

קובץ  
**מנורה בדרום**

במה תורנית לבירורי  
הלכה ומנהג

גליון ס'  
אייר - תשפ"ד

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

## דבר המערכת

בהודאה כפולה ומכופלת לכורא עולם, שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, מתכבדים אנו להגיש לציבור בני התורה די בכל אתר ואתר, את גליון **אייר של קובץ מנורה בדרום** - הלא הוא גליון **השישים של קובץ מנורה בדרום**!

וב"ה בני התורה יושבי ארץ הנגב אף כיומי דפגרא עמלים על התורה ועל העבודה, וזוכים לעמול ולחדש בתורה הקדושה. ובפרט בימים הקדושים הללו - ימי ספירת העומר, אשר הם כידוע ימי הכנה ליום מתן תורה - אשריהם ואשרי חלקם!

ונאחל כעת לבני התורה היקרים המסולאים בפז, די בכל אתר ואתר, שיזכו לזמן קיץ פורה, של התעלות בתורה ובעבודת ה' - ושכזכות התורה הקדושה, נזכה שיצילנו הקב"ה מכל אויבינו ומכל שונאינו ומכל מבקשי רעתנו, הקמים עלינו לכלותינו. ושנזכה כבר לגאולת עולמים, ולביאת משיח צדקנו, ולבנין בית קדשנו ותפארתנו - אמן כן יהי רצון!

**כדאי לדעת** - כי נצטברו במערכת הקובץ כמה וכמה עותקים מודפסים מגליונות ישנים של **מנורה בדרום**, ועל כן המעוניין לקבל איזה גליון ישן יכול לפנות למערכת, ואם ישנו במלאי נשמח להעבירו.

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

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

### ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים** ו**תפרח**. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף **משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה, מלבד דברי מוסר, דרוש או אגדה, שאף שמעלתם בודאי רבה - לעת עתה אין זו הבמה להם.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה ו**את 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 **אוצר החכמה**, וכן במאגר **היברו בוקס**.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכתבי 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 סיון, תתאפשר עד יום ו' - כ"ג אייר. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקרים הרי זה משובח [ובחומר שאינו מוקלד יש להשתדל 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 בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליכון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת זמן קיץ פורה,

מערכת קובץ מנורה בדרום.



## תוכן העניינים

### גנוזות

הגאון רבי יעקב יוסף זצ"ל

גיוס בני הישיבות ושאר העם לצבא..... יג

הרב דוד אזולאי

השכבות לכלל קהל ישראל, כפי שנהגו לאומרים בערי מרוקו..... כד

### מאמרי הלכה

הגאון הגדול רבי אביעזר פילץ שליט"א

בדין חציצה בגוף ובשיער, ובשוב שימת רש"י..... לא

הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א

גדר המצוה למנות השבועות בספירת העומר..... לה

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

חליפת מכתבים בסוגיא דכתיבת סת"ם מתוך הכתב..... מד

הרב אביחנן בן משה

'כתונת פסים' - בעניין התעטפות בטלית עם פסים שחורים אף לבני עדות המזרח..... נה

הרב אברהם דוד ברנד

שריפת בגדים בל"ג בעומר..... נח

הרב גרשון גולד

בדין קוצים וצואה למטה מג' לענין רשויות שבת (ודיני לבוד)..... סט

הרב ישראל צבי גרינברג

דינים והלכות במכירת או קניית דירה ..... עב

הרב צבי משה דוידוביץ

מכירת ספר תורה כדי לישא אשה ..... פב

הרב יהודה דיויס

מחליף את הזמנים ..... פד

אברהם יחיאל הלר הכהן

חידושים בגדר הגעלת כלים ..... צ

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

השמעת קול בשבת ..... צג

הרב משה אריה זקס

מילת זכריו מעכבתו בפסח ..... צח

הרב חיים חדד

בדין עמידה בספירת העומר ובמצוות נוספות ..... קד

הרב משה חליוה

תשובות בענינים שונים ..... קיב

הרב אבינעם טאובנר

האם מניעת זריקת הדם מציל מעבירה (מדברי הגר"א גניחובסקי  
זצ"ל) ..... קיח

אם אונאת דברים הוי כעין "מוזיק" או גם משום מידה רעה ..... קכא

הרב ערן כברה

בענין המוצא בחפירות ארכיאולוגיות כדים דכתוב עליהן אות ה' או הקדש -  
ומסתעף לנידון האם מותר לכתוב רעל על אוכל כדי שלא יקחוהו  
אחרים ..... קבו

הרב אוריאל כהן

פסול שינוי מראה במקוה, ואם שינוי טעם פוסל ..... קלה

הרב אביחיל לוי

בביאור מלאכת הוצאה ..... קמו

בביאור מצות סיפור יציאת מצרים ..... קנא

הרב יאיר מינקוס

בדין נטילת ידים לאכילת כרפס ..... קנו

הרב נריה מרציאנו

ברכת היין ..... קסא

הרב און אברהם הכהן סקלי

'האותיות שאלוני' - מסורת צורת האותיות הספרדית [חי"ז] ..... קעב

הרב אברהם ישעיהו קשש

יסודות בענייני חיוב חבלות ..... קפה

שישים! - מי יודע? ..... רא

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

ספיקא בספירת העומר ..... רלח

הרב יעקב רוזנבלט

בסוגיית סופגנין שביליתן עבה (סי' קס"ח סעיף י"ג) ..... רלט

הרב חן ריחניאן

בדין היתר נתינת רבית "ללוה" והסתעפות לשאלת הגמ"ח בכולל  
חזו"א.....רמד

הרב ניסן רייך

בדין אוכל פהבב"ב בתוך הסעודה (סי' קס"ח).....רנ

הרב שרון שרפי

בהגדרת יסוד ההיתר דספק ספיקא.....רנו

### תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יוסף אביטבול.....רסח

שיעור מתנות לאביונים בזמננו

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך.....רעא

בענין כתיבת סת"ם בקולמוס ברזל

מכתב ג'

הרב גבריאל ארצי.....ערב

עוד בענין שאלת שלום חבירו, והארת פנים

מכתב ד'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין.....רעז

בענין עונג שבת ♦ בענין מנהג איסור קטניות בפסח ♦ שני שליחי ציבור במנין אחד

מכתב ה'

**הרב עמנואל מולקנדוב.....רפא**

פרטי דינים בהלכות בציעת הפת בשבת







# גנוזות







הגאון רבי יעקב יוסף זצ"ל  
בן מרן הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל

## גיוס בני הישיבות ושאר העם לצבא\*

לכבוד יום היארצהייט ב' אייר

א. הגיוס בימינו: מתחלק לשני חלקים אם הוא יושב ולומד ואם הוא לא יושב ולומד

אם הוא יושב ולומד הג"ר שלמה יוסף זוין פרסם חוברת (בשנת תש"ח, בעילום שם המחבר, תחת השם "אחד הרבנים", יש עותק ממנה בספריה הלאומית ובמוסד הרב קוק<sup>2</sup>) וזה תוכנה: זו מניין לכם, שתלמידי חכמים פטורים ממלחמת מצוה של עזרת ישראל מיד צר הבא עליהם, ומנא לן שבני הישיבות פטורים, והרי שנינו שבהצלת נפש [לא נפשות אלא אפילו נפש אחת מישראל] אין עושים אלא על ידי גדולי ישראל (יומא כד: וכ"פ הרמב"ם פ"ב מהלכות שבת ה"ל). והוסיף, מבין אני את ה"נטורי קרתא", שמתנגדים בכלל למדינת ישראל, וסבורים שכל המלחמה מיותרת, ועלינו להכנע וחסל. אבל גם אז אין הבדל בין בני הישיבות ליושבי קרנות, ומי שסובר כך עליו למנוע מהשתתפות בגיוס כל גבר מישראל, יהיה מי שיהיה. אבל לאשרנו, החושבים כך מתי מספר ונער יכתבם, וכולם מבינים כי אין תקומה לישוב בארץ ולשארית הפליטה בגולה מבלעדי מדינה עצמאית בארצנו, ואין אנו ששים לקראת קרב אלא אם מתנפלים עלינו בחמת רצח, ואז חובתנו להציל את עצמנו, וזה נחשב למלחמת מצוה, ע"ש.

ובשו"ת עולת יצחק (רצאבי, ח"ב סי' רסד) כתב, דמהא דאיתא בגמרא בסוטה (מד:) שהכל יוצאים למלחמת מצוה אפילו חתן מחדרו, פשיטא שהוא הדין שאף תלמידי חכמים צריכים לצאת למלחמת מצוה, וברמב"ם (פ"ה מהלכ' מלכים הלכ' לא) מפורש שעזרת ישראל מיד צר הבא עליהם היא מלחמת מצוה, ואם כן הוא הדין בזמנינו.

מכל מקום, כיון שרוב ככל העומדים בראשם פרקו עול תורה ובעטו בכל קודש בגלוי, ולא עוד אלא שפרצו בעריות על ידי הכנסת הבנות לצבא, אין לנו ברירה אלא לעשות סבבינו חומה של אש, ע"ש.

א. המאמר נערך מכתבי הגר"י יוסף זצ"ל, ע"י בנו הגאון רבי עובדיה נר"ו, וע"י הרה"ג אהרן כהן נר"ו, ונמסר ע"י למערכת. הערות השוליים במאמר הן מעורכי המאמר.

ב. אמנם מבני ביתו טענו שלא הוא כתב מאמר זה.

ג. והוסיף עוד, שכתב הרמב"ם (פ"י מהלכ' דעות הלכ' לא), שהנמצא במדינה שמנהגותיה רעים וכו' ואם היו רעים וחטאים שאין מניחים אותו לישב במדינה אלא אם כן נתערב עמהם, יצא למערות ולמדברות, ע"ש. ובזמנינו אלו הם הישיבות הקדושות, וכך מוסרים משמיה דהגאון בעל החזון איש זצ"ל. ע"כ. [העורך א.כ].

וכן פסקו הגר"מ טוקצ'ינסקי בקונטרס שחרור בני ישיבות מגיוס כתב שאין לבני הישיבות להתגייס, וכן בקובץ התורה והמדינה (קובץ ה, ו בשנת תשי"ג ותשי"ד) כתב ביקורת מר"י שביב, וע' בתחומין (ח"א תש"מ) בדין העוסק במצוה פטור מן המצוה, ובחבורת יהדות עם יהודי ומדינת ישראל (י. ליבוביץ עמ' 210) ובגיוס כהלכה (י. כהן עמ' 262).

ואף הג"ר שלמה יוסף זווין הורה לנכדו, ה"ר נחום כהן ללמוד תורה ולא לשרת בצה"ל. וכן פסקו הג"ר יעקב מאיר חרל"פ [תלמיד הרב קוק] והג"ר איסר זלמן מלצר, והג"ר צבי פסח פרנאק, הג"ר שלמה זלמן אוירבך, והג"ר יוסף שלום אלישיב, הגאון מטשעבין, הג"ר יצחק אייזיק הלוי הרצוג בפסקים וכתבים (ח"א עמ' רלו, תשי"א) ובשעורי הראש"ל (ח"ב עמ' נא).

### ב. פטור תלמיד חכם משירות במשמר האזרחי

לכולי עלמא פטור התלמיד חכם מלשרת במשמר אזרחי, משום שעוסק במצוה והעוסק במצוה פטור מהמצוה. וביותר יש לפוטרו לפי מה שכתב רבנו זלמן בשלחן ערוך הרב, דרך היודע את כל ההלכות חייב להפסיק לימודו למצוה<sup>ד</sup>.

### ג. פטור תלמיד חכם משירות צבאי

ידוע, שמי שעמל בתורה פטור ממיסים ופטור גם משמירת העיר, כדאיתא בגמרא (ב"ב ח.), אמר רב יהודה: תלמידי חכמים פטורים מלשלם עבור השערים לחומות העיר, כיון שהם אינם צריכים שמירה שתורתן משמרתן. ע"כ.

בעל הטורים (דברים א, ג) כתב בשם תנא דבי אליהו (פרק י), אם יהיה תלמיד חכם אחד בין ארבעים אלף, אין צריכים לא מגן ולא רומח, כי תלמיד חכם מגין עליהם מאויביהם, ע"כ.

ובגמרא (נדרים לב.) אמרו, מפני מה נענש אברהם ונשתעבדו בניו למצרים מאתיים ועשר שנים, מפני שעשה אנגרייא בתלמידי חכמים, שנאמר "וירק את חניכיו ילידי ביתו" (בראשית יד, יד). [פירש הר"ן (שם), בני אדם שחנך לתורה. וכתב הרא"ש (שם), אף על פי שעבירת העונש מפורשת על אומרו במה אדע, מכל מקום עבירה זו הענישתו להיות נופל בכמה אדע] ע"כ. והתם ודאי היתה מלחמת מצוה, שאם לא כן איך אברהם סיכן את עצמו, ואפילו הכי נענש. והאבא אמר שלפי זה, אותם הצועקים על גיוס בני הישיבות, מי יודע כמה יענשו בניהם ובני בניהם<sup>ה</sup>.

ד. אדה"ז קאי על מצוות יראה ואהבה שאין להשקיע בזה הרבה כי מצות ידיעת התורה עולה על כל המצוות, אבל מסתבר שבמצוות שלא דורשות מאמץ וזמן רב לא נאמר, וגיוס גורם לזמן ארוך של יציאה מהלימוד, ובזה מצות ידיעת התורה קודמת. דברו איתי אברכים יקרים שהתייגסו בתשרי תשפד למשך זמן ארוך, שקשה להם לחזור ללימוד, אחר זמן ארוך כל כך.

ה. זכורני מהג"ר מאיר חדש זצ"ל בישיבת אור אלחנן שהיה אומר, שאסור שבני ישיבות יתנדבו בזמן הבחירות,

**ועוד** אמרו (מגילה טז:), אמר רב יוסף, גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות. דמעיקרא כתבו את מרדכי בפסוקים אחרי ארבעה שמות ולסוף כתבו אותו אחרי חמישה שמות.

**ובן** פסק הרמב"ם (פ"ו מהלכ' שכנים ה"ו), כל הדברים שצריכין לשמירת העיר לוקחין מכל אנשי העיר ואפילו מן היתומים חוץ מתלמידי חכמים, שאין תלמידי חכמים צריכין שמירה שהתורה שומרתן. ע"כ.

**ובן** פסק בשלחן ערוך (יו"ד סי' רמג ס"ב), דבר שהוא צריך לשמירת העיר, כגון חומות העיר ומגדלותיה. ושכר השומרים, לא חייבין התלמידי חכמים לתת להם כלום, שאין צריכין שמירה, שתורתן שמירתם. ולכן היו פטורים מכל מיני מסים. ע"כ. וכן פסק מרן בחושן משפט (סי' קסג ה"ד).

**עוד** פסק הרמב"ם (פ"ג מהלכ' משמיטה ויובל הלכ' יב ויג), שבט לוי הובדלו מדרכי העולם, לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ולא נוחלים וכו' אלא הם חיל ה', ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי עולם<sup>1</sup>, אשר נדבה רוחו אותו להבדל ולעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו וכו', עיי"ש.

**העניין** בזה הוא, כשם שבצבא צריך להיות צבא קבע, ומסביב לו חיילי מילואים וכך הצבא צומח ומעלה את רמת הלחימה. כך צריך להיות גם צבא קבע רוחני לצורך שמירת התורה, שהם בני הישיבות, ומסביב להם עם ישראל, ואי אפשר לפרק את עמוד השידרה הרוחני של עם ישראל, והוא פקוח נפש רוחני. ובפרט בזמן הזה שהפריצות גברה, והוא מסכן את נשמתו באיסור עריות [כגון נבול פה בחדר האוכל וכו'] ובכפירה, ואיכא דרכא אחרינא<sup>2</sup> רשע (ב"ב נ"ז:).

## ד. תורנות שמירה ביישובים

**הנה** יש חוק הנקרא "חוק הגנת היישובים" שמחייב את כל תושבי היישובים שבמדינת ישראל לשמור, יש לדון מה דינם של התלמידי חכמים בדבר זה, האם חייבים הם בשמירה.

**הגר"ש** מאשש זצ"ל (בירחון אור תורה, אלול תשנ"ד) פסק, שאף בשמירה ביישובים כדוגמת ביתר ועמנואל וכדומה, פטורים התלמידי חכמים מתורנות השמירה, שהרי התורנות שקובע הקב"ט [קצין הביטחון] שלא נבחר על ידי התלמידי חכמים והצבור, אינה תואמת את ההלכה. וכן המנוי ממשרד הביטחון, או צה"ל אינו תקף על פי ההלכה. וכן פסק רבי דוד טהרני בשו"ת דברי דוד (ח"א יו"ד סי' נד).

**אמנם**, הגר"ר יוסף שלום אלישיב זצ"ל פסק שחייבים התלמידי חכמים להשתתף בתורניות השמירה, וכן פסק הגרש"י זיין וכמבואר לעיל.

---

כי זה חשוב כאנגריא בתלמידי חכמים. וכן הגר"ח קנייבסקי אמר על הקרונא כי הוא בא על ביטול תורה שהיה במשך ארבע בחירות סמוכים זה לזה.

1. פירשו המפרשים, דהכוונה בזה היא על גרים. [העורך א.כ].

2. דהיינו, שלא להתגייס.

## ה. הבעיות בגיוס לצה"ל גם למי שלא יושב ולומד

**במצב** של ימינו יש מספר בעיות בצבא, ולפיכך אף מי שאינו עמל בתורה כל היום אסור לו להתגייס לצבא.

א. חייל שמתגייס לצבא עומד הוא בפני סכנה מהתדרדרות רוחנית. וכתב הרמב"ם (פ"ו מהלכ' דעות ה"א") שדרך בני האדם להמשך בדעותיהם ובמעשיהם אחר חבריהם, ע"כ. ואפילו ירמיה הנביא חשש מלהיות בחברת אנשים חטאים, ואמר: "מי יתנני במדבר מלון אורחים, ואעזבה את עמי, כי כולם מנאפים, עצרת בוגדים" (ירמיה ט, א), ואם ירמיה חשש, מי יוכל לומר: לי זה לא יקרה? ועוד אמרו חז"ל באבות (פ"א משנה ז), הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע.

[כתב החתם סופר (בהקדמה לתשובותיו ליו"ד), המתבודד מחברת בני האדם לא בזה חפץ ה', שישלים האדם את נפשו לבד, וישאיר את שאר בני דורו אחריו תרבות אנשים חטאים, וכמו שאירע לחנוך ולנח, אבל באברהם שמיעט בהשלמת נפשו, למען רוות כבוד ה' והרבות עבדיו, לכן אמר ה' "המכסה אני מאברהם". ע"כ. ומכל מקום, החובה לקרב את בני דורו צריכה להיות "בזהירות" שלא יפגע הוא או משפחתו, הא לאו הכי אסור לו לקרב אחרים ולרדת ברוחניות. וכמו שאנו מתפללים אל תביאני לידי נסיון, ומטעם זה אסור להתגייס למקום שעלול לחטוא וכו'. כמו בהצלת נפשות (פיזיות). שכשם שאין להסתכן שלא יהרג כדי להציל אחרים כן הוא ברוחניות].

ב. בצבא יש מראות פריצות, ואם מידי עבירה ינצל מהרהור ינצל? והרי אמרו רבותינו (בב"ב זז:): אי איכא דרכא אחרינא רשע הוא. ועוד, שהרי אם יתגייס אי אפשר לו להימנע מניבול פה ושמיעת דברי כפירה, ובזיון תלמידי חכמים.

ג. אף מי שרוצה להתגייס לנח"ל החרדי או דרך ישיבות ההסדר, אינו יכול להבטיח לעצמו את שמירתו הרוחנית, שהרי יתכן ובמסגרת שירותו במילואים או בשעת מלחמה ממש, שאז ישבצו אותו בין חיילי היחידות האחרות ויושפעו מהליכותיו של הציבור החילוני [כגון עריות, גניבות, חילול שבת וכיוצא בזה], וכן הם יהיו חשופים לכל הסכנות שיבוארו להלן.

ח. וז"ל: דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחביריו ונוהג כמנהג אנשי מדינתו, לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל החכמים תמיד כדי שילמוד ממעשיהם, ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך כדי שלא ילמוד ממעשיהם, הוא ששלמה אומר הולך את חכמים יחכם ורועה כסילים ירוע, ואומר אשרי האיש וגו', וכן אם היה במדינה שמנהגותיה רעים ואין אנשיה הולכים בדרך ישרה ילך למקום שאנשיה צדיקים ונוהגים בדרך טובים, ואם היו כל המדינות שהוא יודעם ושומע שמועתן נוהגים בדרך לא טובה כמו זמנינו, או שאינו יכול ללכת למדינה שמנהגותיה טובים מפני הגייסות או מפני החולי ישב לבדו יחידי כענין שנאמר ישב בדד וידום, ואם היו רעים וחטאים שאין מניחים אותו לישב במדינה אלא אם כן נתערב עמהן ונוהג במנהגם הרע יצא למערות ולחוחים ולמדברות, ואל ינהיג עצמו בדרך חטאים כענין שנאמר מי יתנני במדבר מלון אורחים. ע"כ.

ט. וע' בהקדמה לשו"ת להורות נתן חלק ו. י. ואפילו אם אין חיילות, אבל גם מאדם לא דתי ששוהים בקרבתו זמן ארוך מתקלקלים.

ד. רוב המטבחים [כשמונים אחוז] בצבא הרי הם בחזקת מטבחים שנטרפו<sup>יא</sup>, ואם כן החיילים שם נכשלים באכילת מאכלות אסורות<sup>יב</sup>.

ה. יש הוראות בצבא הנוגדות את ההלכה. כגון, הוראות הפתיחה באש [הנוהל של פתיחה באש הוא לקרוא מספר פעמים לעבר הדמות החשודה ורק אחר כך לירות בון] וכן במלחמה יש את עיקרון "טוהר הנשק" [החייל לא ישתמש בנשקו כדי לפגוע בבני אדם שאינם לוחמים ובשבויים וכן אסור להפציץ מקום ששוהים בו ילדים או נשים גויים, אלא יעשה כל שביכולתו למנוע פגיעה בחייהם], והוראות אלו נוגדות את ההלכה, כיון שהם מסכנות חיים בטיהור השטח הבנוי, ולפי ההלכה צריך לפוצץ את הבניין בטיל וכיוצא בזה. ואם כן איך יתגייס ויסתכן בידיים כבולות? והעושה כן, הרי הוא כמתאבד. ועוד, איך קצין ירא שמים ישלח את חייליו להתאבד? וידוע שבהריגה יש שליח לדבר עבירה, וכמו שדרשו חז"ל בגמרא (קידושין מג.) מהפסוק "אותו הרגת בחרב בני עמון" (שמואל ב יב, ט), שבהריגה יש שליח לדבר עבירה<sup>יג</sup>. [ובשנת תשס"ב בחודש שבט הודה הרמטכ"ל שעשרה חיילים נהרגו בגלל טוהר הנשק].

ו. המתגייס עלול לחלל שבת שלא לצורך וכן בטעות.

ז. המתגייס עלול לפנות ישובים בארץ ישראל.

ח. בעבר היו החיילים הדתיים בשר תותחים. שכן אחוז החללים בשנת תש"ח היה כחמישים אחוז חיילים דתיים, אף על פי שבכלל האוכלוסיה בארץ היו פחות מעשרים אחוז דתיים. וכן מספר הישובים הדתיים שנפלו בידי האויב היו כמחצית ממספר הישובים שנפלו בכלל, דבר זה נגרם מחוסר סיוע וכיוצא בזה, ונתון זה מצביע על יחס מפלה מובהק מאוד.

[עוד ידוע, שהיתה פלוגה דתית במלחמת השחרור שנשלחה להסתער על משטרת עיראק בלי חיפוי.

והעיר העתיקה שנכבשה במלחמת השחרור נעזבה לאחר הכיבוש<sup>יד</sup>, ולא ניתן להתעלם מכך שכנראה נעזבה כיון שמרבית תושביה היו חרדים.

וכן במלחמת שלום הגליל [בשנת תשמ"ב], נקלע גדוד משיבת הסדר למלכודת צבאית סורית,

---

יא. ופעמים שבאו סירים וכדומה ממטבח אחר וכו'. וכמה אמרו שבשביל זה הם עושים חור ופוגמים בסיר בכדי לקבל חדש, שהוא דבר לא פשוט לעשותו, ועונשו בצבא חמור.

יב. שהרי אדם יכול להביא מאכל טרף מביתו ולהכניס למטבח, ואף שהוא אסור לפי החוק בצבא, מכל מקום מעשים בכל יום שדברים כאלו קוראים. ועוד יש להאריך על הכשר הרבנות שהוא מן הדין ממש טריפה, וכמו שפוסק מו"א זצ"ל שאפילו בדיעבד אם הביא עוף בהכשר הרבנות למצות משלוח מנות, לא יצא בו ידי חובתו, מכיון שכל העודף של שחיטות אחרות מעבירים אותם לשחיטה הרגילה, ויש רעותא בעופות ואין מי שיפסוק להכשירם, ועל דבר זה התפטר הרב ורנר בחדרה אחר עשרות שנות כשרות, ואכמ"ל. למרות שבאחרונה יש שיפור גדול בהבאת מוצרים של כשרויות טובות יחסית.

יג. וע' בשע"ת סי' תרד ושו"נ.

יד. ונודע מחקרו של לפידות שבן גוריון היה עסוק בקריאת ספר ולכן לא היה אפשר להשיגו לאשר שליחות כוחות.

הגדוד ביקש בקשר סיוע להיחלצות אווירית או על ידי ארטילריה ולא קיבל, והמודיעין ידע שיש חטיבה סורית והעלים זאת מהמג"ד ושלחום לאיבוד ט"ן.

ט. נאמר בתורה "ונתנו איש כופר נפשו לה" בפקוד אותם, ולא יהיה בהם נגף בפקוד אותם" (שמות ל, יב), ופירש רש"י (שם), המצוה היא, שכשתפוזן לקבל סכום מנינם לדעת כמה הם, אל תמנעם לגולגלות, אלא יתנו כל אחד מחצית השקל, ותמנה את השקלים ותדע מנינם, שהמנין שולט בו עין הרע והדבר בא עליהם. ע"כ.

**האיסור** למנות את ישראל הוא אף לדורות, וכן הוא בגמרא (יומא כב:), אמר רבי יצחק: אסור למנות את ישראל אפילו לדבר מצוה, דכתיב "וישמע שאל את העם ויפקדם בטלאים" (שמואל א טו, ד) [ופירש רש"י: ציווים לקחת כל אחד טלה מצאן המלך ובאו למרחב ומנו את הטלאים]. אמר רבי אלעזר: כל המונה את ישראל עובר בלאו, שנאמר "והיה מספר בני ישראל כחול הים אשר לא ימד" (הושע ב, א). רב נחמן בר יצחק אמר עובר בשני לאוין שנאמר "לא ימד ולא יספר". ע"כ.

**הרמב"ם** (פ"ד מהלכ' תמידין ומוספין ה"ד) פסק כן להלכה, וכתב בעניין הפייסות שעשו במקדש שמנו את אצבעות הכהנים ולא את הכהנים עצמם, לפי שאסור למנות ישראל אלא על ידי דבר אחר, שנאמר "ויפקדם בטלאים". ע"כ. וכן פסק הרמב"ן (על התורה במדבר פ"א פס' ב). ויש בזה חשש איסור דאורייתא.

**התוספות** רי"ד (ביומא שם) כתב, אסור למנות את ישראל אפילו לדבר מצוה, פירוש לדבר שבקדושה, שצריך לפקוד אותם על ידי דבר אחר, ושלא לדבר מצוה אפילו על ידי דבר אחר אסור. ע"כ. וקשה מדוע השמיט השלחן ערוך דין זה.

**ובן** כתב המגן אברהם (סי' קנו ס"ק ב), כשרוצים לדעת אם יש מניין בבית הכנסת לא ימנע בפיו אלא ימנע במחשבה. ע"כ. וכן פסק בספר פתח הדביר (סי' קנו אות ג). והביא דבריהם בכף החיים (סופר, או"ח סי' קנו ס"ק יד). וכ"כ הפרי חדש (סי' נה ס"א).

**בחסד** לאלפים (או"ח סי' נה אות י) כתב, רבים טועים ומונים א', ב', ג' וכו', וטעות הוא בידם אלא יראו במראית העין וימנו במחשבה. ע"כ. וכן כתב בספרו פלא יועץ (ערך מונה) וכן כתב בכף החיים (פלאג', סי' יג אות י) והיפה ללב (שם אות ג). והביא דבריהם בכף החיים (סופר, או"ח סי' נג ס"ק יא).

**בספר** העיתים (עמ' רנג) כתב, שאין למנות אם יש עשרה אנשים למניין לומר דבר שבקדושה

---

טו. ידוע לי ממקרה בהם ישיבות ההסדר במבצע חומת מגן לא קבלו נגמשים טובים רק בני הקיבוצים. ואז נתקע נגמ"ש והחיילים שם מתו כנודע.

ובכמו כן ישנם מחזלים עצומים שבגללם מתו רבים לחינם, והעד בנו מקרה האחרון החמור ביותר שהוא מלחמת שמח"ת תשפד שמתו יותר משלש מאות חילים ושוטרים שנתנו בידיהם רק שתי מחסניות ושלחום להלחם, בלא ציוד מנימלי להלחם, וכפי שסיפרו היחידים שניצלו שם.

גם כמעט תמיד יש במבצעים צבאיים דברי השמאל שמפסיקים את המבצע באמצע, או בלחץ של אמריקא, ומסכנים חיי חיילים לחינם.

אלא על ידי פסוק "ואני ברוב חסדך אבוא ביתך, אשתחזה אל היכל קדשך ביראתך". וכן הוא הדין בכל פסוק שיש בו עשר תיבות, כגון, "הושיעה את עמך וברך את נחלתך ורעם ונשאם עד העולם", וכן פסוק, "ארץ חיטה ושעורה וכו'", ואם נשלם הפסוק ידעו שיש שם עשרה. והב"ד בשו"ת יביע אומר (ח"י, חחו"מ סי' ב).

**לפי** האמור, שיש איסור למנות את ישראל, מי שמתגייס לצבא נכשל בזה, שהרי בצה"ל מונים את החיילים במיסדר.

**[בשו"ת עזרת כהן (ענייני אבן העזר סי' ו), כתב בשם תשובת הגאונים, כתב רב האי גאון ז"ל על ענינים סגוליים וחשש כישופים, שחששו להם דורות קדמונים וגאונים הראשונים, שיש לומר שאותם שהיו סמוך למקום ביתו של אותו רשע נבוכדנצר, ששם הרגיעה לילית, היה יותר מקום לחוש לכיוצא בזה, והוא הדין דיש לומר שזהירות יתירה מחשש עין הרע היה גם כן נוהג יותר בארץ ידועה, לפי התכונה המיוחדת שם והתגברות כח הטומאה במקומות הללו, אבל בארץ ישראל לא מצוי כל כך עין הרע, שכח קדושת ארץ ישראל ומצות ישיבתה מגינה על יושביה. ע"כ.]**

**וצריך** עיון בדבריו, שאם כן מדוע היתה מגיפה באנשי דוד אחרי שמנאם, והרי היו בארץ ישראל. וע' בבן יהוידע (בברכות סב.), שכתב שזה היתה טעותו של דוד שבא"י אין חשש לזה, ועוד, הרי השלחן ערוך (או"ח סי' קמא ס"ו) פסק בשם המהרי"ל, דאסור לאב ובנו לעלות לספר תורה בזה אחר זה, ומרן היה בארץ ישראל, ומדוע סתם את הדברים ולא פירש שבארץ ישראל מותר, ואדרבא הביא בשו"ת ציץ אליעזר חלק ז (סימן ג בסופו), משם היפה ללב ח"א בהשמטות לס' נ"ה אות ב' מביא בשם ספר וילקט יוסף שכותב בשם הזרע ברך ז"ל כתבו להיפך דבחז"ל שאין הרבה קדושה שרי. והעיר עליו שלא כתב כן הזרע ברך אלא רק בא"י בזמן שבית המקדש קיים אין לחוש, אבל אצל דוד ושאלו שלא היה בית המקדש לא, ע"ש. ולכן אין לצרף לספק ספיקא דעה זו.

**וע"ש** בבן יהוידע שבוה"ז התמעטה הרו"ר ועיה"ר וע' יבי"א ח"ב (אה"ע ס' ז אות יא), וח"ד (חאה"ע ס' י), שלהחיד"א הרו"ר גברה בזה"ז, ע"ש, וחלק עליו יבי"א בלא ראייה מהפוסקים.

**ובספר** בן איש חי (ש"ב פר' פנחס סעיף יג) כתב, שיש סגולה נגד עין הרע כדאיתא בגמרא (ברכות נה:), להנצל מעין הרע הבא פתאום יתפוס הגודלים בשתי הידים הנגדיות, יאמר: אנא מזרעא דיוסף קאתינא - "בן פורת יוסף, בן פורת עלי עין" (בראשית מט, כב), והביא עוד פסוקים שמועילים לכך. והוסיף שכתב החיד"א שמנהג העולם לומר "חמשה", ולכן תולים עץ מצויר בו צורת כף, שיש בו חמש אצבעות וחוקק עליו אות ה'. עיי"ש.

**י.** התורה מצוה אותנו (דברים כד, ה), "כי יקח איש אשה חדשה, לא יצא בצבא, ולא יעבור עליו לכל דבר, נקי יהיה לביתו שנה אחת, ושמח את אשתו אשר לקח". ואיתא בגמרא (סוטה מד:), דכל הפטור לחתן בשנתו הראשונה זה רק במלחמת רשות, אבל במלחמת מצוה,

הכל יוצאים ואפילו חתן מחדרו, וכלה מחופתה. ע"כ. וכן פסק הרמב"ם (פ"ז מהלכות מלכים ה"ד).

**הרמב"ם** (פ"ה מהלכות מלכים ה"א) ביאר מהי מלחמת מצוה ומהי מלחמת רשות, וזה לשונו, ואיזו היא מלחמת מצוה זו מלחמת שבעה עממים, ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם, ומלחמת הרשות היא המלחמה שנלחם המלך עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו. ע"כ.

**ומדברי** הבית יוסף על הטור נראה שאין בימינו דין מלחמת מצוה, שכתב הטור (או"ח סי' רמט), שבמלחמת מצוה מתחילין אפילו בשבת, כמו שכתב בירושלמי (פרק קמא דשבת ה"ח) ע"כ. וכתב על זה הבית יוסף והאידנא שאין ישראל הולכין להלחם, ולצור על עיירות, לא היה צריך רבינו לכתוב דין זה, אלא דמשום דמתני בגמרא בהדי אין משלחין אגרות ואין מפליגין בספינה, פחות מג' ימים קודם השבת, כתבה, עכ"ל. וכ"כ בספר על הגאולה ועל התמורה (מאמר אחרון) שבזמן הזה אין דין מלחמת מצוה, כיון שאין בימנו סנהדרין, ע"ש.

**והחינוך** (מצוה תקפב), כתב, ונוהגת מצוה זו [שישמח החתן עם אשתו בשנה הראשונה] "בזמן הבית" לענין שאין בני העיר מכריחין אותו למלחמה, כי אז היינו נלחמים לפעמים, ולעניין שראוי לכל אדם לשמחה ולישב עמה שנה אחת, נוהגת בכל מקום ובכל זמן, עכ"ל. ורוצה לומר, שבזמן הזה יש את שלשת השבועות (כדאיתא בכתובות ק"א). ואין צבא בכלל. וכן כתב היראים (סי' רכח), שיזהר בזמן הזה לשמח את אשתו, ופטור הוא מלצאת לצבא, ע"ש.

**ובשו"ת** חתם סופר ח"ד (אהע"ז ח"ב סי' קנח) כתב, דוקא כשנשא ואחר כך אירע מלחמה לא יצא בצבא, אבל משיצא בצבא ונשא אשה בזמן מלחמה אינו נפטר דאדעתא דהכי נישאת לו, וכן הדין לענין לצאת לסחורה, דאם נישאת לספן או לגמל פשיטא שנישאת לו אדעתא שאחר הנשואין ישכים למלאכתו כדרכו. ע"כ. ובהשקפה ראשונה היה נראה, שהוא הדין כשהיה ידוע שהחתן צריך להתגייס לצבא, דדינו כחמר וספן, ואדעתא דהכי נסיב. אך נראה, דכיון שבזמן הזה אפשר לקבל דחיה מהצבא, אין לומר אדעתא דהכי נסיב, וגם החתם סופר יודה שבצבא יהודי אסור להתגייס. וכך נוהגים ברבנות הצבאית".

**אחר הדברים האלה**, אסור לחתן בתוך שנתו הראשונה לנישואיו להתגייס לצבא. ובפרט בזמן

---

מז. וזה לשונו: ואחר שחזרין כל החזרין מעורכי המלחמה, מתקנין את המערכות, ופוקדים שרי צבאות בראש העם, ומעמידין מאחור כל מערכה ומערכה שוטרים חזקים ועזים, וכשילין של ברזל בידיהם, הרוצה לחזור מן המלחמה הרשות בידן לחתוך את שוקן, שתחלת נפילה ניסה, במה דברים אמורים שמחזירין אנשים אלו מעורכי המלחמה במלחמת הרשות, אבל במלחמת מצוה הכל יוצאין ואפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה. ע"כ.

יז. כוונתו שיש סמכות ביד רב הצבאי לפוטרו, ומעשה שהיה עם מו"א זצ"ל שבא אליו חתן תוך חתונתו ואמר לו שיאמר לרב הצבאי שאסור לו להיות בצבא, והרב היה ח"כ אילון, ופטרו לפי פסיקת רב החייל, למרות שחשב לעצמו אחרת.



הזה שיש הבדל בין זמן מלחמה ממש לזמן שאין בו מלחמה, שאז השירות הוא רק "באימונים" וכיצא בזה להרתיע את האויב או "להכשיר" את החייל למלחמה, ועל כגון זה לכו"ע אין דין מלחמת מצוה. וכל שכן שידוע שאם יתגייס ירד ברוחניות. ובוזה גם במלחמת מצוה אין להתיר, ועיין עוד מה שכתב בזה הרדב"ז (פ"ז מהלכ' מלכים ה"ט). ומעתה אין להתגייס, מאחר והרבנים הצבאיים לא מאשרים שחרור בשנה הראשונה, ואם יתגייס לא ישתחרר.

**יא.** עוד יש לחוש שאם יתגייס, הוא עלול להישלח להילחם במלחמה שהיא "מלאכותית", ולא לצורך פקוח נפש. וכן היה בשנת תשס"א בחודש שבט, שהיה ויכוח בין ראש הממשלה ושר הבטחון [אהוד ברק] לבין הרמטכ"ל האם יש סכנה לעימות עם סוריה וכו', ובגלל זה שקל הרמטכ"ל להתפטר. וכך היה כמה פעמים, שבגלל שקולי בחירות וכדומה הוציאו חיילים למבצעים צבאיים, ואם כן איך אפשר לסכן חיים נגד הדין.

**בנוסף** לבעיות אלו, יש להוסיף שמשנת תש"ח נהרגו יותר מ- 16,000 חיילים קרביים<sup>יח</sup>, מתוך 280,000 חיילים קרביים, והוא אחד מ- 18 חיילים [והוא כ- 5.71%]. ועוד, "רבים התקלקלו שם". ובסך הכל יש יותר מעשרה אחוז סיכון רוחני וגשמי, ובכחאי גונא לא אמרינן שומר מצוה לא ידע דבר רע<sup>יט</sup>.

**לאור האמור לעיל המסקנה היא**, על אף שהדבר ידוע שאנו מצווים להשתדל להגן על עצמינו, וכן איתא בגמרא (סנהדרין מט.), אמר רבי אבא בר כהנא: אילמלא דוד - לא עשה יואב מלחמה, ואילמלא יואב - לא עסק דוד בתורה. דכתיב "ויהי דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו ויואב בן צרויה על הצבא". מה טעם דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו - משום דיואב על הצבא. ומה טעם יואב על הצבא - משום דדוד עשה משפט וצדקה לכל עמו. ע"כ.

**מכל מקום**, כל זה בצבא טהור וקדוש כצבא דוד, והיה מונהג על פי התורה, מה שאין כן בצבא כמו צה"ל שיש בו גילוי עריות ושפיכות דמים, ולכן אסור להתגייס לצבא.

**יש לדעת שצבא שאינו שומר תורה ומצוות אינו צבא "יהודי" שיכול להגן עלינו**, וצריך

---

<sup>יח</sup>. כך כתב רבינו בכתב יד, ולא ידוע באיזה שנה כתב את הנתונים האלה. [העורך א.כ].  
<sup>יט</sup>. מצאתי בכתבי רבינו, פסק בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תרכה), שהמתחסד להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל את חבירו מודאי סכנה הרי זה חסיד שוטה, שהספק שלו עדיף מהודאי של חבירו, שנאמר וחי אחיך עמך, חיך קודמין לשל חבירך. ע"כ. ובספר אגודת איזוב הסביר בדברי הרדב"ז שמותר להסתכן בסכנה שפחותה מעשרה אחוז. והביאו ופסקו<sup>כ"פ</sup> בשו"ת יחיה דעת (ח"ג סי' פד). ע"כ. והוסיף רבינו שלפי זה, מותר לחלץ פצוע משדה מוקשים, וכן מותר ליסוע בכבישי יש"ע בלילה וכן מותר למוהל למצוץ דם בברית ואין צריך לחשוש ממחלות שיש לתינוק (או להיפך) אלא אם ידוע שהתינוק חולה באידס וכיוצא בזה. כיון שהוא פחות מעשר אחוז. [נאמנם באגודת איזוב כתב, שאם הספק של הסכנה נוטה אל ההצלה, אם לא הציל הרי זה עובר על לא תעמוד על דם רעך עד כאן. וכן כתב בספר אגודת איזוב (בהשמטות שבסוף הספר). וכן פסק הערוך השלחן חו"מ (סימן תכ"ו), המושג עשר אחוז הביא מו"א מדין מיעוט המצוי, ואכמ"ל]. עובדיה יוסף.

<sup>כ</sup>. וע' בספר יוסיפון שיהודה המכבי סוף פרק עשרים ושלוש שחמשים בחורים נהרגו במלחמה כי היה בידם משלל של ע"ז וחטאו. ע"ש. ולפחות היו דואגים לשלוח פלוגה שלימה רק של יראי ה' שילחמו ולא בתערובת

לפרקו ולהקימו "מחדש" על ידי אנשים יראי שמים ושיתנהל לפי חוקי התורה. וכבר אמרו חז"ל (יומא נד.) שכבשה אחת בן ע' זאבים התקיימה 3,300 שנה, וגם היום אפשר שתתקיים גם בלי צה"ל. והנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל.

### ו. היתר להישמט ממלחמה

יש מי שכתב שאם חיילים נבחרו לקרב מסוכן, אסור להם להשתמט מלהילחם בקרב, כי על ידי זה יקחו חיילים אחרים במקומם והם עלולים להיפגע. והביא ראיה לדבריו ממה שכתב הש"ך (חו"מ סי' קסג ס"ק יח) בשם מהריב"ל (ח"ב סי' מ), בדין עשיר שיכול להשתמט מהמס, ועל ידי זה ישלם חבירו, ופסק שאסור ליהודי לעשות כן. והביא ראיה מהגמרא (יבמות עט.) שדוד חמל על מפיבושת בן יהונתן בן שאול והתפלל עליו שלא ימות ולא קלטו הארון, והגמרא שואלת וכי משוא פנים יש בדבר? ע"ש. והוא הדין לנידון דידן, ומאי חזית דדמא דידך סומק טפי מדמא דידך.

ויש להעיר על דבריו, דיש לחלק בין המקרה של מפיבושת לנידון דידן, דהתם הנבחרים היו על פי הדין [שהרי הארון קלט מי ימות]. אבל בצה"ל לכולי עלמא אין דינא דמלכותא דינא, שהרי אסור להתאבד, ופעמים ואין המשימה מחוייבת על פי הדין, ואולי הפעולה אסורה, ויקיים בעצמו ואני את נפשי הצלתי<sup>כא</sup>. וגדולה מזו, התיר החזון איש (בסנהדרין, ובי"ד סי' סט דף קב ע"ב), להדוף רימון לעבר אחרים שנפלטה ממנו הנצרה, שאין זה רוצח, כיון שהוא לא פותח את הנצרה אלא רק הודפו בלבד ובמקרה עומדים שם אחרים. ע"ש.

### ז. גיוס בנות

**איתא** בגמרא (נזיר נט.), רבי אליעזר בן יעקב אומר, מניין שלא תצא אשה בכלי זיין למלחמה, תלמוד לומר "לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה" (דברים כב, ה), שלא יתקן איש בתקוני אשה. ע"כ.

**ובן** פסק הרמב"ם (פרק יב מהלכ' עבודה זרה ה"י), לא תעדה אשה עדי האיש, כגון שתשים בראשה מצנפת או כובע, או שתלבש שריון וכיוצא בו, ולא יעדה איש עדי אשה כגון שילבש בגדי צבעונים וחלי זהב במקום שאין עושים כן אלא הנשים, הכל כמנהג המדינה. ואיש שעדה עדי אשה ואשה שעדתה עדי איש חייבים מלקות. ע"כ. וכתב מרן הכסף משנה, שפסק הרמב"ם כרבי אליעזר בן יעקב, משום דקיימא לן (גיטין סז.) משנת רבי אליעזר בן יעקב קב ונקי.

**הטור** והשלחן ערוך (יורה דעה סי' קפב ס"ה) פסקו להלכה כלשון הרמב"ם הנזכר לעיל.

**ובן** תרגם אונקלוס (דברים שם), לא יהי תקון זין דגבר על איתתא ולא יתקן גבר בתקוני איתתא. ע"כ.

---

שאו איך ינצחו במלחמה שכזו? ועם כל זה אנחנו בניסים ונפלאות גדולות.  
**כא.** עוד יש לחלק ששם הכל בעל כרחו, משא"כ כאן בצבא יש רבים שרוצים ללכת ולהלחם ואינו בעל כרחם.

וכן יש להסתייע ממה שכתב בפירוש יונתן בן עוזיאל (בשופטים פ"ה פסוק כו), ידה ליתד תשלחנה, יעל קיימה מה דכתיב בתורת משה, לא יהי תקון זין דגבר על אתתא, ולכן ידה שלחה ליתד. כלומר, יעל לא הרגה את סיסרא עם כלי מלחמה, כיון שכלי מלחמה הוא כלי גבר, ולכן הרגה אותו עם יתד של אוהל. ע"כ. ואף ששם היה עניין של פקוח נפש והוא דוחה את הלאו הזה, מכל מקום היא דחוייה ולא הותרה, וכשאפשר להרוג ביתד, חייבת לעשות כן. והנה איתא בגמרא (סוטה מד:), במלחמות מצוה הכל יוצאין, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה. ע"כ. וכן פסק הרמב"ם (פ"ז מהלכ' מלכים ה"ד).

**הרדב"ז** (שם) הקשה דבגמרא (קדושין ב:) אמרו אין דרכה של אשה לעשות מלחמה, משום דכל כבודה בת מלך פנימה. ותיריך, דכיון שיצא החתן מחדרו, ממילא הכלה יוצאת מחופתה, שאין לה מה לעשות בחופתה, אבל אין הכוונה שיוצאת למלחמה. ועוד, אפשר דבמלחמת מצוה הנשים היו מספקות מים ומזון לאנשי המלחמה<sup>22</sup>. וכן כתב בחידושי הרש"ש (בסוטה שם), דאפשר שאינן יוצאות אלא לבשל ולאפות וכדומה לצורך הגברים אנשי המלחמה.

ולפי זה, אפשר לבאר את מה שכתב ספר החינוך (מצוה תכה), שמצות המלחמה בשבעת עממים, נוהגת בזכרים ובנקבות, בכל מקום ובכל זמן שיש כח בידינו להורגם, ע"כ. והרי החינוך בעצמו (מצוה תרג) כתב, שמצות זכירת מחיית עמלק נוהגת בזכרים כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב, ולא לנשים. ע"כ. אלא על כרחך דמיירי שהנשים חייבות בסיוע בהבאת מים ומזון לחיילים ולא שילחמו בעצמן. וכמו שכתב בשו"ת יבי"א (ח"ח חאו"ח סי' נד אות א) משם האחרונים, עי"ש.

**המסקנה היא**, אסור לבנות להתגייס לצבא, וכן פסקו כל פוסקי הדור ובראשם החזון איש, והג"ר צבי פסח פרנאק. והוסיפו, שיש בזה משום תהרג ואל תעבור, ואש בנעורת ולא תהבהב, וגם החילונים יודעים שגיוס בנות הוא הרס הצבא ברוחניות ובגשמיות, ומהווה נטל כלכלי וצבאי.

**וזכורני** שסיפר לי דודי נעים [אח של האבא], שבשנת תש"ח פיקד על הר ציון, והייתה חיילת בין החיילים, והוא איים על מפקדיו שאם לא יגרשו את החיילת הוא יתפטר, כי נוכחותה מפריעה ללחימה.



---

**כב.** יש להעיר שברדב"ז איתא שיספקו מים ומזון "לבעליהן", והוא פלא שהרי אין אפשר לומר שתעזור רק לבעלה במלחמה וכי תמיד תהיה איתו? אח"כ ראיתי שכתב בשו"ת עולת יצחק (ח"ב סי' רסה), דמסתבר שאין כוונתו כל אשה לבעלה ממש דוקא, אלא על כל פנים בעלה עמה שם. והוסיף בשם בעל התפארת ישראל (על פירוש המשנה שם) שאף היו הנשים מתקנות את הדרכים. ונראה שהרדב"ז השמיט את זה בכוונה משום דלאו אורח ארעא הכי בנשים. ע"ש. [העורך א.כ].

הרב דוד אזולאי  
מוזיעין עילית

## השכבות לכלל קהל ישראל, כפי שנהגו לאומרים בערי מרוקו

מנהג רווח היה בערי מרוקו, לומר בלילי ראש השנה ויום הכיפורים - ויש שנהגו כן גם קודם תקיעת שופר - השכבה למנוחת כלל קהל ישראל, בין שנפטרו על מיתתם בשלום, בין שנהרגו במיתה משונה, בין מאותה העיר בין מעיר אחרת.<sup>א</sup>

כשאר קטעי התפילה המיוחדים ליהודי המערב,<sup>ב</sup> עברו השכבות אלו במסורת מדור לדור, מאב לבן, כתורה שבעל פה. לעיתים רחוקות היו מיוחדים שבקהל כותבים אותם לעצמם, כדרך אגב, בקובץ שכתבו לשימוש האישי או לצורך תלמידיהם.

והנה בשוב ה' שיבת ציון, עת עלו קהלא קדישא דבני מערבא לשכון כבוד בארצנו הקדושה, עקב הערוב עם שאר העדות, נכתבו כמה וכמה ספרי מנהגים וסידורי תפילה על פי מנהגי מרוקו, שם כונסו קטעים אלו, ועדנה היתה להם, כשהם משמשים זיכרון לימים עברו.

לא כן השכבות אלו, נשארו ספונות וחבויות בגניזות כתבי היד, ורק אחד מעיר העתיקה דרך אגב לספרו, ועקב כך לא זכו לפרסום רב. על כן לקטתי כמה נוסחאות, שאב קדום אחד להם, והעליתים כאן במקום אחד, לבל ישתכחו מן העולם.

מנהג זה נתקיים בעוד קהילות בצפון אפריקה, ר' יעקב משה טולידאנו הדפיס נוסח דומה שנהג בקהילת אלג'יר, כתב היד שממנו הדפיס היה 'מחזור אלג'יר' מבית הכנסת של ר' נהוראי אזוביב. רימ"ט כתב שם: 'עצם נוסח ההזכרה זה, הוא חידוש בעיני. מפני שהוא דומה להנוסח אב הרחמים שישנו רק בסידורי האשכנזים ולא בסידורי הספרדים'.<sup>ג</sup> אמנם, כפי המוכח כאן, מנהג זה נהג גם בכלל קהילות מרוקו.<sup>ד</sup>

בדומה למנהג זה, נהגו יושבי ג'יבראלטאר בליל יום הכיפורים, בין הוצאת ספרי התורה לתפילת 'כל נדרי', היה החזן אומר השכבה מתוך פנקס מיוחד ובו רשימות על גבי

א. ראה: רמ"א לבהר, 'מגן אבות', ירושלים תשע"ד, עמ' שעט-שפ; רמ"א עטיה, 'משולחן אבותינו', ירושלים תשע"ה], עמ' 364-365; ר' בן שמחון, 'יהדות המגרב: מסורות ומנהגים במחזור השנה', ירושלים תשפ"א, עמ' 369.

ב. כגון: 'האגדא קצאם' וכו', שאומרים בליל הסדר ביחץ אחר שבירת המצה; השרח לתנ"ך ולהגדה של פסח; הפיוט 'שרוי לנו, מחול לנו' וכו', שנאמר לאחר 'כל נדרי'.

ג. רימ"ט טולידאנו, 'שריד ופליט', תל אביב [תש"ה], עמ' 7. לנוסחאות נוספות בקהילות אלג'יר, ראה י' דוידזון, 'אוצר השירה הפיוט', ג, ניו-יורק תרצ"א, עמ' 209.

ד. נוסחאות דומות נהגו גם בארם צובא, פרס, כורדיסטאן וקוצ'ין, ראה מ' בניהו, 'תפלת המתים: נוסחי תפילה פיוטים והשכבות כמנהג כורדיסטאן ובבל', ספר זכרון יצחק נסים: מעמדות ומושבות, ו, ירושלים תשמ"ה, עמ' שנח-שנט.

## השכבות לכלל קהל ישראל, כפי שנהגו לאומרים בערי מרוקו ❖ **מנורה בדרום** | כה

רשימות של רבני מרוקו, ירושלים וליוורנו, וכלל הנפטרים בג'יבראלטאר משנת תקל"ה והלאה, וקורא את כל השמות במשך כשעתיים! וכך נהגו גם בבוקרו של יום הכיפורים, לאחר סיום קריאת ספר תורה. כמדומה שמנהג זה שורשו אחד עם ההשכבות הנדפסות כאן.<sup>1</sup>

**במאמר** זה ליקטתי חמישה עדי נוסח, מקהילות מראכש, סאפי, צפרו ושתי גרסאות שמקורן בדברדו. הראשון שהדפיס השכבה זו על פי מנהג דברדו היה ר' שלמה הכהן אזאגורי, בסוף ספרו 'וייקץ שלמה' (ירושלים תש"ל). לאחריו הדפיס ר' אליהו מרציאנו נוסח נוסף מקהילה זו, בספרו 'עיר הכהנים דברדו' (ירושלים תשמ"ז). נוסח נוסף שבא בדפוס, הוא מנהג צפרו שהדפיס ר' דוד עובדיה בספרו 'נהגו העם'. לימים העתיק ר' מאיר אלעזר עטיה שני נוסחים מהנ"ל לסידורו 'מחזור אבותינו ליום הכיפורים'.

**מלבד** אלו, הבאתי שני נוסחים נוספים ממראכש וסאפי, אותם מצאתי בכתבי יד. אציין כאן, שבשונה מכולם שנועדו לראש השנה ויום הכיפורים, נוסח מראכש נכתב לאחר סדר קריאת התורה, וכנראה שנועד לקוראו בכל שבת.

**ראוי** לשים לב לנוסחאות מעניינות שנמצאות בהשכבות אלו, כדוגמת: 'הבחורים הנעלבים', שהוא כינוי למי שנפטר קודם שנשא אשה.

**רי"מ** טולידאנו בהדפיסו השכבה זו כתב: 'כזכר לחרבן הגולה ראוי להציג כאן בראש הקובץ... בנוסח ההזכרה הזו יש למצוא ביטוי דומה לההרג וההשמדה של יהודי אירופא, שבימינו אלה, כשכוונתו לחורבן יהדות אירופה בימי מלחמת העולם השנייה. לאור זאת, לאחר חג שמחת תורה תשפ"ד, בו בני עוולה מזרע ישמעאל, טבחו באחינו, והרגו במיתות משונות ואכזריות ביושבי הדרום, מקבלות מילים אלו משמעות חדשה. אשפוך תחינתי לפני אל נקמות, יודע בגוים לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך, והשב לשכנינו שבעתיים אל חיקם.'

**יהיו** הדברים לעילוי נשמת כל מתי ישראל. ולוואי שיחזור המנהג לקדמותו, ואף אם יהיה רק באי אלו מקומם, והיה זה שכרי.

### **מנהג מראכש - השכבה**

**וְהַחֲכֵמָה מֵאֵין תִּפְצָא. וְאֵי זֶה מְקוֹם בֵּינָה: אֲשֶׁרִי אָדָם מֵצָא חֲכָמָה. וְאָדָם יִפִּיק תְּבוּנָה: מֶה רַב טוֹבָךְ אֲשֶׁר צָפַנְתָּ לִירְאֶיךָ. פָּעַלְתָּ לַחֲסִים בְּךָ נֶגֶד בְּנֵי אָדָם: מֶה יִקָּר חֲסִידְךָ אֱלֹהִים. וּבְנֵי אָדָם בָּצַל כְּנֶפֶסֶיךָ יַחֲסִיוֹן: יִרְוֶן מִדָּשֶׁן בֵּיתְךָ. וְנִחַל עֲדֻנֶיךָ תִּשְׁקֶם:**

ה. ר"א חמוי, 'בית הכפרת', ליוורנו תרל"ט, לט ע"א-מ ע"א. מנהג זה נהג גם בתוניס, ראה רשימת הרבנים אותם נהגו להזכיר בקטלוג בית המכירות קדם, מכירה 54 (07.02.2017), פריט 327. לאחרונה, הפסיקו לערוך השכבה זו בג'יבראלטאר בגלל טורח הציבור, והתחילו לומר השכבה כללית ללא שמות (כך הודיעני ידידי נז"י ר' משה נהון נר"ו).

1. טולידאנו (לעיל, הערה 3).

**טוב** שם משמן טוב. ויום המות מיום הולדו: סוף דבר הכל נשמע. את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם: יעלו חסידים בכבוד. ירגנו על משכבותם:

**מנוחה** נכונה. בשיבה עליונה. תחת כנפי השכינה. במעלת קדושים וטהורים. כזהר הקיע מאירים ומזהירים. וחלוץ עצמים. וכפרת אשמים. והרחקת פשע. והקרבת ישע. ותמלה וחנינה. מלפני שוכן מעונה. וחולקא טבא. לחיי העולם הבא. שם תהא מנוחת ומחיצת רבותינו אצילינו. חכמינו וראשי קהלינו. מחמדי עינינו. ושרי ראשינו. והסופרים והדיינים. והחכמים הדרשנים. ומלמדי תינוקות. וגבאי צדקות. והפושעים השבים. והבחורים הנעלים. ומי שנשכו נחש ועקרב. ומי שמת במזרח או במערב. ומי שנפל מן הסולם. בריא אולם. והלך מן העולם. ומי שטרפו אריה ביצר. ומת בצער. ומי שמת בדבר. בכל פינה ובכל עבר. ומי שהלך בערב. ופגעוהו והרגוהו בחרב. ומי שנטבע במים. בגזירת שוכן שמים. ומי שנפלה עליו מפולת. ואין בידו יכולת. והמוסרים נפשם על קדוש השם. בצל אלהים חוסים. ומי שמת בבישה. מאיש ועד אשה. ויח' ה' תניחם בגן עדן. דאתפטרו מן עלמא הדין. פרעות אלהא מארי שמאי וארעא. מלך מלכי המלכים ברחמי ירחם עליהם. ויחוס ויחמול עליהם. מלך מלכי המלכים ברחמי יסיתים בצל כנפיו ובסתר אהלו. לחזות בנעם ה' ולבקר בהיכלו. ולקץ הזמין יעמידם. ומנחל עדניו ישקם. ויצרור בצרור החיים נשמתם. וישים כבוד מנוחתם. ה' הוא נחלתם. וילנה אליהם השלום. ועל משכבם יהיה שלום. כדכתיב: יבוא שלום. ינוחו על משכבותם. הלך נכחו. הם וכל בני ישראל השוכבים עמם בכלל הרחמים והסליחות. וכן יהי רצון ונאמר אמן:

סידור לשבת כתב יד בעריכת ר' שלמה הכהן, נכתב במראכש בשנת תקצ"ו

ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים בבודפשט, אוסף קופמן 436 ס. 14573, עמ' 160

## מנהג סאפי - השכבה כללית ביום הכפורים וביום ראש השנה קודם תקיעות שופר

**ניחות נפשין.** ורחמין נפישין. ושבירת חובין. ודוכתא מעלייתא. וחולקא טבא לחיי העולם הבא. בין צדיקייא. תחי מנוחת רבותינו. אצילינו. נזרי ראשינו. כלילי תפארתינו. מחמדי עינינו:

**רחם ה'** אלהינו על כבוד כל החכמים. והסנהדרין. והגאונים. והדיינים. והדרשנים. והחזנים. והסופרים. והפייטנים. וגבאי צדקות. ומלמדי תנוקות. ובעלי מלאכות. ובעלי מקח וממכר. ומי שנפלה עליו מפולת. ומי שנשכם נחש ועקרב. ומי שטרפם אריה במערב. ומי שטבעו במים. ומי שמתו בבישה. איש ואשה. ומי שמתו במגפה. ובמיתה משונה. ביד אומה קשה. וכל מי שמסר עצמו להריגה על קדוש ה'. בין בארצנו בין בכל העולם. בין במזרח בין במערב. בין בצפון בין בדרום. בין בעיר בין בשדה:

**המלך ברחמי ירחם עליהם.** המלך ברחמי יחמול עליהם. המלך ברחמי יחלוץ עצמותיהם. ויחמול אשמותיהם. ויפיל בנעמים חבלם וחקליהם. וישים כבוד מנוחתם. עם הצדיקים



יצרור בצרור החיים נשמתם. ישם פבוד מנוחתם. ובגן עדן הצפון לצדיקים תהיה ישיבתם. ותחת פסא הפבוד תהיה עמידתם. ובמחיצת מלאכי השרת תהיה מנתם. יי הוא נחלתם. ילוה אליהם השלום. ועל משפכם יבוא שלום. ויוחננו מלפני צורם. ותהיה עמידתם עם תחית המתים קרובה. עם צדיקים וחסידים ובעלי תשובה. ויקויים עליהם מקרא שפתיב יבוא שלום ינוחו על משפכותם הולך נכוחו. ובעת יתקע בשופר גדול יקיצו. יחיו מתיך נבלתי יקומון. הקיצו ורננו שוכני עפר. כי טל אורות טליך וארץ רפאים תפיל. ומתי עמו ישראל בכלל הרחמים והסלחות. וכן יהא רצון ונאמר אמן:

ר' שלמה הכהן אזאגורי, וייקץ שלמה, ירושלים תש"ל, עמ' רצב

## מנהג דבדו - אוטאט אלהאג'

נחות נפשו. ורחמי נפשו. ורחמנותא מעלייתא. בחסדא וטיבותא. וחולקא טבא לצדיקיא. בגן עדן תהי נשמתהון גניזא. שם תהא מנת ומחיצת וישיבת נפש רבותינו. אצילנו. כתרי ראשינו. ומחמדי עינינו. התכמים. הרבנים. הדרשנים. החזנים. מלמדי תינוקות. ראשי קהילות. וגבאי צדקות. וכל מתי ישראל. אנשים ונשים. גדולים וקטנים. ומי שעזבו נפשם והפקירו ויחסם ביראת ה'. והנהרגים. והנשרפים. והנחנקים. והנסקלים על קדוש ה'. ומתי מדברות. אכולי חיות. וטבועי ימים ונהרות. ומי שמתו ברעב ובצמא:

המליך ברחמי יחוס עליהם. ויסתרים האל בסתר כנפיו. לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו. ולקץ הימין יעמידם. ומנחל עדניו ישקם. ויצרור בצרור החיים נשמתם. וישם פבוד מנוחתם. ובגן עדן תהיה מעדנם. ובמחיצת מלאכי השרת תהיה מנתם. ה' הוא נחלתם. ילוה אליהם השלום ועל משפכם יבוא שלום. ותהא עמדתם בתחית המתים קרובה. עם צדיקים וחסידים ובעלי תשובה. ובעת יתקע בשופר יקיצו יחיו מתיך נבלתי יקומון. הקיצו ורננו שוכני עפר. כי טל אורות טליך וארץ רפאים תפיל. ומתי עמך ישראל. בכלל הרחמים והסלחות. וכן יהי רצון אמן:

ר' אליהו רפאל מרציאנו, יעיר הכהנים: דבדו מרוקו, ירושלים תשמ"ז, עמ' 94







# מאמרי הלכה





## הגאון הגדול רבי אביעזר פילץ שליט"א

ראש ישיבת תפרח 'תושיה'

### בדין חציצה בגוף ובשיער, ובשוב שיטת רש"י<sup>א</sup>

מקפיד עליו עלתה לו טבילה, אא"כ נצטרף לחוצץ אחר על גופו ונמצא הכל רוב גופו כמו שביארנו. ובהשגת הראב"ד כ' א"א כדברי הגאונים הוא העיקר.

והיינו שלפי הרמב"ם מצד הסברא הו"א שהשיער הוא לא נחשב כחלק מהגוף, ובפס' נתחדש שאע"ג שמבחינת חומר השיער אינו כבשר, מ"מ מחמת שהוא מחובר לגוף, דינו כחלק מהגוף כידו ורגלו. וממילא לענין חציצה צריך שהחציצה תתייחס לרוב הגוף עם השיער, ולכן אם ברוב הגוף בלי השיער היה חציצה אך עם השערות אי"ז חציצה ברובו לא הוי חציצה, וכמו"כ אם היה חציצה ברוב השערות ולא בגוף לא הוי חציצה.

אך שיטת הגאונים היא, שהגדר שנתחדש בקרא הוא שלעולם השערות הם לא נחשבות כחלק מהגוף, אלא שבלא פס' הו"א שא"צ כלל להטבילם, וקמ"ל קרא שגם השערות צריכות טבילה, אך מ"מ מקום השערות נידון כיחידה עצמאית, והיינו שנחשב שטובל ב' חלקים נפרדים - גוף, ושיער, וממילא אם יש חציצה ברוב השערות אף שאינו ברוב הגוף הרי"ז חוצץ, וה"ה אם רוב הגוף בלי השערות יהיה בו חציצה ג"כ יחוצץ.

[ולפי הגאונים צ"ל שמה שא"א להטביל את הגוף לבד ואח"כ את השערות לבד,

א"י בעירובין (ד.:-) אמר רבי חייא בר אשי אמר רב שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני כו', חציצין דאורייתא נינהו, דכתיב "ורחץ את כל בשרו במים" - שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין המים, כי אתאי הלכתא לשערו, כדרבה בר בר חנה, דאמר רבה בר בר חנה נימא אחת קשורה חוצצת, שלש אינן חוצצות, שתיים איני יודע. שער נמי דאורייתא נינהו, דכתיב "ורחץ את בשרו במים" - את הטפל לבשרו, ומאי ניהו שער. כי אתאי הלכתא לכדברי יצחק, דאמר רבי יצחק דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ, ושאינו מקפיד עליו אינו חוצץ, וגזרו על רובו שאינו מקפיד משום רובו המקפיד, ועל מיעוטו המקפיד משום רובו המקפיד.

ומצינו שנחלקו הראשונים מה הגדר בדין זה שנלמד מ"את בשרו" - את הטפל לבשרו, דהנה הרמב"ם (פ"ב ממקואות הט"ו) כ' שתי שערות או יותר שהיו קשורין כאחת קשר אחד אינן חוצצין מפני שהמים באין בהן, ושערה אחת שנקשרה חוצצת והוא שיהיה מקפיד עליה, אבל אם אינו מקפיד עליה עלתה לו טבילה עד שתהיה רוב שער קשור נימא נימא בפ"ע - כזה הורו הגאונים, ויראה לי ששערו של אדם כגופו הוא חשוב לענין טבילה, ואינו כגוף בפני עצמו כדי שנאמר רוב השיער, אלא אף על פי שכל שיער ראשו קשור נימא נימא, אם אינו

א. שיעור שנמסר בבית הכנסת קייתי ה', חול המועד סוכות תשפ"ד. נכתב ע"פ דעת הכותב בלבד.

דלא יהיה חציצה מדין 'רובו ככולו'.

**אלא** מוכרח מזה שדין 'רובו ככולו' נאמר רק כשדנים על הגדרת החפצא, אך לא כשדנים על כמות. וכגון בסוכה דנים האם היא מוגדרת חפצא של סוכה מוצלת, ולכן בצילתה מרובה מחמתה כשרה, ואז גם היושב בחלק שאין בו צל נחשב שיושב בסוכה, כיון שהסוכה היא חפצא של סוכה עם צל, ואין דין שהגברא יישב בצל. וכן לענין שחיטת הסימנים, אע"פ שאותו מקום אינו שחוט, מ"מ החפצא של הסימנים בכללותו נחשב שחוט. וכן לענין שתיית רוב כוס נחשב ששתה את החפצא של 'כוס'. וכן לענין פסק בית דין הולכים לפי רוב דיינים, והיינו משום שאין דין שג' דיינים יפסקו את הדין, אלא ש'בית דין' יפסקו את הדין, וג' דיינים הם המרכיבים את השם 'בית דין', וממילא כשרוב הדיינים מחייבים אע"ג שדיין א' פוטר, מ"מ מדין רובו ככולו נחשב שה'בית דין' חייבו. משא"כ כגון לענין ברכה אחרונה לא סגי לשתות רוב רביעית, כיון שבזה מתייחסים לכמות ולא לשם החפצא, ולמעשה אין בזה כמות של רביעית. וכמו"כ האוכל רוב כזית חלב פטור, כיון שבזה החיוב הוא רק אם אכל כמות של כזית, וממילא לא שייך כלפי זה דין רובו ככולו.

**ועפ"ז** י"ל גם לענין חציצה, דהנה יש לחקור האם גדר הדין בטבילה הוא על כללות שם החפצא של האדם שיטבול, דלפי"ז יהיה שייך בזה דין רובו ככולו, או"ד הוא דין על מציאותו בשם האדם שיהיה טבול, וא"כ צריך שכל משהו ומשהו מהבשר יהיה טבול ולא יהא שייך בזה דין רובו ככולו.

והיינו שבכל דבר יש את שם הדבר בכללותו, ויש את עצם הדבר. וכדחזינן מהא דהמוכר בהמה לאחר שלושים

היינו משום שא"כ נמצא שלא באו מים מעל הראש במקום חיבור השערות, ורק כשמטביל שניהם יחד לא חשיב חציצה משום שכולו מוקף במים, וחיבור השערות לא חשיב חציצה, משום דהיינו רביתה כעין הא דאמר' ביבמות (עח:).

**והנה תוס'** (שם ד"ה דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ) כ' פי' בקונטרס 'בשערו' - משמע אבל בשרו אפילו מיעוטו שאינו מקפיד חוצץ. והיינו דבדעת רש"י מבו' יותר מהגאונים, שלא רק שהשערות נידונים בפנ"ע, אלא שכל ההלכתא של רובו ומקפיד נאמר רק בשערות ולא בגוף, שמשמע מדבריו שבגוף גם מיעוטו שאינו מקפיד חוצץ, והיינו כהפשטיה דקרא שצריך שיבא כל בשרו - ממש - במים, אלא שבשיעור נתחדש בהל"מ שחוצץ רק ברובו המקפיד.

**ותוס' הק'** על רש"י וז"ל 'וקשה לר"ת דבפרק הערל (יבמות עח.) אמרינן נכרית מעוברת שנתגיירה אין בנה צריך טבילה, וקאמר אילימא משום דר' יצחק האמר רב כהנא לא שנו אלא רובו אבל כולו חוצץ, והשתא אדרבה הוה ליה למימר כי אמר ר' יצחק בשערו, בשרו מי אמר. ועוד דבפ' דם חטאת (זבחים צח.) מיייתי דם שעל בגדו חוצץ ואם טבח הוא אינו חוצץ', והיינו דחזינן דדין מיעוטו ואינו מקפיד נאמר גם לענין גוף וגם לענין טבילת כלים ולא דוקא בשערות.

**ולכאנ'** יל"ע דהנה בכל התורה קי"ל ד'רובו ככולו', ומה"ט סוכה שצילה מרובה מחמתה כשרה, וכן בשחיטה כששחט רוב סימנים שחיטתו כשרה, וכן לענין שתיית רוב כוס בד' כוסות. וא"כ צ"ב למה איצטריך ההל"מ מיוחדת לענין חציצה שמיעוטו אינו חוצץ. ובפרט ק' לפי רש"י שההל"מ נאמרה רק בשערות, למה באמת לא נאמר אף בגוף

יום וביתיים הבהמה השמינה, דודאי קנה הלוקח גם את השומן ואין בזה חסרון של דבר שלא בא לעולם, והיינו משום שלא מכר את 'הבשר', אלא את החפצא של השם 'בהמה', דהבעלות היא על השם 'בהמה', אלא שמי שבעלים על ה'בהמה' ממילא הוא בעלים גם על החומר של הבשר ויל"ד אם יפרש להדיא שמוכר את הבשר ולא את השם בהמה אם הדין ישתנה]. וכמו"כ הנוגע בב' חצאי כזית לא נטמא, והיינו משום שלענין זה צריך שיקבל טומאה מחפצא של 'כזית', ואילו האוכל ב' חצאי זתים חייב מלקות, והיינו משום שדנים על הכמות של כזית.

**ולפי"ז** י"ל בדעת רש"י שבהלל"מ שבשיער סגי ברוב, נתחדש שהדין טבילה מתייחסת לחפצא של השיער דהוי טפל לגוף, ולכן מספיק שרוב השערות יהיו טבולות, כיון שזה לא מוגדר כטבילה של הרבה יחידות של שערות נפרדות, אלא הוי כחפצא א' ששמו טפל לגוף, וממילא שייך בזה דין רובו ככולו וחציצת משהו לא פוסלת. משא"כ טבילת הגוף הדין טבילה הוא כפי שהיה נראה מצד הסברא בלא ההלל"מ, שצריך שחומר בשר הגוף יהיה טבול ולא החפצא של האדם, ולכן צריך שכל משהו ומשהו יהיה טבול ואפי' חציצת משהו הוי חציצה.

**אבל** עדיין צ"ב בשיטת רש"י לענין אינו מקפיד עליו, מ"ט דוקא בשערות כשאינו מקפיד עליו אפי' רוב אינו חוצץ, ואילו בגוף הוי חציצה, והרי הסברא דלא הוי חציצה היינו משום שכשאינו מקפיד עליו אין לזה חשיבות, וא"כ אף לענין גוף לא יהיה חציצה.

**והנראה** לבאר, ובהקדם - דהנה בגמ' ביבמות (עח.-) שהביא תוס' הנ"ל) מקשי' אהא דאמר רבא נכרית מעוברת

שנתגיירה בנה אין צריך טבילה, אמאי אין צריך טבילה, וכי תימא משום דרבי יצחק, דאמר רבי יצחק דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ, רובו שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ, והא אמר רב כהנא לא שנו אלא רובו, אבל כולו חוצץ [ומתירצי' שאני עובר דהיינו רביתיה]. ומבואר שגם בדין אינו מקפיד יש חילוק בין כולו לרובו, ולכאור' צ"ב מה הטעם בזה, והרי לכאור' כשאנו מקפיד הוי כמאן דליתא, וא"כ אף בכולו לא יחוצץ, וכן הק' הקובה"ע (בהוספות שבסוה"ס אות ד) ועוד. והגרי"ז (פ"ב ממקואות הט"ו) ביאר בזה ע"פ מה שחידש שבטבילה איכא ב' דינים, א' שימצא בתוך המקוה [וכעין הא דמי שנמצא בבית המנוגע נטמא, אע"ג שלא נגע בבית], וכשיש חציצה נחשב שלא נמצא כולו במקוה, אך אם אינו מקפיד עליו אינו נחשב חציצה, וממילא נחשב שנמצא כולו במקוה. ב' אך יש דין נוסף שצריך ביאת מים, אך כאשר כולו חוצץ אפי' אם אי"ז מוגדר ל'חציצה', מ"מ אינו בגדר "בא במים", משא"כ כשרק ברובו יש חציצה אך יש עכ"פ במקצתו ביאה במים, הרי זה מהני כאילו כולו בא במים. [וזה מעין חקירת האחרונים לענין טמא שנוגע בפרי שמטמא את כולו, האם זה מגדר התפשטות, והיינו שהוא נגע במקום אחד והטומאה מתפשטת על כל הפרי [ולפי"ז אם נגע בחלק בפרי שאינו מקבל טומאה שאר הפרי לא יטמא, כיון שאין כאן טומאה שתתפשט], או"ד הגדר הוא שנגיעה במקצת החפץ נחשב כנגיעה בכל החפץ].

**ומעתה** יל"ב בדעת רש"י דס"ל שבשערות כשאינו מקפיד עליו אינו חוצץ ובגוף אפי' ככה"ג חוצץ, דזהו מאותו הטעם שביארנו לענין רוב, דדוקא בשערות שדנים על החפצא של השיער בכללותו כיחידה א', בזה שייך לומר דמה שיש ביאת מים במקצתו חשיב כביאת כולו, משא"כ לענין

**והנראה** לבאר, ובהקדם - דהנה בגמ' ביבמות (עח.-) שהביא תוס' הנ"ל) מקשי' אהא דאמר רבא נכרית מעוברת

**אבל** עדיין צ"ב בשיטת רש"י לענין אינו מקפיד עליו, מ"ט דוקא בשערות כשאינו מקפיד עליו אפי' רוב אינו חוצץ, ואילו בגוף הוי חציצה, והרי הסברא דלא הוי חציצה היינו משום שכשאינו מקפיד עליו אין לזה חשיבות, וא"כ אף לענין גוף לא יהיה חציצה.

**והנראה** לבאר, ובהקדם - דהנה בגמ' ביבמות (עח.-) שהביא תוס' הנ"ל) מקשי' אהא דאמר רבא נכרית מעוברת

**והנראה** לבאר, ובהקדם - דהנה בגמ' ביבמות (עח.-) שהביא תוס' הנ"ל) מקשי' אהא דאמר רבא נכרית מעוברת

**[ובעיקר הדבר שנת' דיל"ד אם הטומאה מתייחסת לחומר של הכלי או לשם כלי, נראה דיש בזה נפק"מ לענין גדר הטהרה בכלי שנשבר, ולכא"ו יש בזה חילוק בין כלי חרס לכלי מתכות. דהנה בכלי חרס כתיב 'יותץ' ולמדו מזה ד'שבירתן מטהרתן',**

ונראה שהגדר בזה הוא שהמעשה שבירה מטהרו כעין טבילה במקוה שמתהרת, וכן מבואר מהר"ש משאנץ (סוטה כט.) שהביא מרבינו משולם שחידש שצריך אחרי הנתירה הערב שמש (א.ה. וכן עי' במאירי שם ובספר הישר לר"ת מט-נ), והיינו שהשבירה היא בגדר טהרה חיובית, וזהו כהצד שהטומאה היא בחומר של הכלי [והיינו שאחרי שהטומאה נתפסה בשם כלי אז גם החומר נטמא], ולכן גם אחרי שה'כלי' נשבר אכתי צריך להגיע לדין טהרה מיוחד. אמנם בכלי מתכות הדין הוא רק ד'נשברו טהרו', והיינו שהמעשה שבירה לא פועלת טהרה חיובית, אלא שכיון שהכלי שבור ממילא לא שייך בו טומאה, וזהו כהצד שהטומאה היא בשם כלי, ולכן כשהכלי נשבר ממילא פקע הטומאה דכבר אין כאן 'כלי'.

והנה הגר"א קוטלר זצ"ל (עי' במשנת רבי אהרן טהרות סי' ל אות ג) ביאר בדברי רש"י בקידושין (נט. ד"ה יורדין) שבכל הכלים אחרי שהכלי כבר קיבל טומאה א"א להפקיע את טומאת הכלי ע"י שחשב לשוף לשבץ ולגרר, אלא צריך מעשה שבירה דוקא. ומשמע ברש"י שבכל הכלים אחרי שחל טומאה בחפץ נטמא גם עצם החומר, וזה קצת סתירה למשנ"ת בפנים בדעת רש"י, ויל"ע.

הגוף כיון שדנים על החומר של הבשר וכל משהו צריך להיות טבול מצד עצמו, א"כ לא שייך לומר בזה שנגיעת מקצתו הוי כנגיעת כולו, כיון שכל מקצת נידון לכשעצמו, וממילא אין כאן ביאת מים בכולו אפי' כשאינו מקפיד.

**ועפ"ז יש ליישב קושיית תוס' על רש"י מהגמ' ביבמות הנ"ל - דמהמקשן מוכח דדין חציצת רובו ואינו מקפיד נאמר גם בגוף ולא רק בשיער, די"ל דאיה"נ המקשן שלא ידע עדיין את יסוד הגרי"ז שיש דין ביאת מים, ממילא סבר שגם בבשר שייך הדין שבאינו מקפיד אינו חוצץ, אך לאחר תי' הגמ' שבכולו חוצץ, והיינו כיסוד הגרי"ז שיש דין של ביאת מים, ממילא בגוף לא נאמר הדין שבאינו מקפיד אינו חוצץ משום דבעינן ביאת מים וכמשנ"ת.**

**וגבי קושיית תוס' מהגמ' בזבחים שמבו' שגם בכלי יש דין חציצה כבשיער וא"כ ה"ה בגוף, נראה די"ל דדוקא בשיער לולא ההילכתא הו"א שמתייחסים גם לחומר של השערות ולא רק לחפצא הכללי של השערות, משא"כ בכלי יש מקום לדון שכל הטומאה מעיקרא לא מתייחסת לחומר של הכלי, אלא רק לשם כלי שבו, [וכעין הא דאומן קונה בשבח כלי, שהאומן קונה רק את השבח דהיינו את השם כלי ולא את החומר - שזה שייך לבעל העצים], וממילא גם הטבילה ודאי מתייחסת רק לשם כלי ולא לחומר, ולכן יש בו דין רוב ואינו מקפיד מצד הסברא דשייך בזה דין נגע במקצתו נגע בכולו דחשיב שיש ביאת מים וכמשנ"ת וא"צ להגיע להלל"מ.**



הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א  
רב ביהמ"ד 'אילת השחר', ור"מ בשיבת אופקים

## גדר המצוה למנות השבועות בספירת העומר

התוכן:

- א. דעת ראבי"ה באופן מניית השבועות.
- ב. הטעם שאין מונים את השבוע מיד בתחילתו.
- ג. לרמב"ם מונים השבועות בכל יום.
- ד. דיון בקושיית הריצ"ג איך מותר לספור בשבת.
- ה. שיטת רבינו ירוחם שספירת הימים בזה"ז מדאו' וספירת השבועות רק זכר למקדש.
- ו. ביאור המקור והטעם לשיטת רבינו ירוחם.
- ז. המורס מן הדברים.
- ח. דברי הרמב"ם בסה"מ.
- ט. ביאור דעת הרמב"ם.
- י-יג. כמה נפק"מ לדינא.
- יד. דיון בחידושו של בית הלוי.
- טו. חקירת האחרונים בגדר הספירה.
- טז. גדר ספירת השבועות להרמב"ם, וביאור מטבע הספירה הנהוג אצלנו.
- יז. ביאור דברי הריצ"ג.
- יח. ביאור נוסף מדוע אין מונים את השבוע מיד בתחילתו.
- יט. תשובות הגר"ח קניבסקי זצ"ל בענין האם צריך להזהר מהפסק בין ספירת הימים והשבועות.

### דעת ראבי"ה באופן מניית השבועות

א. בגמ' (מנחות סו.) אמר אביי, מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. והנה יש כמה שיטות באופן מניית השבועות, ומנהגנו למנות גם את השבועות בכל יום ויום (החל מהיום השביעי). אמנם בטור (סי' תפט) כתב בשם ראבי"ה, שאין להזכיר השבועות אלא בסוף השבוע, כגון ביום שביעי יאמר היום שבעה ימים שהן שבוע אחד, וביום שמיני אינו אומר אלא היום שמונה ימים, עד שיגיע לארבעה עשר, וכן לעולם וכו', עכ"ל. ובר"ן ובעה"מ סוף פסחים, כתבו דזה הוא

הפירוש הנכון במצוה למימני שבועי, שכמו שאת הימים מונים רק כאשר נכנס יום חדש, כך מונים את השבועות רק כאשר נשלם שבוע. אבל באמצע השבוע, כשעדיין לא נשלם שבוע נוסף, אין טעם להזכיר את מגין השבועות כלל.

ולפ"ז יש שני מניינים, האחד ביחידות של ימים, והשני ביחידות של שבוע. וצ"ב מהו הענין במנין הנוסף, של השבועות, ומדוע לא סגי במנין הימים לחוד. והרי תכלית הספירה הוא כדי לדעת מתי יום החמישים, ולזה מספיק רק אחד משני המניינים.

### לרמב"ם מונים השבועות בכל יום

ג. והנה מנהגנו למנות את השבועות גם באמצע השבוע, בכל יום ויום. והוא ע"פ הרמב"ם (סוף"ז מתמידין) שכתב שמונים הימים "עם" השבועות, ומדלא כתב "והשבועות", משמע שבכל יום צריכים להזכיר גם את מנין השבועות (מהר"י קורקוס).

אלא שצ"ב מהו הענין להזכיר את מנין השבועות בכל יום. וכטענת הר"ן ובעה"מ.

### קושיית הריצ"ג איך מותר לספור בשבת

ד. והנה הרי"ץ גיאות (בהל' ספה"ע) הקשה, איך מותר לספור ספה"ע בשבת, והרי חז"ל אסרו לעשות חשבונות שמא יבוא לכתוב. ותיריך דחשבונות של מצוה מותרים, דאינם בכלל הגזירה.

ולמדנו מדבריו שהספירה עניינה "לחשב" את מנין הימים בלב, ואח"כ למנותו בפה.<sup>א</sup> ולא סגי בזה שאומר את ספירת היום בפה, אלא צריך מקודם ליתן לב, להחזיק "חשבון" הימים. ומפני שגדר ספירה הוא הידיעה והבירור שכך הוא המנין, ואינה מצות "אמירה" לחוד. ונפק"מ לכמה דינים ראה בהערה כאן.<sup>ב</sup>

והנה הריצ"ג סובר שספה"ע גם בזה"ז היא מדאו' (באה"ל רס"י תפט). וכוונתו בשאלה לכאו', שכמו שחז"ל עקרו מצות

### הטעם שאין מונים את השבוע מיד בתחילתו

ב. עוד צ"ב מאי שנא מנין השבועות, שמונים רק כשנשלם השבוע, והרי את היום מונים מיד בתחילתו, ומדוע לא נמנה גם את השבוע מיד בתחילתו.

וי"ל שיום הוא יחידת זמן טבעית, וכמש"כ "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד", ולכן מיד בתחילתו, שכבר היום החדש נמצא לפנינו, יש את מה למנות. גם חודש הוא יחידה אחת טבעית. ואף שנה, איננה קיבוץ של שלש מאות שישים וחמישה ימים, אלא יחידת זמן טבעית בפנ"ע (ולכן יש ראש לשנה). ומה"ט בית דין הגדול מונים את שנות השמיטה והיובל בתחילת השנה, כי מיד בכניסתה, השנה כבר נמצאת לפנינו, ואפשר למנותה.

גם שבוע שמתחיל ביום ראשון ומסתיים בשבת, הוא גדר יחידת זמן אחת טבעית, דכך קבע השי"ת בבריאת העולם, דאיננו קיבוץ מקרי של שבעה ימים, אלא יחידה אחת בפנ"ע, של שבוע.

משא"כ מנין שבועות העומר, שאין יום קבוע לתחילתו, ולפעמים מתחיל באמצע השבוע. שבוע כזה איננו יחידה טבעית בפנ"ע, ולכן א"א למנותו מיד בתחילתו, כי עדיין אין לפנינו את החפצא של שבוע. אלא רק כאשר נשלם השבוע. (וכ"כ בספר קרן פני משה על פירוש הרמב"ן עה"ת בפר' אמור כג טו אות ב').

א. וכן נראה ממש"כ הרמב"ן (אמור כג טו) לפרש דרשת חז"ל "וספרתם לכם", שתהא ספירה לכל אחד אחד, דהיינו שהמצוה היא שימנה בפיו ויזכיר חשבוננו. ודלא כספירת זבה שכתוב בה "וספרה לה" שעניינה שתזכור בלב ולא תשכת, אבל ספירת העומר צריך גם למנות בפה. ומשמעות הדברים שצריך תחילה לזכור חשבון הימים בלב, ואח"כ לספורם בפה.

ב. נפק"מ לדינא (א) ספירת ספק דהיינו כשאנו יודע האם היום ד' או ה', ומספק מונה שתיהן, לא הויא ספירה



מדאורייתא.

ויש בזה שיטה נוספת ממוצעת. דהנה רבינו ירוחם (בהל' ספה"ע נ"ה ח"ד דמ"ד ע"ג) הקשה ג' קושיות עצומות. (א) מדוע במטבע הברכה מברכים על ספירת "העומר", והרי הספירה אינה מתייחסת לעומר אלא לימים, והיה מהראוי לברך על ספירת "הימים". או על ספירה "לעומר" כלומר ספירה שתלויה בעומר. (ב) מדוע אין מברכים שתי ברכות, אחת על ימים ואחת על שבועות, שהרי שתי מצוות הן, והוי כתפילין של יד ושל ראש. (ג) מה הפירוש במטבע הספירה, היום ארבעה עשר יום שהם שני שבועות. והיה מהראוי לומר "היום ארבעה עשר יום". ו"היום שני שבועות". אבל מה לנו לומר שהם, וכי אין אנו יודעים שארבעה עשר יום הם שני שבועות.

ותירץ<sup>1</sup> שבאמת הן שתי מצוות נפרדות ושתי ספירות, ובזמן הבית היו מברכים שתי ברכות. כלומר כשהיה נשלם

שופר ולולב דאו' בשבת, כך היה מן הראוי לעקור את מצות הספירה בשבת, מחשש שמא יבוא לכתוב.

והדברים צ"ב, שהרי דעת הריצ"ג שאם חיסר יום אחד בספירתו, הפסיד את כל הספירה, ואינו יכול להמשיך ולספור בברכה. וא"כ איך ס"ד לעקור את מצות הספירה לגמרי מכל וכל, שהרי תמיד יש שבתות בתוך ימי הספירה.<sup>2</sup> וחלוק משופר ולולב שאין זו עקירה גמורה, [כמבואר במג"א (תקפח ס"ק ד') ובט"ז שם] כי רק לפעמים חל יו"ט ראשון בשבת.

### שיטת רבינו ירוחם שספירת הימים בזה"ז מדאו' וספירת השבועות רק זכר למקדש

ה. ידועה מחלוקת הראשונים בדין ספה"ע בזה"ז כשאין בית. ד"א שהמצוה דאו' תלויה בהבאת קרבן העומר, ולכן בזה"ז מצוותה רק מדרבנן. ו"א שהמצוה תלויה ביום הראוי להבאה, ולכן גם בזה"ז היא

כלל (שערי ישר ש"א תחילת פרק ה'), ומפני שצריך שיוחלט אצלו וידע מהו מספר היום והמנין, לפני שסופר. וכ"כ הדבר אברהם (ח"א סי' לד) אלא שהקשה מהראשונים (סוף פסחים) ששאלו מדוע לא תיקנו לספור בכל יום שתי ספירות, משום ספיקא דיומא דהיו"ט של פסח (עי"ש מה שתירצו), ומדבריהם ראייה שגם ספירת ספק מהניא. ויש לחלק, דאם אכן היו מתקנים שתי ספירות, היתה כל אחת מהן נחשבת לספירה מתוך ידיעה ברורה. דהיינו שספירה אחת התחילה ממחרת יום ט"ו, והשניה התחילה ממחרת יום ט"ז. ורק כשאינו יודע האם היום ד' או ה', אז הוי חסרון בעצם הספירה. (הוספת חתני הרב יהודה אוסטרי שליט"א). (ב) ספירת העומר חלוק מתפילה וברכות, שהאומן בלשה"ק אע"פ שאינו מבין יצא, דהתם הוא דין "אמירה". אבל אם ספר בלשון שאינו מבין, כיון דלא ידע מאי קאמר, אין זו ספירה כלל (משנ"ב סוס"ק ה'). (ג) אם הוספה דעתו, ולא התבונן במספר שספר, לא יצא (אורחות רבינו הקהילות יעקב ח"ב עמ' צג). ג. אמנם לפמש"כ הריצ"ג (הו"ד בבאה"ל לסעי' ח' ד"ה סופר) דהיכי דאשתלי יום אחד, יספור בלילה שלמחרתו שתי הספירות, כגון בשכח ספירה ראשונה יאמר בספירה שניה, 'אתמול היה אחד בעומר ויומא דין תרי בעומרא', וכיון דמני גם של אתמול לא נפק מכלל תמימות תהינה, עכ"ל. ולפ"ז יוכל לספור בכל מוצ"ש גם את הספירה של ליל שבת שלפניו. אלא שעיצה זו אינה מועילה למקרה ששביעי של פסח צמוד לשבת, שאז הפסיד ספירת יומיים. וכן כאשר יום הארבעים ותשעה של ספה"ע חל בשבת, דמסתבר שא"ל לספור אחרי שימי הספירה חלפו לגמרי. והדרה קושיא לדוכתא. ד. בנדמ"ח צויין שמקור הדברים בפירוש התפילות והברכות לרבינו יהודה ב"ר יקר, רבו של הרמב"ן (ח"ב עמ' עט), והובא גם בספר הפרדס לרבינו אשר ב"ר חיים ממנחשון (תלמיד רבינו יהודה בן הרשב"א) השער התשיעי (במהד' הרב משה יהודה הכהן בלוי עמ' קלו). בדבריהם תוספת והרחבה על מש"כ ברבינו ירוחם, ע"ש.

שבוע, היו מברכים באותו יום ברכה נוספת, על מנין שבועות העומר, וסופרים ספירה נוספת [כגון היום שני שבועות לעומר]. אבל בזה"ז ספירת שבועות היא רק מדרבנן זכר למקדש, ועל דבר שהוא לזכר בלבד אין מברכים כדוגמת כורך דליל פסח<sup>ה</sup> [נדעת אמימר (מנחות סו) שבזה"ז אין מונים כלל את השבועות]. ולכן בזה"ז מברכים רק ברכה אחת וקאי על ספירת הימים (ומתורצת קושיא ב). ולכן אומרים שהם כך וכך, כי ספירת השבועות אין זו ספירה ממש, אלא מזכירים השבועות אגב ספירת הימים ורק כאשר נשלם שבוע שלם. (ומתורצת קושיא ג). ועפ"ז תירץ גם את קושיא א, עי' כאן בהערה<sup>י</sup>.

וכן דעת הרמ"ה באיגרת (איגרות הרמ"ה עמ' קנא), שהמצוה למימני יומי היא מדאו' גם בזה"ז. אך המצוה למימני שבועי היא מדאו' רק בזמן הבית כשיש עומר, אך בזה"ז היא רק מדרבנן<sup>י</sup>. והמקור לחלק בזה, כתב רבינו ירוחם שהוא מפני שהפסוקים שבהם נכתב ציווי ספירת השבועות, כתיבי גבי עומר. "מיום הביאכם את עומר התנופה, שבע שבתות תמימות" וכו' (אמור כג טו). "מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה

שבועות" (ראה טז ט). ולכן מצוה זו תלויה בעומר. אבל ספירת הימים, לא כתיבא גבי עומר, ולכן היא מן התורה אפי' בזה"ז (גם הרמ"ה כתב שהמקור מלשון הפסוקים, אך באופ"א עי"ש). ואכתי צ"ב מהו טעם החילוק. וכתב הרמ"ה דגזירת מלך הוא, ובסוד אלוקי מי יבוא.

### ביאור המקור והטעם לשיטת רבינו ירוחם

ו. אמנם האו"ש (פ"ז תמידין הכ"ב) כתב שהסבר בזה יסודו בגמ' (רה"ש ה. וחגיגה יז): דאיתא התם שאע"פ שהיו"ט של שבועות הוא רק יום אחד, זה דוקא לגבי היו"ט והשביתה [וקורבנות הציבור]. אבל לגבי קרבנות יחיד של עצרת, העולת ראיה ושלמי חגיגה, יש להם תשלומין כל שבעה. והמקור והטעם לחילוק זה, הוא בהקדם דהיו"ט של שבועות אינו חל בתאריך מסויים קבוע כפסח וסוכות, אלא כאשר נשלמת ספירת העומר. וכדאיתא בגמ' (רה"ש ו:): תני רב שמעיה, עצרת פעמים ה' [בסוין] פעמים שישה פעמים שבעה. הא כיצד, שניהן מלאין [ניסן ואייר] חמישה, שניהן חסרים שבעה, אחד מלא ואחד חסר, שישה.

ה. וחלוק מנטילת לולב כל שבעה בגבולין, שאף היא זכר למקדש, ומברכים. וטעם החילוק מפני שכבר בירך ואכל מצה, וכן בירך ואכל מרור, ומה שכעת כורך ואוכל אינו לצורך קיום מצות מצה או מרור, ואין כאן מצוה חדשה אלא כל עניינו "לזכר", ועל זכר לא תיקנו ברכה. משא"כ נטילת לולב, שלולא התקנה לא היו נוטלין כלל, וא"כ גדר התקנה הוא שתיקנו מצוה חדשה ונטילה חדשה, ומאחר שהוא מעשה מצוה חדש, הוא זוקק גם ברכה.

ו. וז"ל, וספירת השבועות בזמן דאיכא עומר, הזכירו עומר, והיו מברכים [על] זה [ו]על זה וכו'. מבואר שבמטבע הברכה על ספירת השבועות בזמן הבית, הזכירו עומר, מפני שספירת שבועות תלויה בעומר (וכמש"כ מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות). והיו מברכים "על ספירת שבועות לעומר" (וכמו שהזכיר בקושייתו). ואילו על הימים היו מברכים "על ספירת הימים" ובלי להזכיר את העומר. וכל זה בזמן הבית. ואח"כ כתב, ואילו היינו סופרים [בזה"ז] ממש כמו שהיו עושין בזמן [דאיכא] עומר, היה נראה שהברכה חוזרת אף אספירת שבועות, עכ"ל. ומאחר שבזה"ז מזכירין את מנין השבועות רק לזכר וכנ"ל, לכן השמיטו בזה"ז ממטבע הברכה את הימים ואת השבועות, ומזכירים רק את העומר, עי"ש.

ז. דעה זו הוזכרה גם במאירי (פסחים קכא:): בשם י"מ.

שספירת הימים וספירת השבועות, הן שתי מצוות נפרדות, ושתי ספירות שונות, ובזמן הבית היו מברכים ברכה נפרדת על כל אחת מן הספירות בפנ"ע.<sup>ט</sup>

### דברי הרמב"ם בסה"מ

ח. אמנם הרמב"ם (בסה"מ עשה קסא) נחלק על כל זה וז"ל, ספירת העומר "מצוה אחת" וכו'. (וס"ל שבזה"ז היא מדאו'). ואל יטען אומרם מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, ותחשוב שהן שתי מצוות וכו'. והראיה הברורה על זה, היותנו מונים השבועות ג"כ בכל לילה באומרנו שהם כך וכך שבועות וכך וכך ימים. ואילו היו השבועות מצוה בפני עצמה לא היינו מסדרין מניינם כי אם בלילי השבועות לבד, והיינו אומרים שתי ברכות וכו'. ואין הדבר כן, אבל המצוה היא ספירת העומר ימיו ושבועותיו כמו שתיקנו, עכ"ל.

וצ"ב מהו הענין לספור את השבועות באמצע השבוע [והיא טענת בעה"מ והר"ן בסוף פסחים]. ועוד צ"ב מהי הראיה הברורה מצורת מנין זה, על כך שספירת ימים ושבועות הם "מצוה אחת".

### ביאור דעת הרמב"ם

ט. ויש לבאר ע"פ לשון הרמב"ם (סופ"ז מתמידין) מצוה למנות הימים עם השבועות, ומדלא כתב "והשבועות" נראה דס"ל שמניית הימים והשבועות, אינן שתי ספירות נפרדות, ובאמת אין כלל דין ספירת שבועות בתורת מנייה נפרדת בפנ"ע. והגדרת

והתבאר בגמ' שאופן המנין הוא הקובע את צורת המועד שחל מכח אותו מנין. ומאחר שהמנין הקובע אימתי יחול חג השבועות הוא מנין של "שבועות", לכן החג שחל מכח המנין הזה, לענין קורבנות הרגל, הוא חג של "שבוע" שלם.

ועפ"ז ביאר האו"ש מדוע ציוותה התורה למנות שני מניינים. הציווי האחד הוא למנות ארבעים ותשעה ימים, ותכליתו של מנין זה הוא שעל ידו מתקדש היו"ט דעצרת לענין שביתה ממלאכה (דעצרת פירושו עצור ממלאכה), והוא יו"ט של חד יומא. ועוד ציוותה התורה למנות שבועות, ומכח מנין זה מתקדש חג השבועות לענין קרבנות הרגל (ונקרא חג ע"ש קרבן חגיגה), והוא יו"ט של שבעה ימים. [ובזה דינו כשאר הרגלים פסח וסוכות, דהם חגים של שבעה ימים].<sup>י</sup> וכל זה מבואר בקצרה בלשון התוס' (חגיגה יז: ד"ה מצוה) וז"ל, ותרוייהו איתנהו [מנין] יומי לקדש עצרת [לעצור ממלאכה]. [מנין] שבועי, לתשלומין [של הקורבנות], עכ"ל.

ועפ"ז מבאר האו"ש את שיטת הרמ"ה ורבינו ירוחם. דמאחר שהיו"ט והשביתה של שבועות נוהג לדורותיכם חוקת עולם, לכן גם המנין שלו - שהוא מ"ט ימים - הוא לדורות מדאו'. אבל ספירת השבועות, בזה"ז שאין קרבנות, היא רק זכר למקדש.

### המורם מן הדברים

ז. המורם מן הדברים, דשיטת רבינו ירוחם

ח. וז"ל רבינו חננאל, וכן אמרה תורה, מנה שבעה שבועות וקדש עצרת. כשם שאתה מונה לעצרת שבועות, כך קדש זה שבוע לחשלומין, שיהיו ימים הללו חשובין כימות החג להקריב קרבן של עצרת, אם לא הקריבו ביו"ט יקריבנו באלו הימים וכו'.

ט. אך בדברי הרמ"ה באיגרת נראה דס"ל שהיא מצוה אחת. ושיטתו שווה לרבינו ירוחם רק בכך שבזה"ז מניית השבועות אינה מדאו' אלא מדרבנן.

ספר ימים לחוד ולא הזכיר כלל שבועות, י"א שצריך לחזור ולספור ימים ושבועות כדין. ודייקו (במה' דרשו) שצריך לחזור ולספור גם את הימים פעם נוספת, למרות שכבר ספר קודם לכן את הימים כדין.

**ולפמש"כ** בדעת הרמב"ם מבואר היטב, דמדיני ספירת הימים שצריך להזכיר גם את חשבון השבועות, ובלעדי הזכרת השבועות, חסר בעיקר קיום ספירת הימים. [אמנם אינו לעיכובא, ואם שכח לחזור ולספור, מונה שאר הימים בברכה]. אך לרבינו ירוחם שמניית השבועות הוא מצוה נפרדת בפנ"ע (ובזה"ז לזכר בעלמא) א"צ לחזור ולספור גם את הימים.

### מנה 'היום שבוע אחד ויום אחד', ותו לא

**יא.** ואם מנה 'היום שבוע אחד ויום אחד', ולא אמר לפני כן 'היום שמונה ימים', יצא (אחרונים בדעת המג"א, הו"ד בשעה"צ ס"ק יא וכ"כ המשנ"ב ס"ק ט') מפני שכבר הזכיר את הימים שעברו כל אחד ביומו (משנ"ב ע"פ החק יעקב ס"ק ח'). ובפשטות אינו מתאים עם משנ"ת בדעת הרמב"ם, שהרי חיסר את מניית הימים שהיא עיקר הספירה, וציין רק את התוספת שהיא טפילה אל העיקר.

### טעה במנין הימים אך ספר את מנין השבועות כראוי

**יב.** ואם טעה במנין הימים, אך ספר את מנין השבועות כראוי. וכגון ביום ט"ו אמר היום ט"ז ימים שהם שני שבועות ויום אחד בעומר. כתב הט"ז (ס"ק י') שיוכל להמשיך

המצוה היא ספירת הימים בלבד, ומש"כ בגמ' 'מצוה למימני שבועי' הוא מדיני ספירת הימים דכך היא צורת ספירת ימי העומר, שיש להוסיף ולציין לכמה שבועות עולה מנין הימים. וזה מש"כ הרמב"ם שהמצוה היא למנות הימים עם השבועות. ולכן מונים את השבועות בכל לילה, כי הוא חלק מצורת ספירת הימים.<sup>1</sup>

ובן משמע ממטבע הספירה הנהוג אצלנו, היום שמונה עשר יום שהם וכו', דצ"ב מהו המכוון בהוספת שהם. ועפמשנ"ת י"ל שמטבע זה בא להורות שחשבון השבועות איננו חלק מגוף הספירה. וטפי מוכח כן ממטבע הספירה של בני ספרד, היום שמונה עשר יום בעומר, שהם וכו', דהיינו שהספירה נשלמת באמירת תיבת "בעומר" והיא ספירת ימים בלבד, ואח"כ מציינים גם את חשבון השבועות, ואיננו חלק מעיקר מעשה הספירה, אלא הוספה. [והטעם שצריך להוסיף ולציין את הימים הספורים גם ע"פ חשבון השבועות, יתבאר בעז"ה בהמשך].

ומזה הוכיח הרמב"ם בראיה ברורה שספירת השבועות איננה "מצוה" נפרדת, שהרי אין זו כלל "ספירה" בפנ"ע, ואמירתה היא רק מדיני ספירת הימים.

**ומש"כ** בסה"מ שהמצוה היא ספירת העומר "ימיו ושבועותיו" כוונתו שמזכירים בספירה גם את הימים וגם את השבועות, אך כ"א מהם הוא כפי עניינו, וכפי שנתבאר.

### ספר רק הימים ולא הזכיר כלל שבועות

**י.** ונפק"מ למש"כ המשנ"ב (ס"ק ז') שאם

<sup>1</sup> וכ"כ הגרמ"ש שפירא זצ"ל בקונטרס המועדים (עמ' רעט – רפ). אלא שהקשה על זה כמה קושיות, ומסיק בנוסח אחר עיש"ה.

שמכאן ואילך יספור בלי ברכה, מפני דלא  
הוי תמימות. ודן בית הלוי לדעת ראב"ה  
שהמצוה למנות שבועות היא רק ביום שבו  
נשלם שבוע. א"כ אם דילג ביום שלא נשלם  
בו השבוע, נהי דהפסיד את מנין הימים,  
מ"מ את מנין השבועות לא הפסיד, ופעם  
בשבוע ביום שבו נשלם שבוע נוסף, יוכל  
למנות עם ברכה.

**ונהי** דלפמש"כ רבינו ירוחם שבזה"ז  
מברכים רק על מנין הימים, ואמנם  
מזכירים גם את מנין השבועות, אך אין ברכה  
על מנין זה, מפני שבזה"ז אינו דאור', אלא  
רק "זכר" למקדש. לפ"ז א"א לברך על מנין  
השבועות לחוד.

**אבל** לרוב הפוסקים דס"ל שכל הספירה  
בזה"ז היא מדרבנן, א"כ אין חילוק  
בין ימים לשבועות. וכן לדעת הרמב"ם, שגם  
ימים וגם שבועות בזה"ז מדאור'. לדידהו יוכל  
לברך על מניית השבועות לחודא. ואע"פ  
שהרמב"ם בסה"מ כתב שמניית ימים  
ושבועות היא חדא מצוה, מ"מ הרי מבואר  
בטור שאם מנה ימים בלי שבועות, או  
שבועות בלי ימים, יצא. ונידון דידן לא גרע  
מזה, עכת"ד הבית הלוי.

**אך** לפמשנ"ת שלרמב"ם אין מצוה בפנ"ע  
למנות שבועות, אלא הוא פרט בהמצוה  
של ספירת הימים. א"כ כל שדילג יום אחד,  
שוב אינו יכול למנות בברכה.

### הקירת האחרונים בגדר הספירה

מן. ויש להוסיף ביאור בדעת הרמב"ם בגדר  
דין זה, שצריך להוסיף ולציין לכמה

למנות בשאר הימים בברכה. וסברתו דהם  
שני אופני ספירה, וחידוש שבדיעבד סגי  
במנה אחד מהם כראוי. דנהי שלא קיים את  
הדין למנות שני סוגי ספירות, אבל סוכ"ס  
הרי ספר את היום הזה, עכ"ד.

**אבל** לפמשנ"ת שלרמב"ם עיקר דין הספירה  
הוא רק ספירת הימים, אלא שיש דין  
נוסף, שהוא מדיני ספירת הימים, שצריך  
להזכיר גם את חשבון השבועות, פשוט שאם  
טעה במנין הימים, לא עשה כלום.

**ולרבינו** ירוחם, שעיקר מצות הספירה מדאור'  
בזה"ז היא רק ספירת הימים, ואילו  
ספירת השבועות היא רק "לזכר", א"כ  
במקרה שבו טעה במנין הימים, ודאי שלא  
יצא ידי חובתו. ואע"פ שהזכיר אח"כ את  
מנין השבועות כראוי, על זה אין תורת  
"ספירה" דהוא לזכר בלבד. וגם בזמן הבית  
שאז ספירת השבועות היתה מדאור', והוה  
מעשה ספירה גמור, מ"מ היו סופרים רק  
בסופי שבועות. וא"כ בדוגמה שהוזכרה,  
מכיון שטעה במנין הימים, נמצא שלא ספר  
יום זה כלל.<sup>יא</sup>

### ספר הימים כראוי אך טעה במנין השבועות

יג. ואם ספר את מנין הימים כראוי, וטעה  
במנין השבועות. בזה ודאי שגם  
להרמב"ם יצא ידי חובתו, בדיעבד.

### דיון בחידושו של בית הלוי

יד. והנה הבית הלוי (ח"א סי' טל) דן באדם  
ששכח לספור יום אחד, דמבואר בשו"ע

---

יא. וצ"ל שדברי חמ"ז נאמרו רק בזה"ז, וכנראה ס"ל שספה"ע בזה"ז מדרבנן, בין מנין הימים ובין מנין השבועות.  
וגדר המצוה דרבנן הוא לספור שתי ספירות, ומאחר שאחת מהן ספר כדן, נמצא שסוכ"ס ספר יום זה, ולכן  
יוכל להמשיך לספור בשאר הימים עם ברכה.

ימים', שדנו בזה (ע' אגן הסהר ח"א עמ' 706) האם נחשב לספירה. ונראה שאע"פ שמודיע בזה את מנין הימים שחלפו מאז העומר, [ויתכן שמועיל לקיום מצות ספירת הימים], אבל אין זה מועיל לייחד ולציין את היום, דהוא היום "השישה עשר" לעומר, מפני שמסתבר שכדי לייחד את היום צריכים לתת לו שם, וכדוגמת תאריך החודש. וה"נ יש לציין את שמו של היום, דהוא "היום השישה עשר" לספירת העומר.

### גדר ספירת השבועות להרמב"ם

מז. ועפ"ז אפשר לבאר את גדר הדין, שבנוסף לספירת הימים צריך לציין לכמה שבועות עולה מנין הימים. דאם גדר מצות "ספירת הימים" הוא לומר כמה ימים חלפו מאז העומר, קשה להבין מדוע נצרכת הוספה זו, ושני מנינים למה לי.

**אך** אם גדר מצות "ספירת הימים" הוא לייחד ולציין את היום שעומד בו, י"ל שהתורה הצריכה להוסיף אח"כ גם את חשבון השבועות, דהוא שני שבועות ושני ימים, ועניינו מסירת חשבון הימים שחלפו מאז העומר<sup>יב</sup>. ודומה לשמונה ועוד שמונה, שאין זה יחוד ומיספור אלא הודעת סכום ומנין הימים. [ורצון התורה למסור חשבון

שבועות עולה מנין הימים הספורים, ע"פ מה שחקרו בגדר מצות ספירת העומר. האם המצוה היא למנות כמה ימים חלפו מאז העומר. או דילמא המצוה היא לייחד ולציין את היום שעומד בו, וזאת ע"י שמונה את היום עצמו. וכגון באומרו היום שישה עשר יום לעומר, מציין בזה את יחודו [ששונה מהיום שקדם לו, ומהיום שלאחריו] ומתייחד בכך שהוא היום השישה עשר. ודוגמה לכך, כאשר מזכירים תאריך מסויים בחודש, למשל היום י"ח באייר, אין הכוונה לומר שעברו כך וכך ימים מתחילת החודש, אלא שמציינים ע"ז את יחודו של היום, שהוא יום מסויים בחודש זה.

**ומקור** לזה ממש"כ הפוסקים שאם לא אמר "היום" אלא מנה סתם, כך וכך ימים לעומר, לא יצא ידי חובתו (ט"ז ס"ק ז' ומג"א ס"ק ט', הו"ד במשנ"ב ס"ק כ') וצריך לחזור ולספור בברכה. וביאר שו"ע הגר"ז (סעי' ז') וז"ל, דכיון שאמר [רק] כו"כ ימים, הרי לא ספר את עצם היום הזה שהוא עומד בו, והתורה אמרה תספרו חמישים יום שתספור היום עצמו [וזאת ע"י] שיאמר "היום" כך וכך, עכ"ל.<sup>יג</sup>

**והנפק"מ** במונה 'היום שמונה ועוד שמונה

<sup>יב</sup>. בספר ברכת מרדכי (לג"ר ברוך מרדכי אזרחי זצ"ל פסחים סי' מה) כתב שיש שני גדרים, יש "ספירה" ויש "מיספור". הספירה נועדה לקבוע את הכמות (א"ה: בדומה למניית המתאספים לתפילה במנין, שכאשר אומרים "הנה השביעי" הכוונה שיש כעת לפנינו שבעה אנשים, ואין מונים את המצטרף בלבד, אלא את כל הקבוצה שלפנינו). והמיספור בא לייחד ולהצמיד לכל חפץ את מספרו המסויים. כאשר מעוניינים למנות – "סופרים", וכאשר מעוניינים לייחד – "ממספרים".

והביא מהר"ק (ספה"ע אות רצד) והמשך חכמה (פר' אמור) שכתבו ליישב קושיית הראשונים, מאי טעמא מונים רק מ"ט ימים, והרי בפסוק כתוב תספרו חמישים יום. ותיירצו שאת יום החמישים (שהוא היו"ט של שבועות) א"צ למנות, מפני שנשתנה משאר הימים בקורבנותיו, ובזה"ז נשתנה בקידוש ובתפילה. ויחודו זה, הוא הוא מיספורו, ולכן א"צ לספור כחלק ממנין שאר הימים.

<sup>יג</sup>. ואין טעם למסור את חשבון הימים שחלפו, במטבע ספירת ימים [כגון היום שישה עשר יום שהם שישה עשר יום לעומר], כי באופן כזה אין היכר לכך שמקיים בזה דין נוסף, שהרי נראה שחורו על מה שכבר ציין וייחד.

השבוע מיד בתחילתו. דאם ענין ספירת השבועות הוא כדי לייחד על ידי זה את היום שבו אוחזים, אולי היה מקום לציין ולייחד את היום כבר בתחילת השבוע. אבל לפמשנ"ת שיסוד דין ספירת השבועות הוא רק כדי למסור עי"ז את חשבון הימים שחלפו מאז העומר, א"כ בהכרח להזכיר רק את הימים שכבר חלפו בפועל.

### **האם צריך להזהר מהפסק בין ספירת הימים והשבועות**

**י.ט.** שאלו את רבינו הגר"ח קניבסקי זצ"ל האם מותר לענות אמן או איש"ר, בין ספירת הימים לספירת השבועות. וענה בכתב: לא. עוד שאלוהו, באחד שהפסיק בשיחה בין ספירת הימים לספירת השבועות, האם יצא. והשיב שיצא. (הובא בספר 'ענפי משה' פסח סי' רצא).

**ונראה** דלרבינו ירוחם שספירת השבועות בזה"ז היא רק לזכר, ואין זוקקת כלל ברכה, א"כ ודאי שהפסקה קודם ספירת אינה מגרעת. אך לרמב"ם שספירת השבועות איננה גדר ספירה נוספת, אלא הוספה ומדין ספירת הימים, יל"ע האם הברכה נתקנה גם על הוספה זו, וא"כ צריך להקפיד לכתחילה שלא להפסיק, או דילמא הברכה קאי רק על ספירת הימים, וא"כ רשאי לענות אמן קודם מסירת חשבון מנין השבועות. אמנם באמצע ספירת הימים, לכו"ע בודאי שאין להפסיק.

הימים דוקא ע"י ספירת שבועות ולא באופן אחר, גזירת מלך היא ובסוד אלוך מי יבוא. ויש שני חלקים במצוה, הראשון והעיקרי הוא לציין ולייחד את היום שעומדים בו. ומדיני הספירה מדאר' להוסיף ולמסור גם את מנין הימים שחלפו מאז העומר.

**ולפ"ז** מבוארת היטב הוספת תיבת שהם כך וכך שבועות. ומה"ט נקבעה תיבת "לעומר" דוקא בסוף הספירה, להורות שבאים בזה לומר כמה ימים חלפו מאז העומר.

### **ביאור קושית הריצ"ג**

**יז.** ועפ"ז נוכל ליישב מה שהתקשינו בדברי הריצ"ג, איך ס"ד לעקור את מצות הספירה לגמרי מכל וכל. דאין כוונתו בקושינו לעקור את עיקר המצוה, שהיא לציין ולייחד את היום שבו אוחזים, כי את זה ודאי מותר לעשות גם בשבת, מפני שאין זה עשיית חשבון, אלא שכך מציינים את שמו ויחודו של יום זה. אלא הקשה, שמהראוי היה שחז"ל יבטלו בשבתות את החלק הנוסף, שהוא מסירת חשבון הימים שחלפו מאז העומר, שאינו מעיקר מצות הספירה, אלא דין נוסף ופרט במצוה, ואפשר לקיים את עיקר מצות הספירה גם בלעדיו.

### **יתבאר מדוע אין מונים את השבוע מיד בתחילתו**

**יח.** ועפ"ז יתבאר גם מדוע אין מונים את





הרב אוריאל ראובן אייזנבך

מראשי ישיבת 'נחלת שני' - נחליאל, ומו"ס תרומת אורה

## חליפת מכתבים בסוגיא דכתיבת סת"ם מתוך הכתב

### הקדמה

**בנידון** כתיבה מתוך הכתב היה לי מו"מ עם כמה חכמים שליט"א.

**ותחילת** הדברים היה במאמר שכתבתי במנורה בדרום גליון כה להתיר כתיבה מתוך ראשי תיבות, והשיב לי על זה ידידי הר"נ מנדלבוים שליט"א בגליון לב, והשבתי לו על זה ג"כ בגליון לג, ואח"כ דנתי בזה עם מו"ר הג"ר נחום מאיר רוזנברג שליט"א רה"י דשיבתינו 'נחלת שני', והסכים עמי לדינא מקופיא, ואח"כ דנתי בזה גם עם הג"ר מרדכי אליהו סלושץ שליט"א שבקש ממני את מה שכתבתי, ואחר ששלחתי השיב לי, ושלחתי את דבריו ואת תשובתי על דבריו, למו"ר הנ"ל שליט"א, והשיב לי שאף שלכאור הצדק עמי, מ"מ כיון שמצא בהג"מ איפכא, חוזר בו, והשבתי לו שד' ההג"מ אינם לדינא, והסכים עמי בע"פ מקופיא.

### המאמר הראשון

**א** כמה הערות בריהטא דגמ'.

**ב** בירור יסוד דינא דכתיבה מתוך הכתב.

**ג** בד' הר"ן דיש צד פסול בכתיבה שלא מתוך הכתב.

**ד** עוד ראיות לד' הביאה"ל שנחלקו בזה הבבלי והירושלמי.

**ה** הצעה בביאור שיטת הבבלי בזה והנפק"מ לדינא לדין דנקטי כבבלי.

**א** גרסי' במגילה יח: "היה כותבה דורשה ומגיהה כו", אלא דמנחה מגילה קמיה וקרי ליה מינה פסוקא פסוקא וכתב לה לימא מסייע ליה לרבה בר בר חנה דארבב"ח אריו"ח אסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב, דילמא דאתרמי ליה אתרמוי".

**תו** גרסי' התם "גופא ארבב"ח אריו"ח אסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב מיתביי ארשב"א מעשה בר' מאיר שהלך לעבר שנה בעסיא ולא היה שם מגילה וכתבה מלבו וקראה א"ר אבהו שאני ר"מ דמיקיים ביה ועפעפיך יישירו נגדך".

**ותו** גרסי' התם "רב חסדא אשכחיה לרב חננאל דהוה כתב ספרים שלא מן הכתב א"ל ראויה כל התורה כולה ליכתב על פיך אלא כך אמרו חכמים אסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב, מדקאמר כל התורה כולה ראויה שתיכתב על פיך מכלל דמיושרין הן אצלו, והא ר"מ כתב, שעת הדחק שאני".

**תו** גרסי' התם "אביי שרא לדבי בר חבו למכתב תפילין ומזוזות שלא מן הכתב כמאן כי האי תנא דתניא ר' ירמיה אומר משום רבינו תפילין ומזוזות נכתבות שלא מן הכתב וכו', מאי טעמא מיגרס גריסין".

**והנה** כשנבוא לבאר מסקנת הסוגיא לכאור אין הדברים מבוארים כל הצורך, דהא מדרישא יש לשמוע דמסקינן לדינא דלא כרבב"ח אריו"ח ואוקמי' למתני' דלעולם שרי לכתוב שלא מן הכתב ואיירי מתני' בדאתרמי ליה, כמבואר ברש"י על אתר.



"מזוזות", ואיך ע"י זכרון הקריאה יוכל להעתיק כהוגן.

**וטפי** מינה ילה"ק דהנה ביומא (לז:), ובגיטין (ס.) איתא [אהא דכתבו פרשת סוטה על טבלא זהב בביהמ"ק] "ש"מ כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה, אר"ל משום ר' ינאי באלף בית, מיתבי כשהוא כותב רואה וכותב מה שכתוב בטבלא וכו' התם בסירוגין" ופירש"י (ד"ה בסירוגין) דהיינו שבתחילה כתב את ההתחלה ככתבה, ואח"כ המשיך בראשי תיבות, והלא טעם כתיבת פרשה זו הוא כמבואר בגמ' כדי להעתיק מתוכו שיהא מתוך הכתב, וא"כ מדוע סגי בראשי תיבות הלא עכ"פ לחסרות ויתירות ודאי לא מהני להעתיק מתוך ראשי תיבות, ומה הועילו חכמים בתקנתם.

**ג]** והנה בדרכי משה (או"ח סי' תרצא סק"ב) הביא בשם הר"ן דצריך לכתוב מגילת אסתר מתוך הכתב דוקא, ואם כתבה שלא מן הכתב אין להכשירה אלא בשעת הדחק.

**ולכאור'** הדברים מחודשים דעד כאן לא שמענו דין כתיבה מתוך הכתב אלא לגבי מעשה הכתיבה, אבל מכאן ועד לדון צד פסלות על המגילה מהיכא תיתי.

**אבל** באמת המעיין בדברי הר"ן שהם מקורו של הרמ"א יראה שהביא מקורו לא מסוגיין אלא מהתלמוד הירושלמי (מגילה פ"ד ה"א) דשם איתא כעין סוגיין ג"כ, אלא דגרסי' התם "א"ר זעירא בשם רב חננאל אפילו רגיל בתורה כעזרא לא יהא הוגה מפיו וכותב וקורא במה שכתב, כמה שנאמר מפיו יקרא אלי ואני כותב על הספר והא תניא מעשה בר"מ שהיה נתון באסיא ולא היה שם מגילה כתובה עברית וכתבה מפיו וקראה, אין למדין משעת הדחק, וי"א שתים כתב כתב את הראשונה מתוך פיו, ואת

**אבל** מדר' אבהו רב חסדא ואבבי משמע דנקטי' להא דרבב"ח אריז"ח ואסור לכתוב שלא מן הכתב, אבל אין זה חמור כ"כ והיכא דמיגרס גריסין שרי, וא"נ מיושרין הן בעיניו בשעת הדחק ג"כ יש להתיר [וזה אותו היתר של מגרס גריסין אלא שבשטח של כל התורה קשה להקל לכתחילה לקרותה מגרס גריסא].

**א"כ** לא נתבארה מסקנת מסדר התלמוד כה"צ לכאור', וצריך תוספת בירור בזה.

**ב]** ובאמת יש לחקור ביסוד האיסור הזה מה טעמו דמעובדא דרב חסדא מבואר דאין זה דין תורה, אלא רק תקנת חכמים, וא"כ חובה עלינו לבאר טעמם של חכמים בתקנה זו.

**ובמושכל** ראשון ברור דטעם התקנה הוא שידקדקו בכתיבת הס"ת היטב שלא יבואו לידי מכשול וטעות בהעתקת הס"ת מדור לדור כדי שהתורה לא תשתנה מדור לדור.

**אלא** דא"כ צ"ב מדוע יש מקום להקל היכא דמגרס גריסין הלא נתת בזה תורת כאור"א בידו, שכ"א יאמר פסוק זה מגרס גריס הוא אצלי, וא"כ אינני צריך בו לכתוב מן הכתב, ודע דלד' תוס' (יומא לז: ד"ה בסירוגין) אין לומר דדוקא בפרשיות דתו"מ אמרי' לה ולא באחרני, דהא כתבו דה"ה כל פרשה קטנה, ומשו"ה כתבו שם דזה עוד היתר לכתוב פרשת סוטה בביהמ"ק על הטבלא של זהב.

**עוד** ילה"ק ביותר הלא מגרס גריס הוא טעם להקל בהעתקת הקריאה אבל איך ידע ע"י קריאתו וגירסתו הקבועה את כל החסרות והיתרות, וכגון מזוזות ביתך בפרשת שמע כתיב "מזוזות", ובפרשת והיה א"ש כתיב

השניה מתוך הראשונה, וגנז את הראשונה וקרא בשניה".

**ומכאן** זה הוציא הר"ן [כמבואר למעין בדבריו] דיש צד פסלות בקריאה במגילה שנכתבה שלא מן הכתב.

**והרמ"א** בהגהת השו"ע (סעיף ב') לא הביא כל זה, אלא רק את הדין שצריך לכתוב מתוך הכתב, ולא הוסיף את דברי הר"ן שיש ג"כ צד פסלות, ועמד בזה בביאור הלכה (ד"ה גם) וביאר דטעם הרמ"א שהשמיט בהגותיו את החומרא הזו של הר"ן היא משום דלא ברירא אי דין זה העולה מהירושלמי באמת נוגע גם לדין דאזלי בתר הבבלי, שהרי הבבלי על עובדא דר"מ נקט רק תירוצא קמא דהירושלמי ולא ס"ל תירוץ בתרא, א"כ לכאור' להבבלי יש לפרש דליכא עיכובא וצד פסלות במגילה לאחר שכבר נכתבה, ואין בה שום ריעותא אם יתברר לנו שאכן נכתבה בדקדוקיה כדין.

**ד]** ותוך עיוני בהך מילתא הרהרתי דבאמת הצדק לכאור' עם רבינו הביאור הלכה ז"ל, דהמעין בירושלמי בכל הסוגיות הנוגעות לניד"ד יראה דתפס דרך אחרת בהבנת האיסור הזה דגם גבי טבלא של זהב (ביומא פ"ג ה"ח, ובסוטה פ"ב ה"ב) ביאר הירושלמי בתחילה דה"ב באלף בית [דהיינו בראשי תיבות כנ"ל], והדר ביה ומייתי לתנא דבי רב הושעיא דהיתה כתובה בשלימות יעו"ש, הרי לפנינו שגם בזה נחלקו הבבלי והירושלמי, והירושלמי נקט למסקנא דזה חיוב גמור להעתיק מתוך כתב שלם, והבבלי מיקל דסגי בראשי תיבות.

**וגם** בעיקר דינא דרבב"ח הבבלי לא פירש טעמו, ואילו הירושלמי ביאר שהוא מדכתיב גבי ירמיהו הנביא וברוך בן נריה "מפיו יקרא אלי ואני כותב על הספר",

דמשמע דבעי להעתיק בדקדוק גדול ומינה ילפי' דבעי להעתיק מתוך הכתב, א"כ טעמא דההעתקה מתוך הכתב הוא כדי שיהיה בדקדוק גדול, ולפי"ז ברור דבעי' שהכתב שמתוכו מעתיקים יהיה שלם, ומובן ג"כ צד הפסול שיש בכה"ג כיון דיתכן דגזרו חז"ל פסול מדרבנן משום למגדר מילתא, ולכן חל פסול זה הוא גם לגבי ר"מ דמיושרין דברי תורה אצלו, וקולא דתפילין ומזוזות דגריסין לא מצאתי כעת בירושלמי כלל, ואף שבבבלי הוא בשם ברייתא, אין הכרח דשמיע ליה לירושלמי הך ברייתא, ושמא גם משבש לה.

**ובאמת** דלישנא דרבב"ח אריו"ח משמע טפי כהירושלמי, דהא קאמר "אסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב", וא"כ איך יועיל לכתוב מתוך ראשי תיבות.

**ה]** אך עכ"פ כל זה שיטת הירושלמי אמנם לדעת הבבלי מבואר דטפי יש להקל חדא דלא ברירא כלל דנקיט כרבב"ח אריו"ח, ועוד דאפי' אי נקיט כותיה מ"מ יש בזה הרבה קולות, וע"כ דלא ס"ל כהירושלמי א"כ יש כאן מבוכה גדולה מהי דעת הבבלי בזה.

**ואולי** היה איזה מקום לומר דלד' הבבלי העניין קצת סגולי [ולא כטעם הירושלמי דצריך לדקדק בחסרות ויתירות ומשו"ה יש בזה חומרא גדולה], שיש עניין להמשיך את ההארה והקדושה השורה על כתבי הקודש לכתבי הקודש החדשים שעדיין לא נשתמשו בהם וקדושתם פחותה, וע"י שמעתיקם מתוך ספר שכבר נתקדש זוכים לקדושה יותר גדולה, ומ"מ ברור שאין זה מעכב, וכמו כן יתכן להרויח זאת אפי' מתוך ראשי תיבות, ועצ"ב].

**כללו** של דבר זה ודאי ברור אפי' אם איננו יודעים טעמו של הבבלי שהבבלי

במה שכותב כעת [ולכך אין זה מעכב לשיטת הבבלי, ומה"ט מהני גם מתוך כתיבה עם ר"ת]. משא"כ לפי הירושלמי זהו מטעם שע"י כך ידקדק יותר שלא יטעה [ולכך זה גם לעיכובא].

והנה הגם ש'כתב אשר נכתב בשם המלך ונחתום בטבעת המלך אין להשיב' ואי אפשר לבוא ולחלוק על דבריו של הגאון המופלא שיחי', אבל אולי יורשה לי להעיר בסברה אחרת, דהיה ניתן לומר שאדרבה לפי הירושלמי זהו דין להמשיך את קדושת כתבי הקודש, וא"כ זהו דווקא כשמעתיק מתוך ספר שיש לו דין 'כתבי הקודש', ולזה בעינן לילפינן מהפסוק "מפיו יקרא אלי ואני כותב על הספר" [ולכך אי אפשר להעתיק מתוך ראשי תיבות דהרי אין לזה דין כתבי הקודש - לכאורה].

**משא"כ** לפי הבבלי, זהו דין בשביל שלא יטעה [וזוה ידעינן מסברא ולכך לא הוצרכו לילפותא] ולכך אולי מהני לכתוב מתוך ראשי תיבות - שעל ידי כך נזכר, ומה"ט אמרינן דשאני רבי מאיר דמקיים ביה "ועפעפין יישירו נגדך" [דודאי זה שייך רק לטעם שלא יטעה, דאם הטעם הוא בשביל להמשיך הקדושה מספר שיש לו דין דכתיבי הקודש - פשוט שבעינן מתוך 'ספר' ממש].

**ונראה** להוכיח את דברינו מדברי המ"ב [בס"י ל"ב ס"ק קל"ו] שהוכיח מדברי המחבר דכאשר כותב מתוך הכתב אין צריך להוציא מפיו את מה שהוא כותב, והוסיף שמדובר שזה שגור בפיו, מבואר דדווקא בכה"ג [שזה שגור בפיו] אמרינן שהכתב מתקדש ע"י שזה כתיבה מתוך כתב אחר, אבל כאשר אין זה שגור בפיו - בזה

סובר מאיזה שהוא טעם דלא כהירושלמי ומיקל בדין כתיבה מתוך הכתב בין בהא דאין צד פסלות בדיעבד בכתיבה כה"ג וכמ"ש בביאור הלכה בד' הרמ"א, ובין בהא דשרי להעתיק מתוך ראשי תיבות כמבואר ביומא ובגיטין וכנ"ל, ויתכן שגם גבי תפילין ומזוזות אין ד' הירושלמי מסכמת לפטור העתקתו מתוך הכתב, אמנם זה אינו מוכרח.

תגובת ר' נחום מנדלבוים שליט"א

### כתיבת סת"ם [מתוך הכתב, ובדין שרטוט]

**לכבוד** האי גברא רבה הגרא"ר אייזנבך שליט"א, אשר ידיו רב לו במלחמתה של תורה. זכה להאיר את ארץ הנגב, ועתה עבר לגור בעיר אחרת ואותנו השאיר בדד. יזכהו הבורא ליישוב טוב, יישוב מבורך, ולהמשיך ביתר שאת להרבות תורה בישראל, מתוך ישוב הדעת וסייעתא דשמיא מרובה.

### כתיבת סת"ם מתוך הכתב

**בעת** בלומדי את הסוגיא בגמרא במגילה [דף י"ח] בסוגיא דכתיבת הסת"ם מתוך הכתב [אשר נלמדת במסגרות הדף היומי] נזכרתי שכתבת בזה [גליון כ"ה] ופלפלת בכל הצדדים שיש לדון בדין זה, וכן בביאור דברי הר"ן שהוכיח את דבריו מהירושלמי ולא הזכיר את הבבלי, ומה יסוד הטעם לשיטת הירושלמי ולשיטת הבבלי, ואכתוב את מה שעלה על ליבי בנידון הזה.

**מעכ"ת** רצה לחדש, שהטעם לפי הבבלי הוא מצד להמשיך את ההארה והקדושה אשר שורה על כתבי הקודש גם

לפלפל? ומוכרח מזה דאין הטעם לפי הבבלי אלא משום שמא יטעה, ולכך בזה אין את החשש שיטעה, עכ"פ לפי הר"ן שפסק כירושלמי יש לדון ולעיין דלכאורה לא מהני 'שקף' אלא דווקא כשמעתיק מספר שיש לו דין דכתבי הקודש [וכן בתיקון קוראים אולי לא מהני לפי הירושלמי], ולא מצאתי שעמדו בזה, וצ"ע למעשה.

**ולחיבת הקודש והידידות הרבה שבינינו,**  
אוסף עוד לכתוב על מלאכת  
שמים שהיא כתיבת הסת"ם, וכו',

הכתיבה מתוך כתב אחר זה בשביל שלא יטעה [וכמו שנפסק שם בסעיף כ"ט] ולא בשביל להחיל את קדושת הסת"ם, ועיין בזה.

**עכ"פ** ברצוני בזה לבוא ליישב על מה שניתן לשאול [על מה שכתב מעכ"ת, שלפי הבבלי דין כתיבה מתוך הכתב הוא להחיל קדושה] א"כ מדוע לא מצינו שדנים על כתיבת מגילה ושאר דברים [שדינים להיכתב מתוך הכתב] האם מהני ע"י 'שקף', דהרי לכאורה יש לדון איך מחיל הקדושה כאשר אין זה מתוך כתבי הקודש [ואפי' לכתוב ע"י תיקון קוראים יש

אסיים בברכת התורה, שתמשיך ותזכה להגדיל תורה ולהאדירה, להרבות תורה בישראל, לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא, וברכה מרובה בכל מעשה ידיכם.

העתקת הספרים בדקדוק אינו ענין להלכה זו, ובלי כל קשר כמובן שצריך להקפיד על העתקת הספרים בדקדוק], ואילו לד' הירושלמי הענין הוא העתקת הספרים בדקדוק, וממילא יש להקפיד על העתקה מתוך סת"ם שלם.

**ואילו** כת"ר שליט"א הציע להיפך דאדרבה ד' הבבלי היא ששורש הענין הוא העתקת הספר בדקדוק, ומשו"ה אין צריך ספר שלם היכא שזוכר היטב את נוסח הספר, ואילו שיטת הירושלמי היא שהענין הוא המשכת הקדושה, ומשו"ה צריך להעתיק מתוך ספר שלם שבקדושתו קאי.

**והאמת** שדבריו עוררוני לעיין שנית בסוגיא זו, ואציע בפניו את הצדדים שנראים לי כעת, ואת המסקנא החדשה שיצאה לי מכח עיוני זה<sup>2</sup>.

## וזה מה שהשבתי להר"ר נחום מנדלבוים שליט"א

### **כתיבת סת"ם מתוך הכתב**

**במש"כ** ידידי היקר שייף עייל ושייף נפיק, לשמו ולזכרו תאוות נפש, אשר בחביבותו אהוב על הכל, הג"ר נחום מנדלבוים, בנש"ק, שליט"א, ואיהו גופיה צורב"מ, בסוגיא דכתיבת סת"ם מתוך הכתב.

**עיינתי** באשר כתב כת"ר שליט"א דברים נכוחים וישרים על דברי האמורים משכבר בגליון כה בסוגיא זו.

**ואני** שם ביררתי דלכאו' נחלקו הבבלי והירושלמי בגדר הדין הזה, והצעתי לד' הבבלי שורש העניין הוא המשכת אור התורה, ולפי"ז מטרת ההלכה אינה להעמיד את העתקת הספרים על דקדוקם, אלא עצם המשכת הקדושה לספר החדש, [וענין

ב. ובעיקר דבריו ראיתי עכ"פ להעיר לד' הבבלי שהענין הוא בשביל הדקדוק ולכן סמכו חז"ל על הטומאה

הקדושה [וראה להלן מה שמצאתי דברים נפלאים בזה מד' הרמח"ל], וזה מוסכם על הכל, ולא שייך שיחלקו בזה, אבל גדר החיוב הנובע מכח השורש הנ"ל, הוא נתון למחלוקת הבבלי והירושלמי, דלד' הירושלמי כיון דבעי' המשכת הקדושה ממילא צריך שההעתקה תהיה מתוך עותק שלם ששייך בו קדושה<sup>ג</sup>, ואילו לד' הבבלי אף דבעי' המשכת הקדושה מ"מ לצורך ענין זה סגי לן גם בהעתקה מספר שאינו שלם, דסוף סוף איכא קדושה על כל מידי דאורייתא<sup>ד</sup>, ואמנם עדיין היה מקום לחוש שמא לא תצא ההעתקה מושלמת עד כמה שאין הספר שלם, ומשו"ה התירו לסמוך על זה רק באופן שיודע בעצמו שלא יטעה, אבל אם אינו יודע הדר דינא לחוש ולהעתיק מתוך הכתב השלם, ולא מסברת הירושלמי שמצריך כן מצד עצם הדין של המשכת הקדושה, אלא מצד המציאות שחושש שיטעה.

**וממוצא** דבר למדנו דלד' הבבלי ההעתקה מתוך הכתב היא למען המשכת הקדושה בדקדוק על הספר המתהווה, ומשו"ה צריך כמובן להעתיקו בדקדוק, וסמכו חז"ל על המעתיק שאם יודע בעצמו שיעשה כן בדקדוק שפיר דמי גם אם אינו מעתיק כל אות ממש מתוך הכתב [כי חיוב ההעתקה בדקדוק אינו שורשי במצוה, אלא נגזר מכח תכלית המצוה], ואילו לד'

**א**] זה מבואר שהבבלי לא הקפיד על העתקה מספר שלם, והירושלמי כן הקפיד.

**ב**] לכאור' ענין ההלכה הזו מורה בפשטות, ואצל כל מעיין ישר, שודאי שעכ"פ מעורב כאן עניין ההעתקה בדקדוק.

**ג**] ממילא יש להתבונן בעיקר עניין ההעתקה בדקדוק, שבהסתכלות חיצונית שורשה הוא כמובן שהעתקת ספר צריכה להיות מדויקת, אך זה ברור שכל כמה שהספר יותר חשוב, גם דקדוק העתקתו יותר חשובה, וממילא בנידון דידן שבכל פרשה ותיבה ואות, יש קדושה אלקית, וממילא יש להן משמעות עצומה וכל גלגולי העולם והבריאה טמונים בהן, א"כ בהכרח שהדקדוק צריך להיות מושלם.

**ד**] ודאיתנין להכי הרי הדברים מאירים כספירים, דמבואר לנו ששורש עניין ההעתקה בדקדוק הוא דוקא מפני עוצם הקדושה האלקית הטמונה בספר הזה, ומכח זה נולד עניין ההעתקה בדקדוק מן הספר, וא"כ הן הן הדברים, ומה שכתבתי מתחילה שנחלקו בו הבבלי והירושלמי לכאור' לא יתכן לאמרו, שהרי בהכרח שניהם ענין אחד, וזה רק סיבה ומסובב.

**לבן** נראה לי פשוט, דבהכרח יש לבאר מחלוקתם באופן אחר, דלעולם חיוב ההעתקה מתוך הכתב הוא מכח המשכת

הזו, א"כ אינו מובן דינא דכתיבת פרשת סוטה, שגם בזה נחלקו הבבלי והירושלמי אם כשר לכתחילה או פסול אפי' בדיעבד.

ג. ומה שהעיר לנכון דא"כ צריך לד' הירושלמי להעתיק מתוך ספר כשר, נראה דאינו, איבע"א גמ' איבע"א סברא, איבע"א סברא – דמסתברא מילתא דיש חילוק גם בספרים נדפסים בין קדושת ספר שלם, לקדושת חלקים ממנו, ואין הכרח דבעי' הירושלמי ספר גם קדוש וגם כשר, ויתכן דסגי ליה בספר קדוש גם אם אינו כשר, איבע"א גמ' דא"כ מדוע בפרשת סוטה היה צריך להעתיק מהטבלא של זהב שודאי לא היתה כשרה לכולם.

ד. גם על ראשי תיבות לפי"ז, ומסתברא כן דהא לאורייתא נתכוין, ומדוע שלא יחול על זה איזה דרגת קדושה כל שהיא.

וכו', והמשכת החוט הזה נעשה ע"י העסק בתורה וההשכלה בה, כי כל מושכל שנשכיל ממנה, הוא מדרגה א' מן הבחינה הזאת הנמשכת בנו, ונלוה לזה תיקון כל הבריאה ג"כ ע"י אור הא"ס ב"ה כמ"ש, על כן בהמשכה והאירה הנה תתקן תיקונים גדולים לכל הצדדין, ונמצאת הבריאה כולה נשלמת באור זה, וכו'.

**והנה** צונו עוד לכתוב כל א' ס"ת לעצמו, והוא כי גזר החסד העליון שתהיה התורה הקדושה הזאת נכתבת על ספר בקדושה, ואז באותיות ההם עצמם תתדבק התורה הרוחנית, דהיינו השתלשלות כל המאורות המתפשטים בסודה בכל מדרגותיהם עד האור הפנימי עצמו דהיינו התפשטות אור הא"ס ב"ה שזכרנו, וזה ע"י קדושת הס"ת.

**והנה** למשה נצטוה תחלה, כי הוא היה מוכן להמשיך הכח העצום הזה, והמשיכו וכתב בבחינה זאת הס"ת שכתב, דהיינו א' כללי לכל ישראל המונח מצד הארון, וא' פרטי לכל שבט - שימשיכו כל א' משך הראוי להם לכל פרטיהם, וכל הס"ת שיכתבו אח"כ, מושכים כל א' מן הס"ת שנמסר לשבט שהכותב ממנו גורם לשימשך לכל א' וא' משך שלם מן התורה כראוי, [ולכן] צריך שכל א' יכתוב ס"ת לעצמו, או יכתוב בו אות או יגיה בו אות כמו שקבלו ז"ל, ואז נקרא שהמשיך המשך הראוי לבחינתו ושרשו, וזה בבחינת תושב"כ, כי בה תלויות אח"כ כל שאר מדרגותיה, דהיינו נביאים וכתובים, וכן התורה שבע"פ, ומי שחסר זה, הנה אע"פ שיעסוק בתורה עסק גדול, לא השלים

הירושלמי כיון שההצתקה היא למען המשכת הקדושה על הספר המתהווה, לכן צריך באמת שיהיה מתוך ספר שלם שקדושתו שלימה לצורך עניינו [גם אם אינה שלימה לענין הכשרות וכנ"ל בהערה], ולא חלקית".

**וכמובן** שנפק"מ בין הבבלי לירושלמי לענין דיעבד, ולענין כתיבה מתוך ספר חסר וראשי תיבות, דאם יודע שלא יטעה יכול לסמוך על זה לד' הבבלי, ולד' הירושלמי הרי זה פסול גם למפרע, ואפי' שנתברר שכתב כהוגן.

**הנלענ"ד** כתבתי ואשמח לשמוע חו"ד כת"ר שליט"א שדבריו המתוקים וחידושי הנעימים חביבין אצל כל רואיהן כידוע.

**עוד** אעתיק לכת"ר שליט"א מה שמצאתי כעת בכתבי הרמח"ל דברים נפלאים בענין כתיבת הסת"ם, שיתכן וגם מסתבר מאד לענ"ד שמתוך המתבאר בדבריו יצא דין זה שצריך לכתוב מתוך הכתב.

וז"ל בחיבורו שרשי המצוות כלל ג':

**"הכלל** הג' הוא התלוי בתורה ויש בה ד' מצוות עשה, א - ללמוד תורה, ב - לכבד יודעיה ולומדיה, ג - לכתוב כל א' ס"ת לעצמו, ד' לכתוב לו המלך ס"ת ב' לעצמו, שיהיו לו ב'.

**שרש** המצוות האלה הוא מה שביארנוהו בפ' פ' יתרו, בענין התורה שהיא התפשטות מאור הא"ס ב"ה שנתן ומסר לנו בחסדו ית' להיות משלימים עצמנו בו, וזה בשימשך האור הזה בנו בתוך תוכיותינו וכו', ואז נהיה ראויים להתדבק בו דביקות שלם

ה. ואמנם יתכן ג"כ לבאר בד' הירושלמי דמורה בהכלל בבבלי, ורק חולק במה שסמכו חז"ל על המעתיקים, וס"ל דלא סמכו עליהם, אך נ"ל דאינו, דא"כ מדוע מגילתו הראשונה של ר' מאיר היתה פסולה לקריאה, ולא מסתבר לפסול כן לענין דיעבד אם לא לפי הסברה שכתבתי בפנים.

ד') שעמדתי על דקדוק לשון רבב"ח "אפי" אות אחת", ודחיתי הראיה משם לד' הבבלי.

**גם** מש"כ שתוס' נתכנונו לתירוץ אחד, לענ"ד אין לזה מקום בלשונם, שכתבו "הא דאמר בפ"ב דמגילה אסור לכתוב אפי' אות אחת שלא מן הכתב, כיון דכתיבי ראשי תיבות וראשי פסוקים, ועוד שהיא פרשה קטנה שרי, כדשרינן התם תו"מ משום דמגרס גריסין".

**ואין** ענין התירוץ הראשון אצל השני כלל, דהשאלה היתה איך מותר לכתוב ע"פ ראשי תיבות הלא מבואר בגמ' "אפי' אות אחת", וכמו שטען הרב שליט"א, וכיון לשאלת התוס', אלא שיש הבדל בין טענת הרב לשאלתם, שהם הבינו שיש כאן סתירה, דמחד גיסא בעי' כל אות ואות, ומאידך שרי' בראשי תיבות, ולכן תירצו חדא דבראשי תיבות וראשי פסוקים חשבי' ליה ג"כ כמו שהוא מתוך הכתב, ועוד דגם מצד מה שהיא פרשה קטנה יש להקל כמו בתו"מ דשרינן.

**אבל** הרב שליט"א רואה זאת כטענה כנגד הרעיון של העתקה מתוך ר"ת, ולכן נזקק להדחק שתוס' כתבו רק תירוץ אחד, מה שלא משמע מדבריהם כלל, ומריהטתם מוכח כדברי, שיש כאן ב' גמרות, גמ' אחת שמותר להעתיק מתוך ר"ת, וגמ' אחת שצריך להעתיק כל אות מתוך הכתב, וזה סתירה ולא טענה כנגד, ואת הסתירה הם יישבו באופן אחד שהוא בשתי תירוצים, וכדלהלן.

**דהנה** באמת התירוץ השני יותר קשה, דבשלמא התירוץ הראשון מבוסס על הסתכלות רעיונית, שכיון שצריך

ההמשך באמת, כי תשלום ההמשך הוא בכתיבת הספר, ואז מה שנמשך שם בכלל, מתפרט ומאיר בכל הבחינות והצדדין כראוי", וכו'.

**ובפשוטן** של דברים נתבאר בד' הרמח"ל שקדושת הס"ת נגזרת גם מכח ההעתקה מהספר המקורי, אך מאידך מבואר בדבריו דשייך להשיג זאת גם ע"י הגהת אות אחת, ובהכרח אינו רק ענין העתקה מדוקדקת בעלמא, ושפיר שייך להחיל קדושת ס"ת גם שלא ע"י כתיבה מתוך הכתב [ואי"צ לברר מה עשה הסופר הראשון], וא"כ הרי שהלך כדרך הבבלי הנ"ל, דענין הכתיבה מתוך הכתב הוא המשכת הקדושה, ואין מזה סתירה לזה שאי"צ העתקה מתוך כתב שלם, דכאן מבואר שהקדושה נמשכת גם בלא כתיבה מתוך הכתב.

### מכתב שקיבלתי מהג"ר מרדכי אליהו סלושץ שליט"א

**מה** שהקשה ממגילת סוטה היינו מהתוס' יומא לו ב' ד"ה בסירוגין, אבל האמת שלשון הגמ' "אפילו אות אחת", מורה שודאי לא מועיל ר"ת, וכנראה שהתוס' לא כתבו שני תירוצים, אלא תירוץ אחד, דכיון שהפרשה קטנה בצירוף הר"ת נחשב כמגרס.

**ומה** שטען שכשמתקנים אותיות צריך לכתוב מתוך הכתב, ייתכן שכיון שכל התיבה כתובה לא גרע מפרשה קטנה הכתובה בר"ת, ועיין.

### מה שהשבתי לגרמ"א סלושץ שליט"א

**א. כתיבה מתוך הכתב מראשי תיבות**  
**יעוין** במש"כ בעז"ה באות ה' (ובסוף אות

1. וכעין רעיון זה נמצא ג"כ בס' תיקונים חדשים לרמח"ל בסוף תיקון ב', רק שם הוא עניין האור שיוצא



שהראשי תיבות מזכירין לו את תוכן הפרשה, או משום דחשבי' להו כאילו הם ג"כ כתובים לפנינו, או משום שזה פרשה קטנה ונזכר מהם בשעת מעשה במה שהכין מעיקרא בביתו.

## ב. תיקון אותיות אם צריך מתוך הכתב

**באמת** להמבואר לעיל כן הפשטות, אלא שנסתפקנו אם אפשר להסתמך על קולא זו גם לגבי אות ראשונה שמתקנים, א"נ כשמוחקים תיבה שלימה, ומשאיירים ממנה איברים לא שלמים, אם אפשר להסתמך עליהם, דלכא' בכל זה לא גרעי מפרשה קטנה שכ' תוס', שהעניין בה להנ"ל הוא שמזכירתו את מה שרצה לכתוב, והכא נמי נימא הכי.

**אגב** בעיקר הך מילתא זכורני מלפני הרבה זמן שהצעתי נידון זה לפני מו"ר הגרנ"מ רוזנברג שליט"א, וכמדומה שהתיר לי לסמוך על זה, אלא שאז לא נדברנו על אות ראשונה ושרידי אותיות, אלא רק על עיקר ההסתמכות על ראשי תיבות.

## מכתב מו"ר הג"ר נחום מאיר רוזנברג שליט"א

ראיתי דבריכם.

**והנה** בביאור דברי התוס' יותר נראים דבריו שהם ב' טעמים להיתר, שהרי היתר השני מפורש בגמ' לעניין תו"מ, ומהיכ"ת לומר שיש דרגא ממוצעת שצריך בה עוד תנאי, אבל לדינא צ"ע אם אפשר

להעתיק מהכתב, הרי שיש כאן כתב שמרמז לזה, וסגי בזה, אבל התירוף השני המסתמך על ההיתר של תו"מ לכא' לא דמי, דבגמ' מבואר דטעמא משום דמגרס גריסן, ולא משום שהיא פרשה קטנה, ואף דבדאי דטעמא דמגרס גריסן שייך רק משום שהן פרשיות קטנות, ובפרשיות גדולות מסתמא לא היה שייך להסתמך על מה שהן מגרס גריסן, וזה גופא ההיתר של ר"מ בגמ' שהיו ד"ת מיושרין בעיניו, ודוקא הוא יכל לסמוך על זה לפי הבבלי, אבל שאר עמא לא יכלו לסמוך על זה אלא לגבי תו"מ שהן פרשיות קטנות.

**אבל** אין קטנות הפרשיות יסוד הקולא, אלא המגרס גריסן, ומהיכ"ת דפרשת סוטה מגרס גריסא.

**ועכצ"ל** דכונת התוס' להוסיף ולחזק בתירוף השני את הרעיון שהתבאר בראשון, דהיינו שהתירוף הראשון חידש דראשי תיבות ג"כ יכולין להזכיר את הכתב ואת כל אות ואות, ושפיר חשבינן לכל אות ואות כאילו היא כבר כתובה, ומעתיקים ממנה, והתירוף השני חידש דלא זו בלבד, אלא שזו ג"כ פרשה קטנה, ומעיקרא כשיודע שיהיה היום השקאת סוטה, מתכוון לזה בביתו בספר תורה שלו, אלא שבשעת מעשה שצריך להעתיק מתוך הכתב, ובא להעתיק מתוך הטבלא של זהב שהילני המלכה הצדקת הביאה, סגי ליה בראשי תיבות כדי להזכר במה שגרס מעיקרא בביתו בספר תורה שלו.

**א"כ** אכן יסוד תירוף התוס' הוא אחד,

מהקריאה, ואכה"מ.

ז. וזה פשוט שקודם שהילני הביאה את הטבלא, היו מעתיקין מספר העזרה, אלא שכנראה שזה לא היה נח כל פעם להוציאו ולגוללו לפ' סוטה, לכן קיבלו את נרבתה המוחכמת של הילני המלכה.



ב. והנה רבינו מנוח שם נסתפק אם פרשיות התפילין מותר לכתבן שלא מן הכתב גם במקומן בס"ת, ולכאור' לא ברור הספק, הלא לפום טעמא שמגרס גריסן מה לי בתפילין ומזוזה מה לי בס"ת, וראיתי בספר המפתח בשם ס' שערי דעה (יו"ד סי' רעד סק"ג) שטען בד' רבי' מנוח שטעם האיסור לכתוב שלא מן הכתב, הוא משום שצריך לקרות התיבה קודם כתיבתה כדאמרי' (ב"ב טו.) 'ומשה אומר וכותב', עיי"ש בראשונים, ויש איסור נוסף דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ, ומשו"ה בהכרח צריך לכתוב מתוך הכתב בשביל הקריאה שקודם הכתיבה שתהיה מתוך הכתב,

**ודאיתנין** להכי א"ש דברי ההג"מ דטען בשם רבי' שמחה ז"ל דא"א לכתוב מתוך הכתב של ר"ת משום דלמאי דמסקי' בהניזקין (בהמשך הסוגיא - בעמוד ב') דדברים שבכתב א"א רשאי לאמרן בע"פ, ע"כ צריך לכתוב מתוך כתב שלם, דמתוך ראשי תיבות אינו מועיל לדינא דדברים שבכתב א"א רשאי לאמרן בע"פ.

ג. וזה מה שפתח ההג"מ בחילוק בין דבר השגור לדבר שאינו שגור, דלכאור' ברור דדבר השגור בפי אחד, ובפי כל אדם אינו שגור, לפום ריהטא דגמ' מהני לדיני כתיבת סת"ם מתוך הכתב, אלא דההג"מ חידש בשם הר"ש ז"ל דאזלי' בזה בתר כללא דקריאה מתוך הכתב, ושם לא אזלי' בתר כל יחיד ויחיד, אלא בתר מה שמורגל ושגור בפי הכל, ומשו"ה אסר לכתוב מתוך ר"ת אפי' דבר השגור לו ולא לאחרים.

**ובאמת** לפום עובדא דר"מ דהבבלי מסיק דהיה לו היתר לבדו משום דהתורה היתה מיושרת לו, לכאור' יש פירכא למהלך הנ"ל, ויתכן דס"ל דעכ"פ מסקנת הגמ' בהניזקין עדיפא על הא דמגילה, וצ"ע.

לסמוך על זה, כי לפי' הרמב"ם בהא דסירוגין משמע שאי"צ שיהיו גם ר"ת, וא"כ נמצא דלמסקנא הדרי בהו מת' זה, ולא נשאר לנו מקור להקל בזה, והרי השו"ע סתם כפי' הרמב"ם בזה.

**ובאמת** מתפלא אני על שני חכמים כמותכם, שנשמט מכם דברי הגמ"י (פ"א הי"ב) שכתב בשם רבינו שמחה דדבר שאינו שגור בפי כל אדם אפי' לאותו השגור לא התירו כו', ואפי' כתוב ע"י רמז בא"ב או בראשי פסוקים, כדאסיק בפ' הניזקין, עכ"ל.

**ומדבריו** משמע דאפי' בתרתי לטיבותא אוסר, וצ"ע מה שכתב כן מסוגיא דהניזקין דלכאור' שם מבואר להיפך, ואם מפרש כפי' הרמב"ם א"כ לא מיירי כלל מראשי פסוקים, וצ"ע, אבל עכ"פ לדינא מי רים ראש להקל נגד רבינו שמחה.

**ומה** שדנתם לענין תיקון טעות, מסתבר שזה עדיף מראשי תיבות, כי עיקר התיבה כתובה כבר אלא שיש בה שיבוש, ואה"נ אם צריך למחוק כל התיבה או רובה צריך לכתבה שוב מתוך הכתב [אם אינו כותב לאלתר סמוך למחיקה דאז יכול לכתוב מתוך הכתב הנמחק].

מה שהשבתי למו"ר שליט"א  
**לכבוד** מו"ר הגרנ"מ שליט"א.

א. דברי ההג"מ אכן נעלמו ממני, אך אחר העיון כמדומה שדבריו שנויים במחלוקת אחרת, ומיוסדין על דברי רבי' מנוח על אתר.

**ורק** תחילה אקדים מה שקשה לכאור' מאוד בד' ההג"מ (וכבר ציין לזה הרב שליט"א) שכתב שבגמ' בהניזקין מסיק דאסור לכתוב בר"ת, מה שלכאור' מבורר לפנינו להיפך, וזה צ"ב.

[וכן צ"ב לפי"ז מה יעשה רבינו שמחה ז"ל עם הא דסוטה דאמרי' שם שצריך הכהן להעתיק מן הכתב בסירוגין, דהיינו בראשי תיבות, והלא בכה"ג לא יוכל לקרא מתוך הכתב קודם הכתיבה, ומריהטת לישניה משמע שהבין דהא דדברים שבכתב א"א רשאי לאומרן בע"פ, הוא מסקנא ג"כ לסוגיא דידן, וחזרה הגמ' מהא דאיירי בסירוגין, אבל אין ראייה לזה].

ד. עכ"פ כל זה לד' ההג"מ ורוב הפוסקים גבי קריאה שלא מתוך הכתב, אלא לדל' הטור (או"ח סי' מט) בשם הרא"ש, ועוד ראשונים דס"ל דשרי לקרא שלא מן הכתב כל פסוק שרוצה, וכל האיסור הוא רק להוציא את הרבים יד"ח בעל פה, ועיין בבכהגר"א (או"ח שם סק"ב) שהכריע כן מכמה ראיות, ובעיקר מגמ' בתענית (כח.), א"כ גם בניד"ד שקורא לעצמו קודם הכתיבה, אין שום חשש בזה, ושפיר לכתוב לגמרי שלא מן הכתב.

ה. אלא דכל זה לפי המהלך הנ"ל שהדין לקרא מתוך הכתב היה בשביל שהקריאה לפני כן תהיה מתוך הכתב, אבל לכאור' מעיקר הדין של כתיבה מתוך הכתב שהוא

מהא דמשה אומר וכותב, הרי יש לטעון דמשה גופיה לא אמר מתוך הכתב, ובשלמא אם נאמר שזה ענין של דקדוק הכתיבה, הרי ברור שכתיבה מתוך אמירתו של הקב"ה עדיפא על כתיבה מתוך הכתב, אבל אם הוא דין של אמירה מתוך הכתב, מדוע היה סגי באמירה מתוך אמירת הקב"ה, [אלא דגם בזה לשיטת הטור דאמירה לעצמו שריא, לק"מ].

ו. ועכ"פ סוגיין דעלמא לכאור' שטעם הכתיבה מתוך הכתב אינה ע"מ לומר מתוך הכתב, אלא לדקדוק או קדושת הכתיבה [עי' במש"כ מעיקרא], וממילא מבוואר דלא נקטי' כמהלך של רבי' שמחה בזה, וא"כ הדר דינא דיש להתיר לכתוב מתוך ר"ת, דאלת"ה א"כ לד' הגר"א ז"ל שרי לכתוב שלא מן הכתב לגמרי, ועי' בביאור הגר"א לסי' תרצא סקט"ו שטרח להעמיד ולהדגיש בדין אמירה קודם הכתיבה שאפי' כותב מתוך הכתב אינו נפטר מדין האמירה קודם הכתיבה, וכמדומה שראיתי כן גם בשאר פוסקים, ואילו לד' רבינו שמחה אי"צ לכל זה דחד דינא נינהו, וע"כ דסוגיין דעלמא דלא כרבי' שמחה, ואיהו לשיטתו אזיל, אבל לדידן אי"צ להחמיר כ"כ, דדוקא לפי טעמו שייכת חומרא זו, ודוק.



הרב אביחנן בן משה

## **'כתנות פסים' - בעניין התעטפות בטלית עם פסים שחורים אף לבני עדות המזרח**

הנה נתפשטה דעה רווחת בציבור שהטליתות עם הפסים השחורים שייכות רק לאשכנזים, ואילו על הספרדים להתעטף בטליתות שצבען לבן בלבד. במאמר זה נבוא להוכיח מעל כל ספק שאבותינו ורבנותינו בני עדות המזרח התעטפו בפסים שחורים, וכך הוא המנהג הקדום מימים ימימה. וכן במאמר זה נתייחס למה שכתב הרב מבשרת ציון, שהמתעטף בפסים שחורים עובר על לא תיטוש תורת אמוך.

והאשכנזים אין נוהגים לעשות רק לבנים, [אלא] אף בבגדים צבועים ואין לשנות. וכתב הרב בא"ח: וטליתות שיש בהם צבע מן הצדדים לבני, לא אכפת, כי הצבע הוא מעט מן המעט בגוף הטלית. עכ"ל.

יש מי שהבין מדברי בא"ח אלו [הוא הרב מבשרת ציון (ח"א סי"ג), ובמאגר תשובות דורש ציון, תשובות מס' 142903 ו-236186. ח"ס ס"ט]. שאין כוונת הבא"ח על הטליתות של ימינו שנוהגים לעשות בהם כמה פסים שחורים, אלא מה שכתב בא"ח התכוון לטליתות שהיו בזמנו שהיה בהם פס אחד או שניים בצבע זהב או תכלת (!) לבני ובוזה אמר דלית לך ביה. ועוד הוסיף הרה"ג הנ"ל וכתב שהדברים הללו הם "בוודאות", ובמקום אחר כתב שהלבוש טלית עם פסים שחורים עובר על לא תיטוש תורת אמוך (!) ובעוד מקום כתב: כל מי שלבוש טלית עם פסים שחורים, סובל מדימוי עצמי נמוך. ובמקום נוסף כתב: מסורת אבותיך של שנים אתה מבקש לשנות!?! עכ"ל. ובמחילה מכבודו ומדבריו, עתה נבוא לדחות את דבריו מכל וכל, וזאת כמובן בכל הכבוד הראוי.

נאמר בתורה "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת" (במדבר טו, לט), ובגמרא (יבמות ד:) אמר רבא - הכנף, מין כנף. נחלקו הראשונים האם בכלל דרשה זו נצטרך שפתילי הציצית יהיו כצבע הטלית או לאו. בגמרא (מנחות לח:) אמר רבא אטו צבעא קא גרים, ואין חשיבות לצבעה של הטלית. הראב"ד (סי' רכ"ה) כתב שצבע הציציות צריכים להיות כצבע הטלית עצמה. אך הרשב"א (סי' ר"פ) חלק וכתב שאין צריכים הציציות להיות בצבע הכנף. רבנו בחיי (שלח) כתב שטלית לבנה היא סימן לכפרה. ובכה"ח בשם חסד לאלפים כתב שנכון להזהר אף בחוטי האמרא שיהיו לבנים, וסימנך "והיו העטופים ללבן". וכן הביא החיד"א (שיו"ב). והביאו ממה שנאמר "לבושיה כתלג חור" (דניאל ז, ט) וממה שכתוב "ויעבור ה' על פניו" (שמות לד, ו) אר"י מלמד שנתעטף הקב"ה בטלית כש"ץ (ר"ה יז:). אכן עינינו הרואות שיש המצריכים טלית לבנה, אולם מהו הגדר של טלית לבנה. מרן בש"ע (סי' ט ס"ה) כתב: "א שצריך לעשות הציצית מצבע הטלית והמדקדקים נוהגים כן. ובהגה כתב וז"ל:

לעניין התכלת הפס' "אל תראוני שאני שחרחורת" (שה"ש א,ו) כיון שצבע התכלת מזכיר במעט את הצבע השחרחר. (ואולי הכוונה לכחול כהה. ח"ם ס"ט). ובירושלמי (נדה פ"ב ה"ז) דם דגים צבעם שחור. וכידוע התכלת הוא צבע דמו של החילזון שנקרא לעיתים דג. וברמב"ם (פ"ב מהל' ציצית ה"ב) "ומביאים דם חילזון ודמו שחור כדיו". רש"י (במדבר טו, מא) פרש שצבע שחור דומה לתכלת, וז"ל: "דומה לרקיע המשחיר לעת ערב" (והוא צבע כחול כהה). וכן מובא בבית הבחירה למאירי (יבמות ד:): "שחור שדומה לתכלת". ובספר תרומה"ד הביא שנוהגים לעשות פס תכלת בסוף הטלית, והוא זכר לתכלת. ובפמ"ג (סק"ו הו"ד במשנ"ב סי' ט' ס"ק ט"ז) כתב שהמנהג לעשות פסים שחורים בטלית זכר לתכלת. ובכה"ח (סי' ט' ס"ה) כתב וז"ל: אבל מה שמימין בשפת הבגד כעין תכלת אין קפידא, דבתר הבגד אזלינן, עכ"ל, וכמ"ש.

**ומזהרמ"ך** בשואל ונשאל (ח"ג סי' קי"א) כתב וז"ל: ואחינו הם הצובעים חוטי התכלת עכ"ל. והעיר עליו הרה"ג רא"ם: אמר הכותב בג'רבא לא היתה צבע התכלת בטלית כלל, וכוונתו על פסים שחורים שיש בטליתות, עכ"ל. ואחד מנכדי מרן איש מצליח סיפר לי שאמו אמרה לו שנהג הרב איש מצליח להתעטף בפסים שחורים בימות החול. ואמר לי בן הגר"י מאמאן שהיה אביו זצ"ל מתעטף כנ"ל. (וכן נהג הגר"ש משאש ועוד. ודע שהטלית שעטף בה מרן הגר"ע את בנו רבי יצחק בבר המצווה היתה עם פסים שחורים כמפורסם בתמונות. ח"ם ס"ט). ומי שכבר מתעטף בטלית שיש בה תכלת, ובטל טעם זכר לתכלת, שם פסים שחורים לנוי.

**ראשית**, הרה"ג כתב על דברי בא"ח שדיבר בפס זהב דק, והדברים הם "בוודאות" כלשונו, והנני להביא מכת"י גלילי זהב של הרב בא"ח בכבודו ובעצמו שנתגלו לאחרונה ושם כותב מפורשות כך: "הטליתות שלובשים בעירנו בגדר עושים בהם שחור מן הצדדים לנוי". (מקבציאל נח אות כ"ו). אתה הראת שאין כאן לא זהב ולא וודאות, והרב בא"ח מעיד שעשו פסים שחורים. וגם על מה שכתבו שהטלית צריכה להיות לבנה ע"פ הראיות שהבאנו לעיל, הדברים אינם מוכרחים שתהא זו טלית לבנה כולה, אלא שיהיה רובה לבן. וזאת כדברי בא"ח לעיל, שהעושים לנוי לא אכפת, כי הצבע הוא מיעוט בגוף הטלית. ועוד, הרי לשם מה תקנו לצבוע צידי הטלית, כיון שהוא זכר לתכלת, ומה שהביאו ראיה מ"לבושיה כתלג חיזור" אולי הכוונה בטלית שכבר יש בה תכלת, לכן אין בה צורך לזכר. והדברים פשוטים וברורים לכל בר דעת.

**יש טעות** שנפוצה שאומרת שאבותינו התעטפו בפסים שחורים כמו האשכנזים, כיון שחסידי חב"ד הגיעו לאותם מדינות, ולכן הנהיגו שם כמנהגם. אבל באמת, לא מיניה ולא מקצתיה. והראיה הברורה למעלה מכל ספק היא העדויות והתמונות שיש בידנו על פסים שחורים בטלית עוד לפני שהחלו חסידי חב"ד לפוץ בעולם. ואת עלית על כולנה, ממצאים נדירים שהתגלו במערות בר כוכבא, וכן ציורי פרסקאות (תמשיחים) שנמצאו בביה"כ בדורה אירופוס (בתי כנסת שהתגלו בסוריה מאמצע המאה השלישית מסוף זמן התנאים) ושם מוכח בבירור מוחלט ששולי הטליתות שלהם נצבעו בצבע שחור! ועתה נבוא לבאר הטעמים שנהגו בפסים שחורים בטלית.

**טעם א' - זכר לתכלת.** בתקוני הזוהר מובא

נהגו כל השנים להתעטף בטלית עם פסים שחורים.

ב'). נדחו דברי מי שכתב שהבא"ח דיבר בפס זהב דקיק, כיון שמדברי בא"ח במקום אחר נתגלה שבעירו נהגו לצבוע שולי הטלית בשחור לנוי ואין בכך כלום.

ג'). חלילה מלומר שהמתעטף בטלית עם פסים שחורים עובר על לא תיטוש תורת אמך (וכן יתר הדברים שהובאו לעיל). ואדרבא, תורת אימנו היא פסים שחורים דווקא.

בעת כתיבת מאמר זה התאספו אצלי תמונות רבות של גדו"י מכלל עדות המזרח מעוטפים בפסים שחורים. המעוניין לקבל את כלל התמונות שיש בידי, יכול לפנות אלי [דרך מערכת הקובץ] ואשלחם לו בע"ה.

טעם ב' - נוי. הרבה כתבו שהפסים השחורים בטלית הם משום נוי, שנאמר "ואנווהו" (שמות טו, ב) התנאה לפניו במצוות (סוכה יא:). ונשאל הרה"ג רא"ם על כך שיש ספרדים שמתעטפים בפסים שחורים בניגוד למה שידוע היום בטעות כמנהג האשכנזים, וענה וז"ל: לגבי צבע הטלית אין בזה הלכה ובעבר כולם עשו פסים שחורים בטלית וכמדומה לי שכך נהגו בכל המקומות. עכ"ל.

טעם ג' - זכר לחורבן. כ"כ בעלי תמר (ירושלמי סוטה פ"ט הט"ו) בשם אליה זוטא (או"ח) שנהגו לצבוע שולי הטלית בשחור זכר לחורבן.

העולה מן האמור:

א'). אבותינו ורבותינו חכמי עדות המזרח



## הרב אברהם דוד ברנד

### שריפת בגדים בל"ג בעומר

נוהגים ישראל, ובפרט בקרב החסידויות הקדושות<sup>א</sup>, להוסיף נופך להילולת הרשב"י במירון בל"ג בעומר (ואף שלא במירון), באמצעות שריפת בגדים במדורה. ויש לדון אי יש בכך איסור בל תשחית.

#### מקורות המנהג

**א** מתחילה, יש לנו לבאר המקורות למנהג זה.

**נראה**, דהעדות הראשונה למנהג זה, מצינו בס' "ארץ החיים" (הנדפס בווינה, תרצ"ג). בס' זה, נדפסה איגרת מתלמיד האור החיים הקדוש. באיגרת זו, תיאר התלמיד את מסעו של האור החיים לערי הקודש צפת, מירון וטבריה.

וז"ל בעל האיגרת (עמ' 24 בס' הנ"ל): "לצד שמאל דרך כניסה קבור רשב"י. על קברו מצבה אחת כמו שתראה בצורות שאני שולח. ובראש המצבה גומה גדולה לפי ששם מדליקין בכל לילה על זה האופן; לוקחים בגדי פשתן לבנים וטובים כל א' לפי ערכו ועושים אותם חתיכות חתיכות וטובלים אותם בשמן זית וממלאים הגומה זית

ודולקים אותה ונראה אורה עד צפת וזה מעלה גדולה להרשב"י. ופעם אחת שלחה גבירה א' מקוסטנטינא [קונסטנטינופול] היא איסטנבול בגד אחד ארוג עם כסף שוה מאה פיישאש והדליקה אותו לכבוד הרשב"י ע"ה. וכל אחד לפי כחו. והרב הדליק כמה בגדים. גם אני עבדך הדלקתי למנוחת אמי מנוחתה עדן. ולצד ימין רבי אליעזר ועל קברו כמו אביו גומא והדלקתי גם עליו. וכן על קבר רבי יצחק. וכשהיינו דולקים עליהם שלושתם היתה נראית החצר כמדורת אש והבנתי מה שאמרה המשנה עד שרואה כל הגולה לפניו כמדורת אש. אשרי עין ראתה כל אלה."

**אמנם**, יש לציין, כי האור החיים לא שהה במירון בל"ג בעומר, אלא דווקא בחודש אדר, כמצוין באגרת הנ"ל. וביותר, העיד בעל האגרת דבכל לילה נהגו להדליק בגדים לכבוד הרשב"י<sup>ב</sup>.

**א.** ראה בס' בית ישראל (טויסיג) ח"ח עמ' ריא, וז"ל: "אמר המו"ל... פעם אחת עלה האדמו"ר ר' שלמה מזויהל זצ"ל למירון בלג בעומר, ובעמדו על קברו של התנא רשב"י התרגש מאוד, פשט את הסעדיע והשליכה לתוך המדורה. והאדמו"ר ר' ברוך ממעזיבו זצ"ל היה נוהג לקנות בכל שנה סודר ושולחו למירון להשליכו למדורה."

ורבי ישראל מרוזין, רכש כידוע, את זכות ההדלקה במירון לו ולזרעו (וזכות זו עומדת עד ימינו לאדמו"ר מבויאן). ואף שלא זכה בימיו לעלות לא"י, מ"מ מדי שנה היה שולח מטפחת משי יקרה לשרוף על הציון. ראה: ישראל קלפהולץ, בית רוזין, בני ברק, תשמ"ז, עמ' רנ.

**ב.** ר"ש העליר, בסוף קונ' כבוד מלכים, אשר נדבר בו לקמן, מזכיר ג"כ כי שמע "מרבני קשישאי רבני הספרדים", כי האור החיים הקדוש שרף בגדים על ציון הרשב"י בל"ג בעומר. וכנראה לא היה מכתב זה לפניו.

את המטפחת העדינה והיקרה שצנף לראשו והדליק בה את השמן. וכל הנדחק קרוב ללהבה וזורק בה שמלה או מטפחת נחשב הדבר למצוה רבה, ובמיוחד רב ערך של ההדלקה בעיני הנשים וכל אחת רואה חובה לעצמה לזורק לתוך הלהבה שמלה, מטפחת או סינר. גם אשתי מרוב שמחה הסירה את סינרה היפה וזרקתו לתוך האש".

**ובעי"ז** ממש מעיד רבי מנחם מנדל בוים מקמניץ בספרו "קורות העתים" (חלק עלית הארץ, עמ' 24): "ובעבר שהוא היאר צייט הנקרא הילולא דרשב"י מכריזים מי ירצה לקנות מצות ההדלקה על העמוד ויש נותנים אלף טאלער או יותר והקונה פושט ממנו שאהל טוב וגדול ומניח תוך בית הקיבול ומדליקו שם".

**בספר** "מסעי ישראל" משנת תרי"ט, העיד ג"כ כעי"ז (עמ' 8): "כמה מעשירי העם ינדבו את מלבושיהם השזורים בחוטי זהב וכסף לעשות מהם הפתילות להדליק הנרות. ככה יגדל זכר כבוד הרשב"י בעיניהם!".

**ומכל** המקורות הנ"ל<sup>1</sup> אנו למדים כי מנהג שריפת הבגדים על ציון הרשב"י היה

**בספר** "אהבת ציון" לר' שמחה מזאלוויץ,<sup>2</sup> העיד כעי"ז (עמ' מח): "אצל הכיפין מבחוץ, למעלה, אצל כיפת ר"ש עמוד של חומה, ועליו כמין ספל גדול ששופכין לתוכו שמן, ומטילין לתוכו בגדים וכתונות, מבלאות של צמר גפן או פשתן, ומדליק בהם ומאיר האור על כמה פרסאות, כי מירון יושב בהר. וכן יש עמוד של חומה אצל כיפת ר"א בנו למעלה מבחוץ על הגג ועליו דולקים גם כן שמן, והדליקה ביום פטירתו בל"ג בעומר הנקרא הילולא דרשב"י".

**משמע** דבזמנו כבר נהגו להדליק בל"ג בעומר בלבד ולא בכל יום.<sup>3</sup>

**רבי** משה ירושלמי, אשר ביקר במירון זמן לא רב לאחר מכן, מעיד גם הוא:<sup>4</sup> "וקורעים חתיכה מן הכתונת לפתיל להדליק את השמן".

**ור'** יוסף מאנספעלד מקאליש מעיד באגרתו משנת תקצ"ה:<sup>5</sup> "מתחיל השמש להכריז על מכירת מצות הדלקה הראשונה לכבוד התנא רשב"י, והמרבה במחיר זוכה במצוה. בהדלקה זו זכה איש עשיר מעכו במחיר 1500 וחמש עשר גרושים, לפי הכסף בפולין יוצא בערך 500 זהובים. ועתה פשט העשיר

ג. עלה לארץ בשנת התקכ"ד יחד עם רבי נחמן מהורדנאק ורבי מנחם מנדל מפרמישלאן.  
ד. יש לציין כי ר' שמחה שהה במירון בחודש שבט, ובספרו הביע צערו על כך שלא זכה להיות במירון בל"ג בעומר.

ה. ידי משה, אמסטרדם, תקכ"ט, עמ' כז. הספר נכתב ביידיש, וכאן נמסר תרגום הדברים ללה"ק.  
ו. הנדפסת בספר תולדות יהודי קאליש, עמ' 325.

הקדוש ר' יוסף נספה ברעש האדמה הגדול בצפת בשנת תקצ"ז, ונמצא בין ההריסות כשהוא מעוטר בטלית ותפילין.

ז. ר' מנחם מנדל עלה לארץ בשנת תקצ"ג, וספרו הנ"ל עוסק במאורעות הקשים שחוו יהודי א"י בין השנים תקצ"ד-תקצ"ז.

ח. חיברו הנוסע ישראל יוסף בנימין, אשר כינה עצמו "בנימין השני", משום שראה בעצמו ממשיכו של הנוסע הגדול רבי בנימין מטוולדה. וספרו מכונה לעתים בטעות "מסעות בנימין השני".

ט. בהקדמה לקו' כבוד מלכים הנדמ"ח בשנת תשע"א, הובאה עדותו של ד"ר אליעזר הלוי – מזכירו של סר משה מונטיפיורי, אשר ביקר בא"י בשנת תקצ"ח (לאחר רעש האדמה הגדול של שנת תקצ"ז), וז"ל: "ראשונה

מכנסי כהנים ומהמייניהם, ואי משום דשורפין על המלכים אין זה כי אם במלכים ובשעת מיתה וכו', ואם שידעתי גדולת רשב"י ז"ל בשמים ממעל ועל הארץ, ומי אני לדבר בדבר הנוגע קצת לכבודו ז"ל, אך ידעתי כי לא לפניו חנף יבא, ולבי אומר לי דאין רצונו בכך".

**ויש** לדקדק מלשוננו, דמחה על כך שמדליקים בגדים יקרים, אך בלאי בגדים סבר שניתן לשרוף וכמו שבימי ביהמ"ק היו מדליקים בשמחת בית השואבה מבלאי מכנסי הכהנים.

**בדור** שלאחמ"כ, קם לערער על מנהג זה בשו"ת שואל ומשיב (חמישאה, סי' לט): "אבל באמת הרכה יש לדבר בזה, על מה שנהגו לשרוף בגדים עליו בל"ג בעומר, והם עוברים על 'בל תשחית', וגם על מלכים ונשיאים לא התירו רק בגדי מטתו וכלי תשמישיו. אבל כאן מה כבוד יש, הוא דרכי

ידוע ומוכר עוד מימי האור החיים, והיה ממש חלק בלתי נפרד מההלולת הרשב"י בל"ג בעומר.

**והטעם** הפשוט למנהג זה, המובא בכמה ספרים, הוא משום הצער על פטירת רשב"י. אמנם, בספרי האחרונים מצינו בו רזין טמירין עילאין, ואין כאן המקום להאריך.

### המערערים על המנהג

**ב** ראשון למערערים אודות מנהג זה, הוא הג"ר יוסף רפאל חזן, בשו"ת חקרי לב. וז"ל (מהדו"ת, חיו"ד סי' יא): "שמעתי שבעיה"ק צפת ת"ו, שמדליקים דברים יקרים בהלולא דרשב"י ז"ל שכורכין אותם בשמן ומדליקים, ואיני מוצא בה צד היתר, דנראה דאיכא איסור בל תשחית דרבנן", ואיני מאמין שהראשונים נהגו כן, אם לא שנשתררב המנהג מחדש, דאפילו בשמחת בית השואבה לא היו מדליקין, כי אם מבלאי

פקדתי את קבר רבי שמעון בן יוחאי... בחלל החדר הראשון, עומדת מנורה גדולה בעלת יותר מחמש מאות נרות אשר משפטם להדליק אותם כולם ביום מיתת רבי שמעון בן יוחאי – הוא יום ל"ג בעומר... בשני בתי קבול האלה ישליכו נשי התורכים – אשר דרכן לבוא שמה ביום ההוא – מטפחות ראש יקרות, מטפחות ידים מרוקמות בזהב וצעפים פרסיים יקרים לשרוף אותם באש קרבן כליל לכבוד רשב"י".

**י.** עי' למשל בשו"ת ישועות מלכו להגר"י מקוטנא, בליקוטים דף עו.  
**יא.** ביאור דבריו: דנהג, איסור בל תשחית נלמד מהלכות מלחמה שבפרשת שופטים (דברים כ, יט), דאין לכרות עצי פרי לצורך מצור על עיר.

**ובס"מ** (ל"ת נז) פ"י הרמב"ם שבכלל איסור זה אין רק אילנות, אלא כל השחתה שהיא. וכבר הקשו האחרונים, דבמשנה תורה (פ"ו מהל' מלכים ה"י) כ' הרמב"ם דאיסור זה נאמר באילנות בלבד. והמשבר כלים וקורע בגדים וכדו' אינו חייב אלא מכת מרדות מדבריהם. וא"כ נמצאת סתירה בדברי הרמב"ם.

**ובשו"ת** חת"ס (חומ"מ סי' כז) כ' דבוודאי גם לש' הרמב"ם כל בל תשחית הוא מדאורייתא, ורק דאין לוקין על לאו שבכללות. ועי' במנחת אשר עה"ת ח"ה, סי' לד אות ב מה שהקשה עליו.

**ובמנח"ח** (תקכט, ב) כ' דבוודאי גם לפי' הרמב"ם איכא איסור בל תשחית בכ"ג, ורק דאין לוקין עליו כיוון שאינו מפורש בתורה. ובשו"ת יד יצחק (ח"ב סי' פ) ביאר יותר: דהרמב"ם אזיל לשיטתו בכ"מ דכל לאו שאינו מפור' בקרא אין לוקין עליו.

**ומ"מ**, במל"מ (פ"ו מהל' מלכים ה"ח) הביא בשם מהר"י בסאן שהרמב"ם ס"ל הלכה למעשה דבל תשחית בשאר דברים אינו אלא דרבנן. וכן נקט להלכה בנוב"י (מהדו"ת יו"ד סי' י).

**וע"ע** ברש"ש בכ"מ לב, ב. ומהר"ץ חיות בכ"צ, א. ב.



להשתטח על קבורתו ולומדין חכמתו הקדושה, ובלי ספק כי ירצה זאת לרשב"י יותר מן השריפה עכ"ל.

**ועי' בשדי חמד** (מערכת א"י אות ו) שהביא מכתב ששיגרו רבני טבריה לחת"ס ובו כ' ללמד זכות על מנהג ההילולא במירון. ובתו"ד כ' שהמנהג לשרוף בגדים אשר לא יצליחו למלאכתן, ואם ירצה לעלות בגד יקר הממונים מודיעים לו כי לא נכון לשרפו.

**יש** שציינו, כי הג"ר ישעיה אשר זליג מרגליות, אשר איסוף כל העניינים הנוגעים בהילולת הרשב"י בספרו "הילולא דרשב"י" (ירושלים, תש"ב), לא הזכיר כלל בספרו את עניין ההדלקה על הציון, ושמא לא הייתה דעתו נוחה מכך, וצ"ע."

**ועי' בס' ארחות רבינו** הקהלות יעקב (ח"ב עמ' צו): "אמר לי מו"ר מה שהספרדים זורקים דברים יקרי ערך כגון בגדים יקרים הטוויים בזהב וכסף לתוך המדורה בל"ג

אמורי"<sup>2</sup>, ובאמת שכן עד היום המנהג ביניהם כן, והרבה יש לדבר בזה, ומה אעשה, כי בעו"ה לא ישמעו כזה לקול המורים, וכבר אמרו כשם שמצוה לומר דבר הנשמע וכו', ובפרט בדבר שנהגו וחושבין ההמון שמצוה הם עושין שקשה לפרוש, וישראל קדושים, ורוצים לזכות במצות, ופשיטא שבימי האר"י ושאר קדושים אשר בארץ לא היו עושים רק לימוד על קברו, ותפלות ותחנונים שבמותו"<sup>3</sup>, וביום זה יתעורר רחמים על ישראל ופשיטא שהב"י וסיעתו לא היו מניחים לעשות כזאת, ורק אח"כ נתפשט המנהג ואח"כ חשבו למנהג קדום, ומתייראים שלא יענשו ח"ו, ואני ערב להם שאם היו לוקחים אותו ממון והיו מפרנסים עניי א"י בזה, שיותר היה ניחא לרשב"י והנאה לו והנאה לעולם."

**בשו"ת** וישב משה (פאטיק - סי' מז) כ': "ולכבודו דרשב"י יותר עדיף אם השורפים האלו ינדבו אותן המעות להעניים, ובפרט תלמידי חכמים הבאים שם לכבודו

**יב.** לעניין הלכה, צע"ג לומר שיש בכך משום דרכי האמורי, דאין מנהג נפוץ בקרב אומות העולם לשרוף בגדים עבור מת.

**ובספר** מנהגי ישראל, ח"ח, ירושלים, תשס"ז, עמ' פ-פג הביא דאכן היה זה מנהג רווח בעולם העתיק, אך בעצמו הודה כי לא מצא ראיות לכך שהיה מנהג כזה בדורות האחרונים, שיכול היה להשפיע על המנהג שנהג במירון.

**יג.** דבריו צע"ג, דבשער הכוונות (דף פז) איתא בהדיא: "בפעם הראשונה לפני שבאתי אליו אל האר"י הק' ללמוד, הביא את בנו הקטן למירון עם כל בני ביתו, שם ספרו לילד את שער ראשו כמנהג הידוע ועשו משתה ושמחה". וכן הביא החיד"א בס' עבודת הקודש (סי' ח): "והאריז"ל עשה שם יום משתה ושמחה". **יד.** בספר "מסע מירון", ירושלים, תשכ"ו, עמ' קיז הערה 6, הביא מעשה נורא מספר "שער שמעון – תיקון הילולא דרשב"י כמנהג ק"ק במבי [בומביין] משנת תק"ע. ספר זה עודנו בכתב יד בספרייה הלאומית, ולא נדפס מעולם.

**וז"ל** המעשה: "מענין הלולא רשב"י שעושים במירונא, ובימים ההם היה רב אחד מגדולי הדור עמהם במירונא, וראה אנשים ונשים באים לעשות זימרה אל קבר רשב"י, והביאו עמהם בגדים חשובים של שש ומשי ומטפחות בדמים יקרים, ושורפים אותם אצל קבר רשב"י בשמחה רבה... שמנע אותם מלשרוף בגדים הנ"ל, וצוה שימכרו בגדים הנ"ל, ויתנו דמם לעניים. ותיכף באותו לילה בא לו רשב"י זיע"א בחלום, ואמר לו 'כשם שמנעת אותם מלעשות שמחת, לכן לא ישרים שנתו, רחמנא לצלן. אותה שעה נודעו הרב וקם משנתו, ומרוב פחדו קרא לאנשי זימרה ואמר בבקשה מהם שיעשו כמנהגם, והוא ג"כ השתדל עמהם וביום ב' הנ"ל הרב הנ"ל עשה סיגופים ותעניות ורוב תפלה ותחנונים. חזר פעם ב' ובא לו רשב"י בחלום, ואמר לו אל תצער עצמך, כבר כך נגזר עליך ולא עבר זמן ג' חודשים נסתלק הרב בחולי מעים רחמנא לישזבן".

בעומר במירון, זה משום שחושבים שמביאים קרבן, ואסור הדבר".

**והנה,** אף שאין אני ראוי לעמוד במקום קדושים וטהורים שאסרו הדבר<sup>טו</sup>, מ"מ, כבר נהגו ישראל במנהג זה מימים קדמונים. ועד ימינו אנו רואים ת"ח רבים שמחזיקים במנהג זה. ועולה על כולנה מעשה רב מהאור החיים הקדוש שעשה כן. לפיכך, נראה דמצווה רבה ליישב מנהג ישראל, ונבאר שאין בכך חשש כל תשחית.

### השחתה משום צער על ת"ח

**ג]** בשנת תרע"ד, יצא אחד מבני ירושלים לערער על מנהג שריפת הבגדים על ציון הרשב"י, ובעקבות כך, פרסם הג"ר שמואל העליר, רבה של צפת, קונטרס בשם "כבוד מלכים"<sup>טז</sup>, אשר סובב כולו ליישוב המנהג הנ"ל<sup>יז</sup>.

**ותו"ד** בקונ' הנ"ל, דאיסור כל תשחית לא נאמר אלא כשמתכוון להזיק, אך כאשר עושה לצורך או לכבוד, שרי. ושריפת הבגדים בל"ג בעומר היא משום צער על פטירת רשב"י וא"כ צורך הוא.

**והביא** ראיה לדבריו מדברי הגמ' במועד קטן (כד, א): כל קרע שאינו בשעת חימום אינו קרע והא אמרו ליה לשמואל נח

נפשיה דרב קרע עליה תריסר מני... א"ל לרבי יוחנן נח נפשיה דר' חנינא קרע עליה תליסר אצטלי מלתא... שאני רבנן דכיון דכל שעתא מדכרי שמעתייהו כשעת חימום דמי.

**הרי** מוכח מדברי הגמ', ששרי לקרוע הבגדים משום צער על פטירת החכם, וא"כ ה"נ בנידו"ד שרי לשרוף בגדים משום הצער על פטירת רשב"י.

**אמנם,** כד נעיין אין זו ראיה. דהא מוכח מדברי הגמ' דמה שקרעו שמואל ורבי יוחנן היה מצד דיני אבילות. והיינו שעל ת"ח כל שעתא איכא אבילות, ולכן אף מה שקורע ימים רבים לאחר פטירתו, הרי הוא משום אבילות.

**וא"ת,** ה"נ בנידו"ד, מה שאנו שורפים הוא משום אבילות על רשב"י. תשובה: לא מצינו בתורה אלא דיני קריעה אך לא דיני שריפה. ופשיטא שאדם השורף בגדיו באבלותו לא יצא ידי"ח קריעה.

**עוד יש** לציין לדברי שו"ת אמרי יושר (סי' קא) שכ' דאין איסור כל תשחית במשחית מקצת החפץ, אלא רק במשחית כולו, והנך אמוראי לא קרעו כל הבגד אלא רק טפח בלבד (כדין קריעה). וממילא אין בזה איסור כל תשחית.

טו. שמה יתמה הקורא, מדוע לא הבאתי דברי החת"ס הנודעים בעניין הילולת הרשב"י במירון. תשובתי אמורה: שהחת"ס התנגד לעצם המנהג לעשות הילולא בל"ג בעומר, ולא נזכר בכתביו בייחוד המנהג לשרוף בגדים על הציון. ומ"מ, למען לא יחסר לקורא דבר, מראה מקום אני לך, עי' בתורת משה עה"ת פרשת ויקרא, בהספד על הרוגי צפת, ובשו"ת חת"ס חיו"ד סי' רלג.

טז. נדפס מחדש באחרונה בשנת תשע"א, בהוצאת תלמוד תורה בת עין בצפת.

יז. וקונטרס זה נדפס גם כתשובה בשו"ת שם משמואל, סי' ח.

יח. בשו"ת אוריין תליתאי (סי' נב) נדפס מכתבו של הג"ר משה תאומים אבד"ק הרדנקא, אשר כתב לר"ש העליר: "נתכבדתי בקונטרסו 'כבוד מלכים' וכו', וכל דבריו אהובים וברורים, וקראתי עליהם ושפתים ישק משיב דברים נכוחים" ולאחמ"כ כ' לחזק כמה מהראיות שהביא ר"ש בקונטרס, וסיים: "ולכן חלילה לקרוא תגר על המנהג, ואשרי מי שזוכה לראות בשמחתם, וחדות ה' מעוזם".

## אי שרי בל תשחית כדי להטיל אימה על אנשי ביתו

[ד] עוד הביא ר"ש העליר מהא דבקיודשין (לב, א) איתא: שאלו את ר"א עד היכן כיבוד אב ואם אמר להם כדי שיטול אונקי ויזרקנו לים בפניו ואינו מכלימו. ופי' בתוס' שם (ד"ה רב יהודה): "התם מיירי באותו ענין שיש לאב קורת רוח בכך כגון שזורקו לים למירמא אימתא אאינשי ביתיה דאי לאו הכי אם בחנם משליך רשע הוא דעובר בבל תשחית".

הרי מפו' בדברי התוס', דאם משליך לים לצורך (כגון להטיל מורא על אנשי ביתו), ואי לאו, עובר בבל תשחית.

**ולכאורה** צ"ב כיצד יישבו התוס' את דברי הגמ' לקמיה, דז"ל: דרב הונא קרע שיראי באנפי רבה בריה אמר איזול איחזי אי רתח אי לא רתח... והא קעבר משום בל תשחית דעבד ליה בפומבייני [במקום התפירה שאינו נחסר מדמיו בכך כגון בשוליו - רש"י]. הרי מפו', דכל מה דהיה שרי לרב הונא לקרוע בגדים כדי לבחון את רבה, היה רק באופן שאינם נשחתים, אך בלא"ה איכא משום בל תשחית.

**ויש** לחלק בזה. דשאני מקרה שבו רוצה להטיל מורא על אנשי ביתו, דאז ישנה תועלת מעצם מעשה ההשחתה, ונמצא דהיא השחתה לצורך והותרה. אך במקרה שבו ההשחתה עצמה אינה מועילה, אלא רק מסייעת להבין האם ישנו דבר הדורש תיקון וחיוזוק, בכה"ג לא הותרה השחתה.

**והכי** איתא בשבת (קה, ב): ר"ש בן אלעזר

אומר משום חילפא בר אגרא שאמר משום ר' יוחנן בן נוריה מקרע בגדיו בחמתו והמשבר כליו בחמתו והמפזר מעותיו בחמתו יהא בעיניך כעובד ע"ז... לא צריכא דקא עביד למירמא אימתא אאינשי ביתיה כי הא דרב יהודה שליף מצבייטא רב אחא בר יעקב תבר מאני תבירי רב ששת רמי לה לאמתיה מוניני ארישא".

**והכי** איתא בהג' מיימוני (פ"ו מהל' מלכים אות ג): "אבל אם עושה כדי להטיל אימה על בני ביתו מותר כדאשכחן שעשו האמוראים".

**וכן** פסק הסמ"ג (לאין רכט): "ואם אדם משחית שום דבר להטיל אימה על בני ביתו כדי שיראו ממנו יהיה שלום בביתו מותר ששכר הטלת יראתו מרובה על השחתו".

**אמנם**, בס' החינוך ביאר להיפך. וז"ל (במצוה תקכ"ט): "ואמנם הביאו בגמ' מעשים בקצת חכמים שמראים עצמן כעוסים כדי ליסר בני ביתם ולזרזן, ומשליכין מידם שום מאכל או שום דבר, השגחתם היתה בהם לעולם שלא ישליכו דבר שיהא נשחת בזה".

**הרי** דס"ל, דאף כדי להטיל אימה על אנשי ביתו לא שרי להשחית. וכע"ז פי' המהרש"א בשבת שם, דכל מה שהנך אמוראים שהשחיתו כלים עשו זאת דווקא במנא תבירי. וכן פסק בשו"ע הרב (ח"מ הל' שמירת גוף ונפש ובל תשחית סי"ד) דאסור לאדם לשבר כלים ואפילו כדי להטיל אימה על בני ביתו.

[ודעת הסמ"ק בזה צ"ע. דז"ל (בסי' קעה):  
 "וכן כדי להטיל מורא על בני ביתו  
 מותר וקאמר התם דוקא במנא תבירי". וצ"ב  
 דברישא כ' שהותר להשחית כדי להטיל  
 מורא על אנשי ביתו, ובסוף דבריו כ'  
 שדווקא במנא תבירי מותר, ולכאורה הם  
 סתרי להדדי. עוד צ"ב מש"כ "וקאמר התם"  
 וכי היכן נאמר כן בגמ'. ועי' בפ"י צביון  
 העמודים על הסמ"ק, שהאריך ליישב דבריו  
 בטוב טעם. ותמצית דבריו: שהוכיח מדברי  
 רש"י ושאר מפרשים, דכל מה שהשחיתו  
 אותם אמוראים לא השחיתו אלא מנא תבירי.  
 וס"ל להסמ"ק דאין להשחית אף מנא תבירי  
 כל עוד הוא ראוי לשימוש קצת. אך כאשר  
 רוצה להטיל אימה על אנשי ביתו, מותר  
 להשחית מנא תבירי]

**ולדבריהם** לכאורה צ"ע מדברי הגמ'  
 בקידושין הנ"ל. דאי בל  
 תשחית אסור בכל אופן, א"כ מדוע מחויב  
 לכבד אביו גם כאשר משליך ארנקי לים,  
 והלא רשע הוא.

**ויש** ליישב בפשיטות עפ"י מש"כ התוס'  
 בקידושין הנ"ל בריש דבריהם במקרה  
 שהאב אומר לבנו אל תחזיר אבידה; "והיינו  
 אל תחזיר שאומר לו עסוק בכבודי דאל  
 תחזיר בחנם לא אצטריך קרא". וכע"ז כ'  
 המאירי ביבמות (ה, ב).

**והקשו** האחרונים, אמאי אם אמר לו אל  
 תחזיר אבידה סתם לא אצטריך  
 קרא דאין לשמוע לו. וביארו<sup>ט</sup>, דכאשר מכוון

להנאתו, א"כ איכא הו"א להקשיב לו,  
 דחוטא לתיאבון הוא. אך כאשר אין לו הנאה  
 בכך, הרי רשע הוא<sup>א</sup> ואין להקשיב לו.

**ולפי"ז** יתבארו כפתור ופרח דברי החינוך  
 שכ' דאין לשבר כלים אף להטיל  
 אימה על אנשי ביתו. דבאמת בכ"ג אסור  
 לשבור, אך כאשר שובר להנאתו - כגון  
 שרוצה עי"ז להטיל אימה על אנשי ביתו,  
 אינו נעשה עי"ז רשע שבנו אינו מחויב לצייט  
 לו, דאינו עושה אלא להנאתו. ולפיכך אפילו  
 זורק ארנקי לים בפניו, חייב לכבדו.

**וכד** נעיין בכך, אפשר דזה הוא גם הפי'  
 הפשוט בדברי התוס'.

**וא"כ** נמצא, דבאמת לשי' ההג' מיימוני  
 והסמ"ג, מותר לאדם להשחית כדי  
 להטיל אימה. וא"כ מדבריהם איכא ראייה  
 דשרי להשחית במקום צורך. אך לשי' החינוך  
 דאסור, שוב אין ראייה לכך.

### אי יש בל תשחית במקום מצווה

[ה] עוד הביא ר"ש העליר מדברי שו"ת  
 שאילת יעב"ץ (סי' עו), שנשאל אי  
 מותר לקצוץ עץ גפן כדי להרחיב במקומו  
 בית כנסת. והשיב להתיר עפ"י הא דאיתא  
 במס' תמיד (כט, ב) דבבית המקדש היו  
 בוררין עצים למערכה מאותן האילנות שאינם  
 עושים פירות משום יישוב א"י. ומדוע לא  
 אמרו משום בל תשחית, וע"כ דמקום מצווה  
 לא שייך בל תשחית. וא"כ הו"ה בנידוד

כלים בחמתו כאילו עובד ע"ז. ושמא אי עושה כאן להטיל אימה על אנשי ביתו, אמנם אינו נחשב כעובד  
 ע"ז, אך אכתי אסור עבד. אמנם, בוודאי אי היה בזה סרך איסור לא הייתה הגמ' מביאה זאת, ולא היו  
 כל אותם האמוראים הנ"ל נוהגים כן.

יט. פנ"י שם, ומל"מ פ"א מהל' גזו"א הי"ט, ומנח"ח תקלח, ד.

כ. נתחדש בדברי התוס', בדביבור גרידא נעשה לרשע, וזה דלא כמוש"כ ביראים סי' רכא-רכב, ובסמ"ג עשין  
 קיב, ובהג' מיימוני פ"ו מהל' ממרים הי"ב, דאדם אינו נעשה לרשע בדביבור גרידא, ואכמ"ל.

הראשונים בזה, היא בטעם שנהגו להמשיך יין בצינורות. דרש"י ס"ל שהוא רק משום סימן טוב, וא"כ לא הותר במקום הפסד אוכלים<sup>כ</sup>. אך הראשונים הנ"ל ס"ל שהוא משום שמחה, וא"כ משום שמחה הותר לשפוך יין על הארץ. הרי קמ"ל שבמקום מצווה של שמחת חתן וכלה אין איסור בל תשחית.

**אמנם**, לענ"ד מדברי הרשב"א מוכח להיפך. דז"ל: "והא דתניא ממשיכין ביין בצנורות לפני חתן ולפני כלה אע"פ שנמאסים, התם משום דעיקר שמחת חתן וכלה בכך כדי לשמחן שרי. וקליות ואגוזים שאסירי בימות הגשמים, לפי שאין עיקר שמחתן בכך, אלא שמתוך שיש קצת שמחה בכך שרי בימות החמה".

**והיינו**, דבאמת מוכח מדברי הרשב"א שבמקום מצווה הותר איסור בל תשחית. אמנם, כל מה שהותר הוא דווקא כאשר עיקר השמחה בכך. אך במקום שאין עיקר השמחה בכך, לא שרי. וא"כ, בנידו"ד, הרי בוודאי אין עיקר השמחה ע"י שריפת בגדים<sup>כ</sup>.

**ולשון** רבינו יונה: "ממשיכין יין ולא נחוש בזה משום ביזוי אוכלים דביזוי כזה מותר משום שמחת חתן וכלה". וכבר כ' בב"י (קעא, ד) לדקדק דבאמת כוונתו כרש"י, דאין היין נשפך לאיבוד. שהלא לא נקט

דבמקום מצוות הילולת הרשב"י שרי להשחית בגדים.

**אך** אין הנידון דומה לראיה. די"ל שרק משום מצווה דאורייתא של קרבנות הותר איסור בל תשחית. אך בנידו"ד שהוא רק מנהג, מי יימר לן דשרי.

**עוד** הביא ראיה, מה דהתירו ביזוי אוכלים במקום שמחת חתן וכלה, דמצינו שממשיכין יין בצינורות לפניהם. וכן בהבדלה, כ' האריז"ל<sup>כא</sup> דטוב לשפוך היין לארץ. א"כ קמ"ל שבמקום שמכוונים לשם שמחת מצווה, שרי בל תשחית.

**והנה**, המקור להא דממשיכין יין בפני חתן וכלה הוא מהגמ' בברכות (ג, ב). ורש"י שם פי' (בד"ה ממשיכין): "משום סימן טוב ואין כאן משום בזיון והפסד לפי שמקבלים אותו בראש פי הצנור בכלי". וכן נפסק בטור ובשו"ע (קעא, ה), דכל מה שהותר להמשיך יין בפני חתן וכלה הוא דווקא במקום שבו אין בכך ביזיון אוכלים.

**אמנם** הביא הכבוד מלכים דהרשב"א (שם) ורבינו מנוח בשם הראב"ד (ספר המנוחה ברכות פ"ז ה"ט) ורבינו יונה (ברכות לז, ב מדפה"ר) פליגי וס"ל דשרי להמשיך יין בפני חתן וכלה אף במקום שהיין נשפך לארץ ונמאס עי"ז<sup>כב</sup>.

**וביאר** הכבוד מלכים, דשורש מח'

**כא.** אדרבא, הובא בשם האריז"ל להיפך, דאין טוב לשפוך מן היין לארץ. וכן הביאו בשמו החיד"א במחזיק ברכה (רצו, ב) ובכנה"ג (בהג' על הטור בסי' רצט). וע"כ כוונתו לדברי שאר המקובלים שאמרו שיש עניין בכך. עי' במטה משה סי' תקד.

**כב.** ועי' בריטב"א ובמאירי שם שהביאו ב' הפירושים.

**כג.** צ"ב, לשי' הכבוד מלכים דכ"מ שאינו מתכוון להשחית אינו נחשב בל תשחית, א"כ מדוע כשנעשה הדבר לשם סימן טוב אין בכך בל תשחית. וצ"ל, דכאשר נעשה הדבר משום סימן טוב, אין עניין שהיין יישפך לארץ. דהסימן הטוב הוא בעצם זרימת היין. אך כאשר עושים לשמחה, יש שמחה בכך שהיין נשפך לארץ.

**כד.** אמנם, מתיאורי הנוסעים שהובאו לעיל, משתמע קצת שעיקר השמחה אז הייתה ע"י שריפת הבגדים.

**ולכאורה** הדברים צ"ע, דלעיל (אות ד) הבאנו מדברי השו"ע הרב עצמו, שכ' שאסור לשבור כלים כדי להטיל אימה על בני ביתו ואפילו אינם מתנהגים כשורה. ואמאי, וכי יש לך תיקון גדול מזה. והיה אפ"ל בדוחק, דגם שם יכול היה להטיל עליהם אימה באופ"א.

**אך** היותר נראה לבאר בזה, דכל מה שהותר דרך תיקון, הוא דווקא כאשר הקלקול עצמו הוא התיקון. וכגון כששורף בגד כדי לכסות את הדם, הרי עצם השריפה היא זו שמאפשרת לו לכסות את הדם. משא"כ כאשר משבר כלים כדי להטיל אימה בתוך ביתו, הרי פשיטא שהכלים הנשברים כשלעצמם אינם מטילים אימה, ואין הם משמשים אלא בתורת ראייה לכך שהוא כועס מאוד. וא"כ נמצא, שההשחתה עצמה אינה יוצרת תיקון אלא רק מסייעת לתיקון.

**ולפי"ז** יש לנו מקום לאמת דברי הכבוד מלכים, דבמקום מצווה לא שייך כל תשחית. דהלא כל דבר מצווה, אין לך תיקון גדול מזה.

**ועי'** בברכות (לא, א), דמר בריה דרבינא עבד הללו לבריה, חזנהו לרבנן דהוו קבדחי טובא, אייתי כסא דמוקרא בת ארבע מאה זוזי, ותבר קמייהו ואעציבו. רב אשי עבד הלולא לבריה, חזנהו לרבנן דהוו קא בדחי טובא, אייתי כסא דזוגיתא חירותא ותבר קמייהו ואעציבו.

**והק'** במהר"ץ חיות שם, היאך היה מותר לו לשבור ולא חשש משום כל תשחית. ותי', דמכיוון שעשה כן כדי שיהיו עצבים, לא שייך בכך כל תשחית.

**ועפ"י** הנ"ל יתבאר היטב, שעשה כן לצורך תיקון. שראה שדעתם מבודחת יותר

בלשונו אלא "ביזוי אוכלים" ולא "הפסד אוכלים". והיינו, דבאמת היין אינו נפסד, ורק יש לו ביזיון בכך שממשיכין אותו.

**ובן** סיים הב"י את דבריו: "ע"כ נראה לדידן דאין זה עיקר השמחה אין ספק דבאזיל לאיבוד אסור". הרי קמ"ל כנ"ל, דאף למתירים שפיכת יין לפני חתן וכלה, הוא רק משום שזו היא עיקר השמחה.

**ומה** שהביא מהמנהג לשפוך לארץ מכוס ההבדלה, לכאורה יש בזה ראייה קצת.

### תיקון במקום קלקול

**ו**] איתא בחולין (פח, ב): היה מהלך בספינה ואין לו עפר לכסות שורף תליתו ומכסה. והכי נפסק ברמ"א (יו"ד כח, כא). וביאר בכנה"ג שם, דכיוון שמקיים בזה מצוות ה', אין זה מקלקל אלא מתקן.

**ובעי"ז** כ' בשו"ע הרב (חומ"מ הלכות שמירת גוף ונפש ובל תשחית, טו): "בד"א כשעושה דרך השחתה וקלקול אבל ע"מ לתקן מותר לקלקל אם א"א לתקן אלא ע"י קלקול זה כגון אילן מאכל שמכחיש את הקרקע ומזיק לאילנות אחרים הטובים ממנו וכן אם צריך למקומו לבנות שם או שמאפיל על החלון מותר לקצצו וכן אם דמיו יקרים לבנין יותר מלמאכל וכן כל כיוצא באלו בקלקולי שאר דברים ואצ"ל אם מקלקלו ע"מ לתקן גופו כגון ששורף כסא ושלחן להתחמם בהם אם אין לו עצים אחרים או שורף בגד לכסות דם באפר כדי שיוכל לשחטו ולאכלו אם אין לו עפר אחר כגון שהולך בספינה וכן כל כיוצא בזה".

**ומצינו** כאן גדר מחודש, דלא נאסר כל תשחית במקום שבו ההשחתה נעשית ע"מ לתקן.

הנ"ל, וז"ל (בסי' ת): "מנהג ישראל שהולכים בליל ל"ג בעומר למירון ושם מדליקין חתיכות בגדים חשובים לכבוד הרשב"י זי"ע, ואין לפקפק ע"ז מאחר שהם מתכוונים לשם מצוה, ואין כאן חשש בל תשחית, ומנהג ישראל תורה היא, ועוד תדע שהרי נוהגים להדליק כמה נרות בביהכנ"ס גם ביום, ואע"פ שאין המקום מאיר באורם, דשרגא בטיהרא מאי אהני, ובפרט במקום שאינו מקורה ואורו רב ביממא, ואור השמש זורח בתוכו, ועכ"ז אין בזה חשש משום בל תשחית מפני שהם מדליקין לכבוד ביהכנ"ס או לכבוד הצדיקים זי"ע, ועושים לשם מצוה להכי שרי וה"ה הכא" עכ"ל.

והיינו כנ"ל, דמכיוון שמדליקים הנרות לכבוד ביהכנ"ס או לכבוד ת"ח, שרי. ולפי"ז, יצא בשו"ת הנ"ל לדון באב שמוצא אצל בנו דבר איסור, אי שרי לאבדו או שיש בכך בל תשחית. וכ' דמכיוון והוי דבר מצווה, שרי. והוכיח מהגמ' בברכות הנ"ל דמר בריה דרבינא ורב אשי שברו כוסות.

[ולכאורה צ"ע, דבבן יהודע בברכות שם, הק' כיצד שברו האמוראים הנ"ל כוסות, והלא עוברים בבל תשחית, ותי'

מדי, ועל ידי השבירה ניתקן זה. וכע"ז כבר הביא הג"ר אברהם אשכנזי בהסכמתו לקונ' כבוד מלכים.

וכן אנו נוהגים כיום לשבר כוס תחת החופה, וכ' הפוסקים דאין בכך בל תשחית כיון שעושין כן לרמז מוסר למען יתנו לביה.

וכן מצינו רבות, בדברי הפוסקים, ראשונים גם אחרונים, דכל מקום שיש בו דבר מצווה, אין בו משום בל תשחית. עי' בספר חסידים (סי' תתעט) שכ' דמותר להסיר יריעה מספר תורה ולגנוזה בכדי להחליפה ביריעה אחרת יפה ממנה, אפילו בראשונה אין שום טעות.

ועי' בט"ז (או"ח סי' טו) שכ' דשרי להסיר ציצית ישנה ולתלות במקומה חדשה, אע"פ שבראשונה אין טעות. ובגמ' בברכות (נג, ב) איתא דמושחין הידים להסיר הזוהמא לפני ברהמ"ז. והק' הב"ח (או"ח קעא, א) אמאי אין בכך הפסד אוכלין. ותי', דתק"ח היא כדי שיברך בידים נקיות. ונראה כוונתו כנ"ל, דמשום מצווה אין כאן בל תשחית. וע"ע בהערה כ"י.

ובשו"ת תורה לשמה (המיוחס לבן איש חי<sup>כז</sup>) יצא ג"כ להגן על המנהג

כה. עי' בפרימ"ג או"ח תקס, סק"ד במשב"ז, ובספר המקנה קו"א סי' ס"ג, ובמ"ב תקס, ט.  
כו. עי' בס' גנזי חיים להגר"ח פלאגי (סי' לו) שכ' דשרי לאדם להשחית כאשר מבקש להסתיר הנהגה טובה שאוחז בה. וכגון, אדם השרוי בתענית, רשאי להשליך לאשפה אוכל.

ובס' אגלי טל (מלאכת טוחן ס"ק נג) כ' שאדם שאכל בשבת, ושבע עד שאינו מסוגל לקיים המצווה של אכילת סעודת שלישית, רשאי להקיא האוכל שבמעיו כדי שיוכל לאכול, ואין חוששים להפסד אוכלין.

ובשבט הלוי (ח"ט סי' קכ) כ' דשרי לאדם לאבד חפצים יקרי ערך משום חומרא שאוחז בה. וכגון שמחמיר מאוד בחשש חמץ ורוצה להשליך חפצים שיש בהם חשש רחוק.

כז. ספר זה ראה אור עולם לראשונה בשנת תרמ"ב, וחתום עליו "יחזקאל כחלי". והג"ר דוד, נכד הבן איש חי, העיד שספר זה יצא מתחת יד סבו, והשם "יחזקאל כחלי" הוא גימטריא "יוסף חיים".

עם זאת, יש המערערים על ייחוס זה. עי' בשו"ת עטרת פז ח"א (חאו"ח במילואים). וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ט (או"ח סי' צו אות ד).

דהכוסות כבר היו סדוקות. ולפי הנ"ל קושיא מעיקרא ליתא]

### מסקנת הדברים

ז] נמצינו למדים, דמנהג שריפת הבגדים על קבר הרשב"י במירון בל"ג בעומר, מנהג קדום וותיק הוא, וגדולי עולם נהגו כן.

**ונראה** שחשש בל תשחית אין כאן משום שאין דין בל תשחית במתכוון לתקן, וכל מצווה הינה תיקון. ואף בדברים שאינם אלא מנהג או הידור אמרינן כן.

**ונסיים** כאן בדברי הבני יששכר (מאמר חודש אייר מאמר ג אות ב):

"ועתה אתה ברוך ה' קורא נעים תשכיל ותבין אשר ביום זה התחלת התגלות הטוב של התורה ונגזז בה האור כי טוב, הוא האור שהאדם מביט בו מסוף העולם ועד סופו... על כן נקרא ספרו הקדוש [של רשב"י] זוהר אור המבהיק מסוף העולם ועד סופו אור הטוב הגנוז בתורה, על כן יומא הדין טו"ב ימים למתן תורה אשר מתחיל להתנוצץ האור כי טוב בתורה... ובזה תבין מנהג ישראל תורה הוא להדליק נרות ומאורות ביום זה, לכבוד האור כי טוב שמתחיל להתנוצץ ביום זה היקר ל"ג בעומר טו"ב ימים קודם מתן תורה".





הרב גרשון גולד

## בדין קוצים וצואה למטה מג' לענין רשויות שבת (ודיני לבוד)

א.

**כתב** השו"ע (סי' שמ"ה סעיף י') וז"ל, "כל דבר שהוא ברה"ר אם אינו גבוה שלשה טפחים אפילו הם קוצים או צואה שאין רבים דורסין עליהם חשובים כקרקע והוי רה"ר". עכ"ל.

**ומשמע** מדברי השו"ע שאע"פ שלא דורסים על הקוצים והצואה, בכ"ז כיון שהם פחות מג' הוי רה"ר. אמנם מרש"י והמרדכי מבואר דפליגי וס"ל דמה דהוי רה"ר היינו רק משום שגם על קוצים וצואה דורסים ברה"ר, אבל אם לא היו דורסים עליהם, היו מקום פטור וכדלהלן.

**דהנה** ז"ל הגמ' שבת ז. "לבינה זקופה ברה"ר וזרק וטח על גבה פטור (דכיון שהיא גבוהה ג' כדלקמן, הויא מקום פטור) אביי ורבא דאמרי תרוייהו והוא שגבוה שלשה דלא דרסי לה רבים אבל היזמי והיגי אע"ג דלא גביהי שלשה וחייא בר רב אמר אפילו היזמי והיגי אבל צואה לא ורב אשי אמר אפילו צואה".

**וכתב** רש"י וז"ל, אפילו היזמי והיגי דדרסי עליה בסנדליהון אבל צואה אע"ג דלא גבוה לא דרסי עליה ור"א אמר אפילו צואה. עכ"ל. הרי מבואר מרש"י, שלדעת חייא בר רב היזמי והיגי הווי רה"ר רק משום שדורסים עליהם.

**ולגבי** דעת רב אשי בצואה לא מפורש ברש"י מה ס"ל, האם ס"ל שרבים דורסים עליה או שס"ל דאע"פ שלא דורסים

עליה היא בטלה לרה"ר (ושמעתי ממור"ר הגר"ד אוסטרן שליט"א, שיש שדייקו ברש"י, ממה שלא כתב על רב אשי דדרסי עליה כמו שכתב על היזמי והיגי, משמע דס"ל דבצואה גם רב אשי מודה דלא דרסי רבים אלא דהיא בטילה. ויש שלמדו שאדרכא ממש"כ רש"י אחר שביאר דלחייא בר רב היזמי והיגי דרסי עליהם רבים "ורב אשי אמר אפילו צואה" ולא הוסיף בזה כלום על דברי הגמ', משמע כוונתו דלרב אשי אפילו צואה דרסי עליה כמו דס"ל לחייא בר רב בהיזמי והיגי, דאל"כ מאי קמ"ל).

**אבל** במרדכי סוף פרק הזורק (סי' שע"ז) מפורש דרב אשי ס"ל דרבים פסעי עליה והוי רה"ר בכך. וז"ל, "דצואה מקום פטור היא כדאיתא פ"ק דשבת וההיא דפליגי עליה משום דמיפסע פסע ליה". ע"כ.

**הרי** דברש"י ובמרדכי מבואר, דלא כמשמעות השו"ע שקוצים וצואה פחות מג' הווי רה"ר אף שדורסים עליהם, דברש"י ובמרדכי מבואר דדוקא משום שדורסים עליהם הווי רה"ר, הא לאו הכי לא סגי במה שהם פחות מג'.

**אבל** באמת דעת השו"ע צ"ב, דאם כדי שיהיה רה"ר לא צריך שידרסו שם וסגי בדין לבוד, א"כ למה אביי ורבא סוברים שבין בקוצים ובין בצואה אף בפחות מג' הוי מקום פטור, וכי פליגי על דינא דלבוד. והא תינח לרש"י והמרדכי, שלדין רה"ר לא סגי בלבוד אלא צריך שידרסו שם ג"כ, א"כ בזה פליגי האם בהיזמי והיגי

דוקא תשמיש נוח שלא ע"י הדחק, משא"כ בלבד, שהגם שגם בעינן שימוש הרבים כדי שלא תעקר תורת רה"ר ממנו, אבל סגי בתשמיש ע"י הדחק עיי"ש.

**ובקה"י** הוכיח כדבריו דלא בעינן תרויהו, מהא דעמוד ט' מה שמכתפים עליו מועיל שיהיה רה"ר אע"פ שאין בו לבד.

**ושמעתי** מידידי הרה"ג ר' יעקב ישראל קורדיש שליט"א להוכיח עוד, דהנה, לקמן צו. רצתה הגמ' לומר בתחילה, דדינא דלבד הוא לפי שא"א לה לרה"ר שתילקט במלקט וברהיטני והקשתה הגמ' א"ה ג' נמי עיי"ש. ואם איתא דבעינן תרויהו, גם לבד וגם דרסי בה רבים, מאי קושיא אפילו ג' נמי, הא למעלה מג' גם אם נחשב לבד, מ"מ לא דרסי בה רבים. אע"כ דבחדא מנייהו סגי.

## ג.

**ולפי** הנתבאר דבלבד לא בעינן גם שידרסו שם הרבים, קשה על שיטת רש"י והמרדכי, שהצריכו בהיזמי והיגי וצואה גם דרסי ביה רבים.

**ונראה** דלק"מ, דמה שנחלקו בגמ' גבי היזמי והיגי אע"פ שזה לבד, היינו רק אם יש בזה שימוש ע"י הדחק. והיינו דודאי לא בעינן דרסי ביה רבים באופן נוח כמו שבעמוד ט' בעינן תשמיש נוח לרבים, דכיון דכאן מדובר בפחות מג', הוי לבד. רק שמ"מ בעינן שימוש ע"י הדחק כדי שלא תעקר ממנו תורת רה"ר, וכמו שנתבאר לעיל מהקה"י.

**והשתא** דאתינן להכי, י"ל דאף דעת השו"ע כן, ולא פליג כלל על רש"י והמרדכי. ומש"כ השו"ע שאין רבים דורסים עליהם היינו שאינו מקום העשוי

וצואה פחות מג' דורסים או לא, וכמפורש ברש"י. אבל לדעת השו"ע קשה. ונראה דדוחק לומר שבזה גופא נחלקו אביי ורבא, שס"ל שלדין רה"ר לא סגי בלבד וצריך גם שידרסו שם וכשי' רש"י והמרדכי.

**וביותר** קשה על השו"ע משיטת חייא בר רב, דמחלק שבקוצים פחות מג' הוי רה"ר וצואה לא. דממ"נ, אם סגי בפחות מג' גם בלי שידרסו שם כדי שיהיה רה"ר, א"כ צואה נמי. ואם צריך גם שידרסו שם, קוצים נמי לא. והא תינח לרש"י והמרדכי החילוק הוא שבהיזמי והיגי פחות מג' דורסים עליהם משא"כ צואה. אבל לשיטת השו"ע שגם בהיזמי והיגי לא דורסים שם רבים קשה.

## ב.

**והנה** עיקר דין לבד מבואר בשבת צו., דאיתא שם שיש הל"מ דכל פחות מג' כלבד דמי. אכן בקה"י (סי' י' אות ב') הקשה, מהא דאיתא בשבת ח., דשם איתא, דפחות מג' מדרס דרסי לה רבים, מג' ועד ט' לא מדרס דרסי ליה ולא כתופי מכתפי, ט' ודאי מכתפי עלויה. ע"כ. דקשה מה צריך להלכתא דלבד תסגי בהא דדרסי בה רבים דלכן הוי רה"ר.

**ועיי"ש** בקה"י, שהביא מחכם אחד שתיקן, דתרויהו צריכי גם שיצטרף ויתחבר לרה"ר, וגם שיהיה דרסי בה רבים.

**אבל** בקה"י כתב על דברי החכם הנ"ל דאיפכא מסתברא, דבכ"א סגי לבד לעשותו רה"ר, או משום שהוא תשמיש רה"ר כעמוד ט' ברה"ר שמשמש להניח עליו דברים, או ע"י לבד. ואת הקושיא הנ"ל אמאי צריך להלל"מ, תי' הקה"י באו"א, דבאופן שאינו לבד כגון בעמוד ט' בעינן

דפסקינן שהיזמי והיגי הוו רה"ר דלא כרבא, פוסק הרמב"ם שגם חורים למטה מג' הוו רה"ר. אבל על הרשב"א שכתב בדעת רבא עצמו שמודה בחורים למטה מג' וכנ"ל, קשה מה ההבדל בין היזמי והיגי לחורים.

(והמשנת ר' אהרן נראה דס"ל כחכ"א) שהביא הקה"י הנ"ל, שלדין רה"ר בעינן תרתי גם לבד וגם דרסי ביה רבים. אא"כ נאמר, שס"ל, שבחורים למטה מג' אין אפילו שימוש ע"י הדחק, ולכן בטל מהם תורת רה"ר. אכן אי"ז כ"כ נראה בכוונתו, ויתר נראה שס"ל כחכ"א הנ"ל, עיי"ש. וצ"ע מההוכחות הנ"ל].

**אכן** לנתבאר א"ש, שהרי נתבאר שלדעת רבא שהיזמי והיגי פחות מג' אינם רה"ר היינו משום שאין בהם אפילו שימוש ע"י הדחק, דאילו היה בהם אפילו שימוש ע"י הדחק היה רה"ר, דלמטה מג' בשימוש ע"י הדחק סגי. וא"כ יש ליישב מש"כ הרשב"א שבחורים למטה מג' גם רבא מודה דהוו רה"ר דהנה לשון הגמ' לגבי חורים הוא "דלא ניחא תשמישתיה" ולשון זה יש לפרש דהיינו שאינו שימוש נוח כמו עמוד גבוה ט', אבל יש בזה שימוש ע"י הדחק, ולכן בפחות מג' כתב הרשב"א שמודה רבא. וא"ש. (ומיושבת גם קושיית ר' אהרן קוטלר הנ"ל על הרמב"ם ופסק השו"ע).

לדריסה באופן נוח כמו דבעינן תשמיש נוח בעמוד ט'. אבל ע"י הדחק שפיר יכול לשמש מקום הילוך באופן שלא נעקר משם תורת רה"ר. וא"ש.

#### ד.

**והנה** בדף ז: נחלקו אב"י ורבא האם חורי רה"ר (חורים בכותל שנמצא ברה"ר) הם רה"ר או לא. דלאב"י הם רה"ר ולרבא לא. וכתב הרשב"א שרבא מודה בחורים למטה מג' דהם רה"ר. והקשה מו"ר הגר"ד אוסטרון שליט"א, דלכאורה קשה טובא, מה החילוק בין חורים למטה מג' דאע"פ דלא ניחא תשמישתיה (כמו שאומר רבא שם) הוו רה"ר משום לבד, ואילו היזמי והיגי למטה מג' ס"ל לרבא דהיות ולא דרסי בה רבים ל"א בהו דהוו רה"ר משום לבד.

[ועי' במשנת ר' אהרן (סי' ד' סק"ז), שתמה על הרמב"ם פי"ד ה"י (וכ"פ השו"ע סי' שמ"ה סי"ג עיי"ש במ"ב), שפסק כמו שכתב הרשב"א שחורים למטה מג' הוו רה"ר. והקשה דהא לא דרסי בה רבים עיי"ש. וזה ממש הקושיא הנ"ל, אך שמעתי ממו"ר הגר"ד שליט"א דאת קושיית המשנת ר' אהרן על הרמב"ם יש ליישב, דאה"נ רבא עצמו דס"ל שבהיזמי והיגי לא הוו רה"ר, גם בחורים יסבור דל"ה רה"ר, ורק לפי מה



הרב ישראל צבי גרינברג

## דינים והלכות במכירת או קניית דירה

הנושאים: (א) אונאה בקרקעות. (ב) טעות או פגם במקח. (ג) קנין שטר בחוזה של ימינו. (ד) קנסות בחוזה - אסמכתא. (ה) תנאים בחוזה - משפטי התנאים. (ו) חששות ריבית. (ז) היתר עיסקא. נספח: הליכות והלכות בקניית ומעבר דירה.

### אונאה

**כתוב** בתורה "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך אל תונו איש את אחיו" (ויקרא כ"ה, י"ד). דיני אונאה מבוארים במסכת ב"מ פ' הזהב שאם האונאה היא פחות משתות - המקח קיים, ואם הוא יותר משתות - המקח בטל. ואם הוא שתות - המקח קיים ומחזיר אונאה. לפ"ז אם מוכר דירה ששוה לדוגמא מליון ומאתיים אלף בסכום של מליון וארבע מאות אלף (שזה שתות במקח, או שמוכר דירה ששוה מליון בסכום של מליון ומאתיים אלף שזה במעות - דפסקינן כשמואל דאמר שתות מעות נמי שנינו, ע"י ב"מ מט: ושור"ע סי' רכ"ז) לכאורה הוא אונאה בשתות שהדין הוא קנה ומחזיר אונאה. ואם אונה בסכום גדול מזה הוא ביטול מקח (ותרוויהו בכדי שיראה לתגר או לקרובו).

**אמנם** זה אינו, דבהדיא שנינו במשנה (ב"מ נו.) שאין אונאה בקרקעות ולכן גם אם מכר יותר ממחיר כפול לכאורה אין בזה אונאה. אלא דבאמת זה תליא בפלוגתא, דהשור"ע (רכ"ז, כ"ט) פסק כהר"ף והרמב"ם שאין אונאה כלל בקרקעות, אך הרמ"א פסק כהתוס' והרא"ש דביותר מפלגא הוא אונאה (ובפלגא גופיה יש מחלוקת גדולה).

### אלא שיל"ד בזה בכמה נקודות:

(א) **האם** דירה חשיב קרקעות - לגבי שבועה נחלקו הפוסקים האם נשבעים על בית שהרי הדין הוא שאין נשבעין על הקרקעות, ויל"ד אם בית חשיב תלוש ולבסוף חיברו שאין נשבעין עליו. הרמ"א סובר דחשיב תלוש, והש"ך הביא הרבה שיטות דחשיב מחובר (וחלק על הרמ"א), ויעוין בקצוה"ח שבסו"ד חיזק את דברי הש"ך עיי"ש (ע"פ הרי הלכות. ויעו"ש שכן הוא שיטת רוב המפרשים) וא"כ להלכה נקטינן שדירה חשיב קרקע.

(ב) **איסור אונאה בקרקע** - הגרעק"א בגליון השו"ע הביא את הרמב"ן עה"ת והחינוך דגם בקרקעות אף שמגזיה"כ אין דין אונאה וביטול מקח מ"מ **איסורא איכא**. ויעוין בסמ"ע שהביא מהמהרש"ל דאף שהתמעטו מדין אונאה מ"מ לא גרע מאונאת דברים וגניבת דעת (ויעוין בפת"ש שתמה למה הסמ"ע לא הביא הרמב"ן והחינוך שיש בזה איסור של אונאת ממון גופיה ול"צ להגיע לאונאת דברים. ויעו"ע בהגרעק"א שהביא עוד שהמל"מ כתב דמדברי התוס' רפ"ה דב"מ משמע שחולקים וסברי דליכא איסורא (דאונאת ממון) יעו"ש).

(ג) **שער שאינו ידוע** - (בל"נ נרחיב בזה קצת מפני שנוגע למעשה). הרא"ש (ב"מ פ"ד

כלל אונאה למי שמשכר הרבה כיון שדרך המסחר כן הוא כיון שיש שמוכרים במקום כאלו - מוסיף הערוה"ש - ופשיטא שאין להביט על אותם החנוונים המזלזלים במקום ומוכרין בזול שמקלקלים לעצמם ומקלקלין דרכי המסחר והם ישאו עון, וכבר אחז"ל מתריעין על פרקמטיא שהוזלה ואפילו בשבת וכו' עכ"ל. מבואר שבדבר שאין לו שער ידוע השיעור של האונאה הוא לא תמיד בשתות.

**והנה** הטור (סי' ר"ט) הביא מהרמב"ם שהמקנה לחבירו דבר שלא ידוע מנינו, כגון ערימת חטים או מרתף יין וכדו', קנה אף שהיה טעות באומדן דעת ואונאתו כשער שבשוק. וכתב הב"י דדין זה נלמד מהגמ' בב"מ (מו:): אמה רבה א"ר הונא מכור לי באלו (במעות שבידי, ולא הקפיד לשאול כמה הם וקבלם מהלוקח. רש"י) קנה ויש לו אונאה. והק' הב"י מהברייתא בב"מ (סד.) ההולך לחלוב עיזיו וכו' ואמר לי' מה שעזי חולבות מכור לך וכו' מותר, משמע דקנה אפילו ביותר על דמיו אף דאינו דבר המסויים. וכתב הב"י לתרץ דשם לא כתב כן הרמב"ם אלא בדבר שיש לו שער קבוע כמו החיטים וכיוצא אבל חלב וגזזה שאין להם שער ידוע אלא כ"א קונה כמו שחפץ לית בי' אונאה עכ"ד.

**ויעוין** בפתחי חושן הל' אונאה (עמוד ש"ב) שכתב שמהב"י הנ"ל בדעת הרמב"ם והערוה"ש בדעת הרא"ש עולה שדבר שאין לו שער ידוע אין בו דין אונאה. אמנם יעוין בב"ח שם שדחה את הב"י, והש"ך הסכים עם הב"ח והביא הפת"ח שבשה"ל (ח"ה סי' רי"ח) כתב דלהלכה נקטינן כהש"ך והב"ח לחומרא. והביא עוד הפת"ח מהערך ש"י שנראה שחולק על הערוה"ש, והסיק הפת"ח

סי' כ') הסתפק ספק יסודי בדיני אונאה ז"ל בקיצור ויראה דבכל שאר דברים אפילו פחות משתות אסור לאנות את חבירו אם יש בו שו"פ כיון שידוע שאין מקחו שוה כל כך, דרחמנא אמר אל תונו, בכל דבר שיש בו שיווי ממון הזהירה תורה שלא יאנה את חבירו, אלא שאמרו חכמים דעד שתות הוי מחילה לפי שכך דרך מקח וממכר, לפי שהלוקח והמוכר אינם יכולים לכונן דמי המקח בצמצום ודרך העולם למחול טעותם עד שתות, שאף אם יבא המתאנה לערער לא ישומו השמאין בשוה, זה יאמר יש בו אונאה וזה יאמר אין בו אונאה הלכך מקבל עליו שתיקה ואין מערער ומוחל (המוכר), אבל אם המוכר בקי והלוקח אין בקי או אם הלוקח בקי מן המוכר אל יאנו זה את זה אם לא שיפרש.

**או שמא** כיון דדרך מקח וממכר בכך דלפעמים הלוקח חפץ במקח זה ומוסיף עליו דמים יותר משווי ופעמים שהמוכר מזלזל בשומתו בממכרו לפי שאין חפץ זה ערב עליו או שהוא דחוק למעות הלכך עד שתות הוי בכלל דמי מקח ואין כאן שם אונאה כלל, וצריך עיון וירא שמים יצא ידי כולם, עכ"ל. מבואר שהרא"ש מסתפק אם מותר לכתחילה לאנות פחות משתות או שגם זה אסור לכתחילה.

**והנה** הרא"ש בצד השני כתב סיבה להתיר לכתחילה הונאה פחות משתות לפי שלפעמים הלוקח חפץ בחפץ ומסכים לשלם עליו יותר משווי. ויעוין בערוה"ש (סי' רכ"ז ס"ז) שלמד מדברי הרא"ש חידוש לקולא, דמשמע שאם יש מקומות שמוכרים יותר משתות ממקום זה א"כ אין בזה אונאה, וז"ל בקיצור, במיני סחורות שאין כל בעלי חנויות מוכרין אותם בשוה, שיש משכר הרבה בסחורה זו ויש שמסתפק במועט אין שייך

שיטה אחת דלעיל, עיי"ש), ואם יש מעלות מסוימות כגון שהסלון או המטבח משודרגים, שקרוב לביהכ"נ או למרכז מסחרי וכדו' יש להתחשב בזה וכו"ל.

(ד) אם האונאה הינה בהפרש גדול מאד בכדי שאין הדעת טועה שזהו המחיר, לכל הדעות אין בזה דין אונאה (הרי הלכות ע"פ שו"ע סי' ר"כ ס"ח) וא"כ בד"כ כשמוכר במחיר יותר מכפול (יותר מפלגא) ל"ש שאדם יטעה שזה המחיר. וגם להרמ"א אין בזה דין אונאה.

(ה) בעה"ב שמוכר חפצים אישיים אין בזה דין אונאה (הרי הלכות ע"פ שו"ע רכ"ז כ"ג). וא"כ אם מוכר את הדירה שמשתמש בה לכאור' הוי כמוכר חפץ אישי ואין בזה אונאה, אלא שבד"כ אין כ"כ היתר מחמת זה דכמדו' י"א דמ"מ איסורא איכא וי"א שזה רק לגבי שתות ולא ליותר משתות.

### טעות או פגם במקח

**בשו"ע** (רל"ב א') כתב המוכר לחבירו במדה במשקל או במנין וטעה בכל שהוא חוזר לעולם ומחזיר הטעות אפילו לאחר כמה שנים. ופירש הסמ"ע שהמקח קיים והאונאה שהטעהו חוזרת ומשלים לו המנין או המדה והמשקל, אבל אם מכר לו קרקע אורכה כ' אמות וחסירה חצי אמה ואינו יכול להשלים לו בקרקע שבצידה המקח בטל לגמרי, ע"כ. לפ"ז ראוי להיזהר לא לומר לקונה הדירה את גודל הדירה שמא טעה או שמא מסתמך על מסמכים שונים שמחשבים גם את השותפות בחדר מדרגות וכדו', ולכן יאמר שאינו יודע במדויק אלא בערך ושלא יסתמך עליו.

**עוד** כתב השו"ע (שם ס"ג) המוכר לחבירו קרקע וכו' ונמצא במקח מום שלא ידע בו הלוקח מחזירו אפילו לאחר כמה שנים

שלכתחילה יש לחוש לאיסור אונאה גם בדבר שאין לו שער ידוע.

**וראיתי** לפוסקי זמנינו (הפת"ח פתח את הנושא ואחריו הרחיבו פוסקי זמנינו) שכתבו שרוב המוצרים בזמנינו אין להם שער ידוע, כגון מוצרי מזון, ריהוט, הלבשה, מוצרי חשמל, ספרים. ובספר משפט החושן (פי"ב סי"ב) תימצת השיטות בזה, די"א שהאונאה בהם היא שישית מעל למחיר הגבוה ביותר (משפטי התורה ח"ב פי"ג). וי"א דהשער נקבע לפי הבנת רוב הסוחרים שמחיר זה מוצדק לפי כללי המסחר המקובלים (הרי הלכות בשם הלכות משפט). וי"א שכשאין הפרשים גדולים דנים לפי השער הבינוני (פתחי חושן).

**ועוד** כתבו פוסקי זמנינו שלפעמים יש הצדקה שבמקומות מסוימים מעלים את המחיר, והיטיב לבאר זאת בספר שערי משפט (ח"ב עמ' פ"א בהערה) ז"ל בקיצור בחנות יוקרתית שיש שם שירות טוב ואדיב במלא היעוץ והמקום מקורר או מחומם וכו' לנחותות הלקוחות הרי השתנה כל מציאות המצב, ויש מעלות בחנות שמוכנים לקוחות לשם יותר עבורם. וכן לפעמים יש הצדקה בהוזלת המחירים כגון בסוף עונה או פשיטות רגל וכן כשאין אחריות וכו', ולפעמים מרחק המקום מהמרכזים ובעיירות פיתוח וכדו' המחירים גבוהים שעלויות ההובלה הם גבוהות לכמויות קטנות ולמרחקים גדולים. ויש להתחשב עם כל הצדדים האלה, עכ"ל.

**והנה** בפתחי חושן (עמ' ש' בהערה) כתב שאדם רגיל (לא קבלן דירות) שמוכר דירה חשיב דבר שאין לו שער קבוע, וא"כ אין איסור אונאה (לשיטות שיש איסור בקרקעות) אלא בחריגה של שתות מהטווח של המחירים הנורמליים בעולם המסחר (לפי

אגמור לפרוע החוב עד זמן פלוני תן למלוה את השטר, הגיע הזמן ולא נתן, ר' יוסי אומר יתן ור' יהודה אומר לא יתן. ומפרשין בגמ' דפליגי אי אסמכתא קניא. ופסקין דאסמכתא לא קניא. ויעוין בב"מ דף קד: שמבאר שיש חילוק בין אריס שמתחייב דאי מוברנא לה יחיבנא לך אלפא וזוי לבין אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא, דאם אומר שישלם אלפא וזוי ה"ז גוזמא ולא קניא ואם אומר אשלם במיטבא לא גזים והתחייבות חלה. ויעוין בנו"כ שכתבו שההבדל הוא אם משלם לו את ההפסדים או נותן לו קנס מסויים.

**לפ"ז** בחוזים המצויים בימינו כל קנס שהוא בגדר תשלום על הפסד - חלה ההתחייבות, וכל קנס שהוא ריוח - לא חלה ההתחייבות דהוי אסמכתא (וראיתי בפוסקי זמנינו שהביאו מחלוקת ראשונים האם כשקבעו קנס שלא לפי ערך הנזקים האם יצטרך לשלם לכה"פ על הנזקים).

**הפתרון** לבעיה של אסמכתא יעוין בשו"ע (ר"ז י"ד) שיאמר קנה מעכשיו, וברמ"א (שם) כתב די"א דזה לבד ל"מ אלא צריך גם שיקנו ממנו בבי"ד חשוב. ולכן יש לכתוב בחוזה שההתחייבות היתה בקנין מעכשיו ובבי"ד חשוב, וכ"כ הגר"ש רוזנברג (שם) שיכתבו "וקנינו מיניה מעכשיו בפני בי"ד חשוב". ואף אם לא היה כן, הודאת בע"ד כמאה עדים דמי כמש"כ הרמ"א. אלא שלכאור' עדיין יש כאן בעיה לדעת השו"ע אם לא התפיש זכויותיו בבי"ד, וכן אם יש אונס זה ל"מ. שו"ר בספר שמרו משפט ח"א סי' ל' שג"כ כתב לכתוב דלא כאמסכתא (שיש פלוגתא אם זה מועיל, עיי"ש סי"ח) ובקנין מעכשיו ובבי"ד חשוב, דאף שכ"א

שזה מק"ט. והוא שלא ישתמש במקח אחר שידע במום, אבל אם נשתמש בו אחר שראה המום ה"ז מחל ואינו יכול להחזיר, עכ"ד. ויעוין בשו"ת מנח"י (ח"ז סי' קס"ז) שהעולה מדבריו שאם זה פגם בגוף המבנה אז לאחר שהשתמש בו אינו יכול לתבוע, אבל אם הפגם אינו בגוף המבנה אלא שצריך לתקן איזה ליקוי מסויים אז גם אם השתמש יכול עדיין לתבוע, יעו"ש עוד משכ"ב.

### קנין שטר בחוזה מכירה הנהוג בזמנינו

**פוסקי** זמנינו העירו, שחוזה מכירה של זמנינו אינו מועיל לקנין שטר, שיש בו חיסרון שהשטר אינו שייך למוכר, ועוד יש חיסרון שהוא יכול להודיין וכן יש ריוח בין השורות והרחק בין סוף השטר לחתימות (ועוד צ"ע שהוא שטר קנין שפרוס על כמה דפים, ועוד צ"ע שיתכן שצריך חתימת עדים).<sup>א</sup> ולכן החוזה מכירה הוא רק התחייבות למכור ומועיל מצד סיטומתא (מנהג הסוחרים). וכשמקבל את החזקה בדירה אז הוא המכירה בפועל. ע"פ מאמרו של הגר"ש רוזנברג שליט"א גאב"ד בד"ץ ב"ב בהישר והטוב גליון ז'. ונלע"ד שכדאי לאחר גמר התשלומים לעשות גם קנין סודר.

### קנסות בחוזה - אסמכתא

**בחוזה** מכירה רגיל כותבים התחייבויות של קנסות, ויל"ד אם יש לזה תוקף דהא הוי אסמכתא.

**המקור** לדין אסמכתא הוא במשנה בב"ב קסח. (ומובא גם בגמ' בב"מ מח: ושם סו.) במשליש שטרו ואומר אם לא

א. חיסרון בסיסי נוסף בחוזה בן ימינו שאינו בלשון מכירה (שדי מכורה לך וכדו'), אלא רק לשון התחייבות הדדית - הגר"א רוזין שליט"א, קובץ היכלא גליון י"ב.



## חששות ריבית

(רוב הדברים בקטע זה ע"פ הספר ריבית הלכה למעשה). הקונה דירה ומשלם בעת הקניה את כל הכסף אינו נכנס לבעיות וחששות של ריבית, אך בזמנינו בד"כ זה לא אפשרי, ובעקבות כך נוצרים חששות של ריבית, וכדלהלן: א) כשהמוכר מציג ב' אפשרויות שאם משלם במזומן המחיר זול ואם משלם בתשלומים המחיר יותר יקר, אז אם משלם בתשלומים יש בעיה של ריבית. אמנם בד"כ עושים מחיר אחד. ב) אם בתחילת התשלומים המחיר היה כפי שקבעו ולאחר זמן בסיום התשלומים המחיר יותר יקר והקונה אינו מוסיף בתשלום, נמצא שמפני הקדמת המעות מוכר לו במחיר יותר זול.

ג) אם הלוקח מקבל את השימוש בדירה (או את הכסף של השכירות) לפני גמר התשלום הרי ריבית. ד) קנסות בגין איחור תשלום, אם זה קנס חד פעמי שרי כיון שזה דרך מקח, אך אם זה קנס המתרבה לפי אורך זמן האיחור אסור, ולכן אם אפשר יש לכתוב רק קנס חד פעמי או שהקונה יקבל על עצמו לא לפגור בתשלומים (כמש"כ בחוט שני לגבי הקנס המתרבה באיחור בתשלום לחברות חשמל מים וגז).

## היתר עיסקא

הפתרון לכל הבעיות לעשות היתר עיסקא (בביאור היתר עיסקא כבר האריכו בספרים, אך נראה לבאר ולהעיר קצת בזה). ראשית יש לבאר מהו עיסקא ואח"כ מהו היתר עיסקא. עיסקא - ראובן נותן כסף לשמעון כדי שישקיע בכסף ויתחלקו שניהם ברווחים. והנה אם כשיהיה הפסדים וכל הכסף ילך לטמיון אז ראובן (הנותן) יפסיד הכל א"כ ראובן לא יסכים מעיקרא

משלושתם שנוי במחלוקת אך בצירוף שלושתם מהני, וצ"ע אם נפתרה הבעיה שאינו מתפס זכויותיו בבי"ד. וכתב שם עוד אפשרות שיתחייבו אחד לשני את הקנסות בקנין ללא תנאים ואח"כ יתחייב כ"א לחבירו שאם לא יהיה הפרות להסכם אז הוא מוחל מעכשיו על ההתחייבות, וזה כמנהג חכמי ספרד שהביא השו"ע בסעיף ט"ז.

אך בעיקה"ד כתב בשמרו משפט שהחת"ס (הו"ד בפת"ש ר"א סק"ב) סובר שבסיטומתא אין חסרון של אסמכתא (וכבר נתבאר לעיל דדינינן לחוזה כסיטומתא), וכן כתוב בפסקי דין רבניים מהגריש"א זצ"ל ומהגר"י עדס זצ"ל לגבי קנס במכירת דירה. ועיי"ש שיתכן שגם להחזו"א (חו"מ ליקוטים סי' ט"ז סקי"א) דפליג, יש אופנים דל"ה אסמכתא, יעו"ש.

## תנאים בחוזה - משפטי התנאים

בחוזה מכירת דירה בד"כ יש תנאים מסויימים כגון הבאת אישורים מסויימים וכיו"ב, ויל"ד אם חל התנאי אם לא עשו משפטי התנאים.

והנה בענין משפטי התנאים יש כמה מחלוקות: א) מחלוקת ר"מ ורבנן אם צריך משפטי התנאים, ולהלכה פסקינן כר"מ דבעינן משפטי התנאים. ב) מחלוקת אם צריך משפטי התנאים רק בגיטין וקידושין (הרי"ף) או גם בממונות (הרמב"ם), ובשו"ע פסק כהרמב"ם. ג) מחלוקת אם במעכשיו וע"מ צריך משפטי התנאים. אמנם יל"ד אם בכלל מיקרי תנאי דיל"פ דמוגדר כהתחייבות. פתרון לבעיה זו - לכתוב בחוזה שהתנאים הותנו מראש כדין והודאת בע"ד (שחותם על החוזה) כמאה עדים דמי (וכדרך שכתבנו לעיל גבי אסמכתא) (ע"פ קובץ היכלא שם).



חצי מהרווחים), ומכיון שבדרך כלל המקבל לא ירצה למלאות את התנאים אז הוא יצטרך לשלם את הסכום ההוא.

**הראשון** שהעלה את הרעיון של ההית"ע הוא התורה"ד, וכתב שם תנאי שהמקבל יצטרך להביא את הרב והש"ץ (או עדים אחרים נאמנים כמותם) שיעידו בראיה וידיעה גמורה שהוא (המקבל) לא פשע, ואם לא אז הוא יצטרך לשלם כפי שסוכם. אלא שהתורה"ד עצמו מפקפק בזה והב"י והגר"א (סי' קס"ז) כתבו לא לעשות כן. המהר"ם אב"ד קראקא (בתקופת הסמ"ע) תיקן באופן אחר, א- שיהיה כל העיסקא כולה פקדון עד שהעיסקא תרויח את שיעור הרויח שסוכם, ולאחמ"כ יהפך להלוואה ואז המקבל יתחיל להרויח את כל הרווחים שמכאן ואילך. ב- שאם יטען המקבל שהקרן נפסד יצטרך להביא עדים ואם יטען שלא היה ריוח יצטרך להישבע (הטעם שהצריך בזה שבועה ולא עדים הוא משום שאין עדים מכירים אם היה ריוח).

**הפוסקים** העירו שעדיין יש בהיתרי עיסקא חשש הערמה, אבל הסמ"ע כתב שהוא כותב זאת כדי ליתן מחיה לבני ברית. והחכמ"א גם כתב נוסח של הית"ע והתקבל בישראל לסמוך ע"ז. יש עוד נוסח של הית"ע שכולו פקדון, ולכא' זה נוסח הרבה יותר משופר שאין כאן הלוואה כלל, אך בברית יהודה כתב שנראה לו שנמנעו מלעשות נוסח כזה מפני שהערמה ניכרת בהם ביותר (מובא בד"ס).

**בזמנינו** ההית"ע היותר מצוי הוא היתר עיסקא - ברית פינחס מהגר"פ וינד שליט"א שהוא הית"ע מהודר (וראיתי שבהיתרי עיסקא החדשים יש כמה שיפורים שאין בישנים). ההסכם בהית"ע הנ"ל הוא ש- 55 אחוז ניתן כפקדון ו- 45 כהלוואה,

לעיסקא, ואם כל ההפסדים יהיו על שמעון (המקבל) והוא יצטרך להחזיר את כל הכסף לראובן אז שמעון לא יסכים מעיקרא לעיסקא. לכן תקנו חז"ל (ב"מ קד:) **האי עיסקא פלגא מלוה ופלגא פקדון**, שזה אומר שכשם שהם חולקים ברווחים כך הם חולקים בהפסדים, שבחלק של הפקדון (שזה חצי מכלל הכסף של העיסקא) ראובן- הנותן יכול להרויח ויכול להפסיד, ובחלק של ההלוואה (שזה חצי מכלל הכסף) שמעון- המקבל יכול להרויח ויכול להפסיד.

**אלא** דאכתי יש כאן ריבית (מדרבנן), ששמעון טורח בחלק הפקדון בגלל שהוא קיבל חצי מהכסף בתור הלוואה ולכן מבואר במשנה ובגמ' בב"מ דף ס"ח שראובן (הנותן) צריך לשלם לו **שכר טירחא**, והפתרון הכי פשוט שישלם לו דינר (בזמנינו הוא סכום של שקלים בודדים) או לכה"פ פרוטה בזמן ההסכם (מכיון שאם ישלם רק לאחמ"כ יצטרך לשלם הרבה יותר).

**ובן** אפשר להתנות שאם יהיה רווחים המקבל יטול קצת יותר מחצי (וכן הוא בשטרות המצויים של ההיתר עיסקא - ברית פנחס, שהמקבל יקבל חמש אחוז יותר ברווחים. ואם לא התנו כלום אז תקנו חז"ל שהמקבל ירויח שני שלישי ויפסיד שלישי או חצי, יעוין בש"ך יו"ד סי' קע"ז סק"ד). ע"כ **ביאור העיסקא**.

**היתר עיסקא**- מכיון שבעיסקא הנ"ל יתכן עדיין רתיעה לראובן- נותן הכסף, שמא כל העיסקא תיפסד והוא יפסיד חצי מהכסף שנתן לשמעון, על כן תיקנו וסידרו חכמי הדורות זצ"ל היתר עיסקא שענייניו הוא שמתנים עם המקבל כל מיני תנאים (שאינם רצויים או שאינם קלים לביצוע) **שאם הוא לא ימלא אותם אז הוא יצטרך לשלם סכום מסויים** (שהוא סכום משוער של

וברוחים נותן המקבל 5 אחוז יותר משום שכר טירחא (ויוצא שברוחים מתחלקים חצי חצי). ועוד מותנה שאם לא יועיל ההית"ע באופן הנ"ל אז יהיה כולו פקדון והשכר טירחא יהיה 25 אחוז.

**ולכן** אם ראובן נותן 100 ש"ח לשמעון והעיסקא הרויחה 100 ש"ח נוספים, אז אם יש כאן 55 אחוז פקדון ו- 45 אחוז הלואה אז הנותן צריך לקבל את ה- 100 ש"ח של הקרן (הפקדון והלואה) ועוד 55 ש"ח שהם הרווחים של חלק הפקדון, אלא משום שהוא צריך לשלם למקבל שכר טירחא לכן הוא נותן לו 5 ש"ח. וסך הכל יוצא שהנותן קיבל 50 (חוץ מהמאה של הקרן) והמקבל קיבל 50. ע"כ הוא הרעיון של הדברים,

**אך** מכיון שאיננו יודעים כמה תרויח העיסקא לכן כשקובעים מראש את העיסקא משערים כמה יש סיכוי שהעיסקא תרויח, נניח 100 ש"ח וכנ"ל, ואז אף אם ירויח רק 20 ש"ח מ"מ צריך לשלם לנותן 50 ש"ח של רווחים אלא"כ ישבע בבי"ד שבועה חמורה (או שיביא עדים), ומכיון שלא ירצה לעשות זאת אז לכן הנותן בטוח שיקבל את הרויח הנ"ל (וזה נקרא דמי ההתפשרות). לאידך גיסא אם הרויח מליון ש"ח מכל מקום יצטרך לתת לנותן רק 50 ש"ח שכן קבעו מראש.

**באופן** שיש גם הפסדים אז גם אם הוא

ישבע על הרווחים מ"מ הוא יהיה חייב את הקרן עד שיביא עדים נאמנים שיעידו על ההפסדים. והנה מכיון שבקניית ומכירת דירה יש חששות ריבית הן מצד המוכר והן מצד הקונה, לכן חשוב לעשות הית"ע עד גמר תהליך המכירה, וכל הריביות יהפכו על ידי ההית"ע לדמי ההתפשרות<sup>2</sup>. והנה לקונה יש עיסקא שהוא משקיע בה והיא הדירה שהוא קונה (אם היא מתייקרת, וכן יש רווחים של שכירות) אך המוכר מכיון שגם הוא עלול לשלם ריביות לכן הוא מקנה לקונה חלק בכללות הנכסים שלו ואז יש לקונה חלקים של פקדון בנכסי המוכר שבהם הוא מרויח, והריביות הם דמי ההתפשרות<sup>3</sup>.

**אלא** שרוב האחרונים הגבילו מאד את ההיתר של ההית"ע שדוקא אם יש למקבל נכס שיכול להניב את הרויח המשווער, וזה דבר שצריך להשים לב אליו שבהרבה מקרים המציאות אינה כך. ואין לומר שהמקבל התחייב שאם לא ישבע יצטרך לתת ריוח בסכום פלוני ולכן לא אכפת לנו כמה הרויח ולא אכפת לנו אם יש לו בכלל נכס להרויח בו, שאם באמת אין כאן עיסקא אין כאן היתר (חוט שני), וכמדוד<sup>4</sup> ראיתי בתורת ריבית בשם הגריש"א זצ"ל שזה ריבית קצוצה<sup>5</sup>.

**והנה** כשמשותף את הנותן בכללות נכסיו יש ב' נקודות שאפשר לשפר את ההית"ע שאינם בהית"ע - ברית פינחס ולא עשו

ב. יעו"ע במעשה רב (אות ק"ח ובמעש"ר החדש אות י"ג) שהגר"א התנגד להית"ע. ובתקנת הריבית הביא מרבינו הגדול הגר"ד לנדו שליט"א שביאר שהגר"א דיבר על 'היתר זקוקים' שהיה נהוג באותו זמן בוילנא (עי' חכמ"א כלל קל"ב ס"י ולחח"פ אות א') ולא על היתר עיסקא רגיל.

ג. לכאורה גם מצד הקונה אין כאן עיסקא מכיון שלא קיבל עדיין כלום מהמוכר וא"כ גם הוא צריך לשתף את המוכר בכללות נכסיו, אבל הרה"ג ר' משה גולדברג אמר לי שזה נחשב שהוא מקבל עיסקא את הדירה וכנ"ל.

ד. אמנם האחרונים העידו שהמנהג הוא שאף אם אין המקבל משקיע ג"כ סומכים על ההית"ע, אך החוט שני

אותם מפני שהם עלולים לגרום שהמלוה - הנותן לא יסכים לעיסקא, אך אם ב' הצדדים (כגון קונה ומוכר) הם יראי שמיים כדאי לעשות זאת:

**א' במקום שהמקבל יהיה נאמן על הפסד הקרן בעדים במקום זה יהיה נאמן בהצגת מסמכים או בראיה אחרת שתתקבל על לב דיינים כבי"ד.** ב' במקום שהמקבל יהיה נאמן על אי הריוח בשבועה במקום זה יהיה נאמן בהצגת מסמכים וכו' וכו"ל.

**הנקודה השניה כע"ז כתב בריבית מפורשת, והוסיף שמנהג בתי הדינים בשמונים שנה האחרונות שלא להשביע מחשש לשבועת שקר, ואמנם חלק מהבתי דינים כן השביעו ע"ז אך יותר מהודר לכתוב כנ"ל. הנקודה הראשונה הרגיש בה הדברי סופרים שכתב שאם משתף את הנותן בכללות הנכסים היאך ידעו העדים אם הפסיד, ונראה לענ"ד שהנוסח הנ"ל פותר בעיה זו.**

**לקיחת משכנתא מהבנק - והנה התנאים הנ"ל מסכנים יותר את המלוה - הנותן, וכמש"כ בריבית מפורשת שככל שהמלוה פחות בטוח בכספו כך ההית"ע הוא יותר**

מהודר. לאידך גיסא, ההית"ע של הבנקים מבטיח וממזער מאוד את האפשרות של ההפסדים שלהם, (המשך הדברים כאן ע"פ ס' תקנת הריבית וס' ריבית מפורשת) וזאת ע"פ הנוסח שתיקן להם הגר"י בלויא זצ"ל (בעמח"ס פתחי חושן וברית יהודה) שהוסיף את הוספת החכמ"א - שאם המקבל לא יודיע כל ערב ר"ח שלא היו רווחים אז יש כאן הודאת בע"ד שיש רווחים ומכאן ואילך לא יוכל אפילו להישבע ע"ז. וכן כשיעיד שלא היה רווחים יצטרך להחזיר את כל הקרן.

**לאחר "פרשיית עמנואל" בשנת תשנ"ה הורו הגריש"א והגרנ"ק זצ"ל להוסיף זאת בכל הבנקים והגר"מ שטרנבוך שליט"א ועוד הרהרו על הוספות אלו (ובשנת תשמ"ח הצטרף הגרנ"ק זצ"ל למכתב של הגר"מ ש שיבלח"ט, וצ"ע).**

**אמנם לאידך גיסא בלקיחת משכנתא מהבנק גם אלו שלא סומכים אפילו על הית"ע פרטי עם הבנק מ"מ יש מעלה בלקיחת משכנתא מהבנק אם מעביר הכסף של הבנק ישירות למוכר ונקנית הדירה לבנק (הסכמת הגרש"צ רוזנבלט שליט"א לס' תקנת הריבית, ועיי"ש כמה פרטים חשובים היאך להקנות לבנק)<sup>1</sup>.**

אסר זאת והגריש"א זצ"ל ג"כ אסר זאת (כנ"ל), אמנם באשרי האיש הביא שהגריש"א אמר שאפשר לסמוך על השואל ומשיב שבגלל ההלוואה לא הוצרך להבטל ממלאכתו וא"כ העיסקא זה המלאכה שלו שהיא הריוח בגרמא. והגרש"א זצ"ל טען שכיון שיש אפשרות שהמקבל כן עשה בזה עיסקא אז הוא חייב לשלם דמי ההתפשרות כל זמן שלא נשבע - והגר"פ וינד שליט"א העיר שזה היתר רק מצד הנותן. אך המנהג הוא להתיר וכו"ל, ולכאורה לצורך קניית דירה יש יותר מקום להקל כיון שאם אין לו נכס אז גם ההיתרי עיסקא של חברות חשמל מים וגז וכדו' לא יועילו לו ועלול להיכשל בכמה אופנים של ריבית בלי הית"ע כלל].

ה. ה קנו רבים דירה על הנייר והחברה פשטה את הרגל, והלקוחות טענו שהם לא צריכים להביא עדים מפני שהדבר ידוע לבנק בלי עדים. ויצא אז חו"ד משפטית מבנק ישראל שההית"ע הוא פיקציה הלכתית ואין הנהלת הבנק מכירה בו, ונעשה רעש גדול עד שהסכימו הבנקים להכיר בנוסח כבעל תוקף משפטי אך בתנאי שיעגנוהו שכמעט לא יהיה הפסד לבנק וגם עמדו על כך שלא יכנס לתקנון.

ו. כיום ישנה בכל הבנקים חוץ מבנק "מזרחי" ו"הב".

ז. כל הנושאים במאמר זה יש לעשות שאלת רב למעשה, ומראה מקום אני לך.

## הליכות והלכות בקניית ומעבר דירה

**(א) מקום תורה-** במסכת אבות (פ"ו מ"ט) כתוב שר' יוסי בן קיסמא אמר לאדם אחד אם אתה נותן לי כל כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות שבעולם איני דר אלא במקום תורה.

**(ב) אויר נקי-** בקיצושו"ע (סי' ל"ב סכ"ה) כתב לעולם ישתדל אדם לדור במקום שהאיר זך ונקי, במקום גבוה ובבנין רחב וכו' ושלא יהיה שם שום דבר מעופש עכ"ד. ויעו"ש עוד.

**(ג) ישוב א"י-** בעת הקנין של הדירה נלע"ד שיש לכוין לקיים מצות ישוב א"י לדעות הסוברות שבקניית קרקע בא"י מקיים מצוה זו.

**(ד) שהחיינו-** בשו"ע (או"ח סי' רכ"ג ס"ג) כ' בנה בית חדש (וה"ה קנה. מ"ב) מברך שהחיינו, ובביאורו"ל כתב שאם יש לו אשה ובנים מברך הטהומ"ט, ויעוין במשנ"ב (סקט"ו) שהזהיר לברך תכף קודם שיתרגל ויסתלק השמחה ממנו. ויעוין בדרשו (הע' 20) בשם הברכת הבית שאם יש תנאי במקח שעוד לא התקיים (ולא נגמר המקח) לא יברך עד גמר המקח.

**מעבר דירה:** (ה) זהירות מגזל ומחלוקת- צריך להקפיד לרשום את המונים של הדירה לפני ההשתמשות. עוד יש להזדרז להעביר את כתובת המכתבים בדירה הקודמת למנוע הטרדה לדייר הבא, וכן צריך להיזהר מלהשאיר חפצים בדירה הקודמת.

**(ו) שמירת הרכוש-** התורה חסה על ממנום

של ישראל (יומא לט.) וכן הצטוינו על בל תשחית, ולכן יש להיזהר בשמירת כלי זכויות שלא ישברו. וכן חובה להשגיח שהרהיטים לא יזיקו לרכוש השכנים בזמן המעבר.

**(ז) קבלת פנים-** במשנה באבות (פ"א מט"ו) שמאי אומר וכו' והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות. ויעוין במכתב מאליהו (ח"ד עמ' 246) שזה חיוב ולא מידת חסידות. ומנהג יפה הוא להכין לשכנים החדשים ארוחה או עכ"פ איזה דבר מאכל"ט, ולברכם.

**(ח) פריקה וטעינה-** לדעת הרשב"א בתשובה יש מצות פריקה וטעינה גם באדם (כל שכן מבהמה). אך זה דוקא כשסוחר על עצמו, אך אם גורר עגלה כבידה וכדו' אין בזה מצות פריקה וטעינה, אך מ"מ יש בזה גמ"ח ומצות ואהבת לרעך כמוך (ע"פ כללא דאבידתא סי' ער"ב, ויעו"ש שיש בזה את הדינים של פריקה וטעינה, רובץ ולא רבצן וכיו"ב).

**(ט) כבוד הספרים-** ספרי קודש אסור להניחם על הקרקע, ויש להניחם בגובה טפח. אך להניחם בפחות מטפח צ"ע אי שרי (עי' גנוי הקודש פ"ב) אך אם מניחם בכלי כגון ארגז תיק או שקית שרי (שם). ומדינא צריך שיהא בה חלל טפח על טפח אך לכתחילה יש להחמיר שיהא בחללה ד' טפחים על ד' טפחים (שם בשם הגר"ק זצ"ל). וספרים שלא למדו בהם סגי להניחם על הנייר (שם בשם הגריש"א זצ"ל).

ח. עוין ברמב"ן בפ' מסעי (ל"ג נ"ג). ויעו"ע בטעמא דקרא בהנהגת החזו"א זצ"ל שיעץ וזירו לקנות קרקע בא"י לקיים מצות ישוב א"י. ויעו"ע במאמרו של הרה"ג ר' חיים פנחסוב בקובץ מנורה בדרום גליון נ"ב שהאריך להציע השיטות אם המצוה בישיבה או בקניית (ושכירות) קרקע.  
ט. בתוה"ק מצינו על דבר אשר לא קידמו אתכם בלחם ובמים.

בתלמוד תורה וחייב לקבוע לו זמן ביום ובלילה (שו"ע יו"ד סי' רמ"ו) ובשעת הדחק אפילו קרא רק קר"ש שחרית וערבית לא ימושו מפ"ך קרינן ב"י (רמ"א שם). ויעוין במשנ"ב (סי' קנ"ה) שהביא את הגמ' בעירובין שר' אחא בר יעקב יזף ביממא ופרע בליליא.

י"ז) מותרות-בביאווה"ל סי' תקכ"ט כתב שבעוה"ר הרבה אנשים לא ישימו לב להרחיק דברים המותרים ורבים חללים הפילה, ואשרי למי שיאמץ לבבו וינהל ההוצאות כפי ערך הרוחתו ולא יותר, עכ"ד. ויעו"ע במשנ"ב סי' קנ"ו סק"ב ובשעה"צ שם.

י"ח) מכתבים- תופעה מאוד מצויה שלאחר המעבר עדיין מגיעים מכתבים מהדייר הקודם, ולכאורה יש בזה מצות השבת אבידה'.

י"ט) חנוכת הבית-המג"א (סי' תקס"ח סק"ה) כ' בשם הבאר שבע שחנוכת הבית בא"י הוי סעודת מצוה (אך לא בחו"ל). והביא עוד מהיש"ש שדוקא אם לא הניח לשתות ולנהוג קלות ראש אלא פותח את תחלת דיורו בדברי תורה ולדרוש מעין המאורע.

כ) מנהג המקום- ההולך לעיר אחרת ודעתו להשתקע שם, חלים עליו מיד מנהגי המקום בין לקולא בין לחומרא (משנ"ב סי' תס"ח סקי"ד ופסק"ת שם).

י) כיוון המיטות- לדעת השו"ע והמשנ"ב יש לסדר את המיטה ראשה לצפון ומרגלותיה לדרום, ואם אין אפשרות יכוין ממזרח למערב כמש"כ בזה"ר.

יא) שכר שכיר- יש מצות "ביומו תתן שכרו" ו"בל תלין", ואם הפועלים סיימו עבודתם סמוך לשקיעה"ח חייב לשלם מיד שלא יעבור על דאורייתא (ב"מ פ' המקבל).

יב) זהירות מסכנה- יש לאו "ולא תשים דמים בביתך", ולכן יש להיזהר מחפצים מסוכנים שמונחים בארגזים והם בהישג יד של ילדים קטנים.

יג) שאלת רב- צריך לברר מבעוד מועד אצל מורה הוראה מקומות המסופקים בהל' מזוזה, וכן המקום של האמה על אמה זכר לחורבן, וחובה להזדרז עם הנ"ל תיכף כשמגיע לדירה.

יד) הפרעה לשכנים- צריך להיזהר מלהשאיר חפצים בחדר מדריגות שלא כפי המקובל, וכן מהזזת ריהוט כבד או מקדיחות וכדו' שלא בשעות המקובלות.

טו) תפילה- בתפילה צריך ללבוש בגדים שיכול לעמוד בהם בפני אנשים חשובים (עי' שו"ע ומשנ"ב סי' צ"א). ולכן אין להתפלל בבגדי עבודה או בבגד עם שרוולים קצרים (שיח תפילה ש"ג פ"ו ויעו"ש).

טז) תלמוד תורה- כל איש ישראל חייב



הרב צבי משה דוידוביץ

## מכירת ספר תורה כדי לישא אשה

וביאור הפלוגתא הוא שהרי בסוגיא ביבמות מבואר שהותר למכור ס"ת רק כשחייב לישא משום פו"ר וכיו"ב ולכאורה ה"ט שאם אינו מחויב אף שיש בזה משום 'לשבת יצרה' מ"מ הוה בזיון לס"ת שמוכר ס"ת לדבר שאינו חייב בו ואסור למכור ופליגי אם מה שמחויב מדרבנן משום 'ולערב אל תנח ירך' אם מיקרי חיוב כ"כ שנחשב שמוכר למכור למכור הס"ת לזה.

**ובשו"ע** או"ח (קנגו) 'מוכרים בית הכנסת וכו' ואפילו ספר תורה להספקת התלמידים או להשיא יתומים בדמיו' וכתבו העולת תמיד (שם) והחלקת מחוקק (אה"ע א,א) שדוקא להשיא יתומים זכרים שמצוים בפריה ורביה אבל לא נקבות אבל בשו"ת מהר"ם אלשקר מפורש שמותר למכור אף להשיא יתומות וכ"כ המג"א וביאר שאף נקבות שיכות ב'לשבת יצרה' וכן דעת הא"ר (או"ח שם) ונין הט"ז (בט"ז אה"ע א,ב) והבאר היטב (שם) וכן פסק המשנ"ב בפשיטות (בלא להזכיר דעת החולקים)<sup>א</sup>.

ק"ל (יו"ד רע,א ואה"ע א,ב\*) שאין מוכרים ספר תורה אלא כדי ללמוד תורה או לישא אשה, ומקור דין זה במגילה (כז.) ואמרינן שם שמע מינה תורה בתורה שפיר דמי ודחינן דלמא שאני למוד שמביא וכו' אשה נמי לא תהו בראה לשבת יצרה.

**וביבמות** (סא:) אמרינן "איכא דאמרי אין לו בנים נושא אשה בת בנים יש לו בנים נושא אשה דלאו בת בנים נפקא מינה למכור ספר תורה בשביל בנים" ופירש ר"י (תוד"ה נפק"מ וכ"נ מפרש"י) דאפילו כשיש לו בנים מצוה לישא בת בנים אלא שכשצריך למכור ס"ת לישא בת בנים לא ימכור אלא אם אין לו בנים [וישא עקרה או זקנה] שלא הותר למכור ס"ת רק כשחייב<sup>ב</sup>.

**ופסק** בשו"ע (אה"ע א,ח) 'ואם אין ספק בידו לישא אשה בת בנים אלא אם כן ימכור ס"ת אם אין לו בנים ימכור כדי שישא אשה בת בנים אבל אם יש לו בנים לא ימכור ויש אומרים שאפילו אם יש לו בנים ימכור ס"ת כדי שישא אשה בת בנים'<sup>ג</sup>.

- א. לשון השו"ע 'אין מוכרים ס"תאלא כדי ללמוד תורה ולישא אשה' ובידו"ד הוסיף ע"ז שכל שהותר למכור הוא רק כשאין לו דבר אחר למכור.
- ב. היינו או כשאין לו בנים שחייב משום מצות פריה ורביה או כשלא יכול לישא אפילו עקרה או זקנה שאסור לאדם שיהיה בלא אשה כמבואר שם.
- ג. עיין בטור שהשיטה הראשונה היא הכנת הרא"ש בסתימת דברי ברי"ף והי"א הוא מסקנת הרא"ש עצמו ודעת הריטב"א שהובא בנימוק"י.
- ד. ועיקר דבריו על הגירסא שלפנינו בלבד 'או להשיא יתומות' ואם אי"ז ט"ס צ"ל שדבר ביתומות שבהן מצוי שצריכות שישאום מהצדקה.
- ה. ובב"ש (ס"ק ב והסכים עמו הב"א) תלה בפלוגתא שבסעיף ח' דס"ל שנשים מצוות מדרבנן בשבת והוה כ'לערב אל תנח' אבל בשו"ע סתם שאין האשה מצווה לינשא ואף הרמ"א שכו' ש"א שצריכה הוא כדמפרש משום חשד וע"כ ש'שבת' הוא רק מעלה בפו"ר ואינו ציווי להנשא ומ"מ כמש"כ המג"א ששיכות הנשים

והנה בסוגיא במגילה י"ל כהכרעת האחרונים שי"ל שכל נישואין שיש בהם מעלה של 'לשבת יצרה' מותר למכור לזה ס"ת אבל בסוגיא ביבמות מבואר שלא הותר למכור ס"ת רק כשיש חיוב וכמבואר בסעי' ח' וצ"ע דעת המהר"ם אלשקר ודעימיה.

וחזינן שמדינא כמבואר בסוגיא דמס' מגילה מותר למכור ס"ת כדי לזכות לישוב העולם ש'לא תהו בראה

לשבת יצרה' אלא שכמבואר בסוגיא דמס' יבמות למכור ס"ת לדבר שאין המוכר מחויב בו הוא בזיון ואסור אבל ביתומות שהציבור מחויב להשיאן כמבואר בכתובות (סז:) כיון שהמוכר מחויב להשיאן תו ליכא בזיון ומותר למכור לזה ס"ת ולפ"ז לכו"ע אסור לאשה למכור ס"ת כדי להשיא את עצמה ומ"מ אפשר שמותר לאב למכור ס"ת כדי להשיא את בתו כיון שחייב האב להשיא בתו'.



---

בשבת והיינו במעלה שמקימות התכלית שמתישב העולם וכ"כ רבי צדוק הכהן (ספר הזכרונות).  
ו. ואף אם אי"ז חיוב גמור י"ל שכל שאינו מוכר את הס"ת לצורך עצמו אף כשהוא לחיוב כל שהוא ליכא בזיון ומותר [וא"ש טפי גבי יתומות].

הרב יהודה דיויס

## מחליף את הזמנים

ברצוני לשאת ולתת בכמה עניינים הקשורים לזמני היום בהלכה, לנסות לברר דברי רבותינו הראשונים כמלאכים ולהסיר מעליהם קטרוגים, וליישב (או להקשות על) מנהגי ישראל עם קדושים. אלא שעל מנת שגם למי שעוד לא עסק בסוגיה זו בדרך לימודו יהיה טעם בדברים, וירגיש בר הכי לשאת ולתת בסוגיה זו לתרום למערכה וללחום מלחמתה של תורה [וכן להרחבת הידיעות התורניות של מי שמרגיש קצת מעורפל בעניינים אלו] ראיתי לנכון להקדים פרקי מבוא והסבר (בתוספת איורים) בהם יכתבו דברים שהם לכאורה מוסכמים (אמנם בנוסח קצת מחודש). וזאת למודעי שגם הכותב "טרי" בסוגיה ונמצא עדיין בשלבי הבירור שלה לכן יש לקחת בהסתייגות את הדברים שנכתבו בעיקר לעורר המעיינים. אשמח לקבל הערות (על התוכן ועל הנוסח).

שנבאר לקמן, אין יום בשנה שבו החמה עוברת ממש מעל ראשי האנשים בא"י, אלא הכוונה, לענייננו, שבזמן זה החמה נמצאת בדיוק באמצע צד דרום, ברום קשת מהלכה היומי ממזרח למערב, כלומר באמצע שבין סוף האופק המזרחי המישורי ("מישורי" היינו חלק ללא הרים ובקעות עד קו האופק) שבו עלתה השמש בבוקר, לסוף האופק המערבי המישורי שבו היא תשקע (ע"פ שו"ת הרמב"ם "פאר הדור" סי' מ"ד, וכן לקמן).

**משך** הזמן בין חצות יום אחד לחצות היום שלאחריו הוא די קבוע ולכן הוא משמש כמשך הזמן המגדיר את אורך היממה. אמנם מיום ליום יתכנו הפרשים באורך היממה, אפי' עד 30 שני', מה שגורם לכך ש"חצות היום" אינו חל כל יום באותה שעה לפי השעון המורגל כיום [שאורך היממה ואורך השעות בו קבוע. השעה

על מנת להקל על הקוראים, ולתועלת העניין, יצאו הדברים בשלבים. השלב הראשון -

**הקדמה** חלק א' (מתוך שני חלקים) - בעניין התחלפות הזמנים במשך היום והשנה.

### א. חצות היום

**הזמן** ההלכתי במשך היום שהוא הכי קבוע והכי ברור, שכפי הנראה לא נחלקו בו, וזיהויו ברור גם למי שאינו בקיא כ"כ בגרמי השמים ותהלוכותיהם, הוא חצות היום (כלומר אמצע היום). זמן זה מוגדר כסוף שעה ששית של היום (מתוך י"ב שעות), ובו מוגדר שהחמה באמצע הרקיע "בראש כל אדם".

**אין** הכוונה שבכל יום החמה עוברת מעל ראשי האנשים בא"י (ולמעשה, כפי



ותגיע ל"קו ההיפוך הדרומי" (שמרוחק מקו המשווה באופן מקביל לקו ההיפוך הצפוני), שם תהפוך שוב את מגמתה וכנ"ל.

**מאחר** והארץ עשויה ככדור, את המרחק שבין הקוטב הדרומי של כדור הארץ לקוטב הצפוני שלו (מחצית היקף כדור"א, כ 20 אלף ק"מ) רגילים לחלק ל 180 חלקי קשת הנקראים "מעלות רוחב" (כ 111 ק"מ בממוצע בין כל מע' ומע'), ומשכך הרי שא"י, המרוחקת כ 3.55 אלף ק"מ מקו המשווה, סמוכה לקו הרוחב "32 צפון" (כלומר 32 מע' צפונית לקו המשווה, מעט יותר משליש מהלך הקשת מקו המשווה לקוטב הצפוני), 9 מע' צפונית לקו ההיפוך הצפוני (שממוקם על קו הרוחב "23 צפון").

**לכן** גם באמצע הקיץ כאשר השמש "קרובה" ביותר אין היא עוברת מעל ראשי האנשים ממש, אלא נוטה מעט לכיוון האופק הדרומי. סיבת נטיית השמש היא משום שכאמור הארץ עשויה ככדור, ולכן ככל שהשמש נמצאת מעל מקום מרוחק יותר ביחס אלינו, היא גם סמוכה יותר לקו האופק ורחוקה מרום השמים שמעלינו. משל היינו עומדים בצד גבעה והשמש נמצאת מעל צידה השני ועדיין נראית לנו, ואמנם יש מרחק גדול בין השמש לקרקע שתחתיה, אלא שהפרש זה מוסתר מעינינו ע"י ראש הגבעה, ונדמה לנו כאילו השמש "נחה" על ראש הגבעה המסתיר או סמוך לו.

**מאחר** שנטיית השמש תלויה במרחק, כאמור, באמצע הקיץ (שאז החמה "קרובה" ביותר, ועומדת מעל קו ההיפוך הצפוני, 21 בחודש יוני למניינם) הנטייה היא הקטנה ביותר בשנה, אם מחלקים את קשת השמים שמעל א"י, מהאופק הדרומי המישורי לאופק הצפוני המישורי ל 180 מע' (חצי עיגול), הרי שהשמש נוטה רק 9 מע'

הממוצעת היא 11:41 לפי השעון הרגיל (שעון חורף)].

**הפרשים** אלו, שבין ה"חצות הממוצעת" לבין ה"חצות" בפועל מצטברים בחלק מהימים לכ 17 דק' לכל היותר, עד שהם מצטמצמים חזרה [ה"חצות" חוזר לזמן הממוצע ארבע פעמים בשנה]. לכן זמן זה נחשב קבוע יחסית ומחשבים את שאר זמני היום ביחס אליו.

## ב. חמה בראש כל אדם

**אכן** בשעה זו החמה עוברת מעל ראשי האנשים דרומית לא"י, במרחק משתנה מיום ליום לפי עונות השנה (הכוונה למרחק של א"י מהמקום שמעליו עומדת השמש. לעומת זאת מרחק השמש מהמקום שתחתיה, כ 150 מיליון ק"מ, אינו משתנה באופן משמעותי לענייננו).

**באמצע** הקיץ עומדת החמה בשעת חצות מעל החוף המזרחי של מצרים (מזרחית לסכר אסואן), כאלף ק"מ דרומית ממרכז א"י. באמצע החורף עומדת החמה בשעה זו מעל החוף המזרחי של מוזמביק (סמוך לעיר הנמל אינימבנה), כ 6.1 אלף ק"מ דרומית לא"י. כאשר המרחק הממוצע (באביב ובסתיו) עומד על כ 3.55 אלף ק"מ (אז עומדת השמש בשעה זו מעל העיר קיסומו שבמערב קניה). לקו שמתאר את מהלך השמש היומי הממוצע ממזרח למערב רגילים לקרא "קו השווה" (או "המשווה").

**הקו** שמתאר את מהלך השמש היומי באמצע הקיץ (כאשר היא קרובה ביותר) נקרא "קו ההיפוך הצפוני", משום ששם הופכת השמש את מגמתה, ובמקום שתתקרב מיום ליום הרי היא מתרחקת, כ 28 ק"מ מיום ליום, עד שתעבור את קו המשווה לדרום

דרומה מרום השמים (אמצע הקשת), 81 מעלות מעל קו האופק הדרומי המישורי.

**ביום** זה מתחילה "תקופה" (אורך כל תקופה רבע שנת חמה, כ 91.3 יום) הנקראת "תקופת תמוז". מיום זה והלאה, במשך כל תקופת תמוז ותקופת תשרי שלאחריה נטיית השמש גדלה (כרבע מעלה בכל יום), עד ליום בו מתחילה תקופת טבת (אמצע החורף, 21 בדצמ' למניינם), בו נטיית השמש גדולה ביותר, והיא ניצבת רק 35 מע' מעל האופק הדרומי המישורי (בחצות היום כמובן. שהרי בשאר היום, ובוודאי בתחילת היום ובסופו, השמש מרוחקת עוד יותר וסמוכה עוד יותר לקו האופק).

### ג. היום הבינוני

**בימים** בהם מתחילות תקופות ניסן ותשרי (אמצע האביב והסתיו, יום 21 בחודשים מרץ וספט' למניינם) נטיית השמש בחצות היום היא ממוצעת (בין הגדולה ביותר לקטנה ביותר), אז נראית השמש 58 מע' מעל קו האופק הדרומי. ימים אלו נקראים "ימים בינוניים" גם משום שאורך היום בהם ממוצע ("בינוני") בין היום הארוך ליום הקצר, וגם משום שעל לוח השנה הם מופיעים בדיוק באמצע בין היום הארוך לקצר (כ 91 יום מזה ומזה).

**סיבת** השינוי באורך היום אינה משום שהשמש מגבירה את מהירות הילוכה או מאיטה אותה, אלא כאמור לעיל, משום שמסלולה היומי של השמש משתנה במשך השנה, בחלק מהשנה המסלול מתרחק מאתנו (כ 28 ק"מ בכל יום) ובחלקה השני מתקרב (כנ"ל).

**ומאחר** וכאשר השמש נמצאת מעל מקום שמרוחק ממקומנו (מרחק אווירי

ישיר) יותר מ 10.13 אלף ק"מ אין באפשרותנו לראותה (או אפי' חלק ממנה) מחמת ששיפולי כדור"א מסתירים אותה תחת האופק, ככל שהמסלול דרומי ומרוחק יותר יש באפשרותנו לראות רק חלק יותר קטן מהמסלול, שרובו נמצא מעבר למרחק זה.

**ובן** להיפך, ככל שמסלול הילוכה של השמש ביום ובלילה צפוני יותר, כך חלק גדול יותר של הסיבוב נגלה לעינינו וישנן יותר שעות אור (וכמשל הגבעה שכתבנו לעיל. רק שכאן השמש עוברת בצד "הזה" של הגבעה, כביכול) [האוויר הצפוף שצמוד לכדור"א מוסיף קצת ליכולת הראות ע"י אחזרת אור המגיע ממקומות שמעבר לאופק הגלוי ה"אמיתי" (תופעה הנקראת "רפרקציה"), וישנם הפרשים קלים בתוספת זו מעונה לעונה, ואכ"מ. תוספת זו כלולה בשיעור המרחק שנכתב לעיל].

### ד. מרבעה כמין התקופה

**אם** נחלק את מהלך סיבוב השמש ביום ובלילה ל 360 חלקי העיגול (מעלות), הרי שמהמסלול הצפוני ביותר שבו יכולה השמש לעבור (באמצע הקיץ, כאשר היא זורחת בנקודה הצפון מזרחית ביותר שיכולה לזרוח ממנה ושוקעת בנקודה הצפון מערבית ביותר שיכולה לשקוע בה) גלויים לעינינו (העומדים בא"י) כ 212 מע' (כ 21.5 אלף ק"מ, יותר מחצי הסיבוב על קו ההיפוך הצפוני, משמי איי וולקאנו שבאוקיאנוס השקט, דרומית ליפן ומזרחית לטאיוואן, לשמי איי קייקוס שבים הקריבי, צפונית מזרחית למדינת האיטי).

**מהמסלול** הדרומי ביותר גלויים לעינינו רק כ 152 מע' (כ 15.5 אלף ק"מ, פחות מחצי סיבוב על קו ההיפוך הדרומי,

השמש ביום הבינוני (וכן להיפך, בהתאמה, לעניין השקיעה). משא"כ בימים שלפני כן ואחרי כן, שאין החמה זורחת (ושוקעת) משם אלא מעט דרומית לשם (בחורף) או צפונית לשם (בקיץ).

**סיבת** השינוי במקום הזריחה והשקיעה מובנת, כאמור לעיל, מחמת השינוי במסלולה היומי של השמש. כלומר שככל שמסלולה היומי של השמש צפוני יותר כך מיקום הזריחה והשקיעה יהיה צפוני יותר, וכן להיפך. אלא שעדיין צריך להבין איך יתכן שתזרח השמש באמצע מזרח בא"י (ביום הבינוני, וצפונית לכך בקיץ) כאשר לעולם אינה עוברת צפונה מקו ההיפוך הצפוני שנמצא כמה מע' דרומית לא"י.

**אמנם** התשובה היא שישנו הבדל משמעותי בין "המזרח המוחלט" לבין ה"אופק המזרחי המקומי". המזרח המוחלט (וכן המערב המוחלט) מתייחס לכל המדינות והמקומות שמרחקם מקו המשווה שווה למרחק שלנו מקו המשווה (ומהקטבים), כלומר כל המקומות שנמצאים על קו הרוחב 32 מע' צפונית לקו המשווה, אבל קו זה אינו קו ישר, אלא הוא קו שמתעגל סביב הקוטב הצפוני.

**לעומת** זאת הקו הישר שמציין את האופק המזרחי הנראה לעינינו מתרחק מהקוטב ומתקרב לקו המשווה, עד שכעבור כ 10 אלף ק"מ (רבע סיבוב כדור"א) הוא חוצה את קו המשווה (בים מאלוקה) באינדונזיה [מאחר ואנו עומדים על צד שיפועו של כדור, וראשנו פונה לשם. וכמשל הגבעה דלעיל, שמי שעומד בצד גבעה, כאשר ראש הגבעה לשמאלו או לימינו, אין מבטו סובב את ראש הגבעה אלא מופנה אל עבר מרגלותיה].

משמי דרום מזרח האוקיאנוס ההודי, סמוך לחוף המערבי ביותר של אוסטרליה, לשמי דרום מערב האוקיאנוס האטלנטי סמוך לחופה של סאן גונסאלו בברזיל). מהמסלול הבינוני גלויים לעינינו כ 182 מע' (כ 20.25 אלף ק"מ, כחצי הסיבוב על קו המשווה, משמי ים מאלוקה, במרכז ארץ האיים אינדונזיה, לשמי יערות הגשם של צפון ברזיל, דרומית מעט למדינת סורינאם).

**לבן**, כאמור לעיל, על אף שהשמש שומרת על מהירות סיבוב שווה, אנו רואים את השמש זמן רב יותר בקיץ (כ 14 שעות באמצע הקיץ בא"י) וזמן מועט יותר בחורף (רק כ 10 שעות באמצע החורף), ודבר זה משפיע על אורך היום שתלוי באור השמש [אמנם בקמ"ש מהירות השמש גם בקיץ וגם בחורף "איטית" יותר, משום שהרי היקף העיגול שסובב את הכדור סמוך לקטבים לעולם יהיה קטן מהיקף העיגול בקו המשווה, אבל עכ"פ מהירות הסיבוב במעלות שווה, 360 מע' ב 24 שעות היממה, 15 מע' בשעה, כך שבכל 24 שעות תשלים השמש סיבוב שלם ללא תלות בעונה].

## ה. חצי מזרח

**והנה**, בנוסף לכך שהיום הבינוני מופיע בין ימי הקיצון בקיץ ובחורף, ושאוורכו ממוצע בין אורכם של ימי הקיצון, מצינו בחז"ל תכונה נוספת המשויכת ליום הבינוני, והיא, שבו זורחת החמה בחצי (אמצע) מזרח ושוקעת בחצי מערב (גמ' עירובין נו., רש"י שם ובר"ה כד. ועוד).

**ולפי** פשוטם של דברים הכוונה שאם נכוון פנינו לכיוון צפון ונסתובב בדיוק רבע סיבוב (90 מע') ימינה פנינו יהיו מכוונות בדיוק לאמצע האופק המזרחי, שם זורחת

ברזיל, ומה שתחת קווים אלו (מתימן, ועד גנה שבמערב אפריקה, וכן אנטארקטיקה, ניו זילנד ומעט מדרום אוסטרליה ארגנטינה וצ'ילה) הוא בכלל "דרום". רוחבם של פני צפון (וכנ"ל פני דרום) 126 מע'. רוחבם של "פני מזרח" כ 54 מע' (כששית הכדור) וכוללים את דרום אסיה, אוקיאניה ואוסטרליה. ו"פני מערב" (שרוחבם כנ"ל) כוללים חלקים ממערב אפריקה, ספרד ודרום אמריקה.]

**אלא** שלכאורה ישנה סתירה בין הסימנים הקודמים שהבאנו לזיהוי היום הבינוני לבין הסימן האחרון, משום שבימי תחילת תקופות ניסן ותשרי, שהם אמנם הימים שאורכם ממוצע ושמקומם על לוח השנה הוא ממוצע בין היום הארוך לקצר, אין השמש זורחת בדיוק באמצע מזרח (וכן בשקיעה אינה שוקעת בדיוק באמצע מערב) אלא מעט צפונה משם, ורק כעבור מספר דקות לאחר הזריחה מגיעה השמש לאמצע מזרח בדיוק (משום שזורחת באלכסון לכיוון דרום).

**אמנם** מדובר בסטיה קלה, ואפשר לומר שלא הקפידו חז"ל על סטיה כזו, אבל אולי אפשר לבאר שהכוונה במילים "חצי מזרח" אינה לכיוון שהוא רבע סיבוב ימינה מאמצע כיוון צפון, כפי שהיינו סבורים לבאר בתחילה, אלא הכוונה לכיוון שהוא "בינוני" (אמצעי) בין מקום הזריחה הצפוני ביותר למקום הזריחה הדרומי ביותר, על אף שהוא מעט צפוני לאמצע מזרח המדויק. ואכן מיקום הזריחה בימים אלו עונה על כלל זה. ולהלן יובאו יישובים נוספים לסתירה זו.

[**כעבור** כ 10 אלף ק"מ נוספים נושק קו האופק המזרחי הנ"ל לקו הרוחב 32 מע' דרום (דרומית לקו המשווה), סמוך לאיי רפה שבפולינזיה הצרפתית, בלב האוקיינוס השקט (הנקודה הנגדית לא"י, כלומר המרוחקת ביותר מא"י על פני כדור"א). לאחמ"כ חוזר וחוצה את קו המשווה בצפון ברזיל דרומית מעט למדינת סורינאם, ולאחמ"כ חוזר וחוצה את א"י ממערב למזרח.]

### ו. פעמים מהלכתן ופעמים מסבבתן

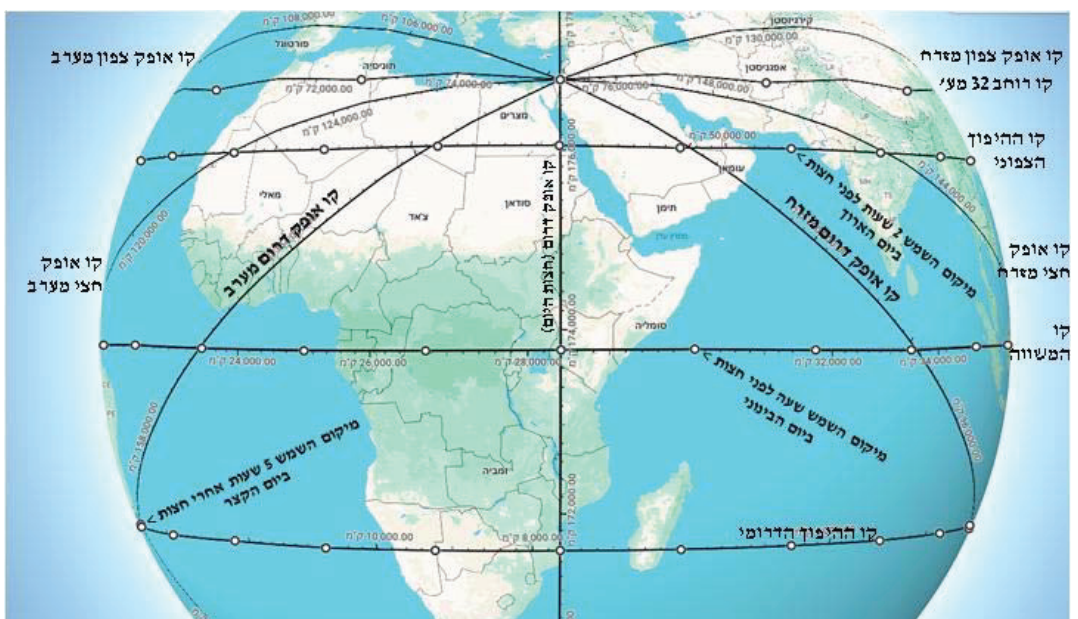
לכן כאשר השמש עומדת מעל אינדונזיה היא נראית לנו כאילו היא בדיוק באמצע מזרח (וכן כאשר עומדת מעל צפון ברזיל, נראית באמצע מערב), על אף שעל המפה היא דרומית לנו (כלומר מרוחקת מהקוטב הצפוני) בהרבה. וכן כאשר השמש עומדת מעל איי וולקנו היא נראית לנו קרובה לקרן צפונית מזרחית, על אף שגם אז עדיין היא דרומית מאתנו מעט (על קו ההיפוך הצפוני).

[**לפי"ז** כאשר נרצה לדעת מה הם "פני צפון" (או "רוח צפון") האמורים בחז"ל (גמ' ב"ב כה: ועירובין נו. לולא דברי רב משרשיא), נמתח קווים מא"י לאיי רפה דרך איי וולקאנו ודרך איי קייקוס, ומה ש"מעל" קווים אלו הוא בכלל "צפון" (כולל אפי' את אשור ובבל מחד גיסא, וצפון הים התיכון מאידך גיסא).

**בשביל** "פני דרום" נמתח קווים כנ"ל דרך מערב אוסטרליה ודרום מזרח







אברהם יחיאל הלר הכהן

## חידושים בגדר הגעלת כלים

הקושיא, שחזינן שאין שום דין שבירה על כלי חרס שבלעו חמץ, וא"כ מה הדמיון של שבירת כלי חרס להגעלת כלים.

גם יש לעיין במה שכתב לגבי דין הגעלת כלים שנלמד מקדשים, דלכאורה עיקר דין הגעלת כלים נאמר בכלי מדין אחרי שעם ישראל נלחמו במדינים ולקחו מהם כלים, אמר להם אלעזר הכהן [מה שנצטוו משה רבינו] את פרשת הגעלת כלים, וכדכתיב בקרא 'כל דבר אשר יבא תעבירו באש' (היינו ליבון) וכל אשר לא יבא תעבירו במים' (היינו הגעלת כלים ברותחין) [במדבר לא, כג]. ומדיוק לשונו של האבודרהם - שהגעלת כלים מחמץ למוד מקדשים - משמע שיש הלכות מיוחדות של הגעלת כלי חמץ הנלמדות מקדשים, ולא נלמדות מעיקר דינא דהגעלת כלי מדין, וצ"ב.

### ב] דברי הרמב"ם שהביא הלכות הגעלת כלים בתרי דוכתי

והנה הרמב"ם הביא בשני מקומות את הלכות הגעלת כלים, גם בהלכות חמץ ומצה [בסוף פ"ה] כשכותב סדר הכשרת כלי החמץ לפח, וגם בהלכות מאכלות אסורות [פי"ז] כשכותב סדר הכשרת כלי שקונה מן הגוי ובלועים בו מאכלות של הגוי. ויש לדקדק בשנויים שביניהם.

בהלכות מאכלות אסורות כותב הרמב"ם - כיצד מגעילן, נותן יורה קטנה לתוך יורה גדולה וממלא עליה מים עד שיצופו על הקטנה ומרתיחה יפה יפה -

### א] טעם קריאת פרשת צו או מצורע לפני פסח.

השו"ע בסי' תכח (בסעיף ד') כותב כללים בסדר קריאת התורה במשך השנה, ולגבי קריאת התורה לפני חג הפסח כותב השו"ע - לעולם קוראין 'צו את אהרן' קודם פסח בשנה פשוטה, ומצורע בשנה מעוברת - עכ"ד. והבה"ל שם מביא בשם האבודרהם טעם לזה, בזה"ל - מפני שב'צו' מדבר מהגעלת כלים לענין נותר קדשים, והגעלת כלים מחמץ למוד מקדשים. וגם במעוברת שקוראין 'מצורע' קודם פסח דכתיב בה 'וכלי חרס ישבר' שהוא בעין הגעלת כלים - עכ"ל.

ויש לעיין טובא בסוף דבריו, מה שדימה דין שבירת כלי חרס שנטמא בטומאת הזב, שזה הלכה בהלכות טומאת כלים שכלי חרס שבירתן זוהי טהרתן, ומה זה שייך להגעלת כלים הרי שם זה דין להפליט הטעם הבלוע בכלי כדי שלא יאסור בפליטתו את המאכל החדש שנתבשל בו, דאע"ג שכלי חרס שנבלעו בו איסורים אין לו תקנה בהגעלה, מ"מ אין בו דין שבירה, אלא יכול להשתמש בו שימושים אחרים שאינם של מאכל, ולא חל בו דין שבירה דוקא, וביותר קשה שהרי בהלכות פסח פוסק השו"ע בתחילת סי' תנ"א - קדירות של חרס שנשתמש בהם חמץ כל השנה, אפילו אותם שעושים בהם דייסא ומיני קמחים, משפשפן היטב בענין שלא יהא חמץ ניכר בהם, ומותר להשהותן לאחר הפסח להשתמש בהם בין במינו בין שלא במינו - עכ"ל השו"ע. א"כ זה מגדיל את

**והנראה** בזה דבאמת גדר הגעלת כלים הנלקחין מעכו"ם הוא התקדשות הכלי להיות ראוי לשימוש ישראל, ואינו רק דין צדדי של הפלטת הבליעות, אלא גדר הגעלת הכלי היא למחוק ממנו את רושם הגוי שיש בו, כלומר שמלבד הבעלות הממונית שהיתה לגוי על הכלי (והשפיעה עליו רוח טומאה), חלק מהשייכות של הגוי לכלי היא גם מחמת הבליעות של המאכלות אסורות שהם מאכלים מתועבים של גוי, (והמאכלים המתועבים ג"כ משרים רוח טומאה) והצריכה התורה להוציא את הטעמים הללו מהכלי כדי להפוך את הכלי מכלי של גוי לכלי שיש בו קדושת ישראל, וגמר הטהרה היא ע"י הטבילה.

**ויש** להביא ראיה לזה שיש קשר בין דין טבילת הכלים להגעלתן, דהנה הביא הרא"ש בסוף מסכת ע"ז דעת הרשב"ם דמי שהטביל כלים שקנה מהגוי לפני שהגעיל את הכלים לא עלתה לו טבילה משום דהוי כטובל ושרץ בידו, והרא"ש תמה על דעה זו מה שייכות יש בין מצות טבילת כלים, שאפילו כלים חדשים טעונים טבילה למצות הגעלת כלים להפליט טעמי איסור הבלועים בדפנות הכלי. אך לפי מה שנתבאר מבואר היטב טעם דעה זו שסברו שאי אפשר לעשות הגעלת כלים לפני טבילת כלים, דהואיל וגדר הגעלת הכלי היא למחוק ממנו את רושם הגוי שיש בו, וחלק מהשייכות של הגוי לכלי היא מחמת הבליעות של המאכלות אסורות שהם מאכלים מתועבים של גוי, והצריכה התורה להוציא את הטעמים הללו מהכלי כדי להפוך את הכלי מכלי של גוי לכלי שיש בו קדושת ישראל, וגמר הטהרה היא ע"י הטבילה אבל לא שייך להטביל אותו כשעדיין רושם הגוי בתוכו ע"י בליעות מאכלות אסורות שבתוכו.

עכ"ל. ובהלכות פסח כתב -כלי מתכות וכלי אבנים שנשתמש בהן חמץ ברותחין בכלי ראשון, כגון קדרות ואלפסין, נותן אותן לתוך כלי גדול וממלא עליהן מים ומרתיחן בתוכו עד שיפלטו, ואח"כ שוטף אותן בצונן ומשתמש בהן במצה- עכ"ל. חזינן חילוקי לשונות בהגעלת הכלי מחמץ להגעלתו ממאכלות אסורות, שבהלכות חמץ הזכיר את השטיפה בצונן אחרי ההגעלה, אבל בכלי עכו"ם לא הזכיר הרמב"ם שטיפה אחרי ההגעלה, ועוד דקדוק יש שבהלכות מאכ"א הדגיש הרמב"ם שימלא מים עד שיצופו על הכלי הקטן ומרתיחה יפה יפה, אבל בהלכות חמץ לא הדגיש שיצופו המים, וגם לא הדגיש שירתיח יפה יפה אלא רק ומרתיחן בתוכו עד שיפלטו. וכל זה מעורר לומר שיש שני פרשיות של הגעלת כלים, וכמו שנבאר בעזה"ת.

## ג] גדר הגעלת כלים שהוא כעין טהרת כלים

**והנראה** לבאר בזה דבר נפלא בעיקר גדר הגעלת כלי מדין הנלמד מדקדוק דברי הרמב"ם. דהנה הרמב"ם בהלכות מאכ"א [פי"ז הל"ה] כותב בזה"ל -טבילה זו שמטבילין כלי הסעודה הנלקחין מן הגויים וא"כ יותרו לאכילה ושתייה, אינה לענין טומאה וטהרה אלא מדברי סופרים, ורמז לה כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר ומפי השמועה למדו שאינו מדבר אלא בטהרתן מידי גיעולי גויים לא מפני טומאה, וכיון שכתוב וטהר אמרו חכמים הוסיף לו טהרה אחר עבירתו באש להתירו מגיעולי גויים- עכ"ל הרמב"ם. הרי שכותב הרמב"ם שטבילת הכלי במקוה שייכת לדין הגעלת כלים, והיא תוספת טהרה וגמר הכשרת הכלים מגיעולי הגויים הבלועים בהם.

אחרי ההגעלה שהיא שטיפת הבליעות שנבלעו ויצאו החוצה בהגעלה, אבל בגיעולי עכו"ם שהוא הכשרת כל הכלי בזה לא חייבה תורה להוסיף שטיפה בצונן, משום דבלא"ה מכשיר את הכלי אח"כ בטהרה גמורה של טבילה.

**וגם** מתבאר היטב הדיוק בלשון הרמב"ם בהלכות מאכ"א מה שהדגיש שירתיח יפה יפה, זה משום שבהלכות חמץ ההתעסקות היא רק בהפלטת הבליעות, אבל בהלכות מאכ"א בא להכשיר את הכלי ולשבור את טומאת הגוי הבלועה בו ולכן הדגיש שירתיח יפה יפה.

### ה) באור דברי האבודרהם

**ולפי** כל זה מתבארים היטב דברי האבודרהם, דיש לומר שהדמיון של שבירת כלי חרס להגעלת כלים הוא כלפי הגדר של גיעולי עכו"ם שהיא כעין שבירת כלי הגוי, שבאה התורה לבטל את שם כלי הגוי ולעשות כאן כלי חדש של יהודי, ולכן שפיר הוא שבירת כלי חרס מענינא דהגעלת כלים.

**ובן** מדוקדק מאוד מה שכתב שהגעלת כלי מחמץ למדה מקדשים, שפרשת הגעלת כלים מבליעות היתר שייכת למריקה ושטיפה קדשים ולא להגעלת כלי מדין, ודו"ק.

**וכל** זה דוקא בהגעלת כלים הנלקחין מהגוי, אבל בהגעלת כלי קודש או כלים שבלעו חמץ הגדר הוא שזה רק הפלטת הטעם הבלוע בהם, שהרי הכלי הוא כלי של יהודי שלא בלע מאכלות מתועבות אלא אדרבה נתבשל בהם אוכלי היתר ורק שבהגיע פסח נאסר החמץ, וכן כשעובר זמן אכילת הקדשים נאסרים כלי הקודש, ולכן שם באים רק להוציא את הטעם הבלוע בהם, ותו לא.

### ד) באור דקדוק לשונות הרמב"ם לפי גדר זה

**ונמצא** לפי זה שהרמב"ם הביא בשני מקומות את דיני הגעלת כלים משום שבאמת יש שתי פרשיות של הגעלת כלים, בהלכות מאכלות אסורות הביא הרמב"ם דין הגעלת כלים הנלקחין מגויים, ובהלכות פסח הביא את הגדר של הגעלה להפלטת הטעם.

**ולפי** כל זה מדוקדק מאוד לשונו של הרמב"ם, שבהלכות פסח הזכיר את השטיפה בצונן משום שזה סדר הטהרה שגלמד דוקא מקדשים, שגם הם מאכלים קדושים של קרבנות אלא שארע בהם פסול של נותר, ולכן בהגעלה זו שההתעסקות היא רק בהפלטת הבליעות (אבל הכלי עצמו קדוש וטהור) בו הוסיפה התורה גם שטיפה





הרב ישראל מאיר ויינשטיין  
תפרח

## השמעת קול בשבת

גומות, ומבואר בגמ' לפי גירסת רש"י-  
דנפ"מ בזה לענין אם מותר לשחק בתפוחים,  
לעולא מותר דליכא השמעת קול, ולרבא  
אסור, דגם בזה יש לחוש לאשוויי גומות,  
אבל לגרסת ר"ח שהובאה בתוס', גם לשחק  
בתפוחים אסור משום השמעת קול.

ה. הרביעית. לענין מה שאסרו חכמים  
למלא מים מן הבור בגלגל, לעולא  
האסור משום השמעת קול, ולרבא האיסור  
שמא ימלא מים לגינתו ולחורבתו, עד כאן  
סיכום הסוגיא בעירובין בקצרה, ולענין  
הלכה, דעת הר"ח דהלכה כעולא, ודעת  
הרי"ף והרמב"ם והרא"ש דהלכה כרבא,  
והכי נקטינן בסי' של"ח שאין איסור אלא  
בהשמעת קול של שיר.

ו. ובביצה לו: תנן אין מטפחין ולא מספקין  
ולא מרקדין ביו"ט וכ"ש בשבת, ואמרינן  
טעמא בגמ' גזרה שמא יתקן כלי שיר,  
והרי"ף והרא"ש העתיקו מהירושלמי (ביצה  
פ"ה ה"ב) עוד כמה פרטי דינים בזה ואחד  
מהם שאסור לספק בחמתו, כדכתיב ויחר אף  
בלק אל בלעם ויספוק את כפיו, והעתיק זאת  
הטור להלכה בסי' תקכ"ד, ומשם העתיק זאת  
המ"ב סי' של"ט סק"ז, ובשעה"צ סק"ה  
תמה, איך העתיקו זאת הרי"ף והרא"ש  
והטור להלכה, והלא הם פסקו כרבא שאין  
איסור אלא בקול של שיר, ויש להוסיף עוד  
לחזק את הקושיא, שהירושלמי שם סובר  
להדיא כדעת עולא שאסור להקיש על הדלת  
בשבת, ועל הירושלמי הזה סמך הר"ח שפסק  
כעולא, והרי"ף והרא"ש בעירובין נחלקו על

שאלה: האם מותר לספוק את כפיו כדי  
להעיר את הישנים בשבת?

### א. סיכום הסוגיא והסתירה בהכרעת ההלכה תשובה:

א. אסרו חכמים להשמיע קול בשבת,  
ונחלקו האמוראים בעירובין ק"ד,  
לעולא אסור להקיש על הדלת בשבת כדי  
שיפתחו לו, ולרבא מותר, דלא אסרו אלא  
קול של שיר, ומבואר בסוגיא עוד ארבע  
נפ"מ במחלוקת זו.

ב. הראשונה, לעניין מיארק (או מי ארג)  
והוא כלי המשמיע קול ע"י הטפת מים,  
ויש בו שני מיני קולות, אפשר להשמיע קול  
חזק שהוא מעורר את הישן משנתו, ואפשר  
להשמיע קול נעים, ומשמיעין אותו לחולה  
כדי שישן. ובוזה, לעניין הקול החזק- לעולא  
אסור להשמיעו ולרבא מותר, אבל הקול  
הנעים נחשב קול של שיר, ואסור להשמיעו  
לכולי עלמא, ומותר רק לצורך חולה.

ג. השניה. לענין המשמר פרותיו מפני  
העופות, שאסור לספוק ולטפח ולרקוד  
כדי להבריא את העופות, לעולא האיסור  
משום השמעת קול, ולרבא אין זה נחשב  
השמעת קול, והאיסור הוא שמא יטול צרור  
ויזרוק על העופות להבריחם.

ד. השלישית. לענין מה שאסרו חכמים לשחק  
באגוזים בשבת, לעולא האיסור משום  
השמעת קול, ולרבא האיסור משום אשוויי

פעולות שעושים הכעסנים בעת שמשתגעים בכעסם, הרי הוא נהנה בהשמעת קול זה.

י. ] ועלה על הדעת ליישב באופן אחר, שהאיסור לספוק בכפיו הוא איסור העומד לעצמו ואינו משום השמעת קול, שהרי הוא נשנה במשנה בביצה ביחד עם האיסור לרקד ביו"ט, והאיסור לרקד ודאי אינו משום השמעת קול, ומזה נלמד שגם האיסור לספוק כפיו אינו משום השמעת קול, ואסור בכל אופן שהוא, אכן זה נסתר מהגמ' בערובין שהקשו על רבא מהא דאין מספקין ומטפחין ומרקדין להבריח את העופות, ותרצו דלרבא האיסור הוא גזירה שמא יטול צרור, הרי מפורש דאי לאו גזירה זו היה מותר לספוק ולטפח]

יא. ואמנם כל זה נגד דברי התרומת הדשן סי' ס"ב שהתיר להקיש באצבע צרידה לשחק בו לתינוק, וראיתו מהמשנה ביומא י"ט, ביקש להתנמנם פרחי כהונה מכין לפניו באצבע צרידה, ולא נזכר בסוגיא דההיתר משום דאין שבות במקדש. עכ"ד. וע"פ דרכנו אינו דומה, כי פרחי כהונה מכין באצבע צרידה כדי לעורר את הכה"ג, ולא כדי לעשות לו נחת רוח, ואין זה דומה לגוונא דהתה"ד שעושה כדי שישחק התינוק, ובהכרח התה"ד אינו סובר כההגדרה שאמרנו, ומעתה צריכין אנו לפרש, מהו הספק שנסתפק בו התה"ד, אשר לעניין זה מצא הכרעה מהסוגיא ביומא.

יב. והנראה שסובר התה"ד שכל קול ערב אסור להשמיעו, גם אם אינו קול של שיר, והמקור לזה מהגמרא בערובין לענין כלי שמשמיע קול ע"י הטפת מים, שאם הוא קול ערב, נחשב קול של שיר ואסור להשמיעו, וספיקת התה"ד, האם הכאה

הר"ח, וכתבו דסמכין על גמ' דידן, ומעתה איך העתיקו הרי"ף והרא"ש בביצה מהירושלמי את הדין הזה שאסור לספוק כפיו בחמתו.

ז. ושם במ"ב כתב עוד דין, שאסור לספוק את כפיו מפני צער ואבלות, ומקורו ברש"י ותוס' שבת קמח: , וזה אינו תמוה, כי בידוע שבימי חז"ל היה דרכם לקונן בחלילים בהלווית המת, ונזכר מזה בהרבה מקומות, ולכן שייך בזה הגזירה שמא יתקן כלי שיר אך לא שמענו מעולם מי שמביע את חמתו ע"י כלי שיר.

## ב. ישוב הדברים

ח. והנראה בישוב הדברים, שסוברים הרי"ף והרא"ש, שכעל קול שמשמיעין אותו מפני שיש נחת רוח לאדם בהשמעה זו, זה נחשב קול של שיר, והסופק כפיו בכעסו, עושה זאת כדי לעשות נחת רוח ליצרו, וכלשון הגמ' שבת קה: , וקול המותר, הוא קול שמשמיעים אותו כדי לפעול איזה פעולה ע"י השמעה זו, וכמו כל האופנים שנזכר בסוגיא בעירובין הנ"ל, והן המשמיע קול כדי להקיץ את הישן, או כדי להבריח את העופות, או שמשחק באגוזים או שואב מים מן הבור, זהו מה שהתיר רבא, אבל מי שאין לו שום מטרה אחרת בהשמעת הקול, ועושה רק מפני נחת רוח שיש לו בהשמעת קול זה, זהו איסור השמעת קול.

ט. וכך מתבאר מלשון הרמב"ם פרק כ"ג משבת, שאסור לקשקש את האגוז לתינוק, או לשחק לו בזוג כדי שישתוק. (ס"א שישחוק) והרי המקשקש באגוז אין בזה שום שיר, אלא שהתינוק נהנה מזה, ולכן הוא נחשב כקול של שיר ונאסר, וכך הוא ממש הסופק כפיו או רוקע ברגליו בכעסו, ושאר

שהכה על הקרקע או על הלוח שתי הכאות אחת כנגד אחת, וגם ההוכחה מפיהמ"ש אינה מוכרחת. עכ"ד.

**ז.** ולכאורה יש להקשות, למה לא הוכיח הב"י נגד התה"ד מהמשך לשון הרמב"ם, שאסר לקשקש באגוז לתינוק כדי שישחק, אכן לפי מה שנתבאר, דברי ב"י מובנים, שהב"י מודה להתה"ד בעיקר ההגדרה, שאין איסור אלא בקול ערב, ומחלוקתו על התה"ד היא רק לענין פרט זה, האם הכאה באצבע צרידה נחשב קול ערב, ועל זה הביא, שברמב"ם ( לפי גירסתו) מפורש שזה קול ערב ואסרוהו בשבת, ועוד הביא מפיהמ"ש שעושין בו תנועות עריכות, ולפי דרך זו סוף דברי הרמב"ם לענין קשקוש באגוז אינו נוגע לזה, וגם הביאה"ל הלך בדרך זו, ורק דוחה את ההוכחה מהרמב"ם.

**י.** כל זה נראה נכון מאד בדעת התה"ד וב"י וביאה"ל, אכן לפי דרך זו נשארה הקושיא בעינה, מפני מה אסרו הרי"ף והרא"ש והטור לספוק כפיו בחמתו, והלא לפי דרך זו הוצרכנו לומר, שלא אסרו אלא כשהוא חפץ בדווקא להשמיע קול ערב, וכמו שנתבאר באות י"ג, ומה זה שייך בסופק כפיו בחמתו, וזהו קושיא השעה"צ שהבאנו באות ו', וקושיא נכונה ע"פ הבנתו, ולישב זאת, צריכין אנו לומר כהדרך הראשונה שאמרנו, שכל קול שעושין אותו כדי לעשות נחת רוח לאדם בהשמעתו אסור, ובדעת ב"י ותה"ד, עכצ"ל שהם חולקים על דין זה, וסוברים שסופק כף בחמתו אינו אסור משום השמעת קול.

#### ג. עוד הערות בענין זה

**יח.** והנה הב"י דוחה בתוקף את דברי התה"ד, ולא ביאר מה ישיב על הוכחתו של התה"ד מהמשנה ביומא, והמג"א סק"ב

באצבע צרידה נחשב קול ערב, ועל זה הוכיח מהמשנה ביומא דלא.

**יג.** אכן לכאורה זה נסתר מהא דאסור לספוק כפיו דרך שיר, ובהכרח הסיפוק נחשב קול ערב, ומ"מ מפורש בסוגיא, דלרבא היה מותר לספוק את כפיו ולהבריא את העופות, אי לאו הגזירה שמא יטול צרור, וצריך לחלק, שאם אין לו צורך להשמיע בדווקא קול ערב, וכמו בציור הנ"ל שכל כוונתו רק להבריא את העופות, בזה לא אכפת לן מה שהוא קול ערב. אבל היכא שכוונתו להשמיע קול ערב אסור. ובההיא דיומא, דחזינן שדקדקו להשמיע קול דווקא ע"י אצבע צרידה ולא קול אחר, בהכרח יש לקול זה איזה מעלה, וזה נותן מקום להסתפק שמא הוא קול ערב, ולענין זה הוכיח מהסוגיא שאין זה נחשב קול ערב.

**יד.** השתא דאתינן להכי שזו דעת התה"ד, נראה להוכיח שגם מרן הב"י סובר כן, דהנה הב"י סי' של"ט תמה על התה"ד, שהרי ברמב"ם מפורש שאסור, שכתב בפכ"ג ה"ד וז"ל אסור להשמיע קול של שיר וכו', אפילו להכות על הקרקע או על הלוח או אחת כנגד אחת. עכ"ל. והבין הב"י דמ"ש רבינו אחת כנגד אחת, פירושו שמשמיע קול ע"י שתי אצבעות יחד, וזהו הכאה באצבע צרידה, וכתב הב"י שכך דרך המשוררים, והביא מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש על המשנה ביומא הנ"ל, מכין באצבע צרידה הוא שיכה באגודל עם האצבע האמצעי בכח, והרבה עושין אותו בני אדם בעת השמחה, ויעשו בו תנועות עריכות, עכ"ל הרמב"ם. ולכן דחה הב"י את דברי התה"ד מהלכה.

**טו.** ובביאור הלכה (ד"ה או על הלוח) העיר על הב"י, שדבריו נכונים לפי גירסתו ברמב"ם או אחת כנגד אחת, אבל בספרים שלנו לא כתוב או, ולשון הרמב"ם מתפרש

שתי שיטות עיקריות, האחת. דעת תה"ד וב"י שהאיסור הוא להשמיע קול ערב, וגם זה כשכונתו בדווקא להשמיע קול ערב, אבל אם אין לו צורך בקול ערב דווקא, אלא שזה הקול שנזדמן לו להשמיע, מותר. ובשיטה זו הלכו הפוסקים, והשיטה השניה, מדברי הרי"ף והרא"ש והטור עולה, שהם סוברים שהאיסור הוא כשכונתו לעשות נחת רוח לאדם בהשמעה זו, ואין נפ"מ אם הקול ערב או לא, ויתכן שזו דעת המג"א.

**כב.** והנה כתב המ"ב סי' של"ט סק"ט, שאם מכה באצבע צרידה בחזקה כדי להקיץ את חברו משנתו, דעת המג"א דשרי דלאו דרך שיר הוא, אכן לפי מה שביאר בתו"ש שיטת רש"י, משמע דלרש"י גם בזה יש להחמיר. וכן משמע בפמ"ג. עכ"ל. ויש להעיר, שדברי התו"ש בדעת רש"י לא נאמרו לענין הלכה, אלא ליישב דברי רש"י, ולכאורה פשוט, שגם אם נקבל שזו דעת רש"י אין צריך לחוש לזה, כי זו דעת יחידאה, אכן לא ידעתי למה תלה רבינו את דבריו רק בדברי התו"ש אליבא דרש"י, והלא גם לפי דרכו הראשונה של התו"ש, שההיתר להכות באצבע צרידה לפני הכה"ג הוא משום אין שבות במקדש, גם לפי דרך זו יש להחמיר, וכנראה בחר רבינו להזכיר פרט זה שבתו"ש, מפני שהפמ"ג הסכים לו.

**כג.** ומעתה לענין נידון השאלה, ברור שלענין הלכה צריכים אנו לחוש לשתי השיטות, והנה לשיטת הרי"ף והרא"ש והטור, ודאי אין לאסור לספוק ידיו להקיץ את הישן, שהרי אין כוונתו לעשות נחת רוח, אכן לדעת תה"ד וב"י, יש מקום לדון שיתכן שכונתו להשמיע קול ערב ואם זו כוונתו, לדעת המג"א מותר ולדעת התו"ש אסור.

**כד.** ולכן נראה להכריע, שהדבר תלוי בכוונתו, אם כוונתו להשמיע קול ערב,

השיב, דשאני התם שהיו מכין להקיצו ולא הוי קול של שיר, והתו"ש מפרש שכונת הב"י דהתם התירו משום דאין שבות במקדש, ואין הב"י חושש לטענת התה"ד דהו"ל להגמ' לפרש זאת, עוד כתב התו"ש דרך אחרת בדעת רש"י, וכך הצעת הדברים, רש"י מפרש דמכין באצבע צרידה פירושו באצבע הסמוכה לאגודל, והתוס' (מנחות לב: ד"ה וכמה) חולקים, מפני שהדבר ידוע שא"א להשמיע קול אלא באצבע האמצעית, וכן דעת עוד הרבה ראשונים, עי' תוס' הרא"ש והריטב"א בשם ר"ת והערור וביניהם"ש להרמב"ם, ומפרש התו"ש בדעת רש"י, דכיון שדרך להשמיע קול באצבע האמצעית, לכן לא הותר לעשות זאת, ועשו דרך שינוי, והכו באצבע הסמוכה לאגודל. עכ"ד והביאו הפמ"ג וקלסיה.

**יז.** ואפשר לפרש בדעת המג"א, שהוא סובר בדברינו בדעת הרי"ף והרא"ש והטור שהאיסור הוא כשכונתו לעשות נחת רוח לאדם בהשמעה זו, ולכן בההיא דיומא שרי, כיון שעיקר כוונתם היתה להקיצו, ואם זה נכון, מעתה בזה חולק עליו התו"ש, והוא סובר כהתה"ד וב"י, ולכן אוסר.

**כ.** ואפשר לפרש שהמג"א מודה לתה"ד וב"י שהאיסור דווקא בקול ערב, אלא שהוסיף עוד תנאי, שתהא כונתו לעשות נחת רוח בהשמעה זו ולא לענין אחר, וכבר אמרנו כעין זה לעיל אות י"ג אליבא דהתה"ד וב"י, אלא ששם אמרנו שאם אין לן ענין להשמיע בדווקא קול ערב, שרי, ומדברי המג"א למדנו קולא יותר גדולה, שאפילו אם ברצונו להשמיע קול ערב, מ"מ כיון שעיקר כוונתו אינה לעשות נחת רוח אלא להקיצו, מותר.

## ד. לענין הכרעת ההלכה

**כא.** עלה בדינו, שיש באיסור השמעת קול

שיש לו נחת רוח בהשמעה זו, שעושה נחת רוח ליצור.

ו. מי שמכה באצבע צרידה כדי להקיץ את הישן משנתו, המג"א מתיר והתו"ש אוסר, ולדינא חושש רבינו המ"ב לדעת התו"ש, ויש מקום לומר שחולקים במחלוקת הנ"ל, המג"א סובר כרי"ף ורא"ש וטור, והתו"ש כתה"ד וב"י, ולדינא חוששים לחומרי שתי השיטות.

ז. מי שסופק את כפיו כדי להקיץ את הישנים, אם כוונתו להשמיע קול ערב אסור, דחיישינן לדעת תה"ד וב"י ותו"ש, ואם אין לו שום ענין להשמיע קול ערב מותר, ולפי שזה צריך דקדוק וקשה לעמוד עליו, מן הראוי להימנע מלעשות כן, אלא אם ברור לו שאין לו שום כוונה להשמיע קול ערב.

ח. אלה המכים על השלחן בשעת השירה, אסור לעשות כן בשבת, אך אין צריך למחות ביד העושים כן, מן הטעם המבואר ברמ"א סי' של"ט ס"ג.

ט. מותר לספוק כפיו בדרך שינוי, כגון שמכה כף ידו האחת על גב ידו השניה, וראינו שיש נוהגים לספוק כפיו לסירוגין, פעם אחת כדרכו ופעם שניה בשינוי, ונראה שאין לעשות כן, מפני שאפילו ספיקה אחת אסורה.

אסור. ואם אין לו שום ענין להשמיע קול ערב, אלא שצריך להרעיש בדרך כלשהי כדי להקיץ את הישנים, ובחר לו להרעיש ע"י ססופק כפיו, מותר לכולי עלמא.

### ה. קיצור הדברים לדינא

א. אסרו חכמים להשמיע קול שיר בשבת, ודווקא כשעושה איזה מעשה להשמיע, אך מותר להשמיע קול בפיו.

ב. דעת תה"ד וב"י שהאיסור דווקא כשכוונתו להשמיע קול ערב לאוזן, ונחלקו לענין מכה באצבע צרידה, לדעת תה"ד אין זה קול ערב ושרי, ולדעת ב"י נחשב קול ערב ואסור, וכן הלכה.

ג. ודווקא אם כוונתו להשמיע קול ערב, אבל אם אין לו ענין בקול ערב דווקא, אלא שצריך להשמיע קול, וגזדמן לו קול ערב, מותר.

ד. ולפי שיטה זו, מי שסופק כפיו בחמתו אין זה נחשב השמעת קול. (ואמנם כעס הוא איסור חמור מצד עצמו, אלא שאין זה מענייננו)

ה. ודעת הרי"ף ורא"ש וטור, שאין נפ"מ אם הקול ערב או לא, אלא כל קול שמשמיעו כדי לעשות נחת רוח לאדם בהשמעה זו אסור, ולכן אסור לספוק כפיו בחמתו, מפני



הרב משה אריה זקס

## מילת זכריו מעכבתו בפסח

שייך לקיים מצות מילה שפיר מקריב הפסח ומ"מ מבואר ברמב"ם דאם הקריב הפסח קודם שמל בנו (היכא דהוא יכול) פסול הקרבן והיינו דזה לא דין קדימה בעלמא אלא הוא לעיכובא.

**ובאמת** יש להבין מהיכא פשיטא ליה לתלמוד דהיכא דאביו ואמו בבית האסורין ושאר אונסים דיכול להקריב הפסח הא שפיר מחוייב ב"המול לכם כל זכר" אלא דהוא אנוס מלקיימו ולא דמי למה שאמרו קודם יום שמיני דהתם אין כלל חובה למולו וא"כ מנלן דיכול בכה"ג להקריב פסח ע"כ מוכח דסבר התלמוד דאי"ז פסול בהקרבה בכך שיש לו בן ערל אלא דזה חובה הקדמה וכל דלא שייך למולו שפיר מתחייב לקיים קרבן פסח.

**וענין** הזה דהחובה המוטלת עליו היא מעכבתו מתבאר נמי בדברי הרמב"ם (פ"ה קרבן פסח ה"ה) דכתב מילת בניו הקטנים מעכבתו והיינו דבניו הגדולים כיון דהם מחוייבים ותו אינו מחוייב לכך אינו מעוכב מלהקריב הפסח. ובמנ"ח (מצווה יז) דן דלא אשכחן דאב מחוייב במילת בנו בתורה אלא ביום השמיני כמו מילת אברהם ליצחק בנו ומנלן דמחוייב במילה לאחר יום ה' טפי מחובת ביי"ד ודן דנפקא לן מהכא דמעכבו מלאכול קרבן פסח אמנם בסוף דבריו נתקשה בכל זה כמו שנבאר בעזה"י.

**ב. בדברי המנ"ח היכא דהיה יכול למולו והשתא אנוס מלמולו.**

**במנ"ח** (שם) כתב דאע"ג דכשאין יכול

**א. יבמות ע:** מילת זכריו מעכבת פרש"י אם יש לו בן ראוי למול או עבד למול אסור האב או האדון לאכול בפסח אא"כ מלו דכתיב המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו וכו'. והנה היה נראה לדמות דין זה שמילת בניו מעכבת לאיסור ערל בפסח האמור בפרשה דהיינו עצם הפגם שהינו מחוסר ברית היא פוסלתו שאינו ראוי בהקרבה ה"ה מילת בניו מעכבת דיש לו חסרון מעין ערלות כשאין בניו מולים.

**והנה** בערל גופיה לדעת רש"י ותוס' ביבמות פ"י דאף ערל שמתו אחיו מחמת מילה פסול לתרומה וקרבן פסח. ופי' בתוס' דאף דנסתפקו בגמ' לגבי ערל לפני הזמן אי חשיב ערל הכא כיון דאחרים כוותיה מהולים ודאי חשיב ערל (ובאחד הראשונים הלשון כיון דהוא מאוס) ומאידך גבי מילת זכריו דמעכבתו מבואר בגמ' להדיא בדף עא. דהיכא דאינו יכול למולו אינה מעכבתו ומתחילה הוזכר בגמ' לגבי ערל לפני יום השמיני ואמרו ע"ז "אמר רבא ותסברא המול לו כל זכר אמר רחמנא ואז יקרב לעשותו והאי לאו בר מיהלא ובתר הכי מבואר דכל שאין יכולים למולו יכול האב להקריב קרבן פסח בין שחולה בנו בין שהיה אביו ואמו בבית האסורים ולא יכלו למולו יכולים להקריב קרבן פסח.

**משמע** א"כ דרק ערל גופיה הוי פגם כעין טמא בהקרבת הפסח משא"כ במילת זכריו אי"ז פגם כיון דאינו בגופו אלא זה רק חובת הקדמה על האב שקודם ימול בנו ולאחמ"כ יקריב הפסח ולכך כשלא

דמדאורייתא חזיא למולו לכך לא יכול אביו להקריב פסח דהתם אמרו כשם שאין מביאין אותו ברה"ר והיינו דלא מבעיא היכא דיש בו איסור תורה בהעברתו אפי' היכא דהוא רק דרבנן משמע א"כ דבכל גווני מתבטל ע"י כן מקרבן פסח. ותימה דהא מוכח בסוגיין דהיכא דאין יכול למולו שפיר יכול להקריב קרבן פסח א"כ אמאי חשבי' ליה שע"י כן יתבטל מקרבן פסח.

**והנה** לדברי המנ"ח אפשר להעמידה שהיה יכול למולו כגון שהיה איזמל ונשבר א"כ תו לא יכול לעשותו אף דהשתא אנוס והא אבל מלבד דזהו דוחק דאמאי לא פ"י כן שם דמיירי בכה"ג, הקשנו לעיל בדברי המנ"ח דביום שמיני גופיה מה"ת דהאנוס לא יתירו מלהקריב הפסח הא אכתי לא נתבטל מהמצווה כלל. ובמאירי מבואר להדיא דלאו דוקא בכה"ג מיירי דפי' כגון שלא הביאו סכין מע"ש מבואר שלא היו יכולים למולו היום כלל ומ"מ אין יכולים להקריב הפסח. וצ"ל דכיון שהיו יכולים להביא מע"ש אף שזה קודם זמן החיוב תו לא חשיבי' אנוסים שיוכלו לעשות הפסח וצ"ע טובא.

**ובעצם** דינו של המנ"ח דכיון שלא מל תו לא יכול לעשות הפסח אף שהוא אנוס צריך ביאור לפי מה שביארנו דכל דין העיכוב של המילה מלעשות הפסח זה כעין חובת קדימה א"כ מאי איכפת לן במה שהיה יכול למולו סוף סוף השתא אינו שייך בקיום מצוות המילה דאסור למולו השתא.

**וביאר** לי הרב איתמר רוטמנש שליט"א דאי"ז חובת קדימה בעלמא אלא שהתורה חייבתו למול קודם הפסח וכל דקרי' ביה שהוא מיפר הברית וביטל מצוות המילה תו אינו ראוי להקריב פסח עד שימול ולכך כל היכא דעבר ולא מל אף דהשתא אנוס

למולו יכול להקריב הפסח היכא דכבר קרי' ביה המול אף דלבתר הכי אין יכול למולו תו אין יכול להקריב הפסח. והוכיח כן דאל"ה היכא דערב פסח חל בשבת לא יעכבו מילת זכריו ועבדיו מלהקריב הפסח דהא אנוס הוא מלמולם [היכא דעבר יום ח' שלהם] דהא רק מילה בזמנה דוחה שבת והא לא אשכחן, ולכך אוקי' למה שאמרו בגמ' שהיה חולה וכן שהיה אביו בבית האסורין מיירי שהיו כבר קודם יום השמיני וז"ל אבל אם היה לו שעה אחת שהיה ראוי למול אף דאח"כ חלה... בודאי מעכב. ובהמשך כתב וז"ל הכלל היה ראוי למול ביום השמיני שעה אחת אף אם חלה אח"כ כמה שנים מעכבת מלעשות הפסח. רק אם לא יצא בשום זמן לשעה הראויה וכו' עכ"ל.

**ובפשטות** לשונו משמע דאף שארע לו האנוס ביום השמיני תו אין יכול לעשות הפסח. וקשה דאיזה חובה ביטל הא אכתי לא יתבטל מן המצוה כלל אטו מחוייב לעשותו עם הנץ החמה ולמה לא יחשב אנוס גמור, וגם מה שהוכיח בע"פ שחל בשבת אין להוכיח אלא להיכא שביטל מצוותו ולא ביום השמיני וצ"ע.

**עכ"פ** שמעי' דאף דאנוס הוא עתה מלמולו כיון דעבר ולא מלו קודם לכן תו אין יכול לעשות הפסח. ובשער המלך הביא גמרא דמוכח דאף היכא דאנוס אין יכול לעשות הפסח ולדברי המנ"ח יש לפרש דמיירי התם היכא דעבר ולא מל אף דהשתא אנוס הוא דבפסחים צב. אמרו דכמה מקומות העמידו חכמים דבריהם במקום כרת ואחד מהם זה איזמל דלא התירו להעביר האיזמל אפי' דרך חצירות כדי למול אף דע"י כן יתבטל אביו מלהקריב הפסח כדפירש"י שם (דע"כ לאו בערל עסקי' דהא רק מילה בזמנו דחיא שבת) והוכיח בשער המלך דלאו משום



וא"ש ראיית המהרש"א. ועיין בשאגת אריה דהאר"ך בזה טובא.

והנה לפי מה שביארנו לעיל דיסוד הדין של מילת בניו זה חובת הקדמה צריך עיון היכי שייך לומר דנתחדש פה חיוב על האשה למולו כדברי המהרש"א דבשלמא אם נתחדש פה דיש כמו פגם לאב שבנו ערל ולכך מעכבו מלהקריב קרבן הפסח יש לומר דה"ה על אמו אף דבלא"ה לא מפקדה, אבל כיון שנתבאר דזה רק חובת הקדמה למצוות הקרבן פסח לא שייכא אלא למחוייב בה אבל האשה כיון דלא נתחייבה מהיכי תיתי שתעכבה. וביותר קשה להתבאר במהרש"א דמשום כך נתחדש חיוב עליה בכה"ג למולו.

והנה מבואר בדברי רש"י דמשו"ה מיירי שאמו בבית האסורים דאל"ה לא תוכל להקריב פסח כיון שלא מלתו, ואכתי צ"ע דהא בגמ' לא בעו אלא למאי איצטריך קרא למעוטי מאכילתו הא כבר נתמעט מעשייתו א"כ ה"ל למימר בפשיטות שהיה אביו בבית האסורים ולכן איצטריך קרא ומה הוצרכו לומר שהיתה אמו שם ויש לומר דאתו לחדש חיוב האם המבואר ברש"י.

**ובפירוש** ר"א מן ההר כתב דלא כפירש"י דלעולם אמו לא מפקדא המילת בנה ולא מעכבה מקרבן פסח ומ"מ אוקמיה שהיה אביו ואמו דהגמ' בעי לאשכוחי דבר המצוי ואי אמו לא בבית האסורים מסתמא תדאג למול וא"כ י"ל כ"ש לדעת רש"י דמחייבה אוקמיה דתרווייהו בבית האסורים. דאל"ה לא שכיח שלא תמול אמו.

**אלא** דבאמת כיון דמבואר במנ"ח הנ"ל (והבאנו מהגמ' בפסחים צב. שמוכח דשייך אונס ואכתי לא יכול לעשות הפסח) היכא דיכל למולו לא מהני מאי דהשתא אונס הוא א"כ יש לדון כיון דהאב והאם לפי

הוא כיון דקרי' ביה מיפר ברית אין יכול לעשות הפסח וא"ש.

### ג. בגדר החיוב הנ"ל במילת אשה בבניה ועבדיה.

**בסוגיא** ביבמות עא. בעו למאי איצטריך קרא שמילת זכריו מעכבתו גם לעשיית הפסח וגם להקרבת הפסח הא כיון דלא חזי לעשייתו תו לא חזי לאכילתו ואיכא כמה אוקימתות ורבא מוקי לה כגון שהיה אביו ואמו חבושים בבית האסורים פירש"י בשעת עשייה ומצוות מילה עליהם ולא על אחרים והם אינם יכולים לעשות את פסחן ושחט שלוחן עליהן ואשמעינן קרא שאם יצאו בשעת אכילה מילת בנו מעכבתו.

**ובמהרש"א** הקשה דהא אמו לא מפקידה על מילת בנה דכתיב כאשר ציווה "אותו" ולא אותה. ות"י וז"ל וי"ל דהכא כיון דחייבת לעשות פסח מצוה נמי עליה למול בנה דמילת זכרים מעכבת נמי בה דהכא נמי מילת עבדים מעכבת בה כדמשמע בפרק החולץ וכו' עכ"ל דבפרק החולץ אמרו (מח.) **עבד איש ולא עבד אשה** [והיינו קרא דקרבן פסח עבד איש ומלתה... אז יאכל בו (וקאי על האדון)] ופירש"י בתמיה ואשה שקנתה עבדים ולא מלו מי לא הוה כשאר עבדים.

**ובמנ"ח** (מצווה ב (ו) ומצוה יז) דן אם אשה חייבת במילת עבדיה ד"ל דווקא במילת בנה נפקא מקרא ד"אותו" ולא אותה אבל מילת עבדיה מחייבה וא"כ אין הוכחה לדברי המהרש"א דדווקא מילת עבדיה כיון דמפקדא לכך מעכבתה משא"כ מילת בנה דמפטרה וכן דן בשאגת אריה סי' נג. אמנם הביאו דתוס' בקידושין דנו דמצות מילה הוי מ"ע שהזמן גרמא ולכן מפטרה נשים וא"כ אין לחלק בין בנים לעבדים



מחוייבת תו כבר לא יעכבו אף שעכשיו יוכל למולו, אמנם בפשיטות נראה דשאר הראשונים לא הזכירו שהאשה מתחייבת במצוות מילה בכה"ג לא ס"ל כוותיה.

**והנה** עיקרן של דברים שהוכחנו דהמילה מעכבתו משום החיוב שעליו מצאתי בדברי המהר"ם בסוגיא דיבמות הנ"ל וז"ל דהתם לא פסלה ליה רחמנא לאב מלאכול פסח אלא שהמילה עליו למול את זכריו "מקודם" אם הם בני מילה ואם לאו בני מילה הם אין שום חיוב מוטל עליו אבל להאכיל לערל גופיה בפסח וכו' עכ"ל.

#### ה. הוכחות לצד השני דמילת זכריו עניינה הפגם שיש לאב.

הנה הוכחנו דממה שיכול לעשות פסח כל היכא דהוא אנוס מלמול בנו משמע דכל דין העיכוב זה רק חוב קדימה אבל באמת יש ראיות להפך, דסיבת עיכובו משום הערלות שיש לבנו ולא משום חובתו לקיים המצוה. ובאמת מעצם הדין שפסק הרמב"ם דאם עשה הפסח ולא מל בנו מפסל נראה דזה חסרון בעצם הקרבן פסח ולא רק חובת הקדמה למילה קודם הפסח.

**וכן** מלשון הרמב"ם וז"ל כשם שמילת עצמו מעכבתו מלעשות פסח כך מילת בניו הקטנים מעכבתו משמע דשייך לעצם דין פסול הערל בפסח וכן בחינוך הזכיר דין עיכוב מילת בנו במצוה יז של איסור ערל בפסח משמע דשייכי אהדדי (ולא חובת קדימה גרידא) ובמצווה יד שביאר הטעם של המנועים מאכילת הפסח כתב וז"ל ובעבור שקרבן זה לזכר חירותנו ובואנו בברית נאמנה עם השם ית' ראוי שלא יהנו בו רק אותם שהשלימו באמונה והם ישראלים גמורים ולא אלו שעדיין לא באו בברית שלם עמנו "וענין הרחקת הערל מאכילתו גם כן

דברי רש"י מוטל על שניהם למולו א"כ יש לומר דהיכא דיכולה האם למולה אף דאביו אנוס י"ל דחשיב שלא נתקיימה מצוות המילה המוטלת עליהם דתרווייהו כחד לענין זה ותו לא מצי אפי' האב להקריב וא"כ לפי"ז בפשיטות א"ש מה דאמרו שהיה אביו ואמו בבית האסורים. דרך בכה"ג יכול האב להקריב הפסח.

#### ד. דעת המהר"ח אור זרוע בחיוב האב.

**וראיתי** במתיבתא שמביאים שבש"ת מהר"ח אור זרוע כתב לבאר אמאי אמרו אביו ואמו בבית האסורין דאף דרך האב מצווה למול בנו מ"מ זה דווקא שיש את אביו אבל אם אביו אין יכול למולו כגון שהוא בבית האסורין מוטל המצוה על אמו [וזה דלא כמהרש"א דרך בחיוב פסח יש חיוב על האם] והביאו דהגר"י הוטנר זצ"ל ביאר דמה שהאם פטורה אי"ז משום שיש לה פטור ממצוה זו כמ"ע שהזג"ר אלא דהחיוב הטלתו על האב וכיון דאין האב היא נעשית כאביו ועפ"ז כתב דהיכא דאביו בבית האסורין דמוטל על אמו אפי' יצא אביו ולא ימולו יוכל לאכול הפסח דכיון שכבר נתחייבה אמו היא אשמה בדבר והוא יכול לעשות הפסח ולכך פי' רבא דאביו ואמו בבית האסורין.

**וצריך** ביאר א. מ"ט יעבור החיוב על אמו כיון דמיידי ביום השמיני גופיה א"כ למה לא תוכל לחכות עד שיצא האב כמו שהיה באמת לבסוף. ב. צ"ע כיון שבסוף יצא ביום השמיני גופיה מ"ט לא יחזור חיוב אליו כמו שהיה ויעכבו מלאכול הפסח.

**מדבריו** חזינן ביתר תוקף דכל דין העיכוב האב במילת בנו מגיע משום החיוב שעליו ולכך כל שנאנס ונעשה האשה

כלל ולדרך זו קשיא מ"ט כשהוא אנוס ואין יכול למולו יכול להקריב פסח וביותר קשה מ"ש היכא דאין מחוייב כלל למולו כדהכא בטבילת אמהותיו דפסול לפסח מהיכא דמחוייב למולו אלא דאין יכול למולו דיכול לעשות הפסח.

**ונראה** לומר דבאמת כל המניעה מלהקריב הפסח היא משום פגם הערלות וכי היכי דיש פגם באדם עצמו שהוא ערל ה"ה אביו ואדונו שמוטל עליהם למולם חסרון הוא גביהו שהם ערלים ומעכבם מלאכול הפסח ויש לומר דאף באמהותיו חשיב דמוטל עליו והיינו דאף דאין הוא מחוייב להטבילם אי"ז משום דאין הם שייכים אליו בזה אלא דכיון דע"י כן הם נעשים כישראלים ואין עליו חיוב להביאם להיות ישראלים דהם גויים אבל כלפיו הוי חסרון דלא ביטל הערלה מביתו אלא דלא חייבתו התורה מהטעם שנתבאר ולכך שפיר הוי פגם ערלות גביה שמונעו מלהקריב הפסח אלא דבהא שאני ערל גופיה לאב ואדון שמוטל עליהם המילה דערל הפגם בגופיה במציאות בכל גווני מעכבו משא"כ במי שמוטל עליהם למול היכא דאין מוטל למול דאי אפשר למולם הדר דינא דלא חשיב פגם גביהו אבל דווקא בכה"ג דאין שייך לעשות מילה בהם שהתינוק חולה או שהאב בבית האסורין משא"כ בטבילת אמהותיו דשייך להסיר הערלות מהם אף דאין מחוייב בכך שייך שפיר לדון שהוא מעוכב מחמת הערלות שיש אצלו [ויש לעיין דלפי דברינו יש לומר דהיכא דאמהות רוצות להעשות ישראליות ולטבול שמא בכה"ג יהיה מחוייב האדון להטבילם דהיא כהסרת ערלה גביה וצריך עיון ולכה"פ לפי דברי המהרש"א משום מצוות הפסח נראה דמחוייב בכך].

מזה השורש" וא"כ ודאי נראה א"כ דגם מה שמילת זכריו מעכבתו אי"ז משום דין קדימה גרידא אלא דאכתי הוא בחסרון מעין זה כיון שלא מלו.

**וע"כ** נראה דבאמת מה שמילת בנו מעכבתו היינו הפגם שיש לו במה שלא מל בנו אלא דהחסרון אינו משום גופו אלא משום שלא קיים מילת הערלה שהטילה התורה עליו ולכך היכא דאין יכול למול בנו א"כ תו אין החסרון של ערלות מעכבו דשייכותו לחסרון הערלות הוא מה שמוטל עליו לכרתו ולא משום ערלת בנו ולכך בנו הגדול אינו מעכבו דאינו מוטל עליו.

**אבל** באמת מוכח טפי מכך דבתוס' יבמות עב. הביאו דברי הספרי שלא עשו ישראל פסח במדבר אלא בשנה הראשונה והקשו דאי משום מילת זכריו לא עשו מ"ט הא כיון דלא יכלו למולם משום הרוח צפונית א"כ כיון דאין יכולים למולם יכולים שפיר להקריב הפסח. ואמר רבנו יצחק דעשו פסחים "אבל לא עשו כתקנן" אלא אחד [ועיין מהרש"א דבמזרחי ביאר דלא עשו פסח כלל ועיין תוס' קידושין לו. ובשאגת אריה ובחזו"א ובשער המלך]. מבואר בתוס' דאף היכא דעשו הפסח כיון דהיו אנוסים מלמולם מ"מ חשיב לא עשו הפסח כיוון שלא היה כתקנן מבואר דהוי חסרון בעצם שבניהם ערלים.

**אבל** על כולנה מה שהקשו המנ"ח הנ"ל והשאגת אריה והגר"ח (בסטנסיל) דמדברי הרמב"ם והוא מן התוספתא דמדברי קבלה למדו דטבילת אמהותיו לשם עבדות מעכבתו דהטבילה לשפחות כמילה לעבדים והתם אין לו חובה להטבילם כלל ומ"מ חזי' כיון דיש ברשותו ערל זה פגם גביה שפוסלו מן הפסח אף דאין לו דין להסיר ערלה זו

כשהוא אנוס משום החסרון בצורתו הוא מנוע מלהקריב הפסח משא"כ האב החסרון רק משום חלק השני שהוא מבטל את הכריתת ברית עם הקב"ה בזה אמרי' דהיכא דהוא אנוס ואין יכול לקיים הברית יכול שפיר לעשות הפסח.

[ולענין נולד בין השמשות דמספק אינו נמול עיין במקראי קודש].

**בהודאה** והלל לד' יתברך שזכני להכניס את בני בבריתו של אברהם אבינו והאיר עיני להבין את תורתו ויר"צ שנזכה במהרה לאכול את הפסח כהלכתו.

ו. תוספת ביאור בחילוק בין ערל למילת זכריו בגדר מצוות הברית.

**ונראה** דיש להוסיף טעם בחילוק בין הערל גופיה לבין האב והאדון שמוטל עליהם למול מי שברשותם דיש לומר דבערל יש ב' חסרונות. א. מה שקבע התורה צורת הישראל כדאמרי' "וחק בשארו שם" והיינו חותם הברית שיש לישראל. ב. כיון שזה פעולת ברית כל שלא מל נמצא שהוא מבטל את כריתת הברית עם הקב"ה.

**ויש** לומר דבזה חלוק הערל גופיה לבין האב דערל יש לו את ב' החלקים ולכך גם



הרב חיים חדר

## בדין עמידה בספירת העומר ובמצוות נוספות

מברכין אלא בעמידה, דכתיב בקמה, א"ת בקמה, אלא בקומה. דרשה זו שמעתי, ולא ידעתי מקומה". ומבואר דהוא 'דרשה'. ובאמת כבר בראשונים (העיטור. וכעניין זה בתניא רבתי) מצאנו שצינו לדרשה זו לד' הפסיקתא (ויקרא כ"ג ט"ו. וע"ע בברכי יוסף סי' ח' שהרחיב בזה. ועי' ג"כ להלן) - וא"כ י"ל (שו"ת הרב"ז ח"ג סי' נ"ג). שאכן זו כוונת הרא"ש במש"כ דת"ר והיינו לד' הפסיקתא דהוי דרשה (וכך מסתבר שהרי לכאור' לא מצאנו במקנ"א שהשתמשו בראשי תיבות של המילים דס"ר למילים של 'דסמכו רבנן' [אלא לס' ריבוא] וצ"ת). ועי' ג"כ להרא"ש על התורה (ויקרא פכ"ג) שכ' "וצריך לברך הברכה מעומד דילפינן מדכתי' מהחל חרמש בקמה אל תיקרי בקמה אלא בקומה וכן ברכת ציצית וכן ברכת לולב דילפי' ג"ש לכם דבכולם כתיב לכם כתי' הכא וספרתם לכם וכתיב התם ולקחתם לכם בלולב ובציצית והיה לכם מלמד שיהיה מעומד" - וחזינן מדבריו דהוא ממש דרשה וכמש"כ דילפינן וכו' וכן שלומדים מספירת העומר ב"גזירה שווה" - עי' להלן (ועי' ג"כ להלן במה שהבאנו מהתוס' רא"ש).

ויש להתבונן האם הוא דין דאורייתא שצריך לעמוד או שהוא רק דין דרבנן. והנה מד' הכסף משנה וכן מהגר"ב וכו' משמע דהוא מדרבנן בלבד והיינו דהוא אסמכתא בעלמא. וע"ע בס' הרוקח (סו"ס רצ"ד) שכ' "בקמה תחל לספר. מכן נהגו לברך בעמידה ואם בירך בישיבה יצא". וחזינן שהוא רק מנהג (אולם עי' ברוקח סי' שי"ט בדיני

כתב הרמב"ם (הלכות תמידין ומוספין פ"ז הכ"ג) "ואין מונין אלא מעומד, ואם מנה מיושב יצא" ע"כ. וכ"פ השו"ע (סי' תפ"ט ס"א) "וצריך לספור מעומד". ושם במ"ב (סק"ו) כ' "וצריך לעמוד משעה שמתחיל הברכה. ובדיעבד אפילו אם סיפר מיושב יצא [פוסקים]" ע"כ. ואכן השו"ע לא ציין לדין זה שכ' הרמב"ם שאם ספר כשהוא מיושב יצא בדיעבד (ועי' ג"כ בשו"ע סי' תקפ"ה ס"א). אולם בשולחן גבוה כ' שלא נראה שפליג השו"ע בזה. אך צ"ע מדוע השמיט השו"ע דין שכתבו הרמב"ם בפירוש. ועי' להלן בזה.

והנה דין זה שיש לספור העומר בעמידה נלמד ממש"כ בקצירת העומר "מהחל חרמש בקמה - אל תקרי בקמה אלא בקומה". ועי' ברא"ש (פסחים פ"י סי' מ"א) שכ' "וכי מברכים, מברכים מעומד דת"ר בקמה תחל לספור אל תיקרי בקמה אלא בקומה". אכן לא מצאנו בתלמוד דרשה זו בפירוש וכמש"כ שם בנימוקי הגר"ב שלא מצא דרשה זו בכל הש"ס. וע"ש לגר"ב שהביא את ד' הכסף משנה (שם בהלכות תמידין ומוספין) שכ' ע"ד הרמב"ם "כ' הר"י בן גיאת שזה קבלה מפי רבותינו ואסמכוה אקרא דבקמה קרי ביה בקומה. ובזוהר פרשת תצוה כתב סוד הדבר למה צריך למנות מעומד". ולכן כ' שכפי הנראה היה כתוב ברא"ש דס"ר והמדפיס שלא ידע פתרון לזה גרס דת"ר. אולם האמת שנתכוון הרא"ש לומר ד'סמכו רבנן' וכמש"כ בכ"מ ע"ש. אולם עי' ביראים (סי' קי"ד) שכ' "ואין

ברכות. ואפשר שכוונת הרוקח להסביר רק מדוע נהגו לעמוד וכפי שנביא להלן מהרשב"ץ, ואיהנ"מ אפשר שהוא דין תורה ממש וצ"ע). וכ"פ בשו"ע (ע"י סי' ח' וסי' תפ"ט וסי' תקפ"ה). וכ"ב המ"ב סי' תקפ"ה (סק"ב) שהטעם שבדיעבד יוצא משום שהוא אסמכתא בעלמא ע"ש. וכ"פ בחזו"ע (יו"ט). וע"ע בערוך השולחן (סי' תפ"ט) שכ' "ועיקר הטעם מבואר בזהר תצוה (ד' קפ"ג ע"א) משום דהספירה עניין גדול כתפלת שמונה עשרה ולכן צריך מעומד" ע"כ. ומבואר ג"כ שהוא דין דרבנן (והיינו אף שלא נדקדק שהיו דרבנן מעצם זה שהספירה עניין גדול כתפלת שמו"ע והרי תפלת שמו"ע מדרבנן [דאפשר דדומה לזה בעניינו אך מ"מ שונה בדינו] מ"מ כ"נ מעצם הסבר דין זה).

**מאידיך** המעיין היטב בלשון כמה ראשונים שהביאו דין זה יראה שמבואר מדבריהם שהוא לכא' דין תורה. והיינו שמלבד שכך מורה פשוט לשונם שהיו דרשה גמורה (ועי' ג"כ בלשון היראים והרא"ש עה"ת שהובאו לעיל). עוד למדו מספירת העומר שצריכה להיות מעומד בגזירה שוה לכל מצווה שכתוב בה 'לכם' שאף היא צריכה להיות בעמידה וכגון ציצית תקיעת שופר ונטילת לולב. וכך נפסק להלכה (עי' מ"ב סי' ח' סק"ב וסי' תקפ"ה סק"ב). ועי' בב"י בסי' ח' ובביאור הגר"א שם שכ' דילפינן ציצית מעומר שצריך לעמוד 'מגזירה שוה' ומשמע ג"כ שהוא מהתורה). ואם דין זה שצריך לעמוד הוא מדרבנן אלא שהסמיכוהו על פס' זה כיצד א"כ ילפינן עוד מזה לכל מקום שכתוב 'לכם' שבעינן ג"כ לקיים המצווה בעמידה (ועי' בחידושי הרשב"ץ על ר"ה דף ל"ד ע"ב שכ' "ראיתי בס' עמודי גולה שהתוקע צריך לעמוד אפי' בתקיעות דמיושב משום

**ובאמת** ראיתי בסדר היום (סדר ספירת העומר) שכ' שדייק זה של ב'קומה' הינו מכך שהכתוב מיותר כי ודאי קצירת העומר אינו אלא בקמה ואלא ודאי בא הכתוב ללמד לעניין ספירת העומר שהיא בסוף הפס' שצריכה להיות בעמידה. ומבואר לכא' מדבריו שאכן דין זה מהתורה (וע"ש בהמשך דבריו שכ' שלמדו מ'בנין אב' לכל מקום שכ' לכם שצריך בעמידה). וכ"ב הלבוש (סי' תקפ"ה ס"א) וז"ל: "אבל בתקיעה שהיא על סדר הברכות שהיא דאורייתא גם השומע צריך לעמוד, משום דילפינן מקרא שצריך לתקוע מעומד, שנאמר יום תרועה יהיה לכם, וילפינן האי לכם מלכם האמור בעומר, דכתיב וספרתם לכם, וספירה היא מעומד דכתיב מהחל חרמש בקמה, והאי קמה מיותר היא דפשיטא

דהנפת חרמש היא על הקמה, לכך אמרו חז"ל אל תקרי בקמה אלא בקומה, וילפינן מגזירה שוה דלכם דתקיעה ג"כ צריכה להיות בקומה" ע"כ.

**וראיתי עוד** בתוס' הרא"ש (מגילה כ' ע"ב) שהבין דיוק זה באופ"א - וז"ל: "כל הלילה כשר לקצירת העומר ולספירת העומר. מהכא פסקינן מדמדמה ספירת העומר לקצירת העומר (ששניהם בלילה) דברכת ספירת העומר היא מעומד דכתיב מהחל חרמש בקמה ודרשינן אל תקרי בקמה אלא בקומה אף ספירת העומר מעומד" - והיינו שאין המילים של מהחל חרמש בקמה הולך על ספירת העומר אלא על קצירת העומר אלא ששוו להדדי. ועי' ג"כ בהדר זקנים עה"ת דברים פט"ז שכ' "מהחל חרמש בקמה. אל תקרי בקמה אלא בקומה שכל מעשה העומר בעמידה ולפיכך אנחנו מברכין על ספירת העומר בעמידה" - והיינו שעיקר הלימוד שצריך להיעשות בעמידה נאמר על קצירת העומר אלא שספירת העומר שווה לזה ולכן בעינן אף בספיה"ע לעמוד. ומ"מ משמע ג"כ לכאור' שהוא דין מהתורה.

**אלא** שלפי"ז יש להתבונן כיצד מהני בדיעבד כשספור בישיבה דהלא דין תורה לספור ספירת העומר בעמידה (וכפי שמבואר מהמ"ב שדווקא משום שהוא רק דין דרבנן אז בדיעבד מהני לספור בישיבה). והנה באבודרהם (ברכות השחר) בעניין ציצית כ' בזה"ל: "וחייב לברך עליו מעומד. ושש מצות הן שברכתן מעומד סימן להם עלץ שלם: עומר, לבנה בחדושה, ציצית, שופר, לולב, מילה. כי באלו הוא כתוב לכם בעומר וספרת' לכם וכן בלבנה החדש הזה לכם, וכן בציצית והי' לכם לציצית. וכן בשופר יום תרועה יהיה לכם. וכן בלולב ולקחתם לכם. וכן במילה המול לכם כל זכר.

ואנו למדין חמשתן בגזירה שוה מלכם הכתוב גבי עומר, וספיר' העומר מעומד שנאמר מהחל חרמש בקמה אל תקרי בקמה אלא בקומה קרי בי' בקימה. ויש מצוות אחרות שמברכין עליהן מעומד למצוה מן המובחר ואם לא בדרך מעומד אין לחוש כגון הלל ומקרא מגלה וסוכ'. וי"א כלל לזה כי כל מצוה שאין בה הנאה מברכים עליה מעומד. ועי' בא"ר (סי' ח' סק"ב) שכ' ע"ד האבודרהם בזה"ל: "ועוד הא כתב אבודרהם דף י"ט זה לשונו, ויש מצוות אחרות שמברכין עליהם מעומד למצוה מן המובחר, ואם לא בדרך מעומד אין לחוש כגון הלל ומגילה וסוכה עכ"ל, משמע דבאינך הזכרים אפילו בדיעבד אינו יוצא. ודוחק לומר דמה שכתב אין לחוש היינו דאפילו הכי יוצא ידי מצוה כתיקונה, ובאמת בדיעבד בכלם יוצא" ע"כ. ועי' ש"ג"כ ברב"ז שכ' "ונראה דהאבודרהם לא שמיע ליה כלומר לא סבירא ליה כהרמב"ם הנ"ל דס"ל גם לענין ספירת העומר, דאם מנה מיושב יצא כנ"ל וכו' שהרי האבודרהם דקדק וכתב ד"ש מצות אחרות שמברכין עליהן מעומד למצוה מן המובחר, ואם לא בדרך מעומד אין לחוש, כגון הלל, ומקרא מגילה, וסוכה, כנ"ל. ומבואר מדבריו, דמה שאין כן בכל הנך דילפינן מגז"ש דלכם לכם מעומר, גם בדיעבד אינו יוצא וכו'. ועל-כרחי צריכין לומר, דהאבודרהם ז"ל הוכיח גם כן מלשון ה"פסיקתא" דהדרשה ד"בקמה" "בקומה", דרשה גמורה מדאורייתא היא. וגם הגז"ש ד"לכם" סבירא לי' דהיא גז"ש דאורייתא. ובדאורייתא אין לחלק בין לכתחלה לדיעבד כנ"ל" ע"כ.

**שו"ר להפמ"ג** (א"א סי' ח' סק"ב) שהרחיב היטב בכ"ז ובתו"ד כ' "ועיין ב"ח [ד"ה ומה שכתב מעומד] הקשה על הסמ"ק

ברכה זו מדרבנן. שו"ר להחיד"א במחזיק ברכה סי' ח' סק"ב שהסביר כעניין שכתבנו וע"ש עוד בכ"ד).

**ולפי"ז י"ל שמה שמבואר בכסף משנה** שהוא דין דרבנן ואסמכתא בעלמא זהו לש"י הרמב"ם שמבואר מדבריו שאין ברכה בעמידה מעכבת וממילא י"ל שהיו רק דין דרבנן והוא נאמר דווקא בספירת העומר וכנ"ל (עי' ברמב"ם הל' ציצית פ"ג ה"ח שלא הזכיר בדבריו לברך בעמידה). אולם למאי דפסקינן שדין זה נאמר אף בציצית וכו' וילפינן כן מספירת העומר י"ל שהוא דין תורה וממילא ברכה בעמידה מעכבת וכפי שנתבאר כ"ז וצ"ע. אולם שו"ר למרן הב"י בבדק הבית שהעתיק ד' הרמב"ם שאם מנה בדיעבד בישיבה יצא יד"ח וחזינן שס"ל כן להל'. אולם כבר מצאנו לדון האם חיבור בדק הבית התחבר קודם השו"ע או אח"כ ולפי"ז י"ל עוד בזה.

**אולם מצאתי למהר"י עייאש בהגהותיו** "עפרא דארעא" על ס' "ארעא דרבנן" (מהדו"ק סי' ז') שהשיג על מה שהוכיח הארעא דרבנן מד' הרמב"ם (פ"ג מהל' תרומות הי"ז) שכ' שבדיעבד מועיל לתרום אף שלא מן המוקף שס"ל כרש"י שאף בתרומה גדולה הדין שאין תורמים אלא מן המוקף הוא מדרבנן בלבד שאם הוא מן התורה אין כלל חילוק בין לכתחילה לבין דיעבד (מלבד בקדשים ע"ש. אולם עי' בפסחים דף י"א ע"א בתוס' ד"ה קוצרין. ועי' היטב בשו"ת הרב"ז שם במש"כ בעניין זה). וכתב ע"ז "יש ליישב ולומר דהך כללא דבדאורייתא לא מפלגינן בין לכתחילה לבדיעבד היינו כשמפורש האיסור בכתוב, אבל כשאנו מפורש יש חילוק. ובזה תשובה מוצאת להא דכתב רבינו ז"ל בהלכות תמידין שסופר ספירת העומר מעומד ואם מנה

[הו"ד בב"י] דהא ירושלמי פסק כל הברכות צריך עמידה וכל שכן עשייתן (עיי' אליה רבה אות ב'), ולמה לי גזירה שוה בציצית מילה ושופר, יע"ש. ולדידי י"ל דהסמ"ק סובר בהנך דיעבד נמי פסול, אם עשה מיושב צריך לחזור לעשות מעומד, ושאר מצות רק לכתחילה וכו' (והר"מ ז"ל דכתב בספירה פרק ז' מהלכות תמידין ומוספין הלכה כ"ג, מנה מיושב יצא, דספירה בזמן הזה דרבנן, ליתא דלהר"מ שם הלכה כד ספירה בזמן הזה דין תורה) וכו' "וע"ש עוד בכ"ד בזה. ומבואר מדבריו שלסמ"ק דין זה שהמצוה צריכה להיות בעמידה מעכב. ולפי"ז י"ל שלכן השו"ע לעניין ספירת העומר השמיט את ד' הרמב"ם שאם ספר מיושב יצא שהרי בסי' ח' העתיק דברי הסמ"ק שמשמע שהוא ממש דין תורה ולפי"ז י"ל שכל שספר בישיבה אף בדיעבד לא יצא יד"ח (ואפשר שאף כשנאמר שספירת העומר בזה"ז מדרבנן [וכפי הפשטות לעניין הלכה] מ"מ תקן רבנן כעין דאו' שלא יוצאים יד"ח אם בירך בישיבה על מצוות אלו שמדאו' צריכים להיות בעמידה. ובפשטות יש להוכיח כן מד' האבודרהם הנ"ל שכ' שבעינן לעמוד לעניין לבנה בחידושה ומשמע שאיירי על ברכת הלבנה ולא על קידוש החודש שהיה בעבר שהרי איירי לעניין ברכות. ומשמע שאע"פ שהיו מדרבנן מ"מ תקנו רבנן בזה שברכה מעומד מעכבת [וכפי שנתבאר לעיל מהא"ר והרב"ז דכך נראה שס"ל לאבודרהם]. אא"כ נאמר שברכת לבנה כך היא תחילת תקנתה משא"כ ספירת העומר שספירה זו בזמן שהיה בהמ"ק קיים הייתה מדאו' וצ"ע. ומ"מ לעניין ברכת הלבנה עי' בברכ"י סי' ח' שהתק' ע"ז מהגמ' בסנהדרין דבעינן לעמוד משום הקבלת פני שכינה וחזינן שאי"ז משום גז"ש. אא"כ נאמר שהוא רק מה שגרם לרבנן לתקן בזה שברכת הלבנה תעכב בעמידה שהרי סו"ס



י"ל שכל דין זה הוא מדרבנן בלבד ולכן אף הברכה בכלל אסמכתא זו (אא"כ נאמר שמש"כ ברכה לאו דווקא וכוונתם למצוה אלא שמ"מ בד"כ כשעושה המצוה מעומד מברך ג"כ מעומד וצ"ע). ואכן הראוני לד' הגר"א (סי' תפ"ט ס"ו) שהנוסחא שלהם הייתה ברוך אתה ה' וכו' וציוונו על ספיה"ע שהיום כו"כ לעומר. ונמצא איפה שהספירה והברכה כאחד הם (ולכן אע"פ שמן התורה לא היו מונים כך מ"מ כיון שכך הצורה שמונים י"ל שכ' כן הראשונים וכו'). אולם מלבד שאי"ז ברור שאפש"ל כן בכל אותם ראשונים וכו'. עוד הרי כתבו כן אף בשאר המצוות שנלמדות מספירת העומר שבהם הברכה והמצוה חלוקים.

**ואכן** מובא מהירושלמי (ארחות חיים [הו"ד בב"י סי' ח']. ועי' ג"כ בדרכי משה סו"ס נ"ו שהביא ממש את לשון הירושלמי בזה) שיש לברך כל ברכות המצוות בעמידה ("דכיון שאומר בהן וציוונו צריך לברך להקב"ה מעומד על מה שציוונו וקרבנו לעבודתו דעבודה בעי עמידה אבל לא בברכת הנהנין" - ב"ח. אכן עי' במור וקציעה סי' ח' שכ' "דצריך לעמוד בברכה מפני כבוד קדושת השם שבברכה". ובאמת כ"נ יותר שמורה לשון הירושלמי כיון שלמדו זאת מהפס' "קום כי דבר ה' אליך". אכן כבר בראשונים מבואר שזהו דווקא בברכת המצוות ולפי"ז מבואר מדוע נאמר זאת דווקא בברכת המצוות. ועי' ג"כ במ"א. וע"ע במור"ק שם שהרחיב בזה. ועי' ג"כ בפמ"ג ואכמ"ל). וא"כ י"ל שלכן כ' הראשונים וכו' שמברכים בעמידה והיינו לא מצד הדרשה של 'החל חרמש בקמה' דזה נאמר על הספירה עצמה אלא מצד שבכל ברכת המצוות עומדים (ועי' ג"כ במ"ב סי' ח' סק"ב שכ' "ר"ל העטיפה והברכה שתיהן

מיושב יצא, דמנא ליה הא דיצא בדיעבד והא נפקא לן מקרא דאל תקרי בקמה אלא בקומה, ובדאורייתא לא מפלגין בין לכתחילה לבדיעבד. והשתא ניחא כיון דלא נזכרה עמידה בפירוש בכתוב אלא מכח אל תקרי יצא בדיעבד" ע"כ - ומבואר שאיהנ"מ הדין לעמוד בספירת העומר הוא דין תורה אלא שמ"מ כיון שלא נזכרה עמידה בפירוש בכתוב הרי שיוצא בדיעבד (ואולי יש לדקדק כן מהרמב"ם שכ' "אין מונין אלא מעומד ואם מנה מיושב יצא" - והיינו שמצד אחד משמע שרק כך סופרים ואילו מצד שני משמע שאם ספר מיושב יצא והיינו דאם הוא דין תורה הרי חסר דין זה ואי"ז לכתחילה בעלמא. ולפי"ז לכאור' יש ג"כ לדחות הראיה מד' האבודרהם כיון שיש חילוק בין הדין לכתחילה לעמוד בספירת העומר לשאר מצוות - עי' בזה). ומ"מ זה חידוש כיון שפשטות העניין מורה שאם זה מדאור' הרי זה מעכב בכל עניין וכפי שנראה מהמ"ב הנ"ל וצ"ע.

**עוד** יל"ד בכ"ז שהרי בלשון המדרש וכמה ראשונים מוכח שאף את ברכת ספירת העומר צריך לברך בעמידה ולא רק את הספירה עצמה (ראיתי במדרש אגדה [בובר - דברים פ"ר' ראה שופטים פט"ז] שכ' "בקמה. בקומה צריך לברך ולא בישיבה". ועי' ג"כ פסיקתא זוטרותא [לקח טוב] במדבר פרשת שלח לך דף קי"ג ע"ב שכ' "ויש אומרים צריך לברך מעומד דכתיב והיה לכם לציצית. ויליף לכם לכם מן וספרתם לכם מה ספירה מעומד אף עטיפה מעומד והתם מנא לן. דכתיב (דברים טז) מהחל חרמש בקמה" ע"כ. ועי' ג"כ בעיטור וביראים והרא"ש וכו' וכו"ל ואכמ"ל) והרי הברכה על הספירה היא מדרבנן בלבד. וכיצד אפש"ל שזה מהתורה וכו' ואלא לכאור' ודאי



שנאמר דזהו אסמכתא בעלמא (ואכן הפוס' התקשו מדוע נצרכו להגיע לדרשה ולג"ש אם הוא דין כללי שברכת המצוות צריכים להיות בעמידה. וי"א שאיהנ"מ לא סברין ד' הירושלמי בזה [עי' ב"ח] אולם העיקר להל' שסברין ד' הירושלמי בזה. ומצאנו כמה יישובים להע' זו ואכמ"ל).

**ומצאתי** בשו"ת דרכי נועם (סי' ג'). לרבי מרדכי הלוי אביו של בעל הגינת ורדים נפטר לפני כשלש מאות וחמישים שנה) שהרחיב בסוגי' זו ובתו"ד כ' "ולעניות דעתי נראה שאין זו כונת הירושלמי דלא אתי אלא לומר על ברכת אותם מצות שצריך לעשותם מעומד משום דכתיב בהו לכם כגון עומר וציצית וכיוצא גם ברכתם צריכין לברך מעומד שאין ראוי לעשות המצוה מעומד ושיברך עליה מיושב מפני כבוד הזכרת שם ומלכו' דאע"ג דחייוב ברכות אינו אלא מדרבנן מכל מקום כיון שהמצו' עצמ' צריך לעשות' מעומד' גם הברכ' תהיה מעומד' וזה אומר' על הברכו' מעומד כלומר ברכות של אותם מצות שצריך לעשותם מעומד ובה איתי שפיר הירושלמי כתלמוד דידן וכסברת הפוסקים אף על גב דלכם האמור אצל קצת מצות אצטריכו לדרשה אחרת כגון לכם משלכם מכל מקו' מדכתיב לכם איכא נמי לאקושינהו ללכם הכתוב גבי עומר דדי לג"ש להיותה מופנה מצד אחד זה נלע"ד דעת הירושלמי" ע"כ. ומבואר מדבריו שאי"ז דין כללי לעמוד בכל ברכת המצוות אלא רק באותם מצוות בהם ילפינן מג"ש וכו' שצריך לעמוד בהם. ולפי"ז י"ל שלכן כ' במדרש ובראשונים שאף מה שצריך לברך מעומד נלמד מהחל חרמש בקמה. כיון שדווקא במצוות אלו בהם בעינן לעמוד אז אין ראוי שהברכה תהיה מיושב והוי ענין של לימוד אחד בכ"ז (וע"ש במה שהסביר כוונת

בעמידה העטיפה משום דכתיב לכם וילפינן ג"ש מעומר דכתיב ג"כ לכם ובעומר כתיב מהחל חרמש בקמה ודרשינן בקומה והברכה משום דכל ברכת המצות צריך להיות בעמידה"). אולם מלשון המדרש והראשונים משמע שעצם הברכה נלמדת מדרשת 'החל חרמש בקמה' - ובעכצ"ל כנ"ל.

**ובאמת** המעיין בלשון הטור (סי' ח' וסי' תקפ"ה) יראה שאיירי רק על המצוה עצמה שצריכה להיות בעמידה (בסי' ח' כ' "יתעטף בציצית מעומד". ובסי' תקפ"ה כ' "ועומד התוקע לתקוע שצריך שיתקע מעומד". וכ"כ בסי' תפ"ט ע"ש. ואכן בשו"ע סי' ח' מבואר שאף הברכה צריכה להיות בעמידה. אולם מסתבר שכוונת השו"ע שיש לעמוד בברכה ע"פ הירושלמי שכל ברכת המצוות צריכים להיות בעמידה וכפי שהביא הב"י מהא"ח. ולפי"ז א"ש מדוע בסי' תקפ"ה ובסי' תפ"ט הזכיר השו"ע שרק מעשה המצוה צריך להיות בעמידה כיון שרק מעשה המצוה גופיה נלמד מהדרשה ומהג"ש של לכם שבעינן להיות בעמידה וכ"ש לפי"מ שנתבאר שהוא דין תורה ולכן זאת הזכיר השו"ע בעיקר. וכך מבואר כ"ז בפמ"ג שכ' "בטור כתב יתעטף מעומד, והמחבר שינה וכתב יתעטף ויברך מעומד אפילו הברכה מעומד, והעשיה הוה דין תורה מעומד מגזירה שוה דלכם מעומר, והברכה גופא דרבנן, ואמרו דג"כ מעומד תהוי הברכה, והוא מירושלמי כל הברכות מעומד כו', עיין ב"י [ד"ה ומיד]" - אך מ"מ מה נעשה עם הראשונים שמבואר מדבריהם שאף הברכה צריכה להיות בעמידה משום דרשה זו. וביותר יש להתבונן בדבריהם דהלא בירושלמי מבואר שהברכות צריכות להיות בעמידה מצד דין כללי בברכת המצוות ולא מצד עצם הדרשה מהחל חרמש בקמה אף

כמש"כ בעפרא דארעא שהיות ודין זה שבעינן לעמוד אינו כתוב בתורה בפירוש אז אפשר שהוא רק דין לכתחילה (אך זה חידוש). ולפי"ז היה אפש"ל שטעמו של הזוה"ק (וכנ"ל) מדוע בעינן לעמוד בספיה"ע בא להסביר רק מדוע עיקר דין זה התפרש דווקא בספירת העומר ולא בשאר דינים שג"כ ילפינן מספיה"ע שצריך לעמוד בהם (וע"ז הסביר שבספיה"ע ישנו סוד מיוחד). או שאפשר שהזוה"ק איירי בזמן הזה שהוא רק מדרבנן וא"כ אין לדרוש דרשה זו. ולכן כ' שמ"מ כיון שיש לזה בחינת שמו"ע אז עדיין יש לעמוד בזה (אולם פשטות הפוס' שהעתיקו דרשה זו אף לדין דפסקינן שספיה"ע מדרבנן משמע או שהבינו שכ"ז רק אסמכתא בעלמא ולכן בכל עניין זה שייך או שהבינו דמ"מ מדרבנן אמרינן כן דתקון רבנן כעין דאו' ויש להתיישב בזה. שו"מ במנחת אלעזר (ח"א סי' מ"ח) שהביא חלק מהדיוקים שכתבנו שהי מהתורה ומעכב - אלא שתמה ע"ז כיצד אפש"ל שהוא דין גמור מהתורה ע"ש (וע"ש במה שהעיר ע"ז ממה שלמדו מזה אף להבדלה דבעינן שתהיה מעומד מהא דכתיב אשר הברדלתי לכם ע"ש). אולם זה ראיתי להברכי יוסף גופיה (ח"מ סי' י"ז סוף אות ג') שהבין בפירוש שהאי דינא של מהחל חרמש בקמה וכו' והדינים שלמדו מזה הוי מדרבנן בעלמא (ושלכן יש להקל אף לעמוד ע"י סמיכה באופן שאם ינטל אותו דבר שסומך עליו לא יוכל לעמוד ע"ש ועי' להלן [ולפי"ז לאותם פוס' שס"ל שהוא דין מהתורה אין להקל בזה]) וצ"ע.

והנה בזמן הזה שלדעת רוב הפוס' ספיה"ע הוא רק מדרבנן בלא"ה דין זה שצריך לעמוד בשעה שסופר העומר הינו מדרבנן בלבד. אולם לכאור' נ"מ גדולה תהיה לעניין

הארחות חיים שלא יקשה מדבריו ע"ז ע"ש ואכמ"ל. ועי' ג"כ במגן גיבורים דלהלן להסביר זאת). ובעניין זה ראיתי אף במגן גיבורים (ר"ס ח') שכ' לבאר כן. ע"ש הרחבה בהבנת הדברים.

ולפי"ז כמובן יוצא שא"צ לעמוד בכל ברכת המצוות אלא רק מצוות שצריכים להיות בעמידה אף ברכתם צריכה להיות בעמידה. ואין דברים אלו מוסכמים וכמש"כ המ"א לעניין ברכת המגילה וכו' ואכמ"ל (וע"ש במגן גיבורים שלפי"ז נח' על המ"א בזה). ועי' בפמ"ג (סי' ח') בזה ואכמ"ל. ואפשר שמח' זו תלויה במח' הפוס' וכנ"ל האם דין עמידה בספירת העומר וכו' מעכב. כיון שעיקר הכרח הדרכי נועם לדברים אלו (ועי' ג"כ במגן גיבורים) מצד ד' הירושלמי שלפי"ז מדוע בעינן להגיע לדרשה ולג"ש ולכן הסביר שהירושלמי איירי דווקא במצוות אלו. אולם י"ל שד' הירושלמי נאמרו בכלל ברכות המצוות ומ"מ ל"ק כיון שהתחדש באותם מצוות של הדרשה והג"ש שזה מעכב ובזה שאני ממש"כ בירושלמי. אכן י"ל שהדרכי נועם ס"ל דאי"ז מעכב ולכן אי אפשר ליישב כעניין זה ולכן בעינן להגיע ליישוב זה (אולם משמע מהדרכי נועם דהוא ממש דין תורה. ולכן נצטרך לכאור' להגיע למה שנתבאר מהעפרא דארעא שאע"פ שהוא דין תורה מ"מ אי"ז מעכב וצ"ע). ומ"מ ישנם דרכים נוספות ליישב הדברים ולפי"ז א"צ להגיע לזה וצ"ע עוד בזה.

ומ"מ לפי"מ שנתבאר יוצא שאע"פ שהמ"ב ס"ל שהדין לעמוד בספירת העומר וכו' הוא רק דין מדרבנן אדרבה מפשטות הסוגי' מוכח דהוי ממש דרשה וג"ש מהתורה. ולפי"ז בפשטות דין זה שבעינן לעמוד צריך להיות מעכב. אא"כ נאמר

זו חשובה כשיבה. וע"ש בשעה"צ שהביא מהברכ"י שמצדד להקל בזה (עי' לעיל) ושלכן (כ"כ בשעה"צ) במקום הדחק אפשר להקל בזה. וצ"ל שאע"פ שהמ"ב לא העתיק ד"ז של סמיכה לגבי ספירת העומר מ"מ מסתבר שה"ה נוהג דבר זה בספירת העומר שהרי הוא המקור לכל האי מצוות שיתקיימו בעמידה (אלא שמ"מ המ"א הוא זה שכ' דין זה בתקיעת שופר ולכן נגרר אחריו המ"ב). ויש להתיישב עוד בכל נידו"ז.

תקיעת שופר ונטילת לולב וכו' שאף בזה"ז הם מהתורה שלפי"ז יוצא שאם נסבור שהדין שצריך לעמוד הוא דין מהתורה אזי יוצא שהדין לעמוד בספיה"ע שהוא 'המלמד' הינו מדרבנן (בזה"ז) ואילו ה'נלמד' (שופר וכו') הדין לעמוד בהם הוא מהתורה וזהו חידוש וצ"ע. והנה המ"ב בסי' תקפ"ה (סק"ב) הביא מהמ"א שהיות וישנו דין לעמוד בתקיעת שופר א"כ אין לסמוך על שום דבר באופן שאם ינטל אותו דבר הוא יפול כיון שעמידה



הרב משה חליוה  
מח"ס 'ענפי משה' וש"ס

## תשובות בענינים שונים

### נטילת ידים לסעודה במים של מקסיקו שיש בהם זיהום אויר

ב' להקל בנשתנו מחמת עצמן משום דבמשנה ובהרמב"ם ליתא יעו"ש. אבל הב"ח כתב דיש להחמיר כפסק השו"ע, והביאו בכנה"ג בהגה"ט אות א', ועיין ברכי יוסף אות ב' מה שהאריך בזה וסיים וז"ל ולענין הלכה הגם דהאחרונים מקילין בנשתנו מחמת עצמן יש להחמיר כדעת הטור ומרן ומהרש"ל וכ"כ הב"ח עכ"ל. וכן נראה דעת המאמר אות א' וע"ש מש"כ לתרץ קושיית הט"ז והמג"א יעו"ש. וכן פסק החדש לאלפים אות א', בן איש חי פ' קדושים אות א', וכן עיקר, דהא כבר כתבנו בסימן הקודם דאע"ג דנט"י דרבנן מ"מ משום ספק ברכות יש להחמיר וא"כ כ"ש בדין זה דכן הוא נמי דעת מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו וכן נראה דעת מור"מ ז"ל מדלא פליג עליה, ורק אם לא אפשר במים אחרים יטול מהם ולא יברך בשם ומלכות, וכ"כ בא"ח שם, עכ"ל.

**נמצא** מן המורס לענין מים שנשתנו מחמת עצמן, דלבני אשכנז יש להתיר הדבר ולבני ספרד יש להחמיר בזה (ועי' בפסקי תשובות סי' ק"ס (הערה ד') מ"ש מספר שלחן הטהור (זר זהב, ס"ק א') והערות השלחן (ס"ק ג') להעיר היכי שייך מים שנשתנו מחמת עצמן וס"ל דנשתנו המים ע"י אויר הנפסד או חום השמש לא חשיב נשתנו מחמת עצמן, ע"ש היטב. ועי' נמי בספר שונה הלכות למור"ר מרן שה"ת הגר"ח קניבסקי צדוק"ל סי' ק"ס (סעיף א') דכ' בסו"ד "ובחזו"א מצדד לפסול בנשתנו מחמת

למע"כ הבה"ח המופלג בתורה עדיו לגאון ולפאר בישראל כמר יצחק פרץ שיחי' לאי"ט, מקסיקו,

**שלמא** רבא ונהורא מעליא,

**קבלתי** מידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א את גליונו בארות יצחק (גליון מ"ד) וראיתי לו שעלה ונסתפק בענין נטילת ידים לסעודה במים המצויים במקסיקו אשר נשתנה צבען לצהוב מחמת זיהום האויר, אם איכא בהא פסול דשינוי מראה.

**הנה** הלכה פסוקה בשו"ע או"ח סי' ק"ס (סעיף א') מים שנשתנו מראיהן בין מחמת עצמן בין מחמת דבר שנפל לתוכן בין מחמת מקומם פסולים, ע"כ. ומדברי מרן ז"ל מבואר באר היטב דסבירא ליה דאין נ"מ מחמת מאי נשתנה מראה המים ובכל גווני הוא דאין ליטול בהו.

**אכן** המ"ב (שם, ס"ק ב', ד"ה מחמת עצמן) כתב וז"ל כגון שעמד בכלי זמן רב עד שנעשה ירוק על ידי האויר החם, והנה המחבר העתיק זה מלשון הטור אבל ברמב"ם לא נזכר לפסול אלא בנשתנה מחמת דבר אחר וכן הוכיחו האחרונים והסכימו לדינא דמותר בנשתנו מחמת עצמן, עכ"ל.

**מיהו** בכף החיים (שם, ס"ק ה', ד"ה בין מחמת עצמן) כ' וז"ל וכן כתב בלבוש, מיהו דעת הט"ז ס"ק א' ומג"א ס"ק

הוא מחמת חום השמש החזק הרי שבאנו בזה לפלוגתא הנ"ל בין בני אשכנז לבני ספרד (ואשר ישנם אף מרביותאי מבני אשכנז שצידדו לאסור זה וכמש"כ לעיל). אך אם אמנם ישנו זיהום באויר (וכגון שרואים שנזדהם האויר מחמת עשן וכה"ג) ומחמת כן מצהיבים המים לכאו' לכו"ע מיפסלו הני מיא לנט"י, ואם הוא אובך הבא מחמת עפר כפי שמצוי בסופות חול וכיו"ב עי' במ"ב (שם, ס"ק ג') דעפר וטיט שנתערב בהמים לא חשיב שינוי מראה.

בברכה וביקר  
הק' משה חליוה

עצמן דכל מחמת עצמן היינו נמי מחמת האויר והוי כמחמת מקומן (סי' כ"ב סק"ז) "עכ"ל וע"ש ויש לדון בכל זה.

**ואמנם** הא מיהא כולי עלמא מודו דבהיכא דנשתנו המים מחמת דבר אחר מיפסלו לנט"י. ויעויין במ"ב (שם, ס"ק ג') דנקיט איזה אופנים דמיפסלו בהם המים מחמת דבר אחר שנפל בהם וחדא מינייהו הוי בנשתנו המים מחמת עשן, ע"ש.

**ומהשתא** יש לדון במים המצויים אצלם שמצהיבים מחמת זיהום האויר, דיש לידע היאך הוא האופן שמצהיבים, דאם

## הרגיש לגלוטן ואוכל פת מתירס בסעודה שלישית אי בעי ליה להפסיק סעודתו קודם השקיעה

חשכה צריך להפסיק דשתיה לאו דבר חשוב הוא שתועיל התחלתו מבעוד יום, עכ"ל.

**והנה** הן אמת דבשו"ע נקיט בלישני' שתיה, אך האחרונים דנו גבי האוכל פירות ומזונות אם צריך להפסיק ובערוה"ש (שם, ס"ק ה') כ' וז"ל אבל אם היה יושב ושותה או אפילו רבים שישבו לשותות וחשכה צריכים להפסיק שאין זה קביעות ואפילו אוכלים פירות ומגדנות, ונ"ל אפילו אוכלים מזונות אין זה קביעות דאם הוא קביעות היה להם ליטול ידיהם ולברך המוציא ומדלא עשו כן הוי ליה אכילתם עראי וצריכים להפסיק עכ"ל.

**ומבואר** מדבריו דפירות ומגדנות פשיטא דהוו כשתיה, וגדולה מזו חדית דאף מיני מזונות הוו כן ומה"ט דאם הוא קביעות הי"ל ליטול ידיהם ולברך המוציא.

**כבוד** ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינובין שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ושא"ס,

שלו' וברכה וכט"ס,

**בדבר** השאלה במי שרגיש לגלוטן ומחמת כך מאכלו מפת העשויה מתירס וכה"ג, והתחיל סעודה שלישית קודם השקיעה אי שרי ליה להמשיך סעודתו אף אחר השקיעה.

**הנה** בשו"ע סי' רצ"ט (סעיף א') כ' "אבל אם היה יושב ואוכל מבעוד יום וחשכה לו, אינו צריך להפסיק (אפילו משתיה) (ב"י) ואם היה יושב ושותה וחשכה לו צריך להפסיק ע"כ. ועי' במ"ב (שם, ס"ק ה', ד"ה יושב ושותה וחשכה לו) דכ' וז"ל היינו שישב לשותות מבעו"י ולא בתוך הסעודה וחשכה לו ואפילו אם רק נעשה ספק

תרגימא עפ"י המבואר סי' רצ"א א"כ דינו כסעודת שבת ושפיר שייך מש"כ הלבוש דנמשך השבת עם קביעתו, עכ"ל.

**ולדברי** השבט הלוי לכאור' אית לן למימר נמי בנד"ד דכיון דקביעת סעודתו בפת תירס הוא מחמת ההכרח משום בריאותו הו"ל כפת לאיניש דעלמא ושרי לי' להמשיך סעודתו אף אחר השקיעה.

**ועוד** יש לדון להיתרא בזה לפום מאי דהבאנו בספר שפתי איל (עניני שבת, ס"ק י"ז) דמרן החזו"א ז"ל הורה למי שהרופאים אסרו לו לאכול דברים אחרים דשפיר מהני ליה למיכל עוגיות מקמח תפוא"א ולצאת בהו ידי קידוש במקום סעודה, ע"ש. כל זה כתבתי לפום ריהטאי, ויל"ד בזה.

**ביקרא דאורייתא**

הק' משה חליוה

ולפי"ז יל"ד במאי דקמן דאה"נ פת מתירס הוי כפירי ומ"מ הרי מה שאינו נוטל ידיו להמוציא הוא משום שזה הוא פתו ואם כן קביעותא קמן ונימא להתירא.

**ומצינו** נמי בשו"ת שבט הלוי חלק שמיני (סימן ל"ו ד"ה ואשר) דכתב וז"ל ואשר שאל באוכל מיני תרגימא לסעודה שלישית אם זה נחשב לקביעות להמשיך לאכול אחרי שתחשך עפ"י המבואר או"ח סי' רצ"ט ס"א דביושב ואוכל א"צ להפסיק, והיושב ושותה צריך להפסיק, לכאורה משמעות הפוסקים דהוא מטעם קביעות סעודה דהיינו ברכת מוציא עד בהמ"ז. איברא לשון הלבוש שם כ' הטעם דא"צ להפסיק באכילה כיון דקבע לכבד שבת נמשך השבת עם קביעתו. וכיון דבנ"ד רוצה לצאת את דין הסעודה השלישית במינה

## איש שבירך "שעשני כרצונו" אם יש לו לחזור ולברך "שלא עשני אשה"

יוכל לברך אח"כ שלא עשני אשה, ומע"כ נ"י רצה לתלות זה בטעמי האי ברכה, דלמ"ש הטור סי' מ"ו דכ' 'ואפשר שנוהגים כן שהוא כמי שמצדיק עליו הדין על הרעה', אכתי ברכה זו ל"ש בגברי, אך למ"ש הט"ז (שם, ס"ק ד') בתו"ד גבי ברכה זו "דהא חזינן אפי' בברכת האיש שיש מעלה בבריאת האשה ע"כ שפיר חייבת היא לברך על מעלה שלה", ע"ש. ודבפמ"ג (שם, משב"ז ס"ק ד') כ' בהדי' דפלוג' היא בין הטור לט"ז, ועפי"ז כתב מע"כ נ"י דלדרכו של הט"ז אפשר דגם איש שבירך ברכה זו שפיר דמי מדהוי הודאה על חלקו וכעין ברכת שהכל שפוטרת

**כבוד** הרה"ג צמ"ס מוה"ר שמואל כהן שליט"א בעמח"ס רבים ויקרים בעיה"ק ירושלים תובב"א, **שלו' וברכה וכוט"ס,**

**הנני** מאשר קבלת קונטרסו החדש "עורי דבורה" חלק י"ב, ותשוח"ח. ומשנה ברכה לידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א אשר היה לו לעזר ואחיסמך באמצעות מכוננו גם אני אודך.

**במ"ש** (סימן ב') דשאל בנו יניק וחכים כמר יהודה נ"י היכי הוי דינא באדם שבירך "שעשני כרצונו" בשם ומלכות אם

דסו"ס משבח להקב"ה הא מיהא חסר במהות השבח שנתייחד להאיש אשר הוא שלא עשאו אשה.

**אלא** דהא מיהא אפשר דאיכא לדחויי ולמימר דכל שאומר שעשני כרצונו, יש לן לפרש דכוונתו דעשאו איש וממילא מתפרשת הודאתו על כך שלא עשאו אשה ואיברא דמילתא דחיקא היא, מאחר דבפשיטות בטעותא בירך כן, וודאי דלא אסיק בדעתיה הא מילתא, ויש בזה צדדים לכאן ולכאן וכפי הנראה מע"כ נ"י נמי מספק"ל בהא גופא, ואמנם לענין הלכה מסתברא דכיון ששינה ממטבע חכמים הנתקן לו, לא יצא ידי חובה, ויש לו לחזור ולברך שלא עשני אשה בשם ומלכות, וכדמייתי מרובא דרבוותאי.

בברכה וביקר  
הק' משה חליוה

הכל וכו' ושוב הביא בזה מדעות גדולי הפו' דהובאו בגליון וישמע משה (פרשת חיי שרה תשפ"א לפ"ק), ע"ש.

**הנה** בעיקר הדבר אי דמו ברכת שהכל וברכת שעשני כרצונו להדדי, לכאן יש מקום לחלק ביניהם דברכת שהכל כוללת הכל, ומה שיש לברך ברכות פרטיות על כל דבר ודבר כמזונות וגפן וכו"ג, היינו כתוספת שבח ועילוי במהות בירור הברכה ושיוכה למה שמברך עליו ועל כן כל שבירך שהכל יצא בדיעבד דכאמור הא מיהא גם זה הדבר שבירך עליו כלול בהאי ברכתא (ונמצא דהפסיד רק מעלת בירור ושיוך הדבר וכמש"נ) משא"כ גבי ברכת שעשני כרצונו דהגם דנימא דהויא שבח הרי י"ל דכיון דמעולם לא נתקנה אצל אנשים כיון שיש בה פחיתות לכשעצמותה ממעלת "שלא עשני אשה", נמצא דכל שאיש מברך ברכה זו הגם

## הליכה ברגליו על פני ירידה במעלית לענין מעלת שכר פסיעות

יושר וזכות עדי נזכה לגאולה שלימה בב"א. **במ"ש** (עמוד צ"ה) דסיפר שכנו של מו"ר זצוק"ל דפ"א בצאתו לתפילה הגיעו על יד המעלית וכיבדו השכן למו"ר זצוק"ל שיכנס ראשון למעלית אך מו"ר זצוק"ל אמר לו "אני בדרך לתפילה ואני מעוניין לרדת במדרגות", וטעמו היה בכדי להרויח שכר פסיעות, וע"ש עובדא נוספת בזה וציין נמי מו"ר זצוק"ל למ"ש בפלא יועץ (ערך תפילה) שמכל פסיעה ופסיעה שאדם פוסע בדרך לתפילה נברא מלאך, ע"ש.

**הנה** כעין זה אשכחנא נמי בספר כאיל תערוג מתורתו דמו"ר מרן רשכבה"ג

**כבוד** ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אורך ושא"ס,

שלו' וברכה וכת"ס,

**בחיבת** הקודש זכיתי לקבל ממע"כ נ"י את ספרו החדש "מצודתו פרוסה מירושלים", אשר זכה להו"ל יחד עם רעהו הרה"ג רמ"צ הלוי ציון שליט"א ובו באו מתולדותיו והנהגותיו דמו"ר מרן הגאון הצדיק כקש"ת רבי יוסף ליברמן זצוק"ל בעמח"ס משנת יוסף ושא"ס, ויה"ר שיהיו הדברים לנייחא לנשמת מו"ר זצוק"ל בעלמא דקשוט וידובבו שפתי קדשו להליץ בעדכם

קטנות (ח"א, סי' רכ"ג) דן מ"ט לא ברא השי"ת כנפיים לאדם וכדאחז"ל בסנהדרין (דף צ"ב) דלעתיד לבוא עושה השי"ת כנפיים לצדיקים וכ' "כדי שלא יהיה קל לדבר עבירה ושיהיה לו שכר פסיעות" וכו', וע"ש בכ"ד, ולכאו' אי רכוב כמהלך נימא נמי דמאן דאית ליה כנפיים ומרחף בהם הו"ל כמהלך. אמנם לקושטא דמילתא איני יודע אם יש לדנו להמרחף כמהלך ואין לך בו אלא חידושו, ואף לו יהיבנא דהו"ל כמהלך הא מיהא למאי דכתיבא לעיל י"ל דמהלך ברגליו עדיפא מאחר שמהלך בזמן וטורח טפי, ועי' במכתבו דהגר"א וייס שליט"א הנדפס בספר ומשחרי ימצאוני (ח"א, עמוד תק"ז) מ"ש לדון אם בנוסע ברכב יש שכר פסיעות, ע"ש. ויל"ע נמי בנוסע באוטובוס בעמידה אם אמרינן ביה להא דרכוב כמהלך. ויש לפלפל בכל זה וביותר למ"ש הגרא"ו שליט"א בהנ"ל וקוב"ה חדי בפלפולא דאורייתא.

**ביקרא דאורייתא**

הק' משה חליוה

הגרא"ל שטינמן זצוק"ל (הל' תפילה, עמוד קמ"ח) דהביאו מספר מפי כהן (עמוד פ') משמ' דמו"ר מרן הגרא"ל זצוק"ל דהיורד (או עולה) מביתו לתפילה ראוי שירד (או יעלה) במדרגות ולא במעלית כדי שלא יפסיד שכר פסיעות, ע"ש.

**והנה** יש לדון בכל הא מהא דקיי"ל בקידושין (ל"ג ב') דרכוב כמהלך דלפי"ז אפשר שהיורד או עולה במעלית הוי נמי בכלל הא דרכוב ואם כן צ"ע מ"ט נימא דמפסיד בזה שכר פסיעות דלכאו' בהא דרכוב כמהלך מחשבין את רכיבתו כאילו הולך ברגליו. ושמא צ"ל דאף את"ל דהוי זה כמהלך ברגליו הא מיהא המהלך ברגליו בפועל אית ליה שכר טפי והיינו לצד דזמן הילוכו רב יותר מהנוסע ברכב או היורד במעלית (ועיין בשו"ע יו"ד סימן רמ"ב (שלהי סעיף ט"ז, ובמ"ש הט"ז (שם, ס"ק י"א) בהא דרכוב כמהלך, ע"ש).

**גם** הלום העירני ידידנו הרה"ג ר"מ פוליטנסקי שליט"א שבשו"ת הלכות

## **קטנה שנטלה ידיה בשחרית לתוך גיגית מים אם המים שבגיגית נעשו כשופכין**

שחרית לתוך גיגית המים אם המים שבגיגית הם כשופכין ואין ליטול מהם ידים לסעודה וכה"ג.

**הנה** מצד מה שעוררו שמא יש להקל בזה מה"ט דהוי נט"י של קטנה, עי' במ"ב סימן ד' (ס"ק י') מ"ש עפ"י הפמ"ג ז"ל דיש ליזהר שהקטנים יטלו ידיהם שחרית כי נוגעים במאכל, ומשמע שאין חילוק בזה בין

**כבוד** ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ושא"ס,

שלו' וברכה וכט"ס,

**ע"ד** שאלת ידידנו הרה"ג ר"פ יצחקי שליט"א במי שמילא גיגית מים בעת הפסקת מים, ונתגלה לו כי בתו הקטנה (שהגיעה לגיל חינוך) נטלה ידיה



דמעט הנדבק בידיו בטל ברוב מים שבכלי שטבל בהם ידיו ואין נעשין כשופכין, וע"ש, וע"ע בספר דעת נוטה מתשו' מו"ר מרן שה"ת הגר"ח קניבסקי זצוק"ל (ח"א, תשו' שנ"ט עמוד קנ"ג) במי שנגע בספל קודם נט"י אם נפסלו והשיב דאולי לא נפסלו וצ"ע, ובמקורות וביאורים (שם) כ' ממור"ר זצוק"ל דיתכן שכל הקפידא שלא ליגע רק בדבר העומד לאכילה או שתיה משא"כ במה שעומד לנט"י, ואף את"ל שנתפס בזה רוח רעה שמא זהו דוקא במקום מגעו וממילא בטל ברוב, ע"ש היטב.

**והנה** מכל האשכחנא אנפי דביטול ברוב במי נט"י שחרית אלא דהרואה יראה דיש מקום לחלק בין דא להא, דאפשר דבמאי דקמן חמיר טפי מאחר דאין המדובר בתחיבת יד גרידא או במיעוט מי שחרית שנטפו תוך הכלי אלא במי הנטילה, גופייהו שנטלום תוך הגיגית ובזה לכא' יש מקום להחמיר, ויש לדון בכל זה.

**ביקרא דאורייתא**

הק' משה חליוה

קטנים לגדולים, אלא שלא נתבאר אם מ"ש המ"ב ז"ל היינו דוקא בקטנים שהגיעו לחינוך או אף פחות מזה, ועמ"ש בספר פסקי תשובות סימן ד' (ס"ק ח') לדון בזה מכמה דוכתי, ע"ש. ואם כן כל שהיתה הקטנה בגיל חינוך בלא"ה אין מקום לדון בזה לכולי עלמא.

**אלא** דיש לדון בזה אם בטלי הני מים תוך המים שבגיגית. ובספרנו ענפי משה בהלכות ועניני או"ח ח"א (סימן ל"ג) כתבנו לדון באיזה דברים הנוגעים להא ומכללם צייננו למ"ש בספר מאסף לכל המחנות סי' ד' (ס"ק צ"ה) והתם אייתי משו"ת אמרי אש (סי' י"א) לדון בנטל ידיו שלא כמשפט ונטפו ממים שעל ידו לתוך מים שבכלי דבטלי ומ"מ המחמיר באלה קדוש יאמר לו, ומשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח, סי' כ"ז) דכ' דאין לחוש מה שנופל מהידים תוך המים. וע"ע בא"א להגה"ק מבוטשאטש ז"ל (מהדו"ת סי' ד') דכ' דאע"ג דהטובל ידיו בכלי בשחרית נעשו המים כשופכין מ"מ היכא שידיו נגעו רק במקומות המכוסין י"ל



הרב אבינעם טאובנר

## האם מניעת זריקת הדם מציל מעבירה (מדברי הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

(עם הערות מאברכי נחלת משה אופקים)

ד. הרי גם לזרוק הדם על החמץ אסור, ומה נפ"מ. כך באגן הסהר הביא ששאל ת"ח אחד, ועמד שם ילד קטן והציע, הרי נפ"מ אם נסתלק החמץ בין השחיטה לזריקה (והגר"א גניחובסקי זצ"ל מאד שיבחו, ועורר שלפעמים נער צעיר ג"כ מחדש חידושים נפלאים בתוה"ק) ע"כ.

ה. והעירו הבח' ב.גרינברג וי.ארצי נ"י שאולי זה תלוי במח' תנאים עד מתי יכול למשוך ידיו מקר"פ ע"כ. ולענ"ד זה לא יועיל א"כ באמת משך ידיו. כלומר אם היה לאחד מבני החבורה חמץ, והסתלק מהקרוב לפני הזריקה (עם חמצו ביחד), אפשר לזרוק הדם בלי עבירה של ל"ת (ומיושבת קר' הת"ח. וצ"ל דהת"ח הבין שיש חמץ לא' מבני החבורה, דאם היה רק לשוחט ואינו מבני החבורה, אין הזורק חייב כלום).

ו. מאי דהוה הוה. והק' הבח' י.ארצי נ"י: וא"ת הרי מה שהיה היה, וסו"ס שחט על החמץ ע"כ. וי"ל דכ"ז שלא זרק הדם, לא הוכשרה עבודת השחיטה, ובלי זריקה ה"ז שחיטה פסולה, ואינה עבירה על החמץ.

ז. ועוד העירו, הרי לשיטת ר"ש שכל העומד להזרק כזרוק דמי. וא"כ חשיב שכבר נזרק עכ"פ לחיובו על עבירת שחיטת קר"פ על החמץ וצ"ב (ושמא דן רע"א ז"ל לפי מה שפסק הרמב"ם דלא כר"ש). לא עומד לזריקה כך הק' הבח' ש.רובין נ"י דהרי אם

בפסחים פ"ה מ"ד: השוחט את הפסח על החמץ עובר בל"ת ע"כ. ובגמ' שם סג. גם הזורק (וברמב"ם אף המקטיר, והמאירי כ' אף המקבל והמוליד), ואף אם יש לאחד מכל בני החבורה חמץ, ואפילו שלא בעזרה ע"כ. באגן הסהר ח"א (ע' 56) הובא ספק המהרי"ל דיסקין זצ"ל (בתורת האהל) אם אדם שחט קר"פ על החמץ, האם ימנע מזריקת הדם, כדי שיפסל הקרבן ואז הופקעה עבירתו ששחט על החמץ.

[א.ה. "ומתלמידי יותר מכולם" הרבו להקשות:

א. מה עם ברכ"ל. כך הק' הבח' צ.ברייזנר נ"י, הרי עיי"ז הברכה שבירך על שחיטת הזבח תהפך לברכ"ל ואיך מותר ע"כ. וי"ל כמו שיסד החזו"א, דכל ברכה שנאמרה בשעתה כדת, אם נוצר צורך לעוקרה, ל"ח ברכ"ל ואכמ"ל.

ב. ועוד שאל שיבטל החמץ, כך הציע הבח' צ.ברייזנר נ"י, והתשובה דומן שחיטת קר"פ הוא אחרי חצות, וזה זמן דכבר א"א לבטל. ואמנם לפי בן בתירה (זבחים פ"א, מ"ג) הסובר דקר"פ נשחט בבוקר י"ד אפ"ל כנ"ל.

ג. חולין בעזרה. הק' הבח' בצלאל כהן נ"י לכאורה אם נפסל הקרבן, ה"ל שחיטת חולין בעזרה ע"כ. וי"ל דהקרוב לא נעקר לחולין, ונשאר קדשים פסול.

שום תועלת, א"כ הוי מקלקל בעלמא. ויעויין לקמן.

### י. שחט אותו ואת בנו

והנה הגרע"א (חולין פ"א א' ד"ה מסופק) מסתפק באופן דשחט קרבן שלמים ולא זרק הדם, ואחר כך שחט את בן הקרבן דהיה חולין. נא"ה לא ידעתי למה נקט שלמים שהוא קדשים קלים, וכי בק"ק הוא יותר חיוב לזרוק הדם ולא לבטל מצות הקרבן. והב"ח בבה"ן תירץ דא"ה"נ שלמים לאו דווקא ע"כ וצ"ע. מי אמרינן שלא יקיים המצוה דזריקת הדם שלמים, כדי שלא יעבור על הלא תעשה דאותו ואת בנו, [דבשחיטה פסולה אינו עובר באותו ואת בנו]. או דלמא אמרינן דהשתא איכא עליו המצווה דזריקת הדם, ומה שעל ידי מצוותו יעבור על איסור למפרע אין זה סיבה לפוטרו השתא ממצוותו. נא"ה ולשונו שם לבאר הצד השני: או דעשה (של זריקת הדם) דוחה אותו (הלאו של אותו ואת בנו), דמ"מ השתא איכא עליו עשה, רק אם יעשה העשה יעבור למפרע הלאו וצ"ע עכ"ל].

### יא. איך יתכן שאסור לאשה (בריא) לאכול מצה (כשירה) והיא לא נדרה כלום

א"ה: אמנם הא איתא ברשב"א (גיטין פ"ג א' ד"ה מתנה) דמי שגירש את אשתו על מנת שלא תאכל מצה, וניסת לאחר, אסור לה לקיים מצוות אכילת מצה, דאם תאכל יתבטלו הגירושין, ואיגלאי מילתא למפרע דהיתה אשת איש כשנישאת לשני. חזינן דאסור לקיים מצוה אם על ידי זה גורם שלמפרע היה עבירה, [וצריך עיון לחלק דהתם ודאי עבירה והכא רק ספק, דהרי הכא גם ביטול המצוה הוה רק ספק]. ויש לומר דשאני עריות דחמיר משאר חיובי מיתה, [וע'

לבסוף לא יזרוק, יתגלה למפרע שלא עמד לזריקה ע"כ. עוד הק' הבח' שר נ"י דמחמת שמתכנן לא לזרוק ל"ח עומד לזריקה. וע"ז תי' הבח' בכה"ן נ"י שתכנון זה צריך להעשות כבר בשחיטה ע"כ. ועוד נלע"ד דדווקא אם מחמת עצמו אינו עומד ולא מחמת תכנונו. והגר"א שליט"א תי' דעומד לזרוק רק אם לבסוף יזרק ע"כ. ולכאורה כבר הובא ספק מעין זה בדברי רע"א ז"ל, וע' לקמן.

ה. ולכא' יש לסתפק גם בשחט בשוגג בשבת קרבן עולת נדבה, שאולי לא יזרוק הדם, ויתברר שהקרבן פסול והשחיטה פסולה, וא"כ לא שחט בשבת אלא קלקל ולא חילל שבת. והרב ג.א.רצי שליט"א תירץ פשוט, דבשלמא השוחט על החמץ או באותו ואת בנו, מעשה הזריקה מותר (וכדלעיל), משא"כ כאן בשחיטת קרבן נדבה בשבת, הרי אסור לזרוק הדם, שהוא מוקצה. ובוודאי נימא לזרוק שלא יקח הדם לזורק. ולכן לא הסתפק בזה הני גאונים עכ"ד.

### ט. אם יש חיסרון משקה ישראל במוקצה

העיר הרב ג. ארצי שליט"א לדברי "יש סדר למשנה" פ"ד סוכה מ"י סוד"ה ובחידושי, שדן בהמשך לעניין מגולה דלא הוי משקה ישראל, והוסיף אפי' שהבא מן האפר אי מוקצה דאורייתא, אסור להקריבו לקרבן תמיד בשבת, מכח קרא ממשקה ישראל, כמבואר בפסחים (מח.).

והעיר ת"ח א' שליט"א דיל"ע דאם הקרבן כשר בדיעבד, א"כ צריך לזרוק הדם. עוד העיר, דהרי סו"ס הוציאה השחיטה מידי נבילה, וא"כ משו"ה שיהא חייב ע"כ. והבח' מ.פולוביצקי נ"י הק' דסו"ס יש הורג בהמה (כלומר נטילת נשמה). וי"ל דאם אין כאן

נדון בזה בירושלמי אי הקר"פ נפסל אם נשחט על החמץ, מ"מ כו"ע ל"פ דאינו עובר על קר"פ פסול.

**זז.** דברי שעה"מ. דן באריכות בדברי המל"מ, הסיק מהנדון אם עוברים בל"ת על חמץ גם בפסח פסול, תלוי במח' ת"ק ור"ש אם שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, ואין ה"נ לר"ש דלא שמה שחיטה פטור, אבל כ"ז דווקא בשחיטה שא"ר, מ"מ בזריקה או בהקטרה שלל"ש, אף ר"ש מודה דזריקה והקטרה שאינה ראויה שמן עליהן. וסיים השעה"מ, דכל ספיקו של המל"מ דווקא אם נפסל הקר"פ, קודם ששחטו על החמץ. אבל אם בשעה ששחט על החמץ היה הקר"פ כשר, כיון שבידו לשחטו לשמו ולהקריבו כדינו, משו"ה עובר אף אם כיוון בשחיטה שלל"ש, וגם על החמץ עכ"ד.

**יז.** הקדמה להבנת הג' רע"א ז"ל על השעה"מ. ידוע המח' בין ר"ל (משום לוי סבא) דס"ל דאינה שחיטה אלא לבסוף, ופרש"י בחולין כט: אין השחיטה קרויה שחיטה אלא לבסוף עכ"ל. וריו"ח שם דס"ל ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ופרש"י שם הכל קרוי שחיטה עכ"ל. ואמרו שם דנפ"מ אם שחט מיעוט סימנים בחוץ, וגמר בפנים, למ"ד מתחילה ועד סוף חייב (משום שחוטי חוץ), ולמ"ד אינה אלא לבסוף לא מחייב.

**ובב"ק** עב. הוסיף רש"י: אין שחיטה נקראת אלא לבסוף, ונפ"מ לענין המחשב בקדשים חוץ למקומם או חוץ לזמנן, או מחשב שלל"ש, אינה מחשבה אא"כ חישב בסוף שחיטה עכ"ל.

**יח.** הגהת רע"א ז"ל וז"ל: עדיין יקשה למ"ד (חולין כט:) ישנו לשחיטה מתחילה ועד סוף, בששחט תחילה שלל"ש מיד נפסל, ומ"מ אינו חייב משום לא תזבח על חמץ.

בספר זכר דבר (סימן ג') דכתב דאולי אשת איש חמיר טפי, ותו דאיסורי עריות דהוי יהרג ואל יעבור חמירי טפי.

## יב. בענין הקרבת קרבן שלא דוחה שבת.

**בגמ'** חולין מ. השוחט חטאת בחוץ לע"ז חייב ג' חטאות ע"כ. והק' התוס' ד"ה חייב, וא"ת אמאי חייב משום שחוטי חוץ (והרי קיי"ל דווקא אם מתקבל בפנים חייב, דכתיב "ואל פתח אהל מועד לא הביאו", בראוי להביאו), והא אינו מתקבל בפנים, דחטה"ע ליתא אלא ביחיד, ואין קרבן יחיד קרב בשבת. וי"ל דכיון דאם זרק הורצה, כדאשכחן בפ"ב דביצה גבי כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן או שלא לזמנן [א.ה. נראה דכוונתם דשלא בזמנן] יש לו להתחייב משום שחוטי חוץ עכ"ל. מבואר בתוס' דקרבן אע"ג דלא דוחה שבת, מ"מ אם זרק הדם הורצה. והוא מגמ' ביצה כ: ושם אמרינן בכבשי עצרת דמ"מ לא יזרוק הדם לכתחילה. ופרש"י שם שהרי אסור לבשל ולצלוח היום [א.ה. שהרי מירי ששחטן בשבת] ולא יאכל מן הבשר עכ"ל.

**יג. האם הדם מוקצה.** יל"ע בזה, דאמנם הדין שלא לזרוק וכמו שפרש"י, מ"מ אם זרק הורצה, כלומר הוא ראוי לזריקה.

**יד. אי עביד לא מהני.** בהג' רע"א ז"ל על המל"מ (כאן פ"א קר"פ ה"ה), כ' וז"ל: דדווקא הכא בשחיטת פסח על החמץ מסבירא ראוי לפוסלו או משום דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני וכו' עכ"ל. מ"מ ברמב"ם פ' דכשר.

**טו. האם עוברים גם בקר"פ פסול.** כך הסתפק המל"מ. אי דמי למחמץ מנחה פסולה דאינו עובר, וה"נ בקר"פ פסול. והביא שיש

## אם אונאת דברים הוי כעין "מזיק" או גם משום מידה רעה ❖ מנורה בדרום | קכא

**יט.** הקדמה ב': דברי התוס' בב"ק עב. ד"ה דאי, במה שרצתה הגמ' להוכיח דאם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, א"כ בחולין בעזרה כיון ששחט פורתא בפנים, אסר את הבהמה, וא"כ לא יתחייב משום דו"ה, דכבר אינה של הבעלים. וכ' התוס' דאין להוכיח ממה שחייבה התורה בעלמא שחוטאי חוץ או חולין בעזרה, דעכצ"ל דאינה שחיטה אלא לבסוף, ז"א דאפ"ל דאפילו מתחילה ועד סוף, מ"מ בהכי חייבה רחמנא. ורק כאשר יש איסור נוסף (כגון דו"ה) אז הזכירה הגמ' הוכחה זו.

**כ.** המשך לרע"א ז"ל: ולגבי הגמ' בב"ק, כ' הרע"א ז"ל דאפ"ל כאן בשוחט על החמץ קר"פ שנשחט בתחילה שלל"ש, ולומר בהכי חייביה רחמנא. דדווקא באיסור אחד אמרינן כן, או בשחוטאי חוץ או בחולין בעזרה. משא"כ כאן, כיון דלאיסור שחיטה על החמץ הוקדם שלל"ש, כבר נפסל מאז, ואם לא עוברים על קר"פ פסול, לא יעבור כאן על שוחט על החמץ.

כיון דא"א לחייב עתה על סוף שחיטה, וכבר נפסל. והוי לענין זה כמו נתקלקלה השחיטה, דאינו חייב על תחילת השחיטה עכ"ל. כאן מק' הרע"א על השעה"מ, דדבריו לכאו' רק למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף, ואז פסול שלל"ש ושוחט על החמץ באים בב"א בסוף, וחייב מלקות. משא"כ למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, א"כ כבר בתחילת השחיטה היא התקלקלה מחמת שלל"ש, וא"א לחייב משום שוחט על החמץ, "כיון דא"א לחייב עתה על סוף השחיטה" כך לשונו. מש"כ דבשלל"ש נפסל מיד, ואילו על החמץ הוי בסוף השחיטה, י"ל דלגבי שלל"ש, תחילת השחיטה פוסלת, דסו"ס עשה כאן מעשה שחיטה פסול. משא"כ לגבי לאו דלא תזבח על החמץ, האיסור להעמיד פסח זבוח על החמץ, וזה דווקא בשחיטה המכשירה, והיינו בסופה. כלומר שלל"ש הוא "פוסל", ונתפס פסול זה בתחילה. משא"כ על החמץ אינו פוסל, רק בעינן מעשה שחיטה שלם עד הסוף, וא"א לחייב בסוף, כיון דכבר בתחילה נפסל משום שלל"ש.



## אם אונאת דברים הוי כעין "מזיק" או גם משום מידה רעה

תלוי במתאנה בלבד. ולכאורה יש לדון בעניין וכדלקמן:

### מה הקשר בין אונא"ד לאונ"מ

**א.** במתני' כשם שאונאה במקח ובממכר, כך אונאה בדברים וכו'. וצ"ע:

**א'** לכאו' איסור אונאת דברים הוא שאסור

**ב"מ נח:** קיבלתי ממו"ר הרה"ג ר' יעקב יו"ט ברקוביץ' זצ"ל (שהיה מההרואים בתאונת דרכים אחרי הלוי'ת הבבא סאלי זי"ע) שאיסור אונאה תלוי עד כמה שהאדם התאנה, ולא תלוי אם המאנה כיוון להונתו או לו, ע"כ. כלומר אין לדון כאן כמו במיתה ב"אבן או באגרופ" הראויים להונות, אלא

**וצ"ע** בשלמא "ויראת" שייך לומר על עצה שהיא לפי הנאת היועץ, אע"פ שנראה כלפי חוץ שדואג לטובת הנועץ. אבל לענין שלא יקניט את חברו מ"ש לומר "ויראת", לכאור' ודאי נראית להדיא ההקנטה. [א.ה. ולולי דבריו אפה"ל דקרא "ויראת" קאי על עצה רעה בלבד, ולא גם על יקניט].

**ותי'** הר"י פוליסנסקי זצ"ל דאה"נ דמיירי כאן דכלפי חוץ נראה דמוכחו לש"ש, ומרמה הוא בליבו דזה לש"ש, מ"מ כוונתו להקניט.

**ועפי"ז** יובן מה הקשר בין אונ"ד לאונ"מ, דשניהם באים ע"י רמאות. ועפי"ז יובן מהו ריבוי המקרים בגמ', דלא באו לומר סתם הקנטה בעלמא, אלא דווקא כאלו שבאים בערמה.

**אך** לפי"ז יצא דאם באמת לא בא בערמה, דלא התכוין להקניט, יהא מותר. וי"ל דהוא הנידון שלפנינו.

### עצם החקירה, גם באיסור לשוה"ר

ג. הנה יש לחקור אי אונ"ד אסורה משום מידה רעה, או משום כעין איסור מזיק. (כך שמעתי מהרב אליהו ולדמן שליט"א.) וכן שמעתי מהרב נשר שליט"א שמביאים בשם הח"ח לחקור כנ"ל באיסור לשוה"ר. ואמר נכדו הרה"ג ר' הלל זקס זצ"ל בשם סבו, דהח"ח נטה לומר שזה איסור מזיק, רק לא רצה לכתבו בספרו, שלא יבואו אנשים להתיר במקום שאחרים מוחלים, על צד שזה מזיק, דסו"ס אסור משום מידה רעה. [כלומר הח"ח ס"ל משום שניהם]. והעיר הבח' י.קליין נ"י בעיקר הדין דאפ"ל צד שזה רק מידה רעה. שהרי הקרא מפרש בלשון ל"ת. וצ"ל דהחקירה היא אם יש רק איסור, או יש גם מידה רעה.

לצער בדברים, ואילו אונאה בממון פירושה לרמות במו"מ, א"כ מ"ש כשם. דלכא' במקרה שניהם אותה לשון.

**ובמאירי** כ' דלא יצערנו, כגון שאינו רוצה לקנות, והמוכר חושב משום שהמחיר יקר, ומפחית המחיר, ואע"ג שזה לא קונה, מ"מ האנשים האחרים בחנות שומעים שהפחית המחיר, וגורם לו בזה הפסד ממון. ע"כ.

**אבל** אח"כ כ' המאירי שהענין נתגלגל לנושא של אונ"ד, דלכאור' משמע דלא שייכי אהדדי.

**ב'** עו"ק לקמן ת"ר לא תונו וכו' כיצד וכו'. לכאורה צ"ע ל"ל כ"כ הרבה מקרים, וכי איני יודע שיש הרבה ה"ת של ציעור בדברים.

ג' ועוד קשה, דהנה דין המלבין פני חברו ברבים, כ' הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ו ה"ח), ואילו דין שלא יצער חברו, בע"ת, גר וכו' כ' בהלכות מכירה. ואע"ג דשניהם כתובים זה אצל זה, אך לכאור' בהל' דעות ה"ל לאתויי.

### באור ע"פ רש"י בפ' בהר

ב. והאיר לי הדברים הר"י פוליסנסקי זצ"ל דהנה רש"י עה"פ (ויקרא כה, יז) "ולא תונו איש את עמיתו" כ' וז"ל כאן הזהיר על אונאת דברים, שלא יקניט איש את חברו ולא ישיאנו עצה שאינה הוגנת לפי דרכו של יועץ.

**וא"ת** מי יודע אם נתכוונתי לרעה, לכך נא' "ויראת מאלוקיך", היודע מחשבות הוא יודע. כל דבר המסור ללב, שאין מכיר אלא מי שהמחשבה בליבו, נאמר בו "ויראת" עכ"ל.

### נפ"מ א' אם אינו מקפיד

ד. בגמ' ג' יורדים לגהינם ואינם עולין הבא על א"א, והמלבין פני חבירו ברבים, והמכנה ש"ר לחבירו. ומק' הגמ' מכנה היינו מלבין, ותי' אע"ג דדש ביה בשמיה. ופרש"י ד"ה דדש ב', כבר הורגל בכך שמכנים אותו כן, ואין פניו מתלבנות, ומ"מ זה להכלימו מתכוין. עכ"ל.

**ולכאורה** כוונת רש"י דכיון דאין פניו מתלבנות, אין כאן מזיק, א"כ יהא אסור מצד מידה רעה. [דקשה לומר דאפ"ה חשיב מעשה מזיק, דאסור לעשותו, דאם אין כאן ניזק אין כאן חלות שם מזיק. אך היה מקום לומר דאין מכאן ראייה כלל. דנהי דאין פניו מתלבנות, מ"מ מצטער מעט מזה והדר הוי מעשה מזיק. וצ"ע. אך מהח"ח נראה שלא דחה זאת וכדלקמן.

### ראייה מהח"ח דאזלינן בתר כוונה

ה. הח"ח הל' לשוה"ר (כלל ד', יא) הביא דאסור לברר לשוה"ר על פ' בלי לומר למספר שזה לתועלת. וכת' בבמ"ח (ס"ק מח') דאע"ג דיצא מזה תועלת, מ"מ המספר עבר, דה"ל כמתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה.

**והביא** שם ראי' מרש"י הנ"ל במכנה שם לחבירו, דהמכנה סו"ס לרעה התכוין, וז"ל הרי דעל כוונתו בלבד איבד חלקו לעוה"ב. עכ"ל.

**ומסתבר** דכוונת הח"ח לאיסור מזיק שבזה, כי על מידה רעה לא מסתבר שאין לו חלק לעוה"ב (הערת ר"י פוליטנסקי זצ"ל). כי על מידה רעה אין כאן בשר טלה כלל, אלא איפכא.

### ראייה ממשנה רבינו ומרים

ו. בח"ח מובא כמה פעמים ענין מ"ע זכירת

מעשה מרים, דאיסור לשוה"ר הוא אפילו אם זה שמספרים עליו אינו מקפיד כלל. והראיה ממרע"ה, שהיה עניו מכל האדם אשר ע"פ האדמה, ואפ"ה מרים נענשה. חזינן דאפ"ה הוי מד"ר.

### ראייה מאמירת הקב"ה

ז. לכאור' י"ל ג"כ ממה שאמר הקב"ה: מדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה. דמשמעותו איך לא יראתם להזיק לעבדי משה אבי הנביאים. אך יש לדחות, דאפ"ל דמשום המד"ר, מדוע לא יראתם "לדבר".

### ראייה ממי שאינו עמך במצוות

ח. בגמ' לקמן (נט.) אל תונו איש את עמיתו עם שאיתך בתורה ובמצוות.

**כתב** בח"ח דדווקא אם גם המספר נקי מאותה עבירה, דאל"ה גם לו אסור לספר. ולכאור' ראייה למד"ר, דאם לאיסור מזיק, מה איכפת לן דהא שרי להזיק את שאינו עמך במצוות.

**ורד"ה** הרי"פ זצ"ל דלעולם משום מזיק, רק כיון שגם הוא נגוע בעבירה זו, א"כ דבריו לא ישמעו, ואין היתר לצערו ולהזיקו. כלומר היה מקום לחקור מ"ט מותר להונות מי שאינו אתך בתורה ובמצוות. האם משום דעליו לא נאמר האיסור (וכך הצד הפשוט יותר), או דילמא אפ"ה אסור, רק במקרה זה התועלת מרובה ומותרת. והרי"פ זצ"ל נקט באופן ב', וכיון דהמספר ג"כ אינו בתורה ובמצוות, לא הותר לו לצער חבירו (רק צ"ע מהיכי תיתי שישמע לנו).

### אם המספר הפך לאינו נקי לאחר זמן

**הראוני** דהח"ח למד דינו (שער התבונה, רפ"ז) מיהוא שהרג את אחאב, והתם לאחר זמן הפך לעובד ע"ז (בשוגג).



119) מובא שהיה מעמיד אנשים מיוחדים שישתדלו למעט בדמותו בעיני הבריות, בכל מקום שישמעו שמדברים בשבחו. ומוכח מזה שמועילה נתינת רשות לדבר גנות על עצמו. כך הוכיח הגר"ש דבליצקי זצ"ל.

**אך** הביא שיש מחלקים (משפטי בנ"א) בין זלזול וגנאי דל"מ, לשלילת המעלות דמהני. ולענין החקירה בהגדרת אונ"ד, פשוט שאין כאן צער, דל"ח מזיק. דמותר לאדם לומר לחבירו הזיקני ע"מ לפטור.

**מ"מ** יל"ע אם אין כאן איסור משום הולדת מידה רעה. ושמא יתרגלו להקניט חבריהם ולדבר עליהם רעה. ע"ד שהביאו בהערות דרשו על הח"ח, פתיחה הערה 9 בסופה, בשם מרן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל, שאסור לדבר לשוה"ר על גוי, דסופו לדבר גם על ישראל.

### לדבר לשוה"ר על עצמו

**יב.** בספר תנועת המוסר (ח"ד ע' 103) מסופר על הח"ח שפ"א נסע ברכבת לראדין, וישב לידו אחד שהירבה לדבר בשבחו של הח"ח, ולא ידע שהח"ח יושב לידו. הח"ח ביטל את דבריו ואמר שזה אינו נכון, ואותו אחד כעס וצעק עליו, איך הוא מעיז לדבר על הח"ח. כשהגיעו לראדין ראה שיצאו אנשים לקראת הח"ח, ובא להתנצל על שכעס עליו, כי לא ידע שזה הוא, אך הח"ח אמר לו יישר כח, שלימדת אותי שאסור לדבר לשוה"ר אפילו על עצמו. ע"כ. [הח"ח לא הביא זאת להלכה, אך בשו"ת תורה לשמה, ובחוט השני ובאגור"מ הביא זאת להלכה.]

**לכאורה** מכאן יש להוכיח פשוט דלשוה"ר הוא משום מידה רעה, ולא משום מזיק. אך יתכן דלמעשה מכל הראיות דלעיל,

חזינן דאע"ג דבשעה שהרג את אחאב היה כשר, מ"מ אם החמיץ לאח"ז, אפ"ה עובר למפרע על הריגתו. וכן לענין לשוה"ר.

### ראיה מאם לא קיבלו הלשוה"ר

**ט.** בח"ח כ' דאם לא קיבלו את הלשוה"ר, אין עובר אלא עבירה בין אדם למקום. וצ"ע דלכאור' אין כאן איסור כלל, כיון שלא קיבלו, אע"כ צ"ל דאע"ג דאין כאן איסור מזיק. עכ"פ מידה רעה יש כאן ואסור כלפי שמיא.

### נפ"מ אם לא התכוין להקניט ולצער

**י.** לכאור' נפ"מ בחקירה הנ"ל, אם אמר דברים ולא כיוון להקניט ולצער, ואפ"ה ציער. דזה לכאור' הפשט בגמ' לקמן (נט.). לעולם יהא אדם זהיר באונאת אשתו, מפני שדמעתה מצויה, דמיירי שאמר דברים וסבר שלא יצערו ואפ"ה ציערו. דאם נימא משום איסור מזיק, י"ל דסו"ס מזיק בשוגג שמיא מזיק, דאדם מועד לעולם. אך אי נימא משום מד"ר, כאן לכאור' לא שייך, דהרי לא התכוין כלל לצער.

**[וידועים]** הדברים בשם החזו"א דכלל המידות הרעות זה חוסר ההתבוננות. ולהיפך כלל המידות הטובות זה בשימת לב. וע"ד ששמעתי מהגר"י זיסמן זצ"ל בשם הגר"מ חדש זצ"ל, עה"פ (וארא, ט, כ-כא) "והירא את דבר ה' הניס את עבדיו וכו', ואשר לא שם ליבו אל דבר ה' וכו'. והק' הגרמ"ח זצ"ל, דלכאור' דאשר לא שם ליבו, אינו היפך של הירא את ה', ותירץ שעצם אי הירא הוא משום אשר לא שם ליבו, וזהו לימוד המוסר ע"כ.]

### לשכור אנשים שיקניטו אותו ברבים

**יא.** בספר תולדות ר' זונדל מסלנט זצ"ל (עמ'



## אם אונאת דברים הוי כעין "מזיק" או גם משום מידה רעה ❖ **מנורה בדרום** | קכה

יותר מכל בעה"ח לאדם, כבעל העור הרגיש ביותר. ובד"כ כשאומרים לאדם מילה לא יפה, הוא נפגע מאד, כי עורו רגיש ודק ביותר. אך כשהוא אומר זאת לאחרים, אינו חושש, כי אומר בוודאי לפלוני יש עור של פיל, ולא ייפגע ממני.

**אך** יש להתנהג בדיוק ההיפך, ו"לשנות הבריות". כשמדבר על חברו, צריך לחשוש שיש לו עור של קוף (אדם) דק ורגיש. אך כאשר מדברים אליו, יתחזק לא להיפגע ולחשוב כאילו יש לו עור של פיל.

י"ל דתרוייהו איתנייהו בי' בלשוה"ר ובאונ"ד ואסור בכל אופן. ועיין בפירוש עבד המלך להגר"ש הומינר זצ"ל עה"פ ולא תונו בפ' בהר שהאריך בעניין.

### **משנה הבריות**

**שמעתי** פ"א הערה מוסרית בענין אונ"ד בדרך צחות. הנה ידוע שעל שני בע"ח מברכין "משנה הבריות", על הקוף ועל הפיל. ולצורך הדרוש ניקח את הפיל כבע"ח עם העור הכי עבה, ואת הקוף הדומה



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

## בענין המוצא בחפירות ארכיאולוגיות כדים דכתוב עליהן אות ה' או הקדש - ומסתעף לנידון האם מותר לכתוב רעל על אוכל כדי שלא יקחוהו אחרים

וכתוב עליו קרבן, רבי יהודה אומר, אם היה של חרס - הוא חולין, [ופירש הר"ב שם, שאין דרך בני אדם להקדיש חרסין לבדק הבית, ועל שם מה שבתוכו נכתב, עכ"ל], ומה שבתוכו קרבן, [ופירש הר"ב שם, כלומר, הקדש, עכ"ל], ואם היה של מתכת - הוא קרבן, ומה שבתוכו חולין. אמרו לו, אין דרך בני אדם להיות כונסין חולין לקרבן, [ופירש הר"ב שם, והכל קרבן, ולא אפליגו רבנן עליה דרבי יהודה אלא בשל מתכת בלבד, דבשל חרס מודו שהוא חולין, ומה שבתוכו קרבן, והלכה כחכמים, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דהמוצא כלי דכתוב עליו תיבת 'קרבן', אם הכלי עשוי מחרס לית מאן דפליג דהוי חולין, והטעם משום שאין דרך בני אדם להקדיש כלי חרס למקדש, אבל מה שבתוכו הוי הקדש, ואם הכלי עשוי ממתכת הוי הקדש, וכל מחלוקתן האם מה שבתוך הכלי מתכת הוי הקדש או חולין, דדעת רבי יהודה דמה שבתוכו הוי חולין, ודעת חכמים דמה שבתוכו הוי הקדש.

(ד) ועוד איתא במתני' התם (משנה י"א) דהמוצא כלי וכתוב עליו ק' - קרבן, מ' - מעשר, ד' - דמאי, ט' - טבל, ת' - תרומה, שבשעת סכנה [ופירש הר"ב שם, שגזרו שלא לקיים המצוות, עכ"ל] היו כותבין ת' תחת תרומה. רבי יוסי אומר, כולם שמות בני אדם הם, [ופירש הר"ש שם, והכל חולין, שפעמים

ענף א' - מוכיח לדינא דהמוצא כד חרס דכתוב עליו או ה' או הקדש דינו חולין ותוכו הקדש ובכלי מתכת אף הכלי דינו הקדש

(א) הנה בזמן עבר נמצא בחפירות ארכיאולוגיות כדי חרס שכתוב עליהן תיבת 'תרומה', דנראה בפשטות שהכד שימש לצורך איחסון תרומה לכהן, והא מילתא דפשיטא כביעתא בכותחא דאין שום איסור בכד עצמו אלא רק במה שבתוכו, וכיון שהכד נמצא ריק אין מניעה להשתמש בו לצורכי חולין, ולא מיבעיא דאין צריך להניחו עד שיבוא אליהו, תדע, דהא דאיתא בגמ' בבב"מ (כג:) דאבידה דקדחי ביה חלפי מותרת לכל אדם, משום דהבעלים מתייאשין, וכל שכן בנידון דידן דהוי משנים קדמוניות.

(ב) ואלא דלפי"ז יש להסתפק היאך יהא הדין בכד שכתוב עליו 'הקדש' או אות ה' בלבד, האם צריך להחליק את הכלים למקום שיאבדו מאליהן, וכהא דאיתא בגמ' ביומא (סו.) דאמרין דאין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין בזמן הזה, ואם הקדיש והעריך והחרים, בהמה תיעקר, פירות כסות וכלים ירקבו, מעות וכלי מתכות יוליך הנאה לים המלח, עיי"ש.

(ג) ונראה לומר בהקדם הא דמצינו במעשר שני (פרק ד' משנה י' - י"א) דהמוצא כלי

המוצא כלי בזמן הזה דכתוב עליו האות ק', א"כ מפרשין דהכוונה לתיבת קרבן, דהיינו הקדש, ולפיכך אם הכלי עשוי מחסר הרי זה מותר בשימוש חולין, שהרי בזמן לא היו מקדישין כלי חסר למקדש, אלא רק היה משתמשין בו לצורך איחסון הקדש, ואם נמצא בתוכו מעות הוי דינן הקדש, וצריך להוליכין לים המלח או לפדותן בארבעה זוזים ולהוליכין לים המלח, ואם הכלי עשוי ממתכת הוי דינו הקדש, וצריך להוליכו לים המלח או לפדותו בארבעה זוזים ולהוליכין לים המלח.

(ה) והכי מצינו ברמב"ם (פרק ח' מהלכות ערכין וחרמין הלכה ח' - י') דכתב דאין מקדישין ולא מעריכין ולא מחרימין בזמן הזה, שאין שם מקדש בחטאינו כדי לחזק את בדקו, ואם הקדיש או העריך או החרים, אם היתה בהמה נועל דלת בפניה עד שתמות מאליה, ואם היו פירות או כסות או כלים, מניחין אותן עד שירקבו, ואם היו מעות או כלי מתכות, ישליכין לים המלח או לים הגדול כדי לאבדן. מותר לפדות ההקדשות בזמן הזה לכתחילה ואפילו בפרוטה, ומשליך אותה לים המלח, וחכמים דנו שיפדה בארבעה זוזים או קרוב לזה,<sup>2</sup> כדי לפרסם הדבר, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דהמקדיש

שאדם כותב אות אחת משמו לסימן, ולדבריהן דרבנן קאמר להו, דלדידיה אפילו כתוב בו קרבן תרומה כל התיבה שלימה, הא קאמר בסיפא דפינה, עכ"ל]. אמר רבי יוסי, אפילו מצא חבית והיא מליאה פירות, וכתוב עליה תרומה, הרי אלו חולין, שאני אומר אשתקד היתה מלאה פירות תרומה ופינה, עיי"ש. והרי מבואר דדעת חכמים דלאו רק אם כתוב על הכלי תיבת קרבן הדין דהוי הקדש, אלא אפילו כתוב אות ק' חיישין דהוי הקדש, ודעת רבי יוסי דאף כלי מלא פירות דכתוב עליו תרומה, הוי דינן כחולין.<sup>3</sup>

(ג) והנה מצינו ברמב"ם (פרק ו' מהלכות מעשר שני הלכה ח') דכתב דהמוצא כלי וכתוב עליו מ' - הרי מה שבתוכו מעשר שני, ד' - דמאי, ט' - טבל, ת' - תרומה, ק' - קרבן, ואם היה של מתכת, הוא ומה שבתוכו קרבן, שכן היו כותבין אות אחת מן השם בשעת הסכנה, עכ"ל. והרי חזינן מדבריו דנקיט לדינא כדעת חכמים דסברי דבכלי חסר אפילו כתוב עליו אות אחת, הוי דינו דמה שבתוכו שייך לשמים או לכהנים, אבל הכלי עצמו הוי חולין, ובכלי מתכת הוא ומה שבתוכו שייך לשמים או לכהנים.

(ד) ועפ"ז נראה לומר בנידון דידן, דאדם

א. הנה יש להסתפק בדעת רבי יוסי האם דוקא בתרומה סבר דאין לחוש שמא הפירות תרומה, אבל בהקדש דהוי חמור יותר חיישין דלמא הוי הקדש, או דלמא לא שנא תרומה ולא שנא הקדש אזלינן לקולא דהנמצא בתוכו הוי חולין, ונפק"מ בהא דהובא במתני' לעיל דבמוצא כלי חסר דכתוב עליו קרבן לית מאן דפליג דהנמצא בתוכו הוי הקדש, ופליגי תנאי האם המוצא כלי מתכת הוי הנמצא בתוכו חולין או הקדש, והשתא אי נימא בדעת רבי יוסי דסבר דבכלי הכתוב עליו הקדש הוי הנמצא בתוכו הקדש, ולא פליג בין כלי חסר לכלי מתכת, א"כ נמצאת דעה שלישית במחלוקת זו, וצ"ע.

ב. (א) בו הקדש בזמן הזה, ולפי"ז יש לעיין מהו השיעור הקרוב לארבעה זוזים דאפשר לפדות בו את ההקדש.

(ב) ונראה לעניות דעתי לומר בפשטות עפ"י הא דאיתא בגמ' בקידושין (יב.) דמקשינן, אי הכי היינו דתנינא, צא וחשוב כמה פרוטות בשני סלעים יותר מאלפים, השתא אלפים לא הויין, יתר מאלפים קרי להו. אמר להו ההוא סבא, אנא תנינא לה קרוב לאלפים. והדר מקשינן, סוף סוף אלפא וחמש מאה ותלתין ושיטא הוא דהויין. ומשנינן, כיון דנפקא להו מפלגא, קרוב לאלפים קרי ליה, עיי"ש. והרי מבואר דכל דעבר את החצי

דהוי רכוש פרטי - וכל הנוטלו עובר באיסור גזל מהתורה, ומכל מקום המאכל נלקח ע"י אחרים, וכך היה פעמים רבות, ונפשו ל'שואל הגיעה' האם מותר לו לכתוב על המאכל דהוי רעל או לאו.

**ב)** ונראה לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' ביבמות (קטו:) דתנן, מצא כלי וכתוב עליו קו"ף - קרבן, מ"ם - מעשר, דל"ת - דמוע, טי"ת - טבל, תי"ו - תרומה, שבשעת הסכנה היו כותבין תי"ו תחת תרומה. רבי יוסי אומר, אפילו מצא חבית וכתוב עליה תרומה - הרי אלו חולין, שאני אומר, אשתקד הוה מלא תרומה ופינה. ומוקמינן דבהא קמיפלגי, מר סבר, אם איתא דפינהו מיכפר הוה כפר, [ופירש"י שם, מקנח וגורר היה את האות, עכ"ל]. ואידך, אימר אישתלויי אישתלי. אי נמי, לפנחיא שבקיה, [ופירש"י שם, להצלת פירות שבתוכה הניח בה אות זה ולא גיררה, כדי שיבדלו בני אדם מהן, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דפליגי תנאי באדם שמצא כלי דיש בו פירות, וכתוב עליו תרומה, האם חוששין שמא הפירות הנמצאין בכלי הוה תרומה, או שמא אמרינן דהפירות הנמצאין בו הוה חולין, ולא גרר את התיבת תרומה, דדעת חכמים דהפירות שהניח בכלי הוה תרומה, דאם היו חולין היה מוחק את התיבת תרומה, ודעת רבי יוסי דהפירות שהניח בכלי הוה חולין, והטעם דלא מחק את התיבת תרומה משום דשכח למוחקה, או שבמכוון לא מחקה כדי שלא יקחנה בני אדם.

דבר בזמן הזה הוה צריך לאבדו מן העולם בדרך גרמא, ומכל מקום הוה מצי נמי לפדותו בדמים, וכן הוה בדברי הראב"ד (שם) דכתב דאם היו מעות או כלי מתכות יוליכם לים המלח, או לים הגדול כדי לאבדן. אמר אברהם, כשאנו רוצה לפדותן, אבל אם ירצה לפדותם יפדה אותם בפרוטה ויוליך פדיונם לים המלח, [א"ה, וראה בדברי הכס"מ שם, ואכמ"ל], עיי"ש.

**ו)** ונראה להוסיף לבאר בפשטות דכיון דהרמב"ם כתב דהטעם דצריך לגרום לאיבודן מחמת שאין לנו מקדש בחטאינו לחזק את בדיקו, וא"כ חיישינן שלא יבואו לידי תקלה ליהנות מן ההקדש ולבוא לידי מעילה, ולפיכך לא שנא אם הקדיש בזמן הזה, או מצא כלי הקדש בזמן הזה, דהדין דצריך לגרום לאיבודן כדי שלא יבוא לידי תקלה, ואי נמי לפדותן במעות, ולהוליכן לים המלח, ומסתבר דהוא הדין דמצי לפדותן בשווה כסף, וכגון במאכלים, ומניחן שירקבו מאליהן, ונפק"מ לדינא דאינו צריך לטרוח לילך עד ים המלח או הים הגדול כדי לאבדן מן העולם.

**ענף ב' - כותב לדון האם מותר לכתוב על מאכל תיבת רעל כדי שלא יקחו אותו אחרים**

**א)** ומענין לענין, הנה הוה עובדא בבחור שהניח אוכל פרטי במקרה העומד לרשות הרבים, וכתב באותיות של 'קידוש לבנה'

למנין האלף הבא, הוה שפיר מצי לקרותו כבר בשם האלף הבא. **ג)** והשתא לפי"ז נראה לצדד דהוא הדין בנידון דידן, דלעולם הוה מצי לפדות את ההקדש בשלשה וחצי זוזים, והטעם משום דכל דעבר את החצי של המנין הבא, הוה חשיב בכלל קרוב לארבעה זוזים, והכי מסתבר נמי מדחזינן בדברי הרמב"ם דכתב דהטעם דצריך לפדותו בארבעה זוזים כדי לפרסם הדבר, והיינו דאין הקדש יוצא ללא פדיון, ואי הכי אף דכתב הרמב"ם דאפשר לפדותו בפחות מארבעה זוזים, אית לן לאוקומי כמה שיותר קרוב לארבעה זוזים כדי לפרסם הדבר, והיינו ג' זוזים ומחצה, ודו"ק.

ק"ל) דכתב דהא ודאי אין להרבות המחלוקת, וכל היכא דאפשר למעט פלוגתייהו ממעטינן, ואכמ"ל, דעד כאן לא פליגי חכמים רק דאין דרך בני לעשות כן להניח פירות חולין בכלי דכתוב עליו תרומה, ודו"ק היטב.

ה) והשתא למאי דחזינן דמותר לכתוב תיבת תרומה על כלי אף דמונח בו פירות חולין, והיינו כדי לשומרו שלא יקחו אותו אחרים, א"כ נראה לפי"ז לומר בנידון דידן, דלעולם מותר לאדם לכתוב תיבת רעל על מאכל שמניח במקרר ציבורי בגוונא דחושש שיקחו לו את המאכל בטעות, ואין בו משום איסור שקר, ודו"ק.

### **ענף ג' - כותב לאתויי פלוגתת רבותינו זצ"ל האם מותר לכתוב על מאכל דהוי רעל כדי שלא יקחו אותו אחרים**

א) והנה שוב מצאתי בספר "דף על דף" (יבמות שם) דכתב לאתויי דנשאלה שאלה לפני גדולי התלמידי חכמים באדם דרוצה לשלוח חבילה של מצות, האם מותר לכתוב על החבילה מבחוץ 'זכוכית' כדי שיזהרו בה, ושורש הספק האם בכתיבת שקר אין שום איסור, וכל האיסור מתחיל רק בשעה שמראה את הכתב לאחרים, או דלמא האיסור הוי כבר בשעת הכתיבה עצמה.

ב) והנה מצינו בשו"ת "תתן אמת ליעקב" (ליקוט בעניני אמת ושקר) דכתב דשאל שאלה זו ממרן הגאון רבי יוסף שלום אלישיב זצוק"ל דהשיב דמותר לכתוב זכוכית על החבילת מצות, וכן הוא דעת הגאון רבי ישראל יעקב פישר זצ"ל להתיר בזה, והטעם מחמת דאינו כותב בפירוש שהתכולה שבתוך החבילה הוי זכוכית, וכן

ג) והנה מצינו ברמב"ם (פרק ו' מהלכות מעשר שני הלכה ח') דכתב דהמוצא כלי וכתוב עליו מ' - הרי מה שבתוכו מעשר שני, ד' - דמאי, ט' - טבל, ת' - תרומה, ק' - קרבן, ואם היה של מתכת, הוא ומה שבתוכו קרבן, שכן היו כותבין אות אחת מן השם בשעת הסכנה, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דנקיט לדינא כדעת חכמים דהמוצא כלי דיש בו פירות וכתוב עליו תרומה, הרי הפירות תרומה, ולא אמרינן דכבר פינה את התרומה והניח בכלי פירות חולין, דא"כ היה מוחק את התיבת תרומה.

ד) ואולם נראה לצדד בפשטות דאף דחכמים סברי דאם היה מניח בכלי פירות חולין היה מוחק את התיבת תרומה, ונמצא דפליגי אדרבי יוסי דלא אמרינן דאף דהניח פירות חולין לא מחק תיבת תרומה בשוגג או במזיד, מכל מקום נראה דלמאי דחזינן בדעת רבי יוסי דסבר דאין מניעה לכתוב תיבת תרומה בכלי המונח בו חולין, למימרא דאין בו משום איסור שקר, ואע"ג דבזמן שכתב תיבת תרומה על הכלי היה מונח בו תרומה, אפילו הכי נראה דאם היה איסור לכתוב תיבת תרומה לכתחילה על כלי המונח בו חולין, א"כ לא היה היתר להניח חולין בכלי דכבר כתוב עליו תרומה מקודם לכן, והשתא מוקא חזינן בדעת רבי יוסי דסבר דתלינן להיתר דהפירות המונחין בכלי הוי חולין, אי הכי שמע מינה דאין איסור לכתוב תרומה על כלי דמניח בו חולין, דלא הוה תלינן באיסור כדי להתיר את הפירות באכילה לכל אדם, שהרי קיי"ל (רא"ש פרק ה' סימן ט"ז) דאחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן, וממילא נראה דלעולם אף חכמים לא פליגי עליה דרבי יוסי דאין איסור לכתוב תרומה על כלי דמניח בו חולין, שהרי אין להרבות מחלוקת בחנם, [וראה בשו"ת תורה לשמה (סימן

אחד ימצא כתוב - דבר שעל עצמו אינו נכון, ויראה לכולם שהכוונה על עצמו, אינו משקר, עכ"ד.

(ו) ואולם הגר"י פ"ש זצ"ל חזר על דעתו והעלה את תשובתו, דלכאורה יש לתמוה בדברי הגר"ח קניבסקי זצוק"ל דהעיר דמעשה כתיבה אינו השקר אלא מה שמראה אחר כך לאחרים, שהרי מצינו בדברי התוס' (ב"ב צד:) דכתבו דהעדים החותמין על שטר מוקדם עוברין על מ"דבר שקר תרחק"י, עכ"ד. ולכאורה תיקשי מה הטעם דהעדים עוברין בלאו זה כלל ועיקר, הרי אין העדים מראין את השטר לאחרים אלא המלוה מראה את השטר לאחרים. ועוד דהרי מכל מקום אין הנידון דומה למניח חולין בכלי דכתוב עליו תרומה, דהכא עושה מעשה מרמה, מה שאי"כ התם דהוא בשב ואל תעשה, עיי"ש.

(ז) והרי מבואר דנחלקו רבותינו זצ"ל האם אפשר לאתויי ראייה דמותר לכתוב זכויות על חבילת מצות, מהדין דמותר ליתן פירות חולין בכלי דכתוב עליו תרומה, דדעת הגר"י פ"ש זצ"ל דעד כאן לא סבר רבי יוסי דכלי שכתוב עליו תרומה דהדין שהפירות שבתוכו הוי חולין, מחמת דאמרינן דבתחילה נתן בכלי תרומה, ולכן כתב עליו תרומה, ושוב פינה את התרומה ונתן בתוכו חולין, והטעם דלא מחק תיבת תרומה כדי שאנשים יבדלו מהפירות, אבל לעולם אימא לך דאין היתר ליתן חולין ולכתוב על הכלי דהוי

נוטה דעת כ"ק האדמו"ר מתולדות אהרן זצ"ל שכתב לי במכתב דהכוונה בכתיבה זו שיזהרו בה כמו בזכויות, [א"ה, ונראה בפשטות דזוהי נמי כוונת הגר"י פ"ש זצ"ל דהתיר בזה, ועוד ראה בדברינו לקמן (הערה ד' אות ח') בזה, ואכמ"ל].

(ג) והגאון הגדול רבי חיים קניבסקי זצוק"ל הביא ראייה דמותר מהא דאיתא בגמ' ביבמות (קטו:) דאם מצא חבית דכתוב עליה תרומה, הרי אלו חולין, כיון דלפנחיה שבקיה, [ופירש"י שם, להצלת פירות שבתוכה הניח בה אות זה ולא גיררה, כדי שיבדלו בני אדם מהן, פנחיא, לשון שימור, כאדם שתולה ממונו באדם חשוב כדי שלא יגזלוהו הימנו, ודומה לו בהגזול עצים (ב"ק קג.)], עכ"ל, עכ"ד.

(ד) ואולם בהגהות הגאון רבי ישראל יעקב פ"ש זצ"ל (שם) כתב להעיר דלאו ראייה היא, דהתם לא כתב - רק הניח הפירות בכלי שכבר היה כתוב עליו תרומה, אבל לעולם אין היתר לכתוב לכתחילה תיבת תרומה בכלי שמניח בו פירות חולין.

(ח) והנה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל השיב: לא הבנתי דבריו, דכתיבה אינו דבר שקר רק מרמה, ומה נפק"מ אם היה כתוב קודם לכן, ואפילו אם כתיבה כדיבור אין האיסור מעשה הכתיבה רק מה שמראה אחר כך לאחרים, א"כ מה נפק"מ אם היה כתוב קודם, אטו אם

ג. הנה נראה בפשטות דכוונתו לדברי התוס' בד"ה הכי השתא, ואי הכי לכאורה תיקשי בהקדם הא דהובא בדברי התוס' (שם) דהקשה הרשב"א אמאי לא מייתי ראייה משטרי חוב המוקדמין דקנסו דאינו גובה אפילו מזמן שני, ואע"ג דאיכא למימר דמי יימר דיבוא לגבות בשטר זה ממשועבדים, ושמע מינה דבגוונא דאפשר שיבוא לידי איסור קנסו חכמים אפילו בהיתר, והיינו שאינו גובה אפילו מזמן שני. ואומר ר"י, דהתם נמי משעת כתיבה הוא דעבר ליה על "מדבר שקר תרחק", ונמצא דבוראי עשה איסור, וא"כ אין ראייה דחז"ל גזרו לאסור את ההיתר בגוונא דרק אפשר שיבוא לידי איסור, עיי"ש. והרי חזינן דלעולם אין ראייה מדבריהם דהעדים עוברין בלאו ד"מדבר שקר תרחק", דהרי מדנקטי התוס' בלשון יחיד משמע דהמלוה הוי עובר ד"מדבר שקר תרחק", וצ"ע.

עכ"ל], ולא תימא ולא מידי, דהא לא מפקת מפומך שקרא, אפילו הכי אסור, משום שנאמר "מדבר שקר תרחק", עיי"ש.

**ב)** ונראה לומר בהקדם הא דמצאתי בספר "חשוקי חמד" (נדה מה). דכתב דמצינו בכמה מקומות בתלמוד דאדם שאינו יכול להציל את ממנו אלא בשקר, התירו לו לשקר כדי להציל את ממנו: איתא בגמ' בגיטין (יד.) דרב ששת הוה ליה אשרתא דסרבלי במחוזא, [ופירש"י שם, הקפה, שנתן סרבליים באשראי לתת לו המעות לזמן קבוע, עכ"ל], אמר ליה לרב יוסף בר חמא, בהדי דאתית אייתינהו ניהלי. אזל יהבינהו ליה, אמרי ליה, ניקני מינך, [ופירש"י שם, אונסא דאורחא, דאי מיתנסי מינך לא ליהדר לתובען, עכ"ל]. אמר להו, אין. לסוף אישתמיט להו. כי אתא לגביה, אמר ליה, שפיר עבדת דלא שוית נפשך "עבד לזה לאיש מלוה", [ופירש"י שם, שלא שיעבדת עצמך על חנם ותהיה עבד, עכ"ל], עיי"ש.

**ג)** והנה מצינו בחי' היעב"ץ בד"ה לסוף אישתמיט, דכתב דבכל כי האי גוונא לית ביה משום "מדבר שקר תרחק", ומשום "שארית ישראל לא יעשו עוולה, ולא ידברו כזב", כיון דלא מיחייב בהו, ולא יכול להוציא מידם באופן אחר, אם לא יבטיחם על שקר, עיי"ש. והרי מבואר דהוקשה לו דלכאורה היאך אמר רב יוסף שיקנה מהן את

תרומה, ודעת הגר"ק זצ"ל דאם היה איסור שקר בגוונא דמניח בכלי חולין וכותב עליו דהוי תרומה, א"כ הוא הדין דאין היתר להניח חולין בכלי אף דכבר כתוב עליו תרומה כבר קודם לכן, תדע, שהרי אם אחד ימצא כתוב - דבר שעל עצמו אינו נכון, ויראה לכולם שהכוונה על עצמו, ודאי דהוי חשיב שקר, והשתא מדקא חזינן דמותר ליתן חולין בכלי דכתוב עליו תרומה כבר קודם לכן, א"כ הוא הדין דמותר ליתן בכלי פירות חולין, ולכתוב עליו דהוי תרומה.

### ענף ד' - כותב לברר הטעם דמותר לאדם לכתוב על מאכל דהוי רעל כדי שלא יקחו אותו אחרים

**א)** ואלא דאכתי לכאורה תיקשי מה הטעם דאין איסור לכתוב תרומה על כלי המונח בו חולין, ואפילו אי משכחת לה לבאר הטעם דאין בו משום איסור שקר ממש, מכל מקום אכתי לכאורה תיקשי מה הטעם דאין בו משום איסור ד"מדבר שקר תרחק", והיינו דנצטווינו להתרחק אף מדבר הנראה כשקר, תדע, דהא איתא בגמ' בשבועות (לא.) מנין לתלמיד שאמר לו רבו יודע אתה בי שאם נותנין לי מאה מנה איני מבדה, מנה יש לי אצל פלוני, ואין לי עליו אלא עד אחד, תא אתה קום התם, [ופירש"י שם, ושיהא סבור בעל דין שאתה בא להעיד, ויודה אמת,

---

ד. א) והנה מצינו בדברי ה'מגיה' דכתב לבאר דנראה לעניות דעתי משום דלשון 'אין' יש בו שני משמעויות: א) אין דהוי מסכים לדבריו. ב) הוי משמעות כמו לא, וראה בגמ' בב"ק (לג.) בזה, והוא אמר להו בלשון 'אין', וחשב בלשון לאו, והם סברו שהבטיחן בזה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דאין איסור שקר נקבע רק לפי כוונת האומר, ולא לפי הבנת השומע, והיינו דכיון דרב יוסף דאמר אין נתכוין על דרך השלילה, אף דבני מחוזא סברו דכוונתו בדרך החיוב, אין בו משום איסור שקר כלל ועיקר.

ב) וכן נראה לאתווי ראה מהא דכתיב (בראשית פרק כ"ט פסוק י"א) "וישק יעקב לרחל, וישא את קולו ויבך", ופירש"י שם, לפי שבא בידים ריקניות, אמר, אליעזר עבד אבי אבא היו בידי נזמים וצמידים ומגדנות, ואני אין בידי כלום, לפי שדרך אליפו בן עשו במצות אביו אחריו להורגו והשיגו, ולפי שגדל אליפו בחיקו של יצחק משך ידו, אמר ליה, מה אעשה לציווי של אבא. אמר לו יעקב, טול מה שבידי, והעני חשוב כמת, עיי"ש.

ג) והנה ראיתי בספר "משכיל לדוד" (עה"ת) דכתב לבאר דאליפז היה מתיירא מציווי אביו עשו, כיון דאמר לו שאם לא יהרג את יעקב תהא נפשו תחת נפשו, וקיי"ל ב"תלמוד ירושלמי" (שביעית פרק ד' הלכה ב') דבני נח לא נצטוו על קדושת ה', אלא דינו במצוותיו יעבור ואל יהרג על קיום המצוה, ולכך שאל אליפז מה אעשה, שאם אני אומר לו שלא הרגתיך הוא יהרגני במקומך, ויעקב לא רצה ללמד לו שיאמר שקר לומר הרגתי, אע"פ דמן הדין היה מותר להציל את נפשו, מכל מקום כדי שלא ילמד לשונו לדבר שקר, נתרצה ללמד לו שיטול ממנו - דעני חשוב כמת, ויוכל לומר לאביו שהרג את יעקב אבינו, עיי"ש. והרי מבואר דבאיסור שקר לא אזלינן בתר הבנת השואל אלא בתר כוונת העונה.

ד) ואולם נראה דהא דאמרין דבאיסור שקר אזלינן בתר כוונת העונה, הני מילי כל דהלשון סובל פירוש כוונת העונה, תדע, דהרי איתא בגמ' בשבועות (כט.). דכשהשביע משה את ישראל, אמר להן, דעו שלא על דעתכם אני משביע אתכם, אלא על דעת המקום ועל דעתי, ומקשינן, ואמאי לימא להו קיימו מאי דאמר אלוה, לאו משום דמסקי אדעתייהו עבודת כוכבים. ומשני הגמ', לא, משום דעבודת כוכבים נמי איקרי אלוה, דכתיב "אלהי כסף ואלהי זהב". ותו מקשינן, ולימא להו קיימו תורה. ומשני הגמ', חדא תורה וכו', עיי"ש. והרי מבואר מהתם דאי לאו דמשה רבינו היה אומר דמשביעין על דעתו, א"כ שפיר הוו מצו ישראל להשבע לפי דעתן, והיינו כל דהוי הלשון סובל פירוש כוונת עניינת.

ה) ושוב אמר לי חכ"א שיחי' לאתויי ראיא מהא דכתיב (בראשית פרק כ"ז פסוק י"ט) "אנכי עשו בכורך", ופירש"י שם, אנכי המביא לך, ועשו הוא בכורך, עכ"ל. והרי מבואר דבאיסור שקר לא אזלינן בתר הבנת השואל אלא בתר כוונת העונה.

ו) והנה חזינן בדברי ה'מגיה' דכתב לאתויי ראיא מהגמ' בב"ק (שם) דתיבת 'אין' הוי מתפרש בכוונת לאו, ונראה דכוונתו למאי דאיתא בגמ' התם דתנו רבנן, פועלים שבאו לתבוע שכרן מבעל הבית, ונגחן שורו של בעל הבית, ונשכן כלבו של בעל הבית ומת - פטור. אחרים אומרים, רשאיין פועלין לתבוע שכרן מבעל הבית. ומוקמינן לה, בגברא דשיכח ולא שיכח, וקרי אבבא, ואמר להו, אין. מר סבר, אין - עול תא משמע, ומר סבר, אין - קום אדוכתך משמע, עיי"ש. והרי מבואר דפליגי תנאי באדם הקורא לחבירו בפתח ביתו, וחבירו אומר לו 'אין', האם כוונתו ליתן לו רשות להכנס לביתו או לאו, דלדעת תנא קמא אין זו נתינת רשות להכנס לביתו, ולדעת אחרים הוי נתינת רשות להכנס לביתו, ושמע מינה דאיכא למאן דאמר דפעמים דתיבת 'אין' הוי מתפרש בתורת שלילה.

ז) ונראה לעניות דעתי לדחות דהא מילתא דפשיטא דאין לפרש דכוונת אחרים דאף דאומר 'אין' כוונתו לשלילה, אלא נראה לבאר דאדם הקורא לחבירו על פתח ביתו כוונתו לברר ב' דברים: א) האם חבירו בביתו. ב) האם הוא יכול להכנס לביתו. ולפי"ז נראה דהני תנאי פליגי בכוונת בעל הבית שעונה לו 'אין', האם כוונתו לענות 'אין' רק על השאלה הראשונה, או דלמא אף על השאלה השנייה, דדעת תנא קמא דכוונת בעל הבית לענות 'אין' רק על השאלה הראשונה, ולכן הוי חשיב שנכנס בלא רשות בעל הבית, ודעת אחרים דכוונת בעל הבית לענות 'אין' אף על השאלה השנייה, ולכן הוי חשיב שנכנס ברשות בעל הבית, ונמצא דלעולם אין ראיא מהתם דפעמים ד'אין' הוי ככוונת שלילה, וואולם ראה בגמ' בב"ק (צג.) דרבי יוחנן אמר, יש הן שהוא כלאו, עיי"ש. ואין צריך לומר דאי"ז ענין לנידון דידן כלל ועיקר, ואכמ"ל, וצ"ע.

ח) ועפי"ז נראה לבאר בהא דהובא בדברינו לעיל (ענף ג' אות ב') דדעת הגאון רבי ישראל יעקב פישר זצ"ל להתיר לכתוב זכוכית על החבילת מצות, והטעם מחמת דאינו כותב בפירוש שהתכולה שבתוך החבילה הוי זכוכית, עיי"ש.

ט) ולכאורה צריך ביאור בדברי הגר"י פישר זצ"ל בהא דכתב לבאר טעם ההיתר לכתוב זכוכית על חבילת מצות משום דאינו כותב בפירוש שהתכולה שבתוך החבילה הוי זכוכית, הרי בפשטות אפילו למאי דנתבאר בדברינו דבאיסור שקר אזלינן בתר האומר ולא בתר הבנת חבירו, מכל מקום הני מילי דאפשר לפרש בגוונא אחרינא כוונת האומר, וא"כ בנידון דידן דכותב על החבילה תיבת זכוכית, הרי בפשטות אין פרשנות אחרת מלבד שמונת זכוכית בתוך החבילה.

י) ונראה לומר למאי דהובא לעיל נמי דכן נוטה דעת כ"ק האדמו"ר מתולדות אהרן זצ"ל להתיר משום דהכוונה בכתובה זה שיזהרו בה כמו בזכוכית, עיי"ש. ולפי"ז אפשר לבאר בדעת הגר"י פישר זצ"ל דרצונו לומר דכיון דלא כתב בפירוש דמונת זכוכית בתוך החבילה, א"כ אפשר לפרש כוונתו שיזהרו בחבילה זו



חזינן דהותר להני אמוראי לשנות בדיבורן לההיא איתתא כדי להציל את ממונן.

ה) ועוד לבר מן דין, הנה מצינו בפסקי הריא"ז (ברכות פרק א' הלכה ב') דכתב דמי שהיה האריס שלו חשוד שהוא גונב ממונו ונוטל יותר מחלקו, הרי זה אינו רשאי ליטול ממנו כלום, אלא נותן לו כל חלקו מושלם, שאין אדם רשאי ליטול ממון חבירו אלא על פי בית דין, ואם היה חבירו אלם ונוטל את שלו באונס, רשאי להתנהג בו בדרך מרמה כדי להציל את שלו, שנאמר "עם נבר תתבר, ועם עקש תתפל", וכחא דאיתא בגמ' במגילה (יג:) כתיב "ויגד יעקב לרחל, כי אחי אביה הוא", ומקשינן, וכי אחי אביה הוא, והלא בן אחות אביה הוא. ומשנינן, אלא אמר לה, מינסבא לי. אמרה ליה, אין. מיהו, אבא רמאה הוא, ולא יכלת ליה. אמר לה, אחיו אנא ברמאות. אמרה ליה, ומי שרי לצדיקי לסגויי ברמיותא. אמר לה, אין, "עם נבר תתבר, ועם עקש תתפל", עיי"ש.

ו) ושוב אמר לי חכ"א שיחי' דנראה לאתויי ראייה נמי מהא דאיתא בגמ' בב"מ (כג:): דאמר רב יהודה אמר שמואל, בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו במילייהו<sup>1</sup>, במסכת, ובפוריא, ובאושפיזא, [ופירש"י שם, שאלוהו

המעות כדי להתחייב באחריותן, ושוב השתמט מהן, הרי עובר משום "מדבר שקר תרחק", ואי נמי משום "שארית ישראל לא יעשו עוולה, ולא ידברו כזב". וע"ז כתב ליישב דכיון דאינו מחוייב להשתעבד באחריות המעות, ואין לו אפשרות אחרת להציל את הממון מידם, אלא אם כן יבטיחם על שקר, אין איסור להתחייב בשקר, והרי חזינן מינה דהותר לאדם לשנות בדבורו כדי להציל ממון אחרים, והיינו משום השבת אבידה, וא"כ כל שכן שמותר לאדם לשקר כדי להציל ממון עצמו.

ד) ועוד איתא בגמ' ביומא (פג:) דרבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי הוו קא אזלי באורחא, כי מטו לההוא דוכתא בעו אושפיזא, יהבו להו, רבי יהודה ורבי יוסי אשלימו ליה כיסייהו, [ופירש"י שם, ערב שבת היה, והפקידו אצלו כיסם, עכ"ל], למחר אמרו לו, הב לן כיסן. אמר להו, לא היו דברים מעולם. משכוהו ועיילוהו לחנותא, חזו טלפחי אשפמיה, [ופירש"י שם, ראו עדשים על שפמו, עכ"ל], אזלו ויהבו סימנא לדביתהו, [ופירש"י שם, בעליך אמר שתתני לנו כיסינו, וזה לך סימן שאכלתם היום עדשים, עכ"ל], ושקלוהו לכיסייהו ואייתו, אזל איהו וקטליה לאיתתיה, עיי"ש. והרי

כמו בזוכיית, ודו"ק.

ה. א) ונראה לבאר דהא דנקיט תלמודא 'צורבא דרבנן', לאו למימרא דלאחרים אין היתר לשנות בג' דברים הללו, אלא נקיט לה משום הא דאמרין התם דאין מחזירין כלי אנפריא רק לתלמיד חכם דאינו משנה בדיבורו רק בג' דברים בלבד, והכי הוא בהדיא בשו"ע (ח"מ סימן רס"ב סעיף כ"א) דכתב דהמוצא כלי מכלים שצורת כולם שווה, אם כלי חדש הוא הרי הוא שלו, ואם היה שטבעתו העין - חייב להכריז, שאם יבוא תלמיד חכם ויאמר, אע"פ שאינו יכול ליתן בכלי זה סימן - יש לי בו טביעות עין, חייב להראותו לו, אם הכירו ואמר, שלי הוא, מחזירין אותו. במה דברים אמורים, בתלמיד ותיק שאינו משנה בדיבורו כלל אלא בדברי שלום או במסכתא, או בפוריא, או באושפיזא, (פירוש, כדאמרין בערכין "מברך רעהו בקול גדול וגו', קללה תחשב לו", שלא יספר בשבחו שקבלוהו בסבר פנים יפות בין בני אדם שאינם מהוגנים שלא יקפצו עליו ויכלו ממונו), עיי"ש.

ב) ונראה להוסיף לבאר בפשטות דאף דהשו"ע נקיט בשם התוס' דאין לאדם לספר בשבחו של חבירו שקבלו בספר פנים יפות, מכל מקום לא אתי לאפוקי דאם בני אדם שואלין אותו היאך בעל הבית אירח אותו,

עיי"ש. ומצינו בדברי התוס' בד"ה באושפיזא, דכתבו לבאר דהא דלא חשיב הכא דמותר לשנות מפני דרכי שלום. משום דהני נמי משום דרכי שלום הן, ורגילין יותר מאחרים, להכי נקט הני, עיי"ש. והרי מבואר מדבריהם דטעם ההיתר לשנות בהני תלת מילי משום דהוי חשיב בכלל דרכי שלום.

(ט) ונראה לבאר בכוונת דבריהם דבמסכתא דבא לנסותו אם יודעה או לאו, הוי מותר לשנות ולומר לא למדתי זה, דהוי חשיב דרכי שלום כדי שלא יבוא לידי גאווה, וכידוע גאווה הוי היפך מדרכי שלום, ופוריא דשאלוהו שכבת על מטה זו, לא יאמר לו כן, פן יראה בה קרי ויתגנה, ולא יהא שלום בניהן, ואושפיזא דאם שאלוהו אם קבלוהו בסבר פנים יפות, יאמר לאו, דאי לאו הכי יעמדו אנשים שאינן הגונים ויכלו את ממונו, ואין לך דרכי שלום גדול מזה.

(י) והשתא לפי"ז כיון דאמרינן דמותר לשנות באושפיזא, והיינו דמותר לשנות כדי להציל את חבריו מהפסד ממון, וכל שכן שמותר לשנות כדי להציל את עצמו מהפסד ממון, א"כ שמעינן מינה דכמו דאמרינן דההיתר דמותר לשנות מהאמת כדי להציל ממון חבריו, משום דהוי חשיב דרכי שלום, א"כ הוא הדין דההיתר לשנות כדי להציל ממון עצמו הוי חשיב דרכי שלום, למימרא דההיתר לשנות כדי להציל ממון עצמו אי"ז היתר חדש, אלא הוי בכלל ההיתר דדרכי שלום, ודו"ק.

על אושפיזא אם קיבלו בסבר פנים יפות, ואמר לאו - מדה טובה היא, כדי שלא יקפצו בו בני אדם שאינן מהוגנין לבוא תמיד עליו, ויכלו את ממונו, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דמותר לאדם לשנות בדיבורו כדי שלא יגרם הפסד ממון לאחרים, והיינו משום השבת אבידה, וא"כ כל שכן שמותר לאדם לשנות בדיבורו כדי להציל ממון עצמו.

(ז) ועפי"ז אתי שפיר בהא דאמרינן דאין איסור לכתוב תרומה על כלי המונח בו חולין, והיינו כדי להציל ממונו שלא יקחו אותו אחרים, והטעם משום דמותר לאדם לשקר כדי להציל את ממונו, ואי"ז חשיב שקר אלא שינוי מהאמת בלבד, למימרא דהגדרת שקר הוי שתועלתו לעשות רעה, אבל שינוי מהאמת הוי שתועלתו לעשות טובה, וכהא דאיתא בגמ' ביבמות (סה:): דאמר רבי אילעא משום רבי אלעזר ברבי שמעון, מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום, שנאמר "אביך ציווה וגו'", כה תאמרו ליוסף, אנא, שא נא וגו'". רבי נתן אומר, מצוה, שנאמר "ויאמר שמואל, איך אלך ושמע שאול והרגני וגו'". דבי רבי ישמעאל תנא, גדול השלום שאף הקב"ה שינה בו, דמעיקרא כתיב "ואדוני זקן", ולבסוף כתיב "ואני זקנתי", עיי"ש.

(ח) ועוד נראה להוסיף לבאר למאי דאיתא בגמ' בב"מ (כג:): דאמר רב יהודה אמר שמואל, בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו במיליהו, במסכת, ובפוריא, ובאושפיזא,



הרב אוריאל כהן

## פסול שינוי מראה במקוה, ואם שינוי טעם פוסל

### בפסק ההלכה בדיון ג"ל מים שנפל לתוכן קורטוב יין

**א** [תנן (פ"ז מ"ה) שלשה לוגין מים, ונפל לתוכן קורטוב יין, והרי מראה כמראה היין, ונפלו למקוה, לא פסלוהו. שלשה לוגין מים חסר קורטוב, ונפל לתוכן קורטוב חלב, והרי מראה כמראה המים, ונפלו למקוה, לא פסלוהו. ר' יוחנן בן נורי אומר, הכל הולך אחר המראה.]

**עיין** גמ' מכות (ג' ע"ב וד' ע"א) ותורף הסוגיא שם דאיכא ג' שיטות: (א) רבא ס"ל, דרב יהודה אמר רב גריס במתני' הנ"ל שלושה לוגין מים חסר קורטוב, והיינו דרק בכה"ג אינו פוסל, הא בג"ל שלמין פוסלין. ומ"מ פסק רבא להלכה דאף בג"ל מים כשר, משום דהלכה כרבי יוחנן בן נורי דהכל הולך אחר המראה, ומייתי התם תלמודא ברייתא דתני רבי חייא להדיא דבג"ל מים המקוה פסול, ופריש רבא דאתי כרבנן דמתני'. (ב) רב פפא ספוקי מספקא ליה אי רב תני חסר קורטוב וכרבא, או דלמא רב לא תני חסר קורטוב ברישא, ורב אתי ככו"ע. (ג) אביי אדכר לרב יוסף דאמר דרב גריס ג' לוגין וכגירסא דידן. [נמצא דלרבא פשט"ל דרב גריס חסר, ר"פ מספק"ל, ורב יוסף פשט"ל דגריס ג"ל שלמין, ורבא ס"ל דהלכה כרבי"ן ולכך אף לגירסא חסר הלכה דבג"ל אינו פוסל].

**והפוסקים** כולם פסקו דאין בלכה כרבי יוחנן בן נורי, ולכך בשלשה לוגין מים חסר קורטוב, ונפל לתוכן קורטוב חלב, והרי מראה כמראה המים, ונפלו למקוה, לא פסלוהו. ולפ"ז נידון דרישא, (ג"ל מים שנפל לתוכן קורטוב יין), תלוי בדעות האמוראים הנ"ל, דלרבא פסול, ולרב פפא ספק, ולאביי בשם רב יוסף כשר. ובנידון זה פסקו כל הפוסקים כגירסת משנה דידן דכשר. ותמהו הגרעק"א, (בתוספותיו) והערוך לנר (במכות שם), איך ספיקו של רב פפא מפיק מודאו של רבא, ואף דרב יוסף פסק להקל, הא מ"מ הלכתא כבתראי, וא"כ יש לפסוק כרבא. ועוד הביאו מהריטב"א שם דרב פפא הסתפק משום דלא שמיעה ליה ברייתא דרבי חייא, והביא דהרמ"ה באמת פסק כרבא משום הברייתא.

**מיהו** בפרוש רבינו חננאל שם כתב דהלכתא דל"ג חסר קורטוב דהכי גרסינן במשניות בנוסחאות המדויקות. ויל"ע איך מסתדר הדבר עם כללי הפסיקה, דמשום דמצאנו נוסחאות מדויקות דלא כגירסת רבא לא פסקינן כותיה. ועכ"פ זו ההתייחסות היחידה לנושא זה שמצינו בראשונים.

**ובחזו"א** (קמא סי' ח' סק"ז) תירץ דלעולם הפוסקים פסקו כרבא בעיקר הדין דג"ל שנפל לתוכן קורטוב יין לא פסלוהו ובזה הלכה כרבי יוחנן בן נורי, אבל בנידון

א. ויש להעיר דהדבר תלוי בספיקם של הגאונים אי אמרינן האי כללא כרבותיו של רבא, עיין רא"ש כתובות פ"ז סי' יג, ונחלקו בזהההראב"ד והרז"ה עם הרמב"ם ע' רא"ש ערובין פ"ב סי' ד.

שהרי מעתה אין כאן מים, כיון שכולו נעשה יין ולא שייך ביטול.

ולפ"ז יוצא דלר"ת דס"ל דג"ל בתחילה פוסלים מדאורייתא, א"כ איכא קולא, דג"ל מים עם קורטוב יין ומראיהן כמראה יין, אינם פוסלים.

**ובעיקר** מש"כ האבנ"ז דפסול שינוי מראה מדאורייתא, כ"כ המבי"ט בקרית ספר פ"ז ה"א וז"ל מקוה של שאר משקים פסול, כדכתיב מקוה מים ודרשינן בתורת כהנים ולא מקוה שאר משקין, ובפרק כסוי הדם אמרינן גבי דם קדשים דכתיב מקוה מים וכו', ובתורת כהנים אמרינן מים שאין להם שם לווי, יצאו מי תותין שיש להם שם לווי, ופיסול מקוה בשנוי מראה נראה דהוי **דאורייתא**, דאע"ג דבמים איכא רובא, לא בטיל דם ברובא כיון דמראית הכל דם, וכו' עכ"ל. וכ"כ בשו"ת דברי חיים ח"ב סי' ק"ב בכונת הלבוש סכ"ה.

**ג]** מיהו נראה דלעיקר קושיין דלעיל, (דאין קורטוב יין מפקיע מהמים את שמם), היה נראה לומר בפשיטות, דכיון דפסול ג"ל לא הוי אלא מדרבנן, ל"ג אלא כשמראיהן מים, תדע, דהא מצינו קולות רבות בדין זה, דהא בדלי שנפל אינו פוסל וכן בנפל בלא כונה ועוד כיו"ב, ואפשר משום דל"ג בג"ל אלא משום שראויים לרחיצת אדם, וכמש"כ התוס' בב"ב (סו: ד"ה מכלל), וכשנשתנה מראיו למראה יין אין דרך בנ"א לרחוץ במים צבועים, ולכך כל שאין מראיהן מים אינן פוסלים. ושור"ר בבעלי הנפש סי' ב' או' א' ד' דכתב וז"ל ורבנן הוא דגזור ואפילו בשלשת

דג"ל חסר קורטוב שנפל לתוכו חלב, בזה לא פסקינן כרבי יוחנן בן נורי ע"ש.

## בגדר פסול שינוי מראה, ואי פסול מדאורייתא או מדרבנן

**ב]** ויש לתמוה כיון דג"ל מים פוסלין את המקוה, איך קורטוב יין מפקיע מהם שם מים, ובשלמא ביין שנפל למקוה פוסלו משום דיש במקוה פסול של שנוי מראה, אבל לכאורה לא פוקע ממנו שם מים, וא"כ איך פוקע מהג"ל "מים שאובין" דפוסלין את המקוה.

**והנה** הראב"ד (ס"ב ה"ט) כתב דאין צריך שהמקוה יהפך למראה יין, אלא סגי שנשתנה ממראה מים, והוכיח מדקתני "ושינו את מראיו" ולא קתני ונשתנה למראה יין. והעירו על דבריו דגבי ג"ל קתני בהדיא ומראיהן "כמראה יין", וכתב האבנ"ז (יו"ד סי' רפ"א) דאח"כ דבג"ל בעינן שיתהפך ממש למראה יין. והיינו דכדי שיפקע ממנו פסול מים צריך שיהיה לו מראה יין, אבל בנשתנה ממראה מים אכתי שם מים [פסוליים] עליו, ופוסל את המקוה<sup>2</sup>, משא"כ במקוה פסלוהו חכמים כל שנשתנה ממראה מים.

**ומ"מ** כתב האבני נזר דחלוק מקוה שנפסל בשנוי מראה ממקוה שנשתנה למראה יין, דהיכא שרק נשתנה מראהו אינו פסול אלא מדרבנן, אבל היכא דנשתנה למראה יין פסול מדאורייתא, כיון שהמים הם נעדרים מראה כנודע, ומראית עצמם אין להם, חשיב כולו יין, ולכן אף שהרוב מים היין אינו בטל,

**ב.** וצ"ע מדרתניא בתורת כהנים דכל שפוסל את המקוה פוסל בג"ל ועיין. וכמו כן יל"ע מלשון השו"ע בסעיף כ"ג שכתב וז"ל אין ג' לוגין פוסלין אלא אם כן יהיו של מים ומראיהן מראה מים; לפיכך ג' לוגין מים שנפל לתוכן יין, והרי מראיהן מראה יין, שנפלו למקוה, לא פסלוהו. דרישא סתרא לסיפא וצ"ע.

פב: ד"ה נתן דכתבו דרובו יין פסול מדאורייתא. הרי מפורש דאף לר"י דוקא כולו או רובו מי פירות פסול מדאורייתא. וצ"ל דמיירי הכא בלא נשתנה מראהו כגון ביין לבן, [וכן לכאורה מיירי הסוגיא ביבמות שם דאל"כ פשיטא דנתן סאה ונטל דפסול משום שנוי מראה].

ה] וכדברי האחרונים הנ"ל דכתבו דשינוי מראה במקוה פסול מדאורייתא, כן נראה מדברי הרשב"א בשם הרמב"ן ביבמות דף פ"ב ע"ב. דהנה איתא התם דסבר רבי יוחנן דבדרבנן לא בעינן רבויא, וקא מקשה מרבי יוחנן גופיה דקאמר גבי דין נתן סאה ונטל סאה דכשר דוקא עד רובו, וכתב בחי' הרשב"א שם וז"ל הא דנתן מקוה שיש בו ארבעים סאה נטל סאה ונתן סאה, בפ"ז דמקואות נשנית במשקין ומי פירות, ואי קשיא לך דההיא פסולה דאורייתא היא, י"ל דכיון שלא שינו את מראיו מן הדין אפילו נטל ונתן כל היום כשר, ומדרבנן הוא דהחמירו, והווי להו למיבעי פלגא בכשרות ובעי רובא. הרמב"ן נר"ו. והריטב"א ביאר הדברים היטב וז"ל וי"ל "דכל זמן שלא שנו מראיו" פסול דרבנן הוא, ומדאורייתא אפילו כל היום כולו כשר, ורבנן הוא דאחמירו ובעו רובא בהכשר, כן תי' הרמב"ן ז"ל ובתוס'.

לוגין מפני שהם ראויים להדיח בהם גופו והווי כענין מקוה<sup>ג</sup>, וכי גזור רבנן הני מילי במשקין שראויין לעשות מהם מקוה דלמא אתי למעבד רובא דשאובין, אבל הנך דאין ראויין ליכא למגזר, עכ"ל<sup>ד</sup>.

ד] ובעיקר מה דנקטו הפוסקים הנ"ל דפסול שינוי מראה מדאורייתא, בראב"ד שם מבואר דהוא מדרבנן דכתב דהא דמקוה נפסל בשנוי מראה משום "דמאן דחזי" סבר עושין מקוה של כל משקין דסבר כוליה מקוה מי תרדין הוא. ומבואר דהוא רק מדרבנן. ואף לחלוקו של האבנ"ז דבשנוי מראה בעלמא אינו פסול מדאורייתא, אכתי קשה מלשון הראב"ד דכתב "דמאן דחזי סבר כוליה מקוה מי תרדין", ומשמע דמיירי בנשתנה מראיו למראה תרדין ובכ"ז פסול רק משום דמאן דחזי, (ואף דפסלינן בכל שינוי מראה, י"ל משום דלא פלוג).

ויש להעיר מדברי המרדכי בהלכות מקוואות (שבועות רמז תשמה) שכתב וז"ל ובפ' הערל פי' ריב"א דמים שאובים ומי פירות פסול מדרבנן, ולא נראה לר"י דודאי כולו מי פירות פסול מדאורייתא אע"ג דכולה שאוב מדרבנן וכו' מ"מ כולו מי פירות פסולין מדאורייתא וכו', עכ"ל, וע"ע תוספות יבמות

ג. וצ"ע לפ"מ שהביא התוס' יו"ט בפ"א מ"ג דעדיות בשם הראב"ד שהטעם שגזר בג"ל משום דזהו השיעור הקטן בנסכי ציבור, וכיון דחזינן דחשיב פוסל את המקוה, ובראב"ד בבעלי הנפש נראה שמסכים עם טעם התוס'.

ד. ובשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סימן ק"כ) כתב ועיין בתפארת ישראל פ"ז מ"ג דמקואות שכתב ששינוי מראה במקוה פוסל רק מדרבנן דמתחזי כטובל במ"פ וכן משמע קצת לשון התיו"ט והוא תמוה דודאי מדאורייתא הוא וכו' כמפורש בזבחים דף ע"ט דאמר רבא אמור רבנן בטעמא ואמור רבנן ברובא ואמור רבנן בחזותא וכתבו התוס' התם מדלא נקט בששים משמע דמדאורייתא איירי וא"כ גם דין חזותא ודאי מדאורייתא הוא ואולי כוונתו בנשתנה רק למראה אחר ולא למראה יין הוא מדרבנן. אך מסתבר דג"ז הוא מדאורייתא וגם הרמב"ם לא הזכיר שהוא מדרבנן ולכן אין לדחות דהתם מדרבנן הקלו ולא בשלג דגם התם הוא דאורייתא והיא ראייה מוכרחת וזה ברור לע"ד. ובעניותי לא מצאתי לשון זה שהביא התיו"ט בשם ב"י בשם הראב"ד לא בב"י ולא בספר בעה"נ, ע"כ. ובמחכ"ת הדברים מפורשים בראב"ד וכמו שציטטנו את לשונו.

משמע קצת לשון התירו"ט, והוא תמוה דודאי מדאורייתא הוא כמפורש בזבחים דף ע"ט דאמר רבא אמור רבנן בטעמא ואמור רבנן ברובא ואמור רבנן בחזותא וכתבו התוס' התם מדלא נקט בששים משמע דמדאורייתא איירי וא"כ גם דין חזותא ודאי מדאורייתא הוא, ואולי כוונתו בנשתנה רק למראה אחר ולא למראה יין הוא מדרבנן. אך מסתבר דגם זה הוא מדאורייתא וגם הרמב"ם לא הזכיר שהוא מדרבנן.

### בפסול נתינת טעם

[ו] בדברי הרשב"א הנ"ל מפורש אגב אורחיה דמקוה אינו נפסל בנתינת טעם, (דהא כתב דבנתן ונטל הר"ז כשר מדאורייתא אפי' כל היום אף דודאי איכא טעמא), וזה דלא בדברי התוס' בחולין (כו. ד"ה וטעמא וחזותא) דדקדקו מלשון הגמ' "וטעמא" וחזותא דהאי מיא, אלמא דתלי נמי בנתינת טעם ולכך פשיטא דיין לבן שהיה דומה למים לא היה פוסל את המקוה ואפילו מזוג בג' לוגים מים".

**ונראה** לכאורה שרש"י שם נשמר מזה, דכתב שם בד"ה ר' יוחנן בן נורי היא - דאזיל בתר חזותא ואמר קורטוב חלב משלים לג' לוגים לפסול מקוה, משום דיש לו מראה מים, והכא נמי אף על גב דפירא הוא עד שלא החמיץ, הואיל וחזותיה מיא פוסל את המקוה, ולגבי מעשר נמי הואיל וחזותיה וטעמא מיא אינו נקט, עכ"ל. הרי מפורש דבתר טעמא קאי רק לעניין מעשר. וא"כ מדויק דס"ל דבמקוה לא אזלינן בתר טעמא וכהרשב"א הנ"ל.

ומבואר דהיכא דשינו את מראיו פוסל מדאורייתא. ואין לדחות דשאני הכא דאיכא תרתי גם רוב וגם שינוי מראה ולכך פסול מדאורייתא, אבל בשנוי מראה במיעוט י"ל דפסול רק מדרבנן. (והיינו משום דכשיש שינוי מראה באיכא רובא לא שייך לומר קמא קמא בטיל). דהדבר נסתר מדברי הרשב"א שם שכתב לעיל וז"ל ועוד קשיא לי דאיסור מקוה דהכא יש לו עיקר בדאורייתא דהא במי פירות מיירי שאסור לעשות מהן מקוה מדאורייתא וכו'. ואולי נאמר דהא דמשנינן שאני התם דאיכא למימר שאני אומר לאו למימרא דבעלמא סגי לן ברבויא באיסור אכילה אלא כדיניה בששים או במאה, ומקוה שאני דלאו איסורי אכילה הוא ובטל ברוב כדין כל איסורין דלאו בני אכילה הבטלין שבטלין ברוב, עכ"ל. [ולכאורה צ"ל דמיירי במי פירות שלא שינו את המראה וכיין לבן וכיו"ב]. והמבואר בדבריו דכיון שמקוה לאו איסור אכילה לכן השיעור הוא ברובא, וא"כ כמו שלטעם לא מצרפים רוב, (בקמא קמא בטיל), עם טעם, ה"נ לעניין מראה מה"ת "לצרף" מראה עם רוב, וכללא קאמר הרשב"א: "ומקוה שאני דלאו איסורי אכילה הוא ובטל ברוב כדין כל איסורין דלאו בני אכילה הבטלין שבטלין ברוב". ושור' בשו"ת בית שלמה ח"ב סי' ס"ב שכתב דהרמב"ן ביבמות ס"ל דפסול שינוי מראה דאורייתא.

**ועיין** שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סימן קכ) שכתב ועיין בתפארת ישראל פ"ז מ"ג דמקואות שכתב ששינוי מראה במקוה פוסל רק מדרבנן דמתחזי כטובל במי פירות וכן

ה. ואף דהתם מיירי ברבי יוחנן בן נורי ואנן קי"ל כרבנן, המעיין היטב בדברי רש"י בסוגיא במכות ד. יראה דפלוגתא דרבי יוחנן ונורי ורבנן אי אזלינן בתר חזותא ושיעורא, או רק בתר חזותא, וא"כ לכו"ע אזלינן בתר חזותא ובהא לא פליגי כלל, וא"כ כמו דלריב"ן חזותא וה"ה טעמא, א"כ ה"ה לרבנן.

משוללים צבע ולכך המראה יין מבטל מהם שם מים, בחי' הגרי"ז בזבחים (עח:) נטה מדרך זו, דכתב שם לדון אם על יין מזוג איכא שם מים על המים המעורבים בו, והוכיח ממש"כ הרמב"ם (פ"י מתו"מ ה"ז) גבי ניסוך המים בחג הסוכות דעירב של מים בשל יין יצא, דפי' הר"מ דמיירי שעירבם ביחד ואח"כ ניסך, א"כ מוכח דנתקיים דין ניסוך המים אף דהוי מזוג, וע"כ דבאמת גם ביין מזוג יש שם מים על המים, והא דפוסל במקוה, הוא משום דבמקוה הוי יין "דבר הפוסל", דהרי פוסל בשינוי מראה, וכיון דעל יין מזוג יש עליהם (גם) שם יין, פוסל את המקוה, דנהי דלא בטל מהם שם מים וכנ"ל, אבל מ"מ שם יין שעליהם פוסל את המקוה, [והיינו דבניסוך לא איכפת לן בשם יין, רק שיהיו מים, ולכן כשרים לניסוך, אבל במקוה דיין הוי דבר הפוסל, להכי גם במזוג כיון דשם יין עליהם, פוסלים].

וזה כעין דברי החזו"א (קמא ח' סק"ח) שנביא לקמן, והאגרות משה (שם) דס"ל דלעולם עצם המים לא נפסלים, אלא איכא פסול במקוה.

### באיכות שינוי המראה הפוסל ודין מעיין

[ח] בש"ך (ס"ק ס"ו) הביא את דברי הראב"ד (הנ"ל), דהא ד"שינוי מראה" פוסל במקוה, הוא לא רק אם נשתנה לגמרי למראה יין, אלא אף אם רק נשתנה ממראה מים קצת פסול. אבל בחזון איש מקואות (סי' קל"ב ס"ק י"ב) מביא מתוס' חולין (פ"ז ע"א ד"ה

אבל' התוס' אזלי לשיטתם בזבחים (עח ע"ב) וז"ל ה"ג דלי שיש בו יין לבן וחלב והטבילו הולכין אחר הרוב וכו' - ואם תאמר והא אמרינן (שבת דף עז.) כל חמרא דלא דרי על חד תלתא מיא לאו חמרא הוא, וכ"ש הכא דאיכא חמרא טובא לא בטל ממנו שם יין ולא מהני ליה השקה, דחמרא מזיגא מיקרי כדאמרינן בפ"ק דמכות (דף ג.)<sup>1</sup>, וי"ל דהכא מיירי בחמרא מזיגא, א"נ בחמרא דרפי ואין יכול לקבל רוב מים, שאין כל היינות שוין כדאמרינן בפרק המוציא יין (שבת דף עז.) יין השרון לחוד דרפי, וכן יש לפרש בסוף הערל (יבמות דף פב:) דאמר נתן סאה ונטל סאה כשר עד רובו ופי' בקונטרס דמיירי במי פירות והשתא אי ביין מיירי אמאי כשר וחלא יין גמור הוא לברך בורא פרי הגפן ולכל דבר וביין הוא טובל, אלא מיירי בחמרא דרפי, ומיהו איכא למימר בשאר מי פירות בר מיין, ובפ"ז דמס' מקואות תנינן לה וקאי אשאר משקין ומי פירות והציר והמוריים והתמד משום דחמיץ, עכ"ל. הרי דפשיטא להו דתלי בשם יין כמו לעניין ברכות, אלמא דבטעמא לחוד פוסל את המקוה<sup>2</sup>.

**ועב"פ** בדברי הרמב"ן רשב"א וריטב"א הנ"ל מבואר דס"ל דלא אזלינן במקוה בתר טעם כלל, וצ"ל דאף דמברכין עליו בורא פרי הגפן, זה רק משום שטעמו כטעם יין וכעין מה דמברכין אמיא דשלקי בורא פרי אדמה, אע"ג דחשיבי מיא דהא גבי מקוה דינם כמים. ואי"ה לקמן עוד יבואר מזה.

### בנידון הנ"ל בגדר פיסול שינוי מראה

[ז] ובעיקר יסודו של האבני נזר דמים

1. וראיתם מהתם קצת צ"ב דהא התם מיירי בקורטוב יין בתוך ג"ל יין, ואולי כונתם בק"ו, ואכתי צ"ב.  
2. מיהו העיר בחי' הגרי"ז שם מדבריהם בדף כב: ד"ה נתן סאה, דסתמות לשונם שם משמע דיין מזוג דינו כמים.



והיינו דמבין החזו"א דטעמא דמעין משום דלא גזור רבנן במעין, כיון דלא חיישינן שיבואו להתיר מקוה שכולו מי פירות דמעיינו מוכיח עליו.<sup>ט</sup>

**אבל** בלבוש (סכ"ח) נראה דההיתר במעין הוא מגזירת הכתוב, דז"ל אין שינוי מראה פוסל אלא במי גשמים שנעשו מקוה, דמקוה מים כתיב, אבל מעין אין שינוי מראה פוסל בו, דמעין לא כתיב מעין מים, אלא מעין סתם, ולא קפיד רחמנא על מראהו, עכ"ל. וא"כ י"ל דפסול שינוי מראה מדאורייתא ובכ"ז במעין ליכא פסול.

**ובעיקר** מה שתלה את ההיתר במעין כיון ששפסול שנוי מראה מדרבנן, צ"ע דברשב"א (הובא בב"י) פסק להדיא שמעין לא נפסל, ומאידך הוכחנו לעיל דס"ל לרשב"א דפסול שנוי מראה מדאורייתא.

### עוד בעניין פסול דשינוי טעם

[מ] ויל"ע מהא דתנן בפ"ז מ"ב דמי שלקות פוסלים את המקוה, אלמא דשם מים עליהם אף שטעמם כטעם השלקות.

**והיה** אפשר ל"ע פ"פ מה דמקשה הגמ' במכות (ג:) מ"ש קורטוב יין בג"ל דאינו פוסל ומי צבע דפוסלין את המקוה, ומשני התם חמרא מזיגא הכא מיא דציבעה. וביארו הראב"ד הר"ש הרא"ש והרשב"א דבחמרא איכא ממשו משא"כ מי צבע מיירי שהשרה סממנים וליכא אלא צבע בעלמא. הרי דמבואר דאינו נפסל אלא כשאכא ממשו של הדבר במקוה, וא"כ י"ל דבמיא דשלקי מיירי בליכא ממשו ולכך אינו פוסל.

וראין) שמבואר מדבריהם, שאינו נפסל רק אם נהפך לגמרי למראה יין.<sup>ח</sup>

**ויל"ע** ע"פ דברי האבנ"ז הנ"ל, דכד דיינינן מה שם המשקה ודאי שהקובע זה המראה הגמור וכדברי התוס', אבל לעניין "לפסול" את המקוה (מדרבנן), סגי בנשתנה ממראה מים ודוק היטב, משא"כ בגמ' בחולין שם הנידון הוא מצד חציצה דין חוצץ ומים אינו חוצץ, וכיון דבשינוי ממראה מים עדיין יש ע"ז שם מים אינו חוצץ. וע"ש במתני' פ"י מ"ו בר"ש וברא"ש דכשיש בכלי יין הר"ז חוצץ, משא"כ ברובו מים ונשתנה "מראה היין" הרי "נתבטל" היין ברוב מים, וא"כ סגי בשאין בו מראה יין כדי להתבטל למים. וא"כ י"ל דלעולם מודים התוס' לראב"ד דכד דיינינן על כשרות המקוה אפשר דנפסל כשאיבד מראית מים.

**ואפשר** דהנידון אי בעינן מראה יין או שלא יהיה מראה מים, תלי בגדר פסול שינוי מראה, דאי נימא כדברי רש"י בזבחים דהוא מדין ביטול, א"כ החיסרון במראה יין דחשיב שהדבר ניכר וא"כ לפסול בעינן דוקא מראה יין, אבל אי נימא דשינוי מראה "פוסל", א"כ כל שנשתנה ממראה מים פסיל.

[ח] ובחזו"א שם אחר שנקט דנידון זה הוא פלוגתא דהתוס' והראב"ד, כתב ופסול שינוי מראה מבואר בלשון הראב"ד שהוא גזירת חכמים, וכן מוכח מהא דסעיף כ"ח שאין מעין נפסל בשינוי מראה, ואם היה חזותא דאורייתא וחזותא יין הוא כיון גם במעין ראוי לפסול, ואפשר דיש לסמוך להקל כדעת תוס', כיון דהוי פלוגתא בדרבנן וצ"ע.

ח. ורקדק קצת מלשון הגמ' בחולין דמשמע כהתוס'.

ט. עיין פת"ש ס"ק יח בשם הדגול מרבבה.



כן מכמה לשונות בדברי הרמב"ם שם. ובטעמא דמילתא כתב דליכא גזירה דשנוי מראה אלא אטו שמא יטבול בהם לבד וזה אינו שייך בדבר שביסודו הוא מוצק<sup>1</sup>.

**[ונראה דאפי' את"ל דפסול שינוי מראה הוא דאורייתא, היינו היכא שהוא משקה דחשיב שטובל בו ולא במים לחוד, משא"כ דבר מוצק שנמחה, אין זה שנהפך למשקה אלא שנטחן לחלקיקים דקים ואכתי חשיב טובל במים וסביבו יש גם דבר מוצק, ושור"ר דכ"כ כע"ז בחזו"א או"ח סי' כ"ב סק"ט].**

**ולכאורה צ"ל דדעת הראב"ד וסייעתו דפרשו את טעם ההיתור במי צבע משום שאין ממשו, ס"ל דכונת הגמ' כפשוטה דכל דבר שאין עושין ממנו מקוה פסול.**

**ועכ"פ ניחא דעת התוס' ממיא דשלקי, דהתם מה שנמחה זה דבר מוצק ולכך הטעם אינו פוסל, משא"כ בחמרא מזיגא פוסל את המקוה דחשיב ממשו של דבר שאין עושין ממנו מקוה לכתחילה ופוסל את המקוה.**

**[והנה כתב הב"י: כתב הרמב"ם בפ"ז מהלכות מקואות (ה"א) אין המקוה נפסל "לא בשינוי הטעם" ולא בשינוי הריח אלא בשינוי מראה בלבד. וכתב בדרכי משה (יט\*) וכן הוא דעת התוספות סוף פרק קמא דסוכה (יט: ד"ה טיט) וכו' דאין שינוי טעם וריח פוסלים במקוה.**

**וצ"ע דסותר דבריהם בחולין דטעם פוסל במקוה.**

**אלא דצ"ע מדברי הר"ש (פ"ז מ"ב) בשם הירושלמי גבי מי כבשין ומי שלקות שאינם פוסלין את המקוה, דהקשה הירושלמי מהא דתנן במסכת תרומות בסוף פרק י' מי כבשין ומי שלקות של תרומה אסורים לזרים, "הכא את עביד ליה אוכל והכא את עביד ליה משקה, אמר רבי מנא כאן בקשין כאן ברכין כאן באוכל כאן במשקה, אמר רבי [יוסי] בר בון אפי' תימא כאן וכאן בקשין כאן וכאן ברכין נותנין טעם לתרומה ואין נותנין טעם במקוה", כלומר קשין שנתעבו המים מחמת הכבש והשלק, רכין מים בעלמא, והא דקאמר כאן באוכל כאן במשקה היינו פירוש דקשין ורכין, ור' יוסי בר בון משני דתרומה תלויה בנתינת טעם דאוסר באכילה, אבל משום הכי לא נפקי מתורת מים לעניין מקוה, עכ"ל הר"ש. הרי מבואר דטעם אינו פוסל את המקוה אפי' בדאיכא ממשו.**

**והנה בגמ' שבת (קמד:) ס"ל לרב חסדא שרק מי פירות דחשיבי "משקה" פוסלין את המקוה, אבל מי פירות דלא חשיבי משקה אינן פוסלין את המקוה, ודייק בגלת עליות (פ"ז מ"ג או' א') דא"כ פשיטא דסממנים שהומחו במקוה דאינם פוסלים את המקוה דהא ודאי לא חשיבי משקה, ואף דרב פפא ס"ל התם דכל מי פירות פוסלין משום דכל דבר שאין עושין ממנו מקוה לכתחילה פוסל את המקוה בשנוי מראה וכ"פ הרמב"ם בפ"ז מהלכות מקואות, מ"מ דוקא דבר ששייך בפועל לעשות ממנו מקוה, משא"כ בסממנים שאין שייך לעשות מהם מקוה פשיטא דאינו פוסל את המקוה, ודייק**

<sup>1</sup> ועיין שו"ת דובב מישרים ח"א סי"ז שהביא ראיה מסוגיא דשבת הנ"ל בשם המהרש"ם ח"ג סי"ג ומשנה אחרונה וע"ש מה שפלפל בזה.

ושם בהי"ב כתב מקוה שנשתנה מראה מימיו מחמת עצמו ולא נפל לו דבר ה"ז כשר לא אמרו אלא שנשתנה מחמת משקה אחר. וא"כ הא דבנשתנה טעמו אינו נפסל מיירי מחמת דבר אחר, וזה דלא כתוס'.

והנה בכס"מ שם כתב מקור לדברי הרמב"ם" מדאמרינן בפ"ק דשבת (דף י"ד) שהיו טובלין במי מערות סרוחים. וקשה דהתם נשתנה מחמת עצמו, (ובהא ס"ל לרמב"ם דאינו פוסל), וא"כ מה הראיה לעניין נשתנה מחמת דבר אחר, ומשמע לכאורה דגם הבין כהר"מ. מיהו הרב אריאל כהן אמר דאולי י"ל דסתמא קתני סרוחין ואפי' מחמת שטבלו בהם הרבה בנ"א ונתערב בהם זיעתם דהוי מחמת דבר אחר, (ושור' בהגהות על הדברי חיים אות מ"ג שהביא בשם הלבנון נטע בסי' ר"ב או' ע"ד דייק כן מהדברי חיים הנ"ל דמקוה שנשתנה מראה ממש מחמת זיעת בנ"א פסול).

**יא** המשנה אחרונה תמה בדין מי שלקות אמאי דינן כמים, הא אמרינן בברכות (ל.ט.) דאמיא דשלקי מברך בורא פרי האדמה, ולכאורה צריך לחלק בין ברכות לנידון זה. אך צ"ע מדברי התוס' בובחים שהבאנו לעיל דכתבו דאף ברובו מים יש לפסול דהלא יין גמור הוא לברך בורא פרי הגפן ולכל דבר וביין הוא טובל, ולכך הוזקקו לומר דמיירי בחמרא דרפי. הרי דהתוס' מדמי

והנה ז"ל התוס' (שהביא הדרכ"מ), והא דמשמע בפרק כל הבשר (חולין דף קו. ושם) דמים שנפסלו משתיית בהמה טובל בהן כל גופו, לא נפסלו מחמת טיט איירי, אלא ממאיס ומסריח ולא חזו לשתיית בהמה אבל אין טיט מעורב בהן ולכך כשרים לטבילה, עכ"ל. הרי מפורש בדבריהם דמחמת דבר אחר נפסל, ומה שכתבו דטעם וריח לא נפסל זה שנפסל מחמת עצמו.

**אלא** דאכתי צ"ע דנשתנה מחמת טיט דמי למיא דשלקי שנמחו דאינם פוסלים את המקוה.

**ושור'** בתוס' בחולין (קו. ד"ה מים) שכתבו ונראה לפרש דהתם מיירי שנפסלו משתיית בהמה מחמת שהטיט עב כל כך שאינה יכולה לשתות דאז אין שם מים עליו, אבל הכא איירי בצלולין הרבה אלא דמאיס ומסרחי ומחמת כך אין הפרה יכולה לשתות, עכ"ל. וא"כ מבואר דמה שנפסל מחמת טיט מרובה שנתבטל שם מים, אבל תערובת מוצק בעלמא שמעורבת ואינה מבטלת שם מים אף דממאיס ונשתנה טעמו אינו נפסל, וזהו כדכתיבנא.

**מיהו** במה שרצה הדרכ"מ להשוות דעת הרמב"ם עם התוס', צ"ע דהנה ברמב"ם הנ"ל מדוייק שבאותו גוונא שמקוה נפסל בשינוי מראה אינו נפסל בשינוי טעם,

**יא.** בלחז"ש ס"ק נ"ז כתב מקור לרמב"ם מהירושלמי הנ"ל דטעם אינו פוסל, ולמשנ"ת אין הכרח גמור דהתם מיירי בליכא ממשו של "משקה" ובכה"ג לא אזלינן בתר טעם. אבל ראיית הכס"מ (למה שיתרצו) היא ראייה מכה"ג דדמי למשקין.

**מיהו** שוב התבוננתי דמשון הירושלמי דקאמר "נותנין טעם לתרומה ואין נותנין טעם במקוה", משמע דבכה"ג שטעם אינו פוסל מראה פוסל, וא"כ זו ראייה לרמב"ם שטעם אינו פוסל כלל.

**אלא** דא"כ הדק"ל בדעת התוס' דס"ל דאף בכה"ג מראה אינו פוסל וכמו שכתבנו לעיל, (דרך משקה פוסל וכחזו"א). וצ"ל דהוה מצי למימר דכה"ג אפי' ממשו אינו פוסל במקוה אפי' במראה, אלא דכיון דבתרומה האיסור הוא הנתינת טעם, [ר"ל מיצוי טעם המוצק לתוך הנוזל] קאמר דנתינת טעם אינו פוסל במקוה, אבל אה"נ גם נתינת מראה אינו פוסל במקוה.

**ואם** נידחק בכונת התוס' ונימא דדוקא יין מזוג כדינו פוסל, (דומיא דתמד שנחשב שנשתנה בחפצא), אבל טעם בעלמא אינו פוסל, א"ש דברי הדרכ"מ הנ"ל שהשוה דברי התוס' עם הרמב"ם. ואמנם אף אי נימא דכונתם דבעינן טעם גמור כדי לפוסלו, מ"מ י"ל דס"ל לרמב"ם כהראב"ד דשינוי ממראה מים פוסל, ובכהאי גוונא טעם אינו פוסל, משא"כ בנשתנה טעמו כטעם המעורב ואיכא טעם גמור, בזה גם טעם פוסל, וא"כ הושוו דברי התוס' עם הרמב"ם וניחא דברי הדרכ"מ.

### בעיקר סוגיין

**יג** גרסינן בזבחים (עט.) אמר רבא: אמור רבנן בטעמא, ואמור רבנן ברובא, ואמור רבנן בחזותא; מין בשאינו מינו - בטעמא, מין במינו - ברובא, היכא דאיכא חזותא - במראה. וכתב רש"י והיכא דאיכא חזותא - מילי דלא תלי בטעמא אלא בחזותא כגון לענין טבילת מקוה בחזותא, עכ"ל. הרי מפורש דמקוה אינו נפסל בטעם ודלא כתוס' הנ"ל, וכן מדוקדק מלשטו הגמ' אמור רבנן בטעמא - מין בשאינו מינו, ובמקוה רק במראה, אלמא דטעם אינו פוסל. וצ"ע דעת התוס'.

**ועוד** יש להעיר על הכס"מ שמצא מקור לרמב"ם מהגמ' בשבת גבי מים סרוחים ולעיל טרחנו לבאר מאי מיייתי מהתם, והלא היא גמ' ערוכה דדוקא מראה פוסל.

**ועכ"פ** למדנו מדברי הגמ' ורש"י הנ"ל גדר חדש בפסול מראה, דבאמת המים לא נפסלים בשנוי מראה וכמש"כ להדיא התוס' בסוטה טו: וז"ל ומי מקוה שנשתנו מראהו כשר כדתנן במסכת מקואות פ"ז (מ"ג) דמי צבע אין פוסלין המקוה בשינוי

לדיני ברכות דכיון שמברכין עליו הגפן הרי שמו יין, וה"נ כיון דמברכין בורא פרי אדמה הרי ודאי דבטל ממנו שם מים.

**ושו"ר** בדברי התוס' בברכות (שם ד"ה מיא דסלקא) דכתבו: אף על גב דאמרינן לעיל דמי פירות זיעה בעלמא הוא יש לחלק עכ"ל התוס'. וכתב הפנ"י סתמו דבריהם ולא כתבו הטעם וכו', לכך נראה לי דודאי יש טעם אחר יותר לחלק דהא דאמרינן הכא מיא דשלקי ככולהו שלקי היינו משום דכיון שעיקר הפירות הנשלקים הן בעין ומברך עליהם בורא פרי האדמה או בורא פרי העץ מש"ה מברך ג"כ על הרוטב שלהם כמו על הפירות עצמם. הרי מבואר דדעת התוס' דמיא דשלקי עצמם ברכתם שהכל ושם מים עליהם וא"כ לשיטתם לק"מ.

**יב** הנה עד עתה נקטנו בדעת התוס' דס"ל דלעולם טעם פוסל במקוה וכדבריהם המפורשים בחולין, אך ראיתי בחזו"א (קמא ח' ה') דכתב דכונת התוס' רק בטעם בשיעור מזיגה דדרי על חד תלת, אבל בפחות מזה אינו פוסל את המקוה. והנה אם כונתו דדוקא ביין וכו', א"כ הדבר יוצא מפשטות כונתם דטעם פוסל כמו מראה, וכנראה כונתו דבעינן טעם ניכר כעין שיעור מזיגה ולא קיוהא בעלמא. וא"כ אזלי לשיטתיהו דגם גבי מראה פליגי אראב"ד דלא סגי בשנוי ממראה מים אלא בעינן שיהיה מראה יין.

**ושוב** דקדקתי בדברי החזו"א שם ונראה ברור דזו כונתו, ובזה תירץ את הקושיא מהירושלמי ד"אין נותן טעם במקוה", והיינו בהרגש טעם בעלמא, בתרומה אסור ולא במקוה, מיהו אף לדבריו צ"ל כמש"כ בהערה לעיל דלא אתא לאפוקי מראה, דהא לשיטתם אף במראה כה"ג אינו פוסל.

ודלא כמשכנות יעקב שהובא בפת"ש ס"ק י"ט, דשנוי מראה אינו פוסל את המקוה כלל.

**אך** צ"ע מהתוס' ביבמות פב: דמבואר בדבריהם דבמחצה על מחצה ליכא אלא חיסרון בשיעור מ' סאה אבל עצם המקוה לא נפסל ולכך כשר למחטין וצנוריות, ואינו מוכן דהא צריך "לבטל" את היין ואם אין רוב כנגדו אינו בטל והכל פסול, וי"ל.

**וגם** מהראשונים דס"ל דכשהצבע נמחה פוסל את המקוה לכאורה מוכח דס"ל דהמים נפסלים במראה שיש בו ממש ומראה פוסל את המקוה, ולא מדין ביטול אתינן עלה.

**ועכצ"ל** דאינם מפרשים הסוגיא דזבחים לעניין מקוה, דלכאורה לא נרמז מזה כלום דבגמ' שם ורק רש"י פרש כן, (וכ"כ בתוס' רי"ד בע"ז סו.), ואדרבא פשוט הסוגיא שם איירי בדם זבחים דנפסל בשנוי מראה.

**ולפ"ז** נחא דברי הכס"מ שלא הביא ראיה לרמב"ם מהגמ' שם, דמהגמ' אין שום הכרח לזה שבמקוה לא אזלינן בתר טעמא, דשפיר אפשר דהגמ' מיירי לעניין דם, ופשוט דלק"מ על התוס' מגמ' דמקוה אינו נפסל בטעם.

**ולעיל** הבאנו דברי רש"י בחולין דביאר כונת הגמ' דאזלינן בתר טעמא דקאי על ניקח בכסף מעשר ורק מה דקאמר דתלי בחזותא פרש דקאי על מקוה, דלשיטתיה אזיל והתוס' אזלי לשיטתיהו ביבמות.

**יד** בגמ' עירובין כט: מדמי שיכר למיא

מראה, עכ"ל. ולא נפסל המקוה אלא מחמת שמעורב בהם משקה הפסול למקוה וכלשון הגמ' בשבת דכל שאין עושין ממנו מקוה פוסל בשנוי מראה, וא"ש מה שחילקה הגמ' במכות ג: בין קורטוב יין למי צבע, דהתם מיא בעלמא ושפיר טובל רק "במים", משא"כ בנפל לתוכו יין הר"ז חמרא מזיגא, הרי איכא ביה תערובת איסור, וכל עוד שמראו יין חשיב חמרא מזיגא ואינו בטל. (טכן לעניין סלי זיתים, ורק הוה אמינא דבעירובין כט: דבשיכרא נשתנה מהותו ופקע ממנו שם מים, קמ"ל דלא אמרינן הכי ודמי למי צבע).

**וב"מ** במתני' בפ"י מ"ו דתנן בית הלל אומרים מטבילין כלי וכו' מלא מי רגלים רואים אותם כאילו הם מים. וקשה דנהי דמי רגלים שמם מים, הא ליפסול בשנוי מראה וא"כ יהוו חציצה, ומבואר דמים בעצם אינם נפסלים בשנוי מראה.

**ועיין** בחזו"א (קמא ח' סק"ח) דהוכיח מהא דמטבילין בעינו של דג וה"ה בדמו", ולא אכפ"ל שאין צבעו כשל מים, אלמא דאין חסרון ב"מקוה" שמראהו כשל יין, אלא דבתערובת דבר שאין עושין ממנו מקוה חל על המים פסול.

**ולפ"ז** פשוט דאף אם הצבע נמחה במים אינו פוסל את המקוה, דאינו זקוק לביטול וכמו שביארנו לעיל בשם החזו"א.

**וגדר** הדבר לכאורה דכיון דהאיסור ניכר גזרו דאינו בטל, [ולפ"ז אינו אלא מדרבנן], ומ"מ ברובא נפסל גם בלא מראה.

**ולפ"ז** פשוט שאין לחלק בין נשתנה הצבע מחמת סממנים או מחמת עשן וכיו"ב,

באו לכאן דנשתנה מהותו. [והיינו אפי' את"ל דבעלמא טעם אינו פוסל וכתוס', מ"מ החמיץ שאני].

**ודעת** הרשב"א שנשאר בצ"ע ולא נחית ליישב ע"פ דברי רש"י הנ"ל צ"ע. ואולי ס"ל כיון דהשתא היין בלוע בתוך החרצנים לא חשיב לפסול ודמי למי צבע וצ"ע. ותלי קצת בביאור דין הדחת סלי זיתים שביארנו בעמ' הבא.

**טו]** בר"ש שם אחר שהביא הסוגיא בחולין גבי תמד כתב וצריך לדקדק שלא תקשי מסקנא דירושלמי לפי טעמי דהתם. ולא ביאר מאי קשיא מהתם דצריך ליישב. ואפשר דקשיא ליה מתמד שלא החמיץ וסופו להחמיץ, דמבואר בגמ' בחולין דדינו כאילו החמיץ, והתם ליכא שינוי מראה אלא רק טעם כמבואר ברש"י שם, וא"כ קשה מ"ש משלקי דמבואר דטעם אינו פוסל במקוה. וצריך לתרץ דשאני התם דממשו של המשקה מתערב בתוך המים משא"כ במיא דשלקי.

דצבעה דדינו כמים וכ"פ הרמב"ם, ותמהו הרשב"א והריטב"א מ"ש שיכרא מתמד שהחמיץ דתנן במתניתין דדינו כמי פירות דאינו פוסל, הא תרוייהו אתו מחמת החמצה. ואמנם בתוס' רי"ד שם מכח קושיא זו כתב דצריך לגרוס בגמ' דשיכר "אינו" פוסל את המקוה - כמו בתמד. וצ"ע לגירסא דידן.

**והנה** נראה דרש"י בחולין נשמר מזה דכתב דאם החמיץ התמד איגלאי מילתא דמעיקרא היה יין בחרצנים, הרי מבואר דבתמד איכא ממשו של יין במים, וא"כ לא קשה מידי משיכרא דהתם ליכא ממשו של משקה כלל.

**ולכאורה** הרי"ד דמדמה שכר לתמד אלמא דס"ל דטעמא פסיל במקוה וצ"ע מ"ש ממי שלקות, וצ"ל דבבישול ליכא אלא טעמא בעלמא הנפרש מהירק ודמי למי צבע, משא"כ בהחמצה עדיף מיניה דממשו ומהותו מתהווה בתוך המשקה, וחשיב פנים חדשות



הרב אביחיל לוי

## בביאור מלאכת הוצאה

מצד שרוב עניני שבת תלויים בה מחמת שהיא כוללת הוצאה וזריקה והושטה והעברה ארבע אמות ברשות הרבים וכן כוללת ידיעת הרשויות איזהו רשות הרבים ואיזהו רשות היחיד או כרמלית או מקום פטור, וכן כל דיני טלטול כמו שיתבאר בסמוך ולא באו בביאורה הפרקים על הסדר אלא שהתחיל בה להיותה עיקר המלאכות והיותר ארוכת הדברים שבכולם.

**וכתב** עוד שאף בשאר הפרקים דברים מפוזרים ממנו שכל מה שאמרוהו בטלטול עצים ואבנים ומוקצה וכיוצא בהם כולם עניינים נתלים בהוצאה וכמו שאמרו באחרון של ביצה אטו טלטול לאו משום הוצאה הוא ולא עוד אלא שלא נשלמו ביאורה בזאת המסכתא רק בהצטרף עמה מסכת עירובין שהיא כולה באה לתיקון ענייני ההוצאה וגדריה.

**וחזינו** במאירי שתירץ על השאלה מדוע פתח במלאכת הוצאה כתירוצו ריב"א משום ריבוי ההלכות שלמדים ממשנה זו.

**ועוד** תירץ שמלאכת הוצאת היא המלאכה שנאמרו בה הלכות רבות יותר משאר מלאכות שבת שיש במסכת פרקים רבים דמייירי במלאכת הוצאה וכן הלכות מוקצה הם משום הוצאה וכן שבמסכת עירובין היא גם על הוצאה, ומשא"כ בשאר מלאכות שבת שלא רבים ההלכות שנאמרו בהם כמלאכת הוצאה ולכן פתח בה.

**ונראה** עוד ליישב שמלאכת הוצאה נלמד מפס' המפורשים בתורה וכדאיתא

**תנן** בשבת עג. שהמוציא מרשות לרשות הוא מאבות מלאכות שבת ונשנה בסוף הל"ט אבות מלאכות. ומס' שבת פותחת במלאכת הוצאה.

**ולכאן** צ"ב בזה שמס' שבת פותחת באב מלאכה שנשנה בסוף הל"ט אבות מלאכות.

**ועוד** צ"ב מנין למדים מלאכת הוצאה שאסור להוציא בשבת מרשות היחיד לרשות הרבים.

**ובתוס'** ב. הקשו למה פתח התנא במלאכת הוצאה, והביאו שלשה תירוצים שריב"א תירץ שמלאכת הוצאה חביבה לתנא לפתוח בה משום שממשנה זו למדים הלכות רבות הוצאה והכנסה של עני ועשיר ושצריך עקירה והנחה, ושנים שעשאוה פטורים וידו של אדם חשובה לו כד' על ד' וידו של אדם אינה לא רשות היחיד ולא רשות הרבים.

**ור"ת** תירץ שדבר ההווה רגיל הש"ס לשנותו תחילה ומלאכת הוצאה היא דבר המצוי ביותר.

**ועוד** תירץ ר"ת שפתח בהוצאה משום שרוצה לומר אח"כ לא יצא החייט במחטו ואע"ג שלא שנה המלבן משום אין נותנים כלים לכוזב ולא המבעיר משום במה טומנין בהוצאה הוצרך לשנות משום שהיא מלאכה גרועה.

**ובמאירי** כתב החלק הראשון הוא רוב ענייני המסכתא והתחיל בראש המסכתא בזה החלק והקדים ההוצאה לשאר המלאכות

פתח במשנה ראשונה דשבת דמיירי בעני ועשיר ונסמך לסדר זרעים דמיירי במצוות דמתנות עניים.

**ונראה** עוד לבאר שפתח במשנה זו ללמדנו שקודם השבת יעשה צדקה לענים בהיתר שיהיה להם אוכל לשבת.

**ונראה** עוד לבאר בזה שפתח התנא מסכת שבת במשנה זו ע"פ מש"כ הרמב"ם בהל' שבת (ל, א) ארבעה דברים נאמרו בשבת שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים והן מפורשין על ידי הנביאים שבתורה זכור ושמור ושנתפרשו על ידי הנביאים כבוד ועונג שנאמר וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכבוד.

**ובזה** יש לבאר שלכן נחא ליה לתנא לפתוח מסכת שבת במנין דשתיים שהן ארבע שהרי כל הלכות שבת הן שתיים שהן ארבע שתיים מן התורה ושתיים מדברי סופרים.

**ונראה** עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בגמ' קיט: אמר אביי לא חרבה ירושלים אלא בשביל שחיללו בה את השבת. שנאמר ומשבתותי העלימו עיניהם ואחל בתוכם.

**ואיתא** ביומא ט. שבית המקדש הראשון עמד ארבע מאות ועשר שנים ובית המקדש השני עמד ארבע מאות ועשרים שנה.

**ובזה** יש לבאר דמרומו בתיבת יציאות שפתח בה במסכת שבת שיציאות אותיות ת"י יצאו וכן בגימ' ת"כ צאו והוי רמז ליציאת ישראל מארץ ישראל לגלות בעוון חילול שבת. ולכן פתח התנא במסכת בתיבה זו.

**ונראה** עוד ליישב ע"פ מש"כ הרמב"ם בפיהמ"ש שיציאות השבת ושאר המשניות קודם שהוזכרו הי"ח דבר שנחלקו

בגמ' צו: וכן בעירובין יז: לשיטת התוס' וכן איתא בגמ' צו: דאיכא מ"ד שמקושש היה מעביר ד' אמות ברשות הרבים, וכיון שמלאכת הוצאה כתוב בתורה להדיא ולא כשאר המלאכות שנלמדים ממלאכת המשכן, לכן פתח התנא במלאכת הוצאה.

**ואע"ג** שמלאכת הבערה נמי כתובה בהדיא התם הפס' לא בא ללמד על המלאכה שהיא אסורה אלא כדאיתא בשבת ע. פלוגתא אם הבערה ללאו יצאת או לחלק יצאת, ומשא"כ בהוצאה שהפס' מלמדים על מלאכת הוצאה שאסורה בשבת.

**ונראה** עוד ליישב ע"פ הא דתנן בעירובין ב. מבוי שהוא גבוה למעלה מעשרים אמה ימעט. וכתבו שם בתוס' הקשה מהר"י מאורלינש דהוה ליה לאשמועינן הכשר מבוי ברישא שהוא בלחי וקורה ואם הניח למעלה מעשרים ימעט ותירץ דתנא נחא ליה להתחיל בהאי לישינא כמו שמתחלת מתניתין דסוכה.

**ובזה** יש לבאר מה שפתח התנא במלאכת הוצאה דניחא ליה להתחיל מסכת שבת כעין שמתחיל מסכת שבועות דהתם נמי פתח בשבועות שתיים שהן ארבע ויציאות השבת שתיים שהן ארבע.

**ונראה** עוד ליישב שמסכת שבת הראשונה שבסדר מועד נסמכה למסכת ביכורים שמסיימת את סדר זרעים, ומסכת ביכורים מיירי שמוציא את הביכורים מרשות היחיד לרשות הרבים להביאם לביהמ"ק ואח"כ מכניס מרשות הרבים לביהמ"ק שהוא רשות היחיד ולכן פתח התנא במשנה זו.

**ונראה** עוד ליישב ע"פ מש"כ בר"ב שזה שנקט הוצאה בלשון עני ועשיר דאגב אורחיה קמ"ל שמצוה הבאה בעבירה אסורה וחייבין עליה. ובזה יש לבאר שלכן



אחרת פעמים שמותר כשמעביר מרשות לרשות היחיד אחרת.

**ונראה** עוד לבאר בזה שפתח התנא במלאכת הוצאה ע"פ הא דאיתא בביצה יב. שמלאכת הוצאה לא נאסרה ביו"ט אע"פ ששאר מלאכות אסורות ביו"ט כשבת.

**ופירש"י** התם ואע"ג שעיקר הוצאה מועבירו קול במחנה נפקא לך, בא ירמיה ופירש שלא נאסרה אלא בשבת.

**ובזה** יש לבאר שלכן פתח התנא במסכת שבת במלאכת הוצאה שהיא התייחדה לשבת ולא נאסרה ביו"ט, ומשא"כ שאר המלאכות.

**ובזה** יש לבאר נמי הא דתנן יציאת השבת בה' ולא תני יציאות שבת. ולהבואר אתי שפיר דאיתא בפירש"י ביצה ב: שיום טוב נמי נקרא שבת, ולהכי תני יציאות השבת הידוע בשבת בראשית שבו נאסרה הוצאה ולא ביום טוב שג"כ נקרא שבת.

**ותנן** בשבת צו. הזורק מרשות היחיד לרשות הרבים מרשות הרבים לרשות היחיד חייב.

**ואיתא** התם בגמ' צו: מכדי זריקה תולדה דהוצאה היא, הוצאה גופה היכא כתיבה, אמר ר' יוחנן דאמר קרא ויצו משה ויעבירו קול במחנה, משה היכן הוה יתיב, במחנה לויה ומחנה לויה רשות הרבים הוא, וקאמר להו לישראל לא תפיקו ותיתו מרשות היחיד דידכו לרשות הרבים.

**ומקשה** בגמ' וממאי דבשבת קאי, דלמא בחול קאי ומשום דשלימא לה מלאכה כדכתיב והמלאכה היתה דים, ומתרץ גמר העברה העברה מיום הכיפורים. כתיב הכא ויעבירו קול במחנה, וכתיב התם והעברת שופר תרועה, מה להלן ביום אסור

בהם ב"ש וב"ה הם הלכות שהסכימו בהם ב"ש וב"ה וגם הם מניינם י"ח יעו"ש.

**ובזה** מבואר מה שפתח ביציאות השבת שנשנו בכלל הי"ח דברים שהסכימו בהם ב"ש וב"ה ואח"כ הזכיר התנא י"ח שנחלקו בהם ואח"כ עוד י"ח דרים וכמבואר ברמב"ם.

**ונראה** עוד ליישב לשיטת ר"ת שהוצאה היא מלאכה גרועה היתה חביבה לתנא לפתוח בה ללמדנו החידוש שהיא מלאכה אע"פ שגרועה וחייבין עליה. ובה נמי מבואר מה שבמנ"י עג. נשנית בסוף הל"ט אבות מלאכות, והיינו משום שהיא מלאכה גרועה.

**ולכאז' צ"ב** מדוע נקראת הוצאה מלאכה גרועה.

**ובתוס'** ד"ה פשט כתבו דמה לי מוציא מרשות היחיד לרשות הרבים מה לי מוציא מרשות היחיד לרשות היחיד.

**ובתוס'** רא"ש כתב שהוצאה מלאכה גרועה שאילו היה נושא חפץ גדול כל היום ברשות היחיד לא מיחייב, ואילו הוציא כגורגרת מרשות היחיד לרשות הרבים מיחייב.

**וברשב"א** הוסיף בזה שכתב שהוצאה מלאכה גרועה, שאילו פינה מזוית לזוית משא גדול פטורו הוציא קצת מיניה מרשות לרשות חייב, משא"כ בשאר כל המלאכות שאינן אסורות אלא מצד עצמן באיזה רשות שתעשה.

**והביאור** שבכל המלאכות האיסור הוא בעשיית הדבר שמשנהו, ומשא"כ בהוצאה שלא עושה שינוי בגוף החפץ אלא שמעבירו לרשות אחרת ולכן היא מלאכה גרועה ואף שמעבירו לרשות



מלאכה אחת היא ושם אחד יש לה ונחשבת  
היא באחת.

**ובזה** יש לבאר נמי מה שפתח התנא  
במלאכת הוצאה שיש ב' פס' והיה  
מקום לשנות כשתי מלאכות ומה שלא מצינו  
בשאר מלאכות שבת.

**ונראה** לבאר לפי"ז הא דתנן עג. אבות  
מלאכתו ארבעים חסר אחת. ואמאי  
לא תני שלשים ותשע מלאכות.

**ולחמבואר** ברשב"א אתי שפיר דכיון שיש  
ב' פס' למלאכת הוצאה היה  
מקום למנותה כשתי מלאכות ועי"ז היו  
ארבעים מלאכות שבת, אולם משום דשם  
הוצאה אחד נמנית מלאכה אחת, ולהכי תנן  
ארבעים חסר אחת.

**מש"כ** התוס' והרשב"א שלמדים מלאכת  
הוצאה בגמ' עירובין יז: מהפס'  
דכתיב במן אל יצא איש ממקומו לאו מילתא  
פשיטא היא.

**דהתם** בגמ' בעירובין איתא אמר רב אשי  
מי כתיב אל יוציא, אל יצא כתיב,  
ופירש"י אל יצא כתיב ואין כאן לשון  
הוצאת משוי, וא"כ לפירש"י למסקנת הגמ'  
בעירובין הפס' דכתיב במן אל יצא איש  
ממקומו ביום השבת מיירי באיסור תחומין  
ולא באיסור הוצאה.

**אולם** בתוס' התם חולקים על רש"י וס"ל  
שרב אשי לא בא להפקיע שלמדים  
מלאכת הוצאה מהפס' אל יצא אלא  
שלומדים ממנו ב' דברים תחומין והוצאה.  
וחזינן לפלוגתא דרש"י ותוס' אם למסקנת  
הגמ' למדים מלאכת הוצאה גם מהפס' אל  
יצא איש ממקומו ביום השבת דכתיב במן.

אף כאן ביום אסור. אשכחן הוצאה, הכנסה  
מנלן, סברא היא מכדי מרשות לרשות הוא  
מה לי אפוקי ומה לי עיולי, מיהו הוצאה אב  
הכנסה תולדה.

**וחזינן** שמלאכת הוצאה ילפינן מהפס' ויצו  
משה ויעבירו קול במחנה.

**ולכאן** צ"ב אמאי צריך פס' למלאכת הוצאה  
ולא ילפינן לה ממלאכת המשכן.

**וכן** צ"ב בגמ' מט: איתא דתניא אין חייבין  
אלא על מלאכה שכיוצא בה היתה  
במשכן. הם זרעו ואתם לא תזרעו. הם קצרו  
ואתם לא תקצרו. הם העלו את הקרשים  
מקרקע לעגלה ואתם לא תכניסו מרשות  
הרבים לרשות היחיד. הם הורידו את  
הקרשים מהעגלה לקרקע ואתם לא תוציאו  
מרשות היחיד לרשות הרבים. הם הוציאו  
מעגלה לעגלה ואתם לא תוציאו מרשות  
היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים. וא"כ  
חזינן שמלאכת הוצאה ילפינן מהמשכן וא"כ  
לשם מה צריך פס' ללמדנו מלאכת הוצאה.

**ועוד** צ"ב שבעירובין יז: למדים מלאכת  
הוצאה מהפס' דכתיב במן אל יצא  
איש ממקומו ביום השביעי, והיינו ללכת  
עם הסל להביא את המן ולשם מה צריכים  
ב' פס'.

**ובתוס'** ב. וברשב"א כתבו דכיון שמלאכת  
הוצאה היא מלאכה גרועה אי אפשר  
ללמוד אותה מהמשכן אלא רק אחר שרואים  
בפס' שנקראת מלאכה, ולכן נמי יש ב' פס'  
אחד להוצאה והכנסה דעני ואחד להוצאה  
והכנסה דבעל הבית.

**וברשב"א** הקשה לפי"ז אמאי לא נחשבת  
מלאכת הוצאה לשתי מלאכות,  
וא"כ יהיו ארבעים מלאכות. ותירץ שמ"מ

במחנה וכתוב התם והעברת שופר תרועה מה להלן ביום אסור אף כאן ביום אסור.

**וכתבו** בתוס' שר"ח לא גרס שאלה זו בגמ' וממאי דבשבת קאי והתירוף דהא אפי' בחול קאי נפקא ליה שפיר שהוצאה מלאכה היא דהא רחמנא קרייה מלאכה, וכן דריש בהדיא בירושלמי.

**וחזינן** בשיטת ר"ח שהילפותא בגמ' היא שהוצאה נקראת מלאכה ולא שמשא צוה שלא לעשות הוצאה בשבת.

**וכן** איתא ברמב"ם בה' שבת (יב, ח) שכתב הוצאה מרשות לרשות מלאכה מאבות מלאכות היא ואע"פ שדבר זה עם כל גופי תורה מפי משה מסיני נאמרו הרי הוא אומר בתורה איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויכלא העם מהביא. הא למדת שההבאה מלאכה קורא אותה.

**ובריטב"א** הביא נמי מרב האי גאון כמש"כ ר"ח וכתב ובודאי שכן נראה עיקר, ומיהו י"ל דלאומי ראה מייתי לה ואית בה לאו מפורש דכתיב אל יעשו עוד מלאכה.

**וחזינן** פלוגתא אם הילפותא שלמדים הוצאה מהפס' אם היינו שלמדים שהוצאה נקראת מלאכה או שיש לאו בהדיא שלא להוציא בשבת.

**ולכאן** צ"ב במאי פליגי.

**ונראה** לבאר ע"פ מה שהקשה הריטב"א לשיטתו שאם יש לאו להוצאה אמאי לא אמרינן הוצאה ללאו יצאת כדאמרינן בהבערה בגמ' ע.

**ותירץ** דכיון שאלמלא שנכתב לא היינו יודעים כלל שהיא מלאכה שהרי היא מלאכה גרועה וא"כ הפס' בא לאסור

**ונראה** לבאר דרש"י ותוס' לשיטתם שבפירש"י בביצה יב. כתב שעיקר הוצאה מויעבירו קול במחנה נפקא ולא הביא גם הפס' אל יצא איש ממקומו דלשיטתו אזיל.

**והתוס'** בשבת ב. כתבו ד"ה יציאות דהוצאות הוה ליה למיתני אלא נקט יציאות לישנא דקרא אל יצא איש ממקומו, ודרשינן מיניה הוצאה אל יצא עם הכלי ללקט המן, ולשיטתם אזלי שגם למסקנת הגמ' בעירובין ילפינן מלאכת הוצאה מהמן דכתיב ביה אל יצא איש ממקומו ביום השבת. ובפס' דמייתי בגמ' צו: כתיב שמות (לו) ויאמרו אל משה לאמר מרבים העם להביא מדי העבודה למלאכה אשר צוה ה' לעשות אותה. ויצו משה ויעבירו קול במחנה לאמר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויכלא העם מהביא. והמלאכה היתה דים לעשות אותה והותר.

**ופירש"י** והמלאכה היתה דים לכל המלאכה ומלאכת ההבאה היתה דים של עושי המשכן לכל המלאכה של משכן לעשות אותה ולהותר. וא"כ חזינן שהוצאה נקראת בתורה מלאכה.

**ולכאן** צ"ב אם הילפותא שלמדים מלאכת הוצאה מפס' זה היא שרואים שהוצאה נקראת מלאכה וא"כ היא בכלל מלאכות שבת או שהילפותא היא שרואים שמשא צוה אותם בהדיא שלא לעשות הוצאה בשבת.

**וחזינן** בזה פלוגתא דקמאי. דבגמ' דידן איתא וממאי דבשבת קאי דילמא בחול קאי, ומשום דשלימא לה מלאכה כדכתיב והמלאכה היתה דים גמר העברה העברה מיוה"כ. כתיב הכא ויעבירו קול

בפרהסיא הרי הוא כעובד עבודה זרה ושניהם כגויים לכל דבריהם.

**וברמב"ן** שמות (כ, ח) על הפס' זכור את יום השבת לקדשו דכתיב בעשרת הדברות כתב אחר שצוה שנאמין בשם המיוחד יתברך שהוא הנמצא הוא הבורא הוא המבין והיכול ושנייחד האמונה בכל אלה והכבוד לו לבדו וצווה שנכבד זכר שמו צוה שנעשה בזה סימן וזכרון תמיד להודיע שהוא ברא הכל והיא מצות השבת שהיא זכר למעשה בראשית.

**וחזינן** שמצות השבת שהיא הדברה הרביעית היא סימן וזכרון לשתי דברות ראשונות האמונה בה' ויחודו.

**ובזה** יש לבאר בזה שפתח התנא מסכת שבת במלאכת הוצאה דתני בה יציאות השבת שתיים שהן ארבע והוי כנגד זה שהשבת שהיא הדברה רביעית היא אות וסימן לשתיים שהן שתי דברות הראשונות.

הוצאה ולא דמי להבערה ששם אלמלא נכתב לאו בהבערה היינו מחשיבים אותה במלאכות שבת.

**ונראה** לבאר שמכאן שאלת הריטב"א לשיטתו להכי ס"ל לרב האי גאון ולר"ח שהילפותא היא דחזינן שהוצאה נקראת מלאכה.

**ונראה** עוד לבאר בזה שפתח התנא ביציאות השבת שתיים שהן ארבע ע"פ הא דחזינן בעשרת הדברות שהצטוו ישראל על השבת בדיברה הרביעית אחר ששתי דברות הראשונות אנכי ולך יהיה לך מיירי באמונת ה' ויחודו.

**וברמב"ם** בהל' שבת (ל, טו) כתב השבת ועבודה זרה כל אחת משתיים שקולה כנגד שאר כל מצוות התורה והשבת היא האות שבין הקב"ה ובינינו לעולם. לפיכך כל העובר על שאר המצות הרי הוא בכלל רשעי ישראל אבל מחלל שבת



## בביאור מצות סיפור יציאת מצרים

דעתו של בן אביו מלמדו. מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה.

**ולכאז' צ"ב** בזה שמוזגין כוס שני בתחילת ההגדה ולא אח"כ קודם ששותים.

**ועוד צ"ב** בהא דתנן וכאן הבן שואל אביו שהרי הבן צריך לשאול מעצמו והיכן שישאל הוא טוב ואמאי תנן וכאן הבן שואל.

**תנן** בפסחים קטז. מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו ואם אין דעת בבן אביו מלמדו. מה נשנתה הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות הללו הזה מרור. שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל הלילה הזה כולו צלי, שבכל הלילות אנו מטבילין פעם אחת הלילה הזה שתי פעמים. ולפי

**ועוד צ"ב** איזה שאלה הבן שואל את אביו.

**ועוד צ"ב** אמאי צריך לשאול ולא די בזה שאביו יספר לו הנסים שנעשו ביציאת מצרים.

**ועוד צ"ב** אם מה שצריך לספר בדרך שאלה הוא מדאורייתא או מדרבנן.

**ועוד צ"ב** מדוע לא שואל מה נשתנה על מצות שתיית ארבע כוסות.

**ועוד צ"ב** מדוע צריך לפתוח בגנות ולסיים בשבח ולא די בזה שיתחיל בשבח.

**ובמאירי** כתב מזגו לו כוס שני ר"ל אחר טיבול ראשון של שאר ירקות אחר הבאת מצה וחזרת כדי לקרות על זה ההגדה בעוד שמצה ומרור מונחים לפניו ומקצת הלל.

**וחזינן** בשיטת המאירי שבזה שמוזגים כוס שני בתחילת קריאת ההגדה ולא אח"כ קודם שישתה הוא משום שצריך לקרות על הכוס שני את ההגדה.

**אולם** בטור (או"ח תעג) כתב ומוזגין מיד כוס שני כדי שישאל התינוק למה שותין כוס שני קודם סעודה.

**וחזינן** שטעם הדבר שמוזגין כוס שני בתחילת ההגדה ולא קודם ששותים הוא כדי שישאל התינוק למה שותין כוס שני קודם הסעודה.

**ולכאוי' לפי"ז** צ"ב אמאי לא שואלים שאלה זו במה נשתנה שמדוע מוזגין כוס שני קודם הסעודה.

**ועוד צ"ב** אמאי לא שואל התינוק כשאוכלים הירק קודם שמוזגין כוס שני.

**ובפירש"י** כתב וכאן הבן שואל את אביו מה נשתנה עכשיו שמוזגין קודם אכילה.

**וכן** איתא ברשב"ם שכתב כאן במזיגת כוס שני הבן שואל את אביו אם הוא חכם מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם אכילה.

**ורבינו** קיבל מרבו ר' יעקב בן יקר וכן הבן שואל כמו בנות צלפחד כלומר דין הוא שיהא שואל במזיגת כוס שני מה נשתנה.

**ולכאוי' צ"ב** מה נפק"מ בשני ביאורים אלו אם גורסים כאן הבן שואל או כן הבן שואל.

**ונראה** לבאר שתלוי בפלוגתא דהמאירי והטור שלשיטת המאירי שמזיגת כוס שני בתחילת ההגדה היא בשביל שיאמרו עליו את ההגדה ולכן שפיר הגירסא כאן הבן שואל, שמתחילים את ההגדה על כוס זו, וא"כ ראוי להתחיל בסיפור יציאת מצרים בדרך שאלה ותשובה שגם זה יאמר על כוס שני.

**ולשיטת** הטור שמזיגת כוס שני בתחילת ההגדה היא כדי שהבן ישאל וא"כ שפיר גרסינן וכן הבן שואל, כלומר דין הוא שיהיה שואל משום שכל מזיגת הכוס שני בזמן זה היא בשביל שהתינוק ישאל.

**ויש** לחקור בזה שצריך לספר יציאת מצרים דרך שאלה ותשובה אם הוא מדאורייתא או מדרבנן.

**ובערוך** השולחן (תעג, כא) כתב ואם אין חכמה בבן לישאל אביו מלמדו לשאול ואם אין לו בן תשאל הבת. ואם אין לו בת תשאלנו אשתו או אחר היושב על השולחן ישאלנו מפני שהתורה הקפידה שענין זכירת יציאת מצרים בלילה הזה תהיה על ידי שאלה ותשובה אך אם אין מי שישאל שואל ומשיב לעצמו.

**ועוד** צ"ב במה נחלקו רב ושמואל.

**ועוד** צ"ב אם הלכה כרב או כשמואל או כשניהם.

**ונראה** לבאר בטעם הדבר שצריך שיפתח בגנות שכלל שיודעים ביותר הגנות שהיו ישראל בתחילה מודים ומשבחים לקב"ה ביותר שאין האור ניכר אלא מתוך החושך וככל מבינים יותר החשך שהיה בתחילה לאבותינו מתבוננים ביותר בחסדי ה'.

**ונראה** לבאר עוד בפלוגתא דרב ושמואל ששיטת רב שצריך לפתוח בגנות שהיו ישראל בתחילה בעבירות שהיו עובדי ע"ז. ולשמואל צריך לפתוח בגנות של ענייני העוה"ז שהיו עבדים לפרעה.

**ולכאז'** צ"ב אם הלכה כרב וכדקיי"ל שהלכה כמותו לגבי שמואל לבד מדיני ממונות או שהלכה כשמואל.

**וברי"ף** וברא"ש כתבו והאידינא עבדינא כתרומיהו והיינו שעושים כרב וכשמואל שפותחים בגנות שמתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו וכן כשפותחים בגנות שמתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו וכן כשפותחים בגנות דעבדים היינו.

**וכן** שיטת הרמב"ם שכתב בהל' חמץ ומצה (ז, ד) וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח כיצד מתחיל ומספר שמתחילה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר ע"ז ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן הטועים וקרבתנו ליחודו וכן כל מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה ולמצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותינו והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה, וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח.

**וחזינן** בשיטת הערוך השולחן שסיפור יציאת מצרים דרך שאלה ותשובה הוא מדאורייתא והיינו משום דחזינן שהתורה הזכירה במצות סיפור יציאת מצרים לבנים כי ישאלך בנך בדרך שאלה.

**ונראה** לבאר בזה שהטעם הוא משום שכשהבן שואל את אביו ויש לו ענין לידע התשובות נכנסים הדברים יותר בלב השומע שרוצה לידע תשובות לשאלות.

**אולם** ברמב"ם בספר המצוות (קנז) ובהלכות חמץ ומצה משמע שהדרך שאלה ותשובה הוא מדרבנן שלא הזכיר את זה במצוה שכתב (ז, א) בהלכות מצות עשה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן.

**ואח"כ** בהל' ב' כתב מצוה להודיע לבנים ואפי' לא שאלו שנאמר והגדת לבנך.

**ובה' ג'** כתב וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו, ומשמע שסיפור מדאורייתא מתקיים אף ללא דרך שאלה ותשובה אלא שרבנן תיקנו שצריך לספר דרך שאלה ותשובה ולעשות שינוי כדי שהתינוקות ישאלו, וכן משמע בלבוש שכתב (תעג, ז) שהשאלה היא כדי שיבוא לתשובה השאלה לספר ביציאת מצרים.

**ואיתא** נמי התם בגמ' קטז. דתנן מתחיל בגנות ומסיים בשבח מאי בגנות רב אמר מתחילה עובדי עבודה גילולים היו אבותינו ושמואל אמר עבדים היינו. אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה בעי לאודויי ולשבוחי אמר ליה פטרן מלומר מה נשתנה פתח ואמר עבדים היינו.

**ולכאז'** צ"ב בטעם הדבר שצריך לפתוח בגנות.

ולפי"ז מנהגינו כרבא דאי פליגי לגמרי  
נהיגנא דלא כחד.

וחזינן בדברי הריטב"א שמחלוקתם היא  
במה להתחיל. אולם לכו"ע צריך  
לומר ב' גנות אלו. ומש"כ הריטב"א מנהגינו  
כרבא, היינו דלא כשיטת הרמב"ם שפותח  
במתחילה ואח"כ בעבדים היינו.

ונראה לבאר בשיטת הרמב"ם שאחר שצריך  
לפתוח בב' דברי גנות אלו עדיף  
לפתוח בסדר הדברים שמתחילה עובדי ע"ז  
היו אבותינו בזמן תרח זה קודם לעבדים  
היינו במצרים.

ונראה עוד לבאר בשיטת הרמב"ם ע"פ הא  
דאיתא בירושלמי רק שיטת רב  
שאמר מתחילה צריך להתחיל בעבר הנהר  
ישבו אבותיכם ואקח את אביכם את אברהם  
מעבר הנהר ולא הובא עוד שיטה בזה כגמ'  
דידן. ולכן ס"ל להרמב"ם שפותחים בזה.

ובזה שצריך לפתוח בגנות כתב בחכמת  
מנחם על הרמב"ם בה' חמץ ומצה (ז),  
(ד) שזה שפותח בגנות אע"פ שלא התבאר מן  
התלמוד מן התורה למדוהו ומה שאמרו  
בהתחלת הגנות מתחילה עובדי ע"ז יצא להם  
מן הפס' שנאמר ויצונו ה' לעשות את כל  
החוקים האלה ליראה. יצא מכלל הדבר  
שמתחילה לא היו יראים כי היו עובדי ע"ז  
ויציאת מצרים חזקה אמונת ה' והשאירה  
אותה לדורות בראותם שינוי הטבע בנפלאות  
ההם וזה הורה להם על אמונת החידוש וכן  
מה שאמרו על התחלת הגנות עבדים היינו  
יצא להם מן הכתוב בפירוש שהרי כתוב כי  
ישאלך בנך ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה  
במצרים ויתן ה' אותות ומופתים וגומר  
ואותנו הוציא משם. הנה בביאור אמר ואמרת  
לבנך עבדים היינו.

וחזינן נמי בשיטת הרמב"ם כשיטת הרי"ף  
והרא"ש שהלכה כרב ושמואל  
שמתחילים בגנות שהיו ישראל עובדי ע"ז  
וכן בגנות של עבדים היינו.

ולכאז' צ"ב אמאי בהלכה זו פוסקים כרב  
ושמואל.

ונראה לבאר ע"פ הא דאיתא בגמ'  
במעשה של רב נחמן ודרו עבדו  
ושפתח ואמר עבדים היינו. וחזינן מעשה  
שהובא בגמ' שהלכה כשמואל. ולכן פסקו  
ברי"ף והרמב"ם והרא"ש כשניהם לפתוח  
מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו וכן לפתוח  
בעבדים היינו.

ונראה עוד לבאר ע"פ מש"כ במגיד משנה  
של הרמב"ם שהגירסא בגמ' היא רב  
אמר מתחילה עובדי ע"ז היינו וא"כ היא  
מחלוקת רב ורבא וקיי"ל דהלכתא כרב וכן  
קיי"ל דהלכתא כרבא שהוא בתראה ולכן  
פסקו כשניהם.

ונראה לבאר דכיון שכל המרבה לספר  
ביציאת מצרים הרי זה משובח לכן  
פסקו כרב וכשמואל להתחיל בגנות של ב'  
ענינים אלו.

ונראה עוד לבאר ע"פ דברי הריטב"א  
בביאור ההגדה שכתב ובגמ' אמרו  
מתחיל בגנות ומסיים בשבח לתת שבח  
והודאה לה' אשר מאשפות ירים אביון.  
ונחלקו בגמ' מאי גנות רב אמר מתחילה  
ורבא אמר מעבדים היינו לפרעה. ומסקנא  
כוותיה דהוא בתראה ורב נחמן עבד כוותיה  
בעובדא דדרו עבדיה ומסתברא שלא נחלקו  
אלא באיזה מתחילים דרב סבר מתחילה כמו  
שהיה מעשה ורבא אמר מעבדים שהוא  
תוקפו של נס ואח"כ מתחיל בגנות ע"ז.

מאתים ועשר שנים שהקב"ה הקדים את הקץ. וקץ בגימ' מאה ותשעים שהוקדמו לצאת ממצרים.

**ומרומז** בזה שנקרא עבדו של רב נחמן דרו, שבגימ' מאתים ועשר, שבשנה זו יצאו ישראל ממצרים קודם הזמן שהיו צריכים להיות.

**ודרו** הוא מלשון דרור וחירות. ורב נחמן רומז לזה שניחם הקב"ה והקדים את הקץ.

**ובזה** שאמר רב נחמן ונותן לו כסף וזהב אע"פ שזהב שווה יותר מכסף. נראה לבאר ע"פ הא דאמרינן בהגדה תורי זהב נעשה לך זו ביזת מצרים עם נקודות הכסף זו ביזת הים. וחזינן בחסדי ה' שנתן לישראל ביזת מצרים שנקרא תורי זהב נעשה לו וכן ביזת הים שנקרא עם נקודות הכסף.

**ואיתא** נמי בבכורות (ה:) שאין לך כל אחד ואחד מישראל שלא היו עמו תשעים חמורים לובים טעונים מכספה וזהבה של מצרים.

**ובזה** יש לבאר מה שאמר רב נחמן לדרו עבדו עבד שמוציאו רבו לחירות ונותן לו כסף וזהב שנספך היא ביזת הים שנקרא עם נקודות הכסף וזהב היא ביזת מצרים שנקראת תורי זהב נעשה לך.

**ובזה** נמי מבואר הכפילות שאמר עבדו של רב נחמן צריך להודות ולשבח כנגד שתי ביזות אלו שנתן הקב"ה לישראל.

**ונראה** עוד לבאר ע"פ מה שאמר דוד בספר תהילים (קלט, עב) טוב לי תורת פוך מאלפי זהב וכסף.

**ולכאז'** צ"ב בזה שהמשיל דוד את מעלת התורה שטובה היא מזהב וכסף

וחזינן לשיטת החכמת מנוח שזה שפותחים בגנות הוא דאורייתא מפס' אלו.

**ובגמ'** והבא מעשה ברב נחמן שאמר לדרו עבדו עבד שמוציא את אדוננו לחירות ונותן לו כסף וזהב מה צריך לומר לו, וענה לו שצריך להודות ולשבח. אמר לו פטרתני מלומר מה נשתנה, פתח ואמר עבדים היינו.

**ולכאז'** צ"ב לשם מה הוזכר שמו של עבדו של רב נחמן, והיה מקום לומר אמר לו רב נחמן לעבדו.

**ועוד** צ"ב לשם מה שאל את רב נחמן את דרו עבדו עבד שמוציא אותו אדונו לחירות ונותן לו כסף וזהב הרי גם אם היה רק מוציאו לחירות ללא שנותן לו כסף וזהב ג"כ צריך להודות ולשבח. והיה יכול לשאול אותו עבד שמוציאו רבו לחירות בלבד מה צריך לומר.

**ועוד** צ"ב לשם מה אמר לו שנותן לו כסף וזהב, והרי זהב שווה יותר מכסף, והיה לו לומר עבד שמוציאו רבו לחירות ונותן לו זהב.

**ועוד** צ"ב בכפילות שאמר לו שצריך להודות ולשבח.

**ונראה** לבאר במה שהוזכר שמו של רב נחמן שקרו לו דרו שהוא אותיות רדו דכתיב ביעקב שאמר לבניו הנה שמעתי כי יש שבר במצרים רדו שמה ושברו לנו משם. (בראשית מב, ב). ופירש"י רדו שמה ולא אמר לכו, רמז למאתים ועשר שנים שנשתעבדו למצרים כמנין רדו.

**ובמפרשים** ביארו שאע"פ שהיו ישראל אמורים להשתעבד במצרים ארבע מאות שנה, כמו שנאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה, אפ"ה יצאו ישראל אחר

**ומאידך** יש בתורה את חלק הזהב שאדם מתבונן בחכמת ה' שנמצאת בתורה ומחדש חידושים בתורה שנהנה מהם וזה דומה לזהב שאדם נהנה מהזהב עצמו, ועיקר יציאת מצרים היתה בשביל התורה שניתנה לישראל שנמשלה לזהב וכסף.

**ובזה** יש לבאר דברי רב נחמן שאמר לדרו עבדו עבד שמוציאו רבו לחירות ונותן לו כסף וזהב מה צריך לומר, וכוונתו היה שישראל שהיו עבדים במצרים הוציאם הקב"ה כדי ליתן להם את התורה שנמשלה לזהב וכסף וכנגד זה כפל דרו את דבריו שצריך להודות ולשבח כנגד ב' ענינים אלו.

שאם היא טובה מזהב קל וחומר שטובה היא מכסף, שהרי זהב שווה יותר מכסף.

**ונראה** עוד לבאר שיש בתורה ב' חלקים שנמשלו לזהב וכסף. שזהב אדם קונה לא בשביל שישתמש לקנות בו אלא ליהנות מיופיו לתכשיטין וכלים נאים, ומשא"כ ריבוי הכסף הוא להוצאה לקנות בו דברים.

**ובן** בתורה יש ב' חלקים שאדם עוסק בתורה ולומד הלכה למעשה איך לעשות רצון ה' וזה נמשל בכסף שמשתמשים בו לקנות דברים, והכא נמי לומד לידע איך לעשות רצון ה'.





הרב יאיר מיינקוס

## בדין נטילת ידים לאכילת כרפס

**ובאמת** המ"ב גופיא הרגיש בזה, כמש"כ (בהג"ה שם) דמדברי הטור (סי' תע"ג, וסי' תפ"ו) לא משמע כן, "ובטלה דעתי, מפני דעתו הרחבה".

**ויש** שרצו לומר דהמ"ב הדר ביה, וס"ל דצריך ליטול ידים אף בפחות מכזית.

### סתירה בשיטת השו"ע

**אולם** אי"ז קשה רק על דברי המ"ב, דהרי אף מדברי השו"ע משמע כן, שהרי כ' גבי דבר שטיבולו באחד משבעה משקין (סי' קנ"ח סעיף ג') וז"ל "אם אוכל פחות מכזית, יש מי שאומר שאין צריך נטילה".

**דמשמע** דס"ל דבפחות מכזית, אין צריך נטילה, וזה סותר למה שכ' גבי כרפס, דאף באוכל פחות מכזית, צריך ליטול ידיו.

**ובב"י** (שם סק"ג) הביא את דברי הרוקח דבאוכל פחות מכביצה יטול ידיו מספק, ולא יברך.

**וב' הב"ח** (שם) דמזה דהביא הב"י את דברי הרוקח, "משמע דפחות מכזית אין צריך נטילה כלל, דא"כ הוה ליה לאשמועינן רבותא, דאפילו פחות מכזית יטול מספק, ולא יברך".

**וסיים** "דכך היא נוטה דעת השולחן ערוך".

**וא"כ** אף בדברי השו"ע, איכא סתירה אי צריך ליטול ידים בפחות מכזית, או לא?

**השו"ע** (סי' תע"ג סעיף ו') כ' וז"ל "נוטל ידיו לצורך טיבול ראשון, ולא יברך על הנטילה, ויקח מהכרפס פחות מכזית, ומטבילו בחמץ, ומברך 'בורא פרי האדמה', ואוכל, ואינו מברך אחריו. וכ"כ בטור (שם).

**וב' המ"ב** (שם ס"ק נ"ג ד"ה פחות מכזית) "לפי שבכזית יש ספק בברכה אחרונה, אם יברך אותה או לא, על כן יותר טוב שיאכל פחות מכזית, שלא יהא בו חיוב כלל לכלי עלמא".

**מבואר** דבאכילת כרפס, נוטלים ידים [ולא מברכין על נט"י], אף שהוא פחות מכזית, ומטבילים בחומץ [או מי מלח], ומברכים 'בורא פרי האדמה', ואוכלים פחות מכזית, כדי לא לכנס לספק ברכת 'בורא נפשות', ובשיעור זה לכ"ע אין מברכין ברכה אחרונה.

### סתירה בשיטת המ"ב

**וקשה** דגבי דבר שטיבולו באחד משבעה משקין, כ' המ"ב (סי' קנ"ח שם סק"כ) "בפחות מכזית, נראה לי פשוט, שאין להחמיר בזה כלל, דאפילו בפת הרבה אחרונים מקילין".

**דמבואר** מדברי המ"ב דדבר שטיבולו במשקה, בפחות מכזית, אי"צ נט"י, וא"כ יוצא דדבריו סתרי להדדי, דגבי דבר שטיבולו במשקה כ' דבפחות מכזית אי"צ נט"י, משא"כ גבי כרפס, דהוא ג"כ דבר שטיבולו במשקה, ס"ל דאוכל פחות מכזית, ובכל אופן נוטל ידיו?

המשנה, כמו שכ' במתני' (פסחים דף קט"ז ע"א), ואף בזמנינו אין אוכלים צלי בליל הסדר, בכא"פ לדבריו יש לשאול כמו ששאלו בזמן הגמ', אף אם המציאות השתנתה, כמו דס"ל דיש ליטול ידים בפחות מכזית כרפס, רק כדי שישאלו התינוקות, אף דנקטינן בזמנינו דאין ליטול בכה"ג?

### ישוב שיטת השו"ע והמ"ב

ולכן נראה ליישב את שיטת השו"ע אליבא דהב"ח ודעימיה, דודאי דס"ל דפחות מכזית אינו נוטל, והטעם הוא ע"פ דברי המ"ב (שם ס"ק ט"ז) דכ' דבאוכל פחות מכביצה, נוטל ידים ואינו מברך, כיון דאנן מסתפקינן אי מאחר ואינו מקבל טומאה מדאורייתא, והאוכל לא נטמא ע"י הידים, וא"כ גם על הנטילה לא גזרו, או דילמא מאחר ולענין ברכת המזון חשיבא אכילה, וא"כ חשיבא ג"כ לענין נט", דלא פלוג רבנן בתקנתן, וכיון שפחות מכביצה הוא ספק, לכן נוטלים ידים ולא מברכין.

וב"ז הוא דוקא גבי אוכל פחות מכביצה, אבל בפחות מכזית, דאף לא חשיבא אכילה, וכ"ש שאינו מקבל טומאה, ודאי דלא נימא בזה גזירה דנטילת ידים, ואף מספק אין ליטול.

וא"כ א"ש מש"כ בב"י ובשו"ע, דבפחות מכזית אי"צ נטילה, ומה שכ' גבי כרפס דנוטל ידיו ואוכל פחות מכזית, אפ"ל דשאני התם בתרתי, ראשית דבסתמא מיירי שיש בפניו הרבה כזיתים, דהרי נותן לבני ביתו ולאורחיו, וא"כ אף שאוכל בעצמו פחות מכזית, מ"מ ודאי שייך שיגע ביותר מכזית בידיו, [ואף דנגיעה שלא לצורך אכילה, אינו צריך ליטול, אולם הכא שנגיעתו היא דרך אכילה, וא"כ אף שאינו אוכל הכל, מ"מ כיון דהוא יחד עם אכילתו, ודאי דיחשב

ובאליהו רבא (שם סעיף ג' סק"ד) הביא מהלחם חמודות, שכ' שעל ידי טעות העתקתו בב"י, נפל בטעות זה בשולחן ערוך, וס"ל לרוקח דפחות מכזית הוא כפחות מכביצה, וצריך ליטול ידים בלא ברכה. וכ"כ המג"א (שם סק"ד).

וב' ע"ז האליהו רבא, דלעניות דעתי השו"ע לא כיוון לזה כלל, אלא דפחות מכביצה יטול בלא לברך, ופחות מכזית לא בעי נטילה כלל. וסיים דהב"ח הבין כן בשו"ע.

### ישוב האור לציון

וראיתי באור לציון (ח"ג פט"ו שאלה ט' ד"ה ובעיקר) שכ' ליישב דברי השו"ע, דכ' דודאי דס"ל לשו"ע דפחות מכזית א"צ נטילה, ומה שנהגו ליטול בכרפס אף בפחות מכזית, הוא כיון שבזמן הגמ' נהגו לאכול כזית, וא"כ הוצרכו ליטול, ואף בזמנינו אין אנו אוכלים כזית, [כיון דמסופקים אנו לענין ברכה אחרונה], בכא"פ נוטלים היום, כמו שנטלו אז. וסיים דכ"כ החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' ל"ב אות ע"ו).

### קשיות על ישוב האור לציון

וקשה על ישוב זה, דכל מה שנוטלים ידים לכרפס ומטבילים בחומץ או במי מלח, הוא כדי לעורר התינוקות לשאול 'מה נשתנה', וא"כ תמוה לומר דאף דנקטינן להלכה דאין נוטלין ידים באופן זה, בכל אופן ניטול, לזכרון למנהג שהיה בזמן הגמ', רק כדי שישאלו התינוקות?

ועוד קשה דלפי"ד יש לבן לשאול, בשאלה השלישית של ה'מה נשתנה', 'מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי', כמו ששאלו בזמן

שמועה דף ל"ה), שכתב בענין הכרפס, דדעת הרמב"ם, דבעינן כזית, וכתב דכן מסתבר דכיון דצריך נטילה בודאי כזית, בעינן כבאוכל פת גמור, דמסתבר דאינו חיב בנטילה, דבודאי לא גזרו בכגון זה משום סרך תרומה, וכמו כן לענין פרות בדבר שטבולו במשקה. [והביאו גם במטה יהודה הרי ממש כדברינו, וצריך עיון לדינא].

**מבואר** דכיון דנוטלים ידים על כרפס, יש לאכול שיעור כזית, כיון דבפחות מכזית לא בעינן נטילה, וא"כ משמע דס"ל למ"ב דעל פחות מכזית, אין צריך נטילה כלל, [ולכן אף נוטה לומר, דגבי כרפס, יאכל כזית כרפס].

### ישוב באופן אחר

**וכשנאמרתי** את הדברים קמיה אמו"ר שליט"א אמר ליישב, דמאחר וכשמברך על הכרפס, צריך לכיון ג"כ על המרור, וא"כ חשיב אכילת הירקות דכרפס ומרור כחדא, ואף שבכרפס לבדה אין יותר מכזית, בכאו"פ עם המרור, ודאי דאיכא כזית, ולכן נוטל ידיו, על אכילת הירקות האלו.

**והוקשה** לי דאף אי נימא, דהמרור והכרפס יחשבו אכילה אחת, מ"מ אין המרור צריך נט"י, שהרי אינו טבול במשקה. ואף מה שטבולו בחרוסת, אינו צריך נט"י, כיון שאינו טופח ע"מ להטפוח, והרי רק בטופח ע"מ להטפוח, צריך ליטול ידים, כמו שכ' המ"ב (סי' קנ"ח ס"ק י"ד-כ"ו), וא"כ אי"צ ליטול משום המרור?

**אולם** מצאתי בספר עולת יצחק (או"ח ח"א סי' ס"ג) שכ' דלכתחילה צריך לתת הרבה יין בתוך החרוסת, ולכן חשיב משקה, וכשמבטל המרור הוי דבר שטיבולו במשקה, [ואף שיש שאין נוהגין לתת הרבה יין,

נגיעה זו לצורך אכילה, ומאחר ויש בפניו הרבה כזיתים יטול ידיו. וה"ה שאר הסועדים שאינם בעלי הבית דינם הכי, מאחר וגם הם חלק מהנוכחים, ודרכם עובר יותר מכזית].

**ועוד** שאני אכילת כרפס, שהוא חלק ראשון של סעודתו, וא"כ אף דבסתם אכילה פחות מכזית, אי"צ נט"י, הוא משום שהוא דרך עראי, משא"כ כרפס שאוכלו תוך סעודתו, חשיב קבע, ולכן צריך ליטול ידיו אף בפחות מכזית.

**וכן** מצאתי שכ' בערוך השולחן (שם סק"ג) דפחות מכזית פת אי"צ נט"י, כיון שאין בזה ברכת המזון, וא"כ אין קביעות לאכילה זו, אלא היא בדרך עראי. וכע"ז כ' בשו"ע (שם סעיף א') דאין נט"י לפת הבאה בכיסנין, כיון שאינו קובע סעודתו עליהם.

**ואפשר** לבאר החילוק בין קביעות סעודה לאכילת עראי, דבסתמא שאוכל דרך עראי, אין רצונו לאכול הרבה, אלא טעימה בעלמא, ולא חשיב אכילה, ולכן לא גזרו בזה חכמים גזירה דנט"י, משא"כ היכא שקובע עצמו לאכילה כגון בליל הסדר, אף בפחות מכזית יש בו חשיבות, ולכן צריך ליטול ידיו. ובפרט כשיש לפניו שיעור גדול יותר מכזית, וכל מה שאוכל פחות מכזית, הוא מסיבה צדדית, [כדי לא לכנס לספק ברכה אחרונה], ומצד כוונתו היה אוכל יותר, וא"כ שפיר אפ"ל דאכילה זו, היא אכילה המצרכת נט"י.

**וא"כ** יוצא דשפיר ס"ל לשו"ע, דרק על אכילה של כזית ויותר נוטל ידים, וכרפס שאני.

**וכך** גם נראה דס"ל למ"ב, דהרי כ' בביאור הלכה (סי' תע"ג סעיף ו' ד"ה פחות מכזית) "אכן כעת מצאתי לי תנא דמסיע לדברי, הלא הוא הרשב"ץ (בספר יבין

כמש"כ בשערי ימי הפסח (ש"ז פ"ד סעיף ט') דאין להוסיף הרבה יין כדי שיהיה עב, בכא"פ כיון שיש הנוהגין לתת הרבה יין, לכן נתקן נטילה].

**[והקשיתי** לו שהרי נוטלים שוב קודם המוציא, ועולה ג"כ למרור, וא"כ מצד המרור לא צריך נטילה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא שיוצא שנוטלים לכרפס, אף שהוא פחות מכזית?

**ותי'** דאף דאיכא נטילה בין הכרפס למרור, אבל הוא בשביל אכילת המצות, ולא בשביל אכילת המרור, [ואה"נ אחר שנוטל למצה, עולה לו ג"כ למרור, אבל מעיקרא אין הנטילה בשביל המרור], ולכן חשיבא נט"י דכרפס ג"כ למרור. ונפק"מ היכא שאין לו מצות, דאוכל מרור אחרי הכרפס דאי"צ נטילה שוב, וכמו שמכוין ברכת האדמה ג"כ על המרור, כך גם גבי הנט"י מכוין ג"כ על המרור].

### שיטת הגר"א

**הגר"א** (בסי' קנ"ח סעיף ד' ד"ה בלא ברכה) כתב דעל דבר שטיבולו במשקה, צריך נטילת ידים, **ובברכה**, וכן כ' (בסי' תע"ג סעיף ו' ד"ה ולא יברך) גבי אכילת כרפס, דצריך ליטול ידים, ולברך.

**ואמר** לי מו"ח שליט"א, דלפי"ד לכאורה

יצא, דצריך לאכול כרפס יותר מכזית, דלא מסבר דס"ל דאף בפחות מכזית כרפס, נוטל ידיו, ומברך על נט"י.

**ובאמת** בשער הציון (שם סק"ע) כ' על דברי הגר"א דמברך על נט"י בנטילה של הכרפס, "ומ"מ נראה דדוקא אם אוכל כזית, והגר"א אעיקר הדין דטבול במשקה קאי, ולא אפחות מכזית דכתב המחבר".

**א"כ** השעה"צ ביאר, דאף דכתב הגר"א דצריך לברך על נטילת ידים דאכילת כרפס, בכל אופן מיירי על עצם הדין דהאוכל דבר שטיבולו במשקה, ולא מיירי על בשיעור האוכל, דבזה ס"ל דצריך לאכול כזית כרפס.

**וב"כ** בשערי ימי הפסח (ש"ז פ"ה סעיף י"ט ד"ה וזה), דלדעת הגר"א דמברך על נטילה זו, צריך לאכול כזית כרפס.

### הלכה למעשה

**ולמעשה** יוצא דלאכילת הכרפס, נוטל ידיו, ולא יברך על הנטילה, ויקח מהכרפס פחות מכזית, ומטבילו בחמץ, ומברך 'בורא פרי האדמה', ואוכל, ואינו מברך אחריו.

**ויש** הסוברים דמברך על נטילה זו, ולדבריהם אוכל כזית כרפס.

לע"נ לאה בת זאב ז"ל  
נלב"ע ל' אדר א' תשפ"ד  
ת.נ.צ.ב.ה.



הרב נריה מרציאנו

## ברכת היין

המזיגה, ואם יצא מים יותר משיעור זה מברך שהכל.

ומיהו כתב ר' יונה (ברכות דף ל"ב מדפי הרי"ף) שכל זה הוא ביינות שלהם שהיו חזקים, אבל במקומות שאין היינות חזקים כל כך, אפילו רמי תלתא ואפיק ארבעה לא דיינין ליה חמרא ולא מברכין עליו בורא פרי הגפן. הביאו הב"י (סי' ר"ד) ופסקו בשו"ע שלו (שם ס' ה'), ומסיים עלה ונראה שמשערים בשיעור שמוזגים יין באותו מקום. ובפמ"ג (שם א"א ס"ק ט"ז) מבואר דבעינן עכ"פ שלא יהיה רוב מים.

והרמ"א הרחיב את שיעור המזיגה אף ביותר מזה, ובלבד שלא יהיה היין אחד מששה במים, כי אז ודאי בטל. ומשמע בפשטות דקאי אף על יינות שלנו שהם חלשים ופליג על השו"ע, וכן למדו העולות תמיד וערוך השולחן (שם). ומ"מ נראה שגם לרמ"א בעינן שיהיה דרך מזיגת בנ"א באותו מקום כשיעור זה, דהא הרמ"א קאי על דברי השו"ע שאמר דמשערים בשיעור שמוזגים באותו מקום. וכן נראה משו"ת המהרי"ל (ס' קנ"ג) שהוא המקור של הרמ"א לשיעור זה, דכתב ואי הוה יותר מחד בשיתא הולכים אחר הטעם אי רגילי אינשי למישתי במקום יין. וכן למדו העולות תמיד וערוך השולחן בדעת הרמ"א.

והנה פשטות הגמרא בב"ב (שם) נראה ששיעורי מזיגה אלו נאמרו אף ביין גמור ולא רק בשמרים, דהא מייתי עלה להא דאמר רבא כל חמרא דלא דרי חד על תלת

### א. שיעור מזיגת יין במים

תנן (דף ל"ה) על פירות האילן הוא אומר בורא פרי העץ, חוץ מן היין, שעל היין הוא אומר בורא פרי הגפן. ובטעם הדבר, מבואר בגמרא (שם) משום דאשתני לעילויא וגם שהיין סעיד ומשמח, ולפנינו נביא את דברי הראשונים בזה האם למקנא בעינן נמי לטעמא דמשמח או דסגי בכך דסעיד.

והנה מבואר בכמה דוכתי שעיקר השבח של היין הוא ע"י מזיגתו עם מים, כדאמר רבא (שבת ע"ז, עירובין כ"ט, בב"ב צ"ו) כל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא לאו חמרא הוא, והיינו כדי מזיגת כוס יפה דאיתא בשבת (שם) לענין הוצאה. וגדולה מזו מבואר בגמרא ברכות (דף נ') דעת ר' אליעזר שיין חי שלא נתנו לתוכו מים מברך עליו בורא פרי העץ, ואף למאי דקימ"ל כדעת חכמים שמברך עליו הגפן, מ"מ גם הם מודו שהיין משובח יותר כשהוא מזוג, וכמו שאמרו בגמרא שם דמודים חכמים לר"א בכוס של ברכה שאין מברכים עליו עד שיתנו לתוכו מים.

ובשיעור המזיגה של המים עם היין, מבואר בגמרא בב"ב (דף צ"ו) גבי נתינת מים לתוך שמרים, שהשיעור הוא חלק אחד של יין כנגד ג' חלקים של מים, וכדאמר רבא (שם) שזהו שיעור מזיגה, אבל ביותר מכדי שיעור זה מברך עליו שהכל לכו"ע, דעד כאן לא נחלקו חכמים ואחרים אלא בנותן מים לתוך שמרים, עד כמה תולים שיצא יין כשיעור הראוי, אבל לכו"ע זהו שיעור

או דהוי כמו יין ששיעור המזיגה עכ"פ אחד חלקי ששה במים. עיין בזה במ"ב (ס' ר"ב ס"ק נ"ח, וס' רע"ב ס"ק ט"ז) שהביא את דברי האחרונים בזה, ואמ"ל].

## ב. מתקשה בטעם הדבר שמוזיגה מרובה מבטלת שם יין

**נמצא** לפנינו שיש דין של מזיגת יין במים. ושיעור המזיגה, בשמרים - חלק אחד מארבע (וביינות שלנו אף פחות). וביין גמור - יש דעות בראשונים שהשיעור יותר עד אחד משהו במים או כל שיש בו טעם ומראה יין. והבאנו עוד מהעולת תמיד וערוך השולחן שדייקו את לשון המהרי"ל, שבענין שיעור המזיגה יש לנו להתחשב במנהג המקום עד כמה שותים אותו בתורת יין. ועכ"פ מבואר דלכו"ע באופן שמזג מים יותר מהשיעור הראוי לכל חד כדאית ליה, בטל מיניה שם יין וברכתו שהכל.

**ויל"ע** בטעם הדבר, למה יברך על כל המשקה שהכל, והא אכתי יש בו מקצת יין שברכתו הגפן. ואין לומר שביותר משיעור מזיגה טעם היין שיש בתערובת בטל, ואתינן עלה מדין ביטול ברוב, דהא בתערובת מין בשאינו מינו כל שנותן טעם בתערובת אינו בטל, כמבואר במתני' (ע"ז דף ע"ג) גבי יין גופא, והרי שיעור נותן טעם אינו כשיעור מזיגה חלק אחד מארבע, אלא עד ששים כמו כל האיסורים, או עד ששה דמשיעור זה הוי נותן טעם לפגם, [עיין בראשונים בע"ז (שם) וברשב"א (תורה"ב שם) שהביאו את שתי הדעות בזה. ובשו"ע (יו"ד ס' קל"ד סע' ה') פסק שהשיעור הוא אחד חלקי ששה במים].

**ועוד** מוכח שאינו תלוי בשיעור נותן טעם, דהא לענין שיעור מזיגה יש אופנים שהולכים בזה אחר מנהג בנ"א באותו

מיא לאו חמרא הוא, וכן הביאו הרמב"ן ר"ן (ע"ז דף ל') והרשב"א (תורת הבית בית ה' שער ד') בשם יש אומרים גבי מזיגה לענין יין נסך.

**אך** הראשונים הנ"ל כתבו לחלוק שכל הנך שיעורים נאמרו רק בשמרים שהלחלוחית היוצאת מהם אינה חזקה, אבל יין גמור אפשר למוזגו אף ביותר משיעור זה, כל כמה שיש לו טעם ומראה של יין, וכן דעת הרא"ש (שם ס' י"ג). ואף דרבא מיירי ביין גמור, היינו שבשיעור זה הוי מזיגת כוס יפה, ומסתברא לגמרא שלגבי שמרים חשיב עכ"פ יין, אבל לעולם גם אם מזגו יין גמור יותר משיעור זה חשיב יין. והובאו שתי הדעות ברמ"א (יו"ד ס' קכ"ג סע' ח'), יעוי"ש.

**ובביאור** הגר"א (ס' ר"ד וס' רע"ב) כתב ללמוד שזו ג"כ דעת הרמ"א (ס' ר"ד סע' ז') שהרחיב את שיעור המזיגה עד אחד משהו במים, דאין כוונתו לחלוק על השו"ע, אלא דהשו"ע מיירי בשמרי יין דבזה השיעור אחד מארבע במים וביינות שלנו אף פחות, ואילו הרמ"א מיירי ביין גמור דבזה השיעור יותר. אלא שהרמ"א הגביל את השיעור עד אחד משהו במים כמבואר במהרי"ל (שם), וכן הוא ברשב"א (תורה"ב ב"ה ש"ד) ובר"ן (ע"ז דף ל"ו מדפ"ה) בשם ר"י, ומקורם מסוגיית הגמרא בע"ז (דף ע"ג) גבי שתי כוסות אחת של תרומה ואחת של חולין, יעוי"ש. ואילו הרמב"ן והר"ן (ע"ז דף ל') לא הגבילו שיעור זה, אלא סתמו כל שיש לו טעם ומראה יין, ומ"מ נראה פשוט דאין כוונתם לנותן טעם בעלמא, אלא בענין שיהיה טעם עיקרי ומראה של יין.

**[ולגביי יין צמוקים הנעשה ממים שמשכו מהם, רבו בזה דעות האחרונים האם עדיפי מיין ושיעור המזיגה גדול יותר,**

ויל"ע עוד בעיקר הא דמבואר בלשון המהרי"ל ששיעור המזיגה תלוי גם במנהג המקום, אם בנ"א שותים אותו בתורת יין, דאיך מנהג בנ"א משפיע על מציאות היין לשם מה שותים אותו, וכמו שתמה ערוך השולחן (שם) דאטו לשמה בעינן.

**וביותר** יש לתמוה על מה שכתבו העולת תמיד וערוך השולחן (שם) שבימינו שאין דרך למזוג כלל דבמעט מים היין מתקלקל, אפשר שאפילו אם מזג מעט מים בטל מיניה תורת יין. דבמה בטל התורת יין, והא רוב התערובת יין והמים אינם אלא מיעוט. ואי משום שנתקלקל טעמו של היין במקצת, מה בכך, דהיכן מצאנו שאוכל שנפגם טעמו במקצת מאבד את ברכתו, והא שנינו (דף מ') על הפת שעפשה ועל התבשיל שעבר צורתו מברך שהכל, משמע דכל כמה שהפת לא עיפשה ברכתה המוציא אע"פ שנפגם טעמה במקצת.

### ג. שיעור מזיגת יין בשאר משקים

**הנה** שיעורי המזיגה שנתבארו היינו ביין עם מים, אבל במזיגת יין עם משקה אחר מצאנו שנאמרו בזה שיעורים אחרים. דהב"י (ריש ס' ר"ב) הביא מהתשב"ץ (ח"א סי' פ"ו) דיין שנתערב בו שכר תאנים לא יצא מכלל יין לשום דבר עד שיהיה הרוב שכר, דאז בטל מיעוט היין ברוב השכר ומברכין עליו שהכל, דכל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר. והביאו הרמ"א (ס' ר"ב סע' א') להלכה. [ומה שלא דנים בזה מדין טעם כעיקר כמו בכל התורה, יעוין בט"ז (שם) מה שביאר בזה דשאני לענין ברכה שכל מין טעון ברכה אחרת].

**וצ"ב** בטעם הדבר, מא"ש מזיגת מים ביין שהשיעור גדול יותר, דאפילו הרוב מים והיין מועט מברך הגפן, ואילו במזיגת

מקום, כמו שהבאנו לעיל מהמהרי"ל, ואילו שיעור נותן טעם בתערובת אינו תלוי ומשתנה לפי מנהג בנ"א, אלא זהו שיעור קצוב שחז"ל שיערו.

**והיה** אפשר לומר דהוי סברא מסוימת בהלכות ברכות, דכל שמזגו את היין ביותר משיעור מזיגה כבר אינו חשוב ועיקר, ולכן אע"פ שיש בתערובת מקצת יין ברכתה שהכל, דבטל החשיבות של היין שבה, וכן משמע קצת מהרשב"ם בב"ב (שם). אך אין לומר כן, דהא ברמב"ן ר"ן ועוד ראשונים בע"ז (דף ל') מבואר ששיעורי מזיגה אלו נאמרו גם לגבי יין נסך, דכל שמזגו אותו ביותר מהשיעור הראוי לו, (בשמרים אחד חלקי ארבע וביין גמור מחלוקת כנ"ל), אין עליו תורת יין כלל להיאסר במגע הגוי, אף לא החלק של המקצת יין שבו. הרי שהמזיגה מהני לבטל ממנו את עיקר השם יין לכל דיני התורה, ואי"ז הלכה רק לענין ברכות.

**ומעתה** שוב צ"ב מאיזה טעם מזיגה מרובה מפסידה את השם יין, והא מ"מ יש כאן מקצת טעם יין המעורב עם המים, וראוי לברך עליו הגפן ולהיאסר במגע הגוי. ונראה שזו כוונת הפמ"ג (ס' ר"ד א"א ס"ק ט"ז) לשאול במה שכתב, ומיהו כל שמוזגו כך יש לעיין.

**אלא** שמדבריו של הפמ"ג נראה דקשיא ליה רק לפי מה שהביא (שם) מהט"ז דלעולם מים לא חשיבי, אבל לפי מה שכתב קודם שיין עיקר כיון שדרכו במזיגה, נראה דניחא ליה דלכך בעינן שיעור מזיגה, דאם אין שיעור מזיגה המים חשיבי עיקר ומברך עליהם. אולם כ"ז אתי שפיר לגבי הלכות ברכות שהדבר תלוי בעיקר וטפל, אבל לגבי יין נסך אכתי צ"ע למה הדבר תלוי בשיעור מזיגה.



וכן נראה מהרמ"א שכתב שכר בסתמא, והשמיט לתיבת שכר תאנים שכתב התשב"ץ.

**אולם** הש"ך הגיה שכר תאנים, וביאר המג"א (שם ס"ק ג') שדעתו דהתשב"ץ דווקא נקט שכר תאנים דאינו מפסיד טעם היין אלא מחזקו, אבל שאר משקים מיד כשנתערב בהן כ"כ עד שנפסד טעם היין מברכין שהכל, אע"פ

**שהם** מיעוט כנגד היין.

#### ד. מתקשה בדין מזיגת יין בשאר משקין

**וצ"ב** בטעם הדבר היאך מעט משקים מבטלים מהיין את ברכת הגפן, והא מ"מ יש כאן רוב יין שיצא מהענבים שהוא הרוב והעיקר. ואי משום שהמשקים פוגמים טעמו של היין במקצת, מה בכך, דלא מצאנו בכל הלכות ברכות ששינוי הטעם לפגם משפיע על הברכה, אלא כל כמה שלא נתקלקל הדבר וראוי לאכילה הרי הוא עומד בברכתו, כדאיתא בבביתא (דף מ') הפת שעפשה ותבשיל שעברה צורתו מברך עליו שהכל, משמע שקודם לשיעור זה הרי הוא עומד בברכתו, אע"פ שטעמו נפגם במקצת. וצ"ע.

**ויל"ע** עוד בעיקר דעת הש"ך והמג"א דשאר משקים מבטלים שם יין אפילו שהם מיעוט, דהא ביו"ד (ס' קי"ד סע' ד') גבי תערובת יין עם שאר משקים, כתב הרמ"א שהשיעור הוא עד שאין ששים לבטלו. והקשה הט"ז (שם ס"ק ד') דהא קימ"ל (ס' קל"ד סע' ה') דיין במים בטל בששה חלקים, ולכאורה ה"ה בשאר משקים דזה פשוט שהם מבטלים טעם היין יותר ממים. אולם הש"ך (ס' קי"ד בנקודות הכסף, וס' קל"ד ס"ק כ"א) הביא מהאיסור והיתר (כלל כ"ג סוף דין

שכר אזלינן בתר הרוב ואם היין הוא מיעוט מברך שהכל. ובאמת הגר"א (שם) כתב לחלוק על דינו של התשב"ץ דאף ביין ושכר לא אזלינן בתר הרוב, אלא שיעורו כמזיגת מים דרמי על חד תלת מיא, וצ"ב בדעת התשב"ץ.

**וביאר** בזה הפמ"ג (ס' ר"ד א"א ס"ק ט"ז) ע"פ מה שכתב הט"ז (ס' ר"ב ס"ק ט') גבי מי שלקות דמים לא חשיבי כיון שאין בהם טעם עצמי, ולכן אף שהם הרוב לעולם אינם נחשבים לעיקר כנגד היין ומברך הגפן, משא"כ שכר שיש לו טעם עצמי וחשיב, לכן אם הוא הרוב כנגד היין, דנים אותו לעיקר בתערובת ומברך עליו שהכל, כדין שני עיקרים בתערובת דמבואר בכמה דוכתי דאזלינן בהם בתר רובא, ובמקום אחר הרחבנו בזה.

**ובאופן** אחר כתב הפמ"ג לבאר, דיין דרכו למזוג במים ובהכי מתקן, משא"כ גבי שכר דאין דרך למזוגו ביין ואי"ז תיקונו. ולכאורה כוונתו לסברא בהלכות ברכות בדיני עיקר וטפל, דכיון שהמים באים למזג ולתקן את היין, לעולם חשיבי טפל אף שהם רוב כדין טפל הבא לשמש. אולם במ"ב (ס' ר"ב ס"ק י') מבואר ביאור עמוק יותר בזה, דשאני מזיגת יין במים דכיון שהוא דרך מזיגתו שהמים מתקנים ומשלימים את היין, נעשה הכל כמין אחד ולא שייך לדון על ביטול, משא"כ בשכר שאין דרך למזוג בו, וכשני מינים בעלמא דמי, ולכן אזלינן בתר המין שהוא הרוב והוא העיקר.

**ולפ"ז** אם נבוא לדון על שאר משקים, לכאורה צריך להיות דינם כשכר שהדבר תלוי ברוב, ולא כדין מים דרמי על חד תלת מיא, דהא גם שאר משקים חשיבי ואין דרך למזוגם לתקן את היין כמו בשכר.



בשיעור של רוב, מיירי בשכר וכיוצא בזה שאין דרך העולם לערב אותם ביין, דהגם דמשמע דשכר מחזק כח היין, מ"א אין דרך העולם לערב בזה כדי להשביחו, ולכן לא הוי טפל לגבי היין, והדבר תלוי ברוב.

**ומעתה** בשלמא לפי דרכו של הבא"ה ל שיש לחלק בין סוגי המשקין, נחא מה שמצאנו בזה חילוק בשיעור המזיגה, דהיכא שאין דרך לערב כמו שכר השיעור הוא רוב, ובמשקין אחרים אף במיעוט, והיכא שהדרך לערב השיעור הוא עד ששים.

**אבל** לפי דרכו של הפמ"ג לחלק בין אם נותן בכוונה תחילה לבין אם נתערב מאיליו, לכאורה כ"ז נכון ליישב את דברי המג"א עם התשב"ץ גבי שכר שתלה את הדבר ברוב, אך אכתי צ"ע בסתירת דברי המג"א עצמו, דהיכא שנתערב מאיליו (ס' ר"ב) מבואר ששאר משקין גריעי ממים שאפילו במיעוט מבטלים את השם יין, ואילו היכא שנתן בכוונה תחילה (ס' ר"ד) מבואר ששאר משקין עדיפי ממים שעד ששים אינם מבטלים את היין. וצ"ע.

#### ה. מחלק בין נתינת טעם לשם יין

**ונראה** בביאור הענין, דבכל תערובת של יין עם מים או שאר משקין יש לדון (בתרתי. א) האם היין נותן טעם בתערובת. ב) האם הוא בחשיבותו ויש עליו שם יין.

**ודבר** זה תלוי לענין מה אנו דנים. דאם הנידון לגבי איסורים, כגון יין נסך שכבר נאסר או יין החייב במעשר, בזה סגי שיש נותן טעם בתערובת, דכל שנגרש טעם היין בתערובת אינו בטל ואוסר את כל התערובת. אך אם הנידון לענין חשיבותו האם יש עליו שם יין, לברך עליו הגפן ולהאסר במגע הגוי, לזה לא סגי בנותן טעם בעלמא אלא בעינן שיעור יין גדול יותר

ט"ז) שכתב לחלק בין מים לשאר משקים, דמים מדללים ומבטלים את טעם היין כבר בששה חלקים, אבל שאר משקים עדיפי ממים ואינם מבטלים את טעם היין עד ששים. וכן דעת המג"א (ס' ר"ד ס"ק ט"ז).

**ולפ"ז** נמצאו דברי הש"ך והמג"א סותרים, דהכא (ס' ר"ב) כתבו שתערובת שאר משקים ביין פוגמת ומפסידה את השם יין אפילו במיעוט, ואילו התם (ש"ך ביו"ד שם, ומג"א ס' ר"ד) כתבו שתערובת משקים ביין אינה מבטלת את היין עד ששים.

**ובאמת** דברי המג"א (ס' ר"ד) שבתערובת יין בשאר משקים השיעור עד ששים, בלאו הכי צ"ע מדברי התשב"ץ שהובאו ברמ"א (ס' ר"ב), דמבואר שבתערובת שכר עם יין הדבר תלוי במי שהוא הרוב, דהוא העיקר והמין האחר טפל. וכבר עמד בזה הפמ"ג (ס' ר"ב מש"ז ס"ק א'), ודן לחלק בין נתערב ממילא דבזה כל מין עומד לעצמו ואזלינן בתר הרוב, לבין אם נותן בכוונה כדי ליתן טעם במים או במשקים דבזה אף במיעוט יין לא בטל, (במים עד ששה ובשאר משקים אפילו עד ששים).

**ובבא"ה** (ס' ר"ב שם) ד"ה דחה חילוק זה מדברי התשב"ץ בפנים, וכתב ליישב באופן אחר, דלא כל המשקים שווים לענין ברכה, דאם דרך העולם לערב אותם משקין ביין להשביח טעמו, אז אפילו הם רובא כנגד היין, נמי אינם מבטלים את היין, ואפילו נשתנה טעם היין עי"ז מכמו שהיה קודם. וכמו ההיא דקונדיטון דמבואר בירושלמי דהוא שלישי דבש ושליש פלפלין, ואפ"ה מברכים בורא פרי הגפן, והטעם כמו שכתב הרשב"א בתשובה שהרי עליו בו, ולא שייך בזה לומר שהין הוא טפל, דאדרבה הם טפלים לגבי היין שבאים להשביח טעמו. ודברי הרמ"א (ס' ר"ב) שתלה את הדבר

היין, ואילו גבי שיעור נותן טעם (ס' ר"ד) כתב שהמשקים "פוגמים" את היין, דהיינו ביטול הטעם כמו בתערובת, דתו הו"ל קיוהא בעלמא וחשיב נותן טעם לפגם כלשונות הראשונים (שם), ובזה השיעור הוא עד ששים.

**אלא** שלכאורה כל זה ניחא בדעת הש"ך, דיש לחלק בין הלכות ברכות שהדבר תלוי בחשיבות יין, לבין הלכות יין נסך שהדבר תלוי בשיעור נותן טעם, אבל בדעת המג"א אכתי צ"ע, דהא המג"א (ס' ר"ד) מיייתי לשיעור זה של ששים בשאר משקים גבי מזיגה לענין ברכה.

**אכן** כבר הזכרנו לעיל את מה שכתב הפמ"ג לחלק בין היכא שמזג בכוונה תחילה להעמיד יין עם ניחוח של טעם נוסף, לבין היכא שהמשקים נפלו מאליהם ליין, דבזה המשקים עומדים לעצמם ולא מתמזגים עם היין, וממילא כל שינוי בטעם היין נידון כפגם והפסד, אלא דאכתי הוקשה לנו דנמצא סברות הפוכות ביחס של משקים לגבי מים. ולפי דברינו ניחא, דהיכא שהמשקין נפלו בלא כוונה תחילה, יש חיסרון בעצם שינוי טעם היין דהוי הפסד, ובזה משקים גריעי ממים דאף במעט משנים את טעם היין. אבל היכא שנתן את המשקין בכוונה תחילה, דאז שינוי טעם היין לא נידון כהפסד, יש לנו לדון מצד ביטול הטעם, ובזה שאר משקין עדיפי ממים דאינם פועלים דילול והופכים את טעם היין לקיוהא, ולכן פעמים השיעור בזה עד ששים כדין נותן טעם בתערובת, ודו"ק.

**ולפי** משנ"ת שיש שני נידונים בדין יין. א) נתינת טעם בתערובת. ב) טעם חשוב להקרות יין. וחלוקים הם בשיעור המזיגה שלהם. מתעוררת שאלה גדולה בלימוד הסוגיא בב"ב (דף צ"ו), דפליגי התם חכמים

כנ"ל. [כן מבואר בחידושי רע"א (יו"ד ס' קכ"ג סע' ט') וביאור הגר"א (או"ח ס' רע"ב ס"ק י"א), והשיגו על הש"ך ביו"ד (שם) דנראה שהשווה בין העניינים, יעוי"ש].

**וחלוקים** הם בשיעור המזיגה, דהיכא שהנידון על יין האוסר את התערובת, שיעור המזיגה עד ששים ככל שיעור נותן טעם בתערובות, ולדעת תוס' ועוד ראשונים כבר בששה חלקי מים כנגד בטל טעם היין, ומה שמרגישים אינו אלא קיוהא בעלמא, עיין ברמב"ן ר"ן ועוד ראשונים (ע"ז דף ע"ג) וברשב"א (תורה"ב ב"ה) שהביאו את הדעות בזה, ובטור ושו"ע (יו"ד ס' קל"ד) נפסק שהשיעור עד אחד מששה במים. משא"כ היכא שהנידון על השם יין, לענין ברכה ולהיאסר במגע הגוי, בעינן שיעור מזיגה גדול של חד על תלת מיא או אף ביותר מזה היכא שדרך בנ"א למזוג כן באותו מקום, אבל בפחות מזה לא חשיב יין אע"פ שיש ביין בנותן טעם במים.

**ובזה** מבואר גם החילוק שמצאנו בשיעור מזיגת יין עם שאר משקים, דהיכא שהנידון על יין איסור בתערובת שהדבר תלוי בנותן טעם, דעת הש"ך והמג"א ששאר משקים פחות פוגמים ממים, ופעמים אפילו עד ששים אינם מבטלים את טעם היין. משא"כ היכא שהנידון על השם יין לענין להיאסר במגע הגוי, בעינן טעם גמור של יין שלא נפגם, ובזה דעת הש"ך והמג"א דפעמים אף במיעוט משקים נפסד טעם היין וגרע ממים, דאמנם מרגישים את טעמו של היין ואינו בטל, אך זהו טעם פגום ומופסד, ובטל חשיבות היין שלו לברך עליו הגפן ולהיאסר במגע הגוי.

**והדברים** מדויקים בלשון המג"א, דלגבי שיעור חשיבות מזיגה (ס' ר"ב) כתב שמעט משקים "מפסידים" את טעם

במעשר ששיעורו עד ששה חלקי מים, ושיעור חשיבות יין לענין ברכה ששיעורו אחד על תלת מים. ומה שהגמרא השוותה ביניהם היינו באופן יחסי, דאם במעט יותר מכדי מדתו חייב במעשר (כמו שמדויק במשנה), דתלינן שיצא אחד חלקי שש יין, מסתברא שבפלגא יותר מכדי מדתו יצא אחד חלקי ארבע יין, וראוי לברך עליו הגפן.

**וכן** נראה מתוס' דכוונתם לשיעור בפני עצמו בנותן טעם, ואי"ז השיעור מזיגה שמבואר בגמרא. דהא כבר בגמרא בעא מיניה רב נחמן בר יצחק מרב חייא בר אבין שמרים שיש בהן טעם יין מהו, אמר ליה מי סברת חמרא הוא קיוהא בעלמא הוא, וא"כ מה חידשו התוס' בתירוצם דקיוהא בעלמא הוא, ולא הזכירו כלל מדברי הגמרא. אכן לפי דברינו מבואר היטב, דהגמרא עוסקת לענין חשיבות יין לברכה, דלגבי זה בעינן טעם גמור, וכל שמזוגו אותו יותר מהמידה הראויה, אין לו חשיבות יין וקיוהא בעלמא הוא. ואילו תוס' עוסקים לגבי חיוב מעשר שהדבר תלוי בנתינת טעם, והוצרכו לחדש שבשיעור מזיגה גדול הוי קיוהא בעלמא, ואף לענין נתינת טעם לא חשיב ובטל בתערובת. וכן מדויק מזה שתוס' העמידו קושייתם על דין מעשר, ולא קודם לכן בדין ברכת הגפן.

### ו. ביאור המושג יין דהוא דבר חדש החולק שם לעצמו

**נמצא** לפנינו שכדי לקבל שם יין לא סגי בנתינת טעם, אלא בעינן טעם גמור של יין, לאפוקי טעם קלוש אחר דלילול בהרבה מים, או טעם פגום ונפסד אפילו במזיגת מעט משקים, דאע"פ שלענין לאסור את כל התערובת חשיב נותן טעם, לא סגי בהכי לענין שיהיה עליו שם יין, וכל שאינו

ואחרים היכא שנתן ג' מידות מים ויצא כדי מדתו, האם ברכתו הגפן או שהכל, ופריך עלה בגמרא מדין תמד לגבי מעשר דמשמע שלכו"ע ביותר מכדי מדתו חייב במעשר. וצ"ע מאי מדמי בגמרא מעשר לדין ברכה, והא גבי מעשר שזהו ענין של חיוב ופטור, בזה הדבר תלוי בנותן טעם ולכן לכו"ע ביותר מכדי מדתו חייב, משא"כ לענין ברכה דבעינן חשיבות של שם יין, ובזה לא סגי בנותן טעם, ולכן חכמים פליגי שביותר מכדי מדתו נמי מברך שהכל.

**ובאמת** הרבה מהראשונים בב"ב (שם) כבר עמדו על שאלה זו, ונאמרו בזה כמה תירוצים למה אין לדון מצד החיוב מעשר של השמרים. יש שתירצו דמיירי בשמרים של דמאי שאינם אוסרים בתערובת, ויש שתירצו דאין חיוב מעשר על הלחלוחית שבשמרים דהווי פסולת, ורק משום שע"י התמד חל שם יין על כללות המים עם הלחלוחית היוצאת מן הענבים, לכן חל חיוב מעשר, דהו"ל כמאן דאיתא בעיניה ויצא נמי מכלל פסולת. עיין רמב"ן ר' יונה ריטב"א ועוד בב"ב (שם).

**אולם** התוס' (שם) הקשו על האי דמעשר, היכי פטרי רבנן והא איכא נותן טעם, וקימ"ל מין בשאינו מינו בנותן טעם, ותירצו דאינו אלא קיוהא בעלמא ואין כאן נותן טעם וכעפרא בעלמא דמי. ומבואר מקושייתם שלא למדו ככל הנך תירוצים שכתבו הראשונים, שלחות השמרים חשיבה פסולת או דמיירי בשמרים של דמאי, דא"כ לא קשה מידי שהתערובת תתחייב במעשר מדין נותן טעם. ולפ"ז שוב צ"ע בדימוי הגמרא בין מעשר לענין ברכה.

**ובעליות** דר' יונה (שם) נראה שלמד בפירוש זה של תוס', דבאמת שני עניינים הם החלוקים בדינם, שיעור נותן טעם

טעם גמור לפי השיעורים שנתבארו לעיל, לא מיקרי יין להיאסר במגע הגוי ולברך עליו הגפן.

**אלא** דהכל טעמא בעי וכמו שכבר תמהנו בזה, למה מזיגה בשיעור גדול מפסידה את השם יין, נהי שטעם היין נקלש, מ"מ יש כאן מקצת טעם יין שאינו בטל בהלכות תערובות, וא"כ ראוי היה שאותו מקצת יאסר במגע הגוי ויברכו עליו הגפן. וכן צ"ב היאך מעט משקים שפוגמים את טעם היין מבטלים ממנו שם יין, והא מ"מ משקה זה יצא מהענבים, וכל שלא התקלקל ראוי לברך עליו ברכתו הראויה, וכמו בשאר אוכלים שאינם מפסידים את הברכה משום שנפגם טעמם במקצת.

**ונראה** בזה, דהנה בגמרא ברכות (דף ל"ה) מבואר דמה שקבעו ליין ברכה בפני עצמה, משום חשיבותו דאשתני לעלויא, ובנוסף לזה יש לו גם תכונה שהוא סעיד ומשמח. ובראשונים נראה שנחלקו בדבר האם הא דקאמר בגמרא שיין משמח, זהו חלק מהסיבה שלכן קבעו לו ברכה לעצמו, או שהגמרא אמרה זאת רק כדי ליישב את הפסוק "יין ישמח לבב אנוש", ועיקר הטעם שקבעו לו ברכה לעצמו זה רק משום דסעיד. דר' יונה והריטב"א בהלכות (פ"א הל' כ') כתבו גם לטעמא דמשמח, ואילו המאירי כתב רק לטעמא דסעיד. ולענין יין מבושל נחלקו בזה הגאונים ורש"י עם רוב הראשונים, האם אשתני לעלויא וברכתו הגפן או אשתני לגריעותא וברכתו שהכל, ולהלכה פסק השו"ע שברכתו הגפן, ואכמ"ל.

**ומכאן** יצא הנידון בפוסקים לגבי מיץ ענבים בימינו, דכיון שעדיין לא תסס אינו משמח, כמבואר במ"ב (ס' תקנ"ב) דיין מגתו אינו חשוב ולית ביה משום שמחה, ובשער הציון (שם) כתב שכן מוכח בסנהדרין (דף

ע'), וכוונתו דמהאי טעמא מעיקר הדין מותר לשתותו בערב תשעה באב, ורק שנהגו בו איסור. וא"כ ראוי לברך עליו שהכל, דהא אין לו את התכונה של משמח שמחמתה קבעו ליין ברכה בפני עצמו. והא דאמר רבא (בב"ב דף צ"ז) סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום, היינו משום דראוי וסופו מיהא להיות שכר, כמו שכתב הרשב"ם (שם) ד"ה יין קוסס. אבל בימינו נותנים לתוך המיץ חומר הנקרא "ביסולפיט", שהוא מונע מהמיץ לתסס ולהפוך ליין שכר, וא"כ ראוי היה לברך עליו שהכל. וכן דנו לומר כמה מפוסקי זמנינו, ולמדו זאת מהארופי המוזכר בב"י (ס' ר"ב) כפי שביארו בשו"ת כנה"ג (ס' א').

**אך** דעת רוב הפוסקים שגם על מיץ ענבים בימינו מברכים הגפן, ונאמרו בזה כמה טעמים. יש שנתנו טעם משום שהיה שעה אחת ראוי להיות יין, וכיון שחל עליו שם יין תו לא פקע, ולא דמי לארופי הנ"ל, דהתם היו נותנים את העפר הלבן על הענבים ונמצא שלא היה ראוי להיות יין אפילו שעה אחת. ויש שנתנו טעם דלענין ברכת הגפן לא בעינן כלל שיהיה משכר ומשמח, אלא סגי בטעמא דסעיד, והיינו כדעת המאירי הנ"ל בברכות, וכן מבואר מדבריו של המאירי בבב"ב (שם) גבי יין קוסס לקידוש. [ומלבד כ"ז ראיתי מביאים שבימינו יש מכשיר מיוחד שמנדף את כל ה"ביסולפיט" קודם הכנסת המיץ לבקבוק, ושוב נעשה ראוי לתסס ברגע שיבוא במגע עם אויר, ולפ"ז לכו"ע ראוי לברך עליו הגפן].

**עכ"פ** מבואר שיש למיץ הענבים חשיבות ומעלות מחמת שהוא סעיד ומשמח, ומשום כך קבעו לו ברכה מבוררת לעצמו. ובפשטות היה נראה שביסודו הוא מיץ ענבים ככל מיץ היוצא מהפירות, אלא

ולפ"ז מבואר היטב מה שאין השם יין תלוי בנתינת טעם שמצאנו בדיני תערובות, דלא כל היוצא מן הענבים קרוי יין, אלא זהו שם תואר מחודש שניתן רק במעלה וחשיבות החולקת מקום לעצמה, ולכן מזיגה גדולה של מים המקלישה את טעם היין, מאבדת ממנו את החשיבות ובטל מיניה שם יין, אע"פ שנרגש טעם היין וחלק המיץ ענבים שמעורב אינו בטל. ודעת הרמב"ן והר"ן שהבאנו בתחילת דברינו דבעינן נמי מראה יין ולא סגי בטעם גמור, והיינו נמי מהאי טעמא דכדי לקבל משקה חשוב לעצמו הנקרא בשם יין, בעינן שיהיה לו טעם גמור ומראה של יין.

ובכמו כן מעט משקים שלא ניתנו בכוונה לשם מזיגה, הם פוגמים ומפסידים את חשיבות היין, וממילא בטל מיניה שם יין, אע"פ שרוב המשקה המעורב הוא יין היוצא מן הענבים, דכבר אינו עומד בחשיבות לחלוק שם לעצמו. ולא דמי לשאר אוכלים ומשקים שאינם מפסידים את הברכה שלהם כשנפגם להם הטעם, דבהם הברכה נתקנה על עצם החומר והמין שממנו באו, דזהו ענין מציאותי ואינו מתבטל בשינוי הטעם, משא"כ ביין דלא סגי בעצם המין שהוא יוצא מן הענבים, אלא בעינן נמי לחשיבות שיחולק שם לעצמו, וזה נפסד ע"י שינוי הטעם מחמת שעירב בו משקים אחרים.

ובזה יש לבאר גם את מה שהבאנו מהעולת תמיד וערוך השולחן שדייקו את לשון המהרי"ל דשיעור המזיגה תלוי במנהג בני"א, ובמקום שהמנהג לא למזוג כלל כמו בימינו, אפשר שאפילו במזיגה מועטת של מים בטל מיניה שם יין. והתקשינו בטעם הדבר, איך מנהג בני"א משפיע בזה, ולמה שהדבר יהיה תלוי אם בני"א מוזגים אותו כך ושותים אותו בתורת יין. אכן לפי מה שכתבנו בגדר

שנוספו לו מעלות, אולם נראה שאי"ז גדר הדברים, אלא שמחמת אותם מעלות וחשיבות הוא קובע שם תואר חדש לעצמו הנקרא "יין", ופנים חדשות באו לכאן. דהיינו שייך אינו מיץ ענבים עם איזה מעלה, אלא הוא מוצר חדש הנקרא יין, ורק שהוא מופק מענבים עם התכונה שלהם.

ויש להוסיף בזה בנותן טעם, את מה שמבואר בר' יונה (ברכות שם) דמשום המעלה של סעיד לחוד לא היו קובעים לייך ברכה בפנ"ע, וכמו שלא קבעו לתמרים ברכה בפני עצמם, אע"פ שגם הם סועדים כמבואר בגמרא (דף י"ב). אלא רק משום שהוא גם אשתני מבריייתו ונעשה מענבים לייך, משא"כ תמרים דלא אשתנו, דהיינו שצריך איזה השתנות שיחול שם חדש, ורק אז הוציאו אותו מהכלל וקבעו לו ברכה בפני עצמו.

וראיה גדולה ליסוד זה, מהא דאיתא בע"ז (דף נ"ה) גבי יין נסך, דאין על היוצא מהענבים מקבל שם יין עד שימשך מהגת, (עיי"ש רש"י ותוס' שנחלקו בפירוש הגמרא), ונפסק להלכה בשו"ע (יו"ד ס' קכ"ג סע' י"ז). וגדולה מזו מבואר בתוס' (שם), דאפילו היכא שנטל יין בכוס, אם לא הייתה כוונתו לשלות דאינו מקפיד על החרצנים והזגים שיעלו עמו, אכתי אין עליו שם יין. ומזה למדו השו"ע (ס' ר"ב סע' י"א) וכן הט"ז ומג"א (שם) גם לענין ברכה, דכל שהיין מעורב עם החרצנים והזגים ולא נמשך, מברך עליו שהכל. הרי שאותו מיץ ענבים עם התכונות שלו, אין עליו שם יין עד שימשך מהגת, והביאור בזה דע"י המשיכה מעמידים אותו כמשקה חשוב לעצמו ומתייחסים אליו בשם חדש הנקרא "יין", אבל קודם לכן אינו אלא תערובת של רסק ענבים, דאינו אוסר במגע הגוי וברכתו שהכל.

וכבר נתבטלו ביין קודם שלשו העיסה. ומשמעות השו"ע שאפילו אם נתן את המים אחר תסיסת היין, אך דעת רוב האחרונים שזהו דוקא אם נתן את המים בעודו תירוש, דאז התסיסה נעשית ביחד עם המים והכל הופך ליין, כמבואר כ"ז במ"ב ובאוה"ל (שם). עכ"פ מבואר שיש אופנים שהמים הופכים להיות יין, אך גם משם אין ראייה לכל מזיגת מים ביין, דהתם הנידון לגבי תכונת המים שמחמיצים, ובזה אמרין שאם עירבם עם יין בטל מהם התכונה שמחמיצים, אבל לענין עצם השם יין, אפשר שהמים לא מקבלים שם דיני של יין.

**ולבאורה** אם נבוא לדון מצד הסברא, נראה שמים נשארים בתורת מים דבמה הם יהפכו ליין, ומה שמברך הגפן זהו מצד החלק יין שמעורב בהם, ואע"ג שהמים הם הרוב לא חשיבי ובטלי, ובפרט שהם באים לתקן את היין דהו"ל טפל המשמש. ולפ"ז המים לא יצטרפו להשלים שיעור רביעית לברכה אחרונה, וכן נקטו בשו"ת תשורת שי (ס' י"ד) והשואל בשו"ת פנים מאירות (ח"ג סי' ט"ז) שאין המים שמזגו עם היין מצטרפים להשלים שיעור רביעית. ועי"ש שדימו זאת לכל עיקר וטפל דעלמא, שאין הטפל מצטרף להשלים שיעור לעיקר. ועיין במ"ב (ס' ר"ח ס"ק מ"ח) דמבואר שאפילו היכא שהטפל מעורב ממש עם העיקר, כגון תבלין וסוכר שמעורב בעיסה, מעיקר הדין לא ראוי לצרף את התבלין לשיעור כזית, אלא שהמ"ב הביא דמנהג העולם לצרפו.

**[ובשו"ת תשורת שי (שם) כתב להוכיח מביאור הגר"א (ס' תרי"ב ס"ק**

ט') שאין המים מצטרפים לשיעור רביעית, דהא הגר"א דן לומר בדעת הרמב"ם שמקורו לשיעור כדי שתיית רביעית מר"א בכריתות (דף י"ב), דס"ל שאם הוסיף מעט מים ונכנס

המושג יין מבואר היטב, דכיון שאי"ז ענין מציאותי כמה יוצא מן הענבים, אלא זהו שם תואר מחודש הנקרא בשם "יין", יש להתחשב בזה במנהג בנ"א, וכמו שמצאנו בהרבה דיני תורה התלויים בשם הדבר, דהיחס של רוב העולם קובע את שם הדבר. וכיוצא בזה כתב ערוך השולחן (שם).

## ז. האם במזיגת יין המים מקבלים שם יין

**הנה** התבאר לנו דיני מזיגת יין במים והשיעור בזה, ומעתה יל"ע האם מה שמוזגים את היין לפי שיעור המזיגה הראוי, אהני רק שאותו חלק יין שבו לא מתבטל, ומברך עליו הגפן משום שהוא החשוב, אבל לעולם המים נשארים בתורת יין, או דילמא מאחר והמים מתמזגים עם היין, הרי הם נעשים לחלק מהיין, וממילא מקבלים בעצמם שם ותורת יין. ונפק"מ בזה לענין צירוף המים לשיעור רביעית כדי להתחייב בברכת מעין שלש.

**דבעיקר** הדבר שגם מים מקבלים שם יין, מצאנו כיוצא בזה לגבי תמד, דדעת ר' יהודה (חולין דף כ"ה) שאפילו אם נתן מים במדה ומצא כדי מדתו, יש עליו תורת יין וחייב במעשר, וכמו שכתב רש"י (שם) דכוליה פירא הוא. אך אין ראייה משם לכל מזיגת יין, דשאני תמד לר' יהודה שדנים אותו בעצמו כפרי השמרים, ובפרט לדעת האמוראים שר' יהודה מיירי שהחמיץ יחד עם המים, דנעשה ענין חדש ונשתנה תכונת מים. ולהלכה אף בזה חכמים פליגי על ר' יהודה דלא הוי יין.

**וכיוצא** בזה מצאנו במים שנתערבו ביין לענין אם הם מחמיצים את העיסה, דכתב השו"ע (ס' תס"ב סע' ג') דאין לחוש למים שמעורבים ביין, והואיל

להיות יין, והא אינם יוצאים מהענבים, וכמו בכל עיקר וטפל דעלמא שאין הטפל נהפך להיות עיקר, ואינו מצטרף להשלים שיעור, ואי משום הטעם יין שיש במים, הרי לא קימ"ל כדעת ר"ת ור"ח לענין תערוכת איסור שמכח דין טעם כעיקר אמרינן נהפך. ומדברי השואל בפנים מאירות (שם) נראה שדן מטעם דנטעי אינשי לענבים אדעתא דמזיגה, ובפנים מאירות עצמו נראה שדן משום שאין למים טעם ומקבילים את הטעם מהיין, ובזה כו"ע מודו דאמרינן נהפך, ואכתי צ"ב.

**ונראה** בזה ע"פ היסוד שנתבאר לנו לעיל (אות ו'), דיין אינו רק המציאות של משקה היוצא מן הענבים, אלא זהו שם תואר מחדש שנקבע מחמת חשיבותו ומעלתו, וכדחזינן שגם באופן שיש נותן טעם בגדרי תערוכת, אכתי לא סגי בהכי כדי לקרותו בשם יין, דבעינן טעם גמור של יין ושללא נפגם ע"י משרים אחרים.

**ולפ"ז** נראה דכמו כן לאידך גיסא, אפשר שהשם תואר של יין יחול גם על המים שמזגו בו, דכל שמזגו אותו בשיעור הראוי ובנ"א מתייחסים אליו ושותים אותו בתורת יין, הרי זה משקה חשוב וחל על כולו שם יין. וכדחזינן שהיחס של בנ"א משפיע וקובע את השם יין, כמו שדייקו העולת תמיד וערוך השולחן מהמהרי"ל ששיעור המזיגה תלוי במנהג בני אדם, הכא נמי היחס של בני אדם בצרוף טעם היין, מהני שיחול גם אל החלק של המים תורת יין. ודו"ק.

למקדש אינו חייב עליו, ולמד הרמב"ם דהיינו משום שהמים מפסיקים וחסר בשתיית רביעית כדי שיעור זמן של שתיית רביעית. אך יש לדחות דשאני התם דבעינן שכר דהיינו יין המשכר, והמים המעורבים ביין גם אם ניתן עליהם שם יין אכתי אינם שכר.]

**ומיהו** גם לשיטתם פשוט שהמים מצטרפים לשיעור רביעית לענין כוס של ברכה, כמו שמבואר בכמה דוכתי בש"ס, וכן כתבו האחרונים הנ"ל, והטעם משום שבכוס של ברכה זהו ענין של חשיבות הברכה שתאמר על הכוס, ולזה סגי שבכללות יש כאן רביעית משקה שיסודו יין, משא"כ לענין ברכה אחרונה דבעינן שיעור רביעית מיין ממש, כדי לברך עליו ברכת מעין שלש על הגפן.

**אולם** סתימת הסוגיות וכל שאר הפוסקים שלא העירו מזה כלום, אע"פ שמנהגם היה תמיד למזוג במים, משמע שיין המזוג במים כולו נהפך להקרא בשם יין, ומצטרף להשלים שיעור לברכה אחרונה. וכן כתב הפנים מאירות (שם) בתשובה לדברי השואל הנ"ל. ועיין עוד בשו"ת ישועות מלכו (ס' י"ג) שג"כ נקט שהמים נהפכים ליין ומצטרפים להשלים שיעור לברכה אחרונה, והביא לזה ראיה מדברי הראשונים בב"ב (דף צ"ו) רמב"ן ר' יונה ועוד, הבאנו דבריהם לעיל (אות ה'), יעוי"ש. וכדבריהם מפורש בתוס' חולין (דף כ"ו) ד"ה בשהחמיץ, גבי פסול ג' לוגין מים שאובין שנפל לתוכן יין, וכן מבואר בפירוש הראב"ד בע"ז (דף ע"ג), יעוי"ש.

**אלא** דהכל טעמא בעי, איך המים נהפכים





הרב און אברהם הכהן סקלי

'האותיות שאלוני' - מסורת צורת האותיות הספרדית [חי"ז]

## תמונות האות רי"ש



משאר ספרי תורה ספרדיים ואיטליניים ישנים





סידורי כת"י מספרד



תנ"כים כת"י מספרד



מספרי תורה מתפוצות הספרדים



מזרחיים



### מספרי תורה אשכנזיים קדומים



### מזמן חז"ל [לפני כ-1500-2000 שנה]



אגרת בן כוסיבא:

קערות השבעה:

### מתקופת הגאונים [לפני כ-1000-1500 שנה]:



ס"ת:

תנ"כים:

## האות רי"ש

דפרוגייתא ומיא דדיומסת קיפחו עשרת השבטים מישראל. רבי אלעזר בן ערך איקלע להתם, אימשיך בתרייהו איעקר תלמודיה, כי הדר אתא, קם למיקרי בספרא, בעא למיקרא החדש הזה לכם, אמר: החרש היה לכם. בעו רבנן רחמי עליה, והדר תלמודיה". וכע"ז איתא בילקוט קהלת (תתקעג).

**ממעשה** זה נראה, כי האותיות דל"ת ורי"ש דומות, ונקל להחליפן בקריאתן.

ה. בבלי עירובין (יג.): "מיחש לזכוב נמי, דילמא אתי ויתבי אתגיה דל"ת ומחיק ליה ומשוי ליה רי"ש".

**מדבריי** הגמרא משמע, שהפרט המבדיל בין האותיות דל"ת ורי"ש, הוא תג אחד, אשר במחיקתו תהפוך הדל"ת לרי"ש.

ו. ירושלמי **שבת** (פ"ז ה"ב): "יש שהוא כותב נקודה אחת וחייב עליה משום כותב ומשום מוחק. יש שהוא מוחק נקודה אחת וחייב עליה משום כותב ומשום מוחק. היך עבידא היה דל"ת ועשאו רי"ש. רי"ש ועשאו דל"ת חייב משום כותב ומשום מוחק".

**מדבריי** גמרא זו ניתן ללמוד כנ"ל, שהפרט המבדיל בין האותיות דל"ת ורי"ש, הוא נקודה אחת, אשר בהוספתה או במחיקתה, תתחלפנה האותיות זו בזו.

ז. **תנחומא** בראשית (סי' א): "מהו קוצותיו תלתלים? על כל קוץ וקוץ, תילי תילים של הלכות. כיצד? שמע ישראל יי אלהינו יי אחד - אם אתה עושה דל"ת רי"ש, אתה מחריב את העולם, שנאמר: כי לא תשתחוה לאל אחר". וכ"ה בויקרא רבה מצורע.

**מדבריי** במדרש ניתן ללמוד כנ"ל, כי ההבדל

## צורת האות רי"ש

א. גג הרי"ש מתחיל מצד שמאל בעוקץ קטן ובפנים מעוגלות מעט, כשאר גגות האותיות הספרדיות.

ב. פינתה הימנית העליונה עגלגלה מעט.

ג. רגל ימין נמשכת למטה ביותר, בזוית של כ-90 מעלות, או מעט יותר, ונגמרת מעט בדקות.

ד. אורך גגה ורגלים בד"כ שווים.

## מאמרי חז"ל

א. בבלי **שבת** (קג:): "וכתבתם - שתהא כתיבה תמה; שלא יכתוב וכו' דלתין רישין, רישין דלתין".

**מדבריי** ברייתא זו למדנו, שהאותיות דל"ת ורי"ש דומות, ויש להזהר שלא יתחלפו בכתיבתן.

ב. שם (קד:): "שי"ן - שקר, תי"ו - אמת וכו' ומאי טעמא שיקרא אחדא כרעיה קאי, ואמת מלבן לבוניה? קושטא - קאי, שיקרא - לא קאי".

**מדבריי** הגמרא ניתן ללמוד, כי האות רי"ש עומדת על רגל אחת.

ג. שם (קד:): "תנא: הגיה אות אחת - חייב וכו' רבא אמר: כגון שנטלו לתגו של דל"ת ועשאו רי"ש".

**מדבריי** גמרא זו יש ללמוד, כי ההבדל בין האותיות דל"ת ורי"ש, הוא בנטילת מעט מן הגג.

ד. שם (קמז:): "אמר רבי חלבו: חמרא

### צורת הרי"ש בכתבים השונים

**האות** רי"ש היא אות פשוטה, וכמעט שאין בה הבדלים משמעויים בין הכתבים השונים.

ורק פרט קטן יש להעיר בו, שהרי"ש האשכנזית הקדומה, לעתים יש לה פגימה מועטת בין הגג לרגל, וע"י כן נדמית לפעמים מעט לאות דל"ת, וכמו שניתן לראות בתמונות המצורפות.

בין דל"ת לרי"ש הוא קוץ אחד, אשר בהוספתו או הסרתו תתחלפנה האותיות זו בזו.

### דברי הב"י בשם האלפא ביתא

**כתב** הב"י בשם האלפא ביתא, וז"ל: "ר' - תהיה עגולה ממש מאחוריה, שלא תדמה לדלי"ת. ופניה שוים שלא תהיה כתיבה משיטה. וגגה ארוך, וירכה קצר, שלא תדמה לכ"ף פשוטה".

## תמונות האות שי"ן

מהר"א מונסון



מהר"ס אוחנא



מהר"ע פיג'ו



מהר"ם זאבארו



מהר"י אבוהב



משאר ספרים ספרדיים ואיטליניים ישנים



סידורי כת"י מספרד



תנ"כים כת"י מספרד







כתובות מבכנ"ס מספרד:

### מספרי תורה מתפוצות הספרדים



מרוקו:



[ר"י זקא-]

תונס:

לוב:



תורכיה ובלקן:

### מזרחיים

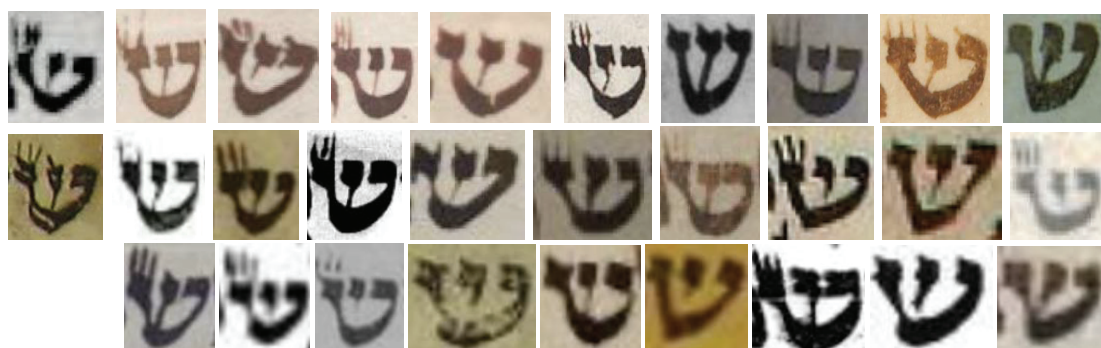


עירק וסוריה:

תימן:

פרס/בוכרה/ואפגניסטן:

### מספרי תורה אישכנזיים קדומים



## מזמן חז"ל [לפני כ-1500-2000 שנה]



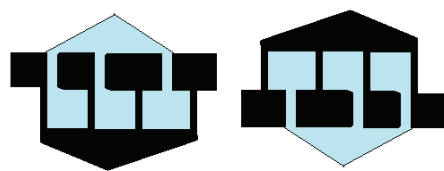
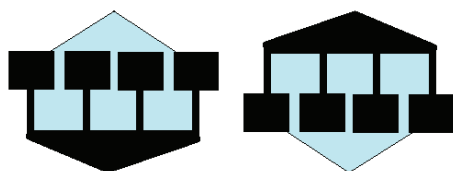
## מתקופת הגאונים [לפני כ-1000-1500 שנה]:



## הרכבת שי"ן בעלת ד' ראשים על שי"ן בעלת ג' ראשים

שי"ן בעלת ראשי 'זי"ן'

שי"ן בעלת ראשי 'יו"ד'



## האות שי"ן

ט. הראש האמצעי גם הוא בשיפוע, ופניו כלפי מעלה, ונכתב באמצע החלל בין הראש הימני לשמאלי.

י. הראש האמצעי מחובר בקו דק לגוף האות, לנקודת החיבור של הרגל השמאלית והבסיס, כך ששלושת הענפים מחוברים באותה נקודה. ואין בסיס האות ישר ואופקי, אלא האות יושבת על הקצה השמאלי הנ"ל שבו מתחברים שלושת הענפים, והוא מחודד מעט, ובסיסה כולו מוגבה מעט בשיפוע מימין באויר.

יא. הקו הדק בד"כ מתחבר לראש האמצעי באמצע הראש, ולעתים מהחצי עד הקצה השמאלי של הראש וולעתים בקצה השמאלי ממש].

### מאמרי חז"ל

א. מנחות (כט:): "אמר רבא: שבעה אותיות צריכות שלשה זיונין, ואלו הן: שעטנ"ז ג"ץ".

ובבבב אלו 'זיונין' עי' במאמרי בענין שעטנ"ז ג"ץ.

ב. בבלי שבת (קד:): "שי"ן - שקר, תי"ו - אמת וכו'. מ"ט שיקרא אחדא כרעיה קאי, ואמת מלבן לבוניה? קושטא - קאי, שיקרא - לא קאי".

מדבריי הגמ' משמע, שהאות שי"ן [בכלל שאר אותיות שק"ר] עומדת על רגל אחת, ואין לה שתי רגלים או בסיס.

ג. מדרש אותיות דר"ע (תחילת נ"ב): "אח"כ נכנס שי"ן ועמד לפני הקב"ה, אמר לפניו: רבש"ע, רצונך שתברא בי את עולמך וכו'?

### צורת האות שי"ן

א. השי"ן מורכבת משלושה 'ענפים' בעלי שלושה ראשים.

ב. הראש הראשון משמאל אין פניו ישרים, אלא פונים מעט כלפי מעלה, והוא עגלגל מעט בפניותו ולא בעל זווית - כשאר ראשי האותיות הספרדיות.

ג. על ראש זה ישנם ג' תגי שעטנ"ז ג"ץ.

ד. הרגל מתחברת לראש זה בפניותו הימנית התחתונה או מעט שמאלה יותר, ועכ"פ מחצי הראש וימינה [כחיבורה באות זי"ן].

ה. רגל זאת אינה ניצבת ממש ביושר, אלא אחר החיבור לראש מתעגלת מעט שמאלה [דומיא דרגל שמאל של טי"ת], ושוב נמשכת למטה בנטיה קלה ימינה, ומסתיימת בשורה, בערך באותו קו של הקצה הימני של הראש השמאלי, או מעט חוצה לו.

ו. מסוף הרגל השמאלית למטה, נמשך בסיס השי"ן ימינה ובנטיה קלה מעלה, באורך של כ-2 קולמוסים.

ז. הראש הימני נכתב גם הוא בשיפוע ופניו נוטים מעט כלפי מעלה, ונכתב באותו קו רוחב של הראש השמאלי, וקצהו השמאלי של הראש מתחיל בערך באותו קו אורך שבו נגמר קצהו הימני של הבסיס.

ח. הראש הימני מתחבר לבסיס ע"י קו דק יחסית היוצא מקצהו הימני של הראש, ולעתים בולט הראש מעט ימינה אחרי החיבור עם הקו, וצורתו קצת כעין זי"ן [וצורת הענף הימני עם ראשו, כצורת הענף הימני עם ראשו באות עי"ן].



צורתו באות עי"ן - דהיינו שהוא בולט ממש מעט ימינה אחרי חיבורו לרגל הימנית.

**אמנם**, כתב האלפא ביתא [השלישי] והובא בב"י, וז"ל: "שי"ן, ראשה הראשון [=מצד ימין] כמו יו"ד שפניה מעט כלפי מעלה כדפי"א, וראש האמצעי יש שעושים אותו כמין זי"ן, אך רבינו שמחה והרוקה ורבינו משה [=הסמ"ג], כולם הסכימו שראש האמצעי ג"כ כמו יו"ד, וכן קבלנו - תמונת ראש הראשון עם גופו כמו וי"ו, והאמצעי כמו יו"ד, והשלישי כמו זי"ן כדפרי", ויהיה צירופו זי"ו ורומז לסוד".

[ובאלפא ביתא השישי, כתב הטעם שאין לעשות הראש האמצעי כזי"ן, משום שאז יצטרך לתת עליה תגין, ולא מצינו שיהיו בשני ראשי השי"ן תגין].

והנה, הראשונים שהביא, כתבו כן בסוגיית השיני"ן של בית התפילין של ראש.

**דהאור** זרוע (סי' תקסג) כתב, וז"ל: "וז"ל מורי הרב רבינו שמחה - עושה בדופני בתים החיצונים הרואים את האור, מצד בית שמאל המניח שבו פרשת קדש קומטין העור כמין שי"ן שיש בה שני יודי"ן, ומצד ימין ביו"ד אחד".

**ובסמ"ג** (סי' כב) כתב, וז"ל: "דימינא תלתא רישי ודשמאלי של ארבע רישי, פירוש - שני יודי"ן יעשה בתוכה".

**ובעי"ן** נמצא בס' התרומה (סי' רח), וז"ל: "פי' - עושה בבית החיצון מימין הקורא קמטין כמין שי"ן ובתוכה שני יודי"ן מקמט העור, ובבית החיצון לצד שמאל הקורא עושה קמט העור כמין שי"ן ממש שאין בתוכה רק יו"ד אחד".

השיב הקב"ה ואמר לו: לאו. אמר לפניו: למה. א"ל: מפני ששוא ושקר שניהם נקראים כך, ושקר אין לו רגלים, אף את אין לך רגלים, אות שאין לו רגלים איך אברא בו את העולם?".

**מדברי** המדרש משמע כמו"כ כהגמרא שבת הנ"ל.

ד. עוד שם בהמשך: "שי"ן מפני מה יש לו ג' ענפים מלמעלה ואין לו שרש מלמטה, מפני שהוא ראש אותיות של שקר, ושקר יש לו דיבור ואין לו רגלים, וסוף אינו מתקיים".

גם מדברי המדרש הללו, משמע כנ"ל.

### דברי הב"י בשם האלפא ביתא

**כתב** מרן הב"י בשם האלפא ביתא [הראשון], וז"ל: "שי"ן - ראשה הראשון יהיה כמו יו"ד שפניה כלפי מעלה. וימשוך הגוף בשיפוע למטה עד כנגד ראש השלישי. והראש השני יהיה כמו כן כמו יו"ד שפניה למעלה, ועוקץ קטן עליה. וימשוך ירכה למטה בשיפוע לצד שמאל עד מקום חיבור ראש השלישי למטה אל גופה, שיהיו שלשה ראשים מחוברים למטה במקום אחד. וכנגד זה יהיה חד למטה. וראש השלישי יהיה כמו זי"ן, ושלשה תגין על ראשה ולא יגעו הראשים זה בזה".

### צורת ראשי השי"ן

**כתבנו** לעיל, כי מנהג הספרדים לעשות את שלושת ראשי השי"ן כעין ראשי זי"ן: היינו שהראש השמאלי צורתו ממש כזי"ן, הראש האמצעי מתחבר ע"י קו דק היוצא מאמצעו לנקודת חיבור שלושת הענפים, ואילו הראש הימני צורתו כעין

שבלוחות, השי"ן של הכתב היתה חקוקה, וממילא בין שלושת ענפיה וכן משני עבריה מחוצה לה, נוצרו מן האבן המקיפה ד' ענפים זהים לאלו החקוקים, כך שאם נהפוך השי"ן החקוקה ממעלה למטה, נקבל שי"ן של ד' ראשים מהאבן.

**וממילא**, אם יהיה הראש האמצעי של השי"ן החקוקה כשי"ן יו"ד [היינו שפונה שמאלה בלבד], בשי"ן של ד' ראשים שתתקבל, יהיה הראש האמצעי הימני עדיין כשי"ן זי"ן, אך האמצעי השמאלי יהיה כשי"ן יו"ד. ונמצא ששתי השי"ן לא תהיינה שוות.<sup>1</sup>

[**וראה בתמונות המצורפות למאמר**, הדגמה של הרכבת השי"ן בשי"ן, בראש זי"ן ובראש יו"ד].

**וכתב שם הברוך שאמר ע"ד**, וז"ל: "אמנם ר' שמחה ז"ל כתב בהדיא שיש לכתוב כמו יו"ד וכו' וכן בסה"מ כתב כלשון זה. וז"ל הרוקח: צריך שיהיה היו"ד שבשי"ן לידבק בצד זי"ן שבשמאל עכ"ל. ופליאה היא איך נעלמו מאבי זו הנוסחא אלו הקבלות, או שמא ידע ולא השגיח עליהם".

**והנה נפק לן דאמנם לדעת רוב ראשוני** אשכנז יש לעשות הראש האמצעי כיו"ד, אולם אכתי לא נפק מפלוגתא.

**ובאמת**, שברוב ס"ת האשכנזים הקדומים שראית<sup>2</sup>, נהגו לעשות הראש האמצעי דוקא כשי"ן זי"ן, ולא כשי"ן יו"ד.

**והנה מנגד**, מצאנו אף תיעוד למנהג הספרדי כנ"ל, דמהרש"ט בס' בדי הארון כתב,

**אולם מאידך**, מצינו בסמ"ג שם הגהה, וז"ל: "הגה - ואני הנקדן, האומן לעשות תפילין, קשה בעיני פירוש זה של שני יודי"ן, לפי הטעם ששמעתי על שני השינין מתלתא רישי ומארבע רישי דהוא כנגד שתי הכתיבות שיש לנו - כתב הלוחות וכתב ספר תורה. כתב הלוחות היה כתיבה שוקעת, שנא' חרות על הלוחות, הרי שכל האותיות היו מן האויר, נמצא שיש לשי"ן ד' דפנות לשלשה אורות. היא שי"ן לד' ראשין של קמטים, ונעשין שי"ן מג' האורות".

**וכדברי הנקדן**, כן מצינו לתיקון תפילין שם (עמ' קנג), וז"ל: "שי"ן יכתוב כך - ראש האמצעי כמו זי"ן. וזאת ראייתי - אחרי שהשי"ן זו חקיקת שי"ן של לוחות, כמו שפי' למעלה גבי מימינו אש דת למו וגבי פסל לך, מכלל שראש האמצעי צורת זי"ן בין בחקיקה בין בבליטה. וגם דרש ר' נתן הכהן הדרשן שכל אותיות שעטנ"ז ג"ץ היינו המזוינים, כולם יוצאים מן השי"ן, ולכבוד השם שנקראת שם השם, והם המזוינים, וזה ראש האמצעי של השי"ן והיא זיינין של שעטנ"ז ג"ץ, לאפוקי מאותם שכותבים ראש האמצעי כמו יו"ד, וזה אינו יכול להיות, כי הספר אומר צריך שיגיע החריץ עד מקום התפר, ודרז"ל עד חריצי השי"ן, מכלל דאינו יכול להיות כמו יו"ד כי לא יגע למטה. וגם לדברי רנה"כ הדרשן, אין שום יו"ד בשעטנ"ז ג"ץ, וגם ראש העי"ן הוא כמו זי"ן מטעם רנה"ד".

**וכוונתם**, ששי"ן של ג' ראשים, ושי"ן של ד' ראשים, אמורות להתחבר זו עם זו ולהשלים זו את זו<sup>3</sup> - דהיינו

ב. כעין חלקי פאזל.

ג. ולפ"ז, אף שני הראשים החיצוניים [הימני והשמאלי] צורתם כזי"ן.

ד. כמו שניתן לראות בתמונות.

קאי, ואמת מלבן לבוניה? קושטא - קאי, שיקרא - לא קאי". וכע"ז נמצא גם במדרש אותיות דר"ע (נ"ב) [והעתקנו לשונו לעיל, ע"ש].

**ופרש"י** בשבת שם, וז"ל: "אחד כרעא - כל אות ואות שבו עומדת על רגל אחד". הרי שהשי"ן עומדת על רגל אחת, ואין לה שני רגלים [בניגוד למשל לאותיות אל"ף ותי"ו מאמת], או בסיס רחב [בניגוד למשל לאות מ"ם מאמת].

**וב"פ** שם באמת הרשב"א, וז"ל: "מכאן שצריך לעשות סוף השי"ן חד כזה (?), ולא רחב כזה (?), וכ"כ שם הר"ן והנימוק".

**ובע"ז ברמב"ן** שם (קג:), וז"ל: "ומדאמרין שי"ן שקר אין לו רגלים ולא קאי, ש"מ שהיא עשויה במדרון כגון זו (?) ולא כמו שטעו מקצת סופרים לכופפה כגון זו (?).".

**וב"כ האלפא ביתא** (השלישי), וז"ל: "וכתב הרוקח לדבק ראש האמצעי לצד שמאל למטה ואז יהיו ג' הראשים מחוברים למטה במקום א', ועומדים על רגל א', ושמה יהיה חד למטה, כדאמר' בפ' הבונה מ"ט אמת מלבן לבוני ושקר לא מלבן לבוני? ומשני - קושטא קאי, שקרא לא קאי, ושקר אין לו רגלים, מכ"ש שאין לו מושב שוה אלא חד יהיה, ויעמוד השי"ן על רגל א' כמו הקו"ף והרי"ש".

**והנה**, כתבנו לעיל כי לשי"ן הספרדית יש כעין בסיס, ולכאורה א"כ יקשה על צורת השי"ן הספרדית מדברי הראשונים הנ"ל.

**אולם** באמת לק"מ, כי גם השי"ן הספרדית

וז"ל: "ונחקקה בצורה הזאת (ש) שהן צורת שלושה זייני"ן מחוברות וכו'. עוד ראיתי שבחיקת השי"ן נגמרה חקיקת מנין עשרים ואחת אותיות, שהן שלושה פעמים שבעה, וע"כ היה ראוי להיות נחקקות בה שלשה זייני"ן שעולה מנינם ג"כ". ודבריו ממש כצורת השי"ן הספרדית, וכמו שכתבנו לעיל.

**ומנגד** מצינו למהר"ח בשער הכוונות (ענין התפילין), שכתב לענין הכתיבה בתפילין, וז"ל: "וכל השיני"ן יהיו ג' קוים שבה כעין ג' ווי"ן ולא כעין זייני"ן". ואכן, כך נוהגים בכתב הספרדי-עירקי המודרני, לעשות שלושת ראשיה כואוי"ן בכל הסת"ם [ומ"מ אף זה אינו מתאים למ"ש הא"ב, דהרי לדידיה עושים ראש שמאל כעין זי"ן]. אולם כבר כתבנו בעבר דלא ברור אם כוונת האר"י בדבריו אלו דוקא בתפילין, או לכל האותיות שבסת"ם.

**ובדומה** לזה מצינו לרדב"ז בס' מגן דוד, שכתב כמה פעמים שצורת השי"ן היא של ג' יודי"ן. אולם כאמור, לא מצינו מנהג כזה כלל אצל הספרדים.

**ועכ"פ**, המנהג הקדום של כל הספרדים הוא כאמור - לכתוב הראש השמאלי והאמצעי כעין זי"ן [והראש הימני בהרבה כתבים ג"כ נוטה לזי"ן], שכן מצאתי בכל ספרי התורה הישנים מכל קהילות הספרדים: מרוקן, תורכיה והבלקן, תונס, טריפולי, אלג'יר ועוד, וגם בחלק מס"ת העירקים והסוריים הישנים מצאתי שעשו הראש השמאלי שבשי"ן כזי"ן.

### **בסיס השי"ן**

**אמרין בשבת** (קד:): "שי"ן - שקר, תי"ו - אמת. מ"ט שיקרא אחדא כרעיה

מחוברים למטה במקום אחד, ועומדים על רגל אחת".

**ונראה** שכן כוונת ריה"ח בס' כתרי אותיות תפילין (עמ' ט), וז"ל: "שי"ן, אמצעו דבק כך למטה (?) ולא כך (?), כתואר כרובים - ראש בין הכנפים".

**אמנם** זאת יש לדעת, כי ברוב ככל הכתבים הקדומים מזמן בית שני - הענף האמצעי אינו מחובר למטה במקום דיבוק שני הענפים החיצוניים, אלא מחובר לענף השמאלי באמצע גובהו.

**וכן** נמצא עוד בכתבים מהתקופה הסמוכה, כבמגילה השרופה מעין גדי, ובכתובות ופסיפסים ארצישראליים. וכן נמצא עוד בחלק מהכתבים מתקופת הגאונים<sup>ה</sup>.

**אולם** כבר בתקופת הגאונים נראה שהתקבלה צורת השי"ן הנהוגה, שבה שלושת הענפים מתחברים באותה נקודה - כי ברוב התנ"כים הטבריינים הידועים, בשאר תנ"כים מאותה תקופה [וגם בחלק מספרי התורה מאותה התקופה], מופיעה כבר הצורה הזאת.

**ולמעשה**, נראה שמתקופת הראשונים ואילך התקבלה צורה זו ברוב תפוצות ישראל, ובפרט בכל ארצות אירופה.

בעלת הבסיס, אין הבסיס שלה ישר [כדוגמת בסיס הבי"ת וכיו"ב], אלא כמו שכתבנו לעיל - בסיסה מוגבה באלכסון, ואינה עומדת השי"ן אלא על חודה השמאלי בלבד.

**ואדרבא**, מצינו בהדיא למנהיג בהל' תפילין (נוסח ב'), וז"ל: "ומדאמ' שקר אין לו רגלים, צריך לכתוב את השי"ן ברגל אחד כשם שאין לשקר תקומה, כך - (ש) ספרדית, ולא צרפתית כך (ש)". הרי בהדיא שדוקא הביא המנהיג את השי"ן הספרדית בתור דוגמא לשי"ן נכונה העומדת על רגל אחת, ולאפוקי מהשי"ן הצרפתית [ואכן בהרבה מהכתבים האשכנזיים הקדומים, השי"ן עגלגלה ומעט רחבה למטה, ויתכן שלשי"ן זאת התכוון המנהיג, שלדעתו אין זה נקרא שהיא עומדת על רגל אחת, אלא עומדת על בסיסה ביציבות<sup>ה</sup>].

### חיבור שלושת ענפי השי"ן

**כתבנו** לעיל, כי שלושת ענפי השי"ן בכתב הספרדי מתחברים למטה באותה נקודה.

**וב"כ האלפא ביתא** [השלישי], וז"ל: "וכתב הרוקח לדבק ראש האמצעי לצד שמאל למטה, ואז יהיו שלשה הראשים



ה. כמו שניתן לראות בתמונות.

ו. המתוארכת לתקופת האמוראים הארצישראליים.

ז. המתוארכים ללפני כ-1500-1400 שנה.

ח. כמדומה שבעיקר כתבים בבליים.

הרב אברהם ישעיהו קשש  
מח"ס 'קובץ יסודות הש"ס'

## יסודות בענייני חיוב חבלות

איסור הכאה

נזק

צער

ריפוי

שבת

בושת

בעלות האדם על גופו וחיי

מחוייב מלקות ב"ד "ארבעים יכנו לא יוסיף  
פן יוסיף להכותו" וגו', ויל"ד מהיכן לומדים  
להכאת כל אדם.

א. ברמב"ם (שם) כ' שנלמד מ"לא יוסיף",  
שאם הזהירה תורה שלא להוסיף בהכאת  
החוטא, ק"ו למכה את הצדיק.

ב. הטור (ח"מ ר"ס תכ) העתיק לשון  
הרמב"ם הנ"ל אך כ' שזה נלמד מ"פן  
יוסיף", ומבאר הב"ח דכל מקום דכתיב "פן"  
הוי לא תעשה. אך "לא יוסיף" קאי רק על  
מלקות ב"ד. והק"ו שהוסיף הרמב"ם היינו  
דגם בלא הפס' יש ללמוד מהק"ו שיש איסור  
בהכאה, אלא דמצד זה לא היה לוקה דאין  
מזהירין מן הדין<sup>א</sup>.

והפרישה מבאר באופ"א, שהטור סבר דאי  
לאו יתורא דקרא ד"פן יוסיף"  
הו"א דב"לא יוסיף" לא הקפידה התורה כ"כ  
כי אם בהכאה יתירא על המלקות דכבר נלקה  
דאז יש בו סכנת מיתה, משא"כ בהכאה

עיקר הסוגיא בב"ק פרק החובל (פג: - צג:).

תנן (פג:) החובל בחבירו חייב עליו משום  
ה' דברים: בנזק, בצער, בריפוי,  
בשבת, ובבושת.

איסור הכאה

עיקר הדין- אי' בכתובות (לב: - לג:).  
דהמכה את חבירו הכאה שאין בה  
שו"פ לוקה, משום דעבר על "לא יוסיף פן  
יוסיף", ואם הכהו הכאה שיש בה שו"פ אינו  
לוקה משום דאינו לוקה ומשלם. וברמב"ם  
(רפ"ה מחובל) כ' שהאיסור הוא בהכהו  
בדרך נציון.

ואיסור זה מנוהו הראשונים במנין המצוות  
(עי' רמב"ם סה"מ ל"ת ש, סמ"ג  
לאווין קצט, חינוך מ' תקצה).

המקור וביאורו- הנה המקור הוא בפס'  
(דברים כה, ג) שנאמר לענין

א. הב"ח מוסיף שאין מחלו' בין הטור לרמב"ם, אלא דהרמב"ם כ' "לא יוסיף" כדי ללמדנו שיש לאו גמור  
בהכאת רשע, וממילא אפשר ללמוד בק"ו שיש לאו גם בהכאת צדיק. ונמצא לפי"ז שאת האיסור לומדים  
בק"ו, ומה שלוקה לומדים מ"פן יוסיף".

שזה איסור דאורייתא אלא שאין לוקין עליו [אכן ע"ש בלשונו שנסתפק אם לוקין ע"ז או לא], ולכא' הביאור בזה הוא דהוי סניף לאיסור דמכה חבירו שנת"ל, אלא דהוי כלאו שאין בו מעשה שאין לוקין עליו. אמנם מלש' החינוך (מ' תקצה) נראה שזה איסור דרבנן (וכן עי' בחי' ר' שמואל סנהדרין יב, ז).

**ועי'** בפוסקים שנחלקו האם שפסול לעדות מדאורייתא (שו"ת מהריט"ץ החדשות סי' כה) כיון שהתורה קראתו 'רשע', או מדרבנן (כן עי' בב"י שם וברמ"א ס"ד).

**המכה עבד כנעני** - נחלקו הפוסקים בביאור ד' הרמב"ם (פ"ה מחובל ה"ג) והטור (סי' תכ) בדין זה:

**א.** דעת הב"י (שם סק"ה) דבין בע"כ שלו ובין בע"כ של חבירו אם הכהו פחות משו"פ לוקה ואם הכהו שו"פ אינו לוקה.

**ב.** דעת הב"ח שרק בע"כ של חבירו יש חילוק אם הכהו שו"פ או פחות, אך בע"כ שלו אפי' אם יש בהכאה שו"פ לוקה שהרי הוא פטור מלשלם. ובד' הב"י הנ"ל שלא כ"כ, ביאר הקצוה"ח (תכד, א) דגם בע"כ שלו בעקרון חל חיוב ממון, אלא דכיון

גרידתא<sup>2</sup>. ואע"פ שהוא קרא יתירה מ"מ כיון דכתיב ברשע איצטריך להוסיף הק"ו.

**ג.** רבינו יונה (בשערי תשובה ש"ג אות עז והו' ברבינו בחי' דברים שם ובב"י אהע"ז סו"ס עד) כ' שעובר בב' לאוין - 'לא יוסיף' ו'פן יוסיף'.

**בנותן רשות להכותו** - נחלקו האחרונים האם גם כשאומר לו 'הכני' עובר על הלאו (כ"כ בחות יאיר סי' קסג, שו"ע הרב הל' נזקי גוף ונפש ס"ד, חזו"א חו"מ יט, ה), וביאר השו"ע הרב (שם) שאין לאדם רשות על גופו להכותו כלל. או שאינו עובר על הלאו משום שאינו דרך נציון (כ"כ בשו"ת מהרלב"ח קו' הסמיכה ק"א ד"ה עוד אני אומר, מנח"ח מ' מח, ג וטו"א מגילה כו.<sup>3</sup>). (וע"ע בס' לאור ההלכה לר' שלמה יוסף זווין זצ"ל מעמ' תי ואילך שהרחיב בנידון זה).

**המרים יד על חבירו** - אי' בסנהדרין (נח:): דכל המרים יד על חבירו להכותו אע"פ שלא הכהו נקרא רשע שנאמר "ויאמר לרשע למה תכה רעך", והרמב"ם (פ"ה מחובל ה"ב) והטושו"ע (תכ, א) הביאו זאת להלכה שיש בזה איסור.

**והנה בב"י (חו"מ ר"ס לד) מבואר שלמד**

**ב.** הפרישה מוסיף שהרמב"ם ניח"ל ללמוד מדכתיב "ולא יוסיף" שהוא לש' לאו גמור, וגם הטור לא למד הלאו מ"פן יוסיף" אלא משום דכתיב עכ"פ "לא יוסיף" ברשע, דמזה לומדים דגם "פן יוסיף" דקאי אעלמא לאו הוא כו'.

**ג.** אלא שנחלקו המנח"ח והטו"א האם ההיתר הוא גם באביו ואמו (- מנח"ח), או שבהם ל"מ נתינת רשות (- טו"א) ע"ש.

**ד.** והנה ראיתי בקובץ עיון הפרשה (גליון קפג, שמות ד) שהעירו [על הסוברים שהמרים יד על חבירו פסול לעדות מדאורייתא] למה התורה החמירה בו כ"כ, והרי אי' בקידושין (מ.) דמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה אצל ישראל.

והערה זו היא לפי הבנה שהאיסור הוא במחשבה שרוצה להכותו, [ובפרט אי נימא שאיסור זה הוא סניף מאיסור הכאה]. אמנם י"ל שהוא איסור עצמי בעצם מה שמרמו לחבירו שרוצה להכותו (כלש' הרמב"ם בסה"מ ל"ת ש והחינוך מ' תקצה) ומאיים עליו ומפחידו (ועי' בבן יהוידע סנהדרין נח: שיתכן שנתכוין לזה) וייל"ד לפי"ז במרים יד על ישו[ן].

שלא לצורך אין איסור בל תשחית כשהמכה מעלה ארוכה.

**ובמקור** וגדר האיסור לחבול בעצמו מצינו כמה מהלכים:

**א.** המאירי כ' שהמקור הוא מדכתיב "אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש"<sup>ה</sup>, וכן אי' בתוספתא (ב"ק ט, יא). אך כ' המאירי שאי"ז איסור גמור מה"ת אלא מדברי סופרים וקרא אסמכתא בעלמא, ונפק"מ שאם נשבע שיחבול בעצמו חלה השבועה.

**ב.** בחי' הר"ן (שבועות כג:) כ' שהוא איסור גמור מדאורייתא, והמקור הוא כמסקנת הגמ' מדרשת ר"א הקפר שאסור לאדם לצער את עצמו ממה שהתורה קראה לנזיר חוטא. ומ"מ אם נשבע שיחבול בעצמו חלה השבועה כיון שזה לא מפורש בתורה (ועי' באבי עזרי פ"ג מדעות ה"א מה שדן בביאור דבריו).

**ג.** בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תרטז) כ' שהוא איסור דאורייתא, ולכן אם נשבע שיחבול בעצמו לא חלה עליו השבועה.

**ד.** התומים (כז, א) כ' בדעת הרמב"ם שהחובל בעצמו עובר בל"ת שנאמר "רק השמר לך ושמור נפשך מאד" ע"ש.

**ה.** האבי עזרי (פ"ג מדעות ה"א) מדייק מלש' הרמב"ם (רפ"ה מחובל) שעובר על איסור "לא יוסיף".

**ו.** בערוך לנר (יבמות יג:) כ' שהאיסור הוא משום לא תשחית.

שמה שקנה עבד קנה רבו, הוי כאילו כבר שילם לעבד וחזר וזכה ממנו.

**ג.** הדרישה והט"ז כ' להיפך, דבע"כ שלו בכל אופן פטור בין מממון ובין ממלקות. הדרישה ביאר דיש גזיה"כ בחבלה שיש בה שו"פ שמשלם ואינו לוקה, וממילא גם מי שאינו משלם כבע"כ שלו אינו לוקה, וכיון שכשמכהו מכה ששו"פ לא לקי, לא שייך לומר שכשיכהו מכה פחותה משו"פ ילקה, שא"כ יאמר האדון אוסיף לו מכה אחת ואפטר ע"ש (ועי' בט"ז שהק' ע"ז). והט"ז ביאר באופ"א משום שיש לו רשות להכותו להוכיחו (כמב' ברמב"ם פ"ב מרוצח הי"ב וברמ"א תכא, יג).

**איסור לחבול בעצמו** – מבואר בסוגיא בב"ק (צא:) דפליגי תנאי אי אדם רשאי לחבול בעצמו או לא. ובתחילה הסוגיא חילקה הגמ' בין בושת לחבלה דמותר לבייש את עצמו, ובמאירי מב' שחילוק זה נשאר גם במס'. אמנם בתוס' (ד"ה אלא תנאי וע"ש במהרש"א) מבואר דלמס' למ"ד שאסור לחבול בעצמו כמו"כ אסור לבייש את עצמו.

**ונחלקו הראשונים** היאך קיי"ל להלכה, דעת הרמב"ם (פ"ה מחובל ה"א) והטור (תכ, לא) שאסור (וכן דייק היש"ש ב"ק ח, נט מהרי"ף והרא"ש), אך דעת הרמ"ה (הביאו העיטור שם) שמותר (וע"ש בב"ח שביאר מקורו). וכ' היש"ש (שם) דאף לדעת הרמ"ה כל ההיתר הוא רק בחובל לצורך, אך שלא לצורך ודאי אסור משום בל תשחית, אך הפרישה כ' עפ"ד הגמ' שאפי' כשחובל

ה. מקור זה מובא בגמ', אלא שהגמ' מקשה ע"ז "ודלמא קטלא שאני". והמאירי לומר שבמס' שהגמ' הוכיחה מ"ר הקפר שאסור לאדם לצער את עצמו, חזינן שהקושיא אינה נכונה וחוזרים ללמוד מהפס' שהביאה הגמ' בתחילה.

ז. הלח"מ (פ"ג מדעות ה"א) הוכיח בד' הרמב"ם שאיסור זה הוא מדרבנן.

[והנה בפשטות כל הנ"ל הוא איסור כלפי שמיא, אך בלא"ה שפיר היה יכול לחבול בעצמו. אכן הגרי"ש אלישיב זצ"ל (קובץ תשובות ח"א יו"ד סי' קכד) הוכיח מזה שגופו אינו נחשב רכוש, וצ"ב (וע"ע בס' לאור ההלכה עמ' תכד ובמש"כ בערך 'בעלות' - בעלות האדם על גופו וחיי).]

## נוק

**המקור** – הנה בתורה כ' "עין תחת עין, שן תחת שן, יד תחת יד, רגל תחת רגל", אך במתני' תנן שמשלמים כשווי עבד הנמכר בשוק. והגמ' דנה דאימא עין ממש, והגמ' מביאה י' מקורות וביאורים שאמרו תנאי תנאי ואמוראי ע"ש [שעל ו' מתוכם הגמ' נשאת בקושיא]. והנה הרמב"ם (פ"א מחובל ה"ג - ה"ה) הביא לזה דרשא מן הכתוב (וע"ש בלח"מ), ואח"כ (ה"ו) כ': 'אע"פ שדברים אלו נראין מענין תורה שבכתב, כולם מפורשין הן מפי משה מהר

סיני, וכולן הלכה למעשה [וי"ג למשה] הן בידינו, וכזה ראו אבותינו דנין בב"ד של יהושע ובב"ד של שמואל הרמתי ובכל ב"ד ובב"ד שעמדו מימות משה ועד עכשיו, עכ"ל. וצ"ב למה הוצרך הרמב"ם לזה, ולמה לא סגי בדרשות הגמ' וכפי שכתב הרמב"ם גופיה לפני כן, וכן תמה היש"ש (ח, א). ובמהרצ"ח ביאר עפ"ד הרמב"ם בפיה"מ דכל הדרשות שהגמ' מביאה היינו לאסמכתא בעלמא, אך עיקר הדין שהוא חיוב ממון ולא עין ממש הוא דין פשוט שהיה מקובל מהלל"מ (וכן עי' בנמו"י ובחי' אנשי שם).

**הגדר** – הנה בפשטות גדר החיוב נזק בחבולות הוא ככל תשלומי נזקין. אכן ברמב"ם (פ"ה מחובל ה"ו) מבו' דהחיוב הוא מגדר קנס ונוהג בזה הדין דמודה בקנס פטור (וכ"ה בר"י מיגאש שבועות מו: - צוין במ"מ) [ועי' ברמב"ן (שבועות שם) ובמ"מ שתמהו על הרמב"ם מכמה מקומות (עי' ב"ק ד: ופד:)] דמבואר דחשיב חיוב ממון ולא קנס].

**והנה** הגר"ח (הל' טוען ונטען) מבאר דכשם

ו. וזה לשונו (בהקדמה לפיה"מ ד"ה וכאשר כלל): "...וזה עיקר יש לך לעמוד על סודו, והוא שהפירושים המקובלים מפי משה אין מחלוקת בהם בשום פנים, שהרי מאז ועד עתה לא מצאנו מחלוקת נפלה בזמן מן הזמנים מימות משה ועד רב אשי בין החכמים שיאמר אחד המוציא מחבירו עין חבירו יוציאו את עינו שנאמר "עין בעין", ויאמר השני אינו אלא כופר בלבד שחייב לתת, נא.ה. ולכן הגמ' (פד.) תמהה על הברייתא שמשמע ממנה שר"א חולק שעין תחת עין היינו כפשוטו - 'ממש סלקא דעתך, ר"א לית ליה ככל הני תנאי' (ע"פ מהרצ"ח)]. ולא מצאנו ג"כ מחלוקת במה שאמר הכתוב "פרי עץ הדר" כדי שיאמר אחד שהוא אתרוג, ויאמר אחר שהוא חבושים או רימונים או זולתו כו', ועליהם ועל דומיהם אמרו – כל התורה כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני, אבל אע"פ שהם מקובלים ואין מחלוקת בהם, הרי היא מחכמת התורה הנתונה לנו, שנוכל להוציא ממנה אלו הפירושים בדרך מדרכי הסברות והאסמכתות והראיות והרמזים המצואים במקרא, וכשתראה אותם בתלמוד מעינים וחולקין זה על זה במערכת העיון ומביאין ראיות כו', אלו הראיות לא הביאון מפני שנשתבש עליהם הענין עד שנודע להם מהראיות האלה, אבל ראינו בלא ספק מיהושע ועד עתה כו' ואין בו מחלוקת, אבל חקרו על הרמז הנמצא בכתוב לזה הפירוש המקובל כו', ואע"פ שהם מקובלים מפי משה לא נאמר בהם 'הלכה למשה מסיני', שאין לומר שחובל בחבירו משלם מממון הלכה למשה מסיני, שכבר נתברר לנו שאלו הפירושים כולם מפי משה ויש להם רמזים במקרא, או יוציאו אותם בדרך מדרכי הסברא כמו שאמרנו, ועל כן כל דבר שאין לו רמז במקרא ואינו נקשר בו ואי אפשר להוציאו בדרך מדרכי הסברא, עליו לבדו נאמר 'הלכה למשה מסיני' כו'.



לאור ההלכה להגר"ש זוין עמ' תיח, וע"ע בערך 'בעלות' מש"כ בזה).

**ולפי** כל זה ביארו האחרונים דעת הרמב"ם הנ"ל דחיוב הבעלות חשיב קנס, אלא דלפי"ז הוא לאו דוקא באדם שחבל בחבירו, אלא אף שור שהזיק אדם אי"ז כחיוב נזקין דעלמא, אלא הוי חיוב כעין דין חבלה (וכן נקטו האור"ש פ"י מנזק"מ הי"ד וחי' ר' נחום ד: אות קכד ע"ש).

**אלא** שק' ע"ז מהגמ' (מג.) שמב' דבשור שהזיק אדם משלם ע"פ עצמו וליכא בזה דין מודה בקנס"ט (כה"ק האו"ש). ובאבהא"ז (שם) ביאר בזה דאינו קנס גמור וגם לא ממון גמור, אלא דלגבי ממון מיקרי קנס. וע"ש מה שביאר דדוקא בחבלה אינו משלם ע"פ עצמו, דהיינו בצירוף מה שאינו נאמן על עיקר המעשה כי אין אדם משים עצמו רשע, משא"כ בשור שחבל באדם דלא חשיב משים עצמו רשע, שפיר נאמן על גוף המעשה וממילא משלם ע"פ עצמו.

**והאחרונים** (עי' זכר יצחק ח"ב סי' מז, חזון יחזקאל ט, י, חי' ר' שמואל ד, ג ואבי עזרי פ"ה מחובל ה"ו) ביארו בדעת הרמב"ם דגדר החיוב בחבלות היינו בתורת 'כופר האברים', [וכמש"כ הרמב"ם (פ"א מחובל ה"ג) דמש"כ "כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו" היינו שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה, ולפיכך משלם נזק, ומשום שנאמר "לא תקחו כופר" וגו' לרוצח בלבד הוא שאין בו

שבצער ובושת חייב בתשלומין אע"פ שאין בהם נזק ממון כלל, אלא הוא גזיה"כ דחבלות שיתחייב בתשלומין, ה"נ נזק דחבלות חלוק משאר נזק"מ, שאין תחילת החיוב משום הממון שהפסידו וממילא חייב בהתשלומין עצמם, אלא חייבתו תורה מחמת שיווי הנזק מגזיה"כ דחבלות.

**ויש** להבין מ"ט באמת אין חיוב ככל הנזקין, ומצינו בזה כמה ביאורים:

**א.** הב"ח (צ, כה) ביאר דכיון דבעינן אומדנא רבה הו"ל קנסא גם לענין הודאה [ע"פ הגמ' (פד.) דכל הנישום כעבד אין גובין אותו בבבל].

**ב.** באבהא"ז (פ"ה מחובל ה"ו) ובחי' ר' שמואל (ב"ק ד, ב) מביאים שהגר"ח ביאר דהיינו משום שאין דמים לבן חורין (והרמב"ם אזיל לשיטתו בסופ"י מנזק"מ), והיינו שהאדם אינו חפץ ממוני [ואינו עומד למכירה, שהרי גם ע"ע אין גופו מכור], ולא שייך לדון בו גדר של חסרון ממון (וכן ביארו הגרש"ש כתובות סי' לה סוד"ה ולדברינו הקה"י סי' לט).

**ג.** עוד ביארו הגרש"ש (הו' בחי' ר' שמואל שם בהערה ב) והקה"י (שם) ע"פ היסוד"ה שגדר תשלומי נזקין היינו השלמת החפץ הניזוק, ובאדם לא שייך ענין השלמת הנזק, דא"א להשלים לו יד ודו"ק.

**ד.** עוד יל"ב לפי הסוברים שאין לאדם בעלות ממונית על גופו (וכ"כ בספר

ז. דהקה"י הק' על יסוד הנתיחה"מ (סי' קמח) שחפץ שאינו שוה בעצמותו למוכרו אלא שוה רק לבעליו אין המזיק לשלם עליו, דלפי"ז מ"ט החובל בחבירו משלם נזק והרי היד אינה שייכת במכירה, וכ' דאמת הרמב"ם פסק דתשלומי נזק דחובל הוא קנס, ויל"פ שהוא מה"ט. והוסיף בסוגריים דיל"פ עוד כפי שית' במהלך הבא.

ח. עי' בערך 'נזקי ממון' - גדר תשלומי נזקי ממון (?) שהרחבנו ביסוד זה.

ט. ועי' בחי' ר' שמואל שתי' דהסוגיא שם אזלה כמ"ד דיש דמים לבן חורין ע"ש.

דודאי הרוואה עבדו שלם אין קוטע ידו אלא בדמים מרובים, ולהקל בכל שומות אנו למדים (נח:): מ"ובער בשדה אחר" דאמרה תורה לשום ערוגה אגב שדה, עכ"ל.

**אמנם** הגר"ז (במכתב בסוה"ס עמ' 160) כ"א שהדין ששמיין ערוגה אגב השדה שייך רק בנזקין דעלמא שיסודו הוא דין זכות למזיק וכדאמרי' שאם אי אתה אומר כן נמצא אתה מכחיש את המזיק, אך בחבלות שאין חיובו כלל משום הפסד ודורא דממונא, אלא דגזיה"כ הוא לשלם כפי שיווי הנזק (כמשנת"ל מהגר"ח ועוד אחרונים), והוא כעין תשלומי כופר שצריך לשלם לו דמי העין שהזיקו, א"כ כל עיקרו הוא רק דין שומא בעלמא כמה הוא דמי העין האמור בקרא ד"עין תחת עין" דכך הוא שיווי של העין לענין תשלומי חבלות ואין לנו שומא אחרת כלל בזה [וע"ש שהוכיח כן מערכין (ט). שמבו' דשומא זו שייכת גם לענין ערכין ושם ודאי לא שייך הטעם שנלמד מ"ובער בשדה אחר", וע"ש עוד].

**הראשונים** נחלקו כיצד שמיין אותו כעבד הנמכר בשוק- ברש"י מב' ששמיין אותו כמה היה שוה לימכר לעבד עברי קודם שהוזק וכמה שוה לימכר לע"ע לאחר שהוזק<sup>2</sup>. וכ' בחי' אנשי שם ששמים לשש וחוזרין ושמיין כפל אומדנא של ימי חייו, ועי' בסמ"ע (תכ, טז) דמשמע שכל ו' שנים שמיין שומא חדשה כמה היה שוה

כופר אבל לחסרון אבר או לחבלות יש כופר], ונקט הרמב"ם שסוג חיוב זה חשיב 'קנס' [כשם שהרמב"ם (רפי"א מנזק"מ) קרא לל' של עבד 'כופר העבדים' והוי קנס]. ולפי"ז י"ל דבעצם יש סיבה המחייבת ממון מחמת הנזק וחסרון הממון [דלא כהגר"ח הנ"ל], אלא דהחיוב קנס דחבלה פוטרו משאר חיובי ממון, ולפי"ז א"ש דבשור שהזיק אדם דלית ביה הך חידושא דכופר האברים הדר דיניה להתחייב ממון גמור ככל מזיק דעלמא. וע"ע בחי' ר' שמואל שתלה ביאר זה במחלו' התנאים בר"פ החובל מהיכן ילפי' דהחובל משלם ממון, ולשאר התנאי דלא למדו מ"לא תקחו כופר" וגו' לא אשכחן דחיוב חבלה הוי בגדר כופר האברים, וי"ל דהוי חיוב ממון דנזק וכשאר חיוב נזקין, ולדידהו הוי ממון ולא קנס.

**[לסיכום: גדר חובל: א. ככל נזקי ממון. ב. גזיה"כ בעצם התשלומין] ולא הוי ככל הנזקין או כי אין דמים לב"ח, או כי א"א להשלים גוף האדם]. ג. כופר האברים.**

**השומא-** תנן (פג:): בנזק כיצד, סימא את עינו קיטע את ידו שיבר את רגלו רואין אותו כאילו הוא עבד נמכר בשוק ושמיין כמה היה יפה וכמה הוא יפה. כ' הרא"ש (ח, א) 'ושומא זו להקל, כדאמרי' לעיל (מז). וכן אתה אומר בקוטע יד עבדו של חבריו אין שמיין את היד בפנ"ע לומר כמה אדם רוצה ליטול לקטוע יד עבד כזה,

י. הרש"ש (מז). מקשה ע"ז איך למדים אדם המזיק דחמיר דחייב בד' דברים מנזקי ממון דקילי (עי' ד:). ותי' דכולהו אבות ילפינן בגז"ש ד'תחת נתינה ישלם כסף' (ה). [ומש"כ תוס' (ו:)] דלא נתקבלה הגז"ש אלא לענין תשלומי מיטב, לאו דוקא, אלא דר"ל לענין איכות התשלומין ולאפוקי פרטיהם בעיקר חיוביהו].

יא. הגר"ז לא מוכיר שברא"ש מב' לכא' שלא כדבריו ויל"ע.

יב. כן נקטו הרבה אחרונים בדעת רש"י (עי' סמ"ע תכ, טז, קצוה"ח תכ, א, רעק"א, חי' אנשי שם, פלפולא חריפתא ועוד). אמנם היש"ש (ח, א) נקט שגם רש"י מודה לרא"ש ששמיין לפי מה שהיה נמכר לעבד כנעני, אלא שרש"י בא לבאר מ"ט המזיק צריך לשלם את הנזק והרי לא הפסידו כלום, וע"ז כ' שיש לו הפסד במה שהיה יכול לימכר לע"ע, אך ודאי שהשומא בפועל היא כעבד כנעני. ויל"ע שבזה"ז הרי לא נוהג ע"ע

העבדים שאינם יודעים שום אומנות, רק לעבוד ולמשא ולכל צרכי הבית, ושמים במעלת גופו דברים פשוטים הנראים לעין כגון איש ארוך וחזק ויפה חן.

**הש"ך** (תכ, ג) כ' ע"ד היש"ש שאין טעם לרבירו, כי מי שנוקב מרגליות הזיקו רב מעבד שאינו יודע שום מלאכה.

**ויל"ד** בזה עפמשתנ"ל בגדר תשלומי הנזק בחבלה, אם זה על ההפסד ככל נזקין, או שזה כדי לקיים את היד תחת יד ע"י תשלום ממון.

### צער

**תנן** (פג:) צער, כואו בשפוד או במסמר ואפילו על ציפורנו מקום שאינו עושה חבורה אומדין כמה אדם כיוצא בזה רוצה ליטול להיות מצטער כך. ובגמ' (פה.) איתא צער במקום נזק היכי שיימין כו', ומסקינן דהיינו שאומדים כמה אדם רוצה ליתן לקטוע לו ידו המוכתב למלכות בין סייף לסם.

**ברא"ש** (ח, א) מבו' ב' שיטה האם ד' הגמ' הנ"ל קאי גם על צער שלא במקום נזק. שיטה א' לעולם אין שמין כמה אדם רוצה ליטול ולהצטער, דכל אשר לאדם יתן בעד נפשו ואין ערך לשומא זו, אלא שמין מי שחייב למלכות לכוותו בשפוד על צפורניו כמה היה נותן שלא יעשו לו צער זה. ושומא זו קלה היא להוציא ממון להנצל

לימכר, אמנם הגידולי שמואל כ' שכבר מתחילה שמין אותו כמה שזה לימכר לו' שנים ועוד ו' שנים. אמנם במראה הפנים (על הירושלמי ח, ג) נקט שנישום כע"ע הנמכר לשש שנים בלבד (וכ"מ בפשטות מהרא"ש). אך הרא"ש (שם) כ' ששמין אותו כעבד כנעני שנמכר לעולם<sup>1</sup>.

**הרא"ש** (ח, ד) כ' דשומת הנזק היא לכל אדם לפי מלאכתו, ועל כן אם היה נוקב מרגליות ושבר רגלו שמין עבד נוקב מרגליות כמה יפחתו דמיו בחסרון רגלו והוא דבר מועט, ואם קטע ידו הוא דבר מרובה. אמנם כ' דהיינו דוקא להוסיף בשומא, כגון אם קטע ידיו של עבד ונוקב מרגליות, אך אם קטע רגליו והיתה שומתו פחותה משומת עבד העובד לשמש מה שרבו מצוה, לפי שעבד נוקב מרגליות אין רבו מקפיד כ"כ על חסרון רגליו כי ראוי הוא למלאכה הראשונה ויותר יהיה קבוע במלאכתו, ישומו לו הנזק כאילו היה נוקב מרגליות, דמסתבר שלא יפסיד באומנתו ומעלתו, דאם ירצה לא ישתמש במלאכה זו ויהיה כשאר כל אדם הנמכר לכל מיני תשמיש. וכדעת הרא"ש פסק הרמ"א (תכ, טו).

**אך** היש"ש (ח, יא) כ' ע"ד הרא"ש ששום א' מן המפרשים לא חילקו בזה, אלא הוא כפי פשטא דמתני' ששמים אותו כעבד הנמכר בשוק, והקילה תורה גבי נזקין שאין השומא תלויה במעלתו אלא רק כדרך

(וכ"מ מהשיטמ"ק בשם הר' יונתן).

יג. הרא"ש כ' עוד: אבל עבד עברי אין לו שומא להמכר לעולם להפסיד לו בשומא הזאת, שהרי היה יכול למכור את עצמו לשש ולאחר שיצא בשש ימכור עצמו שנית. וביאר הפלפול<sup>2</sup> בכוונת הרא"ש שאין לשום באמת כאילו היה מוכר עצמו פעם אחר פעם, חדא שאין דרך מכירתו כך, ועוד דאי"ז כפי הראוי לענין ההיזק שהוא נזוק עד לעולם בפעם אחרת, ואילו מכירה בפרוטרוט עולה בדמים יתירים הרבה ממכירה שהוא לעולם בפעם אחת, והרי כל השומות הן להקל (וכמש"כ הרא"ש שהו' לעיל), ואנן בדרך ההיזק הנעשה צריך לשום מכירת עולם, הלכך אין לשום מכירת עולם, הלכך אין דרך לשום אלא בעבד כנעני שנמכר לעולם.

ויצערוהו, אך בצער מועט שאין בו נזק אפשר שיסכול.

**עוד** נחלקו הראשונים האם משלם רק על הצער שבשעת החבלה, אך על צער הנמשך לאחר מכן ימים רבים אינו משלם (-כ"ה ש"י הר"י הו"ד בתוס' כתובות לט. וברא"ש ב"ק ו, ט ובשו"ת קא, ב), וביאר הרא"ש (בתשו' שם) דדמי לגרמא בנזקין דפטור מידי דהוי אבושת דאע"פ שכל ימיו הוא מתבייש כשמזכירים לו את הבושת שנתבייש באותה שעה, מ"מ אינו חייב אלא בושת של שעת המעשה, וה"נ בצער אינו חייב אלא על צער שבשעת המעשה, אך י"ח שחייב גם על הצער שלאחר החבלה (כ"ה ש"י הרבינו שמשון הו"ד ברא"ש שם והרשב"א שהו' בתוס' שם<sup>טו</sup>), וביאר הדרישה דלא חשיב גרמא כי הכל בא מחמת חבלה והכאה ראשונה, ולא דמי לבושת דלאחר זמן דלאו מעצמו באה מכח ההכאה הראשונה אלא ע"י הזכרה של אותו איש.

**הרמב"ם** (פ"ב מחובל ה"ט) כ' שלעשיר צריך לשלם יותר על הצער, כיון שהוא נותן יותר ממון כדי שלא יצטער, והיינו דהאומד דצער הוא לפי הנחבל גופא כמה היה רוצה ליתן. אך בדעת רש"י (פג: ד"ה כיוצא) שפי' שאומדים לפי מה שהוא מעונג שאז רב צער וקאבו, דייק הרש"ש דפליג וס"ל שאין חילוק בין עשיר לעני, אלא משערים גם בזה אם הניזק היה עבד כמה היה אדונו משלם כדי להצילו מצער זה.

מצער מליקח ממון ולקבל צער. אך ש"י אחרת כ' הרא"ש דהגמ' איירי רק בצער במקום נזק (וכפשטות לש' הגמ' י) אך בצער שלא במקום נזק שמין כמה אדם רוצה ליטול להיות מצטער כך (וכ"כ הר"י מלוניל פג: הו' בשיטמ"ק שם והטור סי' תכ בדעת הרמב"ם פ"ב מחובל ה"ט-י). וביאר החילוק מצינו כמה אנפי: א. הרא"ש ביאר דאי אפשר לשום בענין אחר. וביאר הפלפול<sup>ח</sup> בכוונתו, דבשלמא צער במקום נזק אפשר לשום מי שהיה מוכתב למלכות לקטוע ידו שיהיה נזק בלא צער, אך מי שהיה מוכתב למלכות שיצטער לא שייך לשום וליתן דמים כדי שלא יצטער, וממילא אין דרך לשום זאת.

**ב.** הדרישה (תכ, יז) ביאר בכוונת הרא"ש, דבשלמא בצער במקום נזק דגזירת המלך השי"ת לקצץ ידו בסייף כמו שחתך הוא בחבירו, ועיקר הציווי הוא שיחסר ידו, והיינו דמי ידו, וכיון שכבר נתן דמי ידו קיים עיקר החיוב ותו א"צ לקיים גזירת המלך להשוותו לגמרי, אלא אף אם לא נשער כמה יקח אדם לצער נפשו לחתוך, אלא כמה יתן להנצל סגי בהכי, משא"כ בצער שלא במקום נזק שאם נשער כמה יתן להנצל לא קיים כלל גזירת המלך השי"ת שעלינו לעשות כויה תחת כויה דהיינו דמי שוויה כמה יקח אדם לכוות נפשו.

**ג.** הר"י מלוניל (שם) ביאר דדוקא בקטיעת יד ורגל שהוא צער גדול מאד שייכת הסברה דלאו בשופטני עסקין שיטול ממון

יד. אמנם בלש' רש"י (ד"ה היכי) פי' בשאלת הגמ' 'צער במקום נזק היכי שיימין' היינו דק' מ"ט שמין את הצער, והרי כיון שהוא שילם דמים על קציצת היד.

טו. הטור כ' שכן היא מסקנת הרא"ש, והב"י העיר דמהרא"ש בתשו' נראה דס"ל כש"י ר"י. ותימצו הב"ח והדרישה שהרא"ש בתשו' כ' רק שהדעת נוטה כר"י ודחה את הראיות שהביא רבנו שמשון ויישבם לדעת ר"י, אך אי"ז מוכרח שאכן פסק כר"י, ולכן כ' הטור שהרא"ש נשאר בשיטתו שפסק בהלכותיו כרבינו שמשון.

שיכול לרפאותו, האם צריך ליתן לו כל הוצאות הנסיעה והרופא והמלווה וכו'.

**עוד** נסתפק (שם) במי שחבל באופן שאינו בגדר 'חולה', וכגון שהזיק לו חלקי העין או שהרס לו כליה שיכול לחיות גם עם כליה אחת, האם צריך לשלם לו דמי ריפוי, או שכיון שכבר משלם דמי העין או הכליה א"צ לשלם דמי הריפוי.

### שבת

**הגדר** – בחי' ר' שמואל (ב"ק יח, ז) חקק האם חיוב שבת הוא דוקא בביטלו ממלאכה [כדאי' בגמ' שביטל נוקב מרגליות וכדו'] שנחשב שהיה בגופו כושר למלאכה וכשביטלו ממלאכה הזיקו את זה"ט, או"ד החיוב הוא גם כשמנע ממנו ריוח שיכל לסחור [שהריוח הוא לא על פעולת המסחר אלא על החפץ שהיה מוכר].

**והביא** מהיש"ש (ח, יא) שנקט כצד ב', שכ' דשבת שהיה יכול לסחור ולהרויח לא שיימינן דמי יודע אם יצליח ולא פסיקא מילתא, ומשמע מדבריו דלא יצויר שיהיה סוחר שיש לו ריוח ברור יש חיוב בושת.

**הדקיה באינדרווא ובטליה** – אי' בגמ' (פה:) דשבת שלא במקום נזק

והיינו משום שדנים על עצם הצער שזה תלוי בטבע האדם, ולא דנים על ממנו שאינו מרבה או ממעט את הצער (ועי' בחי' הגר"ח סטנסיל סי' קכ ועהש"ס ב"ק פה.).

### ריפוי

**האחרונים** חוקרים בגדר חיוב ריפוי, האם החיוב הוא 'לרפאותו' אלא שבמקום זה משלם ממונ"ט, או"ד הוי חיוב ממונישהחובל חייבלשלם לנחבל דמי שיווי רפואתו".

**ונפק"מ** כשהנחבל מת האם צריך לשלם דמי הריפוי ליורשים".

**והגרש"ר** (שיעורי גיטין יב: אות רלד) העלה גדר אמצעי, דאמנ"ט הוי חיוב ריפוי, אך אי"ז חיוב לרפאותו בפועל, אלא דמכח חיוב זה חל עליו חיוב תשלומין דריפוי כדין מזיק.

**במנחת שלמה** (ב"ק פה.) נסתפק אם חיוב ריפוי הוא כפי הדרך שבנ"א רגילים להוציא ממון עבור רפואתם, או שהוא כמו שאמרו לענין תשלומי צער שאומדים כמה אדם כיוצ"ב רוצה ליתן כדי שלא יצטער, וה"נ אומדים כמה אדם כיוצ"ב ישלם עבור ריפוי.

**ונפק"מ** בכגון שיש רופא גדול במדה"י

מז. וכ"כ הקוב"ש (כתובות אות ריח וקו"ב גיטין אות יא), החזון יחזקאל (ב"ק ט, א) והקה"י (כתבי קה"י החדשים גיטין סי' יג ומובא ג"כ בשה"ז אהל יצחק גיטין יב:) בשם הגר"ח.

יז. עי' בחזו"א (ב"ק ו, ג ד"ה ובהנ"מ) שהוכיח מב"ק (פה.). אמנם עי' בדברות משה (ב"ק סי' נז ענף ג) שהוכיח מסוגיא זו להיפך, וע"ש עוד מה שהאריך בכל זה. ועי' דברות משה (גיטין יא, ד) שתלה בחקירה זו המחלו' בין ב' הת"י בתוס' (גיטין יב:) ע"ש.

יח. כ"כ הקוב"ש שם, וע"פ דרכו דהוא חיוב ריפוי נקט שכשהנחבל מת א"צ לשלם ליורשים. אכן העירו ע"ז מהתוספתא (ב"ק ט, ב) דמפורש דכשמת לאחר שאמדהו חייב לשלם ליורשים, וכן מבוי' ברש"י (סנהדרין עח: ד"ה חד). אמנם ביד רמה (סנהדרין שם) ס"ל דכשמת פטור מריפוי.

יט. ועי' בחי' הגרש"ש (סי' י' ד"ה והנה) שנראה שנקט כצד זה, ולמד כן מדברי הרמב"ן (שיובאו בהערה להלן).

היינו כגון דהדקיה באינדרונא ובטליה [ופירש"י: סגרו במסגר].

אח"כ להשכיר עצמו ונימא שאין ההיזק מתחיל עכשיו.

**כ' הרא"ש** (ח, ג) דמסתברא דאיירי שהכניסו לחדר וסגרו בתוכו, אך אם היה כבר בחדר וסגר עליו הפתח גרמא בנזקין הוי ופטור מדיני אדם<sup>2</sup>. אך בדעת הרמ"ה (דלהלן) העלה בחי' ר' שמואל (שם) דפליג וס"ל שגם אם ישב כבר בחדר ונעלו חייב משום שבת, דעצם סגירת החדר הוי מעשה מזיק כיון שבזה הוא שולל ממנו את אפשרות העשייה, ואף שאי"ז מעשה בגופו מ"מ חשיב מזיק בידים, כשם בזורק חץ נחשב מזיק משעת הזריקה, וכן משמע מהרמב"ן<sup>3</sup> (קו' דינא דגרמי).

**והקצוה"ח** ביאר בדעת הרא"ש באופ"א, דכל מה שנתחדש שחייב שבת בהדקיה באנדרונא, זה שייך רק בשבת דאדם, משא"כ בנועל ביתו דליכא נזק אלא במה שהבית שובת פטור, וכן בנועל בהמת חבריו הרי הוא פטור משום דאין שבת בממונו של חבריו.

**והנה תוס' (כ.)** והרא"ש (ב, ו) כ' שמי שגירש חבריו מביתו ונעל הדלת בפניו, אי"ז אלא גרמא בעלמא ופטור. אך הרמ"ה (הו' בנמו"י כ. ובטור סי' שסג) חולק שחייב, והוכיח זאת מהא דבהדקיה באנדרונא חייב שבת, וה"נ היכא דקיימא לאגרא חייב דהא אפסדיה.

**ובחי' ר' שמואל (שם)** ביאר בדעת הרמ"ה שחייב לא משום שבת דממונו, אלא משום שבת דבעלים, דכשם שאם יסגור את הבלים בחדר שעי"ז אינו יכול להשכיר ממונו חייב משום שבת, ה"נ כשנעל את הממון כיון שעשה מחיצה בין הבעלים לבין ממונו נחשב שמנע את הבעלים להשכיר, וכל העולם הוי לגביה כאינדרונא. ומה שמבוי' בראשונים (עי' תוס' גיטין מב: ע"פ הגמ' ב"ק כו.) דבנזקי ממונו ליכא חיוב שבת, היינו דווקא כשביטל מהבהמה את כושר המלאכה ולא כשהדקיה באנדרונא. [אמנם כל זה הוא דלא כשי' הרא"ש שהו' לעיל שאינו חייב שבת באנדרונא אא"כ הכניסו בידים, דלפי"ז ודאי כשנעל את ממונו לא שייך לחייבו משום שבת דבעלים].

**והב"ח (שם)** יישב דעת הרא"ש, דיש לחלק בין הדקיה באנדרונא דהוי מזיק בידים ממש כשהכניסו לחדר וסגרו בתוכו דההיזק התחיל מיד, לבין גירש חבריו מביתו דההיזק לא התחיל מיד אלא רק לאחר מכן שלא יכל להכניס דיוורין בתוכו מפני נעילתו. אך הקצוה"ח (שסג, ג) תמה על חילוק זה, דגם בהדקיה באנדרונא חייב במה שלא יוכל

**ובבית אפרים (חומ"מ סי' ה)** ביאר בדעת הרמ"ה ע"פ המבוי' בשי' הר"ח (רבינו חיים כהן שהו' בתוס' בגיטין שם) שכל הטעם שלא שייך שבת במי שמזיק

כ. והוסיף הרא"ש דהוי כפורץ גדר בפני בהמת חבריו ויצאה ונאבדה, דאמר' (נח:): דפטור מדיני אדם, ומה לי פורץ גדר ונאבדה מה לי גודר בפניה ומתה ברעב. והביא שכה"ג כתבו התוס' בסנהדרין (עז.) גבי כפתו במקום שסוף חמה או צינה לבוא דפטור, שאם הביאו ממקום אחר ופתו שם חייב.  
 כא. שהרמב"ן כ' בזה"ל: ואי קשיא לרבנן דלא דייני דיני דגרמי היכי מחייב, והא גורם הוא לבטלו ממלאכתו וגורם הוא לו שלא ירוח. לא קשיא, דכיון דהרוזקיה מההיא שעתא הוא דאפסדיה עד דפתח ליה, והא אמינא דהיזק ניכר נמי הוא, ובין לר"מ ובין לרבנן חייב עכ"ל. ומבואר בדבריו דהחיוב הוא על עצם סגירת החדר שעי"ז מונעו מלהרוח.

צדדים, א. הוא מדין מזיק, שנתחדש שנחשב כהחסירו לאדם המתבייש מה ששוה לו ענין הבושת שעשה לו. ב. אי"ז נחשב כהיזק כיון שאין בזה שום חסרון וצער הגוף, אלא החיוב הוא משום שנחשב כתשמיש להמבייש בהמתבייש וכנהנה המבייש בזה שביישו ונתקררה דעתו בזה. ג. הוא חיוב מחודש שחייבה תורה את המבייש לשלם. (וע"ש שתלה פלוגתת ג' התנאים כיצד שמים דמי הבושת (פו.) בג' צדדים אלו. וע"ש עוד שהאריך לדון ולפלפל עפ"ז בכל הסוגיא).

**בגמ'** (פו:) אי' דבעי ר' אבא בר ממל ביישו ישן ומת מהו, ונחלקו אמוראי בביאור צדדי הספק, לרב זבד - האם החיוב בושת הוא משום הכיסופא [דהיינו חפיית פניו] והא ליכא, או"ד משום זילותא [דהיינו על שזולזל בו בפני רבים ואף שהלה לא שם על לבו] והא איכא. לרב פפא - משום כיסופא ידידה הוא והא ליתא, או"ד משום בושת משפחה והא איכא. והנה תוס' (סוד"ה ביישו) פי' דלמסקנת הסוגיא הספק נפשט דהוא משום כיסופא ידידה [ולכן יש חילוק בקטן שתלוי אם הוא בר כיסופא או לא], וכן פסק הרא"ש (ח, ז) דבייש ישן ומת פטור (וכ"פ הרמ"א תכ, לה בשם י"א). אך הרמב"ם (פ"ג מחובל ה"ג) פסק שאין גובין הבושת אך אם תפסו הירושין אין מוציאין מידן, וביאר המ"מ שהרמב"ם למד שספק הגמ' לא נפשט (ועי' בלח"מ שהאריך לבאר הסוגיא לפי הרמב"ם). והרי"ף לא הביא כלל סוגיא זו (כן העיר הרא"ש שם), וביאר היש"ש (ח, יח) שהרי"ף נקט כרב ששת בסנהדרין (פה.) שנקט בפשיטות שהמבייש את הישן ומת חייב (ועי' בתוס' שהק' מזה), והיינו משום זילותא או משום פגם משפחה, ולכן הרי"ף סתם שחייב בכל גוונא. [ונמצא שיש ג' שיטות: א. פטור. ב. חייב. ג. ספק].

בהמה, היינו משום ששומת בהמה היא לפי כמה שעומדת לימכר בכל יום, וע"י המכה פוחת דמי מכירתה, וא"כ כל השבת דבהמה כלול בדמי המזיק, וה"נ במי שנועל דלת של חבירו חייב מדין נזק, שהרי אם ירצה להשכיר את הבית השווי יהיה פחות כל הזמן שהבית נעול.

**השומא-** תנן (פג:) שבת רואין אותו כאילו הוא שומר קישואין כו', וע"ע בגמ' (פה:) דבשיבר את רגלו רואין אותו כאילו הוא שומר הפתח (וע"ש בתוס'), ובסימא את עינו כאילו הוא מטחינו בריחים.

**תוס'** (פה:) כ' דכל הנ"ל היינו בסתם בני אדם שאינם בעלי אומנות, אך במי שיש לו אומנות כגון מלמד תינוקות או נוקב מרגליות שמים את השבת לפי מלאכתו, דאל"כ לקתה מידת הדין.

**וב' ביש"ש** (ח, יא) דאם הוא אינו רגיל במלאכה כלל מחמת עשירות או עצלות, אינו חייב בשבת כלל, ולא אומרים דשמא היה עושה מלאכה ועכשיו אם ירצה אינו יכול לעשות, דמשום ספיקא לא משלמינן [ודייק כן מלש' הפס' "רק שבתו יתן" דהיינו שבת שלו שהיה רגיל לעשות בראשונה] (וע"ע במנחת שלמה ב"ק פה: שנסתפק במעין זה ולא הזכיר ד' היש"ש).

**ואם** אחרי שחבל ונתחייב שבת חלה הנחבל במחלה אחרת שנמצא שבין כך היה שובת ממלאכה באותו זמן, פשוט שחייב לשלם גם על אותו זמן, דהחיוב כבר נגמר בשעת מעשה החבלה (וכן הוכיח בגידולי שמואל פה. מהגמ' שם).

## בושת

**הגדר-** הדברות משה (ב"ק סי' נט ענף ב) חקר בגדר חיוב בושת והעלה ג'



הקילה התורה שלא יתחייב אלא במתכוין, ולצד ב' שהמבייש חייב משום שנהנה בזה שביישו, א"כ פשוט מאד שרק באופן שהתכוין הרי הוא נהנה מהביוש. ולצד ג' שהוא חיוב חדש צ"ל שלא חייבתו תורה אלא במתכוין לבייש.

**בח' ר' אריה לייב (סי' עא)** חקר מה הגדר בדין זה, האם הוא דין בעצם המעשה מזיק, והיינו דהדין דאדם המזיק מועד לעולם וחייב אף באונס לא נאמר גבי בושת, ולכן אינו חייב רק על מעשה מזיק שנעשה בכוונה, או"ד באמת הוי מעשה מזיק, אלא דיש דין נפרד בחיוב בושת דבעינן כוונה לבייש.

**ויעו"ש** שתלה בחקירה זו ג' נפק"מ ונציגם בקיצור:

**א.** האם יש חיוב בושת באש (כדמשמע מהרמב"ם פ"ד מנזק"מ ה"ט, אמנם ע"ש בלח"מ), או לא משום שאין שייך כוונה באש (כ"כ רש"י כג. ד"ה לחייבו).

**ב.** בדין דאי' בגמ' (כו.) דבנפל מן הגג ונתהפך ובייש חייב על הבושת, האם איירי דוקא בנפל ברוח מצויה דהמחייב הוא מעשה הנפילה והנתהפך מהני רק לענין שיהא נחשב מתכוין (כן הוכיח מתוס' נג: ומהטור סי' תכא), או דאיירי אפי' בנפל מרוח שאינה מצויה (כדמשמע ברמב"ם פ"א מחובל הי"ב) דהמעשה המחייב הוא רק הנתהפך ובמעשה הזה היה כוונה לבייש.

**ג.** האם דין זה תלוי מה חשוב מעשה לגבי רציחה [כהנידון בנתכוין להרוג את זה

**כוונה** - תנן (פו:) ישן שבייש פטור, נפל מן הגג והזיק ובייש חייב על הנזק ופטור על הבושת שנאמר "ושלחה והחזיקה במבושיו"<sup>כ</sup>, אינו חייב על הבושת עד שיהא מתכוין.

**ובביאור ענין הכוונה** הנצרכת כדי להתחייב בבושת, בס' קונטרסי שיעורים (להגרי"ז גוסטמאן צ"ל, יד, ג) האריך להעמיד שמצינו בזה ה' שיטות (ויעוין שם):

**א.** ש' רש"י - לא בעינן כוונה לבייש או להזיק, אלא רק כוונה לעשות את עצם המעשה.

**ב.** ש' ר"ח - אינו חייב בכוונה על המעשה לחוד, אלא בעינן שיכוין להזיק.

**ג.** ש' המאירי - כנ"ל, אלא דא"צ שהכוונה תהא לרעת הניזק, אלא אפי' אם כיון משום הנאתו והצלת עצמו, הואיל ויודע שבאותו מעשה הוא מזיק ומבייש הר"ז מכיון גמור.

**ד.** ש' הראב"ד - צריך שיכוין לרעתו של הניזק ולא להנאת עצמו.

**ה.** ש' היש"ש - דאם לא נתכוין לבייש אי"ז נחשב כלל ביוש להניזק וממילא אין עליו סיבת חיוב [משא"כ לפי שאר הראשונים הנ"ל ודאי דיש בושת לניזק, אלא דיש גזיה"כ שפטור ע"ז].

**בדברות משה (הנ"ל)** דן לפי ג' הצדדים שנת' לעיל בגדר חיוב בושת מה **הטעם** שחייב רק עם כוונה, שלצד א' שחייב מדין מזיק, כיון שאין בבושת חסרון ממש

**כב.** ע"פ הגירסא שבמשניות, וכפי שהגיהו המהרש"ל הב"ח והתו"ט. והנה התו"ט דייק מהרמב"ם (פ"א מחובל ה"י) שעיקר הלימוד הוא מהתיבות "ושלחה ידה", אך הרש"ש הביא מהגמ' (כו.) שמב' שהלימוד הוא מתיבת "והחזיקה" ע"ש.



שכתבו דאיירי דווקא כשרק כשהבגד אינו על גופו, אך ברק כשהבגד לבוש על גופו חייב שהרי הוא מתבייש בכך.

**גדר התשלומין** אי הוי קנס או ממון- הנה בפשטות מבואר בכמה דוכתי דתשלומי בושת הוו בגדר חיוב ממון ולא קנס<sup>כ</sup>, וממילא אם הודה בזה אינו נפטר כדין מודה בקנס.

**וב"כ** תוס' (כז: ופד: ד"ה קנסא) ע"ד הגמ' שר"נ אמר לרב חסדא שהגבה בושת בבבל 'קנסא קא מגבית בבבל', דלאו דוקא נקט 'קנס', אלא משום דלית ביה חסרון כיס קרי ליה קנס. והרשב"א (כז:): כ' שהוא כעין קנס כיון שנוקי אדם באדם לא שכיחי אדם באדם לא שכיחי ובכה"ג לא עבדינן שליחותיהו.

**הרמב"ם** (פ"ה מחובל ה"ז) ביאר הטעם שהמודה בבושת חייב, דהיינו משום שהבושת לא הגיעה לו אלא בשעה שהודה בפנינו שהוא חבל בו, שהנחבל שלא חבל בו בפני בנ"א אין לו בושת והודאתו בב"ד היא שביישה אותו<sup>כ</sup>. ומבואר לכאור' דבלאו האי טעמא באמת היה פטור, והיינו דנקט הרמב"ם דהוי בגדר קנס (וע"ש במ"מ ובלח"מ).

**אמנם** ובשיטמ"ק (פד:): חידש שיש חילוק בין בושת בלא היזק דהוי ממון, לבין בושת עם היזק דהוי קנס.

והרג את זה] (כדפי' ה"ר ישעיה בשיטמ"ק פו.), או שאפשר לחלק ביניהם (כמבואר בש"י והראב"ד שם), והיינו דדוקא ברציחה בעינן כוונה לעצם הגדרת המעשה, משא"כ בבושת שזה דין נפרד יתכן שאין דינו כרציחה (וע"ש מה שיישב עפ"ז סתירת פסקי הרמב"ם).

**בבגדו ובדברים**- מבואר בגמ' (ב"ק צא. וכתובות סו.) דכל חיוב בושת שייך רק בביישו בגופו, אך בכגון שרקק על בגדו פטור [אמנם עי' בירושלמי (ח, ו) שלפי הפני משה מבואר דפליג דחייב גם בהגיע בבגדו, אך היפה עינים (צא.) מפרש דלא פליג], וכמו"כ אמרי' דבביישו בדברים פטור.

**הרא"ש** (ח, טו) מבאר הטעם משום דכתיב "והחזיקה במבושיו" דמשמע דלא חייבה תורה אלא על בושת גופו ולא בושת דברים או רקק על בגדו. ומבואר לכאור' דהוא מגזיה"כ. אמנם בלש' הגמ' בכתובות (שם) אי' 'בבגדו לית ליה זילותא', ובשיטמ"ק (שם) פי' דאין מזדלל בעל הבגד ברקיקת בגדו, ואם יתבייש בטלה דעתו בהך. אך הביא בשם הרא"ה שכ' דאע"ג דגופיה מתזיל מחמת הרקיקה בבגד, מ"מ כיון דבגד גופיה לאו בר בושת הוא לא מחייב דהא איהו לבגד בייש.

**והנה** בפשטות ברקק על בגדו פטור אפי' כשרקק כשהוא לבוש בבגד וכ"כ המאירי, אמנם הביא בשם מקצת מפרשים

כג. ב"ק ד: דבושת הוי בכלל האבות דרב אושעיא, ומבואר דבממונא קמייירי בקנסא לא קמייירי. וע"ע בסנהדרין (ג.) דחבלות הוו ממונא. וע"ע בכתובות (מא.) ושבועות (לו:): דמשלם בושת ופגם ע"פ עצמו.  
כד. על עיקר ד' הרמב"ם העיר המנח"ח (מט, ז) דהא זה בכלל בושת דברים שפטור. ובאבהא"ז (שם) ובאור"ש (פ"ב מחובל ה"ב) תירצו שע"י שהודה הרי הוא מתבייש מגוף החבלה, ולא שההודאה היא הבושת שחייב עליה. [ולכאור' זה מתאים לפי מה שה' לעיל מהרא"ש דטעם הפטור הוא מגזיה"כ, ולא משום שבמציאות אינו מתבייש].

## בעלות האדם על גופו וחיייו

י"ל"ד האם יש לאדם בעלות ממונית על גופו וחיייו, או שאי"ז בבעלותו אלא זה קנין הקב"ה, ויתכן שיש לחלק בזה בין הגוף -האיברים שנחשב לבעלים ע"ז, לבין הנשמה -עצם החיים שאינו בעלים ע"ז.

ויל"ד בזה בכמה וכמה סוגיות ונידונים<sup>כה</sup> ונציינם בקיצור ודו"ק:

א. האם מותר לחבול בחבירו כשנתן לו רשות לחבול בו<sup>כז</sup>.

ב. האם תשלום נזק בחבלות הוא תשלום על ההיזק הממוני שהפסיד, או שהוא דין תשלום מחודש<sup>כח</sup>.

ג. האם דין הצלת נפשות הוא מדין השבת אבידה, והאם המאבד עצמו לדעת א"צ להצילו כדין אבידה מדעת<sup>כט</sup>.

כה. פולמוס זה נידוש הרבה בדור האחרון, וכמדומה שהראשון שפתח ביסודיות סוגיא זו הוא הגר"ש זווין זצ"ל במאמרו 'משפט שיילוק לפי ההלכה' (ונדפס בספר לאור ההלכה עמ' תג במהדורת תשס"ד) [תורף הנידון הוא האם יש תוקף הלכתי לחוזה שאם הלווה לא יפרע את חובו יקצוץ המלוה ליטרא מבשר הלווה], ששם האריך לייסד ולהוכיח שאין לאדם בעלות על גופו וממילא לא חל כלל התחייבות זו, ואחריו באו ודנו בדבריו ובראיותיו וכו' [הרבה מהדנים בזה הם ביחס לנושאים הלכתיים רפואיים].

כו. עי' בערך 'הכאה' שהבאנו שנחלקו בזה האחרונים. שבשו"ע הרב (הל' גוף ונפש ס"ד) כ' בזה"ל: אסור להכות את חבירו אפילו הוא נותן לו רשות להכותו כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו או לביישו ולא לצערו בשום צער אפילו במניעת איזה אוכל ומשקה (וכ"ה דעת החות יאיר סי' קסג והחזו"א חו"מ יט,ה אלא שהשו"ע ביאר הטעם בזה הנוגע לעיקר נידונו). אמנם המנח"ח (מ' מח, ג) כ' שאין בכה"ג איסור כלל וכו' המנח"ח: 'ואע"פ שלא מצאתי זה מפורש, מ"מ הסברא נותנת כן, כן נראה לענ"ד ברור'.

וע"ע בשו"ת ר"י מיגש (סי' קפו) שכ' שאין הפרש בין מי שמצער חבירו לבין מי שמצער את נפשו, ולסיבה זו אין אדם חייב במה שמודה על עצמו במה שהוא חייב מיתה או מלקות כמי שהוא חייב במה שמודה על עצמו ממון נכוונתו כמש"כ הרב"ז (שיובא בהערה להלן) דכיון שאין האדם בעלים על גופו וחיייו, לכן אין שייך ע"ז דין הודאת בע"ד.

כז. ראה בערך 'חבלות' מש"כ בענין זה, שברמב"ם (פ"ה מחובל ה"ו) מבואר שתשלום הנזק בחבלות הוא בגדר 'קנס'. וכן הגר"ח (הל' טוען ונטען) כ' שלא שייך בזה חיוב תשלומי נזקין דעלמא, והבאנו שם כמה הסברים בביאור הענין, והגר"ש זווין (שם) ביאר ע"פ יסוד זה דגוף האדם אינו שלו ע"ש. ולפי"ז ביאר גם למה אין שוויות עצמית לאיברים ורק שמים אותו כעבד הנמכר בשוק וכו' ע"ש.

כח. הנה אי' בסנהדרין (עג). שלומדים דין אבדת גופו [כגון נטבע בנהר שצריך להצילון מ"השבותו לו" אלא דמהתם הו"א שא"צ לטרוח ולשכור כדי להצילו, ולכן צריך מקור נוסף מ"לא תעמוד על דם רעך". וחידיש המנח"ח (מ' רלו, ב בקומץ המנחה) שאם אחד מאבד עצמו לדעת ויכול אחר להצילו, אינו מצווה על העשה ד"השבות" כי העשה דהשבת אבידה אינה נוהגת באבידה מדעת, ואף בלאו ד"לא תעמוד על דם רעך" אינו מוזהר, דאם מוזהר למה הגמ' לא אמרה שלכן איצטריך ללאו [סיים המנח"ח 'כן נראה לי ברור'] (ועי' בעיני יעקב יומא לה: שג"כ נקט כהמנח"ח) אמנם בכמה ראשונים ואחרונים מצינו דפשיטא להו להיפך דיש מצוה להצילו. [והגר"ש זווין (שם) התבטא בחריפות ע"ד המנח"ח: ודאי שישקע הדבר ולא יאמר, וחי' לומר...] וכן העיר הכלי חמדה (כי תצא סי' י אות ב) על המנח"ח שבשו"ת מהר"ם מרוטנברג (סי' לט) מבו' דפשיט"ל שחייב להצילו. וביאר הכלי חמדה הטעם: 'דאין לדמות גופו לממונו, דאדם בעה"ב על ממונו ויוכל לעשות בהן מה שירצה. אמנם על גופו ונפשו אין אדם בעלים עליהם ולא מהני רצונו, ע"ש עוד. וכן עי' בקובץ תשובות (ממין הגרי"ש אלישיב זצ"ל, ח"א סי' קכד) שתמה על המנח"ח ע"ש. ובהערות מכון י-ם ביארו דהמנח"ח אזיל לשיטתו (מ' לד ומה עי' להלן) דס"ל שיש לאדם רשות על גופו].

- ד. האם איסור גניבת נפשות הוא אותו איסור כגניבת ממון או שהוא איסור עצמי<sup>כט</sup>.
- ה. האם איסור רציחה הוא איסור שבין האדם לחבירו או בין האדם למקום<sup>ל</sup>, ונפק"מ אם מאבד עצמו לדעת עובר על לא תרצח<sup>לא</sup>.
- ו. האם חיוב מיתת הרוצח הוא משום תביעת הנרצח או שהוא חיוב כלפי שמיא<sup>לב</sup>. ויל"ד האם שייך מחילת הנרצח [כגון שעשאו גוסס ומחל או שקם לתחייה ואמר שמוחל]<sup>לג</sup>.
- ז. האם שייך שאדם ימכור או יפקיר את גופו<sup>לד</sup>.

כט. עי' בביאור הגרי"פ על הר"ס ג (ריש ל"ת צא) שהעמיד בזה מחלו' ראשונים אם מונים אותם במנין המצוות כלאו א' או כב' לאוין.

ל. עי' מנח"ח (לד, יד) שהיא עבירה שבין אדם לחבירו, ולכן לענין תשובה צריך שירצה את חבירו ע"י שיעמיד י' אנשים על קברו וכן עי' בביאור המהרש"ל על הסמ"ג, (ל"ת קצח) ובמנח"ח (תקכא, ג) שמבו' כן דהוי חיוב של בין אדם לחבירו, ולכן כ' שרק בחיוב מיתה של רצח שייך הלאו ד"לא תחוס עינך", משא"כ במחוייבי מיתות שבין האדם למקום (וכן אפשר לדייק מהרמב"ם פ"כ מסנהדרין ה"ד). וכן מבואר ברשב"א (כתובות ל:) שחילק בין חיוב מיתה של חילול שבת שהוא נענש על העבירה והוי חיוב מיתה לשמים, לבין חיוב מיתה של רוצח שהוא חיוב מחמת שהרג את חבירו, ובהא אמרי' דכיון דהוי מיתה לזה ותשלומין לזה חייב. וע"ע בהערות להלן.

לא. המנח"ח (שם, ח) לשיטתו כ' דהמאבד עצמו לדעת אינו בכלל לאו דלא תרצח אלא רק חייב מיתה ביד שמים [משום "אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש"]. אמנם העיר בגליון הגרי"פ פערלא שבפסי"ר (ר"פ כה) דרשין לא תרצח - לא תרצח.

לב. עי' בשיעורי ר' שמואל (מכות ב. אות כא) שייסד דגדר חיוב רוצח הוא משום תביעת הנרצח, ועל כן יש לו גדר של תובע ובעל דין, ע"ש שהוכיח כך מהראשונים [אמנם אכתי י"ל דיש עוד דין שמחוייב כלפי שמיא]. וכן מצאתי במדרש עשרת הדברות (אוצר המדרשים עמ' תנז) וז"ל "ולעת"ל יעמוד ההרוג לפני הקב"ה ויתחנן לפניו ויאמר: רבש"ע אתה יצרתני כו' ועמד זה ואיבד יצירה אשר יצרת, רבון כל העולמים נקמני מרשע זה שלא חס עלי, באותה שעה כו' ויראה ההרוג נקמתו ממנו ויראה וישמח".

לג. הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ג תחילת פמ"א) כ' וז"ל: "...אמנם ההורג לבד לחזור חטאתו אין מקילים לו כלל, ולא יקח ממנו כופר וילארץ לא יכופר לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו", ומפני זה אילו היה הנהרג שעה אחת או ימים והוא מדבר ושכלו טוב ויאמר 'הניחו הורגי הנה מחלתי וסלחתי לו' אין שומעים לו, אבל נפש בנפש בהכרח... שאין בכל חטאות האדם יותר גדול מזה".

ובעי"ז כ' הרמב"ם (פ"א מרוצח ה"ד): 'ומוזהרין ב"ד שלא ליקח כופר מן הרוצח ואפילו נתן כל ממון שבעולם ואפילו רצה גואל הדם לפוטרו, שאין נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם אלא קנין הקב"ה' כו'.

לד. הנה בפשטות מבואר בדין עבד עברי דאין אדם יכול למכור גופו לגמרי לאחר (ועי' מש"כ בתחילת ערך 'עבד עברי'). וגם מה שיכול למכור עצמו לעבד עברי הוא מחידוש התורה שנתנה לו רשות לכך כמש"כ הרמב"ם (ריש הל' עבדים) ע"ש. וראיתי בס' קונטרסי שיעורים (קידושין שיעור טו) שדקדק מהרמב"ם שחלוק מכירת עבד המוכר עצמו מכל קנייני מכל קנייני מקח וממכר, שבכל הקנינים המוכר הוא בעלים גמורים על הממכר ובידו וברשותו לעשות בנכסיו מה שירצה, משא"כ בגופו של אדם אין לאדם בעלות ממונית על גופו, אלא רק כפי הרשות שנתנה לו תורה. וע"ש שדקדק גם מהתו"כ דמה שאינו יכול למכור עצמו לגמרי אינו 'איסור', אלא דאין לו בעלות ממונית על גופו. וע"ש עוד מה שביאר עפ"ז.

והנה בגמ' ב"ק (לא:): מקש"י אהא דאמרי' דגוף האדם הוי בור, דלפי רב שאינו חייב משום בור אא"כ הפקיר את התקלה מאי איכא למימר. ובפשטות מוכח מקושיית הגמ' דלא שייך שהאדם יפקיר את גופו. אמנם ע"ש בלש' רש"י (ד"ה אלא לרב) שפי' "בשלמא ממון איכא למימר דמפקיר, אלא גוף מי מפקיר", ומשמע שבעצם שייך הפקר על גופו אלא שבדרך כלל אדם רגיל לא מפקיר עצמו [וקצ"ב לפי"ז קו' הגמ' דאפשר לאוקמה בכה"ג שהפקיר, וצ"ל שזה דוחק]. וכן ע"ש ברש"י (ד"ה מאי לאו) דמשמע ששייך שאדם

ח. האם אדם יכול לחייב את עצמו ע"פ הודאתו בחיוב מיתה ומלקות<sup>ל</sup>.  
 חיוב להמיתו אי אפשר להורגו כדין ספק ממון שהמוציא מחבירו עליו הראיה<sup>ל</sup>.

ט. אם האדם מוגדר כ'מוחזק' על חייו ובספק י. האם אדם יכול למכור את אבריו<sup>ל</sup>.

יפקיר את גופו. ושוב מצאתי בס' מנחת יהודה (להגרמ"י ליפקוביץ זצ"ל ב"ק שם) שתמה כן על רש"י [ובהוספות שבסוה"ס (אות יב) הביא שכן העיר מרן הגר"ח זצ"ל בגליון גמרתו].  
 וע"ע ברדב"ז (פ"ט ממלכים ה"ד) שביאר בגדר היתר הריגת הרודף "דכיון שהוא רודף הפקיר עצמו למיתה שהרי יודע הוא שהנרדף יעמוד על נפשו" [ולכאן יל"ע שבפשוטו הרדב"ז סותר את דבריו (בהל' סנהדרין) שיובאו להלן בהערה. ושו"ר בס' לאור ההלכה (עמ' תכו) שהביא הגר"ש זווין שמכח דברי הרדב"ז אלו הקשה הרב שאול ישראלי (בספרו עמוד הימיני סי' טז פ"ה אות טז) על יסודו שהוכיח מהרדב"ז (בהל' סנהדרין) שהאדם אינו בעלים על גופו, ואילו כאן (בהל' רוצח) מוכח ברדב"ז שהאדם יכול להפקיר את גופו ולהתיר עצמו למיתה. [ומתוך כך רצה לחדש שיש ב' שותפים בנפש האדם, הקב"ה והאדם ע"ש].  
 וע"ש מה שביאר הגר"ש זווין בכוונת הרדב"ז (וע"ע בחי' הגר"י הל' רוצח מה שביאר בגדר חיובא דרודף).  
 וע"ע בקובץ תשובות מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל, ח"א סי' קכד) שנקט בפשיטת דאדם אינו יכול להפקיר את עצמו ע"ש.

לח. הנה הרמב"ם (פי"ח מסנהדרין ה"ו) כ' "גזירת הכתוב היא שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודיית פיו אלא על פי שני עדים וכו'" כללו של דבר גזירת מלך היא ע"ש. וכ' ע"ז הרדב"ז ז'אין אנו יודעים הטעם. ואפשר לתת קצת טעם, לפי שאין נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקב"ה שנאמר (יחזקאל יח, ד) "הנפשות לי הנה", הלכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו, ומלקות פלגו דמיתה הוא, אבל ממונו הוא שלו, ומשום הכי אמרינן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, וכי היכי דאין האדם רשאי להרוג את עצמו כן אין אדם רשאי להודות על עצמו שעשה עבירה שחייב עליה מיתה לפי שאין נפשו קניינו<sup>ל</sup>.  
 [וסיים הרדב"ז: ועם כל זה אני מודה שהיא גזירת מלכו של אדם ואין להרהר, וכדבריו מצינו להדיא בשו"ת ר"י מיגש (סי' קפו, ה') בהערה לעיל].

[וע"ע בש"ש (ו, ו) ש' דבעלים אין להם נאמנות אלא בקנין כספם ולא על עצמן ממש, ויל"ד אם זה קשור לגידוננו].

לו. הנה בביאור הדין דקיי"ל ד'ספק נפשות להקל' ש"י רש"י (כתובות טו. ב"ק מד: וסנהדרין עט.) ורשב"ם (ב"ב ג:) שהוא משום דכתיב "והצילו העדה". אך תוס' (ב"ב ג:) חלק ע"ז – דבלא"ה נמי לא קטלי מספיקא דאפי' ממונא לא מפקינן מספיקא. ומבר' תוס' ס"ל דגם בנפשות שייכת סברת 'המוציא מחבירו עליו הראיה'. ובדעת רש"י ורשב"ם יל"ב דפליגי ע"ז וס"ל דאינו נחשב מוחזק על גופו וחיו. והנה בש"ש (ד, ח) הביא ק' בשם אחיו (בעל הקוה"ס) היכי אזלינן בדיני נפשות אחר הרוב, מאי שנא מממון דלא אזלינן בתר הרוב משום שחזקת הממון מסייעת למיעוט, וא"כ אף בד"נ נימא דחזקת הגוף תסייע למיעוט, ואם גופו נידון ליהרג ע"י רובא ממונו לא כ"ש, [וכ' ע"ז הש"ש שהיא קושיא עצומה, וע"ש מש"כ בזה].

וב' ע"ז בקובץ ביאורים (להגרא"ו, בהערות על הש"ש אות כד) וז"ל: 'ולי נראה דל"מ, דלא שייך מוחזק אלא בטענות ותביעות שבין אדם לחבירו, אבל בדינים שבין אדם למקום לא שייך כלל לומר שהאדם מוחזק בעצמו, שהלא הקב"ה יותר מוחזק באדם מהאדם בעצמו. וגדולה מזו כ' בקצוה"ח בכמה מקומות דעבד כנעני אינו נקרא מוחזק לגבי אדונו, ומכ"ש שהאדם אינו נקרא מוחזק לגבי המקום ב"ה שבידו וברשותו הוא בכל רגע' עכ"ל (וכ"כ גם בקונטרס דברי סופרים ה, ב).

וע"ע בקוב"ש (ב"ב אות רכג ע"ד התוס' הנ"ל) שביאר במחלו' התוספותים (ב"ק כז: וסנהדרין ג:) האם מהני רוב גמור בדיני ממונות כמו בדיני נפשות או לא, שנחלקו האם שייך דין מוחזק בנפשות או לא ע"ש.

לז. נידון זה נוגע לענין מכירת כליה, ביציות וכדו'.

הנה הגר"ש זווין (לאור ההלכה עמ' תי) כ' ע"פ שיטתו שייסד שאין החיים שלו כלל – שאם הוא מוכר או נותן או ממשכן את בשר גופו לחתיכה ולקציצה למי שהוא הרי זה כאילו מקנה דבר שאינו שלו שאין הקנין נתפס כלל.

אביהם לאחר מותו<sup>ל</sup>.

יא. האם יורשים יכולים למכור את גופת



## ששים! - מי יודע?

לרגל גליון ה- ששים! של הקובץ 'מנורה בדרום'!

בענין ומהות המספר 'ששים'

תנ"ך

ש"ס: זרעים, מועד, נשים, נזיקין, קדשים, טהרות.

והג"ר זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל (קובץ זכרון עטרת שלמה תשנ"ז ח"ב עמ' נה) הביא את דבריו, והעיר שדבריו אמורים כלפי אופן שאין לקונה שום תועלת, ולכן לא שייך קני, אך אם יש תועלת לקונה בזה י"ל שחל הקנין. אמנם ראיתי שנשאל הגר"י זילברשטיין שליט"א (שיעורי תורה לרופאים ח"ב סי' קלד, מאה שערים סי' רלד) לענין תרומת כליה והשיב בסגנון שונה שאף לסוברים שגוף האדם אינו שלו, שלפי"ז אינו יכול למכור את אבריו, מ"מ כיון שיכול לתרום הכליה משום הצלת נפשות, אך אינו מחוייב לתרום תרומה כה נכבדה כדי להציל את זולתו (כמב' בפ"ת יו"ד סי' קנז סקט"ו ע"ש), ממילא יכול לדרוש על כך שכר [ע"ש שלמד מהביאור] (סי' לח) שכ' שגם בכה"ג שעושה גם בשביל שכר נחשב עוסק במצוה. ולכא' לפי דבריו זה שייך רק במקום פקוח נפש ולא באבר שאין בו פיקו"נ. גם בשו"ת מנחת אשר (ח"א סי' קכב) נשאל ע"ז, והשיב כעין דברי הגר"י שליט"א שהתשלום אינו תמורת עצם האבר, אלא רק כפיצוי על הסתכנות וסבל של התורם.

ולכא' יל"ד בכ"ז עור, דאף אי נימא שאין לאדם בעלות על גופו, מ"מ לאחר שהאבר נפרש ממנו שפיר הוי ממונו ויכול למכור [וצ"ע אם יצטרך לעשות ע"ז מעשה קנין לאחר שהאבר פרש ממנו], ושו"ר שכ"כ הג"ר שמואל אליעזר שטרן שליט"א (במכתב שהודפס בס' רץ כצבי, פוריות ח"א עמ' שמו), וביאר בזה באופן מחודש, שיסוד הטעם שאין האדם בעלים על גופו, היינו משום דגופו של האיש הישראלי הוא בגדר קדושת הגוף - קדושת ישראל, ולכן אין שייך בו מושג של בעלות ותפיסת קנין, והוא כעין בהמה של הקדש שיש עליה קדושת הגוף, שלדעת הרבה אחרונים אין להקדש בה דין קנין ממוני, דקדוה"ג מבטלת תורת הקנין. וכל זה שייך כשהוא חלק מגופו של האיש הישראלי ודין הקדושה חופפת עליו, אך כשהאבר נפרש ממנו, מסתבר שאין ע"ז קדושת ישראל ושפיר שייך בה מכאן ואילך תורת קנין ומכירה וכדו'. אמנם סברא הפוכה מצאתי בס' בנין אב (לר' אליהו בקשי דורון זצ"ל, ח"ג סי' נג) שאף לסוברים שיש לאדם בעלות על גופו, מ"מ כשהאיבר ניטל או מת הרי הוא נאסר בהנאה וחל עליו מצות קבורה, ובזה מוכח שהתורה הגדילה את בעלותו רק לזמן שהאיבר חי. וכמו"כ אין היורשים זוכים בגופת המת.

(וע"ע להלן ובס' רץ כצבי שם סי' ח שהאריך בכ"ז).

לח. כ' האגר"מ (יו"ד ח"ג סי' קמ בתשובה לשאלה שנשאל מלשכת נשיא ארה"ב) שע"פ דין התורה שקבלו חז"ל איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה שקיבלנו מסיני, אין שום אדם בעלים על גופו לצוות שיעשו בגופו ואפילו רק באבר אחד מאבריו שום דבר. אף לא לצורך השגת ידיעה לעניני רפואה, וכ"ש שבניו וקרוביו אינם בעלים ע"ז וכ"כ בחשוקי חמד (ב"ק צ: עמ' תצו).

מודרשים

שונות

מענייני גיל ששים

ששים אלף

ששים רבוא (שש מאות אלף)

ששים אלף רבוא (600,000,000 = שש מאות מליון)

### בענין ומהות המספר 'ששים'

דרך הש"ס בהרבה מקומות לנקוט מספר ששים [שיתין] והוא לאו דוקא (רש"י שבת צ: ב"ק צב: סנהדרין ז. ותוס' מו"ק כח. ב"ק צב: וב"מ קז:).

**ופעמים** מצינו שנקטו במספר ששים כגוזמא, ופעמים נקטו ששים והכוונה הרבה יותר מששים.

**והנה** ברש"י (סנהדרין ז.) מבואר שגם בלשון הפסוקים אומרים כלל זה דששים לאו דוקא<sup>ל</sup>, אך המהרש"א (שם) העיר על דבריו שהוא דחוק, דלא אמרו כן רק בלשון תלמוד דדרכו למינקט ששים.

**והביאור** בענין זה הוא שהמספר ששים מבטא את ענין הריבוי. וכ"כ המהר"ל (באר הגולה באר החמישי, וכן עי' בספריו - חי' אגדות ב"ב עג:; תפארת ישראל

פי"ז ופמ"א, גבורות ה' פ"ח ופי"ב, נצח ישראל פ"ו, אור חדש פ"ה<sup>ב</sup>) 'כי מספר ששים הוא מספר שלם כללי, ולפיכך זה המספר נמצא בכל מקום על רבוי, ומטעם זה דין 'ביטול ברוב' הוא בששים, כי הוא מספר כללי שלם ואם יתווסף עליו אחד אינו נחשב תוספת עליו, אלא ביחד בטל אצל מספר הכללי ואינו מוסיף עליו<sup>מא</sup>.

**והרחיב** המהר"ל (גבורות ה' פרק יב) לבאר בזה עוד [לבאר המ"ד שהיו יולדות ששים בכרס אחד (שמו"ר א, ח)] וז"ל: כי מספר ששים מסוגל לישראל, לכך זכרו חכמים מספר ישראל ששים רבוא ביוצאי מצרים. וזה כי אף על גב שמספר ששה הוא כולל כל הצדיקין, הנה השלימות הגמורה על ידי ששים נעשה, וזה כי כל צד יש לו התפשטות באורך וברוחב, וכל התפשטות באורך וברוחב על ידי ששים, כי כל אורך

---

לט. שכ"כ על הפסוק "הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים סביב לה".  
מ. ודבריו מובאים להלן.

מא. וכענין כ' התורת חיים (ב"ק צב: וכן בב"מ ל:): שיתין רהיטי רהוט. אורחא דש"ס בהכי כמו שכתבו התוספות דכל היכא דבעי ש"ס למינקט מספר רב נקט שיתין. וטעמא נראה, לפי שכל דבר בטל בששים, דהכי ילפינן מזרוע בשלה, והיינו דאיתא בפרק הרוואה (ברכות נז:): חמשה אחד מששים אש אחד מששים לגהינם דבש אחד מששים למן וכו', כלומר מתיקת הדבש המצוי לפנינו בטל לגבי מתיקת המן ואינו נחשב לכולם, וכן חום אש שלנו בטל לגבי חום אש של גיהנם, ולכך נקט שהן אחד מששים דכל דבר בטל בששים, והיינו דקאמר 'שיתין רהיטי רהוט ולא מטו לגברא דמצפרא כך', כלומר דפת שחרית מעליא להווא גברא כל כך שאינו בטל אפילו לגבי ששים אנשים שאינם יכולים להגיעו, אף על גב דכל דבר בטל בששים. וכן 'שיתין תכלי מטייה לככא' דבסמוך אתי לאשמעינן שכל כך הרבה מכאובות מגיעין אותו עד דהווא תכלא המצוי לפנינו דהיינו חד תכלא שרגיל להיות, בטל לגבי הנך תיכלי. וכן 'שיתין מני דפרזלא תלו ליה לבקי בקורנסיה' אתי נמי לאשמעינן שכל כך הרבה מני דפרזלא תלו ליה עד דחד מני דפרזלא בטל לגבי הנך, וכן יש לפרש בכולי ש"ס.

פסוקים. כי התחלה ויסוד אלו הששים הם שלשה. והדברים האלו הם אמת ברור למי שמבין דברי חכמה.

**וע"ע** בשפתי חיים (אמונה ובחירה, אגדות חז"ל מאמר ג, עמ' תכא ואילך) שהרחיב לבאר בדרך המהר"ל, שדברי חז"ל הנראים כהגזמה, הכוונה שחז"ל דיברו מצד המהות הרוחנית ולא מצד המציאות הגשמית.

**ויש** שביאר<sup>מב</sup> במה שמספר ששים מסמל את ענין הריבוי, דהיינו משום שהוא כנגד אות ס' שהוא עגול בלא קצה וגבול.

**עוד** המהר"ל (בח"א סנהדרין ז.)<sup>מב</sup> כי ששים הוא מן מידת הגבורה, וזה המספר שייך לו.

### תנ"ך

• יצחק היה בן ששים שנה בלידת יעקב ועשו (תולדות כה, כו).

• והיה ערכך הזכר מבין עשרים שנה ועד בן ששים שנה והיה ערכך חמשים שקל כסף בשקל הקודש. ואם נקבה היא והיה ערכך שלשים שקל. ואם מבין ששים שנה ומעלה אם זכר והיה ערכך חמשה עשר שקל, ולנקבה עשרה שקלים<sup>מב</sup> (בחקותי כז, ג-ז).

נעשה על ידי שלש נקודות שהם הראש והאמצע וסוף כמו שהתבאר למעלה, וכאשר תעשה אורך ורוחב כגון זה [מצייר בשלש נקודות בשלש שורות] הרי הם תשעה, ועוד אחד נבדל לעצמו, שעל ידו נעשה החלקים אחד ומתחברים יחד, וכל זמן שאין העשירי, הם מחולקים בחלקים, והעשירי הזה הוא נבדל מכל החלקים לעצמו והוא מאחד את כולם, דמיון הנקודה שבעיגול שהוא נבדל מן העיגול עצמו, מחבר כל העיגול, לכך כל התפשטות אורך ורוחב הוא עשרה, וכן בכל השש צדין, הרי לך ששים... [ולפיכך סובר כי היו ששים בכרס אחד].

**ובסגנון** אחר כ' המהר"ל (נצח ישראל פ"ו) כי מספר ששים, יסוד התחלת המספר הזה הוא ששה, בעבור כי העשרה נחשבים כמו אחד, שהרי אתה מונה עשרה עשרים שלשים ארבעים וחמשים, כמו שאתה מונה אחד שנים שלשה ארבעה. לכך מספר ששים נכללים במספר ששה. ומספר ששה נכללים במספר שלשה, שהם כפולים. כי מספר ששה הם כנגד ששה קצוות, אשר הם המעלה והמטה, צפון דרום, מזרח מערב. ואלו הם זוגות, כמו שמבואר. ולכך שלשה מן מספר ששים הם כפולים, כי יסוד מספר ששים הם שלשה, והם כפולים. מזה תבין שיש בברכת כהנים ששים אותיות, ושלשה

---

**מב.** ראה בס' מגיד תעלומה (-לרבי צבי אלימלך שפירא מדינוב בעל הבני יששכר, ברכות נח:) העתקנו דבריו להלן (ע"ד הגמ' בברכות שם).

**מג.** על הגמ' שם - א"ר שמואל בר נחמני אר"י לעולם יראה דיין עצמו כאלו חרב מונחת לו בין ירכותיו וגיהנם פתוחה לו מתחתיו, שנאמר "הנה מטתו שלשלמה ששים גברים סביב לה וגו' מפחד בלילות" - מפחדה של גיהנם שדומה ללילה. וביאר המהר"ל: כלומר, שהדיין קרוב אל השם יתברך כי הדיין נקרא גבור שיש בידו חרב שהוא על משפט, כמו שאמר כלם אחוזי חרב. ומה שאמר "ששים גבורים", כי ששים הוא מן מידת הגבורה, וזה המספר שייך לו, כמו שמבואר זה במקום אחר עכ"ל.

**מד.** הרמב"ן (במדבר כו, סד) מבאר שמבין עשרים עד בן ששים שנה הם עיקר ימי האיש ואז הוא יוצא צבא בישראל ע"ש. וכן ביאר האלשיך: אמנם הנה עיקר זמן האדם הוא מבין עשרים עד בן ששים, כי כבר יש בו מקרא ומשנה ומצות וחופה, והוא בר עונשים, והוא בעיקר כחו לעסוק בתורה ומצות כי כבר הוא בן



- קרבנות הנשיאים בסך הכל היה: אילים ששים עתודים ששים כבשים בני שנה ששים<sup>מה</sup> (נשא ז, פח).
- ונלכד את כל עריו בעת ההיא לא היתה קריה אשר לא לקחנו מאתם ששים עיר כל חבל ארגוב ממלכת עוג בבשן (דברים ג, ד).
- חות יאיר בן מנשה אשר בגלעד לו חבל ארגב אשר בבשן ששים ערים גדולות חומה ובריה נחשת (יהושע יג, ל, מלכים-א ד, יג ו דה"א-ב, כג).
- ויהי לחם שלמה ליום אחד... וששים כר קמח (מלכים-א ה, ב).
- והבית אשר בנה המלך שלמה לה' ששים אמה ארכו (מלכים-א ו, ב).
- נבוזראדן הגלה ששים איש מעם הארץ הנמצאים בעיר (מלכים-ב, כה, יט וירמיה נב, כה).
- על בית המקדש השלישי כתוב: ויעש את אילים ששים אמה (יחזקאל מ, יד).
- הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים סביב לה מגבורי ישראל<sup>מי</sup> (שיר השירים ג, ז).

עשרים לרדוף, נמצא כי כל עיקר האדם הוא בזמן ההוא, על כן בו התחיל כי הוא העיקר ונדרו גדול מכל השאר, ע"ש עוד. וכ"כ המהרא"ל צינץ (אבות ה, כא – הבאנו דבריו להלן).  
אמנם באבן עזרא כ' שדעת רבים שהחילוק בשיעור הערכין לפי הגיל הוא גזירת מלך.  
מה. י' במדרש (במדב"ר יד, יח) בזה"ל: א. כנגד ששים רבוא [מספר ישראל היוצאים ממצרים (עץ יוסף)].  
ב. וכנגד סוד שחשבונו ששים [ע"י במפרשי המדרש שדנו בביאור הכוונה]. ג. וכנגד "ששים המה מלכות".  
ד. וכנגד בית שני שנבנה ששים על ששים (עזרא ו, ג) – "רומיה אמין שתין פתיה אמין שתין". ה. וכנגד אלישע שימש לישראל ששים שנה. ו. וכנגד "ששים עיר כל חבל ארגוב" (דברים ג, ד). ז. "ויצחק בן ששים שנה". ח. וכנגד אותיות שבברכת כהנים ששים שנא' (שיר השירים ג, ז) "ששים גבורים סביב לה", קרבן כל נשיא ונשיא היה מן השלמים מן שלשה המינים ט"ו ט"ו כנגד פסוק יברכך ה' שהוא ט"ו אותיות כל מין ומין היה של ה' ה' כנגד אותיות ה' שיתר כל פסוק ופסוק על של חבירו ה' אותיות כיצד פסוק יברכך הוא של ט"ו אותיות, יתר עליו הפסוק יאר ה' ה' אותיות שהוא מן ה' אותיות, יתר עליו ישא ה' על פסוק יאר ה' אותיות שהוא מן כ"ה אותיות, ולפי שחזרתם ברכת כהנים שלום – "וישם לך שלום", לכך הקריבו שלמים כנגדם.

מו. הנה רש"י (סנהדרין ז:) פ"י ע"ז: 'תלמידי חכמים, וששים לאו דוקא'. ובמהרש"א העיר דהוא דחוק, דלא אמרו כן 'לאו דוקא' רק בלשון התלמוד דדרכו למנקט ששים (ע"י מש"כ ע"ז בתחילת המספר). אכן ביבמות (קט:) ביאר רש"י דבריו יותר, דקאי אביהמ"ק ששם לשכת הגזית, ולכן כתב דששים לאו דוקא, שהרי היו שם ע"א דינינים. ותוס' (יבמות שם) השיגו עליו דא"כ למה באמת לא קאמר ע' או ע"א גבורים, ולכן פירשו דקאי אששים ריבוא ישראל. ובס' מרגליות הים (סנהדרין שם) תירץ את רש"י ע"פ הירושלמי דמלבד העשרה שהם שומרי הסף ורואי פני המלך היו ששים איש מעם הארץ והם הששים דהכא וע"ש עוד. ובאמת כן מפורש בששהש"ר (פרשה ג אות ג) וז"ל: הנה מטתו מוטתו ושבתיו שלשלמה מלך שהשלום שלו ס' גבורים אלו ס' איש מעם הארץ מגבורי ישראל אלו י"א אנשיו וכו' הרי ע"א וכו' ע"ש.  
וכתב המהר"ל כלומר שהדיין קרוב אל הש"י כי הדיין נקרא גיבור שיש בידו חרב שהוא על משפט, ומה שאמר ששים גבורים, כי ששים הוא מן מדת הגבורה וזה המספר שייך לו כמו שמבואר במקו"א (נתיב הדין פ"ה).

והנה במדרש (במדבר רבה פרשת נשא יא, ג וכן בששהש"ר ג, ו) יש על פסוק זה אריכות רבה, ונביא את תורף הדברים (וע"ש עוד):

א. ר' שמעון בן יוחאי תר ליה בשלמה. "הנה מטתו שלשלמה" - זה שלמה המלך, "ששים גבורים סביב לה" שהיו ששים גבורים סובבים מטתו בלילה, והן היו מגבורי ישראל, כלם אחוזי חרב מלומדי מלחמה, למה היה עושה כן, "מפחד בלילות", שהיה מתיירא מן הרוחות שלא יזיקוהו כר', עד שלא חטא שלמה

- ששים המה מלכות ושמונים פלגשים ועלמות אין מספר<sup>12</sup> (שיר השירים ו, ח).

היה רודה בשירים ובשירות והיה מושל על השדים, שנאמר "עשיתי לי שרים ושרות" וגו' כו', כיון שבנה ביהמ"ק וכל המעשה של אשמדאי, וכיון שחטא טרדו אשמדאי ולאחר שחזר למלכותו היה פחדו עליו, והביא ששים גבורים שהיו משמרים את מטתו, הה"ד "מפחד בלילות" שהיה מתפחד מן הרוחות.

ב. רבנן פתרי קרא ביוצאי מצרים. "הנה מטתו", מטותיו ושבתיו כמה דתימא (חבקוק ג) שבועות מטות, "שלשלמה", למלך שהשלוש שלו, "ששים גבורים", אלו ששים רבוא שיצאו ממצרים מבין עשרים שנה ולמעלה, "מגבורי ישראל", אלו ששים רבוא שיצאו ממצרים מבין עשרים שנה ולמעלה, כולם אחוזי חרב מלומדי מלחמה איש חרבו על ירכו, שבשעה שאמר להם משה כך אמר אלי הקדוש ברוך הוא סונטימוס (שמות י"ב) "וכל ערל לא יאכל בו", מיד כל אחד ואחד נטל חרבו על ירכו ומל עצמו כו'.

ג. רבי יונתן פתר קרייה בסנהדריות. ... "ששים גבורים סביב לה" אלו ששים עם הארץ שנאמר (מלכים ב, כה) "וששים איש מעם הארץ הנמצאים בעיר", "מגבורי ישראל" להביא אחד עשר איש הרי שבעים ואחד סנהדרין, ומאי נינהו אחד עשר איש כו'.

ד. ר' שמלאי פתר קרייה במשמרות. ... "ששים גבורים סביב לה" אלו כ"ד משמרות כהונה, וכ"ד משמרות לוי, וי"ב מחלוקות, "מגבורי ישראל" להביא שאר העם שהיו עומדים בירושלים, סנהדרין ובתי דינין ותלמידים, ו"כולם אחוזי חרב" כמה דתימא (תהלים קמט) "וחרב פיפיות בידם", "מלומדי מלחמה" זו מלחמתה של תורה כמה דתימא (במדבר כא) "בספר מלחמות ה'" כו'.

ה. ר' ביבי בשם ר' אלעזר פתר קרייה בברכת כהנים. ... "ששים גבורים סביב לה" אלו ששים אותיות שבברכת כהנים (וכן ע' במדבר רבה פר' קרח יח), "מגבורי ישראל" שהם מגברים את ישראל, א"ר עזריה דברים שהם נזכרים בגבורה, ששמו של הקדוש ברוך הוא נזכר בכל אחת ואחת, יברך ה' וישמרך יאר ה' ישא ה', "כלם אחוזי חרב מלומדי מלחמה" שהם נלחמים כנגד כל פורעניות שבתורה, "איש חרבו על ירכו" שאפי' אדם רואה בחלומו כאלו חרב מחתכת בירכו מה יעשה, ישכים לבית הכנסת ויעמוד לפני הכהנים וישמע בברכת כהנים ואין דבר רע מזיקו, לפיכך מזהיר את הכהנים ואומר להם כה תברכו וגו'.

מז. מצינו במדרשים כמה וכמה דרשות ע"ז:

א. ר' יצחק פתר קריה בפרשיותיה של תורה "ששים המה מלכות" אלו ששים מסכתיות של הלכות (שהש"ר ו, יד, וכן במד"ר יח, כא ומדרש תנחומא קרח סי' יב ועוד). נראה להלן שהארכנו על ענין זה.

ב. ר' יודן בר' אלעאי פתר קרייה בעץ חיים ובגן עדן, ששים המה מלכות, אלו ששים חבורות של צדיקים שיושבות בגן עדן תחת עץ החיים ועוסקות בתורה כו' (שהש"ר ו, יד).

ג. רבנן פתרי קרייה ביוצאי מצרים, ששים המה מלכות, ששים אלו ששים רבוא שיצאו מבין עשרים שנה ומעלה, ושמונים פלגשים, אלו שמונים רבוא שיצאו ממצרים מבין עשרים שנה ולמעלה, ועלמות אין מספר אין קץ וסכום לגרים (שהש"ר ו, טו, וכע"ז במכילתא דרבי ישמעאל בשלה - מסכתא דשירה פרשה ט).

ד. ששים המה מלכות. זה אברהם ויוצאי ירכו (מדרש זוטא - שיר השירים ו, ח). וכן פירש"י על פס' זה: 'אברהם ויוצאי ירכו ששים, בני קטורה שש עשרה, ישמעאל ובניו שלש עשרה, יצחק ובניו שלשה, בני יעקב שנים עשר, בני עשו שש עשרה, בברי הימים, הרי ששים, ואם תאמר צא מהם תמנע שהיא אשה אברהם מן המנין.

ה. ... "ששים המה מלכות", ומי היו, י"ז בני קטורה, וישמעאל וי"ב בניו, ועשו וי"ז בניו ובני בניו, כיצד כו', וי"א אלופים שחישיב בסוף, שנאמר "ואלה שמות אלופי עשו למשפחותם למקומותם בשמותם אלופם תמנע" וגו', הרי ג"ז, וא"ת והלא הם ג"ח, תמנע בתו של אליפז היתה וגו', שלשה מלכי אדום שהיו מזרע אדום ואלו הן בלע בן בעור כו', והשני יובב בן זרח מבצרה כו', ובצרה מן אדום היה כו', והג' חשם מארץ התימני ותימן היה ארץ אדום כו', אבל שאר המלכים משאר מקומות היו ומשאר אומות, הרי ס', (במדבר רבה יד, י')

ו. אלו ששים אומות: מגוג ומדי ותובל ומשך ותירס אשכנז וריפת ותוגרמה אלישה ותרשיש כתיס ודדנים,

- נבוכדנצר מלכא עבד צלם דדהב רומיה שיתין אמין (דניאל ג, א).
- בית שני- רומיה אמין שיתין פתיה אמין שיתין (עזרא ו, ג).
- ומבני אדניקם אחרונים ואלה שמותם אליפלט יעיאל ושמעיה ועמהם ועמהם ששים הזכרים (עזרא ח, יג).
- ואחר בא חצרון אל בת מכיר אבי גלעד והוא לקחה והוא בן ששים שנה ותלד לו את שגוב (דה"י א ב, כא).
- ואלה הוסד שלמה לבנות את בית האלהים האורך אמות במדה הראשונה אמות ששים
- (דה"י א ג, ג).
- היה לרחבעם ששים פילגשים וששים בנות
- (דה"י ב יא, כא).
- ריח הקצח הוא אחד מששים מסמני המות (ברכות מ. מסכת כלה א, יג).
- חמשה אחד מששים<sup>מח</sup>, אלו הן: אש, דבש, ושבת, ושינה, וחלום:
- אש - אחד מששים לגיהנם,
- דבש - אחד מששים למן<sup>מט</sup>,

## ש"ס

## זרעים

ופוט וכנען סבא וחזילה וסבתא וסבתא שבא ודרן לודים ענמים להבים נפתחים פתרוסים כסלוחים פלשתים כפתרים צדין חת יבוסים אמרי גרגשי חוי ערקי סיני ארודי צמרי חמתי, עילם אשור ארפכשד ולוד עוזן וחול וגתר ומש אלמודד ושלף וחצרמות וירח והדורם ואוזל ודקלה ועובל ואבי מאל ושבא ואופר וחבילה ויובב. ואם יאמר לך אדם הן שבעים אומות, אמור לו, עשרה אבות אינן מן המנין, והן יפת גמר ויון וחם וכוש ורעמה ומצרים ושם וארם ויקטן, ושמונים פילגשים אלו שאר אומות שנתחדשו (מדרש הגדול בראשית י, א).

ז. יש ששים משפחות בארץ שמכירין את אביהם ואינן מכירין את אמותיהן ונקראו מלכות. וביאר בעץ יוסף: מקובל היה להם ככה. ונקראו היודעות את אביהם בשם 'מלכות' שעכ"פ הם בנות מלכות. [והבלי מכירים את אביהם בשם 'פלגשים' החשודות אף עם מי שאינה מיוחדת לן] (במד"ר ט"ד).

מח. המהרש"א כ': לאו דוקא נקט אחד מס' כמ"ש התוספות בכמה דוכתין. ועי"ל לפי מה שמצינו לענין בטול דא' מס' אינו בטל ויש בו קצת ממשות כדילפינן מזרוע בשלה, ה"נ בדוגמא קאמר בכל הני ששה דקחשיב דיש בהו קצת ממשות מדוגמתו וק"ל.

וכן בבן יהודע כ' שכל שיעורים אלו של אחד מששים דנקיט הכא אינם אחד מששים, אלא ודאי שיש בהם יתרון למאות ואלפים ויתר כל אחד לפי עניינו, והא דנקיט בכולהו אחד מששים, מפני כי בעלמא שיעור הביטולים הוא בששים שכל דבר אסור יתבטל אחד בששים, וחשיב כאילו אינו כלל ועיקר, וכן הענין כאן בא ללמדנו אש המצוי כה יתבטל כוחו לגבי כח אש גיהנם כמו ביטול האיסור שיתבטל אחד בששים וחשיב זה חלק האחד כאילו אינו, אבל לעולם ודאי כח האש גיהנם הוא עצום ורב וגדול על כח אש המצוי אצלינו יותר ממאה אלפי פעמים, וכן הענין בשאר מנינים אשר מזכיר פה. ודע כי מ"ש שבת אחד מששים לעוה"ב לאו על עולם הנשמות קאמר, אלא על עוה"ז דקרו ליה רז"ל ג"כ בשם עוה"ב מפני שהוא נחשב עולם חדש במזג חדש והוא עולם שכולו שבת.

וב"ב התורות חיים (ב"ק צב: וב"מ ל:), וכע"ז בצדקת הצדיק (לרבי צדוק הכהן אות קמ) ע"ש.

ממ. מקשים שהרי בתורה כתוב (שמות טז, לא) על המן "וטעמו כצפיחית ברבש" הרי טעם המן הוא כדבש.

הרבי ר' העשיל בספרו חנוכת התורה (פר' בשלח) תירץ שכונת הכתוב "וטעמו", שהתורה אומרת בכדי ליתן לנו איזושהו ציור ומשל על טעמו המיוחד של המן, שאפילו אם היה המן נופל לתבשיל אחר 'אחד בששים' שעדיין הוא נותן טעם היה טעמו כצפיחית ברבש, אבל המן עצמו היה טעמו פי ששים מן

- שבת - אחד מששים לעולם הבא<sup>א</sup>,
- תני עץ חיים אחד מששים לגן עדן (ירושלמי ברכות פ"א ה"א).
- שינה - אחד מששים למיתה<sup>ה</sup>,
- אין פוחתין לפאה מששים (פאה א, ב).
- חלום - אחד מששים לנבואה (ברכות נז:).
- רבי חנא בר חנילאי בביתיה אפו שיתין אפייתא<sup>יב</sup> ביממא ובלילא [לצורך עניים] (שם נח:).
- ישראל שמכר את זיתיו בששים לוג טבלים ואמר לו כהן תנם לי בששים לוג מתקנין מותר, בששים לוג מתקנים ומעשרות שלי מעשרות שלו, ואינו חושש לא משם שביעית

הדבש.

עוד מתרצים (ס' פלפולא חריפתא בשלח בשם מנחת יצחק להגר"י וייס זצ"ל) ע"פ הגמ' בקידושין (לח). שמבואר שאכלו ישראל ב' סוגים של מן, א' מן אמיתי, ב' עוגות שהוציאו ממצרים שהיה בהם טעם מן, וב' אלו הסוגים נכללו בפסוק זה "ויקראו בית ישראל את שמו מן" - הכוונה למן האמיתי שהיה כורע גד לבן, 'וטעמו' - היינו טעם העוגות שהוציאו ממצרים שהיה בהם רק טעם מן, אותו הטעם היה כצפיחית בדבש, ונמצא כי המן עצמו אכן היה פי ששים ויותר מן הדבש.

ג. וז"ל הבאר מים חיים (בראשית בפסוק ויכלו השמים): 'ויכל שבת ושבת הקב"ה ברוב חסדיו מאיר ומופיע לכל העולמות מאור פניו יתברך, ואדם הזוכה לקבל קדושת השבת בזיכור וטהרת מחשבתו, הנה מכיר ומרגיש אור קדושתו יתברך וכו', וזה הכל מהתגלות זיו שכינתו יתברך בכל העולמות וכו', ועל כן אמרו רז"ל שבת אחד מששים מעולם הבא, כי גם הוא ניתן למנוחה ולשמחה ולנחת רוח מבורא עולם כמו עולם הבא שהוא יום שכולו שבת, אך אז יהיה התענוג נפלא עד אין שיעור וערך מה שאין כל בריה יכולה להשיג עתה אפס קצהו מנועם תענוג הזה' ע"ש.

נא. וראה בזה"ק (בראשית נג:): שמטעם זה שהשינה היא חלק מהמיתה, לכן שורה רוח טומאה על האדם, ובעת שמקיץ משנתו צריך לטול את ידיו. והאריך בזה גם בדרך ה' (חלק רביעי פרק ו) 'שבהיות האדם ישן, חלקי נשמתו העליונים מסתלקים ממנו, וטועם טעם מיתה במקצת כו', ונמצא שאז מתגבר יותר בגופו החושך בהעדר אור הנשמה המזכך אותו, על כן נמצא שם בית כניסה יותר אל הטומאה לשרות עליו, והוא ענין רוח הרעה שפירשו חכמינו ז"ל ששורה על הידים' כו'.

והגר"ח מוואלז'ין (רוח חיים אבות פרק ו מיעוט שינה) כ' וז"ל: 'אחרי אשר שינה היא אחת מששים במיתה, הנה לכל אחד השינה שלו אחד מששים לפי מדרגתו במותו בין לטוב בין לרע, כי הנה הצדיק מתדבק בשכינה במותו, כן בעת השינה עולה נשמתו למתיבתא דרקיע, אך הוא רק אחד מששים, ולא כאותו הבחינה מה שלאחר מותו, כי זה אי אפשר בהיותה מדובקת לגוף הגשמי, אבל הרשע כאשר במותו ילך בכף הקלע כן בעת שינתו נשמתו טסה בעולם ונדחית מכל המקומות כענין זה וד"ל, אם כן הרשע בעת שינתו אין לו שלימות האדם, רק כבהמה וכמת ממש, מה שאין כן הצדיקים יותר מוסיפים שלימות בשינתם וכו', כי חי הוא גם בשינה כמו בהקיץ'.

נב. כ' בס' מגיד תעלומה (ברכות שם, -לרבי צבי אלימלך שפירא מדינוב, בעל הבני יששכר): 'נראה דלאו דוקא שיתין, דאי לאורחים קבעי להו וכי בכל יום האורחים שוים. אבל הכוונה לדעתי מספר שיתין הוא נרמז באות ס' שהוא עגול בלא קצה וגבול, והכוונה שלא היה קצה וגבול לאפיות הלחם שהיו אופין בכל יום, רק אם באו עוד אורחים היו אופין עוד. ובזה תפרש בכל מקום בש"ס שנזכר מספר שיתין ליריבו, כגון שיתין רהיטי רהט וכו' וכיוצא.

וי"ל עוד שיתין אפייתא, כתיב "נתון נתן לו ולא ירע לבבך כי בגלל הדבר הזה יברכך יי"ו וכו', הנה כתיב בתורה בנותן טעם למה יתן האדם צדקה כ"כ כמו שדרשו אפילו מאה פעמים, ואמרה התורה הטעם "כי יברכך יי"ו אלקיך", והנה הצדיק הזה נתן צדקתו לא בעבור הטעם רק לעשות נחת רוח לקונו, וזה שרמז בשיתין אפייתא מספר ששים מבטל הנותן טעם, רצ"ל שהיה מבטל הטעם ולא עלה הטעם על דעתו, והוא דבר נחמד, עכ"ד.

מששים (ירושלמי ביכורים פ"ג ה"א וע"ע חולין קלז:)

- ששים הלכות למדתי ממנו בחרישת קבר, ובעסק צרכי צבור שכחתים (ירושלמי מעשר שני ורבה פ' וארא).

### מועד

- ואמר אביי, אמרה לי אם: לאשתא בת יומא כו' ליתוב אפרשת דרכים, וכי חזי שומשמנא גמלא דדרי מידי, לישקליה ולישדייה בגובתא דנחשא, וליסתמיה באברא, וליחתמי בשיתין<sup>נ</sup> גושפנקי, ולברזוליה ולידריה, ולימא ליה: טעונך עלי וטעונאי עלך (שבת סו).

- צפורת כרמים עבד לה לחוכמא [לפתיחת הלב להבנת ד"ת] אכיל ליה לפלגא דימיניה ופלגיה דשמאלא רמי ליה בגובתא דנחשאן וחתם לה בשיתין גושפנקי (שם צ:).

- ואי לא לייתי שיתין שייצי דדנא ולישפייה [לאשה זבה שופעת דם] (שם קי:).

- לאחר ששים שנה יקז דם משלשה חדשים לשלשה חדשים (רש"י שבת קכט:).

- מצרים אחד מששים בכוש, וכוש אחד מששים בעולם, ועולם אחד מששים בגן, ואחד מששים בעדן, ועדן אחד מששים בגיהנם, נמצא כל העולם כולו ככיסוי קדירה לגיהנם (פסחים צד. ותענית י. וע"ע ירושלמי ברכות פ"א ה"א).

- לא אמרן [שיש סכנה על העובר על מים שפוכים] אלא דלא עבר עליהו שימשא

ולא משם רבית ולא משם מחלל את הקדשים (תוספתא דמאי ה, יח).

- ישראל שהיה מוכר זתים בששים לוג טבולים אמר לו תנם לי ואני נותן לך ששים לוג מתוקנין מותר ששים לוג טבולין ואני ואת חולקין את המעשרות אסור (ירושלמי דמאי פרק ו).

- איזהו שדה אילן כל שלשה אילנות לבית סאה אם ראויין הם לעשות ככר של דבלה של ששים מנה באיטלקי חורשין כל בית סאה בשבילן (שביעית א, ב וכע"ז במ"ג)

- שיעור תרומה בעין רעה אחד מששים<sup>נ</sup> (תרומות ד, ג).

- ר' ישמעאל שיזורי ור' שמעון אומרים כל תרומה שאין הכהנים מקפידין עליה כגון תרומת הכליסין והחרובין ניטלת אחד מששים, ותרומה טמאה ניטלת אחד מששים (תוספתא תרומות ה, ו).

- אלו ניטלין אחד מששים: גידולי תרומה ועירובי תרומה ותרומה שנטמאת בשגגה ובאונס ותרומת הקדש ותרומת חוצה לארץ הקצח והכליסין והחרובין וגמזיות ותרמוסין ושעורין אידומיות ותרומת עציץ ותרומת אפטרופים (תוספתא תרומות ה, ז)

- תני: הבכורים - אחד מששים, ראשית הגז - אחד מששים, תרומה טמאה - אחד מששים. תני רבי ישמעאל: הבכורים - אחד מששים, פאה - אחד מששים, ראשית הגז - אחד מששים, תרומה טמאה - אחד מששים, תרומה שאין הכהנים מקפידים עליה - אחד

נג. בתוספתא (תרומות ה, ח) א"י: אמר ר' יוסה מניין לתרומה שהיא אחד מששים כו' מניין שאם תרם ועלה בידו אחד מששים שתורמתו תרומה, שנ' זאת התרומה אשר תרימו ששית האיפה מחומר החטים וששיתם האיפה מחומר השעורין ר' ישמעאל בי ר' יוסה או' מערי הלויים.  
נד. וברש"י כ' ע"ז: 'ולאו דוקא שיתין נקט'.

- ולא עבר עליהו שיתין ניגרייה (פסחים קיא.).
- האי רדתא דסמיכא למתא לא פחתא משייתין שידי (פסחים קיא.).
  - א"ר חנין שחצית גדולה היתה בבני כהנים גדולים שהיו מוציאין בה יותר מששים ככרי זהב על כבש הפרה (שקלים ט. ובתוספתא שם ב, ו)<sup>י</sup>.
  - נענה רבי אלעזר המודעי ואמר: מן שירד להן לישראל היה גבוה ששים אמה<sup>י</sup> (יומא עו.).
  - באותה שעה הוציאו לגבריאלי אחורי הפרגוד ומחיהו שיתין פולסי דנורא<sup>י</sup> (יומא עז.).
  - אמר רב אסור לאדם לישן ביום יותר משינת הסוס. וכמה שינת הסוס - שיתין
  - נשמי. אמר אביי שנתיה דמר כדרב, ודרב כדרבי, ודרבי כדוד, ודוד כדסוסיא, ודסוסיא שיתין נשמי (סוכה כו:).
  - תניא, רבי יהודה אומר: מי שלא ראה דיופלוסטון של אלכסנדריא של מצרים לא ראה בכבודן של ישראל. אמרו: כמין בסילקי גדולה היתה, סטיו לפני מסטיו, פעמים שהיו שם ששים רבוא כיוצאי מצרים ואמרי לה כפלים כיוצאי מצרים (סוכה דף נא:).
  - עבד רב מרי עובדא עד שיתין בתי (ביצה ז:).
  - אמר אביי: כי נפקי מבי מר הוה שבענא, כי מטאי להתם קריבו לי שיתין צעי דשיתין מיני קדירה<sup>י</sup>, ואכלי בהו שיתין פלוגי כו' (מגילה ז:).
  - במתניתא תנא שהשרביט של אחשוורוש

נח. המהרש"א (פסחים קי.). כ' ע"ז כי רוחות הטומאה הם ס', ועפ"ז ביאר מה שמבואר (שם) שג' ברכות כהנים שהן ס' אותיות מגינין כנגד המזיקין, דאת זה לעומת זה עשה האלוקים. וכמ"ש פרק מי שאחזו דה"ל לשלמה ביעתותא מן האשמדאי אמר "הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים וגו' מפחד בלילות", והיינו ס' אותיות של ברכת כהנים שהם מצילין האדם מן המזיקין הממונין על הזוגות כדאמרין לקמן דאשמדאי ממונה על הזוגות, ע"ש עוד.

נו. ובפסיקתא רבתי (פיסקא ז - ויהי המקריב) א"ר יולימנא בן עבדי בשם ר' יצחק בששים קנטרים של זהב היה עומד לכ"ג בכל שנה, למה שהמזבח (היה) כפרתם של ישראל הוא.

נז. המשך הגמ': אמר לו רבי טרפון: מודעי! עד מתי אתה מגבב דברים ומביא עלינו? אמר לו: רבי, מקרא אני דורש חמש עשרה אמה מלמעלה גברו המים ויכסו ההרים וכי חמש עשרה אמה בעמק (חמש עשרה בשפלה) חמש עשרה בהרים? וכי מיא שורי שורי קיימי? ועוד: תיבה היכי סגיא? אלא נבקעו כל מעינות תהום רבה עד דאשו מיא בהדי טורי, והדר חמש עשרה אמה מלמעלה גברו המים. וכי אי זה מדה מרובה, מדה טובה או מדת פורענות? הוי אומר: מדה טובה ממדת פורענות. במדת פורענות הוא אומר וארכת השמים נפתחו, במדה טובה הוא אומר ויצו שחקים ממעל ודלתי שמים פתח וימטר עליהם מן לאכל ודגן שמים נתן למנו. כמה ארוכות יש בדלת - ארבע, ארבע, הרי כאן שמונה, ונמצא מן שירד להם לישראל גבוה ששים אמה כו'. הא לא דימא, התם בארבעין יומין, הכא חדא שעתא. התם לכולי עלמא, הכא לישראל לחוריה, ונפיש להו טפי. - רבי אלעזר המודעי פתיחה פתיחה גמר.

נח. כיוצ"ב מצינו אצל מטטרון (חגיגה טו. ועי' להלן בהערה מש"כ ע"ז) ואליהו (ב"מ פה:).

נט. הרש"ש כ': נראה דלאו דוקא נקיט, עי' ב"מ (קז: תוד"ה שיתין וברש"י שבת (סג: ד"ה גושפנקי).

**אמנם** הבן יהוידע ביאר שהיה דרכם לעשות בפורים ששים מינים כנגד אות ס' הרומו לסמיכה, אשר כנגדו עשה המן עץ גבוה חמשים שאח"כ חיברו עם אות ס' ונעשה צירוף נס, וזכו ישראל לנס.

**עוד** ביאר הבן יהוידע דעבדי שתין זכר לתורה שבע"פ שיש בה שתין מיני מסכתות כנזכר בתקונים, וארז"ל הדור קבלוה בימי אחשוורוש, לכך ליהודים היתה אורה זו תורה.

- נמשך עד ששים אמה<sup>ס</sup>, וכן אתה מוצא באמתה של בת פרעה, וכן אתה מוצא בשיני רשעים דכתיב "שני רשעים שברת", ואמר ריש לקיש אל תקרי שברת אלא שריבבת<sup>סא</sup> (מגילה טו:).
- ובגולה עד ששים בתקופה [לענין לשאול טל ומטר] (תענית י. וע"ש).
- אפקוהו למטטרון ומחיוה שיתין פולסי דנורא (חגיגה טו:).
- דאמרי אינשי בת שיתין כבת שית לקל טבלא והטא (מו"ק ט:).
- שמואל עבדו ליה שיתין איצצי [פירש"י: כלומר רוחצין אותו הרבה פעמים] ואכל. רבא איקלע לבי ריש גלותא, עבדי ליה שיתין איצצי ואכל (מו"ק יא:).
- מחרימין לאחר ששים יום (מו"ק טז:).
- ששים שנה זו היא מיתה בידי שמים<sup>סב</sup>

**ס.** ביאר המהר"ל (אור חדש אסתר פ"ה): ומאן דאמר ס' אמה סבר כי ההתפשטות הוא בכל ד' צדין והמעלה והמטה, והם ששה ביחד, וכל צד וצד נחשב שיש בו מספר עשרה שהוא מספר כללי, והוא שייך לשטח כמו שהתבאר בחבור גבורות ה' בפרק י"ב, והנה התפשטות הששה צדין הם ששים, ולכך כאשר מתחו לשרביט והשלימו על התפשטות שלם מתחו על ששים.

**סא.** ופירש"י אל תקרי שברת אלא שרבת - גרסין, ומשיני רשעים נפיק להאי דרשה, דליכתוב קרא ושן רשע, אלא יו"ד דשיני ויו"ד מ"ם דרשעים הרי ששים.

**סב.** המשך הגמ': אמר מר זוטרא: מאי קרא - דכתיב (איוב ה, כו) "תבוא בכלח אלי קבר", 'בכלח' בגימטריא שיתין הוו. ובירושלמי (ביכורים פ"ב ה"א) א': רבי חזקיה בשם רבי יעקב בר אחא כתיב (דברים א, לה) "אם יראה איש באנשים האלה הדור הרע הזה" וגו', הגע עצמך שיצא ממצרים בן עשרים שנה ועוד עשה במדבר ארבעים שנה ומת, נמצאת אומר המת לששים שנה מיתה האמורה בתורה. וכתיב "תבא בכלח אלי קבר".

והנה על זמנה של מיתה בידי שמים מצינו מחלוקת בראשונים: דיש מהראשונים שכתבו בדעת הירושלמי (הנ"ל) שמיתה בידי שמים היא עד ששים, והיינו שהחייב מיתה בידי שמים אינו חי יותר מששים שנה, אבל מיתה אחר ששים היא מיתת כל אדם (תוס' שבת כה. ד"ה כרת ובמו"ק שם), והכתוב קורא לכך מיתה שנאמר "במדבר הזה יתמו ושם ימתו" (במדבר יד, לה) מכאן שהמחוייב מיתה בידי שמים אינו עובר את גיל ששים. ויש שכתבו שאף לדעת הבבלי מיתה בידי שמים היא עד ששים (תוס' במו"ק בשם י"מ), וכן סתמו כמה ראשונים שמיתה בידי שמים היא קודם ששים (שערי תשובה ג, קכד), וכן בדקדוקי סופרים הביא שבנוסח הבבלי (מו"ק) כת"י מינכן במקום 'ששים' זו היא מיתה בידי שמים' כתוב 'ששים' זו היא מיתת כל אדם' וכן הוא הנוסח בעין יעקב, ירושלמי (בכורים ב, א), 'ילקו'ש' (איוב תצט) ובמסכת שמחות (ג, ח -הו') ברמב"ן בתורת האדם שער הסוף, ענין הפטירה ובטור יו"ד סי' שלט). וכן משמע ממה שהגמ' מסיימת דכתיב "תבוא בכלח אלי קבר", והרי באיוב שם מדובר למעליותא נוראה בעין יעקב שם שהביא גם את סיום הפסוק "כעלות גדיש בעתו", ועי"ע בילקו"ש שם אמר ר' יעקב לא נפטר יעקב אבינו מן העולם עד שראה ס' רבוא מבני בניו שנאמר תבוא בכלח אלי קבר, אמנם עי' במהרש"א שכתב לגירסתו שאע"פ דהאי קרא ד"תבוא בכלח אלי קבר" משמע דלמעליותא קאמר, י"ל דודאי מיתת ששים מעלה היא משום שיצא מכלל כרת, ומ"מ כיון שלא בא לכלל שבעים שהם ימי שנותיו של אדם קרי לה מיתה בידי שמים משום שמת קודם זמנו כמו דור המדבר.

**אמנם** יש סוברים - וכ"כ הראשונים בדעת הבבלי - שמיתה בידי שמים אין לה זמן קבוע, אלא שהחוטא מת מחמת חטאו קודם זמנו (תוס' שבת שם בדעה הא', פ' הראב"ד לתורת כהנים ויקרא דבורא דחובה יט, ח, תורא"ש שבת שם בדעת ריב"א, מגן אבות לרשב"ץ ג, יא ועוד) הן קודם חמשים (ראב"ד שם) והן אחר ששים (לב דוד לחיד"א ה בדעת התוספות שם).

**ויש** סוברים - ויש שכתבו כן אף בדעת הירושלמי - שמיתה בידי שמים היא בששים, אבל לפני כן זו מיתה כרת [ומה שאמרו שלומדים מדור המדבר שזמן המיתה הוא לששים, הכוונה היא שלא מת אחד מהם פחות



[ויש גורסים: זו היא מיתת כל אדם<sup>סג</sup>] יומא טבא לרבנן. אמר: נפקי לי מכרת<sup>סד</sup> (מו"ק כח.).

• רב יוסף, כי הוה בר שיתין עבד להו

מבן ששים] (תוס' מו"ק שם ד"ה ומיתה בדעה הא' ויבמות ב. ד"ה אשת, אברבנאל במדבר טו, כב ד"ה והדעת הג' בדעת תוספות שבת שם (וצ"ב), ים של שלמה יבמות ו, ח). ונחלקו לדעה זו, יש סוברים שמיתה בידי שמים היא אחר ששים (תוס' יבמות שם), ויש סוברים שהיא בשנת הששים (ביאור מהר"ז לסמ"ג לאוין קט והר המריה ביאת מקדש ד, ד בדעת תוספות במו"ק ויש"ש שם), ויש שכתבו שלדעה זו מיתה בידי שמים היא מששים ואילך, אלא שהחוטא מת קודם שבעים (יש"ש שם תוספות אהרן מו"ק שם בדעת תוספות במו"ק ויבמות שם, שו"ת חבצלת השרון תניא ס' עא בדעת תוספות יבמות שם).

סג. ראה מה שהבאנו ע"ז בהערה הקודמת. והנה בתורת המהרא"ל צינץ (אבות ה, כא) נתקשה האין אמר 'זו היא מיתת כל אדם', הלא ת"ל רבים אשר יוסיפו ימים ושנים ויגיעו גם לגבורות. וביאר: אכן הענין כי אז הכוחות הם נפסדים לאט עד שובו אל עפרו ואי אפשר לסגל כל כך במצות בבוא ימי זקנה אשר קראום חז"ל 'ימי רעה', וזהו 'בכל"ח' אותיות 'בל כח', כי מששים ולמעלה תש כחו ומתמוטט והולך עד שובו אל בית עולמו. וכן מצינו בערכין אשר מזמן עשרים עד ששים הערך רב ויקר חמשים שקלים, ומבן ששים ואילך נגרע ערכו לט"ו שקלים, והענין הוא מפני שעיקר זמן האדם מבן כ' עד זמן ששים, כי אז יחדיו יהיו תמים מקרא משנה חופה ובר עונשים והוא בעיקר כוחו וכמו שכתב האלשיך שם (סוף פרשת בחקותי בפרשת ערכין). ולכן אמרו שפיר 'ששים זו היא מיתת כל אדם' כי אז הכוחות נפסדים לאט לאט עד מותו, ע"ש עוד.

סד. המשך הגמ': אמר ליה אביי: נהי דנפק ליה מר מכרת דשני, מכרת דיומי מי נפיק מר? אמר ליה: נקוט לך מיהא פלגא בידך.

בלקט יושר (ח"ב יו"ד עמ' מ) כ': ביום שסיים התרומת הדשן ספרו עשה סיום, וזימן אליו ב' זקנים כדי לפטרו גם מסעודת ששים. וכ' בשו"ת בית דוד (לייטער, סי' קעו) דמשמע מזה דיש לזהר בזה ויש בו קצת מעין חיוב. ובשו"ת להורות נתן (ח"ט סי' ה אות יא) הביא מהענין יעקב שם שכ' דעביד 'יומא טבא לרבנן' כלומר ולא סעודת מרעים עכ"ד, וכ' שם: ומבואר דאף כשהגיע לכלל ששים שנה אשר אז נפיק מכרת, מ"מ אין מקום לעשות סעודת מרעים רק יומא טבא לרבנן דהיינו לתלמידי חכמים, וכפירוש"י (שבת קיט). אהא דאמר אביי תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה עבידנא יומא טבא לרבנן, ופירש"י לתלמידים ראש ישיבה היה עכ"ל... ועיין בשו"ת בית ישראל (להגה"צ אב"ד עדעלין ז"ל סי' לב) שכתב דמה שאין העולם עושין סעודת בר ששים או בר שבעים או בר שמונים רק מקצת מזעיר אנשים, הוא משום חשש עין רעה ע"כ מסתירין שנותיהם, אבל מי שרוצה לעשות יש לו סמך מגמרא מו"ק הנ"ל עיי"ש. אולם היינו רק לצורבא מרבנן ולא סעודת מרעים וכנ"ל, עכ"ד.

ובבן איש חי (שנה א' פר' ראה סעיף ט) כ': כשיגיע לששים או לשבעים נכון ללבוש בגד חדש או יקח פרי חדש ויברך עליו שהחיינו, ויכוין גם על שנותיו. וכ"כ בחסד לאלפים (או"ח רכג, ח) ובכף החיים (רכג, כח-כט) ע"ש (וע"ע בשו"ת אפרקסא דעניא ח"א סי' קכג).

הגר"ש דבליצקי זצ"ל (עורי דבורה עמ' קלא) דרש [בהגיעו לגיל ס', במלוה מלכה בפני י' אנשים] : ...ולחבין הדבר כפשוטו הוא כשנדקדק בלשון הגמרא נראה שלא עבד יומא טבא עבור שזכה והגיע לשנת הששים או השבעים, דעל זה באמת יש לומר 'ולשמחה מה זו עושה', דממנ"פ מי שחי בלא חשבון מה לו ששים או שבעים, ומי שחי בחשבון אדרבא עושה אז חשבון נפשו, את המאזן, ורואה שלא פעל בימים ובשנים ההם מה שהיה צריך לעשות, ואם כן לשמחה מה זאת עושה, אדרבא קינה לדוד מיבעי ליה. אמנם ברב יוסף נוכל בודא לומר כפשוטו שעשה השמחה אחר שידע בנפשו שניצל כל ימיו ושניו באופן הכי עילאי. אך מלשון הגמרא נראה שעיקר היוםא טבא שעשה רב יוסף לרבנן הוא עבור הענין הרוחני דנפקי ליה מכרת, דעד אז האי גברא בפחדא יתיב, אולי מי יודע אולי נכרת כבר החבל שלו של נשמתו המקשר אותו למעלה כבר עידן ועדנים, כהסבר הגר"ח מולאז'ין בנפש החיים, וכל תורתו ומצוותיו כל הזמן כלא היו, מדאין להם קשר למעלה, והוא דוגמת מי שמדבר בטלפון ואח"כ מבחין שהטלפון בכלל לא היה

- אמר רבא: חיי, בני ומזוני, לא בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא תליא מילתא. דהא רבה ורב חסדא תרווייהו רבנן צדיקי הוו כו', בי רב חסדא - שיתין הלוליס<sup>ה</sup>, בי רבה - שיתין תיכליס<sup>י</sup> (מו"ק כח.).
- אחר קיצץ בנטיעות כו', חזא מיטטרון דאתיהבא ליה רשותא למיתב למיכתב זכוותא דישראל, אמר: גמירא דלמעלה לא הוי לא ישיבה ולא תחרות ולא עורף ולא עיפוי, שמא חס ושלום שתי רשויות הן. אפקוהו למיטטרון ומחיוהו שיתין פולסי דנורא<sup>ס</sup>, אמרו ליה: מאי טעמא כי חזיתיה לא קמת מקמיה כו' (חגיגה דף טו.).
- שיתין סבי איעקור מפירקא דרב הונא (יבמות סד:).
- אביי דעסק בתורה ובגמילות חסדים חי שיתין שנין (יבמות קה:).
- שוב מעשה בששים בני אדם שהיו מהלכין בכרך ביתר ובא עובד כוכבים ואמר חבל על ששים בני אדם שהיו מהלכין בכרך ביתר שמתו וקברתים והשיאו את נשותיהן (יבמות קכב:).
- אמר רבי חנינה אחת לששים ולשבעים שנה הקדוש ברוך הוא מביא דבר בעולם ומכלה ממזיריהן, ונוטל את הכשירין עמהן שלא לפרסם את חטאיהן (ירושלמי יבמות פ"ח ה"ג ובמדבר רבה נשא).
- איזו היא תלולית ישנה [שאפי' ברחוקה מהעיר טמאה] ששים שנה דברי ר"מ (אהלות טז, ב, כתובות כ:).
- אמר רב חסדא שמע מינה מדרכי מאיר

## נשים

- מחובר, וזה היה יכול להבחין רק אם יעבור את שנת הששים, דאם באמת החבל מנותק זה היה מיישב את ליחתו ולא היה עובר ולא היה מגיע לזמן ההוא, אך מכיון שעבר כן ממילא בטוח הוא שיש לו קשר כלפי מעלה ושתורתו ומצוותיו שעשה ושיעשה להבא עכ"פ נקשרים ונקלטים למעלה, וזה היה שמחתו, ולכן מכרת דיומי לא פחד, דזה כנראה בחינה אחרת יותר חזקה שניתק החבל בעצמה רבה ברגע אחד ולא משאיר שום ליחות, וח"ו האדם מת מיד, ולזה הוא לא פחד, דממ"נ אם ימות ברגע אחד אם כן בלאו הכי אין לו מה לקיים הלאה, ומה שקיים עד כעת היה טוב.
- סח. כ' תוס': 'שתין הלולי - יש מפרשים לאו דוקא'.  
 סו. בספר גלגולי נשמות (להרמ"ע סימן כא) כתב: אבצן זה בועז והיו לו שלשים בנים ושלשים בנות וכולן מתו בחייו (ב"ב צא.), עבדון בן הלל הפרעתוני היו לו ג"כ ארבעים בנים ושלשים בני בנים (שופטים יב, יד), הם היו רבה ורב חסדא, דתרווייהו צדיקי בי רב חסדא שיתין הלולי בי רבה שיתין תיכלי ע"ש.  
 סז. כיוצ"ב מצינו ביומא (עז. ה' לעיל) על גבריאלי, ובב"מ (פה:) על אליהו. בס' איי הים כ' ע"ז: כ' בע"י בשם התוס' [ובתוס' שלנו ליתא] דב"ד של מעלה עונשים מעשרים ולמעלה, לכן מלקות שלמעלה ששים, שלשה פעמים עשרים, כמו מלקות דלמטה שלשה פעמים י"ג דעונשין מן י"ג למעלה, ע"ש לשונו. והדברים תמוהים, דע"כ לא ארז"ל דב"ד שלמעלה אין עונשין אלא מבין כ' שנה, היינו שאין עונשין את האדם בעונש שלמעלה [והיינו כרת ומיתה בידי שמים] עד היותו בן ס', וכמ"ש רש"י שבת דף פ"ט דל' כ' דלא עונשתי, שכן מצינו בדור המדבר שלא ענש הקב"ה אלא מעשרים שנה ומעלה, וכ"ה ירושלמי פ"ב דבכורים שאין ב"ד שלמעלה עונשין וכורתין כו' [כלומר את המחויב כרת] בעשרים שנה וכן בההיא דר"ב שהביא הרא"ם ר"פ חיי' שרה ע"ש, אבל לומר שיש מלקות למעלה לענוש בהם אישים עלינו, ושמעלשין במכות שם, אנחנו לא שמענו ולא ראינו. גם לא שייך באישים עלינו מספר שנים לומר עד עשרים אינן נענשים ויותר מעשרים נענשים מלקות ששים... אמנם האמת כי מספר שתין פולסי כו' הוא אצל רז"ל מאמר מתייחס אל רבוי עשירות, כמו ב"ק צ"ב שתין תכלי לככא כו', ע"ש בתוס' ד"ה שתין, וע"ש בס' תורת חיים, וע' מס' מו"ק כ"ח א' כ' התוס' שתין הלולי לאו דוקא.

- האי סהדותא עד שיתין שנין מדכר טפי לא מדכר (כתובות כ:).
- א"ל ההוא בר אמרואה לישראל האי תאלתא דקיימא אגודא דירדנא כמה גדריתו מינה, א"ל שיתין כורי (כתובות קיב.).
- שהרי שועל קינן בלפת ושקלוהו ומצאו בו ששים ליטריין בליטרא של צפורי (כתובות קיא:).
- כל המבקר חולה - נוטל אחד מששים בצערוס<sup>1</sup> (נדרים לט: וכן עי' ב"מ ל: וויק"ר סו"פ בהר).
- מי שנזר שתי נזירות - מגלח את הראשונה יום שלשים ואחד ואת השניה יום שלשים ואחד, ואם גילח את הראשונה יום שלשים - מגלח את השניה יום שלשים, ואם גילח יום
- ששים חסר אחד - יצא (נזיר דף טז.).
- נזיר שהיה טמא בספק ומוחלט בספק אוכל בקדשים לאחר ששים יום (נזיר נו.).
- תניא א"ר שמעון החסיד בין כתיפיו של שמשון ששים אמה היה, שנאמר "וישכב שמשון עד חצי הלילה ויקם בחצי הלילה ויאחז בדלתות שער העיר ובשתי המזוזות ויסעם עם הבריה וישם על כתיפיו", וגמירי דאין דלתות עזה פחותות מששים אמה<sup>2</sup> (סוטה י.).
- בא וראה כמה נסים נעשו באותו היום: עברו ישראל את הירדן, ובאו להר גריזים ולהר עיבל יתר מששים מיל (סוטה לו. ותוספתא שם ח, ז).
- אכלבא דחיטי בעו שיתין אכלבי דציבי (גיטין נו.).

סח. המשך הגמ': אמרי ליה: אם כן, ליעלון שיתין ולוקמוה! אמר ליה: כעישורייאתא דבי רבי, ובבן גילו. אמנם במדרש (ויק"ר פר' בהר פרשה לד) מצינו בנו"א: אותיביה לרב הונא אם כן יעלו ששים וירד עמהם לשוק? אמר להם ששים - ובלבד שיהו אוהבין אותו כנפשו, אעפ"כ מרויחין לו.

ובמהרש"א (נדרים לט: כ'): ויש לשאול למאי דמשני נמי כעישורייאתא, מכל מקום לעיילו ליה כל כך הרבה בני אדם עד שלא ישאר מחוליו כי אם דבר מועט. וי"ל דלהכי קאמר 'בבן גילו' דלא ימצא כל כך בני אדם שהם בני גילו. ועוד י"ל דלא מעלין מחליו רק עד ששים אנשים כל אחד חלק מששים ממה ששייר אותו שלפניו.

ועוד ביאר המהרש"א בענין מה שאמרו שנוטל חלק אחד מששים, דהיינו שהוא נקרא דבר מועט, כדאמרינן בכל נתינת טעם אחד מששים בטל דילפינן ליה מזרוע בשלה ודו"ק.

ובעני"ז כ' בתורת חיים (ב"מ דף ל: כ') דלאו דוקא אחד מששים, אלא כלומר חלק קטן הוא נוטל, ואותו חלק הוא בטל בכל החולי, ולכך נקט 'אחד מששים' משום דקיימא לן דאחד בטל מששים באיסורין. וכן הא דפרין הש"ס 'וליעיילי שיתין גברי וליקום' לאו דוקא שיתין קאמר, אלא כלומר אנשים הרבה שיטול כל אחד אותו חלק קטן עד שלא ישאר כלום מחליו, ומשני בעשורייאתא דרבי שהראשון נוטל יותר קצת מן השני והשני יותר מן השלישי וכל לעולם וכל מה שנוטלין בטל במה שנשאר.

ובן המהר"ל (ח"א ב"מ שם כ'): כי עיקר ביקור חולים כי כאשר הוא חולה ואתרע מזליה, ואם הולך בן גילו אליו חל עליו מקצת מן החולי וממעט מן החולה קצת חלק ס', כי אינו מקבל עיקר החולי, וכל דבר שהוא אינו עיקר הוא על דרך ששים, שהרי אמרו רז"ל אחד מששים בנבואה, וכן בכמה מקומות, כי הדבר שהוא נחשב חלק דבר יאמר שהוא אחד מששים, כי פחות מחלק אחד מששים הוא בטל לגמרי, כמו שאמרו בטל בששים.

סט. באליהו זוטא (פרשה כד) א': אל יתהלל הגבור בגבורתו, אפי' כשמשון, [אל יתהלל שמשון בן מנוח בגבורתו, אמרו עליו על שמשון בן מנוח] שמבית מושבו עד [בית] כתפיו היו לו ששים אמה, כיון שמת בטלה גבורתו והלך מן העולם.

- לשגרונא, לייתי פתיא דמוניגי ונגנדריה
- שיתין זימני אהא מטחתא ושיתין זימני
- אהא מטחתא (גיטין סט:).
- שיתין מיני חמרא הוו (גיטין ע:).
- מעשה בינאי המלך שהלך לכוחלית
- שבמדבר וכבש שם ששים כרכים כו'
- שיתין רהוטי רהוט ולא מטו לגברא
- דמצפרא כך<sup>עא</sup> (ב"ק צב: ב"מ קז:).
- נזיקין
- היכי שיימינן [נזק בית סאה אגב השדה],
- א"ר יוסי בר חנינא סאה בששים סאין, ר'
- ינאי אמר תרקב בששים תרקבים, חזקיה
- אמר, קלח בששים קלחים<sup>ע</sup> (ב"ק נח: ע"ש
- עוד וברך נט:).

ע. הראב"ד והרא"ה (בשיטמ"ק) כתבו: לא ידענא מנין יצא להם השיעור הזה, ושמא קבלה היתה בידם [כלומר הלכה למשה מסיני]. אמנם הרמב"ם בפיה"מ ביאר במה שכו"ע שיערו בששים, שהוא כמו שרוב שיעורי חכמים בששים כמו שנבאר במס' חולין [לענין ביטול בששים]. ולכאור' צ"ב מה הדמיון לביטול בס' שהוא שיעור שבו מתבטל טעם האיסור. ועי' באבן האזל (פ"ד דנזקי ממון הי"ג ד"ה ונראה) שביאר שמכיון שלא נתפרש בתורה שיעור השדה ששמן בה ונוכל לשום באלף סאין, ע"כ תפסו חז"ל שיעור המקובל שהוא בששים, דהיינו דעד חשבון ששים אינו מתבטל הפסד שיעור הנאכל וע"ש עוד שהאר"י הרבה בביאור הדעות.

עא. רש"י (ב"ק שם ד"ה שיתין רהיטי רהוט) פ': ששים איש רצו ולא הגיעו לאוכל שחרית. אך תוס' (שם) הביא בשם הר"ר משולם שפירש באופ"א, שיש בשנה ששה עתים - זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף, ומפרש בפרק המקבל (ב"מ קו:): שכל אחד שני חדשים והם ס' יום. וב' תוס' שבחנם דחק, דאורחא דגמרא בהכי, כמו 'שיתין תיכלי מטי לככא' דבסמוך (ראה להלן), ובאלו טריפות (חולין נח:): 'שיתין מאני דפרזלא תלו ליה בקורנסיה'.

ובתורת חיים ביאר במש"כ תוס' דכן הוא אורחא דש"ס דכל היכא דבעי למינקט מספר רב נקט שיתין, דטעמא נראה, לפי שכל דבר בטל בששים (ע"ש שהאר"י, והעתקנו דבריו בפתיחה למספר ששים), והיינו דקאמר 'שיתין רהיטי רהוט ולא מטו לגברא דמצפרא כך', כלומר דפת שחרית מעליא לההוא גברא כל כך שאינו בטל אפילו לגבי ששים אנשים שאינם יכולים להגיעו, אף על גב דכל דבר בטל בששים (וע"ע בהערה הבאה מה שביאר ע"פ דרכו). וכן יש לפרש בכולי ש"ס.

ובפני יהושע העיר על פ' רש"י, דמאי רבותא יש יותר אם ששים רצין אחריו ואינן מגיעין אותו ממה שיש באחד שרץ אחריו ואינן מגיעו, והלא כל אחד רץ לפי דרכו. וכ' דאפשר דמשו"ה נדחק הר"ר משולם לפרש בענין אחר, משום דלא שייך כאן לפרש שיתין כמו בכל דוכתי דפירושו ענין גוזמא לצד הריבוי, דכאן ליכא רבותא בצד הריבוי.

ובבן יהוידע כ' לתרץ על קו' הפנ"י, שכשהאדם רץ ורצים אחריו מוכרח שיפול פחד ומורך בלבבו בעת שהוא רץ, פן זה הרץ אחריו יגיעו, וזה הפחד והמורך יהיה לו לתקלה, כי יחלש כוחו ולא יוכל לרוץ בכל כוחו, אך יש הפרש בזה בין אם רץ אחד לידו אחריו לבין אם יש עשרה רצין אחריו, כי מחמת אדם אחד לא יהיה לי פחד ומורך כ"כ, כי יחשוב שמא יטרח ויגע הרבה ויעמוד, או שמא יזדמן לו מכשול להיות נתקל בו ויתעכב, ואז ממילא לא יוכל להשיגו, אבל אם עשרה רצין אחריו קשה לחשוב שכולם יהיו יגיעין ולכולם יהיה דבר של עכבה, וכ"ש אם הם ששים בני אדם, ולכן נקט 'ששים' לרבותא.

והמהר"ל (חי' אגדות שם) פירש: האדם הוא חסר כאשר לא יאכל, וכאשר הוא אוכל הוא שלם, וכאשר האדם שלם לפי מדרגת האדם לא יוכלו לשלוט בו, אבל אם האדם הוא חסר, וחסרונו קודם שיאכל וישתה, אז שולטין בו מפני חסרונו. ולכך 'שיתין רהוטי רהיט' וכו', ואמר 'שיתין' כי מספר זה הוא מספר שלם בכל מקום, כמו שתמצא המספר הזה בכמה מקומות, ולכך היו ישראל ששים רבוא, כי ישראל הם אומה שלימה, ועם שהם הרבה אין יכולים לשלוט באדם שהוא שלם, כי כחו של אדם יותר מן ששים רהוטי רהוט.

ובעיון יעקב (על העין יעקב) פ' ע"ד הא דאיתא בברכות (נו:): דשינה אחד מס' במיתה, לכן בקומו שחרית

לכית נשא. סליקו ואתו הנך [שיתין] ספונאי, עיילו ליה שיתין עבדי כי נקיטי שיתין ארנקי, ועבדו ליה שיתין מיני לפדא, ואכיל להו. יומא חד אמר לה לברתה: זילי בקי באבוך מאי קא עביד האידנא. אתיא, אמר לה: זילי אמרי לאמך, שלנו גדול משלהם. קרי אנפשיה היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה. אכל ושתי וברי נפק לבי מדרשא. אייתו לקמיה שיתין מיני דמא - טהרינהו כו' (ב"מ פד:).

• אייתוהו לאליהו מחיוהו שיתין פולסי דנורא"י (ב"מ פה:).

• אמר רבה בר בר חנה לדידי חזיא לי ההיא אקרוקתא דהויא כי אקרא דהגרונאי, ואקרא דהגרונאי כמה הויא, שתין בתי"י, אתא תנינא בלעה כו' (ב"ב עג:).

• שיתין"ב תיכלי [אבלות ומכאובות] מטייה לככא [לשיניים] דקל חבריה שמע ולא אכל"ע (ב"ק שם).

• מנין למוכר שדהו לששים שנה שאינה חוזרת ביוכל כו' (ב"מ עט:).

• רבי אלעזר ברבי שמעון קביל עליה יסורי. באורתא הוו מייכי ליה שיתין"ע נמטי, לצפרא נגדי מתותיה שיתין משיכלי דמא וכיבא. למחר עבדה ליה דביתהו שיתין מיני לפדא, ואכיל להו וברי. ולא הות שבקא ליה דביתהו למיפק לבי מדרשא, כי היכי דלא לדחקוהו רבנן. באורתא אמר להו: אחיי ורעי בואו! בצפרא אמר להו: זילו, מפני ביטול תורה. יומא חד שמעה דביתהו, אמרה ליה: את קא מיייתית להו עילויך, כלית ממון של בית אבא! אימרדה, אזלה

רהוט אחריו אותו חלק ס' ונתבטל ע"י אכילתו שחרית פת במלח וקיתון של מים. [וביאר על המשך הגמ': "והסירותי מחלה מקרבך כי אני ה' רופאך" - על תנאי שיעשה עבודה בק"ש ותפלה בכוונה, אז יסיר ה' המחלה מקרבו נגד טבעו של הרופאים שאמרו ששתיית מים והלחם שחרית מזיק על פי הרפואה.

**עב.** אמנם התוס' שאנץ (בשיטמ"ק) הביא דאית ספרים דגרסי 'שתין וחד'.  
**עג.** רש"י פ"י: שיתין - לאו מקרא נפקי אלא מילתא בעלמא הוא דקאמרי אינשי ולא דוקא הוא. וכ"כ תוס' (שם המובא בהערה הקודמת) כ' שנקט מספר זה דאורחא דגמ' בהכי. והתורה חיים ביאר (ע"פ דרכו בהערה הקודמת) דאית לאשמעינן שכל כך הרבה מכאובות מגיעין אותו, עד דההוא תכלא המצוי לפנינו דהיינו חד תכלא שרגיל להיות, בטל ברוב לגבי הנך תיכלי.

**עד.** המהרש"א כ' דכן דרך התלמוד למנקט שיתין בכל מקום, כמ"ש התוספות פרק המקבל. ועי"ל הכא שיתין נמטי וכו' משיכלי כו' שקבל עליו יסורין מלמעלה כפי ענשו, ומלקות של מעלה ששיעורו שיתין כמפורש לקמן גבי אליהו דמחיוהו שיתין פולסי כו' ע"ש וק"ל.

ובן המהר"ל (בחי' אגדות) כ': בכמה מקומות תמצא חשבון זה של ששים, ובארנו בחבור באר הגולה (באר ה' -העתקנוהו ל') שאין הכונה רק על מספר שלם, כי מספר ו' הוא מספר שלם שהוא כנגד ו' קצוות דבר שלם, ומספר ס' שהוא ו' פעמים ו' הוא שלם לגמרי, בעבור שכל צד יש לו מספר עשרה שהוא מספר כללי, כי עד ט' מספר פרטי, ומן ט' ואילך המספר הוא כללי, ולפיכך ששים הוא מספר שלם לגמרי. ובארנו דבר זה בחבור גבורת ה' ובכמה מקומות, ולפיכך כאשר אמר כאן ד'מייתי ליה שיתין נמטי ונגדי ממנו שיתין משיכלי דמא ועבדי ליה דביתהו שיתין מיני לפדא, אינו ר"ל רק נמטי הרבה, וכן דנגדי ממנו משיכלי, ר"ל משיכלי הרבה, וכך כתבו התוספת בפרק השוכר את הפועלים על שיתין רהוטי רהוט וכו'.

**עה.** כ' המהרש"א: והטעם, כשם שמלקות שלמטה ל"ט שהוא ג' פעמים י"ג שנות בר עונשין דב"ד שלמטה, כן מלקות דלמעלה ס' שהוא ג"פ כ' שנות בר עונשין דב"ד של מעלה. ועי' לעיל (על חגיגה טו.) מה שתמה על כך בס' איי הים.

**עו.** ביאר המהר"ל (באר הגולה באר החמישי וכן בח"א ב"ב שם): ...ואמר שראה צפרדע שהיה גדול כאקרא דהגרונאי, שהיה ששים בתים. כי מספר ששים הוא מספר שלם כללי, ולפיכך זה המספר נמצא בכל מקום

- ואמר רבה בר בר חנה: זימנא חדא הוה קא אזלינן בספינתא, וחזינן ההוא כוורא דיתבא ליה אכלה טינא באוסיי, ואדחווהו מיא ושדיוהו לגודא וחרוב מיניה שתין מחוזי, ואכול מיניה שתין מחוזי, ומלחו מיניה שתין מחוזי (ב"ב עג:).
- כמיחם קומקומא דמיא אזלא ספינתא שיתין פרסי (ב"ב עג:).
- מאה ועשרים משתאות עשה בעז לבניו, שנאמר ויהי לו שלשים בנים ושלשים בנות שלח החוצה ושלשים בנות הביא לבניו
- מן החוץ כו', תנא וכולן מתו בחייו. והיינו דאמרי אינשי בחיין דילדת שיתין שיתין למה ליך, איכפל ואוליד חד דמשיתין זריז (ב"ב צא:).
- נשאת פחותה מבת עשרים יולדת עד ששים (ב"ב קיט:).
- לא נגזרה גזירת מרגלים על יתר מבן ששים<sup>עז</sup> (ב"ב קכא:).
- י"א שאחרי גיל ס' אין יוצאין לצבא (רש"י במדבר א, ג, רמב"ן שם כו, סד, ספורנו שם א, כה)<sup>ע"ה</sup>.

על רבוי, כמו שפירשו התוספות בפרק השוכר פועלים אצל ששים רהוטי רהוט. כי דרך למנקט מספר זה על רבוי, כי מספר זה הוא מספר שלם כללי. ובשביל כך במספר ששים בטל הכל (חולין צח:). כי מספר חמשים, אם יתוסף עליו אחד, נקרא זה תוספת עליו, ואינו בטל אותו אחד שנתוסף. אבל כאשר יש מספר ששים, הוא מספר כללי שלם, ואם יתוסף עליו אחד, היחיד בטל אצל מספר כללי, ואין האחד מוסיף על הכלל. ולפיכך אמר שהיה גדול כמו אקרא דהגרונאי שהוא ששים בתים. אבל לבאר למה מספר ששים הוא מספר שלם כללי, אין זה מקומו. אבל נראה ברור כי תמצא מספר זה בכל מקום כאשר ירצה להזכיר מספר כללי. ומפני כי מדבר כאן מצד הכללי לא מצד הפרטי, לכך אמר שראה אקרקותא דהוי כמו אקרא דהגרונאי, שהוא ששים בתים. ורוצה לומר שאין זה כמו שאר מספר ששים, כי אצל מספר ששים כל אחד מחולק לעצמו, אבל הכללי אינו מחולק כל אחד לעצמו, אבל הוא כלל אחד. ולכך אמר שראה אקרקותא שהיה כמו אקרא דהגרונאי שהוא דבר אחד, ואקרא דהגרונאי היא כמו ששים בתים וזהו מספר כללי. עז. המשך הגמ' - גמר ומעלה ומעלה מערכין, מה להלן יתר מבן ששים כפחות מבן כ', אף כאן יתר מבן ששים כפחות מבן עשרים.

וברמב"ן (במדבר כו, סד) ביאר במש"כ "ובאלה לא היה איש מפקודי משה ואהרן הכהן" - כי יהושע וכלב לא היו עתה בפקודים האלו לפי שהיו מששים שנה ומעלה, ואין המניין אלא מבן עשרים עד בן ששים שנה, כי הם עיקר ימי האיש כענין האמור בערכין (ויקרא כז ג) ואז הוא יוצא צבא בישראל, לא מששים ומעלה כדברי רבותינו (ב"ב קכא ב).

ע"ה. אמנם האברבנאל (במדבר פרק א) כ': והנה זכרה התורה כאן "מבן עשרים שנה ומעלה" ולא אמר 'ועד בן ששים שנה', לפי שהעיקר היה לחייב כל אדם בהיותו בן עשרים שנה שיצא לעזרת ה' בגבורים, ואין זה בסוף החלד, כי אולי יהיה אדם בן ששים שנה ויהיה טוב והגון לצאת ולבא במלחמה מאחד מהבחורים, ולכך זכרה התורה קצה החיוב לצאת מבן עשרים שנה ולא קצה השלילה מהיותו בן ששים, ואח"כ במקומו הראוי צותה התורה שלא יכריחו לצאת במלחמה כי אם עד ששים שנה. והנה בספרי (פר' שופטים פ"קא קצז) א"י 'הירא ורך הלבב - ריה"ג אומר זה בן ארבעים' (וכן הביאו היראים ס' רטו והסמ"ג עשין קכ) [אמנם יש גירסא בספרי 'זה בעל מוס', והמלבי"ם (התורה והמצוה קז) גורס 'זה בן ששים', וכן הרש"ש (שבת קנב). הק' וז"ל: אבל ק"ל ע"ד ריה"ג דספרי דהא כתיב בריש במדבר מבן כ' שנה ומעלה ואמרינן (בב"ב קכא:): גמר 'ומעלה' - ומעלה מערכין, מה להלן יתר מבן ס' כו', מוכח דעד ששים נמנו. נולדעת התוס' שם (ק"ז: ד"ה מכאן) נמנו אפי' היתירים על ס' ע"ש], וכתיב התם "כל יוצא צבא" ופי' הרמב"ן דהיינו צבא מלחמה. וכן (בדברים יד, טו) קראן הכתוב "אנשי המלחמה". ואולי דר"ל צבא מלחמת א"י דהיא מלחמת מצוה והכל יוצאין לה. אולם לא מצינו באיזה מקום שיהא חלוק למעלה ממ' לגרעיותא מן למטה ממנו, לענין ערכין שוה מבן כ' עד בן ס', ועי' בגמ' דערכין בס"פ השג יד. ולולי דמסתפינא הייתי

- רב אשי היה ראש ישיבה ששים שנה ומ"ש רשב"ם שחי ששים שנה כתב הסה"ד שט"ס הוא (רשב"ם ב"ב קנז:).
- ההוא דהוה קאמר ואזיל, כי רחימתין הוה עזיזא - אפותיא דספסירא שכיבן, השתא דלא עזיזא רחימתין - פוריא בר שיתין גרמידי לא סגי לן (סנהדרין ז).
- אמר ליה הקדוש ברוך הוא: שלך קשה משלהם, אני אמרתי והיה בעברכם את
- הירדן תקימו, ואתם ריחקתם ששים מיל רשב"ם שחי ששים שנה כתב הסה"ד שט"ס הוא (רשב"ם ב"ב קנז:).
- ששים בעילות בעל זמרי בן סלוא עם כזביעט (סנהדרין פב:).
- סנחריב בא על ישראל בששים אלף אחווי חרב רצין לפניו (סנהדרין צה:).
- האי סימטא פרוונקא דאשתא הוא מאי אסוותיה למחייה שיתין אתקטולי (ע"ז כח).
- בן ששים לזקנה פ' נויש גורסים 'לחכמה' (אבות ה, כא).

אומר דט"ס בספרי וצ"ל בן ס' שנה, ונתחלף להמעתיק הס' במ' סתומה לדמיון תמונתו והעתיק ארבעים. עמ' כ' המהר"ל (חי' אגדות): ...וכן מספר ששים שאמרה הברייתא, כי מספר ששים הוא מספר שלם, כי כאשר רוצים חכמים להזכיר מספר שלם אמרו ששים, כמו ב"ק (צב:) 'ששים רהוטי רהוט', בכל מקום כאשר היו רוצים להזכיר מספר שלם אמרו מספר זה. ולפיכך כאשר רצה לדבר בזנות של הרשע שלא היה חסר נפשו מן הזנות אמרו זה המספר, ואם לא נמצא כך בפועל מצד כי אי אפשר שיהיה כח הטבע כך, מ"מ זכרו הפלגת הזנות כאשר ראוי לו מצד מהותו הפרטית.

פ. המאירי מפרש שאז ענייני העולם בורחים ממנו, ומזהירו שאז ישתדל בעבודת השי"ת ויבין לאחריתו.

ורבינו יונה בשערי תשובה (שער ב אות ט) כ': ואמרו רבותינו זכרונם לברכה "בן ששים לזקנה" כו', והיתה כונתם זכרונם לברכה בדברים האלה להזהיר על התשובה, ושיחשוב האדם על קצו בהגיעו לימי הזקנה, אם לא זכה לעשות כן בימי בחורותיו, ואחרי כי קרבה לבא עתו יעזוב חפצי הגוף ותאוותיו ויתקן נפשו כו'.

וברע"ב פ': דכתיב "תבא בכלח אלי קבר" בכל"ח בגימטריא ששים. וכ' ע"ז בתורת המהרא"ל צינץ (אבות שם): הנה עיקר כח האדם לסגל בתורה ומצות ועבודת קונו הוא עד ששים, וכמו שכתב כאן ברע"ב דבששים הוא "בכל"ח אלי קבר", וכן אמרו מועד קטן (כה.) 'ששים זו היא מיתת כל אדם'. ועיקר תכלית האדם בעולם להכין לו צידה לדרך, כי אורחא רחיקא וזוודין קלילין, וערום ישוב לבית עולמו, כמבואר זה בכל ספרי מוסר כו', ואז הכוחות הם נפסדים לאט עד שובו אל עפרו ואי אפשר לסגל כל כך במצות בבוא ימי זקנה אשר קראום חז"ל 'ימי רעה', וזהו 'בכל"ח' אותיות 'בל כח', כי מששים ולמעלה חש כחו ומתמוטט והולך עד שובו אל בית עולמו. וכן מצינו בערכין אשר מוזמן עשרים עד ששים הערך רב ויקר חמשים שקלים, ומבן ששים ואילך נגרע ערכו לט"ו שקלים, והענין הוא מפני שעיקר זמן האדם מבן כ' עד זמן ששים, כי אז יחדיו יהיו תמים מקרא משנה חופה ובר עונשים והוא בעיקר כוחו וכמו שכתב האלשיך שם (סוף פרשת בחקותי בפרשת ערכין). ולכן אמרו שפיר 'ששים זו היא מיתת כל אדם' כי אז הכוחות נפסדים לאט לאט עד מותו, ע"ש עוד.

ובספר סדר היום (פירוש משנת בן חמש שנים) כ': בן ששים לזקנה. השמיענו התנא בזה שאם לא הבין בשנת המ' שהוא זמן וחלק הירידה, ולא לקח לעצמו עצה בשנת הנ' שכבר התחיל להעריב שמשו, בהגיעו לשנת הס' צריך שיכיר שהרי באו ימי הרעה והיא הזקנה, והכרת פניו ענתה בו שנתלכנו זקנו ושערותיו, וראוי להיות מעותד לבוש ועומד אימתי יקראו לו מלפני המלך, שילך בלי בושא וכלי כלומה להסיר הבגדים הצואים מעליו והלבש אותו מחלצות. ומחלצות הוא מלבושים הנקיים ראויים לרואי פני המלך והמשרתים לפניו. ושלמה ע"ה הזהירנו יותר מזה ואמר "בכל עת יהיו בגדיך לבנים", כל מי שהוא בעל נפש א"צ לו להמתין לעת הזקנה שכבר רואה את עצמו רפוי ונטוי נעליו ברגליו ומקלו בידו ומחפזין אותו ללכת לבית



- והלך עוג ובנה ששים עיירות והקטן שבהם היה גובהו ששים מיל שנאמר ששים עיר כל חבל ארגוב ממלכת עוג בבשן (סוף מסכת סופרים).

### קדשים

- אפשר להוסיף על אורך המזבח עד ששים אמה<sup>פ</sup> (זבחים סב.).

- אמר רב: טבעת של עבודת כוכבים שנתערבה במאה טבעות, ופרשו ארבעים מתנדב אדם מנחה של ששים עשרון ומביא בכלי אחד<sup>פ</sup> (מנחות קג:).

עולמו, כי אולי לא יגיע לעת כזאת כי צל ימינו עלי ארץ ואין אדם יודע את עתו, אלא בכל עת ובכל זמן יהיו בגדיך לבנים מוכן ומזומן אם יקראו לו ויזמינוהו לסעודה שילך תיכף ומיד לרצון המלך וחפצו, כדאיאת בגמ' משל למה"ד למלך שזמן עבדיו וכו'. וז"ש ר"א לתלמידיו שוב יום א' לפני מיתתך והוא לכל יום ויום שיעמוד בתשובה שלימה מוכן למאמר המלך, כי אין אדם יודע אימתי תעלה רצון המלך לזמן עבדיו, ואם יתאחרו הימים מה טוב לו ומה נעים שכל ימיו עמד בתשובה להתרצות בעיני המלך וכופלים לו שכר כפול על הבא. וזהו ענין כוונת התנא באומרו "בן ששים לזקנה" כלומר ראוי לך שתחפש ותחקור על מעשיך ואל תאחר, כי הזמן מועט ואינו מניתך להתעכב, שהרי קצפה עליך זקנה ובכל יום ויום אתה מעותד לקבר, כמה דכתיב "תבא בכלח אלי קבר" בכלח בגמטריא ששים, והוא זמן בינוני לא ארוך ולא קצר, שכבר נגמר בישולו אלא שעדיין יש לו כח וחוזק להתעכב באילן כמה ימים ולא יפול, ואם לא ישוב עכשיו ויחפש מעשיו ויתקן ענייניו אימתי, הרי כמה עדים מתרים בו והולכים אחריו עד שיוציא אותו מן העולם ועל כרחו הוא מת, א"כ צריך לפקוח עינים עורות ולהביט אל אחריתו איך עתיד ליתן דין וחשבון, ולא יכלה בהבל ימיו ושנותיו בבהלה, ודע כי על כל אלה יביאך ה' במשפט.

**המהר"ל** (בפירושו דרך חיים על אבות) כ': ואמר "בן ששים לזקנה" פירוש, שהוא זקן והוא עוד חכם יותר, כי כאשר הוא זקן והכחות הגשמיים חלשים אז כח השכלי מוסיף יותר ויותר, וכמו שאמרו ז"ל "אין זקן אלא מי שקנה חכמה" מוכח מזה כי הזקן הוא שראוי אל החכמה, כמו שהתבאר למעלה אצל הלומד מן הזקנים שהזקן הוא שראוי לחכמה, וכמו שאמרו ז"ל "תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתן נוספת עליהן", וכל זה מפני כי בהחלש הכחות הגופניות כח השכלי גובר יותר, כי אז יושפע על האדם שכל נבדל לגמרי, והוא נקרא שכל הנאצל, שהוא נאצל מן השם יתברך, ואז משיג הדברים הנפרדים שהם דברים נבדלים לגמרי... וכתב הריטב"א ז"ל ויש גורסין בן ששים לחכמה שנאמר "בישישים חכמה" נוטריקון בן ששים חכמה.

**פא.** ומכאן יש שלמדו לכל מקום שמוזכר לשון 'זקנה' [כמו 'והדרת פני זקן' או לענין זקנים בעגלה ערופה ועוד] היינו בני ששים (עי' שד"ח מערכת הזיו"ן אות יז ונחל איתן להגה"ק זצ"ל סי' ו ס"ז סק"ב).

**פב.** כן הביא בתויו"ט בשם הריטב"א. וכ' ביערות דבש (ח"ב דרוש יא ד"ה ואמרנו הטעם) וז"ל בקיצור: והיינו כי למעלה מבן עשרים לעונשים, כי עד בן עשרים דעתו קלישתא, ולכן במשפט צדק למעלה אין מענישין אלא למי שדעתו שלמה, אבל מי שדעתו קלושה אינו בגדר עונש, ואמרו חכמינו זכרונם לברכה עד ארבעים שנה לא קם איש אדעתיה רביה, אם כן אימת קנה חכמה, כשעברו עשרים וארבעים שהם ששים, וס' לזקנה וזה קנה חכמה, כי אז קם אדעתיה דרבו ונתמלא חכמה.

**פג.** לשון הגמ': אמר רב יוסף, קרא אשכח ודרש "ויאמר דוד זה הוא בית ה' האלהים וזה מזבח לעולה לישראל", כי בית, מה בית ששים אמה, אף מזבח ששים אמה.

**פד.** המשך המשנה: אם אמר הרי עלי ס"א - מביא ששים בכלי אחד ואחד בכלי אחד, שכן הציבור מביא ביום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ששים ואחד, דיו ליחיד שהוא פחות מן הציבור אחד. אמר ר"ש:

- פירשתי ואיני יודע מה פירשתי - יביא ששים עשרון כו'. פירשתי מנחה של עשרונים ואיני יודע כמה פירשתי - יביא ששים עשרון, רבי אומר יביא מנחות של עשרונות מאחד ועד ששים<sup>פח</sup> (מנחות קד:).
- אמרי אינשי שיתין מני פרזלא תלו לבקא בקורנסיה (חולין נח:).
- ...כי נח נפשיה דרב, הוה כתב [רבי יוחנן] לשמואל 'לקדם חבירינו שבבבל', אמר [שמואל] לא ידע לי מידי דרביה אנא? כתב שדר ליה [שמואל לריו"ח] עיבורא דשיתין שני [חשבון עיבור השנים של ששים שנה הבאים] כו' (חולין צה:).
- מין במינו דליכא למיקם אטעמא, אי נמי מין בשאינו מינו דאיסורא דליכא קפילא - בששים (חולין צז:).
- אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא כל איסורין שבתורה - בס'פ' (חולין צח:).
- גופא, רב ושמואל דאמרי תרויהו: ראשית הגז - בששים, תרומה - בששים<sup>פח</sup>, פאה - בששים<sup>פח</sup> (חולין קלז:).
- במעשה בסבי דבי אתונא: ...אמר רבי יהושע לקיסר: אנן חכימין מינייהו, אי חכימת - זיל זכינהו, ואיתינהו לי. אמר ליה: כמה הוו? שיתין גברי<sup>פח</sup>, אמר ליה: עביד לי ספינתא דאית בה שיתין בתי, וכל ביתא אית

והלא אלו לפרים ואלו לכבשים, ואינם נבללים זה עם זה! אלא, עד ששים יכולין ליבבל. אמרו לו: ששים נבללין, וששים ואחד אין נבללין? אמר להם: כל מדות חכמים כן, בארבעים סאה הוא טובל, ובארבעים סאה חסר קרטוב אינו יכול לטבול בהן.

פח. ובגמ' א': פירשתי ואיני יודע מה פירשתי - יביא ששים עשרון. מאן תנא? אמר חזקיה: דלא כרבי, דאבי רבי, האמר יביא מנחות של עשרונות מאחד ועד ששים. ורבי יוחנן אמר: אפילו תימא רבי, באומר פירשתי עשרונות אבל לא קבעתים בכלי, דמייתי שיתין עשרונות בשיתין מאני.

פז. המשך דברי הגמ': אמר לפניו ר' שמואל בר רב יצחק: רבי, אתה אומר כן, הכי אמר רב אסי אמר ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא: כל איסורין שבתורה - במאה. ושניהם לא למדוה אלא מזרוע בשלה, דכתיב: ולקח הכהן את הזרוע בשלה וגו', ותניא: בשלה אין בשלה אלא שלימה, ר' שמעון בן יוחאי אומר: אין בשלה אלא שנתבשלה עם האיל. דכולי עלמא בהדי איל מבשל לה, מר סבר: מחתך לה והדר מבשל לה, ומר סבר: מבשל לה והדר מחתך לה; ואי בעית אימא, דכ"ע - מחתך לה והדר מבשל לה, מיהו, מר סבר: בהדי איל מבשל לה, ומר סבר: בקדרה אחרת מבשל לה, ללישנא קמא - אליבא דרבין הכל, ללישנא בתרא - אליבא דרבי שמעון בן יוחאי; מאן דאמר בששים, סבר: בשר ועצמות בהדי בשר ועצמות משערין, והוה ליה בששים, מאן דאמר במאה, סבר: בשר בהדי בשר משערין, והוה ליה במאה.

פז. בהמשך הגמ' א': תרומה בששים, והא אנן תנן תרומה, עין יפה - אחד מארבעים? דאורייתא - בששים, דרבנן - בארבעים. דאורייתא בששים? והאמר שמואל: חטה אחת פוטרת את הכרי! דאורייתא - כדשמואל, דרבנן, בדאורייתא - אחת מארבעים, דרבנן דרבנן - בששים.

פח. בהמשך הגמ' א': פאה בששים, והתנן אלו דברים שאין להן שיעור הפאה, והבכורים, והראיון? דאורייתא - אין לה שיעור, דרבנן - בששים; מאי קמ"ל? תנינא: אין פוחתין לפאה מששים, אף על פי שאמרו הפאה אין לה שיעור! התם - בארץ, הכא - בחו"ל.

פז. כ' המהר"ל (בחי' אגדות): ...ולכך היו סבי דבי אתונא ששים, כי באמת מספר ששים הוא כולל ואינו פרטי, אבל הוא כלל אחד כאשר הוא ידוע בכמה מקומות, והאדם הפרטי אין ראוי אל השכל שהוא כללי, רק מספר ששים הוא ראוי אל השכל הכללי יותר.

## מדרשים

- אמר ר' יוחנן, כל אחת מישראל היתה יולדת ששים, שנאמר ותמלא הארץ אתם (מדרש תנחומא שמות סימן ו)
- רבי אומר שיר למעלה אין כתוב כאן אלא שיר למעלות - ששים מעלות זו למעלה מזו (ספרי דברים פרשת עקב פסקא מז).
- במבול המים היו גבוהים מן הארץ חמש עשרה אמה, וכלו לששים יום, אמה לד' ימים, טפח ומחצה בכל יום (ב"ר לג, ז סדר עולם רבה פרק ד)
- מיכן אתה מחשב כמה שנים פרנס אלישע את ישראל, מ"ט שנה ליהושפט, ועד עכשיו, היו יותר מששים שנה (סדר עולם רבה פרק יט)
- "והנה אימה חשכה גדולה [נופלת עליך]" (בראשית טו, יב) - זו יון שמעמדת ששים דוכסים, ששים אפרכין, ששים אסטולסים<sup>צא</sup> (ב"ר מד, יז, וע"ע ויק"ר שמיני יג).
- עקרב זה יון, מה עקרב זה משרצת ששים ששים, כך היתה מלכות יון מעמדת ששים ששים (ויק"ר שמיני יג)

בה שיתין ביסתרקי [כסאות]. עבד ליה כו' (בכורות ח:).

- חזיר מתעבר ומוליד לששים יום. כנגדו באילן תפוח (בכורות ח. ב"ר כד).
- פעם אחת נפלה ביצת בר יוכני, וטבעה ששים כרכים<sup>צב</sup> (בכורות נז:).
- שום היתומים שלשים יום, ושום ההקדש ששים יום, ומכריזין בבקר ובערב<sup>צא</sup> (ערכין כא:).
- מותר הקטרת, אחת לששים או לשבעים שנה היו מפטמין אותה לחצאין<sup>צב</sup> (כריתות ו:).

## טהרות

- אמר ר' יוסי מעשה שהביא מכפר עדים לפני רבן גמליאל יותר מששים ערבות והיה משערן גדולה לסאה סאה והקטנה שני לוגין וקרובין דברים של סאה סאה מחזקת תשעה קבין (תוספתא כלים יא, ב).
- הדר שדרה ליה [איפרא הורמיז לרבא] שיתין מיני דמא וכולהו אמרינהו ממאי הוי האי דמא (נדה כ:).

צ. כ' המהרש"א: דהיינו שבירת הלוחות בעוון העגל, וטבעה ששים כרכים וכו', גוזמא קאמר, כמו שכתבו התוספות בכמה דוכתין דמנין ששים בכל מקום לאו דוקא, והוא משל לעונש כמה דורות, כמו שאמרו (סנהדרין קב.) אין לך פקידה שאין בה מעוון העגל.

צא. ובגמ' (כב.) א': תנו רבנן: שום היתומים שלשים יום, ושום ההקדש ששים יום, דברי רבי מאיר; רבי יהודה אומר: שום היתומים ששים יום, ושום ההקדש תשעים יום; וחכמים אומרים: אחד זה ואחד זה ששים יום. אמר רב חסדא אמר אבימי, הלכה: שום היתומים ששים יום. יתיב רבי חייא בר אבין וקאמר להא שמעתא. אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבי חייא בר אבין: ששים קאמרת או שלשים קאמרת? אמר ליה: ששים. דיתומים או דהקדש? אמר ליה: דיתומים. כרבי מאיר או כרבי יהודה? אמר ליה: כרבי מאיר. והא רבי מאיר שלשים קאמר! אמר ליה: הכי אמר רב חסדא, מאבימי קולפי טאבי בלעי עלה דהא שמעתא: בא להכריז רצופים - שלשים, בשני ובחמישי - ששים.

צב. ועי' בתוס' שבועות (י:) מש"כ בזה.

צג. ביאר המהר"ל (גבורות ה' פ"ח): והדברים האלו ידועים מענין יון שיש לה רבוי של ששים, מפני שהיא מלכות שלישית, והשלישי הוא התחלת הרבוי. אמרו חכמים (תו"כ ויקרא טו כה) "ימים" שנים, "רבים" שלשה, רצו בזה כי התחלת הרבוי הוא שלשה. לכך מלכות יון שהיא מלכות שלישית היתה גדולה ומרובה

- א"ר חנינא המעולה אחד מששים בחלב, והבינוני אחד מארבעים, והקיבר אחד מעשרים, רבי יונה אמר המעולה אחד ממאה, בינוני אחד מששים, והקיבר א' מעשרים (בראשית רבה פרשת וירא פרשה מח)
- ר' יונה אמר בינוני אחד מששים (שם).
- בשעה שרדף עשו אחר יעקב לקח בניו ועבדיו ששים איש (ספר הישר).
- שהרי עקרב שהוא קטן מן השרצים יולדת ששים. שמות רבה (שנאן) פרשת שמות פרשה א
- ששים אותיות בפסוקי ברכת כהנים צ"ר (רבה נשא).
- ג' פרשיות הכתיב לנו משה רבינו בתורה, וכל אחת ואחת מהן יש בה מששים ששים מצות, ואלו הן: פרשת פסחים, ופרשת נזיקין, ופרשת קדושים (ויק"ר קדושים פרשה כד"ה, פסיקתא דרב כהנא ה, י).
- דנקטין לי בשיתין שוטי דנורא ואמרי לי פוק ונהר נהורך (פתיחתא דאיכה רבתי).
- אלישע שימש לישראל ששים שנה צ"ר (במדבר רבה יד, יח).
- ויקח חמאה וחלב, אמר ר' חנינא חמאה המעולה אחד מששים בחלב (ב"ר פמ"ח סי' י"ד).
- ששים מסכתות [של הלכות] בש"ס (ראה הערה צ"י). ולכן נהגו לכנות את

בשררות ובממשלות, עד שהיתה מעמדת ששים דוכסים, כי ששים נאמר על הרבוי בכל מקום.

**ובהערת** הג"ר יהושע דוד הרטמן שליט"א (ה'ר"מ מכו"ן י"ט) העיר שלא ביאר כאן מדוע עברנו ממספר שלשה למספר ששים ולא נשאנו במספר שלשה או שלשים. אמנם בנצח ישראל (פ"ו) ביאר זאת וז"ל: כי מספר ששים יסוד התחלת המספר הזה הוא ששה, בעבור כי העשרה נחשבים כמו אחד, שהרי אתה מונה עשרה עשרים שלשים ארבעים וחמשים, כמו שאתה מונה אחד שנים שלשה ארבעה, לכך מספר ששים נכללים במספר ששה, ומספר ששה נכללים במספר שלשה שהם כפולים, כי מספר ששה הם כנגד ששה קצוות, אשר הם המעלה והמטה צפון דרום מזרח מערב ואלו הם זוגות כמו שמבואר, ולכך שלשה מן מספר ששים הם כפולים, כי יסוד מספר ששים הם שלשה, והם כפולים. מזה תבין שיש בברכת כהנים ששים אותיות ושלשה פסוקים, כי התחלה ויסוד אלו הששים הם שלשה, והדברים האלו הם אמת ברור למי שמבין דברי חכמה. ובכת"י כתב: וידוע כי השלישי הוא שש, ולפיכך כל ענין יון הוא ששים, כי ששים הם כמו ששה, כי העשרה הם כמו אחד, ולפיכך גם כן יון ששה וששים בגמטריא.

**צד.** בזה"ק (ח"ג קמה). א"י: מאי טעמא שתין אתון בברכאן אלין, בגין דישאל שתין רבוא אינון, ורוא דשתין רבוא קיימין תדיר בעלמא, וכל חד וחד איהו חד רבוא.

**ור"ח** ויטאל (פרי עץ חיים שער חזרת העמידה פרק ד) כ': ובאלו ג' פסוקים יש ס' אותיות, נגד ס' אותיות נסתרות שיש בק"ש בפסוק שמע, וזה סוד "ששים גבורים" כו'.

**צה.** המשך דברי המדרש: לוי בשם ר' שילא דכפר תמרתא אמר משבעים שבעים א"ר תנחומא ולא פליגי מאן דעבד פ' פסחים ע' כלל עמה פרשת תפילין מאן דעבד פרשת נזיקין ע' כלל עמה פרשת שמטה ומאן דעבד פרשת קדושים ע' כלל עמה פרשת עריות.

**צו.** אך ע"י בעץ יוסף שהעיר דבסע"ר (פ"ט) נראה שעולה לס"ד שנים, וכ' שאפשר שהמדרש לא כיון רק על העשירות.

**צז.** כן מצינו בכמה מקומות בחז"ל (ע"י שהש"ר ו, ט, עה"פ "ששים המה מלכות" ר"י פתר אלו ששים מסכתות של הלכות, וכ"ה במדרש תנחומא פר' קרח סי' יב, ובמד"ר יח, כא, וכן א"י בזה"ק ח"א השלמות רנ. ח"ג פר' פנחס ברע"מ רל. ובתיקוני זוהר סוף תיקון יג ותיקון כה ובתקונים חדשים דף ו', וכ"ה בהקדמה לספר החינוך, וכן בפיוט של מוסף ליום שני של שבועות).

**וראיתי** ביאור שאמר הגרי"ג אידלשטיין זצוק"ל (במעמד סיום, נרפס בקונטרס 'דרכה של תורה' עמ' צה)

וז"ל: והנה כתוב ששים המה מלכות, והענין בששים, אולי י"ל, דהנה רואים בחז"ל את המספר ששים בכמה מקומות, ועי' מהרש"א (ברכות נז: בח"א) שכתב שהוא משום שיש דין ביטול בששים, שכשיש כנגד המיעוט ששים, המיעוט בטל לגמרי וכמאן דליתא. והנה כתוב בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין (קידושין ל:), והנה ענין 'תבלין' היינו שנותן טעם של תורה במהות האדם, אבל יש יצה"ר, וזה רק מחלישו מעט, אבל אם 'ששים המה מלכות', ש-ששים פעמים נתן טעם תורה, זה מבטלו לגמרי. וזה לא רק טעם של תורה ו'תבלין', אלא שכל מהות האדם היא תורה, והיצה"ר כמאן דליתא! עכ"ד.

**אכן** לכאן צ"ע בזה, שהרי כשנחשב את כל המסכתות של ששה סדרי משנה שבידינו נמצא שיש בהם ס"ג מסכתות, שהרי בסדר זרעים יש י"א מסכתות [ברכות, פאה, דמאי, כלאים, שביעית, תרומות, מעשרות, מעשר שני, חלה, ערלה, ביכורים], ובסדר מועד יש י"ב מסכתות [שבת, עירובין, פסחים, שקלים, יומא, סוכה, ביצה, ר"ה, תענית, מגילה, מועד קטן, חגיגה], ובסדר נשים יש ז' מסכתות [יבמות, כתובות, נדרים, גיטין, סוטה, גיטין, קידושין], ובסדר נזיקין יש ח' מסכתות [בבא קמא, בבא מציעא, בבא בתרא, סנהדרין, מכות, שבועות, עדיות, עבודה זרה, הוריות, אבות], ובסדר קדשים יש י"א מסכתות [זבחים, מנחות, חולין, בכורות, ערכין, תמורה, כריתות, מעילה, תמיד, מדות, קנים] ובסדר טהרות יש י"ב מסכתות [כלים, אהלות, נגעים, פרה, טהרות, מקואות, נדה, מכשירין, זבים, טבול יום, ידים, עוקצין].

**אכן** הרמב"ם (בהקדמה לפירוש המשניות) מנה את כל המסכתות, ולפי חשבונו הגיע לס"א מסכתות, (וכ"ה בהקדמת הסמ"ע לחור"מ), והיינו לפי שחישב את כל הג' בבות ב"ק ב"ב למסכת אחת. אך עדיין יש לתמוה על דברי המדרשים והקדמונים הנ"ל האין מנו את הששים מסכתות, וכבר נתקשה בזה הגר"י פיק מברלין (בהקדמה לספרו שאילת שלום על השאלות, והו' בשד"ח שם) וכתב שם שבמקו"א יישב זה, אך לא זכינו לאורו. ומצאנו בזה כמה וכמה ישובים:

א. החיד"א בשם הגדולים (אות אלף, רב אחא משבחה) כתב ליישב דמערשות ומעשר שני נחשבות למסכת אחת. והוכיח כן ממש"כ זקינו בספרו חסד לאברהם שבמסתו של שלמה היו ששים דפים ובכל דף היה כתוב מסכת אחת, וכתב שם דבסדר זרעים יש עשרה מסכתות, והרי לפנינו יש י"א מסכתות, אלא ע"כ שחישב מעשרות ומעשר שני כמסכת אחת. (והובא תירוץ זה בענף יוסף על במדב"ר שם), וכן תירץ בעל המשנת חסידים (בהקדמתו לספרו הון עשיר על המשניות) דמעשרות ומע"ש נחשבים לאחד. ועיין בשו"ת מהר"י אסאד (ח"א סי' א) מש"כ רמז לזה ע"פ סוד.

ב. בפירוש מתא דירושלמי (על הירושלמי סדר מועד ד"ה אלה אזכרה) כתב ליישב דיש לנו ששים מסכתות שהם גופי הלכות בדיני התורה והמצוות, ואחת היא מסכת אבות שהיא מוסרים ומידות טובות ויראת שמים. ולכן דייק המדרש שיש ס' מסכתות 'של הלכות', אבל מלבד זאת יש עוד מסכת, ולכן מנה הרמב"ם ס"א מסכתות. וכן תירץ בהגהות הרש"ש (על במדב"ר שם בשם ספר ערוגות הבושם פ"ט).

**אמנם** השדי חמד (שם) העיר שכל זה מתיישב רק בדברי המדרש, אבל בשאר הקדמונים הנ"ל נזכר שתמא 'ששים מסכתות', ומשמע שאין יותר מזה.

**ובספר** ועד לחכמים צידד ג"כ דמסכת אבות כיון שהוא מוסר ומידות אינו מן החשבון, אך שוב חזר בו שחלילה לומר כן, שהרי מסכת אבות היא שורש התורה והקדושה, וחלילה להוציאה מסדר המשניות].

ג. החת"ס (בשו"ת קובץ תשובות ח"ז סי' סד, וכן בחידושי בריש ב"ב) וכן בשו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד (שם) וברש"ש (שם) תירצו ע"פ מש"כ הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ וז"ל: אבל מסכת מכות היא נקשרת בנוסחאות עם מסכת סנהדרין ובכללה היא מנויה, ואמרו שבשביל שאמר ואלו הן הנחנקין הדביק אליו ואלו הן הלוקים, ואין זה טעם אמת, אבל היא מסכת בפנ"ע ונסמכה לסנהדרין מפני שאין רשות בנ"א לענות ולהלקות אלא השופטים בעצמם, עכ"ל (והובא בתו"ט ריש מכות). וא"כ י"ל שאלו שמונו ס' מסכתות הם נקטו כדיעה זו דסנהדרין ומכות חדא הוא.

ד. בהגהות המהרז"ו על המדרש (שהש"ר שם) כתב שמסכתות שבת ועירובין נחשבות למסכת אחת, (וכ"ה בתורה תמימה על שה"ש פ"ו הערה יג).

ה. בהגהות מנחם ציון על ספר שם הגדולים (ערך רב אחא משבחה) כתב שתיבת גאון עם הכולל בגימטריא ס"א].

- מי שבקי בש"ס בתואר 'גאון' שהוא בגימטריא ששים<sup>צח</sup>.
- י"א שמש רבינו היה ששים שנה במדין (מדרש תנחומא שמות סימן ח ע"ש)
- ר' יוחנן הוה דרש שיתין אפין בפסוק "בלע ד' ולא חמל" (איכה רבתי פ"ב).
- יש תפלה שהיא נענית לששים שנה מיצחק, "ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם" (מדרש שמואל פרשה ד).
- אית שיתין נשמי דחיין ואית שיתין נשמי אחרנין דאינון כולהון מסטרא דמותא (זוהר פ' ויגש רז:).
- י"א ששאל היה מהלך ששים מיל ביום אחד ביום שנשבה הארון וחטף הלוחות מידו של גלית (מדרש שמואל פרשה יא ומדרש שמואל מזמור ז וע"ש).
- בעגלות אשר שלח יוסף, כמה עגלות הוו, שיתין (זוהר ויגש ריא).
- אמר רבי חנינה ששים קינטרין היה לבוש גלית, [רבי אבא בר כהנא אמר מאה ועשרים], ולא פליגין ילמדו סתומין מן המפורשין, מה המפורשין ששים, אף הסתומין ששים (מדרש שמואל פרשה כ).
- אמר ר' יוחנן כל מי שהוא מבקר את החולה מעבירין מחוליו אחד מששים, וכל מי שאינו מבקר מוסיפין על חליו אחד מששים (מדרש תהלים מזמור מא).
- בן ששים שנה היה לוי במיתת יעקב, כי בן מ"ג היה לוי ברדתו למצרים ויעקב היה במצרים י"ג שנה הרי ששים שנה (סה"ד).
- איום ונורא זה סנחריב כו', חד מששים באוכלוסין היה מספק את ארץ ישראל, שנאמר "והיו מוטות כנפיו" (ישעיה ח, ח), המוטה הזו של תרגול אחד מששים בכנפיו, כו' (מדרש תנחומא תזריע סימן י).

---

ו. בחי' החת"ס (ריש ב"ב) כתב בזה"ל: ועיין תוי"ט בהקדמת עוקצין טבול יום ידים חדא ע"ש. והנה ז"ל התוי"ט שם: ובתוספתא מסכת טבול ידים ועוקצין בחדא מכילתא וידים מסודרת קודם להן. וכנראה שהוא ט"ס בחת"ס וצ"ל 'טבול יום ועוקצין', ולא 'טבול יום וידים'.

ז. בהערות על ספר התשב"י כתב שע"כ בעל התשב"י מנה רק את המספר הכללי של ס' ולא נחית גם למנות את הפרט. והיינו עוד אחד או עוד ג'.

ח. בשו"ת מהר"י אסאד (שם) תירץ כע"ז ע"פ מש"כ הרא"ש (שלהי פסחים) על הפסוק "תספרו חמשים יום" וז"ל: שכן דרך המקרא כשיגיע המנין לסכום עשירית פחות אחת מונה אותו בחשבון עשירית ואין משגיח על חסרון האחד, כיו"ב כל הנפש וכו' שבעים, וכן ארבעים יכנו עכ"ל, ולפי"ז י"ל דה"נ להיפך שאין משגיחים על יתרון אחד. אכן בקרבן נתנאל (שם) מבואר דדוקא בחסרון אחד אין קפידא, משא"כ ביתרון אחד, ולפי"ז א"א ליישב כן עכ"ד, וע"ש עוד.

צח. נה בספר התשב"י (לרבי אליהו בחר ז"ל, ערך 'גאון') כתב לתמוה על מה שנהגו לכנות את הגדולים שהיו אחר רבנן סבוראי בתואר 'גאון' שהרי לא מצאנו בשום מקום שגאון הוא תואר, רק שם דבר כדכתיב (משלי ט"ז) "לפני שבר גאון", וכתיב (ויקרא כ"ו) "ושברתי את גאון עוזכם" ועוד. וסיים: 'ושמעתי שנקראו כן בעבור שהיו בקיאים בכל התלמוד שהם ששים מסכתות, 'גאון' בגימטריא ששים.

יב"כ בהקדמת הגר"א על ההלכות קטנות דמשו"ה נקראו 'גאונים', מפני שבדורות הראשונים שאחר חתימת התלמוד לא סמכו אדם שיהיה את דורו עד שידע ששים מסכתות כמנין 'גאון'. וכ"כ החיד"א בספרו שם הגדולים (ח"א קונטרס אחרון מערכת ג' אות א – גאון). [וראה במדרש תלפיות (ענף גאון) ובשדי חמד (כללים מערכת ה') פאת השדה סימן כה) שכתבו עוד ביאורים בענין התואר 'גאון'. וכבר נתרעם השד"ח (שם) על מה שבזמנינו משתמשים בתואר זה גם לאנשים פשוטים].

עיניהם משגרות דמעות, אמרו להן נעלה עמכן, אמרו להן הין, עוד לשנה הבאה חמשה בתים, לשנה אחרת עשרה בתים, לשנה אחרת הרגישה כולה לעלות, והיו עולין הימינה כששים בתים (אליהו רבה פרשה ט).

• ארז"ל ותשלח את אמתה ותקחהו, נמשכה אמת בת פרעה ששים אמות, וראיה לדבר כי מן המים משיתיהו, הוסיף הכתוב נו"ן ממך, וה"א המים. וה"א מן משיתיהו, נו"ן וה"א ה"א, הרי ששים: (פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) שמות פרשת שמות פרק ב)

• לד) ועתה לך נחה את העם וגו' וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם. אין לך כל דור שאין בו אחד מששים ברטל ממעשה העגל (פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) שמות פרשת כי תשא פרק לב סימן לד).

• שבא ללמדנו שששים מנה הוא הככר (פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) שמות פרשת ויקהל - פקודי פרק לח, וכ"כ רש"י ריש פר' פקודי).

• אשובה אל אחי אשר במצרים ואראה וגו'. כי ששים שנה היה לו שנפרד משם, ומסורת היא בידינו שבן עשרים הי' משה כשהרג את הנפש (שכל טוב (בוכר) שמות פרשת שמות פרק ד).

### שוונות

• יהיו בלולב [או בהדס<sup>צט</sup>] לכל הפחות ששים עלים, כנגד ברכת הכהנים שיש בה ששים אותיות (שבלי הלקט הלכות לולב

• י"א שימות המשיח הם ששים שנה, שנאמר "לפני ירח דור דורים" (תהלים עב, ה), דור עשרים שנה, דורים ארבעים שנה, הרי ששים (מדרש תהלים מזמור צ)

• ואמרו רבותינו ז"ל עד ארבעים יום הולד נוצר, מארבעים ועד ששים הולד ניכר בין זכר בין נקבה, מששים ועד תשעים בית הולד נסתם (מדרש אגדה ויקרא פרשת שמיני - תזריע פרק יב).

• אמר ר' אחא אם שימש אדם עם אשתו והיא נדה, ביום הששי של נדתה הבן הנולד לוקה בצרעת בן ששים שנה (מדרש אגדה ויקרא פרשת תזריע - מצורע פרק יד).

• ר' יהושע אומר עסה של ארץ ישראל מהלך ששים שנה (פרקי דרבי אליעזר פרק ד).

• ובשעה ששלהבת לבנה מגעת לחמה ביום במעלות ששים עובר בתוכה ומכה את אורו (פרקי דרבי אליעזר פרק ו).

• יש רשעים שנידונין ששים יום (אליהו רבה פרשה ג ע"ש).

• אלקנה הוא עלה ואשתו ובניו ובנותיו ואחיו ואחיותיו וכל קרוביו עמו וכל בני ביתו היה מעלה את הכל עמו, למה מעלה את הכל עמו, כשהיו עולין בדרך ולנין ברחובה של עיר, מתקבצים האנשים לבד והנשים לבד, שכן האיש מדבר עם האיש, אשה עם האשה, גדול עם גדול, קטון עם קטון, והיתה המדינה מרגשת והיו שואלין להן להיכן תלכו, ואומרים אל בית האלהים שבשילה שמשם תצא תורה ומשם מצוות, ואתם למה לא תבואו עמנו ונלך ביחד, מיד

צט. מלשון המטה אפרים משמע שהוא מדבר בעלי הלולב, אבל בדברי השבולי הלקט מבואר שמדובר בעלי ההדס שבלולב, או ר"ל במספר ענפי ההדס שמוסיפין בלולב ע"ש.



סימן שנח, הו' במטה אפרים - חיים וברכה לדרוש ברבים באחדות אלוה (שלשת סימן תרמה סק"ה)P.

- יש נוהגים לומר הק"ש שעל המטה "יושב בסתר עליון" עד "כי אתה ה' מחסי", לפי שיש עד מחסי ששים תיבות שהם כנגד ששים אותיות שיש בברכת כהנים<sup>קא</sup> (אבודרהם סדר קריאת שמע לפני המטה ד"ה יהי רצון).

### מענייני גיל ששים<sup>קב</sup>

- כשיגיע האדם לששים שנים שהם ימי הזקנה, ענייני העולם בורחים ממנו וישתדל בעבודת השי"ת ויבין לאחריתו<sup>קג</sup>.
- ואז כבר בטילין אצלו כל איסורין שבתורה כי לא יתאוה להם עוד כי ידאג על יום מותו<sup>קד</sup>.
- ויתבטלו העבודות הגשמיות בזמן הישישות, ואין ראוי לאדם בימים ההם כי אם שישמור את נפשו ויכין צידה לדרכו, וראוי שיעזוב אדם הדברים הגשמיים והתאוות החמריות ויקדש עצמו ויתנהג בקדושה וטהרה<sup>קה</sup>.
- ס' תיבות בהשכיבנו עד ועל ירושלים בשבת, כנגד ס' תיבות מן "לדוד שמחתי באומרים לי" עד "אבקשה טוב לך", ומסיימין בערב שבת 'ועל ירושלים' וכן בזה המזמור "שאלו שלום ירושלים"... כס' אותיות שבברכת כהנים. (רוקח ?)
- וגיחון מכפיל ששים כמדת פרת (יוצר לפרשת שקלים בסלוק).
- ובהיות אברהם בן ששים שנה התחיל

ק. ושם בשבלי הלקט הוסיף הטעם בזה וז"ל: והלולב נמי על עסק ברכה הוא בא לרצות על המים. ובס' מעשה הגאונים מובא כן בשם רבינו קלונימוס, ומסיים: דצריך שיהיו בלולב ששים עליון לא פחות, כנגד ברכת כהנים שיש בה ששים אותיות, לפי שהלולב נמי על עסק ברכה הוא בא, כדאמרינן ד' מינים אילו מרצין על המים, כברכת כהנים על ישראל, וכ"ה בס' הפרדס (לרש"י אות סב), וכ"כ בס' מעשה רוקח (לר"א רוקי מגרמיזא ס' קנה) וז"ל: מעשה הגאונים, וששאלתם מאי טעמא תיקנו ברכות הלולב אחר עושה השלום, כך אמרו רבותינו הגאונים זצ"ל שבעושה השלום ברכות כהנים, מה ברכת כהנים מתרצה בין ישראל לאביהם שבשמים, אף ד' מינים שבלולב מתרצה בין ישראל לאביהם שבשמים על המים, מכאן אנו לומדין ס' ענפים ל' מכאן ול' מכאן כמנין ס' אותיות שבפ' ברכת כהנים. כו'.

קא. המשך דברי האבודרהם: ועליהם נאמר "הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים סביב לה" וגו', זה היה בית המקדש, והגבורים הם אותיות שבברכת כהנים, "כולם אחוזי חרב" וגו', אמרו ז"ל כל הפסוקים נאמר בהם הזכרת השם יברכה ה' יאר ה' ישא ה'. וע"ע בריטב"א (שבועות טו:).

קב. ע"ע לעיל מש"כ על בפס' המשנה באבות (ה, כא) "בן ששים לזקנה", ועוד בכמה מקומות לעיל שנכתב על ענין זה.

קג. לשון מאירי המובא בהערה לעיל, וע"ע מה שהו' שם מהרבינו יונה, סדר היום, ומהרא"ל צינץ שכתבו על ענין החשובה בגיל ס' [על מאמר המשנה 'בן ס' לזקנה'].

קד. כ' בספר החיים (לרבי חיים ב"ר בצלאל אב"ד פרידבורג אחי המהר"ל): על דרך המליצה נאמר, כי מה שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (חולין צז: וע"ז סט. 'כל איסורים שבתורה בטילין בששים', שהוא רמז כשיגיע האדם לששים שנים שהם ימי הזקנה כבר בטילין אצלו כל איסורין שבתורה, כי לא יתאוה להם עוד כי ידאג על יום מותו. [אמנם הגר"ח שמואלביץ (שיחות מוסר תשל"ב עמ' קעט) אמר כי לעת הזקנה ששאר התאוות נרפות, מתחזקת תאוד רדיפת הכבוד].

קה. האברבנאל (ויקרא פרק כה - ר"פ בהר דרך ב') מאריך בדברים נפלאים ונעתיק את עיקרם: ...שהאנשים

- ובשנים אלו יעשה "עצרת לה'" - תהיה עצור עצמך ותתקדש לה' אלהיך, לא תעשה כל מלאכה של העולם הזה, רק תפרוש לעבוד את ה' ולברר וללבן עצמך להכין את אשר תביא לפני אביך שבשמים<sup>1</sup>.
- אמנם יש שכתב שצריך עבודת ה' להגיע למדרגת דביקות בהקב"ה בשלימות הם
- במשך ששים שנה תמימים, אבל אחר ששים א"צ לעבוד כל כך<sup>2</sup>.
- ואז הוא עוד חכם יותר, כי כאשר הוא זקן והכחות הגשמיים חלשים אז כח השכלי מוסיף יותר ויותר, וכמו שאמרו ז"ל "תלמיד חכמים כל זמן שמזקינין דעתן נוספת עליהן", וכל זה מפני כי בהחלש הכחות הגופניות כח

השלמים ראוי שיחוסו על אבדת זמנם יותר מאבדת כל הנכסים והממונות שהיו להם. שימי שנות האדם וחייו הוא הדרך אשר ילך בו האדם להשיג שלמותו, וכמו שאמרו במשנה "יפה שעה אחת בתשובה ובמעשים טובים מכל חייו וגו'", ולהיות ימי האדם ושנות חייו מעט מזער בערך השלמות שיקנה, לכן ראוי שלא יאבד האדם את זמנו, כי היום קצר והמלאכה מרובה, ולכן א"ר מאיר הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה. וכדי שיהיה זה לאדם תמיד לנגד עיניו ראתה החכמה האלהית להעיר במצוותיו על קוצר ימיו ומספר שנותיו כו'. הנה מפני זה עצמו צוה יתברך במצוות השמיטה ובמצוות היוכל שהיתה השמיטה שש שנים לעבוד את האדמה, ובשנה השביעית שבת שבתון, להעיר ולרמוז שימי שנותינו שבעים שנה. וחמשים שנה אחרי הילדות הוא איש זרוע לו הארץ, ולכן ירוע שדהו ויזמורו כרמו ויאסוף את תבואתו, אמנם בשנה השביעית שהוא רמו לעשרת השנים האחרונים מימיו, אין ראוי שיעבוד עוד כי הוא אם בגבול הישישות ואם בקבר, ולכן שבת שבתון יהיה לארץ ושבת לה', כי אז תדבק הנפש עם בוראה ותעזוב העסקים הגשמיים. הנה אם כן טעם מצות השמיטה הוא שיזכור האדם כמה ימי שני חייו, ולפי שהתכלית בזה הוא להשגת שלמותו אמר "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" שיאכלו ויוזנו במזון הצריך לנפשם, ולא לבד יהיה זה לשרידים אשר השם קורא כי גם לעבדים ולאמהות. כי מלבד שיהיה עיקר המצוה שביתת הארץ והתבואות שתוציא מעצמה בשנה השביעית יהי הפקר להם ולבהמות לאכול, הנה זהו הרמז אשר תרמוז המצוה אליו ושכן יהיה אחרי מות האדם שנכסיו וכל אשר לו יהיו לאשר לא עמל בהם ולא גדלם. ואמנם מצות היוכל היא ג"כ מזה הטעם עצמו כי כמו שבשני השמיטות באו במספר שבעה שנים כן היה היוכל משבע שמיטות והיה לרמוז ולהעיר שאין כל ימי האדם ושנותיו שוים בעבודת האדמה ומלאכתה, כי הנה בימי הילדות לא יוכל האדם לעבוד עבודה ולא גם כן בימי הישישות, אבל ימי העמל והעבודה הם על הרויב חמשים שנה ובהגיע האדם להם שהם בסוף ששים שנה מימיו, רוצה לומר עשרה שנים הראשונים מילדות וחמשים שנה ימי העסק, ראוי שיעזוב אדם הדברים הגשמיים והתאוות החמריות ויקדש עצמו ויתנהג בקדושה וטהרה, ולרמוז לזה אמר "וספרת לך שבע שבתות שנים שבע פעמים" שיפנה ויספור עצמו שימי מלאכתו ושנות עמלו ועסקיו הם על הרויב תשע וארבעים שנה, ובהגיעו להם ר"ל אחרי ילדותו, יעבור השופר בחדש השביעי כי הוא כבר בגבול השבעים שנה, ובי"ה שיהיה מכופר מענותיו, יקדש שנת החמשים, ר"ל שמשם והלאה יתנהג הזקן בקדושה, ויקרא דרור בארץ, שהגוף יהיה חפשי ובן חורין מכל עמלו, ולכן קראו "יוכל" מלשון בליה והשחתה, ואמר ושבתם איש אל אחוזתו רומז לגוף. ואיש אל משפחתו תשובו רומז לנפש שתשוב למחצבה. ולהיות מהחמשים והלאה יוכל אמר לא תזרעו ולא תקצרו כי יתבטלו העבודות הגשמיות בזמן הישישות ואין ראוי לאדם בימים ההם כי אם שישמור את נפשו ויכין צידה לזרכו.

קו. האלשיך (פר' ראה פרק טז) כ' על הפס' "ששת ימים מצות תאכלו וביום השביעי עצרת לה' אלהיך": כי הששת ימים הם רמז אל ששים שנותיך שלא תקפיד על אכילתך כי אם גם שלא תספיק להחמיצה ולתקנה כי היה לך העולם הזה עראי. אך בעשור השביעי עד מלאת שבעים שנה, עצרת לה' - תהיה עצור עצמך ותתקדש לה' אלהיך, לא תעשה כל מלאכה של העולם הזה, רק תפרוש לעבוד את ה' ולברר וללבן עצמך להכין את אשר תביא לפני אביך שבשמים.

קז. כ"כ בנועם אלימלך (פרשת משפטים) על הפסוק "כי תקנה עבד עברי" כו' (כא, ב): דעברי הוא לשון 'כנפים' כמו שאמר הכתוב (תהלים צא, ד) "באברתו יסך לך", דאל"ף מתחלף בעין באותיות אח"ע. ורצה לומר כי תקנה, כי תרצה לעלות במדרגה זו שתהיה עבד שהוא עברי - שיהיה לך כנפים לעלות בדביקות הבורא ברוך הוא, אזי

- השכלי גובר יותר, כי אז יושפע על האדם שכל נבדל לגמרי, הנאצל מן השם יתברך, ואז משיג הדברים הנפרדים שהם דברים נבדלים<sup>ק</sup>.
- וי"א שאז הוא הגעת הזמן לקנין חכמת האמת<sup>ט</sup>.
- וי"א שאז עולה ממדרגת חכמה למדרגת דעת<sup>י</sup>.
- ויש שאמר ששנות החיים שנתנות לאדם לאחר הגיעו לגיל ששים הינן מתנה שניתנת לו ויש לנצל את השנים הללו לטובת הזולת<sup>יא</sup>.
- לדעת כמה ראשונים צריך לקום משהגיע לגיל ששים<sup>יב</sup>, וכן דעת האריז"ל<sup>יג</sup> [אך לרוב הפוסקים היינו רק מגיל שבעים].

שש שנים יעבוד, רצה לומר ששים שנה תמימים צריך אתה לעבוד ועדיין לא תקנת את עצמך בשלימות, אבל בשביעית, רצה לומר כשתגיע אחר ששים אזי אינך צריך לעבוד כל כך.

ובעיי"ז מצינו באור החיים (שם כא, ד) שכ': עוד נראה לפרש הפרשה דרך רמז, כי תצוה התורה להאדם לשום לפניו בתמידות כל הדברים האלה בין עיניו, והוא אומר "אשר תשים לפניך" - שתמיד ישים האדם ענין זה לפניו. והוא "כי תקנה עבד עברי"... פירוש עברי - עובר, כי אינו קיים לעד, כי מי גבר יחיה ולא יראה מות על דרך (תהלים קמד) כצל עובר, וזמן קביעתו הוא עד ס' שנה על דרך אומרו (איוב ה') "תבא בכלח אלי קבר", ואמרו בש"ס (מו"ק כח.) כי בן ס' שנה הוא זמנו של אדם ללכת כחושבן "בכלח" שאז הוא כעלות גדיש, וזה הוא אומרו "שש שנים" פירוש כל ימיו הם ששים, והגם שאמר "שש", יש חשבון שיכלול כללות א' וכאן כולל העשירי, "ובשביעית" פירוש בעשר שנים השביעית, "יצא לחפשי" העבד על דרך אומרו (תהלים פ"ח) במתים חפשי, ואמרו תיבת "חנם" לרמוז על יד מי תהיה היציאה על ידי חנם שהוא ס"מ וחילותיו שהם נרמזים בתיבת 'חנם' כאומרים בספר הזוהר הקדוש (ח"ב קכח) כו'.

קח. מהר"ל (דרך חיים אבות ה, כא) - מועתק לעיל בהערה).

קט. עי' במהר"ל הנ"ל ובס' תולדות יעקב יוסף (פר' כי תבא) בשם כתבי האריז"ל.

קי. בספר דבר יום ביומו (יום ב' של פסח, דף לא, ב) כ': ...וזקני ת"ח כל זמן שמזקנים מוסיפים חכמה, וע"כ כאשר עשרה הששית באים עליהם, שאז נעשה האדם בן ששים שנה, ו'בן ששים לזקנה' אמרו חכמי המשנה (אבות פ"ה מכ"א), ואז כחות נפשו יתעלו ויגבהו למעלה, ועולה האדם ממדרגת חכמה למדרגת דעת, ואז מטהר האדם נפשו, כי עומד לפני העשרה האחרונה לימי חייו, אמר עי"ז "ודעת זה סדר טהרות", ונגד עשרה האחרונה אמר אע"פ שלמד כל הסדרים וכבר הוא בימי השיבה והוא בעשרה האחרונה, אי אכא יראת ד' אין שאז כולם לטובה ובא אל תכליתו, ואי לא לא, ומסיים התיקונים ואמר וסימן זמ"ן נק"ט, כלומר זמנו של אדם ושנותיו נקט הקרא והדרשן ועליהם הולך וסובב בדברי קדשו.

קיא. כן אמר הגרא"ז מלצר זצ"ל (ספר דרך עץ החיים ח"ב עמ' 644).

קיב. דהנה במגן אבות (לרשב"ץ, אבות פ"ה סוף משנה כא) כ' שמהאמור במשנה שם "בן ששים לזקנה, בן שבעים לשיבה" יש ללמוד שהגיל שבו צריך לקום לזקן תלוי במקור החיוב לקום לזקן בשנים, שלתרגום אונקלוס שפירש "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן" (ויקרא יט, לב) - "מן קדם דסבר באורייתא תקום ותהדר אפי סבא", והיינו שחיוב הקימה לחכם נדרש מרישא דקרא - "מפני שיבה תקום", ואילו חיוב הקימה מפני זקן בשנים נדרש מסיפא דקרא "והדרת פני זקן", א"כ חייבים לעמוד מפני זקן בשנים והיינו מגיל ששים שאז הוא נקרא זקן, וכאמור "ששים לזקנה", אך לדברי איסי בן יהודה (קידושין לב:) שדורש יניק וחכים מהאמור "והדרת פני זקן" שאין זקן אלא מי שקנה חכמה, "ומפני שיבה" כל שיבה במשמע, א"כ אין חיוב לעמוד מפני זקן שאינו חכם עד שישיבה בן שבעים. וכעיי"ז כתבו המנחת חינוך (מצוה רנז אות ט) ובפירוש ווי העמודים (על היראים לו, ב) שלדברי תרגום אונקלוס שפירש והדרת פני זקן על אדם זקן ממש ולא על חכם א"כ צריך לעמוד מפני בן ששים.

אמנם בתוס' יו"ט (אבות ה, כא) הביא שיש שלא גרסו במשנה באבות שם "בן ששים לזקנה" אלא כמו שהובא במדרש שמואל "בן ששים לחכמה", וכן הביא שם מדברי הריטב"א. וסיים התויו"ט שאפשר שגם לפי גירסתנו ד'בן ששים לזקנה' מ"מ זקנה היינו חכמה וע"ע בפני יהושע (קדושין לב:).

קיג. שער המצוות (פר' קדושים ד"ה מצות כבוד חכמים, והו"ד בסדור האר"י בתחילתו קודם התפילה בהל'

## ששים אלף

- שישק מלך מצרים עלה על ירושלים עם ששים אלף פרשים (דה"ב יב, ג).

ששים אלף (ירושלמי סנהדרין פ"א ה"ד ופ"י ה"ב).

## ששים רבוא (שש מאות אלף)

כ' המהר"ל (תפארת ישראל פמ"א): 'וידוע כי השיעור והמספר שהוא יותר רב, הוא ששים רבוא, כי מספר זה זכרו בכל מקום על ההפלגה'.

- ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה כשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף ק"י (שמות יב, לז).

- אמר ר' אלעזר בששים אלף נכבשה ארץ כנען, היא דעתיה דרבי אלעזר דא"ר אלעזר כל מלחמה שהיא יתירה על ששים אלף, מלחמת עירבוביא היא (שיר השירים רבה ד, ו).

- כמה הן שופטי ישראל כו', שרי עשרות

בית הכנסת) ע"ש, והו"ד בברכי יוסף (יו"ד סימן רמד ס"ק ד) וכתב שהאר"י ביאר טעם הדבר על דרך האמת. וכן הו' בפלא יועץ (ערך קימה) בעמודי הארזים (על היראים סימן לו אות ב) ובבן איש חי (שנה ב' פרשת כי תצא אות יב) שלדברי האר"י כל שהוא בן ששים מצוה לקום מפניו. וכן כתב באור צדיקים (להגר"מ פופרש, מד, ג כבוד ת"ח ולומדי תורה, ובאור הישר עמוד התורה פרק טז אות ג) שיש להיזהר בקימה מפני זקן עם הארץ בן ששים שנים, וסיים שם: ומועיל מאד להשגה.

והאחרונים כתבו לפרש דברי האר"י בכמה אופנים:

המנח"ח (שם) והלב מבין (פ"ו מת"ת ה"ט בסו"ד) כתבו שטעם האר"י שהחמיר זהו שחשש לדעת התרגום הנ"ל דזקן היינו סבא [ע"י בלב מבין שם שכתב שהאר"י נזהר לעשות המצוה לצאת ידי חובת כל הפוסקים. ובדומה לזה כתב היפה ללב (למהר"י פאלאג'י, ח"ג יו"ד סימן רמד ס"ק ב) שטעם האר"י הוא מקרא ד'שיבה' ו'זקן' וכדתנן 'בן ששים לזקנה' עיי"ש מה שכתב והוסיף שגם על דרך הפשט כן הוא עיי"ש.

בשו"ת ברכת יוסף (להגר"י לנדא, יו"ד סי' נו) ביאר דברי האר"י דס"ל דיש ג' חילוקים בגיל הקימה: א. מפני זקן עם הארץ, צריך לקום רק מבין שבעים, דכל שיבה במשמע. ב. מפני מי שמופלג בחכמה משאר העם, צריך לקיים אפילו הוא רק יניק וחכים [דקיי"ל כרבי יוסי הגלילי דאין זקן אלא מי שקנה חכמה. ג. מפני מי שאינו עם הארץ וגם אינו מופלג בחכמה משאר העם [דאינו בכלל זקן] אלא למד רק מקרא ופירושיהם, צריך לקום מבין ששים שאז דינו כיניק וחכים, וזהו בכלל 'והדרת פני זקן' זה שקנה חכמה, דלענין זה די בחכמה זו שאינו עם הארץ, עיי"ש עוד.

בפ"י סביב ליראיו (להגר"א וולקין על היראים סימן לו אות ח) ובספר מחנה יהודה (להגר"י פיקהולץ, ח"א סו"ס מ) כתבו שמקור האר"י הם מהאמור בתיקוני זוהר (נו). 'לית שיבה פחותה משיתין', ע"ש עוד.

קיד. המהר"ל בספרו גבורות ה' (פ"ג) מאריך לבאר הטעם במספר זה דוקא, ואלו הן דבריו הנפלאים: ...שהיו ישראל במצרים כמו שנבלע העובר בבטן אמו, כי כן היו ישראל במצרים כמו העובר שנתהוה בבטן אמו ולבסוף יוצא כאשר נשלם הויתו, וכך בני ישראל היו מתגדלים ומתהווים בתוך מצרים עד שנעשו שלמים להיות שש מאות אלף, וזהו שלימות ישראל להיות שש מאות אלף, ואז יצאו. וראייה לזה ששלימות ישראל זה המספר, שהרי כשיצאו ממצרים היו שש מאות אלף (שמות יב, לז), וכשנפלו בעגל היו שש מאות אלף (ע"י שמות לח, כו וברש"י שם ל, טז), ובפרשת במדבר היו שש מאות אלף (במדבר א, מו), ובפרשת פנחס היו גם כן שש מאות אלף (במדבר כו, נא), שמה נראה כי צורת ישראל ושלימותם שש מאות אלף. ומה שנתוספו אחר כן זהו מפני הברכה שנתברכו, אבל שלימות ישראל המספר שראוי להם הוא שש מאות אלף. והטעם הוא ידוע כי שש הוא מספר שלם, וזה כי לא תמצא דבר שלם כי אם על ידי מספר ששה, וזה כי הנקודה היא אחת, והיא חסירה בעבור שאין לה התפשטות כלל, והקו אשר יש לו התפשטות באורך, ויש לו שלימות יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך, אך אין זה שלימות גמור בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב, והשטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב הוא

- אף על גב דבעא משה רחמי עלה דמלתא ובטלה [שנאמר "הרף ממני ואשמידם וגו' ואעשה אותך לגוי עצום"], רחביה הראש וגו' ובני רחביה רבו למעלה" וגו'. ותני רב יוסף למעלה מששים רבוא קטו אפילו הכי אוקמה בזרעיה, שנאמר "בני משה גרשום ואליעזר. ויהיו בני אליעזר רחביה הראש וגו' ובני רחביה רבו למעלה" וגו'. ותני רב יוסף למעלה מששים רבוא קטו אפילו הכי אוקמה בזרעיה, שנאמר "בני

(ברכות ז).

שלם יותר, בעבור שיש לו התפשטות אל הצדיין הארבע, אבל אין לו עומק, אמנם הגשם הוא השלם, בעבור שיש לו התפשטות הצדיין הששה, דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות, ואין התפשטות יותר משש קצוות אלו, וכן הסכימו חכמי המחקר כי הגשם הוא השלם בעבור שיש לו שש קצוות. ולפיכך דבר שהוא בעל שש צדיין הוא השלם, ולפיכך היה מספר ישראל שש מאות אלף, כי מספר שש הוא מספר שלם שאין עליו תוספת.

ומה שהיה המספר שש מאות אלף, לא שש מאות או שש אלף, וטעם זה ידוע, כי צריך להיות להם כל שלש מדריגות של מספר, דהיינו שש ומאה ואלף, שאם היה שש מאות, עדיין היה מספר חסר, בעבור שלא היה בו מספר אלף שהוא יותר גדול, וכן אילו היה שש אלף, היה מספר חסר, בעבור שחסר מאה, שהוא בין שש ובין אלף, ולפיכך המספר השלם מספר שש מאות אלף, כי עתה יש כאן כל המספרים. כי מספר רבוא לא תמצא רק מעט, ואין צריך למספר הזה, כי אף במקום שיכול למנות מספר רבוא, אין מונה בו כי אם באלף. ועוד, כי לשון 'רבוא' מלשון רב, בעבור שהוא החשבון היותר גדול, ואין ראוי מספר זה לישראל, כי אין זה מספר של שלמות, רק מספר של רבוי, והרבוי אינו שלם, כי השלם הוא אשר אין בו תוספת וחסרון, והרבוי יש בו תוספת, שהוא רבוי.

ואם תאמר, מאחר שיש כאן שלשה מספרים דהיינו אחדים מאה ואלף, ולמה לא היה גם כן מספר עשרה. ואין זה קשיא כאשר תבין, כי חילוק יש בין מספר של עשירות ובין שאר מספרים, שהרי לא תוכל לומר 'שש עשירות', רק תאמר 'שישים', לכך לא תוכל לומר 'שש עשרה מאות אלף', הרי שלא תוכל למנות מספר העשרה עם השש, כמו שתמנה המאה עם השש לומר ו' מאה. ולפיכך אי אפשר לומר רק 'שש מאות אלף', ומספר עשירות אין לו מקום לכאן כלל, לכך המספר השלם הוא 'שש מאות אלף', ואלו דברים ברורים מאוד. וכאשר היו ישראל שש מאות אלף היה לישראל שלמות הראוי להם, ואז יצאו ממצרים, כמו העובר כאשר נשלם יוצא מבטן אמו.

ועוד, מצד ישראל הם אומה יחידה, ראוי לישראל זה המספר, שהמספר הזה הוא מספר שלם. וידוע שכל שאינו שלם והוא חלק בלבד, אינו אחד, שיש עוד חלק, ויש בו רבוי. אבל השלם מצד השלימות אשר בו, הוא אחד, שאין עוד חלק, ודבר מוסכם הוא זה בודאי. ומאחר שמספר ששה הוא מספר שלם, הוא מורה אחדות גם כן, ומפני זה ראוי לאומה יחידה ושלימה בעולם המספר הזה, שהוא שש מאות אלף כאשר היו ביציאת מצרים. וסוף סוף ראוי לישראל מספר שש בפרט. ואל תשים לבך על אותם שמתו בשלשת ימי אפילה, כי מחמת שלא היו כשרים לא נחשבו בכלל ישראל. וכאשר היו ישראל שש מאות אלף רגלי הגברים לבד מנף, הגיע לישראל שלימותם לגמרי, והיו דומים לעובר כאשר נשלם צורתו, אז ראוי לצאת ולא קודם. לכך אמרו (מדרש שוחר טוב תהלים מזמור קז) "או הנסה אלהים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי", כאילו היה ישראל בקרב שלהם, מצד אשר ישראל נעשו לעם בתוך מצרים, עכ"ד המהר"ל.

ובמקו"א ביאר (תפארת ישראל פ"ז) ביאר עפ"ז מה שהתורה לא ניתנה לאבות: ...ובשביל זה לא נתנה התורה עד שהיו שישים רבוא, כי מפני כי מספר שישים הוא מספר שלם, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה' באריכות. ובחלק יש שנוי, לא בדבר שאינו חלק. וגם נתבאר בחבור באר הגולה בכמה מקומות מספר שישים, שהוא מספר כללי ע"ש.

הרמח"ל (דרך ה' פרק ד, ה) מבאר בענין זה: 'ענפי אילנו של אברהם אבינו ע"ה הכוללים, הנה הם עד שישים רבוא, שהם אותם שיצאו ממצרים, ונעשית מהם האומה הישראלית, ולהם נחלקה ארץ ישראל, וכל הבאים אחריהם נחשבים פרטים לתולדות הכוללים האלה. והנה לאלה ניתנה התורה, ואז נקרא שעמד אילן זה על פרקו.

קטו. המשך הגמ': אתיא "רביה - רביה", כתיב הכא "רבו למעלה", וכתיב התם "ובני ישראל פרו וישרצו

- עיר אחת היתה לו לינאי המלך בהר המלך שהיו מוציאים ממנה ששים רבוא ספלי טרית לקוצי תאנים מערב שבת לערב שבת (ברכות מה.).
- תנא אין אוכלוסא פחותה מששים רבוא קטז (ברכות נח.).
- בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע ירדו ששים רבוא מלאכי השרת והלבישום עטרות מזיו השכינה (שבת פח.).
- תנו רבנן: פעם אחת ביקש אגריפס המלך ליתן עיניו באוכלוסי ישראל. אמר ליה לכהן גדול: תן עיניך בפסחים. נטל כוליא מכל אחד, ונמצאו שם ששים ריבוא זוגי
- כליות, כפלים כיוצאי מצרים חוץ מטמא ושהיה בדרך רחוקה (פסחים סד:).
- נטילתה [רש"י: של תורה ממנו... כשמת ותלמודו בטל] כנתינתה [רש"י: בסיני], מה נתינתה בששים רבוא, אף נטילתה בששים רבוא. וה"מ למאן דקרי ותני (כתובות יז.).
- ששים רבוא עיירות היו לו לינאי המלך בהר המלך, וכל אחת ואחת היו בה כיוצאי מצרים קי (גיטין נז.).
- הקול זה אנדריינוס קיסר, שהרג באלכסנדריא של מצרים ששים רבוא

וירבו". וכן אי' במדבר רבה (פרשת שלח טז, כה), ושם המדרש מסיים: ולעתיד לבא הקדוש ברוך הוא מכנסן, שנאמר (ישעיה מט, יב) הנה אלה מרחוק יבאו והנה אלה מצפון ומים ואלה מארץ סינים, והגליות באים עמהם והשבטים שהם נתונים לפניו מן סמבטיון ושלפנים מן הרי חשך הם מתכנסין ובאין לירושלים. אמר ישעיה (מט, ט) "לאמר לאסורים צאר" אלו שנתונים לפניו מן סמבטיון, "ולאשר בחשך הגלו" אלו שנתונים לפניו מן ענן של חשך, "ועל דרכים ירעו ובכל שפיים מרעיתם" אלו שנתונים בדפנו של אנטוכיא, אותה שעה הם נגאלים ובאו לציון בשמחה שנא' (שם נא, יא) ופדויי ה' ישובון וגו'.

קטז. ונפק"מ להא דאמר רב המנונא הרוואה אוכלוסי ישראל, אומר: ברוך חכם הרזים. אוכלוסי נכרים אומר: בושא אמכם וגו'. תנו רבנן: הרוואה אוכלוסי ישראל אומר: ברוך חכם הרזים. שאין דעתם דומה זה לזה, ואין פרצופיהן דומים זה לזה כו'. והאיש בימי שאול זקן בא באנשים אמר רבא ואיתימא רב זביד ואיתימא רב אושעיא: זה ישי אבי דוד שיצא באוכלוסא, ונכנס באוכלוסא, ודרש באוכלוסא. אמר עולא: נקטינן - אין אוכלוסא בבבל

קיי. ביאר המהר"ל (נצח ישראל פ"ו): ששים רבוא עיירות וכו'. כבר אמרנו, כי טור מלכא היה בה ברכה, ובפרט בברכת הרבוי, והוא ברכת ארץ ישראל מצד הרבוי, כי ארץ ישראל היו בה ג' ברכות, שהם שורש ברכת הארץ, כמו שמבואר למעלה. ולפיכך כל ברכתה היתה ששים רבוא, כמו שיש ששים אותיות בברכה המיוחדת לישראל בברכת כהנים (במדבר ו, כד - כו), שהם ששים אותיות. וחשבון זה אמרו חז"ל גם כן על רבוי בכל מקום, כמו שפרשו התוספות בפרק החובל (ב"ק צב: ד"ה שיתין) אצל 'ששים רבואי רהוט', כי החשבון הזה הוא על רבוי. וכן (ב"ק צב:) 'ששים תכלי מטי לככי דחוי אכלי ואינהו לא אכלי', וכן הרבה מאוד. ולפיכך ששים רבוא עיירות, וכל אחת היה בהם כיוצאי מצרים, שהם ששים רבוא (שמות יב, לז). הרי כי זה החשבון היה לטור המלכה תמיד, מחמת שהחשבון הזה ראוי לרבוי, והם היו מבורכים ברבוי. ומה שאמר כי שלשה [עיירות] היו בהם שהיו בהם כפלים כיוצאי מצרים, כי מספר ששים, שהוא מספר הראוי לטור מלכא, יסוד התחלת המספר הזה הוא ששה, בעבור כי העשרה נחשבים כמו אחד, שהרי אתה מונה עשרה שלשים ארבעים וחמשים, כמו שאתה מונה אחד שנים שלשה ארבעה. לכן מספר ששים נכללים במספר ששה. ומספר ששה נכללים במספר שלשה, שהם כפולים. כי מספר ששה הם כנגד ששה קצוות, אשר הם המעלה והמטה, צפון דרום, מזרח מערב. ואלו הם זוגות, כמו שמבואר. ולכן שלשה מן מספר ששים הם כפולים, כי יסוד מספר ששים הם שלשה, והם כפולים. מזה תבין שיש בברכת כהנים ששים אותיות, ושלשה פסוקים. כי התחלה ויסוד אלו הששים הם שלשה. והדברים האלו הם אמת ברור למי שמבין דברי חכמה.

על שישים רבוא כפלים כיוצאי מצרים באבתיהם שישים רבוא (פסיקתא דרב כהנא גיטין נז:).

• בקשו ממנו חכמים [מדמא בן נתינה] אבנים טובות לאפוד בשישים רבוא שכר ק"י

• אין דור פחות משישים רבוא (קהלת רבה וזוהר עקב רעג.) ק"י.

והיה מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו ולא ציערו (קדושין לא. וע"ז כד.).

• בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום יש להם מספר, שאין חסרים ממנין שישים רבוא, והיה מספר. ובזמן שהם עושין רצונו של מקום אין להם מספר אלא "אשר לא ימד ולא יספר" (במדבר רבה ב, יח).

• אמר רבי... חזירין שבמקומנו יש להם שישים רבוא קלפים בבית המסס שלו (בכורות נז:).

• אין לך יום שאין נולדים שישים רבוא בני אדם, ואין לך יום שאין מתים בו שישים רבוא בני אדם, שנאמר: דור הולך ודור בא (רבה קהלת על זה הפסוק).

• וכבר היה ר' יושב ודורש שילדה אשה מישראל רבוא שישים בכרס אחת ק"ט (מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי פרק טו ומדרש תנאים לדברים יא, כח).

• שישים רבוא כלבים היו ליעקב אבינו קכא (בראשית רבה פרשת ויצא פרשה עג, יא).

• שאמר משה לישראל אתם נצבים היום כלכם. שאין העולם חסר משישים רבוא (פסיקתא זוטרותא (לקח טוב) דברים פרשת נצבים דף מט עמוד ב).

• כמה מלאכים היו חלים ומרקדים לפני אבינו יעקב בכניסתו לארץ, ר' הונא בשם ר' אייבו אמר ס' רבוא מלאכים היו חלים לפני יעקב אבינו בכניסתו לארץ, הה"ד "ויאמר יעקב כאשר ראם מחנה אלהים זה"

• "למכה מצרים בבכוריהם" (תהלים קלו, י), למכה מצרים במצרים אין כתוב כאן, אלא למכה מצרים בבכוריהם, הבכורות הרגו

ק"ח. כ' ע"ז המהר"ל (תפארת ישראל פמ"א): וידוע כי השיעור והמספר שהוא יותר רב, הוא שישים רבוא. כי מספר זה זכור בכל מקום על ההפלה. ומה שמספר הזה יורה על ההפלה ביותר, נתבאר בכמה מקומות, ואין כאן מקום זה.

ק"ט. ההמשך שם: נענו תלמידיו באותה השעה ואמרו מי גדול צדיק או כל אדם, אמר להן צדיק, אמרו לו במה, אמר להן מצינו שילדה יוכבד אמו של משה את משה ששקול כנגד כל ישראל.

ובשיר השירים רבה (פרשה א וכן שם ד, עיניך יונים) א"י: רבי היה יושב ודורש ונתנמנם הציבור, בקש לעוררן אמר ילדה אשה אחת במצרים שישים רבוא בכרס אחת, והיה שם תלמיד אחד ורבי ישמעאל ברבי יוסי שמו אמר ליה מאן הות כן, אמר ליה זו יוכבד שילדה את משה ששקול כנגד שישים רבוא של ישראל, הה"ד (שמות ט"ו) אז ישיר משה ובני ישראל.

ובמדרש נחומא (פרשת פקודי סימן ט) א"י: רבותינו אומרים יש מהן יולדות שנים בבת אחת, וי"א ששה בכרס אחד, וי"א שנים עשר בכרס אחד, וי"א שישים רבוא, מי שאומר שישים רבוא שכתוב בדגים ישרו המים וכאן כתוב וישרצו (מדרש נחומא פרשת פקודי סימן ט).

קכ. ע"ע בזוה"ק (ח"א הקדמה ב): "איש לא נעדר" (ישעיה מ, כו) - מאינן שתין רבוא דאפיק בחילא דשמא, ובגין דאיש לא נעדר, בכל אתר דמיתו ישראל ואתענשו בחובביהו, אתמנון ולא אעדר מאינן שתין רבוא אפילו חד, בגין למהוי כלא דיוקנא חדא, כמה דאיש לא נעדר לעילא, אוף הכי לא נעדר לתתא.

קכא. המשך המדרש: רבנן אמרי מאה ועשרין רבוא, ולא פליגי מאן דאמר שישים רבוא לכל עדר ועדר חד כלב, מאן דאמר מאה ועשרים רבוא לכל עדר תרין כלבין.



כן, והרי כתיב ואיש לא יעלה עמך, אלא שהעמיד הקדוש ברוך הוא ממש רבינו ששים רבוא באותה שעה, שכן כתיב בדברי הימים ובני רחביה רבו למעלה, ודרשו רבותינו למעלה מששים רבוא (מדרש תנחומא פרשת עקב סימן י).

• ר' דרוסא ור' ירמיה בשם רבי שמואל בר יצחק ששים רבוא נביאים עמדו להם לישראל בימי אליהו, דא"ר יוחנן מגיבת ועד אנטיפטרס ששים רבוא עיירות ואין לך עיירות מקולקלות בכלן כבית אל ויריחו שאררה יהושע, בית אל ששם היו שני עגלי זהב של ירבעם עומדים, כתוב אחד אומר (מלכים ב' ב') ויצאו בני הנביאים אשר בבית אל אל אלישע, נביאים אין פחות משנים, רבי ברכיה בשם רבי חלבו אמר כשם שעמדו לישראל ששים רבוא של נביאים, כך עמדו להם ששים רבוא של נביאות, ובא שלמה ופרסמן שנאמר נפת תטפנה שפתותיך כלה, (שיר השירים רבה פרשה ד וכן ברות רבה פתיחתות ועי' איכה רבה פרשה ד כה).

• אר"י מגבת ועד אנטיפריס ששים רבוא עיירות היו הקטנה שבהן היא היתה בית שמש (ירושלמי

• תענית פ"ד ה"ה ומגילה פ"א ה"א)

• דור הולך ודור בא, ר' יודן בשם ר' לוי אומר אין לך בכל יום ויום שאין נולדין בו ששים רבוא ומתים בו ששים רבוא ומה טעם דור הולך ודור בא, וזרח השמש ובא השמש, ר' ברכיה ור' יעקב בר אבונא ור' חייא בר אבא בשם ר' לוי בר סיוסי משזרח

ואין שכינה שורה פחות מששים רבוא, שנאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל (במדבר י, לו) (בראשית רבה פרשת ויצא פרשה עד, שיר השירים רבה פרשה ז ופסיקתא זוטרותא (לקח טוב) בראשית פרשת ויצא - וישלח פרק לב סימן ג).

• אמר ר' יודן לא נפטר אבינו יעקב מן העולם עד שראה ששים רבוא מבני בניו, שנאמר (איוב ה) תבא בכלח אלי קבר כעלות גדיש בעתוקב (בראשית רבה פרשת וישלח פרשה עט).

• ששים רבוא תינוקות עיברו נשותיהן של ישראל בלילה אחד, וכולן הושלכו ליאור ועלו בזכותו של משה קב (בראשית רבה פצ"ז סי' ג).

• והיה משה מהלך ברקיע כאדם שמהלך בארץ עד שהגיע למקום הדרניאל המלאך שהוא גבוה מחבירו ששים רבוא פרסאות (פסיקתא רבתי פיסקא כ).

• אמר רבי יוחנן מגבת ועד אנטיפרס ששים רבוא עיירות היו, והיו מוציאות כפלים כיוצאי מצרים, וכדין אפילו את מצנעה יתהון ששים רבוא דקני לא מטחנא להון ולא נסב יתהון, (שיר השירים רבה פרשה א ועי' איכה רבה (וילנא) פרשה ב).

• וכמה תינוקות היו שהשליכו ליאור כו', רבי לוי אמר ששים רבוא, שכן אמר משה (במדבר י"א) שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרב (שיר השירים רבה פרשה ב).

• מה הראשונים בששים רבוא אף השניים

קב. רצ"ע - עיון הפרשה.

קב. המשך המדרש: הוא שמשא אומר (במדבר יא) שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרב, כולן לרגלי עלו, רבי זכאי רבה מייתי מן הכא וידגו לרוב בקרב הארץ, מה בקרב הארץ ששים רבוא כך בגבול דגים ששים רבוא, מה בקרב הארץ לא מתו אף בגבול דגים לא מתו,

השמש ובא השמש דור הולך ודור בא, ומניין לדור שהוא ששים רבוא, שנאמר (דברים א') אם יראה איש באנשים האלה הדור הרע הזה, ואותו הדור ששים רבוא היה (קהלת רבה א, ד).

בפריה ורביה גורם לשכינה שתסתלק מישראל, הרי שהיו ישראל ששים רבוא חסר אחד, וזה לא עסק בפריה ורביה גרם לשכינה שתסתלק מישראל (מדרש אגדה במדבר פרשת בהעלותך פרק י סימן לו)

- שובה ה' [רבבות אלפי ישראל]. מלמד שאין השכינה שורה פחות מששים רבוא מישראל, ומכאן אמרו כל מי שאינו עוסק
- בספרי הקבלה כתבו שיש ששים רבוא אותיות לתורה [וצ"ב, וראה הערה] ק"ד כנגד ששים רבוא נשמות של ישראל שאי אפשר

קכד. כן נמצא בספרי הקבלה, ראה: זוהר חדש (שיר השירים עד, ד) ספר הליקוט (תהלים פרק קמא) הרמ"ע מפאנו (המאמר הנפש ח"ג פ"ה ו-ו) הרמ"ק באור יקר (הקדמת שיעור קומה פ"ג) חסד לאברהם (מעין ב נהר יא) ומגלה עמוקות (ואתחנן אופן קפו). והוא ר"ת של 'ישראל': יש ששים רבוא אותיות ל'תורה'.

ובספר מדרש תלפיות (ענף אותיות) הק' ע"ז שכשתמנה מספר אותיות הספר תורה הן חסרים מאד מאד מששים ריבוא, ואם נאמר דעם תורה ונביאים וכתובים הם ששים רבוא, זה אי אפשר, דכבר נודע שעולה יותר.

ובכן תמה הפני יהושע (קידושין דף ל.) וז"ל: והואיל ואתא לידי שנקראו הראשונים סופרים שהיו סופרין כל אותיות שבתורה, אימא בהו מילתא דהוי קשיא לי כמה שנים. לפי שמצאנו בספרים קדמונים ואחרונים שמספר כל האותיות שבתורה הם ששים ריבוא, ועל זה רומז 'ישראל' שנוטריקון שלו 'יש ששים ריבוא אותיות לתורה', ולכן מספר כל ישראל היו ששים ריבוא כמו אותיות התורה, ושכל אחד מישראל יש לנשמה שלו מצוה אחת ואחיזה באות אחת, ודבר זה כמעט שהוא דבר מוסכם ונזכר בזוהר ובספר הקדוש שני לוחות הברית במקומות הרבה. ועמדתי משתומם ומתפלא, לפי חשבון חמשים פסוקים שיערתי בלבי שלא יהיו אותיות התורה כי אם חצי ערך החשבון המוזכר.

ומצינו כמה מהלכים לשוב הענין:

א. בספר חסד לאברהם (לרבי אברהם אזולאי מעיין ב' אות יא, הובא בקיצור בפנ"י שם) כתב וז"ל: מצאתי בספר כתיבת יד קדמון וז"ל דע כי מספר האותיות אל"ף בי"ת עם אותיות מנצפ"ך, וכל אות ואות ומילואן ומילוי דמילואן, יעלה יחד לששים רבוא כמספר בני ישראל, ודע שאותיות התורה בספר תורה אינם עולים יותר משלושים ואחד רבוא. וסוד הענין הוא כי לאחר שהוקם המשכן צוה הקדוש ברוך הוא למשה שימנה אותיות התורה שהם חיילותיו של התפארת, כי התורה שבכתב הוא התפארת, וכן צוה לו שימנה גם כן כמה המה בני ישראל שהם חיילי המלבוש, ומשה במנין זה לא מנאם כי אם באותיות ומצאן שוין, וכשידע שאותיות התורה ששים רבוא ידע שישראל היו גם כן ששים רבוא, ובעבור שנמנו באותיות התורה לא שלט בהן עין הרע במנין הזה. ופירוש התורה בשישים רבוא אין הכוונה לאותיות הספר תורה, כי אותיותיה אינם יותר משלושים ואחד רבוא, אלא הכוונה הוא לחשבון האותיות האלפ"א בי"ת עם אותיות מנצפ"ך אשר כל אות ואות נכתוב במילוי ומילוי על דרך זה- א' אל"ף: א' אל"ף: למ"ד פ"א, ואלו הי"ב אותיות הם מילוי אות האל"ף. ודע כי חשבון אות פ"א אריכא היא ח' מאות, ואות פ"א כפופה שמונים, וכשתמנה חשבון כל הי"ב אותיות הרי ח"י מאות וי"ח, ואז תדע כמה עולה סכום אל"ף לבדה, ועל זה תמנה כל שאר אותיות עכ"ל החסד לאברהם.

ובענין תי' במדרש תלפיות: ואולי מונין חכמים להשלמת המנין כל אות היוצאה מן חברתה, כגון ה"ה מוציא ה', מ"ם מוציא מ', ובמילוי אותיות אלו נשלמים הששים רבוא אותיות בספר תורה, אך צריך לעמוד על המנין שכך הוא.

ונבדו של החסד לאברהם - החיד"א בספרו מדבר קדמות (מערכת י' אות ו) הביא תירוץ זה, וכ' ע"ז: וזה שנים רבות שאלני הרב החסיד מהר"ר שאול סג"ל וזה"ה אב"ד בק"ק האג שטרה לכיין חשבון זה

ולא עלה בידו, וגם אני בעניי נלאתי לצדד כמה צדדים וחשבונות רבים ולא מצאתי מנוח. ואחרי זמן רב בא לידי ספר חסד לאברהם בכתב יד שהיה בגנוזי רבי משה זכותא ז"ל, ומשם ניכר כמה טעויות והשמטות וחלופים יש בחס"ל הנדפס, ושם ראיתי דבסוף הלשון כתוב 'וצ"ע' במקום 'ודו"ק' אשר בדפוס כי אינו מובן החשבון.

ב. עוד תירץ במדרש תלפיות: או אפשר שדברו חכמים ז"ל על ספר תורה של מעלה, שהוא מששים רבוא אותיות. וכ' ע"ז: וגם לזה צריכים אנו לראיה אחת שהיא שתיים, תדע אם מה שדברו היה של ספר תורה של מעלה, ועוד אחרת צריך להביא ראיה או קבלה דספר תורה של מעלה הוא ביותר תוספת אותיות מספר של מטה. אך נראה בזכרוננו דיש לי בענפים דלעיל או בחיבור אחר על ענין זה, ומצאתי ראיה בדספר של מעלה דברו והדבר מפורש שם באופן שלא נשאר מהקושי כלל. והקדוש ברוך הוא יאיר עינינו ישכילנו ויחוננו חכמה ובינה ודעת, להבין תורתו ודברי חכמים ז"ל, כי מי בכל חכמי הדורות יוכל להבין בעומק דבריהם וסתרי אמריהם ורמזי סודותיהם בדרך משל וחידיה או בדברים פשוטים מלובש בספור מעשה, ובקרבן ישם אור בו, לולא בעזר העוזר האמתי, החונן לאדם דעת, שיכול אדם להבין בסתרי דבריהם.

ג. הפנ"י כ' לישב: אמנם אף שאין אני כדאי נראה לי דהדברים ג"כ כפשוטן, דמאחר שמצאנו שמספר האותיות שבתורה ממש הן ל"א ריבוא, וא"כ שפיר מצינן למימר ג"כ שהן ששים ריבוא עם התרגום שנמסר ג"כ בסניי, כדאיתא במדרש ובספרים הקדמונים הרבה מאד, וביחוד בספר של"ה בענין שנים מקרא ואחד תרגום.

ד. והמשיך הפנ"י: ועוד נראה לי לפרש בענין יותר מרווח, שכל אות מאותיות התורה יש לה שני בחינות קדושות ממש, ענין הכתיבה שנכתב באצבע אלקים, וענין קדושת הקריאה שדיבר הקדוש ברוך הוא עם משה, וכדכתיב "אחת דיבר אלהים שתיים זו שמענו", ורואין את הנשמע, ושומעין את הנראה. ואמרין נמי 'יש אם למקרא' ויש אם למסורת. וראיה ברורה לדברי, שהרי כל אותיות שבתורה נאצלו מהשם הקדוש הויה ב"ה, ולא כשהוא נכתב הוא נקרא, וא"כ כל התורה כיוצא בה, הכתיבה לחוד והקריאה לחוד, וא"כ שפיר מצינן למימר שעולין סמ"ך ריבוא - ל"א ריבוא דכתיב, וכ"ט דקריין, וכמה אותיות לרוב שאין ניכרין כלל במבטא ואין בהן אלא בחינת כתיבה, כאותיות הווין ואלפין שבאמצע התיבה והנחה, כן נראה לי נכון בעזרי, ואם שגיתי אתי תלין וה' הטוב יכפר בעדי.

ה. ורמז הפנ"י לתירוץ נוסף: ועוד יש לפרש על דרך "מזה ומזה הם כתובים" ואין להאריך עכ"ל. והיינו דיש לומר שהרי הלוחות היו כתובים משני עבריהם, וא"כ בסך הכל יש ששים ריבוא משני עבריהם.

ו. בספר מאמר הנפש (לרמ"ע מפאנו חלק שלישי פרק ו) כתב וז"ל: הא דאמור רבנן ומרגליא בפומייהו שמספר אותיות התורה ששים רבוא, אומר אני דלאו על ספר התורה אתמר שיהא ראוי ליטול ואין לו, כי אין ספר תורה חסר כלום, אמנם מה שאחשיבהו האמת בעצמו הוא כי על אותיותיה של תורה החרותה בלוחות הדברים אמורים, יעויין מאמר חקור דין (ח"ב פרק י"ו ופרק כ"ו). והנה אחרי שבירתם נתלקטו בספר תורה מן האותיות פורחות לאלפים כמנין ש"ה והנשאר נותר לבדו מפורד ומפורד עד שבאו הנביאים והמדברים ברוח הקודש לברר מקצתם בסוד המקרא, והתנאים האירו מקצתם בסוד המשנה, והאמוראין עמהם בסוד גמרא הכולל את הפרד"ס, פשט, רמז, דרש, סוד, ואלה הג' כיתות גרמו תוספת שלשה כמנין פזורה אלמא ש"ה של תורה עם פזורה כדאמרן הם כמנין ישראל במדבר סיני בקרוב, וכל זה כפתור ופרח, ואני לא באתי ליתן גבול ומנין לאותיות המקרא כי רבו למעלה רבוא הרבה מאוד, וכל שכן לתורה שבעל פה שהוא מהדברים שאין להם שיעור, אלא סברא הוא שכל התורה כולה דקדוקיה ואותיותיה נכללו בלוחות הברית במספר ששים רבוא עה"ד שבארנו שם עמוד עליו כי הוא פלא מפורסם אמיתי בעצמו ומאמרנו זה יתאמר תכלית הברור בדבר הלמד מעניינו שכן אמרו חכמים היות מספר ששים מספר ששים רבוא נפשות בכלל הפרצופים והדעות כולם, והעודפים בכל דור ודור על המספר הזה בני חד מזלא ניהו עם המנויין הראשונים כך האותיות העודפות בכתב הקודש על המספר הזה כפלי הבחינות הם בסודם ורמיזתם כי אין בתורה דבר בטל והכל הולך אחר הענף שהוא באמת ששים רבוא שש קצוות בכלילת גדול ודי בזה. ולא אחשה מה שענינו הרואות בגמרא דבני מערבא דנשתבש להם הכתב הרבה יותר מדאי

לעולם להיות חסר מהם, וכל אחד ואחד  
אחוז באות אחת כפי שורש נשמתו.  
• בספר קול התור (לרבי הלל ריבלין, פ"א  
אות טו) כותב שאלתי את פי רבנו [הגר"א]:  
אם יהיה האפשרות במציאות הגשמית  
להעביר את כל ישראל בפעם אחת לארץ

ולא במקרה אלא ביתרון דעת ללמדינו כי לא מלבם נתנה לכתוב תורה שבעל פה, אלא דרך ארעי כעין  
סמניות בעלמא ולא כתיבה תמה דרך קבע דייקא נמי דכתיב בפי המלך והיתה עמו זו שכינה תורה שבע"פ  
עמו בקרב לבו, אך הקריאה מתוך הכתב וקרא בו ולא בה עכ"ל.

היוצא מתוך דברי הרמ"ע מפאנו שמה שאמרו שיש ששים רבוא אותיות לתורה, לא קאי על הס"ת בעצמו,  
אלא קאי על הלוחות שבהם היו חרותות ששים רבוא אותיות, ובשבירתם נתפזרו האותיות הששים רבוא,  
והנלקט מהם היה ש"ה אלפים אותיות, ושאר האותיות המפוזרות הם נלקטות ע"י נביאים בסוד המקרא,  
ותנאים ואמוראים בסוד משנה וגמרא, והגמרא כולל כל הפרד"ס כולו, ואלו הג' כיתות ליקטו את מה  
שנתפזר ע"י שבירת הלוחות, ועיי"ש עוד בכל מה שכתב על עודף האנשים מששים ריבוא והעודף  
מאותיות.

ז. במדבר קדמות (שם) הביא מהקדמת ר' שמעון כץ לס' שמע שלמה דפוס אמשטרדם) שתי' על פי מה  
שכתב בלבוש התכלת (סי' לו) כי תמונת האותיות הם הא' תהיה דומה לשני יודי"ן, והב' היא דומה לד'  
בתוך ו', והג' לו' וי', והד' לשני ווי"ן יעוי"ש סודם, והו' והן' הם רק אות אחת, וא"כ לפי חשבון הנ"ל  
הם ששים רבוא אותיות לתורה, ומנתי איזה פרשיות לפי חשבון הנ"ל ומצאתי מכון הדבר. נולפי דרך  
זה לא תקשה על הא דאמרינן נקראו ת"ח סופרים לפי שהיו סופרים האותיות שבתורה והיו אומרים ו'  
דגחון אמצע האותיות, וקשה מה שבחם שהיו סופרים האותיות, וכי מי שאינו ת"ח לא יוכל לספור. אבל  
לפי זה בודאי צריך ת"ח מקובל שיודע סוד האותיות לידע איזה אות מתחלק לשנים או לג' אותיות, או  
איזה באחדותו עומד].

ח. עוד הביא במדבר קדמות מלקוטי גורי האר"י זצ"ל על פ' תכון תפילתי קטורת שכתוב וז"ל: ראויה  
היתה תורה שתהיה ששים רבוא אותיות, ובגניזת האור הראשון נגנזו שלישן העליון כמו שנתמעטו כנפי  
החיות ונשארו מ' רבוא ותתקמ"ה כמספר הרקיעים שמת"ט עולה בהן והוא מארי משנה והוא גימט' תנ"ן  
הת"ם.

ט. בספר פרי צדיק (לרבי צדוק הכהן מלובלין, פרשת האזינו אות ה) כתב וז"ל: איתא ישראל"ל ר"ת יש  
ששים רבוא אותיות לתורה, ואף שאין החשבון מכון, כל אות מתחלק לניצוצות והוא תורה שבכתב  
עכ"ל.

י. רבי ראובן מרגליות (ס' המקרא והמסורה, הוצאת מוה"ק פרק יב) עונה על כך: ...כל הבירור הזה יורה  
לנו שעלינו לבדוק מחדש את ההבנה שהורגלנו בה ואז דעת קדושים תמצא. דהנה נודע שבין אות לאות  
צריך להיות רווח, ומה גם בין תיבה לתיבה, מלבד זה רווחי פתיחות וסתימות אריח על גבי לבנה בשירת  
הים, אמצע טורים בשירת האזינו, וכמה שורות בין ספר לספר. ובכן, הרי קלף הספר תורה יכיל מקום  
לאותיות הרבה יותר מפי שניים של אותיות נכבדות לבד. וראה בירושלמי שקלים (פ"ו סה"א) ומדרש  
חזית (על הפסוק "ראשו כתם פז") שהתורה היא אש לבנה חרותה באש שחורה. האותיות הכתובים מסמלים  
- אש שחורה, והאור שביניהם - אש לבנה, ובלובן יש בו משום קדושת אותיות, ראה מועד קטן (כו):  
'הרואה ספר תורה שנשרף צריך לקרוע שתיים, אחת על הכתב, ואחת על הגוויל', והיא מגדולת חכמת  
הסופרים לדעת מניין האוירים מה שהיא חכמה ולא רק מלאכה לבד, ובכל כאלו אנן לא בקיאין, וכאמור  
האותיות אשר הן כאש לבנה הכרחיות הן בעצם הכתב, וחסרונם פוסל הספר תורה, על כן גם הרווחים  
נכנסים במניין, ולנכון אמרו שספר תורה היינו כל הקלף מכיל מקום לששים רבוא אותיות וכו'  
עכ"ל.

יא. בס' אוצר הידיעות (להגר"י יחיאל מיכל שטרן שליט"א, ח"ד פרק עט עמ' שכד-שכה) מביא בשם  
המפרשים שביארו, דהנה בעניי אותיות התורה יש ארבעה דברים, א. טעמים, והוא הטעמים שיש על  
האותיות. ב. נקודות הניקוד שיש על האות. ג. תגין, והוא התג שיש על האות. ד. אותיות, והוא האות  
עצמו. והטעמים נקודות ותגין הם בכלל אותיות התורה, וגם הם נכללים בחשבון.

• דור המדבר היו דור דעה שהיה כל אחד מהם שקול כאלף איש דכתיב "דבר צוה לאלף דור" מלמד שמקבלי התורה היו גדולים כאלף דור, וכתיב "אדם אחד מאלף מצאתי" זה משה שהיה שקול ככולם, ומשה ברח את ישראל "יוסף ה' עליכם ככם אלף פעמים", והיינו שתהיו נחשבים לששים אלף רבוא כמו שהיו קודם החטא, וזהו שאמר [במדרש] להם זו משלי הוא, הכוונה כאשר אתם נחשבים בכח לאלף ששים רבוא, כן יוסיף ה' עליכם שתהיו נמנים בפועל לששים אלף רבוא, וזאת הברכה משלי כי כן גם אנכי עמכם נחשב לששים אלף רבוא<sup>קה</sup> (בספר עשרה מאמרות לרמ"ע מפאנו מאמר חקור דין ח"ב פרק לא, הו"ד בענף יוסף על דב"ר א, יב).

• מטטרו"ן עומד תוך פרוכת המסך, וששים אלף רבוא בעלי חכמת התורה מסביב לו, והוא קושר קשרים לרבנונו כו' (זוהר חדש יתרו לו).

• ממונה אחד עומד לצד ההוא על הנקב

ישראל, כיצד לעשות, הרי יעמדו לפנינו שאלות רבות וקשות בנוגע לסידור הישוב. אחרי עיון רב בשאלה זו, ענה לנו רבינו: אם יהיה אפשר להעביר לארץ ישראל ששים רבוא בפעם אחת, צריכים לעשות זה מיד, כי מספר זה של ששים רבוא כחו גדול ושלם להכריע את הס"מ בשערי ירושלים, ואז תשתלם מיד הגאולה השלמה בענני שמיא בדרך נסית! ע"ש עוד.

ובן כתב עוד (פ"ב אות קיח) בשם הגר"א שקבוץ גלויות העיקרי הוא לא פחות מששים רבוא ע"ש.

**ששים אלף רבוא 600,000,000 = שש מאות מליון**

• לומר ברוח הקודש ומשיב אלא מצמיח חציר אלו הם ששים אלף רבוא מלאכים שליחים שנבראו ביום ב' דמעשה בראשית וכולם אש לוהט אלו הם חציר למה הם חציר הוא משום שצומחים בעולם (זוה"ק פנחס ריז).

קה. ובס' בינה לעתים (מרבי עזריה פיג'ו בעל הגידולי תרומה, ח"ב עת צרה דרוש נ"א דרוש ג' לשבת איכה) כ' ביאור נפלא שלא יהיה קץ לברכות משרע"ה, וז"ל: לדעתי כאשר נדייק סדר דיבורו נמצאהו מברך אותם לאין חכלית ואין חקר לברכתו, כי לא אמר "יוסף עליכם אלף פעמים ככם", שאז היה המובן שיתרבו ויהיו אלף פעמים כ"כ כמו שהם עכשיו, דהיינו שאם הם ששים רבוא יהיו ששים אלף רבוא, וזה בלי ספק הוא סך מוגבל וקצוב, והיו צודקין בתרעומתן, אבל מטון שהקדים מלת ככם לאלף פעמים בזה ברכם שיתרבו לסך עצום עד אין מספר, והוא שחלה פניו יתברך לעולם יכפול מספרם מהמצב שהם בו שיהיו כפולים, וזה הוא "יוסף ה' עליכם ככם", שיתן לכם תוספת שישוה כמו שאתם בשעת התוספת, כי בהיותכם ששים רבוא כשיוסיף עליכם במספר הזה תהיו מאה ועשרים רבוא, ותוספת זה על זה הדרך לא יהיה פעם אחת בלבד, אלא אלף פעמים יתמיד להוסיף בכל פעם בכפלים ממה שהיו, כי בפעם השנית שכבר אתם מאה ועשרים רבוא יכפיל מנינכם למאתים וארבעים, ובשלישית לארבע מאות ושמונים, ובהתמיד הכפל הזה על אלף פעמים מי לא ידע שילך הדבר למנין בלתי משוער לא יוכל השכל לצייר עוצם רבוי המספר ההוא, כי חדל לספור כו' עכ"ל. וכביאור זה בדיוק אמר רבינו עקיבא אייגר לפני המלך ושרי פרוסיה, כפי שנדפס מכת"י (תשובות חדשות לרע"א, לייטנר, ירושלים תשל"ח, עמ' קע).

היה א' שטרח לחשבן זאת בסיוע תוכנת מחשב, והתוצאה שעלתה היא המספר הבא: 6,429,051,643,117,603,925,690,550,294,360,010,863,368,428,870,233 [ולחמשה, אם נאמר 'מיליארד, מיליארד, מיליארד... 44 פעמים, יהיה זה פחות מששית!...]

ההוא שבצד צפון, עם כל חבורות המזיקים ההם ושמו סנגורי"א, ובשעה שהענן ההוא מעקם דרכו ועולה, הממנה הזה וששים אלף רבוא מחנות אחרים כולם מתכוננים לקבל אותו ולהזון ממנו, ועומדים בנקב ההוא, ונכנסים בפתח אחד שנקרא קרי כו' (זוה"ק תרומה קל.).

• "אשר עשה ה' במצרים" ... שהיו רואין בכינת לבבם ובראיית נשמה יד הימנית הנוראה והנאדרית המחצבת שר של ים

הנקרא רהב והמרעצת אויב ודומה להם כאילו ראו אותה בעיניהם האיך היא נלחמת במצרים ומכה אותם במיתה משונות, ושיערו אותה בכינת לבם ששים אלף רבוא, ומתוך המראה הגדול הזה שראו הקדוש ברוך הוא נלחם בעצמו עם מצרים, לפיכך "וייראו העם את ה'", כי לשעבר לא ראו את כבודו ולא היו יריאין אותו, ועכשיו שראו "ויאמינו בה" ובמשה עבדו" (מדרש שכל טוב בשלח יד, לא, וכן שם וארא ז, דקכ')



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ  
מח"ס "גם אני אודך" ושא"ס

## ספיקא בספירת העומר

אלא יש לו 90 אחוז שאמר "היום חמישה עשר לעומר", ורק 10 אחוז יתכן שאמר אתמול כראוי "היום ששה עשר לעומר".

והשאלה אם גם בספק כזה, ימשיך לספור שאר הימים בברכה, או בספק כזה שהוא קרוב לוודאי שטעה ביום אחד, לא יכול לספור שאר הימים בברכה. וצ"ע.

**אשמה** לשמוע חוות דעת הרבנים המעיינים שליט"א

הנה כתב בשו"ע או"ח (סימן תפ"ט סעיף ח') שאם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה. ע"כ. וע"ש הטעם במשנה ברורה.

ויש לעיין באופן שביום שבעה עשר לעומר, הוא מסופק שיתכן שאתמול אמר "היום חמישה

עשר לעומר", במקום לומר "היום ששה עשר לעומר", והשאלה כאן שזה לא ספק רגיל,





הרב יעקב רונזבלט

## בסוגיית סופגנין שבלילתן עבה (סי' קס"ח סעיף י"ג)

תוס' והרא"ש בפסחים וכן הר"ש בחלה  
והר"ן מביאים את שיטת ר"ת שכל  
המחלוקת ר"י ור"ל הוי דוקא בבליה רכה  
אבל בבליה עבה אפי' עשאו באילפס עם  
משקה הוי המוציא וחייב בחלה אפי' לר"ל  
והטעם שאפי' שלבסוף בישלו מ"מ אזלינן  
לגבי חלה בתר גלגול ואז הוי עיסה ומוכיח  
ר"ת מחלה פ' א' מ' ה' שכתוב שם תחילתו  
סופגנין וסופו עיסה תחילתו עיסה וסופו  
סופגנין חייבת בחלה וסבר ר"ת שהכוונה  
תחילתו עיסה וסופו סופגנין היינו שהייתה  
בלילה עבה אז אפי' שאח"כ טיגנן בשמן  
חייבת בחלה שכבר נתחייבה בחלה משעת  
גלגול ורק בתחילתו סופגנין וסופו סופגנין  
אז פטורה מחלה ונראה לר"ת שאף מברכים  
עליו המוציא ומוכיח ממנחות היה עומד  
ומקריב מנחה וכו' אומר המוציא. ואירי  
שם במנחת מחבת ומרחשת שמטוגנות  
בשמן רואים שכיון שתחילתו עיסה מברך  
ע"ז המוציא.

**ואפשר** להבין שני הבנות בר"ת או שכיון  
שהוי בתחילתו עיסה כבר חל עליה  
שם לחם ותו לא בטל שם לחם אפי' שטיגנן  
או בישלן וא"כ אפש"ל שהיינו דוקא בכזית  
אבל בפחות לא הוי המוציא כדחזינן לגבי  
חביצא שדוקא בכזית לא בטל שם לחם אפי'  
שאינן תוריתא דנהמה משא"כ בפחות מכזית  
בטל שם לחם. או שנאמר שכיון שהוא עיסה  
עבה אז ע"י הטיגון או הבישול חל עליה שם  
לחם משא"כ בחביצא שזה פת אפויה כבר  
שאז הבישול מבטל ממנה שם לחם ונאריך  
בזה בהמשך. וממשיך התוס' שודאי גם לר"ת

**כתוב** בסוגיא בפסחים דף ל"ז הדובשנין  
והסופגנין והאיסקריטין וחלת המסרת  
פטורין מן החלה.

**ריש** לקיש סובר שהללו מעשה אילפס הם  
היינו שכיון שעשאו באילפס פטורין מן  
החלה ור' יוחנן סובר שמעשה אילפס חייבין  
בחלה והללו מעשה חמה הם ולכו פטורים  
מחלה וכתוב שם בגמ' שר"ל מודה לר' יוחנן  
בהרתיע ולבסוף הדביק שהוי מעשה תנור  
ומה שהם חולקים זה בהדביק ולבסוף הרתיע  
שלר' יוחנן הוי פת ולר"ל אינו פת וכן מודה  
ר' יוחנן לר"ל שאם עשאו באילפס עם משקה  
שאינו פת שכך משמע בירושלמי שכתוב שם  
שלר' יוחנן די שהאור מהלך תחתיו כדי  
שיחשב מעשה תנור ולר"ל בעינן שהאור  
יהלך גם מן הצד כדי שיחשב מעשה תנור  
ואם היה משקה מודה ר' יוחנן לר"ל שהוי  
מעשה אילפס וכן כתבו הרא"ש והר"ן  
בפסחים וכן רבינו יונה בברכות כתב כן.

**וכתב** הרא"ש שפסק הר"ח כר"ל שכך נראה  
מסקנת הסוגיה שם שכתוב לכו"ע  
מעשה אילפס פטורים מן החלה אפי' שיכלו  
לומר לכו"ע חייבים אבל הרא"ש בעצמו  
פוסק כר' יוחנן והרי"ף מביא את שני  
הצדדים ואומר הב"י שנראה שפסק כר'  
יוחנן שהלכה כר"ל רק בג' דברים וכן הטור  
ביו"ד ס' שכ"ט מביא שפסק הרי"ף כר'  
יוחנן והכי נקטינן.

**הב"י** מביא הגהות מימוניות בדפוס קושטא  
שמשמע שם שלא כל מעט משקה  
יחשב למשקה לענין שיוודה ר' יוחנן לר"ל.

מימוניות שרצה לחלק בין בישול שהיו מזונות כהר"ש לטיגון שהיו המוציא כר"ת.

**הרא"ש** כתב בפסחים ובהלכות חלה שרבינו מאיר היה נוהג בביתו כשהיו לשין עיסה כדי לטגנו בשמן שיאפו חלק מהעיסה וכך יתחייב בחלה גם לדעת הר"ש וכן היה אוכלם בתוך הסעודה ומברך המוציא על לחם אחר שרצה לצאת גם דעת ר"ת וגם דעת הר"ש וכך מבאר זאת הב"י בחלה סימן שכ"ט שחשש לר"ת ולר"ש ולכן יצא ידי שניהם.

**השו"ע** פוסק אפי' דבר שבליטתו עבה אם בישלה או טיגנה בשמן אין מברך המוציא אפי' שיש עליה תוריתא דנהמא ואפי' נתחייבה בחלה שברכת המוציא הולך אחר שעת אפיה ויש חולקים וסוברים שכל שתחילת העיסה עבה אפי' ריככה אח"כ במים ועשם סופגנין ובשלה במים או טיגנן בשמן מברך המוציא ונהגו להקל ולא לברך המוציא וירא שמים יצא ידי שניהם ולא יאכלן אלא ע"י שיברך על לחם אחר תחילה.

**המג"א** בג' מקומות בסעיף כותב שכל הסעיף איירי באופה באילפס ולא בבישול בקדירה שהוקשה למג"א לדעת ר"ת שעיסה עבה ברכתה המוציא גם בבישלה אח"כ זה סותר לסעיף הקודם שחביצא כשאין בה כזית אם בישל בקדירה לאהוי המוציא שאין בזה תוריתא דנהמא ולא שייך בזה תוריתא דנהמא ולכך יישב המג"א ששם בחביצא איירי בבישול בקדירה היינו במים מרובים ולכן לא שייך שם תוריתא דנהמא וכאן שסובר ר"ת שהעיסה עבה שטיגנה או אפאה באילפס הוי המוציא איירי באפה באילפס היינו במים או שמן מועטים. המג"א כותב זאת בס"ק ל"א שכתוב תוריתא דנהמא שיש על אותו פת תוריתא דנהמא אז מקשה הרי לעיל אמרנו שלא שייך כשבישל פת

אם הייתה העיסה עבה ואח"כ בישלו ואין ע"ז כלל תוריתא דנהמא שמברך עליה מזונות כגון לאקשים ורומזליך.

**הר"ש** בחלה חולק על ר"ת וכן מובא ברא"ש בפסחים שכתב בברכות לחם העשוי לכותח פטור מן החלה היינו שכיון שדעתו לאפות אותה בחמה אז אפי' שעכשיו בלילתו עבה פטור מן החלה וא"כ ה"ה הכא כיון שדעתו לעשותו סופגנין אז אפי' שבליטתו עבה פטור מן החלה ולא אמרינן שיתחייב משעת גלגול ומה שכתוב במנחות שמברך המוציא לא איירי במנחת מחבת ומרחשת ומה שכתוב במשנה בחלה תחילתו עיסה וסופו סופגנין חייבת היינו שהיה דעתו מתחילה לעשותו לחם ולבסוף טיגנה חייבת בחלה שכבר התחייבה משעת גלגול אבל אם היה דעתו מתחילה לעשות סופגנין אז אפי' שבליטתו עבה פטור מחלה וכן נראה דעת הרמב"ם פ' ו' מחלה ה' י"ב וכן מביא הר"ן בפסחים בשם הרמב"ן אבל הר"ש מוסיף שמ"מ אם דעתו לקחת אפי' חלק מהעיסה לעשותו לחם אז חייב בחלה על כל העיסה שחיישינן שימלך על הכל לעשותו לחם.

**ומביא** הב"י רבינו ירוחם שמביא את הר"ש והרמב"ן שברכת המוציא לא תליא בחיוב חלה ולכן גם כשחייב בחלה כגון בנמלך לעשותו סופגנין או שחייב בחלה כגון שדעתו היה לעשות חלק מהעיסה לחם מ"מ כל שבשעת הבישול עשה סופגנין לא הוי המוציא שבברכה אזלינן בחר שעת אפיה וכתב הב"י שכן נהגו העולם לברך על סופגניות מזונות וכן פסק הטור בסימן שכ"ט כהר"ש וכן פסק הרמב"ם אך מקשה הב"י למה הטור כאן סתם כר"ת דלא כאביו הרא"ש שפסק כהר"ש ונשאר בצ"ע והביא הגהות

משעת העיסה חל עליה שם לחם כיון שבלילתו עבה ולכן אפי' שאח"כ בישלו תו לא פקע מיניה שם לחם וה"ה לגבי חביצא כזית שבישלו שכיון שיש בו כזית לא פקע שם לחם וזה יותר מובן מסברא.

**אבל** בחזו"א מועד סימן כ"ו מובא עוד הבנה שודאי שא"א לומר שחל שם לחם על עיסה אלא שבלילה עבה שאח"כ מטגנים או מבשלים זה בעצמו מחיל שם לחם וזה קצת קשה כיון שלגבי חביצא הרי בפחות מכזית הבישול מפקיע שם לחם ורק בכזית אז לא פקע שם לחם ע"י הבישול כיון שישבו כזית אז לא מיסתבר לומר שכיון שלא נאפה מקודם אז יחול ע"ז שם לחם ע"י הבישול עצמו זה תרתי דסתרי וצ"ע אז בחזו"א נראה באוה"ח סימן כ"ו: שהבין שעדיף עיסה שנתבשלה שיכולה להחיל שם לחם ללחם שהתבשל שהבישול מאבד לו שם לחם ולכאורה מכוח קושיות אלו סבר המג"א שהביאור הוא שזה שני סוגי בישול שבחביצא הוי בישול בקדירה ובסופגנין כאן איירי באפה באילפס.

**המשנ"ב** בסעיף קטן ע"ח פסק כהאבן העוזר על מה שכתב הרמ"א שכל מה שירא שמים יחמיר היינו בפירורין כזית שאז אמר ר"ת שבבישול או טיגנו הוי המוציא אבל בפחות מכזית הוי גם לר"ת מזונות וכן מביא שכן כתבו הבית מאיר והחמד משה.

**ולפי"ז** לפי מה שהסתפק הבה"ל לעיל לגבי חביצא בבישול בכזית שהוי המוציא ואח"כ פיררו אם הוי המוציא או מזונות כיון שפיררו אז יש עצה ליכא שמים שאוכל סופגניות לפרר הסופגנין פחות מכזית ואז הוי גם לר"ת מזונות וביותר לדעת החזו"א. אוה"ח סימן כ"ו ס"ק ה' שפוסק לדינא שפת כזית שבישלה ופיררה אח"כ מברך מזונות

תוריתא דנהמא ומתרץ שכאן איירי באפה באילפס ולכן שייך בו תוריתא דנהמא וכן בסעיף קטן ל"ג לגבי ר"ת שהוי המוציא מבאר המג"א שכיון שבלילתו עבה יש עליה תוריתא דנהמא וכן בס"ק ל"ו כותב להדיא שאיירי שאפה הפשטידה במחבת במשקה או במים דאם בישלו בקדירה פשיטא דלא הוי תואר לחם שהרי אפי' לחם גמור שבישלו פקע מיניה תואר לחם כמו שכתוב בסעיף י'.

**האבן** העוזר מקשה על המג"א כמה קושיות א' שמשמע שהר"מ היה נוטל ידיו על פת אחרת ומברך המוציא בכל ענין אפי' בשלו בקדירה ורק בלוקשין שאין תואר לחם היה מברך מזונות.

**קושיה ב'** שמה הקשה הר"ש על ר"ת מרקיק המבושל שמברך מזונות הא שם איירי שבישלו בקדירה שבזה מודה ר"ת שמברך מזונות.

**ועוד** מקשה מסברא שהיכן שנגע העיסה במשקה מייד תתבטל מיניה שם פת.

**ולכן** מבאר האבן העוזר שבישול ודאי עשה שינוי כל דהו מצורת פת הרגילה ולכן אם היה פחות מכזית בזה די בשינוי כל דהו כדי שיהיה ברכתו מזונות ולכן בחביצא כתוב שפחות מכזית ברכתו מזונות אבל בכזית שיש עליה שם פת אז לא יועיל השינוי כל דהו לבטל שם פת ולכן יהיה המוציא כיון שיש בו כזית משא"כ לדעת הר"ש גם אם זה פירורין כזית הוי מזונות בטיגנה בשמן או בבישלה אפי' שבלילתו עבה אפי' שבחביצא הוי המוציא, כשבישול יותר מכזית כיון שכבר חל עליה שם לחם אז לא בטיל מיניה שם לחם אף שבישלו אם יש בו כזית.

**וכבר** הבאנו לעיל לבאר ב' ביאורים בשיטת ר"ת ע"פ ביאור האבן העוזר שכשיש בו כזית ובישלו לר"ת הוי המוציא האם

דעת ר"ת ולכן העתיק המשנ"ב את המג"א שירא שמים ששבע יברך ברכהמ"ז רק במקרה שחייב בחלה שדעתו מתחילה היה לאפותו שיש עוד צד לומר שחייב ברכהמ"ז שאולי שחייב המוציא תליא בחיוב חלה אבל בלא זה לא חשש למג"א שהפשטות קיימ"ל כהר"ש ואפי' בשבע אין לברך המוציא.

### בביאור דברי הרמ"א לגבי מטוגן בשמן

**כתב** הרמ"א בסוף סעיף י"ג וכל זה לא מיירי אלא בעיסה שאין בה שמן ודבש וכיצא בזה אלא שמטוגן בהם אבל אם נילוש בהם כבר נתבאר דינו בפת הבאה בכיסנין יוצא מדבריו שכל שזה רק מטוגן בשמן ולא נילוש אז לא יהיה בזה דין פהב"כ.

**והט"ז** תמה ע"ז הרי בברכת המוציא אזלינן בתר אפיה אז למה שלא יהיה פהב"כ אם טיגנן בשמן מאי נפק"מ אם נילוש בשמן או שטיגנן בשמן ולכן מסיק הט"ז שבאמת כל שלא קבע סעודתו ע"ז הוי ודאי ברכתו מזונות מדין פה"ב וכל המחלוקת ר"ש ור"ת הוי כשאכל כדי שיעור קביעות סעודה שבזה חולקים שלהר"ש הוי מזונות ולר"ת הוי המוציא או באכל מעט ובישולן במים ולא בשמן שאז אין דין פה"ב ואפי' באכל מעט שייך המחלוקת ר"ש ור"ת.

**הבה"ל** מביא את דעת הט"ז שלר"ת שמברך המוציא היינו רק בדקבע סעודתו ע"ז שאם לא הוי פה"ב. ומביא הבה"ל הרבה אחרונים שחולקים ע"ז והם החמד משה נהר שלום המאמר מרדכי ובאבן העזר שסוברים שודאי מפשטות לשון ר"ת והראשונים בשיטת ר"ת נראה שהוי המוציא אף בדלא קבע סעודתו עליה שהוי פת גמור ומברך

אם לא שפיררה תוך כדי אוכילה שאז זה יהיה המוציא.

### בענין מה הדין כששבע מהסופגנין

**המג"א** בס"ק לד' לגבי מה שנהגו להקל לברך על סופגנין מזונות כהר"ש ומ"מ נראה לי שאם שבע ממנו הוי ספק דאורייתא וצריך לברך ברכהמ"ז מספק.

וכן מביא את זה המשנ"ב להלכה אך המשנ"ב מחלק שכל מה שאומר המג"א שבשבע יברך ברכהמ"ז היינו בהיה דעתו מתחילה לאפות מזה פת ואח"כ נמלך לעשותה סופגנין אבל אם מתחילה היה דעתו לעשות סופגנין אפי' ששבע מברך מעין שלוש.

**ומבאר** הבה"ל החילוק בזה שאפי' שזה לא מוזכר במג"א מ"מ הרי הפרמ"ג והבית מאיר משמע שהלכה כהר"ש ולכן אפי' בשבע יברך מעין שלוש ולכן חילק המשנ"ב וכתב את דברי המג"א רק בנמלך ומבאר שלר"ת חיוב המוציא תליא בחיוב חלה והר"ש שחלק על ר"ת חלק רק לגבי שכיון שדעתו לעשותו סופגנין אז אפי' שבלילתו עבה פטור מחלה אבל אם באמת חייבת בחלה כגון שדעתו לאפותו ולאחמ"כ נמלך לעשותו סופגנין לא ברירא לומר שהר"ש חולק בזה על ר"ת ואיכא למימר שמודה בזה לר"ת שכיון שזה התחייב בחלה אז אפי' שבסוף עשאו סופגנין שאז ברכתו מזונות מ"מ יברך המוציא כיון שחיוב המוציא תליא בחיוב חלה כמו שר"ת סובר ואפי' שהבי"ו נוקט בזה בפשטות שחיוב המוציא הוי רק בשעת אפיה שהעתיק דברי רבינו ירוחם וכן רבינו יונה בברכות שסוברים שהמוציא תליא באפיה מ"מ עדיין יש מקום להסתפק בדעת הר"ש אם חלק גם ע"ז על

מברך מזונות בדלא קבע ואם הוי פת רגיל מברך המוציא אף היכא שלא קבע.

**והמשנ"ב** רוצה לבאר דברי הרמ"א שמה שהרמ"א כותב שלא הוי פה"ב היינו לדעת ר"ת כמו שכתבו האחרונים שהבאנו לעיל שמשמע שלר"ת הוי המוציא בכל גווני משא"כ לדעת הר"ש שיש נפק"מ אי הוי פה"ב כגון שאפאה אחר הטיגון הוי ודאי פה"ב כיון שטיגנן אף שלא נילוש בשמן רק שלדעת ר"ת כיון שכבר חל עליה בשעת הלישה שם פת גמור כיון שלא נילוש בשמן לא נוכל אח"כ לבטל שם פת גמור ע"י שטיגנן בשמן כמו שא"א להחיל ע"ז שם סופגנין אחרי שזה עיסה שבתר שעת לישה אזלינן ותו לא פקע מיניה שם פת גמור ולכן לא קשה קושיית הט"ז על הרמ"א שלמה לא הוי פה"ב הרי אזלינן בתר שעת אפיה כיון שהרמ"א אמר כן רק לדעת ר"ת שבתר שעת לישה אזלינן וכבר חל עליה שם פת גמור אבל אכן שקיימ"ל כהר"ש שבתר שעת אפיה אזלינן ודאי שיהיה עליה שם פה"ב.

עליו המוציא ולא הוי פה"ב ולכן טוב אמר הרמ"א שכיון שלא נילוש בשמן לא הוי פה"ב ומברך המוציא אף בדלא קבע יוצא מדברי האחרונים שהם דייקו מדברי ר"ת שודאי סבר שהוי המוציא אף בדלא קבע סעודתו ע"ז ולכן סברו כהרמ"א לכה"פ לדעת ר"ת.

**כל** זה לדעת ר"ת אבל לדינא שפסקינן כהר"ש הסכימו האבן העזר ובית מאיר והגר"ז שהוי פה"ב כיון שטיגנן בשמן ומברך מזונות. ולכן לדינא אם לא קבע סעודתו מברך מזונות שאף אם ירא שמים חושש לר"ת מ"מ פוסקים שהוי מזונות מדין פה"ב ואם קבע הוי מחלוקת ר"ש ור"ת שלהר"ש הוי כעין דייסא והוי מזונות ולר"ת הוי פת.

**ואף** לדעת הר"ש שהוי מזונות שבטל מיניה שם פת יש נפק"מ אם הוי פה"ב כהט"ז או שלא הוי פה"ב כהרמ"א היכא שאחר שבישלו אפאה בתנור שגם להר"ש הוי פת כמו שכתוב בסעיף י"ד שאז אם הוי פה"ב



הרב חן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חן'

## בדין היתר נתינת רבית "ללוה" והסתעפות לשאלת הגמ"ח במולל חזו"א

יו"ד ק"ס סעיף ט"ו. ב"י.

א. הנה הב"י כאן הביא את ר' ירוחם שאוסר ליתן רבית ללוה בציווי המלוה, והעתיק כן גם בשלחנו הערוך בשם י"א. וכפי שהב"י עצמו טרח ליתן טעם כמ"כ טרחו שא"פ ונסכמם בקצרה למרוצת הקורא והנפ"מ בהמשך הענין. ועיקר הקושי מבואר באשר כאן הלוח הוא זה שמתרבה כספו ולא המלוה והיכן היא הרבית על ההלואה.

ב. המעיין היטב בלשון הב"י כאן יווכח שאם לא שר' ירוחם אמר כן היה קשה לאסור זאת, הן מלשונו בתחילה שלא הציב להדיא סוגיא זו כמקור לדין זה, אלא הקדים "שאפשר" שטעמו מהסוגיא הנ"ל. והן ממש"כ בהמשך שאופן זה "דומה קצת" לדין ערב האמור בקידושין ז.. והן מסוף דבריו שלא הסתפק לאסור ע"י שאופן זה דומה לערב ותו לא, אלא נדחק וטרח להוסיף שלפי שבאופן זה הנלמד מדין ערב דומה למקרה האמור בסעיף י"ד הנלמד משם לאיסור מדין עבד כנעני ויש דמיון בין המקרים - א"כ ה"ה דבהאי גוונא [מדין ערב] אסור, לשון הב"י. מבואר שגוף הדבר לאיסור אפי' מדין ערב אינו מבורר לאיסור. שכיון שהאופן האמור בסעיף י"ד - אלוך ע"מ שתתן זוז לפלוני אסור וזאת מפני שדומה לדוגמא של עבד כנעני בגמ' שם, א"כ ה"ה בדומה לדוגמא השניה שם מדין ערב. וביאור הגמ' שם בהרחבה הוא כך. אמרה תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב, דאע"ג

שלא הגיע הנאה לידה מקנה עצמה כערב שמשמעבד להלואה אע"פ שאינו נהנה. והאומר לאשה הילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני באשר אף הוא נפדה ע"י שאחרים נותנים ממון לאדונו אע"פ שהוא עצמו אינו חסר כלום. תן מנה לפלוני ואקדש אני לו מקודשת מדין שניהם, היינו אע"פ שאליה לא הגיע הנאה - כערב, ואע"פ שהמקדש לא נחסר כלום שקיבל גם ממון וגם את זכות הקידושין ע"כ. ולפי שעיקר דין הגמ' עצמה - אלוך ע"מ שתתן זוז לפלוני "דומה קצת" לתן מנה לפלוני ואקדש אני לך, ולענין רבית הדבר אסור, "א"כ ה"ה דבכהאי גוונא [המבוסס גם על דין עבד כנעני בתוספת דין ערב] אסור".

ג. הב"ח חלק בנחרצות על הבנתו של הב"י דברור לו שרבית הינה רק באופן שהלוה נחסר והמלוה מתרבה דאיכא נשך ותרבית והוכיח כן מתוס' קידושין ו: ד"ה דארוח, דכשאינן ב' תנאים אלו אינה אפילו הערמת רבית וכ"ש הכא שהלוה מתרבה. והסיק דאיכא ט"ס בדברי ר' ירוחם ובמקום שאמר לו המלוה שיתן "לך" ד' דינרים, צ"ל שיתן "לי" וקמ"ל שאע"פ שלא אמר הלוה לנותן שיתן למלוה ע"מ שילוהו אלא פייסו שיתן לו מתנה בעלמא "אפ"ה אסור דנראה כאילו היה שלוחו".

ד. הש"ך בסק"כ הביא את דעת הב"ח, והעיר שאין לשבש הספרים בחינם ובאר בפשטות לפי שהמלוה חפץ בהנאת השליח

ומחוייב לסייעו, שאזי ע"י אותה נתינה נחסך ממנו סכום זה "אבל ברחוק שאין עליו שום חיוב מותר ודלא כהרב ב"י וכדמשמע לשון הגמ' פ"ק דקידושין דלא מטי הנאה לידיה וכו' משום ספר זכרון משה" - לשון הברכ"י.

ח. הגר"א בביאורו בסקל"א ציין בפשטות דהוי ממש כתן מנה לפלוני ואקדש אני לו דמקודשת ודלא כב"ח וגם הט"ז טרח בזה בחינם ע"כ. ואף כי נקט כדברי הב"י צריך להתבונן שהב"י יליף חיפוש מחיפוש וחיפוש מנר וכו' והוי "דומה קצת", אך בגר"א משמע שהוא הוא, עד שאין להאריך. והיא נקודה האומרת דרשוני שלהגר"א פשוט שהיא גמ' ערוכה, ושאר הפוסקים לא הביאו מקור זה.

ט. ונלענ"ד לבאר שרש מחלוקתם בב' פנים. הראשון שנחלקו איזה חלק נלמד מערב, והשני שנחלקו מהי ההנאה שגורמת לערב להשתעבד. האופן הראשון הוא - שנחלקו במיקוד הילפותא מערב. שכן שעבודו של הערב הוא תהליך, דהיינו מתחילה מגיעה לו הנאה כמבואר בסוגיא בשלהי ב"ב, ומכאן אותה הנאה הוא משתעבד. היינו אע"פ שהערב לא קיבל ממון לעצמו, מ"מ בההיא "הנאה" דנפיק ממונא אפומיה גמר ומשעבד נפשיה, ובפשטות הנאה זו היא שיוצא ממון על פי דיבורו. אולם מבאר בתוס' ר"י הזקן בקידושין שם מודגשת נקודה נוספת [או שונה] שכתב בזה"ל בההיא הנאה דקא "מהימן ליה" שנותן ממונו לאחר מפני שהוא ערב גמיר ומשעבד נפשיה עכ"ל. מבואר דאותה הנאה היינו שם הנאמנות שיוצא עליו ומכאן הנאה זו משעבד עצמו אע"פ שלא בא ממון לידו, מ"מ לדידו אותה הנאה נחשבת ממון ואי"ה בהמשך נרחיב בגדר ההנאה.

**ובלפי** ב' חלקים אלו נחלקו הפוסקים כלפי איזה חלק התכוון ר' ירוחם שנלמד

- הלוח, נמצא שמהנהו בשליחותו. ולכא' נראה לפ"ז שאף אם יאמר המלוה ללוה שיאמר לפלוני שיתן לך פרוטה אחת בלבד, אף בהכי אסור, דנעשה רצונו בשליחות זו ליתן לו פרוטה [שאין יחס לגודל המתנה כי אם לעצם השליחות] אך מהט"ז לא נראה כן.

ה. הט"ז בסק"ח, דחה את הסברו של הב"י בר' ירוחם, והביא דעת הב"ח דאיכא ט"ס והכריע דאינה ט"ס והביא באורך הסוגיא בקידושין ז: שם, והסיק דבעינן שיהא רווח ממוני למלוה, ולפיכך הכא שהמלוה ניחא לו בשליחות זו שיאמר לפלוני שיתן ללוה ד' זוזים, ואם לא שהלוח היה עושה זאת היה המלוה נותן פרוטה לאחר שיטרח לומר לו הוי רבית גמור. ואכן לפ"ז אילו יאמר ללוה שיאמר לפלוני שיתן לך פרוטה. הרי שלא היה משלם פרוטה לשליח שיאמר כן, וא"כ השליחות אינה ממון. [אם כי אין להתיר הדבר למעשה, דרבית אף פחות משהו פרוטה אסור לחדודי אמינא הכי].

ו. ונ"ל שמשמע מהט"ז דיש אופן היתר בנדו"ד, והוא במקרה שלמלוה אין טובת הנאה או ניחותא בקבלת הלוח את אותם זוזים מהנותן, אלא שמכוון קצת להשתמט מהלוח, בידעו שהנותן נטל קב גדושה ממדת הקמצנות ולא בקל יתן לו, ובאומרו כן כוונתו לשיתן לך ההוא מתנה מועטת אלוה לך סך כך וכך. נמצא שכשהלוח הולך ואומר כן לנותן, לא בשליחות המלוה הוא עוסק כי אם בטובת עצמו, שכן המלוה לא היה משלם מאומה לאף אדם שילך ויאמר לו כן, ובכך שרי מישרא.

ז. וכעין מהלך זה דבעינן שיהא רווח ממוני למלוה נראה בשיטת הברכ"י [הובא באוצה"מ על הדף] בהערתו בשם זקנו החס"ל דאיסור רבית באופן זה לא יתכן כי אם באופן שהמלוה הוא קרובו של הלוח



בעצמו, שכן ע"י הלואתו הוחלו חלויות שלא היו חלים אילולי ההלואה. ולהנאה חשובה כזו דייקא התכוונה הגמ' כאן ובסוף ב"ב [בסוגית שעבוד ערב] שהערב מוכן להשתעבד משום שמגיעה לו הנאה. [וכעין זה אמרי' בתמורה דף ד': ומאי שנא מימר דלקי משום דביבירו עשה מעשה. היינו על אף שממיר הוא לאו שאין בו מעשה, שנפעל ע"י דיבור בלבד, מ"מ לוקה דהוי לאו שיש בו מעשה לפי שחלו חלויות על פיו שנתפסה קדושה בבהמה השניה] ונקודה זו לא היתה מקובלת על שא"פ שלשיטתם תוספת שעבוד אין לה ענין עם רבית, לכן ראה לנכון באופן ישיר לציין לדין ערב ללא אומר וללא דברים, עד כאן הוא ביאור מחלוקתם בדין ערב דקידושין והקבלתו לאיסור רבית.

**יא.** ודע עוד, דהאי דינא דילפי' מערב לקידושין אמר רבא גם בע"ז סג: תן מנה לפלוני ויקנו כל נכסאי לך קנה מדין ערב ע"כ. והטור בחו"מ סי' ק"צ סעיף ג' העתיקו. ובב"י שם הביא שהרי"ף והרא"ש השמיטו האי מימרא דרבא לענין ממון והביאוהו רק לענין קידושין. וכמ"כ ציין הר"ן בשיטת הרמב"ם, שאף שהביא מימרא דרבא לענין ממון כנ"ל, לא הביא אלא את החלק הנלמד מדין ערב אך לא הביא האופנים הנלמדים מדין עבד כנעני ומדין שניהם, ותמה על כך ותירץ ע"ש. והב"י תמה איך פליג על רבא ע"ש.

**יב.** ולכא' יש מקום ליישב את שיטת הרי"ף והרא"ש ע"פ דברי ר"י הזקן בתוספותיו שהבאנו לעיל, שההנאה בערב איננה בכך שיצא ממון על פיו אלא מכח "הנאמנות" שהלה מאמינו דייקא. ומשכך דבר זה שייך רק בערב דהלואה שאכן המלוה סמך נאמנותו. אך בקנין קרקע ש הקרקע דביבירו מצוה את הקונה שיוציא את

איסור רבית בנתינת תוספת ללוה מדין ערב. הב"י שחכך לאסור בזה וכן הברכ"י שלא אסר אלא שאותו לוה הוא קרובו וסייעתם ס"ל שכוונתו לציין "לסיבת" ההשתעבדות היינו "להנאה" שיש לערב שיש לו הנאה שיצא ממון על פיו, כמ"כ למלוה יש הנאה במה שהלה יתן ד' דינרים ללוה הגם שאם נעמיק נמצא חילוק ברור ביניהם, דבהלואה בנוסף לכך שיצא ממון על פיו, מהולה בכך הנאה נוספת של כבוד בנאמנותו כלפי המלוה שסמך עליו, משא"כ בנידוננו שחלק הנאמנות אינו. מ"מ הוא "דומה קצת" וכו' כפי שכתב הב"י. אולם את החלק השני - חלק "ההשתעבדות" של הערב מכח אותה הנאה אין לה כל ענין עם דיני רבית בהם אסור לרבות את המלוה בהנאות שנגרמו מהלואתו ולא מחלויות שחלו מכח ההלואה. ולכן הנוגע לענייננו הוא רק מה שאכן למלוה יש הנאה אישית בזה. כגון שבלאה"כ היה שולח שליח - ט"ז או שהוא קרובו - כנ"ל, ואזי דוקא יש לאסור, הבלאה"כ אין לאוסרו שאע"פ שנעשה רצונו אין לו כל ריבוי הנאה בכך.

**י.** אולם הגר"א ס"ל אדרבה שציון המקור לערב אין לו שייכות עם "הסיבה" - ההנאה, שכן בהנאה מעין זו אין בה ריבוי ורבית [כפי שנוכח בהמשך]. אלא ציון המקור לערב מתייחס הוא אל ההשתעבדות, היינו לחלויות שהוחלו ונפעלו מכח ערבותו, זהו דבר שיש בו רבית. דהיינו שהלוה רוצה ללוות מהמלוה, אך הלה מסרב בו עד שימציא לו ערב, אזי שחברו מוכן להכניס עצמו כערב ועי"ז הוחלה ההלואה, זהו דבר בעל משמעות ואותו דייקא אפשר להחשיב כריבוי ורבית אצל המלוה שע"י שהלואתו תחל חיוב שעבוד, על אחר ליתן ד' זוזים לכל אדם שהוא ואפילו אם הוא הלוה



יד. ומשכך נבוא לסכם את דברינו בביאור השיטות בדינים שהביא השו"ע, ובכך נצא לדון בדבר חדש ובכך השו"ע כאן בסעיף י"ד אסר אופן שהמלוה אומר ללוה שיתן זוו לפלוני, ובסעיף ט"ו הביא י"א לאסור שהמלוה אומר שיתנו ד' זוזים ללוה. נקודת ההבדל בין קבלת אחר [סעיף י"ד] לקבלת הלוה [סעיף ט"ו] היא ע"י ההנחה שאם המלוה ציוה ליתן סך מה לאותו אדם כנראה הוא חייב לו סך זה או שיש לו טובת הנאה ממנו וכו', כך שע"י קבלתו המלוה עצמו מרויח דבר מה או נהנה בהנאתו לרוב אהבתו את אותו אדם, משא"כ שהלוה הזקוק להלוואתו יקבל ד' זוזים אין למלוה עצמו כל הנאה בהנאתו, מלבד הנחת שהוציאו ממון על פיו. ומכל הפוסקים עולה שקשה לקשר הנאה זו לאיסור רבית. אם הרי"ף והרא"ש שלא הביאו האי דינא לאיסורא [וכן משמעות הדברים מכך שגם לענין קניית נכסים לא הביאוהו] נמצא שהמלוה יכול להתנות תנאי זה, והנאה זו שיצא ממון ע"פ דיבורו אין להכלילו באיסור רבית. ואם מהב"ח הרי שלאדיא התיר אופן זה ובב"י נדחק למצוא ולשייך האי דינא לאיסור וכן דעת הט"ז והש"ך והברכ"י שחיפשו עוד הנאות נלוות לאמירה זו א"כ כשנבוא להעתיק הדברים לשאלה שנשאלה בכולל חזו"א בבעל גמ"ח שהיה נותן הלוואות רק לאברכים מהכולל שכבר חיתנו חלק מילדיהם והיה מוכן להלוות סכום גדול לילדים שכבר נישאו ושיתנוהו לאביהם. וגדולי ההוראה הגר"ש רזנברג והגרמ"מ לובין אסרוהו מדין השו"ע בסעיף י"ד שהוא רבית קצוצה והדברים עמוקים ואיני בא להכניס ראשי בין ההרים והיה לי לקיים בעצמי ובמקום גדולים אל תעמוד, אולם כתלמיד הדן בפני רבותיו בקרקע אמרתי להציע שע"פ הנ"ל אזי בנדון זה כשהמלוה מלוה לבנים סך מה, ומתנה

מעותיו ויתנם לאדם אחר אין בהוצאת הכסף כל נאמנות שהרי בכך קונה הוא את כל נכסיו. ומשו"ה לא הביאו דין זה לענין ממון. ואפ"ה אין לגרוע הלימוד מערב לענין קידושין ששם נקודת הילפותא היא ההנאה שיש לה ולא השעבוד.

יג. מבואר יוצא שהרי"ף והרא"ש שנחלקו עם הר"ן והב"י [שתמהו על חילוק דעתם בין קידושין דילפינן מערב לנכסים שלא ילפינן הגם שרועה אחד אמרם], שרש מחלוקתם הוא מהו טעם הנאתו של הערב האם משום הכבוד הנחת שיש לו שיצא ממון על פיו או מכח הנאמנות שיוצא לו שם של נאמן. דשם נאמן יהא דייקא במי שנעשה ערב בפועל להלוואה, אך שהמלוה אומר ללוה שיאמר לפלוני שיתן לך או בקנין נכסים אין שם שום הוראת נאמנות, אך יש שם נחת שמכחו נפעלה הוצאת ממון. דהרא"ש והרי"ף שהשמיטוהו ס"ל דשעבוד הערב הוא דייקא לפי שיוצא לו שם נאמן, ואינו במכר. [ועפ"ז אף בנדו"ד רבית דכשהלוה מקבל ד' זוזים אינו מכח נאמנותו ואזי אין לאסור. והשו"ע שנקט להלכה כדברי רבא אף בממון כאמור בחו"מ שם, ס"ל דשעבוד הערב אינו נובע מהנאת הנאמנות אלא מהנאת הכבוד הנחת שיצא ממון על פיו ולפיכך משתעבד את נכסיו, והנאה זו ישנה בין בערב דהלוואה, ובין בדין ערב במכר ואכן שרי"ו הביא את חידושו בענין רבית ללוה מצא דרך כל שהיא לציין למקור מדין ערב שעדיין יש לזה שייכות. ודע שהגר"א שלכל אורך הדרך התייחס רק לשיעבוד ולחלויות שהוחלו ביניהם ולא התייחס כלל להנאה ובענין, אכן שם בחו"מ סי' ק"צ סעיף ג' בסק"ה על דינו של השו"ע שמועיל דין ערב במכר כתב בזה"ל הרי"ף והרא"ש השמיטו לגמרי וצ"ע עכ"ל.

כשי' הרא"ש וכו' שאין כאן השתעבדות ולא נאמנות וכו' מ"מ מלוה זה נהנה שנעשה רצונו והנאה זו הוי רבית בכל אופן. דהנה הרא"ש בפרקין סי' ט"ז י"ז - הביאו הב"י לקמן בריש סי' קס"ו, ס"ל דמעיקר הדין שרי ללוה להרשות ולאפשר למלוה לדור בחצרו חנים בחצר דלא עבידא לאגרא ואף אם המלוה הוא גברא דעביד למיגר ובכך נחסך ממנו הוצאה זו ועי"כ מתרבה כספו, מ"מ הלוה לא נחסר ושרי מישא אילולי הוי מילתא דפרהסיא. ולפ"ז [חלק זה לא הובא בטור ובב"י הדנים בנייני חצר ע"ז המעיין יראה בדברי הרא"ש בפנים] התיר שם למעשה לאפשר לו שימוש בעבדיו ובהמתו שאינם עומדים להשכרה שבזה אין פרהסיא. מבואר שלדעתו השלמת הרצון של המלוה אינה נחשבת לרבית, שהרי מלוה זה ירצה בחפץ לב לדור בחצר בחנים אחר שהוא גברא דעביד למיגר. ואע"פ ששם אסרינן כאומר "הלוני" שמתנה את הלוואתו בכך, ובנידוננו הוא מתנה את הלוואתו בהשלמת הנאה זו.

**ואע"פ** שאפילו חצר זו דלא קיימא לאגרא, אם יתנה הלוואתו בדירו בה, אסור כלישנא קמא "דהלוני" ודור בחצרי הוי רבית קצוצה. וכמ"כ בענין זה שמתנה את ההלוואה בהשלמת רצונו היה לנו לאסור. זה אינו דמבואר ברמ"א [בסי' קס"ו סעיף ב'] דאופן זה אינו נאסר אלא לפי שע"י תנאי זה נעשית חצרו מעתה כחצר דקיימא לאגרא - דמאחר שא"ל בשכר מעותיך הו"ל כאילו השכירו לו מעכשיו - לשון הרמ"א. וא"כ לדידן יעמוד הדבר להיתר.

### סיכום:

- הובאו דברי ר' ירוחם שהביא שנראה שאסור למלוה לומר ללוה אלוך ואמור לפלוני שיתן לך ד' זוזים.

עמם שילוו סך לזהה לאביהם, הרי מה שנתינת הלוואה על פיו, לא גרע מנתינת ממון על פיו, אלא שהמלוה מתנה את ההלוואה ע"מ שיתן ממון לאחר [האמורה בסעיף י"ד] אף אחד לא התיר וגם לא יתיר דפשוט הוא לאיסור עד שא"צ לאומרו דהלוה נחסר והמלוה מתרבה. ולכן אע"פ שאיסור זה לא הביאוהו הרי"ף והרא"ש אלא רק תוס' מדין ערב [והוא ממשמעות הגמ' שם בישראל שלוח מגוין] אין שום צד שהמה יחלקו להתיר דבר זה. דכל שחפץ המלוה בטובת המקבל מכל סיבה שהיא, הוי רבית באשר הו"ל כאילו המלוה קיבל ונתן לאוהבו. אולם נידוננו זה הוא באופן שאין למלוה כל רצון וצורך אישי בהנאת האב אלא שהקים גמ"ח המיועד לעזור לאברכים ובמצב זה, וכל אשר יפנה ויעמוד בתנאים יקבל הלוואה ואין לו ענין עם הנאתו של אדם פרטי זה, יעלה שלא יחול איסור רבית כלל. דמצד מה שהאב נהנה אין למלוה הנאה ומצד הכבוד שיצא ממון על פיו התבאר שאין בכך רבית דהו"ל כאלוץ אם תזרוק לים זוז. דאף דאיכא לאו דבל תשחית ליכא לאו דרבית שהמלוה לא התרבה. זולתי דעת הגר"א שהרבית בנדוננו איננה מתבססת על ההנאה של המלוה אלא על השעבודים שחלו עי"ז, ואזי כאן שע"י שמלוה לבנים חל "שעבוד" על הבנים ליתן סך מה לאביהם וחלות השעבוד היא דוקא רבית נמצא אפוא שבנדו"ד אם המלוה מוכן שלא יחול "שעבוד גמור" על הבנים להלוות לאב, אלא סגי לו בהבטחה או גילוי דעת ורצון מצידם להלוות לאב סך זה, הדבר יבוא בשופי להיתר, באשר המלוה לא מתרבה במאומה ע"י הלוואתו, שמלבד ההלוואה לא חל כלום.

**מ.** וצריך להוסיף שאין לומר שמ"מ לענין רבית ראוי לאסור הדבר דאף אי נזיל

קיימוהו, ונראה שהגר"א בזה לשיטתו שנשאר בצ"ע על הרי"ף והרא"ש שהשמיטו דין זה.

- הועלה שנחלקו [ההב"י וש"פ לעומת הגר"א] במיקוד הלימוד מהערב אם הוא מהסיבה - ההנאה. או מהתוצאה - השעבוד. [וברובד עמוק יותר הועלה שלשי' הגר"א הנאת הערב היינו התוצאה "החלויות" שהוחלו ע"י ערבותו].

- אחר שהתברר שאין רבית בהשלמת רצון המלוה. נמצא שהאיסור האמור בסעיף י"ד [שהמלוה אומר ללוה שיתן זון לאדם אחר] הוא דוקא שחפץ הוא בטובתו.

- ומינה דכשאינו חפץ בטובתו לא הוי רבית. - וא"כ בשאלת הגמ"ח בכולל חזו"א - שבעל הגמ"ח מלוה לילדי האב ע"מ שיתנו לו, כיון שלמלוה אין ענין אישי עם המוטב אין בכך רבית. ולדעת הגר"א צריך להוסיף שהבנים לא משתעבדים אלא מגלים דעתם שישתדלו בכך.

**מסקנא.** \* האומר אלוך אם יתן לך פלוני ד' זוזים ואין כוונתו אלא להשמיט ממנו בידעו שהלה לא יתן, מסתבר שאף ליי"א יהא מותר.

\* הגמ"ח שהונהג בכולל חזו"א שהלוה מקבל ע"ע ליתן מתנה לאב מותרת שאין למלוה ענין אישי עם המוטב. ולהגר"א הוא באופן שלא ישתעבדו אלא ישתדלו.

- הובא הפולמוס סביב האי דינא אם ט"ס הוא [ב"ח]. או שנכון איסורו למעשה, וצריך להדחק או לברר טעמו אם הוא רק משום שהוא דומה קצת לאופן אסור [ב"י]. או שהוא ריבוי ממון שנחסך לו הכסף שהיה משלם לשליח אילולי הלוה [ט"ז]. או שהוא משום שנעשה רצונו [ש"ך]. או שהוא קרובו ומצווה להחיותו ונחסך לו [ברכ"י]. או שהוא ממש כאופן האמור בקידושין ז. דמקודשת מדין ערב ועבד כנעני [גר"א].

- הובאה הנפ"מ בין הט"ז לש"ך אם יאמר לו שיאמר לנותן שיתן לו פרוטה אחת בלבד.

- התחדש שלכא' יש אופן המותר לכו"ע אם אמר לו כן להשמיט ממנו דשרי, שכן הלוה היה עוסק בטובתו האישית, והמלוה אינו מתרבה שאין לו ענין עם הטבתו של הלוה.

- התברר שהשלמת רצונו של המלוה בעלמא אין בו ריבוי ותוספת. אם לא שיש לו ענין חיובי בקבלת אותו אדם.

- עוד הועלה שלשי' הרי"ף והרא"ש הנאת הערב הינה דוקא ע"י שם הנאמנות שיוצא לו ע"י ערבותו וכמובא בר"י הזקן בתוספותיו. ואילו לשיטת הגר"א ההנאה היא ממנה שנפעלו על ידו פעולות.

- וכן מדויק בחו"מ שרבא אמר את חידושו מדין ערב גם לענין קנין נכסים שהרי"ף והרא"ש השמיטוהו, אך השו"ע והגר"א



הרב ניסן רייך

## בדין אוכל פהבב"כ בתוך הסעודה (סי' קס"ח)

ולפיכך אין אוכלין ממנו אלא מעט, והם מפרשים שקרוי כיסנין ע"ש שיש בו כעין כיסים ממלואים בצוקר ושקדים ומיני בשמים דמקרי פת כיסנין, [ע"ש בהמשך דבריו].

**ובדרך החיים** (בקו"א דיני ברכת במ"מ דין ג') כתב דנראה דהראשונים לא פליגי וס"ל דכל דאין אוכלים ממנה רק דבר מועט ומאכלה מועט ואין דרך לקבוע סעודה על פת כזו חשיב פהבב"כ ולא חשוב לברך עליו המוציא וברכהמ"ז, ולפי"ז הכל תלוי בראות עיני המורה, עכ"ד.<sup>א</sup>

**ובדעת** תורה נקט דצ"ל דכל הפירושים הם אמת, וכ"כ בערה"ש (סי' קס"ח אות כ"ג) ע"ש.

**ושוב** הראני ידידי ר' גרשון גולד שליט"א דראשון לכולם הוא בעל השלטי גיבורים דכתב בספרו "המחלוקת" (הודפס בקובץ ישורון כרך כ' עמוד צט') וז"ל וקודם שאצא מפהבב"כ אפרש מה שנל"ד לדמות להם והן מיני מתיקה נראה שאותן מוצאפיני דומין לפת הבב"כ, לפי ר"ח שפי' בפהבב"כ הוא שעושין מן העיסה כמו כיס ומכניסים בתוכה שקדים דבש וצוקר וכד אכיל ליה בתוך הסעודה מברך עליה במ"מ ולבסוף נפתר בברכהמ"ז ובלא סעודה אי קבע סעודתו עליהם מברך המוציא וג"ב, לא קבע סעודתו עליה מברך במ"מ ולבסוף ברכה

[א] נחלקו הראשונים בהגדרת פת הבאה בכיסנין, הרמב"ם (פ"ג מהל' ברכות ה"ט) כתב שהיא עיסה שנילושה בדבש או בשמן או בחלב או שעורב בה מיני תבלין ואפאה, ובדעת הרמב"ם נחלקו הפוסקים דהמחבר פסק דכל שיש בעיסה שום תערובת ממי פירות או מתבלין וטעם התערובת ניכר בעיסה חשיב פהבב"כ, והרמ"א השיג דזה נקרא פת גמור, אא"כ יש בהם הרבה תבלין או דבש שכמעט הדבש והתבלין הם העיקר, וכך נוהגים, ורש"י (דף מא: ד"ה פת) כתב דפהבב"כ היא פת שנילושה עם תבלין הרבה ואגוזים ושקדים.

**ובר"ח** (הביאו הר' יונה דף כט. ד"ה שאין) פי' דפהבב"כ היא אותן העשויין כמין כיסים שממלאים אותם בדבש ושקדים ומיני בשמים, וכן פי' הערוך (ערך כסן), והרשב"א (דף מא: ד"ה נמצא).

**ורבינו** האי (הביאו הערוך שם) פי' דפהבב"כ הם כעכים יבשים בין מתובלת ובין שאינה מתובלת וכוססים אותם בבית המשתה ושלא בבית המשתה ומנהג בני אדם שאוכלים ממנו קמצא.

**א.** ובבית אפרים (או"ח יב') כתב דהראשונים לא פליגי ומודו זל"ז אלא דרש"י פי' דקרי כיסנין מעלי ללבא וזה הפת בא עימהם ג"כ לפי שיש בו הרבה תבלין ויפה ללב

א. ובעמק ברכה (להגר"א פורמנצ'ק זצ"ל בדין לחם לענין ברכה אות ב') כתב דמכל הפוסקים משמע דגם השתא בזמן הזה אין מברכים במ"מ אלא דוקא על פת הבאה בכסנין ולחמניות כפי המנהג שהיה בזמן חז"ל ולא משגיחין בכל זמן וזמן כפי מנהגו.

כגון וכו' וכל הדברים שעושים אותם בביצים ומתבלים אותם כיון דחזינן בהו פלוגתא מספיקא עבדינן בהו במ"מ ולבסוף ברכה מעין שלש, שאין דרך לקבוע סעודתו על אלו דברים ולמילתא דל"ש לא גזרינן, ומיהו אם קבע סעודתו עליהם וכו'.

ג. ובמאמר מרדכי הקשה ע"ד הב"י דמ"ט חשיב קולא, דהא אם אינו מברך הברכה הראויה נמצא שאכל בלא ברכה והברכה שבירך היא לבטלה ועובר משום לא תישא. ותי' המאמר דלדעתו נראה בדעת הב"י דכיון דיש מחלוקת בין הפוסקים בפי' פהבב"כ דמר אמר הכי ומר אמר הכי וכבר אפשר דלא פליגי לענין דינא דכ"א יודה לחבירו דכל שהוא משונה בטעם ובתואר לחם חשיב פהבב"כ, א"כ נקטינן כדברי כולם להקל, דהיינו שלא לברך ג"ב דהוי חומרא דאי אי"צ לברך ג"ב נמצא שבירך ג"ב לבטלה, ומברך מעין ג' דאי בעי לברך ג"ב נמצא דבירך ברכה אחת לבטלה, ואע"פ שלעינן ברכה ראשונה אין שום נ"מ דזיל הכא ליכא אלא חד אוזיל הכא ליכא אלא חדא, מ"מ צריך לברך במ"מ מתרי טעמא, חדא שאם היה מברך המוציא א"א לברך אחריו מעין ג' דהוי תרתרי דסתרי, ועוד דמאחר שמצינו לאיזה פוסקים שכתבו בהדיא דהוי פהבב"כ לא שבקינן פשיטתייהו משום ספיקא אחרינא דהיינו שאנו מסופקים אם הם חלוקים זה ע"ז או לא.

**ובמשה"ק** הרעק"א עמש"פ השו"ע דהלכה כדברי כולם, דמ"ט לא אמר דיר"ש יאכלם בתוך הסעודה.<sup>1</sup>

מעין ג' וכ"ז לפר"ח, ואפשר שגם רש"י מודה לר"ח בפירושו אלא שנחלקו בברכה שלאחריה כד אכיל ליה בלא סעודה ובלא תורת קביעות סעודה עליה, כמו שכתבנו למעלה בס"ד מחלוקתם עכ"ל.

ב. ובב"י כתב ולענין הלכה כיון דספיקא במידי דרבנן הוא נקטינן כדברי כולם להקל ובין כיסים שממלאים אותם בדבש ושקדים וכו', ובין עיסה שעירבו בה מי פירות או מיני תבלין וכו' כולם פת הבאה בכיסנין יש להם ואינו מברך עליהם המוציא וג"ב א"כ קבע סעודתו עליו או אכל שיעור שדרך בנ"א לקבוע עליו.

**מבואר** דס"ל דהראשונים פליגי וכיון דמספקינן מספיקא אזלינן לקולא ונקטינן כדברי כולם להקל, וכ"כ החיי אדם בדעת הב"י [וכן נראה בדברי הגר"א (סעי' יג' סק"מ)].

**וכן** דעת השו"ע הרב (סי"ד) והדגול מרבבה והרעק"א.

**ובאמת** דבדעת התוס' (ד"ה לחמניות) מבואר להדיא דפליגי ארש"י וס"ל דממולאין חשיבי פת גמורה ולא פהבב"כ, דרש"י פי' דלחמניות היינו אובליא"ש ולעיל בד"ה פת פי' דאובליא"ש היינו פת שנילושה עם תבלין, וע"ז כתבו התוס' דבהני אובליא"ש אפי' לא קבע נמי לברך המוציא שהרי הוא לחם גמור שהרי סופו עיסה.

**וכ"כ** באורחות חיים (להר"א מלוניל ח"א הל' סעודה אות כו') וז"ל הר' דוד בר לוי ז"ל (בעל המכתם) כתב בכלל הני דאמרינן

ב. ובט"ז (סק"ו) תי' דודאי ברכת במ"מ פוטר הכל ואפי' עיסה אלא שמפני חשיבות הפת קבעו עליו המוציא וג"ב, משו"ה כל שאין ברור שיש שם חשיבות ואינו בכלל כיסנין יש להקל שלא להצריך המוציא ויש ע"ז גם חומרא שלא לומר בחינם המוציא וג"ב.

ג. ואף דלדעת הרעק"א אם יאכלם בתוך הסעודה נכנס לספק אם מברך ע"ז ברכה ראשונה דהא לדעתו נחלקו

ד. ולדינא נקט הביאה"ל דבאוכל דבר הנילוש בדבש ומי ביצים וכה"ג בתוך הסעודה או שאוכל כעכין יבשים לא יברך בתוך הסעודה אפי' אם אוכלם לקינוח, ואם אוכל מדברים הממולאים בפירות המברך עלייהו בתוך הסעודה לא הפסיד, דמשמע דרוב הפוסקים סוברים כן דזהו פת כיסנין, ובחיי אדם משמע דאף על דבר הנילוש וכעכים יבשים לכתחילה ראוי שיכוון בשעת ברכת המוציא לפטור אותן.

**ובביאה"ל** (לקמן סעיף י"ג ד"ה ויר"ש) כתב דיש עוד עצה אחרת שכתבו האחרונים שיכוין לאוכלו למזון ולא לקינוח ע"ש, ואפשר דיש לחלק דהתם מיירי דוקא באינו ממולא כלל, דכבר נחלקו בזה האליהו רבא והמג"א אי חשיב כקינוח או דחשיב כבא מחמת הסעודה ובזה אפשר דמהני כונתו, וצ"ע.

**ומטו** משמיה דמון החזו"א זיע"א דהעיקר לדינא דהדעות ל"פ וכולהו אמת<sup>12</sup>, וכן הובא במעשה איש (ח"ה עמ' י"ג) בשם הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל, פהבב"כ כמדומה שאמר לי [החזו"א] שהעיקר לדינא שאין כאן פלוגתא ומר אמר חדא וכו', שאלתי מהו דין מזונות בסעודה, ואמר באמצע הסעודה אין אוכלים מזונות.

תי' המאמ"ר דהכא א"א להיזהר בזה כ"כ כמו התם דהא רובא דרובא אוכלים פהבב"כ שלא בתוך הסעודה והוא מילתא דשכיח וטריחא מילתא טובא להיזהר בזה משא"כ התם.

**מבואר** דס"ל בדעת הב"י דהב"י נסתפק אי פליגי השיטות זו ע"ז או דל"פ וכולם אמת ומשו"ה נקט ככו"ע להקל, ובהמשך דבריו (אות טו') כתב דנקטינן ככו"ע ואפי' היכא דיהיה חומרא עי"ז, דמאחר דסמכין אכולהו כיון דהוי קולא על הרוב, א"כ לא משגחינן באם הוא חומרא במקצת, ובביאור דבריו נראה דכיון דס"ל דהמחבר נסתפק אי פליגי הדעות אם לאו, א"כ שייך למנקט ככו"ע גם לחומרא דהא אפשר דל"פ.

**ובאמת** דכך נראה בלשון השו"ע דכתב (ס"ז) והלכה כדברי כולם שלכל אלו הדברים נותנים להם דינים שאמרנו בפת הבאה בכיסנין עכ"ל, ולכאור' מדלא פירש המחבר דנקטינן כדברי כולם להקל דוקא, נראה דנקטינן כדברי כולם בין להקל ובין להחמיר, ועיין בביה"ל (סי' קע"ו ד"ה ברך על) דכתב דמלשון המחבר הכא מבואר דחשיב פהבב"כ מספק, ועיין בביאה"ל (הכא בד"ה והלכה) וצ"ע.

הראשונים אי חשיב פהבב"כ, וא"כ אפשר שיאכלם בלא ברכה אע"פ שצריכים ברכה משא"כ כשאוכלם שלא בתוך הסעודה שמברך עליהם מזונות דבדאי יצא יד"ח בברכה זו, דהא אפי' פת גמורה נפטרת בברכת מזונות, וצ"ל דעדיף טפי לאוכלם בתוך הסעודה דאינו צריך לברך עליהם ברכה אחרונה ממנ"פ, משא"כ היכא שאוכלם בתוך הסעודה שמברך מעין ג' לבטלה, ואכתי צ"ע דהא הרעק"א (בסעיף ו' בדברי האבן העזר) הביא דעת המג"א וסייעתו דמה"ת יוצאים בברכת מעין ג' אפי' על פת גמור, וא"כ ל"ח שברך ברכה לבטלה, וצ"ל דס"ל דעדיף טפי לאכול בלי ברכה דסב"ל מלברך ברכה שאינה ראויה ואפי' שאינה לבטלה, ועיין בלבושי שרד (סק' מב') ונראה דהוקשה מדס"ל דבתוך הסעודה נמי מברך אע"פ דאיכא ספיקא, וברעת המג"א דפסק דמברך על כל מין ומין [כמו שנראה במשנ"ב בדעת המג"א] צ"ל דס"ל דל"פ הראשונים וליכא ספיקא [כמש"כ הביה"ל].

ד. ובשו"ע הגר"ז נקט כדעת האבן העזר דבפהב"ב דהוא נילוש וגם ממולא בהא מברך במ"מ בתוך הסעודה. ה. כ"כ בתשובות והנהגות (ח"ב סי' קכ"ג), וכ"כ הגרמ"מ קארפ שליט"א (בספרו הל' יום ביום ברכות ח"ב פי"ד הערה 13).

**ב.** ולדינא נמצאו כמה נ"מ בספק הנ"ל.

**א.** הנידון בסוגיין אי מברך באמצע הסעודה על פהבב"כ דלדעת הביאה"ל דחיישינן דהשיטות פליגי זע"ז א"כ אין יכול לברך במ"מ אלא אם יאכל דבר שיש בו את כל השלושה תנאים.

**ב.** באבן העזר (בד"ה ולפי"ז) כתב דהאוכל פהבב"כ כדי שביעתו [היכא שאכל כדי שביעתו ומ"מ לא אכל כ"כ שדרך בנ"א לקבוע עליו סעודתם], דבעי לברך ברכהמ"ז, דכיון דמספקא לן מהו פהבב"כ ואפשר שאכל לחם גמור וכיון ששבע נתחייב מדאו' וא"כ ספיקא דאו' לחומרא.

**וברעק"א** (בהגהה על האבן העזר) הקשה דממנ"פ אם נחליט דבלחם גמור כל ששבע ממנו חייב ברכהמ"ז מהתורה, א"כ אף בפהבב"כ אמאי אינו מברך כה"ג ברכהמ"ז, הא הוא לחם גמור למצה ולחלה, אע"כ צ"ל או דגם בלחם גמור מה שחייבה תורה ואכלת ושבעת תליא בכ"א ואחד [ועייין במשנ"ב (סי' קפ"ה סקכ"ב) דנקט לדינא דתליא בכ"א], או דצ"ל דמה"ת יוצאים בברכה מעין ג' דאין מנין ברכות דאו' וכו', אכן דבשעה"צ (סקע"א) כתב דאע"פ דמדאו' יוצא יד"ח בברכת מעין ג' אין לברך מספק ברכת מעין ג', וכל דאיכא ספיקא דאו' דנתחייב מדאו' בברכה אחרונה צריך לברך ברכהמ"ז, וא"כ נמצא דכל שאכל מפהבב"כ ושבע מספיקא שמא לחם גמור הוא צריך לברך ברכהמ"ז.

**ג.** כתב הביאה"ל (בסי' קע"ו) גבי מי שקידש בשבת בשחרית ואכל פהבב"כ וקודם שבירך ברכה אחרונה נמלך להתחיל סעודתו,

דכיון דרק מספק נותנים להם דין פת כסנין והיינו מטעם דספק ברכות להקל א"כ הכא אם הם לחם גמור בודאי נפטרים בברכהמ"ז לבד ואי"צ לברך עליהם מעין שלש א"כ לדעה קמייטא לא יברך עליהם מעין שלש, רק יסמוך על ברכהמ"ז שיברך לבסוף דבדיעבד יוצא לכו"ע אפי' על פת כסנין גמורה וכמבואר בחידושי רעק"א בסי' ר"ח סעי' י"ז ע"ש, ואף דבחיי אדם כלל מא' (ס"ד) ראיתי שכתב דאף באוכל לעקי"ך קודם הסעודה צריך לברך ברכה אחרונה, [דס"ל דאף בדיעבד לא יצא יד"ה בברכהמ"ז] לא נהירא וכו', עכ"ד.

**ד.** ובקהילות יעקב (ברכות סי' כ"ה) גבי המקדש בשבת שחרית על פהבב"כ ואח"כ בסעודת השחרית שכח להזכיר רצה בברכהמ"ז אם צריך לחזור על ברכהמ"ז, כתב ועוד נראה דגם אי נחליט דאין יוצאין בפהבב"כ ידי סעודת שבת, מ"מ אחרי שנחלקו הפוסקים ז"ל מהו פת הבב"כ ונקטינן ככו"ע מספיקא, וא"כ כל מיני מזונות אינם אלא ספיקא דדינא אי מחשבא לחם או כסנין, ונהי דנוהגים לברך במ"מ כפסק השו"ע, מ"מ להצד שזהו לחם כבר יצא ידי סעודת שבת ואין להחזירו כששכח אח"כ הזכרה בסעודה שלאחריה, דמספיקא אין להחזיר דהוי ספק דרבנן דהא מדאו' יצא ידי ברכהמ"ז גם בלא הזכיר של שבת.

**אלא** דיש לצדד דהרי בסעודה שלישית גופא אי שכח להזכיר נחלקו הפוסקים אי מחזירים אותו דלהסוברים דסעודה ג' דוקא בפת מחזירים אותו, ובשו"ע פסק דבסעודה שלישית אין מחזירים והוא משום דספיקא הוא, וא"כ כשיש נמי ספק אי זה הוא סעודה



שאוכל פת ובסעודת פת אינו מברך על שאר אוכלין ומשקים א"כ ה"ה הכא אינו יכול לברך דסב"ל, וכדי לצאת מן הספק יברך קודם אכילת הפהבב"כ על שאר דברים ואח"כ יברך על מיני המזונות או שיאכל את שאר הדברים לאחר שיברך ברכה אחרונה על מיני המזונות.

**ובתשובות** והנהגות (ח"ב סי' קכ"ג) כתב דלכאור' כשאוכל פהבב"כ יחד עם דברים אחרים אי"צ לברך על שאר האוכלים דהא מספקין בפהבב"כ ואפשר דאוכל לחם וא"כ פוטר שאר האוכלים מברכתן. אכן דאפי' באכל פת גמורה אם אוכל מעט פת כבר הביא המשנ"ב (סי' קע"ז סק"ג) דנסתפקו האחרונים אם פוטר דברים הבאים תוך הסעודה דאינם טפלים או דלא פלוג, וא"כ בצירוף הספק דהוי פהבב"כ א"כ אין לפטור דברים הבאים תוך הסעודה, ועוד דבפת נסתפק המשנ"ב משום די"ל דאמרינן לא פלוג משא"כ הכא שאף אם דינם קצת פת מ"מ כיון שבמינם מזונות אין הדרך לקבוע סעודה א"כ לא אמרינן בזה לא פלוג, ויש לצרף דעת המאמ"ר דליכא פלוגתא בין הפירושים וכן ידוע שנקט החזו"א לעיקר<sup>ז</sup>.

**סו"ד** יש מקום לקיים מנהג העולם לברך על שאר האוכלין שאוכל עם הפהבב"כ, מ"מ כיון שמוטב ליכנס לחשש ברכה שאינה צריכה מליכנס לחשש ברכה לבטלה לכן לע"ד יש מקום להחמיר ולברך קודם על שאר האוכלין ואח"כ יברך על המיני מזונות, ואף לא נקרא ברכה שאינה צריכה כיון דכונתו לצאת משום ספק,

שלישית או שניה, הוי כעין ס"ס לחיובא וע"כ לדינא צע"ג בזה, ומסתבר דראוי להחמיר ליטול ידיו פעם שנית ולאכול כזית פת ויברך ברכהמ"ז בהזכרת שבת ויפטור בזה ג"כ אכילתו הקודמת וצ"ע.

ה. בלחם הפנים (על הקיצו"ש) כתב דא"א לאכול כזית משני מיני פהבב"כ, ואם אוכל משני מינים בעי נט"י המוציא וברכהמ"ז דהא חד מיניהו ממ"נ פת גמור הוא, וכתב שם דבעל הה"א בכלל נ"ד סי' ג' במחכ"ת נתן בזה לטעות בלשונו.

**וב"פ** באור לציון (ח"ב פי"ב בהערה אות י') ולדעת מרן כשאוכל ג' מיני מזונות אלו יש לברך ברכהמ"ז בתורת ודאי<sup>ז</sup>, ולכן יש להזהר שלא לאכול ג' מיני מזונות אלו יחד כיון שמכניס עצמו לחיוב ברכהמ"ז בתורת ודאי לדעת מרן.

ו. וידידי הגרא"ח שנהב שליט"א הוסיף דה"ה דא"א לאכול מג' מיני מזונות בתוך הסעודה נתחייב בברכת במ"מ ואינו יכול לברך דא"א לברך על כל מין דסב"ל, ולאכול שני מינים שרי דאפשר דפסקין דהמין השלישי הוא הפהבב"כ ושני מינים אלו חשיב לחם ואי"צ ברכה תוך הסעודה, אכן דיש לעיין באיזה שיעור זמן חשיב תרתי דסתרי.

ז. באור לציון (ח"ב פי"ב שאלה י"א) כתב דהאוכל פהבב"כ שאין בהם את כל שלושת התנאים יחד, אינו יכול לברך על שאר דברים שאוכל עמהם או על משקין ששותה תוכ"ד אכילתו, דכיון דאפשר

ז. וצ"ב מ"ט מיירי דוקא באוכל מג' מינים דהא אפי' האוכל מד' מינים לדעת הב"י בעי ברכת המוציא וברכהמ"ז בתורת ודאי וכמש"כ הלחם הפנים

ח. וצ"ב דאי ל"ח פהבב"כ א"כ הוי פת גמורה וא"כ כל שאוכל שיעור שבפת גמורה ודאי פותר את שאר האוכלים מברכתן א"כ ה"ה הכא יפטור שאר האוכלין מברכתן משום ספק שמא פת גמורה היא.



עיקר וכעת נזדמנו לפניו גם אכילה וגם שתיה הרי שניהם עיקר ומברך על שניהם.

ה. ובתשובות והנהגות (ח"א סו"ס קע"ח) כתב דכיון דאיכא ספק גבי פהבב"כ לדינא, א"כ בעי נטילת ידים [בלא ברכה] כשאוכל מפהבב"כ דבשלמא גבי ברכה אמרינן דמספיקא לא יברך דספק ברכות להקל משא"כ גבי נט"י דבשו"ע (סי' ק"ס סעיף י"א) הביא שתי דעות בספק נט"י אי חייבין וא"כ בספק פת עלולים לבטל מצות נט"י שחייבים מספק, ואף לשיטות שפוטרות מספק פירש היינו בספק נטל שמא היה חציצה אבל בספק אם נטל או לא בודאי ראוי לחייב מספק, ולא שמענו מעולם מחמירים בזה וד"ז צריך עוד עיון בעזהשי"ת, עכ"ד. ובנתיבות הברכה (סי' נ"ח אות י"א) כתב לחלק דל"ד לספק נט"י דעלמא דהתם איכא חיוב נט"י ואיכא ספק אם נטל כדין משא"כ הכא דיש ספק אם בכלל חייב בנט"י, וצ"ע בחילוקו דסו"ס יש צד דמדינא חייב בנט"י.

ועדיין צ"ב דאפשר דבשביל חומרא בעלמא אולי לא כדאי לבטל דינא דעל החשוב מברך תחילה, ולמעשה כיון שהמנהג לברך תחילה על המזונות אולי אין לשנות מהמנהג ודי בסברות שהבאנו שאין לשנות מהמנהג. עכ"ד.

**ובתשובות האלף** לך שלמה (ח"א או"ח סי' פ"ו) נשאל במי שאוכל פהבב"כ ורוצה לשתות מים אם צריך לברך על המים, והשיב דנראה דודאי צריך לברך דמה שמבואר בשו"ע (סי' קע"ד) דאי"צ לברך היינו באכילת קבע אז אין אכילה בלא שתיה אבל באכילת ארעי יש אכילה בלא שתיה.

**ובחוט שני** (עמו' קנ"א) הביא חילוק זה, וכתב דמדברי המשנ"ב אין נראה כן ע"ש, ולדינא פסק דהאוכל עוגה ושותה גסצתה או קפה סתמא דמילתא היא דכיון שהאכילה גוררת את השתיה א"כ הוי השתיה טפל לאכילה ואז מברך רק על העוגה ולא על השתיה, מ"מ אם אצלו השתיה היא גם



הרב שרון שרפי

## בהגדרת יסוד ההיתר דספק ספיקא

(א) הקדמה

- בביאור הרשב"א - שיסוד ההיתר של ס"ס הוא כהוראת רוב  
ביאור אם כוונת הרשב"א - לרוב מקרים או רוב צדדים  
בביאור המחלוקת אם הוא כרובא דאיתא קמן או דליתא קמן - והנפק"מ להלכה  
ביאור שיטת הפנ"י - שיסוד ההיתר של ס"ס - הוא כספק דרבנן לקולא  
ביאור השערי יושר - שלא חלים כאן דיני ספק - מסברא  
(ב) מחלוקת הפוסקים להלכה - בדין ס"ס שאפשר לברר  
בהערת שוליים - ביאור החת"ס (כתובות ב.) - שהוא מחלוקת רש"י ותוס' - ודיון בו  
(ג) הערת האחרונים - בסתירת דברי הרשב"א - אם בס"ס צריך לברר  
(ד) ביאור חדש בדברי הרשב"א  
בהשוואת הרשב"א בין ס"ס לספק דרבנן  
בחילוק בין אם הרוב מגוף הספק או לא  
החילוק בס"ס - בין מקום שנולד ספק מעיקרא או לא  
ראייה לדברים  
(ה) סיכום והעולה לדינא

(א) הקדמה

לא מצאנו גדר מפורש (לשון השערי יושר -  
שער א פרק יט).

וז"ל הרשב"א (שו"ת חלק א ת"א), "ותדע  
לך עוד, דהא ספק ספקא עדיף כרוב,  
ואפשר דאליהם היתרו יותר מרוב, דהא רבי  
יהושע לגבי יוחסין פסיל בחד רובא ומכשר  
ספק ספקא. וכיון שכן, כי היכי דאזלינן בתר  
רובא להחיר בכל איסורין שבתורה, ואפילו  
בדאיתחזק איסור (וכגון בחתיכת איסור  
שנתערבה בשתים של התר) הוא הדין בתרי  
ספיקי דשריא, ואפי' בדאיתחזק איסורא".

ובפשטות, כוונת הרשב"א שהיתר הס"ס  
יסודו בדין רוב, שבכל ס"ס  
ישנם רוב צדדים להיתר, אלא שדנו  
רבותינו האחרונים בכוונת הרשב"א בזה,  
בשני נדונים.

הנה נקטינן להלכה, שספק ספיקא לקולא,  
כלומר, שאף שבדיני התורה במקום  
ספק אחד אזלינן לחומרא (ספיקא  
דאורייתא לחומרא), מ"מ במקום שישנם  
שני ספיקות - אזלינן לקולא (עיקרי  
ההלכות נמצאים בשו"ע יו"ד ק"י, ובנו"כ  
שם).

ובטעם החילוק, בין ספק אחד שנקטינן בו  
לחומרא, לשני ספיקות שנקטינן  
בהם לקולא, נאמרו כמה ביאורים.

ביאור הרשב"א - ס"ס הוא כדין רוב

הנה הביאור היחיד שמצאנו ברבותינו  
הראשונים, בביאור גדר ההיתר של  
ס"ס, הוא ברשב"א בלבד, שבשאר הראשונים

## **נדון א - הבהמה לא נטרפה או שהבהמה מותרת (רוב מקרים או רוב צדדים)**

**שהנה יש לעיין,** אם כוונת הרשב"א לרוב מצד המציאות, והיינו שאמרינן - שרוב הסיכויים שלא קרה הדבר האוסר, וכגון באריה שנכנס לעדר בהמות ודרס חלקם, ומסופקים אנו על בהמה פלונית שמא נעשית טריפה על ידו, ובזה אמרינן, שמחמת חשבון רוב המקרים (הסתברות) - בהמה זו אינה טריפה, דשמא לא דרס הארי לבהמה זו כלל, ואת"ל דרס, שמא הכה במקום שלא שנעשית טריפה.

**או שכוונת הרשב"א לרוב מצד הדין,** והיינו

שאינן הס"ס אומר שהבהמה לא נטרפה (שאינן אנו דנים בס"ס מצד המציאות - אם קרתה אם לאו), אלא שהכרעת הס"ס היא רק לומר שהבהמה מותרת, והיינו מצד הדין בלבד, שכשדנים אנו בצדדי האיכור וההיתר של המקרה, מוצאים אנו - רוב צדדים להיתר ורק צד אחד לאיסור, ואשר על כן נקטינן שהבהמה מותרת\*.

## **נדון ב - ס"ס מכריע ספק - או שמורה שאין מתחיל כאן ספק**

**עוד** דנו האחרונים בכוונת הרשב"א, אם ס"ס הוא כרובא דאיתא קמן (כרוב חנויות), וכן נקט בקונטרס הספיקות (כלל ו אות ז), או שהוא כרובא דליתא קמן (וכרוב

א. והנה מעולם לא זכיתי להבין כל המו"מ הנ"ל, שלכאורה פשוט מסברא שס"ס אינו מכריע ש"המציאות" קרתה או לא קרתה, שהרי כח "סיפור המציאות" מסור רק לעדים, שעליהם אמרה תורה "יקום דבר", וכלשון הרמב"ם (יסודי התורה פ"ז ה"ז) שצינונו לחתוך את הדין ע"פ הגדת העדים (ואף שאין אנו יודעים אם אומרים אמת), והיינו, שציוותה התורה לבי"ד "להאמין" למציאות המשתקפת מסיפורם של העדים, ולדון על פיה - כאילו כך קרה באמת.

**אכן** בשאר דינים שסמכה עליהם התורה (כחזקה, רוב, קרוב), לעולם ההנהגה בהם היא רק הכרעת הדין ולא הכרעת המציאות, והיינו שלעולם אין הרוב אומר שהבשר הנמצא - בא מרוב החנויות, אלא רק אומר שהבשר מותר, שאין הרוב מכריע את המציאות, ומספר לנו מאין בא הבשר, שבזה אין הרוב מוסמך לדבר כלל, אלא שרק ניתן כח ביד הרוב להכריע את הדין, ולומר שהבשר הנמצא (במצב של רוב חנויות כשרות) - הוא כשר.

**ואף** בחזקת הגוף, שהיא חזקה על המציאות (אם חסרו המים במקוה, או גדלו המומים באשה), כתב בשערי יושר (ש"ב פ"ב אות ה), שאין פירושו שהחזקה מכריעה את המציאות שהמים במקוה לא חסרו, שסיפור כזה כאמור רק עדים בכוחם לספר, אלא הכרעת חזקת הגוף היא רק ביחס לדין המקוה (אם נותר כוחו לטהר כבראשונה), ולעולם חזקה היא רק הכרעה "דינית", יעוי"ש.

**ומה** שחקרו בישיבות אם רוב הוא "בירור" או "הנהגה" (קוב"ש ועוד), אינו ענין לזה כלל, שכוונת רבונותינן זצ"ל היה לחקור בגדר כח הרוב, אם הוא "הכרעה" של הספק או רק "הנהגה" במקום ספק, כשהמשמעות היא, האם במקום שיש רוב - נשאר ספק או לא.

**שלצד** שהוא "בירור", אמרה התורה לנהוג במקום שיש רוב, כאילו הספק הוכרע, ונוהגים אנו כאילו אין ספק יותר, אבל לא בגלל שאנו יודעים מה קרה, כיון שהספק הוכרע "דינית" ולא "מציאותית". **ולצד** שהוא "הנהגה" לעולם הספק נשאר, אלא שהרוב הוא הוראה כיצד לנהוג במקום ספק, ולעולם גם במקום רוב, הספק לא זו ממקומו.

**ואם** הדברים כנים, א"כ פשוט הדבר שס"ס הוא לכל היותר בירור הדין ולא בירור המציאות, ואין כאן בירור המקרה (רוב מקרים), אלא אולי בירור הדין (רוב צדדים של היתר).

**ואכן** יעויין בחידושי הגרנ"ט (כתובות סימן כה), ובקהילות יעקב (כתובות סימן יא) שכן נקטו, שס"ס הוא רק רוב צדדים ולא מקרים, אכן כתבו כן מטעמים אחרים יעוי"ש, ולהאמור, כל הנדון הזה לכאורה אינו מתחיל.

ס"ס הוא שאין מתחיל כלל ספק, אלא שאכן יש ספק לפנינו - אלא שתולים אנו להיתר מחמת רוב צדדים, וזהו ממש כרובא דאיתא קמן, וכן נראה שסבר קונטרס הספיקות.

### הנפק"מ להלכה ממחלוקת זו

**ולכאורה** הנפק"מ הפשוטה להלכה ממחלוקת זו, היא מחלוקת הפוסקים המפורסמת (יו"ד סימן ק"י בסופו, ובכללי הש"ך אות לה), האם בס"ס (כישנה אפשרות לברר את המציאות) - אם צריך לברר, ויתבאר יותר לקמן שהוא מחלוקת קדמונים.

**ולכאורה** שורש המחלוקת יהיה תלוי בזה.

**שאם** הוראת הס"ס היא - שאין כלל מקום להסתפק (וכרובא דליתא קמן), הרי שאין חובה לברר, כיון שאין לפנינו כלל ספק המחייב בירור.

**אכן** אם הוראתו כדין רובא דאיתא קמן - שאכן אמנם ספק לפנינו - אלא שנקטינן בו לקולא, הרי שכיון שסו"ס ספק נופל לפנינו, לא ננהג לקולא אם אפשר לברר, כיון שהכרעת הספק הטובה ביותר היא בירור המציאות, ויתבאר יותר לקמן.

### דיון בלשון הרשב"א

**אלא** שכבר העירו האחרונים לדקדק, שאם ס"ל לרשב"א שס"ס הוא כדין רוב, מהו שכתב "שאפשר שאלים היתרו יותר מרוב", וכי אפשר שרוב יהיה עדיף מרוב, ויתבאר לקמן.

### ביאור הפנ"י - ס"ס הוא כספק דרבנן - שהוראתו לקולא

**כתב הפנ"י** (בשו"ת פני יהושע סימן יא), שכיון ששיטת הרמב"ם היא, שבכל

נשים יולדות לתשעה), וכן נקט האחיעזר (ח"ב סימן ו אות יג).

### החילוק בין רובא דאיתא קמן לליתא קמן

**והנראה** אולי לבאר מחלוקתם בזה, ע"פ מה שביאר ברעק"א (כתובות יג): ביסוד החילוק שבין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן.

**דברובא דאיתא קמן** (וכגון בתשע חנויות מוכרות בשר כשר) יש ספק לפנינו, אלא שהרוב בא מבחוץ ומכריע את הספק, ולעומת זאת ברובא דליתא קמן - הרוב הוא תכונה בטבע העולם (וכגון רוב נשים יולדות לתשעה, או רוב בהמות אינם טריפות), ובזה הוראת הרוב היא שאין מתחיל ספק כלל, שהרוב אומר שאין להסתפק שמא בא לפנינו שינוי מטבע העולם, ואין כלל ספק לפנינו.

**ונראה** שזהו שורש מחלוקתם. שהנה לכאורה נראה, שס"ס דמי לרובא דליתא קמן, שהרי רוב צדדי ההיתר של הס"ס, אינם לפנינו כרוב חנויות או רוב דיינים, אלא הם רק חישובים בעלמא של אפשרויות שאפשר שהיו (וכגון במצא פ"פ, אם היה תחתיו או לא, ואם היה באונס או ברצון), ולכן כתב האחיעזר - שהוא כרובא דליתא קמן, שהרי סו"ס באמת הרוב בס"ס - איננה מציאות העומדת לפנינו.

**ומאידך** יש לדון, שאינו דומה לרובא דליתא קמן, שכאמור יסוד וגדר הדין של רובא דליתא קמן שהוא מציין תכונה בטבע העולם (כרוב בהמות אינם טריפות), ורוב הצדדים בס"ס אינם מציינים תכונה בטבע העולם, אלא חישובי אפשרויות של מציאות שקרתה, וממילא אין לומר שגדר ההיתר של

כרובא להיתירא, אלא הענין הוא, דהוי "ספק - בספק איסור", כלומר שיש ספק - אם יש כאן ספק, ומשום הכי, היה פשוט לחז"ל דס"ס להיתירא - מותר, דדוקא בודאי ספק איסור קי"ל שהוא לחומרא, אבל אם הוי רק ספק של ספק איסור - אין לנו להחמיר, כיון שעל הודאי ליכא רק ספק איסור.

### ב) מחלוקת הפוסקים בדין ס"ס שאפשר לברר

**נחלקו הפוסקים להלכה, אם ס"ס מותר -**  
**אפילו במקום שאפשר לברר את**  
**המציאות<sup>2</sup>.**

ספק דאורייתא - הולכים בו לקולא מן התורה (ורק מדרבנן הוא לחומרא), הרי שבספק ספיקא אף מדרבנן לא החמירו, והרי הוא כספק דרבנן, שספיקו לקולא.

### **ביאור השערי יושר - במקום ספק** **אם יש ספק - לא חלים דיני ספק**

**וביאור** נוסף מצאנו בשערי יושר (שער א פרק יט) **מסברא, וז"ל, "ונראה לי, שכשנדייק בלישנא דהש"ס שאמרו, "ספק ספיקא" ולא אמרו "שני ספיקות", כי באמת אין ריבוי הספיקות גורמים ההיתר, לומר, שכיון דאיכא רוב צדדים להתיר שיהא נחשב**

**ב. ובחידושי החת"ס (מהדו"ת כתובות ב.) כתב לחדש, שמחלוקת הפוסקים אם בס"ס צריך לברר - הוא מחלוקת רש"י ותוס'. שהנה תנן במשנה ריש כתובות (ב.) - בתולה נשאת ליום הרביעי ואלמנה ליום החמישי, שפעמיים בשבת בתי דינים יושבים בעיירות, ביום השני וביום החמישי, שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבי"ד.**

**ופירש"י, דמשנתינו היא תקנת חכמים, דתקנו שתנשא בתולה דוקא ליום הרביעי, שבזה אם תהיה לו טענת בתולים (דשמא זינתה תחתיו ואסורה לו) יוכל להשכים למחרת לבי"ד ולברר ספיקו.**  
**והנה נחלקו רבותינו הראשונים במהות התקנה וטיבה.**

**רש"י פירש** דהתקנה היתה בעבור כל הנשים ואפי' אשת ישראל, ואף שודאי מותרת מדין ס"ס (שהרי אף אם מצא פתחה פתוח, מ"מ דלמא לא תחתיו הוי, ודלמא באונס) וא"כ מה יבוא וישאל לבי"ד, מ"מ מתוך שיבוא לבי"ד יתברר הדבר כשיצא הקול דשמא יבואו עדים, ונוכל לידע האמת.  
**והתוס' כתבו, דמשום אשת ישראל לא היו מתקנים, דמה יש לו לבא לבי"ד והרי מותרת לו מס"ס, וכל התקנה היא משום אשת כהן ופחותה מבת ג' דאיכא חד ספק וליכא ס"ס להתיר (ורק משום לא פלוג קבעו גם בשאר הנשים שינשאו ליום הרביעי).**

**וצריך ביאור מהי כאן המחלוקת בין רש"י והתוס' - בהבנת גדר תקנת חז"ל.**  
**ובחידושי החת"ס, תלה המחלוקת בפלוגתא דרבוותא הנ"ל, אם ס"ס שאפשר לבררו שרי, או שמחוייבים לברר.**

**דדעת רש"י שצריך לברר, ועל כן תקנו אפילו באשת ישראל, שאף שהוא ס"ס, מ"מ הרי מחוייב לבא לבי"ד לברר הדבר.**

**והתוס' סברי שאין צריך לברר בס"ס ושרי, ועל כן כתבו, שכל התקנה היא רק משום אשת כהן, דבאשת ישראל מותרת לו מטעם ס"ס, ואין צריך לבא לבי"ד בכדי לברר.**

**ביאור החת"ס - נסתר לכאורה מדברי הראשונים**  
**אכן ביאור זה דמין החת"ס זצ"ל (ביסוד מח' רש"י והתוס'), נסתר לכאורה מדברי הראשונים בשני מקומות.**

#### **המקום הראשון**

**הנה כתבו התוס' בסוגיין (ד"ה שאם) וז"ל - ועוד י"ל, דגם לפירוש הקונטרס לא היו מתקנים שתהא נישאת ליום ד' משום שמא יתברר ע"י עדים, אבל כיון דבאשת כהן ובפחותה מג' דנאמן לאסרה עליו תקנו שתהא נישאת ברביעי, גם בשאר נשים תקנו, משום דמתוך כך יצא הקול ויתברר הדבר ע"י עדים, עכ"ל.**

(הביאם הב"י בסימן קפ"ז), ונמצא שהוא מחלוקת ראשונים.

ובין שהוא פלוגתא דרבותא, פסק הש"ך להלכה - "הלכך נראה, דהיכא שאפשר לבדוק - כגון שהוא לפנינו ואין הפסד בדבר - יש לבדוק, אבל בלאו הכי אין להחמיר.

ובן כתב הש"ך בקיצור דיני ס"ס (סעיף לה), "במקום שיש ס"ס גמור אין צריך לבדוק כלל, אע"פ שיש לברר האיסור ע"י בדיקה, וכגון בנשבר הכנף וספק אם ניקבה הריאה, וכן ספק ספיקא בדרוסה, וכל כיוצא בזה - ויש חולקין - הלכך יש להחמיר היכא שאפשר, ואין הפסד בדבר".

## ג) סתירת דברי הרשב"א - אם בס"ס צריך לברר

והנה כבר העירו הפוסקים, שהרשב"א סותר לכאורה דבריו, בענין חובת הברור בספק ספיקא בכמה מקומות.

שהנה הבאנו לעיל, מה שכתב הרשב"א (חולין נג:), שבמקום ס"ס צריך לברר,

שהנה כתב הרמ"א (יו"ד סימן קי סעיף ט) - "מתירים ספק ספיקא בכל מקום, אפילו באיסור דאורייתא וגופו של איסור, ואפילו היה לו חזקת איסור, כגון עוף שבחזקת איסור עומד, ונשבר או נשמש גפו, ספק מחיים או לאחר שחיטה, ואם תמצא לומר מחיים, שמא לא ניקבה הריאה - יש להתיר מכח ספק ספיקא - אע"פ שיש לברר ע"י בדיקת הריאה - אין לחוש" (ומקורו בדרכי משה בשם פסקי מהרא"י).

ומבואר, שלדעת הרמ"א - אין חיוב לברר במקום ס"ס - ואף במקום שאפשר לברר, וכגון כאן שאפשר לבדוק בריאה אם נטרף העוף - אעפ"כ אין לחוש, דמכיון שיש כאן ס"ס - נקטינן להקל.

אכן בש"ך (ס"ק סו, דין לה בדיני ס"ס של הש"ך) כתב, שדעת הרשב"א (חולין נג:) שאפילו במקום ס"ס צריך בדיקה היכן שאפשר לברר. אכן הוסיף, שהסמ"ג וסה"ת כתבו, שהרואה מחמת תשמיש מותרת בלא בדיקת שפופרת, ומטעם ספק ספיקא

ומבואר, דאף לרש"י אם לא היו מתקנים באשת כהן שתנשא ברביעי, לא היו מתקנים מצד אשת ישראל לבד (ואף שאפשר לברר), ולביאור החת"ס הנ"ל - אמאי לא, שהרי באשת ישראל כיון שיכול לברר אין לבעל ההיתר דס"ס ומוכרחים לתקן כדי שיבוא לבי"ד, ונמצא לביאורם דשייך לתקן אף מצד אשת ישראל בלבד.

### המקום השני

יעויין בר"ן שכתב לבאר דעת רש"י (דבס"ס צריך לבוא לבי"ד, דמתוך שיבוא לבי"ד יתברר הדבר) שאין כוונתו דהוא חיוב על הבעל לברר הדבר, שהרי לדידו יש ס"ס להתנהג לקולא, אלא שהוא חיוב על הבי"ד למיקם עליה דמילתא כיון שרעותא דפ"פ לפנינו.

ומפורש דלא כבאור החת"ס, דאף לשיטת רש"י, אם דנים אנו מצד הס"ס שיש לבעל) - הרי שא"צ לברר, אלא שהוא רק דין על הבי"ד לברר, מתוך אחריותם לברר מה קרה.

ונראה להביא משל - למה הדבר דומה, למשאית עופות של עכו"ם הנוסעת ברחובה של עיר, ומידי פעם נשמש אחד מן העופות לציד הדרך (בלא סימן וזהו), שהנה, על אף שלישראל המוצא את העוף (בלא שיוע על המשאית) - יהא מותר לאכול את העוף (ומטעם רוב חנויות כשרות ורוב ישראל בעיר), מ"מ על הבי"ד - ודאי שיהא מוטל לברר לגופו של עוף, ולעצור את התופעה הפסולה הזו.

ובן משמע מדברי רש"י עצמו בדף יב. (ד"ה וניחוש) וז"ל - "ולא מזקיקין ליה לבוא לבי"ד ולא יתברר הדבר" - ומשמע שאינו חיוב על הבעל, אלא שהוא דין על הבית דין - להזקיק לבעל לבא, דמתוך שיבא לבי"ד יתברר הדבר יותר.

לו מתירין - מותר לאלתר, משום שכל שהוא בספק ספיקא היתר גמור משוינן ליה, ואם כן אפילו לשיש לו מתירין נמי".

**ומבואר**, שאף שאפשר לחכות למחר - ואז תהא הביצה מותרת בתורת ודאי, ודמי לאפשר לברר בתורת ודאי, אעפ"כ, לא הצריך הרשב"א להמתין - שיתברר הדבר בתורת ודאי.

#### ד) ביאור שיטת הרשב"א - בדין ספק ספיקא

##### **רשב"א - ס"ס דומה לספק דרבנן**

**והנראה בזה**, בהקדמת קושיה אחרת בדעת הרשב"א, דהנה הביא הש"ך (יו"ד ק"י סקכ"ז) בשם תשובות הרשב"א לדמות ולהשוות ספק ספיקא לספיקא דרבנן, דאם אמרינן דס"ס לקולא אפי' במקום חזקת איסור, א"כ הוא הדין בספק דרבנן שיועיל לקולא כנגד חזקת איסור. (ובשמעתתא (א-כב) חלק על זה היסוד, דס"ל דלא דמי ס"ס לספיקא דרבנן).

**ועל כל פנים יש להבין**, מהי השייכות שישנה, בין דין ס"ס - לספיקא דרבנן, עד שעושה נפק"מ להלכה ביחס לחזקת איסור, דאם ס"ל לרשב"א דס"ס מטעם רוב, היכן יש בספק דרבנן דין רוב.

**ונראה שיש בזה פתח להבין כוונת הרשב"א** - במה שכתב דס"ס הוא מדין רוב, לאיזה רוב נתכוון ומהו עניינו.

**והנראה לבאר בזה**, בשני הקדמות.

#### **הקדמה א - בספק ספיקא - הרוב גופא אומר שאין ספק**

**הנה נאמר בתורה** (שמות כג) "אחרי רבים להטות", ולמדנו מכאן לדין "הלך אחר הרוב".

והמדובר שם בספק טריפה דאיכא ס"ס, שנכנס אריה וספק דרס, ואת"ל דרס שמא לא הכה במקום טריפה, ומ"מ כתב הרשב"א, "דלא שרינן ס"ס במקום שאפשר לברר ולעמוד על עיקרו של דבר, וכן הדין נותן".  
**ומאידך** כתב הרשב"א בשלושה מקומות, שבס"ס אין צריך לברר כלל.

#### **המקום הראשון**

**כתב הרשב"א** (חולין ט.), דאפילו היכא דאפשר לברר, אין בודקין כלל אחר י"ח טריפות בבהמה, כיון שרוב בהמות אינן טריפות.

**ולכאורה** מכיון שס"ס הוא מדין רוב, ובמקום רוב אין צריך לברר, הכי נמי בס"ס, והרי מפורש לכאורה שבמקום ס"ס אין צריך לברר, וסותר לדין הקודם.

#### **המקום השני**

**עוד הקשה השער המלך** (מקוואות פ"י כלל ג), שבתורת הבית (בית שני לה:) היתר הרשב"א סירכא תלויה שנמצאת בבהמה מטעם ס"ס (ספק מחמת נקב - ספק שלא מחמת נקב, ואת"ל מחמת נקב, שמא ניקב רק קרום העליון בלבד ואינו נטרף בכך), ולא הצריך לבדוק את הריאה, למרות שאפשר לבדוק.

#### **המקום השלישי**

**עוד ידוע להקשות**, ממה שכתב הרשב"א (ביצה ג:) בעצמו, גבי ביצת מוקצה שנתערבה באחרות באופן של ס"ס, שאף שהוא דבר שיש לו מתירין, שהרי אפשר לחכות למחר (שהוא יום חול) ולאכול את הביצים בהיתר גמור, אעפ"כ היתר הרשב"א לאכול את הביצים ביו"ט עצמו - ומטעם ספק ספיקא.

**וז"ל**, "שכל ספק ספיקא, אפילו בדבר שיש



**אלא** על אף שהוראת הרוב כאמור אינה משתנה, מ"מ יש חילוק גדול - במשמעות הוראת הרוב ותוצאתה - בין מקום שהרוב הוא חיצוני לספק, למקום שהרוב הוא חלק מתוך הספק, שבמקום שהרוב הוא חלק מגוף הספק, הרי שלהתעלם מצד המיעוט, פירושה שאין כלל ספק, שהרי המיעוט (צד האיסור) הוא בתוך הספק.

וזהו שורש ההוראה - שברובא דליתא קמן ובספק ספיקא - אין ספק, והטעם בזה, כיון שהרוב הבא מתוך הספק - אומר להתעלם מהמיעוט (המורה לאיסור), הרי שממילא נמצא שאין ספק כלל.

ונמצאנו למדים, שאכן ס"ס הוא מדין רוב, אלא שבעוד שרוב רגיל (תשע חנויות) אומר שיש ספק, הרוב בס"ס אומר שלא מתחיל ספק.

### ראייה לדברים

וכראייה לדברים, יש לבאר בזה מה שדימה הרשב"א דינא דס"ס לספק דרבנן, דלכאורה אם ס"ס הוא מפרשת רוב, היכן יש בספיקא דרבנן דין רוב.

והנראה בזה, ע"פ מה שכתב השערי יושר (ש"א פי"ט) בחילוק שיש בין הלאו דלא תסור (הציות לדינים דרבנן) לשאר הלאוין שבתורה.

שהנה בכל הלאוין שבתורה העבירה היא עצם מעשה האיסור, אמנם הלאו דלא תסור אינו ציווי על עצם מעשה האיסור (שהרי עצם המעשה מותר מן התורה), אלא דהאיסור הוא על סירוב שמיעתם, והיינו שציותה התורה לעשות כפי שהורו החכמים, ואם לא עשה כן, הרי שעבר איסור - במה שלא ציית להוראת החכמים. אכן בספק דרבנן אין את צורת העבירה, כיון שבספק

והנה, בהוראת הרוב בתורה - לנקוט כצד הרוב, מונחת מיניה וביה ההוראה "לא לחוש לצד המיעוט" (ועל אף שצד זה קיים), שאי אפשר להכריע להלכה כצד הרוב, בזמן שאנו חוששים למיעוט.

והנה בדרך כלל, אין הרוב חלק מגוף הספק - אלא הוא אפשרות של היתר מחוץ לספק, וכגון במצא בשר ברחוב, שהספק על כשרות הבשר קיימת - ללא קשר לרוב החנויות, וממילא נמצא, שאין הרוב אומר שאין ספק, אלא מורה שבכל מקום שיש ספק - לנהוג כצד הרוב, ולא לחוש למיעוט.

אכן בשני מקומות מצאנו, שהרוב הוא חלק מגוף הספק:

א. ברובא דליתא קמן - בו הרוב והמיעוט הם בעצם - שני צדדי הספק, וכגון באשה שספק לנו מתי ילדה, אם לששה חודשים - כצד המיעוט, או לתשעה חודשים - כצד הרוב, וכזה נקטינן כצד הרוב שילדה לתשעה.

ב. בספק ספיקא - בו רוב הצדדים להיתר וצד אחד לאיסור, הם חלק מגוף הספק עצמו, וכגון במצא פ"פ (כתובות ט.), שהספק הוא - שמא לא תחתיו באונס, לא תחתיו ברצון, ותחתיו באונס - ג' צדדים להיתר, כנגד תחתיו ברצון - לאיסור, ונמצא גם כאן, שהרוב הוא מגוף הספק, ולא חיצוני לו.

### הוראת הרוב לא משתנה

והנה, על אף שמצאנו שלעיתים הרוב הוא חיצוני לספק, ולעיתים הוא מגוף הספק, מ"מ עצם הוראת הרוב לעולם אינה משתנה, ותמיד הוראתה אחת היא: "יש לנהוג כצד הרוב, ולא לחוש כלל למיעוט".

כאן ספק, הרי שבמקום ספק צריך לברר, כיון שבירור המציאות היא ההכרעה הטובה ביותר.

### ראייה לדברים

ומצאתי שכן כתב הרשב"א בפירוש, שהנה הקשה הרשב"א (חולין שם), מדוע בנכנס אריה לעדר בהמות - על אף שיש ס"ס - צריך לבדוק ולברר ולא סמכין על ס"ס, ואילו בנתערבה טבעת של עבודה זרה בריבוא טבעות של היתר - הרי שכל הטבעות מותרות מטעם ס"ס (זבחים עד.).

וז"ל הרשב"א שם, "ואין לדמותו לטבעת של ע"ז שנפלה לריבוא - שכולן מותרות מטעם ס"ס, דהתם כל הטבעות הראשונות היו ודאי מותרות, חוץ מן האחת שנפלה שם, והתם שייך שפיר להתיר מטעם ספק ספיקא, אבל הכא אין בשוורים הראשונים - אחד מהן שודאי מותר, שכולן בספק אחד הן - שמא דרסן כולן".

ומבואר ברשב"א, שבתערובת הטבעות - מעולם לא נתעורר לנו ספק על הטבעות המותרות, ומכיון שיש על כל טבעת ס"ס - הרי שנקטינן שאין כאן ספק והיא מותרת. ומה שאין כן במעשה הדריסה של האריה, כיון שודאי איסור דריסה לפנינו, ואין בהמה שאינה בספק הדריסה, הרי שאי אפשר לומר שאין כאן ספק, ולכן צריך לברר, ולא סמכין כאן על ס"ס, שכאמור, הוראת הס"ס היא לומר - "אין כאן ספק", וכאן אי אפשר לנו לומר כן, שכבר נתעורר לנו ספק מעיקרא.

לא שייך איסור סירוב שמיעתם, כיון שלא שמע בזה הוראה ברורה<sup>1</sup>.

וזו כוונת הרשב"א בנידון דידן דס"ס, דכיון שמציאות צורת הרוב בס"ס גורמת לספק כמאן דליתיה, ואין מתחיל כאן שום ספק איסור, הרי ליה ממש כספק דרבנן, שכבר נתבאר שכשיש בדרבנן ספק - גם כאן אין כאן צד איסור כלל, ומכאן שאם ספק ספיקא מועיל כנגד חזקה, כמו כן יועיל ספיקא דרבנן כנגד חזקת איסור, וראייה היא ליסוד דידן.

### הקדמה ב - החילוק בס"ס - בין מקום שנולד ספק, למקום שלא נולד ספק מעיקרא

אכן נראה פשוט, שכל הוראה זו דהרוב בס"ס (שאין כאן ספק), נכון רק למקום שלא נתעורר לנו ספק מעיקרא, שבזה הרוב דס"ס אומר - "אל תעורר ספק", כיון שאזלינן בתר רוב צדדים שאין כאן כלל איסור.

אכן במקום שנתעורר לנו ספק מעיקרא, הרי שאי אפשר לומר שאין כאן ספק, שהרי כאן הספק נולד מחמת מאורע שקרה, ולא מחמת צד האיסור בספק ספיקא, וכיון שמעיקרא נתעורר לנו ספק, איך נבטלו ונאמר שלא היה, ולכן בזה יהיה שווה דין ס"ס לדין רוב רגיל, שאכן יש כאן ספק, אלא שנהג לקולא כרוב הצדדים שבס"ס.

והנפק"מ להלכה בזה, שבנתעורר ספק מעיקרא, אף שיש בס"ס רוב צדדים, מ"מ, כיון שאף לשיטת הס"ס יש

ג. ובזה תירץ השערי יושר שם, את קושיית הרמב"ן על הרמב"ם, שחידש הרמב"ם דבכל פעם שעובר איסור דרבנן עובר נמי אדאורי' משום לא תסור. והקשה הרמב"ן דא"כ אמאי אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, והרי כל ספק דרבנן הוא ספק דאורי', יעוי"ש.

## יישוב שיטת הרשב"א

**ובזה** יש ליישב ההערות על הרשב"א, דכפי שנתבאר, שאני מקום שנתעורר בו ספק מעיקרא למקום שלא נתעורר בו ספק, ורק במקום שנתעורר בו ספק, לא סמך הרשב"א על ס"ס, והצריך לברר.

**והנה** בכל המקומות בהם העירו על הרשב"א, לא נתעורר כלל ספק מעיקרא, שהנה מה שהקשו מהגמרא (חולין ט.) שאין בודקין בסתם בהמה י"ח טריפות, ומטעם רוב בהמות אינן טריפות (ואם ס"ס מטעם רוב, מדוע בודקים בס"ס), ולהנ"ל מיושב, שבסתם בהמה לא נתעורר כלל ספק, והוי רובא דליתא קמן (שרוב בהמות אינן טריפות), שאין מתחיל כלל ספק.

**וכן** בדין סירכא תלויה, מעולם לא נתעורר לנו בזה ספק, כיון שלא היה כאן מעשה דריסה, והסירכא יכולה להוצר שלא מחמת נקב.

**וכן** גבי ביצה שנתערבה (ביצה ג.), שדינה כנ"ל כטבעת שנתערבה, שביחס לכלל הביצים המותרות, לא נתעורר לגבם כל ספק.

## דקדוק לשון הרשב"א

**ונראה**, שזה דקדוק לשון הרשב"א "ס"ס כדין רוב, ואפשר דאליהם היתרו יותר מרוב", שכוונתו למקום שלא נתעורר ספק מעיקרא, שבו הס"ס אומר "שאיין כאן ספק" ואין מה לברר (גם אם אפשר), שהוא עדיף מרוב הרגיל (דתשע חנויות), המורה שיש כאן ספק, וצריך לבררו אם אפשר.

## שיטת הרמ"א וסיעתו

**אכן** כל זה לשיטת הרשב"א, אכן לדעת

הרמ"א וסיעתו (הובא לעיל אות ב), לעולם בס"ס אין צריך לברר, כיון שאף במקום שנתעורר לנו מעיקרא ספק - נקטינן לקולא - בלא צורך לברר, והטעם בזה, כיון שבס"ס, ישנם רוב צדדים המורים להתעלם מצד הספק.

## ה) סיכום והעולה לדינא

**א** הביאור היחיד המופיע ברבותינו הראשונים, בביאור גדר ההיתר של ספק ספיקא - הוא מדין "רוב" (ע"פ שו"ת הרשב"א ח"א ת"א), ורבותינו האחרונים הציעו ביאורים נוספים.

**ב** נאמר בתורה (שמות כג) "אחרי רבים להטות", ולמדנו מכאן לדין "הלך אחר הרוב".

**בהוראת** הרוב בתורה - לנקוט כצד הרוב, מונחת מיניה וביה ההוראה "לא לחוש לצד המיעוט", ועל אף שצד זה קיים<sup>ד</sup>, שאי אפשר להכריע להלכה כצד הרוב, בזמן שאנו חוששים למיעוט.

**ג** בד"כ אין הרוב חלק מגוף הספק - אלא הוא אפשרות של היתר מחוץ לספק, וכגון במצא בשר ברחוב, שהספק על כשרות הבשר קיימת - ללא קשר לרוב החנויות, וממילא נמצא, שאין הרוב אומר שאין ספק, אלא מורה שבכל מקום שיש ספק - לנהוג כצד הרוב, ולא לחוש למיעוט.

**ד** בשני מקומות מצאנו שהרוב הוא חלק מגוף הספק:

**א.** ברובא דליתא קמן - בו הרוב והמיעוט הם בעצם - שני צדדי הספק, וכגון באשה שספק לנו מתי ילדה, אם לששה

ד. מלבד מקום שהמיעוט "קבוע", ששם לא נאמרה ההלכה להתעלם מן המיעוט, כמבואר בסוגיא (כתובות טו.).

שהרוב הוא חיצוני לספק, למקום שהרוב הוא חלק מתוך הספק, שבמקום שהרוב הוא חלק מגוף הספק, הרי שלהתעלם מצד המיעוט, פירושה שאין כלל ספק, שהרי המיעוט (צד האיסור) הוא בתוך הספק.

וזהו יסוד שורש ההוראה - שברובא דליתא קמן ובספק ספיקא - אין ספק, והטעם בזה, כיון שהרוב הבא מתוך הספק - מורה להתעלם מהמיעוט - המורה לאיסור, וממילא נמצא, שאין ספק כלל.

[ז] לשיטת הרשב"א, במקום שנתעורר לנו ספק מעיקרא, אין הס"ס אומר "שאין כאן ספק", אלא בזה שווה הס"ס לדין רוב רגיל, שאם אפשר צריך לברר.

[ח] לשיטת הרמ"א וסיעתו, לעולם אף במקום שהתחזק האיסור, או שנולד ספק מעיקרא, כיון שסו"ס הוראת הרוב בס"ס היא "שאין כאן ספק", הרי שנקטינן לקולא ואין צריך לברר.

חודשים - כצד המיעוט, או לתשעה חודשים - כצד הרוב, ובזה נקטינן כצד הרוב שילדה לתשעה.

ב. בספק ספיקא - בו רוב הצדדים להיתר וצד אחד לאיסור, הם חלק מגוף הספק עצמו, וכגון במצא פ"פ (כתובות ט.), שהספק הוא - שמא לא תחתיו באונס, לא תחתיו ברצון, ותחתיו באונס - ג' צדדים להיתר, כנגד תחתיו ברצון - לאיסור, ונמצא גם כאן, שהרוב הוא מגוף הספק, ולא חיצוני לו.

[ה] על אף שמצאנו שלעיתים הרוב הוא חיצוני לספק, ולעיתים הוא מגוף הספק, מ"מ עצם הוראת הרוב לעולם אינה משתנה, ותמיד הוראתה אחת היא: "יש לנהוג כצד הרוב, ולא לחוש כלל למיעוט".

[ו] על אף שהוראת הרוב כאמור אינה משתנה, מ"מ יש חילוק גדול - במשמעות הוראת הרוב ותוצאתה - בין מקום







# תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב יוסף אביטבול  
מח"ס 'שערי יוסף' וש"ס  
בני-ברק

## שיעור מתנות לאביונים בזמננו

דברי הריטב"א הנ"ל, וכתב "הרי שכתב הריטב"א בפשיטות דפרוטה לכל מנה יוצא ידי חובה, וכן נראה מדברי הב"י בשם הגמ"י אכתוב דבריו לקמן בס"ו וכן עיקר". ובאות ו' שם הביא דברי הב"י שם שכתב שהנותן פרוטה לנכרי בעיר שלא נהגו בכך הרי הוא גזול את העניים יעו"ש, ומדברי הב"י הנ"ל נראה שהמנהג הוא לתת פרוטה, וכ"כ במשנ"ב סי' תרצ"ד סק"ב "ובחידושי ריטב"א כתב אפילו שתי פרוטות דשוה פרוטה חשובה מתנה אבל לא בפחות", וכן העלה לדינא בחזון עובדיה (פורים דיני מתנות לאביונים אות א') וז"ל: ומן הדין די בנתינת פרוטה אחת לכל אביון, ובזמן הזה אגורה אחת חשובה כמו פרוטה, שהיא המטבע הפחות ביותר שיוצא בהוצאה, וכיום פרוטה היא מטבע של חמש אגורות. וירא שמים יתן בעין יפה ובסבר פנים יפות, והנה שכרו אתו ופעולתו לפניו. עכ"ל. ובהערה שם האריך בזה כדברי האחרונים שפסקו בזה כשיטת הריטב"א וכתב, וע' בשו"ת חסד לאברהם תאומים מה"ת (חאו"ח סי' פג) שהשיג על הזרע יעקב שנעלם ממנו דברי הריטב"א הנ"ל. ע"ש. וכן פסק בשו"ת פני מבין (חאו"ח סי' רלה אות ג) עפ"ד הריטב"א. וע' במועדי ה' נג'אר (דק"ט ע"א). וביפה ללב (סימן תרצד סק"ב). ובצפנת פענח על הרמב"ם (פ"ב הלכה טז), ובשו"ת דובב מישרים ח"א (סי' צב), ובשו"ת בית

לכבוד הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א במח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים וש"ס, שלו' וברכה,

**ראיתי** הקובץ מנורה בדרום לחודש אדר ב' תשפ"ד שיו"ל ע"י בני החבורה דעיר אופקים, ויו"ל בסיוע המכון גם אני אודך שבראשות כת"ר שליט"א.

**במה** שהשיב מרן הגרמ"ק זצ"ל בשיעור מתנות לאביונים בזמננו, ונשאל בזה"ל: במש"כ המשנ"ב לענין מתנות לאביונים דסגי ליתן פרוטה לכל עני, בזמנינו שווה פרוטה זה מעט מאוד וא"א לקנות בזה כלום, אם צריך ליתן יותר, עכ"ל, והשיב אין חייבים. עכ"ל.

**הנה** בשיעור מתנות לאביונים, מצינו כמה דעות בפוסקים:

**א).** שיעור פרוטה אחת כ"כ הריטב"א במגילה (דף ז' ע"א ד"ה תני רב יוסף) וז"ל: ומסתברא דמתנות לאביונים היינו אפילו בב' פרוטות דשוה פרוטה חשיבא מתנה אבל לא בפחות כדאיתא בגיטין (כ' א') ובדוכתי אחריתי, עכ"ל, שהשיעור בשו"פ, ככל דין ממון שמיקרי פרוטה.

**ובן** כתב בסידור בית עובד פורים דיני מעות פורים לאביונים אות ג' שהביא דעות הפוסקים שבעינן שיעור סעודה, אבל הביא

מנות לאיש אחד היינו לעשיר וכמו שכתב הר"ן בהלכות מגילה ז' עמוד א', וכי היכי דמשלוח מנות היינו כדי סעודה כדאמרינן במגילה דף ז' ע"ב אבבי בר אבין ורבי חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי אלמא דבפחות מכדי סעודה לא נפיק וכו' כך במתנות לאביונים בעי שיעור סעודה יעו"ש, וכן כתב במחזיק ברכה סי' תרצ"ד סק"ב וכן כתב בשערי תשובה סי' תרצ"ד סק"א, וכן נראה שנקט לדינא במועד לכל חי סימן לא אות כז, וז"ל: פרוטה אחת לשני עניים אי יוצא ידי חובה, עיין בספר כוכב יום טוב דף יט ע"ב, וספק זה לפי זמן הקודם, אבל עתה הלואי שתיפרוטות לאחד אי יוצא ידי חובה, ובמתנות לאביון אחד עיין ערך השולחן, ובהפרש בין מנות למתנות, עיין מה שכתב רבא חא משבא הרב מעשה אברהם נר"ו דף קנג ע"ד ועיין מחזיק ברכה משם ספר זרע יעקב דצריך שיעור שלשה ביצים אוכל למתנה לאביון עכ"ל. וכ"כ בשו"ת מי יהודה סי' פו ד"ה ומעתה, וכן כתב בבא"ח פרשת תצוה הלכות פורים הלכה טו וז"ל: והשיעור הוא אם נותן אוכל צריך שיהיה בו ג' ביצים שהם ארבעה וחמשים דרה"ם, ואם מעות שיעור שיקנה שלשה ביצים מפת. עכ"ל. וכן כתב לדינא בכה"ח סק"ז שהביא דברי הבא"ח הנ"ל וכתב "וכן המנהג להחמיר כדי לצאת אליבא דוכ"ע, והיינו דוקא לשני עניים אבל לשאר נותן מה שחפץ". עכ"ל,

**ובזמנינו** השיעור בערך חמשה או עשרה שקלים, כגון לקנות מנת פלאפל או כדי לקנות שוקו ולחמניה וכדו', כן פסק הגר"נ קרליץ, וכן כתב בשו"ת אור לציון ח"ד פרק נח תשובה א' שאף מעיקר הדין נראה שדי בנתינת פרוטה לכל עני כדי לצאת יד"ח מתנות לאביונים מ"מ למעשה אין ראוי לתת סכום מעט שכמעט ואינו ראוי לקנות

אב (סי' קג). והמתחסד עם קונו יעשה כד' הזרע יעקב וסיעתו, לכל הפחות, עם שני עניים. ולשאר יתן כמתנת ידו. וע' בשו"ת ציץ אליעזר ח"ז (ס"ס כז). עכ"ל, ונראה מדבריו דמעיקר הדין יוצאים יד"ח בפרוטה אחת, ורק מידת חסידות לתת יותר מפרוטה.

**ובעיקר** דברי הריטב"א שמועיל לתת פרוטה, ולכאורה אי נימא שהוא מדין צדקה אתי שפיר, אבל אם הוא מדין שמחה או כדי סעודה, א"כ לכאורה ברור שלא יוצא בזה ידי חובת מתנות לאביונים, ואמנם אפשר לדחות ששאני בזמניהם שפרוטה הייתה חשובה שהיה אפשר לקנות בהם דבר, וכעין מש"כ בסמ"ע חו"מ סי' פ"ח סק"ב וז"ל: אפשר לומר שבימיהן היו הפירות והקנינים בזול ובעד פרוטה היו קונים הרבה סירות, ולכן היה הפרוטה חשובה כממון, ולפי"ז במנינו דאין יכולין לקנות בפרוטה כי אם מעט מזער מן הדין הל"ל דאין קידושי אשה סגי בפרוטה עכ"ל, וכן הו"ד הגריש"א בפסר שבות יצחק פורים פרק ח' הערה ב' שבזמן המשנ"ב היה שייך לקנות בפרוטה יותר מהשיעור כל דהו משא"כ בזמנינו יעו"ש [נראה מה שהבאנו לקמן בשם הגריש"א], וכן כתב להעיר בספר תורת המועדים פורים עמ' שכז בהערה ושלכן בודאי יש להחמיר ולתת מתנות לאביונים לכל הפחות שיעור סעודה אחת, וכן כתב לדינא מו"ר הגר"ע פריד שליט"א שבזמנינו שאין בפרוטה אחת חשיבות צריך יותר מזה, וכתב שמסתברא שבשקל אחד יוצא בזה יד"ח.

**ב).** שצריך לתת כדי סעודה [וכנתבאר בחלק בירורי הלכה שלהרבה ראשונים טעם מצות מתנות לאביונים הוא משום סעודה] כן כתב לדינא בשו"ת זרע יעקב סו"ס י"א שמסתברא דב' מתנות לאביונים שווים לב'



בו כלום אלא יתן לפחות שיעור ששוע  
לשלוש ביצים פת יעו"ש.

**ואמנם** בספר מועדי ה' דף קט ע"א ובשו"ת  
זכור לאברהם תאומים תנינא חאו"ח  
סי' פ"ג כתב להשיג ע"ד הזרע יעקב הנ"ל  
שנעלם ממנו מש"כ הריטב"א שדי בנתינת  
פרוטה לכל אביון יעו"ש, וכן כתב במקור  
חיים סימן תרצד, ובספר מאורי אור דף קכט  
ע"א, וביפה ללב ח"ב סימן תרצ"ד סק"ב  
ובספר פקודת אלעזר סי' תרצה, וכן כתב  
לדינא בשו"ת צי"א ח"ז סו"ס כז ושכן כתב  
באשל אברהם להגאון מבוטשאטש שדי  
בנתינה של פרוטה, ואולם כאמור לעיל הוא  
חידוש טובא, ובודאי אף בזמנינו כו"ע מודו  
דבעינן שיהיה בו כמה שקלים לכל הפחות  
לקנות לחמניה או כמה פוסות לחם וכדו'.

ג). בשבולי הלקט סימן רב כתב "מצאתי  
בשם רבינו שלמה זצ"ל במעות פורים  
אין קצבה כל מה שירצה האיש ליתן יתן  
מפני שהוא צדקה וצדקה כל אחד ואחד לפי  
עינו הטובה יתן ומנהג פשוט אצלינו לחלק  
מעות לעניים בפורים ומיני מאכל ומשתה".  
וכ"כ בתשובות רש"י סי' רצ"ג, ובספר תניא  
רבתי סו"ס מא, וכן כתב בסר רב עמרם גאון  
ח"ב דף צה ע"ב, ובשו"ת גאוני מזרח מערב  
סימן מ' ובמחזור ויטרי סימן רמ, ובאוצר  
הגאונים פורים סימן מ' וז"ל: ובפורים אין  
קיצבה. וכל מה שיקבש כל אחד ליתן יתן.  
מפני שהיא צדקה. וצדקה כל אחד ואחד לפי

עין שלו הוא נותן וזהו שאמרו חכמים  
מקדימין ליום הכניסה. וקורין בו ביום.  
ומחלקין מעות בו ביום. לא בשביל שקלים  
אלא צדקה בעלמ'. משום שנאמר מתנות  
לאביונים. עכ"ל, ומבואר שכל מה שהעני  
מבקש יש לתת לו, וזהו מה שנאמר בגמ'  
"כל הפושט יד נותנין לו".

ד). דעת הנימוקי יוסף במגילה דף ז' ע"א  
שצריך לתת לעני מן המוכרח  
שבסעודתו.

ה). דעת מרן הגרי"ש אלישיב (אשרי האיש  
ח"ג עמ' ש"ח) כתב שההידור הטוב  
לתת מתנות לאביונים כסכום של 50 ש"ח  
שזה הנתינה המכובדת ביותר. וראה מה  
שהאריכו בזה בדעת הגריש"א בספר יבקשו  
מפיהו פורים ח"א וח"ב.

ו). בראש יוסף מגילה דף ז' ע"ב כתב  
להסתפק מהו שיעור מתנות לאביונים  
אחר שכתב ששיעור משלוח מנות הוא כפי  
שיעור הרואי לכבד לחבירו באותה העיר  
כתב "ומתנות לאביונים עדיין לא נתפרש לי  
השיעור כמה". וכן כתב בפרי מגדים סי'  
תרצ"ד משב"ז סק"א,

**בברכת התורה**

**יוסף אביטבול**

**מח"ס שערי יוסף ושא"ס**

**פה עיה"ת בני ברק**



מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

מראשי ישיבת 'נחלת שני' - נחליאל

ומח"ס תרומת אורה

## בענין כתיבת סת"ם בקולמוס ברזל

ומצאתי שכע"ז כ' גם הר"ש משאנץ על  
אתר "ולא יתכן כלל לפרש שיהא של עץ,  
דפשוטי כלי עץ טהורין, אלא בלהו במתכת  
וכן קולמוס".

ומי יבא אחר דברי רבותינו גדולי  
הראשונים הרמב"ם והר"ש ז"ל,  
להחמיר במה שהם לא ראו דררא וצד  
להחמיר בו.

בנידון שהאריכו בו חכמי הקובץ כמה  
פעמים<sup>א</sup> האם יש להחמיר שלא  
לכתוב סת"ם בקולמוס מתכת. הראני הרב  
אליהו שרון נ"י מק"ק נחליאל יע"א במשנה  
(כלים פי"ב מ"ח) דתנן "האולר והקולמוס  
והמטולטלת והמשקולת והכירים והכנ  
טמאים", ופי' הרמב"ם להדיא "ואמרו כאן  
קולמוס, כונתו בזה קולמוס של מתכת, לפי  
שעושים לרוב קולמוסים מברזל ונחושת",



מכתב ג'

הרב גבריאל ארצי

## עוד בענין שאלת שלום חבירו, והארת פנים

**ובספר שלום רב** להג"ר שילה בן דוד האריך עוד הרבה, וזהו סיכום הדברים בקצרה:

**א.** פרק ב סעיף א [עמוד מג] בהערה שאל לשלומי מכיון שבא להתגייר, והתקשה הרי רשאי לשאול לגוי לשלום, ועין מש"כ בפרק יח סעיף א הערה ב [עמ' שב], האם מותר או מצוה לשאול בשלום גוי, וכיצד יש לברכו, או רק גר, ועיין עוד בשו"ת הרב"ז להג"ר בצלאל זאב שפרן זצ"ל סימן יז סוף אות ו ודקדק היות וכתוב "רעהו" אם מוכרחים לומר כמו התרגום יונתן שהיה אחר הגירות שהרי לפני כן לא היה "רעהו", ובפרשת בא "וישאלו איש מעם רעהו" ששאלו מהמצרים יתכן שקודם מתן תורה נקרא "רעהו" שעדיין חייב בשבע מצוות בני נח כמוהו עיי"ש באריכות.

**ב.** פרק ב סעיף ד [עמ' נד] שאילת שלום, שלום עליכם, והשבה, עליכם [ה]שלום, ומציין לתורה שלמה בפסוק זה בהערה.

**ג.** פרק ג סעיף ג בהערה צח [עמ' ע] האריך לבאר אם יש לו לקוד או להושיט יד כששואל לשלום דרך הכנעה ומשה רבינו ע"ה נצטוה לעמוד לפני פרעה ולא לגלות הכנעה, או שינהג בו כבוד מדין מלך.

**ד.** פרק ג סוף הערה קפח יש להקדים לברך את הקב"ה לפני שמברך את חבירו [עמ' קא], ועין מש"כ [בעמ' תרעה] פרק מג אות יח להקדים שלום לפני שבחו של מקום ויש

א. האיר עיני ת"ח חשוב שליט"א  
לפסוק שקראנו בפרשת יתרו "וישאלו  
איש לרעהו לשלום" מה בא ללמדנו  
בענין שאלת שלום.

**וראיתי** בחומש אוצר המדרשים: מכילתא דרשב"י, [מה מלמדנו] גדול הוא השלום, שהוא קודם לשבחו של הקב"ה, שכן מצינו [ש]לא פתח ליתרו תחלה, לא ביצי"מ ולא בעשרת הדברות ולא בקריעת ים סוף, ולא במן, ולא בשלו, אלא בשלום תחלה, שנאמר, "וישאלו איש לרעהו לשלום", ואח"כ "ויספר משה לחתנו" מפני שהשלום מישב את הדעת לשמוע את כל אלו, [וכן במדרש משנת ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, ובפרק "גדול השלום" אות מ"א, ובמדרש תלפיות אות ג סוף ענין "גדול", ומובא במחנה ישראל לרבינו החפץ חיים לקראת סוף פרק כג, ובשמירת הלשון שער הזכירה,] בספר שלום רב בפרק ד סעיף ח הערה נח [עמ' קכנ] הביא מדרש זה לבאר שיקדים לאמר שלום לחבירו לפני שידבר אתו על עניניו].

**מדרש** לקח טוב: דבר אחר מכאן אמרו, לעולם יקדים אדם שלום לחברו, ואפילו לגוי בשוק.

**מדרש** אגדה: דבר אחר, מכאן, בנהג שבעולם, לומר "שלום עליכם". וכן בעז [אמר] "ד' עמכם", שד' יתברך נקרא 'שלום', דכתיב "ויקרא לו ד' שלום". והמשיב אומר "עליכם שלום". עכ"ל

ב. גוי או גר ג. נוסח שאילת והשבת שלום, ד. לקוד או להושיט יד או כגון שאר מנהגים להראות דרך הכנעה, ה. שבח המקום קודם לשלום חבירו, ו. אמירת שלום, והקדמת שלום לכל אדם כמנהג רבן יוחנן בן זכאי, וכמש"כ במדרש לקח טוב, ז. מי שהגיע בשבת או ביו"כ, ח. בדרך קצרה או ארוכה, ט. בחודש אלול.

ותן לחכם ויחכם עוד.

### ב. ובענין הארת פנים ומידת הגאווה.

**מבואר** במסילת ישרים פרק יא בפרטי מדת הנקיות, וזה לשונו, "וימצא גאה אחר שיחשב שלפי שהוא ראוי לתהלה ורב המעלות, צריך שיהיה מרגיז הארץ ושהכל ירעשו מפניו כי לא יאות שיהרסו בני האדם לדבר עמו ולבקש ממנו דבר, ואם יעפילו לעלות אליו יבהלם בקולו וברוח שפתיו יהמם בענות להם עזות, ופניו זועפות בכל עת ובכל שעה", עכ"ל.

**הנה** איסור גאווה מפורש בסמ"ג בסוף ההקדמה ובל"ת ס"ד, ומביאו החפץ חיים במנין הלאוין לאו החמישי, מהפסוק דברים ה' י"א "השמר לך פן תשכח וכו'" שהוא אזהרה לגסי הרוח, עי"ש.

**[ואיסור]** גאווה עצמו מבואר בראשונים, כחי ועצם ידי, בספר עבד המלך מביא את דברי הסמ"ג ל"ת סימן ס"ד שנכשל בגאווה כשמייחס הצלחתו בקניית נכסים ובזריעת תבואה וכיו"ב].

**ובמדרש** משנת ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי פרשה עשירית אות נ כתב "אף משה רבינו מזהיר את ישראל ואומר [להן], הזהרו שלא תעשו כן, [שנאמר] (דברים ח יז) ואמרת וכו' הא למדת שגסי הרוח כופרין בעיקר", עכ"ל.

ליישוב שהקב"ה כביכול הקדים שלום לפני שבחו ללמד את חשיבות השלום אבל לדינא יש להקדים שבחו של מקום.

ה. פרק ד סעיף א הערה א [עמ' קן] מביא ראיות מהפסוקים שהקפידו לשאול לשלום, ובהערה ג הוסיף עוד ראיות שיש חיוב להקדים שלום.

ו. פרק ח סעיף ה הערה כט [עמ' קצא] האריך לבאר אם יש לתת שלום או להמנע מלתת שלום למי שבא באיסור כגון שבא מחוץ לתחום בשבת או שיצא לחו"ל באיסור, ויתרו עוד לא נתגיר והיה רשאי לשאול בשלומו ואפילו שבא ביוה"כ.

ז. פרק ט סעיף ב הערה ד [עמ' קצג] ביאר מי שבא מדרך קצרה עליו להקדים שלום למי שבא מדרך ארוכה.

ח. ומענין לענין יש להזכיר מה שכתב מטה אפרים סימן תקפ"א סעיף ט שבאגרת שלומים בימי הדין יש לרמוז לחבירו שמעתיר עליו שיזכה בדין, ובהערות אלף למטה אות כו, "וישאלו איש לרעהו לשלום" ר"ת אלול, ו"וישאלו" לשון בקשה שבחודש אלול מבקשים אחד על השני שיהיו בשלום, ומובא בשם המהרי"ל בספר שלום רב פרק ג סעיף ח הערה קנח [עמ' צא] ובשער האגדה והמוסר אות [כב] [עמ' תרצ], (והאריך בנידון האם רשאי לכתוב "שלום" באגרת או שיש להמנע מכיון שטעון גניזה, וכתב למעשה ליתן טעם להמקילים לכותבו בשלמות באגרות של חול משום שהוא בכתב משיט"ה).

**ולסיכום**, מה למדנו מהפסוק "וישאלו איש לרעהו לשלום" בענין שאילת שלום:

א. להקדים שאילת שלום לפני שאר עניניו,

ג. האם יש חיוב להמנע מגאווה, ומש״כ יש חיוב להאיר פנים, או שיש חיוב נפרד להאיר פנים.

ויש להסתפק כשנמצא לבדו האם מחויב להאיר פנים, שמא מש״כ המסילת ישרים ״פניו זועפות״ היינו כלפי אנשים אחרים ואז הוא גאווה, וכשנמצא לבדו אין בזה גאווה, או שמא מש״כ ״ופניו זועפות בכל עת ובכל שעה״ היינו, גם כשהוא לבדו נכשל על ידי כך בגאווה, ושאלתי כמה לומדים חשובים שליט״א והיה נראה להם פשוט שכונת המסילת ישרים אינה אלא כלפי רעהו ולא בפני עצמו, וצ״ע.

### ג. ברכת הלוח למלוה כשמחזיר לו המשכון ״ושכב בשלמתו וברכך״.

עיין בבא מציעא דף קי״ד ע״א ״ושכב בשלמתו וברכך, יצא הקדש שאין צריך ברכה, ולא, והכתיב ואכלת ושבעת וברכת״, וכו׳, עיי״ש, ובספרי פרשת כי תצא פסקא רע״ז מבואר על פי גרסת הגר״א ״מלמד שהוא מצוה לברכך״, ובש״ת ראב״י אב״ד סו״ס ק״א מוכיח מכאן שהאורח מצוה לברך את בעל הבית, ובש״ת טוב טעם ודעת ב׳ מהדורה ג׳ להג״ר שלמה קלוגר לקראת סו״ס מ״א הלכות רבית שהתורה חייבתו לברכו ומביא את הילקוט בשם הספרי, ומפורש באהבת חסד פרק שמיני ומביאו עבד המלך על פסוק זה.

א. האם חיוב ברכת הלוח למלוה כשמחזיר לו המשכון היא כמו חיוב ברהמ״ז, ואין זו רק עצה למלוה שהלוח יברך אותו ואותה ברכה היא תגובה טבעית למי שמקבל טובה אלא חיוב דאורייתא כמו ברהמ״ז, אמנם אין נוסח קבוע לברכה זו כמו ברהמ״ז, והג״ר ישראל יעקב פישר זצ״ל ציין לתוס׳ קדושין

[ולענין הגאווה שלמדנו מפסוק ״כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה״ שריבוי הממון יכול להביא לגאווה, עיין בפירוש ר״א גוטמאכר כלים פרק כ״ה משנה ד פירש ״יהי שלום בחילך״ היינו ממון, וכמש״כ ״החיל הזה״, הממון הזה, סנהדרין פרק י״א משנה ו׳ לקראת סוף דרשת התפארת ישראל ד״ה ״אולם עי״ז יהיה גם וכו״ כתב, ״כי יחשוב שכל מה שלא ישתדל בעצמו לטובת עצמו לא יוכל להשיגו, ובכל מה ששיג בעולם, יאמר אל לבו כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, לכן ירדוף אחר כל עונג ורווחה לגוף, וכו׳, עיי״ש, אבודרהם הלכות ברכות השחר כתב על ברכת ״שעשה כל צרכי״ מלשון הפסוק ״עשה לי את החיל הזה״ שע״י הנעלים עושה כל צרכיו, ובהלכות תפלת שמו״ע כתב האבודרהם ״וקונה הכל״ היינו מלשון ״עשה לי את החיל הזה״ קנה לי ית נכסי האילין, אבן עזרא פרשת לך לך יב, ג, ״ואת הנפש אשר עשו בחרן״ קנו, וכן בפרשת מקץ מא, לד, יעשה פרעה יקנה פרעה, נמצאנו למדים שאיסור גאווה שיכול להביא אותו לכפירה ח״ו היינו כשקונה נכסים, או ״מארגן״ לעצמו דברים, וכיו״ב, ומייחס ההצלחה לעצמו, אמנם זה הוא הגורם לגאווה אבל עצם הגאווה היות האדם מחשיב את עצמו בעצמו].

והסתפקתי לפי דברי המסילת ישרים, אם איסור גאווה והחיוב להאיר פנים קשורים זה לזה:

א. האם מי שמאיר פנים די בזה להנצל מהגאווה.

ב. האם כל מי שאינו מאיר פנים נכשל בגאווה, והאם מי שאינו גאה, האם בהכרח הוא גם מאיר פנים.

והסתפקתי בדברי הקוב"ש אם בכל אופן מובטח לו שיתברך מדוע נחשב לו כשו"פ.

ג. מה שכתב "הקדש צריך ברכה" אותו "צריך" היינו שיש חיוב לברך את ההקדש, וברכה"ז נחשבת "ברכת הקדש", בשו"ת משנה הלכות חלק י"א סו"ס קנד שהברכה היא על שביעה שבהקדש באופן שאכל הקדש, ואולי ניתן לבאר מכיון שנהנה משל גבוה, ורשאי ליהנות על ידי ברכת הנהנין, וזה מבואר בגמרא ברכות ריש פרק "כיצד מברכין" שכל מי שנהנה מהעולם בלי ברכה כאילו מעל, ועיין בספר עבודת הקודש לר' מאיר בן גבאי זיע"א לקראת סוף ההקדמה ביאר גמרא זו על דרך הסוד עיי"ש, מהו אותו "צורך גבוה", חיי אדם תחלת כלל ו', נפש החיים ריש שער ב', ודומה למה שכתב הנצי"ב בפירושו על שיר השירים "רנה של תורה" פרק א פסוק ט לססתי ברכבי פרעה דמיתך רעיתי".

**ולסיכום,** א. לזה מברך את המלוה שמחזיר לו משכון ובפשטות נחשב למלוה לפחות כשו"פ, ב. אם לא יברכו בכל אופן מבורך מהקב"ה, ג. אורח מצווה לברך את בעה"ב, ד. אם התורה לא היתה מצוה לברך את המלוה היה אסור מדין ריבית דברים או מדאורייתא או מדרבנן, ה. האוכל סעודה של בשר קדשים כגון כהן מבשר קדשי קדשים או ישראל מקדשים קלים ושבע מאכילת פת חייב בברכה"ז, ו. הקדש צריך ברכה כביכול ומבואר על פי דברי עבודת הקודש ונפה"ח וכו'.

#### ד. שאילת שלום כמו נתינת לחם ומים.

**בספר** עבד המלך פרשת כי תצא "על דבר אשר לא קדמו אתכם וכו'" הביא דברי חז"ל ששאילת שלום נחשבת כמו נתינת לחם ומים, [ומביאו ביסוד ושורש

דף ח' ע"ב וזה לשונו, צדקה מנין, וא"ת איכא צדקה ממה שיחזיר לו לשכב עליו [הצדקה היא שהמלוה נותן ללוה לשכב במשכון] וי"ל דדייק מדכתיב (דברים כ"ד) ושכב בשלמתו וברכך, ואי לא הוי קונה ליה, [אם יש כאן חוב והמשכון לא שייך למלוה בעד ההלוואה] א"כ, כשמברכו [הלוח למלוה] הוי ליה רבית דברים [כי יש כאן שכר המתנת מעות שמוסיף לו ברכה על הפירעון] וכו', ובפשטות, זהו חיוב ללוה לברך את המלוה כשמחזיר לו הפיקדון, ולא יתכן שהתורה"ק תתיר לו או תצוה עליו לברכו, אם זו רבית דברים, והאריך בביאור דין זה בספר חוט שני בלכות ריבית פרק ט מכיון שהתורה התירה ללוה לברך את המלוה יש לדון אם ריבית דברים מן התורה ובע"ח קונה משכון ואין כאן ריבית, או ריבית דברים דרבנן ולא אסרו חכמים מה שהותר בתורה במפורש.

ב. ממשיך בספרי סימן רע"ז שגם אם הלוח לא מברך את המלוה בכל זאת המלוה מתברך ישירות מהקב"ה וזה לשונו, "יכול אם ברכך אתה מבורך ואם לאו לא תהיה מבורך ת"ל ולך תהיה מדקה לפני ד' אלקיך, מלמד שהצדקה עולה לפני כסא הכבוד שנאמר צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו", עכ"ל.

**אם** המלוה מתברך בכל אופן אין לו צורך בברכת הלוח, מסתמא על הלוח לברכו מגזה"כ מדין הכרת הטוב, ויכול להיחשב כמו ריבית לתוס' כי הלוח מוסיף לתת לו ברכה בנוסף לפירעון הגם שאין למלוה צורך בברכתו, ואין לחלק בין מקרה שהלוח בירכו או לא בירכו כי מסקנת הספרי שבכל אופן מתברך ובפשטות אין חילוק בין מצב שבירכו הלוח או לא בירכו, ובקובץ שיעורים על קדושין מבואר אם הברכה שו"פ למלוה הוה ריבית גם אם אין הלוח חסר כלום,

## וננסה להבין:

**א.** דבר הנראה אסור היינו להזכיר שם ד' לחינם,

**ב.** נראה אסור ולא אסור ממש שהרי מברך את חבריו ולא מזכיר שם לחינם,

**ג.** יש לדקדק בלשון רש"י שמתחילה כתב "מבטלים דברי תורה", ובסוף כתב "להפר תורה ולעשות דבר הנראה אסור", ואולי כונתו היא שרשאי גם "לבטל" דברי תורה ולעקור ציווי מן התורה, אמנם במקרה של שאלת שלום אין כאן היתר של "ביטול" אלא "הפרה", אין כאן מניעה ממעשה שהתורה מצוה והיינו "ביטול" בשוא"ת שזה פירוש "להתבטל" להמנע מלעשות, אלא "הפרה" בקום עשה, שעושה מעשה ומפר ציווי התורה"ק ומזכיר שם ד' לברך את חבריו.

וההיתר הוא מהפסוק "הפרו תורתך", תהלים פרק קי"ט פסוק קכ"ז, ומפרשי הפשט בתהלים לא פירשו כן, וגם לא מדרש שוחר טוב, והמאירי הביא את דברי המשנה והגמרא בברכות וכתב "ורבותינו דרשו מזה שפעמים אדם יכול לדחות קצת מצוות דרך הוראת שעה כגון אליהו בכרמל שהקריב בבמות בשעת איסור הבמות כדי לעשות שם לה' להכרית עובדי הבעל וכן אלישע שאמר וכל עץ טוב תפילו". וכו' עיי"ש, דהיינו, באמת לברך את חבריו בשם בפשטות אסור אבל התירו להפר דברי תורה כדי להחדיר לבני אדם את האמונה בקב"ה ולשבח את שמו.

**ובספר** שבו ואחלמה להג"ר רפאל מאמו זצ"ל כתב שאין עובר על איסור "לא תשא" שאינו אלא בנשבע לשקר ונושא שמו לשוא, אבל זה נראה קצת זלזול שמזכיר שמו על חולין, והפרו תורתך כדי להוציא

העבודה שער הכולל סוף פרק י"א, ובספר שלום רב עמוד תרע"א, שער האגדה ומוסר פרק מג אות [יא] וז"ל, "אמר ר' חייא מכאן למדנו כל המקדים ויוצא לקראת הבא מן הדרך ונותן לו שלום, מעלה עליו הכתוב כאלו אכילה ושתייה הוא נותן לו, מנא לך, מהאי קרא דכתיב על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים, וכי צריכין ישראל ללחם ולמים והלא המן יורד להם שהיה טב ושפיר מכל אכילה שבעולם, אלא מפני שלא באו להקדים להם שלום העלה עליהם הכתוב כאלו חסרו מחיתתם, וכל המקדים שלום לחבירו ויוצא לו לדרך מעלה עליו הכתוב כאלו נותן לו לאכול ולשתות (זהר חדש לך כ"ה), והנה זה פשוט שאם באפשרותו לתת מזון לחבירו וחבירו זקוק למזון לא יוצא ידי חובה באמירת שלום בעלמא.

**ובספר** שלום רב להג"ר שילה בן דוד שליט"א פרק ח' סעיף ב' הערה יז [עמוד קפז] כתב שיש חיוב לשאול בשלום הבא מן הדרך, והוסיף את דברי המעיל צדקה לבעל השבט מוסר שע"י שאילת שלום מתקרבת דעתם זל"ז ולא יתבייש לבקש מאכל ומשתה אם יצטרך.

**ובספר** ענפי משה למכובדינו הג"ר משה חליוה שליט"א יו"ט, חוה"מ סוף סימן ה' הוסיף ששאלת שלום חשיב צורך המועד קצת ורשאי לכתוב בחוה"מ.

## ה. שלום, דבר הנראה אסור.

**רש"י** בברכות דף נ"ד ע"א כתב וז"ל, "ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך, פעמים שמבטלים דברי תורה כדי לעשות לה' אף זה המתכוין לשאול לשלום חברו זה רצונו של מקום שנאמר בקש שלום ורדפהו מותר להפר תורה ולעשות דבר הנראה אסור", עכ"ל.

לפי דברי המשנ"ב משמע שאינו בחינם אם משבח את הקב"ה, ומה החיסרון במה שמברך את חבירו בשם, ובפשטות זה ג"כ שבח של הקב"ה.

ד. עוד יש להבין, הרי רש"י כתב שזהו רצון הבורא שהרי כתוב "בקש שלום ורדפהו" אם כן הרי זו צריכה להיות תקנה קדומה ולא רק מדין "הפרו תורתך", ואפילו בזמן משה רבינו ע"ה שייך יסוד זה של "בקש שלום ורדפהו", ואין צריך להמתין לבעז או לגדעון, וצ"ע.

מדעת הכופרים, ולדעת ר' נתן בכל ענין עובר על "לא תשא" גם כששואל שלום חבירו בשם, והתקנה כדי להחדיר האמונה בקב"ה, עיי"ש.

**ובמשנ"ב** סי' ה' ס"ק ג' כתב "אם אחד מספר חסדי ה' שעשה לו, ומתחילה מזכיר השם, ורוצה לגמור דבריו מה שעשה לו ה', אסור להפסיקו בדברים, שמא מתוך כך לא יגמור דבריו, ונמצא שהזכיר שם שמים בחינם, וכו'" וצ"ע מדוע אם מברך את חבירו בשם נחשב בחינם הרי





מכתב ד'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

## בענין עונג שבת

מפורש שעונג שבת מדברי סופרים,, ומה שהשיב החת"ס שכך דרכו של הרמב"ם שכל דבר שאינו מפורש במקרא קורוהו מדברי סופרים, לכאורה עירוב פרשיות יש כאן, כי זו דרכו של הרמב"ם לענין דינים הנלמדים ב"ג מידות, והיכן מצינו שקורא הרמב"ם להלמ"מ דברי סופרים?.

ד. ואמנם לאידך גיסא הביא הרב גולד שליט"א כמה מקורות שעונג שבת דאורייתא, האחת מהסוגיא ביבמות צ"ג, דדרשין מקרא שמותר להפריש בע"ש שלא מן המוקף לצורך עונג שבת, וא"א לומר שהוא אסמכתא, שהרי בתחילה רצו לומר דקרא להתיר לעשר בשבת, ודחו שהרי אין איסור מדאורייתא לעשר בשבת ואין צריך קרא להתיר זאת, ובהכרח דקרא אתי להתיר שלא מין המוקף, ואם גם זו אסמכתא, ואינה מדאורייתא, מה הועלנו, וזו הוכחת הערוך לנר והיא ראייה עצומה.

ה. ועוד ראייה מהרמב"ן בפרשת אמור וכן בדרשה לר"ה, שאיסור שבות אע"פ שהוא מדרבנן יסודו הוא מדאורייתא, שלא יטרח כל היום במלאכות המותרות, ויבטל עונג שבת, עכ"ד. הרי שעונג שבת מדאורייתא, ועוד ראייה מהרמב"ן פר' ויקהל שכתב דס"ד להתיר להבעיר אש לצורך עונג שבת, וצריך קרא להתיר זאת.

ו. ואמנם הנראה ברור בישב הסתירות

א. הרב גרשון גולד שליט"א האריך בענין עונג שבת אם הוא מדאורייתא, והנה סוגית הפוסקים בכל מקום שעונג שבת הוא מדברי קבלה ולא מדאורייתא, וכך הם דברי רבינו הגדול במ"ב סי' רמ"ב וביאה"ל סי' רפ"ח, ומה שמחדש החת"ס תשובה קס"ח שהוא הלכה למשה מסיני, בעניויות דברים מתמיהין הן, כי א"א לחדש הלמ"מ מסברא, וכל הלמ"מ שבתורה עניינה הוא שזו הלכה ידועה בישראל, שכך קבלנו איש מפי איש עד משה רבינו, ולכן מה שהקשה החת"ס הרי אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, ודאי זוהי קושיא שצריכה ישוב, אך אין זה מספיק לחדש הלמ"מ, כי לא קבלנו מאבותינו הלמ"מ זו.

ב. ועוד, שאם נקבל שעונג שבת הוא הלמ"מ מפני שזכר בדברי הנביא, הרי באותו מקום בדברי הנביא נזכר גם-אם תשיב משבת רגלך, עשות חפצין ביום קדשי, וכבודתו מעשות דרכין ממצוא חפצך ודבר דבר, וכל אלו הלכות גדולות בהלכות שבת, שלא יהא הלוחך בשבת כהלוחך בחול, ולא דבורך בשבת כדבורך בחול, ושחפצין אסורים חפצי שמים מותרים, ונסדרו פרטי הלכות אלו בשו"ע סי' ש"ו ש"ז, ולא עלה על דעת אדם לומר שדינים אלו מדאורייתא, ויהיה ספיקן לחומרא, אדרבה, פשוט שהן מדרבנן.

ג. ועוד שהרי לשון הרמב"ם פ"ל משבת ה"א

דאורייתא, ובוזה מיושבת הסוגיא ביבמות צ"ג, שנאמר דין מדאורייתא שמותר להפריש שלא מן המוקף כדי לקדש את השבת ע"י עונג, שהרי יש כאן קיום מצוה מדאורייתא, וגם אין זה נחשב שהנביא מחדש דבר, כי אינו אלא מורה דרך איך לקיים את הדאורייתא. (ובדומה לזה יש בגמ' מגילה יד. ע"ש היטב).

ה. ונתיישב גם דברי הרמב"ן בפרשת אמור ובדרשה לר"ה, שאין כוונתו שדין עונג שבת מדאורייתא, אלא שאם יטרח כל היום במלאכות המותרות, נמצא יום השבת ככל ימי החול, ובטל כל צורתו של יום השבת. ועל דרך זה יתפרשו גם דברי הרמב"ן בפרשת ויקהל.

והקושיות בזה הוא, ע"פ היסוד שהביא הרב גולד בשם הגאון ר' צבי קושלבסקי שליט"א בעל הנס, ונרחיב מעט בביאור הדברים, ולהראות איך בזה נתיישבו כל הקושיות.

ז. זה דין מדאורייתא שיהיה יום השבת מופלא ומובדל משאר ימי השבוע, וחייב לנהוג בו קדושה, עד שיהיה ניכר שיום זה מכובד ומקודש משאר ימים, וזה מפורש בתורה- זכור את יום השבת לקדשו, אלא שיש כמה דרכים איך לקדשו ולהבדילו, ומדאורייתא אין החיוב לקדשו בדווקא בדרך של עונג, ואפשר לקדשו בדרכים אחרות ויוצא ידי חובתו מדאורייתא, ומ"מ אם מקדשו בדרך של עונג, יש בזה קיום דין

## בענין מנהג איסור קטניות בפסח

אין אומרים שנשתנו הטבעים אלא במה שברור וגלוי לעינינו שנשתנו, ולכן יש לדחות השערה זו על הסף, אכן נכון הוא לומר שדעת הרא"ש מלוניל כדעת י"א שבריטב"א לה. שאורז מחמיץ חימוץ שאינו גמור, ואסור מדאורייתא משום חמץ נוקשה, ואמנם דעה זו נסתרת מהגמ' דף קי"ד: וזו הוכחה בעל המכתם.

ד. מה שהביא בשם הראב"ד בהשגות, שיש אומרים שמי פירות מחמיצין חימוץ שאינו גמור, זו דעת רש"י לו. ד"ה אין לשין, והתוס' (ל"ה: ד"ה ומי פירות) חולקים.

ה. כבר נתברר בביור גמור שהספר "בשמים ראש ולענה" מזויף מתחילתו ועד סופו, ואין להזכיר את דבריו בבית המדרש וגם לא מחוץ לבית המדרש, ולא לעיין בו ולא להחזיקו בבית, ומה שכתבו גדולי אותו דור

תודה לרב אברהם דוד ברנד על מאמרו הנפלא בענין מנהג מניעת אכילת קטניות בפסח, ואעיר קצת בענין.

א. דע שרבינו אשר מלוניל והמאירי ורבינו מנוח, אינם מחכמי צרפת אלא מחכמי פרובינציה, ואמנם בימינו ארץ פרוכנס היא אחת ממחוזות מדינת צרפת, אכן בימי הראשונים היתה זו ארץ לעצמה, והיהודים שבה היה להם מסורת מיוחדת משלהם בכל עניני פסק הלכה ומנהגים וכיוצא, ועל כן אין להוכיח מדברי המאירי שהמנהג לא נתקבע בצרפת.

ב. ודאי וברור שכשמצוירים הראשונים בסתם "רבינו ברוך" הכוונה לבעל התרומה.

ג. דברים תמוהים ומוזרים הם ליומר שנשתנו הטבעים וכיום קטניות הן מחמיצות, כי

שחלק מהספר מזויף, כוונתם שלפי מה שנתברר להם אז, לפחות חלק מהספר מזויף. אך במשך הזמן נתברר ע"י מחקרים רבים שהספר מזויף כולו.

ו. בזכרוננו שראיתי בספר תולדות יצחק (תולדות רבינו יצחק אלחנן מקובנא) שהתיר רבינו קטניות בשנת בצורת, והתירו אז עוד הרבה רבנים אחריו, ואין הספר בידי כעת.

## שני שליחי ציבור במנין אחד

לכבוד הרב מרדכי פרוש שליט"א, שום מנין, ולכן אם שנים קוראים את המגילה יחד, יכול לבחור לצאת ידי חובתו מאיזה מהם שירצה.

ולענין מה שהסתפק אם אדם יכול לחדש ברכות מליבו, יעויין נא במאמרי שנדפס בגליון חודש תשרי בשנה זו, שם הבאתי מקורות ברורים מהפוסקים שאין רשות לחדש ברכה לאחר חתימת הש"ס, וא"א להוכיח ממעשי האמוראים, שהם היו לפני חתימת הש"ס, ועדיין לא היה סוף הוראה.

הופתעתי לראות את תגובתו על הויכוח שהיה בינינו לפני זמן רב, ואענה בקצרה:

נראה ברור שלא יתכן שיהיו שני שליחי ציבור במנין אחד, כי חז"ל לא תיקנו אלא ש"ץ אחד, ובהכרח ברכתיו של אחד מהם תהיינה לבטלה, ואין ראיה מקריאת המגילה, כי בקריאת המגילה אין דין של ציבור וכל אחד יכול להוציא את חבירו בלי



מכתב ה'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח-תקוה

## פרטי דינים בהלכות בציעת הפת בשבת

כתיב. אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא דנקיט תרתי ובצע חדא\*. רבי זירא הוה בצע אכולא שירותא, אמר ליה רבינא לרב אשי והא קא מתחזי כרעבתנותא, אמר [ליה] כיון דכל יומא לא קעביד הכי והאידינא קא עביד לא מתחזי כרעבתנותא ע"כ. ודנו הראשונים והפוסקים מהו פסק ההלכה הנכון בענין זה;

בקובץ 'מנורה בדרום' גליון י' דן הרב אביחיל לוי בכמה פרטים בענין לחם משנה ובציעת הפת בשבת, ואמרתי להרחיב בענין זה בדברי רבותינו הראשונים; בגמ' בברכות ל"ט ע"ב ושבת קי"ז ע"ב איתא: אמר רבי אבא בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות, מאי טעמא לחם משנה

א. דין 'לחם משנה' בשבת הוא תקנת ומנהג חכמי בבל, אולם חכמי א"י לא הזכירו דין זה כלל במדרשיהם. וכ"ה להדיא בספר החילוקים בין בני מזרח ומערב [שנכתב כנראה בא"י לפני 1300 שנה לערך – עי' בהקדמת מרדכי מרגליות לספר הנ"ל] סימן כ"א: אנשי מזרח בוצעין על ב' ככרות בשבת, שהן דורשין 'לחם משנה', ובני א"י אין בוצעין אלא על ככר אחד, שלא להכניס כבוד ערב שבת בשבת [פי' כי לחם משנה אחד לשבת ואחד לע"ש. ראב"ן בסוף פסחים] ע"כ.

ובספר הזוהר יש חידוש, שבציעת הלחמים בשבת אינה רק זכר ללחם משנה אלא זכר ללחם הפנים, וע"כ הצריכו י"ב לחמים, אלא שנחלקו האם צריך י"ב לחמים בכל סעודה או בכל השבת; ברע"מ פינחס דף רמ"ה ע"א איתא: ומגלן דלחם הפנים איהו מפתורא דמלכא דכתיב וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה', ז"ה י"ב אנפין. ואוף הכי מאן דאית ליה - בעי לתקנא ולסדרא על פתוריה ארבע ככרות בכל סעודתא דשבת, לתלת סעודתי תריסר אנפין. ואי תימא לאו אינון אלא שית מדאורייתא משום לחם משנה, אלא לא ניכול למדכר ו' בלא חבריה ו' ו' שית מלעילא לתתא ושית מלתתא לעילא וכו'. אולם בתיקוני זוהר תיקון מ"ז דף פ"ד ע"א איתא: וצריך שית נהמין מהאי סטרא ושית נהמין מהאי סטרא ורזא דמלה זה השלחן אשר לפני ה', ז"ה בחושבן ו' ו' עי"ש. והרמ"ק בסידורו תפלה למשה סי' י"ג הכריע כהדעה של ד' ככרות, וז"ל: ויש ברעיא מהימנא שיערוך השלחן ב"ב ככרות, שתיים מערכות שש המערכת דומיא דלחם הפנים הנסדר בשבת. ויש שיסדר שלחנו בארבע לבד, שתיים כנגד שתיים, ובשלש סעודות הם י"ב, וזו סברא נכונה עי"ש. וכן נקטו בספר היכל הקדש [אלבאזן] ובספר יש שכר [פראג ש"ט]. אולם רבינוהאר"י נקט בפשיטות כדעת התיקונים, וכפי שהביא הכה"ח בס' רס"ב אות ב' בשמו: וגם צריך לסדר על השלחן י"ב לחמים בכל אחד משלש סעודות שבת כמו שכתב בספר התיקונים שם עי"ש. אולם מהרח"ו עצמו לא נהג כן אלא לסדר ד' לחמים, וכפי שכתב בנו מהרש"ו בסידור חמדת ישראל שכך מנהג אביו.

ועכ"פ מנהג זה 'לערוך את השולחן' ב"ב או ד' חלות ולבצוע על שתיים מהם – לא הוזכר בדברי חז"ל, ונראה שזוהי הגהה בספר זוהר בתקופה מאוחרת, וכפי שכתבו המפרשים בכמה דוכתי. וע"ע ב'מעשה רב' מהדורה חדשה [ירושלים תשע"א] בס' קכ"ג אות י"ד שליטנו מבין הגר"א ומתלמידי הגר"א בשמו שהשוה את דברי זוהר בב' המקומות לאחד, וכן השווה אותם לתלמוד שלנו לדעת ר' זירא שצריך לבצוע מב' הככרות [וכדלהלן] עי"ש. והרואה יראה שדבריו דחוקים מאוד, גם בהשוואה בין זוהר, וגם בהשוואה לתלמוד, ובפרט לפי מה שנכתוב לקמן בדעת רה"ג והרשב"א עי"ש.

## האם בוצעים כיכר אחד או שתי ככרות

**רוב** הראשונים פסקו כרב כהנא ורב אשי שבוצעים רק ככר אחד; כ"כ הרמב"ם בפ"ז מהלכות ברכות ה"ד: בשבתות ובימים טובים חייב לבצוע על שתי ככרות, נוטל שתיהן בידו ובצוע אחת מהן ע"כ. וכ"פ הראב"ן בברכות סי' קצ"א: וכד בצע אינש על ב' ככרות בשבת משום לחם משנה לינקוט בידו הב' ככרות בעת שיברך ולבצע חדא אחר הברכה ע"כ. וכ"פ הירוקה בהלכות שבת סי' נ"ב: ובצוע על שתי ככרות דאמר רב אשי חזינא לרב כהנא דנקיט תרתי על שם לחם משנה ובצוע חדא ע"כ [וכ"כ בהלכות פסח סי' רפ"ג ובדרשתו לפסח]. וכ"כ המנהיג [עמ' קע"ג במהדורת מוה"ק]: ונקיט תרתי לחמים ובצע חדא, לקטו לחם משנה כתיב וכן הוה עביד רבא בפרק כל כתבי ע"כ. וכ"כ הרא"ה בברכות, שהעתיק את דברי הרי"ף בברכות שהביא רק את דברי ר' אבא ורב אשי שהיה אצל רב כהנא, וכתב: כי כתיב לחם משנה בלקיטה כתיב ובבציעה לא כתיב משנה, הלכך בעי למנקט תרתי דוגמא דלקיטה, ובצע חדא 'ובהא סגי' ע"כ. וכ"ד המאירי בברכות: ויקח בידו השתים ויבצע האחת וזכר ללחם משנה ע"כ. ובשבת כתב: ומ"מ 'אינו חייב' לבצוע את שתיהן אלא לוקח שנים ובצוע על האחד שאין לחם משנה אמור אלא בלקיטה שנאמר לקטו לחם משנה ע"כ. ובפסקי דינים לחכם ממשפחתו של הרא"ה [נדפס ב'קבץ על יד' כ"א עמ' 118] כתב: ויש נוהגים לבצוע שתיהם. 'ומנהגנו לבצוע באחת מהם' ע"כ. וכ"פ השו"ע בסי' רע"ד ס"א: בצוע על שתי ככרות, שאוחז שתיהן בידו ובצוע התחתונה ע"כ.

והנה רש"י פירש בדברי ר' זירא שהיה בצוע פרוסה גדולה לכל הסעודה, ולפירושו

אין קשר בין ר' זירא לר' אבא ורב כהנא, דב' ענינים שונים הם, ולפ"ז ודאי שההלכה כדעת רב אשי ורב כהנא שהם בתראי ועשו מעשה רב, ור' זירא לא פליג עלייהו. אלא שהרשב"א שם הקשה על פירש"י כמה קושיות, וביניהם דא"כ היכי פריך מחזי כרעבתנותא אדרבה היינו עין יפה, דעלה אמרו בעה"ב בצוע עי"ש. אולם הרשב"ץ שם כתב שדברי רש"י מסתייעין ממסכת דרך ארץ רבה ספ"ו דאיתא שם: ולא יאחז פרוסה כביצה בידו, ואם אחז ה"ז רעבתן. וקושיית רבינא והא מתחזי כרעבתנותא מזו הברייתא היא עי"ש. וכדבריו כתב הכס"מ בהלכות ברכות פ"ז ה"ג עי"ש. וא"כ גם רש"י והרשב"ץ דעתם כדעת הראשונים הנ"ל, שלהלכה בוצעים אחד ולא שתיים.

**אולם** הב"י שם הביא את דברי הרשב"א בברכות שפירש בדעת ר' זירא לא כרש"י שבצע פרוסה גדולה לכל הסעודה, אלא שבצע על כל הככרות המונחים לפניו לאכול [וכן הסכימו אלאשבילי שם, והריטב"א והר"ן בשבת] עי"ש. וכתב הב"ח שם שראוי לנהוג כשני הפירושים; לבצוע פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה, וגם לבצוע שתי הככרות של לחם משנה לחתיכות שיאכלו כל המסובין מהם ע"כ. והובא בכה"ח אות ט"ז עי"ש. וכ"ד הגר"א בביאורו לשו"ע שם זו"ל: והעיקר כמ"ש רש"ל ושל"ה לחתוך שניהם כפי' הרשב"א ורה"ג אכולה שירותא, דלפירוש רש"י קשה מאד מאי מחזי כרעבתנותא [כיון דצריך האי פרוסה לסעודתו. דמשק אליעזר]. גם הלשון אכולה שירותא דחוק [אבל לפירוש הרשב"א ניחא אכולה שירותא לבצוע ב' הככרות. ושפיר מחזי כרעבתנותא אף דדי לו בככר אחד. שם]. וע' ב"ח ע"כ. וכן נהג הגר"א למעשה, כמובא במעשה רב אות קכ"ג:

לבצוע על שתי חלות שלמות דהיינו חותך שתיהן ביחד (וכן כל סעודה וכן ביום טוב) כדעת הרשב"א ז"ל, נמצא לכל השבת כולו ששה חלות ומכוון ע"פ הזוהר. ופעם אחד היו מונחים לפניו כמה חלות ובצע את כולן ע"כ. והובא בקצרה במ"ב בסק"ד עי"ש.

**אולם** דברי האחרונים הנ"ל שפסקו לחוש לדעת הרשב"א ולבצוע את ב' הככרות צע"ג מתרי אנפי;

**ואידך**, דאע"פ הרשב"א 'פירש' כן - לא פסק כן' להלכה, ואדרבה הביא בסוף דבריו את דברי ר"ה"ג שכתב אי מברך איניש בשבתא אתרתי ובצע חדא כרב כהנא שפיר דמי. ואי בצע להו לתרוייהו [אוי] אפילו לכולא שירותא כר"ז שפיר דמי ע"כ. וכ"כ ריצ"ג ח"ב עמ' ק"ג בשם רה"ג. וכ"כ או"ז סי' קנ"ג בשם ר"ח. ומבואר דסבירא להו 'למעשה' שאפשר לעשות ככל אחד מהאמוראים הנ"ל ושפיר דמי.

**חדא**, שהם הבינו בדברי הרשב"א שיש ענין לבצוע מב' הככרות 'בכל אופן', בין אם רוצה לאכול בסעודה ובין אם לא רוצה לאכול מהם; בדברי הגר"א - כ"כ להדיא הדמשק אליעזר שהעתקנו לעיל. ובדברי הב"ח - כך מתבאר מדבריו שכתב לחתוך פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה, וגם ב' ככרות, ומבואר שגם לאחר שמספיק לו הפרוסה הגדולה - חותך ב' ככרות. אולם הבנה זו צ"ע, דהא לשון הרשב"א הוא שבוצע על כל הככרות המונחים לפניו 'לאכול'. ויותר מזה מפורש בדברי אלאשבילי [שפירש כדעת הרשב"א], וז"ל והנכון שהיה בוצע על כל הככרות 'שהיה בדעתו לאכול באותו סעודה' דכיון דבעינן לחם משנה היה מרבה בהן לכבוד שבת ע"כ. הרי להדיא שהיה בוצע בשעת המוציא רק את מה שרוצה לאכול כל הסעודה, והענין הוא

**ובפרט** שהמעין ברשב"א יראה שגרס את ר"ז לפני עובדא דרב כהנא, דכשהסביר את ר' זירא כתב: והיינו נמי דאמר רב אשי 'בתר הכין' וכו' [וכ"ה באלאשבילי שם], ולפי גירסא זו נראה שרב אשי בעדותו על רב כהנא בא לאפוקי מרבי זירא, שלא בוצעים אכוליה שירותא אלא רק אחד, וא"כ ודאי שאין לומר שההלכה כדעת ר' זירא לפי גירסת הרשב"א. ולכל היותר אפשר לומר שההלכה היא ככל אחד מהני אמוראי וכפי שמתבאר מדברי רה"ג, אולם לומר שההלכה היא רק כר' זירא [לפירוש הרשב"א] שיש לבצוע בדוקא משני הככרות לא שמענו.

**ב.** כ"ה בכת"י הרשב"א וברשב"ץ, ובריצ"ג דלקמן בשם רה"ג, ובאו"ז דלקמן בשם ר"ח. ובנדפס נשמטה מלה זו.

**ג.** באוה"ג פסחים חלק התשובות עמ' 117 הובאה תשובת רב שרירא גאון [מספר 'מעשה רוקח' סי' נ"ח] שכתב: ולא מיבעיא לבצע תרויהו אלא נקט תרתי ובוצע חדא כי היכא דלא ליתחזי כרעבתנותא עי"ש. וסותר לדברי רה"ג בנו הנ"ל. ומכאן עוד ראייה למה שכתבתי בח"א סי' ע"ז בהערה ב' שאין תשובה זו לרב שרירא גאון עי"ש.

**ד.** ובמסכת שבת כתב הר"ח: והלכתא כר' אבא דאמר חייב אדם לבצוע על ב' ככרות בשבת ואיתא בברכות ר"פ כיצד מברכין ע"כ.

**ה.** וכ"ה בב' כת"י אשכנזים במסכת ברכות. אולם בשאר כתה"י שם וכן בקטעי גניזה שם, וכן בכל כתה"י במסכת שבת, הגירסא כלפינו.

מדנפשיה לחלוק על המהרש"ל והגר"א,  
וכתב שיש ענין דוקא באחד עי"ש.

**ובזוהר** ברע"מ פרשת עקב דף רע"ב ע"א  
איתא: ובשבת צריך לבצוע משני  
ככרות וכו'. וכתב **היפ"ל** בח"ב קונט"א סי'  
רע"ד אות א' שזה כדעת הרשב"א ומהרש"ל  
וסיעתם עי"ש. **אולם** אין זה מוכרח, דהלשון  
'לבצוע משני ככרות' מצאנוהו בדברי  
הפוסקים שכונתם 'לברך' על ב' ככרות, אבל  
ה'בציעה' עצמה יכולה להיות על ככר אחד;  
בספר צד"ל מאמר א' כלל ג' פכ"ו כתב:  
בשבתות וימים טובים חייב 'לבצוע משני  
ככרות' שלמים כיצד נוטל שתייהם בידו  
'ובצוע אחת מהם' עי"ש. הרי שכונתו  
'לבצוע' היינו 'לברך'. וכן בספר דעת זקנים  
מבעלי התוס' בפרשת בשלח [ט"ז, כ"ב] דנו  
האם 'בוצעים' בשני ככרות במנחה בשבת או  
לא עי"ש, וכונתם היא האם 'מברכים' על  
לחם משנה או לא עי"ש. וגם מדברי הרמב"ם  
ועוד ראשונים שהבאנו בתחלת המאמר  
מבואר כן עי"ש. וכן מדברי השו"ע בסי'  
רצ"א ס"ד מבואר כן שכתב שצריך 'לבצוע'  
על ב' ככרות בסעודה שלישית. וכונתו היא  
'לברך', דהא פסק בסי' רע"ד שמברכים על  
ב' ובוצעים אחד. וא"כ אין ראיה מהזוהר  
הנ"ל שצריך 'לחתוך ולבצוע' את ב' הככרות.

**נמצא**, שאם לא מתכנן לאכול מב' הככרות  
- אין שום הו"א שצריך לבצוע  
משניהם לכל הדעות בראשונים בביאור דברי  
הגמ', ודלא כהב"ח והגר"א שהבינו שגם  
בזה יש דעה שצריך לבצוע משניהם. ואם  
מתכנן לאכול מב' הככרות - לדעת ר' זירא  
לפירוש רה"ג והרשב"א וסיעתו יש לבצוע

וגדולה מזו, גירסת כמה כת"י בגמ' וכן כמה  
גאונים וראשונים בדברי רב אשי  
בעדותו על רב כהנא: דבצע חדא דלא לחזי  
**כרעבתנותא** [ודלא כרא"ה והמאירי הנ"ל  
שכתבו ש'אין צריך' לבצוע על ב' ככרות];  
כ"ה בכת"י ביזנטי ובכמה קטעי גניזה  
בברכות, וכ"ה בכת"י ספרדי בשבת. וז"ל  
רע"ג בסידורו וחייב לבצוע על שתי ככרות  
וכו' ואמר רב אשי וכו' דנקיט תרתי דכתיב  
לקטו לחם משנה ובצע חדא, דאי אמרת  
ליבצע תרתי מיחזי כרעבתנותא ע"כ. וכ"ה  
בסתמא בסידור רש"י סי' תצ"א, ובספר  
העתים סוסי' קצ"ב. וכ"ה בתשובה המיוחסת  
לרב שריא גאון באוה"ג פסחים עמ' 117  
עי"ש. וכ"ג הרי"ד בפסקיו לברכות, וכ"כ  
הריא"ז בברכות וז"ל ולא יבצע בשניהם  
שנראה כדרך רעבתנות אלא אוחזו שתייהם  
ובצוע באחת מהם ע"כ. וכן העתיק  
האבודרהם בפשיטות דלא ליתחזי  
כרעבתנותא. וכ"ה בספר 'קושיות' [לאחד  
מראשוני אשכנז] אות רצ"ט: בוצע בשבת על  
שתי ככרות וכו' לפי שנאמר לקטו לחם  
משנה, ובוצע חדא, דאי אמרת דבוצע תרתי  
מיחזי כרעבתנותא ע"כ.

**ובספר המכתם** ג"כ מבואר שיש ענין לבצוע  
על אחת ולא על שתיים אלא דאטי  
עלה מטעם אחר וז"ל נקט תרתי, וזה יותר  
נאה ונאות לזכרון שלוקטין שני העומר.  
ובצע חדא, לזכר שהאחד לבו ביום והשני  
מניח לשבת ומתקיים ולא הבאיש ורמה לא  
היתה בו ע"כ. וכ"ה באר"ח דין שלש  
סעודות אות ז' בשם ר' אשר [מלוניל].<sup>1</sup> וע"ע  
בערוך השולחן סי' רע"ד ס"ג שכתב

1. ויתכן שזוהי טעות באר"ח, דהמעין היטב שם וכן בהמשך יראה שהלשונות שהביא הם ממש לשון המכתם הנ"ל.

קאמר, שאין בזה מיחזי כרעבתנות, אבל אין 'מצוה' לעשות כן; ז"ל ספר המאורות בברכות: ואי בצע בשבתא לכולא שירותיה 'שפיר דמי', ולא מתחזי כרעבתנותא ע"כ. ונראה מלשונו ש'מותר' לעשות כן, ואינו 'מצוה'. וכן מתבאר מלשון הרמב"ם שכתב בפ"ז מברכות ה"ג ואינו בוצע וכו' ולא פרוסה יתר מכביצה מפני שנראה כרעבתן.

ובשבת 'יש לו' לבצוע פרוסה גדולה ע"כ. וכוונת הרמב"ם כשכותב 'יש לו' היינו יש לו 'רשות' ולא יש לו 'חובה' או 'מצוה' [ובמקום אחר הארכתי בזה]. וכן מפורש בריא"ז בברכות וז"ל 'ואם רצה' לבצוע בפרוסה גדולה לכבוד שבת אפילו כנגד כל אכילתו 'בוצע' הואיל ואין דרכו בכך בכך יום אינו נראה כרעבתנות ע"כ. ומפורש שאינו מצוה אלא רשות. ויש להוסיף שהרבה ראשונים השמיטו את הנהגתו של ר' זירא, ומהם רע"ג, רס"ג, רשב"ן, רי"ד, רא"ה, מכתם ועוד, וגם מדבריהם נראה שאין זו 'מצוה' אלא 'רשות', ולכן לא כתבו דין זה.

וגדולה מזו, המאירי בשבת כתב: וראוי לבצוע בציעה גדולה ומהודרת, ומ"מ א"צ לבצוע כשיעור כל אכילתו, ולא עוד אלא שנראה כרעבתנות מעט ע"כ. וכ"ה בספר הזוהר ברע"מ פרשת עקב דף ער"ב ע"א [גבי שבת]: ובגין דלא לאתחזאה כרעבתנותא יכיל למבצע בה לכל חד וחד כביצה עי"ש. וע"ע בכה"ח בסי' רס"ב אות ב' שהביא משעה"כ לרבינו האר"י שיבצע לעצמו כזית ולאשתו כביצה עי"ש, הרי שלא בוצעים פרוסה גדולה לכל הסעודה! ויש לעיין איך למדו בסוגיית הגמ' שמבואר שאין בזה רעבתנותא.

על כל הכרות בשעת הברכה, אולם הם עצמם לא פסקו כן אלא בתור 'רשות', אבל אם רוצה יכול לבצוע רק ככר אחד, וכדעת רב כהנא. ומאידך לדעת רע"ג וסיעתו יש מניעה לבצוע מב' הכרות בשעת הבציעה, משום דמיחזי כרעבתנותא. ולדעת הרמב"ם וסיעתו אין 'חובה' לבצוע מב' הכרות, אלא סגי בככר אחד.

ולפי הנ"ל, נראה ברור שהעיקר הוא לבצוע רק ככר אחד גם כשמתכנן לאכול מב' הכרות בתוך הסעודה, דהא לפי חלק מהראשונים והגירסאות יש גריעותא אם יבצע משניהם בשעת הברכה, ולא מצאנו בראשונים אף דעה 'למעשה' שמצריכה לבצוע משניהם וכנ"ל.

### האם יש מצוה לבצוע פרוסה גדולה

#### שתספיק לכל סעודתו

נחלקו הראשונים בביאור הנהגת ר' זירא דבצע 'אכולה שירותא' [לפירש"י דהיינו פרוסה גדולה], האם זהו 'מצוה' או 'רשות'; רש"י בשבת פירש: ונראה כמחבב סעודת שבת להתחזק ולאכול הרבה ע"כ. ומבואר מדבריו שיש ענין לעשות כן. וכ"ה בר"י מלוניל שם כרש"י. וכ"ה באו"ז סי' קנ"ג מיהו בשבת מנהג כשר לבצוע פרוסה גדולה עי"ש. וכ"נ דעת מהר"ם בתשב"ץ סי' י"ח דהיה חותך חתיכה גדולה שיעור אכילתו עי"ש, ונראה דלמצוה קעביד. וכ"ה בשה"ל סוסי' ס"ח וכשבוצע בוצע בעין יפה דאמרינן ר"ז בצע אכוליה שירותא ע"כ. וכ"פ הטור בסי' רע"ד, וכ"פ השו"ע שם בס"ב: מצוה לבצוע בשבת פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה ע"כ.

**אולם** יש ראשונים שפירשו שר' זירא 'רשות'

ז. והכה"ח בסי' רע"ד אות ט"ו כתב ע"ד השו"ע שיבצע פרוסה גדולה לכל הסעודה: וזה יעשה אחר שחתך



וכ"ה בר"י מלוניל בשבת, במנהיג סי' מ"ד, ברוקח סי' נ"ב, באבודרהם ועוד.

**והמנהג** שהביא הכל בו לבצוע התחתונה - כן העיד בפסקי דינים לחכם **ממשפחת הרא"ה** [הנ"ל]: ויש נוהגין לבצוע התחתונה [וכן מנהג כל אילוי הארצות ע"כ. ומה שכתב הב"י ששמע שכן נכון ע"פ הקבלה - כ"כ התולעת יעקב וז"ל: וקבלתי דהא דקאמר ובצע חדא, שר"ל התחתונה, ופירש רבי טודרוס הלוי ז"ל כענין שנאמר לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי ע"כ. וכ"כ הרדב"ז בספרו מגן דוד אות מ' [ובתשובה ח"ג סי' תקפ"ב]: וראוי לבצוע את התחתונה כי בה צריך לעשות כל המעשים והרמזים ע"ש.

**ועי' בכה"ח** בסי' רס"ב ורע"ד שלפי האר"י צריך לבצוע מהעליונה. ובספר נתיבי עם כתב שאין שום ראייה לנ"ד מדברי האר"י ע"ש. וכבר נחלקו בזה פתה"ד עם מהר"י רקח - עי' בהשמטות לח"ג סי' רע"ד בפתה"ד. ואחרי ראות דברי פתה"ד מה שהשיב למהר"י רקח עדיין נראה שאין ראייה מדברי האר"י לנ"ד, דהאר"י מיירי שבשעת הברכה נוטל משני העליונים ואינו אווז מהתחתונים כלל ובוצע על הימני. אולם כשמחזיק ב' ככרות עליון ותחתון בשעת הברכה לא מיירי.

**ונראה** שהעיקר בזה כמ"ש בספר העתים סוסי קצ"ב וז"ל ואיכא דבצעי אתחתונה ואיכא נמי דבצעי על עליונה, ולא חזינא ביה טעמא בהא מילתא לרבוותא וליכא

**והאר"ח** בדין שלש סעודות אות ד' כתב בשם ר' שמואל ב"ר דוד ביאור בהנהגת ר' זירא דבצע אכולא שירותא, משום דלחם משנה קא דריש 'שתהא הבציעה פי שנים משאר ימות החול' ע"כ. וכן הביא דעה זו בפסקי דינים לחכם ממשפחתו של הרא"ה [בקבץ על יד כ"א עמ' 118] ע"ש. ור' מנוח על הרמב"ם שם הוסיף: וכן מנהג לפרוס פרוסות רבות בעת שבוצע בו בשבת ע"ש.

**וכפי הנראה**, מנהג העולם הוא שלא הותכים בפרוסת המוציא פרוסה גדולה לכל הסעודה, אלא בציעה וחתוכה נאה ומהודרת, ובהמשך הסעודה אוכלים עוד ועוד פרוסות חלה לפי הצורך. ולפי האמור מנהג זה שפיר דמי לדעת רבים מהראשונים וכנ"ל.

#### האם בוצעים מהעליון או מהתחתון

**כתב הב"י** בסוסי' רע"ד: כתב **הכל בו** בסימן כ"ד (ט"ז ע"ד) יש נוהגים לבצוע התחתון ולא העליון ואנו נוהגין לבצוע העליון עכ"ל. וכ"כ **הגמ"י** פ"ח מהלכות חמץ ומצה (על נוסח ההגדה אות ז') שמן הככר העליון בוצע. ואני ראיתי גדולים שבוצעין התחתון ושמעתי שכן נכון לעשות על פי הקבלה ע"כ. וכ"פ בשו"ע בס"א שבוצע התחתונה. והרמ"א הסכים לזה, אולם כתב שביום וכן ביו"ט בוצע מן העליונה ע"פ הקבלה ע"ש.

**ונראה** שרוב בעלי הפשט ס"ל שבוצעים מהעליונה; כ"ה בספר **האורה** ח"א סי' נ"ג: ומברך על העליון המוציא ע"ש.

---

כוית לו וכביצה לאשתו כמו שכתבנו לעיל סימן רס"ב אות ב' יעו"ש. הרי שהרגיש שאין הנהגת האר"י עולה בקנה אחד עם דברי השו"ע, וכתב ליישב שיעשה כהשו"ע לאחר שבצע כהאר"י. אולם דבריו צ"ע, דעיקר הענין של ר' זירא ופסק השו"ע הוא בשעת 'הבציעה', וע"כ דהוזהר והאר"י לית להו דברי ר' זירא למעשה וכנ"ל.

זה, וכפי שכתב הלח"מ שם - עי' בערך השולחן בסי' רע"ד ועוד.

**ובספר תורת שבת** בסק"ב כתב דאין מעבירין על המצות אתי מקרא דושמרתם את המצות, דהיינו שלא יחמיץ את המצוה, ובזה יש לחלק, דדוקא **היכא שהשיהוי הוא זמן ארוך**, דומיא דהבאת מנחות ממקום אחר או אדר שני דמגילה ו', הוא דאמרינן דאף במצוה אחת אין מעבירין, אבל בזמן קצר לא אמרינן אין מעבירין במצוה אחת ע"כ.

**ובספר מגן בעדי** [ירושלים תרס"ד] כתב: ולי נראה דהש"ע משמע ליה דלא אמרו אין מעבירין על המצוות אלא בדבר שגופו מצוה, כגון מצת מצוה שאין לשין ואופין אותה ע"י גוי וחש"ו כמ"ש בריש סימן ת"ס וכו', וברס"י תנ"ה ונוהגין ליטול מים מיוחדים למצה של מצוה. וכ"ה בציצית ותפילין בריש סימן כ"ה שגופן מצוה וקדושה, משא"כ בנידון דידן כי לא על הלחם שם המצוה, כי אם הלחם אשר הוא אוכל מתקיים ע"י סעודת השבת יהיה מה שיהיה העליונה או התחתונה, וכיון דקבלה היא נקבל ופורס על התחתונה עי"ש.

**ובספר תנובת יהודה** [מונקאטש תרנ"ה] כתב: יש עוד מקום לתרץ קושיית הב"ח דאין להקפיד הכא משום אין מעבירין על המצוות, דלא אמרינן אין מעבירין רק משום כעין בזוי מצוה הבאה לידו ולא עשאה, אבל הכא כיון דבשניהם, כלומר בשני הככרות, עושה מצוה כדי לקיים מצות לחם משנה, לא שייך כלל בזוי מצוה ע"כ.

### סיכום

**לדעת** רוב הראשונים בוצעים ככר או חלה אחת מתוך שתי החלות שמברכים

בהאי מילתא כולי האי למיטרה ולפרושי טעמא דהני ודהני ע"כ.

### האם בבציעת התחתון יש לחשוש משום אין מעבירין על המצוות

**ידועים** דברי הב"ח שכתב על דברי הב"י הנ"ל בזה"ל: ואני תמה היאך יהיו עוברין על דין התלמוד (יומא ל"ג ע"א) דאין מעבירין על המצות, דמטעם זה כתב רבינו גבי מצה בסימן תע"ג: וחציה השנייה ישים בין שתי השלמות כדי שיפגע בשלמה תחלה כשיבא לברך ברכת המוציא שממנה יש לו לבצוע, והיינו מטעם שלא יהא עובר על דברי חכמים שאמרו אין מעבירין על המצות. לכן נראה עיקר כדעת הגדולים שלעולם מברכין על העליון, דאין עוברין על דין התלמוד מפני שהוא כך על פי הקבלה עי"ש. אולם להאמור, כבר בראשונים הפשטנים יש שהיו בוצעים על התחתונה, וע"כ שסברו שאין בזה משום אין מעבירין על המצוות, ואכן האחרונים כתבו כמה טעמים לזה;

**התוספת שבת** בסק"ג כתב: ושמעתי מפי החכם מהר"ר משה גינצבורג מפראג שאמר שאין זה תימה לפי מ"ש התוס' ביומא [שם] דכל היכי דליכא אלא מצוה חדא רשאי לעבור על מצוה זו לעשות מצוה אחרת במקום שיש טעם להקדים האחרת, ולא אמרו אין מעבירין אלא היכי שצריך לעשות שתייהם, אז אין מעבירין על מצוה ראשונה דאתיא לידיה. וא"כ ה"ה הכא כיון דיש טעם להקדים התחתונה ע"פ הקבלה - אין זה סותר דין התלמוד כלל עכ"ד. **אולם** כבר האריכו האחרונים ביסוד זה, שבתוס' במגילה ו' ע"ב הקשו על חילוק זה - עי' בברכ"י סי' כ"ה אות ג' ובעוד אחרונים. וכן שבדברי הרמב"ם בפ"ה ממעשה הקרבנות הי"א מבואר לא כחילוק

פרוסות כפי הצורך, ויש למנהג זה סמך בכמה וכמה ראשונים.

**לגבי** בציעה מן העליונה או מהתחתונה - העיקר הוא כדברי ספר העתים שאין בזה קפידא, ומה שיעשה יש לו על מה לסמוך [הן לפי הפשט והן לפי הקבלה].

עליהם, ולחלק מהראשונים אם בוצעים את שתיים יש בזה משום רעבנותא, ולכן העיקר הוא לבצוע חלה אחת.

**מנהג** העולם שלא בוצעים פרוסה גדולה המספיקה 'לכל הסעודה' אלא פרוסה רגילה, ובמשך הסעודה בוצעים עוד ועוד

