

בס"ד

ירחון

# האוצר

מנחם-אב התשפ"ד

גיליון ע"ג

## חברי המערכת

הרב משה בוטון      הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד      הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,  
לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת  
יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

**[HaOtzar5777@gmail.com](mailto:HaOtzar5777@gmail.com)**

# מפתח האוצר

בשער האוצר א

## = אוצר הגנזים =

הלכות רבי יצחק אבן גיאת: הלכות תשעה באב הרב עדיאל ברויאר

ביאור במדרש איכה - מכות החורבן הגאון רבי יעקב קראניץ זצ"ל

תקוות אנוש רימה - דרוש הספד הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל

## = אוצר הזמנים =

דיני זמני תיקון חצות בבין המצרים ובכל השנה הרב מ. ש. עקיבא כהן

צום תשעה באב בימי בית שני הרב אברהם דוד ברנד

אמירת נחם בתשעה באב בערבית ושחרית הרב יוסף חיים שהרבני

בעניין איסור לימוד תורה בת"ב [מאמר תגובה] הרב פנחס אהרונסון

בעניין לימוד מסכת מידות בת"ב [מאמר תגובה] הרב עידוא אלכ

מנהגי עשירי באב הרב אוריאל בנר

# מפתח האוצר

## = אוצר אורח חיים =

השלמות ותיקונים למאמרים על ברכת כהנים בלא תפלת לחש \_\_\_\_\_ סז  
הרב עידוא אלבה

בדין ברכה בכינויים ובלשון בריך רחמנא, ובדין כינויים ושם בלעז לשבועה וקללה ומחיקה ועוד  
דינים \_\_\_\_\_ קג  
הרב יוסף יונה

בגדר שינוי מקום בכרכות \_\_\_\_\_ קכה  
הרב בנימין יצחק הלוי

ברכת ברוך שפטרני \_\_\_\_\_ קלה  
הרב נפתלי צבי מאנטל

בעניין "מתפלל אדם של שבת בערב שבת" והמסתעף \_\_\_\_\_ קלט  
הרב שמואל משולמי

קידוש מבעוד יום \_\_\_\_\_ קמד  
הרב רפאל ברוך טולידאנו

חצוצרות כסף - המצוה בזמן הזה \_\_\_\_\_ קנט  
הרב ישראל אריאל

בעניין סוכה שאינה ראויה לשינה \_\_\_\_\_ רטז  
הרב דוד הופשטר

הערות וקושיות: האם מותר להפעיל מזגן מטפף בבית הכנסת - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ \_\_\_\_\_ רכ

## = אוצר יורה דעה =

בדין סתם נזירות שלושים יום, ובדין מקצת היום ככולו בנזירות \_\_\_\_\_ רכג  
הרב איתמר גרבז

בדין בשר, עוף, דג וחלב מתורבתים \_\_\_\_\_ רלז  
הרב שניאור זלמן רווח

## מפתח האוצר

טבילת כלים - מדין טומאת גוי או כהשלמת הכשר הכלי \_\_\_\_\_ רפא  
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

השתתפות בהלווית גוי \_\_\_\_\_ רצ  
הרב אברהם יחיאל דויטש

מה בין לימוד בנו ללימוד בן חברו \_\_\_\_\_ רצו  
הרב אליעזר הירשוביץ

בעניין הנחת תפילין בברית מילה \_\_\_\_\_ שו  
הרב משה פוליטנסקי

פרטי דינים בהלכות מזוזה \_\_\_\_\_ שיא  
הרב עמנואל מולקנדוב

## = אוצר אבן העזר =

דעות הראשונים לגבי מצוות קידושין \_\_\_\_\_ שכו  
הרב עמיחי כנרת

## = אוצר חושן משפט =

בדין קנין כסף במכירה ובקדושין \_\_\_\_\_ שלב  
הרב יעקב דוד אילן

בעניין מיגו לאפטורי משבועה ובגדר מיגו כבירור וככח הטענה \_\_\_\_\_ שמא  
הרב אריה אידנסון

בדיני גבייה מחברות ביטוח והמסתעף \_\_\_\_\_ שנח  
הרב אפרים כחלון

גניבת מצוה \_\_\_\_\_ שע  
הרב אושרי ורהפטיג

# מפתח האוצר

חיוב בנזק שנגרם לרכב מחפץ שהונח על הכביש ..... שפא  
הרב ברוך פז

בעניין חיוב מעקה במרפסת ..... שצז  
הרב אברהם הרשטיין

## = אוצר הספרים =

ספרי ראשונים אבודים ..... תב  
הרב אהרן אופיר

בעל הנס מכיר בניסו! - על הספר 'ונתנה תקף: מבט תורני על מלחמת יום הכיפורים' ..... תז  
הרב הראל דביר

## = אוצר חקר ועיון =

ביאור שקיעת החמה מראשי דקלים בדברי הגאונים ..... תיב  
הרב מירון יוחאי

זמן הדלקת נר שבת לדעת הגאונים, ושיעור חמה בראשי דקלים ..... תכה  
הרב שמואל פרץ

עשירים במקום אחר - על מילים נרדפות בתנ"ך שיש להם משמעות כפולה ..... תמא  
הרב אפרים טאוב

תנאים ואמוראים כבעלי מלאכה ..... תנב  
הרב איתמר ורהפטיג

הערות וקושיות: בעניין רב שלא שח שיחה בטלה - הרב יקיר יחזקאל הלוי אפלכאום ..... תנח

# מפתח האוצר

הערות הקוראים \_\_\_\_\_ תסג

בדין בשר מתורבת \_\_\_\_\_ תסג

שיטת הרמב"ם בחיוב ספירת העומר בימינו מן התורה \_\_\_\_\_ תסח

זמן צה"כ לשיטת החת"ם סופר ורבותיו \_\_\_\_\_ תסט

## בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוּת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן צ"ג – מִנְחָם-אֵב הַתּשַׁפ"ד, הָאוֹצֵר בְּתוֹכוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְיַד אֹמֶן, ע"י חוֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



"מִשְׁנַכְנֵס אֵב מִמַּעֲטִין בְּשִׂמְחָה" (תַּעֲנִית כו, ב). הִיָּה מִי שְׁדַרְשׁ וְאָמַר: גַּם כִּשְׁמַמַּעֲטִין, עוֹשִׂים זֹאת בְּשִׂמְחָה! וְאֵכֶן, פּוֹמִיָּה דְהַעַם הִיְהוּדִי לֹא פָסִיק מִגִּירְסָא, וְתוֹרַתָּנוּ הִיא שְׂמִיחָתָנוּ. הַלְכוֹת וְעִנְיָנֵי הַחֹרֶבֶן פִּתְחוּ מְדוֹר בְּפָנֵי עֲצָמוּ בְּתוֹרָה, וְהִבִּיאוּ לְפִרְיָהּ שֶׁל לִימוּד וְרִיתְחָא דְאוֹרִייתָא. יַחַד עִם הַהִתְאַבְּלוֹת עַל הַחֹרֶבֶן, אֵנּוּ נוֹשָׂאִים עֵינֵינוּ הַשְּׂמִימָה וּמִבְקָשִׁים מִהֶקֶב"ה לְרֹאוֹת בְּתוֹרָה הַרְבֵּה שְׁנִלְמַדָּה וְנִכְתָּבָה בְּעֵקֶבּוֹת הַחֹרֶבֶן, תּוֹרָה שְׂמִתְבַּטָּאת גַּם בְּמֵאֲמָרִים בְּגִילְיוֹן הַנּוֹכַחִי, וּמִבְטִיחִים שֶׁהִרְבֵּה יוֹתֵר מִזֶּה יִתּוּסַף וְיִתְחַדֵּשׁ בְּבֵית הַמִּדְרָשׁ בְּעֵקֶבּוֹת הַבְּנִיין שְׂכוּלָנוּ מַחֲכִים לוֹ, בְּמַהֲרָה בִּימֵינוּ אִמֵּן!







# אוצר הגנזים

הלכות רבי יצחק אבן גיאת: הלכות תשעה באב ♦ ביאור במדרש  
איכה – מכות החורבן ♦ תקוות אנוש דימה – דרוש הספד



הרב עדיאל ברויאר

## הלכות רבי יצחק אבן גיאת: הלכות תשעה באב

## דברי פתיחה קצרים

ר' יצחק ב"ר יהודה אבן גיאת (להלן: ריצ"ג) חי בדרום ספרד בדור המעבר מתקופת הגאונים לתקופת הראשונים, ונפטר בשנת ד'תתמ"ט (1089). ריצ"ג כתב ספר הלכות מקיף, פיוטים רבים, פירוש לכמה מסכתות שנקרא אלסראג' (=הנר) ותשובות לשאלות, אך רק חלק קטן מיצירתו הענפה הגיע לידינו. החלקים שהשתמרו מספר ההלכות של ריצ"ג נדפסו מתוך כתב יד יחיד תחת השם "מאה שערים" או "שערי שמחה", עם הביאור "יצחק ירנן". להלן מודפסת חטיבת הלכות תשעה באב, מוגהת מחדש מתוך אותו כתב יד (פרס, הספרייה הלאומית, MS Hébr. 310), ובתוספת הערות והפניות למקורות של החיבור ולציטוטים מתוכו. חלק מחטיבה זו עדיין חסר, בגלל דף או יותר שנתלש מכתב היד. מהדורות חדשות של הלכות מגילה ושל הלכות חדש וספירת העומר פרסמתי בעבר, בצירוף דברי מבוא מפורטים יותר.<sup>2</sup>



## המהדורה

ככלל, נצמדתי לנוסח כתב היד על כתיבו וקיצוריו. שיבושים קטנים וודאיים תיקנתי בפנים וציינתי בהערות את נוסח כתב היד. תיקונים ומחיקות שביצע הסופר בעצמו לא סומנו במהדורה. נוספו סימני פיסוק לנוחות הלומדים. משפטים שריצ"ג העתיק מהתלמוד הבבלי (כולל המשנה) מודפסים באות מודגשת. כך ניתן גם להבחין בפירושים ששיבץ ריצ"ג בתוך ציטוטים אלו. שמותיהם של יתר המקורות שנזכרו בחיבור, כגון תוספתא, ירושלמי, מדרשים וגאונים, נצבעו בצבע אפור-בהיר.

() מחיקות של המהדיר

[] תיקונים של המהדיר במקרים של שיבוש בכתב היד

{ השלמה של המהדיר למקום מחוק או חתוך בכתב היד

<> מספר הדף בכתב היד או מספר העמוד בהוצאת מכון חתם-סופר

אות חלילה מסמנת קריאה מסופקת בכתב היד



(א). ראה להלן הערה כא. ושם הובאו ציטוטים מהחלק החסר.

(ב). 'הלכות מגילה לר' יצחק אבן גיאת', ישרון, לט (תשע"ח), עמ' תתקפג-תתקצט; 'הלכות רבי יצחק אבן גיאת: הלכות חדש וספירת העומר', ירחון האוצר, נב (תשפ"א), עמ' ה-יד.

<עמוד כז> ואלין הלכות תשעה באב

**משנכנס אב ממעטין בשמחה. שבת שחל תשעה באב להיות <33ב> בתוכה - אסורין לספר ולכבס<sup>1</sup>, לא שנא לכבס וללבוש ולא שנא לכבס ולהניח עד אחר התענית - אסור<sup>2</sup>. וגיהוץ ככיבוס דמי - כשם שהכבוס אסור כך גיהוץ אסור<sup>3</sup>. ומאי גיהוץ, שמעבירין חומרתא על הבגד כדי לצחצחו<sup>4</sup>. וכלי פשתן אין בהן משום גיהוץ ומותר לגוהצן, אבל ללבושן אסור<sup>5</sup>. וגבי אבילות תניא<sup>6</sup>: כל שלשים יום לגיהוץ. וקיימ' כר' אלעזר בר' שמעון דאמ': לא אסרו אלא כלים חדשים לבנים המגוהצין, אבל לבנים ישנים, אינמי חדשים צבועים, המגוהצין - מותר ללבושן<sup>7</sup>. והוא הדין לתשעה באב, דאידי ואידי אבילות נינהו. הילכך, כלים חדשים לבנים, של פשתן ושל שאר מינין, המגוהצין, ואפי' קודם לכן - אסור ללבושן. אבל חדשים צבועים וישנים לבנים המגוהצין קודם לכן - מותר ללבושן<sup>8</sup>, ודומיא דכלים מכובסין קודם לכן דשרו<sup>9</sup>. אבל גהיצי האידנא אסיר, מדקא מ(ק)דמי גיהוץ לכבוס - מה כבוס אסור לכבס וללבוש, אף גיהוץ נמי כן. ואפילו כלי פשתן שמותר לגוהצן הרי אמרו אסור ללבושן<sup>10</sup>.**

וכי אמרינן דאסור לספר ולכבס ולגהץ בשבת שחל תשעה באב להיות בתוכה, הני מילי ימים שלפני התענית אבל של אחריו מותר, דהלכת' כר' מאיר, דאמ': נוהג אבילות מראש חדש ועד

ג). תענית כו, ב.

ד). שם כט, ב, כרב ששת.

ה). כך מפרש רי"צ"ג את הברייטא בגמרא שם (וראה עוד לקמן בסיכום ההלכה), שלא כמו רוב הראשונים שפירשו שכיוון שגיהוץ שלנו ככיבוס שלהם יש להתיר כיבוס שלנו (ב"י סי' תקנא, ג[א]). ועיין גם בפירוש רבינו אליקים למסכת תענית (חצי גבורים-פליטת סופרים, ז, עמ' מג-מד והע' 79. לציוני המהדיר יש להוסיף גם את ספר המנהיג הל' תשעה באב עמ' רפו, ואף בספר ההשלמה לתענית נקט כך).

ו). כתובות י, ב, ואוצר הגאונים לתענית, תשובות, עמ' 42-3 סי' צה. השווה להלכות רי"צ"ג, הלכות אבל, עמ' רכו.

ז). תענית שם.

ח). מו"ק כג, א.

ט). שם.

י). סיכום ההלכה עד כאן הועתק בספר המנהיג (הל' תשעה באב עמ' רפו).

יא). ביצחק ירנן תמה בנו של המהדיר על ההנחה שכלים מכובסים מותרים. נראה שרי"צ"ג הבין שדברי המשנה והגמרא על תשעה באב נאמרו רק על פעולת הכיבוס והגיהוץ, וכפשוטו לשונם. לפי זה, איסור לבישה נלמד רק מהברייטא במו"ק, שנאמרה לגבי אבל, וכמפורש שם בסוגיה: "אביי נפיק בגרדא דסרבלא... רבא נפיק...". רי"צ"ג הקיש משם לתשעה באב, כמפורש בדבריו, אלא שברייטא זו עסקה בלבישת בגדים מגוהצים ואין בה התייחסות לבגדים שכובסו ולא גוהצו, וממילא לא שמענו איסור בדבר. נמצא שלפי רי"צ"ג יש איסור לכבס ולגהץ ואף ללבוש בגדים מגוהצים, אך מותר ללבוש בגדים שכובסו ללא גיהוץ. בדרך קרובה הלך גם הרמב"ם, אלא שהוא לא קיבל את ההיקש בין פעולת הכיבוס לפעולת הגיהוץ, ולדעתו יש איסור לכבס וללבוש בגדים מגוהצים, אבל מותר לגהץ וללבוש בגדים מכובסים (רמב"ם הל' תעניות פ"ה ה"ו; הל' אבל פ"ה ה"ג; שם פ"ו ה"ד. בביאור הסוגיה על פי הרמב"ם האריך בחדושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם הל' אבל פ"ו ה"ד).

יב). נראה שהמשפט הזה אינו חלק מההוכחה לכך ש"גהיצי האידנא אסיר", אלא יש לקרוא אותו כעומד בפני עצמו. לפי זה, רי"צ"ג התכוון להדגיש שלמרות ההיתר לגהץ כלי פשתן, יש איסור ללבוש אותם. יש לציין שרי"צ"ג כתב פעמיים בסיכום הדברים שכלי פשתן מתגהצים, ונראה מזה שהוא הבין שאין בהם איסור גיהוץ, ולא שאין אפשרות לגהצם.

## הלכות רבי יצחק אבן גיאת: הלכות תשעה באב

התענית, והלכת' כר' שמעון בן גמליאל, דאמ': אינו אסור אלא אותה שבת בלבד. ותריוהו לקולא - כר' מאיר, עד התענית אין לאחר התענית לא, כרבן שמעון בן גמליאל, דאמ': אינו אסור אלא אותה שבת בלבד, אותה שבת הוא דנוהגין אבל מראש חדש לא, הא חל להיות באחד בשבת - מותר לכל השבת, דהוה ליה לאחריו. בשלשה או בחמשה ימים - של פניו אסור, של אחריו מותר. חל להיות בשבת - כל השבת כולה אסורה, ובחמישי מותרין מפני כבוד <עמוד כח> השבת". וכשחל להיות בחמישי - אסור ואפי' לכבוד שבת, משום דאיפשר לו למחר". ובמקום שנהגו להחמיר על עצמן, עושין לפי מנהגן ואין משנין". בירושלמי<sup>92</sup>: כת': והשבתי כל משושה חגה חדשה ושבתי - ברומא" נהגין (הו) [חגה] - פי' שהיו נוהגין אבלות מראש חדש ועד התענית, דהיינו ח' ימים, היינו חגה. ציפוראי נוהגין חדשה - כל החדש. טבריה נוהגין שבתה. דטבריא" נהוגי כרבנן דצפורי.

ונשאל ממר רב האי: הא דתנן שבת שחל להיות ט' באב בתוכה אסורין לספר ולכבס, ואם נזדמנה לאשה טבילת מצוה מנדתה מהו שתכבס בגדיה, ואם נטנפו כליו של אדם מה יעשה. והשיב: לא עדיפא שבת שחל להיות בתוכה מחולו של מועד דמצוה היא ולא גזירה היא. ואי משום רחיצת נדה מטומאתה לא אסירא רחיצה בשבת שחל ט' באב להיות בתוכה. ואי משום כבוס בגדים הא תנן: אלו מכבסי' במועד זבין וזבות נדות ויולדות וכל העולין מטו<sup>93</sup>

יג). כל האמור עד כאן הוא עפ"י תענית כט, ב - ל, א. (ביצחק ירנן דן מדוע לא פסק ריצ"ג כירושלמי להתיר ב' שבתות כשחל בשבת, ע"ש).

יד). ביצחק ירנן העיר שדברי ריצ"ג מהווים ראיה לבית יוסף (סי' תקנ"א) נגד התוספות, שהתירו לספר ולכבס מחצות היום כשחל ט' באב ביום חמישי, ע"ש.

טו). נראה שדבריו אמורים בנוגע להרחבת מנהגי האבלות לימים נוספים, וכדעת ר' מאיר הנ"ל וכירושלמי המובא מיד.

טז). תעניות פ"ד ה"ט, סט ע"ב.

יז). לפנינו בירושלמי: דרומאי (כך גם בכ"י ליידין ובקטע גניזה מזרחי: גנוי הירושלמי עמ' 396). וכן ברמב"ן (תורת האדם, שער האבל, ענין אבלות ישנה, עמ' שלג) ובכתור ופרח (פרק י). אבל בער רטנר (אהבת ציון וירושלים, תענית, עמ' 108) העדיף את הנוסח שבריצ"ג (הוא הכיר את הנוסח הנדפס: ברומי), משום שיוספוס הזכיר עיר בגליל שנשאה שם זה. בכפתור ופרח מפרש דרומאי - יהודה. אבל מהדיר הערוך השלם (ערך דרום, ח"ג עמ' 149-54) האריך לטעון שיש בחז"ל שני "דרום" - א. שם עיר בגליל. ב. הנגב ביהודה. אם דבריו נכונים, מסתבר שלפי שתי הגרסאות הכוונה כאן לעיר בגליל. השווה לדברי שאול ליברמן: "סתם דרום בירושלמי ובמדרשות היא לוד" (ספרי זוטא: תלמודה של קיסרין, עמ' 92).

יח). עפ"י כל עדי הנוסח הנזכרים.

יט). בנוסחי הירושלמי שבידינו וברמב"ן: חזרין דרבנן דטיבריא.

כ). מו"ק יד, א.

כא). בכתב היד חסר כאן דף או יותר. בספר המנהיג הביא בלשון מקוצרת את כל התשובה (הל' תשעה באב עמ' רפו): "וכת' רבי' היי ז"ל שאם נזדמן לאשה טבילתה בזמנה בשבת שחל להיות ט' באב בתוכה ואין לה בגדים להחליף וכן (את) [אם נטנפו כליה] מותרת לרחוץ ולכבס כבחולו שלמועד דלא אסירא רחיצה באותה שבת, ועוד תנן אילו מכבסין במועד הזבין והזבות נידות וי[ו]לדות וכל העולים מטומאה לטהרה הרי אלו מותרין, וכן אם אין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו בחולו שלמועד, וכן אם (נטרפו) [נטנפו] בגדיו ואין לו כדי להחליף". והשווה גם לתשובת ר' קלונימוס שבשבלי הלקט (סדר תענית סי' רסד).

לפחות שתי מובאות מהחלק החסר נמצאות בפירוש ר"י אלמדארי לתענית:

<א34> ביום הכפורים היכי ליעבד, מברך עליה ושת, כיון דאמרי זמן קבלה עילויה ואתסר ליה<sup>32</sup>. ולא היא, דהתם משום דאוספו מחול על קדש הילכך כל מה דאוסף ומקבל כיום הכפורים דמו, וכי היכי דאמ' לענין שבת מובדלת מלאכה<sup>33</sup>, שכן כיון דבדל ממלאכה הוסיף וקבלה לשבת עילויה. והכא נמי, כיון שיש לו להוסיף, משאמר זמן קבלה לתענית דיום הכפורים עליה. אבל גבי תענית דליכא תוספת קבלה עליו אהני לא קבלה עליו<sup>34</sup> לא מהניא, והמקבל עליו לאצטעורי בעלמ' קמיכוין, אבל מכלל התענית צא וחשוב שעדיין לא הגיע זמנה<sup>35</sup>.

ת"ר: כל המצוות הנוהגות באבל נוהגין נמי בט' <עמוד כט> באב - אסור<sup>36</sup> ברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה, אסור לקרות בתורה בנביאים בכתובים, לשנות במשנה<sup>37</sup> ובהלכות ובהגדות, ואפי"ה במקום שאינו רגיל לקרות ולשנות. אבל קורא הוא בקנות ובאיוב

בנוסח המעובד שבכ"י לייפציג (א40=ספר זכרון מצח אהרן עמ' נ-נא) נמצא: "ריב"ג ובמקום שנהגו שלא לאכול בשר מר"ח ועד התענית עושין כפי מנהגן ירוש' ר' מנא כד הוה אכיל כל צרכיו הוה צבע פיסתיה גו קיטמיה פ' כשהיה קם מסעודתו היה מטביל כסותו באפר ואו' זו עיקר סעוד' ט' באב לקיים מה שנ' הכפישני באפר". לא ברור אם הציטוט מהירושלמי ופירושו היו בהלכות ריב"ג. המשפט הראשון נמצא בספר המנהיג בשם רב האיי (הל' תשעה באב עמ' רצא), וסביר שהובא לשם מהלכות ריב"ג. גם הירושלמי, בלי הפירוש, הובא במנהיג (עמ' רצג-רצד), אך הוא מובא בשם מגילת סתרים.

תשובה של רב האיי הובאה בשם ריב"ג בפירוש ר"י אלמדארי (קטע קמברידג' TS NS 329.20. הקטע מסתיים מעט לפני סוף הציטוט, את השאר השלמתי בסוגריים מרובעות על פי הנוסח המעובד שבכ"י לייפציג 339=ספר זכרון מצח אהרן עמ' מט): "ב' יצחק בן גיאת ז"ל כתב נשאל ממר רב האיי שני תבשילין אלו שני מיני קטניות הן או קטנית וירק או שני מינין והשיב רב האיי מילתא פשיטא כגון אורז ועדשים שמבשילין שני מינים אסור ובשר אפילו תבשיל אחד והני מילי בסעודה המפסיק בה ואנו סוברין דכל שני תבשילין אסור בין משני מינין כגון אורז ועדשים אי נמי קטנית וירק ואפילו מין אחד שחלקו לשני תבשילין ואפילו בשלו שני מינין בקדרה אחת אסור דשני תבשילין סתם תנינא והרי בשר שנעשה בשתי קדירות שני תבשילין קרו ליה וקרא כתיב ועשה לי מטעמים ומתרגמי' ועבד לי תבשילין ובתוספת יום טוב תני הכל מודים שאם בשל שני מינין בקדרה [או שפירפר דג על גבי ביצה או שחרך קפלוט תחת הדג שהם שני תבשילין]. הובא בשם ריב"ג גם בספר המנהיג (הל' תשעה באב עמ' רפח-רפט), עיי"ש, וכן הביא הרמב"ן בשמו (תורת האדם, ענין אבלות ישנה, עמ' שלו-שלוז).

כב. עירובין מ, ב. ראשו של הדיון חסר לפנינו, אבל נראה שכאן מסתיימים דברי גאון שהסתמך על הסוגייה בעירובין כדי לטעון שאפשר לקבל על עצמו תוספת עינוי לט' באב, ומכאן ואילך ריב"ג חולק עליו. ראה אוצר הגאונים, תענית, תשובות סי' לד-לו, וספר המנהיג (הל' תשעה באב עמ' רצא) בשם הלכות פסוקות, והשווה הל' ריב"ג סוף הל' הבדלה.

כג. מובדלת מלאכה - נדצ"ל: מי בדלת ממלאכה (על פי עירובין שם).

כד. אהני לא קבלה עליו - לכאורה מיותר, ואולי יש כאן השמטה או שיבוש.

כה. כדעה זו, שאין תוספת לט' באב, כתב גם הרמב"ן (תורת האדם שער האבל, ענין אבלות ישנה, עמ' שמב-שמג). אולם, מדברי ריב"ג בסוף הל' הבדלה משמע שניתן להוסיף על ט' באב.

כו. בחלק מעדי הנוסח של הבבלי: אסור באכילה ובשתייה.

כז. ברוב עדי הנוסח של הבבלי נכתב כאן: במשנה ובתלמוד. יש עדים שמוסיפים בהמשך גם: במדרש.

כח. כשיטת ר' יהודה בברייתא.

ובדברים הרעים שבירמיהו ותינוקות של בית רבן מתבטלין מתלמוד תורה <sup>כ"שנאמ'</sup> פקודי יישרים משמחי לב<sup>א</sup>. ואמ' מר רב האי<sup>ל</sup>: אלו ארבעה דברים [ש]נוהגין בט' באב אין אומ' בהם מקצת היום ככולו, אלא כל היום נוהגין אבלות ובתענית הם יושבין, ובכל זמן שהוא יושב בתענית אסור באלו, וכל העושה אחת מהן יהא בנדוי.

כל חייבי טבילות טובלין כדרך בן בט' באב בין ביום הכפורים<sup>ל</sup>. אין בין ט' באב ליום הכפורים אלא שזה ספקו אסור וזה ספקו מותר<sup>ל</sup>, איתוקמ' בקיבועא דירחא - היכא דמספק לן גבי יום הכפורים קבעא דירחא - אסור ועבדינ' תרי יומי לחומרא, וגבי ט' באב מותר ובחד יומא סגי. הא לכל דבריהם זה וזה שוין, מסייע ליה לר' אלעזר דאמ': אסור לאדם להושיט אצבעו במים בט' באב, כדרך שאסור ביום הכפורים. ואמר מר רב עמרם<sup>ל</sup>: דכן הלכה וכך אנו עושין, ודוקא שלא היו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה ובלא יוצא מבית הכסא, דלא עדיף מיום הכפורים<sup>ל</sup>. ובאידך פרקין איתמ'<sup>ל</sup>: כך היה מנהגו של ר' יהושע <34> ב"ל - ערב ט' באב מביאין לו מטפחת ושורה במים ומניחה תחת מראשותיו, למחר מעבירה על גבי עיניו. והתם<sup>ל</sup>: אמ' רב חסדא: כל שהוא משום אבל, [כגון]<sup>ל</sup> ט' באב ואבל, אסור בין בחמין בין בצונן. כל שהוא משום תענוג, כגון תענית צבור, בחמין אסור בצונן מותר. וסליקא הלכתא<sup>ל</sup> אבל אסור בין

כט. בכה"י: שנמ'.

ל. תהלים יט, ט.

לא. תענית ל, א.

לב. דברי רב האי הובאו באופן מלא יותר בתוך חיבור בערבית-יהודית שדפים ממנו השתמרו בגניזה (תשובת רב האי מובאת שם בעברית). דפים אלו נדפסו ע"י ש"א וורטהיימר (קהלת שלמה עמ' סה-סו ועמ' צא-צב, סי' סט), וכיום הם נמצאים בלונדון, הספרייה הבריטית, OR 10652.4-5 (הנוסח כאן הוגה מחדש): "וששאלתם הא דתנו רב' כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בט' באב, עשו בו מקצת היום ככולו או לא. חס ושלוס, אלא ד' דברים שנוהגין בט' באב כאבל, שהן רחיצה סיכה נעילת הסנדל ותשמי' המטה, אין נוהגין בהן מקצת היום ככולו אלא כל היום, וכתענית הן חשובין - כל זמן שהוא יושב בתענית אסור באלו. ואיך עולה על לב כי במקצת היום נוהגין, אטו כל תענית ציבור דתנן אוכלין ושותין מבעוד יום ואסורין מכל אלו מקצת היום בלבד, או שיש בהן תענית חמורה מט' באב וקא אמרינן אמ' ר' אלעזר אסור לאדם להושיט אצבעו במים בט' באב מותיבי וכולה שמעתא במקום שנהגו (פסחים נד, ב). הולכך יהא בנידוי כל מי שעושה אחת מכל אלו בט' באב כל היום". וראה גם באוצר הגאונים (תענית, תשובות, עמ' 46-7 סי' קי-קיב). וראה עוד את דברי רב האי בנושא זה שהובאו בקהלת שלמה בהמשך הדברים (=אוה"ג שם עמ' 48 סי' קיג), וכן ראה להלן בנוגע לנעילת הסנדל.

לג. שבת קיא, א; ביצה יח, ב; תענית יג, א.

לד. פסחים נד, ב.

לה. תשובת רב עמרם בשלמותה נדפסה בגאוניקה עמ' 345. התשובה מצוטטת גם בשבלי הלקט סי' רעב ובספר האשכול (הל' תשעה באב ח"ב עמ' 181). מתוך הלכות ריצ"ג הובאו הדברים בפירוש ר"י אלמדארי המעובד לתענית (כ"י לייפציג, 440=ספר זכרון מצח אהרן, עמ' נא).

לו. עד כאן מדברי רב עמרם.

לז. יומא עז, א. נראה שתחילת המובאה מעובדת.

לח. תענית יג, א. ייתכן ש"התם" מוסב על "כל חייבי טבילות" שהובא לעיל (הע' לב) ונמצא באותה סוגיה.

לט. כנראה נשמט בגלל מעבר שורה בכתב היד.

מ. תענית יג, ב.



בחמין בין בצונן, ופניו ידיו ורגליו בחמין אסור בצונן מותר, ולסוך אפי' כל שהוא אסור ואם להעביר את הזוהמא מותר. ואמ' מר רב האיי: לא אמירא הלכתא בהדיא בט' באב, ובדין הוא דהויא מילתא כמילתא דאבל, דלא חזינא דאית בניהון הפרש והכי נהיגא מילתא, אלא היכא דאצטריך<sup>מא</sup> טבילה לטהרה וסמכי<sup>מב</sup> רבנן על ההיא דתניא<sup>מג</sup>: כל חייבי טבילות טובלין כדרכן בין בט' באב בין ביום הכפורים<sup>מד</sup>. וסיוע על דבריו מדתניא בהדיא<sup>מה</sup>: כל המצוות הנוהגות באבל נוהגות בט' באב ואסור ברחיצה ובסניכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה וכו'. הרוצה להחמיר<sup>מו</sup> על עצמו ולנהוג כר' יהושע ב"ל נוהג<sup>מז</sup>.

ואמר מר רב האיי<sup>מא</sup>: נעילת הסנדל כל היום אסור, ומנהג דבבל שאין נועלין סנדל כל היום וכשבאין למנחה בבית הכנסת מביאין סנדליהם בידיהם וכשמתפללין תפלת ערבית נועלין ויוצאין, אף אתם עשו כן. <עמוד ל> המהלך בדרך מותר בנעילת הסנדל וכשמגיע לעיר חולץ<sup>מב</sup>. ורוכב כמהלך דמי<sup>מג</sup>.

עוברות ומניקות מתענות ומשלימות בו כדרך שמשלימות ביו' הכפורים ובין השמשות שלו אסור<sup>מד</sup>.

חברים אין שאלת שלום ביניהם בט' באב אבל<sup>מה</sup> משיבין את ההדיוטות בשפה רפה<sup>מו</sup>.

מא. בכה"י: דצטריך.

מב. אולי צ"ל: סמכי. ואולי חסרות מילים לפני "אלא היכא".

מג. לעיל, הע' לב.

מד. נראה שכאן מסתיימים דברי רב האיי.

מה. תענית ל, א.

מו. בכה"י נכפלה מילה זו בשגגה בגלל מעבר שורה.

מז. מן הסוגיות שריצ"ג הביא עולות שתי גישות סותרות – ר' אלעזר וריב"ל השוו את דיני רחיצה של ט' באב ליום הכיפורים, ואילו מסקנת הסוגייה בתענית יג, ב (להבנת ריצ"ג) שבתשעה באב מותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו בצונן. הסוגייה בתענית משקפת את שורת הדין לשיטת ריצ"ג, ואילו מנהגו של ריב"ל הוא בגדר חומרא. זאת, בניגוד לרב עמרם שפסק כשיטה המחמירה. נראה שריצ"ג הבין שאף רב האיי נוטה לקולא, אך עיין בתשובתו שהובאה לעיל (הע' לא). כשיטת ריצ"ג סבר גם ר' יצחק ממולינש (הוזכר בספר המאורות ובפירוש תלמיד הרמב"ן תענית יג, א) ועיין במרדכי (הל' תשעה באב סי' תרלט). גם בקטע גניזה שנזכר לעיל (הע' לא) כתב המחבר שהעיניו בט' באב אינו דומה ליום כיפור אלא לאבל.

מח. דברי רב האיי הובאו גם בשבלי הלקט סי' רעב.

מט. על פי הירושלמי (תעניות פ"א ה"ו, סד ע"ג) או מסכת שמחות (ה, יב). ובדומה לכך בבבלי (תענית יג, א).

נ. על פי קידושין לג, ב (בהקשרים אחרים). עיין בהערות יצחק ירנן על האחרונים שדנו בעניין זה.

נא. פסחים נד, ב.

נב. בכה"י נכפלה מילה זו בשגגה בגלל מעבר שורה.

נג. משפט זה הוא ברייתא שנמצאת בכמה מקורות. הלשון כאן משלבת ביניהם – תחילת המשפט כלשון הברייתא בבבלי (תענית יד, ב) וסופו כלשון הברייתא בירושלמי (תעניות פ"א ה"ח, סד ע"ד), ודומה לו בתוספתא (תעניות, ליברמן, פ"ג הי"ב).

ואין חייבין בכפיית המטה דאין הלכה כר' {י}הודה דמיחייב".

מקום שנהגו לעשות מלאכה בט' באב עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין ובכל מקום תלמ' חכמ' בטלים". מקום שנהגו להדליק נרות בט' באב מדליקין מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין. אמ' מר רב האי: ובמקומנו שנהגו שלא להדליק אין מדליקין".

רבן גמליאל" אומר: כל האוכל ושותה בט' באב כאילו אכל ושתה ביום הכפורים. ר' עקיבה אומר: כל העושה מלאכ' בתשעה באב אינו רואה סימן ברכה לעולם. וחכמ' אומר: כל האוכל ושותה" בתשעה באב <35א> אינו רואה בשמחתה של ירושלם, שנ": שמחו את ירושלם וגילו בה כל אוהביה שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה. כל המתאבל על ירושלם זוכה ורואה בשמחתה, וכל שאינו מתאבל על ירושלם אינו זוכה לראות בשמחתה. וכל האוכל בשר ושותה יין בט' באב עליו הכתו' אומר": ותהי עונם" על עצמותם".

ונשאל ממר רב האי": נהגו באלו המקומות דאע"ג דמימנעין מלמיכל בשרא מריש ירחא דאב עד התענית, וכן טבחי ישראל לא ישחטו כלל עד (צאת) התענית, וביום התענית משש שעות ולמעלה אזלין טבחי ישראל לשוקא וזבנין ישראל בשרא, (ודשאלו) [וקשי לן] הדין מנהגא. השיב: לא ליקשי (להון) [לכון] הדין מנהגא, דהכל יודעין שמניעת שחיטה קודם לתענית משום מאכל, וביום התענית ליכא דקאכיל, ומנהג בבלי" לבתר פלגיה דיומא ביום תשעה באב שחטין טבחין וזבנין.

(נד). על פי מסקנת רבא בתענית ל, ב.

(נה). משנה פסחים ד, ה (הובאה בבבלי תענית ל, ב, ועוד).

(נו). השווה למשנה פסחים ד, ד בנוגע ליום הכיפורים.

(נז). עיין בהלכות הבדלה עמ' כב. בנוגע למנהג בעניין זה ראה גם: מרדכי, הל' תשעה באב, רמז תתצה; ר' ירוחם, תולדות אדם וחוה, נ"ח ח"ב, קסד ע"ג.

(נח). כך בחלק מעדי הנוסח של הבבלי. בדפוסים ובכמה כ"י: רבן שמעון בן גמליאל.

(נט). כך בחלק מעדי הנוסח של הבבלי. בדפוסים ובכמה כ"י: כל העושה מלאכה. בעדי נוסח אחרים: כל שאינו מתאבל על ירושלם.

(ס). ישעיה ס, י.

(סא). יחזקאל לב, כז.

(סב). לפנינו: עונתם. אבל גם בסידור רש"י (סי' תיא) נדפס: עונם.

(סג). תענית ל, ב.

(סד). תשובות הגאונים החדשות סי' צד (השאלה שם מלאה יותר), ועיין שם סי' ע. כנראה מכאן הובאה התשובה בפירוש ר"י אלמדארי לתענית (בנוסח המעובד שבכ"י לייפציג 40ב=ספר זכרון מצח אהרן עמ' נג).

(סה). מילה זו חסרה בתשובות הגאונים החדשות ובפירוש ר"י אלמדארי, והיא לא מתאימה למשפט הבא ששוחטים בט' באב מחצות. אך אולי במשפט הנוכחי תיאר השואלים את המנהג כפי שהם מבינים אותו.

(סו). על פי תשובות הגאונים החדשות.

(סז). על פי תשובות הגאונים החדשות.

(סח). בכה"י נכפל מסיבה שאינה ברורה לי: ליכא דאכיל ומנהג בבלי.

תשעה באב שחל להיות בשבת - מאחרין אותו עד אחר השבת, דאקדומי פורענותא לא מקדמינן<sup>ט</sup>. חל להיות באחד בשבת (ו) מבדילין ומברכין על הנר ואין מבדילין על הכוס, דקיימ' לן: המברך צריך שיטעום, והכא לא איפשר. ולמוצאי אחד בשבת, כשנגמר תעניתו, קודם שיטעום כלום - מבדיל, אבל לא על הנר, ולפי מה שהקדמנו בהלכות הבדלה<sup>א</sup>.

<עמוד לא> ואמר מר רב צמח<sup>ט</sup>: 'באב שחל להיות באחד בשבת - במוצאי שבת אין אומ' ויהי נועם אלא ובא לציון ואתה קדוש וקרא זה אל זה, אבל ואני זאת בריתי אין אומרי' מפני שקראו קינות ואי איפשר לומ', שיש בסופו לא ימושו מפין. ואמר מר רב האי<sup>ט</sup>: בבבל ובכל סביבותיה כשחל ט' באב להיות בא' בשבת אין אומרים ויהי נועם אלא אומר תחתיו איכה<sup>ט</sup> קינות. וכן אמר מר רב עמרם<sup>ט</sup>, ומנהג' לומ' ביום ט' באב ואני זאת בריתי, והיאך לא נאמר ורוב היום<sup>ט</sup> מתעסקין בירמיה ובאיוב ובגלותן<sup>ט</sup>. ועוד אמר<sup>ט</sup>: מנהגנו שקורי' ט' באב בשחרית ובמנחה ואני זאת בריתי, ויש מקומות שאין קורין ואומרים הרי אנו אסורין בדברי תורה, ואנו אומרים<sup>ט</sup> להם כי היפה לאחוז בכל מקום כמנהג(ג)ו<sup>ט</sup>. ואמר מר רב עמרם<sup>ט</sup>: לאחר תפלת ערבית בלילי ט'

סט. לשון ריצ"ג הועתקה בשתיקה בפירוש ר"י אלמדארי (בנוסח המעובד שבכ"י לייפציג 340=ספר זכרון מצח אהרן עמ' נג).

ע. פסחים קה, ב, ועוד.

עא. עמ' כו.

עב. ראה הלכות גדולות, ח"א עמ' 391, בחילופי הנוסח, ואוצר הגאונים, תענית, תשובות סי' קיז עמ' 49. ועיין בדברי רב עמרם שבסוף פיסקה זו. מכאן הובא בספר המנהיג הל' תשעה באב עמ' רצו.

עג. מכאן הובא בספר המנהיג שם.

עד. מילה זו לא נמצאת בספר המנהיג.

עה. בטור (או"ח סי' תקנט) הביא את המשפט הבא בשם רב נסים. נראה לי שהוא הביא את הדברים מכאן, והיה כתוב בטופס שלו רב נסים במקום רב עמרם. ש' אברמסון (רב נסים גאון, עמ' 240 הע' 1) טען שלא ידוע לנו שימוש של ריצ"ג בחיבורים של רב נסים, אבל ייתכן שבינתיים נמצא כזה שימוש (ד' גרינברגר, גנזי קדם, יא, עמ' 33). מכל מקום, אין להתעלם מהאפשרות שהמשפט הבא אינו אלא דברי ריצ"ג עצמו, והאזכור של רב עמרם מכון לציון שהוא כתב כרב צמח ורב האי שאין אומרים ויהי נועם.

עו. במנהיג ובטור: העם.

עז. ביצחק ירנן על ריצ"ג פירש "לענין גלות דהיינו על חורבן הבית", אבל אברמסון פירש: "ובפירושם", כמו "גלי מסכתא" שבבבלי עירובין (ש' אברמסון, רב נסים גאון, עמ' 134 הע' 7), אולם הוא העיר שאולי צריך לתקן עפ"י הנוסח שבספר המנהיג (הל' תשעה באב עמ' רצז): ובקינות. וכן בטור בשם רב נסים.

עח. נראה שהכוונה לרב האי.

עט. משפט זה הובא בפירוש ר"י אלמדארי לתענית (שם) אחרי דברי רב עמרם דלקמן. ושם כתוב: "ואני או".

פ. כך בפירוש ר"י אלמדארי.

פא. סדר רב עמרם גאון, סדר תשעה באב, עמ' קלב-קלג. מכאן הובא בפירוש ר"י אלמדארי לתענית (שם). עיין בדברי רב צמח שהובאו לעיל ובהערה שם. אברמסון התקשה מדוע ריצ"ג חזר והביא מסדר רב עמרם דברים דומים למה שהביא לעיל בשם רב צמח (ש' אברמסון, מחקרים בספרות הגאונים, עמ' 118), אך זה לא המקום היחיד שריצ"ג הביא דברי גאון ושב והביא אותם דברים גם מסדר רב עמרם (ראה מה שהערת בתחילת הלכות מגילה על האזכורים של רב נטרונאי ורב עמרם).

באב שחל להיות במוצאי שבת קורין קינות, וכשמשלימין אומר שליח ובא לציון גואל ואתה קדוש וכוליה סדרא, אבל ואני זאת בריתי אין אומרים בט' באב לא בערבית ולא בשחרית משום דכת' <35> לא ימושו, והם קראו קינות.

ומנהג לאחר תפלת ערבית של<sup>פ</sup> לילי תשעה באב לקרות מגלת קינות<sup>פ</sup> כל הצבור, ושליח צבור פותח להם ראש כל האלפבית<sup>פ</sup> והם קורין ביחד, וכשגומרין שליח צבור אומרין קינות לפי מה שהוא רוצה, ואומ' ובא לציון וכוליה סדרא. ובאגדתא דויקרא<sup>פ</sup>: ר' ור' ישמעאל ברבי<sup>פ</sup> יוסי היו יושבין ועוסקין במגלת תענית<sup>פ</sup>, פעם אחת חל ערב תשעה באב להיות בשבת, שיירו בהא אלפא אחת שלא אמרוה, ואמרוה למחר והוו גומרין אותה, בשרבי<sup>פ</sup> נכנס נקף באצבעו וקרא על עצמו<sup>פ</sup>: רבים מכאובים לרשע וגומ', א"ל ר' ישמעאל: אילו לא היו יושבין ועוסקין בענין היום היינו אומרים<sup>פ</sup>: רוח אפינו משיח יי, עכשיו שאנו עוסקים בענינו של יום על אחת כמה וכמה. מה עשה נתן עליה ספוג יבש וקשר עליה (גבי) [גמי]<sup>פ</sup> מבית שהוא מוכן. למדנו ממנו שלשה דברים - למדנו שספוג יבש מעמיד ואינו מרפא, וקושרין עליה מבית שהוא מוכן, ואין קורין אותה אלא מן המנחה ולמעלה אבל שונין בהן ועוסקין בהן אם לצורך הרבה<sup>פ</sup> כולו<sup>פ</sup>. הרי אתה למד שקורין מגלת<sup>פ</sup> קינות בערב ט' באב מן המנחה ולמעלה<sup>פ</sup>.

פב). בכה"י: שיל.

פג). =מגילת איכה.

פד). הפסוקים בארבעת הפרקים הראשונים במגילת איכה מסודרים לפי אלפבית.

פה). ויקרא רבה פרשת תזריע, פרשה טו פסקה ד (מרגליות, עמ' שכח-של).

פו). בכה"י: ור'.

פז). כך בכתב היד. ברוב עדי הנוסח של ויקרא רבה: קינות, ורק בכ"י ק (קטע גניזה שלדברי מרגליות הוא עד הנוסח העתיק ביותר של החיבור) כתוב: תענית. מדברי ריצ"ג בסוף המובאה נראה שהוא הבין שמגילת תענית היא מגילת קינות. הנוסח שציטט ריצ"ג קרוב לנוסח של כ"י ק בכמה מקרים, אך במקרים אחרים הוא קרוב לרוב עדי הנוסח.

פח). לאחר מילה זו יש בכתב היד רווח בגודל מילה.

פט). תהלים לב, י.

צ). איכה ד, כ.

צא). על פי כל עדי הנוסח של המדרש.

צב). נדצ"ל: הדבר.

צג). אולי צ"ל: כולי'. עד כאן מויקרא רבה.

צד). בכה"י: מגלה.

צה). המדרש הדגיש את העיסוק מן המנחה ולמעלה משום שמגילת איכה היא מכתבי הקודש והמעשה ארע בשבת (השווה ירושלמי שבת פט"ז ה"א, טו ע"ג), אך מלשונו של ריצ"ג נראה שהוא מוצא כאן סמך לקריאת מגילת איכה ממנחה של ערב ט' באב, לאו דווקא של שבת.

ואמר מר רב פלטואי<sup>צו</sup>: ובתשעה באב צריך למימר בה ענינו וסליחות דלא גרע משאר תעניות דעלמ'<sup>צז</sup>. ובכל ימים שחל ט' באב להיות בהן קורין בשחרית כי תוליד בנים ובני בנים<sup>צח</sup>, ואפטור אסף אסיפם<sup>צט</sup>, ובמנחה ויחל משה<sup>ק</sup>. ואם רוצה להפטיר בנביא <עמוד לב> מפטיר שובה ישראל<sup>קא</sup>. ואצלנו כל הצבור קורין שובה ישראל שנים מקרא ואחד תרגום ועומד שליח צבור וקורא פסוק והן קורין אחריו עד אהיה כטל לישראל<sup>קב</sup> וקורין אהיה כטל לישראל ואין מתרגמין, ואחריו סדר קדושא. ואין קורין בט' באב אלא ג' בלבד, וכן במנחה ביום הכפורים מנהגנו לקרוא ג' בתורה ומפטיר בנביא קומי אורי<sup>קג</sup>. ואמר מר רב נטרונאי<sup>קד</sup>: בתשעה באב אין קורין אלא שלשה, והקורא ג' הוא מפטיר בנביא, ומברך לפנייה אחת ואחריה ג' - צדיק בכל הדורות, ורחם על ציון ומגן דוד. ולענין הוצאת ספר תורה אמר מר <36א> רב האי<sup>קה</sup>: מה שאתם נוהגין להוציא ספר תורה בשחרית בלא תיק ושלל לומ' אשרי העם שככה לו, ובמנחה אתם מוציאין בתיק ואומרים אשרי העם, לא תשנו ממנהגותיכם.

ואמר מר רב עמרם<sup>קז</sup>: כשמגיע בט' באב אומר: על ירושלם<sup>קז</sup> עירך ברחמים תשוב ותבנה אותה בנין עולם מהרה בימינו, ואומר: רחם יי אלהינו עלינו על ישראל עמך ועל ירושלם עירך

צו). נוסח מלא יותר מובא בשם רב פלטי בספר המנהגי (הל' תשעה באב עמ' רצו). והשווה סדר רב עמרם גאון, סדר תשעה באב עמ' קלב: "ובשחרית יורד ש"ץ ומתפלל ככל התעניות, ואומר סליחות בחנון ומרבה לסלוח וענו בין גואל לרופא, ויחיד אומרה בשומע תפלה, כמו שאומר בכל תענית. וכך המנהג בשתי ישיבות". דברים דומים מופיעים בשו"ת חמדה גנוזה ס' ג, בתוך קבוצת תשובות המיוחסת לרב נטרונאי או לרב פלטי. ברודי סבור שיש לייחס את הקבוצה כולה לרב נטרונאי (תשובות רב נטרונאי גאון, עמ' 39-0). תשובה זו מיוחסת לרב נטרונאי גם בספר הלכות גדולות על פי כתב יד רומי (עמ' 623) ובמקבילה שלו (תורתן של ראשונים, א, עמ' 42). מלשונם של שני מקורות אלו ברור שהם הכירו את התשובה כפי שהיא בקובץ חמדה גנוזה. התשובה לא נכללה במהדורות ברודי מסיבה לא ידועה.

צז). עד כאן מדברי רב פלטי.

צח). דברים ד, כה.

צט). ירמיהו ח, יג. כמנהג שהעיד עליו אביי (מגילה לא, ב).

ק). שמות לב, יא. נראה שריצ"ג עיבד את לשון סדר רב עמרם גאון (סדר תשעה באב עמ' קלג ס' קא).

קא). הושע יד, ב. וראה ספר המנהגי בשם רב האי (הל' תשעה באב עמ' רצח) וסדור רס"ג עמ' שעא. על עצם שאלת ההפטרה במנחה של תשעה באב ראה גם במקורות המוזכרים בשו"ת יחיה דעת ח"ה ס' מ.

קב). הושע יד, ו.

קג). ישעיהו ס, א. בהלכות יוה"כ (עמ' פז) כתב ריצ"ג שמפטירים ביונה. בהערות יצחק ירנן נדחק כאן וטען שהכוונה פה למנהג נוסף של הפטרת מנחה של ט' באב. אבל נראה יותר שזו עדות למנהג נוסף של הפטרת מנחה של יום הכיפורים, וכעין זה מצאנו בסדור רס"ג (עמ' שעא): "ובמנחה [=של יוה"כ] כמעשה ארץ מצרים והשלישי מפטיר ויהי דבר ה' אל יונה. ויש מוסיפים ומוציאים עוד ספר וקוראים לפני נעילה בראשית ומפטירים קומי אורי ואין לזה עיקר". השווה ספר העיטור ח"ב, מצוות שופר קא ע"ב (מהדורת תשע"ט עמ' רכה).

קד). תשובות רב נטרונאי גאון ס' קעו. ייתכן שריצ"ג העתיק את התשובה מסדר רב עמרם גאון (סדר תשעה באב עמ' קלג).

קה). השווה ספר המנהגי הל' תשעה באב עמ' רצט.

קו). סדר רב עמרם גאון, סדר תשעה באב, עמ' קלב.

קז). כשמגיע בט' באב אומר על ירושלם - לפנינו בסדר רב עמרם: וכשמגיע על ירושלם.

וכו' וחותם ברוך בונה ירושלם<sup>ק</sup>, זו התפלה מתפלל בערבית שחרית ובמנחה. ובירושלם<sup>ק</sup>: מתפלל יחיד בט' באב וצריך להזכיר מעין המאורע, ומהו, רחם יי אלהינו וכו'. איכן<sup>ק</sup> אומר, א"ל: כל דבר שהוא להבא - אומרו בעבודה, וכל דבר שהוא לשעבר - אומרו בהודיה. ואמר מר רב סעדיה<sup>ק</sup>: יש שמוסיפין בבונה ירושלם: רחם יי אלהינו, ומי שאומר כך אינו מפסיד<sup>ק</sup>. ומנהג לאומרה בבונה ירושלם דמעין עבודה<sup>ק</sup> היא, ואמ'<sup>ק</sup>: אם בא לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין עבודה<sup>ק</sup> - אומר. ואמר מר רב האי<sup>ק</sup>: אם שכח שליח צבור רחם יי אלהינו בתשעה באב ולא אמרו, כיון שהיא תוספות ולית ליה שנוי ברכה אם לא נאמר, יצא. ומנהגנו<sup>ק</sup> מימות ראשונים לומר בבונה ירושלם שבתפ' מנחה לבד<sup>ק</sup>, וכיון שהיא במטבע שטבעו חכמ' בתפלות [חזור], כאשר מצינו בירושלם<sup>ק</sup>: אם שכח ולא אמרה חזור ואומרה.

ת"ר: כשחבר הבית האחרון באחרונה רבו פרושין ביש' שלא לאכול בשר ושלא לשנות יין, נטפל להם ר' יהושע ב"ל<sup>ק</sup>, אמ' להם: בני מפני [מה] אין אתם אוכלין בשר ולא שותים יין. א"ל: היאך נאכל בשר - שכבר בטל התמיד, ואיך נשתה יין - שכבר בטלו הנסכין. אמר להם: א"כ לחם לא נאכל - שכבר בטלו מנחות ולחם הפנים, איפשר בפירות, פירות לא נאכל -

קח. ברוך בונה ירושלם - לפנינו בסדר רב עמרם: בא"י מנחם ציון ובונה ירושלם.

קט. ברכות פ"ד ה"ג, ח ע"א; תעניות פ"ב ה"ב, סה ע"ג.

קי. בכה"י: אוכן.

קיא. סידור רס"ג עמ' שיח-שיט.

קיב. עד כאן בסידור רס"ג, ונראה שהמשך מדברי ריצ"ג. השווה אוצר הגאונים, תענית, תשובות סי' קכב, ועיין ל' גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלם, ג, עמ' 307.

קיד. צ"ל: הברכה. ביצחק ירנן הציע לתקן: המאורע. והשווה ספר המנהיג (הל' תשעה באב עמ' רצה): 'ירוש' יחיד המתפלל בט' באב צריך להזכיר מעין המאורע, מה אומ' רחם יי אלהינו וכו', אמ' ר' כל דבר שהוא להבא אומ' בעבודה, וכל דבר שהוא לשעבר אומ' בהודאה. ואין המנהג כן, והטעם לפי שצריך לומר בכל ברכה מעין כל ברכה וברכה אם ירצה כמו שאם היה צריך לרפואה אומרה בברכת חולים, לפרנסה אומ' בברכת השנים, לכן ראוי לאומ' בבונה ירושל' הדומה לאותה ברכה. אב"ן.

קיד. = ואמרינן, בבלי ע"ז ח, א.

קטו. צ"ל: הברכה. גם כאן הציע היצחק ירנן לתקן: המאורע. ראה הערה 104.

קטז. מכאן והלאה נראה שהוא לשון ריצ"ג. השווה אוצר הגאונים תענית, תשובות סי' קכג.

קיו. דעה זו יוחסה לרב סעדיה גאון בספר המנהיג (הל' תשעה באב עמ' רצה) ובאבודרהם (סדר תפלת התעניות). יתכן שהאחרון העתיק מהראשון. אבל לפנינו בסידור רס"ג (עמ' שיח-שיט) אין זכר לדבר זה, ואף בהלכות ריצ"ג נראה שהדברים יצאו מידי של ריצ"ג, ובוודאי לא מדברי רב סעדיה. יתכן אפוא שבטופס הלכות ריצ"ג של בעל המנהיג נשמטו כמה משפטים (אולי מחמת הדומות: ירושלם-ירושלם), והיה כתוב בו: ואמר מר רב סעדיה יש שמוסיפין בבונה ירושלם שבתפ' מנחה לבד.

קיא. לא מצאתי לשון זו בירושלמי. שינוי ממטבע חכמים שמצריך לחזור ולהתפלל מוזכר בירושלמי בנוגע למי ששכח הזכרת או שאלת גשמים (ברכות פ"ה ה"ב, ט ע"ב; תעניות פ"א ה"א, סג ע"ד). לדיון בשיטת ריצ"ג ראה ביצחק ירנן על אתר: הערות מגן האלף בסדר רב עמרם גאון מהדורות פרומקין, ב, עמ' 264; ל' גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלם, ג, עמ' 307.

קיט. לפנינו ברוב המקורות נכתב ר' יהושע סתם או ר' יהושע בן חנניה (בכ"י המבורג: ר' יהושע בן קרח). רק כאן ובראבי"ה (סי' תתפ) הוא ר' יהושע בן לוי, אך הוא חי זמן רב לאחר חורבן הבית.

שכבר בטלו <עמוד לג> בכורים, איפשר במים, מים לא נשתה - שכבר בטל ניסוך המים. שתקו, אמ' להם: בואו ואומ' לכם ענוה<sup>קכ</sup>: שלא להתאבל כל עקר אי איפשר - שכבר נגזרה גזירה, להתאבל יותר מדאי אי איפשר - שאין גזירין גזירה על הצבור אלא א"כ רוב הצבור יכולין לעמוד בה, אלא כך אמ' חכמים: סד אדם את ביתו בסיד ומשייר ממנה דבר מועט [וכמה, אמ' רבא: אמה על אמה. ואמ' רב חסד<sup>ה</sup>: וכנגד הפתח. ו]ושא {אדם כל צר}כי סעודה ומש[ייר] בו דבר מועט, ומאי הויא אמ' {רב} פפא: [קכא ואפי' כסא דהרסנא. עושה אשה כל תכשיטיה ומשיירת דב' מועט, ומאי היא, בת צידעא. אם אשכחך ירושלם תשכח ימיני תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי אם לא אעלה את ירושלם על ראש שמחת<sup>קכב</sup>. מאי ראש שמחתי, זה אפר מקלה בראשן של חתנים, והיכא מנח להו, במקום תפילין, שנ<sup>קכג</sup>: לתת להם פאר תחת אפר. וכל המתאבל על ירושלם זוכה ורואה בשמחתה, שנ<sup>קכד</sup>: שמחו את ירושלם וגילו בה כל אוהביה שישו <ב36> אתה משובש כל המתאבלים עליה<sup>קכה</sup>.

סליקו הלכות ט' באב



קכ). מילה זו לא נמצאת בעדי הנוסח שלפנינו. ביצחק ירנן הציע שהיא נוספה בשגגת מעתיק, אך אפשר שהיא במשמעות של "מענה".

קכא). כך הושלם בגיליון כתב היד ע"י יד אחרת. מסתבר שיש כאן השמטה מחמת הדומות (מועט-מועט), אך לפי זה ריצ"ג לא הזכיר את רב פפא. יתכן אפוא שריצ"ג נסח מחדש את הדברים בלשון הקרובה למקור, כגון: "סד אדם את ביתו בסיד ומשייר ממנה דבר מועט אמה על אמה וכנגד הפתח. עושה אדם כל צרכי סעודה ומשייר בו דבר מועט ואפי' כסא דהרסנא".

קכב). תהלים קלז, ה-ו.

קכג). ישעיה סא, ג.

קכד). ישעיה סו, י. לאחר מילה זו הותיר הסופר רווח בגודל מילה.

קכה). בבא בתרא ס, ב.

הגאון רבי יעקב קראנץ זצ"ל  
המגיד מדובנא, בעל אהל יעקב ועוד

## ביאור במדרש איכה – מכות החורבן\*

היו צָרִיָּה לְרֹאשׁ אֵיכָה שָׁלוּ כִּי ה' הוֹגָה עַל רֹב פְּשָׁעֶיהָ [איכה א, ה]

במדרש (איכה רבתי א, לב): "כי ה' הוגה על רוב פשעיה - יכול על מגן, ת"ל על רוב פשעיה". והנה דברי המדרש סתומים חתומים מבלי מובן כלל<sup>א</sup>.

ואמר המגיד על דרך משל, באחד שנתן לחברו מכת לחי בחינם על לא דבר, והלך חברו ונתן לו בחזרה שתי מכות לחי. וכששאלו לו מדוע נתת לו שתי מכות? השיב: מכה אחת נתתי לו בחזרה מחמת שהוא נתן לי מכה אחת, ומכה אחת נתתי עבור החוצפה הגדולה שהיתה לו שנתן לי מכה בחינם, על לא דבר, ועל דבר זה בלבד ראוי לי ליתן [לן] הכאה אחת.

וזה הוא שאמר המדרש: כי ה' הוגה - במכות ריבית, יכול על מגן, שגם על זה הוגה, כיוון שחטאו, בגדו ומרדו בהקב"ה בחינם על לא דבר, כיוון דהקב"ה אומר (ירמיה ב, ה): "כֹּה אָמַר ה', מִה מִצָּאוּ אֲבוֹתֵיכֶם בִּי עוֹל כִּי רָחֲקוּ מֵעָלַי, וַיֵּלְכוּ אַחֲרֵי הַהֶבֶל וַיִּהְיֶה לָוִי". תלמוד לומר, על רוב פשעיה, שההכאות והעונש היו רק על הפשעים הרבים<sup>ב</sup>.



\* זכינו לפרסם בירחון האוצר (קובץ צא) ביאורים ומשלים חדשים מתורת המגיד מדובנא זצ"ל, שחיבר חיבורים רבים, וזכה להיכנס בתולדות עם ישראל כאחד מגדולי המגידים, אשר דבריו ערבים על שומעיהם עד היום הזה. וכעת זוכים אנו לביאור נוסף מתורתו של המגיד זצ"ל, שהיה ספון ומועתק בחיבורו של הרב יוסף יצחק מיינץ זצ"ל שהיה רב בטאב, נפטר בשנת תקצ"א. שחלקו הראשון חידושים, וחלקו השני ליקוטים ושמועות מרבנים שונים, עותק ממנו בבית הספרים הלאומי. למען השלמת היריעה, הבאנו ביאור נוסף של רבינו כפי שהובא בספריו, וציינו למקומות נוספים בהם התייחס רבינו למדרש זה.

יהיו דברי תורה אלו לעילוי נשמת אמו"ר הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל - עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה], לזכרו ולעילוי נשמתו של הקדוש יוסף דב ויסמן זצ"ל הי"ד, מתלמידי ישיבת כנסת ישראל - חברון, ות.נ.צ. ב.ה. דוד לוי.

מקור כתב היד: the collection of the Library of the Jewish Theological Seminary - University of Jewish Studies, Hungary, The National Library of Israel. "Ktiv" Project, The National Library of Israel

א. א.ה. עמדו בשאלה זו רבים מבעלי הדרוש, ונציין כפי שעולה כעת: חיד"א (חומת אנך א, ג); נחל אשכול (איכה א, ה). תורת משה (איכה ד"ה אמרו חכז"ל). שיר מעון (איכה ד"ה כי ה' הוגה). יד דוד (מהדו"ק ברכות כ, ב). גרש ירחים (גיטין פח, א). של"ה (תענית, תורה אור, נה).

ב. נראה בהסבר דבריו. כי ה' הוגה - במכות רבות, יכול בחינם? (על המכה שנתן לחבירו בחינם), דהיינו על החטאים שחטאו בלי סיבה (מה מצאו אבותיכם...?), עונה הנביא, לא, אלא על רוב פשעיה, העונש הוא רק על הפשעים הרבים ולא על החוצפה הגדולה שעברו עבירות בחינם.



## הייסורים אף הם בהשגחה לטובה

להשלמת היריעה, נביא ביאור נוסף במדרש זה, שביארו רבינו (כתבי המגיד מדובנא ח"ב עמוד 202), וכלשוננו:

מדרש - כי ה' הוֹגֵה עַל רֹב פְּשָׁעֵיהָ. יָכוֹל עַל מִגֵּן. תִּלְמוּד לומר: עַל רֹב פְּשָׁעֵיהָ.

ידוע שהגויים אומרים כי סיבת גלותנו ומרי סבלנו היא משום שהקדוש ברוך הוא הסיר את השגחתו מעלינו והפקיר אותנו להיות מרמס לכול, והם מדמים בנפשם, שכל הרעות והצרות שהם גורמים לנו הן פרי רצונם בלבד ואין מידם מציל. אבל כל דבריהם הבל ושקר. כי חסדי ה' לא תמו ולא כלו רחמיו עמנו. אף הצרות המתרגשות ובאות עלינו הן לטובתנו. אשרינו שאנו סובלים - מפני חטאינו אנו סובלים. לא באו היסורים הקשים אלא למרק את עוונותינו ולשמש סמים לרפואתנו. אף הרע אינו רע אלא למראית עין. כל מה שנגלה לנו בחזקת רע, אינו אלא דרך אל התכלית הטובה. ראה מה שכתוב בירמיהו: והיה כאשר שקדתי עליכם להיטיב אתכם, כן אשקוד עליכם להרע. רצה לומר, גם הרע נובע מתוך מקור הטוב. מן הרצון להיטיב לו. ואגיד לך משל:

אב אחד חלה בנו יחידו, קרא לרופא. אמר הרופא, שהחולה טעון הקזת דם, וציווה על האב לצאת מהבית כדי שיוכל לגשת למלאכתו, שאם לאו, יסרב הבן, ויקרא לאביו בצעקה ובבכיה לרחם עליו ולהוציאו מידי הרופא, עשה האב כך. כיוון שחזר הביתה לאחר המעשה, פרץ הבן בבכי מר ואמר לאביו: למה שלחת אלי את איש הדמים הלזה לחתוך את בשרי ולשפוך את דמי? ומה גדול היה תימהון לבן הבן כשיראה שלא די שאין אביו גוער ברופא, הוא מוציא מטבע מכיסו ומשלם לו חלק הצער והכאב שגרם לו. שוב פרץ הבן בזעקה גדולה ומרה: הגם אתם, אבא, הנך אכזר כמו איש הדמים הלזה? אין זאת כי גם אתה רוצה ברעתי, ולכן שלם תשלם בעד כל המכות אשר הכני האיש הלזה. ענה ואמר לו אביו: טועה אתה בני. לא שכלך הטוב - כי אם כאבך דובר מתוך גרונו. אך אל תשפוט לפי הכאב בשעה זו, כי אם לפי הרפואה שתעלה לך לאחר זמן, ובעדה ראוי הרופא לשכר טוב.

אף הכתוב אומר כך: 'היו צריה לראש, אויביה שלו'. הרי חס ושלום יש כאן עיוות הדין, שצרינו נמצאים נשכרים. על כך בא המשך הכתוב: 'כי ה' הוֹגֵה עַל רֹב פְּשָׁעֵיהָ'. והמדרש אומר: יָכוֹל עַל מִגֵּן. כלומר, שהיסורים הם חס ושלום בלי השגחת הבורא, כפי שהגויים סבורים. תלמוד לומר: 'על רוב פשעיה'. רצה לומר יש כאן השגחה למרק את עוונותינו, ולפי שהגויים ממרקים ומרפאים אותנו הם ראויים לשכר.

[ועל דרך זה כתב רבינו בספרו קול יעקב על חמש מגילות, איכה - קול בוכים, מהדורה חדשה עמוד רעו. לביאורים נוספים שכתב רבינו, ראה באהל יעקב (יריעות האהל בראשית, מהדורה חדשה עמוד מד). אהל יעקב (פרשת דברים, מהדורה חדשה עמוד צה)].



הגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל

מ"מ דקהילת בראדי, בעל חכמת שלמה ועוד

## תקוות אנוש רימה – דרוש הספד<sup>א</sup>

הספד בשעת העמדת המצבה על אמי מורתי הצנועה המיוחסת, מרת גיטל בת הרב המאה"ג מו' יוסף אבד"ק ביאלא זללה"ה, שמתה בשנת תקס"א [ב' דחה"מ פסח] בעודי הייתי רך בשנים בבחרותי.



בפסוק [בראשית לה, כ]: "ויצב יעקב מצבה על קברתה הוא מצבת קברת רחל עד היום". יש לדייק, דמה קמ"ל, דפשיטא שאם לא נטל או הפיל שום אדם את המצבה מהקבר בודאי עומדת על מעמדה עד היום, גם כיון שנכתב עליו שם רחל, פשיטא שהי מצבה זו של רחל עד היום. אך נקדים, דהנה במדרש איתא [ראה ב"ר פב, י]: אין עושין נפשות לצדיקים דמע"ט זכרוניהם. ויש להבין ג"כ, דהרי העמדת המצבה הוא כדי שנדע באיזה מקום נקבר המת שיהיו נוכל לילך להתפלל על קברו בעת הצורך, כמו שכתבו הספרים [ראה (תענית טז, א) שיש תועלת להתפלל על קברי מתים], וא"כ מה מועיל שצדיקים מע"ט זכרונם, נהי שע"י מע"ט שלהם נזכור לעולם שהיו כאן צדיק פלוני, אבל בשביל המע"ט לא נדע עדיין איה איפוא מקום קבורתו שנוכל לילך להתפלל על קבר הצדיקים, שזה תועלת גדול ומדוע לא נעשה מצבה עליו. ואין לומר שכוונת של העמדת מצבה אינו לילך על קברו רק להזכר שמו שהיה בשום פעם בעולם ולא יהיה נשכח זכרו לגמרי, הלא מה נ"מ לא למת ולא לחיים אחריו, אם יהיו יודעים שהיו בעולם או לא.

אך נראה לפרש בהקדם מ"ש ב[שבת קנב, ב] דהני קפולאי דרב נחמן שנחר בן גברא כו' ושאל לו ר"נ והרי כתיב (קהלת יב, ז) "וישוב העפר אל הארץ כשהיה", א"ל הרי כתיב (משלי יד, ל): "ורקב בעצמות קנאה" כל מי שיש בו קנאה בלבו עצמותיו מרקיבים, וכל מי שאין בו קנאה בלבו אין עצמותיו מרקיבים], יע"ש. ולפ"ז יש לפרש מ"ש ב[אבות ה, ד] רבי לויטס איש יבנה אומר מאוד מאוד הוי שפל רוח שתקות אנוש רימה]. ויש לדקדק לפי הבנת המפרשים שהכוונה שאין לאדם במה להתגאות על חבירו שהרי אינו רק רימה ותולעה. ולדעתי לא יתכן כלל, דבשלמא אם חבירו לא היה נעשה רימה, היה שפיר מקום לומר שאין לך להתגאות על חבירך במעלת החכמה או היחוס ודומיהן אשר אין לחבירך, כי יש לך כנגדו חסרון שאתה רימה ושאין

(א). מכתי"ק. מחיבורו עין דמעה – הספדים (הספד לז), תודת האוצר למכון חכמת שלמה ולעומד בראשו, הרה"ג החסיד אברהם שבתי ליפשיץ שליט"א, על מסירת החידו"ת. התודה והברכה להרב צבי בוק שליט"א, על סיועו הרב בכל עת. זכינו לפרסם במסגרת ירחון האוצר (גיליון פ'), הספד נוסף מחיבור זה של רבינו. יישר כח להרב רועי זק ולהרב משה אהרן שליט"א על הארותיהם.

יהיו דברי תורה אלו לעילוי נשמת אמור"ר הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל – עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה], לזכרו ולעילוי נשמתו של הקדוש יוסף דב ויסמן זצ"ל הי"ד, מתלמידי ישיבת כנסת ישראל – חברון, ולעילוי נשמת איש ישר דרך ונעים הליכות ר' משה נחמיה ב"ר יוסף צבי שטרן ז"ל ות.נ.צ.ב.ה. דוד לוי.

כן בחבירך. אבל כיון דהכל נעשין רימה אף חבירו, ובוזה החסרון הם שוין, וא"כ אם יש לאדם מעלה על חבירו, מאיזה טעם לא יתגאה עליו. הן אמת שהקב"ה אסר לנו דבר זה, מ"מ כיון דנראה שהתנא בא לתת טעם שאין לו להתגאות, והטעם אינו.

על כן נראה דכוונתו להורות מה ירויח אם יהיה שפל רוח, וז"ש בש"ס הנ"ל "ורקב עצמות קנאה" דמי שיש בו קנאה בלבו וכו', דידוע דקנאת אדם על חבירו הוא ע"י מדת הגאווה, שאם מתגאה בלבו שהוא עדיף מחבירו או שוה, ואם יש לחבירו שררות וגדולה מה שחנן לו הקב"ה הוא מקנא, שדומה בעיניו שאף הוא צדיק כמוהו ויש לו קנאה, ולכך עצמותיו מרקיבין. אבל מי שהוא שפל רוח ביותר ודומה בעיניו שכל אדם טוב וצדיק ממנו כמ"ש החסיד בעל חובת הלבבות, אז אינו מקנא לשום אדם, כי אומר בלבו חבירו ראוי לדבר זה מצד מעשיו לא אני ואין מקנא, ותו אין עצמותיו מרקיבין. וזהו כוונת התנא מאוד מאוד הוי שפל רוח, ותרויח בזה שאם יהיה כך גאווה וקנאה אז תקות אנוש רמה, אבל ע"י שתהיה שפל רוח אז לא תעשה רימה כלל, כמו רב אחאי בר יאשיה.

אך הנה צריך להבין, דמה ענין זה לזה, דמי שיש בו קנאה עצמותיו מרקיבין, מדוע תלוי בקנאה דוקא ולא בשאר עבירות. ונראה דהנה המקובלים כתבו שצורך המיתה והקבורה מה שהגוף נעשה עפר, הוא כדי שיתעכל וזהמת הנפש אשר יש בכל אדם, וע"י שנעשה עפר, נתעפש אותו וזהמא, ואז יכול לעלות למדרגה גדולה, יע"ש. והנה וזהמת הנפש הוי ממדת קנאה, ע"פ המבואר בש"ס [ראה ברש"י (בראשית ב, כה ג, א, ובשבת קמו, ב) בפסוק "ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבששו והנחש היה" וכו', שהנחש ראה אותן משמשין כדרך איש ואשתו ונתקנא בהם ורצה שימות אדם וישא את חוה, נמצא שהיה לנחש מדת הקנאה שנתקנא באדם. וכן אדה"ר שאכל עץ הדעת מדת הקנאה היתה בו, שאמר לו הנחש (שם ג, ה) "כי יודע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע"], ונתקנא ורצה שגם הוא יהיה כן, לכך אכל, נמצא שזוהמת הנחש הוא הקנאה. ולפ"ז א"ש מאמרם ז"ל כל מי שיש בו קנאה, אז יש בו וזהמת הנחש, לכך עצמותיו מרקיבין כדי שיתעכל אותו הזהמא, אבל מי שאין בו קנאה נמצא שאין בו וזהמת הנחש כלל, זה אינו צריך שירקבו עצמותיו, דאין לו מה להתעכל.

ועפ"ז יש לפרש מאמרם ז"ל ב[שבת נה, ב] אמרו מלאכי השרת להקב"ה מפני מה קנסת מיתה לאדם הראשון וכו', והלא משה ואהרן שלא חטאו ומתו, אמר הקב"ה "מקרה אחד לצדיק ולרשע" (קהלת ט, ב). ויש לדקדק, דמדוע הקשו ממשא ואהרן דוקא ולא מאברהם יצחק יעקב ודומיהן שקיימו כל התורה ומתו, ואם נימא שלהם מצינו קצת חטא בתורה, תקשה דאי כדברים האלו נחשב לחטא וראוי לקנוס עליהן מיתה, הלא גם במשה ואהרן מצינו כה"ג.

אך לפי הנ"ל א"ש, דהנה כבר הבאתי שקנאה וגאווה חדא הוא, וזה תלוי בזה, ומי שאין בו גאווה כלל אין בו קנאה כלל, ומי שיש לו גאווה קצת יהיה מה שיהיה, יש לו קנאה קצת על חברו אשר הוא ג"כ במדרגתו לפי דעתו אשר מחזיק את עצמו. ולפ"ז א"ש, דהרי המיתה הוא כדי שיתעכל וזהמת הנחש, הוא הקנאה, ולפ"ז בשלמא באברהם נהי שהיה עניו גדול עכ"פ אמר [בראשית יח, כז] "ואנכי עפר ואפר", וכמו שאמרו חז"ל [חולין פט, א] גדול מה שנאמר במשה

ממה שנאמר באברהם, דאילו אברהם אמר "ואנכי עפר ואפר", ומשה אמר [שמות טז, ז] "ונחנו מה" כו'. הרי שהחזיק את עצמו עכ"פ לעפר, ועדיין היה בו קצת גאווה, וא"כ בודאי היה בו קצת קנאה ג"כ, והיה בו קצת זוהמת הנחש, לכך היה צריך למיתה, וכן ביצחק ויעקב לא מצינו שיהיו ענוים לגמרי, אבל במשה ואהרן שאמרו "ונחנו מה", שלא השוו עצמם לכלום, ולא היו בהם שום לחלוחית גאווה, וא"כ גם קנאה לא היה בהם, וכמ"ש ליהושע [במדבר יא, כט]: "המקנא אתה לי ומי יתן כל עם ה' נביאים".

וכיון שלא היה בהם זוהמת הנחש כלל, א"כ לא היו צריכין כלל למיתה שיתעכל הזוהמא, ולזה השיב הקב"ה "מקרה אחד לצדיק ולרשע", דהיינו שהקב"ה עשה כן בכיון להגדיל שכר הצדיקים ולטובתן, שאם היה ניכר בעוה"ז בין צדיק לרשע, שרשע או צדיק שיש בו מדת הקנאה ימות, ומי שאין בו קנאה יחיה, לא היה מעלה גדולה כלל לצדיק שאין בו מדת הקנאה, כי אין זה רבותא, והכל היו עושין כן כדי שיחיו לעולם, וא"כ למה היו להם שכר כלל, אבל עכשיו עשה הקב"ה לטובתן שאף הם ימותו, ולא יהיה חילוק בעוה"ז בין צדיק לרשע כלל, ואז יש מקום לאפיקורסים להכחיש לגמרי את שכר ועונש של עוה"ב לומר כמקרה הבהמה כן מקרה האדם, ואין שכר ועונש ניכר בחוש, ואעפ"כ אדם צדיק גמור ומאמין בשכר ועונש ומגיע לו שכר גדול מאוד.

וז"ש "מקרה אחד לצדיק" וכו', דהנה קשה, למה אמר "מקרה אחד לצדיק ולרשע", היפוך הו"ל למימר, דהרי עיקר הגזירה היתה על הרשע, רק כדי שלא יהיה חילוק, צריך גם הצדיק למות, והוי הרשע עיקר והצדיק טפל בזה הגזירה, והו"ל לכתוב העיקר קודם דהיינו 'מקרה אחד לרשע ולצדיק'. ע"כ בודאי הכונה שמה שנגזר מיתה על הצדיק, ג"כ הוי כדי שיהיה לצדיק שכר גדול עי"ז כנ"ל, ע"כ אמר "מקרה אחד לצדיק", היינו בשביל הצדיק, כדי שיהיה לו שכר, ע"כ הוי "מקרה אחד לצדיק ולרשע", והבן כנ"ל.

ועפ"ז יש ליתן טעם נמי על מה שאמרו חז"ל [סוטה ה, א] שת"ח מותר לו להיות גאווה שמיני שבשמינית. ואמר נמי (שם): בשמתא מאן דאית ביה ובשמתא מאן דלית ביה. ולכאורה אינו מובן כלל, דמה תועלת ומה יראת שמים יהיה יוצא אם ת"ח יהיה לו קצת גאווה, והלא בגנות הגאווה הרבו לדבר מאוד מאוד. אך לפי הנ"ל ניחא, דהנה דוד המלך אמר [תהלים נא, ו] "למען תצדק בדברך תזכה בשפטין", ופרשו חז"ל (סנהדרין קו, א) שדוד אמר גלוי וידוע לפניך שהייתי יכול לעמוד בנסיון, רק כדי שלא יהיה עבד מנצח את רבו, לכך עברתי "למען תצדק בדברך" וכו'.

ולפ"ז ה"נ, הן אמת שאף צדיק שאין בו זוהמת הנחש כלל, מת ג"כ, אך בזה נראה כעוול ח"ו בחיקו יתברך, שצדיק כזה ימות ג"כ, והוכרח הקב"ה לתרץ תירוץ שנראה דחוק קצת, מ"ש "מקרה אחד לצדיק ולרשע", וזה נראה כעוול ח"ו, לכך עדיף טפי, הן אמת שהקב"ה אמר לנו, הגאווה אסור עד קצה האחרון לגמרי, ואם יש לו לאדם שמינית שבשמינית הוא חוטא ג"כ, רק אעפ"כ מותר וראוי לאדם להיות לו שמינית שבשמינית, כדי כשימות יצדק הקב"ה במשפטו שהיו צריך למיתה מחמת שהיה בו קצת גאווה, ומותר לאדם לעשות כן לחטוא כן, כדי להצדיק

את הקב"ה כנ"ל, רק מי שאינו ת"ח אם נתיר לו קצת, יהרוס הבנין לגמרי ויהיה לו יותר מדאי, אבל ת"ח היודע לזהר בדבר, ראוי לו לעשות כן.

ולפ"ז נחזור למאמר הפונה קדים. דהנה המצבה, כל זמן שהגוף עם פרצוף פנים קיימים אין צורך לשום מצבה, בזמן הקדמונים שהיו קוברין במערה והכוכין, היו פתוחין, שאם ירד אדם לתוך המערה היה יכול לראות פני כל המתים, וכל זמן שהפרצוף קיים אין צורך למצבה, רק אפשר להכירו בפרצוף פנים שלו, ולידע מקום קבורתו, רק עיקר צורך המצבה היא מחמת שהגוף נעשה עפר, ואחר העפר אין ניכר בין עפר זה לשאר העפר, לכך צריך מצבה להיכר שפה נקבר פלוני. וכל זה בסתם בני אדם, אבל בצדיקים שיש להם מע"ט ואין נעשין רימה כלל, ולעולם פרצוף פנים שלהם קיים, אין צורך למצבה, כי לעולם הם נכרין, כל מי שיבא למקום קבורתו. וזה אמרו במדרש אין עושין נפשות לצדיקים, דמע"ט זכרונם שלא ירקבו כלל, כמו רב אחא בר אושעיה, ואינם צריכין למצבה, כנ"ל.



והנה אבקש נא מחילה גדולה מאת אמי מורתי זללה"ה, על אשר לא העמדתי לה מצבה משך ששה שנים, עד שנה השביעית. ואומר, כי אם ידעתי שאמי מורתי זללה"ה היתה צדקת ביותר, ובודאי לא היה בה מדת הקנאה והגאווה, מ"מ אפשר ששמיני שבשמינית היה בה כי כן החיוב, וכמאמרם ז"ל בשמטת מאן דלית ביה. וא"כ נראה לי דהנה כתבו הספרים הרב בעל העקידה [פרשת בהר שער טט] והאלשיך [דברים טו, ט] כי שנת השמיטה מורה על חיי האדם, דמצינו שכל שביעי קדוש מאוד, שששה ימים חול ובשביעי שבת, וכן נמי שש שנים חול והשביעי שמיטה כו', וכן נמי האדם ראוי לו שיקדש עצמו בשביעי של ימי חייו, היינו בעשור השביעי, וכן בכל שנת השביעי שהוא שמיטה ראוי שיקדש עצמו ולא ירדוף אחר הבלי עוה"ו, יע"ש.

ולפ"ז נראה כמו שבחיים האדם ראוי שיקדש עצמו בשנה השביעי, כן נמי אחר מות האדם, שכל יותר שנוכח הנשמה והגוף נתעכל מזוהמת הנחש, הנשמה זוכה למדרגה גדולה למעלה למעלה בכל פעם. ולפ"ז נראה, נהי שכל הששה שנים אחר מות האדם, אם לא היה בו קנאה רק שמיני שבשמינית, אין צריך הגוף להתעכל מזוהמת הנחש שאין בו רק מעט דמעט, ויכולה הנשמה לעלות למעלה בלי שהגוף יעשה עפר, היינו כל ששה שנים, אבל בשנה השביעית שהיא קדוש ביותר, אז צריכה הנשמה להתקדש עצמה ביותר, ולזכך שלא תהיה בו נשאר קצת זוהמא לגמרי, ואז זוכה למדרגה גדולה מאוד, ואז אף מי שיש בו שמיני שבשמינית בשנה השביעית נעשה גופו עפר, רק מי שאין בו כלל כמו רב אחא בר"א אז לא נעשה עפר לעולם כנ"ל. ולכך כל הששה שנים לא הייתי צריך להעמיד לך מצבה, כי היה גופך ופרצוף פנים שלך קיים, ואינה צריכה למצבה, רק עכשיו בשנה השביעית.



וזה פירוש הכתוב ויצב יעקב מצבה על קברתו. וקשה מדוע העמיד יעקב מצבה, הלא רחל צדקת היתה ובודאי לא היו בה קנאה יותר מהשיעור כנ"ל, וא"כ אין צריכה כלל מצבה, שאין

עושין נפשות לצדיקים דמע"ט זכרוניהם, לכך אמר הוא מצבת קבורת רחל עד היום, כלומר שלזמן קרוב באמת לא היתה צריכה מצבה, רק צורך המצבה הוא כדי שיהיו ניכר עד היום מקום קברה, דבזמן רב אפשר שתהיה עפר, כי היה בה עכ"פ קנאה שמיני שבשמינית, כמ"ש [בראשית ל, א] "ותקנא רחל באחותה", ולכך העמיד מצבה כדי שיהיה עד היום הזה, והבן. ומחה ד' דמעה מעל כל פנים וחרפת עמו יסיר בקרוב, אמן.



# אוצר הזמנים

דיני זמני תיקון חצות בבין המצרים ובכל השנה ♦ צום תשעה באב  
בימי בית שני ♦ אמירת נחם בתשעה באב בערבית ושחרית ♦ בעניין  
איסור לימוד תורה בת"ב ♦ בעניין לימוד מסכת מידות בת"ב ♦  
מנהגי עשירי באב





הרב מ. ש. עקיבא כהן\*

כולל פוניבז'

## דיני זמני תיקון חצות בבין המצרים ובכל השנה\*\*

### ההתאבלות בבין המצרים

כתב המשנ"ב (תקנא, סק"ג): ובכוונת האר"י כתב שיתאבל בימים ההם אחר חצי היום ויבכה כמו חצי שעה.

### תיקון חצות בחול ובימי מועד

ובביה"ל כתב את ענין עשיית התיקון חצות, והביא מהפמ"ג שבערב שבת אחר חצות אין עושין חצות וכ"ש בר"ח אב וכן בערב ט"ב אין עושין חצות אחר חצי היום (והיינו אמירת תיקון חצות ולא אבלות ובכיה בעלמא שבהם עסק במשנ"ב, דלזה לא קרינן בלשון עושין חצות).

### תיקון חצות בער"ח

והביה"ל לא הזכיר שאין עושין חצות בערב ר"ח, ומשמע דזה מותר, ולכא' זה משום שהתירו לומר סליחות בערב ר"ח בתקנת יוכ"ק, ושוב זה מתיר אף באמירת תיקון חצות. וכבר עמד בזה המשנ"ב תיו. ד. וז"ל כתב המג"א דמנהג טוב לומר הסליחות דיוכ"ק קודם תפילת המנחה ובמקום שאומרים דברי כיבושין יאמרו ג"כ קודם תפילת המנחה (וכדיאר המג"א דמן המנחה ולמעלה חל ר"ח) ובזמנינו המנהג לומר הסליחות אחר תפילת המנחה. ובאמת היה מקום לחלק בין אמירת יוכ"ק, שהוא משום כפרת הר"ח ומישך שייך לר"ח, לבין אמירת תיקון חצות, אך מ"מ לא ס"ל לביה"ל לחלק בזה.

אמנם כבר נהגו שלא לומר את התיקון חצות בערב ר"ח, ואומרים אז רק את היוכ"ק של ערב ר"ח אב. ולכא' זה משום שפירשו בביה"ל דנקט ערב שבת וה"ה ערב ר"ח דדינם שוה, ופשיטא להו דתקנת יוכ"ק ששייכת לר"ח לא מתרת שאר עניני סליחות. ומה שאת הדין של ערב ט"ב כתב הביה"ל להדיא, זה משום שזה לא נלמד מהדין של ערב שבת, כיון שערב ט"ב נועד להיות בדאבון נפש (משנ"ב תקנב. כג.), וצריך להשמיע את זה בנפרד שאף ערב מועד דקרא עלי מועד נאסר באמירת תיקון חצות.

\* לע"נ מו"ח הגה"צ ר' שבתי יעקב בן הג"ר אליעזר קוגל זצוק"ל גלב"ע ט"ז תמוז תשפ"ד.

\*\* הערת המערכת: ע"ע בנושא תיקון חצות בימי בין המיצרים בגיליון יז.

### תיקון חצות קודם חצות

ובלשון הביה"ל צ"ע, דכתב שבערב שבת אחר חצות אין עושין חצות. דלכאור' זה פשיטא שמיידי אחר חצות, דבזה עסקינן במשנ"ב שכתב להתאבל אחר חצי היום וכן כל תיקון חצות הוא רק בחצות. וכן גבי ערב ט"ב הדגיש הביה"ל דאין עושין חצות אחר חצי היום, ואינו מובן מה ענין ההדגשה שכתב אחר חצי היום.



### אפשרות לתיקון חצות בערב שבת

אמנם מבואר במשנ"ב א. ט. לענין חצות לילה דהעת להתאונן על החורבן נכון יותר שיהיה קודם חצות מעט ומחצות ואילך יעסוק בתורה. ונמצא דזמן תיקון חצות הוא קודם חצות בזמן הסמוך לחצות. ולכאור' לפ"ז גם כאן, כשכתב המשנ"ב דאחר חצי היום יתאבל ויבכה, היינו לכתחילה קודם חצות בזמן הסמוך לחצות, דגם לזה קרינן אחר חצי היום דזה בסוף חצי היום. וזה שהדגיש הביה"ל דכל מה שלא אומרים תיקון חצות בערב שבת ובערב ט"ב זה דוקא אם הוא אומרו לאחר חצות, אך אם הוא אומרו בזמן הלכתחילה, שהוא קודם חצות, ודאי אפשר לאומרו אף בערב שבת וערב ט"ב.

ונמצא לפ"ז דודאי שענין האבלות והבכיה והתיקון חצות נוהג גם בערב שבת וערב ט"ב, אלא שאז מעכב לעשותם בזמן הלכתחילה שהוא קודם חצות, ואין לעשותם לאחר חצות. אמנם כבר נהגו שכלל לא לעשותם בערב שבת ובערב ר"ח, ויעומשנ"ת בזה לקמן ע"פ שיטת הזהר"ק.



### חישוב זמן חצות

עוד כתב המשנ"ב א. ט. דזמן חצות לילה הוא תמיד באמצעות הלילה ממש בכל מקום, ואפילו בלילות הארוכות או הקצרות והיא י"ב שעות אחר חצי היום. וכתב בשעה"צ דזהו דלא כהמג"א (שהובא בבאה"ט) דפסק כהזהר"ק דלעולם חשבינן הלילה לי"ב שעות הן בקיץ והן בחורף. וביאור ב' השיטות הנ"ל מבואר במג"א רלג. ד, דלשיטה א' אזלינן בתר שעות זמניות ותמיד מחלקים את כל היום בנפרד לי"ב חלקים שוין ואת כל הלילה בנפרד לי"ב חלקים שוין, וכל חלק נקרא שעה זמנית, ובשעות אלו משערין את חצות הלילה ואין אורך השעות שוה ביום ובלילה בחורף ובקיץ. ולשיטה ב' אין כלל ענין של שעות זמניות, ולעולם נותנים ללילה שהיא תחילת היממה י"ב שעות של שישים דקות, ומיד אחריהם מתחילות י"ב השעות של היום, והיינו דבחורף כלות הי"ב שעות של לילה קודם עלוה"ש, ומשם ואילך מתחיל היום. והחצות לילה אינו באמצע הלילה ממש אלא לאחר ו' שעות של שישים דקות, דזה מעט קודם חצות הלילה. וכן חצות היום אינו באמצע היום ממש, אלא לאחר י"ח שעות מתחילת הלילה דזה מעט קודם אמצע היום. ובקיץ כלות הי"ב שעות של לילה רק לאחר עלוה"ש ומשם ואילך מתחיל היום, והחצות לילה אינו באמצע הלילה ממש אלא לאחר ו' שעות של שישים דקות,

דזה מעט אחר אמצע הלילה, וכן חצות היום אינו באמצע היום ממש אלא לאחר י"ח שעות מתחילת הלילה, דזה מעט אחר אמצע היום.



### חילוק בחישוב השעות בין תיקון חצות לשאר דינים

וביאר המג"א שם דאף שלענין המנחה ודאי אזלינן כפי השעות הזמניות הנראות לעינינו בכל מקום ומקום, וכשיטה א' הנ"ל, דהרי בעינן ינטו צללי ערב דזה ודאי רק ממש באמצע היום, וכן לענין השבתות והמועדים נקטינן כן כיון שהם ניתנו לנו כפי הזמן שלנו, מ"מ לענין חצות, שצריך לכיון את העת שהוא עת רצון לפני ה' שאצלו לילה כיום יאיר, אזלינן כשיטה ב' ונותנים י"ב שעות של שישים דקות גם ללילה וגם ליום. דכמו שמצינו שברגע אחד יש בא"י לילה ובחו"ל יום, כך גם שייך שבאותו רגע יהיה לילה בארץ ויום בשמים, ולתיקון חצות בעינן כפי הזמנים בשמים.

ומ"מ אף למג"א דנים בזמני השמים כלפי כל מקום ומקום, דלא שמענו לומר דכיון שצריך לילך בתר זמנו של ה', שוב מסתבר שהזמנים אצלו הם רק לפי תחילת היממה שבא"י, ויצטרכו גם בחו"ל לומר תיקון חצות לאחר ו' שעות מתחילת הלילה של א"י, אלא ודאי שזמני השמים הם לפי כל מקום ומקום.

אמנם המשנ"ב פסק דלא כהמג"א, וס"ל דלעולם זמן התיקון חצות הוא ממש באמצע הלילה. ולפ"ז אף מש"כ האר"י להתאבל ולבכות בימים אלו בחצות היום, זה תלוי במחלוקת הנ"ל, דלמשנ"ב זה ממש בחצי היום, ולמג"א ע"פ הוזה"ק זה מעט אח"כ, כיון שבימי הקיץ הלילה מתארך ב"ב שעותיו אל תוך היום.



### בימים אלו חישוב החצות רק כהוזה"ק

ובזה יל"פ את לשון האריז"ל שכתב שיתאבל בימים ההם אחר חצי היום, דכוונתו בדוקא אחר חצי היום, והיינו מעט אח"כ ולא ממש בחצות, ומשום שאזל בשיטת הקבלה ע"פ הוזה"ק שהזמן בקיץ הוא מעט אחר אמצע היום.

ולכאור' משמע מסתימת לשון המשנ"ב, דבתיקון חצות זה, שהוא באמצע היום, מודה המשנ"ב שהזמן הוא כשיטת הקבלה לאחר חצי היום ולא ממש בחצי היום. ומשום שכל המקור לענין זה הוא מהאריז"ל, וא"כ אין לפסוק בזה בחישוב השעות דלא כהאריז"ל. ומה שנתבאר לעיל שלכתחילה יש לומר את התיקון חצות בימים אלו בזמן שקודם חצות סמוך לחצות, יתפרש להמבואר כאן, לזמן שלפני החצות שע"פ הוזה"ק, ולא לזמן שלפני חצי היום ממש.



### בערב שבת אין אפשרות לאמירת התיקון

ומעתה יתבאר נפלא אמאי נסתם בביה"ל דאין עושין חצות בערב שבת ובערב ט"ב לאחר חצי היום, ולא ביאר הביה"ל דשפיר אפשר לקיים את התיקון חצות קודם חצות בזמן הסמוך לחצות (וכדוהובא לעיל להעיר). דהרי במנהג זה קימ"ל שהזמן הוא רק לאחר חצי היום, ולענין זמן דיני מנחה ושבת קימ"ל שחצות הוא ממש בחצי היום, וא"כ בערב שבת לא שייך לקיים כלל את אותו המנהג. ולפ"ז מה שהדגיש שם הביה"ל שאין עושין אז חצות אחר חצי היום, וכוונתו, דרק מפני שמוכרחים לעשותו אחר חצי היום, וא"א לעשותו לפני חצי היום, אין לעשותו כלל.



### תיקון חצות ברוב עם

עוד מבואר במשנ"ב סימן א' דחבורה שנתחברו יחד לומר תיקון חצות בציבור אין למונעם (משום יוהרא, וכדן בזה השע"ת שם) ואדרבה ברוב עם הדרת מלך, והיינו דגם בדבר שאינו חיוב כלל יש את הענין של ברוב עם.



### תיקון חצות בביכ"נ

עוד כתב המשנ"ב שם, וטוב יותר שיאמרו את התיקון בביכ"נ משיאמרוהו בחדר הסמוך לו דביהכ"נ קדיש טפי, וגם שיהיו מעשרה ראשונים (ומבואר דהמקדים לבוא מעשרה ראשונים, אך התחיל להתפלל או להניח תפילין בחדר הסמוך, ונכנס לביכ"נ רק לאחר שהיו שם עשרה, אין לו את מעלת העשרה ראשונים).



### אמירת התיקון זמן רב אחר חצות

ומבואר שאמרוהו סמוך לשחרית ולא סמוך לחצות. וכבר כתב שם השע"ת דמי שלא אמר את התיקון בחצות יש לאומרו עד עלוה"ש, ובדיעבד יש מציאות לתיקון אף כשאומרו בין עלוה"ש לנה"ח.

ונפק"מ בזה אף לימים אלו במאי דשכיח שזמן חצות היום אינו פנוי לאמירת תיקון חצות, דמ"מ אפשר לאומרו עד שקיעה"ח ואפילו עד צאה"כ.



### אם בימים אלו יש תיקון חצות לילה

עוד כתב שם המשנ"ב שהאחרונים קבלו משכבי עד קומי היינו שבועות שאומרים שכבי עד ט"ב שאומרים קומי אי"צ לקום בחצות לילה, ויש אומרים מט"ו באב עד ט"ו באייר יקום, והנהוגים ע"פ קבלה סוברים שצריך לקום תמיד.



### האומר תיקון בלילה אי"צ לאומרו ביום

ולכאור' בזה יתבאר מה שהביא המשנ"ב כאן מהאר"י רק להתאבל ולבכות אחר חצי היום, בלא להזכיר כלל את ענין התיקון חצות, ורק בביה"ל הוא הביא מהפוסקים שיש לומר בחצי היום את התיקון חצות. דיתכן לבאר דלהאר"י נוהגים ע"פ הקבלה לקום בימים אלו בחצות לילה, וא"כ כבר אמרו את התיקון חצות בלילה, ואין להטריח (או אין ענין) לאומרו שוב ביום. אך הפוסקים נהגו כהאחרונים שסבירא להו שבימים אלו אי"צ לקום בחצות לילה, וא"כ ודאי יש מקום לומר בזמן שמתאבל ובוכה לאחר חצי היום את התיקון חצות, כיון שעדיין לא אמרוהו באותו יום.



### נוסח אני מאמין

ובשע"ת שם הביא דכתב הברכי יוסף בשם החסד לאברהם דאחרי שהשלים תיקון חצות יאמר אני מאמין באמונה שלימה בנחמת ציון, אלקינו ברחמינו ינחמינו ויחדש עלינו מלכותו מהרה, אמנם בנוסח דידן לא נהגו לאומרו.



הרב אברהם דוד ברנד  
כולל משמרת איתמר, אופקים

## צום תשעה באב בימי בית שני\*

בספר זכריה (ח, יט): "כה אמר ה' צבקות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמעדים טובים והאמת והשלום אהבו".  
הרי ד' תעניות שגזרו הנביאים על ישראל: צום הרביעי, הוא י"ז בתמוז. צום החמישי, הוא ט' באב. צום השביעי הוא צום גדליה, וצום העשירי הוא צום י' בטבת\*.  
אמנם, יש לעיין כיצד נהגו ישראל בימי בית שני. שהלא עיקר הצומות נגזרו על חורבן הבית<sup>2</sup>, וא"כ כאשר בית שני עמד על תילו, האם בטל הצום וחזר וחודש לאחר חורבן הבית, או שמא עדיין נהגו בו, לזכר חורבן בית ראשון.



### א.

#### שאלת זכריה אל הכהנים

והנה, לכאורה שאלה זו היא פרשה ערוכה בספר זכריה. דהכי איתא התם (זכריה פרק ז):  
"וישלח בית אל שראצר ורגם מלך ואנשיו לחלות את פני ה'. לאמר אל הכהנים אשר לבית ה' צבקות ואל הנביאים לאמור האבכה בחודש החמשי הנזר כאשר עשיתי זה כמה שנים".  
הרי שאלו בני ישראל שבבבל האם גם כעת, כאשר כבר החלה שיבת ציון, עליהם לצום ביום ט' באב לזכר חורבן הבית.  
וממשיך שם: "ויהי דבר ה' צבקות אלי לאמר. אמר אל כל עם הארץ ואל הכהנים לאמר כי צמתם וספוד בחמישי ובשביעי וזה שבעים שנה הצום צמתני אני. וכי תאכלו וכי תשתו הלא אתם האכלים ואתם השתים".  
ופירש"י שם: "הצם צמתוני אני... תמיהא שמא לכבודי צמתם שתהיו צריכים לצום גם עתה... ואם לא תצומו מה לי גם בזו הלא אתם להנאתכם הוא המאכל והמשתה".  
הרי שתשובת הקב"ה הייתה שאי"צ לצום. וכ"כ הרד"ק: "אין אתם צריכים לצום כי בנה נבנה הבית ועלו מן הגולה ותשבו בארץ כל הימים".  
הרי מפשטות העניין משמע שמיום שנבנה ביהמ"ק השני לא נהגו לצום בט"ב.

\* הערת המערכת: ע"ע מאמרים בנושא בגיליון יח, מג, פה ופה.

(א). תוספתא סוטה פ"ו ה"ז. ספרי דברים פר' ואתחנן פסקא לא.

(ב). ואף שהמשנה בתענית פ"ד מ"ו הביאה עוד דברים שאירעו את אבותינו בימים אלו, מ"מ ביאר המאירי (תענית כו, א) שהגזירה היא מחמת החורבן, אך ראוי להוסיף התעוררות מחמת הדברים האחרים.

## ב.

### ביאור סוגיית הגמ' בראש השנה

איתא במתני' ראש השנה (יח, א): "על ששה חדשים השלוחין יוצאין על ניסן מפני הפסח ועל אב מפני התענית וגו'". והקשו בגמ': "וליקון נמי אתמוז וטבת דאמר רב חנא בר ביזנא אמר ר"ש חסידא מאי דכתיב כה אמר ה' צבקות צום הרביעי וכו' קרי להו צום וקרי להו ששון ושמחה בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה אין שלום צום".

וביאר רש"י (ד"ה דאמר): "דכולהו ימי תענית נינהו בזמן הזה שאין בהמ"ק קיים ומתניתין בזמן הזה קא מיירי מדקתני כשהמקדש קיים".

אלא דלפי"ז צ"ב מהו העניין שאמרה הגמ' שאם יש שלום יהיו לששון ולשמחה ואם אין שלום יהיו לצום. והלא הכל תלוי בשאלה אי איכא ביהמ"ק או לאו.

ובאמת בפירוש רבינו חננאל כתב: "בזמן שיש שלום כלומר כל זמן שבית המקדש קיים יהיה לששון ולשמחה". אמנם, רש"י בהדיא לא פי' כן. שכתב (בד"ה שיש שלום): "שאין יד הגויים תקיפה על ישראל".

ויש ליישב על פי דברי הריטב"א שם, שביאר שגם כאשר נעקרו הצומות ע"י בניין בית שני, מ"מ לא נעקרו לגמרי, משום שהיו יודעין שסוף בית זה להיחרב. ולפיכך קבעו שכאשר לא יהיה שלום בארץ, אף כאשר יש ביהמ"ק, חוזרים אותם ימים להיות ימי צום.

ואלו הם דבריו: "משמע שלא נתבטלו לגמרי ולא נעקרה לגמרי גזירה ראשונה, ואע"פ שהיה ראוי שתעקרו כיון שעל בית ראשון נגזרה והרי נבנה, והטעם לפי שיודעים היו שסוף בית שני זה ליחרב, ושיהא גלות זה שאנו בו, ובנין בית שני לא חשיב להו כולי האי דלהוי נגדר הפרץ הראשון, ולפיכך לא עקרו גזירתן לגמרי".

וכעין זה מצינו שביאר במצודת דוד על הנביא (זכריה שם). שכן ביאר את שאלת אנשי בבל: "האם אהיה מופרש ביום ההוא מאכילה ושתיה ומתענוג כאשר עשיתי זה הרבה שנים מזמן החורבן וכאומר הואיל ונבנה המקדש אם יש מקום להתאבל עוד כי בנין המקדש ההוא היה קטן בעיניהם על כי היו עדיין משועבדים לפרס".

ואת תשובת הקב"ה ביאר: "מה זה השאלה על התענית מה לי בזה אם יתענו או יאכלו". ויש לפרש בדבריו, דס"ל שלאחר שהשיב הקב"ה שמותר להם להתענות, החליטו לתקן את התקנה הנ"ל, שלא יבטלו לחלוטין את הצומות, אלא יעשום על תנאי אם יש שלום בארץ או לאו.

מעתה נחזור לסוגיית הגמ'. שהקשתה הגמ', אם אכן אותם צומות לא בטלו, אם כן מדוע השלוחים אינם יוצאים עליהם. ותירצה הגמ': "אמר רב פפא הכי קאמר בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה יש שמד צום אין שמד ואין שלום רצו מתענין רצו אין מתענין".

והיינו דאיכא בזה ג' חילוקים: הא', במצב שבו יש שלום ואין שמד, הרי ימי הצומות נהפכים לימים טובים וממילא אסור להתענות בהם. הב', במצב שבו אין שלום ואין שמד. במצב כזה הצומות אינם בגדר חובה, אך גם אינם נהפכים לימים טובים, ולפיכך מי שרוצה להתענות רשאי

ומי שרוצה שלא להתענות ג"כ רשאי. הג', מצב שבו אין שלום ויש שמד. אז מחויבים כולם להתענות.

ובזה תירץ רב פפא הקושיא על המשנה אמאי לא יצאו השלוחים גם על הצומות של תמוז וטבת. שבאותם הימים היה שלום ולא היה שמד, ולפיכך צומות אלו לא היו חובה (עין רש"י ד"ה רצו).

והקשתה הגמ': "אי הכי ט"ב נמי אמר רב פפא שאני ט' באב הואיל והוכפלו בו צרות". והיינו, שמעיקר התקנה של ט' באב, היה דינו להיות ככל הצומות, שלאחר בניין ביהמ"ק השני בטל אך לא לגמרי, ותלוי אי יש שלום ושמד. אך מכיוון שנכפלו בו צרות אחרות, תיקנוהו לחובה.

ומכל דברי הגמ' משמע בפשטות שכאשר קיים ביהמ"ק מעיקר הדין אין נוהגים ימי הצומות. והכי מוכח גם מהמשך סוגיית הגמ' שם. דפליגי אמוראי אי בטלה מגילת תענית או לאו. היינו אותם ימים שתיקנו שלא לצום בהם, האם נוהגים כיום או לאו. וביארה הגמ' את המחלוקת, דהמ"ד דס"ל שבטלה מגילת תענית ס"ל שדינם של אותם ימים הם כמו הצומות, שבזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, ובזמן שאין שלום הרי הם בטלים. ומ"ד דפליגי וס"ל דלא בטלה מגילת תענית ס"ל דלא דמי הא להא, דהני הוא דתלינהו רחמנא בבנין ביהמ"ק אבל הנך כדקיימי קיימי.

ופירש"י שם (ד"ה דתלינהו): "דע"י החורבן הוקבעו לצום ועל ידי הבנין הוקבעו ליום טוב שכשנבנה בית שני שלחו בני הגולה האבכה בחדש החמישי הנזר כאשר עשיתי זה כמה שנים מיום החורבן כמו שנאמר שם שהשיכם הקב"ה כי צמתם וספוד בחמישי ובשביעי וזה שבעים שנה וגו' ומכאן ואילך יהיו לששון ולשמחה ולמועדים טובים".



## ג.

### שיטת הרמב"ם

אמנם, שיטה מחודשת מצינו בפירוש המשניות להרמב"ם. דו"ל שם (פ"א מ"ג): "ובבית שני לא היו מתענים לא בי' בטבת ולא בי"ז בתמוז, אלא מי שהיה רוצה היה מתענה, ומי שלא היה רוצה לא היה מתענה. ומפני זה לא היו [השלוחים] יוצאין על טבת ותמוז. ואמר השי"ת צום הרביעי וצום החמישי וכו', נראה כמי שנתן בידם הבחירה, רצו אין מתענין, ואע"פ שהיה הרשות בידם שלא להתענות בט"ב, היו מתענים בו מפני תכיפת האבל שאירעו בו".

והתשב"ץ (ח"ב סי' רעא) השיג על דברי הרמב"ם, וז"ל: "ובפירוש המשנה להרמב"ם ז"ל ראיתי דברי תימא, שהוא מפרש שם שבימי המקדש היו מתענין באב, ומתניתין דעל שישא חודשים שלוחים יוצאים דתנן על אב מפני התענית מפרש לה אף בזמן שבית המקדש קיים. ואי אפשר לפרש כן, שהרי סיפא דמתניתין קתני ובזמן שבית המקדש קיים יוצאין אף על אייר מפני תקנת המועדות, ועל המשנה מוכח הכי דבזמן דאיכא שלום דהיינו בזמן שבית המקדש קיים



הוא כולו ששון, והיכא דליכא שלום ולא שמד דתליא מילתא ברצו הוא דאב מתענין בו משום דהוכפלו בו צרות. ואם בזמן שבית המקדש קיים היו מתענין באב, אם כן קרא דכתיב דהוי ששון מתי יהיה זה. ונראה שמה שכתב הרב ז"ל בזה הוא טעות סופר, והמעין בסוגיית הגמרא יבין זה כי מפורש הוא שם".

והנה, לכאורה דברי הרמב"ם נסתרים מסוגיית הגמ', שממנה משמע שרק בזמן שאין שלום יכול מי שרוצה להתענות, אך בזמן שיש שלום אסור להתענות דמכיוון שנבנה הבית הרי הפכו ימים אלו לימים טובים.

והגר"ח בשקל הקדש (פ"ג מהל' קידוש החודש ה"ט בביאור הלכה) כתב ליישב את דברי הרמב"ם וז"ל: "ויל"פ דרבנו ס"ל שהנביא תלה זה ברצונם ואם יראו צורך יהיה צום וכיון שכל ימי הבית שני לא היה שלום גמור קבלו עליהם לצום הואיל והוכפלו בו צרות ואה"נ אילו היה שלום גמור בלי שום צרות היו לששון ולשמחה אבל למעשה היו כפופין למלכות פרס ויון וגם אח"כ בימי חשמונאים היו כל ימיהם מלחמות וגם מלחמות פנימיות מהצדוקין עי' בס' יוסיפון וגם אח"כ במלכות הורדוס באופן שלא היה להם שלום גמור בכל ימי הבית השני ולכן הסכימו להתענות עכ"פ בט"ב הואיל והנביא תלה ברצונם".

והיינו, שבאמת ס"ל להרמב"ם כפי שמפורש בגמ', שכאשר יש שלום ואין שמד, בטל הצום לגמרי והו"ל יו"ט ואסור לצום. אך בפועל, בביהמ"ק השני לא היה שלום כלל ולפיכך בפועל לא בטל הצום.

ומה שהקשה התשב"ץ בסוף דבריו: "קרא דכתיב דהוי ששון מתי יהיה זה", ג"כ יש ליישב עפ"י מה שכתב הרמב"ם עצמו בהל' תעניות (פ"ה ה"ט): "כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה". הרי דס"ל שקרא זה קאי לעתיד לבוא.

אמנם, לפי סברת הגר"ח הנ"ל אין צריך לזה. ואפשר ליישב בפשיטות, שגם הרמב"ם מודה שפסוק זה קאי על ימי ביהמ"ק השני. וכפי שביארנו לעיל, שמעיקר הדין היו אמורים הצומות להתבטל לגמרי בימי ביהמ"ק השני, ורק שבפועל לא זכו לכך והמשיכו לצום מכיוון שלא היה שלום. ולפי"ז לכאורה קשה אמאי כתב הרמב"ם בהלכותיו שפסוק זה קאי על ביהמ"ק השלישי. ויש ליישב בפשיטות: שכוונת הרמב"ם היא לומר שכל הצומות הללו קיימים רק כאשר אין ביהמ"ק (ויש שלום) אך כאשר יבנה ביהמ"ק שוב צומות אלו בטלים מעצמם.

שוב ראיתי שדברים אלו רמוזים כבר בשפת אמת שם, דו"ל: "ונראה דמפרש [הרמב"ם] דהא דאמר' בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה היינו כשהמלכות ביד ישראל כדפירש"י אבל

ג. והחת"ס בתשובה (או"ח סי' קנז) כתב אגב אורחא, שבתחילת ימי בית שני לא צמו ביו"ט בתמוז, ובסופו צמו. והוכיח כן מספר יוסיפון.

וכוונתו לנאמר שם פרק לט (ומקורו בקדמוניות היהודים ספר יד, ד), וז"ל: "ויהי בחודש הרביעי, וילחמו הכהנים עד שבעה עשר בו, ויהי ביום הצום בהעלות המנחה, ויקריבו הכהנים הזבחים והעולות".

אמנם, אפשר שכתב "יום הצום" על שם העבר או על שם העתיד.

כשהיו כפופין ת"י אומות (דהיינו בימי מלכות פרס ובימי יון ק"פ שנה כדאיתא בע"ז ט ע"א ע"ש) אפי' בזמן המקדש הוא בכלל רצו מתענין".



## ד.

### נפ"מ בכל הנ"ל

ויש להביא נפ"מ בכל הנ"ל. הנה, כתב הרמ"א (תקנב, ט): "ומנהג בכל גלילות אשכנז לאכול סעודה קבועה קודם מנחה ואחר כך מתפללין מנחה ואוכלים סעודה מפסקת ונוהגין להרבות קצת בסעודה הראשונה כדי שלא יזיק להם התענית הואיל ופוסקים מבעוד יום כמו ביום כיפורים ויש קצת ראייה לזה ממדרש איכה רבתי. מיהו, מי שיוכל לסגף עצמו ויודע בעצמו שאין התענית מזיק לו ומחמיר על עצמו נקרא קדוש כן נראה לי".

ובמג"א שם, פליג על דברי הרמ"א, וז"ל: "ולי נראה טעם אחר, מפני שבזמן בית שני היה יום טוב תשעה באב והיה מרבין בסעודה, אף עכשיו לא זז ממנה, להיות לזכרון שיהפך במהרה בימינו לששון ולשמחה".

והיינו שנחלקו הרמ"א והמג"א בטעם שנוהגים להרבות בסעודה בערב ט"ב. דהרמ"א ס"ל שהוא משום סכנה כדי שלא תזיק התענית. אך המג"א ס"ל שהוא זכר לכך שבימי ביהמ"ק השני, יום ט"ב היה יום טוב. ונפ"מ, דלדעת הרמ"א דהוא משום סכנה, מי שיודע בעצמו שלא יזיק לו, ראוי לו למעט באכילה. אך לדעת המג"א, שהוא זכר לסעודה שבימי בית שני, א"כ אדרבא יש לקיים את המנהג ולהרבות באכילה.

ושמא י"ל דהרמ"א ס"ל כהרמב"ם, שבפועל ט"ב לא היה יו"ט בימי ביהמ"ק השני.

והנה, נראה שהדבר תלוי בפי' מדרש באיכה רבתי (פתיחתא יז), וז"ל: "דבר אחר, ישיחו בי יושבי שער. אלו ישראל שהן יושבין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. ונגינות שותי שכר. מאחר שהן יושבין ואוכלין ושותין ומשתכרין בסעודת תשעה באב יושבין וקוראין קינין ונהי ואיכה".

והנה, בפשטות כוונת המדרש היא לסעודה שעשו בט"ב בימי בית שני. וכן כתב בפי' ענף יוסף שם. אמנם בחי' הרד"ל כתב שהכוונה היא לסעודה מפסקת של ערב ט"ב.

והנה, הן הרמ"א והן המג"א הביאו את המדרש הנ"ל כראיה לשיטתם. וע"כ דהרמ"א למד שהמדרש מדבר על סעודה מפסקת, וא"כ אין ראיה שהיו עושים יו"ט בט"ב. אמנם המג"א נקט שהמדרש מדבר על סעודת יו"ט וא"כ הוי ראיה לשיטתו.

שו"ר בשו"ת יהודה יעלה (יו"ד סי' שנט) שכתב: "ואשר שאלת על דברי המדרש בפתיחתא דאיכה רבתא... הנה הובא במג"א וברמ"א סי' תקנב ס"ק י"א וי"ב ויש גורסין אלו ישראל וכו' ומשתכרין בערב ט"ב וכו', ויש גורסין בסעודת ט"ב, וקאי על זמן בית שני שהיה אז לששון ולשמחה", והיינו כנ"ל.



הרב יוסף חיים שהרבני

בני ברק

## אמירת נחם בתשעה באב בערבית ושחרית

אמירת 'נחם' בתפילה בתשעה באב, לא נזכרה בבבלי, ומקורה בתלמוד ירושלמי (תענית פ"ב ה"ב), "יחיד בתשעה באב צריך להזכיר מעין המאורע, ומהו אומר, רחם ה' אלהינו ברחמין הרבים ובחסדיך הנאמנים עלינו ועל ישראל עמך ועל ירושלם עירך ועל ציון משכן כבודך..."<sup>1</sup>, ומבואר שם לאומרה בברכת עבודה או הודאה, אך הראשונים כתבו שהמנהג שאומרים אותה בברכת בונה ירושלים. ונחלקו הדעות והמנהגים בזמן אמירתה של תפילה זו.

יש מן הראשונים שכתבו לומר תפילה זו בכל תפילות היום, וכ"כ רע"ג בסידורו (סדר ת"ב, מהד' מוה"ק עמ' קלב): "תשעה באב ערבית ושחרית ומנחה מתפלל שמונה עשרה כמו בחול, וכשמגיע על ירושלים עירך ברחמים תשוב ובנה אותה בנין עולם בימינו, אומר רחם ה' אלהינו עלינו... זו התפילה שמתפללים ערבית ושחרית ומנחה". כמו כן רבים מן הראשונים הביאו תפילה זו ולא פירשו לאומרה רק במנחה, וסתימת דבריהם היא לאומרה בכל התפילות. הלא הם רס"ג (בסידורו עמ' שיח), הרי"ף (תענית י ע"א מדפיו), והרמב"ם (פ"ב מתפילה הי"ד), והרי"א<sup>2</sup> (תענית פ"ד ה"ב אות טו), ועוד. וכ"ה מנהג איטליה, כפי שהוא בסידוריהם, וכן מובא בפשיטות בשבלי הלקט (סי' רסז ורסט) ובתניא (סי' נט - סא), וכ"כ בספר התדיר (עמ' רלא), "ובשמונה עשרה בין ביחיד בין בציבור, כשמגיע לברכת על ירושלים עירך ברחמים תשוב, אומר בערבית ובשחרית ובמנחה רחם ה' אלהינו עלינו"<sup>3</sup>. וכ"ה מנהג המוסתערבים, יושבי א"י וסביבותיה הקדמונים (טרם בוא הספרדים), וכפי שהוא במחזור ארם צובה (וניציה רפ"ז). וכ"ה מנהג התימנים, כפי שהוא בסידוריהם<sup>4</sup>.

ויש שנהגו לומר נחם רק במנחה<sup>5</sup>, כפי שהוא בהרכה מקורות מצרפת ואשכנז. בספר הפרדס לרש"י (הל' ט"ב), ובמחזור ויטרי (סי' רסח), ובראבי"ה (סי' תתצ), וברוקח (סי' שי), ובמנהגי מגנצא וגרמיש (צפונות ח עמ' ה), ובמנהגים ישנים מדורא (לתלמיד מהר"ם מרוטנבורג, עמ' 148), וברא"ש (תענית פ"ד סי' לד) ובטור (סי' תקנז). וכ"ה במנהגי מהרי"ל ובתשובת מהרי"ל (החדשות סי' נד), ובמנהגים לר"א טירנא, ובאגור (סי' תתנא). וכ"כ הרמ"א בדרכי משה ובהגהתו לשו"ע (סי' תקנז).

א. ואף בדורות מאוחרים יותר, כמובא בגור אריה (סי' תקנז), "ויק"ק איטליאני אומרים רחם במקום נחם, ואומרים אותו ערבית שחרית ומנחה".

ב. וכ"כ בתכלאל עץ חיים (סדר ט"ב), ובשתילי זתים (סי' תקנז).

ג. בספר המנהגי (הוצ' מוה"ק עמ' רצה) ובאבודרהם (סדר ט"ב) הביאו כן בשם רב סעדיה, אמנם לפנינו ברס"ג משמע להיפך, וכדלעיל.

ד. ועי' עוד לקמן בבירור דעת הרא"ש והטור לדינא.

וכן הוא מנהג ספרד, כמש"כ הרי"ץ גיאת (הל' ת"ב), "ומנהגינו מימות ראשונים לומר בבונה ירושלים שבתפלת מנחה לבד". וכן בחיבור הלכתי ספרדי קדום<sup>1</sup> (ישורון לו עמ' יט), נזכרה אמירת נחם רק במנחה. וכ"ה בספר מצוות זמניות (עמ' תסב), ובמנורת המאור לר"י אלנקווה (עמ' 353-355). וכ"כ באבודרהם (הל' ט"ב) שכן פשט המנהג. וכן נראה מתשובת הריטב"א (סי' סב, והובאה בב"י), שהמנהג לאומרו רק במנחה. (אף שדעתו נוטה דלא כהמנהג ע"ש). וכ"כ הב"י (סי' תקנז): "והעולם נוהגים עכשיו שלא לאומרו אלא במנחה".

ומנהג שלישי הוא לומר בערבית ושחרית 'רחם', ובמנחה 'נחם'. והזכיר מנהג זה רבי יהודה ברצלוני (מובא בטור סי' תקנז), אחר שכתב לאומרו בכל התפילות, כתב וז"ל: "ואיכא דוכתי דנהיגי למימר ערבית ושחרית רחם ובמנחה נחם". וכן מובא מנהג זה בספר האשכול (עמ' 182): "ויש שנהגו בערבית ושחרית רחם, ובמנחה נחם". ובאו"ז (ח"א סי' רצט וח"ב סי' תטז) כתב כן בשם הגאונים. ובספר המנהיג (הוצ' מוה"ק עמ' רצה) כתב שהוא מנהג צרפת ופרובינצא. ובספר המכתם (תענית ל ע"א) כתב שכ"ה מנהג הראשונים. וכ"ה בארחות חיים (הל' ט"ב אות טז) ובכלבו (סי' סב). וכן מובא מנהג זה בספר המנהגות (טז ע"א) ובמנהג מרשלייאה (עמ' 167 ואילך). וכ"ה במחזור רומניא (ונציה רפ"ג, דף קצז ע"ב). וכ"כ לנהוג הריטב"א בתשובה (סי' סג). וכן בפירוש התפילות לר"י בן יקר מפרש גם נוסח רחם וגם נוסח נחם.



### הטעם שאומרים נחם רק במנחה

וטעם הנוהגים לומר נחם רק במנחה, כתב הב"י (סי' תקנז), משום דלעת ערב הציתו בו אש, הלכך באותה שעה מזכירין שפלות ירושלים ואביליה ומתפללין על תנחומיה. ועוד הביא את דברי הריטב"א בתשובה (סי' סג) שנתן טעם, שבערבית ושחרית שהוא כמי שמתו מוטל לפניו ואינו בנחמה, ובמנחה דומה למי שנקבר מתו<sup>2</sup>. וכדבריו כ"כ המנהיג (הל' ת"ב): "ויראה לי כי עד המנחה הרי הוא כמי שמתו מוטל לפניו ואין ראוי לקבל תנחומין עד המנחה שהוא כנסתם הגולל". וכ"ה באור זרוע (ח"ב סי' תטז).

והנה המג"א (ר"ס תקנז) הביא בשם השל"ה (מס' תענית נר מצוה אות י), דמי שמתענה בעשירי, יאמר נחם בעשירי בערבית ושחרית ומנחה. וכנראה נקט עיקר הטעם כהב"י, דבמנחה הציתו את האש, וא"כ ה"ה ביום העשירי נכון לומר נחם בכל התפלות<sup>3</sup>. ועי' אליה רבה (סק"ב) שהקשה

(ה). לדברי המו"ל ר"צ לנגרמן הוא מתקופת תלמידי הרי"י מיגאש.

(ו). וכתב על זה: "והא מלתא תליא במנהגא. אף על גב דליכא שינוי בין נחם לרחם, דאנן כל יומא דת"ב מצלינן על נחמה, ובעינן רחמים על הא מלתא".

(ז). אמנם בנד"מ (בסידור תורת חיים) בהוספה במוסגר כתבו קודם נוסח נחם: 'וי"א', ולפי"ז משמע שבא לפרש ב' מנהגים שונים.

(ח). הריטב"א נתן טעם זה למנהג לומר בערבית ושחרית רחם ולא נחם. אכן טעם זה נכון גם כלפי הנוהגים לומר נחם במנחה בלבד, וכמש"כ מהרל"ח בהגהותיו לבי"ש, וכן הליבוש הביא את ב' הטעמים למנהג שאומרים נחם רק במנחה.

(ט). וכ"ה בלשונו שם: "טוב הדבר לעשות כן ולומר נחם ממנחת תשעה באב, עת שהוצת האש במקדש, ויאמר אותו עד גמר התענית".

דא"כ ט"ב שחל בשבת ה"ה דנאמר בערבית דמוצ"ש ובשחרית. אכן לפי טעמים של המנהיג האו"ז והריטב"א, לא קשה מידי, כיון דאף בנדחה הוא כמי שמתו מוטל לפניו בערבית ושחרית, ולא שייך לומר אז נחם. ועי' בגדי ישע שהעיר בזה. ולקמן תבואר נפקותא נוספת בין הטעמים.



### הנהגים לומר רק במנחה אם ראוי שישנו את מנהגם

כתב הרא"ש (תענית פ"ד סי' לד): "כל ימי תמיהתי למה נהגו שאין אומרים נחם אלא בתפלת המנחה, כיון דקאמר יחיד בתשעה באב צריך להזכיר מעין המאורע מסתמא בכל התפלות קאמר, ערבית ושחרית ומנחה, כמו ראש חדש פורים ותענית". ולא נתברר אם כוונתו גם לשנות את המנהג. ובטור הביא את תמיהת אביו הרא"ש, ושוב הביא את דברי ר"י ברצלוני שאומרים בכל התפילות, ושיש נוהגים לומר בערבית ושחרית רחם כדלעיל, ולכאורה משמעות דבריו שנוטה לנהוג לומר בכל התפילות. (כמו כן בקיצור פסקי הרא"ש סתם לומר נחם בבונה ירושלים, ולא הזכיר מהמנהג לאומרה רק במנחה). ורבינו ירוחם (גי' ח"ב), אחר שהביא תמיהת הרא"ש שבכל התפלות היה לנו לאומרו, הוסיף: "וכן עיקר". ומשמע שדעתו שאכן יש לנהוג לומר נחם בכל התפילות.

והריטב"א בתשובה (סי' סג) כתב: "לענין נחם דבתשעה באב, דעתי ג"כ דכיון דמשום המאורע אמרינן ליה על פי הירושלמי, אומרו בכל תפלותיו ערבית ושחרית ומנחה ככל מעין המאורע שבכל מקום, אלא שבערבית ושחרית (שהיא כמו) [שהוא כמי] שמתו מוטל לפניו ואינו בנחמה אומר רחם, ולמנחה אומר נחם שדומה למי שנקבר מתו. ומ"מ שליח צבור אינו אומר אלא במנחה כמו שנהגו". ונראה מדבריו שאע"פ שהמנהג היה לאומרו רק במנחה, כפי שסיים, ושכן יש להניח את הש"ץ במנהג, מ"מ היחיד ראוי לו לומר בערבית ושחרית בנוסח "רחם".

אמנם מדברי שאר כל הראשונים שהביאו את המנהג לומר נחם רק במנחה, נראה שדעתם מסכמת למנהג. ואפשר דנקטו שאף שאמירתה נזכרת בירושלמי, ולשיטתו אכן יש לאומרה בג' תפילות, מ"מ כיון שלא נזכרה בבבלי, ע"כ לדידן לא נתקבלה אמירתה אלא כמנהג בעלמא. וכפי שנראה מלשון רס"ג בסידורו (עמ' שיח) שאין כל חיוב באמירתה, וז"ל: "ויש מוסיפים בתפלת ט' באב בבונה ירושלים רחם ה' וכו', ואין חשש באמירתה<sup>א</sup>". ועל כן גם לא הנהיגו אמירתה בכל הג' תפילות. ואפשר דמהאי טעמא לא נהגו לאומרה בברכת עבודה או הודאה, כנזכר בירושלמי, כדין יעלה ויבוא ועל הניסים, אלא בברכת בונה ירושלים, וכהוספה שאדם מוסיף לעצמו בתפילתו מעין הברכה. וכמש"כ הרי"ף שסמכו בזה על מה שאמרו שאם בא לומר בסוף כל ברכה מעין אותה ברכה אומר<sup>ב</sup>.

(י). ועי' שולחן גבוה (סי' תקנו סק"ה) שנקט דהרא"ש אע"פ שתמה על המנהג לא רצה לשנותו.

(א). כ"ה בתרגום הנדפס לפנינו, ובהל' רי"צ גיאת הביא "ומי שאומר כך אינו מפסיד".

(ב). ועי' גם בדברי רב האי גאון שהביא הרי"צ גיאת (שערי שמחה ח"א מהדו"ח עמ' לב) "אם שכח ש"ץ רחם ה' אלהינו בת"ב ולא אמרו, כיון שהוא תוספות ולית ליה שנוי ברכה אם לא נאמר יצא". ויש לתמוה על רי"צ ג' דפליג עליה, דכתב "וכיון שהוא במטבע שטבעו חכמים בתפלות כאשר מצינו בירושלמי, אם שכח ולא אמרה חזור ואומרה". והא איהו גופיה

### דעת השו"ע

בב"י, אחר שהביא את הדעות השונות, סיים: "והעולם נוהגים עכשיו שלא לאמרו אלא במנחה". ומשמעות הדברים שדעתו שכן יש לנהוג כמנהג העולם. אמנם בשו"ע סתם ולא פירש שהמנהג לאמרו רק במנחה, וז"ל: "בתשעה באב אומר בבונה ירושלים נחם ה' אלהינו את אבלי ציון וכו'..."<sup>1</sup>, ומשמעות הדברים לכאורה לאמרו בכל התפילות, וכפי שכתבו כמה אחרונים.

והנה, לפי המתבאר לקמן שבא"י בזמן מרן נהגו לומר נחם בכל התפילות, א"כ יש ליישב את סתימת השו"ע, דמאחר שראה שהמנהג שהזכיר בב"י אינו מנהג פשוט בכל מקום, לא יכול היה לפסוק בפשיטות לאמרו רק במנחה, ולכן סתם את הדברים, והניח פירוש הענין לפי מנהגי המקומות.



### מנהג הספרדים

ולמעשה הספרדים כמעט בכל מקומות מושבותיהם המשיכו במנהגם הקדום לומר נחם רק במנחה, וכדלהלן.

איזמיר: הכנסת הגדולה בשו"ת בעי חיי (סי' עא) כתב בתו"ד בפשיטות: "אבל בנחם דאין אומרים אותו אלא במנחה". וכ"כ במעשה רוקח (פ"ב מתפילה הי"ד): "ומנהגינו לאמרו במנחה דוקא, וכמ"ש הר"ם איסרלאס ז"ל". וכן בשו"ת מעשה אברהם אשכנזי (דף קלב טור ב) כתב בתו"ד: "ואף לפי מנהגינו שאין אנו אומרים נחם בערבית ובשחרית כי אם במנחה דוקא". וכן במועד לכל חי לגר"ח פלאגי (סי' י אות פב) כתב: "נחם ליכא כי אם במנחה".

שאלוניקי: בבית דוד (דף פד ע"ד) הביא את הכתוב בסידורי התפלה: "לא יאמר נחם בלילה כי אם במנחה". וכ"כ בשלחן גבוה (סי' תקנו סק"ה): "ולענין מעשה המנהג שלא לומר נחם כי אם במנחה בלבד". וכ"כ בזכור לאברהם לר"א אלקלעי (ח"א דף מא ע"א ערך ט"ב): "ומנהג מקומותינו שלא לאמרו רק במנחה ותו לא".

ארם צובה: בשלחן המלך לר"ש לניאדו (ח"ג סי' כח אות ב, נתחבר בשנת תקס"ד) כתב: "בת"ב אומר בבונה ירושלים נחם ה' אלהינו את אבלי ציון וכו' בכל תפלות תשעה באב". ויתכן שנהגו בזמנו כמנהג א"י באותו זמן<sup>2</sup>. אולם בדורות האחרונים העידו כמה וכמה חכמים שהמנהג שאין אומרים נחם אלא במנחה, כמובא בספר דרך אר"ץ (עמ' ק), ובמנהגים שבסו"ס הולך תמים ופועל צדק (ירושלים תשל"ט, עמ' קלט). וכן הוא מנהג דמשק, וכפי שהוא בסידור שער בנימין.

הביא את דברי רס"ג הנזכרים דמשמע שאינו אלא מנהג שיש שנוהגים בו ואין בו הפסד, וכן כתב שהמנהג מימות ראשונים לאומרה רק במנחה, שאף מנהג זה מורה שלא נתקבל מנהג זה כהזכרה מחוייבת של מעין המאורע, וא"כ מ"ט חוזר אם לא אמרו.

יג. מהר"ח כהן מארם צובה, תלמיד מהר"ח, בספרו טור ברקת (סי' תקנו) מזכיר את "אותם הנוהגים שאומרים אותו בתפילת המנחה בלבד", אך אין הכרע שכן נהגו הכל בזמנו. וע"ש שלדעתו יש לומר בכל התפילות, וז"ל: "ולכן ראוי לשאול נחמה זו בכל עת, ומה גם ליל ט"ב"

בגדאד: בספר אהל יעקב (לר"י הרופא, תלמידו של רבי משה חיים זקנו של הבא"ח, עמ' עח) כתב: "בענין אמירת נחם בת"ב, המנהג שאין אומרים אותו רק במנחה, וכדעת מור"ם בהגה סי' תקנ"ז, ואף שמפשט דברי מרן ז"ל נראה שאומרים אותו בכל התפלות וכמ"ש הרב ש"צ, לא נהגו כן". וכן נראה מהבן איש חי (דברים כז) שכתב: "חולה האוכל בט"ב, אם היתה אכילתו מזמן מנחה גדולה, יאמר נחם במקום רצה והחליצנו". וכ"כ בגדולות אלישע (סי' תקנו סק"ד): "וכן מנהגינו פה בגדאד יע"א שאין אומרים נחם רק בתפלת מנחה". וכ"ה בסידור לחמש תעניות הנדפס בבגדאד (תרנ"ב, דף נב ע"ב): "והמנהג פה בגדאד לומר ענינו בכל התפלות גם בתפלת ערבית, אבל נחם אין אומרים רק בתפלת המנחה".

מרוקו: הג"ר מאיר טולידאנו ממאקנס (נפטר בשנת תקנ"ד) בביאורו לסידור התפלה (ספר הזכרון עיונים בתעניות ח"א עמ' ז) כתב: "ואין אומרים נחם בתפלה כפי המנהג רק במנחה". ובקיצור שו"ע טולידאנו (סי' תקנ ס"ב) כתב: "והמנהג פשוט לאשכנזים ולספרדים שאין אומרים נחם כי אם במנחה של ת"ב". וכן מובא בפשיטות בכל ספרי מנהגי מרוקו (נהגו העם מהדו"ח עמ' קכד, נתיבות המערב עמ' רכא, זכר ברית אבות עמ' 121, מגן אבות או"ח עמ' שלו, אמרי אברהם עמאר עמ' קצא, מנהגי ק"ק דברו עמ' 84, ועוד).

תוניס: בס' עלי הדס (פי"ד אות כה) הביא שמנהגם אין אומרים תפלת נחם אלא בתפלת מנחה בלבד.

ג'רבה: בברית כהונה (או"ח מערכת אות י) כתב: "ואין אומרים נחם רק במנחה, בין בלחש בין בחזרה". וכ"כ בנו בספר ויקרא אברהם (עמ' כא): "ולא נהגו לאומרו אלא במנחה".

טריפולי: בס' נחלת אבות (עמ' קד) הביא שמנהג לוב שאין אומרים נחם בערבית ובשחרית אלא רק במנחה.

מצרים: בנהר מצרים (ט"ב אות יא) האריך שלדעתו במצרים צריך לומר נחם בכל התפילות כדעת הרמב"ם ע"ש, וכתב "וכן נהוג בק"ק רב ישמעאל ז"ל, וכן הנהגתי בכל הקהילות שנמצאתי בהם בט"ב בתפלה, ואין לשנות". ובנהר פקוד שבשער המפקד (דף צו ע"ב) כתב: "וכן הנהגתי אני הצעיר פה בק"ק מצרים יע"א ע"פ דעת הרמב"ם מאריה דאתרין כידוע". ומבואר בדבריו דאף במצרים (עכ"פ מלבד ק"ק רב ישמעאל) היה המנהג לאומרו רק במנחה, אלא שהוא השתדל לשנות את המנהג ע"פ דעתו.

קהילות הספרדים באמשטרדם ובלונדון: הביא בספר כתר שם טוב (ח"ד עמ' 54) שמנהגם שאומרים נחם רק במנחה.

בוכרה: הביא בס' בכרי ישראל (ח"ד עמ' קס) שמנהגם לאומרו רק במנחה, ושכ"ה בליקוטי דינים (סי' ר אות ג).

וכ"כ בשדי חמד (שהיה בכמה מקהילות הספרדים, במע' בין המצרים פאה"ש סי' ב אות י): "בנחם לא נהגו העם כמשמעות לשון מרן לאמרו בכל התפלות, ואין אומרים אותו אלא במנחה". וכן בכל סידורי הספרדים מכל הדורות אשר היו לעינינו, מופיעה תפלת נחם רק במנחה.



### מנהג ארץ ישראל וירושלים

אמנם בא"י וירושלים מצינו שהיה מנהג לומר נחם בכל התפילות. בסדר היום לרבי משה בן מכיר (סדר ת"ב) כתב: "ויתפלל תפלת ערבית בכבוד ראש והכנעה, ויאמר נחם ה' וכו' ויכוין בו היטב". ומפשיטות הדברים נראה שכך נהגו לומר נחם בכל התפילות. וכן מצינו שנהג מהרח"ו, וכפי שהעיד בנו מהר"ש ויטאל בספרו חיים שנים ישלם (או"ח סי' תקנו): "ומורי ז"ל היה נוהג לאמרו בכל השלשה תפלות".

ובשלחן מלכים לר"י בואינו (סי' תקנו סק"ב) כתב בשם הראש"ל הרב משה גלאנטי: "והנכון לאומרה בכל התפלות".

והפר"ח (בליקוטים לסי' תקנו) כתב: "פה ירושלם נהגו לומר נחם בכל התפלות". וכ"כ משמו בתפלה לדוד לר"ד עמאר (סי' רעז), והוסיף: "וכן אני נוהג לומר נחם ועננו בכל תפלותי בט"ב". ובברכ"י (סי' תקנו סק"א) כתב: "מסתמות דברי מרן משמע דדעתו לומר נחם בכל התפלות... וכן הוא מנהגנו, וכזה ראיתי לגדול דורינו מהר"י הכהן זלה"ה שכתב שמנהג עיר קדשנו ירושלם לאמרו בכל התפלות כדעת מרן שסתם. שו"ר שכ"כ הרב פר"ח בליקוטים". וכן הרב המגיה בשלמי צבור (דף קלב ע"ב) הביא את דברי הפר"ח והברכ"י הנ"ל. ובברכות המים (סי' תקנו, דף מא ע"ב) כתב: "ובהיותו החזן בין בונה ירושלים לברכת את צמח דוד היה קול הומיה, ואני שמעתי וחשבתי שהיו גוערין בו על שאמר נחם בתפלת שחרית, אמרתי להם כך הוא מנהג עה"ק, וסיים הש"ץ נחם, וכך אמרתי בפירוש מנהג עה"ק הוא לומר נחם בשחר[ית]". וכ"כ בשמח נפש גאגין (דף נו ע"ב): "ברכת נחם בט"ב, מנהג עיקר"ת הוא לאמרו גם בתפלת שחרית וערבית".

וכנראה שמנהג ירושלים וא"י בזה הושפע ממנהג קהילות המוסתערבים, אשר נהגו לאמרו בכל התפילות כדעת הרמב"ם, וכפי שהוא בסידורם מחזור ארם צובא (ונציה רפ"ז). וכמבואר לעיל מצינו שכנראה כך נהגו גם בארם צובה בזמן בעל שלחן המלך, ובק"ק רבי ישמעאל במצרים, ואף אלו הם מקומות שהיתה מצויה בהם השפעה של מנהגי המוסתערבים.



### מנהג א"י וירושלים בדורות האחרונים

אכן בדורות האחרונים אף בא"י וירושלים נהגו לומר נחם רק במנחה. וכמבואר בארץ חיים (להר"ח סתהון מצפת, סי' תקנו), שאחר שהביא את דברי האחרונים שבירושלים נהגו לאמרו בכל התפילות, ושכן משמע מדברי סדר היום שהיה המנהג בצפת, כתב: "והאידנא מנהגינו לאמרו רק בתפלת מנחה". וכן בכה"ח (סי' תקנו סק"א), אחר שהביא את דברי האחרונים דבירושלים נהגו לומר נחם בכל התפלות, כתב: "אמנם עתה נתרבו האכלוסים, וכל קהל עושה כמנהג מקומו".

(יד). והוסיף שם: "ונהגה נהגה ופשטיה ואין בזה קפידא".

(טו). יתכן שלשונו משמע דאף מי שלא נהג כן ראוי לו לנהוג כן.

(טז). ועוד כתב לקמיה (סק"ז): "אבל הספרדים יש נוהגין כדברי הש"ע, ויש נוהגים כדברי מור"ם ז"ל, כמבואר בדברי האחרונים, וכל אחד יש לו להחזיק במנהגו כי יש לו על מה לסמוך". והנה מה שכתב שיש נוהגין כהרמ"א בודאי ראה מנהג זה, וכנראה מדבריו בסק"א, אבל במש"כ שיש נוהגין כהשו"ע, יתכן שסמך על האחרונים שכתבו כן, אך ע"פ



וכן בספר נתיבי עם (סי' תקנו) אחר שהביא את דברי הפר"ח והברכ"י כתב: "אמנם בזמנינו לא ראינו ולא שמענו מי שנוהג כן, שרק בתפלת מנחה אומרים נחם. וכנראה שנשתנה המנהג בירושלים, וכמ"ש האר"ח על מנהג צפת". ובס' פדה את אברהם לר"א מונסה (ח"ב עמ' שיג) כתב: "וכשהתפללתי בק"ק הספרדים בירושלים בעיר העתיקה ובחוץ לעיר אומרים נחם רק במנחה". וכ"כ עוד שם (עמ' שטו): "בכל הקהילות שהתפללתי, אמרו נחם רק במנחה". ובשו"ת דברי שלום מזרחי (ח"ה עמ' תמב) כתב: "ובדור האחרון נהגו שלא לאומרו כי אם במנחה".

וכן בסידור חוקת עולם לחמש תעניות הנדפס בירושלים בשנת תרנ"ד, מובאת תפילת נחם רק במנחה, ובערבית ושחרית אף לא מוזכר כי יש נוהגים לומר נחם. וכן בסידור תפילת ישרים לחמש תעניות הנדפס בירושלים, הביאו תפילת נחם רק במנחה. ועי' בשו"ת תפארת יוסף לגר"י זליכה (ח"א עמ' שסז) שמביא ששמע שכן הורה להם הגר"י צדקה זצ"ל להדפיס בסידור, וכן נהג בעצמו. וכן מנהג ישיבת פורת יוסף לומר נחם רק במנחה, כמובא בספר נוהג כצאן יוסף (לר"י דבדה, עמ' קפג). וכן נהג הגאון רבי שלום כהן זצ"ל.

### דעת המקובלים

בדברי רבינו האר"י בשער הכוונות לא נמצא כל גילוי בענין זה", וכבר הובא לעיל דמהרח"ו נהג לאומרו בכל התפילות. אמנם בפרי עץ חיים (דפוס קארעץ תקמ"ה, דף קיא ע"א), מובא (בקטע הפותח 'מהחברים', ובמוסגר): "לכן אומרים נחם במנחה בט"ב". וכן במשנת חסידים (אמשטרדם תפ"ז, חודש תמוז ואב פ"ב ס"ג): "ובמנחה בסגול כי אז אומרים נחם".

ובמנהגי בית אל שבראש ספר דברי שלום: "שמעתי מפה קדוש כמוהר"א מזרחי ז"ל שהיה ש"ץ בק"ק חס[ני]דים, שלא היה אומר נחם בתפילת של לחש אלא בחזרה של שחרית, שכן קבל ממוהרי"ט אלגזי ז"ל". ובשמן ששון (ח"ג דף קטו טור ב) הלשון מבוררת יותר: "ובענין נחם מנהגינו לאומרו דוקא בחזרת ש"ץ בשחרית, ובמנחה בין יחיד ובין ש"ץ". וכן הובא באחרונים שכן מנהג בית אל. ומנהג זה הוא כפשרה בין המנהגים.

ובפשטות מסתבר דמנהג בית אל מיוסד על מנהג ירושלים לומר נחם בכל התפילות, אלא שחששו במקצת לדברי פע"ח<sup>א</sup>, ולכן השמיטו אמירתה מתפילת הלחש, אבל בחזרה הניחו את

המובא מדברי האחרונים בני דורו והקרובים לו, אין כ"כ הכרח שאכן עוד היו בזמנו שנהגו כן.

יז). ובשו"ת יחיה דעת (ח"א סי' מד) ושו"ת אור לציון (ח"ג עמ' רסט) כתבו לנהוג לאומרו בכל התפילות ע"פ דברי האחרונים שכ"ד השו"ע ושכ"ה מנהג ירושלים, ולהאמור אין הדברים ברורים בדעת השו"ע, וגם המנהג כבר נשתנה והשווה למנהג כלל הספרדים לאומרו במנחה בלבד.

יח). ופעם אחת עלה ש"ץ בשחרית ובחזרת הש"ץ החל לומר נחם, והפסיקו (דברי שלום כת"י).

יט). ואמנם הזכיר רבינו האר"י (שעה"כ דף פט טור ג) את "ענין מה שנהגו ביום ט"ב במנחה לומר פסוקים של נחמות וגם לקום לשבת על הספסלים למעלה", אך לא הזכיר מאמירת נחם.

כ). אם כי אין הכרח שנהג כן מצד שיש בדבר הכרח ע"פ הקבלה, וכ"כ בנו מהרש"ו שאין בזה קפידא.

כא). וכ"כ בשו"ת תפארת יוסף לגר"י זליכה (עמ' שסז) וע"ש, וכע"ז כתב ר"א מונסה בס' פדה את אברהם (ח"ב עמ' 100).

המנהג. ונפק"מ בקהל שמנהגם לומר נחם רק במנחה, ומאידך בעניני קבלה נוהגים כמנהג בית אל, שאין להם צורך לחדש אמירת נחם בחזרת הש"ץ בשחרית, כיון שאין אמירתה בחזרה ממנהג בית אל אלא ממנהג ירושלים, וחכמי בית אל רק השמיטו את האמירה בתפילת לחש. ובאמת אף שרבים ממנהגי בית אל התפשטו בכמה מקומות, מ"מ בענין זה לא מצינו מי שישנה את המנהג לחדש אמירת נחם בחזרת הש"ץ בשחרית, והטעם נראה כאמור.



### הבא לומר נחם בכל התפילות אם רשאי

יש להסתפק במי שמנהגו לומר נחם רק במנחה, אם רוצה להוסיף לומר נחם בערבית ושחרית (אם מצד שרוצה לחוש לדעות שצידדו בשינוי המנהג, או אף מצד רשות בעלמא<sup>22</sup>), אם רשאי. ונראה שהענין תלוי בטעם שנהגו לומר נחם רק במנחה. דלפי הטעם שכתב הב"י משום שאז הציתו האש, א"כ אין מניעה לפי המנהג שלא לאומרו בזמן אחר. אמנם לפי המנהגי האו"ז והריטב"א שבערבית ושחרית הרי הוא כמי שמתו מוטל לפניו, א"כ יש קפידא מצד המנהג שלא לומר אז נחם.

אמנם נראה שכל זה בנוסח 'נחם', אבל בנוסח 'רחם' לכו"ע אין חשש באמירתה בכל עת, וכמש"כ הריטב"א גופיה מטעם זה לומר בערבית ושחרית נוסח רחם. ואין בכך סתירה למנהג, שלא נמנעו מאמירתה אלא משום נוסח נחם שאינו שייך בערבית ושחרית, ומשום שהוא באותה עת כמי שמתו מוטל לפניו, אבל בלשון בקשת רחמים שפיר דמי.

ובאמת כמעט לא מצינו מי שיאמר נוסח נחם בערבית ושחרית, דרע"ג דס"ל לומר בכל התפילות, נוסחתו היא רחם, וכן רס"ג הרי"ף והרמב"ם, דמשמעות דבריהם לומר בכל התפילות, נוסחתם היא רחם<sup>23</sup>. וכ"ה במחזור ארם צובה, בכל התפילות ובנוסח רחם<sup>24</sup>, וכ"ה מנהג איטליה, ומנהג תימן<sup>25</sup>. ומנהג ספרד ואשכנז לומר נוסח נחם, אך רק במנחה. ובפרובינצא נהגו רבים לומר נחם במנחה, ובערבית ושחרית אמרו רחם, וכמובא לעיל מספר המנהגי ועוד.

שטו) בשם ח"ר ששון לוי. (ויל"ע אי הוה שמיעא להו לחכמי בית אל מעדות מהרש"ו על אביו מהרח"ו (דבומנם לא נדפסה עדיין) אי הוה הדרי בו ומניחים את המנהג אף בלחש).

כב). וכפי שמצינו בשעה"כ (דף פז ע"א) שרבי אברהם הלוי היה נוהג לאומרה בכל יום.

כג). ברי"ף לפנינו הנוסח 'נחם', אך ודאי ט"ס היא, שהרי ממשיך בה "... ה' אלהינו עלינו ועל ישראל עמך ועל ירושלים עירך", שאינו מתאים לנוסח נחם, ואכן בנד"מ ע"פ כת"י הגירסא היא 'רחם'.

כד). אמנם לפני ערבית נכתב שם לענין סעודה מפסקת: "ומזכירין 'נחם' בברכת המזון", אך כל הקטע ההוא נמצא כלשונו במחזור הספרדי ונציה רפ"ד, וכנראה הועתק משם. ולעצם הענין דהזכרת נחם בברהמ"ז דסעודה מפסקת, לא נזכר מנהג זה בפוסקים, ובשו"ת הלק"ט (ח"ב סי' קלו) כתב דאם מברך משחשיכה יזכיר נחם, אך אם מברך מבעו"י נסתפק אם יזכיר ולא הכריע. והאחרונים יש שהסכימו עמו לענין אם מברך משחשיכה (שולחן גבוה סי' תקנז סק"ו) ויש שחלקו עליו (שע"ת סי' תקנב סק"ג), אך אם מברך מבעו"י לא מצינו מי שיסבור דמזכיר נחם.

כה). הישן, וכפי שהוא עד היום בנוסח הבלדי. אמנם השאמי המשיכו במנהגם לומר בכל התפילות, ומאידך שינו את הנוסח לנוסח 'נחם' הספרדי.

אמנם אף הנוהגים לומר נחם בכל התפילות יש מקור למנהגם, שכן יש מבני פרובינצא שנהגו כן<sup>1</sup>, וכן נראה בספר המחכים שכתב: "ואומר נחם בבונה ירושלים וכן שחרית"<sup>2</sup>. וכך משמע קצת מלשון המאירי (תענית ל ע"ב) שכתב: "בתלמוד המערב אמרו שהיחיד בט' באב צריך שיזכיר בתפלותיו מעין המאורע, ונסח המתוקן לכך... נחם י"י אלהינו וכו'..."<sup>3</sup>, ומשמע שבכל התפילות אומר כן. וכן באהל מועד (שער התפילה סוף דרך א): "בט"ב כשיגיע לבנין עולם אומרים נחם ה' אלקינו וחותרם מנחם ציון ובונה ירושלים", וסתימת הדברים שבכל התפילות אומר כן. וכן נראית דעת רבינו ירוחם לומר בנוסח נחם בכל התפילות וכדלעיל. וכן הובא בכלבו ובארח"ח (דלעיל): "אמנם הר' שמואל מאיוורא היה אומר נחם בין ביום בין בלילה". ועוד מצינו בהגהה שבספר הנייר (הל' ת"ב): "רבי' יצחק אומר דערבית ושחרית ומנחה אומר נחם, ולא הורגל לומר רחם". והוא כדעת ר"י אלברצלוני (בטור סי' תקנו) דאין נפקותא בין נוסח נחם לרחם.

אכן כאמור, ברוב ככל המקומות לא מצינו שנהגו לומר נוסח 'נחם' בערבית ושחרית, ועל כן מי שהוא מבני המקומות שנהגו לומר נחם רק במנחה, ורוצה לומר גם בערבית ושחרית, נראה דהנכון הוא שיאמרוהו אז בנוסח רחם, וכפי שכתב הריטב"א. ועי' גם בערך לחם למהריק"ש ששייב מנהג זה וז"ל: "ויש נוהגים לומר רחם" בערבית ושחרית, ובמנחה אומרים נחם כמו שאר נחמות שאומרים, ונכון הוא". וראה נוסחה בהערה<sup>4</sup>.



(כו). ואף המשיכו במנהג זה בדורות מאוחרים, כמש"כ במאמ"ר (סק"ג) שמנהגם לומר נחם בכל התפילות. אמנם בסידור סדר התמיד כמנהג מקומו (אויגניין תקכ"ז, ח"א דף נב ע"ב), מובא לאומרה רק במנחה. (ומ"מ דבר פלא נראה שם, שאע"פ שאמרו רק במנחה, אמרוהו בנוסח רחם (רחם ה"א את אבלי ציון... בא"י מרחם ציון ובונה ירושלים"), ולא מצאנו מנהג זה בשום מקום. וגם נוסח זה משונה, שפתח ברחם והמשיך באבלי ציון, וכמו"כ חתם ב'מרחם ציון', מה שלא מצינו בשום מקום. ורגלים לדבר שלקחו נוסח נחם, ושינו מ'נחם' ל'רחם', ומ'מנחם ציון' ל'מרחם ציון').

(כז). וע"ש שהוסיף: "ויש שאין אומרים אותו אלא במנחה בלבד".

(כח). בנדפס 'נחם', וט"ס דמוכח הוא וצ"ל 'רחם'. ובשו"ע הוצ' מכוין י-ם (רחם) [נחם], וצויין שתוקן ע"פ כת"י, וכנראה דצ"ל להיפך, כי בדפוס איתא נחם, וא"כ בכת"י הנוסח רחם. ואכן בשו"ע הוצ' עוז והדר מופיע להיפך (נחם) [רחם], אם כי לא פורש שם מקור התיקון.

(כט). בנוסח זה אין מזכירים אבלי ציון וירושלים, אלא כך הוא תחילת הנוסח, "רחם ה' אלקינו עלינו, ועל ישראל עמך, ועל ירושלים עירך, ועל ציון משכן כבודך, ועל העיר...". (יש מעט שינויים בנוסחאות הראשונים בזה, וכתבנו כפי רוב הנוסחאות. וכן לענין תחילתה לרוב הנוסחאות חותם "בונה ירושלים" בלבד, ולא מוסיף להזכיר בה לשון נחמה).

הרב פנחס אהרונסון

רב קהילת דרכי אליהו, לייקווד יצ"ו

## בעניין איסור לימוד תורה בת"ב

תגובה למאמרו של הרב נחום מרדכי ראפאפארט שליט"א

הנה ראיתי בגיליון האוצר הקודם, מאמרו הנפלא של הרב נחום מרדכי ראפאפארט שליט"א בענין לימוד התורה בת"ב, ונהניתי מאוד מדבריו הישרים היוצאים מלב ישר. וב"ה שזה זמן רב גם אני הפעוט הרהרתי קצת מעין זה בבחינת מסיח לפי תומי, אלא שיראתי לחדש כ"כ מדעתא דנפשי, וכעת בראותי כי גליא לדרעיה ונפל נהורא, והוסיף על הדברים כהנה וכהנה, נתמלאה לבי חדוה על החזיון הגדול הזה.

וכל דבריו מהנים את לב הקורא הפלא ופלא, ולא אהיה כיהודה ועוד לקרא להסכים עם דברי המחבר כי ידעתי את מקומי, רק אוסיף כמה דברים ע"פ דרכו של הרב שליט"א, וְאֶרְאֶה הַיָּאךְ שחלק הראשון [=ההלכתה] של המאמר וחלק השני [=האגדי] אחוזים בחבלי בוך\*, והם תרי רעין דלא מתפרשין, להראות כי כולם מרועה א' ניתנו. ובעה"ת אתחיל להציע דברי לפני הרבנים הגאונים שליט"א, ובפרט לפני הגאון הכותב שליט"א, ואם יסכימו לדברי – יהי חלקי עמם, ואם לא – אבטל דברי מכל וכל, כי מה אני ומה חיי, עפר אני תחת כפות רגליהם של ת"ח, ובפרט נגד הגאון הכותב שליט"א, מי יתן ואלקט עצמות תחת שלחנו.



הנה הרב הכותב שליט"א ביאר בטוב טעם, בסגנון מיוחד ובהיר, אבן על אבן, נדבך על נדבך, דמותר ללמוד מסכת מדות בת"ב, ובפרט אחר חצות. והאמת שנראה ברור מבין ריסי עיניו שמעיקר הדין סבירא ליה דגם קודם חצות מותר<sup>1</sup>, אלא שמפני רוב ענותנותו רוצה להתיר רק אחר חצות.

(א). כירמיה לח כב.

(ב). וכדברי שמואל שבת קג ב, המצדד את האבן, גם אם לא חיברו בטיט חייב משום בונה.

(ג). תגובת הרב נחום מרדכי ראפאפארט: כנים הדברים שהיה נראה לענ"ד להתיר ללמוד מס' מידות כל היום גם קודם חצות, רק לא רציתי להתיר כל כך, רק אם יסכימו להתיר זה שאר תלמידי חכמים. וכעת עלה בדעתי עוד טעם להתיר ללמוד מס' מידות, שבשו"ע פסק המחבר שמותר ללמוד מדרש איכה, הגם שמצינו במדרש איכה כמה דברים בעניין גדלותם של ישראל בימים ההם, הן החכמה שהיתה להם והן היופי שלא היה כמוהם בכל העולם וכן העשירות. ואזכיר מראה מקום אחד (פ"ד אות ב) וז"ל המדרש: "בני ציון היקרים –מה היתה יקרותן עירוני שנשא ירושלמית היה נותן לה משקלה זהב, וכן ירושלמי שנשא עירונית היו נותנים לו משקלו זהב, ד"א וכו', בשעה שהיה אחד מהן נושא אשה גדולה ממנו היה עושה שלחנות יותר מן היציאות, ירודה ממנו היה עושה הוצאות יותר מן השלחנות, ד"א וכו', לא היה אחד מהם הולך לסעודה עד שנקרא ונשנה". וכהנה איתא עוד במדרש בעניין הגדלות שהיו לישראל בימים ההם. ואע"פ שדברים אלו משמחים, שאינם עוסקים בחורבן אלא בגדלותן קודם החורבן, ואם כן זה מותר ללמוד, שלא התנה המחבר שצריך לדלגם כמו שכתב בפסקי נחמה. ועל כרחק שעל ידי זה שלומד בגדלותן של ישראל בימים ההם, בא לידו אבילות על מה שנאבד ממנו. וכמה שמגדיל יותר את תפארת של ישראל בזמן הבית, קשה יותר החורבן. וכן יש לומר

והנה נאמר לו מה להדר"ג לענותותו של רבי זכריה בן אבקולס, והרי מפני עון ענוה חרב הבית כמבו' בגיטין נז"א, ולמה אתה בוש? לכך נבחר מעלתו! להורות לרבים הדרך ילכו בה והמעשה אשר יעשו, ואל ימנע טוב מבעליו.

והיה לנו להתיר גם קודם חצות, ואין להחמיר במידי דרבנן, בפרט בדבר ברור הנראה לעינים. ועוד, שכתב הרמ"א שנוהגים להאריך בקינות עד סמוך לחצות, וכמה אנשים קשה להם, שהרי כבר יודעים את כל הקינות בעל פה משנים שעברו, ותחת זה מסתובבים בחצות בשחוק וקלות ראש, וודאי עדיף ללמוד מסכת מדות מאשר לעסוק בשחוק וקלות ראש.

ועוד נלענ"ד שגם בס' מלכים בבנין הבית דשלמה מותר ללמוד, דמי כעור לן הבית הראשון יותר מבית שני? ונראה מוכרח, דהא כתיב גדול יהיה כבוד הבית האחרון מן הראשון, ופירשו חז"ל בבנין ובשנים, ולמה לא פירשו שזה מותר ללמוד בת"ב וזה אסור? אלא בהכרח שתרווייהו מותרין. ונראה להוסיף עוד, דגם פרשת תרומה תצוה וכו' שעוסקות בבנין המשכן מותר ללמוד, דהלא ג"כ לא מסיח דעת מן החורבן, ומן המשכן ידאג ויצטער על המקדש, "שהרי שוים הם לכל דיניהם. והרי מצאתי להרב הכותב שליט"א ב'האוצר' (אייר תשפ"ד עמ' שנט והלאה) שהוכיח שמשכן שילה היה בראש ההר, ממה שכתוב במקדש וקמת ועלית וגו', הרי שמשכן ומקדש הכל אחד.

לגבי לימוד מס' מידות, שעל ידי זה שלומדים בגדלות ותפארת המקדש מתעוררים יותר על חורבנו, כמה שיודעים יותר פרטים בציוור המשכן וכל התאים שהיו שם וכן הזהב שהיתה שם (פ"ג מ"ח - פ"ד מ"א) והשתחויות שהיו שם (פ"ב מ"ו) - ככל שהאדם יודע יותר מזה, הוא מרגיש יותר קרוב להמקדש, ומתאבל עליו ביותר, שאינו מסתכל עליו כדבר רחוק שאינו שייך לו כל כך ח"ו, ונראה לענ"ד שהוא סברא חזקה מאוד, ולכן יש להתיר גם קודם חצות, וכדברי הרב שליט"א.

ד. תגובת הרב נחום מרדכי ראפאפארט: מה שכתב כבוד הרב שליט"א שלפי דברינו הוא הדין שמותר ללמוד בס' מלכים תבנית בנין שלמה, אמת ונכון הדבר. והגם שהרה"ג שליט"א אינו צריך להסכמה וחיוק דילי, אוסיף, שבבית ראשון יש יותר מקום להתיר, שבמקדש השני יש לדון כיון שנצרכה להבנת הפסוקים ביחזקאל, וכמו שכתב הרמב"ם, ואם כן יש מקום לדמותו לפסוקי נחמה שיהא אסור (ועיין במאמרי שדנתי בזה), אבל המקדש ראשון לכו"ע אינו בא להבנת הפסוקים ביחזקאל. ואם כן אינו דומה לפסוקי נחמה כלל, ולכן יש יותר צד להתיר ללמוד.

ה. תגובת הרב נחום מרדכי ראפאפארט: בעניין לימוד עניני המשכן יש להסתפק טובא: א- שכיון שהתכלית היתה שיבנה המקדש על הר הבית, ההר אשר חמד ה', וקודם שנברא העולם כבר נברא המקדש, ומשם התחילה בריאת העולם, ולכן נקראת אבן שתיה, שממנו הושתת העולם, ולכן אינו מתאבלים על החורבן של המשכן. ובשלמא ללמוד מן החורבן של משכן שילה גופא איך שנשבה ארון ה' (בתחילת ספר שופטים) מותר, שהוא דברים רעים ממש, ומותר ללמוד כמו שאר דברים רעים. אבל להתיר ללמוד בנין המשכן יש לעיין, שלא מתאבלים על חורבן המשכן, שזאת לא היתה התכלית. ובשלמא מה שמתאבלים על חורבן הבית הראשון מובן הגם שכבר נבנה אחר כך הבית השני, כיון שלעולם לא נשכח חורבן המקדש ראשון, שהבית השני לא היה כמו הראשון, שהיו חסרים שם כמה דברים, ביניהם ארון ה' שהוא העיקר. ואם כן שפיר שייך לבכות גם על חורבן הבית הראשון, שלא נתרפאו ישראל מחורבנו בבניית המקדש השני. אבל מחורבן המשכן שפיר נתרפאו ישראל, שהרי המקדש היה פי כמה גבוה, הן לפי ראות עיני של אדם בגשמיות גבוהה וארכו, והן בהשראת השכינה, שהר המוריה הוא עיקר מקומה, ובית המקדש של מטה מכין נגד המקדש של מעלה נאמר על המקדש דווקא. ולכן כיון שהאדם אינו מתאבל על חורבנו, אי אפשר להתיר ללמוד את בנינו, שלא יזכור עי"ז מן החורבן. ומה שהוכחתי שהמשכן והמקדש אחד הם לגבי וקמת ועלית, זה היה לשעתי, שאז היה משכן שילה המקום הנבחר, אבל המקדש הוא מקום הנבחר מעולם ולעולם. ולכן אין אנו מתאבלים על חורבן המשכן, שבאנו למקום יותר טוב "ההר הטוב הזה" - ירושלים, "והלבנון" - הבית המקדש. ב- המשכן שבנה משה לא נחרב מעולם, אלא נגנו. ואם כן הלומד בבנינה אינו זוכר משום זה את החורבן, שלא נחרב מעולם. ולכן לענ"ד נראה שאין להתיר ללמוד עניני המשכן.

ומש"כ הרב שליט"א דתבנית בנין בית המקדש השלישי אסור ללמוד, שהיא כמו נחמות, והאריך בזה ובכל המסתעף בבקאות רחבה. לולי דמסתפינא הייתי אומר דאין זה בגדר נחמות, וכמו שאבאר.

הלא הגאון הכותב שליט"א כבר בי' היטב שעיקר אבילות ת"ב אינו על הבית שנחרב, אלא על הבית שלא נבנה, היינו בית המקדש השלישי, וכמו שהאריך למענינו בחלק השני של מאמרו. ואם כן הסברא אומרת שאם כשלומד תבנית הבית השני אינו מסיח דעתו מן החורבן, כ"ש תבנית הבית השלישי. ולא עוד אלא שמצטער ומתאבל הרבה עי"ז, שחושב, הרי זה מה שיהיה לנו וטרם זכינו, והיאך נאמר שע"ז מתנחם? וא"ת מאי שנא מש"כ הפוסקים דאסור ללמוד בנחמות דישעיה, ושם ג"כ נאמר שאדברה מצטער עי"ז שהנחמות טרם נתקיימו, שתי תשובות בדבר:

א. יש חילוק גדול בין נחמות כלליות שעוסקות בבנין חרבות הארץ ועיר הקודש, לבין אלה שעוסקות בבנין הבית. שהרי האבילות לא נתקנה על חורבן הארץ, כי אם על בית ה' שנשרף, וא"כ כשעוסק בנחמות הארץ אינו מתאבל על מה שצריך להתאבל, והוא - על חורבן הבית. לא כן כשלומד תבנית הבית ועי"ז מתאבל על הבית הגדול שאין לנו וששכינתא בגלותא, אינו מתנחם כלל, ודוק היטב.

ב. נראה עוד דהכל תלוי בכונתו. היינו, אם לומד אתהנחמות כדי להתנחם, אז ודאי אסור וזה מה שכתבו בפוסקים שאסור ללמוד נחמות דישעיה, אבל אם לומד את הנחמות סתם, ובכללן בנין הבית, ואינו מסיח דעת מן החורבן ע"י עיסוקו בתבנית הבית וכמשנ"ת, פשוט שמותר.<sup>1</sup> ואני

1. אולי צום גדליה נתקן על חרבן הארץ ודלת העם, וצ"ע.

2. תגובת הרב נחום מרדכי ראפאפארט: לדעתי הקלושה קשה לחדש דבר כזה. שהרי הפוסקים סתמו, שאסור ללמוד פסוקי נחמה, ולדברי הרב שליט"א יש אופן שמותר ללמוד, והיו הפוסקים צריכים לחלק שבאופן זה מותר ללמוד. ועוד, שהמחבר כתב שמותר ללמוד דברים הרעים שבידיהם, "ואם יש ביניהם פסוקי נחמה צריך לדלגם". ואם יש אופן שמותר ללמוד, דהיינו אם אינו מתנחם בדבריהם, אלא אדרכא גורם לו להתאבל יותר שעדיין לא נתקיימו הנחמות, לא היה לו להמחבר לכתוב פסק ברור "צריך לדלגם", הרי יש אנשים שאינם צריכים לדלגם? אלא פסק ברור לפנינו שצריכים לדלגם ואין שום היתר ללמוד, גם אם באמת מרגיש צער כשלומד על שלא נתקיימו עדיין כל הדברים הטובים. ועוד, אטו הצדיקים הקודמים הבי' ושאר גדולים, לא הרגישו צער שעדיין לא נתקיימו הנחמות, ואם כן זה לא עלה על דעתם לחלק באופן הלימוד, וכתבו דבריהם חד ממשמעת שאסור ללמוד. וע"כ שאע"פ שכשעוסקים בדברים הללו מחד גיסא מוסיף זאת צער שעדיין לא נתקיימו הדברים, אבל עיקר התכלית למה גילו לנו הנביאים מה שעתידי להיות, היה לנחם את ישראל. וקורין בשבת אחר ת"ב הפוסקים בישעיה נחמו נחמו עמי וכו', ואיתא בספר יוסף אומץ: "ומפני זה קורין שבת שאחר ת"ב שבת נחמו על שם ההפטורה, משא"כ בשאר שבתות השנה חוץ משבת שובה וכו', ומרבין בו בפיוט ובזמרה, וראוי להתנהג בו יותר מבשאר שבתות השנה, וכן כתב בן שועיב שמצוה לעשותו כיום טוב". הרי שקריאת פסוקי נחמה גורמת שמחה לאדם. ואע"פ שאי אפשר להכחיש שגורם נמי צער, כשקוראים מה שעתידי להיות ועדיין לא נתקיימו, שהכל תלוי בנו שצריכים לשפיר מעשינו, עם כל זה הידיעה שיודעים שיהיה כן באחרית הימים מנחמת את האדם, וגורמת לו שמחה. ואינו דומה למס' מידות, שנכתבה לאחר חורבן הבית, ואינו עתיד להיות עוד בציור כזה אלא ציור אחר כמובא בספר יחזקאל, ולכן אינו דומה לפסוקי נחמה שתכליתם לנחם את האדם שעוד יהיה ימים טובים (ובאמת שגם במס' מידות צריכים לדלג בקצת מקומות שהם כמו פסוקי נחמה, והוא בפ"ב מ"ו באמצע המשנה, ובפ"ד מ"א תחילת המשנה). ולכן לענ"ד אי אפשר להתיר ללמוד פסוקי נחמה, שבהדיא איתא בשו"ע דלא כן, וקשה לחלק בזה.

מעמיד דברי הרב הכותב שליט"א ליתד נאמן ואבן פינה ליסוד דברי, דהרי כתב הוא שליט"א, שהכל תלוי בדעת הלומד, ולכן אין ללמוד מדרש איכה כשכונתו להבין עי"ז סוגיא בחו"מ.

ונראה לבאר את עומק הדברים. דלכא' צ"ע, למה באמת בת"ב אזלי' בתר מחשבתו, והרי דברים שבלב אינן דברים, ומחשבה לא מצטרפת למעשה, ולמה כאן שונה? אמנם שלפי דברי הגאון הכותב שליט"א דאיסור לימוד התורה בת"ב בא לכפר על חטא המרגלים, ה"ה כפתור ופרח. דהרי נתבאר במאמרו, דכל חטא המרגלים וויכוחם עם כלב ויהושע היה אם רוצים לעמול בתורה או לא וכו' וכו' הכל כמשנ"ת שם. והנה בפיהם ודאי לא נתוכחו בזה, כי בקרא מבואר שנחלקו בענין אחר לגמרי, שהמרגלים אמרו "אפס כי עז העם", "ארץ אוכלת יושביה", "לא נוכל וגו' כי חזק הוא ממנו" ועוד, ויהושע וכלב אמרו "טובה הארץ מאוד מאוד", "סר צילם" וכדומה. וצ"ל שאכן בפיהם אמרו מה שכתוב בקרא, אך בליבם חשבו דברים אחרים לגמרי, והוא שהם רוצים לעמול בתורה, ונוח לו שלא נברא וכו' וכו'. ונמצא שכל חטא המרגלים היה רק בלב. ובזה מתבאר היטב מאי דכתיב (במדבר יד כד) "ועבדי כלב עקב היתה רוח אחרת עמו" ופירש"י: "רוח אחרת - שתי רוחות אחת בפה ואחת בלב", והיינו ממש כמו שנתבאר". ויש לבאר בזה עוד מאי דכתיב (תהלים טו ג) "לא רגל על לשונו", היינו שחטא המרגלים לא היה בלשונם אלא בליבם, וא"כ כיון שכל חטאם היה בלב, גם הכפרה תלויה בלב, ולכן הכל נקבע לפי המחשבה.

והשתא דאתינן להכי, דאדרבה לימוד תבנית בית השלישי מביא לידי יגון ואבל, י"ל עוד. דמש"כ הגאון הכותב שליט"א דתכלית נבואת יחזקאל היה לנחמם, והוא מדברי רד"ק (יחזקאל מא ב), נוכל לומר לאידך גיסא, כי אמר נבואה זו כדי שיוכלו להתאבל כראוי על חורבן הבית, כי הלימוד בזה הוא מביא את האדם לידי האבל האמיתי, וכמשנ"ת.

עוד דבר א' נראה לי הפעוט. שפרשיות התוכחה דתו"כ ומשנה תורה, ג"כ מותר ללמוד בת"ב. ע"פ מש"כ הרמב"ן בפרשת בחקתי, דקללות דתו"כ הן מה שקרה בגלות ראשון, ושבמשנה תורה מה שאירע בגלות שני, א"כ ודאי מותר ללמוד בהן בת"ב.

ואולי נאמר עוד, שאף בברכות שבתו"כ מותר ללמוד. דהרי תנאי הברכות הוא "אם בחקתי תלכו", וכתב רש"י בשם תו"כ: "שתהיו עמלים בתורה". וא"כ, כיון שכל איסור הלימוד בת"ב הוא מפני שהמרגלים רצו לעמול בתורה, א"כ כשלומד את הברכות שנגרמות ע"י העמל, ודאי אינו מסיח דעת מן החורבן, וצע"ע.

ולכן נלענ"ד שיש להקל, בין בבנין הבית דיחזקאל, בין בכל עניני ביהמ"ק וקדשיו, בפרט אחר חצות, ואפי' קודם חצות לאלו שזוכרים את הקינות משנים שעברו וקשה להם. וכ"ש בתוכחה שאין בה פיקפוק כלל והיא מצוה מן המובחר לכתחילה, אלא בברכות דתו"כ ספוקי מספקא לי ואין בדעתי להכריע. ומ"מ לא אסמוך כלום על דעתי, ולא אהיה גס לבי בהוראה, ואני מציע הדברים לפני הגאונים שליט"א שיבררו וילבנו הדברים היטב, ומנאי ומיניהו תסתייע שמעתתא.



(ח). אלא שצ"ע שרש"י סותר עצמו, ששם פסוק לו כ': "הם חטאו בלשון, ונשתרבב לשונם וכו'", וי"ל.

הרב עידוא אלבה

## בעניין לימוד מסכת מידות בת"ב

תגובה למאמר בירחון האוצר גליון צב

הרב נחום ראפאפארט צידד להתיר לימוד מסכת מידות בתשעה באב משום שאינו גורם היסח הדעת מאבלות, ולדעת המהרש"א בתענית ל ע"א טעם איסור הלימוד הוא היסח הדעת. וחיידש די"ל שגם לפי רש"י שנימק את האיסור בכך שפיקודי ה' משמחי לב, י"ל שנאסר רק בחלק בתורה שמסיח את דעתו מהחורבן, דהאיסור הוא רק כשגם משמח וגם מסיח דעת מהחורבן.

אך לענ"ד מדברי הפוסקים שלא הזכירו כלל אפשרות ללמוד מסכת מידות מוכח שהדבר אסור\*. ובאמת נראה שגם בזה יש היסח הדעת החורבן, כי הוא לומד איך היה המקדש ולא איך הוא חרב, והוי ככל דיני קדשים. מה גם שכבכל לימוד קדשים, שהוא כמקריב קרבן גם בזה מעלתו כבונה את הבית, כך שבעצם אינו עוסק בחורבנו אלא בבנינו. וכפי שאמרו במדרש תנחומא פרשת צו סימן יד: "ואם רצונך לידע בא וראה כשהקב"ה מראה ליחזקאל את צורת הבית מה הוא אומר הגד את בית ישראל את הבית ויכלמו מעונותיהם ומדדו את תכנית (יחזקאל

א). הרב ראפאפארט: אינו קושיא, הרי הלבוש מוסיף כמה דברים שמותר ללמוד, על מה שכתב המחבר, שבשו"ע איתא: (תקנ"ד ס"א) "אבל קורא הוא באיוב ובדברים הרעים שבירמיה". ועיי"ש עוד בסעיף ב' שמותר ללמוד איכה ומדרש איכה. והלבוש מוסיף על דבריו שמותר ללמוד הסוגיות בגיטין ובסנהדרין שעוסקות בעניני החורבן. ואם כן יש להקשות על הלבוש גופא, הרי המחבר לא כתבה, הרי ראי' מזה דאסור ללמוד זאת. אלא ע"כ אינו קושיא, שהמחבר נקט כמה דברים למשל מה שמותר ללמוד, ומה נבין שהוא הדין כל כיוצא בו שמותר ללמוד. ואין צריכים למנות את כל מה דמותר ללמוד, אטו כי רוכלא ליחשב וליל, למוד,

ועוד, שהלכה למעשה לא אמרתי להתיר רק בדיעבד, וכמו שכתבתי בסוף הנידון, שהיום ארוך, ויש הרבה אנשים שקשה עליהם ללמוד הסוגיות שעוסקים בדבר החורבן גופא. אם משום שכבר למדו אותן בשנים הקודמות, או שעצם הענין קשה להם, ויבאו לידי דברים בטלים, שהוא בוודאי גרוע ביותר, ואין לך היסח הדעת גדולה מזו. ולכן בדיעבד יש להקל ללמוד מס' מידות, שהלוואי שיעסקו בסוגיא זו ולא ישכיחו מן החורבן. ולכן לא קשה כלל למה לא הזכירו הפוסקים דבר זה, משום שלא כדורותינו דורות הראשונים, שהם לא הסיחו דעתם לרגע מן החורבן משך כל יום ת"ב, ובכו בכי רב על חורבן הבית, ואין מתנחם. ולכן לא הוצרכו להתיר ללמוד מס' מידות, שהם רצו לעסוק בהחורבן גופא ממש. אבל בדורינו נתרשל עניין זה מאוד, ודמעות בת"ב הולכות ומתמעטות. ולכן נחוץ להתיר את הלימוד במס' מידות, שיציל הרבה אנשים שלא יסיחו את דעתם מן החורבן. ואין לדמות את הזמנים, שמה שהיה נחשב אז להיסח הדעת במידה מסוימת, נחשב היום כעוסק בהחורבן. ואין הכי נמי, במקום שהאבילות על החורבן היא במדרגה הראויה, וגם הצעירים עוסקים באבילות על המקדש, ואינם מסתובבים בחוץ ועוסקים במילי דעלמא, אין צריכים להתיר להם לימוד זה. ובוודאי יותר לכתחילה שיעסקו בדבר החורבן ממש, כמו הסוגיות בגיטין וסנהדרין.

הרב אלבה: ההוספות של הלבוש אינן אלא דוגמאות באותו גדר, מה שאין כן מה שכבודו מחדש הוא ענין של לימוד שאין בו צער. וראה ערוך השולחן יורה דעה סימן שפד סעיף ב' ו"אף על גב דודאי מתיקת התורה יש גם בהדברים הרעים שבתורה מ"מ הצער מהדברים הרעים מפגי שמחת התורה, ולכן מותר ללומדם".

ולאילו שקשה לא ללמוד יש להציע לימוד מעמיק שאין לו סוף, שבזה צידד המאמר מרדכי תקנא, א להקל. וראה דברי מהר"ם גלאנטי בפירוש למגלת איכה שבשביל זה פירש את מגלת איכה בעמקות. והבא"ח חיבר פירוש המגלה על דרך נחמה שאולי גם בזה אפשר להקל.



מג) אמר יחזקאל לפני הקדוש ברוך הוא רבש"ע עד עכשיו אנו נתונים בגולה בארץ שונאינו ואתה אומר לי לילך ולהודיע לישראל צורת הבית וכתוב אותו לעיניהם וישמרו את כל צורותיו ואת כל חוקותיו, וכי יכולין הן לעשות? הניח להם עד שיעלו מן הגולה ואח"כ אני הולך ואומר להם, א"ל הקדוש ברוך הוא ליחזקאל ובשביל שבני נתונים בגולה יהא בנין ביתי בטל, א"ל הקדוש ברוך הוא גדול קרייתו בתורה כבנינה לך אמור להם ויתעסקו לקרות צורת הבית בתורה ובשכר קרייתו שיתעסקו לקרות בה אני מעלה עליהם כאלו הם עוסקין בבנין הבית".

ובילקוט שמעוני יחזקאל רמז שפב: "אתה בן אדם הגד את בית ישראל את הבית, בשעה שנגלה הקדוש ברוך הוא והראה ליחזקאל צורת הבית ותכונתו ומוצאיו, אמר הקדוש ברוך הוא הגד את בית ישראל את הבית. א"ל יחזקאל מרי, וכי עכשו הם בונים שאמרת, וישמרו את כל צורתו וגו' ועשו אותם, א"ל לאו, אף על פי שאינם עושים אותו עכשו יהו קורים בצורת הבית ואני מעלה עליהם כאלו כבנינו הם עסוקים. שמואל אמר ואם נכלמו מכל אשר עשו צורת הבית, וכי יש צורת הבית? אלא אמר הקדוש ברוך הוא הואיל ואתם מתעסקים בו כאלו אתם בונים בו".

ב). הרב ראפאפארט: אמת שמעלות העוסק בצורת הבית גדול הוא עד מאוד, שנחשב כאילו בנה את הבית, אבל נראה לי שזה אינו מכריע את הדבר בנידון דידן, כיון שלמעשה העוסק בה לומד בעניני המקדש שנחרב ולא יבנה עוד בצורה כזה. ולכן בפועל הוא עוסק בעניני החורבן ולא בעניני בנייה. וכמו כן איתא בגמ' (תענית ל:) "וחכמים אומרים וכו', ואינו מתאבל על ירושלים אינו רואה בשמחתה, שנאמר שמחו את ירושלים וגילו בה כל אהביה שישו אתה מושב כל המתאבלים עליה. מכאן אמרו כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה, ושאינו מתאבל על ירושלים אינו רואה בשמחתה". נמצא שבכל הלימודים השייכים עם החורבן, כמדרש איכה והגמ' בגיטין, מתאבלים על ידם על החורבן. ואם כן, בזכותם נזכה לראות בשמחתה, ולמה התירו ללמדם, הרי הוא היפך החורבן? אלא הביאור בזה הוא שצריכים לחלק בין מה שטמון בהלימוד בכח, ובין מה שהוא גורם בפועל. שאפילו אם בכוחם להביא את הגאולה, ועל ידם יזכה האדם לראות בנחמה, אבל בפועל זוכר האדם על ידם את החורבן. ואין לנו עסק עם הנסתר, עם מה שנעשה בעולמות העליונים, אלא מה שמתרחש בפועל מחמת הלימוד.

וזכר לדבר הוא מה דמצינו במס' ברכות במשנה (נ"ד). "על בשורות טובות, אומר ברוך הטוב והמטיב. על בשורות רעות, אומר ברוך דיין האמת". הרי שמברך ברכה אחרת על בשורות רעות ואינו מברך על בשורה רעה הטוב והמטיב. והגם דאמרינן בגמ' (שם ס:) "אמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר, וכן תנא משמיה דרבי עקיבא לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד". עיי"ש, שמביאה הגמ' מעשה שאירע עם התנא האלקי רבי עקיבא, שמתחילה היה נראה שהוא רע מאוד, ואחר כך ראוהו תלמידיו שהיה הכל לטובה. ואם כן יש להקשות למה איננו מברכים על בשורות רעות הטוב והמטיב, כיון שהכל טוב באמת? והתירוץ פשוט, שבוודאי הכל הוא טוב, מאתו לא תצא רעות, אבל כיון שיוצא צער מן הטוב ההוא ובעיני בני אדם הוא רע, לכן מברכים ברכה אחרת לקבל את הדין באהבה. ואע"פ שאינו דומה ממש לנידון דידן, אבל עכ"פ זכר לדבר, שיש דברים שהם נחמות בגלוי בעיני בני אדם, וסוגיות כאלו אסור ללמדן בת"ב, כיון שהוא מסיח את דעתו מן האבילות ומביא לו שמחה. ויש דברים כמו מס' מידות, שהגם שהם גם כן נחמה, שבזכות לימודם בונים את בית המקדש, זה הוא בהסתר, אבל בגלוי בעיני בני אדם נראה כעוסק בדבר שאין כאן עוד, שנחרב, ויש לו צער מזה. והוא דומה לשאר דברים שהתירו ללמדם בת"ב, איכה ומדרשיו והסוגיא בגמ' שעוסקת בפרטי החורבן. שהגם שהלומד אותה יזכה לברכה הגדולה של חז"ל לראות בשמחתה, עם כל זה לא נחשב משום זה הוא עוסק בבנינה ובדברי נחמה, אלא בפועל הוא עוסק בחורבן הבית.

הרב אלבה: הבטחות לעתיד על שכר על זה שמצטער עתה, אינה מכהה את ההרגשה הטבעית העכשווית ואינה גורמת שלא יחוש צער מהלימוד. אין זה דומה לקביעה שבעת הלימוד גופו חשיב בנין שגורמת שעתה לא ירגיש צער בלימוד. כבודו כתב במאמרו עמ' פט שדוקא מפני שלפי החזון נחום לימוד מסכת מידות הוא כבנין זו סיבה להתיר ללמוד אותה, מכיון שעכ"פ אין סיבת הלימוד הכנה לבית המקדש בפועל. אך אני אומר שזה גופא סיבה לאסור, כיון שמכיון שהלומד

כיון שהודגש במדרש שענין זה אינו נובע מהכנה מעשית לבנית הבית, מובן שהלימוד בעניני צורת הבית, גם אם הוא דרך הפסוקים על בית ראשון, וגם אם הוא במסכת מידות נחשב כבניינו, לא רק בגלל התועלת המעשית כיצד לבנותו, אלא שלימוד זה הוא גופא הבנין.

בברכה

עידוא אלבה

### הוספה

לא נכנסתי בכל הנ"ל לדון בסברה שדיני תשעה באב ושלוש השבועות השתנו בימינו. נושא זה נידון בהרחבה במאמרים שונים, ובהם מאמרו של הרב ארי כהן בירחון האוצר גליון פה. הדיון שם מיוסד על דברי הגמרא בראש השנה יח כשיש שלום ואין שמד יהיו לששון ולשמחה. והועלתה שם הסברה שאולי היום יקרא "אין שמד ויש שלום". ואף שלמעשה הוסכם שלא אומרים כך כדי לבטל את הצום, לפי סברתם שדורנו הוא דור הגאולה שמעיקרא דדינא

יודע את ערך הדבר כבנין, יש לו שמחה בעסק זה. חז"ל אמרו לנו שהוא כבנין כדי שנדע בזמן הלימוד את ערך הלימוד ונחשוב על זה. לא נראה לי שלומד ממוצע בעלמא מרגיש יותר צער בלימוד מסכת מידות מאשר בשעת לומדו הלכות קרבן עולה. עיקר ההיתר של לימוד שהוגדר בהלכה "דברים הרעים" בנוי על הרגשת הצער הנלווית ללימוד. ואמנם גם בפסוקי נחמה יש קצת צער, שיחד עם השמחה באמונה שהדברים מתגשמים או יתגשמו יש גם צער על מה שעוד לא התגשם, אך לא התירו זאת כי אינו צער גדול כמו בלימוד הלכות אבלות ועניני החורבן.

ג. הרב ראפאפארט: מה דפשיטא ליה למר, שחידוש זה שהלומד בצורת הבית נחשב כאילו בנוהו, נאמר לא רק על הבית השלישי אלא גם העוסק בצורת הבית הראשון, והבית השני יש לו זכות זה (וכבר קדמוהו בחידוש זה כמה אחרונים, הלחם שמים והחזון נחום, וכתבתי דבריהם במאמרינו), איבעי לן טובא. שהרי יחזקאל טען לפני הקב"ה למה לו להגיד לבני את תבנית הבית, הרי הם עכשיו בגולה, וכשיעלו מן הגולה יגיד להם, ועל זה ענה לו הקב"ה "ובשביל שבני נתונים בגולה יהא בנין ביתי בטל". אלא יתעסקו בלימודו ויהא חשוב כאילו בנוהו. ואם נאמר שמעלה זו היא בהלומד גם תבנית בית ראשון ושני, אם כן למה הוצרך הקב"ה להגיד להם את תבנית הבית השלישי. והטענה שבשביל שהם בגולה יהא ביתי בטל תתקיים על ידי זה שילמדו את תבנית הבית ראשון ושני. ואם כן אכתי קשה קושיות יחזקאל, דלמה לו להגיד להם את תבנית הבית השלישי. אלא נראה מזה שרק העוסק בצורת הבית השלישי נחשב לו כאילו בנוהו, אבל לא כן העוסק בתבנית הבית הראשון והשני. ואפשר לבאר שבאמת בכל תבנית המקדש, הן במקדש ראשון והן במקדש שני, יש מעלה זו שהלומד אותו כאילו בנוהו, אבל אינו דומה הבונה מקדש ראשון ושני להבונה מקדש שלישי, שהוא התכלית הנרצה. ואין אנו יודעים סודות הדבר, אבל כל הציור של המקדש רומז לענינים גבוהים, והרמ"א חיבר על זה ספר שלום לבאר את הסוד שטמון בכל פרט ופרט מן הבית הגדול והנורא. ומסתבר שהתיקון השלם הוא במקדש השלישי, ולכן העיקר להגיע למקדש השלישי. ועל כן צוה הקב"ה ליחזקאל שיגיד לישראל את תבנית המקדש השלישי, ולא סגי שילמדו רק את תבנית מקדש ראשון ושני, שבשביל שהם בגולה יהא בנין ביתי "השלם" בטל.

הרב אלבה: לשיטת כבודו נשאל, למה צריך לומר את כל צורת הבית בעודם בגולה. יגלה להם את ענין הקדש פנימה ודי בזה שיחשבו כבונים? אלא שהקב"ה רוצה שיעסקו בכל מה שגילה ובכל דבר שמתגלה אנו עוסקים בבנין, ובפרט שלכו"ע למעשה חלק מבנין בית שלישי הוא מה שכתוב במסכת מידות, וגם בבנין בית ראשון. ובאמת לענ"ד עיקר טעם האיסור אינו תלוי במדרש זה, אלא כתבתי להשיב 'לשיטתך'. עיקר הענין לדעתי הוא שלימוד כזה לא מצער ולא נחשב דברים הרעים.

ד. הרב ראפאפארט: וכן למר ברכה והצלחה, ויהי רצון שיתקיים בינינו מה שאמרו חז"ל (קידושין ל:): "ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה, שנאמר את זה בסופה, אל תקרי בסופה אלא בסופה.

לא צריך לצום ולהתאבל כבעבר, אפשר אולי להקל קצת בענין הלימוד שיכלול הכנה מעשית לבנין הבית, כשמצטרף לזה הענין שהיום יש בידי המדינה יכולת לעשות. ולפי זה נוכל להבין את מה שהנהיג הרב מלובביטש לעסוק בעניני בית הבחירה בתשעה באב לאחר חצות (מובא בספר הלכות ומנהגי חב"ד של הרב גינזבורג עמ' 284), דאזיל לשיטתו שיש להתרחק בערב פסח ממקום המקדש, מכיון שמדינא ביכולתנו להקריב היום קרבן פסח.

אך לענ"ד פשט הפסוקים בזכריה מורה שכל ענין השינוי במעמד הצומות כשיש שלום יהיו לשמחה יכול להיות אך ורק לאחר שהתחיל בנין בית המקדש. ראשית, מפורש בפסוקים בפרק ז שהשאלה היא בשנת ארבע לדריש כשהתחיל להווסד היכל ה'. ומזה גופא משמע שיסוד להפסקת הצום הוא כשיש בנין בית מקדש, ועל כן לא מסתבר ש"יהיו לששון ולשמחה" מוסב על מצב שבו לא הותחל בנין המקדש. ותשובת הנביא מתחלקת לשני מצבים. בפרק ז' פסוקים ה-ו נאמר "אמר אל כל עם הארץ ואל הכהנים לאמר כי צמתם וספוד בחמישי ובשביעי וזה שבעים שנה הצום צמתוני אני, וכי תאכלו וכי תשתו הלוא אתם האוכלים ואתם השותים". ופירש רש"י "שמא לכבודי צמתם שתהיו צריכים לצום גם עתה, וכי תאכלו וכי תשתו - ואם לא תצומו מה לי גם בזו הלא אתם להנאתכם הוא המאכל והמשתה". והיינו מתחילה לא חייבתי אתכם ועתה תעשו מה שתמצו כיון שלא הגענו לשלום.

ואחר כך מדבר על נבואות הגאולה עד שבפרק ח פסוק יט נאמר: "כה אמר ה' צבאות. צום הרבעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמעדים טובים והאמת והשלום אהבו". כאן מדבר על כל ארבעת הצומות ואמר שהם עתידים להיפך לששון ולשמחה כשהאמת והשלום אהבו, ומשמע שזו נבואה לעתיד שתתווסף בו טובה על המצב בו הם היו בתחילת הבנין, וא"כ בעינן לכל הפחות בעינן השלמת בנין מקדש כדי שיגיעו לאותו שלום, ובפשטות משמע ששלמות הענין היא רק בימות המשיח, אך יתכן שבדרך דרש אמרינן שגם לפני כן יהיה שמחה כשנשלם עכ"פ בנין המקדש. וכן מבואר בר"ח וההשלמה (ר"ה שם), רמב"ן בתורת האדם, טור (סי' תקנ), אבודרהם וספר הבתים (שערי תענית על הרמב"ם בהלכות תענית שער ג, ו) ומגיד משנה תעניות ה, ה שאמרו ש"יש שלום" היינו יש בית מקדש, ולענ"ד כוונתם שגם כשאנינו במצב שלם, לכל הפחות בעינן שיושלם בית המקדש, שלכן נאמר יהיו לששון לשון עתיד.

וכן נראה מוכרח מהגמרא שהענין תלוי במקדש, כפי שכתב הרב בנימין לנדאו (לא פורסמו דבריו בכתב עת אחר): "מהגמרא עצמה מוכח שהזמן ש"יש שלום" הוא כאשר בית המקדש קיים. הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים באשר לימי השמחה שנהגו בימי בית שני, המנויים בפירוט במגילת תענית - האם הם נוהגים גם לאחר החורבן, או שמא לאחר החורבן "בטלה מגילת תענית" וכל אותם המועדים אינם נוהגים עוד. החכמים הסוברים ש"בטלה מגילת תענית" מביאים ראיה לדבריהם מקביעת הגמרא לגבי הצומות: "בזמן שיש שלום - יהיו לששון ולשמחה, אין שלום - צום, והנך נמי כי הני" (ואלו גם - כמו אלו, כלומר ימי השמחה של מגילת תענית הם כמו ימי השמחה שנהגו בזמן הבית בימי הצומות, שכשם שימי השמחה שהיו בזמן הבית במקום ימי הצום בטלו לאחר החורבן וחזרו להיות ימי צום, כך גם ימי השמחה שבמגילת תענית בטלו לאחר החורבן). אולם החכמים

האוחזים בדעה השנייה, וסוברים שלא בטלה מגילת תענית, דוחים טענה זו ואומרים שאין להשוות בין ימי השמחה שתחת הצומות, שבטלו לאחר החורבן, לימי השמחה של מגילת תענית: "הני הוא דתלינהו רחמנא בבניין בית המקדש, אבל הנך כדקיימי קיימי", כלומר: אלו – ימי השמחה שנקבעו תחת הצומות – התורה הרי תלתא אותם בבניין בית המקדש, ולכן כשחרב בית המקדש בטלו כימי שמחה וחזרו להיות ימי צום. אבל ימי השמחה של מגילת תענית אינם קשורים לבית המקדש, ולכן הם נוהגים גם לאחר החורבן.

נמצא אפוא שהגמרא קובעת בבירור שהצומות הנוהגים בישראל תלויים בבניין בית המקדש, ולא בשחרור ירושלים או בחרות מדינית. חשוב להבהיר שאמנם הדברים אמורים בהסבר הדעה שבטלה מגילת תענית, אך הם מוסכמים גם על הסוברים ש"לא בטלה מגילת תענית". לכל הדעות ימי הצומות נקבעו על חורבן המקדש, והמחלוקת אינה אלא לגבי ימי השמחה הרבים שנקבעו בימי בית שני – האם יש טעם לנהוג אותם גם לאחר החורבן.

הדבר מוכח לא רק מן הגמרא, אלא גם מדברי רש"י. למרות שרש"י הוא ראש וראשון למפרשים ש"בזמן שיש שלום" היינו בזמן שאין ידם של הגויים תקיפה על ישראל, רש"י חוזר ומבהיר בהמשך הסוגיה, שדין הצומות הקלים תלוי בבניין בית המקדש.

א. בתחילת הסוגיה בד"ה "דאמר רב חמא בר ביזנא וכו'" {אצלנו בגמרא הוא רב חנא בר ביזנא} – דכולהו ימי תענית נינהו בזמן הזה, שאין בית המקדש קיים". רש"י מתייחס למימרא של רב חמא בר ביזנא, ש"בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, בזמן שאין שלום – צום", והוא מבהיר שהזמן שאין שלום, שבו יש להתענות, הוא כאשר אין בית המקדש קיים.

ב. רש"י בהמשך הסוגיה מבאר את דברי הגמרא שהבאנו לעיל "הני [=ימי השמחה הנוהגים במקום הצומות] הוא דתלינהו רחמנא בבניין בית המקדש", והוא כותב: "דתלינהו בבניין – דעל ידי החורבן הוקבעו לצום, ועל ידי הבניין הוקבעו ליום טוב". הרי שהצום תלוי בחורבן המקדש, והימים הטובים תלויים בבניינו.

ג. {בהמשך הגמרא הגמרא דנה על ימי מגילת תענית ושאלו מדוע היה צריך לקבוע יום שמחה בב' תשרי, שהוא תאריך שממילא היה אסור בהספד ותענית בגלל שמחת ג' תשרי, ובלשון הגמרא בדף יט ע"א "ותיפוק ליה דהוה ליה יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם"}, ופירש שם רש"י: "ותיפוק ליה. אי בית המקדש הוה קיים – בלאו הכי הוי יום טוב, דהיינו צום גדליה, וקריא רחמנא מועדים טובים בזמן הבית".

ע"כ דברי הרב לנדאו.

ומאחר שמהמשך הגמרא מוכח שהענין תלוי בבית מקדש, יש לשאול למה בתחילה הגמרא תולה את הדבר ביש שלום, ולא הזכירה בית מקדש, כפי שהיא אומרת אחר כך? וכיצד מתניישים דברי רש"י גם בתחילת הסוגיה וגם בהמשך הסוגיה שפירש שהדבר תלוי בבית המקדש, עם דבריו בפירוש דברי רב פפא שהדבר תלוי בשליטת ישראל. וכך יש לשאול גם על שאר הראשונים, הכותבים שהצומות בטלים כשאין יד הגויים תקיפה על ישראל (רש"י ומאירי),

או כשישראל שרויים על אדמתם (רשב"א ור"ן), כיצד הסברם מתיישב עם הגמרא הקובעת בהמשך במפורש שהפיכת ימי הצומות לימי שמחה תלויה בבניין בית המקדש?

הרב לנדאו כתב שהתשובה היא שרש"י והראשונים האחרים יוצאים מנקודת הנחה שכאשר ישראל שרויים על אדמתם, ואין הם משועבדים לאומות – לא יעלה על הדעת שהמקדש יעמוד בחורבנו. וכן שמעתי מידידי הרב רועי זק בשם הגרי"ש אלישיב. אך לענ"ד אין זו תשובה מספקת, שכן מ"מ לא מובן למה בלשון הפסוק ובגמרא בתחילה קבעו שהדבר תלוי בשלום, כאשר זה אינו הדבר הקובע להלכה, היה לגמרא לדבר רק על ענין המקדש.

במאמר של הרב אלישע וולפסון כתב שיש לומר שכוונת הגמרא לומר שדי כשיש שלום גם בלא מקדש, וכן די בבית מקדש גם בלא שלום. וסבר שי"ל כך לא רק בדברי הראשונים שפירשו ששלום היינו שיד האומות אינה תקיפה, אלא גם בדעת הרמב"ן והטור, האומרים ששלום היינו המקדש, שכן הרמב"ן כתב "אין שלום – כגון בזמן חורבן", וכעין זה בטור סימן תקנ "בזמן דאיכא שלום וליכא שמד, כגון שבית המקדש קיים – ששון", ומשמע ליה שהרמב"ן התכוון לרמוז במילה 'כגון' שלא רק כשחבר המקדש מיקרי אין שלום, אלא גם כשחברה המציאות של יד ישראל תקיפה בלי קשר לבית מקדש, דמיקרי 'אין שלום' כי גם במציאות של שלום בלי מקדש יש שמחה.

והרב ארי כהן (שם עמ' צא) נוקט שיש כאן ג' שיטות בראשונים, אך מצדד שהשיטה המסתברת היא שדי או בשלום או במקדש, והיא דעת רש"י שכותב גם שדי במקדש כמו בבית שני, וגם ששלום היינו שאין יד האומות שולטת. וכן דעת המאירי שכתב שבבית שני "לא היה בו תענית", וגם כתב "שיש שלום ר"ל שאין יד האומות תקיפה עלינו", וכיון שבבית שני בימי הפרסים היתה יד האומות תקיפה, צ"ל שדי במקדש גם אם יד האומות תקיפה, וכן די ביד תקיפה גם בלי מקדש.

ובביאור שיטת רש"י כתב שאמנם יש הבדל בין 'יש שלום' שעליו דיבר רב חנא, ל'יש שלום' שעליו דיבר רב פפא, ובהתאם לזה רש"י מפרש בכל אחד מהם דבר אחר, ולהלכה, שניהם נכונים, או זה או זה. ובהמשך הגמרא דמבואר שהענין תלוי במקדש, לדעת הסוברים שאינו תלוי בו גורסים בגמרא כאחת הגרסאות נמצאת בדק"ס רק "הני הוא דתלינהו רחמנא" בלי המילים "בבניין בית המקדש", ופירושו שהני הוא דתלויים בדברי קבלה שהם דברי תורה.

אך לענ"ד אי אפשר לפרש בגמרא שיש שני מצבים שונים בהם יש ששון ובכל אחד מהם יש רבותא, מקדש גם אם יד האומות שולטת, ואין יד האומות שולטת גם בלי מקדש, כי בראש העמוד הגמרא מדברת על ביאור הפסוק, ורב פפא בא לבאר את רב חנא, ושם מוזכר גם בדברי רב חנא וגם בדברי רב פפא אותו מושג שיש שלום. ומשמע ודאי דלא פליגי מדלא פירשו שיש ביניהם הבדל במושג שלום, ומה שנפרש בדברי רב חנא צריך לפרש גם בדברי רב פפא, ואם נאמר שיש שני מצבים, הדבר היה צריך להאמר שם. ובהמשך הגמרא רק חוזרת על מה שאמרנו שהענין תלוי בשלום ואומרת שימי השמחה שבחודש הרביעי והחמישי "תלינהו רחמנא בבנין בית המקדש", סגנון זה מורה שענין זה ברור מאליו ולא נאמר כחידוש דין ופירוש למציאות נוספת שבה חל הדין שאין צום. בודאי אי אפשר לומר שרש"י לא גרס את המילים

"תלינהו רחמנא בבית המקדש" כשהוא מפרש אותן, וגם בדעת הרשב"א אי אפשר להבין כך כי הפירוש שהכוונה תלינהו להיות כדברי תורה רחוק. וכבר ביארתי שמשם למד הרמב"ן (וגם רש"י בתחילת הדף) לפרש שהענין תלוי במקדש. ומה שאמר הרמב"ן "כגון שאין שלום". לענ"ד הוא אומר כך מפני שמדובר כאן על מצבים שונים, והגוונא שבה לא יהיו לשמחה היא בחורבן מקדש. אבל אין לומר שהוא מתכוון לרמוז על מצב שונה ולא צפוי שצריך חידוש בפני עצמו שהוא כשחברה יד ישראל השולטת ומקדש כלל לא היה, כשהוא לא אומר כלל את האפשרות להפסיק לצום מפני שיד ישראל תקיפה גם בלי מקדש.

ויש להוסיף שמדברי רש"י "דעל ידי החורבן הוקבעו" (וכן הובא בתוספות רי"ד), נראה טעם נוסף לכך שבהכרח הדבר תלוי בבנין המקדש, והוא שרואים מהגמרא שמתחילה הצומות הוקבעו בגלל החורבן, ולכן מובן שביטולם אפשרי רק כשיש מקדש.

אלא נראה לי העיקר כדברי הריטב"א בר"ה דף יח ע"ב: "אמרו כי בזמן שיש שלום כלומר שישאל שריוין על אדמתם ובית המקדש קיים יהיו לששון ולשמחה, ואם אין שלום שביהמ"ק חרב ויש שמד על ישראל דאיכא תרתי לגרעיות שיהיו צום גמור מגזירת נביאים הראשונים, ואם אין שלום וגם אין שמד יהיה הדבר תלוי ברצון ישראל רצו ב"ד מתענין לא רצו אין מתענין כלל". כלומר, שתנאי היסוד כדי שיהיו לששון ושמחה הוא בית מקדש, ועליו נוסף התנאי שיהיה שלום. ובוזו מובן שבמילים יש שלום הגמרא באה להוסיף על התנאי הפשוט של בית מקדש, ובהמשך הגמרא מקצרת כשאומרת שהדבר תלוי במקדש. ונראה שזו דעת הראשונים שתלו את הדבר בבית מקדש, וגם דעת הראשונים שתלו את הדבר בישיבה על אדמתם ויד ישראל תקיפה.

והרמב"ם בפירוש המשנה כתב שבבית שני היו מתענים, ובהלכה (תעניות ה, יט) כתב שרק לימות המשיח נהפכים הצומות לששון ולשמחה. ונראה לענ"ד דאף שהרמב"ם אומר (בהל' תשובה ט, ב ובהל' מלכים יב, ב) "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד" ברור שאין כוונתו שהגדרת ימות המשיח תלויה בשיעבוד מלכויות בלבד, כי אין הכוונה בזה אלא כפי שנראה מהגמרא לומר לך שעולם כמנהגו נוהג, אך כבר ביאר הרמב"ם בהל' מלכים שימות המשיח כוללים את בנין בית המקדש. וכוונת הרמב"ם לאותו מצב שמוגדר בגמרא כיש שלום. ונראה שהרמב"ם בדבריו על ימות המשיח לא בא לשלול שגם בבית שני בזמן שהיתה מלכות לישראל נהגו בהם כימי שמחה ולא היו צמים, שהרי מוכח מהגמרא שבזמן שתוקנו ימי מגילת תענית לא היו מתענים ומספידים בג' תשרי, אלא כוונתו שבימות המשיח הם יהיו ממש לימים טובים, והוא כפשט הפסוקים.

וראיתי להרב ארי כהן במאמר הנ"ל (עמ' פז) שכתב שהרמב"ם בהלכה אינו מדבר על מה שכתוב בגמרא בראש השנה, כי הגמרא מדברת רק על כך שלא יהיה רשות להספיד ולהתענות בימים אלו כפי שפירש רש"י, ואילו הרמב"ם מדבר על יום טוב ממש, ולכן צ"ל שדבריו אינם מיוסדים על הגמרא אלא על פי התוספתא בתענית סוף פ"ג. אך לענ"ד אמנם הרמב"ם דיבר על יום טוב גמור וזה משמעות התוספתא ופשט הפסוקים, אך לא מסתבר שהרמב"ם נוקט שדברי הגמרא על צום גדליה דחויים, אלא לדעתו הכוונה של הגמרא שבימי בית שני כשהיתה מלכות

אמנם לא צמו, ולא עשו ממש ימים טובים, אך יהיו ימים טובים ממש בימות המשיח כמשמעות פשט הפסוקים, ולפי שלענין הלכה העיקר זה מה שיהיה בימי בימות המשיח, לא הזכיר הרמב"ם בהלכה מה היה בימי בית שני.

ולפי האמור נראה שגם דעת רש"י והמאירי הענין תלוי בבית מקדש כענין בסיסי להפיכת היום ליום שמחה, לכן פירש רש"י כך גם את דברי רב חנא, שהוא הבסיס לדברי רב פפא, ומכל מקום בפשט המילים "יש שלום" לא מדובר על המקדש, ולכן הוא מפרש בדברי רב פפא את התנאי הנוסף שיד האומות לא תהיה שולטת, וכן הוא נוקט שבימי בית שני הם היו ימי שמחה לענין מניעה מהספד ותענית כפי שעולה מהגמרא שאותה הוא בא לפרש כשעסקה בימי מגילת תענית, והיינו בימים בהם יד האומות לא שלטה בהם.

אמנם בפירוש המשנה יש מחלוקת בין המאירי לרמב"ם, שבמשנה לפנינו כתוב אחרי הקביעה שיוצאים באב בשביל התענית "וכשהיה בית המקדש קיים - יוצאין אף על אייר מפני פסח קטן", ומזה משמע שבזמן המקדש נהגה תענית תשעה באב כמו שנהג לאחר החורבן, לכן אומר הרמב"ם שגם בבית שני התענו, והכוונה שלו היא על ימי בית שני בזמן שיד האומות היתה תקיפה, אבל המאירי לא גורס במשנה "אף", ולכן הוא מפרש שהמשנה קאי על זמן בית המקדש כשהיתה מלכות לישראל, ולכן לא היו מתענים בתשעה באב, אבל מכל מקום היה בזמן הבית זמן שבו התענו שהוא כאשר יד האומות היתה שולטת והיה זמן שלא התענו והוא כאשר יד האומות לא היתה שולטת. ולפי זה אין מחלוקת בין הראשונים בדינים, אלא רק בפירוש המשנה על מה קאי.

ועכ"פ גם אם לא נקבל מה שפירשתי בכל דברי הראשונים, נראה שהעיקר הוא כדעת הריטב"א מפני שלפי זה אתי שפיר היטב גם פירוש הכתובים בספר זכריה כפי שהקדמתי, וגם פירוש הגמרא.

ולענין מה שדנו הרב ארי כהן והעורכים (בעמ' קיט ואילך) לענין חשיבות הענין שאין יד האומות שולטת בארצנו, וההשואה לדורינו לענ"ד יש להביא את דברי הזוהר ויגש דף רי ע"ב: "ואתאבלו מ"ט בגין דשלטא עלה סטרא אחרא דשלטא על ארעא קדישא... ובגין כך כיון דמלכו קדישא מלכות שמים אתכפאי ומלכות חייבא (אחרא) אתגבר (כדין) אית ליה לכל בר נש לאתאבלא עמה ולא אתכפאי עמה ובגין דכד איהי יודקפא ועלמא יתחדי איהו בהדה דכתיב (ישעיה ס"ו) שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה".

הזוהר מושה את שלטון האומות בארץ הקדושה לשלטון סט"א, ומבאר שזה חלק עיקרי מהאבלות, וכשהוא מתבטל הוא חלק מהשמחה. על כן מובן שכאשר השלטון אינו של האומות אין שליטה זו של סט"א, ועל זה צריך להודות ולשמוח, ומכל מקום נראה שעדיין אין הימים נהפכים לימי שמחה כל עוד שאין גם בית מקדש, כי סילוק שלטון הסט"א בשלמות הוא דוקא כאשר לשלטון יש כח להחליט שאפשר לבנות את בית המקדש, שכל עוד שאינו בגדר זה, עדיין יש קצת שלטון שלהם.

ולענין "רצו", הרמב"ן בתורת האדם כתב "רצו רוב צבור ונסכמו שלא להתענות אין ב"ד מטריחין עליהם להתענות, לפיכך אין שלוחין יוצאין, רצו רוב צבור להתענות מתענין, ועכשיו כבר רצו ונהגו להתענות בהם וקבלום עליהם, לפיכך אסור ליחיד לפרוץ גדרן, וכל שכן בדורות הללו שהרי בעונותינו שרבו יש שמד בישראל ואין שלום, הילכך חייבין הכל להתענות מדברי קבלה ותקנת נביאים". והובאו דבריו בטשו"ע סי' קנ. ויש לעיין למה כתב בסוף דבריו שאסור ליחיד לפרוץ גדרן, והרי מתחילת דבריו משמע שעתה, לאחר שנהגו להתענות וקבלום עליהם במשך דורות רבים, אין גם רוב ציבור שיכול לשנות דבר זה. ונלענ"ד פירוש דבריו שמעתה גם ציבור שמחליטים בשונה משאר הדורות חשיבי כיחיד לגבי כלל הדורות, ולכן אין יכולים לשנות את הקבלה הזו עד שיבנה המקדש.

אמנם הרב ארי כהן (עמ' קז ואילך) הסיק ששיטת הרמב"ן שאין לשנות מה שקבלו עליהם אינה דעה מוסכמת בראשונים. ולדעתו יש כמה ראשונים מהם עולה שהדבר תלוי ברצון ציבור גם אם אינו רוב ישראל, ואף יש הסוברים שתלוי ברצון יחיד, כי נקטו בלשון "רצה להתענות". אך לענ"ד נראה שרצו ישראל, ורצו הציבור, ורצו רוב ציבור, ורצו ב"ד, ורצה בלשון יחיד, כולם הם כמה לשונות לאותו ענין והכוונה לרצון כלל יראי ה' שבישראל, ורצה היינו רצה העם, ואין הכוונה לשאול את האנשים אם הם אוהבים לצום, אלא תלוי האם הם רוצים לעשות צום שיזכיר את הצרה שאין לנו בית מקדש. והשאלה נשאלה כמובן למי שמאמין בדברי חז"ל. ואין ללמוד ממה שהיקל ר"ת ליולדת מכיון שתלוי ברצו שלדעתו תלוי הדבר ברצון כל יחיד, אלא שהיקל בגדרי המחויבים בצום היות והענין תלוי ברצו, לכן גם לפי הסוברים שענין הרצון יכול להשתנות, היום הוא בגדר רצו, ואין זה תלוי ברצון יחידים.

ועוד מוסיף אני בזה הערה, שבדורינו התחדש מנהג של ציבור שמגיע לכותל בתשעה באב בלילה ושרים יחד שירי כיסופין וערגה למקדש הכוללים פסוקי נחמה. לענ"ד מנהג זה הוא מנהג טוב לעורר לתשובה, כדי לעשות כל שביכולתנו כדי לקום ולבנות את בית המקדש. ואין זה בכלל איסור הלימוד, כי השירים האלו אינם בצורת לימוד, ואינם שירי שמחה שנאסרו כריקודים. ויהי רצון שיהיה חלקנו עם המצפים לבנין המקדש, וגם נעסוק ממש בבנינו.

בברכה

עידוא





הרב אוריאל בנר

## מנהגי עשירי באב

כתב השו"ע (סימן תקנח סעיף א): "בתשעה באב לעת ערב הציטו אש בהיכל ונשרף עד שקיעת החמה ביום עשירי, ומפני כך מנהג כשר" שלא לאכול בשר ושלא לשנות יין בליל עשירי ויום עשירי". והמגן אברהם (ס"ק א) כתב: "וכ' רש"ל בתשו' סי' צ"ב שאין לרחוץ ביום עשירי ואין לספר ולכבס עד חצות" (לבוש)<sup>2</sup>.

בביאור המחלוקת האם נאסרו גם רחיצה וכו' הסביר הגר"ד סולובייצ'יק בשם אביו (שיעורי הרב - תשעה באב סימן לא) שהשו"ע הולך לשיטתו שהנהגת אבילות בשבוע שחל בו ט"ב אינה אבילות בפני עצמה, אלא כהמשך לקיום אבילות דט"ב. ומקור הבנה זו במה שפסק השו"ע (תקנ"א, ס"ד) שהעיקר כדעת הרא"ש שאם חל ט"ב בשבת מותר בשתי השבתות. וביאור הדבר הוא כמוזכר כאן, שאבילות שבוע שחל בו היא המשך מת"ב עצמו, וממילא היא תלויה ביום קיום אבילות ת"ב, החל בשנה זו ביום ראשון. ולכן אין מקום לאסור את השבוע הקודם. וממילא, אם לא ינהג אבילות בשבוע שחל בו ט"ב יחשב כאילו לא קיים את האבילות דת"ב עצמו בכל פרטיה, שעיקר גדר שבוע שחל בו ט"ב הוא שמאז מתחילה האבילות דט"ב ואינה נגמרת עד לאחר סיום התענית.

א). כתב הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת דברים סעיף טו): ופה עירנו בגדאד יע"א נוהגין איסור מליל שני של חודש אב, עד ליל עשירי, כי ביום ט"ב נוהגין לשחוט טבחי מתא בשביל אכילת ליל עשירי. ובהסבר דעת המקלים כתב בשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן נא): ויעויין בברכי יוסף סי' תקנ"ט סק"ו מספר הכוונות, דכשישראל ראו דבט"ב בערב הציטו אש בהיכל אמרו מזמור ששפך חמתו על עצים ואבנים ושמחו שמחה גדולה דאי לא הכי לא היה ח"ו תקומה ואז קבלו נחמה וכו', ומצאתי כתוב דמזה הטעם לא מיחו חכמים על רבות בנות דאחר חצות מתעסקות בכל כחן לכבד הבית וכו' ויען שדעתן קצרה וחלושי אמונה אדרבא חזקו ידיהם לקבוע אמונת הגאולה ולא יתייאו ח"ו עיין שם. ונראה שזה ג"כ טעם של אלו שלא קיבלו עליהם את המנהג שלא לאכול בשר ויין בעשירי (וע"ע בט"ז כאן סק"א ובסי' תקנ"ט סק"ח). והוסיף שם: "ולהנהגים היתר בבשר ויין נראה פשוט דמותר לקנות כלים חדשים דקיל יותר, דאכילת בשר ושתיית יין מפורש לאיסור משא"כ בקניית כלים שלא מצאתי לאסור בזה. ומהרש"ל מדמה רק מרחץ וסיפור וכיבוס, אבל קניית כלים מאן דכר שמיא. ולזה כשאני כלי כסף וזהב למה נגבב חומרא על חומרא, ואדרבה למעוטי בחומרא עדיף משום שלא יתייאו מן הגאולה. וגם ברחיצה יש מקום לחלק בין מים חמים לקרים או פושרים דאין זה בכלל מרחץ, ואפשר שגם מהרש"ל מודה בזה דמותר, ומכ"ש לקנות כלים חדשים."

ב). על תוקף העניין יעויין בשו"ת שאילת יעבץ (חלק א סימן צו), שכתב כלפי מעשה שהיה: "דאפי' בחל ט"ב בשאר הימים דמחמירין בזה"ג שלא להסתפר עד אחר חצות עשירי, אעפ"כ פשוט שאין כאן מקום לענוש ממון ונידוי למי שעובר ומזלזל במנהג זה הקל שאינו אפי' מדבריהם שהרי כבר בטלו דברי האוסר כל השבוע. מעתה אסור להחמיר מדינא. ואפי' נהגו כך לא שבקינן להו היכא דטעו וסברי דהכי הילכתא. דמנהג בטעות לאו מנהג הוא וזה פשוט וידוע למי שיודע קצת בדרכי ההוראה, אלא שעד חצות עשירי יש קצת טעם להחמיר לכן באו האחרונים והוסיפו להוסיף וגדר וחומרא בעלמא שלא מהדין. דכה"ג ודאי כח כל ב"ד בזמנו יפה לתקן ולהוסיף חומר (עמ"ש בס"ד בספרי פ"ה דמש"ש) ואי קיבלוהו עלייהו הוי מנהגא ואזלינן בתריה. מ"מ ודאי דלא קנסינן עליה ממון. וק"ו שאין העובר עליו בר נידוי ושמטא. אם לא היכא דמיחזי כאפקרתא."

ומכאן לענייננו. לפי זה לא מסתבר שיהיה שום ניהוג בתורת המשך מאבילות דט"ב, לאחר שכבר נהג אבילות גמורה בט"ב עצמו. וא"כ ע"כ צ"ל שאיסורי מוצאי ט"ב ויום עשירי באב אינם המשך מאבילות דט"ב, אלא הם נכללים באיסורא דממעטין בשמחה הנוהג מר"ח ועד התענית. לכן השו"ע, שלא אסר אלא בשר ויין מר"ח ועד התענית, לא הזכיר גם כאן אלא איסור זה. אבל לדעת הרמ"א, שנוהגים להחמיר גם בשאר ניהוגי שבוע שחל בו ט"ב, כגון רחיצה וכיבוס ותספורת כבר מר"ח, נמצא שגם דברים אלו נכללים באיסורא דממעטין בשמחה, וממילא מסתבר למנוע אף מהם בעשירי באב עד חצות<sup>1</sup>.

בשו"ת אור לציון (חלק ג - הערות פרק כט - דיני תשעה באב הערה כו) ביאר את דעת השו"ע המתיר, באופן זה: "ונראה, שדעת מרן שאין להחמיר במוצאי התענית אלא בבשר ויין, ולא בתספורת וכיבוס וכדומה. והטעם הוא, שתספורת וכיבוס הוא מטעם אבילות על החורבן, וכיון שנגמרה האבילות במוצאי ת"ב, מותר מיד לספר ולכבס. אבל בשר ויין, לא נהגו איסור משום אבילות, שהרי אבל מותר בבשר ויין, כמבואר בשו"ע יו"ד סימן שע"ח סעיף ח'. ולא דמי לתספורת וכיבוס שהאבל אסור בהם, כמבואר בשו"ע שם סימן שפ"פ סעיף א'. ועיקר הטעם שנהגו שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין הוא משום שבטלו הקרבנות וניסוך היין, וכמו שהביא טעם זה בב"י בסימן תקנ"א בשם הכל בו על הנוהגים להמנע מבשר ויין מ"ז בתמוז... ועל כן, אף שהאבלות על החורבן הסתיימה בגמר התענית, מכל מקום נהגו להמנע מבשר ויין בעשירי באב מטעם שבטלו הקרבנות והנסכים. ובפרט שבשר שהיה צריך להיקרב בתשעה באב נאכל לרוב בעשירי באב. (ראה רמב"ם בפרק י' מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ו' והלכה ז'). נראה שלדעתו סבור השו"ע שאין זה כהמשך למנהגי תשעת הימים<sup>2</sup>.



ג). דבריו יוצאים מנקודת הנחה שהרמ"א כמהרש"ל והשו"ע חולק, ולדעת השו"ע אין בעיה ברחיצה. כ"מ בכנסת הגדולה (הגהות טור אורח חיים סימן תקנח): "ומכל מקום מנהג כשר הוא שלא לאכול בשר בליל עשירי ויום עשירי וכו'. נ"ב: ואסור גם כן ברחיצה. רש"ל בתשו' סימן צ"ב. אמר המאסף: אם רחיצה זו היא רחיצה במרחץ אפשר הוא, אבל אם רחיצה האסורה בתשעה באב לא נהיר לן, דלא אסיר ברחיצה האסורה בתשעה באב אלא כשאסור בחמשה דברים, ומבואר הוא דבליל י' ויומו אינו אסור באכילה ושתיה ונעילת הסנדל ותשמיש המטה, וכך עמא דבר שלא לאסור בו רחיצה האסורה בתשעה באב אפילו למי שנהג שלא לאכול בשר. ומורי הר"ב ז"ל וא"א ז"ל והרב מהר"ש י' וילסיד ז"ל ורבים מגדולי הדור, היו מן הנוהגים שלא לאכול בשר ואני אחריהם, ולא נהגנו לאסור רחיצה... "אולם בשו"ת דברי שלום אורח חיים חלק ד סימן פד העלה אפשרות אחרת: "והיה נ"ל לומר שאותם שנוהגים שלא לאכול בשר ולשתות יין כל ליל עשירי ויומו דטעמן הוי משום דבו נשרף ההיכל שהרי הם נוהגין איסור גם ביום עשירי וא"כ אסורין הם גם בכיבוס ותספורת ורחיצה, וה"ה למ"ש הרמ"א שיש נוהגין איסור עד חצות יום עשירי אסורין גם בכיבוס ותספורת, אבל אותם שאין נוהגין איסור באכילת בשר ושתית יין אלא דוקא בליל מוצאי ט"ב בלבד. וביום עשירי אוכלין בשר ושותין יין הוו טעמיהו כמ"ש מהרי"ל ורש"ל שאין ראוי להתענג בסעודה שאחר התענית באכילת בשר ושתית יין אבל אין אסורין בכיבוס ותספורת, וכשנדחה ליום ראשון אין אסורין במוצאי עשירי באב אליבא דכו"ע אלא בבשר ויין, ואין אסורין בכיבוס ותספורת ורחיצה ואפשר שזהו טעמן של המ"א והט"ז והעו"ש שכתבו ע"ד השו"ע דברי רש"ל ז"ל לאסור בכיבוס ותספורת וכ"כ המחב"ר, שאם לא כן יש לתמוה ע"ד האחרונים שכתבו דברי רש"ל ע"ד השו"ע. ועיי"ש בכל אריכות דבריו בענין ת"ב נדחה ועוד.

ד). ועיין הערה ה.

### ביאור נוסף בדעת השולחן ערוך

ונראה שיש לבאר את מחלוקתם באופן נוסף. הטור מביא מנהג זה בזה"ל: "תניא בז' באב נכנסו גויים להיכל ואכלו בו ושתו בו וקלקלו בו יום ח' וט' עד שפנה היום לעת ערב הציתו בו האש ונשרף עד שקיעת החמה ביום י' והיינו דא"ר יוחנן אלמלא הייתי התם קבעתיו בי' שרובו של היכל בו נשרף ואיתא בירושלמי רבי אבין ציים ט' וי' ר' לוי ציים ט' וליל י' מפני שלא היה בו כח לצום כל יום י' צם ליל י' ואנו בזמן הזה תש כחנו ואפי' ביה"כ שהיה ראוי לעשות מספק ב' ימים אין אנו מספיקין ומ"מ מנהג כשר הוא שלא לאכול בשר בליל י' ויום י' רק להשיב הנפש שיהא קרוב לעינוי".

ובביאור סוף דבריו כתב הב"ח: "רק להשיב הנפש, נראה דר"ל דאפילו שאר מאכלים לא יאכל רק כדי להשיב הנפש אבל לא קאי אאכילת בשר דבשר אין לאכול כלל". משמע מדבריו שכוונת הטור לומר שהיה ראוי לצום גם ביום זה, וממילא לפחות יש למעט באכילה, בכלל ובבשר ויין בפרט כאכילה איכותית. וכ"מ גם בלבוש סעיף א: "מנהג כשר הוא שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין ליל עשירי ויום עשירי שרובו של היכל נשרף בו, שלעת ערב יום תשיעי הציתו בו את האור ונשרף עד שקיעת החמה של יום עשירי, אלא משום דאתחולי פורעניות היה ביום ט' קבעו התענית ביום ט', מ"מ אין לו לאדם להתענג ביום עשירי. ויש נוהגין להחמיר ביום עשירי עד חצות, דאי לא שתש כוחינו היה ראוי להתענות גם יום עשירי, אלא שאין גוזרין גזירה על הצבור שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בו". פשטות הדברים היא, לכאורה, שנחלקו האם כל היום או עד חצות, אבל לכו"ע היה ראוי לצום אם היו כוחות". משמע שהמנהג קשור להמשך הצום, ולא להנהגות אבילות או העדר קרבנות.

וכן משמע גם ביסוד ושורש העבודה (שער ט פרק יב): "נהגו אנשי מעשה להתענות הפסקה תשיעי ועשירי, מפני שעיקר שריפת בית אלהינו היתה בעשירי בחדש, כי לעת ערב של ת"ב הציתו בו את האש ונשרף עם שקיעת החמה של עשירי, כדאיתא בגמרא (תענית כט, א). והובא באבודרה"ם: איתא בירושלמי, ריב"ל ציים תשיעי ועשירי ר' אבין ציים תשיעי ועשירי ר' לוי ציים תשיעי וליל עשירי, עכ"ל. אחיי ורעי, הלא עיניכם הרואות את אשר עשו והחמירו על עצמם אלו עמודי עולם לסגף א"ע בתענית, והאיך כל אדם לא ילמוד ק"ו בעצמו לעורר א"ע להזהר עכ"פ בת"ב אחר התענית לערב ובכל מה דאפשר שלא להתענג כ"כ במאכל, רק יאכל להעביר גודל הרעבון וחולשת הגוף מהתענית, ובודאי יחשב לו לצדקה. גם למחרת יום העשירי יזהר בזה. ודי בהערה זו". ובמקור חיים הביא בשם ספר תורת חיים לאכול בלילה זה רק פת פירורים.

(ה). האליה רבה העלה אפשרות לפרש אחרת וכתב: "ויש נוהגין וכו' להחמיר וכו'. יש לדקדק דסברא ראשונה מחמיר יותר כל היום. (כלומר, אם כן מדוע הסברא להחמיר מוזכרת בדעת המקל??) ואין לומר דתענית ממש קאמר עד חצות, (וא"כ הדעה השניה מחמירה באמת) דהא במקור בב"י (ד"ה ואיתא בירושלמי) מבואר דרק מבשר ויין קאמר, לכן נ"ל דאדיוקא קאי והכי קאמר ויש שאין נוהגין להחמיר אלא עד חצות ולא יותר כדמשמע ברמ"א. ומ"ש הלבוש דאי לא תש כחינו קאי למעלה על עיקר יין דנהגו איסור ביום. ולדינא משמע מב"ח (ס"א) להחמיר כל היום, וכן ראוי לעשות כן לתלמידי חכמים ופרושים".

הט"ז סק"א לעומת זאת חלק וכתב: "ונראה דבעל הש"ע לא פי' להחמיר במאכלים אחרים למעט בהם דאפי' הרבוי בהם אינה שמחה דאין שמחה בלא בשר אלא הכי קאמר הטור לא יאכל בשר שהוא משמח אלא יאכל מאכלים אחרים שהם אינם אלא להשיב נפש". לדבריו, בשר ויין קשורים לשמחה, ובה יש למעט, דבר המתקשר למנהגי האבלות ולא דווקא לצום.

עולה, שבדעת הטור והשו"ע, לדברי הב"ח והלבוש, אין זה מטעם מיעוט בשמחה אלא כחלק מדיני הצום, ולדעת הט"ז זה אכן קשור לשמחה. אך אין הכרח לומר שלא הרחיב לשאר דברים בגלל דעתו בגדרי שבוע שחל בו, כדברי הגר"מ סולובייצ'יק, אלא נראה פשוט יותר, שאלו הנהגות שמחה שלא ראוי לנהוג ביום שנשרף ההיכל<sup>1</sup>, ושאר דברים אינם מוזכרים כביטוי לשמחה.

### שיטת המהרש"ל

מקור שיטת המגן אברהם היא בשו"ת מהרש"ל (סימן צב) וז"ל: "נראה בעשירי באב שאנו נוהגים כדברי הטור שלא לאכול בשר אף ביום העשירי אסור ג"כ במרחץ... לא קשה איך יכולין אנו לחלוק על התלמוד שפסק הלכה כר"מ בהא שאין אבילות נוהג אלא עד התענית אבל לאחר התענית מיד מותר בכל דבר לפי שאינו אלא על פי המנהג שנהגו רוב ישראל של גולה למנוע מבשר ויין מר"ח... וא"כ העשירי שהוא בעל מיצרא דט"ב ובו נשרף עיקר הבית, כ"ש דלא גרע מהני ימים דהן מר"ח שנהגו בו איסור אעפ"י שאינם בשבוע שחל ט"ב, בשלמא לפי דין התלמוד לא קשה מידי דלא אסרו אלא עד התענית לא גזרו אלא דבר שהציבור יכולין לעמוד בה אבל עכשיו שנהגו וקבלו עליהם איסור אכילת בשר ושתית יין ורחיצה מה שלא אסרה התלמוד משום צער בעלמא לזכור חורבן הבית ולהעלות על לבם תוגה א"כ כ"ש בעשירי שהרי מצינו בירושלמי שהחכמים הראשונים היו נוהגין לעשות אותו כט' באב לעניין צום משום דרבי יוחנן (תענית כ"ט) שאמר אלמלא הייתי שם הייתי קובעו בעשירי". וכאן אכן משמע שזה מדין הנהגות תשעת הימים<sup>2</sup>.

1. אגב, יש להזכיר שאכן הכלבו (מובא בב"י תקנ"א) כתב: ויש נמנעין מאכילת בשר משנכנס אב לפי שאין שמחה אלא בבשר. אך לדעת הגר"א (תקנ"א ל"ט) בשר ויין אינם מדין שמחה אלא כיון שאינם קרבים על המזבח, עיי"ש.

2. אולם יעויין במה שכתב מגן אברהם: "שלא לאכול בשר. ופשוט דבסעודת מצוה מותרים כל הקרואים לאכול בשר דפשיטא דלילה הזו קילא מר"ח אב דהא מדינא דגמ' מותר לספר ולכבס ולהרבו' בבנין של שמח' ונישואין וכל דבר". ביד אפרים העיר: "דהא מדינא דגמרא מותר לספר ולכבס. מה שכתב לספר ולכבס לאו דוקא, דלענין זה אין איסור מדינא רק בשבוע שחל תשעה באב, ואפילו הכי לענין סעודת מצוה אסור מראש חדש כי אם השייכים לסעודה". וכוונתו, שאין להוכיח לענין הבשר מדינא דגמרא, שכן אף שבשר מר"ח אינו מדינא דגמרא, יש בו מגבלות גם בסעודת מצווה. לכן פירש "ונראה שעיקר כוונת המג"א דמראש חדש יש על כל פנים קצת אבילות מדינא דגמרא שממעטין בשמחה ובמשא ומתן, מה שאין כן בזה שמותר בכל". ויש עוד פרטים שמקילים בהם על פי כיוון דבריו של המגן אברהם. יעויין למשל בהלכות ומנהגי בין המצרים לרב קארפ עמוד רי"ח. ויש לדון מה יאמר על כך השולחן ערוך, שכן לדבריו, בודאי לפי הב"ח הלבוש ואולי גם לדברי הט"ז, אין הנהגה זו מדיני תשעת הימים ושבוע שחל בו, המשך של הצום, ושמא אף בסעודת מצווה נוהג הדבר.

### תשעה באב שחל ביום חמישי

בהמשך לדברי המהרש"ל, כתב משנה ברורה בס"ק ג': "וכשחל ט"ב ביום ה' שאז יום עשירי הוא ע"ש מותר בכל זה לכבוד שבת". יש לדון האם יש משמעות לנקודה זו בדעת השו"ע. ונראה שיש הבדל אם רואים בשיטת המחבר הנהגות אבלות כמו משנכנס אב וכו', לעומת הבנה הקשורה לעצמו של יום י' באב. לצד הראשון, פשוט שיש לומר שבמקום כבוד שבת ידחו הנהגות האבל, כמו שכתב המ"ב בדעת המהרש"ל. אך לדרך השניה, אף לו יצוייר שתהיה נפ"מ כזו, יש לדון האם נאמר כך. עמד על כך בשו"ת אור לציון (שם): "ואף אם עשירי באב חל ביום שישי, אין לאכול בשר ולשתות יין ביום עשירי. ואף שיש שרצו להקל בזה אחר חצות היום, כיון שיש נוהגים להקל בדיני אבלות בערב שבת לאחר חצות או לאחר מנחה קטנה. (ראה בשו"ע בסימן תקמ"ח סעיף י' ובשדי חמד אסיפת דינים מערכת אבילות אות ס"א), מכל מקום כבר נתבאר שההמנעות מבשר ויין אינה מדין אבילות, אלא משום שבטלו הקרבנות וניסוך היין, ולכן לא אוכלים בשר ולא שותים יין כל יום עשירי, כיון שההיכל נשרף עד שקיעת החמה. ועל כן, אף שיש מקום להקל כיון שכבר התחילה הארת שבת, ואין לנו להחמיר כל כך כיון שיש מתירים בזה, מכל מקום למעשה אין להקל בזה אף לאחר חצות של ערב שבת. (וראה במג"א שם ס"ק א' שכשחל י' באב ביום ו' מותר לספור ולכנס ולרחוץ לכבוד שבת. וכתב בערוה"ש שם סעיף ב' דהיינו דוקא דברים אלו שהם לכבוד שבת, אבל בשר פשיטא דאסור, ודלא כיש טועים בזה, ע"ש").



ח. ושתי דרכים בדבר, או כ"הותרה" או כ"דחוויה", כמו שהוצגו שתי הדרכים בשו"ת מחזה אליהו (חלק א סימן פו): "... דמעותם לא נתקבל מנהג למנוע "מכיוסוס תספורת ורחיצה" במוצאי ט"ב שחל בע"ש, והוי בגדר הותרה ולא כדחוויה. וזה מוכח מדברי המ"א שזכרנו בתחילת דברינו, בס' תקנ"ח ס"ק א' שכתב וז"ל, ופשוט דכשחל (מוצאי ט"ב) ביום ו' הכל מותר לכבוד שבת" (ואין צריכים להמתין עד חצות של עשירי באב) עכ"ל. ועל זה השיג הגאון ר' ברוך פרענקיל זצ"ל בהגהותיו שנדפסו בסוף השו"ע, וז"ל "צ"ע למה פשט להתיר לספור קודם חצות היכא דאפשר לספור אחר חצות, ואינה ראייה ממה דאיתא בס' תקנ"א ס"ד ד' דמותר לספור ביום ה' או ו' מפני כבוד השבת (כשחל ט"ב בשבת) דהתם אין היתר לספור (דהוי שבוע שחל בו ט"ב ויש לן לאסור גם אחר חצות של יום ו') רק מפני כבוד השבת, מה לי ביום ה' או ו' משא"כ הכא דאחר חצות ליכא כלל איסור (דהמנהג הוא לאסור עד חצות ותו לא) וכיון שאפשר לספור בזמן היתר ולא יבטל כבוד שבת למה נתיר מקודם חצות שהוא זמן איסור לפי מנהג" עכ"ל ונשאר בצ"ע. ובהכרח צ"ל דס"ל להמ"א שאין גדר ההיתר בזה שנדחה "המנהג של איסור" לכבוד שבת, אלא שלא נתקבל המנהג מעיקרא בזמן כזה שיוכל לפגוע בכבוד שבת. (וכן נראה מסתימת הפוסקים שלא פירשו שההיתר שייך אך ורק לבגדים שילבשם בשבת ולא לשאר בגדים וכנראה שזהו מאותו טעם דהיינו מאחר שיש צורך להתיר כיבוס הותרה לגמרי. אלא שלא מצאתי מי שיאמר כן בהדיא שמותר לכבס הכל וצ"ע). ולכן אפילו אם יספיק הזמן להכין צרכי שבת שלו גם כשיתחיל רק מחצות ואילך ס"ל להמ"א שמותר לו להתחיל מקודם דלא נתקבלה מנהג של איסור ביום כזה. ולא עוד אלא שמותר לכל אדם להתחיל מיד במוצאי ט"ב דהא ביארנו בס"ד "דכיבוס סיפור ורחיצה" כולם כבר הגיע זמנם מליל ו' ולא רק מבוקרו של ע"ש. (וממה שמתחילים ענינים כאלו כרחיצה וסיפור כבר מליל ו' או מיום ה' מוכח דהרבה פעמים צריכים להתחיל מאז כדי שיספיק לו הזמן לכל הנצרך לו לשבת) ודו"ק".

### האם שהחיינו בכלל המנהג?

כתב במחזיק ברכה ס"ק ג: "הנוהגים להחמיר שלא לומר שהחיינו מי"ז בתמוז נכון ליוזר שלא לומר שהחיינו גם בליל יום עשירי יום המר שנשרף בו בית קדשנו ותפארתנו בעונותנו". לעומת זאת באשל אברהם (בוטשאטש) כתב: "פעם אחת נסעתי עם בעל המחבר ספר הקדוש קדושת לוי נ"י. ובמוצאי תשעה באב נתנו לי לברך שהחיינו והולחנו לרחוץ בבריכה בלילה קודם קדוש לבנה ולא עלה בלבי ספק להרהר אחר אנשים חשובים שהיו עמו. וכעת ראיתי בשו"ת מוהרש"ל עליו השלום סימן צ"ב ודבריו משמע שלא יתכן כן. מלבד הרחיצה שכתב גם המג"א עליו השלום למנוע, גם ברכת שהחיינו נכון למנוע להטעם שכתב שם בתשובה ללמוד מהימים שמראש חודש עד תשעה באב". מדבריו נראה שגם שהחיינו נתפס כחלק משאר האיסורים, ולא מצד עצם ההתייחסות ליום י' שארע בו דבר רע [ויעיין מגן אברהם סימן תקנא ס"ק מב: "וטעם האיסור נ"ל כיון דהזמן ההוא זמן פורעניות אין לברך שהחיינו לזמן הזה אבל אין הטעם משום אבילות דהא לא מצינו שאכל אסור לברך שהחיינו"].



### תשעה באב נדחה

מצאנו פרט נוסף בעניין זה, בו יש לשים לב לגדר המשך ההנהגה אחרי הצום. כתב בשו"ת מהרי"ל סימן קכה אודות תשעה באב נדחה: "אבל שלא לאכול בשר ולשתות יין ליל מוצאי י' באב נ"ל דיש גם כן למנוע כה"ג למי שנוהג שלא לאכול במוצאי ט' באב, דאין זה משום חומרא דרבי יוחנן דבו נשרף רובו של היכל, (דאפילו) מי שאוכל ביום י' בשר יש שנמנעין במוצאי ט' באב משום חומרא דתענית ואבילות של יום ושייך לבין המצרים וכן המנהג למי שנמנע ג' שבועות נמנע גם כן מוצאי ט' באב, ומהאי טעמא גם כן נמנע יום י' כשנדחה. וכמה מיני תעניות של תשובה אשכחן דאין לאכול במוצאי תענית בשר ויין וט' באב וי' באב כחד מנייהו לנוהגין".

האם פרט זה דומה בטעמו לעצם המנהג של יום עשירי, לביאוריו השונים כדלעיל? נשים לב, המהרי"ל שלל הסבר אחד (רבי יוחנן) והזכיר שלוש נקודות "משום חומרא דתענית ואבילות של יום, שייך לבין המצרים, כמו כמה תעניות של תשובה". הביאו הב"י בקיצור: "אבל שלא לאכול בשר ולשתות יין ליל מוצאי תשעה באב נ"ל דיש ג"כ למנוע כהאי גוונא למי שנוהג שלא לאכול במוצאי תשעה באב דאין זה משום חומרא דרבי יוחנן בן זכאי דבו נשרף ההיכל, דאפילו מי שאוכל ביום עשירי בשר יש שנמנעים במוצאי תשעה באב משום חומרא דתענית ואבילות של יום ושייך לבין המצרים". ובשו"ת מהרש"ל סימן צב העיר על כך: "... הקארו... כתב מילתא בלא טעמא". כלומר, שתי הנקודות הראשונות אינן טעם בעיני המהרש"ל, אלא שנתייבשה דעתו: "ומ"מ נראו דבריו לפי שמצאתי בספר חסידים שכתבו שעיקר תענית מעלייתא היינו שלא לאכול בשר ולא לשתות יין, לא ככניסת התענית ולא במוצאי תענית א"כ כ"ש בתענית זה שכבר היה ראוי להפסיק מב"ע שראוי למנוע מבשר ויין בלילה שלאחר

תענית. הנראה בעיני כתבתי". כלומר, רק הנקודה השלישית של דמיון להנהגת צומות אחרים, מוסברת בעיניו, והיא העיקרית לדעתו. ולעומת זאת הב"י שלא הביא את הסיום נראה שראה בשתי הנקודות הראשונות, ביאור למנהג". וצ"ב האם טעמים אלו, לכל מאן כדאית ליה, קשורים להסברו של עצם המנהג בעשירי לפי השיטות השונות שהוזכרו לעיל. והנה טעם התשובה חדש הוא ולא קשור לכאורה לנ"ל, ומצד שני המילים "ושייך לבין המיצרים", דומות לחלק מהאמור לעילי".



ט). ובברכי יוסף הביא שנחלקו בזה מהר"ש ויטאל כתב בספר הכוונות (דף פט ע"ג) דהרב אביו מהרח"ו זצ"ל היה אוכל בליל שני אם ט' באב דחוי. וכן ראיתי להרב פר"ח בליקוטים שכתב דאין טעם לאסור בלילה שאחר התעניתא. ובהערות הובא ש"כנו של רבינו (רבי רפאל ישעיה אזולאי בתשובה שנדפסה בספר זכרון משה בסופו בקונטרס תפארת משה דף ק"י ע"א) נשאל כיצד יש לנהוג למעשה בנדו". והשיב שכיון שאביו, רבינו, בברכ"י כאן לא רצה להכריע ולגלות דעתו להלכה גם הוא נמנע מכך. כי כידוע דרכו בברכ"י ובשאר ספריו שמביא דעות הפוסקים, וכל זמן שלא מגלה דעתו לומר שכך הלכה למעשה היינו משום שלא רצה להכריע, כמו ששמעתי כמה פעמים מפיו, אמנם לכאורה תמוה איך זה שמהרח"ו היה אוכל בשר, וצ"ל שכיון שהוא גם זמן נחמה כמ"ש בשער הכונות כו' ובמוצאי ט' באב נולד המשיח וכו' לכן היה אוכל בשר משום שמחה זו. ע"ש".

י). ויעיין באור לציון (שם) שפירט בנקודה זו, לפי סוגי התעניות: "וכל זה הוא דוקא בתשעה באב, אבל בשאר תעניות ציבור אין איסור באכילת בשר ושתיית יין, ומותר לאכול בשר ולשתות יין בליל שבעה עשר בתמוז ובמוצאי התענית. והוא הדין לשאר תעניות ציבור. ומעיקר הדין אף ביום הצום מותר למי שפטור מהתענית לאכול בשר ולשתות יין אם צריך לכך. (וראה בשו"ע בסימן תקנ"ד סעיף ה'). אך בתענית שאדם מתענה לכפרת עוונות, לא יאכל בשר ולא ישתה יין, לא בליל התענית ולא במוצאי התענית, וכמבואר ברמ"א בסימן של"ד סעיף כ"ו ובט"ו שם ס"ק כ' ובמחצית השקל ס"ק ל"ג וברמ"א יו"ד סימן קפ"ה סעיף ד' ובפתחי תשובה שם ס"ק י"ג, ע"ש. והיינו מטעם שכיון שתענית זו מרצה משום מיעוט חלבו ודמו, (ראה ברכות דף י"ז ע"א), אם יאכל בשר וישתה יין בליל התענית או במוצאי התענית לא הועיל הרבה, משא"כ בתעניות ציבור. (ראה רמב"ם פרק ה' מהלכות תענית הלכה א')."

יא). ציין בפסקי תשובות שבס' בירור הלכה סי' זה מביא משכנה"ג בהגהות הטור לסי' ר"מ וז"ל "ואף אם נדחה ט' באב עד יום עשירי ראוי למנוע בליל י"א משום איבולו של יום כמ"ש לענין בשר ויין". ובכה"ח סק"ז בשם תוס' חיים על החי"א "ולפי דעת חכמי הרופאים אין לשמש במוצאי תענית לפי שנחלש מחמת התענית ורק בל"ט שהוא מצוה אז שומר פתאים ה'" וכן ביוצא או בא מן הדרך או מי שיצרו תוקפו, עיין שם. משמע שאין בזה משום מנהג האבילות. ונראה שלהדגשת המהרש"ל, מובנת דעת המתירים, אילולי ענין הבריאות, ולהדגשת הב"י, מובנת דעת האוסר, אף אם אינה מוכרחת לדעתו.

יב). ובזה יש להעיר על דברי הרב נויבירט (מוריה א, ח-י עמוד ס"ט) שכתב בתו"ד בהסבר דעת השו"ע: "סברא טובה לחלק בין אכילת בשר ושתיית יין לבין תספורת וכיבוס, כי לגבי הדין של הצם תענית משום תשובה, או"ח של"ד סעיף כ"ו ברמ"א, ויו"ד סימן קפ"ה סעיף ד' ברמ"א, מבואר דלא ישתה יין ולא יאכל בשר בלילה שאחר בתענית, ובאליה רבה סימן קל"ד ס"ק א' מבואר הטעם דהתענית במקום קרבן, ובקדשים קיי"ל דהלילה הולך אחר היום, דין זה מובא לגבי אכילת בשר ושתיית יין, אבל לא לגבי תספורת וכיבוס". ולפי האמור לעיל, לא הוזכר ענין זה של מוצאי הצום אלא בחל תשעה באב כחמישי ולא ביום אחר, שכן המנהג ביום אחר, כולל גם את יום עשירי, שאינו קשור לסברה זו.

יג). לעיל הובאו דברי המ"ב: "וכשחל ט"ב ביום ה' שאז יום עשירי הוא ע"ש מותר בכל זה לכבוד שבת". נחלקו הפוסקים האם ההיתר קיים כבר במוצאי הצום. האליה רבה בסימן תקנט כתב: "ונ"ל כשחל ט' באב ביום ה' מותר להסתפר בשחרית של ערב שבת". ויש שהבינו בדבריו, שהוא בדווקא, ולא בליל שיש. ובסברת הדבר הועלו שתי אפשרויות, או מצד המשך הצום ללילה, שיש מקום בגללו לחלק בין ערב לבוקר אף לגבי תספורת. ויש בכך חידוש לאור ההבנות הנ"ל בענין מוצאי ת"ב נדחה, או מצד שעיקר תוקף כבוד שבת הוא בבוקר ולא בערב [הרחיב בזה הרב יהושע אשכנזי - בית אהרן וישראל קמד, תשס"ט, פח-צד].

# אוצר אורח חיים

השלמות ותיקונים למאמרים על ברכת כהנים בלא תפלת לחש ♦ בדין  
ברכה בכינויים ובלשון בריך רחמנא, ובדין כינויים ושם בלעז  
לשבועה וקללה ומחיקה ועוד דינים ♦ בגדר שינוי מקום בברכות  
ברכת ברוך שפטרני ♦ בעניין "מתפלל אדם של שבת בערב שבת"  
והמסתעף ♦ קידוש מבעוד יום ♦ חצוצרות כסף – המצוה בזמן הזה ♦  
בעניין סוכה שאינה ראויה לשינה





הרב עידוא אלבה

## השלמות ותיקונים למאמרים על ברכת כהנים בלא תפלת לחש\*

גליון פ"ה (חלק א). המאמר בעמודים קלח-קצו

א. עמ' קלט (עמ' 2). סדר התפילה וברכת כהנים בבית המקדש

במשנה (תמיד ה, א) איתא "אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת". במאמר שבגליון פ"ה עמ' קלט כתבתי שאמירה זו של הממונה היא לברך את ברכת כהנים שהיו מברכים בלשכת הגזית. ובגליון פט הערה 60 (חלק ג הערה 66) התייחסתי לברכה בלשכת הגזית כעיקר ברכת כהנים במקדש. אך זו טעות. בגמרא ברכות יא ע"ב מבואר שאמירת הממונה לברך ברכה אחת, פירושה לברך אחת מברכות קריאת שמע, והענין הוא שכיון שתפלה זו נאמרת כשעדיין לא הגיע זמן קריאת שמע, לא בירכו יוצר אור וגם לא עשו את עיקר נשיאת כפים. עיקרה של ברכת כהנים בנשיאת כפים נעשית מאוחר יותר, ועליה מדובר במשנה בפרק ז ושם ברכת כהנים נאמרה כברכה אחת. יש מחלוקת בראשונים אם בתפילה שבלשכת הגזית באמת בירכו ברכת כהנים. רש"י (ברכות יא ע"ב ד"ה "וברכת כהנים") ותוספות (ד"ה וברכת כהנים), והמאירי (ברכות יא), סוברים שבירכו שם ברכת כהנים, אך לא בירכו על הדוכן עם נשיאת כפים, מפני שעוד לא הגיעה זמנה. אך הרמב"ם בפירושו המשנה בתמיד ה, א נקט שאומרים שם אך ורק ברכת שים שלום, והמשנה מכנה אותה "ברכת כהנים" כי בברכת שים שלום אומרים את אותם הברכות של ברכת כהנים (שים שלום כנגד וישם לך שלום וכו'). וכ"פ בהלכות תמידין ו, ד.

עכ"פ עיקר ברכת כהנים בנשיאת כפים נאמרת על מעלות האולם, כמבואר במשנה תמיד ז, ב. במשנה מוזכרת ברכה זו אחרי התיאור של הקטרת הקטורת והשתחוות הכהנים, ולפני הקטרת האיברים. אך תוספות בברכות (יא ע"ב ד"ה וברכת כהנים) כתבו שהברכה בנשיאות כפים היתה בסיום ההקרבה אחרי הקטרת האיברים. וכתב הסמ"ג (עשין קצא) "אף על פי שהמשנה סתמה הסדר למדנו מתוך המקראות וההלכות שבמסכת יומא שאלו העומדין על מעלות האולם לא היו נושאים את כפיהם עד שהעלה מי שזכה באיברים את האיברים מן הכבש למזבח, ואחר העלאת האיברים היו נושאים את כפיהם שנאמר וירד מעשות החטאת והעולה וגו' וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם. ות"ר בפרק תמיד נשחט (פסחים נט, א) אין לך דבר שקודם לאיברי תמיד של שחר אלא קטרת בלבד שנאמר בבקר בבקר". וכ"כ הרמב"ם בפירושו המשנה ובהלכה (תמידין ו, ה) שברכת כהנים נאמרת אחרי הקטרת האיברים והוא הוסיף שעכ"פ היא לפני הניסוך. וגם כתב שהיו נושאים כפיהם רק בתמיד של שחר.

\* לפעמים מבקשים ממני את מאמרי בצורה ישירה, על כן אני כותב גם את מספר העמוד גם לפי סדר המאמר שאצלי וגם לפי המאמרים בירחון האוצר. במאמרים אצלי ישנם עוד תיקוני סופר שצריך לתקנם במאמרים בירחון, אך כדי לא להאריך לא כתבתי כאן אלא את הדברים שהטעות משנה את ההבנה, ובטעויות הקלות אסמוך על המבין.

והרואה יראה שהסמ"ג הפך את סדר הפסוק שבפרשת שמיני שהרי בו כתוב וירד מעשות אחרי וישא אהרן, והוא כנראה לפי מה שכתוב בתורת כהנים (ספרא שמיני - מכילתא דמילואים אות כט) "זה מקרא מסורס [ואין] ראוי לומר אלא וירד מעשות החטאת {בתחילה}". ובפשטות זו דעת הגמרא במגילה יח שנשיאת כפים היא אחרי העבודה.

אך הראב"ד במסכת תמיד פ"ז כתב שהקטרת האיברים היא אחרי הברכה כפשט המשנה. וכן דעת הגר"א בפ"ו מ"א שכתב "מש"כ {הרמב"ם בפירוש למשנה ו, ג} דברכת כהנים אחר הקטרת איברים היתה, לא נראה כן מסדר המשנה, ואף על גב דאמרינן בפ"ב דמגילה דברכת כהנים אחר עבודה היינו עיקר עבודה שהיא הזריקה".

ובפ"ז מ"ב כתב "וברכו וכו' בתחלה עשו את העבודה כנ"ל {במשניות הקודמות} ואח"כ ברכו את העם, וכ"ה מפורש בקרא וירד מעשות וכו' ויבא משה ואהרן וכו' ויצאו ויברכו וכו', ואף על גב דכתיב ברישא וישא אהרן וכו' {דמשמע שנשא ידיו ובירך לפני שהשלים את העבודה וירד מהמזבח}, דרך המקרא כן שמתחלה כותב דרך כלל {שנשא ידיו ובירך} ואח"כ דרך פרט {כיצד בירך, אחרי שירד מהמזבח ובא לאוהל מועד ויצא}, דאל"כ קשה ל"ל למיכתב וירד מעשות, הא כבר ירד שעל המזבח לא נשא כפיו.

ואף על גב דפשטיה דקרא משמע כדברי הרמב"ם דהשתחוואה וברכת כהנים היתה אחר כל המעשים {דכתיב ויבא משה... ויצאו שהוא השתחוואה, ואחר כך ויברכו. הרמב"ם לא כתב שההשתחוואה היא אחרי הקטרת האיברים, אבל כך נראה לפי דרכו ולפי פשטא דקרא}, והתורה {נראה לענ"ד שצ"ל התורה} לא כתבה אלא מה שעשה אהרן עם כל קרבן, אבל הכל בזמנו רק שהתורה לא רצתה להפסיק במעשה העבודה, ועל כרחך צ"ל כן, דאל"כ הא דכתיב 'ואת הבשר ואת העור וכו' {שרף באש' באמצע העשיה, אף שזה היה ודאי אחרי הכל}, א"א לומר ג"כ דקודם היתה".

ונראה שלפי הגר"א מה שאמרו בספרי שהוא מקרא מסורס הוא מפני שהברכה לא היתה על המזבח כפי שאפשר להבין ממאי דכתיב וישא ידו ויברכם, וירד מעשות, אלא קודם ירד ואחר כך בירך, והברכה היא מ"ש ויברכו והיא נעשתה אחרי זריקת הדם, ואילו לפי הרמב"ם הוא מקרא מסורס, מפני שהברכה של וישא ידיו ויברכם היתה לאחר שגמר את המעשים של סידור האיברים, ולא כפי שנראה מהפסוקים שאחרי הברכה עשה עוד דבר.

הנצי"ב (ויקרא ט, כג. במדבר ו, כג) ביאר שהיו שתי ברכות כהנים ביום השמיני, הברכה הראשונה בגמר העבודה היתה בראש המזבח, והפסוקים נאמרו בסדר הנכון ליום השמיני שבו המתינו לירידת האש, ולאחר העבודה של העלאת האיברים עלה אהרן למזבח כדי לברך ואחר שבירך בראש המזבח שהוא כמו עליה לדוכן עשה עבודה כלשהיא של סידור אברי הקרבנות כדי שלא תהיה עליתו ללא עבודה (ולפי שבמנחה לא היה צורך של סידור, לא הוזכרה גם המנחה). ועוד היתה ברכת כהנים הנלמדת ממה שנאמר "ויברכו", והיא היתה ביום השמיני מאוחרת סמוך לגילוי השכינה, אך לדורות כנגדה היא הברכה הנאמרת לפני העבודה בלשכת הגזית, וברכת כהנים בנשיאת כפים, שהיא העיקר, נאמרת בגמר העלאת האיברים להקטרה, וכיון שביום השמיני עשה עוד עבודה אחריה, אמרו בתו"כ שהמקרא מסורס, והכונה היא שלענין המצוה

לדורות הוא מקרא מסורס, כיון שאין עושים עוד עבודה באברי הקרבן לאחר הברכה, אך באותו דור הסדר היה כפי שנכתב\*.

ולענ"ד יש לישב את סדר המשנה לפי האמור כעין דרכו של הגר"א על המקרא. באמת הברכה היא אחרי הקטרת האיברים, אך לפי שהיא לפני מנחת הנסכים לא רצתה המשנה להפסיק בתוך סדר העלאת הקרבן והנסכים, לכן נשנתה ברכת כהנים לפני העלאת האיברים. ולפי זה יובן מנין לרמב"ם שהיא לפני העלאת הנסכים, שלמד כך מזה שלא נכתבה הברכה לאחר העלאת הנסכים שהרי לענין זה לא נוכל לומר שלא רצה להפסיק בתיאור העבודה בגוף הקרבן כי גם בצורה כזו לא תהיה הפסקה בתיאור העבודה.



### ב. עמ' קמב (עמ' 5). בענין ברכת כהנים בכל תפלה

ציינתי את הנצי"ב (מרומי שדה סוטה לח ע"א ד"ה "ועבודת צבור"), שהוכיח שקישור ברכת כהנים לברכת עבודה הוא מדאורייתא, מדברי התוס' בראש השנה כח ע"ב דהסיקו שכהן שעלה לדוכן פעם אחת ביום שוב אינו עובר בעשה כשאינו עולה. הנצי"ב שואל מדוע אנחנו מחייבין את הכהנים בנשיאת כפים בכל תפלה מחודשת, דהיינו בשמונה עשרה של שחרית ואחר כך במוסף ואח"כ במנחה של תענית, שלכאורה לפי התוספות בראש השנה הוי כברכה שאינה נצרכת כיון שיוצא בפעם אחת ביום. והסיק "אלא משום דתפלת שמ"ע היינו עבודת צבור שחייבים בכל עבודה, משא"כ בלי שמ"ע {מחודש}, אין חיוב אלא בעבודה אחת לשיטת התוס'". וכוונתו שהתוספות לא מתכוונים לומר שהמצוה מדאורייתא היא רק פעם אחת בשחרית, ואין חיוב נשיאת כפים בתפילת מוסף, אלא שאין לכהן חיוב לברך אם שומע מנין אחר שאומר את אותה תפלה, ומשום דבזה לאותו כהן הוא כנשיאת כפים ללא תפילה. ונראה שלשיטתו אין לעלות לדוכן לברך באותה תפלה שכבר שמע. ואף שמהאחרונים נראה שלא נוהגים כך כמובא במ"ב קכח, יא, אפשר שכוונתם רק שיכול לעלות, כלשון בן איש חי שנה ראשונה פרשת תצוה סעיף יט "ואם הוא כהן וכבר נשא כפיו באותו היום ובא לבית הכנסת זו ומצא ציבור שלא הגיעו לב"כ, יכול לישא כפיו פעם אחרת". ואפשר שמי שרוצה להימנע מלעלות באופן כזה שפיר עבד.

והירושלמי לומד חיוב לשאת כפים בכל תפלה מהפסוקים. דאיתא בירושלמי תענית פרק ד הלכה א: "מניין לנשיאות כפים 'כה תברכו את בני ישראל'. עד כאן בשחרית, במוסף ו'ישא אהרן את ידיו אל העם'". ונראה שהכוונה היא שמהפסוק "כה תברכו" יכולים להבין שדי שישא כפים בשחרית, אך ממה שברכת אהרן נאמרה אחר שסיים את עבודת היום, דבפרשת שמיני (ויקרא פרק ט, יז) כתיב "ויקרב את המנחה... מלבד עולת הבקר", משמע שנשיאת כפים הכתובה אחר כך היתה בקרבנות המאחרים לעולת הבקר, והוא כדי להשיענו לדורות שיש חיוב לחזור

(א). בהר המוריה על הרמב"ם ועבודת הקרבנות ס' צב, ועבודת הדביר עמ' קיב דנו בזה, אך לא עמדו על כל הביאור שכתבתי בדברי התוס', והגר"א והנצי"ב.

ולברך גם בעבודת המוסף, ומזה ילפינן לנשיאת כפים בתפלת מוסף שהיא כנגד עבודת היום בנוסף לשחרית.



### ג. עמוד קמז (עמ' 6): המקור לברכת כהנים דאורייתא בזמן הזה

בעמוד זה נכתבו כמה דברים שברצוני להבהיר ולשנות.

יש לדון על מאי דנראה מסתמות הראשונים שברכת כהנים דאורייתא בזמן הזה אף שאין עבודה, דהא בארבע מקומות התורה מקשרת את הברכה לעבודה, ולכאורה זה מלמדנו שהיא מדאורייתא רק כשיש עבודה. וראיתי בילקוט יוסף (קכח, ד) שהביא לזה מקור מהספרי ריש פרשת ראה, והירושלמי, אך לא נחה דעתי, שאף שכתב שבמקורות אלו הדבר כתוב במפורש, לכאורה אינו מפורש שם כלל.

אלא שמכל מקום נראה שהוא דאורייתא על פי הפסוק בדברים יח, ה: "לעמד לשרת בשם ה' הוא ובניו כל הימים", נאיתא במסכת סוטה דף לח ע"א: "כה תברכו - בנשיאות כפים, אתה אומר: בנשיאות כפים, או אינו אלא שלא בנשיאות כפים? נאמר כאן כה תברכו ונאמר להלן וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, מה להלן בנשיאות כפים, אף כאן בנשיאות כפים. קשיא ליה לר' יונתן: אי מה להלן כהן גדול וראש חודש ועבודת צבור, אף כאן כהן גדול וראש חודש ועבודת ציבור! ר' נתן אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר: {בפסוק הנ"ל שבו מוזכר רק שירות} הוא ובניו כל הימים, מקיש בניו לו, מה הוא בנשיאות כפים אף בניו בנשיאות כפים, וכתבי: כל הימים, ואיתקש ברכה לשירות".

וכתב גבורת ארי במסכת תענית דף כו ע"ב: "דכולי עלמא אית להו האי הקישא {דמקיש ברכה לשירות} דבכולהו גמרא כולהו תנאי ואמוראי קרו לברכת כהנים נשיאת כפים אלמא מצותו הכי הוי, ובאותה סוגיא (לח ע"ב) אמר ר"י בן לוי כל כהן שלא נטל ידיו לא ישא את כפיו שנאמר שאו ידיכם כו' ומדקרי לברכת כהנים נשיאת כפים על כרחך מוישא אהרן נפקא ליה ובעל כרחך אית ליה דהקישא דרשה גמורה היא דלא תקשה ליה מה להלן כהן גדול כו'".

וכן דעת תוספות בסוטה דף לח ע"א ד"ה שהיקש ברכה לשירות הוא היקש גמור שהרי כתבו "ונראה לר"י כהן שבירך ברכת כהנים בשיבה לא עשה ולא כלום הואיל ואיתקוש ברכה לשירות, וגבי שירות אמר בפ"ב דזבחים דיושב מחלל עבודה הילכך אף כאן צריך לחזור ולברך מעומד", ואם ההיקש אינו אלא דרשה מדרבנן מנין לתוספות ללמוד מזה דרשה נוספת, שלגביה לא מצינו בחז"ל שההיקש הוא לענין זה.

ולכאורה הכוונה להיקש שבפסוק שפרשת עקב (דברים י) "לעמד לפני ה' לשרתו ולברך", ומזה ילפינן שהברכה היא כשירות מדאורייתא. אך קשה, שבגמרא בתענית כו ע"ב איתא:

"שכור אסור בנשיאת כפים, מנהני מילי? אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: למה נסמכה פרשת כהן מברך לפרשת נזיר? לומר: מה נזיר אסור ביין - אף כהן מברך אסור ביין. מתקיף לה אבון דרבי זירא, ואמרי לה אושעיא בר זבדא: אי מה נזיר אסור בחרצן! - אף כהן

מברך אסור בחרצן? אמר רבי יצחק אמר קרא לשרתו ולברך בשמו, מה משרת מותר בחרצן אף כהן מברך מותר בחרצן.

אי מה משרת בעל מום לא. אף כהן מברך בעל מום לא! - הא איתקש לנוזר. - ומאי חזית דמקשת לקולא, אקיש לחומרא! - אסמכתא ניהו מדרבנן, ולקולא".

משמע שענין היקש ברכה לשירות הוא אסמכתא, וא"כ קשה מנין לנו שמדאורייתא ברכת כהנים נאמרת גם בזמן שהכהן אינו משרת בבית המקדש?

ובגבורות ארי שם הוסיף להקשות שבעל המימרה בתענית הוא רבי יהושע בן לוי, ומדבריו בסוטה מוכח שהאי היקשא הוא לימוד דאורייתא כנ"ל? , ועל כן הסיק "נראה לי דהכי גרסינן אסמכתא ניהו ולקולא ולא גרסינן מדרבנן ולקולא, ותיבת מדרבנן תוספת של איזה מפרש הוא שראה בגמרא אסמכתא ניהו וסבר שאינו אלא מדרבנן בעלמא הא דשיכור אסור לברך כדרך שנתפרש לשון זה בהרבה מקומות בגמרא". וביאר שכוונת הגמרא בתענית דהא דנסמכה ברכת כהנים לנוזר אינו אלא להקל ולומר מה נזיר אפילו בעל מום, אף מברך בעל מום שפיר דמי, אך סיים "מיהו קשה לי אי האי היקשא דמברך למשרת הקיש גמור הוא מן התורה, מאי שנא דמקשינן ליה לענין שתויי יין בשמעתין ולענין עמידה בפרק ז' דסוטה, ואמאי לא מקשינן ליה לשאר פסולי עבודה נמי דהא אין היקש למחצה, כגון (חסר התירוץ)". נמצא שעדיין קשה לומר שיש היקש דאורייתא בין ברכה לשירות, כיון שמשמע שלא לכל ענין הוקש לשירות.

ולענ"ד יש לבאר (ביאור זה מיוסד על דברי הנצי"ב) שיסוד הלימוד של ההיקש הוא ממה שדרשו בספרי על הפסוק "הוא ובניו כל הימים" (דברים יח, ה), - "בין בארץ ובין בחוצה לארץ". וי"ל שהספרי מסכים לדרשת הגמרא בסוטה לח ע"א דמדובר על ברכת כהנים ממה שהקיש את הבנים לאהרן, שאם הכוונה לשירות בעלמא לא צריך לומר "הוא ובניו כל הימים", דמאי שנא מכל המצוות שמסתמא הן לדורות. ואין לומר שהוא לרבות קטנים, שכן הם לא משרתים כלל בבית המקדש. ועל כרחק שמדובר בספרי על ברכת כהנים, ועליה אמרו שגם בני אהרן הקטנים מברכים בנשיאת כפים. והספרי דורש "כל הימים" אפילו בחו"ל, דסובר שגופא דקרא מדבר בנשיאת כפים שנעשית גם בחו"ל ובלי מקדש.

ולפי זה יש לפרש מה שאמרה הגמרא בסוטה לח ע"א בסוף ברייתא זו "ואיתקש ברכה לשירות", דאינו מהפסוק בפרשת עקב שנאמר בו "לשרת ולברך", אלא רוצה לומר שבפסוק זה גופא השירות הוא הברכה. ונראה שהבנה זו בגמרא אתי שפיר טפי לפי הגרסה המובאת בדק"ס השלם, שבמקום "איתקש ברכה לשירות" גורסים "איתקש ברכה לנשיאות כפים". והיינו שכל הלימוד מיוסד על מה שמשמע מכאן שברכה של הבנים הוקשה לנשיאות כפים של אהרן, ואם כן עצם השירות שבפסוק הוא כולל ברכת כהנים, ועל כן הפירוש של מה שהשירות הוא "כל הימים" הוא שברכת כהנים נעשית גם בחו"ל, גם בלי קרבן, ומכאן למדו שהיא מדאורייתא אף בזמן הזה.

(ב). הנצי"ב בפירושו על התורה (שופטים פי"ח) הביא את הספרי וכתב שעל כרחק כוונת הספרי כפי שכתבתי, אך הוספתי כאן כמה דברים שונים מעט ממה שהוא כתב.

# ד. עמ' קנג (עמ' 13). ביאור דברי הירושלמי על אופן תפלת מוסף בראש השנה

הבאתי את הירושלמי (ברכות ד, ג. ראש השנה ד, י), וז"ל: "רבן גמליאל אומר שליח הציבור מוציא את הרבים ידי חובתו. ר' חונה רבה דציפורין בשם ר' יוחנן הלכה כרבן גמליאל באילין תקיעתה. רבי זעירה ורב חסדא הוון יתיבין תמן בתקיעתא, מן דצלון את צלותא, קמי {צ"ל קם. כ"ה ברמב"ן ודפוס ונציה} רב חסדא בעי מצלייה, אמר ליה ר' זעירה לא כבר צלינן? אמר ליה מצלינא וחזר ומצלי. דנחתון מערביים ואמרין תמן בשם רבי יוחנן הלכה כרבן גמליאל באילין תקיעתה, ואנא דלא כוונתי. אילו כוונתי נפק ידי חובתו. אמר רבי זעירה ויאית כל תנייא תני לה בשם רבן גמליאל, ורבי הושעיה תני לה בשם חכמים. רבי אדא דקיסרין בשם ר"י והוא שיהא שם מראש התפלה. אמר רבי תנחום ברבי ירמיה מתניתא אמרה כן, סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם".

בפירוש לגמרא זו כתבו הרמב"ן והר"ן שיש צד לתפלת מוסף בשבע ברכות, אך לענ"ד יש לפרשה בלא להגיע לדבר זה שהוא נראה תמוה. וביארתי שבזמן הגמרא נהגו לכתחילה שבתפילת מוסף שבה תוקעים, מתפללים רק תפילה אחת שבה יוצאים בהקשבה לש"צ, ורבן גמליאל שש"צ מוציא את הבקאים, משום שהלכה כרבן גמליאל באילין תקיעתא של מוסף שארוכות הן. ואף שגם לר"ג בעלמא לכתחילה מתפללים לחש ומסדיר ש"צ תפילתו, בר"ה בגלל טירחא דציבורא ויתרו על הסדרת התפלה. על כן גם האמוראים לא היו מתפללים בראש השנה במוסף לחש וחזרה. רב חסדא שמע כמו כולם את תפילת הש"ץ של מוסף, אלא שהוא חזר וקם כדי להתפלל מוסף ולכן תמה רב זירא הלא כבר צלינן? וכי אינך מסכים לכך שהלכה כר"ג בראש השנה, וכבר יצאנו ידי חובה? אמר לו ר"ח אכן אני מסכים שהלכה כרבן גמליאל בראש השנה, אך אני לא כיוונתי בחזרה, ולכן החלטתי בעוד שהחזן מתפלל שאיני יוצא ידי חובה בתפילתו ולכן אני מתפלל שוב. וסיימו בירושלמי שיש השונים את דברי רבן גמליאל בראש השנה כדברי חכמים, כי כך הלכה. ועל זה אמר רב אדא דקיסרין בשם רבי יוחנן שעכ"פ תפלת הש"ץ מועילה להוציא את כולם אך ורק כששמע מתחילת ברכת אבות, ולא די בשמיעת מלכיות וזכרונות ושופרות אף שבכך שומע את כל התוספות של ראש השנה.

הרי"ף, והרמב"ם, הרא"ש והטור הביאו מהמעשה בירושלמי את המסקנה שיש לכוון לכל התפלה ולא הצריכו להקדים תפלה כלשהיא לתפלת החזן, ונראה לי שהם הבינו את הירושלמי כדביארתי. ואוסף כאן לבאר מה שבסוף הענין מביא רבי תנחום ראייה לדבריו דלא סגי לשמוע

ג. הב"י בסימן תקצא פירש באופן דומה, אך הוא כתב בביאור הסיפא שבא להשמיענו שצריך להקשיב לכל התפלה "ולא שיאמר אתפילל שבע ברכות לעצמי ואשמע משליח צבור מלכיות וזכרונות ושופרות לבדן". וזה לענ"ד דוחק, כי לא מסתבר שיש הוא אמינא להתפלל במוסף בשבע ברכות. אמנם הר"ן על הרי"ף בסוף ר"ה לא פירש כך. לדעתו, רב זירא שאל את רב חסדא למה הוא מתפלל שוב לאחר יוצר, והלא במוסף די בכך שהש"ץ יתפלל, ורב זירא השיב לו שבכל זאת אני מתפלל לפני המוסף ז' ברכות, כי אנו פטורים רק מאלין תקיעתא, כלומר מהתפילה שיש בה ט' ברכות. אך לענ"ד ביאור זה קשה, כיון שמהלשון "ולא כבר צלינן", משמע שהשאלה היא מזה שהוא כבר התפלל, בעוד שלפי הר"ן השאלה היא מכך שש"צ עומד להוציא. גם לפי הר"ן, לא ברור פירוש המילים "ואנא דלא כוונתי, אילו כוונתי נפק ידי חובתו". וראה קרבן נתנאל על הרא"ש פ"ד אות ז שנדחק דכוונתו היא שהוא התפלל תשע, ואמר דבדואי אם אני מכוין לתפלת הש"ץ לצאת בזכרונות ושופרות ומלכיות יצאתי בזה ולא צריכנא להתפלל כל תשע כי אם שבע, אך להנך שנים מ"מ צריך לכוין על כל מלה מתחלה ועד סוף. ע"כ טוב לי להתפלל כל תשע, כדי שלא אצטרך לכוין על תפלת ש"ץ

את הג' הנוספות של ר"ה, אלא צריך לשמוע מההתחלה, מהמשנה שמפרטת את סדר הברכות אבות וגבורות וקדושה השם. וקשה, מה דייק מהמשנה שרק אמרה את הסדר של ברכות התפילה של הש"ץ, ומנין דלא סגי לציבור לשמוע את הברכות האמצעיות בלבד? אלא נראה שהראיה מוסבת על כל הענין המבואר בירושלמי שבר"ה הלכה כרבן גמליאל ואומר בר"ה במוסף רק תפלה אחת, ומשמע שרצונו לומר שהמשנה נוקטת בלשונה רק את ברכות הש"צ, מפני שזה מה שאומרים בראש השנה, ואת זה צריך כל הציבור לשמוע. ונראה שהדיוק הוא מדלא אמר "אבות וגבורות וקדוש", דהיינו רק הענין הראשון שבברכה, אלא קדושת השם שהיא האמירה קדוש קדוש קדוש ה' של הש"ץ, ונקט כך כי אין נוהגים להתפלל לחש בראש השנה לפני תפילת הש"צ.

ומהרמב"ם (בתשובה רנו), וארחות חיים הל' ראש השנה, וריב"ש סי' לו עולה שגם בזמנם נהגו לעשות בראש השנה תפילה אחת ללא תפילת לחש והסדרה של החזן לפני כן, והיו מקומות שבהם רק הקשיבו לחזן, ומקומות אחרים התפללו כולם עם החזן. ואכתי צריך לבאר למה לא אמרו שלפחות הש"צ יסדיר תפילתו תחילה, ובאופן כזה לא יטרחו הציבור, שיוכלו לשמוע דרשה בזמן שהש"צ מתפלל לחש, ואחר כך ישמעו מהחזן. ונראה לבאר דלא הטריחו את החזן להסדיר, כי עיקר ההסדרה היא בתפלה עם הציבור, ובלא הציבור אין לתפילתו את מעלת ההסדרה, ולכן הוא מתפלל מיד בקול רם והציבור שומעים או מתפללים איתו. לפי הבנה זו, עולה מהירושלמי שתקנו שהש"צ יסדיר את התפילה בתפילת לחש גמורה רק כשחלק מהציבור מסדירים עמו. ובראש השנה אנו אומרים שהלכה כרבן גמליאל בגלל טורח הציבור, וכלול בזה שבגלל טורח הציבור אפשר לוותר על הסדרת התפלה. וכבר כתבתי שכנראה בגלל מעלת החזרה יש תנאים מיוחדים למינוי הש"ץ, כי עיקר התפלה היא החזרה, ובראש השנה הקפידו יותר על מעלות הש"צ גם בגלל אימת הדין וגם משום שיש מקומות שבהם רק ש"צ מתפלל, וכדי שהתפלה תהיה במעלה נדרשת מעלה מיוחדת מהחזן.

הבנה זו מחזקת את הראיות שסיכמתי בסוף חלק ג (במאמר שבגליון פט) לכך שחזרת הש"צ היא התפלה המעולה והעיקרית שנקראת תפלת הציבור, ובגלל זה ברכת הכהנים נתקנה דוקא בה.

והנה גם בימינו יש מקומות שטרחה אצלם לעשות לחש וחזרה בתפילת מוסף. אך כיום אין לומר לציבור לשתוק ולכוון לש"צ, שזה קשה לאנשים, ואף במעשה עם רב חסדא מצינו שהתפלל בעצמו כי לא התכוון. ועל כן הדרך הנכונה לפחות כאשר יש כהנים היא שמתפללים כולם יחד, החזן בקול והציבור בלחש, כאשר עד ג' ראשונות משתדלים שיהיו ממש ביחד, ואחר כך לא מקפידים להתפלל עימו כדי להתרכז יותר בתפלה, והחזן אומר את כל התפלה בקול רם כדי שלא יפסידו את מעלת חזרת הש"ץ וברכת כהנים.



מתחלה ועד סוף. וצ"ע, שכל זה אינו פירוש הר"ן, דלדעתו הכונה היא שהוא התפלל כמו בתפילה הראשונה דשחרית שבע בלבד.



ה. עמ' קעג (עמ' 32). ביאור הירושלמי בענין אמן של האל הקדוש ושומע תפלה

בירושלמי ברכות בפרק ד הלכה ו איתא: "ר' אחא ר' יונה בשם רבי זעירא נתפלל של שחרית, ובא ומצאן מתפללין של מוסף מתפלל עמהן. לא נתפלל של שחרית, ובא ומצאן מתפללין של מוסף. אם יודע הוא שהוא מתחיל וגומר עד שלא יתחיל ש"ץ כדי לענות אחריו אמן יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. באי זה אמן אמרו, תרין אמוראין, חד אמר באמן של האל הקדוש, וחרנא אמר באמן של שומע תפילה. א"ר פינחס ולא פליגון מאן דמר באמן של האל הקדוש - בשבת, ומאן דמר באמן של שומע תפילה - בחול".

וצריך להבין, מדוע אם מצאם מתפללים מוסף יש הבדל בין אם הוא הוא צריך להתפלל שחרית או לא? והאם יתכן שלפי הירושלמי אין צורך להמתין לשמיעת קדושה ומודים, כמובא בבבלי? ואיך יש שומע תפלה ביום חול במוסף, שאינו כדרך התפלה של מוסף הידועה לנו?

לענ"ד כונת הירושלמי היא שאם בא לאחר תפלת שחרית להתפלל מוסף יוכל להתפלל עם הש"ץ, ואין צריך להמתין לשמיעת קדושה, מודים או אמן של האל הקדוש ושומע תפלה, כיון שישמעם בתוך תפילתו במקום הראוי. אבל יש מצבים בהם אינו יכול להתפלל עם הש"ץ מתחילת התפילה, ועל זה הביא כאן שני אופנים. האחד הוא כאשר תפילתו שונה, כגון בשבת שהמאחר לא התפלל שחרית ורוצה להתפלל שחרית כשהציבור במוסף, שאז לא יוכל לומר קדושה עם החזן, כי בתפילה שחרית יש לחוש להפסק בעניה לקדושה של תפלה אחרת. והאופן השני הוא ביום חול, אף שהוא בא להתפלל שחרית עם ציבור שמתפלל שחרית, אם בא בזמן שכבר לא יספיק להגיע לקדושה, שאז אינו יכול להתחיל להתפלל עד שישמע קדושה, בגלל חשיבות הקדושה, וזה אומרים שיתפלל אם יספיק לענות אמן של שומע תפלה.

וזהו שאמר לחד מאן דאמר בשבת "לא נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפללין של מוסף. אם יודע הוא שהוא מתחיל וגומר (שחרית) עד שלא יתחיל ש"ץ כדי לענות אחריו אמן של האל הקדוש, יתפלל". כלומר, אם יודע שיגמור שחרית עד שלא יגיע החזן לאמן של האל הקדוש יתפלל. ולא הזכיר קדושה, כי מדובר כשתפילתו שונה וקדושתו היא ענין שונה, ועל כן לקדושה של מוסף אינו צריך להמתין, וגם לא יוכל לומר עם החזן מילה במילה, ולענות לקדושה כי יש לחוש להפסק בענית הקדושה. וחרנא אמר באמן של שומע תפילה, ולא פליג, אלא הוא מתכוון לומר את הדין ביום חול בגונא שדברו בברייתא, שאינו יכול לומר עמהם מתחילה את כל התפילה, כגון שהגיע אחרי קדושה, ואזי יתחיל רק אם יוכל לסיים תפילתו לפני אמן דשומע תפלה, ואם לאו ימתין עד אמן דשומע תפלה, ויוכל להתחיל את תפילתו ויאמר ה' שפתי תפתח בזמן ברכת רצה, ויכרע במגן אברהם כשהם אומרים מודים.

ואף שלפום ריהטא משמע שמאן דאמר אמן של שומע תפלה קאי גם הוא על מי שלא התפלל שחרית ובא להתפלל שחרית עם המוסף, יש סיוע לביאור שכתבתי ממה שבירושלמי ברכות פ"ג ה"ב, וכן בסנהדרין פ"ב ה"ב מובא הדיון בזה בלי ההקדמה שמדובר כשהתפלל שחרית ובא להתפלל מוסף. אמנם לפנינו בסנהדרין יש קצת שינוי מהירושלמי בברכות, אך בתשובות הגאונים החדשות - עמנואל (אופק) סימן לב כך הנוסח גם בסנהדרין, וז"ל: "בירושלמי במסכת סנהדרין פרק ב' א"ר שמעו' בר אבודמי זה שנכנס בבית הכנסת ומצאם עומדים

ומתפללים אם יודע שהוא מתחיל וגומר עד שלא יתחיל שליח צבור כדי לענות אחריו אמן יתפלל ואם לאו לא יתפלל. באי זה אמן אמרו, תרין אמוראין חד אמר באמן של האל הקדוש וחד אמר באמן של שומע תפלה אמר ר' פנחס ולא פליגין מאן דאמר באמן של האל הקדוש בשבת, ומאן דאמר באמן של שומע תפלה בחול".

וביאור זה, שבמי שמתפלל לחש עם הציבור יש לחלק בין המתפלל שחרית ומפסיק לקדושה של שחרית למי שמתפלל שחרית ומפסיק לקדושה של מוסף, תואם למה שכתב בן איש חי שנה ראשונה פרשת תרומה סעיף ז: "וכן אם מתפלל שחרית ושמע קדושה דמוסף, אינו עונה עמהם כשהגיע למקום קדושה וכמ"ש הרב פר"ח".

ועוד נראה לי עתה לבאר בענין מה שלא הזכיר קדושה, שהדבר יובן לפי דברי תוספות מסכת סנהדרין דף לז עמוד ב ד"ה מכנף הארץ "כתוב בתשובת הגאונים שאין בני א"י אומרים קדושה אלא בשבת דכתיב (ישעיה ו) גבי חיות שש כנפים לאחד וכל כנף הוא אומר שירה אחת ביום בששת ימי החול וכשיגיע שבת אומרים החיות לפני המקום רבש"ע אין לנו עוד כנף והקב"ה משיב להם יש לי עוד כנף אחד שאומר לפני שירה שנאמר מכנף הארץ זמירות שמענו". ולפי זה י"ל שהכוונה היא שהיו אומרים קדושה רק במוסף של שבת, ועל פי ההנחה שכך נהגו בימי הירושלמי מובן היטב מדוע מי שמתפלל שחרית אין לו שייכות לקדושה של מוסף, והוא יכול להמשיך בתפילתו גם אם לא יגיע לקדושה..

אמנם מצינו במפרשים והפוסקים שהביאו את הירושלמי ולא הבינוהו כך, ולכן התקשו הרבה בהבנתו, ואביא בקצרה מה שאמרו.

הרא"ש מסכת ברכות פרק ג סימן יח כתב:

"אמר רב הונא הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללים אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"צ למודים יתפלל ואם לאו לא יתפלל לפי שצריך לשחות עם הצבור במודים שלא יראה ככופר למי שחבריו משתחוים לו. וה"ה אם יגיע למודים או לאחת מן הברכות ששוחין בהן כשש"ץ מגיע למודים שפיר דמי כיון שהוא משתחוה עם חבריו... וכן לענין קדושה אם יגיע לש"ץ כשאומר נקדישך יאמר עם הש"ץ מלה במלה כל מה שהוא אומר... ועוד מוסיף בירושלמי דברים אחרים דגרסינן בירושלמי בפרק תפלת השחר לא התפלל שחרית ובא ומצאן שמתפללין של מוסף אם היה יודע שאם יתחיל יגמור עד שלא יתחיל ש"צ כדי לענות אחריו אמן יתפלל. ואם לאו אל יתפלל. באיזה אמן אמרו חד אמר באמן של האל הקדוש. וחד אמר באמן של שומע תפלה מ"ד בהאל הקדוש בשבת ומ"ד בשומע תפלה בחול. ומשמע מתוך ירושלמי זה שהיו מתפללים במוסף שבחול כגון בר"ח ובחולו של מועד י"ח ברכות והיה תמיה רבי חיים הכהן ז"ל על מנהג שלנו שאין אנו מתפללים בהם רק שבע ברכות. וגם בגמ' דידן לא הוזכר שבע ברכות כי אם בשבתות וי"ט דחיישינן לטירחא אבל בראשי חדשים ובחול המועד דלא חיישינן לטירחא שהרי מתפללים בשחרית ערבית ומנחה י"ח ברכות א"כ אף במוסף יהיה ראוי לנו להתפלל י"ח. והרב אלחנן ז"ל היה אומר כי בגמ' דידן יהיה מוכח שאין להתפלל בשום מוסף י"ח ברכות שאם היה מתפלל י"ח ברכות היה אומר גם ברכות מוסף אז יהיה י"ט

ברכות ואמרינן לקמן בפרק תפלת השחר (דף כ"ט תמני סרי תיקון תשסרי לא תיקון... ועוד כיון דלא נתקנה התפלה אלא בשביל המוסף די לנו בז' ברכות.

גם נראה שאין לגרוס בירושלמי בא ומצאן מתפללין של מוסף דלמה לו להזכיר בתפלת המוסף דין זה בתפלה של חול נמי היה יכול להשמיענו.

ובתוספתא דברכות נמי יש סמך למנהג שלנו. דקתני כל שאין בו מוסף כגון חנוכה ופורים ערבית ושחרית ומנחה מתפלל י"ח ואומר מעין המאורע בהודאה ואם לא אמר אין מחזירין אותו. ובימים שהיה בהן קרבן מוסף כגון ר"ח וחול המועד (ערבית) שחרית ומנחה מתפלל י"ח ואומר מעין המאורע בעבודה ואם לא אמר מחזירין אותו ובמוספין מתפלל שבע ואומר קדושת היום באמצע. וריב"ל אומר אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"צ לקדושה יתפלל ואם לאו לא יתפלל."

עולה מדברי הרא"ש שהוא הבין שלפי הירושלמי אומרים שמונה עשרה עם שומע תפלה במוסף של חול, והוכיח שאין לעשות כך להלכה, וגם אינו מבין למה לו להזכיר דין זה בבא ומצאן של מוסף.

תרומת הדשן בסי' יא מקשה איך התיר הרא"ש להתפלל עם ש"ץ מתחלת י"ח ולומר עמו מלה במלה כל הקדושה כמו שש"ץ אומר, וכן כתב שבמודים יכוין שיגיע עם הש"ץ למודים ויכרע עמו. והשתא לפי הירושלמי שהובא ברא"ש שצריך לענות אמן דהאל הקדוש, נהי דקדושה ומודים מתוקנים היאך מתוקן אמן דהאל הקדוש, הלא אם הוא מתחיל עם הש"ץ ואומר עמו הקדושה כמעט א"א לו שיגמור כל י"ח קודם שיחתום ש"ץ האל הקדוש, וכן לענין אמן דשומע תפלה א"א לו לענות אמן אם מכוון שיגיע עם הש"ץ למודים? ומתרץ שאומר מילה במילה גם בברכת האל הקדוש ושומע תפלה ויחשב כענית אמן. ועוד כתב לגבי השאלה שאם ימתין לשומע תפילה, איך יכוון להגיע עם הש"ץ למודים, "דהא דמודים איירי בשבת או ב"ט דליכא שומע תפלה. אפס המדקדק באשירי נראה דמשתכח ליה פירכא אהך שנויא". ונראה כוונתו שהירושלמי מחלק בין חול לשבת, אבל בגמרא דידן לא חילקו בין חול לשבת.

והשו"ע בסי' קט, א כתב שהמאחר יתחיל רק אם יכול להתחיל ולגמור לפני שיגיע ש"ץ לקדושה או קדיש, כתב הרמ"א "אמן דהאל הקדוש ושומע תפלה, דינן כקדיש וקדושה", דהיינו שיש להמתין לעניה על האל הקדוש כמו שממתינים לקדיש וקדושה. וכתב הפמ"ג במשבצות זהב סימן קט ס"ק א: "מה שכתב הר"ב אמן דהאל הקדוש, היינו אם בא אחר קדושה. ואמנם בירושלמי משמע דלא יתחיל ולגמור, (עיין ב"י ד"ה גרסינן), קשה קצת תיפוק משום קדושה. ודוחק לומר דקדושה יש תקנה יאמר מלה במלה כבסעיף ב', מה שאין כן אמן "כקושיית" תרומת הדשן בסימן י"א."

כוונת הפמ"ג לומר שיש להקשות על ההנחה שהרמ"א אומר להמתין להאל הקדוש כשבא אחרי קדושה, כי הירושלמי אומר "אם יודע הוא שהוא מתחיל וגומר עד שלא יתחיל ש"ץ כדי לענות אחריו אמן יתפלל", ולא מדבר במי שבא אחרי קדושה, שאז אי אפשר להתחיל ולגמור לפני האל הקדוש. וגוף הירושלמי קשה קצת למה לא אמר שיסיים לפני שיגיע ש"ץ לקדושה.

ודוחק לומר שלקדושה לפי הירושלמי יש תקנה שאומר מילה במילה, ולאמן, אין תקנה כפי שסבר תרומת הדשן בקושיה לפני שתירץ שלאמן של האל הקדוש יש תקנה במה שמסיים עם הש"ץ, דאם לפי הירושלמי להאל הקדוש אין תקנה כשאומר עם החזן, הרי בסופו של דבר לא יתחיל עם החזן מילה במילה, ונמצא שחזרת השאלה תיפוק משום קדושה, דהמודד באמת צ"ל האם יכול להתחיל ולגמור לפני קדושה.

ובמשנה ברורה קט, ה כתב שהנפקא מינה בדברי הרמ"א היא למי ששמע קדושה ולא שמע האל הקדוש שהוא צריך להספיק לסיים לפני אמן דהאל הקדוש, וכן לאחר קדושה לא יתחיל להתפלל עד האל הקדוש. והוא מה שכתב הפמ"ג בתחילה, אך דברים אלו אינם מספיקים כדי לבאר את הירושלמי.

אך לענ"ד בביאור שכתבתי מיושבים הקשיים, שהירושלמי מדבר בענין זה דוקא בבא למוסף כשהוא לא התפלל שחרית, וכיון שהקדושה נאמרת רק במוסף ולא בשחרית צריך להמתין ואינו יכול לומר מילה במילה, אך לא צריך לחוש לקדושה דמוסף שאינה בסדר תפילתו אלא לאמן דהאל הקדוש.

ונראה לי ללמוד הלכה מחשיבות אמן זה, שכאשר אדם מסיים את תפילתו כשהחזן מגיע לקדושה ואינו רוצה להפסיקה לשומעה מהחזן (לפעמים חזן גם לא מכוון להוציא), אזי טוב שיכוון עכ"פ לענות אמן להאל הקדוש, ואולי י"ל שבוזה כאילו אמר גם את הקדושה.



## ו. עמ' קפב (עמ' 38). תפילת לחש הויא תפילת ציבור אך לחזרת הש"ץ מעלה

### יתירה

הבאתי את שו"ת ארץ צבי (ח"ב סי' ו) שדן האם תפילת הלחש של הציבור נחשבת תפילת הציבור, ומצדד בתחילה שתפלת הלחש אינה תפילת הציבור, והראיה לכך היא שרק בחזרה אומרים ברכת כהנים וקדושה ותיקיעות. אך שוב כתב שכיון שלא אמרו שדי בכך שיתפלל בביתו ויבוא לשמוע את החזרה משמע שגם הלחש היא קצת תפילת ציבור, ומכל מקום כיון שהדברים העיקריים של הציבור נעשים רק בחזרה צ"ל שעיקרה הוא כדי להכין את החזן לתפילת החזרה שהיא עיקר תפילת הציבור. אך תמה, שאם כן למה הגמרא אומרת שתפלת החזרה היא כדי להוציא את שאינו בקי, ולא אומרת שהוא כדי שתתקיים עיקר תפלה בצבור. ולמה הטור אומר שהש"צ חוזר כדי לומר קדושה, ולא כדי שיקיים את עיקר תפילת הציבור.

על כן נראה לו דלעולם גם תפלת לחש חשובה תפלה בצבור, אך כיון שכבר תקנו לחזור הש"צ התפלה כדי להוציא את שאינו בקי, ואז חשוב יותר תפלה בצבור כיון שהכל יוצאים יחד באמצעות קול אחד ואין לך צירוף יותר מזה, תקנו חז"ל שכל דברים השייכים לתפלת צבור שיהיו בתפלת הש"צ, כמו קדושה וברכת כהנים ותיקיעות על סדר ברכות. ושוב כתב דלעולם י"ל שתפלה בצבור הוא רק בשעת תפלת ש"צ. ומה שהקשה דא"כ לסגי שיתפלל ויבא אח"כ לבהכ"נ לשמוע תפלת ש"צ, י"ל דבזמן הגמ' אה"נ. אך בזמנינו שאין מכוונים בחזרה לא די בזה, וסיים ודוחק.

וכתבתי שלענ"ד העיקר כפי שכתב שגם תפלת לחש חשובה תפילה בציבור. ואבהיר יותר ענין זה, דנראה שמהגמרא בר"ה משמע שהסדר שכולם נוהגים בו של לחש וחזרה הכרחי ומוסכם. המחלוקת בין ר"ג לחכמים היא רק בהוצאת הבקי, ותוך כדי הדיון במחלוקת זו דנים למה באמת אנו עושים לחש וחזרה בציבור, ונראה שהדברים הנאמרים על ידי כל צד כתשובה למה שאנו מרויחים בלחש ובחזרה מוסכמים על שני הצדדים. על כן נראה שלכו"ע צריכים לבא להתפלל בציבור ולא די להתפלל בלחש בביתו ואחר כך לבוא לשמוע חזרה, ומה שנשאל ר"ג למה ציבור מתפללים, פירושו הרי מעלת תפילת הציבור תהיה גם כשישמעו את התפלה או יתפללו עימו כשהוא אומרה בקול רם. ולשיטתו הם יכולים להתפלל כך ולעשות כרצונם לשמוע או להתפלל עימו, ואם כן למה צבור מתפללים עם החזן בלחש לפני החזרה. מה שאין כן לחכמים, מובן שתפלה עם החזן כשהוא אומר בקול רם זו לא תפלה רצויה כי לשיטתם כולם צריכים להתפלל עימו ויש בלבול. ועל זה משיב ר"ג שיש ענין נוסף בתפלת הלחש לפני חזרת הש"ץ שמסדירים את תפילת החזן, וגם חכמים מודים במעלה זו, אך לדידם זה לא הטעם היחיד.

ולפי זה, לכו"ע לאחר תפלת הציבור בלחש עדיף להשאר לחזרה, שהרי היא עיקר מעלת תפלת הציבור, אך בתפילת הלחש כבר קיים את תפילתו בהשתתפות עם הציבור, ואם יתעכב לחזרה זה דורש עוד עיכוב וטרח. ועל כן מי שממחר אין לו חובה להשאר גם לחזרה, כפי שאמרו בירושלמי שכשיש יותר מעשרה לא נאמר על היוצאים עזובי ה'. ואלו דברי הרמב"ן והרשב"א המובאים בצרור החיים שאם רוצה יכול ללכת לביתו אחרי הלחש. ומכל מקום הוא יפסיד את המעלה של תפילת החזן, שהיא גדולה כ"כ עד שבעצם תפילת הלחש שעושים עם החזן מיועדת להכין אותה כנ"ל. ומה שלשאלת ר"ג לחכמים למה ש"צ מתפלל, הגמרא לא אומרת שתפלת החזרה נתקנה כדי שתתקיים תפלת הציבור, הוא מפני שגם תפילת הלחש היא תפלת הציבור, וחילוקי הדרגות ביניהן הם רק במעלות ובענין שקשור לעניני סוד והדרך להסתיר את הסוד. וגם עיקר כוונת הגמרא לחדד את הויכוח של חכמים ור"ג, שר"ג רצה שיגידו שמוציאים את שאינו בקי, כדי לומר אם כך אתם מודים שש"צ מוציא, ואם כן יוציא גם את הבקי. ומה שהקשה הארץ צבי מהטור שאמר כדי לומר קדושה למה לא אמר גם טעמים נוספים, לא קשה, דכוונת הטור גם כדי לומר קדושה, ותו לא מיד.



ז. עמ' קפד. (עמ' 43). אין להמנע מלהתפלל בציבור כשזה גורם שיפסיד שמיעת

## הקדישים

הבאתי את דברי המג"א שמי שעדיין לא התפלל וממתין בשירה חדשה, מחשש שאם יתחיל בהמשך התפלה לא יוכל לשמוע את הקדיש, צריך להמתין שם עד שמיעת כל הקדישים, וסיים שעכ"פ אפשר דקדישים שמעלינו לשבח ואילך אינם בכלל זה, כלומר שלא צריך להמתין גם לשמיעתם כי אינם חובת הציבור. ומאידך הבאתי את דברי דרך החיים בסימן כט שאם שמע קדיש אחד או עתיד לשמוע קדיש אחד אין צריך להמתין לשמיעת קדיש, וכתבתי שכ"מ

מהמ"ב. וצריך להבהיר שאמנם יש בזה סתירה בדברי דרך החיים והמ"ב בסי' סט, אך העיקר כמשנתם האחרונה.

וביאור הענין, שבירושלמי מגילה פ"ד ה"ד נאמר "אם התחילו בעשרה ויצאו מקצתן גומר, ועל כולם הוא אומר "ועוזבי ה' יכלו". מבואר שיש איסור חמור לצאת כשלא נשארים עשרה. והמרדכי רמז תתי הוסיף: "ועל היוצאים שאין מניחין שם י' נאמר ועוזבי ה' יכלו", והיה אפשר לבאר שכוונתו רק לבאר שאם יוצאים ונשארו עשרה אינו בכלל האיסור החמור של אויבי ה' יכלו, אבל עכ"פ איכא איסור ביציאה אף כשמשאיר עשרה לגרמיה מפני שהוא מפסיד שמיעת דברים שבקדושה. אך יותר משמע שהמרדכי בא לבאר שכנשארים עשרה אין איסור כלל לצאת, שכן אם היה סובר שעכ"פ איסור איכא, היה צריך לומר זאת להדיא. וכ"כ הרמ"א בסימן נה סעיף ב "אבל אם נשארו י' מותר לצאת", כלומר יחיד שרוצה ללכת לפני ששמע את הדברים שבקדושה רשאי ללכת אם ישארו בלעדיו עשרה, שאין חיוב על היחיד לשמוע דברים שבקדושה, אלא זו חובת הציבור.

נמצא שלפי הרמ"א מותר לאדם בשעת הצורך להפסיד שמיעת דברים שבקדושה ואין להחמיר בזה כל כך. ולכן מסתבר שאין למנוע אדם מלהתפלל עם הציבור בגלל המתנה לכל הקדישים. ובפרט בשחרית שההמתנה היא כשנמצא בשירה חדשה, וזה גורם הפסקה גדולה בתוך הברכה הצריכה להיות סמוכה לתפלה, אלא ימתין רק לקדושה, ויתחיל להתפלל עם המשך התפלה של החזן. וכן מסתבר שכשהגיע אחרי מודים אם ימתין לכל הקדישים יפסיד תפילה בציבור עם החזן. ובאמת באופן כזה גם אין הפסד גמור לקדיש, כי יספיק לשמוע קדיש אחד אחר כך, לכן מסתבר שלא ימתין כל כך. וכשם שבקדושה כתב המג"א שאין הבדל בין שמע קדושה או ישמע קדושה, כך בקדיש די בכך ששמע או ישמע קדיש אחד. ובאמת כל הקדישים הם אותו נוסח בעיקר הקדיש, ומיקומם לא כל כך משנה לאדם שממילא לא נמצא עם הציבור, כי לפי המקובלים עיקר ענין הקדיש להיאמר בסדר התפלה כשעוברים מעולם לעולם, ולמי שלא נמצא עמם אין נפק"מ בזה.

וכך כותב דרך החיים סימן כט סעיף ה, אחרי הבאת דברי המג"א שאם שמע או עתיד לשמוע קדושה לא ימתין בשירה חדשה עד שהש"צ יגיע לקדושה: "וכן אם יודע שהצבור יאמרו קדיש, צריך שידע שיוכל לגמור תפלתו קודם יהא שמיה רבא כנ"ל, אמנם אם כבר שמע הקדיש וענה איש"ר אין צריך להמתין שוב, דלא עדיף מקדושה וברכו, ועוד דלא עדיף ממה שנתבאר לעיל בסימן נ"ה בהג"ה בשם מרדכי דאפילו לצאת מותר כשהתחיל הקדיש כשנשארו עשרה, ולהוי הא דמתחיל שמונה עשרה כיוצא לחוץ, דלא כמ"א". ומבואר שדי בכך ששמע קדיש אחד, כי מעיקר הדין כל זה לא חובת יחיד. וממה שהוא משהו את הקדיש לקדושה, משמע גם שדי בכך שעתיד לשמוע קדיש אחד, וכל הענין אינו אלא כדי שלא יזלזל בקדיש בשעה שהוא נשאר עם הציבור, ולא מפני שחובת שמיעת קדיש אחד בכל תפילה קודמת לחובת התפילה בציבור מצד גודל החיוב לשמוע קדיש (דלא כהבנת הפמ"ג שהענין נובע מסידור דרגות של חשיבות).

והחיי אדם כלל יט סעיף ח כתב: "צריך להמתין עד שישמע קדושה וקדיש שאחר התפלה, וגם קדיש שאחר עלינו לשבח על כל פנים, אם לא שכבר שמע במקום אחר קדושה וברכו

וקדישים או שיודע שישמע אחר כך. ולכן בשחרית אם קשה לו הדבר להמתין עד אחר שיגמרו הצבור כל סדר התפלה, ואם יתפלל וימתין בשירה חדשה יהיה זמן גדול, ולכן נראה לי דיתפלל ויסמוך גאולה לתפלה".

בתחילה הוא מחמיר יותר מהמג"א, שהרי המג"א הצריך שימתין עד שישמע את כל הקדישים עד עלינו, ותו לא, ואילו הוא החמיר יותר והצריך שימתין עד שישמע קדישים שאחר התפלה וגם קדיש אחד אחרי עלינו. אך הוא מוסיף שאם שמע או עתיד לשמוע סגי, והכונה שישמע או עתיד לשמוע את כל הקדישים, דאינו סובר כדרך החיים שדי בקדיש אחד. ועוד כתב שכיון שזמן ההמתנה גדול לפיכך מי שקשה להמתין זמן גדול לא ימתין לזה בשירה חדשה אלא יתפלל עם הש"צ.

ובמ"ב סי' קט, ה אחר הבאת דברי המג"א סיים בשם דרך החיים וחיי אדם "דכל הקדישים, אם שמע כבר וענה אמן יהא שמיה רבא אין צריך תו להמתין". ובמהדורת דרשו הסתפקו האם במכוון השמיט מה שכתב החי"א שהוא הדין אם עתיד לשמוע.

ולענ"ד הוא נוקט כדרך החיים שלא צריך אלא שמיעת קדיש אחד, וכוונתו במה שאמר בכל הקדישים שלא משנה איזה קדיש חסר לו, אם שמע כבר קדיש וענה יהא שמיה רבא, אפילו הוא רק קדיש אחד ושנה ממה שחסר לו אין צריך להמתין, וכפי שנראה מדבריו שהוא הדין אם ישמע בעתיד, כי כך נראה לפי הטעם שמעיקר הדין אינו חובה גמורה על היחיד לשמוע את הדברים שבקדושה. והזכיר את החי"א רק משום שבסופו של דבר גם ממנו יש ללמוד למעט בצורך ההמתנה לקדיש, כפי שהיקל כשקשה לו להמתין הרבה, וכעין מה שמצינו שהמ"ב בהמשך בס"ק יד מציין לעיין בחי"א לענין הקולא בהמתנה בשחרית אפילו אינו ממתין הרבה, למרות שהחי"א כתב להקל רק בהמתנה ארוכה וכשקשה לו.

אמנם בדרך החיים בסימן כח, ט כתב על דינו של המרדכי שדין זה הוא רק כששמע קדושה וכל הקדישים עד אחר עלינו. וכ"כ במ"ב שם ס"ק יד. וזה כדברי המג"א. אך נראה שהמ"ב בסי' קט סבר שהמשנה האחרונה של דה"ח עיקר שכן סברתו מבוססת על הרמ"א בסי' נה שמקורו במרדכי, ואני מוסיף שכעין זה היא סברת הרמב"ן והרשב"א המובאים בצרור החיים שמהם עולה דכל ענין שמיעת הקדיש הוא חובת ציבור, שאינה מוטלת על היחיד, ואם כן מה שממתינים הוא רק כדי לא להראות זלזול בציבור, ולזה סגי במה שעכ"פ שמע או ישמע קדיש אחד.

אמנם במנחה וערבית כשמגיע בתוך חזרת הש"ץ ואם יתחיל לא ישמע אף קדיש צריך להמתין לקדיש, אך גם בזה לפי דברי הרשב"א יוכל לצאת לעזרה ולהתפלל, ויחשב לו כתפילה עם הציבור.



#### ח. עמ' קצג (עמ' 47). כיצד לנהוג בתפילת לחש כשהיא נאמרת יחד עם החזן

הבאתי את דברי הרב מרדכי אליהו (במאמר מרדכי לימות החול) שלגבי ציבור כתב שכשעושים תפלה אחת מתחילים עם החזן מילה במילה, ואילו לגבי יחיד שמצטרף לחזרה כתב שעדיף

שימתין עד לאחר ג' ראשונות. אך מה שכתבתי שם בטעם הדבר, נראה לי עתה שי"ל באופן אחר והוא כפי שכתבתי בהמשך בחלק ג.

היסוד הוא שהרמב"ם הלכות תפילה פרק י הלכה טז כתב: "ימתין עד שיתחיל שליח ציבור להתפלל בקול רם, ויתפלל עמו בלחש מלה במלה עד שיגיע שליח ציבור לקדושה ועונה קדושה עם הציבור ומתפלל שאר תפלה לעצמו".

אך הטור סי' קט כתב: "ואם צריך להתחיל כדי לסמוך גאולה לתפלה, והזדמן לו שמגיע ש"צ למודים כשהוא באחת מהברכות באמצעה ישחה עמו אבל אם הוא בתחילתה או בסופה לא ישחה שאין שוחין בתחילת ברכה או בסופה אלא באבות ובהודאה, ומיהו לכתחלה אין לעשות כן אם לא שהוא מוכרח להתפלל כדי לסמוך גאולה לתפלה, וכן לענין קדושה אם הוצרך להתפלל כשיגיע עם ש"צ לנעריצך יאמר עמו מלה במלה מה שהוא אומר ואין בזה הפסק". הרי שכתב להתחיל עם החזן רק כשהוצרך. ומזה למד הרמ"א שלכתחילה לא יעשה כן ביחיד.

ולפי הקשר דבריו, כוונת הטור במילים אם הוצרך היא כדברי הפרישה אות ד: "אם הוצרך להתפלל וכו'. מכח שהשעה עוברת או שצריך לסמוך גאולה לתפילה". ומשמע שהסיבה שאינו לכתחילה היא בגלל חשש ההפסק שהוזכר בדברי הטור שזה שורש הבעיה.

הסמ"ג עשין יט כתב כדברי הרמב"ם להתיר לכתחילה, וכתב על זה מהרש"ל "נ"ל דוקא בשחרית וכדי שלא יפסיק בין גאולה לתפלה לכך צריך שיתפלל עמו", כלומר שהוא למעשה אומר כטור, אך הדגיש שזה רק בשחרית. וכ"מ מהאבודרהם שכתב לעשות כן כדי לסמוך גאולה לתפלה. אך הא"ר ס"ק דחה את דברי המרש"ל וכתב שמהסמ"ג משמע שמדובר במנחה ובכל זאת מתחיל עם החזן. וכן הביא משבלי הלקט, רוקח, אגודה וצידה לדרך, שמותר להתחיל לכתחילה. וכתב לפרש שהטור כתב רק כשהוצרך, כי הוא מיירי כשמתחיל קודם שמתחיל הש"ץ, ומתוך כוונתו המרובה או מאיזה סבה מגיע לקדושה עם הש"ץ, או שהתחיל אחר שהתחיל הש"ץ ומחמת שהאריך הש"ץ הגיע לקדושה, ורק על זה כתב דווקא דיעבד מותר. הסבר זה הוא על פי ההנחה שהבעיה היא מחשש שנראה כהפסק, לכן כשהתחיל ממש עם החזן ותפילתו כתפילת החזן יש פחות חשש הפסק. אך לענ"ד לומר שהטור סובר שרק באופן כזה יש חשש הפסק נראה דחוק, כיון שלא פירש כלל דבזה מיירי, ומהקשר דבריו עולה להדיא שהצורך הוא מחמת סמיכות גאולה לתפלה.

והמגן גיבורים (שלטי גיבורים סימן קט ס"ק ג, ואלף המגן ס"ק יא) כתב שהטור החמיר להמתין לג' ראשונות כשאפשר, משום דחשש לסברת רב הונא שצריך להמתין למודים כדי לכרוע ביחד במודים, ואם יתחיל עם הש"ץ ויאמר את כל התפילה מילה במילה עימו כדי לכרוע יחד במודים יש חשש בלבול בתפילה. ולכן העדיף שימתין עד לאחר קדושה, ואז יוכל המצטרף למהר בתפילה ולהגיע עם הש"צ למודים. אך אם במציאות אינו יכול לשער שכשיתחיל אחר קדושה יבוא עם הש"ץ למודים, ודוקא כשיתחיל עם הש"ץ יגיע עימו למודים, שפיר יוכל להתחיל עם הש"ץ. גם חילוק זה נראה לענ"ד דחוק, כיון שהוא תלוי בענין שמשנתנה מאדם לאדם, וכל מה שכתוב בטור הוא רק המילים "אם הוצרך" ללא חילוק בין אדם לאדם, ובהקשר ברור לענין סמיכות גאולה לתפלה.



והמ"א ס"ק ט כתב שהטעם "דצריך לשתוק ולשמוע כמש"כ בריש סימן קכ"ה [ד"מ]", ור"ל שבקדושה לכתחילה צריך לשמוע בשתיקה מהחזן שאומר נקדש, ואיך יאמר בעצמו נקדש. ומה שציין לדרכי משה כתב הפמ"ג שהוא "מדרכי משה דפוס פיורדא (והנדפס בטורים חסר זה)". ואינו ברור אם באמת הוא מהרמ"א בדרכי משה, או אולי מישהו הוסיף דבר זה בדרכי משה שבהוצאה זו. בביה"ל ד"ה אבל לכתחילה כתב על זה - "לפ"ז לדין דנהגינן בלא"ה כהט"ז לקמן בסימן קכ"ה לאמר נקדש, א"כ תו לא שייך להחמיר בזה, אך באמת עיקר הדין דלא כט"ז כמו שכתבנו שם". נמצא לפי דבריו שעכ"פ לפי המנהג לומר בכל קדושה נקדש ולא לסמוך על החזן אין מקום להמתין עד לאחר קדושה.

ובסימן קט, יד, כתב המ"ב: "בספר א"ר האריך מכמה פוסקים דאפילו לכתחילה מותר להתחיל עם הש"ץ בשוה, ועיין ח"א שמשמע מיניה דעכ"פ בשחרית בודאי יש להקל בזה כדי שלא יצטרך להמתין כ"כ בשירה חדשה ע"ש". ואפילו במנחה יש להקל בזה ע"י צורך קצת כ"כ בספר מאמר מדרכי. וכעין זה כתב בספר מגן גבורים וז"ל מי שאינו יוכל לשער שיבוא עם הש"ץ למודים אם יתחיל אחר קדושה ושמא יתבלבל ע"ז, יכול להתחיל עם הש"ץ ויאמר עמו הקדושה וכל התפילה מלה במלה עכ"ל".

ולגבי ציבור שעושים תפילה אחת כתב בסי' קכד, ח כתב המ"ב שלכתחילה הציבור ימתינו ולא יתחילו עד לאחר קדושה, וכתב בביאור הלכה שם שבדרך כלל כשממתינים עד אחר הקדושה לא מספיקים להגיע עם הש"ץ למודים, ולכן החזן מנמך קולו אחרי ג' ראשונות". ולפי דבריו אין סיבה להניח שציבור שונה מיחיד שדוקא ציבור ימתינו עד לאחר הקדושה, ועל כן נראה שכאן לא נכנס לפרטים, אך לפי שיטתו בסי' קט גם בציבור בשחרית או בצורך קצת יתחילו עם החזן.

ד. חיי אדם חלק א כלל יט סעיף ח עוסק בהמתנה בשירה חדשה כדי לשמוע גם את הקדיש, שהיא המתנה ארוכה, ועל היתר זה כתב: "אף על גב דברמ"א בסי' ק"ט כתב דתחלה לא יעשה כן להתפלל עם הש"ץ אלא ימתין עד אחר כל התפלה, עיין בא"ר שהאריך בזה, וכן משמע מכל הפוסקים דמותר. ולכן נראה לי דבשחרית מותר לעשות כן לכתחילה כדי שלא יהא יושב ושותק באמצע ברכות קריאת שמע, ומכל שכן דיש לחוש שיבוא לשווח". ולכאורה נראה שהיקל דוקא בהמתנה ארוכה. אבל מהמשנה ברורה משמע להקל אף בהמתנה קצרה עד לאחר קדושה, ונראה שלכן כתב לעיין בחיי"א, שכן הוא אינו אומר ממש כדבריו, אלא שכך נראה ממה שכתב שהעיקר בעצם כדברי הא"ר, ואפשר דכוונתו היא לצרף לדברי החי"א שהעיקר מדינא כא"ר, את סברת האבודרהם והמהרש"ל דבשחרית לא יחכה. גם המאמר שהביא המ"ב בהמשך דבריו אומר דבצורך קצת יתחיל עם החזן, ובשחרית תמיד יש צורך קצת.

ה. במהדורת דרשו ציינו שבשערי רחמים להגר"א סי' ז כתב שכשיש חשש שלא יקשיבו לש"ץ, עושים תפלה אחת ומנמך קולו אחרי ג' ראשונות, וכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה, א, נד. וכן מובא בויצחק יקרא בסי' קכד בשם הגרש"ז אויערבך. והעירו על זה במהדורת דרשו שהמ"ב לא כתב לעשות תפלה אחת בחשש שלא יקשיבו, אלא כתב לעשות תנאי.

ויש להעיר שמה שכתבו משערי רחמים אינו מהגר"א, אלא הדברים לקוחים מהערה ז' על מה שכתב בשערי רחמים אות מ. והיא מהמהדיר הרב אברהם קאצנלנבוגן, ובהתעוררות תשובה מדבר על אמירת כל התפילה בקול רם. ולענ"ד בסתמא לא צריך לחשוש שלא מקשיבים לשלל הפחות עונים אמן, ולכן כשהציבור אינו ממנה עושים שתי תפילות, וגם לא צריכים לעשות תנאי שיוצר בלבול בברכת כהנים.

אמנם מהרמ"א נראה שמחלק בין יחיד שמצטרף לחזן לציבור שמתפללים יחד, שציבור לא צריכים להמתין ולהתחיל רק אחרי ג' ראשונות. כפי שדייק הא"ר בסימן רלג, ה ששם (בסימן רלב, א) כתב הרמ"א בפשטות להתחיל עם החזן, וכתב הא"ר: "דלעיל מיירי ביחיד והכא בציבור, ועיין לעיל סימן קכ"ד [סק"ד - ה] מ"ש עוד מזה. ולעיל סימן ק"ט [סק"ט] כתבתי דגם ביחיד יש להתחיל עם הש"ץ לכתחלה".

ונראה לענ"ד שהרב מרדכי אליהו נקט כפי שעולה מהשוואת דברי הרמ"א בסימן קט, ב לדבריו בסימן רלב, א שהצורך להמתין הוא בגלל חשש הפסק בתפלה לעניית הקדושה, ויש הבדל בין ציבור ליחיד. וביאור החילוק לענ"ד הוא שבציבור שכולם מתחילים עם החזן, אין כ"כ חשש הפסק, כיון שזו צורת התפלה של הציבור שכולם מתפללים בפה כמו החזן, וכמו שהוא אינו מוציא בתפלה את השומעים כך הם אינם מוציאים וכמו שהוא מפסיק הם מפסיקים. מה שאין כן היחיד שמצטרף לחזן, דאף שהוא במעלת מתפלל עם הציבור, הוא נראה יותר כיחיד כי הוא שונה גם מחזן שמוציא וגם משאר הציבור ששוקקים, ולכן יש בזה יותר חשש הפסק שלכתחילה אין לעשותו. והכי מסתבר לענ"ד, מאחר שהטור דיבר ביחיד שמצטרף, ומשמע מדבריו שהבעיה היא מצד חשש הפסק, והב"י הביא מהרשב"א שכתב שלולי שרב האי היקל בזה לא היינו מקילים. ומשמע נמי שהוא מצד חשש הפסק, וכיון שכל דבריהם הם על היחיד מובן שפיר שרק ביחיד הוא דחיישינן בזה להפסק.

ועוד טעם לחילוק זה נמצא בדברי כפה"ח בסי' קכד, י שכתב שאם הציבור מתחילים את תפילתם אחרי ג' ראשונות ובתחילה מכוונים עליו, נראה הדבר כאילו אמרו חזרת הש"ץ לפני תפילת הלחש, שהוא היפך הסדר הראוי, והרב אליהו שם ציין גם לדברי כפה"ח.

ולגבי מה שנהגו שכשעושים תפלה אחת שהחזן מנמיך קולו אחרי ג' ראשונות, אעפ"י שבאופן זה אין כאן חזרת הש"ץ, ומביה"ל סי' קכד ד"ה בלחש עולה שהוא מסכים שממהרי"ל והרמ"א והלבוש והגר"א ופמ"ג נראה שעדיף לומר את כל התפלה בקול רם. נראה שהמ"ב בביאור הלכה הנ"ל סבר שכל הענין הוא מצד התיאום בכריעה עם הש"צ במודים, ולכן אמר שכיון שממילא לא מכוונים למודים לא עושים תפלה שכולה בקול רם, אך הוא לא עמד על הקושי בויתור על ערכה של החזרה. ולמאי שהסקנו שכשהש"צ אומר הכל בקול רם היא במעלת חזרת הש"ץ, צ"ל שעכ"פ בגלל החשש שכשהחזן אומר את כל התפלה בקול רם יחד עם הציבור, האנשים יתבלבלו ויתפללו בפחות כוונה (כמו שכתבו פתח הדביר בסי' רלב, והמגן גבורים הנ"ל), ויתרו על ערכה של החזרה. מה גם שבכל אופן אינה תפלת חזרה בכל מעלתה, כיון שלא עושים לחש ואחר כך חזרה, ולכן בפועל כיום עושים תפילה בקול רם עד סופה רק לצורך ברכת כהנים.

ויש להוסיף בענין תפלה זו, שלדעת הלבוש בסימן קט כשהקהל עונין אמן אחר ברכתו עם הש"ץ יש לו למתפלל בלחש עם החזן לכוון לשומעם, ושומע כעונה. וכתב בא"ר סק"ח דסברתו היא דכל שאפשר לתקוני שיצא ידי עניית אמן עדיף. אך הלחם חמודות על הרא"ש (ברכות ג, אות נה) כתב שאינו מוכרח לכך, ואם ירצה שלא לשתוק מלהתפלל לדרכו - רשאי.

ובענין עניית אמן על ברכת כהנים וכן על שאר הברכות כשהוא עדיין מתפלל. רבי אברהם בנו של הרמב"ם, בתשובה המובאת בריש מעשה רקח, כתב שכשמתפללים עם החזן יכולים אלו שעדיין מתפללים לענות אמן לברכת כהנים, והסתייע מדברי רב האי שיחיד שמצטרף לחזרת הש"ץ יכול לומר קדושה, ולפי מה שהסתייע מרב האי נראה שזה מותר לדעתו גם ליחיד המתפלל עם הש"ץ, ולא רק לציבור המתפלל עם הש"ץ, דהא רב האי מירי ביחיד. ומנהג התימנים אף יותר מזה, שכשמתפללים עם החזן להקדים מעט לכל ברכה ולענות בעצמם אמן בתוך התפלה.

אך על מה שאמרו במשנה בברכות ל"ד ע"א שאין שליח ציבור עונה אמן לכהנים מפני הטירוף כתבו תוספות (ד"ה לא יענה) דממה שלא אמרו מפני שמפסיק בתפלה משמע שלא חשיב ליה הפסק מאחר שצורך תפילה הוא. וכתב הב"ח סי' קכח, יב דרצונם לומר דלא דמי להא דקיימא לן דאסור להפסיק באמצע התפילה לאמן יהא שמיה רבה ולקדושה דהתם איהו הוא דגרם להפסק זה כיון דאחר מלבוא לבית הכנסת ולהתפלל עם הציבור עד שמתפלל בשעה שהשליח ציבור אומר קדיש וקדושה הילכך אסור לו להפסיק דאין זה הכשר תפילה. אבל באמן שעונין לאחר ברכת כהנים דהכשר התפילה כך הוא שהכהנים נושאים כפיהם לאחר שסיים השליח ציבור ברכת מודים ומברכים לעם וחייבים הכל לענות אמן אין זה הפסקה לשליח ציבור באמצע תפילתו. ודייק הא"ר מדברי הב"ח שליחיד המתפלל עם הש"ץ אסור להפסיק. נראה שכוונתו לדייק מדכתב הב"ח דכיון שאחר מלבוא אין לו היתר זה שאינו בגדר צורך תפלה שאמרו התוספות.

ובשו"ת ציץ אליעזר חלק יג סימן נא הסיק דכשהיחיד מתחיל את הלחש יחד עם הש"ץ, אזי א"צ למהר לגמור קודם, ויכול שפיר לענות אמן אחר ברכת כהנים ויברכך כפי שעולה מדברי רבי אברהם בן הרמב"ם. אבל כשמתחיל לפני הש"ץ או לאחר מיכן, אזי באנו בזה למחלוקת שבין הב"ח והט"ז כמבואר בא"ר ובפרמ"ג, ובזה הדעת נוטה דעדיף להיות בזה שב ואל תעשה וישתוק.

ובשו"ת אור לציון חלק ב (פרק ח אות יא) כתב שהעומד בתפילת שמונה עשרה יענה אמן על הברכות שהכהנים מברכים את העם, ורק לא יענה אז אמן על ברכת אשר קדשנו וכו' שמברכים הכהנים. וביאר שאין זה אלא כאמן של שאר ברכות, שאינו עונה באמצע תפילתו. ועוד, שנראה מדברי הרמב"ם שסובר שאין הכהנים מברכים ברכת אשר קדשנו בקול רם. וגם הש"ץ עצמו אינו רשאי לענות אמן אחר הברכה של הכהנים, שמא תיטרף דעתו, וכמ"ש בכה"ח שם אות קי"ב.

והוסיף שאם אין הש"ץ מקרא את הפסוקים, הש"ץ רשאי לענות אמן כדין המתפלל עם הש"ץ (כלומר שלא יענה על ברכת המצוה בקדושתו של אהרן), אבל המקרא שאינו ש"ץ לא יענה אמן, שמא תיטרף דעתו ולא יידע באיזה פסוק נמצא. ורק באמן של ברכת אשר קדשנו ובאמן של סוף הברכות, שאין חשש זה, יכול לענות אמן, ויכוין בענייה זו על שלשת הברכות.

והגרע"י (יביע אומר ח, יב, הליכות עולם ח"א תצוה אות ז) כתב שהיחיד שמתפלל עם הש"ץ יענה הן על ברכות הכהנים והן גם על ברכת אשר קדשנו, שכן כך משמע מרבי אברהם בן הרמב"ם.

וכן הש"ץ יענה אמן על ברכת אשר קדשנו כי הכסף משנה הסתפק בזה מצד חשש הטירוף של הש"צ ולא מצד דהוי הפסק, וגם יש אומרים שברכה זו שנאמרת רק בעשרה הוי בכלל דברים שבקדושה. והביא שבספר כה תברכו עמ' תקח כתב שיכול לסמוך על האומרים שיענה במקום שאין מנהג להמנע. ותמה על האור לציון שכתב לגבי יחיד המתפלל שיש בזה חשש הפסק, שהרי מעצם ספיקו של הכסף משנה מוכח שהבעיה שלו היא רק מצד חשש הטירוף דעת ולא מצד חשש הפסק.

וכן כתב בילקוט יוסף תפילה א (סימן צ סעיף ט אות יח) ובתפילה ב (סימן קכח אות צ), והוסיף שאף דאמנם העירו לנו דלכאורה בתשובת רבינו אברהם נתבאר, דלא התירו לענות אמן אחר הכהנים, אלא ביחיד שהתחיל תפלתו עם השליח צבור ואמר עמו מלה במלה, וכמו שכתב הציץ אליעזר, אך מכל מקום י"ל כדברי אביו, זיל בתר טעמא דמילתא, דכיון שנתקנה שם ברכת כהנים בצבור יש לו לענות.

ולענ"ד יש לתמוה הן על הגרע"י והן על הצי"א, שמהתוספות שכתבו לגבי הש"צ "שהוא צורך תפלה", משמע כדברי דברי הב"ח והא"ר, שבחיד המאחר גם אם מתחיל ממש עם החזן ואומר מילה במילה אינו יכול להפסיק לעניית אמן זו, שכן אינו הכשרוצורך תפלתו, וממילא אין ראייה מהכסף משנה שמדבר בענין הש"ץ. ויש להשיב על מה שלמד רבי אברהם בן הרמב"ם מרב האי שהתיר לענות קדושה ליחיד המאחר, כי רב האי גאון דיבר לענין קדושה שמצינו בגמרא לרב הונא דיחיד אומר קדושה בתוך תפילתו, ועל כן אף לדידן אין זה מנוגד לסדר התפלה. אבל באופנים אחרים, כל היכא שאינו מתפלל כתיקון התפלה לכתחילה, נראה שיש לחוש לדברי הב"ח ולא יענה אמן, אם לא שיש אצלו מנהג ידוע לענות. וכפי שכתב התורת חיים סופר (סי' קכח ס"ק כט).



### גליון פז (חלק ב) עמודים מז-קכז

ט. עמ' נו (עמ' 10). ביאור דברי מסכת סופרים בענין גיל קטן הפורס על שמע

הבאתי את מסכת סופרים פרק טז הלכה ט: "וקטן שאינו פורס את שמע אינו יכול לומר קדוש ביוצר ביחיד, אבל בציבור עונה עמהם. וגדול שהוא פורס את שמע, יכול לומר קדוש לפי שהוא כסודר, אבל קדוש של עמידה, כיון שצריך לומר נעריצך ונקדישך, אינו מן הדין לומר פחות מעשרה".

ויש לעיין בזה, שלכאורה ממה נפשך, אם אסור לומר קדוש ביוצר ביחיד, למה אמר רק בקטן שלא יאמרנה ביחיד? ואם מותר לגדול לאומרה ביחיד, למה קטן לא יאמרה ביחיד? ולענ"ד י"ל שהיה מנהג שאדם קטן יחסית לש"צ בעלמא, היה אומרה בפני גדולים, ועל זה קאמר את הגדרים שקטן שאין לו ב' שערות לא יאמר קדוש. דהיינו אפילו לפני עשרה גדולים, מפני שזו כאמירת יחיד היא, כיון שהוא ממש קטן. אבל כשאומרים עשרה גדולים, והקטן הוא עמהם נוסף לעשרה, שפיר אומר עמם גם הקטן שאין לו ב' שערות, ולא נאמר שזה דבר שנאסר

לקטן לאומרו. ואחר כך קאמר שבגדול שהוא בחזקת שהביא ב' שערות יכול לומר קדוש בפני תשעה אחרים. ולא בעינן ידיעה שהביא ב' שערות, כי הוא סודר מה שהמלאכים אומרים ואינו עצם הקדושה. ולכן נחשב שפיר כאמירה בציבור, אף שאין להקל בזה לאמירת קדושה של חזרה, כמבואר בהמשך הברייתא.

ובפוסקים מבאר שלענין צירוף למנין אפילו לקדושה לא בעינן ידיעה שהביא ב' שערות, אלא די בחזקה (כפי שהבאתי בהמשך בעמ' קב), שכל החילוקים הנאמרים בברייתא זו הם לגבי גילו של מי שאומר בפני הציבור. ולכן גם בקדושה, דבעינן ידיעה של ב' שערות, י"ל שהוא רק כשבא להוציא את הציבור.



### י. עמ' סז (עמ' 18). תשובת הגאונים בענין המאחר לתפלה אינה מרש"י

הראיתי שיש כמה הבדלים בין התשובה בבית נכות ההלכה (ח"ב סי' ד) המיוחסת שם לרב נטרונאי, ובשבולי הלקט בשם גאון, והובאה גם במחזור ויטרי (ולכן חשבה כתשובת תלמידי רש"י בשם רש"י), לבין מה שמביאים תוספות והרא"ש במגילה כג ע"ב בשם תלמידי רש"י. במחזור ויטרי מדובר על אמירת כל התפלה, והמשיב לא התייחס בה כלל לדיון פורס על שמע. ואילו בתוספות וברא"ש בשם תלמידי רש"י הדיון הוא על קדיש וברכו בלבד, וגם תוכן הדברים שונה. אמנם ראיתי עתה שבמחזור ויטרי מהדורת גולדשמידט נקט המהדיר שהתשובה במחזור ויטרי שפוחתת ב"אומר רבי" היא בודאי מדברי רש"י, ומה שכתב שבולי הלקט תשובה זו בשם גאון הוא טעות. והעיר שמתחילת התשובה נראה שהדיון הוא גם אם אנשים יכולים להצטרף למנין אחרי שכבר התפללו, אבל למעשה הדיון בלימוד מחזרת הש"ץ מתמקד בשאלה אם יכול מי שכבר התפלל לומר שוב תפילה בשביל מי שלא שמע. והוכיח שזה עיקר הדיון מדברי הרא"ש, שהביא על זה את דברי רבי יוחנן הלואי ויתפלל כל היום, דמשמע שעיקר הדיון הוא בתפילה החוזרת.

ולענ"ד כפי שכתבתי התשובה שבמחזור ויטרי ככל הנראה אינה תשובה של רש"י (אף שבכמה מקומות במאמר קראתי לה תשובת רש"י, כוונתי תשובה המיוחסת לרש"י), אלא ממקור אחר קדום לרש"י שהרי הדברים נמצאים בתשובה קדומה המיוחסת על ידי מומחים לגאונים כנראה לרב נטרונאי. ולא רק בשבולי הלקט כתבה בשם גאון, אלא גם באגודה כתב "שאר הגאונים" שאומרים כך, ולא הזכיר את רש"י. וכפי שהדגשתי, הדיון בתוספות על פי תלמידי רש"י הוא על קדיש וברכו, וענין התפילה לא הוזכר בתוספות וברא"ש, אלא כמקור לכך שיכול לומר ברכה גם כשהיא יכולה להאמר על ידי מי שלא אמרה, ולא הזכירו היתר לומר תפלה בשביל מי שמאחר. וזה תואם לשיטת רש"י בגמרא, שלא הוזכרה בדבריו אמירת תפילה בשביל המאחר. וכל זה מחזק את הבנת הרדב"ז, שאמנם לדעת הראשונים שהוא מציין אין תפילה חוזרת על ידי מי שכבר התפלל בשביל מי שלא התפלל, כיון שאינו מוציאו בעיקר התפלה. דבר זה הוא גם שגרם

(1). במהדורת גולדשמידט ציין שבחלק מכתה"י לא כתבו בתחילת התשובה "אומר רבי".

למהר"י מינץ לומר שלתפילה עבור מאחר, יתכן שבעיני עשרה שלא התפללו, כי בתוספות וברא"ש לא מדובר על תפלה בשביל המאחר.



**יא. עמ' סז (עמ' 18). בברכות קריאת שמע מדינא דגמרא יש לקהל לומר בלחש עם**

### החזון

הבאתי את דברי הריטב"א במגילה כג ע"ב בשם הרמב"ן שלמד מהו "פורס על שמע" מדברי הגמרא בסוטה דף ל ע"ב שלרבי נחמיה "הפורס על שמע בבית הכנסת, שהוא פותח תחילה והן עונים אחריו", והרמב"ן כתב "שהוא פותח תחלה והן אומרים אחריו את שמע". ו"שמע" דנקט היינו ברכת קריאת שמע עם קריאת שמע, כלומר שאומרים את כל ברכות קריאת שמע ושמע עם החזון, ולא רק עונים אחריו קדוש וברוך, והוא כפי שמבואר שם בגמרא שאומרים "בהדי הדדי", ובילקוט שמעוני (בשלח רמז רמא) גרס גם דבר זה בדברי רבי נחמיה עצמם "והן אומרים אחריו מה שהוא אומר". אמנם אם רוצים, יכולים לצאת בברכת המברך כשמכוונים לצאת, דשומע כעונה, אך משמע מרבי נחמיה שלא רצוי לעשות כך. אמנם למעשה מחמת חוסר בקיאות בברכות, היה זמן מסויים עד תקופת הרא"ש שנהגו לשמוע את החזון בברכות קריאת שמע ולצאת בברכתו, אך כאמור מה שעושים היום, שאומרים ביחד עם החזון, הוא עיקר הדין לכתחילה לפי הגמרא.

ומכאן אתה למד שלפי פשט לשון פורס על שמע, המשנה לא אמרה כלל שיש אפשרות לומר שוב ברכת קריאת שמע בשביל מאחר, ואין לעשות זאת אלא כשהוא יוצא ידי חובה בברכה. וגם הריטב"א שאומר שאחד שלא שמע יכול לפרוס על שמע מתכוון שדוקא זה שלא בירך הוא זה שיברך, שהרי לדבריו דין זה אינו נלמד מהמשנה אלא מסברה, ואין לחדש ברכה שלא כתובה במשנה ובגמרא.



**יב. עמ' עג. (עמ' 23). כשיש ששה מתפללים מתוך עשרה הוא תפילת ציבור לכל**

### ענין

כתבתי שמדברי הרמב"ם משמע שכאשר יש ששה מחויבים מתוך עשרה והם מתפללים יחד הויה תפילה בציבור לכל ענין. ונראה שלפי דרכו דברי מסכת סופרים פ"י ה"ו שי"א שדי בששה, מתפרשים כמוסבים גם על "לעבור לפני התיבה" שהוזכר לפני כן, מכאן למדו הרס"ג בסידורו עמ' מד והרמב"ם דאומרים בזה רובו ככולו וסגי בששה מחויבים בתוך עשרה כדי לעבור על התיבה, ופריסה על שמע היא מה שמתחילים בקדיש וברכו בעשרה, שששה מהם מחויבים, ואחר כך ממשיכים בברכות בתוך עשרה. כיון שחזרת הש"ץ היא חלק מתפילת הציבור, ובמ"ס וכן ברס"ג וברמב"ם לא חילקו בזה, משמע שגם לענין חזרה שהיא עיקר מעלת תפילה בציבור, וגם לענין מעלת תפלת ציבור בלחש די בששה מתפללים בתוך עשרה. ומה שאמרו במ"ס בהמשך על קדיש וברכו שדי שהמחויב בו אומר, הוא לענין מנהג לחזור לשמוע

עכ"פ קדיש וברכו, שאינם ברכות, ואינו בגדר קיום חובת ציבור, לכן לענין זה די בזה באחד שלא שמע. וכן מביא במ"ס אחר כך שאומרים ברכו גם כשכבר שמעו לפני כן בספר תורה. וכיון שכל זה אינו אלא מנהג, לא הובא ברמב"ם. וכן נראה להדיא מהגר"ז סט, ה שכתב שששה מתפללים בתוך עשרה הם ככל תפלת ציבור, והובאו דבריו במ"ב סי' סט סק"ח.

אמנם האגר"מ (ח"א וביאורו העיקרי בסי' כח ולא בסי' ל') נקט שמעלת תפילה בציבור היא בתפילת לחש בלבד, וכיון שיש שיעור שנאמר בזה מחז"ל של עשרה, רק בעשרה מתפללים זו למעשה תפלת הציבור ובלשוננו: "בתפלה שרשאי ומחוייב להתפלל גם ביחיד וינינו דין חובת צבור רק שיש מעלה וחשיבות להתפלל בצבור שהוא כשיתפללו צבור שהם עשרה, אין שייך כלל לומר שיסגי ברובן מתפללין כמו שלא סגי שיהיו פחות מעשרה לאמירת דבר שבקדושה וכמו בכל שעורי מספר שלא אמרין רובו ככולו". רק לחזן עצמו כתב שיש מעלת ציבור גם בחזרה בלא עשרה מחויבים, כיון שהוא מקיים תקנת חז"ל לרבים.

וביאר דסברת מהר"י מינץ שהצריך עשרה מתפללים כדי לומר חזרה היא שמפני שמעלת תפילה בציבור היא דוקא בעשרה מתפללים, על כן מסתבר ליה שגם לענין חובת הציבור בחזרה בקול רם בעינן שיהיו כל העשרה מחוייבין. והד"מ והמג"א דפליגי עליו הוא רק מפני שאינו דומה, שבענין חובת תפלה בקול רם יש חיוב על כל יחיד לשמוע מצד הקדושה, וממילא יכולים לומר אפילו בשביל אחד. אבל לענין מעלת תפלה בציבור אין כל הוכחה דפליגי. והמג"א שהצריך ששה שלא שמעו ואמר שכשיש פחות יתחיל מיד בקול רם "טעם חלוקה, דכשיש ששה יש חובת צבור בצורף עד עשרה לחזרת הש"ץ מתקנה הקבועה לצבור בשביל אין בקיאים, ולכן חייבוהו לסדר ג"כ {את תפילתו לפני החזרה}, אבל בליכא ששה שליכא דין חזרת הש"ץ רק שבשביל קדושה של יחידים רשאי להתפלל בקול רם, לא מסתבר שיחייבוהו לסדר עוד מתחלה, כיון דאין זה לחובת רבים אלא בשביל יחידים".

ועמד על כך שאמנם מהרמב"ם בפ"ח הלכה ד' עולה דסגי בששה בשביל החזרה, ומשמע שזה עיקר התפלה לשיטתו, וא"כ לכאורה חזינן שלדעת הרמב"ם למעלת תפילת הציבור די בששה מתוך עשרה. אך כתב על זה שמכל מקום לא יתכן שלדעת הרמב"ם בחזרת הש"ץ מתקיימת עיקר מעלת תפלת הציבור, שהרי הוא עצמו אומר בתשובה שכל ענין החזרה הוא להוציא מי שאינו בקי, ואיך יתכן שהיא תהיה עיקר מעלת תפלה בציבור? ועל כן "מוכרחין לומר שהם ב' ענינים, שמש"כ מתחלה ש[תפלת הציבור] נשמעת תמיד ולא יתפלל יחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הצבור הוא בשביל התפלה בלחש שמתפללין ביחד עשרה בנ"א, ורק בשביל זה עדיפא תפלת הצבור עוד יותר מהמעלה להתפלל במקום שלומדים לשיטתו שם בהלכה ג. ואח"כ כתב עוד דבר שניתוסף בתפלת הצבור שיחיד מתפלל בקול רם והכל שומעין שנתקן זה בשביל האינם בקיאים, ושדין זה איכא גם ברוב מחוייבין מהעשרה שסובר כשיטת הר"ן בשם

(ז). לפי התאריכים שבראשי התשובות סדרן הוא ל, כח, כט. כאשר בסי' ל כתב מה שנראה לו לכאורה במחשבה ראשונית ונשאר בצ"ע שלא משמע כדבריו ברמב"ם ובכס"מ. ובסי' כח חזר לבאר את סברתו הראשונית באורך, והסביר את הרמב"ם, וגם ביאר מדוע הוא חייב לדחוק ברמב"ם כביאורו, ובסי' כט השלים את דבריו שבסי' כח. אמנם בסידור הסימנים כתוב בתחילה את התשובה העיקרית ובסימן ל כתב "עוד בענין הנ"ל" כאילו הוא המשך לסי' כח, כט, אך לפי התאריכים כוננו בזה רק עוד בענין הנ"ל הרי לכם מה שכתבתי בזה בתחילה.

הרמב"ן שחובת צבור הוא גם רק ברוב חייבין וחייבו גם את הבקיאין לעמוד ולשמוע כדכתב אח"כ בפ"ט ה"ג. ואף שלשונו דחוק מוכרחין לפרש כן שלא יסתור דברי תשובתו, וא"כ לא הוזכר גם ברמב"ם הדין דסגי ברוב מחוייבין אלא בדין חזרת הש"ץ ולא בדין תפלה בלחש שבזה מסתבר שצריך שיתפללו כולן כדלעיל".

ובעצם הסברה שמעלת תפלה בציבור היא רק בי' מתפללים כבר כ"כ לפניו מהר"א הכהן בטוהרת המים (שירי טהרה אות פ ס"ק כט), אך בעוד שהאגר"מ מחבר בין הלכה א להלכה ג, ומוציא את הלכה ד מענין של תפלת הציבור במעלתה, מהר"א הכהן מחבר את הלכה ד להלכה ג, ומוציא את שתיהן ממה שנאמר בהלכה א, כי הוא מפרש שעיקר תפלה בציבור שהתכוון אליה הרמב"ם בהלכה א היא תפילה של עשרה המתפללים בלחש וחזרה. ואילו בהל' ד, באומרו "כיצד היא תפלת הציבור", בהכרח קאי על ההלכה הקודמת, דהא כתב כיצד, אך י"ל דקאי על הלכה ג שהזכיר תפילת ציבור שלה נצרך תלמיד חכם, כדי שיהיה מותר לו להמנע מלצאת לבית הכנסת, ולזה סגי רק בעשרה שיכולים לומר בתוכם דבר שבקדושה, ולכן כתב שדי בששה מתוך עשרה. ולדעתו דעת מהר"י מינץ דבעינן עשרה לתפלה היא כדי שתהיה תפלת הציבור. וגם הרמ"א בהגהותיו חזר בו ממה שנקט בד"מ דלא כמהר"י מינץ, כי לשון הרמ"א בסי' סט, א "איש אחר יכול לפרוס על שמע או להתפלל ביו"ד כל התפלה, אפ' באותו בית הכנסת שכבר התפללו", היא לשון ר"י מינץ, ואמר 'להתפלל ביו"ד' משום דלתפלה גמורה בעינן עשרה שלא התפללו. ולדבריו כך גם דעת הלבוש שכן העתיק בזה לשון הרמ"א".

ולענ"ד כל דברי הרמב"ם בהלכות אלו הם באותו ענין. הוא כותב שם בה"א ש"תפלת הציבור נשמעת תמיד", ובהקשר לזה הוא מזכיר את מעלת תפילת הציבור בהל' ג כתנאי לתלמיד חכם שאינו יכול לבטל הליכה לבית הכנסת מפני שלא תהיה לו מעלה זו (ויש בהלכה זו גרסה אחרת לרדב"ז, ראה שם"ש ומגן ב, סי' א שהאריך לבארה). ועל כל זה קאי בהל' ד כשהוא מסביר "וכיצד היא תפילת הציבור", היינו אותה תפילת ציבור שדיבר במעלתה בהלכות הקודמות, ולא הזכיר תפילת לחש כי גם המשנה לא מזכירה, כי מהותה הכנה לתפלת החזרה. ומה שאמרו חכמים לרבן גמליאל על החזרה שהיא כדי להוציא את שאינו בקי הוא כדי לומר לו שאמנם מוציא בה כדברך, אבל רק את מי שאינו בקי, ולא באו לומר שאינה נחשבת לכשעצמה תפלת הציבור במעלה היותר גבוהה. ולפי זה מובן גם מדוע סיים הרמב"ם "וכן אין אומרים קדושה ולא קוראים בתורה אלא בעשרה", למה חזר על ענין הקדושה, שזה כלול לכאורה במה שכתב

(ח). וכן כתב מאמר מרדכי סימן סט ס"ק ו שמדברי הרמ"א בהגה "משמע דצריך שיהיו עשרה שלא התפללו כדי להתפלל כל התפילה והוא דעת ר"י מינץ, והוא יחידאה שכל גדולי הפוסקים כתבו דבין לפרוס בין להתפלל כל התפילה סגי בו' או ז', וכן מבואר מדברי הרמב"ם ז"ל בפ' ח' מה' תפילה והיא תפילת צבור לכל דבר, וכן מצאתי להדיא בד"מ שכתב על דברי ר"י מינץ דלא משמע כן, ולא ידעתי למה קבעו להלכה בהגהותיו, ומשמע בבית יוסף דאפילו בשביל אחד שלא התפלל יכולין לומר כל התפילה כשא"א בענין אחר, והרב באר היטב הביאו, ותימא שהיל"ל שזה חולק על דברי רמ"א". עכ"ל.

מבואר שפשוט לו שהרמ"א כתב כדברי מהר"י מינץ שלעולם בשביל חזרה בעינן עשרה שלא שמעו, והשווה בין תפלת הציבור למה שאמרו שבעינן אחד או ששה או שבעה, ולפיכך נשאר בקושיה על באר היטב. אך לפי מה שכתבתי הרמ"א כלל לא התכוון לנקוט כמהר"י מינץ ולא קשיא מדי.



בתחילה שאין עושים חזרה בלא עשרה? אלא שברישא הזכיר עשרה מצד תפילת הציבור, ולזה הוסיף שגם מצד הקדושה בעיני עשרה, ולאפוקי מדברי רב הונא שקדושה לא בעיני עשרה<sup>ט</sup>.

ובאשר למהר"י מינץ, נראה שהוא לא נקט דבעי עשרה משום שכך היא תפלה גמורה, אלא כתב כך בהקשר לענין עשרה שלא שמעו הנצרכים כדי לומר תפלה בשביל לשמוע קדושה שאינה חזרת הש"צ. ולא כתב כך על תפלה בעלמא, כפי שמבין מהר"א כהן. וגם לא כתב כך מפני שיש חובת ציבור על עשרה שלא שמעו לעשות חזרה בקול רם, כפי שהבין האגרות משה, שהרי הוא קאי על הטור ולפי הטור אומרים רק ג' ראשונות, וזו תפלה רק בשביל קדושה. ובאמת הדרכי משה אות ג כתב שאין אנו נוקטים להלכה כמהר"י מינץ. ועל כן נראה שגם הרמ"א בהגהות לא נוקט כמהר"י מינץ, ולא התכוון בציטוט לשונו "להתפלל ביו"ד" להשמיענו דבעיני עשרה שלא התפללו לתפלה לכתחילה, אלא להשמיענו שיכול להתפלל במקום הש"צ הראשון. ועצם הדין הזה הוזכר במהר"י מינץ, כשכתב "להתפלל ביו"ד", אך לשון זו לכשעצמה יכולה להתפרש שמדובר על עצם מציאות ה' שבכל תפלה, בלי קשר לזה שבעיני שאותם היו"ד לא שמעו קדיש וקדושה, לכן העתיק הרמ"א את לשונו, וסמך על מה שכתב בתחילה שלתפלה הנאמרת בשביל מי שלא שמע, סגי אפילו באחד שלא שמע.

ובדברי המג"א בסי' קכד, ד נראה כפי שכתבתי בירחון צא עמ' רט שהוא כתב שרק בשביל ששה שמתפללים בתוך עשרה עושים תפילת לחש, כי הבין שזו היא תפילת ציבור, ולתפלת ציבור מצינו בגמרא שמסדיר בה את התפילה בשביל עילוי תפלת החזרה שנחשבת כמעלה גבוהה יותר, והיא נעשית גם כשיש ששה שלא התפללו. וראה עוד מה שביארתי שם בדברי כנה"ג ושאר האחרונים שהביא את דבריהם. אמנם גם פירושו של האגר"מ בדברי המג"א אפשרי, אלא שמה שהאגר"מ טען שתפלה עם ששה אינה תפלת צבור, אלא תפלה למילוי חובת הציבור אינו מכח פירושו לדברי המג"א, אלא הוא מחמת סברתו, ושלאחר כך סבר, פירש את דברי המג"א לפי שיטתו. אך לענ"ד מסתבר מרמב"ם שלא כדבריו, וממילא גם המג"א שבנוי על הרמב"ם מתפרש באופן שביארתי. וכן מבואר בדברי הגר"ז סט סעי' ה דלא כאגר"מ, שכן הוא כתב "אין לו להתפלל בלחש תחלה אלא א"כ יש ששה שהם רוב מנין שלא התפללו עדיין שאז הם כמו ציבור גמור ומתפללים בלחש תחלה". והמשנה ברורה בסי' סט, ח כתב כלשון הגר"ז. ונראה שאין סתירה לזה מדברי המשנה ברורה בסימן צ ס"ק כח שהביא את דברי החיי אדם שתפלה בציבור היא בעשרה מתפללים, ששם קאי להוציא מדין הסוברים שעיקר התפלה הוא רק העניה לדברים שבקדושה, והעשרה שמתפללים דנקט הוא כלשון הגמרא בברכות דף ו ע"א "מנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהן", דנקט עשרה כי זה המבוקש, אך גם בששה מתוך עשרה הוי כעשרה המתפללים. וכן הוכיח במנחת יצחק ט, ו מלשון המשנה ברורה שם "ולכן חוב על האדם למהר לבוא לביהכ"נ כדי שיגיע להתפלל י"ח בצבור". דכוונתו לבאר שכוונתו

ט. כעין זה כתב הרב משאש (שמ"ש ומגן ב, ע), אלא שהוא כתב שהרמב"ם משמיענו בזה דין עובר על התיבה של המשנה, ולענ"ד דין עובר על התיבה שבמשנה לדעת הרמב"ם הוא ש"צ בעלמא.

י. במענה לאגרות סי' יב פירש שכוונת המג"א שרק כשיש ששה שלא התפללו הש"צ מוציא את מי שאינו בקי, ולכן כשאין ששה לא יתפלל לחש לפני החזרה. ולענ"ד ביאורו רחוק מפשט דברי המג"א, שהרי הוא לא הזכיר כלל את הענין שמוציא את שאינו בקי דוקא כשיש ששה.

החיי"א רק לענין זה שיבוא להתפלל עם הציבור בזמן ולא יסמוך על מה שמגיע לשמוע קדושה".<sup>א</sup> וכן פסק בשו"ת חלקת יעקב חלק ב' (סימן קלח). ובספר פתיחה לאגרות הביא כמה וכמה שו"ת שדחו את דברי האגר"מ בזה. וביניהם שו"ת חיי אברהם א, כ ושו"ת ברכת ראובן שלמה ז ג. וכן במחזה אברהם (ב, סי' ט).

והרב הורוויץ בקנין תורה בהלכה (ח"ד סי' ה) הביא ראיה שגם ששה מתפללים בתוך עשרה היא תפילת הציבור ולא בעינן עשרה מתפללים, מהגמרא בברכות (מז ע"ב) בר"א ששחרר עבד כדי להצטרף ל"מצוה דרבים" בבית הכנסת, והגמרא אומרת שלפי ריב"ל שתשעה ועבד מצטרפים, איירי ששחרר חד ונפיק בחד. כלומר ששחרר עבד אחר כדי לקיים את המצוה בתשעה בני חורין ועבד, ואמרו שהוא עשה כך משום מצוה דרבים. ונראה שכיון שעבד רק מצטרף למנין, אך אינו מחויב בדבר אינו עדיף ממי שכבר התפלל. ונמצא שלריב"ל יש מצוה דרבים של תפילה גם כשאין עשרה מחויבים בתפילה, ומשמע דסגי בששה שמתפללים בתוך עשרה. ואף דלא קיי"ל כריב"ל לענין צירוף עבד, יש מזה ראיה דלא בעינן עשרה מחויבים, כי החכמים האחרים בגמרא לא חולקים על ריב"ל אלא בעצם הענין אם עבד מצטרף, אבל לא בכך שאם הוא מצטרף אפשר לקיים באמצעותו גם מצוה דרבים. אך ביד אליהו רגולר (א, ז) פירש שאין הכוונה למצוה דרבים של התפלה אלא למצוה דרבים של חזרת הש"ן, אלא לשמיעת דבר שבקדושה או קריאת התורה. ו, ו לענין הטענה שהיא נקודת המוצא של האגר"מ שלא אומרים רובו ככולו בשיעור, בשו"ת בית אב"י (ג, כד) כתב דזה נכון רק לגבי מצוות שהגדרתן היא בתוצאה מהמעשה, כמו אכילה שבעינן שמעשה האכילה יגרום שיהיה בגופו כזית, אבל לגבי מצוות כתפלה, שהגדרתן היא בעצם המעשה, די ברוב המעשה. וביאר שם ששפיר נהגו שאותם ששה מתוך עשרה ממשיכים גם לקרוא בתורה. וכן נראה לענ"ד דעת הרמב"ם, דהא הרמב"ם מביא את דין קריאה בתורה באותה הלכה של תפלה עם ששה, ואם יש חילוק בזה, הרמב"ם היה צריך לאומרו.

ובדברי ירמיהו על הרמב"ם (תפלה ד, ח) כתב דנידון התפלה במנין שאני מדין שיעור שצריך בעלמא, דהא הוי כאן כל העשרה שהם ציבור, אלא דצריך שיהיה מוציא עשרה בני אדם, ולענין זה אמרינן כיון דרוב ציבור לא היו יוצאין יוכל להוציא אותם ורובו ככולו דעשרה.

והרב זילבר (בית ברוך על החיי אדם ח"ב במילואים עמ' שצג) כתב דכיון שלענין החזרה שיש בה קדושה די בששה, גם לענין גדר תפלת ציבור בלחש די בששה, כיון שהם קשורים זה בזה.

והמנחת יצחק (ט, ו - ז) הביא את דברי החת"ס (סימן קמ) שלא שייך רובו ככולו אלא מתוך כולו, ולמד מזה לנידון דידן דהוי רוב מתוך כולו כיון שיש עשרה. והסיק שמכל מקום עדיף להשתדל שיהיו עשרה, והביא שכ"כ בלקט קמח החדש סט, י, אך עכ"פ התיר יצירת מנין של ערבית עם ששה מתפללים, כשיש צורך לכך שיהיו שני מנינים בשביל שני אנשים שיש להם חיוב אמירת קדיש, כי מדינא סגי בששה מתוך עשרה.

יא. המנחת יצחק הוכיח ששה מתוך עשרה הוי כעשרה ממה שהפוסקים לא העירו בדין המדלג כדי להספיק להתפלל בציבור שיעשה כך רק כשיש עשרה מתפללים. ולענ"ד אין זו הוכחה שכן בביאור הלכה סי' סט ד"ה שישלים מבואר שמדלגים אפילו בשביל יחיד שיאמר קדושה בציבור.

ובספר מענה לאגרות (סימן יב) כתב לבאר מדוע די בששה ולא בעינן שבעה כבזימון, וכתב שבזימון לכולם אין חיוב לאכול ולזמן, ועל כן דין רובו ככולו אינו יכול לגרום חיוב חדש, ובעינן שבעה מחויבים, אבל בתפילה שיש חיוב על הציבור להתפלל, שפיר אמרינן רובו ככולו והוי כאילו התפללו. ועוד יש לחלק, דכיון שהמצורפים חייבים להמתין עד שיתפללו מדין ערבות, הם שייכי גם לתפלת הלחש, ולא נצרך ענין הרוב אלא כדי שיחשבו למתפללים ממש. מה שאין כן באלו שלא אכלו פת, שאינם מצורפים ולכן לא סגי בששה.

אך בכתבי הגר"ח (סי' רטו, הודפס במהדורת מישור על מגילה כג ע"ב) כתב שלגבי תפילת לחש לא מהני שיש ששה מתפללים להחשיבו תפילת ציבור, כיון שהמצוה שבאים לעשות היא תפילה, והמצטרפים אינם מתפללים, ואינו כמו החזרה דבעינן שמיעה וגם המצטרפים שומעים. ובתשובות והנהגות (א סימן קב) כתב שכך הורה הגרי"ו, והוסיף להסתפק שאולי לא יאמר על תפלה בששה מתן עשרה תתקבל צלותהון כיון שאינה אלא כתפלת פורס על שמע. ובשם החזו"א (אורחות רבינו ח"א עמ' נא) נמסר דמבעריב אין לצרף מי שלא מתפלל כיון שאין בו דין פורס על שמע, וכן הורה הרי"י פ"י (אבן ישראל ז, ט) שיש לחלק בזה, כיון דלא שייך לדון רובו ככולו אלא כשיש דבר המאחד ביניהם, והכא בתפלה הם אינם מתאחדים כלל. וכן הגרשז"א בהליכות שלמה (פ"ה סעי' ח) היה מורה לחוש לזה.

ובשו"ת ישכיל עבדי חלק ז, קונטרס אחרון - אורח חיים סימן ב דברות שלישות כתב שיש לפרש שהרמב"ם אינו מדבר אלא לענין צירוף בשביל חזרה: "ודברי החיי אדם (שהובאו במ"ב סי' ז), ודאי דנכונים בטעמם, דפי' תפלה בציבור, היינו שכולם כאחד עומדים יחד ומתפללים, ולא שאחד מקדים ואחד מאחר, ונדמה לי שהאחרונים כתבו דאם עומדים יחד, או אפי' בלא עומדים יחד אלא, זה אחר זה, וגומרים הלחש יחד, נק' תפלה בציבור, וכן אם היחיד איחר והתחיל אחר שהתחיל ש"צ החזרה ונצטרף עמו בשומע תפלה, מקרי התפלל עם הציבור".

ולענ"ד העיקר לדינא הוא הפירוש הפשוט ברמב"ם, דמלשוננו "וכיצד היא תפלת הציבור" נראה להדיא שקאי על הלכה הקודמת, כפי שהבחין בזה מהר"א כהן, אך בניגוד לדבריו שקאי על הלכה ג נראה ברור שקאי על הלכה א, שבה כבר הוזכרה מעלת תפלה בציבור, וכותב שדי בששה מתוך עשרה (ופלא על המפללים בדברי האגר"מ שלא הדגישו את הענין של "וכיצד", דמשמע שקאי על ענין תפלה בציבור שהוזכרה לפני כן), ולא מצאנו מי שחלוק על הרמב"ם להדיא, גם מרס"ג שכתב שאפשר להתפלל כך, ולא אמר שעכ"פ אינה ממש תפלת הציבור, משמע כך, ולא מצינו בראשונים חולק על זה. ונראה דהסברה היא שגם בתפלת הלחש הנמצאים משתתפים בתפלת הששה בעצם כוונתם להיות במקום באופן שבו תשרה השכינה על תפילת הששה, והם מחויבים בכך מכח הערבות. ובזה יש להשיב על הסברות הוזכרו בדברי הגר"ח והאבן ישראל הנ"ל.

יב). בילקוט יוסף סי' ז סעיף ט הערה 14 הביא את דברי הגר"ח כשמועה שנאמרה על גדי רוב, וסבר שאין דבריו נוגעים ישירות לענין תפלה, ואדרבה יש ללמוד ממנו שדי בששה מתפללים בתוך עשרה. אך בדברי הגר"ח בשורשם מבואר שלדעתו לגדר תפלה בציבור בעינן דוקא עשרה מתפללים.

יג). הגרע"י (ביחוד דעת ה, ז) נוקט כפי שכתבתי כאן, שרק כשיש ששה הוא במעלת תפלת ציבור, וחלק ממה שכתבתי כאן הוא כדבריו. אך עוד כתב הגרע"י שכן מוכח מהגמ"י שבששה הוי תפלת ציבור גמורה. ויש להעיר שלכאורה מהגמ"י לא מוכח דבר, כי הוא קאי על ששה מתוך עשרה בשביל תפלה לאלו שלא שמעו, ולענין שלא בעינן שבעה ולא

ואפשר שבאותם בששה בעינן שיתחילו ביחד, אבל בעשרה די בכך שאומרים חלק מהתפלה ביחד. ורק היכא דאפשר עדיף עשרה מתפללים ביחד, וכיון שתקנת ההוצאה למי שאינו בקי לא זזה ממקומה, חזרת הש"ץ היא גם היום עיקר מעלת התפילה, אלא שעיקרה חובת ציבור, ולכן אין על היחיד חיוב גמור לשומעה, ומי שהתפלל ביחיד אין חייב ללכת מיל כדי לשמוע קדושה. ואף שהחובה לומר חזרה היא בשביל להוציא את מי שאינו בקי, מכל מקום כיון שבפועל בצורה הזו נראה יותר כתפילת הציבור, שפיר הוי חזרת הש"ץ עיקר מעלת התפילה.



**יג. הערה פד (הערה 84). ביאור דברי רש"י על המשנה והערות על דברי הגר"ע**

### יוסף

רש"י במגילה כג שכתב בהגדרת פריסה על שמע "מנין הבא לבית הכנסת לאחר שקרא הצבור את שמע, עומד אחד ואומר קדיש וברכו וברכה ראשונה", הבאתי את דברי הגר"ע"י שדקדק בדבריו דאמאי נקט מנין ובית כנסת, ולמה הם אומרים ברכת יוצר אור. ופירש שהכוונה היא כפי שכתב הר"ן בשמו של רש"י שמדובר כשיש עשרה שהתפללו ביחד, ובאים לבית הכנסת להשלים את הדברים שבקדושה. אלא שבעוד שלפי הר"ן אומרים גם תפלה בשביל הקדושה, לפי רש"י לא אומרים תפלה אלא רק ברכת יוצר אור, שיש בה קדושה. וכתבתי על זה שהתוספות ורא"ש לא הבינו כך את רש"י, שהרי לא כתבו בהביאם את דבריו שמדובר כשכבר התפללו, וגם לא כתבו שהוא מנין הבא לבית הכנסת. ויש להוסיף שרש"י כותב "לאחר שקראו הצבור את שמע", ולא הוסבר בדברי הגר"ע"י למה כתב כך, וגם לא הוסבר כיצד דייק מהמילה מנין. ואולי כוונתו למה שראיתי בשאלת חמדת צבי (א סי' י) שכתב גם הוא כהבנת הר"ן"י

עסק שם בענין השאלה אם בעינן עשרה מתפללים כדי שתהיה תפלת ציבור אלא במה שדי בששה מתפללים ולא בשבעה. ואחר כך הביא הגר"ע"י את דברי האגרות משה חלק א' סי' ל שכשהמיעוט התפללו כבר, אין תפלתם נחשבת כתפלה בצבור. וכתב הגר"ע"י דכך כתב האגר"מ בתחילה, ושוב הרגיש האגר"מ מדברי הרמב"ם הנ"ל שמוכח להיפך, שאף באופן שרוב המנין לא התפללו, והמיעוט התפללו כבר, נחשבת תפלתם תפלה בצבור. וכך מוכח מהכס"מ, והניח בצריך עיון.

ויש להעיר שנראה מדבריו שהבין שתשובה ל היא אחרי תשובה כח, ולא היא, שבסי' כח שהיא התשובה בתרא שלו, ושם ביאר האגר"מ מדוע לדעתו יש הכרח להוציא את דברי הרמב"ם מפשטם, ולא נשאר בצ"ע.

ועוד כתב הגר"ע"י שכדבריו דסגי בששה כן העלה הגאון רבי אריה פומרנצ'יק בספר עמק ברכה (הלכות תפלה סימן ו'), עמוד ה'). וגם על על זה יש להעיר, שאמנם הוא כתב בתחילה שדי בששה, אך בסוף הסיק שכמו שצריך לפחות שמונה עונים לחזן, כך צריך לפחות שמונה מחויבים. ולגוף דברי העמק ברכה יש להעיר דבפשטות ענין מספר העונים הנצרך שונה, דהוא כדי שיראה תפלת ציבור.

יד). השאלת חמדת צבי עמד שם על כך שהר"ן לא כתב בהביאו את דברי רש"י שהעשרה באים לבית כנסת לאחר שהציבור קראו שמע, לכן פירש השאלת חמדת צבי שלפי הר"ן אליבא דרש"י מדובר כשהתפללו ורוצים להשלים מה שלא שמעו, אך לא מתפללים שמו"ע כי מאחר שכבר התפללו יהיה זה כברכה לבטלה. (ופירוש זה כתבו הגר"ע"י בתחילת דבריו המובאים בילקוט יוסף סי' סט, אך לא כתבו בשם השאלת חמדת צבי). אך העיר על הבנת הר"ן ברש"י, שכיון שברש"י כתוב שבאו לאחר קריאת שמע לבית כנסת כחלק מביאור המציאות, משמע שאין פירושו כהבנת הר"ן שאין לעבור על התיבה בשביל אותם שלא שמעו כדי שלא יהיה כברכות לבטלה, אלא שכוונת רש"י שהמציאות בה מדברת המשנה היא מציאות שבה אין צורך לעבור לפני התיבה בשביל אלו שהתפללו ולא שמעו כי הם באו לפני

שרש"י מדבר כשהתפללו לפני כן ביחידות, וביאר דכך נראה ממה שרש"י כתב "מנין", כי אם מדובר במנין שעדיין לא התפללו למה אינם אומרים תפלה רגילה. ולדעתו רש"י למד לפרש כך ממה שכתוב במשנה "פורס" שפירושו חצי, כלומר שמברך רק ברכה אחת, ומכאן הסיק שמדובר כשכבר התפללו, כי אם לא התפללו למה אינו אומר את כל התפלה. ומה שכתב רש"י שבאו "לאחר קריאת שמע" הוא מפני שאם באו אחרי התפלה הם צריכים לשמוע גם את התפלה של החזרה שלא שמעו, ובמשנה אמרו רק שפורס על שמע בעשרה, ולא שאומר תפלה של שמו"ע, ומזה מוכח שמדובר כשבאים לפני שמו"ע של הציבור.

אך לענ"ד עדיין קשה למה העמיד רש"י את הדין במנין שבאו לאחר שהציבור קראו שמע, והלא י"ל שגם עובר לפני התיבה הוא בשביל מאחר, כפי שפירש הר"ן, וממילא לא היה צריך להעמיד בבאו לאחר שהציבור קראו שמע. וגם אכתי לא מובן למה רש"י העמידו דוקא במנין אם הדין נאמר גם בלא מנין<sup>טו</sup>.

אלא נראה לי לבאר שלפי רש"י<sup>טז</sup> מדובר כהבנת ה"רדב"ז שאלו שרוצים לשמוע לא התפללו, והמנין בא לאחר קריאת שמע של הציבור לבית הכנסת, וכיון שהגיעו הרבה אנשים הציבור ממתין להם וכיון שמאחרים הרבה פעמים אינם בקיאים משלים להם אחד מהציבור שכבר התפלל קדיש וברכו ויוצר אורכדי שיענו דברים שבקדושה ביחד, ואם הם יודעים לומר בעצמם ישלימו את הברכות ויתפללו עם הציבור שמתחיל להתפלל מיד אחרי שאחד מהם פורס על שמע. והסברה שבגללה בחר להעמיד כך ולא כדברי הר"ן, יכולה להיות כמו שאומר ה"רדב"ז, שאם מדובר במי שהתפלל ביחידות ורוצה להשלים גם ברכו וגם קדושה דשמו"ע לא יוכל מי שכבר התפלל לומר בשבילן, היות ומי שכבר התפלל אינו יוצא בברכה שהוא אומר. ומה שכתב רש"י "מנין" לא בא למעט היכא שאין מנין, כמו שרואים בכמה ראשונים שהביאו את רש"י וכתבו בני אדם סתם, אלא שהדרך להפסיק בזה הוא רק כשהם הרבה אנשים, ועוד י"ל שהוא רבנותא, שאפילו מנין של מאחרים רשאים לעשות כך, ולא צריכים לחכות עד שתסתיים התפלה

שהציבור התפללו שמו"ע, אך אם יבואו העשרה שהתפללו ולא שמעו אחרי שהציבור התפלל חזרה הם יצטרכו גם לעבור על התיבה כדי לשמוע קדושה.

ועוד ביאר שם את הברייתא דמ"ס פרק י הלכה ו בצורה מחודשת, והיא שבתחילה אמר שפורס על שמע בעי עשרה, וחזר שוב על קדיש וברכו כדי לומר שאם הוא רק קדיש וברכו יש מחלוקת די"א סגי בששה או שבעה, ובוה קילי טפי משום דהוי שבח כהתנדבות בפני עצמה גם בלא תפלה, כלשון הפסוק "בהתנדב עם", והמילה "עם" יכולה להתפרש על פחות מעשרה. ואחר כך אמר דבר נוסף, שכיון שהוא שבח בהתנדבות בפני עצמה, אם אמרוהו אחרי התפלה של הציבור, גם מי שעוד לא התפלל יוצא בזה. ולפי שעיקר החידוש הוא בזה שיכול לאומרו אחרי תפלת הציבור, נקט תשעה או עשרה שהתפללו. אך לענ"ד מלשון מ"ס "ובמקום שיש שם תשעה או עשרה ששמעו בין ברכו בין קדיש", משמע שהחידוש עתה אינו בזה שאפשר לאומרו אחרי התפלה, אלא בזה שאפשר לאומרו בפני אנשים שכבר שמעו. ולזה קשה, שלפי דרכו אמרו לפני כן שלזה לא בעינן תשעה או עשרה.

טו. הגר"ד יוסף בהלכה ברורה סי' סט כתב שרש"י התכוון למה שאמר הר"ן, ודין השלמת הקדושה כלול בדין עובר על התיבה האמור אחר כך. אך לענ"ד מרש"י מתבאר שמדובר רק על ש"ץ בעלמא. ונראה שגם אביו הגרע"י לא הבין כדבריו.

טז. אמנם לפי התשובה של רש"י שהביא שבלי הלקט גם כשהתפללו יכולים לעשות כך. אך הרבה פעמים יש הבדל בין פירוש רש"י על הגמרא במקום אחד למה שכתב במקום אחר, ואי אפשר לדעת מה דעתו האחרונה.

ולתפלת את כל התפלה בעצמם כסדר. ומה שכתב רש"י שהם באו לבית כנסת הוא כדי להסביר את המציאות, שאם מדובר גם כשהם מנין למה אינם יכולים לפתוח מנין חדש במקביל לציבור, ומבאר רש"י במתק לשונו שהוא משום שכולם באותו בית הכנסת. ומה שאמר "אחרי קריאת שמע" הוא להשמיענו שלא יעשו כך לפני קריאת שמע, כי צריך להסמיך את ברכות שמע לקריאת שמע. אמנם גם בזה יש רבותא, שמפסיקים את הציבור גם באופן זה שהציבור כבר קראו קריאת שמע, והציבור רוצה עתה להתפלל שמו"ע, ומכל מקום הבאים עתה יכולים לעכבם. וכן השמיענו שאפילו כשהציבור קראו קריאת שמע, יכול אחד מהציבור לפרוס למאחרים ולומר להם ברכת קריאת שמע, שהיא ברכת יוצר עם קדושה לפני שמו"ע, והמאחרים יאמרו אחר כך בלחש או ידלגו להיות עם הציבור ואחרי התפלה ישלימו מה שהחסירו. ומובן שפיר למה נקט מנין ובית כנסת ולאחר קריאת שמע, ובאמת כך הדין גם כשאין מנין של מאחרים.

ועל מה שהחיד"א מצא סימוכין לפירוש הר"ן משבולי הלקט בסי' כו, יש להעיר שעכ"פ שבולי הלקט לא נקט כך להלכה כך כפי שהבאתי מדבריו בסי' כז, וכן בסי' מז. וההכרעה לומר תפלה חוזרת גם כשכבר התפללו מחודשת, כי גם רבינו טוביה ודעמיה שהכריעו שאפשר לומר תפלה בשביל מאחר, כדברי הסמ"ק מצוה יא "ואומר רבי טוביה שרבי" נהנו להתפלל בשביל יחיד וראי' מאבל וחתן שמתפללין בשביל יחיד", יכולים להתפרש על ברכת יוצר אור בשביל אחד שלא שמע ומאחר, ולא אמרו שאפשר לעשות זאת גם בשביל אחד שכבר התפלל ובירך יוצר אור. אמנם הסברה שרשאי לעשות ברכות נדבה, כמו שאנו עושים תפלת חזרה, יכולה להועיל גם בשביל מי שכבר בירך יוצר אור, אך היא נדחתה על ידי הראשונים שאמרו שמה שאנו עושים חזרה הוא מדין אחר.

ועיקר מה שהעליתי שראשונים רבים סוברים כרדב"ז הוא ממה שהם מפרשים עובר על התיבה בשליח ציבור בעלמא ולא במתפלל בשביל מי שלא שמע קדושה. דנראה שזה משום שהם הבינו שהמשנה מדברת כשהפורס על שמע עושה זאת בשביל אחרים, והוא עצמו אינו צריך לעצם הברכה. ולא פירש באופן כזה את דין עובר על התיבה, כי זה לא שייך לעשות בתפילה, היות שאם השומע בקי אינו יוצא בגוף התפילה והוי כברכות לבטלה, וגם אם אינו בקי מסתבר שלא יוציא אלא בתפלה של ציבור שבה כולם משתתפים. וכבר כתבתי (בגליון פז עמ' עד) שבענין עובר על התיבה שהוא קאי על ש"צ בעלמא ולא כמו הפורס שהוא בשביל אלו שלא שמעו. כך הוא הפירוש לפי רבינו יהונתן, ראב"ן, רא"ש, רשב"א, רע"ב, והמכתם וספר הבתים במה שהם כתבו אליבא דשיטת רש"י על הגמרא. ואציין שגם האו"ז (הל' קריאת התורה סימן שפ"ד) ופסקי ריא"ז ורבינו יהודה עניו (ריבב"ן) פירשו את הסיפא של המשנה בש"ץ בעלמא. וכל זה מסייע לרדב"ז שנקט שאין לומר בשביל קדושה ברכה שאינו מחויב בה ואין מי שיוצא בה.

ורבינו תם פירש שבענין ששה שלא שמעו ומי שלא שמע יפרוס לומר קדיש וברכו. וקשה, איך אפשר להעמיד את המשנה דוקא באופן שזה שלא שמע פורס, והרי אמרו שהקורא בנביא הוא הפורס, משמע שמדובר בזכות של אדם שעושה כך בשביל אחרים בכל אופן, ולא רק במציאות מיוחדת שלא שמע. אלא נראה שכוונתו היא שאם מי שלא שמע יודע לפרוס הוא

הפורס, וכשאני יודע או שאני רוצה פורס לו אחר, ואז הזכות להיות פורס ניתנת לקרוא בנביא.



### יד. עמ' צה (עמ' 42). בירור דברי הריטב"א

הבאתי את דברי הריטב"א במגילה כג ע"ב שמוכיח כמו שאמרו בשם רש"י שיכולים לומר דבר שבקדושה כשיש רק אחד שלא שמע, מהסוגיה בברכות לגבי קדושה ביחיד. הריטב"א מדבר באופן שזה שלא שמע הוא הפורס ועובר לפני התיבה, ולכן כתבתי שדבריו הם כפי שאנו נוהגים. אך לכאורה דבר זה אינו מדויק, כיון שאנו נוהגים שרק מי שעדיין לא התפלל יכול לעשות זאת, בעוד שהוא כותב על מי שאומר תפילה בשביל קדושה "שלא יפסיק בסדר קדושה בלבד, אף על פי שכבר התפלל". ומשמע שיכול לומר תפלה אעפ"י שכבר התפלל.

אלא שבהמשך אומר הריטב"א: "ועלה בידינו כדברי רש"י ז"ל שאפילו תשעה שכבר התפללו מצטרפים עם היחיד שלא התפלל כדי שיאמר קדושה וקדיש או ברכו". ומשמע שההיתר הוא דוקא כשלא התפלל. לכן נלענ"ד שכוונת הריטב"א היא אפילו אם הוא כבר התפלל, לומר שגם אם הוא הולך לפי השיטה שגם כאשר כבר התפלל הוא יכול להתפלל שוב ואינו מתפלל אלא בשביל הקדושה, מכל מקום לא יפסיק. אך הוא עצמו סובר שרק אם לא התפלל יכול לומר תפלה. והכי מסתבר, שכן הריטב"א נוקט שהעיקר כדעת הרמב"ן שהמשנה כלל לא מדברת על הדין הזה. ואם כן כל הדיון הוא מסברה, ומסברה אי אפשר לחדש ברכה שאם כבר התפלל יכול לומר שוב תפלה בשביל הקדושה, ויש כאן חשש ברכה לבטלה.

ובכל אופן דברי הריטב"א אינם תואמים למה שכתוב במחזור ויטרי שגם מי שכבר שמע יכול לומר בשביל מי שלא שמע, ולא כפי שכתב המהדיר למחזור ויטרי מהדורת גולדשמידט שהריטב"א הוכיח שהלכה כדברים שכתב במחזור ויטרי.



### טו. עמ' צח (עמ' 44). ביאור דברי הטור בסי' סט ודברי מהר"י מינץ

הטור בסי' סט כתב שמלבד קדיש ברכו ויוצר אור, יש שמוסיפים לומר ברכות התפלה בשביל המאחר לתפלה, ולפי מהר"י מינץ מסיים הטור על זה "והאמת לא יעשו זה בפחות מעשרה". ור"ל במוסיפין תפילה בשביל מאחר כו"ע מודין דבעינן עשרה. וכתבתי שהר"י מינץ אינו מדבר במי שבא להתפלל את כל סדר התפלה (באמר יש ט"ס שכתבתי "סדר קדושה"), דבזה יתכן שסבר כהרמב"ם דדי בששה מתוך עשרה, אלא הוא מדבר במי שבא לומר תפלה עבור מי שלא שמע, ומפרש שלדעת הטור רק לענין ברכו וקדיש נחלקו רש"י (הסובר שדי באחד שלא שמע) ור"ת (הסובר שצריך ששה), אבל בשביל לומר שוב תפלה בעינן עשרה שלא שמעו.

ובסוף אותו ענין פירשתי שגם אם גורסים בטור כדבריו "והאמת לא יעשו זאת בפחות מעשרה", י"ל שהוא לא קאי בזה על הענין המיוחד במוסיפים את ברכות התפלה, אלא כוונתו היא שהאמת שאין עושים כל זאת בפחות מעשרה, ובא לאפוקי ממה שעולה מפירוש ר"י

שבברכו וקדיש יש דעות שאפשר בפחות מעשרה. ויפה ללב המובא על ידי הגרע"י (ושם הבאתיו בהערה), פירש דבר זה בדעת מהר"י מינץ עצמו, כלומר שמהר"י מינץ אמר שהטור מתכוון רק לומר שבעיני עשרה למנין עבור תפלה, אך לענ"ד זה לא יתכן, כיון שמהר"י מינץ פירש שהטור קאי רק על דין המוסיפים.



### טז. הערה צג. (הערה 93). דברי מסכת סופרים על קדושה דיוצר

הבאתי את הסוברים שלפי מ"ס אפשר לומר קדושה דיוצר ביחיד. וציינתי ששבלי הלקט סובר כך בדעת מ"ס אבל כתב שזה אינו להלכה. ויש להוסיף שגם שו"ת הרשב"א ח"א תשובה ז כתב שלמרות שמסכת סופרים משמע שיחיד אומר קדושה, העיקר כדמשמע מהגמרא בברכות אליבא דריב"ל שיחיד אינו אומר קדושה דיוצר.

ובביאור מ"ס ראיתי עתה שהמגן גיבורים (שלטי גיבורים סימן נט ס"ק ב) כתב לבאר כיצד למד הטור ממ"ס דקדושת יוצר אינה צריכה עשרה, למרות שלכאורה משמע ממנה שכן צריך עשרה כדברי הגר"א, וז"ל: "הדבר פשוט דכוונת המ"ס במה דקאמר קטן שאינו פורס על שמע רק דמיירי במי שראוי להיות פורס על שמע, וע"ז אמר קטן שאינו פורס על שמע דהיינו שלא הביא ב' שערות ואינו בגדר שיכול לפרוס על שמע בעשרה, וכמ"ש הב"י כאן דבעי' שיהי' בן י"ג שנה, אבל גדול שפורס על שמע היינו שהוא בגדר להיות רשאי לפרוס על שמע בעשרה, דהיינו שהגיע לכלל י"ג שנה יכול לומר קדושה שביוצר ג"כ, אבל בקדושה של עמידה בעי עשרה, ושם זה הוא שם התואר והמעייין שם עין בעין יראה שזהו כוונתו, ומעתה ראיית הטור ממ"ס חוזר ונראה".

לשון מסכת סופרים: "וקטן שאינו פורס את שמע אינו יכול לומר קדוש ביוצר ביחיד, אבל בציבור עונה עמהם. וגדול שהוא פורס את שמע, יכול לומר קדוש לפי שהוא בסדר", נראה שהוא מפרש קטן אינו יכול לומר קדוש ביוצר לפני הציבור, אבל בגדול יכול לומר גם קדוש אע"פ שהוא רק בן 13, לפי שהוא מסדר קדושת המלאכים, ולא עסקו בצורך של עשרה כדי לומר קדושה, אלא בשאלה מי ראי לומר בפני עשרה. אבל אכתי לא מובן לפי דרכו מהו "וקטן אינו יכול לומר קדוש ביוצר ביחיד, אבל בציבור עונה עמהם", דאם קדושה נאמרת ביחיד מאי שנא קטן שאינו יכול לומר אלא אם ציבור נמצאים עימו? לכן נראה שהכוונה היא עונה עמהם אף קדוש, כיון שהם עשרה גדולים והנושא הוא גם אמירת הקדושה בעשרה, ולא רק עצם הדין של מיהו הפורס על שמע בעשרה.



### יז. הערה קיט (הערה 119). הצורך בעשרה לברכת יוצר אור

דנתי על הסתירה הנראית לכאורה בין דברי הד"מ בסי' סט שמעמיד את הצורך בעשרה לברכת יוצר אור שהוא כדי להוציא מי שאינו בקי, ומשמע שבקי אינו יוצא בברכה זו מהחזן, לדבריו על השו"ע בסי' נה שהצורך בעשרה הוא כדי להוציא את הבקי. יש להוסיף בזה



שבביאור הגר"א סי' כתב לישב קושי זה "ולאו דוקא שאינו בקי אלא ר"ל מי שרוצה לצאת, משא"כ עכשיו דא"א יכולין לכוין בשמיעה כמש"ש סעיף ד {כוונתו לשו"ע נט סעיף ד "ברכת יוצר וערבית אומר עם השליח צבור בנחת} ". כלומר, כל מה שדיבר הד"מ בסי' סט על שאינו בקי הכוונה היא למי שרוצה לצאת, כי לא נוח לו לאומרו בעצמו, והיום אין עושים זאת אלא כולם אומרים עם החזן כמו שאמרו בשו"ע נט, ד כיון שאי אפשר לכוון בשמיעה..



### גליון פט (חלק א) עמודים קצט-רסח

יח. עמ' רז (עמ' 8). צירוף ציבור שאינו מבין את התפלה

הבאתי את הסברה שלענין כוונה במגן אברהם סגי בכך שהחזן מכוון בהבנת התפלה, אף כשהשומע אותו אינו מכוון להבין את המילים. והנה עתה ראיתי שהגר"ז בסי' קכד, ב כתב להכריח שהשומע חייב להבין את החזן כדי שיוכל להוציא, מכיון שבברכת אבות הכוונה מעכבת. אך לפי הסברה שהעליתי יש להשיב דסגי בכוונת הש"צ כפי שסגי בכריעות של הש"צ.



יט. עמ' רטו (עמ' 12). לימוד מדברי הרשב"ש על כך שאין עיכוב בתשעה מכוונים לחזרה

כתבתי שהרשב"ש בסימן מו פליג על הצורך בתשעה מכוונים, כיון שהוא אמר לעשות תפלה אחת רק מפני שהאינם בקיאים לא מכוונים לצאת בחזרה רגילה. ואחר העיון נראה שאינו מוכרח דפליג, כי אולי י"ל שאצלו היו תשעה שמכוונים ורק האינם בקיאים לא כיוונו. אלא שעכ"פ הוא לא הזכיר צורך בתשעה מכוונים, ועל כן מסתבר קצת שאינו מודה בו. ומכל מקום, מדיוק לשון הרמב"ם בתשובה רנו נראה דסבר שאין צורך בתשעה מכוונים בדוקא, וכ"ד מהר"ם ומהרי"ל.



כ. עמ' רלג (עמ' 30) ביאור דעת הרא"ש דבעינן תשעה המכוונים

ביארתי די"ל שאין סתירה בין דברי הרא"ש דבעינן תשעה מכוונים למנהג שנהגו לצרף אנשים משוחחים.

הרא"ש מצריך תשעה מכוונים מדין תקנת חזרת הש"ץ דוקא, ולאפוקי היכא שידוע בוודאות שאין תשעה עונים שאז קרובות להיות ברכתיו לבטלה. כשיש אחד מהעשרה שעדיין מתפלל או ישן, ידוע בוודאות שלא יענו תשעה, ולכן לכתחילה אין להתחיל חזרת הש"ץ. וזו הסיבה שהשו"ע לא הביא את הקולא בזה אלא בהלכות קדיש. אבל כשיש אנשים משוחחים, בדרך כלל אין ודאות שאינם עונים אמן, ולכן נהגו שמצב זה אינו מעכב את החזן להתחיל.

והרא"ש אומר רק קרוב להיות ברכות לבטלה, מפני שבדיעבד גם אם בוודאות לא מכוונים היא תפלה, כי ענין הכוונה לענית האמן אינה מעכבת, כמו שחסרון חלק מהעשרה אחרי שהתחיל בעשרה אינו מעכב. והצורך בכך שישארו ששה הוא רק לענין עצם המצאות האנשים, אבל לענין הכוונה לענות אמן אפילו אם כולם לא יכוונו, התפלה תפלה, כיון שהיא הותחלה כשיש עשרה אנשים שיכולים לשמוע ולענות.

ולפי זה מוכן למה נהוג שחזרת הש"ץ תיחשב תפלה גם אם בפועל כל השומעים לא כיוונו.



### כא. עמ' רנ (עמ' 42). תפלת חזרה שאין החזן מגביה קולו בכולה אינה בגדר חזרת הש"ץ

הבאתי את דברי הביאור הלכה סי' רלב (ד"ה הש"ץ) בענין ברכת 'עננו', שעולה מדבריו שכאשר אין אומרים את כל התפלה "זה לא מיקרי חזרת הש"ץ", ולכן החזן לא יאמר עננו. והוא כדבריו בסי' קכח (ד"ה בפחות) לגבי זה שאין לומר ברכת כהנים בלי חזרת הש"ץ, שהיא אמירת כל התפילה בקול רם. ויש להוסיף שכן משמע מהמג"א, שלא כתב כדברי המהר"ב"ח שאומרו בקול רם באופן שמנמיך קולו בשאר האמצעיות, אלא נראה שכוונתו שיאמר הכל בקול רם, דרך זה יכול להחשב חזרת הש"ץ.



### כב. עמ' רנה (עמ' 47). שמיעת החזן בלי אמירת מילים מהתפלה איתו

בענין אמירה יחד עם החזן כדי לכוון יותר כשרוצה לצאת בברכתו יש ט"ס בדברי וכך צ"ל: ספר חסידים סי' יח כתב: "אם לא התפלל בכוונה בהתפללו בלחש יכוין לבו כשש"צ מתפלל ויאמר כל תיבה עמו".

חזינן דהוא נוקט בצורך לכוונה המיוחדת לכל מילה, אך רק למי שלא התפלל. ואולי יש לפרש ש"ויאמר כל תיבה עמו", כוונתו שאומר בכוונה ששומע כעונה". אך גם את"ל שכוונתו כפשוטו שאומר ממש, הוא משום שבעלמא כשאדם שותק קשה לו לכוון יותר מאשר כשהוא אומר בעצמו. וכיון שרואים מדבריו כמה קשה הדבר לכוון כל מילה, מסתבר שלא חייבו דבר כזה במתפלל בעלמא. והרמ"ע שאמר שישתדל לכוון בכל מילה שמא לא התפלל כראוי בפעם הראשונה, ועל ידי זה שנחשיב עצמינו כבלתי בקיאים נצא בתפילת החזרה, מדבר כשלא יאמר עימו. וכך כתב באליה רבה סימן קכד, ז דהאידינא מחזיקין עצמנו לאין בקיאים, היינו לחומרא. אבל לומר יחד עם החזן כדי לכוון יותר, כמו קולא הוא. ועוד, דא"כ כל הקהל יאמרו עם הש"ץ ויבלבלוהו.

(יז). השל"ה מסכת תמיד פרק נר מצוה אות עט הביא את דברי ספר חסידים, וכתב "אמנם לא יאמר עמו חתימת הברכות, רק יכוין לבו וישמעם מהשליח צבור ויענה אמן בכל כחו". משמע שפירש כוונתו שיאמר עמו את כל הברכה חוץ ממילות ברוך אתה ה'. וכ"כ הרב רצאבי בשו"ע המקוצר ח"א סימן יח. ומכל מקום לענ"ד אין הכרח לפרש אמירה כפשוטו, שהרי ברישא אמר רק שיכוון, אלא יש מקום לפרש שאמירה כאן היינו הכוונה בכל מילה.

**כג. עמ' רסו (עמ' 55). ראייה לכך שעיקר מעלת התפילה היא בחזרה**

בענין הראיות שעיקר מעלת התפלה היא בחזרה, יש כאן ט"ס, את הראיה השלישית צריך לכתוב כך.

בברייתא בר"ה לד ע"ב איתא שר"ג אומר שהציבור מתפללים עם החזן כדי להסדיר את תפילתו, דמשמע שעיקר תקנת התפלה היא תפלת הש"צ, ולכן עושים השתדלות רבה שתפלה זו תהיה כראוי. ומשמע שגם חכמים מודים בזה, כי במשנה נאמר שמחלוקתם היא רק בענין השאלה אם ש"צ מוציא את הבקיאים, ולא בשאלה מה העיקר, תפילת הציבור בלחש או החזרה. ועל כן נראה שאמנם לדעתם יש בעצם תפלת הלחש צורך נוסף, כדי שהבקיאים יתפללו בעצמם כדבעי, אך מה שעושים את תפילתם ביחד לפני התפלה של החזן הוא כדי להסדיר את תפילתו, והעיקר הוא תפילתו.

**חלק ד גליון צא****כד. עמ' רט. דברי האשל אברהם בסי' סט**

בפיסקה המתחילה במילים בליקוט הראשון כתבתי שלפי הא"א כוונת המ"א (סט, ד) באומרו שכשאין ששה שלא התפללו לא יתחיל מיד בקול רם ואחר כך ינמיך קולו, רק שאין חסרון כל כך להפחותים מששה שנחסר להם מהחזרה.

הניסוח לא ברור, וצ"ל שהא"א מתכוון לומר: "שהמג"א באומרו 'דאם אין שם ו' שלא התפללו לא יתפלל הש"צ בלחש, רק יתחיל מיד בקול רם', מתכוון לומר שעדיף שיחיל מיד בקול רם, כפי שנהוג לומר בקול רם רק עד קדושה, מפני שאין חסרון כל כך לאלו שאין אצלם ששה בתפלה כזו שבה נחסר להם אמנים של החזרה, כי עכ"פ הם שומעים קדושה.

**כה. עמ' רכ. דברי הפר"ח והגר"א בסי' סט**

הפר"ח מבאר שדעת השו"ע שהתיר לומר תפלה בשביל מי שכבר התפלל כדי לשמוע קדושה היא כתלמידי רש"י, שהתירו לומר תפלה בשביל אלו שהתפללו סומכים על דברי ר"ג שאומרים חזרה גם בשביל הבקיאים. והכונה לשיטתו היא שאחר שהתפללו בלחש רשאים לומר עוד תפלה, כיון שמי שהתפלל רוצה לצאת ידי קדושה שלא אמרה בתפילתו. והפר"ח מסיק שבאמת אין ללמוד לדינא מדברי רבן גמליאל, כיון דלא קיי"ל כוותיה, אלא כחכמים. ומשמע שלדינא מי שהתפלל אינו רשאי לעבור לפני התיבה רק בשביל קדושה.

גם הגר"א הביא את דברי רבן גמליאל כמקור לדברי רש"י בד"ה ואם אינם, דבדבריו בד"ה הזה קאי על מה שכתב השו"ע אחרי אומרו לומר בשביל ששה שלא שמעו "ואם אינם נמצאים {ששה שלא שמעו}, אפילו בשביל אחד שלא שמע אומרים". ומציין הגר"א מציין את דברי רבן גמליאל כמקור לזה. אלא שהגר"א נוקט שזה רק אחד מהמקורות, ולכן אינו דוחה את דברי

השו"ע כמו שדחאם הפר"ח. ומכל מקום הסיק שטוב שיהיה חזן מי שלא התפלל לחוש לשיטת התוספות שדחו את דברי תלמידי רש"י.



### רמזים באותיות ברכת כהנים

בברכת כהנים תוקן בנוסח הברכה לומר שהיא ברכה משולשת באהבה. והתחבטו מה היסוד להוספת המילה "באהבה". ונראה לי לפי הפשט שהוא משום שמעיקרא ברכת כהנים היתה חידוש של אהרן הכהן עוד לפני שצווה מתוך פרץ אהבתו הגדולה לבני ישראל, והוא כעין האהבה הגדולה שהתפרצה אצל בניו אלא שאצלם זה היה שלא כראוי בבחינת "הסבי עיניך מנגדי שהם הרהיבוני".

וראיתי בספריו של הרב שמואל יניב הי"ו, שפע רמזים באותיות ברכת כהנים שחלקם מהרב יצחק גינצבורג הי"ו, ואביא חלק קטן מהדברים הנוגעים לענין רמז האהבה = 13.

הראינו במאמר ובהשלמות כאן שהסוד לברכת כהנים דאורייתא נלמד ממה שהיא נאמרה לאהרן ובניו "הוא ובניו כל הימים", ואכן הרמזים קשורים להדגשת התורה בזה את אהרן ובניו.



### תוכו רצוף אהבה בהקדמה לברכת כהנים

בפסוקים המקדימים לברכת כהנים ולאחריה יש פעמיים 13 מילים.

נאמר בהם "דבר אל אהרן ואל בניו".

ד ב ר א

ל א ה ר

נ ו א ל

ב נ י ו

ויש כאן ריבוע 'קסם' של אהבה כי:

אותיות הקצוות: ד א ב ו = 13 = אהבה

אותיות האמצע: א ה ו א = 13 = אהבה

שאר האותיות - ב ר ל נ ל נ י ועוד א ה ב ה = הויה במילוי (45) x אהבה (13) = 585.



(יח). ראה העמק דבר ויקרא ט כב שמוכיח שאהרן יום את הברכה ועלה למזבח בשביל ברכת כהנים לפני שצווה, והראה שבניו לא נשאו ידיו עימו. וי"ל שהם רצו לעשות דוגמת מה שהוא עשה בהקריבם אש זרה, אך כשלו כשנכנסו לפני ה', והיו בבחינת הסבי עיניך מנגדי, כפי שמבאר הנצי"ב שם בויקרא ט, ז ובפרק י, א ובפירושו לשיר השירים.

### ערך גימטריה של ג' הברכות על יסוד ג' אהבות

אהרן במ"ק = אהבה (ערך הספרות במילה אהרן הם כמו במילה אהבה: 5 2 5 1).

אהרן בניו = ח"י בריבוע = 324.

הברכה משולשת. ג' פעמים אהבה = 39.

גימטריה של כל מילות ברכת כהנים היא 2718, ועוד  $324 \times 2 = 39 \times 3042$ .

כלומר החצי של כל הערך של ברכת כהנים ועוד 'אהרן בניו' הוא 39 בריבוע - 1521.

והפלא הגדול:

גם החצי של הברכה באותיות עצמם, דהיינו כל אות שניה בברכת כהנים החל מ' של ברכך- י' ר' כ' ו' וכוליה =  $1521 = 39$  בריבוע.

כלומר ההפרש שבין חצי אחד לחצי השני הוא בדיוק המספר הנ"ל של "אהרן בניו" - 324.



### י"ג מידות (כמנין אחד) שגילויים נמשך על ידי ברכת כהנים

לפי שער הכוונות בכוונה של ברכת כהנים להמשיך את הגילוי של י"ג מידות הרחמים, ולכן מסמיכים לה את אמירת י"ג מידות.

ברכת כהנים מורכבת רק מי"ג אותיות מתוך הכ"ב אותיות. שהם לפי הסדר בברכה:

י ב ר כ ה ו ש מ א פ נ ל ח. כשמוציאים מתוכם את האותיות שלום נשארת אותיות:

י ב ר כ ה ו ש מ א פ נ ה שהגימטריה שלהן היא  $376 =$  שלום. כלומר שכולה היא שלום שלום.

ברכת כהנים כולה בגימטריה = 2718. י"ג מידות בגימטריה = 3210. ביחד = 5926.

ברוך (228) x הויה (26) = 5926.



### יחוד שמע ישראל מקביל לברכת כהנים

שמע ישראל הויה אלהינו הויה אחד = 1118 = אלהים (86) x אחד (13)

יברכך ה' וישמרך = 854 | 854 x 3 (מספר המילים) = 2562

יאר ה' פניו אליך ויחנך = 538 | 538 x 5 (מספר המילים) = 2690

ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום = 1326 | 1326 x 7 (מספר המילים) = 9282

סך הגימטריה של שלושת הפסוקים בכפולות הנ"ל הוא  $14534 = 1118 \times 13$

יהי רצון שנוזכה להתברך בברכה המשולשת בתורה.



הרב יוסף יונה

## בדין ברכה בכינויים ובלשון בריך רחמנא, ובדין כינויים ושם בלעז לשבועה וקללה ומחיקה ועוד דינים

### חלק א' - בדין ברכה בכינויים ובלשון בריך רחמנא

יש נידון גדול במברך ברכה שאינו חייב בה בלשון בריך רחמנא - האם הוא עובר משום לא תשא, ככל ברכה לבטלה (ברכות לג, א והובא להלן), או שבאופן זה אינו בגדר איסור גמור אלא הוא דבר שאינו ראוי, או שהוא אף היתר גמור ואין בו שום חשש. ויש לברר אם יש היתר לברך כן בכל ספק ברכות. והנה, אם הוא מותר, הרי זו עצה טובה בהרבה מצבים שמצד הספק היה ראוי להחמיר, אלא שאי אפשר להחמיר מצד חשש לא תשא, ואם מצאנו דרך להחמיר בלי חשש איסור הרי זו תקנה גדולה. ולהלן נביא בס"ד דוגמאות של שאלות בברכות שיש בהן חשש של ביטול חיוב אם אינו מחמיר לברך, ואף שאלות של ביטול חיוב דאורייתא. ונברר בס"ד דין ברכה בלשון בריך רחמנא ופרטי הדין בכמה כינויים.

ובחלק ב' נדון בס"ד בהרבה דינים שבתורה התלויים בכבוד שמו הגדול יתברך, מה הדין בכינויים, ומה הדין בשם בלעז, כרחמנא בארמית או כפי שקוראים את השם יתברך בשפות זרות כיום.



### א. איסור לא תשא בברכה לבטלה והנידון בברכה בכינוי ובאומר בריך רחמנא

אמרו בגמ' ברכות לג, א 'אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות'. והנה תקנה זו כוללת גם איסור של ברכה לבטלה, שהרי המשבח את השם בכל נוסח שהוא יש בזה מצוה, ואילו במברך ברכה לבטלה אמרו בהמשך הגמ' שם 'ואמר רב ואיתימא ריש לקיש ואמרי לה רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא'. ולדעת כמה וכמה פוסקים הוא איסור דאורייתא, אף שקרוב שהעיקר לדינא שהוא מדרבנן, ואכמ"ל.

ובחזו"א או"ח קלז, ה' כל שאומר דרך הודאה לד' אין איסור מן התורה, אלא שחכמים קבעו בברכות גדרים, שאין ראוי למסור הדבר לכל אדם שיזכיר השם בכל עת, וכדאמר ברכות ל"ג א' דהמברך ברכה שא"צ עובר משום ל"ת, ואינו אלא מדרבנן, דכיון דיש בדבריו הודאה אע"ג דאינו חייב עכשו בזה מ"מ הודאה היא ואינה לבטלה, אלא שחכמים אסרוה וסמכו איסורם על לא תשא. ע"כ. [ויש לבאר השיטות דסברי שהוא מדאורייתא שעיקרו בעושה בזדון, שיודע שע"פ דין הדבר אסור והוא עושה ביד רמה לברך נגד ההלכה, ואז הוי ביזוי שם שמים. וייתכן שגם בשוגג, כיון שיש עליו טענה שלא למד, יש בכך מעניין לבטלה אף מדאורייתא, ויל"ע].

והנה סתם ברכות חיובן דרבנן ואמרינן בהו ספק ברכות להקל<sup>א</sup>, ונקטו הפוסקים שאינו יכול להחמיר ולברך מספק, אלא אחר שקבעוהו בפטור שוב אם בריך הוא ברכה לבטלה ועובר בלא תשא. ומ"מ לפעמים אין הספק שקול ונטיית הדעת היא לחייב, אך אי אפשר לברך בלי חיוב ברור מחשש ברכה לבטלה. ויש לברר אם יש איזו תקנה לברך ולצאת מן הספק.

ויש ברכות שנחלקו בהן אם חיובן הוא מדאורייתא או מדרבנן, ולסוברים שהוא מדאורייתא חייבים לברך מספק. ואף אם מעיקר הדין יש להקל (ויל"ד גם מצד ספק ספיקא ואכ"מ), הרי יש מצבים שנכון לחשוש לשיטות המחייבות. ויל"ע אם יש איזו תקנה לברך מספק בלי חשש איסור.



## ב. שאלות מצויות בברכות שיש בהן נידון של חיוב ונידון של חיוב דאורייתא

יש לציין דוגמאות מצויות למעשה של ספקות שיש בהם נידון של חיוב, ואף נידון של ביטול חיוב דאורייתא.

א. בברכת מעין ג'. לרמב"ן ורשב"א ותוס' ורוב הראשונים (וכמדומה לכמעט כל הראשונים) ברכת מעין ג' היא חיוב דאורייתא, אבל משמעות השו"ע (או"ח רט, ג) שפסק כהרמב"ם ורבינו יונה שנקטו שהיא מדרבנן, וכן הגר"א והפר"ח צידדו כן, והכי נקטינן מעיקר הדין.

ומעתה בספקות, הרי מעיקר הדין א"צ לחזור מספק. וכתב המ"ב רט, י 'מהמחבר משמע שסתם כהרמב"ם וסמ"ג שסוברין דברכה מעין שלש שמברכין על שבעת המינים הוא מדרבנן אבל באמת יש הרבה ראשונים שסוברין שהוא מדאורייתא וע"כ כתבו האחרונים דמי שאכל כדי שביעה מפירות או תבשיל של שבעת המינים ונסתפק לו אם בריך אחריו יאכל עוד מאותו המין שיעור כזית ויברך אחריו ויוציא עי"ז גם הספק שלו'. ע"כ. (ובט"ז ר"ט, ג 'ראוי לכל ירא שמים שיאכל עוד מאותו מין ויברך אחריו ויוציא גם על ספק שלו').

ויש לנו לברר במי שמסופק בברכת מעין ג' ואין לו אפשרות לאכול עוד ואין לו מי שיוציא אותו, אם יש לו עצה לצאת ידי דעת הראשונים הסוברים שחייב.

ושאלה מצויה למעשה בעניין זה היא במי שאוכל ממיני מזונות או משאר ז' מינים שיעור קטן, שהוא פחות מהשיעור שהוא רגיל לדקדק לאכול לשם כזית, איש כפי אכלו, ואין לו עוד מהמאכל לפניו ואין לו מי שיוציא אותו במעין ג'. ולמעשה נמנעים מלברך, ונכנסים לשאלה של ביטול חיוב גמור דרבנן. והנה, אם ננקוט ששיעור כזית מעיקר הדין הוא קטן מהשיעור שרגילים לדקדק בו, שזה צד גדול מאוד בהלכה ואף צד עיקרי, וראה הערה<sup>2</sup>, הרי מעיקר הדין יש כאן ביטול חיוב גמור של ברכה אחרונה. וראה עוד בהערה<sup>3</sup>.

א. ובאמת שגם זה אינו מוסכם לכו"ע, ויש שסברי שמותר להחמיר, ויש שסברי שבברכות הנהגין יש לברך מספק, ואכמ"ל. וציינו שבחקרי לב או"ח ד' כתב שבברכה שהיא עצמה מצוה אין סב"ל. ולכאורה נפ"מ לברכות התורה ובהמ"ז ועוד. ומיהו בכל ברכות הנהגין ע"כ אינו כן, ויל"ע שם בכל דבריו.

וגם בברכת המזון דאורייתא, היינו בשביעה מפת, ייתכנו דוגמאות של ספקות שמעיקר הדין דינם להקל ואין להורות לו לברך, אבל נכון למצוא מי שיוציא אותו או לצאת מן הספק באופן אחר.

ב. ברכת התורה, פסק המ"ב מ"ז סק"א שהיא מדאורייתא וספקה לחומרא (והרמב"ן מנא כמדות עשה ממניין המצוות). ולפעמים הדבר נוטה להקל וקשה לברך, ויל"ע אם יש דרך לברך בלי חשש של איסור ברכה לבטלה.

ושאלה קבועה למעשה יש לגבי ברכת התורה אחר שינת היום, שנהוג מדורות שלא לברך, אבל כבר כתב הב"י ושאר אחרונים שרוב הראשונים ס"ל שחובה לברך, וכן נהג התורה"ד למעשה כמבואר בלקט יושר, וכן פסקו המהרש"ל והאליה רבה והגר"א והחיי אדם ועוד אחרונים, ויש עדות שהגר"א נהג כך למעשה. והנה, עיקר המנהג שלא לברך, נראה באגור שהוא בנוי על הנחה שחיוב ברכה"ת מדרבנן (ויעו"ש שנראה שאביו הנהיג כן ואכ"מ). וכן בגליון רע"ק אייגר לשו"ע מבואר ע"פ הב"י שאף שהעיקר הוא שחייב לברך אחר שינת היום, מ"מ נהגו להימנע מלברך כדי לחוש לדעת הפוסט. והיינו שאף שהעיקר לא כך, מ"מ הוי בדין ספק ברכות. וא"כ להראשונים שהוא מדאו', הרי העיקר הוא שחייב לברך מדאורייתא, והישן ולא בירך הוא מבטל עשה דאורייתא, והיא שאלה מצויה לרבים בכל יום ויום.

ויש שמברכים למעשה, וכדעת כל הראשונים והאחרונים הנ"ל (ובמק"א נתבאר שקרוב לומר שכוונת המ"ב היא להורות שכן עדיף טפ', ואכ"מ). אבל למי שנמנע מלברך, וכפי המנהג הרווח ע"פ

ב. ויש להאיר שבאמת בחזו"א נראה שנקט לדינא ששיעור כזית מעיקר הדין הוא כשיעור זית המצוי בזמננו, שהוא שיעור קטן מאד. וכן כתבו תלמידיו הגר"י שפירא בדעת יהודה והגר"ח קנייבסקי בכמה מכתבים, ואכמ"ל. וכבר הביא הגר"י ק"ק זצ"ל בעל קה"י שמקובל מהגר"ח מוואלווין וצ"ל ששיעור כזית הוא שיעור קטן, ויש שהעידו שכן הורה בעל אבני נזר. ולאחרונה שמעתי מפי ת"ח אחד שליט"א שאביו שמע מהגר"ע סופר גאב"ד פרשבורג ששיעור כזית לצאת בו חובת מצה הוא כפי שנכנס ביד סגורה (היינו קומץ של 4 אצבעות), והוא שיעור קטן, ומסתבר שכעין זה היה מקובל בידו מאבותיו הגאונים שבט סופר, כת"ס, וחת"ס, ז"ע. וזה נאמר לגבי לצאת בשיעור זה, ולעניין להקל שלא לברך אחריו ייתכן שהיה מחמיר יותר, וצריך בירור.

ויש להעיר עוד שלרוב הראשונים כגורגרת הוא שליש ביצה, וע"כ כזית דזוטר מינה, כמוכח מגמ', הרי אינו כחצי ביצה. ושיעור זית כחצי ביצה הוא כמעט דעת יחיד בראשונים, ואכמ"ל. ובמשמרת הבית מבואר שכזית הוא פחות מרבע ביצה (ומה שמקובל שלהרמב"ם כזית הוא שליש ביצה אינו מדויק, שהרי המקור לשיעור שליש הוא מזה שזית פחות מגורגרת שהיא שליש, והיינו שלהרמב"ם ידעין שזית פחות משליש ביצה, אלא שכיון שלא נתפרש בכמה הוא קטן הורגלו לשער בשליש, וא"א להקל ע"פ זה. אמנם יש אחרונים שדנו שלרמב"ם הוא קרוב לשליש ביצה, ויש לדון בזה טובא).

ובמק"א הרחבנו בס"ד בכל זה, ומסקנת הדברים שם שנראה עיקר לדינא ששיעור הזית הוא קטן, והקרוב שהוא כזית בינוני שלנו או קרוב לו שהוא שיעור קטן מאוד, ושכפי הנראה החזו"א היה מורה למעשה לברך בשיעור קטן ע"פ זה, ויעו"ש הפרטים.

ג. והנה, לראב"ד רמב"ן ורשב"א כזית פת חייב בבהמ"ז מדאורייתא, ומלבד זאת סברי הרמב"ן והרשב"א כרוב הראשונים דמעין ג' דאורייתא (ובאו"ש ברכות ה, ג צידד שכן הוא גם להראב"ד). ומעתה, לשיטתם גם האוכל כזית משבעת המינים חייב מדאורייתא לברך אחריו. ונמצא לשיטת הני ראשונים, שהאוכל ממנין מזונות או מפירות של שבעת המינים שיעור כזית של עיקר הדין, ולא בירך אחריו, ביטל עשה דאורייתא. אמנם מעיקר הדין כזית פת הוא מדרבנן ומעין ג' דרבנן, אבל שיטת כמה מגדולי הראשונים קמן לחשוש לה.



הרבה אחרונים, יש לברר אם יש איזו עצה לברך או עכ"פ לצאת חובת ברכה מדאורייתא בלי חשש ברכה לבטלה.

ומלבד דוגמאות אלו הרי יש עוד הרבה אופנים של ספק ברכות שנכון להחמיר בהם. ויש לברר, האם ייתכן נוסח שיוצאים בו חובת הברכה לכתחילה, ומ"מ אין בו חשש איסור של ברכה לבטלה. ואת"ל שאין נוסח לקיים חיוב ברכה כדינה בלא חשש איסור, עדיין צריך בירור מה הם גדרי עיקר הנוסח המעכב מדאורייתא. שייתכן שעכ"פ נוכל לומר נוסח שיוצא בו חובת ברכה"ת מדאורייתא בלי חשש איסור של ברכה לבטלה. ואף אם א"א לקיים בזה חובת ברכה כתיקונה ויישאר נידון של חיוב ברכה"ת מדרבנן, מ"מ נצא בזה מחשש ביטול עשה דאורייתא.



### ג. דין ברכה בכינוי ודין 'הרחמן' ו'רחמנא' ושם בלעז ועוד

מבואר בגמ' ברכות מ' ב' 'בנימין רעיא כרך ריפתא ואמר בריך מריה דהאי פיתא אמר רב יצא והאמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה דאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא'. ומבואר שברוך רחמנא הוא נוסח ברכה גמור אלא שהוא בלשון אחרת ולא בלשון הקודש, וכיון שדינא הוא שיוצאים בכל לשון שפיר יוצאים בו. וכן נפסק בשו"ע או"ח קס"ז סעיף י' לגבי ברכת המוציא, ובס' קפ"ז סעיף א' לגבי ברכת המזון.

והנה רחמנא בלשון ארמי משמעותו הוא 'רחום', ואומרים כן גם על בני אדם לומר האי גברא רחמנא הוא וכדומה, ונמצא שהוא כינוי ולא שם ממש, ומבואר שיוצאים חובת ברכה בכינוי. ונמצא לכאור' שהוא הדין וכ"ש שיוצא ידי חובתו אם יאמר כינוי בלה"ק, וכגון שיאמר ברוך אתה הרחמן או ברוך אתה הרחום או החנון או אדון הכל וכדומה.

אבל במ"ב מבואר שאינו יוצא בכינוי. יעויין בדבריו רי"ד, ד' שכתב שבאדנות בלי אלקינו (ולחיפך) יוצא. ובשעה"צ אות ב' 'ולא גרע זה מתיבת רחמנא בסימן קס"ז סעיף י' דיצא'. ע"כ. ושם אות ג' כתב 'נראה פשוט שהוא הדין אם הזכיר איזה שם משבעה שמות שאינם נמחקין דיצא בדיעבד, דלא גרע כל זה מתיבת רחמנא'. ע"כ. ומשמעות לשון זו ברורה שכל זה בשבעה שמות, אבל בכינוי לא יצא.

ובמקום אחר פירש המ"ב את טעמו, עיין במ"ב קס"ז ס"ק נ"א 'אמר בריך רחמנא וכו' לחוד יצא כיון שיש שם ומלכות דמלת רחמנא קאי במקום השם (שכן היו קורין אותו בבבל). ובשעה"צ שם אות נ' 'אבל אם אמר הרחמן מסתברא דלא יצא, שזה אינו שמו של הקדוש ברוך הוא'. והיינו דס"ל להמ"ב דרחמנא אין דינו ככינוי, אלא הוא נידון כאומר השם עצמו בלע"ז.

אמנם כתב שם בס"ק נ"ג 'ומשמע בש"ס דה"ה אם אמר ברוך המקום מלך העולם שברא פת זה דיצא'. ע"כ. וצ"ע בדעתו, דמ"ש כינוי דהרחמן מכינוי דהמקום. וצ"ל שס"ל שהרחמן הוא תואר בעלמא, אבל המקום הוא כינוי להקב"ה בעצם. וחילוק זה נראה מחודש מאד. ובפשוטו המקום והרחמן דינם שווה, שהם כינויים להשי"ת ואינם השם עצמו, ואין חילוק דרגות בין

(ד). אמנם ייתכן מאד שגם אם י"ח מדאו', מ"מ לא ישוב לגדרי ספק ברכות להקל, כיון שהיה חיוב דאורייתא והוי עיקרו דאור', והדברים רחבים ואין גדר הדין בזה ברור כ"כ, אבל עכ"פ יהיה ליבו נכון ובטוח מחשש ביטול עשה דאורייתא.

הכינויים. (ויעויין להלן שלכל דיני התורה לא מצאנו הפרש בין הכינויים, וית' שם בס"ד). וראה עוד להלן הרחבה בדין 'המקום'.

ובעיקר טענת המ"ב שרחמנא הוא שם ולא כינוי, לכאו' משמעות הגרעק"א בשו"ת ח"א סי' כ"ה והחת"ס ריש נדרים ועוד שהוא כינוי, יעול"ה בדבריהם, ויל"ע שם היטב.

ויש בזה שני נידונים. חדא, שיש לדון שכל השמות בלע"ז אין דינם אלא ככינויים, וית' בס"ד לקמן בתוך דיני כינויים. ועוד, שגם אם יש חילוק בין כינוי לשם, עדיין מחודש לומר שרחמנא הוא שם בלע"ז, ובפשוטו הוא כינוי בלע"ז. והרי גם בארמית יש שם עצם אלקא, ואילו רחמנא הוא תרגום בארמית של מילת הרחמוןכשם שהרחמן בלה"ק מתאר את עניין הרחמנות שמנהיג בה השי"ת את העולם, וכינוי זה נאמר גם על בני אדם שמתנהגים ברחמנות, ורק מתוך הקשר הענייני וכדו' מבינים שהכוונה להקב"ה, כך מילת רחמנא בארמית נאמרת גם על בנ"א (וכמו שנת' לעיל שאומרים האי גברא רחמנא וכדומה). וחידוש גדול הוא לומר שהוא יותר שם עצם מהרחמן בלשון הקודש. ולכאו' הוא כינוי גרידא.

ובדעת המ"ב יש לפרש שכיון שהורגלו מאד בכינוי זה, עד שהרבה פעמים בגמ' מצאנו שכשרצו להזכיר את השי"ת הזכירוהו בכינוי זה במקום להזכירו בשמו, שוב נעשה כשם עצם ולא ככינוי. ושמענו כאן חילוק בין כינוי שמשמש כשם לכינוי שמשמש כתואר. ברם, לענ"ד כל זה מחודש מאד, ובפשוטו אף אם יאמרו הכל תמיד הרחמן או העליון וכדומה, מ"מ יהיה נידון תמיד ככינוי ולא כשם. ובעניי איני מבין מקום הנסיה מזה. (וגם בשמות בנ"א כינוי קבוע אינו נעשה שם בכך, ונידון ככינוי לדיני גיטין וכדו', ועיי').

והנה הרבה דינים תלויים בגדרי שמו ית', כגון שבועה בשם וקללה בשם ואיסור מחיקת השם, ובכולם לא מצאנו חילוק בין הכינויים ויתבאר בס"ד בהרחבה להלן. ולכאו' צריך מקור והכרח לחדש שלגבי הזכרת השם בברכה יהיה חילוק ביניהם. ולא זו בלבד, אלא שגם לא מצינו חילוק בכל הני דיני בין הזכרת השם בלע"ז לבין הזכרת כינוי, הן כינויים שבלה"ק הן כינויים שבלע"ז, ולכאו' שמע מינה דכל שם בלע"ז אין דינו אלא ככינוי. והטעם, דשמותיו ית' הם מה שנמסר בסיני, והיינו שמות האמת שבלה"ק, אבל כל השמות שבדו להם בני אדם בשפות השונות, אף אם משתמשים בהם כשימוש שם העצם הרי לאמיתם של דברים אינם אלא כינויים. (ומן הדומה, שגם בשמות בנ"א אף אם רבים קוראים לו בשם ומחשיבים אותו כשם גמור, מ"מ ייתכן שמן הדין ייחשב רק ככינוי לענייני גיטין וכתובות וכו', מפני שאמיתת שמו של אדם נקבעת לפי מקומו וכדומה).

אמנם לגבי איסור אמירת שם שמים לבטלה כתב המ"ב שיש איסור באמירת ג - ט, שהוא שם השם בלע"ז, אבל להלן נביא את הכרעת הגרעק"א ועוד שהביאו מדברי רוב הראשונים שמבואר שגם לגבי אמירה לבטלה אין הבדל בין שם עצם בלע"ז לבין כינויים.

ועוד, שגם אם ננקוט כהשיטות דס"ל לחלק בזה הרי נראה לבאר את טעמם, שדווקא שבועה וקללה ומחיקה וכדומה תלויה באמיתת השם כפי שקבעה התורה, אבל לגבי הזכרה לבטלה, עניין החילוק בין שמות לכינויים הוא שהזכרת כנוי ית' הותרה גם בלי צורך מיוחד ואין בה זלזול, אבל הזכרת שמו בעצמו בלי צורך יש בה מן הזלזול ונאסרה. ונקטו מסברא שגם הזכרה בלע"ז יש בה זלזול קרוב להזכרה בלה"ק, שסו"ס הוא מזכיר לבטלה את שם העצם של המלך

כפי שנקרא בלשון מקומו. ואף שיש לדון בזה, ומנא לן לחלק בין הזכרה למחיקה, מ"מ היה נראה להם מסברא דלבטלה שאני. וכל זה לגבי הזכרה לבטלה, אבל לגבי הזכרת השם בברכות בודאי ראוי שיהיה הגדר לפי אמיתת השם שנמסר, ואם קבעה תורה שכל שמות שבלע"ז דינם ככינויים הרי לגבי ברכות יש לקבוע כן.

**וסיכום הדברים.** מבואר בגמ' שיוצאים ידי חובה בהזכרת רחמנא בברכות. ומצאנו בדיני שבועה וקללה בשם ומחיקת השם ששמות בלע"ז דינם ככינויים. וממילא נראה דרחמנא הוי כינוי, וגם בלא"ה נראה שגם בלשון ארמי רחמנא אינו שם אלא כינוי, ושמע מינה שהמברך בכינוי יוצא ידי חובתו. ובמ"ב חילק דרחמנא הוי שם בלע"ז ורק בזה יי"ח, אבל בכינוי ואף כינוי בלה"ק לא יי"ח (וכבר כתבנו לעיל דמשמעות הגרעק"א ועוד דרחמנא הוי כינוי), וצ"ע בטעמו. ולדינא נראה שיש לנו לנקוט דיוצא ידי חובתו.



#### ד. כינוי 'המקום' בזמננו ובדין 'השם' 'מלך העולם' ועוד אם דינם ככינויים

**בדין המברך בכינוי המקום בזמננו.** כתב המ"ב קס"ז ס"ק נ"ג 'ומשמע בש"ס דה"ה אם אמר ברוך המקום מלך העולם שברא פת זה דיצא'. וכוונתו לגמ' ברכות מ' ב' יעו"ש. ובשעה"צ שם אות נ"ב 'ומכל מקום מסתפקנא אפשר דדוקא בזמנא שהיו קורין לה' יתברך בלשון זה'. ע"כ. והיינו שדן שכהיום שאין רגילין לקראו ית' בכינוי זה, שוב אין יוצאים בו. ולכאור' אם הדין כן הרי הוא הדין שיש לומר כך בברך רחמנא, שגם בכינוי רחמנא אין משתמשים בזמננו (ובפרט להמ"ב לשיטתו שרחמנא הוא שם בלשון ארמי ועדיף מכינוי ורק בכה"ג יוצאים בו, ובזמננו מסתבר שאבד עניין זה והוא לכל היותר ככינוי, ועיין, אלא שכבר כתבנו לעיל לדון לא כן ויעו"ש). וסתמת השו"ע וכל הפוסקים שיוצאים גם כיום באומר בריך רחמנא. והטעם יש לפרש שלשונות חז"ל משמשים אצלנו מכוח לשון חז"ל, וגם אם אין אנו רגילים להשתמש בלשונות הללו, מ"מ אנו יודעים פירושם ועניינם מכוח דברי חז"ל התפוסים בידינו, סיב ובלה בה ומינה לא תזוע, וזה שומר על השמות והכינויים ושימושם גם בפינו.

ובאמת שגם אצלנו הרי אנו אומרים בשני וחמישי המקום ירחם עליהם וכדומה, וביוכ"פ אומרים על דעת המקום וכו' (ובני ספרד הנשבעים בחופתם כמדומה שמפרשים שהוא על דעת המקום וכו'), ובתנחומי אבליים אנו אומרים המקום ינחם אתכם וכו', ובסליחות אנו אומרים רחמנא דעני לעני ענינא וכו' ובנוסח הקרוי יוכ"פ קטן אומרים רחמנא אידכר לן וכו', וכן יש בנוסח הסליחות של בני ספרד. ובודאי שמצוי טובא בפי הפוסקים שימוש הלשון לכתוב המקום ורחמנא ככינוי להשי"ת.

**בדין 'השם' אם הוי כשאר כינויים.** יל"ד באומר ברוך אתה השם מהו. ולכאור' זהו כינוי, ויוצא בכך ידי חובתו. אמנם מצינו בריב"ש סימן פ"ב שהביא מנהג שהיו מקדשים ע"י שליח וחוזרים ומקדשים בשעת נישואין והיו מברכים ברכת אירוסין בלשון ברוך אתה השם. וכתב הריב"ש שכך נהגו בברצלוניה ע"פ הר"ן 'אבל מורי הרב ר"פ הכהן היה מלעיג על זה מה תועלת לברך אחר שא"א להזכיר בה שם שמים'. ע"כ. ואילו המברך בכינוי השם יוצא חובת ברכה אין

מובן מאי חוכא, והרי זו ברכה גמורה (ואף יל"ד אם לא ייאסר מדין ברכה לבטלה, וכפי שיל"ד בכל הכינויים, וית' לקמן בס"ד). וש"מ שאין הדבר כן ואין יוצאים באומר השם. ולר"פ הכהן ודאי נראה כן, ובפשוטו אין מקור שהר"ן פליג. ומשמעות הריב"ש שם שלא נחלקו בדיני ברכות אלא הנידון הוא אם יש מקום וטעם לומר נוסח שאינו נוסח ברכה, שלהר"ן יש מקום לנהוג כן והר"פ נחלק, ועיין.

וייתכן לחלק שכינוי היינו שכשרוצה לומר את שמו של הקב"ה יש שמזכיר את הכינוי (וכפי שבשמות בנ"א משתמשים בכינוי בשימוש של הזכרת השם, אף שידוע שהוא כינוי ואינו שם ממש, והוא כשם נלווה לעיקר השם). אבל האומר 'השם' אינו כאומר את שם הכינוי, אלא כאומר מי שמפני הכבוד איני רוצה להזכיר בפירוש את שמו הגדול.

והנה נראה שמי שיאמר לשון שמובן שכוונתו על השי"ת, עדיין אין זה נידון ככינוי, ואם יאמר ברוך אתה שענית לאברהם אבינו בהר המוריה וכדומה מסתבר שאינו יי"ח ברכה אף אם יי"ח בכינוי. והטעם הוא דכינוי עניינו שם הקבוע בפי בנ"א לשימוש שם, אלא שאינו שם העצם ועיקר השם וכנ"ל, אבל המבאר שכוונתו להשי"ת, הרי אף אם כוונתו מובנת לכל, אבל סוף סוף לא הזכיר את השם ולא את כינויו, ולא יי"ח ברכה. ונוח לשמוע שמילת השם אינה מוגדרת ככינוי אלא כמבארת שכוונתו להשי"ת.

ויש בזה נפק"מ גם לגבי שבועה וקללה בשם, שלפי זה הנשבע והמקלל בהזכרת מילת השם אינו נידון כמזכיר כינוי. וראיתי מי שהביא שבשו"ת שדה הארץ כתב שכה"ג הוי שבועה בכינוי והשדי חמד מביא אחרונים שנחלקו מכוח הראיה מהריב"ש, ויל"ע עוד בכל זה.

**מלך העולם וכדומה אם הוי כינוי.** כתבנו לעיל שאם יאמר ברוך שענה את אברהם אבינו בהר המוריה, מסתבר שאין דינו ככינוי, ונתבאר שם מילתא בטעמא. ויל"ע מעתה בכמה פרטים.

מלך העולם, לכאורה הוא ג"כ כינוי להקב"ה, ומעתה אם אמר ברוך מלך העולם, לכאורה הוי שם ומלכות כאחד, ויש מקום לדון שיצא. ברם להלכה ודאי אינו כן, וכל ברכה שאין בה שם אינה ברכה, ומשמע ברור שהדין כן אף שהזכיר מלך העולם כדין. ובפשוטו, העניין הוא שאין זה נחשב כינוי המועיל לברכה (ולא שהעניין מצד שאין לומר שם ומלכות כאחד, שלזה ייתכן שהיה מועיל אם יאמר מלך העולם ומלכותו בכל משלה או לשון אחר בדומה לו). ויש לפרש שעדיין אינו ככינוי ממש אלא כמפרש שכוונתו להקב"ה, וצ"ע עוד.

ה). ולגופו של ההוא מנהגא, הנה הובא מנהג זה בשו"ע אהע"ז סימן ל"ד ס"ג ברמ"א ולא הזכיר את הנוסח המדויק אלא שמברך בלא הזכרת שם. ובלבוש שם כתב שאומר ברוך אתה השם ואח"כ מזכיר שם אלוקינו (בה). ולכא' זה נוסח ברכה גמור, שהרי אם אמר אלוקינו ולא אמר שם אדנות יי"ח, וכפי שהבאנו לעיל ממ"ב. ואולי ס"ל ללבוש שכיון שאין זה הנוסח דלכתחילה מותר, ובס"ד יתבאר לקמן הפרטים בזה. אבל בריב"ש סימן ת"ח, כשהביא את המנהג כתב 'ואפשר לברך בלשון זה, ברוך אתה השם מלך העולם' וסיים 'וכן ראיתי עושין בברצלונה, בפני רבותי'. ע"כ. וכתב שם דמה שיש נמנעין מלומר מלכות אינו מובן, שאין המלכות שם שמים (ובאחרונים אה"ע שם דנו בהזכרת מלכות, ובריב"ש מבואר דפשיט"ל להיתר). ומשמע שהקפידו לומר נוסח זה ולא להזכיר שם אלוקינו בפירוש. ובאמת שכן גם נוטה מלשון הריב"ש בשם ר"פ הכהן, ועיין. (והראוני בפמ"ג סימן תרכ"א שכתב עפ"ז שבספק ברכות ראוי לומר ברוך אתה השם. ויל"ע, כי שם היה טעם מיוחד שהיה נראה כמקדש בלי ברכה וכו', ואין זה שייך בכל ספק ברכות. וכמדומה שאין המנהג כדבריו).

ויל"ע באומר 'אבינו שבשמים' 'בורא עולם' ושאר לשונות כיו"ב, שרגילים ישראל קדושים לתאר בהם את הקב"ה, האם יש להם דין כינוי או לא, וצ"ע ובירור בפוסקים. והנה, באידיש רגילים לומר דער אייבישטער (שמשמעותו העליון), ולפי העניין לכאורה הוא כינוי גמור, ויל"ע בפוסקים.



### ה. בריך רחמנא בספק ברכות

נחלקו אחרונים בדין אמירת בריך רחמנא בספק ברכות.

תחילה יל"ד אם יש בזה איסור לבטלה. ולקמן בדיני כינויים הבאנו הכרעת הגרעק"א והאחיעזר ע"פ רמב"ם וריטב"א שאין בזה את חומר האיסור של הזכרה לבטלה, ויעויין שם. והנה כתבו הפוסקים שבאומר שם בלע"ז לבטלה גוערין בו וכו', אבל זה אינו שייך במכרך מפני הספק, וכ"ש בספק הנוטה לחיוב. וכל זה גם לשיטת המ"ב דס"ל דרחמנא דינו כשם בלע"ז ולא ככינוי, אבל למש"כ שם לטעון שיש לדונו ככינוי בעלמא, הרי נראה מוסכם שאין איסור הזכרה לבטלה בכינויים, ובמקום ספק ודאי אין איסור בדבר.

והנה, בשו"ת תשב"ץ ג, קכא דן בפרטי הדין במנהג כמה מקומות בזמנו שהיו מתרגמים הפטרות יעו"ש, וסיים דבריו 'והיזהר שלא יתרגמו הברכות שהברכות נאמרות בכל לשון ואם יתרגמו אותם הרי הם כאלו ברכו ברכה אחת שתי פעמים והוא האחת ברכה לבטלה'. ע"כ. ויל"ע אם שמע מינה שפסק שגם בלשון תרגום יש איסור ברכה לבטלה גמור ואיסור לא תשא וכו', או שעיקרו מצד שגנאי הוא לומר ברכה בתרגום בלי חיוב, ונקט לשון לבטלה לפי שכן הדבר, ואין כוונתו שהוא בחומר איסור הזכרת שם שמים לבטלה, ויל"ע. ולכאורה אין כאן ראייה מכרעת, כיון שלא עסק כלל בדין זה, וי"ל שהזהיר שלא לתרגם ברכה לבטלה בלי צורך ובלי כוונת ברכה, שהוא דבר שאינו הגון, אף שאינו איסור גמור.

והנה, אם ננקוט שבאמירת בריך רחמנא כו' אין איסור שם שמים לבטלה, לכאורה שפיר יש לו לברך כך מספק. ואכן, כמה אחרונים התיירו וכדלהלן, וכמה אסרו, ויעויין להלן בדבריהם.

### האחרונים המתירים:

הפני יהושע ברכות י"ב כתב כדבר פשוט שאין בזה משום ברכה לבטלה.

ובספר ברכת משה על דיני שהחיינו (מהר"ר משה קרענקר, בן דורו של החת"ס, דף כ"ח) הביא שהיה נידון בעיר הורדנא אם לברך על אתרוגי קורפו שהיה עליהם לעז פסול של הרכבה וכידוע 'והרב המורה הזקן מהוראדנא בעל חמודי דניאל זצ"ל שישב שם על כסא ההוראה איזן חיקר יותר מעשרה דפים בחרופות ובקיאיות ותיקן אז לברך בריך רחמנא כו' אקב"ו על נטילת לולב, וכל גדולי העיר שמעו לפקודתו באין פוצה פה'. ע"כ. וכן הביא שם שהחת"ס כתב לו שנהג כן בעצמו בקידוש לבנה סמוך לסוף הזמן ובירך בלשון בריך רחמנא, ושכן אמרו לו בשם הגר"י דוקלא (אב"ד פרשבורג, בעל אמרי רבבי ב"מ). וכן כתב בשם ת"ח מופלג שהעיד לו על הוראת הגאון

בעל סדר משנה' במי שלא הספיק לומר הלל והיה ספק שכבר שקעה החמה, והורה לברך על ההלל בלשון בריך רחמנא וכו', ואמר שזו עצה בכל ספק ברכות לומר בלשון זו. וששמע מאב"ד טריביטש שהורה כן (בילד בכור ואינו יודע אם הוא חי, ואולי צירפו שיש חזקה, אך מהמעידים נראה לכאורה לא כך), ושהגר"מ בנעט הסכים עמו.

וכמדומה שיש מהספרדים שנוהגים כך ע"פ הגרי"ח בעל בן איש חי שהתיר, והביא שכן כתב בחסד לאלפים<sup>1</sup>, וכן הוא בעוד אחרונים<sup>2</sup>.

#### האחרונים האוסרים:

יש אחרונים שאסרו לומר בריך רחמנא במקום ספק, ונאמרו בה כמה טעמים חלוקים.

**הגרעק"א** בשו"ת סימן כ"ה כתב שאסור, מפני שאפשר להישבע בכינויים ועוברים על לא תישא, וברכה לבטלה נלמדת מלא תישא ולא מאיסור שם לבטלה. ע"כ. וצ"ב, ולכא' יש לחלק טובא, שהרי שבועה היא ביטוי שפתיים לכוונת הלב להישבע בכבוד השי"ת, ובכינוי כבר ביטא את הכוונה הזו, וסגי בכך לייחד את שבועתו ולתלותה בכבודו של מלך. והרי חומר איסור שבועה הוא מפני שהחיל שבועה בכבוד השם לשוא או לשקר ולא מצד עצם הזכרת השם (ובאמת שנקטינן לדינא בשו"ע י"ד רל"ז סעיף א' ששבועה חלה גם בלי כנוי אלא בלשון שבועה לבה, והרא"ש ביאר שהוא מדיני ידות. ועיין ש"ך סק"א שיש פוסקים שאף לוקה בכה"ג ויש חולקים. ועניינו של דין זה, שגם בלי להזכיר מאומה, כל שמדיני ידות נחשב כביטא בשפתיו דבר המורה על כך שהוא מקיים דבר ונשבע בשמו ית' הוי שבועה, ועיין). אבל באיסור הזכרת שם שמים לבטלה, האיסור הוא מפני הזלזול שבמעשה ההזכרה, ולכן בעינן שיזכיר את השם בפירוש, ובכינוי - מוסכם שאינו עובר. (ולא שייך לדון בזה מצד כוונת הלב שביטא ידות שלה וכדו' בשפתיו).

וכשבאנו לדון בברכה לבטלה, הרי היא שווה ממש לאיסור אמירה לבטלה, ובפשוטו אף קילא מינה, שהרי אמר דרך שבח ולא לבטלה ממש, אלא שנתחדש שלמרות שהיא אמירה דרך ברכה מ"מ כל שהיא לבטלה נאסרה. וצ"ב טובא איך נשווה את דינה לשבועת שוא.

וזה שלמדו ברכה לבטלה מקראי דשבועת שוא ולא מצינו שלמדו אמירה לבטלה משם, יש אומרים שאה"נ וכל אמירה לבטלה נלמדת משם. וגם אם נחלק בזה, היינו שדרשה מיוחדת

1. הגאון ר' וולף בוסקוויץ בן המחצית השקל, והוא חכם שאינו מוכר כ"כ בדורנו, ושמעתי שהגר"ד לנדו שליט"א אמר שהיה גאון עולם וחשוב בדורו.

2. רב פעלים ח"ג או"ח, ז' ומה ששאלתם היכא דאיכא ספק ברכות ולא מצי לברך אי צריך למימר בריך רחמנא וכו', נראה דשפיר דמי למימר הכי, וכ"כ הרב חסד לאלפים סי' קס"ז סעיף י"ב אם הוא מסופק אם בריך המוציא אינו חוזר ומברך ולצאת ידי ספק יקח פת אחר וכו' או יברך בהרהור, או ימתין עד שיבא אחר ויברך ויכין להוציאו וכו' או יאמר בריך רחמנא מרן מלכא דעלמא מריה דהאי פיתא, או ימשוך ידי מלאכול עוד וכו' ע"ש. וכ"ה בבא"ח שנה א' נשא, ה (ושם, ט).

ח. ראיתי מצינים שכ"ה בערוך השולחן בערוה"ש (רב, ג) בכל ספק יכול (ושיחשוב שאם אין זו ברכה הוי אמירה, ויל"ע בטעמו). ושכ"ה באשל אברהם מבוטשאטש (ריט, ד) שמותר, ולא רצו לקבוע כן מחשש מכשול, אבל פשוט שמותר. (והציע לקבוע בסידורים בט"ק בלי שיעור ועוד לברך כך). וכן שבדרך פקודין להבני יששכר (ד, חלק המעשה, טז) כתב לברך אחר זמן קידוש לבנה בריך רחמנא וכן אני נוהג בכל ספק ברכות (וכע"ז שם ל, חלק הדיבור, ג). ושור"ר מי שכתב שכן הוא בגידולי הקדש סימן י"ט סק"ד בשם ספר קדש הלולים. ושור"ר מצינים לעוד אחרונים שכתבו כן, ול"ע בספרים.

היא למצב זה של ברכה לבטלה, דדמיא דשבועה, שאינו לבטלה אלא דרך בירור ושבועה, ומ"מ כשהוא לשוא אסרתו תורה, עדיין נראה מסברא שא"א להשוות את הגדרים לכגון נידון דידן.

ובאמת שבפשוטו עיקר דבריו דהגרעק"א בנויים על הנחה שאיסור ברכה לבטלה הוא מדאו'. ברם אנן נקטינן עיקר דאינו אלא מדרבנן דאאמד"ר, ודרשא דלא תישא אסמכתא היא (כן נקט החזו"א ועוד ובמ"ב הביא בזה שני הדעות, ויל"ד אם משמעותו שצידד להקל, ואכמ"ל). ולפ"ו לכאור' ודאי אין ללמדה מגדרי שבועה, ונראה פשוט דתליא בגדרי הזכרה לבטלה, ועיין.

**החת"ס.** מצינו דבר חידוש בספר ברכת משה (הנ"ל והו"ד בכמה אחרונים) שהעיד שהחת"ס שלח לו מכתב בסיון תקפ"ו שהוא עצמו בריך בריך רחמנא בסמוך לסוף זמן קידוש לבנה, ואילו בחת"ס נדרים שהותחל ב"ז סיון תקפ"ו כתב בדף ב' א' שדבר זה אסור מצד שבועה בכינוי, וכהגרעק"א. (והפרש יש ביניהם, שהגרעק"א ס"ל שאין בזה איסור אמירה לבטלה, וחידש דברכה לבטלה דמיא לשבועה ולא לאמירה לבטלה, והחת"ס לא נחית לחדש כן, אלא ס"ל לאסור גם אמירה לבטלה בלע"ז). וצ"ב בפשר הסתירה בין עדות הברכת משה על מכתב החת"ס להכתוב קמן בחת"ס. והמהר"ם שיק (מצוות, טז) כתב ששמע מרבו החת"ס לאיסור, וצ"ב באיזו תקופה קיבל כן מהחת"ס.

ואולי אחר שכתב להברכת משה להיתר, כאשר החל באותו חודש ללמוד מסכת נדרים ופתח בלימוד עניינא דכינויים, שב ועיין בעניין זה שעסק בו מקרוב, וחזר בו ואסר. (וכמדומה שלא מצאנו במפרשים שידונו בכינויים בברכה בתוך סוגי' דנדרים, דמיירי בכינויים בנדרים שהם עניין אחר. ונוח לשמוע שלפי שעסק בזה באותו הזמן, וכעדות הברכת משה הנ"ל, נכנס לדון בה שוב, ועיין).

ועכ"פ כנראה שיש לנקוט שמסקנתו דהחת"ס לאיסור.

**בחוות דעת** (בהלכות ספק ספיקא לש"ך סק"כ) מחד גיסא החמיר מאד וכתב שגם לקרות ק"ש מספק אסור, מפני שהיא דרך חובה, ולאידך גיסא הקל מאד שמותר לברך כל הברכות בנדבה גם בלשון הקודש, כמו שמונה עשרה. ויל"ע לדינא בשני החידושים. ובברכות בנדבה נקטו הפוסקים לא כן. ובדין ק"ש מספק, הנה אם הוא מסופק וחוזר וקורא מן הספק לא שמענו מי שיאסור, וכל המצוות חייב לעשותן מספק וא"צ שום תנאי מפורש בזה וכדומה. ופשוט שגם בדרבנן ובאופן שפטור מעיקר הדין, אם רצה לחזור ולעשות כדי לקיים בודאי אין בזה שום איסור, ויש שנכון לנהוג כן (ובהל' נט"י מצאנו כמ"פ בפוסקים שאם מים קמן אמרינן להחמיר מספק, ואכ"מ). ואם האדם יודע שהוא פטור מן הדין וחוזר וקורא על דעת חובה, אף שהוא יודע שע"פ התורה אינו חייב, אכן יש לאסור, ונכנסנו לגדרי כל תוסף. אבל אין זה ההווה כלל, אלא אדם קורא על צד החובה או על צד ההידור. וסתם אדם אין כוונתו כלל להחשיב את מעשיו כחובה נגד הדין ח"ו, אלא כוונתו להחמיר ולצאת מכל ספק כפי גדרי הדין וההלכה. ולכאור' שפיר יש להקל בכל זה, וכמשמעות הפוסקים.

ויש לי להוסיף, שכפי הנראה חידושי של החזו"ד שם הא בהא תלו, והניח כהנחה פשוטה שאסור לומר בריך רחמנא (ואולי מפני שלולי זה היו מנהיגים כן בכל הספקות, וכע"ז טען הפמ"ג בס' רי"ט יעו"ש), אף שהחשיב את זה כ'ברכה בלי הזכרת שמו'. וממילא דימהו לדין אמן יתומה, שאיסורה הוא רק מפני שאומרה בתורת חוב. ואחר שכן, ניחא לומר שרק זהו האיסור בברכות לבטלה, ואם אומרן על דעת נדבה מותר, וכמתפלל י"ח בנדבה שהביא שם. (וכן דימה ברכה לבטלה לאמן

יתומה יעו"ש). ומעתה נראה שלשיטתו אם מכוון שאומר על דעת נדבה, או שאם אינו חייב יהיה לנדבה, ודאי מותר. ואין מקום ליקח את חומרתו בברך רחמנא בלי קולתו דדרך נדבה שרי, דחדא מילתא היא גביה. ויל"ע עוד בזה.

**הנצי"ב בהעמק שאלה** (שאלתא נ"ג אות ב') טען ג"כ מדלא מצינו עצה זו בראשונים. וכתב דהלכה כהגרעק"א לאסור אבל לא מטעמיה. ודימה זאת לעונה אמן אחר התינוקות ולבטלה בסי' רי"ג, ולכופל שלום לגוי עיין ט"ז יו"ד קמ"ח, שאסרו כיון שאומר ע"ד אמן וע"ד שלום, וכשעושה ע"ד חובה אסור, דומיא דהבאת ביכורים שאמרו בגמ' ב"ב שאף שהן פסוקים, אינו קורא כשפטור, דמיחזי כשיקרא. והכ"נ 'כיון דבשביל ברכה הוא הרי זה אסור דנראה כמברך לבטלה'. ע"כ. וציין שכן הוא בחור"ד.

**ט"ז, פמ"ג, בגדי ישע ומ"ב.** בט"ז ריט סק"ג כתב שאם אינו שמח בהצלת חברו לא יאמר בשם ומלכות בא"י אמ"ה שגמלך כל טוב, דהוי ברכה לבטלה, אלא יאמר בריך רחמנא דיהבך לן וכו'. ובפמ"ג על הט"ז שם העיר שגם בלשון רחמנא הוי ברכה לבטלה, ואף שאינו מזכיר מלכות הרי הקפידא היא על הזכרת השם. וטען עוד שם שאם אין איסור לבטלה ברחמנא, א"כ מ"ט לא יעשה כן בכל ספק ברכה. ודן שאולי כשמזכיר מלכות אסור כיון שזה מורה שכוונתו להשי"ת. ולכאורה כוונתו היא שזה מורה שזה שם ולא כינוי. וצ"ע, ואטו כשאומר בריך רחמנא דיהבך לן ולא יתכן לעפרא אנו סבורים שכוונתו לרופא. ונראה מחודש מאוד שזה יקבע דין ברכה לבטלה, וצ"ע.

ולגוף קושייתו דהפמ"ג היה אפשר לומר שכשאומר מלכות הוי ברכה לבטלה משום שזו צורת ברכה, ובודאי מותר לומר שבח והודאה להשי"ת בלשון הקודש ובכל לשון ולהזכיר את השם. והאומר כעין דברי אליעזר (בראשית כד, כז) ברוך ד' אלוקי אדוני אשר לא עזב חסדו וכו', לכאורה אין שום איסור בדבר. ורק במשבח בצורת ברכה נאסר, ובלא מלכות שאינו נוסח ברכה, אין איסור. (ואף למ"ד בגמ' שבלא מלכות ג"כ יוצאים, ולא נקטינן הכי, הרי ייתכן שהוא מודה שלענין איסור ברכה לבטלה במלכות תליא, ויל"ע).

ובמ"ב שם ס"ק יח הביא את דברי הט"ז והשמיט לשון בריך רחמנא, וכתב שיאמר ברוך השי"ת דיהבך לן. ובשעה"צ טו ביאר ששינה מלשון הט"ז מפני דברי הפמ"ג, וכתב על זה 'ולענ"ד הדין עם הט"ז, דאפילו מפני שלום בעלמא אף שאין לו שמחה על ידי זה, גם כן מותר להזכיר עליו לשון זה, דהא איתא במשנה [נ"ד] דהתקינו לשאול בשלום חברו בשם, ועיין שם בפירוש רש"י בדיבור המתחיל ואומר עת וכולי'. ע"כ מהשעה"צ. ולא הבנתי, שלכאורה התקנה לשאול בשלום חברו בשם אינה סותרת כלל לאיסור ברכה לבטלה, וגם בזמננו מותר לומר 'ד' עימכם' 'יברכך ד'" וכדומה, ורק באומר בנוסח ברכה אסור, וצ"ע. (ומש"כ רש"י שם ד"ה עת שלשאל בשלום חברו בשם הוא 'דבר הנראה אסור', לכאורה העניין הוא שנראה כמכבד את חברו בהזכרת השם, ואין מטרתו כעת לשבח את המקום אלא לברך את חברו, ויש בזה חשש של מיעוט בכבוד שמים, או כיו"ב).



## בדין ברכה בכינויים ובלשון בריך רחמנא, ובדין כינויים ושם בלעז

והנה לא מצאתי במ"ב כעת שיכתוב במפורש אם מותר לברך בלשון בריך רחמנא בכל ספק ברכות, אבל בדבריו אלו הביא את דברי הפמ"ג שמיוסדים על הנחה שעכ"פ באומר בריך רחמנא מלכא דעלמא הוי ברכה לבטלה, ועיין<sup>ט</sup>.

חזו"א. החזו"א הביא את הגרעק"א שאוסר, וכתב ומיהו אינו מוכרע.

והנה טענו חלק מהאחרונים הנ"ל למה לא מצאנו כן מפורש בראשונים. ויל"ד עד כמה מוכרח שיכתבו הראשונים עצות שאין בהן חידוש בדין שעוסקים בו. אמנם יש לטעון ממקום שאמרו הראשונים לאכול רק בתוך הסעודה וכו', ובהני גווני לכאורה היה צריך להדגיש שאין מניעה לאכול תמיד, אלא שיברך רק באופן זה. ומיהו שם באמת עלול הוא לומר זאת בתורת חובה ממש, ויל"ע. ואולי לא רצו להציע לומר נוסח שיוצאים בו גם בחיוב גמור, לפי שביא לברך ממש.

ואחרי כל זה עדיין יש כאן תימא למה לא הביאו עצה זו, ויש כאן פשטות מסוימת שאינו נכון לדינא לעשות כן, וצ"ע.

ויש להביא עדות חשובה מהלקט יושר (או"ח, עמ' מ') שהתירו"ד בריך בריך רחמנא וכו' שפטרני מעונשו של זה. ולכא' מבואר שבספקות (או עכ"פ בספקות שנוטים לחיוב) סבר התרומת הדשן שההנהגה הנכונה היא לומר בריך רחמנא ואין בזה חומר ברכה לבטלה. ואולי שייך לומר בזה דאילו חזו האוסרים דברי גאון קדמון שמקל היו פוסקים כוותיה, וצריך רב. ובפרט כלפי הטענה שבאחרונים מדלא מצאנו לעצה זו, הרי אכן מצאנוה בדבריו. וייתכן מאד שאילו ראו אחרונים את דבריו לא היו חולקים מכוח טענה שלא מצאנו בשאר ראשונים, וצ"ע בזה. (ומיהו יעויין לעיל שבתשכ"ץ כתב שאין לתרגם ברכה בלי צורך, וכתב שהוא 'כאילו ברכו ברכה אחת שתי פעמים והוא האחת ברכה לבטלה', ויש לטעון דפליג על התירו"ד, ויעויין לעיל שם שלענ"ד אינו מוכרע).

וכן דעת עוד אחרונים שאסרו לומר בריך רחמנא בספק<sup>י</sup>.

ט. במ"ב קפ"ח ו' הביא מבגדי ישע שיש איסור באמירת יעלה ויבא לבטלה מפני שעושה על דעת חובה, והביא ראייה מספק וזמון שלא מצינו שעושים מספק. והדברים צ"ב. ולשיטתם לכא' אם יאמר בפירוש שעושה מפני הספק מותר, וצ"ע. וגם עיקר הדבר לאסור מספק כשכל האיסור הוא מפני שנראה כחובה צ"ע. ובהל' זמון אכן התיר המ"ב לזמן מספק, ושם לא הביא את דברי הבגדי ישע שאוסר. ויל"ד מזה לגבי אמירת בריך רחמנא, דלא עדיף מיעלה ויבוא וזמון, ועיין.

ושוב העירוני שבבגדי ישע בסימן קפח כתב שאין איסור באמירת בריך רחמנא בעלמא, אבל באומר על דעת ברכה אסור, וזה על דרך דבריו כאן, ויל"ע שם.

י. בפתחי תשובה יו"ד שכח, א הביא משו"ת פרי תבואה שהביא את דברי הפנ"י שהתיר, 'אך דאין דבריו מוכרחים די"ל דאפילו בלשון חול ג"כ שייך הזכרת שם לבטלה'. ע"כ. והנה אם משום הא, הרי העיקר כהפנ"י שאין בו איסור הזכרה לבטלה, וכן"ל, ויל"ע. (ויעו"ש שבאומר פסוקי שבח שיי"ח בהם התיר). והראוני באגרו"מ או"ח ד, מ אות כ"ז שכתב לאסור, ויש לדון בחלק מדבריו ע"פ מש"כ כאן, וכעת ל"ע בכל דבריו.

וביחוד ציין עוד לשו"ת מכתב לחזקיהו בהשמטות שהעיר כהפרי תבואה, ושהגרא"ל אפשטיין בעל הפרדס, הו"ד במעשה רב החדש, כתב שאין לומר בריך רחמנא בספק, וכעת לא עיינתי בדבריהם. ועיי"ש שציין לדברי עוד אחרונים שכתבו כך או כך ואשר דנו בדברים, ול"ע בספרים.

ולעניין דינא. נטיית הדעת שעכ"פ במקום ספק נכבד יש מקום לומר בריך רחמנא, שלמש"נ לעיל העיקר לדינא שאין שייך בזה איסור אמירה לבטלה (ואין בזה חשש לא תישא). ואם באנו מצד שאין לומר בדרך חובה כשאנו חייב, הרי כשאומר מספק ראוי להתיר. ואין לנו מקור שבמקום חשש חובה אסרו חכמים לומר נוסח שמותר לאומרו אף בלי חובת ברכה כלל. ועכ"פ הוי נידון של ספק איסור דרבנן קל, ומצד חשש האיסור עצמו בפשוטו הוי עכ"פ ספק דרבנן להקל. ובמקום שיש דררא של צד חיוב דאורייתא, כגון בנידונים הנזכרים לעיל בברכת מעין ג' וברכת המזון וברכות התורה, נראה שודאי עדיף לומר כן. ויש לעיין היטב בכל זה.

אם ננקוט שהוא ספק, יש לדון שבספק חיוב, הרי לגבי חשש איסור ברכה לבטלה הוי ספק ספיקא ולהקל, ויל"ע.

ובכל ספק ברכות קשה להכריע, ברם אם קרוב אצלו שהוא חייב, הרי נראה ששפיר דמי לומר בריך רחמנא.

ולעניין ברכת התורה בשינת היום, הרי המ"ב (מ"ז ס"ק כ"ה) כבר כתב שהמברך לא הפסיד (וי"ל שכוונתו שם לומר שזו הדרך הנכונה, וכן נראה לענ"ד ואכ"מ, אבל הא מיהא מפורש בדבריו שהמברך לא הפסיד), והרי לשון זו מלמדת שמן הדין הוא מוכרע להיתר והנידון רק אם ראוי להחמיר. ומעתה נראה פשוט שלומר בריך רחמנא הוא לכתחילה ממש, ולכן נראה שהרוצה שלא לברך אחר שינת היום, ודאי הגון ונכון שיאמר בריך רחמנא.

ולעניין מעין ג' הוא יותר נידון, ועדיין יל"ד שעדיף לברך כן מלהישאר בלי ברכה, ובפרט כשהוא שבע מהמאכלים, שהוא נידון חמור מאוד של חיוב דאורייתא לרוב הראשונים. ולמעשה נראה שיש לברך כן. (ויש נידון מהו גדר שביעה בפירות, והחזו"א דן בזה, ואכמ"ל).



### ו. עוד נוסחאות שיי"ח בהם וייתכן שניתן לאומרם מספק

אם יאמר ברוך אתה הרחמן, להמ"ב לא יוצאים בזה וממילא אין איסור, ולמשמעות האחרונים שרחמנא והרחמן שוים, יעול"ע, הרי יי"ח, והנה נוסף בה צד מסויים להקל, אף שנת' לעיל שנראה עיקר כמשמעות האחרונים.

בשו"ת חת"ס או"ח סי' קנ"ו 'והנה נהירנא אלוף נעורי הרב מו"ה מענדל לילג רב בבהמ"ד בפ"פ סיפר לי, שהיה הוא תלמיד מובהק של הגאון הגדול מו"ה דוד שטרויז כ"ץ זצ"ל שהיה אב"ד בק"ק פיורדא ותחלתו היה ראש בפפ"ד, וכשנסע מפ"פ ודרש ב[פיורדא] בבהכ"נ, יען היה שמו דוד התחיל ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל ויאמר דוד ברוך ה' אלקינו מלך העולם שהחיינו וכו' (או אפשר הטוב והמטיב לא נהירנא), נראה שהיה הגאון מסופק וחש לברכה לבטלה על כן עבד כנ"ל. ע"כ. והנה סיים אלקינו מלך העולם, ויל"ע כמה הרויח כלפי חשש לבטלה.

בפ"ת יו"ד סי' שכ"ח סק"א: 'עיין בתשובת פרי תבואה סי' ס"ו כו' והרוצה להחמיר להפריש גם בברכה יעשה כאשר קבלתי מרבתי בכל כה"ג שיאמר דרך תפלה פסוקים של ויברך דוד בא"י אלקי ישראל כו' לך ה' הממלכה דאית ביה שם ומלכות ולסיים אח"כ ברוך אשר צונו להפריש חלה דבכה"ג ליכא חשש ברכה לבטלה. וכתב עוד דמדברי הפנ"י בברכות דף י"ב נראה

דיכול לומר בריך רחמנא מרא אשר צונו להפריש חלה דג"כ ליכא הזכרת שם ומלכות לבטלה כיון שהוא בלשון תרגום ואפ"ה יצא ידי ברכה אך דאין דבריו מוכרחים די"ל דאפילו בלשון חול ג"כ שייך הזכרת שם לבטלה ע"ש. ע"כ מדברי הפ"ת.

ויל"ד אם לשון אלוקי ישראל אבינו שווה לאלוקינו לעניין ברכה, אבל עכ"פ מבואר במ"ב שהזכרת אלוקינו אינה מעכבת. ויל"ע למעשה. עוד יש להעיר שכתב את הנוסח 'ברוך רחמנא מרא אשר צונו'. והנה הפנ"י שם הזכיר מרא לפי שבאו דבריו על הגמ' דברוך רחמנא מרא דהאי פיתא (ששם הוא במקום ברכת הון, והזכרת מרא היא השבח שאמר בנימין רעיא, ולא ההזכרה), אבל לא כתבו כחלק מנוסח בריך רחמנא בעלמא. ואם כתבו תחת מלך העולם, יל"ע אם מועיל לומר אדון העולם, וגם יש נידון גדול שמלך בלא העולם לאו ש"ד, יעו' סי' רי"ד ס"א, ויעו"ב להלן.



### ז. פרטים בנוסח בריך רחמנא

תרגום 'אתה'. והנה בלשון בריך רחמנא לא תורגמה תיבת אתה, והנה מסתבר שאינו לעכב אבל לכאו' היה ראוי לכתחילה לומר בריך את רחמנא. ומלבד שנשמטה כאן תיבה מנוסח הברכה בלה"ק, עוד יש כאן שינוי משמעות, שנוסח הברכה בלה"ק מתחיל בלשון נוכח ועובר ללשון נסתר (ועיין תשובת הרשב"א ה, נב בזה), ובנוסח בריך רחמנא לכאו' מתפרש הכל בלשון נסתר. וקרוב לומר שמהשמטת הפוסקים יש ללמוד שכיון שאומר בלשון לע"ז ולא בלשון חכמים, שוב לא ראו לדקדק בכגון דא, ועדיין צ"ע קצת.

**אם צריך לומר אלהנא.** בתר"י ברכות מ"ג א' מדפי הרי"ף (לגבי בריך רחמנא דיהבך לן) 'נראה ששם ומלכות היו מזכירין בה והיו אומרים בריך רחמנא אלהנא מלכא דעלמא'. ע"כ. וכ"ה ברי"ה מלוניל מג, א ובכלבו סי' פ"ז (ובארח"ה). אמנם שאר ראשונים לא הזכירו אלהנא (ועיין לדוגמא ברא"ש ברכות פ"ט ס"ג, ובתוס' הרא"ש ברכות מ, ב ד"ה אמר ושם נד, ב ד"ה פטרן, וראה בריא"ז ברכות פ"ו ה"ג אות ה').

[והנה כמה ראשונים הביאו בשם הירושלמי ברכות על מתני' ריש פ"ט 'רב אמר צריך אתה ושמאל אמר צריך אלקינו' ע"כ. (יעויין רמב"ן בתוה"א שער הסוף ענין הרפואה ורשב"א ברכות נד, ב ראבי"ה ברכות, קנד, ועוד. אבל לא הסיקו מזה שאתה ואלוקינו מעכבים. והרמב"ן ורשב"א הביאו לה ללמד שברכות דפרק הרואה ושכל מקום הן בשם ומלכות, כפי שנוכר בתחילת דברי הירושלמי שם. והנה, להלכה נקטינן שאתה ואלוקינו אינם מעכבים דיעבד. וקרוב לומר שגם להירושלמי דנו בנוסח הברכה לכתחילה ואין הכוונה לומר שהוא לעכב. אי נמי קים לן שסתימת הבבלי פליגא, ונקטינן כהבבלי, ויל"ע. וכל זה ב'אתה', ולגבי אלוקינו הוא גם מחלוקת גירסאות בירושלמי, ולפנינו בירו' ברכות פ"ט ה"א 'רב אמר צריך לומר אתה ושמאל אמר אינו צריך לומר אתה'. ע"כ].

ובשו"ע או"ח קס"ז סעיף י': 'בירך כו' או שאמר בריך רחמנא מלכא מאריה דהאי פיתא יצא'. ע"כ. ובביאור"ל שם ד"ה בריך רחמנא שהט"ז בס"י רי"ט הביא את דברי תר"י אבל שאר

פוסקים לא הביאו דבר זה, ומשמע שס"ל שא"צ לומר אלהנא, וביאר הטעם שבכל ברכה במשמיט אלוקינא יוצא ידי חובתו".

ויל"ד שלפ"ז לכתחילה ראוי לומר כן, שהרי בכל ברכה במשמיט אלוקינא י"ח רק בדיעבד. וצ"ת שלא הוזכר בפוסקים שלכתחילה יאמר רחמנא אלקנא. ואולי לא הוזכר כיון שאם יכול לברך בלה"ק עדיף טובא וזו ההנהגה הנכונה, ולמעשה לא נהגו לברך בלע"ז, ולא נכנסו לפרט יותר ממה שנתפרש. ועדיין קשיא, וצ"ת. ואולי יש מקום לחלק, שבמברך בלע"ז שבלאו הכי אין זה שמותיו ית' ממש אלא כינויים שוב א"צ לדקדק לומר כינוי של שם הויה וכינוי של שם אלקים בנפרד, והעיקר שמזכיר כינוי השם, ואף שקשה להכריע כן מסברא אבל השמטת קמאי תוכיח כן, וצ"ע לדינא.

**מלכא דעלמא.** אמר מלכא ולא אמר מלכא דעלמא, בלשון שו"ע הנ"ל נראה כמפורש שיצא, אבל בס' רי"ד סעיף א' פסק השו"ע שהאומר מלך ולא הזכיר העולם לא יצא ידי חובתו, וא"כ הרי לכא' מוכרח שגם באומר מלכא ולא הזכיר דעלמא לא יצא, ואין טעם לחלק שבארמי י"ח בכך. ואכן בביאורו"ל רי"ד לסעיף א' ד"ה ואפילו לא מבואר שלפ"ז גם בברך רחמנא מעכב להזכיר מלכא דעלמא (וקצת פלא שלא הזכירו במקומו). ויעו"ש בביאורו"ל שהאהעו"ז מיקל במשמיט העולם, וכתב שבאומר המלך (כהא הידיעה) מסתברא דאינו חוזר. [ובמק"א נבאר בס"ד שמדברי הרבה ראשונים לגבי בריך רחמנא נראה שא"צ לומר העולם. והאי דינא דבעי' מלך העולם נמצא רק בתוס' שלנו ולא מצאתי בשאר ראשונים, וצ"ע לדינא].

**לומר 'מרא מלכא דעלמא'.** בב"ח או"ח קצב הביא נוסח בהמ"ז הקצר למוהר"ר נפתלי, שנדפס בונציה בהסכמת הרבה גדולי החכמים דאיטליא, ושם כתב שמי שבריך במקום ברכת הזון 'ברך רחמנא מרא מלכא דעלמא דיהיב האי פיתא וכו' יצא בדיעבד ועי"ש. ובמוסגר אחר המילים מרא מלכא כתב 'כדי להקדים שם למלכות'. ע"כ. ולא ברור למה הוסיף תיבת 'מרא', ומה צריך שם זה קודם מלכות אחר שאומר רחמנא". וכבר העיר על זה בא"ר קפז, ב וכתב 'גם תמיהני מה שמשנה רחמנא מרא מלכא כדי להקדים שם למלכות, הא רחמנא שם הוא כדאיתא בש"ס שם, וא"כ שפיר לומר רחמנא מלכא מרא, וכן הוא בכל הפוסקים'. ע"כ. ואולי כוונת מהר"נ ודעימיה הייתה, כי מצד אחד רצו לומר דיהיב האי פיתא כדי לפרש ענין ההודאה יותר שמודה על נתינת הפת לנו (ושם כתבו נוסח רחב, לפי שבאו לקצר את כל ברכת הזון ולא רק כלשון ברכה קצרה, וי"ל ניחא להו לשנות גם בזה). ומצד שני לא רצו להסיר את לשון מרא שנזכר בגמ' 'מאריה דהאי פיתא', ובחרו בדרך זו, וצ"ת.

(יא). וראיתי להגר"י פערלא בבאורו לסה"מ לרס"ג שטען שאכן לתר"י אין מלכות בלי אלוקינא ובכל ברכה לא י"ח בלי שזכיר אלוקינא, ואם כן הרי לא נקטינן כוונתיה דרבינו יונה בזה. ברם לא עיינתי שם בראיותיו לחידוש זה, וכתבתי לזיכרון.

(יב). ואולי כוונת הב"ח שכיון ש'מרא' הוא גם כן שם, עדיף להקדימו כדי שלא להקדים מלכות לשם, ועדיין לא נהיר. ועיקר הדבר צ"ב, למה החשיבו שם, ולכאורה הוא תרגום אדון ואין זה כינוי קבוע, ולא עדיף ממלך העולם שהוא ג"כ כינוי להש"ת. (ויל"ע בדיני כינויים אם מלך העולם הוא כינוי, אבל מרא לבד לכאורה אף לא הוא כינוי), וצ"ע. ועיין רב פעלים (ג, או"ח, ז) שכתב שאולי לא סגי להו ברחמנא, ולא הבנתי דבר זה. ומה שהביא מתר"י ועוד שכתבו אלקנא היינו תרגום למילת אלוקינא, ולא מפני שרחמנא אינו שם.

אם צריך לתרגם כל הברכה. עוד יש להעיר שנראה מהפוסקים שאפשר להתחיל הברכה בנוסח בריך רחמנא ולהמשיך את הברכה בלה"ק, וא"צ לתרגם את כל הברכה לארמית. ואף שנמצא שהברכה מקצתה בלה"ק ומקצתה בלשון ארמי, שפיר דמי.



### ח. אם צריך שם ומלכות מדאורייתא בבהמ"ז וברכה"ת ובקידוש היום

ל"ד באומר ברוך נותן התורה וברוך הזן את הכל בלי להזכיר שם ומלכות, אם יוצא חובת ברכה מדאורייתא. והנה נראה ברמב"ם ברכות פ"א וכ"כ הרמב"ן בהשגות לספר המצוות והרשב"א ברכות מח, ב שנוסח הברכות הוא מדרבנן (והובאו דברי רמב"ן ורשב"א בב"י אור"ח קפ"ז), ולא הזכירו שמ"מ יש חיוב דאורייתא להזכיר שם ומלכות בנוסח הברכה, ודבריהם נוטים קצת שאינו מעכב מן התורה, אבל אינה ראייה גמורה.

והנה בקידוש היום בשבת, שהוא חיוב דאורייתא, הרי בפשוטו א"צ שם ומלכות. וידועים דברי הגרעק"א בסי' רע"א שכתב 'לכא' לאו דוקא תפילה אלא דכל שמזכיר שבת ואומר שבתא טבא ג"כ יוצא דמ"מ הזכיר שבת. אבל כל זה אינו ראייה, ששם הגדר הוא בשבחו של יום שנתן הקב"ה ולא בשבחו של הקב"ה עצמו, ומקורו מזכור את יום השבת. ואינו ראייה לדין שאר ברכות, ששם גדר החיוב הוא לעסוק בשבחו של הקב"ה, וייתכן שמדאורייתא חייב להזכיר את שמו ומלכותו דרך שבח.

ויש להביא ראייה מהראב"ד (בהשגות על המאור ברכות מ"ד א' מדפי הרי"ף, והו"ד ברשב"א ברכות מ"ט ב' ובטור סי' קפ"ח) שכתב על הברכות שבפרק הרואה ועל ברכת אשר נתן שבתות שאין בהן שם ומלכות, והוכיח שהרי זימון דאורייתא ואעפ"כ אין בו שם ומלכות. ומשמעות הדברים היא שהוא בא להוכיח שעיקר גדרי הברכה הוא בלי שם ומלכות. ולולי זה צ"ב, מהיכי תיתי ללמוד מברכות שיצאו מן הכלל ואשר על כרחך אין להן גדר ברכה דאורייתא, ועיין היטב.

במנחת חינוך מצוה ל"א ומצוה ת"ל כתב שפשוט ששם ומלכות אינו מדאורייתא (ודן מצד אחר, אולי תיקנו שיעכב דיעבד, וראה הערה")

ואם כנים הדברים, הרי זו עצה נפלאה למעשה לצאת ידי הדאורייתא במקום חשש, ויברך בלי שם ומלכות. ולעניין דינא עדיין צ"ת שמא שם ומלכות דאורייתא, אבל עכ"פ הנמנע מלברך ודאי טוב לו שיאמר בלי שם ומלכות, ויצא מאיסור דאורייתא לצד זה, ועיין היטב.

ויל"ד להאחרונים שאסרו לומר בריך רחמנא משום שהוא דרך חובה, ושמא יאמרו גם בזה, שכיון שיי"ח בזה, נאסר לומר כן בלי חיוב. ברם אין הכרח, וי"ל שכשאין את צורת ברכה

(ג). במנ"ח שם דן שמא אחר שהורו חכמים לומר שם ומלכות 'אפשר אף מה"ת לא יצא כמ"ש התוס' סוכה גבי לא קיימת מצות סוכה מימך וברכות ד"ז דכ"מ דתיקנו חז"ל במצוה דאורייתא והוא לא עשה כן לא יצא כלל'. ויעו"ש בשם הפמ"ג (פתיחה כוללת ג, ח) שבמזיד לא יצא ובאונס יצא, והיינו שמה שהפקיעו חכמים הוא רק כשעשה שלא כדין. והנה כתב את דין המזיד ודין האונס ולא כתב את דין השוגג, וצ"ת. והנה מי שמספק אינו יכול לברך, לכאורה דינו כשוגג ואולי כאונס, ויל"ע. ועיקר הדין שם אינו מוסכם כלל, ובפשוטו אין אומרים כן מלבד במקומות שמצאנו כן להדיא, וסתם דינא דרבנן אינו מעכב את הדאורייתא, ואכמ"ל.

דחיובא לא נאסר. ועכ"פ נראה ברור שבזה לית דחש לאסור, ואין מי שיחוש להימנע מלומר ברוך נותן התורה וכדו'.

ואם נאסור בזה, הרי אסור כל לשון שיוצא בו, וא"כ ייאסר לומר מודים אנחנו להקב"ה שנתן לנו את התורה. וכן אסור לומר ברוך שנתן תורה לעמו ישראל בקדושתו, שלכאו' אם א"צ שם ומלכות יוצא גם בזה מדאורייתא. וכן כל לשון שבח על התורה ייאסר, ואין לדבר סוף. ונראה שאינו נכון.



## חלק ב' - בדין כינויים ושם בלעז לשבועה וקללה ומחיקה ועוד דינים

דינים הרבה יש בכבוד שמו הגדול של הקב"ה, והוא נוגע לדיני שבועה ואיסור לא תשא, איסור מקלל את חבירו בשם, איסור ברכת השם ומחיקת השם והנהגת ביזוי כהשלכת שם כתוב לאשפה, איסור ביזוי ברקיקה על המכה ובהזכרה בבית הכיסא ובית המרחץ, ועוד. ויש לברר בכל הדינים האלו מה הדין בכינויים.



### א. שבועה והזכרת שם שמים לבטלה

ברמב"ם הל' שבועות פ"ב ה"א 'ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור ואף על פי שלא נשבע, שהרי הכתוב מצוה ואומר ליראה את השם הנכבד והנורא, ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה'. ע"כ. וכתב הגרעק"א בשו"ת סימן כ"ה שמשמע שדווקא בשמות המיוחדים, ולאפוקי כינויים. (הגרעק"א שם נתחבט מהו 'שמות המיוחדין', ופירש דר"ל שבעה שמות שאינם נמחקין ולאפוקי כינויים, ועיין מה שצינו בזה במקו"צ במהדו' הר"ש פרנקל, והעולה כהגרעק"א). וקרוב ללשון הרמב"ם הוא בסמ"ג לאוין רמ"א.

ובאמת שכבר הרדב"ז ח"ג סי' תכ"א דן בזה לגבי שבועה במזכיר השם בלשון ערבי, וכתב דהוי שבועה, ומ"מ לעניין הזכרה לבטלה לא הוי כמזכיר השם. והביא את הרמב"ם הנ"ל, ושהמזכיר בערבי אינו מהשמות המיוחדין אלא הוי ככינוי. ויעו"ש שסיים 'ומ"מ טוב להזהר גם מזה'. [ואגב, שמעתי בילדותי מערבי אחד שהאומר 'אלה' ב-ל' אחד הוא כינוי בלשונם, ומשמעותו העליון, והאומר בשני למדי"ם הוא שם העצם בלשונם, ונפק"מ להאי דינא. וברדב"ז כאן כתב בשני למדי"ם].

ויעויין תוס' ע"ז י"ח א' ד"ה הוגה השם בשם ר"י ורבינו אלחנן, ובפשוטו ס"ל ג"כ שהאיסור להזכיר הוא רק בשמות המיוחדין יעו"ש. ובתוס' סוכה ה' א' ד"ה יו"ד ה"א מלמעלה שכתבו שלא הוי הוגה השם במזכיר שתי אותיות אלו, וסיימו 'ואעפ"כ נזהרין בכל השמות'. ומשמע שבכינויים אין נזהרים, ועל דרך תוס' ע"ז הנ"ל. (ותוס' סוכה כמדומה שהם מהר"ש משאנ"ץ או ע"פ תוספותיו).

ובנמוק"י נדרים ז' ב' (בדין הזכרה לבטלה) כתב: 'ודעת הגאונים דה"ה על הכינויין היה צריך לנדותו לפי שעבר על ד"ת דהכי אמרינן בתמורה [דף ד א] את ה' אלהיך תירא אזהרה למוציא שם לבטלה והכי איתא בכמה דוכתי דהיו משמתין בכה"ג כי ההיא [מו"ק דף יז א] שהכה בנו גדול וכתב הריטב"א נראין דברים שאין נידוי זה אלא בהזכרת השם או בכינוי הידוע של אל"ף דל"ת וכיוצא בו מן השמות המיוחדים אבל לא על המזכירו בלע"ז או שאר לשונות אלא גוערין בו'. ע"כ. וריהטת לשונו נראה שהריטב"א בא לפרש את כוונת הגאונים שאין כוונתם לכינוי ממש אלא לשבעה שמות, ולאפוקי כינויים ממש. וכן הרחיב לבאר באחיעזר ח"ג סימן ל"ב ויעז"ש.

ולאידך, ברי"ו ניד"ח כתב בפירוש שמנדין על המזכיר את השם בלע"ז, ואולי היינו שפסק כתשובת הגאונים הנ"ל וכמשמעה. ובמ"ב פ"ה סק"י בשם הגהות יש נוחלים ובסי' רט"ו סק"י בשם אחרונים שיש איסור הזכרת ש"ש לבטלה במזכיר השם בלע"ז, וכן הוא בחיי אדם כלל ה' ס"א (והח"א שם הביא את דברי רי"ו אך לא הביא מהראשונים החולקים, וכנראה לא ראה את דבריהם בההיא שעתא). וראיתי מי שהעיר שכ"כ החת"ס ריש נדרים.

ולעניין דינא יש לנקוט כהרמב"ם ונמוק"י בשם ריטב"א, וכן נקט לדינא באחיעזר שם (וציין שכן פסק הגרעק"א ושכ"כ בפשיטות במנח"ח מצוה ע').

ולעניין שם בלעז, להלן גבי מקלל את חבירו בשם הבאנו שמפורש ברמב"ם (סנהדרין פכ"ו ה"ג) שהמקלל בכל לשון דינו כמקלל בכינוי, ויעז"ש.



## ב. מקלל את חבירו בשם

ברמב"ם סנהדרין פכ"ו ה"ג, שהמקלל בכינוי כגון חנון וכו' חייב, וכתב הרמב"ם: 'הואיל והוא חייב אם קלל בכל הכינויים כך אם קלל בכל לשון חייב שהשמות שקוראין בהן הגוים להקב"ה הרי הן ככל הכינויים'. ע"כ. ועל עיקר דין קללה בכינוי כתב הראב"ד: 'א"א אינו לוקה אלא בשם המיוחד והכי איתא בירושלמי'. ע"כ. ובטור חו"מ כ"ז נקט קרוב ללשון הרמב"ם. ובשו"ע שם, סעיף א' 'המקלל אחד מישראל בשם או בכינוי או באחד מהשמות שקורים הגוים להקב"ה, אם היה בעדים והתראה, לוקה אחת'. ע"כ. ובסמ"ע ועוד מנו"כ הביאו את הסברא דשמות שקורין הגוים הוי ככינוי.

ובביאור הגר"א שם הביא מגמ' סנהדרין ס' א' גבי הדין שהדיינים השומעים עדות של ברכת ד' עומדין, והביאו מגמ' מקרא דעגלון כשאמר לו אהוד דבר אלוקים לי אליך, 'ומה עגלון מלך מואב שהוא עכו"ם ולא ידע אלא בכינוי' כו'. ושם בגמ' לגבי חיוב קריעה בשומע ברכת ד' ובשומע מגוי אמרו 'שחייבין רק מישראל וחייבין רק בשם המיוחד לאפוקי כינוי דלא. ואמרו דפליגא אדר"ח בתרייהו דאמר כו', אלא מעכו"ם ואי שם המיוחד מי גמירי אלא לאו בכינוי'. ע"כ. וש"מ דהשמות שקוראים הגוים יש להם דין כינויים לעניין לעמוד ולקרוע בברכת השם כו'. (והביא הגר"א שם גם מגמ' נדרים דכינויים הם לשון נכרים, ע"כ, ולכא"ו זה סיוע לכללי הלשון וש"מ שאפשר לקרוא ללשון לע"ז כינוי, אבל אינו ראיה לחלק את הדינים, ויל"ע).

### ג. ברכת השם

בשו"ע יו"ד ש"מ סל"ז: השומע ברכת השם ואפילו ברכת הכינוי חייב לקרוע, והרמ"א על מה שאמר "ואפילו ברכת הכינוי" הוסיף אפילו אמרו בלשון לע"ז הוי ככינוי. ע"כ. ובפ"ת אות ט"ז: 'עיי'ן בספר תפל"מ שכתב דר"ל אפי' כינויים הנמחקים כגון חנון ורחום חייב לקרוע ע"ש וכן כתב בספר משנ"ח שם בצפנת פענח אות י"ח ע"ש'. ע"כ. (והגר"א בסק"ג הביא מגמ' דסנהדרין הנ"ל, יעו"ש).



### ד. מחיקת השם

בשו"ת תשב"ץ ח"א סי' ב' דן באזכרות מתורגמות וכתב 'שהרי מותר למוחקן לפי שאין אסור למחוק אלא שבעה שמות כו' ואילו היה אסור למחוק תרגום שלהם היו יותר מזה ולא עדיף תרגום שלהם משאר כינויים שמותר למוחקן כדאית' התם'. ע"כ. והביאו להלכה בשו"ת הגרעק"א ח"א סי' כ"ה. [וברשב"ץ שם שמ"מ אסור למחוק מדרבנן, וכפי שטעונים גניזה, ולצורך כתיבה אחרת מותר. וזה אינו מדין אזכרות אלא כדין שאר דברי תורה שאסור למוחקן דרך בזיון ומותר לצורך תיקון הכתיבה וכו']. - היתר מחיקת כינויים מבואר ברמב"ם יסוה"ת פ"ו ה"ה.

ובש"ך יו"ד קע"ט ס"ק י"א בתו"ד 'אבל השם בלשון הקודש הוא שם אבל בלשון חול אינו שם כלל והגע עצמך דהא מותר למחות שם שנכתב בלשון חול כגון כו'. ע"כ. ובמ"ב פ"ה סק"י לגבי שם בלע"ז בתוך דבריו: 'ששם זה אין בו קדושה באותיות כתיבתו ומותר למוחקו'. ע"כ.

בחכ"א כלל פ"ט אות ט' במוסגר תמה על הש"ך שהתיר את המחיקה 'שהרי המקלל בשם בכל לשון חייב'. ולהמבואר מרשב"ץ ושאר פוסקים לא דמי, שהרי במקלל הדין הוא שבכינוי חייב, וממילא גם בלע"ז חייב, אבל במחיקה הלא הדין הוא שבכינויים מותר למוחקן, וממילא הוא הדין בשם בלע"ז שמותר. וכבר כתב לדחות כן באחיעזר ח"ג סימן ל"ב.



### ה. זריקה לאשפה ומחיקה שלא לצורך

באורים ותומים חו"מ כ"ז אורים סק"ב, והו"ד בנה"מ חידושים סק"ב, כתב לעורר על חובת הזהירות בכבוד השם ית' בלשון לע"ז, והזכיר בתוך דבריו שכותבין בשטרות שמו ית' בלע"ז ואח"כ הוא מוטל באשפה, וכתב 'וזהו המרי הגורם אשר בעוונותינו הרבים וידל ישראל מאוד במקום ששם שמים מצוי ובזיון ועל חנם. וצריך התחכמות ושקידות תוכחת חכמי הדור לבטל זה מהמון העם'. ע"כ. והנה הבאנו לעיל מרשב"ץ ושאר פוסקים שאין איסור מחיקה, וכ"פ המ"ב, ברם בדברי הרשב"ץ גופיה מבואר שטעונים גניזה. וכדין מחיקתן (כשאנו לצורך כתיבה אחרת וכדומה), שכתב הרמב"ם יסוה"ת פ"ו ה"ח 'כתבי הקדש כולן ופירושיהן וביאוריהן אסור לשורפם או לאבדם ביד והמאבדן ביד מכין אותו מכת מרדות' ע"כ. וכן באחיעזר ח"ג סימן ל"ב ג"כ הורה דבזיון גרע ואסור, יעו"ש.



במג"א של"ד ס"ק י"ז הביא את דברי ש"ג שנסתפק בספרים בלע"ז שיש בהם שמות בלע"ז 'אם טעונים גניזה אפי' בחול ואם יש לחוש לאזכרותי' שלא לישבע בהן לשקר ושלא למחוק אותם, וטוב להחמיר. עכ"ל. ולמה שנת' שדינו ככינויים, הרי יש חילוק גדול בין השאלות. דלגניזה יש לגנוז את הכנויים, וככל ד"ת, ולענין שבועה הרי הנשבע בכינוי ובשם בלע"ז הוי שבועה, כמבואר ברמב"ם ושו"ע, ובמחיקה הדין בכינויים הוא דשרי, ויש להתיר.

ובמ"ב שם ס"ק ל"א העתיק את הספק אם טעונים גניזה וציין למג"א שהאריך. וכתב בשעה"צ אות כ"ז 'ומה שכתב בשם השלטי גבורים אם יש לחוש לאזכרותיהם וכו', פלא הוא, דהא שבועה הוא בכל לשון, וגם לענין מחיקה הא מוכח בדף קט"ו דאסור לאבדן ביד לכולי עלמא, ויש לומר, דוקא הכתב כולו, ותדע, דהא קיימא לן דחוץ משבעה שמות נמחקין'. ע"כ. ומה שדן במחיקה, הנה הבאנו לעיל מדברי הרשב"ץ דלאבדן ביד אסור בכתבי הקודש אף בלא שם, ומ"מ מותר למחוק לצורך כתיבה אחרת וכו', ואיסור מחיקה המיוחד לשמות היינו שאסור אף לצורך תיקון הכתב. ולענין גניזה נראה לפשוט את הספק דמחוייבין גניזה, וכמש"נ לעיל.



### ו. ריקקה על המכה

הש"ך התיר למחוק שם בלשון לע"ז ולמד מזה להתיר להזכיר שם בלע"ז על המכה, וכדברי הרמ"א שם. ויעו"ש שברוקק כתב הרמ"א להחמיר משום דחמיר טובא, ובש"ך שם 'ודאי לכתחלה יש לזהר בכל מה דאפשר וכמ"ש גם הרב אבל היכא דלא אפשר לא אפשר'. ולכאור' כוונתו רק עם ריקקה, וכדברי הרמ"א, ויל"ע. ובעיקר הדימוי שדימה הזכרה על המכה למחיקה, לכאור' יש לחלק, שהזכרה וריקקה עניינם ביזוי, והרי אסור לבזות שם בלע"ז וחייב לגנוזו ואסור למוחקו בלא צורך וכו'. ומחיקה לצורך שאני, שבעלמא אינה ביזוי, והותרה בכל ד"ת ובכינויים, ורק בשמות המיוחדים נאסרה לתוספת כבוד. וא"כ אם הזכרה וריקקה הוו כביזוי יש לאסור, ורק אם נכריע שאין לראותם כביזוי כלפי ד"ת וכו', והוא דין תוספת כבוד לשמות המיוחדים, שכל חסרון כבוד נידון בהם כביזוי, בזה יש לדמות. ואין ראיה להכריע כן. וכל זה כלפי ראיית הש"ך, אבל אינו נוגע לעצם דברי הרמ"א שהכריע מטעמים אחרים.



### ז. הזכרה בבית הכיסא ובית המרחץ

הזכרת כינויים ושם בלע"ז בבית הכיסא ובית המרחץ ודין רחום ושלוש בזה. הנה בכינויים דעת הרמב"ם שמותר להזכיר במרחץ, יעו' הל' ק"ש פ"ג ה"ה 'הכנויים כגון רחום וחנן ונאמן וכיוצא בהן מותר לאמרן בבית הכסא, אבל השמות המיוחדים והן השמות שאינן נמחקין אסור להזכירן בבית הכסא ובבית המרחץ ישן'. וה"ז כמבואר דכינויים שרי. ולכאור' לפ"ז ה"ה שמותר להזכיר שם בלע"ז, ואינו נידון כביזוי וכהשלכה באשפה וכדו', אלא תוספת כבוד היא ואינה אלא בשמות המיוחדים. (הרמב"ם השמיט את איסור אמירת שלום בבית המרחץ, ונתחבטו אחרונים בטעמו. ולענ"ד קרוב שס"ל שחסידות היא, שכיון שכוונתו לשאלת שלום ולא להזכיר שמו ית', ס"ל שלא ייתכן שאסור

מדינא. ויש כיו"ב שמשמיט דברים שאינם מעיקר הדין לשיטתו, ואף שאינו כלל גמור ולפעמים מביא. ולדינא כבר נקטו אחרונים לאסור, כפשטא דגמ' ופסק רוב הראשונים).

בגמ' סוטה י' א' שמשון על שמו של הקב"ה נקרא כו' והקשו אלא מעתה לא יימחה אלא מעין שמו של הקב"ה. ובתוד"ה אלא הקשו מ"ש משלום שאמרו שבת י' ב' שאסור ליתן שלום בבית המרחץ משום דשם גופיה איקרי שלום, ומ"מ אינו נמנה בין השמות שאין נמחקין. וכתבו דתנא ושייר ולעולם אינו נמחק, ועדיף מחנון ורחום שהם מהנמחקין משום דלא אשכחן שקרא הקב"ה שמו כך אלא נקרא חנון על שם שהוא חנון ומרחם על בריותיו. והיינו שהכנויים אינם שם ממש, ואילו שלום וכן קס"ד בשמשון הם שם ממש. ע"כ. ומשמעות הדברים היא שאם אינו שם ממש, הרי כשם שנמחקן כך מותר לאומרן בבית המרחץ, ועיין. וכ"נ בשיטה שע"ש הר"ן שבת י' ב' במה שאמרו שם גופיה איקרי שלום, הקשה אמאי לא מנאוהו בין השמות המיוחדים במס' שבועות, ונשאר בצ"ע. ונטיית הדברים היא שאיסור הזכרתו במרחץ תלוי בזה. ברם אינו מוכרח כ"כ.

הראב"ד על הרמב"ם שם כתב לא מצאנו שם רחום כי אם על הבורא ואסור לאמרו בבית הכסא עכ"ל. וכבר הביא הפר"ח ועוד שבגמ' שבועות ל"ה ב' אמרו 'כיון דליכא מידי אחרינא דאיקרי רחום וחנון ודאי במי שהוא חנון ודאי במי שהוא רחום קאמר'. ע"כ. וקרוי לשער שזהו מקורו דהראב"ד. והנה בתר"י ברכות י"ז ב' הקשה על דבריו שמצאנו בתהילים קי"ב זרח בחושך אור לישרים חנון ורחום וצדיק. ע"כ. ובאמת שבאבן עזרא ורד"ק בתהילים שם פירשו בחד פירוש שמתפרש כלפי הקב"ה, יעו"ש (ולא הזכירו כלל את הגמ', ונראה ברור דהכי מיפרש להם פשטא דההוא קרא).

אמנם אף אם נתיישרה הקושיה, הלא לכאור' הדבר בעצמו קשה מאד, וכי אין אומרים פלוני רחום וחנון הוא. וצ"ב בגמ' שבועות הנ"ל. ובפרט דשבועות תלו בלשון בנ"א, ולכאור' ודאי מצוי בלשון בנ"א שאומרים על אדם שהוא רחום. ונראה שכוונת הגמ' לומר שהאומר נשבע אני ברחום, ע"כ מתפרש למי ששמו רחום לפי שאין אדם שזהו כינויו בסתם ושיתפרש סתמא לכך, משא"כ שמים וארץ הם קרויים כן בסתם, יעו"ש בגמ' שם.

והנה אם אומר פלוני הרחום פשיטא שאינה שבועה, וראוי לומר שמודה הראב"ד שמותר לאמרו במרחץ, ורק כשאומר בסתמא שמבואר בגמ' שמתפרש למי ששמו רחום בזה ס"ל להראב"ד לאסור. ובשם בלעז, שמיוחד להשי"ת, נראה שלהראב"ד אסור לאמרו במרחץ. ולא נראה לחלק בין כינוי שבכתובים לכינוי שבלשונות הגויים, ועיין היטב.

ולעיקר דינו דהראב"ד, עדיין צ"ב מגלן לאסור אמירת כינוי שאינו מהשמות שאינם נמחקים. ואולי מסברא אמרה, ונטיה יש לומר כן מפני שדרכו של הראב"ד לפרש מקורו. ושמא משלום למדה, וס"ל שלעולם אינו עדיף מכינוי, ואם אסרו לאמרו במרחץ ש"מ שכינוי שמתפרש רק להקב"ה אסור לאמרו. ודעת הרמב"ם שאין ללמוד משמות המיוחדים. ובשלום ייתכן דס"ל דלהיא גמ' אכן אינו נמחק וכדעת תוס' סוטה אלא שלא נקט לה לדינא. וכמדומה שיש באחרונים מי שלמד כן, ולענ"ד י"ל שס"ל שאף שם אינו מדינא.

ומיהו אף אם ננקוט שאסור לומר שלום בבית המרחץ, וננקוט ששלום נמחק כשאר כינויים, עדיין יש לקיים שמותר לומר כינויים בבית המרחץ (וע"כ חילוק יש, שהרי נראה שלדין העיקר לדינא כהני תלת דינן, דמעיקר הדין שלום אינו נאמר במרחץ, ושלום נמחק, וכינויים מותר לאומרן במרחץ, ועיין). ויל"פ דשלום חמיר משאר כינויים לפי שהוא משמש בקראי כשימוש שם העצם ולא ככינוי על שם פעולות שאנו מכירים בו וכו', ומ"מ נמחק, שכיון שלא מנאוהו בין השמות שאין נמחקין ש"מ דקים להו לחז"ל שאינו בדיני שם ממש. (ולענין שאר חילוקי דינים שבין שם לכינוי קרוב שכל שלא מצאנו בפירוש אין להחמיר, וי"ל דמרחץ שאני שקרוב לביוזי), ועדיין יל"ע בכל זה.

בתר"י נקט כהרמב"ם לפי שמצאנו רחום על בנ"א וכו"ל. ויל"ד אם נשמע מכאן שבכגון שם בלע"ז יפסוק כהראב"ד. וקרוב שאינו הכרח אלא טען שא"א לקיים את דברי ראב"ד הללו, ועיין.

ולענין דינא. הנה בתר"י נקט כהרמב"ם, וכן בשו"ע או"ח פ"ה ס"ב נקט כהרמב"ם. ובמ"ב סק"י הביא מב"ח ופר"ח להחמיר כהראב"ד. והנה יש חילוק ביניהם, שהב"ח הביא שתר"י כהרמב"ם וסיים ויש להחמיר, ונראה שהוא דרך חומרא בעלמא ולחוש להראב"ד, ואילו הפר"ח נראה שפסק כהראב"ד. (וטעמו מפני שמצא מקור להראב"ד מגמ' דשבועות, אמנם נת' לעיל לבאר דעת החולקים ושיש ליישב את דבריהם עם הגמ' שם).

ולדין נראה דמעיקר הדין נקטינן כרמב"ם ושו"ע (וכונת המ"ב ג"כ נראה שהוא להחמיר דרך חומרא).

במ"ב פ"ה סק"י אסר להזכיר שם בלע"ז בביה"כ ובית המרחץ וכתב 'שאף ששם זה אין בו קדושה באותיות כתיבתו ומותר למוחקו מ"מ יש בו משום בזיון בהזכרתו במקום טינופת'. ע"כ. והעירוני שגם במשיבת נפש למהרא"ל צונץ ח"ב סימן מ"ד אסר להזכיר את השם בלע"ז בבית מרחץ, וכעת לע"ש.

ולענ"ד פשטא דמילתא דתלי בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל, ומעיקר הדין שרי.



הרב בנימין יצחק הלוי

## בגדר שינוי מקום בברכות

### א.

בגמ' פסחים (קא:) אסיקנא דשינוי מקום צריך לברך, וא"ר חסדא משמיה דרב הונא לא שנו אלא מבית לבית, אבל ממקום למקום (מבית לעליה. רש"י) לא. ועוד א"ר חסדא לא אמרן אלא בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן, אבל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן אין צריך לברך. מאי טעמא? לקיבעא קמא הדר. ורב ששת אמר אחד זה ואחד זה צריך לברך. מיתבי, בני חבורה שהיו מסובין לשתות, ועקרו רגליהן לצאת לקראת חתן או לקראת כלה, כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע, כשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה. במה דברים אמורים שהניחו שם זקן או חולה. אבל לא הניחו שם לא זקן ולא חולה, כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע, כשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה. מדקתני עקרו רגליהן, מכלל דבדברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן עסקינן, קשיא לרב חסדא! אמר רב נחמן בר יצחק מאן תנא עקירות רבי יהודה. דתניא: חברים שהיו מסובין, ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש, כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע, וכשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה, אמר רבי יהודה: במה דברים אמורים בזמן שהניחו שם מקצת חברים, אבל לא הניחו שם מקצת חברים, כשהן יוצאין טעונין ברכה למפרע, וכשהן חוזרין טעונין ברכה לכתחלה. תניא כוותיה דרב חסדא: חברים שהיו מסובין לשתות יין ועקרו רגליהן וחזרו אין צריכין לברך.

וכתב הרי"ף (כ:) וקאמרי רבוותא דהלכתא כרב ששת דתניא כוותיה ואף על גב דשני רב נחמן בר יצחק לא סמכינן אשינויא. וכ"פ הרמב"ם (ברכות פ"ד ה"ג) כרב ששת. וכ"פ הב"י. והרא"ש (פ"י סי' ו) תמה על הרי"ף ופסק כרב חסדא, וכתב ש"כ רשב"ם, וכ"פ הטור (סי' קעח). וכ"פ הרמ"א. ושינוי מקום בדבר שאין טעון ברכה במקומו הוי הפסק, וצריך לברך לכו"ע.



### ב.

#### גדר שינוי מקום

ובגדר שינוי מקום איתא שם בגמ' (קא:) לא שנו אלא מבית לבית, אבל ממקום למקום לא. ופרש"י: ממקום למקום, מבית לעליה. עכ"ל. ונראה דה"ה מחדר לחדר ולא דוקא נקט. וכ"כ האו"ז (סי' קנח) שמבית לעליה אין צריך לברך. וכ"כ בתשובת הרשב"א (ח"א סי' צו וח"ד סי' רעח) מאיגרא לארעא. וכ"כ המאירי (פסחים קא:) וז"ל: שינוי מקום צריך לברך, ומ"מ בזו דוקא מבית לבית, אבל מפנה לפנה או מבית לעליה לא. וכ"כ בפירוש רבינו יהודה אלמדארי לגבי קידוש,

(א). והטעם דנקט רש"י מבית לעליה נראה דרצה לפרש כעין הגמ' דלעיל מינה דשמואל הוה מקדש מאיגרא לארעא.

דמבית לעליה לא חשיב שינוי מקום. וכ"כ בספר המכתם וז"ל: שאם שתה יין בפנה זו ובירך עליו בורא פרי הגפן ושינה מקומו באותו בית עצמו וחזר ושתה, אין צריך לחזור ולברך, שהכל נחשב שתיה אחת. עכ"ל.

כל קבל דנא מצאנו לכמה מרבוותא דסברי מרנן דשינוי מקום אף מחדר לחדר צריך לברך, התוס' (קא: ד"ה אלא בדברים) כתבו וז"ל: ושינוי מקום היינו אפי' בחד בית כמו מאגרא לארעא או מחדר לבית אבל מפניה לפינה לא. וכ"כ לעיל מינה (קא. ד"ה אבל ממקום). וכ"כ הרא"ש (פ"י סי' ה) גבי קידוש דמחדר לחדר צריך לקדש. וכ"כ רבינו ירוחם (נט"ז ח"א): ודוקא מבית לבית או מעליה לבית או מחדר לחדר אבל מפנה לפנה והכל בית אחד אפילו בטרקלין גדולים אין צריך לחזור ולברך. וכ"כ הסמ"ג (עשין סי' כז) וז"ל: ומחדר לחדר כמבית לבית דמי. וכ"כ הריב"ן וז"ל: אבל מפניה לפינה לא, והוא שרואה פינה זו את פינה זו. ע"כ. ומשמע דמחדר לחדר, שאינו רואה מקומו, צריך לברך. וכ"כ בפסקי הרי"ד וז"ל: אבל מפניה לפינה לא. פי' אם התחיל לשתות בזוית זו שלבית והלך לשתות בזוית אחרת באותו בית, אין זה שינוי מקום. עכ"ל. ומדכתב "זוית" משמע דאיירי בחדר אחד גדול, דאל"כ היה לו לומר מחדר לחדר.

והנה ממה שכתבו הראשונים הנ"ל "מפניה לפינה לא" נראה שכך היתה גירסתם בגמ': ודוקא מבית לבית אבל מפניה לפינה לא, ודלא כגירסתינו "ממקום למקום". וכן גרסו הרי"ף, והראב"ה (סי' תקט), והעיטור (הל' ד' כוסות), ספר הפרנס (סי' שיז), אגודה, הריטב"א, ומהר"ם חלאווה. וכן ראיתי גירסא זו בכמה כתבי יד (כאתר הכי גרסינן): מינכן, קולומביה, אנלאו, אוקספורד, וטיקן (3 כת"י). ולפי גירסא זו יש לדייק דדוקא מפניה לפינה לא חשיב שינוי מקום, הא מחדר לחדר חשיב ששינוי מקום. אולם הבאור הלכה (סי' קעז ד"ה בבית אחד) כתב לדחות דיוק זה, כי מהרישא יש לדייק ההפך, דמבית לבית אסור הא מחדר לחדר מותר.

וע"ש עוד בביאור הלכה (סי' קעז ד"ה בבית אחד) שיצא ללמד זכות על העולם שנוהגים להקל בשינוי מקום מחדר לחדר ואינם מברכים, דהנה איתא בגמ' (פסחים קא.) אמר שמואל, אין קידוש אלא במקום סעודה. סבור מינה הני מילי מבית לבית, אבל ממקום למקום (כך הגירסא לפנינו, אך הרי"ף ועוד ראשונים גרסו "מפניה לפינה") בחד ביתא, לא. אמר להו רב ענן בר תחליפא: זימנין סגי אין הוה קאימנא קמיה דשמואל, ונחית מאגרא לארעא, והדר מקדש. ע"כ. והמגיד משנה (הל' שבת פכ"ט ה"ח) הביא תשובת הגאונים שכתבו: לקדש בבית ולצאת לחצר בסעודה, אם רואה את מקומו מותר שנעשה כמקום אחד ואינו דומה כמפנה לפנה, ואם אינו רואה את מקומו, נעשה כמפנה לפנה ואסור (היינו כגירסת הרי"ף שמפניה לפינה צריך לקדש שוב למסקנת הגמ'). ומשמע שמפניה לפינה היינו מחדר לחדר, דהוי שינוי מקום ולהכי אסור, ולכן כתב הרמב"ם שמזווית לזווית באותו חדר שרי. וכתב הבאור הלכה דלפ"ז הא דאמרינן לקמן שינוי מקום צריך לברך הני מילי מבית לבית אבל מפניה לפינה לא, היינו מחדר לחדר, דאף דלענין קידוש חשיב שינוי מקום, לענין ברכה לא חשיב שינוי מקום. עכת"ד.

אך לענ"ד יש להעיר על ראיה זו. הנה תשובת הגאונים שהזכיר המ"מ היא לרב שר שלום והובאה בכמה ראשונים בשתי גירסאות. הרי"ף גיאת (הל' קידוש עמ' יד) גרס: "ואם אינו רואה את מקומו נעשה כמפנה לפנה ואסור". וזה כגירסת המגיד משנה. אבל בספר העינים גרס: "כיון

שכשיושב בחצר רואה את מקומו הראשון נעשה כמפינה לפינה ומותר. עכ"ל. וכן גרס בשבלי הלקט (ענין שבת סי' ע) וז"ל: אף כאן שיושב במקום אחר ורואה את מקומו הראשון נעשה כמפינה לפינה ומותר, ואם לאו נעשה כמקום אחר ואסור. עכ"ל. ולפי גירסתם יש לגרוס בגמ' כפי שמופיע אצלנו "סבור מינה הני מילי מבית לבית, אבל ממקום למקום בחד ביתא לא". ובא רב ענן ואסר גם ממקום למקום, דהיינו מחדר לחדר דומיא דמארעא לאיגרא, אבל מפינה לפינה פשיטא שמותר. וודאי שגירסא זו עדיפא, שאין בה שום דוחק ודברי הגמ' עולים יפה.

אלא דאכתי תקשה גירסת מפינה לפינה. וראיתי לר"ן שכתב לבאר את גירסת הרי"ף "מפינה לפינה לא", דאחר שרב ענן אמר ששמואל היה מקדש מאיגרא לארעא, ה"ה נמי שמפינה לפינה יש לקדש. ולפ"ז יתפרש מפינה לפינה בחדר אחד גדול, ואעפ"כ חשיב שינוי מקום לענין קידוש. וכן ראיתי ברי"ן גיאת (הל' קידוש עמ' יד) שכתב: ואפילו מבית לבית ומפנה לפנה בבית אחד חוזר ומקדש כדשמואל דאפילו מארעא לאיגרא אי נמי מפנה לפנה דלא חזי ליה לדוכתיה דקדיש ביה, אבל כד חמי ליה אינו צריך לחזור ולקדש. עכ"ל. ויוצא א"כ שלפי הריצ"ג אין חילוק בין קידוש לברכות, שהרי בלא מחיצה ורואה מקומו גם בקידוש שרי, ובדאיכא מחיצה גם בברכות חשיב שינוי מקום (וכדין אכל במזרח של תאנה שנביא לקמן). ולפ"ז דברי הרמב"ם אתי שפיר. והנה המגיד משנה, אחר שהביא תשובת גאון כדי לישב את דעת הרמב"ם, סיים וכתב: "ויש בזה פירוש אחר", ונראה שכונתו לפירוש הריצ"ג.

נמצא לפי הנ"ל שדעת רש"י והאו"ז והרשב"א והמאירי שמחדר לחדר לא חשיב שינוי מקום לענין ברכה, וכ"כ המ"מ בדעת גאון ע"פ גירסתו, אך דעת הריצ"ג והתוס' והרא"ש ורבינו ירוחם והסמ"ג והריב"ן והפסקי רי"ד שמחדר לחדר הוי שינוי מקום. אשר על כן, נראה שקשה לסמוך ולהקל לכתחילה.

**בסיכום:** שינוי מקום מחדר לחדר לדעת הרבה ראשונים צריך לברך, ולכן נראה שאין להקל לכתחילה, ובדיעבד י"ל סב"ל.



## ג.

### אם שינוי מקום הוא מדין הסחת הדעת או לא

זה לשון הרמב"ם (ברכות פ"ד ה"ג): היה אוכל בבית זה ופסק סעודתו והלך לבית אחר, או שהיה אוכל וקראו חבירו לדבר עמו ויצא לו לפתח ביתו וחזר, הואיל ושינה מקומו צריך לברך למפרע על מה שאכל, וחוזר ומברך בתחלה המוציא ואחר כך יגמור סעודתו. עכ"ל. וכתב הראב"ד: הפליג בזה דכל לפתח ביתו לאו עקירה היא, וכל שכן אם רואה מקומו שאינה עקירה כלל עכ"ל. ומשמע מפשטות לשון הרמב"ם שעצם היציאה מרשות לרשות מצריכה ברכה, אף ללא הסחת הדעת.

אלא שראיתי ליעב"ן בספרו מור וקציעה (סימן קעח) שכתב וז"ל: דע לך שכל שנוי מקום הנזכר בסימן זה דהוי כהסח הדעת, היינו כשיש בו כדי הסח הדעת, שעקר והניח מקומו זה

שישב בו לסעוד כאן והלך למקום אחר ולא ראה מקומו עוד ושהה שם. אבל אם הלך ממקום למקום, ולא נתעכב כלל כדי שיסיח דעתו אלא חזר מיד, ודאי לא מקרי שנוי מקום כלל... והוא הדין בקראו חברו ודבר עמו על פתח ביתו, כדמפרש תלמודא פרק הממונה (יומא ל.) דבר עם חברו והפליג, וכן בתוספתא דמייתי הרא"ש כבסמוך קראו חברו לדבר עמו א"צ לברך, הפליג (א"ה: כוונתו לפרש שהאריך בדיבור ועשה הסח הדעת) צריך לברך. הא בהדיא דבלא הפליג לא שייך כלל הסח הדעת להצריך ברכה אחרת. זה פשוט מאד לא הוצרכתי לכך אלא להוציא מדעת משובש, שהתירו כנגדי בזה, כסבור שאפילו לא הלך אנה ואנה אלא שנים שלש פסיעות ממקום אכילתו או שתייתו, ועמד על פתח החדר שישב בו... זקוק הוא לברך שנית על מה שיאכל או ישתה עוד. והיה לשחוק בעיני... וזה פרי מבלי עולם שרוצים להורות מתוך משנת הש"ע מבלי ידיעת נביעת מקור הדין. עכ"ל.

ותמוה מאד, דמה שאמר לו הרב החולק היא דעת הרמב"ם, ומש"כ הוא, זו דעת הראב"ד. ומקור דברי הרמב"ם מהתוספתא דברכות (פ"ד) בעל הבית שהיה מסב ואוכל קראו חברו לדבר עמו אין צריך לברך למפרע וכשהוא חוזר אין צריך לברך כתחלה הפליג צריך לברך למפרע וכשהוא חוזר צריך לברך כתחילה. ע"כ. וכתב הכסף משנה (וכ"כ גם בב"י) שהרמב"ם מפרש "הפליג" דהיינו שפירש והרחיק ממקום סעודתו, ומאחר שיצא מפתח ביתו הו"ל כהפליג דהיינו שינה מקומו. אולם התוספות (פסחים קב. ד"ה כשהן) פירשו להאי תוספתא באופן אחר וז"ל: שקראו להפליג ומברך שמא ישהה. ע"כ. והיינו שמאריך בדיבור ושהייה עם חברו, והו"ל הסח דעת. ומשמע לכאורה מדבריהם שאע"פ שלא שינה את מקומו הו"ל הפסק מדין הסחת דעת, כי בתוספתא לא כתוב שיצא לחוץ או לפתח ביתו לדבר עם חברו, ורק הרמב"ם כתבו, כי כך פירש בתוספתא. וכדברי התוס' כ"כ הרשב"א (חולין פו:) "שמא ישהה". וכ"כ רבינו ירוחם (נט"ז ח"א) "שמא ישהה".

ובערך השלחן (סי' קעח ס"ב) כתב לחלוק על הכסף משנה בדעת הרמב"ם, וכתב שהרמב"ם מפרש הפליג בזמן כחצי שעה וכיו"ב, ושכ"ד הרי"ף וכמ"ש הראב"ד ושכן מוכח בתוספתא. ע"כ. אך בספר הבתים (שערי ברכות שער תשיעי) כתב בדעת הרמב"ם כהכסף משנה (והב"י), וז"ל: או שהיה אוכל וקראהו חברו לדבר עמו ויצא לו לפתח וחזר, והאיל ושנה מקומו צריך לברך למפרע על מה שאכל, וחוזר ומברך בתחלה המוציא ואחר כך גומר סעודתו, לר"ם... כתב הראב"ד שאם יצא לפתח ביתו אין זה עקירה ואין צריך לחזור ולברך, אלא אם כן הפליג, ונראין דברי הר"ם. עכ"ל. מיהו מש"כ ע"ד הראב"ד "אא"כ הפליג", היא תוספת שאינה כתובה בראב"ד אלא לקוחה מדברי התוס'.

בסיכום: דעת הרמב"ם ששינוי מקום גרידא צריך ברכה גם ללא הסח הדעת, ויש לחוש לדבריו לכתחילה.



## ד.

**שינוי מקום כשרואה את מקומו הראשון אי חשיב שינוי מקום**

והנה מש"כ הראב"ד שאם רואה את מקומו אינה עקירה כלל, כבר כתבנו לעיל שכך דעת רב שר שלום לענין קידוש, והובא בדברי הראשונים הנ"ל (אות ב). וז"ל ספר העיתים (סי' קמז): ואמר מר רב שלום לקדש בבית ולצאת לחצר לסעוד אם רואה את מקומו הראשון מותר כדקאמרינן שתי חבורות שהיו אוכלין בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזימון שכיון שרואין זה את זה נעשין כמקום אחד וכמסיבה אחת ומצטרפין, וה"נ כאן כיון שכשיושב בחצר רואה את מקומו הראשון נעשה כמפינה לפינה ומותר. עכ"ל. גם הטור ושו"ע הביאוהו בסי' רעג. והמג"א בסימן קעח (ס"ק ב) הביא לראב"ד דה"ה כשרואה מקומו וסיים עיין בסי' רעג.

אך יש לציין שדברי רב שר שלום נאמרו לגבי קידוש, ולענין ברכות לא ידענו את דעתו אלא מכח הדימוי. ומה גם שדבריו מחודשים, ולא נראה כן מדברי הרמב"ם וסתמות שאר ראשונים. וכנראה משום שלא ראו לנכון לדמות את דין הזימון לנדו"ד, שהרי זימון הוא מדין צירוף של אנשים יחדיו לסעודה ולברכה ולא צירוף של מקום גרידא, כדאיתא במשנה (ברכות נ.). שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד בזמן שמקצתן רואות אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזימון, ואם לאו אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן. ובגמרא (נ.), תנא אם יש שמש ביניהם שמש מצרפן. ופרש"י: שמש ביניהם - שמשמש לשתייהם. מצרפן - אף על פי שאין אלו רואין את אלו, כגון יריעה פרוסה ביניהם. ומה גם שכתבו הראשונים שמועיל צירוף אף בשני בתים, והובאו דבריהם בב"י סי' קצה. ובאמת שכבר נחלקו הראשונים אם מדמים דין זימון לדין צירוף למנין כמש"כ בהערה, ודון מינה ואוקי באתרין.

ב). הנה הראב"ה (ח"א ברכות קלד) כתב שאם רואים זה את זה, מצטרפים למנין. וע"פ זה כתב לישב הא דשליח ציבור עומד במגדל שבבה"כ ואומר קדיש אע"פ שיש מחיצות סביב המגדל. וכתב דההיא דתשעה בקטנה ואחד בגדולה אין מצטרפין איירי בשאינם רואים זה"ז. וכ"כ בתשובת הרשב"א (ח"א סי' צו) וז"ל: עוד אני אומר שאפשר לומר שכל שרואין אלו את אלו כאילו הן בבית אחד דמי ומצטרפין. ודומיא דזימון של ברכת המזון דתנן (ברכות נ.): שתי חבורות וכו'. וכן נראה דעת רס"ג (עמ' קו-קז) שכתב בדיני זימון וז"ל: וכל זמן שאנשים רואים זה את זה מצטרפים לברכה "ולתפלה". וכ"כ הטור (סי' נה) שהרא"ש היה אומר שאם מקצתן בפנים ומקצתן בחוץ וש"צ תוך הפתח הוא מצרפן. וכתב הב"י שנראה שלמד כן מדין צירוף לזימון כמבואר בסי' קצה.

כל קבל דנא יש שכתבו שאין לדמות דין זימון לדין צירוף למנין וכמש"כ בשו"ת הרשב"ש (סי' לו) להשיב על מורה אחד שאמר שבני אדם הנמצאים בעזרה של בה"כ מצטרפים לאלו שבבה"כ כיון שרואים אלו את אלו, וכתב להשיב ע"ז דהמשנה לא דברה אלא בשתי חבורות ובכל חבורה יש כדי לברך בזמון או בשם, אבל אלו החבורות רצו שאחד יברך לשתייהן. ובהמשך דבריו שם הביא ראיה מדין חצר קטנה שנפרצה לגדולה "דכל מה שבקטנה נראה אל היושב בגדולה" לפי שנפרצה לגדולה ואע"כ אין מצטרפים. גם הרמב"ן (פסחים פה:) כתב שאין ללמוד מזימון, דכיון שנכנסו מתחלה להיות רואין אלו את אלו ולהיות בחבורה אחת כגון שאמרו ניזיל ניכול נהמא אדוכתא פלן הוקבעו בכך לאכילה, אבל לענין תפלה בית אחד בעינן שאין בתפלה קביעות חבורה. וכן נראה בסדר רב עמרם גאון (סיני פא מאמר לתולדות ה"סידור" מאת שרגא אברמסון שהדפיס לראשונה קטעים מתוך הסידור שלא הודפסו עד כה) וז"ל: ומי שחוצץ לבית הכנסת כמי שאינו בבית הכנסת דמי, ואפילו פניו לבית הכנסת. ואם יש תשעה בבית הכנסת אינו נמנה עמם עד שיהיו עשרה, דתנן גבי עירובין חצר גדולה שנפרצה לקטנה וכו'. עכ"ל. וכן נמצא לשון זה בספרי דבי רש"י עיין מחזור ויטרי (סי' כ) סידור רש"י (סי' כד) ספר הסדרים (סי' יא). וממש"כ "ואפילו פניו לבית הכנסת" משמע שרואים אותו דרך החלון



והנה הראב"ד כתב בתחילת דבריו דכל לפתח ביתו לאו עקירה היא, וכל שכן אם רואה מקומו שאינה עקירה כלל. עכ"ל. ומשמע דברי שא איירי באופן שאינו רואה את מקומו, ונמצא שהוא סובר שמחדר לחדר לא חשיב שינוי מקום. וזה עומד מנגד למש"כ על דברי הרמב"ם (פ"ד ה"ה) שכתב: והמשנה מקומו מפינה לפינה בבית אחד אינו צריך לחזור ולברך, אכל במזרחת של תאנה ובא לאכול במערבה צריך לחזור ולברך. וכתב הראב"ד: והוא שלא היה דעתו מתחלה לכך. עכ"ל. ומשמע שאם לא היתה דעתו לכך צריך לברך במערבה של תאנה, משום דהתאנה חשיבה כמחיצה והו"ל שינוי מקום. וא"כ ה"ה נמי מחדר לחדר, דהוי מחיצה הפסק. ושם י"ל דהראב"ד סובר שהפסק תאנה חשיב כשינוי מקום מבית לבית, אבל מחדר לחדר, כיון שכל החדרים הם בבית אחד לא הוי שינוי מקום. אך מדברי הרמב"ם ושאר הראשונים מוכח לא כך, וכן משמעות הגמ', שהרי שמואל היה מקדש מאיגרא לארעא אע"פ דהוי בחד ביתא, וא"כ ה"ה נמי מחדר לחדר וכדעת רוב הראשונים הנ"ל.

**בסיכום:** אם שינה את מקומו אך עדיין רואה את מקומו הראשון, נחלקו בזה רבותינו הראשונים. ונראה שלכתחילה ראוי להחמיר, ובדיעבד סב"ל.



## ה.

### בירך על דעת ללכת למקום אחר

כתב הרמב"ם (פ"ד ה"ה): אכל במזרחת של תאנה ובא לאכול במערבה צריך לחזור ולברך. וכתב הראב"ד: והוא שלא היה דעתו מתחלה לכך. עכ"ל. והב"י בסי' קעח כתב שנראה לו שדעת הראב"ד כדעת רבינו ניסים שכתב הטור בסי' רעג שאם קידש כאן על דעת לאכול במקום אחר ש"ד. והתוס' (פסחים ק: ד"ה ידי קידוש) פירשו דבריו דאיירי דוקא כשני המקומות בבית אחד וז"ל: נראה דמודה שמואל אם קידש באיגרא כדי לאכול בארעא דחשיב קידוש במקום סעודה. וכן מוכח בירושלמי (ברכות פ"ו ה"ו, סוכה פ"ד ה"ה) דקאמר רבי יעקב בשם שמואל, קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש. ר' אחא בשם ר' אושעיא אמר רב, מי שסוכתו עריבה עליו מקדש ליל י"ט האחרון בביתו ועולה ואוכל בסוכתו. א"ר בון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש (כי היתה דעתו לאכול בסוכה) ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש. והא דקאמר ולא פליגי היינו ממקום למקום בחד בית, ולא דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר ויתיישב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו. עכ"ל.

---

ואעפ"כ אינו מצטרף. וכן משמע ברלב"ג (נחמיה פ"ח ד) וז"ל: ויעמוד עזרא הסופר על מגדל עץ וכו' הנה עשו זה כדי שיהיה גבוה על העם וישמעו כלם דבריו, ולפי שהמגדל ההוא גבוה עשרה טפחים או יותר והיה חולק רשות לפני עצמו היו שם עמו מימינו ומשמאלו קצת אנשים כדי שלא יאמר דבר שבקדושה פחות מעשרה. עכ"ל. ומגדל זה שעשו הוא כדי שכולם יראוהו וישמעו את קולו, ואעפ"כ היה צריך עשרה במגדל להשלים למגין.

גם בתוס' שאנץ הביא לרבינו ניסים, וכן בספר הפרדס (שער תשיעי) הביא לשר מקוצי בשם רב ניסים גאון. אך לא בא בדבריהם דהיינו דוקא בבית אחד כמש"כ התוס'. וכ"פ כרב ניסים גאון הסמ"ג (עשין סי' כט) מחזור ויטרי (סי' שפד) והראב"ה (פסחים סי' תקט).

והנה תשובת רב ניסים גאון נמצאת לפנינו בתשובות הגאונים (ליק סי' קה), ושם הביא את הראיה מהירושלמי אך גרס אמר ר' בון ולא פליגי, מאי דאמר רב כשהיה דעתו לאכול בבית אחר, ומאי דאמר שמואל בשלא היה בדעתו לאכול בבית אחר ונמלך. וצ"ל שהוא מפרש לדעת רב שהיה בדעתו לאכול בבית אחר, דהיינו בסוכה. אך הגירסא שלפנינו "מה דמר רב כשא"ל היה בדעתו לאכול בבית אחר". וכן גרסו התוס' "שלא היה בדעתו לאכול", אלא שבמקום המילים "בבית אחר" גרסו "בבית שקדש בו". ויתכן שזה ביאורם למילים "בית אחר", וכמו שפירש הפני משה בירושלמי וז"ל: בשעה שקידש לא היה בדעתו לאכול בבית זה שקידש והוא בית אחר מהבית שהוא אוכל אח"כ. ונמצא א"כ ששתי גירסאות הפוכות זו מזו אך פירוש אחד להן.

אלא דאכתי לא איפרק מחולשא, כי הגירסא שלפנינו "רבי אחא רבי חננא בשם רבי יהושע מי שסוכתו עריבה..." ולא גרסינן אח"כ "אמר רב" (וזה דלא כגירסת רב ניסים גאון והתוס' שגרסו "ר' אחא בשם ר' אושעיא אמר רב", ונראה שרבי יהושע מכונה גם רבי אושעיה כי יהושע היה שמו בתחילה הושע). וכן הגירסא בפסיקתא דרב כהנא (פיסקא כט) ר' אחא ר' חננא בשם ר' הושעיה. אלא שהגירסא בירושלמי סוכה (פ"ד ה"ה) "רבי אחא רבי חננא בשם רב" ורבי אושעיא לא נזכר כלל, אלא שבהמשך הגמ' שם איתא דשמואל כר' חיה ודר' הושעיה, ותמוה (ואולי זה מורה שהגירסא הנכונה היא כר"נ והתוס', ואח"כ נשמט "אמר רב" ו"רבי אושעיא"). גם בספר העיטור (הל' סוכה פו ע"ד פז ע"א) גרס "ר' אחא בר הונא בשם ר' הושע" מי שסוכתו ערבה עליו...". וכתב שדברי רב ניסים נסתרים מהבבלי שמקשה לשמואל מקידוש בבה"כ. ולכן כתב ביאור אחר בירושלמי עיין בהערה. כמו כן נלע"ד דקשה לפירושם דרב איירי "כשהיה דעתו", והלא לפי הבבלי לדעת רב לא בעינן קידוש במקום סעודה, וא"כ אפילו נמלך שרי לכתחילה. וכ"כ הר"ן (פסחים כ). דודאי הירושלמי פליגא ואנן כגמרא דידן נקטינן. וכ"כ המהר"ם חלאווה (פסחים קא). דתלמודא דידן פליג, ועוד הוסיף שגם הראיה שהביאו מהירושלמי זה רק לפי הס"ד אך לפי המסקנה שמואל פליג, ע"ש ביאורו. ובספר ההשלמה פירש את הירושלמי בענין אחר וז"ל: ויש לומר שאפילו היו האורחין

ג. וסיים: ופשטא דתלמוד בבלי לא משמע הכי, ונראה לכאורה שחזר בו, אך ידידי הרב עמנואל מולקנדוב הי"ו המציא לידנו את כתב היד, ומוכח שם שמילים אלו הן מהעורך שהעתיק את התשובה ולא מדברי רב ניסים גאון, שהרי כתב מיד אח"כ "ועוד פירש רב ניסים" וכו', והוא תמורת המילים שלפנינו "עוד יש לפרש".

ד. דמה שאמר הירושלמי בדעת רב שלא היה בדעתו לאכול חזר על מימרת רב שהביא הירושלמי לעיל מינה גבי יו"ט אחרון של חג ר' אבא בר כהנא ור"ח בר אשי בשם רב צריך אדם לפסול סוכה מבעו"י (היינו אם רוצה לאכול בסוכה כי אין לו מקום אחר). וע"ז אמרינן שרב מיירי בשלא היה בדעתו לאכול במקום אחר אלא בסוכה צריך לפסולה, אך אם היה אוכל בביתו א"צ לפסולה וכדעת ריב"ל שם בגמ'.

ה. וכן יש להקשות על הראב"ה (הלכ' לולב סי' תרצו) שכתב כן ממש להדיא וז"ל: ורבי חייא בשם רב סבירא ליה כשמואל שמי שקידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר צריך לקדש פעם אחרת, ומשום הכי קאמר צריך לפסול את סוכתו מבעוד יום. עכ"ל.

בבית הכנסת בשעת הקידוש, ואחר הקידוש הלכו לבית הסמוך לבית הכנסת לאכול, יוצאין ידי קידוש (בקידוש של) בית הכנסת, כיון שאילו היו על שולחנם היו יכולין לשמוע הקידוש. אבל בנמלך, שהיה דעתו בשעת קידוש לאכול בפנה זו, ונמלך ואכל בפנה אחרת באותו בית, זהו שאמרו דאפילו מפנה לפנה צריך לקדש. גרסינן בירושלמי... מי שסוכתו עריבה עליו... זה ראייה למה שכתבתי. עכ"ל. וכ"כ בספר המאורות. ומשמע שמפרשים כך לירושלמי דהא דמועיל לקדש על דעת שיאכל בסוכה הוא דוקא באופן שאם היה בסוכה היה יכול לשמוע את הקידוש מהבית. ובספר המנהיג (הל' שבת) כתב: ומכאן (מהירושלמי "מי שסוכתו עריבה") א"ר שמעון דהמקדש לאשה שלא במקום סעודה ויטעם שם וילך ויקדש בביתו להוציא בניו ובני ביתו והוא יצא כבר, ואף על פי שעקר סעודתו מיהא דרושלם. עכ"ל. ומשמע שהוא מפרש לירושלמי שטועם בביתו ואז עולה לסוכתו. אלא שלכאורה קשה ממש"כ בהלכות סוכה (עמ' שעה) וז"ל: וש"מ שמקדש בתוך ביתו ועולה ואוכל בתוך סוכתו כחדא דוכתא דמייא... מיכאן ראייה לרבי' ניסים לאפוקי אורחין דאכלי בבי כנישתא בבית הסמוך לבית הכנסת שיוצאי' בקידוש בית הכנסת לפי שבדעתן בשעת קידוש לאכול שם. עכ"ל.

אתה הראית לדעת שהרבה ראשונים פליגי על רב ניסים גאון, ושיש כמה גרסאות בירושלמי וכמה פירושים שונים, וקשה להביא ממנו סיעתא לשיטת הראב"ד. ולכן נראה שקשה לסמוך ולהקל לכתחילה, הן לענין קידוש והן לענין ברכות.

בסיכום: לכתחילה אין לברך במקום אחד על דעת שיאכל במקום אחר, וה"ה לגבי קידוש.



הרב נפתלי צבי מאנטל

כולל פוניבז'

## ברכת ברוך שפטרני\*

## א.

אי' ברמ"א בסי' רכ"ה סעיף ב' שיש אומרים שמי שנעשה בנו בר מצוה יברך האב ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שפטרני מעונשו של זה". ומקור הדברים הוא במהרי"ל שמביא כן מהמדרש רבה בפר' תולדות [סג, י]. אבל הרמ"א בדרכי משה מתקשה בזה איך אפשר לברך ברכה שלא מוזכרת בש"ס, ולכן כתב הרמ"א שיש לברך אותה בלי שם ומלכות<sup>2</sup>. ובביאור הגר"א נקט להלכה כדעת המהרי"ל לברך בשם ומלכות<sup>3</sup>, וכ"כ במגלה עמוקות [ריש פר' חיי שרה]. ובמ"ב מביא מהחיי אדם שהמברך לא הפסיד, אבל למעשה המנהג לברך בלי שו"מ<sup>4</sup>.

\* הערת מערכת: ראה עוד במאמרו של הרב מתתיהו גבאי (גליון יט) – בדיני ברכת ברוך שפטרני.

א). יש לברר אמאי הכנים הרמ"א דבר זה באמצע הל' שהחינו.

ב). מבואר דיש ברכה בלי שו"מ ואי"ז דברים בטלים [ובס' חתן סופר סי' צ"ו ר"ל דבר מחודש בזה וצ"ע], וכן מצאנו בשו"ע לענין ברכת הגומל במקום ספק, ואכ"מ [ועי' ט"ז רס"י רי"ד]. ובשו"ת תשובות והנהגות [ח"ב סי' קמ"ב] מצא דרך מחוכמת איך יוכל לקיים דין ברכה בשו"מ גם לדידן, וצ"ע.

בשו"ת אגרו"מ [יו"ד ח"ג סי' קכ"ט אות ה'] כתב דכל ספק ברכה שמברכין בלי שו"מ, יש לברך ברוך אתה מלך העולם וכו', דמלכות מותר לומר מספק ורק השם לא יזכיר, ולשון הפוסקים לא דוקא. אכן בשו"ת שלמת חיים [או"ח סי' קצ"ז] כתב דאדרבה לא יאמר מלכות, עיי"ש הטעם וצ"ע [ובהערות שם הקשה ע"ז מלשון השו"ע במקום אחר]. ולמעשה פוק חזי מאי עמא דבר, דלא נהגו לומר כן. ושו"ר שכ"כ בבית הלל אהע"ז סי' ל"ד ס"ג דיש לברך ברוך שפטרני כו' כמנהגנו, וציין לב"ח או"ח סי' רכ"ג שכתב שמברכין ברוך דיין האמת.

ג). בשערי אפרים שער ד' אות כ"ה כתב דאם מברך בשו"מ יענו השומעים אמן על הברכה [ובשו"ת יד יצחק כתב שלא יענו אמן], ומשמע דאם מברך בלי שו"מ א"צ לענות [וכ"כ בהליכות שלמה פכ"ג דבר הלכה אות נ"ח, וראה כעיי"ז בשער"א שם אות ל"ג דבט' באב יברכו כל העולים בתורה תחילה ברוך דיין האמת, וכיון דמברכין בלי שו"מ אין עונין אמן ויברכו בלחש]. וכן באמת מנהג העולם שאין עונין אמן, ולכאור' הוא עפ"ש"כ בביאור"ל סי' רט"ו דספק אמן לקולא [ויל"ד דא"כ גם אם המברך נוהג כהגר"א לברך בשו"מ, מ"מ לדידן הוי רק ספק ברכה וא"צ לענות אמן]. ועדיין יל"ב מ"ש ממש"כ המ"ב [סי' רט"ו סק"ט] דגם על הרחמן יש לענות אמן, ואכ"מ. שו"ר מציינים לס' הליכות חיים עמ' ע"ו שהביא מהגר"ח ק"צ"ל דטוב לענות אמן.

ד). בשו"ת חלקת יעקב [ח"א סי' נ"ח] כתב שיאמר להדיא התיבות 'השם אלוקנו' דחשיב כשו"מ במקצת, ויסוד דבריו משו"ת הריב"ש. בבן איש חי [שנה א' פר' ראה אות י"ז] כתב שיהרהר שו"מ בלבו [ועיי"ש שכתב שהאב יתפוס בנו ואז יברך]. ובשו"ת יד יצחק [ח"ג סי' ר"ל] כתב דאם מברך בשו"מ יאמר אח"כ ברוך שם כו' [כמו בתפילין של ראש]. ובס' מנהגים דק"ק וורמיישא [לר"י שמש וצ"ל, בהוצאת מכון ח"ב עמ' קס"ו] כתב דמברך בשו"מ, וכתב שם דאביו מניח ידיו על ראש בנו [בדומה לבא"ח הנ"ל] ומברך בלחש [עיי"ש בהע' 15 שדן בטעם הדבר, ואפשר משום דשנוי במחלוקת אי לברך בשו"מ, וכמו שנוהגים לברך על תפילין של ראש בלחש].

ומצאנו בכמה ספרים שכתבו דבר א', דכהיום ראוי לברך בלי שו"מ, דלפי מש"כ המג"א דטעם הברכה על מה שנפטר מעונש על מצות חינוך, הרי מי יוכל להעיד על עצמו שקיים מצות חינוך בשלמות כדי שיהיה לבו בטוח שלא יענש יותר, ושמא מחמת שנתרשל בחיובו לחנך יחסא בנו בגדלותו ובודאי יענש האב ע"ז [כן מטו משמיה דהגר"א סלנטר [בס' מעייני החיים (זייטשיק) ח"ב עמ' ע"ט], וכ"כ בשו"ת יד יצחק [ח"ג סי' ש"ג], חתן סופר [סי' צ"ו], הליכות שלמה [פכ"ג

## ב.

במגן אברהם סק"ה מבאר את כוונת הברכה משום דעד עכשיו היה האב נענש על עבירות הבן כיון שלא חניך אותו כמו שצריך, אבל עכשיו שנעשה הבן גדול, הרי הוא אחראי על עצמו וצריך בעצמו להתחזק במצוות, והאב נפטר מזה וכבר לא ייענש על העבירות של בנו.

והמג"א מביא מהלבוש שמפרש את הברכה באופ"א, דעד עכשיו היה הבן נענש בעבירות של האב, שהרי מצאנו בתורה ובחז"ל שלפעמים בעון האבות בנים מתים, וע"ז מברכין ברוך שפטרני דמכאן והלאה כבר לא ייענש הבן. ולכאורה קשה, דא"כ יוצא שהבן הוא שנפטר מעונש מזמן הבר מצוה ולא האב, ואיך האב מברך ברכה זו, ומבאר המחצית השקל ע"פ הגמ' בשבת דף קמט: דכל שחברו נענש על ידו אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה, נמצא דאם הבן נענש מחמת העבירות של אביו, גם לאב מגיע עונש ע"ז עצמו, וע"ז מברך האב בזמן שהבן נהיה בר מצוה דמעכשיו הוא פטור מעונש דכבר לא יגרום לבן ליענש מחמתו. והעירו המפרשים דמ"מ לכאורה יותר היה ראוי שהבן יברך ע"ז, דמעכשיו הוא כבר לא ייענש מחמת

הע' 151] וש"ת תשוה"נ [ח"ב סי' קמ"ב]]. ובדעת הפוסקים שלא חששו לזה, עי' מעדני אשר (לונצר) סי' קל"ג שביאר עפמ"כ במלבושי יו"ט שם סק"ב דעיקר הברכה הוא על זה שנפטר מלחנכו מכאן ולהבא, וע"ז לא ייענש על מה שלא יחנך עוד, ואפשר דבאמת מחמת העבר שפיר ייענש.

ה). ופשוט דכל זה באופן שבאמת נתרשל בחינוכו, אבל אם עשה כל המוטל עליו להדריכו בעבודת ה', אלא שמ"מ בנו נכשל בעבירה, לא ייענש ע"ז האב כלל.

ו). באחרונים הקשו דבקיודשין ל. מבואר דגם בן גדול חייב עדיין לחנכו, וא"כ לא שייך לברך ברוך שפטרני, עי' שו"ת לבושי מרדכי או"ח סי' ל"ז ודברות משה שבת סי' כ"ו הערה פ"ב ועוד [ועי' מעדני אשר (לונצר) סי' קל"ג מש"כ].

ז). במור וקציעה כתב דאין הברכה על מה שביטל מצות חינוך דרבנן, דאין בזה רק רק הפסד שכן ולא עונש [וצ"ת], אלא מצד זה שנפטר מתוכחה להפרישו מאיסורים, דזה מדאורייתא דילפינן מקרא להזהיר גדולים על הקטנים. ויל"ע בדבריו, דהא ודאי דגם בבנים גדולים איכא מצות תוכחה דלא גרע מכל ישראל, וכמ"כ המ"ב כאן להדיא [ואולי נתכוון לאפוקי מדבריו]. ושמא כוונתו לדין מיוחד שמוטל על האב להפריש את בנו, ועיין.

ח). הלבוש לא כ"כ להדיא, אבל כן מוכח מקושייתו שהקשה דהרי בנים מתים עד כמה דורות כדכתיב פוקד אבות וגו', וא"כ אחתי לא נפטר האב [כמש"כ במלבושי יו"ט וא"ר שם]. ובמטה יהודה דחה את קושייתו, דהתם היינו לפקידה בעלמא, עי' בדבריו.

ט). בשו"ת משנה הלכות [ח"ו סי' מ"ו] נשאל מהגמ' במכות כד. דא"י דמה שכתב משה רבינו בתורה פוקד עון אבות וגו' באו נביאים ובטלו דכתיב הנפש החוטאת היא תמות, והיינו דאין מענישים בנים מחמת האבות אלא איש בחטאו יומתו, ואיך כתב הלבוש דהבן היה נענש מחמת אביו. וכתב ליישב דחלוק בין גדול לקטן, דבזמן משה היה גם גדול נענש בחטאי אביו, ואחר שבאו הנביאים בטלו ד"ז ורק קטן נענש בעון אביו, וע"ז מברך האב ברוך שפטרני. ואדרבה בזה נתייבשה קושיית הלבוש [בהערה הקודמת] דבפסוק משמע דגם גדולים נענשים.

י). ובחכמת שלמה שם הקשה דמצינו גבי מיתת נדב ואביהוא דכתיב ובאהרן התאנף ה' מאד להשמידו ודרשו חז"ל דזהו כילוי בנים, ומבואר שם שמתו מחמת חטאו של אהרן, והרי באותו הזמן כבר גדולים בני י"ג הוו ומ"מ נענשו, וחזינו דגם בנים גדולים מתים בעון האב. וא"כ איך יברך ברוך שפטרני. ולכן נקט כמג"א. ובשו"ת יד יצחק [הנ"ל] ר"ל דחטא של ע"ז שאני דחמיר. וע"ע במנחת משה [(ירושלמסקי) נדמ"ח ע"י מכו"י] עמ' תמ"א מש"כ ליישב, וכן א"ש לפמ"ש"כ בשו"ת משנ"ה הנ"ל.

יא). גם באוה"ח הק' פר' משפטים [כ"ב, ה'] נקט כהלבוש דטעם הברכה משום דעד עכשיו הבן נענש מחמת האב. וכ"כ בדרשות ר"י אבן שועיב [פר' וישב], אלא שהזכיר בדבריו שמברכין כן כשבנו מגיע לגיל כ' [וצ"ת].

אביו, ולא האב שהוא רק הגורם<sup>יב</sup>. וכתב בס' פתח הדביר דא"י דרך ארץ שיברך הבן כן, דא"כ נמצא שאומר שלאביו יש עבירות שהוא היה נענש מחמתם, וא"י כבוד לומר כן<sup>יג</sup>. ובס' קול קול יעקב [לאו"ח סי' רכ"ה] כתב דהבן אינו יכול לברך, דהא אם אוחו מעשה אבותיו בידיו, גם בגדלות ייענש על חטאי אבותיו, וא"כ לא נפטר עדיין ותלוי בו אם ייענש בעתיד. ודוקא האב נפטר משעה שהבן נעשה בן י"ג דמעכשיו כבר אינו באחריותו. ובשו"ת ר' ידידיה טיאה ווייל [בן הקרבן נתנאל] סי' ט"ז מצאנו דרך אחרת בכ"ז בד' הלבוש, דבאמת האב מברך מצד שבנו נפטר מעונש ולא הוא עצמו, אלא דכיון שדעתו של אדם קרובה אצל בנו לכן הוא מברך עבורו [וחדוש, ועפ"ז ביאר דלכן אין מברכין על בנות ברוך שפטרני, ע"פ הגמ' בב"ב קלט. דאין דעתו קרובה אצלן כ"כ כמו אצל הבנים].

אכן במדרש הנ"ל משמע להדיא כטעם הראשון, דכתוב שם שעד י"ג שנה צריך להטפל בבנו, מכאן ואילך מברך ברוך שפטרני, משמע דהוא מצד חינוך [כה"ק בא"ר, פמ"ג וחכמת שלמה].<sup>יד</sup>

## ג.

בישועות יעקב נקט דע"כ הטעם הוא משום שנפטר מלחנך את בנו, דאי מצד זה שמת הבן בעבירות האב, א"כ גם בבת היו צריכים לברך כשנעשית בת י"ב, כיון דמעכשיו לא תמות יותר בעבירות אביה, וכן האם היתה צריכה לברך על בנה כשנעשה בר מצוה, והרי אין עושין כן. אבל לפי המג"א דטעם הברכה משום שפטור מלחנך מובן, לפימש"כ המג"א בסי' שמ"ג דאם פטורה מלחנך את הבנים שלה, וגם האב א"צ לחנך את הבנות רק את הבנים, דלכן האם לא מברכת ברוך שפטרני, וגם אין מברכין על בנות, דכיון דליכא חיוב חינוך, הרי לא היה נענש עד עכשיו.

אבל בפרי מגדים כתב דגם לפי הטעם של הלבוש א"ש מה שאין האם מברכת, דבפסוק כתיב פוקד עון אבות על בנים, ומשמע דרק עבירות האב עוברים על הבן, אבל החטאים של האם אין גורמים מיתה לבנים שלה, ומובן שאין האם צריכה לברך [אכן בס' פתח הדביר או"ח שם הקשה דבכתובות עב. מפורש דגם באמא נדרנית בנים מתים, ועי' בשו"ת משנה הלכות ח"ו סי' מ"ו]. וגם לגבי ברכה על בנות מתרץ הפמ"ג שגם לפי הטעם של הלבוש מובן שאין מברכין, דכיון דלפעמים מחתנים את הבת בקטנותה ואז רשות בעלה עליה שכבר נכנסה לרשות הבעל, תו לא תמות בגלל עבירות אביה. ולכן לא נהגו לברך בבנות כלל, כיון שלא תמיד כשהיא מגיעה לגדלות היא עדיין היתה נענשת מחמת האב. ובכף החיים מתרץ בדומה לזה, דבנות אין נענשות

(יב). ובאמת בס' שפתי כהן עה"ת פר' לך [יב, א] הזכיר שבהגיעו לי"ג שנים מברך הבן ברוך שפטרני מענשו של אבא [וצ"ע]. ועכ"פ חזינן דאזיל בשי' הלבוש.

(יג). ומצאנו כע"ז במג"א רס"י רי"ט דלכן אין קטן מברך ברכת הגומל, דאין יכול לומר על אביו 'לחייבים', עיי"ש.

(יד). וראה בחת"ס עה"ת פר' משפטים [ד"ה לא תהיה משכלה] שר"ל דשניהם נכונים, דבעון האב שלא חנך בנו כראוי לכן ייענש שימות בנו זה [וממילא ייענש האב על שגרם לכן] עיי"ש, וע"ז מברך ברוך שפטרני.

בעון אביהן, דכיון שמכריזים מ' יום קודם לידתה בת פלוני לפלוני, הרי כבר מיד מזל בעלה עליה, ואינה נענשת מחמת אביה ולא שייך ברכת ברוך שפטרני. אכן צ"ע, דבגמ' שבת לב: מפורש דבעון שנאת חנם [וכן בעון נדרים] בניו ובנותיו של אדם מתים כשהם קטנים, וחזינן דגם בנות מתות ולא סגי בהכרזה זו לפוטרין.

אכן באמת זה חידוש לומר שאין מצות חינוך בבנות, ובפשטות ודאי צריך לחנך אותן, וכ"כ במ"ב סי' שמ"ג סק"ב. וכן אם בפשוטו חייבת לחנך את בניה [עכ"פ כשאין אב"י, כמש"כ במ"ב סי' תר"מ סק"ה], וא"כ אדרבה לפי טעם המג"א קשה למה אין מברכין ברוך שפטרני על בנות וכן האם על בנה. ובחי' הרד"ל על המדרש שם [פר' תולדות] כתב דלפי המג"א עיקר הברכה הוא משום שהאב נפטר מללמד את בנו תורה [ולא שאר מצוות], ולכן זה לא שייך גבי בת ואין מברכין, וכן זה לא שייך גבי האם, שהיא אינה צריכה ללמד את בנה תורה. ובאמת כ"כ גם בשו"ת ר' טיאה ווייל הנ"ל דטעם הברכה משום ת"ת, וכתב דלכן המנהג לברך אחר שבנו עלה לתורה, שזה מענינא דת"ת. וכתב עוד דכיון שנהגו לברך בזמן עליה לתורה הרי זה ליכא גבי בנות, וממילא אין מברכין עליהן [וכ"כ בשו"ת אגרו"מ [ח"ה סי' י"ד]. אולם בשו"ת באר משה [ח"א סי' י'] פקפק ע"ז, דאדרבה אם היה ראוי לברך גם על בנות לא היו מנהיגים לברך דוקא בשעת עליה לתורה]. ותירץ עוד, וכ"כ בפמ"ג שם, דגם אי בנות צריך לחנכן, מ"מ כיון דמצותיהן מועטות, דהרי הן פטורות מכל מצות עשה שהזמן גרמא, א"כ אין הרבה מה לחנך ולא שייך כ"כ עונש לגבי האבא ובזה לא תיקנו לברך. ובכה"ח שם כותב דכיון שרגילים לפרנס את הבנות גם אחרי שהגיעו לגיל בת מצוה אף שהן גדולות, הרי מוטל עליו גם בגדלותן להוכיחן כיון שהן תחת רשותו. וממילא לא שייך לברך ברוך שפטרני, דהא הוא לא נפטר כלל וממשיכה אחריותו, ושפיר ייענש אם לא יוכיח אותם גם עכשיו.

#### ד.

ואפשר דיש עוד כמה נפק"מ בין ב' הטעמים. הנה האחרונים דנו בבחור יתום ר"ל אי אבי האב יכול לברך במקום האב. ובשו"ת מעשה איש [אלישר] יו"ד סי' י"ד] נקט דאינו מברך, אמנם יש שר"ל דלפי מש"כ המג"א דהטעם הוא משום מצות חינוך, א"כ ביתום יתחייב הסבא לברך במקום האב, דמצאנו ביו"ד סי' רמ"ה ס"ג דמצוה על אבי האב ללמוד עם בן בנו, וא"כ שייך בו חיוב חינוך ונפטר מזה בבר מצוה ושפיר מברך. אבל לפי הלבוש, הרי אין הנכד נענש בגלל זקינו וא"כ לא שייכת הברכה. ואף דבקרא מפורש פוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים, לכאוי' הך קרא מיירי דוקא באוחזין מעשה אבותיהם בידיהם דאז נענש על עון אבותיו, אבל

טו). ובשו"ת משנת יוסף [חי"א סי' מ"ח] ר"ל דבאמת בכה"ג אמא מברכת, וכמדומה דלא שמענו.

טז). עיי' רש"י חגיגה ב. דהטילו על אביו ואמו לחנך הבנים, ובתו"י יומא פב. מפורש דהאב חייב לחנך בתו, ובפ"י רבנו אברהם מן ההר נזיר כט: כתב דבין האב ובין האם חייבין לחנך בין הבן ובין הבת.

יז). עיי' בשו"ת מהרש"ם ח"ח סי' ל"ג, ומדמה למש"כ בשו"ת רעק"א סי' מ"ב דכשמלין יתום מאב ואבי האב הוא המוהל יברך הוא ברכת להכניסו בביתו של א"א ולא הסנדק, כיון שמצוה עליו ללמדו תורה.

בלא"ה מסתבר דרך בנים נענשים בעון האב ולא בני בנים [דלכא' ביאור הענין דקטנים מתים הוא משום דבנים קטנים הם ברשות האב, כדאשכחן שאב מקדש את בתו קטנה, וזה לא שייך באבי האב כלל].

והנה נוסח הברכה ברוך שפטרני מענשו של זה משמע דמברך כן בפני הבן", ולכא' לפי ב' הטעמים א"צ בפניו, בין אי מברך שנפטר ממצות חינוך בין אם מברך שמעכשיו כבר לא ייענש בנו מחמתו, אמאי יצטרך לברך בפני הבן. וכתב בשו"ת יד יצחק [ח"ג סי' ש"ג] דלפי טעם המג"א מובן, דרוצים להודיע לבן שידע שמעכשיו הוא אחראי על עצמו ואינו יכול לסמוך על אביו שיזכירנו לקיים את כל המצוות.

בשו"ת בצל החכמה [ח"ה סי' ג'] כתב עוד נפק"מ בין הטעמים בבן חורג [ולכא' ה"ה בן מאומץ ועיין], דלפי המג"א הרי עד עכשיו שהוא היה במקום אביו הי' מוטל עליו לחנכו, ולכן יכול לברך שנפטר מחינוכו, אבל לטעם הלבוש דנענש מחמתו ודאי שאין בן כזה נענש בגללו. ודבריו קשים להולמם, דהגע בעצמך אם מת האב ל"ע, והאח הגדול מגדל את אחיו הקטן, וכי יברך ע"ז ברוך שפטרני כשיגיע הקטן לגיל מצוות. והרי פשיטא דברכה זו אשכחן רק גבי אב, וכל שאי"ז אביו לכא' ליכא ברכה [ולחדש דכיון שהוא מתנהג כאביו לכל דבר עדיף טפי צ"ת]. שו"ר שכ"כ בשו"ת משנת יוסף חי"א סי' מ"ח.



## ה.

ויש לציין עוד מקום ששייך לזה. בשו"ע סי' ל"ז כתב שילד קטן שיודע לשמור על התפילין בקדושה אביו צריך לקנות לו תפילין, והרמ"א שם חולק דרך מבין י"ג שנה צריך לקנות לו תפילין. ומקשה הפמ"ג שם דאם הוא כבר בן י"ג הרי הוא כבר גדול וכבר אין אביו צריך לחנך אותו, ולמה יצטרך האב לקנות לו יותר מכל אדם בישראל. ומתרץ דמיירי שהבן עוד לא הביא ב' שערות ולא יודעים בודאות שהוא גדול, דאז האב עדיין חייב בחינוך ומ"מ כבר חייב בתפילין. ועיי"ש בביאור הלכה שמקשה עליו דהרי גבי ברכת ברוך שפטרני רואים שמיד שנעשה בן י"ג מברכין ולא צריך לחכות שיהיה לו ב' שערות, וא"כ רואים שמיד הוא נפטר מלחנך". וא"כ חוזרת קושיית הפמ"ג למקומה אמאי יצטרך אביו לקנות לו תפילין. ומבואר כאן בדברי הביאור"ל שנקט בפשיטות שטעם ברכת ברוך שפטרני משום שנפטר מחינוך, ואזיל לשיטתו, שכאן בסי' רכ"ה הזכיר רק את הטעם של המג"א, אבל לפי הטעם של הלבוש אינו שייך כלל למצות חינוך אלא משום שהבן נענש בעבירות של האב.

ולענין מעשה המ"ב הזכיר רק את דברי המג"א, אבל בשערי אפרים ובליקוטי מהרי"ח כתבו שהאב יכול לב' הפירושים.

יח. בשו"ת בצל החכמה ח"ה סי' קל"ב האריך בזה אי מעכב שיהא בפניו.

יט. בהר צבי [או"ח ח"א סי' קי"ד] ביאר דאף דיתכן דעדיין לא הביא ב' שערות וא"כ קטן הוא ואיך מברך האב, אבל כיון דהבן חייב לקיים כל המצוות לכה"פ מספק דספד"א לחומרא, ובפרט דאיכא חזקה שהביא שערות, ממילא כבר נפטר אביו מלחנכו בתורת ודאי כיון שהבן חייב מצד עצמו, ושפיר מברך ברוך שפטרני.



- עי' באפיקי מגינים כאן שכתב דאפשר שטוב שמי שהגיע לגיל ס' יעשה סעודה, ויברך ברוך שפטרני מעונש כרת דשנים בלי שו"מ.



הרב שמואל משולמי

כולל פוניבז'

## בעניין "מתפלל אדם של שבת בערב שבת" והמסתעף

### א.

כתב הרמ"א (או"ח סי' נ"ג סעיף י') דקטן שנעשה בר מצוה בשבת לא יתפלל ערבית מבעו"י לפני התיבה כיון שעדיין קטן הוא ואינו יכול להוציא את הרבים יד"ח, מהרי"ל.

וכתב ע"ז בשו"ת משיב דבר להגאון הנצי"ב (ח"א סי' יח) דמבואר ברמ"א דדווקא להוציא אחרים אינו יכול אבל לענין הוא עצמו יכול להתפלל מבעו"י ורק להוציא אחרים אינו יכול. והקשה ע"ז, הא קטן הוא ואיך יוכל לקיים תפילת ערבית בשעה שהוא קטן ולצאת ידי חיובו שיתחייב רק בלילה כשיהיה גדול. וע"ש, שהקשה מזה על דברי הגרע"א (או"ח סי' קפ"ב) דקטן שברוך ברכהמ"ז והגדיל תו ל"צ לברך ברהמ"ז כשיגדיל, ע"ש שהאריך.

### ב.

ונראה דהרמ"א לטעמיה אזיל. דיש לחקור בהך דינא דר' יהודה דיכול להתפלל ערבית מפלג המנחה אם הוא מטעם דס"ל דתפילת ערבית זמנה מפלג המנחה ואילך ולא מצאה"כ, א"ד דזמן ערבית הוא מצאה"כ לר"י כמו לרבנן, אלא דר"י ס"ל דיכול להקדים את תפילת ערבית קודם זמנה מפלג המנחה ואילך. ונ"מ אי המתפלל ערבית מפלג המנחה חלים עליו כל דיני היום דלהבא או דאינו אלא הקדמת התפילה דהיום הבא דוקא, ולא שייך לשאר דיני היום שעדיין לא התחיל.

### ג.

ובדבר זה נחלקו רבותינו בעלי השו"ע בכמה דוכתי.

**ראשית**, לענין ישיבה בסוכה במי שקיבל ע"ע שמיני עצרת מבעו"י. המהרש"ל (שו"ת סי' ס"ח) התיר לישב בסוכה ולברך, דאע"פ דקיבל שמיני עצרת אכתי לא עבר היום [והוכיח מהא דאינו יכול לספור את העומר מבעו"י], ושביעי גמור הוא (אלא דלברך על כוס אחד לישב בסוכה וקידוש של שמיני עצרת אסר משום תרתי דסתרי לחד תירוצא בר"ן, ע"ש). וכע"ז פסקו המ"א והמ"ב שם לענין לכתחילה, וע"ש מש"כ לענין דיעבד.

אמנם הט"ז שם פליג, ובתוקף נקט שהוא שמיני גמור. ואע"ג דאי לא נתפלל ערבית לא היה נעשה שמיני, מ"מ היכולת בידו לעשותו שמיני, והוא שמיני גמור. ויכול להפקיע חיוב סוכה ע"י קבלת שמיני עצרת מבעו"י.

עוד מצינו פלוגתא זו לענין אבילות ביו"ד (סי' שע"ה, יא) במי שהתפלל ערבית ושמע שמת לו מת, שכתב השו"ע דיש מי שאומר שמונה מיום המחרת. והמהרש"ל והלבוש שם כתבו דזה תלוי בהנידון של הפס"ט לאחר תפילת ערבית (עיין יו"ד רס"י קצו), וכיון שקיי"ל דלענין הפס"ט אינו חשוב כלילה, ה"נ לענין אבילות יכול למנותו כיום א' דאבילות. והיינו דס"ל שהוא תלוי בהך נידון אי תפילת ערבית משווי ליה כיום הבא, או דלעולם הוא חשוב יום זה, אלא דמתפלל של לילה ביום, וכמש"נ.

ועוד מצינו באו"ח סימן תרצ"ב, ד שכתב השו"ע דמי שהוא אנוס יכול לשמוע קריאת המגילה מבעו"י מפלג המנחה ואילך, וכדינא דר"י דמתפלל ערבית מבעו"י, וה"נ בקריאת המגילה דבדרבנן עביד כמר עביד. אכן הפר"ח והגר"א השיגו ע"ז דלא מהני פלג המנחה אלא להקדים את תפילת ערבית אבל לא לעשותו לילה, יעו"ש. הרי דנחלקו השו"ע (וכן ס"ל לרמ"א, וכמבואר שם בדבריו) עם הפר"ח והגר"א בגדר הך דינא דר"י אם הוא תחילת היום הבא או הקדמת הקיום קודם הלילה, וכנ"ל.



## ד.

ומעתה י"ל דהרמ"א אזיל לטעמיה (ביו"ד קצ"ו) דתחילת הלילה הוא, וה"נ יכול להתפלל ערבית קודם שהגדיל, דהא לדידיה נעשה זה לילה וחשוב הוא מחויב כבר בכל חיובי הלילה. וכיון דבמידי דרבנן קיי"ל "דעביד כמר עביד", חשבינן ליה שפיר לילה, וליום המחרת הרי נעשה כגדול גמור לענין כל דיני הלילה של דרבנן [וכי היכי דחשוב זה שמיני עצרת, וכדעת הט"ז הנ"ל, ה"נ חשוב הוא בר מצוה]. וכיון דהשתא מחויב הוא בחיובי הלילה של דרבנן, יכול שפיר לקיימן השתא ולצאת בהו יד"ח\*.



א. והא דמודה הרמ"א דאינו יכול להוציא אחרים יד"ח, ואע"ג דאף זה הוא דרבנן, הוא מטעם דעל זה לא שייך לומר דעביד כמר עביד, דהא אינהו לא עשאוהו יום הבא, ולדידהו הוא חשוב כיום הקודם, ואכתי קטן הוא ואינו מוציא את הרבים יד"ח. [ואף אם הם ג"כ מתפללים ערבית ועשאוהו ללילה, אין שייכות בין לילה דידהו לדידיה, וכל חד לגבי נפשיה הוא נעשה ללילה, וכלפי אחריני הוא אכתי יום גמור הוא. ויל"ע בגוונא דכל בני המקום קבלו שבת, דהיחידים נגררים אחרי הציבור כולו, ואף הנך שלא התפללו מעריב. ואולי זהו טעמא דאנשי העיר "זמושץ" שהביא המהרי"ל שם שהיו מניחים להם להתפלל, שהם תלו בזה דנגררים אחר קבלת הציבור. אם כי הם היו מניחים גם לקטנים גמורים ד' שבועות קודם הבר מצוה להתפלל לפני העמוד, וזהו ודאי שלא כדין].

## ה.

אמנם לכאורה יש להקשות לדעת המהרש"ל ודעימיה שאינו נעשה היום הבא ורק יכול לקיים את מצוות היום מקודם [ומה"ט אינו מקלקל לענין ספירת ז"נ ולענין ימי אבילות], מהא דמתפלל של ערבית גם בר"ח<sup>1</sup> מבעו"י, ואיך יאמר "ביום ר"ח הזה" והוא בחודש הקודם? וכן יש להקשות ממעריב של חנוכה ופורים, איך יתפלל מבעו"י והוא אינו י"ד אדר ולא כ"ה כסלו,

ומצאתי שכבר עמד בזה בשעה"צ (סי' תרצג ס"ק ו'), שפסק שם במ"ב דהמתפלל ערבית מבעו"י בפורים אומר על הניסים, וכתב שם בזה"ל "כן נראה לעניות דעתי מדהתירו להתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה, ולא משתמיט אחד מן הפוסקים לומר דבראש חודש אין לומר בזה יעלה ויבא, וכן מדהתירו להבדיל מפלג המנחה ולמעלה אחר שהתפלל ערבית, אלא ודאי דחשבינן לענייני תפלה ללילה". הרי דנקט מכח קושיא זו דגדר ערבית מפלג המנחה הוא שחשוב לילה גמור, אלא דחילק בין שאר עניינים לענייני תפילה,

ויל"ע בכוונתו, דהא דינא דר' יהודה קאי גם על הבדלה וקידוש, וכמו שהביא בעצמו. וכן לדעת המחבר קאי נמי על קריאת המגילה. ובשו"ע (סי' תרע"ב, ב) פסק כן נמי לענין הדלקת נ"ח שיכול להדליק מפלג המנחה בשעת הדחק שיוצא לדרך וכה"ג. והכא לאו ענייני תפילה נינהו, ותיקשי ליה כדמעיקרא, איך יוכל להדליק נ"ח ולקרוא את המגילה, והוא קודם חנוכה ופורים, וכנ"ל.



## ו.

ונראה לומר בעזה"י דגדר דינא דר"י להמהרש"ל ודעימיה אינו בגדר יום הקודם גמור, אלא זמן הממוצע שע"י קבלתו יכול לקיים את חיובי היום הבא, והוא כגדר דין תשלומי המצוה רק שהוא קודם להמצוה. דע"י הא דמשווי ליה בקבלתו כיום הבא יכול לקיים את חיובי היום ולהקדים את הקיום לזמן החיוב. ולפיכך לא איכפ"ל דאכתי אינו ר"ח או שאר המועדים, דמ"מ יש כאן זמן שיכול לקיים בו את חיובי הזמן העומד לבוא.

ויסוד הדברים מבואר בלשון הרמב"ם (פ"ג מתפילה ה"ז): "המתפלל תפלה קודם זמנה לא יצא ידי חובתו וכו' ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה, וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה". הרי שפתי הרמב"ם ברור מללו דגדר דין ערבית מבעו"י הוא מחמת הא דתפילת ערבית רשות ואין מדקדקין בזמנה, והוא כמשנ"ת דמקיים הוא מצוות היום מקודם להיום וכגדר תשלומים של

(ב). ומערבית של שבת ויו"ט מבעו"י, לא קשיא, די"ל דע"י דין תוספת שבת ויו"ט חשוב זה שבת ויו"ט ממש, ורק בר"ח דלא שייך לומר תוספת כלל, קשיא. [ועי' להלן דהרמב"ם הקשה זה ג"כ על הא דמתפלל של שבת בע"ש. אמנם הוא לטעמיה אויל דלית ליה כלל דין תוספת שבת, וכש"כ הרב המגיד בפ"ל מהלכות שבת]. אמנם בדברי המהרש"ל עצמו, דקאי על תוספת יו"ט דשמע"צ, מוכח דלי"ל האי סברא דתוספת משוי ליה עיצומו של יום, וא"כ תקשי ליה בכל שבת ויו"ט איך מתפלל ואומר "יום השבת" ואיננו שבת כלל.

קודם זמנו ולפיכך יכול ג"כ לעשות כן בכל מיילי דרבנן דזהו יסוד דינא דר"י דמפלג המנחה ואילך יכול להקדים מצוות הלילה שלאחריו, וכמשנ"ת.



## ז.

והנה נחלקו הפוסקים בדין אונן שמת לו מת בשבת, שאינו נוהג אנינות עד מוצ"ש, אי שרי ליה להבדיל ולהתפלל מבעו"י בשבת. השו"ע (הן באו"ח סי' ע"א, ב וביתר אריכות ביו"ד שמ"א, ב) פסק דמבדיל ומתפלל לאחר הקבורה. אולם הט"ז באו"ח שם סק"ד, וכ"כ הגר"ז, נקטו דיתפלל ערבית מבעו"י [וע"ש במחצה"ש שהביא מהשבו"י דפליג, וע"ע במשנ"ב שם]. ולא נתבאר טעמא דהשו"ע וש"פ דפליגי מהי טעמא פליגי.

ולהנ"ל נראה דהדברים מבוארים היטב, דלא שייך להקדים את חיובו בזמן דבעיקר חיובו הוא פטור ממנו. וכל שבמוצ"ש יהא פטור מהבדלה ומעריב, אינו מתפלל מבעו"י כלל, וכמו דלא מצינו חיוב הבדלה מבעו"י בשבת ערב ט"ב וכן קידוש בעיו"כ שחל בערב שבת. וע"כ הטעם הוא דלא שייך לקיים את מצוותו קודם החיוב אם בזמן עיקר החיוב הוא פטור. [והט"ז דפליג ס"ל כנ"ל, דהוא גדר זמן החיוב עצמו, וכמבואר בדבריו (בסי' תרס"ח) שהוא מפקיע עצמו עי"ז מחיוב סוכה, ומש"ה חשיב ג"כ זמן חיוב דהבדלה ומעריב, ויכול לעשות כן אף באנינות].

ונראה להוכיח כמשנ"ת בדעת מהרש"ל ודעימיה, גם מעיקר הפלוגתא דהרא"ש והמהר"ם בר"פ מי שמתו, שדנו לענין אונן במוצ"ש אם חייב בהבדלה, דע"י אנינותו כבר נפטר מן החיוב במוצ"ש. והמהר"ם דן לחייבו מחמת תשלומין עד יום ג', והרא"ש פליג, דאין שייך תשלומין אי נפטר בעיקר זמן חיובו, היינו במוצ"ש.

וצ"ע מאי שייך כלל לפוטרו מתשלומין, הא עיקר זמן חיובו מתחיל כבר מפלג המנחה דשבת, וכדקיי"ל (או"ח סי' רצ"ג, ג) דיכול להבדיל מפלג ואילך, ואילו אנינות לא חיילא עליה עד מוצ"ש עצמו. ונמצא שנתחייב בהבדלה בזמן חיובו, ושפיר אית ליה תשלומין כל ג'.

והמוכרח בדבריהם כמש"נ, דפלג המנחה הוא רק בגדר הקדמת הקיום לזמן החיוב, ומשו"ה אין שייך כאן הקדמת הקיום אם בזמן החיוב עצמו, שהוא במוצ"ש, יהא פטור מדין אנינות<sup>ד</sup>. וכן מוכח ממה שלא מצינו בפוסקים שמי שידע שיהא אונן במוצ"ש שיבדיל בפלג המנחה דשבת, וע"כ הטעם הוא דכל שהוא פטור בעיקר החיוב גם אינו יכול לקיימו בפלג המנחה, וכנ"ל.



(ג). שו"ר במכתבי תורה להאמרי אמת זצ"ל מכתב מ"ט שכתב סברא זו. וע"ש שהביא לזה סייעתא מדברי הצ"ח בברכות יד, ב

(ד). ויעוין בט"ז סי' שצ"ו דהקשה סתירת פסקי השו"ע, דבסי' שמ"א פסק כמהר"ם דמבדיל אחר הקבורה, ואילו בסי' שצ"ו פסק דכל שנפטר בתחילת חיובו תו לי"ל תשלומין. והניח את דברי השו"ע בצ"ע שסתר משנתו. והאחרונים האריכו ליישב בכמה תירוצים (עי' בית מאיר ותפל"מ ועוד). ואולי י"ל דהמחבר הלא ס"ל דלא כמהרש"ל, ודעתו היא דמפלג המנחה ואילך הוא לילה גמור וקורא בו מגילה, וא"כ הדין נותן כי קושיין, דיוכל להשלים אחר הקבורה כיון שנתחייב בהבדלה מפלג המנחה עד סוף שבת.

## ח.

שוב מצאתי כדברי ממש בלשון הש"ך ביו"ד שע"ה הנ"ל. דהלבוש נקט שם דלמאן דפליג על הרמ"א גבי הפס"ט חולק נמי על מנין דאבילות, דיכול למנותו ליום דאבילות ואע"פ שהתפלל ערבית. וכתב הש"ך שם סקט"ו דיש לקיים דין זה לכל הדעות, וכתב שם ז"ל "שאחד מן הגדולים כתב לו בתשובה שאין לדמות נדה לאבילות משום דאותה שעה דמתפלל ערבית אינו אלא סניף ותוספת ליום שלאחריו ואינו עיצומו של יום ולכך לענין אבילות לא חשיב כיום דהא סניף הוא ותוספות ליום שלאחריו אבל לענין ספירה לא קפדינן אלא אעיצומו של ז' ימים ולא על התוספות עכ"ד וא"כ אנן קיי"ל כגדול זה" עכ"ל.

הרי בהדיא דאף למאן דפליג על הרמ"א דאינו יום הבא, מ"מ הוא סניף ליום דלהבא, ולכך יכול לקיים בו מצוות הבדלה וקידוש דהיום הבא ולומר בו יום ר"ח הזה, וכן לומר בו על הניסים ולהדליק בו נ"ח, דגדר סניף להיום הבא הוא דיכול לקיים בו את ניהוגי היום ואע"פ דאכתי לא הגיע יומו, וכמשנ"ת בעזה"י.



## ט.

אמנם יל"ע בעיקר הסברא בזה, הא כל עיקר המקור דלר"י יכול להתפלל ערבית מבעו"י לא נאמר כלל בדברי ר"י, דלא קאמר ר"י אלא דתפילת המנחה עד הערב ותו לא, אלא דאנן אמרינן (בברכות כ"ז) דלר"י מתפלל אדם של שבת בע"ש, וכמו שפירש"י שם "דאזיל זמן מנחה ואתי ליה זמן ערבית". הרי בהדיא דהוא בגדר זמן ערבית עצמו, ולא הקדמת החיוב גרידא.

וצ"ל דתרתני איכללו ביה. חדא דאתי ליה זמן ערבית מדאזיל ליה זמן המנחה. אמנם זה ליתא אלא לערבית של חול, אבל ערבית של שבת ומוצ"ש לא יוכל להתפלל. ומדסתים לה ר"י דבכל גווני יכול להתפלל ערבית מבעו"י, בע"כ דכלול בזה נמי דיכול ג"כ להקדים את הקיום לזמן החיוב נמי.

אמנם ג"כ צריך לזה דאזיל ליה זמן המנחה, דא"א שישמשו מנחה וערבית יחדיו בזמן אחד, דקרא קאמר "ערב ובוקר וצהרים" שהמה זמנים חלוקים זמ"ז. ומכיון דנשלם זמן המנחה והגיע זמן ערבית, כבר יכול לקיים את כל דיני הלילה ולהקדים את חיובם לזמן הלילה, וכמש"נ בעזה"י.



הרב רפאל ברוך טולידאנו

ירושלים

## קידוש מבעוד יום

ברכות דף כז, ב: רב צלי של שבת בערב שבת. אומר קדושה על הכוס או אינו אומר קדושה על הכוס, תא שמע דאמר רב נחמן אמר שמואל מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס והלכתא כוותיה.

מבואר בדברי התלמוד שיכול לומר קידוש מבעוד יום, ויש לברר האם הוא דווקא לר' יהודה שמפלג המנחה יכול להתפלל ערבית, או שלכו"ע מהני. ותפילת ערבית בערב שבת מבעוד יום, מבואר לעיל, א שהוא דווקא לר", ומהנהגת רב הוכיחו שס"ל כר' יהודה.



### לר"י מפלג המנחה נחשב לילה

בחדושי הרשב"א כאן, כתב: ... ואף על פי שיש מקצת מן הגאונים ז"ל שאומרים שאינו אומר קדוש ולא הבדלה עד הערב ואין לו טעם והראשון עיקר\*. ובתשובות הגאונים - גאוני מזרח ומערב סימן קמב: ... אבל הבדלה דמוכחא דבחול ניהי לא, וקידושא דשבת נמי לא מיתמרא עד דקדיש יומא דקדשיה רחמנא ולא סגיא במאי דקבלה על נפשא ברצונו.

ובפשטות נראה בכוונתם שכל מה שמבואר בתלמוד שמהני הוא דווקא לר"י אבל לרבנן לא מהני. וכן נראה בהלכות רי"ץ גיאת הלכות הבדלה עמוד כו, (והובאו דבריו בטור, רצג): ... וכיון דהכי הוא וכל ישראל אין מתפללין תפלה אלא עם חשכה אין לנו להתפלל של שבת בערב שבת ולא של מוצאי שבת בשבת ואין לקדש ולהבדיל אלא בכניסת היום ויציאתו בין דיין מצוי בין שאינו מצוי אפשר בפת ולהבדלה אפשר למחר\*. וכן מבואר בדבריו שהובאו להלן, שהטעם שמהני קידוש היום דגירי אחר התפילה, ומבואר דלחכמים שאינו יכול להתפלל מבעו"י אינו יכול לקדש. [ומה שבטור הו"ד, אין ראייה שהכי פוסק, ובפרט שבדברי הרא"ש כאן ד, ו והטור בקיצור פסקיו הביאו שמקדש מפלג המנחה, וע' עוד להלן בזה].

(א). ובתחילת דבריו דן הרשב"א האם מהני הקידוש בשביל הסעודה, וכתב שמהני, ושוב הביא דברי גאונים הללו, ונראה קצת בכוונתו שכוונתם מטעם זה, וצ"ע.

(ב). אמנם בספר העיתים סימן כו, מרב האי: ודקאמר אומר קדושה על הכוס ואומר הבדלה על הכוס לא מיפרשא בגמרא אימתי אומר אי בשעת תפלה שעדיין היא פלג המנחה או לערב שהיא שעת קידוש ולערב שהיא שעת הבדלה ומן קדוש קדמא דבתר תפלה בפלג המנחה מקדש מדאיצטרכינן למיבעי אומר קדושה על הכוס או אינו אומר קדושה על הכוס ואיפשר אומר קדושה על הכוס דאי משתחשך צריכי למימר אלא מידמי דמקדש אפי' בפלג המנחה ומן הבדלה מן בעיא מידמי דבפלג המנחה היא מבדיל דאי משתחשך פשיטא ולא צריכה. ומעיקר בהבדלה מיסתברא דמשתחשך היא דהכי מבדיל ועדיין יום הוא ואסור בעשיית מלאכה וכיון דלא מיפשטא לא מבדיל עד שתחשך ויהי לילה. ולענין קידוש מספקא. (וכ"ה בריצ"ג, שם, ע' כה). וע"ע שם, כז מדברי רב האי, ולא נתבאר שם היישוב לדברי התלמוד. [ואולי י"ל כדברי בה"ג ודעמיה דדיעבד הוא, וכדלהלן].

וכ"ה בס' העיתים, כו בסופו משם רב האי: ועוד אמר מר האי כיון דרב הונא ושאר רבנן לא מצלי דערבית עד לאורתא לא בע"ש של שבת ולא במו"ש של חול ולא בחול של חול הכין עדיף למיעבד כרבנן ואעפ"כ דעביד הכי עביד, ומאן דניחא לי' ומצלי של ע"ש בתר פלג מנחה קטנה אחרונה כר' יהודה מן ההוא עידנא בטל ממלאכה לחומרא אבל קידוש היום [מקדש] כי קדיש יומא. ונראה שם שאף שתפילה אמרו דעביד כמר עביד, לענין קידוש בעי' שיקדש דווקא משקידש היום. ובטעם הדברים י"ל להמבואר להלן, שבדאורייתא לא אמרו דעביד כמר עביד. וע"ע שם, כו בהרחבה. [וברשב"א הנ"ל הביא בשם רב האי לא כן]. [ואולי כ"ה גם דעת תוס' פסחים צט, ב שמהני רק לר"י, ומה"ט חלוק מדבריהם בכתובות מז, א, ואינו מוכרח]. וכ"נ בדברי ר"י מלוניל כאן יח, ב (והובאו להלן), שנידון התלמוד תליא לר"י ולרבנן.

וכן מבואר בדברי הגר"א, שבביאורו לשו"ע תרצב, ד שהובא שם הסובר שבשעה"ד אפשר לקרוא את המגילה מפלג המנחה כתב הגר"א שראיה מקידוש והבדלה, ומבואר שקידוש הוא דווקא לר' יהודה. [וע"ע דבריו תרעב, א שהביא את דברי הסובר שאפשר להדליק ג"ח מפלג המנחה, וכתב ראייה מהבדלה].

ובהלכות גדולות סימן ב - הלכות קידוש והבדלה עמוד צו: [פסק] והיכא דפשיטא ליה מילתא דלבי שימשי לא מתרמי ליה חמרא לקדושי עליה ואיתרמי ליה חמרא במנחה דמעלי שבתא, אי נמי, יתיב קא שתי חמרא בפניא דמעלי שבתא וידע דלאורתא לא משכח חמרא, מקדש מבעוד יום ואומר ויכולו ואף על גב דאיכא עדנא טובא, ולאורתא כד אתי לביתיה מקדש אריפתא להוציא בניו ובני ביתו. ומבואר בדבריו דדווקא בשעת הדחק מהני, ובריצי"ג שם, עמ' כה הביא הכי מר' פלטיי.

והביא שם מדברי רב האי, וכ"ה בס' העיתים, כו, שמהני תפילה מבעו"י לאו דווקא בע"ש ומוצ"ש, אלא בכל יום. ונראה שהבה"ג הבין שקידוש לא מהני מבעו"י גם כשמתפלל מבעו"י, (ויבואר הטעם להלן, שגם לר"י אינו ברור שמהני לקידוש מפלג המנחה. וע"ע בריצי"ג שם לענין הבדלה כשחל ת"ב במוצ"ש), וע"ז השיבו ר' האי שכמו שמהני לתפילה מהני לקידוש והבדלה. [והטעם שס"ל כמבואר בריצי"ג שם, שהתפילה והקידוש שייכים זל"ז].

וברי"ף פסחים כא, ב פי' את הסוגיא בדף קה, א שאמרו שם: רב חנניא בר שלמיא ותלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא וקאי עלייהו רב המנונא סבא אמרו ליה זיל חזי אי מקדיש יומא נפסיק וניקבעיה לשבתא אמר להו לא צריכיתו שבתא קבעה נפשה. ופי' הרי"ף שלכו"ע פורס מפה ומקדש (ושלא כדברי רשב"ם, שם, שבוה נחלקו) ונידון הסוגיא הוא ממתי אפשר לקדש - האם בביה"ש, או דווקא משחשכה. וכן הבין בצל"ח, שם, ותמה שמהני גם מפלג המנחה. אמנם נראה שהבין הרי"ף שכ"ז דווקא לר"י, ולרבנן לא מהני. וכ"נ בדברי השלטי הגבורים שם, ב: נראה לי

ג. ויעו"ע בתשו' גמ"מ הנ"ל, שם, להלן: ואית מן רבנן דאמרי דהא דאמר שמואל מתפלל אדם של מוצאי שבת בשבת לאו לכתחילה אלא היכא דצלי בטעותא יצא כגון דאמר אבידן פעם אחת נתקשרו שמים בעבים וכסבורין העם לומר חשכה וכו' ואמרינן עלה הטרח צבור שאני דאלמא יחיד מהדרין טעותא ועלה אתמר א"ר חיי' בר אבין ר' יאשיה צלי של מוצאי שבת בשבת כלומר דאפי' יחיד לא מהדרין טעותיה אבל לצלויה לכתחילה ליכא... ובתוס' ד"ה צלי כתב גם לענין הבדלה שדווקא לצורך מצוה, וע' מאירי כו, ב, ותר"י מרה"ג והו' מרדכי, צ (וע' שע"ת, נד). וראה חמדה גנוזה, קג. ויעו"ע תשו' הרי"ד, קטז.



מכאן ראייה דלאו שפיר דמי לקדש מבעוד יום בשבת עד צאת הכוכבים. אמנם אינו מוכרח הכי כוונת דברי הרי"ף, וכמבואר בהערה<sup>7</sup>.

ובפרי יצחק א, ט ביאר את דברי הרי"ף לדברי בה"ג הנ"ל שהוא דווקא במקום אונס, וע"ע מה שצויין לעיל בהערה. ואולי גם הטעם בזה הוא כמבואר שרק לר"י מהני, וכוונת הבה"ג היא דבשעת הדחק נוהגים כר' יהודה, וצ"ע. [ובפעולת שכיר ע"ד מעשה רב, קיז כתב להוכיח מדברי הרי"ף כחי' הגר"א שלהלן].

ולפי"ז שגם קידוש מבעוד יום תלוי בפלוג' ר"י ורבנן, א"כ בעושה קידוש מבעו"י נכנס לנידון תרתי דסתרי<sup>8</sup> בשתי ימים<sup>9</sup>. [ואין לומר בדברי הראשונים הנ"ל שכל כוונתם לעניין פלג המנחה, שבזה תלוי לרבנן ולר"י, ואילו לפני השקיעה ס"ל שמהני מהטעמים שלהלן, שבדבריהם מבואר שקידוש הוא דווקא משקידש היום. אלא שאינו מבואר הכי בכ"ד הראשונים הנ"ל].

ואף שלגבי תפילת ערבית בע"ש יש מהראשונים המקלים, שכ"ה בטור, רסז (אף שבס' רלג כתב שיש לעשות לעולם כרבנן או כר"י), והביא הכי מרע"ג. אמנם פשט התלמוד לעיל, א להשוותם (וראה מג"א רסז, א בזה). וכ"ה בדברי כמה ראשונים, ריצ"ג, הנ"ל, הרשב"א, כאן, לעיל בע"א, תוס' כאן רא"ש ד, ו, ועוד רבים. [ויל"ע אם הטעם הוא משום תוספת שבת במוצ"ש, עדיין צ"ע].<sup>10</sup> ורק

(ד. וז"ל הרי"ף: וכן מספק חשיכה לספק אינה חשיכה קבעה שבת עצמה לקידוש ולא צריכו למידק אי חשיכה אי לא חשיכה למיקבעה משום דהיא קבעה נפשה הואיל וספק חשיכה ספק אינה חשיכה פריסו מפה וקדישו ותיהדור לסעודתיכו סבור מינה כשם שקובעת לקידוש ובעו למיפסק סעודה לקדושי כך קובעת להבדלה ובעו למיפסק סעודה לאבדולי. ובדבריו נראה קצת שהנידון הוא ממת' מוטל עליהם להפסיק את הסעודה כדי שיאכלו עם קידוש, וצ"ע. וכ"נ בדברי הראב"ד שם, שכתב שדברי הרי"ף לחומרא, מדברי בעל המאור שם שכתב שלהלכה מצה"כ ולא ספק חשכה, ואם הנידון הוא ממת' יכול לקדש אז הרי"ף לקולא. ונראה שהנידון הוא ממת' חייב בקידוש. וע"ע מהר"ם חלאוה, ומאירי שם. ובקונטרסי שעורים קידושין שער כג, ט.

(ה. שנראה שתירתי דסתרי אינו דווקא בשתי תפילות, אלא גם בשני עניינים שנצרכים לעשות ביום או בלילה, וכ"ה בהדיא בביתאור הגר"א תרצב, ד. וכ"ה פשטות העניין בתלמוד בכל תירתי דסתרי. אמנם משם הגרי"א הובא בשיעוריו עמ' רצב שאין לחוש למתפלל מנחה אחר פלג המנחה ומקדש, ששני עניינים הם. ובהע' שם העירו מדברי הגר"א הנ"ל, וצויין לדברי שעה"צ תרעט, ז לעניין נ"ח שנראה קצת כן, וצל"ע בזה.

(ו. שנחלקו בזה הראשונים בהרחבה, ודעת רבים שאפשר לעשות כר"י או כרבנן דווקא באופן שכך ינהג כל ימיו, וכ"ה בריצ"ג הל' הבדלה עמ' כה-כו, (ובמהדו' ישנה עמ' ט), ובס' העתים, כו, ושם, כה מהל' פסוקות, וכן הביא ברשב"א כו, א משם גאון, וכ"ה ברא"ש שם, ד, ג. וכ"כ רבינו יונה שם יח, ב. ס' השולחן תפילה שער ב, ובהשלמה ומכתם שם, ובס' הבתים תפילה ג, ו. וכ"ד ראבי"ה, פג (ועו"מ). וכ"ה בכס"מ תפילה ג, ד. אמנם הרא"ה והמאירי כאן כתבו דדווקא ביום אחד אין לעשות כן, וכ"ה דעת המרדכי כאן, פט (ומה שהביא מדברי ראבי"ה צ"ע), ומו"ק תתקכג, וכ"ה בתשב"ץ תכח ממנהר"ם. ובב"י, רלג הביא שמנהג העולם להקל גם בתירתי דסתרי ביום אחד, ובשו"ע כתב להתיר בשעה"ד דווקא, וכ"ה העיקר. ושו"ר בתורת הקדמונים א, מה שהרחיב בהבאת דברי הראשונים, והוסיף עוד רבים שהכי ס"ל. והוסיף עוד שמה שנשמכו על מנהג העולם ע"ד ר"ת אין ברור כן, עיי"ש.

(ז. ודברי הבי"י שם, רסז דאף שלריצ"ג אין חילוק, לרא"ש ורמב"ם יש חילוק, צ"ע, דברא"ש מבואר שהוא לר"י, וכן העיר המג"א רסז, א. ומש"כ בדעת הרמב"ם גם צ"ע, שבדבריו בהל' תפילה ג, ז שכתב להקדים את התפילה בע"ש סמוך לשקיעה כתב בכס"מ שם שה"ה ביום חול, והיינו דווקא כשלא התפלל מנחה אחר פלג המנחה. ולעיל בהלכה ד כתב דלרמב"ם מהני דווקא כשנוהג כן כל ימיו. אמנם בכס"מ שם הביא מרבינו מנוח שכוונת הרמב"ם בדיעבד, והיינו גם לרבנן ולא דווקא לר"י. וצ"ע בכ"ז. ואולי כוונת הרמב"ם לעניין ליל שבת, כמש"כ לעניין קידוש בפכ"ט מהל' שבת הי"א וכדלהלן, והיינו שגם תפילה עניינה כקידוש, ועדיין צ"ע. ובתורת הקדמונים שם, נ הרחיב גם בזה, יעו"ש. ולעיקר הדבר

בשעה"ד יש מקום להקל בזה. [ולכא' הגם שיש מצות תוספת שבת, מנ"ל שעדיף משעה"ד תפילת ערבית מפלג המנחה, ובמ"ב, ג לשונו יש לסמוך].



### החי' שמהני קידוש מפלג המנחה לר' יהודה

אלא שגם לר' יהודה קידוש מבעוד יום מחודש הוא, שמקור דברי ר' יהודה במשנה בברכות כו, א הוא לענין תפילה, שמפלג המנחה אינו מתפלל מנחה, ומתפלל ערבית, ויש מקום לחלק לשאר הענינים.

הנה דעת רוב הראשונים שגם לר' יהודה לא מהני לענין ק"ש, ושלא כדעת ר"ת בתוס' בברכות ב, א שמהני. (וכ"ה דעת ראב"ן, קכב, ראבי"ה, א, סמ"ג ע' יח, סמ"ק, קד). וכ"ה בהלכות רי"ץ גיאת הלכות הבדלה עמוד כה: ואמר מר רב נטרונאי מתפלל אדם תפלה של שבת בערב שבת, אבל ק"ש עד צאת הכוכבים. וכ"ה בספר העיתים סימן כה: כתב גאון בפירושו הכי הא דאמר מתפלל אדם של שבת בע"ש וכו' תפלה בלבד אבל ק"ש עם יציאת הכוכבים. וכן הביאו משם רב האי ברשב"א וברבינו יונה, וברא"ש, כאן כז, א (וע' שע"ת, עו). והובא גם בס' הבתים ק"ש שער ב, א, ובס' המנהגות עמ' 17, וכ"ד ר' פלוטין, שהובא באוצה"ג ברכות עמ' 1.

וכ"ד רבים מהראשונים - המנהיג תפילת מנחה, פב (עמ' קיז), רא"ה ברכות ה, א, כז, ב, הרי"ד בפסקיו לברכות ג, א, כז, ב ובתשובתו, קטז. וע"ע שבלי הלקט, מח. [וברש"י ברכות ב, א, (מהירושלמי) כתב שהטעם שקוראים בבית הכנסת כדי לעמוד מתוך ד"ת. וברשב"א שם הביא שכ"כ הראב"ד ז"ל והרב רבי יצחק אבן גיאת והרבה מן הגאונים ז"ל. ומדברי הירוש' נראה שאף לר"י לא מהני, שהרי מנהגם להתפלל מבעו"י הוא כר"י, וכ"ה בתשו' הרי"ד, קטז]. וכתב שאין לברך גם ברכות ק"ש. (אמנם רש"י הנ"ל לא חש לזה, וע' רשב"א א, מז, סט, שיט ששרי שאין כברכת המצוות. וע' גם מאירי בתחילת ברכות, ואכמ"ל. [אמנם אולי גם רש"י סבר דווקא מהשקיעה, וכדלהלן, אבל בדברי הרשב"א מבואר לא כן]). [ויש שהקלו בק"ש מהשקיעה, וכסוברים שמהני ק"ש בשעה זו, כ"כ הרי"ד, ג, א וע' גם מאירי כאן בתחילת ברכות, ועוד]. ויש עוד הרחבה רבה בזה, ואכ"מ. (ויעו"ע תורת הקדמונים שם, מה בסופו).

והנה בטעם ששאני תפילה מק"ש כתב בשו"ת הרי"ד שם: אלא ודאי הדברים מחוורים כשמש ומלובנים כשמלה דלא שרי ר' יהודה מי"א שעות פחות רביע אלא להתפלל תפלת ערבית שהיא י"ח ברכות, דמשעה שעברה שעת תפילת המנחה חלה שעה תפלת ערבית, אבל לקרוא קריאת שמע לא שרי, דכל זמן שהשמש בעולם לא ייקרא זמן שכיבה, וכולהו תנאי דשרו מקמי צאת הכוכבים לא שרו אלא אחר שקיעת החמה אבל קודם שקיעת החמה ליכא

יש להעיר עוד שגם לסוברים להקדים את התפילה בערב שבת, היינו מטעם תוספת שבת. ונראה שכ"ז בזמננו שהדרך לקבלת שבת היתה באמירת ברכו או מזמור שיר ליום השבת, ושייכו זאת לתפילה, משא"כ בזמננו שאין הדרך לקבל שבת ע"י התפילה, מהיכ"ת שיתירו מה"ט להתפלל מוקדם, ויל"ע. [אמנם להלן הובא מדברי הראשונים שס"ל שבצי' לקבל תוספת שבת דווקא ע"י תפילה או קידוש]. ובב"ח רסז, א: אף על גב דאם קיבל עליו שבת קודם תפילת ערבית נמי אסור במלאכה, מכל מקום כיון דלא נהיגי עלמא לקבל עליו שבת אלא מכי פתח שליח ציבור ברכו לכך אמר רבינו ומקדימין להתפלל ערבית כדי להקדים קבלת שבת לכל ישראל ביחד בשעה אחת.

מאן דשרי. וכ"כ בפסקיו שם, ג, א. [והוסיף שם: שהיאך יברך המעריב ערבים ומסדר את הכוכבים מבעוד יום, אלא ודאי לא התיר רב אלא להתפלל, אבל לקרוא ק"ש לא].

מבואר בדבריו שהטעם שלא מהני דאינו שעת שכיבה (ונראה קצת בדבריו שיש מקום להחשיבו כלילה, ויל"ע).

ובדעת ר"ת עצמו היה נראה שאדרבה, טעמו דווקא בק"ש שהגדרת המצוה אינה כלילה, אלא בשעת שכיבה, מה"ט יש מקום לומר שמהני, אבל במצוות ששייכות כלילה אולי לא סבר הכי. ובמגן אבות (למאירי) ענין יא כשהביא את דברי תשובת ר"ת (וע"ע תש"ר א, עמ' 51 וערוגה"ב ח"ב עמ' 4, ובתשו' הרי"ד הנ"ל) כתב: מכלל דמההיא שעתא ערב הוא לק"ש ולתפלה. ונראה שדווקא לענין ק"ש ותפילה מהני לר"י. [וודאי שלא סבר שנחשב לילה ממש, ואינו מחוייב בשמירת שבת מפלג המנחה, ואינו מותר מלחללה אחר פלג המנחה, וכמש"כ כאן הראשונים. ואולי הגדרת הדבר היא שיש מקום לשייך זאת כלילה, אבל אינו בהכרח כלילה].

והרשב"א בברכות שם, כתב ע"ד ר"ת: ואינו נראה כלל דהא ודאי לר"י אף על פי שאינו מתפלל תפלת המנחה מפלג המנחה ואילך לא מפני שהוא לילה קאמר אלא משום דתפלות כנגד תמידין תקנום ותמיד של בין הערבים היה קרב והולך עד פלג המנחה ומשום הכי תפלת המנחה שהיא כנגדה אינה אלא עד אותו זמן, ומשם ואילך ראוי לתפלת הערב מפני איברים ופדרים שקרבין והולכין אבל ודאי אינו לילה, ותדע לך שהרי עדיין השמש על הארץ כדי מהלך שתות המיל והיאך הוא לילה וזמן שכיבה... ובדבריו מבואר שלר"י פלג המנחה אינו כלילה, אלא דווקא לענין תפילה נאמר דין זה, שתלוי בזמני הקרבת התמידים.

וברא"ש ברכות פרק א סימן א: ולא נהירא לי מה שהביא רבינו תם ז"ל ראיה מתפלת המנחה שהיא עד פלג המנחה. דתפלות כנגד תמידים תקנום ותמיד היה קרב והולך עד פלג המנחה אבל לענין ק"ש לאו זמן שכיבה הוא.

ויש מקום לומר עוד שכל מה שמהני לר"י היינו דווקא בדרבנן, שיש מקום להחשיבו כלילה, אבל לענין דינים דאורייתא לא מהני.

ועיקר הסברא כתב רבינו יהונתן מלוניל על הרי"ף כאן, דף יח, ב: אומר קדושה על הכוס, כלומר, אם היה מותר לגמרי לומר קדוש מבעוד יום וכן הבדלה מבעוד יום, או לא. דשמא לא

(ח). אמנם בתרומת הדשן סימן קט כתב: ... דפסק רבינו תם בריש ברכות דקי"ל דמזמן ההוא ואילך חשיבא לילה לענין ק"ש. ואף על גב דהקפיד התם רחמנא להדיא אומן שכיבה, ובההוא זימנא לאו זמן שכיבה הוא. מ"מ נפיק מידי ק"ש משום דחשיב לילה. והיינו שק"ש זמנה כלילה, ולילה הוא זמן שכיבה ומפלג המנחה נחשב כלילה. ובדבריו ר"ת נראה שדווקא בק"ש ותפילה אמר הכי ולא בכל דבר הנוהג כלילה. [ובראבי"ה א, א כתב כדברי ר"ת: ומדלא יחבו רבנן שיעורא להתחלת תפלת ערבית שמע מינה דבגמר זמן תפלת המנחה דהיינו פלג המנחה מתחיל תפילת ערבית. וכן הוכחתי בריש פרק תפלת השחר מחסידים הראשונים שהיו שוהים שעה אחת ביום אחר שהתפללו ת"ע. ולית הילכתא כר' יהושע בן לוי דאמר לקמן בפירקין תפילות באמצע תקנום, דהא ר' יוחנן פליג עליה... וא"כ בעל כרחך קריאת שמע קודם לתפילת ערבית שהיא שעה ורביעית קודם הלילה. מבואר בדבריו דמדברי ר' יוחנן שיש לסמוך גאולה לתפילה בערבית נראה שגם זמן ק"ש הוא בזמן התפילה. וע"ע מגן אבות להמאירי ענין יא בסופו, שכ"ה בתשובת ר"ת עצמו. ובדבריהם מבואר שזמן ק"ש שייך לזמן התפילה, אלא שלא מבואר בדבריהם הטעם האם יש מקום להחשיבו כזמן שכיבה, או שנחשב כלילה, וכדברי תה"ד].

התירו חכמים כי אם לענין תפלה דרחמי, אבל קדוש היום דאורייתא לא שרינן ליה עד שתתשך, או דילמא לא שנא. אמנם נראה בדבריו דלמסקנא דמהני, מועיל גם בדאו'. [שלא הזכיר בדבריו טעם אחר שמהני].

וכ"ה בתוס' רא"ש כאן, כשביאר את ספק התלמוד לעניין קידוש: אומר קדושה על הכוס או אינו אומר וכו', קס"ד משום דקדושה מן התורה הוא אין לו לאומרו מבעוד יום. וע' גם פנ"י כאן. ומהרש"א כן, א. ובפרי יצחק א, ט, ואמרי נועם כן, ב בהגהה משם הגרי"ס (והובאו להלן). [ובשאג"א, ג טען עוד ע"ד ר"ת שמה שאמרו דעביד כמר עביד היינו מטעם ספק, ומה"ט מהני דווקא בדרבנן. וע"ע ח' הגרע"א ריש ברכות, ויעו"ע קה"י ברכות, א].

ובאורחות חיים חלק א הלכות חנוכה אות טו, כתב: ומ"מ מי שהקדים אפי' בחול מפני שהוא טרוד יצא והוא שיהיה בפלג מנחה אחרונה דלא חמירי מהבדלה דאמרינן רב צלי של מוצאי שבת בשבת ואומר הבדלה על הכוס. וכ"פ בשו"ע תרעב, א. וכתב הגר"א שהיינו לר' יהודה. וכאן מבואר שמהני אף שאינו תפילה, ואולי ס"ל כדברי ר"ת. או שדרבנן שאני. ובסי' תרצב, ד פסק השו"ע לעניין מגילה, והוא מדברי תה"ד, קט ובדברי תה"ד שם מבואר שהיינו דווקא לר"ת. ואולי גם כאן הוי כדרבנן (ותליא אם דברי קבלה כדאו' או כדרבנן, אמנם בלילה רבו הסוברים דרבנן הוא, ואכמ"ל). [ובפר"ח שם, השיג ע"ז מה"ט שרוה"פ נחלקו ע"ד ר"ת, והוסיף עוד דבקריאת המגילה בעי' לילה, שילפי' מלילה ולא דומיה ל', כבמגילה ד, א]. ובבית יוסף סימן רסז מבואר שלעניין איסור אכילה קודם התפילה, דמדרבנן הוא, סמך ע"ד ר"ת: ויש לומר דכיון דאיכא רבוותא דפסקי דמפלג המנחה ואילך הוי זמן קריאת שמע וכדכתב הרא"ש בריש ברכות (סי' א) אף על גב דמשום דאיכא מאן דסבירא ליה דלא הוי זמנה עד צאת הכוכבים חוזר לקרותה משתחשך מכל מקום לא מיקרי אוכל קודם קריאת שמע כנ"ל.

ולכל אלו הטעמים מבואר שחידוש הוא שלר' יהודה מהני לקדש מבעוד יום [אמנם להלן התבאר מריצ"ג ש"ל שהקידוש שייך לתפילה], ונראה שהטעם שמהני הוא מטעם אחר, וא"כ י"ל שמהני גם לרבנן, וכדלהלן.



### קידוש מהני מבעוד יום

ובתוס' רא"ש כאן כתב בהמשך לדבריו לעיל, הטעם שבאמת מהני מבעוד יום: ומסיק שהיה אומר גם קדושה על הכוס משום דכתיב זכור את יום השבת דמשמע סמוך לכניסתו מדלא כתיב זכור ביום השבת.

מבואר בדבריו שהטעם שמהני קידוש מבעוד יום הוא שדין קידוש הוא לא רק בלילה אלא גם סמוך לו. ולפי"ז מה שמהני אינו דווקא לדברי ר' יהודה. וכ"ה בריטב"א שבת לה, א.

וכדבריהם מבואר כבר בדברי הרמב"ם הלכות שבת פרק כט הלכה יא: יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום אף על פי שלא נכנסה השבת, וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אף על פי שעדין היא שבת, שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו במעט. מבואר שזמן קידוש הוא כבר מבעוד יום.

ומקור דברי הרמב"ם לסברא זו, נראה שהוא מהמבואר שגם לר' יהודה לא מהני בדאו', וא"כ ע"כ שקידוש שאני, וא"כ מהני גם לרבנן.

אמנם נראה שאף שמהני מבעוד יום לא יועיל מפלג המנחה אלא דווקא לר' יהודה, שדווקא לר' יהודה שלעניינים דרבנן מהני מפלג המנחה, והיינו שמפלג המנחה לשיטתו יש שייכות ללילה, א"כ ה"ה לקידוש, שזמנו אינו מבעוד יום, י"ל שמהני מפלג המנחה [אף שאינו מוכרח]. אבל לרבנן, שלא מצאנו בדבריהם התייחסות לפלג המנחה כלילה, א"כ אין סיבה שיועיל מפלג המנחה. ומה"ט נראה שכתב הרמב"ם שמהני קודם לשעה זו במעט, ואולי מהני גם ככל סמוך, שעניינו חצי שעה, וכבכ"ד. וע' פרישה רעא, ד ממחרש"ל. וכתב שם הכי גם בדעת הרא"ש שכתב בריש ע"פ קודם שתחשך (אמנם ע' דבריו בברכות ד, ה ובדברי הטור וב"י הנ"ל). ובספר הבתים הקידוש והשביתה שער א אות יג: מדברי הר"ם נראה שזה יהיה סמוך לחשכה. ויש מי שאמר שמאחר י"א שעות חסר רביע ולמעלה יכול לקדש ולהבדיל אבל לא קודם לכן, וכן נראה. וע' ביאור הלכה רעא, א ד"ה מיד. (ובריטב"א שבת, שם מבואר שלחכמים מהני מבעו", והיינו כנ"ל. ובדבריו מבואר שמהני מהשקיעה, ולשיטתו הוא מעט אחר פלג המנחה. אמנם לשיטתם כר"ת, י"ל שיש משמעות לשקיעת החמה, ושייך בה תוספת שבת כדלהלן, משא"כ לדידן). [ובפמ"ג רעא, מ"ז, א כתב בדעת הרמב"ם שמהני מפלג המנחה, וצ"ע].



### מהני מדין תוספת שבת

אלא שיש מקום לומר שהקידוש מהני מבעוד יום מטעם תוספת שבת, והיינו שבערב שבת יש אפשרות לקבל ע"ע קדושת שבת ומה"ט מהני לקדש מבעוד יום.

וכן מבואר בדברי כמה ראשונים. בחדושי הרא"ה כאן: וכיון שאין לתוספת זה שיעור מן התורה בכל שהוא יצא ידי חובתו ואם בא להוסיף יותר בשקבל תוספת זה בתפלה או בקדוש חלה עליו קדושת היום מדין תורה וזהו שיצא ידי קדוש כשקדש באותה שעה אף על פי שקדוש היום מן התורה שאף קדושת שעה זו לשבת מן התורה. וכ"ה בחי' ר"א אלאשבילי כאן (הנד' ע"ש הריטב"א, ושטמ"ק): ואם תשאל וקידוש דאורייתא היכי מצי למימר מבעוד יום. הא אמרן דתוספת מחול על הקדש משקיעת החמה ולהלן דאורייתא הוא. וכ"ה באו"ז הל' ערב שבת, ב, יד. [ושם העיר גם האריך הני סעודה מבעו", והא סעודה מדאו' הוא"ז]. וכן מבואר בדברי הראשונים להלן שקידוש עושים רק מהשקיעה ולא מפלג, ומבואר בדבריהם שהטעם הוא שתוספת שבת שייכת מפלג המנחה. ובתשב"ץ קטן סימן א: מהר"ם ז"ל רגיל לעולם בליל שבת לאכול עם שקיעת החמה ואינו ממתין ממש עד הלילה. וגם אינו אוכל מיד כשבאים מבית

ט. וז"ל: והקשה ה"ר יעקב דקורביל הקדוש זצ"ל דהואיל שתוספת שבת וימים טובים לפנייהם דרבנן מעתה האין אנו מקדשים קידוש שבת ואוכלים מבעוד [יום] ותו דפ' תפלת השחר אמר רב יהודה אמר שמואל מתפלל אדם של שבת בע"ש ואומר קדושה על הכוס וכו' בעת האוכל ור"פ ערבי פסחים אמר שמואל אין קדוש אלא במקום סעודה מעתה אין נקדש ונסעוד סעודת שבת מבע"י שאינו שבת כ"א דרבנן ונצא י"ח מקידוש וסעודת שבת גמורה שהיא דאורייתא וא"ת דלאחר שקיבלה אז הוי עליה דאורייתא כי מן התורה אנו חייבין לשמוע לרבנן הא לאו מילתא היא דפרק מי שמתו בברכות בעי למימר דנשים בבהמ"ז דרבנן ולא מפקו אחרים י"ח. ויישב כנ"ל שמהני מדין תוספת שבת.

הכנסת בעוד היום גדול כמו שרגילין לעשות בנושאים כשהולכין לבית הכנסת בעוד היום גדול. אלא אוכל עם שקיעת החמה. מבואר אף שהתפלל לפני הקידוש היה אוכל בשקיעה, וכפה"נ הכוונה מטעם הקידוש, ומבואר שלקדש יכול מטעם תוספת שבת.

ובמרדכי מגילה, תשצח גם עמד בזה מ"ט מהני קידוש מבעו"י, כיון שתוספת שבת מדרבנן, וכתב שמועיל שמהני דרבנן להוציא דאו', באופן שיכול להתחייב מדאו'. [וע' מג"א רסז, א, מנ"ח לא, ט-י, קוב"ש ח"ב סי' ל, ואכמ"ל]. והרמב"ם לא פי' הכי וכנ"ל, לשיטתו שלא ס"ל לתוספת שבת. וכמו שלמדו בדעתו במ"מ שביתת עשור א, ו וב"י, רסא. [וראה המקורות לדעתו בביאור הגר"א רסא, ס"ב]. ושו"ר בפרי יצחק א, ח בהרחבה. וגם לפי טעם זה מהני גם לרבנן.

### ממתי יכול לקבל שבת

אמנם גם לעניין תוספת שבת יש לעיין האם מהני לרבנן מפלג המנחה, שיש לומר שכל מה שמהני מפלג המנחה הוא דווקא לר' יהודה, שיש משמעות לזמן זה שיחשב כלילה לעניינים דרבנן, אמנם לרבנן מנ"ל שאפשר להקדים מפלג המנחה.

ובטור אורח חיים הלכות שבת סימן רסז: ופירשו התוס' שמפלג המנחה ולמעלה יכול להדליק הנר ולקבל שבת בתפלת ערבית. וכ"פ בשו"ע כאן. ובבית יוסף: כבר כתבתי בסימן רסג שכן כתבו התוספות (ברכות כז, א ד"ה דרב) והרא"ש (שם פ"ד ס"ו) וה"ר יונה (יח, ב ד"ה רב צלי) בפרק תפילת השחר ותמיהני על רבינו שלא כתב שזה דעת הרא"ש ג"כ.

ובתוספות: דרב צלי של שבת בע"ש - תימה דהא אמרינן בפרק במה מדליקין (ד' כג, ב) ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר. [א"ה, וכוונתם שע"י זה שמקבל מבעו"י, בעי להדליק לפני]. ויש לומר דהתם בשאינו מקבל עליו שבת מיד, אבל הכא מיירי שמקבל עליו שבת מיד הלכך לא הויא הקדמה וטעמא משום דס"ל כרבי יהודה. ויל"ד בדברי התוס' האם הכוונה במה שסיימו וטעמא משום דס"ל כר"י קאי כלפי הדלקת הנרות, או דקאי על תחילת העניין, על מה שרב היה מתפלל מבעו"י. ובדברי הרא"ש נראה יותר ברור דכוונתו דווקא לר' יהודה, וכ"נ יותר בכוונת תוס'. וכ"ה במהרש"א כאן. וא"כ נראה לדבריהם דלרבנן לא מהני מפלג המנחה.

וכ"נ בלבוש רסא, ד, רסז, ב, שתלוי בזמן התפילה לר"י, וע' גם מג"א קפח, יח, ע"ד עול"ת, שם, ה: ומ"ש דרך פשרה דשעה ורביעית תוך הלילה הוי מתוספות שבת, לא דק דדוקא בע"ש אמרי' כן כיון דלר"י מפלג המנחה ואילך הוי לילה לענין ערבית מה שא"כ במ"ש דסגי במשהו כמ"ש סימן רצ"ג וכ"כ הר"ן בהדיא ספ"ב דשבת ע"ש וכן פשוט. וע"ע עול"ת שבת רסא, ב וביאור הגר"א רסז, ב. שנראה הכי, וכ"ה בפשטות בשיעורי הגריש"א ברכות, כז, א.

אמנם במגן אברהם רסז, א, כתב: אח"כ מצאתי שכתב בה"ג וז"ל דרב צלי של שבת בע"ש וצלי ר' ירמיה אחורי תפלה של חול ולא פסקיה לר' ירמיה ש"מ דלאו עד פלג המנחה בלחוד

(י). וקאי עמש"כ תוס' שא"צ להקדים קבלת שבת מפלג המנחה, וז"ל: ר"ל כמו דלענין מלאכה במ"ש לא אמרינן דהוי לילה ה"נ לענין תוספת שבת וכי' דהוי נמי מילי דאורייתא לא אמרי' דהוי לילה לאסור בשיעור גדול כ"כ דלא ס"ל כר"י אלא לענין תפלה וקבלת שבת דרבנן ועיין ברא"ש.

הוא דמצלינן מנחה ומכאן ואילך ערבית קאמר רב דהא לא פסקי' לר' ירמיה דצלי מנחה ורב הכי סבר אי בעי לצלויי של שבת בע"ש מצלי כלו' מוסיפין מחול על הקודש עכ"ל וצ"ל לדידיה דמעיקרא הוי בעי למיפשט מרב דהלכה כר"י אבל להמסקנא דאי בעי עביד כמר וכו' רשאי להקדים בע"ש אף על פי שבחול עושה כרבנן. והו"ד באחרו', ומ"ב, ג. ובמחב"ר, כאן, ד הרחיב בדבריו, וכתב שדברי הבה"ג יחידאה. [ובאמת בשאר נוסחאות בדברי בה"ג אין תוספת זו, וראה במהדו' מק"נ, עמ' 21].

מבואר בגי' זו דטעמו של רב אף שקיי"ל כרבנן, אפ"ה בע"ש יכול לקבל שבת מפלג המנחה, מבואר שמהני גם לרבנן קבלת שבת מפלג המנחה, וצ"ע. וכ"ה לדברי הראשונים הנ"ל, שכתבו שאף שבערבית בכל יום אין להתפלל מפלג המנחה, אפ"ה בערב שבת שרי להתפלל מפלג המנחה. ונראה שטעמם משום תוספת שבת, וכדברי הבה"ג. וצ"ע. (ובמג"א שם נתן טעם אחר, דבשבת לא שייך איברים ופדרים שכנגדם נתקנה תפילת ערבית).

אמנם כבר התבאר לעיל שרוב הראשונים, ופשט התלמוד אינו כן, וגם בע"ש מהני רק לר"י, ואולי הוא הטעם שגם לקבלת שבת לא מהני לרבנן מפלג המנחה. וכ"ה מסברא שמ"ט תועיל לרבנן קבלת שבת מפלג המנחה.

ובכמה ראשונים מבואר שאפי' לר' יהודה לא מהני תוספת שבת מפלג המנחה, אלא משקיעת החמה, שהוא אחר פלג המנחה. והכי כתב הרמב"ן בתורת האדם שער האבל - ענין אבלות ישנה (מהדו' מוה"ק, עמ' רנב), אחר שהביא את דברי ר"ת בעניין שקיעת החמה: ולפי דבריו ופירושו זה אני אומר דמשעה שהתחיל השמש להשתקע עד זמן בין השמשות והוא הזמן הנזכר בפרק במה מדליקין הוא בכלל תוספת מחול על הקדש, והוא מהלך שלשת מילין ורביע מיל, רצה להוסיף כל הזמן הזה מחול על הקדש מוסיף, ואם רצה לעשות מקצתו חול ומקצתו תוספת עושה ... והיינו דאמרינן במס' ברכות (כו, א) רבי יהודה אומר עד פלג המנחה והוא זמן קרוב לתחילת שקיעת החמה, אין ביניהם אלא מהלך של"ד אמות בקרוב דקסבר ר' יהודה לענין תפלה בטר שמשא אזלינן דבעינן לתפלת המנחה ייראוך עם שמש, ולפני ירח דור דורים לשל ערבית. והתם אמרינן (ברכות כו, ב) אמר ליה רב לר' חנינא דצלי של שבת בערב שבת כר' יהודה מי בדלת אמר ליה אין בדילנא, כלומר דכיון דצלי קביל עליה כל פלג המנחה בתוספת, ובדיל קודם לשאר בני אדם שאין מוסיפין כל הזמן הזה מחול על הקדש אלא מקצתו וכולה שמעתא כדאיתא התם, הא כל זמן שהחמה זורחת בארץ יום גמור הוא אינו בכלל תוספת ולא בכלל ספק, ואף על פי שפלג המנחה מוסיף על מהלך ארבעת מילין האמור בפסחים כשיעור שאמרנו, אין ביניהם אלא זמן מועט וכשמתפלל בו של שבת קודם גמר תפלה מתחיל השמש לשקוע והגיעה שעת התוספת.

מבואר בדבריו שזמן תוספת שבת הוא משקיעה ראשונה לר"ת, ופלג המנחה הוא זמן מועט קודם, ולא מהני תוספת שבת מפלג המנחה. וכדבריו כתבו הרא"ה ור"א אלאשבילי בסוגיין והר"ן בשבת טו, א מדפי הרי"ף".

יא. ובשו"ת מהר"ח אור זרוע סימן קפה: תוספת שבת ויום הכפורים וימים טובים דאורייתא. וכתב בספר המצות דשיעור תוספת לא נתפרש והרב ר' אברהם בר' עזריאל וצ"ל כתב בס' ערוגת הבושם שיש בירושלמי שצריך להוסיף שתי שעות

ונראה מדבריהם שהבינו מסברא שתוספת שבת עניינה דווקא כשכבר פנה מעט מהיום ששקעה החמה. וכשהוא יום גמור לא מהני תוספת.<sup>2</sup> [ובשש"כ פמ"ג, הע' סג כתב שהשו"ע בסי' רסג, ד שכתב ששייך לקבל שבת מפלג המנחה מטעם שס"ל כדברי ר"ת, וניכר שההדלקה לצורך שבת, משא"כ לדידן, אף אם מקבל שבת בהדלקה אין להקדים מהזמן הרגיל כ"א בשעת הצורך. ודברי הראשונים הללו מסייעים לזה].

והוא הטעם לראשונים הנ"ל, דלר"י מהני דווקא מפלג המנחה, והיינו טעמא שזמן זה כבר משתייך ללילה, והבינו הראשונים מסברא שלא שייך לקבל שבת סתם באמצע היום. ובאחריו העירו ע"ד הרא"ש מנ"ל דדווקא מפלג המנחה יכול לקבל ואולי מהני לפני, שבתלמוד מבואר לעניין תפילה מפלג המנחה. ובפר"ח בקונט' דבי שמשו כתב שאין לדבריו הכרע מהתלמוד, וע"ע ערוה"ש, רסג, יט (ויעו"ע ארץ צבי א, קיג, שו"מ תניינא ב, כג). ולהאמור ניחא.

והנה המנהג היום שמדליקים סמוך לשקיעה, נראה שמהני ככל דיני סמוך, שמסתבר שא"צ ממש סמוך מעט לשקיעה אלא אפשר גם לפני ואפי' לרבנן. אמנם אין הידור להקדים הרבה יותר, ואדרבה יש חסרון בזה.<sup>3</sup> ושיעור מ' דקות קצ"ע, שהוא יותר משאר סמוך.<sup>4</sup> ובעיקר

דהיינו אחד מ"ב חלקים. דכ"ד שעות ליל שבת ויומו יליף לה משביעית שמוסיפין חדש ל"ב חדשים. ותמיה אני שכל העולם אין נוהגין כן, ונראה לי שכך הפירוש. אם יקבל עליו שבת בערב שבת מ' שעות ולמעלה חל עליו שבת מחמת שכבר קבל עליו תוספות שבת. אבל קודם אפילו קבל עליו אינו חל. דאטו אם היה מקבל עליו שבת בערב שבת מעלות השחר ורוצה שכל היום יהא תוספתו וכי יקבל עליו שבת כל יום שיש, ואין הירושלמי מדמה לגמרי לשביעית כך נ"ל.

יב). וז"ל בית הבחירה למאירי ברכות דף כו, ב: ומ"מ קודם זמן זה אף בערב שבת אין ראוי לעשות כן שמי"א שעות פחות רביע ולמעלה חמה מתחלת להשתקע ואינה נראית לרוב בני אדם אבל קודם לכן אין שם סרך לילה כלה.

יג). ויש שעוררו במקדמים יותר מארבעים דקות, שהנהגה הב"ח רסא, ב, ומג"א שם, ט כתבו בדעת היראים ששיעור תוספת שבת הוא שעתיים לפני צאה"כ דר"ת, אלא שס"ל שבין שקיעה לצאה"כ ה' מיל ד"ח דקות, וג' רבעי מיל דביה"ש, וג' רבעי מיל תוספת, או ד' מילין דכ"ד דקות (וראה מחצה"ש כאן). ובהגהת הרמ"א רסא, א הביא דעה זו, ובביאור הלכה רסג, ד כתב שיש לסמוך ע"ז. ולפי"ז יש מקום לומר אם החשבון הוא בשעות שוות, א"כ ב' שעות בצירוף ע"ב דקות דר"ת הוא מ"ח דקות, וא"כ אין להקדים יותר, ש"ל כיראים. [וחשבון הב' שעות הוא גם למהר"ח אר"ו הנ"ל. אמנם במהרי"ל החדשות, מה כתב שהיינו שעות זמניות, וע"ע דבריו בתשובה, קנו, ואכמ"ל עוד], ולדעת השו"ע רסא, ב שפ' כר"ת, ובסי' רסג, ד כתב שלא להקדים יותר מפלג המנחה וס"ל דפלה"מ הוא לפני צה"כ דר"ת, א"כ הוא ג' דקות לפני שקיעה דידן. אמנם ללבוש שם הוא לפני שקיעה ראשונה. ואכמ"ל בכל זה.

יד). ושו"ר בתשובות והנהגות ד, סא שעורר בזה: ונראה לעורר לענין הזמן הראוי לכתחלה שאפשר להקדים להדליק נר שבת דהוא כחצי שעה לפני השקיעה, והיינו טעמא דהנהגה בש"ע (רסז ס"ב) ס"ל כהתוס' והרא"ש פ"ד דברכות דמצי לקבל שבת מפלג המנחה, (ולפני פלג המנחה לא מועיל כלל ע"ש במ"ב), ותמוה דומן זה הוא דוקא לרבי יודא, אבל לרבנן מנלן שיכול להקדים כ"כ לקבלת שבת עד פלג המנחה, ולדעת רבנן נראה שהשיעור הוא "סמוך" דהיינו חצי שעה [כדמצינו בכ"מ], וכן לענין קידוש מביא הרמב"ם בפכ"ט דשבת (ה"א) שמצותה קודם השבת מעט, והכוונה נראה חצי שעה כמ"ש, ועיין בתוס' ברכות כו, א (ד"ה דרב צלי) שמבואר מדבריהם ששיעור פלג המנחה לקבלת שבת היינו לרבי יודא ולא לרבנן, דלדידהו לא תלוי בפלג המנחה, וכ"ה להדיא במהרש"א. ולפי זה אם יקבל שבת ביותר מחצי שעה קודם שבת, מסתברא שלרמב"ם וקדמונים לא נקרא קבלת שבת, והיינו משום דס"ל כרבנן דלית להו דמפלג המנחה כערב חשבינן ליה. אכן לדעת התוס' והרא"ש אפשר לקבל שבת מפלג המנחה דס"ל דלענין קבלת שבת אפשר לעשות כרבי יודא דמפלג המנחה חשיב ערב, ושפיר נהגו אצלם כרבי יודא גם בחול והקדימו מאד בע"ש, שפלג המנחה לשיטה זו בקיץ כשעתיים לפני השקיעה, דס"ל ששעות היום מהנץ עד השקיעה. ומעתה צ"ע היאך אנו מקילין להקדים יותר מחצי שעה קודם השקיעה, דכל מאי דמהני היינו לר"י אבל לרבנן ראוי לחשוש כדאמרינן (שבת דף כג, ב) שלא יקדים. וביותר דאם מקפידים להדליק תוך חצי שעה מרוויחים גם לשיטת ר"ת וסייעתו דפלג המנחה ג' מינוט לפני השקיעה, ויש



שיעור המ' דקות אינו מבורר היטב המנהג, ואכ"מ, ויעוי' בית נאמן ג, נד-נה, ואכמ"ל. ובמנח"ט, כ וע"ע מנח"ש ב, לה, ח נראה שבמ' דקות הוא מדין פלג, אלא שאפ"ה א"צ לקבל שבת מיד, וכמש"כ בשו"ע רסג, ד דכיון שכולם נוהגים כך עדיין נחשב ניכר לכבוד שבת, שבאופן זה א"צ לקבל עליו שבת מיד.

ולפי כ"ז יוצא שאינו ברור שמהני לרבנן להדליק את הנרות מפלג המנחה, ואין בזה הידור, ואדרבה יש בזה חסרון. אמנם כשמדליק סמוך לשקיעה, מהני לכו"ע. [ומצד דינא דלא יקדים, המבואר בשבת כג, ב ולרוב הראשונים הוא כלפי נר שבת, ואכמ"ל, היה מקום לומר שבזמננו שאינה מצויה הדלקת נרות סתם, כל הדלקת נרות מעיקר עניינה מראה שהיא לכבוד שבת. וכיון שהטעם שאין להקדים הוא שלא יהיה ניכר לכבוד שבת, מצד סברא זו יש מקום להקל, וע"ע קנין תורה ד, כה. (אף ש"ל בזה שרגא בטיהרא, ואכמ"ל) אמנם נראה שמלבד העניין שלא יקדים, בעי' זמן ששייך לקבל תוספת שבת, וכמבואר לעיל, שהוא זמן ששייך ללילה, וא"כ לרבנן לא תועיל קבלה בזמן זה וככל המבואר].

וא"כ לעניין קידוש מבעוד יום, באופן שעושהו סמוך לשקיעה נראה יותר כשיטות הראשונים שמהני לכו"ע, או דקידוש מהני מבעוד יום, או מדין תוספת שבת. אמנם יש מהראשונים שהבינו שמהני רק לר"י, ולרבנן לא מהני.



## קידוש לפני תפילה

באופן שמקדש לפני תפילת ערבית [כיון שאינו רוצה להכנס לנידון תרתי דסתרי ששייך בתפילת ערבית וככל המבואר לעיל], יש לדון האם מהני כשמקדש לפני התפילה או דבעי' דווקא להתפלל ואח"כ לקדש.

ובדברי הראשונים נראה שמהני, שכתבו לחדש שתוספת שבת מתקיימת דווקא ע"י דברים שבקדושה, וכתב שהיינו קידוש או תפילה, ונראה שמהני קידוש גם ללא תפילה, וכ"כ הרא"ה כאן כז, ב ור"א אלאשבילי כאן, וכ"כ הריטב"א בכ"ד, שבת לה, א, עירובין מ, ב, ר"ה, ט, א תענית יב, ב, ובמיו' לר"ן שבת שם, ומאירי עירובין שם, אהל מועד דרך ב נתיב ה, ועוד. וכן מבואר בבירור בדברי מגן אברהם סימן רעא, ה: ונ"ל דאם רוצה לקבל שבת מבע"י ולקדש ולאכול ולהתפלל ערבית בלילה רשאי וכמ"ש סי' רס"ז ועמ"ש רס"י ער"ב". [ובפרי יצחק א, ט כבר ציין חלק מהראשונים הנ"ל, לעניין דברי הגר"א להלן].

לומר דסמוך היינו תוך חצי שעה ניכר ומועיל, ואף קודם פלג המנחה אם הדליק לשם שבת מועיל בדיעבד, עיין בחידושי הגרע"א (סימן רסג ס"ד), אבל מוקדם יותר לא מועיל וע"כ נראה כמ"ש, ועיין היטב בבאה"ל רסג סעיף ד...

טו). ובכה"ח רעא, כב אחר שהביא את דברי המג"א כתב: מיהו לפי דברי האר"י ז"ל בשער הכוונות לא נכון לעשות כן, שכתב דסדר עליית העולמות והמשכת המוחין הוא מתחיל מקבלת שבת ואחר כך באמירת ברכו ובקריאת שמע ובעמידה וביוכלו ובברכת מעין שבע ואחר כך התשלוש הוא באמירת ויכולו שעל הכוס ובברכת הקידוש כיעו"ש, ואם כן אם יבא לקדש ולאכול קודם תפלת ערבית הרי הוא מהפך הסדר הנעשה בליל שבת. ולדבריו מבואר שגם כשכבר לילה יש קודם להתפלל ואח"כ לקדש (ויש מקום לומר עוד שכיון שהתפילה היא גם קידוש, ואכמ"ל, א"כ אולי בעי' שכל הקידושים יהיו על הסעודה). ובבא"ח ש"ב, בראשית יח הביא את דברי מג"א בשתיקה. וכן יש להעיר מהמבואר בתלמוד בפסחים ק,

ובשער הציון סימן רעב ס"ק יב כתב: ולשון הגמרא (ב"ב, צו, ב) דסוחט ומקדש, אפשר דאתי לאשמעינן עוד רבותא דמותר לקדש מבעוד יום, והיינו מפלג המנחה ולמעלה, שאז מותר לסוחט ולקדש תיכף, וכדאמרינן ברכות כז, ב. וגם מזה נראה שמהני לפני התפילה. [ואינו מוכרח]. ובחדושי הריטב"א שם עמד בזה, בת' השני: פי' סוחטו בחול מבעוד יום ואומר עליו קידוש היום בלילה, או אפילו קודם בין השמשות בזמן התוספת שמוסיפין מחול על הקודש, וכדבר דצלי של שבת בערב שבת ואומר קידוש על הכוס כדאיתא בפ' תפלת השחר (כו, ב) וכדברירנא התם, ובהכי משכחת לה דסוחט ומקדש עליו לאלתר דעד דמקדש או דמצלי חול הוא. ובשו"ת הרשב"א חלק ז סימן תקכט: וטעם סוחט אדם אשכול של ענבים ומקדש עליו פירוש מערב שבת ומקדש עליו ואין צריך להמתין. ויש אומרים שהוא הדין בשבת דמשקה הבא על האוכל כאוכל דמי ומקדש עליו קידוש היום. ובאורחות חיים חלק א דין היין הראוי לקדש בו אות כב: וסוחט אדם אשכול של ענבים פי' מערב שבת ומקדשין עליו בשעתו, וי"א דה"ה בשבת בתוך האוכל דמשקה הבא על האוכל כאוכל דמי ומקדשין עליו קדוש היום כך מצאתי.

אמנם בס' מעשה רב, קיז הובא משם הגר"א: זה לשון הרב המאה"ג המפורסם המנוח מהו' חיים כ"ץ מ"ץ דקהלתנו ונתבקש בישיבה של מעלה בצפת תוב"ב עי' סי' רעא במ"א סק"ה שכתב ונ"ל דאם רוצה כו' ושמעתי בשם הגאון החסיד שאמר שזה אינו נכון מדאמרינן בברכות (דף כז, ב) רב צלי של שבת כו'. ת"ש א"ר נחמן אמר שמואל כו' משמע דוקא כשמתפלל תחלה אז יכול לקדש מבע"י אבל כשאינו מתפלל אינו יכול לקדש. וכן מצאתי בראב"ן סי' קע שכתב והמתפלל של שבת בע"ש מבע"י מדעת מקדש נמי על הכוס מבע"י משמע דוקא שהתפלל תחלה עכ"ל הרב ר' חיים כ"ץ עכ"ד. וכ"נ בר"א אלאשבילי בברכות כאן כז, ב: אומר קדושה על הכוס. כלומר תיכף שהתפלל מבעוד יום או לא. וי"ל.

מבואר בדברי הגר"א שלא מהני קידוש לפני התפילה, ודקדק הכי מדברי התלמוד. וכוונתו היא שהנה לשון התלמוד הוא: אמר רבי חייא בר אבין, רב צלי של שבת בערב שבת, רבי יאשיה מצלי של מוצאי שבת בשבת. רב צלי של שבת בערב שבת, אומר קדושה על הכוס או אינו אומר קדושה על הכוס. תא שמע דאמר רב נחמן אמר שמואל מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס. ומבואר שלפני שהסתפקו האם אומר קדושה על הכוס או לא שוב הובאו דברי רב דצלי בע"ש, ומה"ט הוכיח הגר"א דדווקא אחר שהתפלל מהני לקדש מבעו"י.<sup>10</sup> [ובפשטות היה מקום לומר שבאו לבאר שכל הספק הוא דווקא לשיטת רב ששרי להתפלל מבעו"י. והיינו שאין לומר שקידוש שאני, וכסברות המבוארות לעיל, מטעם שקידוש נתקן

א ואילך לעניין פורס מפה ומקדש, ומבואר שקידשו ואכלו לפני התפילה, וצל"ע.

טז). והנה באמרי נועם כאן, הובא בהגהה משם הגר"ס ליישב את דקדוק הגר"א שבאופן שלא התפלל יותר פשוט שמהני, שיכול לקיים את הקידוש מדא' בלילה, והקידוש על הכוס מדרבנן ביום, וע"ז באו לחדש שאפי' שהתפלל מבעו"י וקידש מבעו"י מהני. וכ"כ בהרחבה בפרי יצחק א, ט. (וכתב שהטעם שמהני אף שדאו', מדין תוספת שבת, וציין לחלק מהראשונים הנ"ל). ובהגהה באמרי נועם כתב לדון בזה, וכתב שלעיקר הדבר אינו ראיה, שהדרך להביא את כל המימרא, ונראה שהבין שהראיה היא מהת"ש, אמנם יותר נראה בכוונת הגר"א שהראיה היא מאיך שהעמידו את הספק. [ובאמת לפי"ז יל"ע קצת בדבריהם הנ"ל, שמ"ט העמידו את הספק על אופן זה שהתפלל גם מבעו"י, הו"ל להסתפק רק על קידוש מבעו"י. אמנם אולי זה פשוט שמהני, וככל דרבנן, ולא שייך בו כלל ספק, ויל"ע].

מבעו"י, ותוספת שבת, שסברות אלו מהני רק באופן שסמוך לשבת, ולא מהני מפלה"מ וככל המבואר. וי"ל עוד להמבואר בדברי הרמב"ן ושאר הנ"ל, שלא מהני לקדש מפלג המנחה אלא דווקא מהשקיעה, וכתב הרמב"ן: וכשתפלל בו של שבת קודם גמר תפלה מתחיל השמש לשקוע והגיעה שעת התוספת. א"כ מה"ט הוצרכו לומר שהתפלל מבעו"י, ואח"כ מקדש].

אמנם יש לעיין בטעמו של הגר"א, ובפעולת שכיר בהערה ע"ד מעשה רב כתב לבאר שי"ל ששייך לקדש רק כשחל עליו שבת קודם, והוכיח הכי: מדאמרינן אליבא דב"ש דס"ל (ברכות דף נא, ב ועוד) מברך על היום ואחר כך מברך על היין. מטעם שכבר קדש היום ועדיין יין לא בא, ועיין רש"י ברכות שם ד"ה וכבר כו' משקבלו עליו או מצאת הכוכבים. אלמא דקים להו להש"ס דלא משכחת לקדוש קודם שחל עליו קדושת היום או דקדיש יומא מעצמו או ע"י קבלתו. אבל לא שיקבל עליו השבת ע"י הקדוש. אלא שהעיר שא"כ מ"ט לא הוכיח הגר"א מזה, וכתב שי"ל גם בנידו"ד כשקיבל ע"ע שבת קודם ללא הקידוש, ושכ"נ בדברי המג"א. וכתב שאם כן י"ל שאין להוכיח מדברי התלמוד כאן, שי"ל שדרכם היה לקבל שבת ע"י תפילה, וא"כ מה"ט הוצרכו להתפלל לפני, משא"כ לדידן עכ"ד. אמנם כבר הובאו לעיל דברי הראשונים שיש לקבל שבת דווקא ע"י קידוש או תפילה. [ובדברי הראשונים הללו שמהני ע"י קידוש מבואר שלא כיסוד זה].

והראיה שהביא מברכות אינה מוכרחת, וז"ל הרשב"א שם: וכבר קדש היום, פי' משעת קבלה, ואפי' קדם וקדש על הכוס בע"ש מ"מ הרי הוא אסור במלאכה משעה שהוא אומר קדושה על הכוס, ועוד דברוב אין מקדשין עד שתחשך, וה"נ משמע בירוש'... וא"נ דכי מטי שקיעה ראשונה של חמה חשיב כיום הבא וכבר קדש היום וכבר חל חיוב הבדלה במוצ"ש. ומבואר שא"צ לקבל קודם, ואף שנאסר בשעה שקידש חשיב שהיום בא לפני שסו"ס כשמקדש נאסר במלאכה, והטעם לקידוש על היין הוא מטעם זה. אמנם אולי מה"ט הוכיח הגר"א מברכות כזו, ב כן כיסוד זה, ומה"ט בעי' להתפלל קודם. [שס"ל דבעי' לקבל שבת דווקא ע"י תפילה או קידוש]. וכ"ז צ"ע שמהיכ"ת לחדש הכי. [ובפעולת שכיר שם הוכיח הכי מדברי הרי"ף הנ"ל, ולעיל נתבאר באופ"א].

יותר נראה בכוונת הגר"א שהנה כבר נתבאר לעיל שעיקר דברי ר' יהודה נאמרו כלפי תפילה שנתקנה כנגד התמידים, ואפי' לדעת ר"ת שמהני גם לק"ש הובאו דברי המגן אבות (למאירי) ענין יא מתשובת ר"ת: מכלל דמההיא שעתא ערב הוא לק"ש ולתפלה. ונראה שדווקא בזה מהני, ושם הובא שהוכחתו לדבריו היא מדקיי"ל כר' יוחנן שיש לסמוך גאולה לתפילה גם בערבית, ונראה הכוונה שהוכיח מזה שק"ש שייכת לתפילה, אבל לא לכל עניין נתיחדש שמפלג המנחה מהני.

ולפי"ז נראה שיש מקום לומר שדווקא באופן שמתפלל כבר, התירו לקדש. והיינו כיון שיש שייכות בין התפילה לקידוש, שבתפילה גם מקיים את עניין הקידוש מדאו', וכמו שנראה בברכות לג, ב (ואכמ"ל). וא"כ י"ל שכשתפלל יכול לגמור עניין הקידוש, אמנם להתיר לקדש לחוד יש מקום לומר שלא מהני, שעיקר חי' של ר"י הוא דווקא כלפי תפילה, וכמבואר. וכ"כ בקונטרס המועדים להגרמ"ש שפירא - שבת ויו"ט, ע' רסא-רסד.

וכן מבואר בהלכות רי"ץ גיאת הלכות הבדלה עמוד כו: אבל לקדש ולהבדיל סמוך לתפלה מי אמר דקדיש בתפלה מקדש על הכוס ומדהבדיל בתפלה צריך להבדיל על הכוס דקדוש והבדלה בטר תפילה גירי, או דלמא כיון דעדיין יש שהות ביום לא מקדשין עד לאורתא דכי כתיב (שמות כ') זכור את יום השבת לקדשו זכרוהו על היין בכניסתו כתיב אבל ביום לא והם הכי הבדלה לא מבדלינן עד לאורתא. ועמדה ההלכה ואומר קדושה והבדלה על הכוס אלמא קדוש והבדלה שייכי בעונת תפלה כל זמן שמתפלל חלו להו... ושו"ר בפסקי הגר"א (מוה"ק) רעא, ב בהרחבה נפלאה בזה, והעלה כמבואר. והביא עוד שהכי נראה מדברי הגר"א ביו"ד רסב, י שההבדלה והקידוש שייכים לתפילה, ועע"ש.

ולפי"ז נתבאר שכל חי' הגר"א י"ל ששייך דווקא לעניין פלג המנחה, אבל כשמקדש בתוספת שבת או סמוך לשבת א"צ לקדש תחילה. [אא"כ לשיטת הראשונים הנ"ל שגם סמוך לשבת מהני דווקא לר' יהודה].

### לסיכום

מבואר בתלמוד שאפשר לקדש מבעוד יום, ויש מהראשונים שכתבו שהוא דווקא לר' יהודה דמפלג המנחה מהני, ואילו לרבנן לא מהני עד צאת הכוכבים. [אמנם באופן שמתפלל מנחה לפני פלג, שהוא נידון תרתי דסתרי בשאר ימים, ובצירוף שיש הסוברים שבשבת גם לרבנן מהני, ודאי שבמקום צורך יש מקום להקל, בפרט להמבואר להלן].

ונתבאר שיש בדבר חי' שיועיל לר"י לעניין קידוש, ובדברי הראשונים מבואר שמועיל גם לרבנן, או מפני תוספת שבת, או מפני שקידוש נתקן מבעוד יום. אמנם נתבאר שסברות אלו שייכות דווקא סמוך לשבת, ולא מהני מפלג המנחה לרבנן.

נתבאר עוד דדעת הגר"א שבעי' לקדש דווקא אחר שהתפלל נראה שהכוונה דווקא באופן שמקדש מפלג המנחה, אבל כשמקדש סמוך לשבת י"ל שמהני. [אא"כ לשיטת הראשונים הנ"ל שגם סמוך לשבת מהני דווקא לר' יהודה].

וא"כ נראה שיש מקום לסמוך לקדש סמוך לשבת, ולאכול הסעודה, ויתפלל בזמנו. [ועדיין מטעם שיש מהגאונים שמבואר שלא מהני, דווקא במקום צורך יש לנהוג הכי"].



(יז). ועד מתי יכול לאכול בב"י רסז תמה האיך אוכל מבעו"י, וכפי שנראה בדברי הרשב"א כז, ב, וכתב שסומכים על ק"ש דר"ת מבעו"י בדרבנן. וע' ד"ח ו, כט, ומג"א רסז, ב, שכתבו חצי שעה וכבשו"ע רלה, ב. ובחדושי הרא"ה ברכות כז, ב: ותו שמעינן מינה דבין תפלת ערבית לקרית שמע ידידה שרי למיכל מכיון דמתחיל מקמי (זמן) דמטי זמן קרית שמע דהא הכא דאמר שמואל דמתפלל של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס ושמואל גופיה הוא דאמר דאין קידוש אלא במקום סעודה ובודאי מכיון שהתחילו בהיתר אין מפסיקין. וע"ע מאירי ד"ה כבר, השלמה ד"ה אמר מכתם ד"ה רב. ומלשונם נראה שא"צ חצי שעה, ויל"ע.

והאם יש צורך לאכול לכה"פ כזית בלילה, במג"א רסז, א הביא שבתוס' פסחים צט, ב ורא"ש שם, י, ב, ובברכות ד, ו מבואר שמהני לאכול הסעודה מבעו"י, ושכ"כ תה"ד, א. וכ"מ ברי"ו נ"ב, ח"א. אמנם הביא מספר חסידים (מרגליות)

רסט, שלא מהני. ושכ"כ הב"ח תעב, א ד"ה אבל מגבורות ה' מח ד"ה ועוד, שכיון שכתוב תלתא היום בעי' דווקא ביום. ויעוי' או"ז הנ"ל ב, יד שגם דין מ"ט מהני, וכתב מטעם תוספת שבת. ויל"ד עוד לדברי תוס' כתובות מז, א שנראה שתוספת שבת מהני רק למלאכה ולא לשאר דינים, יעו"ש. ובמ"ב, ה הביא לחוש לדבריהם, ויכול לאכול כזית בלילה. [ויעו"ע מ"ב רצט, א ושעה"צ שם, ב לעניין ס"ג בביה"ש, ויל"ע שיועיל מדין תוספת שבת ביציאתו, ובזה השולחן שם א, רצט, א העיר בזה, ועיי"ש].

ולעיקר ההנהגה לקדש ולאכול לפני תפילת ערבית בס' איה שוקל (מהגר"ש דבלצקי), דברים שבעל פה, אות ד (עמ' קלא-קלב) כתב: איזה בני תורה ביקשו לסעוד סעודת ליל שבת מוקדם בשבתות הקיץ, בכדי שלא ישנו התינוקות, ולפי שמיאנו להתפלל מעריב מן הפלג, שהדבר שנוי במחלוקת, לכן נתחכמו לעשות קידוש מן הפלג ולסעוד סעודת שבת ואח"כ מעריב, ובזה ביקשו לצאת ידי הכל (מלבד שיטת הגר"א במע"ר אות קיז ועיי"ש שכ"ה בראב"ן סי' קע שא"א לקדש מבעוד יום אם לא התפלל, אבל במ"ב רע"א ס"ק יא סתם להיתר). וכשבא הדבר לפני רבינו הגיב: סעודת שבת הפכה לארוחת ערב. (לאמור, החשבון אולי נכון אבל בפועל רוקנו את סעודת שבת מצביונה). אחד המחזיק במנהג שכזה, פנה אליו בשאלה 'חמורה', אימתי יאמר שלום עליכם, האם בתחילת הסעודה, או בשובו מבית הכנסת אחרי תפילת ערבית והשיב רבינו בכתב וז"ל: 'כל הנהגה כזו לאכול לפני מעריב אין בזה טעם וריח וכמובן שאין מרגישים כלל בקדושת השבת, ואין להם לומר כלל שלום עליכם, לא לפני ולא אחרי שאין למלאכים שום שייכות לאנשים כאלה'.

הרב ישראל אריאל

נשיא מכון המקדש, ירושלים

## חצוצרות כסף – המצוה בזמן הזה\*

פרק א – פסוק מפורש ומשנה מפורשת קובעים: "מצות היום בחצוצרות!" \* פרק ב – מקראות ומדרשים: התקיעה בחצוצרות – מצות עשה לדורות \* פרק ג – ראשונים: התקיעה בחצוצרות – מצות עשה \* פרק ד – שיטת הרמב"ן: התקיעה בתענית – בשופר בלבד \* פרק ה – מחלוקת ראשונים בתקיעה: האם בחצוצרות? האם בשופר? האם להמנע?

### פרק א – פסוק מפורש ומשנה מפורשת קובעים: "מצות היום בחצוצרות!"

**האם יש מצות עשה בזמן הזה – לתקוע בחצוצרות בעת צרה?**

מצות עשיית חצוצרות כסף והתקיעה בהן במועדים או בעת צרה נאמרה בספר במדבר (י; ב-ט) ככתוב: "עשה לך שתי חצוצרות כסף מקשה תעשה אותם... ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות, והיו לכם לחוקת עולם לדורותיכם. וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלהיכם ונושעתם מאויביכם".

הרמב"ם בספר המצוות מביא מצוה זו כמצות עשה (נט) באומרו: "ציונו לתקוע בחצוצרות במקדש... וכן אנחנו מצווים לתקוע בחצוצרות בעיתות הצורך והצרות, כשנצטק לפני השם יתעלה, והוא אמרו (שם): 'וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות'". הביטוי "אנחנו מצווים" מלמד שמדובר במצוה הנוהגת בזמן הזה ש'אנחנו' מצווים בה.

עוד כתב הרמב"ם בהלכות תעניות א, א – ד: "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבוא על הצבור, שנאמר: 'על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות'... ובימי התעניות האלו זועקין בתפילות ומתחננים ומריעין בחצוצרות בלבד".

ואכן, כך נאמר במשנה במסכת ראש השנה ג, ד; בענין תקיעת חצוצרות בתענית במקדש: "בתעניות [תוקעים] – בשל זכרים כפופין ופיהן מצופה כסף, ושתי חצוצרות באמצע – שופר מקצר וחצוצרות מאריכות, שמצות היום בחצוצרות". פשוטו של הביטוי – "מצות היום

\* בהמשך יופיעו הפרקים: פרק ו – התקיעה בשופר בתענית – גילגולו של מנהג \* פרק ז – חצוצרות – או 'שופרות'? – גילגולה של מילה בלשון הקודש \* פרק ח – פוסקים אחרונים: התקיעה בחצוצרות. ויש אומרים: איך שירצה \* פרק ט – תקיעה בחצוצרות – מצוה לכתחילה בכהנים \* פרק י – האם מריעים בחצוצרות על צרת היחיד? \* פרק יא – מצוה על כל קהילה – לעשות חצוצרות כסף ל'חזון הכנסת' \* פרק יב – החצוצרות: האם צריכות להיות מקשה אחת? \* פרק יג – אחרונים: אין תוקעים בתענית – לא בחצוצרות ולא בשופרות \* פרק יד – 'מעשה רב' בבית דין בירושלים: חידוש מצות התקיעה בחצוצרות.

בחצוצרות" - מצות היום בעולם! - בין בירושלים ובין בשאר ערי ישראל לתקוע בחצוצרות, שלא תאמר - "מצות היום - במקדש - בחצוצרות".

זה מה שאומרת הגמרא בהמשך (שם כו,א): "אבל בגבולין... מקום שיש חצוצרות - אין שופר". ומפרש רש"י: "'מקום שיש חצוצרות' - כגון תעניות". רצונו לומר, בזמן שהציבור קיבל עליו תעניות בגבולין, המצוה לתקוע בחצוצרות ולא בשופר.

רבים מן הראשונים פירשו כדעת רש"י. כך כותב הרשב"א בחידושו לראש השנה (כו, א) המביא את דעת רש"י ומסיים: "וכן פירשו רוב המפרשים". וכך כותב הריטב"א שם בפשטות: "'מקום שיש חצוצרות' - כגון תעניות, דכתיב: 'על הצר הצורר אתכם' - והרעותם בחצוצרות"... לרבות כל צרה שלא תבוא על הציבור, וכן פירש רש"י והמפרשים ז"ל". וראה במגיד משנה (תעניות א, ד) הכותב: "ופירש רש"י ז"ל וכן רוב המפרשים: 'מקום שיש חצוצרות' - כגון תעניות - 'אין שופר'".

לעומת דברי הרמב"ם, וכן רש"י והמפרשים דלעיל, כותב המחבר בשולחן ערוך (אורח חיים הלכות תענית סימן תקעה, ד) שבתעניות תוקעים בשופר דווקא. אלו דבריו: "עברו [תעניות] אלו [על עצירת גשמים] בית דין גוזרין עוד שבע תעניות על הצבור... ויתירין אלו [השבעה בכך] שמתריעין בהם בשופר על הברכות שמוסיפים בהם... שמוסיפין שש ברכות בתפלת שחרית ובתפלת המנחה".

יש, לברר, אפוא, מדוע שינה בעל השולחן ערוך מחצוצרות לשופר? הרי כך היא המצוה, להריע בחצוצרות בעת צרה, מדוע לא הביא בשולחן ערוך מצות עשה מפורשת בתורה להריע בחצוצרות - כמובא ברמב"ם? שמא נאמר: התוקע בשופר בתענית, גם הוא עלתה לו התקיעה וקיים מצות עשה? - לא כן הוא, כי אם קבעה התורה להריע בחצוצרות העשויות כסף ומקשה אחת, ממילא התוקע בשופר של איל כאילו לא תקע. וכשם שאם אדם יתקע בראש השנה בחצוצרה של כסף לא עלתה לו תקיעה, וחובה עליו לתקוע מחדש - כך גם אם תקע בעת צרה בשופר - לא עלתה לו התקיעה, ולהיפך, ביטל מצות עשה של תורה!

וראה בשולחן ערוך (יורה דעה הלכות כבוד רבו רמז, א) שהביא כמה מצוות עשה בהלכותיו, וכתב: "מצות עשה לקום מפני כל חכם", כך גם בהלכות תלמוד תורה (רמז, א) כתב: "מצות עשה על האיש ללמד את בנו תורה". ואם כן, למה לא כתב בהלכות תענית כמו הרמב"ם: "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה". והיה ראוי לציין מצוה זו, שהרי פסוק מפורש אומר: "והרעותם בחצוצרות", ומשנה מפורשת אומרת: "מצות היום בחצוצרות". מדוע התעלם מפסוק מפורש וממשנה מפורשת, ופסק הפוך מדברי הרמב"ם?

להבנת שיטתו, נסקור תחילה מקורות מפורשים בדברי חז"ל, המוכיחים כשיטת הרמב"ם. וכן נציין שורה של ראשונים ואחרונים האומרים כדעת הרמב"ם, שמצות עשה בזמן הזה לתקוע בחצוצרות בעת צרה.



### א. שיטת הרמב"ם: מצות עשה להריע בחצוצרות בזמן הזה בעת צרה

נרחיב תחילה בדברי הרמב"ם, הקובע בהלכות תעניות א, א - ד ש"מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבוא על הצבור".

זו לשונו שם: "כל דבר שייצר לכם, כגון, בצורת ודבר וארבה וכיוצא בהן זעקו עליהן והריעו... ומדברי סופרים להתענות על כל צרה שתבוא על הצבור עד שירוחמו מן השמים. ובימי התעניות האלו זועקין בתפילות ומתחננים ומריעין בחצוצרות בלבד. ואם היו במקדש מריעין בחצוצרות ובשופר - השופר מקצר והחצוצרות מאריכות, שמצות היום בחצוצרות. ואין תוקעין בחצוצרות ושופר כאחד אלא במקדש, שנאמר: 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך'".

עוד כתב (שם ב, א - ב): "אלו הן הצרות של צבור שמתענין ומתריעין עליהם: על הצרת שונאי ישראל לישראל, ועל החרב, ועל הדבר, ועל חיה רעה, ועל הארבה, ועל החסיל, ועל השדפון, ועל הירקון, ועל המפולת, ועל החלאים, ועל המזונות, ועל המטר. כל עיר שיש בה צרה מכל אלו, אותה העיר מתענה ומתרעת עד שתעבור הצרה, וכל סביבותיה מתענות ולא מתריעות אבל מבקשים עליהם רחמים".

בהלכות תעניות (פרק ד) מביא הרמב"ם את סדרי התפילה בתעניות, ואת שש הברכות שמוסיפים בתפילה, ומסביר, שתקיעת החצוצרות באה בסיום התפילה (שם הלכה יד): "ואומר רפאנו ה' ונרפא וכו', וגומר התפלה על הסדר - ותוקעין בחצוצרות. וכסדר הזה עושין בכל מקום". עיין שם בהמשך דבריו, שלעומת המנהג הנוהג בכל מקום שתוקעים רק בסוף התפילה, לא כן במקדש, שם נוהג סדר אחר, הן בתפילה ובשש הברכות הנוספות והן בתקיעות (ראה להלן פרק ח' את ההבדלים בין התקיעה במקדש לבין התקיעה בגבולין).

ראוי לשים לב לסדר הדברים בדברי הרמב"ם, שבתעניות א, א פתח במצות עשה הכללית, לתקוע בחצוצרות בתענית בכל ערי ישראל, ובהגיעו להלכה ד' עבר לדבר על דין החצוצרות המיוחד במקדש, שיש שם שינוי בתקיעה. זו לשונו: "ובימי התעניות האלו [שנקבעו בערי ישראל] זועקין בתפלות ומתחננים ומריעין בחצוצרות בלבד. ואם היו במקדש מריעין בחצוצרות ובשופר, השופר מקצר והחצוצרות מאריכות, שמצות היום בחצוצרות", כלומר, מצות היום בערי ישראל בעולם היא לתקוע בחצוצרות, לא כן במקדש, שם התקיעה מיוחדת.

כך גם בהלכות תעניות פרק ד, הלכה א', שם דיבר על תעניות בעת עצירת גשמים, פתח תחילה בסדר התפילות הנוהג בערי ישראל: "בכל יום ויום משבע תעניות האחרונות של מטר מתפללין על סדר זה: מוציאין את התיבה לרחובה של עיר..." רק בהגיעו להלכה ט"ו עבר לתאר את הסדר המיוחד במקדש: "כשהיו מתפללין על הסדר הזה בירושלם היו מתכנסין בהר הבית כנגד שער המזרח ומתפללין כסדר הזה..." ללמדך כנ"ל: כשאמרה המשנה: "מצות היום בחצוצרות" כוונתה לומר - כך היא מצות התורה בעולם - בכל עיר מערי ישראל. מאידך, אם היו במקדש ובהר הבית - שם יש שינוי בצורת התפילה.





## התרועת בחצוצרות - מצות עשה שטעמה בצידה - לעורר לתשובה

במצות תקיעת החצוצרות יש פרטים שונים במעשה המצוה הטעונים בירור, כגון: מעשה החצוצרות, מאיזה כסף ייעשו, כך גם המושג 'מקשה'. עוד יש לדון במידת החצוצרות וצורתן, כך גם מי התוקע ומתי תוקעים ועוד, ויבוארו הדברים להלן.

כאן נציין את שיטת הרמב"ם וההולכים בשיטתו. הרמב"ם מקדיש דברים לתוכן, היינו, מצוה זו אינה מעשה חיצוני של תקיעה בלבד, אלא יש למצוה מטרה ברורה ומוצהרת, והיא - לעורר לתשובה, וכדברי חז"ל ב'משנת רבי אליעזר' (ראה להלן) שהתשובה והתיקון הם תנאי לביטול הרעה והרחקתה.

זה לשון הרמב"ם בהלכות תעניות (א, ב): "ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו - ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן... וזה הוא שיגרום להם להסיר הצרה מעליהם. אבל אם לא יזעקו ולא יריעו, אלא יאמרו: דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקריה, הרי זו דרך אכזריות, וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים, ותוסיף הצרה צרות אחרות".

בדומה לכך כותב הרמב"ם בספר מורה נבוכים (חלק ג פרק לו): "המצוות... אשר סיפרנום בהלכות יסודי התורה... אלה הם מעשים מביאים להאמין גדולתו. וכן המצוה אשר ציונו לצעוק אליו בעת צרה, רצוני לומר, 'והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלהיכם', היא מזה הכלל. מפני שהיא פעולה שיתחזק בה הדעת האמיתי, והוא: שהשם יתעלה משיג עניינינו, ובידו לתקנם אם נעבדהו, ולהפסידם אם נמרהו. לא שנאמין שהוא מקרה ודבר שאירע. וזהו ענין אומרו: 'אם תלכו עמי קרי', רצוני לומר: שאני כשאביא לכם אלו הצרות לענוש אתכם, אם תחשבו בהם שהם מקרה, אוסיף לכם מן המקרה ההוא - כפי מחשבתכם - יותר חזק ויותר קשה. והוא ענין אמרו: 'והלכתם עמי בקרי והלכתי אף אני עמכם בחמת קרי'.... [אולם] עם אמונת התשובה - יתקן וישוב [האדם] לטוב שבעניינים, ויותר שלם ממה שהיה קודם שיחטא. ולזה רבו המעשים המקיימים זה הדעת האמיתי המועיל מאד, ר"ל הידידים [כמובא בנחמיה ט, ג: 'ורביעית - היום - מתוודים ומשתחוים לה' אלהיהם'] והקרבת... והתעניות... לתשובה מכל חטא לסור ממנו".

וכך כותב הרמב"ם להלכה (תעניות ד, ב) שנוקטים בתעניות פעולות להשיב את העם בתשובה: "מעמידין ביניהן זקן חכם והן יושבין... והוא אומר לפנייהם דברי כיבושין: אחינו! לא שק ולא תענית גורמין! אלא תשובה ומעשים טובים! שכן מצינו בנינוה... שנאמר: 'ירא האלהים את מעשיהם'".

עם זאת, אין מסתפקים בדברי כיבושין, אלא נוקטים בכל עיר בפעולות מעשיות לתיקון ענייני הפרט והכלל, וכדברי הרמב"ם (תעניות א, יז): "בכל יום תענית שגזרין על הצבור מפני הצרות, בית דין והזקנים יושבין בבית הכנסת ובודקים על מעשה אנשי העיר" עיין שם.

החטא ועונשו הם נושא מרכזי בתורה, וממילא כשבאה צרה, המחשבה הראשונה צריכה להיות: מהו החטא שגרם לעונש, ומהי התשובה והתיקון לחטא? כך הם דברי הגמרא בברכות ה,

א: "אם רואה אדם שיסורין באין עליו - יפשפש במעשיו, שנאמר: 'נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה'".

מה שאמור על היחיד אמור על הכלל, ופסוקים מפורשים מלמדים, כי בעת צרה הכל צריכים לעשות תשובה. כך מצינו בעכן בן כרמי שנטל מן השלל, ונהרגו בגללו "כשלושים וששה איש", והכתוב אומר (יהושע ז, יא): "חטא ישראל... וגם גנבו וגם כחשו וגם שמו בכליהם". כלומר, האחד חטא - ובאה צרה על ידו, ועתה ישראל צריכים לשוב בתשובה, ולתקן את המעוות, שאם לא כן יגדל העונש, וכדברי הרמב"ם, שאם יאמרו: הצרה - מקרה הוא, ייענשו ישראל בחמת קרי.

כך גם מצינו ביבמות עח, ב; בענין הרעב שבא בימי דוד: "'ויהי רעב בימי דוד שלש שנים שנה אחר שנה". ומבואר בגמרא שם, שבמשך שלש שנים מברר דוד עם הגבעונים את סיבת הרעב, לבסוף שאל באורים ותומים והשיבו לו: "אל שאול ואל בית הדמים..." 'אל שאול' - שלא נספד כהלכה, 'ואל בית הדמים' - 'על אשר המית הגבעונים'. הוזהר אומר: יש סיבה לכל עונש, וכל עוד לא בא החטא על תיקונו נמשך הרעב. רק כאשר נתרצו הגבעונים - כאשר נפרע החוב מבית שאול - אזי פסק הרעב.

עובדות ומעשים אלו באו ללמד, שהתשובה והתיקון הם תנאי הכרחי - מן התורה - להסרת הגזירה והצרה.



## ב. משנה מפורשת קובעת: 'מצות היום בחצוצרות' - כלומר: - מצות עשה מן

### התורה

משנה מפורשת בראש השנה (כו, ב) קובעת: "מצות היום בחצוצרות", כלומר, כך היא מצות התורה. המשנה אינה מחלקת בין מצות שופר למצות חצוצרות, ושתייהן מדאורייתא, וכלשון המשנה - "מצות היום בשופר", ו"מצות היום בחצוצרות".

הן בראש השנה והן בתענית, התקינו חז"ל במקדש להאריך בתקיעה המיוחדת ליום זה; בראש השנה התקינו שהשופר יאריך, ללמד - "שמצות היום בשופר", לבל ישגו באי המקדש לחשוב שמצות היום לתקוע בשופר וחצוצרות יחד, וינהגו כך בירושלים ובגבולין. לפיכך הנהיגו, שהשופר מאריך, וידעו הכל, שמצות עשה בראש השנה לתקוע בשופר של איל דווקא - ובו בלבד. כך גם ביום תענית הנהיגו במקדש, שהחצוצרות יאריכו בתרועה. אף כאן כדי ללמד, ש"מצות היום" - מצות עשה היא, כי התענית אינה אלא מדרבנן, ואילו מצות התורה היא - לתקוע בחצוצרות כסף, הן בירושלים והן בגבולין.

ואכן, כותב הרמב"ם בספר המצוות (עשה נט) שהמושג "מצות היום בחצוצרות", עניינו - מצוה מדאורייתא בעת צרה, וכלשונו שם: "המצוה הנ"ט, שציונו לתקוע בחצוצרות במקדש... ובביאור אמרו [חכמים בענין התקיעה בעת צרה]: "שמצות היום בחצוצרות"... וכן אנחנו מצווים

לתקוע בחצוצרות בעתות הצורך והצרות... והוא אומר: 'וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורך אתכם'.

כך גם נראה מדברי התוספות לראש השנה (כו, ב) האומרים: "ושתי חצוצרות באמצע" - שתי שופרות היו להן - אחד מכאן ואחד מכאן, כדי שיהיו החצוצרות באמצע, משום ד'מצות היום בחצוצרות'. על כורחנו באו לומר, שיש ביום התענית מצות עשה מיוחדת לתקוע בחצוצרות, ולכן, משום כבוד המצוה מכבדים אותה בשני שופרות מן הצדדים.

בעקבות הרמב"ם כותב גם בעל לחם משנה (תעניות א, ד): "ומפני זה היא 'מצות יום התענית בחצוצרות', לפי שהתענית אינו אלא על צרות הצבור, וה' אומר: 'על הצר הצורך אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם'".

גם ר' עובדיה מברטנורא כותב (ראש השנה ג): "שמצות היום בחצוצרות - דסתם תענית על צרת צבור, וכתב (במדבר י'): 'על הצר הצורך אתכם והרעותם בחצוצרות'. ודוקא במקדש עושין כן [בחצוצרות ושופרות יחד] אבל בגבולים [המצוה חצוצרות בלבד]: בזמן שיש חצוצרות - אין שופר". ברור מדבריו, שהמושג - 'מצות היום בחצוצרות' עניינו - מצוה מן התורה גם בגבולין. שיטת ראשונים זו מיוסדת על דברי חז"ל בראש השנה כו, א, האומרים שיש במשנה שלפנינו שתי מצוות מן התורה - תקיעה של ראש השנה ותקיעה של תענית.

עייין שם, שהגמרא תמהה: "מאי קראה?" כלומר, מה המקור לשינוי בשתי מצוות בתורה - שבמקדש תוקעים בחצוצרות ובשופר יחד? הסיבה לתמיהה היא בכך, שכאשר מוסיפים חצוצרות לתקיעת השופר בראש השנה, ומוסיפים שופרות לתקיעת החצוצרות בתענית - יש כאן שינוי ממצות התורה - כפי שנאמרה מפי משה רבינו בסיני, שצויה לתקוע בראש השנה בשופר של איל בלבד (וראה רמב"ם יסודי התורה ט, א; שאחד מיסודות התורה הוא שאין לשנות במצוה דבר, ו"אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה")?

ומשיבה הגמרא - כתוב: "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'" - "לפני המלך ה'" - במקדש - הוא דבעינן חצוצרות וקול שופר, אבל בעלמא - [בעולם, מחוץ למקדש, בירושלים ובגבולין] לא! ופסוק זה מלמדנו, שכך היא מצות התורה, שבמקדש, משום מצות 'מורא מקדש', והמקום הוא 'פלטרינן של מלך', לפיכך, כך הוא הדין: לתקוע "בחצוצרות וקול שופר לפני המלך ה'".

על כל פנים, יש לפנינו דברי חז"ל מפורשים במשנה ובגמרא, שמדובר בשתי מצוות מן התורה - ראש השנה ותענית - הנוהגות לדורות. מצוות אלו מתקיימות בכל העולם, בין אם המקדש בנוי ובין אם, חלילה, חרב, וכשהמקדש בנוי, מוסיפים שופרות בצד החצוצרות, כי כך היא המצוה - "לפני המלך ה'".



### התקיעה בחצוצרות כוללת שני דברים א. תקיעה. ב. תשובה ב'כינופיא'

הבאנו לעיל את דברי הרמב"ם, הכותב שמיוחדת היא מצות התקיעה בחצוצרות בתענית, בכך שמטרתה לעורר לתשובה.

מן הפסוקים ודברי חז"ל מתברר, שאין זה רק רעיון הנוגע לטעמי המצוות, אלא זה גוף המצוה ודין דאורייתא להתכנס לתשובה. התעוררות זו נקראת בלשון הגמרא - 'כינופיא', ורק כך מתקיים "ונזכרתם לפני ה' אלהיכם". לא החצוצרות מזכירות לפני ה', כי היושב בשמים אינו צריך לקול התרועה של התוקע כדי להזכר בעמו, אלא התשובה - היא המעלה את זכרון ישראל לפניו לטובה.

לפיכך, מה שאומרת המשנה - "מצות היום בחצוצרות", אין כוונתה לתקיעה כשלעצמה, ואינה באה כדי לצאת ידי חובה בשמיעת קול חצוצרות, וכדין התקיעה בשופר בראש השנה, אלא עיקרה של מצוה זו - להזעיק את ישראל. מסיבה זו כרכה התורה את התקיעה בעת צרה, לתקיעת משה במדבר, ללמד, כי כשם שמשה היה אוסף את הזקנים ואת העם בחצוצרות, כדי ללמדם תורה ומצוות ולהחזירם בתשובה, כך גם לדורות; ההתכנסות לקול החצוצרות - ה'כינופיא' - נועדו להחזיר בתשובה, וכך להזכר לפני ה'.

ראה את דברי הגמרא בראש השנה (כו, א) האומרת: "ובתעניות - [תוקעים במקדש, גם בחצוצרות וגם בשופרות] בשל זכרים כפופין ופיו מצופה כסף [...] שמצות היום בחצוצרות]".

שואלת הגמרא: "מאי שנא התם [בשופר של ראש השנה שמצופה] - דזהב, שכן, "מצות היום בשופרות" ולכן מצפים אותם בזהב משום "כבוד יום טוב" (עיין שם). "ומאי שנא הכא [בתענית שמצופים] דכסף?" - הרי הגזברים היו צריכים לצפות את שופרות התענית בזהב, כי זו "מצות היום"? - ומשיבה הגמרא: "כל כינופיא - דכסף הוא! דכתיב: 'עשה לך שתי חצוצרות כסף... והיו לך למקרא העדה!' [מקרא העדה] על ידי משה במדבר - הוא הוא ה'כינופיא' שבדברי חז"ל.

ראוי להביא את פירושו של רש"י לבמדבר על פסוק זה, המפרש: "כשתרצה לדבר עם הסנהדרין ושאר העם ותקראם לאסוף אליך - [היינו, כינופיא] - תקראם על ידי חצוצרות". הווה אומר 'מקרא העדה' פירושו כינוס כל העדה - ששים ריבוא או חלק מהם - לאהלו של משה ואל המשכן.

ראוי להעיר באשר למילים "כל כינופיא", שחז"ל למדו מתקיעת החצוצרות של משה כל מיני כינוסים. שבעה מיני כינוסים ותנועות מצינו בפסוקים: כינוס אל פתח אהל מועד, תקיעות ליציאה לדרך, תקיעות לעת מלחמה ותקיעות לשמחה - כמפורש בתורה, שלתקיעת החצוצרות היו כמה מטרות (במדבר י, ב-י): "עשה לך שתי חצוצרות כסף... והיו לך: [א] למקרא העדה. [ב] למסע את המחנות. [ג] ותקעו בהן - ונועדו אליך כל העדה. [ד] ואם באחת יתקעו - ונועדו אליך הנשיאים ראשי אלפי ישראל. [ה] ותקעתם תרועה - ונסעו המחנות החונים קדמה. [ו] וכי תבואו מלחמה בארצכם... והרעתם בחצוצרות. [ז] וביום שמחתכם ובמועדיכם... ותקעתם בחצוצרות".

בכך חידשה הגמרא, שהתקיעה בתענית בחצוצרות אינה תקיעה כבראש השנה לשמוע קול שופר של תשר"ת, אלא כשם שמשך תקע בחצוצרות, והיו לו ולעם סימנים מוסכמים, אשר שימשו לנשיאים ולעם כהודעה קצרה ומהירה על חובת התכנסות לפי קריאתו של משה – כך המצוה לדורות, תקיעת החצוצרות נועדה לקריאה להתכנס, והן המנהיגים והן העם נקראים להתכנס לתשובה. וראה רש"י בפירושו שם: "עשה לך" – שיהיו תוקעין לפניך כמלך [המכנס את ראשי הצבא או העם]. כמו שנאמר: 'ויהי בישורון מלך' – בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל".

ואכן מצינו שמשך קיים את דבר ה', והקהיל את ישראל במשך ארבעים שנה בחצוצרות ללימוד ולתשובה, וכגון, מה שנאמר בדברים (לא, כח-כט): "הקהילו אלי את כל זקני שבטיכם ושוטריכם, ואדברה באזניהם את הדברים האלה... כי ידעתי אחרי מותי כי השחת תשחיתון וסרתם מן הדרך אשר צויתי אתכם, וקראת אתכם הרעה באחרית הימים, כי תעשו את הרע בעיני ה' להכעיסו במעשה ידיכם". כלומר, היה זה כינוס ו'הקהל' לתשובה.

וראה במדבר רבה (בהעלותך טו) שהיה זה הכינוס האחרון של משה בערוב ימיו. זו לשון המדרש: "עשה לך שתי חצוצרות כסף" – שיהיו תוקעין לפניך כמלך... משה רבינו עד שהוא חי – בעצמו נגנזו... כשהוא בא ליפטר מן העולם [אמר] 'הקהילו אלי את כל זקני שבטיכם ושוטריכם' – והיכן היו החצוצרות לתקוע בהן ולכנס? אלא עד שהוא בחיים נגנזו... לקיים מה שנאמר (קהלת ח): 'אין שלטון ביום המוות'. כלומר, במהלך ארבעים שנה עשו החצוצרות את תפקידן, והיה משה מכנס בהן את העדה בכל עת בהתאם לצורך, ורק מפני שהיתה זו שעת פטירתו מן העולם, משום כך פסקו ונגנזו. וראה גם רש"י שם: "הקהילו אלי" – ולא תקעו אותו היום בחצוצרות להקהיל את הקהל, לפי שנאמר: 'עשה לך', ולא השליט [משה את] יהושע עליהם בחייו של משה... ונגנזו". משמע, שעד אותו יום קיים משה את מצות ה', והחצוצרות הן ש"היו תוקעין לפניו כמלך", כדי לכנס לדיון את רואי פני המלך.

זה החידוש של חז"ל במשנה האומרת – "שמצות היום בחצוצרות" – ומוסיפה הגמרא – "כל כינופיא דכסף הוא!" כוונת הגמרא לומר: לא רק כינוס ששים ריבוא במדבר מחייב חצוצרות כסף, ולא רק כינוס הנשיאים, אלא "כל" כינוס של זעקה ותשובה במהלך הדורות, אף הוא – "דכסף הוא".

כאמור, המושג 'כינופיא' שבגמרא, מלמד שדין התקיעה בחצוצרות שונה משופר; בראש השנה המצוה היא "לשמוע קול שופר", היינו: תקיעה, שברים, תרועה, תקיעה. לא כן התקיעה בחצוצרות כסף, שם המצוה אינה בשמיעת הקולות היוצאים מן החצוצרות, אלא התקיעה היא פקודה לציבור! להתכנס מיידית למשמע תרועת החצוצרות. וכשם שבימי משה, כל השומע את התקיעה מתייצב אל פתח אוהל – כל קריאה כעניינה – כך גם תקיעת החצוצרות בתענית, עניינה – להזעיק את העם: התכנסו יחד לתשובה לתפילה ולזעקה.

וראה מה שכתב הרמב"ם בהלכות תעניות א, א – ד: "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבוא על הצבור, שנאמר... והרעותם בחצוצרות... ובימי התעניות האלו... מריעין בחצוצרות בלבד". כלומר, המצוה אינה לשמוע קול חצוצרות אלא להריע.

כך גם בעל ספר החינוך כותב: "ואם עברו על זה הכהנים... ולא תקעו בעת הצרה, ביטלו עשה זה" (ראה את שיטתו להלן, פרק ג' אות יד). כלומר, המצוה אינה לשמוע קולות, אלא מצוה על הציבור להעמיד תוקעים שיריעו בחצוצרות וישמיעו את התרועה. זו גם לשון חז"ל במסכת תענית, וכגון (יב, ב): "[בתעניות] אלו מתריעין ונועלין את החנויות", וכך עשרות פעמים במסכת, ללמדך, כי המצוה היא לא 'לשמוע', אלא 'להתריע'.

לאור האמור, מה שהביאה הגמרא את הפסוק - "עשה לך שתי חצוצרות כסף", עיקר כוונתה ל'כינופיא' ולהתכנסות שבסיום הפסוק: "וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם - והרעותם בחצוצרות [והתכנסתם 'בכינופיא' לתשובה]".

ההסבר האמור למילה 'כינופיא' נאמר בקצרה במסכת ראש השנה, אולם נדון בהרחבה במסכת תענית יב, ב; שם לומדים חז"ל את מצות ה'כינופיא' בתעניות מפסוקים בנביאים: "אמר קרא (יואל א): 'קדשו צום קראו עצרה איספו זקנים!'... דומיא דאסיפת זקנים... [וכדברי רב הונא]: מצפרא כינופיא! היכי עבדי? - אמר אביי: מצפרא עד פלגא דיומא מעיינינן במילי דמתא [כלומר, בבוקרו של הצום מתכנסים הזקנים ב'כינופיא' ומעיינים בכל ענייני העיר]".

פסוק נוסף מובא בגמרא שם, המוכיח את חובת ה'כינופיא' לא רק לזקני העיר, אלא גם לתושביה: "שנאמר (נחמיה ט): 'ויקומו על עמדם, ויקראו בספר תורת ה' אלהיהם - רביעית היום [לתשובה] ורביעית מתודים ומשתחוים לה' אלהיהם". כוונת חז"ל לצום שגורו עזרא ונחמיה לתיקון ותשובה, ככתוב (נחמיה ח, א): "ויאספו כל העם כאיש אחד אל הרחוב... להביא את ספר תורת משה... נאספו בני ישראל בצום ובשקים ואדמה עליהם. ויבדלו זרע ישראל מכל בני נכר... ויקומו על עמדם".

כיוצא בכך, גם במסכת מגילה (ל, ב), שם מובא פסוק נוסף להסברת הכינופיא: "אמר רב הונא: מצפרא כינופיא... מעיינינן במילי דמתא, דכתיב (עזרא ט): "ואלי יאספו כל חרד בדברי אלהי ישראל על מעל הגולה... ובמנחת הערב קמתי מתענית".

עוד מצינו במדרש, שה'כינופיא' בצום לצורך תשובה נלמדת מפסוק ביואל (ב, טו-יז) כמובא ב'משנת רבי אליעזר' - "אמר הקב"ה: עשו תשובה - ואני מעביר מכם את הצרות! שנאמר: 'תקעו שופר בגבעה! חצוצרות ברמה!' - מיכאן שמתריעין! 'קדשו צום... איספו עם... קהל' - מיכאן שנאספין כל החברים [לתשובה] כאחד".

עוד מצינו בדברי יואל ב, יב-יז, הקורא לתשובה: "וגם עתה נאום ה'; שובו עדי בכל לבבכם ובצום ובכבי ובמספד... ושובו אל ה' אלהיכם כי חנון ורחום הוא... וניחם על הרעה".

כך גם הנביא הושע קורא (פרק ה, א): "שמעו זאת הכהנים, והקשיבו בית ישראל, ובית המלך האזינו, כי לכם המשפט!... תקעו שופר בגבעה! חצוצרה ברמה! הריעו בית און... ביום תוכחה בשבטי ישראל..."

המסקנה העולה מן האמור, באה לידי ביטוי בדברי חז"ל במדרש תהלים (מזמור כב): "מכאן שעיקרו של צום באסיפה! וכן הוא אומר: 'קדשו צום קראו עצרה איספו זקנים!'"



## ה'כינופיא' בעת צרה מתקיימת בשלבים: א. כינוס הזקנים להתייעצות. ב. כינוס העם לתשובה

מדברי הנביאים וחז"ל עולה, כי ה'כינופיא' כוללת התכנסות בשני שלבים:

**האחד:** כינוס הזקנים וחכמי העיר לדון בתקנת העיר, ולבער את הרע ממנה.

**השני:** כינוס בני העיר - אנשים נשים וטף - להוכיחם ללמדם ולהחזירם בתשובה.

כך נהג הדבר בימי משה, וכך בכל עיר ועיר לדורות. מטרת התקיעה בעת צרה היא לעשות 'כינופיא', כבימי עזרא ונחמיה, שם התכנסו תחילה הזקנים, ואחר כך התכנס הקהל, וצמו ובכו, ולא זזו משם עד שתיקנו את הטעון תיקון וגירשו את הנשים הנכריות.

בספר עזרא (ט - י) מתואר קיבוץ הזקנים תחילה ולאחר מכן קיבוץ כל ישראל:

**קיבוץ הזקנים:** "וככלות אלה נגשו אלי השרים לאמור: לא נבדלו העם ישראל והכהנים והלויים מעמי הארצות... כי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם והתערבו זרע הקודש בעמי הארצות... וכשמעי את הדבר הזה קרעתי את בגדי... ואלי יאספו כל חרד בדברי אלהי ישראל על מעל הגולה... ובמנחת הערב קמתי מתעניתי".

**קיבוץ הקהל:** "וכהתפלל עזרא וכהתודתו בכה... נקבצו אליו מישראל קהל רב מאד אנשים ונשים וילדים, כי בכו העם הרבה בכה... ועתה נכרת ברית לאלהינו להוציא כל נשים... ויקם עזרא... לחם לא אכל ומים לא שתה... ויעבירו קול ביהודה וירושלם לכל בני הגולה להקבץ ירושלם... ויקבצו כל אנשי יהודה ובנימין ירושלם לשלשת הימים... וישבו כל העם ברחוב בית האלהים מרעידים על הדבר ומהגשמים... ויענו כל הקהל ויאמרו קול גדול: כן כדברך עלינו לעשות... יעמדו נא שרינו לכל הקהל וכל אשר בערינו ההושיב נשים נכריות... ועמהם זקני עיר ועיר ושופטיה עד להשיב חרון אף אלהינו ממנו..."

העולה מן האמור - כנ"ל, שכאשר כתב הרמב"ם שהתקיעות מטרותן לכנס את העם לתשובה, הוא לא בא להסביר את טעמי המצוות, אלא קבע מסקנה להלכה, כפי שהיא עולה מתוך סוגיות בש"ס (ראש השנה, תענית ומגילה, וכן ב'משנת רבי אליעזר'). סוגיות אלה בנויות על פסוקים - כתוב בתורה, שנוי בנביאים ומשולש בכתובים, שתקיעת החצוצרות מטרתה 'כינופיא' לתשובה.

ואכן, כך מביא הרמב"ם להלכה (תענית א, יז): "בכל יום תענית, שגזרין על הצבור מפני הצרות, [בשלב ראשון] בית דין והזקנים [מתכנסים בכינופיא] ויושבין בבית הכנסת ובודקים על מעשה אנשי העיר, מאחר תפלת שחרית עד חצי היום [כמובא בעזרא ונחמיה]. [בשלב שני] מסירין המכשולות של עבירות, ומזהירין, ודורשין וחוקרין על בעלי חמס ועבירות - ומפרישין אותן [כגון מנישואין עם נשים נכריות] ועל בעלי זרע - ומשפילין אותן, וכיוצא בדברים אלו".



## ג. שיטת רש"י – כרמב"ם: התקיעה בחצוצרות – לאסוף את העם להפרישם מן

### החטא כדי שתתקבל התענית

כאמור, דעת הרמב"ם והראשונים דלעיל, שהתקיעה בחצוצרות היא מצות עשה מן התורה, וכך גם ה'כינופיא' וההתכנסות לתשובה הם "עיקרו של הצום" – כדברי חז"ל, והדבר מיוסד על פסוקים וסוגיות בתלמוד.

כבר הבאנו לעיל את דעת רש"י, ששיטתו תואמת את שיטת הרמב"ם, שמצוה ביום התענית לתקוע בחצוצרות ולא בשופרות, וש"רוב המפרשים" פירשו כמותו.

מאידך גיסא בענין ה'כינופיא' כתב רש"י, לכאורה, דבר הפוך. ראה מה שכתב במסכת ראש השנה (כו, ב) שלא כדברי הראשונים דלעיל, ומשתמע מדבריו כאילו אין כלל מצוה – לא בתקיעת חצוצרות ולא ב'כינופיא'.

זו לשונו על דברי המשנה האומרת: "שמצות היום בחצוצרות", מפרש רש"י: "דלכנופיא בעלמא נינהו! וכל כנופיא בחצוצרות, דכתיב (במדבר י): 'והיו לך למקרא העדה'". לאור דבריו שאין זו אלא 'כינופיא בעלמא', נמצא, לכאורה, שהחצוצרות וההתכנסות, לדעתו, אינם אלא מנהג טוב.

דברי רש"י אלו, אכן, 'מרפסין איגרי', שכן, בדבריו יצא נגד משנה מפורשת שם, האומרת, "שמצות היום בחצוצרות", והכוונה כנ"ל, שזו מצות עשה!

עוד אומרת הגמרא שם, שבאופן מיוחד דאגו חכמים לעשות ציפוי כסף לאותן שופרות שבצידי החצוצרות, כל זאת משום מצות ה'כינופיא', וכלשון הגמרא: "כל כינופיא – דכסף הוא". הגמרא מביאה ראיה לדבריה מן הפסוק: "עשה לך שתי חצוצרות כסף... והיו לך למקרא העדה".

מול כל אלה לומד רש"י מאותו פסוק עצמו את ההיפך, היינו, כל ההתכנסות הזו אינה אלא 'כינופיא בעלמא', ואינה – לא מן התורה, ולא מדרבנן, אלא התכנסות סתמית 'בעלמא'.



## רש"י: התקיעה בחצוצרות – 'כינופיא בעלמא' – והתמיהות

לא רק נגד הגמרא בראש השנה יצא רש"י, לכאורה, אלא גם כנגד הסוגיא בתענית – כנ"ל, שם הביאה הגמרא את דברי הנביא יואל, האומר: "קדשו צום קראו עצרה איספו זקנים!" משם למדה הגמרא את החובה לכנס את זקני כל עיר בבוקרו של הצום לתיקון חטאי בני העיר, וכלשון הגמרא "מצפרא כינופיא!" ואילו רש"י אומר, שאין זו אלא "כינופיא בעלמא" – זאת, על שום מה?

אף הסוגיא במגילה (ל, ב) לומדת את החובה להתכנס לדון ולתקן את ענייני העיר בתענית, וזאת מכוח פסוקים בספר עזרא, ומתברר, שאף סוגיא זו נדחית על ידי רש"י, באומר, שאף 'כינופיא' זו הנזכרת במסכת מגילה, אינה אלא 'כינופיא בעלמא'.



אין מוצא אחר, לכאורה, אלא המסקנה, שרש"י חולק על הרמב"ם והראשונים דלעיל, ולדעתו, למרות הפסוקים ודברי חז"ל, התקיעה בחצוצרות והכינופיא, אינם מן התורה ולא מדברי חכמים.

לא פחות מפליאה העובדה שרש"י קבע שיטה זו בלא להסביר על סמך מה דחה בשתי ידיים את הפסוקים ודברי חז"ל.

ותמיהה אחרונה: המושג 'כינופיא' נדון בסוגיא במסכת ראש השנה בדף כז (א) ומתברר, שרש"י לא הסביר שם דבר בענין זה. מאידך גיסא, הזדרז רש"י להסביר את המושג 'כינופיא' שלא במקומו, ופירש אותו מיד במשנה (בדף כז, ב), וזאת, באופן המהווה סתירה ברורה לתוכן המשנה. המשנה אומרת: "מצות היום בחצוצרות", ואילו רש"י בחר דווקא במקום זה לפרש שאינה מצוה: "דלכנופיא בעלמא נינהו" - הכיצד?

הר"ן והריטב"א אמנם הביאו את דברי רש"י, אך גם הם לא הסבירו את שיטתו, והשאירו את דברי רש"י כמות שהם, כשהקושיה בעינה.



### רש"י: המושג 'כינופיא' עניינו - התכנסות לקול החצוצרות כדי לשוב בתשובה

דומה, שיש לפנינו קושיא גדולה על רש"י ומצוה לתרץ אותה.

אולם לאור האמור מתבררת דעת רש"י, שכן, הוא בא להוציא מדעתנו אפשרות, שמא נאמר, שדברי המשנה - "מצות היום בחצוצרות" כוונתה לדמות את התקיעה בחצוצרות ל"מצות היום בשופר": מה מצות שופר עיקרה הקולות, ומצוה לשמוע תשר"ת - כך גם בחצוצרות בתענית מצוה לשמוע "תשר"ת".

כדי להוציא מדעת הלומד כי זו כוונת חז"ל, לפיכך פירש רש"י מיד במשנה, שדין החצוצרות שונה לחלוטין משופר, ומטרת התקיעה אינה שמיעת קולות תשר"ת, אלא "לכנופיא בעלמא נינהו!" שכן היא מצות התורה - לכנס את הזקנים ובני העיר, ומטרת התקיעות לעורר לתשובה, וכך הוא גדר המצוה, לעשות התכנסות זו דווקא בחצוצרות כסף - כבימי משה.

כן ברור שהחצוצרות צריכות להשמיע קול תרועה, שכן נאמר: "והרעותם בחצוצרות". עם זאת, תרועה זו עיקרה סימן לשומעים להתכנס לתשובה. וכמו בימי משה, שהיו החצוצרות פותחות בתרועה בעת מסע המחנות, והמצוה נועדה לתת סימן לשבטי ישראל לקפל את האהלים ולצאת לדרך. מאליו מובן, שלא היתה מצוה על האנשים לבוא לאהל של משה, לשמוע תר"ת, כדי לצאת ידי חובת קול תרועת חצוצרות.

ברור מעבר לכל ספק שזה עניינו של המושג 'כינופיא' ברש"י, כי כך הוא פירש את סוגיית ה'כינופיא' בתענית (יב, ב) האומרת: "מצפרא כינופיא", ופירש במיוחס לרש"י: "ביום תענית צבור מתקבצין ובאין לבית הכנסת מן הבוקר". עוד פירש שם: "מעיינין במילי דמתא" - דרישה וחקירה [של הזקנים] לבדוק במעשיהם בעסקי בני העיר, אם גזל וחמס ביניהן, ומפייסין אותן...

כתיב בעזרא: 'ואלי יאספו' - לי היו מתאספין ובאין טובים שבהן, להגיד לפני על מעל וחטא הגולה - להפרישם [מן החטא ולהשיבם בתשובה]."

כך בדיוק מפרש רש"י גם בסוגיא במגילה ל, ב: "מצפרא כינופיא' - מאספין [הזקנים] בני אדם, ובודקין ומזהירין אם יש בידם עבירה ויחדלו, כדי שיתקבל התענית". "במילי דמתא' - בודקים אם תהיה עבירה בידם" - עיין שם.

בשתי סוגיות אלו הסביר רש"י את ענין ה'כינופיא', כהתכנסות לתשובה. ו"יגיד עליו רעו", היינו, שתי הסוגיות הן עדות ברורה על תוכן הסוגיא השלישית - בראש השנה, שלכך התכוונו חז"ל ורש"י - "ועל פי שנים עדים יקום דבר".



### "לכינופיא בעלמא" - פירוש רש"י - או טעות המעתיק?

עוד אומר לי לבי, שנפלה טעות המעתיק בדברי רש"י, ובמקום - "דלכנופיא בעלמא ניהו!" הגירסה הנכונה היא: "דלכנופיא דעלמא ניהו!". כלומר, לאסוף ולכנס את ה'עולם' - את האנשים ואת העם. כוונת רש"י במילים אלו להסביר את הפסוק - "למקרא העדה" האמור במדבר (י, ב) שהוא הפסוק הנדון בסוגיא שלפנינו בראש השנה.

במדבר מסביר רש"י כיצד כינס משה את כל העדה לאהלו ואל המשכן: "כשתרצה לדבר עם הסנהדרין ושאר העם, ותקראם לאסוף אליך [לכינופיא] תקראם על ידי חצוצרות". זה בדיוק מה שכותב רש"י כאן על דברי המשנה - "שמצות היום בחצוצרות": "לכנופיא דעלמא [העולם] ניהו [החצוצרות]! וכל כנופיא [אסיפה] בחצוצרות, דכתיב (במדבר י, ב): 'והיו לך למקרא העדה'".

כל המצוי בדפוסים ובכתבי יד בדברי רש"י והראשונים, ימצא טעויות של המעתיקים כגון זו לרוב, ופעמים שטעות באות אחת הופכת את כוונת הפרשן. ולאור האמור, מצוה להגיה את הספרים, כי הדבר מוכח מתוך התוכן והענין.

דומה, שלמקרים כגון אלו התכוונו חז"ל במדרש (ילקוט שמעוני איוב רמז תתקו) כשאמרו: "ספר שאינו מוגה, עד שלשים יום מותר להשהותו, מכאן ואילך אסור להשהותו, משום שנאמר: 'אל תשכן באהלך עולה'". כן אמרו חכמים בעירובין (יג, א): "כשבאתי אצל רבי ישמעאל אמר לי: בני, מה מלאכתך? אמרתי לו: לבלר אני. אמר לי: בני, הוי זהיר במלאכתך שמלאכתך מלאכת שמים היא, שמא אתה מחסר אות אחת או מיתר אות אחת - נמצאת מחריב את כל העולם כולו". והדברים מדברים בעד עצמם.

נמצא, על כל פנים, שרש"י והרמב"ם הולכים בשיטה אחת, ומצות התקיעה בחצוצרות מטרתה אינה רק עצם התקיעה והקולות. התקיעה בחצוצרות אינה אלא אמצעי לתכלית, שהיא 'הכינופיא' ואסיפת העם לתשובה, לזעקה ולתפילה (וראה עוד להלן פרק י).



## **"החצוצרות מאריכות - שמצות היום בחצוצרות!" - ללמד, שהחצוצרות - מצוה לדורות**

מעתה מתברר גם תוכן המשנה והחידוש שחידשה, שהיו מאריכים במקדש בתקיעה, וכדברי הגמרא בראש השנה (כו, א): "למה מאריך בשופר? - לידע שמצות היום בשופר!" בשינוי זה שעשו חכמים, שחלק מן התקיעה נעשה כשהחצוצרות והשופר תוקעים יחד - "לפני ה'" - ואילו המשך התקיעה נעשה כשהשופר מאריך בתקיעתו ונשמע לבדו, וכך גם הנהיגו בתענית ש"החצוצרות מאריכות", באו חכמים ללמד לכל, לבל יבואו להקל במצוה ולומר, שהעיקר הוא מה שתוקעים במקדש בשופרות וחצוצרות יחד, ונמצאת מצות השופר בטלה, חלילה. לפיכך היה השופר מאריך במקדש, ללמד "שמצות היום - במקדש ובכל העולם - בשופר!" בכך הודיעו חכמים, שאם לא עשו כן בירושלים ובערי ישראל - ביטלו מצות עשה.

זו גם הסיבה, שביום התענית במקדש - "החצוצרות מאריכות - שמצות היום בחצוצרות!" אף כאן באה הארכה זו - "לידע להודיע ולהודיע", שכך היא המצוה לדורות; להכין שתי חצוצרות כסף בכל עיר, לתקוע בהן ביום התענית, ולעשות 'כינופיא', היינו, כינוס לזקנים ולחכמים תחילה, וכן כינוס לשאר אנשי העיר לתשובה - כדי שתתקבל זעקתם. והיה, אם לא עשו כן - ביטלו מצות עשה.



## **התקיעה בחצוצרות ובשופר יחד לא הותרה בגבולין - מדוע?**

כאן המקום לברר את המובא במסכת ראש השנה כז, א; שם מתואר, שהיו תנאים ואמוראים, שרצו להנהיג במקומם תקיעת חצוצרות בדומה למקדש, ולקיים תקיעה בחצוצרות ושופרות גם יחד, וכשבא הדבר לפני חכמים לא היתה דעתם נוחה מקיום המצוה באופן זה בגבולין. וראוי לברר, מה הסיבה למניעה זו?

זה לשון הגמרא: "רב פפא בר שמואל [בבבלי] סבר למיעבד עובדא [רש"י: לתקוע בחצוצרות ושופר יחד - כמתניתין]. אמר ליה רבא: לא אמרו אלא במקדש.

תניא נמי הכי: במה דברים אמורים - במקדש, אבל בגבולין [כגון בבבלי] - מקום שיש חצוצרות [כלומר, כשתוקעים בחצוצרות כסף בתעניות] - אין שופר, מקום שיש שופר [כשתוקעים בשופר בראש השנה] - אין חצוצרות", ולא נתפרש בגמרא מהי סיבת המניעה.

עוד מובא בגמרא: "וכן הנהיג רבי חלפתא בציפורי, ורבי חנניא בן תרדיון בסיכני [רש"י: 'וכך הנהיג רבי חלפתא' - כמשנתנו, לתקוע בשופר וחצוצרות]. וכשבא דבר אצל חכמים אמרו: לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח ובהר הבית בלבד. אמר רבא, ואיתימא רבי יהושע בן לוי: מאי קראה [שתוקעים במקדש בשופר ובחצוצרות]? - דכתיב: 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה', 'לפני המלך ה' - הוא דבעינן חצוצרות וקול שופר, אבל בעלמא [כלומר, בגבולין] - לא".

מדברי הגמרא עולה, שתנאים אלה רצו להנהיג בעריהם את המצוה של "והרעותם בחצוצרות" בהידור, ונראה שלמדו כן מדברי הנביא הושע האומר (פרק ה, א): "תקעו שופר בגבעה! חצוצרה ברמה!" – שהם מקומות מחוץ למקדש ולירושלים. מכאן שאין מניעה מלתקוע בשופר וחצוצרות כאחד בגבולין. לאור האמור, מדוע מנעו חכמים מחבריהם לתקוע באופן זה? ונראה לומר, שכל דבר הנהג במקדש יש עליו פיקוח, שכן, שם נמצא בית הדין הגדול. כמו כן, המצוה מתקיימת על ידי כהני המקדש, הבקיאים וזריזים לקיים את המצוה כהלכתה, ואין חשש לטעות. עם זאת, גם במקדש נקטו זהירות בתקיעה, והנהיגו להאריך בשופר בראש השנה, לבל יטעו לחשוב שתקיעת ראש השנה מתקיימת בשופר וחצוצרות דווקא. כך גם האריכו בחצוצרות בתענית, לבל יטעו לחשוב שמצות התורה היא לתקוע בתענית בשניהם יחד דווקא. מנהג זה נכון במקדש, שכאמור, שם יש פיקוח של חכמי הסנהדרין על הנעשה. מאידך, אם ינהיגו בכל עיר וכפר לתקוע בשופר וחצוצרות, פותחים בכך פתח לטעות, ו"נפיק מיניה חורבא", כי יתקעו בראש השנה בחצוצרות ושופר כמצוה לכתחילה לשמוע קול שופר וחצוצרות יחד, בעוד שהמצוה היא לשמוע קול שופר לבדו. ושמא לא יאריכו בתקיעת שופר, ונמצאת מצות שופר מתבטלת. מסיבה זו תשתבש גם מצות התקיעה בחצוצרות בתענית. דומה, שכן עולה מלשון הגמרא האומרת: "כשבא הדבר אצל חכמים, אמרו: לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח ובהר הבית בלבד", ולא אמרו לחכמים: עבירה היא בידכם! ורצונם לומר: הכוונה טובה אך המעשה אינו רצוי.



### כללו של דבר

- א. דעת חז"ל והראשונים היא, שמצות עשה מן התורה לתקוע בחצוצרות בתעניות שנקבעו בעת צרה.
- ב. כן עולה מדברי חז"ל, שמצות עשה מן התורה לעשות חצוצרות כסף מקשה אחת כדי לתקוע בהן בעת צרה.
- ג. כך גם מובא להלכה ברמב"ם, שמצות עשה להריע בחצוצרות בזמן הזה בעת צרה. עוד כתב, שמצוה זו טעמה בצידה - לעורר לתשובה.
- ד. במשנה מגדירים את התקיעה בחצוצרות בתענית, בהגדרה - "מצות היום בחצוצרות", ומשמעות הדברים, שזו מצות עשה מן התורה בעיירות ישראל בכל הדורות, ואינה תלויה במקדש.
- ה. מדברי המשנה והגמרא עולה, שהמצוה לתקוע בתענית בחצוצרות, אינה אלא חלק אחד של המצוה, ושלב ראשון במצוה, דהיינו, עשיית חצוצרות כסף והתרועה בהן. אך יש למצוה שלב שני, שהוא המטרה, והוא: התכנסות הזקנים והעם, לתיקון ולתשובה בענייני העיר. כי "עיקרו של הצום הוא באסיפה" - כמובא במדרש. שלב שני זה של המצוה נקרא בלשון הגמרא - 'כינופיא'.

ו. המושג 'כינופיא' נדון בשלש סוגיות בתלמוד. שם מביאים פסוקים מן התורה, מן הנביאים ומן הכתובים, שבתענית ציבור, כשתוקעים בחצוצרות, יש להושיב את חכמי העיר, שידונו בליקויים בעירם ויעוררו את העם לתשובה. זאת, כדי שזעקתם תתקבל לפני ה'.

ז. כך היא שיטת רש"י - כמוכח בפירושו מסוגיות אחדות בתלמוד, שמטרת התקיעה בחצוצרות היא, לאסוף את העם לתשובה "כדי שתתקבל התענית" - כלשונו (ונראה שנפלה טעות קלה בלשונו על ידי מעתיק ומצוה לתקנה).

ח. העולה מן האמור, שרש"י והרמב"ם הם אבות השיטה, הקובעת, כי מצות עשה מן התורה, בתענית, לתקוע בחצוצרות, וכמוכח מסוגיות הש"ס.

ט. מעתה, "שמצות היום" מתקיימת בתרועת חצוצרות, כמו כן - מטרת התקיעה היא ה'כינופיא' להשלמת "מצות היום". נמצא, שאם הציבור לא תקע בחצוצרות ולא התכנס לתשובה - ביטלו מצות עשה מן התורה.



## **פרק ב - מקראות ומדרשים: התקיעה בחצוצרות - מצות עשה לדורות**

### **מקראות ומדרשי חז"ל קובעים במפורש: התקיעה - בחצוצרות בלבד**

מצות התקיעה בחצוצרות נהגה הלכה למעשה בזמן שבית המקדש קיים וכן לאחר החורבן - כמבואר במדרשי חז"ל וכן בתלמוד. כן מבואר במדרשים, שהתקיעה נוהגת לא רק בעת מלחמה אלא יש להתריע בחצוצרות על כל צרה הבאה על הציבור. זאת, לא רק בארץ אלא גם בחוץ לארץ.

כך גם היסודות ההלכתיים הנזכרים לעיל, שיש לכנס את הציבור לתשובה, אף אלו יסודם בדברי חז"ל במדרש כדלהלן. עוד מודגש בחלק מן המדרשים, שהתקיעה היא דווקא בחצוצרות ולא בשופרות. זאת, שלא כדברי מרן בשולחן ערוך שהתקיעה מתקיימת בשופר.



### **ד. מקרא מפורש: מצות התרועה מתקיימת בחצוצרות - ככתוב במלחמת אביה**

#### **כנגד ירבעם**

יש לפנינו מקור מפורש בכתובים, המתאר, כיצד קיימו ישראל את מצות התרועה בחצוצרות במלחמה.

כך נאמר בדברי הימים ב' יג, ג-ד: "ויאסור אביה את המלחמה בחיל גבורי מלחמה, ארבע מאות אלף איש בחור, וירבעם ערך עמו מלחמה בשמונה מאות אלף איש בחור גבור חיל. ויקם אביה מעל להר צמרים אשר בהר אפרים ויאמר: שמעוני ירבעם וכל ישראל... והנה עמנו בראש, האלהים וכוהניו, וחצוצרות התרועה להריע עליכם בני ישראל. אל תלחמו עם ה' אלהי אבותיכם כי לא תצליחו... ויצעקו [יהודה] לה', והכהנים מחזירים בחצוצרות. ויריעו איש יהודה.

ויהי בהריע איש יהודה - והאלהים נגף את ירבעם וכל ישראל לפני אביה ויהודה. וינוסו בני ישראל מפני יהודה ויתנם אלהים בידם".

מאורע זה מפורש ב'פתרון תורה' פרשת וזאת הברכה, שם מבואר, שהתקיים באביה ואנשיו: "והרעותם בחצוצרות... ונושעתם מאויבכם":

"שמע ה' קול יהודה... מה ששמעתי השמעתי לך... כך אמר [משה]: בעת שיצעקו אליך שמע קולם ותענם בעת צרתם, כשיהיו במלחמה, ותגברם ונצחם במלחמה, ובשלום תחזירם לעמם ולארצם. וכך הקב"ה מילא שאלתו של משה בשאלה הזאת ונענו בצעקת הקול, ואי זה היה זה? - מלחמתו של ירבעם שעשה עם אביה בן בנו של שלמה. וירבעם ערך מלחמה בשמונה מאות אלף גבור חיל ואביה בארבע מאות אלף. ואנשי יהודה לא היו מבקשים להלחם ולא היו חפצים במלחמה, שכך אמר אביה: 'בני ישראל! אל תלחמו עם ה'... וכשראו אנשי יהודה רוב המונייהם נבהלו ופנו לנוס. בכל צד ופינה שהיו פונים היו להם פני המלחמה... 'והנה להם מלחמה פנים ואחור... ויצעקו לה'... ויתנם אלהים בידם'... זה ששאל משה לפני הגבורה ואמר: 'שמע ה' קול יהודה'".

כלומר, למרות שיהודה היו במנוסה, שמע ה' את קול הצעקה ואת קול החצוצרות, וניצחו, ככתוב: "ויריעו איש יהודה... וירדוף אביה אחרי ירבעם וילכוד ממנו ערים..."



## ה. הספרי: מצות התקיעה בחצוצרות בעת צרה - אף על אשה המקשה לילד

התקיעה בחצוצרות בעת צרה נדונה בספרי (במדבר פרשת בהעלותך י, ט). ולהלן דברי הספרי על פי פירוש המלבי"ם: "וכי תבואו מלחמה [על אויב] בארצכם, [או] על הצר הצורר אתכם [בחוץ לארץ] - והרעותם בחצוצרות".

וממשיך הספרי: "'על הצר הצורר' - במלחמת גוג ומגוג הכתוב מדבר. אתה אומר במלחמת גוג ומגוג הכתוב מדבר, או אינו מדבר אלא בכל המלחמות שבתורה? תלמוד לומר: 'ונושעתם מאויבכם!' אמרת: צא וראה איזו היא מלחמה שישראל נושעים ממנה ואין אחריה שעבוד - אין אתה מוצא אלא מלחמת גוג ומגוג. וכן הוא אומר: 'ויצא ה' ונלחם בגוים ההם' (זכריה יד ג). מהו אומר? - 'והיה ה' למלך על כל הארץ'". כוונת הספרי לומר, יש מלחמה וודאית שבה עתידים אתם להגאל, והיא מלחמת גוג ומגוג, שם, באותה מלחמה תריעו בחצוצרות ותוושעו לעולם. עם זאת עליכם לדעת כי יש הרבה "מלחמות שבתורה!" שהן מלחמות מצוה, כגון, מלחמת שבעה עממים, מלחמת 'ירושה וישיבה', מלחמת עמלק, מלחמת ישראל מיד צר שבא עליהם, ועוד - כמובא ברמב"ם (הלכות מלכים פרק ה). מלחמות אלו, שהן מלחמות מן התורה אך "יש אחריהם שעבוד", ודווקא משום כך אתם מצווים לתקוע בהן ולהנצל, עד בוא הגאולה השלימה.

"רבי עקיבא אומר: אין לי אלא מלחמה [ככתוב: 'וכי תבואו מלחמה'] - שדפון, וירקון, ואשה מקשה לילד, וספינה המטרפת בים - מניין? תלמוד לומר: 'על הצר הצורר אתכם' - על כל צרה וצרה שלא תבוא על הצבור - 'והרעותם בחצוצרות ונזכרתם'... ר' עקיבא אומר: וכי חצוצרות מזכירות [והלא אין שכחה לפני ה', ואינו צריך את קול החצוצרה אלא את מעשה התשובה]!"

אלא שאם יכולים להריע [ולכנס את העם לעורר אותו לתשובה] ולא הריעו - מעלה אני עליהם כאלו לא הוזכרו לפני המקום! 'ונוזכרתם ונושעתם', הא כל זמן שנזכרים ישראל - אין נזכרים אלא לתשועות". (בילקוט שמעוני הגירסא - "וכי חצוצרות מזכירות - והלא דמים מזכירים", כלומר, דם ישראל שנשפך מזכיר את ישראל לפני ה').



### התקיעה בחצוצרות - מצות עשה או מנהג טוב?

יש שרצו לראות בדיון בספרי מחלוקת, היינו: תנא קמא סובר שאין מצות עשה מן התורה לתקוע, ואין זו אלא נבואה לאחרית הימים כי תהיה מלחמה גדולה. ובמלחמה זו בלבד יתקעו ישראל ויוושעו. לעומתו, סובר רבי עקיבא שיש לתקוע במלחמות בכל הזמנים, וכן על שאר צרות המתרגשות על הציבור.

לפירוש זה, הלכה כתנא קמא לעומת רבי עקיבא, ולדעה זו, אין מצוה מן התורה לתקוע בחצוצרות, לא במלחמות ולא בשאר הצרות.

אולם כידוע לכל מעיין, לא כל מדרש המביא דעות חכמים משמיע בכך מחלוקת, ופעמים רבות המדרש מביא דעות שהתנא השני בא להוסיף ולהרחיב את דברי הראשון. גם המדרש שלפנינו לא בא להשמיע פלוגתא, ואין אלו אלא דברי פתיחה, והודעה, שתהיה מלחמה לעתיד, ובאותה מלחמה יתקיים "ונושעתם מאויבכם" לנצח.

האומר, כי הלכה כתנא קמא ואין תקיעת חצוצרות אלא במלחמת גוג ומגוג, מכחיש פסוקים מפורשים: כיצד לקח פינחס את חצוצרות התרועה בידו במלחמת מדין, ואף יצאו ישראל מנצחים במלחמה? וכיצד לקח אביה את חצוצרות התרועה במלחמתו, וזכה לניצחון בזכות החצוצרות, ככתוב: "ויהי בהריע איש יהודה - והאלהים נגף את ירבעם... לפני אביה ויהודה". וכי תנא קמא בא להכחיש פסוקים מפורשים!?

ובהכרח, שאין כאן 'תנא קמא', ואין כאן מחלוקת, ולא בא הספרי אלא להקדים בדברי פתיחה ולומר, שהכל מסכימים שהפסוק - "ונושעתם מאויבכם", כלומר, בישועה שלימה - פסוק זה יתקיים באחרית הימים במלחמת גוג ומגוג.

לו השמיע הספרי 'הלכה כתנא קמא', לא היו מוני המצוות כמו הרמב"ם, הרמב"ן, החינוך והתשב"ץ מונים את תקיעת החצוצרות במנין תרי"ג מצוות, שהרי הלכה כתנא קמא, ואין מצות חצוצרות אלא לעתיד לבוא, ואם כן, אין זו מצוה לדורות. מצוה כזו היא מצוה "לפי שעה" - כלשון הרמב"ם בספר המצוות (שורש ג). עיין שם שכתב, שמצוה חד פעמית אינה נמנית בתרי"ג, ממילא אם יש מצוה לתקוע בחצוצרות במלחמה יחידה בסוף כל הדורות - אינה נמנית במנין המצוות. מעתה, שמוני המצוות מונים את התקיעה בחצוצרות כמצות עשה, הרי זו מצוה בכל דור ודור.

כן ברור, שאילו נאמר פסוק זה לאחרית הימים, לא היינו מוצאים את מסכת תענית בין מסכתות הש"ס. כי מסכתות התלמוד אינן עוסקות במציאות של אחרית הימים אלא במצוות הנוהגות לדורות. ברור שכל ההתרעות הנידונות במסכת תענית נוגעות למציאות של הזמן הזה.

זה גם מה שאומרת המשנה בראש השנה (כו, ב) בלשון – "מצות היום בחצוצרות", ללמדנו, כי במצוה לדורות עסקינן.



## ו. ספרי זוטא: מצות התקיעה דווקא בחצוצרות ולא בשופרות - ותמיהה על בעל השולחן ערוך

בדברי חז"ל בספרי זוטא שם, מוצאים פירוט והרחבת דברים במצוה זו: "וכי תבואו מלחמה: יכול כיון שתבואו בשעת מלחמה; ומניין על שדפון, ועל ירקון, ועל חסיל, ועל כל צרת צבור? – אמר: 'על הצר הצור אתכם והרעותם' – מיכן אמרו: 'על אלו מתענין ומתריעין: על הצרת שונאי ישראל לישראל, ועל החרב, ועל הדבר, ועל חיה רעה, ועל הארבה, ועל החסיל, ועל השדפון, ועל הירקון, ועל המפולת, ועל החליים, ועל המזונות, ועל המטר, שנאמר: 'על הצר הצור אתכם' – כל שיציר לכם: 'על הצר הצור אתכם' אין במשמע, אלא אם הלכת אצלם [בחוץ לארץ] הריע! ומניין, אם באו עליך – הריע? אמר: 'על הצר הצור אתכם – והרעותם! אן, מה לימד בחוצה לארץ – מקום המלחמה הריע [כלומר, בחוץ לארץ ברור, שאינך מריע אלא כשאתה מגיע לשדה הקרב ומטיל מצור על העיר] יכול אף בארץ כן [תריע כשתגיע לשדה הקרב]? – תלמוד לומר: 'בארצכם והרעותם' [בכל מקום בו מתרחשת הצרה 'בארצכם' תריעו. יתירה מזו! כשיש מלחמה במקום כל שהוא בארץ ישראל – כל ערי הארץ מצווים להריע]".

עוד דורשים חז"ל בספרי זוטא: "והרעותם בחצוצרות" – לא בשופרות! דרשה זו חוזרת שם שלש פעמים, להדגיש, שהתקיעה והתרועה היא דווקא בחצוצרות ולא בשופרות. זה לשון חז"ל שם (במדבר י, ח): "ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות" – לא בשופרות. כך גם בהמשך שם: "ובראשי חדשיכם... ותקעתם בחצוצרות" – לא בשופרות. שכן, בתורה נאמר מפורש שלש פעמים 'בחצוצרות', ומן הייתור יש ללמוד שהתקיעה נעשית דווקא חצוצרות. ראה גם בילקוט שמעוני תורה (פרשת בהעלותך רמז תשכה): "ותקעתם בחצוצרות" – ולא בשופרות.

למאמר זה יש משמעות יסודית, שכן, כאמור בפתיחת הדברים, דעת השולחן ערוך היא, שהמצוה לתקוע בתענית היא דווקא בשופרות ולא בחצוצרות. וכאן לפנינו דרשה מפורשת של חז"ל, הקובעת באופן ברור דבר הפוך: מצות התקיעה היא לתקוע דווקא בחצוצרות ולא בשופרות. וזו תמיהה גדולה.

[מסתבר, שמקור זה לא היה לנגד עיני מרן בעל השולחן ערוך, ואולי גם מקורות אחרים – כפי שנראה מדבריו בבית יוסף, אורח חיים תקע"ט. ואין לתמוה, כי בגירוש ספרד, ובעת המעבר של משפחתו מספרד לעיר צפת בארץ ישראל, אבדו בוודאי ספרים חשובים, וראה להלן פרק ו' בענין זה. עם זאת, גם אם תמיהה אין כאן – פירכא יש כאן].

השאלה על מרן בשולחן ערוך גדולה, שכן יש כאן איסור 'לאו הבא מכלל עשה', כי אם נאמר בתורה מיעוט מפורש שלש פעמים: "והרעותם בחצוצרות" – לא בשופרות! מי שתוקע בשופר בתענית במקום לתקוע בחצוצרות, עובר על לאו הבא מכלל עשה!



עם זאת, יש להעיר, שאין מדובר באיסור מוחלט להשמיע קול שופר ביום תענית, וברור, שאם קיימו בני העיר את מצות התקיעה בחצוצרות, ובאו לתקוע בשופרות בתפילה אחרת, או בשעה אחרת, או במקום אחר - הרי הם רשאים. וראה להלן את שיטת הראב"ד וסיעתו, שכך יש לנהוג לכתחילה. לשיטה זו, לא באה גזירת הכתוב - "לא בשופרות" - אלא לומר: כך הוא סדר המצוה: "והרעותם בחצוצרות" דווקא. והיה, אם תתקעו אחר כך - בתפילה אחרת - בשופרות, אין מניעה בדבר, ובלבד שלא תמירו את התקיעה בחצוצרות בתקיעת שופרות! כי מעשה זה עומד בסתירה מפורשת לדרשות הפסוקים בחז"ל.



### ז. מדרש הגדול: התקיעה בחצוצרות כסף בעת צרה - מצות עשה - לא בשופרות

בעל מדרש הגדול מביא אף הוא את דברי הספרי, וכן את דברי הספרי זוטא. יש בדברי בעל מדרש הגדול כמה הדגשות שראוי לתת עליהן את הדעת.

**האחת:** מודגש בדברי בעל מדרש הגדול, שמה שנאמר: "עשה לך שתי חצוצרות כסף" - זו מצוה, ובלשונו: "חצוצרות כסף" - מצוה! כלומר, לא רק התקיעה בעת צרה היא מצוה, אלא אלא גם עשיית החצוצרות היא מצוה, כי בלי חצוצרות לא תתקיים התקיעה בחצוצרות.

**השניה:** באשר לציויי "מקשה תעשה אותם", מושג שנתקשו בו הפרשנים, כותב בעל מדרש הגדול: "מן הקשה ולא מן הרך... לימדך התורה להיות שולחני, לומר: כסף - מן הקשה! זהב - מן הקשה! - יפה מן הרך!" בכך לימדנו בעל מדרש הגדול את המושג 'מקשה' לשיטת מדרשי חז"ל, שעניין המצוה הוא להקשות את המתכת בהכאת קורנס (וראה להלן פרק יב).

**השלישית:** התרועה נעשית בין על מלחמה ובין על צרות אחרות: "יכול שאין את מריע אלא בשעת מלחמה? ומנין על השידפון והירקון... ועל כל צרת ציבור... שנאמר: 'על הצר הצורר'".

**הרביעית:** התרועה מתקיימת בין בארץ ובין בחוץ לארץ: "לימד בחוץ לארץ" - עיין שם.

**החמישית:** "והרעותם בחצוצרות" - לא בשופרות!

לכאורה, יש לדחות את הראייה מדברי מדרש הגדול, כי רוב דבריו הם לקט של מדרשים שכינס במדרשו, וכן הביא מדברי הרמב"ם, ומיעוט בלבד מדבריו הם דברי עצמו. דומה עם זאת, שמאחר שבדבריו בענין החצוצרות ירד לפרטי פרטים, ולא מצא לנכון להזכיר דעה כל שהיא שהתקיעה בתענית היא בשופר, עובדה זו כשלעצמה מלמדת, כי התקיעה בשופר אין לה מקור בדברי חז"ל.



### חז"ל בתלמוד ובמדרשים: תוקעים בחצוצרות כסף - בין בארץ ובין בחוץ לארץ

מצות התקיעה בחצוצרות נוהגת גם בחוץ לארץ, כמובא בגמרא בראש השנה דלעיל: "רב פפא בר שמואל [בבבלי] סבר למיעבד עובדא [רש"י: לתקוע בחצוצרות ושופר יחד - כמתניתין]. אמר ליה רבא: לא אמרו אלא במקדש".

כך גם עולה מדברי הספרי, על פי המלבי"ם, המפרש שתוקעים בחצוצרות בין בארץ ובין בחוץ לארץ: "וכי תבואו מלחמה [על אויב הנלחם עמכם] בארצכם, על הצר הצורר אתכם [בחוץ לארץ] - והרעותם בחצוצרות".

וכך נראה מדברי הספרי זוטא ובמדרש הגדול שהובאו לעיל, שם נאמר: "'על הצר הצורר אתכם' - כל שיציר לכם: 'על הצר הצורר אתכם': אין במשמע, אלא אם הלכת אצלם [בחוץ לארץ] הריע! ומניין - אם באו עליך הריע? אמר: 'על הצר הצורר אתכם - והרעותם! או, מה לימד? - בחוצה לארץ מקום המלחמה הריע [כלומר, בחוץ לארץ אתה מריע כשאתה מגיע לשדה הקרב] יכול אף בארץ כן [תריע כשאתה מגיע לשדה הקרב]? - תלמוד לומר: 'בארצכם והרעותם' [בכל מקום בו מתרחשת הצרה 'בארצכם' - תריעו]".

העולה מן המקורות הנ"ל, שבתעניות, כשתוקעים בערי ישראל, תוקעים בחצוצרות כסף - בין בארץ ובין בחוץ לארץ.



### ח. משנת רבי אליעזר - המקור לשיטת הרמב"ם: מתריעים בחצוצרות - לעורר לתשובה

מאמר חז"ל נוסף העוסק במצות התקיעה, מובא במשנת רבי אליעזר (פרשה טו) שם נדרש סדר התעניות מתוך פסוקים בתנ"ך, וכן ענין התרועה בחצוצרות והתשובה. מלשון המדרש נראה, שמדרש זה הוא אחד המקורות עליהם ביסס הרמב"ם את שיטתו:

"אמר הקב"ה: עשו תשובה - ואני מעביר מכם את הצרות! שנאמר: 'תקעו שופר בגבעה! חצוצרות ברמה!' - מיכאן שמתריעין. 'קדשו צום' - מיכאן שאוכלין ושותין מבעוד יום... 'קראו עצרה' - מיכאן שאסורין בעשיית מלאכה. 'אספו עם' - מיכאן שאסורין במשא ומתן. 'קהל' - מיכאן שנאספין כל החברים כאחד. 'קבצו זקנים' - מיכאן שמסבבים אותן [סביב] לשליח ציבור".

וראה עוד שם, שגם אם האדם אינו נמצא במעמד התפילה והתרועה על צרת העיר, חובתו להתפלל במקומו על הנמצאים בצרה. וכלשון המדרש שם: "ושאר כל ישראל הרחוקים מהן [מן הנאספים לתפילה] לא מתענין ולא מתריעין, אבל מבקשין רחמים על אחיהן ישראל השרויין בצער, כענין שנאמר בישעיה: 'ונשאת תפילה בעד השארית הנשארה'. ואם לא ביקשו עליהן רחמים - הרי אלו חוטאין! כענין שנאמר בשמואל: 'גם אנכי חלילה לי מחטוא לה' מחדול להתפלל בעדכם'".



## ט. מדרש תנחומא: התקיעה בחצוצרות – סדר קבוע בכל עיר בישראל – עם כניסת השבת וכן בעת צרה

במדרש תנחומא (פרשת מטות סימן ב) מצינו: "וידבר ה' אל משה לאמר: נקום נקמת בני ישראל... וכלי הקודש וחצוצרות התרועה בידו" (במדבר לא א ב ו).

ילמדנו רבינו: כמה תקיעות תוקעין ערב שבת להבדיל את העם מן המלאכה? – כך שנו רבותינו: שלש תקיעות תוקעין להבטיל את העם מהמלאכה. כיצד? – חזן הכנסת נוטל את החצוצרות ועולה לגג גבוה של עיר ותוקע. כל מי שהיה רחוק מן העיר נפטר ממלאכתו, וחוזר ובא. ותוקע שניה – הקרובים נכנסין לעיר. שלישית תוקע – והיו מטמינין את החמין, ומדליקין את הנרות. גמר לתקוע; [אם] היתה קדירה על גבי כירה, היו מניחין אותה בארץ, ואם היה נר ביד אשה – היתה מנחת אותה בארץ. השבת – בחצוצרות היא מתקדשת, וכן ראשי חדשים והמועדים, שנאמר: 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות' (במדבר י י). וכשהיו נוסעין – בחצוצרות היו תוקעין ונוסעין, שנאמר: 'ותקעתם תרועה שנית – ונסעו המחנות'... וכשהצר מיצר – תוקעין בחצוצרות, שנאמר: 'וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות' (במדבר י ט). וכשהלכו לנקום במדין – בחצוצרות עשו נקמה בהם, שנאמר: 'וכלי הקודש וחצוצרות התרועה בידו'."

הרי לנו מדרש מפורש, המוכיח מפסוקים, כי מצות עשה לתקוע בחצוצרות בעת צרה ומלחמה.

ראוי להעיר, באשר למשפט – "השבת – בחצוצרות היא מתקדשת", שהדבר עומד לכאורה בסתירה לגמרא מפורשת. שכן, במסכת שבת (לה, ב) עוסקת הסוגיא בענין התקיעות בערב שבת, ובסוף הברייתא שם נאמר, שביד החזן יש שופר, וכלשון הברייתא שם, שעם סיום התקיעות לכניסת השבת: "נתנו חכמים שיעור לחזן הכנסת להוליך שופרו לביתו", ואם כן השבת מתקדשת בשופר ולא בחצוצרות?

אכן, הגמרא שם עוסקת בשאלה זו, ולמסקנת הגמרא, 'שופר' זה אינו אלא 'חצוצרה', וכדברי הגמרא שם: "הני... מילי אישתני שמייהו מכי חרב בית המקדש: חצוצרתא [נקראת] שופרא, שופרא [נקרא] חצוצרתא", כך הפכה החצוצרה שביד חזן הכנסת ל'שופר' בלשון הברייתא. ועיין עוד להלן בעניין זה בפרק ו'.



## י. יהודה המכבי הריע בחצוצרות בטרם יציאתו לקרב וכך גם המורדים ברומאים

בספר חשמונאים א' (פרק ג) מובא תיאור, כיצד יצא צבאו של יהודה המכבי לקרב, ובטרם יצאו למלחמה קיימו את מצות התרועה בחצוצרות:

"ויבואו למצפה מול ירושלים, כי לפנים בישראל מקום תפילה היה שם. ויצומו ביום ההוא, וילבשו שק, ואפר שמו על ראשיהם, ואת בגדיהם קרעו... ויבאו את בגדי הכהונה ואת הביכורים ואת המעשרות. ויבואו הנזירים אשר מילאו את ימי נזרם ויזעקו השמימה לה'... הן

מקדשך נרמס ונטמא, וכוהניך נרדפו על צואר... איכה נוכל לעמוד בפניהם ללא תשועתך כהרף עין! ויתקעו בשופרות - ובחצוצרות הריעו. ואחר כן שם יהודה עליהם שרי אלפים, שרי מאות, שרי חמישים ושרי עשרות... ככתוב בתורת משה".

ויש לשאול, לאור דברי ספרי זוטא האומר: "והרעותם בחצוצרות" - לא בשופרות! איך תקע יהודה גם בשופרות?

אולם לשון ספר חשמונאים היא: "ויתקעו בשופרות - ובחצוצרות הריעו", יש אם כן הבחנה ברורה בין השופרות, שבהם תקעו בתקיעה ארוכה, לבין החצוצרות, שבהן הריעו תרועה, זאת, כמצות התורה "והרעותם בחצוצרות". עוד יש לומר, שהשופרות נועדו לאזעקה לקרב, וכלשון המשנה 'מתריעין' - לאזעקת הציבור שיבוא להציל, ואילו החצוצרות נועדו לקיים מצות עשה של - "והרעותם בחצוצרות".

יתירה מזו! ניתן להוכיח, כי כך נהגו לכתחילה במהלך הדורות, לתקוע בתענית לא רק בחצוצרות אלא גם בשופרות, זאת, כדי לשבר את הלב. שכן, לאחר שנאמר בתורה לתקוע בחצוצרות לתשובה, באו חכמים והוסיפו הלכות מדרבנן, לא רק תענית - כנוצר לעיל - אלא גם צעדים אחרים שתיקנו חכמים לשבירת הלב. זאת גם כוונת הנביא - כמובא לעיל: "תקעו שופר בגבעה! חצוצרה ברמה!" - השופר בגבעה - לאזעקה ולשבירת הלב, החצוצרה ברמה - לקיום מצות התורה.

ברוח זו אמרו חז"ל בירושלמי תענית (ב, א): "למה תוקעין בקרנות? - לומר: חשבינו כאילו גועים כבהמה לפניך... ולמה יוצאין בין הקברות? - לומר: חשבינו כאילו מתים לפניך". כלומר, כך היה מנהגם, לתקוע בקרנות ובשופרות לשבר את הלב.

מכאן גם פעולות אחרות שהזכירו חז"ל בתעניות, כגון סגירת חנויות, הליכה כנוזפים, וכיוצא בכך, שכל אלו הנהגות מדברי חכמים, הנגזרות ממצות התורה לתקוע בחצוצרות ולשוב בתשובה.

אמנם אין להסיק מסקנות לענין הלכה מספר חשמונאים, שאינו מוסמך כמקור הלכתי מצד עצמו, וכמו כן הורק מכלי אל כלי ומתרגום לתרגום. מאידך, לא ניתן להתעלם מדברי ספר זה, המסיח דברים לפי תומו, ולמרות שאינו מוסמך כמקור להלכה, יש בו הרבה עובדות התואמות את דברי חז"ל, וכשדבריו תואמים את ההלכה - הרי הוא כ'תנא דמסייע'.

על כל פנים ברור, שהתרועה בחצוצרות נהגה ב'גבולין', כמתואר שם, שהתאספו במצפה ולא במקדש, שהיה כבוש בידי היוונים, ונהגו ככתוב בתורה. כן הקפיד יהודה על ההלכה בגמרא ראש השנה כז, ב; כנ"ל, ולא תקע בחצוצרות ושופרות יחד כבמקדש, אלא תקע בחצוצרות לחוד ובשופרות לחוד.

ראוי להוסיף בענין זה, שככל הנראה, כך גם עשו הלוחמים במרד הגדול בירושלים במלחמתם מול הרומאים, ובעת הקרב תקעו בחצוצרות. הרומאים שמעו את תרועות המלחמה, לכן ראו לנכון להנציח את חצוצרות התרועה על שער טיטוס ברומא.

גם בר כוכבא הריע בחצוצרות במלחמותיו, וראה צורך להטביע את צורת שתי חצוצרות המלחמה על מטבע מרד בר כוכבא.



### **כללו של דבר**

א. שיטת רש"י והרמב"ם מוכחת מעובדות בימי ראשון, שכן, מצות התרועה בחצוצרות נזכרת במלחמת אביה מלך יהודה כנגד ירבעם, וכך גם עדויות מימי בית שני, שכן החשמונאים תקעו בחצוצרות.

ב. שיטה זו מוכחת בסידרה של מדרשי חז"ל, וכגון בספרי, שם נאמר שמצות התקיעה בחצוצרות מתקיימת בעת מלחמה, ובשאר צרות הבאות על הציבור. יתירה מזו, לדעת הספרי יש להריע אף על אשה המקשה לילה.

ג. בספרי זוטא ובמדרש הגדול מובאת גזירת הכתוב, שהתקיעה היא דווקא בחצוצרות ולא בשופרות.

ד. בדברי חז"ל בתלמוד מוצאים שמצות התקיעה בחצוצרות כסף מתקיימת בין בארץ ובין בחוץ לארץ.

ה. שיטת חז"ל בתלמוד ובמדרש ביום התענית היא, שמצות התורה ב'גבולין', היינו בכל העולם, לתקוע ביום זה בחצוצרות בלבד. לא כן במקדש שם תוקעים בחצוצרות ושופרות יחד. גם במקדש הנהיגו להודיע את "מצות היום", בכך, שמאריכים בתקיעה בשופר בראש השנה, ובחצוצרות בתענית – כל יום כעניינו.



### **פרק ג - ראשונים: התקיעה בחצוצרות – מצות עשה**

#### **הראשונים בעקבות חז"ל: מצות התקיעה בחצוצרות – מצוה לדורות**

מעיון בדברי רבים מן הראשונים, שבאו בעקבות רש"י והרמב"ם, עולה, כי היסודות ההלכתיים שהובאו במדרשי חז"ל, ונדונו בדברי רש"י והרמב"ם, היו נר לרגליהם של הראשונים בקהילות ישראל השונות. וכגון, העיקרון, כי יש לתקוע בחצוצרות לא רק במלחמה אלא בכל צרה המתרגשת לבוא על ישראל. כך גם החובה לכנס את הציבור ולעורר אותו לתשובה. יש מן הראשונים האומרים, שהתקיעה בתענית מתקיימת בחצוצרות בלבד, ויש מהם האומרים, כי ראוי לתקוע במהלך יום התענית גם בשופרות.

מצינו דעה בראשונים האומרת, כי המקיים מצות תקיעה בחצוצרות מקיים בכך מצות עשה נוספת מן התורה – "ולעובדו בכל לבבכם". יתירה מזו כתבו ראשונים, שציבור שאינו מקיים את מצות התקיעה בחצוצרות, מבטלים בכך מצות עשה מן התורה.



**יא. בעל מלמד התלמידים: התקיעות בחצוצרה – מצוה מן התורה לעורר לתשובה**  
בעקבות הרמב"ם כותב אחד הראשונים, רבי יעקב אנטולי מפרובנס, בספרו מלמד התלמידים (פרשת דברים) כדברי הרמב"ם, שמצוה לתקוע בחצוצרות, ומטרת המצוה לעורר לתשובה, זו לשונו:

"הקבלה האמתית בארה לנו שמצוה היא מן התורה, להריע ולזעוק ולהתפלל על כל צרה כמו שבא בבאור: 'והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלהיכם'".

עוד כתב בפרשת נצבים: "אבל תשובתנו - סיבת ישועתנו בכל זמן. וגם במלחמה עצמה, אין הישועה לא בחרב ולא בחנית, כי לא דמי המלחמה בעצמם שהם המצוה עצמה הם המזכירים הזכרה שלמה, אבל התרועה שהיא התשובה היא המזכרת. ואם אינם מריעים כראוי - אינם נזכרים. והוא שאמרו [בספרי בהעלותך] 'וכי חצוצרות מזכירות - והלא דמים מזכירים [כלומר, הרי דם ישראל הנשפך במלחמה מזכיר אותם]! אלא כל זמן שהיה להם לישראל להריע ולא הריעו - כאלו אינם נזכרים. מכלל, שהתרועה היא הגורמת התשועה, ומעשינו יקרבונו ולא דבר אחר."



**יב. דעת הרמב"ן: המקיים מצות תרועה בחצוצרות - מקיים גם מצות 'ולעובדו בכל לבבכם'**

הרמב"ן אף הוא הולך בעקבות הרמב"ם, ובהשגות לספר המצוות (מצות עשה ה) כתב, שמצוה להריע בחצוצרות כדי להסיר צרה מישראל, והעושה כן מקיים שתי מצוות: א. תקיעה בחצוצרות. ב. 'עבודה לה'. זו לשונו:

"ולעבדו... זו תפלה... לומר, שמכלל העבודה... שנתפלל אליו בעת הצרות, ותהיינה עינינו ולבנו אליו לבדו - כעיני עבדים אל יד אדוניהם. וזה כענין שכתוב (בהעלותך י): 'וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלהיכם'. והיא מצוה על כל צרה וצרה שתבוא על הצבור, לצעוק לפניו בתפילה ובתרועה. והוא הענין שבאר שלמה ע"ה כמו שכתוב (מלכים א, ח; דה"ב ו): 'בהעצר השמים ולא יהיה מטר' וכתוב: 'רעב כי יהיה דבר כי יהיה שדפון ירקון ארבה חסיל כי יהיה, כי יצר לו אויבו בארץ שעריו, כל נגע, כל מחלה, כל תפלה כל תחינה אשר יהיה לכל האדם לכל עמך ישראל, אשר ידעו איש נגע לבבו, ופרש כפיו אל הבית הזה'".

הרמב"ן בהשגות כותב במפורש, שמצות התקיעה בחצוצרות אמורה לא רק במלחמה, אלא "על כל צרה וצרה".

[למעשה מתברר, שקיימת סתירה בדברי הרמב"ן, שכן בפירושו לתענית העלה ספיקות בענין מצות התקיעה בחצוצרות לאור תשובת הגאונים, וכתב שאין תוקעים בהן אלא במלחמה. עוד כתב, שבצרות אחרות תוקעים דווקא בשופר, זאת, בסתירה לדבריו כאן, שמריעים בחצוצרות.

נראה, שבתחילה הלך בעקבות הרמב"ם, ולבסוף, משראה את מנהג אנשי עירו לתקוע בשופר, הביא מקורות לבסס את מנהגם. ראה להלן פרקים ד, ה, ו].



### יג. חז"ל והפרשנים: החצוצרות שעשה משה נגנזו – עם זאת מצוה לדורות לתקוע במלחמה ובעת הצרות

עוד נאמר בפרשת החצוצרות (במדבר י, ח): "וכני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות והיו לכם לחוקת עולם לדרתיכם", ומובא בספרי וכן בילקוט שמעוני (בהעלותך רמז תשכה): "והיו לכם לחוקת עולם" – למה נאמר? – לפי שהוא אומר: 'עשה לך שתי חצוצרות כסף', שומע אני הואיל ועשאו יהו ירושה לבניו? תלמוד לומר: 'והיו לכם לחוקת עולם' – לחוקה ניתנו לדורות, ולא מתנה לדורות. מכאן אמרו: כל הכלים שעשה משה במדבר כשרים היו לדורות חוץ מן החצוצרות".

חז"ל מבחינים בין החצוצרות שעשה משה לצורך תקופת המדבר, שעיקרן להקהיל את העדה, כי אלה היו מצוה לשעתה – לבין מצות עשיית חצוצרות לדורות, שעשייתם והתקיעה בהן היא "חוקת עולם".

באופן אחר דרשו חז"ל בספרי זוטא: "והיו לכם לחוקת עולם" – לפני שילה: 'לדורותיכם', לבית העולמים".

וכתבו הפרשנים, ראשונים ואחרונים, שמצות התקיעה בחצוצרות היא מצוה לדורות, למרות שהחצוצרות של משה נגנזו, ונצטוו ישראל לעשות חצוצרות אחרות ויתקעו בהן בתעניות ובמלחמות, וראה לעיל, שכך מובא בספרי זוטא, ובדברי מדרש הגדול.

אלו דברי אבן עזרא: "כי המחנות נוסעים להלחם. הלא תראה דברי משה בנוסע הארון. והנה פירוש זאת ה'חוקה', שתעשו כן, שיריעו הכהנים בחצוצרות בלכתם למלחמה להלחם אל ארץ אויביהם, וכן, כי יבוא אויב בארצכם ותבואו למלחמה עמו".

כך גם האברבנאל כותב: "ביארו חז"ל שבדברים שהם לדורות, והם אשר יזכור אחר זה, יהיו התוקעים בני אהרן הכהנים, רצוני לומר, הראוים לשמש בכהונה פרט לבעלי מומים... וביאר עניני התקיעה והתרועה לדורות, ואמר, שזה יהיה; אם במלחמות – 'כי תבא מלחמה בארצכם' רוצה לומר, בבוא האויבים על ארץ ישראל להלחם בה [וכן בצרות אחרות]" (וראה להלן פרק ט', שענין התקיעה בכהנים היא מצוה לכתחילה אך אינה מעכבת במצוה).

והמלבי"ם כתב: "והיו לכם לחקת עולם" – וענין החצוצרות יהיו 'לחוקת עולם', ללמוד ממנה דעת, איך יתעורר העם לשוב אל ה' ולעבדו". וראה גם בשו"ת נודע ביהודה (מהדורה תנינא - אורח חיים סימן פז): "'ולדורותיכם' – שוב חוזר על מצות התקיעה; במועדים, ובתעניות, ובמלחמה".



**יד. ספר החינוך: מצוה לתקוע בעת צרה. אם לא תקעו - עברו על מצות עשה**

בספר החינוך מצוה שפד, כתב כדעת הרמב"ם, שמצות עשה לתקוע בחצוצרות בעת צרה. לדעתו, מצות התקיעה היא על הכהנים דווקא, ובלשונו: "במסכת תענית (יט, א) ביארו, שאנו מצווין בתקיעת החצוצרות בעת הצרה. ונוהגת מצוה זו בזמן הבית, בכהנים שעליהם המצוה לתקוע בחצוצרות, וכענין שכתוב בהן במסע המחנות [שם, ח':] 'ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות'... נתבאר שעל ידי כהנים נעשית מצוה זו, ושהיא מצוה תמידית להן... אבל ראיתי להרמב"ם ז"ל... ונראה מדבריו, שדעתו, שבשאר הימים אף הלויים תוקעין בחצוצרות. ואם עברו על זה הכהנים, ולא תקעו בשעת הקרבן, וכן אם לא תקעו בעת הצרה, ביטלו עשה זה".

מדברי בעל ספר החינוך נראה, לכאורה, שמצוה זו אינה מתקיימת אלא "בזמן הבית" - כלשונו, ואין מצות עשה להריע בחצוצרות בזמן הזה. אולם המדייק בלשונו ימצא, כי מה שכתב "בזמן הבית", התכוון לאותו צד במצוה של תקיעת חצוצרות על הקרבן, שתקיעה זו אכן מתקיימת "בזמן הבית".

מאידך גיסא, באשר לתקיעה בחצוצרות בעת צרה, נראה מלשונו, שהתכוון לזמן הזה, שכתב "במסכת תענית (יט, א) ביארו, שאנו מצווין בתקיעת החצוצרות בעת הצרה", ומשמעות הביטוי "אנו מצווין" הוא בזמן הזה - ככל המשניות וההלכות שבמסכת תענית, שנאמרו לזמן הזה ובכל דור ודור. המעיין בתענית יט, א ימצא שכך הוא, וכלשון הגמרא שם: "על אלו מתריעין בכל מקום: על השדפון, ועל הירקון ועל הארבה, ועל החסיל, ועל החיה רעה". ובהכרח שהלשון: "אנו מצווין" כוונתה בכל הדורות גם בעת החורבן.

בכלל, אין דרכו של החינוך לחלוק על הרמב"ם, אלא אם כן הביא ראיה ומקור לדבריו. וראה מה שכתב במצוה קלח (מצות מעשה החטאת), שלמרות שדברי הרמב"ם שם נראים בעיניו, לא זו מדברי הרמב"ם, וכתב: "ועם כל זה, מדרך חשבון הרמב"ם זכרוננו לברכה... לא ניטה! והדבר אשר יקשה - נתלה הקושי בנו ולא בו! כי הוא [הרמב"ם] באמת סיבתנו בעסק זה, ומידו זכינו לו! - ינוח הצדיק על משכבו".

**החצוצרות בתעניות נועדו לעורר את האדם לתשובה - ולהאמין בהשגחה**

מהמשך דברי ספר החינוך, נראה להוכיח שכוונתו לומר שהתקיעה בחצוצרות היא מצוה לדורות, וכפי שכתב בטעם המצוה - כדעת הרמב"ם, שהאדם יתעורר להבין שהצרה אינה מקרה, אלא יד ה'. וכלשון הרמב"ם בתחילת הלכות תעניות: "אם לא יזעקו ולא יריעו, אלא יאמרו: דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקריית... תוסיף הצרה צרות אחרות".

סברא כעיו זו כותב החינוך, וכלשונו שם (מצוה שפד): "בעת הצרה צריך האדם כיוון גדול בהתחננו לפני בוראו, שירחם עליו ויצילהו מצרתו, ולכן נצטוו בתקיעת החצוצרות בעיתים אלה. לפי שהאדם מהיותו בעל חומר צריך התעוררות גדול אל הדברים... ואין דבר יעוררהו כמו קולות הניגון... וכל שכן קול החצוצרות שהוא הקול הגדול שבכל כלי הניגון".



כעין זה כתב בעל ספר החינוך במצוה קס"ט, שמחלות וצרות, כגון הצרעת, יש להן מטרה להחזיר את האדם בתשובה, וכלשונו שם: "לפי שהדעות רבים בהשגחת האל על בראיו [לפיכך] יבואו הרבה פסוקים במקרא, והרבה מצוות להורות על ענין זה [כגון החצוצרות בעת צרה]... כי יש כיתות רעות, יחשבו, שלא ישים השגחתו ב"ה כלל בכל עניני העולם השפל... והוא דעת הכופרים... ובמין אדם נאמין, כי השגחתו ב"ה על כל אחד ואחד בפרט... ולכן הזהירנו התורה, כי בהגיע אל האדם החולי רע, והוא הצרעת, לא יקחנו במקרה! רק יחשוב מיד כי עוונותיו גרמו... ובפשפש במעשיו יוסר מאליה הנגע, כי האל ב"ה... יראה מעשה תשובתו וירפאהו".

מעתה, אם באשר לאדם יחיד, מעוררים את האדם משמים לפשפש במעשיו, כדי להחזירו בתשובה, על אחת כמה וכמה, כשמתרחשת צרה כללית לציבור, כגון, מלחמה הבאה על כלל ישראל, או גשמים שנעצרים, בוודאי שמצות התקיעה באה לעורר את הציבור שיחזרו בתשובה. האם נאמר, שרק "בזמן הבית" צריך חצוצרות כדי להתעורר לתשובה, ואילו בזמן הגלות, רשאי אדם לחשוב ש"צרה זו נקרה נקריט"?! הרי הסברא נותנת ההיפך; כל עוד המקדש על מכונן, ואדם עולה לרגל להביא קרבן, להתפלל ולהשתחוות, הרי הוא רואה פני שכינה, ואינו צריך התעוררות חצוצרות דווקא. לעומת זאת, בעת החורבן, כשישראל נפוצים בארצות, דווקא אז נדרשות החצוצרות, כדי להזכיר לאדם את מציאות הבורא ואת חובת התשובה. העולה מן האמור, אפוא, שאף לדעת החינוך מצוה זו - מצוה לדורות.



### מצות התקיעה בחצוצרות: שתי מצוות - או מצוה אחת?

כאן מן הראוי להתייחס לתמיהה שתמה המגיד משנה על הרמב"ם בהלכות תעניות (א, א) בענין מצות התקיעה בחצוצרות: "ראיתי לרבינו בספר המצות שלו, שמנה תרועה זו - ותקיעה שבשעת הקרבנות במצוה אחת. ותמיה אני - למה? שהרי שני פסוקים הם בכתוב [והיה צריך למנות כל פסוק כמצוה בפני עצמה]?" עיין שם שנשאר ב'צריך עיון'.

אכן, לאחר העיון, מתברר, ששני פסוקים אלה הם שתי מצוות שונות. האחת, התקיעה על הקרבנות - לשמחה. השניה, תרועה בחצוצרות - לעת מלחמה וצרה. והשאלה במקומה, כי היה על הרמב"ם למנות אותן כשתי מצוות נפרדות?

ויש לומר, כדברי בעל ספר החינוך שלפנינו, הכותב שהחצוצרות באות לעורר את המחשבה ואת הכוונה; במקדש - באות החצוצרות לעורר את הכוונה לקרבן ולעבודה, ואילו במלחמה ובעת צרה - באות החצוצרות לעורר את הכוונה לתשובה. ואם כן יש כאן מעשה אחד ומטרה אחת, כי הכל לעבודה ה'.

עוד מצינו, שחצוצרות המלחמה והצרה - הן גם חצוצרות הישועה, וכפי שכתב אבן עזרא (במדבר י, י): "וביום שמחתכם ובמועדיכם... ותקעתם בחצוצרות" [השמחה היא לא רק קרבנות המועדים, אלא] ששבתם מארץ אויב, או נצחתם האויב הבא עליכם - וקבעתם יום שמחה".

אכן, מצינו ביהושפט מלך יהודה, שכאשר התבשרו אנשי ירושלים אודות מפלת המואבים בעמק ברכה, עלו כולם למקדש ותקעו בחצוצרות לשמחה, ככתוב (דברי הימים ב' כ, כח): "ויבואו ירושלם בנבלים ובכנורות ובחצוצרות אל בית ה'". נמצא שחצוצרות הוצקה הפכו לחצוצרות התשועה והשמחה. הוזה אומר: כלי נגינה זה משמש לשניים: לזעקה ולשירה, ורמז יש בו: אם תתעוררו לתשובה, ותריעו בחצוצרות אלו בתענית, ותזעקו בעת צרה – מובטחים אתם, כי תזכו לתקוע בחצוצרות אלו גם בעת הישועה והשמחה.



### החצוצרות הן סימן להתכנסות בימי צרה ובימי שמחה

בעיון נוסף מתברר, שלחצוצרות יש תפקיד אחד, בין בשעת צרה ובין בשעת שמחה, כי קול החצוצרות הוא סימן להתכנסות העם – קטנה כגדולה.

בעת צרה – נועדו החצוצרות לכנס את העם בכל עיר לתפילה ולתשובה, ובעת שמחה נועדו החצוצרות לכנס את הציבור לשמחה לפני ה'. כך היא דרשת חז"ל בספרי: "וביום שמחתכם – אלו שבתות, 'ובמועדיכם' – אלו שלש רגלים, 'ובראשי חדשכם' – כמשמעו, 'ותקעתם בחצוצרות'". וראה לעיל (פרק ב) שנהגו ישראל במקדש ובכל עיר, לכנס את העם ממלאכתו עם כניסת השבת.

כך גם בראשי חדשים, התקיעה בחצוצרות על הקרבנות, היא קול, שיש בו הודעה והכרזה ברוב עם על קידוש החודש. כי הכרזת ראש חודש במקדש היתה בפני ציבור שהתכנס לשמוע על קידוש החודש. ראה ראש השנה (כד, א; וכן רמב"ם קידוש החודש ב, ח): "ראש בית דין אומר: מקודש! וכל העם עונים אחריו: מקודש! מקודש!"

זו משמעות הפסוק (ויקרא כג, ד): "אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אותם במועדים", כלומר, בית הדין המקדש את החודש מדי ראש חדש קורא ומכריז לכלל ישראל על מועדי החודש. כך הם גם דברי הרמב"ם בהלכות קידוש החודש (א, ז): "מצות עשה מן התורה על בית דין, שיחשבו וידעו אם יראה הירח או לא יראה... וישלחו ויודיעו את שאר העם באיזה יום הוא ראש חודש, כדי שידעו באיזה יום הן המועדות, שנאמר: 'אשר תקראו אותם מקראי קדש'". הוזה אומר, ההתכנסות במקדש בראש חודש ברוב עם נועדה להוציא קול שראש חודש התקדש. ממילא, גם תקיעת החצוצרות המיוחדת לקרבן ראש חודש אף היא הכרזה במקדש על החודש והמועדים.

תקיעת חצוצרות זו הביאה את הציבור להתכנס לסעודות ראש חודש, כמתואר בשמואל א' (כ, כט) על סעודת ראש חודש שעשה שאול בבית המלוכה. כך גם מסביר יונתן בן שאול את העדרו של דוד מסעודת המלך, שיצא להשתתף בסעודת המשפחה בבית לחם: "ויאמר שלחני נא, כי זבח משפחה לנו בעיר... על כן לא בא אל שלחן המלך". הוזה אומר: תקיעת החצוצרות בראש חודש על הקרבן, היא גם הודעה לציבור להתכנס לסעודות המשפחה.

עוד אמרו חז"ל (פסיקתא רבתי פסקא א): "'והיה מדי חודש בחודשו ומדי שבת בשבתו': ראשי חדשים שקולין כמועדות, שנאמר: 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם'... ומניין שהם

שקולים אף כנגד השבתות? - ממה שהשלים בנביא: 'והיה מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבוא כל בשר להשתחות'". כלומר, החודש והשבת נועדו להתכנסות לחצוצרות המקדש להודיה והשתחוויה לפני ה', ולעיתיד לבוא יבוא כל בשר להשתתף בהתכנסויות אלה.

מכאן מובנת גם דרשת חז"ל על תפקיד החצוצרות ברגלים: "ובמועדיכם" - אלו שלש רגלים", שכן, אלו ימים של התכנסות כלל ישראל לעבודת ה' במקדש, והדבר בא לידי ביטוי בתקיעת החצוצרות.

מעתה מובנת שיטת הרמב"ם במצות תקיעת החצוצרות, שהיא מצוה אחת ולא שתיים, כי לחצוצרות תוכן אחד: הכרזה להתכנסות - הן בשעת צרה והן בשעת שמחה.

עיקרון זה מובע באופן תמציתי בלשון חז"ל בראש השנה כנ"ל: "כל כינופיא - דכסף", כלומר, כל התכנסות - קטנה כגדולה, התכנסות לצרה והתכנסות לשמחה - כולן בחצוצרות כסף.



### **טו. רבי יצחק אלפסי - הרי"ף: בגבולין תוקעים בחצוצרות בלבד**

המצוה לתקוע בחצוצרות בערי ישראל בתענית - כמובא בגמרא ראש השנה - מובאת בדברי ראשונים אחדים. ראה מה שכתב הרי"ף למסכת ראש השנה (ו, א): "תניא: במה דברים אמורים? - במקדש, אבל בגבולין: מקום שיש שופר - אין חצוצרות, מקום שיש חצוצרות - אין שופר... 'לפני המלך ה' - הוא דבעינן חצוצרות וקול שופר, אבל בעלמא לא'".



### **טז. רבנו חננאל - כרש"י ורמב"ם: בגבולין תוקעים בחצוצרות בלבד**

כך היא גם שיטת רבנו חננאל, הכותב, וזו לשונו: "במה דברים אמורים [שתוקעים בשופר ובחצוצרות יחד]? - במקדש, אבל בגבולין, מקום שיש שופר - אין בו חצוצרות, ומקום שיש חצוצרות [בתענית] - אין שופר... מהאי קרא: 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' [לפני המלך ה'] - בעינן 'בחצוצרות וקול שופר', אבל בגבולין - לא'".



### **יז. סדר התקיעה בתענית לשיטת הראב"ד: התקיעה בחצוצרות מתקיימת בעת**

#### **אמירת שש הברכות. ואילו בשאר תפילות היום - בשופרות**

בחיבור הראב"ד לראש השנה (ו, א בדפי הרי"ף) דן בשאלה האם ניתן לתקוע ביום התענית בחצוצרות וגם בשופרות, ומסקנתו, שתוקעים בשניהם, אך לא ביחד אלא בזה אחר זה. זו לשונו:

"אמר אברהם: תקיעות דברכות [בשש הברכות המיוחדות - אלו בחצוצרות] אלא שתוקעין אחר תפילה עם דברי תחנונים [תקיעות נוספות - בשופרות]. כדאיתא בירושלמי (תענית ב, א):

למה תוקעין בקרנות? – לומר: גועין אנו לפניך כבהמה. ועל זה אמרו הגאונים ז"ל [לתקוע בשופרות ולא רק בחצוצרות] וכך פירשתי במסכת תענית".

ראשונים ואחרונים מביאים את שיטתו, ובה סדר התקיעות כדלהלן: בתקיעות הנערכות ברוב עם ברחובה של עיר - בתוספת שש ברכות - אזי תוקעים בחצוצרות כסף. לעומת זאת, בתפילות אחרות הנערכות ביום, כשמתפללים בבתי הכנסת, שם תוקעים בשופרות.



### יח. שו"ת מהר"ם חלאווה: לדעת הרמב"ם אין תקיעה אלא בחצוצרות, ולדעת הראב"ד: תוקעים תחילה בחצוצרות ואחר כך בשופרות

מהר"ם חלאווה תלמיד הרשב"א (חי בברצלונה ובטרטושה בספרד) כותב בתשובה (סימן עב) שיש לנהוג כשיטת הרמב"ם והראב"ד. נרחיב את ההסבר בדבריו, שכן, יש לתשובתו משמעות רבה להמשך הדיון.

זו לשונו שם: "שאלה: בתענית גשמים - האם להריע בשופר?

עוד שאלת... אמאי לא מתריעין גם כן בשופר במנחה כמו בשחרית?"

להלן תשובתו כלשונו: "מתוך דבריך הגביר נראה שלא התפללתם כ"ד ברכות אלא שהרביתם בתחנונים, אחריהם תקעתם בשופרות. והנה אמת שכך כתב הראב"ד ז"ל, דהא דאמרינן: 'במה מתריעין בשופרות' לאו על שופרות של ברכות קאמר, דהנהו חצוצרות הוו, אבל בתקיעה שלאחר תפלה קאמר כשמרבין בתחנונים תוקעין בשופרות. אבל הר"ם במז"ל חלוק עליו, והכריע שאין תוקעין אלא על סדר ברכות, וכמו שהוזכר במשנה".

ונרחיב את דבריו: "מתוך דבריך הגביר, נראה, שלא התפללתם עשרים וארבע ברכות [ולא נהגתם כהלכה! כי הייתם צריכים להתפלל עשרים וארבע ברכות, ובמהלך תפילה זו הייתם צריכים לתקוע בחצוצרות על שש הברכות הנוספות בשמונה עשרה]. אלא שהרביתם בתחנונים. אחריהם [אחרי התחנונים] תקעתם בשופרות.

והנה אמת, שכך כתב הראב"ד ז"ל [לתקוע פעמיים - תחילה בחצוצרות ואחר כך בשופרות] דהא דאמרינן: 'במה מתריעין?' - בשופרות! - לאו על שופרות של [שש] ברכות קאמר, דהנהו חצוצרות הוו [שכך הייתם צריכים לומר תחילה עשרים וארבע ברכות ולתקוע שם בחצוצרות כנ"ל]. אבל בתקיעה שלאחר תפילה קאמר, כשמרבין בתחנונים - תוקעין בשופרות [ואתם עשיתם רק 'תקיעה שלאחר תפילה'].

אבל הר"ם במז"ל חלוק עליו והכריע, שאין תוקעין [פעמיים - כראב"ד - תחילה בחצוצרות ואחר כך בשופרות, לא כן] אלא [פעם אחת] על סדר [שש] ברכות [וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות תעניות ד, יד: 'ואומר רפאנו ה' ונרפא... וגומר התפלה על הסדר ותוקעין בחצוצרות - בסוף שש הברכות - וכסדר הזה עושין בכל מקום'] וכמו שהוזכר במשנה".

עוד הוסיף שם: "וכן כתב הר"ם במז"ל דמוסיפין ברכות אלו בתפלת שחרית ובתפלת המנחה. וכן נראה מוכרע מן הגמרא דעיקר תפילת תענית והתרעה [שלא כראב"ד, אלא] בסוף היום [במנחה] דאמרינן התם: 'רבע דיומא מצלינן ובעי רחמי'".

אכן, כך כותב הרמב"ם (תעניות ג, ז): "ויתרות אלו [שבע התעניות] שבהן בלבד מתריעין ומתפללין ברחוב העיר, ומורידין זקן להוכיח לעם כדי שישובו מדרכם. ומוסיפין שש ברכות בתפלת שחרית ובתפלת מנחה ונמצאו מתפללין ארבע ועשרים ברכות".

בתשובתו זו מוכיח מהר"ם חלאווה את השואל, שלא נהגו כהלכה, כי היה עליהם לנהוג כרמב"ם, ולתקוע בחצוצרות בסוף שש ברכות של שחרית, ובסוף שש ברכות של מנחה, ולא יצאו ידי חובת הרמב"ם.

גם ידי חובת הראב"ד לא יצאו, כי היה עליהם לתקוע בחצוצרות בתוך תפילת עשרים וארבע הברכות, ולאחר תפילה זו להוסיף תחנונים אחרים ושם לתקוע בשופרות. ואילו הם יצאו ידי חובה של תקיעת שופרות לאחר תפילה, אך לא יצאו ידי חובת עיקר המצוה, לתקוע בחצוצרות בתוך תפילת עשרים וארבע (וראה להלן פרק ו, את משמעות דבריו לענין מנהג התקיעה בשופר).



### יט. תוספות רי"ד: בתעניות בגבולין תוקעים בחצוצרות – לא בשופרות

תוספות רי"ד הולך בשיטת הרמב"ם ורש"י, שלא כדברי הראב"ד, וכפי שכתב במסכת ראש השנה (כו, א): "בגבולין: מקום שיש שופר - אין חצוצרות, ומקום שיש חצוצרות - אין שופר..." "פירוש: 'בגבולין' - מקום שיש שופר, דהיינו בראש השנה - 'אין חצוצרות', ומקום שיש חצוצרות, דהיינו, בתעניות, שתוקעין אותו לכנופיא בעלמא לקבץ את העם - 'אין שופר'..." 'וכך הנהיג ר' חלפתא בציפרין ור' חנניא בן תרדיון בסכני'... יש לפרש, דהאי דקתני: 'וכן הנהיג ר' חלפתא...' אתעניות קאי, דאמרינן במתניתין, שהיו תוקעין בחצוצרות ושופרות, וכך הנהיג ר' חלפתא בציפרין, שיעשו בתעניות חצוצרות ושופרות. ואמרינן להם חכמים: שלא היו נוהגים כן לעשות בתעניות חצוצרות ושופרות אלא בשערי המזרח, אבל בגבולין - חצוצרות עבדינן בתעניות לקבץ את העם אבל בשופר לא היו תוקעין.

ואתאי הא כי ההיא דתנן בפ"ב דתעניות: 'מעשה בימי ר' חלפתא ובימי ר' חנניא בן תרדיון שעבר אחד לפני התיבה... הריעו בני אהרן הריעו! מי שענה את אבותיכם על ים סוף הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה. וכשבא הדבר אצל חכמים אמרו: לא היו נוהגין כן אלא בשערי המזרח'. פירוש: הם הרגילו במקומם לתקוע בתעניות [גם] בשופרות, וחכמים אמרו: לא היו נוהגין לתקוע בשופרות בתעניות אלא בשערי המזרח... אבל בגבולין לא תקעין בשופרות בתעניות [אלא בחצוצרות בלבד] כדתניא בבבלי: 'אבל בגבולין - מקום שיש חצוצרות אין שופר'".

כן ראה בתוספות רי"ד לתענית (טז, ב) הכותב: "ומאי דאמרן בפירקין דלעיל יד, א: 'במה מתריעין? רב יהודא אמר: בשופרות' – נראה לי דבירושלים קאמר, אבל בגבולין [תוקעים] בחצוצרות! – כדמפרש התם בברייתא".

וכנ"ל, שדעת בעל תוספות רי"ד כדעת רש"י והרמב"ם, שהתקיעה בגבולין בחצוצרות ולא בשופר.



### כ. רשב"ץ כרמב"ם: מצות עשה מן התורה - לתקוע בתעניות בחצוצרות

רשב"ץ מונה את תרי"ג מצוות בספרו זוהר הרקיע (עשין רכ"ב סימן עד), ומונה ביניהן את מצות התקיעה בחצוצרות בתענית כמצות עשה.

הרשב"ץ מוכיח זאת מדברי חז"ל במשנה (ראש השנה כו, ב) האומרת: "בתעניות [תוקעים] בשל זכרים, כפופין, ופיהן מצופה כסף. ושתי חצוצרות באמצע. שופר מקצר וחצוצרות מאריכות, שמצות היום בחצוצרות".



### כא. ר' זרחיה הלוי - בעל המאור

כך כותב בעל המאור למסכת ראש השנה (על הרי"ף ה, א): "תניא נמי הכי: במה דברים אמורים [שתוקעים בחצוצרות ושופר יחד]? במקדש, אבל בגבולין - מקום שיש חצוצרות - אין שופר. וקיימא לן כי כי הא מתניתא. ואני תמה ממה שראיתי בתשובת הגאונים: 'נהגו לתקוע בתענית בשופר'; ולפי משנה זו נראה לנו שאין לנו לתקוע בתעניות בגבולין אלא בחצוצרות".



### כב. שבולי הלקט

בספר שבולי הלקט (סדר ראש השנה סימן רצב) כתב: "תניא: במה דברים אמורים [שתוקעים בשופר ובחצוצרות יחד]? - במקדש, אבל בגבולין: במקום שיש שופר, כגון, ראש השנה ויובל - אין חצוצרות, ומקום שיש חצוצרות, כגון תענית - אין שופר. אמר ר' יהושע בן לוי: מאי קראה? - 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' - לפני המלך ה' הוא דבעינן חצוצרות וקול שופר - אבל בעלמא לא".



### כג. אור זרוע

כך גם בספר אור זרוע חלק ב' - הלכות ראש השנה סימן רנח, נאמר: "רב פפא בר שמואל סבר למיעבד עובדא כי הא מתניתין [ולתקוע] בחצוצרות ושופר [יחד]. אמר ליה רבא: לא אמרו אלא במקדש... אבל בגבולין: מקום שיש שופר, כגון ראש השנה ויובל - אין חצוצרות, מקום שיש חצוצרות, כגון תענית - אין שופר".

### כד. דעת התוספות

הריטב"א בתענית יד, א; מביא את דעת התוספות, שפירשו את דברי הגמרא שם: "במאי מתריעין? - רב יהודה אמר: בשופרות!" וכוונת רב יהודה שמתריעין בחצוצרות. ובלשון התוספות: "דהכא לא דק, ול'חצוצרות' קרי 'שופרות'... דאישתני שמייהו, דקרי לשופרא חצוצרתא" (ראה להלן הרחבת דברים בפרק ו).



### כה. תוספות הרא"ש

בעל תוספות הרא"ש בחידושו לראש השנה כז, א הולך בעקבות הראב"ד, וכותב, שיש לתקוע בתעניות בחצוצרות בעת שאומרים שש ברכות נוספות בתפילת שמונה עשרה ברחובה של עיר, ובתפילות שלאחר מכן יתקעו בשופרות.

זו לשונו: "'מקום שיש חצוצרות - אין שופר'. פירש רש"י: 'כגון בתעניות'. והקשה ה"ר זרחיה: 'לפי הך מתניתא, קשה, למה שראינו בתשובת הגאונים, שנהגו בתעניות לתקוע בשופר'? ועוד הקשה הראב"ד, מהא דאמרין בתענית יד, א: 'במה מתריעין? - אמר שמואל בשופר'? ותירץ הראב"ד: דהכא [במסכת ראש השנה, מדובר] בתקיעות שבסוף כל ברכה וברכה - באותם ששה ברכות שמוסיפין [בתוך תפילת שמונה עשרה] דאותן תקיעות ותרועות היו בחצוצרות!

והתרועה שבמסכת תענית - שהיא בשופר - היינו לאחר סיום התפלה, שהיו מרבין בתפלה ובתחנונים והיו תוקעין גם בשופר...

מכל מקום, נהגו כמנהג הגאונים ומנהגם תורה היא [לתקוע גם בחצוצרות וגם בשופר, וראה מירושלמי]... לפני ר' אמי היו תוקעין ביום התענית בשופר. ואמר רבי יוסי שיביאו גם חצוצרות ויתקעו בשניהם! אלמא, שעיקר תקיעתם בתענית היה בשופר, אלא שר' יוסי רצה שיתקעו גם בחצוצרות! - אלא ודאי [תקיעה בשופרות] היינו בתקיעה דלאחר התפלה".

בעל תוספות הרא"ש מתחבט בהסבר הסוגיא בירושלמי, כשהשאלה היא מה היה אצלם עיקר ומה היה טפל, אך לסיכום שיטת הירושלמי היא, שצריך לתקוע גם בחצוצרות וגם בשופר.



### כו. אבודרהם

ר' דוד אבודרהם, אשר כינס את מנהגי הגאונים ואת מנהג קהילות ישראל, כותב בהקדמה לספרו: "כולם ביער המנהגות נבוכו, סגר עליהם מדבר התפילה ושערי. אין יוצא ואין בא אל תוך חדריו. וכאשר ראיתי כי ננעלו שערי התפילה והעבודה... עלה בלבי לחבר זה הספר, הנותן אימרי שפר, מבבלי וירושלמי ודברי הגאונים".

אכן בסדר תפלת התעניות, מזכיר המחבר את מנהגי הגאונים - כעשר פעמים, וכגון, מה שכתב: "כתוב בתיקון הגאונים, לסדר את הברכות והתפילות בשבע תעניות אחרונות אלו - כך:

נכנסין לבית הכנסת ומסדרין הברכות... ומתברר, שבין מנהגי הגאונים בתעניות לא ציין שיש מנהג הגאונים לתקוע בשופר.

דרכו של האבודרהם בספרו, להביא את דעת הרמב"ן בהלכות שונות, ומתברר, שבענין תענית לא הביא את מנהג הרמב"ן בענין תקיעת שופר. על כל פנים, בעירו סיביליה שבספרד, לא נהגו את המנהג לתקוע בשופר, כבעירו של הרמב"ן.

ב'סדר תפלת התעניות' הולך האבודרהם בעקבות הרמב"ם, וכתב שתוקעים בחצוצרות על כל צרה שתבוא על הציבור. אלו דבריו: "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה וצרה שלא תבוא על הציבור... כלומר, על כל דבר יצר לכם... זעקו עליהם לפני ה' והריעו... ובימי התעניות האלו זועקים בתפלות ומתחננים ומריעין בחצוצרות כלבד".

מעיון בדבריו מתברר, שבאשר לסדר התקיעות המתקיימות בתפילה מביא אבודרהם מנהג שונה מדעת הרמב"ם, שכן, לעומת דעת הרמב"ם שהתקיעה בחצוצרות מתקיימת רק בסוף התפילה, לא כן לדעת האבודרהם, המביא מנהג שונה, שתוקעים ומריעים בסדר מיוחד בסוף כל אחת משש הברכות.

להלן מה שכתב בענין התקיעה השישית בסיום נוסח התפילה: "ובתורתך ה' אלהינו כתוב לאמור: 'וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורך אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלהיכם ונושעתם מאויביכם...' מי שענה את יהושע בגלגל הוא יענה אתכם... וחותרם: 'ברוך אתה ה' שומע תרועה ותוקעין סימן - תקיעה תרועה תקיעה'. עיין שם בדבריו ובהשוואה לדבריו הרמב"ם.



### כו. רבי עובדיה מברטנורא: התקיעה בתענית בחצוצרות

ראה להלן (סוף פרק ז) את דעת ר' עובדיה מברטנורא, פרשן החותם את תקופת הראשונים, ומפרש את לשון המשנה במסכת ראש השנה (ג, ד) כשיטת רש"י והרמב"ם.

עיין בדבריו שם, שכתב: "סתם תענית [שבדברי חז"ל] - על צרת ציבור, וכתב (במדבר י'): 'על הצר הצורך אתכם והרעותם בחצוצרות'... אבל בגבולים... בזמן שיש חצוצרות - אין שופר". וברור מדבריו, שכאשר מכריזים על תענית בערי ישראל - כך היא המצוה: לתקוע בחצוצרות, ואין מריעים ביום זה בשופר.

וראה להלן (סוף פרק ז) שקיימת סתירה, לכאורה, בדברי הרע"ב, כן ראה שם את הפיתרון לסתירה זו.



### כללו של דבר

א. שבעה עשר ראשונים הולכים בעקבות שיטת רש"י והרמב"ם דלעיל - כמנין טו"ב, וקובעים שהתקיעה היא בחצוצרות:



יא. בעל מלמד התלמידים. יב. הרמב"ן, אשר מוסיף כי המקיים מצות תרועה בחצוצרות - מקיים גם מצות 'ולעובדו בכל לבבכם'. יג. אבן עזרא כותב שהתרועה בחצוצרות היא "חוקת עולם". יד. בעל ספר החינוך כותב שאם הכהנים "לא תקעו בעת הצרה, ביטלו עשה זה". עוד ראשונים ברשימה זו: טו. רבי יצחק אלפסי. טז. רבנו חננאל.

ב. מבין הראשונים שנימנו לעיל, מיוחדת היא שיטתו של הראב"ד (יז), הכותב שסדר התקיעה בחצוצרות הוא שהתקיעה מתקיימת בעת אמירת שש הברכות בתפילת הציבור ברחובה של עיר, אזי תוקעים בחצוצרות. ואילו בשאר תפילות היום תוקעים בשופרות. שיטה זו נזכרת בדברי ראשונים אחרים כגון (יח) בשו"ת מהר"ם חלאווה ועוד.

ג. להשלמת רשימת ראשונים זו יש לציין: יט. תוספות רי"ד. כ. רשב"ץ. כא. ר' זרחיה הלוי - בעל המאור. כב. שבולי הלקט כג. אור זרוע. כד. דעת התוספות. כה. תוספות הרא"ש. כו. אבודרהם. כז. דעת רבי עובדיה מברטנורא.

ד. רשימה של עשרים ושבעה המקורות שנימנו לעיל - כמנין ז"ך - מעוררת שוב את השאלה, מדוע כתב בעל השולחן ערוך שהמצוה לתקוע בתענית היא דווקא בשופרות ולא בחצוצרות?



## פרק ד - שיטת הרמב"ן: התקיעה בתענית - בשופר בלבד

### תשובת עלומה בדברי הגאונים קובעת: 'נהגו לתקוע בתענית בשופר' - המנהג נושא לתמיהה בראשונים

לעומת האמור עד כה, מצינו ראשונים אחדים, ובראשם הרמב"ן, העוסקים במנהג הנזכר בתשובת הגאונים, שם נאמר שנהגו לתקוע בתעניות דווקא בשופרות.

תשובת הגאונים זו הובאה בדברי בעל המאור למסכת ראש השנה, כמובא לעיל (פרק ג, סעיף כא). המקור היחיד למנהג התקיעה בשופר בתענית, הוא דברי בעל המאור, המצטט ארבע מילים בלבד מדברי הגאונים: 'נהגו לתקוע בתענית בשופר', זאת, ותו לא. מנהג זה בדברי הגאונים הובא באותה תשובה בלא נימוק ובלא הסבר - מנין למדו הגאונים את מנהגם, ומהו מקור המנהג בתורה שבכתב או בתורה שבעל פה.

מתברר, שבעל המאור הביא תשובה זו כדי לסתור אותה, וקובע להלכה על פי משנה וברייתא, שבעת צרה אין לתקוע בגבולין בשופר אלא בחצוצרות, באומרו: "ואני תמה, ממה שראיתי בתשובת הגאונים: 'נהגו לתקוע בתענית בשופר'!" - ולפי משנה זו [במסכת ראש השנה כז, א] נראה לנו שאין לנו לתקוע בתעניות בגבולין אלא בחצוצרות!"

כמו בעל המאור - כך גם ראשונים אחרים, מביאים את 'תשובת הגאונים' זו, כשהיא מצורפת לתמיהת בעל המאור אודות תוכן התשובה. זו לשון הרשב"א בחידושו למסכת ראש השנה כז, א: "כתב הרב בעל המאור ז"ל: 'ואני תמיה ממה שראיתי בתשובת הגאונים ז"ל, נהגו לתקוע בתעניות בשופר'".

בתוספות הרא"ש לראש השנה כז, א כתב: "הקשה ה"ר זרחיה: לפי הך מתניתא קשה, למה שראינו בתשובת הגאונים, שנהגו בתעניות לתקוע בשופר".

כעין זה בחידושי הריטב"א לראש השנה כז, א: "הקשה בעל המאור ז"ל על מה שמצא בתשובת הגאונים ז"ל שנהגו לתקוע בתעניות בשופרות".

מאידך, ה"ר"ן על הרי"ף כותב באופן סתמי (ראש השנה ו, א; בדפי הרי"ף): "אבל ה"ר"ן הלוי ז"ל כתב, שראה בתשובת הגאונים ז"ל, שנהגו לתקוע בתעניות בשופר".

הרמב"ן בחידושו למסכת תענית טו, א כותב: "מצאתי בתשובות הגאונים ז"ל, שמנהגו לתקוע בתעניות בשופרות". אך מדבריו בדרשה לראש השנה, נראה, שלא ראה את התשובה בעיניו, כיון שלא הוסיף מילה על הידוע משאר הראשונים. וכלשונו בדרשה: "וכתב הרב זרחיה הלוי ז"ל בספר המאור, ואני תמה ממה שראיתי בתשובת הגאונים ז"ל: 'נהגו לתקוע בתעניות בשופר'". נראה, אפוא, שאף הרמב"ן לא ראה את תשובת הגאונים ונימוקיה, אלא למד על קיומה מדברי בעל המאור.



### תמיהת בעל המאור – תמיהה גדולה

תשובת גאונים זו שהובאה בלא נימוק ובלא ראיה - אומרת 'דרשני!' מכאן הזהירות שנוקט בעל המאור ביחס לשו"ת קצר וסתום זה, ומתברר, שהוא דחה את תוכן תשובה זו בשתי ידיים, שכן, מנהג הגאונים - כפי שעולה מתשובה זו - סותר דברי תורה. רבי זרחיה הלוי לא קיבל את המנהג להלכה, וזאת, על פי כלל מקובל בראשונים (ראה בית יוסף יורה דעה סימן רנט) "אין מנהג מבטל הלכה... ומנהג שאין לו ראיה מן התורה אינו אלא טועה בשיקול הדעת".

במקרה שלפנינו, תשובה זו היא מנהג חדש העומד בסתירה למצות התורה, שכן בתורה נאמר דבר מפורש, שבעת צרה יש לתקוע בחצוצרות כסף. הדבר מוסכם על כל הפרשנים שנימנו לעיל, ואין ביניהם פרשן המזכיר דעה שהתקיעה צריכה להעשות בשופר בלבד.

פרשנים ופוסקים אלו כתבו את דבריהם לאחר תקופת הגאונים, ולפלא הוא, שאין אחד מהם המזכיר את קיומו של מנהג הגאונים לתקוע בשופר.

דומה, שדי בכך כדי להטיל ספק בכל דעה חדשה, ולהכריע כפשוטו של פסוק: "והרעותם בחצוצרות" וכמשמעו. מצוה זו מפורשת בתורה יותר ממצוות רבות אחרות, וניתן להגדירה כ"דבר שהצדוקים מודים בו", כי אין ברורה ממנה, "וזיל קרי בי רב הוא".

דבר שאין צריך לומר הוא, שמצוות התורה אין להן שינוי, וכדברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פרק ח) ש"נבואת משה רבינו... - בעינינו ראינוה! ובאזנינו שמענוה! כמו ששמע הוא [משה]. הא למה הדבר דומה? - לעדים שהעידו לאדם על דבר שראה בעיניו - שאינו כמו שראה! - שאינו שומע להן!" וברור, שאם שומעים פירוש חדש למצוה - לתקוע בשופר ולא בחצוצרות - אין לקבל פירוש זה, כי "בעינינו ראינו ובאזנינו שמענו", שיש לתקוע בחצוצרות כסף דווקא.

כך הם גם דברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (ט, א): "דבר ברור ומפורש בתורה, שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים - אין לה שינוי!... הא למדת שכל דברי תורה מצווין אנו לעשותן עד עולם!" עתה, שבא המנהג להכחיש מצוה שנאמרה מפי משה רבינו, מדוע נעזוב פסוק מפורש בתורה ונלך אחר המנהג.

ראוי לציין, שלא כמצות התקיעה בחצוצרות, שהיא דבר פשוט ומפורש, ככתוב - "עשה לך שתי חצוצרות כסף" - לעומתה, התקיעה בשופר בראש השנה אינה דבר מובן מאליה, שהרי כתב הרמב"ם בהלכות שופר (א, א): "אף על פי שלא נתפרש בתורה תרועה בשופר בראש השנה... מפי השמועה למדו: מה תרועת יובל בשופר - אף תרועת ראש השנה בשופר".

לפיכך תמיהתו של בעל המאור, שכתב: "ואני תמיה ממה שראיתי בתשובת הגאונים ז"ל: 'נהגו לתקוע בתעניות בשופר'" - תמיהה עצומה היא, ומנהג הגאונים האמור - דבר פלא יצוק בו.



### חמישה פירושים שונים ל'מנהג הגאונים'

תשובת הגאונים הנ"ל העסיקה רבים מגדולי הראשונים, ומצינו בדבריהם חמישה פירושים שונים למשפט קצר זה: "נהגו לתקוע בתענית בשופר", ומתוך כבוד לכל מילה היוצאת מפי הגאונים, נלמדו ממשפט זה הלכות ומנהגים.

דעה ראשונה אומרת: מנהג הגאונים הוא לתקוע בשופרות בלבד. דעה שניה אומרת: מנהג הגאונים הוא - שהרשות נתונה לכל אדם לתקוע - או בשופר או בחצוצרות. דעה שלישית אומרת: כל מקום ישמור על מנהגו. דעה רביעית אומרת - תוקעים בשניהם: בחצוצרות - בתוך השמונה עשרה, ובשופרות - אחר התפילה. דעה חמישית אומרת: מנהג הגאונים אינו לתקוע בשופרות אלא... בחצוצרות.

בטרם נדון בפירושים השונים שניתנו ל'מנהג הגאונים' והמקורות למנהג זה, ראוי להקדים כי קיימת הערצה גדולה בין הראשונים להלכה ומנהג שמקורו בגאונים. וכתבו: "כל שמצאנוהו בדברי הגאונים - תלמוד הוא, וקבלת הגאונים ראוי לסמוך עליה - כאילו נזכרו בתלמוד" (תשב"ץ חלק ג סימן מה). "שהגאונים קיבלו מרבנן סבוראי ורבנן סבוראי מהאמוראים, ובישיבתו של רב אשי היו יושבים ובבית הכנסת שלו היו מתפללים" (מלחמות לרמב"ן סוף ראש השנה). גם הרמב"ם כותב בהלכות שמיטה ויובל (י, ו) בענין משקלם של דברי הגאונים: "שנת השמיטה ידועה היא ומפורסמת אצל הגאונים ואנשי ארץ ישראל... ועל זה אנו סומכין... שהקבלה והמעשה [על פי הגאונים] - עמודים גדולים בהוראה! ובהן ראוי להתלות".

לאור האמור, יש לסמוך על מוצא פיהם של הגאונים ולהתלות בהם, גם כשאין הוכחה לכל מימרא ותשובה של הגאונים. מכאן מובן מדוע דקדקו ראשונים ואחרונים בדבריהם, ופעמים שהסיקו מסקנות משמעותיות לענין הלכה, וכדלהלן.



### מנהג הגאונים - שיטת הרמב"ן:

**תקיעת חצוצרות - בשלשה תנאים: א. במלחמה. ב. במקדש. ג. ב'כינופיא של ישראל'.**

מכאן מובן, מדוע דן הרמב"ן בהרחבה ב'תשובת הגאונים', ככל מימרא בגמרא. כן מנסה הרמב"ן למצוא פסוקים לביסוס השיטה. וכך, בחידושו לתענית ולראש השנה מציע שיטה שלמה המיישבת את מנהג הגאונים לתקוע בתענית בשופרות.

לשיטתו, אין תוקעים בחצוצרות כסף, אלא אם יתמלאו שלשה תנאים:

**האחד:** תוקעים בחצוצרות רק במלחמה המתרגשת לבוא.

**השני:** תקיעה בחצוצרות מתקיימת במקדש בלבד.

**השלישי:** אין תוקעים בחצוצרות אלא ב'כינופיא של כל ישראל'.

בהעדר תנאים אלה אין תוקעים בחצוצרות אלא בשופרות.

להלן פרטי השיטה, והמקור בפסוקים על פי הצעת הרמב"ן.



### הלכה א: תקיעת חצוצרות במלחמה בלבד

ראה מה שכתב הרמב"ן בחידושו למסכת תענית טו, א: "מצאתי בתשובות הגאונים ז"ל, שמנהגנו לתקוע בתעניות בשופרות, ולפי זה יש לי לדחוק ולומר, דחצוצרות ליתנהו בגבולין אלא בשעת מלחמה, דכתיב: 'כי תבואו מלחמה בארצכם'."

לדעת הרמב"ן, במקרה של מלחמה תוקעים בחצוצרות לא רק במקדש אלא גם בגבולין, ככתוב: "כי תבואו מלחמה בארצכם" - אזי תוקעים גם במקדש וגם בערי הארץ. לא כן בעת של צרות אחרות - אין תוקעים בחצוצרות אלא בשופרות.



### בניגוד לדעת הרמב"ן - מפורש בדברי חז"ל שהחצוצרות נועדו למלחמה ולכל עת צרה

חידוש גדול חידש כאן הרמב"ן, אך חידוש זה אינו עומד בפני דברי חז"ל מפורשים, שהם המקור המוסמך לפרש את הפסוקים על פי התורה שבעל פה.

כך דורשים חז"ל בספרי: "רבי עקיבא אומר: אין לי אלא מלחמה - שדפון, וירקון, ואשה מקשה לילד, וספינה המטרפת בים - מניין? תלמוד לומר: 'על הצר הצורר אתכם' - על כל צרה וצרה שלא תבוא על הצבור - 'והרעותם בחצוצרות ונזכרתם'... אם יכולים [הציבור] להריע ולא הריעו - מעלה אני עליהם כאלו לא הוזכרו לפני המקום!" כלומר, על הכל יש להריע בחצוצרות, בין להצלה ממלחמה ובין על שידפון וירקון.

כך גם בספרי זוטא, דברי חז"ל שם עומדים בסתירה לדעת הגאונים, והתקיעה היא דווקא בחצוצרות ולא בשופרות. וכלשון המדרש: "וכי תבואו מלחמה: יכול כיון שתבואו בשעת מלחמה? - ומניין על שדפון, ועל ירקון?... אמר: 'על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות'... כל שיציר לכם... 'והרעותם בחצוצרות' - לא בשופרות!"

יתירה מזו! חידוש הרמב"ן עומד בסתירה למשנה מפורשת.

זה לשון המשנה בתענית (יט, א): "על אלו מתריעין בכל מקום: על השדפון, ועל הירקון ועל הארבה, ועל החסיל, ועל החיה רעה, ועל החרב - מתריעין עליה, מפני שהיא מכה מהלכת". ברור, שלשון 'מתריעין' שבמשנה, הכוונה היא לתקיעה בחצוצרות, שהרי חרב המלחמה שבמשנה, עליה נאמר בתורה - "וכי תבואו מלחמה בארצכם... והרעותם בחצוצרות". המשנה אינה מבדילה בין חיה רעה למלחמה, כי כולן 'מכה מהלכת', ועל הכל יש להתריע בחצוצרות.

וראה גם בתוספתא תענית (ב, י): "מתריעין על הגוביי כל שהו מפני שהיא מכה מהלכת... אף על החגב. חרב העוברת ממקום למקום, אפילו חרב של שלום מתריעין עליה, ואין צריך לומר חרב של פורענות" - אף שם אין הבחנה בין חרב מלחמה לבין גובאי וחגב, ועל הכל מתריעים בחצוצרות.

כבר הבאנו לעיל (פרק א' אות ב) שלשון 'מתריעין' שבמסכת תענית עניינה-להתריע בחצוצרות, ושכך היא שיטת הרמב"ם והחינוך. כן ראה רש"י לבבא קמא פ, ב; שלשון 'מתריעים' עניינה חצוצרות. (את שיטתו המיוחדת של רש"י שיש לתקוע גם בשופרות וגם בחצוצרות ראה להלן פרק ו).

בעקבות חז"ל כותב הרמב"ם בהלכות תעניות (ב, א) שיש להתריע על החרב ועל שאר הפורענויות במידה שווה: "אלו הן הצרות של צבור שמתעניין ומתריעין עליהם, על הצרת שונאי ישראל לישראל, ועל החרב, ועל הדבר, ועל חיה רעה, ועל הארבה, ועל החסיל, ועל השדפון, ועל הירקון, ועל המפולת, ועל החלאים, ועל המזונות, ועל המטר. כל עיר שיש בה צרה מכל אלו, אותה העיר מתענה ומתרעת עד שתעבור הצרה... על הצרת שונאי ישראל לישראל כיצד, גוים שבאו לערוך מלחמה עם ישראל או ליטול מהם מס או ליקח מידם ארץ או לגזור עליהם שדמ - אפילו במצוה קלה הרי אלו מתעניין ומתריעין עד שירוחמו".

לדעת הרמב"ן, שמצות התורה להריע בחצוצרות לא נאמרה אלא על מלחמה, היתה המשנה צריכה לחלק בין מכת חרב לשידפון, ולומר: על החרב מתריעין בחצוצרות, ואילו על חיה רעה ושאר פורענויות תוקעים בשופרות?

דומה, שזו תמיהה גדולה על הרמב"ן, שהסביר את תשובת הגאונים בכך שהחצוצרות הן רק במלחמה, אך מציע פירוש המנוגד למשנה מפורשת ותוספתא מפורשת - וכן כנגד מדרשי הלכה מפורשים, ספרי וספרי זוטא - האומרים כולם שיש להתריע בחצוצרות.

אכן הרמב"ן הרגיש שאין פירושו מתיישב יפה בדברי חז"ל, ולפיכך כתב: "לפי זה יש לי לדחוק ולומר, דחצוצרות ליתנהו בגבולין אלא בשעת מלחמה".



### הלכה ב: תקיעת חצוצרות מתקיימת ב'כינופיא דכל ישראל'

עוד כתב הרמב"ן בחידושיו לתענית, שבעת צרה אין תוקעים בחצוצרות אלא בהתכנסות כל ישראל, זו לשונו: "חצוצרות - בכנופיא דכל ישראל כתיב [ככתוב: 'עשה לך שתי חצוצרות כסף... והיו לך למקרא העדה' - כל העדה]. הילכך במקדש בתעניות, דהיא כינופיא דכל ישראל - 'מצות היום בחצוצרות'".



### שלא כדעת הרמב"ן, מבואר בחז"ל שהתקיעות מתקיימות בכל עיר ועיר

אף כאן חידש הרמב"ן חידוש גדול, שהתקיעה בחצוצרות בתענית מתקיימת בתנאי שיש "כינופיא דכל ישראל", ורק אם מתכנסת כל העדה כבימי משה במדבר, אזי תוקעים בחצוצרות כסף.

הדבר תמוה, שכן, בתורה נאמר במפורש, שמשה היה אוסף את העם בחצוצרות בהתאם לצורך - פעם מועטים ופעם מרובים; כשרצה לאסוף את הנשיאים בלבד, שהם מספר מועט - תקע בחצוצרות, כך גם כשרצה לאסוף שבעים מזקני ישראל - השתמש בחצוצרות, מאידך, כשרצה לאסוף את כל העדה גם אז הריע בחצוצרות. וראה לעיל (פרק א) שהתורה מונה שבעה מיני כינוסים שעשה משה בחצוצרות הכסף. לפיכך אין זה דבר מוחלט, שתוקעים בחצוצרות דווקא ב'כינופיא של כל ישראל'.

הדבר גם אינו מתיישב עם דברי חז"ל במסכת תענית יב, ב ובמגילה ל, ב; שם נאמר: "מצפרא כינופיא. היכי עבדי? - אמר אביי: מצפרא עד פלגא דיומא מעיינינן במילי דמתא". כלומר ה'כינופיא' מתקיימת ב'מתא' כלומר בעיר - קטנה כגדולה, ואינה מתקיימת דווקא בהתכנסות של כלל ישראל.

כן ראה לעיל (פרק א אות ב) שהכינופיא בעיר היתה נעשית בשני שלבים; תחילה 'כינופיא' קטנה של זקני העיר, ולאחר מכן כינופיא גדולה של כל אנשי העיר. ברור מדברי חז"ל בסוגיות שבשתי מסכתות אלו, ש'כינופיא' בדברי חז"ל עניינו - 'כינופיא דמתא', כינוס העיר, ולא 'כינופיא דכל ישראל' כדברי הרמב"ן.

עוד יש לתמוה, שאינו דומה מחנה ישראל במדבר, המכונס סביב המשכן, ותקיעת החצוצרות של משה נשמעת ברחבי המחנה, וכל העדה מתאספת מיד עם תקיעת החצוצרות לפני אוהל מועד, לבין מציאות שונה לחלוטין, בעת התנחלות השבטים בארץ ישראל משני עברי הירדן. והרי כשישראל מפורזים בעריהם בכל הארץ מלבוא חמת עד נחל מצרים, איך יתקעו בחצוצרות במקדש במעמד כל ישראל בעת צרה?

אם תאמר: יתקעו בחצוצרות בפני הכהנים ובאי המקדש - הרי אין זה 'כינופיא של כל ישראל', כי אין זה "מקרא העדה"?

ואם תאמר: ימתינו עד שיתאספו כל ישראל מעריהם למקדש ויתקעו? - הרי הצרה מתרחשת עתה, וצריך לזעוק מיד, כגון, שיש מגיפת דבר המפילה חללים כבתקופת דוד המלך, או שידפון וירקון ומפולת, או ספינה המיטרפת בים, שיש לזעוק בדחיפות ולהציל.

לפי דעת הרמב"ן, יצטרכו לשלוח שלוחים להודיע בכל ערי ישראל שעליהם להתכנס בירושלים לקיים מצות תקיעה בחצוצרות 'כינופיא', ועד שיעלו כולם בהמוניהם לחצרות המקדש, מהלך ימים ושבעות, הצרה - מה תהא עליה?

אף כשיעלו רבים מישראל, אם ייעדרו שנים או שלשה שבטים מן ההתכנסות - אין זה "כינופיא דכל ישראל", ואין זה כינוס כל העדה כבימי משה. נמצאת התקיעה בטילה, ויחזור הכל ריקם לביתם, בלא תקיעת חצוצרות, בלא תפילה וזעקה ובלא תשובה.

כאמור, עצם המושג 'כינופיא של כל ישראל' הוא חידוש של הרמב"ן שאין לו מקור בגמרא. להיפך! הגמרא אומרת: **"כל כינופיא - דכסף הוא!"** כלומר: כל התכנסות - קטנה כגדולה - תוקעים בחצוצרות כסף, **"דכתיב: 'עשה לך שתי חצוצרות כסף'"**. דומה, שכוונת הגמרא בהבאת הפסוק לומר דבר הפוך: החצוצרות בימי משה נועדו **"למקרא העדה"** - לכל צורותיה; לכינוס מועטים, כגון הנשיאים, או מרובים. לשם כך נתנה התורה סימן מיוחד לכינוס כללי, וכמפורש בפסוקים: **"ובהקהיל את הקהל - כולו - תתקעו ולא תריעו"**. ממילא כך במהלך הדורות - **"כל כינופיא - כל התכנסות של ציבור גדול או קטן - דכסף"** - כמשה רבינו בשעתו, שכינס מועטים או רבים לפי הצורך.

למעשה, כל מסכת תענית בנויה על העיקרון של כינוס בני העיר דווקא, ולא שמענו בשום מקום שקראו לכל ישראל לעלות מעריהם למקדש ל'כינופיא דכל ישראל'.

כך למשל מובא בתענית (יט, א): **"על אלו מתריעין בכל מקום: על השדפון... מעשה שירדו זקנים מירושלים לעריהם, וגזרו תענית על שנראה כמלא פי תנור שדפון באשקלון, ועוד גזרו תענית על שאכלו זאבים שני תינוקות בעבר הירדן"**. לא נאמר במשנה או במפרשים, שכאשר חזרו הזקנים מאשקלון לירושלים הכריזו על כינוס כללי בירושלים ב'כינופיא דכל ישראל'.

ולהיפך, כותב רש"י: **"מתריעים בכל מקום - אם יראו באספמיא - מתריעין בבבל, בבבל - מתריעין באספמיא... כדי שלא תבוא [המכה] עליהן"**. הווה אומר, במכה מהלכת **"מתריעין"** - בחצוצרות - בכל עיר מערי ישראל, באשקלון ובירושלים, באספמא או בבבל, ואין הלכה האומרת, שהמצוה היא להתריע דוקא בכינופיא כללית.

עוד מובא בתענית יט, ב: **"על כולן אין מתריעין עליהן אלא באפרכיא שלהן"**, וכעין זה בתוספתא תענית ב, יא: **"ועל כולם אין מתריעין עליהן אלא באותה הפרכיא בלבד"**. היתה [המכה] בסוריא - אין מתריעין עליה בארץ ישראל, בארץ ישראל - אין מתריעין עליה בסוריא". ברור, מסגנון הדברים, שבערי ישראל מתריעים, בעיר שבאה עליה צרה, או בהפרכיה, ואילו כינוס כללי של כל הערים וכל ההפרכיות למקום אחד, כינוס כזה לא נזכר כלל.



### הלכה ג: תקיעת חצוצרות מתקיימת דווקא במקדש

חידוש נוסף מחדש הרמב"ן, שהתקיעה בחצוצרות מתקיימת במקדש בלבד, וכלשונו: "יש לי לדחוק ולומר, דחצוצרות ליתנהו בגבולין אלא בשעת מלחמה, דכתיב: 'כי תבוא מלחמה'. 'חצוצרות' – בכינופיא דכל ישראל כתיב [למקרא העדה]. הילכך במקדש בתעניות, דהיא כינופיא דכל ישראל – 'מצות היום בחצוצרות'".



### מלשון המשנה האומרת: "מצות היום בחצוצרות" – מתברר, שמצות התקיעה מתקיימת בכל העולם

הקביעה שתקיעת החצוצרות מתקיימת רק במקדש, מבוססת על פירוש חדש במשנה. ראה לעיל (פרק א) שהפרשנים הראשונים, כמו רש"י והרמב"ם, מסבירים את המושג "מצות היום בחצוצרות" האמור במשנה, שהכוונה היא, שכך היא "מצות היום" בעולם. אולם מדברי הרמב"ן כאן נראה, שהסביר את המשנה, ש"מצות היום בחצוצרות", היא דווקא במקדש. וצריך להבין, מנין למד כן?

ונראה שאף את זאת למד מן הפסוקים שנאמרו במשה (במדבר י, ב-ג), ככתוב: "והיו לך למקרא העדה ולמסע את המחנות. ותקעו בהן - ונועדו אליך כל העדה אל פתח אהל מועד". מכאן ראה, לכאורה, ש'כינופיא דכל ישראל' הוא דווקא ב"פתח אהל מועד", וממילא אין חצוצרות אלא במקדש. זה מה שכתב הרמב"ן: "'חצוצרות' [של משה 'למקרא העדה' במדבר] - בכינופיא דכל ישראל כתיב". וזאת, דווקא, במקדש כנ"ל.

דומה, שעל כגון זה אמרו חז"ל (יבמות עו, ב): "אם הלכה - נקבל, ואם לדין - יש תשובה". המעיין בפסוקי מצות החצוצרות, ימצא, שפירושו של הרמב"ן אינו מוכרח. כי הכהנים שתקעו בימי משה להקהיל את הזקנים או את כל העדה, לא תקעו בתוך המשכן, שכן קול שתי החצוצרות אינו נשמע אף לא למרחק של חצי מיל. לפיכך, מצד הסברא, יצאו מאהללו של משה לתקוע במחנה ישראל. ומאחר שמחנה ישראל השתרע במרחב של שנים עשר מיל - כמובא בדברי חז"ל פעמים רבות - בהכרח, שהתוקעים בחצוצרות יצאו ותקעו בתחום דגלי השבטים - לאלו השוכנים בצפון, בדרום, במזרח ובמערב, שכן, מדובר במצוה המתקיימת בדרך הטבע.

גם מה שנאמר בפסוק שהקהל התאסף אל פתח אהל מועד, אין הכוונה לאסוף אותם לתוך חצר המשכן, אלא כיון שאהללו של משה היה ליד פתח המשכן (כמובא במדבר ג, לח) וכתוב: "ותקעו בהן - ונועדו אליך כל העדה", הכוונה היא שיתכנסו לפני אהל משה, ובהתיצבותם לפני אהליו הרי הם נמצאים מול "פתח אהל מועד".

נמצא, שמה שכתב הרמב"ן שאין תקיעת חצוצרות אלא במקדש, ואין 'כינופיא דכל ישראל' אלא במקדש - אין לה מקור בפסוקים.

גם מה שאמרה המשנה - "שמצות היום בחצוצרות", והרמב"ן מסביר שהכוונה ל'מצות היום' - במקדש דווקא, לאחר העיון, הכרח לומר, שכוונת המשנה ל'מצות היום' - בעולם. כי שני



משפטים נאמרו במשנה; האחד, בענין ראש השנה - "שמצות היום בשופר", והשני, בענין תענית - "שמצות היום בחצוצרות". באשר למצות שופר אין עוררין על כך, שכשאמרה המשנה - "מצות היום בשופר" התכוונה לומר: השופר מאריך להודיע לכל, את האמור בתורה: "יום תרועה יהיה לכם [בכל העולם]" ומצות היום בעולם היא בשופר. ממילא גם באשר לתענית, כשאמרה המשנה "שמצות היום בחצוצרות", באה לומר, שהחצוצרות מאריכות, להודיע לכל, שמצות היום בעולם היא בחצוצרות.



### התקיעה בעת צרה מתקיימת בכל מקום - וגם בהר הבית

לכאורה, גמרא מפורשת מסייעת לרמב"ן, שהתקיעה בחצוצרות היא דווקא במקדש, וכמובא בראש השנה (כו, א): "לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח ובהר הבית בלבד... מאי קראה? - דכתיב: 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'..."

אולם ברור, שבאה הגמרא לומר, שכאשר באים לקיים תפילה לא רק בגבולין אלא גם בהר הבית, אזי יש לתקוע בחצוצרות ובשופר, באופן המפורש בפסוקי תהילים.

שכן, ברור לכל, שזעקה בהר הבית קרובה להתקבל, וכדברי שלמה במלכים א' ח, לג-לט: "בהנגף עמך ישראל לפני אויב... והתפללו והתחננו אליך בבית הזה - ואתה תשמע השמים... בהעצר שמים ולא יהיה מטר... והתפללו אל המקום הזה... רעב כי יהיה בארץ, דבר כי יהיה, שדפון, ירקון, ארבה, חסיל... כי יצר לו אויבו בארץ שעריך, כל נגע כל מחלה... ואתה תשמע השמים". נמצא, ששני מיני תפילות הן - האחת בגבולין והאחרת בהר הבית, ושתיהן רצויות, אלא שהתפילה בהר הבית יותר מתקבלת ולפיכך יש לה עדיפות.

כך כותב הרמב"ן עצמו בהשגות לספר המצוות (עשה ה) שהתפילה והתקיעה מתקיימות בכל מקום בעולם, וכלשונו: "עיקר הכתוב - 'ולעבדו בכל לבבכם' - מצות עשה! שתהיה כל עבודתנו לאל יתברך בכל לבבנו, כלומר, בכוונה רצויה שלימה לשמו... ומה שדרשו בספרי (עקב) 'ולעבדו... זו תפילה'... לומר, שמכלל העבודה... שנתפלל אליו בעת הצרות [בכל מקום] ותהיינה עינינו ולבנו אליו לבדו כעיני עבדים אל יד אדוניהם. וזה כענין שכתוב... 'בארצכם... והרעותם בחצוצרות' [בכל ערי ישראל]... והיא מצוה על כל צרה וצרה שתבוא על הצבור לצעוק לפניו בתפילה ובתרועה".

נמצא כנ"ל, שקביעת הרמב"ן, שתקיעת החצוצרות מתקיימת רק במקדש, אינה מתיישבת לא עם דברי חז"ל בגמרא, ואף לא עם דברי הרמב"ן עצמו.



### הלכה ד: התקיעה בגבולין בשופרות בלבד

בחידושי לתענית טו, א; כותב הרמב"ן, שיש סימוכין למנהג הגאונים לתקוע בשופרות מדרשת הפסוקים, ודין תקיעת שופר בתענית נלמד מדין שופר בראש השנה, וכלשונו: "בשאר

תעניות – ה'תרועה' גמרינן בהו [מן הפסוק – 'והרעותם'] אבל [לא בחצוצרות אלא] בשופרות הוא! – דומיא דראש השנה".

בדומה לכך כותב הרמב"ן במלחמות ה' (ראש השנה ו, ב בדפי הרי"ף): "אמר הכותב: כמה הרבה שנים גדל בעל המאור בבית המדרש, ולא שמע שהם [הגאונים] סומכים על אותה הלכה שהיא במסכת תעניות: 'במה מתריעין? רב יהודה אמר בשופרות!...' דחצוצרות – בכנופיא דכל ישראל כתיבי... אלא מדרכי רחמנא – 'על הצר הצורר אתכם' – גמרינן התרעה לכל צרה וצרה שלא תבוא על הציבור, ובמה? – בשופר! – כעין ראש השנה".

ומסכם הרמב"ן בדרשה לראש השנה: "ואני אומר, שסמכו הגאונים על אותה הלכה שהיא בפ"ק דתעניות (יב ב) דתנן, 'באלו מתריעין ונועלין את החנויות', ואיתמר עלה בגמרא: 'במה מתריעין? – רב יהודה אמר בשופרות'... כל אלו... ראיות למנהג הגאונים... לפיכך נהגנו אנו בספרד לתקוע בשופרות בתעניות של התרעה".



## מנהג הגאונים לתקוע בשופרות אינו עולה בקנה אחד עם מדרשי חז"ל –

### הקובעים, שהתקיעה – דווקא בחצוצרות

החידוש העיקרי של הרמב"ן, זו הקביעה, שבתענית צריך לתקוע בשופרות דווקא.

כאמור, אומר הרמב"ן, שלומדים תקיעה בשופר מן התקיעה בראש השנה.

פעמיים אומר הרמב"ן – 'גמרינן', הן בחידושי לתענית והן במלחמות. זאת, בניסיון להוכיח את שיטת הגאונים, ורצה לומר, שלמדו תקיעה בשופר בתעניות מדין התקיעה בראש השנה. אולם דרשה זו נאמרה מסבא. הרמב"ן אינו מביא דרשת חז"ל, מנין גמרינן שיש דין שופר בתענית כדין שופר בראש השנה.

לעומת תשובת הגאונים, שאין לה סימוכין בכתובים כנ"ל, דברי חז"ל בדבר המצוה לתקוע בחצוצרות, משוקעים במדרשים: ספרי, ספרי זוטא, ילקוט שמעוני (בהעלותך רמז תשכה) וכן במדרש הגדול. שם דורשים חז"ל את הפסוק – "על הצר הצורר אתכם" – ההיפך מדברי הרמב"ן. וכגון, מה שדרשו חז"ל בספרי זוטא: "'על הצר הצורר אתכם' – כל שיציר לכם!" עוד דרשו שם: 'והרעותם בחצוצרות' – לא בשופרות!"

זה, אפוא, המקור בתורה שבעל פה למצות התקיעה בחצוצרות, וזו הקבלה שנמסרה מפי משה רבינו, ואילו, תשובת הגאונים שרו"ה הביא ותמה עליה נשארת בתמיהה.

גם חידושו של הרמב"ן, שלומדים את תקיעות שופר בתענית מתקיעות השופר בראש השנה, וכאילו המצוה היא – שמיעת קולות שופר בתענית בדומה לשמיעת קול שופר בראש השנה, הבנה זו אינה עולה בקנה אחד עם דברי חז"ל. מן הסוגיות שהובאו לעיל; בראש השנה, תענית ומגילה (ראה לעיל פרק א) עולה במפורש, שתפקיד התרועה בחצוצרות אינו שמיעת הקול כשלעצמה כבראש השנה, אלא אמצעי ל'כינופיא' – לכינוס האנשים, כשהתכלית העיקרית היא – התכנסות הזקנים ובני העיר לתשובה ולתיקון להעברת רוע הגזירה.

ממילא, תשובת הגאונים - הסתומה - נדחית מפני דברי חז"ל הברורים ומפורשים, כפי שנאמרו במדרשי ההלכה.

אמנם הרמב"ן תמיה על בעל המאור, ש"הרבה שנים גדל בבית המדרש", ולא שמע על מה סומכים הגאונים במנהגם, אך, דומה, ששיטת הרמב"ם ובעל המאור היא שיטה מוצקה, המיוסדת על פסוקים ודברי חז"ל ולא ניתן לערער אותה. להיפך; תמיהת בעל המאור כנגד מנהג הגאונים, היא גם תמיהה כנגד הרמב"ן.



### הסבר הרמב"ן למנהג הגאונים - דחוק

יש להעיר, שאמנם ניסה הרמב"ן ללמד סניגוריא על מנהג הגאונים כפי שהכיר בספרד, שכן, בעירו - גירונה - נהגו לתקוע בתענית בשופרות. עם זאת, כמובא לעיל, הרמב"ן עצמו כותב בספר המצוות - כשיטת הרמב"ם - שבכל צרה שתבוא על הציבור מצוה לתקוע בחצוצרות. לדעתו, זו חלק ממצות עשה של 'עבודה' לה' - "והרעותם בחצוצרות..." והיא מצוה על כל צרה וצרה שתבוא על הציבור - לא רק מלחמה - לצעוק לפניו בתפלה ובתרועה! הרמב"ן לא כתב שם כבפירושו לתענית, שיש לצעוק - "בתפילה ובתרועת שופרות", ללמדך, כי אינו שולל את התקיעה בחצוצרות.

כאמור לעיל, הרמב"ן עצמו כותב, שהמהלך המוצע בדבריו, בהביאו מקור לדברי הגאונים, הוא מהלך דחוק, וכלשונו: "לפי זה יש לי לדחוק ולומר, דחצוצרות ליתנהו בגבולין אלא בשעת מלחמה". הווה אומר אין זו דרך המלך בהלכה, ואין המנהג מרווח, ולא בא אלא לומר, שמי שתוקע בגבולין בשופרות כמנהג הגאונים - יש לו על מה שיסמוך, אך לא קבע, שכן המצוה לכתחילה.

לאור האמור, אף לדעת הרמב"ן יש לומר, שאם בא אדם למקום בו נוהגים לתקוע בחצוצרות - ילך לפי מנהגם, כי כך המצוה לכתחילה.



### בעקבות הרמב"ן קובע רבנו ניסים: אין תוקעים בגבולין אלא בשופרות

רבנו ניסים הולך בעקבות הרמב"ן וקובע, שיש לנהוג כמנהג הגאונים ולתקוע בתעניות בשופר ולא בחצוצרות. אלו דבריו בפירושו על הרי"ף (ראש השנה ו, א; בדפי הרי"ף) כלשונם, וראוי לעיין בנקודת החידוש שבהם.

"מקום שיש חצוצרות [אין שופר] - כגון תעניות - כך פרש"י ז"ל... אבל הרב זרחיה הלוי ז"ל כתב, שראה בתשובת הגאונים ז"ל, שנהגו לתקוע בתעניות בשופר [ולא בחצוצרות]!... ולפי זה הא דתניא: 'מקום שיש חצוצרות - אין שופר', היינו בשעת מלחמה שתוקעין בחצוצרות, כדכתיב (במדבר י): 'והרעותם בחצוצרות'. אבל בתעניות בגבולין - בשופרות מתריעין ולא בחצוצרות. והיינו טעמא, משום דכיון דאמרינן בשעת מלחמה מתריעין, ילפינן מינה לכל צרה וצוקה שלא תבא על הציבור דמתריעין. ומיהו, כיון דחצוצרות ב'כינופיא דכולהו ישראל' הוא

דאשכחן להו, כדכתיב (שם): 'והיו לך למקרא העדה', ותעניות בגבולין - לאו 'כינופיא דכולהו ישראל' נינהו - מתריעין בשופר ולא בחצוצרות. וכן נהגו בכל מקום לתקוע בשופר בתעניות".

כאמור, הר"ן מקבל את שיטת הרמב"ן כמות שהיא:

ראוי לשים לב, שכל הראשונים שקדמו לר"ן הביאו את דברי בעל המאור כלשונם, כלומר: תשובת הגאונים ובצמוד לה תמיהת הרז"ה על המנהג. כן ראו הראשונים חובה לעצמם ליישב את המנהג - כל ראשון ושיטתו.

לא כן הר"ן, המביא את תשובת הגאונים כעובדה שאין להרהר אחריה: "אבל הרב זרחיה הלוי ז"ל כתב, שראה בתשובת הגאונים ז"ל, שנהגו לתקוע בתעניות בשופר!" כלומר, המנהג אינו שנוי במחלוקת.

כך גם באשר לשלשת החידושים של הרמב"ן, הר"ן מקבל אותם כהלכה פסוקה:

א. תקיעה בחצוצרות - רק בשעת מלחמה.

ב. בתעניות בגבולין - מתריעים דווקא בשופרות ולא בחצוצרות.

ג. תוקעים בחצוצרות רק ב'כינופיא דכולהו ישראל'.

זאת, למרות שחידושים אלה טעונים הוכחה, כנ"ל.



### שלשה דברים המקובלים על הר"ן - אינם דבר מוסכם

שלשה דברים הביא הר"ן כדבר מוסכם, אך למעשה כל אחד מן השלשה טעון הוכחה.

**האחד:** מה שהביא הר"ן את תשובת הגאונים כדבר מובן ופשוט, הדבר תמוה: הרי כל מה שהביא בעל המאור את דברי הגאונים, לא הביאם אלא כדי לסתור את תוכן תשובה זו, וכפי שכתב, שהתקיעה בגבולין היא דווקא בחצוצרות, כי "קיימא לן כי כי הא מתניתא!" - כלשונו (ראה דבריו לעיל פרק ג אות כא). נמצא, שלא הביא תשובה זו אלא כדי לחלוק עליה! וכלשונו שם: "ואני תמה ממה שראיתי בתשובת הגאונים [שכתבו]: 'נהגו לתקוע בתענית בשופר'; ולפי משנה זו [בראש השנה] נראה לנו [לקבוע הלכה] שאין לנו לתקוע בתעניות בגבולין [בשופר כגאונים] אלא בחצוצרות!"

בכך קבע בעל המאור בבירור, כי תשובת הגאונים עומדת בסתירה למשנה מפורשת ולברייתא הנלווית למשנה זו. נראה שבעל המאור נשען על דברי חז"ל, ש"הטועה בדבר משנה - חוזר!" (ראה סנהדרין לג, א) וכיון שתשובת הגאונים עומדת בסתירה למשנה וברייתא יש לדחותה. וראה רש"י סנהדרין שם: "טועה בדבר משנה" - שטעותו מצוי בדבר המשנה - אין דינו דין לגמרי! - וחוזר". כך גם כתב הרמב"ם (סנהדרין ו, א): "כל דין... שטעה; אם טעה בדברים הגלויים והידועים, כגון דינין המפורשים במשנה או בגמרא - חוזר הדין ומחזירין הדבר כשהיה ודין בו כהלכה".

לפלא, אפוא, שהר"ן מביא את דברי ר' זרחיה הלוי כראיה וסיוע, בעוד שר' זרחיה הלוי בא לסתור את שיטת הגאונים, ולקבוע הלכה הפוך ממנהגם, וכשיטת רש"י והרמב"ם, שהמצוה היא לתקוע בחצוצרות ולא בשופר.

**השני:** עוד יש לתמוה על הר"ן, שהרמב"ן כתב במפורש, שההלכה לתקוע בחצוצרות בעת מלחמה בלבד - אמר אותה בדוחק. כמו כן לא מצא פסוק מפורש למנהג התקיעה בשופר בתענית. ואילו הר"ן מביא הלכה זו כהלכה פסוקה ומבוססת על פסוקים, וכלשונו: "כיון דאמרינן - בשעת מלחמה מתריעין, ילפינן מינה לכל צרה וצוקה שלא תבוא על הצבור דמתריעין. ומיהו, כיון דחצוצרות ב'כינופיא דכולהו ישראל' הוא... מתריעין בשופר ולא בחצוצרות" - זאת מנין?

**השלישי:** לעומת בעל המאור, הכותב: "ראיתי בתשובת הגאונים: 'נהגו לתקוע בתענית בשופר'", כותב הר"ן: "וכן נהגו בכל מקום לתקוע בשופר בתעניות".

ברור, שיש הבדל גדול, בין 'נהגו' - אנשים בודדים - לבין "נהגו בכל מקום", שכן במציאות זו מקבל המנהג תוקף, וצריך בית דין גדול בחכמה ובמנין כדי לבטלו.

כך כותב הרמב"ם בהלכות ממרים ב, ב: "בית דין, שגזרו גזירה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג, ופשט הדבר בכל ישראל, ועמד אחריהם בית דין אחר וביקש לבטל דברים הראשונים, ולעקור אותה התקנה ואותה הגזירה ואותו המנהג - אינו יכול, עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין". לפיכך, הקביעה שכך "נהגו בכל מקום" אינה תקיפה בלא להוכיח שהמנהג פשט בכל ישראל.

כפי שיוכח להלן (פרק ו) מנהג התקיעה בשופר לא התקבל אלא בקהילות אחדות.



## כללו של דבר

א. כדי ליישב את תשובת הגאונים מציע הרמב"ן שיטה כדלהלן: בגבולין תוקעים בשופרות בלבד בכל צרה הבאה על הציבור.

ב. לשיטה זו תוקעים בחצוצרות בשלשה תנאים בלבד: א. בשעת מלחמה. ב. בכינופיא דכל ישראל ג. במקדש.

ג. כאמור, הרמב"ן מחדש, שהתקיעה בחצוצרות בתענית מתקיימת בתנאי שיש "כינופיא דכל ישראל" - כבימי משה במדבר, אולם אין להגדרה זו מקור בדברי חז"ל. מדברי הגמרא מוכח, שהמושג 'כינופיא' מכוון לכל התכנסות בערי ישראל - קטנה כגדולה.

ד. עוד מחדש הרמב"ן, שתקיעה בחצוצרות מתקיימת רק במקדש, אך אין דבריו מתיישבים עם דברי חז"ל בגמרא.

ה. אחת הראיות של הרמב"ן למנהג הגאונים, היא, שלומדים זאת מתקיעת שופר בראש השנה, אך הרמב"ן אינו מביא פסוקים ודרשות להוכחת דבריו.

ו. נראה מדברי הרמב"ן, שהרגיש שאין פירושו מתיישב יפה בדברי חז"ל, מה עוד, שקיימת סתירה בדברי הרמב"ן עצמו בענין זה, ואכן כתב, שתירוצו נאמר 'בדוחק'.  
ז. רבנו ניסים מחזק את שיטת הרמב"ן, באומרו, שכך "נהגו כן בכל מקום", וממילא המנהג בר תוקף. אך מתברר שמנהג התקיעה בשופר, לא התקבל אלא בקהילות אחדות.



## פרק ה - מחלוקת ראשונים בתקיעה: האם בחצוצרות? האם בשופר? האם להמנע?

### מחלוקת ראשונים בענין התקיעה - ומוסכם ביניהם שאין תוקעים בשופר בלבד כדעת הרמב"ן

שתי שיטות מנוגדות לפנינו: שיטת הרמב"ם וסיעתו, הקובעים להלכה שתוקעים בחצוצרות מחד, ודעת הרמב"ן האומר כי תוקעים בשופר בלבד - מאידך. בין שתי שיטות אלו קיימת סיעת ראשונים שהיא כעין 'פשרה' ביניהם, האומרת, שמצוה לתקוע בתענית בחצוצרות, אך ניתן לתקוע בתענית בשופר.

דעות שונות מצינו בענין זה. יש אומרים (הראב"ד) בתחילה תוקעים בחצוצרות, ואחר כך בשופרות. אחרים אומרים (הרשב"א): שני הדברים אמת; ניתן לתקוע בחצוצרות וניתן לתקוע בשופרות, והדבר נתון לשיקול דעתו של התוקע. עוד יש מי שאומר (הריטב"א): כל מקום יתקע כמנהגו. כן יש מי שאומר (חכמי צרפת): מצוה לתקוע בחצוצרות - כרמב"ם, אך מאחר שאין בידינו חצוצרות כסף, עדיף לא לתקוע כלל.  
דעות אלו יידונו להלן.



### מנהג הגאונים - שיטת הרשב"א: "מנהגן של גאונים - תורה היא!" - ויתקעו בשופרות

הרשב"א - תלמיד הרמב"ן - מביא את תשובת הגאונים, אך למסקנה חולק על הרמב"ן. ובעוד שהרמב"ן מסביר את מנהגם, שאין לתקוע בחצוצרות אלא בשופרות, דעת הרשב"א היא, שכוונת מנהג הגאונים בתקיעה היא, שיתקעו באחד משניהם: או בחצוצרות או בשופרות.

אמנם, בחידושיו לראש השנה (כו, א) מסכים הרשב"א עם הברייתא האומרת: "מקום שיש חצוצרות - אין שופר", ומביא את פירוש רש"י המפרש: "מקום שיש חצוצרות" - כגון תעניות", עוד הוסיף, כי כך "פירשו רוב המפרשים". כלומר, אף לדעת הרשב"א, בערי ישראל בגבולין יש לתקוע בחצוצרות, כי כך היא מצות התורה לכתחילה.

כן מביא הרשב"א את תמיהת בעל המאור על מנהג הגאונים, הכותב: "ואני תמה, ממה שראיתי בתשובת הגאונים ז"ל [שכתבו]: 'נהגו לתקוע בתעניות בשופר' - ולפי משנה זו נראה לנו, שאין לנו לתקוע בתעניות בגבולין אלא בחצוצרות?"

עם זאת, כמו הרמב"ן - כן הרשב"א, יוצא ללמד סניגוריא על מנהג הגאונים, ובעוד שהרמב"ן מנסה לבסס את תשובת הגאונים על פסוקים, הרשב"א לעומתו, מתבסס על הכלל - "מנהגן של ישראל תורה היא".

הרשב"א מאמץ כלל זה במקומות אחרים בכתביו - לכבד את מנהג ישראל. ראה למשל במסכת ראש השנה לב, ב: "ומנהגן של ישראל תורה היא, ובכל כי הני, 'פוק חזי מה עמא דבר'". וכך בחידושי לעבודה זרה לח, ב: "מנהגן של ישראל תורה היא". כך גם באשר להתייחסות לדברי הגאונים, לדבריו, יש להכריע כדברי הגאונים, שדבריהם דברי קבלה. ראה בחידושי לבבא בתרא ע, א; שם כתב: "מה נעשה לגרסתן של גאונים ז"ל? - שגרסתן תורה שלימה היא". וכן בחידושי לעבודה זרה ל, א; כתב: "סוף דבר, קבלתן של גאונים ז"ל תכריע, שקבלתן תורה היא".

לאור האמור, משיב הרשב"א על תמיהת הרז"ה: מדוע תוקעים בשופרות? ומשיב: "כך נהגו בכל מקום - כמנהגן של גאונים ז"ל, ומנהגן - תורה היא!"

הרשב"א מנסה לחזק את מנהג הגאונים, בהוכחה, שמנהג זה נוהג מקדמת דנא, וכבר בתקופת התלמוד תקעו בתענית בשופרות. אלו דבריו: "ומצאתי סעד לדבריהם מן הירושלמי. דגרסין התם בשמעתין דהכא: 'קומי ר' יהושע תקעון בתעניתא. ר' יוסה בעא: ויתקעון קומיה בחצוצרתא? ולא שמיע? - דתני: 'חצוצרות במקדש - ואין חצוצרות בגבולין!'" הרי לנו ראייה, שבתענית אין תוקעים בחצוצרות בגבולין אלא בשופרות, ואם כן נמצא סעד למנהג הגאונים, שבגבולין תוקעים בשופר.

למעשה, הראיה מן הירושלמי אינה ראייה, שכן, גם אם אמרו בירושלמי בשלילה: "אין חצוצרות בגבולין!" בכך לא אמרו דבר חיובי, ולא אמרו שתוקעים בשופר. מעתה, אם באים להוכיח שתוקעים בשופר בתענית - כבראש השנה - הדבר צריך להיאמר באמירה חיובית: "מנהגנו לתקוע בשופרות" ודבר זה לא נאמר?

לפיכך כותב הרשב"א: "ונראה, שיש חסרון בנוסחת הירושלמי, וכך היא: 'קומי ר' יהושע תקעון בתעניתא בשופר'. - אלמא, בגבולין בתענית בשופר היו תוקעין".

הרשב"א הרגיש שגם תירוץ זה קשה, כי 'העיקר חסר מן הספר! שהרי המלה 'שופר' אינה מופיעה כלל בירושלמי, איך, אם כן, אפשר להביא 'סעד' משם למנהג הגאונים לתקוע בשופר, כשהמילה 'שופר' איננה!



### הרשב"א: כך הנהיגו הגאונים - או בחצוצרות או בשופרות

למסקנה, חוזר בו הרשב"א ממה שכתב, שמנהג הגאונים הוא לתקוע בשופר דווקא, וכתב, שהדבר נתון ל'בחירה', והעיקר הוא שלא יתקעו בשני הכלים במקום אחד, אלא או בשופר או בחצוצרות. זו לשונו: "שאין תוקעין בגבולין בשנים: בשופר וחצוצרות - אלא באחד מהן... ובתעניות, אם יש שם חצוצרות - אין שופר, ואם יש שם שופר - אין חצוצרות!... ואילו רצה לתקוע בזה או בזה - עושה, ותקע בשופר - לא יביא לשם חצוצרות".

לדעת הרשב"א, זה גופו של המנהג שחידשו הגאונים, שהתקיעה בתענית היא דבר הנתון לבחירה, והתקיעה בשופר בתענית כשירה כתקיעה בחצוצרות. החידוש במנהגם הוא, שאם תוקעים בשופר במעמד התפילה המתקיים במקום כל שהוא - כגון בבית הכנסת או ברחובה של עיר - שם באותו מעמד - לא יתקעו בחצוצרות. וכן ההיפך: אם יתקעו שם בחצוצרות - לא יתקעו בשופר.

ובלשונו: "ועוד אפשר לי לומר, דהא דתניא: 'מקום שיש שופר אין חצוצרות, ובמקום שיש חצוצרות אין שופר' [ברייתא זו מתפרשת, שכולה מדברת בתענית] ולא עיכובא הוא לתעניות שלא יהא אלא בחצוצרות! אלא לומר: שאין תוקעין בגבולין בשנים: בשופר וחצוצרות, אלא באחד מהן. והילכך... בתעניות; אם יש שם חצוצרות - אין שופר, ואם יש שם שופר - אין חצוצרות! ולא שיהא החיוב - על כל פנים בתעניות בגבולין [בהכרח] בחצוצרות, אלא שלא יהו שם - שופר וחצוצרות... שאילו רצה לתקוע בזה או בזה עושה, ותקע בשופר - לא יביא לשם חצוצרות".

מתברר, שהרשב"א פירש את המושג 'מקום' שבגמרא, כפשוטו, ומה שאמרו חז"ל: "מקום שיש חצוצרות - אין שופר", רצונם לומר, שבבית הכנסת שבו תוקעים בחצוצרות - או כשתוקעים ברחובה של עיר - שם, בל יראה שופר.

פירושו של הרשב"א שונה מדברי רש"י והפרשנים. לשיטתם, המושג 'מקום' עניינו - 'זמן', היינו: **בזמן תעניות**. ומה שנאמר במשנה: "שמצות היום בחצוצרות", פירושו - בכל מקום בעולם - במהלך זמן זה ובמשך יום התענית - אין לתקוע בשופרות. כך מתברר מפירוש רש"י (ראש השנה כו, א) הכותב: "'מקום שיש שופר' - כגון ראש השנה ויובל". "'מקום שיש חצוצרות' - כגון תעניות". כך גם כותב ר' עובדיה מברטנורא (ראש השנה ג, ד): "אבל בגבולים, בזמן שיש שופר - אין חצוצרות, ובזמן שיש חצוצרות - אין שופר".

לפירוש זה, טעמה של הלכה זו ברור ומובן, והיא באה להדגיש, כי שתי מצוות הן: ראש השנה לחוד ותענית לחוד. וכמו שאין לשבש את תקיעת שופר בראש השנה - בתקיעת חצוצרות, כך גם בתענית, שהמצוה בה לתקוע בחצוצרות, לפיכך, אין לשבש את 'מצות היום' בתאריך זה, על ידי תקיעה בשופרות, כי בכך עלולה מצות התקיעה בחצוצרות להשתבש ולהשתכח.

לעומת שיטת רש"י, דעת הרשב"א היא, שמנהג הגאונים לתקוע בשופר בתענית, הרי זה משום שהשופר יותר מצוי בידי הבריות, ואילו חצוצרות כסף אינן בהישג יד. ומכאן מקור מנהג



הגאונים, שהורו לתקוע לפחות בשופר לבל תישכח עצם מצות התקיעה מישראל. ובלשונו בהמשך: "ומעתה בגבולין, שהנהיגו בשופר - שהוא יותר מצוי - הרשות בידן, ובלבד שלא יביאו שם חצוצרות כנ"ל".

דומה, שלאור האמור, הדרא קושיא לדוכתא, וחוזרת תמיהת בעל המאור למקומה. גם אם נקבל את דברי הרשב"א, ש"מנהג הגאונים - תורה", מדוע מנעו במנהגם מלתקוע בחצוצרות כסף? היו צריכים הגאונים לקבוע כלל כדלהלן: כשאין חצוצרות יתקעו בשופר - שהוא מצוי - זאת כ'זכר' לתקיעה. אך במקום שיש חצוצרות, יביא 'חזן הכנסת' את חצוצרות הכסף שבביתו ויתקע כמצות התורה? ואילו דעת הרשב"א היא, שגם אם יש בידי חזן הכנסת חצוצרות כסף, נתנו הגאונים רשות לחזן לתקוע "או בזה או בזה"?

יתירה מזו! הרשב"א כותב: "ובלבד שלא יביאו שם חצוצרות", כלומר, יש גדר איסור בדבר - זאת, על שום מה? - למה לא יביאו חצוצרות ויתקעו בהן כפי שנצטוו ישראל מפי הגבורה?



### דעת המגיד משנה: "המחזור כדברי הרשב"א" - דעה שאינה מחוורת

דברי הרשב"א נתמכים על ידי בעל מגיד משנה.

אמנם בתחילת דבריו מחזק בעל מגיד משנה את דברי הרמב"ם, וכותב: "מדברי רבינו [הרמב"ם] נראה, שאין תוקעין בגבולין אלא בחצוצרות ולא בשופר כלל... וכן נראה לכאורה מהברייתא שבפרק ראוהו בית דין (ר"ה כו, א) שאמרו שם [בברייתא]: 'בגבולין - מקום שיש חצוצרות - אין שופר'. ופירש רש"י, וכן רוב המפרשים: 'מקום שיש חצוצרות - כגון תעניות'... לדברי רבינו [הרמב"ם] שלא הזכיר שופר בגבולין כלל... אין שם לעולם [בגבולין] אלא חצוצרות".

בכך תמך תמיכה מפורשת בשיטת הרמב"ם לתקוע בחצוצרות.

אולם בהמשך חזר בו המגיד משנה, וכתב: "והמחזור כדברי הרשב"א... דבגבולין - ליכא אלא חד מינייהו; חצוצרות - או שופר".

ויש לתמוה על דבריו, למה מחזור כדברי הרשב"א, הרי הרשב"א חידש פירוש חדש בגמרא - שלא כשאר המפרשים וכתב: "במקום שיש חצוצרות אין שופר", שה'מקום' היינו הקרקע עליה תוקעים, כגון בית כנסת, כנ"ל. תמיהה היא, אפוא, על המגיד משנה מה מצא בפירושו של הרשב"א שהוא מחזור יותר משאר המפרשים?

גם הראינו לעיל, שעצם שיטת הרשב"א, שאם "תקע בשופר - לא יביא לשם חצוצרות" איסור זה להביא חצוצרות לבית הכנסת תמוה, הן מצד הסברא והן משום שאין לכך מקור כל שהוא?

יתר על כן! הרשב"א חידש הסבר חדש בגוף 'תשובת הגאונים', ומה שאמרו - 'נהגו לתקוע בתעניות בשופר' - כוונתם לומר: "באיזה מהם שירצה רשאי" - שופר או חצוצרות. ודבריו

תמוהים, כי לשון הגאונים בתשובה אינה סובלת את פירוש הרשב"א, ו'חצוצרות' – מאן דכר שמיא! כך גם מה שחידש, שיתקע ב"איזה מהם שירצה", אף לכך אין זכר בתשובת הגאונים? דומה, שאין לך פירוש דחוק מזה בדברי הגאונים, ומדוע כתב בעל מגיד משנה: "ומכל מקום - המחזור כדברי הרשב"א ז"ל"?



### מנהג הגאונים - שיטת הריטב"א

כל מקום ינהג כמנהגו: בצרפת ינהגו כמנהג הרמב"ם - בחצוצרות, ובספרד ינהגו כמנהג הגאונים - בשופרות.

הריטב"א בחידושו למסכת תענית (יד, א) חולק, הן על הרמב"ן והן על הרשב"א, ומבדיל בין מנהג חכמי צרפת לבין מנהג חכמי ספרד. הריטב"א (שחי בספרד ושימש כרב בסרגוסה ובסיביליה) כותב, שחכמי צרפת כמו רש"י ובעלי התוספות סברו כשיטת הרמב"ם, והעולה מדבריו, שכל מקום ינהג כמנהגו.

זו לשונו שם: "כתב הרמב"ם ז"ל (תעניות ד, יד): "ותוקעין בחצוצרות", ולפי סברא זו [של הרמב"ם] נהגו בצרפת שלא לתקוע לעולם בתענית צבור, כיון שאין לנו חצוצרות".

באשר למנהג ערי ספרד כתב: "בתענית צרה של עיר אחת או במדינה אחת, אפילו בארץ ישראל - אין תוקעין אלא בשופרות, ובזה נתקיים יפה מנהגנו [בספרד] כמו שהנהיגוהו הגאונים ז"ל [לתקוע בתענית בשופרות]".



### מדוע נהגו חכמי צרפת שלא לתקוע בשופרות?

באשר לסיבה, מדוע סבר הריטב"א, שראוי שכל מקום ינהג כמנהגו, ולא הכריע כמנהג בני מקומו בספרד, ראה להלן (פרק ד).

עם זאת, מן הראוי להבין את מנהג חכמי צרפת המובא בריטב"א, שסברו, שכיון שאין בידיהם חצוצרות כסף, לפיכך אינם תוקעים כלל. ויש לשאול: אם אין להם חצוצרות - יעשו חצוצרות! שהרי אין לך קהילה ובית כנסת שאין להם שופר לראש השנה, ומדוע לא יעשו חצוצרות של כסף ויתקעו בהן לעת הצורך?

ונראה, שהתשובה לשאלה אינה הלכתית, אלא מציאותית, שכן, אינה דומה החובה לתקוע בשופר בבית הכנסת בראש השנה, לתקיעה בחצוצרות לעת צרה. החובה בראש השנה קבועה היא, וחוזרת מדי שנה בשנה. ככל מצוה בתורה, הכל מכינים עצמם לתקיעה זו, הן בהכנת שופר כשר, והן בהכנת בעל תוקע שידע לתקוע כהלכה ולהוציא את הציבור ידי חובתו.

לא כן באשר לחצוצרות, שאין מועד קבוע ומחוייב בשנה לתקוע בהן, ולא נועדו אלא לעת צרה. יתכן, אפוא, שיעשה הקהל חצוצרות כסף, ולא יבואו החצוצרות לידי שימוש כלל. במיוחד בגלות, מובן מדוע לא נהגו להכין חצוצרות, כי כך דרכו של אדם מישראל, לבטוח בה'

שיבואו לו שנות טובה ורגיעה, ולמה יקום ויכין חצוצרות כסף, ובכך ייראה כאילו הוא חסר בטחון בקב"ה. מה עוד, שבהילות ישראל בגלות רבים הם האביונים והדלים, והקהילות מחלקות את מעט כספי המיסים והתרומות לקופה של צדקה עבור נצרכים המשוועים לעזרה, ממילא אין דעתם נתונה להכנת חצוצרות כסף שמחירן רב.

עם זאת, יש לשאול: אם אין לבני צרפת חצוצרות - שיתקעו בשופרות, זאת, כמנהג הגאונים, וכשיטת הרמב"ן והרשב"א.

ונראה, שלא רצו בצרפת לתקוע בשופרות, כי כאמור, חכמי צרפת הלכו בשיטת רש"י והרמב"ם, וכפי שכותב הריטב"א עצמו: "כתב הרמב"ם ז"ל (תעניות ד, יד): "ותוקעין בחצוצרות" - וזה מקור מנהג חכמי צרפת, עיין בדבריו, ממילא, אם היו תוקעים בשופרות במקום חצוצרות, היה זה שינוי במצוה.

כבר כתב הרמב"ם (יסודי התורה ט, א): "דבר ברור ומפורש בתורה, שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים - אין לה שינוי!" ממילא אינם יכולים לשנות מחצוצרות לשופרות? לפיכך קבעו חכמי צרפת "שלא לתקוע לעולם בתענית צבור" - גם אם יימצא אדם שיש לו חצוצרות כסף - זאת, למנוע טעות, שיהיה מי שיקום ויתקע בשופר ויעבור על דברי תורה. לפיכך, בהעדר חצוצרות, עדיף שלא לתקוע כלל.



### מנהג הגאונים - שיטת הרא"ש: מנהג הגאונים כראב"ד: חצוצרות - בתוך שמונה עשרה, שופרות - אחרי התפילה

תוספות הרא"ש בחידושו לראש השנה כז, א; הולך בעקבות הראב"ד, וכותב, שתוקעים גם בחצוצרות וגם בשופרות. בחצוצרות תוקעים בעת שאומרים שש ברכות בתפילת שמונה עשרה ברחובה של עיר, ובשופרות תוקעים בתפילות הנאמרות לאחר מכן.

זו לשונו: "'מקום שיש חצוצרות - אין שופר'. פירש רש"י: 'כגון בתעניות'. והקשה ה"ר זרחיה: 'לפי הך מתניתא, קשה, למה שראינו בתשובת הגאונים, שנהגו בתעניות לתקוע בשופר'? ועוד הקשה הראב"ד, מהא דאמרין בתענית יד, א: 'במה מתריעין? - אמר שמואל בשופר?' ותירץ הראב"ד: דהכא [במסכת ראש השנה, מדובר] בתקיעות שבסוף כל ברכה וברכה - באותם ששה ברכות שמסיפין [בתוך תפילת שמונה עשרה] דאותן תקיעות ותרועות היו בחצוצרות!

והתרועה שבמסכת תענית - שהיא בשופר - היינו לאחר סיום התפלה, שהיו מרבין בתפלה ובתחנונים והיו תוקעין גם בשופר...

מכל מקום, נהגו כמנהג הגאונים ומנהגם תורה היא [לתקוע גם בחצוצרות וגם בשופר כבירושלמי]... לפני ר' אמי היו תוקעין ביום התענית בשופר. ואמר רבי יוסי שיביאו גם חצוצרות ויתקעו בשניהם! אלמא, שעיקר תקיעתם בתענית היה בשופר, אלא שר' יוסי רצה שיתקעו גם בחצוצרות! - אלא ודאי [תקיעה בשופרות] היינו בתקיעה דלאחר התפלה".

## מנהג הגאונים - שיטת המאירי: 'שופרות' שאמרו הגאונים - אינם שופרות אלא 'חצוצרות'

המאירי בחידושו לתענית (יד, א, וכן בפירושו למסכת ראש השנה כז, א) מסכים עם מנהג הגאונים לתקוע בשופר בתענית. המאירי מוסיף, שהתקיעה בתענית, אינה כדין תקיעת שופר של ראש השנה - לשמוע תשר"ת, אלא להחריד את הלבבות. בכך למעשה נטה מדעת הרמב"ן, האומר, שלומדים את דין השופר בתענית - מדין שופר בראש השנה. לא כן לדעת המאירי, יש בתענית דין מיוחד, להחריד את היצר.

זו לשונו: "התרעה זו, שנזכרת במשנה בתעניות אלו - בשופרות היא, שהיו תוקעים בשופרות - סימן אחד בכל התרעה - כדי להחריד את יצרם".

המאירי מעלה את שאלת הראשונים, בדבר הסתירה בין האמור במסכת תענית לתקוע בשופר, וכלשון הגמרא: "במאי מתריעין? - רב יהודה אמר: בשופרות!" לבין מה שנאמר במסכת ראש השנה לתקוע דווקא בחצוצרות ולא בשופר. ובלשונו: "ומה שיש להקשות בזו, ממה שאמרו במסכת ר"ה (כו, א): 'מקום שיש חצוצרות - אין שופר!' ופירשנוה - כגון תעניות", כלומר, לדעה זו, בתענית 'אין שופר' אלא - 'יש חצוצרות', ואיך יתקיימו דברי מסכת תענית להתריע בשופרות?

המאירי מביא חמישה תירוצים שונים לסתירה זו, ובקצרה:

א. "פירושה - שאין צריך בשופר, הא מכל מקום - בשופר סגי".

ב. "שמא [מדובר] בגבולין - שאין בגבולין אלא שופר".

ג. "שמא - אחר חורבן, שאין התרעה אחר חורבן בשום מקום אלא בשופר". וכך גם בחידושו לראש השנה כז, א; כתב: "לאחר חורבן, והוא שתיקנו הגאונים בסידור כל אותן הברכות שהן בתקיעת שופר".

ד. "יש מפרשים... שאותם התרעות [שבתפילה יש לעשותן] - דוקא בחצוצרות, אלא התרעות שאחר התפלה ושברחבה של עיר - היו בשופרות".

ה. "יש מפרשים: 'בשופרות' האמורים כאן - שהם 'חצוצרות'. וכן מצינו בספרי פרשת חצוצרות שקורא ל'חצוצרות' - 'שופר'".



## חמשה תירוצים במאירי - והסברים שונים ל'מנהג הגאונים'

חמשה תירוצים אלו - הטעונים עיון והרחבה - מלמדים, עד כמה רב הערפל המכסה את 'מנהג הגאונים', ולמעשה, מרוב פרשנויות אין בידינו מנהג ברור.

יתירה מזו, לפי שני התירוצים האחרונים שבדברי המאירי, 'מנהג ישראל' בתענית, שונה משאר הפרשנויות, ומנהג הגאונים הוא - לתקוע דווקא בחצוצרות. לפי תירוצים אלו, יש בדברי המאירי לא רק חיזוק לשיטת רש"י והרמב"ם, אלא הגאונים והרמב"ם הם שיטה אחת, האומרת

שמצוה לתקוע בחצוצרות. לדבריו, לשון 'תשובת הגאונים' - "נהגו בתעניות לתקוע בשופר" כוונת המילה 'שופר' שבדבריהם, אין זה 'שופר של איל' - כבראש השנה, אלא - "שופרות האמורים כאן - הם 'חצוצרות'!" - כלשון המאירי. לדבריו, כך הוא מנהג הגאונים מאז ומעולם לתקוע בתענית בחצוצרות! (וראה עוד להלן פרק ו).



### "מנהגן של ישראל - תורה" - מול מצות עשה שבתורה לתקוע בחצוצרות

הבאנו לעיל (פרקים ד - ה) חמש שיטות עיקריות בדברי הראשונים, החלוקים בדעתם, מהו 'מנהג הגאונים'. למרות המחלוקת הפנימית ביניהם, עיקרון הלכתי אחד משותף לכולם, והוא: מקובל על ראשונים אלה הכלל המובא ברשב"א, ש"מנהגן של ישראל - תורה היא". אולם מתברר, כי גם אם נלך על פי כלל זה - אין לנו אחיזה אף לא בשיטה אחת מחמש השיטות דלעיל:

שכן, אם נבוא לקיים את שיטת הרמב"ן לתקוע בשופר בתענית, ישאל השואל: הרי הרמב"ן עצמו כתב, שתירוצו דחוק, נמצא, שהתקיעה בשופר היא מדוחק התירוצו, ולא מכוח התורה. ואם נבוא לקיים את המנהג על פי הרשב"א, שהרשות נתונה לתקוע לבחור באיזה מהם תקע, ישאל השואל בצדק: למה להשאיר את הבחירה בידי התוקע, אם יש בידו חצוצרות - לתקע בחצוצרות ככתוב?

אף אם נלך בשיטת הריטב"א, האומר, שהולכים אחר 'מנהג המקום', לשיטה זו נצטרך לומר, שבמקום שיש מנהג קבוע כדעת הרמב"ם - נתקע בחצוצרות, אולם במקום שאין מנהג - למה נתקע בשופר? - נתקע בחצוצרות כמצות התורה!

אף אם נפנה לשיטת הרא"ש, נמצאנו תוקעים בחצוצרות, כי לדעתו כך הוא מנהג הגאונים לכתחילה: לתקוע תחילה בחצוצרות - בשש ברכות בתפילה בציבור - ואחר כך בשופרות - כשיטת הראב"ד.

באשר לשיטת המאירי, המביא דעה, ש'מנהג הגאונים' מעולם לא היה בשופרות אלא בחצוצרות. לדעה זו, בודאי שאין סיבה לבחור בתקיעת שופר, אלא ללכת בשיטת הרמב"ם ולתקוע בחצוצרות כמצות התורה.

המסקנה הכללית העולה מ'מנהג הגאונים' - כמתואר לעיל, שהוא מנהג המלא ספיקות כרימון. בכגון זה אמרו חכמים: "אין ספק מוציא מידי ודאי". אם כל אחת מן השיטות מכחישה את חברתה, מדוע נחזיק באחת מן השיטות המסופקות הנ"ל.

על כגון זה אמרו חכמים בברייתא דרבי ישמעאל (פרשה א): "שני כתובין המכחישים זה את זה - עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם", וכאן שיש חמישה 'כתובים' המכחישים זה את זה, ממילא תבוא מצות התורה ותכריע ביניהם. מה עוד, שיש בידינו שורה של עשרים ושבעה מקורות בדברי חז"ל והראשונים, הקובעים נחרצות, כי התקיעה היא בחצוצרות בלבד, בוודאי שיש ליטול חצוצרות של כסף ולהריע בהן - כמצות משה מפי הגבורה.

## כללו של דבר

לעומת עשרים ושבעה מקורות בדברי חז"ל והראשונים, האומרים שמצוה מן התורה לתקוע בתענית בחצוצרות, ניתן למנות חמש שיטות בראשונים להסברת 'מנהג הגאונים'.

א. שיטת הרמב"ן: ראה את שיטתו פרק ד, ומתברר, שיש מחלוקת רבתי מה טיבו של מנהג זה. ב. שיטת הרשב"א: הרשב"א חולק על הרמב"ן, ולדעתו, מנהג הגאונים כולל שלשה פרטים: א. ניתן לתקוע או בשופרות או בחצוצרות. ב. ההחלטה לתקוע בשופר או בחצוצרות נתונה בידי התוקע. ג. אם החליט לתקוע בשופר - לא יביא לבית כנסת חצוצרות כסף, למרות שמצות היום בחצוצרות.

שיטת הרשב"א קשה מצד הסברא: א. למה לא יביא חצוצרות לתקוע, כשחובה מן התורה לתקוע בהן? ב. תשובת הגאונים קצרה, ואין שלשת החידושים הללו מתיישבים בלשון התשובה. בעל מגיד משנה כותב, ש"המחזור בדברי הרשב"א", ולא ברור, מדוע העדיף את דעה זו על דעת הרמב"ם, כשדעת הרמב"ם 'מחוורת', כמו כן היא מקובלת על מרבית הפרשנים, ומיוסדת על פסוקים ודברי חז"ל.

ג. שיטת הריטב"א: 'מנהג המקום' הוא הקובע, לפיכך, בצרפת, שם סוברים שצריך לתקוע בחצוצרות כרמב"ם, אך אין להם חצוצרות כסף, לכן הנהיגו שלא לתקוע כלל, כדי שלא יבואו לכלל טעות ויתקעו בשופרות. ראוי, אפוא, שבני צרפת ימשיכו את מנהגם ולא יתקעו כלל. מאידך, בספרד, שם נהגו לתקוע בשופרות - ימשיכו את מנהגם, שכן, הנוהג כבני ספרד יש לו על מי שיסמוך.

ד. שיטת הרא"ש: לדעתו, מנהג הגאונים הוא כשיטת הראב"ד; תחילה תוקעים בחצוצרות, ולבסוף תוקעים גם בשופרות.

ה. שיטת המאירי: המאירי מביא דעות לכאן ולכאן. בין הדעות שהביא, יש מהן התומכות בתקיעה בחצוצרות. לשיטתם כך הוא 'מנהג הגאונים' מאז ומעולם, ולדעתם - "שופרות" האמורים כאן - הם 'חצוצרות'!

ו. המסקנה הכללית העולה מ'מנהג הגאונים' - כמתואר לעיל, שהוא מנהג הנתון בספק, ובכגון זה אמרו חכמים: "אין ספק מוציא מידי ודאי".

ז. לאור האמור, שכל אחת מן השיטות מכחישה את חבירתה, תבוא מצות התורה ותכריע בין החולקים, וכשיטת הרמב"ם וסיעתו, שכך היא מצות התורה לתקוע בתענית בחצוצרות בלבד.



הרב דוד הופשטטר

נשיא 'דרשו' ומח"ס מועד לדוד

## בעניין סוכה שאינה ראויה לשינה

"מצטער פטור מן הסוכה... הגה: ואם עשאה [-לסוכה] מתחילה במקום שמצטער באכילה או בשתיה או בשינה... אינו יוצא באותה סוכה כלל אפילו בדברים שלא מצטער בהם, דלא הוי כעין דירה שיוכל לעשות שם כל צרכיו".

(שו"ע ורמ"א או"ח סי' תרמ ס"ד)

מקור דברי הרמ"א הוא מדברי היראים (סי' תכ"א), וזו לשונו: "מצטער פטור מן הסוכה... ודוקא שעשה סוכתו מתחילה במקום שראוי לאכול ולשתות ולישון בה, ונולד לו צער אחר כן. אבל עשאה מתחילה במקום הראוי להצטער באכילה או בשתיה או בשינה, כגון שירא מן הגנבים... אפילו יש סכנה וצער בשינה, ובאכילה אין צער וסכנה, לא יצא ידי חובתו, דהא כעין תדורו בעינן, והאי לא הוי כעין תדורו כיון שאינו יכול לעשות בה כל צרכיו אכילה ושתיה ושינה בלא צער, ומתחילה לא הוי סוכה כיון דלצטרא קיימא".

ובפשטות, ביאור דבריו הוא שדין 'תשבו כעין תדורו' אינו רק דין על האדם – שישב בסוכה כדרך שיושב בביתו, אלא הוא גם דין בעצם הסוכה – שתהיה ראויה לדירה לכל ענין, כדרך שהבית ראוי לישיבה לכל ענין.

וכן הבין בשו"ת חכם צבי (סי' צד), אולם הוא עצמו נחלק בזה וכתב ש'תשבו כעין תדורו' לא נאמר "על אופן הסוכה... באיזה ענין תהיה עשויה... אלא על אופן הישיבה באיזה ענין תהא, ועל זה קאמר דתהא כעין דירה". ולכן הסיק שסוכה שאינה ראויה לישון בה, יוצא בה ידי חובת אכילה.

ומצינו בית אב לדבריו בהגהות רבנו פרץ על הסמ"ק (מצוה צג אות מח), שכתב שמצטער הפטור מן הסוכה היינו דוקא משינה, אבל לא מאכילה. והוכיח כן ממה שאמרו בגמרא (סוכה כו

א). הובא במדרכי סוכה סי' תשמ.

ב). ולפי זה נראה בפשטות, שגם אם יש לו סוכה אחרת שהוא יכול לישון בה, מכל מקום אינו יוצא ידי חובה בסוכה שאינה ראויה לשינה, שהרי סוכה זו כשלעצמה אינה ראויה לדירה, וכן נקט החכם צבי (סי' צד) בדעת היראים. אולם הביכורי יעקב (סי' תרמ ס"ק יב, וע"ע שם ס"ק טו) כתב, שגם לדעת היראים – "הסברא נותנת שאם יש לו ב' סוכות, אחת לאכילה ואחת לשינה, אזי אותה שעושה לאכילה לא צריכה להיות ראויה לשינה, דאין בזה משום 'תשבו כעין תדורו', דהא גם בביתו לפעמים יש לו חדר מיוחד שאינו ראוי רק לאכילה וחדר מיוחד שאינו ראוי רק לשינה", עכ"ל. ויתכן שזהו דוקא כשהסוכות סמוכות זו לזו, באופן שהוא 'כעין תדורו', אבל אם הן רחוקות זו מזו אין זה 'כעין תדורו'.

ג). ומה שכתב שם: "דאם עושה ב' סוכות, האחת לאכילה והשניה לשינה, אף שאותה של אכילה אינה ראויה לשינה, מכל מקום נפיק בה ידי חובת אכילה", אין הכוונה שדוקא באופן זה שיש לו עוד סוכה אז כשרה גם הסוכה שאינה ראויה לשינה, שהרי בהמשך דבריו שם מבואר בהדיא שגם אם אין לו אלא סוכה אחת שאינה ראויה לשינה, מ"מ יוצא בה ידי חובת אכילה. אלא עיקר דין סוכה נקט, שצריך שתהיה לו גם סוכה הראויה לשינה, ומ"מ אם יש לו גם אחת שאינה ראויה לשינה, יוצא בה ידי אכילה.

ע"א) שרבא התיר לרבי אחא בר אדא "למגנא בר ממטללתא משום סירחא דגרגישתא [-לישון חוץ לסוכה מחמת הסרחון של עפר הקרקע]", ומשמע שלא התיר לו אלא לישון מחוץ לסוכה, אבל לא לאכול, עכ"ד. ומבואר בהדיא, שבאותה סוכה שמצטער בה בשינה - יוצא ידי חובה באכילה".



### דברי הגר"א

והנה, בביאור הגר"א (או"ח שם ס"ק ז) הביא ראיה לדברי היראים, מדין סוכה קטנה (ע"י סוכה ג ע"א), שאם אין בה מקום לשולחנו - פסולה, אף שאין זה שייך אלא לאכילה. ובאמת הדבר מבואר בהדיא בדברי הרמב"ן (שם ג ע"ב מדפי הרי"ף) שכתב "דכיון שאין לו מקום בסוכתו להניח בו שולחנו... אפילו לישן ולשנן ולטייל בה או לאכול ופתו בידו - פסולה, שכל שאינה ראויה לאכילה כדרכה [-על השולחן] ולכל מילי דסוכה - אינה סוכה"; וכבר כתבו רבים מן האחרונים<sup>1</sup>, שדבריו מסייעים לדברי היראים, ודלא כהחכם צבי.

ועוד הביא הגר"א ראיה לדעת היראים מדין סוכה שאינה גבוהה עשרה טפחים (משנה שם ב ע"א), שהיא פסולה אף על פי שהיא ראויה לשינה". וכן ממה שאמרו בגמרא (שם ד ע"א) שאם היתה גבוהה עשרה טפחים והוצין יורדין לתוך עשרה, הרי זו דירה סרוחה, ואף על פי שראויה לשינה".

ד). ובאמת, האחרונים (מור וקציעה או"ח שם, שו"ת משיבת נפש למהרא"ל צינץ יו"ד סי' כ, שו"ת שואל ומשיב רביעא ח"א סי' כט ד"ה והנה גם, ועוד), הביאו ראיה לדעת החכם צבי מדברי הגמ' הנ"ל [ע"ש שנקטו לדינא כהחכם צבי, והר"ד בשעה"צ (שם ס"ק כה)]. אולם הרא"ש (סוכה פ"ב סי' יב) כתב על דברי רבנו פרץ: "ולא מסתבר, דיותר מוזק הריח בשעת אכילה, ונקט למיגני לרבנותא משום דחמירא שינה מאכילה", ולפי"ז אין ראיה משם דלא כהיראים. וע"ע שעה"צ להלן שם (ס"ק מא).

ה). בביאור דברי הרי"ף (שם) בדין זה, ע"ש.

ו). ע"י לעיל הערה ב מדברי הביכורי יעקב, ולפי דבריו יש לדון גם בעניננו, האם באופן שהסוכה הקטנה סמוכה לסוכה גדולה, יש להכשירה [לאכילה בלא שולחן או לשינה] מטעם זה שגם בביתו לפעמים יש לו חדר מיוחד לאכילה על השולחן וחדר אחר שאינו ראוי לזה. וע"י סימן לב מדברי הגרעק"א והבית הלוי, שבאופן שהיא פתוחה לסוכה גדולה יש להכשיר משום שאין בזה את הגזירה של 'שמא ימשך'. אולם עדיין יש לדון באופן שהיא סמוכה לה מצדה ואינה פתוחה לה - באופן שאם ימשך הרי הוא נמשך לחוץ, אבל מאידך גיסא יש לו סוכה גדולה סמוכה לה והרי זה 'כעין תדורו' - האם יוכל לישון בה או לאכול בה בלא שולחן.

ז). מים חיים (סי' נג), ביכורי יעקב (תוס' ביכורים לסי' תרמ ס"ק טו), בית הלוי (ח"ג סי' נג ענף ב), אבני נזר (סי' תעט ס"ק ב), חזון איש (או"ח סי' קנ ס"ק ג), ועוד.

ח). ובאמת צ"ב בדבריו, שהרי דין זה שסוכה צריכה להיות גבוהה עשרה, הוא לכאורה מדיני שיעורי מחיצה, שאם אינה גבוהה עשרה אינה רשומה לעצמה, וכמבואר בגמ' (שם ד ע"ב - ה ע"ב) שלמדו דין זה מארון וכוונתו או מהלכה למשה מסיני. ואף לפי מש"כ האחרונים (פני יהושע שם ד ע"ב ד"ה בגמ' ושאנינה, ערוך לנר שם ד"ה ב"ד עשרה, מרומי שדה שם ה ע"ב, וע"י ברטנורא שם פ"א מ"א) שעצם הדין שסוכה צריכה להיות גבוהה עשרה, יש ללמוד מסברא מצד שהיא דירה סרוחה [כמובא להלן בענין 'הוצין יורדין לתוכה', וכמבואר להלן שם (י ע"א) שסוכה שאינה גבוהה עשרה אינה ראויה לדירה], מכל מקום י"ל שהיא דירה סרוחה לכל ענין, ולא רק לשיבה ולאכילה, וכמו שכתב הרא"ש (שם פ"א סי' טו): "דהדבר ידוע דאין לך דירה סרוחה מזו דשייף ועייל אגחניה [-ששוחה ונכנס על גחונה]".



ועוד הביא ראיה, ממה שאמרו בגמרא (שם י ע"א) לענין סוכה על גבי סוכה, שאם אין התחתונה יכולה לקבל כרים וכסתות של עליונה – התחתונה כשרה, מפני שהעליונה אינה סוכה. ואף על פי שהכרים והכסתות אינם נצרכים אלא לשינה, ואם כן עדיין העליונה ראויה לאכילה, מכל מקום אינה סוכה.

אמנם קשה, שהרי בכל הדינים הנ"ל שהזכיר הגר"א, אין חילוק אם עשאה מתחילה בכשרות או לא, אלא לעולם צריך שיהיה בה שבעה על שבעה ברחבה, ועשרה בגובהה, ושתהא קרקעיתה יכולה לקבל כרים וכסתות. כלומר, שאם נתקלקלה הסוכה באופן שהיא ראויה מעתה רק לשינה או רק לאכילה, אף אם היתה עשויה מתחילה כהוגן וראויה לכל דבר, מכל מקום כיון שנתמעט רוחבה או גבהה וכיוצא בזה – פסולה. ואילו לענין מצטער מבואר מדברי היראים, שדוקא אם עשאה מתחילה במקום צער – אז נפסלת, אבל אם עשאה מתחילה שלא במקום צער ורק לאחר מכן נתחדש שם צער – אינה נפסלת\*.

ובאמת גם לגופם של דברים צריך ביאור, מה הטעם לחלק בין אם נעשתה מתחילה במקום צער לבין אם נתחדש שם אחר כך צער קבוע, הואיל וסוף סוף אינה ראויה עתה לשינה, ואם כן אינה 'כעין תדורו'.



### ביאור דברי היראים

ואשר נראה לומר בזה, שבפסול כזה שהוא מטעם 'כעין תדורו', יש לחלק בין פסול שישנו בשעת עשיית הסוכה, לבין פסול שנתחדש לאחר שכבר חל עליה 'שם סוכה'. דהיינו, שבאמת לדעת היראים ש'כעין תדורו' הוא דין בעצם הסוכה, הרי כדי שיהיה על הסוכה 'שם סוכה', צריכה היא להיות ראויה לכל תשמישי דירה כדרך שאדם דר בביתו, וכפי שהוכיח הגר"א מכל

ט). אמנם, מלשון הרמב"ם (פ"ה מהל' סוכה ה"ב) בדין זה, דייקו הראשונים (רבנו מנוח על הרמב"ם שם, מאירי שם ד"ה היתה [השני], המכתם סוכה שם ד"ה היתה) שבדיעבד אין הסוכה פסולה, ולפ"ז אין ראיה לדברי היראים.

י). וכן מבואר מדברי התוס' רי"ד (סוכה שם) בדין זה, וז"ל: "אם אין סכך התחתונה מקבל כרים וכסתות של עליונה, אין העליונה כשרה, שאין ראויה לישן תחתיה, ואנן בעינן סוכה הראויה לאכול בה ולישן בתוכה, וזו כיון שאינה לישן בתוכה לאו שמה סוכה, והיושב שם לא יצא ידי חובתו". וכן הוכיח האבני נזר (שם) מלשון רש"י (סוכה שם ד"ה כי): "כשאין בריאה וחזקה לקבל כסתות וכרים של עליונה ולישן – תחתונה כשרה... דעליונה לא חזיא למידר בה". אמנם, מדברי הר"י מלוניל (שם ט ע"ב) ור"א מן ההר (שם י ע"א ד"ה כי) מבואר, שבאופן שאינה יכולה לקבל כרים וכסתות, אינה ראויה לא לשינה ולא לשיבה, ולפ"ז אין ראיה לדברי היראים.

יא). ולכאורה היה אפשר ליישב בפשיטות, שהיראים דיבר בהווה, דהיינו שצער מתמשך הפוסל את הסוכה גם בשעה שאין האדם מצטער מחמתו, הוא בדרך כלל צער הנמצא שם תמיד, ולכן נקט בדבריו דוקא אופן זה שעשאה מתחילה במקום צער. אבל אה"נ, שאם יתחדש שם צער מתמשך בתוך ימי החג, דין אחד הוא, שהסוכה נפסלת מחמתו לכל דבר. אולם באמת משמע מלשון שהדבר תלוי בשעת העשייה; וכן משמע בהדיא באגודה (סוכה כו ע"א) שהביא את דברי היראים בלשון זו: "ודוקא שנולד הצער אחר עשיית הסוכה, או שאינו יכול בשום ענין לעשות סוכה במקום אחר, אבל אם עשה סוכה לכתחילה במקום צער סירחון וכיוצא בו, לא מבעיא דאסור לישן חוץ לסוכה אלא אפי' ידי אכילה לא יצא". ועי' מאמר הגרי"מ רובין שליט"א בקובץ מוריה תשרי תשע"ד שהרחיב בצדדי הענין, וע"ע משמרת מועד להגרמ"מ קארפ שליט"א סוכה עמ' רד.

הדינים הנ"ל. וכיון שכן, גם אם היא נעשתה מתחילה כראוי ורק לאחר מכן נולד בה חיסרון באחד מתשמישי דירה, לכאורה יש לו לבטל הימנה 'שם סוכה'.

אולם בזה יש לחלק, שאם החיסרון שנולד בה הוא חיסרון בסוכה עצמה – כגון שנתמעט רחבה או גובהה וכיוצא בזה – אכן בטל ממנה 'שם סוכה', הואיל והסוכה בעצמותה אינה 'כעין תדור'. אולם אם הסוכה מצד עצמותה עדיין ראויה לדירה, רק שנולד שם חיסרון חיצוני המונע מלאכול או לישון בה, הרי אין בכוחו לבטל ממנה 'שם סוכה' שכבר חל עליה, הואיל ומצד עצמותה היא ראויה לדירה. ואדרבה, אין בזה כל סתירה ל'כעין תדור', שהרי זה כדרך שאדם דר בביתו, שלפעמים נולד בו איזה חיסרון חיצוני כגון ריח רע, קור וחום וכיוצא בהם, המונע את אחד מתשמישי הדירה.

ואף שאם נעשתה מתחילה באופן זה, יש בכוחו של חיסרון חיצוני למנוע מלחול עליה 'שם סוכה', זה הוא משום שבמקום שאינו ראוי לדירה אי אפשר שיחול מתחילה על הסוכה 'שם סוכה', שמשמעו סוכה הראויה לכל תשמישי דירה. אולם אם היא נעשתה במקום הראוי לדירה ורק לאחר מכן נולד בה חיסרון חיצוני, שוב אין בכוחו לבטל הימנה 'שם סוכה', וכמו שנתבאר.

והדבר מדויק בלשון היראים, שלאחר שכבר ביאר את עיקר הטעם שכיון שאינו יכול לעשות בה כל צרכיו לא הוי 'כעין תדור', הוסיף וכתב: "ומתחילה לא הויה סוכה כיון דלצער קיימא". וכוונתו לבאר בזה שאף על פי שאין בכוח החיסרון של מקום צער לבטל מן הסוכה 'שם סוכה' לאחר שכבר נעשתה בכשרות, מכל מקום יש בכוחו למנוע מלחול עליה 'שם סוכה'. ולכן באופן זה שעשאה במקום צער – "מתחילה לא הויה סוכה", וכמו שנתבאר, שבמקום שאינו ראוי לדירה אי אפשר שיחול 'שם סוכה'."



(יב). ויש לדון באופן שעשאה מתחילה במקום צער כגון ריח רע, האם כשיסלק משם את הריח תהיה הסוכה כשרה, או שהיא פסולה משום 'תעשה ולא מן העשוי'. והנה, בהגהות אשר"י (סוכה פ"א ס' כד) הביא מחלוקת ראשונים בדין סוכה שנעשית תחת התקרה ואחר כך הסיר את התקרה, שלדעת רבנו ברוך מרגנשבורג פסולה משום 'תעשה ולא מן העשוי', ולדעת ר"י הלבן כשרה, משום "דאין שייך לומר תעשה ולא מן העשוי אלא היכא דגוף הסוכה היה בפסול... אבל הכא דגוף הסכך הוא כשר אלא שהתקרה גורמת לו, הכי נמי דכשירה אחר שהסיר התקרה". ובהגהות אשר"י שם פסק כדעת ר"י הלבן, וכן פסק הרמ"א (או"ח ס' תרכ"ב), ולפ"ז פשוט שגם בנדון דידן אין הסוכה נפסלת משום 'תעשה ולא מן העשוי'.

אמנם נראה שגם לדעת רבנו ברוך אין לפסול בזה, דעד כאן לא שמענו מדבריו להחמיר אלא באופן שהפסול היה בסיכוך, דהיינו מצד התקרה, אף שאי"ז פסול בסכך גופו. אבל באופן שהפסול הוא מצד ריח רע וכיו"ב, אין לפסול משום 'תעשה ולא מן העשוי', שהרי אפילו לענין דפנות הסוכה מבואר ברש"י (סוכה טז ע"א ד"ה אבל) שלא נאמר בהן דין 'תעשה ולא מן העשוי'. ועי' ברכת אברהם סוכה שם (בענין חוטט בגדיש אות א) שכתב "דגם אם בעינן סוכה הראויה לדירה, לא שייך זה כלל לדין 'תעשה ולא מן העשוי' שנאמר בסכך ולא בדפנות ולא בשאר דינים הנצרכים כדי שתהיה סוכה ראויה למצותה. כללו של דבר, דאין דין 'תעשה ולא מן העשוי' אלא בסיכוך, שעל זה קאי דרשה ד'תעשה'."

## הערות וקושיות – אורח חיים

**האם מותר להפעיל מזגן מטפף בבית הכנסת – הרב גמליאל הכהן רבינוביץ**  
יש לעיין אם המזגן מטפף מים בבית הכנסת או בבית המדרש, באופן שאי אפשר לעצור את המים שנוזלים לתוך כלי. ובית הכנסת מתלכלך מהמים. וטכנאי המזגן יבוא רק מחר לתקן. והשאלה היא האם מותר כעת להדליק את המזגן כדי שהמתפללים יוכלו להתפלל וללמוד בישוב הדעת, בפרט כשיש חום עצום, אפילו שמתלכלך בית הכנסת, או שאסור להם לפתוח את המזגן במקרה הזה אפילו כשיש חום חזק, מפני כבוד בית הכנסת ובית המדרש.

בברכת כהנים באהבה כעתירת

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים



# אוצר יורה דעה

בדין סתם נזירות שלושים יום, ובדין מקצת היום ככולו בנזירות ♦  
בדין בשר, עוף, דג וחלב מתורבתים ♦ טבילת כלים – מדין טומאת  
גוי או כהשלמת הכשר הכלי ♦ השתתפות בהלווית גוי ♦ מה בין  
לימוד בנו ללימוד בן חבירו ♦ בעניין הנחת תפילין בברית מילה ♦  
פרטי דינים בהלכות מזוזה



הרב איתמר גרבוז

ראש ישיבת אורחות תורה, בעל משנת טהרות

## בדין סתם נזירות שלוש יום, ובדין מקצת היום ככולו בנזירות\*

### א.

**פלוגתת בר מתנא ובר פדא בשיעור סתם נזירות ואי אמרי' מקצת היום ככולו**

נזיר דף ה' ע"א. מתני' סתם נזירות שלוש יום, ובגמ' מנהני מילי אמר רב מתנא אמר קרא קדוש יהיה, יהיה בגימטריא תלתין הו, בר פדא אמר כנגד נזיר נזרו האמורים בתורה ל' חסר אחת. [וכתב הרא"ש דהא דיליף רב מתנא מקרא דיהיה דהוי תלתין, יראה דגמרא גמירי לה ואסמכוה אהך גמטריא, דלאו מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, ע"כ. אמנם יעוי' בברייתא דל"ב מידות דר"א בנו של ריה"ג, המודפס בש"ס אחרי מסכת ברכות דהמדה הכ"ט היא גימטריא. וע"ש בפירוש, דר' ישמעאל דדריש רק י"ג מדות ס"ל שאין מדה של גמטריא, ולדידי' לא דרשי' יהיה דכתיב גבי נזיר למילף לסתם נזירות ל' יום, אלא ס"ל כאידך דאית לי' מנזיר ונזירות דכתיב בתורה, ור"א בנו של ריה"ג יליף מיהיה, דלדידי' דרשינן גימטריא].

ובגמ' [ה' ע"ב] תנן סתם נזירות שלוש יום, בשלמא לרב מתנא ניחא אלא לבר פדא קשיא, אמר לך בר פדא אידי דאיכא יום תלתין דמגלח ומביא קרבנותיו [וגירסת תוס' והראשונים – והויא לי' כפרה – וגירסא זו צ"ב, ויבואר בזה בע"ה הלן אות י"ח], משום הכי תנא שלוש יום. ובהמשך הגמ' מיייתי סיעתא לבר פדא מדתנן בסיפא דמתני' דריש פ"ג אם גילח ליום שלוש יום יצא, ורב מתנא משני דמקצת היום ככולו, ומבואר דבר פדא לא ס"ל מקצת היום ככולו, וכ"כ התוס' [ד"ה ולרב מתנא]. והוכיחו כן עוד מדמשמע במתני' דרק בגילח ביום שלוש יום יצא, אבל בגילח יום כ"ט לא יצא, ואי ס"ל מקצת היום ככולו אמאי לא יצא בגילח יום כ"ט, ובעל כרחך דס"ל דבעי כ"ט שלמין.

### ב.

**ב' הפלוגתות לא שייכי אהדדי**

ונמצא שיש ב' פלוגתות בין בר פדא לרב מתנא. הא' אי סתם נזירות הוי כ"ט יום או ל' יום. והב' אי אמרינן בנזירות מקצת היום ככולו. ובפשוטו ב' הפלוג' לא שייכי אהדדי ולא תליא הא

\* שיעור שנמסר בכולל פוניבז' יום ד' פר' בהעלותך תשפ"ד. תודת האוצר לבנו, הרה"ג רבי בן ציון גרבוז שליט"א, על מסירת החידו"ת.

בהא. אלא דמכח המשנה דגילח ביום ל' יצא וביום כ"ט לא יצא, הרי מוכח דאי נזירות ל' יום דמקצת היום ככולו, ומוכח ג"כ דאי נזירות כ"ט יום לא אמרי' מקה"כ.

והנה בגמ' [ו' ע"ב] אמרינן לימא כתנאי וכו', ומבואר למסקנת הגמ' דלבר פדא תנאי היא, והיינו דמודה בר פדא דאיכא תנא דס"ל דנזירות הוי ל' יום. ונמצא דלמאי דס"ל לבר פדא דבנזירות לא אמרי' מקה"כ [והטעם בזה יבואר בע"ה להלן], א"כ לדידי', ה"ה להך תנא דס"ל דנזירות הוי ל' יום ג"כ לא נימא מקה"כ [דהא ב' הפלוג' לא שייכי אהדדי, וכנ"ל], ולדידי' יהיה הדין דגילח ביום ל' לא יצא.

והעיר בזה מרן הגר"ד לנדו שליט"א דבתוספתא [פ"ב ה"ו] איכא תנא דס"ל דגילח ביום ל' לא יצא, וע"ש במנחת ביכורים דפירש דכן דעת ב"ה, ובחסדי דוד כתב דזו דעת ב"ש, ע"ש ב' גירסאות בזה. ועכ"פ יש לפרש היטב לפי דעת בר פדא דהאי הוא תנא דס"ל נזירות ל' יום, וכיון דלא אמרי' מקה"כ גילח ביום ל' לא יצא.



## **ג.**

### **צ"ב אמאי לבר פדא לא אמרינן מקה"כ בנזירות, וכן לדידן באמר שלמין**

אלא דצ"ב טעמא דבר פדא דלא אמרינן מקה"כ בנזירות, הא לכאור' לא פליג על כל דין מקצת היום ככולו, וכדמצינו בזבה שטובלת ביום מדין מקצת היום ככולו, כדלהלן בסוף פרק שני. וכן מבואר שם לגבי אבלות דאמרינן מקצת היום ככולו, והתם הוא מילתא דתנאי. וא"כ היאך פליג בר פדא על מקצת היום ככולו? ומשמע שזה דין מסויים בנזירות דלא אמרי' מקה"כ, וצ"ב הטעם.

ובאמת דגם לדידן דאמרינן מקה"כ, הא מבואר במשנה בדף ט"ז דבאמר הריני נוזיר שלוש יום, גילח ליום ל' לא יצא, והיינו דבזה לא אמרינן מקה"כ. ובגמ' דף ה' ע"ב מפרש הטעם "באומר שלמין", ועי' בתוס' וברא"ש שיש ב' גירסאות או באומר שלמין, או נעשה כאומר שלמין.

ומבואר עכ"פ דבאמר שלמין, או היכא דכוונתו לשלמין, חייב לנהוג ל' יום שלמים ולא אמרינן בזה מקה"כ. ויעוי' ח' מרן רי"ז הלוי [פ"ד ה"א, עמוד 38 ד"ה והנה] שעמד שיש בזה חידוש, דכיון שמדיני הנזירות מהני אף מקצת היום, מה בכך דאומר שלמין. והביא שדין זה הוא דרשה בספרי זוטא, דבאופן זה לא אמרי' מקה"כ, אלא דצ"ב גדר הדברים.



## ד.

**שיטת הרמב"ם דבנזירות של ימים מפורשים לא אמרי' מקה"כ**

ובדעת הרמב"ם האריך לבאר שם בחי' מרן רי"ז הלוי, דס"ל דהא דבאומר הריני נזיר שלוש יום, גלח ביום ל' לא יצא הוא משום דלא אמרינן מקצת היום ככולו אלא בסתם נזירות, אבל בנזירות מפורשת לא אמרינן מקצת היום ככולו. ולא משום שבזה כוונתו לשלמים, אלא הוא דין בעיקר הנזירות דבמנין ימים מפורש לא אמרינן מקה"כ. והטעם דרק היכא דמה שצריך לנהוג ל' יום הוא מדין נזירות שנאמרה בה ההלכה דאין נזירות פחותה משלוש יום, בזה כל שנהג ל' יום אף ע"י מקה"כ סגי, משא"כ בקיבל מנין ימים מפורש, בזה כל היום הוא בכלל הקבלה, וכתב שיסוד הדבר בספרי פר' נשא, עיי"ש.

והוכיח כן גם מסתימת דברי הרמב"ם שלא חילק לענין מקה"כ בין קיבל שלוש יום [דבזה יש אומדנא שכוונתו לשלמים, מדהוצרך לפרש שלוש יום] לבין קיבל מנין אחר, ובשניהם משמע דלא אמרינן מקה"כ. וכן מהא דמבואר ברמב"ם בפיה"מ דהא דנטמא ביום ל' סותר שלוש יום לרבנן הוא מהדין דנטמא אחר מלאת סותר שלוש יום, והיינו דביום זה דאמרינן ביה מקה"כ, הא דסותר בטומאה הוא כדין נטמא אחר מלאת. ולפ"ז צ"ע אמאי בנזיר מאה יום ונטמא ביום מאה סותר הכל, והא הוי כאחר מלאת, והול"ל דסותר שלוש יום כדין נטמא ביום ל', דהא מקה"כ. ובעל כרחך דבנזירות מפורשת לא אמרינן מקה"כ.

והביא שם הגרי"ז ששוב מצא הדבר מפורש במאירי, דגם בקיבל מנין ימים של יותר משלוש יום, בגילח ביום האחרון לא יצא. ועי' בקר"א שג"כ ביאר כן בדעת הרמב"ם, דבנזירות של מנין ימים לא אמרינן מקה"כ. והנה יסוד הדין הוא בדרשה בספרי וכו"ל, אלא דצ"ב גדר הדברים בזה.

## ה.

**מקה"כ הוא רק בדינים של ניהוג ולא כשהיום מחייב**

ויתכן לבאר בזה. הנה עיקר הדין מקצת היום ככולו, מצינו באופנים שהוא דין של ניהוג, כמו בז' נקיים של ספירת זבה, שצריכה ניהוג של ספירת שבעה, וכל שיש מקצת היום, ה"ז עולה לה לניהוג של ספירה. וה"נ בשבעת ימי אבילות, הוי ניהוג של ז' ימים, ואי מקה"כ כבר נחשב שנתקיים הניהוג.

אכן כ"ז בדינים שיסודם חיוב של ניהוג וכו"ל, אבל באופן שחל דין על היום, שהיום מחייב דין מסויים, בזה לא שייך מקה"כ, דכל רגע מהיום מחייב לקיום הדין, ולא סגי לן שיהיה נחשב שהגברא קיים ניהוג, דסו"ס יש דין שהיום מחייב. וזה יסוד החילוק באיזה דינים אמרינן מקה"כ ובאיזה לא.



**ו.**

**דין מקה"כ בחתן**

והנה בתשו' גינת ורדים [או"ח כלל א' סי' כ"ח] דן בדין מקצת היום ככולו בשבעת ימי המשתה של חתן, והיינו אם מברכים ברכת חתנים ביום השביעי של שבע ברכות שעושין ביום, או דכיון שמקצת היום ככולו, כבר נשלמו ימי השבע ברכות. והאריך בתשובה שיש דינים שמצינו בהם מקה"כ, ויש שלא. וכתב דכיון דגבי ז' ימי המשתה כתיב בקרא מלא שבוע זאת [דמינה ילפי' בירושלמי מו"ק פ"א ה"ז דין שמחת חתן ז' ימים, ע"ש לגבי אין מערבין שמחה בשמחה] משו"ה בעינן שלמים ולא סגי במקה"כ.

ונראה גדר הדברים דבו' ימי המשתה של חתן הוי דין בהיום, שזה ימי שמחה, ועל כן לא שייך בזה מקה"כ, וזה יסוה"ד דבעי' שלמים. משא"כ בו' ימי אבלות וכן בספירת זבה דהוי ניהוג אמרי' מקה"כ.

ובאמת, דבדין ז' ימי המשתה מלבד הדין שמחה שיש, שנתבאר דהוי דין בימים אלו, יש דין נוסף שיהיה שמח עמה ז' ימים. ומכח דין זה נאסר במלאכה כל ז' הימים, כמו שפסק הרמב"ם [פ"י מאישות הי"ב]. ויעוי' שם בתשו' גינת ורדים בסופו שכתב שהי' מנהג שהחתן ביום השביעי של השבע ברכות יוצא קצת לחוץ לפקח על העסקים, ומ"מ כשחזור אח"כ לביתו וסועד, מברכים ברכת חתנים. וצ"ב, דממ"נ אי נגמרו ימי השמחה ע"י מקה"כ, מדשרי לי' לילך לעסקיו, איך מברכים אח"כ ברכת חתנים.

ושמעתי לבאר מגיסי הגראי"ש אדלר שליט"א, דהא דליכא מקה"כ בו' ימי המשתה הוא בהדין שחל בעצם הימים שהם ימי שמחה, אבל הדין הנוסף שיש "לשמוח עמה", זה דין ניהוג, וכלפי זה אמרי' מקה"כ. וע"כ לגבי איסור מלאכה שהוא מדין לשמוח עמה, אמרינן שפיר מקה"כ, אבל מה שהימים בעצמותן הם ימי שמחה לגבי זה לא שייך מקה"כ וכנ"ל. [ועי' ברמב"ם פ"י מאישות הי"ג דיש לו לאדם לישא נשים רבות ביום אחד, ומברכין ברכת חתנים לכולן, אבל לשמוח עמה צריך לשמוח עם כל אחת ואחת שמחה הראויה לה, ואת זה נוהג בזא"ז. והיינו דעצם ימי שמחה זה לכולן כאחד, דזה דין בעצם הימים, ואילו הדין ניהוג של לשמוח עמה, נוהג בזא"ז, דדין ניהוג יכול לידחות ליום אחר, כמו שמצינו באבילות. ועי' בחידושי רבי שמואל כתובות סי' ח' בשם מרן הגרי"ז זצ"ל שביאר כן, דאיכא חלות רגל ע"י הנשואין, וזה א"א לדחות. והיינו דזה דין בעצם הימים. ואיכא דין נוסף של לשמוח עמה, וזה דין ניהוג וכנ"ל].

**ז.**

**דברי הרא"ש בדין מקה"כ בתשעה באב**

וביסוד זה דדין מקה"כ שייך רק בדין של ניהוג ולא היכא שהוא דין בהיום, יש לבאר עוד. הנה בתשו' הרא"ש [כלל כ"ז אות ו'] כתב "וששאלת בתשעה באב מן המנחה ולמעלה או סמוך

למנחה קטנה אם יכול אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו להקרה, אי אמרינן מקצת היום ככולו, כיון דהוי אבלות ישנה, חלילה וחס אלא כל היום אסור, דאי אמרת מקצת היום ככולו, בבקר כיון שנהגו קצת אבלות יפסוק איסור תשעה באב, ע"כ. [והנה לא דן להתיר רחיצה בכל גופו, דזה אסור אף מדין התענית, ולגבי זה ודאי ל"ש מקה"כ, כשם שעל אכילה לא הי' נדון להתיר, דל"ה ניהוג של תענית, אלא פשיטא שהיום הוא יום תענית, והנדון הוא רק על מה שאסור מדין אבילות גרידא, דע"ז דנו שיהי' מקה"כ כמו באבלות דעלמא].

וכונת הרא"ש דכל היום אסור היינו דאע"ג דהוי דין של אבלות, מ"מ ל"ה דין ניהוג של אבלות, אלא הוא דין מצד היום, שיום תשעה באב מחייב דין אבלות, ובוה לא שייך מקה"כ וכנ"ל.



## ח.

### נזירות סתם ונזירות מפורשת הוי ב' אופנים של נזירות

ומעתה נראה לגבי דין נזירות, שכתבו הראשונים כמה חילוקים בדין מקה"כ, די"ל שהדבר תלוי בגדר חלות הנזירות. ונראה דיש ב' אופנים של נזירות - יש אופן של נזירות שיסודו דין קבלה של ניהוג נזירות, ובוה שייך דין מקה"כ, דנחשב עי"ז שנתקיים הניהוג. אבל יש עוד אופן של נזירות שמתפס בימים שם "ימי נזירות", וכשם שיש "יום תענית" שהוא דין שחל בהיום, ה"נ יש "ימי נזירות", שחל בעצם הימים שהם ימי נזירות. ומכח הדין שחל בהיום, מתחייב הגברא לקיים את דיני הנזירות.

ושיטת הרמב"ם היא דחלוק ביסודו דין סתם נזירות שלוש יום, לדין נזירות מפורשת, דדין סתם נזירות הוא דין ניהוג על הגברא, וסתם ניהוג של נזירות אין פחות משלושים יום. ובוה אמרינן מקה"כ, ככל שאר דינים שיסודם בדין ניהוג, אבל נזירות מפורשת, היינו שקובע את ימי הנזירות, בזה הגדר שמתפס בימים שם ימי נזירות. ויעוי' באורח מישור בדף ו' ע"ב שדימה דין נזירות מפורשת דלא אמרינן ב' מקה"כ, לדין יום תענית, והיינו דגדר הדין שבנזירות מפורשת הוי חלות דין בהימים שהם ימי נזירות, ומשו"ה בזה לא שייך דין מקה"כ. [ויעוי' בכתבי הגרי"ז דף י"ג ב' שביאר עוד בשיטת הרמב"ם דיש חילוק בין סתם נזירות לנזירות מפורשת לענין אם שייך לחלק את הנזירות לב', דסתם נזירות לא שייך לחלק לב', משא"כ בנזירות מפורשת, עיי"ש].

ויסוד זה דהוי ב' אופנים של נזירות והנפ"מ לענין מקה"כ, מבואר גם בדברי הגינות ורדים שם, ע"ש שהקשה דהא גם בנזירות כתיב עד מלאת הימים, ונימא ג"כ דלא יהי' בנזירות דין מקה"כ [כמו לענין שמחת חתן דכתיב מלא שבוע זאת]. ומתחילה תי' דמהא דכתיב עד מלאת הימים גבי נזירות ילפי' דאע"ג דמקה"כ, מ"מ כ"ז בדיעבד, אבל לכתחילה אינו מגלח אלא ביום ל"א. [ונמצא לפ"ז דהוי דין דאו', וכן נקט בחי' מרן רי"ז הלוי בדעת הרמב"ם, ויבואר בע"ה בזה להלן, וכן הוכיח הקר"א בדף י"ט מדברי התוס' שם]. וכתב דעוד י"ל דהרי גם בנזירות יש

חילוק דבאופן שאמר ל' יום בפירוש קיי"ל דגלח ביום ל' לא יצא, והיינו דבאופן זה לא אמרינן מקה"כ: "וכיון דאיכא שני מיני נזירין מוקמינן להאי קרא דמלאת במי שקבל עליו ל' יום בפירוש, אבל בסתם נזיר גלח ביום ל' יצא", ע"כ.

ומבואר בדבריו להדיא יסוד זה, דהוי ב' אופנים של נזירות, וגדר הדברים כש"נ לעיל, דבנזירות מפורשת הוי דין שחל בהימים, ועלה כתיב בקרא עד מלאת הימים והיינו דהוי דין שחל בהימים, ובוזה לא אמרינן מקה"כ, וכנ"ל.



### ט.

#### לדעת התוס' באומר שלמים הוי דין נזירות בפ"ע

אמנם התוס' פליגי וס"ל דגם בנזירות מפורשת אמרינן מקה"כ, ולדידהו גם בזה הוי ככל נזירות שהוא קבלת ניהוג, ואף שפירש מנין הימים, מ"מ הוי אופן נזירות כמו סתם נזירות שהוא קבלת ניהוג. [ולהלן יתבאר עוד בע"ה בפלוג' תוס' והרמב"ם בזה אם בנזירות מפורשת הוי מדין קבלת ניהוג או שמתפיס ימי נזירות].

אלא דבזה ס"ל להתוס' דבאופן שאומר שלמים, לא אמרינן מקה"כ. ויסוד הדברים דלתוס' עכ"פ באופן זה הוי התפסה של ימי נזירות, דזה יסוד הדין דבעינן ימים שלמים, דכשהיום מחייב את ניהוג הנזירות בעינן יום שלם וכנ"ל, ומשו"ה בזה לא אמרינן מקה"כ.

ולשיטת התוס' על אופן זה קאי הקרא דעד מלאת הימים, דיש אופן שצריך ימים שלמים, דבכה"ג הוי חלות בעיקר הימים שנעשו ימי נזירות. [ומ"מ גם באופן שהנזירות חלה על הימים, שייך שקיום הנזירות ידחה לימים אחרים, דהא באמר הריני נזיר לאחר עשרים יום, ושוב אמר הריני נזיר מעתה מאה יום, יש אופנים שקיום הנזירות של המאה יום ידחה לימים אחרים, וכמבואר ברמב"ם בפ"ד מנזירות, ועי'].



### י.

#### לדעת בר פדא דכל נזירות הגדר שהימים מחייבים

ומעתה נראה בדעת בר פדא דהא דלא אמרינן בנזירות מקה"כ, הוא משום דס"ל דלעולם כל נזירות הוא חלות דין על הימים ול"ה קבלת ניהוג בעלמא, וגם בסתם נזירות גדר הדין שנעשים הימים ימי נזירות, ומשו"ה לא שייך בזה מקה"כ.

ובאמת גם לדעת בר פדא אמר הגרי"ז זצ"ל דמהני מקה"כ באופן שנטמא בטומאה שאין הנזיר מגלח, דמה שנהג תחילת היום מהני ועולה לו למנין הנזירות [ועיין בזה בשיעורי הגרמ"ד הלוי]. והיינו דגם לדידי' גם בנזירות גופי' מהני מקה"כ, אלא דא"א לגמור את הנזירות משום שכל היום מחייב וכנ"ל, אבל כשהופסק ע"י טומאה וכדו', מהני מקה"כ. [דכל הסברא שאם הדין

הוא מכח שהיום מחייב אין מקה"כ הוא לענין שא"א לגמור את הנזירות, דעדיין היום מחייב, אבל באופן שא"א למנות חלק מהיום, מהני אף בזה מקה"כ, ודו"ק. וכן בנזירות מפורשת מבואר להלן ט"ו א' דמהני כה"ג מקה"כ, דלרב יום שבעים עולה לכאן ולכאן. ויעוי' בתוס' רבינו פרץ בסוגיין שכתב דמודה בר פדא דאמרינן מקה"כ בתחילת הנזירות, דאם קבל נזירות באמצע היום, עולה לו יום זה לנזירות. וביאר כנ"ל, דמודה בר פדא למקה"כ, אלא דס"ל דלא מהני עי"ז להפסיק את הנזירות ביום הל'. והיינו כש"נ, דהיום מחייב וא"א להפסיק. והוסיף עוד דבתחילת הנזירות מהני מקה"כ גם באופן ששתה יין קודם הקבלה. וצ"ב מאי רבותא, ויתכן דלפמשנ"ת ס"ד דע"י שמקבל נזירות אף באמצע היום חל על כל יום דזה שם יום נזירות, וקמ"ל דאף שחל עליו שם יום נזירות, מ"מ הוא רק מכאן ולהבא ולא למפרע מתחילת היום].

## יא.

### תוס' והרמב"ם לטעמייהו אזלי בגדר נזירות מפורשת

ובמשנ"ת דנחלקו תוס' והרמב"ם בנזירות מפורשת אי הוי קבלת ניהוג של נזירות, וכן דעת התוס', ומשו"ה ס"ל דאף בזה מהני מקה"כ, או דבנזירות מפורשת הוי התפסה בימים שחל בהם שם ימי נזירות. יתכן לבאר עפ"ז עוד פלוג' דמציינו בדברי תוס' והרמב"ם בזה, ונראה דלטעמייהו אזלי.

דהנה בשיטת הרמב"ם האריך בחי' מרן רי"ז הלוי פ"ג מנזירות הי"א לבאר, דס"ל דבקבלת נזירות כל שלא פירש להדיא מנין הימים, אף דאמר הריני נזיר גדולה עד מאד הרבה, כל שלא פירש הזמן, ה"ז סתם נזירות שלוש יום. וביאר הגרי"ז דהיינו אפי' בגוונא דהאומדנא הוא שדעתו על זמן מרובה יותר על שלוש יום, וכה"ג בשאר נדרים צריך לקיים נדרו על הזמן המרובה עד שיאמר לא לכך נתכוונתי, מ"מ בנזירות אינו כן. אלא כל שלא פירש את מנין הימים אין כאן קבלת נזירות של ימים, אלא קבלת נזירות בעלמא של סתם נזירות, דלדין קבלה של ימים בעינן שיפרש מספר הימים, ובלא זה אין בקבלה זו קבלה של ימי נזירות.

אמנם בשיטת התוס' ביאר הגרי"ז שם דפליגי ע"ז, ויסוד פלוג' בהא דאיתא בגמ' דף ז' דאפי' אמר מכאן ועד סוף העולם ל"ה אלא נזיר שלוש יום. ובתוס' מבואר משום דתלינן שכוונתו רק דאריכא לי מילתא כמכאן ועד סוף העולם, אבל ברמב"ם מבואר דזו הלכה שאינו נחשב קבלה של ימים אלא באופן שפירש להדיא מנין הימים, וכנ"ל.

ויתכן דתליא בהנ"ל, די"ל דהחסרון לשיטת הרמב"ם כשלא פירש את מנין הימים הוא משום דכל חלות נזירות של ימים מפורשים הוא חלות דין בהימים, שמתפיס בהם שם ימי נזירות. וי"ל דבאופן זה א"א אלא כשמפרש מנין הימים, אבל י"ל שבקבלה של ניהוג נזירות אין חסרון כשאין מנין הימים מפורש, דסו"ס יש כאן קבלה לניהוג ארוך, ויהי' צריך לנהוג כפי קבלתו עד שיאמר לא לכך נתכוונתי כבשאר נדרים. ורק משום דלדעת הרמב"ם הוי התפסה וחלות בעיקר הימים שנעשים לימי נזירות, משו"ה בעינן שיהיה מנין הימים מפורש. [ובאופן שאומר שלמים,

דנתבאר דבזה גם לתוס' הוי התפסה בימים שנעשים לימי נזירות, אם לא יהי' מנין מפורש י"ל דגם לתוס' לא יחול הדין שיש התפסה בימים, אלא עכ"פ יהיה חייב מנין ארוך, משום דעכ"פ יש כאן קבלה לניהוג ארוך. אלא דלשיטת הרמב"ם אין כזה דין ורק בסתם נזירות הוא דאיכא. וע"כ נוהג רק ל' יום כדין סתם נזירות, אבל לתוס' אה"נ דא"א באופן זה להתפס ימי נזירות, ומ"מ יש כאן קבלה לניהוג ארוך, והנפ"מ דבכה"ג יהי' מקה"כ, ועי'. אלא דצל"ע לבר פדא, דלעולם הוא התפסה בימים, אם כשאינו מפרש את מנין הימים לא יחול כלל, וצ"ל דכיון שסתם נזירות ל' יום, הרי חל מנין מסוים של ל' יום].

## יב.

### חילוק התוס' בנזירות מפורשת לסתם נזירות לענין נטמא ביום ל', ובגדר מקה"כ

והנה גם בשיטת התוס' מצינו חילוק בין נזירות מפורשת לסתם נזירות. כש"כ תוס' דף ו' ע"ב [ד"ה אמר ריש לקיש] בדינא דטמא ביום מלאת תן לו תורת נזיר, שסותר שלוש יום, דכ"ז בנזירות מפורשת שפירש מנין הימים, אבל בסתם נזירות אם נטמא ביום מלאת אינו סותר ל' אלא רק ז' לר"א. וכתבו דכ"ה משמעות דקרא, דכל הדין שתן לו תורת נזיר שמתחייב למנות עוד שלוש יום הוא רק בנזירות מפורשת ולא בסתם נזירות. וצ"ב גדר הדברים בזה. והרי נתבאר דלשיטת התוס' גם בנזירות מפורשת הוי קבלה לניהוג, דהא אמרינן בי' מקה"כ, וא"כ אמאי בנזירות זו כשנטמא ביום מלאת סותר טפי מסתם נזירות.

ויתכן לבאר בזה, דהנה בגדר דין מקצת היום ככולו, חקר בס' קובץ הערות סי' ל"ט, אם גדר הדין הוא דסגי במקצת ניהוג ונחשב ליום שלם, או דהגדר הוא דדיינינן עי"ז כאילו נהג כל היום. ע"ש מש"כ בזה לענין יום שביעי עולה לכאן ולכאן [וע"ע בחי' רא"ל מאלין ח"ב סי' י"ג].

וי"ל בזה דבאופן שקיבל נזירות סתם, בזה גדר הדין דסגי במקצת ניהוג, דכ"ה הדין דבמקצת היום נחשב ניהוג, אבל בנזירות מפורשת, בזה צריך ניהוג של כל היום, דהרי קבל לניהוג את כל היום, אלא דמ"מ משום דמקצת היום ככולו דיינינן ל' כנהג עי"ז את כל היום. ומשו"ה כל שסתר לבסוף ע"י טומאה נחשב סתירה לענין תן לו תורת נזיר, משא"כ בסתם נזירות.

## יג.

### בדברי הרא"ש לענין מאי איכא בין בר פדא ורב מתנא

בפלו' דבר פדא ורב מתנא, יעוי' בפירוש הרא"ש שעמד דצ"ב מאי בינייהו, הא לתרוייהו מגלח לכתחילה ביום ל"א, ובדיעבד גילח ביום ל' יצא, לרב מתנא משום דמקה"כ, ולבר פדא משום דנזירות כ"ט יום, ולתרוייהו ג"כ אמרו חכמים דלכתחילה לא יגלח ביום ל' אלא ביום ל"א.

ונקט הרא"ש דהא דלכתחילה מגלח רק ביום ל"א הוא מדרבנן, אבל מדאורי' אף לכתחילה מגלח ביום ל'. [והביא הרא"ש י"מ, וכ"ה במפרש, דלבר פדא באומר הריני נזיר כ"ט יום, מגלח לכתחילה ביום ל', ונמצא דאיכא בינייהו עכ"פ בדרבנן, אם באופן זה מגלח לכתחילה ביום ל']. אמנם אי נימא דהא דמגלח לכתחילה רק ביום ל"א הוא מדאורי', וכן נקט בחי' מרן רי"ז הלוי, והביא דרשה לזה מהספרי, וכן הביא הקר"א בשם הפני משה שהוא מדאורי', ותמה עליו דהוי רק דין דרבנן, אבל אם הוא מדאורי', איכא נפק"מ, דלרב מתנא לכתחילה אינו מגלח ביום הל' מדאורי', והיינו דלכתחילה לא סמכינן על מקה"כ, וכן ביאר במרומי שדה להנצי"ב. ולכאור' דומה לזה מדמצינו דאע"ג דרובו ככולו, מ"מ במצוות לכתחילה בעינן כולו. ואף בשחיטה מצינו כן בדברי הראשונים רפ"ב דחולין, דמן התורה בעינן לכתחילה כולו, ויעוי' בזכר יצחק סי' מ' משום דשחיטה היא מצוה, עיי"ש. [וכע"ז מצינו במג"א לגבי תוך כדי אכילת פרס, דבמצוות לכתחילה בעינן בב"א ממש]. וע"כ גם בנזיר י"ל דמן התורה לכתחילה בעינן ביום ל"א, ולא סמכינן אמקה"כ אלא בדיעבד. אבל בפירושו על הספרי נקט הנצי"ב דהדרשה היא אסמכתא בעלמא, והדין לכתחילה ביום ל"א הוא דין דרבנן. וכן פשיטא לי' להרא"ש כאן וכנ"ל. [אמנם יעוי' בתוס' הרא"ש מו"ק דף י"ט ב' גבי הא דילפינן דין שלוששים באבילות פרע פרע מנזירות דהוי נמי שלוששים יום, ופליגי התם אבא שאול ורבנן אי מקה"כ באבילות אף לכתחילה, או רק בדיעבד כגון כשחל בערב שבת עיי"ש. וכתב בתוס' הרא"ש "וגבי נזיר אמרינן דמגלח יום שלוששים ואחד, ואם גלח יום שלוששים יצא, ובהא פליגי אבא שאול ורבנן, אבא שאול יליף לכתחילה דאבילות מדיעבד דנזיר, ורבנן ילפי לכתחילה מלכתחילה" ע"כ. ולכאור' משמע שהוא מדאורי', והמקור למקה"כ הוא מנזיר, וכדילפי' בספרי דבדיעבד גילח ביום ל' יצא, והיינו מדין מקה"כ. ומשמע דעכ"פ לכתחילה רק ביום ל"א מדאורי', וצל"ע. ויל"ע עוד לפ"ז שאם זה המקור למקה"כ, א"כ לבר פדא אין מקור לזה].



## יד.

### עוד נפק"מ בין בר פדא לרב מתנא

והרא"ש כתב דהנפ"מ ביניהם בנטמא ביום ל', דלרב מתנא סותר ומביא קרבנות טומאה, דהא מדאורי' סותר, ולבר פדא דהוי אחר מלאת, הא דסותר הוא רק מדרבנן, ואינו מביא קרבנות טומאה.

אמנם בשיטת הרמב"ם לא יתכן הך נפק"מ, דשיטת הרמב"ם דגם בנטמא ביום מלאת, והיינו יום הבאת הקרבנות שהוא יום ל"א לדידן, סותר מדאורי'. ונמצא דה"ה לבר פדא בנטמא ביום ל' יסתור מדאורי', דהוי כיום ל"א לדידן, וא"כ לכו"ע בנטמא ביום ל' סותר ומביא קרבנות. אכן לשיטת הרמב"ם אכתי איכא הך נפ"מ בנטמא ביום ל"א, דלרב מתנא סותר מדאורי', דהוי יום הבאת קרבנות, ולבר פדא אינו סותר.

אבל אכתי תקשי, דהנה כבר ביאר בחי' מרן רי"ז הלוי דהא דלדעת הרמב"ם יום ל"א נחשב יום הבאת הקרבנות שסותר בו מדאו', אע"ג דמצי לגלח ביום ל' ולהביא קרבנות, משום דלכתחילה מן התורה אינו מגלח ביום ל', וא"כ מדאו' יום ל"א נחשב יום הבאת הקרבנות, וסותר בו. ונמצא דכל הנך דפליגי על חידוש זה של הרמב"ם, וס"ל דהדין לגלח ביום ל"א לכתחילה הוא רק מדרבנן, לדידהו הוי יום הבאת הקרבנות ביום ל', דהא מדאו' יכול לגלח ולהביא קרבנות לכתחילה ביום זה. וא"כ אכתי תקשי להנך דס"ל דיש דין סתירה מדאו' ביום הבאת הקרבנות, ומ"מ לא סבירא להו חידוש זה דמדאו' לכתחילה אינו מגלח עד יום ל"א. ונמצא דליכא נפק"מ בין בר פדא לרב מתנא, דלכו"ע ביום ל' סותר מן התורה, דהוי יום הבאת הקרבנות בין לבר פדא ובין לרב מתנא, וביום ל"א לתרויהו אינו סותר. [ולכאור' איכא נפק"מ בקבל נזירות ארבעים יום, אי מצי מגלח ביום הארבעים, דלרב מתנא אמרינן מקה"כ, ולבר פדא לא. וכ"כ נפק"מ זו בהגהות אהל משה להגרא"מ הורביץ זצ"ל. אבל כ"ז אם גם בנזירות מפורשת אמרי' מקה"כ. ועוד, דהוי נפק"מ רק בפלוג' אי אמרינן מקה"כ, ולא בפלוג' אי מנין נזירות כ"ט או ל'].

## טו.

### נפק"מ לענין תגלחת בליל ל'

והגרי"ד זצ"ל אמר דנפק"מ אי יכול להביא קרבנות נזיר בליל ל' ולגלח, להנך תנאי בזבחים קי"ז דקרבנות נזיר קרבים בבמה, ובבמה אפשר להקריב בלילה [לחד מ"ד בזבחים ק"כ א'], דאם נזירות כ"ט יום כבר פדא, יוכל להקריב בלילה ולגלח, אבל אם נזירות ל' יום אלא דמקה"כ, הרי שיטת כמה ראשונים דאין מקה"כ אלא בתחילת היום ולא מהלילה [עי' פסחים דף פ"א וברש"י ותוס' שם, וכן בתוס' להלן ט"ז א', ועי' רמב"ן בתוה"א אות פ"ב], וא"כ לא יוכל לגלח בלילה. [ויעוי' בס' תורת הראשונים בסוגיין שהביא מפירוש כת"י על הספרי לאחד מהראשונים שכתב דאיכא בינייהו בין בר פדא לרב מתנא בגילח בליל ל', ולכאור' כוונתו כנ"ל בבמה].

אמנם הגרי"ד אמר דזה אינו, דבספ"ז איכא דרשה על קרבנות נזיר ביום אתה מביא קרבן ואי אתה מביא קרבן בלילה. וקשה, דתיפו"ל מדין ביום צוותו כבשאר קרבנות. ועל כרחך דאצטריך קרא לבמה, דאע"ג דבבמה כשר בלילה, מ"מ מדיני הנזירות א"א אלא ביום. ונמצא דאכתי ל"ה נפק"מ בין בר פדא לרב מתנא. [ועוד העירו למש"כ לצדד בכתבי הגרי"ז תמורה י"ד סוע"ב דהא דקרבנות נזיר קרבים בבמה הוא רק בנזיר עולם, דבשאר נזיר בעינן תנופה ואין תנופה בבמה, ולפ"ז ג"כ ל"ה נפק"מ בין בר פדא לרב מתנא].

ובעיקר מה שביאר בדברי הספ"ז דקרא דביום אצטריך לבמה, צ"ע, דבספ"ז שם איתא דאין קרבנות נזיר קרבים בבמה, וא"כ בלא"ה א"א להקריב בבמה, ולמאי אצטריך קרא דביום. [ועיי' בספרי זוטא, ואולי איירי רק בקרבנות טומאה].

## טז.

## נפק"מ בנזיר שמת בליל ל'

ושמעתי עוד נפ"מ [ואולי גם זה מהגרי"ד זצ"ל]. הנה בגמ' דף כ"ד מבואר דנזיר שהפריש קרבנות ומת, מקריבים את העולה והשלמים לאחר מיתה. ולכאור' נראה דה"ה במת קודם שהפריש איכא שעבוד נכסים לקרבנות שלו, ויקריבו מנכסיו. [ובספר פתחי נזיר פ"ט סקכ"ג נסתפק בזה, ולכאור' נראה פשוט דיש שעבדו"נ. והיינו דאף דיש מקום לדון שצריך שהנזיר יביא את הקרבנות, ועתה כבר אינו נזיר, מ"מ הרי בהפריש ומת מקריבים אף שכבר אין את הנזיר, וכ"ה להלן דף כ"ד א', לגבי הפרה, ע"ש] כמו ביולדת. אכן נראה דכ"ז כשמת אחר מלאת, אבל במת קודם מלאת, דאכתי לא נתחייב בקרבנות, לא יקריבו מנכסיו. ולכאור' ה"ה ביולדת כן, דאינה מתחייבת אלא במלאת הימים.

ומעתה איכא נפק"מ במת הנזיר בליל ל', דלבר פדא כבר הוי אחר מלאת, ונתחייב בקרבנות ויקריבוהו מנכסיו, ולרב מתנא דיום מלאת הוא רק ביום ל' אחר מקצת היום, לא נתחייב בקרבנות אלא ביום ל' מצפרא, דאז איכא מקצת היום, ובלילה עדיין לא נתחייב.

ולכאור' איכא נמי נפק"מ לר"א דביום ל' סותר ז', דלבר פדא משום דנזירות כ"ט יום, ולרב מתנא משום מקה"כ, באופן שנטמא בליל ל', דלבר פדא יסתור ז', דהוי אחר כ"ט יום, ולרב מתנא יסתור ל', ואכתי ליכא מקה"כ.



## יז.

## נפק"מ כשנטמא בתחילת ליל ל'

אכן כל נפק"מ אלו הן רק להראשונים דמקה"כ מתחיל רק מצפרא, ובלילה לא אמרינן מקה"כ. [והטעם בזה משום דעיקר היום מתחיל מצפרא, והלילה, אף שהוא קודם היום, מ"מ הוא בגדר טפל להיום. ונתבאר כן במקו"א לגבי כמה דינים, דעיקר היום מתחיל מהבוקר, והלילה הוא בגדר טפל להיום. וע"י להלן דף ז. ס"ד דקרא דויהי ערב ויהי בוקר היינו דימים מפסקי מהדדי ע"י הלילות, והיינו דס"ד דכיון שהלילה רק טפל להיום, נחשבים הימים מופסקים ע"י הלילות.] אבל להראשונים דגם בלילה אמרינן מקה"כ ליכא נפק"מ לענין להקריב בליל ל', וכן במת הנזיר בליל ל', וכן לר"א, דבכולהו אף מקה"כ איכא.

ומרן הגר"ד לנדו שליט"א כתב [ונדפס בקונטרס משפט הנזיר] דאיכא נפק"מ באופן שנטמא מיד בתחילת ליל ל', אף קודם שהי' מקצת היום, וע"ש היכ"ת לזה, כשמיעט בחלון שבין בית שהטמאה שם למקום שהנזיר שם ע"י אוכלין שלא הוכשרו, שיש עליהן משקה שאין בו ניחותא לבעל האוכלין, ומכר את האוכל שיחול המקח בתחילת ליל ל', ולקונה ניחא ל' בהכשרן. ונמצא שתיכף בליל ל' נטמאו ואינם ממעטים בחלון, וכשהנזיר הי' בבית זה שהחלון נתמעט באוכלין אלו, נטמא בתחילת ליל ל'.



[ולכאור' יש עוד נפק"מ, בקיבל ע"ע נזירות לכשיהיה לי בן, ושוב אמר הריני נזיר, ונולד הבן באמצע המנין של הנזירות שהתחיל בה, דמבואר להלן י"ג ב' דמניח את שלו ומונה את של בנו. ומבואר בתוס' דף י"ג א' בסוה"ע דאם הנזירות שכבר התחיל בה היא נזירות מועטת, והיינו שלא נשארו ל' יום בנזירות זו לאחר שהשלים את נזירות בנו, שאינו מגלח על נזירות בנו, אלא חוזר להשלים את נזירותו קודם תגלחת והבאת קרבנות. ולכאור' בזה חוזר תיכף כשהשלים מנין נזירות בנו. וממילא לבר פדא בתחילת ליל ל' כבר חוזר לנזירותו, אבל לרב מתנא דבעי' ל' יום, כיון דצריך למנין של יום זה לצורך נזירות בנו, תו אינו עולה לנזירותו, ולא יוכל לחזור ולמנות לנזירותו אלא מיום ל"א. אמנם שיטת הרמב"ם דגם בנזירות מועטת לעולם מגלח ומביא קרבנות בהשלמת נזירות בנו].

## יח.

### הבאת קרבנות בתוך ימי נזירות

ובביאור הגירסא דאמרינן הכא "והויא לי' כפרה", והיינו דאמרי' דגם לבר פדא דנזירות הוי כ"ט יום, מ"מ קרי לסתם נזירות שלושים יום דאיכא יום תלתין דמגלח ומביא קרבנות והויא לי' כפרה. וצ"ב מאי דנקט הכא והויא לי' כפרה, ובגמ' דילן ל"ג לי', אבל בתוס' ובראשונים הוזכרה גירסא זו.

ויעוי' ברש"ש שכתב דכיון שהכפרה זה על מה שציער עצמו מן היין, לכן צריך שיביא את הקרבנות אחר שנגמרה הנזירות, דאם יביאם בכ"ט ויישאר אסור ביין עד למחר, יישאר בלא כפרה על אותו מקצת שציער עצמו. ואכתי צ"ב.

ונראה בביאור דברי הגמ', דהנה מצינו חידוש גדול בדברי הרמב"ם בפיה"מ בזבחים ר"פ פרת חטאת, דעולה ושלמים של נזיר ראויים להקריבה גם קודם שנגמרה הנזירות, ומה"ט מבואר שם דחייבין עליהם בחוץ גם כשהבעלים מחוסר זמן. [ורש"י פירש שם דהטעם שחייבין הוא משום דראוי בפנים בתורת נדבה, אבל הרמב"ם פירש משום דראויין בפנים גם קודם שנגמרה הנזירות, וגם בתוך זמנו כשר]. והרש"ש שם והלח"מ [נזירות פ"י ה"ו] נקטו דכוונת הרמב"ם גם דאף עולה לחובתו, וזה חידוש גדול. וע"ע בקר"א להלן דף ס' מש"כ לדון לפ"ז דאם הקריב את העולה בתחילת ימי נזירותו ה"ז עולה לחובתו, ויוכל לגלח אח"כ בהשלמת המנין בלי שום קרבן, וצ"ע. [והא דלא פירש הרמב"ם כרש"י מטעם דראוי בפנים בתורת נדבה, ביאר אאמו"ר [שליט"א] זללה"ה דס"ל דעולת חובה א"י ליקרב בתורת נדבה, וע"ש במנחת אברהם בזה].

ועפ"ז י"ל דזה כונת הגמ' דיום ל' הוא יום הבאת הקרבנות דהויא לי' כפרה, והיינו דאע"ג דאת העולה והשלמים אפשר להקריב אף בתוך ימי הנזירות, מ"מ את החטאת שבאה לכפרה א"א להקריב אלא לאחר השלמת מנין הנזירות.

ולכאור' לפ"ד הרמב"ם דכשר בתורת עולת נזיר בתוך ימי הנזירות, ולפי מה שנקטו הלח"מ והרש"ש אף עולה לחובתו, דלכאור' לפ"ז גם השעבוד נכסים על קרבנות אלו יהיה מיד בתחילת

הנזירות. [ואולי מ"מ כיון שעדיין אינו מחוייב להקריבן ליכא שעבוד נכסים, ורק מזמן שחייב וצל"ע].



## יט.

### קדוש יהיה – עיקר הקדושה אחר ימי הנזירות כשנוהג בדרך הממוצעת

והנה יש להוסיף עוד, בהא דילפינן מקרא דיהיה שנוירות הוי שלוש יום, דיהיה בגימטריא תלתין, יעוי' בספר תורת העולה להרמ"א סי' ע"א שביאר את ענין הנזירות, דעיקר קדושת הנזיר אינו בזמן ניהוג הנזירות בעצמו, אלא אדרבה לאחר השלמת ימי הנזירות, דבזמן הנזירות הוא חוטא על שציער עצמו מן היין, אלא דכדי שיוכל לילך בדרך הממוצעת כבר כתב הרמב"ם שצריך תחילה להרחיק את עצמו לקצה השני, ואם רואה שחוטא הוא ונמשך לתאוות וכדו', צריך תחילה להפריש א"ע מיין לגמרי, למשך שלוש יום, ועי"ז יוכל לעמוד בקדושה בדרך הממוצעת. ונמצא דהמטרה בנזירות אינה בזמן הניהוג עצמו, אלא שע"ז יוכל להיות בקדושה בדרך הממוצעת.

ועי"ז כתב הרמ"א שהוא מרומז במה שלמדו את מנין ימי הנזירות מהמילה יהיה שהוא לשון עתיד, והיינו דלא כתיב קדוש הוא אלא קדוש יהיה, שע"י ניהוג הנזירות יהיה בקדושתו אח"כ בזמן שתהיה הנהגתו בדרך הממוצעת.

וביאר דמשו"ה צריך שלוש יום, שבזה אדם מרגיל א"ע, כמו שמצינו לענין לחזור על התפילה כשספק אם אמר ותן טל ומטר וכדו', וכן להיות מיושבי העיר כדאי' ב"ב דף ח' ועוד דברים, דבזמן כזה כבר הנהיג א"ע ויוכל להגיע לדרך הממוצעת. ודוקא רימזו כן במילת קדוש יהיה לומר דענין השלושים יום המרומז במילת יהיה הוא להרגיל א"ע בשלושים יום אלו שיוכל בעתיד לנהוג בקדושה בדרך הממוצעת.

והנה בקרא כתיב כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בהם ופושעים יכשלו בהם, ויש לפרש לפ"ד הרמב"ם הנ"ל, שדרכי ה' הם ישרים, שבדרך הממוצעת והישרה ראוי לילך וזו דרך ה', וזהו צדיקים ילכו בהם, אבל הפושעים שכבר נכשלו, אינם יכולים לילך בדרך הממוצעת, אלא צריכים ליכשל מדרך הממוצעת ולהרחיק לקצה השני, ואחר שהרחיק למשך זמן יוכל לחזור לדרך ה' שהיא הדרך הממוצעת וכנ"ל.

וגבי נזיר כתיב בקרא כשנשלמה הנזירות "ואחר ישתה הנזיר יין", ויעוי' בפ"י האלשיך הקדוש דמהו אחר ישתה הנזיר יין, הרי עתה כבר אינו נזיר, וביאר האלשיך שצריך לישאר בפרישות גם אחר שנגמרה הנזירות, וכש"נ לעיל דזה ענין הנזירות שיוכל אח"כ לנהוג בפרישות מהתאוות גם כשהולך בדרך הממוצעת.

וכ"ז נצרך למי שרואה שחוטא וכדו', שע"ז יגיע לדרך הממוצעת דעיקר דרך ה' הוא לעבדו בדרך הממוצעת. ומה נאים הדברים עתה בעומדנו אחר יום השנה הראשון להסתלקות מו"ח מרן ראש הישיבה זללה"ה [שנלב"ע י' סיון תשפ"ג] שכל ימיו הלך ישר כפי שעשאו האלוקים, וכל

הנהגותיו היו בדרך המיצוע, בלי הנהגות של סיגופים וכדו', אלא אכל כמו שצריך וישן כפי הנצרך וכל זמנו ניצל ללימוד התורה, וזו ההנהגה הקדושה. וכש"כ הרמ"א דבזמן שנצרך להנהגה של פרישות וכדו', לא אז הוא בקדושה, אלא הכל היכ"ת שיוכל להגיע לניהוג של קדושה בדרך הממוצעת.



הרב שניאור זלמן רווח

ראש המכון למצוות התלויות בארץ

רב אזורי במועצה אזורית גזר

רב קהילת משכן התורה באלעד

## בדין בשר, עוף, דג וחלב מתורבתים\*

דברי מבוא \* דינו של תא הנלקח מביצית מופרית \* דינו של תא הנלקח מבהמה בוגרת \* דינו של תא מחמת גודלו המיקרוסקופי \* דינו של תא שנלקח מבהמה טמאה \* האם המוצר הסופי נידון כמקורו בשרי או חלבי \* הדינים הנלמדים לנידון מדין בן פקועה \* הדינים הנלמדים לנידון מבהמה שנוצרה בשמות הקד' \* בדין מראית עין לאוכלו עם המין השני או לאחריו \* סיכום הדין הלכה למעשה

### דברי מבוא

בשר מתורבת, כפשוטו הוא מקור בשר [ולא צמחי] אולם לא גדל על גבי בעל חי, אלא גדל על גבי מצע, וטעמו הסופי כטעם בשר, וצורתו ומרקמו כצורת הבשר. מגמה זו הולכת ומתפתחת מחמת העלויות הגבוהות בגידול בעלי חיים, ומחמת ארגונים ירוקים למיניהם ועוד. מהות הדיון שלפנינו האם יש חשיבות למקור הראשוני של הבשר אם מבהמה טהורה או טמאה, ואם מטהורה - האם דווקא לאחר שחיטה או גם מנבילה. ואם דינו כבשרי אחר כך, או דינו כפרווה. ועוד אלו דינים ונפק"מ, ובוה החילוננו בס"ד.

ראשית, לצורת הייצור של מוצר זה. המטרה היא שהמוצר הסופי יהיה מורכב מרקמה דומה לרקמת שריר [שהוא הרכיב העיקרי בבשר שאנו אוכלים מן הבהמה ומן העוף], ושיהיה בו גם רקמות שומן ועוד. והנה מקור הרקמות הוא בתאים, כאשר בגוף בעלי החיים קיימים תאים שהם כבר לאחר מיון [על החלוקה אחראי בגוף מנגנון החלוקה הנקרא מיטוזה], או לפחות מיון ראשוני. אמנם גם הם יכולים להשתכפל, אולם בכמות מוגבלת [אלא אם משבשים את המנגנון של החלוקה כדי שלא ייפסקו]. ועוד, שאינם יכולים לעבור מרקמה לרקמה. מאידך, תאי גזע עובריים שלא עברו מיון כלל, יכולים להתחלק לכל סוג רקמה, ויכולים להשתכפל ללא גבול [תאי גזע הם תאים פלורי-פוטנטיים, שמהם יכולים להתפתח כל סוגי התאים של הגוף או של רקמה מסוימת. כאשר כל עובר מתחיל את חייו מתא אחד שהיא הביצית המופרית. התא הזה מתחלק לשניים, וכל אחד מהם מתחלק לשניים, וכן הלאה. בשלבים הראשונים האלה של ההתפתחות כל התאים זהים זה לזה. רק כשהעובר מתחיל לגדול, מתחילים תהליכי התמיינות, שבהם התאים מקבלים התמחות, כגון לתאי שריר ושומן, תאי עצב, תאי דם וכן הלאה. כשמגדלים אותם במעבדה בתנאים מבוקרים, תאי הגזע העובריים יכולים להמשיך ולהתחלק כמעט בלי הגבלה]. בנוסף, מעבר לתא גזע הנלקח מן החי, חובה ליטול מרכיב נוסף שישמש

\* הערת המערכת: ראה עוד מאמרים בנושא בגיליון סד, פז, צב ובהערות הקוראים בגיליון הנוכחי.

כמזון הכולל חלבונים, הורמונים מינרליים ועוד, שמסייע לתאים להמשיך ולהשתכפל. בתחילת הפיתוח, ובחלק מהחברות עד ימים אלו, הוסיפו זאת בנטילת נסיוב מן הבהמה [דם הנקרא Serum]. כיום, בפיתוח מיוחד, בכמה חברות ישראליות העבירו את המזון לצמחי בלבד על בסיס סויה ועוד, והוא משמש כמצע מצוין הכולל את כל חומרי התזונה ומסייע לתאים להמשיך להשתכפל, להתרבות ולהתחלק. נוסף לאמור, יש צורך בתומך שעליהם הרקמות יתפתחו, שהרי אם לא תתמוך בהם, הם יתרחבו בצורה לא מסודרת וללא צורה ומבנה מסוים. ולשים סתם 'תומך' או 'פיגום' בשפה המקצועית, אי אפשר כי התאים נתפשים ואי אפשר להפרידם. לכן צריך 'פיגום' אכיל כדי שמכל התוצרת גם יחד יהיה אפשר לייצר את תוצרת הבשר הנדרשת. ואם בעבר השתמשו בקולגן או ג'לטין, כיום השימוש הוא בחלבונים מן הצומח כגון סויה, או טבק ועוד.

הלכה למעשה בשנת תשע"ג, נלקח התא מבהמה בוגרת לאחר שכבר עבר התמיינות לרקמת שריר, וממנו פיתחו את קציצת הבשר הראשונה. כאשר התא נלקח משריר כתף של פרה בבית המטבחים. מהתא הופקו תאי לוויין [תאים הנמצאים בשריר ותפקידן לתקן רקמות שריר פגועות], שאותם גידלו על מצע נוזלי עשיר בחומרי הזנה שהופקו מעוברים של הפרות. מזון זה עשיר בחמצן ובהורמונים. החומר התומך לקבל את התאים שמתרחבים היה קולגן. כיום, לאחר עשר שנים, השיטה השתכללה הרבה יותר, כאשר את התא והנסיוב לוקחים משטיפת עוברים קודם שהם מוחזרים לרחם האם. כלומר, לוקחים משם תאי גזע ששוכפלו מהביצית הראשונה, והם תאי גזע שלא מוינו כלל, ואותם מגדלים על מצע גידול שהוא חלבון מן הטבע, ומהם מתפתחים גם רקמות שריר ושומן שהם המוצרים החיוניים לבשר עם טעמו וכו'. התאים גדלים בדוודים מנירוסטה, כעין תעשיית ייצור השמרים למזון, עם טמפרטורה מתאימה, חמצן, CO<sub>2</sub>, וחומרי הזנה של ויטמינים, חומצות אמינו ושומן, ועוד.

את השלמת צורות הבשר והתאמתן לנתחים המוכרים לנו היום, אם המדובר הוא על גידול ללא תומך וללא מבנה שיכול להתאים לצורך בשר טחון, זה אפשרי וכבר קיים מתחילת הפיתוח. אולם כדי לקבל צורה מסודרת חייבים תומך מתאים להתאים לנתח מסודר יותר. עם התקדמות המחקר, משתמשות חברות הניסוי היום גם בהנדסת רקמות, כלומר מכניסים גם את עולם התלת מימד, שזה אומר, משתמשים במדפסת תלת מימד, שמכניסים לתא הדיו 'תאים חיים' והמדפסת מדפיסה רקמת בשר. כאשר רקמה בסיסית ודקה הכוללת תאי שריר ותאי שומן כבר הודפסה בשנת תש"פ על ידי חברה ישראלית, לאחר שהוכן דיו ביולוגי מתאים חיים של שריר ושומן, הם הודפסו בצורה מסודרת, כולל קשר בין התאים ותא מטריקס [=מארג חלבונים חוץ תאי הקושר תאים זה לזה]. אולם כאשר מדובר על נתח עבה יותר שיהיה ממש דומה לנתחי הבשר העבים, כגון הסטייק ועוד, כאן אין מדובר ברקמה אחת, אלא בשכבות זו על גב זו, עד שמתקבלת הצורה הרצויה, שמזכירה את הנתח האמיתי. קיימים כבר הדפסות של כמה חברות של נתחים אלו, וכגון הנעשה בחברה ישראלית שהדפיסה על שלד המורכב מהידרוג'ל [=חומר מוצק וגמיש על בסיס מים, שגם יכול לתמוך בתאים, וגם אכיל], ועוד שיטות חדשות ומחודשות, שמתפרסמות מפעם לפעם.

ועל האמור נוסף את החידוש בתחום החלב, שגם אותו ייצרו כחלב מתורבת, ועשו זאת בשני אופנים. האחד הוא פיתוח חלב אם או חלב פרה מתורבת על בסיס תרומות של חלב אם אמיתי או מן החי. והשני הוא פיתוח במעבדה של מקור חלב האם, כלומר, גידול של תאים בתרבות, ולאחר שהגיעו לבשלותם, הם ייצרו חלב כמו שקורה באופן טבעי. החלוצה בין החברות היא חברה ישראלית, שכיום הגיעה לפיתוח של חלב אם וחלב פרה מתורבתים, מה שיכול לשמש תחליף לחלב ולכל שאר מוצריו. התהליך שהם ביצעו הוא כדלהלן: הם לקחו את הגן שאחראי על חלבון החלב בפרה ושיכפלו אותו. את הגן הזה הכניסו לתהליך של פרמנטציה [תסיסה], בדומה לתהליך של ייצור בירה, או לפעולת השמרים בקמח, ושם הוא מייצר חלבוני חלב אמיתיים, זהים לחלוטין למה שהפרות מייצרות, רק שכאן הם שולטים ומורידים חומרים שמפריעים לרגישים, כגון לקטוז, כולסטרול ועוד. הייחודיות בתהליך הזה, הוא להתאים את החלבון ששכפלו במעבדה, לחומר התסיסה המיוחד שמתאים לו. ובכלל היה צריך להתאים את השמרים לסוג חדש כזה, ולכן היו צריכים להנדס את השמרים ולהתאים אותם שיוכלו לעכל את החלבונים השונים. אם זה שמרים, או חיידקים, או פטריות. ככלל יש מוצרים מן החלב שהם מורכבים יותר, וממשיכים לפתח את כל הנצרך.

ויש לציין שבדומה לבשר, באותו תהליך ממש נלקחו תאים מדגים, וגם אותם פיתחו על גבי חומרי הזנה, ובאמצעות מדפסת הדפיסו פילה של כל אחד מסוגי הדגים שאותם דגמו לצורך זה. ואחר דברי הקדמה אלו, נשוב בס"ד לדון מבחינה הלכתית על האמור. ואקדים ואומר, כי קודם העיסוק בסוגיא זו בהמשך לקונטרס הגדול של 'היוצא מן הטמא', קיבלתי כמה מאמרים ותשובות הלכתיות של רבנים ופוסקים ות"ח שכבר כתבו על דין זה. יש שכתבו שאין לזה דין בשר, ואפילו יילקח מן הטמאה המוצר הסופי מותר באכילה ודינו כפרווה. ואחרים כתבו שיש לזה דין בשר, וחובה לקחתו מבהמה כשרה בלבד, ויש להיזהר משום אבר מן החי, ולכן יילקח משחוטות, וימשיך כל העת דינו כבשרי. ובהמשך נביא מדבריהם, ובס"ד נדון בדבריהם.



## א. דינו של תא הנלקח מביצית מופרית

ראשית יש לדון כיצד להגדיר 'תא' בהלכה. וחילוק ראשון היה לומר שיש לחלק בין תא שנלקח משריר שבצוואר או הכתף, שלכאורה יש לדונו כבשר וכדין המקום שממנו הוא נלקח. אולם אם הוא נלקח מביצית מופרית טרם החזרתה לרחם הפרה, לכאורה אין כאן דין בשר, וממילא גם ההמשך דין בשר לא יהיה לו. וכפי המתבאר מכמה וכמה סוגיות בש"ס שעובר עד ארבעים יום, אינו מוגדר וולד, וכמבואר בגמרא בכרכות (דף ס ע"א) שאפשר להתפלל עד מ' יום לשינוי מינו של הוולד. ובגמרא בבכורות (דף מז ע"ב) לגבי הנולד לאחר הפלה של עד ארבעים יום, שדינו כבכור לנחלה ולכהן. ובגמרא ביבמות (דף סט ע"ב) שבת כהן הנשואה לישראל ומת טובלת ואוכלת תרומה לערב עד ארבעים יום, ומבאר רב חסדא שעד ארבעים יום זה לא עובר

אלא 'מ'א בעלמא'. ובגמרא בכריתות (דף ט ע"ב) לגבי המפילה בתוך ארבעים יום שאינה מביאה קרבן יולדת. ובגמרא בנדה (דף ל ע"א) שהמפלת ליום הארבעים אינה חוששת לולד.

וכן פסק להלכה רבינו הרמב"ם בכמה מקומות. וראה כדוגמא בהל' תרומות (פ"ח ה"ג) 'בת כהן שבא עליה ישראל אין חוששין שמא נתעברה אלא טובלת ואוכלת לערב, היתה נשואה לישראל ומת בעלה טובלת ואוכלת בתרומה לערב עד מ' יום, ואם הוכר עוברה הרי זו מקולקלת למפרע עד מ' יום שכל המ' יום אינו עובר אלא מים בעולם הוא חשוב'. אם כן מוכרח שלמרות שברור שיש תחילת יצירה ויש לו כבר חיות, וכמבואר בגמ' בסנהדרין (דף צא ע"ב) שהסכים רבי לדברי אנטונינוס, וראה בביאור הרחיד"א בספרו מראית עין על הסוגיא שם (בד"ה והנה בשאלה) ודוק [וברור שמחמת חיות זו, אסור להרוג בחינם עובר גם קודם ארבעים יום, וראה באריכות מרובה בדינים אלו בספר תורת העובר בפרק ז. ובספר רופא אומן פרק ד, ואין כאן מקומו]. מכל מקום שם ולד אין לו, ולהלן הבאנו עוד לשונות שאין עליו שם בשר כלל ועל כן אין בו טומאת מת.

וכבר ראיתי במאמרו של הרב צבי ריזמן שליט"א, בעמח"ס רץ כצבי, שהובא בתחומין לד, שהוכיח מכאן דהא דקרו ליה מ'א בעלמא למרות שיש תאי גזע, מוכרח שתאי גזע אינם חשובים להיחשב בשר. אולם זאת ראיתי בתגובת הגר"י אריאל שליט"א (תחומין לו אות ו) שכתב שמביצה יש להוכיח להיפך. והביא את דברי התוס' בסוגיא בחולין (דף ס"ד ע"א) שכתבו שמשילוח הקן למדנו היתר אכילת ביצה, שאל"כ מנין לנו להתיר והרי היא יצאה אבר מן החי [וראה ברמב"ן על הסוגיא (שם ע"ב) שהקשה שאם ביצה טהורה אסורה אם כן עוף היוצא ממנה היאך הוא מותר, הרי כל היוצא מן הטמא טמא? והשיב שזה אינו מספיק לאסור, והטעם שהרי אמרו אפרוח של טרפה מותר מאי טעמא כמה דלא מסרח לא גביל, וכי גביל עפרא בעלמא הוא, כדאית' במס' תמורה דל"א ע"א. וראה עוד בקובץ שיעורים (קובץ שמועות חולין אות כח), שהקשה שבשלמא ביצה אין לה היתר בשחיטה, אולם העוף שיצא ממנה חוזר לו ההיתר כיון שיכול הוא בשחיטה. ואם תאמר שאיסור יוצא אינו ניתר בשחיטה, א"כ כל בהמה לא תהא ניתרת בשחיטה, שהרי מלבד איסור אמה"ח שעליה הרי היא יוצאה מאיסור אמה"ח. ודוחק לחלק דשאני בהמה שיוצאת ממי שיש היתר לאיסורו ע"י שחיטה, משא"כ בעוף שיוצא מביצה שאין לה היתר, דמה סברא היא, הרי שניהם איסור אחד אלא דביצה אין לה מציאות שחיטה, עכ"ד]. וכתב שם הגר"י אריאל במאמרו, שהנה ביצה היא מ'א בעלמא, ומכל מקום לא היינו מתירים מחמתה את דין אבהמ"ח. ובהערה ביאר אם בהלכה היא חשיבה משקה או אוכל, יעוי"ש. [ועוד הביא בהערה מדברי החת"ס המפורסמים, והביאם בפת"ש ריש סי' סב, שלכאורה יש לאסור מכירת ביצים לגוי, ועכ"פ להזמין על מאכלים עם ביצים יהיה אסור, כי אסור להושיט לב"נ דבר שאסור לו, ואבמה"ח נאסר, והגילוי של התורה זה על בני' וכו', ונשאר החת"ס בצ"ע. ע"כ דבריו בהערה. אולם מאידך ראה בכרתי (סי' סב ס"ק ב) שכתב להתיר ולהושיט לבן נח עוף, ואין בו משום לפני עור, יעוי"ש, וממילא הוא הדין בביצים. וראה עוד במש"ז אות א שפליג ע"ד, ואכ"מ]. ומסקנתו שאין ללמוד מהלכות הנוגעות לעובר אנושי, שגדר זה של מ'א בעלמא מצינו לגבי תרומה או נדה, ולא מצאנו זאת בבע"ח אחרים. ע"כ השגתו הראשונה.

ובאמת לענ"ד לא הבנתי כ"כ את דבריו. ראשית, וכי היה דיון האם הוא נוזלי או מאכל, שמחמת זה בא להוכיח מביצה, שהרי אם כך היה לו להביא דיון בגמ' להדיא לגבי החלב אי הוי אבהמ"ח, וכל דיון הפוסקים על מי רגלים וחלב אם יאסרו מחמת אבר מן החי, והם ודאי נוזל ומיא בעלמא. והדברים מבוארים לעיל בסי' ה לגבי דין מי רגלים של טהורה, והבאנו מדברי הטור והבית יוסף בהאי דינא, ועוד מדברי ראשונים ואחרונים אם יש בהם אבר מן החי. אלא שכלל היה בידינו וכדברי התוס' בחולין הנז' 'משום דלא אשכח מידי דאתי מחי ושריא'. ודין מיוחד יש לחלב, שהרי הוא נוצר מהעכירות של הדם ודין מן החי יש לו. והוא הדין ביצה שנוצרת מן התרנגול. ואדרבה, זה שנינו בגמ' בחולין (שם בעמ' ב) שגיעולי ביצים מותרות, וביאר רש"י דאיירי בביצה טמאה שנתבשלה עם הטהורה, וזה מותר כיון שהביצה היא מיא בעלמא ולא יהבי טעמא באחרנייתא, כלומר אין נותנים טעם. ותוס' (בד"ה גיעולי) ביארו כדעת הערוך דאיירי שהכו התרנגולת על בית רחמה ומפלת ביצים שלא נגמרו וכו', ואתא לאשמועינן דלא חשיב אבר מן החי אף על פי שלא נגמרו לגמרי. והטעם כתב הרמב"ן על הסוגיא כיון שאינה מעורה בגידין, ולכן לא חשיב מן החי. וכ"כ הרשב"א שם. וכ"ה במאירי, והוסיף: הא אם היו עדין מעורות בגידין הרי הן כבשר הפורש מן החי ואסורין. וראה עוד את לשון התוס' בחולין שם בסוד"ה שאם ריקמה 'דכולהו מתחילה מעורות בגידין וחשובין כבשר'. וראה עוד לשון התרומה המובא ברשב"א שם, שכתב דלענין דינא נמי אין הולכין בו אחר לשון בני אדם דקרו ליה מיא בעלמא. והמשיך הרשב"א שם להאריך שלמעשה הביצה אם היא קלופה היא אוסרת, ורק בקליפתה אינה אוסרת. ומרן השו"ע פסק כמו שני הביאורים (סי' פד סעי' ד-ה), כאשר בסעי' ד פסק שבביצה אין אבר מן החי, אם היא לא מעורה בגידין. והביא הש"ך את דברי הרשב"א שבמעורה הוי כבשר הפורש מן החי. ובסעי' לאחמ"כ הביא דברי רש"י, וכ"ה בירושלמי במס' תרומות והביא כל הלשון הרב המאירי על הסוגיא שם, שביצה בקליפתה אינה אוסרת ובלא קליפה אוסרת. ומבאר הט"ז, שהקליפה חוצצת, כי הביצה אין בה ממש אלא מיא בעלמא, ולכן אין כח באור לשלוט בתוך הביצה להוציא את האיסור. משא"כ ללא הקליפה כל האיסור יוצא. וראה מש"כ לדון שם, וכ"ה בש"ך שם, האם שאר הביצים בקליפתן או לא. ועוד ראה בפר"ח שם ודוק. עכ"פ, הלכה למעשה אין כאן את הלשון של מיא בעלמא לומר לך שאין כאן איסור, אלא האיסור חי וקיים, רק שאם כבר נגמר לגמרי ומשוחרר מהגידין, איננו אבר מן החי, שאחרת עדיין דינו כבשר שפירש מן החי והוא אסור, וזה גם לאחר הלימוד מהפסוק. ומה שלימד אותנו הפסוק גם בחלב וגם בביצים, שלמרות שהם נוצרו לחלוטין מתוך הבע"ח, מכל מקום חידשה תורה שהם מותרים, ובתנאי שהתנתקו לחלוטין ממקורם ולא נשאר בהם עדיין חלק מהם. ומכל הנ"ל ברור שהצד שיש בהם אבר מן החי, איננו אלא כיון שיש בהם ממשות והם היו חלק מהאיסור, שהחלב היה דם, והביצה היתה בשר שהיתה מעורה בגידין, וכך הוא כל הביצים, כמבואר בתוס' הנז'. אולם כל זה שאני מביצית מופרית בזרע, שעד עכשיו היתה פירשא, ואדרבה היתה מותרת מחמת זה, וכמבואר בגמ' בבכורות (ד"ז ע"ב) לגבי חלי דיחמורתא, וגם כעת לאחר ההפרייה עדיין היא מים בעלמא, ונפ"מ לסוגיות מרובות וכמבואר לעיל. ואם כן מה קושיא יש מביצת עוף לנידוד.



עוד כתב הגר"י אריאל במאמרו שם, שיש לחלק בין עובר שתחילתו מיא ואחר כך מפריס ומתפתחים התאים, מתרבים ומתמיינים ורק לאחר ארבעים יום מתחיל להיווצר צורת אדם. אולם בשר מתורבת, נלקח מתאי שריר מפותחים שצורתם גמורה, ומבשר זה מתרבה הבשר המתורבת כולו בכמות בלבד, להבדיל מעובר שמתרבה באיכות. ולגבי הגדרתו על ההתרבות מתא הוסיף שצורתו נשארת כמו שהייתה ואין הבדל בזה בין ארבעים הימים הראשונים לימים שלאחר מיכן. ע"כ. ובאמת, שלא זכיתי להבין את דבריו. הרי בימים הראשונים ממש מדובר בתאי גזע לפני מיון והשינוי לאחר המיון הוא בהחלט גם באיכות ולא רק בכמות. ואעיקרא שקרא לזה 'מבשר זה מתרבה' וכו'. לענ"ד תא זה רחוק מאד להיקרא בשר, והרי מחמת זה קי"ל להלכה ברמב"ם בהל' טומאת מת (פ"ב ה"א) שהנפל אף ע"פ שעדיין לא נתקשרו איבריו בגידין מטמא במגע ובמשא ובאהל כאדם גדול שמת שנאמר הנוגע במת לכל נפש אדם. וכתב המשנה למלך שם שבבציר מארבעים יום אינו נקרא נפל ואינו מטמא. וכן כתב במעשה רקח על הרמב"ם שם. והטעם כיון שאין כאן בשר המת כדי להיטמא. וכן כתב הגאון הרא"ד הורוויץ זצ"ל, רבה של שטארסבורק, בספרו קנין הלכה (ח"ב סי' קיז) בתשובה לרופא יהודי אם הוא יכול לעבוד בבית חולים לבצע הפלות לצעירות שבאות להפיל פחות מארבעים יום. ובתו"ד (אות ו בד"ה ובעניי) שהביא מה ששאל ממנו הרופא מדברי המל"מ הנז' לגבי היתר הריגה קודם ארבעים יום. והשיב לו שיש עוד סוגיות קודם למל"מ, אלא שאין הן קשורות לסוגיא של הפלה, וכתב בתו"ד 'וכן אותו דבר לגבי טומאת מת קודם ארבעים יום אין כאן בשר המת מה שיטמא'. ע"כ. וכך נראה הדבר ברור ופשוט בעיני, שלתא זה הנלקח מתאי גזע עובריים אין להם כלל דין של בשר, וממילא כל היוצא מהם אין דין של בשר, הגם ששיטת ההתרבות היא בשכפול ולא בזרע כלה שממנו צומח דבר חדש, ועוד נבאר זאת להלן בס"ד. וכן הוא לשון מרן החזו"א לגבי המפלת שליא שכתב (יו"ד סי' קיח אות ו) 'ובאמת לא חשיבא עדיין בשר עד סוף מ' יום', וכך נראה ברור ופשוט.

ושוב שלחו לי שו"ת עם הגר"י אריאל שהוא נשאל יותר בדקדוק על הלקיחה מתאי גזע עובריים, והשיב שעוברים אינם זרע [כוונתו למה שרצה השואל להחשיב תאים אלו כפירשא, כמבואר בגמרא לגבי יחמורתא שהזכרנו לעיל, ועל כך השיב לו שמקרה דידן הוא עובר ולא זרע]. אמנם לענ"ד יש להעיר על כך בדבר שיש בו גם נפק"מ גדולה לנידו"ד, שהרי העיקר להלכה שאין השם עובר עליו עד אחר שיקלט ברחם האם, ועד אז שם זרע עליו. ועל פי זה הוכרע הלכה למעשה שאם אין צורך בשמירה של ביציות מופרות שרי להשמידם. וכך הורו רבותינו בדור האחרון, ואצטט מדברי בעל שבה"ל (חלק י סימן רלא) שכתב בזה"ל: 'ומה שחשש כב' דאולי יש בנדונינו חשש יתר מהשחתת זרע סתם כיון שהזרע כבר הורכב עם ביצית האשה, וחסר לנו רק מקום שיתגדל העובר דהיינו רחם האשה. אבל לענ"ד אין בזה ספק כלל, דלא זו לשיטת התוס' נדה מ"ד דאפילו בעצם העבור ממש אין איסור מעיקר הדין, אלא גם למש"כ תוס' חולין ל"ג, וסנהדרין נ"ט, אשר משמעות לשונם דאיכא גם איסור תורה, ואשר כן אנו מחמירים, היינו כשהוא כבר ברחם האם, והוא בגדר נפש וחי חיי עובר דעתיד להיות חי גמור, לא כן הרכבת זרע הבעל וזרע האשה מבחוץ דבלי רחם לא יתפתח לעולם, פשיטא דעדיין אינו נקרא

נפש, וגם לא חי של עובר. וגם אלו שמחמירים גם לפני סוף מ' יום, ורוצים לדמות זה להמובא ברמב"ן ור"ן (יומא פרק ח') בשם בה"ג דמותר לחלל שבת ויוה"כ גם על עובר לפני מ' יום, אבל אין צדק בידם דשאני חלול שבת ויוה"כ דאיכא גם גדר חלל שבת א' לשמור שבתות הרבה, והארכתי בזה בכמה תשובות בספרי הקטן שו"ת שבט הלוי, וכה ראיתי גם להגאון בית שלמה חו"מ סי' קל"ב כדברינו. אבל גם אלו שסוברים כנ"ל היינו תוך מ' יום בהיות היא כבר מעוברת ואנו מצילים חי עובר שעתידי להיות נפש וח, אבל לא כן בהזרעת חוץ, וכי יעלה על הדעת דבר הבל כזה שיהי' מותר לחלל שבת על זרע זה שבחוץ עדין, פשיטא דלא, והשחתתו ואבודו נכנס בגדר חומרת השחתת זרע שחמור מאד, והנדון רק אם ההלכה מתרת השחתת זרע בנדון זה או לא.

הנה אם כן להלכה תא אשר ילקח בשלב זה אין זה נחשב כלל לא עובר, ולא בשר. והגם שאת מנגנון ההשתכפלות לקחו מתא זה, עדיין לא שייך לומר שהבאים אחריו הם בשר. וזאת, מהטעם הפשוט שהוא לא בשר, כי עדיין לא גדל להיות בשר ברחם אמו, וממילא כך הדין לכל הבאים אחריו. ועוד נוכיח את הדברים להלן בסייעתא דשמיא.



## ב. דינו של תא הנלקח מבהמה בוגרת

אמנם תא הנלקח מבהמה בוגרת, שהוא כבר לאחר התמיינות, ונלקח כבר משריר קיים, לכאורה דין בשר יש לו, וממילא יש למצוא דרך לקחתו באופן שהוא ממקור כשר בלבד. ויש צורך למצוא פתרון אם הוא נלקח מבהמה בחייה, באופן שלא יהיה אסור משום אבר מן החי. ובפרט שבנדו"ד אין לו היתר בהמשך של שחיטה שיתיר אותו. וכבר למדנו בדברי התוס' בחולין הנז' לעיל 'דלא אשכח מידי דאתי מחי ושריא', להוציא חלב וביצים, והיה צריך להם לימוד מיוחד, כיון שמקורם נוצר מהמכונה המופלאה שברא בורא עולם והיא הבהמה, שהרי קודם היה החלב דם, והביצה בעודה מעורה בגידין שם בשר עליה וכמבואר לעיל. אולם לית מאן דפליג שדברים שרק עברו דרך הבהמה, אף אם שהו בתוכה ולקחו ממנה דברים רבים כגון חומצות ועוד, עדיין מותרים, ואין לזה דין של 'אבר מן החי'. ולכן קיי"ל להלכה שמי רגלים של טהורה מותר ואין לזה דין של אבר מן החי, וכמבואר בטור בסי' פא, וראה בב"ח שם. ובקונטרס היוצא מן הטמא בסי' ה עוד הבאתי מקורות וביאורים בזה, והבאתי מדברי היראים שס"ל שגם מ"ר של טהורה אסור משום אבהמ"ח כיון שנשתנה ונעשה עבות מבלבול הבשר, וכלשונו שם. והוספתי שם שדבריו אלו נעלמו לרגע ממרן הגריש"א עמ"ס בכורות שם שכתב שלא מצאנו לאחד מהפוסקים שיכתוב לאסור מי רגלים דטהורה מדין יוצא מן החי, יעו"ש. הנה אם כן, כל אשר חלק מהבהמה יש בו אבהמ"ח, וכל היוצא אם אין בו מאום מהבהמה ורק עבר דרכה, אף אם שהה בה מותר, ואם נוצר ממנה אסור, מלבד ביצים וחלב שלמדו מן הפוסקים להתיר. וממילא הוא הדין תא שריר שיש לאוסרו משום אבהמ"ח.

והנה בדיני אבר מן החי, שנינו ברמב"ם בהל' מאכלות אסורות (פ"ה ה"ב) שאבר שאין בו עצם כגון הלשון והביצים והטחול והכליות וחלב בין שחתך כולו בין שחתך מקצתו הרי זה אסור משום אבר מן החי. אבל אבר שיש בו בשר וגידים ועצמות כגון היד והרגל, אינו חייב עליו משום אבר מן החי עד שיפרוש כברייתו בשר וגידים ועצמות, אבל אם פרש מן החי הבשר בלבד חייב עליו משום טריפה כמו שביארנו לא משום אבר מן החי. ע"כ. וכך סיכם הכרתי (סי' סב) את דברי הרמב"ם: דעת הרמב"ם דאבר שיש בו עצם צריך להיות האבר עם העצם, ואם חתכו בלי עצם לית בהו לאו דאבר מן החי, רק איסור בשר בשדה טריפה לא תאכלו. אבל אבר שאין בו עצם כגון הלשון והלב וכדומה, אם חתכו מקצתו ויש בו כזית לוקה משום אבר מן החי. ועיין עוד שם מש"כ בפלתי (ס"ק א). ולפי"ז גם אי נמא שגם תא מבהמה בוגרת יש לו דין בשר, מכל מקום מוציאים אותו רק כנקודה בעלמא, ובוודאי לא חשיב כפרש כברייתו. וממילא לפי זה מה ששמענו שלקחו את התא מצוואר הבהמה, הרי שיש שם גידים ועצמות, וממילא אין בזה דין אבר מן החי, אלא שעדיין איסור בשר מן החי יש בו כמו שנאמר ובשר בשדה טריפה לא תאכלו, וכמבואר ברמב"ם שם וכדברי הכרתי הנז' בדעת הרמב"ם, ובשו"ע (סי' סב סעי' ב).

אולם זאת צריך לומר, שלהגדיר גודל אלפית המילימטר 'אוכל' או לקרוא לו שם בשר, הוא דבר רחוק מן המציאות, ולא לזה כיוונה תורה באוסרה בשר מן החי. והרי אפילו אכל בשר של ממש, אם אכל אותו שלא כדרכו לא עבר על בשר מן החי, וק"ו בכה"ג של אכילת תא בודד, שלא שייך להגדירו 'אוכל' וממילא לא שייך להכלילו בדין 'בשר מן החי'. וכל זה להבדיל מאבר מן החי, שעובר עליו גם שלא כדרך אכילה. ודין זה של אכילת בשר שלא כדרכו שאינו עובר משום בשר מן החי להבדיל באבר מן החי, למדתי מדברי הגרעק"א זצ"ל בבואו ליישב את קושיית השאגת אריה המפורסמת, והיא מדוע רבינו הרמב"ם נקט לגבי בן נח גם דין בשר מן החי וגם אבר מן החי, והרי בבואו לאכול את הבשר כבר עובר על אבר מן החי, והחילוק של שיעורין שנקט הרמב"ם אינם שייכים לנכר, שהרי שיעורין לא נתנו לבני נח. ע"כ. ושאלה זו שאל השאגת אריה מהגאון רבי נתן אדלר זצ"ל, וכפי שמעיד תלמידו החתם סופר בשו"ת ביו"ד (סי' ע). והחתם סופר כתב דיש ליישב כגון שהגוי הוא חולה מסוכן, וכתבו תוס' סנהדרין (ע"ד ע"ב) דגם בב"נ אמרינן וחי בהם ולא שימות בהם, ולכן אם יש לפניו אבר מן החי ובשר מן החי, ואוכל את האבר מן החי, נמצא שעבר על שני איסורים, ונהרג ע"ז, דהיה לו לאכול את הבשר מן החי. אולם הגאון רבי עקיבא איגר (על הגליון ברמב"ם בהל' מלכים פ"ט ה"י) כתב דכמו דלענין אבר מן החי, מצטרף גידין ועצמות אף על גב דאינם ראויים לאכילה, ממילא הוא הדין שחייב על הבשר אף כשאוכלו שלא כדרך אכילה. אלא שכל זה לענין אבמה"ח. אולם בבשר מן החי אינו חייב אלא כשאוכלן כדרך אכילתו, אולם שלא כדרך הוא פטור. ובוזה הוא מיישב את קושיית השאג"א, דהכא איירי שהגוי אכל את הבשר שלא כדרכו, וממילא מדין בשר מן החי פטור, אולם על אבמה"ח חייב. וראה בשפתי דעת (סי' סב סוף אות א) שכתב שגם באבר מן החי שלא כדרך אכילה יש איסור אולם אין מלקות.

ומכל זה נראה שאם לקח תא שריר מבהמה בוגרת שהיא טהורה [שבטמאה בלא"ה אין איסור אבהמ"ח, כמבואר ברמב"ם שם], אם לקחו ממקום שיש גם עצמות וגידין, כיון שלא פרש

כבריינו אין בו משום אבר מן החי. וכיון שהדגימה היא אלפית המילימטר של בשר, ואין לה שם 'אוכל' ולא שם 'בשר', ממילא גם אין בה איסור של בשר מן החי. ממילא על אבמה"ח לא עובר, ועל בשר מן החי לא עובר כיון שאינו כדרך אכילה. ואם כדברי השפ"ד, גם על אבמה"ח לא יעבור, שבכל אלו אכילת דגימה זו איננה חשיבא אכילה כלל, ובוודאי שלא כדרך, ובפרט שאינה מורגשת כלל בחוש, דבר שהוא אלפית המ"מ. ובפרט שטעמא לית בה כלל. ולכן יותר נראה שלא עובר בה אף על איסור כלל.

ובמאמרו של הר"צ רייזמן הנו' ראיתי שכתב לדון מצד אחר, והוא שהביא את האחרונים שדנו בחלוקה שלא ציין אותה הרמב"ם הנו', ששם ציין אבר עם בשר ללא עצם, ואבר עם בשר ועם עצם. אולם לא כתב הרמב"ם דין של אבר ללא בשר. והביא מדברי החקרי לב (ח"א י"ד סי' לב) ושו"ת עמק הלכה (י"ד סי' ב) שאין איסור אבמה"ח באבר ללא בשר כלל. ומאידך בשו"ת פני אריה (סי' עד) כתב שהוא אסור. וכתב שלפי"ז בתא הנלקח מן הבהמה, לדעת המתירים ודאי שכאן מותר שזה תא ללא בשר. וי"ל שגם לדעת האוסרים, כיון שהתא הוא זעיר ולא שייכת בו אכילה לא שייך בו אבמה"ח.

ובהאי סוגיא של אבר ללא בשר, אכן מסתימת לשון הרמב"ם שהציג את כל האפשרויות, ובכל אחת מהן הזכיר בשר, ואף בהלכה ג (שם) הדגיש המילים 'בשר כל שהוא'. מוכרח שצריך לפחות משהו בשר. אולם תא שאינו בשר כלל אלא יחידת חיים המכילה מנגנונים להכפלת החומר התורשתי לצורך התחלקות התא לשני תאים, ככה"ג ודאי חשיב ללא בשר. והנה לעיל הבאנו את שאלת השאגת אריה למאי נפק"מ שהביא הרמב"ם גם איסור אבמה"ח וגם בשר מן החי בגוי, והרי אין אצלו שיעורים, וממילא מיד שאכל אבמה"ח כבר עבר על בשר מן החי? והבאנו את יישוב דברי החת"ס ורעק"א. אולם גם הכא אפשר ליישב דאם חייב על אבמה"ח גם ללא בשר, אם כן איירי שאכל אבר ללא בשר, ועל אבמה"ח עבר ועל בשר מן החי לא עבר. ושוב ראיתי שכן כתב ליישב קושיא זו הגרי"פ על הרס"ג (לאוין ל"ח סב) את קושיית השאג"א. וכתב לדון בהאי סוגיא, ובתחילה כתב שלכאורה מוכרח שפיר מדברי הרמב"ם שם דאפילו אבר שאין בו בשר כלל מיחייב עליה משום אבר מה"ח. ולפמש"כ מוכרח כן גם מבריינתא וסוגיא דגמרא, כמו שנתבאר. ושוב האריך בהוכחות רבות להיפך, וכתב שלמעשה נראה מוכרח מדברי הרמב"ם שם דגם ישראל אינו מוזהר על אבר שאין בו בשר כלל, מדכתב הרמב"ם שם (בהלכה י"ג) וז"ל: כל שאסור על ישראל משום אבר מה"ח אסור על ב"נ ויש שב"נ חייבין עליו ולא ישראל וכו' עכ"ל. עיין שם. ואם איתא דישאל אסור אפילו באבר בלא בשר כלל, א"כ גם בישראל אשכחן אבר מה"ח שהוא אסור בו ואינו אסור לב"נ. אלא ודאי גם ישראל לא הוזהר על אבר מה"ח אלא כשיש בו מיהת משהו בשר. וכן מתבאר להדיא מדברי הרמב"ם ז"ל (בפ"ה מהלכות מאכלות אסורות ה"ב), שכתב וז"ל אחד אבר שיש בו בשר גידים ועצמות וכו' ואחד אבר שאין בו עצם וכו'. אלא שהאבר שאין בו עצם וכו'. והאבר שיש בו עצם אינו חייב עליו משום אבר מה"ח עד שיפרוש כבריינו בשר גידים ועצמות וכו', עכ"ל. עיין שם. הרי שאין לנו אלא אבר שיש בו עצם ושאין בו עצם. אבל אין אבר בלא בשר שיתחייב עליו משום אבמה"ח. וכ"כ שם לקמן (בהלכה ג), וז"ל: חתך מן האבר בשר כבריינו וגידים ועצמות כזית ואכלו לוקה אף על

פי שאין בו בשר אלא כל שהוא. עכ"ל עיין שם. הרי דעכ"פ אי אפשר בלא כ"ש בשר מיהת. וכן מבואר בדבריו בסה"מ (לאוין קפ"ב) עיין שם וכו'. ולא דמי למאי דמרבין לקמן (בפרק העור והרוטב) אפילו ארכובה, שאינה אלא עצמות וגידים, לענין טומאה, דהתם לא כתיב לשון אכילה בקרא, דלא כתיב אלא וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה, דדרשין מן הבהמה מקצת מן הבהמה, ומדאיתקיש למיתה דרשין שאין לו חליפין כמיתה והיינו אבר. אבל לשון אכילה לא כתיב בה, דמאי דכתיב אשר היא לכם לאכלה, אבהמה הוא דקאי לומר דבהמה טהורה שמוותרת באכילה מיירי קרא, אבל אאבר לא נזכר התם לשון אכילה כלל. והילכך שפיר ס"ל לר"ע וריה"ג דמרבין נמי ארכובה. אף על פי שאינה אלא עצמות וגידים ולא בת אכילה היא כלל. משא"כ הכא דכתיב לא תאכל, די לנו לומר שהזהיר הכתוב על אבר אפילו אין בו שיעור אכילה אלא עם עצמות וגידים. אבל מיהת ודאי בלא משהו בשר לא מיתוקים קרא, ע"כ תורף דבריו.

הנה אם כן שבדין אבר מן החי אכילה כתיב בה, ובלא משהו בשר לא מיתוקים קרא, ואפילו אין בו שיעור, אולם היכא דאינו אלא יחידת חיים ללא בשר כלל, אין בו כלל איסור אבר מן החי, וכמבואר.



### ג. דינו של תא מחמת היותו בגודל מיקרוסקופי

הנה לעיל כתבנו כמה פעמים על גודלו של התא שהוא בגודל אלפית המילימטר, ולכאורה בכי האי גוונא יש לדון ככלל להיתר בכל צד ואופן שיהיה, שהרי לא אסרה תורה אלא דבר הנראה לעין, אולם דבר שלא נראה לעין אין לחוש לו. ואם כן, לא שייך להגדירו בשום הגדרה לא של חלב או בשר, או אבר או בשר מן החי, ולכאורה גם לא ממקור טמא או טהור. וממילא המוצר שיצא בתוצאה הסופית לא יהיה קשור לתחילתו ויהיה מותר באכילה בכל גוונא. ואם כל שאר מוצריו יהיו פרווה, גם הוא יהיה כך.

ועל האי דינא של הנראה במיקרוסקופ, כבר כתבנו באריכות בכמה מקומות, ואציין אליהם ואביא את הדברים בתמצית. רק זאת אקדים ואומר, שהרב צבי רייזמן במאמרו שם (אות ז) כתב שגם אם נאמר שתא זה כן נותן טעם, ואם מקורו מאיסור הוא נותן טעם לאיסור, מכל מקום לא גרע מחמץ בפסח ותולעים, שהותרו אף אם הם נותנים טעם, כל שהם מיקרוסקופיים, והוא הדין הכא. ולעומתו השיב לו הגר"י אריאל שליט"א (בתגובתו הראשונה בתחומין לה), שאמנם מי שיאכל מאכל שיש בו תאים אלו של בשר אסור, לא יעבור עבירה, אולם טיפול במעבדה של תא כזה והרבייתו לדבר הניכר לעין דינו שונה. וכתב להוכיח זאת מדעתו של מרן הגרשז"א, דס"ל שיש איסור כלאים גם בהכלאת גנים, הגם שהם לא ניכרים לעין, כיון שמתעסקים בהם ומעבירים ממין למישהו, הרי זה חשיב כנראה לעינים, ולא דומה לדין תולעים שאינם נראים. וסיכם הרב אריאל שעצם הטיפול בדבר והפיכתו לניכר לעין דינו כדבר הניכר.

ועל כך אשיב את הנלענ"ד. ראשית, אפתח בעיקר ההוכחה שלו מדברי מרן הגרשז"א, וראשית אפנה לעי' בתשובות שכתבתי לדון בזה יותר באריכות, וזה בספרי שו"ת שש משור ח"א (או"ח סי' יב) ובח"ב (יו"ד סי' ה). אלא שלמעשה גם בדברי מרן הגרשז"א אין הדברים ברורים מאד, ומצאנו בהם קצת עמדות שונות בדעתו הגדולה. ראה בספר כשרות ארבעת המינים בחלק העיוני בסי' ב, מש"כ להיפך בשם מרן הגרשז"א. וראה במנח"ש תנינא (סי' צ"ז אות כז ובמהדורה אחרת סי' ק אות ז). ועוד במנח"ש (ח"א סי' ע"א אות ט) כתב שהכנסת "עין-רכב" בגזע האילן, שלענין איסור הרכבת שני מינים לא מסתבר כלל להקל בזה מסברא, עי"ש. וראה עוד בדקדוק בספר הליכות שלמה על מועדי השנה, שיו"ל ע"י נכדיו של מרן הגרשז"א זצ"ל מתוך ספריו, שכתבו בהלכות ארבעת המינים (תשרי פרק עשירי סעיף ט"ז), וראה מה שהביאו שם בהערה 60 מדבריו ז"ל בחידושיו למס' כלאים [כת"י] די"ל דגם בהרכבה לא אסור אא"כ הוא דבר כזה שיכולים לנוטעו ויגדל, דאז נקרא בשם מין אילן זה, כמו בהרבעה. משא"כ השרף, הרי אם יתנוהו באדמה לא יצמח כלום, ואף שצומח אם נוטעים אותו בתוך עץ, אבל כיון שמצד עצמו בלי עץ אחר אינו צומח, אפשר דמותו, וצע"ג. עכ"ל. והעירו שכך הורה גם בעל פה לאחר התשובה שכתב. וכתבו העורכים שם לבאר את ספיקו לפי המשך דבריו בחי' למס' כלאים, שאם התוצאות ניכרות היטב, שפיר אסור משום כלאים. וא"כ בזמנינו שפיר יהיה אסור, וכל האילן נחשב מורכב ואסור אח"כ לקיימו, והיא הערה חדשה, עכ"ד. ושוב כתבו שהורה שגם אם נקטינן שמשום כלאים יהיה מותר, אין זה שייך למצוות נטילת אתרוג בחג, דלענין זה כיון שסו"ס נגרם עי"ז שינוי בטבעו, אין זה אתרוג שאמרה תורה, ע"כ. הנה אם כן הלכה למעשה מרן הגרשז"א זצ"ל נשאר בספק, וכמובן שעל הצד שהדבר מותר הוא אפילו אם ניכר היטב השינוי בסופו של תהליך. והבאנו שם מדברי נכדו בספר כשרות ארבעת המינים (חלק העיוני סי' ב) שכיון שאין כח להצמיח באבקה, לכאורה יהיה אפילו מותר להזריק מיץ לימון לאתרוג, יעוי"ש. וכל הצדדים שכן התיר זה, אף אם השינוי יהיה ניכר בפועל, כי אין בכוחו להצמיח, ואם כן לא מחמת שבסוף יהיה ניכר מהשתא נחשיבו שיש בכוחו להצמיח.

ועוד הבאתי שם שכבר הורה גאון, האי ניהו מו"ר הגאון הראש"ל הגרש"מ עמאר שליט"א בספרו שו"ת כרם שלמה (ח"ב כלאים סי' א), שאין בהנדסה גנטית משום איסור כלאים, ומותר להחדיר גנים ממין אחד למין אחר בין בבעלי חיים ובין בצמחים, דכל כלאים שאסרה תורה ה"ז דוקא באופן ובצורה של כלאים הנעשים בדבר עצמו, ולא בעירוב אבקה או גנים שאינם ראויים להצמיח מאומה לבדם. כמבואר שם היטב וטעמו ונימוקו עמו. ושוב הבאתי בהערה שם בשש משור בח"ב, מה שמצאתי אצלי בכתובים, שאלה שנשאל מו"ר הג"ר שמ"ע שליט"א על ידי עיתונאי ששלח כמה שאלות (בשנת תשנ"ט), ובין השאר שאל על העברות גנים. והשיב לו מו"ר שליט"א בזה"ל: שבעלי חיים טהורים שהחדירו לתוכם גנים של חיות טמאות, הרי הם טהורים; וכן פירות שהוחדרו אליהם גנים של בע"ח טמאים, הרי הם טהורים; ועוד, שפרי שהוחדרו אליו גנים של ירק, אין ברכת הנהנין שלו משתנה. ע"כ. הנה אם כן מה שכתב כדבר מוכרע, אין הדבר כך, וממילא לדברי החולקים ודאי שאין הכרעה שמה שיהיה ניכר בהמשך שהוא אסור מעכשיו, וייחשב כדבר הניכר מעכשיו הן לענין כלאים והן לשאר דינים.

ועוד נלענ"ד שדין כלאים שאני, ששם כל איסור התורה של כלאים הוא מחמת מראית העין, וכלשון הרמב"ם בהלכות כלאים פ"ג ה"ה לגבי הרכבת אילנות 'שאינן הולכין בכלאים אלא אחר מראית העין' ובעוד כמה מקומות. ולא חששו לעצם התערובת, ולכן די בהפרדה כעין גדר אף שהשורשים מסתבכים ביניהם. וממילא גם אם בולט השינוי אולם הוא לא אסור מתחילה, מותר. וזה ההיתר שהתיר מרן הגרשו"א בבעלי חיים, ורק בצמחים צידד לאיסור מחמת התוצאה הסופית שהיא ניכרת, ויש מקום גדול לחלק בין זה לבין נידו"ד.

והנה לגוף דין של דבר מיקרוסקופי, כתבתי לדון בו ממקורות הדין בספרי תולעת שני (מהדו"ח ח"א פ"א סעי' ד ואילך), ובשו"ת שש משור (ח"א יו"ד סי' יא) בתשובה לגבי החרקים בתותים. ושם דנתי בהאי דינא של חרקים הנראים רק באמצעים טכנולוגיים [הגם שלגבי תותים ושאר חרקים בצומח אין המציאות כך וכולם ניכרים ממש, אלא שלעיתים נראים כלכלוך ולא כחרק, אולם ניכרים הם ברחישתן]. ובתוך הדברים הבאנו על עצם דין הנראה באמצעי הגדלה. לגבי חרקים ראה בספר שו"ת טוטו"ד (קו"א סי' נג), ערוך השלחן (סי' פד סל"ו), דרכי תשובה (יו"ד סי' פד ס"ק טו), חזו"א (יו"ד סימן יד אות ו), שו"ת מנחת שלמה (תנינא סי' סג), שו"ת שבט הלוי (חלק ז סימן קכב), יחווה דעת (ח"ו סי' מז). ולגבי ספר תורה מוקף גויל, ופוסקים בכתב זעיר, ראה בשו"ת אבן יקרה (ח"ב סי' לג), מוהר"ר חיים בלייח זצ"ל (הוב"ד בשו"ת מים חיים הנו' להלן), דובב מישרים (ח"א ס"א), יביע אומר (ח"ד יו"ד סי' כא). ולגבי אתרוג כן נתבאר הדין בפוסקים בסי' תרמ"ח (ראה שו"ת ס"ק ה. וראה במשנ"ב ובשעה"צ שם ועוד). וכן נתבאר הדין בעוד ספרי הפוסקים על ארבעת המינים. וראה עוד בשו"ת מים חיים למוה"ר יוסף משאש זצ"ל (או"ח סי' רנט), שו"ת דברות אליהו (ח"ד סי' ט). וראה עוד במועדים וזמנים (ח"ב סי' קכד). ובתשובה שם ציינתי לדעות הפוסקים דס"ל שכל ההיתר של דבר שאינו נראה לעין [=מיקרוסקופי] הוא בתנאי שלעולם הוא נשאר בגודלו זה. אולם אם אותו חרק גדל בהמשך, אין דינו כאינו נראה ואפילו שהוא עדיין בקטנותו. והכי ס"ל להלכה להגר"מ שטערנבוך שליט"א (במכתב מעש"ק פרשת בא תשנ"א. הוב"ד בסוף קונטרס ואנכי תולעת). והכי ס"ל להלכה להגרי"ד הלברשטאם זצ"ל בקונטרס "עין לא ראתה" (המובא בסוף הקונטרס "ואנכי תולעת"), ואף הביא שם את מכתבו של הגר"י זלזניק ראש ישיבת עץ חיים שהחמיר אף יותר מזה. ועוד עי' בספר בדיקת המזון כהלכה לידידנו הרב משה ויא בכרך הראשון עמ' 112, מש"כ בשם מרן הגריש"א זצ"ל שאם התולעת כעת נראית לעין, אף שלפני"כ הייתה קטנה, חשיבה כפירשה ואסורה. ודוק בדבריו שם. ומו"ר הראש"ל הגאון רבי שלמה משה עמאר שליט"א בתשובתו הרמתה בענין החרקים בתותים, ובדין החרקים הנראים רק במיקרוסקופ (הוב"ד בשש משור ח"א סי' י ושוב נדפס בשו"ת שמע שלמה ח"ו יו"ד סימנים ד-ה), כתב באריכות מרובה לדון בהאי דינא. וכתב להלכה שבודאי שאין לחוש כלל לחרקים הנראים רק במיקרוסקופ, וכל זה אף אם לא ישארו סטטיים אלא ימשיכו לגדול. וחשוב לצטט את ההגדרה שלו שם בתשובתו הרמתה: 'שאינן בהם איסור כלל, משום שעדיין לא באו לגדר של בעל חי, שאינם אלא כפרש בעלמא, ואין זה היתר משום שאי אפשר לראותם ולא ניתנה תורה למלאכים, אלא מותרים הם משום שאינם תולעים כלל'. וכתב שהסכים עמו בזה להלכה ולמעשה מרן הראש"ל הגרע"י זצוק"ל. יעו"ש. ויעו"י בשו"ת שש משור מש"כ לדון בזה שלפי הגדרתו זו מדוע החרק

לכשיגדל יהיה אסור משום בריה, והרי הוא לא אסור מתחילת ברייתו. וביארתי זאת על פי דברי הרב בן אברהם – אבוקארא [סי' נ אות ז]. יעוי"ש. ובתולעת שני שם סימתי שפשוט שאין בכ"ז מקום להדר אף ממידת חסידות, שאל"כ לא שבקת חיי לכל בריה. ובפועל הלכה למעשה אנו אוכלים חיידקים בצורות שונות, באמצעות כל מיני חומרים שנעשו מחיידקים ומעורבים בתעשיית המזון, והוא מהטעם האמור לעיל, הגם שאם יקבצו כמות גדולה של חיידקים גם יחד ניתן להבחין בהם, מ"מ אין זה נקרא כנראה לעין. יעוי"ש. וכדוגמא לזו כתבתי על האספורוזואים, שהם יצורים ימיים חד תאים, שמתקבצים ביחד ונמצאים בדג מרלוזה ונעטפים בקרום בצבע שחור שמפריש הדג [ראה תולעת שני ח"ב מהדו"ח עמ' מג ובערך בקלה בעמ' פט], וכתבנו שעכ"ז עדיין הוא מותר באכילה. כי בסופו של דבר זה אחד מיקרוסקופי ועוד אחד כעי"ז ועוד אחד וכולם מותרים הם. הן אמת שחרק עצמו זעיר שאין נראה כלל, והוא עצמו גדל, בוודאי שהוא מקבל שם חרק ואיסורו איסור תורה. וגם כאן אם התא הבודד היה ממשיך לגדול ולתפוח, ומקורו מאיסור, אז לכאורה גם ההמשך של אותה חתיכה נשאר באיסור. אולם מה שהיה ונותר זעיר, ולא גדל ולא התנפח כלל, אלא אדרבה נחצה וממנו המשיך להיחצות הלאה והלאה, ולא מכוחו, אלא מכח אחר, אין בו כלל גדר של איסור. והגם שטעם בשר יש במוצר הסופי, עדיין איננו בשר.

הנה אם כן מכל האמור, כל שמדובר בדבר שגודלו מיקרוסקופי, ועוד שהוא יישאר כך לעולם ולעולם לא יגדל יותר, כגון בנידו"ד שהתא הנלקח לא גדל יותר, אלא משתכפל עוד ועוד, אולם התא הראשוני לעולם נותר בגודלו, בכה"ג כו"ע יודו שאין בו איסור כלל של אבר מן החי. ואין אפשרות כלל להגדירו במצבו זה לא כבשר או חלב ואיננו אלא כפרש בעלמא. וזה שמתעסקים איתו לא מעלה ולא מוריד, שאה"נ אם יגדל ויצא מגודלו הזעיר, יהיה דינו כדין חרק שבהגיעו למצב שמכירים בו, חל עליו איסור שרץ. אולם במקרה דידן, מה שהיה הוא שיהיה והוא עצמו נשאר כמות שהוא, אלא שבסיוע מזון מתאים התאים משתכפלים עוד ועוד ומתפתחים לרקמה. אולם מה נעשה וכל ההתפתחות שלהם היא כשרה למהדרין, ממזון כשר למהדרין. וגם כל תא וכל שיכפול בא מכח קודמו, שהוא מותר, וגם אם יגיע עד הראשון עדיין הוא מותר מכח כל הנז' לעיל שלא חל עליו שם איסור. וממילא, גם אם בסוף יש טעם בשר ברור עדיין, אין מקורו משום דבר אסור. והרי כל שימוש באינזימים, שהותרו הגם שפעילותם ניכרת לעין כל, מכל מקום הגבינה מותרת, הגם שהאינזימים פועלים פעולתם מתוך קיבה שנתייבשה כעץ. והדבש מותר למרות שאת צורתו הסופית קבעו אינזימים שמקורם מן הדבורה ונמצאים כל העת בדבש עד אשר ירתיחו אותו, וקודם לכן הם שוהים שם כל העת ופועלים את פעולתם, ועוד דוגמאות כיו"ב. וברור ופשוט שהטעם של הבשר איננו מגיע מטעם שקיבלו מהתא הקטן הזה, שאין בו טעם כלל. אלא הוא נהיה בשר באמצעים מלאכותיים, ובכה"ג אין שם בשר עליו, שלא התפתח אצל אמו להיות עובר, ולא גדל להיות בהמה ככל הבהמות, ואין לו לא נפש ולא חיות. וראה עוד להלן מש"כ להוכיח דברים אלו.





### ד. דין 'תא' שנלקח מבהמה טמאה

הנה אם כן מכל האמור לכאורה נראה שהתא הנלקח אף מבהמה בוגרת, אינו חשיב דבר מאכל, וממילא אין בו איסור אבר מן החי, ולא בשר מן החי, ואין עליו שם בשר כלל, וכמבואר לעיל. ולפי זה נבוא לשאלה חדשה. האם לכאורה מחמת כל האמור, יהיה מותר לקחת תא אף מבהמה טמאה, שלכאורה עדיין כל צדדי ההיתר נמצאים גם בכהאי גוונא.

**יוצא מן הטמא** - ואם תאמר שהרי קיי"ל כל היוצא מן הטמא טמא, כמבואר בגמ' בבכורות (דף ה' ע"ב), ואם כן צריך לאסור זאת. והנה רבות הארכנו בס"ד בקונטרס היוצא מן הטמא, ואין כאן מקום לחזור על הדברים, ויראו שם כעשרים סימנים על האופנים השונים, ויש מה שנוצר בתוך בעל חי, ויש השווה בתוכו, ויש העובר דרכו. ולהבדיל מהראשון שאסור, והאחרון שמותר, השווה בתוכו נחלקו הראשונים לגביו, וזה בעיקר לגבי מי רגלים של חמור או סוסים וגמלים שנחלקו בזה הראשונים. וראה שם בקונטרס בס"א-ו. ושם כתבנו לדון באיסורים אלו אם מדאורייתא הם או דרבנן, ועוד. אלא שכפי שכתבנו בכמה מקומות שם, שכלל יש בידינו שרק על דבר שהוא אוכל יש דין יוצא, וכך הוא להדיא ברמב"ם בהל' מאכ"א (פ"ג הל"א) שכתב **'כל מאכל היוצא ממין מן המינים האסורים' וכו'**. ומזה למד הרב מבריסק בחידושי הגר"ז עמ"ס בכורות (ד"ו ע"ב) שההיתר בגמ' של מ"ר של סו"ג איננו מחמת שנפסל מאכילה, שהוא היתר כללי, אלא זה דין מיוחד ביוצא מן הטמא, **שכדי להיאסר צריך שיהיה שם מאכל עליו**, וכל שלא ראוי לאכילה אין בו איסור של 'יוצא', ואין זה תלוי בשאר דיני נפסל מאכילת כלב. ועל פי זה כתבנו את ההיתר של מזון מלכות או שעוות דבורים, וכמבואר שם. ועפ"י יש לבאר גם בנידו"ד, לאחר שאותו תא לא שייך להחשיבו כאוכל, אם הנלקח מתאי גזע עובריים, ואף הנלקח מתא בוגר, מכל מקום אין עליו שם אוכל ולא שם בשר וכמו שהוכחנו לעיל, ואם כן אין עליו שם היוצא מן הטמא.

והן אמת שהתוצאה ניכרת ונראית בשר, ובפרט לאחר תוספים המקנים שומן, ועוד חומצות למיניהן. אולם האמת תיאמר, שאין הבשר גדל כדרך הבשר, ולא דם עמו, ולא כל איברי הגוף, ואין בו לא חיות ולא נפש. ולא תמיד התוצאה היא הקובעת אלא הדרך, ואם הדרך שונה היא הגם שהתוצאה שווה, מכל מקום הדין שונה. וכעין דוגמא לזה הוא בן פקועה, שהוא ירך אמו ונפטר בשחיטתה, מכל מקום כאשר גדל ובא על בת פקועה, הוולדות לעולם פטורים משחיטה מדין תורה, אף אם ימשיכו להיוולד כרגיל. וכל זה כי לא התוצאה חשובה אלא גם הדרך אליה, וכיון שהדרך הגיעה בפטור, לעולם יהיה פטור. וכעין לשון זה כתב מרן החזו"א (יו"ד ריש סי' סז) אבל נבלה כיון שנסרחה פקע איסורה וכי אחשבה הוי **כעפרא שנהפך לבשר ואין בשר זה טעון שחיטה ואין בו משום נבילה** [עי' סנהדרין ג'ט ב' בשר היורד מן השמים כו'] עכ"ל החזו"א [וייש"כ למעלת ידידי מוהרי"א שליט"א שהפנה את תשומת ליבי לדבריו אלן]. כלומר לעיתים יש בשר שאין לו דין בשר אם הוא נוצר בפטור, או מקורו סרוח, וכן צ"ל בנידו"ד. ובדומה לזה מצינו לעובר שנולד לאם יהודייה מהפריה מלאכותית מזרע של גוי, הבן כשר לרוב הפוסקים גם לכהונה, הגם שהזרע פגום ונורא ומכוער ומזוהם [כלשון מרן הגרשז"א שו"ת מנחת שלמה (ח"ג צח אות י) שולחן שלמה (ח"ג עמ' פו)] מ"מ הולד כשר ויש להכשירו גם לכהונה, יעוי"ש. ויעוי'.

באריכות בשו"ת שמע שלמה (ח"ח אבה"ע סי' יב). וק"ו מש"כ רוב ככל פוסקי דורינו, שאשת איש שקיבלה זרע מאיש זר בהפרייה מלאכותית, שאין הולד ממזר, ראה בשמ"ש שם ובתשובות לעיל מיניה, יעוי"ש. והטעם בכל זה, שלא תמיד התוצאה קובעת, אלא גם קביעת חכמים בכל דבר וענין. ואף בנידו"ד, בשר שמו עליו לפי תיאורו, ולא כאשר אין בו לא חיות ולא נפש, לא דם ולא כל דבר אחר הדומה לבשר חוץ מרקמת הבשר. ואדרבה, איסורו של הבשר בכמה עניינים הוא מחמת כי הוא הנפש שהוא הדם, והוא המקור לאיסור אבר מן החי, וכמבואר בדברים (פי"ב פס' כג) והוא מבואר בכל מפרשי התורה, כיעוי"ש. ובאריכות מבואר היטב באברבנאל שם בפס' כג, ובטעם השלישי חזר וביאר את טעם האיסור של אבר מן החי, כי הדם הוא מקום הנפש בגוף החי יעוי"ש.

ומה נעשה בנידו"ד דליתא לדם לא בתא ולא בהמשך כאשר כל התזונה היא חלבונים מן הצומח, ואם כן מהיכא תיתי שיש דין של בשר על רקמות אלו, אף שהן נראות כבשר. ואף זאת ידוע לכולם, שהטעם לאחר שייצרו את הקציצה הראשונה היה תפל ביותר, למרות שהמירקם היה תואם, עד אשר שילבו את הדם בתחילה כדי שיתן את החלבונים, הורמונים, מינרליים ועוד. וכיום פיתחו את המזון והשומנים הצמחיים שמחליפים את הדם, ונותנים שלימות גדולה יותר שישווה טעמו לטעם הבשר. [וידידי הגאון מוהרי"א שליט"א בגליון התשובה בזה"ל: ונראה לקיים הסברא שכתב כת"ר ע"פ הגמ' בתמורה (דף לא ע"א שהובאה לעיל) שביצת טריפה אינה נחשבת יוצא משום שנעשית רק לאחר הסירחון ואינה נחשבת יוצא מהביצה. ולפ"ז מה שולד נחשב יוצא מהאם, אין זה משום שהביצית אשר בקרבה נחשבת אוכל או בשר, שהרי אינו כן, אלא מחמת שגוף האמא מגדל אותה ונותן לה לצמוח. והשתא, כיון שהבשר צריך מצע כדי לגדל אותו, יוצא שהאמא שלו היא המצע והיוצא נחשב ממנו. ואין ליחס אותו למי שהוציאו ממנו את התא הראשון, כיון שהתא בדומה לביצה נחשב כעפר בעלמא, עכ"ד].

**גידולי איסור ואם דין התא כדין דבר שזרעו כלה** - והנה במאמרים ששלחו לי, ראיתי שנכנסו כמה מכותבי המאמרים באריכות מרובה לסוגיית גידולי איסור, ולדון אם הכא מוגדר כזרע כלה או לאו. וראה במאמר הרב צבי ריזמן שם (הערה 12) שהביא את המשנה בתרומות (פ"ט משנה ד) לגבי גידולי תרומה, תרומה. וציין שזו גזירה מיוחדת בתרומה. ועוד הביא משנה בנדרים (פ"ז מ"ו) לגבי הנודר מן הפירות בדבר שזרעו כלה אסור בגידוליהן ומותר בגידולי גידוליהן, ואם אין זרעו כלה אסור גם בגידולי גידולין. אולם בגמ' בנדרים (דף ס ע"א) שנינו שאם רבו גידולין על עיקרו מותר. וכתב להסתפק שם אם תא נחשב זרעו כלה או לא כיון ששם כל תא משתכפל אבל לא כלה. ע"כ. ועוד ראיתי במאמרו של ידידנו הגר"ד לנדאו בספר הזכרון לגר"ל ביסטרצקי זצ"ל, שהביא לדון מחמת הסוגיא של גידולי תרומה וגידולי טבל, וכתב (אות 1) היוצא מדברנו שבדבר שזרעו כלה גידולי הגידולין מותרין אבל הגידולים עצמן אף בזרעו כלה אסורים להוציא שבדבר שזרעו כלה אם רבו הגידולין מותרים הם. ועי' ברדב"ז. והאיסור אינו משום קנס גרידא. ועי"ע ברמב"ם במעש"ש ונטע רבעי (פ"ו הט"ו), ובהלכות ביכורים (פ"ד הט"ו). ובהלכות נדרים (פ"ה הי"ג) האומר פירות האלו קרבן עלי או קרבן הן לפי, או קרבן הן על פי, הרי זה אסור בחילופיהן ובגדוליהם, ואין צריך לומר במשקין היוצאין מהן. מכל האמור יצא

לנו שאם אין זרעו כלה הגידולים אסורים ולא משום קנס. א"כ בנידון דידן שזרעו תאי גזע בתוך תמיסה אף אם התמיסה תהיה תמיסה כשרה אסור יהיה לאכול מבשר זה משום היוצא מהחי. עכ"ד. וכן ראיתי במאמרו של הגר"י אריאל שליט"א, שגם הביא האי סוגיא של זורע טבל, שקיי"ל שאם עדיין לא נשרש, מלקט. ואם צמח לא מחייבים לעקור ומותר באכילה בדבר שזרעו כלה. ואם אין זרעו כלה, אסור באכילה עד הגורן הרביעי. וכתב שלכאורה בשר מתורבת נחשב דבר שזרעו כלה, שהתא הראשון נחלק לשנים וכל השאר נחלקים עוד ועוד, ולפי הגדרתו התא הראשון כלה ואיננו. אלא ששוב כתב שלדינא תא שונה מטבל, שבטבל הזרע כלה באדמה לגמרי ומשתרש בקרקע ומתבטל בה, ונוצר זרע חדש ופנים חדשות באו לכאן. משא"כ בבשר מן התא, כל ההתרבות היא מיניה וביה, ורק מכח העיקר ודינה כעיקר. ובהמשך כתב שזה יותר דומה לפטריות ולא לצמח הגדל בקרקע, שאין לתאים שורשים היונקים מן המצע, והם יותר דומים לפטריות שהם ניזונים מחומרים הנמצאים על גבי הקרקע ובכל זאת אינם גידולי קרקע. וממילא דין הבשר כדין הגדל באויר ולא כדין הגדל בקרקע, וממילא לא יהיו בטלים במצע. ע"כ ממה שראיתי כתוב במאמרים שלפני.

ובאמת שלענ"ד לא זכיתי להבין את כל מטרת ההשוואה של הדברים, שהרי דין איסור של גידולי תרומה ודאי שלא שייך להביא לדין שלפנינו, שהרי היכא שזרעו כלה זה גזירה מדרבנן מחמת תרומה טמאה ביד כהן, וזו אחת מי"ח גזירות. ואין כל זה קשור לנידו"ד, שהרי בלא"ה הכל היה צריך להיות מותר. וגם לגבי טבל כך עיקר הדין שהכל חולין ומותר. והיכא שאין זרעו כלה, אמנם גם בטבל אסרו [והטעם או משום שגורם להפסיד את התרו"מ שבתוכם (וכמש"כ במלאכ"ש ריש פ"ה דמעשרות) או מחמת שזו הנאה של כילוי האסורה (כמבואר בחזו"א שביעית ס' א סק"ה, ובדמאי ס' ד סקט"ו)], וק"ו בתרומה, ערלה ועוד. אלא שכל זה מאיסור דרבנן, שכן מדאורייתא לדעת רוב הראשונים זה בטל ברוב. אלא דזאת יש לומר, דאף אי נימא דהוי כדין דבר שאין זרעו כלה, ראה ירושלמי על המשנה בתרומות שם, וראה ברמב"ם הל' תרומות (פ"א הכ"ב) וראה ברדב"ז שם שכתב שגם היכא שאין זרע כלה עדיין זה רק מדרבנן מגזירת י"ח דבר. וראה בביאור ההלכה על הרמב"ם שם, שתמה שלכאורה טבל שלא היה בגזירת י"ח, ומ"מ אסור באין זרעו כלה, וכן מצד המציאות הרי יש בצל שלם, והיאך הוא מתבטל ללא שיש נגדו מאה. וכתב דאפשר שכיון שמדומע הוא ג"כ דרבנן אז לא החמירו בזה. ועוד הביא מתוס' רי"ד עמ"ס נדרים (דף נ"ח ע"ב) שכתב שגם בטבל וגם באינו כלה זה רק מדרבנן, כי מדאורייתא בטל בקרקע. והביא שמשמע ברדב"ז בהל' מעשר (פ"ו ה"ו) שגם טבל היה בגזירת י"ח, ונשאר בצ"ע. מכל מקום שנינו גם בתרומה שהיכא שרבו הגידולין על העיקר מותר הכל גם לזרים, ודי ברוב ואי"צ שיהיה נגדו מאה, וכמבואר בחזו"א (שביעית ס' ח ס"ק ד). וגם לגבי טבל שנינו בירושלמי, וכ"כ הר"ש והרא"ש ושאר נוס"כ על המשנה, שבגורן רביעי מותר אפילו באין זרעו כלה, והטעם שכבר ניקלש הזרע הראשון. וממילא בנידו"ד, שהתא הראשון נחלק לשנים והשני נחלק לשנים וכן הלאה, תוך זמן קצר הרוב המוחלט נגד אותו תא ראשון ורבו גידוליו, ותוך זמן קצר הוא עובר את החלוקה הרביעית שקלש כח הראשון. ואם כן בכל גוונא הם מותרים.

ובאמת שהלכה למעשה יש לדון אכן היאך להחשיב תא זה, שהרי במציאות תא זה לא נעלם מן העולם, אלא סדר הדברים הוא תא שעובר תהליך מיטוזה, שזה אומר תהליך חלוקת התא לשני תאי בת זהים למקור, וכך ממשיך הלאה כל העת לעיתים כל 12 שעות, או 24 שעות, תהליך שלוקח זמן לא רב ובתאים מסויימים לוקח כשמונים דקות. ובעצם תהליך מופלא זה שטבע הבורא יתברך מתרחש בגופנו ללא הרף ומאפשר גדילה, התחדשות ושיקום של אזורים פגועים. נמצאת למד שתוך זמן לא ארוך החלקיק הראשון מזמן הפך להיות מיעוט שבמיעוט, אולם הוא עדיין קיים בעולם בגודל זעיר ובלתי נראה, וגם לא מזוהה שכן יש כבר אלפי תאים שכמותו. ונראה אם כן מכל זה שהגדרתו כדבר שזרעו כלה, ודוגמתו הוא השום כשהצטמק והגיע לפחות מגודל שעורה, וכדברי רבי יהודה במס' תרומות (פ"ט מ"ו), אלא שבזה לא נפסק כדעת ר"י אלא כת"ק. ולענ"ד מסתבר יותר דהוי דינו כזרעו כלה, וכמבאר. אמנם ידידי הגרמ"ל שליט"א כתב לי דלדידיה פשיטא דחשיב שאין זרעו כלה. וכידוע, גם בצל שנקרא אין זרעו כלה כלה בהמשך בשלב מאוחר יותר, משא"כ בתא. ועוד הוסיף טענה נוספת ועיקרית, שהרי בזרעים שאינם יונקים, כמו בבצל שהעלה צימוח בבית, הבאנו במאמר בתנובות שדה גליון 166 (אות ג) שכה"ג ודאי מקבל את דין העיקר, כדמוכח מדין הוריקו, וכמבאר בלשון הרמב"ם בפיהמ"ש. ועוד שכתבנו שהגדל הוא האיסור עצמו. יעו"ש. והוסיף שנדמה לו פשוט יותר לומר שהתא המתחדש כוחו מהתא הראשון, ויתכן שנחשב המשך שלו וכדינו, כמו אילו היה התא הראשון תופח, ע"כ דבריו. ובאמת שלענ"ד כאשר יש בידו בצל שיש לו עליו את כל הדינים, וממנו צמחו דברים אחרים, שפיר דמי להיות כמוהו. אולם הכא כבר הארכנו לעיל שתא שאין בו מאומה מן הדוגמא שיצא לבסוף, להוציא את הדבר החשוב, שהוא המנגנון שמסייע להם לגדל את שכמותו, לפי הדנ"א שיש בתא כמובן, איך אפשר להשוותו לבצל. ולגבי זרעו כלה, ביארתי את אשר נלענ"ד לעיל והבוחר יבחר. ולענ"ד רחוק הדבר מלהגדירו כדבר התופח, גם מצד המציאות שהתא הראשון התחלק ואיננו יותר, ועוד שנשאר בגודלו וכו'.

וחזיון ראיתי בדברי הגר"י אריאל במאמרו שם, שמחד הכריע דחשיב התא כזרעו כלה, ומאידך כתב לחלק בין זה לטבל, כיון שבטבל לא כל הגידול נוצר מכוח הזרע הראשון, אלא הקרקע היא זו שמסיפה כח גידול משלה, והזרע שמשתרש בה מתבטל ונוצר חדש, ופנים חדשות באו לכאן, ולכן י"ל שמעלה את האיסור. משא"כ בבשר מתורבת, כל ההתרבות היא מיניה וביה בלבד, ואין בכוחה לבטל את העיקר, ובפרט שהיא רק מכח העיקר, דינה כעיקר. ולכן טרח להשוות זאת לפטריות ולא לצומח בקרקע. ובהמשך חזר עוד על דבריו, וכתב שהמצע הוא רק מצע המאפשר לתאים להתרבות, אך עם זאת אינה כזריעה בקרקע, כיון שאין לה מערכת שורשים שיונקת ממנה. עכ"ד. ובאמת יש להעיר בראשונה, שהרי איירינן באין הזרע כלה, ולא מיבעיא לרדב"ז הנ"ל גם שם מדין תורה בטל, אלא גם אי נימא שמד"ת אינו בטל, מכל מקום כשרבו הגידולים ועדיין העיקר קיים, די בזה כדי להתיר את גם העיקר שכבר קיים, כך שאין מדובר בפנים חדשות. אבל לעיקר הענין והדין, לא הבנתי מה הכריחו לחדש מציאות זו, וכי תא שיצר הקב"ה יכול להשתכפל ללא שאר הדברים העומדים לצידו בגוף האדם, והכל היא מערכה אחת - זרע לא גדל ללא יניקה מהקרקע, פטריה לא גדלה ללא יניקה מהלחות, ותא לא

משתכפל ללא ההזנה שהוא צריך לה. ולית מאן דפליג שהיה אחד בודד שנעלם וממנו צמחו אלפי תאים, וכל אותם אלפים צמחו שלא כמו בשר רגיל, ולא בתוך בעל חי, אלא בשיטות חדשות, ללא דם ושאר תזונה שיש בגוף הבעל חי, והם התרבו גם כמותית, וגם התרחקו הרבה מן התא הראשון. אם כי מסכים אני שלומר את סברת מיקלש קליש זה קשה יותר, כי אין מדובר בטעם שהולך ומתרחק, ואדרבה בשיטת השיכפול זה תואם לחלוטין לקודם. אולם כן יש לומר שזה הולך ומתרחק מן הראשון, ואם הוא היה מקורו מן החי, השלישי כבר אין מקורו אלא מהתא החדש, וק"ו המאה והאלף. [ובתשובה אשר כתבתי בס"ד בספרי שש משור (ח"ב י"ד ס' יז) שם דנתי באריכות בהיתר השימוש בפטרייה יוגית, הגם שזה עבר בבתי רבים בעולם, שנעשה מחלב לא כשר, ומקורו הראשון לא ברור, אולם כפי היותר מסתבר שמקורו לא היה מן הטהור. ובאותו ז' הבאתי את דברי מרן הב"י בשם בעל העיטור לגבי חמץ של כותים אסור עד לאחר שלשה אפיות. וממנו למד לגבי חלב שהעמידו בחלב חמוץ של גויים, שלאחר הפעם השלישית אם יעמיד חלב, אותו חלב רביעי מותר, כיון שהוחלש כח האיסור. וכתבתי שם איירי בכל איסורים, ולחלק בין ספק איסור לודאי, והיה אפשר ללמוד לנידוד. רק שאינני יודע אם שייך כאן למימר שקליש הכח הראשון, דלא איירי בטעם שנתן ושוב נתן, אלא בהשתכפלות תואמת, אלא שבהחלט התרחקה מאד מהראשון. ועל הצד שהראשון אסור, לכאורה היא התרחקה ממנו ומהמזון המותר ומהשיכפול של התא הקודם שהתרחק היא נוצרה, ויש עוד להתיישב בזה].

**ביטולים, מעמיד וזו"ג** -ועוד ראיתי שהוסיפו עוד לדון מחמת ביטולים, ואם יש להגדיר כנותן טעם, ובדין מעמיד ואי אמרינן הכא זה וזה גורם. ולענ"ד, כמותית זה ודאי בטל, ודי בגידולים ברוב ולא צריך יותר מזה, ואין כאן שייכות לטעם כלל מצד המציאות, והכא הוא ודאי זה וזה גורם. וכך נראה פשוט בעיני, מצד ההבנה המציאותית של צורת החיים של התאים. ותמיהה גדולה הייתה לי על אותם שסברו שאין בזה זו"ג כיון שזה רק מזון המאפשר להתרבות. ומן המציאות זה נסתר, כי ללא מזון אין השתכפלות, ואם כן מדוע להתעלם מגורם זה. ולמרות שניסיתי להבין את סברתם, עדיין לענ"ד זה חשיב גם המצע כזו"ג, וזה אכן גם המסייע להשתכפל ודינו כזו"ג. ועל כן לענ"ד הדין הפשוט הוא לדמותו לזרע ערלה, שהוא איסור הנאה גמור, ולא מחמת גזירה דרבנן, שזרעו באדמה ועלה עץ, דשרי באכילה. ולא אמרינן שיישאר לעולם באיסורו, כמו אותו פרי שנזרע שלעולם נשאר באיסורו, וזאת מהטעם של זה וזה גורם, וכמבואר ברמב"ם בהל' מעשר שני ונט"ר (פ"י ה"כ) שאם עבר ונטע אגוז של ערלה הרי הצומח מותר כשאר האילנות. ומקורו בגמ' בע"ז (דף מ"ח ע"ב) שטעם ההיתר הוא משום שזו"ג, וכך הביא הכס"מ שם ועוד. וראה בספרי עץ השדה על דיני ערלה (פ"י סעי' יט) שם הבאתי את מחלוקת רש"י ותוס' אימתי חייל דין זו"ג, דלדעת רש"י הפרי האסור והאדמה המותרת הו"ז זו"ג ומותר, ולדעת תוס' היינו כששניהם באותו ענין כגון שזיבל את האדמה בשני זבלים אחד מותר ואחד אסור, יעוי"ש. ולהלכה הבאנו שכתבו הפוסקים להלכה כדעת רש"י. והוספתי שם שטעם ההיתר כזו"ג, הוא מחמת שהאיסור אינו יכול לפעול לבדו, ולכן אין בכוחו

לקבוע האיסור. וכל זה הוא הדין כאן ממש, שאין התא יכול להתרבות לבדו בשום דרך, ולכן אין בכוחו לקבוע איסור.

והבאתי שם מדברי הגאון רבי שמעון שקופ זצ"ל בספרו שערי יושר (שער ג פרק כה) שכתב לדון באריכות מרובה בדיני זה וזה גורם ובביאור הדין. והנה המעי' שם יראה שהדגיש דבגורם אין חילוק, דגם מיעוט חשוב כגורם, כלומר אם הגורם השני הוא אפילו מעט גורם, גם חשיב זוז"ג. ובהמשך הוסיף לבאר את החילוק אם יש בכל התערובת איסור ממש, או רק גורם לאיסור. והביא עוד מדברי הר"ן, דמשמע מדבריו שזוז"ג מותר הוא מדין ביטול, דגם לשיטת הר"ן אין דין זה וזה גורם משום ביטול ברוב ממש בכל הפרטים, וכלשונו שם ומוכרח הדין דזה וזה גורם אינו משום דין ביטול ברוב. ובאמת בר"ן כתב רק דהוי כאילו נתבטל, וכו'. עכ"פ ובכל גוונא, גם אי נימא שיש כאן איסור כלשהו, הוא הרי נותר כמות שהוא ואפילו טעם לא נתן אלא היה גורם לשיכפול, רק שלא היה יכול לעשות מלאכה זו ללא החומרים האחרים, וכל שאינו יכול לעשות בעצמו הוי זוז"ג ומותר. ולא אחד שראיתי בכמה מאמרים שמתעקשים שהמזון הוא רק המזון והמצע כדי להתרבות, ולא הגורם עצמו, וכו'. ולענ"ד קשה מאד לקבל דבר זה בכללי ההלכה, כיון שזו מציאות, ובפועל אין אפשר שכפול ללא חומרי ההזנה הללו, וממילא הוא לא הגורם היחידי לשכפול.

ועוד ראיתי שכתבו לדון דאם אמרינן שתא זה נחשב אסור כשמקורו מאיסור, ואי נימא דחשיב ביטול, האם נאמר שלעשות זאת לכתחילה אי שרי או לא, מחמת הא דאין מבטלין איסור לכתחילה. וראיתי את דברי הצדדים, ורק אציין למה שכתבתי בכמה תשובות בהאי דינא של ביטול איסור לכתחילה, וכגון המבואר בשו"ת שש משזר ח"ב יו"ד סי' ט, ובח"ג (יו"ד סי' ב) ובספרי תולעת שני (ח"א פ"ו סעי' כג ועוד בסעי' נוספים שם) לגבי ביטול איסור לכתחילה, שהיינו דווקא בוודאי ולא בספק, וכ"כ הכנה"ג (הגה"ט סי' צט אות טז) וכ"כ החת"ס (יו"ד סו"ס סב). ועוד הארכנו בדבר שדרכו בכך ועשה כפי דרך היצור ולא בכוונה של ביטול, דשרי [אם כל מהות הדבר ועשייתו היא ביטול, שמבטל את האיסור כדי שיצא היתר, לא שייך אינו מתכוון. ודווקא כשעושה פעולה בהיתר, כגון טחינה כשיש נמלים שייך כן]. ועוד כמה פרטי דינים ביארנו שם, וחלק גדול מהמבואר שם, שייך גם בנידו"ד. ועיקר הדין יהיה תלוי במה דביארנו לעיל אם למרות השכפול של התא חשיב התא הראשון כנתבטל או לאו, יעוי' במש"כ לעיל. [וידידי הגרמ"ל שליט"א כתב לעי' בדברי התוס' והרא"ש עמ"ס נדרים (דף נח ע"ב) שבשביעית בטלים הגידולים, כיון שהם נשארו באדמה ומתבטלים מאליהן, לבין ערלה ועוד, שהמעשה חייב להיות בידים, בכה"ג לא בטל, והוי כדין שאין מבטלים איסור לכתחילה. ולכאורה הכא המעשה הוא עירוב בידים, ולדבריהם כהאי גוונא לא יהיה היתר של גידולין מבטלים, ע"כ].

אולם הלכה למעשה כל הדיון האחרון לגבי גידולי איסור, ביטול, זוז"ג ועוד, הוא רק אי נימא שהתא הראשון חשיב איסור, אולם אי נימא כדלעיל דאינו חשוב איסור, כי אינו נראה כלל וכלל, אף דפעולתו ניכרת, ולמעשה מה שניכר זה כבר לאחר מאות תולדות שהתחלקו ממנו. על כן נראה שכל הדיון בזה הוא אך למותר, ואינו נחשב לאיסור, וגם אינו נכלל באיסור של היוצא מן הטמא, וכמבואר לעיל.

**פנים חדשות** – עוד ראיתי שיש מי שכתב להתיר את התא אף אם מקורו מן האיסור, כגון אבר מן החי או מבהמה טמאה, מחמת דין של פנים חדשות. כלומר, המוצר הסופי נוצר לאחר שהאיסור נהיה דינו כדין פנים חדשות. ובאמת שבקונטרס היוצא מן הטמא, כתבנו לדון באריכות על האי דינא, בסוגיית דמי רגלים בסי' ה. והאם דבש יש לו דין של פנים חדשות, ראה שם בסי' י ובסי' יג מש"כ בזה [לגבי דבורים שאכלו מוצר חלבי או מוצר של שביעית מה דין הדבש]. ושם הארכנו בהאי דינא דפנים חדשות, והבאנו את מקור הדין שהוא המוש"ק המבואר בגמ' בברכות (דף מג ע"א), שהוא דם המצטבר בחטוטרת צוואר החיה, ושוב חוזר ונעשה מוש"ק, והיא נותנת טעם טוב ומשביחה התבשיל. ודעת רבינו יונה להתירה באכילה ודעת הרא"ש לאסור. וכתב שם רבינו יונה שכיון שעכשיו יצא מתורת דם, בתר השתא אזלינן, ואף על פי שנותן בתבשיל טעם לשבח מותר. והבאנו שם כמה טעמים למדו האחרונים בהיתר זה דאזלינן בתר השתא – א. מפני שהוסרח קודם שהושבח. ב. מפני שכעת חשוב עפרא בעלמא [לגבי הטעם]. ג. מחמת שהוא פנים חדשות למרות שלא הוסרח קודם, ולמרות שהוא כעת בעל טעם וריח טובים. ועל הטעם השלישי לסמוך עליו ללא שלא הוסרח או הפך לעפרא, כתבנו שאכן יש מי שסמך עליו לבדו, ומאידך פוסקים רבים הדגישו שרק אם הסריח או הפך לעפר ממש שהתייבש, או יש לסמוך על האי סברא של פנים חדשות, אלא אם כן בצירוף עוד ספיקות, וכעין מה שכתבנו שם, יעוי"ש. וכל זה נפ"מ לנידו"ד שלא הופך לעפרא בעלמא, ולא מסריח, יעוי"ש ודוק בכ"ז.

הנה אם כן הולך ומתברר לדינא, שכיון שמקור הבשר המתורבת, או החלב, הוא מתא מיקרוסקופי זעיר שלא נראה, והוא צומח ומשתכפל בתוך תמיסה צמחית, וסופו הוא רקמות של בשר, או של דג. או שבתהליך תסיסה הם מייצרים חלבוני חלב, והמוצר הסופי מוגדר 'לא מן החי'. ואכן אלו העובדות, להוציא את הביופסיה הראשונה. והראינו לעיל שהלכה למעשה נראה שהמוצר הסופי מעיקר הדין כשר לאכילה, גם אם המקור הראשון של הביופסיה היה ממקור שאיננו כשר. כפי המבואר מכל האמור [כמובן כאשר כל שאר מרכיבי התערובת כשרים].

**הרחק מן הכיעור וטמטום הלב** – הנה במאכלות מצאנו פעמים רבות, שלמרות שמעיקר הדין הדבר מותר, יש להתרחק מן הכיעור. וכדוגמא אציין את דברי הרשב"א בחולין (דף קיג ע"א) לגבי אותם שעושים גבינות בדפוסי הנכרים ובכליהם מותרין אלא שאסור לעשות כן לכתחילה משום הרחק מן הכיעור. וכ"כ בספר התרומה (איסור והיתר סימן עב) 'נכון שלא לעשות כן לכתחלה שלא ליקח הקיבה בחנות מבהמה שהרג הנכרי משום הרחק מן הכיעור'. וכ"כ המרדכי (ע"ז רמז תתמז) 'ומיהו לכתחלה לא יניח אדם בביתו לא יין ולא חומץ בלא שמירה משום הרחק מן הכיעור'. וכ"כ בשערי דורא (סי' פ) דלכתחלה אין להעמיד בקיבת גדי ששחטו ישראל ונמצא טרפה או נבלה משום הרחק מן הכיעור והדומה לו דנראה כמאכיל נבלות וטרפות בישראל.

ובשלמא היכא שהאיסור נעלם מן העולם, והופך להיות יבש ודבר חדש לגמרי, שנינו לגבי כל דיני פנים חדשות, שכדוגמתן בג'לטין, או שרוולי נקניק, או הקירמיוז, וכפי שביארנו באריכות בקונטרס היוצא מן הטמא ראה שם בסי' טז, יעוי"ש. אולם היכא שהדבר האסור נותר במוצר, רק שהוא בטל כפי שכך נפסק להלכה, הבאנו לעיל באריכות לדון לגבי 'טמטום הלב',

שכפי המבואר בר"ן (דרשות הר"ן דרוש יא) שהתיקון אשר ימשך בנפש מצד ההכרעה למצות החכמים מורי התורה, הוא הדבר היותר אהוב אצלו, ותיקון ההוא יסיר הרוע אשר הוא מעותד להתילד בנפש מצד אכילת הדבר האסור ההוא. ועוד הבאנו כמה סברות בדין זה לכאן ולכאן. אולם זאת יש לומר, שגם אם טמטום אין כאן, כיעור יש כאן, ובפרט כאשר סוף סוף הדבר הטמא נמצא בתוך האוכל, וכעין 'גן הגדילה' הנלקח מהצלופח אל דג הסלמון. או בנידו"ד, הגן שנלקח מן הבהמה הטמאה. ובפרט שבנידו"ד ההקפדה וההידור היא בקל ממש, ושייך בזה 'מהיות טוב אל תיקרי רע', שהרי אין בכך כל צורך ליקח מן הטמאה, שהרי יש די והותר מן הבהמות הטהורות. ובפרט שדבר זה עתיד להאכיל רבבות רבבות מעם ישראל, ודי בשביל זה בתא בודד. על כן נכון יותר להתרחק מן הכיעור, ולהשתמש בתא שמקורו מבהמה טהורה [וגם בזה עדיף מתא גזע עוברי טרם שהוחזר לרחם האם, וכמבואר בסיכום הדין להלן בסוף דברינו]. ויעוי' עוד בתשובה הנז' מה שכתבנו בדבר זה. וראה עוד לעיל בסי' יז מש"כ בדין גנים מן הטמא המחזירים לטהור, וכתבנו שבעניוטי אני חושש לנפש עם ישראל קדושים, שיהיה באופן קבוע דבר מן הטמא הנמצא בדבר טהור וכשר לאכילה. ואם לא מחמת טמטום, ודאי שיש בזה כיעור ושקץ. וה"ה בנידו"ד, שהמנגנון החשוב של השכפול יגיע באופן קבוע ולמשך שנים אצל רבבות רבבות עמך ישראל ממקור טמא, יש לחוש לנפשם של ישראל, גם אם המוצר כשר באכילה. ועיי"ש עוד.



### ה. האם המוצר הסופי דינו כמו המקור להיות חלבי או בשרי

הנה אחר הודיענו ה' כל האמור לעיל, והקול נשמע בבית המדרש שבפשטות החלב איננו חלבי והבשר איננו בשרי. אולם עדיין עלה במחשבתי שאולי אפשר להשוות הדבר למימי חלב, שכתבתי בתשובה אחרת לרב צבי לרנר שליט"א ונתפרסמה בתנוכות שדה (גליון 167), ושם לאחר שנו"נ בדעות הראשונים על מי חלב ועל מימי חלב, כאשר מי חלב בלשון השו"ע והם הנסיובי דחלבא, שזה המים הראשונים העולים לאחר יצור הגבינה, ואלו מים המלאים עדיין בחומרים מזינים כגון חלבונים, לקטוז, שומנים ועוד, אלו ודאי אסורים מדאורייתא [להוציא שיטת הפמ"ג בדעת התוס']. ומאידך, לאחר שבכל התהליך הנוסף [בעבר לאחר בישול, ובימינו לאחר צנטריפוגות וסינונים] נותרו רק מים שהם מזוקקים ומים בעלמא, לגבם נחלקו הראשונים אם כלל מותר לשתותם [אם יש להם היתר של חלב, או שאסורים משום יוצא מן הטמא]. כאשר רבינו שמחה והרשב"א התירו, והרא"ם אסר. והכרעת הפוסקים, ובהם הטור, השו"ע, הרמ"א הפר"ח הפר"ת ועוד, שזה מותר וכן המנהג. מאידך, הכה"ח חשש ל"א שהביא השו"ע שאוסר, מחמת הכלל הכללי שלו בדעת השו"ע שחושש לדעת הסתם. וכן הרוצה להיות חסיד יחמיר בזה, וכדברי רבינו האר"י הנזכרים לעיל. [אמנם זאת יש לדעת, שחלבון מי גבינה הנמצא במזון תינוקות, מיוצר ממי חלב או בלשון חז"ל מנסיובי, ולא ממימי חלב שעליו נסוב הגדון הקודם. וזה ודאי כדין חלב מה"ת, להוציא שיטת הפמ"ג בדעת התוס' וכפי שביארנו במאמר שם. והוא הדין בנידו"ד, שלוקחים את גן החלבון וממנו מפיקים את החלב המתורבת].



והנה כאמור למרות שהוא הותר בשתיה, מכל מקום אין דינו כחלב לאוסרו בבו"ח מהתורה, אלא הסכמת הפוסקים שמן התורה איננו אסור בבשר בחלב, שאין דינו כחלב, ומדרבנן דעת רוב הראשונים שזה אסור. כן מבואר בסוגיא במס' חולין (דף קיד) שם שנינו המבשל במי חלב פטור. וכתב תוס' שם 'ואיסורא מיהא איכא'. וכ"כ הרא"ש, וכ"כ הר"ן, הרמב"ן, וכך לשון מרן בית יוסף (סי' פז) ואפשר דאיסורא דרבנן מיהא איכא לבשל בו בשר מדקתני פטור ולא קתני מותר. וכן נפסק להלכה ברמב"ם (הל' מאכ"א פ"ט ה"ו): המבשל בשר במי חלב פטור ואינו לוקה על אכילתו משום בשר בחלב. ומבאר הרה"מ שלמד רבינו הרמב"ם בסוגיא בחולין שהוא פטור אבל אסור. וכן פסק להלכה מרן השו"ע (סי' פז סעי' ו) שהמבשל במי חלב פטור ואין לוקין על אכילתו משום בו"ח, וכתב הש"ך שאיסורא מיהא איכא. והנה רבינו בעל הפמ"ג בספרו ראש יוסף עמ"ס חולין (בסוגיא כאן) כתב שאפשר שדעת רבותינו בעלי התוס' שאיסורא מיהא איכא אויל על נסיובי, אולם המי חלב שעושים פעם שני לאחר בישול וכו', בכה"ג אפילו איסורא ליכא. וראה עוד בתשובה מה שהבאנו מהפוסקים שהתירו לשתות מי חלב לחולה שאין בו סכנה, וכן כתבנו לגבי שימוש בזיעה העולה מן אדי החלב. ועוד הבאנו מדברי החת"ס (יו"ד סי' עג) שכתב שמימי חלב קלישי ליה איסורא ואפשר להתיר לאחר בשר גם לחולי קצת. ובאמת, מאחר שהטעם לכל האיסור הזה מדרבנן, ראיתי בקובץ תשובות למרן הגריש"א זצ"ל (ח"א יו"ד סי' עג אות א) שכתב שכל האיסור של מי חלב שנפלו לבשר היינו מחמת איסור דרבנן ומגזירה של מראית עין, אולם לבולעו לאחר בשר יתכן שמותר. ולכן התיר לכתחילה לבלוע תרופות או ויטמינים שיש בהם לקטוז לאחר ארוחה בשרית [ונראה שמרן הגריש"א היקל בשופי, מחמת שזו בליעה ומעורב עם חומרים נוספים, כאשר החת"ס הנז' לעיל התיר לאחר שיהוי של שעה. וזאת, מפני שמדובר בשתיית הנוזל כמות שהוא]. ועוד הבאנו בתשובה שם מדברי הכנסת הגדולה בהגהות הטור (יו"ד סי' קטו אות ב), וז"ל: 'מדברים אלו נראה דמי חלב אין בהם משום חלב שחלבו גוי'. ע"כ.

הנה אם כן, לאחר שמי חלב מכל מקום אסרוהו חכמים בבשר בחלב, כיון שסו"ס מים אלו מקורם בחלב, לפי"ז היה מקום לחוש גם בנידון שלפנינו שמראה חלב, וטעם מושלם של חלב יש לו. ומדוע יהיה הדין שונה בנידו"ד. אלא שעדיין יש מקום לחלק, שמים אלו היו מעורבבים עם החלב ודינם היה כאחד ממש, ושוב סר דינם, והשתנה לדין אחר, וביארנו את הדברים בתשובה על דין מי חלב, ואכ"מ. משא"כ בנידו"ד הצליחו במומחיות רבה לפתח משקה שטעם חלב ממש יש לו, אולם את החלב האמיתי ראה רק גן חלבון זעיר שמקורו היה מחלבון החלב, וכאמור גודלו הוא מיקרוסקופי וזעיר וכבר השתכפל ונעלם, והתאים החדשים כבר התפתחו על מזון צמחי. אם כן, הגם שיש לו מאפיינים של חלב מבחינת שומן ועוד, אולם עדיין הוא לא 'חלב אמו' אלא חלב צמחי. ולכאורה הדין שווה כדין הבשר שהזכרנו מקודם, אף אם נלקח מתא בוגר. ואם כן מוצר זה שהוא כעין רקמות בשר, איננו בשר. ונוזל זה שטעמו כחלב איננו חלב.

וזאת יש לדעת, שכבר מצאנו בשר גמור וחלב גמור שאינם נידונים כחלב ובשר לענין איסור בשר וחלב. והגם שאין סיבת ההיתר שם דומה לנידו"ד, כי יש מקום לחלק ביניהם, מכל מקום העיקרון הוא אחד, שהגם שבסופו של דבר בשר גמור או חלב גמור הם, מכל מקום, לא רק

המוצר קובע, אלא הדרך אל המוצר, ואם הדרך לא היה כדרך כל הארץ, הוא מותר, ואין עליו את הדינים שיש על מוצר מקביל שמקורו בדרך הטבעית. והוא הדין הכא ההתפתחות החלה עם תא וגן זעירים שאינם נראים, והמשך ההתפתחות לא היה כדרך כל יצירה של היי"ת, לא התפתח עם דם ואין בבשר לא נפש ולא דם, וכן בחלב אין כל דם שנעכר ונהפך לחלב. אם כן, לא זה חשיב בשר ולא זה חשיב חלב. ואציין לשני מקרים כעין האמור, שהם בשר וחלב במציאות ללא שינוי כלל ומכל מקום, אינם אסורים בבשר וחלב.

**בן פקועה:** קיי"ל שוולד של בן ובת פקועה, הגם שנולד כדרך כל הנולדים, מכל מקום אינו צריך שחיטה, ורק אם הפריסו על גבי קרקע חייב מחמת מראית עין, אולם לא מעיקר הדין. וכן הדין שחלבו מותר, ואין שאר טריפות אסורות בו, וכמבואר כל דין זה בשו"ע יו"ד (סימנים יג, סד ועוד). וראה עוד בחידושי רעק"א על גליון השו"ע בהל' בו"ח (יו"ד סי' פו סעי' ו בד"ה או נשחטה) שהסתפק לגבי חלב שחוטא אי מיקרי חלב שחוטא וכיון דלא בעי שחיטה, ממילא פטור, או דילמא מחמת דראויה לילד שפיר להחשיבה כחלב אמו, והביא ראיה מהסוגיא בבכורות דחשיב חלב שחוטא ופטור בבו"ח. והביא שכן כתב להלכה השעה"מ, וסיים רעק"א שלדינא צ"ע. ובפת"ש (שם ס"ק יד) הביא מחלוקת הפוסקים בזה, והביא מדברי הנו"ב והחת"ס דפליגי ולדידם חשיב חלב אמו, יעוי"ש. וראה במשך חכמה על התורה (בראשית פי"ח פס' ח) על פרשת אאע"ה עם האורחים, שהאכילם בשר וחמאה, וכתב: 'וכפי הנראה דהבן הבקר היה בן פקועה, ושחיטה התירתי, ואין בה משום בשר וחלב', ע"כ. וכל זה הגם שדמו אסור לחלוטין, והטעם כיון שדמו יוצא ומתערבב עם דם אמו, וכמבואר ברא"ש והב"ד הט"ז (יג, א). וכן לגבי אבר מן החי שאין נוהג בו, וכמבואר בט"ז (שם). אם כן חזינן שגם בשר ממש, לעיתים יש לו פטור מעיקר הדין שנאמר כל אשר בבהמה תאכלו. וכיון שהיסוד הוא היתר זה, ממשיך ההיתר גם בהמשך ואפילו נולד כדרך כל הנולדים. וממילא גם הכא היסוד הוא היתר שהוא תא זעיר וללא בשר, וכמבואר לעיל, וכל ההמשך זה שכפולים שנעשו בצורה מלאכותית, ודין מיוחד להם ולא יהיו אסורים משום בשר וחלב.

**בהמה שנוצרה בספר יצירה:** ועוד ראיתי שהביאו עוד דוגמא כיו"ב לדין בשר הנוצר בדרך נס, שאין צריך שחיטה ומותר בבשר בחלב. כמבואר לגבי אאע"ה שהגיש למלאכים חמאה וחלב ובן בקר, וביאר המלבי"ם (בראשית פי"ח פס' ז) וז"ל: 'ויש לחזו"ל שכן הבקר רץ מלפני אברהם ואברהם ברא אחר ע"י ספר יצירה, שעז"א וימהר לעשות אתו שעשה אותו ע"י ספר יצירה. נראה שרצו לתרץ בזה איך האכיל להמלאכים בב"ח, ואמרו שהיה בשר שנברא ע"י ספר יצירה שאין לו דין בשר, וז"ש שלקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה, ר"ל יען שעשאו ע"י ספר יצירה היו יכולים לאכלו עם חלב'. ולא חששו למראית העין מחמת דהיה מפורסם ורגיל בריאה ע"י ניסים בבית אאע"ה, וראה עוד להלן מש"כ בזה. וכן ביאר השל"ה הקד' (פר' וישב, צאן יוסף דף ל ע"א) לגבי אבר מן החי שראה יוסף את אחיו אוכלים, כיון שנברא בספר היצירה ולכן שרי לאכול. ואמרתי להוסיף על דבריהם, את דברי הגאון רבי רפאל מיוחס וצ"ל בספרו שדה הארץ (חיו"ד סי' א) שכתב לדון על בהמה שנבראה בספר יצירה, אם חייבת בשחיטה ודין חלבה ודמה. והביא משמו של הרב טור ברקת לרבי חיים הכהן, מגורי האר"י הקדוש, שבשר היורד משמים

מותר בכל. יעו"ש. ובשו"ת חכם צבי (סי' צג) דן באדם שנברא בספר יצירה מה דינו, ובתוך הדברים כתב: 'דוקא אדם הנוצר תוך אדם דהיינו עובר הנוצר במעי אמו הוא דחייב עליה משום שפכ"ד יצא ההוא גברא דברא רבא שלא נעשה במעי אשה'. ועוד הביא מספר הפרדס שחיבר מהר"ם קרדבורא (שער היכלות פ' י"ד), אחר שהביא את המאמר דרבא ברא גברא כו' ופלפל בהם, כתב וז"ל הנה הבריאה ההיא שהיא בצורת האדם כו' ולא שיהי' בה נשמה ולא נפש ולא רוח אלא חיות בעלמא עכ"ל.

וה"ה בנידו"ד כל הבשר שעתידי להיאכל לא גדל ברחם אם, ואין בו חיות כלל, וגרע הוא מהנוצר בספר יצירה. והדברים הם ק"ו לעניות דעתי. והגם שיש את התא הראשון שסייע לכך והוא יצא מרחם אם [תא בוגר, ולא תא של ביצה מופרית דבהא פשוט דלא איירינן הכא]. מכל מקום, הכא דינינן על הבשר שאותו אוכלים, ולא על הדג"א ממנו הוא מורכב. ותא זה אין שם בשר עליו, אלא חיות שאין בה ממש לנידו"ד, וכלשון ספר הפרדס הנז'. והוא כעין מה שכתב מרן החזו"א הנז' לעיל (יו"ד ריש סי' סז) שהשווה לבהמה שנוצרה בספר יצירה, הגם שהיא כולה בשר, את הנבלה שהוסרחה ולא אמרינן עליה אחשביה כדי לאוסרה, מן הטעם דהוי 'כעפרא שנהפך לבשר, ואין בשר זה טעון שחיטה ואין בו משום נבילה'. הרי להדיא שאף שגדל לבשר וראשיתו מן הבשר, מכל מקום כיון שהיצירה הייתה ממשוהו שפקע איסור, אינו חשיב בשר, והשווה שם לבהמה שנוצרה בספר יצירה. יעו"ש.

וידידי הגר"ר נקאר שליט"א אמר שלכאורה מבין פקועה אין מקום לדמות אפילו את חלק הדמיון שרצינו, כיון שמהיכא תיתי שהבשר שווה הוא, והדם ניזון ממנו, ואפשר שאיננו כבשר ואשר על כן הוא הותר. ואמרתי להשיב לו שזה תמוה לומר שאברהם אבינו שהגיש לשונות בחרדל, יתן להם בשר שאיננו טעים. ושוב הביא לי את דברי הבן יהודע עמ"ס סנהדרין (דס"ה ע"ב), לאחר שכתב שהגם שאפשר לברוא אשה בספר יצירה מכל מקום היא נטולת כח הדיבור [ובשאלת יעב"ץ (סי' פב) כתב שגם כח השמיעה אין לו, והיו מדברים עמו ברמזות], וממילא נטולת כח ההזרעה וההולדה. ועוד הוסיף שהנברא בספר יצירה איננו יותר מזמן של כ"ד שעות, וממילא מה יעזור שיברא אשה. ובזה ביאר שם איך נצחה חוה את אאע"ה, כשטענה נגדו שאם יחשוב שהיא תמות והוא ישאר חי, לא תהיה לו אשה נוספת וכו', יעו"ש. ובהמשך כתב להקשות מדוע בגמ' לעיל מיניה (דנ"ט ע"ב) מספרת שלאדם הראשון שנאסר לו בשר בהמה, היו צולין בשר המלאכים. ותמה הבן יהודע, ומדוע לא ברא בספר יצירה? וכתב: ונ"ל בס"ד דאכילת בשר הנברא בספר יצירה אינו משביע שאינו עושה דם בגוף האוכלו ובודאי דאינו מרגיש בו טעם הנאה של אכילה, עכ"ד. אלא שדברים אלו קשים מדברי המלבי"ם ושאר המפרשים שביארו שאאע"ה העניק לאורחיו מאוכל זה, וכי יאכילם מאוכל לא משובח. אלא שהעולה על זה הוא המבואר להדיא ברש"י על הסוגיא בסנהדרין שם בד"ה עיגלא תילתא, שכתב: 'שהיה טוב ובעל טעם כאילו הוא שלישי לבטן', הרי להדיא שטעמו משובח. וכן לפי המבואר בספר היצירה להר"י אלברצלוני (עמ' 268) שרבה ורבי זירא עשו עם בהמה זו שנוצרה בספר יצירה, סעודת סיום מסכת. וגם זה לא מסתבר כלל שיעשו סעודת מצוה מבשר שאיננו משביע ולא משובח.

ויותר מסתבר כפשטות, וכדברי רש"י שהבהמה טעמה ככל בהמה ואפשר אף משובח יותר, אולם אין מקום להקשות על אדם הראשון מדוע לא יצר בהמה בספר יצירה, שאם הוא כבר יושב ונח, וכבר המלאכים הם אלו שצולים לו הבשר, מדוע הוא צריך לברוא משהו מהאי עלמא, כשיש לו בשר מן השמים, שודאי הוא משובח וטהור יותר. ועוד יש לבאר, או כפי המשמע ברשב"א בשו"ת (ח"א סימן תיג) שרב הושעיא ורב חנניא לא היו עושין כן בארבעה פרקים שמשחיתין בהן את הטבח בעל כרחו, שצריכין הכל יותר לבשר, אלא במעלי שבתא, משום שבו היתה בריאת הבהמה ע"כ. ועל פי זה ביאר בספר חשוקי חמד עמ"ס סנהדרין (דס"ה ע"ב) הטעם למה רבי אליעזר לא ברא אדם, אלא שחרר עבדו, כי יתכן שאי אפשר לברוא אדם על ידי ספר יצירה, רק ביום שישי, ורבי אליעזר היה צריך מניין בשבת. כלומר יצירה בספר יצירה את הבהמה אפשר רק באותו יום, וממילא אדם נזקק למאכל בכל הימים כולם. ואולי אמרתי גם לבאר על פי מה שראיתי מביאים מספר ממשנתם של חכמי פראג ח"א (ע' יב) בשם הרבי ר' יהונתן מפראג זצ"ל על דברי המדרש בפרשת וירא, שנאמר שם עה"פ 'והנפש אשר עשו בחרן' - והלא אם מתכנשין כל באי עולם אינו יכול לברוא אפי' יתוש אחד, אלא שהכניסו תחת כנפי השכינה, ע"כ. ועל דברים אלו הקשה המפרש הר' יפה תואר, שהלא מצינו בהרבה מקומות בתנאים שבראו נפשות, כגון זה שברא עגלא תלתא ע"י ספר יצירה. וכתב להוכיח שזה תלוי בברית, וממילא כל שאע"ה טרם נימול, לא היה יכול ליצור כלום, ורק לאחר המילה היה יכול ללמוד מספר יצירה. ולפי"ז יש ליישב גם את שאלת הבן יהודע מדוע אדם הראשון גם לא ברא בספר יצירה, ואפשר לבאר לפי שני הצדדים, או שלא היה מהול, או שהיה מהול אך היה מושך בערלתו וממילא לא יכול היה ליצור בספר יצירה. שהנה מחד מפורסם שאדה"ר מהול היה, וכן מבואר באדר"נ (פ"ב, ה) ובמדרש תנחומא על פר' נח ובמדרש תהילים ובפרקי דר"א ועוד. ומבואר בגמ' בסנהדרין דל"ח ע"ב שאדם הראשון היה מושך בערלתו. ומבאר המהרש"א שם שלא מצינו שנצטווה על המילה, והיה מושך בערלתו שתהיה לו ערלה. ולפי"ז לא הייתה מעלת המילה אצלו, וממילא אפשר שלכן לא יצר בהמה בספר יצירה. אולם זאת ראיתי לתלמיד המהר"ם בענט זצ"ל בספרו בית יוסף להבה (ויקרא יט, כג), שכתב שאדה"ר החל למשוך בערלתו רק לאחר החטא, וממילא האי מימרא שהיו המלאכים צולים לו בשר איירי קודם החטא, וכמובא שם במעשה הנחש שקינא בו. ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, אלא אם נבאר שמ"מ לא נצטווה על המילה, והיא גופא החסרון ודוק. אולם זאת ראיתי לחד מגדולי הראשונים, הרמ"ה בספרו יד רמ"ה עמ"ס סנהדרין שם, שכתב: 'ר' יצחק אמר משוך בערלה היה יש אומרים שנברא מהול והוא משך ערלתו ולא ידעינן היכי הוה אפשר ליה. אלא מסתברא שנברא משוך בערלתו ולא מל ועל כרחיך סבירא ליה לר' יצחק דאדם הראשון נצטווה על המילה ולא מל'. וממילא חוזרים הדברים למקומם שאם לא מהול היה לא היה יכול ליצור בספר יצירה.

ובהאי דינא של הנברא בספר יצירה עי' עוד בשו"ת להורות נתן (ח"ז או"ח סי' יא). וראה עוד את מה שהעיד רבי יהושע בן חנניה (ירושלמי סו"פ שביעי דסנהדרין, לפי חלק מהביאורים על הירושלמי שם) כי לאנא נסיב קריין ואבטיחין [אני יכול לקחת דלועים ואבטיחים] ועביד לו לאיילין טביין

[לעשות מהם איילים וצבאים] והילון עבידין איילין וטביין [והם יולידו איילים וצבאים]. ולכאורה הפטור שלהם ימשיך גם הלאה להיפטר בכל החיובים כולם של בשר. ובאמת ראיתי להגר"א זכאי בספרו הבית היהודי (ח"ט הל' ב"ח ס"י לג סעי' יד) שמביא מספר חשק שלמה (יו"ד ס"י פז) שגם החלב היוצא מבהמה זו אין לו דין חלב. כלומר, כאשר מתחיל בפטור, גם אם ההמשך הוא כדרך כל הבריאה, אם לגבי בן פקועה, ואם לגבי בהמה שנוצרה בספר יצירה, למרות שהכל הפך להיות רגיל, מכל מקום הפטור לעד עומד. ואם כן, הגם שבנידו"ד זו לא בריאה בדרך נס, אלא בריאה שנבראה ביצירה משונה מדרך הטבע, מכל מקום לא גדלו במעי אמם, ולא גדלו בתוך הבהמה כמו שמצוי בדרך הטבע שיש בהם נפש ויש בהם דם, ומכאן נובעים האיסורים שלהם, אלא בדרך מלאכותית. והגם שיש בה חלקיק של מנגנון שכפול מן הטבע, עדיין איננו בשר, ומה שיצא ממנו אין שם בשר או חלב עליו לגבי ההגדרות ההלכתיות שלו. [ועוד ראה באריכות פרטי דינים רבים ממקורות שונים בהלכה ובספרים הקד' בקונטרס גם אני אודך ח"ד, מהתכתבות ענפה עם מעלת ידידינו הגריחמ"א שליט"א וכותבים נוספים, ויערב לך].



## ו. אם דינם כדין פרווה אם אפשר לאוכלם עם המין השני או שיש

### לחוש למראית עין

בשיעור שמסרנו בבית המדרש לפני חברים מקשיבים בהאי דינא של בשר וחלב מתורבת, ובסוף דברינו שכתבנו שלכאורה משום מראית עין יש לאסור שלא לאוכלם כאחד בפרהסיה, נענו ואמרו שבדין זה קיצרנו. והגר"י פרה"ש שליט"א הגדיל לעשות, ושלח אלי מכתב קצר האומר שמש"כ שגם במפורסם יש להחמיר בפרהסיה אין הוכחה ממ"ש בתשובה שם. ועל כן השיבותי אותם דבר, והעליתי סוגיא זו של מראית העין ממקורה, וביארנו את הדין עד נידו"ד, מדוע הכרענו להחמיר בפרהסיה.

ובזה החילותי. ראשית, אביא בכמה שורות את אשר הבאנו בתשובה שם. הנה אחר שביארנו בס"ד שהמוצר המורכב מרקמות השריר והשומן הנקרא 'בשר מתורבת', וכן חלבונים שהתפתחו בתמיסה צמחית הנקראים 'חלב מתורבת', דינם כדין פרווה, ראיתי שיש מקום לדון, שמכל מקום מחמת איסור מראית עין יש לנהוג בהם איסור לאוכלם עם המין השני. וכבר מצאנו שחז"ל מחמת חשש זה בכמה דברים דומים אסרו לבשל ולאכול כאחד אם יש חשש למראית העין, הגם שאינם חלב כלל אלא דומים לחלב, כגון חלב שקדים וכיו"ב. ונידו"ד הוא על אחת כמה וכמה, שהרי כאן הצליחו להדפיס רקמת בשר שצורתה כצורת סטייק ממש, ומירקמו דומה, עם שומן וכו' בדומה. וכן בדומה לזה בחלב, שריחו וטעמו שווה. ואם כן עדיין יש לאסור שלא להשתמש בהם כאחד, ולא לבשלם יחד מחמת 'מראית עין'. ואמרת נשנה פרק זה, ובפרט שראיתי במאמרים שנמצאים לפני ראיתי שהכותבים גם התייחסו לכך. כאשר הר"צ רייזמן כתב עפ"י ד פוסקים שהביא שם שלמעשה אין לחדש לאסור מדעתנו מפני מראית העין, זולת מה שמפורש בש"ס. ושנית - בשר משובט אינו "בשר גמור" (ולא זו בלבד אלא שהוא "מיא בעלמא"), ונקרא "בשר"

בשם מושאל בלבד. ודומה הוא לשניצל סויה או לחלב מן הצומח, שלא נאסרו מפני מראית עין מאחר שאינם בשר וחלב באמת, אלא נקראו כך בשם מושאל. מאידך השיב לו רעו, מרבני כולל אור שמח הריב"ש שליט"א, שחידושו של הפר"ח שאין אומרים 'מראית עין' בדבר שלא נזכר בחז"ל נדחה כמעט ע"י כל האחרונים. וגם חידושו של הכו"פ שאוסרים משום מראית עין רק דבר שהוא דומה לאיסור ממש, כגון חלב אשה שהוא חלב ממש, ולא חלב שקדים או חלב קוקוס שהם מי פירות ונקראים חלב רק בגלל המראה, וכן דם דגים, ולא יין, שרק צבעו כצבע הדם, גם זה אינו מוסכם בדברי האחרונים. ולכן כתב שאין לסמוך על חידושים אלו בנדו"ד. להוציא מה שהזכירו הפוסקים שדבר שהוא כבר נפוץ ומפורסם אין חוששים בו למראית העין. ומטעם זה התירו הפוסקים בזמנינו שניצל סויה או גלידה פרווה, כיון שהם שכיחים. והבו"ח המתורבת אינו מצוי, ויש בו חשש למראית העין.

ובאמת שכל דבריהם ועוד תשובות נוספות שראיתי באחרונים, נכללים בתשובה אחת שכתבה מרן הראשון לציון ג"ע הגרע"י זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ו יו"ד סי' ה) משנת תש"ל לשאלת הרב טכורש רב מחלקת הכשרות בת"א לגבי שאלת בתי המלון אז, אם מותר לתת לאורחים במלון לשתות חלב צמחי לאחר סעודה בשרית, וכתב לדון שם מכל צדדי הסוגיא. ראשית, הביא את דין דם דגים, שאם כנסו למקום אחד אסור, מחמת מראית העין, אלא אם יש בו קשקשים. כל זה כמבואר בסוגיא בכריתות (דף כא ע"ב) ובטוש"ע (סי' סו ס"ט). והביא עוד מהסוגיא בכריתות וכתובות, לגבי דם אדם, שאם נשך בכיכר וניכר הדם על הכיכר גוררו, ומה שנמצא בין השיניים מוצצו ומותר, דהא ליכא דחזי ליה. והוכיח מסוגיא זו ומהמבואר ברשב"א בתורת הבית (דף פה ע"א) דאף בלא כנסו בכלי יש לאסור משום מראית העין, כדין דם שע"ג ככר. ודלא כמ"ש הכנה"ג (סי' סו הגב"י אות מט) דכל שלא כנסו בכלי אפילו פירש מותר, ואפי' בלא קשקשים. ע"ש. ועוד הביא מהסוגיא בחולין (דף קיב ע"ב) את דברי שמואל לגבי ככר שחתך עליה בשר (לאחר שנצלה) שאסור לאוכלה, והני מילי דאסמיק, והני מילי דאבריה, והני מילי דאסמכיה אבל קלישתא לית לן בה. (פרש"י: וה"מ שהבשר היה אדום והמהל היוצא ממנו עב, אבל צלול לאו דם הוא). ורב הונא פליג וס"ל דשרי. ורבא אכיל ליה וקרי ליה חמר בשר. ופסקו הטוש"ע (סי' עו ס"ה) כרבא. וכתב לדון בבי"א שם מדוע שרי ולא נחוש למראית עין. והביא מדברי הבית יוסף בסי' עו שכתב בשם הרשב"א, דה"ט דרבא משום שדם כזה אין לו מראה חזק ואין אדם

א. אמנם דעת הרמב"ם (מאכ"א פ"ו ה"א) שדם דגים מותר ולא הצריך שם שיהיו בו קשקשים, והראב"ד השיג עליו. וראה בכרתי על השו"ע שם שכתב שבחידושי האריך בדעת הרמב"ם, אולם יותר נראה לו קרוב לבאר את דעת הרמב"ם שאם הוא מכניס הדם, ואיש אחר שותהו, בזה יש לחוש למראית עין, ובעיני קשקשים. אבל אם הוא המכניס הדם בעצמו שותהו, בזה ליכא מראית עין, ואין צריך קשקשים. וזהו שדייק הרמב"ם ושותהו, היינו הוא המכניס, לכך לא אסרו. ודוק, ומ"מ נשאר בצ"ע. ועוד ראה בחידושי רעק"א על השו"ע (שם) שדייק מלשון הש"ס דאית ב' קשקשים, וכתב רש"י דאית ביה בדם קשקשים, משמע לכאורה דבדם מעורב קשקשים אבל להניח אצל הדם קשקשים לא שריא. ואפשר שגם ליקח קשקשים וליתן בתוך דם לא, אלא דמעצמו נשאר בו קשקשים, ע' בסוגיא ובתוספות שם דבדם מהלכי שתיים ל"ש ביה קשקשים. ואמאי ל"ש, הא אפשר ליתן קשקשים לתוך דם מהלכי שתיים, והרואה יסבור שהוא דם דגים, אלא משמע דלא מהני. אולם מלשון הרמ"א לקמן (סימן פ"ז ס"ג) – שהתיר להניח שקדים בתוך חלב שקדים שלא יבוא לידי מראית עין) משמע דהכא שרי להניח אצלו קשקשים. גם נראה דאם בישל את הדם מותר לאכלו לדעת הרמ"א (סי' פ"ז), דאף אם הוא דם בהמה ליכא דאורייתא, דהוי דם שבשלו ודמי לבשר עוף, ע"כ.

טועה בכך לדמותו לדם, אלא חמר בשר הוא דקרו ליה, לפיכך אפי' חתכו ע"ג כלי והוא בעין שרי, דחמר בשר הוא. ע"ש. ובהמשך הביא את דברי הרשב"א המפורסמים (שו"ת הרשב"א ח"ג סימן רנו) שהשיב שמסתבר שאסור לבשל בשר בחלב אשה, וכל שכן לאוכלו כל שניכר בו. והביא עוד מדברי הרמ"א בדרכי משה (ס"ס טו) שכתב: שמעתי שמהרש"ל למד מדין דם דגים שאסור משום מראית העין, לאסור בשר עוף בחלב שקדים, אא"כ הניח מן השקדים אצלו, משום מראית העין. ואין הכרח לדבריו, דשאני דם שהוא איסור כרת, משא"כ בשר עוף בחלב שאינו אלא מדרבנן. וכן המנהג פשוט להתיר. וכן פסק הרמ"א להלכה בהגה (בסי' פז ס"ד). והגם שהרמ"א התיר, מכל מקום הב"ח (ס"ס טו) הסכים עם המהרש"ל שדבריו הם עיקר להלכה, ואף באיסור דרבנן חיישינן למראית העין בפרהסיא, אלא שלענין לאסור אף בצינעא לא אסרו אלא באיסור דאורייתא. וכ"כ בשו"ת באר שבע (סי' יז), והש"ך (סי' פז סק"ו). ולאידיך גיסא הפרי חדש (סי' פז סק"ז) הסכים לדברי הרמ"א להקל בשר עוף בחלב שקדים, דאעיקרא מה שאסר הרשב"א בחלב אשה משום מראית העין חידוש הוא, והבו דלא להוסיף עלה, משום דלא גזרינן משום מראית העין זולת מה שנתבאר בש"ס להדיא. ועוד הביא מדברי הכרתי ופלתי (סי' פז סק"ח), שלא גזרו משום מראית העין אלא כמו דם דגים שכנסו בכלי, דלא שכיח, והרואה לא יתלה בדם דגים אלא יחשוב שהוא דם בהמה ועוף. וכן חלב אשה הכנוס בכלי לא שכיח כ"כ, והרואה יתלה שהוא חלב בהמה, ומש"ה חששו למראית העין, אבל חלב שקדים דשכיח ורגילים לבשל בחלב שקדים והוא מוטעם מאד, לא חיישינן למראית העין כלל, דמהיכא תיתי לתלות באיסור ולא בהיתר. והוסיף בכרתי סק"ז, שחלב שקדים לא מקרי חלב אלא מי פירות, ואטו משום שדומה לחלב במראהו נאסור לבשל בו בשר. והרי יין אדום שדומה לדם לא נאסר משום מראית העין, ולא אסרו אלא בדם דגים שהוא דם, וכן חלב אשה הוא חלב באמת. ע"כ. ועוד הביא כסניף להתיר היכא שהדבר מצוי ומפורסם, וזאת ע"פ מ"ש הרא"ש (פ"ט דנדה סי' ז) דהא דתנן השיריים והכלך אין בהם משום כלאים אבל אסורים משום מראית העין, דדמו לצמר או לפשתן, מ"מ האידנא מצויים בגדי משי בינינו והכל מכירין בהן ואין לחוש למראית העין, ומותר לתפור משי בבגד צמר. ע"ש. וכ"פ הטוש"ע (סי' רצח). וה"נ, מאחר שנתפשט הדבר והכל יודעים שמצוי חלב צמחוני לא חיישינן למראית העין, ולא דמי לחלב אשה דלא שכיח. וכבר כתב הגאון תפארת ישראל (בכלכלת שבת אות לד) שאין לחוש למראית העין אלא כשיש קצת הוכחה לאיסור יותר מלהיתר. עש"ב. ובזה יישב מה שנתפשט המנהג להשתמש בפסח בקמח מצה אפויה לטיגון ולבישול ולא חששו למראית העין. ועוד הביא מדברי הגר"י גוטליב בשו"ת יגל יעקב (חיו"ד סי' כג) שנשאל בדבר המנהג שנהגו להשתמש בקוקוס טחון הדומה לחמאה, ומשתמשים בו גם בתבשילי בשר, ואמאי לא ניחוש משום מראית העין, וכמו בחלב שקדים שצריך להניח שקדים. והשיב שמכיון שנתפשט מאכל זה במדינתנו, והכל יודעים ממנו, לא גזרינן משום מראית העין, וכמ"ש הש"ך (ר"ס רצח) דבמידי דשכיח לא חיישינן למראית העין וכו', ולכן אף בבשר בהמה יש להתיר. אלא שבמסקנא לא רצה להתיר אלא ליחיד בביתו, אבל לאכול בפרהסיא וברבים לחם שנמרח בקוקוס עם בשר אין להתיר אא"כ יעשה היכר לזה, יען כי רבו המתפרצים בעוה"ר

האוכלים בשר עם חמאה. ע"ש<sup>1</sup>. וסיכם שלמעשה לא מיבעיא למתירים באיסור דרבנן, שגם כאן יהיה מותר, כיון שזה אחר זה ולא בב"א, וזא"ז האיסור הוא רק דרבנן. אלא גם לאוסרים גם בדבר דרבנן, מ"מ לא אסרו אלא היכא שהאיסור ניכר, ולא כאשר זה אחר זה שאין האיסור ניכר, כגון בנידון שאלתו לגבי חלב סינטטי לאחר אכילת בשר.

הרי לך שגם אחר שהביא את כל צדדי ההיתרים המובאים בפוסקים, ואף את ההיתר של דבר המפורסם, ואף שהקוקוס היה מפורסם בזמנם, וחלב שקדים מפורסם בימיהם, וחלב צמחי מפורסם היה בזמן התשובה ביב"א, עם כל זה צירף את כל ההיתרים להשתמש גם בפרהסיא רק כשזה לאוכלם בזה אחר זה, שאין האיסור ניכר, ולא ביחד שהוא ניכר. וכל זה אף בדבר מפורסם ואף בדבר שאסור רק מדרבנן.

אמנם בהכרח יש לומר שבשר שאין שם בשר עליו לענין בישול בשר וחלב, וכגון בשר דגים וחגבים [הגם ששם בשר עליהם, ככתוב בתורה בפרשת שמיני 'מבשרם לא תאכלו', וראה שם בביאור האבן עזרא, וראה במש"כ הבית הלל על השו"ע (סי' פז ס"ק ג)], אין כל חשש לבשלו עם חלב, ולא חששו כלל למראית העין שלא גזרו בזה, ואפשר שניכרין הן מבשרם ששונים הם. ומכאן תשובה מוצאת לדברי הר"צ רייזמן, שכתב שבשר משובט אינו "בשר גמור" ונקרא "בשר" בשם מושאל בלבד. ודומה הוא לשניצל סויה או לחלב מן הצומח, שלא נאסרו מפני מראית עין מאחר שאינם בשר וחלב באמת, אלא נקראו כך בשם מושאל. והגם שהם דברי הכו"פ הנו' לעיל בס"ק ח, אולם מ"מ הוא גופיה כתב בס"ק ז שמ"מ בבהמה זה אסור בחלב שקדים, הגם שאיננו אלא מי פירות וכמבואר שם. וראה עוד להלן.

וראה עוד בספר ילקוט יוסף (איסור והיתר כרך ג עמ' רעא) שהתיר לטגן נקניק סויה בחמאה, והוסיף שבמקומות ציבוריים המחמיר תבוא עליו ברכה. ובהערה ביאר שלעצם הטיגון יש מחלוקת אם חשיב כבישול, ולסוברים שהוא מדרבנן באנו למחלוקת אם גם בדרבנן אסור משום מראית עין<sup>2</sup>. אולם עיקר ההיתר שלו מחמת שנקניק צמחי מאד מצוי ואין מקום להכריח שהאסור [הבשרי] יותר מאשר המותר [הצמחי]. והביא את דברי היב"א בשם היגל יעקב שהתיר חמאת קוקוס בבשר. ועוד צירף את דעת בשמים ראש שגבינה וחמאה יצאו מכלל חלב, שלאחר שנעשו גוש אין איסורם מהתורה. ועם כל הצירופים הללו, כתב שהמחמיר במקומות ציבוריים תע"ב. וכמבואר לעיל, היגל יעקב לא התיר בפרהסיא לאכול לחם המרוח בחמאת קוקוס יחד עם בשר.

ובאמת שהלב חושק להאריך בהאי דינא של מראית עין, ובפרט בעניני בשר וחלב, ששם מצאנו דינים מיוחדים של מראית העין, אלא שאין זה עיקר הסוגיא ממש. על כן אמרתי

ב). וראה לעיל דהבאנו שאע"ה שנתן להם בו"ח שנבראו בספר יצירה לא חשש למראית העין, גם אי נימא שקיים כל התורה גם הגזירות שהן מדרבנן, כיון שבביתו היה הכל מפורסם וידוע לכל, כל מעשה ניסים שהיה אצלו, כולל הבריאה שהיה רגיל בה, ודוק.

ג). וכבר כתב סברא זו בשו"ת לבושי מרדכי ליקוטי תשובות סי' קא, יעו"ש בסוד"ה אכן, לגבי מה שנוהגין צלי קדר ונוטל כף מקדרה שיש בה חמאת קוקוס ונותן על הבשר, שצירף שם דברי תלמידו השואל, את האי דינא דטיגון ש"א שהוא מדרבנן, ע"ש.



שלמעשה נכון לתמצת את הדעות בסוגיא זו, ובס"ד לנסות לכוון אל דעת מרן השו"ע היאך ס"ל להלכה בהאי דינא, ומזה להסיק להלכה ולמעשה בנידו"ד בע"ה ובס"ד. וכבר כתב הגאון בעל שו"ת משנה הלכות (חלק ה סימן צה) 'שדין זה של מראית עין מסובך הוא מאד בפוסקים וכמעט אין לו בירור ויש בו הרבה סתירות בדברי הפוסקים ואפילו לאחר שנעמיק בה אכתי לא תעלה ארוכה'

ראשית, עניני מראית העין, מצאנו במקומות רבים בתורה: בדיני שבת [סי' רמג. רמד, רנב. ועוד], בחנוכה [בדין מי שיש לו שני פתחים], יוה"כ [נעילת הסנדל באופנים מסוימים], באיסור והיתר [שחיטה, בן פקועה שהפריס. שוחט לתוך גומא. שוחט לתוך ימים ונהרות. דם - ביצים שבאופנים מסוימים הוא משום מראית העין, דם דגים, כמבואר לעיל], ע"ז [באיסור עשיית צורות לנוי. נתפזרו לו מעותיו בפני ע"ז], בקדשים [לשם קדשים, לשם קרבן פסח], עניני זרעים [כלאי זרעים, אילנות, שביעית - נטע בתוך מד יום לר"ה. הוצאת זבלים. חלה - עיסת הכלבים, ועוד], בדין כלאי בגדים. ובאבן העזר [באשת חמיו]. ועוד.



### אם דין מראית עין מקורו מן התורה או מדרבנן

אם דין מראית עין מקורו מן התורה או רק מדרבנן. הנה מלשון הר"ש (מס' שביעית פ"ה מ"ב) משמע שאיסור מיחזי הוא מן התורה, וכלשונו שם: 'ולא התירו הכתוב לטמון בשביעית דבר מועט משום דמיחזי כזורע', וכן דקדק מדבריו בשו"ת משנה הלכות (חלק ה סימן צה). ולכאורה כן נראה לשון הרמב"ם בהל' ע"ז (פ"ג ה"י) שכתב 'אסור לעשות צורות לנוי ואף על פי שאינה עבודה זרה, שנאמר לא תעשון אתי, כלומר צורות של כסף וזהב שאינם אלא לנוי, כדי שלא יטעו בהן הטועים וידמו שהם לעבודה זרה'. ומשמע לכאורה שמבאר הרמב"ם טעמא דקרא שלא תעשון אתי, והוא משום שיטעו בו הטועים, ולכאורה מוכח שיש מראית עין גם בתורה. וכן ראיתי למוהר"י מרגליות בקונטרס התשובות שבסוף ספרו שם משמואל בשאלה ט, שכתב שהרמב"ם נתכוון לכתוב טעמא דקרא והיינו משום חשדא. וכן ראיתי שכתב מדיליה הגאון בעל משנה הלכות (שם) בדעת הרמב"ם. ורבים מהנו"כ אכן ביארו "שיטעו הטועים" ברמב"ם היינו משום חשדא. וכ"כ רבי שמואל סורנגה, מחכמי ירושלים, בספרו פרשת הכסף על הרמב"ם שכוונתו לחשדא מפני הטועים וביאר בזה את כוונת הכתוב. ע"כ. וכן ראיתי שביאר בביאור זיו משנה על הרמב"ם שהיינו משום חשדא, והוסיף 'וס"ל לרבינו דהאי חשדא אינה גזרה דרבנן אלא דאורייתא היא כדאמר אב"י לא תעשון אותי', ובהמשך יישב בטוטו"ד את המשך דברי הרמב"ם לגבי מלקות, והחילוק בין האופנים ודין להתלמד, יעו"ש ויערב לך.

אמנם ראיתי לגאון בעל דברי ירמיהו בביאורו על הרמב"ם בע"ז שם שכתב בדעת הרמב"ם דאין לפרש משום חשד ומראית עין, דלא מצינו לגזור ע"ז רק מדרבנן וזה מדאורייתא. ואח"ז כתב ואם צר לוקה, ולא שייך על חשד ומ"ע מלקות. ולכן כתב לבאר שמש"כ הרמב"ם שלא יטעו הטועים, קרא כן בלשונו הע"ז, והכונה שיזנו אחריה כמו שמצינו ויזנו אחרי האפוד, ומהאי טעמא גם באחרים עשו לו אסור. כלומר שלא יבואו לטעות אחרי ע"ז. והגם שדבריו הם

חידוש בפשטות דברי הרמב"ם, ודלא כשאר הגו"כ שהוא משום חשד, מכל מקום זה לאור פשיטותו שלא שייך מראית עין בדאורייתא. וכדבריו ראיתי שכן כתב הגאון בעל משנה כסף על הרמב"ם שכתב 'ומ"ש וידמו שהם לעכו"ם הטועים אינו ר"ל החשדא שאמרו בגמ' דאפי' אחרים עשו לו אסור ומשום חשדא דמן התורה מותר ומדרבנן אסור דהכא קאי הרמב"ם בעושה עצמו ובבולטת כאשר פירשתי אלא רצון רבינו לפרש מ"ש בספר המצות וכו', מצוה ד' הוזהירו מעשות צורות בעלי חיים מהעצים והאבנים והמתכות וזולתם ואף על פי שלא יעשה להיעבד וזו הרחקה מעשות הצורות כלל כדי שלא יחשב בהם מה שיחשבו הסכלים עכו"ם שיחשבו כי לצורות כחות והוא אומרו לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב. ולשון מכילתא בענין לאו זה על צד הביאור אלהי כסף לא תעשו שלא תאמר הריני עושה לנוי בדרך שאחרים עושין במדינות ת"ל תעשו לכם והעובר על לאו זה חייב מלקות. הרי שפירוש הרמב"ם ז"ל שפירש הכתוב למה אסרה התורה צורו' לנוי ואמר שכתוב זה על צד הביאור נאמר לא תעשון צורה שהיא לנוי שמא יחשבו הטועי' וידמו כמו שמדמין ע"ז שחושבי' לצורו' כחות שיש בהם צורך והוא הרחקה אבל החשדא דגמ' היא שיחשבו לזה שיש בידו צורה זו שעובדה וכדי שלא יהא נחשד אסרו רבנן ודוק. והוצרכתי לפרש זה לפי שראיתי מי שלא פירש כן.

ושוב ראיתי שע"פ דברי הרמב"ם בספר המצוות כ"כ לבאר ברמב"ם הגאון רבי מנחם קרקובסקי בספרו עבודת המלך על הרמב"ם (תלמיד הגר"ח מבריסק, ופירושו על חלק מדע ברמב"ם הוא ששרד מכל החיבור שאבד בשואה, וחבל על דאבדין), לאחר שהביא דברי סה"מ כתב 'והם הם הדברים שכתב כאן כדי שלא יטעו בהם הטועים וידמו שהם לעכו"ם, אבל אין זה טעם חשדא כמו שיבואר להלן'.

והגדיל לעשות בפי' באר יהודה על הרמב"ם (לרבי אברהם שלוזאווער זצ"ל) על הרמב"ם כאן, שגם תמה מה זה שנותן טעם לאיסור של תורה, והא דבגמ' קאמר משום חשדא זה הוי רק לענין איסור דרבנן איתמר לומר דרבנן אסרו אף באחרים עושין לו משום חשדא, אבל בעושה בעצמו דהוי איסור תורה למ"ל לטעמא בזה. ולכן כתב שלולא דמסתפינא הוא מבאר דס"ל להרמב"ם שהגמ' חזרה בה, ממאי דהוי ס"ל מעיקרא דאיסור עשיית צורות הללו לנוי הוי מגזה"כ, אלא זה רק מדרבנן ומשום חשדא. הרי שגם הוא ס"ל שמהתורה זה לא שייך ענין של מראית העין.

הרי שהלכה למעשה נחלקו מבארי הרמב"ם אי בדאורייתא עסקינן, ואמרינן משום חשדא, או שזה דאורייתא, ואין המדובר בחשדא של מראית העין, או שזה אכן חשד, אולם זה רבנן ולא דאורייתא. ובאמת שמלשון ספר המצוות יותר נראה כמבואר כדעת מפרשי הרמב"ם שזה דאורייתא, אולם אין החשד משום מראית העין אלא שלא יבואו לטעות אחריה שיש בה תועלת כלשהי. אולם כאמור הרב משנה הלכות (הנ"ל) למד את הרמב"ם כדברים פשוטים, וכמו שדייק בר"ש, אלא שהביא מר"ש אחר שנראה מדבריו שהוא דרבנן, וסיכם: 'אלא מעתה נראה לחדש דעיקר דין מ"ע ודאי דאורייתא הוא ומקראי הנ"ל או מטעם אחר כמ"ש הרמב"ם בה' עו"כ יהי' מה שיהי', אלא דלאחר שראו חכמים דחוששין משום מ"ע שוב גזרו גם הם משום מראית העין בכמה מקומות שראו שכשר הדבר לגזור מפני מראית העין' [ויעו"ש], שלמעשה דעתו נוטה כדעת הפר"ח שבמראית עין אין לך אלא חידושו, ורק מה שרבנן גזרו משום מראית עין, ולנו

אין לגזור מדעתנו על כך, וראה בדבריו שם]. ובפר"ח ובפר"ת מבואר להדיא בסי' פז (פר"ח בס"ק ז. ובפר"ת ס"ק ט) שמראית עין איננו אלא מגזירה דרבנן, יעו"ש. והפרי תואר הוסיף עוד בלשונו המיוחד, להדגיש שדבר זה אינו נכלל בגזירות שיש לחוש לגביהן שאסור לעשותן לאחר שלא גזרו חכמי הש"ס. 'אלא תיקון לחששת הטעות, ובכגון זה מאן דהו יחוש ויתקן אותה'. ע"כ לשונו הטהור של מרנא בעל אוה"ח הקדוש.

וראה עוד בשו"ת הסבא קדישא (ח"ב סי' א) שדן באריכות בידינו של ההולכות בפאה נכרית, ודן שם בסוגיא של מראית עין בדבר זה [ורבים מן האחרונים, מן המתירים והאוסרים, הרחיבו בחשש זה של מראית עין בפאה נכרית] והביא באריכות את דברי הפוסקים בסוגיא דידן ובעוד סוגיות בש"ס ובפוסקים. והביא גם את דברי הפרי חדש והפרי תואר, שמשמע מדבריהם שהכל הוא מדרבנן, וכתב הסבא קדישא על דבריהם בזה הלשון: 'עוד דגם כי נלע"ד דהעיקרא דמילתא מה שסבור הרב פרי חדש דמה שאסרו חז"ל משום מראית העין וחשדא דזה נחשב מגזירת חז"ל כמו שאר גזירות, הא ליתא, דנראה דעיקרא דהאי מילתא דצריך להרחיק עצמו שלא יחשדו הרואים דעושה איסור לאו משום גזירה הוא לשנאמר דאין לנו לגזור מדעתנו, אלא מן הדין, ומשמע דאיכא נמי איסורא דאורייתא כמו שנראה ממש"כ הרב תויו"ט בפ"ג דשקלים מ"ב ע"ש' ע"כ. ועוד האריך שם להוכיח שהוא מן התורה יעו"ש.



### אם מראית עין חששו לו רק באיסורי תורה או גם בדרבנן

והנה בהאי סוגיא אם גזרו מראית העין גם באיסורי דרבנן או גם בתרי דרבנן או רק באיסורי תורה, מצאנו בזה שנחלקו בזה הפוסקים הלכה למעשה, ונביא את עיקרי דבריהם. והראשון שהדגיש את החילוק בין מראית עין באיסורי תורה או דרבנן הוא רבינו הרמ"א בדרכי משה (יו"ד ס"ו ס"ט), שכתב ושמעתי שמהר"ר שלמה לוריא (יש"ש פכ"ה סי' נב) למד מכאן לאסור לאכול בשר עוף בחלב שעושים משקדים אלא אם כן הניחו מן השקדים אצלו משום מראית העין ואין הכרח בדבריו דשאני דם שהוא איסור כרת משא"כ בשר עוף בחלב דאינו אלא מדרבנן וכן המנהג פשוט להתיר ועיין לקמן סימן פ"ז (אות ב) מדין זה. וכוונתו להלן בריש הסימן, שם כתב הטור שאיסור בו"ח אינו נוהג אלא בטהורה כגון בשר בהמה טהורה בחלב טהורה אבל בשר טהורה בחלב בהמה טמאה או בשר טמאה בחלב טהורה ובשר חיה ועוף אפילו בחלב טהורה אינו אלא מדרבנן ומותר בבישול ובהנאה. ומביא שם מרן הבית יוסף את דברי הרשב"א הנו' שמסתברא שאסור לבשל בשר בחלב אשה מפני מראית העין ואם נפל לתוך התבשיל בטל ואין צריך שיעורב וזה נ"ל ברור. וכותב על דבריו הדרכי משה (ס"ק ב) וצ"ע דהרי אפילו בחלב בהמה טמאה מותר לבשל ואפילו בשר חיה ועוף בחלב טהורה הואיל ואינו אלא מדרבנן כל שכן בחלב אשה ולית ביה משום מראית עין בבישול מידי דהוה אחלב בהמה טמאה וצ"ע ועיין לעיל סוף סימן ס"ו מ"ש מזו (אות ט). הרי דחזינן מהכא שדעת הדרכי משה שבאיסור דרבנן לא חיישינן למראית העין. וכל זה דלא כמהרש"ל שחשש למראית העין גם באיסור דרבנן. ומצאנו שהלכה למעשה כך פוסק הרמ"א להלכה בהל' בשר בחלב (סי' פז ס"ג) ונהגו לעשות חלב משקדים

ומניחים בה בשר עוף, הואיל ואינו רק מדרבנן. אבל בשר בהמה, יש להניח אצל החלב שקדים, משום מראית העין, כמו שנתבאר לעיל סימן ס"ו לענין דם.

והש"ך כתב שלפי"ז גם בבשר בהמה, בהכרח שמדובר בבישול שהוא מן התורה, אולם בלא"ה באופן שאיננו מהתורה אלא מדרבנן, גם צריך להיות מותר אף שהוא בהמה [וכ"כ הרמ"א להדיא שם, ואדרבה הקשה הרמ"א מהאי דינא של בשר בחלב טמאה, אלא שבאמת הרשב"א כבר הקשה ויישב זאת, דשם איירי מדיני בו"ח ולא מדיני מראית עין]. ושוב הביא את דעת המהרש"ל שאסר במראית עין גם בדרבנן, והביא שכן כתב הגאון בעל שו"ת באר שבע [הב"ד להלן] והביא מסוגיות ערוכות במס' שבת שגם בדרבנן אסרו משום מראית עין, ולכן כתב שלדעתו כן העיקר להלכה שגם בעוף בחלב שקדים יש לחוש למראית עין ויש לשים את השקדים ליד התבשיל. וכן הסכים הט"ז לאיסור לכתחילה ובדיעבד שרי אפילו בבשר בהמה עם חלב שקדים. וכ"כ הרב חכמת אדם שגם באיסור דרבנן יש לחוש למראית עין ולכן גם בעוף עם חלב שקדים צריך שיניח שקדים בתוך החלב שיהיה מינכר. גם רבינו הב"ח (ס"ו ס"ט) אחר שהביא את מחלוקת המהרש"ל והרמ"א כתב 'ולי נראה דברי מהרש"ל עיקר דאף באיסור דרבנן חיישינן למראית העין בפרהסיא, אלא דבצינעא לא אסרו אלא באיסורא דאורייתא'.

אתה הראית לדעת שגם לדעת הרמ"א שהתיר באיסור דרבנן, היינו כששניהם אין להם עיקר מהתורה, גם עוף וגם חלב שקדים, או חלב אשה, או עוף עם חלב טמאה. אבל בשר בהמה עם חלב שקדים או חלב אשה או חלב טמאה, אסור, הגם שהחלב הוא דרבנן, אבל הבשר יש לו עיקר מן התורה, ובכה"ג אסור מחמת מראית העין. והט"ז כותב שהגם שהחמיר גם בתרי דרבנן משום מראית העין, מכל מקום בחלב טמאה, שאינו דומה למקור ששם שניהם מותרים באכילה ורק יחד אסורים, ולכן גזרו משום מראית העין, משא"כ כשאחד מהם אסור בלא"ה באכילה, לא גזרו משום מראית העין, הגם שכותב שאין בכוחו להקל במה שהרמ"א החמיר. והש"ך כותב לגבי בשר או חלב טמא, שפשטות ההלכה, וכן השו"ע, שהתירו בישול לגמרי ולא חששו כלל למראית העין. וכתב בזה ב' טעמים, או שבבישול לחודיה אין מראית עין כי אפשר שעושה זאת לשום רפואה או דבר אחר, אלא המראית עין היא באכילה, וכיון שאלו בלא"ה אסורים באכילה, ממילא לא שייך מראית העין. ועוד כתב שבטמא אין מראית העין, כי הבשר מינכר והחלב מינכר ששונים הם, וממילא אין איסור מראית העין. ולעיל מיניה בס"ק ג הביא את דברי הבית יוסף על הטור לגבי בשר או חלב מן הטמאים, וכתב 'אבל מה ענין לגזור שבשר בהמה טהורה בחלב טמאה או איפכא יאסר משום בשר בחלב דהא בלאו הכי ליכא למיחש למידי כיון דבלאו הכי אסור משום בשר או חלב טמאה וזה נראה כוונת הב"י'. אולם מה נעשה ודברי הרשב"א ברור מללו, שכל ההיתר בזה הוא רק משום אכילה ולא משום מראית העין, וממילא מה שכתב הש"ך ליישב את קושיית הרשב"א מקושיית הרמ"א ע"פ סברתו, למעשה להדיא בתוך הרשב"א {שלא היה מונחת התשובה לפניו} שלא כדבריו. וכבר במחזיק ברכה סי' פז (ס"ח) העיר על דבריהם שלא ראו את דברי הרשב"א בפנים. ועוד ראה בפרי תואר בס"ק ט, ובס"ק יא ודוק. וראה בהגהות על דברי הפר"ת יפה תואר אות כג. ומרן החיד"א (במחבר"ר שם) לאחר שהעיר על דברי הרמ"א, הש"ך והט"ז שכל דבריהם על הרשב"א הוא משום שלא ראו בפנים, אולם לאחר

שהיא בידינו התשובה, ברור ופשוט שכך היא ההלכה שהדבר אסור משום מראית העין. וז"ל שם: 'הדרן לדין דמתשובת הרשב"א מוכח הפך הרב ש"ך ומה גם במ"ש שדעת מרן דבחלב טמאה ליכא משום מראית העין מדלא פירש דודאי מרן שראה תשובת הרשב"א בשלמות לא כיון לכך אלא סירכא דהפוסקים נקיט דמותר מדינא קאמרי כמו שביאר הרשב"א וכל שכן דמרן ידידיה עדיפא דכאן לאלתר מייתי דין חלב אשה דאסור משום מראית העין ומשם נבין דה"ה לחלב טמאה וכו' וזה ברור מאחר דהוא ראה תשובת הרשב"א כלה כמות שהיא וזה מפורסם דאשתכחו באחמתי' רוב ספרי הראשונים כ"י כידוע'. ע"כ. וכ"כ הרב זבחי צדק (אות כו) שזה אסור משום מראית העין, ודלא כהש"ך והט"ז יעוי"ש.

והנה בתוך דבריו הביא הש"ך מדברי בעל שו"ת באר שבע (בספרו בסי' יז), שכתב שם שגם בבשר עוף אסור לאכול עם חלב שקדים, אלא אם מניח בשפת הקערה שקדים. ואין לחלק בין זה לבין דם שהוא בכרת, משא"כ בעוף בחלב שהוא רק דרבנן, שהרי סוגיות הש"ס מבוארים שגם בדרבנן יש לחוש למראית העין, ומביא את התוס' על הסוגיא בשבת לגבי צינור שעלו בו עשבים. וכתב שאדרבה יש להחמיר בעוף יותר משלשה טעמים - האחד שהנה החמירו בעוף יותר מדם ומשאר איסורים לגבי העלאה על שולחן אחד. והרי כל העלאה היא מדרבנן, ואל תשאל דהוי גזירה לגזירה, כיון דלא בדילי אינשי מיניה שכל אחד היתר בפני עצמו הוא, החמירו בו יותר מבשאר איסורין. ועוד נ"ל טעם אחר יותר טוב מזה, דכשם שאסרו לאכול בשר עוף בחלב אף על פי שעוף אינו דומה כלל לבהמה בשום צד, וליכא למיחש כל כך דאתי לאחלופי בבשר בהמה, ואפ"ה אסרו. ולא הספיק להם שאסרו לאכול בשר חיה בחלב משום גזירה דאתי לאחלופי בבשר בהמה. ואין ספק שהוא מטעם כיון שאין משמעות הכתוב אלא גדי בחלב אמו ממש ויש מקום לצדוקים לרדות בו, לפיכך עשו חכמים ז"ל הרחקה יתירה אף שהיא מופלגת מאד. ועוד, שהרי עשו חכמים חזוק לדבריהם יותר משל תורה כי דברי תורה אינם צריכים חזוק כל כך לפי שאין בני אדם מזלזלין בהם, ובפרט באיסור דם דבדילין אינשי מיניה מחמת מיאוס. ושוב כתב לדון על סוגיא של בשר או חלב טמאים, וביאר שכיון שזה כבר אסור וממילא הוא לא שכיח ולא חששו לגזור בזה. ומש"כ בדברי הרשב"א, ג"ז מחמת שהתשובה לא הייתה לפניו.



### **אם איסורי שבת שהם מדרבנן חמורים טפי לנידו"ד**

אלא שזאת יש לדעת שכל ההוכחות שלהם מהאי דינא של צינור ומסוגיות השבת, על כרחך שהרמ"א לא חולק על זה. וראה בשו"ת אדני פז (להרב המובהק רבי אפרים הקשר, דומ"ץ דקהילת אלטונא, בסי' מא והב"ד בשו"ת יבי"א הנו'), שכתב שהעיקר להלכה כדעת הרמ"א, וכל ההוכחות שהביא הש"ך מהסוגיא דשבת יש בהן סרך מדאורייתא, וכגון התלישה מהצינור לשם תיקונו הוא מדאורייתא, ולכן גם כשממעכן ברגליו אסרו, שהרואה יראה ויחשוב שגם ביד זה מותר. משא"כ הכא בבשר עוף ליכא למיחש לאיסור דאורייתא, יעוי"ש. גם בעל ערוה"ש (סי' פז סעי' טז) כתב שההוכחות משבת אינן הוכחה כיון שגם איסורי דרבנן שם הוו כדאורייתא, ועוד שבעוף

בחלב הוו תרי דרבנן. [אלא שלמעשה סיים שנכון להחמיר כיון שיש אוסרים]. גם מרן הגאון בעל האגרות משה כתב שיש לחלק בין דין דידן לדיני שבת, וכתב (ח"ג סי' ג) בזה"ל: ובאיסורי שבת גם הרמ"א ודאי יודה דבהו מפורש בגמרא לאיסור כדאיתא בש"ך. והחלוק נראה מתרי טעמי חדא משום דאיסורי שבת חמירי דהא חשוב מומר גם במילי דרבנן של שבת לרש"י ותוספות עירובין דף ס"ט ע"י שם. ועוד דלעבור על איסורי שבת נקרא מחלל את השבת מה שכל האיסורין לא נקראו בשם מחלל המצוה שכוונת חלול הוא גם במה שעושה אותה כחולל גם לגבי אחרים שזה איכא במה שיטעו בנ"א עליו שעובר על איסור שבת אף שהאמת לא עבר ולכן מראית עין דשבת הוא איסור בעצם לא רק מפני החשד מה שזה ליכא בשאר איסורים ולכן אף הרמ"א שאינו חושש למ"ע באיסור דרבנן דבשול עוף בחלב שקדים מודה באיסורי שבת דאף על איסורי דרבנן איכא האיסור.

וראה עוד בשו"ת חלקת השדה (ח"ה שביעית סי' ב) לגבי סוגיא דמוציא זבלים בשביעית, שם הבאנו את דברי הירושלמי (שביעית פ"ג ה"א) שהקשה הירושלמי שמדוע לא ניהוש מפני הרואים? והשיב רבי יוסי הדא אמרו שלא חשו לעוברים ושבים מפני מראית העין, ע"כ. ושם באות ג הבאתי את דברי האחרונים, לבאר את כוונת רבי יוסי אל מול שאר דינים הנז' בשבת ועוד שחששו לעוברים ושבים. וראה שם בדברי תוס' אנשי שם דשבת מחמת דאית בה איסור סקילה, החמירו בה גם באיסורי דרבנן. וראה מה שהבאנו חילוקים נוספים, יעו"ש.

ואחר הראנו ה' כל זאת, אפשר לסכם את הסוגיא של מראית העין, שבאיסורי דרבנן, גם לדעת הרמ"א יש לחוש למראית העין באופנים מסויימים, או באיסורי שבת החמורים אף שהם מדרבנן. משא"כ באו"ה באופן שהכל מדרבנן, כגון הדוגמאות הנז' שהן תרי דרבנן, הכרעת הרמ"א דאין לחוש למראית עין ושרי. והסכימו לדבריו הפר"ח והכו"פ [אלא שטעמם אחר הוא, ראה להלן, ולא מחמת שזה דרבנן]. וכן הסכים עמו הרב אדני פז הנז' לעיל. וכן כתב מעיקר הדין הרב ערוה"ש, אלא שלמעשה כתב שיש להחמיר אפילו בתרי דרבנן. מאידך דעת המהרש"ל, באר שבע, הב"ח, הש"ך, הט"ז, הפרי תואר (ס"ק ט), החכמת אדם, נוב"י (תנינא או"ח סי' ל), זבחי צדק (סי' פז אות יט) לאסור. וכ"כ הערוה"ש למעשה, שיש להחמיר מחמת שיש אוסרין, למרות שעיקר הדין כדברי הרמ"א.



### דעת מרן השו"ע במראית העין באיסורי דרבנן

והנה מרן השו"ע לא גילה את דעתו להדיא בנידו"ד על איסורי דרבנן, אם כדעת הרמ"א וסייעתו דשרי או כדעת החולקים עליו. כאשר מחד פסק (סי' פז ס"ד) שאסור לבשל בחלב אשה, מפני מראית העין, ואם נפל לתוך התבשיל, בטל, ואין צריך שיעור. ומרן לא חילק בין בשר עוף לבשר בהמה, וכדברי הרמ"א שם. והעיר הש"ך (ס"ק ח) על דברי הרמ"א שבבשר עוף אין לחוש, שהרמ"א נמשך לשיטתו בסעיף ג' אבל לפי מ"ש בס"ק ו' אף בעוף יש לחוש, והיינו דסתמו הרשב"א והמחבר ולא חלקו בין בהמה לעוף [לגבי חלב אשה]. הרי שדעת הש"ך שגם באו"ה וגם בתרי דרבנן ס"ל להחמיר. [וכך נראה דעת הכה"ח באות כה ובאות לו, ואינו מוכרח].

### החילוק בין פרהסיה לצינעא, ודין בני ביתו

אלא שזאת ראינו בדברי הב"ח הנו' לעיל, שיש לחלק שבדאורייתא אסרו גם בצינעא, ובדרבנן גזרו רק בפרהסיה. וכ"כ בשו"ת באר שבע הנו' שבדרבנן לא גזרו בצינעא, וכדברי התוס' בסוגיא דצינור. ובפת"ש (ס"ק י) הביא ממש"כ בספר נחלת צבי על סעי' זה, שהיינו בסעודות גדולות שיש מראית עין גמור, אולם בביתו מותר בבשר עוף בחלב שקדים. גם הרב זבחי צדק (אות כג) הביא את דבריו להלכה. וכ"כ הרב כה"ח (אות כח). וראה עוד בשו"ת חלקת השדה (שם) ודוק.

והנה בהאי דינא של תוך הבית, מקום איתנו לדון האם מדובר כאשר זה בינו לבין עצמו, או דאירי שהוא עם בני ביתו. ראה מש"כ בפמ"ג (מש"ז סי' תק ס"ק א והב"ד בכה"ח בסי' תק ס"ק רסא) לאסור בפני ב"ב גם באיסור דרבנן, ומאידך הכא בנידו"ד דחלב שקדים כתב הפמ"ג (סי' פז שפ"ד ס"ק ו) שלדינא בסעודות גדולות ראוי להניח שקדים, משמע שסעודות קטנות כגון בביתו לא חשש כלל [ובאחרונים כתבו לחלק דהכא בבשר וחלב יודעים הם שזה מחלב שקדים, משא"כ שם בסי' תק, ששם על המשקל אינם יודעים מחמת מה שם זאת, יעוי' בבדי השולחן שכך כתב, וראה להלן מש"כ משמיה דהמג"א]. ומאידך, הנחלת צבי הנו' לעיל, כתב שאף בפני בני ביתו חשיב חדרי חדרים. וכ"ה בט"ז בסי' רמג (ס"ק ד). וראה בדברי המג"א (סי' רמד ס"ק ה) שכתב לחלק בין משכיר מרחץ לגוי לבין הפוסק עם הגוי לקצור את שדהו, ששם בסי' רמד פסק מרן השו"ע שבתוך התחום, אסור לו להניחה לעשות לו מלאכה בשבת, מפני הרואים שאינם יודעים שפסק. והוסיף הרמ"א שזה אפי' אם דר בין הגויים, יש לחוש לאורחים הבאים שם, או לבני ביתו שיחשדו אותו, והביא זה מהב"י בשם תשובת אשכנזים. הרי שחיישינן לבני ביתו, ומדוע לא נחוש שהוא הדין גם לגבי מרחץ. וכותב שהחילוק הוא ששם כשיחקרו תיוודע להם האמת שקבלו באריסות, אבל הכא שיראו בעת הקציר שאין הגוי נוטל בריוח ידעו דלאו אריס הוא ויחשדוהו ששכיר יום הוא. ע"כ. ויעוי' בפמ"ג שם ודוק. ועוד ראה בספר ערך שי (או"ח סי' שו סעי' טו) לגבי שטיחה של בגדים, וכתב שם שבתוך הבית היכא דליכא אש, לא גזרו חכמים, וגם בני ביתו הלא יודעים שלא כיבס עתה. ע"כ, ודוק לנידו"ה.

הנה עד כאן נמצינו למדים שבדוגמת תרי דרבנן, כגון עוף בחלב שקדים, לדעת הרמ"א מותר לכתחילה ואין לחוש למראית עין ואף בפרהסיה, ודעת רוב הפוסקים לאסור מחמת מראית עין גם בתרי דרבנן, וי"א שכך היא דעת מרן השו"ע. אלא שיש מן הפוסקים שכתבו שכל זה בפרהסיה, אולם בצינעא לא גזרו חכמים וזה מותר. ובאופן שמותר בצינעא נראה דמותר אף עם בני ביתו.



### סברת הפר"ח וב' סברות הכו"פ בדין דמראית העין

והנה כפי שהזכרנו לעיל, הרב פר"ח חיזק את דברי הרמ"א, אולם הוסיף סברא חדשה, דאעיקרא מה שאסר הרשב"א בחלב אשה משום מראית העין חידוש הוא, והבו דלא להוסיף עלה, משום דלא גזרינן משום מראית העין זולת מה שנתבאר בש"ס להדיא, שאל"כ בואו

ונאסור בשר חיה בלי ניקור כדי שלא יטעו להתיר חלב של בהמה וכו'. אלא שהבאנו לעיל מה שהשיב לו הרב פרי תואר, שהכא הוא רק תיקון לחששות הטעות ואינו שייך לענין של גזירה מדעתינו, והב"ד לעיל.

ועוד ראינו ב' סברות בדברי הרב כו"פ על השו"ע שם. האחת נמצאת בס"ק ז, שם כתב שמראית העין הוא על דבר שהוא אמיתי רק שלא נאסר, וכגון דם דגים, שהוא דם אמיתי אבל מותר. וכמו כן חלב אשה, שהוא חלב אמיתי אבל הוא מותר, ובוה גזרו. אולם חלב שקדים לא מקרי חלב אלא מי פירות, ואטו משום שדומה לחלב במראהו נאסור לבשל בו בשר. ולכן די לנו להחמיר בשר בהמה בחלב שקדים ולא בעוף.

וסברא נוספת הביא בס"ק ח, שבמראית עין הסברא היא שיתלה הרואה בדבר השכיח יותר, ולכן דם דגים שלא שכיח לכונסו בכלי, יתלה הרואה בדם בהמה. וכמו כן, חלב אשה אין דרך לכונסו בכוס, ולכן יתלה הרואה בחלב בהמה. אבל חלב שקדים שהוא שכיח מאד ורגילים לבשל בו והוא מוטעם מאד, ככה"ג למה יחוש הרואה לחלב בהמה בזמן שיכול לתלות בחלב שקדים שמצוי הוא. ומהיכא תיתי לתלות באיסור ולא בהיתר [וראה את לשון התפא"י בכלכלת שבת (אות לד) שאין לחוש למראית העין אלא כשיש קצת הוכחה לאיסור יותר מלהיתר]. ולכן כתב שלא חששו במקומו של רבי יוסי הגלילי והתירו לבשל ולאכול בשר עוף בחלב, ולא גזרו במראית עין אטו בהמה, כיון שכולם היו רגילים בזה שם. [ויש מי שכתב שעוף ניכר ולא מיחלף בבשר בהמה, ולכן יש מי שכתב שלא התיר הרמ"א אלא עוף בחלב שקדים ולא חיה, שבשרה כבשר בהמה (יעו"ב ביד אברהם על דברי הרמ"א בסעי' ג)].

ועפ"י סברא זו, שכל שאין האיסור ניכר לא חיישינן למראית העין, כתב הרב כנסת הגדולה (הגב"י סי' פז אות ח) ליישב את מנהג קושטא הנעשה לפני גדולים וחכמים לאכול אורז מבושל עם חלב שקדים לאחר ארוחה בשרית, והביא כמה היתרים, ולמעשה סיים שם שכדי שהמנהג לא יהיה סותר את דעת המהרש"ל וסייעתו יש לחלק בין לאוכלם ביחד לבין לאוכלם זה אחר זה דמותר. ועל פי זה הכריע מרן הגרע"י זצ"ל בתשובותיו גם ביחוד דעת (ח"ג סי' נט) וביביע אומר (ח"ו יו"ד סי' ח) שמותר לשותות חלב סינטטי או גלידה צמחית, לאחר ארוחה בשרית, וכתב שמותר בשופי לאחר שזה בזה אחר זה ולא מינכר האיסור. [ודוק היטב בתשובותיו שם לגבי מראית עין בדרבנן, וראה גם ביחוד דעת (ח"ב סי' מג) בסוגיא של מטריה בשבת שהביא את דברי הנוב"י דס"ל כהש"ך לגבי מראית עין שנוהג גם בדרבנן, ולא העיר על דבריו כלל. והתשובה ביחוד"ד מאוחרת מהשו"ת בחלק שיש, ושם הוא העיקר לגבי ההיתר שהוא ברור יותר, וראה בהערה בילקו"י הנו' לעיל].



### בדבר המפורסם אם מתיר חשש מראית העין

ונראה שעל טעמו האחרון של הכו"פ שהחלב שקדים מצוי ביותר, והרואה יכול לתלות בהיתר, סמכו להלכה כמה מן הפוסקים. וכדוגמא ראה בדברי מרן הגרשו"א בשו"ת מנחת שלמה (תניינא סימן נג) שכתב בזה"ל: 'ונלענ"ד דמראית עין הנזכר בש"ס היינו בדבר המותר ורק מפני



שנראה כעושה איסור לכן אסור, וכידוע מאכילת דם דגים או חלב שקדים עם בשר, וכיון שכן בנעלי "קורפם" כיון שנראין כנעלים של עור נראה דהרי זה דומה לכל הדברים שאסרו חכמים מפני מראית עין. ומה שנתפשט ההיתר של פאה נכרית חושבני שסומכין ע"ז שרוב אנשים יודעים בזה להבחין, אף שהרבה פעמים אני אינני יודע להבדיל, וכיון שגם לענין מנעל ביוהכ"פ נזכר בגמ' יומא דף ע"ח ע"ב הענין של מראית עין וכן גם ברא"ש שם בפ"ח ה"ז ובקרבן נתנאל אות ז' עיי"ש, לכן נלענ"ד דאסור ע"כ. הרי שכתב שאיסור מראית העין בפאה מתבטל מחמת הפירסום שיש לפאה נכרית. ויעוי' ביביע אומר (ח"ה אבה"ע סי' ה) שכן חשש לזה, ואף שזה מפורסם והסכים להתיר שאין מ"ע במפורסם, מכ"מ כמו שכתב שם שאינו ניכר לכל, משמע שצריך שיהיה ניכר ולא די שיהיה מפורסם [ובאמת ששאלתי אל רעייתי הרבנית תחי' ועוד מבנות המשפחה, ואמרו לי שבממוצע ניתן לומר ש%95 מן הפאות, כולל החדשות, ניכרות הן, ואפשר שבקאות הן. ויש מי שטען בפני שהמדד הוא בגברים שצריכים לזהות ולא נשים שבקאות יותר, ויש להשיב על דבריהם. יעוי' בשו"ת אגרות משה אבן העזר (ח"ב סי' יב) שכתב 'ועוד משום שברוב הפעמים ניכר שהשערות הם מפאה נכרית, ואף אם אינו ניכר לאנשים שאין מסתכלין כ"כ בנשים עד שיכירו מ"מ לנשים ודאי ניכר ברובא דרובא ואולי גם כולן ניכרות, ולכן בשביל מה שנזדמן לפעמים רחוקות שלא ניכר לא אסור'. ובהמשך הוסיף עוד: 'וא"כ כ"ש באשה שצריך היא נמצאת בין הנשים שהן מכירות שהיא פאה נכרית שאין לאסור בשביל שיטעו אנשים שאין מכירין זה דנחשב כידוע גם להם. ואף אם היא אשה שמלאכתה בין אנשים נמי כיון שעכ"פ ניכר לנשים אין לאסור, וממילא אין לאסור גם כשלא ניכר לפעמים, אף אם היה זה מאיסורי לאוין, וכ"ש שהוא רק מאיסורי עשה שאפשר שליכא כלל איסור מראית עין בזה'. ועוד יעוי' בקובץ תשובות למרן הגריש"א (ח"ד סי' ד) ודוק בלשון הדברים שם. ויש עוד שטענו טענות נוספות, ועדיין לענ"ד מצד זה עדיין יש לומר דהוי מינכר, להוציא אם יש אכן פאות שאינן ניכרות, שעל כל שאר הטענות בסוגיא של 'פאה נכרית' יש להוסיף גם טענת מראית עין, אולם בלא"ה לא. ובכל גוונא, הפאה היא ודאי מפורסמת ביותר, ולכאורה לפי חשבון האגר"מ שם, כל אחת שיודעים עליהם ששומרת מצות היא, ויראו אותה עם שיער יתלו זאת בפיאה שהיא מפורסמת ואם כן למעשה אם בכל גוונא הפאה היא מפורסמת. אם כן יש לעי' מאי שנא הכא שהתיר במפורסם. וצ"ל שהכא לגבי חלב סינטטי ההיתר הוא מחמת עוד צירופים שונים כמבואר בתשובות שם, וגם לא ניכר האיסור באותו זמן שהרי הוא לאחר האכילה, משא"כ הכא בזמן שהאשה הולכת יש מקום לדון אם נראה גילוי ראש, וצ"ב].

והנה ביבי"א שם הביא הוכחה לזה שבמפורסם אפשר להתיר, מדין כלאי בגדים, שם שנינו (בס' רחצ סעי' א) שאין אסור משום כלאים, אלא צמר רחלים ואילים עם פשתן. וכו'. וחכמים אסרו מפני מראית העין משי עם צמר, לפי שדומה לפשתים וכו'. והאידינא משי מצוי בינינו והכל מכירים בו, לפיכך אין בו משום מראית העין ומותר עם הצמר ועם הפשתן. ומקורו טהור מהרא"ש (נדה הלכות כלאי בגדים סימן ז) שכתב 'והאידינא מצויין בגדי משי בינינו והכל מכירין בהן הלכך מותר לתפור בגדי משי תחת בגדי צמר וגם חוטי משי בסרביל של צמר'. והנה בלשון הרא"ש כתב שהם מצויים והכל מכירים, כלומר השונה גם ניכר, וממילא מובן שאין מראית העין

כי הוא ניכר. וכן הוא לשון מרן שהכל מכירים בו. וגם בסעי' ב כתב מרן לגבי רחל בת עז, צמרה אסור עם פשתן, מפני מראית העין [וראה בביאור הגר"א שם]. והוסיף הרמ"א שאסור לתפור בגד קנבוס תחת בגד צמר במקום דלא שכיח קנבוס, משום מראית העין, והב"ד בשם הרא"ש הנו'. וסיים שבמקום דשכיח שרי. וכתב הש"ך (ס"ק ב) ובמדינותינו נוהגין היתר בבגד קנבוס כי הוא מצוי לרוב, הגהת דרישה. וכתב הב"ח דכיון שמצוי, נוהגין היתר אף על פי שלא נמצא מי שמכירו להבין שהוא בגד קנבוס כ"א על המעט כו' וע"ש שהאריך. ע"כ. הרי שלהבנת הש"ך בדברי הב"ח שהחשוב הוא אם זה מצוי, ולא אם זה ניכר. ולפי"ז אם חלב צמחי או בשר צמחי, מצוי אפילו שלא ניכר לא יהיה בו גזירת מראית עין, ועכ"ז כמבואר לעיל ראינו שלמרות שהיה מפורסם במקומם לא כתבו להתירו לגמרי, אלא ציינו שאירי בזה אחר זה כמו שכתב הכנסת הגדולה הנו', או כדברי החיד"א שם שהוא ניכר על ידי כלים. ואפילו בכרו"פ שהתיר במפורסם, מ"מ בבמה הסכים להניח שקדים, ומדוע לא נסתפק בזה שהוא מפורסם וממילא אין כבר מראית עין? ואפשר שבאמת אינו ניכר, ולכן חששו לזה ולא התירו מחמת שהוא רק מצוי, אלא בעינן שיהיה ניכר גם כן. וזאת הסיבה שגם ביביע אומר הנו' לאחר שהתיר את החלב הסינטטי, המשיך להתירו בזה אחר זה, ולא כתב דשרי לכתחילה לבשלו ולאוכלו כאחד, ומדוע, והרי מפורסם הוא? אלא צ"ל דבעינן מפורסם וניכר כדי להתיר. ואל תקשי מדברי הש"ך, שכן לענ"ד הש"ך לא הכריע כך אלא הביא את דברי הב"ח וכתב וכו', וכוונתו להמשיך דבריו. וכבר העיר רעק"א בהגהותיו על הגליון שם, שהב"ח לא כתב בדרך היתר אלא בדרך ספיקא, וממילא אין הכרעה בזה. ויעוי' עוד בבית הלל על השו"ע שם מה שמספר על תקנה שעשה יחד עם החלקת מחוקק, שלמרות שהקנבוס מצוי לרוב אך אינו ניכר, ועשו תקנה לקנות רק עם הכשר, ודוק לנידוד"ד. ושו"ר בשו"ת יגל יעקב (הגר"י גוטליב, יו"ד סי' כג) בד"ה ולענ"ד, שכתב ליישב את הערת רעק"א שהש"ך דיבר באופן שמצוי לרוב בכה"ג התיר אפילו שלא מכירין. אבל המשיך דברי הב"ח שהסתפק, זה היכא שלא מצוי רק בכמה מקומות. וע"ז כתב היגל יעקב שבזה באמת הדעת נוטה לאיסור. ובאמת דבריו צ"ע, היכן מצא זאת בב"ח, שזה לשון הב"ח שם: 'צ"ע במלכותינו זה מצוי בגד קנבוס במקצת מקומות אלא שלא נמצא מי שמכירו להבין איזה פשתן ואיזה קנבוס כי אם על המעט, אי שרי לתפור תחת בגד צמר, דמשמע דבעינן דוקא דהכל מכירין בו כדכתב הרא"ש גבי משי, והכי משמע נמי ממה שכתבו הר"ש והסמ"ג גבי משי'. עכ"ד. הרי להדיא שכל הדיון הוא רק מחמת שלא מכירים, למרות שהוא מצוי. ומה שכתב במקצת מקומות, כוונתו על דברי הטור שכתב שאסר מחמת שלא מצוי באשכנז, ועל כך כתב שאצלם בחלק מהמקומות כן מצוי. ולכאורה הערת רעק"א במקומה עומדת.

והנה ביבי"א שם הביא את דברי שו"ת יגל יעקב (הנו'), שנשאל בדבר המנהג שנהגו להשתמש בקוקוס טחון הדומה לחמאה, ומשתמשים בו גם בתבשילי בשר, ואמאי לא נחוש משום מראית העין, וכמו בחלב שקדים שצריך להניח שקדים. והשואל הביא את דברי הפליתי דבמין אחר שאיננו אמיתי אלא כגון דידן דהוו מי פירות, אין גזירת מראית העין, והשיב לו שלא עי' היטב שכל ההיתר הוא בעוף אך בבמה הסכים לרמ"א לאסור. ועוד הביא הרב יגל יעקב בהמשך את דברי הפליתי בסברא השניה, והחל לדון בהא דמ"ע וחשד שני דברים הם,

ושוב חזר לעיקר הדברים וסיים בד"ה ולפי"ז, שלפי ההסבר של הפליתי לגבי מין אחר, הכא יהיה אפשר להתיר עוף ולא בהמה. אולם לפי הטעם דשכיח כיון שקוקוס מצוי יותר מחלב שקדים, על כן אפשר היה להתיר גם בבהמה. אלא ששוב כתב 'אמנם כל זה ליחיד בביתו אבל לאכל לחם ממורח עם קוקוס ביחד עם בשר בפרהסיה במקום רבים כגון במסילת ברזל ושאר מקום כיו"ב, לא נראה לי להתיר בלי היכרא, אע"ג דהוי רק מראית עין בדרבנן, צונן בצונן, מכל מקום איכא למיחש לתקלה שיצמח מזה, יען כי רבים היום בעוה"ר רשעי ישראל המתפרצים לאכול חמאת בקר וחלב צאן עם בשר בפרהסיה, ואיכא חשדא רבא בדבר, ויוכל לצמוח תקלה שילמדו קולא בדבר'. ע"כ. ובאמת לענ"ד לא שם אל לב שכבר הפליתי הוא שכתב שחלב שקדים מצוי מאד 'וא"כ בחלב שקדים, דכיון דשכיח לבשל בחלב שקדים, ומוטעם למאוד, לא חששו למראית עין כלל' אלו דבריו של הפליתי בס"ק ח, ועם כל זה כתב להתיר בזה רק בעוף ולא בבהמה, וזה דלא כדברי היגל יעקב שכתב לחלק בין החלב שקדים לקוקוס. ומכל מקום למעשה הודו כולם ואמרו שגם בדבר השכיח למעשה בבהמה לא התירו, כי יש בזה חשש לתקלה. וגם זה הוא מגזירת מראית העין שיש לתקן את החשש טעות כלשון אוה"ח הקדוש בפר"ת הנו' לעיל, ולא דין מיוחד שם [כנלענ"ד, ודלא כמו שרצה ידידי הרה"ג רבי יוסף פררה שליט"א ללמוד בדברי היגל יעקב, שזו תקנה מיוחדת בגלל הפריצים. וצדקו דבריו שמוזה תיאר את סיבת החשש, אולם עדיין מקורו במראית העין, כמבואר שם. ואפשר שכוונתו גם הייתה על תקנה מיוחדת בזמנם ולכן החמיר גם בצונן בצונן [ראה שפ"ד ס"ק ו], ועוד צ"ע. אולם בלא"ה בכו"פ מבואר שלמרות ששכיח עדיין לא הותר בבהמה, ולכאורה ה"ה הרמ"א דכתב שכבר נהגו כן, וכן בנו"כ שכתבו שזה נתפשט ומכל מקום כתבו לאסור בבהמה והתירו רק בעוף].

אם כן מצאנו שגם אם נפסוק כדעת רוב האחרונים שגם בתרי דרבנן חיישינן לגזירת מראית העין, מכל מקום שפיר דמי להקל בזה כאשר זה מפורסם, אולם בבהמה אין מקום להתיר גם במפורסם. ומפורסם שאינו ניכר צ"ע הדין בדברי הב"ח, ובש"ך וביגל יעקב נראה דמותר. וזאת יש לדעת, שניכר היינו בדבר עצמו, או לחילופין בדברים המסייעים לזיהויו, כגון שקדים ליד החלב, קשקשים ליד הדם, או אריות המוצר ליד התבשיל [ובפוסקים דנו אי שפיר דמי לשים סימן על דבר שבחשש אולם אינו ממינו, כגון שקדים ליד חלב אשה וכיו"ב]. וגדולה מזה כתב הרב חיד"א זצ"ל במחזיק ברכה (סי' פז אות ו), אחר שהביא את דברי הרב כנה"ג לגבי האורז עם חלב שקדים שאוכלים לאחר ארוחה בשרית, כתב היתר מצד אחר שהוא מינכר מחמת כלי הפורצלן שמגישים בו רק מיני מתיקה, 'וכמעט הוא ניכר היטב במקומו ושעתו יותר מהנחת שקדים שם' [ואפשר שמטעם זה מותר גם אם לא סילקו את הבשר מהשולחן, כמו שחשש הכנה"ג]. ועוד הוסיף שם סברא שאינה נוגעת לדין דידן אבל נוגעת לנידו"ד, לגבי עלי גפן ממולאים בבשר עם חלב שקדים, שיש דהמילוי מכוסה בעלים ובעודו בקערה על הרוב אינו ניכר לא בשר ולא חלב עד אשר ישלח ידו ולקח ונותן לתוך פיו ואז ירגיש הוא שהוא בשר עם חלב שקדים ואין צריך שום הכר דכמעט אין כאן מראית העין ולא אסר הרשב"א בחלב אשה אלא שניכר החלב, ע"כ. ועוד ראיתי בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' קנו) שענה לשואל ששאל על

שניצל פרווה עם גבינה. והנה בשאלה הזכיר השואל את הענין של מפורסם, ואם כן היות שהיום הוא מפורסם וידוע שיש נקניק ושניצל דאינו בשר כלל, לא שייך כלל מראית עין. ובתשובתו הקצרה השיב בעל שבט הלוי, שהרי איכא סברת הכו"פ דלא גזרו רק בדבר שהוא חלב באמת אלא להתורה לא אסרה, אבל חלב שקדים נקרא רק כן בשם מושאל, וכיו"ב כאן דאינו לא בשר ולא נקרא בשם בשר והוא ק"ו משקדים ואם גזרו שם בבשר בהמה עכ"פ אין הכרח לחדש גם כאן גזרה. זה הנלענ"ד דרך למוד זכות עכ"פ על אלו שעושים כן. ע"כ. כלומר השיב מהנז' בכרו"פ ס"ק ז, ולא מענין המפורסם בס"ק ח. וגם על כך סיים שזה בדרך לימוד זכות. ואני אומר שתשובה זו צריכה לימוד, היאך ס"ל לבעל שבה"ל סוגיא זו לפי ב' תירוצי הכרו"פ.



### בדבר המפורסם שגם ניכר

ומכל מקום היכא שהוא גם מפורסם וגם ניכר, כגון צורה שונה, או סימנים אחרים הנז' לעיל, שרי גם בבהמה וגם ביחד ולא דווקא בזה אח"ז. ויעוי' ביטב בנו"כ השו"ע שם בסעי' ג. ומכל מקום כך למדנו מרבתינו הפוסקים שבבשר בהמה מותר היכא שיניח שקדים, ובפשטות בוודאי שמותר גם באכילה (יעוי' בבאר היטב). וזאת יש לדעת שניכר לכאורה בוודאי כולל אם ישים את האריזה שיהיה מותר, וכגון בארוחה בשרית, בפירת הקפה משאירים את האריזות של מלבין הקפה שרשום פרווה, או אריזה של חלב שכתוב עליו סויה או כיו"ב. דבכה"ג ודאי שיהיה מותר. וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (הנז' לעיל בח"ה סי' צו) לגבי אכילת לחם עם מרגרינה בסעודה בשרית. וכתב בסוף דבריו: ומיהו כמדומה לי שבמקום שאוכלים מארגארינע מניחים על השלחן הנייר של מארגארין וכיוצא בזה וא"כ הו"ל כמו שקדים אצל החלב שקדים שמותר. ומ"מ אם אין מניחים הנייר הנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם וכיון שבזה"ז אוכלים מארגארין ומצוי הוא בכל מקום ליכא לפענ"ד משום מ"ע. ע"כ.



### אם תולים פתק אי מהני להחשיבו כניכר

והנה עלה בדעתי לשאול אם מהני גם תליית פתק בחדר קפה שיניחו ליד החלב האומר כי כל החלב המוגש בפירת הקפה הוא חלב צמחי ובוה להסיר את חשש מראית העין, או דילמא חייב להשאיר הקופסא המקורית עצמה. ובתחילה חפשתי מעט ומצאתי לגאון בעל בדי השולחן על השו"ע שם (סי' פו סעי' ג בביאורים בד"ה שקדים) שכתב שנראה דלא מהני, שאם כן מה דנו הפוסקים במי שאין לו שקדים אי שרי, וכי לא היה ברשותם פתק לכתוב, ועוד כמה ראיות כעין אלו. ובאמת שאין טענו אלו מוכרחות, שהרי יכול הוא לשאול וכי במדבר הוא נמצא, שילך ויקח שקדים מן החנות או מן השכן, אלא דאירי באופן דלא שייך לעשות היכר מכל סיבה שהיא, ועל כך הדיון ההלכתי. ובאמת שראיתי לכמה מספרי הקיצורים שציטטו את דבריו להלכה. ועו"ע בשו"ת אבני ישפה (ח"ב או"ח סי' כב) בד"ה אמנם גאון אחד, ודוק היטב בדבריו.

אולם זאת חזית, להדיא שלא כדבריו, ממש"כ בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' רלו) בתשובה לשאלה אי שרי למכור קמח פסח לגוי בימי חוה"מ או שיש לחוש לתקלה בזה, וכתב בסוף דבריו: 'אבל לפי האמת שאין היכר בין קמח של פסח לקמח סולת של כל השנה, אם כן אפילו אם יקבע שם בחנותו פיתקא להודיע שהוא קמח של פסח, והוי כעין שמניחין שקדים אצל חלב שקדים, מכל מקום הרי העכו"ם הקונים מוליכין את הקמח אנה ואנה וגוי מפעי פעי (חולין קל"ג ע"ב), על כן לדעתי בוודאי ראוי לאסור משום מראית עין'. כלומר עיקר טענתו הוא שהקמח ימשיך הלאה ולא יועיל הפתק ששם בחנות. אם כן להדיא שפתק בחנות דינו כשקדים אצל החלב ומהני להציל משום מראית העין. וכן ראיתי בשו"ת לבושי מרדכי (בתשובה הנז' לעיל) שכתב בתוך דבריו: ואפשר משום דמפורסם במכתב שלהם שהוא ע"י ביצים הוא ככרוז ומהני לענין חשש מראית עין, והביא סייעתא לדבריו מדברי המהר"ם שיק הנז'. והעיקר להלכה כדבריהם. וחיפשתי מעט ומצאתי תשובה אשר נתפרסמה בקונטרס אשר בשם תכלת מרדכי יכונה, ושם בסי' ח ערך תשובה על האי דינא של פתק לסילוק מראית העין, וראיתי שם שהביא את דברי הבדי השולחן ודחה את דבריו והוכיח לאידך גיסא דמהני, וכך כתב להלכה שם אלא שלא זכר מדברי המהר"ם שיק המפורשים. ובאמת לענ"ד דברי המהר"ם שיק שכתב אותם כדין פשוט, הם העיקר הלכה למעשה.

אלא שברור שבזאת הוא מותנה שיהיה כתוב להדיא במה מדובר כגון 'חלב זה הוא משקדים' שיהיה ברור הסרת החשש, ולא די שיכתבו שהכל בשרי או משפט כללי אחר, שהרי סוף סוף, יעלה חשד שנכנס חלב למרות זאת. אולם כאשר הוא מסביר להדיא משהו מיוחד על החלב הנמצא, אין חשד, ואין קלקול שיכול לבוא ממראית עין זו. כמו כן יש להבטיח שהפתק יהיה במקום בולט המבטיח שיראוהו, ויהיה מונח במקום סמוך לדבר שיש בו חשש, כגון שיהיה במקום שהחלב מונח ממש. [ועדיין יש להסתפק במקום כגון מסעדה שיש פתק במקום המכירה, ואנשים לוקחים את המזון שלהם אשר ניכר בו תערובת בשר וחלב ואוכלים בשולחנות בפתח החנות ואנשים עוברים ושבים ורואים דבר כזה באופן שניכר גם בחוץ {ולא דמי לדם הנמצץ בתוך השיניים, או עלי גפן ממולאים, שלא רואים את אשר נעשה, אלא איירי בסנדוויץ' שרואים בשר ומעליו גבינה צהובה אלא שהיא פרווה, ודבר בולט הוא בשינוי הצבעים. ועוד ידוע בעולם הלא כשר סנדוויץ' זה} האם אין לחוש לכל זה. ועי' בחלקת השדה (ח"ה שביעית סי' ב) מש"כ לגבי סוגית עוברים ושבים במראית עין ודוק לנידו"ד. וסיפר לי מעשה הרה"צ רבי נתנאל שריקי שליט"א כאשר נתתי שיעור בבית מדרשו, שהוא הוזמן לקבוע מזווה במסעדה בעיר אחת בדרום, וגאמר לו שהמקום בכשרות הרבנות ובכשרות של בד"ץ של אחד מרבני העיר. ובעלותו אל המקום ראה אנשים יושבים ואוכלים סנדוויץ' של בשר וחלב ביחד, מיד עזב את המקום וירד. והיה רודף אחריו בעל העסק ואמר לו: חלילה הכל כשר זו גבינה פרווה ויש לי שלט על כך בחנות, ואמר לו אותו רב שדי בזה. ויש להתיישב בדבר זה, אולם בוודאות אם היה שלט על כל שולחן לדוגמא, אז כשם שראה את מאכלם היה רואה את השלט והייתה נחה דעתו].

והן אמת, שבמקרה דידן, כבר הכרענו בס"ד לעיל, שהקציצה איננה בשר והמשקה איננו חלב, אולם טעמם כטעמם, וצורתם כצורתם, ועל כן יש לחוש מחמת מראית עין. וגם אם יהיה הדבר מפורסם לא מהני, כל שאיננו ניכר שהוא בולט ושונה שהוא מן הבשר המתורבת או מהחלב המתורבת. ובוודאי דלא גרע מאורז עם חלב שקדים, ששניהם פרווה, והתירום לאוכלם לאחר הבשר, מחמת שהם מפורסמים, והכנסת הגדולה התיר בזה אחר זה ובתנאי שאין הבשר על השולחן, ומרן החיד"א התיר מחמת שזה ניכר על יד הכלים המיוחדים. אולם בלא"ה לא. ועל כן גם בנידו"ד, גם לאחר הפירסום, בתוך ביתו אפשר להקל גם בפני בני ביתו ואפילו בקציצות הדומות לבשר בהמה, משא"כ בפרהסיה אין לאוכלם כאחד אלא אם יהיה ניכר או במוצרים עצמם, או בכל דרך אחרת שהזכרנו לעיל, ואז שרי גם בפרהסיה. כ"ז הוא הנלענ"ד.



### הלכה למעשה

מעיקר הדין תא שריר או תא גזע או גן חלבון, שנלקחו גם מבהמות בוגרות, או אף משאינן טהורות, ובאמצעות מנגנון ההשתכפלות שנלקח מן הבהמה הצליחו לשכפל ולייצר רקמות בסיוע מצע צמחי או אחר [שהוא כשר] באופן מלאכותי, דין החלב או הבשר היוצא מגידול זה הוא כשר לאכילה.

אולם מהיות טוב, ולאחר שיש להתרחק מן הכיעור והשיקוץ והדומה לו, ויש למעט שלא להשתמש בשום דבר מן המשוקצים גם באופן שאין לחוש לטמטום הלב, מכל מקום יש להתרחק מן הכיעור שלא ייראו כמאכילים בהמות טמאות לישראל. ובפרט שהחברות המצליחות והמתקדמות הן במקומינו בארץ ישראל ושל יהודים מבני עמינו. ושונה הדין מהיכא שהפך לעפרא בעלמא וייצרו דבר חדש, לבין אם הוא נותר בעינו והמשתכפל ממנו הוא כמותו בצורה, טעם וריח. ובפרט שהכא אין צורך להזדקק לזה, שהרי אין כל מעלה בתא שמקורו מן הטמא, ואין הוא יותר זול, וגם אין צורך בכמויות גדולות, אלא תא בודד בלבד. על כן בכה"ג נכון יותר ליקח מן הבהמה הטהורה או מן העוף הטהור בלבד.

ועוד נלענ"ד שכיון שדבר זה בשנים הבאות יאכיל רבבות מעמך ישראל, יש לבנות את הבנין הזה בצורה יציבה יותר ובהיקף רחב יותר של רבותינו הפוסקים. ועל כן נכון יותר לקחת מתא גזע עוברי של בהמה טהורה, שאינו נחשב בשר כלל, וגם שם עובר אין לו, וכפי שביארנו לעיל בתחילת דברינו. ואז אין כל חשש כמבואר לעיל.

דין הבשר או החלב הזה, כדין פרווה לא חלבי ולא בשרי. אולם כמו שכתבנו בפנים, בנידו"ד יש לחוש למראית העין ובפרט בפרהסיה, ועל כן אין לאוכלם גם יחד, מחשש למראית העין. אולם בזה אחר זה, שפיר דמי להתיר בזה, ובפרט לאחר שזה יתפרסם ברבים, והכל כמבואר בפנים.

כל זה הוא הנלענ"ד וכאן עמד הקנה במקומו, וסיימתי התשובה בס"ד בעש"ק פר' אחו"ק  
תשפ"ג בהגיעי לעיר אגדיר שבמרוקו [ודין דמראית עין השלמתי בשבוע ההילולא למרנא בעל  
אוה"ח הקד' זיע"א], וצוי"מ וימ"ן, אמן.

בברכת התורה

שניאור ז. רווח



הרב משה מרדכי אייכנשטיין  
ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

## טבילת כלים – מדין טומאת גוי או כהשלמת הכשר הכלי

### א.

#### הדחה/הטבילה

מתני' (עה:) הלוקח כלי תשמיש מן הגויים את שדרכו להטביל יטביל להגעיל יגעיל ללבן באור ילבן באור.

לשון המשנה סתום, מה הכוונה את שדרכו להטביל יטביל, את שדרכו להגעיל יגעיל, וכו'. אטו דרכו בהגעלה ובליבון? אלא שדרכו בדברים המצריכים הגעלה וליבון, שתשמישו ע"י חמין וע"י האור (כמבואר בברייתא להלן בגמ').

ובפרט, מה שהמשנה כתבה את שדרכו להטביל יטביל, אינו מובן האם כוונתה לדין טבילת כלים, או להדחה (ע' רש"י ר"ן ראב"ד). אם כוונתה להדחה למי שתשמישו בצונן (כמבואר שם), תאמר הדחה. ואם כוונתה לטבילת כלים (גם שם), אף למי שלא נשתמש כל עיקר, למה לא השמעתנו המשנה קודם את דין מי שנשתמש בכלים בצונן, הקודם במדרג למי שלא נשתמש כל עיקר, וצריך עיון.

אלא שמה שנראה, שאכן כוונת המשנה להדחה למי שהשתמש בצונן, אלא שרמזה בלשונה גם על דין טבילת כלים, ולכן השמיעה זאת בלשון טבילה.

אלא שזה מלמד כפי הנראה, שטבילת כלים עיקרה בדין הדחה. ואף שהיא לא יכולה להיות תחליף לה, שבהדחה הוא משפשף ומוריד את הלכלוך הדבוק בה, מכל מקום, יסודה הוא בכעין ניקיון בצונן, כשהניקיון שע"י הטבילה יחס ללכלוך הרוחני הנדבק בה, שאינו יורד אלא במקווה כשר.

והנה לשון הברייתא הנ"ל: ת"ר הלוקח כלי תשמיש מן הגויים וכו', דברים שנשתמש בהן ע"י חמין וכו', מגעילן ומטבילן והן טהורין. ומשמע דבעי הגעלה קודם טבילה. אבל התוס' שם כתבו שלא דווקא הוא, שהרי אין טבילה זו משום טומאה שנאמר דהוי כטובל ושרץ בידו.

וכוונת התוס' אינה לטומאה כפשוטו, שהרי גיעולי נכרים אינם טומאה. אלא כוונת התוס' שנאמר שהטבילה היא מחמת היחס לכלי כמגועל בגעולי נכרים, ועל כן כל זמן שהם בלועים בכלי א"א להטביל את הכלי.



והוכיחו התוס' כדבריהם, מהא דאמרו במתני' שסכין שפה והיא טהורה. ומתבאר בגמ' שזה לא מהני אלא לצונן, אבל לחמין בעי הגעלה. והלא גם לצונן הטביל מקודם? הרי שמצינו הטבלה קודמת להגעלה.

אולם לשון הרמב"ם (יו ממאכלות אסורות ה"ה) טבילה זו שמטבילין כלי הסעודה הנלקחין מן הגויים וכו', וכיון שכתוב "וטהר", אמרו חכמים, הוסיף לו טהרה אחר עבירתו באש להתירו מגיעולי גויים.

ולדבריו נראה ליישב את קושית התוס' מסכין ששפה, שאכן לדבריו בעי עוד טבילה נוספת לאחר הגעלת הכלי ממה שנבלע בו ע"י התשמיש ברותחין. אלא שלא נחשב כטובל ושרץ בידו לעניין הצונן, שהרי לגביו לא בעי הגעלה אלא הדחה, ואחר ההדחה טבילה.



### ב.

#### טבילה גמר ההכשר או ההעלאה מטומאת נכרי לרשות ישראל

ויסוד פלוגתתם הוא בשאלה היסודית - האם טבילת כלים יסודה בגמר הכשר הכלי, כלשון הרמב"ם 'להתירו מגיעולי גויים'. ולכן בעי קודם להגעיל ואחר להטביל, שהיא כגמר לכל מיני ההכשר. וכמו שהקדמנו שכן מתפרש בלשון המשנה לשון הדחה כהטבלה, כי הטבילה היא בעצם מעין גמר ההדחה.

או שעיקרה של טבילה זו בכלי גוים שנכנסו לרשות ישראל, היא כדברי הירו' כאן שהובא בפוסקים: לעלות הכלי מטומאת נכרי לרשות ישראל. ועל כן אין היא צריכה להיות בהכרח קודם ההגעלה, כמו שכתבו רבותינו בעלי התוספות.

ויסוד פלוגתא זו הוא בשאלה הכללית, האם טבילה זו היא מהתורה, כמו שנראה משיטת התוספות בסוגיא, או שהיא מד"ס כדברי הרמב"ם (שם).

שאם אנו אומרים שהיא מהתורה, הרי היא מגזיה"כ ממה שהתחדש ממעשה שהיה במלחמת מדין, שהיה עיקרו בנקמת ה' במדין, על מה שהכשילו אותם בבנותיהם שבעקבות כך הדביקו אותם בשיקוציהם הטמאים. ומכוח כך הוצרכו לחידוש פרשה זו, שאף כלים שלקחו מהם, יוצרכו טבילה במקווה, להעלותם מטומאת שיקוץ נסכי מדין ההרוגים בחרב, בשעה שהן נכנסין לרשות בני מלכי ישראל.

אולם אם עיקרה מד"ס, כדברי רבינו הרמב"ם, אין כאן אלא מקור וסמך מהכתובים להשלים את הכשר געולי הנכרים בטבילה, להדיחם מלכלוכם הרוחני, הנדבק בהם מטינופם הגשמי. ולכן בעי הדחה ואח"כ טבילה לפי הסדר הזה דווקא.



## ג.

## מקורם בפרשה לפי המבואר בגמ'

בגמ' תנא וכולן צריכין טבילה בארבעים סאה. מנהני מילי? אמר רבא דאמר קרא (במדבר לא, כג): כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר הוסיף לך הכתוב טהרה אחרת. תני בר קפרא מתוך שנאמר (במדבר לא, כג): במי נדה שומע אני שצריך הזאה שלישי ושביעי ת"ל אך חלק. א"כ מה ת"ל במי נדה, מים שנדה טובלת בהן, הוי אומר ארבעים סאה.

דרשת רבא (שהובאה גם ברמב"ם הנ"ל) ממה שמיותרת מילת 'וטהר' שלאחר 'תעבירו באש' לכאורה אינה מובנת, שהרי כך דרך הכתובים, כמו 'וכפר עליה הכהן וטהרה' 'ובא השמש וטהר' ועוד\*. אלא שנראה שמכאן לקח הרמב"ם את שיטתו שהיא כאסמכתא בעלמא. וזה מה שבא רבא לבאר, שכל ענינה של טבילה הוא רק כהוספת טהרה אחרת לאחר הגעלה, כסיום ההכשר של הכלי, כלשון הפסוק: תעבירו באש - וטהר.

ודברי בן קפרא הם כמראה ההפוכה לצד השני של המטבע. שהרי דרשה זו - שהיא קצת יותר מבוארת בכתוב, עכ"פ בדרכי הדרשות - באה לבאר כדלהלן בסוגי' דין ארבעים סאה כנידה. ודבר זה, כמו שכתבו רבותינו בעלי התוס', בא להפקיע ממה שמהני מהתורה להטביל כלים ברביעית גרידא.

וטעם דבר זה נראה, משום שיסודה של טבילה הוא לעלות מטומאת נכרי לרשות ישראל, הוי כטבילת גברא, כאילו שאנו מטבילים את הגוי בעליו של כלי זה, ועי"כ אנו מעלים אותו מטומאת נכרי לרשות ישראל.

אולם הרמב"ם לא הביא דרשה זו, אפשר שלדרכו אזיל, שלא כתב בהלכות מקוות דין זה שמהתורה מטבילים כלים ברביעית. ולדעתו דין ארבעים סאה לא בעי דרשה מיוחדת, ואין אנו צריכים לפלפל זה ע"פ לשון הירו', ואנחנו יכולים להישאר שעיקרה של טבילה זו הוא מד"ס ומאסמכתא של וטהר<sup>2</sup>.

[וברמב"ם נראה שעיקר פשוטו של מקרא אף של תעבירו באש היינו מבארים על הזאה. אלא שלא מצינו תעבירו באש מטומאת מת, ועל כן מפי השמועה למדו על הגעלה, עי' שם לשון הרמב"ם. (ויש בגמ' סנהדרין לט סוף עמוד א א"ל ההוא מינא אבהו אלהיכם כהן הוא דכתיב (שמות כה, ב) ויקחו לי תרומה כי קבריה למשה במאי טביל וכי תימא במיא והכתיב (ישעיהו מ, יב) מי מדד בשעלו מים א"ל בנורא טביל דכתיב (ישעיהו סו, טו) כי הנה ה' באש יבא ומי סלקא טבילותא בנורא א"ל אדרבה עיקר טבילותא בנורא הוא דכתיב (במדבר לא, כג) וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים. אלא ששם משום מה אמרו טבילה, אולי בגלל הכהן שדרוש לאכילת תרומה, ולא הזאה, ויש לעיין].

א. ומה שכתב הערוך השולחן שהוא מיותר משום שהגעלה אינה טהרה. לא נראה, שטהרה אינה בדווקא מטומאה, אלא היא לשון ניקיון, וכן לשון הרמב"ם: הוסיף לו טהרה אחרת.

ב. ובערוך השולחן כתב שעיקר הדרשה היא מתעבירו במים, שהוא המפורש בתורה, ולשיטת הפוסקים שהתחיל בה שהיא מהתורה. וכמה תמוה ללמוד מתעבירו במים, שהוא בברור המשך לתעבירו באש, וכמו שכבר השיג הרמב"ן בפירושו לתורה על רש"י שם. ואף רש"י לא כתב שם כן בהכרח, אלא אחר הדרשה של מי הנידה עיין שם.

ובגמ' אמרו ש'וטהר' בא למעט שאין צריך הערב שמש כנידה. ולדברינו יתפרש, או מפני דהוי טבילה מטומאת נכרי, כטבילת הגר, שאין צריך הערב שמש. או שהטעם מפני שיסוד העניין הוא בהגעלה, כדברי הרמב"ם, וממילא פשוט שאין כאן עניין של הערב שמש.



### ד.

#### כלים חדשים

המשך דברי הגמ': אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא אפי' כלים חדשים במשמע, דהא ישנים וליבנן כחדשים דמו, ואפילו הכי בעי טבילה. מתקיף לה רב ששת: אי הכי אפי' זוזא דסרבלא נמי, א"ל: כלי סעודה אמורין בפרשה.

וזו החקירה כאן, שטבילה בחדשים זה לא הגעלה, ואם כן אפי' זוזא דסרבלא. אלא או משום גזיה"כ, שהרי הצריכום הגעלה, ומוכח שלא קאי הפרשה אלא בכלי סעודה. וקצת טעם יש לומר שעיקר ההעלאה היא בכלי סעודה, שכך דרך להשתמש בכלים מיוחדים, וזה מבטא יותר משאר הכלים שבבית, את העניין התרבותי המיוחד לאומה זו שממנה הצטוו להפריש.

או משום שאכן זה תשלום הכשר ההגעלה, וזה פשוט שהוא דווקא בכלי סעודה. אלא שטעם טבילה בחדשים שלא שייך בהם הדחה, הוא מפני שסופן להיות משתמשים לכלי סעודה, כמש"כ כאן הריטב"א.<sup>1</sup>



### ה.

#### כמעשה שהיה

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא לא שנו אלא בלקוחין וכמעשה שהיה - אבל שאולין לא. כמעשה שהיה, מתפרש כפשוטו על העלאה שלהם מטומאת נכרי לרשות ישראל, שאינו אלא לצמיתות, ולא בדרך שאילה, שאז לא חשיב כנכנס לרשות מלכי ישראל.

ולפי הצד שטבילה היא סיום הכשר הכלים, מה שפטרנו בכלים שאולים; נראה לבאר, שכיון שאינו באמת הגעלה או אפי' הדחה, רק השלמת ההכשר, שמתחיל מהיחס לכלים האלה כמגואלים, ממילא אינו נדרש אלא בקניין שנכנס לרשות ישראל לגמרי, אבל בשאלה, אינו נדרש יחס זה כל עיקר, ובעי רק להכשר המציאותי.

וקניה ע"י סרסור ישראל, מסקנת הב"י מדקדוק הגה' אשרי ומורו מהר"י אבוהב לחייב. ומסברא קשה לברך על כך, דלא הויה דומיא דמעשה שהיה, שאין כאן ציווי על היחס לכלי של גוי כמגואל, שהרי אין רואה את הגוי לפני, ולא הוי גם כהעלאה מנכרי לישראל, כשיטת היר'.

1. ונפק"מ מזה לכלים המיוצרים בבתי חרושת, שלפי זה יש לפוטרים, שהרי אין בהם משום סופן, שאין יכולים לבוא לידי שימוש לעולם.

ולכן קשה לדון על חיוב כזה בברכה (וזה מצטרף לשאר קולות בכלים של ימינו שהן מיוצרים בבתי חרושת כמו שכתבנו בהערה, וכן מה שמדברים על שותפות ישראל במניות).



## ו.

### כלי זכוכית

רב יצחק בר יוסף זבן מנא דמרדא (רש"י: אדמה וצפיעי בקר מעורבין ועושין מהן כלי) מגויים, סבר להטבילה, א"ל ההוא מרבנן ורבי יעקב שמיה: לדידי מפרשא לי מיניה דרבי יוחנן, כלי מתכות אמורין בפרשה. אמר רב אשי: הני כלי זכוכית, הואיל וכי נשתברו יש להן תקנה, ככלי מתכות דמו.

נראה שעיקר ביאור דברי הגמ', שלא נאמר דין זה אלא בכלי אכילה ממתכות החשובים, ואף בכלי זכוכית שהם כלים חשובים בגלל שיקופם. ודרשו חז"ל כעין דרש על דרבנן להשוותם שיש להם תקנה בהתכה ככלי מתכות<sup>ד</sup>.

וראיה לכך, שהלא לא עשו כלי זכוכית ככלי מתכות אלא לענין טבילת כלים, שלפי פשיטות מסקנת הגמ' בשבת (ז:): לכל דבר כלי זכוכית הן ככלי חרס, עיי"ש. ועל כרחק שהוא מיוחד כאן בטבילת כלים, שיש הדגשה מיוחדת בתורה על כלי מתכות החשובים, וה"ה לכלי זכוכית. ואף מפאת ההשוואה של חומרן המעובד ומיוצר ע"י אדם (עי' בהערה ה').

ויש כאן שאלה לדעת הרמב"ם (פ"א מכלים ופ"א ממקוות) שאין מטבילין כלי זכוכית כל עיקר, איך אמרו לענין כלי זכוכית של גוים שיש להן טבילה. אמנם למה שנתבאר לדעת הרמב"ם ניחא, שאין טבילה זו משום טומאה, אלא משום גמר הגעלה, וזה שייך אפילו בכלי חרס בצונן. אלא שלא אמרו אלא ככלי מתכות שבפרשה, שהם כלים חשובים, וה"ה לכלי זכוכית כמו שנתבאר.

אמנם דעת הר"ש משאנץ בשלהי כלים: שכלי זכוכית יש להם טבילה במקווה. וכשיטתם של רבותינו בעלי התוס', שאף טבילת כלי זכוכית של גוים יסודה בטומאת גוים, כלשון הירו'.



ד). ולפי זה ניחא מנהג העולם, שלא כמקצת פוסקי הזמן, שלא מטבילים כלי פלסטיק שנלקחו מהגוי. דאף אם יש להם תקנה בהתכה, אינן כלים חשובים בהגדרה. וגם אם כן היו חשובים, הלא צריך לזה תקנה בי"ד, שלא כל דבר שראי להתכה תיקנו בו, אלא כלים החשובים.

ה). אמנם נראה עוד, שגם דבר זה שראוי להתכה, נובעת מחשיבות הכלים הללו, שאינן ככלי עץ וחרס, שחומרם הוא טבעי, ובשביל לתקן כשנשברו יש לכותשן, ולהחזירן למצב הטבעי. אלא שלפי זה יש לדון מחדש על כלי פלסטיק, אולי זה ששייך להתיכן מקנה לו חשיבות.

ז.

בתר הפנים או בתר המעמיד

**קוניא** (רש"י: תחילתו של חרס וחופין אותן בחופיא של אבר ותשמישו ע"י צונן וניקח מן הגויים) פליגי בה רב אחא ורבינא חד אמר כתחלתו וחד אמר כסופו, והלכתא כסופו.

'בתוס' כתבו: היינו כלים שמחופין באבר מבפנים אבל אם מחופין מבחוץ וכן כלי עץ המחושקין סביב ברזל מבחוץ אפילו למ"ד הכל הולך אחר המעמיד אין צריכין טבילה, כיון דאין משתמשין בהן דרך המתכת, דכלי סעודה האמורים בפרשה היינו שמשתמשין בהן. אמנם בטור הביא משם מהר"ם מרוטנברג דהולכין אחר המעמיד.

ואי אפשר לומר דבר זה שהולכין אחר המעמיד, אלא אם טבילה זו היא כטבילה מטומאת נכרי. שאם היא גמר הכשר הכלי, פשיטא שאין הדבר תלוי אלא בפנימיותו של הכלי. אלא שהתוס' סבורים שעכ"פ הולכים בתר תוכיותו של הכלי, שכלי סעודה אמורים בפרשה.

ח.

משכנתא וברכה על טבילת כלים לרמב"ם

איבעיא להו משכנתא מאי? אמר מר בר רב אשי, אבא משכן ליה גוי כסא דכספא ואטבליה ואישתי ביה, ולא ידענא אי משום דקסבר משכנתא כזביני דמיא אי משום דחזי לגוי דדעתיה לשקועיה:

הרמב"ם לא הביא זאת כספק, וכתב הר"ן משום שסבר ספק דרבנן לקולא. אולם הכס"מ התפלא, שעכ"פ היה לו להביא דהיכא דדעתיה לשקועיה חייב, כמר בר אשי (אלא שהרי"ף השמיט). וחזינן שהרמב"ם היקל טפי מדין התלמוד בטבילה זו, מסתמא מפני שאינה אלא מעין תוספת וסלסול טהרה לתשלום ההגעלה, כאמור.

והרמב"ם לא כתב שצריך לברך על טבילה זו, ואף שאין הדבר מפורש בגמ', בכל מקום שיש לדון האם יש ברכה, הוא טורח לכתוב כן, כלעניין ספירת העומר (עי' מש"כ א"ז במשנת יעב"ץ הלכות המועדים). אלא כנראה משום שהוא סובר שלכל היותר הרי היא כהגעלה, שהיא כנטילת מים אחרונים שכתב בפי"א מברכות שאין מברכים עליה שהיא כסילוק נזק.

1. כעת הגעתי הבשורה המרה על פטירתה בדמי ימיה של רעיית חברינו הרב אשר חלפון שליט"א, הודי נהפך למשחית ולא עצרתי כוח לכתיבה מסודרת.

## ט.

## נשתמש קודם שהטביל

ת"ר הלוקח כלי תשמיש וכו'. וכולן שנשתמש בהן עד שלא יטביל ושלא יגעיל ושלא ילבן תני חדא אסור ותניא אידך מותר.

כתבו התוס', שלא מסתבר שדנו לעניין אם משתמש בהם קודם - על טבילה. ומ"מ יתכן שהוא משום גזירה אטו הגעלה והדחה.

ותלוי בהנ"ל, שבין כה אין לאסור מדינא, אבל יותר יש לגזור אם הוא משום תשלום ההכשר.



## י.

## כוונה בטבילה זו

עיין בב"י (ס"ס קכ) שהביא שאין צריך כוונה בטבילה זו. והוא תלוי קצת בהנ"ל, שאם טבילה זו היא גמר ההגעלה, יותר יש לשמוע דלא בעי כוונה, אף שהוא מדבר על החלק הרוחני כמו שבארנו, לא גרע מטבילת נידה דלא בעי כוונה.

אבל אם ענינה של טבילה זו הוא משום העלאת הכלי מטומאת נכרי לרשות ישראל, האם נימא דטבילת גר לא בעי כלל כוונה, שלכאורה לא מצינו ביבמות מה: לכל היותר אלא כשטבל לקריו (ועיין רמב"ם פ"ג מאיסורי ביאה ה"ט). אבל לגמרי בלי כוונה לא שמענו, דהרי בעי טבילה לפני ב"ד. ורק לקריו אי מהני הוא משום שעכ"פ לקריו מהני, ומגו דמהני לקריו מהני גם לגירותו, כמו שראיתי באלף לך שלמה שבאר כן, וצ"ע.



## יא.

## טבילת כלים למתגייר

במה שהאריכו פוסקי הזמן בעניין גר שנתגייר, האם צריך להטביל את כליו, שאינו דומיא דמעשה שהיה, שאין כאן יציאה מרשות גוי לרשות ישראל. שכשהוא מתגייר, אנו ב"ד של ישראל - מוציאים אותו מרשות גויים לרשות ישראל, אבל הוא כבר בא עם כליו - ולכן יש שפטרו אותו מלהטביל את כליו.



## יב

### כלים שייצרו אותם בבית חרושת

כן יש לדון לעניין כלים שייצרו אותם בבית חרושת, שאפשר שכיון שאין בהם אפי' ריח של שימוש גוי, לא הוי בכלל הפרשה. שאפילו כלים חדשים לא נחשבים אלא שמייצר אותם בעצמו, שחייבו אותם ע"ש סופם, כלשון הריטב"א. ומיהא נראה מחמת כך, להטביל בלא ברכה, שזה מצטרף לעוד ספיקות כחברה בע"מ, מניות של ישראל, סרסור ישראל שממנו קונים, וצריך עיון.

## יג.

### המתארח האם שרי לו לשתות מכלי שאינו טבול

כמו כן יש לדון על מנהג העולם, שלא לשתות מכוס שאינה טבולה אף כשמתארח אצל אחר. שלכא' הלא עליו אין מוטלת עליו מצות הטבילה, ולמה ייאסר לו להשתמש. אולם אם הציווי הוא להתייחס אל זה כמשהו שלא הגעילו אותו, יש מקום לאסור גם בזה, וכן נראה יותר גם מלשון התוספות (סד"ה אבל). אף שיש לחלק, ששם מדובר במי ששאל ממי שהתחייב, שהלא על מי ששאל בעצמו דנו בגמ' אם חייב מצד עצמו, אבל מי שרק מתארח אצל מי שלא טבל, יש להקל יותר, וצריך עיון.

## יד.

### כלים שלא עמדו אצל המוכר או שאינן עומדים אצל המוכר לסעודה

והנה בגמ' מבואר שלא אמרו אלא בכלי סעודה שבפרשה - ומשום שאילו שייך בהם הגעלה (ע"רש"י). ויש לעיין, במה זה תלוי - במה שהם כאילו עומדים לכך, או במה שהוא מגדירים לכך. ואם הוא מדין הגעלה, כנ"ל לשון הרמב"ם והמשמעות הכללית בתורה ובמשנה, תלוי למה עמדו מלכתחילה שאז הם מגואלים, וכן למה הוא מעמידו שאם לא משתמש בו לאוכל, מה החשש. אבל אם הוא מדין טומאת גוי, מסברא הוא תלוי במה שהם מוגדרים מצד עצמם ככלי סעודה האמורים בפרשה (שאלו חשיבותם שמעלם לרשות ישראל מחייבתם בטבילה), ולא במה שהוא מגדירים.

ז. ובשם החזון איש כתבו (הובא בספר הזכרון עדות ליוסף), שאם הכלי עומד לשימוש ואין בדעת הבעה"ב להטבילו לא נאסר השימוש, שכל איסור השימוש הוא משום חובת הטבילה, וכאן הבעה"ב בין כה אין בדעתו להטבילו, ואף הבא לשתות בו, אין בכוחו להטבילו, שאין הכלי שלו, וממילא אין בזה איסור שימוש כל עיקר. ובעל החו"ב הקשה על זה מהס"ד דבעי הערב שמש, והלא כבר הטביל, ומה יכול לעשות יותר. ולא הבנתי, דהלא אילו ס"ד דבעי הערב שמש היה חשוב כטומאת נידה, והיה פוסל את התרומה קודם להערב שמש.

ולהדיא אמר בספר איסור והיתר שאף אם החליט על כלי סעודה שעומדים אצלו מכאן ואילך שלא לסעודה, פטורים, משום שתלוי במה שצריך הגעלה (ולדברינו היקל שלא כשיטת רבותיו בעלי התוס').

### טו.

#### הטבילת ידות הכלים

עוד נפק"מ, האם בעי להטביל את ידות הכלים, שבמרדכי כתב שחייבים, משום שבין כה אינו משום בליעה, והראיה מכלים חדשים. והוא כשיטת רבותיו בעלי התוס' שהטבילה משום טומאה. אבל לדעת הרמב"ם שהוא גמר ההכשר, דבר שאין יכול לבא לידי שימוש אין בו דין טבילה כלל (וחציצה אין בכלים בבית הסתרים).

### טז.

#### כלים כמו שולחן, תנור ובכלל כלי חשמל

מחפשים כל מיני היתרים דחוקים כמו ששמעתי בשם הגרש"ז שתנור הוא כמכסה ללא סיר, ועוד סברות כמו שהוא תשמיש במחובר לקרקע, וכו', או שעושים תיקון אצל ישראל, וזה נראה כהיתרים דחוקים.

אמנם למה לא נאמר פשוט, שכיון שצריך לחפש היתרים, זה מראה שאין דרך להטביל, ולא אמרו במשנה, אלא שדרכו להטביל, ובגמ' כמעשה שהיה. וכל זה לא שייך בכלים אלו, שאו שהם גדולים, או שנהרסים במקווה, ובזה אינו דומיא דפרשה, ותו לא מידי.

ועכשיו דאיתנן להכי, אחשוב שמצאנו פתרי ללשון המשנה שהערנו בתחילת דברינו. מהו לשון 'כל שדרכו להגעיל יגעיל ללבן באור ילבן באור'? שראשית נראה שמקור המשנה הוא לשון תורה 'כל אשר יעבור באש תעברו באש וכל אשר לא יעבור באש תעבירו במים', שכפשוטו מתפרש, שכלי שיכול לעבור באש ואינו ניזוק מכך תעבירו באש, ורק מי שאינו יכול לעבור באש תעבירו במים. וכן הוא לשון המשנה שכל דבר שדרכו להגעיל וכו', דהיינו שאינו יכול ללבן באור, יגעיל, אבל אם יכול ללבן באור שילבן באור (דבעי הטוב ביותר שאפשר, ומסתמא זה נובע מכך שכך דרך תשמישו).

וזה מה שאמרו גם לעניין דבר שדרכו להטביל, שלא אמרו אלא בשדרכו להטביל, אבל דבר שאין זה דרכו, כמו מכשיר חשמלי וכדו', לא חייבה אותו התורה בטבילת כלים כל עיקר.



הרב אברהם יחיאל דויטש\*

גאב"ד מעלה אדומים

## השתתפות בהלווית גוי

**שאלה:** בתלמוד תורה עם אלפי תלמידים, שירת גוי מעל שלוש שנה כשומר וכעובד הבנין, והכיר את כל הילדים בשמם ודאג להם מדי יום ביומו. בתקופה האחרונה הוא חלה ומת, וקבעו בהנהלת הת"ת משום 'הכרת הטוב' שארון הקבורה יעבור בקירוב מקום של הת"ת, וכל התלמידים והוריהם לדורותיהם יעמדו בשני צידי הרחוב, וישמעו דברי הספד ופרידה על המת, וגם 'יצדיעו' כלפי הארון בעת שיעבור ביניהם. האם מותר והאם ראוי לנהוג כן.

**תשובה:** נראה לענ"ד בס"ד שאחר שכבר קבעו חז"ל שאין מתעסקין להספיד וללוות גוי שמת, ונפסק ברמב"ם ובשולחן ערוך להלכה למעשה. ולא מצינו בשום מקום היתר לעשות הלוויית המונים לערל משום 'דרכי שלום' וכ"ש לא משום 'הכרת הטוב'. וכן לא מצינו היתר לקבוע ביטול תורה משום 'דרכי שלום' או 'הכרת הטוב'. א"כ אין מקום לשום בן תורה להשתתף בהלוויה הנ"ל, שהיא הרמת יד נגד חכמי הגמרא, הרמב"ם והשו"ע. וגם לא שמענו מעולם להתיר להורות לרבים 'להצדיע' כלפי המת כמנהג הגוים, ואדרבה יש מקום לחשוש לאביזרייהו של 'בחוקותיהם' [וכל המורה לבנו או לתלמידו לנהוג כן, יש לחשוש משום איסור לפני עוור].

ובודאי הוא סתירה למורשת ה'חינוך הטהור' המסור בידינו מדור דור. וכמה מגאוני וצדיקי הדור שליט"א הזדעזעו לשמוע שתינוקות של בית רבן ישתתפו באירועים כאלה. ופשוט שעל כגון הא הכריז זק"ק החת"ס זללה"ה 'חדש אסור מן התורה'.

וכבר הורו רבותינו ז"ל מה לעשות כדי להועיל ולהקל בדינם של חסידי אומות העולם שמתו. אולם ברור שלעשות נגד הוראת חז"ל ונגד מסורת ישראל אינו גורם נחת רוח למת בעולם העליון, אלא אדרבה. וימחה ה' דמעה מעל כל פנים ונאמר אמן.

### הרחב דבר

#### א.

כתב השולחן ערוך (יו"ד סי' שדמ סעיף ח) "הגויים והעבדים, אין מתעסקין להספד וללוות". עוד כתב (סי' שעז סעיף א) "העבדים והשפחות, אין עומדין עליהם בשורה, ואין אומרים עליהם תנחומי אבלים, אלא אומרים לו: 'המקום ימלא חסרונך', כשם שאומרים לאדם על שורו וחמורו". והוא מיוסד על דברי הרמב"ם (אבל פ"ב הי"ב), ומקורו בדינא דגמרא להדיא בברכות (טז ע"ב).

\* נערך על ידי רבני מכון 'תלמידי הכתב סופר'.

מאידך, מצינו בשולחן ערוך (סי' שסז סעיף א) "קוברים מתי גוים ומנחמים אבליהם, מפני דרכי שלום", ומקורו ברמב"ם (אבל פי"ד הי"ב, מלכים פ"י הי"ב) עפ"י הגמרא (גיטין סא ע"ב).

אולם ההיתר 'מפני דרכי שלום' הוא דייקא לקבורה ולניחום, אבל לא להספד וללוות. וכמו שכתב השולחן ערוך בסי' שד"מ "אין מתעסקין להספד וללוות", ופירש הש"ך (סק"ו) "אין מתעסקין להספד וללוות - אבל צרכי מטה וקבורה מתעסקין עמהם, טור" [ויל"ע מלשון השו"ע (סי' קנא סעיף יב) "מותר לפרנס ענייהם ולבקר חוליהם ולקבור מתייהם ולהספידן ולנחם אבליהם, משום דרכי שלום". הרי שהוסיף היתר גם 'להספידן' (וצ"ע ליישב עם לשון השו"ע בסימן שד"מ), אולם 'ללוות' לא מצינו שיותר אפילו מפני דרכי שלום].

ועוד, דכל ההיתר שמצינו הוא מפני דרכי שלום, והיינו כדי למנוע איבה בין ישראל לגוים ושלא לעורר קנאתם ושנאתם. וכבר דקדק הט"ז (סי' קנא סק"ט) שההיתר 'מפני דרכי שלום' הוא חידוש, שהרי אמרו בגמרא (סנהדרין עו ע"ב) "המחזיר אבידה לנכרי עליו הכתוב אומר למען ספות הרוה את הצמאה לא יאבה ה' סלוח לו", ופירש רש"י "המחזיר אבידה לנכרי - השווה וחיבר נכרי לישראל, ומראה בעצמו שהשבת אבדה אינה חשובה לו מצות בוראו, שאף לנכרי הוא עושה כן שלא נצטוו עליהם". אלא דמכל מקום נתחדש היתר לפרנס עניי גוים ולעסוק בקבורתם מפני דרכי שלום. אבל זהו רק בגדר 'היתר' ולא 'מצוה', וכן הוא לשון השו"ע "מותר". כלומר, שזה היתר בדיעבד רק כשמוכרחים לעסוק בזה, וגם זה רק למי שצריך כדי לעסוק בזה, ורק מה שמוכרחים. אבל כשאין שייך טעם של דרכי שלום ואין חשש איבה, ולומר שישתתפו כל מכיריו בהוה ובעבר, ילדים והוריהם, מה שאפילו בהלווית ישראל כשר לא נוהגים לעשות, זה לא מצינו היתר בשום מקום. ויש לדקדק מדברי הט"ז שמפני דרכי שלום התירו לעשות רק 'כמו בישראל', אבל לעשות לגוי 'יותר' מישראל, זה יהיה אסור משום בזיון חביבות המצוות וישראל. ובנידוד לא שמענו איזה הלוויה של יהודי מן המנין שהזמינו וביקשו מכל התלמידים לצאת וללוותו בכבוד.



## ב.

עוד יש לדון ולברר בענין זה, אם אין כאן חשש לאו דאורייתא של 'בחוקותיהם לא תלכו', שהרי הלוויית אותו גוי נערכת כמנהג הגוים ועם הצדעה לעבר המטה, וזהו מנהג הגוים.

וזה לשון הרמב"ם (עבודה זרה פי"א ה"א) "אין הולכין בחקות הגוים ולא מדמין להן לא במלבוש ולא בשער וכיוצא בהן שנאמר ולא תלכו בחקות הגוים, ונאמר ובחקותיהם לא תלכו, ונאמר השמר לך פן תנקש אחריהם, הכל בענין אחד הוא מזהיר שלא ידמה להן, אלא יהיה הישראל מובדל מהן וידוע במלבושו ובשאר מעשיו כמו שהוא מובדל מהן במדעו ובדעותיו, וכן הוא אומר ואבדיל אתכם מן העמים".

ואמנם מצינו היתר בדבר, וכמו שכתב הרמ"א (יו"ד סי' קעח סעיף א) בשם המהרי"ק (סי' פח) "מה שעושין משום כבוד או טעם אחר, מותר". ולפי"ז יש מקום להתיר גם בנידוד להשתתף בסדרי ההלוויה ולהצדיע וכיוצ"ב, דכל זה נעשה משום כבוד ולא משום חוקות ע"ז. ואמנם

הגר"א בביאורו שם פליג על הרמ"א, וכתב שאף כשנעשה משום כבוד אסור לעשות כמנהג הגוים. אך כבר כתב זק"ק הכתב סופר זיע"א (י"ד סי' קעה) לענין נשיאת המת על גבי עגלה כמנהג הגוים: "כבר קבע הרמ"א בהגהותיו בשו"ע יו"ד סי' קע"ח כל שעושים משום כבוד או טעם, אין בו משום הנ"ל, והוא מתשובת מהרי"ק שורש פ"ח, [ואף שיש לדחות ראיותיו של המהרי"ק], מכל מקום מסברא הדין נכון, ומי יבוא אחרי הרמ"א אשר כבר עשהו וקבע להלכתא" (והוסיף שיעשו היכר ושינוי על העגלה בכתיבת פסוקים וכיוצ"ב, שיהיה ניכר שהוא מיוחד לישראל).

אולם, הוסיף הכת"ס שם וכתב, שההיתר הוא רק כשאין עושים בכוונה להתדמות לגויים, אלא מכוונים לתועלת בלבד (כגון בניהון שם, שעשו עגלה לישא את המת במרחק גדול אל מחוץ לעיר). ומשמע שאם עושים בכוונה להתדמות לגויים, אסור להשתתף בזה, אפילו אם הגוים בעצמם עושים כן משום כבוד ולא כמנהג ע"ז. ולפי"ז, בנידו"ד הרי הנהלת התלמוד תורה רוצים לנהוג דייקא בסדר של גויים וכדי להתדמות לגויים (שבאופן זה יהיה יותר 'הכרת הטוב' לפי הבנתם), ובזה לא מצינו היתר.

ועוד, לפי מנהג עולם הישיבות הנוהגים למעשה כשיטת הגר"א, הרי שיש כאן חשש גדול של איסור בחוקותיהם לא תלכו. וכן אמר לי אחד מצדיקי הדור בקי בכל חדרי תורה, ר"מ ברים שליט"א, שאם המנהג להצדיע בעת הלוויה הוא מנהג גוים, א"כ יש בו איסור תורה (ואמרתי לפניו שכן נוהגים גם בהלוויות של הצבא בא"י לעשות מטחי ירי ולהצדיע וכיוצ"ב, וכולם מנהגי הגוים). והוסיף, שמפורסם התמונה של רבינו יוסף חיים זוננפעלד זללה"ה מחזיק הכובע בידו בעת שהגיע אחד מגדולי נשיאי אומות העולם, ואמרו שזה מחמת שלא רצה להוריד בפניו את הכובע שיש לחשוש בו משום 'בחוקותיהם לא תלכו' [וכן ראיתי תמונה של דו"ז רבה של פרשבורג בעל השבט סופר זללה"ה בזמן שקיבל את פני המלך והמלכה כראש רבני היהודים באותו מחוז, והיה בלא כובע כלל, ואולי גם זה היה כדי שלא יצטרך להורידו בפניהם וחשש לאיסור].

## ג.

ואחר שנתברר דינא דגמרא ושו"ע שאסור להשתתף בהלוויית והספד גוי, ורק במקום של דרכי שלום התירו הקבורה והניחום אבלים בלבד, וגם בסדר הלוויה שעומדים משני צידי הרחוב ומצדיעים לעבר המיטה יש בו חשש איסור דאורייתא של בחוקותיהם לא תלכו. אם כן, איך מותר להכשיל ילדים תמימים, כאילו שיש בזה משום 'מצוות חינוך' להראות 'הכרת הטוב' כלפי הגוי המדובר שעשה את מלאכתו בנאמנות.

ופשוט שאם מחנכים לעשות נגד הוראת חז"ל, אין הדבר נקרא 'כבוד' המת, ולא יהיה בו שום תועלת לגוי בעולמות העליונים. ואדרבה, יש בו חשש איסור חמור של חילול כבוד שמים, חילול התורה וחילול מסורת ישראל. ואם רוצים באמת לעשות לאותו גוי נחת רוח, כבר ייסד לנו רבינו יהודה החסיד בספר חסידים (סי' תשצ) "אם יש נכרי שעשה טובות ליהודים, יכולים לבקש להקב"ה שיקל בדינו, וכן יכולים לבקש על מומר שעשה טובה ליהודים, וכן אמר רבי יוחנן על חרבונא זכור לטוב לפי שדבר על המן".

[וגם יש לדון משום ביטול תינוקות של בית רבן מתלמוד תורה, שכבר כתב השולחן ערוך (יו"ד סי' רמה סעיף יב-יג) "לא יבטלו התינוקות כלל, חוץ מערב שבת וערב יום טוב בסוף היום: אין מבטלין התינוקות, אפילו לבנין בית המקדש". והוא עפ"י הרמב"ם (ת"ת פ"ב ה"ב). ובשולחן ערוך (יו"ד סי' שסא סעיף א) ביאר את גדרי ההלכה אימתי מבטלים תלמוד תורה להלוויית המת, ומנה בזה כמה דרגות וכללים, ואחר כולם סיים: "תינוקות של בית רבן אין מתבטלין כלל". וכבר נתקשו האחרונים במה שנהגו לבטלם להלוויית גדולי הדור, ועי' בשו"ת שלמת חיים (ח"ב סי' קכו) "ומסתמא הנהיגו כן עפ"י גדולי הדור שלפנינו לכבודה של תורה" וכו', ע"ש. אולם לבטל תשב"ר להלוויית גוי לא עלתה על דעת אדם מעולם].



#### ד.

ואני הקטן זכיתי ללמוד בת"ת תחת צילם של האדמו"ר מסאסוב לונדון זצ"ל, ואדמו"ר הרה"צ רבי אלחנן הלפערן זצ"ל, ובבית מדרשם של בני הגרי"א קנריק זללה"ה תלמיד החפץ חיים והברכת שמואל זללה"ה, בישיבת באר יעקב בראשות תלמיד רבי אלחנן וסרמן ז"ל ה"ה בעל השערי שמועות זללה"ה, ובבית בריסק אצל נשיא שבט הלוויים הגרמ"ד הלוי סאלאווייציק זללה"ה, ובבית התלמוד דקמניץ בירושלים בראשות מו"ר הגר"י שיינר זללה"ה, ובבית אולפנה של אדירי התורה דלייקווד בראשות כבוד ראש הישיבה הגרא"מ קוטלר שליט"א וכן אצל מורי ארי שבבבל הנר המערבי הגרא"ד וואכטפויגל שליט"א, ומימי לא הייתי ולא שמעתי אצל אחד מכל בתי המדרשות הנ"ל השתתפות או אפילו רק מחשבה על השתתפות של הישיבה בהלוויית גויים. וכל זה אף שהיו שם משרתים גויים נאמנים ומסורים, ואף שכל הרבנים הגאונים הנ"ל בעלי מידות טובות ודרך ארץ ומדקדקים בהידור על כל קוצו של יו"ד בין אדם למקום ובין אדם לחברו.

ואף ש'לא שמענו' אינו ראייה, אולם במקום כזה של חידוש הנוגע לאיסור וקירוב לגויים, ובנוגע לחינוך ילדי ישראל הטהורים, ברור שעל זה נאמר ש'לא שמענו ראייה והלכה ברורה היא' (וכן מובא מהוד כבוד בעל הבית אפרים זללה"ה לענין עריכת הכתובה, שבמקום שינוי מנהג, לא שמענו הוי ראייה).



#### ה.

שאלתי קמיה הוד כבוד מרן ראב"ד ירושלים, רבינו משה שטרנבוך שליט"א: האם מותר להצדיע (to salute) בלוויה לארון של גוי. והורה רבינו שליט"א: 'אם זה שאלה של סכנה ליהודים אם לא יצדיעו, צריכים לדון עם הרבנים במקום שמכירים צדי הסכנה ולהחליט בדבר. אבל אם אינו מצב של סכנה, פשוט דהוה איסור ואינו שאלה כלל'. עכ"ד.

דעת אחד מצדיקי הדור בקי בכל חדרי תורה, ר"מ ברים שליט"א, שלא שייך להתיר השתתפות בהלוויה באופן הנ"ל אפילו משום דרכי שלום, דכל ההיתר של 'דרכי שלום' שייך רק

כשעושים איפה ואיפה בין ישראל לגוי, אבל כאן הרי גם אצל יהודים מאמינים ויראים לא נוהגים להוציא כל ילדי הת"ת והוריהם לרחובה של עיר וכו'. וגם אם משפחת הערל מבקשים, יש להסביר להם שאיננו נוהגים כן אפילו בהלוויה של תורמים ורבנים. ולא שייך בזה היתר של הכרת הטוב ובודאי לא של דרכי שלום, ולא שמענו מעולם על ישיבה או תלמוד תורה שנהגו כן אפילו כשהיה להם הכרת הטוב לגוי, וק"ו במקום של ביטול תורה דברים. וסיפר שבת"ת עץ חיים כשנפטר 'רב נגיד', היו שולחים רק כמה כתות של תלמידים להשתתף בהלוויה למען החזקת הישיבה. וגם זה היה רק כשההלוויה נערכה כמעט שלא בשעת הלימודים, ורק אם היה 'רב נגיד', שיש בו משום כבוד הרב הנפטר וכן משום החזקת הישיבה. אבל אם הנפטר היה רק 'נגיד', אפילו שתרם הרבה והייתה לישיבה הכרת הטוב מרובה אליו, מ"מ לא היו מבטלים תלמוד תורה לזה. אבל צד לבטל תורה לצורך הלווייתו של גוי מאן דכר שמיה, אין מי שיתיר.

דעת מו"ר כבוד גאב"ד בד"ץ בני ברק הגר"ש רוננברג שליט"א, שכל ההיתר של 'דרכי שלום' הוא רק אם משפחת הגוי מבקשים שישתתפו בסדר ההלוויה, וגם אז מותר לעשות רק את המינימום הנהוג במוסדות הגויים האחרים, וכדי 'למנוע בזיון' ממשפחת המת. אבל ברור שאין היתר להביא את כל הילדים והוריהם להשתתף בהלוויה, ואינו שייך להיתר של 'דרכי שלום'. ולכן יש למנוע מלהספיד, ולא 'להצדיע' שהוא חשש איסור תורה ד'בחוקותיהם' אם כן נוהגים הגוים באותו מקום. ובודאי אין להתיר לעולם ביטול תורה דברים משום 'דרכי שלום'.

דעת כבוד גאב"ד סקווירא ירושלים שליט"א, שאם היו שולחים מטעם הנהלת התלמוד תורה נציג אחד או שנים להשתתף בהלוויה, היה מתקבל על הדעת, אולם להזמין את כל התלמידים והוריהם לדורותיהם לעמוד משני צידי הרחוב ולהצדיע, ולשאת דברי הספד וכו', זהו סתירה לכל החינוך הטהור שהורישו לנו רבותינו להיבדל מן הגויים ולא להתחבר ולקשור עצמינו אליהם בלב וברגש. וזו פירצה חמורה בכל מושג החינוך הטהור לתשב"ר. ולא שמענו ולא ראינו מעולם אצל כל רבותינו שהמציאו חידושים כאלו מטעמים של 'הכרת הטוב'. וכל מה שהתירו חז"ל משום 'דרכי שלום' הוא רק כלפי שלא לבזות ולא להשפיל מעמדו של גוי בקבורה, אבל לא להשתתף באופן מופלג כנ"ל. "וחייבים ללחום בחרב ובחנית נגד האירוע המדובר", וכמו כן נגד התופעות החדשות מעין זה שעולים מזמן לזמן, עכ"ד [והוסיף שמי שחושב שנהגו כן בחסידות סקווירא בארה"ב, הוא מוציא לעז בעלמא, שהם נהגו רק להשתדל לשמור על קשר הדוק עם ממשלת החסד של אמריקה ועם כבוד הנשיאים בעצמם באופן אישי, אבל מעולם לא עלתה על ליבם לנהוג בהנהגה חדשה של קירוב הדעת כנ"ל].

עוד הוסיף גאב"ד סקווירא ירושלים שליט"א, וציין לדברי השולחן ערוך (או"ח סי' רכד סעיף יב) "הרואה קברי גויים אומר (ירמיה נ, יב) בושא אמכם מאד, חפרה יולדתכם, הנה אחרית גוים מדבר ציה וערבה". [בושה הארץ שילדה אתכם, כי אחריתכם יהיה שתשאר שם מדבר ציה וערבה" (מלבי"ם)]. ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' כג) דן בענין השתתפות בהלוויית גוי מחסידי אומות העולם, והביא שבבית יוסף (יו"ד סי' שסז) מצדד להתיר להשתתף בהלווייתו, אולם בשולחן ערוך לא הביאו, וגם הבית יוסף מירי רק באופן שיש דרכי שלום דהיינו חשש איבה

(אבל לא מצינו היתר משום הכרת הטוב וכיוצ"ב), "או בחסידי אומות העולם אשר לא ידוע לנו בזמן הזה".

ומו"ר הנשר הגדול הגאב"ד הגר"מ גרוס שליט"א, מיד כששמע שמתעסקים להכין הלוויה כמדובר, הזדעזע כולו והורה בתקיפות שאין מקום לאף ילד מילדי ישראל להשתתף בכזה מעמד, וחלילה אין ל'הצדיע' כלל, ואין שום דרגה של 'הכרת הטוב' שיכולה להתיר לעשות דבר כזה.

וכבר כתב מרן בעל השבט הלוי זללה"ה (ח"ט סי' עו) לענין השתתפות בשמחה של שותף עסקי גוי, שאף שיש דעות מקילות בזה (ואכ"מ), "בדברים חמורים כאלה עלינו לחשוש, וגם מי יודע אם זה באמת בגדר איבה, ועצם ההתקרבות בזה הוא דבר נפסד, ומי יודע דרכי עבודה זרה של אלה".

ולא באתי אלא לעורר לב הגאונים והצדיקים חכמי ורבני התלמוד תורה שליט"א, דעפ"י דעת זקני הקדוש הכתב סופר ז"ל (שו"ת או"ח סי' ט) ודעת הרב מבריסק ז"ל שכל קיום מצוה עם קטנים באופן שאינו כתיקונו בשלימות הוה סתירה למצות חינוך ואסור לנהוג כן (ועי' מה שכתבנו בפסקי הכת"ס הלכות תפילין), ק"ו בבשק"ו בנידון דידן, דבודאי לפי כל הנ"ל שאין לזה היתר לפי ההלכה, הוה סתירה מובהקת למצוות חינוך, וממילא יחול איסור לחנך את הילדים בזה. וכבר הורה זקן שר פוסקי הדורות האחרונים, זקה"ק החתם סופר זללה"ה "חדש אסור מן התורה".



הרב אליעזר הירשוביץ

## מה בין לימוד בנו ללימוד בן חבירו

## א.

איתא בגמ' (קידושין כט:): "ללמדו תורה. מנלן? דכתיב: (דברים י"א:י"ט) ולמדתם אותם את בניכם. והיכא דלא אגמריה אבוא, מיחייב איהו למיגמר נפשיה, דכתיב: ולמדתם".

ומבואר בדברי הגמ' שאין בית דין מחויבים ללמד תורה. שהרי לגבי מילה נאמר "והיכא דלא מהליה אבוא, מיחייב ביה דינא למימהליה" (קידושין כט.). ואילו לגבי תלמוד תורה לא נאמר כך, אלא רק חיוב האב על בנו ואחר כך חיוב עצמו ללמוד.

וכך כתב הרמב"ם בספר המצוות (מצווה יא): "היא שצונו ללמוד תורה וללמדה וזהו הנקרא תלמוד תורה, והוא אמרו 'ושננתם לבניך' (דברים ו'ז') וכתוב בספרי 'לבניך' אלו התלמידים שהתלמידים קרויים בנים שנאמר 'ויצאו בני הנביאים' (מלכים ב' ג')".

ובספר היד (פ"א מתלמוד תורה ה"א) כתב: "נשים ועבדים פטורים מתלמוד תורה, אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה, שנאמר 'ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם' (דברים י"א:י"ט)".

ובהלכה ג' כתב: "מי שלא לימדו אביו, חייב ללמד את עצמו כשיכיר, שנאמר 'ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם' (דברים ה'א'). וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה, מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה, ואין המעשה מביא לידי תלמוד".

וצ"ע בדברי הרמב"ם, שהוסיף על לימוד הגמ' "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם", עוד טעם. וכתב "וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה, מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה, ואין המעשה מביא לידי תלמוד". ומה הוסיף בדברים אלו.

עוד יש להבין בדברי הרמב"ם, שכתב שזמן החיוב ללימוד עצמו הוא "כשיכיר". ויש להבין על איזה גיל מדובר.

ובעבודת המלך שם כתב "והנה השיעור הזה כשיכיר לא ידענו מה הוא, ומצאנו שהעתיקו אותו רק הסמ"ג והחינוך, אבל לא מצאנו אותו לשום אחד מן הראשונים ז"ל גם בטור וש"ע לא העתיקו אותו ועל כרחך הכוונה כשיגדיל".

אולם הכסף משנה כתב "ותיבת וכן אינה נוחה לי ויש ליישב דה"ק אע"פ שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו. ותדע שהוא מצווה בכך שהרי מצינו בכל מקום קודם התלמוד למעשה מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה ומאחר שהוא חייב לעשות חייב הוא ללמוד".

ומבואר בדבריו שהיה צד לומר שאם אביו לא למדו, אין הוא מחויב ללמד את עצמו.

ובנמוקי מהר"י לרמב"ם שם כתב "הנ"ל בזה דדעת רבינו דמה שאמרו אם לא למדו אביו חייב ללמד את עצמו היינו אפילו קודם שנעשה גדול ואף שאינו מחויב עדיין במצוות. דאילו אחר שנעשה גדול פשיטא הלא חל עליו מצוות תלמוד תורה של עצמו אפילו אם למדו אביו

מתחילה אלא ע"כ קודם י"ג שנה. וזהו שכתב רבינו כשיכיר. ולפי הנחה זו שפיר מסיים רבינו וכן אתה מוצא דלכאורה קשה הלא אינו בחיוב קום ועשה דלא בא לכלל מצוות. וע"כ הצרך להביא דהתלמוד שאני משום דהתלמוד קודם למעשה ופי' דקודם בזמן. כמ"ש בספרי פרשת עקב פסקא והיה אם שמוע וגו' ושם להלן תלמוד גדול וכ"ו ר"י הגלילי אומר גדול תלמוד תורה שקדם לחלה ארבעים שנה וכ"ו, ע"ש".

ומבואר בדבריו שכשם שהאב מחויב ללמד את בנו קודם זמן חיובו במצוות, כך הבן חייב ללמוד בעצמו, אפילו קודם לזמן חיובו במצוות, בכדי שיוכל לעשות. שהרי ה"תלמוד מביא לידי מעשה".

וא"כ דברי הרמב"ם הללו אינם רק תוספת לסיבת חיוב הבן ללמוד, אלא הם גדר חיוב הקטן ללמוד, שהוא מחויב ללמוד לפני זמן חיובו במצוות, כדי שבזמן חיובו יוכל לקיים.

ומבואר שהן חיוב האב ללמד את בנו והן חיוב הבן, הם בזמן שאין הבן מחויב במצוות. בכדי שיוכל הבן בזמן חיובו במצוות, לבוא לידי מעשה.



## ב.

הגמ' (קידושין כט:): הביאה דברי הברייתא שכתבה "תנו רבנן: הוא ללמוד ובנו ללמוד, הוא קודם לבנו. רבי יהודה אומר: אם בנו זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו, בנו קודמו". והרמב"ם (פ"א מתלמוד תורה ה"א) הביא דין זה וכתב "היה הוא ללמוד תורה ויש לו בן ללמוד תורה, הוא קודם לבנו. ואם היה בנו נבון, ומשכיל מה שילמד יותר ממנו, בנו קודם. ואף על פי שבנו קודם, לא יבטל הוא, שכשם שמצוה עליו ללמד את בנו כך הוא מצווה ללמד את עצמו". ובכסף משנה שם כתב "וכתב רבינו ואע"פ שבנו קודם לא יבטל הוא כי היכי דלא נימא הרי עוסק לפרנס בנו הלומד וליפטר איהו מת"ת לגמרי קמ"ל דלא כיון דתרי מצוות נינהו".

ומבואר שהיה צד שהאב יפטר מחיוב תלמוד תורה, מפני שהוא עוסק לפרנס את בנו הלומד. וביאר הרמב"ם שאף על פי כן הוא לא נפטר.

וכן פסק המחבר בשו"ע (יו"ד רמה סעיף ב'): "היה הוא צריך ללמוד, ויש לו בן ללמד, ואין ידו משגת להספיק לשניהם, אם שניהם שוים הוא קודם לבנו. ואם בנו נבון ומשכיל מה שילמד יותר ממנו, בנו קודמו. ואף על פי כן לא יבטל הוא".

וצ"ע, שהרי פסק המחבר (יו"ד רמו סעיף א'): "ומי שאי אפשר לו ללמוד, מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני הטירדות שיש לו, יספיק לאחרים הלומדים". והוסיף הרמ"א בשם הטור "ותחשב לו כאלו לומד בעצמו". ומדוע כאשר הוא עוסק לפרנס בנו אין דין זה? וביכול ללמוד אין צריך לחדש שהוא חייב ללמוד ואין צד לומר שהוא יצא בלימוד בנו, אלא מדובר באינו יכול ללמוד. ומה החילוק בין בנו לבין אחרים.

והמעין בדברי הט"ז (יו"ד רמה סק"א) יראה דבר פלא גדול, שהט"ז כתב על דברי המחבר שכתב שאף שבנו קודם לא יבטל הוא "פי' שלא ילמד הכל עם בנו אלא קצת עם עצמו".



ומבואר שלא מדובר רק במפרנס את בנו, אלא אף בלומד עם בנו ממש, אלא שאין לו מספיק זמן גם ללימוד עצמו, ולא יוצא ידי חובת לימוד תורה שלו אם מלמד את בנו. ולכך הוא חייב להקדיש חלק מזמן הלימוד אף לעצמו.

וכך כתב הדגול מרבבה: "נראה שהבין מהשו"ע שהוא בעצמו לומד עם בנו, אבל בכסף משנה [תלמוד תורה א, ד] לא פירש כן דבריו של הרמב"ם, אלא מיירי ששלחו לבית המדרש והוא יתן עסק לפרנסתו, וכן מצינו בגמרא [קידושין כט, ב]". וצ"ע.



## ג.

וכתבה הגמ' (קידושין ל:): "עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה? אומר רב יהודה אומר שמואל: כגון זבולון בן דן, שלמדו אבי אביו מקרא ומשנה ותלמוד, הלכות ואגדות. מיתיבי: למדו מקרא, אין מלמדו משנה. ואמר רבא: מקרא, זו תורה. כזבולון בן דן ולא כזבולון בן דן: כזבולון בן דן, שלמדו אבי אביו; ולא כזבולון בן דן, דאילו התם מקרא משנה ותלמוד, הלכות ואגדות, ואילו הקא מקרא לבד".

ורש"י כתב: "אינו מלמדו משנה – אין חובת בנו עליו אלא במקרא מכאן ואילך ילמד הוא לעצמו".

וכך כתב המאירי שם: "אין האב חייב בלמוד תורת הבן אלא תורה שבכתב עד שידע ענין המצוות ויקיים אותם כראוי ומכל מקום הוא חייב בעצמו להוסיף וללמוד כפי רוחב לבו וישוב דעתו". וביאר המאירי שמטרת לימוד הבן תורה שבכתב היא "שידע ענין המצוות ויקיים אותם כראוי". ולכאורה ענין זה לדעת את ענין המצוות ולקיים אותן כראוי לא שייך ללא תורה שבעל פה. וצ"ע.

ורבינו חננאל כתב: "פירוש האדם חייב ללמוד תורה ופירושה הנאמר מפי הקבלה. והוא הנקרא משנה, כלומר שני למקרא". ומבואר בדבריו שתורה היא לא רק תורה אלא אף משנה. ולכאורה כך למד המאירי.

אולם רש"י הוסיף וכתב: "תורה – ולא נביאים וכתובים". ומבואר שנביאים וכתובים אין האב מחויב ללמד בנו.

והרמב"ם (פ"א מתלמוד תורה ה"ג) כתב: "וחייב לשכור מלמד לבנו וללמדו, ואינו חייב ללמד בן חבירו אלא בחינם". ומבואר שבחוב האב ללמד את בנו לא רק חייב ללמדו בגופו, אלא אף חייב לשכור לו מלמד.

והמשיך הרמב"ם (שם ה"ז) וכתב: "היה מנהג המדינה ליקח מלמד התינוקות שכר, נותן לו שכרו. וחייב ללמדו בשכר עד שיקרא תורה שבכתב כולה". וצ"ל מה כוונת הרמב"ם שכתב תורה שבכתב כולה.

וכן הוא בטור שכתב: "היה מנהג בעיר שלוקח מלמד תינוקות שכר נותן לו שכר וחייב ללמדו בשכר עד שיקרא תורה שבכתב כולה ואינו חייב ללמדו בשכר משנה ותלמוד". וממה

שכתב הטור "ואינו חייב ללמדו בשכר משנה ותלמוד". מבואר שרק משנה ותלמוד אינו מחויב, אולם נביאים וכתובים מחויב.

וא"כ גם הראשונים שלמדו שהחויב הוא רק על תורה, נחלקו אם חויב זה כולל נביאים וכתובים\*. ויש לעיין בביאור מחלוקתם.

והובא בטור (מרינו ירוחם נ"א ח"ד): "וכתב רמ"ה דוקא שאין לו והוא עני ואי' ידו משגת אבל אם יש לו ממון לאב חייב ללמדו משנה ותלמוד הלכו' ואגדות ואפילו מי שאין לו שאמרנו שחייב ללמדו מקר' ולא יותר לאו דוקא הקריא' מן הפסוק לבד אלא עד דמסבר פירושייהו ע"כ". ומבואר לפי דבריו שאף אם האב מחויב ללמד את בנו משנה גמרא הלכות ואגדות, אין זה אותו חויב. שלגבי תורה הוא מחויב אף אם אין לו, אולם לגבי שאר הדברים הוא מחויב רק אם יש לו.

ועיין בפרוש הר"י פערלא על הסמ"ג (עשה י"ד, ט"ו) שביאר שהחויב למשנה גמרא הלכות ואגדות הוא חויב דרבנן.

ומבואר שנחלקו הראשונים מה כלול בתורה שאותו חייב האב ללמד את בנו, אי החויב הוא רק על תורה שבכתב בלבד או גם עם פרושה, דהיינו משנה. וכן אם החויב הוא רק תורה שבכתב, נחלקו הראשונים אם החויב כולל גם נביאים וכתובים או רק חמישה חומשי תורה. ויל"ע בדבר.



## ד.

ועל תחילת זמן הלימוד עם בנו נאמר בגמ' (סוכה מב.): "יודע לדבר, אביו לומדו תורה וקריאת שמע". ומבואר שתחילת זמן הלימוד עם בנו היא משעה שהבן יודע לדבר. וכן הוא ברמב"ם (פ"א מתלמוד תורה ה"ו), שכתב "מאמתי מתחיל אביו ללמדו תורה, משיתחיל לדבר". וכן הוא בטור ובמחבר.

ובגמ' (בבא בתרא כא.) נאמר כך: "אמר רב יהודה אמר רב: ברם זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל; שבתחלה, מי שיש לו אב - מלמדו תורה, מי שאין לו אב - לא היה למד תורה, מאי דרוש? ולמדתם אותם - ולמדתם אתם, התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים, מאי דרוש? כי מציון תצא תורה; ועדיין מי שיש לו אב - היה מעלו ומלמדו, מי שאין לו אב - לא היה עולה ולמד, התקינו שיהו מושיבין בכל פלך ופלך; ומכניסין אותן כבן ט"ז כבן י"ז, ומי שהיה רבו כועס עליו - מבעיט בו ויצא, עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן, שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע".

א. ואין לומר שדעת רש"י שנביאים וכתובים אינם חלק מן המקרא, שהרי על דברי הגמ' (ל.) שכתבה "לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה ושלש בתלמוד". כתב רש"י "גמ' - סברות וטעמי סתימתיהן של משניות ולתרצם במה שסותרות זו את זו". ומבואר שגמ' היא ביאור המשנה, ונביאים וכתובים כלולים במקרא.

וכתבו התוס' שם (ד"ה כי מציון תצא תורה): "לפי שהיה רואה קדושה גדולה וכהנים עוסקים בעבודה היה מכוון לבו יותר ליראת שמים וללמוד תורה כדדרשי' בספרי למען תלמד ליראה וגו' גדול מעשר שני שמביא לידי תלמוד לפי שהיה עומד בירושלים עד שיאכל מעשר שני שלו והיה רואה שכולם עוסקים במלאכת שמים ובעבודה היה גם הוא מכוון ליראת שמים ועוסק בתורה".

ומבואר בדברי התוס' שמעיקר הדין יש עניין ללמד את התינוקות בירושלים. אולם מאחר שראו שאין תקנה בכך, שהרי מי שהיה לו אב היה מעלהו ומי שלא היה לו אב לא היה עולה, לכן תקנו שיהיו מושיבים בכל פלך ופלך. אולם תקנה זו לא הייתה מושלמת, שהרי אותו שרבו היה כועס עליו היה מבעט ויוצא. ובא ר' יהושע בן גמלא ותיקן שיושיבו בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר.

ובמהרש"א שם כתב "נראה דהא בהא תליא דכיון דלא היו מושיבין אלא בכל פלך ופלך לא היו מכניסין הקטנים פחותים מבן ט"ז וי"ז מפני סכנה בדרך לקטנים כדלקמן לא ממטינין ינוקא ממתא למתא אבל מתקנת יהושע בן גמלא דהיו מושיבין בכל עיר ועיר היו מכניסין גם הקטנים מבן ו' וז' וק"ל".

ומבואר שתקנת ר' יהושע בן גמלא היא לתקן בכל עיר ועיר, וכך גם הקטנים יכולים להגיע. ויש להבין מדוע לא תקנו כך מראש, אלא תקנו בכל פלך ופלך. והכניסו אותם רק בגיל שש עשרה שבע עשרה. ומה עם המחויבים במצוות פחות מגיל זה. ומבואר שיש הבדל בין תחילת זמן הלימוד עם בנו לתחילת זמן הלימוד עם בן חברו.



## ה.

ובתוספתא (חגיגה א', ב') נאמר: "יודע לדבר, אביו מלמדו שמע ותורה ולשון קודש, ואם לאו, ראוי לו שלא בא לעולם". וכן הוא בירושלמי (סוכה ג', יג, ב), שם נאמר כך: "יודע לדבר אביו מלמדו לשון תורה".

ובספרי (דברים יא, יט) נאמר: "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם - בניכם ולא בנותיכם, דברי רבי יוסי בן עקיבא. מכאן אמרו: כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו לשון הקודש ומלמדו תורה". ובעמק הנצי"ב שם כתב: "מכאן אמרו וכ"ו דלדבר בם מיותר. אלא אפילו שאינם יכולים אלא לדבר ולא להבין". ומבואר בדבריו שחיוב לימוד האב לבן לשון הקודש אין הוא רק כשהבן מבין. אלא אף שאינו מבין, אלא רק יודע לדבר.

והרמ"א (יו"ד רמה סעי' ח') כתב: "מִיֵּד שֶׁיֵּהְיֶה בֶּן ג' שָׁנִים שְׁלֹמֹת מְלַמְּדִין אוֹתוֹ אוֹתִיּוֹת הַתּוֹרָה, כְּדִי שֶׁיִּרְגִּיל עֲצָמוֹ לְקִרְוֹת בְּתוֹרָה (הַרְבֵּי אֲבִרְבָּנָא לְפָרוּשׁ לְאַבּוֹת)". ומקור הדברים הוא התנחומא (ויקרא יט, כג), ששם נאמר: "וְנִטְעָתָם וְעֲרֻלָּתָם. הַכְּתוּב מְדַבֵּר בְּתִינוּק. שְׁלֹשׁ שָׁנִים יֵהְיֶה לָּהֶם עֲרָלִים - שְׂאִינוּ יָכֹל לֹא לְהִשָּׁחַת וְלֹא לְדַבֵּר. וּבִשְׁנֵה הַרְבִּיעִית יֵהְיֶה כָּל פְּרִי קֹדֶשׁ, שְׂאִינוּ מְקַדִּישׁוּ לַתּוֹרָה".

ומבואר שהרמ"א סבר שרק בגיל שלוש, מחויב האב ללמד את בנו לשון הקודש. וכתב על זה הגאון (יו"ד רמה ס"ק י"ט): "איני מבין שיחתו דהא מיד שמתחיל לדבר חייב כנ"ל". ומבואר שהבין הגאון שעניין זה הוא מחלוקת בין המדרשים, ולא הבין למה פסק הרמ"א כדברי התנחומא ולא כדברי הספרי.

ונחלקו ממתי מחויב ללמד בנו לשון הקודש, אם משיודע לדבר או בגיל שלש.



## ו.

והנראה בביאור הדברים, דהגמ' (סוכה מב.) אמרה "יודע לְדַבֵּר, אָבִיו לומְדו תוֹרָה וקָרִיאַת שְׁמַע". וביארה הגמ' שתורה היינו "תורה ציוה לנו משה" וק"ש היינו פסוק ראשון. ויש לדון מאיזה דין מחויב ללמד את בנו ק"ש, אי הווה מדין מצוות ק"ש או מדין תלמוד תורה.

ובמשנה (ברכות כ.) נאמר "נָשִׁים וְעֶבְדִּים וְקִטְנִים פְּטוּרִין מִקְרִיאַת שְׁמַע". וכתב שם רש"י: "אפי' קטן שהגיע לחנוך לא הטילו על אביו לחנכו בק"ש לפי שאינו מצוי תמיד כשמגיע זמן ק"ש". ובתוס' הקשו שם "פירש הקונטרס קטן שהגיע לחנוך ולא נהירא דהא פ' לולב הגזול (סוכה דף מב.) אמרי' קטן היודע לשמור תפילין אביו חייב לקנות לו תפילין אלמא כשהגיע לחנוך דשייכי ביה תפילין חייב בתפילין ובק"ש נמי יש לחייבו יותר מסתמא מדאשכחן התם קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה ופסוק ראשון של ק"ש". ולכך הביאו את דברי ר"ת שביאר שם שמדובר בקטן שלא הגיע לחנוך.

ומבואר מדברי תוס', שהם למדו שחייב ק"ש בידע לדבר הוא מדין ק"ש. ולכך הקשו על רש"י שביאר שאין האב מחויב ללמד את בנו ק"ש, שהרי בסוכה נאמר שחייב לחנכו לק"ש.

אולם במאירי שם תירץ: "ונראה לי לפרש שהן פטורין מן הדין אבל מ"מ מתורת חנוך אדם חייב לחנכן בכולה ובברכותיה ושלא הגיע לחנוך כל שיודע לדבר מחנכו בפסוק ראשון". וכן הוא בתלמידי רבינו יונה (יא: מדפי הרי"ף): "פרש"י ז"ל דאפילו קטנים שהגיעו לחינוך פטורים ויש שמקשין עליו מדאמרין בסוכה קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה היודע לקרוא אביו מלמדו פסוק ראשון של ק"ש היודע לשמור תפיליו אביו לוקח לו תפילין ויש לומר דהתם לא קאמר ע"ד חיוב אלא להרגילו במצות".

ומבואר שאיכא שני סוגי חיוב לחינוך, האחד חינוך למצווה והאחר חינוך "מדין להרגילו במצוות".

והמעין בדברי רבינו מנוח (שביתת עשור פ"ב ה"י) יראה שכתב בחיוב חינוך קטנים לשעות ביום הכיפורים "וחנוך השעות אינו חובה מדרבנן אלא חובה המוטלת על כל אדם מעצמו ללמד ולהרגיל בניו ללכת בדרכי יושר כדכתיב חנוך לנער על פי דרכו וגומר וכדי להכניסם תחת כנפי השכינה כדאמרין יודע לדבר אביו מלמדו תורה צוה לנו". ומבואר שחינוך של יודע לדבר אין

הוא מחמת חיוב המצווה ומדרבנן, אלא חיוב דאורייתא על האב, להרגיל בנו ללכת בדרכי יושר.

ולכאורה מוכח שחיוב חינוך לק"ש בידע לדבר, אין הוא מדין המצווה. שהרי לפי חלק מן הראשונים אין יוצאים ידי חובת ק"ש מדאורייתא באמירת פסוק ראשון לבד, ללא פרשה ראשונה.

וכך כתב בעל האוהל מועד (שער ראשית חכמה דרך ו'): "ומשהתינוק מתחיל לדבר אביו מלמדו תורה צוה לנו ופסוק ראשון של ק"ש והטעם לקריאת שני פסוקים הללו מפני שהם יסודי התורה". ומבואר שמה שנאמר שמלמדו ק"ש אין זה מדין המצווה, אלא מדין תלמוד תורה. וכן שהאב המחויב ללמד את בנו תורה, אין זה רק את הדינים למעשה, אלא הוא מחויב ללמדו את יסודות התורה ולהרגילו ללכת בדרכי יושר.

וכתב הרמב"ם (פ"א מתלמוד תורה ה"ב): "כשם שאדם חייב ללמד את בנו, כך הוא חייב ללמד את בן בנו, שנאמר "והודעתם לבניך ולבני בניך" (דברים ד:ט). ולא בנו ובן בנו בלבד, אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים, אף על פי שאינם בניו, שנאמר "ושננתם לבניך" (דברים ו:ז), מפני השמועה למדו, בניך אלו תלמידיך, שהתלמידים קרויים בנים, שנאמר "ויצאו בני הנביאים" (מלכים ב' ב:ג).

ויש לעיין בדבריו, שבחיוב לימוד לתלמידים שינה מלשנונו וכתב "על כל חכם וחכם מישראל". וצ"ע במה הוא שונה מאב, שאינו צריך להיות חכם מישראל בכדי ללמד את בנו, אלא מחויב ללמד את בנו אם הוא יכול ללמדו.

ובביאור הגר"א (יו"ד רמ"ה סק"ה) כתב: "עבה"ג ואמרו (תמורה ט"ז א') עשיר ורש נפגשו עשה כו' ואמרו (סנהדרין צ"א ב') כל המונע הלכה כו' ובתד"א פכ"ז ד"א הלא פרס לרעב לחמך ואין רעב אלא הרעב מן ד"ת ואין להם אלא ד"ת שנאמר הנה ימים באים נאום ה' והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם כו' מכאן אמרו אם יש אדם שהוא מבין בד"ת יפרנס מתורתו ג"כ כדי שתרבה חכמתו לו ומוסיפין לו עליה וכל העושה כן אינו נמנע מן הטובה כו' ע"ש בארוכה ושם באותו הפרק כי תראה ערום וכסיתו כיצד אלא אם ראית אדם שאין בו ד"ת הכניסהו לביתך ולמדהו ק"ש ותפלה ולמדהו פסוק אחד בכל יום או הלכה אחת וזדיהו במצות לפי שאין לך ערום בישראל אלא מי שאין בו תורה ומצות כו' כמ"ש ואת עירום ועריה כו' ובאדר"נ ובגמ' בהרבה מקומות (ע"ב).

ומבואר מדבריו שהחיוב ללמד את התלמידים, גדרו וענינו הוא מדין צדקה. שאם יש לו מחויב לתת אף לחברו. ואין זה חיוב ללמד מחמת עצמו, אלא מחמת חסרון חברו.

וא"כ יוצא שבמצווה ללמד תורה יש שתי חלקים - האחד מחמת צורך השני (וכעין צדקה), וזהו החיוב ללמד אחרים, והאחר מחמת חיוב עצמו, וזהו החיוב ללמד את בנו.

וא"כ האב מחויב ללמד את בנו מדין עצמו ובין אם למד ובין אם לא למד. אולם החיוב לבן חברו זהו רק בנצרך, וממילא אם הוא עצמו נצרך הוא קודם.

ולכך רק חכם מישראל, שעליו כתב הרמב"ם (פ"א מתלמוד תורה הי"ב): "כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה, יקרא בעיתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה, כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה, ויפנה כל ימיו לתלמוד בלבד לפי רוחב ליבו וישוב דעתו", הוא המחויב ללמד את חברו. אולם "בתחילת לימודו של אדם", עדיף ללמוד מאשר ללמד. שונה בנו, שאף בתחילת לימודו של האדם חייב הוא ללמד את בנו (או לשכור לו מלמד). שאין חיוב לימוד בנו מדין צדקה, אלא חובת תלמוד תורה, וכחובת לימוד עצמו.

ובתורה נאמר "וְשִׁנְנָתָם לְבָנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם" (דברים ו, ז). וביאר רש"י ע"פ הספרי שם "לבניך – אילו התלמידים". וכן נאמר "וְלִמְדָתָם אֹתָם אֶת בְּנֵיכָם לְדַבֵּר בָּם" (דברים יא, יט). וביאר שם רש"י "לדבר בם – משעה שהבן יודע לדבר למדהו". ומבואר שב"ושננתם" בניך אלו התלמידים. אולם ב"ולמדתם" בניך אלו הבנים. וכן הוא ברמב"ם (פ"א מתלמוד תורה ה"א ובי'), שכתב: "קטן אביו חייב ללמדו תורה, שנאמר 'ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם' (דברים י"א:י"ט)" "מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים, אף על פי שאינם בניו, שנאמר 'ושננתם לבניך' (דברים ו:ז)". ומדוע?

וכתב הגור אריה "אלו התלמידים וכו'. דאין לומר כמשמעו, דהוי למכתב 'לבניך' בלשון יחיד". ומבואר שמוזה שכתבה התורה על היחיד "ושננתם" לבניו הרבים, מוכח שאלו התלמידים. אולם ב"ולמדתם", ששם נאמר לרבים שילמדו, מה שנאמר "בניכם" הכונה לבנו של כל אחד ואחד. וא"כ זה בנו ולא תלמידו.

וא"כ רק לתלמידים יש דין שינון. "ושננתם לבניך – לשון חידוד, שיהו מחודדין בפיה. שאם ישאלך אדם דבר לא תהא צריך לגמגם, אלא אמור לו מיד" (רש"י דברים ו, ז). אולם בבנים אין דין זה אלא רק "לדבר בם".

וכך כתב הפני יהושע (קידושין כט:): "ללמדו תורה מנלן דכתיב ולמדתם כו' הא דלא מייתי מקרא דושננתם לבניך נראה משום דהתם לאו בבנים ממש איירי אלא בתלמידים כמ"ש רש"י ז"ל להדיא בפירוש החומש שהתלמידים קרוים בנים כו' והוא מלשון הספרא ע"ש ולענ"ד שזה הפי' מוכח דהא מלשון וושננתם דרשינן בשמעתין שיהיו דברי תורה מחודדין בפיה וזה לא שייך אלא בתלמידים דאי בחיוב האב על הבן לא שייך דהא מסקינן בסמוך דאין חיוב ללמדו לא משנה ולא גמרא אלא מקרא לחוד".

ומעתה נראה לומר ששונה החיוב ללמד את בנו מהחיוב ללמד את בן חברו, לא רק לגבי הזמן והתוכן, אלא אף בעצם גדר החיוב. שבבנו, האב מחויב ללמדו מדין להעמידו ולהכינו ללכת בדרכי יושר. אולם בן חברו אין הוא מחויב להעמידו ללכת בדרכי יושר, אלא הוא מחויב לדאוג לו שיוכל לקיים את המצוות, וזה הוא רק מתי שחסר.

ולכך מדין חובת לימוד לבנו אין הוא מחויב ללמד גמרא הלכות ואגדות, אלא רק את התורה שבכתב. ועל זה נחלקו הראשונים עד כמה ואם בפרושה או לא. אולם מדין בנו אין הוא מחויב יותר מזה.

וג"מ אם בנו אינו זריז ללמוד, והוא לימד אותו תורה שבכתב בפרושה לגמרי. ולפניו עומד גם בן חברו שזריז ללמוד. יעדיף ללמד את בן חברו ולא את בנו, מאחר שאת מצוות בנו כבר סיים.

ומעתה אפשר לומר בהבנת הגאון לעומת הבנת הרמ"א, שנחלקו לגבי לימוד לשון הקודש אי מחויב מיד כשיודע לדבר או רק בגיל שלש. הבנת הרמ"א היא שלשון הקודש היא הלשון ללימוד התורה, ובזמן שמוכן הקטן להבנת הלשון, חייב אביו ללמדו כדי להכינו ללימוד התורה. אולם הגאון הבין שלימוד לשון הקודש אין ענינו רק כדי להכינו ללימוד התורה, אלא עניינו הוא כלימוד הפסוק "תורה צויה לנו משה" ופסוק ראשון של קריאת שמע, שהם יסודות האמונה. ואת יסודות האמונה מלמדים גם ללא הבנה. וכמו "תורה צויה לנו משה" ופסוק ראשון של ק"ש, שמלמדים בידע לדבר אף אם אינו מבין.

שונה הוא בן חברו, שהוא מחויב ללמדו בשינון, חייב ללמדו רק אם הוא מבין. שהרי לא שייך שינון באינו מבין. ואולי לכן כתבה הגמ' (בבא בתרא כא.) שבתחילה היו מכניסים את ילדי היתומים ללמוד בן שש עשרה שבע עשרה, שאז בנויים הם להבין ולעשות, או שאז אין הם תחת אף אחד ולכן צריכים לדעת מה לעשות.

ואם כדברינו, חובת לימוד עצמו וחובת לימוד בנו שוות הן, שמחויב בהן לא רק מדין עשית המצוות, אלא אף מדין "ללכת בדרכי יושר". ומחויב ללמוד וללמד את בנו לא רק את הדינים, אלא אף ובעיקר את יסודות התורה. אולם חובת לימוד לאחרים היא רק מדין עשיית המצוות, ומחויב ללמדם את הדינים הנצרכים.

וא"כ כתב הט"ז שהמלמד את בנו יסודות התורה שהוא יודע אותם כבר, אין הוא מקיים בזה מצוות לימוד, שהרי אין על דברים אלו דין "ושננתם" (שיהיו דברי תורה מחודדים בפיו ואין לו דין לחזור עליהם), שהרי אינם למעשה. וממילא אין הוא מקיים בזה דין לימוד תורה, וצריך לעשות זמן לעצמו ללמוד. אולם המלמד אחרים דברים שיש בהם דין "ושננתם", שיהיו מחודדים בפיו, אף אם להם זו פעם ראשונה, אולם הוא מחדד את הדברים בפיו, וממילא הוא מקיים בזה דין לימוד תורה.

שהרי אצלו יש שתי חיובים - האחד לגדל עצמו בדרכי יושר, כדברי הרמב"ם (פ"א מתלמוד תורה ה"ד): "שכשם שמצוה עליו ללמד את בנו כך הוא מצווה ללמד את עצמו". והאחר לשנן, שיהיו דברי תורה מחודדים בפיו "שאם ישאלך אדם דבר לא תהא צריך לגמגם, אלא אמור לו מיד".

ומעתה מובן גם מדוע כאשר הוא מפרנס את בנו ובנו לומד, אין הוא מקיים לימוד תורה. אולם כאשר הוא מפרנס את בן חברו והוא לומד, נחשב לו כאילו הוא לומד. מאחר שכלפי ללכת בדרכי יושר אין דרכי היושר של בנו קשורים לדרכי היושר שלו. אולם כלפי עצם הלימוד, אם הוא גורם ללימוד תורה, נחשב לו הלימוד גם.

היוצא הוא שבחובת לימוד תורה יש שני חיובים - האחד לגדול בדרכי יושר והאחר מדין ידיעת התורה והמצוות, שיהיו דברי תורה מחודדים בפיו.

וכלפי עצמו יש את שני הדינים. אולם כלפי בנו מדין לימוד בנו, יש רק את החיוב הראשון. וכלפי בן חברו הוא מחויב מדין ידיעת התורה והמצוות, וכדין צריך לצדקה.





הרב משה פוליטנסקי

בני ברק

מח"ס משנת המילה

## בעניין הנחת תפילין בברית מילה

### א.

כתב הש"ך (יו"ד סי' רס"ה ס"ק כד) וז"ל "כתוב בהגהות מנהגים, שמלין קודם עלינו לשבח, וכן המנהג. עוד נהגו, שלא לחלוץ התפילין עד אחר המילה, משום שהתפילין הם אות והמילה גם כן אות".

והיה מקום לטעות בדברי הש"ך, שמה שכתב שנהגו שלא לחלוץ התפילין עד אחר המילה, כל זה מדברי הגהות מנהגים. וכן הבין המגן אברהם (או"ח סי' כ"ה ס"ק כ"ח) שכתב בזה"ל "וכתב בהגהות מנהגים ביום שיש בו מילה אין לחלוץ עד אחר המילה". וכן נראה שהבין הבאר היטב (יו"ד שם ס"ק י"ח).

אך באמת בהגהות מנהגים (חודש טבת אות מ') כתב וז"ל "ומלין קודם עלינו לשבח", ולא כתב מאומה אודות חליצת התפילין. והש"ך לא הביא מדברי הגהות מנהגים אלא חלק זה שמלין קודם עלינו לשבח, ואילו המשך דבריו שנהגו שלא לחלוץ התפילין עד אחר המילה הוסיף מעצמו. והמגן אברהם לא ראה את דברי ההגהות מנהגים בפנים, אלא הבין כך מדברי הש"ך.



### ב.

ולמעשה, מנהג זה הובא אף בפוסקים שלאחר הש"ך והמגן אברהם, וכדלהלן:

החיד"א בספרו מחזיק ברכה (שם ס"ק י"א) כתב "ביום מילה כתבו ז"ל, שאין לסלק התפילין עד אחר המילה". וכן כתב בספרו קשר גודל (סי' ד') "כשיש מילה אין לחלוץ עד אחר המילה (מג"א סימן כ"ה)". וכעין זה כתב בספרו מראית העין (ליקוטים סי' ב') "מנהג ותיקין נאה ויאה למול ולהיות סנדק בתפילין".

ובשולחן ערוך הרב (או"ח סי' כ"ה סעיף ל"ח) כתב וז"ל "ביום שיש בו מילה אין לחלוץ עד לאחר המילה".

בספר חסד לאלפים (לרבי אליעזר פאפו בעל הפלא יועץ, סי' כ"ה סעיף י"ג) כתב "וביום שיש מילה לא יחלוץ עד לאחר המילה, ויש סוד נשגב, וכן ראוי לנהוג גם מי שאינו יודע הטעם, כי מצות האל יתברך שמו פועלת בסגולה ועושות רושם למעלה אף שנעשית בלתי הכוונה הפרטית, רק שיכוין בכללות שעושה המעשה הזה רק לקיים מצות אלוהיו ולעשות נחת רוח לפניו".

והקיצור שולחן ערוך (סי' י' סעיף י"ט) כתב "וביום שיש מילה אין לחלוץ עד אחר המילה".

והמשנה ברורה (שם ס"ק נ"ה) כתב "וביום שיש בו מילה ראוי שלא לחלוץ עד אחר המילה, כי מילה היא אות ותפילין הם אות".

וכן כתב הבן איש חי בספרו עוד יוסף חי (פר' חיי שרה סעיף א') "כשיש מילה בבית הכנסת, נכון להזהר האדם המתפלל שם, שלא יחלוץ התפילין אלא אחר המילה, וכתב בחסד לאלפים סי' כ"ה אות י"ג שיש סוד בדבר ע"ש".



### ג.

והנה, בטעם המנהג, כתבו הש"ך (שם) והמחצית השקל (אור"ח סי' כ"ה ס"ק כ"ח) והמשנ"ב (שם ס"ק נ"ה) שהוא משום שהתפילין הם אות והמילה היא גם כן אות.

והנה, בספר יד נאמן (דף ל"ד) כתב לפקפק על מנהג זה, וכתב שאבי הבן המל מילת בנו מזלזל במילה אם יש לו תפילין. וטעמו, שכמו שבשבת ויום טוב אין להניח תפילין, כיון ששבת ויום טוב הם עצמם אות, גם המילה היא עצמה אות, ואין להניח בה תפילין.



### ד.

ונאמרו כמה תירוצים לקיים את המנהג וליישב את קושיית היד נאמן:

א. כתב הסמ"ג (עשין סי' ג') "משש מאות ושלש עשרה מצות שנצטוו לישראל, אין לך שום מצוה שתהא אות ועדות, כי אם שלש מצוות, והם מילה ושבת ותפילין, שנכתב בשלשתן אות, והם שלשתן אות ועדות לישראל שהם עבדים להקב"ה, ועל פי שנים עדים יקום דבר, כל אחד מישראל אינו יהודי שלם אלא אם כן יש לו שני עדים שהוא יהודי, הלכך בשבת ויום טוב שנקרא שבת ושבת נקרא אות פטור אדם מלהניח תפילין, כי די שיש לו שני עדים שהוא יהודי, עדות שבת ועדות מילה, אבל בחול חייב כל אדם להניח תפילין כדי שיהא לו שני עדים, אות תפילין עם אות המילה".

וכן כתב האבודרהם (סדר ברכות השחר ד"ה קשר) "ותמצא כי בשלש מצוות נאמר אות, במילה ובשבת ובתפילין וכו', והן שלשתן אות ועדות לישראל שהם עבדים להקב"ה ועל פי שנים עדים יקום דבר, כי כל אחד מישראל אינו יהודי שלם אלא אם כן יש לו שני עדים שהוא יהודי, הילכך בשבת ויום טוב שנקרא גם כן אות שבת פטור אדם מלהניח תפילין, כי יש לו ב' עדים כי הוא יהודי, שבת ומילה, אבל בחול חייב כל אחד להניח תפילין, כדי שיהיו לו שני עדים תפילין עם המילה".

וכן כתב רבינו בחיי (בראשית פרק י"ז פס' כ"ד) "שלש מצות בתורה הן שנקראו אות, ואלו הן, מילה, שבת, תפילין, ושלשתן עדות ואות על היחוד והאמונה, ואין ראוי לכל אחד מישראל לעמוד זולת השתים מהן, כי קיום כל דבר ע"פ שנים עדים, ועל זה יצטרך שילכו ב' עדים עמו, ולפיכך חייב אדם להיזהר במצות תפילין ואז יהיו ב' עדי נמצאים עמו, והם מילה ותפילין, לא

יסורו ממנו וכו', וביום שבת שהוא פטור מתפילין, מילה ושבת נמצאת בו, מלמד שכל הזהיר במצות תפילין אין שני עדיין ממנו לעולם לא בחול ולא בשבת".

ועל פי דבריהם, כתב החיד"א בספרו מראית העין (ליקוטים סי' ב') שלפי זה לא קשה כלל קושיית היד נאמן הנ"ל, דאדרבה בכל יום צריכים שיהיו שני אותות, ואות התפילין אינו סותר את אות המילה, אלא אדרבה שני אותות אלו הם יחד שני עדים.

וכן ביארו מרן הגר"א זצ"ל שטינמן זצ"ל (אילת השחר שמות פרק ל"א פס' י"ג) ומו"ר מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל (דעת נוטה ח"ג סי' ר"י, תורת חיים ברית עמ' קס"ה) את טעם המנהג על פי דברי הראשונים הנ"ל. וכן כתב בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ד סי' ד').

והוסיף מו"ר זצ"ל (דעת נוטה שם הע' 289) שאף על פי שלאב יש כבר את אות המילה בבשרו, והוא הניח תפילין, וכבר היו לו שני אותות, מ"מ כיון שבמילה יש שתי מצוות, מצוה למול ומצוה להיות מהול, ומצות המילה היא מצוה המוטלת על האב, על כן בעיני דאף בשעה שמקיים את המצוה למול שיהא לו תפילין. ומה שמבואר במשנ"ב שאף הציבור לא יחלצו את התפילין, אע"פ שלכל הציבור יש כבר את מילה ואם כן מה שייך כאן ב' אותות, מ"מ נהגו הציבור שלא לחלוק, דכיון שמקיימים מצות מילה צריך אות נוסף.

ב. עוד כתב החיד"א בספרו מראית העין (שם) ששבת ותפילין שניהם הם באדם עצמו, ואם הוא עצמו שומר שבת יש לו אות ואינו צריך את האות של תפילין. אך כאן הוא מניח תפילין, ולבנו הוא עושה את המילה, ואם כן אין זה זלזול באות של המילה. וכן תירץ מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל (דעת נוטה ח"ג הע' 289).

ג. עוד כתב החיד"א (שם) שאין להוציא דין מכח טעמים ודרשות, וכמו שכתב התרומת הדשן (סי' ק"ח) בענין זה.

ד. בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' ק"א אות ד') כתב ליישב, שהרי עשיית מצות המילה אינו האות, אלא מה שהאדם הוא נימול הוא האות שהוא דבר הנקבע בגוף לאות. ונמצא שעשיית מצות המילה היא עשיית האות שיהיה בגוף הנימול, ולכן מן הראוי שלא לחלוק את התפילין, להראות שצריכין לאות, שלכן יש צורך לעשות אות קבוע. ואם כן, בזה שמניחים תפילין זה כנתינת טעם על עשיית מצות המילה.

ה. מרן הגר"א זצ"ל שטינמן זצ"ל תירץ (אילת השחר שמות פרק ל"א פס' י"ג) שאת האות של שבת הקב"ה עושה, ואין אנחנו צריכים להוסיף עוד אות, אבל כשאנחנו עושים את האות ומקיימים מצות מילה, יש מעלה להוסיף עוד אות על ידי הנחת תפילין.

ו. עוד תירץ מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל (דעת נוטה שם) ש"שבת הוי אות קבוע והוי כזלזול", אבל במילה שאין זה קבוע, שהרי "אינו זמן של אות" אין זה זלזול.

ז. עוד תירץ מו"ר זצ"ל (שם) שלגבי מילה אין זה זלזול, משום דבלאו הכי מצד הדין צריך להניח כל היום, ואם כן אין זה זלזול לאות של מילה, כיון שאין זה מוכח שמניח דווקא בשביל המילה.

ח. בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' תקצ"ו) כתב ליישב בזה, שאות מילה אינו מעשה המילה אלא שהוא מהול, ואות זה יש לכל יהודי תמיד, והתורה חידשה עוד כל יום לעשות "אות" דהיינו תפילין. ובשבת ה"שביטה" היא כמעשה אות, ולכן אין צריך "לעשות" עוד אות. ולכן בשבת אסור להניח תפילין, מפני שהיא עצמה אות ואם מוסיפים בה אות אחר יש בזה זלזול לאות של השבת. וכל זה ב"מעשה אות", שהוא לשעה, אבל אות מילה, שהוא תמידי שהאות בבשרו, ש"אות" זה ניתן להיות תמיד, אדרבה ראוי שיעשהו כשהוא עטור בתפילין, שאז האות חשוב יותר שנעשה לשם ברית.



## ה.

והנה, הש"ך ושאר הפוסקים שהביאו מנהג זה, לא כתבו אלא שאין לחלוץ את התפילין עד לאחר המילה. והיינו לפי מנהגם שהיו עושים את הברית מיד לאחר שחרית [קודם עלינו לשבח]. ומסתימת הפוסקים נראה שמנהג זה אינו רק לבעל הברית, אלא לכל הקהל המשתתפים בברית המילה.

אך אלו שאינם עושים את ברית המילה מיד לאחר התפילה, אלא לאחר מכן, ובדרך כלל גם במקום אחר, לא מצינו מקור בפוסקים שיש להם להניח תפילין שוב בשעת המילה.

ואדרבה, כתב החיד"א בספרו מחזיק ברכה (סי' כ"ה ס"ק י"א) "ביום מילה כתבו ז"ל, שאין לסלק התפילין עד אחר המילה, ופשוט דהיינו אם נעשית בבית הכנסת, או שמתפלל בבית שנעשית המילה שם". ומפורש בדבריו שאם עושים את המילה במקום אחר אין צריך להניח תפילין.

וגדולה מזו כתב הערוך השולחן (יו"ד סי' רס"ה סעיף ל"ח) שאצלנו לא נהגו שלא לחלוץ התפילין עד לאחר המילה, משום שעל פי רוב אין מלים בבית הכנסת אלא בבית המילה, ולכן גם כשמלים לפרקים בבית הכנסת אין המנהג כן\* [ואף שלענין ברית בבית הכנסת קשה לדחות את דברי כל הפוסקים מפני זה, וכמדומה שהערוך השולחן הוא יחידאה בזה, אך מ"מ לענין ברית שאינה בבית הכנסת, חזינו מדבריו דפשיטא ליה שלא על זה דיברו הפוסקים].



## ו.

אך הנה כתב הכף החיים (או"ח סי' כ"ה ס"ק צ"ו) שבראש חודש אין להניח תפילין לאחר מוסף, וכתב "ועל כן ביום המילה שנוהגים ללבוש אבי הבן והסנדק והמוהל ציצית ותפילין בשעת

(א). וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' תקצ"ו, ח"ב סי' תק"ב), שכתב שמנהגינו שהציבור חולצים את התפילין, מפני היסח הדעת שחמור מאד, שעד שמביאים הילד רגילים לשוחח זה עם זה, וכן בזמן ברית המילה מסיחים דעתם מאות תפילין שקדושתה חמורה מאד, ולא עוסקים כל הזמן במחשבת מצוה, ואבי הבן והסנדק נשארים בתפילין שעם אות עליו מקיים מצוה זאת.

המילה, אם אירע בראש חדש לא יחזרו להניח תפילין אחר תפלת מוסף, רק ילבשו ציצית לבדו". ונראה מדבריו שלולי זה שיש ענין שלא להניח בראש חודש, היו מניחים תפילין במיוחד בשביל הברית.

והמקור הראשון שמצאתי שכתב בפירוש מנהג זה הוא בספר שיח יצחק (לרבי יצחק אלפיה, נדפס תרפ"ג, דיני מילה סעיף ל"ב) שכתב וז"ל "מנהג ותיקין להיות הסנדק והמוהל ואבי הבן בתפילין וכו', ובירושלם נהגו שהסנדק ואבי הבן מתעטפין בתפילין לכבוד המילה, וכשעושין אותה בבוקר תיכף אחר תפילת שחרית, אז המוהל גם כן נשאר מעוטר בתפילין".

[ויעויין עוד בספר יוסף אומץ (סי' שי"ג) שכתב "ראיתי מוהלים מדקדקים שלא לחלוץ תפיליהן עד אחר שמלו, אפילו אם היתה המילה בראש חודש". ובפשטות כוונתו שלא חלצו עד לאחר המילה. וצ"ב, מדוע לא חלצו למוסף ואח"כ הניחו שוב? ושם זו כוונתו, שבאמת חלצו והניחו שוב].

ולמעשה כיום התקבל מנהג זה בארץ ישראל בכל קהילות האשכנזים [וחלק מקהילות הספרדים] שאף על פי שחלצו את התפילין מניחים אותם שוב עבור המילה.

וכן מובא בשם מרן הגרש"ז אויערבך זצ"ל (הליכות שלמה פ"א הע' 54) שאף על פי שיש אומרים שאם כבר חלץ את התפילין שוב לא יניחם, אנו לא נהגין הכי.

וכן מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל נשאל (קיצור דיני ברית מילה עמ' ע"ב) האם יש לאבי הבן להניח תפילין בברית, והשיב "בא"י נוהגין כן". [ונשאל עוד (שו"ת עזרת אליעזר ירחי לידה וברית מילה עמ' 57) באופן ששכח להביא תפילין ונסע לאולם, האם צריך לטרוח בחזרה להביא תפילין, והשיב "כן"].

## ז.

ויש מקום להסתפק, דהנה כתב השולחן ערוך (סי' כ"ה סעיף ב') ללבוש ציצית ולהניח תפילין בביתו, וללכת לבוש בציצית ומוכתר בתפילין לבית הכנסת, ומקורו מדברי הזוה"ק (פר' ואתחנן רס"ה א'). ויש להסתפק האם גם בהנחת תפילין שמניחים לפני הברית יש להניח בביתו.

וראיתי שנשאל בזה מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל (תורת חיים ברית עמ' קנ"ח) האם בברית מילה בבית הכנסת צריך לבוא מעוטר בטלית ותפילין כמו לתפילה. והשיב "לא".

(ב). וכן בשו"ת עזרת אליעזר (ירחי לידה וברית מילה עמ' 56) השיב על כך מו"ר זצ"ל "כך המנהג".

## הרב עמנואל מולקנדוב

מחה"ס תורת הקדמונים

פתח תקווה

## פרטי דינים בהלכות מזוזה

## דין מזוזה בפרוזדור

הנה פרוזדור של בית המשמש כמעבר לחדרי הבית, כפי שמצוי בבתי רבים – הוא בכלל 'בית שער' בלשון חז"ל, דהיינו בית שמשמש בתור 'מעבר' לבית, ואין בו דיורים בעצמו. ובשו"ע ביו"ד סי' רפ"ו ס"ז מבואר שבית שער של 'בית' [וכל חדר נקרא 'בית' לענין מזוזה] חייב לכו"ע במזוזה, או מהתורה או מדרבנן ע"ש. אלא שיש לדון בפרוזדורים שלנו אם הם חייבים במזוזה מכמה כיוונים, שהרי הפרוזדור המצוי אין בו ד"א על ד"א, ופעמים שיש בו 'לרבע' ד"א על ד"א, ופעמים שאין כלל ד"א. כמו כן בד"כ אין בו דלת. כמו כן, פעמים רבות אין בו 'משקוף' מיוחד, וכן 'מזוזות' מיוחדות, אלא הקיר עצמו הוא המשקוף או המזוזות. ופעמים שצד אחד של הקיר נמשך באורך יותר מהצד השני. ויש לדון על כל המקרים הנ"ל או על חלקם האם יש חיוב במזוזה או לא.



## האם יש אפשרות שבית שאין בו ד"א יתחייב במזוזה

הלכה פסוקה היא בסי' רפ"ו סי"ג ע"פ הגמ' בסוכה ג' ע"א שבית שאין בו ד"א פטור ממזוזה, משום שאינו 'בית דירה', וכפי שביאר הר"ח שם, וכן מבואר בירושלמי סוטה פ"ד ה"ד ועוד.

והנה הפ"ת באות י"א כתב בשם ספר חמודי דניאל כת": נראה דוקא בית דירה צריך דוקא שיהא ד"א על ד"א, אבל בית שער ומרפסת וגינה אפי' לית בהו ד' על ד' חייבין. ועוד נראה במי שיש לו בית גדול ויש לו חדרים קטנים להניח שם חפצים דחייבים במזוזה ע"כ. וז"ל הספר הנ"ל במלואו הנדפס בדורנו: ונראה דדוקא בדירה שדרינן בו בעינן דע"ד, אבל בית שער ומרפסת והגינה שאין בהן דירה כלל ואין ראויין כלל לדירה וחיוכן הוא משום הבית דירה פתוח להן חייבין אפילו אין בהן דע"ד. וברמב"ם פ"ו מהלכות מזוזה ה"ז כתב בית שער כו' והדיר פטורין, ואם היו בתים כו' פתוחין להן חייבין, לפיכך אחד שערי חצרות ועירות ומדינות חייבין שהרי הבתים פתוחין להם. וע"ש ראיות מהש"ס דאפי' אין ראויין לדירה כלל חייבין אלא כל שהוא ראוי לאותו דבר, ע"ש באורך. ועוד נראה דמי שגר בבית גדול ויש לו חדרים קטנים להניח שם חפצים דחייבים במזוזה. וכן כל הנהו המזכרים בסעיף א' רפת ולולין ואוצרות וכן בסעיף ב' בית התבן בית העצים בית הבקר בכל הנהו לא בעינן דע"ד אלא כל היכי דחוי למילתיה חייבין, דלא בעינן דע"ד אלא בבית דירה, ע"ש עוד בזה, ומביא דברי הרא"ש במנחות

הלכות מזוזה סי' י"א וז"ל והקשה הרא"ש מאי שנא מחצר דחייב אפי' אינו מקורה ותיירץ דחצר דרכו להיות כך, ע"ש עוד אריכות דברים בזה ובגמ' דסוכה ד"ג ע"ש ומסיק כמ"ש עכ"ד.



### בית שער שאין בו ד"א

והנה מש"כ החמו"ד לענין בית שער שאין בו ד"א שחייב - כ"ד הרחיד"א בשו"ת יוסף אומץ סי' ט"ו עי"ש, ועוד אחרונים הסכימו לזה. אולם הרש"ק בספר קנאת סופרים דף ל"ב ע"ג חלק על החמו"ד עי"ש, וכן המקדש מעט באות ל"ט חלק עליו, ודייק כן גם מדברי הדע"ק עי"ש, וכן הרב משה חיים סוסקיני בשאלתו לרחיד"א שם ס"ל כן עי"ש. ודבריהם נראים, דאע"פ ששערי חצירות וכן בית שער שפתוח לבית חשיב בית דירה - זהו משום שהבית מצד עצמו 'ראוי' לדירה [שהרי יש בו ד"א] אלא שאינו 'עשוי' לדירה [אלא למעבר], וכשפתוח לבית חשיב עשוי לדירה כיון שמגיעים דרכו לבית. אבל בית שאין בו ד"א, כיון שבעצם אינו ראוי לדירה - אף אם יהיה פתוח לבית, מ"מ אין זה יכול לשנות את 'מהות' המקום, אלא את 'הכונה' של המקום. וכ"נ מדברי הרמב"ם גופיה [שהביא ממנו החמו"ד ראייה לשיטתו, אולם הראיה היא להיפך], שבפ"ו מהלכות מזוזה ה"א כתב י' תנאים כדי שיהיה הבית חייב במזוזה, והתנאי הראשון הוא שיהיה בו ד"א, והתנאי השמיני הוא שיהיה 'עשוי' לדירת אדם'. וביאר הרמב"ם שם את הפרטים של כל תנאי לפי הסדר, ובה"ז כתב: בית שער אכסדרה ומרפסת והגינה והדיר פטורין מן המזוזה 'מפני שאינם עשויין לדירה', אם היו בתים החייבין במזוזה פתוחין למקומות אלו חייבין במזוזה עי"ש. הרי שהחוב של בית שער שפתוח לבית הוא מדין 'עשוי' לדירה, אבל לא בא להחליף את התנאי הראשון של 'ראוי' לדירה, וכפי ששאר התנאים של משקוף ומזוזה וכו' צריכים להיות בבית שער, כך התנאי הראשון של 'בית' צריך להיות.

והנה בגמ' בסוכה ג' ע"ב מבואר שבית שאין בו ד"א אין עושין אותו עיבור בין שתי עיירות, וביארה הגמ' דאפילו כבורגנין לא משוינן ליה. מאי טעמא? בורגנין - חזו למילתייהו, והאי - לא חזי למילתיה ע"כ. וכתב הרש"ש שם: מזה נ"ל דבית שער הפתוח לבית דחייב במזוזה אפילו אין בו דע"ד דלמילתיה חזי ומצאתי כן בפ"ת סי' רפ"ו סקי"א בשם חמ"ד כ"י ע"כ. אולם ב' תשובות בדבר, חדא, דהריטב"א שם הביא דעה שגם בורגנין צריכים ד"א, וז"ל יש שפירשו בבורגנין של ד' אמות, דאע"ג דעבידי מעצים עראי - כיון דחזו למלתייהו עושין אותן עיבור, משא"כ בבית שאין בו ד"א על ד"א שאע"פ שהוא של אבנים לא חזי למילתיה ואין עושין אותו עיבור. והנכון דה"ק דאפי' כבורגנין שאין בהם ד"א על ד"א לא משוינן ליה, דבורגנין חזו למלתייהו ואע"ג דלית בהו ד"א על ד"א שהם סוכות שעושין אותם בדרכים לספק בהם מים ומזון לעוברי דרכים ובהאי שיעור סגי להו, אבל בית זה לא חזי למלתיה, וכן עיקר ע"כ. הרי שלדעה הראשונה אין שום ראייה. ואידך, דגם לדעת הריטב"א שבורגנין ל"צ ד"א - כבר כתב לנכון בשו"ת בצל החכמה ח"ד סי' קט"ז דבורגנין מילתא דרבנן היא וי"ל דהקילו בהו בחזו למילתייהו, משא"כ מזוזה דהוי דאורייתא, אפשר דלא חייבתה תורה רק בחזי לדירה כדכתיב על מזוזות 'ביתך' עי"ש.

וע"כ נראה שהעיקר הוא שבית שער שאין בו ד"א פטור ממזוזה, כיון שכן משמע מסתימת הראשונים ואין לחייב בלא ראיה ברורה.



### בית שאין בו ד"א שראוי למה שייחודו

דעת החמו"ד הנ"ל שחייב במזוזה עי"ש. וגם זה חידוש גדול שלא שמענו, דלא מיבעיא לדעת הרמב"ם וסיעתו שבית האוצרות פטור ממזוזה כיון שאינו עשוי לדירת אדם, וה"ה הכא, אלא אפילו לדעת הרא"ש וסיעתו שמחייבים – מסתימת הראשונים נראה שצריך שיהיה לזה שם של בית אלא שלא צריך דירת 'אדם', אבל בית צריך, ופחות מד"א אין זה בית. ובאמת שהפ"ת גופיה הביא לעיל מיניה [באות ב'] את דברי היד הקטנה דס"ל שבית האוצרות ודומיהם צריכים דע"ד עי"ש. וכ"כ בפשיטות האבנ"ז באו"ח סי' ש"ב בתוך הדברים, וז"ל הא ודאי שכל שאינו ראוי לא הוי בית, ובית התבן דחייב במזוזה משום שהבית ראוי לכל הדברים, ואם לא היה ראוי רק לתבן פשוט יותר מביעתא בכותחא דלא מקרי בית, אך משום שראוי לדירה שיש בו ד"א על ד"א רק שאינו דר בו וכו' עי"ש. ועוד, שכל דברי החמו"ד הם עפ"י הרא"ש גבי חצר, אולם דעת רוב הראשונים דלא כהרא"ש, אלא כהרמב"ם שחצר, אפילו שעומדת לשימוש ללא קירוי, פטורה ממזוזה, וחזינן דלית להו האי סברא. ועוד, שהרא"ש אמרו את סברתו הנ"ל לגבי חיוב 'תקרה', שהוא אינו כתוב להדיא ולא נלמד מפסוק, אלא 'סברא' בעלמא של הגמ' ביומא י"א. וע"כ כתב הרא"ש שהסברא נותנת שהכל לפי הענין. אולם דין ד"א בבית הוא נלמד מפסוק, שחז"ל הבינו 'בפשט הפסוק' ששם 'בית' הוא רק כשיש לו ד"א. ואפשר שבזה יודה הרא"ש שזהו דבר מוחלט שאינו משתנה לפי הענין.

וע"כ נראה שכל בית שאין בו ד"א אינו חייב במזוזה כלל, אפילו שעומד למה שייחודו.



### בית שיש בו כדי לרבע ארבע על ארבע אמות

בגמ' בסוכה ג' ע"א איתא: ת"ר בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות, פטור מן המזוזה ומן המעקה, ואינו מטמא בנגעים, ואינו נחלט בבתי ערי חומה, ואין חוזרין עליו מעורכי המלחמה, ואין מערבין בו ואין משתתפין בו, ואין מניחין בו עירוב ואין עושין אותו עיבור בין שתי עיירות ואין האחין והשותפין חולקין בו ע"כ. ונחלקו הראשונים האם בכל הנ"ל צריך שיהיה בדוקא 'ד"א על ד"א' או שגם כשיש בו 'לרבע' ד"א על ד"א חשיב בית.

בעה"ט באות ח' חלוקת קרקעות [דף כ"ה ע"א] הביא את הברייתא הנ"ל לגבי אין האחין והשותפין חולקין בו, וכתב: וש"מ ד"א מרובעות בעינן וכו' בין בבית בין בחצר, דבציר מהכי לא חזי לתשמיש, ואע"ג דאורכיה עשרה ופותיה בציר מד' לא חזי לחלוקה עי"ש. וכ"כ בסתמא בספר צרור הכסף [לתלמיד הרשב"א] דרך ג' שער א' עי"ש. ומבואר שהוא למד מהמילים ד' על

א). ועי"ש שכתב שהמקור לד"א במזוזה הוא מביאתך. ולפי מה שכתבנו לעיל - אינו כן, אלא המקור הוא מבית דירה. אולם חילוקו נכון, לפי מה שביארנו לעיל שצריך שגם הבית עצמו יהיה ראוי לדירה וגם שיהיה עשוי לדירה.



ד' האמורות שם דהיינו ממש, ולא סגי בכדי לרבע. וא"כ ודאי שה"ה גם לגבי מזוזה ושאר הדינים שם. וכן מתבאר מדברי הרשב"א בח"ה סי' ק"י שכתב שבית שאין בו ד' על ד' אינו נקרא בית ואין בו כדי חלוקה וכו', ולרבי דבעי שיעור סוכה ד"א על ד"א – ג' וחצי על ה' וכודמה פסולה וכו', דכל מה שאמרו שצריך לד' אמות כבר ידוע מן הסתם שהוא השיעור שצריך עכ"פ באורך וכן ברוחב והדברים פשוטים עי"ש. ומבואר כנ"ל דס"ל כן לכל הדברים האמורים בביתא שם. וכ"ד הרא"ש בהלכות מזוזה סי' י"ג שצריך ד"א על ד"א, דמסתבר דלא חזי לדירה בענין אחר עי"ש.<sup>2</sup>

אולם הרמב"ם בהלכות מזוזה פ"ו ה"ב כתב: בית שאין לו ד"א על ד"א פטור מן המזוזה, ואם יש בו כדי לרבע ד"א על ד"א בשוה, אע"פ שהוא עגול או בעל חמש זוויות, ואצ"ל שאם היה ארכו יתר על רחבו הואיל ויש בו לרבע ד"א על ד"א חייב במזוזה ע"כ. והעתיקוהו העץ חיים [מלונדריש], החינוך [מצוה תכ"ג], ר' ישמעאל בן חכמון בעירובין ע"ט ע"ב, הצדה לדרך, המאורות בהלכות מזוזה. וכ"כ המאירי ביומא י"א שכל שהוא עגול אם יש בו כדי לרבע ד' על ד' חייב. ובהמשך כתב שצריך שיהא בו ד' על ד' אמות או שיהא ראוי לרבע בו כשיעור זה עי"ש. וכ"כ הריא"ז ונראה בעיני שאם היה ארוך וקצר ויש בו כשיעור ד"א על ד"א חייב עי"ש.<sup>3</sup>

והב"י בסי' רפ"ו סי"ג הביא את מחלוקת הרמב"ם והרא"ש, וכתב: ולענין הלכה נקטינן כהרמב"ם דהא לא פליג עליה אלא הרא"ש [ודחה את דיוקו של הרא"ש מהרי"ף] עי"ש. וכ"פ בפשיטות בשו"ע שם כלשון הרמב"ם, ונראה מדבריו שאף מברך על קביעת מזוזה בבית זה. אולם כבר כתב הש"ך שם שבאמת גם דעת רי"ז בסוף ספר אדם כהרא"ש וכתב שכן תפסו עיקר, ע"כ נראה דיש לקבעה בלא ברכה או שיברך מתחלה גם על אחרת ויהא דעתו גם על זו ע"כ. וכ"ש לפי מה שהוספנו עוד ראשונים דקיימי בשיטת הרא"ש – הו"ל מחלוקת שקולה, והעיקר הוא לקבוע מזוזה ללא ברכה, וכ"פ מרן הגרע"י זצ"ל בספר הליכות עולם ח"ח פרשת כי תבא עי"ש.



### פתח ללא דלתות

איתא בגמ' במנחות ל"ג ע"א: ואמר רב יהודה אמר שמואל: במזוזה הלך אחר היכר ציר. מאי היכר ציר? אמר רב אדא: אבקתא. היכי דמי? כגון פיתחא דבין תרי בתי, בין בי גברי לבי

(ב). אלא שהרא"ש שם כתב ש'בכל הספרים' הגירסא היא בית שאין בו ד"א, והרי"ף הוא שגרס ד"א על ד"א' ושכן עיקר עי"ש. אולם דבריו צ"ע, דבכל הגאונים והראשונים וכתה"י בגמ' איתא ד"א על ד"א', אלא שנחלקו הראשונים האם זה בדוקא או שהעיקר שיהיה שטח של ד"א על ד"א, וכדלקמן.

(ג). ובדברי הרא"ש, החינוך, המאירי והריא"ז הנ"ל מבואר שהם הבינו בדעת הרמב"ם שאפילו אם צד אחד פחות מד"א וצד אחד יותר מד"א חייב. ודלא כהט"ז באו"ח סי' תרל"ד אות ב' שהשיא את הרמב"ם לכוונה אחרת, דמייירי שיש בצד אחד ה' ובצד אחד ד', דהו"א שכיון שאינו 'מרובע ממש' אין חיוב, קמ"ל שכן, אבל אם בצד אחד אין ד"א אין חיוב גם לדעתו עי"ש. דליתא, אלא העיקר הברור הוא כפי שהבינו כל הראשונים וכן הב"י בדעת הרמב"ם.

נשי ריש גלותא בנא ביתא, אמר ליה לרב נחמן: קבע לי מזוזה, א"ר נחמן: תלי דשי ברישא ע"כ. ונחלקו הראשונים מהו 'דשי', ולמה היה צריך לקבוע תחלה אותם.

רש"י פירש 'דשי' – 'סיפין', דהיינו 'המזוזות', ומדין תעשה ולא מן העשוי אתי עלה. והארח"ח בהלכות מזוזה אות א' כתב על דבריו: ונראה לפרש פי' זה שכבר התחיל לבנות עד ב' שלישים ועשה חור בתחלת שליש העליון. וצוה ריש גלותא לקבוע שם המזוזה ואחר כך יגמרו השליש האחרון וצוה רב נחמן שיגמרו כל הבנין ואחר כך יקבעו אותה משום תעשה ולא מן העשוי. וכן נמי פי' ה"ר יהונתן הכהן ז"ל ע"כ. והנה בעלמא 'דשי' היינו 'דלתות', וכפי שתרגם יונתן בן עוזיאל בהרבה מקומות בנביא [שופטים ג' כ"ג ועוד], וכנראה שרש"י נדחק להוציא את המילה מפשוטה משום דס"ל של"צ דלתות כדי להתחייב במזוזה, וכפי שנביא לקמיה.

התוס' שם פירשו ש'דשי' היינו 'דלתות', אולם אין צורך בדלתות עצמם אלא מצד 'היכר ציר' המוזכר שם קודם לכן, שהיה צריך לשים את הדלת כדי שידעו באיזה צד לקבוע את המזוזה עי"ש. וכ"פ הראב"ד בהלכות מזוזה פ"ו ה"א, הרא"ש בס"י ח'. וכבר פירש כן השאלות [קמ"ה] וז"ל ביתא דאית ליה בבין ולא ידעינן סיפי גואי וכו' אזלינן בתר דמחית צינורא דדשא, 'דאמר ליה' ריש גלותא וכו' לקבעו דשי ברישא 'דאמר רב יהודה אמר שמואל במזוזה הלך אחר הכרת ציר' עי"ש, והעתיקו בה"ג. וכ"פ הרי"ד בפסקיו עי"ש. וכן פירשו חכמי לונגל בשאלתם לרמב"ם [בלאו סי' של"ה] ור' דניאל הבבלי בשאלתו לר"א בן הרמב"ם [ברכת אברהם סי' מ"א]. וכן הובאו ב' פירושים אלו של רש"י ותוס' בפירוש הריב"ן להלכות מזוזה לרי"ף.

אולם הרמב"ם בפ"ו ה"א כתב שאחד מתנאי הבית שחייב במזוזה היא שיהיו לו דלתות, וביאר בתשובתו הנ"ל שהגמ' היא כפשוטה, שצריך לתלות 'דלתות' כדי שיהיה חיוב מזוזה, והמקור לחיוב זה הוא מהמלה 'ובשעריך', ד'שער' היינו 'דלת' עי"ש. וכ"פ בנו ר"א בספר המספיק בפרק המזוזה עי"ש, וכן בשו"ת ברכת אברהם הנ"ל האריך ליישב את דברי אביו מקושיות ר' דניאל הבבלי עי"ש. וכן העתיקו העץ חיים והחינוך את דברי הרמב"ם. וכ"ד המאורות בהלכות מזוזה שכתב מאן דבתי ביתא צריך למתלי דשי ברישא והדר ליקבע מזוזה ע"כ. וכ"ד המאירי ביומא י"א עי"ש. וכן בספר ערכי תנאים ואמוראים ערך ר' יעקב, בענין תולמ"ה, כתב וז"ל ובלא דלת לא חשבי לא פתח ולא שער כדאמרינן בחזקת הבתים הלכה בנכסי הגר וכו' עי"ש. והמפרשים הביאו ראיה לדעת הרמב"ם מדברים רבה פ"ו אות ג', וז"ל בכל מקום שתלך המצות מלוות אותך, כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך, אם עשית לך דלת המצות מלוות אותך שנאמר וכתבתם על מזוזות ביתך עי"ש, ומבואר דבדלת תליא מילתא [עיין ברש"ש על המדרש שם, וכן בספר המאיר לארץ על הרמב"ם שם, ועוד].

ד). בפירוש הר"י מלונגל לפנינו העתיק רק את פירוש רש"י, ולפ"ז כונת הארח"ח שכן פירש הר"י מלונגל כרש"י, והביאור הוא של הארח"ח גופיה. והב"י בס"י רפ"ו סט"ו כתב שהארח"ח כתב שהר"י מלונגל פירש שכבר התחיל לבנות וכו' עי"ש, ולפי האמור אינו מדויק.

ולענין הלכה כתב הב"י: אע"פ שנראין דברי הרמב"ם, כיון שרש"י והתוספות והרא"ש והראב"ד חולקים עליו והם לחומרא הכי נקיטין ע"כ. וכ"פ בשו"ע שם: הבית אע"פ שאין לו דלתות חייב במזוזה, ויש מי שפטר ע"כ. והשו"ג שם התקשה, שמסתימת דברי השו"ע משמע שחייב במזוזה עם ברכה, אולם מדבריו בב"י שכתב 'והם לחומרא' משמע שלא יברך עי"ש. אולם לפי מה שכתבתי בתורת הקדמונים ח"ג סי' א' שדברי השו"ע הם קיצור של הב"י עי"ש ב - נראה דלק"מ, דודאי כונת הב"י היא לקבוע מזוזה 'בלי ברכה', ובשו"ע סמך על המעיין בב"י, כפי שאמור להיות, ודוק. וכך פסקו הש"ך ושאר האחרונים שיקבע מזוזה בלי ברכה, וכ"פ בספר הליכות עולם פרשת כי תבא עי"ש.



### האם צריך מזוזות ומשקוף בולטים

בגמ' במנחות ל"ג ע"ב איתא: אמר רבא הני פיתחי שימאי פטורין מן המזוזה. מאי פיתחי שימאי? פליגי בה רב ריחומי ואבא יוסי, חד אמר דלית להו תקרה, וחד אמר דלית להו שקופי ע"כ. ונחלקו הראשונים בזה.



### פירוש לית להו תקרה

התוס' שם פירשו: מקום שהפתח שוקף שם מלמעלה אינו שוה אלא האבנים מן הכיפה אבן נכנסת ואבן יוצאת ע"כ. וכ"פ הרא"ש והמרדכי. ולפ"ז אם האבנים מסודרות שם כדבעי, אף שאין שם משקוף מיוחד, שפיר דמי וחייב במזוזה.

ורש"י בעירובין י"א ע"א כתב שאין כלום בנין למעלה מן הפתח אלא כל הכותל חלוק כפתח עד ראשו עי"ש. וזו כונתו במנחות ל"ג בפירוש הראשון: שאין לו אסקופה עליונה, דהיינו שהוא גלוי למעלה. וכ"ד הרי"ד וז"ל תקרה דהיינו המשקוף מלמעלה כגון כותל חצר שהיה פרוץ באמצעיתו ותיקנו להיות הפתח משם ולא היה מקורה מלמעלה אלא היה הפתח כנגד כל גובהו של כותל עי"ש. וכ"ה בריא"ז בקצרה. וכ"ד המאירי, שביומא י"א כתב שאנו מפרשים דלית ליה תקרה היינו איסקופה העליונה עי"ש, ובעירובין י"א כתב שתקרה היינו משקוף למעלה כעין קנה על גביהן, כדברי רש"י עי"ש. ומבואר שהוא גלוי ואין עליו כלום, כמו שכתב רש"י שם, ולכן פטור. וכ"ד ראבי"ה בהלכות סוכה סוסי' תר"ו שכתב שאם מגיעים שני קנים העומדים לצורת הפתח עד הסכך שא"צ קנה על גביהם דהסכך הוא במקום קנה על גביהן ולא דמי לפתחי שימאי דלית ליה תקרה וכו' דהתם אין עליהם כלום מלמעלה עי"ש, ומבואר כנ"ל. וכן הסכים בחידושי הר"ן בעירובין י"א דהיינו שאין על הפתח משקוף מלמעלה אלא הכותל כולו פרוץ עי"ש. וכ"כ היראים וז"ל פי' כותל שאינו נדבק הדלת אלא למזוזות ולמעלה פתוח עי"ש. וכ"פ האשכול עמ' 195 בשם גאון וז"ל וכך הוא הפתח שיש לו צורת פתח והוא מגולה שאין אדם יכול לישוב תחתיו בחמה מפני החמה וכו' מפני שאין קירורו על גביו עי"ש.

והנה לראשונים הנ"ל מבואר שאם למעלה אינו פתוח אלא מקורה חייב במזוזה, אע"פ שאין בליטה מיוחדת אלא זהו המשך התקרה של הבית, דהעיקר שלא יהא גלוי ופתוח, וכמו שכתב ראבי"ה הנ"ל גבי סוכה. וכן מפורש בחידושי הר"ן לעירובין שם, וז"ל ואחרים פרשו וכו' דלית להו תקרה נמי שאין המשקוף שלמעלה בולט, ואינו מחוור לי דהא צורת פתח שאמרו קנה מכאן וקנה מכאן וקנה על גביהן והתם ליכא בליטה לא במשקוף ולא במזוזות עי"ש. ומבואר להדיא כן שא"צ שיהיה בולט אלא העיקר שיהיה מקורה. והוסיף חידושי הר"ן שלענין הלכה תרוייהו איתנהו [בין תקרה ובין שקפי] דלא פליגי עי"ש.

אולם הריטב"א בעירובין י"א כתב פרש"י שהפתחים פרוצים למעלה. ואינו נכון, אלא לומר שלא נתנו שם תקרה הנקרא בלשון הכתוב משקוף, וכל כיו"ב אינו אלא כחור בעלמא עי"ש. ומבואר מדבריו דס"ל שצריך שיהיה משקוף שהוא קורה בפני עצמה לבד מהתקרה [וזה כפירוש שדחה חדושי הר"ן הנ"ל]. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם שכתב שאחד מהתנאים לחיוב מזוזה הוא שיהיה משקוף, והרי כבר כתב הרמב"ם שצריך שיהיה לבית תקרה, וא"כ יש תקרה מעל הפתח, ואעפ"כ הצריך גם משקוף. וכן מפורש יותר בדברי ר"א בספר המספיק עמ' 267 וז"ל ושעל שתי המזוזות תהיה 'קורה עליונה' ושמה בעברית משקוף עי"ש. ומבואר שהמשקוף הוא לא סתם כיסוי מעל הפתח שלא יהיה מגולה, אלא קורה מיוחדת כמו שמצוי בפתחים. ונראה שכ"ד הר"י מלוניל ונימוק"י למעשה, דהם פירשו תקרה - אסקופה עליונה, ובשקפי כתבו: אע"פ שיש לו תקרה מלמעלה רחבה אם אינו בולט מתחת התקרה כשיעור טפח [או ג' אצבעות] שהדלת שוקף ומכה בו ומעכבו מלצאת חוץ כדרך כל הדלתות אינו ראוי למזוזה ע"כ. והנה לדבריהם ודאי שהדעות חולקות זו על זו, ומ"ד שקפי ס"ל שאף אם יש תקרה דהיינו אסקופה עליונה, הבית פטור אא"כ יש לו בליטה שהדלת שוקפת בו. וכן הביא דעה זו המאירי ביומא, וז"ל יש מי שכתב שאע"פ שהיתה לה אסקופה מלמעלה אם לא היה עץ בולט דבוק לאיסקופה במשך האיסקופה להיות הדלת שוקף עליו פטורה ויצא לו כן ממלת שקפי האמורה במסכת מנחות ולא יראה לי כן וכו' עי"ש. וזו דעת הר"י מלוניל הנ"ל דס"ל לפטור כדעה השניה עד שיהיה לו שקפי, דהיינו משקוף בולט.

נמצא שיש ג' דעות בענין זה. דעת הרמב"ם ומעט ראשונים דעימיה דצריך שיהיה משקוף בולט. דעת התוס' ומעט ראשונים דעימייהו שלא צריך משקוף בולט, אולם צריך שיהיו מעל הפתח אבנים מסודרות ולא אחת נכנסת ואחת יוצאת. ודעת רוב הראשונים שהעיקר שמעל הפתח יהיה כיסוי, ולא משנה אם זה בולט וכן אם זה מסודר יפה או לא.

והשו"ע בסי' רפ"ז ס"א העתיק את דברי הרמב"ם: אין הפתח חייב במזוזה אא"כ יש לו שתי מזוזות ומשקוף ע"כ. והשו"ג באות ב' תמה על מה שנראה מדברי השו"ע שאף אם אין המשקוף והמזוזות שוים וישרים חייב, ודלא כתוס' והרא"ש, ותמה מדוע לא פסק כמותם לפטורא עי"ש. אולם להאמור - דעת התוס' והרא"ש בזה היא דעת מיעוט, ורוב הראשונים ס"ל שחייב אפילו באבן נכנסת ואבן יוצאת, דהעיקר שתהיה תקרה מעל הפתח, ואתי שפיר דברי השו"ע בענין זה.

ואדרבה איכא לתמוה ע"ד השו"ע לאידך גיסא, מדוע העתיק את דברי הרמב"ם שמצריך בדוקא משקוף, דהיינו בולט, ולא החמיר כדעת רוב הראשונים שגם ללא משקוף מיוחד חייבים במזוזה.

ולמעשה נראה שכל שיש כיסוי מעל הפתח, יש לקבוע מזוזה בפתח זה ללא ברכה. ורק אם יש משקוף מיוחד ניתן לברך על קביעת מזוזה זו.



### פירוש לית להו שקפי

הריטב"א בעירובין כתב דהיינו שאין שם תיקון מזוזות מן הצד, ודלא כפרש"י [שפירש אבן נכנסת ואבן יוצאת וכדלקמן]. ובהמשך כתב ומלשון רש"י שפירש לעיל נראה דפתח שאין לו שקפי היינו שהצדדים אינם שוין אלא אבן נכנסת וכו' הא כל שהם שוין מן הצד ולמעלה שוב א"צ וכו'. ובפרק הקומץ אינו מוכיח כן אלא כפירוש הראשון וכן היה מפרש מורי הרב ז"ל עי"ש. ומבואר שלפי דבריו אף שהצדדים שוין לא מהני לחייב במזוזה אא"כ יש שם מזוזות ממש. וגם הרמב"ם הצריך 'מזוזות'. וכן מבואר יותר בלשון ר"א בספר המספיק עמ' 267 וז"ל ושתהיינה לו שתי מזוזות יוצאות מהבית נראות מצדו החיצוני לאחר סגירתו והן המזוזות עי"ש. וזה חידוש גדול שצריך שהמזוזות יראו מצדו החיצוני, אולם עכ"פ מבואר שצריך שיהיו מזוזות ממש ולא סגי בכותל עצמו.

אולם רש"י פירש אבן נכנסת ואבן יוצאת, וכ"פ תוס', רא"ש, מרדכי, וכן המאירי בעירובין פירש כן. וכ"כ חידושי הר"ן שם, שהעתיק את דברי רש"י וכתב ואחרים פרשו דלית להו שקפי היינו שאין המזוזות בולטות קצת מעובי הכותל אלא כל עובי הכותל מזה ומזה משמש במקום מזוזות וכו'. ואינו מחזור לי, דהא צורת פתח שאמרו קנה מכאן וקנה מכאן וקנה על גביהן והתם ליכא בליטה לא במשקוף ולא במזוזות וכו' עי"ש. ומבואר שהוא מסכים לרש"י, וש"א"צ שיהיו בולטים קצת מעובי הכותל. וכ"ד הרי"ד שפירש שקפי היינו מזוזות והוסיף ביאור דהיינו כשאבני הבנין עשויים מאבני גזית שכל רוחב הכותל אין האבנים שוות זעג"ז אלא זו יוצאה וזו נכנסת כדי שיהא הבנין קשור יפה אבל בצד הפתחים הוא משהו את האבנים שיעמדו חלקים ויפים כאילו היו נסרים וכו' וכשלא הוה כן אין זה סימן פתח אלא פירצה בעלמא אבל אם הוה האבנים חלקים חלקים ושויים בצידי הפתח זהו סימן פתח שחייב במזוזה וכו' עי"ש, וכ"ה בריא"ז שם.

והשו"ע הנ"ל העתיק את דברי הרמב"ם שצריך שיהיה שתי מזוזות כדי לחייב את הפתח במזוזה. אולם למעשה יש להחמיר כדעת רוב הראשונים לקבוע מזוזה ללא ברכה גם כשאין מזוזות בולטות, וכתנאי שיהיו שויים ולא אבן נכנסת ואבן יוצאת שבזה לא חשיב פתח אלא פירצה.



### בית שיש לו מזוזה אחת האם חייב במזוזה או לא

בגמ' במנחות ל"ד ע"א הובאה ברייתא: בית שאין לו אלא פצים אחד [מימין, כמבואר בגמ' לעיל מיניה] ר"מ מחייב במזוזה וחכמים פוטרים. מ"ט דרבנן? מזוזות כתיב. מ"ט דר' מאיר? דתניא מזוזות, שומע אני מיעוט מזוזות שנים, כשהוא אומר מזוזות בפרשה שניה, שאין תלמוד לומר, הוי ריבוי אחר ריבוי, ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, מעטו הכתוב למזוזה אחת, דברי ר' ישמעאל. ר"ע אומר: אינו צריך, כשהוא אומר על המשקוף ועל שתי המזוזות, שאין ת"ל שתי, מה ת"ל שתי, זה בנה אב, כל מקום שנאמר מזוזות אינו אלא אחת, עד שיפרט לך הכתוב שנים ע"כ. ונחלקו הראשונים בביאור הסוגיא ובפסק ההלכה.

האשכול בעמ' 197 כתב: ומדחזינן להא ברייתא דפליגי בה ר' ישמעאל ור"ע וקיימי כר"מ חזי לן דהלכה כר"מ, ועוד קא מסתייע נמי דהלכה כר"מ מדהוא פתחא דמר שמואל [לעיל מיניה] ע"כ. וכ"פ הרא"ש.

אולם הרמב"ם כתב שצריך שיהיו שתי מזוזות ומשקוף. ודייק הב"י בסי' רפ"ז, דס"ל כחכמים. ובאמת שכ"כ כמה ראשונים להדיא שהלכה כחכמים, ומהם הרי"ד, הרי"א, ר"י, ראב"ה, מאורות, המאירי ביומא י"א שהבאנו לעיל. וכן הסמ"ג, החינוך והעץ חיים העתיקו את דברי הרמב"ם כדרכם. וכן מתבאר מדברי היראים שהביא את מחלוקת ר"מ וחכמים, וכמו שדייק לנכון מדבריו ווי העמודים שם דס"ל בסתמא כחכמים עי"ש.

והנה כבר כתב הרמד"ל בספרו אור תורה פרשת ואתחנן דברים נכונים בזה בביאור הסוגיא לדעת הרמב"ם וסיעתו, ושאין ראיה מדברי ר"ע ור' ישמעאל לר"מ. וזת"ד כונת ר"ע ורי"ש היא שאין לקבוע בפתח אלא מזוזה אחת וכו' ולא דברו כלל בענין בית שאין לו אלא פצים אחד ולא עלה על לבם, אלא שעכ"ז מסתייע היטב ר"מ מברייתא זאת דלעולם בית שאין לו אלא פצים אחד חייב ודקשיא לך דהא מזוזות כתיב לא קשיא דדרשינן ליה מלשון יחיד כמו שדרשו ר"ע ורי"ש גבי קביעת המזוזה שאינה אלא בפתח אחד וכו' זהו הפירוש האמיתי והישר בסוגיא זו. ואולם מדברי רש"י נראה שכונת רי"ש ור"ע לחייב במזוזה בית שאין לו אלא פצים אחד וכו' וקשיא עליו טובא מאי האי דאמרינן בריש הסוגיא כמאן כר"מ כאילו הוא לבדו בזאת הסברא והלא ר"ע ורי"ש נמי ס"ל כן לדעתו וכו'. ותו הא דתניא בית שאין לו אלא פצים אחד וכו' הול"ל רי"ש ור"ע מחייבין וכו'. וסוף דבר תמה אני אם פה קדוש כתב לשון זה וגם בהלכות קטנות מצאתי להרא"ש דברים מסכימין ללשון זה של רש"י ויספתי להפליא עכת"ד עי"ש, ודבריו ברורים מאוד. ובאמת שכן מתבאר גם מדברי הלקח טוב בפרשת ואתחנן, שהעתיק את הברייתא של רי"ש ור"ע בזה"ל על מזוזות ביתך 'יכול על שתי המזוזות' כשהוא אומר במצרים ונתנו וכו' אינו אלא אחת וכו' ומהו מזוזות מזוזות דעלמא עי"ש. ומבואר שהלימוד הוא שהמזוזה לא ניתנת על ב' המזוזות אלא על אחת, ולא קאי על בית שאין בו אלא מזוזה אחת. וכן מבואר מדברי הסמ"ג שהביא הב"י בריש סימן רפ"ט עי"ש.

וא"כ התבאר שדעת רוב הראשונים כדעת הרמב"ם שהלכה כחכמים שאין הבית חייב במזוזה אא"כ יש בו ב' מזוזות, וכ"פ השו"ע בסי' רפ"ז. אמנם הש"ך שם כתב: ודעת הרא"ש וטור דאפי' אין לו אלא מזוזה אחת כגון שמצד אחד עובי הכותל להלאה מהפתח אם המזוזה מצד ימני

חייב ואם מצד השמאל פטור וכן דעת רי"ו סוף נתיב כ"א. ונראה דיקבענה בלא ברכה ע"כ. אולם נראה שכתב כן משום שראה מחלוקת שקולה בין הרמב"ם והסמ"ג והחינוך לבין הרא"ש ורי"ו והטור. אבל לפי מה שהבאנו מהראשונים שלא נדפסו בזמנו, והם הרי"ד, הריא"ז, ראבי"ה, מאורות ומאירי, שדעתם כדעת הרמב"ם – נראה שא"צ להחמיר כדעת הרא"ש, דרוב הראשונים ס"ל כרמב"ם [ובפרט הרא"ש והטור ורי"ו אזלי בחד שיטתא ברוב הפעמים], ואפילו שהמזוזה היא בצד ימין פטור ממזוזה.



### העולה מהאמור, לענין פרוזדור בזמנו

לפי האמור לעיל, ברוב ככל הפרוזדורים בזמנו יש כמה שילובים וצירופים של הנידונים הנ"ל, שא"צ לשים מזוזה בפתח הפרוזדור – כמעט בכל הפרוזדורים אין ד"א [שלדעת רבים מהאחרונים אין חיוב מזוזה], ולכל היותר יש 'לרבע' ד"א על ד"א [שלדעת הרבה ראשונים פטור]. כמו כן ברוב הפרוזדורים אין דלתות [שלדעת הרמב"ם וסיעתו פטור ממזוזה], וכן בהרבה אין משקוף בולט או מזוזות בולטות [שנחלקו הראשונים אם חייב או פטור], ופעמים שיש רק מזוזה אחת [שבזה רוב הראשונים פוטרם]. וכשיש ב' ספקות מהנ"ל ומעלה אין חיוב מעיקר הדין לשים מזוזה אף ללא ברכה.



### מיקום המזוזה בפתחי חדרי מדרגות, דלתות אלומיניום ודלתות זכוכית

פעמים שאין מקום בחלל הפתח לקבוע את המזוזה, וזה מצוי בפתחי חדרי מדרגות [שחייבים במזוזה בברכה מדין בית שער], וכן בפתחי דלתות מאלומיניום או מזכוכית. ורבים קובעים את המזוזה – לא בחלל הפתח אלא מבחוץ, וזאת ע"פ דברי הנשמת אדם בכלל ט"ו אות א'. אולם יש לדון בדבריו טובא, וכפי שנבאר בס"ד.

איתא במנחות ל"ב ע"כ: ואמר רב יהודה אמר שמואל תלאה במקל פסולה, מ"ט בשעריך בעינן. תנ"ה תלאה במקל או שהניחה אחר הדלת – סכנה ואין בה מצוה. של בית מונבז המלך היו עושין בפונדקוניהן כן, זכר למזוזה ע"כ.



### פירוש 'אחורי הדלת'

כתב רש"י: שקבעה בכותל אחורי הדלת ע"כ. והעתיקו הר"י מלוניל, והוסיף: 'כלומר מחוץ למזוזת השער ולא בעובי הכותל תחת קירוי הפתח' פסולה דבעינן דרך ביאתך וליכא ע"כ. ומפורש בדבריו 'בדעת רש"י' שאף שקובע את המזוזה בחלק של המזוזה מבחוץ ולא ממש בכותל מבחוץ, כיון שאינו בעובי הכותל תחת קירוי הפתח – זהו 'אחורי הדלת'. וכן מתבאר מדברי הרי"ד בפסקיו שכתב: סכנה מן המזיקין שאינה קבועה כמצותה 'בחלל הפתח' שתעשה

שימור ע"כ. ומבואר שכל שאינו 'בחלל הפתח' – אחורי הדלת מיקרי. וכן מתבאר מדברי הרי"א שכתב: וכן אם הניחה ברה"ר 'חוץ לחלל הפתח' אין בה מצוה, עד שיניחנה בתוך חלל הפתח ע"ש. וכן מתבאר מדברי ר' גרשם [שהובא בשטמ"ק שם] שכתב: סכנה ואין בה מצוה, דמצוה לקובעה 'בסף' ע"כ. וכ"ה בפירוש הר"ש על השאלות [מירסקי] קס"ג. וכ"כ בפשיטות המבי"ט בקרית ספר הלכות מזוזה פ"ה: דעל מזוזות כתיב, עד שיניחנה 'בצורת הפתח כהלכתה' ע"כ. וכ"כ באורך מדנפשיה בספר יד הקטנה בהלכות מזוזה פ"ג במנחת עני אות י"ט [והובא בבא"ח שנה שניה פרשת כי תבא אות י'] וז"ל: פירוש שלא הניחה על המזוזה בתוך החלל שתחת המשקוף אלא הניחה למחוץ להחלל, כלומר עד צדה במקום שהמזוזה שוה עם הכותל. ואחורי הדלת לאו דוקא אלא בין על צדה מבפנים בין על צדה שמבחוץ כלומר במקום שיש שם הכותל. ואפילו הניחה שם ג"כ על העץ היא המזוזה ממש וגם הניחה בסמוך תיכף אצל חלל הפתח, רק שאינה בתוך חללה ממש אלא חוצה לה, בכל ענין פסול, דבעינן דרך ביאתך. הארכתני בדבר פשוט לפי שרבים אינם יודעים בזה לפרשה על הנכון ע"כ.

אלא שהנשמת אדם הנ"ל יצא לידון בדבר חדש, שרש"י שכתב שקבעה 'בכותל' אחורי הדלת, וכן הנימוק"י שכתב חוץ 'למזוזת' השער, כוונתם שקבע 'בכותל' שמבחוץ ולא 'במזוזה' שמבחוץ, דאם קבעה 'במזוזה' שבחוץ לית לן בה, ואין דינה כדין 'אחורי הדלת' ע"ש. וכ"פ הערוך השולחן בסי' רפ"ט אות י"ג-י"ד ע"ש. אולם בדברי הר"י מלוניל שהעתקנו לעיל מפורש לא כך, דהוא העתיק את פירוש רש"י, וכתב כלומר מחוץ למזוזת השער [שזה פירוש הנימוק"י] ופירש להדיא 'ולא בעובי הכותל תחת קירוי הפתח'. הרי שהפירוש בדבריהם כן הוא, שכל שאינו תחת קירוי הפתח – אחורי הדלת מיקרי, וכדכתבנו לעיל. וכן מתבאר מדברי רש"י גופיה שכתב: סכנה מן המזיקים, שאין הבית משתמר בה עד שיקבענה 'בצורת הפתח כהלכתה' ע"כ. הרי שכל שלא קבעה 'בצורת הפתח' חשיב 'מאחורי הדלת'. וכך פירשו כל הראשונים הנ"ל, ולא מצאנו מי שיחלק בין הכותל לבין המזוזה שמבחוץ.

וע"כ נראה שהעיקר הוא כדעת כל הראשונים ורוב האחרונים שכל שלא הניחה בחלל הפתח – מיקרי אחורי הפתח, וסכנה ואין בה מצוה, ודלא כדעת הנשמת אדם. אלא שיש לברר האם דין זה הוא לעיכוב או לא.



### האם אחורי הדלת 'פסולה' או רק למצוה בעלמא

לשון השאלות בפרשת עקב: תראה אחר הדלת 'לא יצא' ע"כ. וכ"ה לשון ראבי"ה בסי' אלף וק"נ: 'פסולה'. וכ"ה לשון הר"י מלוניל והנימוק"י שהעתקנו לעיל. וכן מתבאר מדברי רש"י והרי"ד שכתבו סכנה שאין הבית משתמר בה מן המזיקים וכו', הרי שאין בה תועלת כלל. וכ"כ היראים וראבי"ה בסי' תקפ"ט שמסכן עצמו 'בחנם'. וכן מפורש יותר ברי"א ז"ל הנ"ל שכתב 'ואם לא הניחה כך צריך מזוזה אחרת' ע"ש. וכן מבואר ברמב"ם בפ"ה ה"ח שכתב הניחה אחרי

(ה). פירוש הנימוק"י על הלכות מזוזה – אינו פירוש הר"י מלוניל 'ממש' [דלא כמו שכתבו במהדורת עוז והדר], אלא הוא קיצור של פירוש הר"י מלוניל, וכפי שיראה המעיין.



הדלת 'לא עשה כלום', וכפי שביאר בדבריו הב"י בסי' רפ"ט. וכן מפורש בדברי ר"ת בספר הישר [חלק החידושים] סימן תקי"ג שכתב: ולא כמו שפירש רבינו שלמה סכנה שאין שימור, דאם כן בכל 'פסולי' הוי מצי למיתני הכי עי"ש, הרי דפשיטא ליה שהוא 'פסול'.

אולם הטור בסי' רפ"ט כתב: ואם הניחה אחורי הדלת אין זה מצותה. ונראה שאם שינה באלו המקומות אינו מעכב ע"כ. וכתב הב"י שכך פירש הטור את המילים סכנה 'ואין בה מצוה', דהיינו שלא קיים מצוה מן המוכרח עי"ש. אולם כבר כתב הנשמת אדם שפירוש זה צ"ע, מהגמ' עצמה, דהא שם איתא 'תלאה במקל' והניחה מאחורי הדלת סכנה ואין בה מצוה, ותלאה במקל מפורש בגמ' לעיל מינה 'שפסולה', וא"כ גם הניחה מאחורי הדלת שנשנה יחד זהו פסול ממש.

אלא שהנשמת אדם כתב שהמרדכי [רמז תתקס"א] גרס תלאה במקל 'פסולה'. הניחה אחורי הדלת סכנה וכו'. ולפ"ז הם ב' דינים שונים, וזו גירסת הטור. ויותר מזה, הביא שם את לשון המרדכי בהעתקתו את דברי התוס' בשם ר"ת בקושייתו על רש"י בזה"ל וקשה לר"ת דא"כ פסולה נמי הוי עי"ש. הרי ד"ל להדיא שאין היא פסולה, וזו דעת הטור עי"ש. אולם במחכ"ת אין דבריו נכונים. מה שכתב בגירסת המרדכי – המעיין במרדכי יראה שתחלה כתב בסתמא 'תלאה במקל פסולה', ופירש את הדברים. ולאחר מכן כתב 'הניחה אחורי הדלת', ופירש את הדברים. ואין שום ראייה שכך גרס בברייתא, אלא תחלה הביא את מימרא דשמואל, ולאחר מכן הביא את הברייתא, אבל בברייתא עצמה אין הכרח שגרס 'פסולה'. ובאמת שבג' כתה"י [האשכנזים] שיש לפנינו לגמ' זו, וכן בכל הראשונים הגירסא כלפינו, ובודאי שכך גרס גם המרדכי. ומה שהביא את לשון המרדכי 'דא"כ פסולה נמי הוי' – במרדכי לפנינו איתא הגהה בשם 'מ"י' שיש להוסיף דא"כ 'כל שלא כמצותה' פסולה נמי הוי עי"ש, וזה כלשון התוס' עי"ש ובשטמ"ק ובמהרש"א. וכבר העתקנו לעיל את דברי ספר הישר ששם הוא להדיא בקושייתו על רש"י, וא"כ הגהה זו מוכרחת בדברי המרדכי. וא"כ אדרבה יש ראייה מדבריו להיפך, שגם הוא פוסל, וכדעת כל הראשונים ולא כהטור.

והב"ח שם כתב שאמנם מפרש"י מבואר שאחורי הדלת פסולה, מדכתב שאין הבית משתמר על ידה, אולם הטור פירש כתוס' שדחו את רש"י ופירשו בשם ר"ת סכנה דאחורי הדלת משום דמכה בה ראשו, אלמא משמע דהבית משתמר בה שפיר דאינו מעכב עי"ש. ודבריו צ"ע, דהא ר"ת חלק על רש"י רק בפירוש 'סכנה', אבל ב'אין בה מצוה' לא פליג, ואפשר שהוא כפשוטו שמלבד שיש בה סכנה שיכנס בראשו אין בה מצוה. וכן מפורש בספר הישר סי' תקי"ג, מקור דברי ר"ת בתוס הנ"ל, שלאחר שפירש את פירושו הנ"ל כתב: ואין בה מצוה, דעל מזוזת בעינן עי"ש. הרי שגם לפירושו אין בזה מצוה משום שאינו במקום המזוזה.

באופן שמלבד הטור – כל הראשונים האחרים כתבו שדין דאחורי הדלת הוא לעיכובא.

1. ופירוש שלישי בענין הסכנה נמצא בתשובת הגאונים אסף [תרפ"ט] עמ' 66 בתשובת רב עמרם גאון שנשאל מה הסכנה שבוה והשיב כיון שאין רגילין ישראל להניחה אלא בפצים והוליד זה ומשנה ממנהג ישראל ומניחה אחר הדלת חושדין אותו גוים בכשפנין ואומרים כישופים עושה ומתגרין בו ובא לידי סכנה וכו' עי"ש. וכ"כ היראים פי' בשעת השמד שנו סכנה מסכן עצמו בכך בחינם עי"ש.

והנה השו"ע לא התייחס לדין זה כלל, אולם בב"י כתב שמדברי הגמ' נראה כדעת הרמב"ם והנימוק"י שהוא לעיכובא ולא כטור עי"ש. וכ"פ בספר יד הקטנה שם [באות כ'], וכתב שאין לסמוך על דעת הטור אלא לצורך דוחק גדול, כגון במקום שא"א לקיים המצוה בענין אחר דאז ודאי יותר טוב לעשותה אחורי הדלת מלבטל המצוה לגמרי. אבל בענין אחר לא, דמי יקל נגד גדולי הפוסקים האלה, וכ"נ דעת הש"ך. וכל זה מיירי דוקא כשהניחה אחורי הדלת חוץ למזוזה הפתח, אבל באותן הפתחים שבחומה שהמזוזות עבים הרבה והדלת היא באמצע המזוזה – אף אם עשאה אחורי הדלת, דהיינו על חלק המזוזה מה שהוא אחר הדלת אבל הוא בתוך חלל הפתח, בזה ודאי כשר אליבא דכ"ע בדיעבד, כי מה שאמרו בטפח הסמוך לחוץ הוא לכתחלה ע"כ. ונראה מדבריו שרק כשא"א 'כלל' לקבוע בחלל הפתח, אז 'עדיף מכלום' לעשות כדעת הטור.

אולם הנשמת אדם שם, לאחר שהאריך לשיטתו שאין דין אחורי הדלת מעכב לדעת רבים מהראשונים [לדעתו], וכן שכל הקפידא היא על הכותל ולא על המזוזה, סיים: ולפ"ז במקום שא"א להניחה בתוך חלל הפתח יש לסמוך ולקבעה במזוזה עצמה אחורי הדלת, אבל מכל מקום לא יברך. אבל על הכותל לא עשה כלום אליבא דכ"ע ע"כ. ויותר מזה כתב הערוך השולחן בסי' רפ"ט סי"ד: ולפ"ז מתיישב שפיר מנהג שלנו בכמה פתחים שלחוץ לרחוב או לחצר כשיש חשש שמא יטלום או מפני העדר הנקיות שקובעים המזוזה לא בתוך החלל של הפתח אלא אחורי הפתח סמוך לקצה המזוזה והוא הפצים, שקיימו מצות מזוזה לכל הדיעות [וכמהלך הנשמ"א] עי"ש. אולם להאמור נראה שאין למנהג זה על מה לסמוך.

**והעצה המעשית** במקומות שאין מקום במזוזות לקבוע מזוזה, היא להעמיק ולעשות חור במזוזה עד טפח. וכמבואר בשו"ע בסי' רפ"ט ס"ד [ע"פ הגמ' במנחות ל"ג ע"ב]. ושיהיה ניכר שיש שם מזוזה [וכפי שהביא הפ"ת שם בשם היד הקטנה]. וזה אפשרי במסגרת מברזל, אלומניום, קיר רגיל, גבס וכדומה. ואע"פ שיש טירחא בדבר להביא איש מקצוע וכדומה – מ"מ יש לעשות כן, כיון שאם לא יעשו כן – לא יצאו יד"ח בהנחת המזוזה מבחוץ לדעת רוב המוחלט של הראשונים והאחרונים. ובמסגרת זכוכית שא"א לעשות כן – יש לבדוק כל מקרה לגופו, דפעמים שהמזוזות והמשקוף הם קיר רגיל ורק הדלתות הן זכוכית, ובזה אין בעיה. ופעמים שהכל הוא מזכוכית, ואז אין כלל מזוזות ומשקוף, ובכה"ג המקום פטור ממזוזה. ואם המקום חייב ואין 'שום' אפשרות – בזה ישימו מבחוץ ללא ברכה, לא משום שיוצאים בזה יד"ח אלא שעדיף מכלום וכנ"ל.



# אוצר אבן העזר

♦ דעות הראשונים לגבי מצוות קידושין ♦



הרב עמיחי כנרתי\*

## דעות הראשונים לגבי מצוות קידושין

הנה ידועה בשערים מחלוקת רבותינו הראשונים הרמב"ם והרא"ש האם יש מצוות קידושין, "כי יקח". ויש בכך כמה נפק"מ, כגון האם החתן צריך לכוון בקידושין לשם מצוה\*, מה ההבנה בברכת האירוסין (האם היא ברכת המצוות או ברכת השבח), איזו עבירה עובר פנוי הבא על פנויה<sup>2</sup>, ועוד. ובס"ד כאן נבחן האם יש מקום להשוות מעט את הדעות בין הראשונים.

וזה"ל הרמב"ם תחילת הל' אישות: "כיון שניתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה, שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה. וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם". וע"ע בסהמ"צ מצוה ריג.

וזה"ל הרא"ש בכתובות פ"א סי' יב: "מאי מברכין. אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין ברוך מקדש ישראל וכו' ונהגו האידנא מקדש ישראל על ידי חופה וקידושין. יש מקשין על נוסח ברכה זו למה אין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש את האשה ועוד היכן מצינו ברכה כזאת שמברכין על מה שאסר לנו הקדוש ברוך הוא והלא אין אנו מברכין שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט ועוד מה ענין להזכיר עריות בכאן. ועוד מה לנו להזכיר חופה בכאן כיון שמברכין ברכת ארוסין בבית האירוסין ובלא חופה. ונ"ל כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה כי פריה ורביה היינו קיום המצוה, ואם לקח פלגש וקיים פריה ורביה אינו מחוייב לקדש אשה, וכן הנושא זקנה איילנית או עקרה וכן סרים חמה שנשא מברכין ברכת חתנים, ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פריה ורביה, והילכך לא נתקנה ברכה במצוה זו. אף בנושא אשה לשם פריה ורביה כיון שאפשר לקיים מצות פריה ורביה בלא קידושין. ולא דמי לשחיטה שאינו מחוייב לשחוט ולאכול ואפ"ה כשהוא שוחט לאכול מברך, דהתם אי אפשר לו לאכול בלא שחיטה, אבל הכא אפשר לקיים פריה ורביה בלא קידושין. וגם התם אפקיה קרא בלשון ציווי דכתיב וזבחת

\* לע"נ אמי היקרה מרת פרידה שולמית ע"ה, נלב"ע ו' תמוז תשס"ח. מלבד הכרת הטוב העצומה על הכל, ישנה גם הכרת הטוב על חלקה החשוב בזמנו בשידוכנו וקידושנו לפני ל' שנים. יעמדו לה כל זכויותיה הרבות בעלמא דקשוט.

(א). ראה במנחה לחיים לרב ישי מזלומיאן שליט"א, מהד' תשרי תשס"ו, בהנהגות הגרא"מ שך זצ"ל.

(ב). כידוע, לדעת הרמב"ם ריש הל' אישות עוברים על "לא תהיה קדשה", אבל הרבה חלקן, וממילא צריכים בירור איזו עבירה זו. אחת מהאפשרויות היא עבירה דאורייתא של ביטול מ"ע, "ביטול מצוות קידושין, כי יקח". אמנם הרמב"ם הוא המחבר של מצוות קידושין, ובדעתו לא נראה כך, שהרי כתב בתחילת הל' אישות "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה - יקנה אותה תחילה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה, שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה". ומשמע שאם כלל אינו "רוצה לישא", אלא רק לבעול פנויה דרך מקרה, אין בכך קשר למצוות קידושין. [בדעת רש"י ברכות כב, א וכתובות ח, א נראה שיש רק איסור דרבנן בזה, וכלול בגזירה של יחוד דפנויה. וצ"ב בסברא לומר עד כדי כך, שהתורה לא אסרה ביאת פנויה. ואע"פ שאינה בחומר "ערייות", ונפק"מ לעונש, ונפק"מ שאין בה "יהרג ואל יעבור", ועוד, מ"מ הוא לכא' דבר מושכל בחומרו שלא להתיר ממש ביאת פנויה. וצ"ע].

ואכלת, אבל הכא כתיב כי יקח איש<sup>1</sup>. ועוד דבקדשים אי אפשר בלא שחיטה הילכך מברכין על כל שחיטה. וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העמים וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות<sup>2</sup>.



### בירור דעת הרא"ש

בד"כ מקובל להבין בדעת הרא"ש שאין בכלל מצוות קידושין, והיא רק הכשר מצוה למצוות פו"ר, ולכן אין ברכה עליה<sup>3</sup>.

ומסברא לא פשוט להבין דבר כזה, שאיך אפשרי לומר שכל החתונה היא רק בשביל ללדת ילדים, ואין משמעות תורנית מצוותית לנישואין מצד עצמם. והרי "לא טוב היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו", וגם זקן וזקנה שכבר לא יכולים להוליד ודאי טוב מאד שיינשאו, ואכמ"ל.

לכן יותר נוח לנו מסברא ללכת בשיטת כמה מאחרוני זמננו [מרן הגר"ח ק"ק זצ"ל בנחל איתן (סי' יד ס"ק ו), שו"ת משנה הלכות (יו, מב), ועוד<sup>4</sup>], לדייק היטב בלשון הרא"ש שם, שגם לרא"ש הוא מצוה, ורק לא חובה, וכעין מצוה "קיומית", ולכן אין ברכה על זה.

ומה שהתורה לא חייבה לגמרי להינשא, לפי הרא"ש, אפשר לומר כמה טעמים:

א. לא תמיד הדבר תלוי באיש, שלפעמים הוא לא מוצא מי שמתאימה לו, ולפעמים להיפך, הוא לא מוצא מי שרוצה בו.

ב. מה יעשה בן עזאי שנפשו חשקה בתורה (יבמות סג, ב), אם היא חובה גמורה.

ג. כך האשה יותר שמחה: האיש התחתן עמה מרצונו, ולא בגלל המצוה [מצד פו"ר, הרי יכול לקחת פילגש]<sup>5</sup>.



### בירור דעת הרמב"ם

ויל"ע האם אפשר להשוות לזה גם את דעת הרמב"ם, שגם יסבור "מצוה" ולא "חובה".

ג). שאלה גדולה מתי נחשב מצוה או איסור לפי לשון הפסוק, וכעין מה שכתוב בעגלה ערופה "נחל איתן אשר לא יעבד ולא יורע" גם כתוב בלשון סיפור דברים, והוא לאו גמור (מכות כב, א, ומוני המצוות). וראה היטב בתוס' קידושין (טו, א ד"ה כי טוב לו עמך) וב"ק פז, ב (ד"ה דכתיב כי טוב לו עמך) שיש בזה שתי שיטות בראשונים האם אפשר ללמוד מסיפור דברים.

ד). למשל, "מבואר להדיא דס"ל דהקידושין מצד עצמן אין בהן שום מצוה כלל. ורשות גמור הן. ומשום דקרא דכי יקח איש וגו' לא נאמר בו לשון ציווי ולא משמע מיניה אלא רשות" (הגר"פ על רס"ג), וכ"כ הרבה.

ה). כ"כ גם בגמ' מתיבתא (עזו והדר), כתובות ח"א, "אוצר עיונים" מערכה ה עמ' לה "וידוע לבאר" וכו', ולא ציינו מקור, אלא שכך ידוע. וכ"כ גם הכותב בקובץ מקבציאל, כט, עמ' שעו-שעט. ולא חיפשתי כל כך למצוא עוד.

ו). כמו מצה כל שבעה, ואכמ"ל.

ולכא' אפ"ל שגם לרמב"ם המחייב הוא פו"ר, אלא שיש קיום מצוות "כי יקח". וא"כ גם יותר ניחא שימוש בלשון הפסוק של סיפור מעשה, "כי יקח", שאה"נ אינה חובה גמורה מצד זה, ודוק.

ונראה ראייה ברורה לזה מלשון הרמב"ם שהובא לעיל (תחילת הל' אישות): "כיון שניתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה, שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה. וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם". ויל"ע מה הכוונה במה שכתב "אם ירצה". אלא ניחא כדברינו בדעתו, ש"כי יקח" לא מחייב להינשא, אלא פו"ר בלבד הוא סיבת החיוב, ולא תמיד זה מחייב (כגון בקיים כבר פו"ר, בסריס וזקן, בן עזאי, וכו').

ובזה יהיה ניחא מדוע "מצות חכמים היא שלא ישב אדם בלא אשה, שלא יבוא לידי הרהור" (רמב"ם אישות טו, טז), וכן "ולא ישב בלא אשה, שמנהג זה גורם לטהרה יתירה" (איסור"ב כב, כא). ולמה זה רק מדרבנן ומנהג טוב, והרי גם אם הוא כבר זקן ואין בו "פו"ר" או "שבת", מ"מ אם הוא לא נשוי כעת, צריך הוא שיישא אשה מצד מצוות "כי יקח"! וכי זו מצוה "פעם אחת בחיים"? ולכאורה זה מוביל למה שכתבנו לעיל לחדש בדעת הרמב"ם, שאינה חובה גמורה.



### הבנת דברי בן עזאי: אפשר לעולם שיתקיים ע"י אחרים

ונראה ליישב לפי דברינו (שגם לרמב"ם המחייב הוא פו"ר, אלא שיש קיום מצוות "כי יקח") גם את דברי בן עזאי.

ידוע שבן עזאי אמר על עצמו, לבאר מדוע לא נישא, דבר חידוש נפלא: "ומה אעשה, שנפשי חשקה בתורה, אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים" (יבמות סג, ב. ונפסק ברמב"ם אישות טו, ג). ונראה לבאר שעיקר כוונתו הוא מצד הסיפא של דבריו, "אפשר ע"י אחרים", מצד התוצאה של פו"ר (ישוב העולם) שמתקיימת ע"י אחרים. אבל אם נאמר שיש מצווה וחובה להינשא מצד מצוות "כי יקח", מה הביאור בזה שבן עזאי פטר את עצמו מכך ע"י טענה זו<sup>1</sup>.

והיינו שמצוות פו"ר היא מצוה כלל עולמית, בשביל שיתקיים העולם, שהטילו חיובה במצוות פו"ר גמורה על כל בני האדם (יהודים), באופן פרטי על כל אחד. ומ"מ עדיין יש אפשרות ליחיד סגולה מועטים בדור לפטור עצמם מזה, שהרי באמת לא משמעותי כל כך לקיום העולם (שזו המטרה והטעם) אם אחד או שנים מיוחדים בדור לא ישתתפו בזה<sup>2</sup>. והוא כעין "טעמא דקרא" שלפעמים דרשין, ואכמ"ל<sup>3</sup>.

ז. "כפשוטו לשון הרמב"ם, בפרט ההלכה שכתב נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה, שמשמע שאינה מצוה המוטלת על האדם אלא דאם ירצה לישא יקנה תחילה" (שו"ת אגרות משה אה"ע ח"א סי' פא), וכ"כ להעיר על זה בשו"ת משנה הלכות ח"ט סי' רל וסי' רמ [נמצא ע"י פרויקט השו"ת, ועמם הברכה].

ח. הרי ודאי לא אומרים "העוסק במצוה פטור מהמצוה" בעוסק בלימוד תורה, ואכמ"ל.

ט. ולפ"ז בימות המשיח שתרבה הדעת בעולם, ויתכן שהרבה ירצו בפטור זה, יתכן שכבר לא תהיה אפשרות כזו.

ובספר פסקי תשובה<sup>1</sup> (סי' רסב סע' א עמ' 26) כתב לחדש שלפי בן עזאי אין מצוות פו"ר על כל פרט אלא רק מצוה כללית, ולכן נחשבת "יכולה להתקיים ע"י אחרים" וכו'. ומש"כ כאן הוא שונה מדבריו, שבאמת לא חידש בן עזאי כ"כ לומר שמצוות פו"ר אינה מוטלת על כל אחד, אלא רק דריש בזה טעמא דקרא לפטור מיוחדים גדולי השקדנים. ויתכן שגם הפסקי תשובה התכוון בדבריו הקצרים למש"כ כאן, ולא לחדש שאינה על כל יחיד ויחיד.

[ומ"מ יש שהבינו סיבת הפטור מצד הרישא של דבריו, "ומה אעשה ונפשי חשקה בתורה". וכידוע ערוה"ש (אה"ע א, יד) חידש שהוא מצד פיקוח נפש ואונס גמור<sup>2</sup>. וז"ל: "ובהכרח לומר שלא היה ביכולתו לפרוש מן התורה כלל וכלל, ואפשר היתה סכנות נפשות אם היה פורש מן התורה (נ"ל)". ונמצא דבר כזה אצל כמה מחכמי התלמוד, שחסרון בתורה הביא למותם, כמו רבי יוחנן אחרי מות החברותא ר"ל, ועוד. ור"ע בסוף ברכות התבטא על פרישה מהתורה "במקום מיתתנו". (ויל"ע האם אפ"ל שלא דוקא דרגה של "סכנת נפשות" נצרכת לפטור מחובת פו"ר, אלא להבין בגדר המצוה, שמצוות פו"ר היא מצוה קצת מיוחדת שלא כו"ע יכולים לקיימה, שהרי רואים בעולם שלא כולם נישאים, גם מאלו שכן רוצים, מפני מכל מיני סיבות אישיות שמעכבות אותם. וכאן בבן עזאי, שכולו במסירות מוחלטת לתורה בשקידתו הנוראה<sup>3</sup>, יתכן שמעכב בפניות הנפשית להקמת ביתו והיחס הראוי לאשתו. ולא כו"ע זכו לרחל אשת ר"ע ששלחתו לעשרים וארבע שנים ללמוד תורה, וצ"ע עדיין<sup>4</sup>].

### סיכום

מקובל לומר שנחלקו רבותינו הראשונים, הרמב"ם והרא"ש, האם יש מצוה נפרדת בקידושין, גם בלי פרו ורבו. ומ"מ נראה שאפשר גם לומר אחרת, ולהשוות קצת הדודים לדרך אמצעית, שאין חובה בקידושין (מצד עצמם, רק מצד גדרי פו"ר המחייבים), אלא קיום מצוה אם עשה כן. ואודה מאד לחכמי התורה שליט"א על הערות או הוספות, ומיני ומיניה יתקלס עילאה.

(י). ראה גדרי באנצ"ת ערך טעמא דקרא.

(א). הו"ד בגמ' מתיבתא על יבמות שם, בילקוט ביאורים.

(ב). וכן משמע מלשון הגמ' "ומה אעשה". וברמב"ם שם כתב "אין בידו עוון", ודייק בשו"ת משנה הלכות (ז, רכה ורכט) שרק אין בידו עוון בגלל אונס, ואינו פטור ממש. וכיוון בזה לדברי הקוב"ש ח"ב סי' יט אות ג.

(ג). "משמת בן עזאי בטלו השקדנים" (סוף סוטה).

(ד). ראה כע"ז בשו"ת משנה הלכות (צויון בהערה לעיל), שכן עזאי פטור ממצוות פו"ר מפני שלהינשא צריך איזה חשק ורצון להינשא, ואין לו שום חשק אחר מלבד התורה.



# אוצר חושן משפט

בדין קנין כסף במכירה ובקדושין ♦ בעניין מיגו לאפטורי משבועה  
ובגדר מיגו כבירור וככח הטענה ♦ בדיני גבייה מחברות ביטוח  
והמסתעף ♦ גניבת מצוה ♦ חיוב בנזק שנגרם לרכב מחפץ שהונח על  
הכביש ♦ בעניין חיוב מעקה במרפסת



הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## בדין קנין כסף במכירה ובקדושין

הרמב"ם בפ"ה מאישות הי"ג פסק דהמקדש במלוה אינה מקודשת, אמנם לענין מקח כתב הרמב"ם בהלכות מכירה פ"ה ה"ה ופ"ז ה"ד דבמלוה קנה. וכבר השיג הראב"ד על הר"מ מקדושין דף מ"ז דבגמ' מדמה דין מקדש במלוה לקונה במלוה. ובמ"מ נקט דהוי מחלוקת הסוגיות, וראה באב"מ סימן כח סקט"ז שהאריך בזה, וכן דנו בזה בנתיבות בסימן קצט סק"ב וסימן שדמ, ובקה"י לנתיבות בסימן כח ס"ז.

ובתוס' ר"י הזקן בקדושין שם כתב בישוב דעת הר"מ דזה תלוי בין ר' יוחנן וריש לקיש דנחלקו בב"מ מז: דלר"י דמעות קונות דבר תורה, ה"נ מהני לא שנא מעות בעין לא שנא מעות מלוה, אך הסוגיא בקדושין אזלא בדעת ר"ל דמעות אינן קונות מטלטלין, ורק בקרקע יש לפותא מיוחדת דשדות בכסף יקנו, ובהני בעי דווקא כסף ולא מלוה, וכ"ה בתוס' ר"י הזקן לעיל דף כ"ח. והביאור בזה בפשוטו הוא דלר' יוחנן דכסף קונה הוא מסברא, דזהו האופן הרגיל של קנין בנ"א לחבירו, להכי אף במלוה, שאין כאן כסף בעין, יכול הוא לקנות. אך לר"ל דכסף קני רק בקרקעות והוא מקרא דשדות בכסף יקנו, א"כ קני רק מה ששם כסף עליו, חוץ ממקח דבמלוה לא קנה משום דאין כאן כסף בעין.

ובאבן האזל בהל' מכירה שם כתב בדעת הרמב"ם דהחילוק בזה הוא דבקדושין דהוי כסף קנין שפיר בעי ממון בעין ולא חוב, אבל במכר י"ל דס"ל להר"מ כדעת הסמ"ע בשו"ע חו"מ סימן קצ דהוי כסף שווי, להכי מהני גם בקבלת מלוה, דהוי ג"כ שווי. ויבאר להלן.



### המקור דדבר תורה מעות קונות

והנה בב"מ שם מבואר בדעת ר' יוחנן דמעות קונות ד"ת, ומקורו הוא לדעת רש"י ב"מ מו: ד"ה סבר שם ובכורות יג: דנלמד מפדיון הקדש דכתיב ונתן הכסף וקם לו. ובש"מ שם כתבו המקור מדכתיב וכי תמכרו ממכר וסתם קנין בכסף. ובנמק"י שם כתב דזו סברא שכן דרך הלוקחים. והרי"ף שם כתב ק"ו דאם קונה ע"ע בכסף כ"ש דקונה מטלטלין בכסף. עכ"פ לפי כל השיטות מקורות אלו ישנם נמי בקרקעות. ומעתה צ"ע דאמאי בקדושין דף כו. מקשי' בגמ' מנלן דקרקע נקנית בכסף וילפי' לה מקרא דשדות בכסף יקנו, ואמאי בעי קרא בפני עצמו לקרקעות, הא כי היכי דכסף קני מטלטלין קני נמי קרקעות. והעיר כן הפנ"י שם, וכן הקשה בעצמות יוסף ובמקנה בקדושין שם. ועי"ש בפנ"י דנקט בחד אופן דסוגין כר"ל, וכ"מ בשו"ת ר' אברהם בן הר"מ סי' עח. אמנם בירושלמי קידושין פ"א ה"ה מבואר דאף ר"י דריש הך קרא דשדות בכסף

יקנו לקנין כסף דקרקע. ובתוס' עירובין פא: ד"ה דבר תורה הביאו על מעות קונות במטלטלין גם קרא דשדות בכסף יקהו.

והנה שיטת הרמב"ם נסתרת מסוגין דקדושין דלרב לא מהני מלוה בין בקדושין ובין במכר, אבל מסוגיות הגמ' בהזהב מז: ושם מח. מבואר דמהני במכירה ע"י מלוה, דפרש"י ד"ה כיצד דקונה הפרה ע"י החוב שחייב מחמת השור וכו'. ואכן המ"מ הנ"ל כתב שם דהוי מח' הסוגיות, והר"מ פוסק כסוגיא דפ' הזהב, עי' בדבריו. והנה בסוגין דאמר' דלא מהני מכירה במלוה, כתב רש"י דהיינו מקרקע, ובב"מ דמבואר דמהני מיירי במטלטלי. [ויל"ע עוד, דלרש"י הנ"ל שכתב דקנין כסף נלמד מחילול הקדש, והרי בהקדש הדין הוא דהקדש מתחלל על המלאכה, הרי חזינן דהקדש מתחלל על חוב, א"כ שפיר שייך למילף מיניה דקנין כסף מהני גם בחוב. ובסברא נראה דהחילול בהקדש הוא על השווי, דהוי פדיון וחילול על השויות דהקדש. ועי' באב"מ בסימן כח שם שעמד בזה].



### חילוקים בין קנין כסף בקרקעות למטלטלין

וג"ל דבזה חלוק קנין כסף דבמטלטלי לקרקעות, דבמטלטלי קנין כסף הוי כסף שווי, כדברי הש"מ ב"מ שם דהטעם בר' יוחנן דרוב קנינים בכסף כדכתי' אוכל בכסף תשברני. והיינו דהכסף הוי כשווי לדבר, ולכן בשווי מהני גם במלוה, וכמש"כ באבן האזל הנ"ל ביסוד הר"מ שחילק במלוה בין מכר לקדושין דשם לא מהני, דהוא משום דבקדושין הוי כסף קנין, אבל במכר הוי כסף שווי וכנ"ל. משא"כ בקרקע, הוי כסף קנין, דהרי קנין כסף בקרקע ילפי' ליה מקרא אחריני דשדות בכסף יקנו ופרש"י דהיינו בכסף בעין. וע"כ אם בעי' קרא אחרינא לקנין כסף בקרקעות, הוי חלות קנין כסף שונה מכסף במטלטלי. והיינו דבקרקעות הוי כסף קנין כדברי הט"ז [והט"ז] אכן מיירי בקרקע, עי' ראיותיו שם דהוא לגבי קרקע. אמנם הסמ"ע כתב שם להדי' דגם בקרקע הוי כסף שווי, ולהכי לא מהני במלוה, דלכסף קנין בעינן ממון בעין. ומצאתי במהרש"ם ח"ה סימן ג שכתב בקצרה לחלק כן, דבקרקע הוי כסף קנין, משא"כ במטלטלין דילפי' מחילול מע"ש, והתם הוי כסף שווי. עי' בדבריו בסוף הסימן.

וכ"נ מוכרח בתוס' רי"ד לעיל כו, שכתב דלא קתני חליפין במתני' כיון דאי' במטלטלין, וכדאמרו לעיל שם כב: בהא דלא קתני חליפין בעבד כנעני. והרי קתני במתני' קנין כסף ואיתא במטלטלין. ועמד בעיקר הקו' על כסף במהרש"א לעיל כב: ותי' דאזיל על אחר התקנה דרבנן דביטלו במטלטלין קנין כסף ובעי משיכה. ועי' תורע"א. אך לדברינו י"ל דקנין כסף בקרקע ומטלטלין חלוקים ביסודם, וכמש"נ.

וראה לשונו של הטור חו"מ סי' קצח שכתב דבר תורה מעות קונות במטלטלין וכו' כיון שפסקו סכום הדמים ונותנו למוכר ע"כ. מדויק בדברי הטור כדעת הסמ"ע שהכסף שקונה הוא כסף השיווי. אמנם בסי' קצ כתב הטור בכסף כיצד מכר לו בית או שדה ונתן לו את הכסף קנה ואין אחד מהם יכול לחזור בו. משמע דלגבי קנין קרקע אין צריך לכסף שיווי כהסמ"ע, אלא כדעת הט"ז דנתינת כסף לקנין גם היא קונה. ונראה דכ"ז בקנין קרקע, אך בדינא דמעות קונות

במטלטלין, שם זה מועיל מדין שיווי המקח. ויש לסייע לדברינו מעיקר לשון הגמ' בב"מ שם, דר' יוחנן שנה פירקו במטלטלין בלשון מעות קונות, ואילו גבי קנין קרקעות תנן נקנית בכסף. והיינו דמעות קונות הוי בתורת שווי, וגם סגי בפרוטה שבשוק, אבל קרקע נקנית בכסף היינו בתורת קנין, ובעי פרוטה של משה כבקדושין. ואם נימא דחלוק כסף דקרקעות מכסף דמטלטלין, דדין כסף האמור במטלטלין מיסודו הוא נתינת דמי המקח, ניחא, דבזה שינה ר' יוחנן לשונו "מעות קונות", כי מעות המה כל המטבעות היוצאות בהוצאה. אכן בכסף דקרקע, שענינו הוא מעשה קנין, נראה דבזה בעי דווקא מטבע כסף ששם כסף עליו, ולכן נקט הש"ס לשון נקנית בכסף. ועוד, דבמטלטלין הקנין הוא גוף המעות, דכיון דענינן הוא דמי המקח, ממילא כל שמשלם הרי הוא קונה את הדבר, וזהו שורש קנינם. אך בקרקעות הוי רק צורה של מעשה קנין, ואין הכסף קונה אלא הקרקע נקנית בכסף, וכמש"נ.

והנה לענין עבדים מבואר בר"מ פ"ה ממכירה ה"ד כגון שמקנה לו יין או בהמה או עבד ומקנה אותן בחובו, הרי דסתם חוב לא מהני בעבד. ותמה תורע"א בריש איזהו נשך, דהא עבד כנעני נקנה בכסף, וכיון דמהני מלוה הבא מחמת מכר לקנות יין או בהמה, יהני גם לקנות עבד. אכן י"ל דבעבד כנעני הוי כסף קנין, להכי לא מהני לקנותו במלוה.

ונראה עוד בזה, דהנה באב"מ שם הוכיח כדעת הסמ"ע מהא דכסף מטלטלין ילפינן מפדיון הקדש, וכן מקרא דאוכל בכסף תשברני, שכסף זה הוא כסף דמי המקח. אמנם דעת הט"ז דא"צ כסף שיווי אלא הוא כסף קנין. והוסיף שם הב"ח דכן נלמד מקרא שדות בכסף יקנו, דמשמע שהוא מעשה קנין מסוים בכסף. ולדברינו ניחא שפיר, כיון דדין קנין כסף האמור בקרקע וקנין כסף האמור במטלטלין חלוקים ביסודם - במטלטלין מועיל זה מדין דמי המקח, וכדהוכיח האבנ"מ מהמקור של קנין כסף האמור במטלטלין. ואילו קנין כסף דקרקע יסודו הוא משום כסף קנין, וכמ"ש הב"ח שם "שכ"ה משמעותו דקרא שדות בכסף יקנו, והוא המקור לדין קנין כסף דקרקע וכמש"נ. ושפיר ניחא הא דבקדושין דף כ"ו מקשינן מנלן דקרקע נקנית בכסף וילפינן לה מקרא דשדות בכסף יקנו, אף דלר' יוחנן ד"ת מעות קונות מקרא אחרינא. אלא דר"י מיירי במטלטלין, וכמש"נ.



### קנין כסף אם מהני במתנה

ובדברינו ניחא מש"כ תוס' ע"ז עא. סוד"ה פרדשני דבמתנה לא מהני כסף. והריטב"א ב"מ מז כתב כן בשם תוס', והדגיש דבמתנה "במטלטלין" לא מהני קנין כסף. וכן נראה גם בר"מ בפ"ג מזכיה ה"א שלא הזכיר קנין כסף במתנה. ובפשטות ביאור תוס' הוא דס"ל דהוי כסף שווי, ולא שייך זה במתנה. כלומר, שאם הוי כסף קנין, אמאי לא יהני במתנה שיתן פרוטה לשם קנין, אבל אם כסף שווי, שייך זה רק במכר שצריך לפרוע את דמיו ולא שייך זה במתנה. ואכן בתוס' רי"ד לעיל יג מפורש דגם במתנה מהני כסף, והיינו משום דהוי כסף קנין.

ובהעמק שאלה בפ' ויחי תמה על שיטת תוס' ממשנה מפורשת דב"ב קנו. גבי המחלק נכסיו בשכ"מ, דאמרי' דבקרקע במתנה נקנית ע"י קנין כסף. אכן לפי דברינו ניחא היטב, דדוקא

במטלטלין דהוי כסף שווי, בזה כתבו הריטב"א ותוס' דלא מהני במתנה, אבל בקרקע דהוי כסף קנין, שפיר בקרקע גם במתנה מהני קנין כסף, כדאי' במתני' ב"ב הנ"ל. ובתוס' בע"ז מוכח דמיירי במטלטלין, שהרי כתבו דבמתנה דליכא כסף קונה במשיכה, הרי דמיירי במטלטלין, וניחא היטב. ומה"ט ניחא קו' האב"מ בהא דבפדיון הבן לא מהני לפדות בחוב, דמאי שנא ממכר. ולדברינו דוקא במכר, דהוי כסף שווי, מהני בחוב, אבל בפדיה"ב דהוי מעשה פדיון בכסף, שפיר בעינן ממון בעין ולא בחוב. ולפי דברינו נראה דבמתנת קרקע ה"נ לא יהני בכסף דמלוה, דהא דמהני להר"מ קנין מכר במלוה היינו דווקא בכסף שווי וכנ"ל, וזה לא שייך במתנה וכדפי'.

אכן בדעת הרמב"ם אין לחלק כן, שהרי כתב להדי' בהל' מכירה שם דגם בקרקעות מהני ע"ז מלוה. ולדברינו ע"כ ס"ל דגם בקנין כסף בקרקע הוי כסף שווי, ולהכי מהני במלוה. ולפי"ז להרמב"ם גם במתנה בקרקע לא יהני כסף, כיון דהוי כסף שווי. ואכן מדוייק כן בר"מ בהל' זכיה שהביא את המתני' דב"ב גבי מתנת שכ"מ, והזכיר רק חזקה ושטר ולא הזכיר קנין כסף, עיש"ה, וניחא היטב לשיטתו.

ונראה דזהו גופיה תירוץ התוס' ר"י הזקן בקדושין שם שהבאתי לעיל, שכתב דתליא בין רבי יוחנן ור"ל. והיינו דדוקא לר' יוחנן דד"ת מעות קונות, דילפי' דרוב קנינים בכסף הוי כסף שווי בין במטלטלין ובין בקרקעות, ולהכי בכל דבר הוי כסף שווי, ומהני גם במלוה כיון דהוי שווי. אבל לר"ל דליכא קנין כסף במטלטלין, ורק בקרקעות הוי ילפו' נפרדת לקנין כסף, ע"כ דדוקא לר"ל בקרקע הוי כסף קנין, ולהכי לא מהני במלוה. וזהו מה שכתב בתוס' הר"י הזקן בדעת הר"מ לחלק דלר"ל דאין מעות קונות, ע"כ דבקרקעות דהוי רבוי הוי כסף קנין, ולא מהני במלוה, ולר"י גם בקרקעות הוי כסף שווי. והרמב"ם דפסק כר"י, להכי ס"ל דגם בקרקע הוי כסף שווי, ושפיר מהני במלוה.

ובזה ניחא סוגין דקדושין דס"ל דלא מהני מכירה במלוה, והמ"מ כתב דהוי מחלוקת הסוגיות עם הסוגיא בפ' הזהב. אכן לדברינו י"ל, דהרי בסוגין הוי מימרא דאמר רב דלא מהני מכר במלוה, וי"ל דרב אזיל לשיטתו דס"ל בב"מ דף מח כר"ל גבי נתנה לבלן, וכמש"כ המלא הרועים שם, והבית הלוי ח"א סימן כב. ולר"ל דהוי כסף קנין, להכי לא מהני במלוה. ונראה דנ"מ בזה, דבמתנה אפי' אם מהני קנין כסף, לא יהני במלוה, כיון דשם ודאי הוי כסף קנין. ומצאתי בכתבי קהל"י החדשים על ב"מ בסימן נה שכתב כע"ז בביאור התוס' ר"י הזקן על הדרך שביארנו.

### שיעור פרוטה לקנין ולקדושין

ובדברינו י"ל דהרמב"ם לשיטתו בזה. הנה מבואר בגמ' דפרוטה היא שמינית מאיסר, והנ"מ לקדושי אשה, והר"מ כתב בהל' אישות דבעי שיעור משקל חצי שעורה של כסף. ובאב"מ בריש סימן כז העיר דאמאי לא סגי בפרוטה של ממון, והביא דכן ס"ל לריטב"א, עי' שם בכל דבריו. ובתוס' בריש פרק הזהב מד: ד"ה לקדושי אשה העירו דנימא דנ"מ למתני' להלן שם נה. דחמש

פרוטות הן, והתוס' שם הקשו דנימא נ"מ למקח דבעי' פרוטה כזו. ולכאורה יש לדון דלענין מקח סגי בפרוטה של ממון בשוק ולא בעי' במשקל חצי שעורה, וכן הר"מ הביאה בהל' אישות דוקא ולא בהל' מכירה, ומשמע דבמכירה לא בעי' הך שיעורא. והתוס' בקושייתם ע"כ ס"ל דבמקח ובכל דיני מתני' ב"מ נה. בחמש פרוטות דקתני במתני' בעי' שיעור פרוטה במשקל חצי שעורה של כסף. והנה הר"מ הביא הך דינא לגבי קדושין, וכן בהל' טו"נ פ"ג לענין הודאה בשבועה, אך לשאר דיני מתני' כגזל ואבידה ומעילה בהקדש לא הזכיר דזהו שיעור הפרוטה. ובקריית ספר בהל' אישות פ"ג כתב דכסף זה דקדושין אין פחות מפרוטות כסף, דמדכתיב ואת אשר חטא מן הקדש ישלם לרבות פחות מש"פ להשבון לקדש, אבל להדיוט לא דלאו ממזנא הוא, ולהכי לא מקדשה בפחות מש"פ. ומוכח דס"ל דגם בהקדש פרוטה הוי חצי שעורה, וכפי שמשמע פשוט התוס' בסוגין שהקשו דליתני הנ"מ על מתני' דה' פרוטות. והרמב"ם בפה"מ מעשר שני פרק רביעי מ"ח כתב וז"ל לפי שהעיקר אצלנו כי מה שהוא שוה פחות משהו פרוטה אין חוששים לו בכל התורה לא לענין גזל ולא לענין נהנה מן ההקדש ולא לשום ענין מן הענינים ועוד יתבאר זה במקומות אחרים, ופרוטה היא אחד משמנה באיסר האיטלקי וכו' ע"כ הנוגע לענינינו. ומריהט לשון הרמב"ם נראה דפרוטה בכל התורה, כולל גזילה, היא פרוטה של אחד משמנה באיסר האיטלקי. וראה מה שביארתי בספרי משא יד ח"ג בפ' ויקרא עמוד צב.

ונ"ל בשיטת הרמב"ם דבמכירה דהוי כסף שווי, להכי נידון כפי השווי בשוק, משא"כ בקדושי אשה דהוי כסף קנין, בעי' בשיעור של חצי שעורה כסף. וזה מתאים לאחרונים הנ"ל שכתבו לחלק בין קדושין למכירה, דשאני בקדושין דהוי כסף קנין. ואכן בס' המקנה לעיל יב כתב דהא דפרוטה הוא משקל חצי שעורה היינו דווקא בקדושין אבל לכה"ת סגי בפרוטה שבשוק. וז"ל שם בתו"ד אבל גבי מעילה דלא כתי' ביה כסף דלמא באמת סגי בפרוטה כל דהוא וצ"ל כיון דכללה מתני' חמשה פרוטות הן משמע דכולם שוים ונ"מ בגזל ואונאה ואבידה בעינן נמי פרוטה שהיה בימי משה וצ"ע דלא נזכר בפירוש עכ"ל המקנה. הרי דלא ברירא ליה בזה. ומעתה י"ל בדעת הרמב"ם דפליג על התוס' הנ"ל וס"ל דרק בקדושין בעי' הך שיעורא, משא"כ בכל הנך דמתני'. ובדברינו כאן י"ל דנ"מ דבכסף קנין בעי' פרוטה של שמינית איסר כחצי שעורה, כמו שבעי' בכסף קדושין, אבל בכסף שווי, נמדד לפי שווי בשוק. וניחא היטב מה שהקשיתי דהר"מ הזכיר דין חצי שעורה כסף רק לענין קדושין ולא בהל' מכירה, דאכן לפי"מ דס"ל בהל' מכירה דהוי כסף שווי, מש"ה אה"נ דסגי בפרוטה כפי שווי פרוטה שבשוק. ולשאר ראשונים הנ"ל יהיה בזה חילוק בין קרקע למטלטלין, וכמש"נ.



### חליפין בפחות משהו פרוטה

ובג', הרה"ג רבי יצחק אילן שליט"א ממרביצי התורה בישיבת עטרת שלמה, הוסיף בזה לבאר מש"כ הר"ת בספר הישר סי' קמב, וז"ל אבל משדה עפרון לא שמעינן אלא כסף דווקא ושו"כ דאי מקנין שדה נפקא א"כ תיקני בחזקה. תדע שהוא כן שהרי קנין שדה בכסף לא נפקא משדה עפרון אלא משדות בכסף יקנו, אבל גז"ש דקיחה קיחה משדה עפרון ילפינן. והאי דקא

פריך תלמודא גבי חליפין ואימא ה"נ משום דחליפין היינו שוה כסף דהא אמרינן בב"מ כיון דתפיס בה שלוש כמאן דפסיק דמי, ובנדרים אמרינן דאי בעי למיפסקיה פסיק ליה ושקיל ליה הילכך ככסף הוי. משום הכי (ד)פריך דתיקני אשה בחליפין שיש בהם שו"פ, ומשני דיש חליפין בפחות משו"פ אפילו הוא שו"פ לא מקניא דאין לחלק בקנין, ותדע שחליפין בכלל כסף דכי תנן נכסים שאין להם אחריות נקנין בכסף ובשטר ובחזקה לא קתני חליפין [ד]בכלל כסף איתניהו. והאי דאמרינן לגבי עבד כנעני תנא אף בחליפין וקאמרינן תנא דידן אמאי לא תני לה בפחות משו"פ קאמר מלקיים כל דבר ולא מתורת כסף עכ"ל. מבואר בדברי רבינו תם דחליפין דאית בהו שוה פרוטה הרי הם ככסף, והוכיח דבריו מהא דתנן בקדושין כו גבי קרקע דנקנית בכסף ולא קתני דנקנית בחליפין, וע"כ דכלול חליפין בכסף. והראשונים הנ"ל תי' דמידי דקני במטלטלין לא קני. וצ"ע אמאי כתב הר"ת תי' אחר. ועוד צ"ע, דהר"ת גופיה הקשה דאמאי גבי עבד כנעני מקשי בגמ' דאמאי לא תני נמי חליפין, ולא מתרצינן דבכלל כסף הם, ותיירץ דהיינו בפחות משו"פ דהוא נלמד מלקיים כל דבר ולא מטעם כסף. ותמוה, דא"כ אמאי גבי קרקע לא קתני חליפין דלית בהו שו"פ דלאו בכלל כסף הם. ועמד בזה הבית אפרים חו"מ סי' לט והאריך ליישב בדוחק.

ונראה ליישב את דברי ר"ת, ובהקדם הא דמהני בחליפין בכלי פחות משו"פ, דבתוס' ב"מ מז. ד"ה קונים מבואר דהא דבחיפין בכלי מהני בפחות מש"פ הוא דסגי בנתינת מנעל ולא בעי נתינת ממון. אך ברשב"א שבועות לט. ובר"ן ריש קדושין מבואר הטעם דמחמת חשיבות הכלי מהני מדין כסף אף דאינו ש"פ. ונראה דנ"מ לדינא בין דברי תוס' לרשב"א והר"ן, דהנה בנובי"ת יו"ד סימן רא כתב דלמ"ד דפירי עבדי חליפין בעי ש"פ, דרק בחשיבות כלי מהני בפחות מש"פ. ובפורת יוסף מז: הסתפק בזה עי"ש. ונראה דנ"מ בזה גם להלכה דפירי לא עבדי חליפין, דכתב הרמב"ן ב"מ שם דבשאר דברים שהם קיימים ואין נרקבים עבדי חליפין, אם בעי שיהא ש"פ, דלתוס' דלא בעינן נתינת ממון שפיר מהני, אבל להרשב"א והר"ן דבכלי מהני בפחות מש"פ מחמת חשיבות הכלי, א"כ בהנך לא יהני אלא באית בהו ש"פ. ואכן הריא"ז בקונט' הראיות הסתפק בזה אם בעץ בעלמא או באבן מהני בפחות מש"פ, ולכא' ספיקו תלוי בהנ"ל וכמש"נ. וכן נ"מ להנך דס"ל דבע"ח ומטבע הוי כלי מחמת שמשמשין בהם, אם סגי לקנות בהם אף באינם ש"פ, דכיון דראויין למלאכה אית ליה כחשיבות של כלי, או דדוקא בכלי גמור מהני בפחות מש"פ. וכנראה נחלקו בזה הקצות והנתיבות בסימן פח סק"א עי"ש. ומצינו במאירי בערובין מט שכתב בשם הראב"ד לגבי בגדים דבעי שיהיו ש"פ, וקאי שם על חליפין, ומוכח דדוקא בכלי גמור לא בעינן ש"פ. [ובעיקר דברי תוס' שכתבו דסגי בכלי פחות מש"פ כיון דלא בעינן נתינת ממון, כתב המהרש"א דהא דלא מהני באסו"ה הוא משום דבעי דומיא דנעל, וכ"ה בסמ"ע ריש סימן קצה ובמהר"ם שי"ף. אכן לדעת הרשב"א והר"ן דחליפין מטעם כסף, והא דמהני בכלי פחות מש"פ הוא משום חשיבות כלי שפיר, ניחא דבכלי דאסו"ה ל"ה כסף ולהכי לא מהני. ובאב"מ סו"ס קלט כתב באופ"א, דכיון דהוי אסו"ה לא שייך בהו זכיה דאין זכיה באסו"ה. וכנראה דהאחרונים הנ"ל לא פי' כן, דס"ל דלא בעינן לדין זכיה בהסודר].



ולפ"ז נראה ליישב את דברי ר"ת, דס"ל דכלי פחות מש"פ דמהני לחליפין הוא משום חשיבות הכלי ומהני מדין כסף. ולהכי במתני' קדושין כו. גבי קרקע נקנית בכסף שפיר נכלל בזה חליפין, אף חליפין של פחות מש"פ דג"כ הוי מדין כסף, דהתורה החשיבה בחליפין פחות משו"פ ככסף, ואף אמרינן בזה שעבוד המעות קיים, או כלשון הר"ן דהוא משום חשיבות הכלי. אך כ"ז רק לגבי קניני ממון דההל' דבעי פרוטה הוא משום דין הממון או משום דין שיעור שנאמר בזה. וע"כ אפש"ל דאף כלי פחות משו"פ התורה החשיבתו ככסף, אך בקידושין יש הלכה מחודשת מצד עצמה דליבעי פרוטה, וכמ"ש בברכת שמואל קדושין סימן ב עי"ש היטב. וכ"נ בדין פרוטה בעבד כנעני דמשוי לדין עבד בקנין האיסור, דשם הוי חלות דין פרוטה מדין קנין כסף בעבד. ובהני לא תעזור חשיבות הכלי, כיון דבעי ממש פרוטה. ובהני יש לחלק בין חליפין דאית בהו שו"פ לחליפין דלית בהו שו"פ, דבליית בהו ש"פ דמהני בעבד כנעני היינו מדין קנין המחודש דחליפין דמרבה כל דבר, אך ל"ה מדין כסף. והוה שכתב ר"ת לבאר דקו' הגמ' כב: דליתני חליפין בעבד כנעני היינו על חליפין פחות מש"פ, דזה לא מהני בעבד כנעני מטעם כסף וכדפי'. אך בקניני קרקע דאין הלכה מחודשת דבעי פרוטה, והוא רק בשביל דין ממון, אין לחלק בכלי אם יש בו שו"פ או לאו, וממילא אף חליפין דלית בהו שו"פ הוי בכלל כסף. ולפי"ז לא קשיא דליתני במתני' דדף כו חליפין דפחות משו"פ דלאו בכלל כסף הם, דבכסף דקניית קרקע אכן הוי בכלל כסף, ורק בקדושי אשה ובקנין עבד כנעני לאו בכלל כסף הם, וכמש"נ.



### חליפין אם מהני מדין קנין כסף

בראשונים בב"מ שם מבואר בדעת ר"ת דתרי קניני חליפין הם, חליפי שוה בשוה דזה הוי מעין כסף דמחייב תמורה, וחליפי סודר, דהוא מעשה קנין כדיבואר. וילפי' לה מתרי קראי. ור"ת כתב דלענין פירי דלא עבדי חליפין דהיינו דווקא בסודר, משא"כ בחליפי שוה בשוה. וברמב"ם מכירה בפ"ה ה"א גבי חליפין שוה בשוה כתב קונין זא"ז היינו דהוי החלפה, ובה"ה גבי סודר כתב הוא הנקרא קנין, וע"ע שם פ"ו ה"ב. ומה"ט יש לדון דאפי' אם חליפין בסודר מהני בכלי פחות מש"פ. אמנם משמע בר"מ דבשוה בשוה בזה בעי' שיהא פרוטה, והיינו דבזה בעי' שיהא מחייב תמורה. וכך מפורש בס' הישר לר"ת הנ"ל.

וברש"י ב"מ מז. ד"ה גאולה כתב על הגמ' דגאולה זו מכירה שמכר לו מכירה גמורה בדמים ולא קיבל מעות, ובאין לקיים את דברי מכירתן ע"י קנין, והיינו סודר דהוי בכלי. ובתמורה זו חליפין כתב רש"י ד"ה זו שמחליף כלי זה בחפץ שכנגדו [ומשמע דבעי כלי, וגם בשוה בשוה לא יהני פירות, ודלא כתוס']. ולכאורה בעל התמורה הוי בכלל גאולה דהקנין ע"י הכלי, ומוכח ברש"י דחלוק דין גאולה מתמורה, דבגאולה דסודר אין הכלי חלק מהתמורה, אלא מקיים את הדברים שביניהם. משא"כ בתמורה איירי בחליפי שוה בשוה שנותן כלי תמורת חפץ, וזה לא מהני מדין סודר, ומשום דשוה בשוה הוי מדין כסף. ובאמת הפנ"י מה: ד"ה אתמר בא"ד וי"א ובדף מז ד"ה בגמ' חליפין והב"ע כגון כתב דא"צ פסוק לחליפי שוה בשוה, כיון דמהני מדין

כסף [ובזה לא ביטלו קנין מעות, דלא שכיחא], וצ"ל דבעי הקרא דעל התמורה דגם ע"י החלפה של חפץ בחפץ הוא קנין כסף.

אמנם ברשב"א קדושין ג. ובתוס' רי"ד שם וברשב"א שבועות לט מבואר דגם חליפי סודר מהני מדין כסף, היינו דמחייב תמורה, דע"י קניית הסודר מתחייב תמורה. ולהכי דן הרשב"א בתשו' דלא אמרינן כלתה קניינו בסודר, וכמו שביאר היטב בחי' מו"ר הגרש"ר ז"ל קדושין סימן ג. ואכן בתוס' ב"ק ע: ד"ה באומר מבואר בקושייתם דגם בחליפי סודר בעי' כסף החוזר, והיינו דמהני כי הוא מחייב תמורה, וכמש"כ בחזו"א ב"ק שם. וכן מוכרח בתוס' ב"מ מו. ד"ה ש"מ ובתורא"ש שם שכ' ב' חילוקים בין כסף לחליפין, דרק במפרש הוא חליפין וכן דבחליפין מחזיר הסודר. וביאר מהר"ם שי"ף דקאי ליישב את החילוק על שני סוגי החליפין. עכ"פ משמע בדבריהם דשייך לומר דגם סודר מהני כעין כסף. וראה בספרי משא יד ח"ד בפ' משפטים עמוד רמד ולהלן.

אולם המהרי"ט בקדושין ג כתב בתו"ד שהסודר קנין לעצמו, שמסירתו לבדה היא הקונה וגמר דבר, כדאמרי' האי סיטומתא באתרא דרגילי למקני בה קניא, והאי סודרא כלי נמי כך היו רגילין להקנות בו כדכתי' וזאת לפנים בישראל וכו'. וכ"נ בריטב"א קדושין כח. וצ"ב, דסיטומתא מהני דתלוי במנהג המקום ואיכא גמ"ד, עי' ב"מ עד, אבל סודר ילפי' מקראי, ואיך כתב המהרי"ט דמסירתו הוא הקונה וגמר הדבר. ועי' ב"ב קיד. ובר"מ מכירה פ"ה ה"י, ומבואר שם דדוקא בחליפין פליגי, וכמש"כ הריטב"א ונמוק"י וברא"ש שם. וס"ל לחד מ"ד דחוזר כ"ז שעסקין באותו ענין, וביאר הרשב"ם ב"ב שם ד"ה כל זמן דאדעתא דהכי מקנה איניש שיתן לבו אחר כן וידע אם אפשר לו בקנין זה לעשותו קנין גמור. ומבואר בראשונים הנ"ל דבמשיכה וכו' לא שייך חזרה אחר כדי דיבור, וכן הובא להלכה בנ"כ השו"ע, וכמש"כ המ"מ שם. והיינו דבמשיכה וכו' הוא תפוס ע"י הקונה ונכנס לרשות לוקח, אבל בסודר דכל אחד בשלו, מעשה הקנין הוא רק ראי' לגמ"ד, והגמ"ד היא חלות הקנין, ולכן יכול לחזור. [וביד רמ"ה שם מבואר דבחליפי שוה בשוה ה"נ אינו יכול לחזור אחר תוכ"ד, והיינו משום דזה הוא כקנין כסף וכשאר קנינים, וא"ש היטב]. וניחא יותר דברי הריטב"א והנמוק"י לפי מש"כ הריטב"א בקדושין כב דחליפין הוא לקיים הדברים ולכן לא מהני בעבד כנעני וכו'. וכן המאירי בקדושין ז. כתב דחליפין עניינו דכשם שמקנה לו ד"ז בלא הערמה רק הוא מקנה לו בלב שלם וכו'. ושפיר י"ל דכיון דחלות קנין סודר הוא רק לקיום הגמ"ד, אמרי' דהגמ"ד הוא לאחר שעסקו באותו ענין, ועד אז מהני חזרה. ועי' בשו"ע סי' קצה ס"ו שפסק דגם לאחר גמר הדבר בסודר מהני חזרה, משא"כ בשאר דרכי הקנייה. והנתיבות בחי' סקי"ד הביא דגם בסיטומתא יכול לחזור בו כ"ז שעסקין באותו ענין, כמו בסודר. ומבואר עפ"י המהרי"ט דכל קנין שיסודו הגמ"ד, מהני חזרה כ"ז שעסקין, שעדיין אין גמ"ד גמורה. ויש לדון דכ"ז הוא בחליפי סודר, אבל בחליפי שוה בשוה דהוי כעין קנין כסף, בזה ה"נ לא יהי חזרה לאחר כד"ד, וצ"ע בזה. [ועי' דב"א ח"א סימן א שכתב על סיטומתא דהוי קנין מדברי קבלה מענין קנין חליפין, והביא כן מהירושלמי ומש"כ כתב הדב"א דכמו דחליפין מהני מהתורה ה"נ קנינים התלויים במנהגא וכו', ומתאים למש"כ].

והנה בסמ"ע בסי' קצ הנ"ל דס"ל דקנין כסף הוי פרעון וכו', כתב בתו"ד וז"ל אבל אין לומר דלא איירי כאן בכסף שנותן בשביל שווי המקח אלא שנותן לו פרוטה שבפרוטה זו נשתעבדו זה לזה זה לקנות וזה למכור ושאלו א' יכול לחזור בו דומיא דקנין שטר וחזקה "וקנין סודר" וכו' עכ"ד. ומשמע דאם היה כסף בגדר מה שנשתעבדו זה לזה הוי כסודר. היינו דהסמ"ע מפרש דבסודר הקנין ג"כ נעשה בזה שמשמעבד תמורת הפרוטה שמקבל להקנות, וכיון שנתחייב בזה מועיל גם לעשות את המקח. וס"ל לסמ"ע דגם בסודר הקנין הוא מה שמתחייב להקנות את הדבר הניקח תמורת הסודר שקיבל, וע"י החיוב להקנות נעשה המקח. ולדבריו אין חילוק בין סודר לכסף, ובשניהם הקנין הוא על ידי מה שנתחייב תמורת מה שקיבל, אלא דבכסף הוי תמורת הפרוטה, ובחליפין היא תמורת גוף החפץ ולא בעי' שיהא פרוטה. אלא דצ"ב מה שהסמ"ע כורך סודר עם שטר וחזקה, ומהך דמיון משמע דסודר הוי מעשה קנין כשאר קנינים.

ובמקנה בקדושין ח. הקשה בהא דממעטי' שם בע"ע דאינו נקנה בחליפין דאינו נקנה בתורת תבואה וכלים, ומקשי' דבלא"ה פירי לא עבדי חליפין. והקשה המקנה, דלר"ת בשוה בשוה גם פירי עבדי חליפין. ונראה לומר סברא מופלאה בישוב קושיית המקנה, דחליפי שוה בשוה שייך רק כשמחליף חפץ בעין על חפץ בעין, שמחליף דבר בדבר. וא"כ בע"ע, דעדיין אין כאן עבד וע"י הקנין בא ליצור חלות של עבד, זה לא שייך אלא ע"י קנין כסף דיוצר שעבוד עבדות. משא"כ בחליפי שוה בשוה, לא שייך להחיל עליו דין ע"ע, דזה ל"ה חליפין.

ובמנ"ח מצוה תקעא סקי"ח הסתפק לגבי מחיר כלב דנאסר להקרבה, אם הכלב היה סודר אם נאסר הטלה מדין מחיר כלב, עיש"ה. ונראה דספיקו תלוי במש"כ אם סודר הוי ג"כ כתמורה ומדין כסף הוא, וא"כ שפיר הוי מחיר כלב, משא"כ אם הוי קנין בעלמא לגמירות דעת וכו"ל, בזה אינו נחשב למחיר כלב.



הרב אריה אידנסון

מחה"ס שערי אריה

## בעניין מיגו לאפטורי משבועה ובגדר מיגו כבירור וככח הטענה

### פרק א'

#### א.

א. בשבועות דף מ"ה ב' הגמרא דנה למה כל שומר נשבע בטענת נאנסו, הרי יש לו מיגו דהחזרת. ורבא העמיד שהפקיד בעדים או בשטר, שאינו נאמן לומר החזרת. ובב"ב דף ע' ב' הגמרא דנה אם מפקיד אצל חבירו בשטר נאמן לומר החזרת במיגו דנאנסו, ומסקינן שנאמן. והקשה הרשב"ם שם ע"א א', ומקורו מרבינו חננאל בסוגיא כאן\*, סתירה בסוגיות - שבשבועות מבואר שמפקיד בשטר אינו נאמן לומר החזרת, ואילו בב"ב מסקינן שנאמן לומר החזרת. ותרצו תירוצים שונים עיי"ש. והרמב"ן וריטב"א וסיעתם תמהו עליהם בלשונות חריפים, שבגמ' בשבועות הנידון הוא לטעון נאנסו בלא שבועה, כיון שיכול היה לטעון החזרת בלא שבועה, ואילו בגמ' בב"ב הנידון הוא לטעון החזרת עם שבועה מיגו שיכול לטעון נאנסו עם שבועה. הרי שאינו כלל אותו נידון, שהגמ' כאן שאלה על עיקר דין שבועה, הרי יש לו מיגו, והסוגיא בב"ב דנה בכך שאחרי שאינו נאמן לטעון החזרת בלא שבועה, דהיינו כטענה עצמית, וצריך מיגו דנאנסו שהוא בשבועה, ה"נ החזרת יהיה בשבועה. וכ"כ בעל המאור והראב"ד שם בב"ב, עיי"ש. ובעל המאור כתב שכ"כ רב האי גאון בתשובה. ושיטת הר"ח והרשב"ם לכאורה פלא.

ב. וכשיטת הר"ח והרשב"ם התבאר בר"י מיגש בשבועות שם, ונביא את לשונו "ואוקמה רבא לשבועת השומרין כגון שהפקיד אצלו בשטר דליכא למימר מיגו. ולית הלכתא הכי אלא אפילו הפקיד אצל חבירו בשטר נמי יכול לומר לו החזרת לך מיגו דאי אמר נאנסו, דהכי אפסיקא הלכתא בפרק המפקיד\* (מס' בב"ב דף ע' ע"ב) וכו", דכי מהני מיגו לאפטורי ממון, אבל לאפטורי

א. ובר"ח שם כתב שנשבע בב' המקרים, אבל לכאורה ע"כ כונתו לשבועה מדרבנן וכמ"ש מהש"ך בהמשך. שהרי הגמ' כאן ר"ל שלא יהיה שבועה כלל, והקשו על שבועת השומרים דאורייתא.

ב. ובהוצאת הר"י מיגש כתב שכן הוא בכת"י, אך זו לכאורה טעות, שהרי זו גמ' בב"ב ולא בב"מ. אך נראה שאינה טעות, אלא כונת הר"י מיגש לא לגמ' אלא לרי"ף, שפסק בסוף המפקיד שמפקיד בשטר נאמן לומר החזרת. וסיעתא לזה בשו"ת הגאונים הרכבי סימן תנ"ד, שאלה לרי"ף לפרש את דברי רבי סעדיה גאון, ובתו"ד כתב "ואמר גם כן שאם המפקיד הפקיד בכתב אינו נפטר עד שיחזיר בכתב או בעדים. והוכיח זה ממאמר החכמים המפקיד אצל חבירו בשטר צריך להחזיר לו בשטר. וחפשי מקום זו ההלכה שהוכיח ממנה ולא מצאתיה. ואם היא נמצאת והיא הלכה שנעשה על פיה הלא היא להפך. על האיבעיא בפרק המוכר את הבית שעל פיה פסק רבנו שמר צורו בהמפקיד. והיא בעא מיניה רב עמרם מרב חסדא המפקיד אצל חבירו בשטר ואמר לו החזרת לך מהו". הרי שהשואל שרצה להביא פסק ההלכה ציטט את הרי"ף בהמפקיד. וא"כ זו כונת הר"י מיגש. ובהוצאה הנ"ל יש טעות כפולה - שמלבד הערה זו שהמפקיד ט"ס, בגוף הספר את הציון בב"ב ע' משהו תיקן לב"מ ע', והוא מחמת שכתב המפקיד. ואין בב"מ דף ע' התייחסות לזה. אלא

משבועה משתבע ולא מהני ליה מיגו בהא. פירוש לפירוש: כיון דאפסיקא הלכתא דאפילו הפקיד בשטר יכול לומר נאנסו, אשתכח דאפילו בלא שטר איירי קרא. והא איכא מיגו דלא היו דברים מעולם, ואפי' הכי חייביה רחמנא שבועה, אלמא לא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה, דהא שומרין דאיכא למימר מיגו לא מיפטר נפשיה משבועה". הרי הוכיח מהגמ' בב"ב שנאמן לומר החזרת, שה"ה שיהיה נאמן לומר נאנסו בלא שבועה, וע"כ מיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן. והדברים פלא כהנ"ל. ועיין בהערות של מו"ר הגרמ"ש זצ"ל, שהאריך לבאר דבריו שאה"נ המיגו בשבועות הוא לפטור משבועה והגמ' בב"ב היא אחרי שצריך שבועה על טענת נאנסו. ומ"מ הוכיח שאם יש החזרת מיגו דנאנסו, אע"פ שנאנסו צריך שבועה, החזרת אי"צ שבועה. ושלכ נוסף, שחוזר מיגו דהחזרת לנאנסו, שמתוך שיכול לטעון החזרת בלא שבועה, ה"נ יכול לטעון נאנסו בלא שבועה. והדברים צ"ב טובא, וכפי שיתבאר.

ג. ועצם הדברים - א' שיכול להיות מיגו שהטענה הראשונה צריכה שבועה והטענה השניה לא. ב' ששוב יהיה מיגו שני שגם הטענה הראשונה אי"צ בשבועה. מצאנו לב' מגדולי האחרונים שנקטו כך מסברא, והם הגרע"א והקצה"ח. שבשו"ת רבי עקיבא איגר מהדורא קמא סימן קעה השואל שאל מה הגמ' שואלת שיהיה נאמן נאנסו במיגו דלהד"ם, הרי רוצה ליטול את שכר השמירה. וכתב שמא הקשו כן רק על שאר שומרים, שומר חנם ושוכר, ואז כותב ישוב דרך פלפול, שנחלקו הסמ"ע והש"ך בסימן רצ"ו ג', שלסמ"ע בהחזרת מיגו דנאנסו צריך להשבע שבועה דאורייתא, כיון שטענת נאנסו הייתה דאורייתא, ה"נ צריך שבועה חמורה לטענה השניה. "ודעת הש"כ דלא הוי רק דרבנן דליכא שבועה דאורייתא רק שבועת שומרים ומודה במקצת, ומבואר דעת הש"כ מדנתן לו כל קולות דשבועה דרבנן לענין חשוד וכדומה, דע"כ ס"ל דמדאורייתא נאמן בלא שבועה במגו דנאנסה', אלא דמדרבנן צריך לישבע".

כמ"ש, זה קאי על הרי"ף וזה קאי על הגמ'.

ג. וממשיך "וכיון שכן אשתכח דאפילו נתבע דמחייב שבועה לאפטוריה נפשיה, ולא קא שקיל מידי בשבועה דייליה לא מיפטר מיניה לעולם. ואע"ג דאיכא למימר מיגו". משפט זה קאי על דבריו בקטע קודם לכן עיי"ש, ואינו נצרך לעצם דבריו.

ד. ברע"א נקט את שניהם, והקצות שלל את הסברא הראשונה משום שא"כ תהיה הסברא השניה. וזה נכון לשיטת הרמב"ן וסיעתו. אבל הר"ח ור"י מיגש להדיא סברו את ב' הסברות, וא"כ גם הקצות יודה בדעתם.

ה. יש מקום נוסף שהסמ"ע והש"ך כתבו דבריהם ביותר ביאור, וכתבו להדיא את הנפק"מ למעשה, והוא בסימן קכ"א. בסמ"ע ס"ק י"ד, כתב שדינו כשבועה דאורייתא לכל דבר. ובש"ך שם ס"ק ל"ד כתב להפך, שדינו כשבועה דרבנן לכל דבר מיפך ירידה לנכסים ועוד נפק"מ כפי שמבואר בדיני שבועה, הרי להדיא כתב שהוא ככל שבועה דרבנן לכל מילי.

ו. יתכן שההוכחה היא מעצם זה שתקנו שבועה, ולמה לא אמרו שאין מיגו. אבל אם יש מיגו יכולים לתקן שמ"מ צריך להשבע, שיתן בירור או פיוס לשני כמו בטענה הראשונה. ורע"א הדגיש בעיקר את כל הקולות של שבועה דרבנן, כגון כנגדו.

ז. "ולכאורה נראה דזהו מחלוקת הראשונים רבותינו בעלי תוס' בב' תירוצים בסוגיא דשכיר [ד"ה בשטר שצריך להחזיר לו בעדים] וא"ת להימן במגו דנאנסה וכו' תירץ ר"ת וכו' וריב"א תי' וכו' מבואר אף דלכאורה תירוצ' ר"ת מרווח היטב, מ"מ דחיקא ליה להריב"א לישנא דצריך להחזיר מלפרש דלענין אם אינו רוצה לישבע, דלישנא דצריך משמע דאין לו תקנה אף בשבועה".

"אמנם תמוה לי מאד, דהיא גופא תקשי על סתמא דגמרא מנ"ל דס"ל דאינו נאמן בשבועה במגו דנאנסה ופליגי על ר"ח, הא גם אם ס"ל כר"ח יפה תירצו דאפקיד ליה בשטר, כיון דהחזרתי גופא אינו נאמן אלא בשבועה במגו דנאנסה, ממילא ליכא קושיא דלהימן נאנסה במגו דהחזרתי, וזהו תמיה גדולה לכאורה. לזה נ"ל דריב"א ס"ל כהש"כ, דאלו נאמן בהחזרתי במגו דנאנסה נאמן מה"ת בלא שבועה, ושוב יהיה נאמן נאנסה בלא שבועה במגו דהחזרתי, דהיינו מאמינים ליה בלא שבועה מכח מגו דנאנסה, ולזה מוכיח שפיר דפליגי על ר"ח, וס"ל דלא מהימן כלל החזרתי, ולפ"ז יקשה כן באמת על תירוצא דר"ת דצריך להחזיר היינו אם אינו רוצה לישבע, הא מה"ת נאמן בלא שבועה אע"כ דר"ת סבירא ליה כהסמ"ע דהחזרתי הוי שבועה דאורייתא, באופן דר"ת וריב"א חולקים במחלוקת הסמ"ע והש"כ".

הרי שהאריך מחלוקת הסמ"ע והש"כ אם הנאמנות במיגו בטענה השניה מוגבלת כפי נאמנותו בטענתו הראשונה, ואם בראשונה צריך שבועה ה"נ בשניה צריך שבועה. או שיכול להיות נאמן בשניה יותר מבראשונה, ואע"פ שבראשון צריך שבועה בשניה אי"צ שבועה. עוד כתב שאמרינן תרי מיגו, דהיינו החזרתי מיגו דנאנסו, ושוב נאנסו מיגו דהחזרתי. ומכיוון שהחזרתי מיגו דנאנסו אי"צ שבועה בטענה השניה, שוב גם בנאנסו במיגו דהחזרתי אי"צ שבועה. ואותה טענה נמצאת בקצות רצ"ו ס"ב, כטענה לדחות את שיטת הש"ך הנ"ל. ופשוט שנחלקו בזה הראשונים הנ"ל, שר"ח ר"י מיגש ורשב"ם שס"ל שיש סתירה בסוגיות, ס"ל שבמיגו אי"צ שבועה, וכך מפורש בר"י מיגש. משא"כ הרמב"ן רשב"א וסיעתו, ס"ל שמיגו צריך שבועה, ולכן לא קשה מידי.

ד. ומ"מ עצם הדברים צ"ב טובא מסברא, וזה קשה בין אם מיגו זה בירור מזה שיכול היה לטעון טענה יותר טובה, וטען טענה זו, ובין אם זה כח הטענה. אם זה בירור – א' איך אפ"ל שהטענה הראשונה היא טענה עדיפא ונוח לו לטעון אותה, הרי זו טענה שצריכה שבועה, ואילו על הטענה השניה אי"צ להשבע. ופשיטא שניח"ל יותר לטעון טענה שנאמן בלא שבועה. ב' איך אפשר לעשות ב' שלבים של מיגו, טענת נאנסו, ומזה יוצאת טענה חדשה של החזרתי, ושוב טענה חדשה של נאנסו בלא שבועה. הרי מיגו הוא מזה שלא טען טענה טובה אלא גרועה מוכח שאומר אמת. והשתא מה הטענה הטובה ומה הגרועה, אם החזרתי גרועה מובן המיגו הראשון ולא השני, ואם נאנסו זו טענה גרועה מובן מיגו השני ולא הראשון.

ב' אם זה כח הטענה א' לא מובן איך נאמן בטענה השניה יותר מהטענה הראשונה, שלטענה הראשונה צריך שבועה, והטענה השניה נאמן גם בלא שבועה. ב' לכאורה מוכח מהשאלה הראשונה, ששבועה אינה חלק מעצם נאמנות הטענה, אלא חיוב נוסף של שומר. ויובן יותר לגמ' בב"מ ל"ה ב' שבשעת אונסין נפטר מיד והשבועה היא להפיס דעתו של בעה"ב בעלמא". וא"כ יש לו נאמנות בלא"ה, והשבועה היא חיוב נפרד מדיני שומרים, שנאמר רק בנאנסו ולא

ח. עיין בשיעורי רבינו חיים הלוי ב"ק ק"ו, שכתב להפך, שרק בשומר בלא שנשבע חייב ממון, ולכן נאמר הדין אם יש עדים שלא מהני שבועה. משא"כ בכל חיובי שבועה אין דין זה, שכל מה שחייב הוא רק שבועה, וא"כ לא יתכן לומר שלא מהני שבועה וצריך להביא עדים ועד שלא יביא לא יהיה נאמן. ועיין בנחל יצחק שהאריך בענין זה.

בהחזרתו<sup>ט</sup>. (וזה נגד כל הסוגיא של מיפך שבדאורייתא לא אמרינן, וכמ"ש במקומו<sup>ז</sup>). וא"כ לא מובן איך בשלב השני המיגו של החזרתו חוזר ופוסט את השבועה של נאנסו. והרי אמרינן שהשבועה אינה חלק מהטענה, אלא היא דין נוסף שחייב מדין שומרים להפסיק דעתו של בעה"ב. ומיגו הוא כח הטענה, ולכן לא מתייחסים לחיובים הנוספים שלו, וא"כ איך חוזר מיגו דהחזרתו ופוסט אותו מחיוב זה, שאינו חלק מהטענה. וזה צ"ע טובא.

## ב.

א. ולבאר ב' שאלות אלו – א' איך יש מיגו שהטענה הראשונה עם שבועה והטענה השניה בלא שבועה. ב' איך שייך תרי מיגו טענה ראשונה עם שבועה מיגו לטענה שניה בלא שבועה וחוזר לטענה הראשונה בלא שבועה. והרי ממנ"ש איזה טענה עדיפה. נראה שזה תלוי בגדר מיגו, אם מיגו עניינו הוא שהבעל-דין יכול לטעון טענה שנאמן בה, וטען טענה שלא נאמן בה<sup>ז</sup>, או שהוא יכול לטעון טענה טובה ומתקבלת, וטען טענה גרועה ולא מתקבלת. והשאלות הנ"ל בנויות על ההנחה שמיגו הוא כצד הב', מטענה טובה לטענה לא טובה. ולכן פשוט שטענה שאי"צ שבועה היא טענה טובה יותר מטענה בלא שבועה. וכן צריך להגדיר איזה טענה עדיפה, הראשונה או השניה וממנ"ש כהנ"ל. משא"כ אם מיגו הוא מטענה שנאמן בה לטענה שלא נאמן בה לק"מ, שהרי בטוען החזרתי, יכול היה לטעון נאנסו שנאמן בה, וטוען החזרתי שלא נאמן בה כלל. ומה שיי"ל שהיא טענה עדיפה מפני שאי"צ שבועה, הרי אינו נאמן בה כלל. וכן הטענה השניה, ממנ"ש לקבוע איזה טענה עדיפה, לא תלוי בעדיפה אלא בנאמן בה. ובשלב הראשון לא נאמן בחזרתי ולכן יש מיגו, ובשלב שני שהחזרתי נאמן שוב יש מיגו להפך, וא"כ לק"מ.

ב. אלא שההכרח לומר הגדרה הב' מטענה עדיפה ללא עדיפה, הוא משום קושייתו המפורסמת של העילוי ממיציט, שמה שייך לומר שהמיגו מזה שטוען טענה שלא נאמן בה, הרי אחרי שקבענו בזמן הגמ' שיש מיגו, מאז ולהביא הוא טוען טענה שנאמן בה, ובטל המיגו. ובפשטות הישוב ע"ז, שאה"נ שנאמן בטענה השניה, אבל הרי זו טענה פחות טובה, שמאותו הטעם שהטענה לא מתקבלת בלא מיגו, מוכח שאינה טענה טובה – משום שלא שכיחא או לא מסתבר וכד', וא"כ בסיס זה נשאר גם לאחר דין מיגו. והגדרה זו במיגו, כך מפורש בתורא"ש בסוגיא

ט. וכ"כ הגרמ"ש זצ"ל.

י. ועיין בר"ן על הרי"ף על הגמ' דף מ"ז, בסוגיא של נסכא דר"א, שהקשה למה לא יהיה נאמן ידידי חטפיה מיגו דלא חטפתי, ותיירץ שבע"א כל שלא שנשבע נגדו נאמן כב' עדים, ואין לו נאמנות בטענה הראשונה, משא"כ בנשבע. הרי שחילק בין שבועת ע"א לשאר שבועות. והר"י מיגש הכיח משם שלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה.

יא. וע"ע בסוגיא של ר"ע ור"ט יתנו לכושל שבהם, שהארכנו במחלוקת ראשונים אם ההגדרה שלפני שנשבעים ליורשים אין זכות כלל, אלא שלא נגרע מהזכות, וזו תקנת שבועה בעלמא, עיי"ש. אך עיין לשון התשובה בראבי"ה שזו סברה בכתובה שמדרבנן, והם אמרו והם אמרו, וא"כ אינו נוגע לשאר חובות.

יב. עד ששמעתי מהגרש"מ דיסקין להקשות שאם באמת אינו נאמן, למה טענו שיכל לביתו בלא לטעון {חסרות כאן מילים}, שהרי חושב שלא יקבלו את דבריו. והשיב שמוכח מזה שטוען טענה שלא נאמן בה, שאינו מחשב את טענותיו לזכות בדין, אלא מספר את האמת כפי שהיא, ולכן אמר דבר שאינו נאמן בו.

כאן שבועות מ"ה ב' וכן בשו"ת הרא"ש כלל ע"ט סק"ח בקצרה. ואיך אפשר לומר שזו שבועה מנאמן ללא נאמן. ונראה לומר ישוב שלא לפי רגילות הלומדים, והוא שאה"נ מיגו זה מנאמן ללא נאמן, ואה"נ צודקת טענת המייצטער, והתשובה ע"ז היא שמיגו הוא תקנה דרבנן. דהיינו יש בעיה שבעצם אין לה פתרון, שאם לא נאמן בטענה השניה יש ראייה שהוא אומר אמת בטענה השניה, ואם נאמן בטענה השניה אין ראייה, וחוזר הדין שזה טענה לא טובה. ואין זה גלגל החוזר, שיש סתירה בחלות, שיש לדון בכל מיני כללים, וכן אי"ו ספק, כמ"ש המייצטער, אלא זו בעיה פרקטית, שכל מה שנקבע מכאן ולהבא לא יהיה נכון באופן מוחלט. וזו בעיה שתמיד קיימת בטענות הבע"ד וצריך לפתור אותה, וע"כ שרבנן יתקנו או שנאמן או שלא נאמן, שאל"כ לא מצאנו ידינו ורגלנו בדיני טוען ונטען. ורבנן תקנו להאמין במיגו, ויתכן משום שהוא להעמיד את הממון בחזקתו.

וכעת נביא מקורות בראשונים ובפוסקים שנחלקו להדיא אם מיגו דאורייתא או דרבנן.

ג. ברא"ש שבועות פרק ז' סימן ג' תמה על הר"י מיגש וסיעתו שמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן, הרי מיגו דאורייתא, ומ"ש לענין ממון ומ"ש לענין שבועה. וצ"ב מה ישיב ע"ז הר"י מיגש. ובסמ"ע רצו ס"ק א כתב "לא אמרינן מיגו לפטור משבועה, כי דוקא בהוצאת ממון הקילו לומר מיגו כי קשה להוציא הממון מיד בעליו, אבל היכא שנפטר בשבועה מהוצאות ממון לא רצו חז"ל לפטור משבועה מכח המיגו". הרי לשונו להדיא סברות דרבנן, שכאשר יש מיגו לא רצו להוציא ממון, משא"כ שבועה חז"ל השאירו על מקומה. ונראה שהוא עונה על טענת הרא"ש שמיגו דאורייתא ולמה לא יפטור משבועה, שמיגו דרבנן, ולכן אפשר לחלק בין זה לזה. ובש"ך במקום שם "גם הל' שכתב הסמ"ע משום דקשה על חז"ל להוציא הממון מיד בעליו כו' אינו נכון דהא מגו דאורייתא הוא וכל היכא דאיכא מגו פטור מדאורייתא מממון וא"כ תצטרך לומר שהתורה הקילה בממון ולא בשבוע' וזה דוחק". הרי הש"ך דייק בלשון הסמ"ע שס"ל מיגו דרבנן וחלק עליו.

ד. ויש מקורות בראשונים שכתבו להדיא שמיגו דרבנן. זה לשון התמים דעים לראב"ד סימן רי"א "קיימא לן בפרק בתרא פרק המוכר את הבית: המפקיד אצל חבירו בשטר, ואמר לו החזרתיו לך, נאמן בשבועה חמורה בחפץ. מגו דאי בעי אמר נאנסו נאמן בשבועה, כי אמר החזרתיו לך נאמן. וצ"ע אי בעי להפוכי הנתבע לתובע השבועה, ואמר לו השבע את וטול, כגון בשאר שטרי דאי אחר שטרא פריעה היא ואמר ליה אישתבע לי דמשבעינן ליה. יש מי שאומר כיון דהאי שבועה שבועת התורה כדין נאנסו, לא מצי להפוכה, דהא מחויב אתה שבועת התורה, או החזר לי פקדוני או השבע, ואם לא תרצה להשבע החזר לי פקדוני. ויש מי שאומר, מן הדין לא היה לנו ליהמניה לנפקד, כיון דשטר ביד המפקיד הוא. ומדין מגו מהימנינן ליה, מצי למימר הנפקד לא בעינא דאהיה נאמן בהאי מגו, אלא השבע אתה וטול. דלא ניחא ליה בהאי מגו, דיכול למימר לא ניחא לי בתקנתא דרבנן דאהיה נאמן מדין מגו. וצריך עיון". עצם דבריו התבאר בהערה כאן<sup>2</sup>, אך החשוב לנידוד הוא סוף דבריו שכתב להדיא שמיגו דרבנן, ויש

(ג). לבאר את עצם הנידון של התמים דעים, נראה שאין הפירוש לעשות מיפך שבועה, והשבועה שהוא עצמו חייב בה יחול על השני. א' א"כ כאשר אומר אי אפשרי ובטל דין מיגו, אין לו נאמנות כלל ולא חיוב שבועה, ואיך יהפוך שבועה



ע"ז דין אי אפשי בתקנת חכמים. והיה אפשר להדחק שאינו מתכוין לכל מקום, אלא רק כאן שטענה הראשונה צריכה שבועה, וא"כ כל זמן שלא נשבע אינו נאמן, ומשו"ה אין מיגו. וכבר דנו תוס' בסברא זו. ועוד, שהטענה השניה צריכה שבועה, שאל"כ בפשטות אין מיגו, ואז בפשטות רבנן תקנו שבועה בטענה השניה כדי שיהיה מיגו, ולשון בעה"מ שהשבועה כעין דאורייתא. וע"ז אומר אי אפשר על תקנת השבועה בטענה השניה, ולא על עצם טענת המיגו. וזה דוחק בלשון.

אך לשון המאירי בב"ב ע' ע"א שהעתיק דבריו, בפשטות הוא על כל מיגו "אף זו מדרבנן הוא שהרי אין שבועה מן התורה אלא בנאנסו ומן הדין לא היה לנו להאמינו בהחזרתו אלא מתוך שאם רצה אמר נאנסו וכל דין מגו מדברי סופרים הוא ויש חולקים לומר שאינו יכול להפכה אלא הרי זה אומר או השבע או החזיר". ועיין לשון הראב"ן בב"ב ע' "ועל דרך זה תקון כל מגו שבתלמוד דכל היכא דאי טעין המיגו ואינו צריך שבועה כי טעין נמי טענה אחרית אינו נשבע וכל היכא דמישתבע אטענת מגו מישתבע נמי אטענתיה דטעין". וגם בדבריו אפשר לדחוק כהנ"ל, אך לא נראה כן, שכותב דבריו גם על כל מיגו.

ה. ויש ב' גמרות שמבואר בהן מיגו דאורייתא<sup>1</sup> א' הגמ' שבועות מ"ה ע"ב שהקשו על שבועות השומרים דחייב רחמנא הרי יש מיגו דהחזרתו. ב' הגמ' בב"מ מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע, ופרשו תוס' וסיעתם הרי יש לו מיגו דכופר הכל. אבל ב' גמרות אלו הן לענין לפטור משבועה, והרי הר"י מיגש וסיעתו ס"ל שלמסקנה מיגו לא פוטר משבועה. ומשום קושיית הגמ' הנ"ל שבועת השומרים למה חייב הרי יש מיגו. ולמש"כ טעם הדבר הוא משום זה עצמו שמיגו דרבנן, וא"כ זה גופא מסקנת הגמ'. ב' הגמ' בב"מ גם מדברת על פטור משבועה, ולר"י מיגש לא יתכן כן. ובר"י מיגש כאן כתב להדיא להוכיח שמיגו לא מהני לפטור משבועה, שהרי מודה במקצת יש מיגו ולא נפטר, ובפשטות הוא מתכוין למיגו זה בעצמו של הגמ' כאן, שיכול לכפור הכל. והרמב"ן הקשה עליו שזו גופא טענת הגמ' לפטור. ועיין בספר בית הלוי על מיגו לנכד השל"ה בסימן כ"ו, שע"כ הר"י מיגש מפרש כרש"י שם ששאלת הגמ' שהוא משיב

שאינה, על השני. ב' לשונו להדיא שרוצה להשביע את השני כמו כל אדם שמוציא שטר שטוען אשתבע דלא פרעתיך. הרי שאינה השבועה שתהיה עליו אלא דין אשתבע רגיל. וביאור הענין הוא, כפי שהארכנו במקומו עיי"ש, שמבואר בסה"ת ונפסק בשו"ע למעשה, שכל עוד שלא נשבע שבועה דאורייתא אינו יכול לדרוש מהשני היסת. אע"פ שיש מקום להיסת, כ"ז כאשר אין חיוב שבועה עליו. ואף שאינו נשבע אלא משלם, כל עוד שלא שילם נשאר חיוב השבועה, ואי אפשר כל שהיא קיימת לדרוש שבועת היסת מהשני. וברה"ג מבואר שאי אפשר גם אחר ששילם. ובסה"ת מבואר שאז אפשר, אך לא יפטר למה דורש שבועה אלא בסתמא. וא"כ כונתו שבאמת אין מיפך כלל. אלא שרוצה לדרוש אשתבע, אך כל זמן שמוטל עליו שבועה אינו יכול לדרוש אשתבע. ורוצה ע"י האי אפשי לומר שאין שבועה עליו, ולכן יכול לדרוש. התעוררתי לזה ע"י הר"א גרוזובסקי. והעירני הר"ח שוורצברג שבקצות פ"ז ס"ק ט"ז לא פירש כן אלא מיפך רגיל. והקשה מדעת עצמו שידרוש אשתבע. וכמ"ש אי אפשר לדרוש כן כל עוד שיש דין שבועה, ובלשון הראב"ד להדיא כמ"ש.

יד. וקצת יש לדחות שגם כונתו כמ"ש, שהרי תחילת דבריו שאין שבועה אלא על נאנסו, והשבועה השניה כו', וצ"ע.

טו. יש סוגיא של פה שאסר בכתובות, ולראשונים שאלו ב' סוגיות נפרדות (רמב"ן בב"ב ע' ל"ק"מ, וגם לשיטת התוס', מ"מ מיגו דאי בעי שתיק אלים טפי.

אבידה ולא משום מיגו. עיי"ש שמאריך בזה, שמי שסובר מיגו לאפטורי משבועה ל"א ע"כ מפרש כרש"י<sup>10</sup>. וכ"כ עוד הרבה אחרונים, הבאנו בהערה<sup>11</sup>.

ו. העולה בדינו, שמי שס"ל מיגו לאפטורי משבועה לא אמרין, ס"ל שמיגו דרבנן. ואם מיגו דרבנן המיגו הוא מטענה שנאמן בה לטענה שלא נאמן בה, וא"כ לק"מ השאלות הנ"ל. שודאי הטענה השניה עדיפה אחרי שיש מיגו, אך לפני המיגו, שלא נאמן בה כלל, הטענה הראשונה היא הטובה. ואף שכעת שיש מיגו אין מיגו, הרי זו בעיה בכל מיגו, והתירוץ הוא תקנת חכמים. וכן ב' השלבים של מיגו יש מיגו שלב א' ואז תקנו וכעת יש מיגו שלב ב' ותקנו שוב, ופשוט. ובאמת הסוברים את הסתירה בסוגיות ס"ל שמיגו לאפטורי משבועה לא אמרין.

### ג.

א. בפוסקים דנו מ"ט מיגו לאפטורי משבועה לא אמרין. הבאנו את שיטת הסמ"ע משום שמיגו דרבנן, ותקנו רק שלא להפקיע ממון במקום מיגו, אבל לא לפטור משבועה. ויש טעם אחר שאיתא בלבוש, רצ"ו א' והש"ך שם הסכים עמו. וז"ל "וני"ל טעמא משום דס"ל כשאדם טוען לפטור עצמו מממון בטענותיו, הוא במחשבתו מקבל עליו כל חומרות שבועות שבעולם כדי להחזיק דבריו שיאמינו לו טענותיו, וא"כ אין זה מגו טוב דנימא אם היה רוצה היה טוען טענה הפוטרו אפילו משבועה, אדרבה ברצון הוא טוען טענה זו לחייב עצמו בשבועה כדי שיאמינו לו לפוטרו בשבועתו מחיוב ממון, ואנו היאך נפטרנינה משבועה מטעם מגו, הוא עצמו לא חשב להפטר, משא"כ במגו דממון מפטור לפטור. זה נ"ל סברת האומרים שאין אומרים שום מגו לפטור משבועה". הרי כתב שכאשר טוען טענת פטור לא אכפת לו שיש שבועה, ואדרבה ברצון מוכן להשבע כדי לחזק את דבריו. ולא הבנתי דבריו, הרי התורה הטילה שבועה כדי שיפרשו, שאע"פ שמוכנים לגנוב לא מוכנים להשבע. ואיך אפשר שלא אכפת לו כלל להפטר משבועה, עד שאין בזה דררא למיגו. ועד כדי כך לומר שאדרבה ניה"ל בשבועה כדי להוכיח צדקת דרכו. ושמעתי להוסיף שאם נאמר שיש אנשים אנשים, חלקם פורשים משבועה, חלקים אדרבה מעדיפים שבועה, ולכן יש תועלת בשבועה, ומ"מ אינו מיגו טוב. מ"מ סכ"ס איזה טעם יש להשביע אותו, מנ"ש או שיש ראייה מהמיגו, או שלא חמיר לו שבועה מממון, והוא חשוד על שבועה ואין תוספת בחומר שבועה ואין טעם להשביעו. ומ"מ הש"ך מסכים למעשה לדבריו.

וא"כ בנוגע לשאלתנו הנ"ל איך יתכן שיש מיגו כאשר הטענה הראשונה עם שבועה והשניה לא, ושכך ס"ל לש"ך. הרי לש"ך עצמו לא קשה, שלדבריו פטור משבועה אינה שיקול כלל לאדם לטעון, ואדרבה רוצה שישביעו אותו. וא"כ הפטור משבועה לא יקבע שזו טענה עדיפה. ורק השאלה השניה של תרי מיגו קשה לדבריו. ומ"מ כמ"ש אינני מבין סברא זו כלל.

10. עיין רמב"ן שבועות מ"ב ב' שמפרש כתוס' שרבה הקשה מיגו, שהרי מיגו דאורייתא.

11. ראיתי מציינים: פנ"י במקום, ותומים כללי מיגו אות קי"ג וחי' הרי"ם, שרשי לא פריש כתוס' משום שס"ל כר"י מיגש שמיגו לאפטורי משבועה לא אמרין.

ב. ויש טעם נוסף שכתב הט"ז שם: "סעיף א'. לפטור משבועה. לטעם הסמ"ע סק"א קשה אמאן דאית ליה בסימן פ"ב [סעיף י"ב] דאמרינן מיגו להוציא. ונראה לענ"ד הטעם, דאף דיש סברא טובה מכח המיגו שטענתו אמת, מ"מ כל מה דאפשר לברורי מבררינן כיון שי"ל שע"י השבועה יפרוש אנו עושין כן, דוגמא לדבר, דאזלינן בתר רובא בכל מקום, וכל היכא דיכול לברר לא סמכינן ארובא כמו שכתב המרדכי [ריש חולין, סי' תק"פ] בשם הר"י הלוי". הרי כתב שהוא משום הדין שבמיעוט המצוי, אע"פ שיש רוב, בדאפשר לברר צריך לברר. והאריך בזה נחל יצחק מיגו סימן ב', ומביא כן מעוד אחרונים, ברית אברהם חו"מ י"ד ב', וכן מאריך בדעת הרמב"ם שבידו לגרשה אם האשה בפנינו לא סומכים ע"ז, עיי"ש. וצ"ע תחילת דברי הט"ז, שמקשה על הסמ"ע מהשיטות שאמרינן מיגו להוציא. מבואר שלדבריו מיושב. והרי אם אמרינן מיגו להוציא, ע"כ שמיגו נחשב ודאי גמור, עד כדי כך שמהני להוציא ממון אע"פ שרוב לא מוציא ממון להלכה. וא"כ אינו כמיעוט המצוי ולא כמיעוט שאינו מצוי אלא כודא, ולמה יהיה דין איכא לברורי. ובנחל יצחק האריך כמ"ש, שאם מיגו להוציא מהני, ה"נ מהני לפטור משבועה עיי"ש היטב. ובט"ז מבואר דלא כן, וצ"ע".

ג. ויש נפק"מ גדולה לדינא בין הטעמים של הלבוש וסמ"ע וט"ז. והוא במקרה שהטענה היא לפטור בין ממון ובין שבועה. שאם החילוק כסמ"ע וט"ז, אין נפק"מ שיש בטענה גם ממון, מ"מ השבועה עומדת במקומה, אי משום שחז"ל לא רצו לפטור משבועה אי משום שאיכא לברורי ע"י שבועה. משא"כ ללבוש וש"ך, שאדם לא טורח לשנות את טענתו משום פטור שבועה, ולכן אין הוכחה מדלא טעין, כל שיש הוכחה מצד הטענת ממון שטוען אמת, ושוב מהני הוכחה זו גם לשבועה.

ודין זה נחלקו בו הפוסקים במיגו שיש בו פטור בין ממון ובין משבועה. בגידולי תרומה (שער יד ח"א ס"ו), הובא בכנה"ג כללי מיגו אות קס"ט ומשם לקצות, כתבו שכל שיש במיגו פטור גם ממון, שוב מהני לפטור גם משבועה. ואילו התומים בכללי מיגו נחלק ע"ז. ובנחל יצחק מיגו ב' ד' כתב שתלוי במחלוקת הסמ"ע וט"ז ולבוש וכהנ"ל, והכריע שם העיקר כטעם הט"ז, והעיקר כתומים שלא מהני. והכל עולה לדבר א' נגד טעם הלבוש.

ד. ולכאורה יש ראייה ברורה מהרמב"ן, רשב"א, ר"ן על הרי"ף, והריטב"א בסוגיא של שכיר, דלא כגידולי תרומה הנ"ל. שהם מפרשים בשם הר"י מיגש שלהלכה שומר חייב שבועה גם כאשר לא הפקיד בשטר, משום מיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן. ומפרש את הגמ' שבשכיר מהני מיגו, כיון שהשכיר נשבע ונוטל, נחשב מיגו לאפטורי ממון, לבטל את זכות השכיר. ומ"מ לא פטר את השבועה, שהרי מיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן, ולכן נהפוך את השבועה על הבעה"ב. הרי להדיא אע"פ שנחשב מיגו של ממון לפטור מזכות השכיר להשבע ויטול, מ"מ נשאר חיוב שבועה ומטילים אותו על הבעה"ב. ולגידולי תרומה, כל שיש מיגו לענין ממון ה"נ נפטר מחיוב שבועה".

יח. ואמרת ע"ד הלצה שזו הוכחה לשיטות שגם מיעוט שאינו מצוי יש דין בדיקה, נגד כל הראשונים והפוסקים.

יט. ובר"ן מוסיף שאינו רק דין לחייב את בעה"ב שבועה, אלא משום שהתקנה של שכיר נתקנה בב' שלבים - א' על בעה"ב שישבע ויפטר ב' שהשכיר ישבע שלא ילך בפחי נפש. ולכן כאשר נפקע השלב השני, ומ"מ לא התקיים דין

## ד.

א. יש פירוש חדש נוסף בחילוק בין מיגו לממון לשבועה, והוא ע"פ דברי הבני שמואל ומהרש"ך. ואבאר את יסוד הדברים במילים שלי, ואח"כ אביא את דבריהם. קיי"ל מיגו להוציא לא אמרינן, ובדרך כלל מדובר לפטור נתבע. ויש לדון אם הדין שמיגו לא מהני להוציא, גדרו שלא מהני להפקיע ממון מחזקת בעליו, או שגדרו הוא שמיגו מהני רק להחזיק ממון שבחזקת הבעלים. ונפק"מ כאשר אינו להוציא ואינו להחזיק, והאריכו ראשי הישיבות בשאלה זו ובנפק"מ למעשה בזה. עיין בשיעורי הגר"ד פוברסקי ב"מ ב' אות קי"א, ובקונטרסי שיעורים שם, ובמשאת המלך סימן תפ"ד הרחיב בצדדים ונפק"מ בשאלה זו. ויסוד הספק הוא האם מיגו זה ראייה, אך רק ברמה של רוב, וכשם שאין הולכים בממון אחר הרוב, ה"נ לא מהני מיגו להפקיע ממוחזק. אבל כמו שרוב מהני כאשר אינו נגד המוחזק, אע"פ שהוא לא מסייע לחזקת ממון, ה"נ מיגו מהני כל שאינו נגד חזקת ממון. ובנחל יצחק הנ"ל הרחיב שמיגו דומה לרוב ולכן לא מהני להוציא. ולדבריו כל שאינו להוציא פשוט שמהני. ואילו הבני שמואל ס"ל שמיגו מהני רק להעמיד ממון אחזקתו, דהיינו צריך צירוף מיגו עם חזקת ממון. וע"ז חידש שחיוב שבועה לא נחשב התנגדות לחזקת ממון, אלא חיוב שבועה בעלמא. ולכן החזקת ממון לא מתנגדת לחיוב שבועה, ולא מצטרפת לסייע למיגו לענין פטור משבועה.

ב. וכעת נביא את דבריהם. נחלקו האחרונים אם מהני קים לי לגבי חיוב שבועה. דהיינו, אדם מוחזק בממון ורוצים להטיל עליו חיוב שבועה, האם יכול הוא לומר קים לי שאני פטור, כשם שלענין ממון יכול לומר כן, או שחיוב שבועה לא נחשב הפקעה מחזקת הממון, אלא חיוב בעלמא שחזקת הממון לא מסייעת לו כלל.

והנה, בשו"ת מהר"י בן לב חלק ב סימן מו כתב "ועוד אני אומר דאפילו דנימא דהויא פלוגתא דרבוותא היכא דטעין הלוה לקחת ממנו ברבית אי הוי נאמן המלוה בלא שבועה אפילו הכי לא ישבע, וכי היכי דבממונא אמרינן אוקי ממונא בחזקת מריה ותיקו דממונא לקולא דנתבע הכי נמי לענין שבועה לא משבעינן ליה כיון דאיכא פלוגתא דרבוותא ומצי אמר קים לי כהני דאמר דנאמן בלא שבועה ותו לא מידי: נאם הצעיר יוסף נ' לב".

ובספר בני שמואל בשו"ת סימן י' מצטט לשון זה, ומסיק "כל זה מורה באצבע שהרב מדמה ומשווה לגמרי דין חיוב שבועה לדין חיוב ממון שאין בו שבועה, והנה בענין דומה לזה שכתב

שבועה, תתקיים השבועה בבעה"ב כתקנה הראשונה. הרי מפורש בר"ן שגם מיגו שפוטרי ממון לא פוטרי משבועה ולכן צריך עדיין לבעה"ב להשבע. ויש עוד מקור לדבר זה בשם הר"י מיגש, שהמרדכי בריש הפרק דן בשכיר שרוצה להפוך את השבועה על בעה"ב, וכתב בשם הר"י מיגש שיכול לומר אי אפשר בתק"ח. וצ"ע, אם אומר אי אפשר שלא יקבל כלל, ולמה זה גורם לשבועה על בעה"ב. ולהנ"ל פשוט שיש ב' תקנות א' על בעה"ב ב' העבירה לשכיר. וא"כ על התקנה השניה אומר אי אפשרי וחוזרת הראשונה. והוסיפו ששיטת הר"י מיגש עצמו שאין מיפך בשבועת המשנה, וא"כ בלא אי אפשרי אי אפשר להפוך את השבועה. ועיין בנתיבות שפ"ט ס"ק ז' שפירש שזה נעשה בב' שלבים ממש, ובשלב שתיקנו שבועה על בעה"ב לא חששו לטרוח בפועליו. משא"כ בשלב השני, שתקנו על שכיר, חששו. ולכן מיגו מהני רק להפקיע את התקנה הראשונה ולא את השניה, שלא שייך מיגו בלא דייק. ומ"מ כיון שבזמן התקנה הראשונה לא חששו לזה, לא תקנו במקום מיגו, ושוב אין מקום לתקנה השניה שבנויה קומה נוספת על הראשונה. משא"כ אם חיוב השבועה הוא משום מודה במקצת ואי"צ לחיוב מצד תקנה הראשונה, לא מהני מיגו לפוטרו מתקנה שניה והשכיר נשבע. כך הוא מפרש את שיטת ר"י עיי"ש.

דכי היה דאמירנן בענין חיוב ממון היכא דהוי פלוגתא דרובתא דיכול המחזוק לומר קים לי ה"נ לענין חיוב שבועה. וכתב אני הדיט בספרי הראשון סימן קכ"ד וזה לשוני עוד אפשר לומר דנהי דלענין תביעת ממון אמרינן כו' קים לי כהנך רבותא כו' מ"מ לענין תביעת שבועה כי האי גוונא דנידון דידן איכא לפלוגי לסברת ר"י הלוי דסבריא ליה דאע"פ דטענת מיגו חשיבא לפטור המחזוק מ"מ לענין אפטורי משבועה ס"ל דלא אמרינן מיגו. וא"כ יראה דאליבא דר"י הלוי לא אמרינן שיכול הנתבע לפטור עצמו בשבועה בטענת קים לי דלא דמי לתביעת ממון<sup>2</sup>. הביא דבריו בהסכמה בשו"ת שער יהושע סימן ל"ו. וכטענת הבני שמואל באותו לשון נמצא בשו"ת מהרש"ך ח"א קכ"ד, ובח"ב סימן כ'. הוב"ד בשו"ת תורת חיים (מהרח"ש) חלק א סימן פ, ולדינא לא הסכים עמו משום דברי מהריב"ל הנ"ל. וכתב שגם מהרש"ך רק הסתפק בזה ולא הכריע.

ומדבריו נראה שהטעם שלאפטורי משבועה לא אמרינן, משום שמיגו מהני רק כאשר הוא מצטרף לחזקת ממון, ולא כדבר לעצמו. ולכן מיגו על ממון מהני, כי הוא מחזק את חזקת הממון. משא"כ לאפטורי משבועה, זה חיוב בעלמא של שבועה, והחזקה לא מתנגדת לזה. וא"כ הוה כמו מיגו להוציא שלא מהני. ובדעת החלוקים על הר"י מיגש שהשבועה מתנגדת לחזקת ממון, אמר ר"ש גודמן שביאורו כטענת הרא"ש שחיוב שבועה יכול לבא לידי ממון, דהיינו שהחזקה מסייעת, ולכן מהני. וזה עוד מקור שאם לא מהני לאפטורי משבועה, ה"נ לא מהני להוציא, דלא כסמ"ע, וכפי שהאריך הנחל יצחק.



## פרק ב' - בענין כח הטענה

### א.

א. בש"ך לא מתיישב מש"כ, שהרי ס"ל שמיגו דאורייתא, ובכל זאת ס"ל שמהני מיגו מטענה עם שבועה לטענה ללא שבועה. וכתבנו לעיל שלדעת הש"ך עצמו שס"ל כלבוש שאין לאדם עדיפות לא להשבע, ולכן מיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן, שפיר דמי<sup>3</sup>. ומ"מ קשה השאלה השניה, איך יש ב' שלבים במיגו, ממנ"ש מהי הטענה העדיפה, והרי רע"א והקצות אמרו כן בדעת הש"ך עצמו. ולכאורה צריך לפרש ע"פ ענין כח הטענה. וצריך לבאר את הדברים. ויש ב' שלבים שצריך לבאר א' מהו ענין הטענה, שאם טענה היא בירור ושכנוע של ב"ד מדברי הבע"ד, אין זה דבר שאפשר להעביר מטענה א' לשניה. וע"כ צריך לומר שטענה היא כח מעבר לשכנוע של ב"ד בצדקת דבריו. ויש שלב ב', שצריך לבאר איך עובר כח טענה של טענה אחת לטענה שניה.

כ. הוא מדבר שם על כמה מקרים א' עצם הטלת שבועה מספק ב' בדבר שאינו קצוב, שנחלקו אם חייב ממון מה הדין כאשר נשבע, האם יכול לומר ג"כ קים לי שלא לתת או שספק שבועה. וזה צ"ע, שהוא מדבר על חיוב מחמת שבועה ולא על חיוב שבועה.

כא. אבל קשה לומר כן, ויש ראיות בהרבה ראשונים דלא כן, שלדבריו טענה שפוטרת בין ממון ובין שבועה מהני גם לשבועה, ובהרבה ראשונים מבואר דלא כן. ויתכן שכולם ס"ל כמ"ש שמיגו דרבנן.

וקודם נבאר את ענין כח הטענה, וכדי לבאר את הדברים צריך להקדים שהמושג טענה איננו לשכנע את ב"ד באמיתת דבריו, וכפי שאמר הרח"י שרייבר שאין שום הנחה שבע"ד שטוען לטובת עצמו אומר אמת, ובי"ד לא אמורים להשתכנע - מעצם מה שאומר שכן קרה לטובתו - שאכן כך קרה בפועל. אלא הנושא הוא כוחו של מי מתגבר בדין, וצריך לפרש את הדברים<sup>22</sup>.

ולחדד שאלה זו, הוא שיש להסתפק במקרה שבי"ד דנו, והבע"ד שכח לטעון טענה, או שלא הצליח להביא מסמך או עדים לזכותו. וכלפי שמיא גליא, שהייתה אפשרות לטעון ושכח, או שיש מסמך אלא שאינו מוצא אותו. מה הגדרת הדברים - האם אמרינן שהדין טעות, ומ"מ אין לדיין מה לעשות מעבר למה שהיה לפניו, והוא כעין אנוס וכד'. ולפי"ז אם הדיין חושש שהבע"ד שוכח לטעון דבר, או שיכול לסייע בידו למצוא מסמכים, חובה בידו לעשות כן. לא רק משום פתח פיך לאילם, שלא שייך בהרבה מקומות, אלא כדי להציל את נפשו שלא להוציא דין שקר מתח"ל. או שנאמר שכל תפקידו של הדיין הוא להכריע בין הצדדים שהובאו בפניו, דבריו של איזה בע"ד יותר חזקים. וא"כ כל שהדברים שהובאו בפניו, צד א' יותר חזק. אע"פ שיש אפשרות לצד השני לחזק את דבריו, ולהביא עוד דברים, אין בזה שום נפק"מ, שאינו בא לברר את האמת, אלא להכריע בין הבע"ד טענתו של מי יותר טובה וחזקה. ולפי"ז כאשר הכריע ע"פ מה שלפניו, דן דין אמת, ואין לו שום ענין לדאוג שכל הטענות יובאו לפניו, ולהביא עוד מסמכים, שזה רק לשנות את הטענות, ולא להוציא דין יותר נכון.

בקיצור האם מטרת הדין היא לברר את המציאות, ואם יש טעויות זה משום שאי אפשר בלא טעויות, או שמטרת הדין היא להכריע בין הצדדים שבאו לפני הדיין, איזה מהם יותר חזק ומכריע מהשני, וכל שיש טעויות וחסרון מידע אינו חסרון בדין, שמטרתו רק להכריע את הצדדים שבאו לפניו מי יותר מכריע, ולא לדון על עצם הדברים.

ב. ולכאורה יסוד הדברים מתבאר בסוגיא של קם דינא. נחלקו ביבמות דף ל"ז ע"ב על ספק בן היבם ספק בן המת, דהיינו שהמת מת בלא בנים ואשתו התיבמה, ונולד ולד תוך ז' חדשים ספק בן ט' לראשון ספק בן ז' ליבם. ושניהם תובעים את נכסי המת, היבם משום שעומד תחתיו, והספק משום שהוא בן המת. הדין הוא ממון המוטל בספק חולקים. ואח"כ, כאשר מת היבם, הספק תובע חלק בנכסיו משום הצד שהוא בן היבם, ובני היבם אומרים שהוא בן המת. והספק טוען ממנ"ש - אם אני בן היבם תתנו לי חלק בנכסיו, ואם אני בן המת תתנו לי בחזרה את מה שלקח אביכם בנכסי המת. שרב אבא אמר רב ס"ל שקם דינא, דהיינו היחלוקו הראשון, ואינו יכול להוציא מבני היבם את החלק שלקח בנכסי היבם, למרות שיש ממנ"ש. ורב ירמיה אמר הדר דינא.

(כב). לפי מה שזכור לי הוא דיבר על יחלוקו, למרות שהחפץ לא שייך באמת לשניהם אלא לא' מהם, וגם הבע"ד יודעים שלא שייך לשניהם. וכן החובה לציית לבי"ד גם כאשר יודעים שהאמת דלא כן, שכן הוא בהרבה מקרים שחסרות לא' ראיות ובי"ד פוסקים נגדו, ולמה שלא יעשה כל תצדקי לבטל את יישום הדין בפועל. ושע"כ שבי"ד הם הכרעה בין הצדדים ולא בירור האמת, ושיש להם כח בפנ"ע ולא משום שביררו שכן אכן קרה. כ"ז מזכרנו מלפני שנים רבות, ויתכן שאינו מדויק כלל.

והגמ' רוצה לתלות את זה במחלוקת אדמון וחכמים, במשנה בכתובות ק"ט ע"ב: מי שהיה לו דרך לשדהו שעבר בשדות אחרים, ונאבדה הדרך ולא יודעים באיזה שדה זה עבר. והשדות שמסביבו היו של ד' אנשים והם מכרו אותם לאדם אחד. שכעת יש תביעה ממנ"ש על אותו אדם שיש דרך שעבר דרכו. אך לפני שקנה את השדות והיו ד' בעלים שונים, יכול כ"א לדחות אותו לשני. ונחלקו, שלאדמון יכול להוציא דרך מהקונה, וחכמים אומרים שאינו יכול להוציא ממנו למרות שיש ממנ"ש. והגמ' רצתה לתלות שנחלקו אם אמרין קם דינא<sup>2</sup>.

וכמובן צ"ב הטעם של קם דינא, הרי בודאי יש ממון בעין אצל השני, ולמה זה שהיה זמן שלא יכול היה להוכיח, הוא סיבה למנוע ממנו ממנו גם כאשר כעת יש לו הוכחה של ממנ"ש. ונאמרו בזה ביאורים שונים. בתה"ד (סימן ש"י) כתב שזה משום יאוש, ובש"ך בכללי קים לי האריך לדחות את דבריו<sup>3</sup>. ומפרש שאינו באמת ממנ"ש, שהרי טוען או מכח א' או מכח שני, ומדמה זאת לגמ' של שיעבוד מטעם ערב בב' יוסף בן שמעון. ומאריך שירושה היא כטעין תביעת שיעבוד. והדברים פלא, הארכנו לפרש את דבריו במקו"א. ובא' דאתי מכח ד' מפרש שזו דחית הגמ', ומהני רק משום אי שתקת, עיי"ש. ובנתיבות המשפט דיני תפיסה בעדים (אחרי סימן כה) באורים ס"ק כ"ה האריך מאוד במחלוקת הש"ך והתה"ד ובביאור הענין של קם דינא, שלא יתכן שממון שיש אצל א' ובכירור שייך לשני, לא ניתן לשני מפני שהיה זמן שלא היה יכול להוכיח את דבריו, עיי"ש מש"כ.

ג. אבל יש רמב"ן בקידושין דף ס"ה א', שמדבריו נסתרים הדברים הנ"ל, ויוצא פירוש חדש. הרמב"ן מדבר על הדין של שנים שבאו ממדינת הים ואשה עמהם וחבילה עמהם זה אומר זה אשתי וזה עבדי וזה חבילתי, וזה אומר זה אשתי וזה עבדי וזה חבילתי, והאשה אומרת אלו ב' עבדי וחבילה שלי. שהאשה נוטלת את החבילה ממנ"ש או משום שהוא שלה, או משום כתובה. והרמב"ן כתב שכל זה כאשר מיד תבעה את הכתובה, אבל אם קודם חלקו את החבילה ביניהם משום ממון המוטל בספק, וחוזרת ותובעת שאר החבילה משום ממנ"ש על הכתובה, לא תקבל. וזה לשון הרמב"ן "ואי אמרה הבו לי ממנ"ש דכתובה שלי, דלמא כיון שחלקו להם בי"ד הלכה לה טענת כולה שלי, שכבר נטלה ספקה והלכה לה. ודמיא לההיא דקיי"ל בספק ובני יבם קם דינא, ואע"ג דאתו ממנ"ש, כ"ש בההיא טענה גופה שדנו עליה לחלוק, שוב אין אותה טענה באה לכלל הדין". הרי שהרמב"ן מדבר על חפץ בעין, שמגיע לה או ככתובה או כשלה, וכתב כיון שכבר קיבלה שליש משום טענת כולה שלי, שוב אין אותו טענה באה לכלל דין. הרי שמדובר על חפץ בעין, וגם לא שייך יאוש משו"ה, וכן משום שהממנ"ש קיים מיד, ולא מתחדשת רק אח"כ בנסיבות שונות, ואין טעם לומר שתתיאש. ולשון הרמב"ן ברור שהקם דינא לא קאי על הממון, אלא על הטענה. שטענה שכבר עלתה בפני בי"ד, אי אפשר לחזור ולהעלותה שוב<sup>4</sup>. והרמב"ן כותב כ"ש אם כבר קיבלה דבר מכח טענה זו. וזה כהנ"ל, שלא רק

כג). ודחו שיבם אינו יודע מכח מי הוא יורש ואינו ממנ"ש גמור, משא"כ בשדה, יש ממנ"ש גמור על דרך ברשות השני. ולאידך גיסא, משום שיכול לומר אהדר שטרא למוכרים הראשונים.

כד). עיי"ש שנחלקו באריכות אם קם דינא הוא רק אחרי פסק בי"ד, או כל שנקבע כך בין הבע"ד גם יש דין קם דינא.

כה). וברמב"ן משמע להדיא כהנ"ד שבעינן דוקא אתי לבי"ד, דלא כש"ך.

דנו עליה, אלא פסקו לה מחמתו דבר, שוב אי אפשר להעלות טענה זו לדין. וצ"ב טובא מה נפק"מ בסברא זו, שכיון שטענה זו עלתה לדין ולא התקבלה, אי אפשר להעלותה שוב. וכן הכ"ש אם התקבלה הטענה באופן חלקי, כ"ש שאי אפשר לדונה שוב. הרי הכסף יודעים ששייך לה, ומה שייך לומר אה"נ אבל הטענה אינה טובה. הרי כל שיש זכות בממון תהיה לה ג"כ טענה על זכות זו. ומוכח שבי"ד לא דנים בלא זכות טענה של הבע"ד, וכל שאין לו זכות טענה, משום טעם של פרוצדורה, שכבר דנו בזה, וכבר זכתה מחמת זה, למרות שאנו יודעים שהממון שייך לבע"ד, בי"ד לא ידונו בזה, ולא יתערבו בזה. ומוכח מזה שבי"ד לא באים לברר את המציאות למי הכסף שייך, אלא להכריע בין טענת הבע"ד, וכל שיש בעיה טענת הבע"ד בי"ד לא דנים במקרה, למרות שיש הוכחה שהכסף שייך לו<sup>1</sup>.

ד. ומצאנו עוד הוכחה שגדר טענות בע"ד אינו לברר האמת אלא להכריע מי החזק בטענותיו. והוא ממה שהארכתי במאמר בענין הודאת בע"ד נגד עדים והוחזק כפרן, בירחון האוצר גליון פ"ה, ביסוד גדול שעדים בדיני ממונות מתקבלים רק כחיוזק לטענת הבע"ד, ולא כבירור עצמי. וזה הטעם שהודאת בע"ד מהני נגד עדים, לא משום שהוא נאמן יותר מעדים, אלא שעדים לזכותו מועילים רק כחיוזק לדבריו, וכל שהוא טוען להפך אין מקום לעדים. והבאנו יותר מזה בדין כל האומר לא לוית', שלהרבה ראשונים לא נחשב שיש הודאה מבררת של הבע"ד, אלא רק חסרון בהעמדת טענה זו, ולכן הנתבע צריך להשבע היסת. ומ"מ מהני נגד עדים, שעדים באים רק לסייע לטענה, ואם לא טען לא מהני. ושכך מבואר בש"ך שעדים בדיני ממונות מתקבלים רק ע"י טענת ברי של הבע"ד, וכאשר לא טוען ברי בפועל, זה מהני רק מדין ברי ע"י אחר. וזה למרות שבדיני נפשות אי"צ טענת ברי. וע"כ כהנ"ל שבדיני ממונות העדים מתקבלים רק כדי לחזק דברי הבע"ד ולא כדי לברר את המציאות.

והארכתי בדין צריך לברר לשיטת רש"י שכל אומר שיביא ב' כיתי עדים, והביא א', לא מקבלים את טענתו, למרות שהם עדים כשרים שכבר העידו בפני בי"ד. וזה כהנ"ל, כיון שחסר

כו). ומצאתי שמו"ר הגרמ"ש וצ"ל האריך כעין דברים אלו בלא להביא את הרמב"ן הנ"ל. ונמצא בקוה"ב ב"ק סימן י"ח במהדור"ח. שם מדובר על שיטות הראשונים שאי שתקת לאו דוקא, אלא מה מכר ראשון לשני, יתבאר בהמשך בהרחבה. והקשה מה שייך לומר על זכיה מספק מה מכר ראשון לשני, ולכן גם כעת שאין ספק אי"צ לתת את הממון לבעליו. הרי זכיותו הייתה מחמת הספק, וכעת אין ספק. ומבאר שהגמ' ביבמות מחלקת בין א' דאתי מכח ארבעה לבין ספק ובני יבם, שבא' דאתי מכח ארבעה יש טענה ודאית שהשדה שלו אצל הלוקח, ואילו ספק ובני יבם אלו ב' טענות - או בן היבם או בן המת, ואינה טענה ודאית. וצ"ב, שאף שמצד הנימוק למה מגיע לו - כאן זו טענה ודאית וכאן זה ממנ"ש של ב' טענות, מ"מ בסופו של דבר בזכות ממון שתובע מהשני בשניהם יש טענת ודאי. ומפרש שקם דינא מתייחס לטענות ולא לממון, וכמ"ש לעיל מהרמב"ן. וכל שהטענה לא התקבלה אין דנים בה שוב. ורק אם יש מידע חדש על הטענה הראשונה - אז לחד מ"ד דנים בה שוב. ולכן בשדה, שבטענה הראשונה היה ספק, וכעת ודאי, הרי התחדש דבר בטענה הראשונה שכעת היא ודאית, דנים בה שוב. משא"כ ביבם - בטענת בן המת לא התחדש דבר, ורק נוספה טענה אחרת שהוא בן היבם, וממנ"ש, ואין בזה מידע חדש על הטענה הראשונה. ולכן טענה זו לא עולה שוב לכלל דין, למרות שמצד הממון יש מידע חדש. ועפ"י מפרש מה מכר, שלא קאי על הממון אלא על הטענות, ובא לבאר מ"ט לא נחשב שיש טענה חדשה, שאצל הלוקח יש ודאי שדה וטענת ודאי. וע"ז אמרו שמה מכר ראשון, שזה קובע שדנים את זכות הלוקח מכח מה שקיבל מהמוכר ולא כזכות חדשה, ולכן הטענות שעלו על המוכר הן הטענות שדנים עליו, ולא דנים מחדש על זכות הלוקח עיי"ש. וזה ממש כמ"ש שקם דינא מתייחס לטענות ולא לזכות ממון, וכל שאין טענה אין בי"ד נוקטים לזכות ממון. ועיין גם בספר דברי שר להג"ר שריאל רוזנברג ביבמות סימן ל"א שהאריך בכעין דברים אלו, עיי"ש.



בטענה שלו, גם עדים לא מהני. וזאת למרות שעדים מועילים בדיני נפשות להרוג את הנפש. ומוכח שהתם זה לברר את הדברים ועדים שפיר מבררים, משא"כ הכא זה הכרעת חוזק הטענות, ותפקיד עדים רק לסייע להכריע, ולא להעמיד בירור בפנ"ע. עיי"ש שהארכתי לבסס את גדר הודאת בע"ד נגד עדים. וכן הארכתי במקו"א בסוגיא של אל תפרעני אלא בפני פו"פ ואכמ"ל.

ה. ויש עוד כמה מקורות שגדר הדין בבי"ד אינו לברר למי מגיע הכסף, אלא לדון בטענות הבע"ד. ולכן גם במקרים שהספק האם הכסף הוא של ראובן או שמעון, לא נקבל את טענת ראובן משום שחסר במעמד שלו כטוען. וכפי שנבאר, הגדר של טוען תלוי במעשה מי עשה עם מי, ולא על הכסף למי הוא שייך. וסברא זו, למרות שהוא נידון בפנ"ע מה הגדרת הבע"ד, מ"מ מוכיחה שכל שאינו מוגדר כבעל דין וכטוען, למרות שהנידון הוא האם הכסף שייך לו, לא מקבלים את דבריו בבי"ד. וזה מובן רק אם גדר הדין הוא הכרעה בין הטענות, ולא לברר למי הכסף, שא"כ די בזה שהנידון ביניהם למי הכסף, לקבוע שהוא בע"ד ושצריך לשמוע את דבריו.

והמקורות לדין זה רבים:

א. תוספות בבא בתרא (ל א' ד"ה לאו קמודית) "כתב ר"ח ראינו לרבותינו הגאונים ז"ל דהאי מחזיק לית ליה למיחת לדינא בהדי מריה דארעא אלא האי דובין ליה מחית בהדיה ואין נראה לרשב"א דהא כל זכות שתבא לידו מכר ראשון לשני ולא יוכל לדחות ולומר לו לאו בעל דברים ידידי את". הרי ששיטת ר"ח בשם גאונים שאם יודעים שהקרקע היתה פעם שייכת לא, וכעת ביד אחר שטוען שלא קנה ישירות מהראשון אלא דרך אדם אחר, הראשון אומר לאחרון לאו בע"ד ידידי את, ורשב"א לא הסכים לזה משום מה מכר ראשון לשני. ופלא, הרי יש כאן דו"ד בין ב' אנשים א' טוען שהקרקע שלי וא' טוען שהקרקע שלי, ומה שייך לומר ע"ז לאו בע"ד ידידי את, כיון שלא עשה מעשה קנין ישירות ממנו, סכ"ס הנידון הוא אם הקרקע שלו או שלו, וע"ז הוא בודאי בע"ד. ולכאורה מוכח שבע"ד הוא מי שעשה מעשה, ולא מי שטוען שהכסף שלו. ולכן כיון שהקרקע מוחזקת לראשון והשני לא אומר לנו איזה מעשה עשה להוציא ממנו, אינו בע"ד, למרות שהנידון הוא אם הקרקע שייכת לו. מוכח שתביעות ודין דברים אינו רק שהכסף שלו, אלא צריך מעמד כתובע, וזה נוצר ע"י זה שהמעשה נעשה איתו.

ב. ראבי"ה (תשובות ובאורי סוגיות סימן תתקצח) כתב "נשאלתי. ראובן תקף את שמעון לדין וטענו פקדון היה לי ביד לוי בגרמיישא והלכת לשם ולקחת הפיקדון בשמי באות שאינו אמת ובכתב מזויף ועתה השיבהו לי. השיב שמעון אילו היה בידי משלך, בדין הייתי תופס כי אתה חייב לי כפלים מן הפיקדון אשר אתה טוען עלי. ומכל מקום א[י]ני נזקק להשיבך על זה, כי אם יש לך אצל לוי תתבעהו למה פשע בפקדונך ולא בעל דברים ידידי את. וכשיתבעני לדין הנפקד לוי, אקום עמו למשפט. וראובן עומד וצווח אתה מחזיק בשלי ואתה בעל דברים ידידי ואם לא אוכל לך אדעה מה אעשה עם לוי. ועתה יורינו אדוננו על הדין והאמת והשלום". הרי שמדובר על חפץ שנגנב משומר, והבעלים תובע את הגנב, והגנב אומר לו לאו בע"ד ידידי את, שלקחתי מבית השומר. והראבי"ה מאריך "שדעתו נוטה" שהדין עם הבעלים, ומביא ב' ראיות א' הסוגיא שגזל ובא אחר ואכלו רצה מזה גובה ונרחיב בזמן בהמשך. ב' הסוגיא בהמפקיד דף ל"ה, כיצד

הלה עושה סחורה בפרתו של חברו, שרואים שמי שנעשה שומר על החפץ מתיחס שמירתו לבעלי של החפץ ולא למי שמסר לו. הרי ג'כ מצאנו דיון שלם על חפץ של אדם שנגנב ממנו והוא תובעו, האם הוא בע"ד, או שכיון שלא נלקח ממנו אינו בע"ד. והרי עצם זה שזו שאלה אם זה ממון שלו או לא תחשיבו לבע"ד. ומוכח שדנים עם מי נעשה המעשה, והנידון הוא אם ברשות שומר נחשב מעשה שנעשה איתו או לא. ובלא"ה, אף שזה חפץ שלו, אינו יכול לתבוע ואינו בע"ד לתבוע דבר זה.

ג. כל הסוגיא של בב"ק דף קי"א, שנחלקו רב חסדא ורמי בר חמא, בגזלן שגזל חפץ ובא אחר ואכלו ברשות הגזלן, שלרב חסדא הבעלים רצה מזה גובה רצה מזה גובה, ולרמי בר חמא הבעלים צריכים לתבוע את הגזלן והגזלן תובע מהשני, אבל הבעלים לא יכול לתבוע מהאוכל למרות שזה חפץ שלו שנאכל. והטעם של רמי ב"ח שהבעלים לא תובעים מהאוכל כתבו התוס': "ולרב"ח נחא טפי דאיהו לית ליה טעמא דרשות מריה כלל דכיון שהוא לא גזלן אינו יכול לתבוע כלל שהרי אין לגמרי ברשות מריה שהרי אינו יכול להקדישו וגם הגזלן יכול לקנותו בשנוי מעשה ותדע שהרי ר"ח הוצרך לפרש מ"ט וכו'". וצ"ב, שהטעם שאינו יכול להקדיש אינו אלא כלשון תוס' שאינו ברשותו ולא שאינו שלו, ולמה אינו יכול לתבוע דבר שהוא שלו ואינו ברשותו? למה התביעה קשורה לדין רשות ולא לדין שלו. וגם ר"ח, רק משום שברשות מריה מהני שיכול לתבוע, ולא עצם העובדה שזה החפץ שלו. ומוכח כהנ"ל, שגדר תביעה הוא בין עושי המעשה, וכיון שמעשה הלקיחה היה מרשות הגנב ולא מרשות הבעלים, הבעלים אינו בע"ד לתבוע מהגנב השני. ודין רשותו בא להגדיר שהמעשה נעשה מהגזלן הראשון ולא מהבעלים. וזה ממש כראבי"ה הנ"ל. ובברכת שמואל ב"מ סימן כ"ט האריך בענין זה, אך מסקנתו שונה ממש"כ, הבאנו את דבריו בהערה כאן<sup>2</sup>.

ד. וכע"ז האריך הגר"ח הלוי, על מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בפ"ב מהלכות נערה הלכה י"ג, שהרמב"ם כותב שלמרות שהאב זוכה בקנס של אונס ומפתה, הבת צריכה לתבוע את הממון. והראב"ד השיג "אין כאן תובע שהתשלומין אינם שלה וכמו מנה לאבי בידך ואם טען אביה אפשר שיהיה זה הדין וכו'". וכתב ע"ז בכס"מ "ואני אומר אע"פ שאין התשלומים שלה כיון מאחר שמה שזוכה בהם האב הוא ע"י שפיר מיקריא תובע". ובחי' רבינו חיים הלוי שם כתב "והנה בדין זה אם יסוד התביעה ומודה במקצת הוא דאזלינן בתר הדבר המחייב, ועל כן כיון דזכות האב הוא מכוח הבת להכי חייל על תביעת הבת דין תביעה, או דנימא דאזלינן בתר

(כו). , וז"ל "ומזה דפליגי ר' חסדא ורמי בר חמא בגזלן ובא אחר ואכלו אם הראשון גובה מהגזלן השני או לא. חזינן מזה עיקר גדול בתורה, דאם יש דין שהלקיחה הוא מרשות השני אז נעשה שיעבוד הגוף לראשון (דהיינו לגזלן הראשון) ולא לבעל החפץ. משום דהוא הבע"ד, ע"כ נעשה גזלן לשני. ומה שבאמת חשיב הגזלן הראשון בעל הרשות על הבהמה, הוא משום דע"י דאקליש ממוןא ע"כ נעשה הוא בעל הרשות. וגם ר"ח סובר דהבע"ד הוא בעל הרשות אלא דסובר דע"י דאקליש לא הוה בעל הרשות". וממשיך שם מג"מ ב"ק דמ"ו בשור שנגנב מגופו שהבעלים טוען על השומר שנתן לניזק שהוא אלא הרי המוסר הוא בעל הרשות וכו' וה"נ היה הס"ד של תוס' דהמשכיר אינו יכול לעשות דין עם השואל באמת בעלים אבל הרי המוסר הוא בעל הרשות". הרי שהתחיל שהמעשה מוגדר שנעשה עם בעל הרשות, ולא עם בעל הממון, אך ס"ל משמו"ה גם עצם החיוב חל באופן זה, ואילו אני כתבתי רק לגבי התביעה בב"ד שאינו ענין בירור זכות הממון, אלא כח לתבוע בפנ"ע.

החיוב של התשלומין, וחיוב התשלומין הלא הוא בעיקרו לאב, דהא הוא הזוכה בחיוב זה מעיקרו, לפי הפשוט זהו יסוד פלוגתת הר"מ והראב"ד. ומסיק שם שגם הראב"ד מודה לר"מ, אלא שס"ל שבזכות ופגם אביה שייך בגויה, כלשון הגמ', הוא טעם שעצם המחייב גם שייך לאב, עיי"ש. וזה כהנ"ל, שלמרות שהממון שייך לא', כל שהמעשה לא נעשה איתו אינו בע"ד ע"ז. ומ"מ יתכן שכ"ז בקנסות, שאינם זכות אלא תביעת עונש, משא"כ בממון, שזה זכות, כל שיש לו זכות לכך יכול לתבוע בבי"ד. וע"ז אין ראיה מכאן אלא מהמקרים הקודמים<sup>1</sup>.



## ב.

א. וכעת נברר את ענין מיגו, איך כח טענה שיש לו בטענה א' עובר לטענה שניה.

בסוגיא הנ"ל שאחד דאתי מכח ארבעה, שכעת יש ממנ"ש שיש לו דרך אצל הקונה, ומ"מ חכמים ס"ל שכיון שקנה את השדות מאנשים שלא יוכל להוציא מהם משום המע"ה, גם נשאר כך כעת. ובגמ' בכתובות מבואר הטעם "ורבנן סברי: אי שתקת - שתקת, ואי לא - מהדרנא שטרא למרייהו ולא מצית לאשתעויי דינא בהדייהו". וכך דחתה הגמ' ביבמות ל"ז ע"ב את הקשר לקם דינא. וצ"ב טעם הדבר, מה מהני מה שיכול להחזיר את המצב לקדמותו, שלא יהיה ודאי דרך אצל אחד, כדי לפטור אותו במצב כעת, שיש ודאי דרך אצלו.

ב. ויש מקום נוסף שמוזכרת סברא זו, והוא בב"ק דף ח' א', לגבי מי קנה ג' שדות מהבע"ח, ולקח עידית באחרונה, שהגמ' שואלת שיגבו מהעידית שחל השיעבוד עליו. ומתרגים אי שתקת כו'. וכתב ע"ז הרא"ש מסכת בבא קמא פרק א סימן ג "ואזילתו כולכו ושקליתו מזיבורית. ולא מצו למימר ליה לכי תיהדר. ואפילו האשה שרוצה ליתן לה זיבורית. משום שכל דבר שאדם יכול לטעון רואין אותו כאילו הוא כבר עשוי. כדאמרינן פרק בתרא דכתובות (דף קט ב) מי שאבדה לו דרך שדהו בחד דאתי מכח ארבעה יקח לו דרך במאה מנה או יפרח באויר. משום דא"ל אי שתקת שתקת ואי לא מהדרנא שטרא למרייהו ולא מצית לאשתעויי דינא בהדייהו. ודלא כפרש"י שפירש התם אי שתקת ואזילנא גבך דיקח לו דרך במאה מנה קאמר. אלא כל דבר שיכול לטעון פסקינן ביה כאילו כבר עשוי". הרי מבואר ברא"ש שיש כלל כל מה שיכול לטעון הוא כאילו עשוי. וצ"ב, שלכאורה החזרת השטר למוכר אינה טענה, אלא עשיה של ביטול המקח, ולמה נקט לשון טענה. עוד מה טעם הדבר שכאילו עשוי גם לפני שעשה. וכן צ"ב, שברא"ש וכן נפסק להלכה שיש ע"ז טענינן ליתמי, וצ"ב כהנ"ל, שאין זו טענה, אלא אפשרות לעשות, ומה שייך ע"ז טענינן.

ועוד צ"ב הדמיון של הרא"ש בין ב' המקרים, והרי בעידית זו הפקעה של זכות התובע - שע"י זה שיכול להפקיע את זכותו נחשב כאילו הפקיע. ואילו בדרך זו סברא של ניהוג

כח). ועיין בדין שבועת הנגזל בגמ' שבועות מ"ו ב' שגם גזול משומר יש שבועת הנגזל, והשומר נשבע כמה נלקח ממנו, ור"ח ורי"ף כתבו משום שהוא עומד במקום בעלים. ולשון הר"ח ורמב"ם וש"ע שהשומר נשבע, ותשלום עובר מן גזלן לנגזל. משמע לא לשומר. ובר"י מיגש כתב שהשומר נשבע ונטל. ולכאורה נחלקו אם שומר יכול לדורש להחזיר את החפץ לידו או רק הבעלים.

בספיקות, כיון שיכול לגרום לממון להיות במצב של ספק ויהיה המע"ה, דנים כן כעת למרות שאין ספק. וצ"ב איך אותה סברא משפיעה בב' הגדרות שונות של דין.

ג. והארכתי במקומו בסוגיא של מיטב, ע"פ מה ששמעתי מהגר"ש פישר זצ"ל, שצ"ב גדר מיטב, שהרי בין בעידית ובין בזיבורית מקבל את אותו סכום של שווה כסף, א"כ לכאורה מיטב הוא דין נוסף שנאמר במה יפרע את החוב. והקשה, שקיי"ל שאי אפשר לקבוע שצריך לפרוע בדבר מסוים, אלא רק כמה צריך לשלם. ואיך נתפס דין מיטב, עיי"ש מש"כ. והארכתי שם וכן מעוד ראיות בסוגיא שם שדין עידית אינו זכות ממון לגבות בעידית, אלא כח שניתן לתובע לכופ את הנתבע, שיגבה משדה שבוחר. ורק ניתנה לנתבע זכות, שכל שמסלקו בעידית אחרת יכול לעכבו. משא"כ בלא סילוק בעידית אחרת. וזה דין הורעת כוחו אצל זיבורית. וכן שיטת הרא"ש שאם גלי דעתיה שרוצה למכור את השדה ביוקר, יכול לכופ אותו לתת בשווייה, למרות שבלא גילוי דעת לא היה יכול לכופו. וזה משום שכל שמסלקו בעידית אחרת זכות הלוקח לעכב לעצמו. אבל אם לא רוצה לעכב לעצמו, חוזרת זכותו של התובע לכופו, למרות שיש עידית אחרת. וכן מעוד מקומות בסוגיא<sup>22</sup>. וא"כ זה ביאור הדין אי שתקת, שאינה סברא בזכות ממון, אלא סברא בכח כפיה, שדין מיטב הוא שיכול לכופו לשדה מסוימת, וכאשר יש בכוח הלוח למנוע את הכפיה, מעכב את דין עידית. ולכן זה מוגדר כטענה, שזה דין ודברים על הכח, מי יכול לכופ את מי. ומובן גם דין טענינן, שאינה הפקעת זכות, אלא מניעת השני מלכופו. והדברים צריכים עוד פירוש, ומ"מ התבאר לפי"ז יסוד הדברים.

ד. וא"כ למה שהתבאר בגדר דין ודברים בבי"ד, שאינה בירור האמת, אלא כוחו של מי חזק בטענתו, מובן שאי שתקת גם אינה סברא בהכרעות וראיות, אלא בכח מי חזק ממי. וע"י זה שיכול לבטל את כח השני ע"י הדרגה למריה, כוחו חזק גם לפני שעושה כן. כי עצם האפשרות לעשות מבטל את כח השני להתגבר עליו. וע"ז אמר הרא"ש כלל, שכל מה שבידו לטעון כאילו עשוי. שבכוח התגברות א' על השני, מה שמחזיק בידו כח מכריע, למרות שלא השתמש בכח.

ה. ולפי"ז יובן ענין כח הטענה, ומיגו של כח הטענה מא' לשני. והוא כמ"ש, שענין הטענה אינו לברר את האמת אלא להכריע כוחו של מי אלים. וגם במקרה שאנחנו יודעים שהממון שייך לא', כל שחסר לו בטענה בי"ד לא ידונו בזה ולא יטפלו בממון שגיע לו. וא"כ, הרי הרא"ש קבע שכל שיש לבע"ד טענה שיכולה למנוע מהבע"ד השני לכופו, מהני גם בלא שטען אותה, שדי בכך שיש לו אפשרות למנוע כפיה, על מנת לבטל את כח השני. וא"כ זה עצמו דין מיגו, שע"י זה שיש בידו להשתמש בטענה שמונעת מהשני לנצח בטענתו, ביטל את כח השני גם בלא שטען בפועל. וזה כהנ"ל, שהכרעת הדין היא הכרעת הכוחות של הבע"ד מי אלים, ולא בירור האמת.



(כט). ושזה תלוי בדין שפאי עידית במחלוקת רש"י ותוס' האם עידית חל על שדה מסוימת, או תביעה מופשטת לעידית.

הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

## בדיני גבייה מחברות ביטוח והמסתעף

### שאלה

ז שבט תשפ"ד

לכבוד ידידנו היושב בשבת תחכימוני חבר בית הדין בד"ץ 'בעזרת השם' הדיין המצוין הגר"ש שרביט שליט"א. במה שארי נעשה שוא"ל אודות אדם שעשה ביטוח מקיף שמשלמים לו כל היזק לרבות נזיקין שמדין תורה המזיק פטור בהם. ועתה נפשו בשאלתו אם מותר לו לגבות את הכסף מהביטוח כפי ההסכם ביניהם, כיון שיחזרו לגבות מהמזיק שלא כדין תורה. ופעמים גם אסור נלווה עימם, שהוא מייפה את כוחם בזה בחתימת ידו לדון בערכאות? וזה החלי בעזרת צורי וגואלי והיה הקצ"ר אמיץ.



### תשובה

א.

ראשון לציון הנה הינם שהתשלום שמקבל מהביטוח עצמו, כיון שהתחייבו לו, אע"פ שבדין תורה פטור, חייבים לשלם. וכן מתבאר מדברי הסמ"ע (סימן ס"ק יד) דאם המנהג פשוט בעיר שהמלוה גובה בלא שומא והכרזה, אזלינן בתריה כיון דקיבל כן עליה בשטרא. ע"כ. אלא שמכיון שלוקח את הנזק מהביטוח שוב הם חוזרים ותובעים מהמזיק, על זה יש לדון אם הוא הגורם להיזק זה.

ותחילה וראש יש לדון האם במה שהביטוח חוזר וגובה מהמזיק הרי הם כשליחיו ממשי, ואם נאמר שהם כשליחיו, אנו מתגלגלים ובאים לחקירת המפרשים אי יש שליח לד"ע היכא שבודאי יעשה כרצון המשלח, דליכא לסברת דברי הרב ודברי התלמיד. עיין רמ"א (חור"מ סימן שפ"ט סעיף טו ובש"ך שם ובפת"ש). וה"ה בנ"ד, שבודאי שיגבו מהמזיק בערכאות שלא כדין תורה. או שבמה שחותם על כללות המסמכים לקבל את חלקו המגיע לו, אע"פ שיש שם סעיף המייפה את כח הביטוח שיתבעו את המזיק אין זה כשליח לד"ע, ומסתבר שאין הם שלוחיו לתבוע את הממון, שהרי בד"כ התביעה של הנזק בערכאות מגיעה אחרי שהוא מקבל כבר את הכסף מהביטוח. ולכל הדיברות נראה דבהא מהני גילוי דעת בפני שניים שעל הצד שהם כשלוחיו הרי הוא מבטל את השליחות ולא יחשב הביטוח כשלוחו [ונראה להביא לזה קצת ראיה ממ"ש רש"י

בחגיגה (דף י ע"ב ד"ה מידי דהוה) דבמעילה אע"פ שיש שליח לד"ע כיון שביטל המשלח שליחותו הוה ליה איהו מוציא' ע"כ. ויש להתיישב בזה.<sup>א</sup>



## ב.

והנה נידון דידן שייך גם כן אם מותר לאדם להציל את ממונו ויגרם על ידי זה נזק לחבירו, אם מותר לו להציל את ממונו. וכבר מפורסמים דברי התוספות בבבא קמא (דף כג עמוד א ד"ה וליחייב) דיותר יש לאדם ליהזר עצמו שלא יזיק אחרים משלא יזיק. ע"כ. הרי שצריך לחוס על ממון אחרים יותר מממונו. ומנגד באבידה אמרו בגמרא בבבא מציעא (דף לג ע"א) דאבידתו קודמת אפילו לאבידת רבו. וכ"נ בשו"ע (חו"מ סימן רסד סעיף א). ונראה להביא כמה וכמה ראיות שמותר לאדם להציל את ממונו אע"פ שמזיק לממון חבירו, כל שאין כונתו להזיק. וצא ולמד ממ"ש בגמרא בב"ק (דף נו עמוד א) הכופף קמתו של חבירו בפני הדליקה פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים ואמר רב אשי טמון אתמר. דהיינו שטמן הגדיש ועל ידי זה פטר את מדליק האש מתשלום, דבכהאי גוונא פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. וכן מבואר ברמב"ם (הלכות נזקי ממון פי"ד הי"ד) ובשולחן ערוך (חושן משפט סימן תיח סעיף טז).

והטעם דפטור כתבו הראשונים, משום שאין כונתו להזיק. עיין ברמב"ן בקונטרס דינא דגרמי ובמאירי בב"ק (שם) ועוד. ומצוה להביא מן החדש מה שראיתי בקונטרס דינא דגרמי לחד מקמאי, הוא רבנו אפרים מרנשבורג (הודפס בספר בספר תבונות תשרי תשע"ז אות ד עמוד כ), שכתב וז"ל וכופף קומתו למאן דאמר טומן איתמר התם קאמר לכסות נתכוונתי ולא להפסידו ומשום הכי לכו"ע פטור. ועוד מצי למימר לפטור מזיק נתכוונתי שהיה קרובי ואהובי. עכ"ל. ולטעמו השני נפיק דכ"ש שאם המדליק עצמו שויה טמון פטור, דאדם קרוב ואוהב את עצמו יותר מכל (עיין יבמות דף כה ע"ב), ואפילו בדיני שמים יהיה פטור. וכן מבואר בספר אוצר מפרשי התלמוד בב"ק שהביאו כן בשם כמה אחרונים (זית רענן ח"ב סי' ט"ו אות א', יד דוד זנהציים בב"ק שם, ועוד) שכתבו להדיא שאם המדליק עצמו שויה טמון, פטור אפילו בד"ש משום שאין כונתו להזיק אלא להרויח לעצמו. ע"כ. חזינן שאין לחוש לעשות מעשה להצלת ממונו, אפילו אם חבירו ניזק על ידו.



## ג.

ואמרתי להביא ממרחק לחמי, ממה שמצאנו ראינו למ"ש בשו"ע (יו"ד סימן קסח סי"ב) שישראל יכול לכופף את הגוי לתת לו רבית אף על פי שהגוי יתבע אח"כ מהישראל אחר לשלם לו, מותר,

א. גם לרבות הערת ידידי הגר"ש בר כוכבא שליט"א שכתב לי דלפי הידוע לי, אין חתימה על מסמכים אחר עשיית הנזק, רק מראשית דבר עת חתמו על הסכם הביטוח [אגב, היום אין גם חתימה, אלא נעשה הכל טלפונית] נכתב בחוזה הביטוח שאם יקרה כך וכך אז וכו'. ובוזה איכא טעמא אחרינא דלא נחשבים כשלוחו, דהוי כממנה שליח לדבר שלא בא לעולם, שהרי הנזק עדיין אינו בעולם, עיין בתוס' בנזיר (דף יב ע"א ד"ה מ"ט), ובהגר"א (יו"ד סימן שכז אות א) ובתניבות המשפט (ביאורים סימן רמג ס"ק ו) ועוד. ואכמ"ל.

דמה לו לישראל הראשון בכך. ע"כ. הרי שאין לחוש להיזק חבירו בכהאי גוונא. ובחוות דעת (שם ס"ק יח) כתב דדוקא כשלוקח מהגוי והוא הולך לישראל וגובה את מה ששילם, אבל אם הגוי כופה את הישראל שישלם לו אסור, דהוי כגזול מישראל לשלם את חובו. עכ"ד. ולפום ריהטא נראה לדקדק דשמעינן מיניה דעיקר הקפידא מצאה מקום לנוח דוקא כשמוציא הגוי ממון מהישראל ונותן לישראל חבירו. אבל אם כבר שילם הגוי את הריבית, אפילו אם הישראל מיפה את כוחו לגבות מישראל חבירו מותר, דאל"כ גדולה מזה היה צריך לומר, שאפילו אם כבר שילם אם הישראל מיפה את כוחו לגבות חזרה את שלו אסור. ויל"ע.



#### ד.

ובהיותי בזה כן בקודש חזיתי להרב ערך ש"י (חוו"מ סימן קסב דף קא ע"א) שהוכיח מדברי התוספות בב"ב (דף נד עמוד ב ד"ה וישראל לא קנה) והגהות אשרי (שם), שמותר לאדם לתבוע את חובו מגוי אע"פ שידוע שהגוי יילך ויגזול אחרים, שבתוס' והג"א שם מבואר דהיכא שישאל קנה קרקע במעות מגוי ולא החזיק בה, שהדין הוא שכל הקודם זכה בה, וקדם ישראל וזכה בקרקע, מותר לישראל הראשון לתבוע את הגוי שמכר לו, אע"פ שיחזור ויגזול את הקרקע מהישראל השני שזכה בו כדין. עי"ש. ולפי"ז גם בנ"ד מותר לו לתבוע את הביטוח שחייבים לו אע"פ שהם יתבעו את המזיק שלא כדין. אמנם כשנותן יפוי כח חמיר טפי, שהרי הוא הגורם לזה ועוד יתאר לקמן בעזרת השם ובישועתו. וראיתי שבספר משפט המזיק בריזל (עמוד שפא) הסתפק בזה אם מותר לומר גם לביטוח את שם המזיק. וצייד שמסתימת דברי התוספות הנ"ל משמע שאפילו אם הנכרי אינו יודע שישראל אחר זכה בו, והוא מספר לו ומגלהו על כך, גם כן מותר לספר לו. ע"ש. וקצת ראיה יש לזה ממ"ש הרא"ש בבא בתרא (פרק ג סימן סה) שלעסוק בתחבולה עם הגוי שיבא באלמות וכח על המחזיק לכופו להחזיר הקרקע לאשר קנהו מאתו יראה שעבירה היא בידו ודין מסור אית ליה מאחר שזכה בו בדין תורה. עכ"ד. ובהגהות אשרי שם חלק ע"ד הרא"ש וקיים את פסק התוספות, וכתב דלא הוי בזה מסור דכי קתבע ישראל לגוי בדין קתבע דאנן סהדי שלא נתן לגוי מעות אלא על מנת שתשאר הקרקע בידו וכיון דקרקע לית ליה שנסתלק הגוי בקבלת המעות והמחזיק בה זכה מן ההפקר חייב הגוי להחזיר המעות לישראל דאנן סהדי שלא נתן מעות לגוי אלא על דעת זה. ע"כ. הרי שאע"פ שהגוי ילך מחמתו ממש, לא אכפת לן כיון ששילם את ממונו על דעת זה. וא"כ גם בנידון דידן אנן סהדי שמה שמשלם ביטוח הוא כדי שישלמו לו בשעת הצורך כשיזיקוהו, ואם לא משלמים לו מחויבים להחזיר מה ששילם להם. ומעתה לא אכפת לנו אפילו אם הוא גורם לביטוח בתחבולה כל שהיא ללכת לתבוע מהמזיק את כל מה ששילמו לו, אע"פ שיש בנזק גם היזקים שפטור בהם מדיני אדם. שו"ר בשו"ת מהרש"ל (סימן לו ד"ה ועכשיו) שביאר את דברי הרא"ש שאין לו על הגוי שום זכות תביעה כלל, ומשמע שאם היתה לו זכות תביעה שפיר היה יכול לעשות את התחבולות הנ"ל.



## ה.

ונראה שהיתר זה להציל עצמו וממונו כשמזיק לאחרים הוא אפילו לכתחילה. ולך נא ראה להגאון החוות יאיר (סימן ריג) שכתב על היהודי שביקש לתבוע בדין שר אחד, והיהודים שבמדינת השר התחננו לתובע שיותר על תביעתו כי השר ינקום בהם, והשיב שלא יכולים לדרוש ממנו שיפסיד את חובו. והביא ראיה ממאי דקיי"ל דאין פודין את השבויין יותר מכדי דמיהן דלא ליגררו ולייתו, ומ"מ יכול האדם לפדות את עצמו בכל ממון שירצה. וע"ש עוד ראיות לזה. הרי שמותר מן הדין לכתחילה לעשות כן, אע"פ שמביא נזק ותקלה על אחרים, ואין לחוש לזה כלל. ועיין עוד בספר משפט המזיק בריזל (ח"ב פרק כג) שהאריך למעניתו בעוד ראיות רבות. ואכמ"ל.



## ו.

ועדיין צריכין אנו למודעי ולדון, היכא שצריך ליפות את כוחם של חברת הביטוח שיחזרו ויגבו מהמזיק, והיכא שפטור מדיני אדם נמצא לכאורה שהוא עושה מעשה היזק בידים להפסיד את חבריו. ונראה להביא ראיה דגם בכהאי גוונא שרי, מדין המוחל שטר חובו לאחר שמכר, שכתב בשולחן ערוך (חו"מ סימן סו סעיף כג) שאפילו היורש של המוכר יוכל למחול. ומיהו אין היורש יכול למחול לעצמו כדי להפסיד ללוקח. כיצד, ראובן הלוח לבנו בשטר, ומכרו לשמעון, ומת ראובן, לא יאמר הבן הואיל ואני יורש החזקתי למחול לעצמי ואין לי לשלם כלום מדינא דגרמי שאני לא כיוונתי להזיק ללוקח אלא לפטור עצמי, אלא פורע כל החוב ללוקח. ויש מי שחולק ואומר שאף לעצמו יכול למחול. ע"כ. וכתב הסמ"ע (ס"ק נט) אעפ"י שגם כשמוחל המוכר או היורש להלוה פסק המחבר בסעיף ל"ב דצריך לשלם להלוקח כל החוב. מ"מ אשמועינן דאין היורש מוחל לעצמו, דאילו הוה מצי מחיל לעצמו, לא היה משלם כלום מטעם שכתב דאין בא להזיק, קמל"ן דאינו בר מחילה וה"ל כאילו לא מחיל. ע"כ. ומשמע מדבריו דאם היתה מועילה מחילתו הוה שרי ליה ג"כ לעשות כן, דאילו הוה ביה איסורא הו"ל למימר. ובדעת היש מי שחולק כתב הסמ"ע (ס"ק ס) בפרישה (סעיף כד) כתבתי די"א הללו ס"ל דצריך לשלם להלוקח, והפלוגתא היא דלמר משלם דמי כל השטר ולמר מה שקיבל. ע"כ. והש"ך (ס"ק פא) כתב דאין זה מוכרח, ויותר נראה דכונת המחבר דפטור לגמרי מטעם שלא כיון להזיק. וכן מסיק הב"ח (סעיף כד) וכן ראיתי בבעל התרומות (שער נא חלק ס"ו) שכתב דאיכא מ"ד שפטור לגמרי מלשלם וזו הסברה כתבה הראב"ד בתשובותיו כי יש לה פנים. ומיהו לענין דינא אין זה עיקר, אלא נראה עיקר כמו שכתבתי בס"ק שאחר זה. עכ"ד. והנה בס"ק שאח"ז (ס"ק פב) כתב הש"ך על הדעה הזו שיש מי שחולק, שכן נראה דעת רוב הפוסקים וכן נראה עיקר, וכן פסק המחבר גופיה בסתם באה"ע (סימן קה סעיף ו). מיהו צריך לשלם מדינא דגרמי, ואינו יכול לומר לא כיונתי להזיק, דכל היכא דחייב מדינא דגרמי, חייב אפילו לא כיון להזיק, וכדמוכח בש"ס ופוסקים בכמה דוכתא. עכ"ל. והמדקדק היטב בדברי הש"ך יחזו פנימו דבדעת השו"ע ביאר דהדיעה הזו של היש מי שחולק, הרי הוא פטור לגמרי וכן דעת רוב הפוסקים והשו"ע באבה"ע. אלא שלדינא מסיק



הש"ך שהגם שנאמר דיוורש יכול למחול לעצמו מ"מ צריך לשלם מדינא דגרמי. אך א"ז דעת מרן השו"ע.

והנה בשו"ע אבן העזר (סימן קה סעיף ו) פסק שאף לעצמו יכול למחול. וז"ל המוכר שטר חוב לחבירו, וחזר ומחלו, מחול. ואפילו יורש מוחל. לפיכך מכרה כתובתה ומת הבעל ואחר כך מתה, בנה יכול למחול והמכר בטל. ואפילו אין לה יורש אחר אלא זה הבן ונמצא פרעון הכתובה עליו, יכול למחול לעצמו כדי לבטל המקח, ויורש הכתובה. ע"כ. וכתב בחלקת מחוקק (שם ס"ק יח) יכול למחול לעצמו - כאן סתם וכתב שיכול למחול לעצמו כדעת הרא"ש שכ"כ, ולענין תשלומין דעת הרא"ש (ב"מ פ"א סימן מח) שאינו משלם רק דמים שנותן הלוקח. ע"כ. והנה כבר התבאר בדברי הש"ך בחו"מ שכדעה הזו כן דעת רוב הפוסקים, ושנראה יותר בדעת ה"ש מי שחולק' [שהיא דעת באבן העזר] - דכונת המחבר דפטור לגמרי מטעם שלא כיון להזיק.

והנה אע"ג דבעלמא יש לומר בשו"ע דבסתם ויש הלכה כסתם, היכא שסתם במקום אחר כדעת היש, העיקר כדעת היש. וכ"כ הגאון הראש"ל רבי יצחק יוסף בספר עין יצחק (ח"ג עמוד תקטו סעיף כה) מפי ספרים ומפי סופרים דהיכא שמרן כתב סתם ויש, ובמקום אחר בשלחן ערוך גילה דעתו להדיא כסברת היש אומרים בלא שהזכיר סברת החולקים כלל, לא אמרינן סתם ויש הלכה כסתם, אלא בדין זה הלכה כהיש אומרים, אחר שמרן גילה דעתו במקום אחר להדיא בסתם כדעת היש אומרים. עכ"ד. וא"כ גם בנידון דידן, דבשו"ע חושן משפט כתב בדעת הסתם דאין יורש מוחל, ובדעת היש מי שחולק דיוורש מוחל [והיינו דפטור לגמרי כמ"ש הש"ך], ובשו"ע אבן העזר סתם כדעה היש מי שחולק, נראה שנקט מרן השו"ע לעיקר כהיש חולקים. והיינו דיוורש מוחל אפילו לעצמו, ופטור לגמרי, דהא לא זכר ש' מרן השו"ע באבן העזר שחייב לשלם. וכמ"ש הש"ך בחו"מ (שם) שבדעת השו"ע נראה יותר שבא לפטור לגמרי. וכן הדעת נוטה, שאילו לדעת השו"ע היה חייב לשלם מה שקיבל גם לדעת היש חולקים, הוה ליה לפרש בהדיא, וביחוד באבן העזר שסתם וכתב דיוורש מוחל, ומשמע דפטור לגמרי.

וממשמעות הלשון דיוורש מוחל נמי שמעינן שמותר לו לעשות כן, והיינו טעמא שהוא לא מתכוון להזיק אלא להציל את עצמו, ואילו הוה ביה איסורא ג"כ הו"ל לשו"ע להשמיענו שאסור לעשות כן. והלא ידעת אם לא שמעת מ"ש בספר נשמת אדם (חלק א כלל ג) שכמה פעמים כתב לי הגאון בית מאיר דיותר יש ללמוד מסתימתן של ראשונים מפירושן של אחרונים. ויש לומר כן גם על בעל השו"ע, כמבואר בשו"ת מהרש"ם (חלק א סימן צה) דבעלי הש"ע לא הוו שתקי מלהשמיענו חידוש דין. ע"ש. ודון מיניה ואוקי באתרין. [והגם שהרב קצות החושן (סימן סו ס"ק ל) פלפל בחכמה ליישב ולבאר את דברי השו"ע שלא יסתרו להדדי, וחילק בין הדבקים ע"ש, מדברי הש"ך לא משמע כן. ומ"מ גם לביאור הקצות החושן אכתי יש ראייה לנידון דידן דקיל טפי, ודו"ק].

ומעתה יש לומר דכ"ש בנידון דידן דקיל טפי, דאפילו במחילת החוב, שבשעת המחילה ממש מזיק את הלוקח, אמרינן דיוורש מוחל ומותר לו לעשות כן, ולא מחוייב לשלם אפילו את מה שקיבל, אע"ג די"ל דהוה כדינא דגרמי שנעשה מיד וכמעשה בידים, כ"ש בנ"ד שלא מזיק ממש

את המזיק במה שחותם, שלא נעשה מיד ולא יזיק לו בודאי, שלכל הדברות יהיה מותר לו לעשות כן ואין לחוש למידי.<sup>2</sup>



## ז.

ואזניך תשמע דבר מאחריך, דנראה להביא ראייה בס"ד שגם לדעת רבנו הרמ"א מותר להציל את ממונו אפילו אם גורם להדיא היזק לחבירו. הנה מרן בשו"ע (חו"מ סימן נח ס"א) כתב לווה ששלח מעות ההלוואה עם שליח לפרוע למלווה ושיקח שטר חובו, וכשקיבל המלווה את המעות מסרב המלווה לתת את השטר לשליח שטוען שהלווה חייב לו חוב נוסף חוץ מהחוב הכתוב בשטר, והלווה כופר בזה, המלווה נאמן בטענתו במיגו דלהד"ם. והשליח שנתן את המעות בלי לדרוש את השטר קודם, חייב לשלם למלווה. וכתב הרמ"א י"א מאחר והשליח מתחייב בתפיסתו של המלווה, לא יכול המלווה לתפוס את חובו ולחוב לשליח. וי"א שבכל עניין יכול המלווה לתפוס מהלווה למרות שמחייב את השליח בתפיסתו. ע"כ. והן ב' השיטות שהביא המרדכי בכתובות (סימן ריז). ע"ש. וקיי"ל שבדעת מרן השו"ע ביש ויש אמרינן הלכה כיש בתרא. עיין בספר עין יצחק להגאון הראש"ל הגרי"צ יוסף שליט"א (חלק ג עמוד תקכא סעיף כח) שהאריך בזה. אמנם בדברי הרמ"א במפה, עיין להגאון הרי"ח סופר שליט"א בספרו שם בצלאל (סימן ט"ל) שכתב דהכלל של יש אומרים ויש אומרים הלכה כיש בתרא אמרינן גם במור"ם. והאריך הרחב כדרכו בקודש להוכיח שכמעט כל רבתינו בני ספרד ובני אשכנז זיע"א כתבו שאף בדברי הרמ"א ז"ל אמרינן שאם כותב יש אומרים ויש אומרים הלכה כיש אומרים בתרא והכי נקטינן. עכ"ד. ולפי דבריו גם דברי הרמ"א כאן מתבררים ועולים שבכל עניין יכול המלווה לתפוס מהלווה, למרות שהוא מחייב את השליח בתפיסתו. אמנם בא רעהו וחקרו, הגאון רבי אליהו בוחבוט שליט"א באור תורה (אייר תשע"ב סימן פח) וכתב שמצאנו רבים מצוקי אר"ש ומהם תלמידיו של הרמ"א שכתבו דהרמ"א לא הכריע בכהאי גוונא. ע"ש.

ונראה שכאן לכו"ע הכרעת הרמ"א שבכל עניין יכול המלווה לתפוס, למרות שהוא מחייב את השליח בתפיסתו, דהנה כתב הרמ"א (חו"מ סימן קצו סעיף לו) שבע"ח שתופס חוב של שותפים

ב). ואל תשיבני ריקם ממ"ש רבנו הבית יוסף (חושן משפט סימן סו אות כג) דהטעם שיכול למחול כתב הרי"ף בכתובות (דף מד ע"ב מדפי הרי"ף) דאמרי מקצת רבוותא משום דיכול למימר עיינתי בחושבנאי ולא פש לי גביה ולא מידי אי נמי אסתפקא לי מילתא אי פריע אי לא ומספיקא לא מגבינן שטרא. ודחה הוא ז"ל את דבריהם והעלה דהיינו טעמא משום דשטרות אין גופן ממון ואי אפשר לקנותן בהקנאה גמורה אלא שחכמים תקנו להם צד מכר ולפיכך יכול למחול לפי שלא זכה בהם לוקח מן התורה וכן כתב הרמב"ם (בפרק ו מהלכות מכירה הי"ב) עכ"ד. וע"ש בראב"ד שכתב טעם אחר. ומכלל הדברים נשמע שדין זה הוא דוקא בשטרות, וביחוד ע"פ מ"ש הרי"ף והרמב"ם שלא קנה אותם כלל מדאורייתא, נמצא שהם עדיין שייכים למוכר שהוא בעל החוב, ולכן יכול למחול, ולעולם בכל אופן אחר שגורם להפסידו ממון ממש לאחרים לא יכול לעשות כן. ואין לומר כן, כי כבר התבאר לעיל שלדעת היש חולקים, שהיא דעת מרן השו"ע, לא צריך להחזיר אפילו את הממון שקיבל עבור המכירה ובא לפטרו לגמרי. נמצא שגם כשגורם להפסד ממון ממש פטור ומותר גם לעשות כן. והמתעקש לומר דשאני במכירת חוב, שהקונה יודע שיכול למחול את חובו ושם את כספו על קרן הצבי, ואדעתא דהכי קנה את החוב, ולכן לא צריך להחזיר לו את ממונו, דהאי סברא נדחה קראו לה, וכנראה מדברי רבינו הש"ך שהחשיבו כהיזק גרמי, ואעפ"כ כתב שלדעת מרן נראה שבא לפטור לגמרי. ויש עוד להאריך בזה.

ואינו רוצה לפרוע בטענה ששותף אחד חייב לי, והלה כופר ההפסד על שניהם. ע"כ. והקשה הש"ך (ס"ק מח), איך יכול לתפוס עבור חוב של אחד ולהפסיד לשניהם. לא מיבעיא לשיטת הריב"ש (הוא דעת האוסרים לתפוס שהביא הרמ"א בסימן נח ס"א) שאינו יכול לתפוס משליח ולחייב את השליח, אלא גם לסוברים שיכול לתפוס אפילו אם מחייב את השליח, היינו דוקא שם שהממון של הבעלים, אבל כאן שהממון שייך לשני השותפים איך יתפוס מהם. עכ"ד. ועיין בשער משפט (סימן קעו ס"ק ז) שביאר דכיון דהממון בחזקת השותפות, יכול לומר שהאחר נטל ממנו שלא כדין וההפסד על שניהם. ע"כ. ומ"מ אתה הראת לדעת, ששפתי קדשו של רבנו הרמ"א ברור מילולו שיכול לתפוס בכה"ג והכריע המחלוקת הנזכרת שבסימן נח. [וכדרכינו לעיל גם כאן יש לדקדק שכן דעת מרן השו"ע, שממה שלא הזכיר שאסור לו לעשות כן, משמע שיותר לעשות כן].



### ח.

ואשור'ה נא ואראה לרבינו הנתיבות (סימן נח בביאורים ס"ק ד) שהקשה על השיטות שסוברים שאינו יכול לתפוס, מדוע לא יכול לתפוס כשמפסיד לחברו, ואמאי יפסיד הוא כדי שלא יפסיד חברו, ומאי חזית דדמא (מלשון דמים) דידך סמיק טפי, שאפסיד אני כדי שלא תפסיד אתה? ומבאר שבשליח, כיון שיש לו שעבוד בחפץ, אע"פ שיכול לתפוס מהם עבור החוב משיעבודא דר"נ, מ"מ במקום דאית ליה פסידא לא גובים משיעבודא דר"נ. ולכן כאן שמפסיד לשליח לא יכול לגבות מהם, דהוי כגובה ממשועבדים. ולפי"ז בשומר על חפץ חברו, שלא עשה קניין בחפץ אלא הסתלקו הבעלים והשומר התחייב באחריותו, יכול לתפוס מהשומר למרות שמחייבו, כיון שאין החפץ משועבד לו. ובוזה מבאר עוד את דברי הרמ"א (בסימן קעו סעיף לו), דהיכא שהחפץ אצל שותף שאינו חייב לו, אינו יכול לתפוס ממנו עבור השותף השני שחייב לו, דכיון שהחפץ ביד שותף זה הוה ליה כמשועבד לו, ואין יכול לתפוס משיעבודא דר"נ ממשועבדים. אבל היכא דנמצא החפץ ביד השותף שחייב לו, שפיר מצי לתפוס את כל החפץ עבור חובו, אע"פ שמזיק לשותף השני, כיון שאין לשותף השני שיעבוד וקניין בחפץ עצמו, שאינו תפוס בו. עכ"ד. ומדבריו קמה וגם ניצבה סברה אלימתא לדינא, דכל היכא שאין שיעבוד לחבירו באותו ממון יכול לתפוס אע"פ שמזיק ומפסיד את חברו. ומעתה בנידון דידן, גם אם במעשה חתימתו על יפוי כח יכול להפסיד את חברו, אין לחוש לזה, כיון שעושה כן להציל את עצמו, ואין לאותו המזיק שיעבוד בחפץ עצמו, ובכה"ג לכו"ע מותר.



### ט.

והנה ידידנו הדיין המצוין הגר"ש שרביט נר"ו פיו פתח בחכמה לאסור איסור בכהאי גוונא שמיפה את כוחו, מכמה טעמי. חדא דהוה כמעשה בידים. ועוד, דדמי לדין מסור ומורה באצבע למה שמצאנו בדין מסור שהוא אפילו בגרמא. וכמבואר ברא"ש מסכת בבא קמא פרק י סימן כז, וז"ל ואם נשא ונתן ביד פי' אם אנסוהו גויים לישא וליתן ביד חייב אף על גב דבאונס הוי כי

עשה מעשה חייב. אמר רבה ואם הראה מעצמו כמו שנשא ונתן ביד דמי. ואף על גב דגרמא היא כיון דבלאו אונס עשאו חייב. עכ"ל. וכן מבואר בביאור הגר"א (חושן משפט סימן שפח אות עד). וא"כ גם כאן, אם נחשיבו כגרמא יהיה דינו כמסור.

ואחר המחי"ר לא כן אנכי עימדי ואפרש שיחתי. הנה על טענתו שכשחותם הרי הוא כעושה מעשה בידים של היזק, כבר התבארו לעיל הדברים במוחל שטר חוב שמכר. ומלבד כל הנ"ל יש לומר אף למטוניה דמר, שע"פ מה שהתברר בדרך כלל אין חברות הביטוח נותנות את כל הסכום. ומעתה, כשיש בנזק שחייב לו גם ממון שחייב בדיני אדם וגם ממון שחייב בדיני שמים, כיון שלא בטוח שיקבל את הסכום המלא, ויתכן שיקבל רק את הממון שחייב לו בדיני אדם, וממילא גם לא יתבעו מהביטוח את המזיק בסכום שפטור עליו מדיני אדם, והוא ספק נזק דשרי. וסעד לזה מצאתי בחות יאיר (סימן מה), הו"ד בפת"ש (סי' שפו סק"ב), שיצא לדון במעשה בראובן שהיה חייב לשמעון אלף ר"ט בכתב ידו עם נאמנות, ובשנת תמ"ט שפשטו חיל מלך צרפת באשכנז והחריבו כפרים ושללו ובזזו יינות ותבואות, מילא ראובן ספינה ביינות שלו וביקש להבריחם למרחוק שלא תגיע שם יד השונא, ונודע לשמעון ועיקל הספינה על ידי השררה עד שיפרע לו ראובן או שיעמיד לו ערב מספיק, וע"י כך נתעכבה הספינה, ובתוך כך בא גדוד הצרפתים ושרפו העיר ושללו אשר מצאו וגם ספינה הנוכרת, ויהי כאשר תבע אחר כך שמעון את חובו השיב ראובן כי גרם לו היזק, שלולא שעיקל ספינתו היה מבריחו להולנד ושם היה מוכר יינו בעד אלף ר"ט כסף חובו. וכתב דנראה שאין טענת ראובן כלום, כי אין לחייב את שמעון מצד דינא דגרמי, דכבר הכריע הש"ך (ריש סימן שפו) דדינא דגרמי הוא רק קנס מדרבנן, ובשוגג שלא נתכוין להיזק פטור, והרי כאן מה שעשה שמעון לא במזיד עשה רק להציל חובו כו', ובפרט דבנידון דידן לא הוי רק ספק גורם ולא ברי היזקא דלכו"ע פטור כו'. וגם אין לומר סברא לחייבו דמאחר שהוא שעת חירום ה"ל מה שעיקל כמזיק בידים, ודמי לכופף קמתו של חברו לפני הדליקה במקום דמטי ברוח מצויה דחייב בש"ס (ב"ק דף נו ע"א, ובשו"ע סימן תיח סעיף יא), דזה אינו, דרק ברוח מצויה שהוא טבע ומנהג העולם תמיד לא ישבות הן רב הן מעט חייב, ונידון דידן ודאי לא דמי רק לרוח שאינה מצויה, דלא פסיקא מילתא שימהר ויחיש הגדוד לבוא כו'. עכ"ד. וגם כאן לא פסיקא מילתא שישלמו לו את כל היזקו. [והן אמת שלפי סברא זו לחודה, היכא שכל התביעה כולה פטור בה מדיני אדם לא יוכל לתבוע, ומיהו כבר התבאר מכמה טעמי תריצי שגם באופן זה יכול לתבוע].

וגדולה מזו כתב בחות יאיר שם ושייך ג"כ לג"ד - דאין לומר דהרי בכופף קמתו של חברו גם ברוח שאינה מצויה חייב עכ"פ בדיני שמים, ואם כן הכא דראובן הניזק חייב לשמעון ה"ל כתפס, דכאן ודאי אף בדיני שמים פטור, דדוקא בשאין לו שום שייכות בדבר השייך לחבירו, משא"כ זה שכיון להצלת חובו, אינו מחויב להמנע מחשש היזק חברו הבלתי רגיל כו'. ועוד שלא עשה זה המעקל שום מעשה ביין. עכ"ד. הרי שלמרות שפנה לשררה והם עיקלו לו את היין, לא נחשב כלל כמעשה בידים. וכשעושה כן להצלת חובו מותר ופטור גם בדיני שמים, וגם אין לחוש בזה שהוא כמסור.



י.

ובעיקר הסברא שרצה לדמות הרב עליון למעלה (הגר"ש שרביט נר"ו) נדו"ד לדין מסור, אחר המח"ר לענ"ד לא דמי כעוכלא לדנא, דדוקא במסור אפילו אם הוא באופן של גרמא מצוה אפילו להרגו, וכמבואר בדברי הרא"ש (שם) דכיון שנפל ליד גויים אין מרחמין עליו ונוטלין היום מקצתו ולמחר נוטלין כולו ולבסוף מייסרין את נפשו והורגין אותו שיודה אולי יש לו יותר ממון וה"ל רודף וניתן להצילו בנפשו. ע"כ. ולכן החמירו בו כל כך. משא"כ בנידון דידן, שאין לחוש כלל לדיני נפשות. וכשנתבונן נראה שלכל היותר יהיה דומה להיזק דגרמא, דהא לא עושה מעשה בידים אלא חתימה בעלמא. ומה גם שלא היה היזק בודאי (עיין חו"מ סימן שפו סמ"ע ס"ק א.). [שלא תמיד יצליחו להוציא בערכאות את מה ששילמו, וביחוד שגם הם עצמם הרבה פעמים לא משלמים למבוטח את כל הנזק, ויתכן שלא יגיע הסך לאותו ממון שפטור עליו וכמ"ש]. וכבר הבאנו לעיל שמותר למדליק את האש עצמו לכסות את קמת חברו כדי שלא יתחייב בתשלום, ובכה"ג פטור אף מדיני שמים. והגם שהרב הדיין הנזכר (הגר"ש שרביט ר"ו) רצה לחלק דשאני לן בין היכא שעושה מעשה לפטור את עצמו, כגון במכסה קמת חברו, שלא יתחייב לשלם, לבין היכא שחותם על מסמך של יפוי כח שעל ידי זה יוציאו ממון, אחר המח"ר לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי האי חילוקא לדינא, דאין לחלק בין גרמא להוציא ממון לבין גרמא דמזיק. וביחוד שכבר התבאר הדין במוחל שטר חוב שמכר, וכיון שראינו שכשעושה להצלת עצמו פטור אפילו בדיני שמים, אין לחלק. ואפילו במוסר, אם אין כונתו להזיק כתב בספר ים של שלמה (מסכת בבא קמא פרק א סימן כ) על אדם שהוציא צו עיקול לחברו, ובעקבות הצו נגרם לו נזק - לא ניתן לחייבו לשלם על ההיזק שאירע בעקבות הצו, שנחשב לגרמא ולא למוסר. וכן פסק רבי אליעזר מטולא (מרדכי מסכת ב"ק סימן קצג), שלא ניתן לחייבו מכיוון שלא התכוון להזיק אלא רק התכוון להציל את רכושו. ועיין ברמ"א (חו"מ סימן שפח סעיף ה) שהביא מחלוקת בזה. ובשו"ת הרמ"א (סימן פח) נראה שדעתו נוטה דהיכא שאין כונתו להזיק אין לו דין מוסר.

יא.

ובאתי בזה בשיג ושיח עם ידידי הדיין המצוין הגר"צ ידידי שליט"א, וחשב מחשבות להביא ראיה שגם כאשר חותם על מסמך יפוי כח לחברה יש להתיר. וטעמו ונימוקו עימו, דדמי למרחיק נזק קודם שהגיע הנזק אליו שמותר, כדאיתא בירושלמי בבבא קמא (פרק ג הלכה א): ראה אמת המים שוטפת ובאה לתוך שדהו, עד שלא נכנסו המים לתוך שדהו - רשאי לפנותן למקום אחר, משנכנסו - אין רשאי לפנותן למקום אחר. וכתב הפני משה דמותר לפנות את הנזק לכוון חברו, כי זהו גרמא בעלמא. וכן מבואר בדרכי משה (חו"מ סימן שפח ס"ק ב) בשם הנמוקי יוסף ב"ב (דף ה ע"ב דיבור ראשון) שמי שרואה שנוק רוצה לבוא עליו - יכול להציל עצמו, אף על גב דעל ידי זה יבוא הנזק לחברו, אבל אם כבר בא עליו וגרמו לחברו חייב. וכן פסק הרמ"א (שם סעיף ב) היה רואה נזק בא עליו - מותר להציל עצמו, אף על פי שע"י זה בא הנזק לאחר.

וגם כאן, הרי עדיין לא הגיע הנזק אליו, שרק כעת אם לא יגבה מהביטוח יחשב כבא הנזק. ובכה"ג יכול שפיר לסלק את הנזק ממנו ולהפנות את הנזק למקום אחר, וכ"ש למזיק שמחמתו בא הנזק אליו, אע"פ שפטור מדיני אדם. וכדברים האלה ראיתי להרב ערך ש"י הנזכר (סימן קסג סעיף ו) שירד לחילוק זה, שעל מה שכתב הש"ך (ח"מ סימן קסג סקי"ח) בשם מהריב"ל שמלך שהטיל איזה דבר על עשיר אחד ויש ליהודי אחד כח להשתדל לפטרו וברור דיטיל החוב על אחרים אסור. וצריך ליישבו שלא יחלוק על התוספות וההגהות אשרי הנ"ל ודעימיה. וכדי שלא לעשות מחלוקת בזה צ"ל דהך דהתוס' והגהות אשרי, כיון דיש לו חוב על הנתפס וגובה חובו הוי רק כמציל עצמו שלא יבא עליו הנזק טרם שבא עליו ההיזק, דהרי נכסי החייב משועבדים אצלו ועדיין לא ניזוק. משא"כ הכא שהוטל המס עליו או שהגיעו כבר שטף מים, שכבר ניזוק ורוצה לסלקו מעליו אסור.



## יב.

ומקום יש בראש להביא עוד ראיה ממ"ש בשולחן ערוך (ח"מ סימן שפג סעיף ב) בשור שעלה על גב שור להורגו, ברשות הניזק שהוא בעל התחתון, בין שהיה תם בין שהיה מועד, ובא בעל התחתון ושמט את שורו להצילו, ונפל עליון ומת, הרי זה פטור. ע"כ. וכתב הסמ"ע (שם ס"ק ד) דבזה אמרינן דעביד איניש דינא לנפשיה. ולכאורה משמע שגם אם יודע מראש שכשיקח את שורו ימות השור המזיק, מותר. ומעתה דון מיניה ואוקי באתרין לנ"ד, שכשחותם על יפוי כח ומקבל את ממונו, דומה ללוקח את שורו, ואע"פ ששור המזיק מת שלא ע"פ ד"ת לא אכפת לן. ואין לדחות ולומר שבנ"ד עושה ממש היזק בידים, לפי שכשחותם על מסמך משותף הווה כמעשה אחד שיש בו שתי תוצאות - גביית הכסף שלו וחייב כסף למזיק, וכמו ששומט את שורו להצילו ויוצא מזה ודאי נזק.



## יג.

וראיתי לכמה מדייני וחכמי זמננו שג"כ העלו להתיר בזה. ומהם הגר"מ שפרן נר"ו, שכתב (קובץ הישר והטוב חלק ט עמ' 5) שאדם שרכבו ניזוק בתאונה יכול לתבוע את חברת הביטוח שלו, כי אלו כספים שחברת הביטוח חייבת לו, וגם אם חברת הביטוח תתבע את חברת הביטוח של המזיק - מותר. וביחוד בענייני תחבורה, שאדם שמקבל רישיון נהיגה הוא מקבל זאת על מנת לשמור על חוקי הנהיגה, כך שיש לראות בקבלת הרישיון גמירות דעת להתחייב לשלם על כל הנזקים שיגרמו כתוצאה מנהיגה שלא ע"פ חוקי התנועה. וכ"כ הרב פתחי חושן (חלק ו פרק י הערה 10) שנפגע בתאונה יכול לתבוע את חברת הביטוח גם אם יקבל יותר ממה שהיה מגיע לו אילו היה תובע בדין תורה. כמו כן ניתן לתבוע את החברת ביטוח גם אם כתוצאה מהתביעה ייגרם נזק ממוני למזיק. וכן מובא בספר בית ההוראה שע"י ישיבת אהבת שלום (חלק א חו"מ עמוד 12) תשובה מהגאון רבי נתן בן סניור נר"ו, שכתב בקצרה שאדם שבאמת רכבו ניזק ע"י אחר,

כיון שלא יוכל לקבל כספו מחברת הביטוח בלא תביעה, הרי שמותר לו לתבוע אע"פ שהביטוח יחזור ויתבע את המזיק, באופן שיכול להשיגו בערכאות. כיון שההתחייבות של הביטוח כלפי הניזק לא קשורה במה שהביטוח תובע מהמזיק, ובין יצליח לתבוע ובין לא, ישלם הביטוח לניזק. הרי שלא נחשב גרמי בנזיקין במה שפונה לחברת הביטוח, ומותר לקבל מה שיתנו לו חברת הביטוח.

גם הג"ר יהודה סילמן נר"ו (קובץ הישר והטוב חלק ד עמ' נו) כתב דמותר לניזק לתבוע את חברת הביטוח. ואע"ג שבעקיפין תתבע אח"כ חברת הביטוח את המזיק - אי"ז סיבה למנוע מהניזק לתבוע את המגיע לו ע"פ דין, שאין תביעתו מדין מזיק אלא מדין התחייבות, שכן ישנה התחייבות בחוזה של הביטוח לשלם. אמנם בסוף דבריו סייג וכתב שמ"מ אסור לניזק לחתום שהוא מייפה את כוחה של חברת הביטוח לתבוע ישירות את המזיק, כי חתימה על יפוי כוח לתביעה כמוה כתביעה אישית של הניזק את המזיק בערכאות, תביעה שאסורה ע"פ ההלכה עכ"ד. ונראה שלא נחת לעצם החשש שיוציאו ממון שלא כדין, אלא לעצם התביעה בערכאות, ועל זה כבר עמדתי ואתבונן וכמ"ש לקמן. וביחוד שבבירור עם סוכן ביטוח התברר שאין חתימת יפוי כח ממשית, אלא הכל נובע מכח ההתקשרות הראשונה לחברת הביטוח. ומכל מקום כבר מילתנו אמורה שגם בכה"ג מאן דמיקל אין מזניחין אותו.

#### יד.

פש גבן לבירורי אי יש לחוש משום "לפני עור" (ויקרא יט, יד) שמכשיל את הביטוח לגבות ממון שלא כדין תורה. ובוזה יש לומר ע"פ מ"ש הב"ח (או"ח סימן קסט) שלפני עור אין עוברין, אלא אם כן בשעה שנותן עובר על האיסור, כגון שלא נטל ידיו, ונותן לו לאכול, אבל אם בשעה שנותן לו אינו עובר, אף שהוא יודע שיעבור ולא יכרך, ליכא לפני עור. ובשו"ת דובב מישרים (ח"ב סימן כ) הביא ראה לדברי הב"ח מ"ש בגמרא בסנהדרין (דף סג ע"ב) שאסור לאדם לעשות שותפות עם הנכרי, שמא יתחייב לו שבועה ונשבע בעבודה זרה שלו והתורה אמרה 'לא ישמע על פיך'. והגמרא לא אמרה משום 'לפני עור'. משמע שלפני עור אין, כיון שעכשיו אין איסור אינו עובר. ע"כ. וא"כ גם בניד"ד, אין העבירה ממש אלא לאח"ז.

עוד איתא במהרי"ל דיסקין (בקונטרס אחרון סימן קמה, והו"ד בחישובי חמד זרעים דמאי עמוד שצז ובסנהדרין עמוד שלז), שכתב שבשביל לאו של לפני עור אין צריך להפסיד ממון, ואם השני אונס אותו שיביא לו איסור יכול להביא לו. ע"ש. ונראה ליתן טעם לשבח, דשאני האי לאו משאר לאוין, שאע"פ שבשאר לאוין צריך להוציא את כל ממונו (עיין בשו"ע או"ח סימן תרנו), שאני לאו דלפני עור שנאמר בו לפני עור לא תתן מכשול. והיכא שיוצא לאדם הפסד ממון וכל כיוצ"ב מהאי ענינא, נמצא שלא הוא נותן את המכשול לפני חברו, אלא התקלה היא שגורמת לזה, ועל זה לא הזהיר הכתוב. ועיין בשו"ת אגרות משה (יורה דעה חלק ג סימן ז) שביאר שמותר לאדם לעשות דבר מותר, גם אם בעקבות זאת אדם אחר יעשה איסור. ע"ש טעמו ואכמ"ל.

ויש עוד לאלוה מילין ואכמ"ל ומה שהלב חושק הפנאי עושק.

המורם מכל האמור: שאדם שעשה ביטוח מקיף שמשלמים לו כל היזק, לרבות נזיקין שמדין תורה המזיק פטור בהם, מותר לו לגבות את הכסף מהביטוח כפי ההסכם ביניהם, אע"פ שיחזרו לגבות מהמזיק שלא כדין תורה. וגם אם צריך למסור להם את פרטי המזיק, או ליפות כוחם בחתימת ידו לדון בערכאות, יש להקל. וכן הסכים עימי ידידי הדיין הגאון רבי צבי ידידי שליט"א ועבר על התשובה הנזכרת וכתב: כל הרואה אומר ברקאי, איל מנגח ימה וצפונה ומאיר כברק ישר כח על כל המלאכה. עכ"ד. [וגם הוא כתב בזה תשובה מאירה, ועודה בכתובים]. וכן הסכים עימי ידידי הגר"ש בר כוכבא שליט"א מו"צ בעיה"ק ירושלים. והנלע"ד כתבתי.





הרב אושרי ורהפטיג

## גניבת מצוה

### פתיחה

בגמרא חולין פ"ז ע"א מובא:

תנו רבנן: ושפך וכסה - מי ששפך יכסה, שחט ולא כסה, וראהו אחר מנין שחייב לכסות - שנאמר: ואומר לבני ישראל - אזהרה לכל בני ישראל.

תניא אידך: ושפך וכסה - במה ששפך - בו יכסה, שלא יכסנו ברגל, שלא יהיו מצות בזויות עליו.

תניא אידך: ושפך וכסה - מי ששפך הוא יכסנו, מעשה באחד ששחט וקדם חבירו וכסה, וחייבו רבן גמליאל ליתן לו י' זהובים.

שלש דרשות על לשון הפסוק (ויקרא י"ז, י"ג): "ושפך וכסה", שתי הדרשות הנוגעות לעניינינו, הראשונה והשלישית, שהן במובן מסוים חלוקות.

הראשונה אומרת שמצות הכסוי שייכת לכל ישראל ולא דוקא למי ששפך, אלא שלכתחילה מי ששפך הוא המכסה: "ושפך וכסה".

הדרשה השלישית אומרת שהמצוה שייכת דוקא למי ששופך, וכתוצאה מכך, מי שיחטוף את המצוה יצטרך לשלם.\*

כאן יש להעלות שתי שאלות:

א. לדרשה הראשונה, האם כיוון שמצוה זו שייכת לכל ישראל ("ואומר לבני ישראל"), יכול אדם גם לחטוף את המצוה? וגם אם לא יכול, האם משחטף ישלם?

ב. לדרשה השלישית, מה הדין אם לא כיסה, האם יש חיוב על כל אדם לכסות?



א. הטור (יו"ד סימן כ"ח) כותב כך: "שחט ולא כיסה וראהו אחר, חייב לכסות, שמצות כיסוי היא כשאר מצות עשה שכל ישראל חייבין בהם, אלא שהשוחט קודם לכל אדם. הילכך אם קדמו אחר וכיסה חייב ליתן לו עשרה זהובים....

לפי איזה תניא פסק הטור? הראשון? שם לא דובר על עשרה זהובים. השלישי, שם לא דובר שזו מצוה על כל ישראל.

הב"י מסביר בפשטות שהטור למד הן מהתניא הראשו והן מהשלישי במעשה של רבן גמליאל.

וצריך עיון, האם אין הבדל בין התניא הראש לשלישי? משתמע מהתניא השלישית שרק מי ששפך יכסה, וכתוצאה מכך, אם בא אחר, משלם י' זהובים. הראיה היא, שלא הביאו את המקרה של רבן גמליאל בתניא הראשונה.

השולחן ערוך שם סעיף ח פוסק: "מי ששחט הוא יכסה, ואם לא כיסה וראהו אחר, חייב לכסות".

## עבור מה משלם

רבן גמליאל חייב את האדם שכיסה את דם השחיטה של חברו עשרה זהובים. השאלה על פסק דינו של רבן גמליאל כפולה:

א. בעבור מה חייב רבן גמליאל את המכסה י' זהובים?

ב. מדוע חייבו דווקא י' זהובים?

הגמרא מעלה את השאלה הראשונה: "איבעיא להו: שכר מצוה, או שכר ברכה,<sup>2</sup> למאי נפקא מינה - לברכת המזון, אי אמרת שכר מצוה - אחת היא, ואי אמרת שכר ברכה - הויין ארבעים".<sup>3</sup>

הגמרא שואלת, האם משלם על המצוה שלקח או על הברכה? הנפקא מינה מתקיימת בברכת המזון, זו מצוה אחת בעלת ארבע ברכות, האם אדם שחוטף מחבירו ברכת המזון משלם י' זהובים עבור המצוה או ארבעים זהובים עבור הברכות.<sup>4</sup>

ומוכיחה הגמרא ממעשה באחד (צדוקי) שסעד אצל רבי: "לאחר שאכלו ושתו, אמר ליה: כוס של ברכה אתה שותה, או ארבעים זהובים אתה נוטל (ואני אברך)? אמר לו: כוס של ברכה אני שותה, יצתה בת קול ואמרה: כוס של ברכה ישוה ארבעים זהובים".

אנו למדים מכאן שברכת המזון נמדדת לפי הברכות שמרכיבות אותה ולא לפי עצם המצוה, כיוון שיש בה ארבע ברכות היא שווה ארבעים זהובים.

כן פוסק הרי"ף (כ"ט ע"א מדפה"ר): "וחייבו רבן גמליאל ליתן לו עשרה זהובים שכר ברכה". וכן פוסק הרא"ש (סימן ח).

ב). כאשר אדם ממנה שליח לקיים את מצוותו (במצוה שאינה בגופו), השליח הוא שמברך. כך כותב המגן אברהם לגבי בדיקת חמץ על ידי שליח (או"ח סימן תל"ב סק"ו), וכן המשנה ברורה שם סק"י:

אם הבעל הבית אינו בודק כלל ומצוה לאחר לבדוק. אותו אחר מברך דהוי כשלוcho גם לענין הברכה.

הברכה שייכת רק למקיים המצוה.

ג). האחרונים שואלים, מדוע מביאה הגמרא דוגמה מברכת המזון ולא מכיסוי הדם עצמו, במקרה שהוא שחט שני עופות, מברך ברכה אחת על שני הכיסויים, אם בא אחד וחטף את הכיסוי השני, יש כאן מצוה ללא ברכה. עיין בן יהוידע ויד דוד, ובהמשך הדברים.

ד). ערוך השולחן סעיף ד:

"ובברהמ"ז יש ג' ברכות דהטוב והמטיב לאו דאורייתא וברכת הגפן שעל הכוס הרי לכל ברכה עשרה זהובים ואין להקשות למה לא מחייבין על הטוב והמטיב מפני שאינה מן התורה, אם כן, גם ברכת הכוס אינה מן התורה.

דיש לומר, דודאי גם על דרבנן מחייבין, אלא דבמקום שיש דאורייתא לא מחייבין על דרבנן ושלש ברכות דמזון הם מן התורה לכן לא מחייבין על דרבנן. מה שאין כן ברכת הגפן היא תמיד בפני עצמה לפיכך מחייבין עליה גם בברהמ"ז... ויש אומרים דבעד הטוב והמטיב משלם ואינו משלם בעד ברכת הגפן, מפני שהיא ברכת הנהנין, והקנס אינו רק על ברכת המצות [רי"ו] ודעה ראשונה סוברת דזה הסכום שאמרו רז"ל לא לפי הקצוב אלא שכך היה נראה בעיניהם באותן המעשיות [עי' ש"ך סק"א ודוק]."

הן אם משלם עבור הברכה והן אם משלם עבור המצוה, משתמע שהתשלום לא מהווה קנס על מעשה החטיפה, אלא תשלום שכר עבור הברכה או המצוה. כך לשון הגמרא: "שכר ברכה". נרחיב על כך בהמשך.

מה מניע את הגמרא לשאול האם התשלום הוא עבור המצוה או עבור הברכה? הברכה הרי איננה מעכבת, ברור הוא על פניו שהעיקר זה מעשה המצוה שנגנב! תחילה נעיין בשאלה מה משלם אם חטף מצוה שאין עליה ברכה.



## מצוה ללא ברכה

מצאנו שתי דעות בעניין:

### א. חייב לשלם

מה הדין במצוה שאין בה ברכה, מה משלם החוטף? הר"ן בחולין (כ"ט ע"א מדפי הרי"ף) כותב: "והוא הדין למצוה בלא ברכה דמשלם י' זהובים".

הר"ן לומד זאת מהגמרא בבבא קמא צ"א ע"ב. הגמרא שם דנה בברייתא המביאה את טענת הניזוק: "שורי הרגת, נטיעות קצצת", מה בדיוק המקרה עליו מדברת הברייתא? מעלה הגמרא: "אמר ליה: לא, תתרגם מתניתך: בשור העומד להריגה, ובאילן העומד לקציצה. אי הכי, מאי קא טעין ליה? דאמר ליה: אנא בעינא למיעבד הא מצוה".

הברייתא מדברת על שור שנגח ועומד להריגה, ועל אילן של אשירה או אילן העומד ליפול ומסכן בני אדם. טוען בעל השור או האילן, הרגת את שורי, קצצת את אילני! מה הטענה? הרי בכל מקרה הם עומדים לאבדון? אומרת הגמרא, הבעלים טוען: גנבת לי את המצוה! ומביאה הגמרא ראיה מהברייתא בחולין והמקרה של רבן גמליאל שחייב עשרה זוזים.

במקרה זה מדובר במצוה שאין בה ברכה, אין ברכה על הריגת השור וקציצת האילן, ובכל זאת אומרת הגמרא שמשלם. מוכח אם כן שמשלם על מצוה ולא רק על ברכה.

כך פירשו ראשונים נוספים בחולין, כדוגמת הרמב"ן, הרשב"א ועוד, וכן תוספות בב"ק. כלומר, שאלת הגמרא היא: האם גם שכר ברכה משלם. כך ניסוחו של גליון מהרש"א על הרי"ף (דף כ"ט ע"א מדפה"ר): "ומה דשאל בגמרא שכר מצוה או שכר ברכה. על כרחך הכי קמבעי אם דוקא שכר מצוה. או הוא הדין נמי שכר ברכה. אבל שכר מצוה בלא שכר ברכה ליכא למבעי...".

ולפי זה, תשובת הגמרא היא שמשלם גם על הברכה. בעצם, כיון שגם כך משלם על המצוה אין צורך באמירה שמשלם גם על הברכה, הגמרא אומרת שהנפקא מינה לברכת המזון שיש בה ד' ברכות ועליו לשלם ארבעים זהובים. עולה אם כן השאלה: אם גניבת מצוה כמוה כגניבת

ה). רבי שלמה איג'ר, התקמ"ז - התרי"ב. פולין, תלמיד של אביו ר' עקיבא איגר. בעל גליון מהרש"א לרי"ף ולשו"ע.

ברכה, מדוע בכיסוי הדם גבה רבן גמליאל רק עשרה זהובים ולא עשרים? עשרה עבור הברכה ועשרה עבור המצוה.

באותו האופן יש לשאול, מדוע בברכת המזון משלם ארבעים זהובים ולא חמישים? ארבעים עבור ד' ברכות ועשרה עבור המצוה.

שאלה זו מעלה גם הרשב"א בבא קמא צ"א ע"ב (ד"ה הא דחייבו): "הא דחייבו רבן גמליאל עשרה זהובים היינו שכר ברכה וכדמוכח בחולין פרק כיסוי הדם. ואם תאמר אם כן לחייב עשרים זהובים עשרה משום ברכת כסוי ועשרה משום מצוה, דהא הכא אמרינן דשכר מצות קציצה דליכא ברכה, עשרה זהובים. וכמו שאמרו שם בפרק כסוי הדם דשכר ברכת הזמון מ' זהובים מחמת שיש בה ד' ברכות".

ומיישב: "ויש לומר דמצות כסוי עם ברכת הכיסוי לחדא חשבינן להו ואינו משלם אלא עשרה זהובים".

הוא הדין בכל מצוה, הברכה והמצוה נחשבות לאחד. זאת כנראה שאלת הגמרא מה הנפקא מינה אם הברכה כלולה בתשלום אם לאו, הרי בכל מקרה הוא משלם על המצוה. הנפקא מינה כשיש כמה ברכות, שאז משלם על כל ברכה.

ניסוחו של הש"ך חושן משפט סימן שפ"ב סק"ג הוא: "דכיון דאי אפשר לברכה בלא מצוה, אין משלם על המצוה".

כלומר, לא ניתן לראות את הברכה כדבר עצמאי, שהרי אין ברכה ללא מצוה, וממילא, היא חלק מהמצוה. ולכן, לא ישלם עשרים כי אם עשרה זהובים. בברכת המזון, המצוה היא הברכה, לכן שם כל ברכה עומדת בפני עצמה ומשלם ארבעים זהובים.

הרשב"א פותח בכך שרבן גמליאל חייב עשרה זהובים עבור הברכה. כפי שראינו ברי"ף וברא"ש, הגמרא מכריעה שמשלם על הברכה. אם כן, לא כפי שכותב ר' שלמה איגר שהשאלה היא האם משלם גם שכר ברכה, אלא האם משלם שכר ברכה, והמסקנה היא שמשלם עבור הברכה.

כלומר, אנו רואים את המצוה והברכה כיחידה אחת, על אף שכשיש מצוה ללא ברכה משלם עליה י' זהובים. אבל בכל זאת כשמשלם, משלם עבור הברכה, כפי שלמדו הרי"ף, הרא"ש ועוד ראשונים.

כיצד למדו זאת הראשונים? מכך שרבן גמליאל שילם ארבעים וזו עבור ברכת המזון. אם התשלום הוא עבור המצוה, ברכת המזון זו מצוה אחת, וממילא עליו לשלם י' זוזים. אך רבן גמליאל מלמד שהתשלום הוא עבור הברכה, וכיוון שיש ד' ברכות בברכת המזון, על אף שכולן מרכיב של אותה המצוה, משלם על כל ברכה.



## ב. פטור מלשלם

רבינו ירוחם לומד מדברי הרמב"ן שעל מצוה ללא ברכה אינו משלם.

בגליון המהרש"א שהובא לעיל מסיים את דבריו וכותב: "ומעתה אין מקום לקושית הפלתי סוף סימן י"ט למה לא קאמר נמי בשוחט כמה עופות ובא הוא וחטף כסוי עוף שני, דמשום ברכה ליכא דהא בלא זה לא היה מברך דכבר פטרו בברכה על הראשונה".

לפי דברי המהרש"א שכוונת הגמרא האם משלם גם על הברכה וודאי שמשלם על המצוה, אין קושי מכיסוי שני שאין עליו ברכה, שודאי משלם עליו מצד המצוה שחטף.

נביא את דברי ר' יהונתן אייבשיץ בפלתי שם (סק"ו) במלואם:

והנה מכל דברי שלחן ערוך נלמוד דאם יש לו לכסות דם עופות או חיות הרבה, מברך על כסוי ראשונה, ואחר כך יכסה והולך בלי ברכה. וקשה דבגמרא בחולין דף פ"ז (ע"א) אמרינן דאם בו מצות כיסוי, ובא אחר וכיסה, חייב ליתן לו עשרה זהובים, ובעיא הגמרא שכר מצוה או שכר ברכה, נפקא מיניה לברכת המזון דליכא אלא חדא מצוה וד' ברכות. וקשה למה קאמר נפקא מיניה בדבר אחר שאין מענין הבהמה, ולא קאמר בזה דהיה לפניו לכסות הרבה חיות או עופות, ובירך על אחת וכיסה, וטרם שבא לכסות שנייה, בא אחר וכיסה. ואם כן, אי הטעם משום מצוה, צריך לשלם, דגזלו מצוה, אבל אי הטעם משום ברכה, הא לא גזלו, דלא היה מברך.

ואולי יש לומר דאם תחלה דעתו ברכה על כל שיכסה, אם אחר כך יכסה, עושה שתי מצוות, מצות כיסוי, וגם ברכה. אף שאין מברך עליה, מכל מקום כיון דבתחילה היה דעתו על כיסוי זה, הוי ליה כאילו בירך על כיסוי זה גם כן, וברכה ראשונה עולה לכל, ונוטל שכר ברכה וכיסוי. ואם כן, בבא אחר וכיסה, שתים רעות עושה עמו, כיסוי וברכה שנוטל, וליכא נפקא מיניה, ודוק.

שואל ר' יהונתן אייבשיץ, מדוע מחפשת הגמרא נפקא מינה לשאלתה אם משלם על הברכה בברכת המזון, דבר שאינו קשור לכיסוי הדם, ואינה מביאה נפקא מינה פשוטה בכיסוי הדם? שהרי אם מכסה דם של כמה עופות, מברך פעם אחת ומכסה אתן הכל. יוצא, שאם בא אדם וחטף את הכיסוי השני שאין בו ברכה, עולה השאלה אם משלם אם לאו, אם התשלום על המצוה – משלם, ואם על הברכה – אינו משלם.

תשובתו, הברכה חלה על כל הכיסויים, כך שכל כיסוי זה בעצם כיסוי עם ברכה, ממילא משלם בכל מקרה, ואין במקרה זה נפקא מינה.

עולה מדבריו, שלא משלם על מצוה ללא ברכה, ורק משום שהוא מחיל את הברכה הראשונה על כל הכיסויים שיבואו, משלם החוטף את הכיסוי!

(1). יש דיון שלא נכנס אליו, האם יש הבדל בין מצוה דאורייתא ודרבנן. על פניו עצם הדיון תמוה, שהרי הגמרא מחייבת על הברכה והרי הברכה היא מדרבנן. כך אכן כותב קצות החושן סימן שפ"ב ס"ק א':

"והוא י' זהובים... וכתבו התוספות (ד"ה או) ז"ל, ואם תאמר דהוה ליה למימר חמשים זהובים דהא איכא ברכת פרי הגפן, ויש לומר דסבר כמאן דאמר (פסחים קג, ב) דאין צריך לברך אכסא דברכתא אלא אכסא קמא עכ"ל. ובש"ך (סק"ג) כתב לתרץ, כיון דהא דחייב עשרה זהובים אינו אלא במצוה דאורייתא ולא במצוה דרבנן, וכמ"ש מוהרש"ל (ביש"ש) בפרק החובל סימן ס', דנראה דבמצוה דרבנן פטור, והטוב והמטיב ביבנה תיקנו ואינו אלא דרבנן וא"כ עם ברכת פרי הגפן ליכא אלא ד' וכו' ע"ש.

### ג. תשלום שאינו קבוע

הש"ך חושן משפט סימן שפ"ב, סק"א, למד בדבריו של רבינו ירוחם לא שאינו משלם כלל אלא שאינו משלם י' זהובים, נביא את דבריו שגם הם עוסקים ביחס שבין המצוה והברכה:

חייב לשלם לבעלים כמו שיראו הדיינים כו' משמע מדברי הרמב"ם והמחבר אלו שקנס הוא זה ולא דינא דאי סבירא להו דינא הוא פשיטא שחייב ליתן לו י' זהובים כמו שחייב ר' גמליאל גבי כיסוי וכדמשמע בפוסקים שהבאתי לקמן דחד דינא אית להו, אלא סבירא להו דקנס הוא שקנס ר"ג לפי ראות עיניו וא"כ הכל הוא כפי מה שיראו הדיינים... מיהו יש לומר דכוונת הרמב"ם דלכולי עלמא דינא הוא, אלא דבברכה נהי דחייבו ר"ג ליתן י' זהובים, מכל מקום במצוה אפשר שאינו נותן י' זהובים רק כפי מה שיראה לדיינים... ומה שכתב הרמב"ם ויש מי שהורה שהוא נותן קנס קצוב כו' רצונו לומר אף על גב דדינא הוא מכל מקום קנס הוא כמו שאר קנסות הכתובים בתורה שקצובים הן והם דין תורה ולא קנסא דרבנן שאינן קצובים, וכן נראה מהרב המגיד שזה היא דעת הרמב"ם.

וכן משמע בר' ירוחם שכתב בספר אדם נתיב ט"ו ח"ד גבי כיסוי וז"ל ומתוך דברי הרמב"ן נראה שאינו שוה י' זהובים אלא הברכה אבל מצוה בלא ברכה לא וכן נראה דעת קצת זולתו. ואחרים כתבו שכל מצוה שוה י' זהובים... ונראה שמה שכתב הרמב"ן טעות סופר הוא וצריך לומר הרמב"ם.

ומ"מ אין זה מוכרח וי"ל שדעת הרמב"ם כמו שכתבת....

הש"ך לומד בדברי הרמב"ם שעל ברכה משלם תשלום קבוע של י' זהובים, ואילו על מצוה ללא ברכה, משלם לפי ראות הדיינים.

לדידו, זו כוונת רבינו ירוחם, שכנראה נפלה בדבריו טעות סופר ונכתב רמב"ן במקום רמב"ם.



### הברכה והמצוה/ראות הדיינים

כפי שעולה מהדברים, גם הסוברים שמשלם על מצוה שאין בה ברכה, לומדים בגמרא בחולין שחייב התשלום היה על הברכה. ראינו גם ברמב"ם אליבא דהש"ך שעל הברכה התשלום קבוע של י' זהובים, ואילו על המצוה התשלום אינו קבוע אלא לפי ראות הדיינים.

וקשיא לי דאם כן, אמאי משלם עבור פרי הגפן שהוא נמי אינן אלא מדרבנן, דכל הברכות אינן אלא דרבנן לבד ברכת המזון שהוא מן התורה, או ברכת התורה לדעת קצת פוסקים... מן התורה, אבל שאר ברכות ליכא לאמן דאמ מן התורה. ולכן נראה דאפילו לדברי מוהרש"ל נמי היינו דוקא במצוה דרבנן הוא דאינו משלם אבל בעד ברכה משלם אפילו בברכה דרבנן, וכדמוכח להדיא מברכת הכיסוי דנמי אינו אלא דרבנן. אלא דעיקר סברת מוהרש"ל לא נדע לחלק בין דאורייתא לדרבנן כיון דאשכחן דמשלם בעד ברכה דרבנן והוא ברכת הכיסוי וכמ"ש.

כדאי להביא את דברי הסמ"ע סימן שפ"ב סק"א, המרחיב בעניין ראות הדיינים: "כמו שיראו הדיינים". נראה דראיית עיני דיינים בזה ובביטל ממנו שאר מצות עשה דבסמוך הוא דיראו אם איש זה שביטל ממנו המצוה הוא איש שמדקדק בקיום שאר מצוות אזי יקנסו המבטל ממנו הרבה, ולפי מיעוטו בדקדוק מצוות ימעט הקנס מהמבטל. גם ישערו בטירחת קיום המצוה, דפעמים מונע אדם עצמו מהמצוה מכח טירחא וניחא ליה שאחרים יעשוה".

יש כמה פרמטרים שניתן להעריך על פיהם את התשלום:

א. כמה בעל המצוה אכן מדקדק במצוות.

ב. כמה טרחה יש בקיום אותה המצוה. אם יש הרבה טרחה, פעמים רבות נוח לבעל המצוה שאחר יעשה אותה.

ניתן להוסיף פרמטר נוסף, אם זו מצוה שבעליה טרח הרבה בכדי להגיע אליה, הפסד המצוה בכך שאחר חטף ממנו, גדול יותר.

כל זה ביחס למצוה אך לא ביחס לברכה, אלא אם כן הסמ"ע אינו מקבל את דברי הש"ך. על אף שאדם שאינו מדקדק במצוות, ממילא גם לא אכפת לו שהוא מפסיד ברכות.

מה טעם החילוק בין המצוה והברכה? בפרט שהמצוה היא מדאורייתא והברכה היא מדרבנן! ניתן לומר, במעשה המצוה האדם מקיים את חובת התורה, פעמים אדם עושה מצוה אבל אינו מדקדק באחרות, לא בהכרח הוא מקיים את כולן. אך בברכה, האדם מבטא קבלת עול ושייכות למצוה, הוא מברך: "אשר קדשנו", המצוה פועלת עליו, הוא אינו עושה אותה כמצות אנשים מלומדה, היא מקדשת אותו, היא משייכת אותו לקב"ה.

הגמרא מסתפקת על מה משלם, על עצם מעשה המצוה שנחטף, או על השייכות וההתקדשות שנחטפה! ומכריעה הגמרא שכאשר יש ברכה על המצוה, על אף שהיא מדרבנן ואיננה עומדת בפני עצמה ללא המצוה (כפי שהוזכר לעיל). התשלום הוא עבור הברכה, עבור השייכות וההתקדשות שנלקחה שכמובן התממשה במעשה המצוה.

במצוה, האדם חוטף את עצם המצוה (חפצא), בברכה, האדם חוטף את השייכות והקרבה לקב"ה (גברא)."

ז. ערוך השולחן סעיף ד: "והנה יש מרבתינו שסוברים דאין בזה דבר קצוב וידונו בזה כפי ראות עיניהם... ויש שסוברים דאף על פי שעיקר התשלומין הוא קנסא ולא מדינא, מכל מקום יש בזה דבר קצוב והוא עשרה זהובים לביטול מצוה או לנטילת הברכה, כמו שמצינו בהמעשה של רבינו הקדוש שרצה ליתן מ' זהובים בעד ברהמ"ז והכוס".

ח. האריך בשאלה זו וביחס שבין הברכה והמצוה, בספר יד דוד בחולין:

"... ונראה דמאי דמספקא ליה להגמרא אי שכר מצוה הוא או שכר ברכה, משום דאפשר יש סברא לומר, דכיון דקיימא לן דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, אם כן אף שמפסיד לו שכר עלמא דאית, מפני זה לא ראו לקנסו, אבל בשכר ברכה שפיר אפשר למקנסיה, דהרי אמרינן בסוף אלו דברים בברכות [נג, ב] שממהרים ליתן שכר למבורך יותר מן העונה אמן, ואם כן נראה מזה דעל הברכה אית ליה שכר בהאי עלמא, ושפיר ראוי לקנסו.

או דילמא דאפילו הכי ראוי לקנסו מפני שכר מצוה, כיון שעל כל פנים מפסיד מיניה שכר עולם הבא. אמנם כיון דפשטינן דשכר ברכה הוא, אם כן שוב אין סברא לומר דגם בשביל המצוה, כמו שכתבנו דשכר ברכה מסתבר יותר, ולחכי לא מביעיא ליה נמי מעיקרא אי שכר מצוה או שכר ברכה נמי, דאם נאמר שכר ברכה, לא מסתבר לומר שכר

**הכרתי יורה דעה סימן כ"ח סק"י** כותב כך: "גם פלפלתי (בפלתי ס"ק ג') אי מי שזכה במצות כיסוי אם יכול לכבד לאחר במצוה זו, ומיניה למוהל שיש לו בן אם יכול לכבד לאחר למול. והעלתי דלצוות לאחר לכסותו או למול בתורת שליחות, רשאי, דשלוחו של אדם כמותו, אבל בדרך כיבוד ולא בתורת שליחות, אסור, כדעת האור זרוע".

אדם יכול למנות אחר כשליח לקיים את המצוה, שלוחו של אדם כמותו. אבל אינו יכול לכבדו במצוה, הוא לא יכול להסיר מעצמו את קיומה, לפספס אותה. כמו שלאחר אין רשות לחטוף אותה, כך לו אין רשות לוותר עליה. זהו הביטוי החיובי של השייכות והקשר לקב"ה, אדם לא יכול לוותר על קשר זה ולתת אותו לאחר.

מסתבר, שאת המצוה יש למדוד לפי ראות הדיינים, האם אדם זה אכן מדקדק אם לאו, ולפי זה לקבוע את סכום התשלום. אבל הברכה, הגם שאדם זה לא מקפיד ביום על קיום מצוות, אבל עתה הוא מברך ומבטא את הקשר שנוצר עם עשיית המצוה, יש לו סכום קבוע של י' זהובים. האדם המברך מצהיר שמצוה זו מקדשת אותו, לכן החוטף אותה משלם סכום קבוע.<sup>5</sup>

מצוה נמי.

וראיתי להרב מהרד"ף בספרו מכתם לדוד בחיו"ד סימן מ"ב הקשה, דמאי מספקא ליה שכר מצוה או שכר ברכה, דמלישנא דבריייתא מוכח דמה שחייבו רבן גמליאל יו"ד זהובים נפקא לו מקראי, דעל דרשא זו דושפך מביא הך מעשה דרבן גמליאל, א"כ וודאי שכר מצוה הוא, דאי שכר ברכה איצטריך משום ברכה, והא ברכה דרבנן היא. ולענ"ד לא קשה, דוודאי לא נפקא לן מקרא הקנס של יו"ד זהובים, אלא דנפקא לן מקרא דמי ששפך יכסה, וממילא ידעינן דמגול גזילה, והשתא דרבנן תקנו ברכות, חייב ליתן לו יו"ד זהובים, אבל אי לא הוה לן לימוד דמי ששפך יכסה, פשיטא דליכא לספוקי כלל, דהרי לאו מידי עביד, ואינו חייב לו כלום.

ועוד הקשה, דאמאי עלה על דעתו להסתפק בזה, אטו אפשר לומר כן דמשום מניעת הברכה שהוא דרבנן יתחייב, ומשום מניעת עיקר המצוה שהיא דאורייתא לא יתחייב, יציבא בארעא וגיוורא בשמי שמיא. ולפי מה שכתבתי גם זו לא קשה, דשכר מצוה אפשר דאין לחייב עליה, משום דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, אבל שכר ברכה ממהרין לפרוע בהא עלמא, וא"כ אפסדיה מיניה טובת עולם הוה, אבל לשכר עולם הבא לא יערבנה זהב, וכי אפשר לשלם.

עוד הקשה, דהרי משמע בגמרא דמביעיא ליה אי שכר מצוה או שכר ברכה, ואי אמרינן שכר ברכה, א"כ מצוה שאין בה ברכה לא מחייב, והרי בבבא קמא סוף החובל [צא, ב] קאמר הגמרא דבשור העומד להריגה ואילן העומד לקציצה וקדם אחר, חייב, ויליף מדהכא, והרי שם אין מברכין עליה ואפי' הכי חייב.

ואפשר לומר דזה שחייב התם קנס הוא אבל לא ממון, וכן פסק בסימן שפ"ב בחו"מ, ונחלקו בזה הפוסקים אם ג"כ הוא עשרה זהובים, או כפי מה שיראו הדיינים, אם כן יש לומר דזה דמביעיא ליה, אם הוא שכר מצוה מדינא ולא קנסא, או דווקא שכר ברכה משום דמפסיד מיניה בהאי עלמא, וזה אית ליה תשלומין, אבל שכר מצוה לית ליה תשלומין, אך בית דין קונסים אותו כפי ראות עיניהם, כדי שלא יחטוף כל אחד מצוות חברו, ולפי האמת דאמרינן שכר ברכה, א"כ זה ממון, ושכר מצוה קנס. ואפילו נאמר דשכר ברכה נמי קנס הוא, ה"ט דגרמא בעלמא ולא אפסדיה בידים, אבל לעולם אפסדיה ממש שכר עולם הוה, אבל במצוה ולא ברכה אין זה תשלומין כלל רק קנס, ולכן אין לו שיעור. ואפילו אי נאמר ג"כ דהוא עשרה זהובים, היינו משום דמצינו כן בברכה, תקנו ג"כ עשרה זהובים במצוה, אבל אי לא הוה מצינו כן בברכה, לא הוה מתקני כן במצוה. ועיין בארוכה במכתם לדוד שם, שער יוסף בשו"ת סימן ז' דף כ ע"ב, אגורה באהלך דף מה [אבן העזר], ברכי יוסף אר"ח דף קכג [סי' תל"ד, ה], גופי הלכות דף יו ע"ב [פ"ב כללי אות ב' כלל ע"ז], מקראי קודש דף סז ע"ב [חי' חולין].

כוס של ברכה אתה שותה או מ' זהובים אתה נוטל. שאילת יעב"ץ ח"א צא ע"ב [סי' ע"ד], ארעא דרבנן סימן תרכ"ז, ועיין מחזיק ברכה חיו"ד יא ע"ב [סי' כ"ח סעיף ז'], דבר משה ח"ג סימן ט' דף עו ע"ג.

ט. ניתן להוסיף על הדברים ביחס למעמד הברכה. אחת השאלות בסוגיה בחולין היא: מניין חכמים למדו שלשלם י'



## ממון או קנס

הרי"ף בבבא קמא ל"ב ע"ב מדפי הרי"ף מביא שתי דעות ביחס לתשלום י' הזהובים:

א. זה תשלום קנס.

ב. זה תשלום מן הדין (ממון).

הרי"ף נוטה לדעה השניה, משום שאם זה קנס, אין ללמוד ממקום למקום, והרי הגמרא בב"ק לומדת מכיסוי הדם.

הרא"ש בב"ק (פרק ח סימן ט"ו) מביא טענה נוספת לכך שזהו דין: "ועוד, אי לא דינא הוא מה שייך הכא למיקנסיה, גברא למצוה קא מיכוין ואנן ניקום וניקנסיה?".

ומדייק עוד הרא"ש מהלשון בגמרא בחולין: "שכר מצוה או שכר ברכה", מדובר על שכר! כך דייקנו לעיל.

לעומת זאת, הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק פרק ז, י"ד כותב שזהו קנס: "וכן מי ששחט חיה או עוף ובא אחר וכסה הדם שלא מדעת השוחט חייב ליתן כמו שיראו הדיינים, ויש מי שהורה שהוא נותן קנס קצוב והוא עשרה זהובים...".

וכן הוא בשולחן ערוך חושן משפט סימן שפ"ב, א.

וצ"ע על דבריהם, מלבד ההוכחה הלשונית מהגמרא בחולין: "שכר מצוה", הרי בסיפור המובא בסוגיה רבי מציע תשלום לצדוקי עבור הברכה. אם זה קנס, מה שייך לשלם שכר ברכה לצדוקי כאשר רבי לא חוטף את הברכה?

מוקד השאלה הוא על מה בדיוק משלם, האם על כך שהוא הרוויח מצוה השייכת לאחר, ובעצם משלם לו עליה. או על כך שהפסיד את האחר?

זהובים?

הים של שלמה בבא קמא סוף סימן כ' כותב ביחס ל' זהובים: "היה מקובל על פי סוד הגנוז". אולם מובא באור זרוע חלק א - הלכות כיסוי הדם סימן שצ"ט:

מעשה באחד ששחט ובא חבריו וכסה וחייבו רבן גמליאל ליתן עשרה זהובים. פירש מורי הרב רבינו יהודה חסיד וצוק"ל שהברכה שוה עשרה זהובים שנאמר: ויקח האיש נזם זהב בקע משקלו ושני צמידים על ידה עשרה זהב משקלם. ותימה דמה לשון הוא זה, הוה ליה למכתב וישם הנזם על אפה כדלקמן ואשים הנזם על אפה והצמידים על ידה.

אלא לומר לך שלא לשם מתנה נתכוין. אלא אמר העבד בלבו זאת גרמה שאני עתיד לברך את השם כדכתיב ויאמר ברוך ה' אלקי אדוני אברהם. הלכך יש לי ליתן לה עשרה זהובים שכך קבלתי מאדוני אברהם שהברכה שוה עשרה זהובים. ותדע דלקמן כתיב ואשים הנזם על אפה חסר י' להודיעך שאותה השימה לא היתה לשם מתנה אלא לפרעון הברכה. (עיי' בן יהודה חולין ד"ה נמצא פשיטא).

התורת חיים בבבא קמא משליך מדברי האור זרוע בדבר חשיבות הברכות:

"וכיון שהברכה שוה עשרה זהובים נראה דהדא הוא דכתיב: כי טוב יום בחצרך מאלף בחרתי הסתופף בבית אלקי וגומר. בתי כנסיות נקראות חצרות קדש. ולפי שהאדם מחוייב לברך בכל יום מאה ברכות בבית הכנסת ושכרן עולה אלף זהובים ליום אחד, ואילו היו נותנין לאדם הברירה בין אלף זהובים מזומנים בעולם הזה לבין שכר מאה ברכות לעולם, הבא פשיטא שהיה בוחר לקחת אלף זהובים. ואמר המשורר שהוא אינו כן, כי טוב בעיניו שכר מאה ברכות שמברכין ביום אחד בבית הכנסת מאלף זהובים. וזה שכתוב: כי טוב יום בחצרך מאלף".

**החתם סופר** בחולין מרחיב ומסביר מבחינה רעיונית מדוע התשלום הוא קנס:

וחייבו ר"ג עשרה זהובים. לכאורה נראה לא שכר שיווי המצוה או הברכה חלילה, מי יכול לשער אורח חיים פן תפלס וכל חפצים לא ישוו בה, ותו, מה צריך לשלם לו הפסדו, הלא חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאו מעלה עליו הכתוב כאלו עשאו, נמצא זה שחטף ממנו מצותו לאו מידי חסריה.

אך הפרש יש בין העושה מצוה ומקבל שכר או נאנס ולא עשאו ומקבל שכר כי זה העושה עובד ה' בשמחה ובטוב לבב ונשכר על זה, וזה שנאנס מצטער על שלא זכה לעבוד ה' ומקבל שכר שמים על צערו. נמצא אף על פי שלענין שכר שמים אין הפרש, מכל מקום דצערא בגופא איכא הפרש והענישו רבן גמליאל עשרה זהובים לפי שיעור צערא דגופא.

רבן גמליאל מעניש את החוטף על כך שציער את בעל המצוה ומחייבו י' זהובים. עולה מכאן, שאם מנע מצוה מחבירו אך לא חטף אותה לעצמו, גם כן ישלם י' זהובים.

דן בשאלה זו הציץ אליעזר (ח"ה סימן כ"ה פרק כ"ח), הצי"א מתייחס לדברי המהר"ם שיק הסובר שמשלם י' זהובים רק אם עשה בעצמו את המצוה, אבל אם רק מנע את חבירו אך הוא לא עשאה, אינו חייב י' זהובים.

הציץ אליעזר חולק ומביא ראיה מכמה ראשונים, כדוגמת רש"י בחולין הכותב: "מפני שהפסידו שכר".



## בין גוזל את המצוה ובין מצוה הבאה בעבירה

הבאנו את דברי הרא"ש התמה כיצד ניתן לקנוס מי שרוצה לקיים מצוה. לפי הרא"ש, החוטף כוונתו לשם שמים, הוא רוצה מצוה! אלא ון שהוא מפסיד את בעל המצוה עליו לשלם. לעומת זאת, הגמרא בסוכה רואה בחומרא את הגוזל לולב, ומביאה על כך את הפסוק: "הקריבהו נא לפחתך..." זה כמו קרבן בעל מום. הגמרא מתייחסת בחומרא לגוזל על מנת לקיים מצוה, ואילו לגבי החוטף מצוה נאמר רק שעליו לשלם, אך אין איזו אמירה חריפה.

החוטף מצוה לא עובר על איסור בדרך, הוא אכן מצער את מי שחטף ממנו, אבל כוונתו אכן לשם מצוה, רק שזה נעשה בדרך לא מתאימה.

אך העושה מצוה עבור עברה חי בעולם מעוות, הוא מוכן לעבור על איסורים בכדי לקיים את המצוה. כנראה שגם את המצוה אינו עושה מתוך כוונה למצוה, אלא כדי לעשות, בצד החיצוני והנראה שלה.

אולם מצאנו בפנים יפות' ויקרא פרק י"ז פסוק י"ג, הרואה במובן מסוים את החוטף מצוה בעין שלילית, מה שלא מתיישב כל כך עם דברי הרא"ש:

והנה הש"ך בחלק ה [בחז"מ] סי' שפ"ב [סק"ד] הביא מה שהקשה מהרש"ל על ר"ת דפטר את המוהל משום שהיה יכול לענות אמן, אם כן בהך דרבן גמליאל למה חייב אותו יו"ד זהובים, הא היה יכול לענות אמן ונדחק מאוד.

ונראה דסבירא ליה לר"ת דהא מסיק שם דמה שחייבו ר"ג שכר ברכה ולא שכר מצוה, היינו משום דבשכר מצוה שכרו מן השמים, אם כן לא שייך בזה תשלומין, שהשי"ת ממילא יתן את השכר לנגזל, וכל שכן אם מתכווין שיהיה המצוה ושכרו להנגזל, כדקיימא לן בכל המצות מצוה בו יותר מבשלוחו... מכל מקום המצוה היא של המשלח. אבל שכר הברכה כיון שגזל את המצוה, הוי ברכה לבטלה... **דבוצע ברך ניאץ** ה', אם כן הפסידו הברכה לגמרי, וממילא דלא סגי בעניות אמן דבברכה לבטלה אין לענות אמן.



### סיכום הדברים

ניכר שסוגית החוטף מצוה מלמדת על גודל המצוה ועל הקישור אליה, הן מצד החוטף והן מצד הנחטף.

הדבר בא לידי ביטוי בתשלום הגבוה עבור המצוה, כפי שמדגישו התורת חיים. וכמו כן בחלוקה שעשינו בין המצוה והברכה, לאור דברי הגמרא שמשלם על הברכה.

ומצד החוטף, לאור הרא"ש, כל כוונתו לשם מצוה, עד כדי כך שאינו שם לב שהוא חוטפה מהאחר.



(י). רבי פינחס הלוי הורוויץ, התצ"א(תאריך יהודי, בבקשה), התקרב לר' דב בר ממזריטש, תלמיד הבעש"ט. מרביתו של החתם סופר. נפטר, התקס"ה(תאריך יהודי, בבקשה).

הרב ברוך פז

יו"ר מכון פסקים, דיין בבית הדין לממונות מצפה יריחו

## חיוב בנזק שנגרם לרכב מחפץ שהונח על הכביש

הקדמה \* א. פטור כלים בבור \* ב. החיוב לצאת ידי שמים \* ג. הגדרת כלים בבור  
בנזק שאינו ישיר \* ד. המעמד הנזיקי של רכב הנהוג בידי אדם \* ה. דין בור כמזיק  
בידיים \* ו. סוגיית "נפל לבור והבאיש מימיו" \* ז. התוקף ההלכתי של חוקי התנועה  
\* ח. סיכום

### הקדמה

אדם נסע ברכבו ועלה על ברזלים שקבלן הניח על הכביש. הרכב ניזוק. הנהג תובע מהקבלן לתקן את הנזק. הקבלן מודה בפרטי הסיפור אולם טוען שהלכתית הוא פטור, מפני שהברזלים הם 'בור' והרכב הוא 'כלי', ומקובלנו שלא חייבים על נזק של כלים בבור. כיצד על בית הדין לפסוק הלכה למעשה?



### א. פטור כלים בבור

#### האיסור להזיק

ראשית, חשוב להדגיש כי גם אם נאמר שהקבלן פטור, אין זה מתיר לו לכתחילה לעשות זאת. המניח בכביש דבר שעלול לסכן נוסעים והולכי רגל, עובר על "לפני עוור לא תתן מכשול" (ויקרא יט, יד; דברים כז, יח) ועל האיסור להזיק (המפרשים דנו מה יסודו של האיסור להזיק [קהילות יעקב ב"ק סי' א ועוד], אולם מוסכם כי איסור זה קיים).

וכתב רש"י (ב"ק נג, א ד"ה נפל) על השולח שליח לחפור בור ברשות הרבים: "אין שליח לדבר עבירה, שאסור לקלקל רשות הרבים".



א. האם בעל הבית ששכר את שירותי הקבלן חייב? לכאורה ניתן היה לומר שאם בעל הבית ראה שהקבלן הניח ברזל על הכביש ולא מחה, הוא חייב, ואם לא ראה - הוא פטור. כמו שנפסק בחו"מ ת"ד: "אחד החופר או הלוקח או שניתן לו במתנה, שנאמר: בעל הבור ישלם (שמות כא, לד), מי שיש לו בעלים מכל מקום. וכן אם נחפר מאיליו, או שחפרו בהמה וחייה ברשותו, הואיל והוא חייב למלאותו או לכסותו ולא עשה, הרי זה חייב בנזיקין. הגה: וכן אם כרה אחר ברשותו ונודע לבעל החצר, חייב בעל החצר לכסותו, ואם לא כיסה הוי כאילו חפרה בעצמו, והכורה חייב לשלם לו נזקי חצירו" (ובתוספת סייג, שאם אין דרכו לפנות ברזלים מהכא להתם, הוא פטור אפילו כאשר ראה, כמ"ש שם בסעיף כח: "כל הנזקים, אם הוא דבר שאין דרכו בעצמו לסלקו, אין מחייבין אותו לסלקו עד שישכור פועלים").

ברם, קשה ללמוד ממקור זה, מפני ששם מדובר כשהבור הוא ברשותו ואילו כאן הבור נמצא ברשות הרבים, וגם הברזלים אינם שלו אלא של הקבלן. אולם אם היו הברזלים שלו, היה מקום לחייב.

### מקור דין פטור כלים בבור

ברזל שהונח בכביש אינו עונה על ההגדרה המילולית של בור, אך מצד אופי הנזק הוא כלול באב הנזיקין בור. במשנה (בבא קמא ג,א) הובא: "המניח את הכד ברשות הרבים, ובא אחר ונתקל בה ושברה - פטור, ואם הוזק בה - בעל החבית חייב כנוק".

וכתב על כך בערוך השלחן (ח"מ תיב,ה): "ודע דמניח את הכד ברה"ר יש לזה דין בור" (וקדמו בתוספות רי"ד ב"ק מח,א ד"ה הכנים). ולכן הרמב"ם (נזקי ממון יג,ב) כתב זאת בלשון כוללנית: "וכל המניח תקלה הרי זה תולדת הבור".

במקרים של נזק לחפצי האדם מחמת שנתקל במכשול וכדומה, אמרו חכמים בגמרא (ב"ק נג, ב) שמניח המכשול פטור מלשלם, על פי דיוק מפסוק. וכך פסק השו"ע (ח"מ תיב,א): "נפלו כלים בבור והוזקו או נשתברו, פטור, שנאמר: 'ונפל שמה שור או חמור' (שמות כא, לג) - שור ולא אדם, חמור ולא כלים".<sup>1</sup>

עלינו להבין את ההגיון של פטור זה. ובנוסף, עלינו לברר כיצד פטור זה לא יהווה פרצה שמאפשרת לאדם לנהוג ברשלנות ולגרום נזק בלי לשלם פיצוי.



### דעת הפוסקים מתשלום

ראינו לעיל בדברי ערוך השלחן, שהחשיב עגלה שנתקלה בכד כנוק של כלים בבור. ובחשוקי חמד (ב"ק כז,ב) כתב שבנוגע לדין זה, מכונית מוגדרת כ'כלי'. והביא ראיה לדבריו מרש"י (ב"ק מח,ב ד"ה ומים כלים): "כל חפצים ככלים, דלא חייב בבור". ויש להוסיף על דבריו, שבעלי התוספות (ב"ק יא, ד"ה שיר) כתבו שכל דבר שאינו בעל חיים מוגדר כ'כלי'.

לכן, הגר"א<sup>2</sup> ל שטיינמן (אילת השחר שמות כא, לג) כתב שאדם שהניח זכוכית או מסמר ברחוב ועל ידי זה נגרם נזק למכונית, לכאורה פטור, מפני שדין הזכוכית והמסמר כבור ברשות הרבים, והמכונית היא כלי, ואין חיוב לשלם עבור נזק לכלים שנגרם מבור.



### ב. החיוב לצאת ידי שמים

הרב חיים בלון, במאמרו 'גביית נזקי כלים שנגרמו מהנחת מכשול' (אמונת עתיד 98, עמ' 121-127), דן במקרה בו אדם חפר תעלה בכביש לצורך הנחת צנרת וכיסה אותה בכיסוי זמני. לאחר שמשאית עברה בכביש, הכיסוי קרס, המשאית נפלה לתעלה ונגרם לה נזק. הרב בלון יצא מנקודת מוצא שאכן בעל התקלה פטור מנזקי המשאית, מדין "חמור ולא כלים", ודן האם לכל

ב). ובערוך השלחן (שצוין לעיל) הביא דוגמאות נוספות לפטור כלים בבור: "מניח את הכד ברה"ר... אם האדם נשא שק קמח ונתקל בהכד ונפורה הקמח, או עגלה נתקל בהכד ונשבר האופן, וכיוצא בזה נזקין שלא באדם ובהמה - פטור המניח מגזירת התורה שפטרה בור על כלים...".

הפחות הוא חייב לצאת ידי שמים<sup>1</sup> והאם אפשר לחייב על כך הלכה למעשה בבית דין לממונות, מכח חתימת הצדדים על שטר בוררות שמאפשר לפשר בין הצדדים. בשורות הבאות, נפרט את היסוד להצעה זו ונעיר עליה את הנראה לעניות דעתנו.



### חוב לצאת ידי שמים בנזקי בור מצד היותו נזק בגרמא

הרא"ה (הובא בשיטמ"ק ב"ק נב) כתב שבור מוגדר כנזק של גרמא. המזיק בגרמא פטור מדיני אדם אולם חייב לצאת ידי שמים (עיינו למשל בשו"ע חו"מ תיחז; שם, יא ועוד). אלא שבבור התורה חידשה שבכל זאת האדם חייב. לפי זה, יתכן לומר שבמקרה בו לא חייבה התורה מדין בור, נותר הדין ה'בסיסי' יותר של גרמא, ולכן בנזקי כלים בבור חייבים לצאת ידי שמים. אמנם, הרב בלוך דחה אפשרות זו מחמת דברי התשב"ץ (ב, קיד) שכתב שחייבים לצאת ידי שמים רק בגרמא שיש בה מעשה, ונזקי הבור הם ללא מעשה.

ויש להעיר על דבריו כמה הערות:

אין בדברי התשב"ץ כדי לדחות את הסברא לחייב לצאת ידי שמים בגרמא של חיובי בור. כך רואים מהתשב"ץ עצמו, שתוך כדי הוכחותיו לחלק בין גרמא שיש בה מעשה לגרמא שאין בה מעשה, הביא ראיה מדברי רב (ב"ק מחב) על אדם שהכניס את שורו לחצר חברו שלא ברשות, והשור נפל לבור מים והזיק בגרמא, וכתב שדין מזיק בגרמא בידים עליו: "...ואפילו הכי פטור משום דהוי גרמא, ואע"פ שעשה מעשה שהכניס שורו בחצר חברו שלא ברשות". ואם למכניס שורו לחצר חברו ונפל למים יש דין גרימת נזק במעשה, הוא הדין כאשר השור עצמו הופך להיות שם בור, וכל שכן כאשר כורה הבור עצמו ונפלו לתוכו. ומהקשר של דברי התשב"ץ משמע שלדעתו בעל השור חייב לצאת ידי שמים על נזקי השור למים שבבור, הואיל וגרם להם היזק בידים.

וכך כתב הריא"ז (ב"ק ה,יא) בפירוש: "ולי נראה שאין לנו לחלק בין גרמא זו [של נפילת השור לבור שמזיק בריחו] לשאר הגרמות, שגם זה הואיל והכניס שם שורו שלא ברשות גרמתו היא, אלא אע"פ שהוא פטור מן הדין ראוי לקנוס עליו כשאר הגרמות, כמבואר בקונטרס הראיות בפרק הגוזל עצים".<sup>2</sup> הריא"ז ראה בנזקי שור שנפל לבור 'גרמת נזק בידים' של בעליו, הואיל ולא שמר עליו ואיפשר לשור להיכנס לחצר שאינה שלו.

ואם כן, הוא הדין והוא הטעם שנוקי בור ייחשבו מזיק בידים, הואיל וכרה את הבור בידים ברשות הרבים.

ג. יש מקרים בהלכה שהמזיק פטור בדיני אדם אבל חייב לשלם כדי לצאת ידי חובת שמים. למשל, המשנה (ב"ק וד) אומרת שהמשלח את הבערה ביד חירש שוטה וקטן, פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים. כלומר, בית הדין אינו יכול לחייבו לשלם על הנזק שגרם, אולם, "אין השמים מוחליין לו עד שישלם" (ירושלמי ב"ק ו,א). המפרשים דנו מהי רמת החיוב, האם קיים חוב ממוני של המזיק, אלא שאין לאכוף את התשלום על ידי בני אדם, או שלא קיים כאן חוב ממוני, רק מצפים בבית דין של מעלה מהמזיק לשלם על כך כחלק מחזרתו בתשובה. ואכמ"ל.

ד. עד כה, לא זכינו לאורו של קונטרס הראיות על מסכת בבא קמא.

על אף הנאמר כאן, שאין לפטור בור מלצאת ידי שמים מפני שזה נזק בגרמא ממילא, מכל מקום, נראה שאין לחייב לצאת ידי שמים בנזקי כלים בבור. וראיה לכך מהריא"ז (שם), שבהלכה יא כתב שיש לקנוס ולחייב שור שנכנס לרשות האחר והזיק מים בגרמא, ובהלכה י, כאשר הביא את פטור כלים בבור, באותה מציאות עצמה של הכנסת שור לחצר חברו שלא ברשות, הוא לא כתב רמז לכך שיש לצאת ידי שמים! וכן כתב הרב שאול ישראלי זצ"ל (שערי שאול ב"ק עמ' כו) שלא מצאנו שום רמז לחיוב כזה.

ונראה שהנאמר ברא"ה שיש לנזקי בור דין נזק בגרמא, נכון לפני שהתורה חייבה נזקי בור. אולם אחרי שהתורה חייבה על נזקי בור, יש לבור דין מזיק ישיר. ויש להביא ראיה לכך מדברי רב, שסובר שמכשול שבבעלות אדם, חייבים עליו ברשות הרבים מדין שור המזיק. ואם נאמר שכל מכשול דין מזיק בגרמא עליו, כיצד רב חייב על מכשול שבבעלות אדם מדין שור? הרי שור פטור בגרמא! אלא, על כרחינו שמכשול ברשות הרבים דין מזיק ישיר עליו (וראו להלן פרק ד הרחבה על כך). ואם בכל זאת התורה פטרה כלים בבור, אין לחייב מדין גרמא בנזיקין, שהרי דין מזיק ישיר עליו ולא דין גרמא, ובכל זאת התורה פטרה אותו. על כרחינו שהתורה ראתה בזה פטור גמור.



### חִיּוּב לְצֵאת יְדֵי שָׁמַיִם בְּכָל הַפְּטוּרִים שֶׁבַּתּוֹרָה, מִפְּנֵי שֶׁהַמְּזִיק עֹבֵר עַל אִיסוּר

הרב בלוך במאמרו הביא את דברי הברכת שמואל (ב"ק ב,א) שחייב לצאת ידי שמים בנזקי ממונו במקרים שהתורה פטרה את המזיק, כגון כלים בבור וטמון באש, מפני שעבר על איסור "ולא ישמרנו" (שמות כא,לו) ולכן הוא צריך כפרה על ידי תשלום הנזק.

וקשה. מפני שאם כדבריו, שור תם יהיה חייב לשלם נזק שלם כדי לצאת ידי שמים, שהרי עבר על ההלכה שחייבים לשמור על שור תם שמירה מעולה; וכן בשור שנכנס לחצר חברו וחפר בור, נאמר שבעל השור חייב בנזקי הבור לצאת ידי שמים, אע"פ שכתבו "איש בור" (שמות כא, לג) ולא 'שור בור'; וכן בשור הדיוט שהזיק שור הקדש, נאמר שחייב לשלם כדי לצאת ידי שמים; וכן בשור ישראל שהזיק שור של נכרי, נאמר שחייב לשלם כדי לצאת ידי שמים; וכן כאשר שורו אכל שורה בשדה חברו, נאמר שבעל השור חייב לשלם את שווי הנזק כדי לצאת ידי שמים ולא להסתמך על הדרשה "ובער בשדה אחר מלמד ששמין על גב שדה" (ב"ק נח,ב). ובכל המקרים הללו, אין בגמרא ובפוסקים שום רמז לחיוב לצאת ידי שמים!"

ואדרבה, ראיה לכך שאין חובה לצאת ידי שמים בפטור טמון, מופיעה במסופר בגמרא (ב"ק ס,ב-סא,א ע"פ רש"י שם) שדוד המלך שאל את הסנהדרין על שלושה דינים: 1. טמון. 2. מציל עצמו ממון חברו. 3. החלפת רכוש של חברו ברכוש אחר שלא מדעתו. על שני האחרונים ענו לו שלהדיוט אסור אבל למלך מותר, והגמרא מתארת שדוד לא ניצל את ההיתר אלא עשה

ה). הרב בלוך עצמו הקשה על חלק מראיות הברכת שמואל, ואף הטיל ספק בתליה שלו את החיוב לצאת ידי שמים באיסור להזיק. הוא מביא שלשיטת הגר"ש ישראלי (שערי שאול ב"ק עמ' כו) יתכן שכאשר התורה פטרה מתשלומים, הכוונה היא גם לפטור מדיני שמים. יש עונש משמים, כמו כל עבירה שמחייבת בעונש, אבל אין בהכרח חיוב בתשלומים.

לפנים משורת הדין, שלא ליהנות ממעמדו כמלך, אולם על טמון הוא עשה כדין ופטר עצמו מתשלום. ומכך שלא החמיר לשלם, ניתן ללמוד שאין 'ענין' לשלם על טמון לפנים משורת הדין. ואין להביא סיוע לשיטת הברכת שמואל מדברי האמרי בינה (הלכות פסח סי' ה ד"ה ויש מקום), שכתב שיש חוב לצאת ידי שמים בפטורים בשמירה (כגון קרקעות ושטרות). הרי דיני השומרים הם בגדר אדם המזיק (ב"ק ה,ב) ושומר שפשע דינו כמזיק בגרמא (כמו שכתב הב"י חו"מ סו,מא בשם שו"ת הריטב"א סי' קצט). אם כן, יש מקום לחייב שומר לצאת ידי שמים, ככל אדם המזיק בגרמא, אולם אין להשליך מכאן לחייב אדם לצאת ידי שמים בממונו המזיק. לכן, נראה שאין חוב לצאת ידי שמים בכל אלו. וכך כתבו גם החזון איש (ב"ק סי' ב אות ז), הגרש"ז אורבך (מנחת שלמה ב"ק סי' כט אות ד) והגר"ש ישראל (שערי שאול, שם), כפי שהביא הרב בלוח במאמרו.



### חוב לצאת ידי שמים במקום שיש חוב מוסרי לשלם, ועל סמך 'פשרה' בשטר הבוררות

הרב בלוח הציע שבית הדין יצווה על המזיק לשלם בכל מקום בו יש חוב מוסרי לשלם, אע"פ שאין במקרה זה חוב ממוני לצאת ידי שמים. סמך להצעה זו מצוי בדברי הגר"ז גולדברג (במאמר 'שבחי הפשרה', משפטי ארץ א'), שכתב שיש לחייב לצאת ידי שמים גם לשיטות שהחוב לצאת ידי שמים אינו חוב ממוני אלא חוב מוסרי, כדי לכפר על החיוב. התשלום הוא עבור מחילת התובע, כדי שהמזיק לא יענש בדיני שמים. ולמרות ש'בדין היבש' לא קיים חוב כזה, הדיינים רשאים להורות כן לפי שיקול דעתם, לאחר שהצדדים חתמו על שטר בוררות בו הם מסמיכים את בית הדין לפסוק "הן לדין הן לפשר".

אמנם, נראה שהחוב לצאת ידי שמים על מנת לפייס נאמר אך ורק בתשלום לפי דין תורה ולא בתשלום שנובע מפשרה. כך רואים בשו"ע בהלכות דיינים (חו"מ א,ה): "אע"פ שדיינים שאינם סמוכים בארץ ישראל אינם מגבין קנסות, מנדין אותו עד שיפייס לבעל דינו. וכיון שיתן לו שיעור הראוי לו, מתירים לו (בין נתפייס בעל דינו בין לא נתפייס)".

הרי לפנינו דין שבנוי על פיוס בעל הדין, ובכל זאת מחייבים לשלם מדין פיוס רק על פי הדין ולא יותר מכך. ואם הוא אינו מתפייס בכך זו בעיה אישית של הניזק, ולא אומרים שרובץ על המזיק חוב מוסרי לשלם ולכן הוא חייב לפייסו גם מעבר לכך. ונראה שהוא הדין והוא הטעם בנזק כלים בבור, וממילא אין אפשרות לחייב על נזק לכלים בבור מכח החוב לצאת ידי שמים.

1. הרחבה של גישה זו מפורטת במאמר של הרב עדו רכניץ, 'הפשרה - חזרה אל הדין', תחומין לג. הגר"ז התייחס לכך בקצרה גם בספרו משפט ערוך (סי' כח עמ' 35 הערה 153): "ונראה שלכולי עלמא אם בעלי דין באו לדין וקנו מהם הן לדין והן לפשרה, ובי"ד רואה שהדין הוא שהנתבע חייב בדיני שמים ופטר מדיני אדם - על בי"ד לעשות פשרה ולחייבו במקצת ועל התובע למחול על השאר גם בדיני שמים".



### ג. הגדרת כלים בבור כנוק שאינו ישיר

לאחר שנכחנו לדעת שאין לחייב לצאת ידי שמים בפטור כלים בבור, נבקש לחזור ליסודות הסוגיה ולטעון כי במקרה שלנו הנזק כלל לא מוגדר כ'כלים בבור', ולכן המזיק חייב לפי עיקר הדין.

נראה שהדרשה "חמור ולא כלים" לפטור כלים בבור אינה גזירת הכתוב, אלא יש בה הגיון,<sup>1</sup> ויש להסביר את הפטור של כלים בבור בשני הסברים משלימים:

א. הפטור של כלים בבור הוא כעין הפטור של טמון באש. הפטור של טמון באש בנוי על כך שאין לחייב בנזקי ממונו של אדם חיובים שנסתרים מן העין ואין שום אפשרות לקחת אותם בחשבון מראש, שהרי הם אינם בשליטתו. לו היינו מחייבים על טמון באש, יכולים היינו להגיע למצב אבסורדי בו מחייבים אדם שהצית ערימת קש קטנה בסכום של מיליונים רבים, מפני שהיו מוסתרים בגדיש חפצים שלא היה עולה על דעת מאן דהוא שהם אמורים להימצא שם. וכן מצאנו בגמרא (ב"ק סא, א) שאם אדם מזיק בידיים סייף של כסף, ומתברר שהיא של זהב, המזיק חייב בשווי סייף של זהב, מפני ששואלים אותו: "מאי הוה לך גביה דאזקתך?". אבל אם הנזק בא בעקיפין, אין המזיק חייב מעבר לחיוב כסף, כמו שכתוב שם: "פשעה, משלמת של כסף, דאמרה ליה: נטירותא דכספא קבילי עלי". וכן מצאנו בחיוב אש עצמו, שאם מזיק באש מדין "חיציו" חייב על הטמון, אבל אם מזיק באש מדין "ממונו", פטור בטמון (ב"ק כג, א חו"מ תיח, ג). שוב רואים אנו שבנוק שאינו מדין אדם המזיק, פטורים על דברים שאין ידוע שהם נמצאים.

וכן פטור כלים בבור: בנזק שאינו ישיר מדין אדם המזיק, התורה לא מחייבת על נזקים שאי אפשר לשער אותם מראש, שאין להם שום גבול והם ניתנים לשיקול דעת של אדם אחר, שמחליט מה להפיל לתוך הבור שלו.

ז. נשאלנו מה ההצדקה לחיפוש נימוקים לדין ומציאות השלכות הלכתיות. טעמא דקרא הוא נושא רחב בפני עצמו, רק נעיר שמצאנו ב'איסור' טעמי דקרא שהראשונים כתבו ויש בהם נפקא מינא להלכה. לדוגמא: קביעת הרא"ש (הלכות ס"ת א) שאפשר לקיים מצות כתיבת ספר תורה על ידי קניית ספרים ללמוד בהם; קביעת הרמב"ם (ע"ז יב, א) שכל תקיף הוא בגלל עבודה זרה ולכן הקילו להקיף למי שצריך להופיע לפני המלך ותכסיסי המלכות להקיף ועוד (ועיינו ט"ז י"ד קפא, א). ב'ממוני' הדבר קל יותר, מפני שהתפיסה הפשוטה במפרשים היא שדיני ממונות אינם חוק או גזירת הכתוב: "שדיני ממונות אין לתלות בגזירות הכתוב, אלא דברים שהדעת נוטה לדין הם" (ספר הזכות לרמב"ן גיטין לח, א), "כמעט כל המשפטים של נזיקין יש להם מושג בשכל אנושי עיין ותמצא" (חידושי רבנו מאיר שמחה ב"ק יא, א). ומצאנו לכך דוגמאות רבות בדיני נזיקין: 1. האמוראים כתבו ש'טמון' שדרכו להניח בתוך התבן, חייב עליו (ב"ק סא, א). 2. הראשונים כתבו (רי"ף ורא"ש ריש ב"ק שם) שפטורים על שן ורגל ברה"ר מפני שיש לכולם רשות ללכת שם, ולכן פטור אם הולך ברה"ר ומזיק ברה"ר. 3. רבא אמר: "מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע" וכו' (ב"מ ג, א) ויש שהסבירו שזהו טעמא דקרא (רמב"ם טו"נ ד, ד). 4. ובכלל, כל לימוד דיני הממונות הוא בעיקרו הסברת הדינים וקירובם אל השכל. לדוגמא, המשנה (ב"ק נב, ב) אומרת שבעל הבור פטור כאשר שור בריא נופל לבור שלו. הגמרא (שם נד, ב) שואלת מאי טעמא? מדוע לא נחייב הכל מפני גזירת הכתוב? הרי כתוב שור וחמור ומנינו לנו להתערב! טמון באש חייב כאשר האש הוא חיציו (שם כג, א). ולמה לא נאמר גזירת הכתוב שטמון פטור? קרן זה קנס (שם טו, א). ולמה לא נאמר שזו גזירת הכתוב לחייב בזה מדין ממון, וכו'.

סיוע לכך שיש סברא מאחורי פטור כלים בבור ואין זו גזירה בלא טעם, ניתן ללמוד מכך שיש מחלוקת תנאים מהי הדרשה שפוטרת (גמ' ב"ק כח, ב; תוספתא ב"ק ו, יד ועוד). לכולם ברור שצריך לפטור ונחלקו מהי הדרשה, ומכאן שיש סברא שקודמת לדיקו מהפסק.

ב. הבור הוא מכשול לחמור או שור שהולכים בדרך, ולעומת זאת, הכלים הובאו לבור על ידי החמור או השור. בעל הבור אינו אחראי על דברים שאחרים הפילו לתוך הבור שלו, וזה כגרמא דגרמא.

סימוכין לסברא זו אפשר למצוא בדברי הרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי (לקראת סוף פרק ז), שהתייחס לחיוב בור: "ולכא לחיוביה מדינא דגרמי, שהרי לא גרם לו נזק אלא הלה בא ונתקל בה, ולא ברי היזיקא, דדילמא לא מתזק ביה, שהרי הלה מדעתו בא כאן, ויכול לומר לו, אני לא באתי אצלך, אתה שבאת לגבולי, אע"פ שאין אותו רשות שלו. ואילו לא חייבה התורה בור, לא היינו מחייבין אותו מדינא דגרמי".

החיוב של בור הוא כשהניזוק בא לרשותו של בעל הבור. אם כן, יש לומר שהתורה חייבה בבור רק על נזקי מי שבא ברשותו ולא על נזקי מי שבא על גבו של מי שבא ברשותו. לכן, בעל הבור פטור מתשלום על נזקי כלים שהובלו לשם באמצעות אדם או בעל חיים.

לפי זה מובנת היטב הדרשה שמופיעה במכילתא (משפטים שם) ובירושלמי (ב"ק ח,ז): "שור ולא שור בכליו, חמור ולא חמור בכליו". כלומר, הפטור של כלים הוא פטור של כלים על החמור דייקא - פטור של גרמא דגרמא. וכן משמע גם במשנה (ב"ק נב,א): "נפל לתוכו שור וכליו ונשתברו, חמור וכליו ונקרעו, חייב על הבהמה ופטור על הכלים". וע"ש ברש"י (ד"ה בכלי) שכתב: "בכלי השור שייך שבירה, העול והמחרישה. בכלי החמור שייך קריעה, חבילת בגדים ומרדעת שעל גביו". משמעות הדבר, שהפטור אינו על כל הכלים, אלא דווקא על כלים שמובאים לבור על ידי גורם אחר.

לפי שני טעמים אלו, כאשר מכונית ניזוקה ממכשול בכביש, לא יחול עליה הפטור של כלים בבור, שהרי יוצר המכשול היה אמור להעלות על דעתו שמכונית תינזק ממנו, מידי דהוי אשור וחמור בימיהם. ועוד, הרי המכונית לא הובאה לשם על ידי גורם אחר, אלא היא הגורם הראשון שניזוק בבור, בשונה מכלים שנפלו לבור, שהחמור הביאם לשם, ולכן בעל הבור פטור עליהם.

ג. בשעתו, הצעתי דברים אלו לפני הרב נחום אליעזר רבינוביץ זצ"ל והסכים לדבריי. והוסיף סברא פשוטה: "מכונית בימינו, היא כמו שור של ימיהם". ונראה שיש כאן טעם שלישי לחיוב מכונית בבור: התורה "דיברה בהווה" כאשר היא חייבה שור וחמור. בימינו, מכונית ומשאית הן במקום שור וחמור, ולכן יש לחייב עליהן ולא לסייגן תחת הפטור של "שור ולא אדם, חמור ולא כלים".

סימוכין לסברא זו יש למצוא בגמרא (ב"ק יא) לפיה כלים בבור הם נזק של דבר שאינו ראוי להינזק בבור: "חומר באש מבור, שהאש דרכה לילך ולהזיק ומועדת לאכול בין דבר הראוי לה ובין דבר שאינו ראוי לה, מה שאין כן בבור".

ח. כמו שכתוב במשנה ב"ק נד,ב: "א"כ למה נאמר שור וחמור? אלא שדבר הכתוב בהוה". וכן במצוות "עזוב תעזוב עמו" (שמות כג,ה), לא מן הנמנע שמצוה זו מחייבת הושטת עזרה למי שמכוניתו נתקעה בדרך, אע"פ שהכתוב מחייב עזרה ל"חמור", מפני שהתורה דיברה בהווה (וראו שו"ת יחיה דעת ה,סה).

ונראה שכלים אינם ראויים לבור, מפני שהם אינם ניידים ואינם מסוגלים להגיע לבור בכוחות עצמם. במהותם, הם אינם ראויים לנזקי בור, ולכן פטורים על נזקיהם בבור. משמעות הדבר, שכלי שהוא נייד וביכולתו להגיע לבור בכוחות עצמו, יתחייב בבור.



### ד. המעמד הנוזקי של רכב הנהוג בידי אדם

הנאמר לעיל אמת ויציב אם היה מדובר ברכב אוטונומי. האם הדין משתנה כאשר לוקחים בחשבון שאדם נוהג ברכב ומכוון את דרכיו?

אדם שנוהג ברכב ומזיק, דין אדם המזיק עליו ולא דין רגל או גרמא. כך מבואר בשו"ת הרא"ש (קא,ה) ובשו"ע (ח"מ שעה,ט) שאדם שרוכב על סוס ומזיק, דין אדם המזיק עליו.<sup>ט</sup> הרא"ש מסביר שאדם הרוכב על סוס ומזיק, דינו כאדם המזיק בגופו, כמו בהמה שמזיקה באוכף שעליה, שדין רגל על הנזק כבהמה שמזיקה בגופה (כמבואר בב"ק י"א), והסוס הוא כאוכף של האדם ודינו כגופו.

האם גם בנזקי בור, יהיה לסוס שהאדם רוכב עליו דין גוף האדם, ויהיה חייב בבור כאדם שנפל לבור, וגם למכונית תהיה דין אדם שניזוק בבור עליה, ובעל הבור יהיה חייב על נזקה?

נראה שלא כך פני הדברים, שהרי נאמר (ב"ק כח,א) שיש דין כלים לבגדי האדם שהוא לבוש בהם, ואם הוא והם ניזוקו על ידי בור, בעל הבור חייב על נזקי האדם ופטור על נזקי בגדיו. ונאמר במשנה (נב,א) שאם נפלו לבור שור וכליו, כלומר האוכף שעליו, יש לאוכף דין כלים. הרי שאע"פ שיש על בגדי האדם דין אדם המזיק בגופו, ויש לאוכף של השור דין שור המזיק בגופו, מכל מקום, לענין חיובי בור יש עליהם דין כלים, ובעל הבור פטור על נזקם.

ולפי הנאמר במאמר זה, החילוק מובן, שהרי פטור כלים בבור נובע מכך שמשוהו אחר הביא את הכלים והפיל אותם לבור, ולכן דין גרמא דגרמא עליהם ובעל הבור פטור על נזקם. ואם כן, על אף שבגדי אדם ואוכף השור, כאשר הם מזיקים אחרים דינם כגוף האדם וגוף השור, מכל מקום לענין בור דין כלים עליהם. והוא הדין והוא הטעם בנידון דידן, שלמרות שיש למכונית דין אדם המזיק, אין להחיל על המכונית דין אדם הניזוק בבור אלא דין כלים שנפלו בבור (לולא הנאמר במאמר זה).

אחרי שקבענו למעלה שהמכונית כאוכף לאדם, יש לעיין בשאלה נוספת - אולי נדון את המכונית כקורה על כתפיו של האדם הנוהג בה, ויהיה על המכונית דין כלים (גם לנאמר במאמר זה) הואיל והאדם הנוהג במכונית הוא הנופל העיקרי בבור והמכונית היא משנית לו. ואם כן הנופל הראשון הוא האדם, והמכונית נופלת בעקבותיו, כמו כל כלים שנופלים לבור?

נראה שאי אפשר להחשיב את המכונית כקורה על גב האדם, שהרי על אף שנוזקי המכונית מיוחסים לאדם שנוהג בה, מכל מקום מה שנופל לתוך הבור בפועל הוא המכונית, ולכן על

ט. וכך נפסק בפסק דין של מחבר מאמר זה (אתר פסקים מספר סידורי 1524), בפס"ד של בית הדין האזורי צפת (שם, מספר סידורי 2052) ובפס"ד של בית הדין מטה בנימין (שם, מספר סידורי 13077).

המכונית דין נופל ראשון, ודינה כדין שור או חמור הנופלים לבור ולא כדין כלים שעל כתפי האדם שנופלים לבור. הגע עצמך, אדם הרוכב על סוס והסוס נופל לבור, וכי נאמר שהסוס דינו ככלי על גב האדם, ונפטור את בעל הבור מנזקי הסוס כדין כלים (לדעת רש"י הסובר שבהמה על גבי בהמה אחרת, דין כלים עליה ובעל הבור פטור מנזקה)?! נראה יותר שהסוס הוא הנופל, על אף האדם שרוכב על גביו.

לא זו אף זו, נראה שאדם המזיק על ידי מכונית דין מזיק בחציו עליו ולא דין אדם המזיק בגופו, שהרי הנהג מפעיל את המכונית על ידי לחיצת הדוושה שמזרימה דלק למנוע וכו', ולכן היא חציו של האדם ולא גופו של האדם ממש. ואף על פי שהרא"ש הנ"ל כתב באדם שרוכב על סוס שדין הסוס כאוכף של הרכב, ודין מזיק בגוף האדם עליו, נראה שמכונית שונה ודין מזיק בחציו עליה. וכפי שנבאר:

החזו"א (ב"ק הח) הקשה על דברי הרא"ש: "הלא הסוס מזיק מכחו, ולא מכח האדם, ולא מצינו [אלא] דעגלה מושכת בקרון הוי כגוף הבהמה דהבהמה מזקת בכחה, ובשליף שעליה כגופה. וה"נ אדם המושך בקרון חשיב אדם המזיק, אבל הכא שרוכב עליה והוא נעשה שליף שעליה, למה חשיב אדם המזיק? ומשמע ברא"ש שאם לא רכב עליה והריצו והזיק, פטור משום רגל ברה"ר, וכי רכב עליה מאי הוי?!" החזו"א הקשה שאין הסוס דומה לאוכף של האדם, אלא אדרבא, האדם הוא אוכף של הסוס! הבהמה מזיזה את האדם כמו שהיא מזיזה את האוכף שעליה, ולכן יש ליחס את נזקי האדם לבהמה! בנוסף, החזו"א דייק מהרא"ש שאם האדם יריץ את הבהמה לפניו והבהמה תזיק, האדם יהיה פטור על נזקי הבהמה ואין הבהמה חיצו של האדם, וכל החיוב של הבהמה כדין נזקי האדם הוא מפני שהאדם יושב עליה. ועל כך מקשה החזו"א, מה הרבותא של האדם שרוכב על הבהמה להחשיב את הבהמה כגוף האדם?

ונראה לתרץ את קושיית החזו"א, שהבהמה דין גוף האדם עליה בצירוף שתי נסיבות: 1. האדם שולט עליה ומנהיגה ומשתמש בכוחה למטרותיו. 2. האדם רוכב על הבהמה ולכן הבהמה היא כאוכף של האדם. הואיל והאדם מפעיל את הבהמה וגם רכוב עליה, דינה כהמשך גוף האדם ודין מזיק בגוף האדם עליה.

והואיל והחזו"א תמה על עצם הדין של הרא"ש, נראה שאין להוסיף על החידוש של הרא"ש אלא להיצמד לנאמר בו, ולכן אם היו שתי בהמות קשורות והאדם רוכב על אחת, אין לחייב את הרכב על נזקי הבהמה שאינו רוכב עליה בתור אדם המזיק, מפני שאינו רוכב עליה ממש וגם אין דין חיצו על הבהמה השניה.

לפי זה, נראה שאין להחשיב את המכונית כאוכף של האדם וכגופו, גם לשיטת הרא"ש, שהרי האדם אינו יושב על המכונית אלא רוכב בתוכה ויושב על מושב אחד בלבד, והמכונית אינה בטלה עליו ואינה כגופו.

(י). אמנם, אדם הרוכב על אופנוע יש לומר שהאופנוע דין גופו עליו, שהרי האדם רוכב עליו כמו שהוא יושב על הבהמה, וצ"ע.

מדברי החזו"א רואים שאין לבהמה דין חיציו של האדם, אפילו כאשר האדם מריצה לפניו. ונראה שהטעם לכך הוא שיש לבהמה דעה עצמית, בשונה מחיציו של האדם. כל החיוב של האדם הרוכב על הבהמה הוא מפני שהבהמה דין גוף האדם עליה, והנזק שלה הוא כאוכף של האדם. והחזו"א מתקשה בזה, כמובא לעיל. מאידך, המכונת היא ודאי כחיציו. החזו"א בשבת (לו,א) כתב: "החורש או זורע בשבת במכונה... נראה דכל החרושה והזריעה חשיבא גירא דיליה ומעשיו", ועיין בשו"ת יביע אומר (ח"ט חו"מ סי' ה) שהסתמך על דברי החזו"א כדי לחייב על נזקי מכונת כדין חיציו של הנהג.

לאור הנאמר לעיל, שהמכונת היא חיציו של האדם ולא כגופו, ברור שאין להחשיב מכונת שנופלת לבור כקורה על גבי האדם, שהרי המכונת היא כוחו וחיציו של האדם, ואינה חלק מגופו להחשיבה כקורה על כתפיו. המכונת היא הנופל העיקרי לבור ולא האדם, ודינה כשור או חמור שנופלים לבור, ובעל הבור חייב על נזקיה. וכעין זה כתב הרב אוריאל לביא בפס"ד (הנ"ל): "יש חילוק מסויים בין קורה למכונת. הקורה מונחת ממש על גוף האדם ולכן נידונה כאדם עצמו, משא"כ המכונת שאינה מונחת על האדם אלא מופעלת על ידו".

ואכן, יש הבדלים בין מזיק בגופו לבין מזיק בחיציו:

א. בהמה שמזיקה בגופה או באוכף שעליה או בקרן הנמשך על ידה, משלמת נזק שלם בתור נזקי רגל. אבל אם היא תזיק בכוחה, כגון אם תתזו צרורות מתחת רגליה, על נזקיה חל דין "צרורות" והיא משלמת חצי נזק.

ב. זב מטמא אם מסיט כלי בגופו, אבל אינו מטמא אם מסיט כלי בכוחו (ב"ק יז,ב).

ג. נהג מכונת שיתזו מים על עובר דרך, דינו כמזיק בכח כחו ולא כמזיק בכחו, למבדילים בין החיובים.

מכל הנ"ל רואים שאדם שנוהג ברכב, המזיק הוא הרכב שמזיק על ידי כחו של האדם. ולכן הרכב שנופל בבור הוא הנופל, ולא האדם שמפעילו.\*

(יא). מיהו, גם אחרי הנאמר כאן, נראה שיש עניינים שיש להתחשב באדם שנוהג ברכב ואין להתעלם ממנו:

נאמר במשנה (נב,א): "נפל לתוכו שור חרש שוטה וקטן, חייב", ורבא (נד,ב) הסביר שבעל הבור חייב אך ורק כאשר נפלה לבור בהמה שהיא חרשת או שוטה או קטנה, אבל אם נפלה לבור בהמה בריאה, בעל הבור פטור על נזקיה, "דאיבעי ליה עיוני ומיזל". ברם, כאשר אדם נפל וניזוק, בעל הבור חייב אפילו כאשר מדובר באדם בריא (חו"מ תי,כ). הטעם לכך הוא ש"אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים" (ב"ק כז,ב; חו"מ תיב,ג), לא היה מצופה מהאדם להיזהר מליפול ולכן החיוב מוטל על בעל הבור.

הרמב"ם (נזקי ממון יב,טז) פסק שבעל הבור פטור רק כאשר בהמה נפלה לבור ומתה, אבל הוא חייב כאשר בהמה נפלה לבור וניזוקה, והראב"ד (שם) חולק ופטר את בעל הבור גם כאשר הבהמה ניזוקה. המגיד משנה (שם) פירש שיסוד המחלוקת הוא שהראב"ד סובר שרק בני אדם לא מסתכלים בדרכים (כי עיניהם למעלה או מפני שהם בני דעה) אבל בהמה מסתכלת בדרכים, ולכן בעל הבור פטור גם על נזקי הבהמה. והרמב"ם סובר שבוה בהמה כאדם, וגם היא לא מסתכלת בדרכים, ולכן בעל הבור חייב על נזקי בהמה בבור. מיהו, הרמב"ם מודה שבהמה מסתכלת בדרכים כדי להימנע ממכשול שמאיים על חייה, ולכן בעל הבור פטור בבהמה שמתה.

ויש לעיין, איך לדון מכונת שניזוקה במכשול בכביש? האם לדונה כאדם שנפל לבור או כבהמה שנפלה לבור?

ראינו לעיל שהפטור של בהמה בבור אינו גזירת הכתוב אלא סברא, שאם היה על הנופל לעיין, בעל הבור פטור, ואם

## ה. דין בור כמזיק בידיים

מה היה הדין של בור לולא חידוש התורה לחייב בור?

ראינו לעיל את דברי הרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי, שכתב שבור אינו 'גרמי' מפני שהנופל בתוכו בא לשם מדעתו ואינו ברי הזיקא. והוכרנו למעלה את דברי הרא"ה (מובא בשיטה מקובצת ב"ק נב) שחיוב בור הוא נזק בגרמא: "...פירוש הדבר בין בהבל בין בחבט, גרמא בעלמא הוא ומן הדין ראוי שיפטר כגרמא בנזקין דעלמא דפטור אלא דרחמנא הוא דחייביה בהכשר נזקיו וחייביה אבורו ואהבלא..."

אמנם, יש לעיין בהנחה זו, שהרי מצאנו (ב"ק כחב) בנוגע למכשול שאדם מניח ברשות הרבים ואינו מפקירו, שרב חייב מדין שור: "...ורב? הני מילי [שכלים פטורים בבור] היכא דאפקרינהו אבל היכא דלא אפקרינהו ממנו הוא". ורש"י שם (ד"ה אבל לא אפקרינהו ממנו הוא) כתב: "ומשורו למדנו הלכך טינוף כלי, ממנו דמזיק עבד..." כלומר, אדם שהניח מכשול ברשות הרבים ואינו מפקירו, חייב מדין שור, ולכן הוא חייב גם על כלים שניזוקו במכשול זה.

ואם נאמר שבור הוא גרמא בעלמא, יש לתמוה, איך בעל המכשול מתחייב על הנזק מדין שור? הרי שור פטור בנזקי גרמא שהוא מייצר (עיין ב"ק מחב), ויש אומרים שהשור פטור גם בנזקי גרמי (ע"ש בנמוקי יוסף בשם הרא"ה וכך נפסק ברמ"א שפ"א)! ואם כן, כיצד רב חייב על מכשול מדין שור? הרי אין לרב גזירת הכתוב לחייב על נזקי שור בגרמא, בניגוד לבור, שכאמור לעיל, יש גזירת הכתוב לחייב על נזקו אף על פי שהוא נזק בגרמא?

ונראה שנוק באמצעות מכשול אכן מוגדר כפעולה בגרמא, אולם אחרי שהתורה חייבה על נזקי בור, יש לבור דין של מזיק בידיים. וכך כתב רש"י (ב"ק נג, ד"ה באנו), בהתייחס לנאמר בגמרא (שם) שהמניח אבן על פי בור חייב: "לרבנן בעל האבן חייב דהוא גרם כל הנפילה. ומשום גרמא בנזקין ליכא למיפטריה, דאבן נמי היינו בור והזיקא בידיים הוא..." כלומר, התורה לא חייבה על בור אף על פי שהוא גרמא, אלא גילתה שדינו כמזיק בידיים. אחרי גילוי זה, גם שור שמזיק כעין בור יהיה חייב, ודינו כמזיק בידיים, ולא כמזיק בגרמא.

ונראה שיש בכך חיזוק לדברינו בפרק הקודם. שור שנפל לבור דינו כניזוק בידיים, והכלים שעליו דינם כניזוקים בגרמא, שהרי השור הוא שהביא אותם לבור, וזו סיבת הפטור מנזקם. אם

לא, בעל הבור חייב. אם כן, נראה שיש לפטור את בעל הבור על נזקי מכונית, כאשר מדובר בנזק שהנהג היה צריך לשים לב אליו. שהרי ברור שנהג צריך להסתכל בדרכים, ודינו שונה מאדם ההולך בדרך! לכן, כאשר המכונית פגעה במכשול שהיה מצופה מהנהג לשים לב אליו, בעל הבור פטור. אבל על מכשול בכביש שלא היה מצופה מהנהג לשים לב אליו, יש לחייב את בעל הבור.

בנוסף, נראה שאין לפטור את בעל הבור על נזקי הנהג מדין כלים בבור, לשיטת רש"י שמוזכר לעיל, שבעל הבור פטור על נזקי משא של בהמה על בהמה, מדין בור, מפני שהיא הנופל השני ודינה כגרמא דגרמא. ברם, אין להתייחס לנהג כנופל שני, מפני שכעת, כשהמכונית האוטונומית עדיין אינה נפוצה, לכל מכונית יש נהג ולכן דינו כמכונית עצמה לענין הנזק בו, מפני שלענין זה דינו כמכונית עצמה שהוא נהג בה ולא כנופל שני, ושונה הדין מכלים, כי יש מכוניות שיש כלים בתא המטען שלהן ויש כאלו שאין, ולכן פטור עליהם.

אמנם, יש לעיין האם לפטור את בעל הבור כאשר המכונית תיפול לבור ביום, כדין בהמה שנופלת לבור ביום, שבעל הבור פטור על נזקה מפני שהיא הזיקה את עצמה, וגם בזה האדם הזיק את עצמו בכך שלא הסתכל לאן הוא הולך.

כן, מכונת שניזוקה בבור דינה כניזוקה בידיים, מפני שהיא הביאה את עצמה לבור והיא הנופל הראשון, ואין זה דומה כלל לכלים בבור.<sup>1</sup>



### ו. סוגיית "נפל לבור והבאיש מימיו"

יש לכאורה להקשות על דברנו, מסוגיית 'נפל לבור והבאיש מימיו'. המשנה (מז,א-ב) אומרת: "הכנים שורו לחצר בעל הבית שלא ברשות... נפל לבורו והבאיש מימיו, חייב".

ובגמרא הובא (מח,ב): "אמר רבא: לא שנו אלא שהבאיש בשעת נפילה אבל לאחר נפילה פטור. מאי טעמא? הוי שור בור, ומים כלים, ולא מצינו בור שחייב בו את הכלים. הניחא לשמואל דאמר כל תקלה בור הוא, אלא לרב דאמר עד דמפקר ליה, מאי איכא למימר? אלא אי איתמר הכי איתמר: אמר רבא לא שנו אלא שהבאיש מגופו אבל הבאיש מריחו, פטור. מאי טעמא? גרמא בעלמא הוא וגרמא בעלמא לא מיחייב".

רבא תחילה מבאר את דברי המשנה ששור שהבאיש מים בבור חייב, כשהזיק את המים בשעת הנפילה, אבל אם הזיקם אחר הנפילה פטור מדין "כלים בבור", כאשר השור הוא הבור והמים הם הכלים. הגמרא מקשה שהסבר זה אינו מתאים לרב, שסובר שדין השור המת שלא הפקיר, כדין נזקי שור שחייב על כלים. ולכן היא מביאה הסבר אחר, שרבא מעמיד את המשנה שמחייבת בהבאיש את המים, שמדובר שהשור הבאיש את המים מגופו, אבל אם הבאיש את המים מריחו, פטור, והסבר זה ניחא לרב.

וקשה על דברינו, שהרי המים הם כעין נופל ראשון, ואינם ככלים שעל גב השור שנפלו לבור מכוח השור שנפל, ובכל זאת אומרת הגמרא בלישנא הראשונה שפטורים מדין כלים בבור! אמנם, הלישנא השנייה ודאי לא פוטרת מדין כלים בבור, שהרי פטרה משום גרמא. ועוד, שלרב אין כאן פטור כלים! בנוסף, יש להבין כיצד יש כאן פטור מדין גרמא, הרי כתבו הרמב"ן והרא"ה שכל נזקי בור הם גרמא ובכל זאת חייב!

ניתן להציע שלוש אפשרויות מהראשונים להסביר סוגיא זו:<sup>2</sup>

שיטה א - דברי רבא הראשונים נדחו לגמרי ואין ללמוד מהם דבר. לכן, ע"פ הלישנא השנייה, אין דין המים בהכרח ככלים, אלא הכל תלוי באופן שהגיעו הכלים לבור, אם על ידי אדם או מעצמם. לישנא זו לא באה לפטור מדין כלים בבור, אלא מחלקת בין נזק ישיר (מגופו ולכלוכו)

(ב). אמנם צ"ע, שהרמב"ן (שם) מסיק להלכה שמזמין נזק פטור, ולכן הנותן סם המוות לפני בהמת חברו פטור, "ולא מצאנו מזמין נזקיו שיהא חייב". וכן פטר שם משסה אפילו אם ברי הזיקא, ודחה את שיטת התוספות שמחייבים כאשר ברי הזיקא. ונראה שטעמו כנ"ל, שזה מזמין נזקיו. וקשה, לפי מה שהוכחנו שבור חייב מעיקר הדין והוי מזיק ישיר, מכך שרב מחייב מכשול מדין שור, ואם כן אפשר ללמוד מבור שמזמין נזקיו חייב!

(ג). על מנת למקד את המאמר בפסיקת ההלכה, מופיעים במאמר זה עיקרי הדברים בלבד. בעז"ה, במסגרת אחרת ארחיב את ההוכחות וההסברים.

לנוק עקיף (שבא אחר כך מסירחון הנבלה). כך נראה מההסבר הראשון של הנמוקי יוסף (כא, א בדפי הרי"ף) והרמב"ן (קונטרס דינא דגרמי), להשמטת הרי"ף את כל דברי רבא.

סימוכין לכך למדנו מרש"י (י, א ד"ה שייר טמון; כו, א ד"ה שכן ישנו) שמבאר את החיוב של טמון בבור, בתבואה טמונה ע"ג בהמה או בגדי טמון המתגלגל לבור. תוס' (ד"ה שייר טמון) הקשו שאם מים הם כלים, כמו שנאמר בגמרא הנ"ל, הוא הדין תבואה, ויש לפטור מדין כלים בבור! ועל כרחינו שסובר רש"י שההסבר הראשון של רבא (שקובע שמים הם כלים) נדחה לגמרי. לפי זה, גם תבואה אינה כלים ובעל הבור חייב אם הוזקה בבור. מדברי רש"י הנ"ל, שמתאר חיוב טמון בבור בגדי טמון שמתגלגל לבור, גם מוכח כדברינו, שכל חיוב הגדי הוא משום שהתגלגל לבור בכוחות עצמו, משא"כ לו היה הגדי טמון בשק ע"ג בהמה ונפלו שניהם לבור, או אז היה פטור על הגדי מדין כלים בבור. ומכאן שיסוד הפטור אינו "כלים" מול "בהמה", אלא נופל ראשון מול נופל שני.

שיטה ב - נפסקו להלכה רק דברי רבא הראשונים, שהם אליבא דשמואל, והלישנא השניה נאמרה רק כדי ליישב את רבא גם אליבא דרב. לפי זה לא משנה ממה נעשה הנזק - מגופו או ריחן, אלא מתי נעשה הנזק; מיד - חייב, לאחר זמן - פטור, מדין כלים בבור. כך נראה מההסבר השני של הרמב"ן (שם) בהשמטת הרי"ף, וכך נראה שפסקו הרמב"ם (נוקי ממון ז,ה) והשו"ע (ח"מ שצח, ד).

שיטה ג - שתי הלישנות של רבא נפסקו להלכה, ושור שנפל למים ומזיק על ידי "ריחון", דין שור שמזיק בגרמא עליו, כהסבר השני של רבא, ולא דין בור (נמוקי יוסף שם; ריא"ז ב"ק ה,ב, יא-יב). לפי הנמוק"י, בור הוא מכשול המזיק כמות שהוא, אבל נזק שנוצר משינוי בבור אינו מדין בור. לכן יש הבדל אם השור הזיק את המים לאחר נפילתו על ידי בוך שנדבק בו ונמס במים, שיש על זה דין בור, לבין נזק שנוצר מריקבון הגופה, שזהו שינוי שחל במכשול אחר שהונח, ואין עליו דין בור. ולפי הריא"ז, דברי רבא השניים מתייחסים לנוק בעת נפילת השור, שאינו מדין בור, והשור פטור על נזקי המים שבאו בעקבות סרחון גופו בעת נפילתו, משום שזה גרמא, ואילו דבריו הראשונים של רבא מתייחסים לנוק שנעשה אחר הנפילה, שיש לו דין בור, ופטור על המים מדין כלים.



**השלכות מסוגיית 'הבאיש מימיו' למסקנתנו לחייב מכונית שניזוקה על ידי מכשול**

### בכביש

בפרק הקודם של מאמרנו, כתבנו שבעל הבור פטור על נזקי כלים בבור מפני שהם מובאים לבור על ידי אחר, ולכן דין מזיק בגרמא עליהם, שכן לא בעל הבור גרם להזיקם אלא מי שהביא אותם.

ברם, אם נאמר שיש פטור על הנזק שנעשה למים בגלל נפילת השור, אע"פ שהמים הם כמו נופל ראשון שהרי לא הובאו לבור על ידי אחר, קשה על דברינו, כי רואים שיש פטור בכלים גם כשנפלו לבור על ידי עצמם!



כל זה לפי דברי רבא הראשונים. אבל לפי ההסבר הראשון שהבאנו בסוגיה זו, דברי רבא הראשונים נדחו ואין בהם כדי לדחות את דברינן, ואדרבא, יש סימוכין לדברינן מרש"י. ברם, רוב הראשונים פסקו כדברי רבא הראשונים, וכך מובא ברמב"ם ובשו"ע, ולשיטתם הטיעון שהעלנו נדחה מכח הסוגיא הזו!

ואולי יש לבאר, שכפי שכתבנו לעיל, יסוד פטור כלים בבור הוא אכן מדין גרמא, שכיון שבדרך כלל כלים מובאים לבור על ידי אחר, לכן התורה פטרה כל כלים בבור, גם אם אינם גרמא אלא נופל ראשון, כגון שור במים או אם התגלגלו לבור על ידי רוח מצויה. לפי זה, יש לומר בדוחק שבמכונתית שנפגעה מבור יש לחייב גם לפוסקים כדברי רבא הראשונים, מפני שה"לא פלוג" אינו כולל כלי שבא לבור מכח עצמו, דבר שלא היה בנמצא בימי התלמוד. לפי זה, דברי הגמרא: "ולא מצינו בור שחייב בו את הכלים" (שם מחב), נאמרו לימיהם, דהיינו שחיפשו ולא מצאו במציאות שהיתה לפניהם אופן חיוב של כלים בבור. אבל אין זה כלל גורף, כביכול לא יכול להיות כלי שחייב בבור, אין זה שולל שבזמן עתידי ימצאו כלים שחייבים על נזיקהם בבור.<sup>7</sup>

אכן, אין סתירה מגמרא זו לטיעונים האחרים שכתבנו לעיל, שמחמתם יש לחייב על נזק מכונתית בבור: א. שפטור כלים בבור הוא כעין טמון באש ולא ראוי לחייב את בעל הבור על נזקים שאין לו שום מושג ושליטה עליהם, מה שלא שייך במכונתית. ב. סברת הרב רבינוביץ זצ"ל שיש לחייב על מכונתית בבור מפני שהיא כמו שור וחמור של פעם, והתורה דיברה בהווה. וכך נראה לפסוק הלכה למעשה, שחייבים בזמנינו על נזקי מכונתית בבור.<sup>8</sup>



### ז. התוקף ההלכתי של חוקי התנועה

היבט נוסף אותו יש לבחון בנידון דידן, הוא היחס לחוקי התנועה. הרב יורם כהן, במאמר "רכב שניזוק מערמת עפר" (קובץ שערי צדק י, עמ' 85-80) מחייב על הנזק משתי סיבות: א. אדם שמוציא רישיון נהיגה מקבל בזה את כל חוקי התעבורה, וכן קבלן שזוכה במכרז מקבל על עצמו את כל החוקים הרלוונטיים.

ונראה שיש להעיר על דבריו. ראשית, חלק גדול מהמכשולים ברשות הרבים אינם נעשים על ידי זוכה במכרז ממשלתי, וטענה זו לא תועיל כלפיהם. ולגוף הטענה, נראה שאם כן אין לדבר סוף: לדבריו, מי שמקבל רישיון עסק, מקבל על עצמו את כל החוקים הרלוונטיים; מי

יד. כמובן, התורה היא נצחית. בתקנות וגזירות חז"ל אומרים שהן חלות רק על מה שהיה בשעת הגזירה, ולא על דינים מדאורייתא. אולם לא כתוב בתורה שכל הכלים פטורים וגם חז"ל לא כתבו כך, אלא "לא מצינו" דייקא, כלומר שהם לא מצאו בזמנם, אך לא שללו מכל וכל לומר שעקרונית אין ולא יהיה (ובנוגע ל"לא פלוג" בדאורייתא, ראו גליוני הש"ס גיטין מט,א).

טו. בנוגע לשאלה האם המזיק יכול לטעון ש'קים ליה' כמו הפוסקים שכתבו שפטור כלים בבור הוא גם על מכונתית, כתבתי במקום אחר שבית דין או רשת בתי דין יכולים לקבל על עצמם לפסוק כשיטה מסוימת ואז אי אפשר יהיה לטעון קים ליה. ראו במאמרי 'האם דין יכול לפסוק נגד קים ליה לפי שיקול דעתו' (חוברת א' של מכון פסקים).

שמקבל היתר בניה, מקבל על עצמו כל החוקים הרלוונטיים; מי שמוציא רשיון לאחזקת כלב, מקבל על עצמו את כל החוקים הרלוונטיים, כולל חוב פיצוי על נשיכתו;<sup>1</sup> ובאופן כללי, כל מי שזוכה במכרז ממשלתי מקבל על עצמו כל החוקים הרלוונטיים. לדעתי הבנה זו מרחיקת לכת. "רשיון", כשמו כן הוא - היתר לפעול, ואין בזה קבלה של החוקים הרלוונטיים.

ב. נימוק נוסף לתוקפם של חוקי התעבורה, הוא מצד מנהג המדינה.

יש לעיין אם מנהג מועיל לחייב בנזקים, בפרט כאשר הרב עצמו ציין לסוגיה בב"ק לא, ב, כמקור לדיני תעבורה, ובסוגיא שם מופיע פטור כלים בבור, ולדבריו זהו המקרה ברכב שניזוק מערימת עפר.

אכן, פשוט שדיני התעבורה מחייבים הלכתית, משלוש סיבות:<sup>2</sup>

א. לחוקי התעבורה יש תוקף של 'דינא דמלכותא דינא', ואין כאן הרמת יד על תורת ישראל, מפני שאין להלכה משנה סדורה בנושא זה.<sup>3</sup>

ב. לחוקי התעבורה יש תוקף של 'תקנת הקהל', שהרי בני העיר רשאים להסיע על קיצתן (בבא בתרא ח, ב; שו"ע חו"מ רלא, כז-כח).<sup>4</sup>

ג. רשות הרבים שייכת למלכות והיא יכולה לתקן כללי שימוש בה (רמ"א חו"מ תיז, א).<sup>5</sup>

ברם, נימוקים אלו אינם מועילים לנידון בו אנו עוסקים, מפני שאיננו עוסקים בדיני תעבורה אלא בדיני נזיקין.

וגם אם בחוקי התעבורה מופיעים סעיפים נזיקיים, אין זה אומר בהכרח שכך סוברת ההלכה. דינא דמלכותא דינא אינו שייך לדיני נזיקין אלא זו הרמת יד על תורת ישראל, מפני שבשונה מדיני תעבורה, בנושא הנזיקין יש להלכה משנה סדורה.<sup>6</sup> אמנם, במקרה שלנו אין צורך להידרש לחוק כדי לחייב את המזיק, לאחר שכבר ביארנו לעיל כי יש לחייבו מעיקר הדין.



טז). וראו פסק דינו על "נזק מנשיכה של כלב משוחרר בכלב משוחרר"; "כלב שתקף ילדה - האם יכול בעל הכלב להמשיך להחזיק בו?".

יז). הרחבנו על כך בפסק הדין "טענת ריבוי דרך נגד טענת ריח רע".

יח). ראו במאמרו של הרב יעקב אריאל, 'חוקי התנועה ופיצויים על תאונות דרכים' (תחומין יט, עמ' 258-270), שכתב שיש בכך משום דינא דמלכותא דינא.

יט). הרב יצחק זילברשטיין (חשוךי חמד בבא קמא לא, א) ראה בתקנות התעבורה תקנה של בני העיר. ובנוגע לתנאי של 'אדם חשוב', היו שטענו כאשר נוהגת הפרדת רשויות מושג זה לא קיים (אג"מ חו"מ א, נט) או שחברי הכנסת הדתיים ממלאים צורך זה (הרב מרדכי אליהו, תחומין ג עמ' 242).

מלבד זאת, פוסקי דורנו הסכימו שתקנות התעבורה מגדירות את הדרך המקובלת לשימוש בכביש, כך שהקביעה מי השתמש 'ברשות' ומי 'שלא ברשות' נעשית על פי דיני התעבורה (פתחי חושן נזיקין פרק א הערה עא; הרב דוב ליאור, קובץ שערי צדק י עמ' 103; הרב יעקב אריאל במאמר שצוין לעיל, ועוד).

כ). הכביש הוא רכוש הציבור ומי שמשתמש בו שלא כדין - גוזל. מבואר בחז"ל (ב"ק לב, א; מח, ב) שיש רשות לאנשים ללכת ברשות הרבים, אבל לא לרוץ (מלבד בערב שבת). והגרז"ן גולדברג (צהר ט, עמ' 151-152) הסיק מכך שהרץ ברשות הרבים משתמש בה ללא רשות והרי הוא כשואל שלא מדעת, שדינו כגזול (ראו רשב"ם ב"ב נב, ד"ה לקולא).

### ה. סיכום

- א. יש לחייב חיובי בור ברשות הרבים, בנזקי מכונית ממכשול שאחר השאיר ברשות הרבים. אין לפטור את בעל המכשול מדין "כלים בבור", משלוש סיבות:
- א. מכונית היום, היא השור והחמור של ימי קדם. ואם התורה חייבה בנזקי שור וחמור, הוא הדין והוא הטעם בנזקי מכונית כיום, כדברי הרב נחום אליעזר רבינוביץ זצ"ל.
- ב. פטור כלים בבור הוא כעין פטור טמון באש, היינו שאין לחייב בנזק שאינו מדין "אדם המזיק" בנזקים שאין להם שיעור והגבלה. והרי בעל הבור לא יכול לדעת איזה כלים מובאים על גב השור. ברם, בימינו ברור לכל שמכונית תוזק בבור בכביש, ולכן אין פטור "כלים בבור" נכון כלפיה.
- ג. פטור כלים בבור הוא מפני שהשור הביא את הכלים לבור, השור גרם לנזקי הכלים ובעל הבור הוא רק גורם משני לנזק. מכונית שהוזקה על ידי בור ברשות הרבים הביאה את עצמה לשם, היא הניזוקת הראשונה, ולכן אין פטור "כלים בבור" נכון כלפיה.
- ב. נזקי בור הם נזקים ישירים שבעל הבור הזיק ואינם "גרמא בנזיקין" שהתורה חייבה. אם כן, אין לחייב לצאת ידי שמים מדין "גרמא בנזיקין" בנזקי בור הפטורים, כגון כלים בבור, מפני שהם נזק ישיר שהתורה פטרה.
- ג. במצבי הנזק השונים שהתורה פטרה, כגון טמון באש וכלים בבור וכדומה, אין לחייב לצאת ידי שמים מהנימוק שהמזיק לא שמר את עצמו מלהזיק ולכן צריך כפרה.
- ד. כמו כן, אין לחייב בפטורים הנ"ל מעיקר הדין, על סמך שטר בוררות שכתוב בו שבית הדין יכול לפשר בין הצדדים, בטענה שכביכול מוטל על בית הדין לחייב על נזיקין אלו כדי לקדם פיוס בין הצדדים.
- ה. הוצאת רישיון מכל סוג שהוא (כגון רישיון רכב, עסק, כלב, קבלן וכדומה), אין לראות בה קבלה להתנהל על פי החוק בכל הנוגע לענייני הרישיון שהוציא. רישיון הוא היתר מצד השלטון ותו לא.
- ו. חוקי התנועה מחייבים על פי דין תורה, אבל אין לסמוך עליהם לחייב אדם שהזיק בנזק שהתורה פטרה מלשלם עליו.



כא). בתקנות הקהל יש סמכות לקנוס (רמ"א חו"מ ב,א), אולם אין בכוחו לעקור דין תורה לגמרי מפני שיש בדבר הרמת יד כנגד תורת ה'. הרמ"א עוסק בפעולה חד פעמית, שמכין ועונשין שלא מן הדין לעשות סייג, ובנידון דין מדובר על תקנות קבועות. אמנם, לבעלות על הכביש יש משקל, וצ"ע.

הרב אברהם הרשטיין

כולל פוניבז'

## בעניין חיוב מעקה במרפסת

בענין מצות מעקה מצינו דבית שאין בו ד' אמות פטור ממעקה, כדאיתא בגמ'. וכן מצינו חולין קל"ו שנתמעט בית כנסת ובית מדרש מחובת מעקה. וכן בית שער אכסדרה ומרפסת פטור ממעקה.

והקשו האחרונים, שהרי בור שבחצר חייב במעקה. ויש חיוב מעקה גם לא בבית. ואם כן קשה דמה גרע גג בית שאין בו ד' אמות מבור שבחצר (ויש פלוגתא על בור אם יש רק ל"ת או גם עשה, ונפק"מ לברכה).

ושמא יש ליישב דחצר, שזהו מקום של תשמישי בית וזהו נטפל לבית, ולכן חייב במעקה שזהו מצטרף לבית הגמור שלידו. אבל כשהבית הוא בית גרוע בלי ד' אמות, או בית של בית מדרש שאין עליו שם בית. וזו עדיפות של חצר לחיוב על מרפסת, שאינה מקום תשמישים בזמן חז"ל, אלא מקום הילוך בעלמא. אבל בימינו שעושים שימושים במרפסת, זהו יוגדר כמקום תשמיש, ואז יש חיוב של מעקה שזהו נטפל לבית גמור שלידו. כמו חצר הסמוכה לבית, שהיא גם מקום תשמיש יחד עם הבית ולכן חייבת במעקה.

אמנם החזון איש (ח"מ יח, ו) כתב שמרפסת פטורה ממעקה. וכתב לבאר שמקום שיש לו סיום, אדם יותר נזהר ונשמר. ולכן התם הגדר הוא שדווקא בית חייבים, אבל בחצר זהו מקום שסכנתו גדולה טפי משום שבאמצע הקרקע יעמוד בור, זה אדם לא מעלה בדעתו, ולכן חייב במעקה שזו סכנה גמורה. אבל יש סכנה מחודשת, דאף שהיא סכנה קטנה בגג בית חייבים, ולכן דווקא בית של ד"א וכן בית של חולין ולא בית כנסת. ואמרין דהגדר הוא שמקום עם גבולות ברורים אדם זהיר עליו. ורק נתחדש בבית גמור חיוב, ולכן מרפסת אף שיש בה שימוש בדרגה של חצר, זהו מקום סכנה קטנה ולא מחייב מעקה. ודווקא חצר שסכנתה גדולה טפי, אז חייבים אף שאין בה שימושי בית.

אבל דבר שיש לו גבולות עין האדם יותר בודקת היכן הוא מסתיים, וזו סכנה קטנה. ודווקא במקום שהוא בית גמור, אז אף גגו של הבית, שבגג אין שימושי בית, חייב, כי הוא נטפל לבית שמתחתיו. אבל כאשר יש מקום בלי דיורי בית ויש לו גבולות וסכנה קטנה, פטור, וחצר זו סכנה גדולה. ובאופן שיש בית קטן וגג רחב יותר ממנו דן הגר"ק בסוף מסכת מזוזה דיני מעקה שיתכן שפטור, או סגי שתחתיו יש בית וכבר כולו חייב.

אמנם בשיעורין של תורה כתב שמרפסת חייבת במעקה. וכתב בספר זכרון אבן ציון בענין זה באריכות. וכתב הקה"י דניתן לומר בדרך אחרת מהחזו"א, שחצר חייבת שזהו מקום תשמיש, אבל מרפסת שרק הולכים בה אינה מקום תשמיש. וביאר שאדם משתמש אינו נזהר דטרוד וכשאדם הולך הוא מסתכל הרבה ונזהר. וממילא כתב שמרפסת של זמנינו דלא רק הולכים אלא

משתמשים, אז חייבים על זאת, דדמי לחצר, וכשאדם משתמש לא נזהר ויש יותר סכנה. ולכן יתחייב דומיא דחצר.

אמנם לכאורה בדרך דומה לקה"י אפשר לחלק אחרת, שמקום של שימוש דמי לבית, שמיועד להשתמשות ואין צריך דווקא מקום עם ד' מחיצות, משא"כ מקום של הילוך בלבד אין לו את הגדר של בית, ולכן פטור במרפסת שהיתה בתקופות חז"ל, ובימינו שעושים בה שימושים נוספים, זה יתחייב. ואף שאין שם דירה ממש, זה נטפל לדירה הגמורה, ודומה לחצר שחייב לנטפל לבית הגמור, ויתחייב על זה.

ויש להעיר דבסוף מסכת מזוזה סתם הגר"ק זצ"ל כדעת החזו"א, ותמה מדוע העולם נוהגים לעשות. ומדוע לא הזכיר את דברי אביו דמחייב במרפסת? אמנם יתכן שקה"י בטל את דעתו לחזו"א, עיין באבן ציון וצ"ב.

ועוד יש לדון בגדר חיוב מעקה בחצר, האם יש רק ל"ת או גם עשה דמעקה, ונפק"מ לענין ברכה שמברכים רק אם יש קיום מצות עשה.

והרמב"ם (סה"מ מצווה קפ"ד, מהדו' פרנקל) כתב בלשונו דיש חיוב מצוות עשה של מעקה אף על בורות. ומשמע דהתם נתרבה גם העשה, וממילא חייב בברכה.

ובחזו"א (חו"מ ליקוטים סוף סימן י"ח) הזכיר את דברי החיי אדם (הלכות מזוזה) שבמעקה הבור יש רק לאו ולא עשה, (ודלא כמשמעות הרמב"ם בספר המצוות הנ"ל).

וראה במבי"ט (ח"א סי' קי) שהביא את ספיקו של הבית יוסף, בעל בית שהשכיר גגו לאחר, מצות המעקה יש לדון אם חיוב מעקה קאי על בעל הבית התחתון, אף שאחרים משתמשים בגגו, או על השוכר של הגג.

ונראה לבאר בזה, שמעולם לא הסתפקו הראשונים, במקום שהשוכר העליון גר בעלייה, ויש מרפסת שחייבת במעקה, ובוזה אין לחייב את בעל הבית התחתון, דהתם המקום דירה והמקום תשמיש אינו מחמת השם בית שלמטה, אלא יש לו שם בית עצמי מכח הדיורין של העליון. ולכן החיוב מעקה אינו נטפל לדירת התחתון. וכל הנידון במשכיר גגו לאחר, הוא במקום שאינו עומד כמקום דירה גמורה. ושמו כנטפל לתחתון, ובוזה נסתפקו הראשונים לחייב את התחתון במעקה.



יש להקשות, מדוע איתא בספרי (כי תצא, פיסקא רכט) שגג ההיכל חייב במעקה - האם זהו מקום עם ריבוי שימושים? ועוד קשה, האם ההקדש מתחייב במעקה, הא לאו בר מצוות ניהו. ואם נימא דהחיוב חל על הכהנים, הרי אין להם בעלות במקדש, ומה שייך לחייבם במעקה בבית שאינו שלהם, אטו המשתמש בבית חברו נחייב את המשתמש.

ובגמ' (יומא יא, ב) נתמעט בית המקדש ממזוזה מקראי, והקשו האחרונים לשם מה צריך למיעוט זה, והרי אין זה שייך לכהנים. ואם סגי שמיוחד להם לשימושים, גדר שעומד לשימושי הכהנים זהו בית עבורם לחייבם במזוזה, מעתה נימא שאף לגבי מעקה בהיכל היה סגי במה שמיוחד לשימושים אף בלא בעלות ממונית.

ולפי זה יש להקשות, מדוע כל שוכר חייב במעקה רק מדרבנן, כפי שכתב ההגהות מימוני (הביאו החזו"א שם סק"ז), דאין השוכר חייב במעקה מן התורה, ואין לך מיוחד לתשמיש כמו השוכר, שמשמש ככל חפצו בדירה. [וביותר, דאף מה שהתחייב השוכר מדרבנן, ביאר החזו"א (שם), דזהו משום שמא יבוא הבעלים להתרשל בדבר, אמנם לולי זה לא היו מחייבים את השוכר, ואף שמיוחד לו לתשמיש]. ואם כן הדרא קושיא לדוכתה, מדוע גג ההיכל חייב במעקה. עוד יש להקשות, דאף אם היה סגי במיוחד להשתמשות, אמנם ההיכל אינו עומד לאף כהן לשימוש קבוע, ואם כן מהיכי תיתי לחייבו במעקה, וצ"ע.



# אוצר הספרים

ספרי ראשונים אבודים ♦ בעל הנס מכיר בניסו! – על הספר 'זנתנה'  
תקף: מבט תורני על מלחמת יום הכיפורים'





הרב אהרן אופיר

## ספרי ראשונים אבודים

רשימה זו עוסקת רק בספרים שתוכנם נוגע בענייני הלכה, ורק בספרים שנאבדו לגמרי ולא בסדרות של ספרים שהגיע לידינו מקצת מן הסדרה, וכן לא בספרים שהגיע לידינו מקצת מן הספר, ולא בספרים שיש בידינו ספר שאפשר לזהותו עם הספר האבוד.<sup>א</sup>

הרבה ממה שכתבתי כאן בסתם, לקוח מספר שם הגדולים להחיד"א, וכל מקום שמוזכר כאן החיד"א היינו בספרו שם הגדולים.

א. עבודת הקודש הארוך לרשב"א. החיד"א בד"ה הרשב"א, כתב שהרשב"א חיבר ספר עבודת הקודש ועשה ארוך וקצר, ואותו שנמצא בידינו הוא הקצר, ע"כ. ואכן כן נראה מדברי המגיד משנה בהל' יו"ט ו, ט, שכתב שהרשב"א כתב כן בספר קצר שלו, והביא המגיד משנה שם את לשון הרשב"א בעבודת הקודש שלפנינו, ומדקרי ליה קצר משמע שיש גם ספר ארוך, אמנם אפשר קצת שהוא קורא לו קצר ביחס לחידושי הרשב"א.

ב. חידושי רבי משה הכהן לבעל השגות הרמ"ך על הרמב"ם. הרמ"ך בהשגותיו בהל' חמץ ומצה ד, ה, כתב 'כל קושיותיהן אינם חזקות כמו שכתבתי בחידושי שלי', ע"כ, ושם ה, כד, כתב 'כמו שכתבתי בקונדרים שלי'. לפי זה נראה שחידושי פסחים לרבי משה הכהן המוזכרים בפסקי רבי אלעזר מטרופשקין שבפרובנס, היינו הרמ"ך הנזכר.

ג. ספר הלקט לרי"ד. שבולי הלקט בשבולת עט, ובשבולת קנט, כתב 'ורבינו ישעיה כתב בספר הלקט', ע"כ. ובפסקי הרי"ד במגילה ט: ד"ה מתני' אין, כתב הרי"ד 'עי' בהיל' יב בספר הלקט', ובפסקיו בסוכה מד: ד"ה איתמר, ציין לדבריו בערך טו בספר הלקט, ע"כ, ומצוינו אלה מבואר שספר הלקט אינו ספר המכריע אלא ספר אחר, הדומה במבנהו לספר המכריע.

ד. ספר החכמה לרבי ברוך בן שמואל ממגנצא. מוזכר במרדכי.<sup>ב</sup>

ה. ספרו של רבי שלמיה מלונגיל. דברים שכתב הוזכרו במכתם בסוכה, ובאורחות חיים ובכל בו, והוא מכונה במאירי חכמי לונגיל.

ו. ספר העזר ליישב דברי הרי"ף לרבי מאיר מטראנקטלייש. הוזכר בהקדמת המאירי לאבות ד"ה והיו החיבורים. מזכירו רבינו מנוח, והוא מכונה לפעמים במאירי גדולי קדמונינו.

ז. ספר שלמן הכולל כל פסקי התלמוד לרבי גרשום מבדריש. הוזכר בהקדמת המאירי לאבות ד"ה ובראש כולם, ויש שם טעות סופר בשמו. מזכירו רבינו מנוח, ולפעמים מביא דברים שכתב השלמן בשם הראב"ד. נראה שספר השלחן שמוזכר בכל בו שחיברו רבינו גרשום, היינו ספר השלמן, ויש טעות סופר בכל בו.

א. מאמר זה נוצר אנג עיסוקי באסיפת דברי הראשונים שלא נזכרו בבית יוסף, בספרי אור חדש, שהוא כעין הרחבת הבית יוסף על סדר סימני הטוש"ע, וניתן לקבל מהדורה דיגיטלית למייל.

ב. הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): יעויין במאמרו של פרופ' ר' שמחה עמנואל על רבינו ברוך, ובספרו שברי לוחות.

ה. פירוש הירושלמי ברוב תלתא סדרים לרבי יצחק הכהן תלמיד הראב"ד. הקדמת המאירי לאבות ד"ה ובראש כולם.<sup>1</sup>

ט. הלכתא גבראתא על כל התלמוד לנגיד רבי שמואל הלוי מקורטובא. הוזכר בהקדמת המאירי לאבות בד"ה ובימיו הי', ודרך הראשונים להביא ממנו לפעמים, כגון הרמב"ן בגיטין מה, והנמוקי יוסף בב"מ כז ד"ה ובפרק הכותב, וכן האשכול מזכירו לפעמים.<sup>2</sup>

י. ספר איסור משהו לרבינו משולם ב"ר יעקב מלוניל. החיד"א ד"ה ס' אסור משהו, הביא שספר איסור משהו חיברו הראב"ד, ע"כ. אמנם הרשב"א בתורת הבית הארוך א, ה, כא, כתב 'הר"ר משולם כתב באיסור משהו', ובתורת הבית שם ב, ב, כז, הביא שכתב הראב"ד באיסור משהו, ע"כ. והראב"ד בהשגותיו על המאור בפסחים נה, כתב וכבר דקדקתי אני בחיבור האיסור וההיתר שחיברתי לפני הרב ר' משולם ז"ל, ע"כ, וכ"כ הראב"ד בתמים דעים סי' ט. ומבואר מכל זה דרבי משולם חיבר ספר בשם זה, וכשהראב"ד היה תלמידו הוא חיבר גם ספר בשם זה. כנראה כדי לכתוב בו בעיקר את הדברים שנחלק בהם עם מה שכתב רבי משולם.

יא. ספר הזכרונות. החיד"א בד"ה זכרונות, כתב שחיברו בעל התרומות.

יב. חוקת התורה לר"י בן הרא"ש. החיד"א בד"ה חקת התורה, הביא שמביאים בשמו דינים, ומהרי"ק מביאו וכותב שהוא לר"י בן הרא"ש. נותר בידינו שארית מספר זה וכתוב שם שמורו הוא רבי אלעזר מטרושקין שבדרום צרפת, ולפי זה יש לדון אם מחברו הוא בן הרא"ש מטוליטולא או רא"ש אחר מפרובנס.

יג. ספר יחוס שאר בשר בדיני נשים וספר תיקון שטרות לנשיא רבי יהודה בן ברזילי אלברצלוני. כן הביא החיד"א בד"ה רבינו יהודה בן ברזילי. וזה מלבד ספר העתים שלו שנדפס ממנו חלק מועט.

יד. מגילת סתרים לר"י מיגאש. הוזכר במאור בריש בבא מציעא.<sup>3</sup>

טו. ספר מנהל לרבי יצחק מאורבילי. מזכירו כל בו ומייחסו לרבי יצחק מאורבילי.

טז. ספר מתיבות. מוזכר בראשונים כגון ברמב"ן בגיטין בריש פרק האומר, והראשונים מביאים דרב שמואל בן מחפני כתב דברים בשם ספר מתיבות. ומבואר שהוא מזמן הגאונים. חלקו נדפס.<sup>4</sup>

יז. סדר עולם לרבינו שמחה תלמיד רש"י. מוזכר ברא"ש בתשובה לגבי דיני נחלות, ובאיסור והיתר הארוך לגבי דיני איסור והיתר.<sup>5</sup>

ג). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): יעויין במאמרו של פרופ' ליברמן על מפרשים קדומים לירושלמי.

ד). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): יעויין במקורות שהביא פרופ' ר' ישראל משה תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, כרך א, עמ' 160-161.

ה). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): יעויין בדברי תא שמע בספרו הנ"ל, עמ' 182-183.

ו). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): ראה עוד בהמכלול.

ז). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): יעויין בהרחבה בדברי ש' עמנואל במאמרו על ר' שמחה ובספרו הנ"ל.

יח. סדר תיקון תפילה לרבי אלחנן. הוזכר בתוס' בברכות ס: ד"ה אשר, וכנראה היינו רבי אלחנן בנו של ר"י הזקן.

יט. ספר על דיני מועד ותפילה בלשון ערבי וכן פירושים על התלמוד לרבי מיימון אבי הרמב"ם. ספר פירושיו הזכיר הרמב"ם בהקדמת פירוש המשנה, וספר הדינים הזכירו הרשב"ץ.

כ. ספרי רב סעדיה גאון ורבי שמואל בן חפני גאון. שניהם חיברו ספרים רבים, כשכל ספר מוקדש לנושא אחד, כגון ספר המתנות, ספר הפקדון וכיצא בזה. והרבה מספרים אלו נדפסו אבל כמה מהם אבדו.

כא. פירוש על הרי"ף לרבי אבא מרי בר יוסף. הזכירו הרשב"א בשבת קכח. ד"ה וראיתי.

כב. פירושים על התלמוד לכמה ראשונים. פירוש כל התלמוד בלשון ערבי לרבי חנוך ב"ר משה שהיה בספרד בתחילת זמן הראשונים. פירוש על כמה פרקים מכתובות לרבי יצחק בר ראובן אלברצלוני שהיה בזמן הרי"ף. פירוש לרבי שמואל בר שניאור רבו של רבינו יונה חידושי רבי פנחס הלוי אחיו של הרא"ה. כל זה כתב החיד"א איש איש בדיבור המתחיל בשמו.

כג. ספר החתום. הזכירו רבינו מנוח בהל' חמץ ומצה ה, כג, והביא שהוא דן להתיר על פי דברי ר"ת.

כד. מגילת הנחמה לרבי יצחק הלוי אביו של בעל המאור. הזכירו המאור בבבא מציעא.

כה. ספר המציאות לרבי ישועה. מביאו שבולי הלקט בהל' טריפות, כמה פעמים, ומבואר דבספר זה היו הלכות טריפות. וכנראה הוא רבי ישועה ב"ר הלל שמוזכר בשבולי הלקט בשבולת שיו, לגבי כל נדרי.

כו. ספר מקדש. הוזכר בב"י באו"ח בריש סי' שח.

כז. ספרו של רבי שמואל בן נטרונאי חתנו של ראב"ן. ראבי"ה מביא הרבה פעמים פסקים שכתב רבינו שב"ט.<sup>1</sup>

כח. חידושי רבינו יוסף ב"ר גרשום על מסכת ביצה. הוזכר במגן אבות למאירי סי' ו ד"ה סוף.

כט. ספר איסור והיתר לרבי שמואל ב"ר מרדכי. הוזכר במגן אבות למאירי סי' ו ד"ה והרב.

ל. ספר נחמני לרבי נחמן שהיה בנו או בן בנו של רבינו חיים הכהן חבירו של ר"ת. הוזכר במהרי"ק.<sup>2</sup>

לא. החיד"א בד"ה ספר חפץ, כתב על ספר חפץ, שהגהות מימון וסמ"ק מייחסים אותו לרבינו חננאל, ע"כ. אמנם בכמה מקומות הראשונים מביאים בשמו דברים, ואינם מתאימים לדברי ר"ת. ובאמת מה שציין החיד"א להגהות מימון בסוף ספר אהבה שהם מייחסים את הספר לר"ח, נמצא שם באות ד, והוא איירי גבי הזכרת ראש חודש בראש השנה. ואותם דברים מובאים בראבי"ה בסי' תקל"ז ד"ה ותימא, ושם כתב ראבי"ה 'גם רב האי גאון ור"ח וספר חפץ כתבו כן', ע"כ. ומבואר דאדרבה תרי ניהו, וטעות נפלה בדברי הגהות מימון. ואפשר קצת שחיברו רב חפץ

ח. הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): יעויין בדברי ש' עמנואל בספרו הנ"ל.

ט. הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): גם בספר זה עוסק עמנואל בספרו הנ"ל.

גאון. ובסמ"ג בעשה מח, כתב שבספר חפץ כתוב דרב חפץ גאון היה נוהג וכו', ע"כ, ושמא חיברוהו תלמידי רב חפץ גאון מתורתו של רב חפץ. ובסמ"ג בעשה ע, כתב כתוב בספר חפץ שכך אומר רב פלטי ראש ישיבה וכו'. ראבי"ה שם חלק על ספר חפץ.

החיד"א בד"ה ספר השכם, כתב על ספר השכם, שהוא מדרש שלא ראינוהו, והביא דהמכריע בסי' י, כתב וכן בספר השכם, ע"כ. אמנם המכריע שם מביאו גבי דיני טריפות, ושבולי הלקט בהל' שמחות בסי' ב, ובסי' יז, ובסי' מד, הביא דיני אבילות מספר השכם, ובהל' טריפות סי' ז, הביא ממנו דין בטריפות. והרא"ש בהל' תפילין בעמוד כד על הרי"ף, הביא את דברי ספר השכם גבי ברכה על התפילין, ע"כ. ומבואר מכל זה דהוא ספר הלכה לאחד הקדמונים. ויש בידינו מודפס ספר והזהיר על סדר פרשיות התורה, ולפי מה שנתבאר שם במבוא נראה מהספר שהוא ספר השכם והוא ספר והזהיר וחיברו רב חפץ אלון, וכנראה הוא גם ספר חפץ.

לב. ספר המקצועות מוזכר בראב"ן ובמרדכי, והחיד"א בד"ה ס' המקצועות, כתב שחיברו רבינו חננאל, ע"כ. ואכן המרדכי בשבועות סי' תשנו, כתב מצאתי בס' המקצועות שיסד ר"ח, ע"כ, אמנם מדברי הב"י באהע"ז סי' קמד, א ד"ה אע"פ, נראה שדברי ספר המקצועות שם לא אתי שפיר עם דעת ר"ח שם. נדפסו שרידים מספר זה.

לג. החיד"א בד"ה ס' הדינין, הביא שחיברו רבינו יהודה הכהן תלמיד רבינו גרשום, ע"כ. והטור בחו"מ סי' רפג אות ה, הביא מתשובת הרא"ש שכתב הנה כתב הר"ר יהודה הכהן בספר הדינין תשובה אחת לרבינו משולם, ע"כ. וכן שבולי הלקט בהל' שמחות סי' נב, הביא מדברי רבי יהודה בספר הדינים. אמנם נדפסו תשובות השייכות לספר זה.

לד. המרדכי בשבועות סי' תשנה, כתב מצאתי בסדר התשובה אשר יסד ר"א מגרמיזא. אמנם לא מוכרח שזה ספר בפני עצמו, ואפשר שכוונתו לעניני תשובה שיש בידינו בספר הרוקח או בספרים אחרים שלו שיש בידינו.

לה. ספר בשר על גבי גחלים, מוזכר בתוס' ביבמות לד:, ובאור זרוע ועוד ראשונים. יש בידינו כמה שרידים מספר זה.

לו. מגילת סתרים לרב ניסים בן יעקב גאון, הוזכר בהרבה ראשונים, והיינו רב ניסים גאון מקירואן שבצפון אפריקה שהיה בזמן רבינו חננאל, והוא בעל מפתחות התלמוד על סדר המסכתות. נדפס חלק גדול מהספר.

לז. החיד"א בסוף ד"ה הריטב"א, ובד"ה חקות הדינים, כתב שיש ספר הנקרא חוקות הדינים והוא הלכות חושן משפט לריטב"א, ומזכירו הר"ש בן הרשב"ץ, ע"כ. אמנם יש בידינו מודפס ספר זה, והוא לתלמיד הרשב"א שאינו הריטב"א אלא מחבר אחר.



(י). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): יעויין בהרחבה בספרו של החוקר פרופ' ר' שרגא אברמסון, רב ניסים גאון. וחלק גדול מהספר יצא לאור ע"י הרב קאפח.

אגב אורחא, החיד"א בד"ה רבינו אברהם בר רבינו אפרים, הביא שמהר"ם ריקאנטי מביא הרבה דינים מרבי אברהם ב"ר אפרים, ומזכירו יחד עם ריב"א וראבי"ה, ע"כ. ומבואר מזה דהיינו בנו של רבינו אפרים מרינגשבורג, המכונה רבינו אפרים הגדול או הגיבור שהיה בזמן ראבי"ה וריב"א באשכנז. ולפי זה אפשר שמה שכתוב בתוס' בפסחים לו. ד"ה במקום, וכן שם בתוס' הרשב"א משאנץ: 'ורבינו אפרים בר אפרים הגיבור מפרש', הוא טעות סופר, וצריך לומר רבינו אברהם, והיה כתוב ר"א בראשי תיבות וטעו המעתיקים.

עוד אעיר, שהרא"ה הנדפס בעבר על קידושין, אינו להרא"ה אלא לאחד האחרונים, שהרי המחבר מתעסק כל הזמן בדברי התוס' כאחד האחרונים. ומצאתי שכבר כתב כן הגר"מ בלוי בהקדמתו לשיטת הקדמונים על בבא מציעא, שאינו לרא"ה אלא לאחד האחרונים, ושם כתב רשימה של ספרים המיוחסים בטעות למחברים אחרים. לגבי הרא"ה הנדפס על מסכת כתובות, לכאורה יש בזה מקום עיון, כי הארמית הכבידה והאריכות וריבוי אזכור שמות החכמים לא אופייניים כלל לרא"ה והם ההפך הגמור מדרכו. ועל כולנה, הסימנים בסופי הקטעים, 'רבינו נ"ר', 'מ"א נ"ר', שנראה מהם שלא הרא"ה כתב כל זאת, ובכלל צריך לידע כיצד לפתוח את הראשי תיבות מ"א נטריה רחמנא, כי אולי הכוונה מורי אהרן או מורי אבי. אמנם שם טז. ד"ה הכי נמי, וכן בעוד מקומות, כתב המחבר 'אבל הרב אדוני זקני ר' זרחיא הלוי בעל המאור', ומבואר שהמחבר מיוצא חלציו של המאור. ולפעמים כותב רב סבא בעל המאור, שזה לשון אופיינית מאוד לרא"ה. ומדבריו הנחרצים שחולק על גדולי הראשונים כגון על רש"י או הרמב"ם בלשונות בסגנון וליתא לדברי הרמב"ם, מבואר שרב כוחו של המחבר. והנה בכמה מקומות בפרקים תשיעי ועשירי, כותב בסוף הדברים מפי מורי אחי נ"ר. ובזה נתפשטו כל הספיקות, שזה ראשי תיבות מ"א נ"ר, והיינו אחי הרא"ה רבי פנחס הלוי. וחיבור זה של הרא"ה חיברו בצעירותו בחיי רבותיו והוא כעין ספר חידושים, ועל כן אין הוא דומה כלל בסגנונו לחיבורי הפסיקה של הרא"ה כגון על סוכה ביצה ברכות ושאר המסכתות.

החיד"א בד"ה טהרות, כתב שכל אחד מהראשונים שנגלה לעינינו שחיבר תוספות או חידושים על איזה מסכתא, מסתמא עשה כן בכל התלמוד, והגירוסים והצרות כילו את הכל, ע"כ (אפשר שיותר מדויק לומר דמסתמא עשה כן על רוב התלמוד). ואכן, כמעט בכל ספר של ראשון הנגלה לעינינו על מסכת אחת, כגון מהר"ם חלאוה, רבי דוד בונפיד, וכיוצא בהם, נמצא בדבריהם ציונים למה שכתבו במסכתות רבות.

אין ספק שהרשימה הנזכרת אינה אלא מעט מאוד ביחס לכל הספרים שנתחברו בדור הראשונים ואבדו. ועלינו להכיר בעובדה שדברי הראשונים שבידינו אינם קרובים להקיף את כל תורת הראשונים. ומכל מקום, העבר מלמדינו שעדיין לא אבדה התקוה, וספרים רבים שהיו חשובים לאבודים מאות שנים קמו פתאום לתחיה ונעשתה יד הכל ממשמשת בהם.



הרב הראל דביר

נריה

## בעל הנס מכיר בניסו! – על הספר 'ונתנה תקף: מבט

### תורני על מלחמת יום הכיפורים'

הרב שי הירש, נריה תשפ"ד, 439 עמ'

מעט יותר מיובל שנים עברו מאז מלחמת יום הכיפורים, שהפתיעה את המוני בית ישראל בצהרי יום הכיפורים תשל"ד. בתודעתם של רבים, זקנים וצעירים, מתקשרת מלחמה זו לבהלה, הפתעה, מבוכה, אבדות רבות וקשות, דכדוך ושפלות. משימה שאפתנית, אך מוצדקת מאין כמותה, הציב לעצמו הגאון רבי שי הירש שליט"א בספרו החדש, ונתנה תקף: לשנות, ובעיקר לרומם, את התודעה והמבט על מלחמה זו. וכתוארו הקולע של הגאון רבי משה צוריאלי זצ"ל, שהספיק לשגר מכתב ברכה לספר בי"ב אדר תשפ"ג, כחצי שנה לפני עלייתו לגנוי מרומים (ההדגשה שלי):

טרם זכה עמנו בהכרה כללית של ההצלה הנפלאה שה' פעל עבורנו במלחמת יום הכיפורים. הרי הכלל הראשון להצליח במלחמה הוא להתקיף את המותקף בפתאומיות, כאשר אינו מוכן כלל להתמודד עם הסכמה. לא רק זה, אלא המלחמה פרצתה כאשר רובו של עם ישראל [והחייילים] היו מותשים וחלשים מפני יום הצום, יום הכיפורים. ואע"פ כן יצאנו וידינו על העליונה. צריכים לשים לב לריכוזי גדול של חסדי ה'.

הספר מרכז עבודה כבירה ומעוררת השתאות של שנים רבות, בליקוט ועריכה של התייחסויות תורניות למלחמת יום הכיפורים. ההתייחסויות לקוחות מתוך אינספור מקורות מגוונים, ולמרות שלא מדובר בספר קצר, הרי שביחס לתוכנו, ניתן לקבוע שלפנינו מעט המחזיק את המרובה. לאחר שקראתי בספר, התפלאתי איך עד היום לא יצא ספר כזה.

הספר מחולק לשלושה שערים: 'שערי בינה – מבט אמוני על מלחמת יום הכיפורים' (עמ' 173-1), 'שערי ישועה – פתחי שערים להודיה על ניסי ההצלה והישועה של מלחמת יום הכיפורים' (עמ' 174-234), 'שערי תשובה – דברי חיזוק, מוסר והתעוררות לתשובה בעקבות מלחמת יום הכיפורים' (עמ' 235-348), ולבסוף כמה נספחים חשובים המשלימים לגוף הדברים, ומפתח אישים נוח ושימושי.

ספר זה משלים לשלושת הכרכים הגדולים של 'המחזיר שכינתו לציון' שהוציא הרב שי הירש בשנת תשע"ז, שנכתבו במתכונת דומה על מלחמת ששת הימים, ומהווה מעין 'רגל רביעי במרכבה'. בספריו, משכיל הרב הירש לתאר את המאורעות גופם, שורשיהם הרוחניים, השפעתם לטווח הקצר והארוך, ופעילותם של גדולי ישראל מחוגים שונים ובאפיקים שונים בתקופת המלחמות – וכל זאת, כמעט מבלי להוסיף דברים משלו, אלא במלאכת מחשבת של ליקוט ועריכת דברי גדולי ישראל עצמם, משל היו דבריהם חלקים בפאזל, וכאילו נאמרו מעיקרא על

מנת להתחבר זה לזה. ואל יהי הדבר קל בעיניכם: חיבור אחדותי ומרומם, בעל מסר מרכזי שיש בו ממשנתם-משותפותם של גדולי תורה שאחזו בדעות שונות, וספק אם שמעו או קראו זה את דברי זה, והנה הם 'מתאחדים' בחיבורנו ושותפים להעמדת המבט התורני על מלחמת יום הכיפורים. ביניהם: הרבנים הראשיים לישראל דאז, הגר"ע יוסף והגר"ש גורן; מנהיגי הציבור הליטאי דאז, הסטייפלר והגראמ"מ שך; האדמו"רים מליובאוויטש, מגור, מצאנז, מסלונים, ועוד; מנהיגי הציבור הציוני דתי דאז, הרצי"ה קוק (שהיה גם מנהיגו הרוחני של 'גוש אמונים', גוף שבמידה רבה קם בעקבות המלחמה והיווה אחד מפירותיה הברוכים והבלתי צפויים, כמתואר בהרחבה בספרנו, עמ' 129-134, וגם עמ' 208); הרב שלמה וולבה, הרב זמיר כהן, הרב מנחם מנדל כשר, הרב משה צבי נריה, הרב מרדכי עטיה, הרב יהודה עמיטל, הרב משה אהרון פינטו, הרב משה יעקב רביקוב ('הסנדלר'), הרב אהרן יהודה ליב שטינמן, הרב מרדכי שרעבי, ועוד רבים וטובים.

ממכלול זה, עולה פה אחד הצבעה על ניסים רבים ועצומים בהיקפם ובחריגתם מגדרי הטבע, על השגחת ה', ועל הצורך הגדול – להתחזק בהכרה בכך, לא להתעלם, לא להפטיר כדאשתקד. לעצור להתבוננות ולהודיה,\* ומתוך כך להתחזקות והתחדשות ביחסינו עם ה' יתברך – כיחידים וכאומה.

מלחמת יום הכיפורים היא גם המלחמה הראשונה שבה השתתפו חיילי 'הסדר' רבים כגון מאורגן, עניין שזכה לפרק בפני עצמו (עמ' 118-128), ואף חלק ניכר מספרנו מלוקט מעדויות, שיעורים וכתבים של חיילים בני תורה שהשתתפו במלחמה וברבות הימים נודעו כתלמידי חכמים מובהקים, כגון הרב פרופ' יואל אליצור, הרב ישראל אריאל, הרב יהושע בן מאיר, הרב ישועה בן שושן, הרב ד"ר מרדכי הלפרין, הרב יעקב מדין, הרב חיים סבתו, הרב ישראל רוזן, הרב דניאל שילה, ועוד.

אף השפעתה של המלחמה על תנועת התשובה, שהתעצמה מאוד בעקבות המלחמה, מתוארת בהרחבה בספר (עמ' 145-154, וכן במקומות נוספים בספר).

לאורך הספר מתוארים ניסים רבים שאי אפשר להסבירם בדרך הטבע, מכלי ראשון, ולהלן כמה ציטוטים מדגמיים:

בערב המלחמה, בכל רמת הגולן היו פרוסים רק כ-200 חיילי חיל רגלים ישראליים (ללא נשק נ"ט) – מול שש חטיבות חיל רגלים סוריות מתוגברות ביחידות קומנדו, יחידות נ"ט ויחידות סיור מובחרות – ובסך הכל כ-10,000 חיילים סורים. יחסי כוחות של 50 נגד אחד! [...] יחסי הכוחות הנוראיים רק הלכו והידרדרו במשך השעות הבאות [...] מדוע לא ירדו הסורים לכינרת? לשאלה זו אין תשובה מוסמכת עד היום. (עמ' 208-210)

שיירת טנקים ומשאיות [מצריים] נעה בכביש המוליך אל המוצב [הישראלי]. בינה לבין המוצב לא היה דבר שיכול היה לחסום את דרכה. מרחק הנסיעה היה של דקות אחדות. הילל וארי חשו בבירור, אפילו במעין השלמה, כי אלה רגעי חייהם האחרונים [...] נשמע

א. היו שאף הציעו לבטא הודיה זו בדרכים שונות, והצעה זו שבה ונידונה מחדש במכתבי הברכה לספר של הרב דוב ליאור והרב שמואל אליהו, וכן בכמה מקומות במהלך הספר (עמ' 230-232, ועוד). אף שמדובר בהצעה מחודשת ביותר, דומני שקריאת הספר מאירה אותה באור חדש.

לפתע רעם אדיר. מול עיניהם התעופפו באוויר הטנק המוביל בשיירה והמשאית שאחריו. כאשר נחתו על הקרקע, עלתה מהם להבה אדומה גדולה. ענן האבק שקע והילל וארי לא האמינו למראה עיניהם. כל השיירה סבה על עקבותיה וניסתה להימלט מהמקום, אבל באותן שניות נפתחה עליה אש כבדה מהצד המצרי שמעבר לתעלה. אש זו הדליקה משאית אחר משאית, טנק אחר טנק. השיירה המותקפת השיבה אש לצד המצרי וגרמה אבידות כבדות ליורים. כעת היו הילל וארי מבולבלים לגמרי. השיירה הייתה מצרית, והאש שנורתה לעברה גם כן הייתה מצרית! כעבור זמן לא רב נפתרה התעלומה. התברר כי שעות אחדות לאחר שהמצרים חצו את התעלה ושטפו לתוך סיני, פיזרו מוקשים לאורך הכביש המוביל למוצב, כדי שכוחות שריון של צה"ל לא יוכלו לחבור אל המוצב. נראה כי פעולה זו נשכחה מהם, או שהיה ליקוי בתקשורת בין היחידות, ושיירות המצרים עלתה בטעות על המוקשים שהניחו אחיהם [...] (עמ' 223-224)

המבנה [הסורי] היחיד שלא נפגע כלל בהפצצה היה זה שבו הוחזקו שבויי צה"ל – בלי שהמטוסים התוקפים ידעו זאת מראש. (עמ' 216)

אסיים בדברי חז"ל (נידה לא, א): 'אמר רבי אלעזר: מאי דכתיב (תהילים עב, יח-יט): 'עושה נפלאות (גדולות) לבדו וברוך שם כבודו לעולם' – אפילו בעל הנס אינו מכיר בנסו, ופירש רש"י: 'לבדו – הוא לבדו יודע שהוא נס, אבל בעל הנס אינו מכירו'. הפסוק שתחילתו הובאה על ידי חז"ל, ממשיך ואומר: 'וימלא כבודו את כל הארץ אמן ואמן', ופירוש המצודת דוד: 'וימלא כבודו – כל בני עולם יכירו כבודו. אמן ואמן – הדבר הזה יאומן, וכפל המלה לחזק הענין'. אם כן, אף שטבע העולם הוא שאפילו בעל הנס אינו מכיר בניסו – הכרה זו הכרחית כדי לממש את מטרת הנס, ולהביא להכרת באי עולם בכבודו של בורא העולם ומנהיגו. אם עד עתה היה בידינו תירוץ לאי-ההכרה בנסי מלחמת יום הכיפורים, הרי שפרסום הספר 'ונתנה תקף' שמט אותו – הוא דוחף ומכריח להכיר בכבוד ה', לשבח ולפאר, להתרומם ולהתעלות, גם מתוך מלחמת חרבות ברזל שאנו נמצאים בה ורואים גם בתוכה ישועות גדולות, אמן ואמן.<sup>3</sup>



(ב). האמרי אמת מגור (פרשת צו תרצ"ג) אמר על אי-ההכרה בניסים, ש'אין אנו כדאים לדעת מאותם נסים'. נראה אפוא, שזכינו עתה להיות כדאים לדעת מהניסים, וטיבותא לשקיה, הרב הירש שליט"א שזיכנו לכך.



# אוצר חקר ועיון

ביאור שקיעת החמה מראשי דקלים בדברי הגאונים ♦ עשירים במקום  
אחר – על מילים נרדפות בתנ"ך שיש להם משמעות כפולה ♦ תנאים  
ואמוראים כבעלי מלאכה



הרב מירון יוחאי

## ביאור שקיעת החמה מראשי דקלים בדברי הגאונים

- א. ביאור זמן שקיעת החמה מראשי דקלים \* ב. עיקר ההלכה הוא כשיטת רב יוסף \*  
ג. ביאור שיטת הרמב"ם כרב יוסף \* ד. יישוב הוכחת הרשב"א ע"פ שיטת רב יוסף \*  
ה. ביאור משפט קטה בראשונים \* ו. ביאור פני מזרח מאדימין

בגליון פ"ו נתפרסם מאמר של הרב שמואל פרץ שליט"א בענין בין השמשות ושקיעת החמה, לאור דברי הירושלמי והבבלי, בנוסף לכמה מאמרים שנתפרסמו בעבר. ומכיון שכעת גם אני עוסק בסוגיא זו, עלו לי במהלך קריאתי כמה הערות כדרכה של תורה.

הנושא נידוש הדק היטב בספרים רבים, ובמאמרים רבים, ולכן אנסה לקצר כמה שניתן, ולא אבאר כל הנחה המוסכמת על רוב הלומדים, ומושכל ראשון.

בגמ' בשבת (לד:) איתא מח' רבה ורב יוסף בשם שמואל בבין השמשות אליבא דר' יהודה. רבה ס"ל דביה"ש מתחיל משקיעת החמה, וגם כ"ז שפני מזרח מאדימין (ולמעשה ביר רבא שהכונה למערב), והכסיף התחתון. עד שיכסיף העליון, שאז הוא תחילת הלילה בהחלט, והוא שיעור של כדי הילוך שלושת רבעי מיל.

רב יוסף ס"ל שגם לאחר שקיעת החמה אכתי יום הוא, כל זמן שפני מזרח מאדימין, והוא שיעור מועט של כשתי דקות (כדי הילוך 1/12 מיל). ולאחר מכן מתחיל ביה"ש, עד שיכסיף העליון וישווה לתחתון, והוא שיעור של כדי הילוך שני שלישי מיל.

עוד איתא שם בגמ' בשם שמואל: כוכב אחד יום, שנים ביה"ש, שלושה לילה. וא"ר יוסי בר אבין בכוכבים בינוניים. ולמעשה הורה רבא לשמשו (וי"ג לבני מחוזא): "אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן, אדשימשא אריש דיקלי – אתלו שרגא".

### א.

#### ביאור זמן שקיעת החמה מראשי דקלים

רב שרירא גאון ורב האי גאון פירשו סוגיא זו בהרחבה בתשובתם לחכמי מצרים, ונדפסה תשובתם בקובץ גנוי קדם ה'. שם מבואר, כדברי הרב פרץ, שההכספה איננה ניגוד לאדמומית השמים, אלא כניגוד להארת השמים. האדמומית היא במערב השמים, במקום שקיעת החמה, ואילו ההכספה היא במזרח השמים. בתחילה בקו האופק, ואח"כ כלפי מעלה, וכלשונם: "שנשתנה האור בקצה הארץ ובקרוב לה והכסיף, ועדיין האור בשמים לא נשתנה ולא הכסיף, ואע"פ שאין המערב אדמדם. ושלישי, הכסיף העליון והשווה לתחתון, שאף כלפי הרקיע נשתנה האור והכסיף", עכ"ל.

בביאור המושג "שקיעה", הדבר ברור בדברי הגאונים שהכונה לשקיעת גלגל חמה. אלא שיש משפט קשה בדבריהם, שהביא לכמה מחברים לחדש מהלכים שונים בדבריהם, ובכללם גם הרב פרץ במאמרו הנ"ל. לאחר שהם מבארים את מח' רבה ורב יוסף, הם מסכמים זאת כך (וחלק זה הובא גם במהר"ם אלשקר): "נמצאת חלוקת ראבה ורב יוסף משתשקע החמה ולא תראה אפילו על ראשי דקלים, כ"ו שפני מזרח שהוא המערב מאדימין, עד שיכסיף התחתון, לרב יוסף מן היום, לראבה מביה"ש וכו'".

משפט זה איננו המצאה של הגאונים, אלא הוא לקוח מסוף הסוגיא, מהוראתו של רבא למי שלא קים ליה בשיעורא דרבנן.

הרב פרץ ביאר את המושג חמה בראשי דקלים, לזמן בו גלגל חמה משתקף מאחורי ראשי הדקלים. והוא זמן מועט קודם שקיעת גלגל חמה באופק המישורי. אולם עיון בדברי רבא מעלה הבנה אחרת בביאור המושג.

הנה הרשב"א, ההולך בשיטת ר"ת בביאור שקיעת החמה וצאה"כ, כותב כי דברי רבא אלו מהווים סיוע לשיטת ר"ת, שהשקיעה באופק איננה השקיעה ההלכתית. ז"ל (שבת ל"ד ע"ב): "והיינו נמי דאמרין לקמן א"ל רבא לשמעיה, אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן, אדאיכא שמשא בריש דיקלי אדליקו שרגא, אלמא למאן דקים ליה בשיעורא דרבנן, אע"ג דליכא שמשא אפילו בריש דקלא, אלא דנסתלקה זריחתה לגמרי, אפ"ה תלינן שרגא, דאכתי יממא הוא", עכ"ל.

ועל פניו, דבריו תמוהים הם מאוד, דכי אימתי שירדה החמה מכנגד האילנות, נסתלקה זריחתה מן הארץ לגמרי? זמן זה הוא מוקדם מעט לשקיעה באופק, ולכן מובן כי הבקיא יכול להדליק אחרי זמן זה – ולפני השקיעה באופק המישורי!

אולם המדייק בלשון הרשב"א יראה כי אין כונתו לגלגל חמה, אלא לזריחתה. ולביאור הענין ניעזר בדברי המאירי (שבת לה.), ז"ל: "מי שעומד במקום שאין יכול לעמוד על שיעור חכמים בענין הדלקת נר שבת, צריך שידליק בעוד שהשמש נראה במקומות הגבוהים", עכ"ל. הרי שתלה זאת במיקום מסוים, שבמקום זה אינו יכול לעמוד על דברי חכמים.

שזה ברור שמי שרואה את השקיעה באופק המישורי, כגון אדם הגר על שפת הים, לא שייך לתלות בו חוסר בקיאות. והניגוד של ראשי הדקלים אינו ביחס לקרקע מישורית על שפת הים, שהאופק גלוי, אלא על איזור עירוני שאינו על שפת הים ממש, שם גלגל החמה אינו נראה על פני הארץ כבר לפני ששקע במישור, שלצופה העירוני אין אפשרות לדעת מתי שוקע גלגל חמה בפועל, אלא רק לשער ע"פ ראיית זריחתה על המקומות הגבוהים – שמשם האופק פתוח למערב. וכאשר הוא רואה כי גם במקומות הגבוהים סרה זריחת החמה, אות הוא כי שקע גלגל חמה באופק המערב.

וראיתי שציינו שמציאות זו מבוארת בדברי המאירי בברכות (כו.), שכתב בביאור זמן פלג המנחה, ז"ל: "שמי"א שעות פחות רביע ולמעלה, חמה מתחלת להשתקע, ואינה נראית לרוב בני אדם. אבל קודם לכן אין שם סרך לילה כלל", עכ"ל.

ואחר העיון, נראה כי זו ההבנה הנכונה בדבריו של רבא, ואין כונתו לגלגל חמה, אלא לזריחת החמה. וזו ההבנה גם בדברי הגאונים הנ"ל: "משתשקע החמה ולא תראה אפילו על ראשי דקלים, כ"ז שפני מזרח מאדימין", שכן המחלוקת של רבה ורב יוסף איננה מתחילה מרגע ששקעה החמה ולא נראית על ראשי דקלים, אלא משקיעת החמה כשלעצמה! אין זה אלא שהגאונים מבינים כי מדובר על זמן שהוא היינו הך, ורגע שקיעת החמה מראשי דקלים (ליכא שמשא אריש דקלא), מקביל לרגע שקיעת גלגל חמה באופק. וביאור הענין הוא כאמור, ששקיעת גלגל חמה באופק נראית רק לצופה שאופק המערב שלו מישורי ופתוח לגמרי. אך זו מציאות יוצאת דופן, ולרוב האנשים אין האופק פתוח, מכיון שאין קרקע העולם מישורית בדקדוק. וכמעט תמיד א"א לראות את השקיעה באופק ממש.

איך אדם יכול לראות את השקיעה באופק הפתוח? יעלה על גג מקום גבוה, או ע"ג עץ גבוה, ומשם יראה את השקיעה באופק הפתוח. וכמובן שאין צריך לעלות ממש לראשי העצים ולהביט לאופק, אלא אפשר פשוט לראות אם ראשי העצים 'רואים' עדיין את גלגל חמה, כלומר האם גלגל חמה עדיין זורח עליהם. והרגע הזה הוא רגע שקיעת גלגל החמה באופק (בקירוב טוב, ולחומרא, מכיון שכשגלגל חמה מתחיל לשקוע בפועל באופק המערב, אורו כהה וכבר אינו מאיר באופן ממשי על שכנגדו, וכבר לא יראו ראשי העצים זורחים מחמתו, כפי שכתב הרב מנת בקובץ המעין י"ד. וזהו תהליך קצר של כשתי דקות).

לאור זאת, יש להבין את הוראתו של רבא לשומעי לקחו כך: אדאיכא שמשא אריש דקלא, כלומר כשהשמש זורחת רק על ראשי הדקלים, ולא על הרחובות ובתי העיר, אות הוא כי השקיעה מתקרבת ועליכם להדליק את הנר. אולם אם השמש כבר איננה זורחת גם על ראשי הדקלים, אות היא כי השמש שקעה, ושוב לא ניתן להדליק את הנר.

ממילא מובנים מאוד דברי הרשב"א, שהוכיח מכאן ששקיעת גלגל חמה באופק איננה השקיעה ההלכתית, שכן משמעות דברי רבא היא שלבקיא בשיעורי חכמים מותר להדליק את הנר גם בדליכא שמשא אריש דקלא, וזהו הרי זמן השקיעה באופק! (וכן מבואר גם בדברי רבינו ירוחם, נתיב י"ב חלק א', דף סה ע"ב. ז"ל (בשיטת ר"ת): "ואנו יש לנו להחמיר, ואסור לעשות מלאכה מתחלת שקיעת החמה, כדאמר רבא לבני מחוזא לדידכו דלא קים לכו בשיעורא דרבנן, בעוד שיש חה בראשי הדקלים – הדליקו הנר", עכ"ל. הרי שהשווה את השיעורים, שקיעת החמה הראשונה, שהיא השקיעה באופק, לשקיעת החמה מראשי דקלים. וזה דלא כהבנת שו"ת לחם שלמה או"ח סימן נ"ג אות ה', שציינו אליו במהדורה החדשה, בדברי רבינו ירוחם).

### ב.

#### עיקר ההלכה הוא כשיטת רב יוסף

ולמעשה, כדי ליישב את הוכחתו של הרשב"א, יש לבאר ע"פ מה שיתבאר שאב"י ורבא סבירא להו כרב יוסף, והיא השיטה העיקרית בביה"ש של שמואל.

שכן לכאור' מימרת רב יהודה בשם שמואל, כוכב אחד יום, אפשרית רק לפי מסירת רב יוסף את שיטת שמואל בבן השמשות של ר' יהודה. ואת זאת כתבו במפורש הגאונים בתשובה זו גופא, ז"ל: "ורב יוסף קא מסתייעא דר' יהודה קא יאהיב שיעורא ליום אחר שקיעת החמה, מדקאמרינן בלא פלוגתא: א"ר יהודה אמר שמואל כוכב אחד יום, שנים ביה"ש, שלשה לילה, ותניא נמי הכי. ואריו"ס בר ר' אבון ובאותן כוכבים שאין נראין ביום", עכ"ל.

והדבר מבואר מאליו, שכן אם מיירי בזמן בו עדיין לא שקעה חמה, מה לי לסימן זה כוכב אחד יום? חמה עדין זורחת! אין זה אלא שכונת שמואל לומר שאע"פ ששקעה חמה, אם נראה רק כוכב אחד – יום הוא!

וכע"ז כתב גם רבינו פרחיה, ז"ל: "א"ר יהודה אמר שמואל, כוכב אחד יום. כלומר אע"פ ששקעה החמה ונראה כוכב אחד, עדיין יום הוא, ואינו ביה"ש. נוסף כוכב אחד וחזרו שני כוכבים – ביה"ש. חזרו שלשה כוכבים – לילה ודאי", עכ"ל. ולכן פסק למעשה כרב יוסף, ז"ל: "והלכה כר' יהודה לענין שבת, שממחר ביה"ש ואסור לעשות מלאכה משהכסיף התחתון, שהוא צד מזרח, כדפרישית" (גוף שיטתו שונה משאר ראשונים, ואכ"מ).

וכך הבין גם הרשב"א (כא:): בשיטת בה"ג<sup>2</sup>, וכ"פ הר"י מלוניל (ז"ל: "הלכה כר' יהודה לענין שבת. ואסור לעשות מלאכה משהכסיף התחתון").

וכן היא גם דעתו של רבינו יונה, כפי המבואר בדברי הרשב"א<sup>3</sup> (וברא"ש סימן כ"ב), שסובר ששיטת רב יוסף היא השיטה העיקרית, אולם למעשה "לא עבדינן ביה עובדא לקולא אלא לחומרא" (וכן כתבו גם הגאונים לענין שבת). ושני טעמים מבוארים בדבריו לכך שעיקר ההלכה היא כרב יוסף. הראשון – שהלכה כרבה דוקא כשפליגי בסברת עצמם, אך לענין מסירה מדויקת יותר (שכן שניהם מוסרים שיטתם בשם רב יהודה) סמכינן ארב יוסף, בבחינת סיני.

א). וזה מוריד גם את הדיוק שדייק הרב פרץ מהבה"ג בסוף המאמר.

הרשב"א קאי על דברי הגמ' דמצות הדלקת נר חנוכה היא משתשקע החמה, ז"ל: "מסתברא דלאו לעיכובא היא, לומר דקודם לכן אם רצה להדליק אינו מדליק, דהא ודאי אילו רצה להדליק מדליק סמוך לשקיעת החמה, דהא איכא פרסומי ניסא וכו' אלא דעיקר מצותה לחייבו להדליק אינה אלא משתשקע החמה. והראיה – הדלקת נר חנוכה בערב שבת, דעל כרחק מקדים עם חשכה לרבה דאמר בשלהי פרקין משתשקע החמה ביה"ש. דבשלמא לרב יוסף דאמר משמיה דרב יהודה אמר שמואל משתשקע החמה עד שהכסיף העליון והשוה לתחתון יום (צ"ע, דבגמ' מבואר שביה"ש הוא משהכסיף התחתון ולא הכסיף העליון. ומשעה שהכסיף העליון והשוה לתחתון הוי לילה), לא הוה ראייה, דאפשר לו להדליק בער"ש משתשקע החמה עד שישווה העליון לתחתון (יש להעיר כי הדברים קשים מאוד להבנה כפי ביאור הסוגיא הפשוט, ששיעור הזמן של פני מזרח מאדימין הוא 1/12 מיל אחר שקיעת החמה. ונראה שדבריו אמורים כשיטתו בסוגיין, בדרכו של רבינו תם, שמשקיעת החמה עד ביה"ש הוא שיעור של יותר משלשה מילין. וכלשונו בסוגיין "לפי שכ"ז שהיא כנגד חלונה ועדיין אינה מהלכת אחרי הכפה פני מזרח מאדימין כנגד מקומה של חמה, והוא מה שאמרו כאן כל זמן שפני מזרח מאדימין") וכו'.

אלא מיהו נראה מדברי הרב בעל הלכות דדוקא קאמר משתשקע החמה, ובער"ש נמי מדליק משתשקע החמה כרב יוסף. שהוא ז"ל כתב בהלכות חנוכה הא דא"ר יהודה אמר שמואל כוכב אחד יום שנים ביה"ש שלשה לילה, ואלמלא כתבה לכוונה זו – למה כתבה בהלכות חנוכה, ומאי שייטא דההיא בחנוכה", עכ"ל הרשב"א.

ב). ז"ל הרשב"א בסוגיין: "ומורי הרב ז"ל פסק כרב יוסף, דכי קי"ל כרבה, ה"מ כל היכא דפליגי בסברא דנפשייהו, ומשום דאמרינן בהוריות רב יוסף סיני רבה עוקר הרים. אבל הכא מפי השמועה הם חולקים, מר אמר לה משמיה דרב יהודה, ומר אמר לה משמיה דרב יהודה. ועוד, דסוגיין הכא כרב יוסף, דאמרינן אביי חזיה לרבה דקא דאוי למערב, א"ל

ועוד, שמוכרח בגמ' שאב"י ור"ב סברי כותיה, ז"ל: "והיינו כרב יוסף, דקא דאוי למערב למחזי אם פניו מאדימין ואכתי יממא הוא כרב יוסף, דאי כרבה ולמחזי אם שקעה חמה – מאי קא א"ל אב"י והתניא כ"ז שפני מזרח מאדימין, והלא פני מזרח המאדימין דאידכר בבריתא אינו סימן ליום וגם לא סימן לסוף ביה"ש, דהא ביה"ש מושך והולך עד שיכסיף העליון והשוה התחתון", עכ"ל.

וזה גם משמעות דברי רב נטרונאי גאון שהביא הרב פרץ במאמרו (תשובות רב נטרונאי גאון, מכון אופק, סימן תי"ג), ז"ל: "וסימניך כותא. קא אמרין לעינין בין השמשות. ראבא חזייה לאב"י דקא דאוי למזרח למידע אם היגיע בין השמשות. אמר ליה מי סברת פני מזרח ממשי, פנים המאדימין את המזרח, וזה הוא מערב. וסימניך כותא, כותא הפתוחה ברוח מזרח זיוה נופל לרוח מערב. וכן ממערב למזרח, אף כאן כיון שמגיע בין השמשות ומגיע שקיעת החמה במערב, מאדימין פני מזרח, כמות חלון בבית", עכ"ל. כלומר, אב"י צפה כדי לראות מתי מתחיל ביה"ש, וזה שייך רק לרב יוסף, שכן לרבה ביה"ש מתחיל כבר בשקיעת החמה במערב.

## ג.

### ביאור שיטת הרמב"ם כרב יוסף

ולענ"ד גם דעת הרמב"ם היא כגאונים, שעיקר ההלכה היא כרב יוסף, וכפי שיבואר. שיטת הרמב"ם היא ששקיעת החמה היא שקיעת גלגל החמה באופק, והאריכו בזה המחברים טובא. וההוכחה הברורה ביותר היא מהקבלת דבריו בפ"ז מהלכות תרומות ה"ב: "אין הטמאים אוכלין בתרומה עד שיעריבו שמשן ויצאו שלשה כוכבים בינונים, וזה העת כמו שליש שעה אחר שקיעת החמה", עכ"ל, לדבריו בפ"ד מהלכות קידוש החודש ה"ו, שם כותב הרמב"ם כי זמן ראיית הלכנה לאחר המולד הוא "לאחר שקיעת החמה בכמו שליש שעה", עכ"ל. וכן היא המציאות, שאת הירח ניתן לראות כעשרים דקות לאחר שקיעת גלגל חמה. לפני זמן זה, השמים מוארים מיד, באופן שאין הירח ניכר. ומעט לאחר זמן זה, הירח כבר שוקע באופק.

אלא שבדברי הרמב"ם עצמו יש מקום עיון בענין אחר.

בהלכות שבת ותרומות, נקט לזמן תחילת ביה"ש את שקיעת החמה (כלומר, ולא סימן שני כוכבים), ולסימן תחילת הלילה נקט ראיית ג' כוכבים בינוניים (כלומר, ולא סימן הכסיף העליון והשוה

---

והתניא כ"ז שפני מזרח מאדימין, א"ל פניה המאדימין את המזרח. והיינו כרב יוסף, דקא דאוי למערב למחזי אם פניו מאדימין ואכתי יממא הוא כרב יוסף, דאי כרבה ולמחזי אם שקעה חמה – מאי קא א"ל אב"י והתניא כ"ז שפני מזרח מאדימין, והלא פני מזרח המאדימין דאידכר בבריתא אינו סימן ליום וגם לא סימן לסוף ביה"ש, דהא ביה"ש מושך והולך עד שיכסיף העליון והשוה התחתון.

ומיהו אע"ג דמתחזי מהאי עובדא דרב יוסף ס"ל, לא עבדינן ביה עובדא לקולא אלא לחומרא. אלו דבריו, עכ"ל. ג. כך היא הפשטות הברורה, שאב"י צפה כדי לדעת האם התחיל ביה"ש. אמנם, הרב אלבה במאמרו בירחון פ"ט העלה כמה דרכים ליישב ע"פ שיטת רבה ע"ד פלפול.

לתחתון). ולכא' זהו המבואר בסוגיין בשבת, דאזלינן לחומרא, וחשיבנן כר' יהודה לענין תחילת ביה"ש, וכריו"ס לסוף זמן ביה"ש.

אך בהלכות קידוש החודש (פ"ב ה"ט), כתב דברים לכא' תמוהים, וז"ל: "ראוהו בי"ד עצמן בסוף יום תשעה ועשרים, אם עדיין לא יצא כוכב בלילי שלשים, בי"ד אומרינן מקודש מקודש, שעדיין יום הוא. ואם ראוהו בליל שלשים אחר שיצאו שני כוכבים, למחר מושיבין שני דינין אצל אחד מהן, ויעידו הם השנים בפני השלשה, ויקדשוהו השלשה", עכ"ל.

וז"ל בפיהמ"ש בראש השנה (פ"ג מ"א): "וממה שאתה צריך לדעת, שהחודש שנראה בזמנו שהוא בסוף יום עשרים ותשעה ונשאר שהות ביום כדי לומר מקודש מקודש קודם צאת הכוכבים, הרי זה מותר אע"פ שכבר שקעה חמה, לפי שאין לילה אצלינו אלא צאת הכוכבים, כמו שביארנו בשני דשבת", עכ"ל.

הרי מבואר בדבריו, ששקיעת החמה אינה נידונית כתחילת ביה"ש. וביותר, דבריו שם גם לא מתאימים עם סימן הכוכבים של שמואל, שכן אם ננקוט להלכה את סימן הכוכבים, הרי בי"ד יכולים לקדש את החודש גם אחר שיצא כוכב אחד, קודם שיצאו שני כוכבים. וכן הקשה ר' לוי בן חביב בפירושו (ויע' גם בפירוש יד פשוטה).

והנלע"ד בביאור דבריו, שבאמת סבירא ליה להרמב"ם לפסוק להלכה כמסורתו של רב יוסף בשם שמואל, שביה"ש אכן אינו מתחיל בשקיעת החמה ממש, אלא מעט לאחר מכן, כדי הילוך 1/12 מיל, לאחר שתסור אדמומית פני מזרח שסביב מקום שקיעת השמש. אלא שלמעשה אין מורים כן, אלא כשיטת רבה, להחמיר להחשיב את ביה"ש משקיעת החמה ממש, וכפי שפסקו הגאונים: "אלא מיהו לענין שבת ראבה קא מחמיר, והא מילתא איסורא ודאורייתא היא". גם אכילת תרומה בטהרה הוא ענין דאורייתא, ומוכן שגם בזה נורה להחמיר.

אולם, דבריו בהלכות קידוש החדש אמורים לחכמים, "דקים להו בשיעורא דרבנן", ביה"ד הסמוך המקדשים את החדש. הם יכולים לדייק ולדקדק בשיעור שקיעת החמה עד עיקר הדין, שהוא מעט לאחר שקיעת החמה, כדי הילוך 1/12 מיל, שהוא זמן שבו ניתן לראות שני כוכבים בשמים.

ואכתי טעון ביאור למה החמיר הרמב"ם ואסר עליהם לקדש את החודש לאחר שראו כוכב אחד, הרי מעיקר הדין כוכב אחד עדיין יום הוא, ורק בראיית שני כוכבים מתחיל ביה"ש.

ונלע"ד לבאר ע"פ דבריו בהלכה הקודמת, ובפירוש המשניות. דו"ל בהלכה ח': "אפילו ראוהו בי"ד וכל ישראל, ולא אמרו בי"ד 'מקודש' עד שחשיכה ליל אחד ושלשים; או שנחקרו העדים, ולא הספיקו בי"ד לומר 'מקודש' עד שחשיכה ליל אחד ושלשים – אין מקדשין אותו, ויהיה החדש מעובר, ולא יהיה ראש החדש אלא יום אחד ושלשים, אע"פ שנראה בליל שלשים, שאין הראייה קובעת, אלא בי"ד שאמרו 'מקודש' הם שקובעין", עכ"ל.

הדגשה זו, כותב הרמב"ם גם בפיהמ"ש: "וממה שאתה צריך לדעת, שהחודש שנראה בזמנו שהוא בסוף יום עשרים ותשעה ונשאר שהות ביום כדי לומר 'מקודש מקודש' קודם צאת הכוכבים, הרי זה מותר", עכ"ל.



לאחר מכן כותב הרמב"ם את המקרה בו ב"ד עצמם ראו את המולד, ואז כותב כי אם כשרואים את המולד, לא נראה כוכב אחד בשמים, הרי שיש להם שהות לישב ולהכריז 'מקודש' קודם צאה"כ. ואם נראו שני כוכבים, שוב נגמר היום ובכלל ביה"ש הוא. באופן בו עם ראיית המולד רואים חכמים גם כוכב אחד, אע"פ שמעיקר הדין עדיין יום הוא, אין ודאות שיהיה סיפק בידם לקדש את החודש קודם שיראה כוכב שני, שכן בכלל הזמן בו ישבו חברי ביה"ד, וירצו להכריז 'מקודש', כבר יכול כוכב נוסף לצאת. שכן אין ודאות שהכוכב ביחיד בשמים נראה רק כעת ממש, שמא הוא כבר 5 דקות בשמים, וכעת עומד לצאת הכוכב השני.

אמנם זהו טעם "פרקטי", ולא טעם "הלכתי" יבש. ולכן מובן כי הרמב"ם לא כתב דבר זה מפורש, אלא דילג על השלב הזה, ולאחר שאמר כי קודם יציאת כוכב אחד יכולים לקדש את החודש, דילג ואמר כי בראיית שני כוכבים אינם יכולים יותר לקדש את החודש. ומה באשר לראיית כוכב אחד? הרמב"ם לא יכול לכתוב שא"א, כיון שבבחינת עומק הדין, אפשר לקדש את החודש. ומאידך, א"א להורות כן, מחשש שמא בתוך כדי שישבו לקדש – יצא כוכב שני. ולכן הרמב"ם לא כתב כן במפורש, אך מובן מדבריו בבירור שא"א לקדש בכה"ג את החודש. וא"כ למסקנה, הרמב"ם ס"ל להלכה כשיטת רב יוסף, אך למעשה מורה כהוראת הגאונים, שבמילתא דאורייתא יש להחמיר משקיעת החמה, אם לא בב"ד הבקיאים בדבר, שיכולים לנהוג כעיקר הדין לענין קידוש החודש בזמנו.



## ד.

### **יישוב הוכחת הרשב"א ע"פ שיטת רב יוסף**

לאור זאת, ניתן ליישב את הוכחתו של הרשב"א, שכאמור אביי ורבא סבירא להו כרב יוסף, שביה"ש מתחיל לאחר השקיעה באופק, כדי הילוך 1/12 מיל, לאחר שסרה אדמומית פני מזרח. ומובן כי שיעור כה קטן איננו נתון אלא לחכמים הבקיאים, אך אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן, אין לאחר אחר השקיעה באופק כהוא זה, ולכם זהו זמן השקיעה מראשי הדקלים, וזו כוונת רבא.

ולכאוו' הדבר מדויק גם בדברי הגאונים גופא, שמה להם להכניס שיעור זה של ראשי הדקלים, שנאמר בסוף הסוגיא ע"י רבא, לתוך דברי רבה ורב יוסף בתחילת הסוגיא? אין זה אלא שזהו אותו זמן ממש, רק בתרגום המעשי שלו, כפי שתירגמו רבא לשומעי לקחו.



## ה.

### ביאור משפט קשה בגאונים

בהזדמנות זו אעיר על עוד פרט בדברי הגאונים, שלענ"ד יש לחדד בו את ההבנה. בהסביר הגאונים את דברי רב יוסף, כתבו ז"ל: "ורב יוסף אמר כי שלש מעלות נתן ר' יהודה. אחת לסוף היום, ואחת לבין השמשות, ואחת לתחילת הלילה. והכי קאמר: אל תחשוב כי משתשקע החמה ולא תראה מאותו מקום שלם היום, אלא כל זמן שאדמומיתה נראית על פני מערב יום הוא".

בד"כ מפסקים את דבריהם כך: "והכי קאמר: אל תחשוב כי משתשקע החמה ולא תראה מאותו מקום – שלם היום, אלא כל זמן שאדמומיתה נראית על פני מערב יום הוא".

אך זהו תחביר קשה, ואין זו משמעות דבריהם. ולענ"ד הפיסק הנכון הוא כך:

"והכי קאמר: אל תחשוב כי משתשקע החמה ולא תראה – מאותו מקום (פי' מאותו רגע) שלם היום, אלא כל זמן שאדמומיתה נראית על פני מערב יום הוא". אמנם אין בזה נפק"מ לענ"ד, אך זה מוריד המון חידושים מופלגים שבנו המחברים בזמנינו, ובכללם גם הרב פרץ, על דיוק זה.



## ו.

### ביאור פני מזרח מאדימין

לסיום, אבהיר לענ"ד את המושג "כל זמן שפני מזרח מאדימין", כפי מסקנת הגמ' שהכונה לאופק מערב, ע"פ שיטת הגאונים.

זמן זה, שיעורו הוא 1/12 מיל, כפי הנפק"מ במח' רבה ורב יוסף, וכמבואר בתשובת הגאונים הנ"ל. בתרגום לדקות, זהו פרק זמן של 1.5-2 דקות. ללא ספק פרק זמן קצר מאוד, והדבר אומר דורשני.

הרי בזמן חז"ל לא היו שעונים, ודברים היו נמדדים בשיעור מיל, שהוא 18-24 דקות. במושגים של זמנינו, יכולת דיוק ביחידות זמן כאלה, היא גסה מאוד. נדמיין שהשעה לא היתה מורכבת מששים דקות, אלא משלוש יחידות שכל אחת 20 דקות. אם האוטובוס היה מגיע בשעה 7:18, אז הייתי אומר שהוא הגיע בשעה שבע ויחידה אחת. ואם היה מגיע בשעה 7:25, ג"כ הייתי אומר כי האוטובוס הגיע בשעה שבע ויחידה אחת. אע"פ שההפרש הוא 7 דקות, הוא זניח ביחס ליחידות של 20 דקות.

אם אדם ידייק גם בימינו בצורה מוגזמת, הדבר יהיה מוזר וחרגי. על דרך משל, אם המוקדן במודיעין לתחבורה ציבורית יאמר כי האוטובוס יגיע לתחנה פלונית בשעה שבע, ו-16 דקות, ו-28 שניות, הדבר יהיה מוזר וחרגי. אפשר לומר כי האוטובוס יגיע בשעה 7:15, או 7:16, או 7:17, והכל קביל, כי דיוק של אוטובוסים נותן טווח סטיה רחב יחסית.

במושגים של חז"ל, 'סמוך ל' משמעותו חצי שעה, ולא סתם, מכיון שבזמן חז"ל היו רק שעוני שמש, בהם רמת הדיוק היא לא יותר מכחצי שעה. לכן, כאשר הגמ' מעמידה נפק"מ

לסיום היום בין רבה ולרב יוסף, בפרק זמן של 1/12 מיל, זה דבר חריג שיש להבינו (כאמור, מיל הוא שיעור הזמן הקטן ביותר בשימוש שוטף. הבא אחריו הוא שיעור הילוך 4 אמות, שאינו מעשי. יש שעה, יש חצי שעה, יש מיל, ומעבר לזה אין שיעור, ולכן הגמ' נצרכת לומר שיעור של 'חצי שישית מיל').

ככל שהשינוי משמעותי יותר, ניתן לסמנו בבירור. לדוגמא, רגע שקיעת גלגל חמה באופק הוא כ"כ משמעותי וניכר, עד שניתן לסמנו כשיעור מסוים בתרגום לשניות. זמן המתורגם לשתי דקות, זה אומר שמלפני שתי דקות אלו, לרגע שלאחר שתי דקות אלו – יש שינוי ניכר וברור, באופן שא"א להתבלבל או להתכחש אליו. לעומת זאת, השינוי השמימי בין הכספת התחתון להכספת העליון מתרחש לאט יותר, ולוקח לו כ-15 דקות להתרחש.

לפירוש ר"ת, השינוי המשמעותי מרגע שקיעת החמה, ועד שתסור אדמומית החמה מאופק המערב, שאורך כשתי דקות, מתרחש כשעה לאחר שקיעת גלגל חמה. בזמן זה, השינויים הם קלים וכמעט שלא ניתן להבחין בהם בעין רגילה, גם בקוי רוחב צפוניים (אפשר להתבונן בתמונות שצולמו בדיקנות, ולשכנע את עצמנו שמבחינים בשינוי בהפרש כה מועט, אך כאמור בהתבוננות פשוטה באופק המערב, אין שינוי מורגש כלל).

לעומת זאת, אם נבין את שקיעת החמה כפשוטו, שקיעת גלגל חמה, השינויים המתרחשים באופק בדקות אלו הם אכן שינויים מפליגים, וניתן להגדיר גם זמן של כשתי דקות בהגדרה מדויקת יחסית של שינוי מורגש בהחלט. ולענ"ד הביאור הוא שחוץ מגלגל חמה עצמו, יש מעין הילה מבחיקה המקיפה אותו. וגם לאחר שגלגל חמה עצמו שוקע, ההילה עדיין קיימת ומאירה בעוז. מהתבוננות במערב, ניתן לראות כי הבהקה זו קיימת כ-2-3 דקות לכל היותר, וזהו הזמן של "פני מזרח מאדימין" (הארה כללית אדומה יש לכל אורך האופק המערבי עד כשעה לאחר השקיעה, ולא לזה הכונה. בהארה קלושה זו אין שינוי משמעותי בשום פרק זמן של דקות ספורות, שנוכל לסמן כ"פני מזרח מאדימין", וכפי שנתבאר).



### תגובה מהרב שמואל פריץ

בס"ד לכבוד הרב שליט"א,

ראשית, יש"כ גדול שעיינת בדבריי.

באשר לדברייך, אכן מדיוק דברי הרשב"א ודברי המאירי נראה שהם סברו שהחמה מאירה על ראש הדקל שהוא המקום הגבוה שבעיר, ולא שהחמה עצמה נמצאת על ראש הדקל. אלא שהרשב"א בא להוכיח לשיטתו, שאם בשעה שהחמה זורחת על ראש הדקל, אפילו שאינה נראית לנו באופק, מי שלא קים ליה בשיעורא דרבנן ידליק, משמע שאחר ששקעה יותר מזה ואינה מאירה, מי שקים ליה בשיעורא דרבנן עדיין יכול להדליק. ומזה ראייה לרבינו תם שאחר השקיעה ראשונה – יום<sup>ד</sup>.

(ד). ואולי כוונת הרשב"א לומר שאינה נראית מחמת הרים שמסתירים אותה, כי מציאותית לא נראה לי שברגע שהחמה שוקעת באופק היא עדיין תאיר על אילנות ועצי דקל הנמצאים במזרח, יהיו גבוהים ככל שיהיו. אך צריך לבדוק זאת.

אולם לדעת הגאונים, אם נפרש שחמה בראשי דקלים פירושו שנראית זריחתה על ראשי דקלים, כפירוש הרשב"א, יקשה לנו, איך יתכן שמי שקים ליה בשיעורא דרבנן ידליק אחר השקיעה.

ועל כרחינו שפירשו הגאונים כפשוטו, שחמה ממש נמצאת בראשי דקלים. ומי שקים ליה בשיעורא דרבנן יכול להדליק אף יותר מאוחר מזה, שהוא עוד יותר סמוך לשקיעה<sup>ה</sup>.

אמנם ראיתי שטוענים שגם זמן שהחמה מאירה על ראשי הדקלים הוא לא כל כך סמוך לשקיעה אלא יש כמה דקות הפרש, וצ"ע.

וטענתך שהגאונים פסקו להלכה כרב יוסף, היא חידוש גדול, שאענה עליו להלן ואוכיח שמדברי רב נטרונאי לא משמע כך. גם לפי דבריך קשה מה ההוכחה של הרשב"א, שהרי הרשב"א בא להוכיח כרבינו תם, ואם לדעתך זה מסתדר היטב גם עם הגאונים, אם נאמר שאין הלכה כרבה אפילו לחומרא, אז מה ראיתו של הרשב"א?

גם לפי דבריך, הפירוש חמה בראשי דקלים שהחמה זורחת על ראשי הדקלים, לא מסתדר היטב עם מה שאתה מדייק בגאונים, שמיד ברגע שמפסיקה החמה לזרוח על ראשי הדקלים, מיד מתחילה השקיעה, שהבאת בעצמך דברים אלו: "... כשגלגל חמה מתחיל לשקוע בפועל באופק המערב, אורו כהה וכבר אינו מאיר באופן ממשי על שכנגדו, וכבר לא יראו ראשי העצים זורחים מחמתו, כפי שכתב הרב מנת בקובץ המעין י"ד. וזהו תהליך קצר של כשתי דקות". ואם כן לא ייתכן שברגע שתפסק זריחת החמה על ראשי דקלים תתחיל מיד השקיעה, לדבריך, שיש הפרש של כשתי דקות ביניהם (לא ברור לי אם שתי דקות מתחילת שקיעת גלגל החמה או מסופו). ובסוף התגובה, אגב העיון בדבר כתבתי כמה דברים בעניין שיעור זמן זה שנהיו לכדי מאמר קטן, בזכות מה שכתבת על דבריי.

אך בכל אופן, לא ברור לי מה ההפרשים בין שתי האפשרויות בזמן - שאתה בא מכוח הפירוש של הרשב"א לאחר את הזמן סמוך מאוד לשקיעה. וגם אני, כשפירשתי שהכוונה שהחמה ממש בראשי דקלים התכוונתי לאחר את הזמן לשקיעה. אולם כיום ראיתי שסבורים לא כך משום מה, וראיתי בכמה מקומות שכתבו שאדרבה, אם הכוונה שהחמה נמצאת על ראש הדקל, מדובר בשיעור זמן יותר ארוך לפני השקיעה. אמנם אני סבור שלא כך, וראה בזה בסוף התגובה בעניין הדלקת נרות שבת והתמונות המצורפות שם.

בעניין פירושך על סוגיית אביי דאוי וכו', והבאת ראייה מדברי הרשב"א שכתב:

"ועוד, דסוגיין הכא כרב יוסף, דאמרינן אביי חזיה לרבא דקא דאוי למערב, א"ל והתניא כ"ז שפני מזרח מאדימין, א"ל פניה המאדימין את המזרח. והיינו כרב יוסף, דקא דאוי למערב למחזי אם פניו מאדימין ואכתי ימא הוא כרב יוסף, דאי כרבה ולמחזי אם שקעה חמה - מאי קא א"ל אביי והתניא כ"ז שפני מזרח מאדימין, והלא פני מזרח המאדימין דאידכר בבריתא אינו סימן ליום וגם לא סימן לסוף ביה"ש, דהא ביה"ש מושך והולך עד שיכסיף העליון והשוה התחתון."

(ה). לכאורה מי שקים ליה בשיעורא דרבנן יכול להדליק עד לזמן בו פני מערב מתחילים להאדים, לפי מה שביארתי במאמרי בפירוש דברי רב נטרונאי גאון, ואם כן יוצא שכשחמה בראשי דקלים אין המערב אדמדם.

הנה הרשב"א אומר שאין לפרש שרבא צפה למערב לדעת אם התחיל בין השמשות לדעת רבה, משום שאם כן כבר היה לו לבדוק אם השמש שקעה.

אלא שלפי דבריי בפירוש רב נטרונאי, שבין השמשות מתחיל מהזמן בו פני מזרח ומערב מתחילים להאדים, אין כאן טענה, שאפשר לומר שהיה האופק מוסתר מעט על ידי הרים רחוקים, והסימן לדעת שהשמש שקעה היה כאשר פני המערב מתחילים להאדים, ולכן היה צריך לצפות בתופעה זו. (כפי שהבנתי בכל ברובה מישורית, אבל אולי באופק הרחוק יש הרים גבוהים המסתירים מעט את השמש סמוך לשקיעה).

אמנם אני סברתי לחדש במאמרי שאף מעט קודם שהשמש שקעה מתחיל בין השמשות לדעת רבה, אולם כעת אחר העיון אפשר לומר כמה אפשרויות - או שהרים רחוקים היו מסתירים באופק המערבי, ולכן השתמשו בסימן פני מערב - מזרח מאדימין; או שחישוב מהזמן שהתחיל לגלגל חמה לשקוע ולא מהזמן שסיים; או שחשבו את השקיעה כשתי מעלות מתחת לאופק, כפי שהיה מקובל בשעון הערבי ונהגו את הנץ ואת השקיעה על פי זה בירושלים בעבר בעוד מקומות, ואם כן גם לרבה שתי מעלות מתחת לאופק עוד לא נקראים שקיעה והשקיעה מתחילה לפני מערב מאדימין (וצריך לבדוק האם זה ייתכן מציאותית, וגם משמע שלא כולם ידעו לחשב שיעור זמן זה).

אלא שאתה טוען שאין שום הכרח לפרש כך את רב נטרונאי, ואפשר פשוט לומר שלרב נטרונאי, אביי צפה לראות אם התחיל בין השמשות של רב יוסף.

אלא שכעת עיינתי שוב בדברי רב נטרונאי, ולשון סיום התשובה אינו מותיר מקום לספק:

"אף כאן כיון שמגיע בין השמשות ומגיע שקיעת החמה במערב, מאדימין פני מזרח, כמות חלון בבית". כלומר, אותו בין השמשות שדיבר עליו רב נטרונאי קודם לכן בפשיטות, כשהוא מגיע מאדימין פני המזרח כמו חלון בבית.<sup>1</sup>

גם כל הטענה שאין הלכה כרבה היא צ"ע, שהרי גם במחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי בבין השמשות, לא נקטנו ככללי הפסיקה שהלכה כרבי יוסי, אלא החמרנו כשניהם. ועוד, שלפי זה יוצא שאביי ורבא לא החמירו כדעת רבם המובהק רבה. אמנם כך היא דעת הרשב"א, אך חידוש הוא, ומניין לנו שיסכימו הראשונים עמו כשלא אמרו זאת במפורש. וגם צ"ע מה הכריח לרשב"א לדחוק לזה. ונראה שכל מה שהביא את הרשב"א לכך הוא משום שהוקשה לו מדוע אביי צפה למערב לראות את הסימן מאדימין, ולא פשוט בדק אם שקעה החמה. ולכן יישב שרצה לראות אם נעלמה אדמומית פני מערב. אבל לפי מה שמפורש ברב נטרונאי שבדק דווקא את הסימן הזה, אמנם צריך ליישב את שאלת הרשב"א, אך אחר שידוע לנו בוודאות שכך מפרש רב נטרונאי שרצה לבדוק תחילת בין השמשות של רבה, כבר אין צורך לדחוק שאין הלכה לחומרא כרבה.

1. ואגב, בגמרא שבת כג: אמרו "דביתהו דרב יוסף הות מאחרת ומדלקת לה, אמר לה רב יוסף תניא לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה מלמד שעמוד ענן משלים לעמוד האש ועמוד האש משלים לעמוד הענן" וכו'. וזכרנו ששמעתי שמה שהייתה מאחרת הוא משום שלרב יוסף בין השמשות מאוחר.

אולם אף ללא כל זה, כל דבריי שכתבתי באו מכוח קושיא גדולה שעלתה לי מלימוד הירושלמי. בברייתא המובאת בירושלמי כתוב שכשפני מזרח מאדימות, יום. בברייתא שמובאת בבבלי כתוב שבדעת רבי יהודה כשתחתית פני מזרח מכסיפות ומאבדות את אדמימותם מתחיל בין השמשות, וכשפני מזרח מכסיפות ומאבדות את אדמימותם לגמרי, לילה. וזה בשונה מהברייתא בירושלמי, שלשיטתה רק באותו זמן מתחיל בכלל בין השמשות.

כל זה לפי הפירוש הפשוט, אולם הייתה לי קושיא על כך מסוגיית אביי דאוי למערב וכו' ששם אמרו: לא פני מזרח ממש אלא פנים המאדימות את המזרח. והנה במציאות האדמת פני מזרח ומערב אינה שווה ואינה מקבילה בין מזרח למערב, לא בברייתא שבירושלמי ולא בברייתא שבבבלי לדעת רבי יהודה. ואם כן מדוע כל כך פשוט לאביי ש"לאו פני מזרח ממש".

טענות שנאמרו בעניין, כגון שגם בצד מערב יש עליון ותחתון, אינן מיישבות כלום, כי גם אם נקבל הנחה זאת (ואינה מדויקת, שכן התופעה לא קיימת תמיד ונובעת מאדים בים או ערפל וכדומה), הרי ההכספה של התחתון והעליון בצד מערב כלל לא מקבילות, אחד להכספה של התחתון והעליון בצד מזרח.

ולאחר עיון התברר שהבבלי פירש שהביטויים תחתון ועליון כלל לא מוסבים על אדמומית פני מזרח, וזה עוד יותר חזק את הקושיא, שהרי בפשוטו הם כן מוסבים על פני מזרח (ויש ראשונים שהבינו כך), ולמה הבבלי נטה מפשט הדברים.

ובצירוף דברי רב נטרונאי שאביי דאוי למערב לדעת אם התחיל בין השמשות, יישבתי שפני מזרח מאדימות הוא סימן לתחילת בין השמשות. ולכן פשוט לגמרא שפני מזרח לאו דווקא, כי כשפני מערב מתחילות להאדים גם פני מזרח במקביל מתחילות להאדים, והגמרא אף נתנה לכך סימן "כוותא" – חלון.

אלא שעדיין נשאר קשה, מדוע פירשו בבבלי כך ולא כפשוטו (ואם היו מפרשים כפשוטו זה גם היה מיישב את קושיית רבה ורב יוסף, שמכוחה כל אחד נדחק בכיוון אחר).

ולפי דבריך שפני מערב מאדימות הוא סימן לדעת את בין השמשות של רב יוסף בסילוקם, וזה פירוש הגמרא, יקשה מדוע כל כך פשוט לאביי שפני מזרח לאו דווקא. והלא כשמסתלקת אדמימות במזרח עדיין יש אדמימות במערב. (אולם יכול להיות שבבבל המציאות גם בזה שונה).

באשר לדבריך בפסוק תשובת הגאונים כך: "והכי קאמר: אל תחשוב כי משתשקע החמה ולא תראה – מאותו מקום שלם היום, אלא כל זמן שאדמומיתה נראית על פני מערב יום הוא". לא הבנתי מדוע הפסוק המקובל מוטעה, לכל היותר תוכל לומר שאפשר לפרש גם כך.

אני מבין שאתה מפרש כך את דברי הגאון, שבא לומר שאין לחשוב שכשהחמה אינה נראית לנו במקום מסויים באותו מקום תם היום (אבל במקומות אחרים לא), אין לחשוב כך אלא כל עוד שהאדמימות נראית במערב הוא עדיין יום לרב יוסף.

אך כמה קשיים יש בפסוק שלך.

מאן דכר שמיא עניין המיקום ביחס לראות השמש, ומדוע שדווקא כאן יכתוב זאת הגאון.

הנוסח הוא "מאותו מקום" ולא "באותו מקום".

ראיות רבות יש שסיום היום אינו תלוי בכך שההרים מסתירים את השמש, ולכל הפחות היו מחמירים מחוסר ידיעה.



הרב שמואל פרץ

## זמן הדלקת נר שבת לדעת הגאונים, ושיעור חמה בראשי דקלים<sup>א</sup>

במשנה שבת פרק ב שנינו: "שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה, עישרתן עירבתן הדליקו את הנר".

ונראה שזה היה הזמן הנהוג להדלקת הנר וכמו ששנינו בתוספתא תרומות פרק י הלכה ט: בת כהן שהיה בידה נר מלא שמן שריפה בערב שבת עם חשיכה, הרי זה נותנת לתוכו חולין כל שהן ומדלקת.<sup>ב</sup>

וכן נראה ממה שסיפרו בירושלמי: "מעשה בירבי אליעזר שהיה גוסס ערב שבת עם חשיכה, ונכנס הורקנוס בנו לחלוץ את תפיליו, אמר לו, בני, הינחת מצות הנר שהיא שבות וחייבין עליה כרת, ובאתה לחלוץ תפילין שאינן אלא רשות ואינן אלא מצוה. יצא לו והיה צועק ואמר, אוי לי שנטרפה דעתו של אבא, אמר לו, דעתך היא שנטרפה, דעתי היא לא נטרפה" וכו', כמסופר שם איך שנפטר (ירושלמי שבת פ"ב ה"ז).

ושיעור זמן עם חשיכה נראה כזמן הסמוך מאוד לחשיכה, אמנם יש את בין השמשות באמצע, אבל וודאי הכוונה סמוך מאוד לזמן זה. וכמו ששמע שם בדברי הרע"ב:

**עם חשיכה** - כשהוא סמוך לחשיכה ויש עדיין שהות ביום לעשר ולערב, אבל קודם לחשיכה הרבה לא, דלמא פשעי ואמרי עדיין יש שהות ביום:

ומזה משמע שעם חשכה הוא קרוב ביותר לחשיכה, שהרי הזמן שלוקח לעשר פירות אינו רב כל כך, וודאי לא חצי שעה (אולי בזמנינו מי שלא רגיל לעשר, זה ייקח לו זמן, אבל בזמנם שהכל היו מעשרים ורגילים בזה, לקח הדבר שיעור זמן מועט, אולי פחות מדקות בודדות).<sup>ג</sup>

ובגמרא שבת לה ע"ב אמרו: "אמר ליה רבא לשמעה: אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן, אדשימשא אריש דיקלי - אתלו שרגא. ביום המעונן מאי, במתא חזי תרנגולא, בדברא עורבי. אי

(א). הדברים נכתבו מתחילה כחלק מהתגובה למאמרו של הרב מירון יוחאי שליט"א, אולם לאחר שהתרחבו הדברים עומד הוא כמאמר בפני עצמו.

(ב). מבאר המנחת ביכורים שם 'דאילו בשמן שריפה לחוד אסור להדליק בשבת, מטעם שמתוך שמצוה עליו לבערו חיישינן שמא יטה, אבל במערב בחולין כיון דאינו חושש כל כך שוב לבערו לא חיישינן שמא יטה'. על כל פנים, רואים שהזמן שנקטו שמדליקה הוא עם חשיכה.

(ג). ומילת 'עם' אינה רק סמוך אלא יכולה להתפרש גם ביחד כמו רבי יוסי שהיה מתפלל "עם דמדומי חמה", וגם כלפי הותיקין אנו לומדים שהיו קוראין קריאת שמע עם הנץ החמה כדי שיסמכו לה תפילה, כלומר סיימו את ברכות קריאת שמע תכך להנץ החמה שמייד יוכלו להתפלל, (שקודם הנץ אין להתפלל שמונה עשרה, שתפילה כנגד תמיד ותמיד של שחר היה קרב עם הנץ החמה כמו שכתוב בירושלמי תחילת פרק תמיד נשחט (וכאן עם הנץ החמה משמעו בתחילת הנץ החמה כמו שמשמע במדרש, הבאתי במאמר "פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי")



נמי: אָדאָנִי". ופירשו הגאונים בתשובתם: "ליחזי אורבי. כי העורבים שבין לקיניהן עם חשיכה". אם כן יוצא שזמן זה של רבא להדלקת הנר גם נקרא עם חשיכה.

ובשו"ע פסק: "כשיהיה סמוך לחשיכה ישאל לאנשי ביתו בלשון רכה עשרתם ערביתם הפרשתם חלה הדליקו את הנר". וכתב ע"ז המשנה ברורה "סמוך לחשיכה. היינו קודם בין השמשות בעוד ודאי יום ושיהיה בו עוד שהות להוסיף מחול על הקודש, והטעם שמאחר מלישאל עד עתה כדי שלא יפגעו ויאמרו עדיין יש שהות". אמנם מדבריו משמע שהיה ראוי להדליק עוד קודם, רק שאם יאמר להן קודם יאמרו שיש שהות, אך אפשר שאין דבריו מכוונים כלפי נר שבת אלא לשאר הדברים, וכפירוש רע"ב.

והנה הוספת מחול על הקודש אין לה שיעור, ושמעתי בשם הגר"צ אבא שאול זצ"ל שלכל הפחות שלש דקות.

ומהו זמן חמה על ראשי דקלים? בשו"ע כתב: "מי שאינו בקיא בשיעור זה, ידליק בעוד שהשמש בראשי אילנות", והוסיף על זה משנה ברורה שם (סע"ק כ"ו): "ראשי אילנות – או בראשי הגגות הגבוהים".

ומהשו"ע משמע שיש השוואה בין זמן "חמה בראשי אילנות" ל"חמה בראשי דקלים", אך צ"ע מדוע שינו (עוד הטור שקדם לו) מלשון הגמרא?

ואולי הביטוי הזה השתנה מפני שלא בכל המקומות מצויים דקלים, כמובא בתוספתא (שביעית ז, יא): "סימן לעמקים דקלים", וחמה בראשי דקלים נאמר בבבלי. אולם צ"ע, כי הרי לא סתם נקטו דקל, אלא משום גובהו הרב, ואם כן יש הפרש בין אילנות לדקלים (ולעת עתה לא מצאתי בחז"ל הביטוי חמה בראשי אילנות). אך מלשון המשנה ברורה משמע שראשי אילנות גם לפי השו"ע זה מסמל דבר גבוה, שהרי המ"ב משווה את זה לראשי הגגות הגבוהים. וזה כמו שמצוי בימינו, שסמוך לשקיעה באזורים הררים שלא רואים את השמש כבר, עדיין ניתן לראות שהיא נוכחת בכך שהיא מאירה או משתקפת על איזה מקום גבוה.

והנה ראיתי שכתב בספר הזמנים כהלכתם, וזה לשונו: "ונראה דלסוברים בענין בין השמשות כשיטת הגאונים – והמנהג – כוונתייהו – דבשקיעה מתחיל בין השמשות, אי אפשר לדידהו לפרש כדעה השניה ד"שימשא אריש דיקלי" הוא סמוך מאוד לשקיעה, משום דא"כ תימה כיצד אמר רבא דהנך דלא בקיאי בשיעורא דרבנן ידליקו נר שבת אדשימשא אריש דיקלי, והרי אם זה סמוך מאוד לשקיעה כיצד לא חשש רבא למסור הוראה כזו לרבים והרי אם חלילה יאחרו מעט (ובפרט המדליק נרות רבים) יבואו להכשל בהדלקה בבין השמשות ולהתחייב באשם תלוי.

לכן נראה דמוכח, דלשיטת הגאונים דהמנהג כוונתייהו, "שימשא אריש דיקלי" איננו סמוך מאוד לשקיעה, וממילא יוצא דהסוברים כשיטת הגאונים צריכים לסבור כדעה האחרת דהיינו כהב"ח והט"ז ד"שימשא אריש דיקלי" הוא כ-30 דקות לפני השקיעה".

ד). ואיני יודע כוונת המשנה ברורה – האם שהחמה מאירה על ראשי הגגות הגבוהים או שנמצאת ממש על גביהם. ולפירוש שנמצאת ממש על גביהם זה זמן מוקדם בהרבה, והכוונה לזמן שהשמש מתכסת מעיניו של הנמצא במקום הררי, שמתכסה עוד זמן רב לפני השקיעה. אך אם נאמר שנמשך אחר הגר"ז בסידורו, וודאי שכוונתו כשהאור מסתלק.

ע"כ דבריו.

אלא שאחר המחילה אין הדברים נראים.

אחד, משום שהרי הגאונים אומרים מפורש בתשובתם הידועה: "נמצאת חלוקת ראבא ורב יוסף משתשקע החמה ולא תראה אפילו על ראשי דקלים כל זמן שפני מזרח שהוא המערב מאדימין עד שיכסיף התחתון. לרב יוסף מן היום לראבא מבין השמשות." הלשון "משתשקע החמה ולא תראה אפילו על ראשי דקלים" מעידה בבירור שמדובר על זמן סמוך ביותר לשקיעה.

ושנית, אין זה נכון שיבואו להדליק בבין השמשות. הרי בוודאי מדובר שכבר הכינו את הנרות עם הפתילות והשמינים קודם לכן, וכעת רק מדליקים. וכידוע מהגמרא בשבת לה: ההדלקה ציינה גם את קבלת השבת, שכל התקיעות שקדמו היו לסיים את שאר ההכנות והדלקת הנר הייתה באחרונה. ואף אם נניח שזמן זה הוא חמש דקות קודם השקיעה, יוכלו בני אדם להדליק בזמן זה בלי שיבואו להיכנס לבין השמשות.

וכאמור לעיל, שעם חשיכה הוא סמוך מאוד לחשיכה, וודאי שאין לפרש שהכוונה לחצי שעה, אלא לענ"ד עשר דקות לכל היותר.

ובשו"ע הרב סימן שס"א, ששם פוסק כר"ת, כתב "מי שאינו בקי בשיעור בין השמשות ואינו יודע מאימתי יוסיף עליו צריך להסתלק מכל ספק ולקבל שבת הרבה קודם תחלת השקיעה ולכן ידליק הנרות בעוד שהשמש בראשי האילנות".

אבל בסדר הכנסת שבת שבסידור הגר"ו, ששם פוסק כשיטת הגאונים, ז"ל: "אחר סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגגים הגבוהים בכמו ד' חלקי ששיים משעה (שקורין מינוטין) אזי היא שקיעה האמיתית, שהוא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבארץ ישראל".

והנה יוצא ששיעור חמה בראשי אילנות סיימו הוא ארבע דקות קודם השקיעה כפי שנראית מראשי הרים הגבוהים שבארץ ישראל. ודבריו הם על דעת רבינו תם.

פירוש המציאות של "שמשא אריש דקלא" וזמנה

מהו "אדשמשא בריש דיקלא". האם השמש עצמה גופא נמצאת בראש הדקל, או שהיא מאירה על ראש הדקל.

הנה הפשטות (בדעת הגאונים) מהלשון לעיל "ולא תראה אפילו על ראשי דקלים" ולא כתבו "ולא תאיר אפילו על ראשי דקלים", נראה יותר שהכוונה היא שהשמש עצמה נמצאת בראש הדקל. והדברים נאמרו בבבל, שהיא מישורית ועמוקה, ועצי דקל לא היו מצויים בעיר כידוע, והכוונה לעצי דקל הנראים מרחוק באופק השקיעה, וכמו בתמונות המצורפות שקיבלתי.

וכן משמע הלשון ברבינו חננאל, שכתב (בשבת לה:): "אמר להו רבא לבני מחוזא, אתון דלא קים לכו בשעורא דרבנן, אוקימנא שימשא בריש דיקלא אתלו - פירוש אדליקו, שרגא". והלשון 'אוקימנא' פירושה - העמידו, ואם כן מדובר על גוף השמש העומד בראשי הדקלים.



תכח זמן הדלקת נר שבת לדעת הגאונים, ושיעור חמה בראשי דקלים



חמה מעל ראשי דקלים



חמה מתחת ראשי דקלים



בתמונה זו ניתן להבחין בשמש שהיא מתחת לעץ האחרון באופק. אמנם כאן התמונה צולמה באיזור הדקלים עצמם, ולא בכרך בו אין מצויים דקלים, ולכן היא נראית רק מתחת ראש הדקל האחרון (גם יכול להיות שהמצלמה מופנית כלפי מעלה).

ויש מפרשים שהכוונה החמה מאירה על עצי הדקל את אורה, אך היא עצמה לא נמצאת שם ממש. כך כותב הרשב"א בחידושו לשבת לד: ומביא סיוע לדעת רבינו תם וכותב: "והיינו נמי דאמרינן לקמן א"ל רבא לשמעיה, אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן, אדאיכא שמשא בריש דיקלי אדליקו שרגא, אלמא למאן דקים ליה בשיעורא דרבנן, אע"ג דליכא שמשא אפילו בריש דקלא, אלא דנסתלקה זריחתה לגמרי, אפ"ה תלינן שרגא, דאכתי יממא הוא", עכ"ל.

הלשון "נסתלקה זריחתה" מורה שפירש שהכוונה שהחמה מאירה את ראש הדקל. ומדבריו נראה גם שלמד שהשמש מאירה על ראשי דקלים והיא עצמה כבר נעלמה באופק. וכיוון שגם אחר שזריחתה מסתלקת גם כן יום, הכריח מזה כרבינו תם.

ולפי זה יוצא שאין משנה מה שנפרש, כי בין כך ובין כל יכול להתפרש על זמן קצר ביותר קודם השקיעה. וקשה לתלות את המחלוקת אימתי זמן זה בפירוש העניין.

אף בר"ן משמע שזמן זה סמוך ביותר לשקיעה. זה לשונו (שבת טו ע"א): "אמר ליה רבא לשמעיה אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן וכו' - כבר פירשתי למעלה שאף לאחר שנסתלק השמש מעל הארץ הוא יום גמור כשיעור שלשה מילין ורביע ואותו זמן הוא ראוי לתוספת ואם

רצה מוסיף כולו מחול על הקדש ואם לא רצה להוסיף ממנו אלא מקצתו רשאי הלכך מאן דקים ליה שיעורא דרבנן אפילו לאחר שנסתלק השמש מעל הארץ אם רצה להדליק מדליק ומשום הכי אמר ליה רבא לשמעיה דלדידהו דלא קים להו בשיעורא דרבנן מצוה עליהם להדליק את הנר אדאיכא שמשא אריש דקלי".

כן מוכח מדברי הרא"ה בתענית (ריש פרק ד) וברשב"א (הובא לעיל).

בספר פתח האהל (הרב פינחס איתן, קונטרס הערב שמש עמ' ככד) כתב על זמן זה: "הוא כמו ד' או ה' דקין קודם ירידת גלגל החמה" (ע"פ המאמר להלן באור תורה).

בכף החיים (סימן תרכ"ג אות ח') כתב בשם רוח חיים (פלאגי, אות ב') שזמן חמה בראש האילנות עשרה דקין קודם שקיעת החמה, וטען עליו "נראה דהפליג על המדה דאיך אפשר להתפלל לחש וחזרה בעשרה דקים לדעת השו"ע שכתב כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה." ומכוח זה תפס הכף החיים כהט"ו. אולם יישבנו את דבריו (שהם קושיא על דברי הגאונים) להלן בעניין תפילת נעילה.

וזה לשון הרב רוח חיים: "ולפי הנראה החמה בראש האילנות הוא עשרה דקים קודם שקיעת החמה ועשרה דקים משקיעת החמה עד י"ב שעות שהוא קריאת האקשא'ם הוי עשרים דקים קודם הי"ב שעות שהוא אחר אחד עשר שעות וארבעים דקים". וכמו שכתב לעיל שם: "ואם יצטרכו לגוי להדליק יזהרו שיבוא אחר י"ב שעות אחר שכבר קרא האקשא'ם שהוא המגרעף שכן קורין במערב והוא אחר י"ב שעות מהיום".

ואם כן התברר שכוונתו לעשרים דקות קודם השקיעה בשעון הערבי דאז, וסבר שהשקיעה היא לא בשקיעת גלגל חמה באופק, אלא כל זמן שקרני השמש מאירות על כיפת הרקיע בגובה ויש את אורה בעולם (דיבר בזה במאמר אור החמה שכתב הרב אריאל יצחק הלוי ביתד המאיר, אדר א' ה'תשע"ד).



### דעות המקדימות את הזמן בחצי שעה קודם השקיעה

אמנם יש דעות רבותינו הראשונים והאחרונים שסברו שזמן זה הוא כחצי שעה קודם השקיעה.

בספר המנהיג הלכות תעניות בעניין תפילת נעילה, מביא שזמן זה הוא חצי שעה לפני שקיעה. אמנם אפשר לומר שזה שקיעה שנייה דרבינו תם. אך כיוון שהראייה שלו היא מהקרבת התמיד (להלן הבאנו את דבריו בשלמות בניהון על זמן נעילה), אם כן דבריו שייכים גם לשיטת הגאונים.

וכן בט"ז סימן תרכ"ג גבי תפילת נעילה כתב גם כן שהוא חצי שעה לפני שקיעה, ודייק זאת מלשון הרמב"ם והטור שכתבו "סמוך לשקיעה", וז"ל: "סמוך לשקיעת החמה והיינו סמוך ממש כי מה שכתב תחלה סמוך לשקיעת החמה היינו כמו חצי שעה קודם כמ"ש בערב פסח סמוך למנחה דהיינו חצי שעה קודם, ובאמת הוא דבר קשה למהר בתפילת נעילה כל כך".

גם הב"ח הסתמך על לשון הרמב"ם ועל ההשוואה בין הלשון של סמוך למנחה בערבי פסחים, שהכוונה לחצי שעה קודם. והב"ח כותב במפורש שהכוונה לשקיעה ראשונה.

הט"ז מדייק מהלשון סמוך לשקיעה שהובאה ברמב"ם ובטור, וכיוון שהלשון הובאה ברמב"ם אי אפשר לטעון שכוונתו דווקא חצי שעה לפני שקיעה של רבינו תם. שהדברים בנויים על הלשון "סמוך לשקיעה" שנאמרה גם ברמב"ם ולדעתו זה חצי שעה קודם השקיעה.

אלא שיש להעיר שהן הט"ז והב"ח מדייקים את דבריהם גם על פי הרמב"ם, והרמב"ם לא כתב את הביטוי "חמה בראשי אילנות", אלא רק כתב: "ותפלת נעילה זמנה כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה". וגם לפי דבריהם אין לומר שהרמב"ם אומר שיש להשלים את התפילה חצי שעה קודם השקיעה. ובהכרח שכאן כוונת הרמב"ם באומרו סמוך, סמוך ממש. ואם כן פעמים משתמש בסמוך וכוונתו חצי שעה, ופעמים סמוך ממש, וזה קצת דוחק.

אך מכל מקום נראה שהט"ז והב"ח פירשו את הביטוי חמה בראשי אילנות ע"פ מה שזה נאמר ביחד עם הביטוי סמוך לשקיעה. וכיוון שסמוך לשקיעה הוא חצי שעה, ממילא תלו שזה זמן זה. אך לא נתנו כאן פירוש על פי המציאות שהכירו, אלא על פי העניין.

ועוד קשה על דבריהם, שהרי זמן הדלקת נרות שבת נאמר בו גם שיעור חמה בראשי אילנות, ומצד שני כתב השו"ע שאין להקדים לפני פלג המנחה, ופלג המנחה של השו"ע זה שלוש דקות לפני השקיעה. ואם כן יוצא שכוונת מרן עצמו הייתה לזמן הסמוך לשקיעה, ולהלן נדון בזה בנפרד.

באשר למנהיג, צריך לדעת שאם המנהיג הלך כרבינו תם, יוצא שהמציאות שהוא הכיר בזמן חמה בראשי דקלים הוא זמן הסמוך מאוד לשקיעה שלנו, והוא הסביר אותו על חצי שעה קודם שקיעה שנייה של רבינו תם. אך כיוון שהסברות שהביאווה לזה לא קשורות במחלוקת הגאונים ורבינו תם, והן עומדות בפני עצמן, אז אין זה נפק"מ. אבל כן יש לציין שאת המציאות שפירש כך פירשו על זמן הסמוך מאוד לשקיעה.

וראיתי בספר זמנים כהלכתם שכתב שכתבו רבים ששני השיעורים הללו נכונים במציאות, שבמישור נראית השמש על ראשי הדקלים סמוך מאוד לשקיעה, ואילו במקום נמוך או באופק מוסתר נראית השמש על ראשי הדקלים כחצי שעה לפני השקיעה (עמ' רכב).

ולא הבנתי מה כוונתו למקום נמוך, שהרי בדרך כלל כל מקום מישורי הוא גם נמוך. אך על כל פנים דברי רבא נאמרו בבבל למשמשו בקודש, ובכל לידוע לי היא ארץ מישורית ועמוקה. ועל כל פנים יש לנו עדות ברורה מהגאונים שמקומם בבבל, והם בעלי קבלה, שזמן זה הוא סמוך ביותר לשקיעה.

לעומת זאת, בקובץ אור תורה (הרב אריאל יצחק הלוי, שנה תשעה תקע סימן כד עמ' רצה) כתב אחרת. לדעתו, דעת הב"ח והט"ז המקדימים את זמן זה לחצי שעה קודם השקיעה, היא כפי הפירוש שחמה בראשי דקלים הוא כשהחמה עצמה נמצאת על ראשי דקלים, וזמן זה לדעתו בחצי שעה הסמוכה לשקיעה. והוא טען שדעה זו מתאימה לדעת הגאונים.

ואילו השיטה הסוברת שזמן זה סמוך מאוד לשקיעה כתב שהיא סוברת שהכוונה שאור החמה מאיר על ראשי האילנות, מפני כשהשמש סמוך לשקיעה אין קרניה על הקרקע (מפני עגילות כדור הארץ) אלא רק על מקומות הגבוהים. וטען שזה מסתדר לשיטת רבינו תם.



### בעניין תפילת נעילה

הנה זמן תפילת נעילה הוא נושא רחב בפני עצמו, ולעת עתה אין לי את הפנאי לעיין וללומדו כראוי, רק הואיל ויש קשר בין זמנו לענייננו - זמן הדלקת נרות שבת, אכתוב כמה דברים שעלו לי בזה.

בירושלמי ברכות הביאה הגמרא את דעת רבי יוסי שלא הוקשה תפילה לתמיד של בין הערביים אלא לקטורת. ומיד מספר הירושלמי על רבי יוסי שהיה מתפלל עם דמדומי חמה<sup>ה</sup>, ומיד אחרי זה מספרת שם הגמרא על רב שהתפלל כשחמה ראשי דקלים. ומההקשר נראה שהביאה הגמרא סיפור זה מאחר שגם זמן זה הוא עם דמדומי חמה: "אחוי דאימיה דרב אדא הוה מצייר גולתיה דרב (בצומא רבא) אמר ליה כד תיחמי שמשא בריש דיקלי תיהב ליה גולתי דנצלי דמנחתא, ושמש בריש דקלי תמן איממא הוא הכא, דמר רבי יוחנן האומר לצולה חרבי זו בבל שהיא זוטו של עולם" וכו'.

וכתב בעל ספר חרדים בפירושו שם: "מצייר גולתיה - שומר גלימתו שמסרה לו רב שהפשיטה מעליו כשסיים מוסף וציוהו כשיראה השמש בראש הדקלים דהיינו דמדומי חמה יתננה לו דהמתפלל צריך להתעטף בתיקון בגדיו כדאיתא בבבלי לקמן פרק אין עומדין".

"ושמשא בריש דיקלי תמן - כשהשמש בראש הדקלים בבבל שהיא בעומקו של עולם, יממא היא הכא - בארץ ישראל שהוא ברומו של עולם, למדנו דמצווה להתפלל עם דמדומי חמה הכל לפי המקום כשמתעלם מהם מיד יתפללו".

ומהירושלמי הזה משמע שחמה בראשי דקלים הוא סמוך מאוד לשקיעה, שמהלשון "יממא הוא הכא" משמע שבארץ ישראל הוא יום גמור, בעוד שבבבל הוא סמוך לשקיעה<sup>ה</sup>.

---

ה). ונראה שזה לפי דעתו שמנחה כנגד הקטורת, וכיוון שקטורת באחרונה אחר גם זמנה. אולם כמו שהירושלמי עצמו אומר שם שפעמים שהקטורת הייתה מוקדמת, היכן שהקדימו את התמיד של בין הערביים, מכל מקום היה מתפלל בזמן בו בדרך כלל הייתה הקטורת קרבה. וכמו שמשמע בתחילת פרק תמיד נשחט ירושלמי שתמיד של בין הערביים היה קרב עם דמדומי חמה.

ו). בעוז והדר ציינו שבכת"י ליתא. ונראה יותר, שהרי להלן שנינו: "אחוי דאימא דרב אדא הוה צייר גולתיה דרב בצומא רבא אמר ליה כד תיחמי שמשא בריש דיקלי תיהב ליה גולתי דנצלי נעילת שערים". ולפי גירסתנו קשה איך מתפלל מנחה ונעילה באותו הזמן בדיוק.

ז). אולם עיין פני משה שמפרש בדרך אחרת וכן רבי חיים קנייבסקי, ופשט הירושלמי כפני משה. אך העניין קשה ביותר לפי הפשט, כי לפי הפשט הירושלמי סבור שזמן זה הוא פלג המנחה כיוון שבארץ ישראל זמן זה הוא יום. ועל זה שואל הירושלמי מדוע נהג רב כרבי יהודה שהתפלל מנחה קודם פלג. ומשיב הירושלמי שאם ינהג רב כחכמים ויתפלל מנחה אחר פלג, יוצא שלדעת רבי יהודה אין זה טוב, ואילו אם יתפלל קודם פלג כדעת רבי יהודה גם לחכמים יהיה זה טוב, ולכן נהג רב כך.

אולם בהמשך הירושלמי שם מביא סיפור דומה "אימתי היא נעילה? רבנן דקיסרין אמרין: איתפלגון רב ר' יוחנן, רב אמ': בנעילת שערי שמים. ור' יוחנן אמ': בנעילת שערי היכל. אמ' ר' יודן ענתירדיא: מתניתא מסייעא לר' יוחנן. "בשלשה פרקים הכהנים נושאים את כפיהם ארבעה פעמים ביום. בשחרית במוסף במנחה ובנעילת שערים. בתעניות ובמעמדות וביום הכיפורים" אית לך מימר נעילת שערי שמים ביום? אחוי דאימא דרב אדא הוה צייר גולתיה דרב בצומא רבא. אמ' ליה. כד תיחמי שימשא בריש דיקלי תיהב לי גולתי דניצלי נעילת שערים. מחלפה שיטתיה דרב. תמן הוא אמ'. בנעילת שערי שמים. וכה אמ'. בנעילת שערי היכל. אמ' ר' מתנה. על ידי דהוה מאריך רב בצלותיה סגין הוה מגיע לנעילת שערי שמים".

[תרגום: מתי הוא זמן הנעילה. רבותינו שבקסרין אמרו שנחלקו בזה רב ורבי יוחנן. רב אמר נעילת שערי שמים (ונראה שהכוונה ללילה), ורבי יוחנן אמר בנעילת שערי היכל (נראה שהכוונה לשקיעת החמה). אמר ר' יודן ענתירדיא: המשנה מסייעת לרבי יוחנן, ששנינו שהכהנים נושאים את כפיהם בתפילת נעילה. וכיוון שנשיאת כפיים מוכרחת להיות ביום ושערי שמים ננעלים בלילה, יוצא שלדעת רב אי אפשר לשאת כפיים בנעילה. וזה לא כמשנה.

אחי אמו של רב אדא היה שומר גלימתו של רב ביום הכיפורים. אמר לו רב: כשתראה את השמש בראש הדקלים תביא לי גלימתי שאתפלל בנעילת שערים.

ומעיר על כך הירושלמי, שזה סותר את דעתו של רב, שלעיל אמרו בשמו שזמן נעילה בנעילת שערי שמים. וכאן שמתפלל כשחמה בראש הדקלים, זה הולך לפי השיטה שזמנה בנעילת שערי היכל.

אמר רבי מתנה על ידי שהיה רב מאריך בתפילתו הרבה, היה מגיע לנעילת שערי שמים.]

והרמב"ם פסק שהלכה כרבי יוחנן, שהביא בספרו הלכות הירושלמי (שהוא כעין ר"ף המביא מהירושלמי את ההלכה למעשה): "ואמתי היא נעילה רבנן דקסרין אמרין אתפלגון רב ורב יוחנן רב אמר בנעילת שערי שמים ור' יוחנן אמר בנעילת שערי היכל. מתניתא מסייעא לר' יוחנן בשלשה פרקים הכהנים נושאים את כפיהן ארבעה פעמים ביום בשחרית ובמוסף ובמנחה ובנעילת שערים. אית לך מימר נעילת שערי שמים ביום".

בספר המנהיג הלכות תעניות מביא את דעת רבי יוחנן שזמן הנעילה הוא בנעילת שערי היכל, ופירש המנהיג "אחרי שמקטיר קטרת של בין הערבים ומדליק את הנרות, דתניא בפרק תמיד נשחט, אין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטרת ונרות ופסח דכתיב

---

אך קשה, שהפרשי הגובה בין בבל לארץ ישראל יהיו הבדל בדקות בודדות בשקיעה, ומצד שינוי המעלות שבבל יותר מזרחית לארץ ישראל, ולכן השקיעה שם יותר מוקדמת. והרי ההלכה היא כפי השקיעה במקום בו אנו נמצאים. ובוודאי מי שנמצא יותר מזרחית לבל, כשהפרשים יותר גדולים, לא ייתכן שימשיך לנהוג כיום, רק מפני שבארץ ישראל עדיין יום. וצ"ע.

אך על כל פנים משמע לפירוש זה שני דברים. א' שמנכים את ההרים המסתירים. ב' שזמן פלג המנחה סמוך מאוד לשקיעה. כי אם כן מדוע כל כך ברור לירושלמי שרב נהג כרב יהודה. הייתכן שזמן שבו חמה בראשי דקלים בבל יהיה שעה ורבע קודם השקיעה, רק מחמת ההרים המסתירים?



בנרות בין הערבים ושלמה אז עבודת פנים ונועל את ההיכל, וביום הכיפורים אחר תמיד של בין הערבים מקדש ידיו ורגליו וטובל ולובש בגדי זהב ומקדש ונכנס להקטיר ולהיטיב.

ובירושלמי דפרק בא לו, הכל מודים בהוצאת כף ומחתה לאחר התמיד והתמיד קרב בט' שעות ומחצה ואחריו טובל שתי טבילות ומקדש ארבעה קידושין ויגיע לחצי שעה אחרונה דקאי שמשא אריש דיקלי, דהוא עידן צלותא דנעילה שנועל דלתי ההיכל לר' יוחנן. ואמר ר' יודן מתניתא מסייע ליה לר' יוחנן בשלשה פרקים הכהנים נושאים את כפיהם ארבע פעמים ביום בשחרית במוסף ובמנחה ובעילת שערים אית לן למימר שערי שמים ביום, אלא נעילת שערי היכל ביום הו' דאי לרב כיון ששקעה חמה אינו יום ודאי". עכ"ד.

לסיכום דבריו. דעת רבי יוחנן שתפילת נעילה זמנה בנעילת שערי ההיכל בבית המקדש, וכיוון שההיכל היה ננעל לאחר הקטרת הקטורת, וההקטרה הייתה נעשית אחר הקרבת התמיד של בין הערביים, וזמן הקרבת התמיד בשעה תשע וחצי ואחר כך טובל ומקדש וכו', ומגיעה לחצי שעה אחרונה שאז שמשא אריש דיקלא.

אמנם בירושלמי בפרק תמיד נשחט משמע שתמיד של בין הערביים קרב עם דמדומי חמה, ואם כן אדרבה יש כאן ראייה שנעילת שערי ההיכל ממש בסוף היום. אך מאידך כתוב שקרב בתשע ומחצה וצ"ע.

אך על כל פנים לפי הירושלמי לעיל, לפירוש החרדים לעיל, יוצא שזמן זה הוא עם דמדומי חמה, ואם כן הירושלמי שואל, אם רב סבור שתפילת נעילה זמנה בזמן נעילת שמיים, שזה אומר סוף בין השמשות (כך נראה מהעניין, וראה במפרשים), ומפני מה היה מתפלל רב נעילה בזמן שחמה בראשי דקלים. ועל זה עונה הירושלמי שמפני שרב מאריך בתפילתו יוצא שסיים תפילתו עם נעילת שערי שמיים, ולכן התחיל מוקדם יותר.

וכאמור לעיל, מהגאונים ומהירושלמי לעיל משמע שזמן זה הוא סמוך מאוד לשקיעה. ונראה כאן שרב התפלל ביחידות, שהרי אם היו ציבור עמו למה שואל הירושלמי מדוע לא איחר רב על זמן זה, הרי יש חזרת הש"ץ וממילא מתעכבים, והיה צריך שהש"ץ יסיים תפילת הציבור עם נעילת שערי שמים.

ובכלל צ"ע על כל זה, שאם הדין הוא לסיים את התפילה עם נעילת שערי שמיים, לעולם לא נגיע לזמן זה, שהרי חזרת הש"ץ נתקנה להוציא את הרבים, ואם תפילת היחיד תסתיים עם נעילת שערי שמים תפילת הציבור תאחר זמן זה, ואם תפילת הציבור תסתיים עם נעילת שערי שמים, אז תפילת היחיד תקדים זמן זה.

ואני חשבתי ליישב שבזמנם לא היו סידורים כתובים, וידוע ש"כותבי ברכות כשורפי תורה", ובתפילות שלא היו שגורות בפי העם כיוון שאינן שכיחות נהגו ששליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתו, כמו שנהוג במוסף של ראש השנה. וזכור לי שכן המנהג עד היום אצל ק"ק תימן, שאין מתפללים מוסף ראש השנה בלחש אלא הש"ץ מוציא את כולם. ובזה תיושב קושיית הכף החיים לעיל, שהיא קושיא על כל הסוברים שזמן חמה בראשי דקלים סמוך מאוד לשקיעה.

ואפשר לומר - או שרב עצמו עלה שליח ציבור והתפלל את השמונה עשרה שלו בקול רם להוציא את הציבור. אך זה קצת צ"ע, שאם כן למה היה מאריך הרבה בתפילתו מפני טורח הציבור. ואולי היו מסכימים על זה. אולם נראה יותר מהעניין שהאריך בבקשות, ואם כן זה לא עניין לציבור, שהרי הגמרא נוקטת שהיה מאריך בתפילה באופן כללי.

ואפשר גם לומר, שכיוון שרב היה בקיא בברכות וכל הציבור לא, התפלל רב ביחידות בכדי לסיים עם נעילת שערי שמיים. שכיוון שאין לו אפשרות גם לשמוע חזרת הש"ץ וגם לסיים את תפילתו עם נעילת שערי שמיים, נהג כך.



### סתירה בשולחן ערוך לגבי זמן הדלקת נרות שבת

בשו"ע סימן תרכ"ג כתב: "זמן תפילת נעילה כשהחמה בראש האילנות, כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה". ולכאורה הדעות גבי נר שבת שייכות גם כאן, שהלשון היא אותה הלשון. וכן בחז"ל הלשון היא אותה הלשון. בירושלמי ברכות גבי נעילה "שימשא בריש דיקלי" ובבלי שבת "שימשא אריש דיקלי".

ואם כן זמן חמה בראשי דקלים - אילנות נאמר כשיעור למי שלא בקיא לכוון את תחילת בין השמשות בדיוק לגבי הדלקת נר שבת, וכזמן לתחילת תפילת נעילה.

וכעת ראיתי בגלינות אליבא דהלכתא שהעירו כמה תלמידי חכמים שיש סתירה בדברי השו"ע, ובס"ד לענ"ד מצאתי ישוב לזה, וגם יצאה מזה הוכחה מהו חמה בראשי אילנות לדעת מרן השו"ע. והעתיקתי את הדברים כלשונם".



### בעניין שיעור בעוד שהשמש בראש האילנות

פסק השו"ע בס' רס"ג סעי' ד': "אם רוצה להדליק נר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת מיד, רשאי, כי כיון שמקבל עליו שבת מיד אין זו הקדמה, ובלבד שיהא מפלג המנחה ולמעלה, שהוא שעה ורביע קודם הלילה". וביאר המשנ"ב דלילה היינו צאת הכוכבים. וכבר נתבאר לעיל בס' רס"א סעי' ב' דדעת השו"ע כדעת ר"ת וסיעתו, דצאת הכוכבים היינו לאחר ד' מיל מהשקיעה הראשונה. ומבואר כאן דהמדליק קודם פלג המנחה אין הדלקתו מועילה כלום אף דיעבד, וצריך לכבות ולחזור ולהדליק ולברך. וא"כ צע"ג היאך פסק השו"ע בס' רס"א סעי' ג' "מי שאינו בקי בשיעור זה ידליק בעוד שהשמש בראש האילנות", ומשמע דמדליק בברכה כדין וכדת, והרי שעה ורביע קודם צאת הכוכבים של ר"ת יוצא לערך כמה דקות ספורות קודם השקיעה הראשונה [גם אם השעות הזמניות גדולות], ואיך יכול להדליק בעוד שהשמש בראש האילנות, שהוא זמן רב קודם השקיעה.

(ח). שאלו שם הרב אברהם בר ששת והרב יעקב ישראל אסטיס, שאת דבריו ציטטתי.

אולם מצינו מחלוקת בין האחרונים והמג"א לט"ז בדעת השו"ע, שפסק בהלכות יוה"כ בסי' תרכ"ג סעי' ב' "זמן תפילת נעילה כשהחמה בראש האילנות, כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה" - המג"א והאחרונים פי' בכוונת השו"ע שצריך להתחיל להתפלל תפילת נעילה איזה זמן קודם תחילת השקיעה ראשונה, ומה שכתב שתשלים סמוך לשקיעת החמה היינו סוף שקיעה, שהוא צאת הכוכבים. והט"ז פירש את דברי השו"ע שצריך להתחיל להתפלל תפילת נעילה חצי שעה קודם שקיעה ראשונה, כדי שישלים אותה סמוך לשקיעה ראשונה.

ולהט"ז ודאי קשה מה שפסק כאן השו"ע שידליק בעוד שהחמה בראש האילנות, דהוא יוצא קודם פלג המנחה. ואלבא דהמג"א ניתן לדחוק ולומר דאזתן ג' דקות קודם השקיעה ראשונה דהן בתוך פלג המנחה של ר"ת, קרויות "בעוד שהחמה בראש האילנות". אולם כל זה דוחק גדול שיקרא זה הזמן "בעוד שהחמה בראש האילנות", שהרי השמש כבר כמעט שקעה לגמרי. ומסתבר שגם המג"א נתכוון שיתחיל תפילת נעילה קצת לפני זה הזמן. וגם דחוק לומר שכוונת השו"ע שידליק דווקא באותן ג' דקות מצומצמות, וצ"ע (הרב יעקב ישראל אסטס).

וכתב על זה הגר"נ קופשץ: כבר דשו בזה האחרונים בענין שיטת רבינו תם דהוא נגד הגמרא שהחמה בראש האילנות, אולם באמת החמה בראש האילנות היינו דזריחת החמה לא לגלגל החמה, ויש שהביא ראייה מזה לשיטת רבינו תם.

עד כאן מגיליון הנ"ל.

ונראה מדבריו שסובר שזריחת החמה הוא שיעור יותר מאוחר לגלגל החמה. ואם כן יוצא שלרבינו תם חמה בראשי אילנות הוא בזמן סמוך ביותר לשקיעה, שלא יתארך משלוש דקות לפני השקיעה.

אלא שהקושיא היא שבשו"ע משמע שפלג המנחה הוא זמן קודם לחמה בראשי אילנות, שמדבריו משמע שזמן ההדלקה הוא כשחמה בראשי אילנות, אך אם רוצה להקדים לא יקדים קודם פלג המנחה. ואם נניח שחמה בראשי אילנות זה דקה לפני השקיעה, דוחק לומר שאם רוצה להקדים לא יקדים מעבר לשתי דקות לפני.

ועוד, שהרי כל הבעיה להדליק קודם פלג היא משום שאין ניכר שזה לכבוד שבת. ואם מדובר כאן על הפרשי זמן כל קטנים, דוחק לומר שמי שמדליק חמש דקות לפני הזמן המקובל להדליק אין זה ניכר שההדלקה היא לכבוד שבת.

ומור אבי אמר לי שקשה יותר מזה, שהרי מרן אומר שיכול להדליק בזמן שהתרנגולים עולים על הקורות לישון, וזמן זה הוא כחצי שעה קודם השקיעה כפי מה שבדק בתרנגולים שבביתו. ואם כן, איך אפשר להדליק בזמן שהוא קודם פלג המנחה.

וחשבתי ליישב שהרי זמן זה ניתן ליום המעונן שאין אפשרות לראות את השמש בראשי דקלים, ואם כן אפשר לומר שביום המעונן כיוון שאין דרך אחרת לדעת מתיי זמן הדלקת הנר, קבעו זמן זה, אף שהוא מוקדם מפלג המנחה (לפי רבינו תם). אמנם יש בזה דוחק, שלא מצינו שמזכירים בדין זה שאף שהוא קודם פלג המנחה, כשר כנ"ל.

ולעצם הקושיא על הסתירה בדברי השו"ע, לעניות דעתי היישוב הוא כך - פלג המנחה של רבינו תם לא חייב להיות מחושב מצאת הכוכבים שלו, הוא יכול להיות מחושב גם מתחילת בין השמשות שלו. ואם כן יש להוסיף על השלוש דקות עוד שלש עשרה וחצי דקות, ויצא שש עשרה וחצי דקות קודם השקיעה הוא פלג המנחה לרבינו תם, וחמה בראשי אילנות הוא ממש סמוך לשקיעה ראשונה ממש.

ואין בכך כלום, שהרי מרן כותב: "יש אומרים שצריך להוסיף מחול על הקודש. וזמן תוספת זה הוא מתחילת השקיעה, שאין השמש נראית על הארץ, עד זמן בין השמשות. והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע, רצה לעשותו כולו תוספת, עושה; רצה לעשות ממנו מקצת, עושה, ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי יום מחול על הקודש. ושיעור זמן בין השמשות הוא ג' רבעי מיל, שהם מהלך אלף ות"ק אמות, קודם הלילה".

הרי שלדעת מרן לכתחילה אפשר לעשות מלאכות אחר שקיעה ראשונה, אולם כיוון שחמה בראשי אילנות זה שיעור למי שלא בקיא בשיעורא דרבנן, אפשר שבפועל לא נהגו לעשות מלאכה משום שלא בקיאים.

וכל הטעם שמונים פלג המנחה לרבינו תם שעה ורביע קודם צאת הכוכבים שלו ולא קודם בין השמשות שלו, זה משום שכך זה מסתדר עם עלות השחר שחל ארבע מיל קודם השקיעה. ויצא החישוב שנים עשרה שעות שוות מקביל לאותו ניגוד זמן אסטרונומי. וכך גם חצות יוצא בדיוק כשהשמש באמצע השמיים.

אלא שכתב בהגהות חת"ס על שו"ע או"ח סי' פט, שכמו שבערב ג' רבעי מיל האחרונים מהיום הוא בין השמשות, כמו כן בבוקר ג' רבעי מיל הראשונים לאחר עמוד השחר. ולפי דברי החת"ס וודאי שפלג יש לחשב מספק גם כן שעה רביע מתחילת בין השמשות דרבינו תם. אמנם לגבי תפילת ערבית וקריאת שמע (לסוברים שזמנה מפלג) אין לסמוך על כך, שהרי זה ספק פלג, אבל לגבי הדלקת נרות, שהוא משום הכר לכבוד שבת, כיוון שחוששים בשבת ומתחילים לשבות קודם בין השמשות, גם פלג המנחה לגבי תוספת שבת מתחיל מזמן זה.

היוצא שלדעת מרן השו"ע זמן חמה בראשי אילנות גם כן סמוך מאוד לשקיעה. אמנם ניתן לדחות שדעתו היא כדעת רבינו תם, אבל על כל פנים זה סימן מציאות, ולמה לנו להמציא שיש מחלוקת בין רבינו תם לגאונים גם בסימן זה. ובפרט שכאמור לעיל מהגאונים משמע במפורש שזמן זה סמוך מאוד לשקיעה, עד שכוללים אותו ואת השקיעה ביחד "משתשקע החמה ולא תראה אפילו על ראשי דקלים".

אפשרות נוספת לתרץ היא ששעות זמניות מחושבת גם לדעת רבינו תם מהנץ עד לשקיעה. ולפי זה, גם פלג המנחה אמור להיות מחושב כך. ועל ידי זה אפשר להסביר מדוע אלו מהספרדים שמחמירים כרבינו תם בצאת שבת אינם מחמירים כמותו בפלג המנחה, ומתפללים ערבית בפלג של הגאונים, וזה לרבינו תם ברכות לבטלה. אך אם נאמר שגם לרבינו תם שעות זמניות מחושבות מהנץ לשקיעה, יש ליישב את מנהגם. גם יש לזה סמך, שרש"י על התורה אומר שהנץ זה הבוקר של התורה, ולפי זה יש לחשב מהנץ ובמקביל עד לשקיעה.

## זמן הדלקת נר שבת לדעת הגאונים, ושיעור חמה בראשי דקלים תלח

לסיכום, זמן שמשא אריש דיקלא, נאמרו בו כמה דעות בראשונים ובאחרונים - יש שהקדימו לחצי שעה קודם השקיעה, ויש שתכפוהו סמוך לשקיעה ממש. יש שסברו שהכוונה שהחמה מאירה על ראשי דקלים, ויש שסברו שהכוונה שהחמה עצמה נמצאת על ראשי הדקלים.

אולם במקומות רבים בחז"ל נראה שהוא זמן סמוך ביותר לשקיעה:

א. מצד שזמן זה מקביל לזמן הנקרא עם חשיכה, ויש ראיית ברורות שזמן זה הוא סמוך לשקיעה.

ב. לשון הגאונים ממנה משמע שזמן זה קרוב ביותר לשקיעה. וזו ראייה חזקה, כי ידוע שהגאונים דבריהם דברי קבלה, וגם מקומם בבבלי, שם נאמר במקור ביטוי זה (ולא מצינו בירושלמי ביטוי זה אלא רק ביחס לרב שהיה בבבלי).

ג. דברי הירושלמי על רב שהיה מתפלל מנחה בזמן זה והובא אגב רבי יוסי שהיה מתפלל עם מדומי חמה (לפירוש החרדים).

ד. מדברי מרן השו"ע לגבי הדלקת נר שבת ודעתו בעניין פלג המנחה, מוכח שגם מרן סבר שזמן זה סמוך ביותר לשקיעה.

אך על כל פנים לענ"ד אין לקשר את המחלוקת סביב הזמן הזה במחלוקת הגאונים ורבינו תם, ולטעון שהגאונים מקדימים זמן זה, הן כי כך משמע בחז"ל שזמן זה מאוחר, והן כי כך אומרים הגאונים במפורש.



### נספח

#### בעניין הזמן הנקרא עם חשיכה

במקומות רבים בחז"ל משמע ששיעור זמן זה קרוב ביותר לשקיעה, ועברתי על כמה מקומות כאלו, והרי הם:

א. שנינו בתוספתא "אמרו בית שמאי לבית הלל, אין אתם מודים שאין צולין בשר בצל וביצה בערב שבת עם חשיכה אלא כדי שיצולו".

והנה זמן צליית ביצה כידוע היום הוא כשמונה דקות, ומסתבר שמדובר בצלייה שקודם הדלקת הנר, שהדרך הייתה להדליק את הנר באחרונה. ובכל אופן יוצא שעם חשיכה הוא קרוב ביותר לשקיעה, כשיעור זמן זה.

ב. בירושלמי הוריות פ"ג ה"ד: מעשה בשמעון בן קמחית שיצא לטייל עם המלך ערב יום הכיפורים עם חשיכה, ונתזה צינורה שלרוק מפיו על בגדיו וטימאתו, ונכנס יהודה אחיו ושימש תחתיו, אותו היום ראת אימן שני בניה כהנים גדולים.

ומשמע שהיה כל כך סמוך לשקיעה שלא היתה שהות לטבול, ואף על פי ששנינו "כהנים טובלין כדרךן עם חשיכה כדי שיאכלו בתרומה לערב" (תוספתא יומא פ"ד ה"ה). ומשמע שזמן

ט. דרך הכהנים היה לטבול בכל יום לאכילת תרומה. ופשט המשנה בברכות "משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן"

טבילת הכהנים היה עם חשיכה, ואם כן אפשר לטבול בזמן זה. מכל מקום כאן היה רחוק כנראה מהמקוה, ועד שהיה מגיע ופושט בגדיו כבר היה נכנס היום. ואילו הכהנים שטובלים בזמן זה כבר באו למקוה ופשטו את בגדיהם ומוכנים ונכנסים לטבילה עם חשיכה.

ג. וכן תוספתא יומא (פ"ד הלכה יז): חומר בשער שהשעיר מיד ויום הכיפורים עם חשיכה.

כלומר, השעיר מכפר מיד ויום הכיפורים מכפר רק כשמסתיים, וזה הכוונה עם חשיכה.

ד. תוספתא בבא קמא פ"ב הלכה יא: שנים שהיו מהלכין ברשות הרבים. אחד רץ ואחד מהלך. שניהם רצין. שניהם מהלכין. שניהם ממשמשיין. והזיקו זה את זה. שניהן פטורין. שלזה רשות להלך ולזה רשות להלך. איסי הבבלי או'. הרץ חייב מפני ששינה. ומודה איסי הבבלי שאם היה ערב שבת עם חשיכה פטור.

אמנם ניתן לומר שזמן זה הוא יכול להיות גם חצי שעה לפני שבת, אבל אחר שמכל המקורות שהבאנו מהם נראה שעם חשיכה הוא סמוך ביותר לחשיכה, גם כאן כך הכוונה, ומסתבר לומר שכמה דקות ממש לפני שבת הן דקות לחוצות ביותר מאשר חצי שעה לפני שבת. ה. משנה בבא בתרא פ"ה ה"ד: "חייב להטיף לו שלש טיפין. הירכינה ומיצת הרי זה של מוכר. והחנווני אינו חייב להטיף לו שלש טיפין. רבי יהודה אומר לילי שבת עם חשיכה פטור." ונראה מזה שרבי יהודה פוטר את החנווני מהטפת השלוש טיפות, שהוא לכאורה זמן מועט, מפני טירדתו בגלל כניסת השבת.

ו. שנינו במדרש רבה קהלת ט ד: "אבא תחנה חסידא נכנס לעירו ערב שבת עם חשיכה וחבילתו מונחת לו על כתפו, ומצא מוכה שחין אחד מוטל בפרשת דרכים, א"ל רבי עשה עמי צדקה והכניסני לעיר. אמר אם אני מניח חבילתי מהיכן אתפרנס אני וביתי, ואם אני מניח את מוכה שחין אני מתחייב בנפשי, מה עשה המליך יצר טוב על יצר רע והכניסו למוכה שחין לעיר. ובא ונטל את חבילתו ונכנס עם דמדומי חמה, והיו הכל תמהין ואומרים זה הוא אבא תחנה חסידא, אף הוא הרהר בלבו ואמר תאמר שמא חללתי את השבת, באותה שעה הזריח הקב"ה את החמה, דכתיב (מלאכי ג') וזרח לכם יראי שמי שמש צדקה וגו'. באותה שעה הרהר בלבו ואמר תאמר שלא נתקבל שכרי, יצתה בת קול ואמרה לו, לך אכול בשמחה לחמך ושתה בלב טוב ייך כי כבר רצה האלקים את מעשיך, נתקבל שכרך.

נראה מהסיפור שדמדומי חמה הוא זמן השקיעה ממש, ובוודאי עשה אבא תחנה את הכל בזריזות רבה, ולפי זה עם חשיכה הוא דקות בודדות סמוך לזה.

ז. תנחומא פרשת בא פיסקה יט: "ר' שמואל בר נחמני אמר גם אויביו ישרים זה הנחש, שכתוב בו ואיבה אשית וגו' (בראשית ג, טו), וכשהקב"ה רוצה בדרכיו של אדם הוא משלים אותו לו. מעשה בנחש אחד שהיה בא ומרתייע מן השדה, נכנס לתוך ביתו של אדם ערב שבת עם חשיכה,

הוא שהיה זה דבר ידוע שהיו אנשים יכולים לצפות בו, השעה בה הכהנים היו נכנסים לבתיהם לאחר שהעריב השמש לאחר טבילתו. (כנראה משום שקשה לשמור את הלכות הטהרה כל כך, וגם בניהם האוכלין עמיהם היו מוציאים מבית הספר ומטבילין). ונקטה המשנה שיעור המצוי לדעתו לכל אדם. מה שאין כן צאת הכוכבים, שלא נשנה בשום מקום במשנה אלא רק "משחשכה" "עם חשכה" "ספק חשיכה ספק אינה חשיכה". וכל זה מפני שאנשים רגילים לא יודעים לכונן שיעור זה.

וראה קערה של שום שחוק נתונה על השולחן, נתן פיה עליה לאכול את השום, וכשאכלו הקיאו לתוכה, וכיסה את הקערה, כשם שהיתה מתחילה, ראה אותו נחש אחר של בית, מה עשה, הלך וגילה את הקערה, ומצאו אותה מגולה ושפוכה, מי גרם לבעל הבית הזה שלא מת, אותו נחש שגילה אותה, הוי ברצות ה' דרכי איש וגו'".

מנהגם היה לאכול שום לילי שבת כתקנת עזרא, ומשמע כאן שכבר אנשי הבית לא היו בבית אלא הלכו לבית הכנסת, שאם כן היו רואים את זה בעצמן. ואם כן, הוא גם זמן סמוך ביותר לשקיעה. (אמנם ניתן לדחות שהלכו מוקדם לבית הכנסת, אך הבאתי את זה כצירוף).

ומילת 'עם' אינה רק סמוך, אלא יכולה להתפרש גם ביחד, כמו רבי יוסי שהיה מתפלל "עם דמדומי חמה". וגם כלפי הותיקין אנו לומדים שהיו קוראין קריאת שמע עם הנץ החמה כדי שיסמכו לה תפילה, כלומר סיימו את ברכות קריאת שמע תכך להנץ החמה שמיד יוכלו להתפלל (שקודם הנץ אין להתפלל שמונה עשרה, שתפילה כנגד תמיד, ותמיד של שחר היה קרב עם הנץ החמה כמו שכתוב בירושלמי תחילת פרק תמיד נשחט (וכאן עם הנץ החמה משמעו בתחילת הנץ החמה, כמו שמשמע במדרש, הבאתי במאמר "פתרונה של סוגיה קשה בירושלמי").



הרב אפרים טאוב

## עשירים במקום אחר – על מילים נרדפות בתנ"ך שיש להם משמעות כפולה

אחד הכלים המרכזיים בבירור ביאורי המקראות הוא לימוד מתוך ההקשר בו נזכרה מילה מסוימת בתנ"ך, דבר שמלמד את המעיין על המשמעות שלה ועל ביאורה המדויק. מכאן ניתן להמשיך לבדוק את הביאור בשאר מקומות ולראות אם הוא מתאים גם בהם. מצוי לפעמים שמונח אצלנו כהקדמה פשוטה שביאור מילה מסוימת הוא כך וכך, אבל הבדיקה מלמדת שזו רק אחת מהאפשרויות לביאור המילה. לפעמים יש כאן הכרעה בין אפשרויות, כאשר מתברר שהמשמעות בשפת המקרא היא לא המשמעות שאנו רגילים בה, ופעמים רבות ששני הדברים אמת, והמילה משמשת בשתי משמעויות. בפרט הדבר מצוי כאשר יש קשר בין המשמעויות, ומשמעות אחת היא 'תולדה' של המשמעות הראשונה.

הרגיל בעיון המקרא מכיר שהרבה מהחידושים של פרשני הפשט, הם פרי המאמץ והעמל לגלות את המשמעויות הנוספות של מילה, מלבד המשמעות שאנו רגילים לייחס לה. לפעמים הידיעה על אפשרות של משמעות נוספת בביאור המילה, מהווה פתח לביאור חדש ולהארת עיניים בעיון המקראות. ויש שאמיתותם של דברים ניכרת מתוכם, ושפתים יישק.

והנה, בלשון הקודש קיימים שרשים רבים שיש להם יותר ממשמעות אחת, כאשר פעמים רבות יש קשר בין המשמעויות השונות, והן פרי של משמעות משותפת אחת. לעיתים הקשר בין המשמעויות ברור מאליו, עד שקשה להגדיר אותן כשתי משמעויות, אך לעיתים קשה למצוא את הקשר (ולפעמים יש יותר מדרך אחת שבה אפשר לקשר בין המשמעויות השונות של אותו שורש, וכיון שכך קשה להכריע מהי המשמעות הכללית המשותפת). קושי זה משליך על הבנת המקראות, כיון שבלי קשר ברור, קשה לייחס משמעות נוספת למילה.

אין ספק שלקשיים אלו אין פתרון חד משמעי וכולל. אך פתרון חלקי קיים, לענ"ד, בדמותו של עיקרון הנרדפות הכפולה. הוי אומר, אם לשורש מסוים ייתכנו שתי משמעויות, אכן קשה לקבוע אם המשמעות החדשה שאנו רוצים ליחס לשורש זה היא אמת, ואם יש שתי משמעויות, מהו היחס ביניהם. לעומת זאת, אם מתבוננים על שני שרשים נרדפים, שלשניהם יש את אותן שתי משמעויות, המלאכה נעשית קלה בהרבה. וזאת, כי ניתנת האפשרות לאשש ולחזק משמעות אפשרית הידועה לנו מהשורש המקביל, ואף לסייע לפסול אפשרות שאינה מתאימה לאחד מן השורשים למרות שהיא מתאימה לחברו. וכל שכן כאשר מדובר בשלושה שרשים ומעלה.

כמובן, שיטה זו אינה מהווה הוכחה מוחלטת. יש הרבה שורשים בלשון הקודש שקרובים בעניינם, ולהרבה מהם יש כמה משמעויות, ומאידך יש הרבה מקראות שאפשר לפרשם בכמה דרכים, כך שהשוואות כאלו הן לא מוחלטות. אבל מכל מקום, לענ"ד, מדובר בשיטה שמגדילה



בהרבה את הדיוק בהבנת שורשי לשון הקודש והמשמעויות השונות שלהם. במידה מסוימת היא יכולה לעשות את העיון בשורשי הלשון לתחום יותר 'מדויק', שיש בו הוכחות ופירויות, והיא מאפשרת לעוסקים בתחום להבחין בין רעיונות נכונים לאלו שאינם נכונים בצורה יעילה ומהירה.

ניתן להבחין בשורשים שבהם שתי המשמעויות קיימות בלשון הקודש שבמקרא. ומאידך, בשורשים שמקבילים אליהם, אחת המשמעויות קיימת רק בלשון חכמים, או רק בארמית, שהיא שפה קרובה ללשון הקודש.

יש להוסיף שחשיבות רבה נודעת למקראות שדומים מבחינת עניינם הכללי ו/או ניסוחם הכללי, אבל השורשים הוחלפו בהם. ולדוגמה, כאשר מקבילים בין השורש נשא לשורש רום, יש לנו בהם מקורות המקבילים בעניינם, וכדלהלן:

לגבי הרמת יד בשעת שבועה מצאנו וירם ימינו ושמאלו וישבע בחי העולם (דניאל י"ב ז'), ומצאנו אשא אל שמים ידי ואמרתי חי אנוכי לעולם (דברים ל"ב מ'). לגבי מרידה מצאנו וירם יד במלך (מל"א י"א כ"ו) ומצאנו נשא ידו במלך (שמו"ב כ' כ"א). לגבי גובה ממשי מצאנו על ההרים הרמים ועל הגבעות (דברים י"ב ב'), ומצאנו על הר גבוה ונשא (ישעיהו נ"ז ז'). לגבי גובה רעיוני של חשיבות וגדולה מצאנו כה אמר רם ונשא שוכן עד (ישעיהו נ"ז ט"ו). ולגבי הבטה מתנשאת וגאוותנית מצאנו דור מה רמו עיניו ועפעפיו ינשאו (משלי ל' י"ג). וכן על זו הדרך.

להלן ננסה להציע בס"ד כמה דוגמאות לעיקרון הנזכר: שורשים נרדפים בעלי שתי משמעויות או יותר, כאשר המשמעויות השונות קיימות בכל שורש מהשורשים הנרדפים, וניתן להבין את הקשר שבין הדברים ולראות את הסיוע שזה נותן בביאורי מקראות קשים. ירבו המעיינים ותרבה הדעת.



### א.

הובאה כאן דוגמא של שלושה שרשים, כאשר לכל אחד ואחד מהשלושה יש את אותן שתי משמעויות, ואשר נראה שיש בכך סיוע מסוים להכרעה בין הפירושים השונים.

שבר-טרף-פרק

שבר:

במשמעות של שבירה: ביום חבוש ה' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפה (ישעיהו ל' כ"ו), הרופא לשבורי לב ומחבש לעצבותם (תהילים קמ"ז ג').

במשמעות של חיה טורפת: ומת או נשבר או נשבה (שמות כ"ב ט'). ובלשון חכמים: על השבורה ועל השבויה ועל המתה (משנה ב"מ ז' ח').

טרף:

במשמעות של שבירה: הוא טרף וירפאנו יך ויחבשנו (הושע ו' א').

במשמעות של חיה טורפת: הטרפה לא ישלם (שמות כ"ב י"ב), חיה רעה אכלתהו טרוף טורף יוסף (בראשית ל"ו ל"ג).

פרק:

במשמעות של שבירה: מפרק הרים ומשבר סלעים (מלכים י"ט י"א).

במשמעות של חיה טורפת: פן יטרוף כאריה נפשי פורק ואין מציל (תהילים ז' ג'). פרק מלאה לא ימיש טרף (נחום ג' א').

והנה מפרשי הפשט תהו בפירוש הפסוק 'פורק ואין מציל', ודנו אם שורש פרק כאן הוא מלשון 'פרקו נזמי הזהב' (רש"י) ו'פרקת עולו' (רד"ק), או שהוא 'ענין שבירה כמו ופרסיהן יפרק' (מצודת ציון). ודומה שהדימוי לשורש שבר, וכנ"ל, מסייע לפרש מלשון שבירה. והנה נוכחנו ששורש 'שבר' יש בו משמעות גלוית של טריפת טרף, ונוח מאוד לשמוע שכן הוא גם בשורש 'פרק' המקביל לו, ועיין.

וכן בלשון 'פרק מלאה' נתחבטו מפרשי הפשט בכוונת הדברים. ראה רש"י ורד"ק שפירשו שהוא גזל וראב"ע שפירש שהוא פרשת דרכים, ובמצודות פירש מלשון שבירה כמו ופרסיהן יפרק, אך לא ביאר שהוא מילה נרדפת לטרף. והנה כמדומה שכלל הדברים הנ"ל מסייע להבין שזו אכן מילה נרדפת לטרף, וחלקי הפסוק מקבילים זה לזה, כמצוי הרבה בדברי הנביאים.



## ב.

לפעמים קורה, שאחת מן המשמעויות היא נדירה ובלתי מצויה בחלק מהשורשים, או שמדובר בשורש שהוא באופן כללי שורש בלתי מצוי. במקרים כאלו כדי לאמת את הנרדפות יש להביא מקראות שבהם המשמעות ברורה והמקרא מזכיר שני שרשים יחדיו. כגון: על השורש רום במשמעות הסרה יש להביא את המקרא שנאמר בו הסיר המצנפת והרם העטרה (יחזקאל כ"א ל"א). ניתן גם להביא מקראות מקבילים כגון: על השורש דל במשמעות הגבהה יש לציין את הפסוק דלו עיני למרום (ישעיהו ל"ח י"ד). וכן יש להביא את המקראות המקבילים כגון שאו מרום עיניכם (ישעיהו מ' כ"ו), אליך נשאתי את עיני (תהילים קכ"ג א').

כדי להמחיש עיקרון זה הובאה הנרדפות דלהלן.

בדוגמה זו יתבאר שבלשון הקודש קיים קשר לשוני בין הגבהת דבר והרמתו כלפי מעלה ובין סילוק דבר, הסרתו, והעברתו ממקומו. [סיבת הדבר היא טכנית בעיקרה. דהיינו, רגילים להגביה דברים כאשר מסירים ומסלקים אותם ומעבירים אותם ממקומם. ולכן, במקום לומר שדבר הוסר ממקומו אפשר לומר שהוא הורם ממקומו. וכן על זו הדרך].

נשא-עלה-דל-רם

נשא:

במשמעות הגבהה למעלה: שאו מרום עיניכם וראו (ישעיהו מ' כ"ו), ירום ונשא וגבה מאוד (ישעיהו נ"ב י"ג), הר גבוה ונשא (ישעיהו נ"ז ז').

## עשירים במקום אחר – על מילים נרדפות בתנ"ך

תמוד

במשמעות העביר סילק והסיר דבר ממקומו: ישא... את ראשך מעליך (בראשית מ' י"ט).  
ובמקומות אחרים פעולה זו נאמרה בלשון הסרה: כמו שלח בן המרצח הזה להסיר את ראשי  
(מל"ב ו' ל"ב), ויסירו את ראשו (שמו"ב ד' ז').

עלה:

במשמעות הגבהה למעלה: מי עלה שמים וירד (משלי ל' ד'), ויעל עשנו כעשן הכבשן (שמות  
י"ט ט"ח).

במשמעות העביר, סילק והסיר דבר ממקומו: העלו מסביב למשכן קורח (במדבר ט"ז כ"ד), נעלה  
העם איש מעל אחיו (שמו"ב ב' כ"ז).

דל:

במשמעות הגבהה למעלה: דלו עיני למרום (ישעיהו ל"ח י"ד). ובמקומות אחרים פעולה זו  
נאמרה בלשון נשיאה כמו שאו מרום עיניכם וראו (ישעיהו מ' כ"ו), אליך נשאתי את עיני היושבי  
בשמים (תהילים קכ"ג א').

במשמעות העביר, סילק והסיר דבר ממקומו: דקא מדלי תכא מקמיה (פסחים קטו):  
(סילקו מלפניו את השולחן הקטן שהיו רגילים לשים לפני כל אחד ואחד מן הסועדים. ובמקומות אחרים זה נאמר  
בלשון סילוק כמו לא מסלקי תכא מקמיה (ברכות מו:)).

רם:

במשמעות הגבהה למעלה: כאשר ירים משה ידו (שמות י"ז י"א), ירום ונשא וגבה מאוד (ישעיהו  
נ"ב י"ג).

במשמעות העביר סילק והסיר דבר ממקומו: הסיר המצנפת והרם העטרה (יחזקאל כ"א ל"א),  
סולו סולו פנו דרך הרימו מכשול מדרך עמי (ישעיהו נ"ז י"ד).



### ג.

לפעמים שתי המשמעויות הן בעצם משמעות אחת, אבל בני אדם נוטים באופן טבעי  
להחשיב זאת כשתי משמעויות ולייחד שורש אחד לאחת המשמעויות, וכפי שיודגם בס"ד.

בנרדפות דלהלן יתבאר שהחזקת דבר ולכידת דבר הם עניינים קרובים ונרדפים בלשון  
הקודש, כי כאשר לוכדים דבר או חזים אותו ומחזיקים בו.

יש גם מקרה ביניים, שבו אדם או חז ומחזיק בכוח אדם אחר ואינו מאפשר לו להימלט, כך  
שלמעשה אפשר לומר שהוא לוכד אותו. כגון במקרא וירדפו אחריו ויאחזו אותו (שופטים א' ו'),  
רדפו ותפשוהו (תהילים ע"א י"א). וכיוצא בהם.

אחז-תפש

אחז:

במשמעות בן אדם שאחזו דבר: שלח ידך ואחזו בזנבו (שמות ד' ד').

במשמעות מלכודת שתופשת דבר ולוכדת אותו: כדגים שנאחזים במצודה... וכציפורים האחוזות בפח (קהלת ט' י"ב).

תפש:

במשמעות בן אדם שאוחז דבר: תופשי חרבות (יחזקאל ל"ח ד').

במשמעות מלכודת שתופשת דבר ולוכדת אותו: ופרשתי רשתי עליו ונתפש במצודתי (יחזקאל י"ב י"ג).



#### ד.

פעמים רבות יש בלשון הקודש איזה דימוי ומשל מסוים שגורם לשרשים להיות נרדפים. לדוגמא: בלשון הקודש ראייה נחשבת לאור שמאיר את העיניים. ודבר זה גורם לשתי נרדפויות שונות, וכדלהלן.

[לנרדפות הראשונה יש חשיבות פחותה, כי השורש נהור שהובא כאן הוא שורש ארמי כולו ואינו נמצא כלל בלשון הקודש. אבל יש לה חשיבות עקיפה, כי היא הקדמה ופתיחה לנרדפות שהובאה אחריה].

אור-נהור

אור:

במשמעות הפוך מחושך: להאיר על הארץ (בראשית א' ט"ו), זרח בחושך אור לישירים (תהילים קי"ב ד').

במשמעות ראייה: אורו עיני כי טעמתי מעט דבש (שמו"א י"ד כ"ט) ובלשון חכמים: כהן הסומא באחת מעיניו או שכהן מאור עיניו (נגעים ב' ג'), ולמה נקרא שמו רבי מאיר שהוא מאיר עיני חכמים בהלכה (עירובין יג').

נהור:

במשמעות הפוך מחושך (בארמית): ידע מה בחשוכא ונהורא עמה שרא (דניאל ב' כ"ב), וכן ויהי אור תרגומו והוה נהורא (בראשית א' ג').

במשמעות ראייה (בארמית): מהו דתימא ליחוש לנהורא בריא (מכות ה.) (פירוש: מה שיכולנו לומר הוא שנחשוש לאדם שראיתו חזקה), וכן בתפילת יקום פורקן אומרים ונהורא מעליא, והכוונה ראייה טובה.

ואכן מצינו במקרא שדבר כזה פירושו דבר שהמראה שלו חשוך, כמו שנאמר כהה הנגע (ויקרא י"ג ו'), כלומר שהצבע של הנגע דהה ונחלש וכביכול הוא חשוך ואין מקור אור שמאיר אותו. ומצינו בהתאמה את הביטוי עיניים כהות על כוח הראייה שנחלש, כמו שכתוב ועיניו החלו כהות (שמו"א ג' ב'), לא כהתה עינו (דברים ל"ד ז'). ושוב רואים שמבחינה לשונית הראייה היא אור שמאיר בעיניים, ולכן כאשר הוא אינו מאיר בהן הן נקראות כהות, כי הן כמו דבר חשוך שמואר באור חלש בלבד.

ה.

אור-בר

הנרדפות דלהלן היא המשך לנרדפות הקודמת, וממנה מתבאר שבלשון הקודש עיניים שכוח הראיה מאיר אותן נחשבות לדבר שאינו כהה, ולכן הן מקבילות לדברים זכים צחים וצלולים שאינם כהים.

אור:

במשמעות צח ונקי וזך שאין בו עכירות: מצות ה' ברה מאירת עינים (תהילים י"ט ט').

במשמעות ראה שמאירה את העינים: אורו עיני כי טעמתי מעט דבש (שמו"א י"ד כ"ט).  
ובלשון חכמים: כהן הסומא באחת מעיניו או שכהה מאור עיניו (נגעים ב' ג'), ולמה נקרא שמו רבי מאיר שהוא מאיר עיני חכמים בהלכה (עירובין יג:).

בר:

במשמעות צח ונקי וזך שאין בו עכירות: הנשקפה כמו שחר יפה כלבנה ברה כחמה (שיר השירים ו' י'), נקי כפיים ובר לבב (תהילים כ"ד ד').

במשמעות ראה שמאירה את העינים: ואתנך לברית עם לאור גויים: לפקוח עינים עורות להוציא... מבית כלא יושבי חושך (ישעיהו מ"ב ו'-ז').



ו.

לעיתים ההקבלה בין מילים נרדפות נותנת משמעות פשוטה ומובנת יותר למקראות שבין כך היו מובנים, אך היה קושי מסוים להבין מדוע המקרא בחר במילה שהיא לכאורה פחות מתאימה בהקשר הנוכחי.

כך למשל נאמר במקרא שאברהם אבינו אמר לאבימלך מלך פלשתים: ויהי כאשר התעו אותי א-להים מבית אבי ואומר לה זה חסדך אשר תעשי עמדי אל המקום אשר נבוא שמה אמרי לי אחי הוא (בראשית כ' י"ג). רש"י על אתר מפרש שתועה פירושו נודד ממקום למקום, וזה לשונו: אונקלוס תרגם מה שתרגם ויש לישבו עוד, דבר דבור על אופניו, כשהוציאני הקדוש ברוך הוא מבית אבי להיות משוטט ונד ממקום למקום וכו'. ובהמשך דבריו כותב רש"י: ואם תאמר מהו לשון התעו, כל הגולה ממקומו ואינו מיושב קרוי תועה, כמו ותלך ותתע (בראשית כ"א י"ד), תעיתי כשה אובד (תהלים קיט קעו), יתעו לבלי אוכל (איוב לח מא), יצאו ויתעו לבקש אכלם.

עד כאן פירושו של רש"י ז"ל. ולהלן יובאו שתי נרדפויות שמאירות באור חדש את דברי רש"י.

בנרדפות זו יתבאר שתועה זה יכול להיות מי שסר ונטה מן הדרך. וזה יכול להיות מי שאיבד את דרכו, ולכן הוא כביכול סר מן הדרך, כי הוא משוטט בבלי דעת ואין לו כיוון מסוים, ולכן זה דומה לאדם שסטה מן הדרך, שפעמים רבות הוא תועה ואינו יודע לאן עליו ללכת. זה

יכול להורות גם על צאן שנודדות ומתפזרות לכל עבר כאשר אין להם רועה, והם משוטטות ללא כיוון או מטרה מוגדרים ותועות ומאבדות את דרכם. וזה יכול להיות על אנשים שנודדים ומתפזרים ממקום למקום.

נדח-תעה

נדח:

במשמעות סר מן הדרך הישרה: הטתו ברוב לקחה בחלק שפתיה תדיחנו (משלי ז' כ"א), ויזן את יושבי ירושלים וידח את יהודה (דה"י ב כ"א י"א), להדיחך מן הדרך (דברים י"ג ו').

במשמעות מי שתעה ואינו יודע דרכו: כי תראה את שור אחיך או את שני נדחים (דברים כ"ב א'). והנה, המקרא שם מדבר על מצוות השבת אבדה. ועל מצווה זו עצמה נאמר בלשון תעות, כדכתיב: כי תפגע שור אויביך או חמורו תועה (שמות כ"ג ד').

במשמעות צאן שמתפזרות ונודדות ותועות: שה פזורה ישראל אריות הדיחו (ירמיהו נ' י"ז), הפיצותם את צאני ותדיחום (ירמיהו כ"ג ב').

במשמעות אנשים שנדדו לארצות אחרות: ומכל הארצות אשר הדחתים שם (ירמיהו ח' ג'), סתרי נדחים נודד אל תגלי (ישעיהו ט"ז ג'), ואסף נדחי ישראל ונפוצות יהודה יקבץ (ישעיהו י"א י"ב), אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך ה' (דברים ל' ד'), נאום ה'... מקבץ נדחי ישראל (ישעיהו נ"ו ח'), ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים (ישעיהו כ"ז י"ג).

תעה:

במשמעות סר מן הדרך הישרה: אדם תועה מדרך השכל בקהל רפאים ינוח (משלי כ"א ט"ז), ומפיקודיך לא תעיתי (תהילים קי"ט ק"י), אל ישט אל דרכיה לבך ואל תתע בנתיבותיה (משלי ז' כ"ה) (המילה ישט זה מלשון סטיה מן הדרך, אלא שבכ"ד ספרים זה נכתב בשי"ן שמאלית ולא בסמ"ך).

במשמעות מי שתעה ואינו יודע דרכו: שור אויביך או חמורו תועה (שמות כ"ג ד'), תעו במדבר בשימון דרך עיר מושב לא מצאו (תהילים ק"ז ד').

במשמעות צאן שמתפזרות ונודדות ותועות: כולנו כצאן תעינו איש לדרכו פנינו (ישעיהו נ"ג ו'), צאן אובדות היו עמי רועיהם התעום (ירמיהו נ' ו').

במשמעות אנשים שנדדו לארצות אחרות: כאשר התעו אותי א-להים מבית אבי (בראשית כ' י"ג).

אבד-נדח

אבד:

במשמעות אבדה ותעיה: תעיתי כשה אובד (תהילים קי"ט קע"ו).

במשמעות בני אדם שהתפזרו ונדדו לארצות אחרות: ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים (ישעיהו כ"ז י"ג).

נדח:

במשמעות אבדה ותעיה: שור אחיך או... שיו נדחים (דברים כ"ב א'), כצבי מדח וכצאן ואין מקבץ (ישעיהו י"ג י"ד).

במשמעות בני אדם שהתפזרו ונדדו לארצות אחרות: סתרי נדחים נודד אל תגלי: יגורו בך נדחי מואב הוי סתר למו מפני שודד (ישעיהו ט"ז ג-ד'), ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים (ישעיהו כ"ז י"ג).

כאמור, מן המקראות עולה באופן ברור שבלשון הקודש יש קשר לשוני מובהק בין נדודים לבין תעיה. אמנם מרבית המקראות מדברים על נדודים בשעת מלחמה, ולכן הלשון תעיה מתאימה יותר, כי אכן פעמים רבות בזמן מלחמה הפליטים משוטטים ללא מטרה מוגדרת. אבל מכל מקום בלשון הקודש כבר שייך לומר על אדם שנודד ממקום למקום שהוא תועה. וממילא המילים התעו אותי מתפרשות היטב במשמעות גרמו לי לנדוד.



## ז.

יש גם מקראות שנתפרשו היטב בדברי המפרשים, אך בכל אופן קשה לקורא בן דורנו להבין אותם היטב ללא שהוא יכיר את עיקרון הנרדפות. כך למשל מצינו בספר תהילים: ואני כמעט נטיו רגלי קָאִין שופכו אשורי (תהילים ע"ג ב'). המילה "קָאִין" שבמקרא זה מתפרשת כמו המילה כמעט, כמו שכותב ראב"ע על אתר וזה לשונו: והנה קָאִין היה ראוי להיותו כמו כמעט ושפכו כמו נטיו כאשר אשורי כמו רגלי כי הטעם כפול כמשפט לשון צחות רק קָאִין לא מצאנוה רק על אפס ומה שאיננו ודרך משל הזכיר לאשורים שנשפכו כמים כדרך כמים שנשפכת בעבור שלא נשאר בכלי מאומה כמו שפכו אשוריו ואין לו במה ילך.

כדי להבהיר את הדברים היטב הועתקה כאן הנרדפות.

מעט-אִין

מעט:

דבר שקיים מעט: יוקח נא מעט מים (בראשית י"ח ד'), עוד מעט וסקלוני (שמות י"ז ד').

בתוספת כ"ף, דבר שהיה קרוב להיות (וכביכול נשאר רק מעט זמן עד העת שבה הוא היה צריך להיות) אך לבסוף סמוך מאוד לביצועו הוא התבטל והוא לא אירע במציאות: כמעט שכב אחד העם את אשתך (בראשית כ"ו י'), כמעט כלוני בארץ ואני לא עזבתי פיקודיך (תהילים קי"ט פ"ז).

אִין:

דבר שאינו קיים כלל, כמו: העניים והאביונים מבקשים מים וְאִין (ישעיהו מ"ז י"א).

בתוספת כ"ף, דבר שהיה קרוב מאוד להיות (וכביכול לא נשאר אפילו זמן מועט עד העת שבה הוא היה צריך להיות) אך לבסוף בשעת האפס, כאשר הוא כבר היה אמור להתבצע, הוא התבטל והוא לא אירע במציאות: כמעט נטיו רגלי קָאִין שפכו אשורי (תהילים ע"ג ב') (פירוש: רגל נקראת גם אשור, כמו שכתוב: ויקם על סלע רגלי כונן אשורי, וחלקי הכתוב מכוונים זה כנגד זה. המילה כמעט מכוונת כנגד המילה

קֶאֱן, ומשמעותן שהמאורע של הפלת רגליו כמעט קרה במציאות. והמילים נטיו רגלי מכוונות כנגד המילים שופכו אשורי. ומשמעותן להפיל רגליים של מישהו).



## ח.

במקום נוסף מצינו שראב"ע נוקט לשון קצרה מאוד כאשר הוא בא לפרש פסוק על פי עיקרון זה, כי ראב"ע מניח את העיקרון הזה כהנחת יסוד. וזה לשון המקרא: סלה כל אבירי ה' בקרבי קרא עלי מועד לשבור בחורי גת דרך ה' לכתולת בת יהודה (איכה א' ט"ו). וראב"ע כותב על זה וזה לשונו: סלה: מגזרת מסלה וכן גת דרך ה' מגזרת דרך רק סלה שרש אחר היה. וזו הנרדפות.

דרך-סלה

דרך:

לחץ ורמיסה: מדוע אדום ללבושך ובגדיך כדורך בגת (ישעיהו ס"ג ב'), ודורך ענבים (עמוס ט' י"ג).

דרך ואורח: נצב לקראתי בדרך (במדבר כ"ב ל"ד).

סלה:

לחץ ורמיסה: סלוה כמו ערמים (ירמיהו נ' כ"ו) (תדרכו אותה כמו שדורכים ערמות ענבים), סלה כל אבירי ה'... גת דרך ה' (איכה א' ט"ו).

דרך ואורח: במדבר פנו דרך ה' ישרו בערבה מסלה לא-להינו (ישעיהו מ' ג').

וטעם הדבר, כי דרך טובה שנוח ללכת בה היא דרך שדרכו בה הרבה ורמסו אותה, עד שהיא נהייתה דרך דרוכה ומסילה סלולה.



## ט.

עיקרון הנרדפות גם "מייצר" מובאות דומות ומקבילות עבור מקראות שהם לכאורה יחידאיים. ועל ידי כך הוא מאשש ומבסס את פירושם.

כך למשל מצינו במקרא את המילים עודך מסתולל בעמי לבלתי שלחם (שמות ט' י"ז).

וכתב רש"י וזה לשונו: עודך מסתולל בעמי: כתרגומו כבישת ביה בעמי, והוא מגזרת מסלה דמתרגמינן אורח כבישא.

[במאמר המוסגר יש לציין שדברי רש"י שמקשר את המילה מסילה לשורש סלל אינם סותרים בהכרח את הנרדפות הקודמת, שבה המילה מסילה מקושרת לשורש סלה. כי שרשים שאינם שלמים יכולים להתפצל ולבוא בתצורות שונות, כגון השורשים סוב-סבב, שהם בעיקרם שורש אחד של סמ"ך ובי"ת, וכיוצא בהם. ולכן סלה וסלל יכולים להיות ביסודם שורש אחד, שעיקרו סמ"ך ולמ"ד, והמילה מסילה נגזרת ממנו].



וזו הנרדפות.

סלל-כבש

סלל:

לרמוס את הקרקע ולכבוש אותה שתהיה דרך כבושה ונוחה: העוזבים שבילי עולם ללכת דרך לא סלולה (ירמיהו י"ח ט"ו).

לשלוט בעבדים ולא לשלחם חפשי: עודך מסתולל בעמי לבלתי שלחם (שמות ט' י"ז).

כבש:

לרמוס את הקרקע ולכבוש אותה שתהיה דרך כבושה ונוחה: בלשון חכמים, פעם אחת הייתי מהלך בדרך והייתה דרך עוברת בשדה והייתי מהלך בה אמרה לי תינוקת אחת רבי לא שדה היא זו אמרתי לה לא דרך כבושה היא אמרה לי ליסטים כמותך כבושה (עירובין נג:).

לשלוט בעבדים ולא לשלחם חפשי: ותשיבו איש את עבדו ואיש את שפחתו אשר שלחתם חפשים לנפשם ותכבשו אותם להיות לכם לעבדים ולשפחות (ירמיהו ל"ד ט"ז).

וטעם הדבר, כי מי שמושל בעבדו ורודה בו ומונע ממנו ללכת חפשי הוא כביכול לוחץ אותו ורומס אותו, וגם סלילת דרך נעשית על ידי זה שרומסים את הקרקע ולוחצים וכובשים אותה.



י.

מתוך הנרדפויות גם מתבארים לעיתים שמות עצם מסוימים, כגון בנרדפות דלהלן.

דק-שחק-רקע-רעע

דק:

להכות מלמעלה ולרמוס ולמעוך דבר: תדוש הרים ותדוק (ישעיהו מ"א ט"ו), לא לנצח אדוש ידושנו... לא ידוקנו (ישעיהו כ"ח כ"ח), אדיקם ארקעם (שמו"ב כ"ב מ"ג), ותדושינה ותדוקינה (דניאל ז' כ"ג).

דבר דק וממותח שפרוס מלמעלה: נוטה כדוק שמים וימתחם כאוהל (ישעיהו מ' כ"ב).

שחק:

להכות מלמעלה ולרמוס ולמעוך דבר: ואשחקם כעפר ארץ כטיט חוצות אדיקם ארקעם (שמו"ב כ"ב מ"ג).

דבר דק וממותח שפרוס מלמעלה: מי בשחק יערוך לה' (תהילים פ"ט ז'), עד שמים... ועד שחקים (תהילים נ"ז י"א).

רקע:

להכות מלמעלה ולרמוס ולמעוך דבר: כטיט חוצות אדיקם ארקעם (שמו"ב כ"ב מ"ג), וירקעו את פחי הזהב (שמות ל"ט ג').

דבר דק וממותח שפרוס מלמעלה: רקיע נטוי על ראשיהם מלמעלה (יחזקאל א' כ"ב), ויקרא א-להים לרקיע שמים (בראשית א' ח').

רעע:

להכות מלמעלה ולרמוס ולמעוך דבר (בארמית): תדיק ותרוע (דניאל ב' מ').

דבר דק וממותח שפרוס מלמעלה: נוטה שמים כיריעה (תהילים ק"ד ב'), אנוכי יושב בבית הארזים וארון ברית ה' תחת יריעות (דה"א י"ז א').

וטעם הדבר, כי כאשר מרדדים דבר ועושים אותו דק, מכים עליו מלמעלה ומועכים אותו ורומסים אותו.



### סיכום

דומה כי הדוגמאות הנזכרים לעיל יש בהן כדי להבהיר את העיקרון של נרדפות כפולה הקיים בלשון המקרא, ואת הסיוע הגדול שזה נותן להבנת מקראות שפירושם קשה או שקול. ודרך זו היא כלי נכבד היכול לסייע למעיין להכריע בפירושם. והשי"ת יאיר עיננו במאור תורתו.



הרב איתמר ורהפטיג

רב קהילת מעלות דוד, אב"ד לממונות במעלה אדומים

## תנאים ואמוראים כבעלי מלאכה

בשנת תשנ"ח הוציא דודי, ד"ר שילם ורהפטיג, ספר בשם תלמידי חכמים והליכותיהם, הוצאת אריאל, ירושלים.

בסוף הספר הוא תכנן להוסיף 4 נספחים, ואלו לא הגיעו לידינו. אני הוספתי נספח בשם 'תלמידי חכמים כבעלי מלאכה'.

כעת עברתי שוב על הרשימה, הוספתי ושנית, והרי היא לפניכם.

בכמה מקומות בספרות חז"ל נזכרו תנאים ואמוראים כבעלי מלאכה. רשימה כזו מצויה בתשב"ץ (ח"א סי' קמז), ואני מסתמך בעיקר על דבריו<sup>א</sup>. אין כוונתי כאן למחקר בנושא, כי אם בהצגת הרשימה. הרשימה אינה ממצה וביחוד נמנעתי מלהביא חלק מן השמות המסופקים, כמו: נחוניא חופר שיחין (ב"ק נ,א), שכן אפשר שמרוב חסידותו חפר בורות לעולי רגלים, אך לא התפרנס מזה. כמו כן, ספק אם רבי יהודה בן ישעיה הבשם (תוספתא שביעית פ"ה, יב) נקרא כן על שם פרנסתו או מומחיותו, ועוד כיוצ"ב. ואף ברשימה שהבאתי חלק מסופקים, כפי שצינתי בהערות.

## רקע

כידוע נחלקו חכמי ישראל באשר לשאלת פרנסתם של תלמידי חכמים. האם על הציבור לפרנסם או שהם צריכים לעבוד ולא להטיל עצמם על הציבור. בספרות חז"ל אין הכרעה בנושא. יש מאמרים לכאן ולכאן, כגון:

משנה מסכת אבות פרק ב משנה ב: רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא אומר יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עון וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון.

וכן באבות שם ד, ה: רבי צדוק אומר: "אל תעשם עטרה להתגדל בהם, ולא קרדם לחפור בהם. וכך היה הלל אומר: 'ודאשתמש בתגא, חלף'. הא למדת, כל הנהנה מדברי תורה, נוטל חיייו מן העולם."

א. נעזרתי גם בספרו של פרופסור משה בר, אמוראי בבל (מהדורה שניה, תשמ"ב) פ"ז עמ' 258 ופ"ח עמ' 281-288. בר גם מתאר את הרקע הכלכלי, וכן אומר שהאמוראים מיעטו לעסוק במלאכה לעומת התנאים, לצורך רשימה זו נעזרתי גם בספרו של אהרן היימאן, תולדות תנאים ואמוראים [3 כרכים] ירושלים, תשכ"ד.

ומצד שני, יש העדפות שונות של ת"ח על פני השאר. כך, למשל, הגמ' בהוריות יג, ב אומרת כי ממזר ת"ח קודם לכהן ע"ה. ובב"ב כא-כב יש הקלות רבות של ת"ח מנשיאה בעול עם הציבור<sup>2</sup>.

נראה שכבר בחז"ל נמצא מחלוקות בנושא, ראה ברכות לה, ב; קדושין כט, א וכן פב, א<sup>3</sup>. בין חכמי ישראל היה זה הרמב"ם שיצא בתוקף נגד התופעה של תורה ללא מלאכה. הוא האריך בכך בפירושו למשנה אבות ד, ו. וחזר על עיקרי הדברים בחיבורו הל' תלמוד תורה ג, י. ואילו התשב"ץ [ח"א קמב-קמח] יצא להגן על הנוהג הקיים. ובין היתר הוא טוען שחובה על הציבור לגדל את חכמיהם ולסייע בידם. עם זאת, לקראת סיום דבריו הוא אומר [קמז] באשר לאלו שלא התפרנסו מן הציבור: "והוי יודע שכל זה היו עושים מדרך חסידות לקיים מה שנאמר 'גיע כפך כי תאכל והי' אפשר לעסוק בתור' ולעשות מלאכתן אבל אין כל הדור' שוין בזה וכבר אמרו בפ' כיצד מברכין (ל"ה ע"ב) בא וראה מה בין דור' הראשונים לדור' האחרונים דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי זה וזה נתקיים בידם והאחרונים עשו תורתן עראי ומלאכתן קבע לא נתקיים בידם לא זה ולא זה..."<sup>4</sup>.

ועוד הוא מוסיף בענין דורו: "אבל האידנא דשכיח שר שכחה ואנו כמלא נקב מחט סדקית ואמרי' בתמור' (י"ד ע"ב) מש"ה נכתבו הלכו' משום עת לעשות לה' ואם יתעסק אדם במלאכה אינו רואה סימן ברכה במשנתו הלכך מצאו היתר חכמי הזמן להגו' יומם ולילה בתור' ולספק מורי הוראו' בישראל ולהיות נזונין מהצבור וזו חסידו' גמורה לפי הדור' אין נ"ל שיש איסור בדבר חלילה אפי' לדור' הראשונים".

הכס"מ על הרמב"ם שם מצדד בדעת התשב"ץ, אבל גם הוא מסיים: "וגם כי נודה שהלכה כדברי רבינו בפירוש המשנה אפשר שהסכימו כן כל חכמי הדורות משום עת לעשות לה' הפרו תורתך שאילו לא היתה פרנסת הלומדים והמלמדים מצויה לא היו יכולים לטרוח בתורה כראוי והיתה התורה משתכחת ח"ו ובהיותה מצויה יוכלו לעסוק ויגדיל תורה ויאדיר".

ב). וכך פוסק הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה ו, י. ובפיה"מ לאבות ד, הסביר: "ואמנם הדבר אשר התירו התורה לתלמידי חכמים הוא, שיתנו ממון לאדם, יעשה להם סחורה בו בבחירתו, אם ירצה - ועושה זה יש לו שכר על כך, וזה הוא מטיל מלאי לכיס תלמידי חכמים - ושתמכר סחורתם תחילה למה שיימכר, ותתפס להם ראשית השוק דוקא. אלו חוקים שקבע ה' להם, כמו שקבע המתנות לכהן והמעשרות ללוי, לפי מה שבאה בו הקבלה. כי שתי הפעולות האלה יש שיעשו אותן הסוחרים קצתם עם קצתם על דרך הכבוד, ואפילו לא היתה שם חכמה, ולכל הפחות יהיה תלמיד חכמים כמו עם ארץ מכובד. וכן פטרה התורה את כל תלמידי החכמים מחובות השלטון כולן, מן המיסים, והאכסניות, ומיסי הנפש, והם אשר יקראו כסף גולגלתא, יפרעו בעבורם הקהל, ובנין החומות וכיוצ"ב". אמנם הרא"ש בב"ב ב, יג כתב - ביחס לקדימותו במכירת סחורתו - שהוא משום ביטול תורה.

ג). רבו הפרשנים לדורותיהם שעסקו בשאלת היחס בין תורה למלאכה, ואני מפנה רק לשנים: נפש החיים שער א, ח וח' חתם סופר סוכה לו, א.

ד). וכ"כ בסי קמח שם: "... זהו חיוב הצבור. אמנם החכמי' והתלמידים אם נהגו סלסול בעצמם שלא ליטול ושיתפרנסו מייגע כפם או בדוחק יש להם שכר טוב בעמלם וחסידות הוא להם ומוטב הוא להם שיבטלו קצת עתים מלקיים והגית בו יומם ולילה מלסמוך על הצבור במזונותם. והכי אסיק רבא בפ' כיצד מברכין (ל"ה ע"ב) דאמר להו לרבנן במטותא מינייכו לא תיתון קמאי לא ביומי ניסן ולא ביומי תשרי כי היכי דלא תטרדון במזונייכו כולא שתא".

בין היתר, הרמב"ם מביא ראייה מהנהגת כמה חכמים, והתשב"ץ והכס"מ מתווכחים באשר לחלק מן הראיות.

ברשימה זו אין כוונתי לדון בגופו של ענין, אלא להציג כאמור את אותם תנאים ואמוראים שהתפרנסו ממלאכתם.



## תנאים

הלל היה חוטב עצים<sup>ה</sup>.

שמאי י"א שהיה בנאי, שכן מסופר כי דחפו לאותו גוי שבא להתגייר על רגל אחת באמת הבניין שבידו<sup>ו</sup>.

רבי עקיבא, התפרנס ממכירת חבילות עצים<sup>ז</sup>.

שמעון הפקולי, היה מוכר פקולי צמר גפן<sup>ח</sup>.

ר' יהודה הנחתום, נראה שזו פרנסתו<sup>ט</sup>.

ר' יהושע. על ר' יהושע נאמר שהיה פחמי<sup>י</sup>.

ר' יהושע הגרסי. תנא פחות ידוע הוא ר' יהושע הגרסי<sup>יא</sup>.

ר' יוחנן הסנדלר עושה סנדלים<sup>יב</sup>.

ה). יומא לה, ב, וראה פיה"מ לרמב"ם אבות פ"ד, מ"ז. הכס"מ שם טוען שהיה זה רק בתחילת למודו, וכבר הקדימו התשב"ץ שם [קמז]: אבל זה לא הי' אלא בעודו תלמיד שומע מפי שמעיה ואבטליון אבל אחר שעלה לגדולה לא מצינו.

וראה גם תענית כג, ב על אבא חלקיה שהיה שכיר יום בשדה, שהקפיד על נאמנותו לעבודתו.

ו). שבת לא, א, הובא בתשב"ץ שם [קמז], וראה היימן שם בערך-שמאי הזקן.

ז). אבות דר' נתן פרק ו. ומשמע שעשה כן לאחר שלמד.

ח). ברכות כח, ב ורש"י שם. ובתשב"ץ שם: "היה עושה צמר גפן שקרוי פקולא ולזה קראו פקולי". וי"א שהוא שם מקום, ראה היימאן בערכו.

ט). ב"ב קלב, א.

י). ברכות כח, א, מובא בפיה"מ לרמב"ם שם. ומפרש רש"י שם: עושה פחמים, ויש אומרים: נפח. ובירושלמי ברכות פ"ד ה"א נאמר שהיה עושה מחטין. אמנם התשב"ץ שם סי' קמב מעלה פירוש שמכיון שלא היה עשיר, קירות ביתו היו מפוחמים, וז"ל: ואני אומר עוד שא"א שיהי' ר' יהושע פחמי ממש... שאין אפשר שמי שיהיה אב בית דינן של ישראל שיהי' פחמי וכ"ש שהי' לוי ומשורר כדאיתא בערכין (י"א ע"א) אלא שכך נ"ל שר' יהושע לא הי' גדול בעושר כפי הראוי לאב ב"ד ולפיכך לא הי' ביתו יפה והיו כותלי ביתו משחירות ור"ג תמ' מאד ואמר לו איך לא תיפה ביתך כראוי לאדם שכמותך שכל הרוא' כותלי ביתך יחשוב שפחמי אתה וא"ל ר' יהושע שאין לו עושר כ"כ שיוכל להתנאות בדירתו ושאינו לו לדור שהוא הי' פרנסו עד שעד עתה לא ידע אם הי' ר' יהושע עשיר אם לא שהי' לו לפשפש בענינו ולגדלו משל צבור כנ"ל בענין זה. אולם התשב"ץ חזר בו מכח הירושלמי הנ"ל.

יא). ערובין כא, ב, ופי' רש"י: טוחן גריסין או שם מקום.

יב). תוספתא שבת פ"ג ה"ג, חולין טו, א ותשב"ץ שם, ובספר היוחסין פי' שני, היה נוקב מרגליות שתרגום ראמות וגביש, סנדלכוך.

ר' מאיר היה לבלר".

ר' יהודה, לפי התשב"ץ שם היה סבל שהעביר חביות בשכר".

ר' יוסי היה שלחא".

רבי שמעון שזורי, דמאי ד, א. לפי הרמב"ם בהקדמתו לזרעים נקרא שזורי על שם מלאכתו".



### אמוראים

שמואל ואביו סחרו בתבואת שדותיהם".

ר' יוחנן ואילפא הגמרא מספרת על אילפא ור' יוחנן שהיו עניים מרודים. אילפא נעשה סוחר, תוך כדי עיסוקו בתורה, בניגוד לר' יוחנן שלא עשה כן עקב בת קול ששמע".

ר' יאשיה כיוצ"ב מסופר על ר' יאשיה שפירש לדרך ארץ מפני דוחקו, וחבירו ר' מתיא בן חרש הוכיחו. דרך ארץ – סחורה או מלאכה?

רב חנינא ורב אושעיא "הוו אושכפי", עושי נעלים".

רב הונא "דלי דוולא", היה מתפרנס משדותיו, שנוקק להשקותם תדיר".

(ג). ערובין יג, א, ומדרש קהלת רבה ב, יז.

יד). נדרים מט, ב. כך כותב התשב"ץ שם [קמז]: ר' יהודה ב' הנודר מן המבושל (מ"ט ע"ב) ר' יהודה אזיל לבי מדרשא שקיל גולפא על כתפיה אמר גדול מלאכה שמכבדת את בעליה. פי' הכל יושבי ע"ג קרקע והוא יושב על גבי חבית דרך כבוד שהי' מעביר ממקום למקום בשכר.

אבל היימאן כותב בערך ר' יהודה בן עילאי: כפי הנראה התפרנס משדהו ומהצלף שהיתה שם כאשר יסופר שבת קנ, ב, עיי"ש.

טו). כך מעיד רבי ישמעאל בן רבי יוסי על אביו, ראה שבת מט, ב. רש"י מפרש- אומן לעבד עורות. הובא גם בתשב"ץ שם.

טז). אמנם היימאן, בערכו שם, הביא דעות חולקות.

יז). ב"ב צ, ב. מכך ששמואל הבין ברפואה והיה רופאו של רבי (ב"מ פה, ב) אין ראיה שהתפרנס כרופא.

יח). לפי מקור אחר, אבוב דשמואל היה סוחר משי. (מדרש שמואל פ"י, ג).

יט). תענית כא, א. אמנם התשב"ץ שם [קמב] מביא מכאן ראיה לשיטתו, וז"ל: "ובפ' סדר תעניו/תעניות/אלו (כ"א ע"א) במעשה דאלפא ור' יוחנן אמרינן התם מלך ר' יוחנן פי' שעשאוהו ראש ישיב' וכתב שם מאיר עיני הגולה רש"י ז"ל בלשון הזה מי שהוא ראש ישיבה היו נותנים לו הרבה כדאמרי' גבי הכהן הגדול מאחיו גדלהו משל אחיו עכ"ל ולפ"ז כשהיו פרנסי הדורות רואים ת"ח דדחיק להו עלמא טובא היו משתדלי' למנותם בראש כדי שיפרנסו' הצבור דרך כבוד כדאמרי' בהוריות פ' בתרא (י' ע"א)...".

כ). אבות דר"נ, פ"א.

כא). פסחים קיג, ב. אמנם בתשב"ץ שם כתוב: רב הונא ורב אושעיא דאושכפי ניהו. כנראה גרס רב הונא במקום רב חנינא, אולם ראה הערה הבאה.

כב). כתובות קה, א. אולם במגילה כח, א מסופר שהיה עובד אדמה, ובירושלמי סנהדרין פ"א ה"ה נאמר שהיה רועה בהמות. וראה סוף הערה 26.

קרנא היה טועם יי<sup>כ</sup>.

רב יהודה היה מוכר יי<sup>כ</sup>.

ר' אבא בר חנינא היה מחייט<sup>כ</sup>.

רב פפא היה אריס<sup>כ</sup>.

רב ביבי בר אביי, גם עליו מסופר שם שהיה אריס<sup>כ</sup>.

ר' אחא סבולא היה רועה בשכר<sup>כ</sup>.

ר' אושעיא איש טרי' היה כובס<sup>ל</sup>.

רב אדא משוחאה<sup>לא</sup>.

רבי אבין נגרא<sup>כ</sup>.

ר' יצחק נפחא, אפשר שהיה נפח<sup>כ</sup>.

רב יוסף, נושא עצים<sup>לד</sup>.

כג). כתובות ק, א. "מריח באוצרות יין אי זה ראוי להתקיים והקרוב להתקלקל ימכרוהו מיד" (רש"י כתובות שם). ולכן שני אמוראים אלו [רב הונא וקרנא] נטלו שכר כשדנו דין, כי היה זה שכר בטלה דמוכח.

כד). לרמב"ם בפיה"מ לאבות ד, ז היתה גרסה הפוכה, שכן כתב "רב הונא תהי חמרא וקרנא דלי דולא" כפי שהעיר התשב"ץ שם.

כה). ב"מ מ, א

כו). ירושלמי שביעית פ"ד ה"ב. תופר בגדים -קה"ע שם. הובא בתשב"ץ שם. ועיין עוד ע"ז לט, א: חנן (ובכ"מ -רב חנן) חייטא. אולם בר (הערה 1) מביא בשם ספר יחסי תנאים ואמוראים, מהדורת הרב מימון, עמ' שמח, כי הכוונה לבעל תורה וזהיר במצוות.

כז). ב"מ קט, א: "רב פפא קביל ארעא", ודנה שם הגמרא אם מגיע לו שבח. אמנם בפסחים קיג, א נאמר שהיה עושה שכר. ובברכות מד, ב ובמנחות עא, א נקרא רב פפא -סודני, ומפרש רש"י בברכות כי מוכר שכר תמרים היה. אולם במנחות שם אומר רש"י: סודני - תלמידי חכמים על שם סוד ה' ליראיו (תהלים כה) ל"א רב פפא רמי שכרא הוה כדאמרין בפסחים (דף קיג) אי לאו דרמאי שכרא לא איעתרי וסודני מיקרי כדאמרי' התם תמרי באוכלוך אבי סודנא רהוט ואמאי קרו ליה סודנא סוד נאה שמעשרת וגמילות חסדים.

יתכן שבמשך חייו היו לו עיסוקים שונים.

כח). ב"מ קט, א. ובתשב"ץ שם: ר' פפא הוה שתלא וכן רב ביבי בר אביי.

כט). ב"מ צג, ב. בגירסתנו -בר אבא סבולאה. ובתשב"ץ שם: ובפ' המקבל (ק"ט ע"א) ובפ' הפועלים (צ"ג ע"ב ע"ש) ר' אחא סבולא הוה מעביר חיותא פי' שהי' רועה בשכר. [בפרק המקבל נזכר רק כי רב פפא ורב ביבי בר אביי, היו אריסים, שתלים בלשון התשב"ץ]

ל). ירושלמי ב"ק פ"ה ה"י. ובתשב"ץ שם: ובירוש' פ' הגוזל ומאכיל אבא הושעיא איש טרי' הוה קצר פי' כובס.

לא). ב"מ קז, ב. אמנם יש גורסים שם "אדא" במקום "רב אדא", ואומר רש"י: "מודד קרקעות היה בשכר לקונים ולמוכרים ולאחין ולשותפין הבאין לחלוק".

לב). שבת כג, ב. זכה לשני בנים תלמידי חכמים עקב זהירותו בנרות שבת. אמנם יש גורסים שם "אבין" במקום "רבי אבין". ואומר רש"י חרש עצים.

לג). מועד קטן כ, א.

לד). כך כותב הרמב"ם בפיה"מ שם: "רב יוסף, עליו השלום, היה נושא עצים, ואומר: 'גדולה מלאכה שמחממת את

לאבבי היו שדות שהשקם בלילה<sup>ל</sup>.

רבא התפרנס מעבודתו בשדה בחודשי ניסן ותשרי (קציר ובציר)<sup>ל</sup>.

רב כהנא, מפני עניותו, היה מוכר דיקול<sup>ל</sup>.

רבי ירמיה, היו לו שדות תבואה שכנראה התפרנס מהם<sup>ל</sup>.

יוחנן חקוקאה, היו לו שדות תבואה<sup>ל</sup>.

רב יאשיה ורב עובדיה הורשו לקבוע חנות שלא בעירם עקב מעמדם כת"ח<sup>ל</sup>.

רב דימי מנהרדעא היה מוכר גרוגרות של תאנים<sup>מא</sup>



בעליה, רצונו לומר, שבעת יגיעת איבריו - יכובד משכבם - במשא העץ הכבד, היה מתחמם גופו בלא ספק, והיה משבח זה ושמוח בו, והיה לבו טוב במתנת בחלקו, בגלל מה שהיה אצלו ממעלת ההסתפקות.

הכס"מ שם מגיב: "והביא [הרמב"ם] עוד ראיה ממה שאמרו במי שאחזו [ס"ז]: רב יוסף איעסק בריחייא רב ששת בכשורי אמר כמה גדולה מלאכה שמחממת את בעליה. וכבר נזכר רש"י ז"ל מזה וכתב דלרפואה היו עושים כן בימות השלג להתחמם ולהזיע. ואיני מבין כוונת רבינו הלא נערים בעץ כשלו אף כי סומים כי רב ששת סומא היה כנראה באותה סוגיא ואיך היה נושא קורות וא"כ ע"כ י"ל כרש"י שהיה נושא משא בתוך ביתו ממקום למקום". נכ"כ התשב"ץ שם [קמז]: "אבל מ"ש ז"ל בפ' מי שאחזו (ס"ז ע"ב) רב יוסף מעסק בריחייא ורב ששת מעסק בכשור" אמר גדול' מלאכ' שמחממת את בעליה. לא מוכח מהתם דבעלי אותה מלאכה הוו אלא שכשהיו חולי' מאותו חולי היו מתרפאין באותה מלאכה ע"י זיעה. וכן נר' מדברי רש"י ז"ל והיו משבחים מפני זה המלאכה"

והנה בגמ' גיטין סז, ב נאמר: "רב יוסף איעסק בריחייא. [רש"י - לתלגא בריחים כדי שיחמם ויזיע]. רב ששת איעסק בכשורי [רש"י - לשאת קורות ומשאות.], אמר: גדולה מלאכה שמחממת את בעליה". הרמב"ם ייחס את נשיאת העצים לרב יוסף, ולא כאמור לרב ששת. ואם אכן גרס כן, נופלת הוכחת הכס"מ מעורונו של רב ששת. עכ"פ נראה שגם הרמב"ם לא התכוון לומר שרב יוסף התפרנס כסבל עצים, אלא שהשתבח בעבודה גופנית, שהטיבה עמו.

לה). גיטין ס, ב.

לו). ברכות לה, ב.

לז). קדושין מ, א, וברש"י שם: סלים שנשים נותנות שם פלכיהן.

לח). ערובין כח, ב: רבי ירמיה נפק לקרייתא, ואומר רש"י: כפרים, לראות תבואות.

לט). פסחים ג, ב: יוחנן חקוקאה נפק לקרייתא. וברש"י: לכפרים, לראות בתבואות.

מ). ראה ב"ב כב, א, ולעיל הערה ב.

מא). ראה ב"ב כב, א. ולפי דעה אחת רב אדא בר אבא נענש על שמנע ממנו למכור כראוי לו.



## הערות וקושיות – חקר ועיון

### בעניין רב שלא שח שיחה בטלה – הרב יקיר יחזקאל הלוי אפלבאום

הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ב ה"ד) כותב: "לעולם ירבה אדם בשתיקה ולא ידבר אלא או בדבר חכמה או בדברים שצריך להם לחיי גופו. אמרו על רב תלמיד רבינו הקדוש שלא שח שיחה בטלה<sup>א</sup> כל ימיו וזו היא שיחת רוב כל אדם. ואפילו בצרכי הגוף לא ירבה אדם דברים ועל זה צוו חכמים ואמרו כל המרבה דברים מביא חטא ואמרו (אבות א, יז) לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה. וכן בדברי תורה ובדברי חכמה יהיו דברי האדם מעטים ועניניהם מרובים והוא שצוו חכמים ואמרו (פסחים ג ע"ב) לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה. אבל אם היו הדברים מרובין והענין מועט הרי זו סכלות. ועל זה נאמר (קהלת ה, ב) 'כי בא החלום ברוב ענין וקול כסיל ברוב דברים'."

הכסף משנה (שם) מביא את דברי הרמב"ם: "אמרו על רב... שלא שח שיחה בטלה", ומעיר על כך "איני יודע כעת מקומו". כלומר, לא מצאנו בשום מקום בתלמוד ובמקומות אחרים, תיעוד לכך שרב לא שח שיחה בטלה מימיו. לעומת זאת, יש מקור לכך שרב יוחנן בן זכאי במסכת סוכה כח ע"א לא שח שיחת חולין בחייו.

נסקור מספר אפשרויות שיכולות להוות את המקור והבסיס לדברי הרמב"ם.

#### א. מקורות מדברי הגמרא

א. כמה מפרשים<sup>ב</sup> מדייקים מהגמרא בחגיגה (ה ע"ב), שבה רב דורש את הפסוק (עמוס ד, יג) "כי הנה יוצר הרים ובורא רוח ומגיד לאדם מה שיחור", אפילו שיחה יתירה שבין איש ואשתו מראים לו לאדם בעוה"ב. ומכיוון שאפילו שיחה שבין איש ואשתו מראים לו בעוה"ב, קל וחומר שיחה שבין בן אדם לחברו מראים לו. לכן, ייתכן שזהו המקור לדברי הרמב"ם, שרב לא שח שיחה בטלה. נציין, שניתן לטעון ששיחה עם נשים זה עניין שונה וממוקד בענייני צניעות, ואינו קשור לעניין הכללי של שיחה בטלה.

ב. יש עוד אפשרות למקור דברי הרמב"ם, והיא מהגמרא במסכת יומא (יט ע"ב): "אמר רבא השח שיחת חולין עובר בעשה". לרבינו חננאל (שם) יש גירסה שונה, האומרת: "אמר רב כל השח שיחת חולין...". וייתכן שזהו אם כן המקור לדברי הרמב"ם, שהרי כתוב במפורש לפי גירסת רבנו חננאל שרב הוא זה שאומר שאסור לשוח שיחת חולין. נציין, על אף הדמיון בין המושגים,

(א). בפירוש הרמב"ם למסכת אבות (פרק א, יז) - הוא הזכיר גירסה שונה לגבי שמו של רב: "שאמרו על רב תלמיד רב חייא", ולא מוזכר כלל שהיה תלמיד של רבי. והרמב"ן גורס (פרשת קדושים פסוק ב') שאמרו על רבי חייא שלא שח שיחה בטלה מימיו.

(ב). בשו"ת מקום שמואל מובא בבני בנימין ד"ה אמרו על רב תלמיד רבינו הקדוש, בן אריה שם ד"ה כסף משנה: איני יודע כעת מקומו, רי"ץ חיות ד"ה אמרו על רב שלא שח שיחה בטלה מימיו.

(ג). אבות פרק א משנה ה.

שהם אינם זהים ויש שונות במשמעות בין הלשון "שיחת חולין" המופיעה בגמרא, ו"שיחה בטלה" המופיעה ברמב"ם.<sup>ד</sup>

ג. יתכן לחדש שמקורו של הרמב"ם נמצא במסכת מגילה (כט ע"א): "ואהי להם למקדש מעט", אמר רבי יצחק: אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל. ורבי אלעזר אמר: זה בית רבינו (רש"י - רב) שבבבל". הרמב"ם במשנה תורה השמיט הלכה זו<sup>ה</sup>, המשווה בית הכנסת למקדש מעט. מבלי להיכנס לשאלה מהו ביאור הפסוק, נראה שיש ראייה שזה היה דבר ידוע ומוסכם, שכן הייתה ההנהגה בביתו של רב, ובפרט התנהגותו של רב עצמו, שהיה בגדר "בית מקדש מעט". ומכאן יתכן שהבין הרמב"ם שרב לא שח שיחה בטלה מימיו.

### ב. מקורות שאינם בגמרא

א. הבני בנימין (במקום ד"ה אמרו על רב וכו') כותב שהסיבה והמקור לכך שרב לא שח שיחה בטילה, הוא כיוון שכתוב על רב שלא הלך ארבע אמות ללא תורה, תפילין, וציצית. וכך הרמב"ם בעצמו כותב בהלכות תפילין פ"ד הכ"ה). בנוסף, באותו סעיף הרמב"ם עוסק באיסור לשוח שיחה בטילה עם תפילין. הרמב"ם מזכיר את הנהגותיו של רב במשנה תורה רק בשני מקומות אלו, ולא בשום מקום אחר. ניתן ללמוד מכך שכנראה הנהגות אלו קשורות אחת לשניה. הגיוני שרב לא שח שיחה בטילה, שהרי הוא תמיד היה עם תפילין, ולמד תורה.

ב. כמה מפרשים<sup>ו</sup> מציינים שהמקור לכך שרב לא שח שיחה בטילה נמצא בספר נהרות דמשק של הגאונים, שיתכן שבימיו של הרמב"ם היה נפוץ וידוע, ובספר מתוארות בין היתר את דרכי החסידות של רב, ואחד מהם הוא שרב היה מרבה בשתיקה. ואולי זהו המקור לדברי הרמב"ם.

ג. יתכן שדברי הרמב"ם היו בגדר מסורת בעל פה, שנמסרה מדור לדור, שהייתה ידועה בתקופתו של הרמב"ם.

לסיום, אציין את דבריו של הרב ברוך הלוי אפשטיין שואל בספרו מקור ברוך (ח"א עמ' 94) על נושא זה מכיוון אחר. מדוע הרמב"ם בחר ברב כדוגמא אישית שלא שח שיחה בטלה, על אף שמקורו אינו גלוי ומפורש. ולעומת זאת, על תנאים אחרים שברור ומפורש שנהגו כך, הרמב"ם לא הזכיר כדוגמא אישית, כגון: ר' יוחנן בן זכאי ור' אליעזר הגדול<sup>ז</sup>.

תשובתו היא, שכיוון שהרמב"ם מדגיש לא שח שיחת בטלה מימיו, ולכן, לא יתכן להביא כדוגמא את ר' יוחנן בן זכאי ור' אליעזר הגדול, מכיון שהם עסקו במסחר שנים רבות (עיין ראש השנה לא ע"א), וסביר להניח שכחלק מכך הם שוחחו שיחה בטלה. ולפיכך, הרמב"ם דווקא הציג את רב כדוגמא, על אף שאין מקור ברור ומפורש לכך, מכיוון שלא ידוע שרב עסק במסחר וייתכן שלא שח שיחה בטלה.

ד. עבודת המלך ד"ה אמרו על רב.

ה. עיין בספר יראים ת"ט, ריטב"א מגילה כו ע"א וכך משמע מהריטב"א ביומא יב ע"א ועוד שפסקו כדעה ראשונה.

ו. יד דוד ד"ה אמרו על רב שלא שח שיחה בטלה וכו', עבודת המלך ד"ה אמרו על רב, בני בנימין ד"ה אמרו על רב.

ז. סוכה כח ע"א.

יתכן להציע שהרמב"ם בחר בכוונה תחילה ברב כדוגמא, דווקא מפני שמקורו אינו ברור, והתעסקות והתפלפלות מסביב למקור הלא ברור תגרום להגברה של התהודה של מעלה חשובה זו של "לא שח שיחה בטלה מימיו", ולהגדיל תורה ולהאדירה.



# הערות הקוראים

בדין בשר מתורבת ♦ זמן צה"כ לשיטת החת"ם סופר ורבותיו ♦ שיטת  
הרמב"ם בחיוב ספירת העומר בימינו מן התורה



## הערות הקוראים

### הערות על מאמרו של הרב אליעזר דוידזון "בדין בשר מתורבת" (עמוד קה)

#### א.

לכבוד ירחון האוצר, והרב אליעזר דוידזון שליט"א

נהניתי לקרוא את המאמר המחכים של הרב דוידזון שליט"א בענין בשר מתורבת, ואבוא בזה בדבר מה שנראה לי שיש להעיר על דבריו. ואבקש מחילה על שהנני כותב מבלי להיות מונח בעומקא דשמעתא, וכל דבריי אינם אלא הערה מקופיא בלבד.

מש"כ לדון דהבשר אינו אוסר משום שהוא מעמיד, מכיון דזה וזה גורם. הנה צריך להבין מהו כל דבר המעמיד שאוסר, דהרי כל דבר המעמיד נאמר בתערובת איסור והיתר, אלא שהאיסור מעמיד את התערובת ונותן לה כח מסוים הקיים רק בו, וכמו כח החימוץ של הגבינות או חריפות השיכר ועוד כיו"ב. ולכא' כל מה שמצינו דין זוז"ג גבי מעמיד הוא היכא שאותה פעולה שנוצרת מהמעמיד היא משותפת לאיסור והיתר, וכגון שיש שיכר של איסור ושל היתר ששניהם נותנים חריפות. אבל היכא שיש כח מסוים שנוצר בתערובת אך ורק מכח האיסור, בזה לכא' חשיב מעמיד לבדו.

ומעתה יש לחקור הרבה באיכות פעולת הבשר שגדל ממנו הבשר המתורבת, ובאיכות פעולת שאר החומרים - האם נחשב ששניהם עושים יחד פעולה מסויימת, או דלמא שכל אחד עושה פעולה נפרדת. וכגון שהחומרים האחרים הם נותנים כח התרבות בעלמא, והבשר נותן את כח היווצרות הבשר בחומר המתרבה, דאז לכאורה הבשר חשוב מעמיד בפני עצמו, וכל שאר החומרים אינם יוצרים אלא את החומר שבו המעמיד פועל, ולא חשיב זוז"ג. [והיינו דזה כמו אילו שאר החומרים יוצרים את החלב, והבשר יוצר את כח הגיבון, וכמו הקיבה המגבנת את החלב, דפשיטא דחשיב מעמיד לבדו].

בתודה וברכה שנזכה לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא

דוד לוי - ב"ב



#### ב.

בעניין גדר מעמיד, נכון הדבר שמעמיד בעלמא אינו פועל לבדו, ואינו מייצר לבדו את הגבינות, אלא הוא קיבה שמניחים בחלב. והחלב נאסר מדין מעמיד.

אמנם, מעמיד שאנו אוסרים, הוא כאשר יש לפנינו דבר מה, כגון חלב, ומניחים בו דבר אחר שהופך את החלב לגבינה. נמצא שהחלב נעשה גבינה על ידי הקיבה הזו לבדה, ללא

תוספת כח ממקום אחר. והשינוי שנעשה כאן, שחלב שהיה לפנינו נעשה גבינה, נעשה על ידי חתיכת קיבה לבדה. נמצא שיש כאן מעמיד אחד שפעל לבדו.

ואילו כאן, בבשר הזה, אמנם יש כאן חתיכת בשר קטנה מאוד שהיא כבר קיימת בפועל. אלא שלא בעניינה אנו דנים, ולא אותה באנו לתקן ולשפר, אלא אנו דנים בעניין החתיכה הגדולה שנוצרת ומתחדשת.

ואותה חתיכה גדולה שנוצרת ומתחדשת, הרי היא כולה יצירה חדשה, והיא באה גם מכח החתיכה הראשונה, וגם מכח החומרים הנוספים שמניחים באותם כלים, ששניהם יחד מעמידים אותה.

נמצא שיש כאן זה וזה גורם.

ועוד יש להוסיף, שיש כאן מעמיד דמעמיד. היינו שאחרי שנוצר תא אחד חדש, הרי התא ההוא שותף בהמשך גידול הבשר, וכן כל חתיכת בשר שגדילה שם, משתתפת בהמשך יצירת הבשר, וכולם יחד גורמים ליצירה של הבשר.

אליעזר דוידזון



ג.

בס"ד

לכבוד מערכת ירחון האוצר והרב אליעזר דוידזון שליט"א שלום וברכה

ייש"כ על הטרחה להשיב על דבריי, אולם לא הבנתי כלל את התשובה, ואולי לא כתבתי די ברור את כוונתי.

אין כוונתי שאנו דנים על חתיכת הבשר, והא פשיטא, אלא כוונתי לדון מהו המעמיד של הבשר המתורבת. ועל זה כתבתי שאף שמניחים יחד עם חתיכת הבשר חומרים נוספים, מ"מ יתכן שטעם והמרקם הבשרי נוצרים מכח חתיכת הבשר לבדה.

וכמו שלו יצויר שהיו מייצרים מהחומרים הנוספים חתיכה חלבונית ללא טעם בשר, ואז היו מניחים את החתיכה יחד עם חתיכת בשר קטנה, והיא היתה נותנת בה טעם ומרקם בשרי, הא פשיטא דחשיב מעמיד גמור, ואין כאן זה וזה גורם. א"כ מה בכך שב' הפעולות נעשות בבת אחת, סוף סוף שאר החומרים הם יוצרים רק את התרבות התא, אבל מה שיש לתא טעם ומרקם בשרי זהו ע"י כח הבשר המעמיד לבדו (אם אכן כך המציאות, וצריך בדיקה ע"י מבין בדבר ויר"ש), ואין כאן זוז"ג.

כמו כן, מש"כ שיש כאן מעמיד דמעמיד. הנה כתב המשנה ברורה (סי' תמ"ב ס"ק כ"ה) דדבר המעמיד אפילו באלף לא בטיל. ולא עוד שכל דבר המעמיד הרי הוא חשוב כאלו הוא בעין ממש ולפיכך מי דבש (שקורין מע"ד) שהחמיצו בשמרי דבש שבישל כל השנה ודבש הראשון שבישל היה מחומץ משמרי שכר וזה שבישל עתה רביעי או חמישי וכן לעולם חייב לבער אפילו מי דבש האחרון שכל אחד מהן ע"י המעמיד נעשה כולו חמץ. עכ"ל. וא"כ אין כאן נפ"מ

האוצר ◆ גיליון צ"ג

במעמיד דמעמיד. אמנם יעויין בשו"ע הגר"ז (שם ס"י) שכתב: ויש מי שאומר שמי דבש הרביעי שהועמד בשמרי מי דבש השלישי הוא מותר אפילו בשתייה בלא פדיון לפי שכבר כלה כח שמרי השכר בג' מי דבש הראשונים ויש לסמוך על דבריו אם הוא בענין שיש הפסד מרובה אם נאסור אותו בשתייה. עכ"ל. אמנם המשנ"ב לא פסק כן, ולדעתו אין בזה שום קולא. וביציאתי אכפול בהודאה ובברכה על התוכן המעניין.

דוד לוי ב"ב



## ד.

בס"ד

מעמיד אינו עניין לטעם ומרקם. כל שיש בו טעם אינו בטל הוא עניין אחר שאינו בגדר מעמיד.

מעמיד הוא יצירת מצב חדש שלא היה כאן קודם.

וכאשר נוצר דבר חדש על ידי כמה גורמים יחד, לא מצאנו לחלק את אותו דבר עצמו ולומר שחלקו נוצר מגורם אחד, וחלקו השני נוצר מגורם אחר. אלא יש לנו לדון את כולו כדבר אחד חדש, ולדון אם נוצר מאיסור, או מאיסור והיתר יחדיו.

והרי אם נבוא לדון על כל דבר אם היצירה הזו כולה באה מחמת האיסור וההיתר יחדיו, או שהאיסור גרם חלק מהיצירה הזו, וההיתר יצר חלק אחר ביצירה הזו, באופן שלא ניתן להפריד בין החלקים, שהרי נעשו לדבר אחד מתחילת יצירתם - לעולם לא נוכל להתיר משום זוו"ג כאשר יש איסור והיתר משני מינים נפרדים, שהרי לעולם יהיה לנו לחוש שהאיסור יצר דבר אחד וההיתר דבר אחר.

לעניין מעמיד דמעמיד, אכן נחלקו בו הפוסקים. וז"ל הבית יוסף סו"ס קטו: כתב רבינו ירוחם בנ"ה ח"ה (מה ע"ד) בעל העיטור (ח"ב הלכות ביעור חמץ ככו ע"ג) פירש הא דתניא (חולין ד.) חמץ של עוברי עבירה מותר מיד מפני שמחליפין פירוש מפני שמחליפין את השאור וע"י תערובת הוא ומותר אבל חמץ של כותים אסור עד לאחר שלשה אפיות כדקתני התם (תוספתא פסחים פ"ב ה"א) של נחתומין לאחר ג' שבתות מפני שמבטל הוא עכ"ל ויש ללמוד מכאן למי שעבר והעמיד חלב בחלב חמוץ של גוים ולקח חלב זה והעמיד בו אחר ומהאחר אחר שמותר ליקח מחלב שלישי זה ולהעמיד בו חלב אחר ואוכלו דלאחר שלש פעמים כבר כלה חלב של גוים: ודברי המ"ב שאסר בחמץ, אפשר שהוא משום חומרא דחמץ. ומ"מ גם אם ס"ל להמ"ב לומר כן בכל מעמיד דמעמיד, הרי אין הדבר מוכרע בפוסקים.

ונמצא שיש כאן אפשרות לומר שיש ספק מעמיד דמעמיד, שהוא עצמו ספיקא דרבנן.

היינו שיתכן שמרקם הבשר נוצר מחתיכה הראשונה ולא משאר החומרים ששמים שם.

ואפשר שיש בזה סברא לומר שהוא בגדר מעמיד.



ואפשר שנחלקו הפוסקים לעניין מעמיד דמעמיד (כאשר אפשר שהכרעת המ"ב אינו אלא לעניין חמץ).

ומעמיד עצמו אינו אלא איסור דרבנן.

ולרווחא דמילתא, יש להוכיח שאין לחוש שהטעם נוצר מחתיכת הבשר. וזאת, מדין גידולי קרקע (אם זרע דבר האסור) שאנו אומרים בהם שאם זרעם כלה, הגידולים מותרים, כיון שאנו אומרים זה וזה גורם, שהגידולים נוצרו על ידי הזרע האסור ועל ידי הקרקע. והדבר פשוט שטעם הגידולים נוצר על ידי הזרע האסור, ולא על ידי הקרקע, ואעפ"כ אנו אומרים שהגידולים מותרים (הובא בארוכה במאמרינו בגליון הקודם).

ולא יהיו החומרים ששמים בכלים עם הבשר אלא כדין הקרקע, ועדיפים הם מהקרקע, שהרי מהם עצמם נוצר הבשר שלפנינו.

אליעזר דוידזון



ה.

לכבוד ירחון האוצר והרב אליעזר דוידזון שליט"א

ייש"כ על תשובתו ואבוא בדבר מה שנותר לי להעיר.

במה שכתב דכשנוצר מצב חדש ע"י כמה גורמים אין לחלק באותו דבר עצמו ולומר שחלקו נוצר מגורם אחד וחלקו השני נוצר מגורם אחר, דאם לא כן לעולם לא נוכל להתיר משום זוו"ג כאשר יש איסור והיתר משני מינים נפרדים. הנה יש לחלק טובא בין היכא שנתחדש מצב חדש, כמו גיבון החלב וחרیפות המי דבש, שכל מה שיש כאן מעמיד הוא רק בגלל שלימות יצירת הגיבון וחריפות. ועל כן לא שייך לחלק ולומר שיש כאן ב' ענינים שונים. משא"כ בבשר מתורבת, הרי יש כאן ב' ענינים נפרדים, דהרי אם יניחו את החומרים היוצרים את הבשר המתורבת ללא חתיכת הבשר אלא עם חתיכת דג, הרי ככל הנראה יוצר מזה 'דג מתורבת'. וככל הנראה מעכ"ת יודה שאם היו מייצרים מהחומרים הנוספים חתיכה חלבונית ללא טעם וריח ומראה מסויים, ולאחמ"כ היו מניחים עליה את חתיכת הבשר, והחתיכה היתה מקבלת טעם וריח ומראה בשר, דודאי חשיב מעמיד. וא"כ מה אכפת לן מה שזה נעשה בב"א, סו"ס יש כאן ב' תוצאות נפרדות, האחת ריבוי החתיכה, והשנית מה שיש לחתיכה מרקם של בשר.

מה שכתב דאולי המשנ"ב סתם לאסור במעמיד דמעמיד משום חומרא דחמץ, לכאור' מסתמות דבריו לא משמע כן.

מה שכתב לדמות מעמיד לגידולין, לכאור' לא דמיא, דא"כ לא משכחת לה דין מעמיד, דהרי השפעת הגרעין על האדמה יותר גדולה מהשפעת הקיבה על החלב, ואעפ"כ בגידולין זה מותר ובמעמיד זה אסור.

ואודה למעכ"ת שדן בדבריי בסבלנות, ואברכנו שיזכה להגדיל תורה ולהאדירה.

דוד לוי - ב"ב

## 1.

כמש"כ, עיקר הנידון בחילוק בין מעמיד מדבר אחד למעמיד משני דברים שאנו אומרים זוז"ג, הוא כאשר הדבר נעמד בב"א, או בזה אחר זה. שאם הוא נוצר בב"א משני דברים, הרי הוא מותר, ואם בזה אחר זה, כמו חלב שנעשה גבינה, כל דבר שהעמידו נידון לחוד.

וחילוק זה מתחייב בסברא, שכך יהיה גדר זוז"ג שנעשה על ידי שני דברים הגורמים כאחד. וכן גם מדינא, שאם לא כן, אין לנו מה לומר ולחלק בדין זוז"ג שמצאנו בגידולי קרקע. וכן גם כדבר הזה מצאנו בכל היוצא מן הטמא, כמש"כ לעניין ולד טריפה, שהותר משום שאביו אינו טריפה. אף שעיקר הולד נוצר מאימו, ולא מאביו, מכל מקום הותר מטעם זה.

(בכל מעמיד בעלמא, כאשר שני דברים יחד מעמידים, אכן העמדתו בשלמות נוצרה על ידי שניהם יחד. אך אם היה מעמידו שלא בשלמות, על ידי אחד מהם, היה די בו לאסור. אמנם כאשר העמידו בשלמות על ידי שניהם, וכל אחד נתן חלקו, אין המעמיד האסור אוסר.

אליעזר דוידזון

## 2.

בס"ד

לכבוד מערכת ירחון האוצר והרב אליעזר דוידזון שליט"א

בהודאה על הטרחה בהמשך המו"מ כדרכה של תורה, ואשתדל לא להאריך.

אם הבנתי נכונה את דברי כבודו, הרי ס"ל דאם אכן היו יוצרים משאר חומרי היתר חתיכה חלבונית חסרת טעם ריח וצבע ומקרה, ואז היו מניחים עליה את חתיכת הבשר, אז באמת היה נאסר משום מעמיד, אלא דכיון שהכל נעשה בב"א לא חשיב מעמיד. ואשמח אם יודיעני אם צדקתי בהבנת דבריו, כיון שלענ"ד יש בזה תוספת חשובה עבור הלומדים הרוצים להעביר את דברי כבודו בכור הבחינה.

ולעצם מש"כ לדמות דין מעמיד לדין גידולין ויוצא מן הטמא, לכא' יש לחלק, דמעמיד הוא סברא בביטול ברוב, דמדרבנן אינו בטל כיון שהוא ניכר בהעמדתו, וכמו דבר חשוב שאינו בטל, אבל גידולין ויוצא מן הטמא הם דינים מחודשים ואינם מדיני תערובות, ושפיר יתכן בהם כללים אחרים, דאם הגידולין והיוצא לא נעשו רק מכח האיסור, אינו נאסר. וכבודו יבחר אם הדברים נראים.

ואכפול בהודאה על רוב טרחתו להשיב עד כה.

דוד לוי - ב"ב

## ח.

אכן, מעמיד אינו בטל משום שהוא ניכר.

וכאשר זה וזה גורם, לא גזרו, בין אם כל אחד מהגורמים העמידו בשותפות מלאה, ובין אם כל אחד מהגורמים העמיד חלק אחד מהתוצאה, ובהצטרף שניהם, האיסור וההיתר, נוצר הדבר ההוא. בכל אופן שהוא, אם העמיד הדבר ההוא על ידי איסור והיתר, לא אסרו רבנן, שאנו אומרים שאינו ניכר שנוצר מהאיסור.

אכן דין מעמיד אינו כדין כל היוצא, שהרי כל היוצא אסור מדאורייתא (ודינו כדין חצי שיעור האסור מהתורה), ואילו מעמיד אסור מדרבנן. ומכל מקום דין גידולין, עיקר הדין הוא שהם אסורים מדרבנן ומתבטלים באופנים שונים כמבואר שם. ואין סברא לומר שמעמיד יהיה חמור מגידולין ומכל היוצא מהטמא.

אליעזר דוידזון



## הערה על "שיטת הרמב"ם בחיוב ספירת העומר בימינו מן התורה" (עמוד צז)

לכבוד הרב משה מרדכי אייכנשטיין שליט"א

מודה לך אני מקרב לב על הערותיך החשובים והיקרים על דבריי בשיטת הרמב"ם בחיוב ספירת העומר בזמננו בגיליון הקודם: על כך שהאפשרות שהועלתה לדעת הרמב"ם שספירת השבועות הם מהתורה וספירת הימים אינה מהתורה (כפי שמשמע מלשון הרמב"ם) אינה מתאימה לדרכו של הרמב"ם במשנה תורה, שהיא להקדים את עיקר המצוה ופרטיה ודקדוקיה כפי שנהוג בזמן הבית, ורק לאחר מכן להגדיר את חיוב המצוה בזמן הזה.

והאמת עם הרב שליט"א, שאכן אין דרכו של הרמב"ם לנסח את ההלכה קודם כפי שהיא נהוגה בזמן הזה (עיין הלכות תרומות ומעשרות פ"א ה"א - הלכה כה, הלכות שמיטה ויובל פ"י ה"א - ה"ח, הלכות ביכורים פ"ה ה"א - ה"ה, הלכות נזירות פ"ב ה"א - ה"כ, הלכות ערכין פ"ח ה"ח, הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ב ועוד מקרים רבים).

ויתכן שדברי אינם בהתאמה לשיטת הרמב"ם מבחינה מבנית. אולם מהלשון הזהב של הרמב"ם נראה שקיים הבדל לשוני ביחס למצוות ספירת השבועות מאשר למצוות ספירת הימים. וייתכן שדווקא בספירת העומר הרמב"ם אינו מנסח את המצוות כדרכו בכל מקום. זאת, משום שלא מדובר על מצוה שרמת חיובה השתנתה מאז חורבן הבית, אלא מרכיב מהמצוה, והוא ספירת הימים - אך חיוב ספירת השבועות עדיין מהתורה. מכיוון שלא מדובר על שינוי מעשי משמעותי, הרמב"ם כתב את חיוב ספירת הימים והשבועות בצורה הנ"ל.

בכבוד רב

יקיר יחזקאל הלוי אפלכאום

לכבוד הרב יקיר שליט"א

נעמו לי דבריו הבהירים ומקורותיו הברוכים, שאני צריך באמת לעבור עליהם אחד לאחד.

והבנתי גם את חלוקו בין כאן למקומות אחרים לשיטתכם.

ואעפ"כ לא נראה לענ"ד שלזה כוונת הרמב"ם. ואם צדקו דבריו בדיוק הרמב"ם צריך לבאר

את זה מתוך השקפתו הכללית על מצווה זו, בלי קשר לחילוק בין זה"ו לזמן הבית.

ואחתום בברכה

משה מ. אייכנשטיין



## הערות על מאמרו של הרב יואל שילה "זמן צה"כ לשיטת החת"ם סופר ורבותיו" (עמוד רלח)

א.

ראיתי מש"ב הרב יואל שילה הי"ו בשיטת ביה"ש של החת"ס

בעבר גם אני עסקתי בסוגיא זו כאשר עיקר הסוגיא היתה שיטת ר"ת.

ועל כן ברצוני להעיר על מש"כ בסוף דבריו שהחת"ס והמנחת כהן הבינו שכשיש כוכבים הו"ל לילה גם לר"ת, אע"פ שלא עברו ד' מילין. ובוה צדקו דבריו, אלא שלפ"ז יוצא שמה שאחזו בשיטת ר"ת לאפוקי מהגאונים בטעות יסודם, שהרי המנחת כהן חשב שבא"י רק אחר ד' מילין יש כוכבים [כפי שכתב כן בעצמו], ואילו ידע שאחר עשרים דקות יש כוכבים ודאי שהיה פוסק כהגאונים. וכן י"ל בדעת החת"ס, שאילו ידע שיש כוכבים בא"י אחר עשרים דקות היה פוסק כהגאונים.

בכבוד רב

בנימין יצחק הלוי



ב.

די פשוט שעד זמנם גם האוחזים כר"ת המתינו לג' כוכבים, ודלא כהנהגה שהתפתחה ב-150

שנה האחרונות שלר"ת יש להמתין 72 דקות.

ונקודת ההבדל עם הגאונים היא שלגאונים ביהש"מ מתחיל אחר השקיעה ונמשך ג' רבעי

מיל, עד שמסתמא יש ג' כוכבים [ולא בכל יום אכן זה הזמן שהם נראים, תלוי בכמה גורמים משתנים].

ואילו לר"ת לשקיעה עצמה אין משמעות, אלא מודדים ג' רבעי מיל מצאת ג' כוכבים

לאחור.

ואה"נ שבא"י בימי השוויון אין כמעט נפ"מ.  
והנ"פ היא או בימי החורף והקיץ שביהש"מ ארוך יותר, וכן בחו"ל.

יואל שילה

## ג.

חז"ל דברו בימים השווים שבארץ ישראל [ימי ניסן כמבואר בסוגיא בפסחים שם], וא"כ אין שום אחיזה לפירוש ר"ת. ואף בימים שביה"ש מתארך, הלא מדובר בכמה דקות, בקושי כשיעור מיל אחד, ולכן א"כ נעלמו להם ד' מילין? וע"כ לומר שמכיון שלא ידעו את המציאות שגו בדבר.

ולגבי ר"ת אין לנו הוכחה ברורה בדבריו אם כונתו היתה כדרך שהבינו מהר"ם אלשקר והפוסקים אחריו [ד' מיל אחר השקיעה] או כדעת הסוברים שהד' מיל מתחילים קודם השקיעה. וראיתי שכב' כתב שקשה להלום שיטה זו, אך לענ"ד נראה שהבנה זו נכונה יותר. חדא, משום שאם נאמר כמהר"ם אלשקאר וסייעתו הרי שזה לא עולה בקנה אחד עם המציאות וכמש"כ לעיל. וא"כ ע"כ שבטעות יסודה, וכמו שבאמת כתב המהר"ם אלשקאר בעצמו. וכן הגר"א, שהבין כך בדעת ר"ת כתב לדחותה. אשר ע"כ הדרך היחידה להעמיד את שיטת ר"ת היא רק אם נאמר שר"ת חידש שיש שקיעה ראשונה המתחלת ג' מיל ורביע קודם השקיעה באופן. וכן משמע שהבין הרדב"ז בתשובתו [ח"ד סי' רפב] שכתב להשוות את דעת ר"ת עם הרמב"ם, וכתב שכך המנהג, בו בזמן שמהר"ם אלשקאר מעיד שהמנהג כהגאונים. והלא הם ישבו באותו ב"ד במצרים, וכיצד יתכן שחלוקים מה המנהג. וע"כ לומר שמחלוקתם היתה בהבנת ר"ת. וכן משמע להדיא בדברי הרשב"א [שבת לה] שפסק כר"ת ואעפ"כ כתב דאי כרבה "ולמחזי אם שקעה חמה", הרי שלדעתו אפשר לראות את השקיעה של ביה"ש, מה שאי אפשר לומר לפי פירושו של מהר"ם אלשקאר. וע"כ לומר שהבין שהשקיעה הראשונה מתחלת קודם השקיעה באופן ומהשקיעה באופן מתחיל ביה"ש. וכן נראה בדעת הרמב"ן, שפסק כר"ת על אף שבאחרית ימיו עלה לארץ וראה את המציאות בעיניו. וכן נראה בדעת מרן השו"ע, שפסק כר"ת על אף שראה את המציאות כאן בארץ. ויתרה מזו, הלא כתב במפורש בהלכות חנוכה [סימן תרעב] להשוות את דעת הרמב"ם עם דעת הטור הסובר כר"ת. וכן בסימן רס"א כשהביא בב"י דעת ר"ת לא עלה על פיו שיש בזה מחלוקת בינו לרמב"ם או שהמנהג לא כר"ת. וע"כ לומר שהבין שר"ת חידש את השקיעה הראשונה. ויש בזה עוד ראיות, הנני מצרף כאן מש"כ בזה בעבר.

אלא שיש להעיר שגם לפי פירוש זה אין דברי ר"ת עולים עם המציאות, מכיון שכיום ידוע לנו שהחמה לא נכנסת בעובי הרקיע, כפי שחשבו בזמן חז"ל חכמי התכונה וכמש"כ מהר"ם אלשקאר ששיטה זו כבר נדחתה בגמ'. אך מ"מ למדנו שאין מחלוקת בין ר"ת לגאונים בענין השקיעה וצה"כ. ואם נאמר שיש מחלוקת, הרי ששיטה זו נדחית מהלכה מחמת הטעות.

נמצא א"כ שפסקו של החת"ס שאחר השקיעה הו"ל יום גמור עד ג' רבעי מיל קודם צה"כ אי אפשר לסמוך עליו לענין מעשה כלל ועיקר. ומה שנהגו כן בזמנו, יש ללמד זכות שאלביא

דרכי יוסי לא חיללו שבת. אך מכיון שלהלכה קיי"ל כרבי יהודה יש לשנות את המנהג כי בטעות יסודו.

בנימין יצחק הלוי



#### ד.

מדוע לומר ששגו, כשאפשר לומר שנידון עובי הרקיע אינו משליך על שיעור ביהש"מ, אלא רק על משך הזמן שאורך לשמש להגיע לנקודה שבה ההשפעה שלה נעלמת לחלוטין, במקביל לעלוה"ש בבוקר?

לא כתבתי שאנו יכולים לסמוך על פסק החת"ם סופר, אלא רק כתבתי איך הוא ראה את הדברים. וזאת בניגוד גמור לאיך שבקהילות כגון סאטמר וכד' רואים את שיטת ר"ת, עד שאפילו מצאנו שמי מהם זייף את דברי החת"ם סופר כדי שלא יהווה סתירה למנהגם, ראה צילום במאמרו של ר"י לוינגר.

ברור שנוח לומר שד' מילין מתחילים לפני השקיעה, כפי שכתבו רבים, אך זה קשה עד לא מסתבר מבחינות אחרות, כמ"ש מו"ר הרב קורן לר"י לוינגר [הובא בהע' בספרי 'היא חכמתכם'].

יואל שילה



#### ה.

מה שכתבת בשם הגרמ"ז קורן שליט"א והגר"י מנת שליט"א שלא יתכן לומר שצה"כ של ר"ת הוא בצאת ג' כוכבים, דבריהם נסתרים מהשו"ע שפסק כר"ת ומאידך פסק בסי' רצג שבצאת ג' כוכבים הוי לילה. כמו כן שלחתי לך הרבה ראיות מרבתינו הראשונים שמשמע להדיא מדבריהם שהבינו שצה"כ של ר"ת כהגאונים.

בכל אופן, עיקר הענין הוא שאם היו המנחת כהן והחת"ס בארץ ישראל היו מוציאים שבת כפי הגאונים בצאת ג' כוכבים. ואם כב' מודה לי בזה אז אין בינינו מחלוקת. ואם כב' סובר אחרת אז יבאר לי כיצד היו נוהגים המנחת כהן והחת"ס בא"י.

בנימין יצחק הלוי



#### ו.

אין בינינו מחלוקת בנקודה הזו, ולא הבאתי את דברי הרב קורן אלא מחמת מה שהוא סותר את הביאור ש'שקיעה' היא אדמומית השמש כשעה לפני השקיעה.

יואל שילה

ז.

ומה יענה הרב קורן לראיה המפורשת מהרשב"א שהבאתי שאפשר לראות את השקיעה. והראיה מהב"י בסי' תרעב שהשווה את דעת הטור הסובר כר"ת עם הרמב"ם ובסי' רצג פסק ג' כוכבים. ובמאמר שצרפתי לך יש עוד ראיות מפורשות מדברי הפוסקים. ועוד הבאתי שם ראיה מפורשת מהגמ' שנחלקו האמוראים בפלגא דדנקא שאחר השקיעה שהוא כדקה וחצי, אי הוי יום או ביה"ש. וזה לא יתכן רק אם רואים את השקיעה באופק, ובפרט שהר"ן עשה בזה נפק"מ לגבי הדלקת נ"ח בע"ש.

ושמא כב' הביא לרב קורן אך אינו סובר כמותו?

בנימין יצחק הלוי

ח.

אני מורגל בענווה גדולה כלפי הרב קורן, נוכחתי לא פעם שכשבאתי אליו עם ראיות מוצקות - הוא דחה אותן היטב.

אלא שהקטע הזה שהבאתי הוא בן עשר שנים, וכשדנתי עמו בזה - לא היו לי כמה ידיעות שיש לי כיום.

ועיקר הנושא מבחינתי של ג' כוכבים נידון במק"א בספר שלי, וכאן לא הובאה ההערה אלא כלפי הנידון ש'שקיעה' היא רגע לא מוגדר כשעה לפני שקיעת החמה באופק.

דרך הב"י להעתיק ראשונים מכאן ומשם, כפי שיטתו של הגר"א בהבנת התפיסה של הב"י. יואל שילה