ובסי' תע"א (אות ג') עי"ש. ועי' מה שכתבתי בספרי תורת הקדמונים ח"א סי' צ"ז בענין זה באורך. אולם המעיין בב"י במקומות הנ"ל יראה פשר הדברים; בסי' תע"א הביא הב"י מלבד דברי הרא"ש את דברי הרי"ף והרשב"ם ועוד ראשונים שחלקו על הרא"ש ולכן בשו"ע כתב בפשיטות כמותם, אולם בסי' תרל"ט לא הביא הב"י אלא את מחלוקת ר"פ והרא"ש בלבד, ולא זכר מדברי שא"ר בפסחים, ולכן בשו"ע סתם כהרא"ש שהלכה כמותו לגבי ר"פ. ונראה שעיקר דעתו למעשה היא כמו שפסק בסי' תע"א עפ"י דבריו בב"י שם שהביא את דברי הפוסקים בזה ולא כסי' תרל"ט, אע"פ שהוא מאוחר יותר, משום ששם לא הביא את דברי הפוסקים בזה.

### שיעור כזית

**ידועים** דברי השו"ע בסי' תפ"ו שכתב י"א דהוי כחצי ביצה. אולם בסי' שס"ח ס"ג כתב בפשיטות שששה ביצים הם י"ח גרוגרות ומה מבואר שכזית הוא פחות משליש ביצה וכמו שהקשו האחרונים. והמעייין בב"י יראה שבסי' תפ"ו לא הביא אלא את דברי התוס' בחולין ק"ג שהזית הוא כחצי ביצה, ולכן כתב שם את דבריהם בלבד. אולם בסי' שס"ח הביא רק את דברי הראשונים שהגרוגרת היא שליש ביצה, ולכן העתיק שם רק את דבריהם. ואין בדבריו בשו"ע 'פסיקת הלכה', שהרי לא הביא באף מקום את הדברים זה מול זה והכריע, אלא בכל מקום 'סיכום' בשו"ע את מה שהביא בב"י באותו מקום. ויש לנו להבין לפי כללי

העתיק את דברי הרשב"א שהוא ס"ל להתיר גם כיבוי, ובשו"ע העתיק דבריו, אבל הוא עצמו לא ס"ל כן אלא כמו שהאריך בסי' תקי"ד כי שם ביתו ושם העלה להחמיר בזה כדעת הרי"ף והרמב"ם, ובודאי כך דעתו, ולא משום שהיא משנה אחרונה, אלא משום ששם עיקר נידונו בשיטות הפוסקים.

### ספק אחד בגוף וספק אחד בתערוכת

**מדברי השו"ע** בסי' תקי"ג ס"ב נראה שסובר דאזלינן לקולא [אף בדשיל"מ], ודלא כהטור שם שכתב להחמיר בזה. אולם ביו"ד סי' ק"ב ס"א כתב השו"ע להדיא להחמיר בזה. וכ"כ בסי' ק"י ס"ט. והטעם לזה הוא עפ"י המבואר בבי" בכל אחד מהמקומות. שבאו"ח סי' תקי"ג הביא הב"י את דברי המ"מ בהלכות יו"ט בשם הרשב"א 'בעבודת הקודש' דס"ל להקל בזה ושכ"ד הרמב"ם, ולכן בשו"ע לא פסק כמו הטור שם שהחמיר בזה. אולם ביו"ד סי' ק"ב על דברי הטור שהחמיר בזה - הב"י קיצר וכתב 'נתבאר בטור או"ח'. ובשו"ע שם העתיק את דברי הטור. ובסי' ק"י העתיק הב"י את דברי הרשב"א 'בתורת הבית' שהחמיר בזה, ולכן פסק כן בשו"ע. ולפי האמור עיקר דעתו היא כמו שכתב באו"ח ששם הביא יותר מדברי הפוסקים, מאשר שאר המקומות הנ"ל שהביא רק את דברי האוסרים ולא דן בדברים.

### מעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה

**השו"ע** בסי' תרכ"ט ס"ז כתב: יש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך על גביו ע"כ. אולם בסי' תר"ל סי"ג פסק שהסומך סוכתו על כרעי המטה כשרה עי"ש. והאחרונים הקשו סתירה בדעתו לענין מעמיד בדבר המקבל טומאה. אולם המעיין בבי" יראה שבסי' תרכ"ט לא דן כלל לענין

ההלכה שכיון שיש מחלוקת בין הרי"ף והרמב"ם ורוב הראשונים לבין התוס' - ההלכה היא, לדעת הב"י, כרוב הראשונים שהזית הוא פחות משליש ביצה.

### ספק בא מחוץ לתחום האם נאסר או לא

**השו"ע** בסי' תצ"ח ס"ד כתב: בהמות הידועות ללון חוץ לתחום ונמצאו בעיר ביו"ט, אני אומר שמא מבערב הכניסן וחוץ לחומה לנו ומותרות ע"כ. ומבואר שספק בא מחוץ לתחום מותר. אולם בסי' תקט"ו ס"ז פסק: אם הוא ספק אם באו מחוץ לתחום, אם הוא אינו יהודי השרוי עמו בעיר ופירות המצויים בעיר מותר ואם לאו אסור ע"כ. הרי שפסק להחמיר בספק, ועמדו בזה האחרונים. והמעייין בבי" יראה שבסי' תצ"ח העתיק הב"י את דברי הארח"ח בשם הרשב"א בעבודת הקודש שהוא מתיר, ובשו"ע 'סיכמ' את דבריו שבבי". אולם בסי' תקט"ו האריך הרבה במחלוקת רש"י שמתיר עם הגאונים שאוסרים, וכתב להדיא שלענין הלכה נקטינן כהגאונים שהם רבים וגדולים, ולכן פסק כן בשו"ע. וודאי שעיקר דעתו היא כמו שפסק בסי' תקט"ו, ולא משום שזו משנה אחרונה אלא משום ששם עיקר ביתו ואריכות דבריו. וכנראה שזוהי כונת הגר"א בסי' תק"ז שכתב ואף שהש"ע סותר למ"ש בסי' תקט"ו אין בזה כלום כידוע ע"כ.

### כיבוי ביו"ט לצורך אוכל נפש

**השו"ע** בסי' תק"ז ס"ד כתב שכשם שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש כך מותר לכבות עי"ש. אולם בסי' תקי"ד פסק שאין מכבין את הבקעת שלא תתעשן הקדירה עי"ש. והמעייין בבי" יראה שבסי' תק"ז לא דן לענין כיבוי לצורך אוכל נפש אלא לענין גריפת התנור שהוא מותר, ובסוף דבריו

והרמב"ם מתבאר כדעת בה"ג והרא"ש, וכיון שכן לא פסק כלל את דברי העיטור כנגד ג' עמודי ההוראה. ובודאי שכן דעתו למעשה הן בחנוכה והן במגלה.

### מותר השמן בנר חנוכה שהתערב האם בטל או לא

**השו"ע** בסוסי' תרע"ז כתב שיש מי שאומר שאין להוסיף עליו ולבטלו. ומאידך ביו"ד סי' סי' צ"ט ס"ו פסק שבאיסור דרבנן מותר להרבות עליו ולבטלו, והקשו האחרונים סתירה ונדחקו ליישב. אולם המעיין בב"י באו"ח יראה שהביא רק את דברי מהר"ם שהביא הטור, ולא הביא כלל את דברי הרמב"ם שמתיר, ולכן בב"י 'סיכס' את הדברים והעתיק את דברי מהר"ם בשם יש מי שאומר. אולם ביו"ד ששם הוא עיקר הסוגיא האריך והביא את דברי הרמב"ם ופסק כמותו, ולכן ודאי שכן דעתו ולא כפי שכתבו כמה אחרונים לחלק בין נר חנוכה לשאר האיסורים, דליתא לחילוקים אלו, וודאי שהב"י לא כיון לזה, אלא כמו שכתבנו.

### אבלות בפורים

**השו"ע** בסוסי' תרצ"ו ס"ד פסק כהרמב"ם שיש אבלות בפורים. אולם ביו"ד סוסי' ת"א פסק שרק אבלות שבצנעה נוהג. ועי' בכה"ח בסוסי' תרצ"ו אות כ"ב דברי האחרונים בזה. והמעייין בב"י במקומות הנ"ל יראה פשר הדברים; בב"י ביו"ד כתב: ולנהוג בו מנהג אבלות נקטינן כדברי הר"ם והרא"ש דלגבי הרמב"ם רבים נינהו ובתראי ומקילים באבל ע"כ, ולכן פסק כן בשו"ע שם. אולם בב"י באו"ח לא כתב שהרא"ש והר"ם רבים כנגד הרמב"ם וכו', אלא הביא שם את הרמב"ם בסוף דבריו ולא כתב שם הכרעת ההלכה, וס"ל שם שהלכה כרמב"ם

'מעמיד' אלא דן לענין 'הסכך' עצמו, האם סולם ראוי לסינוך, שתה"ד מתיר 'לסכך', והרשב"א 'הסתפק', והב"י שם פשיטא ליה שאסור להעמיד בדבר שאין לסכך בו, ופסק כדעת הרשב"א ולכן כתב 'מדנפשיה', ללא שדן בדברים, שיש להסתפק גם לגבי 'העמדת הסכך'. אולם בסוסי' תר"ל שם ביתו, ושם הביא את הסוגיא במקורה עם דברי הראשונים ופסק שאין איסור של מעמיד בדבר המק"ט וכדעת רוב הראשונים עי"ש. וא"כ נראה ברור שאין הוא מחלק בין לכתחלה לבין דיעבד כמו שכתבו חלק מהאחרונים, וגם אין לפרש את דבריו בסוסי' תרכ"ט לענין סינוך ממש בסולם, כיון שאין זה במשמעות לשונו, אלא כמו שכתבנו ששם אכן סיכס את דבריו בב"י עם הבנתו בסברא, אולם בסוסי' תר"ל כשעמד בעיקר הסוגיא הכריע שמותר, וא"כ מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך על גביו.

### קטן שהגיע לחינוך האם יכול להוציא גדול במגלה וחנוכה

**השו"ע** בסוסי' תרע"ה ס"ג כתב: אם הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה כלום ואע"פ שהניחה גדול. ויש מי שאומר בקטן שהגיע לחינוך, מותר ע"כ. אולם בסוסי' תרפ"ט כתב בסתמא שאם היה הקורא את המגלה קטן - השומע ממנו לא יצא יד"ח עי"ש. והקשו האחרונים מדוע לא הביא בסוסי' תרפ"ט את דעת הי"א, וחלקם אף חילוק בין מגלה לחנוכה. אולם המעיין בב"י יראה שבסוסי' תרע"ה הב"י הביא את הר"ן בשם העיטור דמהני קטן שהגיע לחינוך, ולא דן בזה יותר, ולא הביא חולקים על זה, ולכן בשו"ע 'סיכס' את דבריו שבב"י שיש מי שאומר שבקטן שהגיע לחינוך שרי. אולם בסוסי' תרפ"ט הטור הביא מחלוקת העיטור עם בה"ג והרא"ש, והב"י כתב שמדברי הרי"ף

ציין שעוד פרטי דינים יכתוב בסי' ק"ו. ובשו"ע שם 'סיכס' את דברי הטור באותו מקום. אולם בסי' ק"ו שם האריך במחלוקת הטור והרשב"א והעלה כדעת הרשב"א לאיסורא, וכך פסק בשו"ע שם. ובודאי שדעתו היא לאיסורא כבסימן ק"ו.

### נ"ט בר נ"ט בכלי ראשון

השו"ע ביו"ד סי' צ"ד ס"ה כתב: אם בשלו מים בקדרה חדשה ותחבו בה כף חולבת, ואחר כך חזרו ובשלו בה מים פעם אחרת ותחבו בה כף של בשר, ושתי הכפות היו בני יומן ובשום אחד מהפעמים לא היה במים ששים, אסור להשתמש בקדירה לא בשר ולא חלב ע"כ. אולם בסי' צ"ה ס"ג פסק: קערות של בשר שהודחו ביורה חולבת בחמין שהיד סולדת בהן, אפילו שניהם בני יומן מותר, משום דהוה ליה נ"ט בר נ"ט דהתירא ע"כ. והקשו האחרונים סתירה בדבריו עי"ש. והמעייין בב"י בסי' צ"ד יראה שהעתיק שם את הסמ"ק שהוא זה שאוסר, ולא דן בדבריו, ובשו"ע שם 'סיכס' את דבריו בב"י, שזה העתקת דברי הסמ"ק. אולם בסי' צ"ה שם ביתו והאריך בדבר והעלה להיתרא וכפי שכתב שם בבד"ה להדיא, וע"כ פשוט שהעיקר כדבריו בב"י בסי' צ"ה שאותם העתיק בשו"ע שם.

### סכין שאינו בן יומו שחתכו בו דבר

#### חריף האם אוסר או לא

השו"ע ביו"ד סי' צ"ו ס"א פסק בסתם שרק בסכין בן יומו אסור, ובשם י"א כתב שגם בסכין שאינו בן יומו ומקונח אסור. ובס"ג הביא רק את הדעה שאסור בבן יומו. ובסי' ק"ג ס"ו הביא רק את הדעה האוסרת בשם י"א וז"ל יש מי שאומר שאם שמו פלפלין בקדרה של איסור שאינה בת יומא, הכל אסור, דחורפיה משויא ליה לשבח ע"כ.

אפילו באבל ואפילו שהוא דעת יחיד, ולכן פסק כן בשו"ע שם. ואם לא נאמר כן יקשה עלינו הקושיא שכתבנו בתחלת הדברים, מאחר ובב"י ביו"ד פסק להקל, איך בשו"ע באור"ח שנכתב לאחר מכן החמיר בזה, ושוב בשו"ע ביו"ד חזר להקל בזה? אולם לפי מה שכתבנו העיקר הוא מה שכתב בב"י, שביו"ד חזר בו מאור"ח, והשו"ע זה 'סיכס' של הב"י בכל מקום לפי מה שכתב שם.

### האם ביצה של איסור חשיבה דרכה לימנות ואינה בטלה או לא

השו"ע ביו"ד סי' פ"ו ס"ג כתב שביצת נבילה וטריפה אפילו נתערבה באלף כולן אסורות. והקשו האחרונים שבסי' ק"י ס"א פסק שגם דבר שדרכו לימנות תמיד בטל - עי' בכה"ח בסי' פ"ו שם. אולם המעייין בב"י יראה שבסי' פ"ו הטור העתיק את דברי ספר התרומה שמחמיר בזה, וכתב הב"י 'ובסימן ק"י יתבאר שיש חולקין עליו'. הרי שציין להדיא לעיין בסי' ק"י. ומה שהעתיק בשו"ע את דברי הטור שהם דברי סה"ת זהו משום שדרכו לסכם ולקצר בשו"ע את מה שמוכא בטוב"י באותו מקום. אולם ודאי שדעתו היא כמו שפסק להדיא בסי' ק"י בבד"ה שכיון שהאיסור הוא מדרבנן נקטינן להקל כדעת הרמב"ם, וכ"פ בשו"ע שם.

### חתיכה שנאסרה האם יכולה להיות ניתרת כשתיפול לקדירה אחרת שיש ששים כנגדה

השו"ע ביו"ד סי' צ"ב ס"ד כתב בפשיטות שהחתיכה עצמה מותרת. אולם בסי' ק"ו ס"א כתב בפשיטות שאינה ניתרת. והתקשו בזה האחרונים. אולם המעייין בב"י יראה שבסי' צ"ב לא דן בפרט זה, אלא הטור הוא שכתב שהחתיכה עצמה ניתרת, והב"י

ובסי' קי"ד ס"ח הביא רק את סברת האוסרים ללא י"א עי"ש. ונלאו האחרונים ליישב את הדברים - עי' בזב"צ סי' צ"ו אות ח' ובדברי המגיהים שם באורך. אולם המעיין בב"י יראה שמקור האי דינא כתב באורך בסי' צ"ו ס"א ושם הביא את הרמב"ם והרשב"א ועוד פוסקים שאסרו רק בבן יומן, והביא את התרומה וסיעתו שאסרו גם באינו בן יומן, והעיקר הוא כדברי הרמב"ם והרשב"א וכפי שנקט בשו"ע בס"א בסתם. וזה מה שהביא בס"ג להדיא. ובסי' ק"ג הביא את דברי האגור בשם המרדכי שאסור באינו בן יומן, והעתיק אותו בשו"ע בשם י"א. ובבד"ה שם פירש להדיא שזה כסברת התרומה ונתבאר בסי' צ"ו שיש חולקים. וודאי שגם בשו"ע אין דעתו כדעת הי"א הנ"ל, אלא הם אותם י"א של סי' צ"ו ס"א, וכמו ששם דעתו לעיקר כמו הסתם, ה"ה כאן. ובסי' קי"ד הטור העתיק את דברי ספר התרומה, והב"י כתב נתבאר בסי' צ"ו, ועוד האריך לדון בדעתו. ובשו"ע 'סיכס' את דבריו שבב"י לדעת התרומה, אולם ודאי דלא ס"ל כן, וכמו שכתב בב"י שנתבאר בסי' צ"ו, ושם נתבאר שיש חולקים עליו, וכמו שציין בבד"ה בסי' ק"ג, אלא שבסי' קי"ד לא ציין כן בבד"ה, והדבר אינו קשה כלל. ולכן הדבר תמוה מאוד לומר שחזר בו בשו"ע וס"ל בסי' קי"ד כדעת בעה"ת כמו שכתבו כמה אחרונים שהובאו בזב"צ שם דלמה יחזור בו, מה התחדש שם שלא ראה בסי' צ"ו, הרי זה אותו ספר התרומה, אלא פשוט שדעתו כמו שפסק בסתם בסי' צ"ו וכנ"ל.

### האם חתיכה חיה חשיבא חתיכה הראויה להתכבד או לא

השו"ע בסי' ק"א ס"ג כתב כמה כללים מתי חתיכה נחשבת ראויה להתכבד ולא בטילה, וביניהם כתב שלא חשיבא חה"ל

אא"כ היא מבושלת, ויש חולקים בכל זה עי"ש. ומבואר שעיקר דעתו להיתרא. אולם בס"ח וס"ט לגבי קורקבן שנמצא נקוב וכן ראש כבש וכו' מבואר בסתמא שאפילו בחתיכה חיה חשיבא ראויה להתכבד עי"ש. וכן מתבאר מדבריו בסי' ק"י ס"ה שגם בשר במקולין, שהוא חי, חשיבא חהר"ל עי"ש. וכן מתבאר מדבריו בסי' ס"ט סי"ד עי"ש. והאחרונים הקשו את סתירת הדברים ויש שכתבו שחזר בו וסבירא ליה לאיסורא - עי' בזב"צ ובכה"ח בסי' ק"א ס"ג ובשאר המפרשים. אולם המעיין בב"י יראה שבסי' ק"א ס"ג שם הוא עיקר ביתו שהביא באורך את מחלוקת הראשונים, ואף כתב להדיא בבד"ה שכיון שהמחלוקת היא בדרבנן נקטינן לקולא, ולכן בשו"ע פסק להקל בסתם, וזוהי עיקר דעתו. אולם בס"ח וס"ט העתיק את דברי האו"ז לענין קורקבן ואין דברי תה"ד לענין ראש כבש, שהם ס"ל כדעת האוסרים גם בחתיכה חיה, ו'סיכס' את דבריהם בשו"ע. וכן בסי' ס"ט העתיק את דברי תה"ד כצורתם, שהוא ס"ל שחהר"ל היא גם בחיה, ובשו"ע 'סיכס' את דבריו. וכן בסי' ק"י העתיק בב"י את דברי הרשב"א שהוא ס"ל שגם חיה חשיבא חהר"ל, אולם אין זה עיקר הנידון שם, ובשו"ע שם 'סיכס' את דבריו בב"י, אולם ודאי שדעתו למעשה להתיר כמו שכתב בסי' ק"א ס"ג, ואין כאן חזרה, שהרי אין שום סיבה שיחזור בו, שהרי לא נתחדש לו שום דבר שלא ראהו קודם לכן. ושוב ראיתי שכ"כ להדיא בשו"ת שמש צדקה [לר' שמשון מורפורגו, ונציה תק"ג] יו"ד סי' ל"ג דף פ"ו סוף ע"ב ממש כדברינו וז"ל נלע"ד דמרנא בב"י אחר שפסק דינו בתרנגולת בנוצתה הביא דין הקרקבן בשם מצאתי כתוב וכן ההיא דראש כבש כלשון אח"כ מצאי בת"ה, ולדידיה ודאי לא ס"ל, דבלא"ה לפי מה שפסק למעלה התערובות

וס"ל לאיסורא. אולם המעיין בב"י יראה שאין טעם שיחזור בו, שהרי בב' המקומות הביא את אותם הפוסקים והם הרי"ף והרמב"ם שמתירים לעומת שאר הראשונים שאוסרים, אז מה הסיבה שיחזור בו? אולם המתבונן בס"י קפ"ט יראה שהשו"ע העתיק שם בכל הסימן את דברי הטור ממש כמעט מלה במלה, וגם ס"ד הנ"ל הוא העתקת דברי הטור דס"ל כהרשב"א וכראשונים המחמירים. אולם בס"י קפ"ד השו"ע כתב את סעיף ט' מדנפשיה על פי מה שכתב בב"י, ונראה שזוהי דעתו האמיתית לפי הכללים שהוא נוקט כדעת הרי"ף והרמב"ם לעיקר הדין, ולכן אין לומר ש'חזר בו' בס"י קפ"ט, אלא ששם העתיק את דברי הטור כצורתם, וכמו שמצאנו בכמה מקומות שמעתיק דברי הפוסקים אף שלא סובר כמותם, אולם עיקר דעתו נלמד מהמקום שכתב מדנפשיה, אף היסודי שחזקא קודם לסולמפ"ט. האמור

### יישוב ע"פ הנ"ל לסתירה בכללי השו"ע של 'סתם ויש' ושל 'יש ויש'

ידועים הכללים שכתבו האחרונים בדעת השו"ע שסתם ויש הלכה כסתם, ויש ויש הלכה כיש בתרא. אולם כתבו אחרונים רבים שיש מקומות שאין הכלל נכון, אלא פוסקים כיש קמא, או כיש כנגד הסתם, והם במקום שבב"י הכריע כסברת היש כנגד הסתם, או כסברת היש קמא כנגד היש בתרא. או במקום שרוב הפוסקים שהביא בב"י הם כסברת היש ולא כסברת הסתם, או כסברת היש קמא, וכפי שהאריכו בזה בהבאת דברי הפוסקים בספר פני יצחק [אבולעפיה] ח"ה דף עק"ב, בשו"ת תעלומות לב ח"ג דף קי"א ע"ב, השדי חמד כללי הפוסקים ס"י י"ג אותיות ט' וי', ובספר וזאת ליהודה להרה"ג יעקב חיים סופר עמ' כ"א עי"ש. ואם נאמר שהשו"ע הוא הספר העיקרי

מותר. ומה שהביא בשלחנו לא קשיא ולא מידי שהרי הדבר ידוע שמרנא חבר הש"ע אחרי חבורו הגדול ועשאו כמו מפתח לחיבורו, והרבה פעמים הביא כל הסברות והדעות. וכלל גדול בדינו מקדמונינו שלא לפסוק דין מתוך השו"ע, ולפ"ז ניחא דלא סתן דברי הרב מינייה וביה עי"ש. והם הם הדברים שכתבנו, והבאנו לזה ראיות רבות. אמנם בשו"ת יבי"א ח"ה יו"ד ס"י ח' אות ד' כתב ע"ד השמש צדקה שתירוצו אינו מחזור, דאדרבה אנן בדין סמכינן על פסקי מרן הש"ע יותר מב"י, שהרי לדין המוחזק יכול לטעון קים לי נגד מ"ש הב"י, ואינו יכול לטעון קים לי נגד מה שנפסק בשו"ע עי"ש. אולם לפי האמור, אדרבה דברי השמש צדקה חזקים כראי מוצק, הן כאן והן בשאר המקומות בשו"ע. והאחרונים שכתבו שאומרים קים לי נגד הב"י ולא נגד השו"ע - לא עמדו בכלל אדרבה עיקר הפסק הוא כדברי הב"י, ויתד היא שלא תמוט.

### אשה שיש לה וסת קבוע ולא בדקה האם מותרת ללא בדיקה או לא

השו"ע ביו"ד ס"י קפ"ד ס"ט כתב: שאר נשים צריכות בדיקה כשיגיע הוסת. עבר הוסת ולא בדקה ולא הרגישה, טהורה בלא בדיקה. וי"א שאסורה עד שתבדוק, אם יש לה וסת קבוע, או שהוא יום ל' אף על פי שאינו קבוע ע"כ. הרי שנקט בסתם שמותרת ללא בדיקה. אולם בס"י קפ"ט ס"ד כתב: עוד יש חילוק בין קבעתו ג' פעמים ללא קבעתו ג' פעמים, שהקבוע אף על פי שעברה עונתה ולא הרגישה אסורה לשמש עד שתבדוק ותמצא טהורה ע"כ. הרי שסתם כדעת הי"א בס"י קפ"ד לאיסורא. ועמדו בזה השו"ג ועוד. ועי' בטהרת הבית ח"א עמ' קכ"ח שנקט שהשו"ע בס"י קפ"ט חזר בו

ופוסקים כמותו ודנים בסתירותיו ובהכרעותיו  
- אין מקום לכללים  
מהיכן רצה מרן השו"ע שנדע שבמקום זה  
אין הלכה כסתם או הלכה כ"א קמא  
וכדומה? אלא ע"כ שמרן השו"ע כיון שנעיין  
בב"י ועפ"י זה נכריע, ואם כי על הרוב  
ההלכה כסתם או כ"א בתרא - מ"מ כיון  
שצריך לעיין בב"י, ושם מוכח שפעמים  
הלכה כ"א קמא או כ"א כנגד הסתם, לא  
ראה מרן השו"ע צורך להקפיד לדקדק בזה  
בצורה מוחלטת.

### מסקנא דמילתא

השו"ע נכתב בתור ספר קיצור לדבריו  
בארוכה בב"י. ברוב המקרים  
הקיצור אכן משקף את דעתו האמיתית של  
הב"י. אולם פעמים שהב"י קיצר את דבריו  
בשו"ע, אולם הוא עצמו במקום אחר האריך

בעיקר הסוגיא לפסוק כדעה אחרת או  
שנראה לדבריו שפותחין ~~פחות~~ אחרת, וגשש  
קיצר את דבריו שם בשו"ע. וכשבאים  
להכריע אין להקשות סתירה בדבריו בשו"ע  
ולעשות אוקימתות וכדומה, אלא לעיין  
בדבריו בב"י ולראות היכן הוא עיקר הסוגיא  
והיכן הוא רק כמעתיק או כמצייין, ולפ"ז יש  
לפסוק, בין אם המקום העיקרי הוא בתחלה  
ובין אם הוא בסוף.

כמו כן לענין סתם ויש או יש ויש -  
הכללים שהלכה כסתם או כיש בתרא  
הם 'בדרך כלל', אולם יש חובה לבדוק בב"י  
ולראות האם אכן כלל זה נכון במקום זה או  
לא, כיון שפעמים הרבה אין להתחשב  
בכללים אלו, והכל לפי המבואר בב"י שהוא  
החיבור העיקרי להלכה ולמעשה של מרן ר'  
יוסף קארו.



מכתב ה'

הרב יעקב סונגולובסקי

ישיבת 'תושיה' - תפרח

## בדין משתה ושמחה בחנוכה

ראיה ממש"כ הרמב"ם ימי משתה דישנו דין משתה ושמחה.

והנה לכא' יש להקשות על דברי המפרשים הנ"ל בדברי הרמב"ם דהבינו בדבריו שישנו דין משתה ושמחה בחנוכה, דברמב"ם כתב רק שהתקינו "ימי שמחה והלל" ולא הזכיר כלל דישנו דין משתה, ואיך מוציאים מדבריו דין סעודה בחנוכה.

ובאמת בתוס' בתענית דף יח: (בד"ה הלכה) כתבו בזה"ל: "פי' הא דקפסק הלכה מתענה ומשלים אר"ח קאי, דאי אחנוכה ואפורים אינו יכול להתענות דיום משתה ושמחה כתיב". וביאר הקרבן נתנאל את דברי התוס' דכונת התוס' דדין משתה ושמחה כתוב במגילת תענית ותימה אליבא דהמהרש"ל והמהר"ש מאוסטרייך מדוע הרמב"ם לא כתב גם דין משתה.

וביותר קשה: דהנה המשנ"ב בתחילת תר"ע (ס"ק א') מצטט את דברי הרמב"ם שכתב מה היה בזמן נס חנוכה ובתוך הדברים מצטט גם את דברי הרמב"ם שכותב שהתקינו שיהיו "ימי שמחה והלל", ובסעיף הבא עמש"כ השו"ע דריבוי הסעודות בחנוכה הן רשות מצטט המשנ"ב את דברי הלבוש המסביר באריכות מדוע לא תקנו חז"ל את ימי החנוכה לימי משתה ושמחה, ואם הביאור ברמב"ם הוא כביאורם של המהרש"ל וסיעתו דס"ל דישנו דין נוסף

ראיתי את מש"כ הרה"ג ר' שלמה לוי שליט"א בענין ריבוי הסעודות בחנוכה, וראיתי לנכון להוסיף ולדון בשיטות הרמב"ם והמשנ"ב שלא הובאו בדבריו.

א. דהנה הרמב"ם (פ"ג מהל' חנוכה הל' ג') כתב: "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחילתן מליל כ"ה בכסליו ימי שמחה והלל וכו'".

הרי דהרמב"ם שינה ממש"כ בבבלי שחז"ל תיקנו את חנוכה ליו"ט לענין הלל והודאה בלבד, ומוסיף דבחנוכה ישנו דין נוסף והוא דין שמחה.

ובאמת המהרש"ל בב"ק (פ"ז סימן ל"ז) הבין בשיטת הרמב"ם דהרמב"ם חולק על שיטת המהר"ם מרוטנבורג המובאת בטור ובשו"ע שס"ל דסעודות חנוכה דינם כסעודות הרשות, וס"ל שישנו דין משתה ושמחה בחנוכה וכשיטת המרדכי הארוך המובאת בדרכי משה שאומר שמקור הדין הוא ממש"כ במגילת תענית דעשו יו"ט בחנוכה זכר לחנוכת המזבח.

וכן מצינו בב"ח (תר"ע) דפוסק לענין הלכה דלא כהמהר"ם מרוטנבורג ומביא את המהרש"ל הנ"ל, ומביא גם שיטת מהר"ש מאוסטרייך דכתב: "דבחנוכה יש לנהוג שמחה ומשתה וכן מוכח קצת ברמב"ם". הרי דהמהר"ש מאוסטרייך רוצה להביא קצת

בחנוכה של משה ושמואל הרי דהמשנ"ב  
סותר את דבריו מיניה וביה.

ב. ולכאור' יש ליישב הקושיות בפשט נפלא  
ע"פ מה שכתוב בדברי הערוך השולחן:  
דהנה בערוך השולחן בתחילת תר"ע (סעיף  
ב') כתב את כל המעשה שארע בימים ההם  
ובסוה"ד כתב: "לשנה אחרת קבעום ועשאוּם  
יו"ט בהלל והודאה". ובסעיף ט' כתב: "ריבו  
הסעודות שמרבין בהם הן סעודות הרשות,  
שלא קבעום למשה ושמואל כפורים, משום  
שגזירת המן הייתה על הגופים להשמיד  
להרוג ולאבד לכך צריכים לשמח הגוף, אבל  
גזירת אנטיוכוס הייתה ביטול תורה ומצוות,  
ואף שזה גרוע מגזירת הגוף מ"מ סו"ס הם  
גזירות הנפש, לכך צריכים לשמח הנפש  
בהלל ותודה וזמירות ושמחות ומ"מ  
י"א שיש קצת מצוה להרבות בסעודות חדא  
דשמחת הנפש תלוי קצת ג"כ בשמחת הגוף  
כמושג בחוש ועוד לזכר חנוכה המשכן  
שקבעום למשה ושמואל. וכו'".

הרי מצינו בדברי הערוך השולחן שלמרות  
ס"ל כהשו"ע והטור דלא נקבע חנוכה  
למשה ושמואל, מכיון שלא היו גזירות על  
הגוף וא"כ אין צורך לשמח הגוף, אכתי  
המונח שהשתמש הערוך השולחן כביטוי  
לתקנת חז"ל בלהלל ולהודות הוא שתקנו  
לשמח הנפש וזהו עניין אחר לגמרי מהדין  
משה ושמואל כפורים שענינו שמחת הגוף,  
ובזה אתי שפיר דברי הרמב"ם ולק"מ בדברי  
המשנ"ב דמש"כ הרמב"ם "דקבעום לימי  
שמחה והלל" כונתו לשמחת הנפש בהלל  
והודאה ולא לשמחת הגוף.

ועל דרך זה מצינו בדברי הברכת אברהם  
(במאמרים חלק ב' מאמר מאי חנוכה)  
דכתב לבאר את דברי הרמב"ם: דהרמב"ם  
מפרש את מש"כ בגמ' ימים טובים דהכונה  
ימי שמחה והשמחה מוגדרת ע"י ההלל, ומה

שנא' בגמ' "בהודאה" י"ל שג"כ מפרש על  
ההלל שגם בהלל יש הודאה. ומחדש  
הרמב"ם שלא רק שנקבע שלא להספיד  
ולהתענות ולומר הלל בימים האלו אלא  
שכל התוכן של הימים הינם ימי שמחה  
והלל. ודבריו יושלמו היטב ע"פ מש"כ  
הערוך השולחן דתקנו ימים אלו לשמח  
הנפש בהלל והודאה.

ומוסיף הברכת אברהם לבאר דנראה  
שהרמב"ם למד את הקושיא של  
מאי "חנוכה" באופן אחר מרש"י, דרש"י  
למד שהשאלה היא על איזה נס קבעוה,  
אמנם הרמב"ם למד דהשאלה של הגמ' היא  
מהי מהות וקדושת היום ותוכן הנס, ומדייק  
זאת בדברי הרמב"ם שכתב "שמונת ימים  
אלו וכו' ימי שמחה והלל, ומדליקין בהן  
הנרות וכו' וימים אלו הן הנקראין חנוכה, והן  
אסורין בהספד ובתענית וכו'". דהיינו  
שהרמב"ם בא לומר דמהותו של החנוכה  
הוא ימי שמחה והלל, ורק אח"כ כותב את  
הדינים היוצאים.

אמנם לכאור' אכתי יש להקשות דהנה  
המשנ"ב בסוף דיני יו"ט (תקכ"ט ג')  
כותב עמש"כ השו"ע דאדם אוכל ושותה  
ושמח ברגל, ולא ימשוך בבשר ויין וכו',  
וכותב המשנ"ב (ס"ק כ'): "ואפ' הוא מסגף  
מפני תשובה בכל ימות השנה שלא לאכול  
בשר ושלא לשתות יין, בשבתות ויו"ט  
וחנוכה ופורים חייב לאכול ולשתות". הרי  
דמבואר בדברי המשנ"ב דישנו דין משה  
ושמואל גם בחנוכה ודלא כמש"כ במשנ"ב  
בהלכות חנוכה.

והנה בחוט שני (חנוכה עמ' שכ"ג, מובא  
בספר נר חנוכה) ביאר דאין כוונת  
המשנ"ב דישנו דין משה ושמואל בחנוכה,  
אלא שסובר דאדם שלא אוכל בשר ויין  
מחמת סיגוף הרי זה חשיב כתענית האסור

בחנוכה לח' ימים. ומקשה המהר"א הלוי מה קשה למגילה מדוע קבעו ח' ימים, הלוא לפני זה המגילה כתבה דנעשה נס ודלק השמן ח' ימים ולכך קבעו שמונה ימים. אלא מבאר מהר"א הלוי דבאמת המגילה סוברת דקבעו את חנוכה זכר לנס כמבואר בפשטות בתחילת דבריה אלא שנתקשתה המגילה בקושיא המפורסמת ששאל הבית יוסף דמאחר והיה מספיק שמן ליום הראשון א"כ הנס היה רק ז' ימים ומדוע תקנו ח' ימים, ובשלמא אם משה בחנוכה המשכן ושלמה בחנוכה המקדש עשו ח' ימים היה מובן מדוע תקנו ח' ימים אך מכיון דבחנוכה המשכן והמקדש היו רק ז' ימים קשה מדוע תקנו שמונה ימים של חנוכה. וע"ז מתרצת המגילה דתקנו יום נוסף לזכר חנוכה המזבח שנתעסקו בו שמונה ימים. ולפי"ז הכל אתי שפיר ולק"מ על הגמ' בשבת ממגילת תענית ואין צורך לחדש דין נוסף של משתה ושמחה בחנוכה.

בחנוכה. ובתשובות והנהגות הניח זה בצ"ב דגם אם נימא שזהו חיסרון מחמת הסיגוף ואין דין אכילה ושתיה אכתי צ"ב - דדין בשר ויין ודאי שלא מצאנו וא"כ מהו החיסרון בזה, וע"כ מוכח דגרע טפי כשנמנע מחמת סיגוף.

ג. והנה לביאורים הנ"ל ברמב"ם חוזרת קושיית המרדכי הארוך, דבמגילת תענית מבואר דקבעו את חנוכה לזכר חנוכה המזבח ודלא כדברי הגמ' בשבת דנקבע זכר לנס.

**אמנם** יש ליישב הקושיא ע"פ מה שביאר מהר"א הלוי במגילת תענית. דהנה במגילת תענית תחילה כתוב מה היה בחנוכה ובתוה"ד כתוב: "ונעשה בו נס והדליקו ח' ימים, לשנה אחרת קבעו ח' יו"ט", ומיד אח"כ מקשה המגילה: ומה ראו לעשות חנוכה ח' ימים והלוא החנוכה של המשכן הייתה רק שבעה ימים וע"ז מתרצת דמכיון שעסקו בחנוכה המזבח ח' ימים קבעו את



מכתב ו'

הרב אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית

## במצוות ביקור חולים

**עוד** הביא שם לגבי משך זמן הביקור, בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל שרואים שיש מציאות של שישים מבקרים ביום אחד, ואם יכנסו שישים מבקרים בו' שעות נמצא שיש שיעור של שש דקות לכל אחד, וא"כ רואים שגם בשש דקות יוצאין ידי חובה. ולכאורה יש לדחות שמנ"ל שכוונת הגמ' שיכנסו שישים מבקרים זה אחר זה אולי הכוונה שיכנסו שישים ביחד, וגם א"נ שישים ביחד זה לא כ"כ מצוי שיהיה מקום, אבל עכ"פ יכולים כמה ביחד להיכנס, והרי הביא מהשאלות שלכתחילה המצווה שיגיעו שניים ביחד, ואם שישים ירצו לקיים המצווה לכתחילה אז יכנסו בס"ה שלושים פעמים ביום לבקרו. עוד יש להעיר על זה, שכ"ז לפי חשבון שהיום י"ב שעות, אבל יש שהיום הוא ארוך יותר מהלילה ואז יוצא שיש זמן לבקר יותר משש שעות, עוד יש להעיר ע"ז שמנ"ל שכוונת הגמ' שכל השישים יבואו ביום אחד, יכולים גם לבוא ביומים או שלושה וגם יותר, וגם ע"ז שפיר שואלת הגמ' שיבואו שישים בכמה ימים ויתרפא לגמרי מחליו.

**הרב** ישראל צבי גרינברג שליט"א דן בעניין מצוות ביקור חולים, והביא בשם הצפנת פענח מקור מביקור יוסף את אביו כשהיה חולה, וצ"ב הרי ליוסף הייתה מצוות כיבוד אב, והרי ישנם פעולות שאדם חייב לעשות לאביו ואינו חייב לעשות לכל אדם, וא"כ אין מכאן מקור למצוות ביקור חולים לכל אדם. ועוד, שלא מבואר שיש בכך חיוב, והרי טבע האדם האוהב את אביו לבקרו כשהוא חולה גם בלי חיוב. ועוד, הרי לקח את בניו כדי שיברכם יעקב, וא"כ י"ל שבגלל זה לקח אותם.

**עוד** דן שם בעניין משך זמן הביקור, ויש לדון בזה, שיש כמה טעמים במצוות ביקור"ח, וכמו שציין במאמרו, ולכאורה יש שבגלל אריכות הביקור אז יש בביקורו יותר נזק מאשר תועלת, ויל"ד האם בכה"ג קיים מצוות ביקור חולים, האם נימא כיוון שבסופו של דבר לא הועיל לחולה בביקורו לא קיים המצווה, או"ד כיוון שבתחילה כשהיה זמן שאינו זמן ארוך אז קיים המצווה, ומה שאח"כ הוסיף לשהות אין זה עוקר המצווה למפרע.



מכתב ז'

הרב חן ריחניאן

## מי מברך על שניצל המוציא?!

שמצוי במוסדות גדולים או בשוחרי הבריאות] ולא בטיגון בשמן במחבת, יצא שיצטרכו לברך עליו ברכת "המוציא"! באשר אותם פירורים הם העיקריים. וזאת לאור פסקו של המחבר בענין פירורי לחם בסי' קס"ח סעיף י' שכתב וז"ל ואם [אותו לחם] אינו לא מבושל ולא מחובר אלא מפורר דק דק אע"פ שאין בו כזית ואין בו תואר לחם מברך עליו המוציא וברכת המזון עכ"ל. ואין להשיב שפירורי לחם של זמנינו נעשו ע"ד כן ואינם פת וכו', שכן עיקר הדיון היה על צורת המאכל וכפי שהיו רגילים להכינו מקדמא דנא מלחם יבש שחזרו ועשאוהו קמח.

בהמשך למ"ש בגיליון מנורה בדרום מזה עידן ועידנים שברכת השניצל הינה שהכל ולא מזונות, וכתגובה להערתו של מקים עולה של תשוב"ה בהעלותו את המנורה הטהורה ה"ה ידידנו הגאון ר' און סקלי שליט"א שראוי לברך עליו מזונות, הנה כאשר נתבקשתי שוב לשאלה זו והדיון הסובב בה, וכבר אמרו הרבה תורה למדתי מרבתי ומחברי יותר מהם, הערני לנכון ידידי איתי דרעי הי"ו הערה שלענ"ד צריך להתבונן בה ויש בה משום אל תמנע טוב מבעליו. באשר אם נסיק שברכת השניצל היא מזונות שפירורי הלחם הם עיקר, הרי שאם יכינו מאכל זה באפיה בתנור [כפי



מכתב ח'

הרב יעקב שפירא

## בענין תנאי בעיבוד הקלף

שלמד מכאן דא"צ עיבוד לשמה במזוזה, וכתב "ומיהו לדעת ש"פ דמזוזה צריכה עיבוד לשמה ע"כ צ"ל דעיבוד לשם ס"ת מהני אף למזוזה", ומשמע מדבריו דלדעת הרשב"א אין ראייה, אמנם לכאורה גם לדעת הרשב"א מוכח כן, דבכתיבה לכו"ע בעינן לשמה, ומוכח שם דכתיבה לשם ס"ת מהני למזוזה, ומה שהוכיח הרשב"א דלא בעינן עיבוד לשמה במזוזה, הוא לפי דעתו דתפילין לא בעי עיבוד לשמה, והוכיח שתפילין ראויין למזוזה אם מורידין].

(ב) הנידון השני הוא בסוגיא דהזמנה מילתא, אם מותר לכתוב תפילין על קלף שהזמינוהו לס"ת מצד הורדה מקדושה חמורה לקדושה קלה, ואין כאן נידון בדיעבד על כשרות התפילין, וכמו שנתבאר לעיל, דודאי בכלל מאתים מנה, אלא הנידון הוא לכתחילה אם מותר לעשות כן.

וענין זה תלוי בב' פרטים בסוגיא דהזמנה, דפליגי אביי ורבא בסנהדרין מ"ז ב' באורג בגד למת אם הזמנה מילתא, וקיי"ל כרבא דהזמנה לאו מילתא, ומקשי, רבא מ"ט לא גמר מעגלה ערופה ומשני משמשין ממשמשין גמרינן לאפוקי עגלה ערופה דהיא גופה קדושה, ולמדו מכאן הראשונים [ע"י נמו"י שם, ורמב"ן במלחמות סוכה ט' א' ועוד ראשונים] דבגוף הקדושה גם רבא מודה דהזמנה מילתא, [ואף שמצד הסוגיא יש מקום לדון בזה, שהרי רבא גופיה ס"ל

הרב אוריאלי אייזנבך העלה לדון בענין עיבוד הקלף לשמה בעיבוד הקלף ובענין תנאי בעיבוד, ובדעת הגרע"א והחזו"א בנידון.

ויש להעיר על הדברים,

(א) ראשית יש להבחין כאן בב' נידונים שנתערבו זה בזה לכל אורך הדברים, הנידון האחד הוא אם קלף שעובד לשם ס"ת כשר לכתיבת תפילין מצד הלשמה, והצד לפסול בזה הוא משום שהיה מקום לומר שקדושת ס"ת שונה מקדושת תפילין, ואף שחמורה ממנה, הרי זה דומה לעושה ציצית לשם קדושת ס"ת, שפשוט שאף שקדושת ס"ת חמורה ה"ז מין בשאינו מינו, והצד להכשיר הוא אם נאמר שס"ת ותפילין מין א' של קדושה הם, ולכן עשייה לשם קדושה חמורה מועיל לקדושה הקלה ממנה, דבכלל מאתים מנה.

ובנידון זה כבר מוכח בגמ' [שבת מ"ט ומנחות ל"ב א'] דמהני לשמה של ס"ת ותפילין למזוזה, מהא דתניא כיו"ב ספר תורה שבלה ותפילין שבלו אין עושין מהן מזוזה לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה, ודייק בגמ' הא מורידין עושין, ומכאן יש ללמוד דמצד הלשמה מהני כתיבה לשם ס"ת בשביל מזוזה.

[ועי' בחזו"א סי' ו' ס"ק ה' שהביא ראייה זו, ואח"כ הביא דברי הרשב"א בגיטין

מסקנת דבריו בסימן ג' שאין מקור לחילוק זה, וכיון דאשכחן בגמ' דבגוף הקדושה מודה רבא לאבבי דהזמנה מילתא מדאורייתא, אין לנו מקור להקל בהורדה לקדושה קלה דמה הפרש בין זה לזה, והביא כן גם בשם תשו' עבודת הגרשוני סי' ס"ה.

**ובמסקנת דבריו כתב ליישב דלדעת רבא תלוי הדבר בפלוגתא דר"י ור"ע בע"ז של נכרי אם נאסר בהזמנה, יעוי' שם, ולמאי דקי"ל מסיק הגרע"א דבגוף הקדושה הזמנה מילתא ואסור לשנות אפילו לקדושה קלה.**

(ה) והחזו"א [או"ח סי' ר'] הסכים עם הגרע"א בעיקר דבריו שאין לחלק בין הורדה לחולין להורדה לקדושה קלה, אבל התיר מטעם אחר לכתוב תפילין על קלף המעובד לשם ס"ת, וכ' וז"ל "ועיקר דברי הגרע"א דמעבד לשם ס"ת הזמנה מלתא היא משום דהוי גוף הקדושה, אינו מוכרע דהרמב"ן במלחמות שם ס"ל דלא מקרי גוף הקדושה אלא תשמיש הכתב וגם לא מצינו אלא במת דיליף שם שם מע"ע, ולא מצינו מי שחולק על הרמב"ן בזה", ודברי החזו"א בזה תמוהים שהרי הנמו"י שם בסנהדרין חלק על הרמב"ן והביאו הרמ"א בסי' מ"ב.

(ו) ועל קושית הגרע"א מהגמ' במנחות ל"ד ב' כתב החזו"א שאפשר לישב הגמ' באופן אחר, והוא שלהזמנה לתפילין ש"ר אין חומרה של גוף הקדושה, שאינו מין קדושה אחרת מתפילין ש"י, אלא שתפילין שנשתמשו בהם לשל ראש אסור לשנותם לש"י, ולמ"ד הזמנה מילתא לעולם, כל שהזמינו ה"ז כאילו נשתמש בו, אבל למ"ד הזמנה לאו מילתא אלא בגוף הקדושה, כאן לא חשיב גוף הקדושה כיון שגם תפילין ש"י

בעגלה ערופה דאין ירידתה לנ"א אוסרתה וכמו שהביאו התו' שם, מ"מ הראשונים הנ"ל למדו מגמ' זו שבגוף הקדושה הזמנה מילתא לרבא, ועי' בתשו' הגרע"א סי' ב' וג' שהאריך בזה.

**ומעתה יש לנו לדון, א' אם עיבוד הקלף חשיב כגוף הקדושה ומהני בו הזמנה ואסור לחללו, או שנידון כתשמישי קדושה [כ"ז שלא כתב עליו עכ"פ], ואין נאסר בהזמנה למאי דקי"ל כרבא, ב' אם הזמנה בגוף הקדושה אוסרת גם להוריד לקדושה קלה, או רק להוציא לחולין לגמרי.**

(ג) ובנידון אם עיבוד קלף נחשב כגוף הקדושה, נחלקו הראשונים, בנמו"י בסנהדרין מבואר דחשיב גוף הקדושה, והביאו הרמ"א לדינא באו"ח סימן מ"ב סעיף ג', אבל דעת הרמב"ן [במלחמות סוכה ט'] שכל זמן שלא כתב על הקלף לא חשיב גוף הקדושה, ולפי"ז קלף המעובד לשם ס"ת שרי לשנותו גם לחולין, וכ"ש דשרי לכתוב עליו תפילין.

**ולגבי הנידון השני אם הזמנה בגוף הקדושה אוסרת להוריד גם לקדושה קלה, הנה למ"ד הזמנה מילתא מבואר בגמ' מנחות ל"ד ב' דאסור להוריד לקדושה קלה דאמרינן ולמ"ד הזמנה מילתא דאתני עליהו מעיקרא, אלא שמסוגיא זו גופה יש לשאול למה למ"ד הזמנה לאו מילתא מותר לשנותם הרי לכאורה בנידון שם הוי הזמנה בגוף הקדושה, ולא תלי בפלוגתא אב"י ורבא.**

(ד) ובתשו' הגרע"א סי' ב' הקשה קושי' זו, ובתחילת דבריו כתב ליישב דלרבא אף שבגוף הקדושה מודה שהזמנה מילתא, מ"מ אינו חמור כ"כ כמו לדעת אב"י ואוסר רק לשנותם לחולין אבל לקדושה קלה שרי, אבל

וגם ש"ר קדושה אחת הם, ואם עשה תפילין לשם ש"י כשר לש"ר, ומעלת הש"ר נוצר רק ע"י שימוש ולא ע"י הזמנה.

**ובאמת** שעל דעת הגרע"א יש לתמוה, דלפי דבריו מה שאמרו בגמ' מנחות דלמ"ד הזמנה לאו מילתא בחדתי שרי לשנות מש"ר לש"י, הוא רק לדעת ר"י בע"ז אבל למאי דקי"ל כר"ע אסור, אבל מה נעשה שהרמב"ם והשו"ע וכל הפוסקים כתבו דבחדתי אי"צ תנאי ומותר לשנות.

**אבל** לפי תירוץ החזו"א על הגמ' במנחות ניחא, דלשנות מש"ר לש"י שרי למ"ד הזמנה לאו מילתא, כיון דמין קדושה אחת הוא, לא שייך בזה חומרת גוף הקדושה.

(ז) ומסקנת הדברים שאם נרצה להחמיר כדעת החזו"א כמה שהסכים עם הגרע"א שאין לחלק בין הורדה לחולין להורדה לקדושה קלה, ולהחמיר גם כדעת הרמ"א דעיבוד קלף חשיב גוף הקדושה, ראוי להחמיר לעשות תנאי בעיבוד הקלף ולא לכתוב תפילין על קלף שעובד לשם ס"ת בלא תנאי, ומ"מ ודאי אין נידון על כשרות התפילין אלא אם מותר לעשות כן לכתחילה.

**ובשו"ע** סי' ל"ב סעיף ח' כ' שצריך לעבד הקלף לשם תפילין או לשם ס"ת, ולא הזכיר שצריך לעשות תנאי, ואפשר שסובר כדעת הרמב"ן דעיבוד קלף לא חשיב גוף הקדושה, וא"כ לדעת הרמ"א שפסק כהנ"י יש להחמיר לעשות תנאי.

(ח) ובמ"ב פסק דשרי לשנות מקדושה חמורה לקדושה קלה בהזמנה בגוף הקדושה, ומקורו מהלבוש בסי' לב ס"ח וסי' מ"ב ס"ג, ובאמת שדברי הלבוש בסי' ל"ב צ"ב שכתב וז"ל "כללא דמילתא, כשמעבדים את הקלף לשם ספר תורה, מותר לכתוב עליו בין מזוזה

בין תפילין בין ספר תורה, שהרי הוכן אפילו לקדושה חמורה כל שכן שהוכן לקדושה קלה, ואין שייך כאן הורדה בקדושה כיון שעדיין אין שום קדושה בקלף עצמו כל זמן שלא נכתב עליו כלום, אלא הכנה בעלמא היא ולא מילתא היא, וכל מה שכותבין עליו דבר של קדושה מעלין אותו בקדושה לגביה הוא כמו שכתבנו, ומשמע מדבריו שההיתר הוא רק כל זמן שלא כתב עליו, ואילו בסימן מ"ב פסק דשרי לשנות ש"ר לש"י כל זמן שלא הניחם אע"פ שכבר כתבם, ואם ס"ל לחלק בין הורדה מס"ת לתפילין להורדה מש"י לש"ר, א"כ שוב אין ראייה מהגמ' במנחות שמותר להוריד בגוף הקדושה מקדושה חמורה לקדושה קלה למ"ד הזמנה לא מילתא, עוד צ"ב דלשונו משמע שהזמנה בגוף הקדושה אינו מעיקר דין הזמנה אלא חומרא בעלמא, ואילו בראשונים מבואר שלמדו מהגמ' שבגוף הקדושה מודה רבא לאביי דהזמנה מילתא מעיקר הדין, וצ"ע.

(ט) ועתה יש להעיר על דברי הגר"א אייזנבך,

**א.** מה שהביא מדברי הב"י והשו"ע נגד הגרע"א אינו נכון, כי יתכן שהמחבר סובר כדעת הרמב"ן שכה"ג לא חשיב גוף הקדושה, ולכן התיר לכתוב על קלף המעובד לשם ס"ת, וא"כ מי שמחמיר כדעת הרמ"א אין לו לסמוך על זה, [כי אין להוכיח מכאן החילוק המחודש בין הורדה לחולין להורדה לקדושה קלה].

**ב.** מה שהוכיח מדברי הרמב"ן דשרי להוריד מקדושה חמורה לקדושה קלה, ח"ו לומר כן שהוא נגד הגמ', ואמנם מוכח מדברי הרמב"ן שבכלל מאתים מנה, וזה כבר מוכח מהגמ' הא מורידין עושין, אבל כין שאין מורידין אין עושין, וכמו שנתבאר שהם ב' ענינים נפרדים.

ג. מש"כ שהגרע"א תלה הדבר בפלוגתא דע"ע אם ירידתה לנחל איתן אוסרתה והעיר ע"ז מדעת התו' שהו"ד במג"א, יעו' בתשו' הגרע"א סי' ג' שבמסקנת דבריו תלה הדבר בפלוגתת ר"ע ור' ישמעאל בע"ז של נכרי אם נאסרת בייחוד, ולא בפלוגתא דע"ע.

ד. מש"כ ד"לענין דינא הסכמת הפוסקים כנ"ל דגם בגוף הקדושה אף דאמרי' הזמנה מילתא, מ"מ לאחותניהו מקדושה חמורה לקלה שרינן, וכסתימת הגמ' במנחות שם", כבר נתבאר שאין זה מפורש אלא בדברי הלבוש.

ה. מש"כ דס"ל להוכיח מהא דריו"ח במנחות דאע"ג דהזמנה לאו מילתא, מ"מ בהזמנה בגוף הקדושה קשה להקל להוציא לחולין דהוי בהכי בזיון לגוף הקדושה, ובתשמישי קדושה אין בזיון בזה", לא זכיתי להבין כותנו איך מוכח כן בגמ' במנחות, אדרבה מסוגיא דמנחות יש להוכיח לקולא דמ"ד הזמנה לאו מילתא הוא גם בגוף הקדושה, אלא המקור שבגוף הקדושה הזמנה מילתא הוא מסוגיא דסנהדרין, ושם משמע שהוא מדינא דבזה מודה רבא לאביי, ולא רק מצד בזיון.

ו. מש"כ "ובאמת עי' בתשו' הגרע"א ז"ל סי' ב' שהאריך בזה ולבסוף השאיר דין הפוסקים על מכונו", יש להעיר שאין זה מסקנת הגרע"א, ועי"ש דבהמשך דבריו בסימן ג' חזר בו וכתב לאסור בלי תנאי.

ז. מש"כ "דבחזו"א ביאר הא דאמרי' דבתפילין חדשות אפשר לשנות רק מש"ר לש"י ולא מקילינן טפי דשרי אף להוציא לחולין דמשמע מזה לפוסקים הנ"ל דלהוציא לחולין הוי בזיון, וייסדו מזה דבגוף הקדושה אסור להוציא לבזיון ושרי להוריד

מקדושה לקדושה", לא זכיתי להבין כונתו, גם לא מצאתי הפוסקים שלמדו כן מהגמ' הנ"ל, דהתם מיירי בתפילין שכבר נכתבו ומה שי"ך לדון אם שרי להוציא לחולין, וכבר נתבאר לעיל דמקור הפוסקים להחמיר בגוף הקדושה הוא מגמ' בסנהדרין.

ח. מש"כ בהמשך דבריו בשם החזו"א שפירש ההיתר לשנות תפילין חדשות מש"ר לש"י דאינו משום דשרי להוריד מקדושה חמורה לקלה, אלא משום דש"ר וש"י חדא קדושה היא, וא"כ מס"ת לתפילין ומזוזה רצה לחדש שם דכיון דאינן חדא קדושה מהניא בהו הזמנה לאסור להורידן מקדושה חמורה לקדושה קלה, ואסר מכח זה להוריד מה שעובד לשם קדושת ס"ת לתפילין ומזוזות, עכ"ל, יש להעיר דאין כונת החזו"א שמותר לשנות כיון שקדושה אחת הם ואין מעלה בש"ר, דזה נגד הגמ' שם, אלא כונת החזו"א, דכיון דמין קדושה אחת הם [דאין שי"ך לכתוב לשם קדושת ש"ר ותפילין שנכתבו ע"ד ש"י יכול לשנותם לש"ר אע"פ שמקודש מש"י אלמא אין הייחוד לש"ר מין קדושה אחר] אין בזה חומרא של גוף הקדושה, ובזה הדרינן לפלוגתת אביי ורבא אי הזמנא מילתא.

גם מה שכתב שהחזו"א אסר להוריד מה שעובד לשם קדושת ס"ת לתפילין ומזוזות אינו נכון, דבחזו"א לא איירי בעיבוד קלף, שזה לפי לפי שיטתו שפסק כהרמב"ן לא חשיב גוף הקדושה, אלא רק בכתיבה לשם קדושה חמורה.

ט. מש"כ "והעירו דמבואר בזה דלא כד' הפוסקים דבכלל מאתים מנה, ורק אם יעשה תנאי בעיבוד שהוא גם לתו"מ, יהיה אפשר להוריד את הקלף מקדושת ס"ת לתו"מ", ראשית אינו נכון שהאוסר לכתוב

דוקא מצד שהן גוף הקדושה, אבל אי נימא דהן תשמישין הרי מודה דשרי להוציאן לחולין דקיי"ל הזמנה לאו מילתא, לא הבנתי תמיהתו, שהרי החזו"א לא קבע שתפילין ש"י וש"ר הכתובין הם תשמישין, אלא רק על קלף שלא נכתב וכמו שהביא בשם הרמב"ן, ואין כאן שום סתירה.

**יב.** מש"כ "ועוד, דהא לעיל מינה הוכיח ג"כ מהא דשבת דס"ת שבלה אין עושין ממנו מזוזה משום דמעלין בקודש ואין מורידין ומשמע דאם מורידין בקדש, עושין ממנו מזוזה, ואע"ג שעבדו לשם ס"ת, דאי"צ תנאי כלל, ודחה דשמא באמת זה ראייה לענין אחר דסגי במזוזה אף בעיבוד שלא לשמה, אבל משמע שעיקר דעתו שם דאי"צ בכלל תנאי וכל שמעבד לשם חמור יותר, אפשר לסמוך על זה גם לשם קל", הדברים נסתרים מניה וביה, שהרי הוכיח מהגמ' שהא מורידין עושין, אבל משם ראייה דכיון שאין מורידין אין עושין, והיינו שאף שאין חיסרון מצד הלשמה, דבכלל מאתים מנה, אבל אסור להוריד מקדושה חמורה לקדושה קלה.

**יג.** מש"כ "ביאור חדש בד' החזו"א, וכו'", דברי החזו"א מבוארים היטב למעין, ואף אם ביאורו מוכח לשיטתו, עדיין אינו מכריח לדינא חומרת הגרע"א, דאע"פ שחלק על הגרע"א והיקל בעיבוד קלף דלא חשיב גוה"ק ולכן קלף שעבדו לשם ס"ת בלי תנאי שרי לשנותו אפילו לחולין, עדיין אין זה מיישב סוגיא דמנחות דשם מירי בכתיבה לשם תפילין וכתיבה עצמה ודאי גוה"ק הוא לכל הדעות, וע"ז יישב שכיון שתפילין ש"י וש"ר חזא קדושה מצד הלשמה, [ואם כתב לשם של ש"י מהני גם לש"ר דשם קדושת תפילין חד הוא], ממילא לא שייך בזה חומרת גוה"ק, שהוא נגזר ממין קדושה

תפילין על קלף שעובד לשם ס"ת, סובר דלא אמרינן בכלל מאתים מנה, וכמו שנתבאר כבר לעיל דבכלל מאתים מנה הוא על הלשמה וע"ז אין חולק, ואע"פ ס"ל לאסור מצד אין מורידין, ומה שכ' אם יעשה תנאי בעיבוד שהוא גם לתו"מ, אינו נכון, ואין זה התנאי שצריך לעשות, דכה"ג הוי ברירה וכבר הזהירו הפוסקים שלא לעשות כן, אלא התנאי הוא שיהא העיבוד לשם ס"ת ויוכל לשנותו לכל מה שירצה, וכשכותב עליו תפילין הכשרו מדין קלף המעובד לס"ת, דבכלל מאתים מנה.

**י.** מש"כ "אלא דצריך לעורר דלהנ"ל זה גם נגד כל הפוסקים דס"ל דכיון דקיי"ל דהזמנה לאו מילתא, א"כ אף דמשמע בגמ' במנחות דבגוף הקדושה הזמנה מילתא, אין הכונה שם לומר דיש כאן חלות קדושה ע"י ההזמנה, אלא רק שאסור לבזותה מכאן ולהבא, ויותר מזה יש להדגיש דבגמ' במנחות אין זכר לנידון של הזמנה אי מילתא או לאו, דבאמת אין זה גדר של הזמנה מילתא, אלא רק שאסור לבזותה", לא הבנתי כונת דבריו, שהרי בגמ' במנחות משמע איפכא דהזמנה בגוף הקדושה לאו מילתא ובחדתי אי"צ תנאי, גם מה שכ' ויותר מזה יש להדגיש וכו' דבריו תמוהים שהרי הגמ' במנחות הוזכר להדיא נידון של הזמנה אי מילתא או לאו ולשון הגמ' שם "ולמ"ד הזמנה מילתא דאתני וכו'".

**יא.** מש"כ "ועוד, דהא החזו"א גופיה צידד לעיל מינה (שם סק"ו ד"ה ועיקר) דאליבא דאמת יותר נראה דהקלף אינו נחשב גוף הקדושה אלא רק תשמיש לכתב, והכתב הוא גוף הקדושה, עיי"ש, ולפי"ז הוא סותר דברי עצמו, דמה שקבע (כבר בסק"ד, ושוב בסק"ו) דש"ר וש"י חד קדושה הן, היינו

רפט

**בדרום**

הרב יעקב שפירא

**מנורה**

שצריך לקדש לשמה, משא"כ מעלת הש"ר      וזה הדר לפלוגתא דהזמנה, שלדעת רבא  
על הש"י שהוא רק מחמת חשיבות המצוה      נוצר מעלה זה רק אחר שימוש בפועל.

