

בס"ד

ירחון

# האוצר

חשוון התשפ"ה

גיליון ע"ז

## 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

א. בשער האוצר

## = אוצר הגנזים =

ה. בעניין מצוות צריכות כוונה בשחיטה ובטבילה  
הגאון רבי שמעון אויש זצ"ל

י. דרשה לברית מילה  
הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל

## = אוצר הזמנים =

יד. עיבור חודש חשוון תשפ"ה  
הרב שמואל עדס

## = אוצר אורח חיים =

כח. בדין כהן שהרג בשוגג ובאונס אם נושא כפיו  
הרב יעקב דוד אילן

לז. ברכת המקדש שמו ברבים ואשר צג אגוז, וברכות שלא נמצא מקורן בש"ס  
הרב יחיאל ראזענברג

ס. מה הם פסוקי דזמרא, ומהו סדר הקדימה ביניהם  
הרב שמואל אריה ישמח

פח. זמן תפלה נעילה מפלג המנחה עד השקיעה [מאמר תגובה]  
הרב עידוא אלבה

# מפתח האוצר

## = אוצר יורה דעה =

- פנים חדשות בהבנת בן פקועה ..... קכג  
הרב מאיר רבי
- דין שתיית קצף 'אופיא' ..... קכב  
הרב חיים פנירי
- דין מכה שבמקור ..... ר  
הרב רן יוסף מנצור
- פסקי מרן על דרכי טהרה - הלכות וסתות ..... ריב  
הרב משה בוטון
- בדין נזירות לחצאין ובדין הריני נזיר ע"מ שאהא שותה יין ..... רלב  
הרב אברהם הרשטיין

## = אוצר אבן העזר =

- בעניין חתן שלא הספיק לראות את כלתו עד החתונה ..... רמב  
הרב אברהם דוד ברנד
- בגדר פנים חדשות באדם שטעם דבר מה בסעודת הנישואין ..... רמח  
הרב שלום מנחם

## = אוצר חושן משפט =

- גניבה ואבידה בשומר שכר ..... רנד  
הרב ישי יצחק שרגא
- הערות וקושיות: המחזיר חוב שעברה עליו שביעית רוח חכמים נוחה ממנו - הרב עמיחי כנרתי .. רסב

# מפתח האוצר

## = אוצר חקר ועיון =

רסד ..... בירור מקיף בדין קבוע - גדרו וטעמו  
הרב אריה אידנסון

רפח ..... בעניין הנאה ממעשה ניסים  
הרב דוד לוי

רצד ..... פטורא דעוסק במצוה  
הרב אלחנן וינברג

שג ..... הערות הקוראים

שג ..... חשש תקרובת בשופרות  
בעניין קידוש קודם תקיעת שופר ושמחת יו"ט בר"ה, ובמנהג הישיבות  
וישיבת מרכז הרב בזה ..... שה  
שז ..... בירור שתי שמועות בשם הגר"א בענייני סוכות

## בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן צ"ו – חֲשׂוֹן הַתּשַׁפ"ה, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שְׁנַתְּחַבְּרוּ בְיָדֵי אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



אֲנִי בִּפְתִּיחוֹ שֶׁל זְמַן הַחֹרֶף. זְמַן זֶה הוּא הַזְמַן הַגָּדוֹל וְהִיפָה, בּוֹ מִתְכַּנְּסִים כָּל בְּנֵי הַיְּשִׁיבוֹת הַקִּדּוּשׁוֹת, לְשִׁקּוֹד עַל הַתּוֹרָה לְמִשְׁךְ כַּחֲמֵשֶׁה חֳדָשִׁים, אִם זֶה בְּלִימּוֹד מִסַּכַּת יְבֻמוֹת בָּבָא בִּתְרָא וְכדו'. תַּחֲלִילָתוֹ שֶׁל הַזְמַן הוּא כְּעֹנֶת הַחֲרִישָׁה, וְזֶה לֹא הַזְמַן שֶׁל הָעֵמֶדֶת חִידוּשֵׁי הַתּוֹרָה, שְׁמַתְחִילִים לְנִבּוֹט רַק לְאַחֵר זְמַן הַחֲרִישָׁה וְהַזְרִיעָה. וְגַם בְּבִיטְאוּנֵינוּ נִיכָר הַהִבְדָּל בִּיבּוֹל וּבְכֻמוֹת שֶׁל הַחֹמֶר הַמוֹעֵט יוֹתֵר בְּאוֹפֶן יַחֲסִי לְחֻדְשִׁים אַחֲרִים, שֶׁלֹּא לְדַבֵּר עַל זְמַנֵּי הַמוֹעֲדִים. אֲבָל כֹּךְ הוּא דֶּרֶךְ הָעוֹלָם, וְטוֹב וִיפָה שָׂכָךְ, לְכָל עֵת, עֵת לְחֵרוֹשׁ וְעֵת לְקַצּוֹר.

וּמִכָּאֵן מִמַּעֲרַכַּת יִרְחוֹן הָאוֹצֵר נֶאֱחָל לִימּוֹד שִׁקֵּט וּפּוֹרָה לְכָל עֲמָלֵי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר, בְּרוּכִים אַתֶּם בְּבוֹאֲכֶם אֶל דְּפֵי הַגִּמְרָא הַקּוֹרְאִים לָכֶם לְצִלּוֹל בָּהֶם, וְאַנְחֵנוּ כֹּאן נַחֲכָה לְחִידוּשֵׁיכֶם שִׁיבּוֹאוּ בּוֹדָאֵי עִם עֲמַל הַתּוֹרָה בְּמִשְׁךְ הַחֹרֶף כּוֹלּוֹ.

וְעִי' בְּבִנֵּי יִשְׁשֹׁכֶר (פֶּרֶק עַל חֹדֶשׁ חֲשׂוֹן, ד"ה וְהִנֵּה), שֶׁעַל פִּי רוּחַ הַקּוֹדֶשׁ חֲנֹךְ שְׁלֵמָה הַמֶּלֶךְ אֶת בֵּית הַמִּקְדָּשׁ בְּתִשְׁרִי, וְהַבְטִיחַ ה' יִתְבָּרֵךְ לְחֹדֶשׁ מִרְחָשׁוֹן לְשֵׁלֶם שָׂכְרוּ בְּכֹךְ שִׁיבְנָה בּוֹ בֵּית הַמִּקְדָּשׁ הַשְּׁלִישִׁי. כְּמִבּוֹאֵר בִּילְקוּט שְׁמַעוֹנִי (מַלְכִּים רַמּוֹ קַפֵּד). וְיִה"ר שֶׁהַדְּבָר יִתְקַיֵּם בְּמַהֲרָה בְּיָמֵינוּ.





# אוצר הגנזים

בעניין מצוות צריכות כוונה בשחיטה ובטבילה ♦ דרשה לברית  
מילה



הגאון רבי שמעון אויש (וואלף) זצ"ל

מחכמי פראג

## בעניין מצוות צריכות כוונה בשחיטה ובטבילה

### הצעת הסוגיא

[חולין לא, ב]: "והאמר רבי יוחנן: הלכה כסתם משנה, ותנן: נפלה סכין ושחטה, אף על פי ששחטה כדרכה - פסולה; והוינן בה: טעמא דנפלה, הא הפילה הוא - כשרה ואף על גב דלא מיכוין. ואמרין: מאן תנא דלא בעי כוונה לשחיטה? אמר רבא: רבי נתן היא. בשחיטה אפילו רבי יונתן בן יוסף, מדגלי רחמנא מתעסק בקדשים פסול, מכלל דחולין לא בעינן כוונה. ורבנן? נהי דלא בעינן כוונה לזביחה, לחתיכה בעינן."

הא דלא מקשי הגמ' ממתני' בריש פרקין [ב, א]: וכולן ששחטו ואחרים רואים אותן, דמוקי רבא נמי כר' נתן [לעיל לא, א]. משום דיש לומר כדאמר הגמ' לעיל [שם], משום דהתם קמכוין לשום חתיכה בעולם, ויעויין בדברי התוס' לעיל בסוגיא[א].



\* רבי שמעון אויש בן הרב משה זצ"ל, מגדולי רבני פראג במאה ה"ט למנינם, שקד בתורה מילדותו, כפי שנכתב בהקדשה שנכתבה על ספר לכבוד בר המצוה שלו על ידי בן דודו של אביו - רבי יעקב פיסלינג זצ"ל, הכותב עליו: 'הבחור המופלא סמוך לאיש, אשר לבו מקטנותו בוער בלהבת אש, אש של תורה'. בבחרותו כתב חידושי תורה אל רבי שמואל סגל לנדא זצ"ל, בנו וממלא מקום אביו הנודע ביהודה, חתן רבי וואלף המבורג מפירודא.

כמה מתשובותיו וחידושיו של רבינו מובאים בספרי גאוני תקופתו. ראה בשו"ת שיבת ציון לרבי שמואל לנדא בו מובאות תשובות אליו, בעוד רבי שמואל לנדא מכנהו: הרבני המופלא והמופלג בתורה, המושלם במעלות ומדות ה"ה מחותני הבח' המופלא (ראה בשו"ת שיבת ציון סימנים יז, לה). למרות שרבי שמעון היה עדיין בחור צעיר לימים כתב לו בנו של הנודע ביהודה - מחותני, מכיון שהמשפחות היו מחותנים, אביו רבי משה וואלף מדייני פראג, היה מחותן עם הנודע ביהודה. תשובה אל רבינו מופיעה גם בשו"ת מהרי"ץ חיות (סימן עב) ובספרו עטרת צבי (סימן ז), הכותב אליו: וכבר שאלני כיצא בזה הרב המופלג מוהר"ר שמעון אויש מפראג, בשם מחו' הגאון מוהר"ר זאב האמבורגר מפירודא.

נתבקש לשייבה של מעלה כ"ט תשרי תרכ"ז בן ע"ב שנה. בשנים האחרונות נמכר השולחן ערוך של רבינו עם הגהותיו, במכירה פומבית.

מאמר זה מקורו בחיבור מכתב יד של רבינו, הכולל אגרות וחידושים על התלמוד, עותק ממנו בבית הספרים הלאומי, בעיון בחיבור עולה כי יש מכתב בכת"י מכ"ז חשון תקצ"ג. Courtesy of the Library of the Jewish Theological Seminary, The National Library of Israel. "Ktiv" Project, The National Library of Israel

הופנית לכתב יד זה, על ידי ידידי הרה"ג יוסף סאוויצקי שליט"א, ותשו"ח לו. תוך כדי עיון בחיבור, גיליתי את מאמרו זה של רבינו [שלפניו אין את סיומן], במסגרת ההדרה, נוספו ציונים ומקורות, נפתחו ר"ת וודאיים, והשלמות סומנו במוסגר כמקובל, בנוסף זכינו לעטר את מאמר זה בציצים ופרחים בהערות. כמו כן צירפנו את סריקת כתב היד בסיום המאמר. התודה והברכה להרבנים הגאונים הרב משה אהרן והרב רועי זק שליט"א, על הארותיהם במאמר.

יהיו הדברים לעילוי נשמתו של אבינו מורינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, שכנס במסגרת עריכת 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.

## דן בהוכחת הגר"א לדינא דמצוות אין צריכות כוונה

הנה המחבר באו"ח סי' ס' [סעיף ד'] פוסק דמצוות צריכות כוונה, והגאון מהר"א מוילנא [ביאור הגר"א שם] הביא ראייה דמצוות אין צריכות כוונה, מהא דפסקו בסוגיין [לא, א] כרב דנדה שנאנסה טהורה לביתה\*.

ולדעתי אין ראייה מכיוון דשאני הכא דהוי רק הכשר מצוה שלא תזקק לבעלה ולא תטבול\*, משא"כ במצוה דרמיא עליה.

ובדרך הזה יש להרהר אחרי רבינו יונה בפ"ק דברכות [יב, א; ו, א מדפי הרי"ף] בסוגיא דפתח בחמרא וסיים בשיכרא שהקשה, דהא מצוות אין צריכות כוונה, וכתב דלשיטת הרי"ף [ר"ה כח, א; ז, ב מדפי הרי"ף] דפסק מצוות צריכות כוונה נחא\*, ולהאמור גם להרי"ף לא נחא דלא לתהני ולא [לברין\*]. דדוחק לאוקמי דווקא בכוס של מצוה דאין זה משמעות הסוגיא, כה היו הרהור רעיוני, שוב מצאתי שכתב להדיא כן הר"ן בח[ידושו] בסוגיין [לא, ב] בשם הרמב"ן\* ושמחתי.

א. בגמ' (שם): "אתמר: נדה שנאנסה וטבלה - אמר רב יהודה אמר רב: טהורה לביתה ואסורה לאכול בתרומה". והביא הגר"א מכך ראייה דמצוות אין צריכות כוונה, דהרי הנידה שנאנסה וטבלה בלא כוונה, מקיימת את מצותה ונטהרת לבעלה. וכן הוכיח האור זרוע (הובא בהגהות אשר"י ראש השנה ג, יא). וראה עוד בהערה דלהלן.

ב. כלומר, שאם לא תטבול הוי מניעה להכשר מצווה ולא שייך למצווה עצמה.

ג. ז"ל רבינו יונה: "לפי זה הפי' יש לשאול, מאי דאמרינן אלא היכא דנקט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא פתח בדחמרא וסיים בדשכרא מאי? בתר פתיחה אולינן, או בתר חתימה אולינן ולא איפשיטה, ואם איתא שאינו אלא במחשבה אמאי לא אפשיטה, שאע"פ שכוונתו היתה לברך בטעות על היין מה בכך הרי נעשית המצוה ומצות אין צריכות כוונה. ולפי מה שפסק הרי"ף ז"ל (בפ"ג דר"ה ד' כח א), דמצוות צריכות כוונה, אתי שפיר דמשום הכי אמרינן בתר פתיחה אולינן, שלא נתכוון לברך על שכר ולא יצא, דמצוות צריכות כוונה, או בתר חתימה אולינן ויצא שהיתה החתימה כראוי\*.

ד. ראה רש"י (ראש השנה כט, א ד"ה חוץ) שאין דין ערבות בברכות הנהנין, משום שאין זה חובה, דיכול לא לאכול ולא לברך. ונראה שכוונת רבינו להקשות על פי דרכו, שבמקום שאין הדבר מצוה חיובית, אין הדבר שייך לנידון של מצוות צריכות כוונה, ואם כן קשים דברי הרבינו יונה. וראה עוד בהערה הבאה.

ה. רבינו כיוון בזה [כפי שכתב בהמשך דבריו] לדעת הר"ן (חולין לא, ב) בשם הרמב"ן, דאין השחיטה והטבילה מצוה אלא הכשר, ואין זה שייך לנידון של מצוות צריכות כוונה. אמנם ראה בגוף דברי הרמב"ן (חולין לא, ב ד"ה והא), דכתב כעין זה דאין להוכיח כלל מהסוגיא לדין מצוות צריכות כוונה, שכן כאן מדובר בדברים שהם מצוות המכשירין או מתירים את האשה לבעלה, ואין זה שייך לדין מצוות צריכות כוונה. [וזה לשון הרמב"ן: "והא דפליגי רב ור' יוחנן בטבילה שלא בכונה, ופליגי תנאי בשחיטה, דוקא במצות הללו שהן מתירין ויש בהם הכשר לדבר אחר, טבילה מתרת אשה לבעלה ושחיטה מתרת בשר לאכילה ואינן בעצמן דבר שבחובה, אבל בשאר מצות של חובה אי בעו כונה לצאת ולעבור לא מיירו כלל. אלא פלוגתא דתנאי ואמוראי אחריני היא בפסחים (קיד, ב) ובראש השנה (כח, ב) ולא שייכו בהנך דשמעתין כלל, אלא בין לרב, בין לר' יוחנן, בלצאת ולעבור, אי כמר אי כמר וכו'"]. [וראה בשינוי הנוסחאות בין הרמב"ן לר"ן, ביד יהודה (יו"ד ג, א הקצר) המובא בהערה להלן].

ולפי הרמב"ן יורדת הוכחתו של הגר"א, וכן כתב בהגהות ארץ הצבי על הגהות אשר"י (ראש השנה, שם) וכדברי רבינו. אולם בדברי הרמב"ן עצמו במקום אחר (מלחמות ה' ראש השנה ז, ב), משמע שגם דין טבילה ושחיטה תלוי בדין מצוות צריכות כוונה.

וראה עוד בחתם סופר בחידושו לחולין (בסוגיין ד"ה נאנסה), שכתב דאף שהאשה נטהרת לבעלה אף שטבלה ללא כוונה, מכל מקום אין היא מקיימת בזה מצות טבילה. ולפי זה גם אין כל ראייה מסוגיין לדין של מצוות צריכות כוונה.

והנה הר"ן מבאר דבזה פליגי רב ור' יוחנן [שם ע"א], דרב סבר מכשירין קילי ממצוות, ולר' יוחנן חמירי כמצוות. ולפי"ז ראייה להיפך, דמצוות צריכות כוונה, מר' יוחנן דסובר דאפילו מכשירי מצוות צריכים כוונה, ובהא לא מצינן דפליג רב עליה.

והר"ן מסיים: ובענין מצוות צריכות כוונה לא מעיילו נפשיהו. כוונתו דרב ור' יוחנן פליגי רק אליבא דמאן דסובר מצוות צריכות כוונה, דלרב אפילו לדידיה מותרת לבעלה, אבל באמת למ"ד מצוות אין צריכות כוונה גם ר' יוחנן ... ומוד[ה] דטבילה לא צריכה כוונה, ולדבריו לא מקשי הגמ' מידי על ר' יוחנן ממתניתין נפלה סכין ושחטה, דילמא מתני' אתיא כמ"ד מצוות [אין] צריכות כוונה ואליבא דידיה מודה ר' יוחנן דלא בעי כוונה.

ולולא דבריו נ"ל דאין ראי' דר' יוחנן סובר מצוות צריכות כוונה, דלעולם בעלמא סובר ר' יוחנן מצוות אין צריכות כוונה, ושאיני הכא גבי טבילה דגזירת הכתוב דבעי כוונה לטבילה מהיקשא דתכבוסת שניה לתכבוסת ראשונה [חולין לא, ב]. ואין לומר דלילף מיני' בעלמא דמצוות אין צריכות כוונה. דיש לומר דהא מצינו גם להיפך דגלי רחמנא גבי שחיטת חולין דלא בעי כוונה, מדאצטריך גבי קדשים דמתעסק פסול, או דקדשים וטבילה הוי שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין.



### מדוע בשחיטה אין צריך כוונה מדרבנן

וראיתי בספר הורה גבר בהוריות (י, ב) שמביא בשם ידידי הרב המאור הגדול המנוח מו"ה שמואל לייב קוידער, די"ל שאף למ"ד מצוות צריכות כוונה היינו רק מדרבנן, אבל מן התורה לא בעי כוונה, ומבאר בזה מחלוקת ר' יוחנן ור"ל שם. ונראה מדבריו דר' יוחנן וודאי סובר דמצוות צריכות כוונה.

וקשה דא"כ מדוע לא תבעי בשחיטה עכ"פ כוונה מד[רבנן] כמו בכל המצוות, דנהי דמן התורה לא בעי כוונה אף שקדשים בעי כוונה, דגלי רחמנא דדוקא קדשים בעי כוונה, אבל חולין נשאר על מתכונתו כגדר שאר מצוות דלא צריכות כוונה, אמנם מדרבנן תבעי כוונה כתר

---

וציינו שכן מבואר במגן אברהם (קנח, יג) שאין מברכים על טבילה שלא בכוונה, אף שכשרה ודלא כערוך השולחן (יו"ד ג, ז). אך ראה בדברי הרע"א (חולין לא, א) המובא בהערה להלן שאין שייכות בין המצוה לטבילה.

ו. אמנם בדברי הרמב"ן עצמו (לא, ב ד"ה והא) מבואר להדיא דפלוגת רב ור' יוחנן אינה שייכת כלל לנידון אם מצוות צריכות כוונה, ושניהם יכולים לסבור כשני הצדדים. וראה עוד להלן בדברי רבינו. לשינוי נוסף בין ביאורו של הרמב"ן למה שהביא בשמו הר"ן ראה ביד יהודה (יו"ד ג, סק"א הקצר), דלר"ן אין הטבילה מצוה אלא מכשירין, בשונה מהרמב"ן שהוי מצוה של הכשר. אמנם כדברי הר"ן כתב הרדב"ז (א, לד) שאין הטבילה והשחיטה אלא מכשירין ולא מצוות, עיי"ש.

ז. כוונת רבינו, דאם נימא שהכא הוי גזירת הכתוב מתכבוסת דבעי כוונה בטבילה, אם כן משמע שבמקום דאין גילוי מפורש הרי שמצוות אינן צריכות כוונה.

ח. ראה בהרחבת הדברים בספרו של רבי שמואל לייב קוידר (עולת שמואל סי' פב).

המצוות<sup>ט</sup>, ואין לומר משום דהוי רק הכשר מ[צוה], דהא ר' יוחנן לית לי' האי סברא כמו"ש (=כמו שנתבאר').

ודוחק לומר לפי הכלל של הרט"ז [=הרב טורי זהב. יו"ד קיז, א; חו"מ סי' ב'; או"ח תקפח, ה], דהיכא דהתורה התירה להדיא דאין ביכולת החכמים להחמיר.

שוב ראיתי אחרי שלמדתי הסוגיא הסמוכה שחט פרה וכו', להגאון בעל ראש יוסף אחרי סיום הסוגיא [לב, א] הביא לשון הר"ן בחידושו לחו[ו]לין, וזה לשון הראש יוסף: "לשון הר"ן ז"ל בחמש שיטות בחדושו לחולין, אהא דפליגי רב ור' יוחנן אי חולין צריך כוונה או לאו [לעיל לא, ב ד"ה ולענין], כתב דלא שייכא הך פלוגתא להא דאיפלגו בפסחים [קיד, ב] ובראש השנה [כח, ב], אי מצות צריכות כוונה או לאו, דהכא שחיטה וטבילה לאו מצות אלא מכשירין הן, ופליגי למר קילי מכשירין ממצות, ולמר חמירי מכשירין ממצות, אבל במצות גופייהו לא מעיילי נפשייהו בהכי רב ור' יוחנן כלל עכ"ל. ורצה לומר דאפשר דרב סובר מצות צריכות כוונה, ומכשירין קילי ממצות, או דבמצות אין צריכות גם כן כוונה. ור' יוחנן אפשר דסובר מצות אין צריכות כוונה, ומכשירין חמירי ממצות, ולא מצינו למידק מהא כלל<sup>א</sup>].

[מכאן חסר בכתב יד, וחבל על דאבדין].

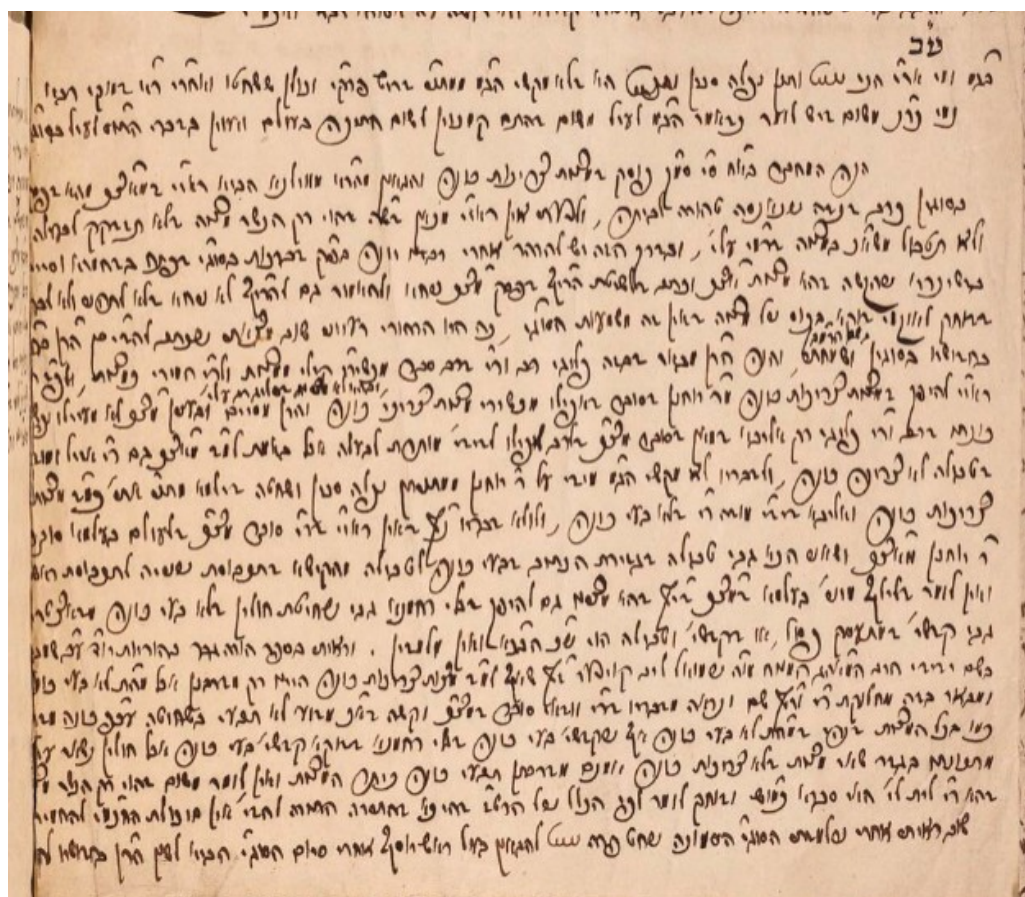


ט. ראה בדרכי תשובה (ג סק"א) שהביא מספר האשכול (אויערבך) שאין הכי נמי שיש דין לכוון לכתחילה בשחיטה. וז"ל הדרכ"ת: "וע' בס' האשכול בהלכות שחיטה (סוף סי' ו) שכתב דכל זה הוא לעיכובא, אבל לכתחלה צריך כוונה מעליותא, דהא ברוכי נמי בעי למיברך, עכ"ד. וכ"כ בדרך החיים סוף סי' זה וכו'". וראה עוד מדברי הרע"א בהערה הבאה.

י. יש לדון ביישוב קושיית רבינו, מדוע לא יחמירו רבנן שיצטרכו כוונה בשחיטה, כדין מצוות צריכות כוונה. דהנה בחידושי רבי עקיבא איגר (חולין לא, א) כתב דאין הנדון שייך כלל לדין מצוות צריכות כוונה, שכן המצוה היא אינה בשחיטה, אלא בתוצאה שלא יאכל בשר של מתה אלא שחוטא, ולא לאכול בשר שאינו זבוח. וכל שנשחט על ידי כח גברא, לא שייך בזה מצוות צריכות כוונה. 'וכן נידה שנאנסה וטבלה המצוה היא שלא לשמש באשתו נדה בלי שתטהר עצמה במקוה, אבל ענין הטהרה אין צריך כוונה', עכ"ד. וזהו בפשוטו דלא כהבנת הרמב"ן והר"ן. אולם לפי זה יש מקום ליישב את קושיית רבינו, שכן אין להחמיר מדרבנן שיצטרכו כוונה בשחיטה, שכן כל המצוה היא בתוצאה שלא לאכול בשר שאינו שחוט, ואין כל צד מצוה בגוף השחיטה, ומשום כך אין מקום להחמיר להצריך כוונה בשחיטה, שאינה מעשה מצוה. [וקצ"ב מדוע מברכים על השחיטה והרי היא איננה מעשה מצוה, וראה ביד יהודה (יו"ד ג, א בארוך) שתמה כעין זה על דברי הר"ן ששחיטה אינה מצוה, ועיי"ש].

יא. בדברי הראש יוסף בר"ן, מבואר דלא כמו שנקט רבינו לעיל בדעת הר"ן, וכפי שהובא בהערה שם, שברמב"ן מפורש דלא כהבנת רבינו אלא כהבנת הראש יוסף.

## תמונת כתב היד



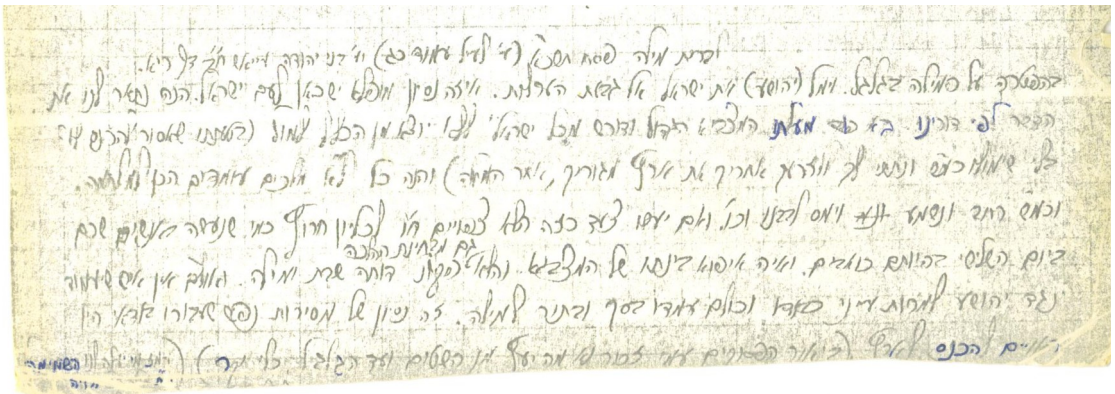
הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל

בעל היביע אומר

## דרשה לברית מילה\*

לברית מילה פסח תשכ"א (עי' לעיל עמוד כג) וע' בני יהודה עייאש ח"ב דף ריא.\*

בהפטרה על המילה בגלגל<sup>1</sup>. וימל (יהושע) את ישראל אל גבעת הערלות<sup>2</sup>. איזה נסיון מופלא יש כאן לעם ישראל. הנה נתאר לנו את הדבר לפי דורינו, בא הוד מעלתו המצביא הגדול ודורש מכל ישראל ללא יוצא מן הכלל למול (בטענתו שאסור להכנס לארץ בלי שימולו, כמ"ש ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריו, אחר המילה<sup>3</sup>). והנה כל ל"א מלכים עומדים הכן למלחמה, וכמ"ש רחב ונשמע וימס לבבנו וכו". ואם יעשו צעד כזה, הלא צפויים ח"ו לכליון חרוץ, כמו שנעשה באנשי שכם ביום השלישי בהיותם כואבים. ואיה איפה בינתו של המצביא. והלא גם מבחינת ההלכה פיקר"נ דוחה שבת ומילה. ואולם אין איש שיעמוד נגד יהושע למרות ... .. וכולם עמדו בסך ובתור למילה. זה ניסיון של מסירות נפש, שעבורו בודאי



\* מכת"י. חלק מהדברים נדפסו בנוסח שונה במאור ישראל דרושים עמ' שיד-שטו. נמסר למערכת באדיבות נכדו, הרה"ג עובדיה יוסף שליט"א [בן הג"ר יעקב יוסף זצ"ל]. נערך לכבוד יומא דהילולא הי"א.

(א). עי' שם מה שדרש בעניין המילה, ולכאורה לא מצאתי קשר בינו לדרשת מרן כאן.

(ב). הפטרת יו"ט ראשון של פסח.

(ג). יהושע ה, ג.

(ד). ראה ילקוט שמעוני בראשית יז, ח: ר' ברכיה אמר: "זוה הדבר אשר מל יהושע", דבר אמר להון ומלן. אמר להן: מה אתם סבורים, שאתם נכנסים לארץ ערלים? כך אמר הקב"ה לאברהם: לך ולזרעך אחריו על מנת "ואתה את בריתי תשמור אתה וזרעך אחריו".

(ה). יהושע ב, יא.

היו ראויים להכנס לארץ (ביאור הפסוקים עמי זכור נא מה יעץ מן השיטים ועד הגלגל' כלי יקר') (רמזי מי יעלה לנו השמימה ר"ת מילה וס"ת הויה").



ו). מיכה ו, ה: עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב ומה ענה אותו בלעם בן בעור מן השטים עד הגלגל למען דעת צדקות ה'.

ז). לעת עתה לא זכיתי למצוא למה התכוין לציין מרן כאן, אולם כך ביאר מרן במאור ישראל דרושים (עמ' שטו): וזהו שנאמר עמי זכור נא מה יעץ בלק מלך מואב ומה ענה אותו בלעם בן בעור "מן השטים עד הגלגל" למען דעת צדקות ה' פירוש כי כשבא בלעם לקלל, התחיל בלק לקסום, והראהו מה שעתידיים ישראל לחטוא בשטים, כמ"ש ויחל העם לזנות אל בנות מואב, ורצה לקטרג עליהם מכח עבירה זו, כדי למתוח עליהם מדת הדין שיוכל לקללם. והקב"ה הראה לבלעם את מסירות הנפש של ישראל בבואם לארץ ישראל שמלו אל גבעת הערלות, ונאמר היום גלותי חרפת מצרים מעליכם, ויקרא שם המקום ההוא גלגל עד היום הזה. וז"ש אצל בלעם כי מראש "צורים" אראנו, זהו חרבות צורים של יהושע, ומגבעות אשורנו, גבעת הערלות, שמרוב ערלות נעשה גבעה שלימה. וז"ש הפסוק מן השטים עד הגלגל, שהיה בלעם אומר לו, אתה מזכיר לי מה שעתידיים לחטוא בשטים, ואילו הקב"ה מראה לי מה שעתידיים לקדש ה' בגלגל בברית המילה, כדאי זה לכפר על זה. וא"כ אין לי רשות לקללם, מה אקוב לא קבה אל וכו' וזהו למען דעת צדקות ה' עי"ש עוד.

ח). ראה בעל הטורים דברים ל, יב: מי יעלה לנו השמימה - ר"ת מילה. והס"ת הוי'. לומר שאינו יכול לעלות אצל השם אם לא שיהא נימול.

# אוצר הזמנים

◆ עיבוד חודש חשוון תשפ"ה ◆



הרב שמואל עדס

## עיבור חודש חשוון תשפ"ה\*

### מולד זקן אל תדרוש

בסדר חודשי השנה לפי הלוח הנהוג מתקופת הלל השני, כל החודשים קבועים אחד מלא ואחד חסר, מלבד החודשים חשוון וכסליו, שיש בהם ג' אופנים - או 'כסדרם', כלומר חשוון חסר וכסליו מלא (כיון שתשרי מלא וחשוון אחרי חסר), או חסרים, כלומר שגם כסליו חסר, או שלימין, כלומר שגם חשוון מלא. קביעת החודשים המלאים והחסרים נקבעת מחמת כמה סיבות, כמבואר ברמב"ם בהלכות קידוש החודש.\*

בשנת תשפ"ו חל ראש השנה ביום ג' והמולד שלו ביום הב' כ-10 דקות אחרי חצות היום. הסיבה שדוחים את ראש השנה מיום ב' ליום ג' היא מחמת הכלל 'מולד זקן בל תדרוש', כלומר שאי אפשר לקבוע ראש השנה באותו יום שבו חל המולד אם המולד חל אחרי חצות אותו יום<sup>2</sup>.

\* ישר כח להר"ר יוסף (בהג"ר מנחם) אביטן שליט"א על חלקו הרב בהכנת המאמר.

(א). חודשי לבנה הינם מעט יותר מכ"ט ומחצה יום, בכ-44 דקות, כך שהסדר הקבוע צריך להיות שיהיה תמיד חודש מלא וחודש חסר, ובהצטרף יום שלם 44 דקות יוסיפו עוד יום. ולפי זה צריך להיות רק 'כסדרם' או 'שלימין' כיון שלא יתכן שיהיה פחות ממחצה חסרים בכל שנה. אלא שלפעמים בשנה אחת עושים חודשים שלמין כדי שראש השנה שאחריו לא יצא בימים 'אד"ו', וצריך לחסר כנגדו יום אחד. (יש עוד סיבה לעשות חסרין, והוא בשנת העיבור שעושים את חודש אדר א' ל' יום ונוספה יתרה של חצי יום).

(ב). לכאורה מהסוגיא בראש השנה כ' נראה שמולד זקן שייך בכל החודשים (לפירוש רש"י אפשר לראות את הירח כששעות מלידתו, וממילא אם נולד אחרי חצות לא שייך לראות באותו יום ולכן לא שייך לקדש את אותו יום לראש חודש. ולפירוש הרו"ה צריך י"ח שעות כדי לראות את הירח, ואם נולד לפני חצות יש אפשרות שהיושבים מעבר לקו התאריך יראו את הירח באותו יום אחרי י"ח שעות. בסוגיא לא מבואר הכלל של מולד זקן, כיון שהנידון שם הוא רק לענין שאין לקבל עדים המעידים שראו את החודש במולד זקן דודאי בשקר העידו, אלא שהמפרשים סמכו על סוגיא זו כמקור למולד זקן). וכן ממשמעות לשון הרמב"ם בפ"ז מהלכות קידוש החודש הלכה ג' נראה לכאורה שדוחים את ראש חודש מפני מולד זקן ולא דווקא את ראש השנה. (אך מסיום לשונו מוכח דקאי על ראש השנה, שכתב שדוחים מולד זקן ליום שלאחריו והוא שלא יהיה אותו היום מימי אד"ו עכ"ל, וזה שייך רק בר"ה). ובסדר הלוח שלפנינו יש פעמים שקובעים מולד זקן בשאר חודשים, כמש"כ במשך חכמה בהעלותך פרק י פסוק י וז"ל 'מה שעל פי החשבון הנמסר לנו מסיני מולד זקן נדחה, אינו נדחה רק מפני תשרי. אבל חודש שבט, ולפעמים כסלו יכולים להיות גם מולד זקן, כמו שהיה שנת תרנ"א ותרס"ב גם כן'. וכן מבואר בדברי רב האי גאון באוצר הגאונים ראש השנה עמ' 21 שמחשבים את המולדות מתשרי ובו אנו צריכים לידע אם נולד קודם חצות.

למעשה, כמעט שלא משכחת לה מולד זקן בשאר החודשים, כיון שעל ידי שאנו נוהרים שלא יהיה מולד זקן בתשרי, ממילא גם בשאר החודשים נדחה ראש חודש.

ועכ"פ צריך טעם איך לחבר בין סוגיית מולד זקן, שמבואר בה שלא שייך לקבל עדים בכל חודש וחודש במולד זקן והראשונים פירשו שזה המקור לדחיית מולד זקן, ואם כן למה לא דוחים מולד זקן בכל החודשים. והר" יוסף אביטן שליט"א פירש בזה שיש לומר שקבלה ביד חז"ל שאין לקבוע מולד זקן, אלא שבזמן חז"ל היו יושבים ביד לקבוע כל חודש וחודש ולכן היו צריכים להיזהר בזה בכל קביעה וקביעה, אבל מתקנת הלל ואילך קביעת החודשים נעשית על כל שנה ושנה שקובעים כל שנה את הסימן שלה. (כיון שיש כללים ברורים איזה חודשים מעוברים ואיזה חסרים, וקובעים

מטעם זה אנחנו מעבירים את חודש חשוון תשפ"ה, כדי לדחות את ראש השנה של תשפ"ו מיום ב' ליום ג'.



## רבי אהרן בן מאיר ורס"ג

בשנת ד' אלפים תרפ"ד אירע מולד זקן גם כן מעט אחרי חצות יום שבת (13 דקות), וכיון דקי"ל 'לא אד"ו ראש', הרי שלפי כללי הלוח שלפנינו הוצרכו לדחות את ראש השנה ליום שני. עקב כך הוצרכו לשנות את השנים שלפניה, ועשו את שנת תרפ"ב שלמה ושנת תרפ"ג כסדרם. (תרפ"ב-הש"ג ח' למחזור רמ"ו מעוברת. תרפ"ג-הכ"ז ט' למחזור פשוטה. תרפ"ד-בח"ג י' למחזור פשוטה) מולד תרפ"ג היה בליל יום ג', וראש השנה נדחה ליום ה' כדי שראש השנה תרפ"ד לא יהיה מולד זקן.

לפני כמאה ושלושים שנה נתגלה מהגניזה שהייתה מהומה גדולה בשנים אלו, ונולד ויכוח גדול האם נוהג מולד זקן בכה"ג. בשנת ד"א תרפ"א הודיע רבי אהרן בן מאיר (גאון הישיבה בא"י) שיש לעשות את חשוון כסליו של שנת תרפ"ב חסרים ופסח יחול באחד בשבת במקום ביום ג', כיון שאין נוהג מולד זקן בשנת תרפ"ד, שקבלה בידו שלא עושים מולד זקן רק כאשר המולד הינו תרמ"ב חלקים אחרי חצות (כ35 דקות), אבל אם יש פחות מזה לא נוהג מולד זקן.

חכמי בבל, ובראשם רס"ג, נחרדו על זה שינהגו המועדות שלא כהלכה המסורה, ופרסמו מחאה על דברי בן מאיר ואשר חובה לעשות כפי חשבון הלוח שלנו. כפי הנראה נחלקו עם ישראל במועדיהם באותן שנים בין יושבי א"י ויושבי בבל. אחרי פרסום הדברים מהגניזה, נולד משא ומתן גדול להסביר על מה סמך בן מאיר לשנות את הקביעות של מולד זקן לתוספת של תרמ"ב חלקים. ונכתבו בענין זה כמה חיבורים ומאמרים. (ראה 'מחלוקת רס"ג וכן מאיר' בורנשטיין. תורתן של גאונים א' ידלוב עמ' 119. עלה יונה מרצבך עמ' 43 תורה שלמה י"ג עמ' 141 ועוד. ובאוצר הגאונים ראש השנה עמ' 21 מובא תשובה של רב האי גאון ומבאר שם את טעותו של בן מאיר). דחיית מולד זקן בראש השנה בפחות מתרמ"ב חלקים הנתונה במחלוקת בפעם האחרונה היתה בשנת תר"ה, לפני

---

לכל שנה מתי ראש השנה ומה יהיה עם חשוון כסליו). וממילא דין מולד זקן חל רק בתחילת השנה, שבה אנחנו קובעים את החודשים, ושאר החודשים באים ממילא.

ג). הכלל בידינו שאם מולד ראש השנה אחרי חצות היום דוחים את ראש השנה על ידי זה שמשלימים את חודש חשוון של שנה הקודמת. וכותב רב האי שהיו כאלו שעשו כלל באופן שונה (שאין בו נפק"מ רק לצורת החישוב) שאם חל מולד ניסן בשעה ראשונה ביום (שעה י"ג) בתוספת תרמ"ב חלקים, אין קובעים באותו יום ראש חודש ניסן. (כיון שהמרחק בין מולד ניסן למולד תשרי הינו ב' ימים ד' שעות ותל"ח חלקים. והרי שאם מולד ניסן ב י"ג תרמ"ב מולד תשרי יהיה בחצות) וסיים רב האי גאון ובדבר זה טעה אהרן בן מאיר. וצ"ב כוונתו. (אולי כוונתו שבן מאיר קיבל מרביתו שצריך להוסיף תרמ"ב חלקים במולד זקן, וכוונתם היתה במולד ניסן בשעה י"ג, והוא פירש זאת על חודש תשרי בשעה י"ח).

שנתגלתה המחלוקת בין בן מאיר לרס"ג, ולפנינו דחיית ראש השנה מחמת פחות מתרמ"ב חלקים עד סוף האלף בשנים תשפ"ו תש"צ בלבד.

בין בן מאיר לרס"ג היו ב' מחלוקות: א. עצם הנידון האם דוחים מולד זקן בכה"ג, ובזה הלכה ברורה כדעת רס"ג, ולא ברור לגמרי מה סברת בן מאיר. ב. האם קביעות החדשים תלויה בחכם של ארץ ישראל או שיש להתחשב בדעת שאר חכמי ישראל. בן מאיר טען שאפילו אם הצדק עם רס"ג, הרי שכיון שהוא החכם בארץ ישראל אין כח ביד החכמים שבחו"ל לחלוק עליו, כדאי' בסוף ברכות שהשוו את המעבר חודשים בחו"ל כעובדי ע"ז. רס"ג לעומתו טען שכל זה שייך רק בזמן שלא למדו חכמי חו"ל את חשבון העיבור, אבל כיום אין נפק"מ בין חכמי חו"ל לחכמי א"י. (לא ברור מה יענה רס"ג לגמרא בברכות שמבואר להדיא שגם כשחכמי חו"ל שוים לחכמי בבל, אסור להם לקבוע חודשים בחו"ל).

רס"ג, תוך כדי מחלוקתו, חידש שעיקר קידוש החודש על סמך הראיה שהיה נהוג בזמן חז"ל אינו עיקר, ועיקר חישוב החודשים נעשה על פי החשבון של המולדות שהיה מקובל בידיהם. וכל הקידוש על ידי הראיה נועד נגד הצדוקים שלא יאמרו שהחכמים קובעים את החודשים בלי התאמה למציאות. בפירוש רבנו בחיי שמות י"ב האריך לפרש כפי דרך זו.

הרמב"ם בפירושו על משניות ראש השנה פ"ב דוחה פירוש זה מכל וכל, וטוען על בעל שמועה זו שהוא אמר זאת רק בשביל לדחות את בר פלוגתתו הגם שלא יתכן לומר זאת.<sup>1</sup> עד

ד). משנת ש"נ ואילך, השנים שהיה או שיהיה בהן מולד תשרי אחרי שעה שישיית ביום פחות מתרמ"ב חלקים, הן בשנים תט"ו ת"כ תנ"ז תס"א תר"א תרמ"ב תשפ"ו תש"צ ותתכ"ג תתכ"ז תתל"א תתקס"ז תתקע"א. אמנם ברוב השנים הללו אין מחלוקת בין בן מאיר לרס"ג, כיון דבלא"ה צריך לדחות את ראש השנה מחמת טעמים אחרים. כגון בשנים תנ"ז תרמ"ב תתכ"ז תתל"א תתקס"ז חל מולד זקן בימים אד"ו, ובלאו הכי צריכים לדחות ליום שבת מחמת לא אד"ו ראש, ובשנים ת"כ תתכ"ג נדחה בלא"ה מחמת דחיית ג"ט ר"ד (שלא קובעים ר"ה בשנה פשוטה ביום ג' אם המולד אחרי ט' שעות ור"ד חלקים, ולבן מאיר הסימן צריך להיות ג"ט תתמ"ו ראה להלן). נמצא שהשנים היחידות לפנינו במחלוקת בין מאיר ורס"ג הן שנת תשפ"ו ותש"צ, והשנים שעברו משנת ש"נ ואילך הן תט"ז ת"כ תס"א תר"א תר"ה. בשנים תט"ז ת"כ תר"א תר"ה תש"צ הנידון הוא על דחיית ראש השנה ביומיים, כיון שמולד זקן חל בימים שלפני אד"ו, ואילו בשנים תס"א תשפ"ו יש דחיה רק של יום אחד. (ויש מי שטען שבן מאיר אמר את דבריו רק למנוע דחייה של יומיים).

לעיל הזכרנו את דחיית ראש השנה ג"ט ר"ד בשנה פשוטה. טעם הדחיה הוא שאם המולד הוא ג"ט ר"ד הרי שבשנה הבאה המולד הוא ז' י"ח, כלומר מולד זקן שחל בשבת. וזה מצריך לדחות את ראש השנה ליום ב' מחמת הכלל של לא אד"ו ראש. וכיון שראש השנה חל ביום ב' לא שייך שראש השנה הקודם יחול ביום ג' (כיון שאם היה ראש השנה ביום ג', אפילו אם מעבירים את חשון וכסליו יוצא ראש השנה ביום א'). לפי המתבאר שדעת בן מאיר שמולד זקן יש לו תרמ"ב חלקים נוספים, הרי שיש להוסיף גם על הכלל ג"ט ר"ד תרמ"ב חלקים, והרי הכלל לשיטתו ג"ט תתמ"ו. (לכאורה דחיית ג"ט ר"ד שייכת בכל שנה פשוטה שבשנה אחריה דוחים את ראש השנה ממולד זקן שאי אפשר לקבוע את ראש השנה ארבעה ימים לפני זה. ולכאורה יש לשאול למה עשו כלל רק באופן שזה חל ביום ג'. אבל באמת אין זו שאלה, כיון שעיקר הבעיה היא באופן שחל מולד זקן בימים שלפני אד"ו שאנו צריכים לדחות את ראש השנה ביומיים. והרי ראש השנה יכול לחול רק בימים בנה"ז, ואם חל מולד זקן ביום ב' אין חשש שדוחים את ראש השנה רק ליום ג'. ואם חל מולד זקן בימים ג' וה', הרי שהמולד של שנה קודם יוצא בימים ו' א', ובלאו הכי דוחים את ראש השנה מחמת לא אד"ו ראש).

ה). פירוש המשנה לרמב"ם מסכת ראש השנה פרק ב משנה ז (תרגום ר"י קאפח): "ואני מתפלל על אדם שמכחיש ומתוכח בדבר הברור ואומר שדת היהודים אינו בנוי על ראית החדש אלא על החשבון בלבד והוא מאמין בכל הלשונות האלה, ואני חושב שהאומר כן מאמין בכך, אלא היתה מטרתו בדבר זה לנגח את יריבו באיוו צורה שתהיה שלא בצדק

לגילוי המחלוקת בין בן מאיר לרס"ג לא היה מובן נגד מי הרמב"ם מכין את חציו, אך להנ"ל הדברים מבוארים.

נמצא שיש כאן ג' נידונים בין בן מאיר לרס"ג א. גדר מולד זקן. ב. גדר סמכות חכמי א"י מול חכמי חו"ל. ג. גדר קביעת החודשים אם העיקר הוא הראיה או החשבון. צריך להבין למה הנידון השלישי קשור למחלוקת בין בן מאיר לרס"ג, הרי בזמנינו בין כה החשבון עיקר, ומה הוצרך הרס"ג להחליש את החשיבות של הראיה. ויתבאר בס"ד להלן.



### גדר קביעת הלל לדורות

עוד יש לברר בענין הלוח שאנו נוהגים כפי סידורו של הלל השני (האמורא). האם הלל קידש את כל החודשים שלנו, או שקביעות החודשים נקבעת על ידי מה שאנו נוהגים את החשבון כל חודש וחודש? דבר זה יכול להשליך ישירות להכרעה בין בן מאיר לרס"ג. הרי כפי הנודע בן מאיר היה דעת מיעוט מול חכמי בבל, אך יתכן שהייתה לו יותר סמכות מחמת היותו בא"י. אם הקידוש של הלל התקדש לדורות, הרי שהמחלוקת בין בן מאיר לרס"ג היתה מה קבע הלל, ובזה אין לנו יתרון לחכמי ארץ ישראל בדווקא, ובודאי הדין כרס"ג, שהיה הוא ובית דינו מופלגים מבן מאיר בחכמה ובמנין. אך אם הלל רק סידר את הלוח, ועיקר הקביעות נמסרה לכל דור ודור, הרי שיתכן לתת סמכות לבן מאיר יותר מרס"ג. דבר זה לכאורה תלוי בפלוגתא בין הרמב"ם לרמב"ן בספר המצות מצוה קנ"ג (ובשיטת הרמב"ם הידועה בענין הסמיכה וכדלהלן) ובדברי הרמב"ן בהשגות על ספר המצות מצוה קנ"ג. וכן בריטב"א בראש השנה י"ח מבואר להדיא שהלל קידש את החודשים עד עולם ואילו בדברי הרמב"ם בספר המצות מצוה קנ"ג מבואר שהחודשים מתקדשים על ידי זה שיושבי ארץ ישראל מונים את החודשים כפי חשבון הלוח. ואם כן הלל רק העמיד כללים והקביעה בידינו. אסמכתא לדברי הרמב"ם יש ללמוד מהכרזת החודש הנהוגה לומר בשבת מברכין, ומקור המנהג בזמן הגאונים היה לאמרו בראש חודש עצמו! והרי לדעת הרמב"ם בהכרזת ראש חודש מתקיים דין קידוש החודש על ידי חכמי ישראל.

או בצדק כיון שלא מצא מפלט מלחץ הוכחות. ומה שראוי שאתה תאמין שעיקר דתנו בנוי על הראייה, ואם לא ייראה החדש משלימין שלשים יום לחדש היוצא, ולשוונות המשנה והתלמוד והמעשיות רבים שאירעו בענין זה במשך כל השנים מעידים באמתות דבר זה. אמר ה' החדש הזה לכם ראש חדשים, ובא בקבלה האמתית מלמד שהראה לו הקדוש ברוך הוא למשה דמות לבנה ואמר לו כזה ראה וקדש. ולא היו סומכין על החשבון אלא כדי לדעת אם ייראה או לא ייראה כמו שביארתי לך, לא שיסמכו על החשבון בלבד ויעשו ראש חדש על פי החשבון אם מחייב שייראה"

(1). כעין ספק הגמרא בגיטין ל"ו כלפי תקנת הלל הזקן בפרובול 'דריה הוא דתקין, או דלמא לדרי עלמא נמי תקין'.

(2). כדאיתא בסדר רב עמרם גאון ראש חודש, ובמקור הברכות להרא"ל פרומקין כתב (דף מ' עמ' 248) שלא מצא בכל כת"י העתיקים שאומרים אותו בשבת שלפניו רק בר"ח עצמו. והרחיב בביאור הדברים ובדעת הרמב"ם הנ"ל (בדף ע"א). ועיין במגן אברהם סימן ת"ז שנוהגים לעמוד בברכת החודש דומיא דקידוש ב"ד (עי' רעק"א שתמה מנין שיקדוש החודש בעמידה).

התפילה הנהוגה לאמרה בנוסח אשכנז בשני וחמישי אחרי קריאת התורה, ובנוסח ע"מ בברכת החודש 'לכונן את בית

אפשר לתלות נפקא מינה למעשה בנידון זה, בדברי הביאור הלכה בסימן תכ"ז, שהביא מהאחרונים שערערו על הנדפס בלוח קביעות השנים שבטור, שיש טעות בכמה שנים. וכתב הביאור הלכה שעל השנים שעברו מאי דהוה הוה. וכעת יש לדון אם באותן שנים לא עמדו על הקביעות הנכונה וקבעו חודשים שלא כדין, האם נכשלו ח"ו לאכול ביום כיפור וכיו"ב. והרי שלדברי הרמב"ן והריטב"א הלל קידש את החודשים בשעתו לפי הכלל שלו לכל הדורות, הרי שאם ישראל קבעו חודשים שלא לפי הכללים של הלל, הרי שכל ישראל נכשלו ח"ו. אך אם הקביעות היא על ידי הסכמת החכמים שבכל דור ודור, הרי ש'אתם' אפילו שוגגין אפילו מוטעין."

והנה הרמב"ם בספר המצות האריך בגדר מצות קידוש החודש ותמצית דבריו היא:

א. חשבון החודשים אפשר לעשותו רק בארץ ישראל, מלבד שעת הדחק גדול מאוד.

ב. שורש גדול משרשי האמונה שלא יתבונן בה רק מי שדעתו עמוקה שכשאנו אומרים בחו"ל שהיום ראש חודש אין זה מחמת ידיעתנו אלא מחמת בי"ד של א"י. ועצם זה שהם מחשבים את החשבון הזה הוא הוא הקביעות של החודשים.

ג. בתוספת ביאור, אם אין יהודים ח"ו בא"י אין קביעות מועדים כלל באותו שנה (אלא אם כן יש יהודים שנשמכו בארץ ישראל, שרשאים בשעה"ד לקבוע בחו"ל). וכשיתבונן מי שיש לו שכל שלם ובריא בלשונות התלמוד בזה הענין יתבאר לו ביאור אין ספק בו בכל מה שאמרנו עכ"ד."

הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות תמה עליו, שהרי קידוש החודשים צריכים סמוכין 'ודבר גלוי הוא שהיום מכמה שנים בטלו סמוכין מא"י ואין דנים שם אפילו דיני קנסות כל שכן שיקדשו על פי הראייה או על פי החשבון' כלומר הרמב"ן מכריח שלא שייך לומר שקביעות בני א"י מכריעה בזמנינו כיון שאין אצלנו סמוכין. ואם כן בהכרח שהקביעות שלנו תלויה בקביעת הלל ולא בקביעת בני א"י.

המשך חכמה בפרשת החודש הזה לכם מבאר ששיטת הרמב"ם כרוכה בשיטתו בענין הסמיכה, דס"ל שחכמי ארץ ישראל בזמנינו יכולים להחזיר את הסמיכה. כלומר, שגדר 'סמוכים'

חיינו' וכו' מקורה בסדר רב עמרם בתפילת ראש חודש לפני ברכת החודש, ובאבודרהם פירש את המנהג לאמרו בברכת החודש, שמתפללים שיחזור קידוש בי"ד לקדמותו, ולכן מתפללים על חכמי ישראל. והרי לפי דברי הרמב"ם הדברים מאירים באור חדש, שמתפללים על קיום חכמי ישראל כיום, שעל ידיהם מתקדשים החודשים.

ח. אמנם עי' ראש השנה כ"א. תוד"ה לוי שכתבו 'אתם אפילו שוגגין' גם באופן שטעו בני הגולה ולא ידעו את הקביעות הנכונה של בני ארץ ישראל. ולכאורה הוא תימה שיהיה 'אתם אפילו שוגגין' על ידיעת זמן הקביעות של בני א"י, שאין זה קשור לקביעה של בי"ד, ואין כאן אלא חוסר ידיעה בעלמא. ועיין מנחת שלמה ח"ב סי' מ"ו שביאר בזה לפי דברי הריטב"א שם שיש לבי"ד של חו"ל שם בי"ד לעצמו. [וכתב שכל זה דלא כשיטת הרמב"ם שקביעות החודשים נקבעת בדווקא על ידי בני א"י, אלא דברי הריטב"א אתי כשיטת הרמב"ן ראה להלן]. והביא שם מדברי הריטב"א שגדר יום טוב שני הוא מפני שהלל לא קידש לבני חו"ל את החודשים בתורת ודאי (לבני א"י בודאי ולבני חו"ל מספק). וגדר בני ארץ ישראל (בזמנינו) לפי דרך זו הוא כל מי שנמשך אחרי הוראת בני ארץ ישראל, ולא תלוי בקדושת ארץ ישראל ממש וגם לא תלוי בהגעת השלוחים. (הגם שבזמן הש"ס ודאי היה תלוי בשלוחים, אך בזמנינו שאין שלוחים הנידון הוא אם הלל קבע את החודשים כודאי או כספק, ולבני א"י קבע בודאי ולבני חו"ל כספק). ולפי זה דן הגרש"א בעיר אילת לפטור מיום טוב שני, שאע"פ שהיא חו"ל, מכל מקום דינה כארץ ישראל כיון שהיא נגזרת בשלטונה ובשאר עניניה אחרי הנהגת ארץ ישראל.

אינו בהכרח איש מפי איש עד משה רבינו, אלא שסמוכין הוא מינוי של כלל ישראל שמסכימים להעמיד עליהם בית דין. וכעין שכתב הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה שהכח המחייב של התלמוד על כלל ישראל הינו "הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל" (אך שם אין הדגשה על יושבי ארץ ישראל).

יש לציין נידון נוסף שתלוי ועומד בכל זה, והוא בכל דיני ממונות (הודאות והלוואות) וכפיה בגיטין וכדומה, דבעינן סמוכין ואנו דנים בזמנינו. ומבואר בגיטין פ"ח: דשליחותיהו דבני א"י קא עבדינן. ויש להקשות בזמנינו שאין ב"ד בא"י, על מה סומכים לדון דיני הלוואות ולכפות בגט. וכתבו כמה ראשונים (תוספות שם ועוד) דשליחותיהו דקמאי עבדינן. אמנם לדעת הרמב"ם נראה שהגדר הוא כמו בזמן הגמרא ממש. שכיון שחכמי ארץ ישראל בכללותם מסכימים לדון בזמנינו דיני הלוואות בב"ד הדיוטות, ממילא כל ב"ד ובי"ד הוא שליח של כלל חכמי ארץ ישראל. (ולפי זה, בתי דין שאינם מקובלים על חכמי א"י, גם אם עושים כפיה בגט כדן, יש להם דין הדיוטות וגיטין שלהם פסולין, ולפי דברי האומרים שבגירות מעיקר הדין היה צריך סמוכים, הרי שגם גיורים שלהם בטלים אפילו כשנעשו כדן).

לפי כל המבואר יש להסביר מעט את תליית הנידונים במחלוקת בן מאיר ורס"ג האם החשבון עיקר או הראיה עיקר. דעת הרס"ג כעין סברת הרמב"ן שאין עדיפות לבני א"י בזמנינו שהחשבון ידוע לכולם. כיון שדעת הרס"ג שקביעת החודשים לפי חשבון הינו הלכה ככל הלכות התורה, שאינן תלויות ועומדות עד שיורו הסנהדרין. שגם אם אין סנהדרין, דנים כפי העולה מהסוגיות והמסורת. ולכן סובר הרס"ג שאין סמכות דווקא לבית דין של ארץ ישראל. אמנם דעת בן מאיר והרמב"ם שעיקר יסוד קביעות החודש הינו על סמך החלטת הבי"ד של ארץ ישראל, וזה עיקר הקובע, והחשבון נועד לעזור לבי"ד להחליט את הקביעות.

הן אמת שאפשר לפצל את הנידונים ולומר שבזמן שיש בית דין קובעים על פי החלטת הבית דין ובזמן הזה בהכרח קובעים על פי חשבון. או שנאמר כפי מה שנראה מסברת הרמב"ן והריטב"א (ראש השנה י"ח) שעד שהגיע הלל קבעו על פי החלטת בית דין ומשבא הלל על קביעת הלל נסמך כיון שהלל קבע את החודשים לכל הדורות. אך הרס"ג, כדי לדחות את דברי בן מאיר, שלל לגמרי את הסמכות של בית הדין כמכריע בקביעת העתים, וקבע שעיקר יסוד הקביעות אינה אלא על ידי החשבון. וכדברי הרמב"ם בפיה"מ שיסוד דברי רס"ג נועדו להשיב אחור בעל דינו. ומסתבר שגם הוא לא בא לשלול את סמכות בית הדין אלא רק להעמיד את חשבון הלל כעיקר הקידוש, וכסברת הרמב"ן בהשגותיו על הרמב"ם.

ט. משך חכמה שמות פרשת בא פרק יב פסוק א: 'שחזינא שדין סמוכין יש לקיבוץ הכללי להסמך זקנים כמו בית דין סמוך, וזה נכון בסיעתא דשמיא. ועיין וראה כי דיני סמיכה המה דומים להלכות קידושי החודש. ובה סרו תמו הקושיות והמבוכות אשר העיר הרמב"ן, וחשב להרמב"ם לטועה חלילה. וכמדומה לי שזוהי יחסו גם דברי רלב"ח בקונטרס הסמיכה ואין כאן מקום להאריך. והענין עמוק וחתום באוצרות רבינו, ולפי עניות דעתי כמו שכתבתי, ודו"ק'. ראה מה שהרחבנו בנספח בסוף המאמר.

י. ובודאי שיש לתמוה על דברי רס"ג, שהרי דחיית לא אד"ו ראש אינה הלכה למשה מסיני, והיא בודאי ענין של החלטת בית הדין. ואם כן כבר אין שום סיבה לשלול שכל קביעות החודשים נתונה לשיקול דעת בית הדין (וממילא חזרה טענת בן מאיר שזכות ההכרעה נתונה לחכמי א"י). ובודאי שפשטות כל הסוגיות משמע להדיא שיש כח ביד הבי"ד לשנות מהקביעות, כגון לצורך ירקא ומתיא בראש השנה כ. וכל כיו"ב. וכן בסוגיא בערכין דף ח' מוכח להדיא

נמצינו למדין שכלפי עיקר הנידון של הרס"ג וכן מאיר בודאי אין ספק שחשבונו עיקר לקבוע את ראש השנה תשפ"ו ביום ג' ולמלאות את חשוון תשפ"ה. (וגם בן מאיר יודה בזה, כיון שכך הכרעת חכמי ארץ ישראל כיום) אך אין לנו הכרעה כלפי עצם הנידון אם עיקר יסוד הקביעות תלוי בחכמי א"י או בחשבון הלל. והוא פלוגתא בין הרמב"ם לרמב"ן.



## נפק"מ בגדר יום טוב שני של גלויות

והנה לענין חיוב יום טוב שני של גלויות דעת הרמב"ם בהלכות קידוש החודש פ"ה הלכה י"ב שכל עיר חדשה בארץ ישראל חייבת ביום טוב שני של גלויות, ורק במקום שנמשך המנהג מקדם שלא לעשות יום טוב שני פטורים. וכיום המנהג לתלות את דין יום טוב שני של גלויות בגבולות ארץ ישראל, ובכל ארץ ישראל לא נוהג יום טוב שני, וכפי הנראה מבואר בדברי הריטב"א בראש השנה דף י"ח.

ובמנחת שלמה ח"ב סי' מ"ו ביאר שהדברים תלויים ועומדים במחלוקת הנ"ל בין הרמב"ן והריטב"א (שם) לרמב"ם בגדר קביעותו של הלל. שלדעת הריטב"א יסוד קביעות הלל היה לדורות, וכך התנה הלל לקדש לבני חו"ל באופן שיהיו נחשבים כספק, וקבע את כל חו"ל כדין ספק וכל א"י כדין ודאי. (ולענין ראש השנה, שברוב ארץ ישראל נהגו ב' ימים מלבד בבית הועד, אנו נוהגים ב' ימים כפי המנהג הראשון). ולפי דרך זו, גדר החיוב של יום טוב שני תלוי בגדר חו"ל ואין חיוב יום טוב שני בעיר חדשה.<sup>א</sup>

ולפי זה, לכאורה מהמנהג אצלנו לפטור יום טוב שני בכל הערים החדשות הרי שיש לנו הכרעת המנהג כהריטב"א, וכשיטת הרמב"ן בגדר קידוש החודש. אך אפשר לומר בפשיטות שגם לדרכו של הרמב"ם אפשר ליישב את המנהג ולא מטעמיה, שגדר תקנת המנהג לעשות יום טוב שני של גלויות הולך לפי רוב אותו מקום, וכיון שרוב ארץ ישראל פטור גם עיר חדשה פטורה. (אלא שהרמב"ם ס"ל שכיון שרוב העולם נוהג יום טוב שני של גלויות יש לגרור את הערים החדשות אחרי מנהג רוב ישראל. ואפשר שידוע הרמב"ם בזמנינו שהישוב העיקרי של עם ישראל נמצא בא"י, שיש לגרור את הערים החדשות אחרי ארץ ישראל).

שהקביעות היתה שונה לגמרי מהקביעות של הלל.

יא). ומחדש המנחת שלמה שגדר ארץ ישראל וחו"ל לא תלוי בגבולות הקדושה אלא בבית דין של ארץ ישראל ובי"ד של חו"ל, שגדר הדבר הוא שהלל תיקן שבבית דין של חו"ל נקבעים החודשים באופן של ספק ובבית דין של א"י נקבעים החודשים כודאי, ולכן כל מי שנמשך אחרי הנהגת בית דין של ארץ ישראל עושה יום אחד. ומכאן זה מחדש הגרשז"א שבאילת, שנמשכת בהנהגתה אחרי בני א"י, עושים יום אחד יום טוב הגם שקדושתה כחו"ל.

עיקר הפירוש של הגרשז"א בדברי הריטב"א יש לדון בו, שאפשר שאין כוונת הריטב"א לומר שכלפי בית דין של חו"ל יש ספק אם נתקדש היום הראשון. שהרי לפי הבנת הגרשז"א הלל קידש את הימים טובים בחו"ל בצורה של ספק, וזה הרי דבר שקשה לקבלו, כיון שהריטב"א בחולין ק"א: כותב שאם בית דין לא קידשו חודש אחד, המועדים בטלים באותו חודש. ואם כן אם אין קידוש בית דין לא שייך מועדות, ונמצא שבני חו"ל לא מקיימים מועדות. ועל כרחך שהחודש מתקדש בודאי ביום הראשון. ולכאורה צ"ל שכוונת הריטב"א לומר שהיתה תקנה קבועה של הלל להחשיב את היום השני כיום מסופק, ולא שבאמת היום הזה לא נתקדש. וממילא אין מקור להגדיר שהולכים על פי קביעות של בי"ד של א"י.

אך אמנם אפשר לסבב את הדברים באופן אחר ולומר שכיון שלדעת הרמב"ם גדר קידוש החודש הינו הסכמת חכמי ארץ ישראל למנין החודשים, והרי חכמי ארץ ישראל מפוזרים בכל הארץ, ממילא כל ארץ ישראל נחשבת כבית הוועד, וא"כ לא שייך בכל ארץ ישראל יום טוב שני (אך באילת יצטרכו לעשות יום טוב שני, שאינה בקדושתה, משא"כ לפי הריטב"א לפי הסבר הגרש"א). אמנם בדברי הרמב"ם גופיה מבואר להדיא (בפ"ה מקידוש החודש הל' י"ב) שסובר שיום טוב שני נוהג בכל מקום שאין מנהג לעשות יום אחד, אפילו בארץ ישראל. וטעמו של הרמב"ם מתבאר בדבריו בהלכות יום טוב פ"ו הלכה ט"ו שיום טוב שני בזמנינו הוא קדושה ודאית ואינו מחמת ספק (ואי אפשר להניח עירוב תבשילין מיום אחד לשני), כיון שקדושתו מחמת המנהג ולא מחמת ספק (ודלא כגדר הריטב"א הנ"ל). וממילא דין ארץ ישראל כדין חו"ל, שיש בשניהם ידיעה ברורה. ורק היכא דלא נהוג פטור מיו"ט שני.

והנה יש לעיין במחלוקת הרי"ף והר"ז"ה בביצה דף ה: אם נוהג יום טוב שני של ראש השנה בארץ ישראל. דעת הרי"ף שנוהג יום טוב שני בארץ ישראל, כפי המנהג הראשון שנהגו ברוב ארץ ישראל לעשות ב' ימים בזמן הסנהדרין (שהרי לא היו שלוחים יוצאים בראש השנה, וממילא כל המקומות הרחוקים מבית הוועד נהגו ב' ימים). ואילו הר"ז"ה סובר שכיון שקביעת החודשים בזמנינו ידועה, הרי שדין כל ארץ ישראל כמו בית הוועד עצמו שקובעים בו חודשים, והרי נתפרסמה הקביעות, והרי זה כמו בזמננו שהיו עושים יום אחד במקום שנתפרסמה בו הקביעות. ולא היתה תקנה לעשות יום טוב שני בארץ ישראל, אלא שכיון שלא ידעו אם נתקדש היום נהגו ביום טוב שני, משא"כ היום שהדברים ידועים (והרי גם בזמננו, כל מקום שהסנהדרין גלתה לא עשו יום שני, הרי שבידיעה תליא מילתא). ומזמן הרי"ף נקבעה ההלכה בארץ ישראל לגמרי כדעת הרי"ף. (עיין מה שכתב שם הר"ז"ה שהמנהג הקדום היה לנהוג יום אחד, וכן משמע בספר החילוקים בין בני מזרח ומערב סי' מ"א שמשמע שכל הימים טובים נוהגים בא"י יום אחד. והרמב"ן במלחמות כתב שהמנהג הזה הוא שיבוש מחמת הגלות. ועמש"כ בהערות על ספר החילוקים הוצאת הרב מרדכי מרגליות).

והנה כפי מה שהערנו למעלה הרי שלדעת הרמב"ם לכאורה יש טעם נוסף לפטור מיום טוב שני של ראש השנה בארץ ישראל, שהרי לפי דעת הרמב"ם כח בית הגדול נמצא ביושבי ארץ ישראל, וממילא באמת בית הוועד הינו כל ארץ ישראל (ולא רק מטעם שאין לנו ספק). ואם כן אנחנו היום ממש בית הוועד כי אנחנו קובעים את ראש השנה (בזה שאנו מקבלים את חשבון הלוח, ואפשר שזהו המקור לברכת החודש).

אך בדברי הרמב"ם מבואר להדיא שבארץ ישראל נוהג דין יום טוב שני כמשפטו הראשון. ופירש טעמו שיש תקנת חכמים להיזהר במנהג שנהגו ברוב ארץ ישראל (כלומר הגם שכל ארץ ישראל הוא בית הוועד ויש ידיעה ברורה בקביעות). והרי הרמב"ם כפי דרכו בחיוב יום טוב שני בחו"ל, שיסודו מחמת תקנה לשמור על המנהג, ולא מחמת שאנו עושים עצמינו כאילו לא יודעים. כך גם כלפי ראש השנה, שדנים את חיוב היום השני כגדר תקנה מחודשת. וכפי שמבואר בדברי הרמב"ם בפ"ו מהלכות יום טוב הלכה ט"ו שיום טוב שני של שאר מועדים בזמנינו הינו קדושה ודאית ואי אפשר להתנות על עירוב תבשילין מיום אחד לחבירו, וכתב הטעם, שבזמנינו לא עושים את היום טוב שני מחמת הספק אלא מחמת המנהג. ולעומתו כותב הריטב"א ר"ה י"ח שגדר יום טוב שני של גלויות, שאנו מחשיבים את הדבר כאילו יש באמת ספק (עי' במנחת שלמה

הנ"ל בביאור הדבר). הרי שלרמב"ם גדר יו"ט שני הוא כהלכתא בלא טעמא, כלומר שיש תקנת חכמים להמשיך בכל מקום חדש מנהג רוב העולם להחשיב את היום ליום טוב במקום שאין המשכיות למנהג לעשות יום אחד. ולפי זה לא אכפ"ל שכיום כל בני א"י נמצאים במקום הוועד ממש. לעומתו סובר הרז"ה שגדר התקנה של יום טוב שני היא להחשיב כאילו יש לנו ספק, וממילא טוען הרז"ה שבארץ ישראל מעולם היה הדין ברור שרק במקום מסופק עושים יומיים (שהרי בית הוועד היה עובר ממקום למקום).

נמצא שבחשבון הדברים אם הולכים עם משנתו של הרמב"ם בגדר 'בית הוועד' ביחד עם דברי הראשונים שגדר יום טוב שני הוא להתעלם מהידיעה שאנחנו יודעים מה יקבעו הבית דין, הרי שיושבי ארץ ישראל, שהם הבית דין עצמם, ודאי לא צריכים יום טוב שני, לא בעיר חדשה בשאר ימים טובים ולא בראש השנה בכל א"י. ובהכרח לפי מה שהוסכם בישראל כדעת הרי"ף צריך לומר או כהרמב"ם, שגדר יום טוב שני בראש השנה הוא תקנ"ח ואין בה גדר של ספק, או כהריטב"א, שגדר קידוש החודש בזמנינו נתקדש כבר מימים ראשונים, והלל קידש זאת בתורת ודאי לבני א"י ובתורת ספק לבני חו"ל (ויתכן לומר צדדים נוספים בזה ואכמ"ל). [כל דברינו כאן הלכה ולא למעשה, כי אפילו אם נכריע לפי צד מסוים שלא צריך יום טוב שני בארץ ישראל, מכל מקום יש לנו חיוב לקיימו כיון שנתקבלה הוראת הרי"ף בכל ישראל, וכפי שנתבאר שהסכמת כל כלל ישראל דינה כסנהדרין].

יש להוסיף בזה דברים. דהנה דעת הרמב"ם שתינוק שמילתו אינה דוחה שבת דוחה יום טוב שני, מלבד יום טוב שני של ראש השנה (בפ"א מהלכות מילה ט"ו). וטעמו של הרמב"ם כתבו המפרשים שדייק מהמשנה בשבת קל"ז שרק יום טוב שני של ראש השנה דוחה את המילה. ודעת השו"ע יו"ד רס"ו שאין נפק"מ בין יום טוב של ראש השנה לשאר ימים טובים. ולכאורה צ"ע, שהרי לפי דעת הרמב"ם בפ"ו מהלכות יום טוב דין יום טוב שני של גלויות בזמנינו כדין יום טוב של ראש השנה לענין הנחת עירוב תבשילין, ואין זה מחמת ספק. ואם כן יש לאסור גם למול תינוק, כיון שיש כאן תקנת חכמים גמורה. אך זה אינו, שהרי גם הרמב"ם התיר ביצה שנולדה ביום טוב ראשון בשאר ימים טובים אפילו בזמנינו, כמבואר בפ"א מהלכות יום טוב הלכה כ"ד. כיון שבודאי גדר התקנה הוא חשש ספק מדרבנן, ומכח המנהג אנו שומרים אותו. ורק לגבי הנחת עירוב תבשילין פליג, כיון שלא שייך לומר דממה נפשך אחד חול, אחרי שיש תקנ"ח ברורה לקיים אותו כהלכתו. אבל לענין ברית מילה ס"ל דלא העמידו דבריהם במקום ברית מילה.

במאמרנו בהאוצר פ"ח הרחבנו לגבי גדר ב' ימים דראש חודש אם יש בזה גדר ספק, עי"ש. ונתברר שם גדר הדבר ששני ימים של ראש השנה קדושה אחת הן, שהדברים אמורים ביחס ליום השני, שלפי הצד שהיום השני עיקר אנו מחשיבים את היום הראשון כקדושה ודאית מחמת תקנ"ח. שהרי אם יודעים הבית דין ביום הראשון שלא יקדשו את היום, אעפ"כ נוהגים אותו היום קודש, והרי שיש תקנ"ח מפורשת לעשות את היום הראשון בקדושתו גם כשיש ידיעה להיפך. אבל לפי הצד שהיום הראשון הוא העיקר, אין קדושה כלל ליום השני. ונתברר שם נפק"מ בזה (לענין סתירת הדברים במ"ב אם קדושת ב' ימי הר"ח היא ספק או ודאי). [ועיין בדברי הרמב"ם

פ"ח הלכה ד' שמשמע שטעם עשיית ב' ימי ר"ח אינו מחמת ספק וצ"ע. ודברינו לפי הבנין אריאל הו"ד בצל"ח ברכות כ"ו: וסיעתו].

עיי' באחרונים בסי' תקצ"א אם צריך לכלול ביום שני של ראש השנה את מוספי ראש חודש לפי מנהג אשכנז, או לפי מנהג הספרדים לומר 'את מוספי יום הזכרון' (והכרעת השו"ע שצריך לומר 'מוספי' גם ביום השני), והרחיב השיטות בזה בספר דברי שלום ד' סי' ק"ג. ובדברי הרבה אחרונים מבואר שמעיקר הדבר אין צריך לכלול ראש חודש, כיון שלא מצאנו מעולם שנוהגים ראש חודש ביום ב' לחודש, ומזכירים מוספי רק משום שלא יזלזלו בו וכיו"ב (ראה באר הגולה ומגן אברהם ומשנה ברורה). וצריך ביאור, שהרי ראש השנה הוא ראש חודש שהתורה קבעתו ביום טוב. וכיון שהשלוחים לא היו יכולים להגיע ביום הראשון לכל מקום בארץ ישראל תקנו לעשות אותו יום נוסף, ובפרט שגם את 'ראש חודש' תשרי לא היו יכולים להודיע ולא רק את ראש השנה. [ראה כע"ז בברכי יוסף, הו"ד בשע"ת].

וטעם הפוסקים הנ"ל צ"ל דס"ל שכלפי ראש חודש מעולם לא היתה תקנה לעשות ב' ימים, כיון דלא נפיק מיניה חורבא של עשיית מלאכה. וכל מה שאנו עושים ב' ימים ראש חודש (בשאר ראשי חודשים שנתקדש בהם היום השני) הינו רק מחמת תקנת 'נוהגים אותו היום קודש ולמחר קודש', שכשתקנו שלא לקבל עדים מן המנחה ולמעלה תקנו שלא להתחשב בידיעה שהיום השני הוא קודש, ולקדש גם את היום שלפניו. אבל אין טעם התקנה מחמת שלא נתפרסם הדבר ביום הראשון, ולכן באופן שחל היום הראשון ראש חודש אין צורך לעשות יום נוסף. (ולכן בני חו"ל לא נוהגים ראש חודש שני כשמתקדש היום הראשון).

אך עדיין צריך תלמוד, דסוף סוף התקנה הייתה להחשיב את היום השני כראש השנה לכל דיניו, ומדיני ראש השנה הוא גם להתפלל מוסף גם מדין ראש חודש (שראש השנה הוא ראש חודש ואי אפשר לפצל בין הדברים).



## נספח

### הגדרת סנהדרין בזמנינו בכמה הלכות

יש להעיר שלפי יסוד הדברים שהובא לעיל מהמשך חכמה להשוות בין גדר קידוש החודש לגדר סמוכין בזמן הזה, נראה מבואר שהלכות שנקבעו בהסכמת הקיבוץ הכללי של יושבי א"י יש להן דין של סנהדרין. ולפי זה אם נדון כלפי המחלוקת בין הרי"ף לרז"ה אם נוהג יום טוב שני בראש השנה (יבואר להלן), הרי שכיום אין בזה מחלוקת, שכיון שהוסכם על ידי יושבי א"י לנהוג יום טוב שני כסברת הרי"ף הרי שיש כח לקיבוץ הכללי להכריע, והרי כלפי כמה דינים יש לנו כח של סנהדרין גם היום. ובהקדמת הרמב"ם ליד החזקה ביאר את הכח שהיה לחז"ל לחייב בדבריהם את כל כלל ישראל, כיון שכל ישראל היו כפופים אליהם בהוראה<sup>2</sup>. ועולה

(יב). דברי הכ"מ פ"ב ממרים שכתב טעם אחר שאסור לחלוק על התלמוד צ"ע, דנראה שזה סותר לדברי הרמב"ם בהקדמה. אך אפשר ששני הטעמים נכונים, כיון שצריך טעם נוסף למה לא יכולים להתקבץ חכמי ישראל כולם היפך הש"ס. ועי' ספר דברי סופרים להגר"א וסרמן מהדורא חדשה עמ' קי"א משא ומתן בין הגר"א לחזו"א בנידון זה.

מבואר כעין דבריו לענין הסמיכה שהסכמת חכמי ישראל מחייבת אפילו בזמן הזה, אלא שבפועל מחמת הגלות אין הוראה מסודרת לכל כלל ישראל שיכול לחייב את הכלל. (אך הוראת הש"ס מחייבת, אע"פ שהיא בחו"ל, משא"כ לגבי קביעות חדשים דבעינן דווקא סמוכים. ולכאורה צ"ב, הרי עיקר חיוב 'לא תסור' מגיע מכח בית דין, כמפורש בקרא דקאי בפרשת זקן ממרא, ואם כן למה אנו מחוייבים לקבלת הש"ס. וצריך לומר דכיון שעל כרחנו מוכרחים להוראה אין דנין אפשר משאי אפשר, ולכן גם בזמן שאין הוראה בא"י חייבים לשמוע להוראה הקיימת). וכל זה תשובת המינים שמערערים על הרבה הלכות שנקבעו בכלל ישראל כהלכה פסוקה והם מזלזלים בזה בכל מיני טענות שאפשר שחלה איזה שגגה במסורה, וממילא מטיילים דופי רח"ל בהכרח לקיים את דברי הפוסקים. אך לפי המתבאר כיון שהכח המחייב הוא 'על פי התורה אשר יגידו לך' אפילו אם יש הלכות שנתחדשו על ידי חכמי הדורות המאוחרים ונתקבלו ברוב ככל כלל ישראל הרי הן כשאר תקנות וסייגים דרבנן. גם לענין ברכות שנתחדשו אחרי חתימת התלמוד, מצאנו ברא"ש שטען נגד ברכת פדיון הבן (קדושין א' מ"א) שנתקנה על ידי הגאונים, ותמה ע"ז הרא"ש שמיום חתימת התלמוד לא מצאנו שנתחדשו ברכות, ומאידך ברא"ש כתובות א' ט"ו הזכיר ברכת בתולים בשתיקה ולא חשש לזה שהיא תקנת הגאונים. וצריך לומר שראה הרא"ש שהיא הלכה מוסכמת שנתקבלה בישראל ולכן לא ראה מקום להעיר על זה (אמנם למעשה לא נוהגים לברך). וכן כל כיו"ב שאם יש הלכה שהיא מוסכמת בישראל אין צריך לבדוק אחריה כיון שהסכמת כלל ישראל להלכה הוא עצמו הכח המחייב (וזה משמעות ההכרעה של 'פוק חזי מאי עמא דבר'). אך הגבול דק באיזה מקום הדבר נהפך להלכה קבועה ובאיזה מקום יש אפשרות לפתוח את הדברים. וראה מה שהרחבנו במאמרו בהאוצר פ' מעמוד רי"ג.



### אין בית דין יכול לבטל דברי חבריו

ויש להרחיב בזה גם ביאור מה שאמרו שאין כח בי"ד קטן לחלוק הוראת בי"ד גדול ממנו. שיסדו התוספות בגיטין ל"ו ב' שאם פשטה התקנה צריך דווקא בי"ד יותר גדול, ואם לא פשטה התקנה סגי בבית דין יותר קטן לבטל את התקנה מלבד י"ח דבר בגלל שעמדו עליהם בנפשם וצ"ב גדר כל חילוקים אלו מה ענינם. (ואם תקנת י"ח היא דבר כל כך מיוחד שמסרו עליו את נפשם, איך יתכן שאפילו בי"ד קטן יוכל לבטלו כשלא נתקבל, ואילו כשנתקבל אפילו בי"ד גדול לא יכול לבטל. ממה נפשך אם הייחודיות של י"ח דבר היא כחם של מתקני התקנה, הרי שצריך שתחול התקנה גם ללא הסכמה, ואם הייחודיות היא הסכמת העם, למה זה יותר חזק משאר תקנות שחלות על ידי הסכמת העם ומועיל בהם בי"ד גדול.) והביאור בזה, שיש ב' מחייבים בתקנות חז"ל: א. הסכמת עם ישראל ב. הוראת חכמי התורה. והסכמת עם ישראל יכולה לחול ללא חכמי התורה כל עוד שאין התנגדות של חכמי התורה. (וכעין מה שאמרו בר"ה י"ח: שהיתה תקנה להזכיר שם שמים בשטרות, ופשטה התקנה עד שבאו חכמים ובטלו זאת. ומסגנון הלשון 'תקנו להזכיר' משמע שהוא גדר של תקנה ממש כשאר תקנות חז"ל). וכח ההסכמה של עם ישראל הוא חזק מאוד, אלא שהוא מותנה בהסכמת התורה, (כי הפורש מדרכי ציבור עונו גדול, אבל התורה היא מעל הציבור). ולכן יש כח ביד חכמים לעקור את הסכמת העם. אך כשהתקנה מוסכמת על החכמים, עיקר החיוב הוא מצד קבלת העם. כל זה בתקנות שעיקר חיובן מגיע

מהעם, אבל יש תקנות שמתחילות מהחכמים ורק אחר כך מתקבלות אצל העם, ככל גזירות חכמים, ובהן כל עוד שאין הסכמה מצד העם הרי הן כהוראת חכמים בלבד. וכאשר נתקבל אצל העם זה נחשב כחלק מהתורה ממש. ולכן באופן שלא נתקבלה התקנה ובא ב"ד קטן יותר ורוצה לבטל את התקנה יש להם אפשרות לבטל, כיון שאין לך אלא שופט שבימיך, ואם השופט המאוחר מורה להתיר אין מקום לאיסור. אבל באופן שהתקנה התקבלה בעם ישראל, הרי שכבר חיובה הוא מחמת הסכמת העם, ואין שום דרך לבטלה. אלא שאם באים ב"ד יותר גדול ממתקני התקנה יש לנו לומר שכיון שכל הסכמת העם תלויה בחכמים והבי"ד שתיקן את התקנה לא נחשב כחכם מול הבי"ד הגדול, וממילא יש כח לתורה לכפות את המנהג על העם וכנ"ל. ובגזירת י"ח דבר, כיון שמסרו נפשם עליה הרי הוראתם כבי"ד של משה, כדאי' בירושלמי (שביעית א' ה' ועוד) ללמדך שכל דבר שבית דין נותנין נפשם עליו סופו להתקיים בידם כמה שנאמר למשה מסיני בידו. וממילא אם לא נתקבלה התקנה, אכתי בית דין קטן יכול לבטל, דאין לך אלא שופט שבימיך, ואם נתקבלה, הרי זה כחלק מהתורה ואין לנו אפשרות לבטל כיון שאין לנו בית דין גדול יותר ממתקני התקנה, שהם כאילו מבית דין של משה רבינו.



# אוצר אורח חיים

בדין כהן שהרג בשוגג ובאונס אם נושא כפיו ♦ ברכת המקדש שמו ברבים  
ואשר צג אגוז, וברכות שלא נמצא מקורן בש"ס ♦ מה הם פסוקי דזמרא,  
ומהו סדר הקדימה ביניהם ♦ זמן תפלה נעילה מפלג המנחה עד השקיעה



הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## בדין כהן שהרג בשוגג ובאונס אם נושא כפיו

כתב הרמב"ם פט"ו מהל' תפילה ונשיאת כפים ה"ג: כהן שהרג את הנפש אפילו בשגגה ואע"פ שעשה תשובה לא ישא את כפיו שנ' ידיכם דמים מלאו וכתוב ובפרשכם כפיכם וכו', וכהן שעבד עבודה זרה בין "באונס" בין בשגגה אע"פ שעשה תשובה אינו נושא את כפיו לעולם שנא' לא יעלו כהני הבמות וכו' וברכה כעבודה שנ' לשרתו ולברך בשמו, וכן כהן שנשתמד לעבודה זרה אע"פ שחזר בו אינו נושא את כפיו לעולם, ושאר העבירות אין מונעין עכ"ל. ומקור דברי הרמב"ם הוא בגמ' מנחות קט. ע"ש. ובכס"מ שם ציין לתוס' ולס' הזהיר דכהן שנשתמד לא ישא את כפיו ואפי' שב בתשובה לא מהני, והביא דיש חולקים ואומרים שאם שב בתשובה נושא את כפיו עכ"ל.

ועל מה שכתב הרמב"ם דגם בעבד ע"ז באונס אינו נושא כפיו, כתב בכס"מ שם דצ"ע מנ"ל, הא כהני הבמות וכהנים ששמשו בבית חונו לא משמע שהיו אנוסים. ובספר קובץ על הרמב"ם שם תמה על הכס"מ בשם החכ"צ סימן יג, דהרי בג' עבירות החמורות אין פטור אונס, דנאמר בה יהרג ואל יעבור, ולהכי אינו נושא את כפיו. וכתב הקובץ דהכס"מ סובר דכיון דאינו מבטל אלא עשה ונקדשתי ולא תעשה ולא תחללו א"כ הוי כמו שאר עבירות עכ"ל. וכוונתו ליישב, דהכס"מ הקשה דלהרמב"ם לשיטתו בפ"ה מסוה"ת ה"ד ובפ"כ מסנהדרין ה"ב וה"ג דס"ל דגם בג' עבירות החמורות בעבר ולא נהרג אין עונשין אותו, והיינו דאיכא פטור אונס, ורק דביטל מצות קדוה"ש. ולפ"ז אינו נחשב לכהן שעבד ע"ז, אלא דביטל מצות קדוש השם, וא"כ אמאי אינו נושא כפיו. ואכן ברבינו מנוח שם משמע דהרמב"ם מיירי בגוונא דמתרפא מע"ז, דבזה גם להרמב"ם דינו דעונשין אותו, דבזה אונס כרצון כמש"כ הרמב"ם בהל' יסוה"ת שם ה"ו דאם עבר ונתרפא עונשין אותו ב"ד עונש הראוי. וביאר האו"ש הטעם כיון דמתרפא מרצון, אף שהוא אנוס לכך מחמת מחלתו, אבל המעשה עצמו נעשה ברצון.

ויש להעיר, דלגבי כהן שהרג את הנפש דפסול כתב הר"מ שהרג את הנפש בשוגג, ולא הזכיר דינו בהרג באונס, ורק לגבי עבד ע"ז כתב הרמב"ם בין באונס בין בשגגה דאינו נושא כפיו לעולם. ובמשנה ברורה בסימן קכח ס"ק קכח הביא מהרנ"ח ופ"ח שכתבו דבאנסוהו להרוג נושא כפיו. אך בשער הציון שם באות צט העיר על דבריהם דנימא דהוי כעובד ע"ז באונס דפסול לג"כ דעשה מעשה. וציין לפרמ"ג בא"א ס"ק נו דמשמע שהוא מחמיר בזה וכו' ע"ש. עכ"פ, מהא דבהרג או עבד ע"ז בשוגג פסול לנשיאת כפים, מוכח דלכ"ע גם אונס הוי מעשה עבירה, ורק דהוי פטור מעונשין. ודן בזה בחמדת שלמה סימן לח וסי' לט, דאם נאמר דבעשייה באונס אינו מתייחס כלל לעושה, א"כ אמאי בכהן שעבר באונס לא ישא כפיו, ויבואר עוד להלן.

### פטור אונס בג' עבירות החמורות

והנה כשיטת הרמב"ם הנ"ל דגם בג' עבירות יש פטור אונס, כ"כ גם בתוס' ביבמות ר"פ הבא על יבמתו נד. ד"ה אין בשם ר"י דנהי דחייב למסור עצמו מ"מ אם לא מסר עצמו לא מחייב מיתה דולנערה לא תעשה דבר אפילו בעשתה מעשה קאמר וכו'. וכ"כ בתוס' ביומא פב: ד"ה מה דאונס רחמנא פטריה אפי' בעושה מעשה, דנהי דחייב למסור עצמו, מ"מ אם לא מסר עצמו לא מחייב מיתה, דולנערה לא תעשה דבר אפילו בעשתה מעשה דאמר דפטריה ממיתה, דבעשיית מעשה איירי היקשא דקרא. ועוד, דכיון דאפי' ברצון מיחייב מיתה, אע"ג דלא עביד מעשה דהא אשה חייבת ברצון אפי' בקרקע עולם, ה"נ כשפטור הכתוב אונס במיתה ב"ד, כדכי' ולנערה פטור בכל ענין אפי' בעביד מעשה.

ובדברי התוס' תמה הרע"א בגה"ש ביומא שם תמיהה עצומה וז"ל לא זכיתי להבין דבריהם הקדושים דמה בכך דלדין מיתה אין חילוק, הא מ"מ מכח דלא עבדא מעשה הדין דמותרת ותעבור ולא תהרג אם עשתה בהיתר וברשות ב"ד פשיטא דא"ח מיתה. ואיהו דיהרג ואל יעבור י"ל דאם עבר חייב מיתה. ובאמת גם בדידה אלו היה הדין דתהרג ואל תעבור היתה חייבת מיתה אף דלא עבדא מעשה, אבל טעם פטור דידה כיון דכך הדין דתעבור ואל תהרג ועשתה בהיתר, וה' יאיר עיני עכלה"ק. וכן הקשה ביד המלך בהל' יסוה"ת.

ונראה, ובהקדם דברי הרמב"ם בסה"מ ל"ת רצד שכתב הזהיר מענוש האנוס על חטאו אם עשאו אחר שהיה אנוס על המעשה וכו' (וכ"ה לשון הרמב"ם בהל' סנהדרין הנ"ל, ובסמ"ג ל"ת רא, ובחינוך מצוה תקנו). והרמב"ן שם ובשרש שמיני השיגו שזה הלאו הוא מניעה שהאונס פטור ממיתה וממילא אסור להמיתו וכו'. ונראה בדעת הרמב"ם דבאונסין הוי מעשה עבירה, והא דאינו נענש הוי הלכה נפרדת גבי ב"ד דמוזהרין שלא לענוש את האנוס. וזהו שכתב הר"מ האי דינא בהל' סנהדרין ובהל' יסוה"ת, והדגיש דאין ב"ד ממיתין אלא ברצונו ובעדים ובהתראה, דהם דינים שנאמרו לב"ד. ולהכי מנאה הר"מ בסה"מ לל"ת לב"ד שלא לענוש את האנוס. אכן י"ל דכ"ז היינו דווקא לענין הג' עבירות, כיון דלא נא' בהן דין וחי בהם, אבל בכה"ת כולה, דדינו דיעבור ואל יהרג ופטור מדין וחי בהם, בזה ל"ח למעשה עבירה. [וקצ"ע, דבסה"מ סתם הר"מ והביא דהוי ל"ת גם בכל אונס ולא רק בג' עבירות].

וברדב"ז בהל' סנהדרין שם ה"ב כתב גבי ג' עבירות בעבר ולא נהרג דאם עברו ב"ד והרגוהו אין עליהם עונש הורג נפש מישראל אלא עונש לאו לבד, כיון שהיה דינו שיהרג ואל יעבור ולא עשה כן אבל אם היה דינו שיעבור ולא יהרג הרי הוא כשאר ישראל הכשרים ע"כ. ומבואר ברדב"ז דבג' עבירות, אף דאינו נהרג מפטור אונס, מ"מ חשיב דעבר עבירה ובר מיתה הוא, ורק דב"ד אין מענישין אותו מאזהרה דלנערה וכו'. ולהכי אם ב"ד הרגוהו עברו על עונש לאו בלבד. והדבר מחודש לומר דבאונס חשיב מחוייב מיתה ובהרגוהו ב"ד עוברים רק על לאו דלנערה. אכן הרדב"ז הדגיש דהיינו דווקא בג' עבירות החמורות דהיה דינו ליהרג, והיינו דבעבר ולא נהרג פטורו הוא מדין אונס. משא"כ בכל העבירות דאיכא גם פטור וחי בהם, הרי אם ב"ד יהרגוהו יתחייבו, וכמש"כ הרדב"ז דהוי כשאר ישראל הכשרים. [ובהורג בלי עדים והתראה

פשוט דאם ב"ד יהרגו אותו יהיו מחוייבים מיתה ולא דמי לאונס, והר"מ שם הכליל יחד גם את הדין דאין ב"ד מענישין אלא ברצון ובעדים והתראה, וצ"ב].

ובקו"ש כתובות סי"א דן דלרדב"ז האנוס היה ראוי להיפסל לעדות (וראה בתומים בסי' לד ס"ק כג, ובנובי"ק אב"ע סימן עב, ובמנ"ח מצוה רצו אות לה), אך מלשון הרמב"ם הנז' דבאנוס הוי אזהרה לב"ד וכו' נראה כדבריו. [אם כי צ"ע דהר"מ כתב הל"ת באונס בכה"ת וכו"ל]. וכן נוטה לשון הריטב"א בע"ז נד. במש"כ דלרבא בע"ז באונס חשיב נעבד דמיקרי עובד ע"ז, ורק דאין ב"ד מענישין על כך.

ובאבודרהם כתב בפי' ודוי בתפילת יוהכ"פ דלהכי מתוודה על חטא שחטאנו לפניך "באונס" וברצון, דגם בחטא באונס בעי כפרה. (ועי' רמ"א י"ד סוף סימן קפה, ובלשון הר"מ ריש הל' תשובה כתב בין בודון בין בשגגה, ולא הזכיר אונס). אך בתו"כ בפרשת אחרי על ודוי דכהן גדול קתני אונסיהן ושגגותיהן, ובפירוש המיוחס לר"ש משאנץ שם כתב דהיינו דעבר עפ"י עדים בהוראת ב"ד. אך הח"ח פי' עפ"י הזי"ר דהיינו עבירה באונס, ומוכח דגם באונס הוי מעשה עבירה. ומצינו ברמ"א או"ח סו"ס שמג דקטן שהכה לאביו או שאר עבירות בקטנותו טוב שיקבל על עצמו דבר לתשובה כשיגדיל, והרי קטן ודאי הוי עבירה באונס. [אמנם י"ל דדוקא בודוי דיוהכ"פ דהוי כפרה של טהרה בעי' תשובה גם על עבירה באונס]. ולפ"ז נחא מש"כ הרמב"ם דבכהן שעבד ע"ז באונס לא ישא כפיו. והיינו דאף דאיכא פטור אונס, מ"מ חשיב עובד ע"ז, ומה שאינו נענש הוי מדיני ב"ד שלא יענישוהו, אבל איהו חשיב עובד ע"ז ולהכי פסול לנשיאת כפים.

וביאור הדברים נראה דהנה בכה"ת דדינו דבאונס מיתה יעבור ואל יהרג, איכא ב' פטורי – חדא, דין אונס הנלמד מולנערה לא תעשה דבר, ועוד מילפו' דאלה המצות וגו' וחי בהם. וכך מבואר בתוס' סנהדרין סו"פ ב"ס עד: ד"ה בן נח ובתורא"ש שם ועי"ש בערל"נ. ויל"ע דאמאי בעי' בכל התורה לילפותא דוחי בהם לומר דיעבור ואל יהרג, הא בלא"ה אין לעונשו בעבר, כיון דהוי אנוס ופטור מעונשין מקרא דלנערה לא תעשה דבר. ודוח"ל דהפטור מקרא דוחי בהם אתי לומר דשרי ליה לכתחילה. ונראה דשני פטורים אלו חלוקים בגדרם, דמדין אונס הוי מעשה עבירה ורק דהוי פטור מעונשין וכו"ל, משא"כ בדין וחי בהם ליכא לעבירה כלל, דבבמצות נאמר וחי בהם, ואם ע"י המצוה אין לו חיים ליכא למצוה. והדברים מפורשים בספר הערוך בערך ערל שכתב "שלא נצטוו ישראל לקיים המצות במקום שיש מיתה שנאמר וחי בהם". וכן מבואר בקרי"ס בהל' יסוה"ת שם, שהוסיף על מה שכתב הר"מ שם דבכה"ת דיעבור ואל יהרג אם נהרג הרי"ז מתחייב בנפשו, דהטעם כיון דליתא לצווי כלל במקום דנא' וחי בהם, "וכמו שהוא מצווה לשמור המצות כשאין סכנה כדכתיב ושמרתם את כל מצותי וחי בהם, כך הוא מצווה שלא לשמור כשהוא מסתכן דמכלל הן אתה שומע לאו" עכ"ל הקרי"ס. ומבואר כמש"כ, דמדין וחי בהם ליכא לעבירה כלל, ולהכי אינו יכול להחמיר על עצמו וליהרג. [והא דבפקו"נ דוחה שבת מדין וחי בהם, ולהרבה ראשונים הוי רק דין דחוויה, אכן בזה שאני, דהתם מתרפא ע"י זה שעובר על חילול שבת, וכמש"כ המנ"ח מצוה רצו דמה"ט ס"ד דלא שייך בזה דין וחי בהם, דאין העבירה גורמת לסכנתו]. וס"ל להר"מ בפ"ה מיסוה"ת דבג' עבירות החמורות הן אמנם דלא נא' דין וחי בהם, אמנם נשאר פטור אונס, ולהכי ליכא עונש על עבירה זו. אכן

נראה דאין הפי' דאינו מחוייב מיתה כלל, דודאי עבר עבירה וחייב על עונשה, ורק דאיכא הלכה נפרדת גבי ב"ד דמוזהרין שלא לענוש את האנוס. וזש"כ הר"מ האי דינא בהל' סנהדרין, וכן ביסוה"ת שם הדגיש דאין ב"ד ממיתין אלא ברצונו ובעדים ובהתראה, דחד דינא הוא דנא' לב"ד אזהרה מיוחדת. וזהו שמנאה הר"מ בסה"מ לל"ת מיוחד. אכן כ"ז היינו דווקא לענין הג' עבירות, כיון דלא נא' בהן דין וחי בהם, אבל בכה"ת כולה, דדינו דיעבור ואל יהרג, בזה פטור מדין וחי בהם, דל"ח למעשה עבירה כלל ופשיטא דאינו מחוייב מיתה כלל. וזהו טעמו של הר"מ ביסוה"ת דבכה"ת בנהרג ולא עבר הרי"ז מתחייב בנפשו, וכמש"נ.



### עשיית מצווה בשעת סכנה

ובזה נראה לבאר את דברי רש"י המחודשים ביבמות סד: ד"ה איסורא שכתב דבמתו אחיו מחמת מילה אם מל אותו הוי חילול שבת. ובעונג יו"ט בסימן מא ובאבני נזר יו"ד סימן שכו וסימן שלט ובחי' רבי מאיר שמחה ובישרש יעקב ביבמות שם תמהו, דאמאי הוי חילול שבת, הא במל קיים מצוות מילה. ובספרי משא יד ח"ב פ' שמות דנתי דמדין פקו"נ דנאמר וחי בהם הוי כקודם זמנו ואין לו מצות מילה כלל. והבאתי שם משו"ת בנין ציון סימן פז והערוך לנר ביבמות עא שהסתפק דאם מל אותו כשהוא חולה צריך הטפת דם ברית כיון דלא קיים את המצוה. ועד"ז כתב העונג יו"ט שם בדיונו בחולה שאכל מצה בשעה שסכנה היא באכילתו ופטור מהמצוה, אם צריך אח"כ כשהבריא לעשותה שנית, דאפשר דהוי כעשה מצוה בשעה שהיה שוטה וכו'. והביא להוכיח מהך רש"י ביבמות דבמל במתו אחיו מחמת מילה לא קיים מצוה ועביד ליה חילול שבת. אך כתב דלשון רש"י דהו"ל כמילה שלא בזמנה, ולא כתב רש"י דהוי כמילה קודם זמנה, משמע דאית ליה קיום מצות מילה. ובסוף התשובה הוסיף שם דאפי' אם נימא דרך לכתחילה אינו חייב למולו בסכנה, מ"מ מילתו אינה דוחה שבת עי"ש. ויש לפרש בדברי רש"י בב' אופנים במש"כ דהוי כמילה שלא בזמנה. חדא, דהכוונה דנחשב כמל קודם זמנו דאז ל"ה ערלה כלל, וממילא אם מל לית ליה קיום מצוה ובהבריא בעי הטפת דם ברית. אך זה סותר לרש"י בר"פ הערל, דגם בערל שמתו אחיו מחמת ערל נחשב ערל ואסור באכילת קדשים ותרומה. א"כ מסתבר דבמל קיים מצות מילה וא"צ הטד"ב. ולכן יותר נראה לפרש ברש"י דהכוונה דבמל הוי כמילה שלא בזמנה דאינה דוחה שבת. והיינו דאפי' אם נאמר דבמל חולה קיים מצות מילה, מ"מ לענין מצות מילה בשמיני הדוחה שבת, "חיוב המצוה" הוא הדוחה שבת, ולא קיום המצוה גרידא. וכיון דבקטן החולה אין לאב חיוב במילת בנו [ומה"ט אינו מעכב את האב בקרבן פסח, כמבואר ביבמות עא: ומשום דאינו חייב במילתו], לכן אין מילתו דוחה שבת. ובס' הערות להגריש"א זצ"ל בקדושין לט הביא את דברי העונג יו"ט הנז' שרצה להוכיח מדברי רש"י ביבמות דלא קיים מצוה. ודחה כדברינו, דכוונת רש"י היא דאף דקיים מצוה, מ"מ אינו דוחה שבת כיון דאינו חייב במילה. וכבר הארכתי בזה בשני מאמרים באוצר, בגליון ו עמוד ריב, ובגליון נד מעמוד סא ולהלן בנידון שבט לוי שמלו במדבר במקום סכנה.

ונראה דזהו ספיקו של המשנה ברורה סימן שכח סקל"א אם שרי לחלל שבת כדי להציל את מי שרוצים לחייבו לעבור עבירה של יהרג ואל יעבור וימסור נפשו על כך. והיינו כיון דבהנך עבירות ליכא לדינא דוחי בהם, א"כ לא חשיב הצלה, ולהכי א"א לחלל עליו את השבת. ולהר"מ אם יעבור יהיה פטור מדין אונס, אבל כיון דאין בהם דין וחי בהם אפשר דלא חשיב איבוד נפש, דאדרבא הוא מגיע לתכליתו. ומש"ה אין מחללין עליו את השבת להצילו. ומ"מ הסיק המ"ב דאפשר דמחללין עליו שבת להצילו. והמ"ב כתב "דאפשר" דמחללין עליו את השבת, ובמ"ב מדויק דקאי על הצלה מעבירה של יהרג ואל יעבור. ויש לדון, דאם הוי עבירה של שבת שדינה ביעבור ואל יהרג, בזה כיון דמחמיר על עצמו שלא כדיון, ולהר"מ אסור והוי מתחייב בנפשו, שוב אין מחללין עליו שבת להצילו. וע"ע בפרמ"ג שם. ובלבוש בסימן שו גבי לאו דע"ז כתב דמחללין עליו שבת וה"ה גי"ע, משא"כ בסימן שכח סי"ג מיירי בעבירות שדינן דיעבור ואל יהרג, ולכן אין מחללים בשבילן, עיש"ה.

ולפי"מ המבואר נ"ל בשיטת התוס' ביבמות וביומא הנ"ל, שכתב דבקרקע עולם לא אמרי' דתעבור ואל תיהרג, משום דנערה המאורסה ילפי' מרוצח, ורוצח גופיה קאמר התם דסברא הוא דמאי חזית דדמא דידך, וזה לא שייך אלא במאנסין אותו להרוג בידים וכו'. ולכאורה לפ"ז בקרקע עולם הוי כבכה"ת דליכא דינא דיהרג ואל יעבור משום קרא דוחי בהם, ולא בעי' לפטור אונס. ומעתה צ"ע, דלמאי כתיב קרא דולנערה וגו' גבי קרקע עולם, תיפ"ל דהפטור הוא מדין וחי בהם. ולא מסתבר לומר דהקרא כתיב למילף מיניה על פטור אונס בכה"ת, דלמאי כתבה התורה כן דוקא בעריות דקרקע עולם. ואפשר דהפסוק מיירי בגוונא דעשתה מעשה, דבזה בעינן לפטור מדין אונס דל"ה קרקע עולם, או דמיירי בגוונא דאנסוהו באונס אחר בלי סכנת מיתה. וביד המלך בהל' יסוה"ת על הר"מ שם עמד בעיקר הקו' דלמאי כתיב בקרא פטור ולנערה, הא בלא"ה איננה חייבת ליהרג, דוחי בהם כתיב בכה"ת.

ונראה בזה דבקרקע עולם הוי פרשה דגי"ע, ורק דבעברה ולא נהרגה איכא פטור אונס. והיינו דבק"ע נאמר רק דאינה מחוייבת ליהרג, כיון דאינה עושה מעשה, ואין מענישין אותה מחמת פטור אונס. ודבר זה מוכרח בתוס' ביבמות שם, שכתבו דבקרקע עולם הפטור הוא מדין אונס. ולכא' נימא דכיון דליכא לילפו' מרציחה, ליהוי ככל עבירות דכתי' וחי בהם, ואמאי בעי' לפטור אונס. וע"כ דבק"ע הוי גילוי עריות, וליכא בזה דינא דוחי בהם, ורק דאינה מחוייבת ליהרג מפטור אונס. ולהכי כתבו התוס' דבעשתה ברצון חייבת, ואף דהוי קרקע עולם, ובודאי גם ברצון ל"ח מעשה והוי ק"ע, אלא דבעשתה מרצון, דליכא פטור אונס, ממילא חייבת, דהוי גי"ע. ובזה ניחא ההערה הנ"ל דלמאי כתיב קרא דולנערה וגו' תיפ"ל מפטור דוחי בהם, דהוי פטור יותר גדול. וע"כ דבעי' לקרא היכא דליכא דינא דוחי בהם. אלא דקשה, דהך קרא כתיב בקרקע עולם ואז איכא לדין וחי בהם, ול"ל לקרא לפטור מדין אונס. אע"כ כדברינו, דבק"ע ליכא דינא דוחי בהם, דחשיב גי"ע, והפטור אינו אלא מדין אונס. [אמנם בפנים יפות ובחיד"א בפני דוד אות יג בפ' אחרי כתבו דלהכי כתיב וחי בהם בפרשת עריות, לומר דהיכא דהוי ק"ע איכא דין וחי בהם, ודלא כמש"כ].

ויסוד דברינו תליא בעיקר ההבנה בתוס', שכתבו דב"ק"ע ליכא דינא דיהרג ואל יעבור - אם הפשט הוא דעבירה בלי מעשה קלה יותר. [ובקובה"ע סימן מח, א העיר דהרי לענין גי"ע השוה הכתוב אשה לאיש מקרא דונכרתו וכו', וכתוס' ב"ק לב. דההנאה חשיבא מעשה. ועי' בני אהובה אישות פכ"ד ה"ז דאף דריבתה התורה לענין חיוב מיתה האשה הנבעלת מחמת הנאתה, מ"מ ל"ה מעשה גמור המחייב ברציחה ובנוזקין. ולהכי ליכא חיוב יהרג ואל יעבור כיון דל"ה מעשה גמור. וי"ל יותר פשוט, ע"ד שכתב העל"נ בסנהדרין עד: דכיון דאנסוסה ל"ל הנאה, דהא אין רצונה בהנאה זו כלל]. ושפיר י"ל דמ"מ הוי גי"ע גם בק"ע. ועוד, דלא עדיף מאבזירייהו דג"ע דדינו דיהרג. ועי' במאירי בסנהדרין שם, שכתב דגם בק"ע מ"מ בהלכה למקום הבעול תהרג דמקרי מעשה, אף דבגוף העבירה ליכא מעשה. והנה הראשונים נחלקו גבי ק"ע אם מותר לה להתרפאות. עי' רמב"ן פסחים כה ורבינו דוד שם דאסור, וע"ע בריטב"א בע"ז שם, והיינו דבמתרפאין דל"ה אונס שפיר חייבת. ולעל"נ הנ"ל ניחא היטב דדוקא באנסוסה, דל"ל הנאה, ל"ש השוה הכתוב אשה לאיש, אבל במתרפאין, דאית לה הנאה, שוב אמרי' דהשוה הכתוב וליכא פטור דקרקע עולם.

ולפי המבואר נראה ליישב מה שהקשו האחרונים לשי' הרמב"ם, דהיכא דדינו דיעבור ואל יהרג, אם נהרג הרי"ז מתחייב בנפשו, דהא אמרי' בכתובות ג: איכא צנועות דמחמרי ומסרי נפשיהו וכו'. וביד המלך הק' עוד מההיא דפ' הנזקין דד' מאות בנים ובנות דמסרו נפשן, והא הבנות הוי ק"ע, וע"כ דהחמירו על עצמן והא דינן ביעבור ואל יהרג. אמנם נראה למש"כ עפ"י הקרי"ס דטעם הרמב"ם שייכא רק בכה"ת כולה דאיכא פטור דוחי בהם ול"ה מעשה עבירה כלל, ומש"ה אם נהרג הרי"ז מתחייב בנפשו. אכן בההיא דכתובות שאנן, דהא הוי פרשה דגי"ע, ורק דהיא קרקע עולם ואינה מחוייבת ליהרג. אמנם כיון דהוי גי"ע, תו לא נא' בזה דין וחי בהם. ואין להקשות דאם ליכא וחי בהם א"כ יהיו מחוייבים ליהרג, דמ"מ איכא פטורא דאונס, אלא דבזה שפיר יכולים להחמיר על עצמם וליהרג. ועי' מש"נ עד"ז במשא יד ח"א במילואים.

ולאור המבואר נראה ליישב את קו' הרע"א בגה"ש ביומא הנ"ל, שהק' ע"ד התוס' שם במש"כ דפטור באונס דומיא דהאשה, דכיון דברצון אין לחלק וכו'. והק' הרע"א, דהא באשה ע"כ הטעם הוא משום דהוי קר"ע ואינה מחוייבת ליהרג משא"כ בדידיה וכו'. ונשאר בצע"ג עיש"ה. ונראה דגם בק"ע הוי גילוי עריות וליכא בה דינא דוחי בהם, אלא דבעברה פטורה מדין אונס, אבל לא הוי היתר [כלשון רע"א שם]. ולהכי אמרי' בגמ' כתובות ג: דאיכא צנועות דמסרי נפשיהו, היינו דשרי להו להחמיר. ושפיר ניחא התוס' במש"כ דשייך למילף מיניה דגם גבי הבעול, אף דיהרג, מ"מ נשאר בו פטור אונס. ונמצא לפ"ז דב"ק"ע הנשים ואנשים שוים לענין זה דבתרתייהו הוי עבירת עריות, אלא דבאנשים כיון דעושים מעשה דינן דיעבור יעבור, ואם עברו פטורים מעונש מיתה מחמת אונס, ובנשים דאין עושים מעשה דינן דיעבור ואל יהרג. אך גם לגבי נשים הוי עבירת עריות, ורק אינן מחוייבות ליהרג, ובתרוייהו פטורים מעונש מפטור אונס. ושפיר כתבו התוס' דילפי' אנשים מנשים. וכ"ה לשון הר"מ דבעבר פטור מדין אונס, וילפי' כן מנשים דנאמר בהן לנערה לא תעשה דבר.

וראיתי מובא מהגרי"ז בכ"י שכתב ע"ד הגר"ח בריש יסוה"ת שהוכיח מלשון הר"מ ביסוה"ת פ"ה סוף ה"ד שהביא ראיה מאונס דולנערה לא תעשה דבר, לדינו דגם ביהרג ואל יעבור איכא פטור אונס. והק' הגרי"ז דמה ראיה היא זו, דהא לגביה הוי ק"ע. והוכיח מכאן דהר"מ פליג על תוס', וס"ל דגם בק"ע חייבת ליהרג. אך לדברינו אינו מוכרח, דבפשיטות כוונת הר"מ לדין התוס' דילפי' פטור אונס באנשים מפטור אונס בנשים, ומשום דגם בק"ע הוי גי"ע אלא דאינה חייבת ליהרג וכדפי'. עכ"פ קו' הרע"א ניחא היטב, דשפיר שייך למילף אנשים מנשים לפוטורם מדין אונס, כיון דאף דבאנשים נאמר יהרג ואל יעבור זהו מחמת דעובר במעשה, אבל גם לגבי אנשים שייך פטור אונס, כמו בנשים דעיקר פטורן הוא מחמת אונס, ורק דאינה חייבת ליהרג כיון דאינה עושה מעשה. אמנם הרע"א והיד המלך בהל' יסוה"ת שהקשו כן הדגישו בקושייתם דלגבי האשה הוי עשתה בהיתר, היינו דס"ל דבק"ע ל"ה גי"ע כלל.

ונראה דהנ"מ בזה לשיטת הרדב"ז בפ"כ מסנהדרין ה"ב שהובא לעיל, שכתב דבג' עבירות החמורות שדינן דיהרג ואל יעבור, היכא דעבר ואינו נהרג, דאם ב"ד הרגוהו פטורין ורק עברו על ולנערה לא תעשה דבר, דזו אזהרה לב"ד שלא לענוש את האונס. משא"כ בעבר על שאר עבירות והרגוהו הוי רציחה עי"ש. ולדברינו י"ל דאף דלכאורה גם בעריות בק"ע לתוס', דאינה חייבת ליהרג ואיכא בה פטור דאונס, אמנם כיון דהוי פרשה דעריות, אם ב"ד הרגוהו, בזה כיון דהוי גי"ע אם הרגוהו ל"ה רציחה, ורק יעברו הב"ד על ולנערה לא תעשה דבר. וכדברי הרדב"ז גבי ג' עבירות בעבר ולא נהרג. אכן זהו החילוק בין אנשים ונשים, דאף דבתרומיהו איכא פטור אונס, להר"מ ותוס', מ"מ איכא חילוק, דלגבי אנשים דהוי מעשה ודינם ביהרג ואל יעבור ורק דאינו נענש מחמת אונס, בזה אם ב"ד יהרגוהו יהיה פטורים ממיתה, ורק עברו על ולנערה ל"ת דבר. אבל בנשים דהוי ק"ע ולא עבדו מעשה והיה דינן ביעבור ואל יהרג, בזה אם ב"ד הרגוהו יהיו חייבים מיתה על הריגתה ודוק.

ובדברינו יש ליישב מה שהקשו בתוס' כתובות שם גבי יעל דאמרי' דהטיל בה זוהמא וכו' ואמאי לא אמרינן דהוי קרקע עולם. ולדברינו ניחא קו' תוס', דאם הטעם משום ק"ע נחשב מ"מ לעריות ושייך להחמיר וליהרג. ולהכי אמרו הטעם דהטיל בה זוהמא וכו', דמש"ה לא נחשב לעריות כלל וליכא דינא להחמיר וליהרג, ושפיר ניחא קו' תוס'.



### כהן שנשתמד ועשה תשובה

בראשית דברינו הבאתי את דברי הכס"מ דכהן שנשתמד לא ישא את כפיו ואפי' שב בתשובה לא מהני, אך יש חולקים ואומרים שאם שב בתשובה נושא את כפיו עכ"ל.

ונראה לבאר את השיטה דבשב בתשובה נושא כפיו. הנה בקדמונים (בשע"ת לרבינו יונה ובמסל"י) כתבו דתשובה הוי כעקירת הנדר. אמנם בהתרת נדרים כבר הוכיחו דלא הוי למפרע ממש אלא התרה מכאן ולהבא למפרע. והנה במשנה בנדרים לא. אי' הנודר מזרע אברהם מותר בבני ישמעאל ובני עשיו. והרע"א על הרמב"ם בהל' נדרים פ"ט (הועתק ברע"א החדש שם) ציין לפרשת דרכים שהביא מהר"י בסאן דישראל מומר אינו מזרע אברהם. והק' דאמאי לא קתני

במתני' דמותר במומר. ותי' דאסור ליהנות ממנו, מספק דשמא יעשה תשובה ויהיה למפרע זרע אברהם ע"כ. והוסיף הרע"א דלהכי אם נהנה ממנו אינו לוקה. עכ"פ מבואר בדבריהם דע"י תשובה נעקר למפרע ממש וכאילו מעולם לא חטא. וכן מצינו ברדב"ז בהל' ממרים פ"ו הי"א שביאר את שי' הר"מ שם דיש כבוד אב באביו רשע. והק' מהגמ' בפ' הגוזל בהלוה אביו ברבית ומת, דאינו חייב להחזיר משום כבוד אביהם כ"ז שלא עשה תשובה. ותי' הרדב"ז לחלק דהיינו באביו שמת, אבל באביו חי, דיכול לחזור בתשובה, עליו לכבדו, דאם לא יכבדו שמא יעשה תשובה ונמצא הבן עובר למפרע. הרי חידוש גדול, דהוי עקירה ממש למפרע. וכ"נ בש"מ בר"פ איזהו נשך שכתב דאסור ללוות למומר ברבית דשמא יעשה תשובה. ויש להק' להנך דמומר אינו זוקק ליבום, דניחוש שמא יעשה תשובה. אך י"ל דמ"מ בשעת נפילה ליכא זיקה והוי נאסרה וכו'. ואכן הטור באב"ע סימן קנז פסק דמומר זוקק ליבום. וכתב הפרישה הטעם דשמא יחזור בתשובה, ומוכח בפרישה דהתשובה עוקרת את העבירות למפרע.

והנה בקדושין מט, ב ע"מ שאני צדיק דחיישינן לקדושין שמא הרהר תשובה בלבו, הא לא"ה אינה מקודשת. ולכאורה אם נימא דבעשה תשובה למפרע ל"ה רשע, א"כ ניחוש לקדושין דשמא יעשה תשובה. אכן נראה דהתם הוי תנאי ואומדנא שיהא צדיק על שעת הקדושין.

ונראה לחלק דבתשובה מאהבה הוי עקירה למפרע ממש, כיון דנעשה כפנים חדשות ולא שייך במצבו כעת החטא כלל, אבל בתשובה מיראה הוי מכאן ולהבא, שלא יהא לו עונש על עבירתו, אבל לא נעשה לאדם במעלה אחרת, ולכך ל"ה עקירה למפרע ממש. ואולי זו הכוונה במדרש בפ' וישב דראובן פתח בתשובה תחילה, אף דכבר קין עשה תשובה, אלא דבקין הוי תשובה מיראה. ולכן נאמר במדרש דקין אמר לאדם עשיתי תשובה ונתפשרתי, היינו דהוי פשרה ולא מחילה גמורה, דהוי פשרה ומועילה למחצה, דהיינו מכאן ולהבא ולא למפרע. אבל בראובן הוי תשובה כישראל דעוקר החטא למפרע. ונראה דבכל תשובה בבן נח הוי גדר זה דהוי מכאן ולהבא, דמסתבר דבב"נ כל תשובתו היא מיראה ולא שייך גבי תשובה מאהבה. וא"ש היטב.

והנה האחרונים נקטו דחידושא דתשובה הוא דעונותיו נהפכין לזכויות, דהרי בלא"ה גם במצוות בתוהה על הראשונות לית ליה שכר. ולדברינו ניחא יותר, דבתשובה התחדש דהוי עקירת החטא למפרע וכמי שלא חטא מעולם. אכן נראה דכ"ז בישראל שנצטוו על תשובה, אבל בגויים דל"ל מצוות תשובה ונענש על חטאו, א"כ גם בעשה הגוי תשובה כמו בנינוה אין החטא נמחק. וכ"כ בשפ"א פרשת נשא שנת תר"נ, ובקובה"ע ביבמות אות רלב. ובחיד"א בחומת אנך יחזקאל לא כ' דבב"נ התשובה הועילה לפי שעה לעכב את הפורענות, משא"כ אצל הישראל התשובה מועילה לעקור את החטא מכל וכל.

ובסליחות לצום גדליה גבי אדם הראשון נא' דכשעשה תשובה הונצר כאישון, היינו שלא יענש. וכן בקין נא' כל מוצאו בלי להכותו. אך גבי יהודה נא' עונו והכרעתו לצדק בכף המאזנים, היינו דאי"ז מניעת עונש גרידא, אלא כאילו מעולם לא עבר עבירה.

ונראה דבמצוות תשובה, על כל חטא מקיים מצוות תשובה בפ"ע. וכ"נ בשמיה"ל לח"ח ח"ב סוף פ"א יש מתרושש והון רב דבתשובה מאהבה נעשה כזכויות נמצא שכל מה שעשה יותר עוונות ונעשה רש ביותר ימצא אח"כ הון רב. והוסיף הח"ח וז"ל דמי שהוא עושה תשובה

מאהבה בודאי מתמרמר על כל עון בפני עצמו ובוכה ומתאונן איך מלאו לבו לעבור על רצון הבורא המחיה כל המציאות בחסדו וטובו, וממילא נעקר החטא מעיקרו, מקיים בזה מ"ע של תשובה ונמצא שבכל חטא שעשה מתחילה יש עתה מ"ע של תשובה עכ"ל<sup>ק</sup>. ולדברינו ניחא כוונת הח"ח שתלה לרבי המצוות בהא דנעקר החטא מעיקרו, והיינו דכיון דעוקר כל חטא למפרע, להכי הוי על כל חטא מצות תשובה בפ"ע בכדי לעקור הך חטא.

והנה בהא דלרבי עיצומו של יום הכיפורים מכפר, הקשו בתו"י ובתורא"ש יומא פה, ב דא"כ אמאי לא נבנה בית המקדש. ובפשטות י"ל דעל מצות שבאל"ח בעי מחילה מחברו, וכ"ש על גזילה ושנאת חנם. ובתו"י ותורא"ש תי' דל"ה כפרה גמורה. ובתורא"ש הוסיף דלרבי היינו כפרה מקופיא אבל ל"ה כפרה מקיבעא. תדע שהרי חרב המקדש וע"כ דלא נתכפר לגמרי עכתו"ד. וי"ל הכוונה דלרבי רק נתכפר, דאינו נענש והוי כתשובה בב"נ, והוי כפרה מכאן ולהבא, אבל בודאי ל"ה עקירה למפרע של החטא ולא נעשה כזכיות, דכיון דהאדם לא נשתנה אינו ככל תשובה דעוקר למפרע. אבל ביוהכ"פ בלי תשובה לא נעקר החטא ולא נעשה צדיק בלי תשובה. וכך נוטה לשון תו"י תורא"ש שכתב דלא נתכפר לגמרי. ומה"ט נראה דגם לרבי דעיצומו של יום מכפר בלי תשובה, עדיין אית ליה דין רשע ופסול לעדות, דרק ע"י תשובה פקע מיניה דין רשע להכשירו לעדות. וכן מצאתי שכ' בתורת חסד אב"ע סימן ו עי"ש. וכ"נ במש"א חז"ל דהעולה לגדולה וחתן מוחלין על עוונותיהם, דהכוונה דאין נענשים, אבל אינם כשרים לעדות עד שיעשו תשובה.

ויש להביא כאן דבר נפלא המבואר ברש"י ע"ז יט. על הגמ' אמר רב אשרי מי שעושה תשובה כשהוא איש, וברש"י כשהוא בחור בכחו כלומר "ממהר להכיר בוראו" קודם ימי הזקנה עכ"ל. ומוכח דתשובה היא להכיר בוראו, ולא רק חרטה וקבלה וכו' אלא להכיר גדלות בוראו, והיא התשובה האמיתית. ובזה מובן דבסליחות מתחיל כל יום בלך ה' הגדולה היינו להכיר בוראו. וכן בר"ה, שהוא יום א' דעשי"ת, אף שאין מתוודין בו, אלא דכיון דענין ר"ה היא מלכויות, היינו להכיר בוראו, היא היא התשובה האמיתית.

עכ"פ לאור המבואר ניחא השיטה הנ"ל דבכהן שנשתמד יכול לישא כפיו, היינו בתשובה מאהבה, דעוקר למפרע את החטא וכמש"נ.



הרב יחיאל ראזנבערג

## ברכת המקדש שמו ברבים ואשר צג אגוז, וברכות שלא נמצא מקורן בש"ס

### פרק א'

בטור סי' מ"ו הוזכר ברכת המקדש שמך ברבים עם חתימה בשם, וכתב שאינו פותח בברוך שאינה אלא ברכת ההודאה. ובב"י שם דכן הוא בתוס' ברכות מ"ו ופסחים ק"ד. והסמ"ג והרוקח מנו ברכה זו בחשבון מאה ברכות, ואף הב"י שם כתב דבשבת ישלים את החשבון ע"י שיחתום ברכה זו בשם כמנהג האשכנזים.

ומש"כ הטור דנתקנה ע"פ הירושלמי, לא נמצא כן בירושלמי שלפנינו, אלא דבהשמטות מתלמוד ירושלמי ברכות פ"ט הביאו כן מהאבי העזרי (הראב"ה) בשם הירושלמי. והוא בראב"ה סוף סי' קמ"ו, ושם נמצאת ברכה זו בחתימה בשם. אלא דבשו"ע הרב סוס"י מ"ו כתב דיש שאינם גורסים בירוש' חתימה בשם, ובמ"מ שם ציין להרמב"ם בסדר התפלות.

והנה בשו"ע ר' כתב את זה בסוגריים, וכנראה שזה בכלל מש"כ תלמידיו בשמו דמה שלא היה ברירא ליה כולא האי הניח בסוגריים. דבב"ח שם כתב טעם אחר במה שהשמיט הרמב"ם את חתימת הברכה בשם, והוא דכנראה ס"ל להרמב"ם דכל שאינו מוזכר בגמ' אין לאומרה בשם, וכמש"כ הב"י לעיל שם גבי ברכת הנותן ליעף כח, ועיי"ש בב"ח. וכסברא זו משמע גם בדברי הרמב"ם בתשובה שהתנגד לברכת אשר צג אגוז (נתבאר בפרק ב). אמנם הרמב"ם הוא יחיד בדבר זה, הן לגבי ברכת המקדש שמך והן בברכת אשר צג, דבכל המקורות שהזכירו ברכות אלו נמצאת החתימה בשם. ולא מסתבר שהרמב"ם היתה לו גירסא אחרת בברכת המקדש, אלא שהשמיט את החתימה מטעם הנ"ל. ובאמת נמצא בדפוס הראשון של הרמב"ם החתימה בשם בברכת המקדש, אמנם נראה שהוא ט"ס דבכל שאר הגירסאות לא נמצא כן. עי' שינויי הגירסאות שבסוף ספר רמב"ם פרנקל. וגם כבר מקובל בסידורי ספרד ותימן מאז ומקדם כנוסח הרמב"ם בלי חתימה בשם.

אמנם אף הטעם שכתב הב"ח בדעת הרמב"ם צריך ביאור, דהרי הרמב"ם הזכיר ברכת ברוך שאמר וישתבח בלשון תקנת חכמים, והוא לשון הרי"ף, ואע"פ שאינו מוזכר בגמרא (והוא מוזכר בס' היכלות דר' ישמעאל, עי' בטור סי' נ"א. ועיי"ש, שמוזכר בירושלמי (וכ"ה בב"י סי' נ"ד בשם הגמ"י) השח בין ישתבח ליוצר עבירה הוא בידו וכו', וליתא בירושלמי לפנינו. וכן הוא מוזכר בזוה"ק). אלא ע"כ דכל ברכה שנמצאת בקבלה אצל חכמי ישראל אין לערער עליה. משא"כ בברכת אשר צג, דמשמע בדבריו בתשו' שלא היתה בקבלה אצלו מרביתו (אע"פ שכן היה המנהג). וכ"ה בברכת מקדש שמו, דמבואר בטור שהוא נוסח סידורי אשכנז דוקא. וכ"ה באבודרהם שבספרד לא נהגו בזה. אלא דלשון הרמב"ם בפתיחת דבריו שם הוא דנהגו העם וכו', ונראה דנהגו במצרים ובא"י

## המקדש שמו ברבים ואשר צג אגוז, וברכות שלא נמצא מקורן בשי"ס

לאומרו. ומ"מ לא רצה להזכיר עליו חתימה בשם, משום שלא הייתה הברכה מקובלת אצלו מרביתו חכמי ארץ ספרד.

עוד כתב בשו"ע ר' שם דמן הראוי היה שלא לחתום בשם, כיון שלא הוזכרה ברכה זו בתלמוד שלנו אלא כיון שנהגו נהגו (לחתום בשם – והוא כדברי הט"ז שם כנ"ל בפרק ב'), וגם הגאונים לא מצינו שתקנו בה הזכרת השם כמו שתקנו בהנותן ליעף כח, לפיכך הרוצה לזוהר שלא להכניס עצמו לספק ברכה לבטלה יפה הוא עושה עכ"ל.

ומש"כ דלא מצינו שתקנו בה הזכרת השם כבברכת הנותן ליעף כח, באמת אדרבא ברכת מקדש שמו מוזכרת הרבה בדברי חז"ל וגאונים וראשונים, משא"כ בברכת הנותן ליעף כח, וכפי שניחזי אנו בקיצור בס"ד:

ברכת הנותן ליעף כח מוזכרת במחזור ויטרי ובסמ"ג, וגם בטור כתבה בשם סידורי אשכנז. אמנם הב"י כתב דאינו מנהג נכון ולא נמצא כן ברוב הראשונים. וגם בשו"ע כתב דמנהג טעות הוא. ובב"י הביא בשם האגור שיש מקטרגים על ברכה זו, וכפי שאכן נמצא כן בס' האשכול ובס' האגודה. וכ"כ המהרש"ל בתשובה סי' סד. וכ"ה מנהג הגר"א שלא לברך (תוס' מעשה רב) וכ"ד המגלה עמוקות פר' חיי שרה (וכתב לברך בלא שו"מ). וכן היה מנהג ספרד הקדמון ומנהג תימן, אלא שפשט המנהג בדורות אחרונים לברך ברכה זו ע"פ דברי האריז"ל. וכתב בשו"ע הרב שם סעיף ו' בשם סדר היום שהוא מתקנת הגאונים. ונראה דהשערה זו היא ע"פ דברי הרא"ש, שכתב כן לענין מקור ברכת אשר צג אגוז. והן אמנם מצאתי שהיא מוזכרת כבר בתקופת הגאונים, והוא בס' הקנה בסוד ברכות השחר (דף נ"ד). (ומה שכתבו על ספר הנ"ל שהוא מר' נחוניא בן הקנה אינו מדויק, וכמבואר מתוכן הספר שנתחבר מקדושים אשר בארץ המה בזמן הגאונים, מיו"ח של ר"נ בן הקנה ע"פ קבלת תורתו).

ולענין ברכת המקדש שמו כבר נתבאר שמקורה בדברי הירוש', וכפי שהעידו כן רבותינו הטור והראב"ה ומהרש"ל בתשו' סי' ס"ד, וכן בסדור חסידי אשכנז (הנדפס בסדור ר"ש מגרמייזא). ולפנינו בירוש' לא נמצא אלא תחלת המאמר, וחסר נוסח הברכה. והוא בירוש' ברכות פ"ט הל' ב' בשעה שהקב"ה מביט וכו'. ואותו המאמר מוזכר גם בילקוט שמעוני ואתחנן סי' תתל"ו, אבל

(א). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): יעויין בסידור אזור אליהו על אתר, שכתבו כך: ע"פ תומע"ר ס"ק ב' (בשם ר"י כהנא חתן ר"א אחי הגר"א) אין לאומרה דלא נזכרה בגמ', אבל בסידור כ"י מופיעה. ועי' בהגר"א סי' מ"ו ס"ק י"ד שאף שלא נזכרה ברכה זו בש"ס מ"מ מנהג עיקר הלכה. וכ"ה בכל ס"י וכן בטור בשם סידורי אשכנז (ובסידור פראג רע"ו הגי' נותן ליעף). אולי הכוונה בתומע"ר הנ"ל על ר"י כהנא עצמו שלא אמר ברכה זו.

תגובת המחבר: הנה ודאי שלא התנגד הגר"א לגמרי לברכה זו וכמ"ש הגר"א בביאורו כנ"ל ע"פ דברי הרמ"א במנהג בני אשכנז (עיי"ש שהראה פנים לב' השיטות) וגם ודאי שברכה זו נתחברה ע"י גדולי ארץ ישראל וכמ"ש"כ האריז"ל וע"כ כתב גם הגר"א לבאר ברכה זו בסידורו וכמו שמצינו גם כן בספר סדר היום שכתב לבאר ברכה זו ומ"מ הוסיף שם דל הלכה אין לסמוך ע"ז (עי' לשונו להלן בפרק ב') ואע"פ דלא קיי"ל כדברי הסדה"י כדנתבאר שם זה דוקא בברכה שנת חברה ע"י ביד של הגאונים כמ"ש בסדה"י שם אמנם בלשונו של התומע"ר משמע דנקט שנתחברה בזמנים אחרונים ולפיכך כתב שאין כח ביינו לחדש ברכה מדעתינו וכיוב"ו בענין ברכת ברוך ה' לעולם או"א מצינו להגר"א בביאורו או"ח סי' רלו דלא ס"ל לאומרה בימינו וכך העיד במע"ר סי' סז שלא נהג לאומרה אבל הציבור שאצלו והש"ץ היו אומרים ממנהגם. וכמבואר בהמשך בדבריו בסי' רלו שם שמראה פנים לב' השיטות.

(ב). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): יש המאחרים אותו טובא.

גם שם אינו בשלימות וחסרה מחציתה האחרון של נוסח הברכה. ושם בילק"ש מוזכר מאמר הנ"ל בשם אליהו זל"ט. ובתדא"ר מובא כל נוסח לעולם יהא אדם כנוסחא דידן, וכ"ה בסדור רב עמרם גאון. ועוד מוזכרת ברכה זו בס' הקנה שם. וכבר הזכרנו לעיל שכ"ה בהרבה ראשונים, ואחזור עליהם בתוספת קצת: הראב"ה, תוספות, מחזור ויטרי, סדור ר"ש מגרמיזא בחשבון מאה ברכות, סדור חסידי אשכנז, ר"י בר יקר בפ' התפלות, תוס' הרא"ש, סמ"ג, רוקח, טור, ובסדור צלותא דאברהם הביא כן מס' המנהיג בחשבון מאה ברכות (ושם הזכירו מחכמי הספרדים, וטעות הוא כי היה במדינת פרובינציא, ולענין מנהג מדינת ספרד עי' להלן).

ובתנ"כ מובאת חתימת הברכה בשם כבירושלמי הנ"ל, וכ"ה בס' הקנה וברע"ג ובכל הראשונים הנ"ל. ובדעת הרמב"ם כבר כתבתי ממה שנלענ"ה.

ויש להוסיף דמצינו עוד גדולי הראשונים שהיו נוהגין בברכה זו, אלא שלא נתפרש אם נהגו לחתום בה בשם. דבטור שם הביא בשם ר"י החסיד שיש לומר שם שמע ישראל וברוך שם בכדי לצאת שם יד"ח קר"ש, וכ"כ בתשב"ץ קטן סי' רי"ט בשם רבו מהר"ם מרטנבורג ור"י החסיד. ובב"י שם הביא בשם הרא"ה (ברכות י"ג ע"ב) ואהל מועד בשם הרמב"ן דאדרבא אין להזכיר את כל הפסוק של שמע ישראל אלא ה' אלקינו ה' אחד, כדי שלא לצאת יד"ח קר"ש לפני שקורין אותה בברכותיה. וכ"ה במאירי ושיטה מקובצת שם. ועוד מובא ענין ברכה זו בב"י שם בשם שבה"ל ורש"י בענין הנוסח בסתר כבגלוי.

וכמה מרבותינו הנ"ל הם מחכמי ספרד. ואע"פ שכבר הזכרנו מדברי אבודרהם שכתב דאין מנהגנו לאמרו, נראה דלאחר שנתפרסמו ספרי הרמב"ם התחילו לנהוג כן גם מקצת מקומות בארץ ספרד, וכלשון המאירי שם שכתב שנהגו רבים לאמרו. ועוד אפשר לומר שאף מאז ומקדם היה מנהג חלק מקומות בארץ ספרד בברכה זו, ואע"פ דחכמי ספרד הנ"ל ס"ל שלא להשלים את הפסוק של שמע ישראל, מאידך יתכן שהיו חותמין בשם (וכדמצינו כן מנהג הגר"א, כמש"כ במעשה רב).

ולאור האמור צ"ע בדברי השו"ע הרב הנ"ל במש"כ שברכה זו לא נזכרה בדברי הגאונים כברכת הנותן ליעף כח וגם בירושלמי יש שאינם גורסים חתימה בשם (רמב"ם). דלאחר כל החזיון הזה נתברר בתורת ודאי שברכה זו הנחלוה לנו חז"ל עם חתימה בשם, כמנהג ישראל בכל הדורות. ואף הרמב"ם, שהוא היחיד מבין כל הגאונים וראשונים שלא הזכיר בה חתימה בשם, הרי יש שאין גורסים כן בדבריו. ומי יתן והייתה ברכת הנותן ליעף כח סמוכה לנו מבלי מקטרגים עליה בדברי כל הראשונים כברכת המקדש שמו ברבים. וכ"ז הוא היפוך הדברים שבשו"ע הרב, וצ"ע.

ואף הב"י והכנה"ג מחכמי ספרד הסכימו לברך את ברכת המקדש לעת הצורך כדי להשלים מאה ברכות, ומאידך עיין בדבריהם שהתנגדו בהחלט לברכת הנותן ליעף כח.

ובאמת אכן מצינו כן לגדולי האחרונים מחכמי אשכנז שהתנגדו לברכת הנותן ליעף כח, דמאידך לא חששו לברכת המקדש, ה"ה המהרש"ל ומגלה עמוקות והגר"א כנ"ל וכמבואר בדבריהם שברכת המקדש מקורה בחז"ל. משא"כ ברכת הנותן ליעף כח, שאף לא נמצאת בשום מחבר קדמון, אלא הטור הזכירה בשם סדורי אשכנז.

וכאמור דבעצם הדין מודה השו"ע הרב שאין לחשוש לברך ברכה שהיא מתקנת הגאונים, וכמש"כ ג"כ שם בסע' ו' לענין הנותן ליעף כח. ועוד יתירה מזו שבסודרו גם הביא ברכת שפטרנו מעונשו של זה בשם ומלכות, ודלא כפסק הרמ"א בסי' רכה. וכן כתב בספר לקוטי דיבורים ליובאוויטש שבט תרצ"ו שאדמו"ר מהרי"צ העיד על הרב בעה"ת שכשהגיע בנו לגיל חיוב המצוות בירך ברכת שפטרנו מעונשו ש"ז בשם מלכות, וכן נהגו אחריו כל נשיאי חב"ד (וע"ע בזה בפרק ב'). אלא שזה מעורר תמיהה אחרת בשיטתו, דראה שם בפרק ב' דברכה זו הזכירה רוב הקדמונים בלי שו"מ. א"כ מאי שנא הכא שכתב לחשוש על ברכת המקדש שמו ברבים, משום דלדבריו יש שאין גורסין בירושלמי החתימה בשם. ועוד יותר תגדל התמיהה מה דלעיל מינה בסי' מו הביא את הברכה שעשני כרצונו שאינה מוזכרת כלל בקדמונים שמלפני הטור ואבודרהם שהזכירו ברכה זו בלשון נהגו הנשים, ובאמת מצינו הרבה פוסקים שחששו שלא להזכירה בשם ה"ה הרדב"ז, מקו"ח, פר"ח, יעב"ץ, חיד"א, ערוה"ש, ועוד. אלא דלעולם אין אחר המנהג כלום, וכבר נהגו אצל בנות אשכנז לברך בשם, וכלשון המשנה ריש פ"ג דמגילה מקום שנהגו לברך יברך. וכ"כ הט"ז ושו"ע הרב (סע' ו) לענין הנותן ליעף כח דאין לדחות את המנהג. ובמקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל, כמש"כ בתרוה"ד סי' ל"ד (וע"ע במש"כ מזה לקמן בפרק ב' בס"ד). ולפ"ז אף אם מכח מנהג בלבד קאטינן עלה, ודאי שיש להעדיף את ברכת המקדש שמו ברבים שמנהג ישראל יסודתה בחז"ל ובכל הפוסקים. ופשוט שאין לנו לחשוש למנהג הספרדים הנז"ל מדברי האבודרהם והרמב"ם, וכענין שמברכין על מצות תפלין ועל ההלל בר"ח וכו', וכדברי חז"ל במשנה הנ"ל. ובפרט ע"פ דברי הרא"ש הידועים (כלל כ' תשו' כ') דסמכין על קבלת אשכנז יותר מקבלת בני ספרד דבני אשכנז היתה התורה ירושה להם מאבותיהם מימות החורבן וכו'.

ואע"פ שלא מצאתי בעניי תשובה ברורה ביישוב דברי שו"ע הרב, מ"מ נראה מסברא דבענין ברכת המקדש היה חושש למש"כ בסדר היום ע"פ שיטת הרמב"ם שאין לחתום בשם (מובאים דבריו לקמן בפרק ב' והשו"ע הרב ציין לזה בסע' ו. ואע"פ שבסדר היום כתב להחמיר בברכת הנותן ליעף כח, מ"מ מכיון שהאריז"ל היה מזהיר לאמרה, ע"כ נטה להקל בזה ע"פ מש"כ בסדה"י שהיא מתקנת הגאונים). ומכיון שדעתו להחמיר בכל מקום לענין ספק ברכות, ע"כ נטה כאן להחמיר בזה, בצירוף עוד קצת נימוקים שכתבם בסוגריים, כאמור לעיל.

עוד סיים בשו"ע הרב שם שיש בזה משום ספק ברכה לבטלה, וציין שם במ"מ עי' מג"א סק"ח. ונראה פשוט דמש"כ כן הוא משום דכונת דברי המג"א אינו מוכרח, דמש"כ כן בסוף דבריו כוונתו להשיג על הכנה"ג שכתב דלהשלים מאה ברכות ביוה"כ (וחסר עוד שתי ברכות עיי"ש) יש לסמוך על הירושלמי לחתום מודים דרבנן בשם וגם לחתום ברכת המקדש שמו בשם, נגד מנהגו מנהג ספרד. ע"כ כתב המג"א שאין להכניס עצמו בספק ברכה לבטלה בשביל להשלים מאה ברכות. אולם כבר הזכרנו דאף הב"י כתב דבשבת אפשר לחתום ברכת המקדש בשם. והמג"א לא כתב להשיג בזה אלא על דברי הכנה"ג. ע"כ משמע שכוונת המג"א להשיג עמש"כ כן בברכת מודים דרבנן.

אמנם גם בתחלת דברי המג"א יש קצת משמעות להא דנקט השו"ע הרב בדבריו, והוא ממה שהמג"א אינו מוסיף ברכה זו בתוך מנין אלו הברכות שהשמיט הב"י ממנין ק' ברכות. ומ"מ י"ל דכונתו היא אליבא דהב"י שכבר מנה ברכה זו לענין דיעבד כנ"ל. גם נראה שהוא נגד הסברא שהמג"א יכתוב שיש בזה משום ברכה לבטלה, נגד מנהג ישראל קבוע עפ"ד כל הקדמונים כנ"ל, ונגד אזהרת הב"ח שכתב שמי שרוצה יחשוש לעצמו (לדעת רמב"ם) מיהו לא יורה כן לאחרים ולא ישנה הסידורים. וכמש"כ כן הב"ח גם לענין ברכת הנותן ליעף כח, והמג"א הסכים לדבריו בס"ק י"ב. ועי' ט"ז שם סק"ט שהקשה דבעצם מה הנפק"מ בין ברכת המקדש למודים דרבנן דלא נהגינן כהירושלמי לחתום בשם כנ"ל (וכע"ז ברכת בורא נפשות רבות). וראיתי בסדור צלותא דאברהם שהשיב בפשטות דהתם הרי מפורש הנוסחא בגמ' דידן בלי חתימה, משא"כ ברכת המקדש שיסודה בדברי הירושלמי ולא מוזכרת בבבלי כלל, א"כ לא גרע מברוך שאמר וישתבח כנ"ל.

עכ"פ לא מצינו טעם ע"פ דין לחשוש על המנהג שהיה מקובל בכל הדורות לחתום בשם, וכמעט שלא מצאנו בפוסקים מי שיערער על המנהג. וכן הסיק בסדור צלותא דאברהם דע"פ הלכה יש לחתום בשם, והעיד כן בשם כמה תלמידי בעש"ט. ובס' פסקי תשובות העיד כן בשם זקיניו בעל חלקת יהושע שהיה נוהג לדקדק בנוסחאות. אלא דמאידיך מצינו ליחידים שדקדקו לעצמן לחשוש לרמב"ם, כעדותו של הב"ח. וכן כתבו בהוספות למנהגי החת"ס שכן היה מנהגו, וקצת משמע שם שהיה נוהג כן בצנעה. ומסתבר דבודאי גם לא בירך ברכת הנותן ליעף כח. ואף שלא מצאתי כן בהדיא, מ"מ מצאתי לחתנו בשו"ת חתן סופר סי' צו שכתב דמן הראוי שלא לברך הנותן ל"כ בשו"מ. אלא דמאידיך כבר נתבאר לעיל דבאמת אף הרמב"ם מודה דבמקום שהברכה נמצאת במסורה אצל חכמי ישראל אין לערער עליה. ולפי"ז יוצא דעכ"פ לעדת האשכנזים ודאי שאין מקום חשש בזה.

ובענין נוסח החתימה, כבר נתבאר שנוסח אשכנז הוא מקדש את שמך ברבים, וכ"ה ברוב ראשונים. וכמו שהזהיר ע"ז בס' הקנה שצ"ל בלשון נוכח דוקא וכברכת הטוב שמך ולך נאה להודות. וכ"ה בתנ"ד"א ובירושלמי שבראב"ה. אמנם בסדור רב עמרם גאון הנוסח המקדש שמו ברבים, וכ"ה ברמב"ם ובסדורי ספרד. וכ"ה נוסח הגר"א כמש"כ במע"ר (וע"ע בטעמי דדוק הנוסח בשבלי הלקט, לבוש ט"ז ואשל אברהם).

וראיתי בשו"ת תשוה"נ ח"ג סי' כ"ב שכתב לחדש דיש להסמיך את ברכת הגומל חסדים טובים ללעולם יהא אדם. דלכאורה מה שאינה פותחת בברוך הוא משום ברכה הסמוכה לחברתה, ומסתבר שחז"ל תקנו אותה כהמשך להגומל חסדים טובים. ובזה נתן טעם לאלו הנמנעים לחתום בשם, מאחר שמפסיקים ביניהם, וא"כ אין הברכה כתקונה, דבעינן שיהא לה תחילה וסוף עכת"ד.

ותמוה, דכבר הקשו התוס' בברכות ופסחים הנ"ל בריש דברינו למה אינה פותחת בברוך, וכן הקשו על ברכות אחרות, כגון אלקי נשמה ותפלת הדרך. ותירצו כנ"ל, שאינן אלא שבח ותפלה בעלמא. והן אמת דבטושו"ע סי' ו' וסי' ק"י מבואר דיש נוהגין להסמיכן לברכות אחרות, מ"מ אי"ז אלא מדין לכתחילה, דבעיקר הדין נקטינן כתוס', עיי"ש. ועי' בב"י סי' ק"י בשם רבנו יונה,

## המקדש שמו ברבים ואשר צג אגוז, וברכות שלא נמצא מקורן בש"ס

דאף את"ל שהן ברכות סמוכות, מ"מ מאחר דכ"ה נוסח הברכה, שוב אין קפידא להסמיכן. ומאידך לא מצאנו חידוש הנ"ל בכל הפוסקים ראשונים ואחרונים, אלא אדרבא מוסיפים יה"ר שתצילנו וגו', וכ"ה בסדור רע"ג ועוד. וכ"ה ע"פ קבלת האריז"ל. וכן אומרים פרשת העקדה. ולית מאן דחש להנ"ל. ובטור בשם סדר רע"ג שסידר לעולם יהא אדם אחרי משנת איזהו מקומן. ועוד מפורש בכל בו בשם רש"י דמנהג ישראל שאומרים ברכות השחר בבוקר ואח"כ באים לביהכ"נ ומתחילים ברבון כל העולמים וכו'.

עוד יתכן לומר מסברא דכפי המנהג שמתחילים בנוסח לעולם יהא אדם, שוב לא שייד להסמיק רבון כל העולמים לברכות אחרות. וגם עצם המאמר לעולם יהא אדם וכו' מורה שהוא ענין בפנ"ע ולא הותקן מעיקרא כברכה הסמוכה לחברתה.

(עוד מתורץ לפי דברי התוס' שזכרנו מה שבג' ברכות הנ"ל לא מוזכר ענין מלכות דבעלמא הוא לעיכובא בברכות, וע"ע פמ"ג משב"ז סו"י מו).

ומענין לענין, ראיתי בהנהגות של החזו"א שפעם ביקש מאחד להוציא אותו בברכת המקדש שמו, אמנם הסתפק מהיכן מתחיל טופס הברכה, ע"כ ביקש להוציא מהתחלת הנוסח לעולם יהא אדם. ולכאורה יש לתמוה, דבתוס' הנ"ל שהקשו בענין ברכת אתה הוא ה' אלקינו שאינה מתחלת בברוך, משמע שהנוסח שלפניה אינה מחלק הברכה. אלא דבאמת זה אינו, וכמו בברכת יראו עינינו המוזכרת בתוס' פסחים שם, דפשוט שאע"פ שלכאורה זו היא התחלת הברכה, מ"מ א"א לאומרה בלי הזכרת הפסוקים שלפניה. וה"ה כאן, פשוט שברכת אתה הוא נתקנה על הקר"ש והנוסח שלפניה. אלא דמאידך עי' בשו"ת רב פעלים ח"ב תשו' ד' שסידר סדר דילוגים בתפלה ע"פ הלכה וקבלה למי שבא מאוחר לביהכ"נ (וע"ע כע"ז בשולחן הטהור סי' נ"ב). ובתו"ד שם דמכיון שקר"ש זו היא חיוב ע"פ קבלה לאומרה לפני התפילה, ע"כ יתחיל עכ"פ בלפיכך אנחנו חייבים ויאמר שמע ישראל וברוך שם ודי בזה. אלא שכלל לא הזכיר שם ברכת אתה הוא והמקדש שמו ברבים, משום שע"פ מנהג ספרד אין זו ברכה גמורה בלאו הכי. וע"כ אין ללמוד מזה דס"ל שעיקר התחלת הברכה הוא מלפיכך אנחנו חייבים.

והנה נוסח דידן הוא ממדרש תנ"א, אמנם בירושלמי שבראבי"ה אין התחלת הנוסח אלא כיון שישראל נכנסים שחרית וערבית לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומייחדים שמו ואומרים שמע ישראל וכו', וכע"ז הנוסח בילק"ש ואתחנן בפר' שמע ישראל וגם בספרי ואתחנן שם. ולפ"ז אין עיקר התחלת טופס הברכה אלא מאשרינו שאנו משכימים ומעריבים וכו'. אלא דלעיל מינה בילק"ש ובספרי שם מוזכר הענין שזכות יחוד ה' בקריאת שמע ניתנה לישראל ע"י אבותינו אברהם יצחק ויעקב, וכעין הנוסח שבתנ"א אבל אנחנו עמך וכו'. ע"כ נראה דבמקום שמוכרח לקצר לפני התפלה אפשר לומר רבון כל העולמים אנחנו עמך בני ברייתך וכו' ואח"כ שמע ישראל וברוך שם וברכת המקדש שמו ברבים ודי בזה. ובדיעבד יוצא אף כשמתחיל באשרינו, כנ"ל כנלע"ד.



## דעת חכמי הקבלה ותלמידי הבעש"ט

בסדור היעב"ץ לענין ברכת הנותן ליעף כח כתב בזה"ל ברכה זו הגאונים תקנוה ונתפשטה בכל ישראל, גם האריז"ל הסכים לאומרה. ולהלן בברכת המקדש כתב: אין לחתום בשם כ"ה דעת הפוסקים והאריז"ל.

ויגעתי בעניי ולא מצאתי בפוסקים שלפני דור היעב"ץ להכריע כן לדינא, זולת הפר"ח שכתב בקצור דהעיקר כדברי הרמב"ם דלא מוזכר בגמ' וכן נוהגין. (ועיי"ש, דמטעם זה לא אבה אף בברכת הנותן ליעף כח) וכע"ז גם בס' סדר היום (שציין לדבריו בשו"ע הרב כנו"ל) שכתב להחמיר בשתי ברכות אלו מטעם הנ"ל. אבל אינו מסתבר שכונת היעב"ץ לפוסקים ספרדים שנוהגין כרמב"ם, ואולי כוונתו למג"א הנ"ל או לב"ח וט"ז שכתבו לדון בדבר, וצ"ע.

(בס' מקור חיים שהו"ל בזמננו לבעל חות יאיר מביא את דברי הרב"י שאין לברך ברכת הנותן ליעף כח שאינה מוזכרת בש"ס. ושם במקו"ח מראה פנים לדבריו עפ"י שטת הרמב"ם וכו'. ועד"ז הביא את דברי סדר היום שכתב כן גם לענין ברכת המקדש, והסביר שם את דבריו כנ"ל. אבל אינו ברור אם כוונתו בדבריו לחלוק אף על דברי הרמ"א ומנהג אשכנז. ובסו"ד שם כתב לתמוה דמאי שנא מברכת ב"ש וישתבח שלא מוזכרות בש"ס, ומ"מ סמך הרמב"ם את ידיו עליהן. והנה גם הפר"ח בס' נא כתב לתמוה כן ובדבריו לעיל כבר נתבאר מה שנראה בדעת הרמב"ם, ועוד בזה בפרק ב'. ועי' שו"ת משכנות יעקב או"ח סי' סז).

ומ"מ דעתו של היעב"ץ היא דבר תימה, דלכאורה משמע שהוא חושש משום ברכה לבטלה בברכה שלא נזכרה בש"ס. ומאידך בריש ספרו מגדל עוז בדיני פדיון הבן הביא ברכת כהן בפדה"ב (אשר קדש עובר במעי אמו וכו', שנתקנה בזמן הגאונים) בשם ומלכות, וכתב שם ברכה זו הזכירה כמה גדולים קדמונים וכן הורה מהרי"ט לאומרה ורשות היא עכ"ל. ועי' לקמן בפרק ב' שברכה זו לא נתקבלה אלא בספרד, ואח"כ נפסק המנהג בעקבות דברי הרא"ש שהקשה כמה דברים על ברכה זו, עיי"ש וצ"ע.

ומש"כ שכ"ה דעת האריז"ל, הוא בשער הכוונות בענין נוסח התפלה שלאחר כוונת עלינו לשבח שהאריז"ל היה אומר לעולם יהא אדם וכו' קדש את שמך וכו' (עיי"ש דקדוק הנוסח ע"פ נוסח ספרד) ומסיים ברוך המקדש שמו ברבים (מובא בכה"ח ריש סי' מח). ואכן נמצא כהיום בהרבה סידורים, ואף בסידורי אשכנז, שמצויינת הגהה שלדעת האריז"ל אין לחתום בשם, ומקור הדבר הוא בסדור היעב"ץ שכתב כן (ואף ביסוד ושורש העבודה כתב שמצא בשם האריז"ל שאין לחתום בשם, ולכא' הוא ממש"כ כן היעב"ץ בסידורו).

אלא דלא מצינו לשאר פוסקים שמנהגם להביא מדברי האר"י להשמיע דבר חשוב כזה. ואף בספרי המקובלים לא הביאו את דעת האר"י בזה. וגם עצם דבר זה אומר דרשוני, דלא מסתבר כלל שע"פ סוד יש לומר ברכה זו בלי הזכרת השם בחתימה, דלא כפי שנמצא כן בכל המקורות בחז"ל וראשונים. ומאידך גם א"א לומר שהאריז"ל לא רצה לקבל ברכה זו שלא נזכרה בש"ס, כדעת הרמב"ם, דמאי שנא ברכת הנותן ליעף כח, שלא נזכרה בחז"ל כלל, ואף הרמב"ם ורוב הראשונים לא הביאוה. והרי אין צריך לומר דבזו ודאי אין להזכיר בה שו"מ ע"פ חשש הנ"ל, וכדברי הב"י ופסק השו"ע, והדבר צריך ביאור.

אולם דבר זה מבואר למבין, דבאמת אין בזה שום הוכחה לעצם דעת האריז"ל. דכבר כתבו שהאריז"ל היה רגיל להתפלל אצל הספרדים (חוץ מבימים טובים שהיה מתפלל אצל האשכנזים, ואז לא שינה כלום מנוסח אשכנז חוץ מארבעה ובכן שבתפלת ר"ה ועוד מעט ענינים הכרחיים, שולחן הטהור סי' סו סעיף ו). ולענין חתימה בשם ודאי שאסור מן הדין לשנות ממנהגם, ופשוט שג"כ לא היה אומר ברכת ברוך ה' לעולם שבתפלת ערבית כפי מנהגם וכמש"כ בכה"ח סי' רלו סקי"ב. ומ"מ פשיטא שאין להוכיח בדעתו הקדושה שעדיף שלא לאומרה. וע"כ אכן מובא ברכת ברוך ה' לעולם בסידורי האר"י. ושאיני ברכות השחר שהיה אומר אותן בביתו, כמש"כ בכה"ח סי' מז וכמש"כ שם הרח"ו בשער הכוונות שמעולם לא שמע ממנו ברכות השחר. ומ"מ כתב שהיה האר"י מזהיר על ברכת הנותן ליעף כח שהיא ברכת הכרחית. ועכ"פ בדברים שהיה נוהג כמנהג ספרד שלא היה מזהיר עליהן ולא היה אומר ענינים בגופן של דברים, אין ללמוד כלום בעצם דעתו הקדושה.

ועיינתי בסדורי האריז"ל המפורסמים. ובסדור ר' שבתי הנוסח ברוך המקדש שמך ברבים ובסדור ר' אשר בא"י מקדש את שמך ברבים וכ"ה בסדור ר' קאפיל בא"י מקדש את שמך ברבים (אלא דבנדמ"ח שנת תשס"ז כתבו בא"י המקדש שמו ברבים, וצ"ב).

ומש"כ בסדור ר"ש המקדש שמך בלשון נוכח הוא ע"פ נוסח אשכנז, ומ"מ השמיט את השם, דכפי הנראה נקט דעיקר כוונת מהרח"ו הוא להגיה דאין לחתום בשם. ויש להקשות דעל דרך זה יש לן למימר איפכא, דמסתברא שהאריז"ל השמיט את החתימה בשם מפני מנהג המקום, ומאידיך קמ"ל הרח"ו דקדוק נוסח הברכה בנוסח ספרד, כמש"כ שם בשם נוסח של הסדור של כל השנה הנדפס בשנת רפד ליצירה ממנהג ספרד ומשמע שר"ל שהאריז"ל היה מתפלל בסדור הזה. עיי"ש שמפרט כמה דקדוקים בנוסח ברכת לעולם יהא אדם כנ"ל, ועוד רבות בכל נוסח התפלה.

והנה בסדור של"ה הנוסח ברוך המקדש שמו ברבים. אמנם בספר של"ה במס' תמיד לפני תפלת השל"ה לבנים הגונים כידוע יש תפלה אחרת אתה קדוש וכו' (להיות מזומן תמיד על קדושת השם בפועל ממש), וכתב שם לאומרו אחר בא"י מקדש את שמך ברבים. ולאחרונה יצא לאור מחדש סדור של"ה ע"י מכון עוז והדר, ודברתי עם הרב יהושע לייפער שליט"א ראש המכון, והעיד שבדפוס ראשון היה הנוסח בא"י מקדש את שמך ברבים, אלא כשהדפיסו נכדי הרר"פ מקאריץ את הסדור מחדש שינו את הנוסח לכנ"ל.

ולענין מנהג הבעש"ט: הנה בשולחן הטהור להרה"ק מקאמארנא סי' מח כתב שאע"פ שהאר"י ז"ל והבעש"ט לא היו חותמין ברכת המקדש בשם, מ"מ מותר לחתום בשם, וכשטתו שמותר להרבות בברכות במקום ספק.

ומש"כ שהבעש"ט לא היה חותם בשם, הנה בסי' כ"ה סק"ג כתב בשם דודו מהרצ"ה מזידיטשוב שדעת הבעש"ט היתה שלא לומר בשכמל"ו אחר ברכת על מצות תפלין, שכיון שכל חכמי אשכנז הסכימו לברך שתי ברכות א"כ אין בזה שום ספיקא דדינא ולבני אשכנז אין בזה חשש כלל לברכה שאינה צריכה, עכתו"ד. עיי"ש. והשמועות נראות כסותרות זו את זו, דבאמת מש"כ שכל חכמי אשכנז הסכימו וכו', הרי מצינו לרש"י ואו"ז סמ"ק ואגור ושו"ת מן השמים מחכמי אשכנז דס"ל לברך אחת, וכ"פ הגר"א ובעה"ת. גם דברי הזוהר מטין כן, כמבואר בב"י

(ובחז"ל נמצאו שמועות חלוקות בד"ז, ואכמ"ל). וכ"ה מנהג המקובלים ע"פ האריז"ל, כמבואר בכה"ח סי' כ"ה אות ל"ו דאע"פ דמצינו להאריז"ל שהראה פנים לשתי הסברות, מ"מ משמע משאר מקומות דקא פסיק ותני לברך אחת, וכ"ה בבא"ח פר' וירא אות ו'. ומאידך ברכת מקדש שמו עם חתימה בשם מבוארת בחז"ל ובכל הראשונים וגאונים זולת הרמב"ם כנ"ל. וכ"ה המנהג באשכנז ועוד ארצות לכל אורך הדורות בלי שום חולק. ואף הב"י וכנה"ג כתבו לסמוך על מנהג אשכנז לחתום בשם להשלמת מאה ברכות, וצ"ע. גם צ"ע מהי הסברה שאפשר להעדיף את ברכת הנותן ליעף כח וברוך ה' לעולם על ברכת המקדש שמו ברבים. ועי' בשוה"ט סי' רלו שכתב שהבעש"ט היה מזהיר לומר ברכת ברוך ה' לעולם.

גם בסדור האר"י של הר"א כתב החתימה בשם כנוסח אשכנז. ואף בסדור ר"ש כתב מקדש את שמך כנוסח אשכנז, ודלא כנוסח האר"י. והרי הצדיקים הנ"ל היה מבאי היכלו של הבעש"ט הק' והמגיד (אמנם הרה"ק בעל סדור הר"ק וס' שערי גן עדן היה מקום מגורו בעיר מעזריטש בדור שלפני הבעש"ט). וכ"ז מטיל ספק בקבלתו של הגה"ק מקאמארנא, וצ"ע.

ומה שהרבה לפקפק בשו"ע הרב על החתימה בשם, אין להסיק מזה שכן היתה מנהג הבעש"ט ורבו הר"ב ממעזריטש, דכנ"ל כן דרכו של השו"ע הרב להחמיר מאוד בענין ספק ברכה, כגון בברכת שהחיינו ולענין ברכת תפילין כנ"ל וברכת ברוך ה' לעולם או"א ועוד. וכבר התמרמר עליו בשוה"ט סי' סו זר זהב סק"ב על שמלאו לבו לחלוק על דרך אבותינו ודרך הבעש"ט בענינים הנ"ל. ומ"מ נראה שבעקבות דבריו (ודברי היעב"ץ) נשתרש כן המנהג ברובן של עדות החסידים שלא לחתום בשם.

ובספר דרכי חיים ושלום (אות קח סדר ונוסח התפילה) כתב אתה הוא אחד קודם שבראת העולם וכו' ברוך המקדש שמו ברבים. ובהגה שם כתב שהנוסח שבראת היה בסדור הבעש"ט זי"ע שכתב לו תלמידו בכתב יד קדשו ה"ה הרה"ק מוה"ר נחמן מהורודענקא זי"ע וכו', כמובא בזה הנוסחאות בתולדות הבעש"ט פרק ה' שבספר בית צדיקים עכ"ל.

והנה בספר בית צדיקים (נדפס בס' נפלאות היהודי) פרק ה' שם אינו כותב שם לענין נוסח החתימה אלא בענין הנוסח קודם שבראת העולם וכו' עיי"ש. ומ"מ אנכי הכותב חקתי בדבר זה, והוגד לי שיש סדור בכת"י עם כוונות האר"י שיש עליו קצת קבלה שהוא סדור הבעש"ט שנכתב ע"י הצדיקים הרה"ק ר' נחמן מהורודענקא והרה"ק בעל התניא. ורכשו את הסידור הזה בעבר לאוצר הספרים של נשיאי חב"ד במדינת רוסיא, והוא נתפרסם עתה בזמנינו. ושם איתא הנוסח קודם שבראת העולם וכו' ברוך המקדש שמו ברבים. אלא שבסדור ההוא נמצאו שם הרבה שגיאות קשות על כל דף ודף, באופן שאסור לקבל שהוא כת"י של אחד קדוש מדבר, וי"א שאינו אלא זיוף. ע"כ שמעתי.

נחזור עוד לדברי היעב"ץ במש"כ דהאריז"ל הסכים לברכת הנותן ליעף כח, ומאידך כתב דע"פ האריז"ל אין לחתום בשם בברכת המקדש שמו ברבים. משמע דלדעתו יש להכריע בכ"מ ע"פ הקבלה, וכיו"ב מצינו בעוד מקומות בסדורו שמכריע ע"פ קבלה. אלא דכידוע אין הלכה כמקובלים נגד הפוסקים. ולהבהרת הענין יש להעתיק בזה מדבריו המאלפים שכתב בתשובה (שאלות יעב"ץ ח"א סי' מ"ז), וכתב שם לבאר את דברי אביו החכ"צ בתשו' ל"ו דלעולם יש לסמוך

על דברי הפוסקים ולא ע"פ קבלה, ומאידך נהג החכ"צ שלא הניח תפלין בחוה"מ כדעת הזוהר. וז"ל שם בא"ד שגדר המחלוקת הוא וכו' שראו אותן הפוסקים דברי הזוהר והמקובלים ומ"מ לא חזרו בהן אלא מורין מתוך משנתן ע"פ ההכרח אשר מצאו וראו בדין ההוא מדרך שיטת התלמוד וכו' ואין לנו עסק בנסתרות להכריע בדינים ע"פ הסוד שהרי אין ספק שאלו ואלו דא"ח כולם נתנו מרועה אחד ולכ"א יש פנים בתורה הן בנגלה והן בנסתר ולא בשמים הוא שאפי' בבת קול אין משגיחין וכו' וכיחדאה דיינינן ליה וכו' והעולה משטת התלמוד גם להם טעמים עליונים ע"פ הקבלה הקדושה אלא שאין בתלמוד מקום ביאורם וכו' ואין לישא פנים בתורה לדברי המקובלים שכבר הוזהרנו מעלות על רוחנו כאלה שהוא מחשבת פגול וכו' ואין ספק שגם בעל הזוהר עצמו דרב גובריה לא עשה מעשה כדבריו וכו' שלעולם היחידים נכנעים למרובין בענין המעשה וכו' ואל"כ היו נעשין זקן ממרא על פי ב"ד חלילה וכו' שלעולם הלכה כרבים וכו'.

ומ"מ הכלל ההוא שלא לילך אחר הזוהר וכו' היינו דוקא כשראו הפוסקים את דבריו ולא חששו לו וחלקו עליו מחמת ראיות תלמודיות הכרחיות וכו' משא"כ במקום שדברי התלמוד סתומים וסובלים פירושים שונים והמפרשים נדחקו וכו' לפרשו ע"פ סברתם ולא ידעו מהזוהר כלום וזכינו שראינו שהזוהר מפרש פירוש אחר בדברי הגמרא ולא כחולק אלא כמפרש וכו' למה יגרע חלקו וכו' מכל המון המפרשים הלבועבור שדבריו דברי קבלה נדחם בשתי ידיים דל קבלה מהכא מכדי שקולים הן ולמה לא נשמע לראשונים ולפירוש הקדמון וכו' דהיינו הזוהר אחר שאינו חולק וכו' ולשון הגמרא סובל פירושו וכו' והוא דבר שאין לספק בו לדעתי שיותר יש לנו לקבלו מדעת המפרשים ועוד שאותן מפרשים עצמן אלמלא ראו הזוהר אולי לא פירשו לנו כך ולא עוד שאצלי אין ספק שהיו חוזרים מפירושם. עכתו"ד הנוגעים לעניננו והוצרכנו לקצר הרבה מדבריו הנעימים, עיי"ש. וכידוע אשר היעב"ץ הוא ראש המדברים בלשונו הצח ע"פ המקראות ולשון חז"ל ודפח"ח.

ולעניננו נמצא ע"פ הכללים מוצקים האלו דבהגלות נגלות שברכת המקדש שמו ברבים מקורה בדברי חז"ל בכמה מקומות. וז"ל לכל מאמין בדברי חכמים אשר כל דבר מדבריהם נאמן וצדק אף ע"פ סתרי תורה, וכדמצינו בנד"ד גם בס' הקנה. א"כ אף את"ל שהאר"י ז"ל היה ס"ל כדעת הרמב"ם שלא לחתום בשם וכמנהג הספרדים, מ"מ כיחדאה דיינינן ליה. ופשוט שאין לנו לנטות ממנהג אבותינו המיוסד ע"פ רבותינו מוסדי דור ודור.

וכנראה שדברי היעב"ץ מיוסדין על דברי הרמב"ם בהקדמת פירוש המשנה בענין החיוב לשמוע לדברי הנביאים. וז"ל בא"ד ומי שציוה השבת הוא ציוה לשמוע אל דברי הנביא ומה שיגזור, וכל העובר על דבריו חייב כמו שזכרנו וכו' וזה הנביא שציונו מה שציוה ביום שבת זה ועשינו דברו אם יאמר לנו שתחום שבת אלפיים אמה או אלפיים אמה ואמה ויסמוך הדבר ההוא שעל דרך נבואה נאמר לא על דרך עיון וסברא נדע שהוא נביא שקר ויהרג בחנק וכו' (נראה שהוא ע"פ דברי הגמ' בתמורה ט"ז אלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה עיי"ש). אבל בעיון ובסברא ובהשכל המצות הוא כשאר חכמים שהם כמוהו שאין להם נבואה שהנביא כשיסבר סברא ויסבר כמו כן מי שאינו נביא סברא ויאמר הנביא כי הקב"ה אמר אלי שסברתי

אמת לא תשמע אליו רק אלף נביאים כולם כאלהו ואלישע יהיו סוברין סברא אחת ואלף חכמים וחכם סוברין היפך הסברא ההוא אחרי רבים להטות וכו' וכן אמרו החכמים (חולין קכ"ד ע"א) האלקים אלו אמרה לי יהושע בן נון בפומיה לא צייתנא ליה ולא שמענא מניה וכן עוד אמרו (יבמות ק"ב ע"א) אם יבוא אליהו ויאמר חולצין במנעל שומעין לו בסנדל אין שומעין לו ירצו לומר שאין להוסיף או לגרוע במצוה על דרך נבואה בשום פנים וכן אם יעיד הנביא שהקב"ה אמר אליו שהדין במצוה פלונית כך וכי סברת פלונית הוא אמת יהרג הנביא ההוא שהוא נביא שקר כמו שביארנו (הגהת היעב"ץ שם: כדברי ר' יהושע אין משגיחין בבת קול ועד"ו נדו את ר"א עם שמן השמים הוכיחו כמותו מ"מ ברכוהו על פניו ב"מ נ"ט ע"ב ואמר קב"ה נצחוני בני) שאין תורה נתונה אחרי הנביא הראשון ואין להוסיף ואין לגרוע כמו שנאמר לא בשמים היא ולא הרשנו הקב"ה ללמוד מן הנביאים אלא מן החכמים בעלי הדין. לא אמר ובאת אל הנביא אשר יהיה בימים ההם אלא ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט וכבר הפליגו החכמים לדבר בענין זה והוא האמת, עכ"ל הרמב"ם שם (וקצת נעזרתי בפיה"מ מהדורת קאפח).



### פרק ב' - ברכת אשר צג אגוז

ברכת אשר צג אגוז (ברכת בתולים): מוזכרת בהלכות גדולות (ריש הלכות כתובות). בסדור רע"ג (ח"ב סי' קמ"ז). באו"ז (ח"א סוס"י שמ"א) בשם שאלתות דרב אחאי (ולפנינו בשאלתות ליתא). בתשו' הגאונים הרכבי (סי' תלח) תשובה לרב האי גאון, וכתב שם שברכה זו ליתא בתלמוד אלא קבלה היא מפי חכמים. ספר הקנה (דף ק'). וכן הביא ברכה זו בתשו' פאר הדור לרמב"ם (סי' קכ"ט וחולק ע"ז, אמנם משמעות דבריו שכ"ה המנהג הנפוץ). רש"י בריש ספר לקוטי הפרדס ובס' האורה ח"ב סוס"ב, ועיי"ש בהערה דכ"ה גם בס' איסור והיתר לרש"י כת"י סי' ש"ט (ובזמננו לא נדפס אלא חלק מספר הנ"ל). מחזור ויטרי (ח"ב ס' תס"ו), ר"ת בס' הישר (תשובה מ"ה סע' ד'), רוקח (סי' שנ"ב), ארחות חיים (ח"ב הל' נדה סי' ח'), כל בו (סי' פ"ה), רא"ש (כתובות פ"א סי' ט"ו) בשם ה"ג ורבנו נסים, רבינו ירוחם (נתיב כ"ב דף קפ"ד ע"ד), צדה לדרך (מאמר ג' כלל ב'), אבודרהם (סוף הספר), טור שו"ע ורמ"א (אבהע"ז סי' ס"ג).

והרמב"ם שם בתשובה (שלא היתה לפני הפוסקים) כתב ע"ז שהוא ברכה לבטלה בלי ספק, כי הוא דבר מגונה לא ידעתי למה יסדוה ולמה תיקנו בה קידוש וקורין אותו קדוש הבתולים אין לך דבר מגונה מזה וכו', ע"כ.

ומהרש"ל בים של שלמה (כתובות פ"א סי' כ"ג) כתב להקשות בסתירת דברי הרא"ש אהדדי, דברכת אשר צג כתב דאפשר שהברכה הזאת הגאונים תקנוה. ותימא, מאחר שאינה לא בתלמוד ולא בתוספתא א"כ מנין לנו להוסיף ברכה. והרא"ש גופא כתב במס' בכורות פרק יש בכור (בהלכות פדיון בכור בסוף המסכת, עיי"ש נוסח הברכה שהיו נוהגין בזה בקצת מקומות שהכהן היה מברך בפדיון בכור מתקנת הגאונים, וכ"כ ברא"ש מס' קדושין פ"א סי' מא) שאין מברכין שום ברכה שלא הוזכרה במשנה או בתוספתא או בגמרא כי אחר סידור רבינא ורב אשי לא מצינו שנתחדש שום ברכה. ע"כ נראה שלא לומר בה שם ומלכות ע"כ. ועיי"ש ביש"ש דמטעם זה גם אין לברך הנותן ליעף

## המקדש שמו ברבים ואשר צג אגוז, וברכות שלא נמצא מקורן בש"ס

כח, שאינה אלא בנוסח סידורי אשכנזי ואפילו מתקנת הגאונים ליתא. וכיוב"ז כתב גם בתשובה סי' ס"ד.

ומצינו קושיא זו אף בשאר אחרונים, אלא שכתבו לתרץ בכמה אופנים, ואעתיק את דבריהם הקדושים בתוספת נופך הנוגע לענין בס"ד:



### א.

הדרישה ביו"ד שם כתב דברכת בתולים נסתפק הרא"ש די"ל שנתקנה ע"י חז"ל (דדברי בה"ג הם דברי קבלה). משא"כ בפדיון בכור, שאין שייך לחבר ברכה אחרי זמן חתימת התלמוד. וכ"כ ליישב בשו"ת באר שבע (באר מים חיים סי' ט"ז). והוא כענין שכתב הב"ח באו"ח סי' מ"ו לענין ברכת הנותן ליעף כח, שאין ספק שרבותינו היו גורסים כך בתלמוד.



### ב.

כתב הקרבן נתנאל עמש"כ הרא"ש בקדושין פ"א סי' מ"א לענין ברכת בכור, וז"ל: ובפ"ק דכתובות סי' ט"ו גבי ברכת בתולים שתקנת הגאונים הוא לא כהה בהם כי העיקר כאן אאידך קושיא סמיך (שהרא"ש הקשה שם אח"כ שנוסח הברכה הוא נגד ההלכה) גם בריש ברכות סי' א' לא השיג ארב עמרם לברך על ק"ש שעל המטה (אקב"ו על קריאת שמע) כי אם מכח קושיות אחרות עכ"ל. ועל דרך זה כתבו גם בשירי כנה"ג יו"ד סי' ש"ה אות י"ג ובמגן גבורים או"ח סי' מ"ו (של"ג סק"ז). דהיינו שאכן שייך לחבר ברכה בזמן הגאונים, אלא דבמקום שיש מקום ערעור על ברכה שלא נמצא מקורה בחז"ל מכח צדדים אחרים, א"כ אין לסמוך על ברכה זו.

עכ"פ ניתן להשוות את שני התירוצים הנ"ל, דסוף סוף לדבר אחד נתכווננו, דהיינו שכל ברכה המקובלת בידינו מימות הגאונים בלי ערעור יש לסמוך עליה בלי חשש, דאף את"ל שא"א לתקן ברכה לאחר חתימת הש"ס, מ"מ י"ל שכך היתה הקבלה בידי רבותינו הגאונים מזמן חכמי התלמוד.

ובאמת מדויק כן בדברי הרא"ש עצמו, דלעיל מיניה בפ' יש בכור סי' ח' הביא בקצור את ענין ברכת בכור הנ"ל וז"ל בא"ד ואומרים שהגאונים תקנוה ובצרפת ואשכנז אין הכהן מברך כלום וכן מסתבר וכו' וגם אחרי הש"ס לא מצינו שיוכלו לחדש ברכה עכ"ל. נמצא דכוונתו להטיל ספק שקשה להאמין שנתחבר ע"י בית דינם של הגאונים. ומאידך, אילו ידעינן בבירור שהוא מוסמך מהגאונים, ודאי שיש לנו לקבל את דבריהם כנ"ל, דאף את"ל שא"א לתקן ברכה בזמן הגאונים, א"כ י"ל שדבריהם דברי קבלה מזמן חכמי הגמרא או מרבנן סבורא. והא לך לשון הרא"ש סוף מסכת ר"ה בא"ד וכתב הרמב"ן ז"ל באמת שטענותיו של הרב גדולות הם אבל כיון שהגאונים מעידים ואומרים וכו' וכך מנהגם מעולם ע"כ יש לנו לקבל עדותם שהגאונים קבלו מרבנן סבורא ורבנן סבורא אמוראי ובישיבתן על כסא של רב אשי הן יושבים ובבהכ"נ שלו היו מתפללין וכו'.

וכ"מ בדעת הרא"ש לענין ברכת יראו עינינו בחידושי במגילה פ"ג בא"ד באות ה'. וז"ל כיוצא בו מצינו שנשתנה הסדר אחר השלמת הגמרא שתקנו לומר פסוקים ויראו עינינו אחר השכיבנו ובימי חכמי הגמרא לא נהגו כן וכו'. ועיי"ש בק"נ סק"ג. וכ"ה ברא"ש ריש מס' ברכות ובתשו' הרא"ש כלל ד' אות ו'. והן אמת דבתוס' הרא"ש ריש מס' ברכות (עיי"ש בד"ה ושאלו מרב האי ובדף ד' ע"ב ד"ה מסייע) מוכח דמעיקר הדין הוא נוטה לדעת המתנגדים לברכה זו, היינו משום דכבר נתבטל טעם התקנה, עיי"ש. ומ"מ לא כתב להקשות על עיקר תקנת הברכה שנתחברה ע"י הגאונים אחר סתימת הש"ס.

אמנם הרמב"ם בסדר התפילה (בסוף ספר אהבה) לא הזכיר את ברכת יראו עינינו כברכה בפנ"ע אלא כהוספה לברכת השכיבנו ומסיים בא"י המולך בכבודו וכו', וכדנמצא כן בסדור רס"ג<sup>1</sup>. משמע לכאורה כביאור הב"ח בדעת הרמב"ם (כנ"ל ריש פרק א') לגבי ברכת המקדש שאין לברך שום ברכה שאינה מוזכרת בתלמוד. אמנם עי' בדברינו לעיל (שם) שקשה לומר כן בדעת הרמב"ם, שהרי הזכיר את ברכת ב"ש וישתבח בלשון תקנת חכמים. וגם בתשובתו הנ"ל בריש דברינו משמע שאינו מתנגד לברכת אשר צג אלא משום שלא רצה להאמין שברכה זו נתקנה ע"י חכמי הדורות מחמת המנהג הכעור שהיו נוהגין בזה המון עמי הארץ.

[ואע"פ שהרמב"ם בתשובה גינה מאד את המנהג של ברכת בתולים, הוא כמבואר בדבריו שהיו נוהגין כן במעמד השושבינין והעם, וע"כ כתב שראוי לכל בר דעת להתרחק מזה. אמנם בשאר רבותינו הראשונים לא מצינו ענין מנהג הנ"ל<sup>2</sup>. ומ"מ מנהג זה שגינה אותו הרמב"ם שיבא אותה הרמב"ן בפ' כי תצא במאמה"כ ופרשו השמלה ופי' רש"י הרי זה משל מתחווין הדברים כשמלה. וכתב הרמב"ן שם ואין צורך כי זאת לפנינו בישראל וכו' והעדים וכו' שחז"ל קורין אותן שושבינין וכו' נכנסים שם ולוקחין השמלה וכו' ויראו הדמים וזה ידוע בתלמוד (כתובות יב ע"א וט"ז ע"ב) ובספרי אגדה וקורין השמלה ההיא סודר (שם י' ע"א) ולכך יאמר הכתוב שיפרשו אביה ואמה השמלה אשר לקחו מיד העדים ויאמרו ואלה בתולי בתי וכו'. וכיו"ב כתב גם בפר' וישב לח יח במה שתרגם אונקלוס ויפרשון שושיפא שהוא הסודר הידוע בתלמוד שידעו בו הבתולים. וע"ע בזה בגמ' כתובות מו ע"א.].

וכ"ה בהדיא בתשובת ר"א בן הרמב"ם המודפסות בריש ספר מעשה רקח. וז"ל שם בנוסח ברכה ראשונה (נראה פשוט שצ"ל שניה) שלאחר ק"ש של ערבית כי שמרנו וכו' שומר את עמו ישראל לעד, ואין ראוי שיהיה זה בשם ומלכות כמו שאומרים קצת אנשים טועים כדי שלא תהיה חתימה ושאריתה ברכה אחרת ויהיה מברך בערב שלש ברכות אחריה וזה בהיפך ממ"ש המשנה בערב שתים לפניה ושתים לאחריה, ומה שביארתי פה לבלתי חתום בברכה זו הוא מועתק מאבא מארי ז"ל ע"כ. משמע דבעצם הדין אף רבינו הרמב"ם לא התנגד לברכות שהותקנו ע"י החכמים שלאחרי חתימת התלמוד.

ג). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): כבר העירו שיש בזה ש"נ בסידור רס"ג וברוב הגרסאות אינו כן.

ד). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): מצאנוהו אצל רבי אמת' ב"ר שפטיה, שהיה מגדולי חכמי איטליה בתקופת הגאונים.

אמנם בספר ארחות חיים דין תפלת ערבית כתב והר"ש ז"ל (כך דרכו להזכיר את רש"י) כתב בתשובה ויראו עינינו אסור לאומרה כל עיקר לפי שאינה כתובה בתלמוד והיא ברכה לבטלה עכ"ל. ותשובה זו נעתק לספר תשובות רש"י סי' צ"א.

אלא דמאוד יש לפקפק על תשובה זו, דהרי ברכת ברוך ה' לעולם מובאת כמה פעמים בספרי רש"י ה"ה במס' ברכות דף ל"א ע"א ד"ה אלא, ס' הפרדס עמוד ד"ש, סדור רש"י עמוד רי"ג וכ"ה במחזור עמוד ע"ח, וכ"כ הראשונים בשם רש"י ה"ה בשבלי הלקט סי' נ"ב וס' תניא סי' ט'. ותו, דבעוד שבכל הגאונים והראשונים מוזכר ברכת יראו עינינו בשם תקנת גאונים (עי' בארוכה בסדור צלותא דאברהם ובשו"ת דברי יציב סי' ק"ג), הרי לעומת זה ע"פ קבלת רש"י ז"ל נתקנה ע"י חכמי בבל כנגד תקנת תפלת י"ח ע"י חכמי יבנה (בזמן חז"ל) ושלחום לחכמי יבנה ונתיישרו בעיניהם וכו', עיי"ש בספרי רש"י הנ"ל. ועוד נתבאר לעיל שגם רש"י הביא את ברכת אשר צג אגוז.

ונראה דמש"כ בארחות חיים בשם הר"ש ז"ל אינו לרש"י אלא לרשב"ם. ומ"מ דברים הנ"ל המה נגד כל דברי הגאונים וראשונים שהזכירו ברכה זו. ואף שמקצתן התנגדו לברכה זו, היינו משום סמיכות גאולה לתפלה או משום דכבר נתבטל טעם התקנה וכו', ומכללות דבריהם הקדושים מוכח דשפיר יתכן דבר זה לתקן ברכה אחרי חתימת התלמוד. ע"כ נראה דיתכן לפרש אף בכונת החכם הנ"ל, דר"ל דמכיון שיש לחשוש על עיקר סמכות התקנה של ברכה זו, וגם את"ל שאכן נתקנה ע"י ב"ד מוסמך של הגאונים, מ"מ הרי אי"ז ברכה חיובית שאינה כתובה בתלמוד, ועכ"פ בזמנינו אינו מסתבר לברך ברכה זו. ע"כ דעת החכם הנ"ל דהיא ברכה לבטלה.

וז"ל המאירי בברכות דף ד' ע"ב בא"ד ואעפ"י שראוי לתמוה היאך תקנו הגאונים ברכה בפני עצמה (יראו עינינו) שלא ממטבע חכמים הראשונים, פרשו קצת חכמים שרשאים גדולי הדור לתקן נוסח ברכה מעקרא אעפ"י שלא נקבעה ויש בזה רמז בפרק הרואה (דף נ"ז ע"ב) במה שאמרו שם אנא לא הוה שמיע לי וקימתיה מסברא (לשון הגמרא: דרש רב המנונא הרואה בכל הרשעה צריך לברך חמש ברכות וכו' אמר רב אשי אנא הא דרב המנונא לא שמיע לי אלא מדעתאי בריכתינהו לכולהו) וכן מה שמצינו נוסח ברכות מפי הגאונים שלא מן התלמוד כעין ברכת אלמון ואלמנה וכעין ברכה שהתקין רב האי בענין פדיון הבן עכ"ל.

והנה כן מצינו להמאירי בחידושיו לפסחים (דף קכ"א סוף פסח ראשון) שהזכיר להלכה את ברכת הכהן בפדיון הבן הנ"ל. ואף הרמב"ן, שהתנגד לברכת יראו עינינו כמוזכר בב"י סי' רל"ו, מ"מ הזכיר את ברכת הכהן בהלכות בכורות פ"ח (דהכין אשכחן בשימוש עתיקא דגאונים), וכדנמצא כן בתשובה לרב האי גאון (תשובה ג' שערי תשובה סי' מ"ז) – נהגו רבותינו ראשי הישיבות המקיימים מצות כהונה והזריזים בהם כשהם פודים בכור וכו'). וכ"ה בתשו' הרשב"א סי' ר' וסי' תשנ"ט בשם ר"ח בפירושו עה"ת פר' שופטים. וכ"ה בעוד חכמי ספרד, ה"ה החינוך (מצוה שפ"ט דכן למדנו רבותינו שבזמננו) ארחות חיים, כל בו, צדה לדרך, אבודרהם, כפתור ופרח סו"פ ט"ז. וכן בדברי הרא"ש בבכורות שם שכתב דבצרפת ואשכנז אין הכהן מברך כלום, משמע דבספרד היו אכן נוהגין בזה. ולפי דרכינו למדנו שגם גדולי חכמי ספרד סמכו את ידיהם על ברכה שאינה מוזכרת בחז"ל.

ומש"כ הרא"ש להקשות על ברכות בכור דלא מצינו שמברכין שום ברכה שלא הוזכרה במשנה ותוספתא ותלמוד, הרי מאידך נתבאר בברכת בתולים וברכת יראו עינינו דלא חש לה לכללא הדין (ובפשטות מסתבר שגם היה מברך ברכת הנותן ליעף כח, דבלא"ה לא היה הטור מביאה להלכה). והוא משום דאאידך קושיא סמ"כ כנ"ל, דס"ל דאין לסמוך על ברכה זו שתוכן הנוסח הוא כנגד ההלכה, כמש"כ שם וגם דרך אבי הבן שחייב במצוה צריך לברך ולא הכהן, עיי"ש. וכן מצינו קושיא זו באבודרהם בשם סדור רס"ג (דף ק') שכתב שיש שחידשו בברכת פדה"ב דברים שאין להם עיקר וכו' ולמה יברך הכהן כלל הרי אינו עושה שום מצוה אלא מקבל מתנות כהונה, עיי"ש.

וכן מצינו ליה להרס"ג בדבריו שהובאו בארחות חיים הל' ברכות סוף אות נח על דבר המנהג שנהגו ביום שמח"ת שאחרי קריה"ת היו מברכים בנוסח בא"י אמ"ה אשר בגלל אבות בנים גדל וכו' שאין נכון לאומרה שיש בה תוספת דברים שאין נכון לאומרן ולא יתכן לומר ברכה כזו בהזכרת השם ומלכות שלא הוזכרה בתלמוד ואין לקבוע ברכה אלא מה שקבעו הם עכ"ל.

וכן כתבנו בסמוך בענין ברכת יראו עינינו, שמקור נוסח הרמב"ם (בסדר התפלות שאינו מזכיר ברכת יראו עינינו בפנ"ע אלא הוא מובלע בתוך ברכת השכיבנו) הוא מנוסח סדור הרס"ג (וכידוע דרכו של הרמב"ם שנמשך הרבה אחרי דברי רס"ג<sup>2</sup>). ומשמע שגם זה הוא ע"פ שיטתו הנ"ל שמתנגד לברכות שאינן מוזכרות בתלמוד.

אלא שאף על הרס"ג יש להקשות כקושיית האחרונים בדברי הרא"ש, דמאידך הוא מזכיר בסדורו את ברכת ב"ש וישתבח שאינן בגמרא. ותו, דבספר הישר לר"ת (ע"י לשונו בסמוך) מביא סייעתא לברכות שלא נמצא מקורן בחז"ל מברכת ברוך המרבה שמחות שבסדור רבנו סעדיה (בסדור שלפנינו ליתא ובכלל נחסר הרבה בסדור שלפנינו). ועוד הביא הרא"ש (בפ"ח דימא אות כד וכ"ה בטור או"ח סי' תרו) בשם רבינו סעדיה שמברכים על טבילת ערב יוהכ"פ (והרא"ש חלק עליו דאין זו טבילה של חיוב). ועכ"ח צריך ליישב על דרך שכתבו הפוסקים ביישוב דברי הרא"ש, דבעיקר אאידך קושיא סמ"כ, דהיינו שמכיון שהקשה לו על הברכה ביום שמח"ת שיש בה תוספת דברים שאין נכון לאומרן וכן מכח הקושיא שהקשה על ברכת הכהן בפדה"ב כדלעיל, ע"כ קשה להאמין שברכות אלו הן קבלה אצלנו מבי"ד חשוב של הגאונים ולא מר בר רב אשי חתים עליהן, ויש לחשוש לברכה לבטלה.

היוצא לנו, דאם באנו לדון אחר פשטות דברי הרא"ש דמצינו סתירה בדבריו, א"כ ה"ה שיש לנו לדון גם אחרי רבותינו רס"ג ורמב"ם. ולא עוד אלא שגם אחרי רבנו הב"י יש לדון כן, במש"כ באו"ח סי' מ"ו גבי ברכת הנותן ליעף כח שמאחר שלא נזכרה בתלמוד איני יודע איך היה רשות לשום אדם לתקנה ומצאתי שכתב האגור שראה מקטרגים עליה מטעם זה וכו' והכי נקטינן (ועי' באגור, דמשמע כונתו דהיינו שאין להוסיף על מנין ברכות השחר המוזכרות בגמרא). וכ"פ להלכה בשו"ע דאין לברך הנותן ליעף כח. ומאידך בס"י רל"ו הביא את ברכת יראו עינינו ובאהע"ו סי' ס"ג את דין ברכת בתולים. אלא תריץ ותני הכי, דמאחר שלא נזכרה בגמרא, ואף הרמב"ם

(ה). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): יעויין לעיל שאינו ברור שכך הוא, וכבר העידו שהרמב"ם הוא שייסד כן.

וסמ"ק ורוקח לא הזכירוהו, עיי"ש בב"י, ע"כ אין לנו לסמוך על ברכה זו. וכן צריך לפרש גם בדברי רבותינו הראשונים כנ"ל.

ובספר הישר לר"ת תשובה מ"ה סעיף ד' (ספר זה לא היה לפני הפוסקים) התרעם על אחד מחכמי דורו, וז"ל גם שמעתי שעקרו ברכת נר בשבת (להדליק נר שבת שאיננה בתלמוד) וחיללו המקדש וחבת המצוה וכו' ובספרי אגדה נמצאת (ברכה זו) והוא לנשים למען כיבו אורו של עולם כמפורש בבראשית רבה ובסדר רב עמרם איתא בברכה וכו' וכמה ברכות מצאנו בסדר ר' סעדיה ברוך המרבה שמחות ובהלכות רב יהודאי אשר צג אגוז וכיוצא בהן הרבה אע"פ שאינן כתובות וכ"ש שכתובה בספרי אגדה וכו' (כונתו לירושלמי שהזכירו מקצת ראשונים, עי' השמטות ירושלמי בפ"ט דברכות) וכל השומע (את דבריו) ישחק לו וכל העוקרה יעקר עכ"ל. (ומובא דברי ר"ת בתוס' מס' שבת כ"ה ע"ב ד"ה חובה, עיי"ש הענין). וכע"ז כתב בעל המאור סוף מס' ר"ה בענין ברכת תקיעת שופר שאינה משורש ההלכה ולא היה כן בימי חכמי התלמוד אלא מנהג הוא שהנהיגו דורות האחרונים, עיי"ש.

ובדברי חז"ל מצינו (סוף מס' ברכות) התקינו שיהא אדם שואל את שלום חבירו בשם שנא' והנה בעז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם וכו' ואומר אל תבוזו כי זקנה אמך וכו'. ופירש בתפא"י שם ע"פ דברי הראשונים עיי"ש, וז"ל אל תבוזו וכו' ר"ל לא תבוז התקנות הישנות באמריך בועז מדעתיה דנפשיה הוא דעביד כי זה גורם להפר ח"ו התורה וכו', עיי"ש.

וכל הנ"ל הוא דלא כמש"כ בסדר היום (סדר ברכת השחר דיום שבת) לענין ברכת הנותן ליעף כח שהיא מתקנת הגאונים זלה"ה להיות שראו תשות הכח שנתרבה בעולם וראו שיהיה יפה להם לברך זאת על הגמול הטוב שגומל עמנו בכל יום תמיד וכו' אלא שאמרו האחרונים (משמע כונתו לרמב"ם ורא"ש) שאין כח ביד שום בי"ד אחר הגמרא לחדש שום נוסח ברכה לא קטנה ולא גדולה וכדי שלא להקל בברכות ראוי לחוש להם מ"מ אין למחות ביד האומרה וכו'. וכע"ז כתב אח"כ לענין ברוך המקדש שמו ברבים. וכדברים הנ"ל כתב גם בס' דרך פקודיך (מל"ת ל' סע' ב'), וז"ל בעסק איסור ברכה לבטלה הוא כאשר מברך ברכה שאינה מוזכרת בתלמוד ע"כ יש להחמיר בברכת אשר צג אגוז לברכה בלא שם ומלכות הגם שהזכירוהו הגאונים כיון שלא נזכרה בתלמוד וכן בברכת המקדש שמו ברבים מהראוי לומר בלא שם ומלכות עכ"ל.

אמנם לפי כל הנתבאר (בברכת המקדש שמו וברוך ה' לעולם ואשר צג אגוז וברכת כהן בפדה"ב וכו') נמצא שהסכמת כל רבותינו גאונים וראשונים דאין לזלזל בברכות שלא נזכרו בגמ' (וכברכת ב"ש וישתבח). ואף בברכות שיתכן שאינן אלא מיסוד הגאונים ז"ל, ג"כ אין להרהר אחריהן, דודאי מה שתקנו כהוגן תקנו. וכן משמע אף בדעת רמב"ם ורא"ש ז"ל.



## ג.

הט"ז באו"ח סי' מ"ו סק"ז כתב ואי אפשר ליישב (סתירת דברי הרא"ש) אלא בדרך זה דאם יש כבר מנהג לומר אותה הברכה אין לבטלה אף שלא הוזכרה בפירוש בגמרא דכבר אפשר שהיה לגאונים שתקנוהו סמך מן התלמוד בזה ע"כ לא בא הרא"ש בבכורות לבטל הברכה ההוא במקום

שנהגו לאמרה אלא שכתב טעם על אשכנז וצרפת שאין אומרים משא"כ בברכת בתולים שהמנהג לאמרה ע"כ לא ביטלה כלל כן נ"ל ליישב דבריו של הרא"ש והוא ראייה למש"כ (הרמ"א) בברכת הנותן ליעף כח במקום שיש מנהג ואין להקשות מה יועיל המנהג כיון דאיכא חשש ברכה לבטלה זה אינו וכו' ע"כ. ועיי"ש מש"כ להוכיח מדברי התוספות ומש"כ להעיר ע"ז בס' מגן גבורים.

ובאמת שאף בדברי הרא"ש עצמו נרמזת סברת הט"ז במש"כ להטיל ספק על ברכת בכור מה שבצרפת ואשכנז אין הכהן מברך כלום. וכוונתו דזה גופא הוא ערעור על מה שאומרים שהגאונים תקנוה. וכן בדבריו שבסוף מס' ר"ה הנ"ל שכתב בשם הרמב"ן שיש לנו לקבל עדותן של הגאונים אף שהוא נגד הסברה, כתב שם ועוד שהיה מנהגם פשוט ברוב ישראל וכו' ומנהג אבותינו תורה הוא ואין לשנות עכ"ל.

ועי' גם בתרוה"ד סי' לד שאין לומר ספק ברכות להקל במקום שיש מנהג לברך (וכ"ה בשו"ת מהרי"ק שורש ט' ובשו"ת חת"ס יו"ד סי' קצא ובא"א בוטשאטש סי' תכב), והוא על דרך שאמרו חז"ל הנח להם לישראל וכו' ופוק חזי מאי עמא דבר. ובירושלמי (פ"ז דפיאה) כל הלכה שהיא רופפת בבי"ד ואין את יודע מה טיבה צא וראה מה הציבור נוהג ונהוג.

וכיו"ב בירושלמי (יבמות כ"ו ע"ב וב"מ כ"ח ע"א) דמנהג מבטל הלכה (ולדעת הפר"ח באו"ח סי' תצ"ו כלל י' תלוי בפלוגתא אמוראים, עיי"ש מה שהאריך). וביאר בזה בשו"ת הלכות קטנות סי' ט' דהטעם כי מאהבת ה' את עמו ישראל יסיר מכשול מדרכיהם ולא יתן שינהגו מנהג שאינו נכון, עיי"ש.

ובמדרכי ר"פ השוכר את הפועלים אהא דירושלמי דמנהג מבטל הלכה כתב בשם או"ז דדוקא שהוא מנהג קבוע ע"פ חכמי המקום כדאמרינן במס' סופרים סו"פ י"ד שאין הלכה נקבעת אלא עד שיהא מנהג וזהו שאמרו מנהג מבטל הלכה פירוש מנהג ותיקין אבל מנהג שאין לו ראייה מן התורה אינו אלא כטועה בשיקול הדעת (עכ"ל מ"ס) וכמה מנהגים גרועים דלא אזלינן בתרייהו כדמפרש ר"ת בב"ב גבי הכל כמנהג המדינה וכו'. והו"ד במג"א סי' תר"צ ס"ק כ"ב, ועיי"ש עוד בשם תשו' רמ"א סי' יט דאין לשנות מנהג אא"כ נשתנה הענין מאשר היה בזמן הראשונים.



## ד.

הב"ח באה"ע שם כתב להעיר דבנוסח ברכת בתולים שהביא הרא"ש בכתובות לא הזכיר בה שם ומלכות, ע"כ כתב דמה שהשיג הרא"ש על ברכת בכור הוא מפני שהיו נוהגין לאמרה בשם ומלכות אבל בלא שם ומלכות מותר לומר ב' ברכות אלו, ומ"מ לא נהוג לברך אלא ברכת בתולים אבל בלא שם ומלכות וכמש"כ כן המהרש"ל (יבואר לקמן). עכתו"ד.

ויש להעיר ע"ז דלא מצינו בשום פוסק לפרש כן בדברי הרא"ש, דהיינו הן אותם שהקשו בסתירת דברי הרא"ש כנ"ל, והן אותם שכתבו להלכה לברך בלי שם ומלכות (אחרונים בשם מהרש"ל). ונראה שהוא משום כמה סיבות:

ראשית, דאף באי כחו של הרא"ש העתיקו ברכה זו בשם ומלכות. היינו הטור כתבה בשו"מ וגם תלמידו הר' ירוחם העתיק משמו ברכה זו בשו"מ.

ועוד הרגיש הב"ח עצמו בשני דוחקים שיש בזה. א) דהרא"ש לא השיג אלא על מה שנהגו לברך ברכת בכור, ועד"ז היה לו להקשות אף על מנהג העולם בברכת בתולים. ומה שכתב דלעולם היה כן המנהג לברך ברכת בתולים בלא שו"מ, הוא דוחק, דלא מצאנו בקדמונים מי שהזכיר ברכה זו בלא שו"מ, ואף הטור ור"י הזכירוה בשו"מ כנ"ל.

ושנית, דהרא"ש הביא שם בשם רבנו נסים דאין לברך ברכה זו בלי כוס, וא"כ ודאי שהיא ברכה גמורה בשו"מ.

אלא בדבריו הרא"ש יתכן לפרש דמש"כ בשם ר"נ כנ"ל כוונתו על ברכות נשואין, עיי"ש. אמנם רבינו ירוחם העתיק את דברי ר"נ על ברכת בתולים, והו"ד בד"מ ורמ"א באה"ע שם. והדרישה הקשה על הר"י ורמ"א, וכתב שכונת הרא"ש היא דוקא על ברכות נישואין, וכמבואר באה"ע"ז סי' ס"ב ולא על ברכה זו כלל, וכ"כ כמה אחרונים כדברי הדרישה. אמנם עי' במשנה הלכות על ה"ג ריש הל' כתובות ס"ק ח' וט' שהאריך להוכיח כדברי הר"י ורמ"א. ועוד עיי"ש מש"כ לתרץ את שאר קושיות הדרישה שם, ואכ"מ. והב"ח שם בתחלת דבריו כתב דפשטות דברי הרא"ש נראה דכוונתו על ברכת בתולים, ומ"מ לא היה ניחא ליה בפירוש זה, והקשה כעין קושיית הדרישה, וכתב דלעולם אינה טעונה כוס כלל. ותימה, דר"נ לאו יחידאה הוא בדבר זה, אלא כ"ה בכל הקדמונים ה"ה ספר הקנה, הלכות גדולות, סדור רע"ג, רוקח, ואף הרמב"ם בתשובה שם העיד שכ"ה המנהג והיה נקרא קדוש בתולים. ונראה דאף הטור (ועוד מקצת פוסקים) שאינו מזכיר דין כוס, לאו משום דלא ס"ל כן, דהא הביא את דין הברכה בשם ה"ג, ושם הרי מבואר דברכה זו נאמרת על הכוס. אלא דכוונת הטור להעתיק את עיקר טופס הברכה. וכן הסכים הרמ"א להלכה כדברי ר"נ כנ"ל.

אמנם יש לציין דדברי ר"נ הם קצת חדוש, דבשאר רבותינו הקדמונים מבואר דרך ברכת בתולים גופא היא חיוב. וכלשון הלכות גדולות וכד מפיק ליה לסודרא (סודר הבתולים, כמבואר ברמב"ן עה"ת הנ"ל) מחייב לברוכי אי איכא כסא ואסא מברך עילויהו בופה"ג ועצי בשמים והדר בא"י אמ"ה אשר צג אגוז וגו'. וכ"ה בסדור רע"ג ובס' הקנה. ומבואר בדבריהם דבדיעבד יברך אף בלי כוס, ודלא כמש"כ הפוסקים בשם ר"נ. (אמנם עיי"ש בס' הקנה דמה שמסדרים ברכה זו על היין יש בזה ענינים גבוהים ע"ד הקבלה).

ואף כי נוקים לה לדברי ר"נ על ברכת נשואין, מ"מ עדיין דבריו דברי חידוש הם. עי' חלקת מחוקק ריש סי' ס"ב דבגמ' מובא לברך שש ברכות. ואכמ"ל.

ובהלכות מילה יו"ד סי' רסה כתב הטור שיש לברך ברכת כורת הברית על היין, וכתב הב"י שם זה לא מצאתי מבואר בגמרא ולא בדברי הרי"ף והרמב"ם אלא שמדברי המפרשים והגאונים שאכתוב בסופן זה (שכתבו להטעים את הכוס לתינוק ועוד נהגו לשגר לאם הילד מכוס של ברכה) נראה שהוא מוסכם מהכל לברך אותה על הכוס ומדברי המרדכי במס' יומא נראה שהטעם משום דאמרינן (גמ' ברכות לה ע"א) אין אומרים שירה אלא על היין עכ"ד.

וכנ"ל מבואר בה"ג ורע"ג ובס' הקנה דלכתחילה יש לברך אף על ההדס, וגם הרמב"ם בתשו' שם העיד כן על מנהג העולם. אמנם לא מצינו זאת בפוסקים שלאחריהם ואף אלו שהזכירו ענין כוס יין, מ"מ לא הזכירו הדס. והנה בטור סי' סב כתב בשם הרמב"ם (פ"י מהל' אישות) לענין ברכות נישואין שיש נוהגין לברך על ההדס אחר היין ואח"כ מברך השש ברכות וכן הוא בסדור הרס"ג, ושם מוזכר הדס אף לענין ברכת אירוסין. ובדרישה שם העיר ע"ז וז"ל הא דצריכין טעם לבשמים של מוצאי שבת משום נשמה יתירה אע"פ שמדרכין היה לברך על בשמים והדס גם בשאר ענינים י"ל משום דבמוצאי שבת קבעו חז"ל לחיוב לברך אבשמים והדס משום הכי הוצרכו טעם למה קבעוהו לחיוב. ע"כ. ומש"כ שמדרכין היה לברך אבשמים והדס, נראה שהוא ע"פ מה שמשמע כן במשנה ברכות מב ע"ב ובגמ' שם מג ע"ב שמנהגם היה שמשום כבוד הברכה היו רגילים לסדר אותה על היין וגם על הבשמים. גם בתקון הגאונים בסדר ברכת בכור המובא ברא"ש סוף מס' בכורות כתוב והדר מזגי ליה לכהנא כסא וחמרא ומייתי אסא ומברך כהנא בפה"ג ובורא עצי בשמים ואח"כ נוסח הברכה עיי"ש. ובדברי חמודות כתב ע"ז ואנן אין נוהגים באסא.

והנה מנהג בני ספרד שמברכים בברית מילה אף על ההדס. והוא עפ"י השו"ע יו"ד ריש סי' רסה שיש נוהגין כן (ובני תימן נהגו כן אף בברכות נישואין). אמנם כמעט שלא נמצא כן בראשונים, ובב"י בסי' הנ"ל (ד"ה והר"ן כתב בפרק תולין) משמע מדברי הר"ן שם שנוהגין כן במקום שאין שם יין משום כבוד הברכה. ועכ"פ בספרים הנ"ל שהזכירו ברכת ההדס בענין ברכת בתולים לא הזכירו כן לענין ברכות מילה, ע"כ נראה להלכה שהנוהגין לברך על ההדס בברכות מילה, א"כ ודאי הדין נותן לברך כן בברכת בתולים.

נחזור לעניננו לעיקר דין ברכת בתולים, דתל"ת שהוכחנו לדעת אשר כל דברי הראשונים הם שרירים וקיימים ולית בהם עקש ומפתל כלום. וכן גם היה מנהג ישראל בכל התפוצות עד זמן חבור השו"ע ועד בכלל, ע"פ דברי הקדמונים שכל דבריהם דברי קבלה. והנה בשיירי כנה"ג יו"ד סי' ש"ה העיד על רבו המהרי"ט שהיה מצוה לכהן לברך על פדיון בכור בנוסח שהביא הרא"ש בבכורות שם משום שהיה מתרץ כל קושיותיו של הרא"ש שם. והוא על אף שכמה ראשונים התנגדו לזה ולא היתה תקנה שנתפשטה אלא במקצת מקומות (ונתבאר לעיל שגם היעב"ץ במגדל עוז סמך עליו לברך בשו"מ). וכ"ש וק"ו בנדון דידן ברכת אשר צג אגוז, אשר רבותינו הפוסקים כבר ביארוה כל צרכה וכתבו להצדיק את הצדיק, ה"ה כל רבותינו הגאונים וראשונים, ביסודות מוצקים להלכה למעשה אשר כל בית ישראל נשענין עליהן לברך ברכות ב"ש וישתבח וברכת יראו עינינו והנותן ליעף כח, ואף גם לרבות ברכת שעשני כרצונו.

וגם אין זה חידוש כ"כ, דלא גרע כלל מברכת שפטרני מעונשו של זה, דאע"פ שמנהג רוב העולם כדעת הרמ"א באו"ח סי' רכה לברך בלא שו"מ, מ"מ כתב שם במ"ב דדעת הגר"א דמאחר שהוזכרה ברכה זו במדרש ומהרי"ל עשה כן הלכה למעשה יש לברך בשו"מ, וגם בח"א כתב דהמברך לא הפסיד. ע"כ מדברי המ"ב. וכ"כ הלכה למעשה בקצשו"ע סי' סא ס"ז ובמגן גבורים סי' רכה ס"ז ובערוה"ש ס"ד ובשולחן הטהור ס"ד. וכ"כ בסדור הרב בעה"ת (תהלת ה'). ובס' הליכות שלמה פכ"ג אות מ' שכן נהג הגרש"ז אויערבאך ועוד מגדולי הדורות.

(אלא שהגרש"ז אויערבאך לא הורה כן לאחרים, בהטעימו דיתכן שהוא תלוי לפי שלימות החנוך, דבעצם אם לא חניך את הבן כראוי הרי גם האב מתחייב באשמת הבן. וכבר העיר סברא זו בשו"ת יד יצחק ח"ג סי' שג ובספר חתן סופר סוף שער ברכות השחר. ועפ"ז מובן מה שמצויין שם בהגה"ה בסידור תהלת ה' שלא נתקבל כן המנהג אצל חסידי חב"ד, וכנראה דמטעם הנ"ל נמנעו מלהתנהג כמנהג רבותיהם שהיו מברכים ברכת שפטרנו בשו"מ, כמצויין לעיל פרק א')

ומאידך תמצא דהלכה זו (ברכת שפטרנו) היא רופפת בידינו. וכמש"כ בד"מ סי' רכה וקשה עלי שיברכו ברכה שלא הוזכרה בגמרא ובפוסקים. ומקור הלכה זו הוא במד"ר ר"פ תולדות (וכ"ה ביל"ש שם רמז קי ובפסיקתא זוטרתא פכ"ה אות כ"ז). אלא דבכל המדרשים לא הוזכרה בשם ומלכות, וגם בראשונים נמצאת ברכה זו בלי הזכרת שו"מ, אלא דבמהרי"ל כתוב שעשה מעשה בעצמו לברך כן ע"פ דברי המרדכי (שאינה לפנינו). וכן נמצא בתשב"ץ קטן סי' ש"צ שהביא ברכה זו בשו"מ. ונראה שהדברים ק"ו בענין ברכת אשר צג אגוז, כדנתבאר כן מדברי כל הפוסקים.

ומ"מ מה שנהגו בדורות אחרונים לברך ברכת אשר צג אגוז בלי שם ומלכות הוא עפ"מ שהעתיקו כן האחרונים מדברי מהרש"ל ביש"ש (הנ"ל בראשית דברינו). וכבר נתבאר דמה"ט השיג אף על ברכת הנותן ליעף כח (מיהו בתשובה סי' ס"ד הסכים לברכת המקדש שמו ברבים שמוזכרת בירושלמי), ואנן לא קיי"ל כן, אלא כמו שכתבו האחרונים לתרץ את הדברים כנ"ל.

עוד העתיקו האחרונים את דברי המהרש"ל בהגהותיו על הטור שם, שכתב וז"ל ואני כתבתי בספרי דלא נהגין לברך ברכה זו כל עיקר עכ"ל. וכבר העתקנו לעיל את לשונו בספרו הגדול ים של שלמה, ושם לא הזכיר כלום מענין המנהג. ועי' של"ה בשער האותיות (ע"ג ע"ב ד"ה כתב) שכתב תמיהני איך לא נהגין בברכה זו, ובודאי מנהג זה הוא מנהג בורות ועם הארצות כי מה לנו להרהר אחר הגאונים ובפרט בעל הלכות גדולות שכל דבריו הם בקבלה ואפי' למאן דרוצה לחשוש לזה מאחר שלא הוזכרו הברכה בתלמוד מ"מ מי נתן רשות לבטלה לגמרי יאמרה בלא הזכרת שם ומלכות וכו' עכ"ל.

ע"כ נראה בכונת מהרש"ל כלומר דלא נקטינן לברך ברכה זו ואין נכון לנהוג כן, וכ"מ מדברי הב"ח והח"מ שם שהבינו כן בדבריו (דבח"מ סק"ז כתב להסביר את טעמו של רש"ל משום דלא הוזכרה בתלמוד, והב"ח כתב דכונתו שאין לברך בשו"מ עיי"ש), וכ"מ גם בדברי הא"א דלהלן. ומ"מ אנן לא נקטינן כדבריו ביש"ש שם כנ"ל, ונאמנים עלינו דברי השו"ע ורמ"א שיש לנהוג הלכה למעשה לברך ברכה זו בשו"מ (וע' לעיל מש"כ בשם שו"ת הרמ"א סי' י"ט). גם בכנה"ג הוסיף על דברי מהרש"ל הנ"ל שעכשיו המנהג לברכה. וכן משמע בטו"ז סי' מו הנ"ל שכתב בברכת בתולים שהמנהג לאומרה (אלא דיתכן לפרש כונתו שמנהג היה בזמן הראשונים לאומרה).

ומש"כ המחבר דין זה שם בלשון יש אומרים, לאו משום דמספקא ליה, אלא דכן דרכו בכל מקום שלא ראה איזה חידוש דין מפורש אצל הרבה פוסקים, ע"כ מביאו בלשון י"א (בלי שום חולק) דהיינו שהוא מלוקט מפוסק יחיד, ומ"מ כונתו לפסוק כן להלכה. סמ"ע חו"מ סי' ט"ז סק"ח וסי' ת"כ סקמ"ח וכ"ה במשנ"ב סי' ש"ו סק"ד בשם הפוסקים.

אלא דבאשל אברהם או"ח סי' מו כתב ליתן טעם לדברי מהרש"ל במש"כ שאין נוהגין לברך ברכת אשר צג אגוז, להיות כי כל עיקר הענין לברך ברכה שלא מוזכרת בש"ס הוא ע"פ דברי חז"ל במס' מגילה מקום שנהגו לברך יברך, ומ"מ לענין ברכה ביחיד י"א שלא שייך בה מנהג כ"כ וכמו דפליגי לענין ברכת הלל דר"ח ביחיד. והגם שהרמ"א סי' תכב ס"ב כתב שבמדינות אלו נוהגין דגם יחיד מברך עליו, עכ"ז יותר טוב להוציא את עצמו מחשש פלוגתא בזה. וכ"ה לענין ברכת המקדש שמו ברבים שלא הוקבעה כלל בצבור, הנכון מאוד להנהיג לברך בתיבת רחמנא, עיי"ש דבריו.

אלא שדבריו אינם עולים יפה בשיטת מהרש"ל, דס"ל שאין לפקפק על ברכת המקדש שמו ברבים. וגם על גוף דבריו אפשר להשיב, דאיה"נ דבכל ברכות שאינן חיוביות הנאמרות בציבור ודאי שמצד הדין אין לפרוש א"ע מן הציבור, ובמקום שנהגו לברך יברך ובמקום שנהגו שלא לברך לא יברך, אולם כשאין ענינם לאומרן בצבור אין חשש כלל לאומרן. וכהא דתפלת ערבית רשות, ואע"פ דקבלוהו עלייהו כחובה, מ"מ הנשים לא קבלוהו עלייהו (עי' משנ"ב סי' ק"ו סק"ד), ועכ"ז מתפללות שמונה עשרה מתי שירצו. גם מש"כ מענין ברכת הלל בר"ח, כונתו לדברי הרמב"ם בפ"ג מהל' חנוכה סע' ז' דאין לברך ע"ז משום שאין מברכים על המנהג. וכן הביא הרא"ש בברכות יד ע"א פסק בשם רש"י, והביא ראייה מפרק לולב וערבה דאמרין חביט חביט ולא בריך דאמנהגא לא מברכינן. אלא דכ"ז לא שייך לכאן, שאין הגדון האם לברך על המנהג, אלא דהברכה גופא הנהיגו כן הקדמונים. וא"כ א"א לזלזל בתקנתו. וגם אי"ז תלוי במנהג הצבור, דכל עיקר התקנה לא היתה אלא ביחיד. ואף הט"ז המובא לעיל שכתב לסמוך על ברכות אלו מכח המנהג, אין כונתו לומר שהוא תלוי במנהג המקום, דבמקום שנהגו לברך יברך ובמקום שנהגו שלא לברך לא יברך, אלא דמכיון שכל ישראל נהגו בזה, א"כ הנח להם לישראל, דודאי שמנהג ותיקין הוא כנ"ל.

והנה לדברי הא"א יש להקשות, דע"פ סברתו ודאי שאין לברך ברכת הנותן ליעף כח וכפי שכתב כן מהרש"ל בהדיא. אמנם הא"א עצמו הרגיש בזה וכתב שיש עדיפות לברכת הנותן ליעף כח, שאף הספרדים נוהגים בזה, וא"כ י"ל אף לענין ברכת יחיד שהוא כמקום שנהגו לברך. אלא דלאחר מכן הדר תברא לגזירה וכתב בענין מקום שנהגו לברך דנראה שלא אזלינן בזה בתר מנהג כל העיר רק בתר מנהג קיבוץ אגודה ההיא, וכעין מה שאמרו חז"ל בית דין אחד בעיר אחת וכו' עיי"ש (והוא דלא כמש"כ מקודם לכן שכשיש שינויי מנהגים במדינה צריכים לברר מי מהם הרוב עיי"ש). ולפ"ז אין מנהג ספרד מעלה ומוריד כלל אצל בני אשכנז. וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה בענין הנותן ליעף כח, ועכ"פ לענין ברכת שעשני כרצונו ודאי שא"א לתרץ כדברי הא"א הנ"ל, דמנהג בני ספרד לברך שעשני כרצונו בלי שו"מ.

ובטושו"ע אה"ע סי' סג מבואר שצריך לברך ברכת אשר צג אחר שנמצאו בתולים (וצריך שהבעל יראה בעצמו סימני בתולים על עד שלו או שלה, ולעולם אין האשה נאמנת לענין זה, כמבואר בגמרא). אלא שהקשו שם הפוסקים (דרישה ב"ח וט"ז) דאין ברכה זו עובר לעשייתו, ועיי"ש מה שתירצו. והנה הן אמנם שכ"ה ברוב פוסקים קדמונים שמברך אחר בעילה, אולם בס' הקנה מבואר שמברך לפני בעילה (עיי"ש בזה, וכ"ה בפי' התפלות לר"י בר יקר ח"ב). ומ"מ אין לומר דמהיות שיש

ספק בדבר אם לברך לאחריה או לפניה, ע"כ מוטב שלא לברך כלל, דשאני ברכה זו שהיא ברכת שבח והודאה, עי' בדרישה וב"ח שם. וכמו שיש לברך ברכות קריאת שמע, אע"פ שיצא ידי קריאתה.

ולפ"ז נראה דאם לא בירך ברכה זו בזמנה, יש לו לברך במשך ז' ימי המשתה. וכעין ברכת הגומל, דמבואר בשו"ע סי' רי"ט סע' ו' שיש לה תשלומין כל זמן שירצה. ועי' שם בב"י שיטות הראשונים בזה. ומש"כ בשו"ע דלכתחילה לא יאחר ג' ימים, עי' בתו"ח שם ס"ק י"ז דזהו דוקא בהבא מן הדרך אבל לא בשאר הצרכים להודות. ולגבי ברכת שהחיינו על כלים חדשים מבואר במשנ"ב סי' רכ"ג סקט"ו דצריך לברך קודם שיתרגל ותסתלק השמחה ממנו. ובסדר ברכת הנהנין להרב כתב דהיינו כל זמן שעוד לא פשטו. ושם לגבי לידת בן כתב במשנ"ב סק"ג בשם הפמ"ג דיש לו לברך אף אח"כ, דעדיין הטוב נמשך, ולא נתן לה קצבה. עכ"פ הכל תלוי בתוקף הרגשת התפעלות ושמחה. ובנ"ד נראה דכל זמן שהוא שש ושמח בכלה חדשה בו' ימי המשתה, עדיין חיובא רמיא עליה לברך ברכה זו.

אלא דלכאורה עיקר זמן הברכה הוא תיכף אחרי מציאת בתולים, כלשון הלכות גדולות ושאר רבותינו הראשונים. ואע"ג דהוא לפני טבילת עזרא, ואכתי גברא לא חזו לברכה (פסחים דף ז' ע"ב ועי' רש"י שם), מ"מ הרי בטלוהו לטבילותא. ואף לשיטת המדקדקין אף בזמנה"ז, מ"מ נקטינן להקל בברכות שהזמן גרמא לברך אותן כברכת המפיל ואשר יצר וכו'.

ומ"מ עדיין נראה לענ"ד להלכה דכשרוצה לדחות ברכה זו ולברך למחרת, שפיר דמי אף לכתחלה. עי' שו"ע שם דברכת הגומל נוהגין לברך לפני הס"ת מפני שיש שם רוב עם וכן המנהג בברכת דיין האמת שמברכים ברוב עם בעת הלוייה, ואף הקריעה מדחינן מטעם זה, אע"פ דעיקר הזמן הוא ביציאת נשמה. וכן ברכת שהחיינו על פרי חדש נהגו לברך בשעת האכילה, אע"פ דעיקר זמנה הוא בשעת ראייה. אלא דברכות שבח והודאה מן הנכון להמתין בענין שיהא בו משום תוספת כבוד ושבח להברכה. ע"כ בנ"ד, שרוצה לתת תהלה לקל עליון על עיקר קדושתן של ישראל סוגה בשושנים אשר בחר בנו מכל העמים והבדילנו מן התועים וקדשנו בקדושתו ית', א"כ בודאי תהא נפשו עליו עגומה לברך בחוסר טהרה. ועוד, דכרגיל שמאריכין בשמחת נשואין, ופשוט שאין דעתו מיושבת עליו ונכונה לברך כראוי. ע"כ נראה דשפיר אריך למעבד הכי לברך ביום המחרת כשהוא מבושם ובבגדים נאים (או"ח סי' תכ"ו). וינוחו ברכות על ראשו כמאה"כ כי מכבדי אכבד.

והא לך סדר ונוסח הברכה כפי מה שדקדקתי מן המקורות המוזכרים לעיל בריש דבריני.

יברך בופה"ג על כוס יין (ולבני ספרד לכתחלה יש להוסיף גם ברכת בעצ"ב על ההדס) ואח"כ מברך: בא"י אמ"ה אשר צג אגוז בגן עדן שושנת העמקים בל ימשול זר במעין חתום על כן אילת אהבים שמרה בטהרה חוק לא הפרה בא"י הבוחר בזרעו של אברהם אבינו ומקדש בני ישראל. ובשל"ה (שם) כתב שיש ליתן להכלה מכוס היין (ופשוט דהיינו שתיקח בעצמה, דהא איננה טהורה).

ומה שהעתקתי חתימת הברכה בשם, אע"פ שבטור אין חתימה בשם. הנה הטור הביא את נוסח הברכה בשם הלכות גדולות, וגם בה"ג שלפנינו איתא בלא חתימה בשם. אמנם ברוקח

וברבינו ירוחם כתבו בשם ה"ג עם חתימה, וכן באבודרהם הביא בשם רע"ג וה"ג עם חתימה, וכ"ה ביש"ש שם בשם ה"ג. אמנם אין הספק בדעת בה"ג מכריע את שיטת כל הפוסקים קדמונים שכתבו החתימה בשם, ה"ה ספר הקנה (ועיי"ש שדקדק בזה ע"פ סוד), סדר רב עמרם גאון, שאלות (כ"ה באור זרוע), רש"י מחזור ויטרי, ארחות חיים, כל בו, צדה לדרך, וכן גם העיד הרמב"ם בתשובה שם שברכה זו יש לה פתיחה וחתימה בשם. (שוב נוכחתי דמש"כ דבה"ג שלפנינו איתא בלא חתימה בשם, אי"ז אלא בהוצאת מכון ירושלים, אבל בהוצאת הרב הילדסהיימר נמצא החתימה בשם, עיי"ש ח"ב דף רכ"ו).

וכן מה שהעתיקתי את הנוסח בזרעו של אברהם אבינו, שבטור ובה"ג איתא של אברהם (וכי"ב נמצא בגמ' סנהדרין קד ע"ב ברוך שבחר בזרעו של אברהם), אמנם ברבנו ירוחם וביש"ש בשם בה"ג איתא של אברהם אבינו. וכ"ה בס' הקנה ובסדור רע"ג ובספר הרוקח וס' צדה לדרך. ולקצת מרביתנו הנוסח הבוחר באברהם (אבינו) ובזרעו אחריו וכן עוד קצת שינויים, עיי"ש. גם העתיקתי את סיום הברכה ומקדש בני ישראל – כנוסחת רש"י ומחזו"י והא"ח וכל בו.

ופירוש נוסח הברכה, עי' באבודרהם ופרישה (באה"ע שם) ע"פ המקראות ומדרשים. ועוד האריך בזה בספר הקנה ברזין עמיקין וטמירין.



הרב שמואל אריה ישמח  
ישיבת צדור המור והדר להדר, חיפה

## מה הם פסוקי דזמרא, ומהו סדר הקדימה ביניהם

הקדמה \* פרק א: סברות הראשונים ומקורותיהם [1. יסודות הסוגיא. 2. הקשיים. 3. ביאור הגמ' לפי שיטות הראשונים. 4. ההכרח לשיטת רש"י. 5. היחס בין אשרי להללן] \* פרק ב: שיטות הראשונים [1. שיטת הרי"ף וסיעתו. 2. שיטת רש"י וסיעתו. 3. שיטת רב נטרונאי גאון וסיעתו. 4. סיכום שיטות הראשונים. 5. ההכרעה הלכה למעשה] \* פרק ג: סדרי הקדימה בין התוספות לפסוד"ז [1. הקדמה. 2. הסברות בענין. 3. דברי הראשונים. 4. דברי האחרונים] \* פרק ד: סיכום המאמר

### הקדמה

במאמרנו הקודם (האוצר גליון צד, עמ' פד) ביררנו האם ניתן להוסיף פרקי תהילים בין ברוך שאמר לישתבח, ולשם כך בחנו שם את התוספות שנכנסו לפסוד"ז, כמו מזמור לתודה ויברך דוד ושירת הים. בתוך הדברים נגענו שם בקצרה בשאלה האם ששת פרקי התהילים שמ'אשרי' ועד 'כל הנשמה' כלולים כולם בתוך החלק היסודי של פסוד"ז, או שמא חלק מהם נתוספו לפסוד"ז. בנושא זה נדון באריכות במאמרנו הנוכחי.

מהו החלק היסודי של פסוד"ז? כפי שנראה בעז"ה, קיימות שלש שיטות ראשונים בדבר. בפרק הראשון נתמקד בביאור סברתה של כל אחת מהשיטות, וכיצד ביארה כל שיטה את דברי הגמ'. פרק זה הוא החלק המיוחדש שבמאמרנו. בפרק השני נפרוש בפירוט את רשימת הראשונים שעמדו בכל אחת משלשת השיטות הנ"ל.

הדיון הנ"ל נוגע לשאלה מעשית: המאחר לביהכנ"ס, ועליו לדלג על חלק מפסוד"ז כדי להתפלל עם הציבור, על אלו פרקים ידלג תחילה? בסיום הפרק השני (בעיקר בסעיף 5) נדון כיצד הדין בזה לפי כל אחת משיטות הראשונים, כיצד הכריעו בדבר השו"ע והרמ"א, ומה טעמם, וכיצד הכריעו האחרונים בנידון.

בפרק השלישי נדון בסדרי הקדימה שבתוך התוספות לפסוד"ז: האם המאחר לביהכנ"ס ידלג על 'ויברך דוד' ויאמר את שירת הים, או שמא עדיף לנהוג להיפך, וכן הלאה. נסכם בקצרה את שיטות הראשונים בנידון, וניגע בקצרה בכמה מדברי האחרונים בנושא. בפרק הרביעי נסכם את המאמר.

צורת הכתיבה נעשתה באופן הבא: בציטוטים שהובאו במאמר נוספו הסברים ממני, בתוך סוגריים עגולות. כשנזכר במאמר מזמור 'הודו' הכוונה היא לחלקו הראשון, שהוא מספר דברי הימים (דהיינו עד לתיבות 'והלל ליי', שמשם ואילך הוא ליקוט פסוקים). כשנזכר 'ויברך דוד' הכוונה היא לחלקו הראשון, שהוא מספר דברי הימים (דהיינו, עד לתיבות 'לשם תפארתך', שמשם ואילך הוא מספר

נחמיה). שיטת רב נטרונאי גאון מובאת בכמה מן המקורות כשיטת רב משה גאון, וכאן במאמר לא הקפדתי לציין אימתי נזכר כך ואימתי כך, כיון שאין לזה נפק"מ.



## פרק א - סברות הראשונים ומקורותיהם

### 1. יסודות הסוגיא

בגמ' ברכות (ד ע"ב) מובא: "אמר רבי אלעזר אמר רבי אבינא, כל האומר תהלה לדוד (המכונה אצלנו 'אשרי') בכל יום... מובטח לו שהוא בן העוה"ב", ובגמ' שבת (ק"ח ע"ב): "אמר רבי יוסי יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום", והגמ' שם מסבירה שכוונת ר' יוסי איננה ל'הלל המצרי' (ברכות נו ע"א) הנאמר במועדים, אלא ל'פסוקי דזמרא'".

מהם המזמורים הכלולים באותם 'פסוקי דזמרא' המדוברים? במסכת סופרים וברי"ף (ובראשונים רבים נוספים, אותם ציינתי להלן פרק ב, 1, ובהם הרמב"ם והטור), מבואר שהם ששת המזמורים האחרונים בספר תהילים, מ'תהלה לדוד' ועד סוף הספר. 'גומרי הלל' הם אלו המסיימים את ספר תהילים, שכוונה כאן "הלל" משום שמזמוריו מהללים את ה', ושמו - 'תהילים' - אף הוא מלשון תהילה והלל.

רש"י על הגמ' שבת שם כתב: "פסוקי דזמרא - שני מזמורים של הלולים: הללו את ה' מן השמים, הללו אל בקדשו" (וכן הביאו מעט ראשונים, כפי שנביא להלן פרק ב, 2). השפת אמת (שבת ק"ח ע"ב, ד"ה אר"י יהא חלקי, וראה בהערה כאן שעוד חכמים פסעו בדרך דומה) מסביר שרש"י והרי"ף אינם חולקים: עיקר פסוד"ז [לבד מ'תהלה לדוד'] הם שני המזמורים שהביא רש"י, ורבי יוסי הוסיף שיש הידור ["יהא חלקי"] להוסיף ולומר את כל ששת המזמורים. דברי השפ"א מסתברים, שהרי הלשון "מגומרי הלל" אינה מתייחסת דווקא לשני הפרקים שהביא רש"י.



### 2. הקשיים

על בסיס דברי רש"י פסק השו"ע (או"ח נב, א): "אם בא לביהכנ"ס ומצא ציבור בסוף פסוד"ז, אומר ברוך שאמר... ואח"כ 'תהלה לדוד'... ואח"כ 'הללו את ה' מן השמים'... ואח"כ 'הללו אל בקדשו'... [הג"ה: ואם יש שהות יותר, יאמר 'הודו לה' קראו' עד 'והוא רחום'...]... ואם אין שהות כל כך, ידלג גם מזמור 'הללו את ה' מן השמים' [הג"ה: אין עוד אין שהות, לא יאמר רק

(א). לפני 'תהלה לדוד' אנו נוהגים להוסיף את הפסוקים "אשרי יושבי ביתך" ו"אשרי העם שככה לו".

(ב). בברכות לב ע"א "דרש רבי שמלאי, לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל". יש שהבינו שכוונתו לפסוד"ז, ויש שהבינו שכוונתו לשלשת הברכות הראשונות שבשמונה-עשרה, ואכמ"ל.

(ג). עוד חכמים כתבו שרש"י אינו חולק על הרי"ף, והסבירו זאת בדרכים דומות: הגאון ר' אברהם מטשכנוב (סידור ויעש אברהם, בפירוש עטרת זקנים, עמ' קעט = צלותא דאברהם, חלק עמק ברכה, מהד"ק תשע"ו עמ' קסו), ורבי יעקב נוימברג (תלמיד ר"ח מוולאז'ין, בביאורו נחלת יעקב על המסכת סופרים יו, יא, נדפס בתוך מסכת סופרים מהד' קרן רא"ם). ראה גם ערוה"ש או"ח נב, ב, שאף הוא קירב את שתי הדעות.

ברוך שאמר ותהלה לדוד וישתבח]...". הרי כאן ארבעה סדרי עדיפות: 1. אשרי (רמ"א). 2. אם יש יותר זמן יאמר גם 'הללו אל בקדשו' (שו"ע). 3. אם יש יותר זמן יאמר גם 'הללו את ה' מן השמים' (שו"ע). 4. אם יש יותר זמן יאמר גם את החצי הראשון של 'הודו' (רמ"א).

דברי השו"ע תמוהים: מדוע הוא אינו מזכיר שקיימת עדיפות חמישית, דהיינו שאדם שיש לו יותר זמן יקרא את כל ששת הפרקים האחרונים של תהילים, וישמיט רק את התוספות לפסוד"ז [כגון 'מזמור לתודה', ו'יהי כבוד']?

דברי הרמ"א בנוגע לעדיפות הרביעית תמוהים עוד יותר: כיצד יתכן שחציו הראשון של 'הודו' קודם לשלשת ההללויות הנוטרות [ההללויה הללי נפשי, 'הללויה כי טוב זמרה', ו'הללויה שירו לה' שיר חדש']? מזמור 'הודו' נזכר בדברי הימים, והוא תוספת שנספחה לפסוד"ז, וכיצד הוא קודם בחשיבותו למזמורים הנ"ל, שהם מעיקר פסוד"ז?

המג"א (וכ"כ הגר"א סק"ג, והמשנ"ב סק"ד) הציע לדחוק ולומר שכוונת השו"ע היא שפשוט וברור שמי שיש לו יותר זמן יאמר את כל ששת הפרקים, והדבר אינו צריך להיכתב מחמת פשיטות. לפי תירוץ זה, כוונת הרמ"א היא שמי שכבר אמר את כל ששת הפרקים, ויש בידו זמן נוסף, הוא זה שיוסיף ויאמר את 'הודו'. אולם, תירוצו של המג"א דחוק בלשון השו"ע והרמ"א (ואכן כמה אחרונים כתבו שלא כמג"א, ואף הוא כתב שאין זו פשט הלשון, וכפי שהבאנו להלן ב, 5, סק"ג).

לפני שננסה לתת הסבר אחר לדבר, נציג שתי קושיות שהובאו בראשונים:

הראשונה מובאת בתניא רבתי סי' ב': "אמר רבי יוסי יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום - דהיינו מתהילה לדוד עד סוף הספר, כך מפורש במסכת סופרים... ורבינו שלמה (רש"י) פירש: אילו שני מזמורים 'הללו את ה' מן השמים' ו'הללו אל בקדשו'. ואיני יודע טעמו (של רש"י), מפני מה מניח אלו (המזמורים) האחרים, ותופס (דווקא) אלו שני המזמורים!"<sup>1</sup>. דהיינו, התניא רבתי מתקשה להבין את הסברא שבשיטת רש"י - מה המיוחד בשני המזמורים הללו?

הקושיא השניה מובאת בר' פרץ. הסמ"ק (סי' יא, מהד' מכון שלמה אומן סוף עמ' עא) הביא בשם רב נטרונאי גאון שהמאחר לביהכ"נ ידלג ויאמר רק את אשרי ו'הללו אל בקדשו'. בהגהות ר' פרץ שם תמה: מדוע השמיט הסמ"ק את מזמור 'הללו את ה' מן השמים' (דברי ר' פרץ הובאו ללא תירוצ בבלבו סי' ד', ובב"י ריש סי' נב').

ד). תירוצ לדבר הביא הצי"א ח"י סי' יב ד"ה ומוכן. ראה גם בדברי רבי יעקב נוימברג (תלמיד ר"ח מוולאז'ין, בביאורו נחלת יעקב על המסכת סופרים יז, יא, ג' נדפס בתוך מסכת סופרים מהד' קרן רא"ם): "... רש"י כתב כן ליישב הלשון 'גומרי', ולכן כתב שתי מזמורים אחרונים שהם הגמרא...", ולא הבנתי את דבריו, שהרי אין אלו שני המזמורים האחרונים.

ה). מובא שם שגם יאמר את הודו, ובנקודה זו נעסוק להלן בפרק ב, 3.

ו). מהד' מכון שלמה אומן עמ' עב, ושם כתבו שההגהה "מיוחסת" לר' פרץ.

ז). וראה ההגה"מ דפוס קושטא הל' תפילה ז, יב, סוף ד"ה ושבו, שהביא בשם סמ"ק שיאמר גם את המזמור השני, ונראה שכוונתו להגהות ר' פרץ על הסמ"ק. וראה באר הגולה או"ח נב, א, שכתב שפסיקת השו"ע מבוססת על המובא בהגה"מ דפוס קושטא הנ"ל בשם סמ"ק (אמנם לענ"ד יתכן שבפני הרמ"א כלל לא עמד דפוס קושטא, ומ"מ יש ראייה לדברי הרמ"א מהמובא בהגה"מ הרגיל בשם רש"י, עיי"ש, וראה גם להלן הערה מט בשאלה איזה דפוס של ההגה"מ עמד בפני הרמ"א).

### 3. ביאור הגמ' לפי שיטות הראשונים

נראה לענ"ד כי ניתן לתרץ את הקושיות הנ"ל אחר ההתבוננות במשמעות המושגים יהא חלקי מ"גומרי" ה"הלל".

הבאנו לעיל שלשית הרי"ף וסיעתו "גומרי הלל" הם אלו המסיימים את ספר תהילים, שכונה כאן "הלל" משום שמזמוריו מהללים את ה', כשם שהשם 'תהילים' אף הוא מלשון תהילה והלל". כע"ז עולה מהמובא במחזור ויטרי: "ולכך אומרים שני פעמים 'כל הנשמה תהלל יה הללויה', דאמרינן במסכת שבת 'יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום', כלומר (פ) שמסיימים ספר תילים שנאמר בו 'הללויה', ואם אינו כופלו שתי פעמים אינו נראה כמסיים...".<sup>2</sup>

אולם, לענ"ד ייתכן לפרש את המושג "גומרי [הלל]" לא במובן של סיום, כמופיע בחז"ל פעמים רבות, אלא במובן של קריאה, בדומה לפועל הארמי 'גמר' המופיע בש"ס פעמים רבות במשמעות של 'למד' (גמרינן=למדנו, גמרינו=למדתם, גמריה=תלמודו, וכו')<sup>3</sup>. שו"ר שכך אכן ביארו ראשונים רבים את ברכת "אשר קדשנו במצוותיו וציונו לגמור את ההלל", כגון הרא"ש (ברכות פ"ב סי' ה') שכתב: "... לגמור את ההלל... 'לגמור' נמי הוי (לשון) קריאה (כמו הנוסח 'לקרוא את ההלל', ולכן אין חילוק בין שתי הנוסחאות הללו), כמו (הלשון שאמרו בברכות ט ע"ב) 'ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה' לר' חננאל (שלפי ר' חננאל הוא לשון קריאה, ולא מלשון סיום והשלמה)...".<sup>4</sup>

ח. ראיתי שבעניין זה, ובעניינים נוספים הקשורים לנידון דידן, עסק בספר פירושים וחיידושים בירושלמי, לוי גינצבורג, ברכות ד עמ' 127-128, ובעיקר בעמ' 131-128.

ט. מחזור ויטרי סי' א' (מהד' תרפ"ג עמ' 6, מהד' גולדשמידט הלכות שחרית אות ו' כרך א' עמ' ט') = סידור רש"י סי' ו = פרס הגדול סי' ה, דף ט ע"ה, ושם בפרס הגדול הנוסח "שמסיימים ספר תהילים שאמור בהו הללות הרבה".

י. בלשון חז"ל הפועל 'גמר' משמש פעמים רבות במשמעות של סיום (ברכות כד ע"ב; נא ע"א; ר"ה לא ע"א; יומא יג ע"ב; סא ע"א; ביצה ב ע"ב; תענית יב ע"א; חגיגה ט ע"א; סוטה יג ע"ב; ב"ק עב ע"א; חולין קכא ע"ב; זבחים צג ע"ב; וכך בעוד מקומות רבים), ושמן מובן זה התגלגל המושג למובן של 'מוחלט', כגון "לגמרי" בשבת צז ע"ב, ועוד רבים (וכן "רשע גמור" בברכות ז ע"א, "רשות הרבים גמורה" בשבת ו ע"א, "גול גמור" בגיטין סא ע"א, וכע"ז בעוד מקומות רבים). בתנ"ך, מופיע הפועל 'גמר' חמש פעמים בלבד, כולם בספר תהילים (ז, י, יב, נז, נז, גז, עז, ט; קלח, ח), והמפרשים במקום הסבירו שהוא מלשון סיום. פועל זה מופיע פעם אחת בתנ"ך בשפה הארמית, בספר עזרא (ז, יב), ושם נחלקו המפרשים על משמעותו: הראב"ע והרלב"ג פירשוהו מלשון לימוד, והמלבי"ם והמצודות פירשוהו מלשון סיום.

יא. כגון ברכות כח ע"א; בשבת כז ע"ב; עירובין ב, ע"ב; נג ע"א; לח ע"ב; פסחים לג ע"א; סנהדרין סח ע"א; זבחים ח ע"א; נדה כג ע"א; ועד רבים רבים.

יב. שיטת ר' חננאל הובאה גם בתוס' יומא (לו, ע"ב, סוד"ה אמר): "וה"ר חננאל פירש דותיקין גומרינן אותה עם הנץ החמה מיד (-מתחילים לקרוא ק"ש מיד כשזורחת החמה), ומפרש 'גומרינן' - קורין... ועל זה הקשו בתוס' שם: "קשה... דלשון 'גומרינן' משמע שמתחילין לקרות קודם הנץ ומכוונים כך שגומרינן (=מסיימים) אותה (את קריאת שמע) בתחילה הנץ, כדי שיתפללו (תפילת לחש) בתחילת הנץ" (וכל זה הובא גם בתורה"א"ש ברכות ט ע"ב, כדרכו להביא בתוספותיו את דברי התוס', גם אם הוא עצמו חולק בפסקיו על כך). הרא"ש בברכות המשיך וכתב: "ומה שנהגו לשנות (בברכת ההלל) פעמים 'לגמור' (את ההלל, בימים בהם אומרים הלל שלם) פעמים 'לקרות' (את ההלל, בימים בהם אומרים חצי הלל), (אינו משום שיש חילוק מהותי בין שתי הלשונות, אלא הוא רק) כדי לרמוז לציבור מתי גומרים (ואומרים הלל שלם) ומתי מדלגים (ואומרים רק חצי הלל)". כדברי הרא"ש, שאין הבדל מהותי בין לשון "לגמור" ללשון "לקרות", ולעיתים לשון "לגמור" היא במשמעות של קריאה, כך כתבו גם תוס' (ברכות יד ע"א ד"ה ימים, וסוכה מד ע"ב ד"ה כאן), ריטב"א (ברכות יד ע"א, ד"ה ולענין, וכ"כ הרשב"א שם בפירושו הראשון), אור זרוע (הל' ק"ש סי' מב), וראב"ה (סי' תתע"ט, וראה מגדל עוז הל' ברכות יא, טז). וכן נראה שסבר ר' פרץ (בהגהתו לסמ"ק ריש סי' קמו), וכמדומה לי

לפי הסבר זה "גומרי הלל" אינם אלו שמסיימים את ההלל, אלא אלו שאומרים את ההלל, ולפי"ז ה"הלל" הנזכר כאן אינו ספר תהילים כולו, אלא פרקים מסויימים מתוך הספר, שמכונים בשם "הלל".

מהם אותם פרקים המכונים "הלל"? חמשת הפרקים האחרונים בספר מתחילים וגם מסיימים בתיבת 'הללויה', ואם כן ייתכן שהכוונה אליהם". שיטת הרי"ף וסיעתו יכולה להתבסס על הסבר זה (וראה להלן שכן נראה מדברי סידור ראב"ן), וכן עולה מדברי ר' ירוחם (נתיב ג, חלק א, מהד' ונציה דף כ"ג סוף ע"א) שכתב: "יאמר פסוד"ז שהוא ההלל שהוא 'תהלה לדוד' עד 'כל הנשמה תהלל יה'... ויהא עם גומרי ההלל בכל יום כלומר אלו המזמורים של פסוד"ז". וראה באשכול (אלבק, הל' פסוד"ז דף ו ע"א) שכתב: "כי פסוד"ז שהן מתחילת 'תהלה לדוד' עד 'כל הנשמה תהלל יה' נקראו 'הלל', כדאמרינן 'אמר רבי יוסי יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום', ותקינן להו רבנן ברכה בתחלה ובסוף כמו בקריאת ההלל".

לשיטת רש"י, דווקא שני המזמורים 'הללו את ה' מן השמים' ו'הללו אל בקדשו' הם אלו שנקראו כאן "הלל", ומדוע? משום שבשניהם הציווי "הללו / הללוהו" מופיע שוב ושוב". כך ניתן לדייק מלשון רש"י (שבת ק"ח ע"ב, ולשונו הועתקה בנימוק"י שבת ק"ח ע"ב): "פסוקי דזמרא - שני מזמורים של הילולים, הללו את ה' מן השמים, הללו אל בקדשו". וראיתי שהריב"ן (עמ"ס ברכות, נדפס בתוך גנוי ראשונים למס' ברכות עמ' קסא) כתב שטעמו של רש"י הוא מפני שבשני המזמורים הללו "יש בהן הילולים הרבה". ובספר 'לקוטי רבנו בצלאל אשכנזי' (מהד' בלוי, שבת ק"ח ע"ב) מובא: "וכתב הגליון: מה שפירש (רש"י)... נראה שפירש כן אע"פ שיש מזמורים אחרים שם, כי באלה לבד מצא הילולים הרבה, ובכל אחד מהם עשרה הילולים חוץ מהללויה שבראשו וסופו. מצאתי".

שכן עולה גם מפירוש הר"ש מפלייזא (תלמידים של ר"י שירליאון ושל בעל התרומה, שפירשו נדפס באו"ז סי' רנח, מהד' אור עציון עמ' קלט, ועי"ש בהערות המהדיר). לעומת כל הראשונים הנ"ל, המהר"ם מרוטנבורג נקט שלשון "לגמור את ההלל" היא בהכרח מלשון סיום והשלמה (הובאו דבריו אצל שלשה מתלמידיו: מרדכי שבת סי' רכח, הגה"מ הל' מגילה וחנוכה ג, ה, אות ג, ותשב"ץ קטן סי' רט, והובא גם כאחת הדעות בארחות חיים הל' תפילת המועדים סוף אות ה', ובכלבו סי' נ', מהד' תשס"ט עמ' קנב, וראה גם בדברי התוס' יומא לו ע"ב שצוטטו בתחילת הערה זו). בטור סי' תפח נראה שהכריע כרא"ש, וכן נראה מפשטות דברי הב"י סי' תכב (סעיף ב, ד"ה ומ"ש ומברכין) בשם שבלי הלקט סי' קעד. ונראה משו"ת רמ"א (סי' לה, אות ב) שרק לכתחילה חשש לדעת המהר"ם, ומעיקר הדין נקט כרא"ש (וראה בהגהת הרמ"א בסי' תכב, ב, ובנו"כ על השו"ע ריש סי' תפ"ח). ראה גם כלבו סי' נ, מהד' תשס"ט ח"ג עמודים קלז, קנ-קנג.

יג. להלן הערה כו ביארנו יותר את הדברים.

יד. בריטב"א שבת ק"ח ע"ב: "בפסוקי דזמרא - פירוש, מזמורים שבסוף תהילים שפותחים ומסיימים בהללויה, ותיקנו רבנן ברכה לפנייהם ברוך שאמר וברכה לאחריהם ישתבח". אעיר גם למובא בסידור חסידי אשכנז (פסוד"ז, סי' כא, ד"ה ואנחנו נברך יה, מהד' תשל"ב עמ' נט) שכתב שבסוף תהלה לדוד הוסיפו הללויה "כדי לסיים כל המזמורים עד סופן ב'הללויה', ולפי שקראו המשורר 'תהילים' לכך סיומן והתחלתן 'הללויה'...".

טו. לפי דרך זו, רש"י אינו מסכים לשיטת הרי"ף, ודלא כשפת אמת שהובא לעיל (ולענ"ד דחוק לדייק בדברי רש"י כפי שהציע השפ"א, ולפי דבריו היה ראוי לרש"י להאריך יותר ולבאר את הדבר, ומדברי כמה ראשונים מוכח שהבינו שרש"י חלק על הרי"ף, וראה גם במחזור ויטרי מהד' גולדשמידט ח"א עמ' ט' הערה 13). וראיתי שבענין זה (ובעניינים נוספים בנושא) העיר בשו"ת רביד הזהב לרב דוד ברדא (ח"ב או"ח סי' יד, אות ד, ובשאר התשובה).

טז. יסוד הפירוש חובר ע"י ר"ב אשכנזי, בעל השיטמ"ק, אולם בהקדמת המהדיר עמ' כ' מובא שהנדפס למס' שבת הוא

מעתה, דברי הסמ"ק בשם רב נטרונאי גאון ניתנים להתפרש בשלש דרכים: 1. ה"הלל" הוא ספר תהילים כולו, ו"גומרי" ההלל הם אלו האומרים את המזמור המסיים את הספר, מזמור 'הללו אל בקדשו' (שור"ר שכ"כ בסידור הראב"ן). 2. ה"הלל" הם חמשת הפרקים האחרונים בתהילים, שפותחים ומסיימים ב'הללויה', ו"גומרי" ההלל הם האומרים את המזמור המסיים את חמשת הפרקים הללו, מזמור 'הללו אל בקדשו'. 3. ה"הלל" הוא מזמור 'הללו אל בקדשו', שיש בו עשר הללויות, והמושג "גומרי" הלל אינו מלשון סיום, אלא מלשון אמירה ולימוד. כמדומה לי שכאפשרות שלישית זו ניתן לדייק מדברי המנהיג (מהד' מה"ק עמ' לח) שכתב שהמאחר לביהכנ"ס מדלג ואומר אשרי ו"עשרה הלולים" (דהיינו מזמור הללו אל בקדשו, כלשון הגמ' ר"ה לב ע"א)<sup>2</sup> "לפי שאמר... יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום, והן הן פסוקי דזמרא".

לפי הנ"ל מתורצות שלשת הקושיות אותן הצגנו לעיל:

מתוך כת"י הסמינריון ניו יורק, ובעמ' יט (אות ג) כתב המהדיר שכת"י הסמינריון הועתק ע"י החכם אברהם בן החכם ר' יצחק פיליפ (שהיה מגורי הארז"ל, וקיבל תורה מרבי יוסף אשכנזי תלמיד האר"י), שנהג להוסיף בכתב היד ממה ששמע מחכמי דורו או מצא בחיבוריהם (כפי שכבר העיר החיד"א בפתח עינים מגילה ז, ע"ב). בדרך אגב, נציין להצעתו של הגאון רא"ל פרומקין [מגן האל"ף על סדר רע"ג, חלק פסוד"ו, סי' יג אות י] שכתב אפשרות אחרת לביאור שיטת רש"י: "ואפשר לומר דסבירא ליה דהעיקר הם שני מזמורים הללו, שמדברים מסידור שבחו וגדולתו של מקום, שיהללוהו במרומים והמלאכים והשמש והירח, והי דומיא ד'הלל הגדול' דחשיב נמי לעושה שמים וארץ והשמש והירח".

יו. בסידור ר"ש מגרמזא (פסוד"ו, סי' כו - הללו אל בקדשו, מהד' מהד' הרב הרש"ל ב, עמ' סו) = סידור הראב"ן (מהד' ב"ב ה'תשנ"א עמ' סג-סד), הביא בתחילה כשיטת הרי"ף, שפסוד"ו הם כל חמשת ההללויות, אלא שאח"כ הוסיף: "ויש מפרשים גומרי [הלל - גומרי] תהילים, והוא כל הנשמה תהלי יה" (ונראה שכוונתו למזמור 'הללו אל בקדשו', המסתיים בתיבות 'כל הנשמה תהלי יה', דהיינו כשיטת רב נטרונאי). אגב, מדבריו נראה שלפי שיטת הרי"ף גומרי הלל אינם 'גומרי תהילים', אלא הם אלו שאומרים את המזמורים המתחילים ומסיימים בתיבת 'הללויה'.

יח. אעיר כי בשו"ת רב נטרונאי גאון (פרק ד' או"ח יב) מובא שהמאחר לתפילה יאמר רק את אשרי והללו אל בקדשו, והמהדיר שם הציע שהוא משום ש'אשרי' הוא הראשון מששת הפרקים של פסוד"ו ו'הללו אל' בקדשו הוא האחרון. אולם, ראיתי בר"י אבן שועיב ריש פרשת משפטים הסבר אחר לשיטת רב נטרונאי גאון, מפני ששני מזמורים אלו "הם מעולים".

יט. בהערה כז ביארנו יותר את השיטה הזאת.

כ. הוא מוסיף שלפני כן יאמר את הודו, וכדברי הסמ"ק בשם רב נטרונאי אותם נביא להלן (פרק ב, 3). בנוסף, הוא כותב שיאמר את שירת הים. בהמשך (עמ' מ') כותב המנהיג שאם הוא צריך לקצר יותר "ידלג הודו לה' (ו)השירה", דהיינו שיאמר את ברוך שאמר, אשרי, הללו אל בקדשו, וישתבח.

כא. בדרך אגב, אעיר על דבר מעניין: לפי שיטת הרי"ף גומרי ההלל אומרים את חמשת המזמורים האחרונים בתהילים. מזמורים אלו פותחים ומסיימים בתיבת 'הללויה' (ותיבה זו אינה נזכרת בהם עוד), ולפיכך יש בהם בסך הכל עשרה הללויות [וכתב בכלבו (ס' ד', מהד' תשס"ט עמ' מט = ארחות חיים, סי' ה' דין מאה ברכות, מהד' אור עציון עמ' קג, ומשם לב"י או"ח נא, ז) "והם עשרה פעמים הללויה כנגד עשרה הלולים שאמר דוד בספר תהילים - ניצוח, ניגון, שירה..."], וכך ציין גם בסידור חסידי אשכנז (פסוד"ו סי' כא, ד"ה ואנחנו נברך יה, מהד' תשל"ב עמ' ס). וכע"ז בוה"ק (פרשת במדבר דף קכ ע"א, מהד' הסולם אות נו, בתרגום לעברית): "בא אדם בבוקר, מקבל עליו עול מלכות שמים באלו התשבחות שאומר, דהיינו תהלה לדוד וכל אלו הללויה, שהם סדר של עשר תשבחות של עשר ספירות הקדושות של השם הקדוש, ומשום זה יש עשר פעמים הללויה, ואח"כ מסיים בעשר תשבחות שהם 'הללויה הללו אל בקדשו' וגו'... (ומקשה) איפה הם עשרה הללויה, והרי רק חמשה הם? (ומשיב) אלא כל שבח מתחיל בהללויה ומסיים בהללויה". הרי שגם לפי שיטת הרי"ף יש כאן עשרה הלולים, כפי שיש עשרה הלולים לפי שיטת רב נטרונאי ולשיטת רש"י.

קושיית ר' פרץ מתורצת, משום שהסמ"ק השמיט במכוון את מזמור 'הללו את ה' מן השמים', וזאת משום שלשיטת רב נטרונאי "גומרי ההלל" אומרים רק את מזמור 'הללו אל בקדשו' (להלן פרק ב, 3, נביא כי שיטה זו של רב נטרונאי גאון הובאה בכמה וכמה ראשונים).

גם קושיית התניא רבתי מתורצת: יש ייחודיות בשני המזמורים שהזכיר רש"י, משום שיש בהם הלולים רבים.

קושיית המג"א מתורצת אף היא: השו"ע והרמ"א סברו שרש"י אינו מסכים עם שיטת הרי"ף, והכריעו באופן החלטי כשיטת רש"י. [צריך כמובן להבין מדוע הם לא התחשבו בשיטת הרי"ף, ביחוד לאור העובדה שזו היא השיטה המרכזית בראשונים (בכך הרחבנו להלן פרק ב, סעיף 5, ס"ק ב-ד). עוד צריך להבין מדוע הרמ"א העדיף להקדים את 'הודו' על פני מזמור לתודה וכדו'. אמנם שניהם אינם מגוף פסוד"ז, אלא הם תוספות בלבד, אך עדיין לא ברור מה המדד להקדים תוספת זו לפני חברתה (ראה בזה להלן פרק ג, 2)].



#### 4. ההכרח לשיטת רש"י

מבין שלשת השיטות שהובאו לעיל, נראית שיטת רש"י כמחודשת ביותר, ויש להבין מדוע רש"י לא פסע בדרכו של הרי"ף, או לכל הפחות בדרכו של רב נטרונאי גאון.

זאת ועוד: מסתבר שמאז ימיו של ר' יוסי ועד לימי הגאונים והראשונים נהגו ישראל לומר בפסוד"ז את ששת המזמורים האחרונים של ספר תהילים [ובשלב מסוים נוספו גם 'ויברך דוד' ועוד]. מעתה מובן מאוד מדוע הרי"ף הניח שאל הפרקים האלו התכוון ר' יוסי כשיבח את גומרי ההלל. לעומתו, שיטת רש"י דורשת ביאור: מדוע היה לו צורך לחדש ולטעון שחלק מאותם הפרקים הם תוספות, שאינן כלולות בדברי ר' יוסי?

אולם, לכשתבונן בדבר נראה כי שיטת רש"י מבוארת היטב:

בגמ' שבת (ק"ח ע"ב) נאמר כך: "אמר רבי יוסי יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום", ומקשה הגמ': "והאמר מר הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף?", ומתרצת הגמ': "כי קאמרינן בפסוקי דזמרא", דהיינו שכוונת ר' יוסי איננה ל'הלל המצרי' (ברכות נו ע"א) הנאמר במועדים, שאותו באמת אין לומר בכל יום, אלא כוונתו לפסוקי דזמרא.

בקושיית הבינה הגמ' שדברי ר' יוסי על "גומרי ההלל" עוסקים בהלל המצרי, דהיינו פרקים קיג-קיח בתהילים. בפרקים אלו אין סיום של ספר תהילים, וגם לא סיום של סדרת פרקים בספר, ואם כן נראה שבשלב זה מבינה הגמ' ש"גומרי" אינו מלשון סיום [ואף שהיה אפשר לומר שהוא מלשון סיום, וכוונתו לאמירת פרקי ההלל המצרי בשלימותם, מ"מ יש קושי בהסבר זה, משום שרש"י הבין שבש"ס לא נזכר מעולם אפשרות של חצי הללי<sup>2</sup>]. מעתה, מכיון שבתירוץ

כב). בבבלי כלל לא נזכרה מציאות של אמירת חצי הלל, וגם לא נזכרו המושגים "הלל גמור" "חצי הלל" (ע"פ אוצר לשון התלמוד, חיים קוסובסקי, כרך יא, ערך הלל). אולם ראה במקור השני שהובא בהערה הבאה, מתענית כח, ע"ב "יחיד גומר בהן את ההלל", וצ"ל שרש"י הבין שאין הכוונה שם להלל גמור, שהרי לא מצאנו בשום מקום בש"ס שבראש חודש וכדו' אומרים חצי הלל.

שלה הגמ' אינה חוזרת בה בנקודה זו, א"כ גם למסקנת הגמ' "גומרי" אינו מלשון סיום, אלא מלשון לימוד.

יתכן שרש"י מיאן לפרש את "גומרי" במשמעות של סיום בגלל טעם נוסף - מפני שלא מצאנו לכך מקבילה [בהערה כאן אספנו את המקומות הספורים בדברי חז"ל בהם נאמר 'לגמור' או 'לקרוא' ביחס להלל<sup>1</sup>].

כעת יש להתבונן במושג "הלל": אם הכוונה היא לכל ספר תהילים, הרי שהדבר קשה ביותר, משום שספר תהילים נזכר פעמים רבות בדברי התנאים והאמוראים<sup>2</sup>, ומעולם הוא לא כונה בשם "הלל". כאשר התנאים מזכירים "הלל" כוונתם לפרקים מסוימים מתוך ספר תהילים. הלל המצרי כולל את פרקים קיג-קית, ו'הלל הגדול' את פרק קלו, שיש בו הלל לה' באופן ייחודי ביותר (ראה פסחים קיח ע"א "מאי הלל הגדול")<sup>3</sup>.

לומר ש"הלל" הוא חמשת הפרקים האחרונים בספר תהילים, הוא דבר קשה, שהרי יש מזמורים נוספים בתהילים שפותחים ומסיימים ב'הללויה' [כאן בהערה הצענו תירוץ לדבר<sup>4</sup>].

כג. האם בדברי חז"ל אמירת ההלל ברגלים וכדו' נזכרת במינוח "קריאת הלל" או במינוח "גמירת הלל"? בבדיקה שערכתי בלשון הבבלי (ע"י הספר 'אוצר לשון התלמוד') לא מצאתי ראיות גמורות. בדר"כ נזכר "הלל" סתם, ורק בפעמים בודדות נזכר פועל נוסף "לקרוא/לגמור" את ההלל: 1 - במשנה פסחים י, ז (דף קיז ע"א), מובא שבלייל הסדר אחר מזיגת הכוס הרביעית "גומר עליו את ההלל, ואומר עליו ברכת השיר", וכאן "גמירת" ההלל היא במובן של סיום (ואת חלקו הראשון של ההלל אמר לפני ה'שלחן ערוך'), ולכן על ברכת השיר נכתב "אומר" ולגבי סיום ההלל נשתנתה הלשון ל"גומר". מצד אחד ניתן להביא מכאן ראיה לכך ש"גמירת הלל" היא מלשון סיום, אך מצד שני רואים מכאן ש"גמירת הלל" איננה אמירת כל ההלל בשלימותו, אלא אמירת חלקו האחרון בלבד. 2 - בתענית כח, ע"ב, מובא ש"שמונה עשר יום בשנה יחיד גומר בהן את ההלל" (וכן בערכין י, ע"א, וכע"ז בברכות יד ע"א), וניתן לבארו מלשון סיום (שאלו הם הימים בהם אומרים הלל שלם, אך בר"ח וכדו' אומרים רק חצי הלל, וכמדומה לי שכן נראה שפירשו בתוס' ברכות שם), אך ניתן לבארו גם מלשון קריאה (שאלו הם הימים בהם יש חיוב לקרוא את ההלל, אך בר"ח וכדו' אין חיוב בכך, וכן נראה מהתוס' בערכין שם). 3 - במשנה מגילה ב, ה: "כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל", ולא נכתב "ולגמירת ההלל", אך ניתן לומר שאגב "קריאת מגילה" נקט גם לשון "קריאה" בהלל (וכע"ז בר"ה כז ע"א).

כד. ברכות נו ע"ב: פסחים קיז ע"א; קידושין ל, ע"א; ב"ב יד, ע"ב; ע"ז יט, ע"א, ועוד.

כה. זאת ועוד: מכיון שרש"י הוכיח (כנ"ל) ש"גומרי" אינו מלשון סיום, אלא מלשון לימוד, ממילא אם ה"הלל" הוא כל ספר תהילים, הרי אז "גומרי הלל" הם האומרים את כל הספר, וקשה להניח שר' יוסי התכוון למי שקורא בכל יום את כל הספר, שהרי יש בזה טרחא גדולה.

כו. יש בתהילים עוד כמה מזמורים בודדים המסתיימים בתיבת 'הללויה' (קד, קה, קיד, קטז, קיז), או פותחים בו (קיא, קיב), ויש אף שלשה מזמורים שפותחים וגם חותמים בהללויה (מזמור קו, וכך גם מזמור קיג הפותח את ה"הלל המצרי" הנאמר במועדים, וכך גם מזמור קלה, הניצב בין שירי המעלות שלפניו לבין "הלל הגדול" שאחריו, וראה פסחים קיח ע"א "מהיכן הלל הגדול"). מ"מ, חמשת המזמורים שבסיום תהילים הם היחידים שצמודים זה לזה ברצף, ומשום כך יש מקום לתרץ ולומר שדווקא הם מכונים "הלל". ניתן לכלול עמם גם את מזמור 'אשרי' שנפתח בנוסח הייחודי "תהלה לדוד" (מלשון הילול), ומסיים בלשון דומה "תהלת יי ידבר פי" [זאת ע"פ מש"כ בכלבו (סי' ד', מהד' תשס"ט עמ' מט = ארחות חיים, סי' ה' דין מאה ברכות, מהד' אור עציון עמ' קג) "שאמרו ז"ל (ברכות י, ע"א) 'כל פרשה שהיתה חביבה לדוד פותחת באשרי וחותמת באשרי', אף כאן (במזמור 'תהלה לדוד') אנו יכולים לומר טעם זה, שפתח בו ב'תהלה' וסיים ב'תהלה'..."], עכ"ד הכלבו. ובתוס' (ברכות שם ד"ה 'כל פרשה') כתבו: "לאו דוקא פתח באשרי וסיים באשרי, אלא חתימה מעין פתיחה, כמו 'תהלה' שפתח ב'תהלה' וסיים ב'תהלה' יי ידבר פי", וכן הרבה פרשיות שמתחילות ב'הללויה' ומסיימות ב'הללויה' ". וכע"ז ברשב"ץ בפירושו 'אפיקומן' להגדה של פסח, ד"ה הללויה הללו עבדי, מהד' 'התשנ"ב עמ' קטז)].

לומר ש'הלל' הוא הפרק האחרון בספר, משום שיש בו עשר הללויות, הוא דבר קשה, שהרי גם ב'הלל' את ה' מן השמים' יש עשר הללויות [וכאן בהערה הצענו תירוץ לדברי].

מעתה, מוסברת שיטת רש"י הנוקט ש"גומרי הלל" אינו מלשון סיום אלא מלשון אמירה, וה'הלל' הוא שני הפרקים בתהילים שבהם יש עשר הללויות.

מדוע הרי"ף לא פסע בדרכו של רש"י? יתכן שהרי"ף סבר ש"גומרי" הלל הוא בהכרח מלשון סיום, שהרי אם הוא מלשון קריאה היה ראוי לנקוט בלשון הפשוטה "קוראי הלל" או "אומרי הלל". בנוסף, הרי מצאנו מקום אחד בו "גמירת הלל" היא ודאי מלשון סיום (משנה פסחים י, ז, הובא לעיל הערה 23, ע"ש). לכן הרי"ף יסביר ש"גומרי הלל" הוא מלשון סיום, ובהוא אמינא סברה הגמ' שהכוונה ל"הלל שלם"י, ולבסוף הסיקה שהכוונה לפרקים המסיימים את ספר תהילים. באופן יוצא דופן נקרא כאן הספר בשם "הלל" כדי להסביר שאמירת פרקי הסיום שלו יש בה מעין תמצית של הספר כולו, שכולו הלל לה'.

יתכן שלרי"ף היתה סיבה נוספת לפירושו - בגלל היחס שבין שתי המימרות שבגמ', כפי שנסביר בסעיף הבא.



## 5. היחס בין אשרי להללו

שתי מימרות נזכרו בש"ס בענין פסוקי דזמרא: דברי ר' יוסי הנ"ל, הנזכרים בגמ' שבת, והמימרא הנזכרת בגמ' ברכות (ד ע"ב): "אמר רבי אלעזר אמר רבי אבינא, כל האומר 'תהלה לדוד' בכל יום... מובטח לו שהוא בן העוה"ב". מהו היחס שבין שתי מימרות אלו? כמה אפשרויות יש בדבר:

כו). בגמ' ראש השנה לב, ע"א, מבואר שבמזמור 'הללו אל בקדשו' יש "עשרה הלולים", והסביר המהרש"א במקום שאין מונים בכלל זה את ה"הללויה" שבפתיחת המזמור, וכן לא את חתימת המזמור "כל הנשמה תהלל יה הללויה". לפי דרכו של הרי"ף יש להבין במה מזמור זה עדיף ממזמור 'הללו את ה' מן השמים', שאף בו יש עשר הללויות, לבד מה'הללויה' שבפתיחתו ובחתימתו (וכמו שהבאנו לעיל, ליד הערה טז, מ'לקוטי רבנו בצלאל אשכנזי' שבשני מזמורים אלו "בכל אחד מהם עשרה הלולים, חוץ מהללויה שבראשו וסופו"? שמא יש לומר שאין מונים את תיבות "הללויה" משום שאינם מגוף המזמור, אלא מפתיחתו וחתימתו. לעומת זאת, תיבות "כל הנשמה תהלל יה" אינן נכללות בחתימת המזמור, ולכן השמטתן אינה מטעם זה, אלא מפני שתיבת "תהלל" אינה בלשון ציווי, ואין אנו מונים אלא את לשונות "הללו" "הללוהו" שהם בלשון ציווי. לפי"ז, מכיון שבמזמור 'הללו את ה' מן השמים' שתי הללויות אינן בלשון ציווי ("והמים אשר מעל השמים יהללו...", וכן "זקנים עם נערים יהללו..."), לפיכך אין כאן "עשר הללויות" שהוא מספר שלם, אלא רק שמונה הללויות, ולכן מזמור 'הללו אל בקדשו' עדיף ממנו (ושמא יש קצת ראייה לזה מלשון הגמ' ר"ה לב, ע"א, "עשרה הלולים"). וראה גם זוהר (פרשת פקודי דף רלב ע"א): "דא ('הללו אל בקדשו') הוה על עשר מינים (שכתוב בו עשר פעמים 'הללו', כנגד עשר ספירות דו"א - ביאור הסולם), ודא ('הללו את ה' מן השמים') הוה על שבע (שכתוב בו שבע פעמים 'הללו', כנגד שבע ספירות - ביאור הסולם)", וראה ר"י אבן שועייב ריש פרשת משפטים שכתב שבפסוק "באחרון (הללו אל בקדשו) י' הלולים, כנגד י' מאמרות וי' דברות וי' ספירות", ומשמע מזה שב'הללו את ה' מן השמים' אין י' הלולים.

כח). דהיינו, "גומרי" הלל הוא מלשון סיום, והכוונה לאמירת ההלל עד סופו (הלל שלם). הרי"ף יסביר שהמובא בתענית כח, ע"ב: "שמונה עשר יום בשנה יחיד גומר בהן את ההלל", הוא מלשון סיום, דהיינו שאלו הם הימים בהם אומרים הלל שלם, אך בר"ח וכדו' אומרים רק חצי הלל.

1. האפשרות המסתברת יותר היא שהמימרא בברכות נאמרה תחילה, והמימרא בשבת היא התרחבות שלה. דהיינו, אמירת 'אשרי' היא הבסיס הראשוני, ובעקבות זה אמר ר' יוסי, בשלב מאוחר יותר, שרצוי להמשיך ולסיים משם עד לסוף התהילים<sup>159</sup>.

אפשרות זו מסתברת משתי סיבות: האחת – לגבי אמירת 'תהלה לדוד' נאמר "הרי זה בן העוה"ב", ולגבי גמירת ההלל נאמר רק "יהא חלקי". מכך נראה שאמירת 'תהלה לדוד' היא העיקרית יותר. השניה – מסתבר שאחר שכבר אומרים את 'תהלה לדוד' יש שבח אם ממשיכים ואומרים את הפרקים הבודדים שנותרו משם ועד לסיום הספר.

מכיון שאפשרות זו מסתברת, שמא יש לומר שדבר זה הוא שגרם לר"ף לומר שגמירת ההלל כוללת את כל הפרקים הסמוכים לתהלה לדוד, ודלא כפירוש רש"י.

הרא"ש פסע בדרכו של הרי"ף, ומדבריו (ברכות פרק ה, אות ו) אכן נראה שזהו היחס שבין שתי המימרות שבגמ': "כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן עוה"ב, ואגב אותו מזמור תיקנו לומר עד סיום תהילים". וראה גם בדברי תר"י (על הגמ' ברכות שם, דף כג ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה ותקינו), שהביאו בשם רב עמרם גאון שהמאחר לביהכנ"ס ידלג ויאמר רק את אשרי "שאע"פ שהגאונים תקנו לומר מתהלה לדוד עד כל הנשמה, כיון שעיקר התקנה נראה שלא היתה אלא מפני המזמור של תהלה לדוד בלבד, שהרי אנו רואים שעל קריאת אותו המזמור בלבד אמרו שמובטח לו שהוא בן העולם הבא...".

גם לפי רב נטרונאי ניתן להסביר שזהו היחס בין שתי המימרות: 'אשרי' הוא הבסיס הראשוני, ובעקבות זה אמרו אח"כ שרצוי להוסיף עליו את הפרק האחרון בתהילים, שהרי ע"י כך אומר המתפלל את פרק הפתיחה ואת פרק הסיום של החלק המסיים את ספר תהילים.

לפי אפשרות זו, המימרא בברכות בענין 'אשרי' היא הבסיסית יותר, ונראה שיהיה לכך נפק"מ למעשה: המאחר לתפילה, ואינו מספיק לומר גם 'אשרי' וגם 'הללו אל בקדשו', יהיה עליו להעדיף לומר את 'אשרי' [כפי שכתב הרמ"א. השו"ע התעלם ממצב בו אדם נאלץ להכריע בין 'אשרי' ל'הללו', ושמא י"ל שהתעלמותו של השו"ע היא מפני שהכריע כרש"י, ולכן לא יכול היה להסביר בדרך שהצענו כאן, שהרי דרך זו מסתדרת רק לפי הרי"ף ורב נטרונאי].

2. בדרך הנ"ל, לפיה המימרא בשבת היא הרחבה של המימרא בברכות, יש קושי, שהרי המימרא במסכת ברכות נאמרה ע"י ר' אבינא האמורא<sup>160</sup>, ואם כן היא מאוחרת למימרא במסכת

כט). ייתכן שה"הלל" עליו דיבר ר' יוסי כולל לא רק את חמשת הפרקים קמו-קנ, אלא גם את פרק קמה 'תהלה לדוד', הן מצד שאף הוא חלק מפרקי הסיום של ספר תהילים, והן מצד שפרק זה פותח ומסיים בלשון תהילה (בדומה לפרקים הנ"ל הפותחים ומסיימים ב'הלליה'), שהרי הוא פותח במילה 'תהלה [לדוד]', ומסיים ב"תהלה ה' [ידבר פי]".

ל). נעיר כי ר' ירוחם (אדם, נתיב ג חלק א, מהד' ונציה דף כג ע"ב) הביא את דברי הרא"ש בשם רב עמרם שהמאחר לביהכנ"ס יאמר ברוך שאמר, אשרי, ישתבח, ואח"כ הוסיף ר' ירוחם ש"יש מי שכתב" (כוונתו כנראה לראשונים שהביאו כך בשם רב נטרונאי גאון, ובהם גם רב עמרם גאון עצמו) שיאמר בנוסף את 'הללו אל בקדשו'. הרי שלפי ר' ירוחם שתי הדעות הללו חולקות זו על זו, דהיינו שלפי רב נטרונאי לא ניתן להקדים את אשרי לפני 'הללו'.

לא). ראה תולדות תנאים ואמוראים לר"א היימן ערך אבינא (ח"א, עמ' 97), ובערך ר"א בר אבינא (ח"א, עמ' 159).

שבת, שנאמרה ע"י ר' יוסי התנא?! ניתן אמנם לתרץ את הקושי<sup>ל</sup>, ומ"מ מסתבר כי קושי זה גרם לרש"י להימנע מלפסוע בדרך הנ"ל<sup>ל</sup>, ולדעתו היחס בין המימרות הוא אחר. לשיטתו מדובר בשתי מימרות שעומדות כל אחת בפני עצמה, ואין אחת מהם קשורה לחברתה<sup>ל</sup>. לפי"ז מי שמאחר לביהכנ"ס, ומתלבט האם לומר את 'אשרי' או את 'הללו', מבחינה עקרונית אין עדיפות לאחד מהם<sup>ל</sup>.



## פרק ב - שיטות הראשונים

בפרק א' הבאנו בקיצור רב את שלשת שיטות הראשונים בשאלה מהם 'פסוקי דזמרא' - רב נטרונאי גאון, הרי"ף, ורש"י - והתמקדנו בביאור סברתם. בפרק זה נתמקד באיסוף דברי הראשונים בדבר - אלו ראשונים עומדים בכל שיטה. בסיום הפרק נדון בהכרעה ביניהם למעשה.



### 1. שיטת הרי"ף וסיעתו

במסכת סופרים וברי"ף מבואר שפסוקי דזמרא הנזכרים בגמ' הם ששת המזמורים האחרונים בספר תהילים, מ'תהלה לדוד' ועד סוף הספר. כשיטה זו נקטו רבים מהראשונים (שבה"ל, רמב"ם, מאירי, אשכול, כלבו, ראבי"ה, ספר הבתים, ספר השלחן, ר' ירוחם, רא"ש, ר"י אבן שועייב, תלמידו בעל הצדה

לב). ניתן לתרץ זאת, ולומר שדין אמירת 'אשרי' היה נהוג עוד לפני ימיו של ר' יוסי, ולפיכך דברי ר"א בר אבינא לא באו לחדש את אמירת מזמור 'אשרי', אלא רק לחדש שמי שמקפיד על כך באופן מדוקדק "בכל יום" יזכה לשכר מיוחד, והוא "בן עוה"ב".

לג). בנוסף, אם רש"י הסיק תחילה שה'הלל' כולל רק את 'הללו מן השמים' ו'הללו אל בקדשו', ממילא אין הדבר קשור לאמירת 'תהלה לדוד'.

לד). רש"י אמנם יכול היה לפסוע בדרך שלישית, ולומר שאמירת 'תהלה לדוד' היא הרחבה של גמירת ההלל. אולם בדרך זו יש קושי, שהרי ראוי היה לפי"ז ששתי המימרות יובאו בסמיכות, ולכל הפחות באותה המסכת. קושי נוסף שיש בזה לפי רש"י הובא בהערה הקודמת. לפי שיטת הרי"ף ורב נטרונאי אכן ניתן להציע את הדרך הזו: גמירת ההלל [כשיטת הרי"ף/רב נטרונאי] היא המימרא המוקדמת יותר, ו'אשרי' אינו בכלל זה [שהרי אינו פותח וחותם בהללויה], ובעקבות זה הוסיף אח"כ רבינא שטוב להקדים לזה את תהילה לדוד [דהיינו, הפרק הסמוך, לפי הרי"ף], או הפרק הפותח את סדרת הפרקים, לפי רב נטרונאי]. לפי"ז 'הללו אל בקדשו' יקדם ל'אשרי' בסדר הקדימה למאחר לביהכנ"ס. ניתן לומר כהצעה הקודמת, בשינוי קטן: גמירת ההלל כוללת את תהלה לדוד [וכשיטת הרי"ף], והמימרא בברכות היא מאוחרת יותר, והיא באה להוסיף ולומר את תהלה לדוד שלש פעמים ביום (כפי שגרסו כמה ראשונים), ולא רק פעם אחת. לפי דרך זו, 'אשרי' ו'הללו אל בקדשו' שווים בחשיבותם.

לה). מבחינה מעשית נראה שלמעשה יש להקדים את 'הללו', וזאת משום שברכות פסוד"ז נתקנו על פסוקי דזמרא, דהיינו על 'הללו', ומזמור 'אשרי' הוא הרי תקנה נפרדת, שאיננה קשורה לפסוקי דזמרא. לכן, אם המאחר לביהכנ"ס יעדיף לומר את 'אשרי' על פני 'הללו' הוא יפסיד את ברכות פסוד"ז, ומשום כך למעשה נראה שעל אותו מאחר להעדיף ולומר את 'אשרי'.

לדרך, טור, אבודרהם, ריטב"א, רשב"ץ, סידור הראב"ן, וכ"נ מדברי תר"י, והר"י מלוגיל, ועוד. וכ"כ גם בספר חרדים<sup>17</sup>.

כיצד ינהג, לפי שיטה זו, מי שזמנו קצר ביותר, עד שלא יספיק לומר את כל ששת המזמורים? בסיום הפרק הקודם הבאנו הצעה, ולפיה מזמור 'תהלה לדוד' קודם לחמשת ההללויות שאחריה [והבאנו שם שכ"כ תר"י והרא"ש]. מצאנו כמה ראשונים, רובם ככולם מבין הנוקטים בשיטת הרי"ף, שהביאו בשם רב עמרם גאון, שהמאחר לביהכנ"ס יאמר ברוך שאמר אשרי וישתבח (תר"י, רא"ש, קיצור פסקי הרא"ש, אבודרהם, טור, ר' ירוחם, וכן גם באגור<sup>18</sup>). יש להעיר כי בסדר רע"ג שבידינו (ח"א סי' קב, מהד' מה"ק עמ' ס', מהד' הרב ס' כרך תפלת חול עמ' רכח) הביא רק את שיטת רב נטרונאי גאון, ולא ציין שיש שיטה לפיה המאחר אומר רק את מזמור אשרי.

כיצד ינהג, לפי שיטה זו, מי שיש בידו די זמן לומר את ששת המזמורים, ועוד מזמור אחד? איזה מזמור עליו לומר בנוסף לששת המזמורים? לא מצאתי ראייה לדבר<sup>19</sup>.



לו). כן הוכיח שבולי הלקט סי' ז' מדברי המסכת סופרים יו, יא, הו"ד בב"י סו"ס נ'; רי"ף שבת שם דף מד ע"א מדפי הרי"ף; רמב"ם תפילה ז, יב; מאירי על הגמ' שבת שם, וברכות שם; אשכול הל' פסוד<sup>20</sup>, דף ו ע"א; כלבו סי' ד, מהד' ה'תשס"ט עמ' מו ד"ה ואחר הודו; ראבי"ה ח"א מס' ברכות, סו"ס ד'; ריבב"ן ברכות, בתוך גנוזי ראשונים למס' ברכות עמ' קסא, בפתח דבריו, וכן ריבב"ן שבת קיח, ע"ב, בפירושו הראשון; ספר הבתים, שערי תפלה שער י, אות ו, מהד' הרשלה ח"ג עמ' ריח; ספר השלחן, ח"ב-הל' תפלה, שער חמישי, מהד' בלוי עמ' רפא; ר' ירוחם, נתיב ג חלק א, מהד' ונציה דף כג סוף ע"א; רא"ש ברכות פרק ה, אות ה (וכן שם אות ו); טור או"ח נא, א (אך בסי' נב, א, הביא את דברי רב נטרונאי); אבודרהם, סדר פסוד<sup>21</sup>, מהד' קרן רא"ם פרק ח, ה; ר"י אבן שועיב ריש פרשת משפטים; תלמידו ר' מנחם בן זרח, בספרו צדה לדרך, מאמר א כלל א פכ"ב; ריטב"א שבת קיח ע"ב; רשב"ץ בפירושו 'אפיקומן' להגדה של פסח, ד"ה הללויה הללו עבדי, מהד' ה'תשנ"ב עמ' קטו; בסידור ר"ש מגרמיוזא (פסוד<sup>22</sup>), מזמור הללו אל בקדשו, מהד' מהד' הרב הרשלה התשל"ב, עמ' סו) = סידור הראב"ן (מהד' ב"ב ה'תשנ"א עמ' סג-סד) כתב כרי"ף, אלא שאח"כ הוסיף ש"יש מפרשים" כשיטת רב נטרונאי (יובא להלן); בפשטות כן עולה מדברי תר"י על הגמ' ברכות שם, דף כג ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה ותקיני; ראה לשון ר"י מלוגיל שבת קיח ע"ב: "פסוקי דזמרא - מברוך שאמר עד הללו אל בקדשו וכו' כל הנשמה תהלל וכו' ", ושמא לשונו נשתבשה מעט, ובחידושים המיוחסים לר"ן שבת קיח ע"ב: "פסוקי דזמרא - פירוש, מברוך שאמר עד הללו אל בקדשו וגו' ", ונראה בפשטות ששניהם פסעו בדרכו של הרי"ף. בהערה מ נביא שיש מי שרצו לומר שכך גם שיטת הוזה"ק (פרשת במדבר דף קכ ע"א, מהד' הסולם אות נו), ועי"ש מה שכתבנו בזה. בספר חרדים (לא תעשה מדברי קבלה התלויות בפה, פרק ד, אות יב, דפוס ראשון דף מח ע"א, והוא פרק מז במהד' ה'תשע"ט), כתב "גומרי הלל בכל יום, דהיינו מתהילה לדוד עד הסוף, כדפרישו בגמרא" (ובצלותא דאברהם ח"א עמ' קצג, מהד' מה"ק עמ' ר'), כתב שהחרדים כתב שכ"כ רש"י, ולכן כתב הצלותא דאברהם שאולי היתה לפני החרדים גרסא אחרת ברש"י מזו העומדת לפנינו, אולם לענ"ד בפני הצלותא דאברהם עמד דפוס בו נשתבשה לשון החרדים, ובמקום "כדפרישו בגמרא" נכתב "כדפרש" בגמרא<sup>23</sup>). בעץ חיים לר"י חזן מלונדרץ (ח"א עמ' עז) נראה קצת שסבר כשיטת הרי"ף.

לו). תר"י (ברכות דף כג ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה ותקיני, וקצת משמע שם שתר"י נקטו כשיטת הרי"ף), הרא"ש (ברכות פ"ה סי' ו, והרא"ש שם באותיות ה-ו נקט כשיטת הרי"ף), קיצור פסקי הרא"ש שם, אבודרהם (דיני חזרת הש"ץ מהד' קרן רא"ם פ"א אות טו, ובדבריו שם פרק ח, ה, נקט כרי"ף), טור (או"ח סי' נב, שהביא את שיטת רב נטרונאי ואח"כ הביא את הדברים הנ"ל של אביו הרא"ש, ובסי' נא הביא הטור את שיטת הרי"ף), ר' ירוחם (נתיב ג חלק א, מהד' ונציה דף כג ע"ב, ואח"כ הוסיף ש"יש מי שכתב" לומר גם את 'הללו אל בקדשו'. מראשית דבריו שם רואים שר' ירוחם נקט כשיטת הרי"ף, וכן מובא גם באגור (הל' ברכות סי' צה, שם הביא את כל דברי הטור הנ"ל שבסי' נב).

לח). בהערה מו נביא שלפי שיטת השפת אמת (שאנו לא פסענו בדרכו) יוצא שמדברי ההגה"מ יש ראייה לכך ש'הודו' הוא הראשון בחשיבותו מבין התוספות לפסוד<sup>24</sup>.

## 2. שיטת רש"י וסיעתו

רש"י על הגמ' שבת שם כתב: "פסוקי דזמרא - שני מזמורים של הלולים: הללו את ה' מן השמים, הללו אל בקדשו". כך נקטו מעט ראשונים (נימוק, ר"ן, ר' פרץ, סידור חסידי אשכנז<sup>1</sup>), ואולי כך הוא כבר בזוה"ק<sup>2</sup>. הריבב"ן הביא את שיטת רש"י, וגם את שיטת הרי"ף<sup>3</sup>.

כיצד ינהג, לפי שיטת רש"י, מי שזמנו קצר ביותר, עד שלא יספיק לומר גם את שני המזמורים הללו וגם את 'תהלה לדוד'? בסיום הפרק הקודם הבאנו הצעה, ולפיה מבחינה עקרונית אין עדיפות לאחד מהם, אלא שהערנו שם שבפועל נראה שלשיטת רש"י אמירת שני המזמורים הללו [או לפחות אחד מהם] עדיפה מאמירת 'תהלה לדוד'.

כיצד ינהג, לפי שיטת רש"י, מי שיש בידו די זמן לומר את תהלה לדוד ואת שני המזמורים, ועוד מזמור אחד? איזה מזמור עליו לומר בנוסף? לפי דברי השפת אמת<sup>4</sup> רש"י אינו חולק על הרי"ף, וא"כ לפי דברי השפ"א ודאי שבמקרה כזה עדיף שיאמר את אחת משלשת ההללויות הנותרות, והן קודמות ל'הודו' ול'ויברך דוד' וכדו'. אולם, לעיל (פרק א, 3) הצענו שרש"י אינו מסכים עם שיטת הרי"ף (ובהערה טו שם הערנו על הקשיים שיש בשיטת השפ"א), ולפי"ז השאלה עומדת

לט). נימוק"י שבת קיח ע"ב; ר"ן על הרי"ף שבת קיח ע"ב דף מד ע"א מדפי הרי"ף. לעיל (פרק א, סוף סעיף 2) הבאנו שנראה שכך גם סבר ר' פרץ, שהרי הסמ"ק (סי' יא, מהד' מכוון שלמה אומן סוף עמ' עא) הביא בשם רב נטרונאי גאון שהמאחר לביהכ"נ ידלג ויאמר רק את אשרי והללו אל בקדשו, ובהגהות ר' פרץ שם תמה: מדוע השמיט הסמ"ק את מזמור 'הללו את ה' מן השמים' (קושיית ר' פרץ הובאה ללא תירוץ בכלבו סי' ד', ובב"י ריש סי' נב), ולעיל פרק א (סוף סעיף 2) הערנו שכע"ז הביא בהגה"מ בשם ר' פרץ (ועי"ש ש"א שעפ"ז פסק השו"ע). הרשב"ץ ברכות לא ע"א הביא את תשובת רב נטרונאי גאון, שהמאחר לביהכ"נ אומר ברוך שאמר, אשרי, הללו אל בקדשו, ישתבח, ואח"כ הוסיף הרשב"ץ ש"יש אומרים שגם יאמר הללו את ה' מן השמים", דהיינו כשיטת רש"י [וכוונתו לר' פרץ הנ"ל]. בסידור חסידי אשכנז (פסוד"ז), מזמור הללו אל בקדשו, מהד' הרב הרש"ר התשל"ב, עמ' 10) כתב כך בשם "רבותינו".

מ). ר"א בן הגר"א (רב פעלים, אות ז, עמ' 58 ד"ה זוהר גדול) כתב שנראה שספר הזוהר עמד בפני הראשונים, ואחת מהוכחותיו היא מכך שדברי רש"י "זה לא נמצא בשום מדרש, רק בזוהר פרשת פקודי דף רלב ע"א", עכ"ל. כמדומה שיש להעיר שהזוה"ק שם רק מרחיב על מעלת שני מזמורים אלו, ומכך אין ראיה שדווקא הם עיקר פסוד"ז, אלא שמ"מ יש ראיה מדברי הזוהר לכך שיש מעלה מיוחדת במזמורים אלו, וממילא יש בדבריו מקור לשיטת רש"י [ולפי מה שהבאנו לעיל פרק א' סברות אחרות לביאור שיטת רש"י, ממילא כבר אין מכך ראיה שדברי הזוה"ק עמדו לפני רש"י]. ראיתי מי שהעיר שלעומת זה בזוהר פרשת במדבר דף קכ ע"א, מהד' הסולם אות נז, משמע כשיטת הרי"ף, ונראה שכך הבין הגר"ר מרגליות בנצוצי זוהר פ' במדבר ופ' פקודי. אולם, לא זכיתי להבין את דבריהם, שהרי כך היא לשון הזוה"ק פ' במדבר (בתרגום לעברית מבעל הסולם): "בא אדם בבוקר, מקבל עליו עול מלכות שמים באלו התשבחות שאומר, דהיינו תהלה לדוד וכל אלו הללויה, שהם סדר של עשר תשבחות של עשר ספירות הקדושות של השם הקדוש, ומשום זה יש עשר פעמים הללויה, ואח"כ מסיים בעשר תשבחות שהם 'הללויה הללו אל בקדשו' וגו' 'הללויה' וגו'. (ומקשה) איפה הם עשרה הללויה, והרי רק חמשה הם? (ומשיב) אלא כל שבח מתחיל בהללויה ומסיים בהללויה". הרי שהזוה"ק כותב שמתהלה לדוד יש "עשר תשבחות" כיון שיש שם עשר פעמים תיבת 'הללויה', וסיומם הוא במזמור 'הללויה הללו אלי' שבו יש "עשר תשבחות". ולפיכך ייתכן שכוונת הזוה"ק היא ש'הללו אל בקדשו' הוא עיקר פסוד"ז, ומכיון שיש בו עשר לשון שבח של הלל, לכן הוסיפו לפניו עוד מזמורים שפותחים ומסיימים ב'הללויה', באופן שבסך הכל יהיו כאן עשרה שבחים של 'הללויה'.

מא). ריבב"ן ברכות, בתוך גנזי ראשונים למס' ברכות עמ' קסא, הביא את שיטת רש"י בסיום דבריו [אך בפתח דבריו כתב כשיטת הרי"ף], והביא כך מתשובות הגאונים; ריבב"ן שבת קיח ע"ב בפירושו השני [ובפירושו הראשון הביא את הרי"ף]. מב). הובא לעיל פרק א, 1, ועי"ש בהערה שיש עוד אחרונים שנקטו כע"ז (וראה גם להלן הערה מז).

במקומה. לכאורה הסברא הפשוטה היא שעדיף שיאמר את אחת משלשת ההללויות הנותרות, אולם מכיון שבסעיף הבא נביא שיש ראשונים שהעדיפו את ויברך דוד על פני ההללויות (דברי רב נטרונאי כפי שהובאו במחזור ויטרי, ספר הבתים, סמ"ג), או שהעדיפו את הודו על פני ההללויות (דברי רב נטרונאי כפי שהובאו בארחות חיים, כלבו, סמ"ק), הרי שסברא זו אינה פשוטה כלל.

ההגה"מ (תפילה ז, יב, אות נ') הביא: "ובתשובות מצאתי שרש"י היה אומר כל פסוד"ז עד 'והלל ליי' (דהיינו החלק הראשון של 'הודו', שהוא מספר דברי הימים, ומהלל ליי' ואילך הוא ליקוט פסוקים בלבד, ולכן מדלגים עליו) וכו' (דהיינו, שיוסיף את שני הפסוקים הראשונים מחלק ליקוט הפסוקים, הפותחים ב'רוממו יי'") עד 'והוא רחום' הסמוך לו (דהיינו, הסמוך ל'הלל ליי'), ואז מדלג מ'והוא רחום' זה (שסמוך ל'והלל ליי') עד 'והוא רחום' ד'תהלה' (דהיינו, מדלג ל'והוא רחום' שבסיום 'יהי כבוד', שמיד אחריו מתחיל מזמור 'תהלה לדוד')... וגומר מ'תהלה' ואילך עד סוף (כלומר, ששת ההללויות"), דהיינו גמירת הלל דקאמר תלמודא, "עכ"ל. מכאן ראייה שלשיטת רש"י שלשת ההללויות והודו [וי"א גם מזמור לתודה, כפי שנביא מיד, בסיום הסעיף] קודמים לשירת הים ולשאר התוספות שבפסוד"ז [ובכללם 'ויברך דוד', אך ראה בהערה כאן שיש שכתבו שרש"י אמר גם את ויברך דוד"], אולם עדיין אין מכך ראייה האם שלשת ההללויות קודמות להודו, או שמא להיפך".

נסביר כעת מדוע כתבנו שיש אומרים שלפי דברי רש"י המובאים בהגה"מ מזמור לתודה גם הוא ראשון בחשיבותו, יחד עם הודו:

בהגה"מ מובא "שרש"י היה אומר כל פסוד"ז (!) עד 'והלל ליי'..." , ואז דילג רש"י ל'והוא רחום' שלפני תהלה לדוד, כיון שהשאר הוא רק ליקוטי פסוקים. ולכאורה הדברים צ"ע, שהרי מזמור לתודה שביניהם אינו ליקוט פסוקים. ועוד צ"ע מהי לשון "כל פסוד"ז", והרי אין כאן

מג. וראה דברי חמודות ברכות פרק ה אות כא שהבין מדברי ההגה"מ שרש"י "לא היה אומר שני פסוקים דרוממו", וצ"ע איך לפי"ז תוכן תיבת "וכו' " שבהגה"מ (שצוטטה אף בדברי חמודות). בהגה"מ דפוס קושטא תיבת וכו' אינה מופיעה, ושמא יש לתרץ שבפני הדברי חמודות עמד דפוס קושטא (ונוסח ההגה"מ הנדפס לפנינו בדברי חמודות הוא תיקון של המדפיסים).

מד. וכתב הדרכי משה סי' נב שבכלל דברי ההגה"מ כלול גם סיום ההללויות "ברוך ה' לעולם... את כל הארץ אמן ואמן" (וברמ"א לא פירט זאת). לפי הדרכ"מ שם (והרמ"א שם) ההגה"מ מדבר ב"מי יש לו שהות יותר" (וכ"כ בדברי חמודות על הרא"ש ברכות פ"ה אות כא), דהיינו שההגה"מ מסכים שאם יש לו פחות זמן יאמר רק את אשרי, הללו מן השמים והללו אל בקדשו.

מה. בפסקי ר' מענדל קלויזנער (ריש פרק אין עומדין, ברכות ל ע"ב, נדפס בשיטת הקדמונים שבת עמ' שיז): "ורש"י היה רגיל לומר הודו עד והוא רחום, ומדלג עד תהלה לדוד, ואומר עד ומהללים לשם תפארתך" (דהיינו את חמשת ההללויות, ואת החלק הראשון של ויברך דוד).

מו. מלשון ההגה"מ "מתהלה ואילך עד סוף, דהיינו גמירת הלל דקאמר תלמודא" (וכע"ז בהגה"מ דפוס קושטא: "דהיינו זמרא דקאמר תלמודא") משמע שרש"י נוקט כשיטת הרי"ף, ובוה יש ראייה לשיטת השפת אמת (שנקט שרש"י מסכים לשיטת הרי"ף, דהיינו שכל ההללויות הן מעיקר פסוד"ז). אולם, ניתן להסביר שתוכן אלו אינן מדברי רש"י, אלא הן ביאורו של כותב התשובה או של בעל ההגה"מ, והם אכן נקטו כשיטת הרי"ף (בנוסף, איננו יודעים מה המקור לדברי ההגה"מ בשם רש"י, ושמא חל שיבוש במסירתם, ושמא אין הכוונה לרש"י אלא לחכם בעל שם דומה). לפי שיטת השפ"א, הרי אז יוצא מדברי ההגה"מ שלפי שיטת הרי"ף וסיעתו 'הודו' הוא הראשון בחשיבותו מבין התוספות שיש בפסוד"ז.

אלא רק מזמור הודו בלבד, וא"כ היה צריך לומר בלשון אחרת: "שרש"י היה אומר הודו עד והלל!"?

מכאן ניתן להוכיח שרש"י נהג לומר בכל יום את מזמור לתודה לפני הודו, דהיינו שהיה אומר מזמור לתודה, ואח"כ הודו, יהי כבוד, אשרי, וכו' (את ברוך שאמר אמר רש"י לפני מזמור לתודה, כפי שהבאנו בהערה כאן<sup>1</sup>). מעתה מתורץ מדוע כתב בהגה"מ "שרש"י היה אומר כל פסוד"ו (!) עד 'והלל ליי'..." שכוונתו היא שרש"י אמר את מזמור לתודה ואת הודו. בעל התויו"ט הביא בדברי חמודות (ברכות פרק ה אות כא) את דברי ההגה"מ וכתב עפ"ז "שרש"י נהג כמנהג... שאמרו מזמור לתודה קודם הודו", ונראה שהוכחתו היא כמו שהבאנו (גם התורת חיים סופר נב סק"ב כתב שההגה"מ שהביא את מנהגו של רש"י נהג לומר מזמור לתודה לפני ברוך שאמר).

מעתה יש לתמוה על הרמ"א שכתב שמי שאיחר לביהכנ"ס, ויש לו די הרבה זמן, יאמר את החצי הראשון של הודו ואז יאמר מתהלה לדוד עד כל הנשמה, ודבריו מבוססים על ההגה"מ הנ"ל, וצ"ע מדוע לא הוסיף הרמ"א שיאמר גם את מזמור לתודה. נראה שלזה כוונת בעל התויו"ט (שם) שכתב: "שרש"י נהג כמנהג... שאמרו מזמור לתודה קודם הודו... וממה שכתבתי אתה למד שיש לומר גם כן מזמור לתודה כשיש שהות, דהא ודאי שרש"י נמי לא אמר כל אלו אלא כשיש שהות. ולכן רמ"א ורבי מרדכי יפה (בעל הלבוש) שלא בדקדוק כתבו שמתחיל הודו וכו' ומדלג הכל, שנראה מדבריהם לדלג גם מזמור לתודה, ולשטה זו (של ההגה"מ) שמשם למדו (הרמ"א והלבוש את דבריהם) מבואר לדעתי שרש"י היה אומר גם כן מזמור לתודה (בנוסף להודו), ולכן היה להם לפרש זה" (התויו"ט חזר על דבריו בהגהותיו ללבוש 'מלבושי יו"ט' נב, סק"א, והו"ד בהגהות ר"א אזולאי על הלבוש, באה"ט סק"ג, שירי כנה"ג הגב"י סי' נב. מקור חיים לבעל החו"י).

לענ"ד ניתן ליישב בשופי את דברי הרמ"א והלבוש, מכמה טעמים: א - גם לפי הדברי חמודות עדיין לשון ההגה"מ נשארת דחוקה, שהרי מדובר רק על שני מזמורים - הודו ומזמור לתודה, והיה עדיף לומר "שרש"י היה אומר מזמור לתודה והודו עד והלל ליי'...", במקום הלשון "שרש"י היה אומר כל פסוקי דזמרא עד והלל ליי'". ב - מצאנו בראשונים האשכנזיים (והצרפתים) הקדומים שהודו היה נאמר אצלם לפני מזמור לתודה<sup>2</sup>. לפיכך, קשה לומר שרש"י

מז). נראה שכן נהג רש"י, שהרי הטור (או"ח נא, ה-ו) הביא שנחלקו המנהגים האם הודו נאמר לפני ברוך שאמר או אחריו, ומשמע מדבריו שאלו שנהגו להקדים את הודו לפני ברוך שאמר נהגו להקדים גם את מזמור לתודה. וכתב הטור שמסתבר כמנהג אשכנז להקדים את ברוך שאמר לפני הודו, שהרי כך כלול מזמור 'הודו' בברכת ברוך שאמר הנאמרת לפניו. לפי"ז נראה שבאשכנז הקדימו את ברוך שאמר גם לפני מזמור לתודה. ראיתי שאכן כך הוא אצל כמה מראשוני אשכנז, לומר את מזמור לתודה אחרי ברוך שאמר: סידור ר"ש מגרמיזא (מהד' תשל"ב אות יא עמ' 62, ומהד' תשס"ד ח"א התפילה לרוקח (עמ' ע'). וכך גם במחזור ויטרי, תלמידו של רש"י (מהד' ה'תרפ"ג סי' פט עמ' 62, ומהד' תשס"ד ח"א עמ' קה) שהתגורר בצרפת, ובפירוש התפלות לר"י בר יקר (מהד' תשל"ט עמ' ג ועמ' ו) שהתגורר בפרובנס. לפיכך, מסתבר שכן נהג רש"י, וכך נהג גם ההגה"מ, שהרי הוא היה תלמיד מהר"ם מרוטנבורג, ואם כן נהג כאשכנזים. ואכן כך מובא בדרכ"מ (נב, א) כשהביא את דברי ההגה"מ.

מח. מחזור ויטרי (מהד' גולדשמידט, סדר פסוד"ו, ח"א עמ' קה), וכן בפירושי סידור התפילה לרוקח (פסוד"ו, מהד' תשנ"ב ח"א עמ' ע'), וכן בסידור חסידי אשכנז (פסוד"ו אות יא, מהד' תשל"ב עמ' כז-כח), וכן הוא בפירוש התפילות והברכות לר"י בר יקר (מהד' תשל"ט עמ' ג ועמ' ו), ונראה מסידור ר"ש מגרמיזא (פסוד"ו אות יא) שהודו הוא המזמור הראשון שנאמר אחרי ברוך שאמר, והוא נאמר רק בשבת, ונראה שם שמזמור לתודה כלל לא היה נאמר בימיו ובמקומו.

נהג לומר את מזמור לתודה לפני הודו. ג - לשון ההגה"מ שהבאנו היא הלשון הנדפסת בהגה"מ שלפנינו (וכן הלשון שצוטטה בדברי חמודות שלפנינו), שהוא הנדפס בונציה, אולם להגה"מ יש נוסח אחר שנדפס בדפוס קושטא, ושם נכתב אמנם בתחילה בלשון זהה "שרש"י היה אומר כל פסוד"ז (!) עד והוא רחום" אך בהמשך ישנה הוספה על ההגה"מ הרגיל, ובה נכתב: "ובספר המצוות (סמ"ק מצוה יא) כתב שיאמר פרשה ראשונה (!) של 'ויאמרו כל העם אמן והלל ליי' ויאמר אשרי, ומדלג ואומר הללו את ה' מן השמים והללו אל בקדשו..." (והדברים הובאו בשמו גם בדברי חמודות הנ"ל! וראה לעיל הערה מג שאולי עמד בפני התיוו"ט נוסח קושטא). הרי שהביא את הגהת ר' פרץ וכתב שיאמר לפני כן "פרשה ראשונה" דהיינו 'הודו'. מכאן ניתן להביא ראיה שמה שכתב בתחילת דבריו "כל פסוד"ז" כוונתו רק למזמור הודו, והלשון אינה בדקדוק". ד - אכן בפסקי ר' מענדל קלויזנר (שמובאים לעיל הערה מה), מובא ש"רש"י היה רגיל לומר הודו עד והוא רחום". ה - עוד חיזוק להבנתו של הרמ"א בדעת רש"י יש להביא משיטת כמה ראשונים בשם רב נטרונאי (ארחות חיים - כלבו, סמ"ק, שיובאו מיד, בסעיף 3) שהביאו שהתוספת הראשונה בחשיבותה היא 'הודו', ולא הזכירו כלל את מזמור לתודה.



### 3. שיטת רב נטרונאי גאון וסיעתו

השיטה השלישית בדבר היא שיטת רב נטרונאי גאון [או רב משה גאון], שמדבריו עולה שעיקר פסוד"ז הוא מזמור 'הללו אל בקדשו'. קיימות שלש נוסחאות לדבריו: הראשונה: לפי רוב הנוסחאות, רב נטרונאי פסק שאדם שאיחר לביהכ"נ יאמר ברוך שאמר ומיד ידלג לתהילה לדוד, הללו אל בקדשו, וישתבח (בה"ג, סדר רע"ג, ערוך, הגה"מ, שבה"ל, ר"י אבן שועיב, ר' ירוחם, טור, אגור, רשב"ץ, ועוד, וכך כנראה גם באו"ז, וכע"ז בסידור הראב"ן<sup>76</sup>).

מט). בשאלה האם לפני הרמ"א עמד הגה"מ דפוס קושטא או ונציה, ראיתי מביאים שבכמה מקומות הביא הרמ"א את דפוס קושטא (שו"ת הרמ"א סי' קכח, דרכ"מ או"ח תרע"ד, דרכ"מ יו"ד צג, א, יו"ד קצו, חו"מ סי' רג), ולעומת זאת מדבריו בדרכ"מ אבהע"ז סי' עז מוכח שהיה בידו את דפוס ונציה, וכן נראה מדבריו בדרכ"מ יו"ד קכט אות יז. ולא בדקתי את כל הציגונים הללו, וראה גם לעיל הערה ז.

ג). בהערה מ הצענו שכך אולי גם שיטת הוזה"ק פרשת במדבר.

נא). שו"ת רב נטרונאי גאון פרק ד' או"ח יב, שו"ת הגאונים חמדה גנוזה סי' נו, אוצר הגאונים ברכות התשובות עמ' 76, תשובות הגאונים החדשות, מהר" עמנואל מכוון אופק, סי' קלו (וראה בהערות המהדיר שם, שציין לאיסור והיתר לרש"י כתי"פ פד"מ, ולכתי" מוסקבה בו הובאו הדברים בשם ר"י אלברצלוני בשם רב יוסף גאון), הלכות גדולות הל' ק"ש מהר" מק"נ תשל"ב ח"א עמ' 14, סדר רב עמרם גאון מהר" גולדשמידט סי' קב עמ' ס', מהר" סך חלק תפילת חול סי' קב עמ' רכח, ערוך ערך תפל אות ג, אגור הל' ברכות סי' צה, הגה"מ תפילה פ"ז הי"ב אות נ, שם הביא את דברי הערוך הנ"ל, שבלי הלקט תפלה סי' ז' (שם הביא את דברי הערוך), ר"י אבן שועיב ריש פרשת משפטים, ר' ירוחם נתיב ג חלק א, מהר" ונציה דף כג ע"ב (ולא כתב מי הוא בעל הדעה זו, ויש להעיר שלפני כן הביא ר' ירוחם את דברי הרא"ש בשם רב עמרם לומר רק תהלה לדוד, ומדבריו ר' ירוחם עולה ששתי הדעות הללו חולקות זו על זו), טור או"ח נב (אך בסי' נא, א, הביא את שיטת הר"ף), ליקוטי הפרדס מרש"י (מונקאטש תרנ"ז דף טו ע"ב, ורבות ההלכות בספר זה שאינן מרש"י). הרשב"ץ ברכות לא ע"א הביא את תשובת רב נטרונאי בלשון זו (אלא שהוסיף "ויש אומרים שגם יאמר הללו את ה' מן השמים"), וראה לעיל על שיטתו (שבברכות לא ע"א הרשב"ץ הביא את שיטת רב נטרונאי ואת שיטת רש"י). באור זרוע ח"א הל' תפילה סי' ק' הביא בשם הערוך בשם רב משה גאון שיאמר ברוך שאמר, תהלה לדוד, ואז "ומדלג ואומר

השניה: נוסח שונה מעט מובא בשם רב נטרונאי בכמה ראשונים (ויטרי, ספר הבתים, סמ"ג, ועוד<sup>22</sup>), ובנוסח זה נוסף שיאמר מהללו אל בקדשו עד לשם תפארתך [דהיינו, שיאמר גם את 'ברוך ה' לעולם' ואת תחילת 'ויברך דוד']. כע"ז הנוסח גם בספר המחכים (עמ' 7, ה"ד גם בארחות חיים, מאה ברכות, אות לו), שהוסיף עוד וכתב שיאמר גם את שירת הים (ואת 'ויושע', שהוא הקדמה לשירת הים)<sup>23</sup>.

השלישית: שנים מהראשונים הביאו את דברי רב נטרונאי בנוסח מעט שונה, וכתבו שיאמר ברוך שאמר, הודו, אשרי, הללו אל בקדשו, ישתבח (ארחות חיים, כלבו, סמ"ק").

נראה כי שלשת הנוסחאות הנ"ל מסכימות שלישית רב נטרונאי המזמור העיקרי הוא 'הללו אל בקדשו', אלא שהן נחלקו מהו המזמור הבא בתור בסדר הקדימה: הנוסחא הראשונה התעלמה ממקרה כזה, לפי הנוסחא השניה יאמר את 'ברוך ה' לעולם' ואת תחילת 'ויברך דוד' [והמחכים הוסיף שיאמר גם את שירת הים], ולפי הנוסחא השלישית יאמר את 'הודו'. הנוסחא השניה וגם השלישית מסכימות שתוספות אלו קודמות לארבעת ההללויות.

בדומה לנוסחא השלישית, עולה לענ"ד גם מדברי המנהיג (מהד' מה"ק עמ' לח) שכתב שמי שהגיע לביהכנ"ס כשהציבור כבר מתפללים "יקצר במזמורים" (כמדומה לי שכוונתו למזמורים ופיוטים שהוסיפו לפני ברכות השחר) ויאמר ברוך שאמר, הודו, תהלה לדוד, עשרה הלולים (דהיינו מזמור הללו

הלולים הללויה (ולאור דברי הערוך בהכרח שכוונתו להללו אל בקדשו) וכו', וחותם בישתבח". בסידור ר"ש מגרמזא (פסוד"ז, מזמור הללו אל בקדשו, מהד' מהד' הרב הרש"ר התשל"ב, עמ' 10) = סידור הרשב"ן (מהד' ב"ב ה'תשנ"א עמ' סג-סד) כתב כשיטת הרי"ף, שפסוד"ז הם כל חמשת ההללויות, אלא שאח"כ הוסיף ש"יש מפרשים גומרי [הלל-גומרי] תהלים, והוא כל הנשמה תהלל יה" (ונראה שכוונתו למזמור 'הללו אל בקדשו', המסתיים בתיבות 'כל הנשמה', דהיינו כשיטת רב נטרונאי, והשווה בן יהוידע שבת קיח, ע"א, ד"ה מגומרי הלל, שביאר שדברי הגמ' מתייחסים לפסוק 'כל הנשמה' בלבד). ראה גם בשו"ת הרשב"א ח"א סי' קפט (= המיוחסות לרמב"ן סי' קצח) שהביא מר"י אלברצלוני שהמאחר לביהכנ"ס יאמר "מזמור או שנים" (וכ"כ שוב בשו"ת הרשב"א ח"א סי' רפה, בלי להזכיר את ר"י אלברצלוני), ואולי כוונתו שיאמר אשרי, ואם יוכל יוסיף גם מזמור שני - הללו אל בקדשו.

גב). מחזור ויטרי מהד' תרפ"ג עמ' 23 ענייני תפילה סי' מ', מהד' תשס"ד עמ' מג, וממנו לסידור רש"י סי' נה מהד' ה'תרע"א עמ' 34, ספר הבתים חלק שערי תפילה י, ה, מהד' הרש"ר עמ' ריט, סמ"ג עשין יט (באחד מכתבי היד של הסמ"ג, שהוא נחשב מהדורה בתרא דבתרא, מובא שיאמר את 'ברוך שאמר עד והלל ליי', דהיינו שיאמר גם את 'הודו' -ע"פ הערת הרב ס"ץ בסדר רע"ג, כך נספחות לתפילת חול, עמ' 156, הערה 70), וכן הנוסח בתורתך של ראשונים לרב הורוויץ, ח"ב ה'תרמ"ב עמ' 22.

ג). בסידור חסידי אשכנז (סי' כז - ויברך דוד, ד"ה ועשו, מהד' תשל"ב עמ' עא) מובא ע"פ שני כת"י של הסידור (ובשאר כתבי היד קטע זה אינו מופיע) שהמאחר לביהכנ"ס יאמר אשרי ו'ויושע', והדברים צע"ג, ולכן מסתבר בעיני שיש שם שיבוש, ואולי הנוסח הנכון שם הוא כעין דברי המחכים.

גד). ארחות חיים הל' מאה ברכות אות לה, הובא בכלבו ריש סי' ה', וכ"כ בסמ"ק מצוה יא מהד' מכוון שלמה אומן סוף עמ' עא (וראה מה שהבאנו לעיל הערה גב אודות שיטת הסמ"ג).

נה). על חשיבות מזמור הודו ניתן להביא ראיה מדברי מחזור ויטרי סי' א' (מהד' תרפ"ג עמ' 6, מהד' גולדשמידט הלכות שחרית אות ו' עמ' ח' = סידור רש"י סי' ו', וכע"ז בפרדס הגדול סי' ה' דף ט ע"ד): "ואומר פסוד"ז הודו לה' קראו בשמו. דרש ר' שמלאי לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל, לפיכך תקנו חכמים פסוד"ז הודו לה' וכל המזמורים שלפניו ולאחריו, לפי שהן שבחו של הקב"ה, ואח"כ עומדים להתפלל", עכ"ל. מכאן ש'הודו' הוא המזמור העיקרי בפסוד"ז. אולם, באמת נראה יותר שכוונתו רק לומר שהוא המזמור הראשון שבפסוד"ז, ולפי"ז אין מכאן שום ראיה על חשיבות מזמור זה.

אל בקדשו, כנזכר בר"ה לב ע"א) "לפי שאמרו... יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום, והן הן פסוקי דזמרא", ושירת הים. ובהמשך (עמ' מ') כתב המנהיג שאם הוא צריך לקצר יותר "ידלג הודו לה' (ו)השירה", דהיינו שיאמר את ברוך שאמר, אשרי, הללו אל בקדשו, וישתבח. הרי שהמנהיג פסע בעקבות רב נטרונאי<sup>1</sup>, וכתב שהמזמורים הבאים בתור בחשיבותם הם הודו ושירת הים.

את הנוסחא השלישית ניתן לענ"ד להסביר בדרך נוספת: ר' יוסי אמר "יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום" (שבת קיח ע"ב), ולכן אנו אומרים מזמורי תהילים הנקראים פסוד"ז. לכך אנו מוסיפים את מזמור תהלה לדוד, בגלל המימרא האחרת (ברכות ד ע"ב) "כל האומר תהלה לדוד בכל יום – מובטח לו שהוא בן העוה"ב". ברוך שאמר היא הברכה שלפני פסוד"ז, ולכן מיד אחריה יש לומר קטע מפסוד"ז, ולא די להסמיך אליה את מזמור 'תהלה לדוד', שהרי מזמור זה נוסף לפסוד"ז מסיבה אחרת. לכן, מיד אחרי ברוך שאמר יש לומר את הקטע הראשון של פסוד"ז, דהיינו את חלקו הראשון של 'הודו'".

כיצד יעשה, לשיטת רב נטרונאי, מי שיש בידו זמן לומר רק מזמור אחד – האם יעדיף לומר את 'תהלה לדוד' או את 'הללו אל בקדשו'? בסוף הפרק הקודם דנו בכך, עי"ש, ולא מצאתי בזה ראייה לכאן או לכאן.



#### 4. סיכום שיטות הראשונים

לכשנסכם את הסעיפים הקודמים, יעלה בידינו כך:

א. בסעיף 1 ראינו שלשיטת הרי"ף פסוקי דזמרא הנזכרים בגמ' הם כל ששת המזמורים, מ'תהלה לדוד' ועד 'כל הנשמה'. כשיטה זו מובא במסכת סופרים, ובראשונים רבים (רמב"ם, רא"ש, שבלי הלקט, מאירי, אשכול, כלבו, ראבי"ה, ר' ירוחם, טור, אבודרהם, ריטב"א, רשב"ץ, ועוד ועוד, וכ"נ מדברי תר"י, והר"י מלוגיל). בסיום פרק א' הצענו [אף שאין הכרח לומר כך] שלפי שיטה זו מזמור 'תהלה לדוד' קודם לחמשת ההללויות שאחריו, והבאנו שם שכ"כ תר"י והרא"ש. חיזוק להצעה זו יש להביא ממה שמצאנו אצל כמה ראשונים (כולם מבין הנוקטים בשיטת הרי"ף) בשם רב עמרם גאון, שהמאחר לביהכנ"ס יאמר ברוך שאמר אשרי וישתבח (תר"י, רא"ש, קיצור פסקי הרא"ש, אבודרהם, טור, ר' ירוחם, וכן מובא גם באגור)<sup>2</sup>.

ב. בסעיף 2 ראינו שלשיטת רש"י עיקר פסוד"ז הוא מזמור 'הללו את ה' מן השמים' ומזמור 'הללו אל בקדשו', וכך נקטו מעט ראשונים (נימוק"י, ר"ן, ר' פרץ, סידור חסידי אשכנז). בסיום פרק א'

נו). אמנם ראה בחילופי הגרסאות שם, וראה במנהיג סי' ג' עמ' מב שורה 56 (ובחילופי הגרסאות שם), משם משמע שנקט כרי"ף.

נו). לשיטתם, בכל יום מזמור הודו נאמר לאחר ברוך שאמר. היה מנהג אחר ולפיו הודו נאמר לפני ברוך שאמר. על שני המנהגים הללו וטעמיהם ראה במאמרנו הקודם (האוצר גליון צד, אלול תשפ"ד, עמ' פד, פרק א, סעיפים 1-2).

נח). מה סדר הקדימה בתוך התוספות [הודו, ויברך דוד, מזמור לתודה, וכו']? לא מצאנו ראייה לכך, אך בהערה זו הבאנו שלפי שיטת השפ"א (שאנו לא פסענו בדרכו) יוצא שמדברי ההגה"מ יש ראייה לכך ש'הודו' הוא הראשון בחשיבותו מבין התוספות לפסוד"ז.

הצענו שבפועל לפי שיטתו עדיף לומר את שני המזמורים הללו [או לפחות אחד מהם] מאשר לומר את 'תהלה לדוד'. אדם שיש בידו זמן לומר את שני המזמורים ואת תהלה לדוד, וגם מזמור נוסף - מה יגיד? לפי דברי השפ"א יאמר את אחת משלשת ההללויות הנותרות, והן קודמות ל'הודו' וכדו', אולם אנו הצענו (בפרק א, 3) שרש"י אינו מסכים עם שיטת הרי"ף, ולפי דרכנו השאלה עומדת במקומה [ולכן ייתכן, לדוגמא, שהודו קודם לשלשת ההללויות]. לפי המובא בהגה"מ בשם רש"י יוצא ששלשת ההללויות והודו קודמים למזמור לתודה ולשירת הים ולשאר התוספות שבפסוד"ז [ובכללם 'ויברך דוד', אך לפי הנוסח יוצא הדופן שנדפס בפסקי ר' מענדל קלויזנער רש"י אמר גם את ויברך דוד].

ג. בסעיף 3 ראינו שלשיטת רב נטרונאי גאון עיקר פסוד"ז הוא מזמור 'הללו אל בקדשו'. בין הראשונים שהביאו את דבריו יש מחלוקת: יש מהם שכתבו בשיטתו שהמזמור הבא בתור בחשיבותו הוא ויברך דוד (ויטרי, ספר הבתים, סמ"ג<sup>1</sup>) [והמחכים (הו"ד גם בארחות חיים, ואולי כך יש להגיה גם בסידור חסידי אשכנז) הוסיף יחד עם זה גם את שירת הים (ובכלל זה 'וישע', שהוא הקדמה לשירת הים)]. לעומתם, ראשונים אחרים נקטו שהמזמור הבא בתור בחשיבותו הוא 'הודו' (ארחות חיים, כלבו, סמ"ק) [והמנהיג הוסיף לכך את שירת הים].



## 5. ההכרעה הלכה למעשה

לאור כל הנ"ל, כיצד יש לפסוק הלכה למעשה?

[ס"ק א] כיצד ראוי לפסוק: מכיון ששלשת עמודי ההוראה נקטו כרי"ף, וכך נקטו גם רוב הראשונים, לכאורה כך יש להכריע, ומי שיש בידו זמן לומר ששה מזמורים יגיד מ'תהלה לדוד' עד 'כל הנשמה', ולא יאמר את 'הודו' ואת 'ויברך דוד' וכו'. אם זמנו קצר עוד יותר, יאמר רק חלק מהם, ונראה שיאמר מתוכם דווקא את 'תהלה לדוד' ואת 'הללו מן השמים' ו'הללו אל בקדשו', וכך ירויח את דעת רש"י ואת דעת רב נטרונאי גאון. אם זמנו קצר עוד יותר, ישמיט את 'הללו מן השמים', וכך ירויח לפחות את שיטת רב נטרונאי. אם זמנו קצר עוד יותר, נראה שיאמר רק את 'תהלה לדוד' (כפי שכתבו תר"י והרא"ש). כל זה לאור שיטת הרי"ף וסיעתו.

[ס"ק ב] פסיקת השו"ע ונימוקיה: השו"ע (או"ח נב, א) פסק כך: "אם בא לביהכנ"ס ומצא ציבור בסוף פסוד"ז, אומר ברוך שאמר... ואח"כ 'תהלה לדוד'... ואח"כ 'הללו את ה' מן השמים'... ואח"כ 'הללו אל בקדשו'... ואם אין שהות כל כך, ידלג גם מזמור 'הללו את ה' מן השמים'...".

דהיינו, סדר העדיפות הוא תהלה לדוד והללו אל בקדשו, ואם יש זמן נוסף יאמר גם את הללו את ה' מן השמים<sup>2</sup>.

נט). באחד מכתבי היד של הסמ"ג, שהוא נחשב מהדורה בתרא דבתרא, מובא שיאמר גם את 'הודו'.

ס). אגב, הלבוש העתיק את דברי השו"ע והרמ"א, אלא שמשום מה החסיר את האפשרות לומר אשרי והללו אל בקדשו, ובעל התניו"ט (דברי חמודות ברכות פרק ה אות כא) הקשה מדוע הלבוש השמיט זאת.

מדוע השו"ע אינו מזכיר מה דינו של אדם שצריך לבחור בין תהלה לדוד ובין הללו אל בקדשו? אולי משום שלא רצה לרדת מהמינימום הזה, שיש בו מזמור אחד של פסוד"ז (הללו אל בקדשו), כנזכר בגמ' שבת, ומזמור תהלה לדוד, כנזכר בגמ' ברכות. אולי ניתן לדחוק מאוד ולומר שהשו"ע נמנע מלכתוב שאשרי עדיף מ'הללו אל בקדשו', משום שאין לכך ראייה מדברי הרי"ף והרמב"ם, אלא הוא רק ע"פ דברי תר"י והרא"ש, שלא הביאו ראייה לדבריהם. ואף שכמה ראשונים הביאו כך בשם רב עמרם גאון, מ"מ בדברי רב עמרם שלפנינו לא מצאנו כך. נעיר שהרמ"א במקום הגיה על דברי השו"ע והוסיף שתהלה לדוד קודם ל'הללו אל בקדשו'.

השאלה הגדולה היא מדוע השו"ע לא מזכיר שמי שיש בידו זמן נוסף יאמר את כל ששת המזמורים? האם ניתן לדחוק ולומר שהשו"ע לא כתב כך מחמת פשיטותו? בהמשך נראה שיש שכתבו כע"ז בשיטת הרמ"א, אע"פ שיש בזה דוחק רב בלשונו. הסבר זה דחוק מסיבה נוספת, משום שהב"י בסי' זה מציין לסמ"ג ולסמ"ק, והרי הם מבין הראשונים שהעדיפו על פני ההללויות את 'הודו' (ארחות חיים - כלבו, סמ"ק) או את 'ויברך דוד' (מחזור ויטרי, ספר הבתים, סמ"ג, המחכים שהובא בארחות חיים), וא"כ השו"ע ודאי ידע שאין זה פשוט לומר שהללויות קודמות לכל (ואף שבב"י לא הביא את שיטתם בזה, מ"מ נראה ע"פ הנ"ל שראה את דבריהם).

לענ"ד מסתבר יותר לתרץ אחרת: הראשונים שפסעו בשיטת הרי"ף הביאו שפסוד"ז הם ששת המזמורים, אך כולם, ללא יוצא מן הכלל, לא דיברו על מי שמאחר לביהכנ"ס, ולא כתבו שהמאחר לביהכ"נ יאמר, אם יש לו מספיק זמן, את ששת המזמורים הללו. מדוע? משום שכל אלו שכתבו על דינו של המאחר לביהכ"נ עסקו במקרה בו המאחר מגיע לביהכ"נ כאשר הש"ץ נמצא סמוך לסיום פסוד"ז, ובמקרה כזה הרי אין למאחר פנאי לומר את כל ששת המזמורים. הראשונים לא עסקו במאחר שנמצא שני מזמורים בלבד מאחורי הש"ץ וכדו', ויש בידו זמן מרובה, וזאת משום שאין צורך כ"כ לעסוק במקרה כגון זה, שהרי אותו מאחר יוכל להתפלל בזריזות ולהשיג את הש"ץ. אולם, אף שהסבר זה נראה בעיני, מ"מ בהמשך דברינו נראה שהרמ"א הבין כנראה באופן אחר את פסיקת השו"ע<sup>א</sup>.

[ס"ק ג] הסבר מחודש בשיטת השו"ע: שמא יש מקום להסביר את פסיקת השו"ע באופן אחר: הטור הביא את דברי רב נטרונאי שהמאחר יאמר תהלה לדוד והללו אל בקדשו, ואח"כ הביא את דברי הרא"ש בשם רב עמרם גאון שיאמר רק תהלה לדוד. הב"י הביא שלשה ראשונים שהביאו את רב נטרונאי, שני ראשונים שהביאו את שיטת רש"י, ואת דברי תר"י והרא"ש בשם

סא. נעיר על נקודה שיש בה כדי להסביר את שיטת הרמ"א (עליה נרחיב בהמשך): הראשונים שהביאו את שיטת הרי"ף, כולם לא דיברו על המאחר לביהכנ"ס. רק רב נטרונאי גאון (והראשונים שהביאו את דבריו) עסק במאחר (וכך גם רב עמרם גאון, והראשונים שהביאו את דבריו). מדוע דוקא רב נטרונאי דיבר על כך? נראה להסביר שהסיבה לכך פשוטה: מפני שעל כך נשאל רב נטרונאי. דבריו לא נכתבו בספר הלכה, אלא בתשובה הלכתית שנכתבה כתשובה לשאלה מסוימת שנשאלה ממנו, ושאלה זו עסקה במאחר. לפי הסברנו זה, אכן אילו הרי"ף היה נשאל כיצד ינהג מי שאחר לביהכנ"ס, היה הרי"ף משיב שיאמר את ששת המזמורים [או לפחות את חלקם, בלי עדיפות למזמור מסויים מהם], וידלג על מזמור לתודה ושירת הים וכו' (בהקשר לכך נוסף שאצל הראשונים שפסעו בשיטת רש"י, אין בנושא הנ"ל אחידות, שהרי חלקם הביאו את דבריו כפירוש ל'פסוקי דזמרא' (נימוק", ר"ן, סידור חסידי אשכנז), אך חלקם הביאו את דבריו בהקשר לדין המאחר לביהכנ"ס (ר' פרץ, הו"ד בכלבו וב"י וכנראה גם בהגה"מ, וכן הרשב"ץ, שכנראה כתב כן ע"פ ר' פרץ)).

רב עמרם שאשרי קודם לכל. הרי שהטור וגם הב"י כלל לא הזכירו את שיטת הרי"ף. מדוע? אולי משום שדברי הגאונים מכריעים אף כנגד רוב הראשונים, ולכן ההכרעה היא כדעת רב נטרונאי ולא כשיטת הרי"ף (ואף שבמסכת סופרים מבואר כשיטת רוב הראשונים, מ"מ מסכת סופרים יש בה העתקות משובשות וגרסאות רבות, וייתכן גם שבמקום שהגאונים לא נקטו כמותה אין הולכים אחריה. וראה במבוא למסכת סופרים מהד' קרן רא"ם, וראיתי במדור שינויי נוסחאות שבמהדורה זו שבכת"י אחד של המסכת כל קטע זה במסכת סופרים כלל אינו מופיע). כפי שנראה מיד, יתכן שכך הבין הרמ"א את פסיקת השו"ע. כיצד יפסוק השו"ע לגבי אדם שמספיק לומר תהלה לדוד והללו אל בקדשו, כשיטת רב נטרונאי, ויש בידו זמן נוסף? השו"ע יכול היה לפסוק בזה כראשונים שהעדיפו את 'הודו' (ארחות חיים - כלבו, סמ"ק) או את 'ויברך דוד' (מחזור ויטרי, ספר הבתים, סמ"ג, המחכים שהובא בארחות חיים), אולם השו"ע העדיף את שיטת רש"י (ועמו נימוק"י, ר"ן, ר' פרץ, סידור חסידי אשכנז) להוסיף את 'הללו מן השמים', שיטה המובאת בב"י בשם ר' פרץ. הסיבה להעדפה זו היא משום מרכזיותו של רש"י [ואולי גם משום שהדבר תואם גם את שיטת הרי"ף ורוב הראשונים]<sup>20</sup>.

כיצד יפסוק השו"ע לגבי אדם שאמר את תהלה לדוד, הללו מן השמים, והללו אל בקדשו, ויש בידו עוד זמן נוסף? מסתבר שעדיף לומר את אחת משלשת ההללויות, כדעת הרי"ף ורוב הראשונים, אולם מיד נראה שהדברים אינם פשוטים.

[ס"ק ד] דברי הרמ"א: על דברי השו"ע "... אומר... תהלה לדוד... ואח"כ הללו את ה' מן השמים... ואח"כ הללו אל בקדשו", הוסיף הרמ"א וכתב: "ואם יש שהות יותר, יאמר הודו לה' קראו..."

המג"א (ריש סי' נב) הציע לדחוק ולומר שהרמ"א דיבר במי שכבר אמר את כל חמשת ההללויות (וכ"כ הגר"א סק"ג, והמשנ"ב סק"ד), אולם כמובן שדחוק מאוד להכניס כן בלשון הרמ"א. ואכן כמה מהאחרונים הבינו את דברי הרמ"א כפשטן, שהודו קודם לשיטתו לשלשת ההללויות (א"ר וערוה"ש), וגם המג"א הסכים שכך פשט לשונו, וציין שכ"כ במפורש הסמ"ק.

לפי"ז, מה הביאור בדברי הרמ"א? נראה שהרמ"א פסע בעקבות הראשונים שהעדיפו את 'הודו' (ארחות חיים, כלבו, סמ"ק), כפי שרמז לזה המג"א. מדוע הוא העדיף את שיטתם על פני שיטת הרי"ף? אולי משום שהבין שהשו"ע הכריע בניגוד לשיטת הרי"ף (וכאפשרות השניה שהבאנו בביאור שיטת השו"ע, כנזכר לעיל ס"ק 3), ומעתה אין לחוש כלל לשיטת הרי"ף, ודין שלשת ההללויות שווה לדין שאר התוספות שבפסוד"ז (כמו 'מזמור לתודה' 'ויברך דוד' וכו'). מבין התוספות הללו, הודו הוא הראשון, הן משום שיש סברא בדבר, שהרי הוא המזמור הראשון שבפסוד"ז (ראה לעיל סוף סעיף 4), והן משום שמבין הראשונים שהעדיפו את 'הודו' (ארחות חיים - כלבו, סמ"ק)

סב). לפי דרך זו יש להקשות: הרי יש סיעת ראשונים שהעדיפו את הודו, וסיעה שניה שהעדיפה את ויברך דוד, ושני הסיעות הביאו כך בשם רב נטרונאי. אם כן, ראוי היה לבעל השו"ע לפסוע בדרכם, ולא בדרכו של רש"י, שהרי דברי הגאונים הם עיקר? נראה לתרץ כך: רוב הראשונים שהביאו את דברי רב נטרונאי לא הביאו שלדעתו יש להעדיף את הודו או את ויברך דוד (כפי שהבאנו לעיל סעיף 3, שכך מובא בבה"ג, סדר רע"ג, ערוך, הגה"מ, שבה"ל, ר"י אבן שועייב, ר' ירוחם, טור, אגור, רשב"ץ, ועוד), ומכך למד בעל השו"ע שהסיעה הראשונה והשניה לא ציטטו את דברי רב נטרונאי, אלא הביאו את דבריו עם שילוב של תוספת מאוחרת, שאינה מדברי הגאונים.

או את 'ויברך דוד' (ויטרי, ספר הבתים, סמ"ג, המחכים שהובא בארחות חיים), הוזכר בב"י רק הסמ"ק, ולכן ההכרעה היא כדבריו<sup>35</sup>.

[ס"ק ה] הפסיקה באחרונים: המג"א הנ"ל העיר שאף שמפשט לשון הרמ"א עולה שהודו קודם להללויות, מ"מ הראשונים חלקו על כך ולדעתם שלשת ההללויות קודמות להודו. גם הא"ר העיר שכמה ראשונים כתבו ששלשת ההללויות קודמות להודו, ולכן כך יש להכריע. וכ"כ ערוה"ש סעיף ז, וכן הכריעו חיי"א (יט, ה), קיצוש"ע (יד, ז), שו"ע הרב (גב, א), משנ"ב (סק"ד), ועוד. כפי שראינו יש שדחקו כן אף בלשון הרמ"א (מג"א, גר"א, משנ"ב). הרי שהאחרונים נקטו שלמעשה שלשת ההללויות קודמות, וכן מובא אצל כל חכמי דורנו.



## פרק ג: סדרי הקדימה בין התוספות לפסוד"ז

### 1. הקדמה

בפרק הקודם ראינו כי יש מחלוקת האם כל ההללויות הן מעיקר פסוד"ז, כשיטת הרי"ף וסיעתו, או שמא חלק מההללויות הן מהתוספות שנתווספו לפסוד"ז. בפרק הנוכחי נעבור למזמורים שהם ודאי תוספת, לדעת הכל: הודו, מזמור לתודה, יהי כבוד, ויברך דוד, ושירת הים. מהו סדר הקדימה בין התוספות הללו? נבחן תחילה את הענין מצד הסברא, ואח"כ נבאר את השיטות השונות בדבר, בראשונים ובאחרונים.



### 2. הסברות בענין

נציע בסעיף זה שני סברות בענין סדר הקדימה.

ניתן לטעון שסדר הקדימה בין התוספות יהיה בהתאם לזמן התפשטותן בישראל (ולהלן סעיף 4 נביא שכע"ז כתבו הא"ר והאפיקי מגינים), דהיינו שהעובדה שמזמור מסויים נזכר בדברי הגאונים, לשם הדוגמא, וחבירו נזכר רק בראשונים, מוכיחה שהמזמור הראשון קודם לשני בחשיבותו.

במאמר הקודם (האוצר גליון צד, עמ' פד, פרק א, סעיף 5) ביררנו אימתי נתווספה כל אחת מהתוספות, ויצא לנו כך: מזמור לתודה אינו מופיע ברס"ג וברמב"ם, ואילו ברע"ג הוא מופיע [אך לא ברור האם אחרי ברוך שאמר] [שו"ר כעת שהגאון ר' אברהם מטשכנוב (סידור ויעש אברהם, בפירוש עטרת זקנים, עמ' קעט = צלותא דאברהם, חלק עמק ברכה, פתיחה לפסוד"ז-עיון ובידור, אות יא, מהד' מה"ק תשע"ו עמ' קסו-קסז) כתב שמזמור לתודה נזכר ברוקח ובארחות חיים, אך הוא לא נזכר ברמב"ם וטור, וגם הרע"ג לא הביאו בימות החול, ובשבת הוא מביאו עם עוד הרבה פסוקי הודאה]. 'יהי כבוד' מופיע ברע"ג רס"ג ורמב"ם [שו"ר שר"א מטשכנוב כתב שפסוקי יהי כבוד

35. עוד נזכיר שמדברי הגה"מ בשם רש"י (שהב"י אמנם לא הביאם, אך הביא את דבריו האחרים של ההג"מ שם) יוצא ששלשת ההללויות והודו קודמים למזמור לתודה ולשירת הים ולשאר התוספות שבפסוד"ז, ומכאן ראייה לחשיבות 'הודו' [אע"פ שאין משם ראייה אודות חשיבותו לעומת ההללויות].

הם מעיקר פסוד"ז, כמו המזמורים, וכן משמע ממסכת סופרים, והם מוזכרים ברע"ג וברמב"ם, עכ"ד]. 'ויברך דוד' מופיע ברע"ג וברמב"ם וכנראה גם ברס"ג [ואינו מופיע בסידור רש"י, כלבו, תניא רבתי, סידור ר"מ אבן גבאי, ועוד, אך מופיע ברקנאטי ועוד, ור"א מטשכנוב כתב שהוא מנהג קדום שהוזכר ברמב"ם ולפניו בגאונים, אלא שאמירתו לא נתפשטה כ"כ בימי קדם]. שירת הים אינה ברע"ג גאון, ולפי הרס"ג והרמב"ם ועוד רבים היא נאמרת אחר ישתבח, ולא בין ברוך שאמר לישתבח [נוסף שר"א מטשכנוב כתב שהפסוקים שאומרים מספר נחמיה 'ויברכו שם כבודך' וכו' הם מתיקון הגאונים, ולא נתפשטה אמירתם בכל המקומות, והרמב"ם לא הביאם].

לפי"ז, נראה שסדר הקדימה בין התוספות יהיה כך: [מסתבר ש'ברוך ה' לעולם' הוא ראשון, כי הוא סיום פרקי פסוד"ז, והוא נזכר ברע"ג וברס"ג וברמב"ם, ואחריו] יהי כבוד (שהוא מעין הקדמה ל'אשרי', כמבואר במאמרנו שם, ולפיכך גם מובן מדוע הוא ראשון בחשיבותו מבין התוספות), אח"כ ויברך דוד, אח"כ מזמור לתודה, ואח"כ שירת הים. לגבי מיקומו של 'הודו' נראה בפשטות שהוא מאוחר לכל התוספות הנ"ל, שהרי הודו אינו נזכר ברס"ג, ונזכר ברע"ג רק ביוה"כ [ור"א מטשכנוב כתב שם שאמירת 'הודו' נזכרת כבר במסכת סופרים, אלא שאמירתו לא נתפשטה כ"כ בימי קדם, ובסידור רע"ג גאון נזכר לאומרו רק בשבתות, וברמב"ם וברא"ה הוא כלל לא נזכר, עכ"ד. ושו"ר כעת שמספר האסופות (נדפס בקובץ שיח תפילה עמ' עד-עה) נראה שהודו ומזמור לתודה כלל לא נזכרים שם, לא בחול ולא בשבת ויו"ט. ובמנהיג עמ' לח-לט רואים שהתוספת היחידה שיש בפסוד"ז היא הודו ושירת הים, אך אין אצלו את יהי כבוד, מזמור לתודה, ויברך דוד]. נראה שהתוספת האחרונה בחשיבותה היא מזמור שיר חנוכה הבית, שהרי זו תוספת מאוחרת מאוד (ומה שכתב בשלחן הטהור מקימרא ס' נב, ב, שמזמור שיר חנוכה קודם אף להללויות, לא ברור מה המקור לזה).

סברא נוספת לומר שהודו יהיה מאוחר לכל התוספות הוא משום שלפי נוסח ספרד ונוסח עדות-המזרח מזמור הודו נאמר לפני ברוך שאמר, משום שאינו חלק מפסוד"ז (כך בהסבר השני שבארחות חיים, וכך בכלבו, כפי שהובא במאמרנו שנדפס בירחון האוצר גליון צד, עמ' פד, פרק א, 2), ומכאן שהוא פחות בחשיבותו לעומת התוספות שהוכנסו לאחר ברוך שאמר, לכל הפחות לפי נוסח ספרד ועדות המזרח (שו"ר שכ"כ כמה אחרונים, שיובאו להלן הערה סה). אולם, זו אינה ראייה כ"כ, שהרי יש גם הסבר אחר מדוע הודו מוקם לפני ברוך שאמר (ההסבר הראשון שהביא הארחות חיים, וכ"כ רבי אשר מלוניל, הובא במאמרנו הנ"ל פרק א, 2).

### 3. דברי הראשונים

לעיל (פרק ב, 3) ראינו שיש ראשונים שכתבו בשיטת רב נטרוניא גאון שהתוספת הראשונה בחשיבותה היא ויברך דוד (ויטרי, ספר הבתים, סמ"ג<sup>10</sup>) [והמחכים (הו"ד גם בארחות חיים, ואולי כך יש להגיה גם בסידור חסידי אשכנז) הוסיף יחד עם זה גם את שירת הים (ובכלל זה 'וישע', שהוא הקדמה לשירת הים)], ולעומתם אחרים נקטו שהתוספת הראשונה בחשיבותה היא 'הודו' (ארחות חיים, כלבו,

(סד). באחד מכתבי היד של הסמ"ג, שהוא נחשב מהדורה בתרא דבתרא, מובא שיאמר גם את 'הודו'.

סמ"ק, וכן ברמ"א, ומשם ללבוש) [והמנהיג הוסיף לכך את שירת הים]. לעיל (פרק ב, 2) הבאנו את דברי ההגה"מ בשם רש"י, מהם עולה שהודו [ויש שהבינו בדבריו שגם מזמור לתודה (דברי חמודות, הו"ד בשכנה"ג ובאה"ט, אולם הרמ"א והלבוש סברו לא כך, וראה להלן סעיף 4 שגם בחי"א וערוה"ש רואים שהם לא קיבלו את דבריו)] היא התוספת הראשונה בחשיבותה [ולפי נוסח דבריו יוצא הדופן שנדפס בפסקי ר' מענדל קלויזנער, ויברך דוד והודו הן שתי התוספות הראשונות, ואיננו יודעים מה מהן קודמת לחברתה]. נעיר שהראשונים הנ"ל שהקדימו את הודו, נהגו כולם כמנהג אשכנז לומר את הודו בכל יום לאחר ברכת ברוך שאמר. מעתה, יתכן שלפי מנהג ספרד (וכך כיום מנהג הספרדים ומתפללי נוסח ספרד) שאמרו את הודו לפני ברוך שאמר, ממילא מזמור זה פחות בחשיבותו לעומת המזמורים הנאמרים לאחר ברוך שאמר, וכ"כ כמה אחרונים<sup>30</sup>.

הראשונים הנ"ל שכתבו ש'ויברך דוד' היא התוספת הראשונה (ויטרי, ספר הבתים, סמ"ג), הזכירו גם שיאמר את 'ברוך ה' לעולם'. לענ"ד כוונתם לומר ש'ברוך ה' לעולם', הכולל את פסוקי הסיום של ספרי התהילים, נחשב חלק ממזמור 'הללו אל בקדשו' המסיים את ספר התהילים. לפי"ז נראה לענ"ד שלשיטתם 'ברוך ה' לעולם' אף קודם לויברך דוד. ההגה"מ הנ"ל כתב שרש"י היה אומר את הודו ואת תהלה לדוד עד סוף ההללויות, והדרכי משה סי' נב כתב בשם ההגה"מ שרש"י היה אומר גם את 'ברוך ה' לעולם' (וברמ"א לא פירט זאת), ולהבנתי סברתו של הרמ"א כנ"ל.

מעתה, אם ננסה לקבוע סדר קדימה לאור שקלול שיטות הראשונים, נראה שהסדר יהיה כך: הודו, ויברך דוד, שירת הים [לענ"ד פסוקי ברוך ה' לעולם קודמים לכולם, אך אם לא נסמוך על סברתי, הם לכל הפחות שווים בחשיבותם לויברך דוד].



30. (בתורת חיים (סופר, סי' נב סק"ב) כתב שלפי נוסח ספרד שנהגו לומר את הודו לפני ברוך שאמר ממילא יש להקדים לפניו את מזמור לתודה שנאמר לאחר ברוך שאמר. כע"ז כתבו כה"ח (נב סק"ג), קצוה"ש (יח, יג, בדי השלחן ס"ק לט), הגר"ש דבליצקי (זה השלחן ח"א אור"ח סי' נב), ספר אשי ישראל (לרב פפויאר מהד' תשנ"ח עמ' קנא פרק טז, כב, הערה סד), אבני ישפה (תפילה עמ' קצו הערה 29), וספר הלכה ברורה (סי' נב, ג), שלפי נוסח ספרד מיקומו של הודו בסדר הקדימה יהיה רק לאחר כל התוספות שנאמרות לאחר ברוך שאמר, דהיינו אפי' אחרי הפסוקים המלוקטים של 'יהי כבוד', ואחרי 'ויברכו שם כבודך' מספר נחמיה. וראה במאמר מרדכי סי' נב, ב, שיתכן שכוונתו ג"כ לזה. לעומת זה, ראה בבית עובד (דינים השייכים לישתבח, אות ב) ובדברי הר"א פאפו (חסד לאלפים סי' נב), שיובאו להלן סעיף 4, שמדבריהם נראה שהודו קודם למזמור לתורה אף לפי מנהג הספרדים ומנהג נוסח ספרד.

31. העלנו (שם) הצעה לפיה הראשונים שכתבו שהודו היא התוספת הראשונה לא התכוונו דווקא להודו, אלא כוונתם למזמור הראשון שנאמר מיד בסיום ברכת ברוך שאמר (כך ניתן לומר גם בדעת רש"י שתובא מיד מתוך ההגה"מ, שהרי גם לפי מנהגו של רש"י הודו היה נאמר אחרי ברוך שאמר, כפי שעולה ממחזור ויטרי ועוד מראשוני אשכנז שהובאו במאמרו הקודם, האוצר גליון צד, עמ' פד פרק א, 1. אולם, כל זה רק אם נניח דלא כדברי הדברי חמודות, שיובאו להלן פרק ב, בחציו השני של סעיף 2, שטען שרש"י היה אומר ברוך שאמר, מזמור לתודה, ורק אז את הודו, ועי"ש במה שהקשנו על דבריו). לפי הצעה זו, מתפללי נוסח ספרד (חסידים) ועדות המזרח יאמרו את 'מזמור לתודה' (השווה גם לדברי בעל התויו"ט שכתב מסיבה אחרת על הקדמת מזמור לתודה, הובאו דבריו לעיל ב, 2).

#### 4. דברי האחרונים

כמה וכמה אחרונים כתבו מהו סדר הקדימה בין התוספות לאדם שאיחר לביהכנ"ס [נעיר שכמה מהם לא נימקו את פסיקתם, ובפני כמה מהם לא עמדו כל שיטות הראשונים שנוכרו כאן במאמר, וכו'. לפיכך, יש מקום לטעון שחלקם היו חוזרים בהם אילו היו בפניהם כל הדברים הנזכרים במאמר כאן].

א - הא"ר הביא שבספר 'פסקי תוספת למנהגים' (ספר שחובר בין השנים ש"נ-ת', ראה צפונות כרך יח עמ' צט) כתב שסדר הקדימות בין התוספות הוא כך: שירת הים, אח"כ הודו, אח"כ מזמור לתודה, אח"כ ברוך ה' לעולם (מסתבר שהטעם לאיחור 'ברוך ה' לעולם' הוא מפני שהוא רק ליקוט פסוקים, ולא מזמור שלם). הא"ר העיר על זה וכתב שאין להקדים את שירת הים לכל שאר ההוספות, שהרי שירת הים היא תוספת מאוחרת יחסית.

ב - המג"א כתב שאע"פ שלפי הסמ"ק הודו קודם לויברך דוד, וכ"כ הרמ"א, מ"מ נראה שויברך דוד קודם להודו, שהרי כך עולה מהסמ"ג שהבאנו לעיל. דברי המג"א הללו נפסקו בכמה אחרונים (א"ר, קיצוש"ע יד, ז, משנ"ב סק"ד, קצות השלחן יח, יג, ועוד, וראה להלן שכע"ז כתב בחי"א). לא הבנתי מדוע המג"א העדיף את דברי הסמ"ג על דברי הסמ"ק וההגה"מ שנפסקו ברמ"א. (וראה הלכות יום ביום לרב קארפ תפילה ח"ב עמ' סד שכתב שאם יאמר הודו יש חשש שיימשך ולבסוף לא יספיק לומר את ההלויות).

ג - החי"א כלל יט, ה, כתב שהסדר הוא<sup>10</sup>: ויברך דוד, חצי ראשון של הודו (מסתבר שדבריו אלו מבוססים על המג"א הנ"ל), ויושע ושירת הים. הוא אינו מתייחס למיקומו של מזמור לתודה, כנראה מפני שלדעתו מזמור לתודה הוא מהאחרונים בסדר הקדימה.

ד - בערוה"ש נב, ז, כתב שסדר הקדימה הוא: שירת הים, ברוך ה' לעולם, ויברך דוד, הודו. הוא מוסיף שאף שמהפוסקים רואים שמזמור לתודה הוא מהאחרונים בסדר הקדימה, מ"מ מנהגו לומר תמיד את מזמור לתודה, כיון שהוא מזמור קצר ביותר ואמירתו אינה אורכת זמן.

ה - ר"א פאפו (חסד לאלפים סי' נב) כתב שסדר הקדימה הוא: ויברך דוד ושירת הים בעדיפות ראשונה, ואח"כ הודו (שנאמר, לפי מנהגו, קודם לברכת ברוך שאמר), שיחד עמו יאמר גם את אל נקמות עד המלך יענגו, וכן את ה' מלך.

ו - הבא"ח כתב (בשו"ת רב פעלים ח"ב סי' ד', הו"ד בשו"ת איש מצליח ח"א סי' טו, סעיף א, דף מב טור ב', מהדו"ח דף קצו, וכן באור לציון ח"ב ז, ב) שמי שאיחר לביהכנ"ס ורוצה לקצר בפסוד"ז, באופן שהקיצור לא יזיק ע"פ לסדר ותיקון העולמות שסידרו החכמים ע"י התפילה, יאמר את הקטעים הבאים: הודו, אל נקמות, ה' מלך, ברוך שאמר, מזמור לתודה, יהי כבוד, אשרי, הללו אל בקדשו, ויברך דוד עד במים עזים, ה' ימלוך וכו' עד סוף ישתבח, עכ"ד (הוא אינו מציין מה סדר העדיפות ביניהם). הרי שהודו וכן ויברך דוד קודמים לשלשת ההלויות, ואפי' להללו מן השמים.

10. נעיר שהחי"א כתב שם שהללו את ה' מן השמים קודם להללו אל בקדשו, ולא ברור מה מקורו ומה סברתו. ונראה לומר שהוא טעות הדפוס ויש להפוך בין הפרקים, כדברי השו"ע, וכן הציע בבית ברוך על החי"א.

ז - באפיקי מגינים (לר"ש פיינברג, חלק הביאורים אות א) כתב שלדעתו שירת הים קודמת להודו, שהרי הודו כלל לא נזכר ברמב"ם, ולעומ"ז שירת הים נזכרה בזוה"ק ובירושלמי. הוא מביא עוד ראיה לדבר, מכך שבטור משמע שויברך דוד שווה לשירת הים, שהרי הטור כתב שמשניהם נלמדו ט"ו הלשונות שבישתבח (ובעוניי לא הבנתי מה הראיה שיש מזה לכך שהם שווים), וא"כ כמו שויברך דוד קודם להודו (כמש"כ בחי"א) כך גם שירת הים תקדם להודו.

ח - בבית עובד (דינים השייכים לישתבח, אות ב) נראה שלמסקנתו סדר הקדימה הוא: 1 - ויברך דוד (ע"פ המג"א). 2 - הודו. 3 - מזמור לתודה (ע"פ הדברי חמודות).

ט - בשלחן הטהור קומרנא (סי' נב, ב) כתב, ללא מקור, שמי שמאחר לתפילה יאמר בפסוד"ז את ברוך שאמר, אשרי, הללו מן השמים, הללו אל בקדשו, וכל זה הוא דומה למדי למובא בשו"ע, לפי שיטת רש"י, אלא שהוא כותב שיאמר איתם גם את מזמור שיר חנוכת הבית, ואת פסוקי "ה' צבאות עמנו", ואת 'אנא בכח', ועוד.

י - הגר"ש דבליצקי (זה השלחן ח"א או"ח סי' נב) כתב שסדר הקדימה הוא: 1 - ויברך דוד. 2 - הודו לפי נוסח אשכנז. 3 - שירת הים (ובכלל זה מ'וכרות עמו הברית'). 4 - מזמור לתודה. 5 - יהי כבוד ושאר פסוקים מלוקטים וכו'. 6 - הודו לפי נוסח ספרד.

יא - הרב קארפ (הלכות יום ביום, תפילה, ח"ב, פרק ג, ב) כתב שסדר הקדימה הוא: 1 - ויברך דוד. 2 - מזמור לתודה. 3 - הודו. 4 - שירת הים.

יב - בספר מפני הרב (עמ' כו) הובא שהמג"א כתב שמקדימים את ויברך דוד לפני הודו מפני שויברך דוד הוא מ"שירי דוד עבדך", ולפי"ז אמר הגרי"ד סולובייצ'יק שיקדים את הודו, שהרי פסוקי הודו זהים כמעט לגמרי למקבילה שלהם בספר תהילים, שהם שירי דוד עבדך, עכ"ד. לענ"ד הדברים צ"ע, שהרי במג"א לא כתב את הטעם הנ"ל, ובנוסף הרי לפי"ז היו צריכים להקדים תחילה את מזמור לתודה, שהוא ממש מתהילים.

לא ניסיתי להקיף את כל דברי האחרונים, ומ"מ כמדומה שהבאתי את רובם ככולם (ראיתי מביאים שדבריהם לוקטו בספר מאיר לנפש לרב שלמה אוהיון נ"י, שלא הצלחתי להשיגו. ראה גם באנציקלופדיה תלמודית, טיוטא של ערך פסוקי דזמרא, מופיעה בתוך אתר ויקישיבה, מהערה 485 ועד להערה 550).



## פרק ד: סיכום המאמר

נסכם כאן את עיקרי הדברים שהובאו במאמר, ולאחר כל משפט יובא בסוגרים באיזה פרק וסעיף נזכרו הדברים במאמר. הסיכום המובא כאן הוא תמציתי ביותר, ולא נכתב כ"כ בדקדוק.

### אלו מזמורים כלולים בעיקר פסוד"ז, ומהו סדר הקדימה ביניהם:

א. בגמ' שבת מובא: "אמר רבי יוסי יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום... פסוקי דזמרא". נחלקו הראשונים מהם המזמורים הכלולים בחלק הבסיסי של פסוד"ז: הדעה הראשונה היא שהם ששת המזמורים האחרונים בספר תהילים, מ'תהלה לדוד' ועד סוף הספר. כך מובא במסכת סופרים,

רי"ף, רמב"ם, ועוד ראשונים רבים (פרק ב, 1). שיטה שניה היא שמדובר בשני מזמורים בלבד - הללו את ה' מן השמים, והללו אל בקדשו. כך שיטת רש"י ועוד מעט ראשונים (פרק ב, 2). שיטה שלישית היא שיטת רב נטרונאי גאון [או רב משה גאון], ולפיה מדובר במזמור הללו אל בקדשו. דבריו הובאו בראשונים רבים (פרק ב, 3). כמה ראשונים שהביאו את דבריו כתבו שהמזמור הבא בחשיבותו הוא 'ויברך דוד' ואחרים כתבו שהבא בחשיבותו הוא מזמור 'הודו' (פרק ב, 3).

ב. השפת אמת ועוד שני אחרונים חידשו שהשיטה השניה, שיטת רש"י, מסכימה לשיטה הראשונה של הרי"ף וסיעתו (פרק א, 1, ובהערה מו), אולם במאמר הערנו שמדברי כמה ראשונים ואחרונים נראה לא כך, ויש קשיים בשיטה זו (פרק א, 3, ובהערה טו).

ג. הצגנו כמה תמיהות שיש בנושא: א - השו"ע התעלם, במפתיע, מהשיטה הראשונה, של הרי"ף. ב - מפשט הרמ"א עולה שמזמור הודו קודם בחשיבותו ל'הללויה הללי נפשי וכו', והדבר תמוה. ג - הבאנו את דברי התניא רבתי שתמה מה ההגיון בשיטת רש"י. ד - הבאנו את דברי ר' פרץ שתמה מדוע הסמיך השמיט את מזמור 'הללו את ה' מן השמים' (פרק א, 2).

ד. כדי לתרץ את הדברים ביארנו את מקורם וסברתם של שלשת שיטות הראשונים, והצענו שהם נחלקו בביאור המושגים "מגומרי הלל": המושג "גומרי" יכול להתפרש לא רק מלשון סיום, אלא גם מלשון לימוד. המושג "הלל" יכול להתפרש כספר תהילים כולו, אך גם כמזמורים מסויימים בספר, שיש בהם הלול מיוחד לה'. ביארנו כיצד כל ראשון יסביר באופן אחר את שני המושגים הללו (פרק א, 3). הסברנו לאור זאת מדוע רש"י נטה משיטת הרי"ף (פרק א, 4), ומדוע למרות זאת הרי"ף אחז בדרכו (פרק א, 4). הבאנו כמה אפשרויות בביאור הקשר בין החיוב להיות "מגומרי הלל" לבין החיוב הנזכר במסכת ברכות לומר בכל יום 'תהילה לדוד'. ראינו את הקשיים בכל דרך, ולאור זאת הצענו סיבה נוספת מדוע נטה רש"י מדרכו של הרי"ף (פרק א, 5).

ה. כיצד יש להכריע למעשה בין שלשת שיטות הראשונים הנ"ל? בפרק ב, 5, עסקנו בכך: פתחנו בכך שלכאורה יש לפסוק כשיטת הרי"ף וסיעתו (סק"א). הבאנו את דברי השו"ע, דנו בדבריו, ותמהנו מדוע לא פסק כרי"ף, ולא כתב שהמאחר לתפילה ויש בידו די זמן יאמר את כל ששת המזמורים (סק"ב). הצענו לתרץ שבאופן מעשי מי שמאחר לביהכנ"ס אין לו די זמן בכדי לנהוג כשיטת הרי"ף ולומר את ששת המזמורים, ולכן שיטת הרי"ף לא נזכרה בשו"ע ביחס למאחר (סק"ב). הצענו ביאור נוסף ולפיו השו"ע הכריע שלא כשיטת הרי"ף, משום שהגאונים חלקו על הרי"ף (סק"ג). ביארנו את דברי הרמ"א, שאולי סבר כנ"ל שההכרעה היא דלא כרי"ף (סק"ד). הבאנו את דברי האחרונים שהסכימו כי בפועל יש לנהוג כרי"ף (סק"ה).

### הקדימה בין התוספות:

ו. בפרק ג' עברנו לדון בנושא דומה: על גבי הבסיס של פסוד"ז, עליו דנו לעיל, נוספו במהלך השנים קטעים נוספים לפסוד"ז, כגון מזמור לתודה, ויברך דוד, ושירת הים. מהו סדר הקדימה ביניהם, כאשר אדם איחר לתפילה? הצענו מסברה לקבוע את סדר הקדימה לפי עתיקותה של כל תוספת (פרק ג, 2). לפי"ז הצענו מה יהיה סדר הקדימה למעשה בין התוספות השונות: ברוך

ה' לעולם, יהי כבוד, ויברך דוד, מזמור לתודה, שירת הים, הודו, מזמור שיר חנוכת הבית (פרק ג, 2). עוד הצענו מסברא כי הודו יהיה מאוחר לכל התוספות, שהרי הוא נאמר לפי נוסחים מסויימים לפני ברכת ברוך שאמר, אך הסברנו מדוע סברא זו אינה מוכרחת (פרק ג, 2).

ז. בהמשך סיכמנו את שיטות הראשונים בנושא זה, ולאור שקלול שיטותיהם הצענו שהסדר יהיה כך: הודו, ויברך דוד, שירת הים [והצענו שפסוקי ברוך ה' לעולם קודמים לכולם] (פרק ג, 3).

ח. בהמשך סיכמנו את דברי האחרונים בנושא זה, עד לאחרוני דורנו, ועל כמה מהם הערנו מעט (פרק ג, 4).



הרב עידוא אלבה

## זמן תפלה נעילה מפלג המנחה עד השקיעה

### מאמר תגובה

בגלינות צ"ד, צ"ה עסקתי בענין זמן תפילת נעילה בתוך הדיון על פני מזרח מאדימים והכספת המזרח. עתה ראיתי את מאמרו של הרב שמואל עדס בגליון צ"ה בענין זמן נעילה, ואבקש להתייחס לדבריו.\*

לגבי סוף זמנה הרב עדס נוקט שהעיקר להלכה כרמב"ם שאין לסיימה אחרי השקיעה, ועל כן אין לאחר כוונה את הנעילה ולהתחילה רק חצי שעה לפני השקיעה, כי כאשר מדובר בציבור זה יגרום שסיימה אחרי השקיעה. דבריו אלו הם בניגוד לאלו שכתבו רק להיזהר לסיים את ברכת כהנים לפני השקיעה, ולא הזהירו גם לסיים את התפלה לפני השקיעה, וכן בניגוד למי שכתב שלכתחילה יש להתחיל נעילה רק 30 דקות לפני השקיעה<sup>1</sup>, ובדבר זה אין הבדל בין דבריי לדבריו.

אבל לדעתו בעמ' קלז מכל מקום בשעת הדחק רשאים אנו לסמוך על הסוברים שאפשר להתפלל נעילה גם אחרי השקיעה, וכפי שנהגו בחו"ל. כמו כן לגבי תחילת זמנה הוא נוקט שמהגמרא ביומא עולה שאפשר להתפלל אף לפני פלג המנחה מהמנחה ולמעלה, אף שלא יסיימה סמוך לשקיעה, ועל כן אף שלפי הרמב"ם חייבים לסיימה סמוך לשקיעה הסיק בעמ' קמב שלהלכה: "ואנחנו לא נדע מה נעשה".

ולענ"ד אין להקל לא בזה ולא בזה. ואומר כאן בקיצור את תורף הדברים שיתבארו בהמשך.

א. בגליון צ"ה הובאו דברי כמאמר תגובה, אך הדברים לא כווננו למאמר של הרב עדס, שלא ראיתי, אלא כתגובה למאמר של הרב שמואל פרץ בגליון צ"ה.

ב. כתב הרב מאיר בראלי בחוברת אהלי הלכה עמ' 140 (הוצאת מכון התורה והארץ בהסכמת הרב יעקב אריאל) "עיקר זמן תפילת נעילה כשלושים דקות לפני השקיעה וכדעה זו נוהגים יוצאי ספרד", ובהערה ציין "לעיין שו"ע תרכ"א, ובא"ח תצוה אות כג, וכה"ח תרכ"ח, ט. אור לציון חלק ד פרק יט שאלה א וילקוט יוסף תש"פ עמ' תתמג, ועיין הלכות חגים להרב אליהו שחולק וסובר שזמן זה הוא כארבעים דקות לפני השקיעה".

אך לענ"ד יותר נכון להקדים יותר, וכמדומה שגם המנהג היא להקדים יותר. 30 דקות אינו יכול להיות עיקר זמן תחילת נעילה לפי השו"ע כי הוא אינו זמן חמה בראש האילנות שמוזכר בשו"ע, כנראה בחוש שבעלמא השמש נראית היטב בשעה זו ולא רק על ראשי אילנות. גם בבא"ח מבואר שאינו זמן חמה בראש האילנות. קשה להסתמך על לשון "סמוך" שמובאת בגמרא תענית כמקור 30 דקות לגבי תחילת נעילה שכן שם אמרו רק שמתפללים נעילה ואומרים בה ברכת כהנים סמוך לשקיעה, ולא דובר על תחילת זמן התפלה. וגם אין ללמוד מהרמב"ם שנקט בפ"א גם כן לשון "סמוך" על תפילת נעילה כי בפ"ג כתב שהעיקר הוא שסיימה סמוך לשקיעה, וזה ודאי לא 30 דקות לפני השקיעה.

בפועל כדי לסיים את התפלה לפני השקיעה בנוסח הספרדים בדרך כלל יש להקדים 40 דקות לפני השקיעה כדברי הרב אליהו, ונראה שכן נוהגים רוב מתפללי נוסח הספרדים, וגם יכולים לכתחילה להתחיל אף לפני 40 דקות אם יסיימו סמוך לשקיעה היות ולא נאמר זמן מוגדר אחר בין פלג המנחה לשקיעה.

והיסוד לכל זה לענ"ד הוא הירושלמי ופירוש ר"ח לגמרא ביומא כפי שנבאר לקמן.

שני הדברים האלו שורשם בענין אחד, והוא שלפי הרב עדס הפירוש של הגמרא ביומא שדנה על שאלה האם תפילת נעילה פוטרת של ערבית הוא כדברי רש"י, ולכן הוא נותן משקל לאלו שחולקים על הרמב"ם בענין סוף זמנה, ומתלבט לגבי תחילת זמנה היות ומהגמרא לפי פירוש רש"י נראה לו דלא כרמב"ם.

אבל לענ"ד הגמרא ביומא מובנת היטב דוקא כביאור ר"ח, ונראה שהרמב"ם פירש גמרא זו כר"ח, ולפי פירוש זה אין בגמרא מי שסובר שתפילת נעילה היא אחרי השקיעה, וממילא יש לנקוט כשיטת הרמב"ם שאין לאחר נעילה אחרי זמן מנחה, שמסתיים בשקיעה. כמו כן אין להקל להתחילה לפני הפלג כי כך נראה מהירושלמי בברכות שרב התפלל רק כשראה שהגיע זמן הפלג, ואמרו שהוא זמן נעילת שערי היכל, משמע שנעילה צריכה להיות רק בסוף היום שהוא זמן נעילת שערי היכל, ונראה שזו כוונת הרמב"ם באומרו בפ"א שיש להתפלל נעילה סמוך לשקיעה, וכתב בתשובה סי' רנז שאין להקדימה, ולפי פירוש ר"ח אין מקור בבבלי שאומר דבר אחר, על כן אין להקדים נעילה לפני הפלג.

על כן לענ"ד יש לסיים גם את התפילה לפני השקיעה, וציבור שלא התפללו נעילה עד סמוך לשקיעה יעשו רק תפילה אחת כדי שיסיימו לפני השקיעה, כפי שנהוג היום גם לגבי מנחה, אלא שמכל מקום, לא נאמר למי שהתחיל שיפסיק תפילתו, כדי שלא ייצא שכל מה שבירך הן ברכות לבטלה. ואבוא לדון בגופם של דברים.



ג). הערת הרב עדס: לגבי תחילת זמנה שכתבתי שקשה להחזיר מי שהתפלל לפני פלג, כבר ביארתי במאמרי שאינו מובן מה ההכרח בדברי הירושלמי שיש מניעה מלהקדים, שכל מה שתמחו על רב למה הוצרך להקדים כל כך, אבל אין ראייה לאסור הקדמה. ועכ"פ בדברי הבבלי בודאי מבואר להתיר, ולא שייך להסביר את הלשון "מן המנחה ולמעלה" דקאי על שקיעה, שאין זה במשמעות הש"ס בכל מקום שהוזכר מן המנחה ולמעלה שכוונתו להדיא לפני השקיעה (ראה מסכת סופרים פרק יט הלכה ז שיש לשון 'מן המנחה ולמעלה', עד שתשקע החמה' וכן בכל מקום בתלמוד זה פירוש). ומה שחידש בשם פירוש הר"ח, לפענ"ד אין זו כוונת הר"ח כלל (ויתבאר להלן הנראה לענ"ד בכוונת הר"ח). אלא שבדברי הרמב"ם מפורש לאסור, ולכן עמדתי בצ"ע.

לגבי סוף זמנה, שצידדתי בשעה"ד לסמוך על צאת הכוכבים, תורף הדבר הוא דהן אמת שהעיקר להלכה שצריך לסיימה עד השקיעה, אבל כפי שביארנו יש יסוד גם לדין כהגאונים לשיטת הראשונים שזמנה עד נעילת שערי שמים בצאת הכוכבים, ואין לזה סתירה מהותית. ואם כן, כיון שהוא מנהג קדום ברוב קהילות ישראל אי אפשר לסתור זאת בסכינא חריפא, אבל בודאי שהלב נוטה להסכים לפשטות הרמב"ם שזמנה עד השקיעה לגמרי. ובפרט שהרמב"ם הוא העמוד ההוראה היחיד שפירש לנו את ההלכות לפי מה דנקטינן כהגאונים, ואין נעזב אותו בהלכות שתלויות בזמנים.

**הרב אלבה:** לגבי תחילת זמנה, ההכרח לאסור הקדמה הוא מסברה ששעת נעילה היא הסיום של היום, ולא מצינו לפני פלג המנחה הגדרה של שעת סיום. כך משמע מהירושלמי שזהו זמן נעילת שערי היכל, ומסתבר שלא היו נועלים לפני שמגיע סוף היום. ולענ"ד כיון שלפי ביאור של ר"ח לגמרא ביומא לא מבואר בגמרא להתיר להתפלל נעילה לפני הפלג, יש ללכת לפי משמעות הירושלמי.

גם לגבי סוף זמנה, נראה שהקיעה שאפשר להתפלל נעילה אחרי השקיעה מבוססת על הבנת הבבלי כדברי רש"י, אבל למאי שנוכח שהעיקר כר"ח אין לסוברים כל מקור בבבלי. וממילא יש לנקוט כהירושלמי שדייק מהמשנה בתענית, שגם תפילת נעילה נמנית כתפלה הנאמרת "ביום". וכן כתבתי כמה קושיות לשיטת רש"י שמישובות לשיטת ר"ח, וביארתי למה צריכים לפרש את דבריו כפי שכתבתי. וראה הערות המשך בסוף המאמר.

## א.

### דברי חז"ל

אקדים מה שכתבתי בירחון צ"ה על סוגיות הגמרא, בתוספת נופך.

במשנה תענית ד, א מוזכרת "נעילת שערים" כאחד מארבע הזמנים שבהם "הכהנים נושאים כפיהם ביום". מלשון המשנה "ביום", ולא 'בנעילה הנאמרת ביום', משמע שזמן הנעילה הוא תמיד דוקא ביום ולא בלילה. וכך דייקו בירושלמי מהמשנה שנעילה היא דוקא ביום.

וכן מבואר בגמרא תענית שזמן נשיאת כפים בנעילה הוא "סמוך לשקיעת החמה", וכיון שבפשטות לפי המשנה הכהנים נושאים כפים ביום, משמע שמדובר סמוך לפני השקיעה, דהיינו כשעדיין הוא יום (אכן בגמרא הזו לא מבואר שהוא לעיכובא).

ובגמרא יומא פז ע"ב מובאת ברייתא שהגמרא מפרשת אותה על תפילת נעילה, וכתוב בה "יום הכיפורים עם חשיכה מתפלל שבע ומתוודה". ובפשטות אין סתירה מהלשון "עם חשיכה" למה שאמרו בתענית שמתפלל אותה סמוך לשקיעת החמה, ד"עם חשיכה" הכוונה סמוך לפני חשיכה, והיינו סמוך לשקיעת החמה. ועיקר הכוונה להשמיענו שמתפלל את הנעילה בסוף היום.

ובתוספתא ברכות פ"ג ה"ב איתא שאף שלתפלת ערבית אין קבע, אמר רבי אלעזר בן ר' יוסי שזמנה "עם נעילת שערים", וכך היה מתפלל אביו. אם נעילה היא דוקא בלילה לא מובן מה מיוחד בהנהגה זו. לכן נראה שנעילה אינה בלילה, אלא עד השקיעה, ו"עם", כאן משמעותו בצמוד, ור"ל שיש להשתדל להתפלל ערבית עם שקיעת החמה, שזה צמוד לזמן נעילת שערים הנאמרת עד השקיעה, וכך עשה אביו. וי"ל שתרוויהו בגלל המעלות מיוחדות שיש בתפילה עם דמדומי חמה.

ובחסדי דוד על התוספתא פירש שהכוונה היא שהיה מתפלל ערבית מפלג המנחה. וכ"כ בתוספתא כפשוטה שפירש "עם" הוא ממש באותו זמן, והכוונה היא שהיה מתפלל מפלג המנחה. והוכיח כפירוש זה מדאשכחן בירושלמי ברכות פ"ד ה"א שרבי יוסי היה מתפלל של שבת בערב שבת ושל מוצאי שבת בשבת. והוא מבין שהכוונה שהיה מתפלל ערבית מפלג המנחה. אך לענ"ד לפי ההקשר בירושלמי י"ל שהכוונה היא שהוא היה מתפלל ערבית עם דמדומי חמה אחרי השקיעה, וגם כשהתפלל ערבית בשעה זו היינו תפלה של שבת בערב שבת, שהרי לשיטתו גם אחרי השקיעה הוא עדיין יום.

ובירושלמי מסכת ברכות פרק ד הלכה א איתא:

"רבי יוסי בן חנינא היה מתפלל עם דמדומי חמה כדי שיהא עליו מורא שמים כל היום. אמר רבי יוסי בן חנינא ויהא חלקי עם המתפללים עם דמדומי חמה מה טעם, על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא. מהו לעת מצוא לעת מצויין של יום {יש מעלה להתפלל בסוף היום}.

אחוי דאימיה דרב אדא הוה מצייר גולתיה דרב (י). א"ל כד תיחמי שמשא בריש דיקלי {כשתראה חמה עומדת על ראש הדקל שבאופק, ולקמן יבואר שהגרסה הנכונה צ"ל "שמשא בבית רב בריש דיקלי", כלומר שכך היו רואים כשעמדו בבית מדרשו של רב} תיהב ליה גולתיה דנצלי דמנחתא, ושמשא בריש דיקלי תמן, איממא הוא הכא, דמר רבי יוחנן האומר לצולה חרבי זו בבל שהיא זוטו של עולם... רב כר' יהודה? אין תעבדינא כרבנן לית ר"י מודי, אין תעבדינא כר"י אף רבנן מודו:

{מבואר בסוף פיסקה זו שרב היה מתפלל לפי שיטת רבי יהודה הסובר שזמן מנחה הוא עד פלג המנחה, ומה שאמר שמשא בריש דקלי איממא הוא הכא, לא מתברר היטב בביאור המפרשים, ולענ"ד נראה שכוונת הירושלמי היא שרב היה מתפלל בהגיע פלג המנחה בבבל, שהוא שמשא בריש דיקלי, מפני שפלג המנחה של בבל הוא עדיין יום, כלומר זמן שמתפללים בו מנחה גם לרבי יהודה, שצריך לחשב לפי ארץ ישראל, וקאמר שמפני שבבל עמוקה, החישוב האמיתי הוא לפי הנראה מגובה הרי ארץ ישראל, וראה לקמן שהגירסה בכת"י לידן מסייעת לפירוש זה}.

מניין לנעילה? אמר ר' לוי גם כי תרבו תפלה, מכאן שכל המרבה בתפלה נענה. מחלפא שיטתיה דרבי לוי תמן אמר ר' אבא בריה דרב פפי ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי בכל עצב יהיה מותר ודבר שפתים אך למחסור. חנה ע"י שריבתה בתפלה קצרה בימיו של שמואל שאמרה וישב שם עד עולם והלא אין עולמו של לוי אלא חמשים שנה דכתיב ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה והוויין ליה חמשין ותרתין אמר רבי יוסי בר רבי בון שתים שגמלתו וכא אמר הכין. אי אמרה כן ליחיד הן לציבור. ר' חייא בשם ר' יוחנן ר' שמעון בן חלפתא בשם ר"מ והיה כי הרבתה להתפלל לפני ה' מכאן שכל המרבה בתפלה נענה:

אימתי הוא נעילה? {לא שאל עד מתי, אלא אימתי זמן נעילה, וזה יכול להתפרש גם על כללות הזמן שבו מתפללים} רבנן דקיסרין אמרין איתפלגון רב ור' יוחנן, רב אמר בנעילת שערי שמים, ור"י אמר בנעילת שערי היכל {בפשטות הכוונה היא שאז מתפלל, ולא שעד נעילת שערי היכל מתפלל. וזה מלמד לגרוס כפי שכתבתי 'אימתי' ולא עד מתי. וכן דייק הרב קורן במוריה תשפ"ד עמ' שנו, אלא שהוא כתב שבמסקנה הגמרא מפרשת שהכוונה עד מתי, ולענ"ד לא משמע כך}. אמר ר' יודן אנתורדיא מתני' מסייע לר"י בג' פרקים הכהנים נושאים את כפיהם ד' פעמים ביום בשחרית ובמוסף במנחה ובנעילת שערים בתעניות ובמעמדות וביה"כ {השאלה מהמשנה היא לפי הבנה שאם זמנה בנעילת שמים, כדעת רב, זמנה הוא אחרי השקיעה ואינו יום ודאי'}. אית לך מימר נעילת שערי שמים ביום {אית לך מימר' זו תשובת הגמרא, ותוכנה

ד. בכ"י לידן, וממנו לדפוס, כתוב כאן "בצומא רבא", אך בנוסחת הרש"ס ליתא כאן "בצומא רבה", וכן מסתבר לענ"ד לפי ההמשך שמדובר בו על מנחה בעלמא, ומובאת מחלקת רבי יהודה וחכמים שנאמרה על זמן מנחה, ועל כן נראה שאין לגרוס כאן מילים "בצומא רבא", וכנראה הועתק בטעות מהסוגיה בהמשך. אמנם מהר"א פולדא ובעקבותיו בספר הניר ביאר שהכוונה היא ללמוד ממה שעשה רב בנעילה, שהתפלל בפלג המנחה, שתפילת מנחה הוא היה מתפלל לפני הפלג, כרבי יהודה. ולענ"ד אי אפשר לומר כך, שהרי אין ללמוד מזה שהוא התפלל נעילה בפלג על הקפדה להתפלל מנחה דוקא עד הפלג, אלא שהוא רצה להתפלל נעילה בפלג, ולכן התפלל מנחה קודם.

ה. אפשר שהכוונה היא שאומרה גם בבין השמשות, ומכל מקום אין זו המסקנה.

הוא שלא קשה מהמשנה, כי יש לומר שנעילת שיערי שמים היא שקיעת החמה, ועל כן כשתסתיים ביום סמוך לשקיעת החמה נחשב שהתפלל בנעילת שיערי שמים. ונראה שלפי המסקנה אין מחלוקת מתי מסתיים הזמן שאפשר להתפלל בו, אלא מה עיקר הענין שכנגדו תוקנה תפילת נעילה וקרויה על שמו, על כן כשמתפלל עד השקיעה גם יחשב למי שהתפלל בנעילת שיערי היכל, היות והזמן שבו נועלים את ההיכל הוא מפלג המנחה עד השקיעה.

אחוי דאימא דרב אדא הוה צייר גולתיה דרב בצומא רבא, א"ל כד תיחמי שמשא בריש דיקלי תיהב לי גולתי {דהיינו כשיגיע זמן פלג המנחה כמבואר לעיל לגבי מנחה} דנצלי נעילת שיערים. מחלפא שיטתיה דרב תמן הוא אמר בנעילת שיערי שמים, וכא אמר בנעילת שיערי היכל {מקשה שמדברי רב שהוא בנעילת שיערי שמים משמע שהתפלה סמוך לשקיעה, ואיך התפלל בפלג המנחה הרי מסתמא לא הגיע לנעילת שיערי שמים שהיא בשקיעה?}. אמר רב מתנה על ידי דרב מאריך בצלותא סגין הוה מגיע לנעילת שיערי שמים {כיון שהיה מאריך כשהתחיל להתפלל בזמן נעילת שיערי היכל שעה ורבע לפני השקיעה היה מתפלל עם חזרת הש"ץ עד סמוך לנעילת שיערי דשמים שהיא השקיעה}.

נעילה מהו שתפטור את של ערב, ר' אבא ורב הונא בשם רב נעילה פוטרת את של ערב. א"ל ר' אבא לרב הונא היאך הוא מזכיר של הבדלה... היאך יהיה שבע פוטרת שמונה עשרה.. אמר רבי יעקב בר אחא תניא תמן תפילת הערב מהו ר"ג אומר חובה רבי יהושע אומר רשות. אמר ר"ח אתיין אילין פלגוואתא כאינון פלגוואתא, מ"ד חובה אין נעילה פוטרת של ערב, ומ"ד רשות נעילה פוטרת של ערב.

ובירושלמי מסכת תענית פרק ד הלכה א: "עד אימתי הוא נעילה (בכ"י ליידין "עד אימתי הוא נעילה" ובדפוסים כתוב "עד מתי", אבל נראה שהגרסה צריכה להיות "מתי הוא נעילה" או "אימתי היא נעילה" כמו בברכות, שכן כפי שביארתי לעיל על הגמרא בברכות לפי המסקנה הביאור הוא מתי זמן התפלה ולא מתי סיומה) רבנן דקיסרין אמרין איתפלגון רב ור' יוחנן, רב אמר בנעילת שיערי שמים, ר"י אמר בנעילת שיערי היכל. א"ר יודן ענתונדריא מתניתא מסייעא לרבי יוחנן בשלשה פרקים הכהנים נושאים את כפיהם ד' פעמים ביום בשחרית במוסף במנחה בנעילת שיערים. אית לך מימר נעילת שיערי שמים ביום. אחוה דאימיה דרב אדא הוה צייר גולתיה דרב בצומא רבא א"ל כד תיחמי שומשא בריש דיקלא את יהב לי גולתי דנוצלי נעילת

1. לעיל מובא מעשה בלשון דומה בהקשר למנחה, וביארתי שם לא גרסין בנעילת שיערים כי שם עסקו במנחה בעלמא, אך מכל מקום בשני המעשים מדובר שרב אמר לשמשו להתפלל שרצונו להתפלל "כד תחמי שמשא בריש דיקלא", וביאור בעל ספר חרדים כתב שיש שתי לישנות מתי רב התפלל מנחה, לפי לישנא אחת הוא התפלל בשמשא בריש דקלא שהוא ממש לפני שקיעת החמה, ולפי לישנא שניה הוא התפלל עד פלג המנחה. הרב עדס (עמ' קלח) נקט כמפרשים שאמרו שיש בירושלמי שתי לישנות, וכתב שלפי הלישנא השניה, בבל כיון שהיא עמוקה שמשא אריש דקלא מוקדם בשעה.

אך לענ"ד אינו מובן איך העומק גורם להקדמה של שעה, וכאמור אין כל הכרח לזה, כי בפשטות אלו שני מעשים, אחד במנחה ואחד בנעילה, ובשניהם מדובר על שמשא בריש דקלא שהוא פלג המנחה, ואין כאן שתי לישנות. מהירושלמי נראה שמשא בריש דקלא הוא זמן פלג המנחה, ולהלכה שפלג המנחה הוא שעה ורבע לפני השקיעה, ביארתי ד"ל שהכוונה לראית השמש העומדת על הדקלים ממקומם של רב ושמשו שהוא בית המדרש של רב.

שערים. מחלפה שיטתיה דרב תמן הוא אמר בנעילת שערי שמים וכא הוא אמר בנעילת שערי היכל. א"ר מתניה על ידי דהוה מאריך בצלותיה סגין הוה מגיע סמוך לנעילת שערי שמים {כאן אמר 'סמוך', ובברכות לא כתוב 'סמוך' ונראה שהיינו הך, אבל יתכן שבגלל זה הרמב"ם כתב שיסיימה סמוך לשקיעה}. נעילה מהו שתפטור את של ערב וכו'".

ובבבלי מסכת יומא דף פז ע"ב איתא:

"אמר רב: תפלת נעילה פוטרת את של ערבית. רב לטעמיה, דאמר צלותא יתירה היא, וכיון דצלי ליה - תו לא צריך. ומי אמר רב הכי? והאמר רב: הלכה כדברי האומר תפלת ערבית רשות! - לדברי האומר חובה קאמר {תוספות הקשו שגם אם היא רשות שייך לומר פוטרת, כי נהגו בפועל כאילו חייבים להתפלל. ולענ"ד יש לומר שבתירון למ"ד חובה הוא לרבותא דאפילו לדידיה פוטרת וכל שכן שרב אומר שהיא פוטרת לפי מי שעושה אותה לעצמו כחובה}. מיתבי: אור יום הכפורים מתפלל שבע ומתודה, שחרית שבע ומתודה, מוסף שבע ומתודה, בנעילה מתפלל שבע ומתודה, ערבית מתפלל שבע מעין שמונה עשרה. רבי חנינא בן גמליאל משום אבותיו מתפלל שמונה עשרה שלימות, מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת.

תנאי היא, דתנאי: כל חייבי טבילות טובלין כדרכן ביום הכפורים. נדה ויולדת טובלות כדרכן בלילי יום הכפורים'. בעל קרי טובל והולך עד המנחה {רש"י "טובל והולך עד המנחה - אם אירע לו קרי קודם לכן - טובל כדי שיוכל להתפלל תפלת המנחה, אבל ראה קרי מן המנחה ולמעלה - אין מותר לטבול, אלא ימתין עד שתחשך, ויטבול, דסבירא להו לרבנן דתפלת נעילה בלילה, ולדידהו פוטרת את של ערבית כדרב, והא דקתני אינה פוטרת - ר' יוסי היא, דאמר: כל היום מותר לטבול, ואפילו ראה קרי לאחר תפלת המנחה - טובל ביום, כדי להתפלל תפלת נעילה, אלמא קסבר: תפלת נעילה אין זמנה בלילה, ולדידיה אינה פוטרת את של ערבית". כלומר עד המנחה היינו עד שיתפלל מנחה}. רבי יוסי אומר: כל היום כולו {אף שהתפלל מנחה מפני שעדיין צריך להתפלל נעילה, שאינו יכול להתפלל אותה בלילה, ולדידיה אין זמנה של נעילה בלילה, ולכן אינה יכולה לפטור ערבית}.

ורמינהו: הזב והזבה המצורע והמצורעת ובוועל נדה וטמא מת - טובלין כדרכן ביום הכפורים. נדה ויולדת טובלות כדרכן בלילי יום הכפורים. בעל קרי טובל והולך כל היום כולו. רבי יוסי אומר: מן המנחה ולמעלה אין יכול לטבול {אחרי תפילת מנחה לא יטבול, ואם כן קשיא דרבי יוסי אדרבי יוסי}. - לא קשיא, הא - דצלי (תפלת נעילה), הא - דלא צלי {רבי יוסי שאמר בברייתא הראשונה שטובל כל היום מדבר היכא שלא התפלל נעילה, ובברייתא השניה הוא אומר שיטבול רק עד המנחה כי מדובר כשהתפלל נעילה}. אי דצלי - מאי טעמייהו דרבנן?

(ז). הראשונים מקשים למה יכולים לטבול, הרי אין צורך בזה בשביל התפילה. לפי רש"י בשבת קכא מדובר כשעתם לאכול קדשים בערב. לפי תוספות בשבת קכ ע"ב הוא משום שאין כוונתם לתענוג, ובתוספות ר"ד כתב שלא גורסים בברייתא הראשונה שמדובר בשאר טמאים על יום כיפור, וכן כתב המאירי וכן הוא בכת"י המובאים בדק"ס, ור"ח לא גורס בשתי הברייתות שמדובר על יום כיפור.

(ח). 'תפילת נעילה' זו הגרסה לפנינו לפי רש"י, אך מר"ח מוכח דלא גרס לה, ובדק"ס כתב שבכת"י ב' ובכ"י אוקספורד ליתא.

{שאמרו בברייתא השניה לטבול כל היום. הרי אף אם נאמר שאלו רבנן אחרים מהרבנן בברייתא הראשונה, אחרי שהתפלל נעילה אין צורך לטבול בשביל תפילה} - קא סברי רבנן: טבילה בזמנה מצוה".

והנה הפירוש שכתבתי כאן במוסגר הוא פי' רש"י, אך יש על זה תמיהות רבות:

א. משמעות המשנה בתענית היא שכל התפלות שנושאים בהן כהנים ידיהם הן דוקא ביום, כדברי הירושלמי, וא"כ צריך לומר נעילה דוקא ביום, וגם בסתמא דגמרא בתענית מבואר שנעילה היא בזמן שמתפללים מנחה סמוך לשקיעה. ואף אם תרצה לומר שהכונה היא גם ביום וגם בלילה אינו כדברי רב שלפי פירוש זה נראה שהוא סובר שזמן נעילה הוא דוקא בלילה, ולכן תפילת ערבית שנאמרת גם היא דוקא בלילה נפטרת על ידי נעילה.

ב. כיצד הוכיחו מדברי חכמים שאומרים לעשות נעילה בלילה שתפלת נעילה פוטרת של ערבית. לכאורה אף אם הם סוברים שזמן נעילה דוקא בלילה יתכן שלא תפתור משום שלא אומרים בה הבדלה או משום שלא אומרים בה שמונה עשרה ברכות או מעין שמונה עשרה ברכות, וכפי שאמרו טעמים אלו בירושלמי, או משום שזו תפלה של יום כיפור ולא תפלת הערב".

ג. לא מסתבר שנעילה צריכה להיאמר דוקא בלילה, כי היא תפלת יום כיפור וכבר אינו יום כיפור.

ד. דברי הבבלי מנוגדים לעולה מהירושלמי בדעת רבי יוחנן שתפלת נעילה דוקא ביום, ואין להעמיד מחלוקת בלא הכרח. כל שכן שיקשה למאי דפירשתי לעיל שלפי מסקנת הירושלמי גם לדעת רב תפלת נעילה דוקא ביום.

ה. הלשון "מן המנחה ולמעלה" במקומות אחרים קאי על זמן מנחה (במשניות שבת א, ב הוא על מנחה גדולה לרוב המפרשים, ובמקומות אחרים על מנחה קטנה), ולא מדובר על זה שהתפלל בפועל מנחה, כפי שצריך לומר לפירוש רש"י.

ט. הערת הרב עדס: יסוד השאלה בנוי על הנחה שהגמרא מחפשת מקור להכריח את שיטת רב שנעילה פוטרת את ערבית. אך אין זו סוגיית הגמרא - דברי רב עומדים לעצמם ואינם צריכים הוכחה מברייתא, אלא שהגמרא מחפשת הסבר למה אין הכרח מהתנא של הברייתא נגד רב. ועל כן הגמרא מוכיחה שיש מחלוקת על עיקר זמן נעילה. וממילא מצאנו טעם למה התנא של הברייתא הצריך ערבית, כיון שזמן נעילה ביום, אבל רב נקט כדברי האומר שנעילה בלילה.

הרב אלבה: רש"י שכתב "ולידהו פוטרת את של ערבית כרב", ולא כתב לדידהו יש לומר שפוטרת אלא בודאות היא פוטרת. והתוספות בשבת קכא ע"ב ד"ה רבי יוסי הקשו מנא ליה לרב שתנא קמא דברייתא קמיתא אתי כוותיה דתפלת נעילה בלילה, דילמא איירי בדצלי וטבילה בזמנה לאו מצוה ור' יוסי הוא ר' יוסי בן חלפתא והוא סובר טבילה בזמנה מצוה, ותירצו "ויש לומר הסבר דר' יוסי דהכא ודהתם מסתמא חד תנא הוא ותרווייהו רבי יוסי ברבי יהודה דאיירי בטבילת בעל קרי ביו"כ, וא"כ קשיא ר' יוסי בר' יהודה אדר' יוסי בר' יהודה, וע"כ אית לן לשנויי הא דצלי והא דלא צלי".

נראה מדבריהם שעכ"פ צ"ל שלרב היה ברור שיש הכרח לפרש את התנא כוותיה.

אמנם בתוספת יום הכיפורים הביא את דברי רש"י ותוספות וכתב על פי דברי תוספות במקום אחר "דמצי האמורא לומר קים לי כהאי תנא כפי הפירוש שאני מפרש בו". ומכל מקום גם אם נאמר כדבריו השאלות האחרות עומדות בעינן.

י. הערת הרב עדס: בודאי שהצדק עמו שלשון "מן המנחה ולמעלה" קאי על זמן מנחה ולא על תפילה ממש, אבל

ה. בברייתא השניה כתוב "מן המנחה ולמעלה אינו יכול לטבול...", והיה ראוי לומר "מן הנעילה ולמעלה אינו יכול לטבול", שהרי הכל תלוי במה שהתפלל נעילה.

והתוספות ביומא (ד"ה אי דצלי) הקשו על דברי הגמרא אי דצלי מאי טעמא דרבנן, דגם אי מוקמינן נמי בדלא צלי תיקשי לך מאי טעמא דרבנן, הא לעיל אמרי רבנן דרבי יוסי דוקא עד המנחה אף על גב דלא צלי ואם כן תיקשי דרבנן אדרבנן\*, ולפי המסקנא דמוקמינן להא כרבי יוסי בר' יהודה, ניחא שאין להקשות מדרבנן דרבי יוסי בר' יהודה לרבנן דרבי יוסי בן חלפתא\*, אבל למאי דס"ד השתא דתרוייהו רבי יוסי בן חלפתא תקשי דרבנן אדרבנן.

ותירצו "ונראה לי אי אמרת בשלמא אידי ואידי דלא צלי אז לא תיקשי לך דרבנן אדרבנן דאיכא למימר תפלת נעילה נתקנה כך להתפלל אותה או ביום מן המנחה ולמעלה או בלילה כמו שירצה", והא דקאמרי' לעיל עד המנחה ותו לא כשדעתו להתפלל אותה בלילה, והא דאמר הכא כל היום כשהוא רוצה להתפלל ביום כדי שיהא מזומן לסעודה בתחלת הלילה, ואף על פי שיכול להמתין עד הלילה ולהתפלל התירו לו לטבול ביום הכפורים ולהתפלל כי לא אסרו אלא רחיצה של תענוג אבל בשביל תפלה וגם כדי שיהא מזומן לסעודה בתחלת הלילה מותר לטבול ולהתפלל אותה ביום אבל כיון דמוקמינן לה בדצלי מאי טעמא דרבנן".

ובד"ה קסברי טבילה בזמנה מצוה כתבו- תימה לי דה"מ לאקשוויי מדרבנן דלעיל אדרבנן דהכא דלעיל אמרי אף על גב דלא צלי אינו טובל מן המנחה ולמעלה והכא אמרי אפי' צלי כבר טובל וי"ל דאיכא למימר דההיא דלעיל דקאמר עד המנחה ה"פ בשביל התפלה אינו צריך

---

הגמרא מפרשת אוקימתא שמה שאמרו שמן המנחה ולמעלה לא טובל מיירי באופן שכבר התפלל נעילה (ואין הכוונה להכניס זאת בתוך הלשון "מן המנחה ולמעלה").

הרב אלבה: רש"י מפרש "עד המנחה" אם אירע לו קרי עד שיתפלל מנחה, יטבול כדי שיוכל להתפלל מנחה, ואמר עוד "ומן מנחה ולמעלה לא יטבול" - אם ראה קרי מן המנחה ולמעלה, כלומר אחרי שהתפלל מנחה לא יטבול. מבואר שאין הכוונה שיטבול כל זמן שלא הגיע זמן תפילת מנחה, ומזמן מנחה ואילך לא יטבול, אלא מדובר על תפילת מנחה בפועל. ונראה שלשיטתו אין אפשרות לפרש עד המנחה עד שיגיע זמן מנחה, כי אם מדובר בזמן מנחה גדולה, למה מזמן מנחה גדולה ואילך לא יטבול הרי הוא עדיין לא התפלל, ואם מדובר בזמן מנחה קטנה, מאי נפקא מינה בהגעת זמנה הרי הוא יכול להתפלל מנחה לפניה, ולכן הכל תלוי בשאלה אם התפלל או לא, ולא בהגעת זמן המנחה.

יא. לפי רש"י הקושיה אי הכי היא רק אחרי שהעמדנו בדצלי, כי רבנן לא כ"כ קשיא אדרבנן שאפשר לומר שאלו רבנן אחרים, והקושיה אי צלי פירושה בשביל מה יטבול, הרי כבר התפלל.

יב. תוספות ביומא אינם סוברים כדברי התוספות בשבת שבהכרח בשתי הברייתות רבי יוסי הוא רבי יוסי בר' יהודה.

יג. הערת הרב עדס: אם דעת רב היא שאפשר להתפלל גם ביום וגם בלילה, הרי שקשה מה הוכיחה הגמרא מהברייתא שהצריכו ערבית, הרי אפשר בפשיטות לומר שהברייתא מיירי באופן שהתפלל נעילה ביום. ומוכח לכאורה שרב הצריך נעילה דוקא בלילה.

הרב אלבה: באופן שהתפלל נעילה ביום לפי רבי יוסי בברייתא השניה לא יטבול מן המנחה ולמעלה, ואם באופן כזה מדובר גם בברייתא הראשונה קשיא דר' יוסי אדרבי יוסי, אלא שקשה דלפי שיטת תוספות לפי המסקנה יתכן שאינו אותו רבי יוסי, וממילא אין הוכחה. ונראה שתוספות ביומא סוברים כפי שכתב כבודו לעיל שרב לא מביא ראיה מוחלטת. וראה עוד בדברי הרב מייזליש בספר מנורה הטהורה על השו"ע ס' רסא שהאריך בכל זה, וגם הוא לא עמד על דברי ר"ח שפותרים את כל הקשיים.

לטבול אלא עד המנחה ואתא לאשמועינן דתפלת נעילה בלילה מיהו משום טבילה בזמנה מצוה יש לו לטבול".

מדברי תוספות עולה ש'מן המנחה ולמעלה' מתפרש על תחילת זמן מנחה קטנה, והוא זמן תפילת נעילה, ו"כ בפסקי תוספות "תפלת נעילה מן המנחה ולמעלה ביום או בלילה" אך קשה על דבריהם:

א. אם לחכמים נעילה נאמרת גם ביום, ואילו ערבית דוקא בלילה משמע שמהותם שונה, וא"כ על יסוד מה מסיק רב מדבריהם שהיא תפתור את תפילת ערבית?

ב. בדברי חכמים ברריתא הראשונה "עד המנחה" משמע שהכוונה עד תפילת המנחה, כי אין נפקא מינה בהגעת זמן מנחה קטנה, אך מהלשון עד המנחה משמע עד זמן המנחה כמו שמהלשון מן המנחה ולמעלה משמע מזמן מנחה.

ג. גם בבריייתא השניה לא היה לרבי יוסי לומר מן המנחה ולמעלה אינו טובל אם הכוונה לזמן מנחה קטנה כי אם מתפללים נעילה רק אחרי כן, ומדובר כשהתפלל נעילה היה צריך להיות מתפילת נעילה ואילך שזה זמן מסויים אחרי שהגיע זמן מנחה קטנה.

אלא נראה שיש לפרש את הסוגיה באופן אחר:

"תנאי היא, דתניא: כל חייבי טבילות טובלין כדרכן ביום הכפורים. נדה ויולדת טובלות כדרכן בלילי יום הכפורים. בעל קרי טובל והולך עד המנחה (עד ועד בכלל, כלומר עד סוף זמן מנחה שהוא השקיעה, כלומר כל זמן שצריך להתפלל את תפילות יום כיפור, וקאמר תנא קמא שלא טובל אחר כך בשביל ערבית, כי אין מתפללים ערבית כשהתכוון לפוטרה בנעילה כדברי רב, ואף שהתפלל גם נעילה לא אמר עד סוף זמן נעילה, כי סוף זמנה כזמן תפילת מנחה). רבי יוסי אומר: כל היום כולו (כלומר לא רק עד סוף זמן מנחה שהוא עדיין יום, אלא גם אחרי השקיעה, כלומר הוא יכול לטבול בשביל התפילה גם אחרי השקיעה מפני שהוא עדיין עומד להתפלל ערבית דסבר שאינו יכול לפוטרה בנעילה)".

ורמינהו: הזב והזבה המצורע והמצורעת ובוועל נדה וטמא מת - טובלין כדרכן ביום הכפורים. נדה ויולדת טובלות כדרכן בלילי יום הכפורים. בעל קרי טובל והולך כל היום כולו. רבי יוסי אומר: מן המנחה ולמעלה אין צריך לטבול (כלומר כאן אומר רבי יוסי שעד המנחה ועד בכלל טובל, ולמעלה מן המנחה אין צריך לטבול, וקשיא דרבי יוסי אדרבי יוסי לעיל. אך רבנן אדרבנן לא קשיא - לא קשיא די"ל שכאן הם מדברים כשלא התכוון לפטור את ערבית, או דמעיקרה לא מקשים מחכמים על חכמים דאפשר שהם חכמים אחרים"), הא - דלא צלי",

(יד). במאמר בגליון צ"ה הוכחתי שלרבי יוסי היום מסתיים רק כהרף עין לפני צאת ג' כוכבים.

טו). לפנינו בתוספתא (פ"ד ה"ה) לא מובא כלל שחכמים אמרו לטבול עד המנחה, אלא כתוב "הזבין והזבות טובלין כדרכן בלילי יום הכפורים הנדות והיולדות טובלות כדרכן בלילי יום הכפורים בעלי קראין טובלין כדרכן בלילי יום הכפורים, ר' יוסה ב' ר' יהודה או' מן המנחה ולמעלה לא יטבול עד שתחשך ר' יוסה או' כהנים טובלין כדרכן עם חשיכה כדי שיאכלו בתרומה לערב חטאת ואשם". וכנראה צ"ל בדברי ת"ק "כדרכן ביום הכיפורים", ומשום דטבילה בזמנה מצוה.

טז). זו הגרסה לפי ר"ח.

הא - דצלי יוסי שאמר בברייתא הראשונה שטובל כל היום מדבר היכא שלא התפלל ערבית, ואילו בברייתא השניה מדובר כשהתפלל ערבית לפני השקיעה. וקאמר בה עד המנחה ועד בכלל יטבול ומן המנחה ולמעלה לא צריך לטבול, שכן אין צורך בטבילה בשביל תפילה כי כבר התפלל את כל התפילות, ושאר טמאים טובלים בשביל התפילות שאינה טבילה של תענוג). אי דצלי - מאי טעמייהו דרבנן? - קא סברי רבנן: טבילה בזמנה מצוה {ואף שכבר שקעה השמש הוא עדיין יום לשיטת רבי יוסי, וגם בעל קרי מצוה שיטבול ביום שנטמא, ומה שאמרו חכמים בברייתא קמייתא שלא יטבול אלו חכמים אחרים}."

לפי זה, הגמרא הניחה בכוונת הברייתות שערבית אפשר להתפלל גם מבעוד יום וגם בלילה, אבל נעילה נאמרת רק ביום. ומי שאמר מן המנחה ולמעלה לא יטבול קאי על זה שעכ"פ עד המנחה ועד בכלל יטבול, והיינו עד סוף זמן מנחה, לכן קאמר שאחרי זמן מנחה, כלומר אחרי השקיעה לא יטבול, נמצא שגם כאן מן המנחה ולמעלה פירשו מזמן מנחה ולמעלה, אלא שכאן הכוונה מסוף זמן מנחה וכל השאלות מיושבות, ודברי הירושלמי והבבלי עולים בקנה אחד.

וכך עולה מדברי רבינו חננאל:

"אמר רב תפלת נעילה פוטרת של ערבית לדברי האומר תפלת ערבית חובה. מ"ט צלותא תירא היא. וכיון דצלי תוב לא צריך לצלויי תפלת ערבית. ומותבינן עליה אור של יוה"כ מתפלל שבע ומתודה וכן בשחרית וכן במוסף וכן במנחה וכן בנעילה מתפלל שבע ומתודה בערבית מתפלל שבע מעין שמונה עשרה. ר' חנינא בן גמליאל אומר משום אבותיו מתפלל י"ח שלמות. מפני שצריך למימר הבדלה בחונן הדעת, ומשני תנאי היא דתנאי כל חייבי טבילות טבילתן בלילה. בעל קרי טובל והולך עד המנחה. ר' יוסי אומר כל היום. פי' ת"ק דתני עד המנחה קסבר אין שם תפלת ערבית. ור' יוסי דתני כל היום קסבר צריך עדיין להתפלל תפלת ערבית. איני דר' יוסי כל היום אמר והתנינן הזב והזבה והמצורע והמצורעת ובעל נדה וטמא מת טבילתן ביום. נדה ויולדת טבילתן בלילה. בעל קרי טובל והולך כל היום כולו, ר' יוסי אומר מן המנחה ולמעלה שוב אינו צריך. ושנינן הא דתני כל היום בדלא צלי עדיין. והא דתני מן המנחה אינו צריך בדצלי". ואקשינן ואי צלי מ"ט דרבנן דתני כל היום, ושנינן משום דקסברי טבילה בזמנה מצוה...

בתלמוד א"י במסכת ברכות בתחלת פרק תפלת השחר ובתעניות פ"ג בג' פרקים הכהנים נושאים את כפיהם ד' פעמים ביום. אימתי תפלת נעילה רב אמר בנעילת שערי שמים ר' יוחנן אמר בנעילת שערי היכל. מתניתין מסייען לר' יוחנן בשלשה פרקים הכהנים נושאים את כפיהם ד' פעמים ביום. בשחרית במוסף במנחה בנעילת שערים. אית לך מימר נעילת שערי שמים [ביום]. אחוה דאמיה דרב אדא דהוה צייר גולתיה דרב בצומא רבא. א"ל רב כד תחמי שמשא בריש דקלי את יהיב לי גולתי דנצלי תפלת נעילה. מחלפא שיטתיה דרב תמן א' בנעילת שערי שמים והכא מצלי בנעילת שערי היכל. א"ר מתניא ע"י דהוה רב מאריך בצלותיה סגין הוה מגיע לנעילת שערי שמים ש"מ דכד הוי שמשא בריש דקלי היא עת נעילת שערי היכל. וסלקא

(יז). נראה שר"ח גורס "הא דלא צלי" תחילה, וכן גרס "אינו צריך לטבול", ולא אינו יכול לטבול, וכ"ה בכת"י שבדק"ס.

שמעתא דאשאין נעילה פוטרת של ערב". ומסקנה זו כתבה גם הרי"ץ גאות בשערי שמחה (מאה שערים עמ' פט).

מדברי ר"ח משמע שלהלכה יש להתפלל נעילה בשמשא בריש דקלי, שהוא עת נעילת שערי היכל, ומשמע לא לפני הזמן שבו היו נועלים את ההיכל, אלא שהוא לא הזכיר בדבריו את תחילת הסוגיה בירושלמי ברכות, שממנה עולה שמשא בריש דקלי הוא פלג המנחה, ולכן אכתי אין להכריח מדבריו שזמנה של נעילה מתחיל מפלג המנחה. אך עכ"פ הוא גם לא מזכיר את הסוגיה בבבלי שבת שממנה משמע שמשא אריש דקלי הוא ממש סמוך לשקיעה, ועל כן אין ללמוד מדבריו להתפלל דוקא ממש סמוך לשקיעה. ויש ללמוד מדבריו שאין מחלוקת בין התלמודים, ונוכל להסיק מדבריו את הפירוש הפשוט לגמרא ביומא, ממנו אני מגיע למסקנות שכתבתי".

(יח). הערת הרב עדס: דברי ר"ח צריכים עיון טובא, ולפענ"ד פירושו של הרב אינו במשמעות הלשון ותמוה טובא. ולענ"ד כוונת הר"ח להיפך, שאפשר להתפלל נעילה מזמן מנחה, וכמו שעולה מפירושו רש"י (שזה הפשטות של הדין - שתקנו חכמים תפילה נוספת על תפילת מנחה, וזמנה כזמנה. ומה שאמרו בתענית שמתפללים אותה סמוך לשקיעה, היינו שכן המנהג, אבל מצד חובת תפילה יש כאן תקנה של צלותא יתירתא). אלא דס"ל להו"א של הגמרא שהתירו טבילה לבעל קרי לצורך תפילת ערבית, כיון שהוא טורח לטבול במוצאי הצום. (אפשר משום קושי הצום, כמו שהתירו קניבת הירק, ואין זה נחשב רחיצה של תענוג). ולכן העמידה הגמרא שהיתר הטבילה המבואר בברייתא בדברי רבי יוסי הוא לצורך תפילת ערבית. אבל מצד תפילת נעילה אין צריך לטבול, כיון שהוא כבר התפלל מזמן מנחה ואילך. וזו משמעות הברייתא, שזמן המנחה ואילך לא טובל כיון שכבר התפלל. ורב שאמר שלא צריך להתפלל ערבית אתי כדעת רבנן. והקשו על זה מברייתא שמבואר בה שרבי יוסי אוסר לטבול מן המנחה ולמעלה. ויתרצה הגמרא שלעולם אין היתר לטבול משום ערבית, ומה שהתיר רבי יוסי בברייתא הראשונה לטבול מן המנחה ולמעלה מדובר באופן שלא התפלל נעילה. אלא שקשה לפי זה מה סברת רבנן דרבי יוסי של ברייתא הראשונה. ואפשר שרבנן דרבי יוסי ס"ל כדעת שמואל שתפילת נעילה היינו מה אנו מה חיינו, ואין זו תפילה ממש.

לפי דרכינו יש דוחק שר"ח פירש את נידון הסוגיא על תפילת ערבית ובאוקימתא השניה של הגמרא מדברים על תפילת נעילה. והגמרא היתה צריכה להדגיש הא דצלי תפילת נעילה וכו'. ובאמת כן גירסת הספרים שלפנינו, אבל בלשון הר"ח כתוב הא דלא צלי (בלי להזכיר דקאי אתפילת נעילה). ואפשר שהר"ח קיצר בהעתקתו וגם הוא גרס כן בלשון הגמרא.

**הרב אלבה:** גם לפי דרכך עולה שלפי ר"ח אין מקור מהבבלי לתפילת נעילה אחרי השקיעה. והנה לדברך צ"ל ש'עד המנחה' פירושו עד זמן מנחה קטנה, ובתחילה היה פשוט לגמרא שאומרים חכמים שממנחה ולמעלה לא יטבול כי התפלל כבר נעילה, ורק לבסוף הגמרא מעמידה שהברייתא הראשונה מדברת בדלא צלי תפילת נעילה, ולכן רבי יוסי אמר שיטבול כל היום, וחכמים אמרו שלא יטבול בשביל נעילה כי לא החשיבוה כתפלה האסורה לבעל קרי. והקשית שר"ח לא כתב בסוף הדברים שעתה מעמידה הגמרא את הברייתא הראשונה בדלא צלי נעילה, אך כתבת שבכל זאת כתוב אצלנו בגמרא שמחלקים בין צלי נעילה ללא צלי נעילה, ולכן צ"ל שזו גם כוונת ר"ח.

ולענ"ד יוצא מדברים אלו שר"ח השמיט את העיקר, ולענ"ד זה לא רק דוחק אלא אי אפשר כלל לומר כך כי כל הענין של פירוש זה הוא השינוי באוקימתא של הברייתא הראשונה, שברישא העמידו שהתפלל נעילה, בעוד שאחר כך העמידוה כשלא התפלל נעילה, אך מלבד הדוחק שלא כתוב בתחילה בשלב הראשוני שמדובר בברייתא כשכבר התפלל נעילה, אנו רואים שלא רק בסיפא ר"ח לא מדבר על נעילה, אלא גם ברישא ר"ח לא הזכיר כלל שהתפלל נעילה אלא כתב "פי' ת"ק דתני עד המנחה קסבר אין שם תפלת ערבית. ור' יוסי דתני כל היום קסבר צריך עדיין להתפלל תפלת ערבית". ואין נאמר שהכל תלוי בחילוף העמדה לגבי מצבו אם מדובר כשהתפלל נעילה או כשלא התפלל נעילה כשאין זכר כלל לדברים אלו בר"ח. וגם הפירוש בדברי חכמים בברייתא הראשונה הוא חידוש גדול ולא הזכיר בר"ח. ויותר קשה לי, שלפי דרכך אין הסבר למה נתלה הענין בהגעת זמן מנחה קטנה, הרי אין כל נפקא מינה בהגעת זמן זה, שהרי זמן מנחה ונעילה מקביל, ואם כן אפשר שהתפלל מנחה ונעילה לפני זמן מנחה קטנה, ואפשר שלא התפלל עד אז, ומאי נפקא מינה בהגעת זמן מנחה קטנה?

ואבאר את ההבדלים בין המסקנות העולות מפירוש זה לעומת מה שכתב הרב שמואל עדס.



## ב.

### נעילת שערי שמים היא בשקיעת החמה

הרב עדס כתב (עמ' קלב הערה ב, והערה טו) שמהירושלמי עולה ששערי היכל היינו שקיעה, ושערי שמים היינו צאת הכוכבים, אך עכ"פ לא אחרי צאת הכוכבים, כי אם אפשר להתפלל בלילה גם אחר כך אין סוף לזמן התפלה, ואם כן למה הקדים רב את תפילתו מפני שהוא מאריך. אבל מהבבלי לדעתו משמע שתפילת נעילה לדעת רב לא צריכה להיות כלל ביום כיפור, וקשה, שלא מסתבר כלל שיש להתפלל נעילה אחרי צאת הכוכבים כשכבר אינו יום כיפור, וגם הראיתי לעיל את הקשיים הרבים בפירוש זה לבבלי. ואמנם אני מסכים עם הרב עדס שמהירושלמי משמע שאין תפילת נעילה בלילה, אך לענ"ד על מה שהרב עדס למד זאת מכח השאלה למה הקדים רב את תפילתו יש להשיב שהוא הקדים כי לא רצה להאריך בלילה ולהמשיך את הצום, ואין זה מלמד על כך שאי אפשר לאומרה בלילה.

והרב יעקב ביר בקובץ בית אהרן וישראל תשע"ט (שנה לג קצט עמ' פג) רצה לפרש את ר"ח כדבריך שבתחילה הגמרא פירשה את הברייתא הראשונה שהתפלל תפלת נעילה ומנחה מזמן המנחה, והקשה שאם כן איך נפרש את הסיפא, הלא אי אפשר לומר בדצלי ערבית מזמן מנחה, שאין זמנה ממנחה, והסיק שאם נפרש כדברי שהכוונה מסוף זמן מנחה אתי שפיר. וגם כתב שאם הרמב"ם מפרש את הגמרא כרבינו חננאל מובן מדוע הוא נוקט שבתשובה רנו שאין להתפלל מנחה לפני זמנה שמסיים לפני השקיעה, שהרי לפי רש"י יכול להתפלל אותה מן המנחה ולמעלה, לפחות בדיעבד.

ובמאמר של הרב זלמן קורן (מוריה תשפד עמ' שסג) כתב ככל דברי בדעת ר"ח. והוסיף שכל הנראה דעת ר"ח היא דעת הגהות מימוניות בהל' תפלה פ"ג ה"ה, שכתב שגם לפי הסוגיה ביומא דעת רב להתפלל נעילה דוקא ביום, ומה שהיא פוטרת של ערבית מדובר כשהתפלל מפלג המנחה. וכתב עוד שכן עולה מדברי הריטב"א בתענית, שגם הוא כתב על הסוגיה ביומא שמה שהיא פוטרת של ערבית "משום דקא מצלו לה אף בשעה הראויה לתפלת ערבית דמתחילת שקיעת החמה {נראה כוונתו מפלג המנחה} ראוי בין לתפלת מנחה בין לתפלת ערבית". (לדעת הרב קורן בדברי הריטב"א יש טעות סופר במה שכתב שנעילת שערי היכל הוא הזמן המאוחר, אך דברים אלו מובאים גם בנימוק, ולכן נראה שלריטב"א יש גרסה אחרת בירושלמי), והוסיף שבכל כה"י וגם בדפוסים ראשונים לא כתבו "בדצלי תפילת נעילה", ואף ברש"י המילים "בתפילת נעילה" במקור נכתבו כחלק מפירושו ולא גרס כך בגמרא.

וראה הערות המשך בסוף המאמר.

יט. הערת הרב עדס: אך כנ"ל, דזו דעת כל הראשונים וכל האחרונים שפירשו את הסוגיא כרש"י. וראה מה שכתב בביאור הגר"א תרצ"ה סעי' ג' להוכיח שאפשר להזכיר רצה ויעלה ויבוא בברכת המזון במוצאי שבת, דמוכח כן מתפילת נעילה, שכיון שהתפילה שייכת ליום אפשר להזכיר מקדש ישראל ויום הכיפורים במוצאי כיפור. ומקור דברי הגר"א הוא בבית יוסף סוף סי' קפ"ח בשם המהרי"ל. אמנם אמת שהדברים קשים, אך בודאי כך פירשו ראשונים רבים.

ואכן אהני לן פירוש ר"ח כפי מה שהסברנו את דבריו שלא צריך להגיע לדוחק זה, אך כלפי זמן נעילה נשאר משמעות הגמרא במקומה, שזמנה ממש כזמן מנחה מתחילתו ועד סופו. רק עומדים לנגדנו דברי הרמב"ם בתשובה ומשמעות דבריו בהלכה, וכפי שחתמנו במאמרנו 'אנחנו לא נדע מה נעשה'.

הרב אלבה: ומה נעשה שהענין לפי הראשונים האלו לא ברור כפי שהקשיתי. אמנם ראשונים רבים לא פירשו את הסוגיה כרבינו חננאל, אך גם לא הביאוהו, ובפשטות לא עלה על דעתם פירושו כי לא ראוהו. ואנן שרואים את פירושו, מבינים על פי זה את דברי הרי"ף והרמב"ם, ולכן יש לנו לנקוט כוותיה, ומה גם שנראה שזו דעת הריטב"א והגהות מימוניות,

אלא נראה שעכ"פ אכן תפילת נעילה אינה יכולה להיות בלילה, בהיותה שייכת ליום כיפור. ומהירושלמי עולה שאי אפשר לאומרה אפילו כבר בבין השמשות, והוא ממאי דמסיק מתוך הקושיה על רב מהמשנה הנוקטת שנשיאת כפים הוא רק ביום, "אית לך למימר שנעילת שערי שמים ביום". ויש לקוראה כתירוץ לשאלה, והיינו שאכן גם לפי רב יש לסיימה כשהוא עדיין יום ברור, ולכן הכהנים נושאים כפיהם. וממילא מובן טעמו של רב שהקדים להתפלל מפלג המנחה כדי שיסיים סמוך לשקיעה.

והפירוש של המפרשים בירושלמי "אית לך למימר נעילת שערי שמים" בתמיה, דחוק, שאם כן יוצא שנשארים על רב בקושיה מהמשנה?

ולפי זה למסקנה י"ל שרבי יוחנן ורב לא נחלקו בזמן תפילת נעילה, ולכו"ע יכול להתחיל מפלג המנחה, כי הוא זמן נעילת שערי היכל, ולסיימה סמוך לשקיעת החמה, שהוא זמן נעילת שערי שמים, אלא שלרבי יוחנן היא קרויה על שם נעילת שערי היכל שקדמה לנעילת שערי שמים, ולא פליגי בעצם הזמן.

## ג.

### גם מהרי"ף והרמב"ם עולה שזמן נעילה עד שקיעת החמה

הרי"ף ביומא דף ו ע"ב כתב: "אמר רב תפלת נעילה פוטרת של ערבית, רב לטעמיה דאמר צלותא יתירתא היא וכיון דצלי תו לא צריך, והאידינא נהגו עלמא לצלוי תפלת ערבית אחר נעילה".

הר"ן כתב להכריח שהרי"ף סובר כמ"ד נעילת שערי שמים בלילה, מפני שמהגמרא משמע (לפי פירוש רש"י) שהדין שנעילה פוטרת של ערבית נובע מזה שתפלת ערבית בלילה.

ותמה הרב שמואל עדס (עמ' קלב הערה ד) על הגמרא ועל הרי"ף, שהרי בגמרא ברכות מבואר שרב סבר שאפשר לתפלל ערבית מפלג המנחה, וא"כ מנין לנו ללמוד ממה שאמר שנעילה פוטרת ערבית שסבר שתפלת נעילה בלילה? וכתב הרב שמואל עדס לתרץ שבגמרא יומא אמרו שרב אמר שהיא פוטרת למאן דאמר תפילת ערבית חובה, וי"ל שעל זה קאי דברי הגמרא דהיא פוטרת כשאומרה בלילה, שלמאן דאמר תפילת ערבית חובה, חובה לאומרה בלילה, אבל רב

כפי שכתב הרב קורן (מוריה תשפ"ד הנ"ל).

זו היא דרכו של המ"ב בבבאור הלכה בכ"מ שנוקט להכריע על פי ר"ח הנמצא מחדש היות ועל פי פירוש מובנים היטב דברי הרמב"ם ובדרך כלל גם יתפרש הרי"ף, ונקט כך אף כשהוא נגד הכרעת השו"ע ראה סימן תרכו ד"ה צריך שישפיל ועו"מ.

וראה הערות המשך בסוף המאמר.

כ). הערת הרב עדס: זה מצוי מאוד בירושלמי. ולענ"ד הצד השני דחוק יותר.

הרב אלבה: לענ"ד לא מצוי שנשארים בקושיה כשבעצם אינה קושיה, כי למה לא נאמר שאכן נעילת שערים היא ביום. וכבר כתבתי דגם מהכסף משנה נראה שהבין כוונת הגמרא לפי הרמב"ם שאכן יש לנו לומר שנעילת שערים היא ביום, ולכן פסק כך. ואפשר שזו דעת ראשונים נוספים שפסקו שנעילה דוקא ביום.

גופיה סבירה ליה שהיא רשות, ולכן לדידיה אפשר להתפלל ערבית מבעוד יום. ועל כן פסק הרי"ף אתי שפיר כרבי יוחנן שנעילה פוטרת של ערבית אף שמתפלל אותה לפני השקיעה, כיון שקיי"ל שתפלת ערבית רשות.

ולענ"ד הוא דוחק, שכן עיקר סוגיה זו של רשות וחובה לא הובאה ברי"ף הכא, וגם לא הוזכר אם היא נאמרת בלילה או ביום, אלא הביא רק את לשון הגמרא שהיא פוטרת ערבית. ואם הגמרא אמרה שהיא בלילה ודיברה למ"ד חובה ואילו הרי"ף נוקט שהיא פוטרת גם כשמתפללים אותה מבעוד יום, היה לרי"ף לבאר להדיא את ההבדל בין דברי הגמרא למה שהוא פוסק. וגם קשה, שאם בגמרא בבבלי רב אמר לאומרה בלילה למה פסק הרי"ף לאומרה ביום כרבי יוחנן נגד הבבלי, ועוד בלי להביא כלל את דברי רבי יוחנן. ועוד שכבר ביארנו את הקשיים בשיטת רש"י, ולמה להעמידו כשיטה שיש בה קשיים<sup>א</sup>.

כא). הערת הרב עדס: שאל ג' שאלות, ואענה חלקי בזה.

א. קיצור לשון הרי"ף. נראה שאין זו טענה, שהרי הרי"ף אין דרכו לפרש למה נטה מדברי הגמרא וכהנה רבות, וכמה וכמה האריכו הראשונים בכל מקום להעמיד חשבונות שלמים בדברי הרי"ף.

ב. למה פסק כרי"ו נגד רב שהובא בבבלי בלי להזכיר את דבריו. באמת צ"ע סתימת הדברים, אך לפטרו בלא כלום אי אפשר, דלענ"ד יש כאן דברים עמוקים. הנה באמת כל עצם ההכרעה במחלוקת רב ורבי יוחנן בענין תפילת ערבית רשות או חובה הוא נושא עמום. כמו שנראה מבואר בדברי התוספות בברכות ד: שנראה שהדברים נוטים שרבי יוחנן סובר שערבית חובה, ובפרט לפי משמעות דבריו בירושלמי פרק תפילת השחר. אלא שאם כן היא דעת רבי יוחנן, היה לנו לפסוק כמותו נגד רב (לפי ג' חלק מהספרים בברכות כ"ו: וכן הוא להדיא ביומא פז:), והרי סתימת הש"ס שהלכה שתפילת ערבית רשות (ברכות כ"ז:). וצריך לומר שבאמת רבי יוחנן סובר שערבית חובה, אלא שהש"ס סותם את דעתו בזה כדי לקבוע הלכה כרב שערבית רשות. אך לגבי מה שנאמר להדיא על ידי רבי יוחנן (שיש חיוב סמיכת גאולה לתפילה בערבית, ומצדדים תו' שהוא כמ"ד חובה) אנו פוסקים את רבי יוחנן.

וכן עוד הלכות שהוזכרו בסתמא בשם רבי יוחנן אנו פוסקים כן להלכה, הגם שהן לשיטתו (כגון תשלומין לערבית, שלכאורה לא שייך להשלים לדבר שהוא רשות), כיון שאפשר ליישב זאת גם עם מאן דאמר ערבית רשות. והנה הראשונים נתחבטו איך ליישב את חיוב חזרה על יעלה ויבוא בחול המועד בערבית לדין שערבית רשות. ובהלכות גדולות (הו"ד בתו' יומא פ"ז ב') כתב שכיון שהוא התפלל פעם אחת שויה עליה חובה, והתוספות כתבו שבחינם אין לבטל ערבית, והפירוש הוא שיש חיוב לחזור כחיוב 'רשות' של תפילת ערבית. ותוספות הרויחו בדבריהם גם את הביאור בדין תפילת תשלומין, שלפי זה מובן איך שייך להשלים תפילת ערבית והרי אינה חיוב כלל? אלא שמשלים את שורש החיוב, הגם שאינו חיוב למעשה. והרי"ף מזכי שטרא לבי תרי, שהעתיק גם את פירוש ההלכות גדולות וגם את פירוש התוספות, כמו שהבאנו במאמרנו בהאוצר פ"ח עמ' קע"א. ונראה שטעמו שבעיקר פירוש מאן דאמר ערבית רשות ס"ל כדעת ה"ג שהוא רשות ממש. (וכמשמעות הירושלמי שאבדן היה מכריז שמי שרוצה להתפלל שיתפלל מבעוד יום, וכן מה שאמרו בירושלמי שאם עלה למטה אינו צריך לירד. ור' זירא היה נוהג כן עד שראה שיש לו פחד בלילה ולכן היקל להתפלל בפלג) אך ס"ל שכיון שהש"ס פסק להלכה גם את דברי רבי יוחנן שצריך לסמוך גאולה לתפילה דערבית, וכן את דברי רבי יוחנן שיש תשלומין לערבית, וכן משמעות הש"ס בשבת ט: כמו שדייקו התוספות ביומא הנ"ל, על כרחך שהש"ס מעמיד את חיוב תפילת ערבית כרשות קרוב לחובה, וכדברי התוספות. וממילא לפי היתוך הדברים בגמרא דילן בברכות עולה שמאן דאמר רשות פירושו רשות הקרוב לחובה (הגם שאפשר שרב עצמו ס"ל שהוא רשות גמור ואפשר שכל מה שהוא הקיל להתפלל בפלג המנחה הינו מטעם דס"ל שהוא רשות ממש אבל נקבע כן להלכה כפי העמדת הש"ס שהוא רשות כעין חובה וכפי מנהגו של רב שהיה מתפלל אך לא עם כל חומרות ערבית).

והנה בירושלמי פירשו את מה שאמר רב נעילה פוטרת של ערבית דהוא לשיטתו שערבית רשות ולכן זלילו בחיוב להתיר לפטור בנעילה. ובדאי שהפירוש הוא שמתפלל ערבית מבעוד יום, וכשיטת רב. וס"ל לירושלמי שאין לעמוד על הלשון 'פוטרת' שיש בזה חיוב, כי ס"ל שלשון פוטרת יכול לבוא גם על הנהגת רשות. אך בבבלי ס"ל שהלשון 'פוטרת' אינו נכון

אבל אם נאמר שהרי"ף מבין את הגמרא כפירוש ר"ח הענין מובן היטב, אלא שכדרכו הרי"ף מקצר. ובאמת ענין זמן נעילה בלילה לא הוזכר כלל בבבלי ביומא, ובמשנה ובגמרא בתענית מבואר שזמן נעילה סמוך לשקיעת החמה, ועליהם סומך הרי"ף, ולפי מה שביארתי בירושלמי לפי המסקנה אין נפקא מינה להלכה בין רב לרבי יוחנן, ולכן לא היה צריך הרי"ף להביא את דברי רבי יוחנן.

ועוד הקשה הרב עדס (עמ' קלט) שמגמרא ביומא עולה שאפשר להתפלל נעילה מן המנחה ולמעלה, שכן זה הפירוש לפי רש"י למה שאמרו דמן המנחה ולמעלה לא יטבול בדצלי נעילה, ולכאורה הדברים האלו סותרים לדברי הרמב"ם בתשובה (סי' קנז) שנשאל אם אפשרי להקדים את נעילה שעה אחת או שתיים או שלוש, והשיב "מי שהתפלל קודם עת התפלה לא יצא ידי חובתו". נמצא שאין להקדים נעילה לפני זמנה שהוא סמוך לשקיעה, ולכאורה הוא בניגוד לדברי הגמרא שאפשר להתפלל מזמן מנחה.

אך לפי האמור הדברים תואמים גם לדעת הרמב"ם, דהוא אינו מפרש את הגמרא כרש"י, אלא נוקט כפי הביאור שכתבת, המיוסד על ר"ח, שלפיו לגמרא פשוט שזמן נעילה הוא עד סוף זמן מנחה, וסוף זמן מנחה הוא סוף זמן הקרבת התמיד בבית המקדש. וזמנו מתבאר ממה שאמרו בזבחים דף נו שדם נפסל בשקיעת החמה, וכ"פ בהל' תפלה ג, ד בענין מנחה "ויש לו להתפלל אותה עד שקיעת החמה". ולפי פירוש ר"ח עולה שכמו כן מתפללים נעילה עד סוף זמן מנחה, שהוא לפני השקיעה, ומה שאמרו בדצלי היינו שגם ערבית אפשר להתפלל לפני השקיעה. והיא דעת הרמב"ם שפסק בפ"א שמתפללים נעילה סמוך לשקיעה, ובפ"ג שמתפללים נעילה עד סמוך לשקיעה, והיינו שבאופן כללי היא צריכה להיות ביחידת הזמן הסמוכה לשקיעה, ורצוי שתסתיים בסוף יחידת זמן זה של סמוך לשקיעה כי סוף זמנה כמו מנחה, וכן פסק שאפשר להתפלל ערבית מפלג המנחה לפני השקיעה. ומה שאמר הרמב"ם בהל' תפלה פרק ג הלכה ז טעם לזה "לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה", יש לומר שלמד לתלות הכרעה זו בסברה שתפלת ערבית רשות ממה שאמרו בסוף הסוגיה לפי פירוש ר"ח, שלרבי יוסי בר יהודה הסובר שנעילה אינה פוטרת ערבית, מן המנחה ולמעלה אינו יכול לטבול כשכבר התפלל ערבית, משמע שיכול להתפלל ערבית לפני סוף זמן מנחה, לא רק לפי רבי יהודה.

בדעת רב, כי לדעת רב גופיה נוקטת הגמרא ביומא שהוא רשות גמור. אך גם הבבלי ביומא וגם הירושלמי שוים שהגדרת תפילת ערבית רשות הינה רשות ממש שאין בה שום חיוב (תוספות ביומא פז: נתקשו בזה ונדחקו שבמוצאי כיפור חשיב שעה"ד ולכן אין חיוב), ודלא כפי העולה מסוגיית הגמרא בברכות. והרי לפי העמדת הדברים בסוגיא בברכות שמשמע שבחינם אין לבטלה, הרי שנפלה כל הוכחת הגמרא שנעילה בלילה, שכיון שרב אמר את דבריו למאן דאמר ערבית רשות, ממילא אפשר להתפלל ערבית מבעוד יום. ולפי זה, כיון שלפי האמת אין מקור מדברי הגמרא להתיר נעילה בלילה, ובגמרא בתענית מבואר שזמנה סמוך לשקיעת החמה, והרי"ף הביא סוגיא זו בסוף תענית, ממילא אתי שפיר שהשמיט הרי"ף את כל המור"מ בזה, וסתמו כפירושו שזמנה עד השקיעה (כלשוננו בתענית).

ג. שאל למה להעמיד את שיטת הרי"ף כשיטה שיש בה קשיים. אבל מה נעשה שכל הראשונים שפירשו דבריהם לא נטו מפירוש רש"י, והמוציא מחבירו עליו הראיה. ואין ספק שהקושי הגדול הוא לפרש 'מן המנחה ולמעלה' דקאי על אחרי השקיעה. אמנם באמת לפי מה שביארנו בדברי הר"ח גם כן אין מקור כלל בבבלי אם נעילה בלילה, ויש לנו בבבלי רק את דברי הגמרא בתענית שהדרך להתפלל נעילה לפני השקיעה.

הרב אלבה: בסופו של דבר, להעמיד את הרי"ף כפירוש ר"ח שהיה רבו עדיף.

ולכאורה הרי ערבית היא תפילת הערב, ולשיטת רבנן יש להתפלל אותה בלילה, או עכ"פ אחרי השקיעה, אלא הוא מפני שתפילת ערבית רשות, ולכן לא מדקדקים בזמנה. ואף שאמרו בתחילה שרב אמר פוטרת לפי הסוברים שערבית חובה, י"ל לפי הרמב"ם שהכוונה שרב דיבר לפי מי שמתייחס אליה כחובה, ועל מי שמחייב עצמו להתפלל ערבית אמר רבי יוסי בברייתא הראשונה שהוא יכול לטבול אחרי השקיעה בשביל ערבית.

וראה מגן אברהם סימן רסו ס"ק א שדן על מה שכתב הרמב"ם שאפשר לקבל שבת ולהתפלל ערבית לפני השקיעה, שמהגמרא בברכות כז עולה שאין להתפלל כך אלא לפי רבי יהודה, ומשמע לכאורה שרב עשה כך משום שנקט כרבי יהודה. וקשה על הרמב"ם, הא אנו נוהגים כרבנן. וכתב המג"א: "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 הוא דמצלינן מנחה ומכאן ואילך ערבית קאמר, רב דהא לא פסקי לר' ירמיה דצלי מנחה, ורב הכי סבר אי בעי לצלו 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 וכ"ד הרמב"ם למעיין שם דלא כמ"ש בכ"מ {שנקט שיכול היה לעשות כן רק אם התפלל מנחה לפני הפלג ובשעת הדחק}."

ונראה שהוא מפרש שמה שאמרו בברכות כז ע"א לגבי ערבית "דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד" יתפרש כחזרה מתליית זמן ערבית במחלוקת רבי יהודה וחכמים. ועל כן מי שירצה להתפלל ערבית רק אחרי צאה"כ שפיר עבד, וירויח שמתפלל אחרי שיוצא בשמע ישראל. ומי שירצה להתפלל מהפלג שפיר עבד, גם אם התפלל מנחה אחרי הפלג, וירויח את מעלת התפלה עם סוף היום, וכן בשבת ירויח הוספה מהחול אל הקדש<sup>22</sup>.

כב). הערת הרב עדס: יש שפירשו כן. (ועיין ערוך השלחן סי' רל"ג ועי' בראשון לציון ברכות כז ומה שהביא במורשת משה שם בשם ספר המאורות) אך נראה יותר שכוונת המג"א בדעת הרמב"ם שזה דרך הכרעה, שכיון שלא הוכרעה ההלכה וערבית רשות, אפשר להקל ולעשות כדעת יחיד, הגם שלענין זמן מנחה אפשר לסמוך על רבנן. ולכן לכבוד שבת או בשעת הצורך אפשר להקל, וכמו שנראה הכרעה זו בלשון הירושלמי בתפילת השחר, שרב ס"ל כרבנן ואעפ"כ לכתחילה החמיר להתפלל לפני פלג כדי לצאת ידי כולם, ואילו את תפילת ערבית מבואר בבבלי שהוא התפלל מבעוד יום כרבי יהודה כיון שערבית רשות. וכן מדויק ברמב"ם, שבתחילה כתב את זמן ערבית שזמנה בלילה, ואח"כ כתב שהמתפלל תפילה קודם זמנה לא יצא מלבד תפילת ערבית שאם התפלל מבעוד יום יצא.

ועי' שער הציון סו"ס רל"ה שתמה על סתירת הדברים בין פירוש המשניות לבין דבריו בהלכות אם זמן ערבית עד עלות השחר או עד הנץ. אמנם המעיין בפנים יראה שבדברי הרמב"ם בהלכות פ"ג חילק את דיני התפילה לשנים - בתחילה הביא את זמני התפילות לכתחילה ואח"כ כתב את זמני התפילות דיעבד. וכשכותב את זמני התפילות לכתחילה כתב שזמנה עד עלות השחר, ובהלכות של דיעבד כותב שאפשר להתפלל לפני השקיעה, משום שערבית רשות ולא הזכיר שגם אפשר להתפלל עד הנה"ח. ואילו בפירוש המשניות כתב שכיון שאין מדקדקין בזמנה אפשר להתחיל לפני השקיעה ולסיים עד הנץ. הרי שעיקר הקושיא על הרמב"ם למה השמיט את הקולא בערבית רשות שאפשר להתפלל עד הנה"ח. אבל אין כאן סתירה בין שני ההלכות, שודאי שעיקר זמנה עד עלות השחר. וכלפי השמטת הרמב"ם בהלכות את הקולא שאפשר להתפלל גם עד הנץ החמה, יש לומר בפשיטות שכיון שהוא חידוש של הרמב"ם מסברא (לדמות את דין פלג המנחה לדין ערבית עד נה"ח) לא הזכיר הרמב"ם דבר זה בהלכות, וכדרכו למעט בחידושים שאין להם מקור תלמודי. (וס"ל לרמב"ם שכשם שלגבי ק"ש קי"ל דביעבד אפשר לקרוא עד הנה"ח, הרי ששם לילה ממשיך בדיעבד עד הנץ, ממילא גם לענין ערבית אפשר להקל בזה, וכמו שמצאנו שסמכו על סברת יחיד להתיר תפילה לפני השקיעה).

אמנם אין זה מוכרח בפשט הגמרא ביומא גם לפי פירוש ר"ח, דיתכן שרבי יוסי נקט שמתפלל ערבית לפני השקיעה כי הוא סבר שזמן ערבית מפלג המנחה. ראה בדברי הנצי"ב על מחלוקת חכמים ורבי ביומא לד ע"ב, שהוא מבאר שדעת חכמים שם היא כדעת רבי יהודה.

ועכ"פ נראה ממה שנקט הרמב"ם שנעילה היא על שם נעילת שערי שמים, שדעת הרמב"ם היא שאין נפק"מ לדינא אם נעילה היא על שם נעילת שערי שמים או נעילת שערי היכל, דאין לומר שהוא גרס בירושלמי ששמואל הוא האומר נעילת שערי היכל, ולכן פסק כוותיה דרב, דהא בפירוש הרמב"ם לירושלמי שנמצא איתנו מבואר שהוא גרס בירושלמי שרבי יוחנן הוא האומר נעילת שערי היכל, כמובא במאמרי בגליון צ"ה<sup>2</sup>, וע"כ אם הוא היה מבין שיש מחלוקת היה לו לפסוק כרבי יוחנן. אך הוא נקט בהל' תפלה שהיא קרויה על שם נעילת שערי שמים, כי הוא סבר שאף שתחילת זמנה כנעילת שערי היכל מפלג המנחה אין בזה מחלוקת, שעדיף לסיימה סמוך לשקיעה. ועל כן כתב שהיא נקראת על שם נעילת שערי שמים ללמדנו לכוונה גם כנגד נעילת שערי שמים בגלל מעלת התפלה עם דמדומי חמה.

אמנם הרמב"ם לא כתב במפורש זמן על תחילתה, ואפשר משום שאין זה מפורש בגמרא מהו זמן זה, ולכן העדיף לנקוט את לשון הגמרא בתענית "סמוך לשקיעת החמה"<sup>3</sup>. אך עכ"פ הזמן הקודם לשקיעה שיש לו משמעות הלכתית הוא פלג המנחה. לכן נראה שגם לפי הרמב"ם כלול במה שאמר בתשובה סי' רנו שאין להקדימה שעה שאין להקדים ולהתחילה קודם פלג המנחה, אף אם יאריך בה עד סמוך לשקיעה.

וכה"ג לגבי הזמן שיכול להקדים ולקבל שבת, לא מבואר בגמרא וברמב"ם שהוא אך ורק מפלג המנחה, אך כך נוקטים הפוסקים, גם אלו שנוהגים כרבנן להתפלל ערבית דוקא בלילה, מתוך הנחה שלכו"ע זהו הזמן שיש לו משמעות של תחילת ערב מסויימת<sup>4</sup>.

**הרב אלבה:** בדברי המג"א מפורש שטעמו של הרמב"ם כפי שכתבתי. וראה הערות המשך בסוף המאמר.

(כג). הריטב"א תענית דף כו ע"א כתב: "רבי יוחנן אמר נעילת שערי שמים ורבי שמעון אמר נעילת שערי היכל והיינו אחר צאת הכוכבים. מתני' מסייע ליה לרבי יוחנן בג' פרקים הכהנים נושאים את כפיהם ד' פעמים ביום, ש"מ דנעילת שערי שמים היא ביום, והיינו קודם סוף בין השמשות שהוא סוף השקיעה". וכן הוא בנימוקי יוסף, ובילקוט יוסף (מהדורת תשע"ו עמ' תתמח), כתב שהרמב"ם גרס כהריטב"א ולכן פסק שתפלת מנחה עד סמוך לשקיעה. אך לענ"ד גרסת הרמב"ם היא מה שכתב בפירושו לירושלמי.

(כד). **הערת הרב עדס:** בהלכות ק"ש פ"א הלכה י"א כתב שזמן קריאת שמע לכתחילה כמו עישור שעה קודם הנץ, וגדלה המבוכה בדברי הרמב"ם הללו. אבל הדרך היותר מחוורת בביאור דבריו היא דס"ל שזמן ק"ש היה צריך להיות עם הנץ החמה, אלא שכיון שצריך להתפלל ביום התירו להקדים לפני הנץ, ולכן זמנה כדי שיסיים עם הנץ החמה. וכן הוא ממש בנידון דידן, שזמן נעילה הוא ברגע הנעילה, אלא שאי אפשר להתפלל באותו זמן, ולכן כתב שזמנה כדי שיסיים אותה עם השקיעה. כלומר, זמן ההתחלה הוא כדי שיעור שהוא צריך לסיימה בשקיעה. (וכדמוכח ברב שהקדים את התפילה כיון שהוא היה מאריך בתפילה).

(כה). **הערת הרב עדס:** ערבך ערבא צריך. מה שהפוסקים הורגלו להחשיב את זמן הפלג כהתחלת הלילה, זה ודאי הגיע מבית מדרשם של הסוברים כרבנו תם (ולרבנו תם אפשר לקרוא קריאת שמע דלילה), ולדעת הרמב"ם וכפלג ראשון אין לנו מקור תלמודי לכל זה. ועיין ביאור הלכה סי' רע"א ד"ה מיד שמפרש שלדעת הרמב"ם אין להקדים קידוש לפני השקיעה אלא מעט. ומבאר זאת הביאווה"ל דאתי כשיטת רבנן דרבי יהודה. אמנם מודינא שלולי דברי הביאור הלכה (וע"פ המג"א הנ"ל) היה נראה כדברי הרב שליט"א שבאמת לדעת הרמב"ם אין שום קשר בין שיטת רבי יהודה ורבנן לדין קידוש, וכל מה שהתירו לקדם בפלג המנחה אתאי לכו"ע (שהרי לפירוש הרמב"ם הנ"ל מסקנת הש"ס דהלכה כרבנן

ולמעשה, היות והמפרשים והפוסקים שנקטו שאפשר להתפלל נעילה אחרי השקיעה לא פירשו את הגמרא כר"ח אלא כרש"י, ולפי דרכם יש תמיהות רבות כנ"ל, והם לא ראו את ר"ח, שהרי לא דנו בדבריו, נראה שיש לנקוט כר"ח. ולכן אין להתיר להתפלל נעילה אחרי השקיעה. ועוד, שהכא גם גרע ממנחה, שהגאונים התירו להמשיכה לזמן שאחרי זמנה לכתחילה כיון שהוא עדיין יום חול.

על כן לענ"ד שגם בשעת הדחק אין לסמוך על הסברות שאפשר להתפלל נעילה אחרי השקיעה, ואם הציבור רואה שלא יספיק נעילה עם חזרה לפני השקיעה יעשה רק תפילה אחת, ורק אם כבר התפלל כך בדיעבד לא נאמר לו לפסוק מהתפילה.



## ד.

### השו"ע נוקט "שקיעה" כאשר כוונתו 3/4 מיל לפני צאת ג' כוכבים בינונים

השו"ע כתב בסימן תרכג סעיף ב: "זמן תפלת נעילה כשהחמה בראש האילנות, כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה; וצריך ש"צ לקצר בסליחות ופסוקים שבאמצע התפלה, וגם אין לו למשוך בתפלת נעילה כל תיבה ותיבה כדרך שמושך בשאר תפלות, כדי שיגמור קודם שקיעת החמה".

ובסימן רלג סעיף א: "ועכשיו שנהגו להתפלל תפלת מנחה עד הלילה, אין להתפלל תפלת ערבית קודם שקיעת החמה".

הרב עדס כתב כאחרונים שפירשו שכוונת השו"ע שזמן התפלה בין במנחה ובין בנעילה הוא עד צאה"כ. אך לענ"ד דוחק לומר ששקיעה היא צאת הכוכבים<sup>1</sup>, ויש לפרש דכוונתו לשקיעה

אלא שסומכים על רבי יהודה בערבית רשות. ואם כן לגבי קידוש אין לנו היתר לסמוך על רשות). ובהכרח שלכל הפחות עד זמן הפלג חשיב סמוך לשבת, שהרי בגמרא מבואר שהתירו קידוש מפלג המנחה. (אך יתכן שאפילו יותר מפלג חשיב סמוך, אלא שאין לנו מקור. ונפק"מ למעשה במי שהדליק נרות עם ברכה לפני הפלג, דלפי זה לא יוכל לברך שוב, כיון שלדידן אין לנו מקור לומר שלפני הפלג לא חשיב סמוך לשבת. אמנם אפשר להפך את הדברים לצד אחר, שבאמת אפילו מפלג המנחה אין להתיר קידוש, וכל מה שהתירו לקדש מפלג זה רק למי שמתפלל בפלג, שכיון שמנהג ישראל לקדש אחרי התפילה בבית הכנסת התירו לו לקדש אחרי התפילה. ובזה דייק לשון התלמוד ברכות כז רב צלי של שבת בערב שבת. אומר קדושה על הכוס, או אינו אומר קדושה על הכוס, וכמו שדייק המעשה רב אות קי"ז).

**הרב אלבה:** איני רואה קשר הכרחי בין תלית קבלת שבת בהגעת זמן פלג המנחה לשיטת ר"ת בצאה"כ. הסיבה שתולים את היכולת לקבל שבת בפלג המנחה היא שזה הזמן של סוף היום הכי מוקדם שהוזכר בגמרא.

וראה הערות המשך בסוף המאמר.

כו). **הערות הרב עדס:** עיי' מה שכתבנו במאמרנו בהאוצר פ"ד עמ' צ"ט הערה ז' בדיוק לשון השו"ע סי' רל"ג ודו"ק. וראה עוד מה שכתבנו בקובץ בהתאסף ט"ז (עמ' רצ"ה רצ"ז) בענין זמן הדלקת נרות חנוכה. וכיון שלמעשה אנו לא הולכים עם שיטת השו"ע בזה אין להאריך.

ואפרש שיחתי. הגה הבית יוסף כיון שהוצרך לפרש את כל הסוגיות ואת דברי הרמב"ם ושאר ראשונים שיתאימו לשיטת ר"ת, בהכרח היה צריך להידחק בהרבה לשונות שנאמר בהם שקיעה, והוצרך לומר שאין זה כפשוטו. ועל כן קשה לעמוד על דבריו מה באמת היתה דעתו לפרש בלשונות המפורשים בדברי הרמב"ם שכתוב "שקיעה", אם כוונתו לשקיעה

לשיטתו, והיינו דלדידיה שקיעה היא  $3/4$  מיל לפני הזמן שבו נראים ג' כוכבים בינונים, ול- $3/4$  מיל אחרי כיסוי הגלגל הוא קורא "בין השמשות של ר"ת", דהיינו זמן בין השמשות שר"ת דן בו וקבע שנחשב יום<sup>2</sup>. ו"סוף השקיעה" האמורה בנר חנוכה היא כשודע שיצאו ג' כוכבים בינונים<sup>3</sup>. ולפי זה מובן שפיר שבתפילת נעילה כתב לקצר, כי הוא מבין שזמנה לכתחילה כשהחמה בראש האילנות, שהוא סמוך לכיסוי הגלגל, ומשם עד  $3/4$  מיל לפני הראות ג' כוכבים בודאות הזמן קצר.

וכן בתפילת מנחה כוונתו היא שכיון שנהגו כרבנן להתפלל מנחה עד הלילה, דהיינו שקיעת החמה של רבינו תם, אין להתפלל ערבית קודם שקיעת החמה של רבינו תם.

שניה של ר"ת או צאה"כ כפשוטו. אך אין בזה שום נפק"מ, דלדידן הדברים ברורים ששקיעה היא שקיעה, וצאת הכוכבים הוא צאת הכוכבים.

בקובץ בהתאסף הנ"ל עמדנו על פירוש דברי ר"ת והשו"ע לענין חנוכה, כיון שמחברי זמנינו חקרו אם כוונת השו"ע שם לשקיעה שניה או לצאה"כ, וסברו לומר שאם כוונתו לצאת הכוכבים הרי שעלינו לקיים את דבריו כלפי צאת הכוכבים דידן, הגם שהוא סובר כר"ת, ואם כוונתו לשקיעה שניה ממילא צריך להדליק בשקיעה שלנו. ולענ"ד אין זה נכון כלל, ואין נפק"מ למעשה כלל מה דעת השו"ע בהבנתו בשיטת ר"ת. כיון שלא קבלו את דברי השו"ע כמשה מפי הגבורה, וכל קבלת השו"ע כפופה להבנת הסוגיא. ועל כן אפילו אם השו"ע דעתו שצריך להדליק בצאת הכוכבים מחמת חשבון הסוגיא לדעת רבנו תם, אין זה מחייב כלל לשיטת הגאונים, כיון שלדבריהם אין זה פירוש הסוגיא. (והסיבה שר"ת ס"ל שצריך להדליק בצאת הכוכבים מגיעה מהבנתו בלשון הברייתא כלפי תחילת בין השמשות 'משמשקע חמה כל זמן שפני מזרח מאדימים', שפירושו שבין השמשות מתחלת לפני שתשקע חמה [צאת הכוכבים] כדי שיעור הזמן של פני מזרח מאדימים, ולפי זה במקום שלא הוזכר הלשון "כל זמן שפני מזרח מאדימים", הרי שתשקע היינו ממש צאה"כ.)

ולפי זה אין שום קשר בין הבנת השו"ע בדעת ר"ת לבין קביעת ההלכה לגבי זמן ההדלקה לסברת הגאונים. (גם במאמרנו בהאוצר פ"ד התייחסנו לשאלה אם צריך לקבל את דברי השו"ע במקומות שאנו לא הולכים עם הבנתו, ותמנהנו על האומרים שצריך לקבוע עלות השחר ע"ב דקות לפני הנץ מפני שכך סובר השו"ע, כיון שהשו"ע הגיע לחישוב ע"ב דקות מחישוב שאינו נכון כלל לדידן, וממילא אין לנו שום הוראה מהשו"ע כלפי חשבון השעות שלנו. ואת הדין יש לקבוע לפי הסוגיא או לפי הראשונים והאחרונים שאנו נוקטים כמותם.)

**הרב אלבה:** עכ"פ הסברה להדליק בנר חנוכה בסוף השקיעה היא בגלל שרגא בטיהרא, ובפשטות יסודה מדברי הטור כפי שפירשו הב"י שהטור כ"כ לפי אביו שמצריך חושך להדלקת נר חנוכה.

וראה הערות המשך בסוף המאמר.

(זו). כפי שכתב הבית יוסף יורה דעה סימן קצו על מה שכתב הרא"ש שאשה תבדוק בין השמשות, כאשר מהדין יכולה לבדוק מן המנחה ולמעלה, דהוא מפרש שהכוונה מזמן מנחה קטנה:

"דבר פשוט הוא ד[זמן מנחה קטנה] קודם זמן בין השמשות {שהוא  $3/4$  מיל הסמוכים לצאת ג' כוכבים בודאות} טובא הוא, ואף קודם בין השמשות דרבינו תם {כלומר בין השמשות שעליו דיבר ר"ת -  $3/4$  מיל אחרי כיסוי הגלגל} דההוא לא הוי אלא קודם {בין השמשות שקובע את} הלילה, וזמן מנחה קטנה ב' שעות וחצי קודם הלילה, הילכך בין השמשות דקאמר הרא"ש היינו בין השמשות דרבינו תם שעדיין הוא יום גמור {דהיינו שהרא"ש התכוון שתבדוק בזמן שאחרי כיסוי הגלגל} וא"נ סמוך לבין השמשות האחרון {שהוא הקובע להלכה} דאע"ג דמן המנחה ולמעלה סגי, מ"מ לכתחלה רצה להורות שתבדוק היותר סמוך ללילה שאפשר כדי לצאת מידי ספק".

(כח). כך כתב השו"ע בהל' חנוכה סימן תרעב סעיף א: "אין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה, אלא עם סוף שקיעתה". ומקורו מדברי הרא"ש בתענית פ"א סימן יב שכתב שלגבי תענית "שקיעת החמה היינו סוף שקיעה והוא זמן צאת הכוכבים", והיינו שלפעמים חז"ל אומרים שקיעת החמה, ולפי הענין נראה שהכוונה לזמן סוף השקיעה בצאת הכוכבים, ומזה כנראה למד הטור בהל' חנוכה באומרו "מצותה מסוף שקיעת החמה", דכיון ששרגא בטיהרא לא מהני נקטינן שלענין חנוכה שמששתשקע החמה היינו סוף שקיעתה, שהוא בצאת ג' כוכבים בינונים. והוא כפי שנהגו היום

וכל זה לשיטתו, אך לדידן שנוהגים כגאונים אין להתפלל מנחה ונעילה אחרי כיסוי הגלגל, ובנר חנוכה גם לשיטת הגאונים יש ספק אם להדליקו בשקיעה או אחרי רבע שעה, כי אולי שתשקע החמה בחנוכה הוא סוף שקיעת החמה דשרגא בטיהרא לא מהני.



## ה.

### שמשא בריש דיקלי בירושלמי אינה כשמשא אריש דיקלי שבבבלי

הרב עדס שואל (עמ' קלח הערה יח) איך יתכן שלפי הירושלמי בברכות ז, א חמה בראש האילנות הוא מפלג המנחה, הלא בגמרא בבלי בשבת לה מבואר שהיא סמוך לכיסוי הגלגל. אך אני פירשתי שחמה בריש דיקלי בירושלמי היינו זמן שהיה ידוע לרב ושמשו כזמן המיוחד שיש קודם שקיעת החמה, והוא פלג המנחה האמור בהמשך הירושלמי, באותו זמן החמה היתה נראית כעומדת מעל הדקל כשמסתכל לאופק ממקום בית המדרש של רב, ובאמת אינו כשמש אריש דקלי של הבבלי. ועתה עלה על ליבי שיש לדייק כך מהלשון בירושלמי 'בריש דקלי', דמשמע שגוף החמה נראה עומד בראש הדקל, ולא קאמר כהבבלי 'אריש דקלי' שמשמעותו שהשמש מאירה על הדקל.

ומצאתי סיוע לביאור זה מכת"י ליידן, ששם בין המילה "שמשא" למילה "בריש" כתוב "ביר", עם קו מעליו, ובדפוס אמסטרדם כתוב במקום ביר "בית רב". ונראה שפירשו שזה פתרון הסימון שבכ"י ליידן, שהכוונה לראשי תיבות, דהיינו שיש לגרוס 'בי"ר', והכוונה היא "שמשא בי רב בריש דקלא" הינו כפי שנראה השמש על ראש האילנות מבית מדרשו של רב.

ועמדתי על זה כשראיתי את דברי הרב קורן במאמרו (מוריה תשפ"ד עמ' שעג הערה 9, ועוד בסוף המאמר), אלא שהוא רק הביא את הגרסה בכת"י ליידן ובדפוס אמסטרדם, ולא קישר זאת לשוני בפירוש של שמשא בריש דקלי מהגמרא בשבת. ומכל מקום הוא הלך בדרך אחרת להסביר את השינוי. לדעתו, כוונת הגמרא בירושלמי למה שרואים במטעי דקלים בארץ מישורית, שבזמן פלג המנחה יש שמש בראש הדקלים ואילו הארץ מוצלת, ועל זה סייעו שבארץ ישראל הוא יום, כי בארץ ישראל לא מצויים מטעי דקלים שמחשיכים את כל הקרקע. אך לענ"ד פירושו דחוק, כי אין זה זמן מסויים מוגדר בדיוק שעה ורבע לפני השקיעה, ולא קישרו את הדבר למטעים גדולים. ומכל מקום, למעשה יוצא מדבריו כפי שכתבתי, שבירושלמי זמן שמשא בי רב בריש דקלא הוא פלג המנחה של בבל.

והשו"ע בסי' תרכג פסק שיש להתחיל נעילה כשהחמה בראש האילנות, ולדידיה היינו סמוך לכיסוי הגלגל, אך לפי האמור בירושלמי נראה שהוא מפלג המנחה, כמו שאמרו בתפילת מנחה של רב. וי"ל עוד שיש קצת הבדל, לגבי המנחה שהתפלל מפלג המנחה של בבל, שהוא סמוך לפלג המנחה האמיתי על פי גובה א", ואילו לגבי נעילה הכוונה היא שרב הכין עצמו לתפלה

להדליק נר חנוכה רבע שעה אחרי השקיעה, שכן היום מחשיכים ג' כוכבים בינונים 3/4 מיל לאחר כיסוי הגלגל כשיטת הגאונים, ואין זה סותר להנחה שיש לאחר את ההדלקה לזמן בו השרגא נראה טוב יותר.

מפלג המנחה של בבל, הקודם לפלג המנחה האמיתי, והתחיל להתפלל מפלג המנחה האמיתי. ומכל מקום לא מסתבר שתקרא תפלה בסוף היום כשהוא לפני פלג המנחה. אמנם הרמב"ם לא כתב שיש זמן מסויים שבו צריך להתחיל, אך י"ל שזה כלול במה שאמר שהיא קרויה על שם נעילת שערים. ומכל מקום כיון שערבית אי אפשר להתפלל לפני הפלג מסתבר שגם נעילה אי אפשר להתחיל לפני פלג המנחה.

### ו.

#### נשיאת כפים בתענית

הרב עדס (עמ' קמב הערה כב) מפקפק במה שנהוג לתלות את ברכת כהנים בתענית ציבור בכך שהתפלה היא לאחר פלג המנחה, שכן בגמרא תענית אמרו רק שדרך להתפלל תפילת מנחה של תענית כזמן נעילה "סמוך לשקיעה", ולא אמרו שאפשר גם לברך ברכת כהנים בתפילת מנחה שמתחיל בה מיד אחרי פלג המנחה.

אך השגה זו היא לפי דרכו שלתפילת נעילה אין זמן מוגדר בתחילתה, ויתכן שאיכא איסור להתחילה מפלג המנחה, אך לפי מה שכתבתי שנראה מסברה שזמנה מתחיל בפלג המנחה כי היא קרויה נעילה ולא מצינו שם של סוף היום אלא על מפלג המנחה ואילך, וכן בירושלמי נראה שהזמן של נעילת שערי היכל הוא מפלג המנחה, וממילא רווח לן המנהג שנושאים כפים בברכה רק בתפילה שלאחר פלג המנחה, כיון שתפלה זו נאמרת בזמן תפילת נעילה.

### ז.

#### נשיאת כפים בנעילה רק מהפלג עד השקיעה

הרב עדס (עמ' קמו) כתב שידוע כיום שלכתחילה נזהרים להגיע לברכת כהנים לפני השקיעה, אך אם יש לדון אם איחרו (וזה שכיח במנין שמתחיל להתפלל חצי שעה לפני השקיעה) האם בדיעבד מותר לישא כפיהם בברכה גם אחרי השקיעה. וציין הרב עדס שלפי הגרסה לפנינו בירושלמי בתענית פ"ד אמרו אך ורק שנשיאת כפים ביום, בלא להשוותה לקרבן, ולרבי יוסי אחרי השקיעה הוא עדיין יום, והביא את הסוברים שיש מקום לשאת כפים רק אחרי השקיעה מדין ספק ספיקא, שמא אפשר לישא כפים גם כשאנו יום, ושמא הוא עדיין יום. וסברה זו מובאת בילקוט יוסף (ימים נוראים מהדורת תשע"ה עמ' תתעט), ושם צירף לזה עוד את שיטת ר"ת. אך הרב עדס מציין שמאידך יש ספקות שבגללם אין לאומרה, שמא בעיני שירות ביום כמו זריקת דם שנפסל בשיעת החמה, ואף אם הוא יום כשיטת רבי יוסי אין היתר אחרי השקיעה כמו במנחה, ואף אם לא בעיני שיהיה כשירות עד השקיעה שמא הוא לילה, ואת הדעות שאפשר לומר ברכת כהנים בלילה אין לצרף כי היא כדעה דחויה, היות ובירושלמי מפורש שאין לישא כפים

בלילה, ונראה שנוטה להחמיר, ומכל מקום הסיק "נחלקו בזה אחרוני זמנינו ונהרא ונהרא ופשטיה".

ולענ"ד לאור מה שהתבאר גם במאמרו של הרב עדס (שם עמ' קמו בהערה) שאין לצרף לספק סברה דחוויה, העיקר בזה שלא ישאו ידיהם אחרי השקיעה, כי לענ"ד צד הספק שאפשר לישא כפים כשכבר אינו יום חייב להתבסס על כך שגם אפשר להתפלל נעילה כשאינו יום, והוא על יסוד דעת הראשונים שפירשו את הגמרא ביומא כרש"י, ודלא כר"ח, ולענ"ד דעה זו בפירוש הגמרא חשיבא כדעה דחוויה כיון שהם לא ראו את ר"ח, ועכ"פ גם אם לא נגדיר אותה כדעה דחוויה אין לעשות מעשה ולברך על פי צירוף דעה שהיא מסופקת מאוד<sup>22</sup>.

גם הצד למנוע את הדבר מחמת שאין לישא כפים אחרי השקיעה בגלל היקש ברכת כהנים לעבודה שהזכיר הרא"ש, צד זה אינו מבוסס רק על דברי הרא"ש, כי היקש ברכת כהנים לעבודה מבואר גם בגמרא בסוטה מח, וראה מה שביארתי בגליון צ' עמ' ע על פי הספרי וביאור הנצי"ב שנראה שמה שמקובל לומר שברכת כהנים בזמן הזה דאורייתא מבוסס על לימוד מדאורייתא להחיל על ברכת כהנים את השם של עבודה בבית המקדש, ועבודות ההקרבה שמכשירות את הקרבן היו רק עד השקיעה. ולא מצינו ברכת כהנים בלא ברכה של המברך את עמו ישראל באהבה, לכן נראה שאין לישא כפים גם בלא ברכה אחרי השקיעה.

וכמו כן אם תפילת הנעילה התחילה לפני הפלג נראה שאין לכהנים לישא כפיהם כי לפי מה שביארתי, מה שהפלג קובע לענין נעילה מיוסד על הירושלמי בברכות שכן התפלל רב, ומשמע מהירושלמי שהוא קרוי נעילת שערי היכל משום שיחידת הזמן בעלת המשמעות לפני השקיעה לכו"ע היא פלג המנחה, ובמשך זמן זה היו נועלים את ההיכל. ונראה שזו גם כוונת הגמרא

(ט). הערת הרב עדס: גם פירוש הר"ח לוקה בקושי, ומהכ"ת לומר על כזאת אילו ראו את דברי הר"ח, בפרט שדברי הר"ח היו מצויים אצל הראשונים.

אך עיקר הדבר שיש לעמוד עליו הוא שאפילו אי יחיבנא שפירושו נכון בדעת הר"ח, אבל זה ודאי פירוש חדש. ואם כל פירוש חדש שיש לו אסמכתא מראשונים נאמר 'אילו ראה פלוני' וכו', הרי שיהרוס כל שיטת ההלכה. וידועה דעתו של החזו"א לענין קבלת דברי ראשונים שלא עברו במסורת. וראה מה שביארנו בזה במאמרנו בהוצר פ' עמו' רי"ג. ואפילו לחולקים על החזו"א איש וקבלו ראשונים חדשים, כל זה שייך בדברים המבוררים בדברי הראשונים, אבל אם נבוא לחזר אחרי כל אפשרות חדשה לפרש את הסוגיא לפי אסמכתאות מראשונים ולבטל בזה את כל דברי הראשונים והאחרונים המאוחרים הרי שיהרס כל יסוד ההלכה. ובוה ודאי טענת החזו"א מוכרחת שאין משקל לדברים שלא עברו את ביקורת חכמי הדורות. ואין ספק שאם הפירוש הנ"ל בדברי הר"ח היה כתוב מפורש בדברי הר"ח והדבר היה נגלה לעיני הראשונים הרי שהיו דוחים את דבריו מכל וכל, מחמת לשון הש"ס בכל מקום "שמן המנחה ולמעלה" היינו זמן המנחה ולא שקיעה.

**הרב אלבה:** איני רואה קושי בפירוש ר"ח. 'מן המנחה ולמעלה' במקומות אחרים פירושו מתחילת זמן מנחה קטנה, אך ביארתי לעיל שכאן פירוש זה בלתי אפשרי, ודקא בגלל שבשאר מקומות הכוונה היא הזמן אין לפרש כדברי הראשונים שקאי על תפלת מנחה עצמה, ועל כן לענ"ד הפירוש המסתבר ל'מן המנחה ולמעלה' הוא על סוף זמן המנחה, ולא קשה לי ממה שבמקומות אחרים מדובר על תחילת זמן זה כי כאן קאי על מה שטובל תחילה עד המנחה והכוונה לעד ועד בכלל, לכן כשאומר מן המנחה ולמעלה פירושו מסוף זמן המנחה.

ולענין זה שהוא פירוש חדש הבאתי לעיל מדברי הביאור הלכה שכתב דרכו בכ"מ להביא ראשון "הנדפס מחדש", ומתחשב בזה הרבה, וכן כשהוא מוצא בר"ח כשלפי פירושו מתבארים דברי הרמב"ם, הוא נוקט כוונתו אף נגד השו"ע. וביותר יש לנקוט כך בנידון דידן שפירושו פותר את הקשיים הרבים שיש בפירוש רש"י.

בתענית באומרה שתפילת תענית נאמרת סמוך לשקיעה כמו נעילה, דהיינו שתפלה אינה ענין של רגע אחד, אלא הכוונה כדברי הרמב"ם שמתפללים בתוך הזמן שבין הפלג לשקיעה. וכמו כן לגבי נשיאת כפים אחרי השקיעה, גם מצד שעבודה היא עד השקיעה, וגם משום מה שמירושלמי בברכות ובבבלי ביומא, עולה שנעילה חייבת להסתיים לפני השקיעה, וממילא לא שייך שיעלו הכהנים לדוכן לכתחילה כשחלק מהברכה תיאמר לאחר השקיעה, ודי לנו לחדש שיכול לסיים את הברכות של התפלה כשלא תכננו טוב את הזמן, ולא להוסיף על זה גם ברכת כהנים, שמתחילת הברכה כבר יודע אם הוא יכול לסיימה לפני השקיעה או לא.



## ח.

### החישוב של עמוד השחר וצאת הכוכבים לפי חישוב המעלות

ראיתי במשא ומתן של הרב שמואל עדס עם הרב ליאור בצלאל דהן בגליון פ"ד עמ' צב שהרב עדס טען שלגבי עמוד השחר יש לילך על פי חישובי המעלות, שהוא מה שמתאים למציאות והמוחש לא יוכחש, ואילו הרב דהן כתב "שכל עוד שאין נרגש בזה במציאות הסתירה, אזלינן בתר הזמניות".

ולפי דרכינו יש לבדוק מה המציאות, ועל פיה נסיק את ההלכה. מדברי הרב ביניש (בהזמנים בהלכה פרק כא) עולה שמומחים יכולים לראות אור כלשהוא החל מהשלב בו השמש 18 מעלות תחת האופק, ובפניני הלכה (תפילה יא, ב) כתב על יסוד דברי הרב ביניש שרואים קצת אור כשהשמש נמצאת 17.5 מעלות מתחת לאופק, ורואים אור בכל המזרח כשהוא 16.1 מעלות. כיון שבימי ניסן 16.1 מעלות הם 72 דקות וזה מתאים לד' מיל אם מיל הוא 18 דקות, ויש ראשונים מהם עולה שזמן עמוד השחר הוא האיר כל פני המזרח. על כן כתבו רבים לחשב את עמוד השחר לפי 16.1 מעלות, וכיון שעכ"פ יש ראשונים מהם משמע שהוא אור כשהוא לפני כן כתב בפניני הלכה אפשרות אחרת מקדימה יותר כשהשמש 17.5 מעלות מתחת לאופק.

בענין הזה עמדתי בגליון ט, וביארתי שחזינן שחז"ל לא הזכירו חישובי מעלות אף שברור שמציאות האור משתנה בין העונות, ואת שעות היום לענין קריאת שמע חישובו ככל הנראה בשעות זמניות, כיון שלפעמים יש עננים ואי אפשר לראות, נראה שגם בזמנם עשו חישוב לזמן עמוד השחר, ונראה לי שסתימת הדברים בחז"ל מוכיחה שלהלכה עמוד השחר צריך להיות מחושב לפי דרך החישוב שנהגה בזמנם להבדלי העונות, והיא היתה כנראה לפי השעות הזמניות. ובאשר לטענה שהחישוב על פי שעות זמניות נסתר מהמציאות, י"ל שהסתירה היא רק לעמוד השחר המחושב לפי 72 דקות זמניות, על סמך ההנחה שמיל הוא 18 דקות, כי בשיא החורף 72 דקות זמניות הם פחות מ-60 דקות, ונמצא שרואים אור ניכר לכל רוחב אופק המזרח לפחות רבע שעה לפני עמוד השחר. ואיך נאמר לאדם שעדיין מותר לו לאכול בערב התענית כשהוא רואה מול עיניו אור ניכר במזרח. וגם לפי השיטה שמחשבים לפי מיל של 24 דקות קשה שזהו זמן שאין לו כל קשר לזמן הופעת האור קלוש במזרח, אך אם עמוד השחר מחושב

לפי 90 דקות זמניות, כפי שעולה מפירושו ר"ח ורש"י בגמרא פסחים צד ע"א, אם כן עמוד השחר ברוב עונות השנה חל לפני שרואים קצת אור, ובחורף הוא 75 דקות שהוא זמן בו כבר מתחילים לראות אור. ונראה שזוהו אין סתירה מהמציאות מפני ש"ל שבענין עמוד השחר אנו הולכים לפי מה שבני אדם אומרים ומחשבים, ואפשר לומר שזו כוונת הירושלמי בברכות פרק א הלכה א: "אמר רבי הונא נלפינה מדרך הארץ שרי מלכא נפק, אף על גב דלא נפק אמרין דנפק, שרי עליל לא אמרין דעל עד שעתה דייעול", כלומר כאשר המלך יוצא מהיכלו כיון שאנשים מצפים ליציאתו אומרים שהוא יצא אף כשעדיין לא יצא, ואילו כשהוא נכנס להיכלו לא אומרים שהוא נכנס עד הרגע שהוא נכנס, וכן בנידון דידן אנשים אומרים שהשמש יצא על הארץ אף שעדיין לא יצא<sup>ל</sup>.

גם בענין תחילת הלילה, בגליון צ"ה ביארתי שהבחנה בזמן המוגדר כלילה בג' כוכבים לפי הברייתא בשבת לה המובאת בירושלמי ברכות צריכה להיות מוגדרת לפי זמן שבו בנוסף על נוגה וצדק שנראים ביום, ובנוסף לכוכב הראשון שמהירושלמי משמע לא להתחשב בו, יש שלשה כוכבים הקובעים את גדר הלילה. כוכב אחד הוא עדיין יום לרבי יוסי, והשני והשלישי צ"ל כוכבים הנראים זה אחר זה כהרף עין. לפי המציאות אפשר למצוא את הדבר הזה לפי מיל של 22.5 דקות וכשמתבוננים בכוכבים בימי ניסן. שכן כתב במחקר המובא בהזמנים בהלכה ח"ב עמ' תצא שאכן בניסן נראים שני כוכבים כאלו שיכולים להיות מוגדרים השני והשלישי<sup>א</sup>, והם

ל). הערת הרב עדס: כתב שבעלות השחר של 90 דקות אין קפידא כל כך לשער בזמן שמנותק מהמציאות. לפי דברי הירושלמי שמזמן שהמלך מתכוון להגיע אנשים אומרים שהמלך הגיע. ואם כן אפשר להחשיב את עלות השחר גם לפני הזמן שבאמת יש אור. לפי דבריו עולה שחז"ל קבעו שיעור זמן מאיזה שעה אנשים אומרים שכבר מתחיל היום ואין שום קשר לאור. לענ"ד תמוה מאוד לומר כזאת, וכי שם יום נקבע לפי שיחת אנשים? אלא כוונת הירושלמי שכשם שכשמיגיע המלך מהזמן שמתכוננים להגעת המלך אומרים שהמלך הגיע, כך ביום מהזמן שיש כבר מעט ניצני אור אנחנו יכולים להחשיב את האור כיום.

על עיקר הדבר שלא מוזכר בחז"ל חישוב המעלות, הרי שגם חישוב הזמניות לא הוזכר, והמנחת כהן חידש זאת מסברא לפי מה שסבר שזו המציאות. אבל הפשטות לכל הפוסקים שלא התעסקו בתכונה שמשערים לפי שעות שוות, וכמו שמבואר בדברי המנחת כהן להדיא שרק מחמת המציאות הוא נוטה מהפשטות. ובפרט לפי שיטת הלבוש והגר"א ש"ב שעות דיום מתחילות מזריחה לשקיעה, ואם כן זמני הנשף שייכים לשעות הלילה, ואם יש ללכת בהם בזמניות נמצא בקיץ הנשף קצר ובחורף ארוך, והוא איפכא מסתברא.

**הרב אלבה:** לדעתי הזמן לא נחשב מנותק מהמציאות כי הוא תואם לזמן שנראה קצת אור בחורף. לשון הירושלמי היא שהמלך לא יצא, משמע לא יצא כלל, ולא שהוא באמת קצת יצא, וכיון שברוב השנה הוא לפני יציאת אור כלשהוא שבא מהשמש. ומכל מקום לענ"ד גם בלא שנפרש כך את הירושלמי, כך מסתבר שכן זה זמן שקשה לחשובו במדויק שרק מעטים רואים את תחילת האור, ולכן מסתבר שבוה הולכים לפי דרך החישוב של אנשים. החישוב של עמוד השחר מיוסד על הגמרא בפסחים צד ע"א שממנה עולה שמחשבים את השעות שלפני היום כשמינית היום שמהנץ עד השקיעה, ועל כן בחורף הזמן יותר קצר מהקיץ. מסתבר שכן היו מחשבים בימי קדם. הדינים נקבעים לפי דרך החישוב שהיתה נהוגה בזמן חז"ל, גם כשהיום יודעים דרכי חישוב אחרות. בשיא החורף 90 דקות זמניות כאלו הם פחות מבקיץ, ומתאימים לזמן שבו מתחיל להיראות אור.

וראה הערות המשך בסוף המאמר.

ל). במחקר שמואב בהזמנים בהלכה הם מכונים שלישי ורביעי כי במחקר זה מתחשבים בכוכב הראשון.

נראים כהרף עין לכל אדם ללא קושי 21 דקות לאחר השקיעה המישורית שהם 17 דקות אחרי השקיעה בירושלים.

והנה בתמוז רואים שני כוכבים שלפי ההגדרה הנ"ל הם הקובעים את הלילה 28-29 דקות אחרי השקיעה המישורית. ובתשרי וטבת הם נראים בהפרש גדול יותר, וזמן מאוחר מהצפוי דהיינו 26-28 דקות, בעוד שלפי חישוב המעלות בתמוז הכוכב השלישי היה צריך להיראות 27 דקות אחרי השקיעה המישורית, ובתשרי הכוכב השלישי היה צריך להראות כמו בניסן 21 דקות אחרי השקיעה, וטבת הוא היה צריך להיראות 24 דקות אחרי השקיעה.

ובגליון צ"ה עמ' קסז צידדתי שכיון שאין התאמה במציאות בשאר העונות נלך בענין צאת הכוכבים לפי חישוב המעלות שעל פיו על כל פנים נדע את כמות האור שיש בעולם, אך עתה נראה לענ"ד לפי מה שכתבתי על עמוד השחר שכיון שלא חישובו בזמן חז"ל לפי מעלות, וגם לא נוכל לומר שמחשבים לפי השעות הזמניות, כי אין לזה כלל התאמה בחורף, נראה שבצאת הכוכבים נקטו חז"ל בזמן קבוע לכל ימות השנה, דהיינו שצאת הכוכבים הוא 17 דקות אחרי השקיעה בירושלים שהם 21 דקות אחרי השקיעה המישורית. וכן מסתבר היות ובעצם אפשר לראות גם בעונות אחרות את הכוכבים האלו 21 דקות אחרי השקיעה המישורית אלא שאז הם יראו רק למומחים ובהתאמצות<sup>22</sup>. בימי חז"ל שיערו זמן זה לפי הילוך מיל בנחת, וכן אפשר לציין באמצעות דבר אחר שכבר נודע שיעור זמנו, ובימינו נחשבו על פי דקות. ויש לזה התאמה גם לענין הכספה עד השואת העליון לתחתון במזרח, שגם היא ככל הנראה לא תואמת את העונות לפי חישובי מעלות, ואפשר להגדיר שהדבר נעשה 21 דקות אחרי השקיעה המישורית<sup>23</sup>.

ונמצא שקביעת חז"ל שג' כוכבים שבין השני לשלישי יש כהרף עין הוא לילה מוכיחה שלא אזלינן בתר חישובי המעלות, ונראה שזה מוכיח גם לא להתחשב בזה לגבי עמוד השחר.



### סיכום

א. לגבי סוף זמן נעילה. ביארתי שהעיקר כפירוש ר"ח בבבלי, ומפירושו עולה שלכו"ע זמנה רק עד השקיעה של גוף השמש, וכן נראה מהירושלמי. ועל כן אין לסמוך על הסברות שאפשר להתפלל נעילה אחרי השקיעה. ואם הציבור רואה שלא יספיק נעילה עם חזרה לפני השקיעה, יעשה רק תפילה אחת. ורק אם כבר התפלל כך בדיעבד לא נאמר לו לפסוק מהתפילה. על כן

לב). במחקר הנ"ל כתב שמומחים יכולים לראותם בטבת 21 דקות אחרי השקיעה, ובתמוז 22 דקות, ובתשרי 23 דקות. אך הרב ביניש מביא שם עדויות שראו גם לפני כן.

לג). הרב שמואל פרץ בגליון זה הראה תמונה שממנה נראה לו שחילוף הגוונים מסתיים לפני כן. אך גם במקומות בהם עיקר חילוף הגוונים מסתיים לפני כן, יש גוון קלוש של אדמומית שנשאר יותר מאוחר, ואף שהוא קלוש, עדיין ניכר לא פחות ממה שרואים את תחילת האור בעמוד השחר. ומכל מקום נראה שהקביעה שהוא 3/4 מיל אחרי השקיעה היא כללית, והחישוב המדויק הוא לפני צאת הכוכבים בימי ניסן.

לא די רק בזהירות לסיים ברכת כהנים לפני השקיעה, אלא יש להיזהר גם לסיים המברך את עמו ישראל<sup>לד</sup>.

ב. לגבי תחילת זמן נעילה. כיון שיחידת הזמן לפני השקיעה שמצינו אליה התייחסות של סיום היום היא פלג המנחה, ובירושלמי משמע שזמן תחילת נעילה הוא בנעילת שערי היכל שהוא מפלג המנחה, יש לפרש שכוונת הגמרא בתענית באומרה שנעילה מתפללים סמוך לשקיעה שמתחיל מהפלג ומסיימה עד השקיעה. והרמב"ם כותב בפ"ג לסיימה סמוך לשקיעה, והוא כלשון הירושלמי בתענית בעובדה דרב, דמשמע ליה דהכי עדיף, ובפ"א כתב שזמנה סמוך לשקיעה, ונראה כוונתו מהפלג שהוא יחידת הזמן הסמוכה לשקיעה, ועל כן אין להתחיל תפילת נעילה לפני פלג המנחה. ולכתחילה יסיימה סמוך לשקיעה.

ג. לענין ברכת כהנים בתענית, אין לכהנים לישא כפיהם במנחה לפני פלג המנחה, ובנעילה לא יעלו לדוכן כשחלק מהברכה יאמר אחרי השקיעה<sup>לה</sup>.

ד. דרך חישוב הזמנים בחז"ל בחילופי העונות היתה לפי הדרך שהיתה מקובלת בזמנם, על פי חילוק היום לשעות זמניות, לכן נראה שעמוד השחר מחושב לפי 90 דקות זמניות. ולגבי צאת הכוכבים כיון שזמן ראייתם אינו ואם לכמות האור בחילופי העונות י"ל שבכל מקום יש לחשב את צאת הכוכבים לפי זמן היראות ג' כוכבים בימי ניסן דהיינו 17 דקות אחרי השקיעה כשנמצאים בגובה ירושלים, שהם 22 דקות אחרי השקיעה המישראלית.



## המשך הערות של הרב שמואל עדס עם תגובה של הרב אלבה<sup>לו</sup>

### א. בענין תפילת נעילה שהתחיל לפני השקיעה ומסיים אחרי השקיעה (הערה ג)

עי' בהאוצר פ"ח עמ' קצ"ז שהבאנו את נידון האחרונים אם יש תשלומין לתפילת נעילה למי ששגג ולא התפלל נעילה. ונתבאר שם שיש לחקור בגדר תפילת נעילה אם היא 'צלותא תירתא' שהוסיפו חז"ל תפילה נוספת, וכמו שבכל יום צריך להתפלל ג' תפילות, בכיפור צריך

(לד). בדבר זה יש נפק"מ רבתי לפעמים זה מוסיף אחרי ברכת כהנים עד לסיום התפלה 3 דקות כי הספרדים מוסיפים היום תאמצנו לפי א"ב, וכן יש ששרים בסוף התפילה, ותפילתם מתארכת.

לה). הערת הרב עדס: מה שכתב כלפי סוף זמנה וכן כלפי ברכת כהנים, כן גם עיקר כוונתנו במאמרו (אך לא מצד דברי הר"ח וכנ"ל) רק שצידדנו בזכות המקילים משום שכן נהגו הרבה מגדולי הדורות. (והראנו את חולשת הדברים וגם שאי אפשר לצרף לספיקות סברות נדחות). גם לגבי תחילת זמנה, הגם שבמאמר צידדנו דמעיקר הדין יש מקום להקדים, מכל מקום ח"ו להורות כן נגד תשובת הרמב"ם. ואם כן אפשר להסכים כדרך פשרה לדברי הרב שאפשר להקדים עד פלג המנחה (וכפי מה שמורגל בפי העולם, בהסתמך על מה שהבינו בדברי הפמ"ג שהביא השער הציון סי' תרכ"ג סק"ה). אך לכתחילה נראה שראוי לדקדק לא לזוז מדברי הרמב"ם כפשטם ולהקדים את התפילה רק כפי הנצרך לסיום התפילה עם חזרה בשקיעה. (ומסתבר שאם הציבור מאריכים בתפילה, רשאי גם היחיד שדרכו לקצר להתפלל עמהם, הגם שהוא גומר את תפילת היחיד זמן רב לפני השקיעה). ועל כן בבתי חולים וכיו"ב שמתפללים בקצרה אין להתחיל בפלג המנחה ולסיים זמן רב לפני השקיעה.

לו). הרב אלבה: הוספות אלו נכתבו כהערות על גוף המאמר, וכדי להקל על העיון סידרתיים בסוף המאמר, והוספתי להן כותרת להבהיר על מה הן מוסבות.

להתפלל עוד תפילה. או שהיא תפילה מחמת מאורע, כמו תפילת המוסף שהיא תפילה כנגד דבר מסוים ואינה בסדר תפילות היום (באמת גם לגבי מוסף יש נידון זה, אבל בתפילת מוסף הדעה היותר מקובלת שהיא תפילה מחמת מאורע ולא שייכת בתשלומין כלל). וכל זה נפק"מ להבנת ב' הצדדים שנתבארו כאן לגבי תחילת זמנה. שהרה"מ נוקט בפשיטות שמהות התפילה וסידרה היא תפילת מחמת הנעילה, ולכן לא שייך להתפלל אותה לפני זמן זה. ולכאורה זו גם הבנת דברי הרמב"ם בתשובה. אך אם מדברי הגמרא מוכח להיפך, יש לומר שגדר התפילה הוא צלותא יתירתא דהיינו להתפלל פעמיים מנחה, רק שטעם וסיבת התקנה היא נעילת השערים. (אמנם הצדדים בחקירה לא מכריחים את הנ"ל, אבל יש בהם כדי נתינת טעם).

לגבי סוף זמנה, גם לפי מה שביארנו לקמן בדעת ר"ח עולה כדברי הרה"מ שאין מקור מהש"ס שלרב זמן נעילה בלילה (אך עדיין יש בזה קושי, ראה להלן). ובאמת אין לנו גילוי בש"ס אם סוף זמנה בשקיעה או בצאת הכוכבים, מלבד המנהג המבואר בתענית שפורשים ידים סמוך לשקיעה. וממילא יש לנו בירושלמי מחלוקת רב ורבי יוחנן, ולרבי יוחנן זמנה עד השקיעה ולרב זמנה עד צאת הכוכבים או עד צאת כל הכוכבים. ובפשטות הלכה כרבי יוחנן, אלא שכיון שיש שגורסים שם במקום רבי יוחנן 'שמואל', וממילא הלכה כרב, הרי יש אסמכתא לנוהגים כן. ובפרט שאי אפשר לדחות את כל הראשונים בביאור הסוגיא ולהחשיב אותם כדעה דחויה, כמו שיתבאר להלן.

יש להוסיף כאן פרט שלא נתבאר כל כך, והוא מסייע מאוד לדברי הרב שליט"א שקשה להקל בנעילה אחרי השקיעה (וזה סותר קצת את הלימוד זכות שכתבנו על המקלים). והוא, שלפי מה שאנו מצדדים שעיקר זמנה כזמן מנחה, הרי זה תלוי ועומד בנידון סיום זמן תפילת מנחה, וכפי שנתבאר במאמרים הקודמים יסוד זמן מנחה גם הוא תלוי במחלוקות הידועות בענין הזמנים.

ונשנן בקצרה להשלמת היריעה. הנה מבואר בגמרא ברכות כ"ז. שסוף זמן מנחה הוא בסוף שעה י"ב של היום, והרי שלפי דעת הלבוש והגר"א ששעות היום מסתיימות בשקיעה מבואר בש"ס שסוף זמנה בשקיעה. ורק בדוחק אפשר ליישב את המקלים ולומר שהגמרא דיברה כלפי לכתחילה. ואילו לסברת התרומת הדשן שהשעות מסתיימות בצאת הכוכבים דר"ת, הרי שמבואר בגמרא שזמנה עד צאת הכוכבים דר"ת, ורק בדוחק יש מקום לחשוב להחמיר מתחילת בין השמשות דר"ת (כמו שנדחק במשנה ברורה רל"ג סק"ט, וכתבו על דבריו כמה אחרונים שהוא דוחק). והרי שהדרך המרווחת בזמן מנחה לסברת הלבוש והגר"א שזמנה עד השקיעה ממש.

ולפנינו דברי עמודי ההוראה (רמב"ם וגר"א ועוד) העומדים בשיטה זו, שכתבו שזמנה עד השקיעה, ממילא העיקר שאי אפשר להתפלל מנחה אחרי השקיעה. (ודברי המקלים מסתמכים על ההולכים בשיטת התרומת הדשן, והרי דאדרבה, מדבריהם אנו למדים שהם דייקו את דברי הגמרא הנ"ל שזמנה עד סוף שעה י"ב, ודוק מיניה ואוקי באתרין שזמנה עד השקיעה).

ודעת הגר"א באמרי נועם ברכות כ"ט ב' שאסור להשלים מנחה אחרי השקיעה אפילו אם התחיל בהיתר. וכן הוא מבואר בשו"ע להדיא בסי' רל"ב, כמו שהארכנו בזה בהאוצר פ"ח. ונתבאר שם שסברת המקלים בזה יסודה בגדר כעין תשלומין, שכיון שמצאנו שיש מושג של

תשלומין שמעינן שעיקר זמן התפילה נמשך גם לזמן תפילה הבאה, וממילא אם התחיל בהיתר דינו כדין תשלומין (ונתבארו שם מחלוקות הראשונים בגדר חיוב הקדמת תפילת החובה, ע"ש).

וניהדר לדין תפילת נעילה. דאי נימא שהיא צלוצתא יתירתא, כתוספת על תפילת מנחה, הרי שזמנה כזמן מנחה, וכשם שלגבי זמן מנחה העיקר שאפשר להתפלל מנחה עד השקיעה ותו לא, כך הדין לגבי נעילה. וממילא אין ראייה כלל מהמנהג להתפלל נעילה עד צאת הכוכבים, כיון שהמנהג מיוסד על מנהג חו"ל כסברת ר"ת בכל דבר. (סכברו שזמן ר"ת בחו"ל הינו כחצי שעה מהשקיעה, וחישבו לפי זה את שעות היום, כפי שיטת לוח ארץ ישראל עד שנת תרפ"ה - וכפי שיטת לוח מעשה נסים/בן איש חי - שמחשבים מעלות השחר עד צאת הכוכבים הנראה).

ולפי זה, לדין בארץ ישראל, שנתברר שאין יסוד לחשבונות אלו (ראה מש"כ בהאוצר פ"ד ובמבוא למאמרנו בהאוצר צ"ה), הדר דינא שזמן מנחה עד השקיעה, וממילא חזר הדין שגם נעילה צריכה להיות עד השקיעה.

וכעת יש לדון אם יש לסמוך על הסברא שאם התחיל בהיתר יכול להמשיך את התפילה אחרי השקיעה. ראשית, בדברי הרמב"ם מבואר להדיא שצריך לסיים אותה בשקיעה, ומשמע שאין סברא של התחיל בהיתר. (ואין ראייה מזה לגבי תפילת מנחה שלא יועיל התחיל בהיתר, כיון שלדעת הרמב"ם תפילת נעילה היא לא מסדר תפילת מנחה, כדמוכח מזה שאסר להקדים אותה, וממילא זמנה קבועה בשעה מסוימת).

אך גם לולי דברי הרמב"ם לכאורה אין היתר להמשיך את התפילה אחרי זמנה, כיון שאין תשלומין לתפילת נעילה, אלא שלפי דרכנו שתפילת נעילה היא מסדר תפילת מנחה מסתבר דאיתי כסברת האומרים שיש תשלומין לנעילה, כמו שהסברנו במאמרנו הנ"ל. וממילא אפשר להמשיך את התפילה אחרי זמנה כיון שהתחיל בהיתר (למנהג העולם כדברי המתירים). אך גם בזה יש לשדות נרגא, שהרי בדברי הגאונים שהתירו להמשיך תפילה אחרי זמנה מבואר להדיא (אשכול אלבק ליקוטים מהל' תפילה לט ב) שלא התירו כן רק באופן שהתפילות שוות זה לזה, כמו שני ימי חול, ולא באופן שתפילה אחת חול ותפילה אחרת קודש. (אמנם משמע מדברי הגאונים שעיקר הקפידא הוא רק באופן שחל 'לילה', אבל כל זמן בין השמשות עדיין יכול להמשיך את התפילה הקודמת, כיון שאין זה מתפלל של חול בשבת).<sup>1</sup>



## ב. פירוש רבינו חננאל לסוגיה ביומא פח (הערה יח)

כלפי קיצור לשון הר"ח לפי הפירוש שכתבתי, הוא דבר רגיל מאוד בפירוש, וסמך על המובן לפי עומק דעתו. (וכן כל מה שהאריך בביאור הדוחק בזה, לענ"ד אינו, והבוחר יבחר).

לגבי גדר מן המנחה ולמעלה, אם קאי על מנחה גדולה או קטנה, מצאנו בשו"ע בסי' רנ"א לגבי עשיית מלאכה שנחלקו אם לפרש מן המנחה ולמעלה על מנחה גדולה או קטנה. ועי' בגר"א שם שביאר את ההכרח שם לכל צד. לגבי סמוך למנחה נחלקו במשמעותו בשבת ט: לגבי

לז). הרב אלבה: לענ"ד לא מסתבר להשוות נעילה למנחה לכל דבר. גם אם היא צלוצתא יתירתא, תקנוה דוקא בסוף היום סמוך לשקיעה, כמבואר מתוך שמה, מה שאין כן מנחה.

מנחה, ולגבי אכילה בערב פסח ריהטא דגמרא דהוא מנחה קטנה. ומצאנו כמה מקומות בחז"ל שמשמעותו נוטה יותר שהוא זמן שמתקרב לקראת סיום היום, כמו הורדת כלים מהסוכה מן המנחה, זקיפת המיטה באבילות, הפרשה בטהרה בנדה וכל כיו"ב. ובנידון דידן אפשר לומר בשני אופנים - או דמיירי במנחה גדולה, ולדחוק בפירושו שדבר המוכן שאם תלו את הדבר בזמן המנחה, פירושו שהגיע זמן המנחה והוא התפלל את ב' תפילות המנחה (שנעילה עניינה מנחה פעמיים לפי דרכנו). ואפשר גם לפרש דהיינו מנחה קטנה, שכבר עבר זמן רב מהזמן הראוי לתפילה. (ומובנת טענת הרב שיש בזה דוחק, אבל לענ"ד דרך הש"ס בכגון דא).



## ג. האם נוקטים כר"ח נגד פירוש הראשונים המקובלים (הערה יט)

הביאור הלכה עשה זאת לפעמים כשהדברים נהירים ומתחווים לפי דברי הר"ח, לא במקום שהדברים יגעים גם על פי הר"ח. זאת ועוד, שדין זה שאומרים רצה במוצאי שבת יסודו בפירוש רש"י, והוא הלכה רווחת בישראל. ואם באנו לערער מוסכמות שהתקבלו בישראל על סמך גילויים חדשים, ייהרסו כל פינות ההלכה. והוא אשר הארכנו במאמר שצינו אליו להלן (האוצר פ' עמ' רי"ג), שיסוד קבלת הראשונים בנוי על ב' מרכיבים - א' פשיטת ההוראה כותיהו ב' רוב חכמה. והחזו"א שדחה כתבים חדשים, הוא לפי דרכו שהעמיד את עיקר קבלת הראשונים רק על כח ההוראה שלהם, ואילו בסוגיא עצמה נחלק עליהם. וממילא, בראשונים חדשים שלא הייתה בהם קבלת הוראה, ס"ל שאין לנו חיוב להורות כמותם. ומאידך, המשנה ברורה שהעמיד את הוראתו גם על חכמת הראשונים, נזקק לכתבי יד חדשים (ובפרט כשהם שופכים אור על הראשונים שנתקבלו בישראל). ובנידון דידן, כיון שיש תמיהות לכל צד, אין כאן הכרח להעדיף את פירוש הר"ח. ומצד קבלת הוראת הראשונים, ודאי שדברי ר"ח דחויים, ונהוגים הלכה למעשה ממש בכל שבת ושבת ברוב בתי ישראל היפך פירושו, באמירת רצה במוצ"ש אחרי צאת הכוכבים<sup>לח</sup>.



## ד. ביאור דברי המג"א על כך שלפי הרמב"ם יכול להתפלל ערבית מהפלג (הערה כב)

שותיה דמר לא ידענא. אכן הגמרא חזרה בה מתליית הדברים שרב כרבי יהודה, כיון שרב יכול לסבור כרבנן, ולהקל בזה רק משום שערבית רשות. וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם,

לח. הרב אלבה: לדעתו, לפי פירוש רבינו חננאל הדברים מחווים. בפירושו מתורץ גם הקושי הלשוני מהמילים "מהמנחה ולמעלה", וגם הקושי מדוע תולים את השאלה אם תפלת נעילה פוטרת את של ערבית ביכולת לטבול מן המנחה ולמעלה, כאשר בפשטות אין קשר בין הדברים.

בענין "רצה והחליצנו" לא כולם נוהגים לאומרו גם אחרי השקיעה. יש המזדרזים לסיים לפני השקיעה כדי לא להיכנס למחלוקת (דעת הרא"ש שלא לאומרה, וכך מכריע כפה"ח סי' קפח מג). ועכ"פ, גם למחזירים על טעות בסעודה שלישית אין מחזירים כשלא אמר רצה והחליצנו לאחר השקיעה (בא"ח ש"ר חקת כב). וכל קישור הדברים אינו מוכרח, כי אפשר שגם למאי דקיי"ל שלא מתפללים נעילה לאחר השקיעה, יאמר רצה אחרי השקיעה, כי הברכה היא על מה שאכל ביום, וגם אין זו תפלה העומדת בפני עצמה.

שרק משום שערבית רשות מקלים בתרתי דסתרי ולא מפני שהלכה כרבי יהודה. ולזה המגן אברהם מציין לדברי הרמב"ם, שהמעין בדבריו יראה שזה פירוש. והרי הדברים מבוארים להדיא בירושלמי שרב לא סבר כרבי יהודה, אלא רק חשש לכתחילה לרבי יהודה להתפלל מנחה לפני הפלג. והרי הרמב"ם העתיק דין זה של רב בירושלמי בהלכה ד' שלכתחילה יש להתפלל מנחה רק עד פלג המנחה, ומהיכן שמיע ליה לרמב"ם דיש לנקוט כפי חומרא זו, אם לא מהבנתו בהכרעת הבבלי כפירוש הנ"ל שנתבאר בשם המג"א. (שלפי המפרשים בדברי המגן אברהם שגם לרבנן אפשר להתפלל בפלג המנחה, מנין שיש מקום לחוש לדעת יחיד לענין תפילת מנחה).<sup>טז</sup>



לט). הרב אלבה: הרמב"ם בהל' תפלה כתב פרק ג הלכה ד כתב: "וזמן מנחה קטנה מתשע שעות ומחצה עד שיסאר מן היום שעה ורביע, ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה". ולגבי ערבית בהלכה ו, ז כתב: "תפלת הערב אף ע"פ שאינה חובה המתפלל אותה זמנה מתחילת הלילה... 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".

מדברין עולה שאני הבנתי שהרמב"ם פוסק כחכמים, וסובר שגם לשיטתם אפשר להתפלל מפלג המנחה ערבית, וזו שיטת ערוה"ש והראשון לציון, וכ"כ במורשת משה (שטיינהויז ברכות כז) על פי ספר המאורות. ואינו נראה לך, שכן אם הלכה כחכמים למה רב חשש לרבי יהודה. וכ"פ הרמב"ם לגבי מנחה, שלכתחילה יש להתפלל עד הפלג, ובודאי למד כך ממה שרב חשש לרבי יהודה.

אלא שאני לא כתבתי שלדעת הרמב"ם הלכה כחכמים. לפי הבנתי, לדעת המג"א הרמב"ם אינו פוסק הלכה בזה כרבנן או כרבי יהודה, אלא הוא נוקט להלכה שגם המתפלל מנחה עד השקיעה כרבנן יכול להתפלל ערבית מהפלג משום שתפלת ערבית רשות. גם לא נראה לי שלפי הרמב"ם לכתחילה יש להתפלל מנחה לפני הפלג, וערבית מעיקר הדין דוקא בערב, אלא שהוא נקט בלשונו בתחילה את הזמן המוסכם, ואחר כך הוסיף שיכול גם לשנות. והוא משום דלא איתמר הלכתא כמאן. ובערבית הוזקק לטעם של רשות, כי בסופו של דבר דעת רבי יהודה נאמרה בלשון יחיד, ולכן צריך לטעם של תפלת ערבית רשות כדי להסביר למה יכול לנהוג כרבי יהודה.

אמנם ערוה"ש (רלג, ז) נוקט באופן אחר. הוא סובר שלפי הרמב"ם הלכה כרבנן, ולכן כתב שתפילת ערבית היא מהערב, אלא שעכ"פ לדעת הרמב"ם לכתחילה יש להתפלל מנחה לפני הפלג, כי גם חכמים מודים לרבי יהודה במנחה, שעיקר זמנה לפני הפלג, שכן בדרך כלל הוקרב התמיד עד שעה זו. ואף שבערבית עיקר זמנה מהלילה, הוא מתפלל מהפלג רק מפני שתפלת ערבית רשות. ולפי שיטתו מתורץ מה שהקשית למה הרמב"ם אומר לכתחילה להתפלל מנחה לפני הפלג. וכן נוקט הראשון לציון בברכות כז שלפי הרמב"ם הלכה כחכמים, אבל מפני שתפלת ערבית רשות יכול להתפלל גם כרבי יהודה מהפלג, ודייק כך מלשונות הגמרא. וכן נראה מספר המאורות שהביא במורשת משה, דכתב שאפשר להתפלל ערבית מבעוד יום כי אברי הקרבנות קרבים גם מבעוד יום.

אך לענ"ד קשה על דרך זו, שמלשון הגמרא משמע דלא איתמר הלכתא כחכמים.

בסופו של דבר גם כבודו כותב שהדין שיכול להתפלל ערבית מהפלג הוא כיון שלא הוכרעה הלכה להדיא כרבנן, וכבודו נשאר בתימה על הנוקטים שלרמב"ם הלכה כרבנן, שא"כ למה הרמב"ם נוקט לחשוש לדעת לדעת יחיד. ולכאורה יש להשיב לפי המבואר בערוה"ש, שלפי חכמים יש להתפלל לכתחילה לפני הפלג, משום שבדרך כלל היו מקריבים את התמיד לפני הפלג. אלא שבירושלמי משמע שהוא משום דעת רבי יהודה דוקא. ומכל מקום יש להשיב שמצינו שבענין תפלה חוששים לדעת רבי יהודה לגבי סוף זמן תפלת שחרית, וראה ר"ח בפירוש לברכות כז ע"א ד"ה שמעינן דנקט שהדברים קשורים זה בזה.

ומכל מקום, העיקר נראה לענ"ד שבענין זה נקטינן שאין הלכה מוכרעת בין חכמים לרבי יהודה.

## ה. בענין היכולת לקבל שבת רק מפלג המנחה (הערה כה)

עיי' בדברי הרמב"ן בתורת האדם ענין אבילות ישנה, שתמה מהו גדר תוספת שבת. וכותב שלפי דברי ר"ת הענין מתיישב בזמן שמהשקיעה עד ד' מיל. והתירו להתפלל ערבית כמה דקות לפני השקיעה, כיון שתוך כדי התפילה יגיע זמן השקיעה. ושיטת רבנו תם בריש ברכות שגדר פלג המנחה נחשב מקצת לילה גם לגבי קריאת שמע, ובודאי טעמו כדברי הרמב"ן שכיון שהוא זמן מועט ממש לפני השקיעה יש להחשיבו כעין זמן שכיבה. (הגם שלר"ת לפי רבי יהודה לית ליה בשכבך ובקומך, כמש"כ התוס' ברכות ב: סוה"ע ודו"ק). והרי לענין 'מעביר יום ומביא לילה' תמהו הראשונים איך אפשר לאמרו ביום. וכתב המאירי במגן אבות סימן י"א שהגם שרבנו תם התיר לומר ברכות ק"ש מפלג, אנחנו מקבלים את דבריו רק אחרי השקיעה. והיינו שרבנו תם גופי' ס"ל שזמן הסמוך מעט לשקיעה כבר חשיב לילה. ושיטת התרומת הדשן היא שיש להרחיב את דברי רבנו תם אפילו לענין קריאת המגילה (הגם שיש לומר דר"ת ס"ל כסברת התו' שק"ש דרבנן ותקנוה עם זמני התפילות). ועכ"פ בודאי שכל זה לא שייך לפי פלג ראשון, שחמה ברום רקיע.

ומטעם זה יש לתמוה טובא איך התירו קידוש מפלג המנחה. ובאמת הרשב"א ברכות כ"ז: שיש גאונים שהורו שאי אפשר לומר קידוש מפלג המנחה, ותמה על זה הרשב"א שאין לזה טעם (ונדר"ל שזה נגד תלמוד ערוך שם, אבל מצד עצם הדברים בודאי שיש בדבריהם טעם, עכ"פ לפלג ראשון). ובא הרמב"ם ותיירץ שיש סברא חדשה, שסמוך לשבת אפשר לקדש את השבת, שזהו מכבוד של השבת, ולא צריך דווקא בזמן שיש לו שם לילה. ובזה יש להסתפק אם כל הסמוך לשבת מחצות ואילך או מתשע ומחצה ואילך נחשב סמוך לשבת או כדברי הביאור הלכה שרק סמוך ממש נחשב כסמוך לשבת. וכפי שנתבאר בכל הנזכר לעיל.<sup>1</sup>



## ו. בענין זמן הדלקת נר חנוכה (הערה כו)

לכל סברא תלמודית יש ב' מרכיבים - א' הכרח הסוגיא ב' סברא חיצונית. בגמרא מבואר להדיא שזמן הדלקת נרות חנוכה בשקיעה. אם דברי הגמרא צריכים להתפרש כפשוטם, הרי שאין נפק"מ בסברא של שרגא בטיהרא, כיון שבהכרח מתקני התקנה לא ס"ל סברא זו. (וכבר

מ). הרב אלבה: אחתי מסתבר שמה שמבואר בפוסקים שדברים ששייכים לתחילת הלילה של היום הבא, כמו קבלת שבת, יש שייכות לעשותם מפלג המנחה האחרון, הוא כיון שזמן זה הוא מבחינה מסויימת סוף היום הקודם ותחילת לילה. והוא במקצת כשיטת רבי יהודה שלא נדחו דבריו. איני אומר שאין פוסקים שקשרו זאת לדברי רבינו תם על זמן השקיעה וצאה"כ, אלא שמכל מקום אין קשר הכרחי לתלות דבר זה בשיטת רבינו תם על צאה"כ.

גם השאלה אם יוצאים בברכות קריאת שמע מפלג המנחה אינה תלויה בהכרח בשיטת רבינו תם. ראה דברי המאירי במגן אבות (עניין יא) בשם רבינו תם שהביא את רבינו חננאל בברכות כז' דכי היכי שהיו מתפללים של שבת בערב שבת כך היו מתפללים אף בחול". ומשמע ליה מדבריו שמתפללים עם הברכות מפלג המנחה, ור"ח והמאירי שהביא דבריהם סוברים שפלג המנחה הוא שעה ורבע לפני השקיעה כפי שביארתי בירחון האוצר צ"ד (כפירוש רבינו חננאל על ברכות הביא המהדיר את תשובת רבינו תם כאילו היא תשובת רבינו חננאל, ושם מבואר שיוצא גם ידי קריאת שמע, וחשבתו בתחילה שכ"כ רבינו חננאל, אך הרב שמואל עדס העיר בצדק שזו טעות).

ולמעשה דברי ר"ח בזה הם פשט הגמרא והרמב"ם שם מתפללים מפלג המנחה ערבית זה כולל גם ברכות קריאת שמע. ובזה אנו חוזרים לענין שהוא נקודת ההבדל ביננו, שלענ"ד הביאור הפשוט יותר לגמרא הוא הענין שמכריע.

כתבו בזה שהמציאות היא שמזמן דמדומי חמה יש היכר לאור הנר, והוא הולך למרחקים אפילו יותר מזמן שיש חושך גמור, ואין צורך ליהנות מאור הנר אלא רק שיהיה היכר לאור הנר. ובזה אם מדליק ביום, האור לא ניכר כלל, ואילו בזמן הדמדומים יש לו היכר רב מכל הזמנים).

רבנו תם בספר הישר סי' רכ"א מפרש את לשון משתשקע חמה שפירושו צאת הכוכבים. ופני מזרח וכו' הוא הקדמה לזמן משתשקע. וכתב ר"ת 'ראיה לדבר נר חנוכה דאמרי' מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק ריגלא דתרמודאי דההוא לילה הוא'. רצונו לומר שהרי לגבי נר חנוכה בהכרח לפרש שמשתשקע היינו צאת הכוכבים, כיון שהרי קי"ל שזמן ההדלקה הוא עד שתכלה רגל תרמודאי ורגל תרמודאי הוא בלילה. (לכאורה כוונתו להסתמך על דברי הרי"ף שזמן הדלקת נרות הוא חצי שעה, והא קא חזינא - במקומו של ר"ת-דרגל תרמודאי כלה כחצי שעה אחרי צאת הכוכבים דד' מילים). הרי שדעת רבנו תם שלשון משתשקע בסתמא היינו צאת הכוכבים. וכן מה שאמרו כל תענית שלא שקעה עליו חמה, דעת השו"ע סי' תקס"ב לפרשו על צאת הכוכבים. אמנם הדברים ארוכים, עי' תו' זכחים נ"ו ד"ה מנין ותו' מנחות כ: ד"ה נפסל.

ועל כן, כל מה שפירשו הראשונים והאחרונים בלשון משתשקע דחנוכה דקאי אצאת הכוכבים יסודו בהכרח מחמת חידושו של ר"ת שמשתשקע אינו כפשוטו. ונתנו בזה הסבר, שלא מדליקים בשקיעה משום שרגא בטיהרא. אבל לפי סברת הגאונים לא שייך לחדש סברא של שרגא בטיהרא לשנות את המבואר בגמרא כפשוטה. (וכל זה כרוך בעיקר המו"מ שהארכנו בהאוצר פ"ד לגבי היחס לקבלת הוראות השו"ע בדברים שהשו"ע סבר כן מכח פירושו בגמרא, ולדידן נפל היסוד נפל הבנין)<sup>מא</sup>.



### ז. בענין החישוב לעמוד השחר על פי שעות זמניות (הערה ל')

מה שכתב לחשב את עמוד השחר על פי שעות זמניות, אין ספק שדרך חישוב כזאת לא היתה נהוגה מעולם, כי עד זמן השעונים לא נעשה שום שימוש הלכה למעשה בחשבון זמן עלות השחר והשתמשו אך ורק בחוש הראות. וכשהתחילו לחשב לפי מספרים בזמן האחרונים, נעשה זה בתחילה רק כהלכתא למשיחא (כשתהיה אפשרות לדייק את השעונים ברמה גבוהה), ועדיין עד הדורות האחרונים ממש, לא שימש השעון לקביעת דיני התורה.

מא. הרב אלבה: הלשון "משתשקע" יכולה להקרא בניקוד קמץ תחת השין ופירושו שכבר היא משוקעת, ואז משמע איחור מסויים. ובמ"ס פרק כ הלכה ב: "מצות הדלקתו, משתשקע החמה ועד שתכלה רגל מן השוק, ואף על פי שאין ראייה לדבר וכו' לדבר, לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה לפני העם. ואם הדליקו ביום, אין ניאותין ממנו, ואין מברכין עליו, שכך אמרו, אין מברכין על הנר עד שיאורו לאורו". והובא במג"א סק"א ובמור וקציעה סימן תרעב כמקור להדלקה דוקא כשחל קצת לילה, כשאפשר להינות מאור הנר. וכפי שביאר במהדורות מכוון ירושלים תשנ"ו בעריכת הרב אברהם יעקב בומבך, בהערה את דברי המור וקציעה "דקשיא ליה למה אמרו במ"ס משתשקע החמה דמשמע דמתחלת שקיעה מותר להדליק, והלא אז עדיין יש אור ואינו זמן הדלקה. ותירץ דהתנא רצה ליתן זמן מבורר לכך אמר משתשקע החמה דהיינו מהתחלת השקיעה, למעט קודם שקיעה ואחר גמר שקיעה. ובתוך זמן זה נתן סימן שצריך שיוכל ליהנות מאורו. והוא קודם גמר שקיעה שהוא צה"כ. לכך לא יכול התנא לומר משעת צאת הכוכבים". גם הרא"ש שמדבר על הדלקה בתחילת הלילה, כמובא בב"י, לא קישר דין זה לדברי רבינו תם.

אך טענת הרב שיש בגמרא מקום לדייק שעובי רקיע תלוי באורך היום דווקא<sup>מב</sup>. (ומיושבת טענתנו שאם באים לעשות זמניות צריך לעשות זמניות של לילה. ואנו טענו זאת במאמר הנ"ל כנגד מי שאמר שיש להוכיח מסתמות הפוסקים בכל מקום שכל השעות נידונות בזמניות. ועל זה השבנו שאדרבה סתמות הפוסקים ששעות של לילה עושים זמניות של לילה) אך בודאי מודה הרב שאין בזה הכרח. שאר הדברים שכתב הרב לא נהירא לענ"ד ואכמ"ל.



מב). הרב אלבה: אכן סברתי היא שכיון שהיום בודאי היה מחושב בשעות זמניות, מה שהגמרא אומרת את היחס בין אורך היום לזמן עמוד השחר, מביא למסקנה שדרך החישוב לעמוד השחר לפי שעות זמניות היתה נהוגה בימי חז"ל. גם אם בזמנם לא היה אמצעים לדייק בזה, עכ"פ מסתבר שעשו חישובים כדי לדעת לשער מתי זמן זה כאשר רצו לאכול לפני תענית, או להתפלל בשעת הדחק, ולא יכלו לסמוך רק על ראייה, שהרבה פעמים אין אפשרות לראות.

# אוצר יורה דעה

פנים חדשות בהבנת בן פקועה ♦ דין שתיית קצף 'אופיא' ♦ דין מכה  
שבמקור ♦ פסקי מרן על דרכי טהרה – הלכות וסתות ♦ בדין נזירות  
לחצאין ובדין הריני נזיר ע"מ שאהא שותה יין



הרב מאיר רבי

## פנים חדשות בהבנת בן פקועה

### פתיחה א'

"אמר רבי אמי השוחט את הטרפה ומצא בה בן ט' חי... לדברי המתיר [ר' יהודה, שכן ט' חי הוא בן פקועה] אוסר" [חולין עה, א] וברש"י ד"ה אוסר, בשל טרפה דשחיטה ידידה [העובר] לא מהניא ביה, ובשחיטת הטרפה [האמא] לא מישתרי [העובר] שהרי הוא כאחד מאיבריה. הרי רש"י כתב ב' דברים - א] כי א"א לשחוט את העובר לעצמו ב] ולהתירו מצד אמו א"א, שהרי הוא כאבר טריפה מאמו ולכן אין לו תקנה עולמית. וצ"ב למה אין שחיטה לבן ט' חי לעצמו".

ועי' מה שהוסיף רש"י (עה, א) אוקימתא, אהא דבעי רב הושעיא הושיט את ידו למעי בהמה ושחט בן ט' חי מהו, והוסיף רש"י - ויצא אחר שחיטתו ואמו קיימת. וצ"ב, כי אם יש שחיטה במעי אמו, א"כ הרי הוא כבר שחוט. וא"כ מה מגרע שאח"כ נמצא בתוך אם נבילה או שחטה טריפה, והא כבר הוי שחוט.

וכן שם ברש"י ד"ה אבל במעי אמו, [דלר"מ שאין בן ט' חי ב"פ, ולכן מסתברא שיש שחיטה במעי אמו שהוא כבר בהמה, מ"מ אולי אינו כן אלא אחר שיצא לאויר, וא"כ] כ"ש לרבנן דאמרי לא שייכא ביה שחיטה כלל אפילו יצא חי לאחר שחיטה, דאין שחיטה בו אלא ביצא לאויר בחיי אמו [דאינו בהמה לשחיטה אלא ביצא מאם חי].

וכן בף עב, ב ברש"י ד"ה שיש במינה שחיטה [דהיינו טריפה, ולכן שחיטתה מטהרתה מנבילה, אבל] בן שמונה חי שנולד מבהמה חיה אין לנו במה לטהר אפי' נשחט [כלומר, שאם לא נולד מאם חי אינו אפילו בהמה להיות נבלה].

ונראה שלר"י [דבן ט' חי הוי בן פקועה] זהו מטעם דאינו נהפך לבהמה אלא בלידתו מאם חיה, ולר"מ נהפך לבהמה אפילו ביציאתו מאם מתה [ולכן אינו בן פקועה], ומודים שכן ט' מת ובן ח' חי או מת אינם נהפכים להיות בהמה. ולכן אפילו לא הרג את הבן ט' חי אלא אחר שחיטת אמו, מ"מ הוי בן פקועה אפילו לר' מאיר [רא"ש ד, ה]. ולכן במתניתין איתא 'שחט ומצא בה' ולא 'שחט והיה בה'. ובתיו"ט פי' דהוין כדגים וחגבים, כלומר אין לעובר חיות דבהמה אלא חיות דדגים וחגבים [ורש"י במתניתין פי' דלאו חדשים איכא ולא אוירא איכא, הילכך לאו בהמה הוא].

וכן ביאר ברש"י (עה, א) ד"ה אוירא גרים לשויה בהמה - דלנפל יש חלב כי יש לו אוויר, משא"כ בן פקועה בן ח' חי, אין לו חלב כי אין לו אוויר [וכ"ש בבן ח' מת ובן ט' מת]. וז"ל: לשוייה בהמה [ולא כתב לשוייה חלב] וכיון דנולד מיתסר ואפי' לרבי יהודה דאמר חלבו מותר

(א). ומבואר ברש"י דטעם שחיטת אמא טריפה אינו נוגע אלא בתירוץ הב'.

התם הוא דלא יצא לאויר [ולא מטעם בן פקועה<sup>2</sup> וברש"י ד"ה ומוציא את דמו: ... כדקתני לקמן מה חלב ושתי הכליות האמורין באשם ולא מטעם או דרשת בן פקועה].



### פתיחה ב'

בפתיחת פרק בהמה המקשה כתב התנא - בהמה המקשה לילד והוציא העובר את ידו והחזירו מותר באכילה. הוציא את ראשו אע"פ שהחזירו הרי זה כילוד. ופרש"י הוציא העובר את ידו והחזירו - קודם שחיטה, כי במתניתין אין אפילו רמז שנשחטה האם<sup>3</sup>.

ובדין הוציא את ראשו פרש"י ג' פרטים. ולכא' לא היה צורך לרש"י לומר אלא את הפרט הא' - "ותו לא מהני ליה שחיטת אמו" - אבל הוסיף לכתוב - "וצריך שחיטה לעצמו אם נמצא חי. ואם נמצא מת הרי הוא כנבלה".

מה שביאר א[ שביציאת ראשו תו לא מהני ליה שחיטת אמו - היינו שאינו כיציאת הרגל, שרק הרגל אינו נותר בשחיטת אמו, כי דין בן פקועה נפסק בלידה, שהיתרו אינו מטעם שהוא בתוך השחוטת אלא מטעם שלא נולד.

ולכאורה בזה כבר ביאר רש"י את המשנה ואין מה להוסיף בהבנתה. ולמה הוסיף עוד ב' דברים שאינם נוגעים להבנת מתניתין. ותו קשה, דמה שהוסיף אין צורך לאומרו כלל, כי דברים פשוטים הם.

דהא מה שהוסיף שאם נמצא חי יש לו שחיטה, הוא פשוט מאד, ואין ה"א שא"א לשחטו, ואין צורך לאמרו כלל, כי הרי הוא בן ט' חי ובהמה מעליא. [דאילו הוא בן ח' או ספק בן ח' אין בו שחיטה. ובאמת לא כתב רש"י שאפשר לשחטו, אלא שצריך שחיטה משמע שבדעת רש"י יש צד לומר שמותר לאכלו בלי שחיטה וחידוש לן שצריך שחיטה]. ומה שהוסיף לכתוב, ב[ אם נמצא מת הרי הוא כנבלה והלא גם זה פשוט לן?

ועוד כתב רש"י נמצא מת, דהיינו שהוציאו מת מהאמא שחוטתה. והלא הוא הדין אם נמצא חי ואח"כ מת, דא"א לשחטו והוי נבילה, ולמה הדגיש רש"י נמצא מת?

וגם פשיטא דאם העובר נמצא מת [או נמצא חי אבל מת קודם ששחטו], שאסור לאכלו כי א"א לשחטו והוי נבילה. אבל רש"י כתבו כאילו יש ה"א שאולי אינו נבילה ומותר באכילה.

ועוד, שרש"י לא כתב שהוא נבילה אלא כנבילה, אבל ברא"ה כתב נבילה.



ב). בחידושי הר"ן עד, א הקשה ארש"י: תינח חלבו דשרו אבל גידו מנלן... לפיכך נראה דשריותא דחלב [וגיד] מכל הבהמה תאכלו נפקא.

ג). וכדאי לשים לב שפתח את הפרק בלי הקדמת דין בן פקועה, שלא כתבו אלא בדף ע"ד, ואילו באור זרוע פתח בדין שחט ומצא, ולגמרי השמיט מתניתין ודין דטחול וכליות.

### הקדמה - מה זה בן פקועה

השוחט בהמה והיא כשרה לאכילה, אם יש בה עובר, גם העובר כשר לאכילה בלי שחיטה. והעובר אינו נאסר מחמת מה שמטריף בהמות רגילות, וגם מותר לאכול את גיד הנשה שלו וגם את חלבו, ורק הדם אסור. והוא ידוע בשם 'בן פקועה' [חולין עד, א; יו"ד יג, ד]. ועוד למדנו [ע"ה, ב] "וכן היה ר' שמעון שזורי מתיר בבנו ובן בנו עד סוף כל הדורות", וכן הלכתא [יו"ד יג, ד]. דהיינו, כשהאב והאם שניהם ב"פ, אז בניהם אחריהם, וכן בני בניהם אחריהם עד סוף כל הדורות, הויין בני פקועה.

וכל סוג עובר הוי ב"פ; בין חי בין מת, בין כלו חדשיו או לא כלו חדשיו בין שלם בין נחתך לחתיכות. והוא דעת ר' יהודה והלכה כמותו. אבל ר' מאיר חולק וסובר שהבן ט' חי טעון שחיטת עצמו. כמבואר במשנה, "השוחט את הבהמה ומצא בה בן שמנה חי או מת או בן תשעה מת קורעו ומוציא את דמו. מצא בן תשעה חי טעון שחיטה וחייב באותו ואת בנו [כלומר דטעון שחיטה מדין תורה ולא מטעם מראית העין] דברי ר"מ וחכמים אומרים שחיטת אמו מטהרתו".



### מקור אחד בלבד

ונראה שהמקור לכל דיני ב"פ הוא מהכתוב (דברים יד, ו) "... בהמה בבהמה אותה תאכל, לרבות את הולד". כלומר, בהמה" הנמצאת בבהמה תאכלו [חולין סט, א ע' רש"י שם]. אולם הגמ' לא חקרה 'מגלן' אלא באחד מפרטי דין בן פקועה, דהיינו מגלן שעובר במעי אמו החי, שחתכו לחתיכות והן עדיין בתוכה כששוחט את האם, שמותר לאכול את אותן חתיכות ואינן כבר אסורות מטעם אבר מן החי. משא"כ אם חתך מהטחול או מהכליות של האם [שאינה נטרפה בגללם], החתיכות נאסרות מיד מטעם אבר מן החי ואינן ניתרות בשחיטת האם, הגם שהן בפנים עד אחרי שחיטתה. [והוא במתני' בריש פירקין חותך מעובר שבמעיה מותר באכילה מן הטחול ומן הכליות אסור באכילה זה הכלל דבר שגופה אסור ושאינה גופה מותר].

וברש"י (עו, א) ד"ה אסמכתא בעלמא כתב שעיקר קרא 'כל בבהמה תאכלו' לחותך מן התחול ומן הכליות. כלומר, שאין הדרשה באה להתיר גיד, חלב וטריפות וכו', אלא ללמד את היסוד היחידי דב"פ - דעדיין אין לעובר חיות דבהמה ואין בו איסור אבר מן החי, לא מעצמו, ולא מאמו. ואין בו איסורי בהמה עד יציאתו לאוויר העולם בחדשים שלמים.

וצ"ב, למה לא חקר מגלן באף אחד משאר דיני ב"פ?

ועוד צ"ב, למה הקדימו בפתיחת הפרק [סח, א], קודם שאפילו הציג את המושג דב"פ [עד, א] 'השוחט מעוברת ומצא בה עובר' [ובאור זרוע פתח בדין שחט ומצא (סימן תל"ט) בן ט' מת, ובן ח' חי או מת, לחוד; ובן ט' חי לחוד (בסימן ת"מ)].



ד). עי' חולין סט, א ברש"י ד"ה ר"ש היא: טעמא לאו משום דעובר לאו בהמה אלא משום... וברש"י ד"ה אף תמורה: אבל למאן דלא מקיש ממירין דעובר איקרי בהמה. ונראה דשם ודין בהמה לתמורה אינו שם בהמה לב"פ.

## יש סוגים שונים בבני פקועה

והנה הטעם להתיר ב"פ נמצא במשנה חולין עד, א - "שחיטת אמו מטהרתו" [ותימא מנא לן הא? והרי דרשת כל אשר בבהמה אינו אלא אך ורק לדין שאין איסור אבר מן החי שייך בהעובר ואינו כטחול האמא]. וכן הר"ם כתב טעם "שחיטת אמו מטהרתו" (מאכלות אסורות ה, יג) [אבל השולחן ערוך והטור לא הביאו]. ויש לדקדק שבר"ם מבואר שטעם "שחיטת אמו מטהרתו" אינו שייך אלא בבן ט' חי, שהרי חילקם לב' הלכות [והפסיק ביניהם בדיני שליח שבסוף הפרק (עו, ב)]. מתחיל (ה, יג) השוחט בהמה מעברת ומצא בה שליל [בן ח'] בין חי בין מת הרי זה מותר באכילה [ולא ביאר שום טעם]. ובהלכה יד כתב, מצא בה עבר [בן ט'] חי אף על פי שהוא בן תשעה חדשים גמורין ואפשר שיחיה אינו צריך שחיטה אלא שחיטת אמו מטהרתו [וחילק הר"ם כאן בין 'שליל' ל'עובר', וכן גם בדיני חלב חילק כן, דבן ח' נקרא 'שליל' ובן ט' 'עובר', שם ז, ג והל' ד']. אבל בקרית ספר משמע קצת שכולם מותרים מכח שחיטת האם, השוחט בהמה מעוברת ומצא בה שליל בין חי בין מת ואפילו עובר חי בן תשעה מותר בשחיטת אמו מן התורה.

וכן במתניתין, מדלא פירש הטעם 'שחיטת אמו מטהרתו' מיד על הרישא - השוחט את הבהמה ומצא בה בן שמנה חי או מת או בן תשעה מת שחיטת אמו מטהרתו וקורעו ומוציא את דמו - אלא על הסיפא לבד בביאור שיטת ר' יהודה [ת"ק] - מצא בן תשעה חי טעון שחיטה וחייב באותו ואת בנו דברי ר"מ וחכמים אומרים שחיטת אמו מטהרתו.

דהיינו שבן ח' חי או מת וכן בן ט' מת פשוט לן שמותרין הן לכו"ע, בלי טעם שחיטת אמו מטהרתו. וכן מבואר מרש"י (עד, א) ד"ה ומוציא את דמו, דחלבו [מבן ח' חי ומת ומבן ט' מת] הוא דמותר כדקתני לקמן מה חלב ושתי הכליות [כלומר שאינו מדין בן פקועה. ובחידושי הר"ן (עד, א) הקשה ארש"י אי להתיר חלבו צריכים ההוא דרשא תינח חלבו דשרו אבל גידו מנלן... לפיכך נראה דשרייתא דחלב מכל בבהמה תאכלו נפקא... וההוא דרשא... לשלא הותר בשחיטת אמו... וא"כ למה לי מוציא את דמו... ליכא למימר שרייתא מכל הבהמה אלא מידי דבר אוכלא... אבל דמו כיון דמשקה הוא...].

ויש להבין, מאין לר"י דרך בן ט' חי לבד בעיא טעם ולא לבן ח', ומנ"ל לר' מאיר לחלק בין בן ט' חי שאינו ב"פ ובן ט' מת דהוי ב"פ, והלא מהדרשה אין נראה לחלק בין בני ח' ובני ט'. והנראה, דהוא תלוי בסברא.



## שחיטת אמו מטהרתו בבן ט' ולא בבן ח'

ומבואר מזה דבן ח' שונה מבן ט' באופן יסודי, שאין היתרו מטעם 'שחיטת אמו מטהרתו', כלומר מדין ב"פ, אלא זה היתר בפנ"ע, והגם שהוא קשור לאותו דרשה.

ה). וקשה, דוודאי ילפינן שחלב ב"פ אינו עולה על המזבח מדרשת מה חלב וב' כליות, והא וודאי דהותר בשחיטת אמו.

וכן בסוף מתניתין מבואר דשונה בן ח' באופן יסודי מבן ט' – קרעה ומצאה בן ט' חי טעון שחיטת עצמו. משמע דדוקא בן ט' חי טעון שחיטה אבל בן ח' חי מותר ואינו טעון שחיטה. ואין לומר שפירושו שאין שחיטה נוהגת אלא בבן ט' ולא בבן ח', כי מדויק מלשון המשנה "טעון שחיטה" שהיינו סוברים שאינו טעון שחיטה, ולא שמותר לשחטו. ולקמן נבאר בדעת הר"ם.



### אין לו אוויר ויש לו אוויר

וכן מבואר מרש"י (עה, א ד"ה אוירא גרים) דהא שבב"פ בן ח' חי חלבו מותר אינו מטעם דהוי ב"פ אלא מטעם דאין לו אוויר – שחילק בין ב"פ בן ח' חי ונפל [היינו בן ח' חי שנולד] – וכיון שנולד מיתסר [חלבו] ואפי' לרבי יהודה דאמר לעיל (עה, א) חלבו מותר [חלב דב"פ בן ח' חי] התם הוא דלא יצא לאויר, ולא מטעם ב"פ. כלומר, שהנפל הוי דווקא עובר שיצא לאויר מאם חיה [ולא יוצא דופן, מבואר לקמן], ולכן יש לו אוויר ולכן יש לו חלב, משא"כ הב"פ אין לו אוויר, כי לא יצא לאויר מאם חיה.

וכן במשנה כתב רש"י חלבו דבן ח' חי או מת ובן ט' מת מותר לא מטעם ב"פ, דהיינו לא מטעם שחיטת אמו, אלא מדרשת 'מה חלב וב' כליות', דהיינו כי לא יצא לאויר מאם חיה. משא"כ חלב מבן ט' חי נותר מטעם בן פקועה [ברש"י (עה, א) ד"ה חדשים גרמי: וכיון דכלו לו חדשיו חלבו אסור ומיהו כי שחטה לאמו שרי ליה רבי יהודה מכל בבהמה תאכלו]. דהיינו דווקא בן ט' חי נותר מטעם בן פקועה, אבל חלב דבן ח' חי ומת ובן ט' מת אינו מדין בן פקועה אלא פשוט שאינו חלב כי אין להם אוויר.

כנראה, דהגם שהם דומים ונראים כחד דין, אינו כן, אלא יש טעם מיוחד לבן ט' חי וטעם אחר להיתר בן ט' מת ובן ח' חי או מת.

וכן בפסקי ר' ישעיה דטראני – במחלוקת ר"מ ור"י בדין שחט ומצא בן ט' חי – פירוש היכא דמצא בה בן ח' אפילו חי, ובן ט' מת, מודה ר' מאיר דאפילו חדשים ליכא ואינו נקרא בהמה ואיתרבי מכל בבהמה תאכלו. וגם חלבו מותר דלא קרינא ביה חלב בהמה. הרי משמע שלר"מ בן ט' חי אינו ב"פ, כי נחשב בהמה.

וגם הרשב"א מחלק בין בן ט' חי לשאר ב"פ. ועוד יותר כתב טעם חדש בהיתר בן ח' חי ומת ובן ט' מת, והוא טעם הנמצא במשנה אחרת (מתני' עב, ב) בדין אחר לגמרי, לבאר למה אין שחיטה לנפל [בן ח' חי הנולד] והוא נבלה אפילו אם שחטו. וז"ל (תורת הבית ב, ה): "בהמה בבהמה לרבות את הולד [שנמצא במעי אמו שחוטה] דברים אלו שאמרנו בשמצא בה בן שמונה ואפילו חי לפי שאין במינו שחיטה וכן נמי בן תשעה מת" [ולא בן ט' חי] – והוא טעם שאינו נמצא בגמ' ובפוסקים אלא בדין שאין שחיטה לנפל (מתני' עב, ב) דהיינו שאינו בהמה [ע' רש"י שם דאינו בכלל בקר וצאן, ע' לקמן]. אלא ברור מדברי הרשב"א שהוא מותר באכילה בלי שחיטה מטעם שאין במינו שחיטה.<sup>1</sup>

1. וע' תורת הבית שם בכותרת, שמנה באופן תמוה את הסוגים שאינם צריכים שחיטה – תורת הבית הקצר – שער החמישי, במי שניתר בלא שחיטה. ארבע מינים יש מותרין בלא שחיטה. שלשה מהם מותרין בלא שחיטה אפילו

### חלבו כחלב חיה או כחלב בהמה

במחלוקת ר' יוחנן ור"ל (חולין עה, א) בתלש חלב מבן ט' חי שעדיין במעי אמו החיה והוציאו לחוץ – מקשה ר"י לר"ל בשלמא לדידי דהוי חלב לכן יש ה"א שמעלין חלבו למזבח [כשהיא וגם עוברת קודש] ולכן איצטריך דרשה למעוטי מהמזבח – חלב וב' כליות האמורות באשם להוציא מכלל שלילי – [רמב"ם מעשה הקרבנות (א, יט) – היתה הבהמה מעברת אף על פי שכלו חדשיו של עבר ואפילו נמצא חי אינו מעלה חלבו עם חלב אמו] אלא חלב אמו בלבד. והרי העובר כאחד מאיבריה [דהיינו שאינו בהמה באנפי נפשיה] הר"ם לכאורה סובר דאפילו בשחט מעוברת אין מקריבין את חלב עוברת, וכ"ש שאין מקריבים חלב הנתלש מבן ט' חי דהוא עדיין בתוך אמה חיה. וכן בגמרא דפשיטא שאין מקריבים חלב בן ח' או בן ט' מת ואין חולקים אלא בחלב מבן ט' חי [ולכן הדגיש הרמב"ם – אף על פי שכלו חדשיו של עבר ואפילו נמצא חי – הגם שיותר נוטה להיות בהמה מ"מ אינו חלב] אלא לדידך, ר"ל, דכבר אינו חלב אמאי איצטריך קרא למעוטי מהמזבח.

ויש לדייק בלשון רש"י ורשב"א (תורת הבית ב, ה – שכתבו בסגנון אחד, ממש מילה במילה) לפרש ר"י – בשלמא לדידך, דאמינא חדשים גרמי איכא לאוקמא להא בבן תשעה חי דכיון דבהמה הוא איצטריך למעוטי. מבואר דדין חלב תלוי בהיותו חלב ממה שיש עליו שם ודין בהמה.

ותי' ר"ל, דמהוה דין גופא דלא מעלין חלב ב"פ למזבח [דאילו תלש אין כאן שחיטה ולא זריקה, ופשוט שאין מקריבין].<sup>2</sup> הגם דכן הוא משמעות רהיטת הגמרא, אבל ע' חידושי ר"ן (עד, א) דפשיטא דמה שניתר מטעם ב"פ אין מקריבו, ודרשת מה חלב קאי רק אתלש] ילפינן דחלב מאינו ב"פ [תלש – כי הוא עדיין עובר במעי אמו החי] שאינו חלב. והא יש לתמוה, דאינם שווים הם דהא לב"פ יש דרשה מיוחדת – "וכל בהמה... בבהמה אותה תאכלו" [דברים יד, ו; חולין סט, א] להתיר חלבו, וא"א ללמוד מב"פ לאינו ב"פ. וחוזן מזה ביאר רש"י דב"פ פסול

מדבריהם. והרביעי מותר דבר תורה אלא שטעון שחיטה משום מראית עין. ואלו הן דגים וחגבים וב"פ. והשליל, ובתורת הבית הארוך – השער החמישי, מי שניתר בלא שחיטה, ארבעה מינין יש בנותירן בלא שחיטה דבר תורה. דגים וחגבים והשליל הנמצא בבהמה בשעת שחיטה בין שהוא בן שמונה בין חי בין מת ובן תשעה מת ואפילו בן תשעה חי והוא שלא הפריס על גבי קרקע. והרביעי השליל בן תשעה חי והפריס על גבי קרקע והוא הנקרא ב"פ.

ז). בתורת הבית הארוך, בית שני, שער ה – ואותביה ר' יוחנן לר' שמעון בן לקיש מהא דתניא בתורת כהנים מה חלב ושתי הכליות האמורין באיל אשם מוצא מכלל שליל כלומר דבשלמים כתיב את החלב אשר על הקרב ולא את השליל יכול לא יהא בעונש ובאזהרה אבל יהא בעמוד והקרב כשהוא אומר חלב ושתי הכליות באשם שאין תלמוד לומר ומה שלמים שאין כל מינן טעון אליה כלומר שהרי יש בהן שור ועז שאין טעונין אליה הרי הן טעונין חלב ושתי הכליות אשם שכל מינן טעון אליה אינו דין שיהא טעון חלב ושתי הכליות מה תלמוד לומר חלב ושתי הכליות מה חלב ושתי הכליות האמור באשם מוצא מכלל שליל שאינן יכול לומר חלב שליל הנמצא באשם יקרב שאין אשם בא נקבה אף כל אפילו בקרבנות הבאין בנקבה חלב האמור בהן מוצא מכלל שליל בשלמא לדידי דאמינא חדשים גרמי איכא לאוקומה האי בבן תשעה חי דכיון דבהמה היא איצטריך למעוטי אלא לדידך הא לאו חלב מיקרי ופשיטא דאינו בעמוד והקרב ולמה ליה למעוטי.

ח). שאין מעלין חלבו אפילו עם חלב אמו, דהיינו שחט ומצא, וכ"ש חלב העובר לבד דהיינו תלש.

ט). ואי פשיטא שאין מעלין את חלב האם שנתלש, איך יש ה"א להעלות את חלב העובר שנתלש, אא"כ העובר אינו בהמה ואינו טעון שחיטה או זריקה ומ"מ אפשר לקדש.

להקרבה מטעם יוצ"ד, דהיינו כל ב"פ גם הנולד וגם היוצא ממפרכסת. וא"כ קשה מאי בעיא קרא. וכעין זה הק' תד"ה והא [פט, ב] דנראה מהגמ' שם שאין חילוק בין גיד הנמצא בב"פ לגיד הנמצא בבהמה רגילה – שהרי סבר לפרש את המשנה, גיד הנשה נוהג... במקדשין בולדות קדשים. והק' בגמ' ומי מצית מוקמת לה בשליל והא מדקתני סיפא נוהג בשליל מכלל דרישא לאו בשליל עסקינן? והקשו בתו' תימה מאי פריך הא סיפא בשליל שנשחטה אמו ורישא בשלא נשחטה. ולא תירצו.

וכן באיכא דאמרי (שם) איתיביה רבי שמעון בן לקיש לרבי יוחנן מה חלב ושתי כליות... בשלמא לדידי [מדיש ה"א משוכנע דהוי חלב] משום הכי מיעטיה רחמנא [פרש"י לאשמועינן דלאו חלב הוא והיינו דאינו חלב כלל לא לאכילה ולא להקרבה] אלא לדידך ליקרב [פרש"י דאמרת חלב הוא לענין אכילה] [מכח סברא] אמאי מיעטיה מהקרבה לבד, אם עדיין חלב הוי לאכילה? א"ל מידי דהוה אמחוסר זמן [פרש"י [לשון ארוך ומיותר] דיצא לאויר וכלו חדשיו ודכולי עלמא בהמה הוא ופסליה רחמנא בהקרבה כל שבעה. משמע דא"א לדון במחוסר זמן אי לאו בהמה הוי – דהא אינו בהמה כל עוד שלא יצא מאמא חיה – הגם שכבר דנין להקריב חלבו. ורק עכשיו דקרוב לבהמה הוא יש לדונו כמחוסר זמן, דאילו מחוסר זמן ממש א"כ למה לי קרא דין [סברא] הוא ופשוט שאין מקריבים חלבו [וגם יש לדון מטעם יוצא דופן]. ואינו מובן, דהרי פשיטא שאין מקריבים את חלב האם שנתלש, דהרי חסר שחיטה וזריקה וכו' וא"כ למה ואיך יש שום צד [בין לר"י בין לר"ל] להקריב מה שנתלש? מכן ט' חי במעי אמו? ונראה שיש צד להקריבו, דהא קדוש הוא, אבל לא בתור בהמה אלא בתור קרבן עצים.



### יסוד היתר חלב וגיד

אלא נראה מכאן פשוט, דיש יסוד א' להתיר את חלב וגיד העובר שאינו ב"פ, וגם חלב וגיד דב"פ.

ומבואר דהכל הוא מטעם דין או יסוד שנמצא בדרשת ב"פ, ולכן אינו אלא בבהמה טהורה בלבד ולא בבהמה טמאה. דאיתא במתני' (ק, ב) נוהג [גיד] בטהורה ואינו נוהג בטמאה רבי יהודה

(י). מבואר שיש לחלק בין איסור אכילת חלב והקרבת חלב. וכן הוא בסיפרי (יד, ד) – אוציא את כולם ולא אוציא את חלב השליל המכסה את הקרב? תלמוד לומר 'חלב ושתי הכליות'. יכול לא יהיה בכלל עונש אבל יהיה בכלל אזהרה? תלמוד לומר 'חלב ושתי הכליות'. יכול לא יהיה בכלל אזהרה אבל יהיה בכלל הקרב [ח"ח – אבל יהא בכלל הקרב. שאם רצה להקריב יקריבנו אף על פי שהוא מותר באכילה מידי דהוי איותרת וב' כליות שהם מותרים באכילה ונקרבים על גבי המזבח] תלמוד לומר 'חלב ושתי הכליות' באשם שאין תלמוד לומר, שכבר קל וחומר הוא.

(יא). ובפרט שהיא דרשה המופיעה מאם אינו ענין לעצמו.

(יב). וכן הקשה הרב אלישיב, לכו' אי מחוסר זמן אמאי צריך קרא למעוטי הא לא חייל עליה הקדש אלא מיום השמיני והלאה... אף בדיעבד, אבל בתמורה מצינו דההקדש חייל אעובר... מתכפר בולדה ... אלא שאני עובר דליכא חסרון דמחוסר זמן ורק אם יצא לאוויר העולם ראוי להקרבה, וה"נ דחל הקדש אבל אינו ראוי להקרבה.

(יג). מבואר מרש"י ד"ה דהושיט ידו כו' חדשים גרמי, ... ומיהו כי שחטה לאמו שרי ליה רבי יהודה מכל בבהמה תאכלו דבשחיטת האם פקע שם ודין חלב מהבן ט' חי וא"כ פשיטא שאינו הוקרב, ואין הדרשה מוציא אלא תלש חלב מכן ט' חי.

אומר אף בטמאה... ובגמ' ומי מצית אמרת [שר' יהודה סובר] נוהג בשליל והתנן נוהג בשליל ר' יהודה אומר אינו נוהג בשליל [דבן ט' חי הוי ב"פ] וחלבו מותר. הני מילי גבי טהורה דרחמנא אמר כל בבהמה תאכלו אבל בטמאה נוהג.

ושם בתד"ה אבל, בהמה טמאה כאווירא דמיא כיון דלא שייך בה כל בבהמה תאכלו – כלומר שעובר טמאה גם במעי אמו לא חסר לו אוויר, וכבר נחשב בהמה קודם לידתו. משא"כ בטהורה, דגילה לנו הקרא 'כל בבהמה תאכלו' שאלו שמוותרים באכילה אינם בהמה עד לידתם, ביציאתם לאוויר העולם [וכן ביו"ד (יג, ה, ו) מצא בה דמות עוף, אע"פ שהוא עוף טהור... לא התר מן הנמצא בבהמה, אלא מה שיש לו פרסה... ומצא בה בריה שיש לה שני גבין ושני שדראות, אסור אולי מקורו גם במה דאינו בגדר בהמה טהורה ולכן יש לו אוויר גם במעי אמו] וממילא אין עליהם איסור אבר מן החי. והוא היסוד שעליו בנוי כל דיני ב"פ ולכן בו פתח פרק בהמה המקשה – חותך מעובר שבמיעה מותר באכילה [כי עדיין אינו בהמה, ואין איסור אבר מן החי שייך בו] מן הטחול ומן הכליות אסור באכילה זה הכלל דבר שגופה אסור ושאינה גופה מותר. ובההוא דינא לבד שואלים מנלן ומבררים את מקורו [סט, א] משא"כ בשאר דיני בן פקועה. ונראה שלכן הר"ם הביאם בפ"ה בסוף דיני אבר מן החי.

וכן מצינו בגיד, דהא סבר ר' יהודה (ק, ב) שהאוכל גיד סוס חייב ב', א' על גיד וא' על בהמה טמאה, דשניהם חלין בבת א' [דאל"כ אין איסור חל על איסור] בעת יצירה [רש"י ד"ה לעולם]. והק' בגמ' דהרי ר"י סובר דבכ"פ [דהיינו בן ט' חי] אין איסור גיד, וא"כ אין בשליל איסור גיד אלא בלידתו ולא ביצירתו [רש"י ד"ה אינו נוהג] ואינם חלין בבת אחת. והלא נפלאים הדברים, דלב"פ יש דרשה להתיר גידו, ואיך מדמים ומקשים מגיד דב"פ לגיד סוס? ואם גמל הנמצא באם שחוטה הוי ב"פ [סט, א] לאתויי עובר שפרסותיו קלוטות דהוי גמל לדעת רבי שמעון, דהיינו פרה הנולד בפרסות קלוטות שאינו פרה אלא גמל, ואעפ"כ הוי ב"פ ע"י שחיטת אמו] ואין בו איסור בהמה טמאה, כ"ש שיש להתיר את הגיד בבהמה טהורה מדין ב"פ.

ועוד, הרי הגמ' בתירוצה חילקה בין שליל דטהורה, שאין בו גיד אלא בלידתו, ושליל דטמאה, שיש בו גיד גם במעי אמו (ק, ב) הני מילי גבי טהורה דרחמנא אמר כל בבהמה תאכלו אבל בטמאה נוהג, וברש"י ד"ה כל בבהמה, ואפילו חלבו וגידו דמהאי קרא נפקא לן היתר שליל בשחיטת האם בפרק בהמה המקשה. וקשה, שמהאי קרא אין לחלק אלא בין ב"פ ואינו ב"פ, ומאין לן לחלק בין שליל דטהורה ולחדש שאין בו גיד עד לידתו, ושליל דטמאה שכבר יש בו גיד מיצירתו.



### כשאין אוויר אינו בהמה

אלא פשוט שבבהמות טהורות יש יסוד א' להתיר גם גיד דב"פ וגם גיד דכל שליל, והיינו שאין גיד בשליל כי עדיין אין בו אוויר ואינו בהמה, והוי בהמה רק בצאתו לאוויר העולם [ולכן פרה הנולד בפרסות קלוטות, שאינו פרה אלא גמל [לר' שמעון], מ"מ פשוט דהוי ב"פ בשחיטת

אמו, כי עדיין אינו גמל כל עוד הוא עדיין במעי אמו<sup>1</sup>, כמו בתלש חלב מבן ט' חי שעדיין במעי אמו, דהוי חלב רק בצאתו לאוויר העולם. [מאכלות אסורות ז, ד; טשו"ע סד, ג].

וכן רש"י (עה, א) חילק בין נפל דהיינו בן ח' חי שנולד שחלבו חלב ובין ב"פ בן ח' חי שאין חלבו חלב, כי הנפל שנולד יש לו אוויר, משא"כ הב"פ שיצא מאם מתה אין לו אוויר הגם שנמצא באוויר, כי אין אוויר אלא ביוצא מאם חיה לאוויר העולם<sup>2</sup> [ואולי לכן הדגיש בגמ' יצא לאוויר העולם, ולא כתב נמצא באוויר העולם, או סתם אין לו או יש לו אוויר]. ובכך ביאר רש"י שר' יוחנן בשיטתו שיש חלב בנפל, מ"מ סובר שאין חלב בב"פ. וז"ל ד"ה אורא גרים, "לשווייה בהמה וכיון דנולד מיתסר ואפי' לרבי יהודה דאמר לעיל (עה, א) חלבו מותר התם הוא דלא יצא לאוויר". קודם כל יש לשים לב שהגם שהגמרא דנה בחלב, מ"מ רש"י מדגיש שביציאתו לאוויר הוי בהמה. דהיינו שאין חלב אלא בבהמה, כלומר שהעובר נהפך לבהמה ואז יש לו חלב. בהו"א סבר שאם כבר יש חלב בהעובר כשעדיין במעי אמו, אז א"א להתירו מדין ב"פ, וק' ממתני', ובמסקנא אין חלב כלל כל עוד דהוי במעי אמו, ודווקא בצאתו לאוויר מאם חיה נהפך לחלב.

וזה מתאים במה שביאר הר"ם וכן בטור ובשו"ע (מאכלות אסורות ז, ד; טשו"ע סד, ג) דבתלש חלב מבן ט' חי [ולא מת, הגם שכבר יש לו חדשים] שעדיין במעי אמו החיה, דהוי חלב, אבל דווקא בצאתו לאוויר. וצ"ב ל' הגמרא – הושיט ידו למעי בהמה ותלש חלב של בן ט' חי ואכל.

וכן משמע מהא גופא דחולקים (עה, א) ר"י ור"ל אי יש איסור חלב בעובר הגם שאין בו היתר דב"פ [ואולי לכן המחלוקת כאן בסוגיית ב"פ דאי לאו הכי הול"ל בסוגיית חלב. ומזה גופא מבואר שסוגיות תלש חלב מקושר לבן פקועה], שהרי האם עדיין חיה, וא"כ מאיזה טעם ואיזה סברא יש להתיר חלב הנתלש מעוברה. אלא שסובר ר' יוחנן שיציאתו הוי יציאה לאוויר ונעשה חלב [ובלתי נמנע לומר כן, דהא תלש מבן ט' מת כבר יש חדשים, ומ"מ אין שום צד דהוי חלב [וכן מבן ח' אפילו חי], הגם שלא נולד העובר. וחולק אריש לקיש שסובר שאינו חלב אלא בלידה מושלמת דכל גוף העובר. [אבל בבן ח' פשיטא [להלישנא בתרא] – כל היכא דלא כלו לו חדשיו לא כלום הוא, שאינו אפילו קרוב להיות בהמה].

יד). ואולי כעין בהויתן הן קדושים (תמורה יא, א) השוחט את החטאת ומצא בה בן ארבע חי קטני חדא אינה נאכלת אלא לזכרי כהונה ואינה נאכלת אלא לפנים מן הקלעים... ותניא אידך נאכלת לכל אדם... וברש"י ד"ה מאי לאו תנאי היא, ולהכי נקט חי רבותא קא משמע לן דלא אמרינן הואיל וחי הוא הווייתו חשיב ליה ואפילו לתנא בתרא ליקדש... קמ"ל דהואיל ולא כלו חדשיו לאו הווייתו הוא.

טו). וכן יש להשוות לבב"ח, שאין איסור לבשל בשר בחלב הנמצא בבהמה מתה (ר"ס ט, ו) מהא דכתיב בחלב אמו, והיינו חלב מן הראוי להיות אם [רש"י ד"ה חלב שחוטה קי, ב]. וקשה, דהא החלב נוצר מן הראוי להיות אם, ומה חסרונו בהא דיצא מן האינה ראוי להיות אם. אלא ברור שאין שם ודין חלב חל עד שיוצא לאוויר מבהמה חיה [וכן בבשר שליל, דהיינו בן ח' חי, אינו בכלל איסור בב"ח אלא מכח ריבוי מיוחד גדי לרבות את השליל. ולמה הוי גרוע משאר חלקי הבהמה, למשל מן העין, דפשוט שאסור לבשל את העין בחלב. אלא דהשליל לא נולד אלא יוצא דופן [דהנפל שנולד הוי נבילה ואין בו איסור אכילת בב"ח, דאין איסור חל על איסור] והשליל שלא נולד אינו בכלל בשר. ואולי יש לומר דהא דחידשה התורה דאסור בכורות דמדאסר לבשל משמע דלעצמו מותר...]. אלא נראה שאינו נחשב חלב אלא ביציאתו מאמא חיה. ובוה גם מובנת קושית הגמרא (בכורות ו, ב) דיש צד לאסור חלב מדין אבר מן החי, שהרי קודם יציאתו אינו חלב, ואפשר לומר דעדיין הוי חלק מבהמה.

באותה מחלוקת דר"י ור"ל יש ב' לשונות ורש"י מקשה בשתיהן את אותה קושיא – איך מתיישבת שיטת ר' יוחנן האוסר חלבו [לפי הלישנא קמא חלבו של נפל, דהיינו בן ח' חי הנולד, ולל"ב חלב הנתלש מבן ט' חי שעדיין במעי אמו] – אליבא דר' יהודה במתניתין (ע"ד, ב) המתיר חלבו דב"פ. ברור מרש"י דחלב ב"פ וחלב דסתם עובר שוין הם, ולכן יש להקשות מא' על השני. [ונראה שלכן הבין רש"י שיש צד השווה ולכן הקשה, דאל"כ מה שייך תלש חלב לסוגיית בן פקועה?].



### חלב דבן ט' וחלב דבן ח' – טעמים נפרדים?

בהשקפה ראשונה משמע מרש"י שם דחלב דבן ט' וחלב דבן ח' ניתרים משני טעמים נפרדים, דהא רש"י מתרץ תירוצים שונים לאותה קושיא [איך מתיישבת שיטת ר' יוחנן האוסר חלבו, אליבא דר' יהודה המתיר חלבו דב"פ]. בל"ק, דהיינו בנפל [בן ח' שנולד], רש"י פירש שיש לו אוויר ולכן חלבו אסור, משא"כ ב"פ בן ח' אין לו אוויר [דהיינו שאין אוויר אלא אם נולד לאוויר, ולא ביוצא מאם מתה לאוויר], ולכן חלבו מותר. כלומר, שעדיין אינו חלב, ולא מטעם שיש בו איזה היתר [והלא ק' למה לא תירץ באופן פשוט דבב"פ אין חלב מכח דרשת בהמה בבהמה, אבל הנפל אינו ב"פ ויש לו חלב [וברש"י (ד"ה ומוציא את דמו, עד, א) באמת כתב טעם מדרשת מה חלב דאין לבן ח' חי או מת או לבן ט' מת חלב, גיד או טריפות ולא מדרשת ב"פ כל בבהמה]. ולא עוד, אלא צ"ב איך ואיך חשבו שזו שאלה מלכתחילה, ונפרש לקמן]. כלומר, אילו יש בפנינו ב' חתיכות חלב מב' בני ח' חי, ושוין הן ואין ביניהן אלא שא' מנפל הנולד מאם חיה והשנייה מהנמצא באם שחוטה, כלומר ב"פ, יוצא דבר נפלא לדברי רש"י, שבדין חלב אינם שווים – אבל לא מטעם שא' אינו ב"פ והשני הוא ב"פ, אלא מטעם דלהנפל יש אוויר מפני שנולד, ולכן יש לו חלב, משא"כ הב"פ אין לו אוויר מפני שיצא מאם מתה, ולכן אין לו חלב. ויוצאים מכאן ב' דברים מופלאים.

א. דלב"פ בן ח' חי הא שאין לו איסור חלב אינו מדין ב"פ אלא מדאין לו אוויר.

ב. שאין נחשב אוויר אא"כ נולד לאוויר, אבל לא אם הוא רק נמצא באוויר [ע' ברש"י ד"ה קורעו, [עד, א] ומודי ר"מ בה... לאו אוירא איכא הילכך לאו בהמה הוא. ואינו מובן, שהרי הוא בפנינו באוויר העולם, אלא שאינו אוויר אלא ביצא מאם חיה לאוויר. וכן הוא ברש"י שם ד"ה טעון שחיטה, ולרבנן [דסברי בן ט' חי הוי ב"פ] חדשים ולידה גרמי, דהיינו שאין כאן לידה ולכן אינו בהמה, הגם שהעובר חי וכלו חדשיו ונמצא באוויר – ולכן הוי ב"פ.

אבל באמת נראה שהכל טעם א'. כלומר בדין ב"פ חידש לן שבן ט' חי שנמצא בכשירה דינו שאין לו אוויר, ולכן לא הוי בהמה ועדיין עובר הוי. כי בלי דין ב"פ בן ט' חי יש לו אוויר, הגם שלא נולד כדרך הנולדים והוי בהמה מעלייתא [וזהו החידוש בקרעה, דהגם שלא נולד כדרך הנולדים, מ"מ נהפך לבהמה ביציאתו לאוויר העולם וטעון שחיטה. ע' תיו"ט]. ויוצא שגם בן ח' אפילו נולד, וכן בן ט' מת, וגם בן ט' חי הנמצא בכשירה [ב"פ] כולן שווים בטעם שאין להם

איסור חלב, והוא מטעם שאין להם אוויר. בן ח' חי ומת ובן ט' מת מסברא [לרש"י מדרשת חלב וב' כליות] ובן ט' מת מגילוי הקרא בהמה בבהמה.



### רבי מאיר ורבי יהודה

ובדין בן ט' חי שאינו ב"פ לדעת ר' מאיר כתב רש"י (עד, ב ד"ה טעון שחיטה) דחדשים גרמי לשווייה בהמה באנפי נפשיה [ולכן אינו ב"פ] – ויש שרצו לתקן בדברי רש"י דצ"ל "חדשים ואווירא גרמי", דהא קשה, שהרי בן ט' מת יש לו חדשים, ומ"מ הוי ב"פ גם לר"מ. [ע' רמב"ן (ורש"ש) – פירש"י ז"ל דטעמיה דר"מ משום דקסבר חדשים קא גרמי לשווייה בהמה באפי נפשיה ולרבנן חדשים ולידה גרמי דמרבי להו להתירא מכל בבהמה תאכלו ולדבריו תמוה הוא לר"מ מצא בה בן ט' מת דרישא אמאי שרי והא כלו לו חדשיו קודם שמת וחדשים גרמי ליה לשווייה בהמה באפי נפשיה, והרשב"א כתב – פירש רש"י ז"ל דקסבר [ר' מאיר] דחדשים גרמי ליה לשווייה בהמה בפני עצמה... ואם תאמר אם כן מצא בה בן תשעה מת אמאי מותר.] והאמת דכן יש להם להקשות אר"י (עה, א) שסובר דתלש חלב מבן ט' מת אינו חלב. ואמאי, והא כלו לו חדשיו קודם שמת וחדשים גרמי].

ונראה דכוונת רש"י לומר דכמו שאין אוויר לר"י לשווייה בהמה באנפי נפשיה אלא ביצא העובר חי [מאמא חיה], כמו כן לר"מ אינו בהמה באנפי נפשיה על ידי חדשים אלא אם יצא העובר חי לאוויר [והגם שיצא מאם מתה, מ"מ נהפך העובר לבהמה לר"מ, וכמבואר בגמרא (עד, א) עד כאן לא קאמר רבי מאיר בן פקועה טעון שחיטה ה"מ היכא דיצא לאויר העולם – ועל פרט זה חולק ר' יהודה וסובר שדווקא אם יצא מאם חיה נהפך העובר לבהמה, וכדביארנו ברש"י ד"ה אבל במעי אמו – (עד, א) בהושיט ידו ושחט בן ט' חי במעי אמו – לרבנן אין שחיטה אלא ביצא לאויר בחיי אמו. ובאמת כן תירץ הרמב"ן – ולא קושיא היא, דכל דליכא שחיטה בגופו מודה ר"מ דמתרבי מכל בבהמה תאכלו, אבל בן תשעה חי דאיכא שחיטה בדידיה לא מרבי ליה ר' מאיר. וכוונתו דכל שלא יצא לאוויר אין חדשיו כלום ואינו בהמה דהא אין שחיטה בבן ט' אלא אחר יציאתו לאוויר – לר"מ הגם שיצא מאמא מתה אבל לר"י אינו בהמה אא"כ יצא מאמא חיה ולכן כתב רש"י ולרבנן חדשים ולידה גרמי.] וכל שלא יצא חי לאוויר, הא שחי וגידל במעי אמו ויש לו חדשים לאו כלום הוא, כיון שמת קודם שיצא לאוויר העולם. דאין כל מטרת או 'חדשים' או 'אוויר' אלא כדי להיות נחשב בהמה באנפי נפשיה, ואין לו שם או דין בהמה אלא בצאתו חי לאוויר העולם. ואם יצא מת פשיטא שא"א להיות נחשב בהמה באנפי נפשיה. וברור דלר"מ מה שחדשים גרמי לשווייה בהמה היינו רק אם 'יצא חי לאוויר', כי ר"מ מודה דב"פ הוא אם מת או נהרג קודם שיצא, הגם שוודאי הוי בן ט' [ואפילו היה חי בשעת שחיטת אמו, רא"ש סימן ה' – אלא ודאי אפילו מת אחר שחיטה מותר כל זמן שלא יצא חי לאוויר העולם. וכן מדויק בל' המשנה "שחט ומצא" ולא "שחט והיה בה", דהיינו דאין השחיטה קובעת אלא שעת מציאתו היא הקובעת, ולכן אפילו מת [או הרג] העובר במעי אמו אחר שחיטת אמו, מודה ר' מאיר דהוי בן פקועה].

וכן הר"ם כתב (ז, ד) טעם שהחדשים גורמים בחלב הנתלש מבן ט' חי שעדיין במעי אמו, ומ"מ דווקא ביציאתו היא חלב. ומבואר שאין חדשים אלא ביציאה לאוויר העולם.

והא דלא כתב רש"י בביאור ר' מאיר "אוויר וחדשים" אלא כתב שהחדשים לבד גורמים לשווייה בהמה, היינו משום כי "אוויר" היא יציאה לאוויר מאמא חיה דווקא, אבל בן ט' מת הנמצא עכשיו באוויר זה אינו אוויר אלא חדשים. ובזה גופא חולקים ר"מ ור"י, דר"י סובר שאינו בהמה באנפי נפשיה אלא ביצא מאם חיה, וזהו שאין לו אוויר, ור"מ סובר שגם כשיצא מאם מתה ובלבד שהעובר חי.

אבל בל"ב [בתלש חלב מבן ט' חי והוציאו, דהוי חלב לר' יוחנן] מודה ר' יוחנן לר' יהודה שחלב ב"פ מותר, דהא יש לו היתר מיוחד, דרשת 'כל בבהמה תאכלו'". משא"כ בחלב הנתלש מבן ט' חי שעדיין במעי אמו, היא חלב לר' יוחנן, כי נחשב 'נולד' ביציאתו לאוויר העולם מאם חיה."

כלומר, דחלב ב"פ בן ט' חי וחלב ב"פ בן ח' חי שניהם מותרים אבל מטעמים נפרדים, בן ט' חי מדין ב"פ שניתר בשחיטת אמו [ואי לאו הכי היא חלב דיש לו אוויר, כיון שיש לו חדשים, ולכן היא בהמה באנפי נפשיה – דהיינו אי לאו גילוי הקרא היינו סוברים שבן ט' חי הנמצא באם שחוטה היא בהמה באנפי נפשיה ויש לו אוויר ולכן יש לו חלב. כלומר, שנהפך מעובר לבהמה, הגם שלא נולד כדרך הנולדים מאם חיה]. אבל בן ח' אין בו חלב מדאין לו אוויר [ואינו בהמה] הגם שעכשיו נמצא באוויר ד"כל היכא דלא כלו חדשיו לא כלום הוא" (גמ' עה, א) ואפילו אינו ב"פ אינו בכלל תורת חלב. וכן הוא בר"ם (ז, א) האוכל פְּזִית חֶלֶב בְּמִזֵּיד חֵיב פְּרֵת... בֵּין שְׁאֵכֶל מִחֶלֶב שְׁחוּטָה, ובמה שדנו לבאר בדברי רש"י; ובר"ם ה, יג – אע"פ שהוא בן ט' חדשים גמורים ואפשר שיחיה, אינו צריך שחיטה.

ובזה מובן הא דביאר רש"י במתנ' (עד, א) דהיתר חלב דבן ח' חי ומת, וגם בן ט' מת, הוא מדרשת 'מה חלב וב' כליות האמורות באשם', שלכאורה אינו מובן, והלא ההיתר הוא מטעם ב"פ מדרשת 'בהמה בבהמה' [וכן הקשה הר"ן ודחה מה שפי' רש"י]. אלא מוכרח שאין התירו דב"פ אלא משום שאינו בהמה ולכן אינו חלב, וכדיבארנו דאין דרשת בהמה בבהמה אלא להתיר בן ט' חי [דהיינו שחידש לן הקרא דאין לו אוויר, אע"ג דהוא בן ט' חי], ואילו בן ח' חי ומת ובן ט' מת מותרים בלי דרשה אלא מטעם שאינו בהמה, דהרי פשיטא שאינם בהמה. [דהיינו שאין איסור אבר מן החי במה שנחתך מהעובר אפילו בן ט' חי. ואין הכוונה ששחיטת האמא מתירתו

טז). קצת צ"ב, דהרי למסקנא חזרה הגמ' (סט, א) מאותה דרשה וסמכה אדרשת 'בהמה בבהמה'. אלא נראה דהוי רק ציון לאותו פסוק, דב' דרשות ביה, ולא לדרשה 'כל בבהמה תאכלו'.

יז). ובן ט' חי שנמצא בנבילה או טריפה לר' אמי [שאין לו תקנה, דהיינו בלי לימוד ד' סימנים משמע מרש"י ד"ה אוסר, דשחיטה ידידה לא מהניא ביה] ואינו בהמה, ולכאורה אין לו חלב.

יח). אי להתיר חלבו צריכים ההוא דרשא תינח חלבו דשרו אבל גידו מנלן... לפיכך נראה דשריותא דחלב מכל הבהמה תאכלו נפקא... והוא דרשא... לשלא הותר בשחיטת אמו. אבל רש"י הכריח מהא דקשה למה הובא כאן בסוגיית בן פקועה המחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש, אם תלש חלב מבן ט' חי כשהוא עדיין במעי אמו החיה [דהיינו שאינו בן פקועה] האם היא כחלב בהמה או כחלב חיה. ומה ענין שמיטה אצל הר סיני. וכן מבואר מהא דטרחו רש"י ועוד ראשונים ליישב את ר' יוחנן בשיתת ר' יהודה שאין איסור חלב בבן פקועה.

אחרי שנאסר, אלא שאינו כטחול וכליות מהאם עצמה, כי אינו בהמה ולא חלק מהאמא ולא שייך ביה אבר מן החי.<sup>ט</sup> ובאותו יסוד נכללים כל דיני ב"פ, כלומר שנעצר בתהליכו ולא היה ולא יהיה בהמה. ולקמן נפרש בדברי רש"י (ד"ה אין לו תקנה עה, ב) שבחצי בן פקועה [שאביו או אמו לבד הוי ב"פ אבל זוגו הוי בהמה רגילה] הסימן שבא מכח הב"פ כתב רש"י שהוא שחוט משנולד – ולא משנוצר. וכן מבואר בהרשב"א, שפירש חקירת שחט בן ט' חי במעי אמו (עד, א) – "אבל כאן שבמעי אמו מיבעיא לן סימניו אם סימנים הן חשוכים אם לאו", דכל עוד שלא יצא לאוויר העולם אין לו חיות בהמה [גמורה] ואין לו סימני שחיטה, ואינו בהמה שחטה. וכן בלבוש (יג, ד) – ... אותו הולד אין לו תקנה שהרי מצד אחד הרי הוא שחוט משעה שנולד... סימן א' נשחט בשעת הלידה.

### נפל ושליל בב"ח – ר"ם

והר"ם מחלק בין נפל – בן ח' חי הנולד, ובין שליל – בן ח' חי יוצא דופן שאינו נולד. דהנפל הוי נבלה, אפילו שחטו (ד, ד) – האוכל כזית מבשר נפל בהמה טהורה לוקה משום אוכל נבלה ולכן היות שאין איסור חל על איסור, אין בו איסור אכילת בב"ח. כמבואר שם בר"ם (ט, ו) – "המבשל בשר מתה או חלב וכיוצא בהן בחלב לוקה על בשולו ואינו לוקה על אכילתו משום בשר בחלב. שאין אסור בשר בחלב חל על אסור נבלה או אסור חלב". אבל שליל אינו נבלה, אפילו מת בלי שחיטה, כי אינו בהמה, דהא אין לו חדשים וגם אין לו אוויר דלידה. ולכן – המבשל שליל בחלב חייב וכן האוכלו (ט, ז וכן טור ושו"ע). כלומר דלידה אפילו בבן ח' גורמת לשוויה בהמה להיות נבילה, משא"כ אם אינו נולד, אינו בהמה באותו פרט.

### גדי לרבות שליל

ומהא דאיצטריך דרשה 'גדי לרבות שליל' (ק"ג, ב) מבואר דמצד הסברא שליל אינו 'בשר' באיסור בשר בחלב [והגם דפשיטא לן שאפילו גלגל העין, שאינו בשר רגיל, מ"מ הוי בכלל בב"ח בלי ריבוי] ולולא הדרשה היה מותר לבשל שליל בחלב ולאכלו. ע' תפארת יעקב דכן הקשה – למה בעינן קרא לרבות השליל? ותירץ מתוס' ד"ה בולדות [פט, ב] דכתבו שאין איסור חלב לבן ח' מדאינו בהמה. וכתב התפארת יעקב דכן יש לומר שאין שליל בכלל בהמה לדיני בב"ח, ועל זה גילה לן הקרא גדי לרבות, דאסור לבשלו בחלב. ואינו גילוי אלא בבב"ח, אבל לדין חלב וגיד עדיין אינו בהמה. וכן נראה בדעת הערוך השולחן (פז, כח) המבשל שליל בחלב חייב דהוא כבשר לענין זה [אבל לא לשאר דברים], וכך אמרו גדי לרבות את השליל.

אבל השליא [כמין כיס שהעובר מונח בתוכו – רע"ב ד, ז] אינו בכלל 'גדי לרבות שליל', דמן הסתם אינו נחשב אפילו לאוכל אלא אם חישב עליו לאוכלו, ונעשה בזה אוכל אבל רק לענין קבלת טומאה, אבל עדיין אינו נחשב בשר ואינו נבילה [רע"ב שם, רש"י (ד"ה אבל לא טומאת

(ט). ונראה שזה המקור שרק בלידה ביציאתו לאוויר הוי בהמה.

נבלות עז, א) דלאו בשר הוא אלא כשאר אוכל בעלמא הוא]. ודינו כהשליל, דגם כשהוא חתוך מהאם אינו אסור מטעם אבר מן החי וניתר בשחיטת האם [רע"ב שם, רש"י (ד"ה תאכלנה עז) - ולא אמרינן אבר מן החי היא שגם היא ניתר בשחיטת האם - ובפסקי הרי"ד טעם אחר, "ולא אמרינן הא בעינן פרסה או פרסות וליכא והוי ליה כמו דמות יונה שהיא אסורה". ותמוה, דכי יש לחלק בין שליל והשליא שלו? ואם פרסות העובר רגילות, למה יחשב השליא לדמות יונה? ואם פרסותיו כרגלי יונה, והעובר ניתר בשחיטת אמו, וכי סלקא דעתך שהשליא מסביב הדמות יונה כן ניתר בשחיטת האם? ואולי דווקא כשנתלשו מהאם ונפרדו, שאין השליל בתוך או מחובר להשליא, וכמו במתני' (עז, א) שליא שיצתה מקצתה אסורה באכילה סימן וולד באשה כסימן וולד בבהמה. דהיינו שאם יש שליא אין ספק שהיה וולד, וכשיצאה מקצת השליא חוששים אולי יצא ראשו וכבר נחשב לנולד. והגם שבמה שיצא מהשליא נראה ריקנית, חוששים אולי נימוח ולא ניכר. ע' רש"י (עז, ב) ד"ה אלא שליא - שיצתה מקצתה ואין עמה וולד בפנים דהתם חיישינן שמא יצא מיחוי הולד. ועוד נראה שלדעתו פשיטא דאין לאסרו מטעם אבר מן החי, דפשיטא דטפל הוא להשליל וניתר כב"פ, אי לאו דיש לחוש דהוי כדמות יונה. ומסתברא דגם אינו בשר לדיני בב"ח, וכמו שביארנו, דמצד הסברא אינו בהמה וגם אינו בכלל הריבוי מדרשת 'גדי' לרבות.

ומדרשת "גדי לרבות את השליל" אין צורך לרבות אלא שליל [יוצא דופן], דהא נפל [הנולד] הגם שהוא בן ח', מ"מ פשוט לן שהוא בכלל איסור בשר בחלב, אבל בב"פ אין בו איסור בב"ח כלל.



### הרמ"א הט"ז ורש"י - חלב

כתב הרמ"א (יו"ד סד, ב) - וְחֵלֶב נֶפֶל אֲסוּר אִם הִפִּילָה הַבְּהֵמָה. וכתב הט"ז "לא ידעתי פירושו דאם נתכוין לאיסור חלב אדרבה באמת אין בו משום חלב כמ"ש הטור בשם רמב"ם. ואי נתכוין לאיסור מצד שהוא נפל זהו פשיטא דלמה יהיה מותר יותר משאר בשר הנפל. ובד"מ לא הוזכר מזה ונראה שהג"ה זו לאו מדברי הרב היא אלא איזה תלמיד טועה כתבה". וכן בש"ך (סק"ה) - "לא היה צריך הרב לכתוב זה כיון דמ"מ אסור משום נבלה ואפי' מלקות נמי איכא משום נבלה וכדכתב הרמב"ם והטור והוא פשוט". אבל רש"י (עז. בד"ה כחלב חיה) כתב - "ואין בו אלא איסור נבלה שאין שחיטתו [שחיטת הנפל] מטהרתו אבל חלבו כבשרו", דהיינו שכולו הוי נבילה דהיינו גם חלבו.

ולכאורה משמע מדברי רש"י והרמ"א שיש צד לומר שאינו אסור מטעם נבלה ולכן ביררו שכן הוא נבילה

ועוד יש להבין מה שכתב הרמ"א וְחֵלֶב נֶפֶל אֲסוּר אִם הִפִּילָה הַבְּהֵמָה, הלא כבר ידעינן מהו נפל, ומה בירר ואיזה הבנה הוסיף באמרו - אִם הִפִּילָה הַבְּהֵמָה.

אבל נראה שכתב הרמ"א ממש כמו רש"י (עז, א) במחלוקת ר"י ור"ל אי יש חלב בנפל בד"ה הטילה נפל, בהמה המפלת - וכי לא ידענו מהו נפל?

אלא דיש לחלק בין בן ח' הנולד ובן ח' יוצא דופן, הנולד הוי נבלה אבל שאינו נולד אינו נבילה. ולכן רש"י [בהמה המפלת] והרמ"א [אם הפילה בהמה] הדגישו דווקא ההוא שנולד, הוא אסור מדין נבלה.

וברור שזו כוונת רש"י (עב, ב) אבל בן שמונה חי שנולד מבהמה חיה אין לנו במה לטהר אפי' נשחט לפי שאינו בכלל בקר וצאן כי אם לא נולד אלא יצא דרך דופן אינו נבילה. וכן רש"י ד"ה אורא גרים [עה, א] פירש שהנפל שנולד יש לו אוויר ולכן יש בו חלב, משא"כ הבן ח' חי שלא נולד [ב"פ] אין לו אוויר ולכן אין בו חלב. וז"ל אורא גרים, לשוייה בהמה [והל"ל לשוייה חלב] וכיון דנולד מיתסר ואפי' לרבי יהודה דאמר לעיל [עד, א] חלבו מותר התם הוא דלא יצא לאויר. ולכאורה ה"ה ביוצא דופן דאין לו אוויר, חזינן דלידה אפילו בבן ח' גורמת לשוייה בהמה להיות נבילה, משא"כ אם אינו נולד אינו בהמה באותו פרט.

ואולי כתבו באופן שמגלה טפח ומכסה טפחיים, כדעת רש"י ד"ה פסח [חולין יב, א] אין מפרסמים הדברי'.

ובמקור הדין (סוף המשנה עב, ב) דהנפל הוי נבילה ואין בו שחיטה כתב רש"י ד"ה שיש במינה שחיטה, הלכך לא נפקא [הטריפה] מכלל בקר וצאן [ולכן שחיטתו מטהרתו] אבל בן שמונה חי שנולד מבהמה חיה אין לנו במה לטהר אפי' נשחט לפי שאינו בכלל בקר וצאן [וכן כתב רבינו יהונתן מלוניל]. וכוונת מילת נולד – דהא במ"א כתב רש"י [עד, א ד"ה אבל במעי אמו] יצא לאוויר בחיי אמו – הוא לאפוקי יוצא דופן דאז אינו אפילו נבילה והוא השליל שחייב על אכילתו בבשרו בחלב כי אינו נבילה. ולכן אין עיכוב מטעם אין איסור חל על איסור. ויותר, בלי ריבוי מדרשת גדי לרבות את השליל לא היה נחשב אפילו להיות בשר להוי אסור לבשרו בחלב.



### אכלתם בשר בחלב – משך חכמה

וידוע כשעלה משה לקבל התורה, ביטל טענת המלאכים באמרו להם... והלא אתם כשירדתם אצל אברהם אכלתם בשר בחלב (מדרש תהילים ח, ב) [כדכתיב (בראשית יח, ח) וַיֵּקַח חֲמֹאֶה וְחֵלֶב וּבֶן־הַבֶּקָר אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּתֵּן לַפְּנִיָּהִם וְהוּא עֹמֵד עֲלֵיהֶם תַּחַת הָעֵץ וַיֹּאכְלוּ]. וע' במשך חכמה (ריש פ' וירא) שביאר דהמלאכים אכלו בב"ח ממש, אבל לא היה איסור לא בבישולו ולא באכילתו, כי בשל להם בשר ב"פ בחלב. ובכך ביטל משה רבינו טענתם, כי הלא אין ב"פ אלא ממי שיש לו קדושת ישראל ושחיטתו שחיטה. כלומר, שהמלאכים כבר קבלו כשאכלו אצל אברהם אבינו, שהיה לו קדושת ישראל וא"כ כבר קבלו שהתורה תורתנו. ובזה ביטל וסילק משה רבינו את דבריהם 'מה אנוש'. [באמת היה די שיאכלו בשר שחוטה שלו ולא דווקא מב"פ, וע' לקמן].

וע' במועדים וזמנים מהגאון ר' משה שטרנבוך (חלק ד' ס' שיט, בעניני שבועות) שכתב שלכן אוכלים מאכלי חלב בשבועות כי בזה זכינו לתורתנו הק'. וז"ל – בספר מש"ח [מהגאון רבי

(כ). תענית יג, א במיוחס לרש"י ד"ה כשאמרו אסור [במלאכה], גבי תענית צבור לא אמרו אלא ביום אבל בלילה מותר מהכא משמע דבלילי תשעה באב מותר במלאכה ואין ביטול אלא ביום אבל אין מפרסמין הדבר.

מאיר שמחה זצ"ל<sup>1</sup> פירש בדרך נפלא המדרש, והיינו שאברהם אבינו שהאכיל למלאכים בשר בחלב, הכוונה מב"פ שאין בזה אסור בשר בחלב, וזהו הטענה למלאכים, שע"כ הם גופא אישרו כבר אז שהתורה שייך לעם ישראל, ומוכח שאינם כבני נח רק השחיטה מתיר בב"פ ושרי בחלב והיינו טעמא שלהם ניתנה תורה. [והעיר בני דא"כ כדי להדר המנהג כדאי הוא לאכול לא סתם מאכלי חלב בשבועות אלא בשר ב"פ שנתבשל בחלב].

וברור שבשרו מותר בחלב ולא שדחקו כמה לפרש שכיוון לחלב מדהוי חלב שחוטה. וכן פשוט, דאי לאו הכי אין להמשך חכמה להביא ב"פ כלל, אלא היה לו לפרש שאברהם אבינו בישל בשר רגיל בחלב שחוטה, ולא הוסיף שום ביאור או הבנה מרווח בדברו על ב"פ. ועוד, דאסור מדרבנא<sup>2</sup> (י"ד ז, א) לבשל בשר בחלב שחוטה [אבל קשה, דהא המשך חכמה הביא את דחיית השער המלך (איסורי מזבח ג, יא) להקשיא שאולי חלב מבהמה רגילה הוי אסור מטעם אבר מן החי (בכורות ו, ב), ולא אסרה התורה בב"ח אלא בחלב ב"פ שאין בו משום אבר מן החי. ותירץ השער המלך דחלב ב"פ הוי כמו חלב שחוטה, שאינו 'חלב אמו' [מן הראוי להיות אם] ומותר לבשל בו בשר. ולא יזהר תועלת הביא השער המלך שמותר לבשל בשר רגיל בחלב ב"פ. ואולי דכיוון לומר דכמו שאין חלב ב"פ נחשב לחלב בהמה, כמו כן אין בשרו נחשב לבשר בהמה, וכן נראה, דהרי חלקו גדולי האחרונים [מהרי"ט אלגאזי על הל' בכורות (פ"א, ב) רעק"א (י"ד סי' פז ס"ו); שו"ת נוב"י (י"ד סי' לו); שו"ת חת"ס (י"ד סי' יד)] אם חלב ב"פ דינו כדין חלב שחוטה. ותמוה, דהא יסוד ההיתר הוא דאינו 'חלב אמו'. וע' שם ברש"י (ק"ג, ב) דאמו משמע הראויה להיות אם ולא משנשחטה. וקשה, דהא ב"פ הוי ראוי להיות אם. אלא היסוד הוא דבמיתה כבר אינו מין שראוי להיות אם, ומוכרח לומר כן דאין לומר שמותר לבשל בשר בחלב מבהמה שאין לה רחם הגם שהיא אינה ראויה להיות אם, דעדיין הוי מין שראוי להיות אם [ע' משנה עב, ב].

ויותר מזה, שאפילו את"ל דהוי חלב שחוטה, עדיין הדבר אסור מדין מראית העין, ואיך בישל אברהם אבינו בחלב שחוטה [והרי הוא שמר אפילו הנהגות טובות ואכל חולין בטהרה, ולכן לא הביא את הלחם כי הוא נטמא משרה אמנו שחזרה לה אורח נשים [רש"י יח, ח – ולא האכיל לאחרים מה שלא אכל בעצמו, ר"ע מברטנורא עה"ת]. וכ"ש שלא עבר על איסור מראית העין [י"ד ז, א]. אלא ברור שבשל תבשיל הכי טעים ויפה [כדי להדר במצות הכנסת אורחים, וכמו שהכין ג' לשונות בחרדל (רש"י יח, ז) באופן המותר גם מן התורה וגם מדרבנן, ע"י בשר ב"פ בן ח' או בן ט', שיש בו שום דבר תמוה [י"ד יג, ב], שאין בהם משום מראית העין].<sup>3</sup>

ובס' דעת זקנים ס' וירא, אתם כשירדתם למטה אכלתם בשר וחלב שנאמר ויקח חמאה וחלב. מיד הודו להקב"ה והיינו דכתיב כי על פי הדברים האלה כרתי (שמות לד, כז) וכתוב לעיל מיניה לא תבשל גדי בחלב אמו. כלומר דע"י בב"ח זכיתם לקבלת התורה.

כא). אולם, במהדורת ירושלים, טבת תשפ"ג בעריכת נכדו, שינה את הטקסט ל'חלב' שהוא פרווה [והרב שטרנבוך כותב במבוא שלא עיין במה שתיקנו]. ובלב טוב שגג ושינה בטעות ובלי לדקדק, וכמו שביארנו, שא"א לפרש כן בדברי המשך חכמה.

כב). אגב, אינו מבואר למה כיוון המשך חכמה בסוף באמרו – ועוד יש להאריך על פי דברי הט"ו.

וכן דעת הגאון הרב חיים קנייבסקי, דמותר לבשל בשר ב"פ בחלב ואין אפילו משום מראית העין. וחוצ' ממה שדיברנו בפירוש על זה, הרי גם כתב עצה [בתשובה למכתב] לברך 'שהחיינו' אפרי חדש כדי לצאת כל חשש ברכת שהחיינו כשאוכלים לראשונה בשר ב"פ המבושל בחלב. ברור שבדעתו אין איסור לא מן התורה ולא מדרבנן לבשל ולאכול בשר ב"פ בחלב. ולקמן נבאר את הטעם.



### מראית העין

בב"פ בן ח' חי או מת ובבן ט' מת אין משום מה"ע כלל. ואפילו בבן ט' חי שגזרו בו משום מה"ע, מ"מ שום דבר תמוה (רמ"א יו"ד יג, ) יספיק להתירו. ונראה דע"ז סמכו הגאונים לגדל עדרי ב"פ ולהרגם ולהאכילם להמתאספים בחופות בלי חשש מה"ע (אור זרוע, ח"א סי' ת"מ) - "רב האי גאון... בני פקועות היו לו ולא שחט אחד מהם אלא המיתן בקופץ בין קרניהם והאכילם בחופה... ודמי למלתא דתמיה דדכירי אינשי כההיא דאמר אבבי הכל מודים בקלוט ב"פ... מ"ט מלתא דתמיהי מדכר דכירי אינשי... דהואיל והיו לו בני פקוע הרבה ובעת החופה שבני אדם מתקבצין לחופה תמהין על אלו בני פקוע"כ.

וקצת יש לתמוה, דבגמ' (עה, ב) אמר אבבי הכל מודים בקלוט ב"פ שמותר מאי טעמא כל מלתא דתמיהא מידכר דכירי לה אינשי. וכתב רש"י שם "קול יוצא עליו מאז קלוט זה ב"פ הוא ומתוך שתמהין על קליטותו זוכרין את כל דבריו." ובשו"ע (יג, ב) - "ואם פָּרְסוּתוֹ קְלוּטוֹת [פי' שפָּרְסוּתוֹ כְּלָה אַחַת וְאֵינָה סְדוּקָה], דהיינו בסימן דהוי א. קבוע; ב. נצחי; ג. בגוף הבהמה; ד. משעת לידתו. ומנין לו להרמ"א להוסיף או שְׁהִיָּה בו שום שְׁאָר דְּכָר תְּמוּנָה [הַגְהוֹת אֲשֶׁרִי], אָף עַל פִּי שְׁהִפְרִיס עַל גְּבִי קֶרֶקַע אֵינוֹ טְעוֹן שְׁחִיטָה. ואולי סמך אמה שהוסיף אבבי "מאי טעמא כל מלתא דתמיהא מידכר דכירי לה אינשי" וסמכו הגאונים להתיר בסימן קל, כי "כל מלתא" משמע שום דְּכָר תְּמוּנָה. וחוצ' מזה אין איסורו חמור, ע' גר"א (יג, ז) "דבדרבנן הולכין אחר המיקל ובפרט בזה דאינו אלא משום מראית העין".

וביסודו, גזירת מראית העין לשחוט ב"פ כדי לאכלו צ"ב, דהא פשוט שמותר להרוג כל מן טהור ואין חשש שהרואים יאמרו שאוכל בשר נבילה. א"כ למה אסור להרוג ב"פ? ולכאורה מותר להרוג ב"פ אם אין דעתו לאכלו. ואולי אינו אלא לזכר דברים בעלמא להשוחט.

ועוד יותר, דאין משום מה"ע ומותר להגיש לאכילה כליות עם חלבם מב"פ בן ח' חי או מת או מבן ט' מת, וכן שוק שלם מהם שלא הוסר גידו. והגם שאין בהם שום היכר או זכירה שהם מב"פ [והגם שניכר לכל שלא הוסר הגיד, כמבואר מדין שמותר לשלח ירך לנכרי וכו', מפני שאין חוששים שמא יראנה ישראל כששולחה לו ויחזור ויקנה אותה מן הנכרי ויאכלנה בגידה. כיון דשלימה היא, מקומו של גיד הנשה היה ניכר אם נחטט הימנה, והלוקח מבין שלא ניטל ונוטלו - חולין פרק ז, משנה ב פירוש רבי עובדיה מברטנורא]. דאין איסור מה"ע אלא בבני פקועה בני ט' חי שהפריסו על גבי קרקע. וכן הוא בשו"ע יו"ד (סד, ב) השוחט את הבהמה ומצא

(כג). ונראה בדעתו דגם שהיו להם הרבה, וגם שהיה תמוה שהמיתן בקופץ, וגם בין קרניהם שבכלל לא במקום השחיטה.

בה עובר בן שמונה או בן תשעה, בין חי בין מת, חלבו וגידו מותר. והא דבבן תשעה מותר, דוקא כשלא הפריס על גבי קרקע, אבל אם הפריס על גבי קרקע, אסור. ובספר הפרדס לרש"י הלכות שחיטה מבואר שאפילו חי שנים רבות, מ"מ עדיין אינו טעון שחיטה – אם לא הפריס רגליו ע"ג קרקע אע"פ שהניקתו פרה אחרת והחיה והגדיל עד שיהא בו ב' שנה הרי זה פטור מן השחיטה וחלבו מותר גם גיד הנשה שלו אבל דמו אסור ואם ירצה שיקרענו בסכין כדג או מפצע את מוחו והרגו עד שתצא נפשו שפיר מפני ששחיטת אמו מטהרתו. ומסתברא שכן הוא גם בבן ח' שאינו טעון שחיטה, אפילו חי שנים רבות ואפילו הפריס ע"ג"ק, וכן משמע בהפוסקים.

ואפילו אם הפריס, אם היה בו דבר תמוה, אין בו משום מה"ע כלל הגם שעכשיו בעת אכילה אין בו שום היכר.

ונראה שהטעם הוא מפני שאינו בהמה גמורה, אלא הוי כ'דגים וחגבים'. כלומר, אין לעובר חיות דבהמה אלא חיות דדגים וחגבים. וע' בשו"ת אחיעזר (ג, מח, ו) וז"ל כשהעובר טרפה נתר לכו"ע אף שאין השחיטה מתרת [טרפה] ועכ"ל דלא הוי בהמה כלל לגבי דינים אלו והוי כדגים וחגבים. וע' לקמן בדעת התוספות יו"ט שלכן יש לומר דגם כשלא נשחטה אמו אולי מותר העובר בלי שחיטה.



### הבלעת דם באברים

ועוד מבואר שאין משום הבלעת דם באברים, הגם שאינו שחוט ואין חתיכת הוורידין אלא פצע את מוחו והרגו עד שתצא נפשו. וכן מבואר ממה שהגאונים הרגום בקופיץ בין קרניהם.



### ב"פ אינו רק כשחוט אלא כמין אחר – הגר"ח מברסק

וע' בספר תשובות והנהגות מהגאון הרב משה שטרנבוך שליט"א (חלק ג' יו"ד רמ"ה): בחולין עה. בב"פ הבא על בהמה [מעליא] אמרינן אין לו תקנה דכשחוט דמי אף שלא תלוי במין, וע' בחידושי הגר"ח מברסק זצ"ל פ"ג דמאכ"א דחוששין לזרע האב ותיקשי מגמ' הנ"ל דשייך לב"פ, וצ"ל שלדידיה הב"פ אינו רק כשחוט אלא כמין אחר ושייך חוששין לזרע האב וכן הבנתי מדברי מרן הגריז"ס זצ"ל שזוהא דעת אביו זצ"ל [ואברהם אבינו בישל בשר ב"פ [או בן ח' חי או בן ט' חי שהיה בו שום דבר תמוה] בחלב, ואכלו והאכילו לאחרים בלי חשש מה"ע. וכן באחי יוסף שאכלו אברים שתלשו מב"פ חי ולא עברו איסור מראית העין [והגם שטעה יוסף הצדיק וחשדם].



### אין איסור מה"ע באכילת חלב חיה

וכמו כן אין איסור מה"ע באכילת חלב דחיה, כי אין בו שם חלב כלל כי אינו בהמה. וכן מותר להביא לשולחן כל משקה שמראיתו כמראה דם, כמו יין, חוץ מדם דגים (יו"ד סו, ט) וכן כל משקה לבן חוץ מחלב שקדים (יו"ד פז, ג). ונראה הטעם כי אין לחלב כליות דחיה שם חלב, ואין לייין או כל משקה אדום שם דם וכו'. וכמו שמותר לטגן דגים בחמאה, שהוא לגמרי מותר דסוף סוף אין להם שם בשר.<sup>יב</sup>



### בלי לידה אולי אין לו חיות בהמה אלא חיותו כדגים – תיו"ט

התיו"ט (חולין פ"ד מ"ה ד"ה קרעה) ביאר דיש ה"א להתיר בן ט' חי גם כשלא נשחטה האם, אם לא נולד אלא יצא דרך דופן, וזה מטעם שבלי לידה אינו בהמה, דהיינו שאין לו חיות בהמה אלא חיותו כדגים וחגבים. כלומר דהוי מין אחר, ואינו טעון שחיטה כשאין לו חיות בהמה ואינו קונה חיות בהמה אא"כ נולד כדרך הנולדים. ובוזה פירש מתני', קרעה ומצאה בן ט' חי טעון שחיט[ת עצמו] לפי שלא נשחטה אמו. כלומר דיש ה"א שמותר בלי שחיטה, וקמ"ל שטעון שחיטה. דהיינו דבן ט' חי שיצא דרך דופן, יש ה"א שאינו בהמה ואינו טעון שחיטה, לכן קמ"ל דנהפך לבהמה וטעון שחיטה הגם שלא נולד כדרך הנולדים.<sup>יג</sup> [ואי אפשר לפרש שכוונת התנא לחדש שלא נפסל משחיטה, כלומר דהה"א הוא דא"א לשחטו, דא"כ הול"ל קרעה ומצא בן ט' חי מותר בשחיטת עצמו]. ולקמן נבאר את הדין בבן ח'. [אבל המאירי כתב – לא נשחטה האם אלא שנקרעה ומצאו בה בן תשעה חי טעון שחיטה מן התורה ושחיטת עצמו מצילתו אף לדעת חכמים שאע"פ שניתר בשחיטת אמו [אם נשחט האם] לא נפקעו סימניו מלהיותו נותר בהם [כשהוציאו דרך דופן] שארבעה סימנין התירה בו תורה<sup>יד</sup>].

כד). ויש עוד טעם בטופו. וכמו שכתב הרמ"א (יו"ד רצח, ב) "ואסור לתפור בגד קנבוס תחת בגד צמר במקום דלא שכיח קנבוס משום מראית העין, ובמקום דשכיח שרי". ואולי כי במקום שאינו שכיח קראו בשם פשתן. ואולי בזמנם לא היה חלב שקדים שכיח, או הגם דהיה שכיח, מ"מ עדיין ידוע בשם חלב. והש"ך הביא את דברי הב"ח "דכיון שמצוי, נוהגים היתר אע"פ שלא נמצא מי שמכירו להבין שהוא בגד קנבוס כי אם על המעט". ואולי יש לומר דההיא קולא היא מטעם שכולם יודעים שקשה להם להבחין בין קנבוס לפשתן, אבל עדיין יש לכל א' שם מיוחד לעצמו.

כה). וחומר הקושיא מוכר מתירוץ החת"ס – קרעה ולא הוציאו לאוויר העולם ואז שחט האם וחידש מתניתין שאפ"ה טעון שחיטת עצמו.

כו). וז"ל – לא נשחטה האם אלא שנקרעה ומצאו בה בן תשעה חי טעון שחיטה מן התורה – מלשוננו, שהוא לשון המשנה, משמע שאינו טעון שחיטה דהיינו שמותר בלי שחיטה, ושחיטת עצמו מצילתו – כנראה שהמאירי הוסיף עוד חידוש (שאינו מרומז בהמשנה) שלא רק שטעון שחיטה אלא שאפשר לשחטו, דהיינו שאין סימניו מקולקלים, אף לדעת חכמים – דהיינו לא מיבעיא לרבי מאיר שלדעתו הבן ט' חי אינו בן פקועה, דהא הוי בהמה מעלייתא, ופשיטא שיש לו שחיטת עצמו, אלא אפילו לרבי יהודה, דהוי בן פקועה, דהיינו שכל עוד שהעובר במעי אמו אינו בהמה מעלייתא, ולכן אם קרעה ונמצא בחוץ, דהיינו שלא נולד כדרך הנולדים, יש לומר שאין לו סימני שחיטה, והיא סברא נכונה. מ"מ מכאן ד' סימנים אפשר ביה רחמנא יש לשחטו ולהתירו, שאע"פ שניתר בשחיטת אמו [אם נשחטה האם] – כנראה שבדעתו להוכיח את הסברא שאין לו סימני שחיטה אלא בלידה רגילה, ולכן הבן ט' חי נותר בשחיטת אמו, לא נפקעו סימניו מלהיותו נותר בהם – ואע"כ יש לו שחיטת עצמו אבל רק מכאן שארבעה סימנין התירה בו תורה. וקשה, שבמתניתין העיקר חסר מן הספר, דהול"ל טעם ד' סימנים במקום שכתב לפי שלא נשחטה אמו. ועוד קשה, שנראה מהגמרא דרבא

והתיו"ט מדייק דגלוי הקרא דב"פ אינו בפ' שחיטה [וזבחת... כאשר צויתך - דברים יב, כא] כי אין ב"פ פרט בדיני שחיטה, אלא דרשת בהמה בבהמה הוי בתוך רשימת הבהמות הטהורות ואינו טהורות [גם הר"ם לא כתב את הל' בן פקועה בדיני שחיטה אלא בדיני אבר מן החי]. והטעם, דב"פ הוי מין לעצמו שאינו בהמה. וקמ"ל דאע"ג שאינו נולד כדרך הנולדים, מ"מ מדהוי בן ט' חי ויצא מאם חיה לאוויר העולם נהפך מעובר לבהמה וטעון שחיטה. וז"ל התיו"ט - קרעה ומצא בה בן ט' חי טעון שחיטה. וראיתי למהר"ך ז"ל בדרישה לטוי"ד ס' י"ג סעיף י"א דהקשה פשיטא. ודוחק לומר דמשום טומאה נקטה שם עכ"ל. ולי נראה דמשנה צריכא היא מדבבהמה תאכלו לא כתיב אצל זביחה. רק בפרשה המפרשת איזו בהמה טמאה ואיזו טהורה הלכך ה"א דהתורה מתרת מה שבבהמה בלא שחיטה. והרי דגים וחגבים אינם טעונים שחיטה הלכך איצטריך למתני קרעה כו'.

כלומר, דהיתר ב"פ אינו מדין שחיטה [הגם דסימניו נחשבים שחוטים, ע' רש"י ד"ה אין לו תקנה עה, ולקמן נפרש] אלא היתרו הוא מצד מינו. כלומר דב"פ הוי מין בפנ"ע שאינו טעון שחיטה. כלומר, העובר הנמצא במעי שחוטה כשירה אינו נהפך לבהמה, ועדיין עובר הוא.



### מבלבל זרעיה - אין סומא מולד סומא

וראיה מהא דדחה הגמ' שאין בעיית ר' ירמיה "מהו לחוש לזרעו" (סו, א) - בהנולד מב' בני פקועה שלכל א' יש איסור יוצא באותו אבר [ב"פ שהוציא רגלו או ידו קודם שחיטת אמו נאסר אותו אבר מטעם בשר בשדה טריפה לא תאכלו (סו, א) רש"י ד"ה ובשר בשדה - כלומר חוץ למחיצתו דהיינו לאויר שרחם זה הוה ליה מחיצה להתירו בשחיטה וכיון שיצא הרי הוא כטרפה ולא תאכלו. וכל מי שיש לו מחיצה ויצא כגון בשר קדשים שיצאו נמי מהאי קרא נפקא לן (מכות יח, א)] וביארה הגמ' דאי אמרינן אבר [מההורים] מוליד [אותו] אבר [בילדיהם א"כ] רק ההוא אבר אסור, ואי אמרינן מבלבל זרעיה כל העובר אסור [רש"י ד"ה מבלבל זרעיה, ומיתסר כל הולד משום אותו אבר]. ודחתה הגמ' כי פשוט דמבלבל זרעיה, דהא אין סומא מולד סומא ולא קיטע מולד קיטע. ומופלאים הדברים, דממון מאיסורא לא ילפינן, וכ"ש שא"א ללמוד איסורים מגנטיקה, ומה הקשר בין אין סומא מולד סומא לדין בניו ובניו דבני פקועה.

אלא פשוט דדין בן פקועה תלוי בגנטיקה, דהיינו במין, ופשוט שמין מוליד מינו. ולכן אין שאילה בגמרא 'מנלן' לברר מקור דין דבני בניו עד סוף כל הדורות הויין בני פקעה, וכן לא דנו הראשונים בזה, דהוא פשוט שמין מוליד את מינו.

ועוד ראיה, דהרי העובר שכבר הוציא רוב ראשו כבן ח' חי נחשב לנולד, והוי אין במינו שחיטה. והגם שאח"כ חזר לרחם אמו וגדל שם עד שכלו לו חדשיו ואז נולד, הרי עדיין הוי נפל שאין במינו שחיטה [תבואת שור [יד, ד] שמלה חדשה (יד, א)]. כלומר, הגם שגידולו לפי

הוא המגלה דין ד' סימנים, ואין אפילו רמז לא בגמרא ולא בראשונים למתניתין.

חכמת הטבע הוי בשלימות ואינו שונה משאר בהמות רגילות, מ"מ בעיני ההלכה אין הוא אלא מין שאין בו שחיטה.<sup>17</sup>



### התירו דב"פ מפני שאינו בהמה אלא עדיין עובר הוא

ויוצא מזה דאין מתיר בב"פ מכח או מדין או פעולת שחיטה [וכן מדויק מל' המשנה דלא נאמר שחט והיה בה, כלומר דשחיטת האם היא הגורם, אלא שחט ומצא בה, דהיינו יציאת העובר לאוויר העולם היא היא הגורם. והא שיצא מתוך אם שהיא כשרה לאכילה, הוא הקובע את התירו ולא עת או מעשה שחיטת האם. ולכן ר' מאיר מתיר בן ט' מת, הגם שלא מת אלא אחר שחיטת אמו. וכן שאפילו גמל וגם חצי ב"פ הוי ב"פ], אלא המתיר דב"פ הוי מטעם דאינו בהמה [וכן כתב רש"י (עז. - ד"ה קורעו) ומורי ר"מ בהו דאיתרבו מכל בבהמה תאכלו דלאו חדשים איכא ולא אווירא איכא הילכך לאו בהמה הוא. וכן באור זרוע (א, תלט) ובזה גם ר' מאיר מודה דאתרבי מכל בבהמה תאכלו דלאו חדשים איכא בבן שמונה ולא אווירא איכא בבן תשעה מת הלכך לאו בהמה הוא [אגב מבואר מדבריו דאין צריכים לטעם חסרון אוויר אלא בההוא שיש לו חדשים, שחדשים הוי חסרון יותר עיקרי] ואינו בהמה מדאין לו אוויר דהעובר עדיין אינו בהמה וחדש לן הקרא דכשנמצא בתוך בהמה שמונת באכילה, אין לו אוויר. ולר' מאיר בן ט' חי יש לו אוויר, הגם שיצא מאם מתה ונהפך לבהמה. משא"כ לר", אין אוויר אלא ביצא מאם חיה.



### בכל ענין שניתרה האם באכילה נותר גם הולד באכילה - ב"ח

וכן מבואר בהב"ח (יג, ה) - ונראה דה"ה בהמה שבאה על בת פקועה [שהעובר אין לו תקנה אחר לידתו] ונשחטה הפקועה ונמצא בה ולד דאותו ולד נמי נותר בשחיטת אמו... ולא אמרינן כיון דאמה לא בעי שחיטה מה"ת והולד בעי שחיטה... אלא אמרינן רבויא דכל בהמה בבהמה מרבה הכל דבכל ענין שניתר האם באכילה [כלומר גם אם הרגה בלי שחיטה] נותר גם הולד באכילה אגב אמו אם נמצא בתוכו.

ויוצא דהבין הב"ח בטעם מתניתין "שחיטת אמו מטהרתו" וכל כבא דמתניתין "שחט ומצא" ש'שחיטה' לאו דווקא, אלא אורחא דמילתא נקט. והכוונה שבכל אופן שניתרה האם לאכילה כשהיא מתה, נותר העובר שבתוכה. ואין כוונת 'שחיטה' אלא לאפוקי שהאם חיה. אבל כשהאם עצמה היא בן פקועה ועוברה חצי בן פקועה [או גמל], אז הגם שהאמא כבר מותרת באכילה, מ"מ אם נולד אין לו תקנה [דהא ב"פ מותר בחייה כי אין בה איסור אבר מן החי]. אבל קשה למה אינו כבר ב"פ אפילו קודם לידתו במעי אמו, סוף סוף האם מותרת באכילה בחייה כמו אחר מיתתה. ומה הועילה מיתת האם לשווי העובר להיות ב"פ, אבל אם נולד אין לו תקנה?

כז). ובזה מבואר שודאי טעות הוא לומר שבן ח' שחי לימים לשבועות לחדשים ואפילו שנים הוי בן ט' ושייכת בו שחיטה.

אלא מבואר שביציאתו לאוויר מאם חיה [וכמו שביארנו, שאין אוויר אלא ביצא מאם חיה] אותו חלק המיוחס להאינו ב"פ נהפך לבהמה רגילה, ורק אז נאסר, ואין לו היתר שחיטה כי אין לו רוב סימנים ולכן אין לו תקנה [כדביאר רש"י עה, ב]. אבל במיתת האם כבר פסקה מלהיות לו יציאה לאוויר מאם חיה, ולכן אי אפשר לאותו חלק להיות שם ודין בהמה עליו, אלא הוי עובר לצמיתות [ונראה שאם חתך מהעובר והוציאו הוי כמו חתך והוציא חלב, שנאסר ביציאתו, דבבן ט' חי יציאת חלק ממנה נחשב יציאה, הגם שלא נולד כולו או רובו או רוב ראשו]. ומובן שבני בניהם מאותו טעם הוויין בני פקועה, שאין להם שום חלק שצורך שחיטה.



### הוציא את ראשו תו לא מהניא ליה שחיטת אמו

ובדין שבהוציא את ראשו הוי כילוד (סח, א) פרש"י ג' פרטים. וקשה, דאין צורך לרש"י לומר אלא את הפרט הא' – ותו לא מהני ליה שחיטת אמו – דהיינו דבלידה כבר הוי בהמה [ולכאורה בזה כבר ביאר מה שצריך להבנת המשנה, שביציאת רוב הראש לבד דנין על כולו. ולא כהרגל שלא נאסר אלא מה שבחוץ. ודין בן פקועה נפסק בלידה אע"פ דרובו לא יצא]. משא"כ ביציאת אבר נאסר רק מה שיצא לחוץ, ומטעם בשר בשדה טריפה [ולכן מקום חתך שלא יצא לחוץ ממש מותר בחזרה]. ולמה הוסיף רש"י לכתוב – וצריך שחיטה לעצמו אם נמצא חי. ואם נמצא מת הרי הוא כנבלה. וקשה, שהרי דברים פשוטים הם.

א. ובאמת לא כתב רש"י שיש לו שחיטה, אלא כתב שצריך שחיטה, דמשמע שיש ה"א שאינו צריך שחיטה ומותר לאכלו בלי שחיטה, וחידש לן שצריך שחיטה.

ואין כזה ה"א שמותר בלי שחיטה, כי הרי הוא בן ט' חי ובהמה מעליתא, דאילו הוא בן ח' או ספק בן ח' אין בו שחיטה.

ב. וכן מה שהוסיף רש"י שאם נמצא מת הרי הוא כנבלה, וכי יש צד לומר שאינו נבילה? ובאמת לא כתב רש"י אלא שהוא כנבלה [ובפסקי הרי"ד – ואם יצא מת הרי הוא נבלה ואסור].

ועוד כתב רש"י נמצא מת, דהיינו שהוציאו מת מהאמא שחוטה, והלא הוא הדין אם נמצא חי ואח"כ מת, דא"א לשחטו והוי נבילה.

ולדברינו הכל עולה יפה, כי העובר עדיין אין לו חיות דבהמה אלא חיותו כדגים וחגבים, והבן ט' חי שנמצא בתוך אם שהיא מותרת באכילה נעצר תהליך הפיכתו להיות בהמה ונשאר עובר לצמיתות, ואין לו אלא חיות דגים וחגבים והיינו בן פקוע, שחסרה לו יציאה לאוויר העולם. אבל אם נולד קודם שחיטה, אפילו רק ביציאת ראשו, יש לו אוויר. ואז אפילו אם חזר לרחם ונמצא בשחוטה כשירה, כבר הוי בהמה, ולא מהני ליה שחיטת אמו.

אבל עדיין יש לומר שאולי אינו צריך שחיטה מפני שלא נולד לידה מושלמת, אלא ראשו לבד יצא לאוויר העולם, ועדיין אינו צריך שחיטה. [וכן במתניתין (עד, ב) – קרעה ומצא בן ט' חי

**שטעוין שחיטה.** וע' בתי"ט שפירש די ש"א שמותר בלי שחיטה, שאין לו אלא חיות דדגים וחגבים.]

ולכן היות דכבר הוי נולד, רש"י בירר, א. דאין שחיטת אמו מועלת לו אם נמצא באם שחוטה כשירה. ועוד בירר רש"י. ב. דנהפך לבהמה שטעוין שחיטה, הגם שלא יצא לאוויר העולם על ידי לידה שלמה אלא ביציאת ראשו לבד. ג. דהוי כנבלה [ולא ברור במה אינו נבלה ממש, אבל הטעם כן ברור דהא לא נולד כדרך הנולדים]. ועוד הוסיף התנא [עד, ב קרעה ומצא] שגם יוצא דופן מאם חיה נהפך לבהמה הטעונה שחיטה, הגם שאינו לידה מושלמת.



### כל שלא נולד כדרך הנולדים – פמ"ג ופרי תואר

וע' בפמ"ג (שפ"ד יג, יד) וז"ל: דמכל בבהמה אתרבי כל מה שנמצא בתוכה... ואפילו בן ח' דאין במינו שחיטה [עב, במשנה בן שמנה חי אין שחיטתו מטהרתו לפי שאין במינו שחיטה וע' שם ברש"י וכן הוא ברשב"א תורת הבית [ב, ה] דכתיב וכל בהמה מפרסת פרסה ושסעת שסע פרסות מעלה גרה בבהמה, בהמה בבהמה לרבות את הולד. דברים אלו שאמרנו בשמצא בה בן שמונה ואפילו חי לפי שאינו במינו שחיטה וכן נמי בן תשעה מת אבל מצא בה בן תשעה חי מחלוקת ר' מאיר ורבנן] או בן ט' מת מותר [כלומר הגם ש"א לשחטם] והכי נמי כן הוא [בחצי ב"פ ש"א לשחטו אחר שנולד ומ"מ נותר אם נמצא באמו שחוטה כשרה]... כיון [דדרשינן] דכל בבהמה תאכלו [היינו כל מה שנמצא בבהמה תאכלו ואפילו מה ש"א לשחטו]. וכן כתבו הב"ח, התבואת שור והפרי תואר [יג, יב] ע"ש. ולפי זה אפילו נתבלה או קרעה, ולא דווקא שחיטה כשירה [בעינן לשווייה עובר ב"פ, אלא כל עובר שנמצא בתוך אם מתה שהיא מותרת באכילה, כגון שהיא עצמה ב"פ, עוברת שנמצא בה הוי ב"פ] וכל שלא נולד כדרך הנולדים שרינן ליה. ומ"מ להלכה וודאי אין להקל דדאורייתא הוה. כלומר דאין היתר ב"פ מצד שחיטת האם אלא מטעם שהוולד לא נולד כדרך הנולדים ונמצא בתוך כשירה. [וז"ל הפרי תואר – וכתב הב"ח דה"ה אם בהמה בעלמא בא על ב"פ ונשחטה ונמצא בה עובר... לשרויי מסברא דהא כל דהוי בתוך האם אין עליו חובת שחיטה לעצמו אלא נידון כחתיכת בשר בתוך האם. והראייה שאפילו מת לחלוטין או הושיט ידו למעי בהמה ושחטו או שחט חצי סימנו אע"פ כן אנו דנין בו שכשהותרה אמו לנו באכילה הותר מה שבתוכה. ואין הכי נמי, אי הוי מציאות שתהיה אמו מותרת בלא שחיטה, היה גם כן נותר העובר דרחמנא אמר כל שבבהמה תאכלו ודרשתינו בקרא לאו מטעם שהבהמה נשחטה אלא מטעם התירא דבהמה מאיזה אופן... אלא וודאי ה"ק כל בהמה שבשרה מותר לך אכול כל מה שבתוכה].



### חזו"א

וכן נראה כוונת החזון איש (סי' י"א ס"ק א) בתירוצו למה שהק' הרי"ט אלגזי דקשה מה שהגמרא פירש מתני' "זה הכלל לאתווי קלוט כר' שמעון" (סט, א) [דהיינו דפרה הנולד בפרסות

קלוטות שהיא אינו פרה אלא גמל לר' שמעון, ואעפ"כ הוי ב"פ ע"י שחיתת אמו]. דקשה, שר' שמעון הוא לא אליבא דהלכתא. ותירץ החזו"א י"ל כיון שהדין אמת לכו"ע, שפיר תני רבותא שיותר אפילו לר' שמעון, ולא מקרי סתמא כר' שמעון.

אבל עדיין קשה, דהגם שאין מסתימת מתני' ראייה דהלכתא כר' שמעון, מ"מ קשה מה יותר חידש וגילה מהא שהכל מודים דאפילו גמל דר' שמעון הוי ב"פ?



### יסוד דאוויר

ונראה דקשה להגמרא היתכן שיש היתר לבהמה טמאה. ותירצה הגמ' (שם) דאע"ג דאמר רבי שמעון קלוט בן פרה אסור הני מילי היכא דיצא לאויר העולם [דהיינו שיצא מאם חי, דאל"כ קשה, דהרי הוא עכשיו באוויר העולם, ונראה דזהו הבנין אב להגדרת אוויר]. אבל במעי אמו שרי, דהיינו יסוד דב"פ הוא דקודם יציאתו לאוויר העולם אינו כלל מין ששייך בו שחיטה, ולא נחשב הקלוט לגמל גם אחר שנמצא באוויר העולם, אם נמצא באם שהיא כשירה לאכילה. וזהו היסוד דב"פ.

ובזה מובן רש"י ד"ה לאתויי קלוט (סט, א) אפילו הנמצא שלם במעי פרה. וצ"ב, דמאי שנא שלם מחתוך? והרי הוא גמל, ולמה מובן יותר דקלוט מחתוך הוי ב"פ מקלוט שלם. אלא כמו שביארנו, שגמל דר' שמעון הוי ב"פ, דעדיין אינו גמל עד יציאתו לאוויר העולם<sup>כ</sup>, והיות שיוצא מאם שחוטה אין לו אוויר ועוד לא הגיע להיות גמל. והוסיף רש"י דכן אי אינו שלם [כנראה חסר חלק חשוב] פשיטא שאינו גמל אפילו נולד מאם חיה. והנה אם נחתכו פרסות הקלוטות קודם שנולד, מודה ר' שמעון שאינו גמל [הגם שנוצר בקלוטות, וכמו בחצי ב"פ שיש לו תקנה בשחיטת אמו ואינו נאסר עולמית אלא בליתו]. ופשיטא שהנמצא חסר פרסות בתוך אמה שחוטה דהוי ב"פ.

ולכן פשוט מסברא ולא בעינן דרשה, ואין דרישה בגמרא 'מנלן' לשום דין דב"פ ובפרט לדין דבני בניו עד סוף כל הדורות הווין ב"פ (יו"ד יג, ד) דהרי פשוט דמין מוליד את מינו וב"פ הוי מין לעצמו – וכן אמר הגאון מורינו ר' חיים קנייבסקי זצ"ל, וכן כתב "כיוצא בו" כדי לפרש הענין. דאל"כ מנא לן, דאין לדרשו מ'בהמה בבהמה', דאינו אלא היתר אכילה. ואין בגמ' או בראשונים שדורשים ומפרשים את הענין, ונראה דפשוט הוא.

לעומת זה, הרי יוצא דופן פסול למזבח, ומ"מ בניהם הנולדים להם כשרים להקרבה ואין אפי' ה"א דהם נחשבים ליו"ד. אלא פשוט דב"פ הוי מין, ופשוט דמין מוליד מינו דהיינו "כיוצא בו".

כח). בחידושי הר"ן (סח, ב) לא חד למקום חתך וחד לקלוט במעי פרה פרש"י ז"ל דלהאי לישנא האי דאמרינן פרסה החזיר אכול לאו דוקא החזיר אלא משום אידך דאתי למשרי מקום חתך נקט לה. והרא"ה ז"ל תי' דלהכי נקט החזיר לאשמועינן דאפילו קלוט במעי פרה חזרה מועלת למקום חתך שבו שלא תאמר כי מהניא חזרה ה"מ לעובר בעלמא אבל קלוט במעי פרה דביציאתו לאויר העולם נאסר אין דינו כשאר עוברים להתיר מקום חתך שלו קמ"ל דאפילו להאי מהניא ליה חזרה למקום חתך.

### בני בניו דבני פקועה הויין יוצא דופן

וכמו דפשיטא דבני בניהם עד סוף כל הדורות הויין בני פקועה, כן פשיטא לרש"י שלעולם כולם פסולים להקרבה מטעם יוצא דופן. חולין עד, ב: איבעיא להו מהו לפדות בן פקועה... כיון דאמרי שחיטת אמו מטהרתו כבשרא בדיקולא הוא או דילמא כיון דרהיט ואזיל ורהיט ואמי שה קרינא ביה. מר זוטרא אמר אין פודין ורב אשי אמר פודין. אמר ליה רב אשי למר זוטרא מאי דעתך דגמרת שה שה מפסחים. אי מה להלן זכר תמים וכן שנה אף כאן זכר תמים וכן שנה תפדה תפדה ריבה. אי תפדה תפדה ריבה אפילו כל מילי נמי אם כן שה שה מאי אהני לך? ובאר רש"י (ד"ה דגמר שה שה): ופסח בבן פקועה פסול דקיימא לן בקדשים כי יולד פרט ליוצא דופן. והקשו תוספות דאילו אין פודין ביוצא דופן, א"כ גם לר' מאיר אין פודין בב"פ [ואין הבנה במה שכתב אליבא דרבי מאיר לא תיבעי לך דכיון דאמר טעון שחיטה שה מעליא הוא]. וביארו תוס' דמיפסיל מדאין פודין בשחוטה [ע' רמב"ן], אבל רש"י כיון לבני בניו שנוולדו כדרך הנולדים, ומ"מ דינן להו כיוצא דופן מדהויין ב"פ שהוא מין לעצמו ומין מוליד את מינו.



### אין בב"פ איסורי רביעה או כלאים – רש"י ור' גרשם

וכן מנא ידעינן, או חוששים, דאין בב"פ בן ט' חי איסורי רביעה או כלאים (עד, ב) – א"ר אלעזר אמר ר' אושעיא לא הילכו בו אלא על עסקי אכילה בלבד למעוטי רובעו וחורש בו. לרש"י חוששים בהה"א ולר' גרשם כן הוי למסקנא רש"י פירש "בשליל זה להקל". כלומר לר' יהודה המתיר ב"פ בן ט' חי בלי שחיטה וגם מתיר גידו וחלבו, מ"מ הוי בהמה לאיסורי רביעה וכלאים. וזה מאד תמוה, למה יש צורך לפרש דאסור ברביעה וכלאים, וכי היו לר' אלעזר או לר' אושעיא תלמידים שבלבלו בדיני ב"פ וחקרו, כי היה להם איזה סברא או חשש, שאולי מותרים הם ברביעה וכלאים?

אבל באמת כן הוא בר' גרשם, דלדעתו פשיטא דאין איסור רביעה או כלאים לר' יהודה בב"פ בן ט' חי כי אינו בהמה, ולא בא אלא לפרש ולחדש בדעת ר' מאיר, שהגם שלר' מאיר בן ט' חי אינו ב"פ, מ"מ עדיין אינו בהמה גמורה. ולכן באמת אין בו איסורי רביעה או כלאים, וזה תלוי וידוע מסברא.

ודברי ר' גרשם, בלי נימוק זה, הויין כפלא בלתי מובן. והוא בעצמו הרגיש בזה, ולכן ביאר את הטעם מפני שאינו בהמה, רובעו וחורש בו – כלומר דכתיב בהמתך לא תרביע כלאים ואינו חשוב בהמה לענין הרבעה וחורש בו, דאינו חייב משום כלאים דחרישה, דאינו חשוב בהמה. דמנא לן דמחייב אכלאים דחרישה [דכתיב] לא תחרוש בשור ובחמור יחדו [וב"פ אינו] חשוב שור דדמי כבישרא בעלמא. ונראה שאין כוונתו לומר דחשוב כמות, דהא חי הוא. ואפילו תוספות לא אמרו אלא דגרע ממפרכסת (עד, ב ד"ה למעוטי רובעו), דס"ד דגרע מבהמה מפרכסת דחייב רובע. [ומאד תמוה, דהא פשיטא שאינו מת ואינו גרוע ממפרכסת דסוף סוף חי הוא].

(ט). וצ"ב, הא דאמר רב אשי מאי דעתך דגמרת שה שה מפסחים, והרי כבר ביאר מר זוטרא שטעמו מפני דנחשב כבשרא בדיקולא ואינוק ב.

דהיינו ר"מ דמחייבו בשחיטה לא חושבו בהמה על הכל, שאינו בהמה לאיסורי רביעה או כלאים [ויש לחקור מה דין בבני בניו].

ואין לומר דילפינן לה מדרשת כל בבהמה תאכלו, שאינו אלא היתר אכילה, אלא צ"ל דביסודו אינו חשוב בהמה, כמפורש בדברי רבינו גרשם, ולכן בן ט' חי שאינו ב"פ וטעון שחיטה לר' מאיר, מ"מ עדיין אינו בהמה לרביעה וכלאים, אלא הוי כדגים וחגבים כי לא נולד כדרך הנולדים.

ומבואר דבבן ח' חי לכו"ע אין בו איסורי רביעה או כלאים דרש"י [ד"ה לא הילכו בו - חכמים בשליל בהיתר זה] ור"ג [לא הילכו בו כו' - כלומר ר' מאיר] שניהם פירשו דווקא במה שנחלקו ר"מ ור"י, א"ר אלעזר אמר ר' אושעיא לא הילכו בו... למעוטי רובעו וחורש בו, דהיינו בבן ט' חי - ולא אכל סוג ב"פ [וכן מבואר בגמרא שלא אמר אין בב"פ אלא עסקי אכילה בלבד למעוטי רובעו וחורש בו שכולל כל סוג ב"פ] כלומר דדוקא בבן ט' חי היה צורך לברר איסורי רביעה וכלאים אבל לא בבן ח'. ויוצא לן דבבן ח' אין בו איסורי רביעה וכלאים, דפשוט לן כי אינו בהמה.

וכן ברור שאין היתר ב"פ מטעם שחיטה דהא מתירין גם מה דא"א לשחטו - החצי ב"פ לאחר שנולד (ש"ך יג, יד), שאין התירו מטעם שחיטה [וגמל לדעת ר' שמעון, ובן ח' שאין במינו שחיטה].

וכן מהא דבהמה טמאה הוי ב"פ דהיינו העובר בפרסות קלוטות (סט, א) דהוי גמל לדעת ר' שמעון, ומסתברא מטעם דאינו בהמה כלל עד לידתו ויציאתו לאוויר העולם, ובעת שנמצא באם שהיא כשירה באכילה פסק ועצר התהליך להיות גמל. וגם כשנמצא באם טריפה או נבילה, דהא מין כשרה שנמצא באם טריפה או נבילה אין לשחטו אלא מכח ד' סימנים, וא"א לומר כן בגמל דהיינו שנהפך מעובר לגמל ביציאתו לאוויר, הגם שהאמא כבר אינו חיה, כי הוא בן ט' חי.



## שור הנסקל

וכן ברשב"א ב"ק מא. דאין ב"פ נידון כשור הנסקל, והטעם כי אינו בכלל בהמה [ובר"ם נזקי ממונ (י, ב): א' שור וא' שאר בהמה חיה ועוף שהמיתו - משמע שאינו נוהג בדגים וחגבים שהמיתו].

ובזה דחה הרשב"א את קושיית הראשונים על הגמרא, שאין להגמרא ללמוד שכבר נאסר שור הנסקל מגמר דינו, אפילו אם שחטו כהוגן, דהא למה לי קרא 'ולא יאכל את בשרו', פשיטא שאין לאכול שור הנסקל כי לא נשחט והוי נבילה. והקשו הראשונים דבעי קרא לאסור אכילת שור הנסקל ב"פ אחר סקילתו.

אלא דחה הרשב"א דאין ב"פ שייך לדין שור הנסקל כי אינו שור, [ובתד"ה איני יודע, וכ"ת דלא אקרי שור הא לענין פטר חמור מקרי שה, כלומר דאין לומר שאין לו שם בהמה] ולכן פשוט דלא קאי קרא אב"פ, אלא למדים מהקרא דנאסר אכילת שור הנסקל משעת גמר דינו,

דהיינו אם שחטו קודם סקילתו [וכן בתוספות ר"ד קידושין נג, דדווקא שור דבעי שחיטה להתירו הוא דהוי שור הנסקל הנאסר בגמר דינו. משא"כ ב"פ, שכבר מותר בלי שחיטה אינו שור לדנו בדין שור הנסקל. אגב – הוסיף שם שוודאי ממתין אותו כדי לסלק את הנזק מן העולם ובשרו מותר, דהיינו אם שחטו [או אפילו הרגו, אם פרסותיו קלוטות או שיש בו שום שאר דבר תמוה – ע' רמ"א יו"ד י"ג, או דהוי בן ח' חי].

ועוד יש לתמוה בהרשב"א שם בדין שור הנסקל, דהקשה רק לר"י מדין ב"פ בן ט' חי וכתב דפשיטא לן ד"הניחא ליה לר' מאיר דאמר דבן ט' חי טעון שחיטה שפיר". ולמה אין להקשות גם אליבא דר"מ מב"פ בן ח' חי [וכן בתד"ה איני יודע, וא"ת אצטריך לבן פקועה לרבנן דרבי מאיר דלא בעי שחיטה] – דאין ראיה דשור הנסקל הוי אסור באכילה בגמר דינו, דיש לפרש דהקרא אוסר אכילת ב"פ [דהיינו בן ח' חי] אחר סקילתו. אלא דפשיטא להרשב"א דבן ח' אינו בהמה כלל, ופשוט דא"א לדנו כשור הנסקל, ורק בבן ט' חי יש צד לחשבו בהמה ולדנו כשור הנסקל.

וכן [ב"ק קו, ב] אמר רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן הטוען טענת גנב בפקדון משלם תשלומי כפל טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה... איתיביה... היכן שורי נגנב משביעך אני ואמר אמן והעדים מעידים אותו שאכלו משלם תשלומי כפל והא הכא דאי אפשר לכוזית בשר בלא שחיטה וקתני משלם תשלומי כפל תשלומי כפל אין תשלומי ד' וה' לא. הכא במאי עסקינן כגון שאכלו נבילה... ולישני ליה בבן פקועה, כר"מ דאמר בן פקועה טעון שחיטה.

וקשה, לוקמי בבן ח' דהוי בן פקועה גם לר"מ? אלא נאלץ להודות כי בן פקועה בן ח' אינו בכלל בהמה לדין ד' וה'.



### בן ח' אינו בהמה

וכן בפדיון פטר חמור (עז, ב) מבואר דאין אפילו ה"א, ופשיטא לן דבן ח' אינו בהמה וא"א לפדות בה. דבגמ' מסופקים דווקא אם יש לפדות לר"י בב"פ בן ט', אבל לר"מ לא תיבעי לך דכיון דאמר טעון שחיטה שה מעליא הוא – ולמה אין ספק לר"מ אם יש לפדות בב"פ בן ח'? אלא דפשיטא לן דבבן ח' א"א לפדות, כי בכלל אינו בהמה, הגם דרהיט ואזיל ורהיט ואתי, מ"מ פשיטא לן דרהיט לאו טעמא הוא אלא בבן ט', דאולי בזה שה קרינא ביה. משא"כ בבן ח' [וגם הנולד כבן ט' אבל כבר הוציא רוב ראשו בח' חדשים, אע"ג דחזר למעי אמו ונולד אחר שכלו חדשיו ויחיה חיים שלימים, מ"מ אין פודים בו]. ולקמן נפרש את דעת רש"י דבן ח' אפילו חי ואפילו נולד [גם הנולד לט' אחר שהוציא והחזיר ראשו בח' חדשים] אינו בכלל בקר וצאן.

ולרבינו גרשם בשיטת ר"מ דבן ט' חי אין בו איסורי רביעה או כלאים, קשה איך אמרינן בגמ' בדין פדיון פטר חמור דהוי שה מעליא ופודין בו. וצ"ל דבכל דין דנין לחוד – לגבי דין פדיון פטר חמור הוי שה מעליא דהא רהיט ואתי ואזיל, כמבואר בגמ'. משא"כ בדיני רביעה וכלאים דנין דינו לחוד שאינו בהמה. וכן משמע מדבריו – וז"ל אינו חשוב בהמה לענין הרבעה

וחורש בו. וכן באחיעזר (ג, מח, ו) וז"ל: כשהעובר טרפה ניתר לכו"ע אף שאין השחיטה מתרת [טרפה] ועכצ"ל דלא הוי בהמה כלל לגבי דינים אלו והוי כדגים וחגבים.

וכן מרש"י מבואר [עד, ד"ה אבעיא להו, נטמאה בהמה שחוטה מהו למנותה ראשון ובן ט' חי שבבטנה שני] דבן ח' אינו כלל בהמה לעצמו [וכן עובר ב"פ בן ט' מת] שפירש דדוקא בבן ט' חי חקרה הגמ' אם כשנטמאה האם השחוטה, נטמא העובר שבה להיות ראשון כאמו או אינו אלא שני. כלומר דהספק הוי אם הוא טפל לאמו וכמו שאמו שהיא שחוטה הוי אוכל, כן עובר, והגם שהוא חי מ"מ נחשב כאוכל, דהוי בשר בדיקולא [ולכאורה דדוקא לרבי יהודה ולא לרבי מאיר]. ונראה, דגם אם הולד אינו קשור לאמו דהוי כאגוז המקשקש בקליפתו – רש"י [או אולי נחשב כגוף נפרד ונטמא שני גם אם עדיין מחובר לאמו], אבל בן ח', אפילו חי, פשוט שהוא טפל לאמו. ולקמן נפרש את דברי רש"י דעובר בן ט' אינו ירך אמו כולי האי.

וכן מבואר בחקירת הגמ' תלש חלב מעובר שעדיין במעי אמו אי הוי חלב או לא, דדוקא מבן ט' חי יש לצדד לכאן ולכאן אם מוציאו לאוויר העולם, אבל בבן ח' פשיטא שאינו חלב, כי אינו בהמה בכלל.



### לאו מטעם שנשחטה האם – ב"ה, פרי תואר

ואין העובר ניתר מדנחשב להיות שחוט מכח או מדין שחיטת האם, אלא התירו ממה שהעובר עדיין אינו בהמה, ואם נמצא בתוך מה שהיא מותרת באכילה אף לא יהיה בהמה. ולכן חצי ב"פ [שהאב לבד הוי ב"פ] שאין לו תקנה אחר לידתו [אי אפשר לשחטו], מ"מ יש להתירו לכו"ע מדין ב"פ בשחיטת אמו. וכתב הב"ח [יג, ה] "רביא דכל בהמה בבהמה מרבה הכל דבכל ענין שניתר האם באכילה ניתר גם הולד... אם נמצא בתוכו".<sup>ל</sup> [וכן בן ח' שגם אי אפשר לשחטו כי אין במינו שחיטה, וכן העובר שפרסותיו קלוטות דהוי גמל לדעת ר' שמעון].

והפרי תואר כתב לחדש (יג, יב) אנו דנין בו שכשהותרה אמו לנו באכילה הותר מה שבתוכה ואין הכי נמי אי הוי "מציאות שתהיה אמו מותרת בלא שחיטה היה ג"כ ניתר העובר... לאו מטעם שהבהמה נשחטה אלא מטעם התירא דבהמה מאיזה אופן... וודאי ה"ק [הקרא] – כל בהמה שבשרה מותר לך אכול כל מה שבתוכה – דהיינו שאין שחיטת האם המתיר, וא"כ יש להתיר את החצי ב"פ שהוא במעי אמו ב"פ, גם בהריגת האם, דסוף סוף העובר נמצא בתוך אם

ל). ש"ך [יד] נראה דלכך דקדקו הט"ו ושאר פוסקים וכתבו והוליד לאפוקי שאם לא נולד אלא נמצא בה הותר בשחיטת אמו.

לא). והביא רביא מרש"י ד"ה הכל מודים בקלוט בן קלוטה [עה, ב] ואותה קלוטה [הנקבה, דהיינו האמא] פקועה היתה [שאינה צריכה שחיטה מן התורה שהיא עצמה יצא מאמא שחוטה כשירה ועכשיו מעוברת בחצי בן פקועה] וזה הקלוט [הזכר, דהיינו העובר] נמצא בה. ונראה דראיה ברורה הוי, וה' יאר עיינינו להבין ולהשכיל דעת הש"ך.

שמותרת באכילה. וכן כתב הש"ך (יג, י)<sup>17</sup> היכא שגם אמו לא היתה צריכה שחיטה<sup>18</sup>, פשיטא דאפילו נמצאת טרפה [או הרגה ב"ח] אין העובר טעון שחיטה וכשר.

והגם שאין האם שחוט מ"מ נחשב סימני העובר כשחוטים. וכמבואר ברש"י ד"ה אין לו תקנה [עה, ב] אין לך שהייה גדולה מזו, דהיינו שבאופן עקרוני יש לצרף את שחיטת סכין להשחיטה הבאה מכח ב"פ<sup>19</sup>. ואולי כוונתו, דשחיטה מתרת ע"י זה שהיא מסלקת חיות האוסרת. וכמו שמצינו שכל שיש לו חיות יותר טעון שחיטה עדיפה, ב' סימנים לבהמה וא' לעוף ודגים וחגבים בלא כלום (חולין כו, ב) דרש עובר גלילאה בהמה שנבראת מן היבשה הכשרה בשני סימנים [רש"י ד"ה מן היבשה – לפיכך יש לו חיות בריא וחזק] דגים שנבראו מן המים הכשירין בולא כלום עוף שנברא מן הרקק הכשרו בסימן אחד אמר רב שמואל קפוטקאה תדע שהרי עופות יש להן קשקשת ברגליהם כדגים – והא עובר אינו בהמה, ואין בו חיות בהמה, ולכן אינו טעון שחיטה כמו דגים וחגבים – ולכן אין בו איסור אבר מן החי, ואין בו כל איסורים ששייכים לבהמה, דהא אינו בהמה ואין בו חיותו האוסר.



### רמות משתנות בבהמה

ומוכרח שאין דנין בהחלט להגדירו להיות בהמה או לא, אלא דנין על כל דין לחוד. ובפרט לדעת רבינו גרשם שאין בבן ט' איסורי רביעה וכלאים, אפי' לר"מ דטעון שחיטה וחייב משום אותו ואת בנו, ומ"מ אינו בהמה לדנין רביעה וכלאים אלא לענייני אכילה ולאותו ואת בנו. ומ"מ פשיטא להגמרא דהוי שה מעליא לר"מ לפדיון פטר חמור.

וגם בר"ם (ז, ג) מבואר שיש פרטים מיוחדים שלגביהם הוא נהפך לבהמה, הגם שבפרטים אחרים עדיין אינו בהמה. דבן ט' חי, הנמצא בכשירה, הגם דהוי ב"פ, מ"מ חלבו אסור דין תורה – השוחט בהמה ומצא בה שלליל [בן ח'] כל חלבו מתר ואפלו מצאו חי [דהיינו שיותר ראוי להיות בהמה אם הוא חי] מפני שהוא כאיבר ממנה. ואם שלמו לו חדשיו ומצאו חי אף על פי שלא הפריס על הקרקע ואינו צריך שחיטה חלבו אסור וחיבין עליו כרת.<sup>20</sup>

לב). וקשה, דהש"ך [יד] דחה את דברי הב"ח. וע' שפתי דעת שדחק לפרש את הש"ך [יג, י]... ומיירי אביו ג"כ ב"פ דאל"כ אין לולד תקנה.

לג). כי היא ב"פ, דאם היא בהמה רגילה פשיטא ששחיטתה תתיר את עובריה.

לד). ובתור"ה בן פקועה [חולין עה, ב] כתוב להיפך – ואפילו לא היתה שהייה פוסלת בשחיטה אין שייך להתיר כיון דחצי הגוף של ולד הבא מכח אמו לא נשחט כלל, כלומר שאין מה לצרף. ועוד כתבו תוס' ואפילו מ"ד לעיל ד' סימנים אכשר ביה רחמנא מודה הכא [בחצי בן פקועה, שאין שייך לומר ד' סימנים להכשירו בשחיטת עומ] דהתם שחיטת טרפה לא הויא שחיטה, אבל כאן הוי כאילו נשחט חציו. אבל לדעת רש"י שד' סימנים הוי היתרא הוא דרבי רחמנא, שפיר יש לומר ד' סימנים להתיר חצי בן פקועה

לה). בר"ם [פרק ז] יש ג' דינים בחלב. א) אין חלב בנפל. ב) אין חלב בב"פ בן ח'; יש חלב בבן ט' חי. ג) תלש חלב מבן ט' חי והוציאו הוי חלב.

וכדאי להתחיל במה שכתב בקרית ספר, דהרי לשונו נראה יותר קצר ויותר ברור מלשון הרמב"ם – וכן כל נפל חלבו כבשרו דחדשים גרמי ואינו חייב אלא משום נבלה. ושלל בן ט' חי הנמצא בבהמה [שחוטא] או שתלש מחלבו ממעי אמו

## כאבר ממנה

ונראה דכוונתו באמרו מפני שהוא כאבר ממנה אינו אלא לומר דהבן ח' אינו בהמה באנפי נפשיה [ולכן הדגיש "נאפלו מציאו חיי"], דהא גם כשאינו מחובר להאם וודאי שאינו 'כאבר ממנה', ומ"מ עדיין כל חלבו מותר.

וכן משמע כי אינו כהטחול והכליות מהאם, שנאסרים מיד מדין אבר מן החי אם נחתך מהאם [סח, א]. משא"כ העובר אינו נאסר מדין אבר מן החי, ולכאורה היינו משום שאינו בהמה באנפי נפשיה וגם אינו כאבר מהאמא.

ומערכת היחסים בין עובר לאמו מחולקת למספר מגורים נפרדים, ובבן פקועה עצמה חלים כללים שונים על הלכות שונות. ולכן 'עובר ירך אמו' אינו מגדיר אף דין אחד דבן פקועה, ואין בגמרא וכמעט שלא בראשונים יחס בין 'עובר ירך אמו' לדיני או יסודו דבן פקועה, כי בבן פקועה לא דנין על היחס בין העובר לאמו אלא בשאלה אם העובר הוא בהמה לעצמו או לא.

והבן ט' חי נחשב בהמה באנפי נפשיה [ביציאתו לאוויר העולם] ולכן יש לו חלב [תלש והוציא חלב מעובר בן ט' חי וכש"כ כשנולד], אבל במיתתו במעי אמו הוא נתקע להיות 'כאבר ממנה', כלומר שא"א לו להיות אז בהמה באנפי נפשיה ושוב אין לו חלב. ואל תתמה איך חוזר מחלב ללא חלב, מ'בהמה באנפי נפשיה' ל'אבר ממנה'; כי אינו חלב אלא בצאתו לאוויר העולם, ובעודו במעי אמו אינו חלב ממש אלא בכח ולא בפועל.

וכן כוונת הר"ם<sup>1</sup> (יב, י) מותר לשחוט את המעוברת עובר אבר מאמו הוא, דהיינו שעדיין אינו בהמה באנפי נפשיה ולכן אין בו איסור אותו ואת בנו. ואין בגמ' קישור ותליה ששחיטת מעוברת מותרת או אסורה שהוא תלוי במחלוקת אי עובר ירך אמו. ופשוט דאין בדעת הרמב"ם

[והוציאו?] חלבו אסור וחייבין עליו כרת דחדשים גרמי. הרי כתב טעם א' בהתחלת דבריו, והוא שדין חלב תלוי בחדשים. לנפל ולב"פ בן ח' אין חלב, אבל לב"פ בן ט' חי ובתלש מבן ט' חי הוא חלב. אבל הר"ם [פ"ו] הוסיף כמה הוספות וגם טעמים מדיילה. (א) האוכל כזית חלב ..... כל שאר בהמה וחיה, בין טמאה בין טהורה, חלבה כבשרה. וכן, נפל של שלשה מיני בהמה טהורה חלבו כבשרו, והאוכל מחלבו כזית לוקה משום אוכל נבילה [לא כתב טעם 'חדשים' כמו בקריית"ס, אלא בתלש] (ג) השוחט בהמה ומצא בה שליל, כל חלבו מותר, ואפילו מצאו ח' מפני שהוא כאבר ממנה [לא נמצא בגמ', ומשמע דיש ה"א דהוי חלב אי לאו ההוא טעמא, קשה, דהא כבר פסק שאין חלב לנפל דהיינו בן ח' שנולד, וא"כ הלא פשוט שאין חלב להב"פ שלא נולד מאם חי וקל וו"מ הוא?] ואם שלמו לו חדשיו ומצאו חי [ולכן יותר הוי בהמה לנפשיה, ואינו 'כאבר ממנה'], אף על פי שלא הפריס על הקרקע [מה ענין הפריס לכאן, שאינו אלא בדין מראית העין?] ואינו צריך שחיטה חלבו אסור וחייבין עליו כרת [וכי יש ה"א שאין בו כרת?] ומוציאין ממנו כל [וכי יש ה"א שמקצת חלבו מותר?] החוטין והקרומות האסורות, כשאר הבהמות [וכי יש ה"א שאינו כאשר בהמות] (ד) הושיט ידו למעי הבהמה, וחתך מחלב העובר [ח'י] שכלו לו חדשיו והוציאו, הרי זה חייב עליו כאילו חתכו מחלב האם עצמה [איזה בירור הוסיף? כדי להוסיף אבר מן "הי" שהחדשים [ואוויר] הן הגורמין לאיסור החלב [משמע דבלי הטעם הזה יש ה"א דאינו חלב, הפוך ממה שכתב בב"פ בן ח', דיש ה"א דהוי חלב וצריך טעם 'כאבר ממנה' להתירו].

ועוד יש לשים לב שלשונו 'שהוא כאבר ממנה' דו-משמעי - או שחלבו אינו חלב אלא הוי אבר מהאמא [והוי אבר מן החי?], או דילמא כל גופו דהשליל הוי אבר מהאמא. ולשון הגמרא, 'או כלום הוא', הוי מעורפל, דהול"ל איכא דאמרי כל היכא דלא כלו לו חדשיו חלבו כחלב חיה, דבזה חילקו ר' יוחנן ור"ל בל' קמא אי חלבו דנפל הוי כחלב בהמה או דחיה, ולמה שינה. וכן ברש"י ד"ה איירא גרים [עה, א] כתב 'לשונייה בהמה' והול"ל לשונייה חלב. אלא מבואר דלא דנין על החלב אלא על העובר בשלמותו, שהוא אינו בהמה ולכן אין לו חלב.

לו). שלא כדרכו, כתב הלכה שלא הוזכרה בגמרא, ונראה כדי להשיב למינים.

לאסור שחיתת מעוברת אי סבריןן שעובר אינו ירך אמו. ולכן הרמב"ם לא כתב 'עובר ירך אמו' אלא 'עובר אבר מאמו'. ועוד מה נאמר כשהעובר אינו מחובר לאמו? וכי תאמרו שאז אינו אבר מאמו? ואסור לשחוט את האם מטעם אותו ואת בנו? [אבל בשו"ע [טז, י] כתב מותר... עובר ירך אמו, ולא כן בטור].

וכעין זה בספר האשכול פרק בהמה המקשה – כתב חד מרבוותא להשיב המינים על שליל במעי אמו מתירין בשחיתת אמו, ואין בו משום אותו ואת בנו, וקורעו ומוציא דמו ומותר הכל באכילה, הטעם – שאין קרוי בן עד שיצא ממעי אמו כדכתיב כי בנך היוצא מחלציק, וכן בדוד הנה בני אשר יצא ממעי, וכן הנך הרה ויולדת בן, אינו בן עד שיצא לאויר העולם, ובבהמה כתיב שור או כשב או עז כי יולד ועליו אמר ואותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד, חזינן במעי אמו אינו קרוי בן. ונראה שכיוון להקראים, וכמו שרב האי גאון גידל עדרי בני פקועה "והרגם בקופיץ בין קרניהם" בכנופיא בחופות והאכילם להמתאספים שם כדי לפרסם את דיני ב"פ כנגד הקראים, לזלזל ולבטל את דעת הקראים, שטענו שאין כזה דין דב"פ, והתגרו וזילזלו בהפרושים.

ע' לקמן מה שהבאנו מהגור אריה (שמות כא, כב) – שאין העובר נחשב לנפש עד שנולד ויצא לאויר העולם.



### הושיט ידו ושחט בן ט' חי – הושיט ידו ותלש חלב מבן ט' חי

וכן מצינו שאין השוואה בין שאילת הושיט ידו ושחט בן ט' חי [עד. בעי רב הושעיא], ושאילת הושיט ידו ותלש חלב מבן ט' חי (ט, א). הגם דשניהם נראים כחקירה בחד יסוד – אי הוי בהמה אי לאו. והטעם הוא דגם על הצד דעדיין אינו בהמה לשחיטה, מ"מ אולי יש בו חלב. וכן להיפך, דאע"ג דהוי בהמה לשחיטה, מ"מ אולי אין בו חלב, כי דנין כל דין לחוד.

וכן הא דחוקרים וחולקים (עד, ב) לרבי יהודה אי פודים פטר חמור בב"פ בן ט' חי, הגם שכבר פסקו דלא הילכו בו אלא לענייני אכילה בלבד, מבואר דיש לצדד דאין פסק מוחלט דב"פ אינו בהמה, אלא דנין על כל דין לחוד. וכן דאין פסק מוחלט שלר"מ בן ט' חי שאינו ב"פ הוי בהמה מעליא, לדעת ר' גרשם שאין בו איסורי רביעה או כלאים, אע"ג דפשיטא לן שאין פודין בו.



### יסוד דבן פקועה

ונראה דהיסוד דב"פ הוא דהגם דהעובר השלים את חדשיו ויצאה, ועכשיו נמצא באויר העולם, מ"מ חידש לנו הקרא שאם הוא נמצא באם שמותרת באכילה, עדיין עובר הוי וכאילו לא יצא, והוי מין לעצמו ואינו בהמה.

ולכן תלש חלב מבן ט' חי [ואמו עדיין חיה, ופשוט שאין כאן מדין ב"פ. ומאד תמוה למה הובא כאן ולא בסוגיית חלב? אבל וודאי הוא במקומו הנכון, ולכן הקשה רש"י (עה, א) לר"י

ממתניתין ד"ה [אורא גרים] אינו חלב, דאינו בהמה עד שיצא לאוויר. ור"י ור"ל חולקים אי יש אוויר לאבר לחוד להפכו לחלב, או אינו נחשב יצא לאוויר אא"כ נחשב נולד ביציאת או רוב גופו או רוב ראשו.

וגם מבואר בל' בתרא בגמ' (עה, א) כי פליגי היכא דהושיט ידו למעי בהמה ותלש חלב של בן ט' חי דאי תלש מבן ח' חי או מת או מבן ט' מת אינו חלב כלל גם ביציאתו. ונראה שהוא מטעם כי אין לו אוויר. כלומר, דאם אינו בן ט' חי פשיטא שאינו, וא"א להיות בכלל בהמה – בר"ם (ו, ד) הושיט ידו למעי בהמה וחתך מחלב העבר שפלו לו חֲדָשִׁי [ומשמע בין חי בין מת] והוציאו הרי זה חֵיב עָלָיו – לעיל עמדנו בלשון הר"ם שמסתברא שאין לדקדק במה שלא חילק בין חי ומת, כי סמך אמה שכתב לעיל מינה; וכעין שכתב בשו"ת רדב"ז (עא) – ... ואע"ג דכתב הרמב"ם פ"ח מהלכות מאכלות אסורות דנוהג בשליל סתם ולא חילק כלל לא קשיא דסמך ז"ל על מה שכתב בפרק ז' השוחט בהמה ומצא בה שליל חלבו מותר ואפילו מצאו חי לפי שהוא כאבר ממנה. ויש לחקור מה דינו בנתלש מבן ט' חי אבל קודם יציאתו לאוויר מת העובר ואז הוציאו. וכעין זה חקר ר' משה קזיס, שכתב – צ"ע אם חתך אבר מן העובר במעיה ונולד העובר אח"כ ואותו אבר נשאר בפנים אם נאסר, כיון שיצא רובו של עובר קודם שחיטה אין אותו האבר שנשאר בפנים נותר עוד בשחיטת האם כדין יצא רובו של עובר, או דלמא שאני הכא שנחתך האבר הזה ממנו קודם שיצא לחוץ רובו של עובר ונחשב הוא כדבר בפני עצמו.

והיות שאינו בהמה, לכן אינו טעון שחיטה ואין בו פסולי טריפות ולא איסורי חלב או גיד. דהא שחיטה אינה מתירה חלב או גיד; וכן אין שחיטה מתירה את המת, הטרפה או גמל או רביעה וכלאים [באחיזר (ג, מח, ו) וז"ל כשהעובר טרפה נותר לכו"ע אף שאין השחיטה מתרת [טרפה] ועכצ"ל דלא הוי בהמה כלל לגבי דינים אלו והוי כדגים וחגבים]. אבל כל הני מותרים בב"פ מן התורה. ואין החלב וגיד דב"פ מותרים, כי אינם חלב וגיד אלא הוין חלק מהאם ירך אמו, דהא –

א – כן הדין גם כשהם אינם מחוברים לגוף האם, ואינם כלל מגוף האם, שהרי הדין הוא דחתך מהטחול או מהכליות של האם החתיכה נאסרת מיד מדין אבר מן החי (סח, א) ואינה ניתרת בשחיטת האם. אבל עובר פשוט שאינו חלק מהאם, דהגם שנחתך או כולו או מקצתו מאמו וגם חתכו להרבה חתיכות אינו נאסר מטעם אבר מן החי, ונותר בשחיטת אמו מדין ב"פ.<sup>1</sup>

ב – אין שקלא וטריא בש"ס אי שום פרט דב"פ תלוי או קשור בדין עובר ירך אמו או לא, ובראשונים כמעט שלא נמצא.

ג – ואין לפרש שאינו חלב או גיד, כי אינו במקומו על הכסלים או על הכף, דא"כ איך יש חלב בבן ט' מת שנמצא באם נבלה או טריפה, שאינו ב"פ, והא עדיין אינם במקומם [והגם שאין ראייה דהוי חלב, שהרי הר"ם [פ"ח] לא כתב בפירוש לאסור אלא חלב משחוטה, מנבלה, מטרפה, ומנפל [בן ט' שנולד חי] מבן פקועה בן ט' חי, וחלב שנתלש מבן ט' חי שעדיין במעי

1. חזר הגמ' מדרשת כל בבהמה אותה – שלמה ולא חסרה, [אי דרשינן מ'וכל בהמה' לרבות את הולד אם כן] אפילו חותך מן הטחול ומן הכליות נמי... אמר קרא אותה שלמה ולא חסרה – רב שימי בר אשי [סט, ב].

אמו החיה. ולא כתב בפירושו להתיר אלא חלב בן פקועה שליל – בן ח' אפילו חי. והנראה, שבן פקועה בן ט' חי הוי בהמה באנפי נפשיה ויש לו חלב וגיד מכח עצמו ביציאתו לאוויר העולם].

### גמל בן פקועה

וכן אין שחיטה למין טמא, ואעפ"כ לדעת ר' שמעון דהנולד מפרה בפרסות קלוטות הוי גמל, מין טמא, מ"מ מותר הוא בדין ב"פ (סט, א). וכן אין שחיטה לחצי ב"פ אחר שנולד [וכן בן ח' חי וכן ט' מת], ומ"מ הוא נותר ע"י שחיטת אמו (ש"ך יג, יד).

וע' ברש"י (עז, א) ד"ה אסמכתא בעלמא דהיינו פשיטא שאם יצא השליא, דהיינו הכיס שבו נמצא העובר, אפילו רק מקצתה שחוששים שיצא ראש השליל שכבר נימוח [ולכן לא הכיר צורת הראש ביציאתו], וא"כ שוב אין להתירו בשחיטת אמו ולא בעינן קרא לאסרו. והא שהביא קרא אינו אלא אסמכתא, שכתב רש"י שעיקר"ל קרא 'כל בבהמה תאכלו' לחותך מן הטחול ומן הכליות. כלומר, שאין הדרשה באה להתיר גיד, חלב וטריפות וכו', אלא ללמד את היסוד היחידי דב"פ – שאין לעובר חיות בהמה ולכן אין בו איסור אבר מן החי, לא מעצמו, ולא מאמו. והא דחי הוא, אינו אלא חיות דדגים וחגבים [שאינן בהם איסור אבר מן החי]. וממילא מובן שאין בו איסורי בהמה, לא באכילה ולא בענינים אחרים, עד יציאתו לאוויר העולם בחדשים שלמים.

### הפרק לא פתח בדין בן פקועה

ואולי לכן לא פתח הפרק בדין שחט ומצא עובר (משנה עד, א) אלא הקדים (משנה סח, א) לפרש את דין טחול וכליות דהוויין אבר מין החי מיד בהיחתכם מהאם, ואינם ניתרים הגם שעדיין הן בפנים בעת שחיטת האם. משא"כ העובר, דהא מה שאין להעובר איסור אבר מן החי הוי יסודו דב"פ, שאין לו חיות בהמה ואין בו איסור אבר מן החי. משא"כ בטחול וכליות, שהם חלק ממה שכבר נחשב בהמה. והוא היסוד והשורש דב"פ. [ובספר אור זרוע פתח את דיני ב"פ במתניתין עד, א].

### מרומי שדה

ע' מרומי שדה סט. דפשיטא שאין עובר קרוי "בהמה" אלא "בהמה בבהמה", כמו "שופך דם האדם באדם" דהוי עובר ופירושו הראוי להיות אדם ביציאתו (סנהדרין נו, ב). וע' במהר"ל (גור אריה שמות כא, כב) שאין העובר נחשב לנפש אלא אחר יציאתו לאוויר העולם – ... ולא שייך בוולדות "ונתת נפש תחת נפש", כיון שלא יצאו לאויר העולם... אפילו ידוע שכלו חדשים שלו לא נקרא "נפש" כל זמן שלא יצא לאויר העולם... דהא תנן (אהלות פ"ז מ"ו) אשה המקשה ללדת מחתכין הולד ממנה, שחיותה קודם לחיות העובר, אבל אחר שיצא לאויר העולם אין נוגעין בו,

(לח). שמשמע דיש דרשה עיקרית, ועוד דרשה או דרשות שאינן עיקריות.

דאין דוחין נפש מפני נפש. [ובספר האשכול פרק בהמה המקשה - שאין קרוי בן עד שיצא ממעי אמו, וכתבנו זאת לעיל].



### אין לעוברים סימני שחיטה אלא בלידה

וכן בהטילה נפל (עה, א) שלדעת ר"י יש לו חלב מטעם דאוורא גרים, כתב רש"י (ד"ה אוירא גרים) לשוייה בהמה [והול"ל לשוייה חלב] וכיון דנולד מיתסר. כלומר, שאין חלב אלא בבהמה, ואינו בהמה אלא ביציאתו לאוויר מאם חיה.

וכן (סט, א) לאתויי קלוט במעי פרה [דהוי ב"פ] אליבא דרבי שמעון [דלדעתו קלוט הוי גמל] הני מילי היכא דיצא לאויר העולם אבל במעי אמו שרי [כב"פ, דעדיין אינו בהמה עד יציאתו. ע' רש"י במתניתין דלאו בהמה הוא] [ובל' בתרא [הושיט ידו ותלש] סבר ר"י כמו כן דהחלב נחשב נולד ביציאתו [לידת אברים], וכל עוד דהוי בפנים אינו חלב. ובזה אין מקום לקושיט הר"ן דיש להתיר את החצי ב"פ מטעם זוז"ג, ואולי לכך כיוון בתירוץ].

וכן ברא"ש (סי' ה) ביאר שלריש לקיש, הגם שאינו חלב ולכן חלב שנתלש מעובר בן ט' חי שעדיין במעי אמו אינו חלב, מ"מ לר"מ, שאינו ב"פ, יש לו חלב מטעם יציאתו לאוויר העולם [ופשוט דכשנולד כדרך הנולדים וודאי שיש לו חלב, אלא כפי הבנת הרא"ש חידש ר"מ דגם כשיוצא מאם מתה נחשב יציאה לאוויר העולם ונהפך לחלב].

וברש"י (עה, ב) ד"ה אין לו תקנה בדין חצי ב"פ, דהיינו עובר שאביו או אמו לבד הוי ב"פ אבל זוגו הוי בהמה רגילה - אין לו תקנה, שהרי הוא כמי שאין לו אלא סימן אחד מצד אמו, שהסימן השני [שבא מכח הב"פ] שחוט ועומד הוא שאין שחיטה נוהגת בו, ובהמה בחד סימן לא מיתכשרה. והאי סימנא בתרא [הרגילה, ששוחטו אחר לידתו] לא מצטרף לקמא, שאין לך שהייה גדולה מזו שהראשון [דהיינו הבא מהבן פקועה] שחוט משנולד - מבואר ברש"י שאין להעוברים האלה סימני שחיטה כלל כל עוד שהם עדיין במעי אמם, אלא אך ורק בלידה - כלומר, דאינו בהמה עד יציאתו לאוויר העולם, ודווקא מלידתו ולא מיצירתו, יש לדון שהחלק הנוצר מב"פ - או האב או האם - אינו נחשב לשחוט מיצירתו ולא כל ימי עבורו, אלא בצאתו לאוויר, כי עדיין אינו בהמה אלא בלידתו. [יש לבאר בחקירה על הושיט ידו ושחט בן ט' במעי אמו, דקשה, הרי פשוט שא"א לשחטו במעי אמו, דהא אין לו סימנים אלא בלידתו. אלא מוכרח שאין השחיטה נגמרת אלא ביציאתו לאוויר, ואז הווין סימנים שחוטים. ולכן רש"י ביאר שאחרי מעשה השחיטה יצא לאוויר מאמא חיה.

וכן דחצי ב"פ יש לו תקנה כב"פ, כל עוד הוא במעי אמו, ודעת הב"ח שלא רק ע"י שחיטת אמו, אלא אפילו כשהורגה, שהרי הוא נמצא בתוך אמא שמותר באכילה. וא"כ קשה, הרי האמא כשרה גם בחיה, וא"כ הרי עובר צ"ל כשרה כב"פ גם כשיצא מאמא חיה. אלא מבואר דביציאה מאם חי נהפך חלק הסימנים שאינם מהב"פ להיות סימנים שטעונים שחיטה.

ודווקא בעובר בן ט' חי, שעומד להיות בהמה, דנים איך ובמה הוי בהמה, אבל בן ח', אפי' חי, פשיטא שאינו בהמה, דאין במינו שחיטה אפילו נולד (מתני' עב, ב) ואינו בכלל בקר וצאן

[רש"י ד"ה שיש במינה עב, – נפרש לקמן]. ולכן א"א לשחטו, כלומר דהוי נבילה אפילו נשחט [וכן כתב רש"י (עה, א) ד"ה כחלב חיה – ואין בו אלא איסור נבילה שאין שחיטתו מטהרתו אבל חלבו כבשרו]. ומ"מ כאשר הוא נולד [ולא כאשר הוא יוצא דופן] הוא נהפך במקצת לבהמה להיות נבלה.

וכבר ביארנו שהר"ם מחלק בין בן ח' חי הנולד, שהוא נפל, ובין בן ח' חי יוצא דופן שאינו נולד, שהוא שליל – דהנפל הוי נבלה (ד, ד) משא"כ השליל (ט, ז) – כלומר דאפילו בבן ח' לידה גורמת לשויה בהמה לאותו פרט.



### הדביק ב' רחמים ויצא העובר מזה ונכנס לזה

וכן בדיני בכור, אם הדביק ב' רחמים זה לזה ויצא העובר [ומסתמת לשון הגמרא משמע או בן ח' או בן ט'] מזה ונכנס לזה, ידיה פטר לאו ידיה לא פטר (חולין ע. ר"ם בכורות ד, יח). וצ"ב, דמה לי איך העביר את העובר אם ע"י הדבקות הרחמים או ע"י זה שהוציא מזה ואח"כ הכניס להשני או ע"י כישוף, והול"ל "הכניס עובר מפרה לפרה שעוד לא בכרה מהו?" אלא הספק הוא דווקא בהדביק, דבכך לא יצא לאוויר העולם, דאם יצא לאוויר העולם פשיטא דא"א לפטרו מבכור, שכבר נהפך במקצת ובאיזה אופן לבהמה, ואין פטר רחם לבכור במה שהוא כבר בהמה אלא בעובר. ולכן הביאו בסוגיית בן פקועה, דהא בה ביאר שהעובר משתנה להיות בהמה דווקא ביציאתו לאוויר העולם.

וכן מבואר דיש חילוק בין בן ח' ובן ט' מהגמ' (עה, ב) א"ר אלעזר אמר ר' אושעיא לא הילכו בו [בן ט' חי] אלא על עסקי אכילה בלבד למעוטי רובעו וחורש בו. וכדיביארנו לעיל דבב"פ בן ח' חי ברור לן שאין בו איסורי רביעה וכלאים [דפשיטא שאפילו בן ח' שאינו בן פקועה דהיינו נפל, אינו בהמה כלל שאינו בכלל בקר וצאן [רש"י עב, ב], וא"א לשחטו, והוי נבילה אפילו שחטו], אבל בב"פ בן ט' חי הוי בהמה לפחות לעניין זה שיש בו איסורי רביעה וכלאים.



### נחשב חי ואסור לחבלו – ואינו נחשב חי להתחייב במילה

וכן בשבת (קל, א) דיש מחלוקת אי מלים ספק בן ח' בשבת, להצד שאסור לחבלו כי נחשב חי – מ"מ אינו נחשב חי להתחייב במילה, דעדיין אינו אדם [ברש"י ד"ה כתנאי, נפל גמור [נפל וודאי?]] אם חשוב כמת, כדקאמר רב אדא בר אהבה דאינו אלא מחתך בבשר או לא [או אינו נפל גמור אלא במקצת] והויא חבורה [דהא הוי חי, ומ"מ אינו חי לדיני ברית מילה]. וכן הוא בתוס' רי"ד שם פי' חשוב חיותו קצת שאסור לחבול בו בשבת... דאע"ג דאמרינן דחי הוא... לאו בר מילה הוא. ואולי זהו טעם ברש"י (ב"ב כ: ד"ה גוי) בענין לסתום העברת טומאה דרך חלון, שבן ח' לא חי ולא מת. משא"כ רב אדא בר אהבה סובר מכח מ"מ דאם חי הוא שפיר קא מהיל [אנו מצווים למול בשבת], ואם לאו [דמת הוא, ואין מצות מילה] מחתך בבשר הוא, ולא חבורה היא [רש"י].

וכן בר"ם (ז, ג) דיש חלב דאורייתא בבן ט' חי, אבל אין חלב בבן ח' חי אפילו אחר שהפריס עג"ק ואפילו מדרבנן (ר"ם ז, א), ולא בבן ט' מת אפילו מדרבנן. ופשוט הוא.



### קרעה ומצא בן ח' חי – מתני'

וכן משמע במתני' דבקרעה – קרעה ומצא בה בן ט' חי טעון שחיטה לפי שלא נשחטה אמו – דוקא אי מצא בן ט' חי טעון שחיטת עצמו, אבל בן ח' חי אינו טעון שחיטה, כלומר שהבן ח' חי מותר בלי שחיטה. והטעם, דבן ח' נידון בכלל אלה שאין במינו שחיטה, שאין בו את האיסורים הנמצאים בבהמה, כי אין לו חיות בהמה אלא חיותו כדגים וחגבים, וכמבואר בתויו"ט. והגם דכשנולד כדרך הנולדים, דהיינו נפל, הוי נבלה (ר"ם ד, ד), מ"מ יצא בלי לידה אינו אפילו נבילה. וזהו השליל שיש בו איסור בב"ח [ע"י הריבוי גדי לרבות את השליל], כי אינו אפילו נבלה (ר"ם ט, ז). והר"ם חילק בין נפל ושליל, הגם ששניהם הויין בן ח', דבמתני' עב, מבואר דנפל בן ח' דינו כבהמה טמאה דא"א לשחטו לטהרו מנבלה, ולרש"י אינו בכלל בקר וצאן.

ומתאים בהא דאיתא במתני' עד, דדוקא קרעה ומצא בן ט' חי טעון שחיטה, אבל בן ח' אינו טעון שחיטה דאינו בהמה כלל [וכן משמע בגמ' (עה, א) כל היכא דלא כלו לו חדשיו לא כלום הוא], וא"כ גם אינו נבלה.

וכן אי לאו דרשת גדי לרבות את השליל אינו אפילו באיסור בב"ח.

ופשוט דהחילוק הוא דאי נולד הוי נפל, ואי לא נולד אלא יוצא דופן, הוי שליל. וכן מדויק בל' הר"ם, שמחלק בין "שליל" שאינו נבלה ו"נפל" שהוא נבלה.

וכן הוא בר"ם (ה, טו) קרע את הבהמה או שחט בהמה טרפה ומצא בה בן תשעה חי צריך שחיטה להתירו ואין שחיטת אמו מועלת לו. ואם לא גמרו לו חדשיו אף על פי שהוא חי במעי הטרפה הרי זה אסור מפני שהוא כאיבר מאמו. ואיזה רווח הרוויח במה שכך את דין קרע ודין נמצאת טריפה בהדי הדדי. ולא עוד, אלא שאין לשנונו מדוקדק, כי הטעם "אין שחיטת אמו מועלת לו" אינו מטעים לדין קרע, דהוי יוצא דופן ואמו עדיין קיימת. והל"ל – "שחט בהמה טריפה, ונמצא בה עובר, צריך שחיטה להתירו, ואין שחיטת אמו מועלת לו. וכן קרע את הבהמה ונמצא בה עובר, צריך שחיטה להתירו". [המחבר כתב, ואם לא שחט האם כגון שקרעה ומצא בה בן ט' חי צריך שחיטה ואפילו שחטה ונתנבלה בידו או שהיתה טרפה ושחטה אין שחיטתה מתרת העובר וניתר בשחיטת עצמו אם הוא בן ט' חי, אבל אם הוא בן ט' מת או בן ח' אפילו חי הרי זה אסור].



### קרעה ומצא בן ח' חי – רמב"ם

קודם כל יש לשים לב שהר"ם כאן – ואם לא גמרו לו חדשיו – הוסיף מעצמו מה שלא נמצא בגמרא. אלא מדברי הר"ם נראה שכוונתו לבאר דהטעם לאיסור בן ח' הנמצא בטריפה

[ונראה דה"ה בנמצא בנבלה] הוא מדהוי טפל לאמו – מפני שהוא כְּאִיכָר מְאֻמוּ [דהוא אינו טעם לבן ט' חי אלא לבן ח' חי בלבד, ובכלל אינו מוזכר בפירוש בגמרא]. ואינו מוכן, דכבר כתב הר"ם לאסור בן ט' חי הנמצא בטריפה מטעם דאין לו שחיטה – צריך שחיטה להתירו ואין שחיטת אמו מועלת לו; ופשוט שכן הוא גם בבן ח', ולמה הוסיף הר"ם טעם לאסורו – מפני שהוא כְּאִיכָר מְאֻמוּ – אלא צריך לומר שחסרון שחיטת האם אינו טעם לאסור את הבן ח' שנמצא בו, כי פשוט דלא בעינן שחיטה להתיר את הבן ח', כי אינו בהמה כלל. ואי לאו דהוי טפל לאמו שהיא נבילה או טריפה, פשיטא שמותר הבן ח', ואין צורך שום טעם להתירו, כי אינו בהמה אלא הוי כמו דג או חגב.

ולכן כתב הר"ם דשליל, היינו בן ח' חי, מותר, ולא מטעם דשחיטת אמו מטהרתו אלא בלי שום טעם "השוחט בהמה מעברת ומצא בה שליל בין חי בין מת הרי זה מותר בְּאִכְלָהּ". וטעם שחיטת אמו מטהרתו לא כתבו אלא אח"כ, כי אינו טעם אלא דווקא בבן ט' חי.

ועוד יש לדייק שדעת הר"ם דבן ח' אסור דווקא אם נמצא בטריפה [או נבילה]. אבל אם יצא מאם חיה ע"י יוצא דופן הוי מותר [וכן משמע במתניתין קרעה ומצא בה בן ט' חי טעון שחיטה, אבל בן ח' אינו טעון שחיטה ומותר בלי שחיטה]. דהגם דבריש ההלכה דבן ט' חי הר"ם עירב והשווה את דין הנמצא בטריפה עם דין קרעה ומצא בה [ולא נמצא כן בגמרא], מ"מ בהמשך בדין בן ח' הוסיף "בְּמַעַי הִטְרַפָּה" [שלא לשום צורך, אלא לומר דווקא ההוא ולאפוקי קרעה] – ואם לא גָּמְרוּ לוֹ חֲדָשִׁי אֶף עַל פִּי שֶׁהוּא חֵי בְּמַעַי הִטְרַפָּה – וברור שכתב כן רק כדי להוציא קרעה ומצא בה בן ח', כי דווקא הנמצא בטריפה הוי אסור, משא"כ הבן ח' שיצא מדופן אמו ואמו עדיין חיה – דאל"כ הול"ל ואם לא גָּמְרוּ לוֹ חֲדָשִׁי [או הנמצא בטריפה או הנמצא בקרוע] אֶף עַל פִּי שֶׁהוּא חֵי בְּמַעַי הִטְרַפָּה הרי זה אסור מפני שהוא כְּאִיכָר מְאֻמוּ. והטעם דנוקט שההוא שיצא מאמא חיה יש לו אויר ונהפך לבהמה [בקריית ספר השמיט את המילים "בְּמַעַי הִטְרַפָּה", וע' לקמן שביארנו שמ"מ דעתו כמו הר"ם].

וכבר ביארנו שלכן כתב הר"ם טעם חדש לאסורו, מדהוי כאבר וטפל לאמו, כי א"א לאסורו מטעם שכבר כתב להבן ט' חי הנמצא בטריפה, דאין שחיטת אמו מועלת לו, כי הבן ח' חי אינו טעון שחיטה, וא"א לאסורו אלא משום שהוא טפל לאמו להיות נבילה או טריפה.



### ויצא אחר שחיטתו ואמו קיימת – רש"י

וכן רש"י סובר דבן ט' שנשחט כהוגן במעי אמו, אפילו להצד ששחיטתו שחיטה, מ"מ אם האם נעשתה נבילה או טריפה [אפילו אחר שחיטת העובר], אז גם העובר הוי נבילה או טריפה. דבבעית ר' הושעיה [בהושיט ידו ושחט בן ט' חי במעי אמו] כתב רש"י (עד, א) ויצא אחר שחיטתו ואמו קיימת [וכן הוא באור זרוע, וכן משמע במאירי הושיט ידו למעי הבהמה ושחט בן תשעה חי והוציאו...]. היינו דלהצד דבן ט' חי שנשחט במעי אמו הוי שחיטה וכשירה הוא, אינו אלא כשנוולד [או יוצא דופן] מאם חיה. אבל אם מתה האם קודם שיצא העובר, נאסר כאמו להיות נבילה או טריפה. כלומר, שאינו בהמה אלא בצאתו לאוויר העולם, ובעת יציאתו הוי

בהמה שחוטה. כי כל עוד שאינו באוויר העולם אינו בהמה. וכן ברא"ש, שלר"מ בן ט' מת הוי בן פקועה גם אם היה חי בשעת שחיטת אמו ולא מת אלא לאחר שחיטתה, סוף סוף אם נמצא מת הוי בן פקועה. דהיינו שאין דנים אם הוי בן פקועה אי לאו אלא בעת יציאתו לאוויר העולם. לר' מאיר, הגם שהוא יוצא מאמא מתה הוא נהפך מעובר לבהמה בשעת יציאתו, ולר' יהודה רק כשיוצא מאמא חיה, הגם שלא נולד אלא הוא יוצא דופן [וזהו החידוש דקרעה].

וכן מבואר ברש"י (עה, א) ד"ה אוסר בדין הבן ט' חי שנמצא בשחוטה טריפה שאסור [בלי ד' סימנים]. ובאר רש"י שאין לו תקנה, כי העובר עצמו א"א לשחטו דשחיטה ידיה לא מהניא ביה [כי יצא לאוויר מאם מתה], ובשחיטת הטרפה [שחיטת אמו] לא מישתרי, שהרי הוא כאחד מאיבריה.



### אסור לשוחטו ביום שהוציאוהו ממעי אמו – ר"י מלוניל

כתב הר"י מלוניל בדעת ר' מאיר במתניתין דחייב משום אותו ואת בנו אם שחט הבן ט' חי – שאסור לשוחטו באותו יום עצמו שהוציאוהו ממעי אמו – דהיינו דאם אחר שחיטת אמו שחט את עוברת כשעדיין במעיה, אינו חייב משום אותו ואת בנו. והטעם, דהא בלי יציאה לאוויר העולם אינו נחשב בהמה, ולכן הוי ב"פ אפילו הרגו אחר שחיטת אמו קודם שהוציאו. ומדויק כן בל' המשנה, דלא כתב שחט והיה בה אלא שחט ומצא.

וכן בב"ח, כשחצי בן פקועה נמצא באם שחוטה כשירה הוי בן פקועה [דמה שאין לו תקנה אינו אלא אחר לידתו, ע' ש"ך יג, יד]. וגם כשהאם היא בן פקועה, ואין שחיטתה שחיטה אלא חיתוך בעלמא. ולא עוד, אלא אפילו לא שחט את האמא אלא הרגה, עדיין היא כשירה, ועוברת [שאביז אינו בן פקועה] הוי בן פקועה, דהא הוא נמצא באם שהיא כשירה לאכילה.

ואם הוא ב"פ [דהיינו לר' יהודה] אין איסור אותו ואת בנו נוהג, דהא שחיטת בן פקועה אינו כלום. אבל בשחט טריפה והעובר שבתוכה אינו ב"פ, אז אם שחט את העובר לוקה משום אותו ואת בנו. וה"ה אם שחט טריפה והושיט ידו ושחט את עוברת בתוך מעיה ילקה משום אותו ואת בנו, אבל רק דווקא אם מוציא את העובר באותו יום. אבל אם לא הוציאו, אלא כשכבר עבר היום, אינו לוקה, הגם ששחט שניהם באותו יום. או דלמא אינו חייב אפילו הוציאו אא"כ שחטו אחר שיצא.

ויש לברר אם אחד שחט במעי אמו ואחד הוציאו מי לוקה, השוחט או המוציא.

ונראה שתפס הר"י מלוניל אותו צד בחקירת הגמרא בדעת ר' מאיר בבעית רב הושעיא – הושיט את ידו למעי בהמה ושחט בן ט' חי מהו, תבעי לר"מ ותבעי לרבנן. תבעי לר"מ, עד כאן לא קאמר רבי מאיר ב"פ טעון שחיטה ה"מ היכא דיצא לאויר העולם אבל במעי אמו לא שריא ליה שחיטה – דהיינו שאינו בהמה אלא אחר יציאתו לאוויר העולם, וכל עוד שהוא עדיין במעי אמו מותר לשחטו באותו יום שנשחט אמו.



### בלידתו נהפך מעובר לבהמה

וגם מכאן ברור שאין שם או דין בהמה בעובר עד שנולד, דאי הוא כבר נחשב בהמה כשעדיין הוא במעי האם, והרי שחטו, א"כ כבר הוי בהמה שחוטא ואין לאסרו בהריגת אמו. ועכצ"ל דעדיין אינו בהמה כל עוד שלא נולד, ורק בעת לידתו נהפך מעובר לבהמה והוי בהמה שחוטא. ולכן מובן טעם שיש לפסול שחיתת עובר במעי אמו, וכמו שפירש הרשב"א "אבל כאן שבמעי אמו מיבעיא לן סימניו אם סימנים הן חשובים אם לאו". דכל עוד שלא יצא לאוויר העולם אין לו חיות דבהמה ואין לו סימני שחיטה, ואינו בהמה שחוטא.

וזה מושרש בדרשת 'כל בבהמה תאכלו' [דביאר הגמרא שהגם שר' יהודה סובר שאין גיד או חלב בשליל, וזה דווקא בבהמה טהורה – דאיתא (ק, ב) ומי מצית אמרת [שר' יהודה סובר] נוהג בשליל והתנן נוהג בשליל ר' יהודה אומר אינו נוהג בשליל וחלכו מותר. הני מילי גבי טהורה דרחמנא אמר כל בבהמה תאכלו אבל בטמאה נוהג. וביארו תוס' [ד"ה אבל] בהמה טמאה כאווירא דמיא כיון דלא שייך בה כל בבהמה תאכלו. כלומר שעובר טמאה כבר נחשב בהמה קודם לידתו, שאין לו חסרון שלא יצא לאוויר וכבר כאווירא דמיא. אבל גילה לנו הקרא 'כל בבהמה תאכלו' שאלו שמוותרים באכילה אינם כאווירא דמיא, ואינם בהמה עד לידתם, וממילא אין עליהם איסור אבר מן החי. והוא היסוד שעליו בנויים כל דיני ב"פ ולכן בו פתח פרק בהמה המקשה – חותך מעובר שבמעייה מותר באכילה [שאין בו משום אבר מן החי כי אין לו חיות עצמו ואינו חי כחלק מאמו] מן הטחול ומן הכליות אסור באכילה [שיש בו משום אבר מן החי] זה הכלל דבר שגופה אסור ושאינה גופה מותר.



### בן ח' חי "אין במינו שחיטה" – אינו בכלל בקר וצאן

וכן בדין שדווקא טריפה הוא דהוי "יש במינו שחיטה", ולכן שחיטתו מטהרתו. משא"כ בן ח' חי, שהוא "אין במינו שחיטה" [כמו בהמה טמאה] ואפילו שחטו הוי נבילה. וכתב רש"י [בד"ה שיש במינה שחיטה עב, ב] – הלכך<sup>ט</sup> לא נפקא [הטרפה] מכלל בקר וצאן [ולכן שחיטתו מטהרתו] אבל בן שמונה חי שנולד מבהמה חיה אין לנו במה לטהר אפי' נשחט לפי שאינו בכלל בקר וצאן. דהיינו דפשיטא שאם נמצא באם נבילה או טריפה שהעובר וודאי הוי נבילה או טריפה, ודווקא ורק כשנולד מבהמה חיה יש לדון בו שאולי יש לו שחיטה, וקמ"ל כי אין במינו שחיטה. אבל יצא בלי לידה אלא ע"י יוצא דופן, אז אין בו שום קשר לבהמה, ואי לאו ריבוי מ"גדי<sup>ט</sup> היה מותר אפילו לבשלו בחלב ולאכלו [ולכן לא הייתה שום עצה לאברהם אבינו לבשל בשר בחלב [משך חכמה] אלא בבן פקועה].

ואי לאו מטעם ד' סימנים גם בן ט' חי אין בו שחיטה אם נמצא באם נבילה או טריפה. דהיינו שסביר הוא שאינו בהמה עד יציאתו לאוויר העולם. ומאותו טעם יש ה"א שבן ט' חי הנמצא באם שחוטא טריפה [או נבילה] אינו חייב במתנות, הגם ששחטו ומותר באכילה, כי כן

לט). קצת קשה מה כיוון רש"י באומרו "הלכך", והלא טפי הול"ל "כלומר", כי אין כאן סיבה ומסובב, וכי הנפל אינו בכלל בקר וצאן מפני שאין במינו שחיטה.

מבואר (חולין עה א'-ב') השוחט את הטרפה ומצא בה בן ט' חי טעון שחיטה וחייב בזרוע והלחיים והקבה. וברש"י ד"ה וחייב בזרוע, דזובחי הזבח קרינא ביה. וצ"ב, וכי יש ה"א שבן ט' שטעון שחיטה אינו חייב במתנות מפני שהוא נמצא באם שחוטה טריפה? ומאי קמ"ל. והלא כבר ידוע שד' סימנים אכשר ביה רחמנא, ואין העובר נפגע בטרפות האמא והוי בהמה רגילה לכל דבר. אלא מבואר דיש ה"א לפטרו מהמתנות כי אינו בהמה גמורה מפני שיצא מאם מתה [ויצא דופן כנראה חייב מכ"ש, שהרי יצא מאם חי].



### בן ט' מת ובן ח' חי או מת לגמרי טפלים לאמם

הגמרא שוקלת אי שחיטת אם טריפה מתירה את עוברת (חולין פה, ב) – אמר מר לא לכל א"ר מאיר שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה מודה רבי מאיר שאין מתירתה באכילה. פשיטא, טרפה בשחיטה מי מישתריא? לא צריכא לשוחט את הטרפה ומצא בה בן ט' חי סד"א הואיל דאמר רבי מאיר שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה תהני ליה שחיטת אמו ולא ליבעי שחיטה [סבר כרבי מאיר ששחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה וסבר כרבנן ששחיטת אמו מטהרת בן ט' חי] קמשמע לן. וקשה, דהא משמע מהא דפירט בן ט' חי, שאם מצא בן ט' מת או בן ח' חי או מת פשיטא שאין להתירם בשחיטה שאינה ראויה. ואינו מובן, כי לכאורה כולם שווים בדין ב"פ, ואם שחיטה שאינה ראויה מועילה בבן ט' חי, שתועיל גם לבן ט' מת או בן ח' חי או מת.

אלא מבואר שבן ט' מת ובן ח' חי או מת פשיטא לן שהם טריפה, כי הם לגמרי טפלים לאמם [וכן מבואר [עד, א] ברש"י ד"ה ושחט בה בן ט' חי, ויצא אחר שחיטתו ואמו קיימת – כי אם מתה האמא קודם יציאת העובר פשוט שאין שום צד להתירו הגם שהעובר כבר נשחט כי שחיטתו אינה מתירו [כי אינו בהמה], אלא יציאתו לאוויר הוא הגומרו להיות בהמה]. ולעיל הבאנו את הר"י מלוניל שלר' מאיר שהבן ט' חי אינו ב"פ וחייב משום אותו ואת בנו, אבל לא אם שחטו במעי אמו אלא רק כשכבר יצא לאוויר העולם. וא"כ בשחיטת טריפה אי הוי שחיטה ואסור לשחוט את עוברת באותו יום, מ"מ אם שחטו בתוך האם אבל לא הוציאו, אלא כשכבר עבר היום, אינו לוקה, הגם ששחט שניהם באותו יום. ויש לברר אם אחד שחטו במעי האם ואחד הוציאו באותו יום מי לוקה, השוחט או המוציא. ורק בן ט' חי הוי במקצת בהמה לעצמו ופוסח על שתי הסעיפים, כי עדיין יש לצדד שאולי הוי בהמה באנפי נפשיה ואינו טפל לאמו, ומ"מ ניתר בשחיטת אמו כי הוא אינו טריפה. ולכן אם שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה [וכן פסק הר"ם, שחיטה יב, ו] אולי יש להתיר בן ט' חי הנמצא בטרפה שחוטה מדין ב"פ. כלומר, דכמו דשחיטת טריפה נחשבת שחיטה לאסור לשחוט אותו ואת בנו באותו יום, כמו כן אולי היא נחשבת לשחיטה לדין ב"פ להתיר עובר הנמצא בו.

וכן מבואר ברש"י "דלאו ירך אמו הוא כולי האי". כלומר, דבעובר מת או בן ח' חי פשיטא שהם לגמרי טפלים לאמם, ופשיטא שהם אסורים. דאפילו אם תמצא לומר שהם נחשבים כשחוטים, מ"מ נפגעים הם בטרפות אמם. משא"כ בן ט' חי "דלאו ירך אמו הוא כולי האי". וכן בתוס', שרק בבן ט' חי יש ה"א להתיר בשחיטה שאינה ראויה.

וסיימה הגמ' שאינו ב"פ, אבל עדיין יש צד לומר שאינו סתם בהמה רגילה שניתרת בשחיטת עצמה, אלא נאסר כי נפגע בפגימת אמו. ולזה ביאר ר' אמי [עה. שחט את הטרפה ומצא בה בן ט' חי] שלדעת ר' יהודה כן הוי שנפגע בטרפות אמו, משא"כ לר' מאיר נחשב לבהמה באנפי נפשיה ביציאתו חי לאוויר העולם וניתר בשחיטת עצמו [וכתב הר"י מלוניל, לר' מאיר שאוסר השליל [בן ט' חי] לאוכלו בשחיטת אמו נמצא דסבירא ליה שיש לו סימנים בעצמו. לפיכך, לזה השליל יש לו תקנה שישחטנה ומותר, אע"פ שלא הועילה לו שחיטת אמו שהרי היא טריפה – אגב אינו מובן, דטפי הול"ל אע"פ שהועיל לו שחיטת אמו לטהרו מנבילה]. ורבא מסכים לסברת ר' אמי אלא חולק מטעם ד' סימנים, והוא דווקא ורק בבן ט' חי, אבל בן ח' חי וודאי נפגע בטריפת האם.

וזה התאמה מושלמת במה שראינו מקודם בדין שחט העובר כשהוא עדיין במעי אמו, דרש"י פירש דווקא כשנולד אחר שחיטתו, ויצא מאם שהיא עדיין חיה, דהיינו אי נמצא בנבילה או טריפה, פשיטא שהם תפלים לאמם ופשיטא שנפגעו בפגימת האם.

וכבר ביארנו בר"ם (ה, טו) שאין פסול הבן ט' חי הנמצא בשחוטה טריפה מטעם שהוא טריפה כאמו, אלא מטעם שאין לו היתר "אין שחיטת אמו מועלת לו". משא"כ בבן ח' כתב הטעם משום שהוא טריפה כאמו "מפני שהוא כאבר מאמו" [ולכאורה הוא הדין בבן ט' מת].



### בן ט' ובן ח' בטריפה – ר"ם

ויש לתמוה למה חילק הר"ם בין בן ט' ובן ח' הנמצאים בטריפה שבן ט' חי אסור משום שאין לו היתר אבל לבן ח' אותו טעם אינו מספיק וצריך לבאר שאסור מטעם דהוי טריפה כאמו? ומה הכריח את הר"ם להביא טעם דהוי כאבר מאמו? הלא כבר אסור ש"אין שחיטת אמו מועלת לו".

אלא מוכרח דהגם שאין לו היתר, מ"מ יש להתירו, כי אין סיבה לאסור, ואינו צריך מתיר דשחיטה, מדהוי כדגים וחגבים, ואי לאו מטעם דטפל לאמו והוי טריפה כאמו היה הבן ח' חי הנמצא בטריפה מותר באכילה. ובאמת פשיטא כן, שאין שחיטה לבן ח' אפילו נולד והוא חי. ועלינו לבאר טעם לאסור.



### ד' סימנים – רמב"ם

אגב, הר"ם לא כתב (ה, טו) טעם ד' סימנים כדי להתיר שחיטת בן ט' חי שנמצא בטריפה. ועוד יותר נראה שהוא חולק, ואינו סובר מההוא טעמא, שהרי כתב אין שחיטת אמו מועלת לו, דהיינו שבה"א אמרין ששחיטת אמו הטרפה כן מועלת להתיר את הבן ט' חי שבתוכה. ולכאורה מטעם שהעובר אינו טריפה ונחשב כשחוט ע"י שחיטת אמו, כלומר שאינו טפל לאמו. וזה נראה היפך רבי אמי שביאר רש"י שאין לו היתר, מדהוי כאחד מאברי האם. [השוחט את הטרפה ומצא בה בן ט' חי לדברי המתיר] דהיינו ר' יהודה שבן ט' חי הוי ב"פ] אוסר [שאין לו

תקנה רש"י ד"ה אוסר]. וגם רבא מסכים ואינו חולק, אלא מטעם ד' סימנים אכשר ביה רחמנא, ואילו להר"ם אין שום צד ששחיטת אמו פוגמו. אלא כיון שאין שחיטת אמו הטריפה מועלת, פשיטא שיש להבין ט' חי שחיטת עצמו.

ואולי סובר הר"ם שיש מחלוקת בסוגיות – אמר רבי אבא לא לכל א"ר מאיר שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה... מודה רבי מאיר שאין מתירתה באכילה. פשיטא, טרפה בשחיטה מי מישתריא? לא צריכא לשוחט את הטרפה ומצא בה בן ט' חי [כי הגם שאין היתר להאמא, מ"מ עדיין יש לומר שעובר מותר] סד"א הואיל דאמר רבי מאיר שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה תהני ליה שחיטת אמו ולא ליבעי שחיטה [סבר כרבי מאיר ששחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה וכרבנן ששחיטת אמו מטהרת בן ט' חי] קמשמע לן [חולין פה, ב] – מבואר בהה"א שאין שום חשש שמה שהאמא היא טריפה יפגום את עוברת לאסרו. וקמשמע לן שהגם ששמה שחיטה אין כאן שחיטה המתרת אכילה. ולכן אין צורך או מקום להיתר ד' סימנים, ולכן השמיט הר"ם גם את דין שחט בן ט' חי במעי אמו, כי אין צד להתירו מדין ד' סימנים.

וע' בקרית ספר ששינה מל' הר"ם וכתב טעם ד' סימנים – שחט בהמה טרפה ומצא בא בן תשעה חי נותר בשחיטת עצמו דהיתה הוא דרבי קרא מכל בהמה תאכלו שאם רצה אוכלו בשחיטת אמו אבל אם צריך לשחיטה כגון זה שוחטו ומותר שהוא נותר בשנים מד' סימנים או בושט וקנה שלו או בשל אמו [והם הם בדיוק דברי רש"י].



### לר"מ – בן ט' חי בלי אוויר דלידה

ר' מאיר ור' יהודה חולקים רק בבן ט' חי, דר"י סובר דהוי ב"פ ור"מ סובר שאינו ב"פ, ומודים דבן ט' מת, ובן ח' חי או מת, הנמצאים בשחוטת כשרים הם [משנה עד, א]. ואינם חולקים בדרשה אלא בסברא אי בן ט' חי הוי בהמה באנפי נפשיה [רש"י עד. במתני' ד"ה טעון] דלר"מ – חדשים לבד, אפילו בלי אוויר דלידה [מאם חי] הופכים את הבן ט' חי לבהמה באנפי נפשיה [אבל בעי יציאה לאוויר כשהעובר עדיין חי, ובוזה החדשים גורמים לשוויי בהמה, כי אם יצא מת אינו בהמה אלא עדיין עובר הוא והוא ב"פ. ע' ברא"ש ה'. ולפי דברינו מובנת דעת רש"י. אבל ר"י בעי יציאה לאויר בחיי אמו – רש"י עד. ע' לקמן].

ורש"י פירש שלכן "מודה ר"מ בהו [בבן ט' מת, ובבן ח' חי ומת, דהויין ב"פ] דאיתרבא מכל בבהמה תאכלו דלאו חדשים איכא ולא אווירא איכא הילכך לאו בהמה הוא" [משמע שכבר ידועה הסברא שאינו בהמה כי חסרים חדשים ואוורא – וכמו שידוע לן בסברא שאין השליל בכלל איסור בב"ח ולכן בעינן קרא "גדי" לרבנותו (קיב, ב) – ומהקרא מרבינן שגם ביציאתו אינו נהפך לבהמה. דהיינו ד"מכל בבהמה תאכלו" ילפינן שעדיין עובר הוי, וכן ביאר התניו"ט [לעיל] שחידוש מתניתין ב'קרע' שהבן ט' חי נהפך לבהמה הגם שלא יצא מאם חיה] ולכן מותרים, אבל לא מטעם ששחיטת אמו מטהרתו. וכן מבואר בר"ם דטעם שחיטת אמו מטהרתו אינו אלא בבן ט' חי, אבל בן ח' חי מותר מפני שאינו בהמה כי אין במינו שחיטה, והוי כדגים וחגבים וא"א לשחטו [וכן הוא ביו"ד טו, ב מבואר לקמן].

ובן ט' חי לר"מ טעון שחיטה ד"לא איתרבאי מכל בבהמה תאכלו", כי הוא נהפך לבהמה בצאתו לאוויר העולם הגם שיוצא מאם שאינה חיה.



### לר"י - יוצא מאם חיה לאוויר העולם

משא"כ לר"י בן ט' חי הוי ב"פ, כי אינו נהפך לבהמה אא"כ יוצא מאם חיה לאוויר העולם (עד, א) ברש"י ד"ה אבל [שחט בן ט' חי] במעי אמו לא שריא, וכ"ש לרבנן דאמרי לא שייכא ביה שחיטה כלל אפילו יצא חי לאחר שחיטה דאין שחיטה בו אלא ביצא לאוויר בחיי אמו. ויש לדייק ששינה רש"י ממה שכתב לעיל [עב, ב] נולד בחיי אמו וכאן כתב ביצא לאוויר בחיי אמו, דכאן לא נולד כי יצא מאמא מתה. והיסוד מבואר מדין קרעה ומצאה בן ט' חי טעון שחיטה, דהיינו יוצא דופן מאם חיה - שהבן ט' חי, אפילו לא נולד כדרך הנולדים, כל עוד שיצא מאם חיה נהפך לבהמה [ולא הדגיש רש"י נולד אלא בנפל [עב, ב], דהיינו בן ח', שלכן הוי כבהמה טמאה. והוי נבילה אפילו שחטו, מטעם שאין במינו שחיטה, כי דווקא בלידה הוי בהמה כדי להיות נבילה. משא"כ אם יוצא דרך דופן, אינו אפילו נבילה. ולכן המבשל שליל [בן ח' יוצא דופן] בחלב חייב וכן האוכלו [מאכלות אסורות ט, ז], ואין עיכוב משום אין איסור בב"ח חל על איסור נבילה. וכן ברש"י ד"ה טעון שחיטה... ולרבנן חדשים ולידה גרמי. דהיינו שלכן בן ט' חי הוי בן פקועה כי לא נולד, ולכן אינו בהמה באנפי נפשיה. משא"כ לר"מ, שגם ביציאה מאם מתה הוי בהמה באנפי נפשיה.]

ויש להבין מהו הכ"ש שכתב רש"י שאם אין שחיטה לבן ט' חי במעי אמו לר"מ כ"ש שלרבנן אין שחיטה? וכתב רש"י שזהו מטעם דאין שחיטה בו אלא ביצא לאוויר בחיי אמו, ולכן לא שייכא ביה שחיטה כלל. ונראה דהכי קאמר שלר"מ העובר יותר קרוב להיות בהמה, שחסר אך ורק יציאה לאוויר ואפילו מאמא מתה. משא"כ לר"י, שיותר רחוק להיות בהמה, שחסר לא רק יציאה אלא עוד יותר - יציאה מאמא חיה. ולכן בן ט' חי הנמצא בשחוטת כשירה, עדיין הוי עובר ודינו כדגים וחגבים, דהיינו בן פקועה, וכ"ש שאין לו שחיטה.



### הרשב"א - אינם מין שיש להם שחיטה

וכן כתב הרשב"א במילים ברורות בטעם בן ח' חי ומת ובבן ט' מת [ולא בן ט' חי] לפי שאינם נחשבים למין שיש להם שחיטה [ונראה שהוא לבד פרשו במילים אלו - [תורת הבית ב, ה] דכתיב וכל בהמה מפרסת פרסה ושסעת שסע פרסות מעלה גרה בבהמה בהמה לרבות את הולד. דברים אלו שאמרנו בשמצא בה בן שמונה ואפילו<sup>2</sup> חי לפי שאינו במינו שחיטה וכן נמי בן תשעה מת אבל מצא בה בן תשעה חי מחלוקת ר' מאיר ורבנן]. דהיינו שאינם ב"פ מטעם

(מ). להבין "אפילו חי" ע' תמורה יא, א - השוחט את החטאת ומצא בה בן ארבע חי קתני חדא אינה נאכלת אלא לזכרי כהונה ואינה נאכלת אלא לפנים מן הקלעים... ותניא אידך נאכלת לכל אדם] ברש"י ד"ה מאי לאו תנאי היא, ולהכי נקט חי רבותא קא משמע לן דלא אמרינן הוואיל וחי הוא הווייתו חשיב ליה ואפילו לתנא בתרא ליקדש... קמ"ל דהוואיל ולא כלו חדשיו לאו הווייתו הוא.

שחיתת האם, אלא מטעם שאינם בהמות. והרי אין אותו טעם נמצא בגמ' אלא בדין אחר, דא"א לשחוט נפל, דהיינו בן ח' חי [עב, ב], דהוי כבהמה טמאה ואינו בכלל בקר וצאן [והיסוד שמותר מפני שאינו בהמה, כבר ביארנו שכן הוא לדעת הר"ם ורש"י].



### אין אוויר ואין חדשים אלא ביצא חי

אגב, מבואר דגם אווירא וגם חדשים אינם אלא ביצא חי, ולכן ר"מ מחלק בין בן ט' חי, שאינו ב"פ, ובן ט' מת, דהוי ב"פ, דאין אוויר אלא ביצא חי ובמילוי חדשים. דהיינו שאין באוויר כח אלא במה דגם שלמו לו חדשיו וגם חי. ולכן אפילו מת העובר רק אחר שחיתת אמו, כלומר דבעת שחיתת אמו לא היתה בכדי להיות ב"פ, מ"מ מודה ר' מאיר דהוי ב"פ.

ומדויק כן מל' המשנה, דר"מ מתיר גם אם מת הבן ט' אחר שחיתת האם, דאל"כ הול"ל שחט והיה בה, כלומר דבעת שחיתת האם היה בה בן ט' חי. ופשוט דלשון שחט ומצא בה קובע את עת מציאת העובר לגמירת דינו, כלומר יציאתו לאוויר, ולא את עת שחיתת האם.

וכמו כן לדעת הר"ם (ז, ג) שבן ט' חי הוי ב"פ ומ"מ יש לו חלב דאורייתא [אגב מזה מובן מה שהר"ם לבד היה חייב לפרש, זה בן תשעה חי שמותר לאוכלו בלא שחיטה... אין טרפות מפסידתו לפי שהוא אצלינו כשחוט אע"פ שהוא חי [פיה"מ], כי הוא לבד סובר דהוי בהמה במקצת דהיינו לדיני חלב. וא"כ קשה לו למה אינו גם בהמה לטרפות? והרב י. ק. ברנדסדארפער [אורה ושמחה מאכלות אסורות ה, יד] פירש לדעת הגר"ח מברסק ששחיתת טריפה הוי חסרון במעשה שחיטה, אבל כאן האמא אינו טריפה ושחיתתה שלימה]. אבל אם מת או נהרג העובר אפילו אחר שחיתת האם קודם שיצא מאמו אינו חלב וז"ל – השוחט בַּהֲמָה וּמִצָּא בָּהּ שְׁלִיל כָּל חֲלָבוֹ מֵתָר... וְאִם שָׁלְמוּ לוֹ חֲדָשָׁיו וּמִצָּאוּ חֵי אָף עַל פִּי שְׁלֵא הִפְרִיס עַל הַקֶּרֶקַע וְאִינוּ צָרִיךְ שְׁחִיטָה חֲלָבוֹ אֲסוּר וְחִיבִין עָלָיו כָּרֵת. מבואר דאם מצאו מת, חלבו מותר, הגם שהיה חי בשעת שחיתת האם ולא מת אלא אחר שחיתתה.

בניגוד לדעת ר' מאיר, דעת ר' יהודה היא שאין העובר נהפך לבהמה ביציאה לאוויר העולם, אא"כ הוא נולד<sup>מ</sup> מאם חיה. ולכן הבן ט' חי הוי ב"פ שאינו נולד מאם חיה ולא נהפך לבהמה.



### איסור חלב כיון שיצא לאוויר

וכן הוא בלישנא קמא בר' יוחנן (עה, א) דיש בנפל [בן ח' חי הנולד] איסור חלב כיון שיצא לאוויר. ושם ברש"י ד"ה אווירא גרים לשוייה בהמה – וכיון שנולד מיתסר [דווקא לידה, אבל אם יצא דרך דופן אין לו אוויר ואינו בהמה] ואפילו לר' יהודה דסובר שחלבו דב"פ מותר [אינו אלא מטעם] דלא יצא לאוויר [דהיינו מאם חי ולא מדרשת ב"פ]. כלומר, דאוויר אינו

(מא). ואולי שכן הוא גם אם התחיל חבלי לידה אבל יצא דרך דופן.

הערכה ע"י המקום שהוא נמצא בו עכשיו, אלא הערכה באיך הגיע - אם ע"י לידה מאם חיה אם לאו. וע' לעיל במה שפירשנו ליישב את קושית הט"ז על הרמ"א [סד, ב].

ואולי זו כוונת ביטוי הגמרא 'יצא לאוויר העולם' ולא 'נמצא באוויר העולם'.

וכבר ביארנו שהר"ם (ה, ד) מחלק בין בן ח' חי הנולד, דהוי נבילה דהוא הנקרא נפל, ואין בו איסור אכילת בב"ח דאין איסור חל על איסור, משא"כ הבן ח' חי שיצא מאם חיה ע"י יוצא דופן, שהוא הנקרא שליל, שאינו נבילה (ט, ז) ולכן יש בו איסור אכילת בב"ח. [ואינו אסור אלא מריבוי מיוחד - גדי לרבות - ואל"ה אינו בהמה והיה מותר לבשלו בחלב ולאכלו] - [סוף משנה עב, ב] דהנפל הוי נבילה ואין בו שחיטה כתב רש"י ד"ה שיש במינה שחיטה, הלכך לא נפקא [הטריפה] מכלל בקר וצאן [ולכן שחיטתו מטהרתו] אבל בן שמונה חי שנולד מבהמה חיה אין לנו במה לטהר אפי' נשחט לפי שאינו בכלל בקר וצאן [וכן כתב רבינו יהונתן מלוניל]. וברור שכוונת הוספת מילת נולד - דהא רש"י כתב עד, א ד"ה אבל במעי אמו, יצא לאוויר בחיי אמו - הוא לאפוקי יציאת הבן ח' ע"י יוצא דופן, דאז אינו אפילו נבילה, והוא השליל שחייב על אכילתו אם בשלו בחלב כי אינו נבילה, ולכן אין עיכוב מטעם אין איסור חל על איסור. ובאמת בלי ריבוי מדרשת גדי לרבות את השליל לא היה נחשב אפילו להיות בשר, להוי אסור לבשלו בחלב.



### שוחט עובר במעי אמו

וכן הוא בדין שוחט עובר במעי אמו ברש"י ד"ה אבל במעי אמו (עד, א) ... דאין שחיטה בו אלא ביצא לאוויר בחיי אמו. כלומר, שאפילו נחשב לשחוט, מ"מ אינו אלא בכחו להיות נחשב כשחוט, ואין דינו כשחוט אלא אחר יציאתו לאוויר.

וכן מבואר ברש"י בדין חצי ב"פ (עה, ב ד"ה אין לו תקנה) שאין לעוברים סימני שחיטה כלל, כל עוד שהם עדיין במעי אמם אלא אך ורק בלידה - שהרי הוא כמי שאין לו אלא סימן אחד מצד אמו, שהסימן השני [שבא מכח הב"פ] שחוט ועומד הוא, שאין שחיטה נוהגת בו, ובהמה בחד סימן לא מיתכשרה. והאי סימנא בתרא [הרגיל, ששוחטו אחר לידתו] לא מצטרף לקמא, שאין לך שהייה גדולה מזו שהראשון שחוט משנוולד, והול"ל שאין לך שהייה גדולה מזו שהראשון שחוט משנוצר.

וכן בתה"ב [ב, ה] ועד שיוולד או עד שיצא לאוויר העולם בחיי האם לא חשבינן ליה לאסוריה חל עליה.

ובל' בתרא דמחלוקת ר"ל ור"י כל היכא דלא כלו לו חדשיו לאו כלום הוא. כלומר, חלב דנפל אינו חלב, כי אינו בהמה, דהיינו בלי חדשים אין לו שום צד וא"א להיות בהמה.



### סימנים במעי אמו – רשב"א

ואם עובר בן ט' חי שעדיין במעי אמו הוי בהמה או לא, הוא היסוד בבעית ר' הושעיא – הושיט ידו ושחט בן ט' חי במעי אמו, תבעי לר"מ ותבעי לר"י (עד, א). ומבואר דהיינו סוברים דלר"מ הוי שחיטה ולר"י אינה שחיטה

אבל אינו מובן מה שחקרה הגמרא דלרבי מאיר אולי אינו טעון שחיטה אלא היכא דיצא לאויר העולם, אבל במעי אמו לא שריא ליה שחיטה. איזה חסרון יש לפסול או לקלקל את השחיטה מדהוי במעי אמו בשעת שחיטה, וכי מקום גורם? וכי אין שחיטה בלבנה?<sup>22</sup>

וברשב"א "אבל כאן שבמעי אמו מיבעיא לן סימנים אם סימנים הן חשובים אם לאו" מבואר דהספק הוא אם יש או אין לעובר סימני שחיטה [ואולי מטעם שלא יצא לאויר העולם ועדיין אינם עושים את פעולתם להחיותו – דהיינו שעדיין אין להעובר חיות דבהמה], ולכן מסופק אי יש להחשיבו לבהמה על שם סופו, או אי יש לומר שהגם שאינם סימנים בעת שחיתתו, מ"מ ביציאתו הוויין סימנים שחוטם [ומבואר ברש"י ד"ה [עה, ב] אין לו תקנה שאין לו סימנים אלא בלידתו ולא מיצירתם].

ובחידושי הר"י מלוניל (עד, א) – בן שמונה חי או מת, דשניהם שווים, שאין להם סימנים כלל בפני עצמן, לפיכך נותר הוא בשחיטת האם. כלומר, שמותרים מפני "שאיין להם סימנים כלל". משא"כ בן ט' חי, א"א לומר "שאיין להם סימנים כלל" אלא יש לו מקצת [רמזי] סימנים ויש לו חיות בהמה [או רמזי חיות בהמה], ולכן אינו ב"פ לר' מאיר אלא נהפך לבהמה בהגיעו חי לאויר העולם.



### אי יש שחיטה במעי אמו תלוי בסברא

ומדברי רש"י ברור דהצדדין האם יש או אין שחיטה לבן ט' חי במעי אמו תלויין בסברא, וגם ר"מ וגם ר"י סוברים או שכן או שלא. דהא על הצד דלדעת רבי מאיר א"א לשחטו ביאר רש"י דכ"ש שכן הוא לרבנן, ועל הצד דלדעת רבנן יש לו שחיטה ביאר רש"י דכ"ש שכן הוא לרבי מאיר. דהיינו אם לר"מ [שאיין בן ט' חי ב"פ, כי קרוב הוא להיות בהמה, וכדביאר רש"י במתני' מדהוי בהמה באנפי נפשיה. לכן מסתברא שיש לו שחיטה במעי אמו, דיש לו כבר רמזי חיות בהמה וסימני שחיטה. ומ"מ הגמ' מצדדת דאולי אינה בהמה גמורה, ולא חזיא לשחיטה אלא אחר יציאתו לאויר העולם. עד כאן לא קאמר רבי מאיר בן פקועה טעון שחיטה ה"מ היכא דיצא לאויר העולם, אבל במעי אמו לא שריא ליה שחיטה] אין לו שחיטה הגם שאמו חיה, כי הוא עדיין לא יצא ולכן אין לו אוויר. א"כ כ"ש לרבנן שאין לו שחיטה, דהיינו שאין אוויר אפילו כן יצא חי, כי הוא לא יצא מאם חיה. ולכן כ"ש שא"א לשחטו כשהוא עדיין במעי אמו כי אינו בהמה כלל [וזה"ל רש"י ד"ה אבל במעי אמו לא שריא, שחיטה דיליה וכ"ש לרבנן דאמרי לא שייכא ביה שחיטה כלל אפילו יצא חי לאחר שחיטה דאין שחיטה בו אלא ביצא

(מב). ע' באחרונים שדנו בדין חלדה, וע' בלבוש דכן פירש כוונת הגמ' ולקמן יתברר.

לאויר בחיי אמו. ויש לדייק שלא כתב 'אלא בנולד מאם חיה', דהא מדין קרעה ומצאה בן ט' חי טעון שחיטה, דהיינו יוצא דופן מאם חיה. מבואר שהבן ט' חי אפילו לא נולד כדרך הנולדים כל עוד שיצא מאם חיה הוי בהמה]. ומצד הב', אם לרבנן יש לו שחיטה מטעם ד' סימנים אכשר ביה רחמנא אז כ"ש שרבי מאיר יודה דשחיטה שייכא ביה במעי אמו [וז"ל רש"י ד"ה או דילמא אפי' לרבנן, שריא ליה שחיטתו דקסברי רבנן ד' סימנים אכשר ביה רחמנא באיזה שני הסימנים שישחטו או של אמו או שלו וכ"ש לרבי מאיר דאמר שחיטה שייכא ביה. דאם ד' סימנים יתירו שחיטת עובר, שרחוק מלהיות בהמה וחסר סימני שחיטה גם מצד שלא יצא וגם מצד שלא יצא מאמא חיה, אז כ"ש שיתיר להסובר שלא חסר אלא שלא יצא, כי אפילו יצא מאמא מתה הוי בהמה לר"מ].

וע' ברש"י ד"ה ד' סימנים (עה, א) "היתרא הוא דרבי ביה רחמנא מכל בבהמה תאכלו" [מבואר לקמן]. וכאן שואלין ודורשין עד כמה כח היתרא דרבי ביה רחמנא, דהגם שסוברים ד' סימנים אכשר ביה רחמנא, שלכן בן ט' חי הנמצא בטרפה שחוטה וודאי נותר בשחיטת עצמו [כי הוי בן ט' חי באוויר העולם], מ"מ עדיין מסופק אי שייך ד' סימנים גם בשחיטת בן ט' חי במעי אמו, דלא נמצא באוויר. ולא ידוע גודל ההיתרא האם שייך גם כשעדיין אין לו אוויר.

וכבר ביארנו את כוונת רש"י (ד"ה ושחט בה) שהוסיף תנאי דיצא העובר אחר שחיטתו במעי אמו, ואמו עדיין קיימת. כלומר, דאם אחר שהושיט את ידו ושחט את הבן ט' חי במעי אמו אז מתה האם או נשחטה והיא טריפה, ואח"כ יצא העובר, אז פשוט דהגם שכבר נשחט העובר ומצדדים דהוי שחיטה כשירה, מ"מ א"א לחשבו לשחוט אלא טפל הוא לאמו להיות או נבילה או טריפה כאמו. ואין צד להתירו אלא מכח היתר ד' סימנים, כי הוא לא יצא מאם חיה. כלומר, דהיות דאפילו בן ט' אינו בהמה לעצמו אלא בצאתו לאוויר העולם דהיינו מאם חיה, לכן אין לו היתר בשחיטת עצמו אלא מכח היתר ד' סימנים.



### בן שמונה חי שנולד מבהמה חיה – רש"י

ומבואר במשנה (עב, ב) דבן ח' חי הנולד, כלומר נפל, הוי דומה לבהמה טמאה, דא"א לשחטו לטהרו מידי נבילה, וגם בזה הדגיש רש"י שנולד מאם חיה [בד"ה שיש במינה שחיטה, ... אבל בן שמונה חי שנולד מבהמה חיה אין לנו במה לטהר אפי' נשחט לפי שאינו בכלל בקר וצאן. וכן הוא בחידושי הר"י מלוניל שם שנולד מבהמה חיה. וגם [עד, א] בד"ה קורעו מוציא את דמו, לא יצא בחיי הבהמה לאוויר העולם], שאל"כ אלא שיצא מאם מתה, אז פשוט שנפגם בפגימת אמו והוי נבילה או טריפה. ופשוט שאין לו היתר בשחיטת עצמו. ורק כשנולד מאם חיה יש ה"א שאולי יש לו היתר בשחיטת עצמו.

ואם לא נולד, אלא הוציא והו מדופן אמו כשהיא חיה, אז גם נבילה לא הוי, וכמו שביארנו בר"ם (ט, ז) המבשל שליל בחלב חייב וכן האוכלו. כלומר, שאינו נבילה. וכן ברמ"א (סד, ב) דרך חלב מנפל הנולד אסור מדין נבילה ולא משום חלב [ולכן ביאר רש"י ד"ה הטילה נפל, והדגיש

בהמה המפלת, כדי להוציא את היוצא דופן]. אבל משליל, דהיינו יוצא דופן, אין בו משום חלב ולא משום נבלה, ואי לאו ריבוי מגדי לא היה בו משום בב"ח.

אגב, מפורש שם דנפל הוי נבילה, הגם דשחטו, מטעם שאין במינו שחיטה, ולא כמו שהרבה סוברים דאין שחיטה לנפלים כי הם נחשבים כמת. והגם דהוי כמחתך בבשר, ואין חילול שבת ביציאת דמו, והגם שרובם סוף סוף מתים בטרם עתם, מ"מ אינו מטעם שהם נבלה, אלא כמבואר במתני' דאין במינם שחיטה, גם אם הם חיים שנים רבות. וה"ה אם יצא רוב ראשו ודינו כילוד, ואח"כ חזר וכלו חדשיו במעי אמו ואז נולד כרגיל, מ"מ עדיין דינו דנפל הוא ואין במינו שחיטה. ואינו בהמה ולא קרוב להיות בהמה בשום צד [תבואת שור (יד, ד) שמלה חדשה (יד, א)]. והוא נפל הגם שכלו חדשיו במעי אמו, והוי ככל נפל ואין במינו שחיטה.

ורש"י [ד"ה שיש במינה שחיטה, בן שמונה חי שנולד מבהמה חיה – נפק מכלל בקר וצאן] הדגיש דאין במינו שחיטה היינו שאינן נחשבים לבקר וצאן. וכן הוא בחידושי הר"י מלוניל – שאין להם [בן ח' חי ובן ח' מת] סימנים כלל בפני עצמם. ובוזה מוכנת דעת ריש לקיש (עה, א) בל"ק שאין חלב בנפלים. והטעם כי אינם בקר וצאן. ובל"ב גם לר"י כל היכא דלא כלו חדשיו לא כלום הוא. ומבואר שאינו מטעם ב"פ, כי האם עדיין חיה, אלא אינו חלב, כי העובר אינו בהמה. ולזה כיוון רש"י במתניתין [בדין בן ח' חי ומת ובבן ט' מת] שכתב בד"ה ומוציא את דמו, דחלבו הוא דמותר כדקתני לקמן (עה, א) מה חלב ושתי הכליות האמורין באשם מוצא מכלל שליל אף כל מוצא מכלל שליל. ולא מטעם, מדין או מדרשת בן פקועה.

וכן בשו"ע (י"ד טו, ב) דבן ח' אינו בהמה וא"א לשחטו עולמית וח' ימים אינו אלא בירור בספק בן ט' – בהמה שילדה אם ידוע שכלו לו חדשיו... מתר מיד ביום שנולד... ואם אין ידוע שכלו לו חדשיו, אסור משום ספק נפל עד תחלת ליל שמיני. כלומר, הידוע בלי ספק שלא כלו לו חודשיו א"א לשחטו עולמית.

ובר"ם (ד, ד) ביאר שאין גמר חדשים אלא בבטן האם. וז"ל – ואם נודע לו שכלו לו חדשיו בבטן ואחר כך נולד... הרי זה מתר ביום שנולד.



### בן ח' – עצמיותו לעולם

ומובן שבן ח' הוי מין לעצמו, כי אינו בכלל בקר וצאן, ופשוט שזו עצמיותו לעולם, ופשוט דאחר לידתו אינו נהפך להיות בהמה ע"י חדשים או שנים.

ולכן אין בו משום מראית העין הגם שהפריס, משא"כ בבן ט' [וכמו שביארנו לעיל, דבן ט' כבר הוי מקצת או על הדרך להיות בהמה]. וכן מבואר בש"ך (יג, טז) דאין מראית העין תלויה לפי ראות עינינו, דהרי בני בניו דב"פ שנולדו כדרך הנולדים ואין בהם או באמם שום סימן או היכר כלל שהם ב"פ, ולפי ראות עינינו יש כאן משום מה"ע, מ"מ אינם טעונים שחיטה אלא אחרי שהפריסו. וכן הוא בבאר היטב י"א [וע' בש"ד שם, ולא זכינו להבין]. ועוד יותר שמותר להגיש לאכילה כליות אם חלבם מב"פ בן ח' חי או מת או מבן ט' מת בלי שום היכר, שהם מבני פקועה, וכן שוק שלם מהם והגם שניכר בו שלא הוסר גידו. וכן מבין תשעה ואפילו הפריס, אם

היה בו דבר תמוה, אין בו משום מה"ע כלל, הגם שעכשיו בעת אכילה אין בו שום היכר או דבר תמוה. ובאמת אינו מוכן למה שוחטין ב"פ שהפריס, והרי אין שום איסור להרוג בהמה, ואם רואים שהורגים בהמות הלא אין חשש שאוכלים אותן נבלות. ועכשיו, אם רואים הריגת בן פקועה ממ"נ אם ידוע דהוי בן פקועה וודאי שאין בעיה, ואם אינו ידוע, למה גרוע מהריגת סתם בהמה.

ואין להביא ראיה לדין ד' סימנים ממתניתין (עד, א) קרעה ומצא בן ט' חי טעון שחיטה. כלומר, שיש לשחטו מטעם ד' סימנים, כי אחר שחידש לן מתניתין ש"טעון שחיטה" פשוט שיש להתירו בשחיטת עצמו, ואין צורך לטעם ד' סימנים שהרי יצא מאם חיה. ורק כשהאמא מתה והיא טריפה [או נבילה], אז נפגע העובר בפגימת אמו ובעיני טעמא דד' סימנים. [וזו סברת ר' אמי, לדברי האוסר מתיר לדברי המתיר אוסר עה, א. כלומר, דלדברי המתיר הבן ט' חי דהוי בן פקועה כי עדיין הוא תחת השפעת אמו, א"כ אוסר כשהאמא הוי טריפה מכח השפעתה. ורבא מודה לו באותה סברה ואינו חולק אלא מגילוי היתר קרא]. אבל 'קרעה' הרי יצא לאוויר בחיי אמו, ונהפך לבהמה באנפי נפשיה [ורק בבן ח' חי יציאתו דרך דופן אינה מפקיעה אותו ממה שהוא רק חיי דגים ואינו מעלו להיות בהמה, ולכן אינו נבלה, כי להיות נבילה בעי לידה מאם חיה. ולכן האוכל שליל מבושל בחלב חייב על אכילת בב"ח, כי אין השליל נבילה, כי רק נפל, דהיינו הנולד, הוי נבילה ואז אין איסור חל על איסור ואין האוכלו חייב על אכילת בב"ח].



### סלקא דעתך שאינו טעון שחיטה

ויש גם לתת לב דחידוש דמתני' הוא שטעון שחיטה, כלומר סלקא דעתך אמינא שאינו טעון שחיטה כי לא נולד כדרך הנולדים, ואולי עדיין הוי כדגים וחגבים ואינו טעון שחיטה. וקמ"ל טעון שחיטה, כי עובר בן ט' חי נהפך לבהמה בצאתו לאוויר העולם בחיי אמו, אפילו לא נולד כדרך הנולדים. [ולא נאמר במתני' מותר לשחטו. דהיינו שבה"א היינו סוברים שא"א לשחטו, דהיינו כי כבר נשחט בשחיטת אמו טריפה, ואין לו תקנה אלא מכח ד' סימנים. והרי כתב הר"ם על הבן ט' חי הנמצא בטריפה אין שחיטת אמו מועלת לו. כלומר, שאין לומר שכן מועלת כי העובר אינו טריפה ונחשב לשחוט ע"י שחיטת אמו].

וזה מתאים במה שהבאנו מהתני"ט שהעובר, כל עוד שלא יצא לאוויר הוי כדגים וחגבים. כלומר, שעדיין אינו בהמה ואין לו סימני שחיטה ואינו טעון שחיטה ואין לו חיות בהמה האוסרת, אלא הוא מין לעצמו ונהפך לבהמה בתנאי שיצא מאם חיה. והטעם 'לפי שלא נשחטה אמו', היינו שאין אלא דרך אחד, והוא בשחיטת אמו, להחזיק בן ט' חי כעובר, דהיינו שדינו כדגים וחגבים ובלאו הכי נהפך לבהמה.

וכן הושיט את ידו למעי בהמה ושחט בן ט' חי מהו, שפירש"י שם [ד"ה ושחט בה בן ט' חי - ביסוד החקירה], דאין השאלה אלא דווקא אם יצא אחר שחיטתו ואמו קיימת, דקשה, מה הנ"מ אם אחר שחיטת העובר במעי אמו החי אז מתה או נהרגה האם או עדיין היא חיה - הרי העובר כבר נשחט שחיטה כשירה?

אלא נאלץ לומר שאילו מתה או נהרגה האם או שחטה והיא טריפה, אפילו אחר שחיטת העובר, אז דין העובר כדין האם [ואפילו רבא דס"ל ד' סימנים, מודה שמן הסברא בן ט' חי הנמצא בטריפה אין לו היתר שחיטה, כי דינו כטריפה. ואם בן ט' חי נגרר אחר אמו, ק"ו שבן ט' מת נגרר אחר אמו], כי א"א לחשבו לשחוט כשהוא עדיין במעי אמו, כי אין לו אוויר. ולא נהפך לבהמה אלא בצאתו לאוויר העולם וגם יצא מאם חי, ואז נחשב לבהמה שחטה.



### בן ח' - בר"ם

וכן הוא בר"ם בבן ח' חי הנמצא בטריפה [ה, טו] ואם לא גמרו חדשיו אע"פ שהוא חי במעי הטריפה הרי זה אסור מפני שהוא כאבר מאמו. מבואר שאין לאסרו מאותו טעם שכבר כתב שם לאסור בן ט' חי שחסרה לו שחיטה 'שאין שחיטת אמו מועלת', כי הבן ח' עדיין כדגים וחגבים גם אחר יציאתו לאוויר, אפילו אם לא מאם שחטה, ואי לאו מטעם שהי כאבר מאמו היה מותר. ובזה גם מובן מה שהוסיף הר"ם אע"פ שהוא חי במעי הטריפה הרי זה אסור, כלומר הגם שהוא חי, וא"כ טפי יש לומר שהוא אינו כאבר מאמו.

וכן ראינו לעיל דפסק הרמבם [ה, יג] השוחט בהמה מעוברת ומצא בה שליל [היינו בן ח'] בין חי בין מת הרי זה מותר באכילה. ולא כתב הטעם ששחיטת אמו מטהרתו ולא שום טעם, כי התירו מטעם שאינו בהמה, ואין טעם שחיטת אמו מטהרתו אלא בבן ט' חי<sup>מג.מד</sup>



### ספר כל בו

וכן הוא בספר כל בו הל' אבר מן החי ושליל [כתב כדברי הר"ם], "קרעה בהמה או ששחט בהמה טריפה, ומצא בה בן ט' חי, צריך שחיטה להתירו ואין שחיטת אמו מטהרתו. ואם לא כלו לו חדשיו אע"פ שהוא חי במעי אמו טריפה, הרי זה אסור, שהוא כאבר מאמו." מבואר שבן ח' הנמצא בקרוע, דהיינו יוצא דופן מאם חיה, הוי מותר ממש כב"פ, כלומר כדגים וחגבים.

וכן הוא דעת הקרית ספר (מאכלות אסורות סוף פרק ה') - קרעה או שחט בהמה טריפה ומצא בה בן תשעה חי נותר בשחיטת עצמו דהיתרה הוא דרבי קרא מכל בבהמה תאכלו... ואם מצא בה עובר שלא גמרו לו חדשיו אפילו הוא חי הרי זה אסור שהוא כאבר מאמו ואין נותר אלא בשחיטתה. והגם שלשון 'מצא' כולל גם 'קרעה', וכן הוא במשנה "קרעה ומצאה", מ"מ הטעם

מג). ובזה מובנת הדגשת הר"ם ואפילו שליה מותרת באכילה, שהרי מטעם שחיטה יותר מסתבר להתיר את השליה כחלק מהאמא, משא"כ השליל, הנוטה להיות בהמה באנפי נפשיה. אלא המתיר הוי שאינו בהמה, וע"ז כתב ואפילו השליה אינו בהמה דהוי טפל להשליל. וע' רש"י ד"ה תאכלנה [ע"ז, א] ... שגם היא נותר בשחיטת האם.

מד). ויש להבין מה החידוש בר"ם, דהא אין ה"א שהוא אסור. ובשלמא במתניתין חידש שחלבו מותר [קורעו ומוציא את דמו], אבל הר"ם כתב [ז, ג] השוחט בהמה ומצא בה שליל, כל חלבו מותר, ואפילו מצאו חי. ואולי כתבו להודיע שהתירו אינו מטעם שחיטת האם, אלא מטעם עצמו שאינו בהמה, וכמו שדייקנו שלא כתב הר"ם שחיטת אמו מטהרתו אלא אח"כ בבן ט'.

'הרי זה אסור שהוא כאבר מאמו' [והוא לשון הר"ם] מכריח שאין לאסרו א"כ האם היא טריפה.



### אין לך שהייה גדולה מזו

וכבר ביארנו בפסול דחצי ב"פ [ברש"י ד"ה אין לו תקנה עה, בדין חצי ב"פ] – שהראשון [דהיינו החלק מהסימני שחיטה שנוצר מב"פ] נחשב שחוט משנולד ולא משעת יצירה – דאינו בהמה כל עוד דלא נולד, שאין לעוברים סימני שחיטה כל עוד שהם במעי אמם אלא הווין סימנים אך ורק בלידה.

ורש"י הקשה דא"נ שהחצי ב"פ אסור כי אין בו אלא חצי סימניו שחוטין וחסר רוב, מ"מ למה א"א לצרף את שחיטת החלקים, החלק שנשחט בסכין אחר לידתו אם החלק שנשחט מכח האב או האם שהם ב"פ, ובצירופם יתירו בשחיטת רוב סימנים? ולא מצא רש"י שום תירוץ אלא הטעם דאין לך שהייה גדולה מזו. דהיינו שפשוט לרש"י שבלעדיו וודאי יש לצרפם.

וקשה, איזה צד השווה יש ביניהם כדי לצרפם, הא אין כח היתרם שווין, שהרי היתר הבא מכח יצירתו מב"פ אינו מטעם שחיטה [דהא הוא מתיר מת וחלב וגיד].

ואולי יש לבאר שכל האיסורים תלויים בחיותו, כמו שביארנו לעיל דרש עובר גלילאה (כו, ב) בהמה שנבראת מן היבשה הכשרה בשני סימנים. ופרש"י מן היבשה – לפיכך יש לו חיות בריא וחזק] דגים שנבראו מן המים הכשירין בולא כלום, עוף שנברא מן הרקק הכשרו בסימן אחד, וכל האיסורים נפקעים בשחיטה. ובב"פ אין כזה חיות האוסרת כי אינו בהמה. וזו כוונת רש"י באמרו על סימני ב"פ דשחוטין הן, דכוונתו שאין להעובר, לא בהקנה ולא בהושט שלו, שום חיות האוסרת, כי אין לו אלא חיות דגים וחגבים, שאינה אוסרת. ולכן ע"י שחיטת הסימנים מתירים את החיות האוסרות שנמצאת בחלק שנוצר מבהמה רגילה. ואי לאו העיכוב שאין לך שהייה גדולה מזו היה לן לצרפה עם חלק הסימנים שנוצרו מהב"פ, דאין להם חיות האוסרת.

ובחקירת הגמ' שחט בן ט' חי במעי אמו, אפילו אי סברי דיש לו שחיטה, מ"מ אין פירושו דבעת החיתוך חל עליו שם או דין שחוט, דהא במעי אמו אינו בהמה ואין לו סימנים, אלא בעת יציאתו לאוויר העולם הווין סימנים שחוטים, כלומר סימנים שאין בהם חיות האוסרת. נמצא דלא היה לו אפילו רגע אחד של איסור.



### קושית העונג יו"ט

ומיושבת בזה קושית העונג יו"ט (טו) מתוס' קג. (ד"ה דאיסור), שכתבו התוס' דאין התחלת איסור טריפה אלא בלידתו ולא כשהוא במעי אמו. והקשה העונג יו"ט דא"כ מה תירצה הגמ' דהעובר נוצר טריפה (עד, א), ולכן אפילו במעי אמו אין לו שעת הכושר לשחיטה. וקשה, דהא אינו טריפה כל זמן שהוא עדיין במעי אמו, הגם שהוא פגום, וא"כ וודאי יש לו שעת הכושר לשחיטה כשהוא עדיין במעי אמו [וע' מה שכתבנו לקמן בשיטת הראב"ה].

אלא כדביארנו, שכל עוד שהוא במעי אמו, אינו בהמה, ולכן אין לו טריפות וגם אינו נחשב שחוט אלא כשנולד, ולא מקודם. והסימנים נדונים כשחוטים ביציאתם לאוויר, בהיותם נחשבים לסימנים.

וצ"ל כן גם בדעת רש"י, דלדעתו אין סימנים עד הלידה [עה, ב ד"ה אין לו תקנה, שהראשון שחוט משנולד]. וא"כ מה בעי הושיט ידו ושחט בן ט' חי במעי אמו, והא אין לו סימנים כלל, אלא כדביארנו. וע' הערות וביאורים מאכלות אסורות מהרב ג' אדלשטיין 'בענין איסור גיד וחלב בעובר', דדן במתי חל שם או איסור חלב וגיד.



### חלדה בשוחט עובר בעודו במעי אמו

ובזה גם מובן למה אין חסרון מטעם חלדה כששוחט את העובר בעודו במעי אמו, כי אינו מעשה שחיטה בעודו במעי אמו, אלא מעשה חיתוך כדי שהסימנים יהיו נדונים כשחוטים ביציאתם לאוויר בהיותם נחשבים לסימנים, ובמעשה חיתוך אין פסול חלדה. [ע' בלבוש דכן פירש את כוונת הגמ' מטעם חלדה].

וכן משמע מתוס' קג. (ד"ה דאיסור מובא לעיל) דבעודו במעי אמו אין לו טריפות, ובתפארת יעקב כתב דמאותו טעם גם אינו בשר לאיסור בב"ח, ואי לאו מהריבוי גדי לרבות השליל היה מותר לבשלו בחלב. כלומר, שאינו בהמה בלי חדשים ולידה.

יוצא לנו, דאם נשחטה האם והיא כשירה, אז הוי עוברת – חי או מת, כלו או לא כלו חדשיו – ב"פ, דהיינו שעדיין אין לו חיות בהמה ועדיין הוי עובר, ודינו כדגים וחגבים. אבל אם האם נבילה או טריפה, אז נאסר גם העובר כאמו אם העובר בן ח' מת ואפילו חי [וכבר ביארנו שכן הוא בר"ם (מאכ"א ה, טו). ואם לא גמרו חדשיו, אע"פ שהוא חי במעי הטריפה, הרי זה אסור מפני שהוא כאבר מאמו – ולא משום שחסר שחיטה, אלא משום דנפגע בפגימת אמו].

וכן ראוי להיות הדין בבן ט' חי, אי לאו שחידש שד' סימנים אכשר ביה רחמנא, דכל שאינו בהמה לעצמו [כי לא יצא לאוויר מאם חי] הוי טפל לאמו ונפגע בפגימת אמו.



### איזהו שליל שיש בו איסור אכילת בב"ח

וא"כ צריך להבין מהו השליל, דהיינו בן ח' שעליו כתב הר"ם (ט, ז) שאסור בב"ח לא רק בבישול אלא אפילו באכילה, דהיינו שאינו נבילה או טריפה, ולכן אין בו משום אין איסור חל על איסור. דאי נמצא בתוך נבילה או טריפה, גם השליל הוי נבילה או טריפה, ואי נולד מאם חיה הוי נבילה (ר"ם ד, ד) ונקרא נפל. ואין לומר שמדובר בב"פ, דלא כן תיאר הר"ם בשום מקום ב"פ בשם סתם 'שליל' [וכבר ביארנו דב"פ אין בו משום בב"ח, דהוי כדגים וחגבים]

וא"כ צ"ב איזה שליל הוא שיש בו איסור אכילת בב"ח?

ונראה שהוא בן ח' שלא נולד אלא יוצא דופן מאם חיה. ומסתברא דאינו בהמה, מכיון שלא נולד כדרך הנולדים, כי דווקא הנולד יש לו אוויר והוי בהמה במקצת להיות נבלה, וכמו שמבואר ברש"י ד"ה אוירא גרים [עה, א]. ואפילו לבב"ח אינו בהמה אי לאו דרשת גדי לרבות את השליל.

וכמו שביארנו לעיל בשוב קושית הט"ז – אהא דכתב הרמ"א (יו"ד סד, ב) וְחָלָב נָפֵל אֶסּוּר אִם הִפִּילָה הַבְּהֵמָה. כתב הט"ז "לא ידעתי פירושו דאם נתכוין לאיסור חלב אדרכה באמת אין בו משום חלב כמ"ש הטור בשם רמב"ם. ואי נתכוין לאיסור מצד שהוא נפל זהו פשיטא דלמה יהיה מותר יותר משאר בשר הנפל. ובד"מ לא הוזכר מזה ונראה שהג"ה זו לאו מדברי הרב היא אלא איזה תלמיד טועה כתבה".



### בן ח' הנולד ובן ח' יוצא דופן

ועוד תמוה מה שכתב הרמ"א וְחָלָב נָפֵל אֶסּוּר אִם הִפִּילָה הַבְּהֵמָה, מה בירר ואיזה הבנה הוסיף באמרו – אִם הִפִּילָה הַבְּהֵמָה. וכן ברש"י ד"ה הטילה נפל – בהמה המפלת. וכי לא ידענו מהו נפל?

אלא דיש בן ח' הנולד ובן ח' שאינו נולד אלא יוצא דופן, הנולד הוי נבלה אבל זה שאינו נולד אינו נבילה. וכן מבואר (עה, ב) ברש"י ד"ה שיש במינה שחיטה – הלכך לא נפקא מכלל בקר וצאן [ולכן שחיטת טריפה מטהרו מנבלה], אבל בן שמונה חי שנולד מבהמה חיה [אין שחיטתו מטהרו מנבלה] – דהיינו דווקא הנולד מבהמה חיה, אבל היוצא דופן, שלא נולד מבהמה חיה, אינו אפילו נבלה.

וכן מבואר בר"ם (ז, א) – אִינוּ חָיִב [על אכילת חלב] אֲלָא עַל שְׁלִשָּׁה מִיָּנִי בְּהֵמָה טְהוֹרָה בְּלִבָּה... אֲבָל שְׂאֵר בְּהֵמָה וְחֵיהָ בֵּין טְמֵאָה בֵּין טְהוֹרָה חֲלָבָהּ כְּבָשָׂרָה. וְכֵן נָפֵל שֶׁל שְׁלִשָּׁה מִיָּנִי בְּהֵמָה טְהוֹרָה חֲלָבָהּ כְּבָשָׂרוֹ וְהָאוֹכֵל מִחֲלָבָהּ כְּזֵית לֹקֶה מִשּׁוּם אוֹכֵל נְבִלָה. דהיינו שאין שום איסור על חלב שליל [בן ח' שלא נולד אלא הוי יוצא דופן מאם חיה] לא נבלה ולא חלב, ואם בשלו בחלב חייב על בשולו וגם על אכילתו (ט, ז).

וכן רש"י (עה, א) פירש שהנפל שנולד יש לו אוויר, ולכן יש בו חלב, משא"כ הבן ח' חי שלא נולד [ב"פ] אין בו חלב. בד"ה אוירא גרים, לשוייה בהמה וכיון דנולד מיתסר ואפי' לרבי יהודה דאמר לעיל (עה, א) חלבו מותר התם הוא דלא יצא לאויר.



### ד' סימנים לכל עובר

וכדאי לדעת דד' סימנים אכשר ביה רחמנא, שהוא הטעם להתיר שחיטת העובר במעי אמו החי גם הוי המתיר לשחוט עובר שנמצא בטריפה שחוטתה. וקשה, שלכאורה אין צד השווה בין ב' דינים אלו. וכן צ"ב, שבחצי ב"פ אין לו תקנה [עה, ב] כתב רש"י דלית ליה לרב משרשיא ד' יהודה דאמר לעיל (עה, א) חלבו מותר התם הוא דלא יצא לאויר.

סימנים [והקשה השואל ומשיב (ב, ב, עח) מהיכן פשיטא ליה לרבא דד' סימנים אכשר ביה רחמנא, ולא חקרו לברר את מקורו לא בגמרא ולא בראשונים].

אלא נראה שד' סימנים אינו דין פרטי בב"פ, אלא גילוי כללי הוא, ושייך לכל עובר שהתורה רצתה להקל ולהוסיף אופנים להתיר. וכן כתב רש"י כהקדמה לעיקר ביאורו [ד"ה ד' סימנים עה, א] שאם רצה אוכלו בשחיטת אמו אבל אם צריך הוא לשחיטת עצמו, כגון שליל של טרפה, שוחטו ומותר שהוא נותר בב' מד' סימנים או בושט וקנה שלו או בושט וקנה של אמו. והוסיף הקדמה כללית [שהיא לכאורה מיותרת], "היתרא הוא דרבי ביה רחמנא מכל בבהמה תאכלו". [וכן הוא בקרית ספר מאכלות אסורות סוף פרק ה' – קרע או שחט בהמה טרפה ומצא בה בן תשעה חי נותר בשחיטת עצמו דהיתרה הוא דרבי קרא מכל בבהמה תאכלו]. וזאת, כי ד' סימנים הוי קולא כללית לרבות היתרים בכל מקרה להכשירו וגם להחצי ב"פ [וע' תוס' שם שכתבו ומה שפירש בקונטרס... דלרב משרשיא לית ליה ד' סימנים אכשר ביה רחמנא... מגומגם דאפילו מ"ד לעיל ד' סימנים אכשר ביה רחמנא מודה הכא דהתם שחיטת טרפה לא היא שחיטה אבל כאן הוי כאילו נשחט חציו. וע' רש"י ד"ה או דילמא אפי' לרבנן, [עד, א] דקסברי רבנן ד' סימנים אכשר ביה רחמנא, באיזה שני הסימנים שישחטו או של אמו או שלו. כאן ב9 מילים, ואילו אצלינו בלי ההקדמה ב31 מילים. וגם כדאי לעמוד על לשונו אבל אם צריך הוא לשחיטת עצמו, דמשמע שאינו לכתחילה, שהוא הפך מה שכתב בדף עד].

### הנמצא בטרפה

הגמרא (ע"ה, א-ב) הביאה ג' דעות בדיון בן ט' חי הנמצא בטרפה - ר' אמי, שאין לו תקנה; ר' חסדא, שטעון שחיטה אליבא דר' יהודה; ור' חייא, שטעון שחיטה אליבא דר' מאיר [ק"ק, שר' חייא לא אליבא דהילכתא]. ורש"י כתב את אותו טעם גם לר' אמי וגם לר' חסדא. בר' אמי כתב (ד"ה אוסר עה, א) בשחיטת [אמו] הטרפה לא מישתרי [העובר] שהרי הוא כאחד מאיבריה ובדעת ר' חסדא כתב (ד"ה טעון שחיטה) להתירו באכילה [בשחיטת עצמו] דבשחיטת אמו טרפה אינו נותר, דא"כ הוה ליה כאחד מאיבריה. [אבל ברש"י ד"ה כר"מ (ע"ה, ב בקושית הגמ' אר' חסדא) קס"ד לרבנן לא מהניא ליה שחיטה ידיה כלל דהא שחוט ועומד הוא. ונראה דלכן וודאי שאין שחיטה להעובר, אפילו נחשב כבהמה באנפי נפשיה, וזה הבסיס לקושית הגמ' טעון שחיטה כמאן כר"מ].

והם חולקים להלכה [לר' אמי אין לו תקנה (רש"י ד"ה אוסר שם) ולר' חסדא נותר בשחיטת עצמו. וצ"ב במה הם חולקים, ומה הצד לומר שאין שחיטה לבן ט' חי], וגם חולקים בהה"א. ר' אמי סובר שפשוט שטעון שחיטה [שאין שום צד להתיר בלי שחיטה], וקמ"ל שאין נותר לא בשחיטת עצמו ולא בשחיטת אמו, ור' חסדא סובר שיש ה"א שניתר בשחיטת אמו, וקמ"ל שטעון שחיטה. [ויוצא לנו שבסברת שהעובר 'כאחד מאיבריה' אפשר שהגם שהעובר נחשב כאבר טריפה, מ"מ עדיין יש לו צד להיות כבהמה באנפי נפשיה, וניתר בשחיטת עצמו או אפילו נותר ע"י שחיטת אמו – טעון שחיטה].

בטעם ר' אמי שאין לו תקנה כתב רש"י שא"א להתירו אלא בב' דרכים, או בשחיטת עצמו או בשחיטת אמו, ושניהם אינם שייכים, דשחיטה ידידה לא מהניא ביה, ובשחיטת הטרפה לא מישתר, שהרי הוא כאחד מאיבריה. וטעמים אלו סותרים אהדדי – או דהוי בהמה באנפי נפשיה או דהוי חלק מאמו. אלא דעת ר' אמי שבוודאי יש ב' דרכים להתירו, הגם שא"א להעמידם בבת אחת. ואפשר לדון העובר לבהמה באנפי נפשיה וגם כחלק מאמו. כלומר, שגם ר' אמי סובר דרבי רחמנא אופנים להתיר את העובר, אבל כאן אין לו היתר לא בשחיטת עצמו ולא בשחיטת אמו.

ורבא סובר דרבי ביה רחמנא גם ששחיטה ידידה מהניא ביה, הגם שאין לו אוויר, שלא יצא מאם חיה.



### בני בניהם מבני ח' אין בהם משום מראית העין הגם שנולד כבן ט'

כתב המחבר (יג, ד) בן ט' חי הנמצא בשחיטה כשירה, וגדל וקא על בהמה דעלמא והוליד, אותו הולד אין לו תקנה בשחיטה. וצ"ב, למה שינה מלשון הגמ' עה, – ב"פ הבא על בהמה מעלייתא הולד אין לו תקנה – דכולל גם בני ט' וגם בני ח'? ולמה פירט המחבר דווקא בבני פקועה בני ט'? ופשוט שחצי ב"פ הולד או מב"פ בן ט' או בן ח' אין לו תקנה, כי בטעם אין שום נ"מ. [ע' רש"י (עה, ב) ד"ה אין לו תקנה, שהרי הוא כמי שאין לו אלא סימן אחד מצד אמו שהסימן השני שחוט ועומד הוא שאין שחיטה נוהגת בו ובהמה בחד סימן לא מיתכשרה והאי סימנא בתרא לא מצטרף לקמא שאין לך שהייה גדולה מזו שהראשון שחוט משנולד ולית ליה לרב משרשיא הא דאמרן לעיל ד' סימנים אכשר ביה רחמנא].

ונראה דכוונת המחבר לסוף דבריו, דדווקא בני בניהם מבני ט' טעונין שחיטה מטעם מראית העין, שהם כמו בן ט' חי הנמצא בשחיטה כשירה. משא"כ בני בניהם מבני ח', שהם כמו בן ח' חי הנמצא בשחיטה כשירה, ואינם טעונין שחיטה מטעם מראית העין, הגם שנולד כבן ט'. וכך סיים דבריו – ואם [הבן ט'] קא על בת פקועה כיוצא בו<sup>ה</sup>, הרי בנן וכן בנן עד סוף כל הדורות פמוהו, וכלם צריכים שחיטה מדבריהם. כי הנולדים הויין ממש כמו מקורם, הב"פ הראשון, ואלו הבאים מבני ט' הויין בני ט' ויש בהם משום מראית העין אם הפריסו [וצ"ב דינם אם הם נולדים קודם שכלו חדשים, כלומר שהם נפלים, ע' שמלה חדשה (יג, ט) שהחמיר]. ודור שני הבאים מבני ח' הויין בן ח' ואין בהם משום מראית העין, אפילו נולדו כדרך הנולדים כבני ט' והפריסו. כמו שמבואר שאין מראית העין כלל בבני ח' [סד, ב] השוחט את הבהמה ומצא בה עבר בן שמונה או בן תשעה, בין חי בין מת, חלבו וגידו מתר. והא דבבבן תשעה מתר, דוקא כשלא הפריס על גבי קרקע, אבל אם הפריס על גבי קרקע, אסור.

ונראה דהש"ך חשש שהקורא יתבלבל בדעת המחבר, שמלשוננו משמע דבני בניהם מבני ט' טעונים שחיטה מטעם מראית העין אפילו קודם שהפריס, כי לא חילק בין הפריס ללא הפריס –

מה). כתב הבית יוסף (יו"ד י"ג, יב בסוף) וכתב הר"ן ובא על בת פקועה כיוצא בו הרי בנן וכן בנן עד סוף כל הדורות כמוהו וכולן צריכין שחיטה מדבריהם ואין הטרפות פוסל בהם.

הרי בְּנוֹ וְבִן בְּנוֹ עַד סוֹף כָּל הַדּוֹרוֹת כְּמוֹהוּ, וְכָל־מִצְוָה שֶׁחִטָּה מִדְּבָרֶיהֶם. וְכֵן מִסְתַּבֵּר, כִּי וּדְאִי נִרְאֶה תְּמוּהָ לַהֲרוּג וּלְאֶכּוֹל בַּהֲמָה שֶׁעֲכָשִׁי נּוֹלְדָה, וְאִין שׁוֹם רִמּוֹ שֶׁהִיא ב"פ. וְלִכֵּן כָּתַב הַש"ךְ שֶׁאִינוֹ כֵּן, שֶׁאִין טַעוֹן שְׁחִיטָה כָּל עוֹד שֶׁלֹּא הִפְרִיס – (ש"ך טו) צְרִיכִים שְׁחִיטָה מִדְּבָרֵיהֶם, כִּיּוֹן שֶׁהִפְרִיסוּ ע"ג קֶרֶקֶע; וְכֵן בְּבֹאֵר הֵיטֵב (יא) פִּי' אִם הִפְרִיסוּ עַל גְּבִי קֶרֶקֶע.

וְקִשָּׁה, מֵאִין לַהֲש"ךְ לִפְרֹשׁ דַּעַת הַמַּחֲבֵר כֵּן? אֲוִלִי בִּאֲמַת דַּעַתוֹ הִיא שְׁבִנִי ט' טַעוֹנִים שְׁחִיטָה אֲפִילוֹ קוֹדֵם שֶׁהִפְרִיסוּ. אֲלֵא בְּרוּר שֶׁכֵּן דִּיִּיק מֵהָא דְּשִׁינָה מִלְּשׁוֹן הַגְּמָרָא וּפִירְט דּוּקָא בְּכֵן ט', כְּדִי לְהוֹצִיא בְּנִי ח', דִּהִינּוּ שְׁמִקְלִין בְּכֵנִי בְּנִיהֶם מִבְּנֵי ח' עַד כְּדִי כֵךְ שֶׁהִגֵּם שְׁנוּלִידִים כְּכֵנִי ט' אִינִם טַעוֹנִים שׁוֹם שְׁחִיטָה. וְא"כ פְּשׁוּט שֶׁאִין לְהַחֲמִיר.

וְיֹתֵר מִזֶּה דִּקְדָק הַמַּחֲבֵר, דְּדוּקָא כְּשִׁנִּיהֶם גַּם הָאֵב וְגַם הָאֵם הוּוּיִין בְּנֵי ט' – וְאִם [הֵבֵן ט'] בָּא עַל בֵּית פְּקוּעָה כִּיּוֹצֵא בּוֹ [וּפְשׁוּט שֶׁאִינוֹ מִכּוּוֹן לְאִפּוּקִי בַּהֲמָה רִגִּילָה, דֹּא"כ הָעוֹבֵר אֲסוּר וְאִין לוֹ תִּקְנָה] – אִזּוֹ הַנּוֹלֵד לָהֶם טַעוֹן שְׁחִיטָה אַחֵר שֶׁהִפְרִיס. אֲבָל אִם אֲפִילוֹ אֶחָד מֵהֶם, אִזּוֹ הָאֵב אִזּוֹ הָאֵם, הוּי בֵּן ח' אִזּוֹ אִין מִשׁוֹם מִרְאִית הָעֵין כִּלְלִי. וְהַטַּעַם שְׁמִקְלִין כ"כ הוּא מִשׁוֹם שֶׁאִינוֹ אֲלֵא מִשׁוֹם מִרְאִית הָעֵין. וְכִמוֹ שֶׁכָּתַב הַגַּר"א (יג, ז) – "דְּבִדְרַבְנָן הוֹלְכִין אַחֵר הַמִּיקֵּל וּבִפְרֹט בּוֹזֵה דֹאִינוֹ אֲלֵא מִשׁוֹם מִרְאִית הָעֵין".

וְעֲכָשִׁי מוֹבֵן מִה שֶׁהוֹסִיף שְׁטַעוֹנִים שְׁחִיטָה, דֵּהָא קִשָּׁה, הִלֵּא פְּשׁוּט הוּא, וְהִלֵּא כְּבֵר פֶּסֶק שְׁבִנִי ט' טַעוֹנִים שְׁחִיטָה מִטַּעַם מִרְאִית הָעֵין. אֲלֵא שְׁבִדְעָתוֹ לְהוֹזִיֵּר דֵּהִגֵּם שְׁמִקְלִין בְּשְׁחִיטַת בֵּן ח' וּבְכֵנִי בְּנִיהֶם, אֲפִילוֹ אִינוֹ אֲלֵא חֲצִי בֵּן ח', מ"מ אִין לֹמֵר שְׁבִגִידוֹל עֲדֵרִי בְּנֵי ט' כְּבֵר יֵשׁ הִיכֵר וְאִינִם צְרִיכִים שְׁחִיטָה. וְכִמוֹ שֶׁכָּתַב הַרְמ"א לְעִיל אִזּוֹ שֶׁהִיָּה בּוֹ שׁוֹם שֶׁאֵר דְּבֵר תְּמוּהָ.



### עוֹבֵר הַנִּמְצָא בְּאֵם שְׁחִיטָה אִינוֹ ב"פ – רֹאבִי"ה

הֶרֶאבִי"ה פֶּסֶק [בְּאוּר זְרוּעַ א, תמ] שְׁעוֹבֵר הַנִּמְצָא בְּאֵם שְׁחִיטָה אִינוֹ ב"פ אִם הָעוֹבֵר עֲצָמוֹ טְרִיפָה. וּמֵאֵד תְּמוּהָ שֶׁשְׁחִיטַת אִמּוֹ מִתִּירָה עוֹבֵר מֵת וְגַם גָּמֵל, אֲבָל לִפִּי הֶרֶאבִי"ה אִינוֹ מִתִּיר טְרִיפָה.

וְהִבִּיא רֹאבִי"ה מִהַמְשָׁנָה (עב, ב) שְׁבִדְרָכָה לְהַבִּין לָמָּה שְׁחִיטַת טִמְאָה אִינָה מִצִּילָה מִנִּבְלָה, מִשָּׂא"כ שְׁחִיטַת טְרִיפָה מִצִּילָה מִנִּבְלָה, דַּחְתָּה אֶת הַחִילּוּק שֶׁלְטְרִיפָה יֵשׁ שַׁעַת הַכּוֹשֵׁר לְשְׁחִיטָה – דִּהִינּוּ שֶׁפַּעַם הִיא רֹאבִי לְשְׁחִיטָה, מִשָּׂא"כ טִמְאָה שֶׁאִין לוֹ אִף פַּעַם שֶׁאֲפָשֵׁר לְשַׁחֲטוֹ. וְדָחוּ מִכַּח הַקּוּשִׁיָּא, דֹּא"כ אִם הָעוֹבֵר נּוֹצֵר בְּמוֹם הַמִּטְרִיפוֹ, אִזּוֹ אוֹתוֹ וּלְדֵּ צ"ל נִבְלָה גַּם אִם נִשְׁחַט כִּי לֹא הִיִּיתָה לוֹ שַׁעַת הַכּוֹשֵׁר. וְחִזְרָה בָּהּ הַמְשָׁנָה מִטַּעַם שַׁעַת הַכּוֹשֵׁר וְתִירְצָה שְׁטְרִיפָה, אֲפִילוֹ נּוֹצֵרָה טְרִיפָה וְלַעֲצָמוֹ אִין לוֹ שַׁעַת הַכּוֹשֵׁר לְשְׁחִיטָה, מ"מ שִׁיךְ לְמִין שִׁישׁ בָּהּ שְׁחִיטָה.

וְהִק' הֶרֶאבִי"ה וְהִרִי הַנּוֹצֵר בְּמוֹם הַמִּטְרִיפוֹ וּדְאִי שִׁישׁ לוֹ שַׁעַת הַכּוֹשֵׁר – עַל יְדֵי שְׁחִיטַת אִמּוֹ. אֲלֵא צ"ל שֶׁאִין הִיתֵר ב"פ לְעוֹבֵר שֶׁהוּא עֲצָמוֹ טְרִיפָה.

וּמֵאוּד תְּמוּהָ, דֵּהָא כְּשֶׁגַּם הָאֵם וְגַם עוֹבֵרָה שְׁנֵיהֶם טְרִיפוֹת וְשַׁחֲטָה אֶת הָאֵם [וְאִזּוֹ אִין עוֹבֵרָה ב"פ], א"כ אוֹתוֹ עוֹבֵר טְרִיפָה לֹא הִיִּיתָה לוֹ שַׁעַת הַכּוֹשֵׁר אִף פַּעַם גַּם מִכַּח שְׁחִיטַת אִמּוֹ. וְא"כ

הדרא קושיא לדוכתא, לפי סברת המשנה אי אפשר לטהרו וצ"ל נבילה. ופשוט שזה לא נכון – וזו כוונת המשנה לדחות את חילוק "שעת הכושר" ולפרש שאין הדיון על כל בהמה בפרט אלא על המין בכלל, שיש במינו שחיטה. ואין ראייה להראבי"ה.



### פירש רש"י דרוש וקבל שכר

בעי רבי ירמיה (חולין יז, א) אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ מהו. וברש"י ד"ה שהכניסו ישראל, הנחורות ובאות מן המדבר הואיל ובשעת נחירתן היתר היתה תו לא מתסרי או דלמא לא שנא. ודרוש וקבל שכר הוא שצריכין אנו לעמוד על האמת ואע"פ שכבר עבר. וכתב הרא"ש, פירש רש"י דרוש וקבל שכר הוא... ולא נהירא... ונראה לי דנפקא מינה בבעיא זו לאדם שאסר עצמו באחד מן המינין מזמן ידוע ואילך וכשהגיע הזמן היה לו מאותו המין שהיה אוכל והולך עד שהגיע הזמן אם מותר לאכול מה שנתותר בידו. אי נמי כגון שרצו ב"ד לאסור דבר אחד כמו שאסרו גבינות הגויים ושלקות וכיוצא בהן, אם אסור מה שיש לו ממנו מאותו המין ביד ישראל

וקשה, דפשוט שיש נ"מ בעדרי ב"פ שתחילתם הוי מב"פ שנמצאו במעי אמם נחורים ומהם נולדו דורי דורות ב"פ שכולם ב"פ ונחשבים נחורים, ועכשיו יצאו ישראל מהמדבר והיתר נחירה פסק ובהמות עדיין אתם, מהו?

אבל לפי מה שביארנו מובן, כי אין ב"פ ניתר מטעם שחיטה או נחירה הראשונה – ופשוט כן, כי לא נמצא אף פעם היתר ע"י שחיטה או נחירה לחלב או גיד או לכלאים או לרביעה – אלא התירו הוא מדהוי מין בפני עצמו [ולכן פשוט שבכל הדורות הוויין ב"פ ואין שואלין 'מנלן' – וא"א לומר שדרשינן מדרשת בהמה בתאכלו, שאינו אלא היתר אכילה], אלא פשוט שהוא מין בפני עצמו ופשוט שמין מוליד את מינו. וכן אפילו גמל הוי ב"פ [סט. – זה הכלל דבר שגופה אסור ושאינה גופה מותר לאתווי... קלוט במעי פרה ואלביא דרבי שמעון, ע' מה שכתבנו לעיל במה שפירש החזו"א]. והטעם כי אינו גמל עד שנולד, ואם נמצא באם שהיא מותרת באכילה, אז תהליך המעבר נעצר ואינו נעשה בהמה. וב"פ אינו לא בהמה ולא חיה אלא דומה לדגים וחגבים שאין להם איסורים אלה. וכמו שמבואר בתיו"ט כדי לבאר את הה"א דבקרעה ומצא בן ט' חי אולי מותר בלי שחיטה – והטעם כי אולי בלי לידה רגילה אינו בהמה, ולכן קמ"ל שמפני שהוא כבר בן ט', לכן יציאתו לאוויר שוויה בהמה, הגם שלא נולד כדרך הנולדים. וכן מבואר בר"ם, ע' מה שכתבנו לעיל

וא"כ עדרי ב"פ שהיו לישראל מהמדבר שתחילתם מנחורים אין להם שום קשר עם נחירת אבות אבותיהם, אלא הם מין בפני עצמם, ופשוט שמותרים הם גם למ"ד שבשר נחירתם מהמדבר אסור, כי עצמיות הב"פ תלוי במה שהעובר נמצא באם שהיא מותרת באכילה, ואין נ"מ איך. וכן משמע בל' מתניתין שחט ומצא, דהיינו שאין השחיטה קובעת אלא מציאת דאל"כ הול"ל 'שחט והיה בה'. וכן מאותו טעם מובן שר' מאיר מודה שבן ט' שהיה חי בשעת שחיטת אמו ונהרג אחר שחיטת אמו הוי ב"פ (רא"ש סי' ה).

### מהו לגמוע חלבו וחלב מחצי ב"פ וחלב מנפל

בעי ר' ירמיה מהו לחוש לזרעו (סט, א) פירש"י של עובר שהוציא ידו ונשחטה אמו והוציאוהו חי וגדל... אם נקבה היא וילדה והרי היא חולבת חלבה מהו באכילה והיינו לזרעו דקאמר שאין החלב בא עד שתלד. רמב"ם (מאכלות אסורות ה, יב) - עובר שהוציא אבר, ונאסר האבר, ואחר כך נולד, והרי היא נקבה, החלב שלה אסור לשותו מספק, הואיל והוא בא מכלל האיברין, ויש בה אבר אחד אסור. והרי זה כחלב טריפה שנתערב בחלב טהורה.

והק' האחרונים"ל למה אין אותו ספק מחצי ב"פ שאין לו תקנה.

ונראה שחצי ב"פ אין בו שום איסור, רק שאין אפשרות לשחטו [דחצי שחוט מחלק הב"פ שבו ואין שחיטה אלא ברוב סימנים, וא"א לצרף את שחיטת סכין מהחצי השני אחר שנולד, דאין לך שהייה גדולה מזו]. משא"כ באיסור יוצא, נאסר ממש כבשר בשדה טריפה.

ובנפל ביארה המשנה (עב, ב) דהוי כסוס, דהיינו שאין במינו שחיטה [רש"י שאינו בכלל בקר וצאן], ואפילו שחטו הוי נבילה. וא"כ נראה דכ"כ חלבו אסור. ועוד דהנולד ממנה אין לו תקנה.



### ר' חיים קנייבסקי; ר' זונדל קרויזר; ר' אביגדור נבנצל

בספר שמחת מרדכי לר' מרדכי זיסקינד הגר (עמוד שכ"ח, ונדפס בקובץ תורני מבקשי תורה, קובץ נ"א ניסן תש"ע) תשובה ממורינו הרה"ג ר' חיים קנייבסקי זצ"ל [לשאלה - הנה בשו"ע [יו"ד יג, ד] ואם בא על בת פקועה כיוצא בו הרי בנו וכן בנו עד סוף כל הדורות, כמוהו, וכולם צריכים שחיטה מדבריהם, ואין הטרפות פוסל בהם. ויש לשאול האם יש עדיפות לאכול בהמה רגילה שהיא גלאט כשר, או שבהמה זו של בן פקועה אפשר לאוכלה לכתחילה אחר שחיטה. והשיב הגר"ח ק"א אפשר לאכול לכתחילה וכן עשה רב שרירא גאון בחתונת רב האי כמובא בהגהות הרא"ש פרק בהמה המקשה". דהיינו שאינו משיב על מקרה נדיר, אלא בתוכנית מכוונת לגדל עדרי בני פקועה. וכן השיב הגר"א נבנצל, אפשר לכתחילה. והרה"ג ר' זונדל קרויזר זצ"ל (מחבר סדרת הספרים אור החמה על הש"ס ועוד) השיב (עמוד תרי"ט); לשאלה [האם] אפשר להשקיע בזה? אני ישקיע איתך ביחד שיהיה למעשה. ולשאלה - מדוע לא עושים כן היום והשיב הרב קרויזר - הקצבים לא יסכימו.

ואולי הרב הגר הסתפק לחוש למש"כ השבט הלוי (חלק ח' סימן קע"ח) וז"ל - אבל הם פטופטים בעלמא חדא דאיני ראה כהיום חששות בשחיטה יותר מכל הדורות, ושנית דזה רצון

מו). ערוך השולחן יו"ד יג, יד - יש מי שאומר דולד בן פקועה זה [שהוא חצי ב"פ] כשהיא נקיבה חלבה אסור ג"כ דכיון דחשבינן לה כחצייה שחוטתה אינה שחוטתה הרי יש שהייה באמצע הסימנים ואין לך טריפה גדולה מזו [ש"ך יד, יא] ויש מתירין חלבה [ב"ח] שהרי איננה טריפה אלא שאין השחיטה מתירנה ואינו דומה לדין הוצאת אבר שנאסר חלבה מפני תערובת האבר דבשם האבר מדינא אסור כמ"ש שם אבל בכאן כל הולד מותר אלא שאין לו תקנה בשחיטה וגדולי האחרונים הסכימו לדיעה ראשונה [פר"ח וכו"פ ותב"ש] ולענ"ד נראה עיקר כדיעה אחרונה... אלא דלעניין שחיטה הכי קאמרינן דחציין א"צ שחיטה וממילא דלדינא דשחיטה הויין חציין כשחוטין ולא מצינו שחיטה למחצית סימנים וזה שאמרנו דהוי כשהייה שיגרא דלישנא בעלמא הוא דדמי לשהייה לעניין שחיטה... ומ"מ למעשה א"א להתיר החלב כיון שרוב האחרונים הסכימו לאיסור.

הבורא ב"ה שינהוג שחיטה מן התורה ושינהגו בה עפ"י הלכה, ונהגו בה הפרישות מחששי טריפות, וכמבואר סו"פ שמיני להבדיל בין הטמא ובין הטהור וכו'...

והלא דבריו נפלאים הם, דלא מצינו לא בגמ' ולא בפוסקים אפי' רמז לאסור בשר ב"פ או עדיפות באכילת בשר שחוטה מאכילת בשר ב"פ. וכן אין אפילו רמז דמאיזה טעם שיהיה לא מצא חן בעיני חז"ל לגדל עדרי ב"פ כדי לאכול בשרם.



הרב חיים פנירי

נו"נ יש"ק דרך התורה ויש"ג אהל יוסף בני ברק

## דין שתיית קצף 'אופיא'

דבר שהתפתח מאוד בדור שלנו הוא תחום המאכלים והשתיה. ונתחדשו סוגי מאכלים ושתייה העשויים מקצף. כגון – כל סוגי עוגות שיש בהם קצף או מוס, וכן מעדני קצף ומוס. וכן יש מכשירים שמקצפים חלב לקפה. וכן יש משקאות מוגזים.

והנה מדינא דגמ' (כדלהלן) והפוסקים מבואר שיש איסור לשותות 'קצף' מחמת הסכנה. אלא שהלכה זו אינה סדורה במקום מסוים, וממילא לא מצינו הרחבת דברים בנידון זה בדברי הפוסקים. ולאור ההתפתחות בדין זה, אמרתי בס"ד ללקט ולברר לפוסקים שדברו בדין זה, כדי לדעת דין זה לאשורו. וזה החלי בעז"ה.



### מקור הדין מהגמ' והפוסקים

איתא בגמ' חולין ק"ה: ז"ל ואמר אביי מריש הוה אמינא, האי דלא שתי 'אופיא' (אשקומ"א. לעזי רש"י 'קצף'), משום מאיסותא. אמר לי מר, משום דקשי לכרסם (פרש"י - רירין הבאין מן החוטם). מישתיה קשה לכרסם. מינפח ביה קשיא לרישא. מדחייה (פרש"י - בידו לצדדין), קשיא לעניותא. מאי תקנתיה. לשקעיה שקועי (פרש"י - בתוך המשקה עד שיכלה מאליו). לכרסם דחמרא (פרש"י - שבא לו מחמת אופיא דחמרא), שיכרא (פרש"י - רפואתו לשתות שכר). לכרסם דשכרא (פרש"י - שבא מחמת אופיא דשכרא), לישתי מיא. דמיא לית ליה תקנתא. והיינו דאמרי אינשי בתר עניא אזלא עניותא (פרש"י - זה שלא היה לו אלא מים לשתות). עכ"ל.

ובערך (אות ה') פ' 'אופיא' בלשון חכמים רתיחה. ובלשון המקרא קצף. ע"כ.

ונציין כמה מהאחרונים שהביאו את דין הגמ' להלכה:

השל"ה בספרו שני לוחות הברית (שער האותיות, אות הקו"ף, קדושת האכילה, אות קמ"ז. ובהוצאת עוז והדר, אות ט') הביא את דברי הגמ'. [ובהמשך הבאנו את תוספת דברי השל"ה שם על דין זה].

וכן האליה רבה (אור"ח ק"ע סק"ד), והביא שם שכ"כ הים של שלמה (חולין, פרק כל הבשר, סי"ב) והשל"ה. ע"כ.

ובפרמ"ג (שם משב"ז סק"י) הביא לדברי השל"ה בזה.

ובשו"ע הרב (ח"מ הל' שמירת הנפש והגוף הל' ט') כתב וז"ל והשותה רתיחה העולה על גבי משקה קשה לרירין הבאין מן החוטם. והמנפחה בפיו קשה לראש. והדוחק אותה לצדדים קשה לעניות. עכ"ל.

יוסף אומץ (לר' יוסף נוירלינג. דיני נישואין אות ט') הביא את דינא דגמ'.

ליקוטי מהרי"ח (פרידמן, סדר הסעודה, בהתחלה) הביא לדברי השל"ה.

ובכף החיים (סק"ע אות פ"ב) הביא לדברי השל"ה בזה.

ובספר שמירת הגוף והנפש (לרנר, ח"א סמ"א א').



מבואר בגמ' ששתיית 'קצף' יש בה סכנה לגוף, המביאה לחולי 'כרסם'. רש"י פירש - שגורם לרירין הבאין מהחוטם. עכ"ל. ובגמ' גיטין (ס"ט.) הגרס' 'ברסם'. ופ' רש"י שם ז"ל חולי שקורין צורי"ר. והוא בא מן הראש (ווב) דרך החוטם. עכ"ל [והוא כעין נזלת חריפה]. ובר' גרשום מאור הגולה מובא וז"ל 'כרסם' - קדרן בלע"ז, מי שאינו יכול להוציא ניעו זהו קדרן בלע"ז. עכ"ל.

ובמוסף הערוך [וכן המדרש רפואה (פ"ג ח"ו ס"ק כו)] הביאו שיש הגורסים (בגמ' חולין) 'לברסם'. ומפרשים שהיא דלקת הפרקים והחזה, ויש מפרשים שזו מוגלה במוח. והביא שרוב הראשונים מפרשים שאלו רירין הבאים מדלקת החוטם. ע"כ.

נמצא בדברי רבותינו כמה סוגי סכנות הבאות משתיית 'קצף'.



## א.

### ספקו של השל"ה

והנה השל"ה (שם) הוסיף לבאר דברי הגמ' וז"ל: ובמסכת חולין פרק כל בשר הביא אביי כמה דברים באכילה שמביאים לסכנה... עוד אמר, השותה מאופיא קשה לכרסם... ושמעתי, שזה

(א). בערוך אות ב' הביא שהוא 'כרסם' המוזכר בגמ' כאן, וכ"כ מלא הרועים ועוד. אך יעוין בגמ' שם שהביאו ג' מיני רפואה לחולי זה. ויש להעיר שאם כדברי הערוך ש'ברסם' הוא 'כרסם' המוזכר אצלנו בגמ'. והרי אצלנו בגמ' אמרו לגבי השותה 'אופיא' של מים אין לו רפואה. וצ"ל דהרפואה המוזכרת בגמ' גיטין אינה בחולי הבא מחמת שתיית 'אופיא', אלא מסיבה אחרת.

ובעיקר דיני הרפואה המוזכרים בגמ' האם הם מועילים בזמן הזה - בתוס' (מו"ק י"א. ד"ה כוורא) כתבו שאינם מועילים בזה"ז. ע"כ. ויעוין ביש"ש (חולין פ"ח סי"ב) שכתב שיש חרם קדמונים שלא להשתמש בכל מיני הרפואות המוזכרים בחז"ל, שלא יבוא להוציא לעז על החכמים אם יראו שלא הועיל, ולא ידעו שהוא מחמת שנוי המקום והזמן. ע"כ.

(ב). ואפשר שאין מחלוקת בין ר' גרשם לרש"י, ושניהם כיוונו לדבר אחד. וכוונת ר' גרשום דמחמת שחולי זה גורם שכל הזמן זב חוטמו, לכך חשיב שאינו יכול להוציא ניעו.

(ג). ואגב יעוין בגמ' סנהדרין (ק:), נ"ח האם מותר לקרוא בספר בן סירא. ורש"י (ד"ה רב יוסף) ביאר שר' יוסף אסר לקרוא בו מצד דברים בטלים שכתוב בו. ובתחילה הגמ' הביאה כמה מימרות מספר בן סירא, ואביי יישב אותן שאינם דברים בטלים. בסוף הביא כמה מימרות שבהן אכן מובאים דברים בטלים. אחד מהם מש"כ 'דנפח בכסיה, לא צחי'. וביאר רש"י דנפח בכסיה - מי שנופח 'אופיא' שבכוסו. לא צחי - בידוע שאינו צמא. ע"כ. וכן פירש ר"י מלוניל שם.

והנה לאור דברי הגמ' בחולין. נמצא שכוונת ר' יוסף דהאי מימרא לא רק שהיא דברים בטלים אלא היא הפך דעת חכמים, שכן בגמ' בחולין אמרו ששתיית אופיא מסוכנת ויש להימנע ממנה, ואילו מדברי בן סירא נראה דאדרבה מן הראוי לשתות המשקה עם הקצף. ובנוסף משמע מדבריו שאין מניעה מלסלקה ע"י ניפוח בפה, ואילו בגמ' חולין אמרו שגם אין לסלקה ע"י ניפוח בפה, שכן דבר זה גורם לכאב ראש. וא"כ קצת תימה שרש"י פ' דרב יוסף אסר רק מטעם דברים בטלים. וראיתי שהיעב"ץ בהגהותיו [מובא באוצר מפרשים בסוף המסכת] רמז לזה, שהוא נגד דברי הגמ' בחולין.

האופיא מיירי מה שמעלה החביות כשהוא תוסס, אבל כשעושה אופיא, כששופך משקה בכלי זה, האופיא הוא משקה, מ"מ נכון להיזהר גם שם, כי חמירא סכנתא מאיסורא. עכ"ל.

ומבואר בדבריו שהוא הסתפק על איזה קצף דיברו חז"ל. שכן בתחילה הביא שיש מי שרצה לחלק בין סוגי הקצף, בין קצף 'שמעלה החביות', היינו שנוצר ועולה האופיא מעצמו במשקה, שאז הקצף אינו חלק מהמשקה אלא נפרד ממנו, לבין קצף 'כשעושה אופיא', היינו שנעשה כעת ע"י כח האדם כששופך מכלי לכלי (וכן ע"י נייעור חלב או מים בבקבוק) והופך לקצף, שאז אין לו שם של קצף אלא הוא משקה, ואינו בכלל הקצף שדיברו עליו חז"ל.

אולם למעשה לא פשיטא ליה לשל"ה חילוק זה, ומסיק שיש להחמיר שלא לשותות משני סוגי הקצף הנ"ל, הואיל וחמירא סכנתא מאיסורא.

והנה האליה רבה (שם), וליקוטי מהרי"ח (שם) והכה"ח (שם) העתיקו את כל דברי השל"ה הנ"ל. ויעויין בפרמ"ג (שם) שהעתיק ג"כ את דברי השל"ה. ועיין הערה'. ובספר גאון צבי (חולין שם (שנת תקס"א. בן דורו של הפני"י) כתב בפשיטות שהוא הקצף הבא מחמת השפיעה. ע"כ.

אלא שמצאתי בתפארת יעקב (גזונדהייט. בספרו על חולין שם) שכתב בפשיטות לחלק בין סוגי הקצף. וז"ל דווקא באופיא שבא על המשקה מצד עצמו, כמו אופיא שעל החביות של שר, שבא האופיא ממילא כשעומדת במקומה. אבל משקה צלול רק שמחמת הנענוע שמנענע הכוס

ד). ונראה להוסיף שהסימן לזה. שכן ב'אופיא' הקצף יש לו קיום זמן רב. משא"כ קצף הנעשה בכח האדם. כשהמשקה נח, הקצף מיד נעלם. תכונה זו מעידה שקצף זה הוא חלק מהמשקה עצמו.

ומצאתי לי חבר, בספר מלאכת בורר (טננבאום. פ"ב סעיף כ"א. הערה 75) שכתב דפשוט וברור שהשו"ע הגר"ז לא דיבר על קצף הנעלם מאליה במהירות, כקצף שנוצר במזיגת משקה גזוז, שכן אין בו ממשות כלל, אלא בקצף הנשאר לזמן מה, כמו בקצף של הבירה. [ואגב יש להעיר עמש"כ שם דבכלל איסור זה קצף של 'קפה' שנשאר לזמן מה. ואין דין זה פשוט, שכן לפי בעל השמועה שהביא השל"ה הנ"ל אין די במה שנשאר הקצף לזמן מה, אלא צריך גם שיעלה הקצף מהמשקה עצמו. ובהמשך דבריו כתב שם עוד, שבקצף שעל היין אין חשש סכנה. ודבריו אלו צ"ע, שכן בגמ' מפורש לאסור קצף שעל היין]. ע"כ.

ברם בשו"ת ארץ צבי (פרומר. סי' צ"ו. ד"ה והנה) נראה מדבריו שהשווה קצף של מים לקצף של בירה, שלשניהם אין קיום. ודבריו צ"ב. ואפ"ל דהתם אירי לעניין דין 'נולד' בקצף בשבת, וחלוק גדר דבר שיש לו קיום בהלכ' שבת לנידון דידן.

ה). וז"ל לא ישתה אופיא 'מכל משקה'. עכ"ל. ובהמשך דבריו הביא (בסוגריים) דברי השל"ה.

ו). בתחילה סברתי שבפרמ"ג מדויק דס"ל להקל כדברי בעל השמועה שהביא השל"ה. שכן העתיק רק את תחילת דברי השל"ה, וז"ל כתב השל"ה אופיא היינו תוסס שבחביות לא מה שעולה כששופך בכלי. ע"כ.

אלא שהפרמ"ג המשיך וכתב שם 'ומ"מ יש להזהר'. ומורינו רה"י הגר"ע יוסף שליט"א (ר"י אוהל יוסף ב"ב) העירני בזה דמהמשך דבריו במשפט הנ"ל, מבואר שס"ל כמסקנת השל"ה להחמיר אף באופיא העולה כששופך בכלי.

ואף שיש מקום להבין בדברי הפרמ"ג דהמשפט הנ"ל, קאי על הדין הבא שהביא בהמשך שם ז"ל 'גם משקין שנתגלו וכו' [וכן נראה לפי 'הפוסק' שנתנו בדפוסים. שנתנו פסיק קודם המשפט הנ"ל, ולאחריו לא נתנו פסיק]. ובפרט שהאחרונים (בכה"ח ובספר שמירת הגוף והנפש שם) שהביאו לדברי השל"ה ציינו לפוסקים שהביאו את דבריו להלכה, ולא ציינו שם לפרמ"ג.

אולם אחר העיון נראה שהאמת כדברי רה"י שליט"א, דדעת הפרמ"ג להחמיר כשל"ה [וניתן לדייק זאת ממש"כ 'ומ"מ' הרי שנתן ו' החיבור הדלעיל. ובעיקר נראה כן, הואיל ומשפט זה 'ומ"מ יש להזהר' מופיע כבר בשל"ה לגבי דין האופיא. משא"כ לגבי הדין שהביא הפרמ"ג בהמשך שם מהשל"ה לא מוזכר משפט זה].

או מחמת חריפות כשפותחין הכלי מתפשט המשקה, זהו משקה גמור ואין בו חשש אופיא. עכ"ל.

הרי שהתפארת יעקב פשוט לו שבקצף הנעשה ע"י כח אדם, אי"ז בכלל 'אופיא', ושרי בשתיה, וכדעת בעל השמועה שהביא השל"ה הנ"ל בתחילת דבריו. וא"כ הקצף המצוי בזמננו שרגילים לשתותו, אינו בא מחמת המשקה ממילא, אלא נוצר ע"י כח אדם. אבל קצף שנוצר על היין ממילא לאחר זמן, וה"ה קצף שנוצר על הבירה לאחר זמן מחמת התסיסה, אסורים. [ידיעה חשובה: מברור שערכתי (עם המומחה למזון הרב עמרם אדרעי שליט"א. וכן בספרי תהליך יצור מזון) התברר שאף בזמננו הקצף הנוצר ב'בירה' בעת השפיכה אינו בא מחמת השפיכה לכוס או ע"י חמצן חיצוני שהכניסו במשקה (כמו בשתייה מוגזת), אלא הוא מחמת שהשכר עובר תהליך טבעי של תסיסה מחמת הסוכר והלתת, ומתפתחים גזים וקצף (ובבירה לבנה ג"כ כהליים). ובעת השפיכה מתחדש ועולה הקצף הטבעי שנוצר בעת התסיסה.]

**לסיכום** - נתבאר שהשל"ה הסתפק אם יש להקל בקצף שנוצר מחמת השפיכה, ומסיק להחמיר בכל קצף, מהטעם דחמירא סכנתא מאיסורא. והובא דבריו בכמה מהאחרונים. אך התפארת יעקב פשיטא ליה להקל. אלא שעכ"פ לכל הדעות הנ"ל מוסכם שקצף שנוצר על היין והבירה לאחר זמן, אסור.



## ב.

### הערת הגר"י רצאבי על השמועה שהביא השל"ה. ודעתי להחמיר

אלא שראיתי שהגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א (שו"ע מקוצר, יו"ד קל"ט ס"ז, עמ' ש"ג) כתב 'בועות הצפות על גבי מים או שאר משקה, אין לשתותן, כי זה מביא לידי חולי'.

ובהערות עיני יצחק (אות כ.), העיר על מה שהביאו בשם השל"ה דדוקא הרתחה שמעלה החבית כשהיא תוססת יש לחוש. וכתב על זה 'לא זכיתי להבין, כי בגמ' שם מתבאר בפשיטות שזה שייך לא רק בין ובשכר אלא אף במים. ומה שייך במים תסיסה. ומזה יש ללמוד גם ליין ושכר כששופכים אותם. עכ"פ גם השל"ה עצמו סיים 'דמ"מ נכון להיזהר גם בזה, כי חמירא סכנתא מאיסורא'. ע"כ.

הרי שהגר"י רצאבי שליט"א דחה מכח דברי הגמ' את הספק שהביא השל"ה בדין זה, שכן מוכח בגמ' שאף הקצף שעל המים, אין לשתותו. וסמך דבריו להחמיר בזה, שכן אף השל"ה בסיום דבריו העלה דיש להיזהר ולהימנע מכל שתית קצף.

והוסיף וכתב שם עוד, 'והגם שהעולם אינם נזהרים מזה, אכן ראיתי לאאמור'ר זצ"ל שהיה מקפיד על כך ומשקעם באצבעו, ואפי' בכוס של קידוש וכיו"ב... וכן נראה פשוט דלא שייך בזה 'שומר מצווה לא ידע רע' מאחר שיש תקנה... ומזה שאמרו (בגמ') שאין לדחותם לצדדים, נראה

(ז). ובוודאי אינו בעל השמועה שהביא השל"ה, שכן חי כמאתים ארבעים ושמונה שנים אחר השל"ה (בשנת תרכ"ז). והמחבר הנ"ל הוא בעל התפארת יעקב על שו"ע חו"מ ומס' גיטין.

שיש ללמוד בקל וחומר שאין להוציאם בכף וכד' [והוסיף בסוגריים - ויל"ע אם צריך להקפיד גם במשקה 'בירה', שטבעו לעלות הרבה קצף בעת שפיכתו ונשאר כך זמן רב, או דילמא כיוון שדרכו בכך לית לן בה]. עכ"ד.

ובקובץ דברי חפץ (ח"ב עמ' מ"ד) נשאל האם גם בסודה ושאר משקים מוגזים יש סכנה בזה. והשיב - לא, 'מפני שכך הוא דרכם וטבעם תמיד'. ע"כ.

ואחר המחילה מש"כ לחלק ולהתיר קצף הנעשה ע"י גזים, ונימק טעמו 'מפני שכך הוא דרכם וטבעם תמיד', לא הבנתי דבריו, שהרי מים רגילים אין דרכם בכך. אלא רק ע"י זה שמכניסים במים 'חמצן' נוצרות כעת בועות. וא"כ ממה נפשך אם מסתכלים על טבעם המקורי, שוב אין דרכם בכך. ואם ס"ל שע"י מעשה בני אדם שהכניסו 'חמצן' לתוכם, נחשב כעת כטבעם ודרכם. א"כ גם באופן שדיבר השל"ה שקצף הנוצר ע"י השפיכה לכלי. ג"כ יחשב כעת שדרכם וטבעם בכך ומותר. וצ"ב.

ובדבריו שהובאו בקובץ דברי חפץ. נראה שציידד במש"כ להסתפק (בספרו בסוגריים) גבי קצף שבמשקה הבירה, שגם כן יש להתיר, מהטעם שדרכו בכך. אך קשה דהרי בגמ' מפורש דין זה לאסור אופיא שעל 'השכר' (היינו בירה). וצ"ע.

עכ"פ העולה מדברי הגר"י רצאבי שליט"א, שהוכיח נפלא מהגמ', שחז"ל אסרו קצף שבכל סוגי המשקים, אלא שמ"מ כתב לחדש שדין זה נוהג רק במשקה שאין הדרך שנעשה בו תמיד קצף. אבל במשקה שדרכו וטבעו תמיד שיש בו קצף, מותר. והערנו על דבריו.

לסיכום שיטתו - כל קצף שנמצא על היין ושאר משקים אסור, ואפי' אם נוצר מחמת השפיכה. אולם קצף הבא במשקה גזוז, וכן במשקה הבירה, הואיל וכך דרכם וטבעם תמיד, כתב להתיר. אלא שצ"ב לשיטתו על מה סמך להתיר [תגובת הרה"ג הגר"י רצאבי שליט"א תבוא בסוף המאמר].

## ג.

### דעת הגר"י ש צ"ל. ומה שיש בדבריו להשיב על הערה הנ"ל

וראיתי שבספר הערות על חולין (מהגר"י ש אלישיב זצ"ל שם) תמה בהבנת דברי הגמ' 'דמיא לית ליה תקנתא'. וז"ל וצ"ע במציאות האין שייך קצף במיא. ואירי הכא בקצף שנוצר מחמת שהיית המשקה זמן מרובה בכוס. אך במה שנוצר ע"י מזיגה, לית לן בה. עכ"ל.

ולכאורה דבריו מבוססים על דברי השמועה שהביא השל"ה, וכמש"כ התפארת יעקב הנ"ל, אלא שנראה מדבריו הבנה קצת שונה בספקו של השל"ה. דאין החילוק בין אם נעשה ממילא או ע"י כח אדם, אלא נקודת החילוק היא בין קצף שנעשה מחמת שהייה מרובה, לקצף שנעשה מיד בשעת המזיגה.

והנה במש"כ בתחילת להעיר על דברי הגמ' 'דמיא לית ליה תקנתא'. ותמה בזה וכתב 'צ"ע במציאות האין שייך קצף במיא'.

אפשר שהמכוון בדבריו אלו הוא ליישב דברי השמועה שהובא בשל"ה<sup>ה</sup>, שכן הגר"י רצאבי שליט"א הקשה בזה דמהגמ' מוכח שגם קצף שבמים אסרו. ולכך הקדים הגר"ש וכתב שעצם דברי הגמ' שיש קצף במים, זה עצמו דבר שצ"ע האיך הוא שייך במציאות. וא"כ שוב בוודאי אין להוכיח מכאן שלא כדברי השל"ה<sup>ה</sup>.

**לסיכום** – דעת הגר"ש לעיקר כדברי בעל השמועה שהביא השל"ה להקל, ד'האופיא' שאסרו חז"ל אינו אלא הקצף הבא לאחר זמן נאסר, כמו ביין ובירה, שהזכירו בגמ' שם. וממילא שאר סוגי קצפות שהם נעשים מיד, ס"ל להתיר.



## ד.

### הוכחת בעל שו"ת אורחותיך למדני מהגמ' להקל בדין זה

ובשו"ת אבני דרך (פרינץ. חט"ו קמ"ט) הביא שכתב לו בעל שו"ת אורחותיך למדני, מה שבירר בדין זה. וציטט שם (בתוספת תמונות) מה שכתב לו בזה. ונביא כאן קטעים נבחרים מתוך דבריו – 'יש להעיר במה שאמר בתחילה אביי, דאין לשנות הקצף 'משום מאיסותא'. מה מיאוס יש בקצף, אדרבה הוא כעין הידור כשיש למשקה קצף. ועוד יש להעיר במש"כ בגמ' שיש קצף במים. הלא אין בועות במים.

וחוקר שם בביאור לשון 'אופיא' שהביא רש"י שהוא 'אשקומ"א'. וכתב שנראה שרש"י כיוון למה שמצינו בלשון צרפתית או באנגלית... דהיינו לאו דווקא סתם קצף על המשקה, אלא קצף וחלאה שבאו מפני עיפוש או ריקבון שבמשקה. והביא לדברי הב"ח (אור"ח ריש ר"ד) שביאר שייך שהחמיץ ז"ל 'שנראה לעיין שהחמיץ כשגדל עליו קרום לבן...'. [והביא שם תמונה שרואים כן בחבית של יין שהחמיץ].

וכתב לכן נראה שלזה כיוון אביי, דהיינו שהוא מירי בחלאה ע"ג המשקה שבאה מפני העיפוש ורקבון במשקה, ומפני זה יש מיאוס. ושוב למד שהוא 'קשה לכרסם'. ומפני זה שייך לומר ג"כ 'אופיא' לגבי מים, אף שאין בועות במים, שאם המים אינם נקיים ויש בהם חיידקים

(ח). ומורינו רה"י הגר"ע יוסף שליט"א כתב לי די"ל שהגר"ש בהמשך דבריו בא ליישב זה עצמו האיך שייך אופיא במים, שנוצר מחמת שהיית המשקה זמן מרובה בכלי. ע"כ.

ברם יל"ע האם שייכת מציאות כזו במים (דאכן לגבי יין) מצינו בחז"ל שע"י ששוהה זמן רב נוצר 'קרום לבן' כעין קצף, והובא להלן ענף ד').

(ט). ואגב ע"י קובץ תשובות ח"א אור"ח ל"ח. תשובה בענין מזיגת כוס בירה בשבת, אם יש לחשוש בזה לנולד מצד הקצף שעולה. והביא משו"ת ארץ צבי (פרומר. סי' צ"ו. ד"ה והנה) להתיר, מצד דאי"ז בר קיימא.

(י). ע"י בר' גרשם בגמ' שגרס 'אופיא'. ובהגהות וצינונים עוז והדר (אות ס') הביאו שכן הוא בגמ' כת"י. עוד ציינו שבערוך ערך פ' גרס 'הופיא'. עכ"פ גם ר' גרשם הביא שתרגומו בלע"ז 'אשקומא', וכמש"כ רש"י. אולם ברש"י גופיה במס' ביצה (כ"ט. ד"ה מברורי המידות), הובא בשנוי מועט ז"ל אופיא 'אישקמוא' בלע"ז. ובמהר"י קרא הביא שלשון קצף בלע"ז 'אשקלומ"א' (צויין להלן על הנביא הושע). ובספר גאון צבי (חולין ק"ה. ועוד ספרים) הובא שבלשון אשכנז אופיא נקרא 'שויים'. ובספר עבודה ברורה (מסכת ע"ז ע:): הביאו שאופיא באנגלית הוא פוא"ם. ע"כ.

ונקרא 'אצות ים' [והביא שם תמונה של 'אצות' לבנות שעל המים]. וא"כ אף במים יש חלאה למעלה".

ומסקנתו – ולכן נראה שאם יש קצף ע"ג משקה, והוא אינו מחמת עיפוש או וריקבון, שאין חשש כלל לשתות אותו משקה, ולכן מותר לשתות הקצף שעל גבי הבירה או קולה. עכ"ל. ובשו"ת אבני דרך (שם) חזק ג"כ את דבריו עיי"ש".

הנה בעל שו"ת אורחותיך למדני זיכוהו מן שמיא לברר ולפשוט דין זה מהגמ' באופן נפלא ביותר. [ואפשר שזה המכוון בדברי הגרי"ש זצ"ל הנו"ל, שכתב לחלק בין קצף שבא אחר שהיה רבה, לקצף שנעשה מיד].

וכהמשך והשלמה למהלך זה. ראיתי להביא כאן מה שכתב בספר גחלי התורה (לפה. חולין שם), שכתב לדייק ולבאר על דרך זו את המשך דברי הגמ' שם.

ותכ"ד תמה מה שייד קצף במים. וכתב ליישב ע"פ מה שיש לדייק מהמשך דברי הגמ' 'דמיא לית ליה תקנתא. והיינו דאמרי אינשי בתר עניא אזלא עניותא'. וביאר דר"ל שדווקא בעני מצוי הדבר שיש קצף במים, מחמת שלא מצויים לו מים ברווח. ולכך אין מדיח כליו וכוסו, ועם הזמן מחמת השימוש שנעשה בו כל פעם במשקים שונים. מצטבר בשפת הכלי זוהמה ומיאוס, ומחמת כן אפי' אם מוזג מים נקיים לתוכו, מעלים הם קצף ושירי פסולת.

ולפי"ז סוגיית הגמ' עולה כולה כמקשה אחת. אחר שהרב אורחותיך למדני הוכיח מריש דברי אביי בגמ' שדין 'אופיא' המוזכר בגמ', הוא קצף העולה מחמת מיאוס מהמשקה עצמו. בא דברי הרב גחלי התורה על דרך זה לבאר נפלא סיפא דדברי הגמ' שם. דאיירי בעני דווקא, שאז מצוי שעולה קצף אף על המים, מחמת הצטברות הזוהמה כשעומד הכלי זמן רב ללא הדחה ונקיון.

וכמדומני שמצאתי תנא דמסייע לשיטה זו בפירוש שירי מצווה על צוואת ר"א הגדול (אות ס' ד"ה ומה), שכתב וז"ל וזהו זוהמא ליסטרון... שהוא כף שמסלקין בו זוהם הקדרה והקלחת לצדדין. וזהו שאמר שלא תאכל בשר בעוד שמסתלקת ההבל, וכל שמעלה הבל עוד לא הוסרה הזוהמא. והיינו נמי 'אופיא' דאמר בפרק כל בשר (חולין ק"ה): דאופיא קשה לכרסם. עכ"ל.

(יא). אך יש להעיר, דלכאורה יש דרך לברר זאת אם אופיא היינו 'אצות ים'. באופן שנבדוק האם אותן אצות ים, אכן מתכלות ע"י זה שמשקעים אותן במים. שכן בגמ' שם אמרו 'מאי תקנתיה - לשקעיה שקועי'. ופרש"י – 'בתוך המשקה עד שיכלה מאליו'. הרי שהגמ' מדברת בסוג קצף שמתכלה ע"י שיקועו במשקה, ואילו לפי מה שנראה (וכפי שהביא בתמונות שם) אצות ים אינן מתכלות ע"י שיקוע.

(יב). והר"ר סעדון העיר דאפשר שאכן כמש"כ 'אופיא' הוא ריקבון. ברם אפ"ל דאין הכוונה שתמיד הוא ריקבון, אלא זה 'תהליך' של ריקבון. וא"כ פעמים שתהליך זה משפר את המאכל, וכמו בבצק שמתפית. וא"כ י"ל דבשכר מתקיים ב'תסיסה' תהליך של ריקבון, רק שכאן היא משביחה וטובה. וא"כ בבירה י"ל שנאסר האופיא, אע"פ שהקצף עצמו אינו ריקבון, מ"מ הוא בא ע"י תהליך של ריקבון. וא"כ הוא בכלל 'האופיא' שדיברו חז"ל.

ולענ"ד מה שיש להשיב ע"ד, שהרי יין ג"כ התסיסה הראשונה טובה לו, ובכל אופן מבואר בגמ' שדיברו על התסיסה שמחמיצה, והיא 'האופיא' המדובר. מוכח שהאופיא המכוון בגמ' הוא לא 'תהליך הריקבון' אלא 'הריקבון' עצמו. וא"כ בבירה שהקצף שלו אינו מחמת הריקבון, לכך ס"ל לבעל האורחותיך למדני שאינו בכלל האיסור שבגמ'.

נראה מדבריו 'דאופיא' שאמרו בגמ' שקשה לכרסם, הוא כעיינן זוהמת ליסטרוון, וכדברי האחרונים הנ"ל.

עוד מצאתי בפירוש 'המתרגם' על מס' ע"ז (ע: נמצא בסוף המסכת) שהביא לרש"י שאופיא בלע"ז הוא אשקמו"א, ופ' שוים, קצף, חלאה. עכ"ל.

**לסיכום** – בעל שו"ת אורחותיך למדני הכריח נפלא מפשט הגמ' שלא נאסר אלא קצף העולה מחמת העיפוש. ולפי"ז קצף שנוצר מחמת השפיכה לכלי מותר. [ולכאורה חידוש גדול נוסף העולה לשיטתו. שקצף העולה על 'שכר/בירה' ג"כ שרי, הואיל ואינו בא מחמת העיפוש והריקבון. ברם לא מצאתי בדבריו שהתייחס מהו האופיא שעל השכר. ובאמת לכאורה לא שייך קצף בשכר קצף שבא מחמת רקבון, שכן הקצף נוצר בבירה רק בתחילה, כאשר היא עוברת תהליך תסיסה. וכפי הנראה, אדרבה ככל ששוהה זמן רב מאבד הוא תסיסתו ושוב לא נשאר קצף. בשונה מהיין, שאכן ע"י זה שהוא שוהה זמן רב מחמיץ ומעלה קרום לבן. ויל"ע.]



## ה.

### מביא את מנהג החסידים להיזהר רק משתיית קצף שעל הבירה

בקובץ מבית הלוי (מהרה"ג משה שטיין, מבית מדרשו של הגר"ש וואזנר זצ"ל. יו"ד עמ' צ"ז) הביא דין זה. והוסיף בסוגריים 'וע"כ ממתנים עד שמתגלה המשקה מעט'.

והר"ר סעודן שאל כעת את הגר"מ שטיין שליט"א בדיון זה. וא"ל שמנהג החסידים להקפיד רק על 'הקצף' שיש מהבירה, אבל אם יש רק קצת קצף לא מקפידים עליו [ולכאורה הוא כעין מש"כ בקובץ הנ"ל, שאם רואים את המשקה אין מקפידים].

והקשה לו שלא ברור מדוע הקפידו רק על קצף שעל הבירה, ולא בכל קצף, שהרי בגמ' מפורש שדין זה שייך הן בקצף שעל היין והשכר והן שעל המים. והגר"מ שטיין שליט"א לא השיבו בזה, אלא שכן מנהג קהילות החסידים.

ואפשר שיסוד מנהגם הוא מצד זה שס"ל כנקיטת בעל השמועה שהביא השל"ה, דדין 'אופיא' אינו אלא בקצף שנוצר מחמת שהייה מרובה בכלי, ולא מה שנוצר מכח האדם ע"י שפיכת המשקה לכלי. וא"כ הקצף שמצוי היום נוצר ע"י כח אדם. ולכך רק קצף השכר, שנוצר מכח תסיסת המשקה עצמו, הוא נאסר".

(ג). בתחילה היה נראה לבאר את פשר מנהגם, שכן הקדים שכל הקפדתם היא רק כשיש הרבה קצף. וממילא הדרך היא שרק בבירה יש הרבה קצף, משא"כ ביין ומים, גם שיש קצף הוא מעט, באופן שבוודאי לא מתכסה המשקה כולו מחמתו. אלא שזה עצמו לא ברור מנין שדין הגמ' הוא רק כשהקצף מכסה את כל המשקה. שהרי ממה נפשך בגמ' הוזכר שאין לשתות גם מקצף שע"ג יין ומים, ועד כמה שדרכם שאין עליהם הרבה קצף כנ"ל. שוב מוכח שאף על מעט קצף דיברו בגמ'. ועוד יש להעיר, שהרי אמרו בגמ' שמי שמסלק את הקצף לצדדים הוא קשה לעניות. ובפשטות דחיה לצדדים שייכת באופן שכבר התגלה המשקה. וצ"ע מנהגם.

(ד). ואין לתמוה שהרי דין קצף היין והשכר השווה בגמ', ומדוע א"כ אין מקפידים גם על קצף שעל היין. די"ל דהאופיא המוזכר בגמ' ביין, בפשטות זה מה שנוצר בתחילה כשהיין תוסס, ואילו היין בזמננו מגיע בבקבוק לאחר שכבר נגמר

עכ"פ העולה בזה, שמנהג החסידים להקפיד בדין הגמ' הנ"ל, רק בקצף שעל משקה הבירה. ולא במעט הקצף שנוצר מחמת שפיכת היין ושאר משקים לכלי. אלא שצ"ב מקורם. והבנו ליישב את מנהגם<sup>טו</sup>.

**לסיכום** – מנהג החסידים שלא לשתות רק מקצף הבירה, אבל שאר משקאות שאין בהם אלא מעט קצף, מקלים לשתות. ולא מקפידים אף כשיש מעט קצף על היין.

## ו.

### מקשה על שיטת האחרונים שכתבו להקל בדין זה

מבואר שיש מהאחרונים שנקטו כדברי בעל השמועה שהביא השל"ה בתחילה דבריו, להקל בדין אופיא שייך רק ביין ושכר. עוד הובא מהאחרונים (הגרי"ש ועוד) שהתקשו מה שייך קצף במים. ולהלן נביא כמה ראיות שלא כשיטות אלו. אלא כמסקנת השל"ה לאסור את כל סוגי הקצף.

א. בנביא הושע (י' ז') כתיב "נדמה שמרון מלכה כקצף על פני מים".

ופירש במצודת ציון - כקצף ת"י כרותחא והם כעין אבעבועות. ועל כי באים ע"י מהירות השפיכה מכלי אל כלי, ונראה כאלו השופך מתקצף לזה קרוי כקצף. עכ"ל.

ובמצודת דוד - "נדמה שומרון מלכה" המלך אשר בשומרון נדמה הוא כקצף, הם האבעבועות שעל פני המים שעולה למעלה, ויתמיד זמן מועט, כן המלך לא יתמיד במלכותו כ"א מעט זמן. עכ"ל.

ובמהר"י קרא - קצף לשון כנען פרנא, ובלע"ז 'אשקלומ'א'. עכ"ל.

מפורש בכתוב כאן ששייך קצף על פני המים, והוא הנקרא 'אשקלומ'א' בלע"ז. ובמצודת ציון הוסיף לפרש, שבא ע"י שפיכה במהירות מכלי אל כלי. ובמצודת דוד הוסיף לפרש, שהקצף על פני המים מחזיק זמן מועט<sup>טז</sup>.

תהליך התסיסה, ושוב אין קצף. ושייך עוד קצף ביין, כמש"כ בעל שו"ת אורחותיך למדני שהוא עולה לאחר ששוהה זמן רב, נוצר קרום הלבן כשהיין מחמיץ. וא"כ לא מצוי ביננו יין שעלה עליו קצף האסור. ולעניין מעט קצף שנוצר מחמת שפיכת היין לכלי. לשיטה זו אינו בכלל איסור זה.

ואל תתמה שא"כ שמא אף הקצף שיש בבירה הוא מחמת השפיכה. זה אינו, שכן כפי שרואים בחוש הקצף שעולה בבירה ברור לכל שאינו בא מכח השפיכה, אלא עדיין הוא מכח תסיסת השכר [כן ראיתי מובא בספרי תהליכי יצור מזון]. רק שכשהוא היה בבקבוק הוא היה שקט, וכעת ששופך לכוס מתעורר שוב הקצף של תסיסת השכר. ולכן א"כ מנהגם להימנע משתיית קצף הבירה ולא מקצף היין.

טו. ומנהגם לא יתיישב ע"פ ב' הטעמים שהובא לקמן מהאחרונים להקל בזה<sup>טז</sup>. שכן לטעם א', יש להקל אף בקצף של בירה. ואילו לטעם ב' שהובא בשו"ת שבט הלוי, עדיין לא יתיישב לטעם זה מדוע אין מקפידים על הקצף שנוצר באופן טבעי מחמת השפיכה לכלי ביין או מים.

טז. יש פסוק נוסף שנביא שניתן ללמוד ממנו ג"כ דבר זה. בנביא ישעיה כ' (נ"ד ח') "בשצף קצף הסתרתי פני". וע"י רש"י שכ' מנחם פתר לשון חרי אף (והביא פ' נוסף). ע"כ. הרי שפ' לשון 'בשצף' כלשון חרי אף. אך עדיין לא מובן מה

ב. עוד מצאתי לגמ' במסכת ע"ז (כ"ג), ששם גם מפורש מהו ה'אופיא' ששייך במים. וז"ל 'כי אופיא דנהרא'. ופרש"י 'אשקמו"א'. כאן מבואר שהאופיא במים מצוי 'בנהרות'. וניתן לראות דבר זה בחוש, שבנהרות ששם זורמים המים בחוזק 'המים קוצפים', הן מחמת חוזק הכאת המים בסלעים והן כשהמים נופלים ממקום גבוה, כגון במפלים [וכלשון הפס' "בשצף קצף"].

ג. ובעיקר יקשה מהגמ' ביצה (כ"ט), ששם מפורש שקצף הנוצר מחמת השפיכה לכלי נקרא 'אופיא'. דדנו במשנה שם, האם מותר למלאות לחברו יין או שמן בשבת ויו"ט בכלי מדידה. ורצו להביא ראיה מאבא שאול לאסור, שכן הוא היה ממלא מדותיו מערב יו"ט ונותנם ללקוחות ביו"ט. ודחו 'אבא שאול' אף בחול עושה כן מפני ברורי המדות, ופרש"י (בגמ' ד"ה תנא) שע"י שפיכת היין לכלי המדידה מעלים רתיחה היינו קצף, ומחמת הקצף נראה כאילו התמלאה המידה, מפני שאין ממתנינים עד שישקוט המשקה וירד הרתיחה, ונמצא שנתן ללקוחות פחות מהמידה. ולכך היה ממלא כלי המדידה לילה לפני, ואז תשקוט הרתיחה ויקבלו הלקוחות ביום את מלא המידה.

ובגמ' שם אמרו 'ת"ר הוא כנס שלש מאות גרבי יין מברורי המדות'. ופרש"י - ז"ל משנתן יין בחבית כך וכך לוגין במדה, ומכר ממנה עד שמצא חשבונו, נמצא כל הנותר בחבית על ידי ברורין שהרתיח היין כשמוציאו ומעלה אופיא 'אישקמו"א' בלע"ז ואין המדה מלאה. עכ"ל. ר"ל שגילה דבר זה ע"י זה שעשה חשבון כמה יין היה לו וכמה מכר, ומצא שנשארו בידו שלש מאות גרבי יין מאותו שיעור שעלה לו בחשבון שכבר מכר.

מבואר בגמ' שהקצף העולה בכלי המדידה מחמת השפיכה נקרא 'אופיא'. ובוודאי שם אין הקצף עולה מחמת ששהה במקומו זמן מרובה, שכן אין המשקה שווה בכלי המדידה אלא זמן מועט. אלא וודאי הוא הקצף העולה מחמת השפיכה לכלי, ומבואר שהוא הנקרא 'אופיא', וכן פרש"י שם 'אשקמו"א בלע"ז.

ועיי"ש עוד בהמשך דברי רש"י שם, שכתב לבאר ז"ל 'והן נקראין 'ברורין' לפי שמבררין אותו מן היין כששותה, אי נמי דקלישי וזיגי (שהבועות של הרתיחה דקות ושקופות. כ"פ בשוטנשטין כאן הערה שלש). ע"כ. הרי שביאר כאן רש"י שלכך נקרא בגמ' בלשון 'ברורין', הואיל ודרך בני אדם לברר את היין מהקצף, לפי שאין שותים את הקצף. מפורש בדברי רש"י כאן שבני אדם נמנעים מלשתות את 'האופיא' שעולה מחמת השפיכה לכלי, אף שבוודאי קצף זה אינו מקולקל. ודין זה הובא גם במסכת בבא בתרא (פ"ט:): ת"ר לא תעשו עוול במשפט... שלא ירתיח. עכ"ל. וברשב"ם שם פירש וז"ל שלא ישפוך המוכר את היין בחוזק ומגביה לתוך משרתו של לוקח, מפני שעולה הקצף אשקמו"א בלע"ז ונראה כמלא. עכ"ל. וכן הובא להלכה ברמב"ם (נויקין, הלכ' גניבה פ"ח ה"ז) וז"ל ולא ירתיח במדת הלח בעת שמודד. עכ"ל. וכתב המגיד משנה ז"ל ופירוש לא ירתיח - שלא לשפוך במהרה, ויעלה רתיחה, כלומר קצף שקורין 'אשקמו"א', ונראה המדה כאילו מלאה. עכ"ל.

עניין הקצף שהוזכר בפס'. ואפשר לומר שמשמעות פס' זה גם מלמדת, שכן טבע המים שאין בהם קצף אך אם זורמים הם בכח היינו בחרי אף, עולה עליהם קצף. ולכך נסמך מילת קצף בפס' שם.

נמצא א"כ דבנביא הושע (ובמפרשים שם), וכן בגמ' בע"ז (שם), נתבאר מהו האופן שעולה 'אופיא' על המים. ובנוסף מבואר בנביא ובגמ' ע"ז (שם), וכן מפורש בגמ' בביצה (שם), שהקצף העולה מיד בעת שפיכת המשקה לכלי, נקרא 'אופיא'. ולא דווקא מחמת ששהה זמן מרובה. ומוכח בזה ג"כ שלא כדרכו של בעל שו"ת אורחותיך למדני, 'דהאופיא' אינו הקצף שבא מחמת הרקבון, אלא אף קצף הבא מחמת השפיכה נקרא 'אופיא'."

וצ"ע א"כ דברי האחרונים [מפי השמועה שהביא השל"ה, ומש"כ התפארת יעקב והגרי"ש אלישיב ועוד כנ"ל], שכתבו לחלק שקצף העולה מחמת השפיכה אינו בכלל 'אופיא'. והבאנו שברש"י (בביצה שם) הוסיף לקשר את דברי הגמ' שם עם נד"ד, שפירש שאכן בני אדם נמנעים מלשתות את אותו הקצף שעולה מחמת השפיכה לכלי, ולכן נקרא 'בירורין'. והשם יאיר עיני!

ואם כנים אנו בזה, וכפי שלכאורה נראה להדיא בדברי הגמ' שם, יש א"כ לפשוט מכאן את ספקו של השל"ה הנ"ל. וכמש"כ בסוף דבריו שיש להחמיר לנהוג איסור 'אופיא' בכל סוגי הקצף. ונמצא לפי"ז א"כ ששייך דין 'אופיא' בכל קצף, הן בקצף הנעשה מיד, והן בקצף הנעשה מכח האדם, בין אם הוא מכח השפיכה ובין אם הוא מחמת נענוע המים.

**לסיכום** - רוצה לפשוט את ספקו של השל"ה ע"פ הפס' בישעיה ובפירוש המצודות שם, וכן מהגמ' במסכת ביצה ובמסכת ע"ז, להוכיח 'שאופיא' היינו כל סוגי הקצף. וכמש"כ השל"ה למסקנה לדינא לאסור, אף קצף הבא מחמת השפיכה לכלי בין ושכר ומים. והובא להלכה בשו"ע הגר"ז והפרמ"ג והא"ר והכה"ח. וכמש"כ הגר"י רצאבי שליט"א (בשו"ע המקוצר שם). ולכאורה לפי"ז אסור אף קצף שיש במשקאות מוגזים (אולם עיין בענף הבא, דלגבי משקה מוגז, יש צדדים נוספים להקל).



## ז.

**כמה מהאחרונים כתבו שלא ראינו נוהרים בזה בזה"ז. והובאו בפוסקים ב' טעמים להקל: א. מצד שנשתנו הטבעים. ב. דכל שיש שנוי מעט שרי**

הנה בשו"ת אהל משה (צוויג. תנינא קי"ב) העיר כי איסור שתיית הקצף לא הוזכר ברמב"ם ובטור שו"ע, כי אם בשו"ע הרב. עוד העיר שהיש"ש (פ"ה סי"ב) הביא את כל הדברים הנזכרים בש"ס חולין שם, ומסיום דבריו נראה דאין לחוש להם בזה"ז (כי אם רק למה שהזכיר בסוף דבריו,

יז). ואפשר שבעל שו"ת אורחותיך למדני ידחק ליישב, דאכן 'אופיא' מתפרש גם כקצף בעלמא וגם כקצף הבא מחמת רקבון. אלא דבגמ' חולין כמש"כ מוכח מדברי אביי, דאירי באופיא הבא מחמת ריקבון.

ומורינו רה"י הגר"ע יוסף שליט"א כתב לי שכן דעתו לצדד.

אולם לכאורה לאור דברי רש"י שהובאו בגמ' ביצה, שפ' לשון 'בירורין' לפי שבני אדם מבררין קצף זה מהיין כששותים, שוב נופלת ראיית בעל האורחותיך למדני שכן מוכח שאכן בני אדם היו נמנעים מקצף שבא מחמת השפיכה לכלי, ואף שלא ששהה זמן מרובה והתקלקל. וא"כ שוב מניין לך לחלק דהגמ' בחולין איירי באופיא הבא מחמת ריקבון. וצ"ע.

בהא דשתא מיא מפומיא דחצבא<sup>י</sup>. והביא שכן מצא אח"כ גם בתשובת שם אריה (סכ"ז) שיישב ע"פ דברי היש"ש הנ"ל. שמטעם זה לא הביא הרמב"ם והטור שו"ע דין זה להלכה.

וכתב דמכיוון שראינו שהיום אין מקפידים בזה, על כרחך שעכשיו אין בזה משום סכנה. וכמש"כ המג"א (סימן קע"ג א') דבזה"ז אין סכנה כ"כ במים אמצעיים, דנשתנו הטבעים. ע"כ.

וכ"כ בקהלות יעקב החדשים (קדשים. חולין סימן מ"ג) שכתב בעניין שתית 'אופיא'. וז"ל ולא ראיתי נוהרים מלשתות ולהמתין עד שישקוט הבועות<sup>י</sup>. ואולי י"ל דהאינדא כיוון דדשו ביה רבים, שומר פתאים ה'. וכדאשכחן בע"ז (ל.) ובשבת (קכ"ט:) וביבמות (ע"ב.). אכן אולי זהו דווקא כשחזו"ל התירו מטעם דדשו בה רבים, משא"כ בדבר דדשו בזמנינו. וצ"ע. עכ"ל.

עוד ראיתי הרחבת דברים בזה בספר שיח חיים (מלין. שו"ת מהגר"ח ק"ק שאלה צ"ג), ושם (בהערות). הביא ששאל לרה"ג אליהו שלזינגר שליט"א (תלמיד הגרשו"א, ורב שכונת גילה ב-ם). וכתב לו 'בדבר מה שאין נוהרים לשתות הקצף שביין, כיון שנשתנו הטבעיים ובימינו זה לא מזיק. וכמו כמה דוגמאות שמובאות בגמ' חולין שם. כגון להוציא ירק מתוך ירקות קשורים זה לזה. או ירק שנפל ארצה, דיש חשש לכישוף. ובימינו זה לא קיים. וכמו שכ' הרמב"ם בהלכ' מדע שחצילים הם כמו חרב לגוף. ואנו אוכלים וב"ה לא מזיק לאיש. ועל כרחך שנשתנו הטבעים, ועל כן אין לחוש היום לכל זה, וכמו שראינו לגדולי ישראל שלא הקפידו בזה. עכ"ד.

טעם נוסף להקל בדין זה, מצאתי בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג ס"כ), שכתב בדבריהם הסגוליים, 'אין לך בו אלא חידושו'. היינו אין לך אלא זה שנאמר במפורש, ולא כשיש שינוי אף מעט. וגם עמד בדבריו שם מצד שדינים אלו לא הובאו בשו"ע ורמ"א.

ובספר שמירת הגוף והנפש (מבוא פ"ח אות ב'), הוסיף שכן הובא מהגה"צ ר' אליהו לופיאן זצ"ל (בספרו לב אליהו בראשית עמ' כ"ו) בשם הסבא מקלם.

יח). ויש להעיר עמש"כ שמסיום דברי היש"ש משמע שאין לחוש בזה"ז לאופיא, ושכ"כ בשו"ת שם אריה. ברם האליה רבה והכה"ח (שציינו לדבריהם בתחילת המאמר) כתבו בהפך, דמהיש"ש מבואר שיש לחוש בנידון דידן אף בזה"ז. וצ"ב. ואכן יעויין ביש"ש שם שכתב בתחילת דבריו, וז"ל מה שהזהירו משום רוחות. כולן לא שכיחי האידנא... מ"מ מה שיש לחוש מעניין כשפים והזיקות למיחש מיבעי. מסקינן בסוגיא אמר אביי... ע"כ. ובהמשך דבריו שם הביא באריכות לכל דברי חז"ל שם שחששו לעניין כשפים והזיקות.

מפורש א"כ בדבריו כמש"כ הא"ר והכה"ח שס"ל להלכה שיש לחוש אף בזה"ז לעניין כשפים והזיקות. ומש"כ בשו"ת אהל משה לדייק מסיום דבריו, שהביא האי 'דשדי מיא מפומיא דחצבא'. וכתב ע"ז 'ואף האידנא שמעתי שנוהרין בזה'. ורצה לדייק מזה שרק על מקרה זה ס"ל שיש להיזהר, דחוק מאוד מכח דיוק זה לדחות את דבריו המפורשים. אלא שעכ"פ מפורש בדברי היש"ש שם דס"ל דדין זה, אינו חיוב אלא רק בגדר 'למיחש בעי'.

וכעת מצאתי שבספר שמירת הגוף והנפש (מבוא פ"ח ד"ה ובשו"ת שם אריה), ג"כ תמה עליו כנ"ל.

יט). וראיתי בספר שמירת הנפש והגוף (ס' רס"ה בהערה. וציין לו ג"כ במבוא פ"ז) שכתב לו הגר"ח ק"ק זצ"ל שאביו הסטיפלר זצ"ל היה מקפיד בכל הסכנות שנאמרו בגמ'.

ויסוד זה מוזכר גם בעוד פוסקים לגבי שאר דינים סגוליים. באורחות רבינו (מהדו"ת ח"ב ס"ו)<sup>2</sup>, וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ב י"ח)<sup>3</sup>, וכ"כ הגרש"ז אורבך זצ"ל (הליכות שלמה תפלה פ"ב הערה 103)<sup>4</sup>.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ח ס"ב), נשאל הודות 'כוס של אליהו' בליל הסדר, והרי אמרו בגמ' שמשקין מזוגין שעבר עליהם לילה 'ולנו' בכלי מתכות, יש סכנה לשתותם. והשיב וז"ל אע"פ שהובא להלכה דין זה (היינו משקין שלנו בכלי מתכות) בשו"ע הגר"ז ובדעת תורה ובערוך השולחן. הנה עלינו לדעת שסוף סוף לא הובאו הדברים להלכה לא ברמב"ם ולא בטור שו"ע. ואולי ידעו שהם דברים סגוליים שקשה לעמוד עליהם "ושומר פתאים ה".

והוסיף וכתב - אמנם יראה דאף אם הדברים להלכה גם בזה"ז כנ"ל מכמה פוסקים. מ"מ קבלתי ממרן החזו"א זי"ע דבכל אלה הדברים, אם יש שנוי כל דהוא אפשר להקל וכו'. עכ"ל.

הנה תחילה גילה דעתו שבדברים סגוליים לא הובאו לעיקר ההלכה 'ושומר פתאים השם'.

עוד כתב השבט הלוי שקיבל מהחזו"א דבדינים אלו כשיש שנוי קל, שוב אפשר להקל.

ולפי"ז מבואר טעם נוסף ליישב מדוע נהגו להקל לשתות קצף שבמשקאות מוגזים, וכן בקצף שעל קפה, ובכל שאר מיני קצפות שנתחדשו בזמננו. הואיל ונשתנו מסוגי הקצף שעליהם תקנו חז"ל תקנתם.

אמנם ראיתי בספר נזר ים (רושצקי. חולין שם) הביא תשובה בנדון זה שהשיב בשו"ת שלו. ושם ציין לאחרונים שהביאו את דין 'אופיא' להלכה. והוכיח מזה דדעת רוב האחרונים שאין אומרים בזה נשתנו הטבעיים. ומסיק שלכן ראוי להזהר שלא לשתות - גם מקצף שעל הקולה והקפה. ואילו לעניין קצף שעל עוגה השיב להקל. וז"ל דקבלתי מהגר"ש וואזנר זצ"ל בדברים שאסרו חז"ל משום סכנה או מחמת כל מיני היזק אין לנו להוסיף על דבריהם, לפיכך בענייננו מסתבר להקל, שהם דיברו בקצף שעל המשקה, ואין לנו להוסיף ולומר כן בקצף שעל מאכל. עכ"ל.

אך יש להעיר על דבריו, דעד כמה שסמך דבריו על דעת הגר"ש וואזנר זצ"ל להתיר קצף שעל העוגה. הנה כפי שהובא לעיל זכינו שגילה דעתו להדיא בשו"ת שלו בנידונים אלו, וכתב דהואיל ולא הוזכר ברמב"ם ובטור שו"ע, שוב לעיקר ההלכה אין לחוש בזה כל כך. והגר"ש וואזנר זצ"ל גילה לנו יסוד נוסף משמיה דהחזו"א בדין זה, שיש להקל בכה"ג שיש שנוי קל ממה שדיברו חז"ל. וא"כ הקצף שעל משקה הקולה וכן משקה הקפה שנתחדש לאחר זמן רב, פשוט שאי"ז הקצף שגזרו עליו.

לסיכום - נתבארו כאן בדברי האחרונים כמה צדדים להקל בזה"ז - א. העידו דבזה"ז אין נזהרים בכל אותם דינים. ב. מכיוון שלעיקר ההלכה לא הובא דין זה בשו"ע. ג. עוד י"ל דבזה"ז נשתנו הטבעיים. ד. עוד י"ל במקום שיש שנוי קל, שוב אין מקום לזהירות משתית קצף זה.

כ). לגבי הדין שאין לגבגב ידי בחלוקה, כתב שפעם כשיצא מהמקווה ולא הייתה מגבת וניגב את ידיו בגופיה.

כא). התם איירי לגבי הדין שאין לתלות פת באוויר, שקשה לעניות. וכתב דדוקא פת שלו, אבל של חברו שרי.

כב). התם איירי לגבי הדין המוזכר בגמ' שאין לשתות מתעלה של מים העוברת בבית הקברות, שכתב דמצנינור שרי.

ונראה מדבריהם שלמעשה ההוראה לשיטתם מתחלקת בין סוגי הקצף. שכן קצף הנוצר מחמת השפיכה על יין ומים וכן על השכר – אכן לא נהגו לחוש לשתותם. א. מצד שלא הובא לעיקר ההלכה. ב. סברא נוספת להקל מצד שנשתנו הטבעיים. מ"מ עדיין אין התר זה מרווח. ועל כן 'אשרי הנזהר' נמנע משתית האופיא. ואילו לעניין סוגי קצף שנתחדשו – וכגון: משקאות מוגזים, וכן 'קפה'. וכל מיני קצפות. כאן יש סברא נוספת להקל בהם, הואיל ועליהם לא דיברו חז"ל, ובכה"ג אין לחוש כלל לשתותם.



## ח.

### תשובת הגר"ק זצ"ל בנדון זה

ידידי הר"ר סעדון שליט"א (ר"כ לב התורה). א"ל ששאל לגר"ק זצ"ל ג"כ בזה, על כל מיני פירות ומאכלים שמקציפים אותם, כגון – מילקשייק. האם יש לחוש לדין 'אופיא' המוזכר בגמ' בחולין. והשיבו – 'בטל ברוב'. ע"כ.

והבין שכוונת דבריו, שבועות הקצף שבמילקשייק מעורבים במשקה הפירות ובטלים. וי"ל שמטעם זה יש להתיר גם 'קצף' שיש על העוגות או 'מוסים' שיש להם מרקם אחיד באופן שאין נראה הבועות, דג"כ בטל ברוב. ורק קצף שנפרד מהמשקה או מהמאכל, היינו שהקצף נמצא מעל המשקה או המאכל. בכה"ג איירי בגמ' לאסור.

עוד ראיתי בספר שיח חיים (מלין. שו"ת מהגר"ק זצ"ל. שאלה צ"ג), שהביא לדין הגמ' בחולין. ושאל האם יש להקל בזה"ז. ולמה לא מצינו שמקפידים בזה. והשיב הגר"ק 'לא שכיח'. ע"כ. ולא נתבאר בדבריו מדוע ס"ל דחשיב 'לא שכיח', דלכאורה בזמננו הדבר נעשה שכיח ביותר. ואולם אם נאמר דס"ל כדברי השמועה שהביא השל"ה להקל בדין זה, יובן, לפי שלדעתו אין נוהג דין זה אלא ביין ושכר.



### סיכום הדעות והשיטות שהובאו בדין זה

#### להחמיר בכל קצף

השל"ה (בספרו שני לוחות הברית, שער האותיות, אות הקו"ף, קדושת האכילה, אות קמ"ז) העלה להחמיר להלכה דבכלל איסור 'אופיא' כל קצף. והובא דבריו באליה רבה (אור"ח סק"ע סק"ד) ובפרמ"ג (סק"ע משב"ז סק"י) ליקוטי מהרי"ח (פרידמן. סדר הסעודה, בהתחלה) ובכה"ח (סק"ע אות פ"ב). ובנוסף דין זה הובא גם בשו"ע הגר"ז (חו"מ הלכ' שמירת הנפש והגוף הלכ' ט') ובים של שלמה (חולין, פרק כל הבשר, סי"ב).

והובא בספר שמירת הנפש והגוף (לרנר. ח"א סמ"א א'). וכן נקט למעשה הגר"י רצאבי שליט"א (שו"ע מקוצר, יו"ד קל"ט ס"ז, עמ' ש"ג), אלא שעכ"פ כתב להקל בשתיה מוגזת ובירה. (אך השארנו את דבריו בצ"ב). וכ"כ בספר נזר ים (רושצקי. חולין שם).

והבנו למעלה בס"ד ג' ראיות כשיטות אלו, דבכלל איסור שתית 'אופיא' אף קצף שנוצר ע"י השפיכה לכלי. [ולפי"ז בפשטות אף קצף שנוצר ע"י השפיכה לכלי ב'משקה מוגז'. ג"כ אסור לשיטות אלו. אולם יש סברות נוספות להקל במשקה מוגז וכדלהלן].

ונמצא שלדעות אלו אסור כל סוגי הקצף. היינו אף הקצף הבא מכח מעשי האדם, וכגון במשקאות מוגזים ומכשיר להקצפת חלב וכד'.

אמנם אף לדעה זו בוודאי יש להקל במיני קצף שאינם על משקה, דלכו"ע מיני קצף אלו אינם בכלל דין זה. וכגון – קצף שעל עוגה או מעדן [כ"כ בספר נזר ים שם]. וכן מילקשייק [תשובת הגר"ח ק"צ"ל].

### לאסור רק ביין ובירה

מנגד, השל"ה (שם) בתחילת דבריו הביא ששמע מי שכתב לחלק ולהקל בדין זה, דכוונת הגמ' לאסור רק קצף שיש על יין ובירה, ולא על שאר קצף הנעשה ע"י השפיכה לכלי. וכן פשיטא ליה לבעל התפארת יעקב (גוונדהייט. בספרו על חולין שם).

[ובעיקר שיטתם לחלק בין 'אופיא' דאירי בגמ' שאסור, לבין קצף הנעשה ע"י השפיכה, מבוארות בפוסקים כמה הבנות בזה – א'. 'האופיא' שאסור בגמ' עולה מעצמו במשקה, משא"כ קצף שנעשה ע"י כח האדם (כך נראה מלשון השל"ה, וכן מפורש בתפארת יעקב). ב'. 'האופיא' הוא קצף הנפרד מהמשקה עצמו, משא"כ קצף שהוא חלק מהמשקה ולא נפרד ממנו (נוסחה נוספת שעולה מלשון השל"ה, וכן מפורש בתפארת יעקב). ג'. 'האופיא' בא לאחר ששוהה הרבה זמן, משא"כ קצף הנעשה מיד (כ"כ הגר"ש אלישיב בספר הערות על מסכת חולין). ד'. 'האופיא' הוא עפוש ורקבון של המשקה, משא"כ קצף שלא בא מחמת עפוש ורקבון (כ"כ בעל שו"ת אורחותין למדני). ה'. 'האופיא' יש לו קיום זמן מה, משא"כ קצף המתפוגג מהר (לענ"ד, וכ"כ בספר מלאכת בורר)]

ואחרוני זמננו נקטו למעשה כדעה זו. כ"כ הגר"ש אלישיב זצ"ל (בספרו הערות על מסכת חולין שם). וכן נקט בעל שו"ת אורחותין למדני (הובאו דבריו בשו"ת אבני דרך פרינץ, חט"ו קמ"ט). והובא בקובץ מבית הלוי (מהרה"ג משה שטיין, מבית מדרשו של הגר"ש וואזנר זצ"ל, יו"ד עמ' צ"ז) שכן מנהג החסידים. [ואפשר שכן דעת הגר"ח קניבסקי זצ"ל (הובא בספר שיח חיים מלין, שאלה צ"ג)].

ונראה לדעות אלו הותר לא רק קצף הבא מחמת השפיכה ביין ושכר, אלא כל קצף הבא מכח מעשי האדם, וכגון – משקאות מוגזים וכן מכשיר שמקציף חלב וכד', שרי.

[ויש מי שכתב שקצף שעל הקפה הוא עדיין בכלל איסור זה אף לדעה זו (כ"כ בספר מלאכת בורר טננבאום, פ"ב סעיף כ"א, הערה 75) הואיל והקצף נשאר זמן מה, ולא נעלם מיד. ע"כ. ולענ"ד יש להשיב, דהרי הפוסקים הביאו סברות נוספות לחלק בין 'אופיא' שנאסר בגמ' לקצף המותר, כנזכר לעיל בסוגריים. ולשאר הסברות שוב אף קצף הקפה אינו בכלל 'אופיא', ומותר.]

## להקל שאינו אלא 'זהירות'

בשו"ת אהל משה (צוויג. תניא ק"ב) וכן בשו"ת שם אריה (סכ"ז) נקטו דהואיל ודין זה לא הובא להלכה ברמב"ם וטור שו"ע, שוב אין לחוש כ"כ לדינים אלו<sup>1</sup>. וכן נקט הגר"ש וואזנר זצ"ל (שו"ת שבט הלוי, ח"ח ס"ב).

## שהיום נשתנו הטבעים ואינו מזיק

כ"כ בשו"ת אהל משה (שם), וסמך דבריו ע"פ המג"א. וכ"כ בקהלות יעקב (החדשים, קדשים, חולין סמ"ג) והגר"א שלזינגר שליט"א (הובאו דבריו בספר שיח חיים מלין, שו"ת מהגר"ח ק שאלה צ"ג). מנגד, בספר נזר ים (רושצקי. חולין שם) כתב דמשיטת האחרונים האוסרים בדין זה מוכח שלא אמרינן בזה נשתנו הטבעים להקל.

## להקל בכה"ג כשיש שנוי מעט ממזה שדיברו חז"ל

כ"כ בשו"ת אגור"מ (יו"ד ח"ג ס"כ), וכן הובא באורחות רבינו (מהדו"ת ח"ב ס"ו), וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ב י"ח). כ"כ הגרש"ז אוירבך זצ"ל (הליכות שלמה תפלה פ"ב הערה 103). וכ"כ הגר"ש וואזנר זצ"ל (שם) שקיבל מהחזו"א דבדינם אלו כל שיש שנוי מעט, יש להקל. וכן הובא בשם הגר"ח קניבסקי זצ"ל (שיח התורה ח"ב עמ' ר"ז). והובא גם בספר שמירת הגוף והנפש (מבוא פ"ח אות ב'), מהגה"צ ר' אליהו לופיאן זצ"ל (בספרו לב אליהו בראשית עמ' כ"ו) בשם הסבא מקלם.

## העידו שבזה"ז לא נהגו להזהר בזה

בשו"ת אהל משה (שם) וכ"כ בקהלות יעקב (שם) והגר"א שלזינגר שליט"א (שם).



## העולה למעשה מדברי הפוסקים

נמצא שיש ג' דרגות להלכה - א. מחלוקת האחרונים האם יש להימנע אף משתיית קצף שנוצר ע"י השפיכה לכלי. פוסקי האחרונים נטו יותר לאסור, ואילו פוסקי זמננו נטו להקל (הקה"י, הגר"ש, הגר"ש וואזנר, הגר"ח ועוד). וכן מנהג העולם להקל<sup>2</sup>. ב. מ"מ לעניין שתיית קצף

(כג). ומורינו רה"י הגר"ע יוסף שליט"א העיר דדין זה אינו בגדר 'איסור', וגם בגמ' לא כתוב איסור אלא זהירות. ע"כ.

אלא שהשל"ה כתב כאן על דין זה שיש להחמיר מטעם 'דחמירא סכנתא מאיסורא', נראה מדבריו לכאורה שדין זה אף חמור משאר איסורים. וראיתי כעת בספר שמירת הגוף והנפש (מבוא פ"ט) שהביא שהוא מחלוקת הפוסקים האם דין 'חמירא סכנתא מאיסורא' נאמר רק בסכנה טבעית, כגון ארס נחש, או גם בנזקיים סגוליים.

ומצאתי כעת בשו"ת ציץ אליעזר (חכ"א ס"ח אות ב') שכתב דבהרבה פוסקים (יו"ד קט"ז ב-ג) מבואר לגבי האיסור של בישול בשר ודג יחד (שהוא סכנה סגולית) שהוא בגדר איסור, ואף אינו בטל בשישים ובעי הגעלה לכלי, הואיל וחמירא סכנתא מאיסורא. ע"כ.

ושוב י"ל דמחלוקת האחרונים גם כאן האם אותם דינים שלא הובאו בשו"ע, בגדר איסור או זהירות.

כד. וראיתי כעת בקונטרס אור פני מלך ממור דודי, הגאון הגדול הרב משה פניני שליט"א (ראש בית הוראה אפיקי מים), במאמר 'כח הפסיקה של גדולי הדור' (עמ' 6) הביא שם דברים מאלפים מגדולי הראשונים. ובסוף המאמר הביא

שעל בירה, הואיל והוא נוצר מחמת תסיסת השכר, כאן אף לפוסקים שהקלו כדעת בעל השמועה (שהביא השל"ה) שכתב להקל, מ"מ בבירה יש להימנע. שכן חז"ל דיברו בגמ' להדיא בקצף שעל השכר, וכתבו שיש להימנע מלשתות (כן עולה בדעת הגרי"ש, ובקובץ מבית הלוי). ג. והמקל לשתות אף קצף שעל הבירה, יש לו על מי לסמוך (שו"ת שה"ל והגר"א שלזינגר, מהטעם שדין זה לא הובא בשו"ע).

**עצה לסיום** - הגאון הגדול הרב אייל שמריהו שליט"א (רב 'איגוד אברכים' קריית הרצוג. ור"מ ישיבת אהל יוסף) אמר לי, שאצלם בבית נמנעים משתיית הקצף שעל הבירה. ויש שהציעו למי שממהר - לשתות ע"י קש מהבירה.



## תגובות

### הגאון הגדול הגר"י רצאבי שליט"א - רבה של קהילת פעולות צדיק

יום שנכפל בו כי טוב ט"ז מנחם אב התשפ"ד בשל"ה.

למעכ"ת הרה"ג חיים פנירי שליט"א

אשריך וטוב לך שהקפת נושא 'האופיא' מארבע רוחותיו. לא בא כבושם הזה.

ומאי דקשיא ליה למר על דברינו הרי מים רגילים אין דרכם בכך, אלא רק ע"י שמכניסים בהם 'חמצן' נוצרים בוועות. ע"כ.

שם מהתפארת ישראל על המשניות (עדיות פ"א בבוועז א'), ג' הגדרות, מה הם הסייגים שאפשר ואי אפשר לשנות. ובחילוק ג' שם יש לכאורה התייחסות להכרעת ההלכה בנידון דידן. ולתועלת המעיין אצטט את עיקר דבריו.

וה"ל התפארת ישראל שם" ובמגילת סתרים שלי כתבתי שיש בזה ג' חילוקים. א'. כל דבר שידוע שהוא מהתורה, ואפ"ה אסרוהו משום סייג שלא יבוא לאיסור דאורייתא, כגון - בשר עוף שאסרוהו בחלב, משום סייג שלא יבוא להתיר גם בשר בהמה בחלב. וכן סתם יינם, שנאסר משום סייג בנותיהם. וכן אסרו לעשות מלאכה בערב פסח מחצות ולמעלה, לסיג שיתבטל מלעשות פסח, והאידינא ליכא פסח... בכל כה"ג אפילו הב"ד האחרון גדול מהראשון אינן יכולים לבטל תקנת ראשונים (רמב"ם פ"ב ממרים). ב'. כל דבר שתיקנו הב"ד תקנה. כגון - מה שתיקנו שתוך מהלך יום סביב לירושלים יעלו פרות מע"ש ממש לירושלים. וכן הלל שתיקן פרוזבול... ובכל כה"ג דווקא שהב"ד האחרון גדול מהראשון בחכמה וגם במניין חכמי הדור, יכולין לבטל תקנת ראשונים. ג'. אולם כל שנאסר רק מטעם חשש. כגון - שאסרו בזמן תכלת ציצית פשתן, מחשש שיתכסה בה בלילה, והאידינא ליכא תכלת. וכן אסרו משקין מגולין, מחשש ששתה מהם נחש... בכל כה"ג בפסק הטעם שבעבורי אסרו ואינו מצוי אופן האיסור, אז אפילו ב"ד קטן יכול לבטל דברי ב"ד הגדול הקודם. עכ"ל.

הנה דבריו בחילוק ג' הביא הדין מה שאסרו חז"ל משקין מגולין. והביא דהאידינא ליכא להאי חששה, ובכה"ג אפילו ב"ד קטן מבטל דברי ב"ד הגדול שקדם לו. ולכאורה לפי"ז ה"ה בנידון דידן, הואיל ובדורנו בטל החשש משתיית 'אופיא', וכמו שמובא בפוסקי זמננו שכעת נהגו לשתות ולא ניכר ההיזק. שוב י"ל דאף שהאחרונים כתבו לאסור שתית האופיא שמחמת השפיכה לכלי כנ"ל, מ"מ הואיל ופוסקי זמננו נטו להקל ולהתיר, הרי שבכה"ג בכח ב"ד קטן לבטל דברי ב"ד גדול. ונמצא שלעניין הלכה למעשה יש להקל. [אך עדיין אין הדבר מוחלט ביד, שכן אפשר ששאני חשש משקין מגולין, דהוא חשש סכנה מציאות, בדכה"ג קאמר דשייך שבטל החשש. משא"כ בנדון דידן, דהוא חשש סכנה 'סגולי', שוב אפשר שבכה"ג לא שייך למימר דבטל החשש. ויל"ע].

וכנראה כוונת כת"ר שעל ידי השפיכה לכוס מהבקבוק אין מקום לחמצן לעלות, ולכן מייצר בועות בתוך המים, ומשם משתחרר לצאת לאוויר העולם. וא"כ מה דמות יערך לאדי בירה ושאר משקים מוגזים. שזוהי כל מהותם ועיקרם ומטרתם.

ומה שבגמ' מפורש לאיסור (משום סכנה) האופיא שעל השכר.

לענ"ד בזמן הגמ' היתה דרך הרתחת השכר שונה מאשר הבירה של זמננו.

(תהילים מ"ה ה') "והדרך צלח רכב ע"ד אמת וענוותך צדק". ואשמח שתשלח לי מאמרך שיושלם ואדפס לזכות הרבים.

כעתירת הצב"י יצחק במה"ז רצאבי יצ"י.



### הגאון הגדול הרב ר' עובדיה יוסף שליט"א - ראש ישיבת אהל יוסף ב"ב

לכבוד הרה"ג חיים פנירי שליט"א. נו"נ בשיבתינו הקדושה.

ראיתי מה שהארכתה בעניין זה. וגם אני מסתברא לי כמו שהראת מהגר"ש וואזנר והקה"י.

וכן ראיתי בבית מו"א (הראש"ל הגר"י יוסף שליט"א), ומו"ח (רבה של ירושלים הגר"ש עמר שליט"א).

ומו"ז (נשיא מועצת חכמי התורה מרן הגר"ע יוסף זצקו"ל). שלא הקפידו על זה.

בברכה והערכה על כל פעלך בישבה"ק

עובדיה יוסף



הרב רן יוסף מנצור  
אברך בישיבת תורת חיים

## דין מכה שבמקור

בפתח דברי אומר שכל דברי שאומר אין רצוני ח"ו להקל בדימום לאשה בעלת התקן תוך רחמי, אלא כל מטרת דברי לברר במקרה כשלאשה יש מכה ודאית ברירית הרחם וממנה יוצא דם, אם יש להקל בה מטעם מכה אם לאו. אבל כבר נודע בשערים שההתקן התוך רחמי על כל סוגיו אינו פוצע בוודאות את הרחם, והרופאים בעצמם נבוכים הם בטעם הדימום לאשה עם התקן (ע"י בכ"ז בספר בית ההוראה בחלק התשובות סי' ז' ח"א ובשו"ת שאגת כהן ח"ב סי' י'). ולכן אין להקל כלל ועיקר בדין דימום לאשה עם התקן.



### דברי הגמרא והראשונים בדין מכה שבמקור ודברי מרן הב"י

בגמרא (נדה ט"ז ע"א) הוראה דם מחמת מכה - אפילו בתוך ימי נדתה טהורה - דברי רשב"ג, רבי אומר: אם יש לה וסת - חוששת לוסתה. ואסקינן דרשב"ג סבר דאשה טהורה אך הדם מטמא את האשה טומאת ערב לטהרות, שהרי מקור מקומו טמא. ואמר ליה רבי: אי חיישת לוסת - אשה נמי טמאה, ואי לא חיישת לוסת - מקור מקומו טהור הוא. ע"ש. עוד שם (ס"ו ע"א) ונאמנת אשה לומר מכה יש לי במקור שממנה דם יוצא. ע"ש. ומדברי הגמרא האלו מוכח שאשה שיש לה מכה במקור, אף שיוצא ממנה דם, טהורה היא. והרא"ש (פ"א מנדה סי' א' פ"י סי' ג') הביא את דברי הגמרות להלכה. וכ"מ מדבריו בשו"ת שלו (כלל ב' סי' י"ח). וכ"פ הרמב"ם (פ"ח מהלכות איסורי ביאה ה"ד). והרי"ף (שבועות דף ב' ע"ב) פסק את דברי הגמרא שנאמנת אשה לומר מכה יש לי בתוך המקור שממנה הדם יוצא. וכ"כ הרשב"א (תוה"א ב"ז דכ"ב סע"ב). והב"י (סי' קפ"ז ד"ה וכתב הרשב"א) הביא את דברי הרשב"א הללו.

איברא, דמרון גופיה בסי' קפ"ח (ד"ה וכן) כתב: דאע"ג דתלינן במכה כמו שנתבאר בסימן שקודם זה הני מילי במכה שבצדדין אבל הכא שהמכה היתה במקור עצמו איכא למימר דמטמא לה. עכ"ל. והאחרונים המה ראו כן תמהו ע"ד מרן האחרונים, שהרי בגמרות הנ"ל מבואר דתלינן במכה שבמקור, וכ"ש שמרן עצמו העתיק את דברי הרשב"א שהתיר במכה שבמקור. ועוד, שהרא"ש שממנו כל ההוא דינא דסי' קפ"ח מתיר במכה שבמקור, כמ"ש לעיל בס"ד [ע"י בד"מ (סי' קפ"ח סק"ג) ובב"ח (סי' קפ"ח אות ג' ד"ה כתב בית יוסף) ובשו"ת מהר"ם מלובלין (סי' ק"א) ובפרי האדמה (פ"ח מהלכות איסורי ביאה) וביבי"א (ח"י חיו"ד סי' י"ז) ועוד אחרונים].



### תירוץ המהר"ם מלובלין והקושי בו

והנה רבים מרבותינו האחרונים כתבו ליישב את דברי מרן כל אחד ואחד לפי דרכו. זה יצא ראשונה, המהר"ם מלובלין (בתשובותיו סי' קי"א) האריך בתשובה להביא את דברי הגמרות הנ"ל שמוכח מהן שאף מכה שבמקור עצמו טהורה היא, אלא שהדם טמא טומאת ערב לעניין טהרות למ"ד מקור מקומו טמא. ובסוף דבריו הביא את דברי מרן הב"י, וכתב: "אבל כדי שלא נשווה להב"י לטועה חלילה וכדי שלא נצטרך לומר שלא ראה כל אותן ההוכחות והראיות שכתבנו והוכחנו שאפילו היכי שהדם יוצא מהמכה שבתוך המקור הוא טהור כנוצר למעלה. על כרחך צריכין אנו לפרש דברי הב"י כן דהא דקאמר הני מילי במכה שבצדדין וכו' רצונו לומר אפילו היכי שהמכה היא במקור עצמו רק שהמכה היא בבשר צדדי המקור שבבשר צדדי המקור יש לה בועא שמוציא דם אז היא טהור' שאותו דם אינו דם נדה אלא דם מכה שבבשר אבל הכא ר"ל כשנעקר מקור שלה כהוא מעשה דרבינו שמשון וכמין חתיכות בשר נופל לה בבית החיצון. שהמכה היתה במקור עצמו ר"ל שמקור הדם עצמו שבפנימית הרחם הוא נשחת ונעשה מקור דם הנדות מכה וחתיכה אם רואה דם להדיא איכא למימר דמטמא לה מפני שאותו דם הוא דם נדות גמור בעצמו כן נ"ל לפרש כוונת הב"י". עכ"ל. ומדבריו נראה שהוא מחלק בדברי מרן הב"י, שאם המכה היא בצדדי המקור, דהיינו בדופן הרחם, מודה הב"י שהדם טהור, וזהו מ"ש בגמרא שמכה שבמקור טהורה. אך מכה שהיא ברירת הרחם עצמה, תהיה טמאה לדעת מרן הב"י. וכ"מ בפשוט מדברי הסד"ט (סי' קפ"ח סק"ד ד"ה ואשר אחזה ליישב). והסכים לדבריו התשובה מאהבה (ח"א סי' קנ"ה). [ולענ"ד פשוט שמהר"ם מלובלין נדחק בחילוק זה רק כדי ליישב את דברי מרן הב"י, וליה לא סבירא ליה כלל שום חילוק, אלא כל מכה, אפי' שהיא במקור דמי הנדות, טהורה היא. עיין בלשונו בכל התשובה. ופשוט הדבר לענ"ד, ושור"ר שכ"נ שהבין בדברי הדבר שמואל (סי' ע"א)].

ואע"פ שהדברים עצמם של המהר"ם מלובלין נראים מיושבים יפה בלשון מרן, לא יפלט מלהעיר בדבר זה, שאע"פ שיש לו יישוב בלשון מרן, מ"מ אין לו יישוב במציאות, שא"א שתהיה מכה בדופני הרחם בלא שתוציא עמה דם הרירית עצמה. וא"כ לדברי מהר"ם הנ"ל נפלה טהרת מכה בבירא, שכל מכה, אף בדופני הרחם, נאסור מצד הדם היוצא מן הרירית. ודברים אלו איני בודה אותן מליבי, שכבר עמדו ע"ז גדולים וטובים, והעיר כן הרב אריה כץ שליט"א (והוא רב משיב במכון פוע"ה) בספרו שאגת כהן (ח"ב סי' י'). וכ"כ ראש בית ההוראה 'מעין הטוהר' הגר"י נסיר שליט"א (בספרו בית ההוראה סי' ח'), והעיד עלינו בגודלו שכן אמרו לו רופאים מומחים בזה. וכן השיבו לי ד"ר ברונו רוזן הי"ו וד"ר חנה קטן (ע"י בעלה)\*.



א). אלא שהעירה לי ד"ר חנה קטן (כדברי פרופ' יגל שהובאה בס' בית ההוראה שם) שבאפשרויות נדירות יכול לצאת דם מדופן הרחם בלא דם מרירית הרחם, והוא במציאות שאין לאשה רירית רחם כלל או שאין לה רירית באותו מקום של הפציעה. ע"כ. אבל דבר זה נדיר מאד, ולא סביר שחז"ל התכוונו לזה.

### תירוץ הכו"פ ומעט קושי בו

והכו"פ בתפארת ישראל (סי' קפ"ח סק"ב) כתב לפרש בדעת מרן הב"י בזה באופן שונה, שמה שמרן טיהר במכה שבצדדים, אין כוונתו במכה שבפרוזדור, אלא כוונתו שיש לאשה 'שיש בבשר ועורקים של המקור מכה טינרא או שאר מכה שהם גורמים דם'. ובהגהות ברוך טעם כתב שהוא כעין דברי מהר"ם מלובלין הנ"ל. ע"ש. אך נראה ברור שיש מעט חילוק בין הדברים, וכמ"ש הברוך טעם שדברי הכו"פ 'כעין' דברי המהר"ם מלובלין, שלדעת מהר"ם מרן איירי במכה הנמצאת בדופן הרחם הפנימית, ואילו לדעת הכו"פ המכה היא בצד החיצוני לרירית הרחם, שעל רירית הרחם גדלה כעין מוגלה המוציאה דם (כמו שפירש רש"י בפי' טינרא, עי' חולין מ"ח רע"ב). וכ"כ כיוצ"ב הגר"ז (סי' קפ"ז סק"ט) והחכם צבי (סי' מ"ו)<sup>2</sup>.

אך כששאלתי ע"ז לרב אריה כץ שליט"א השיבני שאינו יודע יישוב מציאותי לדברי הכו"פ. וחשבתי בדעתי ליישב זאת ע"פ מה שכתב לי ד"ר ברונו רוזן הי"ו שראה בעצמו באלפי היסטרוסקופיות שפוליפ ברחם מדמם הוא לבדו, ופוליפ הוא בליטה של רקמה של רירית הרחם, שיוצאת מהדופן הפנימית של הרחם אל תוך החלל הפנימי שלו. והוא כעין תיאורו של הכו"פ. אך יש לשאול על תירוץ זה, שהרי הפוליפ הוא חלק מרירית הרחם, ודמו הוא דם הרירית, אלא שנראה כדוגמת גבעול או טיפה התלויה על הרירית, וא"כ מה בינו לבין דם הרירית. אך אולי אפשר לתרץ שכיון שנראה הדבר כפצע וחבורה המדמם לבדו, לכן יש להקל בו. אך מה שלכאורה קצ"ע בתירוץ זה הוא שהאשה בדר"כ לא יכולה להרגיש בפוליפ, וא"כ צ"ע איך שייך שתדע שיש לה מכה זו במקור. וצ"ע.



### תירוץ ההוראה ברורה בשם האחרונים והקושי בו

ובהוראה ברורה (בקונטרס ממכותיך ארפאך שבסוף הספר פ"ה אות ב') הביא את דברי האחרונים שהבאנו לעיל בס"ד באות ב', ואח"כ הביא את דברי האחרונים שהבאנו לעיל בס"ד באות ג', ואחר כן חתם בדברי החת"ס (חיו"ד סי' קמ"ב וסי' קנ"ד) שביאר בדרך שונה קצת. ע"ע. ובלומדי לפני ראש בית ההוראה 'מעין טהור', הרה"ג הרב יניב נסיר שליט"א, אמר לנו, שע"פ הרפואה כיום אין לדברי החת"ס הבנה. וכן שאלתי לרב אריה כץ שליט"א ואמר לי שאינו יודע ישוב לדברי החת"ס במציאות. ומ"מ בקונט' ממכותיך ארפאך הביא את השיטות בזה ולא ביאר איזה

(ב). אלא שיש מעט לעיין בדברי החכם צבי, שבהתחלה כתב, בזה"ל: וא"כ האשה הזאת טמאה מחמת הראיות הללו ואף שהרופאים אומרים שהוא מן האם אף אם האמת אתם אין זה כדאי להתיר מראות טמאות הללו שהרי האם היא המקור שממנו כל הדמים באים אלא שכוונת הרופאים היא שנחלשה האם שלה או שאירע בה איזה קלקול עד שאינה בריאה וחזקה בטבעה לבשל המותרות כתיקנן ולהוציאן בזמן כראוי ולכן היא מוציאתן קודם זמנן ובלתי מבושלין כראוי ואין זה ענין לדם מכה שהוא דם בועה וחבורה ואינו 'מעיקר' דם המקור. עכ"ל בזה. ובסוף דבריו כתב, בזה"ל: ובענייני הדבר נכון דאין פי' המכות הללו שוה דברואה דם מחמת מכה שהיא טהורה היא בועה וחבורה שיש בה דם ומוציאתו ואין זה דם המקור אבל באשה ההיא הרופאין קורין מכה למאורע שאירע למקור עד שאינו מבשל הדם כראוי. עכ"ל. דברישא אפשר להבין שהדם שבחבורה הוא מדם המקור, אך אינו עיקר הדם (ועפ"ז ה"ה לפוליפ), אבל בדבריו בסיפא נראה שכל שהדם הוא מהמקור מטמא, ואין טהור אלא דם חבורה שאינו דם המקור. וצ"ע אם יש לדקדק כן.

דרך יבחר ליישב את הדברים. וכששאלתי אותו בזה, אמר לי שאה"נ צריך לעיין בזה, וכל כוונתו היתה בפרק זה לאפוקי מהמטהרים מכה ברירית הרחם [וע' מה שנכתוב בזה בס"ד לקמן]. ומ"מ בדבריו לא מצאנו לכאור' תירוץ המתיישב עם המציאות. ועי' במ"ש הגר"י נסיר שליט"א (בספרו בית ההוראה בחלק התשובות סי' ח') לדחות את דברי הגרא"ב מאדאר הנ"ל מצד המציאות.



### תירוץ בית ההוראה והפת"ד והקושי הנלע"ד בתירוצם

והגר"י נסיר שליט"א (בספרו בית ההוראה בחלק התשובות סי' ח') כתב לחלק בדעת מרן בין מכה ברחם, שבה אישה טמאה, כמו באונס, לבין מכה בצוואר הרחם שהיא טהורה. ופירש כן בדברי הב"י, ש'צדדין' היינו צוואר הרחם. והביא ראיות לדבריו. ועפ"ד אלה מה שכתוב בגמרא ובראשונים מכה שבמקור, הכוונה לצוואר הרחם, שהוא חלק מן המקור. ותמך דבריו ביתדות מהמציאות, שא"א לומר שמדובר במכה שברחם עצמו ובמקור הדם שם, כי איך תוכל לידע שמכה יש לה שם, עד שתעיד כן בפנינו. והביא סיוע לדבריו מדברי הרשב"א. והביא שכדבריו מצא שכתב הגאון ר' אליעזר נחום שהובא בפרי האדמה (פ"ח מהלכות איסורי ביאה). ע"ש. ובדומה לדבריו כתב בס' פתחי דעת (בנספח פ"ה באחד ההסברים).

ואע"פ שמצד הסברא דבריו יכולים ליישב יפה את דברי מרן הב"י הנ"ל, אך לא אוכל לעצור במילין, דמעט דוחק יש בזה, דכל פעם שמרן הב"י כתב לשון 'צדדין' משמעות הדברים הייתה על דפנות הנרתיק. וכן משמע מדברי מרן הב"י שכתב בצריכות השפופרת לבדיקה לרמ"ת, וז"ל: ואם לא היה המכחול תוך השפופרת כשהיה יוצא מלולך בדם לא היינו יודעים אם הדם הוא בא מן המקור או מן הצדדים וכשהוא תוך שפופרת אם ימצא בו דם ודאי מן המקור הוא ולא מן הצדדים שהרי השפופרת היתה מפסקת בינו לצדדים. עכ"ל. ולכאורה נראה שמה שהשפופרת שומרת את המכחול הוא כדי שלא יתלכלך המכחול מפצע בנרתיק אם ישנו שם, אך אינה שומרת מפצע בצוואר הרחם (וכמ"ש הרב בית ההוראה גופיה סי' ח' הע' ד'). וממילא עפ"ז הנרתיק הוא הצדדין שהשפופרת מפסקת ביניהם לבין המכחול. וכן נראה להסביר בדברי תרומת הדשן שהביא מרן הש"ע (בסי' קפ"ז סעי' ז'), וז"ל: אם כל זמן שהיא בודקת בכל החורים והסדקים אינה מוצאה כתמים, כי אם במקום אחד בצדדין, יש לתלות שממכה שבאותו צד בא. עכ"ל. וגם הכא נראה לומר דצדדין היינו הנרתיק דאם כוונתו לצוואר הרחם, לשון צדדין ק"ק, דצוואר הרחם הוא למעלה מן כל הפרוודור. ועוד שמרן הש"ע סיים: וכל שכן אם מרגשת בשעת בדיקה, כשנוגעת בצד המקום ההוא כואב לה קצת, ובשאר חורין וסדקים אינה מרגשת כאב כלל. עכ"ל. ונראה שאין הכוונה לצוואר הרחם, דבצוואר הרחם כמעט שאין תחושה ובדר"כ האשה לא מרגישה כשהיא נפצעת בצוואר הרחם. והמעין בראיות שהביא לדבריו שצדדין הוא צוואר הרחם, יראה שאינן מוכרחות ואפשר להסביר אותן על הנרתיק.

ושם מצאתי בס"ד מפורש בגמרא (נדה ס"ה ע"ב) שלשון צדדין הכוונה לנרתיק, דז"ל הגמרא: דם נדה - זיהום, דם בתולים - אינו זיהום, דם נדה - בא מן המקור, דם בתולים - בא מן

הצדדין. עכ"ל הגמרא. ודם בתולים מקורו מפציעת הבתולים בנרתיק. וא"כ מוכח דצדדין היינו הנרתיק.

ומה שכתב להעיר מהמציאות, שאם נטהר מכה שבמקור, איך אפשר שהאשה תדע שיש לה מכה במקור. לענ"ד הא לא תברא כלל, שהרי פשט דברי כל הפוסקים שהבאנו לעיל (אותיות א'-ג) הוא לטהר מכה ברחם עצמו ולא חשו להאי חששא. ואח"כ מצאתי מעט יותר מפורש בשו"ת מהר"ם מלובלין (סי' קי"א): וא"כ מכל מה שכתבנו מבואר בהדיא דהא דקתני נאמנת אשה לומר מכה יש לי וכו' הוי פירושו אפילו הוי המכה בתוך המקור עצמו שהיא הרחם עצמו ולא הפרוזדור אלא אפילו הוי המכה בפנימית המקור ששם מקור של דם הנדה. עכ"ל. ולא חש וחשש מהאי חששא, דאיך תדע שיש לה מכה במקור. וידוע שבהרבה דברים אין אנו יכולים להבין את הרגשות גוף הנשים בזמן חז"ל, דהאידינא לא ידענא מהי תחושת פתיחת פי המקור, ואעפ"כ נאמנים עלינו דברי הראשונים (עי' תה"ד סי' רמ"ו) שנשים פעם הרגישו הרגשה זו. וכן י"ל בנידו"ה, שפעם ידעו לזהות מכה זו והאידינא אין יודעות.

ועוד בה, שהמעייין בדברי הרשב"א שהביא הרב בית ההוראה יראה שמה שהקשה על המטהרים במכה שבמקור, שייך להקשות על מי שמטהר מכה בתוך צוואר הרחם הפנימי, דגם שם א"א לידע אם יש לה מכה ע"י בדיקת שפופרת. ודוק. וכששלחת לו את דברי אלה, אמר שתירץ את הדברים (עי' בסי' ח' הע' ד') שמה שאפשר לעשות עושים. ע"ש. איברא, דעפ"ז אין הבדל בין הסוכרים שמכה שבמקור היינו בצוואר הרחם או ברירית עצמה, דבשניהם י"ל דמה שאפשר לעשות עושים. ודו"ק כי קצרת. [איברא דאף אחר התירוץ המבואר שם, נראה שהקושיה חזקה יותר, וצריך לעי' וליישב קושיה זו, וה' יאיר עינינו במאור תורתו].

ובה אחתום בע"ה, שמה שהוסיף להביא ראה לדבריו מדברי ר' אליעזר נחום, שמפרש כדבריו. אחר העיון בדבריו, נלע"ד לכאורה שאין דבריו מוכרחים שמחלק כחילוק הרב בית ההוראה. וז"ל הנצרכת לנידו"ד: לכך אני אומר דס"ל למרן ז"ל דמקור השנוי בברייתא אליבא דהרא"ש ז"ל היינו הפרוזדור ר"ל פרוזדור חוץ לנקב דטומאתו בספק ומ"מ שם מקור אית ליה כיון דטומאתו בספק ולהכי מקלינן ביה לתלות במכה אבל היכא דהיה במקור עצמו שהוא טמא ודאי לא תלינן במכה זה דעת מרן ז"ל לדעת הרא"ש. עכ"ל. ונודע מה שנחלקו האחרונים [עי' מנחת שלמה (תניינא סי' ע"ב ענף ד'), וע"ע בס' בניינה של אשה ולדנברג (פ"ב) שציין למקורות רבים באחרונים למח' הנ"ל] מהו הפרוזדור לדעת הרמב"ם (שממנו הביא ר' אליעזר נחום את הגדרת פרוזדור חוץ לנקב, עי' ברמב"ם פ"ה מהלכות איסורי ביאה ה"ה), אם הוא צוואר הרחם או הנרתיק. ור' אליעזר נחום כתב שמה שמטהר מרן הוא מכה בפרוזדור, ולא מוכרח שהוא מטהר מכה בצוואר הרחם לדעת מרן, די"ל שהוא לא טיהר לדעת מרן אלא במכה שבנרתיק. ועפ"ד יש להחמיר יותר, ודלא כדברי הרב בית ההוראה שהיקל במכה בצוואר הרחם. ועוד, שאחר ששמתי עיני ועיוני שנית בדברי הגר"א נחום הנ"ל ראיתי שכתב שמה שמרן כתב לטמא במכה שבמקור אינו אלא לדעת הרא"ש, אך לדעת הרמב"ם יודה מרן שאף מכה שברירית הרחם עצמה טהורה. ונראה מדבריו שאין לו הכרעה ברורה בזה. ואברר את דברי יותר, דבפסקא שהעתיקתי לעיל סיים הגר"א נחום שזו דעת מרן 'לדעת הרא"ש'. ובפסקא המתחילה בד"ה "ולכן נ"ל", כתב

בזה"ל: ש"מ שאם המכה היא במקור עצמו כמ"ש הרופאים שהמכה היתה במעיה ואזי היא טמאה ש"מ שאם המכה היא במקור לא תלינן במכה ולא אמרו דתלינן במכה אלא כשהמכה היא בצדדין זהו דעת מרן ז"ל לדעת הרא"ש אמנם לדעת הרמב"ם הוא שאפי' המכה תוך המקור תלינן במכה וכמדובר. עכ"ל. ובפסקא לאחריה כתב: העולה שדבר זה מידי ספקא לא נפקא אי מהניא מכה תוך המקור לתלות בה או לא. עכ"ל. ומוכח מדבריו, דאף דמדברי מרן בסי' קפ"ח נראה שאין תולים אלא במכה שבפרוודור, מ"מ זהו דווקא לדעת הרא"ש, אך הרמב"ם סובר שתולים אף במכה שברירית הרחם עצמה. והוא עצמו מסיים דמידי ספקא לא נפקא. ע"ש. א"כ אין ראייה אלימתא מדברי הגר"א נחום להחמיר בזה בדעת מרן.

וכ"ז איני כותב אלא כתלמיד הדין לפני רבו ורגליו בקרקע ואיני כמתיהר לומר קבלו דעת, אלא שצריכים אנו לומר את מה שהאיר ה' לנו בלימודנו בס"ד.



### תירוץ נוסף ודחייתו

ועוד שע"פ האמור לעיל, מלשון צדדין שכתב הב"י, שנראה יותר לחלק בדעת הב"י בין מכה שבנרתיק לבין מכה ברחם עצמו. שאינה טהורה אלא מכה שבנרתיק לדעת מרן הב"י, כמדויק בלשונו: דאע"ג דתלינן במכה כמו שנתבאר בסימן שקודם זה הני מילי במכה שבצדדין אבל הכא שהמכה היתה במקור עצמו איכא למימר דמטמא לה. עכ"ל. וכמו שביארנו לעיל, דכל המקומות שמצינו לב"י שכותב לשון צדדין כוונתו לנרתיק. אלא שבאמת הדברים צריכים ביאור, שהרי בגמרא מטהרים במפורש במכה שבמקור, וקשה לומר שהכוונה היא למכה בנרתיק, דקשה להחיל עליו שם מקור, שכמדומה לא מצאנו מקור בחז"ל שקראו לו כך (לבר מן הסוגייה דנדה נ"ט ע"ב שיש שרצו לומר דהתם מקור הוא הנרתיק. וצ"ע בזה). ושוב מצאתי בס"ד מפורש שהגמרא מחלקת בין הנרתיק למקור (עי' לעיל בגמרא נדה ס"ה ע"ב והובאה לעיל בס"ד אות ה'), וממילא כשהגמרא התירה במכה שבמקור, א"א לומר דנתכוונה למכה בנרתיק. וכן מוכח מדברי הרמב"ם שא"א לקרוא לנרתיק מקור (עי' רמב"ם פ"ה מהלכות איסורי ביאה ה"ג-ה"ה ועוד שם בה"ח).



### הנלע"ד בדעת הב"י

ובדחילו ורחימו אפשר אולי לומר אחר כפיפת הראש, שאולי מרן הב"י הוה קשיא ליה לומר שמהם מכה שבמקור הדם עצמו, שהוא רירית הרחם. ובאמת היתה דעתו ליישב כדברי המהר"ם מלובלין או החת"ס ושאר אחרונים, אך כיון שהתברר לנו בס"ד שאין דברים אלו שייכים במציאות, אין אנו יכולים לקבלם להלכה ולמעשה. וממילא אפשר, אחר נשיקת עפר קודשו של מרן, דאילו היה יודע שאין לתירוצים אלו יישוב במציאות, לא היה מחלק בין מכה שבמקור לבין מכה שבצדדים, אלא היה מפרש את הדין כפשוטו, דמכה שבמקור עצמו טהורה היא. ואין בזה כלל זלזול במרן הקדוש ח"ו, אלא שכמו שכתבו המחברים (הנ"ל באותיות ב' ו-ד') לדחות את דברי האחרונים כי אינם תואמים למציאות, כן נאמר בדברי מרן. ונמצא כי אין דעת

מִרְן בִּזָּה בְּרֹרָה, כִּי נִחְלָקוּ הָאֲחֵרוֹנִים בְּדִבְרֵיו, וְאִפְשָׁר שֶׁאֵין לְדִבְרֵיו קִיּוֹם בְּמִצִּיאוֹת, אַחֵר הַמַּחֲלָה. לִכֵּן י"ל דְּבִכְהֲאֵי גִוּנָא לֹא קִיבְלֵנוּ הִוְרָאוֹת מִרְן הִש"ע, וְכַמ"ש כִּיּוֹצ"ב ב'ס' עֵין יִצְחָק (ח"ג ע"ג ש"ח), דְּכָל שֶׁלֹּא בְּרֹרָה דַּעַת מִרְן, לֹא קִיבְלֵנוּ הִוְרָאוֹת מִרְן. ע"ש. כ"ש בְּנִידוּ"ד, שֶׁנֶּרְאָה מִדְּבָרֵי הָרִאשׁוֹנִים דִּלָּא ס"ל כּוּוֹתִיהָ.



### קושיית הפת"ד על המטהרים במכה ברירית הרחם

איברא, דבלא כ"ז כמה אחרונים העירו על טהרת מכה ברירית הרחם עצמה, מסברא וכן ממקורות בגמרא שנראה מהם שאין לטהר מכה כשהיא ברירית הרחם עצמה. ומה שתמהו מסברא הוא דמה לי יצא הדם בזמן המחזור כדרכו ומה לי אם יצא דרך מכה, סוף סוף הוא דם הנדות.

וכעת אביא מה שהעירו מדברי חז"ל.

זה יצא ראשונה, בספר פתחי דעת מורגנשטרן (בנספח לפ"ה) הביא כמה ראיות שכל ראייה שאשה רואה מרירית הרחם מטמאה אותה: א. דבנדה (ל"ו ע"ב ונפסק להלכה בש"ע קפ"ג) מבואר שאשה נטמאת אפי' כשראתה באונס [בניגוד ללידה, שדרשה הגמרא מפסוקים שדם קושי של לידה אינו מטמא]. ב. ובתוספתא (פ"א דנדה ה"ד) מבואר שהרואה מאונס טמאה, והתוספתא מבארת מהו אונס: "ואיזהו מאונס חלתה וראתה קפצה וראתה הכתה בעלה וראתה [א.ה. הכתה בעלה פירושו שהכה אותה בעלה, ולשון הכתה פירושו הכתה אותה (עי' כלים פ"ח מ"א וע"ע חולין פ"ג מ"ג ומ"ד)] נשאת משא כבד וראתה זה הוא אונס". ג. וכן בגמרא (י"א ע"א) מבואר שאשה נטמאת אם קפצה וראתה. ולכאורה יש לשאול מאי שנא מכה שבמקור משאר ראייה באונס, כגון קפצה וראתה וכדו'. ד. בגמרא (נדה ס"ג ע"ב) מבואר שאשה שאכלה דברים חריפים וראתה דם נטמאת ע"י דם זה. ה. מבואר בגמרא (נדה ע"א ע"א) דראתה דם מחמת פחד נטמאת ע"כ. ו. עוד מבואר (בנדה כ' ע"ב) שאשה שראתה דם מחמת חימוד טמאה. ז. פשוט בגמרא (ס"ו ע"א) שאשה שרואה מחמת תשמיש נטמאת ע"כ. ח. להלכה נפסק (עי' ש"ע סי' קצ"ד סעי' ב' ובב"י סי' קפ"ח) שאין פתיחת הקבר בלא דם, וראיה זו אינה מהמחזור החודשי של האשה.



### הלענ"ד בתירוץ קושיותיו

ולכאורה יש לתרץ את כל קושיותיו, אך תחילה אציבה נא יסוד מוסד, אשר לענ"ד יתרץ הרבה מהקושיות הנ"ל. והוא, שדבר ברור הוא שאשה אינה נטמאת רק מדם היוצא במחזוריות החודשית הרגילה, וזה פשוט. אלא שאע"פ שכל דם שמגיע בתהליך טבעי מהרחם מטמא את האשה, מ"מ חז"ל בחכמתם ראו לחלק בין דם המגיע מחמת מכה, שאינו מטמא, לבין שאר דמים שמטמאים. ובביאור הדבר נראה לחלק בין דם המגיע באופן טבעי מהרחם, דהיינו, ע"י פעולות הורמונלית תוך גופניות שאינן נראות לעין, והוא הדם המטמא, לבין דם היוצא בצורה 'מכנית' של חיכוך דבר ברירית הרחם וכדו', דאינו מטמא. ואע"פ שאפשר שהטעם בזה צ"ע,

דמה לי אם יצא הדם מהרירית בדרך הראשונה או השנייה, מ"מ כיון שבדברי חז"ל מצינו מפורש לענ"ד שמטהרים את הדרך השנייה, יש לומר שהבינו שאין דם זה מטמא.

ולפי האמור אפשר לתרץ את הקושיות, אחת לאחת למצוא חשבון. זה יצא תחילה, דמה שהקשה שהרי אשה נטמאת באונס, י"ל דאע"פ שהיא נטמאת באונס, זהו בשאר אונסים המבוארים בזב (עי' נזיר פ"ט מ"ד), אך במכה יש לומר דגריעא טפי מאונס [וכן מרן בב"י (סי' קפ"ג ד"ה ומ"ש בין באונס) הבין שאונס המטמא את האשה, הוא כאונס בו הזב נטמא]. והטעם בדבר הוא שהאונסים המבוארים בזב אינם גורמי הראיה ממש, אלא בדרך עקיפה גרמו לראיה, משא"כ מכה שהיא גורם הראיה ממש. ע"ש במשנה דנזיר ודו"ק. ומה שהקשה מדין הכתה בעלה. לענ"ד יש לחלק כאמור, דמה שגרם הראיה בהכאת הבעל לאשתו הוא הפחד שלה, וממילא כיון שהגורם לראיה היה בדרך עקיפה, יש לטמא אותה. וכן יש לתרץ מה שהקשה בקושיה החמישית בראתה דם מחמת פחד. מה שהקשה מדין ראתה אחר קפיצה, גם בזה יש לומר שהקפיצה גרמה לראיה בדרך עקיפה. שע"י זה שקפצה גרמה לזעזוע בגופה ולשינויים הורמונליים שגרמו לרירית הרחם להתפרק, ואינו כמכה ישירה ברירית הרחם (וכ"מ קצת בדבר שמואל סי' ק"ע. ע"ש, ודו"ק כי קצתו). וראיה לדבר, מה שלדעת הרבה פוסקים אם קפצה וראתה ב' פעמים ובפעם השלישית קפצה ולאחר יום ראתה תולים את הראיה שקרתה בגלל הקפיצה (עי' ב"י סי' קפ"ט אות י"ז ד"ה ומ"ש אבל). וגם לחולקים, כל שקפצה וראתה באותו יום, אפי' עברו כמה שעות מהקפיצה, תולים את הראיה בקפיצה (ואם לא קפצה ביום ידוע אינה קובעת וסת לדעת מרן ורוה"פ, כי אומרים שהראיה הגיע בגלל הקפיצה, וכל וסת שבאה באונס, אינה קובעת וסת). ומוכח שהקפיצה לא מוכרחת להוציא הדם באופן ישיר, אלא אחר שעה או שתיים יוצאת, משא"כ במכה שבאופן ישיר יוצא הדם. וע"פ היסוד הנ"ל יש לתרץ גם את הקושיות מראתה מחמת חימוד וראתה מחמת תשמיש, ששני החימודים האלו גרמו לפעולות הורמונליות שגרמו לה להוציא את הדם. ופשוט.

ובמה שהקשה מדין פתיחת הקבר בלא דם, יש להקדים ולומר דלדעת הרמב"ם (פ"ה מהלכות איסורי ביאה ה"ג), האו"ז (סי' שמ"ג) ורע"ב (פ"ג מ"א), ליתא להאי כללא דא"א לפתה"ק בלא דם. ואף לראשונים שהסכימו למעשה דא"א לפתה"ק בלא דם, יש לומר דכ"ז בפתחה שנפתח הרחם מעצמו להוציא חתיכה, וממילא קרה כאן תהליך שהוא כלידה, ודם היוצא בלידה מטמא ולא שייך להתיר מטעם מכה (ועי' מ"ש בס"ד לקמן בטעם שדם לידה מטמא). וכל שאלה זו היא אליבא דמ"ד שאף פתיה"ק חיצונית מטמאת, דלשיטתם מדוע לא נחשוב דם זה כדם המכה.

ובזה גם ארצה לומר דבר חידוש, שכיום ידוע שדם היוצא מרחמה של האשה מידי חודש בחודשו (אלמלא יש הריון או שאר מונעי וסת) הוא דם הרירית הגדלה על הרחם, והרירית גדלה על הרחם ויציבה היא עד שמפסיקים ההורמונים לייצב אותה ואז היא מתפרקת. אך נראה מדברי רש"י (נדה ב' ע"ב ד"ה הגס הגס) שפעם תפסו את הדברים בצורה שונה, שחשבו שדם הרחם מתקבץ במשך כל החודש בתוך הרחם ובעת שאין המקור יכול להחזיקו הוא יוצא [ובעת שדברתי בזה עם ד"ר שאול ברוך הי"ו אמר לי שגם כיום ידוע שאחר פירוק הרירית, לפני שהדם יוצא מחוץ לרחם, הוא שווה כמה שעות בתוך הרחם]. ע"ש. ועפ"ז י"ל שהטעם שמטמאים פתיה"ק חיצונית

הוא משום שא"א שנפתח הרחם ולא יצא משם מעט דם האגור שם. וממילא אין זה דם מכה, אלא דם הוסת שיצא קודם זמנו.



### קושיות הרב הוראה ברורה למטהרים מכה שברירית הרחם

ובזאת אבוא לדברי הרב הוראה ברורה (בקוני ממכותיך ארפאך אות ה') שהקשה כמה קושיות על המטהרים מכה ברירית הרחם, ואלו הן: א. ממה שאמרה הגמרא שר"מ מטמא דם שנמצא בהטלת מ"ר של אשה עומדת, הוא משום שאומרים שהדור מ"ר למקור ואייתי דם. ממילא מוכח שמכה שברירית הרחם טמאה, דהדור מ"ר למקור ואייתי דם פירושו שהמ"ר פצעו את רירית הרחם והביאו דם. ב. עוד הקשה ממה שכתב הרשב"א בחידושו לנדה (כ"א ע"ב ד"ה ונראה) שאשה שהכניסה את ידה למקור והוציאה דם טמאה, משום שמין במינו אינו חוצץ, וחשבינן כאילו הדם נגע בבית החיצון ונטמאה. ע"ש. ג. וכן הקשה גם מדין א"א לפתה"ק בלא דם. ד. עוד הקשה מדם לידה שמטמא, שהרי ידוע שכל דם הלידה הוא מהפרדות השליה, ולכאורה לדברי המטהרים בדם הבא ממכה ברירית הרחם, יש לטהר דם לידה, שהרי הוא דם מכה. ה. וכן הקשה מדין יוצא דופן, שהסיבה שהדם שיוצא מהרחם (שלא כדרך הנתיק) אינו מטמא את האשה הוא מפני שאין הדם יוצא דרך ערוותה. ואם איתא שמכה שברירית הרחם טהורה, לכאורה היה לטהר דם זה אף אם הוא יוצא דרך ערוותה, שהרי הדם היוצא מלידת יוצא דופן הוא חתך הרחם מבחוץ, ובוודאי מכה הוא. ומכל הנך קושיות הסיק דאין לטהר במכה ברירית הרחם.



### הנלע"ד בתירוץ הדברים

אלא שע"פ היסוד שהנחנו לעיל (אות ח') בס"ד שבזמן חז"ל והראשונים סברו שתמיד יש דם במקור שאינו ברירית הרחם, יש ליישב את ג' הקושיות הראשונות שהקשה: חדא, שפירוש הדור מ"ר למקור ואייתי דם, הוא שכשנכנסו מ"ר למקור גררו אחריהם את הדם הנמצא במקור. וכן מה שהקשה מדברי הרשב"א, י"ל שלא נתכוון הרשב"א שפצעה את המקור והוציאה דם, אלא הוציאה את הדם הכנוס ברחם מחוץ לרירית. ומה שהקשה מא"א לפתה"ק בלא דם כבר יישבנו למעלה (אות ח') בס"ד. ומה שהקשה שדם הלידה מטמא, ולכאורה הוא דם מכה. יש לתרץ, דכל שהוא דרך רגילות הטבע להיות כן, לא חשיב דם מכה. ומה שהקשה מדין דם היוצא דרך דופן שהיינו צריכים לדרשה לטהרו, ולכא' תיפוק ליה דדם מכה הוא, השיב לי בזה הרב יחיאל מאיר שליט"א, שלא כל הדם היוצא בלידת יוצא דופן הוא דם מכה, דפשוט שדם היוצא מחמת חתך הדופן הוא דם מכה, אך הדם מהצד שאינו צד החתך, הוא דם לידה רגיל שיצא דרך דופן. ולכן היינו צריכים לדרשה לטהר את כל הדם היוצא דרך הדופן, מחמת שאינו יוצא דרך ערוותה.



### דעת הדבר שמואל אבוהב

ובשו"ת דבר שמואל אבוהב (סי' ע"א) נשאל בדבר אשה שיש לה טחורים באותו מקום, אם יש להקל לה. והביא את דברי המהר"ם מלובלין (הנ"ל באות ב') שהקל במכה שבמקור, וכתב: "ואף על פי שכפי דברי הרופאים בטחורי אותו המקום אחת הסיבות העצמיות להם הוא העצר דם הנדות והיה בזה קצת פקפוק לחומרא לחלק בין דם המכה בסתם לדם היוצא מהם דשמא דיינין יתיה כדם הנדות גופיה כאילו מיפקד פקיד בהו לזוב מעת לעת ומפקידה לפקידה, כמו זר יחשב קיום החילוק הזה שכמה מכות ומורסות הבאות שמה כפי הטבע תהיה סיבתם ג"כ עצור הזלת דם הנדות המתעכב בבשר להפסדו או תוספת ריבוי, ולא מצינו שחילקו בזה רבותינו ז"ל שאם כן כל דם מכה היה אסור מספק כיון שאי אפשר בכגון זה לצמצם הבחינה בידי אדם". ומוכח שמיקל הוא אף במכה שבמקור, אף שאפשר שהדם היוצא ממנה הוא דם הנדות. ע"ש. ואע"פ שראיתי שיש שרצו לומר דדברי הדבר שמואל סתראי ניהו למ"ש בסי' ק"ע, אולם המעיין ישר יחזו עיניו שאין כלל סתירה בזה - שיש לחלק בין דם היוצא מחולשת הרחם, ובוודאי דאינו חשיב מכה, שהרי דומה הדבר לאשה שהיה לה וסת ליום ל' וראתה ביום ט"ו, וכי נאמר דאינה טמאה מחמת שהדם יצא קודם זמנו מחמת חולשת הרחם? אלא פשוט שיש לחלק בין מכה לבין דם הזב מהרחם בגלל חולשתה. ועוד, שהרב השואל בסי' של"א הביא דברי המהר"ם מלובלין הנ"ל והדבר שמואל לא סתר את דבריו. [וראיתי שיש שרצו לדקדק ממה שכתב בסי' של"א בתשובה: שהדם הבא מן המכה 'שבבשר המקור' או הרחם או הבא מן העליה וכו'. ע"ש. שמטהר הדבר שמואל דווקא מכה שבבשר המקור. ולענ"ד זה אינו, דאין לומר בגלל דקדוק קל כזה שדבריו סתראי ניהו, כ"ש שביארנו שא"א שתהא מכה בבשר הרחם בלא שיצא דם רירית הרחם. ועוד, שאח"כ המשיך 'או הרחם', ואפשר לפרש שהוא מדבר על דם המקור עצמו. קנצי למילין, דאין להגיד בחינם דדבריו סתראי ניהו, אלא יש ליישב את דבריו במה שנוכל]. וכן הבין בדבריו הציץ אליעזר (חי"ז סי' ל"ז). ע"ש.



### דברי פוסקי דורנו בטהרת מכה שברירית הרחם

לכן אמור מעתה שדם היוצא מחמת מכה מרירית הרחם דם טהור הוא, שהרי בגמרא ובפוסקים מבואר יוצא שדם מכה שבמקור טהור. וכן פסקו רבים מפוסקי זמנינו: כ"פ הגרשז"א (הב"ד בנשמ"א מהדורה שנייה סי' קפ"ז סק"ב עמ' ק"ג ד"ה כתב), הגר"מ אליהו (הב"ד בשו"ת שאגת כהן ח"ב סי' ט-י'), הגר"נ קרליץ (חוט שני הל' נדה סי' קפ"ג סק"ג אות ב'), הגרי"י נויברט (הב"ד בנשמ"א סי' קפ"ז סק"ב עמ' קנ"ב ד"ה כתב לי), הציץ אליעזר (חי"ז סי' ל"ז). וכן מוכח מדברי הגר"י קאפח (עי' בשו"ת דברות אליהו ח"ו סי' ל"ו, ובעניין מ"ש בעניין הת"ר עי' בהקדמה לתשובה זו).



ג). אלא שהחמיר אם הוא דימום מרובה. ולענ"ד קצ"ע מאי שנא מועט ממרובה, ס"ס מן המכה הוא. ובמק"א הארכת יותר בזה בס"ד.

### דעת החזו"א בזה

וראיתי שנחלקו בזה בדעת החזו"א, אם ס"ל להקל במכה שבמקור אם לאו. שבספרו הגדול חזו"א (חיו"ד סי' פ"א ד"ה אבל מה שיש לדון) כתב אודות אשה שלפי דברי הרופא יש לה אבעבועות במקור בפיות המזנקים את דם הנידות ואינה פוסקת מלראות, וכתב שיש לדון דבר זה כמכה. והוסיף בזה"ל: ואין לומר דנדון דידן גרע טפי כיון דדם הוסת עובר דרך הבעבוע ואין כאן דם מכה אלא דם נדה, ע"כ ז"א דא"כ נפלה טהרת מכה בבירא דדילמא דם נדות עובר דרך המכה, והלא סומכין על האשה שמרגשת במכה ולא אמרו חכמים לחקור ברופאים אם דם נדות עובר דרך המכה. אלא ודאי כל שהעורק פצוע ומוכה אין דרך ראייה בכך וטהורה. עכ"ל. ונראה שדבריו כדברי הדבר שמואל (הנ"ל אות י"ב). ויש שרצו לומר שהחזו"א חזר בו מדבריו, ממ"ש במכתב לד"ר טאוב (ונדפס בהרבה מקומות, ועי' פתחי דעת בנספח לפ"ה שהביא את לשון ההתכתבות) שאונס, דחיקה או הכאה ברחם וכעין דם הנוזל ע"י לידה או הפלה הוא דם מטמא. משא"כ דם שיוצא מחמת שרט בעור הרחם או פצע בעור הרחם שבצבוכין הדם בא באותו האופן שבא בפצע בשאר הגוף, הוא טהור. ושאל החזון איש לרופא אם הדם שבא בעקבות טיפול מסויים (פתיחת חצוצרות) הוא מהסוג השלישי שאין כאן עניין מיוחד של טבע הרחם וצינורותיה ולחץ זה הנעשה לו פגע בבשר שאר הגוף ג"כ היה מגרה דם או דם זה מסוג השני המיוחד בטבע הרחם. כלשונו ממש. אמנם לענ"ד אין זה הפשט בדברי החזו"א, דמה שכתב שרט בעור הרחם, לענ"ד פשוט שכוונתו היא ליריית הרחם, דא"א לשרוט את עור הרחם בלא לפצוע את היריית. ועוד, דמדוע לו להחזו"א להכנס לחילוק בין בשר הרחם ליריית הרחם, דכל מה שהוצרך המהר"ם מלובלין להכנס לחילוק זה הוא רק כדי ליישב את דעת מרן הב"י. ועוד, דא"כ נמצא שסותר את עצמו במה שכתב בספרו הנ"ל, ולא מסתבר שיעשה כן, וכ"ש הכא שכתב מה שכתב בספרו בצורה ברורה וללא הו"א הפוכה כלל. לכן נלע"ד דדעת החזו"א בזה להקל. ועוד, דשפיל לסיפא, דשם מבואר שהחילוק בין דחיקה והכאה ברחם לבין שרט הוא השאלה אם הדבר הוא טבע מיוחד לרחם, וא"כ הוא מטמא, או שמא מכה זו היתה גורמת להוציא דם לכל איבר בגוף, וא"כ שפיר הוי מכה, אפי' היא בגוף הרחם. וראיה זו האחרונה חזקה מכל, לענ"ד. וכ"כ הצי"א (חיו"ז סי' ל"ז) והגר"מ פנירי (הובא בס' בית ההוראה במכתבו לרב המחבר) והגר"א"ב מאדאר שליט"א (בקונ' ממכותין ארפאך הנ"ל). ע"ע. ובשו"ת שאגת כהן (ח"ב סי' ט') כתב שדעת החזו"א להקל ע"פ מ"ש בסי' פ"א, ולא נחית למ"ש במכתב. ע"ש. אך לא אחסוך שרבים חולקים בדבר בדעת החזו"א, עי' בס' בית ההוראה (סי' ז') שאסף איש טהור את הסוברים שהחזו"א לא מטהר במכה שבמקור. וע"ע בשו"ת שאגת כהן (שם סי' י') שכתב שגם הגר"מ גרוס מחמיר בזה לדעת החזו"א.



### דעת הטה"ב בזה

ובטה"ב (ח"א מהדו"ב עמ' רס"ז) כתב שבמקרה שרופא אומר שהטבעת שהכניס לרחם פוצעת את הרחם, יש להקל שלא בשעת וסתה. ע"ש. והקשה לו הרב נשמת אברהם (עי' בנשמת אברהם חיו"ד סי' קפ"ח) שלכאורה צ"ע, שהרי מבואר בב"י בסי' קפ"ח שלא תולים במכה שבמקור.

וביבי"א (ח"י חיו"ד סי' י"ז) הביא בתשובה אליו את דברי המהר"ם מלובלין (הנ"ל באות ב'), וסיים בזה"ל: ובע"כ לומר שיש חילוק בין מכה שבמקור שיש להתיר, להיכא שהמקור עצמו נשחת ונרקב, ורואה דם ממנו, שזהו דם נידות. וע' בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סי' קמב, ד"ה ונחזור, וסי' קמד בד"ה והנלע"ד), שכתב להסביר דאמאי לא חיישינן שאע"פ שהדם יוצא מן המכה שבמקור, שמא יוצא דם נידות עמו וכו' קנצי למילין שלא רק במכה שבפרוזדור יש להקל, אלא אף במכה שבמקור עצמו שנחבל או נשרט, וזב ממנה דם, דעת גדולי האחרונים להתיר האשה לבעלה. ורק כשהמקור עצמו נשחת שנעשה חלש ורפוי ויוצא ממנו דם, בזה אין להתיר. עכ"ל היבי"א.

ובהסתכלות ראשונה נראה שמרן היבי"א פוסק כדברי מהר"ם מלובלין בחילוקו, ובדברי מהר"ם מלובלין בהבנת הב"י מבואר שיש לחלק בין מכה שהיא בצדדי המקור לבין מכה שהיא במקור עצמו. איברא, דהמעין ביבי"א יראה שאחר שהביא דברי מהר"ם מלובלין כתב דבריו בשינוי קצת, בזה"ל: ובע"כ לומר שיש חילוק בין מכה שבמקור שיש להתיר, להיכא שהמקור עצמו נשחת ונרקב. עכ"ל. ומוכח שהוא מחלק באופן אחר, וחילוקו הוא בין מכה 'נקודתית' בתוך המכה לבין היכא שכל המקור עצמו נשחת. וכן מוכח מדבריו שבסיכום התשובה. ע"ש. וראיתי בילקוט טהרה (ע' בעמ' רנ"ט והלאה) שכתב שאע"פ שמרן היבי"א כתב כדברי המהר"ם מלובלין, לא פסק את דבריו, אלא לקח את עיקרון החילוק מדבריו והשיאו לדבר אחר. ועשה כן מפני שכיום גלוי וידוע לנו שא"א שתהיה מכה בבשר הרחם בלא שיהיה דם זב אף מגוף הרירית שהוא גוף המקור. ע"ש בדבריו הנעזרים. ואנא אמינא מילתא לחזק הבנה זו בדברי מרן היבי"א, שהרי אם נאמר שפסק כדברי המהר"ם מלובלין, לא איפרקא מחולשא אותה קושיה אותה בא לתרץ הגרע"י, והיא איך הקל בטה"ב במכה שבתוך המקור כשהרופא, והרי הב"י החמיר במכה שבמקור. ואם פסק כדברי המהר"ם מלובלין ירד להציל ולא הציל, שהרי אף הוא החמיר כשהמכה במקור עצמו. ואמרתי כל זאת לרב שמעון ללוש (שהוא אשר נשא ונתן עם הראש"ל בדברי היבי"א האלה כמבואר בילקוט"ט) ושמח בחיזוק זה. וכן שאלתי בע"פ לגרא"ב מאדאר שליט"א ואמר לי שפשוט שהגרע"י היקל בזה. ושור"ר שכתב כן בקונ' ממכותיך ארפאך (פ"ה), וכ"כ להבין בדברי הגרע"י בשו"ת שאגת כהן (ח"ב חיו"ד סי' י'). אלא שהחילוק שכתב בדעת מרן הב"י קשה בלשון הב"י, כמו שקדם להעיר בס' בית ההוראה (סי' ז' הע' כ"ב).

### הנלע"ד להלכה

לכן ע"פ כל האמור, לענ"ד קם דינא דיש לטהר מכה, אף שהיא ברירית הרחם, וזוהי טהרת מכה האמורה בגמרא. ויזכנו ה' ויאיר עינינו במאור תורתו שלא תבוא תקלה ע"י ח"ו.

הרב משה בוטון

כולל שע"י קהילת נהר שלום, פלורידה ארה"ב

## פסקי מרן על דרכי טהרה – הלכות וסתות\*

פסקי מרן הגר"ע יוסף זצ"ל על סדר ספר דרכי טהרה למרן הגר"מ אליהו זצ"ל

כולל ביאור יסודות מחלוקתם בקצרה, ובתוכו תמצא גם הרבה בירורים וביאורים יקרים בדעת מרן הגרע"י זצ"ל, וגם שמועות והוספות ממרן הגר"מ אליהו זצ"ל

### פרק ו - פרישה סמוך לוסת (סימן קפד)

סע' א. ... כגון: אשה שצריכה לראות באחת משעותיו של יום ראשון בשבוע, מתרת היא בליל מוצאי-שבת עד הריחה, ואסורה במשך כל יום ראשון מהריחה עד צאת הכוכבים...

הרואה ביום, בטה"ב (סי' ב, סע' א) כתב פרישתה רק עד השקיעה\*.

[תו"ת א. ע"ע בשו"ת מאמר מרדכי (ח"א יו"ד סי' ח סוף אות ו) שכתב בשם הרב ניסים כדורי והרב סלמאן חוגי עבודי זצ"ל, שלא קיבלו פסק זה של הב"ח [לחוש לראב"ד] להלכה ולמעשה].

\* פרק א-ב נדפס בגיליון צ"ב, ופרק ג-ה בגיליון צ"ד.

הפסקים נסדרו על ספר דרכי טהרה [דרכ"ט] מהדורת תשס"ז. הערות על תשובות ותוספות שבמהדורת תשע"א צוינו כך: תו"ת א. פסקים שמופיעים בסוגריים, הם תוספת פרט או דין חדש, ולא בהכרח שהדרכי טהרה חולק על כך.

לא הארכנו בהסבר המחלוקת, אלא ציינו בהערות שוליים ראשי פרקים בלבד, גם לא פרטנו את המקורות המדויקים לפסיקה, ותמצאם בספר שממנו נעתקה ההלכה שלמעלה. בכל פרק ציינו בראשו את הסימן העיקרי בשו"ע שעליו נסב, וכל המקורות שצוינו בלי סימן תמצאם בסימן הנזכר בראש הפרק. בכל מקום שציינו לעיל ולהלן, הכונה לפי סדר סעיפי הדרכי טהרה, וגם למה שכתבנו על הדרכי טהרה שם.

מלבד הבאת כל פסקי מרן הגרע"י מכלל ספריו, ודיונים בהבנת דבריו, השתדלנו להביא על הסדר גם פרטים וחידושי דינים מהספרים: ילקוט טהרה [ילקוט"ט] - לראש"ל הגר"י יוסף שליט"א. אבני שהם [אב"ש] - לגר"מ פנירי שליט"א (מהדורה עשירית). שימוש חכמים [שימו"ח] - לגר"י שכני שליט"א (מהדורת תשפ"ג). טהרת הבית הקצר [תוה"ט] - לגר"ד יוסף שליט"א (מהדורת תשע"ט). אבני טוהר [אבנ"ט] - להרה"ג דוד צופיף שליט"א.

כשאותו הדין נכתב בכמה ספרים, ציינו בעיקר למי שהאריך וביאר את המקורות יותר. בכמה מקומות נקטנו בלשון של כ"כ בספר פלוני ודלא כפלוני, וכמובן שאין כוונתנו להכריע בין ההרים הרמים, אלא כך סודרו הדברים בקצרה.

בכתיבת הדברים השתדלנו להיצמד ללשון מרן הגרע"י ככל שהיה הדבר אפשרי, שלא לשנות בחומרת הדבר כגון יש להחמיר או ראוי להחמיר וכו'.

א. דעת רוב ככל הפוסקים שהיום והלילה לעניין וסתות מתחילים מהשקיעה והנץ החמה (וכמ"ש בטה"ב שם סוף משה"ט), וגם הדרכ"ט לא פליג בהא. אלא נראה שהדרכ"ט כתב לפרוש עד צאה"כ, כדי לחוש לשיטת ר"ת שהיום נמשך בשיעור שלשה מיל ורביע אחר השקיעה [ואולי גם לשיטות אחרות שהשקיעה היא בסוף בין השמשות]. אולם בטה"ב (סי' ב משה"ט ב עמ' פ) כתב שלכל השיטות [גם לר"ת], לוסתות תיקנו חכמים לחשב מהשקיעה הראשונה הנראית לעינינו ע"ש.

**סע' ב** [וכן בסע' ד וה]. ישנן דעות המחמירות לפרש גם עונה קדם העונה האסורה, דהינו אשה האסורה ביום ראשון פורש ממנה בעלה גם בלילה שלפניו (ליל מוצאי-שבת-קדש). אך כאמור, מעקר הדין מספיק לפרש רק באותה עונה. אולם ראוי להחמיר ולפרש מתשמיש עונה אחת קדם העונה האסורה, בגלל שבמינו נחלשו הגופות וסדירות הוסת נתונה לשנויים על-ידי גורמים חיצוניים, ויש חשש סביר שהאשה תקדים לראות עונה אחת...

בטה"ב (סי' ב סע' א) כתב שאין צריך לפרוש בעונה הקודמת לעונה האסורה, גם בעונה בינונית<sup>2</sup>. והנוהגים להחמיר יכולים להתיר את נדרם (שם סוף משה"ט א, ודלא כאב"ש סע' ב).

**סע' ו**. אשה שיש לה וסת חצי קבוע – שאינה יודעת בברור מתי תראה, אך יודעת שיש ימים שבהם ודאי לא תראה – צריכה לחשש לשלש תאריכים כמו אשה שאין לה וסת קבוע, כאשר תאריכים אלה חלים בימים בהם יכולה היא לראות. ועין פרוט דינים אלה לקמן בדיני וסתות.

אשה שיש לה וסת חצי קבוע, יתבאר להלן פרק ז סע' יט, שרק לעונה בינונית יש להקל שלא תחוש, כשיש לה קביעות לראות תמיד אחר ל' יום.

**תו"ת ו**. שאלה: אשה שקינחה עצמה בעונה הסמוכה לבוא הוסת ואכן מצאה נקודה אדומה, אך רק בעונה הבאה הגיע הוסת עצמו. מתי תחשוש לגבי וסתות? תשובה: מהראיה. אבל אם הבדיקה היתה בדיקה פנימית – תחשוש לווסת מהבדיקה ולא מהראיה. [וראה לעיל, פרק ב' סעי' ו'.]

בטה"ב (סי' ב משה"ט ג) כתב שתחשוש לווסת מעונת הראיה ולא מהבדיקה<sup>3</sup> (ודלא כתוה"ט שכתב שטוב להחמיר בשניהם), ואם קבעה ג' פעמים לראות בעונת הבדיקה, צריכה לחשוש גם לעונת הבדיקה

ב). הבית יוסף כתב שאין לחוש לאור זרוע שמחמיר בזה, מפני שכל הפוסקים לא כתבו כן. והרבה אחרונים פירשו שגם האור זרוע אינו אוסר מעיקר הדין אלא הביא את המנהג שאמר לו רבו (הראבי"ה). וכבר כתבו האחרונים לדחות את דברי הש"ך ועוד שכתבו לקיים את דברי האו"ז מעיקר הדין. ובפרט דקי"ל וסתות דרבנן אין להחמיר, וכן הסכימו רוב האחרונים.

והדרכ"ט נמשך אחרי המחמירים, ע"פ דרכו של הבא"ח (ש"ב צו, א) שכתב שצריך לחוש לאו"ז, בפרט בימים אלה שהגופים הם חלולים, אלא שהכריע שאין לחוש לזה אלא בוסת קבוע ובעונה בינונית (וכ"פ כמה מאחרוני זמננו), [ובתשורת שי כתב שגם האו"ז החמיר רק בוסת קבוע].

ובטה"ב (עמ' סב) כתב על דברי הבא"ח, שאין זה נכון להורות חומרות יתירות נגד דעת כל הפוסקים ראשונים ואחרונים, ועל צבאם מרן השו"ע, וכן פסק להקל גם רבו של הבא"ח הובחי צדק ועוד. ובגיליון (23) מכת"י הוסיף לדחות את דברי הבא"ח, שהרי הגופות נחלשו מזמן הגמ' עד מרן הבי' יותר משנחלשו מאז ועד עתה, ומנ"ל להוסיף חומרות בוסתות דרבנן על הנאמר בש"ס וכל הפוסקים ומרן השו"ע. [וע"ע בילקוט (עמ' סא-סב, צב-צד) דברי מוסר למורים בזמננו להחמיר בזה לבני ספרד. ועוד כתב (בעמ' צד), שאברכים שלא החמירו בזה במשך חמישים שנה, מעולם לא קרה להם איזה מכשול בגלל זה].

בספר ימי טוהר (פלה"ה סע' יד) כתב, שאף לחולקים על האור זרוע, אם חלו עונות הפרישה בימים סמוכים, אסורים לשמש בלילות שבניהם. אולם לא מצאתי לדבריו חבר. [וכ"כ לי הגר"ח רבי שליט"א שאין להחמיר, אלא א"כ יש לה מחשבים של וסת הגוף].

(כ"מ בטה"ב שם, וכ"כ באבנ"ט סי' קפד הע' מט, ועי' לעיל פ"ב סע' מב. ודלא כתוה"ט ואב"ש שכתבו שבזה חוששת רק לעונת הבדיקה).

**סע' ח.** אשה שאין לה וסת הגוף או וסת לשעז צריכה בדיקה כל אותה עונה, כיצד? בודקת בדיקה פנימית יסודית בתחלת העונה ובסופה. אם הוסת ביום תבדק בדיקה ראשונה לאחר הנץ החמה ובדיקה אחרונה לפני שקיעת החמה; ואם הוסת בלילה, תבדק בדיקה ראשונה בצאת הכוכבים ובדיקה אחרונה לפני הנץ החמה. אם לא השכימה קדם הנץ החמה, תבדוק מיד פשתיקום; ואם לא בדיקה, תבדק מיד כשתזכר.

עיקר הבדיקה תהיה קרוב לסוף העונה, וטוב שתבדוק גם בתחילתה (טה"ב סי' ג סע' ב). וכשעונת וסתה בלילה תבדוק לפני השינה, ואין להצריכה להשכים קודם הנץ החמה, ובוסת קבוע או עונה בינונית תבדוק גם בקומה משנתה אחר הנץ החמה. אבל ביום החודש והפלגה שחלו בלילה, אין טעם לבדוק גם בבוקר, שכן כבר עברה עונתה [וכדלקמן בסע' יא] (אב"ש סע' ט).

**סע' ט.** טוב שתניח מוך דחוק (צמר-גפן או בד סופג דחוק) באותו מקום לאחר הבדיקה הראשונה שימצא כל אותה עונה באותו מקום ויספג כל טפת-דם שיוצאת וימנע את החשש שהטפה תאבד. במקום "מוך דחוק" נתן להשתמש בטמפון העוצר כל טפת-דם, או בפקד (תחבשת), או בבגד תחתון לכן (מבד שאינו סנטטי) המהדקים לגוף, ועוצרים כל טפת-דם, ואין חשש שתצא טפת-דם ותאבד. ועדיף להשתמש בהם כאשר יש חשש לפצע פנימי שיכול לגרם אחר-כך סבוכים.

בטה"ב (סי' ג משה"ט ב-ג) כתב שבודאי אין להצריכה מוך דחוק כל העונה.

ג. עי' לעיל פרק א סע' ז, שנחלקו האם בדיקת עד הוי כודאי הרגשה. אולם העירני הרב יונתן דון-יחייא שליט"א דגם הדרכ"ט כתב לעיל שאין חוששים לבדיקת עד לוסתות אלא א"כ קבעה בג"פ, וכאן חייש כי מצאה דם בבדיקה בעונת הוסת. ויל"ע האם גם הטה"ב יחוש בזה.

ד. בגמ' מבואר שאם בדקה עצמה פעם אחת בשעת הוסת דיה, אולם בנשים שלנו שאין להן שעה קבועה לא ברור כמה פעמים צריכה לבדוק, ורש"י כתב שבודקת עצמה תדיר ביום שקבעה לה וסת (מובא בטה"ב שם משה"ט ג, עמ' קמ). ובראב"ד מוכח שדי לה בבדיקה אחת בסוף העונה, וכן מבואר ברשב"ץ, ומשמע מדבריו שגם אם בדקה באמצעה צריכה לשוב לבדוק בסופה (מובאים באב"ש שם). ובטה"ב פסק שעיקר הבדיקה צריכה להיות בסוף העונה, וטוב שתבדוק גם בתחילתה.

**באב"ש** כתב שכל זה בוסת קבוע, אבל בוסת שאינו קבוע לפי הבית יוסף (בסוף סי' קפד) ע"פ הרשב"א, א"צ בדיקה כלל מלבד בעונה בינונית. אלא שרוב האחרונים כתבו להצריכה בדיקה לכתחלה [גם להרשב"א], וכן פשט המנהג. ומטעם זה פסק באב"ש שדי לכתחלה בבדיקה אחת בסוף העונה כעיקר הדין, וגם בעונה בינונית שלשו"ע צריכה בדיקה די בבדיקה אחת בסופה, שכן לפי הר"ן לדעת הרי"ף והרמב"ם אין כלל דין עונה בינונית [וכ"פ עוד אחרונים, הובאו באבני השלחן על פ"ת סק"יז]. אולם בטה"ב הנ"ל איירי גם בוסת שאינו קבוע ולא כתב לחלק. ויש להעיר על מש"כ באב"ש בדעת הב"י שבשו"ע בס' קפט סע' ד משמע שלכתחלה צריכה בדיקה גם ביום חודש והפלגה שאינה קבועה, מדכתב שאם לא בדקה מותרת (ושו"ר שכ"כ להוכיח בשימו"ח סע' ט אות ב). [ואפשר לדחות שהשו"ע רק העתיק את לשון הטור שם וליה לא ס"ל, ודוחק. וגם א"כ צריך לציין שזו מחלוקת רשב"א וטור, ולא רק אחרונים שנחלקו על הב"י בהבנת הרשב"א].

ה. החו"ד החמיר בזה, שאם אין לה שעה קבועה לראות צריכה מוך דחוק כל העונה. והובא בפ"ת. אולם רוב ככל האחרונים תמחו על דבריו, וכתבו שדבריו לא התקבלו ומעולם אין המנהג כן, ושהדבר בלתי אפשרי [והדרכ"ט כתב לפתור זאת בלבישת בגד לבן, שבשעה"ד יכול להיחשב כמוך דחוק, ופירש טעמו להחמיר (בתו"ח ח) מפני שלוסתות יש

**סע' י.** אשה הסובלת מפצע פנימי וקשה עליה הבדיקה, תשאֵל שאלת חכם.

באב"ש (סע' ט סק"א) כתב שמי שיש לה רגישות באותו מקום, אין להצריכה בדיקה ביום החודש והפלגה שאינן קבועות, וכ"ש אם יש לה מכה מבוררת או התקן. ותשים לב שלא הרגישה ביציאת דם'.

**סע' יא.** ...ביום החדש וביום ההפלגה בנסת שאינו קבוע, אם עבר הזמן ולא בדקה – אינה חייבת לבדק. ואף-על-פי-כן ראוי שתבדק לפני שתשמש עם בעלה, אפלו אם עבר זמן רב מימים אלה, שמא הרגישה ולא שמה לב.

בשו"ע (סי' קפט סע' ד) סתם, שאם לא בדקה ביום החודש והפלגה שאינה קבועה, מותרת בלא בדיקה, וכתב הט"ז (סק"ל) דהיינו אפי' לכתחלה, וכתב בשלחן שלמה (אות לט הע' טו) שכן הדין אפי' בזמננו שאינן מרגישות'.

**סע' יג.** אין לאשה לרחץ בימים אלו את אותו מקום, שמא תראה טפת-דם ותאבד. אך יכולה היא להתרחץ בברכה או בים, ובלבד שתקפיד להניח באותו מקום טמפון. ורצוי שתבדק עצמה לפני הרחיצה ואחריה.

[בדיעבד אפי' רחצה אותו מקום, תבדוק עצמה אח"כ ותטהר (טה"ב סי' ג סע' ד). רחיצה במקלחת מותרת בעונת הוסת (אב"ש סע' ט וילקו"ט סע' לא).]

**סע' יד.** בימים אלה שהאשה לא ראתה עדין, וצריכה לחשש שמא תראה – אסורים הם רק בתשמיש המטה... וכן ראוי להזהר שלא לישן באותו הלילה במטה אחת, שמא תראה בתוך שנתה, ונמצאו שניהם ישנים במטה אחת כשהיא נדה...

באב"ש (סע' ב) כתב שאם ישנים בכר ושמיכה נפרדים א"צ ליזהר, אע"פ שהמיטות מחוברות ובסדין משותף. אולם בילקו"ט (סע' ד) כתב שהמחמיר גם בזה תע"ב'.

**סע' טו.** יוצא לדרך צריך לפקד את אשתו אפלו ביום נסתה (אם לא ראתה). ואפלו סמוך לנסתה. וביום נסתה עדיף לרצותה בדברי אהבה וחבה, אם היא מתרצית בכך ומוחלת

אסמכתא מן התורה]. ובתוספתא מוכח שלא כדברי החו"ד, וכן מוכח מהראשונים הנז' בהע' הקודמת.

1. ע"פ מה שנתבאר לעיל בסע' ח, שלפי הבי"י לדעת הרשב"א א"צ בדיקה. [ויש לצרף גם את השיטה שאשה שהתחזקה לראות שלא בקביעות, א"צ לחוש כלל ליום החודש והפלגה, עי' בילקו"ט סי' קפט הע' א]. וצ"ע אם בשעה"ד גדול יש להקל (נגד השו"ע) גם בעונה בינונית, ע"פ דעת הרי"ף והרמב"ם הנ"ל.

2. שו"ר שגם בחוט שני (סק"ח) כתב שראוי לבדוק לפני תשמיש "כיון שאין לה וסת קבוע". ונראה שטעמם מפני שהנשים בזמננו אינן מרגישות כ"כ, וא"כ אזל לטעמא דלא הרגישה. אולם עי' ביבי"א (ח"ו יו"ד סי' טז אות ב) שכתב לחלוק על החו"ד שכתב הטעם שטהורה משום שלא הרגישה, וכתב שעיקר הטעם משום דקי"ל וסתות דרבנן, ומשום דלא אמרינן חזקה אורח בזמנו בא אלא לענין להחמיר לכתחלה לבדוק בשעת וסתה. עי"ש. והדרכ"ט אזיל לשיטתיה, דחייש במקצת לסברת החו"ד, עי' לעיל בהע' לסע' ד.

3. בשימו"ח (סע' ה) כתב, שראוי להחמיר להפריד המיטות גם בלילה לפני עונת הוסת, אם קמים אחר הנץ. אולם הגר"ח רבי שליט"א כתב לי שאם ישנים בבגדים, אין צורך.

ובעונת הוסת גם בשינת צהרים ראוי להחמיר שלא לשכב במיטה אחת. ורק אם שוכבים למנוחה קלה כרבע שעה בלי להירדם, נראה להקל (ילקו"ט מכתב נז).

לו. ובעונה שקדם וסתה צריך לפקדה ממש. וחיב ביום וסתה בחבוק ונשוק אף לאלה האוסרים לעיל חבוק ונשוק בימים אלו, ואם אינה מתרצית בכך – חיב אף בתשמיש המטה.

בטה"ב (סי' ב סע' יא עמ' צח) כתב שטוב לפקדה בתשמיש יותר מלרצותה<sup>ט</sup>. ומ"מ צריכה לבדוק עצמה לפני שימשו (אב"ש סע' י, וכ"מ בטה"ב שם משה"ט א עמ' נב). אולם אם החלו המיחושים שרגילים להיות לה בשעת וסתה, יש להחמיר (טה"ב שם סוף משה"ט יא).

**סע' טז.** "יוצא לדרך" נקרא היוצא לנסיעה או למלואים ליומים שלשה ויותר. והכל לפי האדם.

בטה"ב (סי' ב סוף משה"ט יא) כתב, שיוצא לדרך היינו דוקא אם ישהה עד שיעבור עונתו שחייב בה.

**סע' יז.** "העוסק במצנה פטור מן המצנה". אך דוקא כאשר אי-אפשר לקיים את שתיהן יחד. לכן, היוצא לדרך-מצנה אינו חיב לפקד את אשתו בתשמיש, אם הדרך יעכב אותו מהמצנה שהוא הולך לעשותה.

[אולם אף אם פקידת אשתו לא תעכבו מהציאה לדבר מצוה, אין להקל בעונת וסתה (טה"ב סי' ב סע' יב סוף משה"ט)].

**סע' יח.** יש אומרים שהרוצה לצאת לדרך ואשתו נדה וצריכה לטבל תוך עונה אחת (יום או לילה), צריך להמתין לה.

[וכן הלכה"א (אבנ"ט הע' צד, בשם ילקו"י בשם מרן הגרע"י), ובאב"ש (סע' י) כתב להקל לצאת בעונה הסמוכה לטבילתה אם הולך לדבר מצוה (וכמו בדין היוצא לדרך)].

**סע' יט.** אשה שחל ליל טבילתה סמוך לוסתה, או כלה שליל חפתה סמוך לוסתה – יש המתירים אותה לבעלה ויש האוסרים, לכן במקרה כזה תשאל האשה שאלת חכם.

בטה"ב (סי' ב סע' טו) כתב שאין להתיר תשמיש בליל טבילה בוסת קבוע, אבל בוסת שאינו קבוע מותר לה לטבול ולשמש עם בעלה (ודלא כאב"ש), חוץ מבעונה בינונית שיש להחמיר כבוסת קבוע (אב"ש סע' י בשם מרן הגרע"י). ובכלה מותר גם בוסת קבוע (טה"ב שם סע' טז). ובאשה שתמיד חל ליל טבילתה בעונת וסתה מותר, שלא גזרו חז"ל באופן שתיאסר עולמית (טה"ב שם סע' יז).

ט. שלדעת מרן השו"ע (סע' י) אין זה כלל חומרא לרצותה, אלא אדרבה צריך לפקדה בתשמיש כמצוה.

י. שכ"כ כמה אחרונים. ויתכן שגם הדרכ"ט התכוין לכך, שכן ברוב בני אדם השיעור פעמיים בשבוע, וכפי שסיים והכל לפי האדם [ובאב"ש (סע' י) הביא משה"ל שביציאה למילואים או לחו"ל, אע"פ שחזור קודם שתעבור עונתו, הוי יוצא לדרך כל שלן לילה אחד חוץ לביתו].

ולכא' באברכים ת"ח מונגנו אין להקל אלא משבת לשבת, שכן עונתם מעיקר הדין, אף שנהגו להחמיר פעמיים בשבוע. אולם עי' להלן פ"ט סע' ג, שנראה דכיום נהפך לדין.

יא. אף שלדברי רוב הראשונים דברי הגמ' אינן מתפרשים כן, מ"מ עצם הדין מסתבר להלכה.

יב. והביאו בילקו"י (סוף הע' כא), אולם צידד להקל וסיים בצ"ע. והטעם בכל דינים אלו, שנחלקו האחרונים אם לדמות ליל טבילה וכלה ליוצא לדרך. ואולי יש להקל בזה אם יש לה גם מיחושים שרגילה לראות בסופם, שכן בכהאי גוונא יש אומרים שאינה צריכה לחוש בכל העו"ב (עי' אב"ש סע' יב).

ובכל הנ"ל תבדוק עצמה קודם תשמיש, כמו שנתבאר לעיל ביוצא לדרך (כ"כ באב"ש שם). ואע"פ שהותרו לשמש, אחר כן צריכים לפרוש כל אחד למיטתו (ימי טוהר פל"ה סע' טז אות ח).  
דין הבא מן הדרך בעונת הוסת, יתבאר להלן פי"ט סע' יב.



## פרק ז – דיני וסתות (סימן קפט)

**סע' ג.** ישנם מקרים רבים בהם יש לאשה וסת קבוע אך אין היא יודעת זאת, מפנין שאין היא מכירה את כל צורות קביעת הוסת.  
[המציאות בזמננו שרוב הנשים אין להן וסת קבוע (ילקוט סע' א), אבל בכל זאת כל דיני הוסתות שתיקנו חז"ל, במקומם עומדים (אב"ש סע' ב, ועי' בהוראה ברורה ביאור הלכה הארוך סע' א).]  
**סע' ד.** ...ה) וסת הדלוג-הפלגה – ראיה המגיעה בהפלגה הולכת וגדלה (או קטנה) בצורה קבועה, כגון פעם אחרי 20 יום, ואחר-כך אחרי 22 יום, ואחר-כך אחרי 24 יום וכדומה...  
הערנו לקמן סע' נו.

**סע' ז.** אשה שלא קבעה אחד מהוסתות דלעיל, צריכה לחשש לשלשה תאריכים, שהם עונה בינונית, יום החדש והפלגה...  
[כ"כ גם בילקוט (סע' א ובהע') (ודלא כחידוש ההוראה ברורה, וכן דלא כמש"כ בתוה"ט רק נכון לפרוש" ביום החודש), עי"ש].

**סע' יא.** ...אם ראיתה בל' תשרי (שהוא ראש-חדש חשון), תחשש בחדש הבא בא' כסלו (שהוא ראש-חדש כסלו).  
באב"ש (סע' ו) כתב, שהרואה ביום ל' והחודש הבא חסר אינה חוששת לאף יום [משום יום החודש, אלא חוששת לעונה בינונית ולהפלגה בלבד].

**סע' טו.** לשלשת התאריכים הנ"ל יש לחש בתנאי שלא תראה קדם להם ראיה נוספת, אך אם תראה קדם להם ראיה נוספת, עליה לחשש לשלשת התאריכים החדשים מהראיה שראתה, וליום החדש מהראיה הקודמת, ואינה חוששת להפלגה ולעונה הבינונית מראיתה הקודמת.

לדעת מרן הב"י (והרמ"א ועוד) אין הפלגה קצרה עוקרת ארוכה, ולכן צריכה לחוש גם להפלגה מהראיה הקודמת, וכן פסק באב"ש (סע' יג).

(ג). הב"ח כתב שיש קביעות וסת לראשי חודשים שאינם בימים שוים, ונחלקו האחרונים האם לדעתו חוששת אפי' קודם שקבעתו. אולם סתימת שאר הפוסקים, שאין קביעות וסת לימים שאינם שוים אע"פ ששניהם ר"ח.

(ד). אולם הגר"י שכנזי שליט"א אמר לי, שהוא פוסק כמש"כ הדרכ"ט (כד' הש"ך וסיעתו), ושכן שמע מחכם שלום כהן זצ"ל ומהגר"מ מאזוז שליט"א, שמכיון שאין זו אלא משמעות הב"י בדרך לימודו, יש להקל בוסתות (ומש"כ בהוראה ברורה להחמיר כדברי הב"מ והגר"ז [לחוש להפלגה הקודמת ולחשבו מהראיה החדשה], אינו מחוור). ושו"ר שכ"כ בשימו"ח (סע' יג אות ב), שיש להקל בוסת שאינו קבוע, וכן המנהג, ושהמחמיר תע"ב. וגם הגר"ג בן משה שליט"א אמר

סע' טז. אשה שראתה בא' תשרי, צריכה לחשש: א. לל' תשרי, מדין "עונה בינונית"; ב. לא' חשון, מדין "יום החדש"; ג. ל"הפלגה" מראיתה הקודמת, דהינן, אם ראתה 40 יום קדם א' תשרי, צריכה לחשש ל-40 יום אחרי א' תשרי (י' חשון). אשה זו אם תראה ב"ז תשרי, אינה צריכה לחשש לל' תשרי ולי' חשון, כיון שכבר ראתה קדם להם. וכעת עליה לחשש לשלשה תאריכים נוספים: א. לט"ז חשון מדין "עונה בינונית"; ב. ל"ז חשון מדין "יום החדש"; ג. להפלגתה החדשה שהיא 17 יום, ובמקרה זה יש לה לחשש לג' חשון מדין "הפלגה". חשש יום החדש הקודם (א' חשון) לא נעקר בראיתה החדשה, אלא צריכה לחשש גם לו, ואם לא תראה בו נעקר, ואינה צריכה לחשש לא' כסלו וכו'.

כנז' בסע' הקודם, לדעת מרן גם ההפלגה הקודמת לא נעקרה, ולכן צריכה לחשוש גם ליום י' חשון.

סע' יט. אשה שאין לה וסת קבוע לדעת מתי תראה, אך יודעת היא בנדאות מתי לא תראה, הרי היא בעלת וסת חצי קבוע. כגון אשה שאינה רואה לפני 28 יום שאחרי תחלת ראיתה הקודמת, ואחרי 28 יום רואה בזמנים לא קבועים, הרי היא כבעלת וסת קבוע עד 28 יום, ואחרי אותם ימים הרי היא כבעלת וסת שאינו קבוע. וכן אשה שרואה רק תוך 28 יום מתחלת ראיתה הקודמת בזמנים לא קבועים, היא כבעלת וסת קבוע אחרי היום ה-28, ולפני אותו יום הרי היא כבעלת וסת שאינו קבוע. ולאו דוקא 28 יום, אלא כל מספר ימים שנקבע לאשה בשלש פעמים שאינה רואה לפניו או לאחריו, הרי הם כוּסַת חצי קבוע.

בטה"ב (סי' ג סוף משה"ט ח) כתב, שבעלת וסת חצי קבוע לראות ביותר מל' יום [ואפי' ביום ל"א"י (ילקוט"ט סי' קפד הע' לו)], יש להקל שלא לחשוש לעונה בינונית<sup>טז</sup>, והמחמיר תע"ב, וליום החודש

לי שהגר"ב צ"א אבא שאול היה מורה כהש"ך, ושכבדה"ש הביא מי שכתב שאין לדייק מהב"י.

כב"י כתב חידוש, שאם בפעם השניה ראתה באותו יום לחודש שראתה בקודם, אז אין צריך לחוש להפלגה הקודמת, דאיגלאי מילתא דיום החודש גורם [והא דראתה קודם לו, דמים יתירים איתוספו בה]. ואף שהדרכ"מ פליג על זה, נראה שלדין שקבלנו הוראות מרן, יש להקל בכהאי גוונא, ודי להחמיר כהב"י שאין הפלגה קצרה עוקרת ארוכה בד"כ.

אם ההפלגה הקודמת (וה"ה יום החודש) חלה בימים שנמשכה ראייתה [כגון שראתה בהפלגת ל' יום ואח"כ בהפלגת כ"ח יום, ונמשכה ראייתה עד אחר ל' יום], בכל זאת נעקרה, כל שאינה אומרת שפסק דמה בין תחלת ראייתה וחזרה וראתה ביום ההפלגה הקודמת (אב"ש סע' יד, ועי' באבנ"ט אות יג). אולם כל זה בוסת שאינו קבוע, אבל בוסת קבוע יש להחמיר (שם באב"ש, וכ"כ בשימו"ח סע' יד אות ד).

טו. והדרכ"ט שכתב שמכ"ט עד ל"א עדיין אינה בכלל וסת חצי קבוע, אולי רצה לחשוש לשיטות שיום כ"ט ול"א הם עונה בינונית. וצ"ע.

טז. ומה שהעיר באב"ש (סע' א) מדברי הב"י ע"פ הרשב"א, נראה שלדעת הטה"ב אילו היה רואה מרן את דברי הריטב"א, היה חוזר ומבאר גם ברשב"א כן. ושור"ר שכ"כ בשו"ת שער הרחמים (ח"א יו"ד סי' ז).

חייבת לחשוש" (ילקוט שם). ובעלת וסת חצי קבוע לפחות מל' יום, אין לה קולא, וצריכה לחשוש גם לעונה בינונית" (ילקוט שם, ועי' בשימו"ח סע' ב אות ד).

**סע' כ. ב)** ...בעלת וסת שאינו קבוע – כשמגיעים יום החדש ויום ההפלה, צריכה היא לבדק באותן עונות, ואם עברו אותן עונות ולא בדקה ולא הרגישה – מתרת לבעלה בלי בדיקה (ועדיף שתבדק). לעמדת זאת, כשמגיעה עונה בינונית שלה חייבת לבדק, ואם לא בדקה ולא הרגישה – אסורה לבעלה עד שתבדק.

**ג)** אשה בעלת וסת קבוע שהגיע זמן וסתה ולא ראתה בו ובדקה עצמה – חוששת לו עוד פעמים, ואחרי שלש פעמים אינה חוששת יותר. אשה שאין לה וסת קבוע שהגיע זמן שצריכה לחשוש בו (עונה בינונית, יום החדש, הפלה) ובדקה ולא ראתה בו – אינה חוששת לו יותר. והמחמירה בעונה בינונית לחשוש עוד פעמים – תבוא עליה ברכה.

**ב)** עי' מה שהערנו לעיל פ"ו סע' יא.

**ג)** אע"פ שנעקר, עי' לקמן סע' לו וסע' מא שאם חזרה לראות פעם אחת שוב באותה עונה, חזר וסתה הקבוע וצריכה לעוקרו שוב ג' פעמים, כל עוד לא קבעה וסת אחר. באב"ש (סע' א) כתב, שאין צריך להחמיר לחשוש עוד פעמיים לעונה בינונית (וכ"כ בשימו"ח סע' ד אות א בשם מרן הגרע"י, ועי' בילקוט מכתב כח).

**סע' כא.** אשה שאינה זוכרת מתי ראתה – תספור שלשים יום מיום שזוכרת ותפרש.

ואם גם את תאריך ראייתה האחרונה אינה זוכרת, מותרת כל הימים (טה"כ סי' ב משה"ט ח וילקוט סי' קפד סע' ט). ורק אחר שבטוחה שעברו ל' יום מהראיה האחרונה, צריכה לבדוק פעם אחת" (שימו"ח סע' ב אות ז). ויש להזהירם שיקבלו עליהם מכאן ואילך לרשום את יום הראיה (אב"ש שם סע' ב).

**סע' כג.** קביעת וסת אינה צריכה להיות לשעה מסוימת משעות היום או הלילה (הגם שיש נשים שיש להן שעה קבועה לוֹסֶת), אָבֵל הָרְאִיָּה צְרִיכָה לְהִיטֵר קְבוּעָה לְיוֹם או לְלֵילָה (היום מתחיל בזריחת השמש והלילה בשקיעתה), וְאִשָּׁה שֶׁתְּרָאָה בְּתַאֲרִיד קְבוּעַ פַּעַם בְּיוֹם וּפַעַם

יז. דלא מצינו למי מהפוסקים שהקל בזה, והביאור בזה, דעו"ב הוא משום שרוב נשים רגילות לראות בו, והיא יש לה חזקה שאינה רואה בעו"ב, אבל אין זה כבעלת וסת קבוע שלא תחוש שמא תקבע וסת החודש. עי' בשו"ת שער הרחמים (ח"א י"ד סי' י אות ה) שהרחיב בזה. והדרכ"ט אולי סמך בזה על שיטת הש"ך שעו"ב הוא יום החודש וצ"ע.

יח. דהא ודאי תראה, וא"כ הרי נעקרה חזקה שאינה רואה ביותר מל' יום, וכמ"ש בסע' יח דוסת זה נעקר בפעם א' (ובזה מיושב גם מה שהק' באב"ש מהא דבעלת וסת קבוע שעבר וסתה אינה חוששת לעו"ב). וצ"ע מה סבר הדרכ"ט.

יט. המחמירים למדו זאת מחומרת מרן, שבעלת וסת הפלגה קבועה שעבר וסתה, צריכה להמשיך לחוש להפלגה מיום שהיתה ראויה לראות. אולם רבו החולקים על מרן [ובכללם הדרכ"ט, וצ"ע למה החמיר בעו"ב יותר], עי' לקמן סע' לו. וע"כ דיינו להחמיר בהפלגה קבועה, אולם בעו"ב שאין לנו גילוי בדעת מרן יש להקל.

כ. באב"ש (סי' קפד סע' ב) כתב להחמיר, שבעלת וסת קבוע ששכחה וסתה, צריכה בדיקה בכל יום כדי להיות מותרת. ושם אין הספק אלא ביום-יומיים, מרן הראוי לפרוש בשניהם. ונראה שלא כתב זאת מדינא אלא עצה טובה קמ"ל, כדי שלא תראה דם בשעת תשמיש, ויהיה ליבם נוקפם [ומהגר"י שכנזי שליט"א שמעתי, שזו עצה טובה כדי שלא יאשימו את המורה הוראה]. דהא מרן רוב הפוסקים לא קי"ל כסברת החת"ס, שהפרישה בעונת הוסת דאורייתא.

כא. מדין אשה שעבר עליה עונה בינונית ולא בדקה.

בליקלה בלי סדירות – אין לה נסת קבוע (ועין בדיני נסת הדלוג נסת חצי קבוע). ואשה שלא קבעה נסת – צריכה לחשש לראיותיה כמו בעלת נסת שאינו קבוע.

עי' לקמן תו"ט.

סע' כה. אף-על-פי שאי-אפשר לקבע נסת על-פי כתמים – נתן לקבע נסת על-פי בדיקות פנימיות. דהיינו, אשה שבדקה שלש פעמים בהפךשי זמן קבועים ומצאה דם – נקבע לה נסת לבדיקות זמנים, שבדיקות פנימיות הרי הן כראיה ברורה לכל דבר. ועין לקמן מסעיף ס"ד והלאה מה הם דיני נסת זה. ועין בפרק ב' סעיפים מ"ב-מ"ד.

הערנו לעיל בפרק ב' שם.

סע' כו. כשם שנקבע נסת בשלש פעמים, כך גם נעקר נסת קבוע בשלש פעמים שהיה צריך להופיע ולא הופיע. ואין זה משנה אם האשה אינה רואה בשעת נסתה ורואה בזמנים אחרים, או שאינה רואה כלל, אלא כל שלא בא שלש פעמים בזמנו – נעקר הוסת. ודוקא כשבדקה האשה את עצמה – בדיקה פנימית ויסודית – באותו זמן שרגילה לראות (או אפילו באותה עונה, אף שלא באותה שעה) ולא מצאה כלום; אבל אם לא בדקה, אף-על-פי שלא ראתה – לא נעקר נסתה.

עי' לקמן סע' לו ומא מתי חוזרת לוסת גם אחרי שנעקר. באב"ש (סע' ד, ו"מ בב"י) כתב, שגם אם בדקה אחר עונת וסתה, אם נמצאת טהורה נעקר הוסת<sup>22</sup>. ואם לא בדקה גם לאחר זמן, וכבר ראתה דם שלא ביום וסתה, ישאלו לחכם<sup>23</sup>.

תו"ת ח. שאלה: הרמב"ן בהלכותיו (פרק ה' י"ט-כ') חילק בין קבוע ללא קבוע. אבל השו"ע (סי' קפ"ט סעי' כ"א) הביא את לשון הרשב"א שפיהוק שאינו קבוע שבדקה, ומצאה שלא ראתה – נעקר, ומדייק החו"ד (קפ"ד סוס"ק י' בביאורים) שגם בבילתי קבוע אינו נעקר בלי בדיקה. וב"דרכי טהרה" [פה] פסק כרמב"ן. ומדוע פסק כן הרי השו"ע פסק כרשב"א שהוא בתראה? תשובה: וסת הפיהוק שאינו קבוע נעקר אחר בדיקה ואילו וסת הימים שאינו קבוע נעקר בלא בדיקה. הטעם הוא שוסת הימים, ימים ממילא קאתו. לכן אם באותו יום לא ראתה כיון שהוסת אינו קבוע – נעקר בלא בדיקה. אך פיהוק מיוחד שפיהוק בזמנים לא קבועים חיישינן שהוא הסימן לחימום הגוף ולביאת הוסת. על כן צריכה בדיקה אחר הפיהוק. עי' בט"ז סי' קפ"ט ס"ק ל"ח ובנה"כ שם. וע"ע בפת"ש סי' קפ"ד ס"ק י"ח ובתוה"ש סי' קפ"ט ס"ק מ"א.

באב"ש (סע' ד) כתב, שגם וסת הגוף נעקר בבדיקה לאחר זמן<sup>24</sup>.

כב). החו"ד החמיר בזה, והוכיח כן מדברי הראשונים. אולם בשו"ת דברי חיים מצאנו דחה את ראיותיו, והביא ראיה מהב"י שבדיקה לאחר זמן מועילה גם לעקור וסת קבוע. ועוד יש לצרף את הרי"ף והרמב"ם שאפי' בדיקה לאחר זמן אינה נצרכת [להתירה לבעלה]. וכ"פ כמה אחרונים.

כג). יש להקל בזה, דאפי' להחולקים על הרי"ף והרמב"ם [הנו' בהע' הקודמת], י"א דהבדיקה לאחר זמן היא רק מטעם קנס, אבל סמכינן דטהורה כל שלא הרגישו [ובפרט אם בד"כ חשה מיחושי הגוף בבא וסתה, והפעם לא הרגישו. וכ"ש אם היתה לבושה בבגד צמוד ולא נמצא עליו דם] (אב"ש שם).

כד). דלדעת הב"י נראה דאין וסת הגוף חמור משאר וסתות, עי' לקמן סע' עח. [ואף שהאב"ש שם לא הכריע בעניין, אם

**סע' כט.** וְסֵת זֶה שְׁאִינוּ קְבוּעַ נֶעְקָר גַּם בְּלִי בְּדִיקָה, וּבִתְנָאֵי שְׁלֵא הִרְגִּישָׁה בְּאוֹתוֹ יוֹם. אוּלָם אִף שְׁוֹסֵת זֶה נֶעְקָר בְּלִי בְּדִיקָה, אִם לֹא בְּדִיקָה עֲצָמָה בְּיוֹם שְׁחוּשָׁשֶׁת בּוֹ (כְּדִלְעִיל בְּדִינֵי פְרִישָׁה) – אֲסוּרָה לְשִׁמּוּשׁ אַחֵר עוֹנָה בִּינוּנִית עַד שֶׁתִּבְדֹּק. וְעִדִּיף שְׁגָם אַחֵר יוֹם הַחֹדֶשׁ וַיּוֹם הַפְּלָגָה לֹא תִשְׁמַשׁ עַד שֶׁתִּבְדֹּק.

ע' מה שהערנו לעיל פ"ו סע' יא.

**סע' ל.** חָשַׁשׁ לוֹסֵת שְׁאִינוּ קְבוּעַ לְהַפְלָגָה אוֹ לְעוֹנָה בִּינוּנִית יֵעָקֵר גַּם אִם תִּרְאֶה הָאִשָּׁה רְאִיָּה אַחֲרֵת קֹדֶם זְמַן הַחָשָׁשׁ (עֵין לְעִיל סְעִיף ט"ו).

לדעת מרן וסת ההפלגה אינו נעקר אם ראתה קודם לו, ע' לעיל בהע' לסע' טו-טז.

**תו"ת ט.** שאלה: האם יש לחוש לדעה הסוברת שבוסת ההפלגה יש לחשב עונות ולא ימים? תשובה: דוקא ימים (ראה נוב"י מהדו"ת סי' פ"ג. ועיין עוד בגר"ז אות ל"ו, הטהר"י אות ס"ז פ"ת ס"ק ט' ודרכ"ת ס"ק נ"ד).

ולכן, בעלת וסת שאינו קבוע, מונה את ההפלגות מהתאריך בחודש של הראיה הקודמת, עד לתאריך הראיה הנוכחית, ופורשת בהפלגת אותו מספר ימים בעונה שראתה באחרונה [ואין להתחשב בכך שהראיה שלפניה היתה בעונה אחרת]. לדוגמא, אם ראתה ביום א' לחודש ואח"כ בליל כ' לחודש, תצטרך לפרוש בהפלגת כ' יום בלילה, וכדלקמן בתו"ת י' (וע"ע באב"ש סע' יג)־.

**סע' לו.** מִכֵּינִין שְׁסָפִירַת יְמֵי הַהַפְּלָגָה הֵם מִרְאִיָּה שְׂרָאָתָהּ, וְלֹא מִתְאָרִיךְ שֶׁהִיָּתָה צְרִיכָה לְרְאוֹת בּוֹ – אִשָּׁה שֶׁהִיָּה לָהּ וְסֵת הַהַפְּלָגָה וְהַפְּסִיקָה לְרְאוֹת, אִינָה צְרִיכָה לְחָשַׁשׁ יוֹתֵר – אַחֲרֵי הַפְּעָם הָרִאשׁוֹנָה שְׁלֵא רְאָתָהּ – לְשׁוּם תְּאָרִיךְ, עַד שֶׁתִּרְאֶה שׁוּב. (בְּסֵת הַחֹדֶשׁ הַדִּין שׁוֹנָה, עֵין בְּהַמְשָׁךְ).

אשה שהיה לה וסת להפלגה והפסיקה לראות, לדעת מרן הב"י חוששת ג' פעמים להפלגה מהיום שהיתה אמורה לראות בו" (אב"ש סע' טו, ילקו"ט מכתב כח ושימו"ח סע' טו, דלא כאבנ"ט אות טז).

**סע' לט.** אִשָּׁה שְׂרָאָתָהּ בָּא' בְּחֹדֶשׁ שְׁלִשָּׁה חֳדָשִׁים רְצוּפִים – קִבְּעָה וְסֵת לָא' בְּחֹדֶשׁ. אִשָּׁה שְׂרָאָתָהּ בְּרִאשׁוֹן חֹדֶשׁ שְׁלִשָּׁה חֳדָשִׁים רְצוּפִים – קִבְּעָה וְסֵת לְרִאשׁוֹן חֹדֶשׁ – אִף-עַל-פִּי שֶׁבְּחֹדֶשׁ אֶחָד רִאשׁוֹן חֹדֶשׁ בָּא' בְּחֹדֶשׁ, וּבְחֹדֶשׁ אַחֵר הוּא גַּם בָּל' בְּחֹדֶשׁ.

ע' מה שהערנו לעיל בסע' יא.

צריכה בדיקה לאחר זמן בוסת הגוף שאינו קבוע, לעניין עקירת וסת, כאן פסק לקולא. ונראה טעמו שהחמיר לגבי בדיקה להתירה לבעלה לאחר שעברו המיחושים, דהא אפשר לתקן לכ"ע ע"י בדיקה, אבל בעיקר הדין ס"ל שא"צ בדיקה, וכמשמעות הב"י.

כה). וְלַעֲנִינֵין קִבְּעֵת הַפְּלָגָה כְּשֶׁבִּפְעָם הָרִאשׁוֹנָה רְאָתָהּ בְּלִילָה, וּג' פְּעָמִים הַבָּאוֹת בְּיוֹם. כֹּתֵב בַּבְּב"ש (שם) שִׁישׁ לְהַחֲמִיר שֶׁקִּבְּעָה, שֶׁהִי עִיקָר הַקִּבְּעוֹת ע"י ג' אַחֲרוֹנוֹת, וְהָרִאשׁוֹנָה לֹא בָּאָה אֵלָּא לְמִנּוֹת מִמֶּנָּה שִׁיעוּר מִשַּׁךְ הַהַפְּלָגָה הַבָּאָה [וְכֵנ"ל] אֲנוּ מוֹנִים בִּימֵים וְלֹא בְּעוֹנוֹת].

כו). וּמ"מ בְּמַעֲבֵרַת תּוֹךְ ג' חֳדָשִׁים רִאשׁוֹנִים, יֵשׁ לְהַקֵּל בְּמָקוֹם הַצּוֹרֵךְ, מִסַּפֵּק סְפִיקָא, שְׁמָא כְּדַעַת הַפּוֹסְקִים דְּלֹא כַּהֲב"י, וְשִׁמָּא אִף הַב"י יוֹדֵה בְּמַעֲבֵרַת בּוֹמִנְנוּ שִׁיּוּדַעַת בְּכִירוּר ע"י בְּדִיקָה שֶׁהִיא מַעֲבֵרַת (ילקו"ט מכתב כח).

כז). אוּלָם לֹא מִצָּאֵתִי דְּבִרְיָהּ מַעֲנָה לְדִבְרִי, שֶׁהִבֵּיא מְבִרְכַת יְהוּדָה שֶׁמִּדְּבִרֵי הַרְמַב"ן [שְׁאוּלִי] לֹא הָיוּ לִפְנֵי הַב"י, מוֹכַח שֶׁאִינָה צְרִיכָה לְחָשׁוֹשׁ, וִי"ל שֶׁאִילוּ מֵרֵן הָיָה רוֹאֵה אֶת דְּבִרְיָהּ הָיָה חוֹזֵר בּוֹ, וְשֶׁכֵּן הַסְכֵּם עָמַד מֵרֵן הַגֵּרַע"י וְצ"ל.

**סע' מב.** דיני וסת השבוע שונים לוסת החדש, ונקבע בשלש ראיות רצופות; אלא שהוא נקבע על-פי מספר שבועות בהפלות שוות...

[בשימו"ח (סע' ו אות ב) כתב קולא בוסת השבוע<sup>1</sup>, שאם נעקר ג' פעמים אינה צריך לחוש לו אם תחזור לראות בו פעם אחת.]

**תו"ת יב.** שאלה: בדין וסת השבוע, בספר דרכי טהרה כתוב דוגמא בראתה ג' פעמים ביום ראשון, אמנם נסתפקתי באופן שרואה בימי שבוע בדילוג כגון יום ראשון ואחר כך יום רביעי ואחר כך יום שבת, האם דינו כוסת החודש שבכה"ג קבעה, או שדינו שונה והאחרונים ז"ל נחלקו הכו"פ והחוו"ד ס"ל שקבעה, והפלאה וש"ע הגר"ז ס"ל שלא קבעה? תשובה: זה נקרא קביעות, ועליה לרשום כל פעם מתי הרגישה ומתי קיבלה (ראה סד"ט ס"ק ד' וכן סד"ט ס"ק ל"א ועיין עוד שו"ע הגר"ז בקונטרס אחרון ס"ק י"ב. פרדס רימונים פתיחה לסי' קפ"ט הוסת השלישי הוא וסת השבוע. כו"פ ס"ק ח' והחוו"ד ביאורים ס"ק ד'. טהרת ישראל אות ל"ח).

**באב"ש** (סע' ו) הביא מחלוקת האם אפשר לקבוע וסת השבוע בדילוג, ולא הכריע<sup>2</sup>.

**תו"ת יג.** שאלה: אשה שראתה שלוש פעמים בהפרש של 29 יום – קבעה וסת ליום בשבוע. אם תראה עוד פעם באותו הפרש, האם היא תחשב כבעלת וסת ליום בשבוע, או כבעלת וסת להפלגה כיון שיש כבר ארבע ראיות? נפקא מינה אם יהיה פעם אחת שינוי בראיה, האם תחשוש לימי השבוע או להפלגת הימים? תשובה: וסת הפלגה הוא יותר מצוי [מאשר וסת השבוע] ואשה כזאת חוששת לוסת להפלגה ולא לוסת השבוע.

**באב"ש** (סע' ז) הביא בזה מחלוקת, וגם נראה שדעתו נוטה לומר שקבעה להפלגה ולא לשבוע, אולם בסיכום לא הכריע. וגם בדרכ"ט למעלה (סע' מד) לא הכריע, אלא כתב שישאלו לחכם.

**תו"ת טו.** שאלה: נסתפקו האחרונים ז"ל באשה שראתה ט"ו ניסן, ט"ז אייר, י"ז סיון וכן המשיכה בחודשים הבאים וראתה עד כ"ח לחודש, וכ"ט לחודש. האם צריכה לחוש בחודש הבא לא' תשרי. כיצד תנהג לדינא? תשובה: עליה לחוש לא' תשרי וכן הלאה. (ראה ספר פרי דעה בפתיחה, השער השמיני, וסת הדילוג ד"ה וראוי).

יש טעות בשאלה, וצ"ל שראתה בכ"ה ניסן, כ"ו אייר, כ"ז סיון, כ"ח תמוז וכ"ט אב. והשאלה אם תחוש לא' אלול, או שתדלג על חודש אלול ותחוש לא' תשרי. והגר"מ אליהו השיב שתחשוש לא' תשרי. וכ"כ באב"ש (סע' ז), אלא שהוסיף להחמיר, שאם לא ראתה בא' תשרי וראתה לאחר מכן, צריכה לחוש שהוסת נעקר ותחשוש לכל התאריכים של וסת שאינו קבוע, בנוסף לדילוג לב' חשוון<sup>3</sup>.

(כח). משום שאינו מצוי, ואינו מוסכם על כל הראשונים.

(כט). ונראה קצת דס"ל דלא קבעה. ובהוראה ברורה חידשו פי' חדש בוסת השבוע לימים שאינם שוים, דהיינו בהפלגת מספר שבועות שאינו שווה, אלא שבכל פעם שרואה הוא באותו יום בשבוע. עי"ש [ובגלל זה נדחקו בביאור השו"ע בסע' יז]. וע"פ חידוש זה יצא להם עוד דבר חדש (בסק"ז), שבכל ראייה צריך לפרוש גם בעונת השבוע מלבד ההפלגה, והדברים מופקעים מסתימת הפוסקים.

(ל). כיון שדעת החזו"א שכשמגיע דילוג לסוף החודש מתבטל הוסת, וי"א שגם ביש לה וסת קבוע ושינתה צריכה לחשוש

**סע' נב.** וְסֵת הַדִּלּוּג-חֹדֶשׁ נֶעְקָר בְּשָׁלֹשׁ פְּעָמִים שֶׁהִיא צְרִיךְ לְהוֹפִיעַ וְלֹא הוֹפִיעַ (בבדיקה וכו' בדלעיל). וְאֵלּוּ וְסֵת הַדִּלּוּג הַחוּזֵר-חֹדֶשׁ נֶעְקָר בְּמִסְפַּר הַפְּעָמִים שֶׁבּוֹ הוּא נִקְבָּע. אִם נִקְבָּע בְּשֵׁשׁ פְּעָמִים – צְרִיכָה לַחֲשֹׁשׁ שֶׁשׁ פְּעָמִים לְתַאֲרִיךְ בּוֹ הוּא צְרִיךְ לְהוֹפִיעַ (בְּנֹסֶת קְבוּעַ); וְאַחֲרֵי שֶׁלֹּא יוֹפִיעַ שֵׁשׁ פְּעָמִים – דִּינָהּ כְּבִעֻלַּת וְסֵת שְׁאִינוֹ קְבוּעַ.

באב"ש (סע' ח) כתב, שוּסֵת הַדִּלּוּג הַחוּזֵר חוֹדֶשׁ, נִחְשָׁב כּוֹסֶתוֹת לִסְרֻגִּים נִפְרָדִים, וְלִכֵּן כִּדִּי לַעֲקוֹר אֶת כּוֹלָם צְרִיכָה שִׁיעֲבֵרוּ עֲלֶיהָ כָּל הַתַּאֲרִיכִים כַּמִּסְפָּר הַפְּעָמִים שֶׁנִּקְבָּעוּ [כ"מ"ש בִּדְרָכ"ט]<sup>א</sup>. אוֹלָם גַּם אִם רַק אֶחָד הַתַּאֲרִיכִים עָבַר ג' פְּעָמִים בְּלִי שְׂרָאָתָהּ בּוֹ – נֶעְקָר אוֹתוֹ הַיּוֹם, אֲבָל לִשְׂאֵר הַתַּאֲרִיכִים עֲדִיין צְרִיכָה לַחֲשׁוֹשׁ. וַיֵּשׁ לְהַסְתַּפֵּק שֶׁמֶּא אֵף בַּפֶּעַם אַחַת נֶעְקָר, עִי' בְּהִעֲרָה<sup>ב</sup>.

**תו"ת יו.** שֶׁאֵלּוּ: כִּיצַד יִהְיֶה דִּינָהּ שֶׁל אִשָּׁה שְׂרָאָתָהּ בִּשְׁשֵׁי חוֹדָשִׁים לִסְרֻגִּין, פֶּעַם הַפְּלָגַת 28 יוֹם וּפְעַם בְּלִילָה, הָאֵם קְבָעָה וְסֵת לִב' עוֹנוֹת לִסְרֻגִּין? תְּשׁוּבָה: קְבָעָה וְסֵת לִב' עוֹנוֹת.

עִי' לִקְמֵן בַּהֲע' לִסֵּע' נז. וְעוֹד צ"ע לְמָה תִּקְבָּע, לִפְמ"ש לְעִיל תו"ת ט שֶׁאִין קוֹבַעַת הַפְּלָגוֹת לְעוֹנוֹת.

**סע' נז.** כְּמוֹ בְּנֹסֶת הַדִּלּוּג-חֹדֶשׁ, גַּם כָּאֵן יִשְׁנֶנּוּ וְסֵת הַדִּלּוּג שִׁיּוֹרֵד, דְּהִינּוּ שְׂרָוָהּ בְּהַפְּלָגַת 35 יוֹם וְאַחֲרֵי-כֵן 34 וְאַחֲרֵי-כֵן 33. וְדִין וְסֵת הַיּוֹרֵד כְּדִין וְסֵת הָעוֹלָה (35, 36, 37 וכו').

באב"ש (סע' ז) כתב, שֶׁאִין לַחֲשׁוֹשׁ לוֹסֵת הַפְּלָגָה בְּדִילּוּג יוֹרֵד אֶלָּא לְחוּמְרָא, וְלִכֵּן עֲדִיין צְרִיכָה לַחֲשׁוֹשׁ לְעו"ב וְהַפְּלָגָה וַיּוֹם הַחוֹדֶשׁ שֶׁל הָרָאִיָּה הָאֲחֵרוֹנָה<sup>א</sup>.

**סע' נח.** יִשְׁנֶנּוּ מִצֵּב בּוֹ וְסֵת הַדִּלּוּג חוּזֵר חֲלִילָה, וְזֶהוּ מִצֵּב הַשְּׂכִיחַ יוֹתֵר מִדִּלּוּג רְגִיל. בְּמִקְרָה כְּזֶה נִקְבָּע הַנֹּסֶת עַל-פִּי שְׁלֹשָׁה מַחְזוּרִים. לְדַגְמָא: הָרָוָה בְּיוֹם מִסֵּים וְלִאֲחֲרָיו רְאֵתָהּ בְּהַפְּרָשִׁים כְּדִלְקָמֵן: 34 32 30, וְשׁוּב 34 32 30, וְשׁוּב 34 32 30 – קְבָעָה וְסֵת לְדִלּוּג חוּזֵר בְּהַפְּלָגָה, וְצְרִיכָה לַחֲשֹׁשׁ מִכָּאֵן וְלִהְיָא לְיוֹם ה-34 32 30 בְּנֹסֶת קְבוּעַ.

באב"ש (סע' ח) פֶּסֶק כְּדִבְרֵי הָאֲחֵרוֹנִים שֶׁאִין וְסֵת הַדִּלּוּג הַפְּלָגָה חוּזֵר חֲלִילָה, וְצ"ע דֵּלָא זָכַר שֶׁר אֶת דְּבָרֵי הַתּוֹה"ש (ס"ח, וְהוּא מִקּוֹר הַדְּרָכ"ט) שֶׁכֵּן קוֹבַעַת<sup>א</sup>.

לְעו"ב.

לא). וְלִכְאוּ גַם הַדְּרָכ"ט ס"ל הִכִּי דְהוּי כּוֹסֶת סִרְוִגִּין, דֹּאֲלָהּ א"א הִיָּה לִקְבָּעוֹ לְמַחְזוּרִים קִטְנִים כַּבִּסֵּע' נא, עִי' בַּאֲב"ש שֶׁם [וְכ"כ בְּמַחְצָה"ש (סַכְכָּא) וּבְעֵרָוָה"ש (סוֹף סֵע' כ)]. אוֹלָם שו"ר בְּתוֹה"ש (ס"ק טו-טז) שֶׁגַם יֵשׁ סְתִירָה בּוֹה. וְצִלְע. [שו"ב ש"ל שֶׁגַם לְסוֹבְרִים דְּהוּי וְסֵת אֶחָד, אִפְשָׁר לִקְבָּעוֹ בְּמַחְזוּרִים קִטְנִים, כָּל שְׂרָאָתָהּ בַּפֶּעַם הָרָאשׁוֹנָה בְּדִילּוּג. כְּגוֹן בְּנִידוֹן הַתּוֹה"ש שֶׁהִיָּה לֶה מִקְדָּם וְסֵת בִּי"ד, דֵּלָא בְּעִינֵן שֶׁתִּקְבָּע בְּרָאשׁוֹנָה לְדִילּוּג, אֶלָּא שֶׁהָרָאִיָּה הָרָאשׁוֹנָה תִּהְיֶה בְּדִילּוּג, וְדו"ק הֵיטֵב]. וְעִי' יִלְקו"ט ע"מ רִי"ד-רַטוֹ.

לב). צ"ע, שֶׁבַּאֲב"ש כָּתַב כֵּן דּוֹקָא עַל הַמִּקְרָה שֶׁל וְסֵת הַדִּילּוּג שֶׁל חוֹדָשִׁים בִּלְבָד (שְׁתֵּי סִרְוִגִּים), דִּלְכָּאוּרָה ה"ה ב' חוֹדָשִׁים שִׁישׁ לְהַסְתַּפֵּק. וְטַעַם הַסַּפֵּק, דְּבב"י כָּתַב שֶׁמִּי שֶׁקְבָּעָה ב' וְסֵתוֹת, כָּל שֶׁלֹּא רָאָתָהּ פֶּעַם אַחַת בְּאַחַד מֵהֶם, עִקְרָתוֹ. דְּבִיחַס לְחַבְרֵי חֲשִׁיב וְסֵת שְׁאִינוֹ קְבוּעַ.

לג). כִּנֵּל בִּימֵי הַחוֹדֶשׁ יֵשׁ וְסֵת דִּילּוּג יוֹרֵד, וְרֹב הָאֲחֵרוֹנִים הִבִּינוּ שֶׁה"ה לְהַפְּלָגָה. אוֹלָם בִּס' הָאֲשָׁכּוֹל כָּתַב שֶׁאִינָהּ קוֹבַעַתוֹ לְמַפְרַע, וְהַטַּעַם מִפְּנֵי שֶׁלְּפִי קְבִיעוֹת זֶה שֶׁמִּתְקַצֵּר, תִּצְטָרֵךְ בְּסוֹף לְרָאוֹת בְּכָל יוֹם, וְזֶה לֹא יַעֲלֶה עַל הַדַּעַת. וְכ"כ הַכּוֹפ' וְעוֹד. [וְכֵן נִרְאֶה כּוֹנֵת מִרְן בְּמַעֲיָן אֹמֵר (ח"ז ס' קה), דֵּלָא כְּהִבְנַת הַמַּחְבֵּר].

**סע' ס.** אשה שראתה בא' תשרי ובא' כסלו, צריכה לחשש לראיותיה עד לא' שבט כמו לנסת שאינו קבוע, ואסורה בשלשה תאריכים אלה: (ג...) עונה בינונית – 30 יום מכל ראיה שתראה, דהינו בל' תשרי (ויש אומרים גם בל' חשוון, וטוב להחמיר כמותם), ולאחר שראתה בא' כסלו תחשש לל' כסלו.

ובא' שבט נקבע לה וסת וצריכה לחשש לא' ניסן, א' סיון וכו'.

הערנו לעיל סע' כ אות ג, שא"צ לחוש לעונה בינונית עוד פעמיים.

[סע' סד. עי' לקמן סע' סט-ע.]

**תו"ת כ.** שאלה: נשים שאחרי צום באופן קבוע רואות דם כיצד ינהגו בלילה שאחרי הצום, וכן כלה שצמה ביום חופתה, האם דינן כדין וסת הקפיצות שאינו נקבע אלא ביום קבוע וממילא נשאר רק לחוש לדעת הרמ"א שכתב בשם הגמ"י שצריכה לחוש כבעלת וסת לא קבוע? תשובה: זה נקרא וסת קבוע, וכלה לא תצום ביום חופתה...

הרגילה לראות אחרי צום, לכאורה הוי כוסת הקפיצות, וחוששת כוסת שאינו קבוע כמ"ש השואל, וצ"ב למה השיב שזה נקרא וסת קבוע. ואולי ס"ל דהוי כוסת לאכילת דברים חריפים, ופוסק כמ"ד דהוי וסת הגוף. אולם כאמור בהע' לסע' סז, דעת מרן נראה כמ"ד דהוי וסת הקפיצות.

**סע' סז.** בנסת זה של גורם חיצוני יכולים להחשב לגורמים: התעמלות, ריצה, התרגשות, בדיקה פנימית, תשמיש המטה וכדומה. ויש אומרים אף אכילת דברים חריפים.

וסת לבדיקה פנימית, עי' לעיל בפ"ב סע' מב, שהערנו שאינו כוסת הקפיצות.

**רואה מחמת תשמיש** (עי' להלן פ"ט שאר הפרטים מתי נחשבת רמ"ת), אף שאכן איסורה מדרבנן משום וסת (טה"ב סי' ה משה"ט א), דיניה שונים מוסת הקפיצות. ונכתוב כאן דינה: אשה שראתה מחמת תשמיש פעם אחת, צריכה לפרוש בפעם הבאה שיגיע אותו יום בחודש [וכן בעונה בינונית<sup>ל</sup>], עבר אותו יום ולא ראתה מותרת<sup>ל</sup> (אב"ש סע' יא). ואם היה הדבר בליל טבילה, צריכה לפרוש גם בליל הטבילה הבא [אף אם אינו באותו תאריך (ד"ע)], ואם עבר ולא ראתה [אף שלא שימשה] מותרת גם בליל טבילה הבא<sup>ל</sup> (טה"ב סי' ה סע' טו). אם ראתה ב' פעמים מחמת תשמיש, צריכה בנוסף ליום החודש לחוש גם להפלגה שבינתיים. כך שאם ראתה מחמת תשמיש, ואחר חצי שנה

לד). ובפרט לדעת מרן דאין הפלגה קצרה עוקרת ארוכה (כנ"ל סע' טו), מסתבר טפי שקובעת.

לה). אולם אם ראתה בינתיים עוד ראייה שלא מחמת תשמיש, אינה חוששת לעונה בינונית מיום שרמ"ת. וכדלקמן בהפלגה.

לו). אף שאם הוסת מחמת התשמיש, לא יעקר אם לא שימשו באותו יום, בכל בכל זאת מקילים לתלות שהוסת היה מחמת היום בלא התשמיש [ונלע"ד הטעם משום שרוב נשים אינן רמ"ת].

לז). שאנו מקילים עליה שלא לעשותה רמ"ת, ובמקום זאת לחשוש שמא הטבילה גרמה. אבל באמת וסת לטבילה (בלא תשמיש) יהיה כוסת הקפיצות, ואינה נקבעת שלא ביום ידוע ובלא ג' פעמים (עי' בסוף משה"ט טו). ואין אנו רוצים להקל שגם לא תחוש לליל טבילה, שאז אם תראה בליל טבילה ג' פעמים תאסר מחמת רמ"ת, ולא נוכל לברר אם באמת היה הדבר רק משום הטבילה. כנלע"ד, ובוה מתורצת גם קושיית האבנ"ט (הע' קלג).

חזרה וראתה מחמת תשמיש, כשתגיע תקופת חצי שנה מיום הראייה האחרונה אסורה עונה אחת, ואם עברה העונה ולא ראתה [אע"פ שלא שימשה] אינה חוששת יותר (שם סע' טז). אולם כל זה שחוששת להפלגה, היינו כשלא ראתה עוד בינתיים שלא מחמת תשמיש, אבל אם ראתה בינתיים אינה מונה הפלגה לראייתה מחמת התשמיש<sup>ל"ח</sup> (שם משמה"ט טז). עד כאן הדין אם ראתה פעם או פעמיים, אבל אם ראתה ג' פעמים מחמת תשמיש, באותו יום לחודש [ששימשו באיסור] או באותה הפלגה<sup>ל"ט</sup>, אסורה לשמש לעולם לכשיבא אותו יום<sup>מ</sup> (שם סע' טז, ועי' להלן בהע' לפ"ח סע' ז). ואם ראתה ג' פעמים רצופים בליל טבילה, אסורה לבעלה לעולם (שם משמה"ט טז) [אם לא שתעשה בדיקה לבדוק שאין הדם מן המקור או שתעשה רפואה בדוקה, כמבואר בטה"ב סי' ה].

וסת לאכילת דברים חריפים, הלכה כהיש אומרים שדינו כוסת הקפיצות [וסת הגוף-סיבה]<sup>מא</sup> (אב"ש סע' כג).

**תו"ת כב.** ... שאלה: מה הדין אם שתתה ג' פעמים יין וראתה, שתתה סודה או משקה תוסס וראתה, אכלה מאכלים רגילים כגון ג' פעמים ביצים וראתה, שתתה מים קרים או אכלה גלידה ג' פעמים וראתה? תשובה: מצטרף...

השאלה והתשובה אינם מובנים, היאך קובעת וסת לאכילת מאכלים רגילים?

**סע' טט.** וסת זה, כל עוד לא נקבע, אין חוששים לו. לכן, אשה שקפצה בראש-חדש וראתה – אינה צריכה לחשש בפעם הבאה כשתקפץ, ואינה צריכה לחשש בראש-חדש, אלא-אם-כן תקפץ. והוא הדין בהפלגתה.

ולעונה בינונית צריכה לחוש (אב"ש סע' יז, וכן מבואר בדרכ"ט לעיל סע' סה). ובסע' זה מדובר דוקא כשראתה תיכף בסמוך לקפיצה, אבל אם ראתה לאחר זמן מה, אפשר שלא הקפיצה גרמה, וצריכה לחשוש לכל התאריכים כמו בראייה רגילה (שם) [וה"ה בכל זה בראתה מחמת פחד פתאומי (שם במילואים)].

**סע' ע.** אשה שקפצה שלש פעמים ביום לא מסיים וראתה – לא קבעה לה וסת. ואף-על-פי-כן צריכה מיום זה ואילך לחשש לכל קפיצותיה כמו לוסת שאינו קבוע, ותהיה אסורה אחרי קפיצתה בזמן שרגילה לראות בו בדרך-כלל אחרי הקפיצה. לכתחלה בזמן אסורה צריכה לבדק, ואם לא בדקה – מתרת. ואם פעם אחת תקפץ ולא תראה – נעקר חשש זה ואינה צריכה לחשש יותר לקפיצות.

(לח). שכל שלא קבעה לרמ"ת ג' פעמים, אנו תולין שלא מחמת התשמיש ראתה אלא ראייה רגילה שאירעה בזמן התשמיש.

(לט). ובה נלע"ד שהדין כן אפי' אם ראתה תוך ההפלגות שלא מחמת תשמיש, שבראתה ג' פעמים מחמת תשמיש, אין תולין הדבר ביום אלא בתשמיש. וצל"ע.

(מ). דאמרינן שהוחזקה לראות מחמת תשמיש באותו היום, ואין הוסת נעקר אלא א"כ תשמש ג' פעמים באותו הוסת ולא תראה (אב"ש סע' יא ועי' אבנ"ט אות עב).

(מא). נחלקו בדבר הראשונים, י"א שדינו כוסת הגוף, וכן נראה שפוסק הרמ"א, וי"א שדינו כוסת הקפיצות, וכן נראה שפוסק מרן הב"י.

באב"ש (סע' יז) כתב, שראוי להחמיר לפרוש באותה עונה, אך אינה צריכה בדיקה אף לכתחלה<sup>22</sup>.

**סע' עב.** וסת הגוף-סימן - וסת זה שכיח יותר מהוֹסֶת הקודם, וכמעט לְכָל אִשָּׁה יֵשׁ וֹסֶת הגוף כְּזֶה, אֲלֵא שֶׁלֹא תמיד האשה שמה לב להרגשותיה, ואם תקפיד האשה לשים לב להרגשותיה שביום וסתה, או אף ביום הקודם לו - תוכל לקבוע וסת גוף זה.

ואחר שקבעה לה וסת הגוף ג' פעמים, אינה צריכה לחוש יותר ליום החודש ולהפלגה, אולם חוששת לעונה בינונית. ויש שהחמירו למעשה לחוש גם להפלגה וליום החודש, ויש לחוש לדבריהם אם אין ברור לנו בהחלט שראתה ג' פעמים רצופים עם אותן מיחושים. ואם ראתה פעם אחת ללא המיחושים, חייבת לחשוש להפלגה וליום החודש מאותה ראייה [ככל אשה ששינתה מוסתה הקבוע] (אב"ש סע' יט).

**סע' עג.** וסת זה נקבע בשלש פעמים, בין אם הוא בא בזמן קבוע ובין אם לאו. דהיינו, אשה שמרגישה הרגשה מסוימת בגופה לפני וסתה - פהוק, גהוק, התעטשויות מיוחדות, צמרמרת, כאב-גב, כאב-רגלים, לחץ בבטנה, הרגשת כבד באברייה, כתם או מראה טהור וכדומה, כל מיני תופעות המיוחדות לוֹסֶתָה שאינן באות בימים רגילים, ודבר זה חזר על עצמו שלש פעמים, שביום וסתה (או אף ביום שקדם לו) הרגישה את אותה ההרגשה המיוחדת - קבעה וסת הגוף. ודווקא שתהיה הרגשה זו מיוחדת לוֹסֶתָה, ולא פהוק או עטוש אחר. כן חשוב שתהיה זו אותה הרגשה תמיד, אבל אם פעם אחת תפקד, ופעם אחרת תגהק - לא קבעה לה וסת (אלא רק במקרים מיוחדים, על-פי הוראת חכם).

[ואם עובר עליה יותר מיום בין הפסקת המיחושים לראייה, ישאלו לחכם (אב"ש סע' יט).]

**תו"ת כד.** שאלה: במהלך לימוד הלכות נדה עם כלה העומדת לפני נישואיה עלתה השאלה מהו החשש של וסת הגוף, וכיצד על אשה לחשוש לו? תשובה: וסת הגוף, היינו שיש לאשה סימן קבוע שאחריו מקבלת האשה את וסתה. הדבר תלוי מהו המרחק מהופעת הסימן עד לוסת עצמו, וכן אם המרחק הינו קבוע או משתנה. לכן, אם מופיע סימן גופני וכעבור מספר ימים קבוע היא מקבלת את וסתה - נקבע לה וסת הגוף. במקרה זה אין היא צריכה לחשוש מיום בוא הסימן, אלא 24 שעות לפני תחילת וסתה המשווער. אמנם, אם תוך 24 שעות מיום בוא הסימן צריך להתחיל וסתה המשווער, היא צריכה לחוש ולפרוש מיד עם בוא הסימן...

ע"ע בדרכ"ט לקמן תו"ת כז. באב"ש (סע' כד) כתב, שמי שדרכה שבאים אצלה סימני הגוף יומיים-שלשה קודם ונמשכים עד הראייה, אינם צריכים לפרוש אלא עד שיעברו מספר העונות שרגילה לראות אחריהן, ואם אין לה קביעות בדבר חוששת למספר העונות שראתה אחריהן בפעם האחרונה<sup>23</sup>. ובילקו"ט (סע' א) כתב, שכל זה מן הדין, וכן יש לנהוג אם פעם חשה

מב). ההגה"מ כתב להחמיר בזה, והובא בב"י וברמ"א, אבל מרן בשו"ע השמיטו. ומכמה ראשונים נראה שהם חולקים על ההגה"מ, ואפשר לומר שלכן השמיטו השו"ע, ומ"מ ראוי להחמיר לפרוש (ועי' באבנ"ט הע' יט).

מג). וצ"ע למה הדרכ"ט כתב להחמיר 24 שעות, בעוד לכאור' הכל תלוי בעונות. ואולי חשש שלא יוכלו לצמצם בדיוק

במיחושים באמצע החודש, ויתכן שבסוף גם לא תראה". אבל כשזה קורה בזמנו סמוך לוסת הבא, נכון להימנע מלשמש שמא יחיש את הוסת, ותראה באמצע התשמיש (ועי' אבנ"ט אות יט).

**סע' עה.** וסת זה יכול גם להקבע צמוד לוסת אחר שקשור לזמן מסים. לדגמא: אשה ששילש פעמים רצופות פהקה בראש-חדש וראתה – קבעה וסת לראש-חדש ופהוק, ואם יגיע אחר-כך ראש-חדש ותפהק בו – תהיה אסורה משעת הפהוק עד סוף אותו ראש-חדש. וכן אם תפהק יום קדם ראש-חדש – תהיה אסורה כל ראש-חדש, אבל אם יגיע ראש-חדש ולא תפהק בו, או אם תפהק שלא בראש-חדש – אין לה לחשש כלל. וכן הדין באשה שמפסקת כל 25 יום ורואה – כשתעשה כן בארבע ראיות, תקבע וסת לפהוק והפלקה, ואם יגיע יום ה-25 ותפהק בו – תהיה אסורה משעת הפהוק עד סוף אותה עונה. וכן אם תפהק ביום ה-24 – תהיה אסורה ביום ה-25 עד סופו, שמא תראה. אבל אם תפהק בימים אחרים, או אם יגיעו ימים אלו ולא תפהק בהם – אין לה לחשש שמא תראה.

**באב"ש** (סע' יט) כתב שמי שקבעה וסת לפיהוק וליום מסויים, אם פיהקה ביום אחר, צריכה לחוש לו כוסת שאינו קבוע, ואסורה לשמש באותה עונה".

**סע' עו.** יש אומרים שוסת גוף זה, כשנקבע עם וסת לזמן – דינו כמו וסת זמן רגיל, ואסורה ביום וסתה מתחלת אותה עונה, אף אם לא תפהק. ונוהגים לכתחלה להחמיר כמותם.

**באב"ש** (סע' כה) פסק שאסורה ביום הוסת אף שעדיין לא פיהקה".

**תו"ת כו.** שאלה: האם יש לה לחוש גם לעונת האו"ז מפני שמורכב גם לימים או שיכולה כאן להקל מפני שתלוי גם בפיהוק? תשובה: כיום שהגופות חלשים יש לחוש (ראה טהרת ישראל אות קנ"ב ועיין עוד בא"ח ש"ש, צ"ו א').

הערנו לעיל בפ"ו סע' ב, שלדעת מרן א"צ לחוש לעונת או"ז.

כמה עונות נמשכו המיחושים.

מד. **בס' ימי טוהר** (פכ"ו סע' ה) כתב שאם חשה במיחושים רחוק מעונת וסתה הקבוע או חצי קבוע, אין לה לחוש להם כלל. ושמא איירי שתמיד כך קורה לה, ויש לה קביעות שאפי' עם מיחושים אינה רואה קודם יום מסויים, וכעין וסת המורכב לגוף ולימים. ובאמת שאם היא רגילה בכך לכאורה אין לה וסת הגוף כלל, דהא אין המיחושים סימן לביאת הוסת, דכל החודש מרגישה בהם ואינה רואה.

**ולמעשה** נראה שאשה שרגילה לחוש באמצע החודש, ישאלו לחכם. דלפעמים י"ל שהיא טועה בדמיונה, ונראה שכל שאינה בטוחה שאלה אותן מיחושים, א"צ לחשוש דוסתות דרבנן ולפעמים באמת מרגישה התכווצויות זמן רב לפני בא הוסת, ואפשר לתקן את הדבר בדרכי הבריאות והרפואה.

מה. **כ"כ הב"י**, והש"ך דייק שהרמ"א חולק. **אולם** עי' באבנ"ט (אות כ) שהביא שברמב"ן ובמאירי מפורש שאחר שקבעה וסת לגוף ולימים שוב אינה חוששת למיחוש לבדו, ויש אומרים שכיון שמרן לא ראה את דבריהם, י"ל שאילו היה רואה היה חוזר בו ומסכים להם. **ובהוראה ברורה** (ביאור הלכה סע' יט) כתבו שאם קבעה לחוש במיחושים בימים אחרים ולא לראות, לכ"ע א"צ לחוש אם בא המיחוש בלא עתו.

מו. כן פשטות השו"ע, וכן פסקו רוב ככל האחרונים.

תו"ת כז. ...הסימנים לקביעת וסת רק כאשר הם קרו ביום הראיה או ביום שקדם לו (שו"ע יו"ד סי' קפ"ט סעי' כ'). (הערת הרב, קצוש"ע סי' קנ"ד סעי' ג') [ערוך השולחן ס"ק נ"ב]. אשה שקבעה וסת ליום מיוחד וסימן כלשהו, והגיע היום ולא בא הסימן, נוהגים להחמיר לכתחילה פעם אחת ביום זה לחשוש באותו יום (שו"ע יו"ד סי' קפ"ט סעי' כ"א). (הערת הרב, קצוש"ע סי' קנ"ד סעי' ג')

שאלה: אשה שבאופן קבוע מרגישה כאבי גב יומיים או שלושה לפני הוסת, האם גם כאן קבעה וסת הגוף או דווקא כשוסת הגוף מופיע יום לפני הוסת? תשובה: קבעה. (ראה בדי השולחן ס"ק קצ"ח, ועיין עוד פרד"ר במקשה זהב ס"ק ל"ז, וע"ע שו"ת אג"מ יו"ד ח"א סי' פ"ד).

עי' לעיל בהע' לסע' עג וסע' עו [ובאמת שרוב תו"ת כז צריך להיות בסע' עו].

סע' עח. עד שתקבע אשה זו וסת לפהוק, צריכה היא לחשש לכל ראיותיה כמו כל אשה רגילה שאין לה וסת קבוע; בנוסף לכך, עליה לחשש פעם אחת כשתפחה – באינה יום שיהיה – שמא תקבע וסת לפהוק לבד; ואסורה לשמש עד שתבדק. אם התברר שלא הפהוק גורם את הראיה – אינה צריכה לחשש פעם נוספת כשתפחה, אבל צריכה לחשש לתאריך ראיתה, להפלה ולעונה בינונית, כאשה שאין לה וסת קבוע, עד שיקבע וסתה בשלש ראיות (בפהוק וחדש) או בארבע ראיות (בפהוק והפלה).

תו"ת כח. שאלה: מה הדין בוסת הפיהוק שעדיין לא נקבע ועבר וסתה ולא הרגישה ולא ראתה – האם צריכה לבדוק? ונחלקו בזה הט"ז (סי' קפ"ט ס"ק ל"ח) והנקודות הכסף שם, וב"דרכי טהרה" כתוב "ואסורה לשמש עד שתבדוק". האם הכוונה לפסוק כמו הט"ז? תשובה: בענין וסת הפיהוק שעדיין לא נקבע, שהוא דבר שאינו רגיל ואינו קבוע באשה – יכול להיות שהוא הגורם לראיה ולכן יש לחשוש לו ולבדוק.

באב"ש (סע' כא) הביא בזה מחלוקת ולא הכריע (ועי' לעיל בהע' לתו"ת ח). ונראה יותר כדברי המתירים בלא בדיקה אחר שעבר וסת הגוף שאינו קבוע (וכ"מ הב"י, עי' פרישה ס"ק סה), והמחמיר תע"ב (הוראה ברורה ס"ק רכא). שו"ר בשימו"ח (סע' כא אות ב) שפסק שצריכה בדיקה.

סע' פג. מעברת תוך שלשה חדשים (מתחלת עבודה) – חוששת לוסת שקבעה לפני העבור עד סוף שלשה חדשים מתחלת העבור, דהיינו, אשה שיש לה וסת קבוע לא' בחדש והתעברה (בחדש תשרי) – צריכה לחשש לא' חשון, לא' כסלו ולא' טבת בלבד. אולם אם הוסת הקבוע של אשה הוא וסת ההפלה – דינה שונה, שאחר ההפלה הראשונה שלא ראתה, אינה חוששת עוד.

הערנו לעיל בסע' לו, שלדעת מרן השו"ע חייבת לחוש גם לוסת ההפלה ג' חודשים. עי"ש.

**סע' פד.** מעבֿרת אַחרי שלשה חדשים (מתחלת עבודה) – אינא חוששת לִוסתָה קבוע, ואם תראה חוששת לראיתה כִּדִּין וְסֵת שאִינו קבוע, וצריכה לחשש לחדש ולהפֿלגה בלבד. יש אומרים שצריכה לחשש גם לעונה בינונית, ויש אומרים שאינא צריכה לחשש, ונוהגים להקל. ובכל מקרה אינא קובעת וְסֵת חדש בזמן היותה מעבֿרת.

בטה"ב (סי' ב סוף משה"ט ח) כתב שראוי להחמיר שגם מעוברת [וה"ה מניקה] תחוש לעונה בינונית, והמקל יש לו על מה שיסמוך.

**סע' פה.** מעבֿרת תוך שלשה חדשים (מתחלת עבודה) – חוששת שִמא תראה עד שלשה חדשים מתחלת עבודה כִּדִּין החוששת לִוסת שאִינו קבוע, דהִינו: אם ראתה בא' תשרי ונתעבֿרה – חוששת לל' תשרי מִדִּין עונה בינונית, לא' חשון מִדִּין יום החדש, ולהפֿלגתה האחרונה; ואם לא ראתה בָּהֶם, אינא חוששת יותר, וטוב להמשיך ולחשש לעונה בינונית בלבד עוד פַּעַמִּים, דהִינו ביום השישים וביום התשעים (כל זאת עד 90 יום מליל טבילתה-עבודה). וכן הדין באשה שפסקה לראות, לְמַשֵּׁל מחמת מחלה.

כנ"ל בסע' כ אות ג, א"צ לחוש לעונה בינונית אחר שעבר פעם אחת.

**סע' פז.** מעבֿרת אַחרי שלשה חדשים (מתחלת עבודה) – אם תראה צריכה לחשש כִּוסת שאִינו קבוע, דהִינו: אם תראה לְמַשֵּׁל בט"ו שָׁבֵט – תחשש לט"ו אֲדָר מִדִּין וְסֵת החדש; ואם תראה שוב בג' אֲדָר – תחשש לג' נִסָּן מִדִּין וְסֵת החדש, ולכ"א אֲדָר מִדִּין הפֿלגה; ולעונה בינונית אינא חוששת, כְּדִלְעִיל.

בטה"ב כתב לחשוש גם לעונה בינונית, כנ"ל בסע' פד. ולפי זה, סע' פה-פז דינם שוה (ורק לענין קביעות וסֵת יש חילוק בין ג' חודשים ראשונים, כמבואר בסע' פח).

**סע' פט.** מיניקה נחשבת לענין זה 24 חדשים אַחרי הִלְדָּה, אף אם אשה זו אינא מיניקה 24 חדש. כי אין חזרת הדם תלויה בהנקה בלבד, אלא בגלל שגופה לא חזר עֲדִין לְקִדְמוּתוֹ, וראיותיה בזמן זה אינן יכולות להיות סְדִירוֹת.

באב"ש (סע' לד) כתב, שבזמננו נשתנו הטבעים וגם המניקות רואות, ולכן כל שחזרה לראות פעם אחת [אפילו שלא בעונת וסתה], צריכה לחוש לוֹסֵת שהיה לה קודם עיבורה. אך בדיעבד אם לא בדקה בו, מותרת לבעלה בלא בדיקה". (ומ"מ אין וסת קבוע מצוי בזמננו, כך שגם דין זה אינו מצוי).

**סע' צ.** מיניקה שְׂרֹאָה פַּעַם אחת בימי הנקתה – חוששת ליום החדש. ואם תראה פַּעַם נוספת – תחשש לחדש ולהפֿלגה. וחשש זה כחו כִּוסת שאִינו קבוע, ואינא צריכה לחשש לעונה בינונית, כְּדִלְעִיל כִּדִּין מעבֿרת. ויש מחמירים במיניקה יותר מבמעבֿרת ומצריכים לחשש גם לעונה בינונית, וטוב לחשש לְדִבְרֵיהֶם.

כנ"ל בסע' פד, ראוי לחוש גם לעונה בינונית. ואם ראתה בימי טוהר, אינא צריכה לחשש לעונה בינונית [ולחודש והפֿלגה, ראוי לכתחלה להורות להחמיר לפרוש, ואינא צריכה בדיקה] (אב"ש סע' לג).

(מז). ולכאוי ה"ה שיש להקל להחשיבו כוסת שאִינו קבוע, לענין שאפשר להקל אם חל בליל טבילה.

**סע' צא.** מיניקה שקבעה וסת בימי הנקתה, צריכה לחשש בתוך 24 חדש אלה רק לנסת שקבעה. ואין דין וסת זה כנסת לכל דבר, וכשיעברו ימי הנקתה, תצטרך לחזור ולחשש לנסת שקדם עבורה, אם היה לה, כדלקמן.

באב"ש (מילואים לסע' לד) כתב, שאחר שעברו ימי ההנקה צריכה לחוש לוסת שהיה לה קודם עיבורה ובנוסף לוסת שקבעה בימי מניקתה, עד שתעקור את אחד מהם [ושנראה שדי בעקירת פעם אחת לוסת שקבעה בימי מניקתה].

**סע' צו.** זקנה היא אשה שהגיעה לגיל כזה שראוי לקרוא לה "סבתא" בפניה ולא תעלב מזה.

[ובימינו יש להחשיבה זקנה ודאי מגיל שישים (אבנ"ט הע' לח בשם מרן הגרע"י, וכ"מ בטח"ב סי' ב משה"ט ט יעו"ש, וכ"כ באב"ש סע' כט).]

**סע' צט.** אשה שאינה רואה חצי שנה ויותר – אין לה לחשש שמא תחזור ותראה שוב.

[סעיף זה חוזר על הזקנה].

**סע' ק.** אשה שפסקה מלראות ובושה בכך, ואומרת לבעלה שהיא טמאה – צריכה לטבל, אך לא תברך על טבילתה. אולם אם החזקה נדה בשכונתיה – צריכה לברך על טבילה זו. לכן, אם אינה רוצה לטבל – צריכה לשאל שאלת חכם.

בטה"ב (סי' ד סע' ג) כתב, שגם אם הוחזקה נדה בשכונתיה [וה"ה אם אמרה לבעלה טמאה אני, ולא היתה לה אמתלא מצדקת], לא תברך על טבילתה<sup>ח</sup>.

**סע' קא.** אשה המשתמשת בכדורים המסדירים את הופעת הנסת או מונעים אותה – אינה צריכה לחשש לתאריכים שהיתה אמורה לראות בהם ללא הכדורים, כל עוד היא לוקחת את הכדורים, אפילו אם היה לה וסת קבוע, אך צריכה לחשש לתאריכים שצפויה לראות בהם בעקבות השמוש בכדורים, וחשש זה כחו כנסת קבוע.

בטה"ב (סי' ב סע' יח) כתב, אשה שמשתמשת בכדורים הדוחים את הוסת, מן הדין אין בעלה צריך לפרוש ממנה בעונה הסמוכה לוסתה. והמחמיר תבא עליו ברכה [וגם הבא להחמיר די בפרישה וא"צ בדיקה, כל שלא הרגישה ולא מצאה כתמים על בגדיה (אב"ש סי' קפד סע' ח)].

**סע' קב.** כשמסימת האשה את מנת הכדורים החדשית – עליה לפרש ולבדק החל מ-36 שעות לאחר נטילת הכדור האחרון ועד שתראה, או עד שיחלפו שבוע ימים, שזה הזמן שעשוי הנסת להתעכב מחמת השפעת הכדורים.

בשימו"ח (סי' קפד סע' ח אות ג) כתב, שצריכה לפרוש לפי טווח הזמן הכתוב במרשם של הגולות<sup>ט</sup>, והוי כוסת קבוע (כמ"ש בדרכ"ט בסע' הקודם) ואף חמור ממנו, שאין להתיר לשמש בו

מח. הרב פעלים כתב ללמוד דין זה מכן פקועה שמצוה לשוחטו מפני מראית העין, ונחלקו הראשונים אם לברך על השחיטה. ולבסוף הסיק שבנידו"ד יש לברך לכ"ע, שכיון שחכמים תיקנו שאינה נאמנת עשאוה כנדה גמורה. וכ"פ כמה אחרונים. אבל בטה"ב כתב לדחות שכיון שהיא יודעת בעצמה שהיא טהורה, אין לה לברך על טבילתה. והן אמת שמחוייבת לטבול, שכן אינה נאמנת לגבי בעלה, אבל לגבי עצמה שפיר נאמנת [וע"ש בטה"ב עוד סברות לדחות גם את הראיה מכן פקועה, וע"ע שם בגיליון 8]. וכ"פ כמה אחרונים.

אף לכלה או ליוצא לדרך (שימו"ח שם בהע' קב, וע"ע שם בסי' קפט הע' צט. וראה כע"ז לעיל בהע' לפ"ו סע' טו שאין להקל בהתחילה להרגיש וסת הגוף).

**סע' קד.** כְּאֶשֶׁר מִפְסִיקָה הָאִשָּׁה לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בְּכַדּוּרִים, חוֹשֶׁשֶׁת בְּיָמִים שְׁלֹאֲחֵר הַפְסָקָת הַכַּדּוּרִים כְּפִי שְׁנֵתִבָּאֵר בְּסֵעִיף ק"ב, וְלֵאחֲרֵי מִכֵּן חוֹזֶרֶת לְדִינָה הָרִאשׁוֹן, דִּהְיָנוּ: אִם הָיָה לָהּ וָסֵת קְבוּעַ לְיוֹם הַחֹדֶשׁ, חוֹשֶׁשֶׁת לְיוֹם הַחֹדֶשׁ, וְאִם הָיָה לָהּ וָסֵת קְבוּעַ לְהַפְלָגָה, חוֹשֶׁשֶׁת לְהַפְלָגָתָהּ מִרְאִיתָהּ הָאֲחֵרוֹנָה; וְאִם לֹא הָיָה לָהּ וָסֵת קְבוּעַ, חוֹשֶׁשֶׁת לְעוֹנָהּ בִּינוּנִית וְלְיוֹם הַחֹדֶשׁ מִרְאִיתָהּ הָאֲחֵרוֹנָה, עַד שֶׁתִּרְאֶה רְאִיָּה נֹסֶפֶת, וְתַחֲשֵׁשׁ מִמֶּנָּה לְעוֹנָה בִּינוּנִית, לְיוֹם הַחֹדֶשׁ וְלְהַפְלָגָה.

באב"ש (סע' כד) כתב, שאשה שהפסיקה להשתמש בכדורים חוששת רק לעונה בינונית, ורק בראיה הבאה תחזור לחשוש גם ליום החודש וההפלגה.

**סע' קח.** אִשָּׁה הַנּוֹסֶעֶת לְחוּץ לְאֶרֶץ אוּ הַבָּאָה לְאֶרֶץ יוֹמָהּ מִתְקַצֵּר אוּ מִתְאָרֵךְ – אֵינָה צְרִיכָה לְשִׁנּוֹת אֶת סְפִירָתָהּ מִשּׁוּם כָּךְ, לֹא לְעִנּוֹן וָסֵתוֹת וְלֹא לְעִנּוֹן שְׁבָעָה נְקִיִּים, אֲלֹא תַחֲשֹׁב כָּל יוֹם לְפִי שְׁקִיעָה וְזִרְיָחָה, בֵּין אִם הוּא אֶרֶץ וּבֵין אִם הוּא קֶצֶר, וְאִם יוֹם זֶה הוּא הַשְּׁבִיעִי לְסְפִירָתָהּ – תִּשָּׂאֵל שְׂאֵלַת חֻכָּם.

כ"כ גם בט"ב (סי' יג סוף משה"ט ב) לעניין ז' נקים, ולא חילק בין טסה ביום השביעי לספירתה לשאר הימים<sup>1</sup>. ולגבי וסתות כתב (בסי' ב סע' יט), שאם במקום שאליו הלכו היום קצר יותר, נכון להחמיר להמתין עד סוף שעות היום של המקום שיצאו משם<sup>2</sup>. ובוסת שאינו קבוע יש להקל (שם במשה"ט), מלבד בעונה בינונית שדינה כוסת קבוע (אב"ש סי' קפד סע' ב).

**סע' קט.** אִשָּׁה הָעוֹבֶרֶת אֶת "קו הַתְּאָרִיךְ" – תַּחֲשֹׁב אֶת וָסֵת הַחֹדֶשׁ לְפִי הַתְּאָרִיךְ הָעֹבֵר בְּמָקוֹם בּוֹ הָיָה נִמְצָאָה, וְאֵת וָסֵת הַהַפְלָגָה וְשְׁבָעָה הַנְּקִיִּים לְפִי הַיָּמִים הָעוֹבְרִים עָלֶיהָ (שְׁקִיעָה וְזִרְיָחָה). וְאִם יוֹם זֶה הוּא הַשְּׁבִיעִי לְסְפִירָתָהּ – תִּשָּׂאֵל שְׂאֵלַת חֻכָּם.

[עי' באב"ש (סוף מילואים לסי' קצו סע' א) ובילק"ט (סי' קפד סע' כו).]



מט). וכנראה שבזמן הדרכ"ט היה טווח הראיה של כל הכדורים, בין 36 שעות לשבוע.

ג). שיום החודש לא גרם את הראיה, אלא הפסקת הכדורים, והוא כאונס (עי' לעיל סע' טז). וכן אין למנות הפלגה מראיתה הקודמת, כיון שבזמן לקיחת הכדורים אנו מחשיבים אותה למסולקת דמים, וע"כ אין זה הפלגה אלא סילוק דמים (וכמו ימי עיבוד והנקה). [ואם תראה אח"כ בהפלגה קצרה יותר, בכל אופן דעת רבים שהפלגה קצרה עוקרת ארכה, כנ"ל בסע' טו].

ובדעת הדרכ"ט שכתב לחוש לוסת החודש, כתב בשימו"ח (סי' קפד הע' קד) לבאר, שיש"ל שאכן יום החודש גרם, שהרי היתה יכולה לראות מיד בעונה שהפסיקה לקחת את הגלולות.

נא). וצ"ב מה ספקו של הדרכ"ט בטסה ביום ז', ואולי נסתפק שמא יש ללכת בטר תחילת היום איפה שהיתה [המקום שטסה משם].

נב). ד"א שתמיד עונת הוסת היא י"ב שעות שוות, ובנידו"ד יתכן ששאר הפוסקים גם הם יודו, ובפרט שי"א שוסתות דאורייתא.

הרב אברהם הרשטיין

כולל פוניבז'

## בדין נזירות לחצאין ובדין הריני נזיר ע"מ שאהא שותה יין

### א.

נזיר דף ג: הריני נזיר מן החרצנים ומן הזגים ומן התגלחת ומן הטומאה, ה"ז נזיר וכל דקדוקי נזירות עליו. ובגמ' שם מתניתין דלא כר"ש דתניא ר"ש אומר אינו חייב עד שידור מכולם, ורבנן אמרי אפי' לא נזר אלא בחד מנהון הוי נזיר.

והנה בשטמ"ק לקמן דף ד: כתב בשם ה"ר עזריאל, וז"ל: ושמשון לאו נזיר הוה והכתיב וכו' אלמא ה' נזיר גמור שהרי קיבל עליו הנזירות, ומשני מלאך הוא דקאמר ל', פי' ה"ק שמשון ד' בחר בי וציוה עלי בעודי בבטן על ידי מלאך שאהי' נזיר, אבל מעולם לא קיבל נזירות עליו, ותדע שהרי נטמא למתים "ואין נזירות לחצאין לדברי ר"ש", עכ"ל.

וצ"ע במש"כ ה"ר עזריאל דאין נזירות לחצאין לדעת ר"ש, וע"כ לדעתו בע"כ דשמשון לא קיבל נזירות עליו, שהרי עיקר פלוגתא רבנן ור"ש היא בשקיבל עליו נזירות לחצאין, אם נעשה נזיר גמור או אינו נעשה נזיר כלל. אך הך מילתא היא לכו"ע דלא חיילא נזירות לחצאין, ומהו שתלה לדין נזירות לחצאין בפלוגתא דרבנן ור"ש.

ועד"ז צ"ע גם בדברי התו"י בכתובות דנ"ו: שכתבו במש"כ התוס' שם דהא דבקרע כסותי ע"מ לפטור פטור ולא חשיב כמתנה ע"מ שכתוב בתורה, הוא משום דנוקין לא דמי לקידושין דבמתנה ע"מ שאין לך עליו שאר כסות ועונה, הו"ל מתנה על מה שכתוב בתורה. דהכא ה"ט דאין קידושין לחצאין דאין לך קידושין שאין לה עליו שכו"ע. וכן גבי נזיר דבמתנה ע"מ שאהא שותה יין ומטמא למתים הו"ל מתנה עמ"ש"כ בתורה אין נזיר לחצאין. אבל גבי נזיקין לא שייך למימר הכי, עכ"ל. ובתו"י כתב ע"ז, וז"ל: ואתיא כר"ש דאמר אינו נזיר עד שידור מכולם, עכ"ל. וכבר הקשה הרש"ש שם דאדרבה לרבנן א"ש טפי דנזור במקצת הוה נזיר בכל.



א. אמנם הדברים צ"ע, שהרי להדיא מבו' לקמן דף י"א. דהא דהריני נזיר ע"מ שאהא שותה יין ומטמא למתים לא מהני, הוא אף לדעת רבנן, ואדרבה דעת ריב"ל דהוא רק לדעת רבנן. אך נראה פשוט בדעת התו"י, דס"ל כדעת הרא"ש לקמן שם, דהא דלרבנן הוי נזיר בכה"ג, אי"ז משום דינא דמתנה עמ"ש"כ בתורה, אלא הוא משום דלא עדיף מהאומר הריני נזיר חוץ מיין, דנעשה נזיר גמור. וזה שלא כדברי התוס' לקמן שם, דמבו' בדבריהם דאף לרבנן הא דלא מהני בכה"ג דאומר ע"מ שאהא שותה יין וכו', הוא רק משום דינא דמתנה עמ"ש"כ בתורה. וכ"כ הרמב"ם בפ"א מנזירות, ונתבאר בזה במק"א.

## ב.

ונראה הביאור בזה, ובהקדם, דהנה בנדרים דף פ"ג. פריך למ"ד דמיפר למתענה ואין מיפר לשאין מתענה, מהא דתנן באשה שנדרה בנזיר והיפר לה בעלה דאינה סופגת את הארבעים. ואי אמרת מיפר למתענה ואין מיפר לשאין מתענה, דילמא מן יין דאית לה צערא היפר לה מן חרצן ומן זג לא היפר לה וכו' ותספוג את הארבעים. ומשני רב יוסף אין נזירות לחצאין, והדר פרכינן מהא דתנן דמהניא ההפרה לענין טומאה, ואי אמרת מיפר למתענה ואין מיפר לשאין מתענה, דילמא מיין דאית לה צערא היפר לה, מטומאת מת דלית לה צערא לא היפר לה.

והראשונים שם הקשו דמאי פריך דנימא דמטומאת מת דלית לה צערא לא היפר לה, הרי גם בזה נימא דאין נזירות לחצאין. וכתב הר"ן, וז"ל: הא וכו' משום דטומאה אינה תלויה בנזירות דאשכחן נזירות בלא טומאה שהרי נזיר שמשון אסור ביין ומטמא למתים וכו', וכיון דלא תליא טומאה בנזירות אפשר נמי דאיתא לאיסור טומאה בלא איסור שאר דיני נזירות, עכ"ל. וכע"ז כתבו ש"ר שם.<sup>3</sup>

ולכאור' יש ללמוד מדבריהם, דלא ס"ל כמש"כ מהרי"ט ח"א סימן י"ט וסימן קל"ד דנזירות שמשון הוי מין נזירות בפנ"ע. ועיי"ש שכתב דמה"ט לית ביה משום נזירות לחצאין, יעושה"ה. אך מדברי הראשונים מבו' דאדרבה מדינא דנזירות שמשון למדנו דשייך נזירות לחצאין בלא טומאה. וגדר דינא דנזירות שמשון, הוא כמבו' בל' הרמב"ם דאי"ז נדירות גמורה, ומה"ט ליכא איסור טומאה.<sup>4</sup>

אמנם עיקר דברי הראשונים ז"ל צ"ב, שהרי קי"ל דהאומר הריני נזיר מן החרצנים וכו', הוי נזיר לכל, וחייל עליו אף איסורי טומאה, וכמש"כ התוס' בסוגיין. ואם טומאה אינה תלויה בנזירות ולית ביה לדינא דאין נזירות לחצאין, א"כ מ"ט באמת חייל עליו אף איסור טומאה. ולכאור' בע"כ דנזיר שמשון גזה"כ הוא, והיינו רק בנזירות לעולם כשמשון. וכבר עמד בכע"ז הרש"ש שם, עיי"ש. וגם הקר"א שם רמז להעיר כע"ז.<sup>5</sup> וביותר צ"ב במש"כ הר"ן דאפשר דאיתא לאיסור טומאה בלא איסור שאר דיני נזירות, שהרי להדיא תנן דהמקבל עליו נזירות מן הטומאה הוי נזיר גמור. והרי דליכא כלל לאיסור טומאה בלא שאר איסורי נזירות.

ועוד יש להעיר בזה, דמשמעות הסוגיא לקמן דף ד: דלא שייך לקבל עליו נזירות שמשון אלא ע"י התפסה, וע"כ למ"ד דנזירות דשמשון לא חשיבא כדבר הנדור, לא שייך לקבל על עצמו נזירות שמשון. אמנם אין הדבר ברור, ועי' בזה בתור"פ שם, ואכמ"ל. ואם לא נאמרה ההלכתא דאין נזירות לחצאין כלפי איסור טומאה, א"כ מ"ט לא מהני לקבל על עצמו נזירות

ב). אך בדברי ש"ר לא מצינו להך מילתא דה"נ אפשר לאיסור טומאה בלא שאר איסורי נזירות. וי"ל דס"ל דא"צ לזה, דאף אם א"א לאיסור טומאה בלא שאר איסורי נזירות, מ"מ כיון שאפשר לשאר איסורי נזירות בלא איסור טומאה. ע"כ נמצא דחלות איסור טומאה היא חלות בפנ"ע, וע"כ לא חיילא ההפרה ע"ז, ועי' רש"ש שם, ואכמ"ל.

ג). ועי' ריב"ן מכות דף כ"ב, ובמק"א נתבאר לפרש לדבריו, דההלכתא דנזירות שמשון היא דבכח מלאך הוי רק להזיור נזירות זו, וע"כ אי"ז הל' מסוימת בשמשון, אלא כל מי שהזיור ע"י מלאך הוי כן, ואכמ"ל.

ד). אמנם בשירי קרבן בפירקין ה"ד כתב דה"נ שפיר מצי חיילא נזירות בלא טומאה, ועיי"ש מש"כ בזה, אך אי"ז פשטות הדברים.

שמשון בלא התפסה. וגם עיקר הך מילתא דא"א לקבל ע"ע נזירות שמשון אלא ע"י התפסה, הוא דבר הצריך פירוש, דאם אכן אין בכח אדם לקבל על עצמו נזירות זו, מה יועיל בזה דין התפסה. והרי בפשוטו בשמשון שכבר אינו בעולם, וכבר עברה נזירותו ובטלה לה, לא שייך ענין המשכה.

## ג.

ונראה הביאור בזה, דעיקר דינא דרבנן דהאומר הריני נזיר מן החרצנים וכו' הוי נזיר גמור, אי"ז כלל משום דאין נזירות לחצאין, אלא אף אם הויא שייכא נזירות לחצאין, מ"מ דינא הוא דקבלת נזירות ממקצת מאיסורי נזירות, מהניא שתחול עליו נזירות גמורה, וכדילפינן לה מקרא דמ"ן ושכר יזיר. ויש ללמוד לזה מסוגיא דלקמן דף י"א: דאמרינן דלרבנן דאמרי אפי' לא נזר אלא מא' מהן הוי נזיר, כי מיתשיל מחד מינייהו משתרי, עיי"ש בפי' הרא"ש ובש"ר. ולכאור' היינו רק משום דיסוד הדין דכל שקיבל עליו נזירות מא' מהן הוי נזיר מכולן, הוא דקבלת נזירות מא' מהן, הויא קבלת נזירות גמורה, ובכח קבלה ממקצת לעשותו נזיר גמור. וע"כ ה"נ בכח שאלה ממקצת לבטל את הנזירות לגמרי, וחשיב כשאלה מכל הנזירות, ואכמ"ל.

ולפ"ז נראה, דע"כ הגם דיסוד הדין לא תליא איסור טומאה בשאר איסורי נזירות, ושפיר שייך שיהא נזיר ולא יהא אסור בטומאה, או דיהא אסור בטומאה ולא יהא אסור בשאר איסורי נזירות, מ"מ באופן הרגיל לא משכח"ל כן, כיון דדינא הוא דכל שמקבל עליו נזירות ממקצת הוי נזיר גמור. ובנזיר שמשון, דנתחדש דאינו נעשה ע"י קבלתו לנזיר גמור, שפיר הוא מותר בטומאה ואסור בשאר איסורי נזירות, ולא אמרינן דאין נזירות לחצאין.

אמנם נראה דכ"ז הוא לדעת רבנן, דלדעתם הרי דהא דהאומר הריני נזיר מן החרצנים וכו' נעשה נזיר גמור, אי"ז כלל משום דאין נזירות לחצאין, וכנ"ל. אך לדעת ר"ש דבכה"ג אינו נעשה נזיר כלל, הרי בע"כ דהוא משום דאין נזירות לחצאין. דאל"כ הרי דאף דלא ס"ל להך דינא דקבלת נזירות ממקצת מחייבתו בנזירות גמורה, וע"כ אינו נעשה נזיר גמור, מ"מ עכ"פ הי' לו להיעשות נזיר מן החרצנים. והא דאינו נעשה נזיר כלל, בע"כ דהוא משום דדינא הוא דאין נזירות לחצאין.<sup>ה</sup>

ונפ"מ בזה, הוא במה שנסתפק המנ"ח במ' שס"ח בגוונא דא"א שתחול הנזירות על הכל, אם ה"ה חלה עכ"פ במקצת, או דאף בכה"ג אמרינן דאין נזירות לחצאין. ולפמ"ש נמצא דדין זה תליא בפלוגתא רבנן ור"ש, דלדעת רבנן ליכא דינא דאין נזירות לחצאין, ושפיר שייך שתחול נזירות בלא איסור טומאה, או שיחול איסור טומאה בפנ"ע, אך לדעת ר"ש דדינא הוא דאין

(ה). ובזה י"ל במה שעמד הקר"א בסוגיין דמ"ט בעינן קרא לר"ש וקרא לרבנן, ואם בלא קרא הו"א דלא חיילא נזירות, מה בעינן קרא לר"ש, ואם בלא קרא הו"א דחיילא נזירות, מה בעינן קרא לרבנן, עיי"ש מש"כ בזה. ולהנ"ל י"ל, דבלא קרא הי' הדין דחיילא כפי מה שאמר, ובאמר הריני נזיר מן החרצנים הי' נזיר מחרצנים לחודייהו. וע"ז ילפינן מקרא לר"ש דאין נזירות לחצאין ולא שייך שתחול נזירות שאינה גמורה, וע"כ לא מהני רק אם קיבל נזירות מכולן, ולרבנן ילפינן מקרא דהוי נזיר לכל. ועמ"ש"נ להלן בדברי התוס' בזה.

נזירות לחצאין, הרי דאף בכה"ג לא תחול הנזירות כלל. אמנם לפמש"נ מדברי הר"ן, הרי דגם לדעת רבנן כל הא דתחול הנזירות בכה"ג, הוא רק על כל איסורי נזירות בלא איסור טומאה, או על איסור טומאה בלא שאר איסורי נזירות, אך בענין אחר לא חיילא לחצאין.



### ג.

ובזה מתפרש מש"כ התו"י בכתובות, דמש"כ התוס' דהא דכשהתנה ע"מ שאהא שותה יין הוי מתנה עמש"כ בתורה הוא משום דאין נזירות לחצאין, אתיא כר"ש. והיינו משום דלדעת רבנן הרי ליכא דינא כלל דאין נזירות לחצאין, והרי בגונא דא"א שתחול נזירות גמורה, שפיר י"ל דתחול לחצאין (עכ"פ נזירות דכל איסורי נזיר מלבד איסור טומאה), ורק לדעת ר"ש הוא דאיכא להך דינא דאין נזירות לחצאין, וכנ"ל.

ולפ"ז נראה בדעת הר"ר עזריאל, דע"כ הוא דלדעת ר"ש לא מצינו למימר דשמשון קיבל נזירות עליו, דכיון דלדעתו דינא הוא דאין נזירות לחצאין, ואין על נזירות לחצאין תורת נזירות כלל, הרי דלא שייך כלל שתחול נזירות לחצאין מכח קבלתו, דאי"ז בכלל נזירות. וכנראה דאם חלה נזירות זו ע"י צווי המלאך, באמת ל"ה ע"ז תורת נזירות, אלא הוי אלו איסורים בפנ"ע שנצטוה מן המלאך בהוראת שעה. אך אם באנו לומר דחייל זה מכח קבלתו, הרי בע"כ דיש ע"ז תורת נזירות (דאם הוי זה הוראת שעה, א"צ לקבלתו). וזה א"א, כיון דאין נזירות לחצאין. ומשא"כ לדעת רבנן דליכא דינא דאין נזירות לחצאין, ושפיר שייכא נזירות בלא איסור טומאה. הרי דהגם דדינא הוא דאם קיבל נזירות ממקצת מאיסורי נזירות הוי נזיר גמור, מ"מ בזה י"ל דבשמשון ה' הוראת שעה דלא חיילא נזירות גמורה מכח קבלתו, וע"כ שפיר חיילא מכח קבלתו נזירות בלא איסור טומאה. והיינו דרק לדעת ר"ש דנזירות לחצאין אין עלי' תורת נזירות כלל, בע"כ דשמשון ל"ה נזיר מכח קבלתו, כיון דאי"ז בכלל נזירות. אך לדעת רבנן דיש עלי' תורת נזירות, ואך דדינא הוא דקבלת נזירות ממקצת מחייבתו בכולה, שפיר י"ל דבשמשון דנתחדש דלא חיילא עליו נזירות גמורה, תו חיילא מכח קבלתו נזירות בלא איסור טומאה.

אמנם נראה, דמה"ט י"ל דאף לרבנן לא מהני לקבל ע"ע נזירות שמשון אלא ע"י התפסה, דהגם דשפיר שייכא נזירות בלא איסור טומאה, מ"מ כיון דדינא הוא דאם קיבל נזירות ממקצת מאיסורי נזירות הוי נזיר גמור, הרי דה"נ במקבל עליו נזירות שמשון, כיון דנזירות שמשון אינה נזירות בפנ"ע, אלא הויא נזירות שאינה גמורה, דלית בה איסור טומאה, וכמש"נ לעיל סוסק"ג ללמוד מדברי הראשונים. ע"כ כל שמקבל עליו לנזירות זו, חיילא עליו נזירות גמורה. וע"כ לא מהני לקבל על עצמו נזירות שמשון רק ע"י התפסה, דבדינא דהתפסה נתחדש דבכחה להגביל לקבלתו, ואין בכחה להחיל עליו טפי ממה שהי' בשמשון עצמו, וע"כ לא חייל עליו איסור טומאה.

וזהו מש"כ הר"ן בנדרים דאפשר נמי דאיתא לאיסור טומאה בלא איסור שאר דיני נזירות, אשר צ"ע, דלא מצינו בשום דוכתא דשייך שתהא נזירות מאיסור טומאה לבד. אך לפמש"נ מכוונים דברי הר"ן, דכ"ה דמצינו בנזירות שמשון דשייכא נזירות בלא איסור טומאה, ולא

אמרינן דאין נזירות לחצאין, ה"נ מהל' נזירות שייך שיהא איסור טומאה לחודי', ולא אמרינן בזה דאין נזירות לחצאין. ואך דבפועל לא משכח"ל לזה, דכמו דנזירות שמשון לא מהני לקבל עליו בלא התפסה, דבלא"ה חייל עליו נזירות גמורה מכח קבלתו למקצת נזירות, ה"נ ל"מ חייל עליו נזירות מטומאה לחוד, דכל שמקבל עליו נזירות מטומאה, חייל מכח קבלה זו נזירות גמורה. דהאמנם נזירות בלא איסור טומאה, שפיר מצי חיילא ע"י התפסה בשמשון, אך נזירות לטומאה לחודה, דליכא במה להתפס, ליכא גוונא שתחול עליו.



#### ד.

והנה בתוס' הרשב"א בכתובות דף נ"ו. כתב, ז"ל: תניא בפ"ב דמס' נזיר הריני נזיר ע"מ שאשתה יין ואטמא למתים ה"ז נזיר ואסור בכולן מפני שמתנה עמש"כ בתורה וכו'. ואי קשיא הואיל וכן דכל היכא דל"ד לתנאי ב"ג וב"ר אינו יכול לבטל, [למ"ל להא] שהתנה עמש"כ בתורה, תיפו"ל דנזירות ליתא ע"י שליחות ול"ד לתנאי ב"ג וב"ר וכו'. וכ"ת איצטריך לטעמא דמתנה עמש"כ בתורה, דאי לא אלא טעמא דשליחות, הו"א דהנזירות מקוים ול"מ בו תנאי לבטלו, אבל מ"מ מותר ליטמא ולשתות יין. לא היא דהא קאמר התם דמודה בה ר"ש, ושמעין לי' לר"ש בפ"ק דנזיר דאמר עד שיזור מכולן, עכ"ל.

ומבואר בדברי הר"ש, דהא דמילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, אינו טעם אלא להא שלא תתבטל הנזירות בביטול התנאי. אך אם באנו לדון שיועיל התנאי שלא יאסר בטומאה וביין, ליכא בזה לדינא דמילתא דליתא בשליחות. ונראה דהיינו לפמש"כ הר"ש שם, דעיקר דינא דמילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, הוא דכל דליתא בשליחות אלים המעשה ואינו בטל ע"י התנאי. וע"כ אי"ז טעם אלא שלא יתבטל המעשה בביטול התנאי, אך הא דמהני התנאי שלא יאסר בטומאה וביין, הוא אף אם הו"ל מילתא דליתא בשליחות.

ומבו' לפ"ז כמה מילי. חדא, דאלמלי דינא דמתנה עמש"כ בתורה תנאו בטל, הי' מועיל תנאו שלא יהא אסור בטומאה וביין. וזה דלא כהמפרשים דכל הא דבעינן לדינא דמתנה עמש"כ בתורה תנאו בטל, הוא להא דאין המעשה בטל מכח הא דאין תנאו מועיל.

עוד מב' מזה, דהא דמן הדין הי' מועיל תנאו שלא יהא אסור בטומאה וביין, אי"ז כמש"כ הגרש"ש דהוא משום דל"מ חייל איסור טומאה ויין, כיון דאם יחול איסור זה יתבטל הכל, שהרי הכא גם אם יחול איסור זה לא יתבטל הכל, כיון דהו"ל מילתא דליתא בשליחות וליתא בתנאי. ובע"כ דהוא כמש"כ בחי' הגרי"ז דגוה"כ הוא דמהני התנאי דנעשה עי"ז חלות דין בעצם המעשה שהמעשה מתקיים בתנאי זה. וע"כ חל עי"ז דין בהנזירות שיהא מותר בטומאה וביין.

והאמנם דאכתי הוא חידוש, דלכאוו' עיקר הא דחשיב כ"תנאי" וחיייל מכח זה חלות דין בעצם המעשה שהמעשה מתקיים בתנאי זה, הוא רק מכח הא דהמעשה תלוי בתנאי זה, דאם יתבטל התנאי יתבטל המעשה. אך הכא, דאף אם יתבטל התנאי לא יתבטל המעשה, משום

דהו"ל מילתא דליתא בשליחות, מ"ט יש בזה לדין תנאי דמכח זה חייל דין בהנזירות שיהא מותר בטומאה וביין, וצ"ע בזה.<sup>1</sup>

ומש"כ הר"ש לדחות לזה משום דאמרינן דמודה בה ר"ש, ושמעינן ל' לר"ש דאמר עד שיזור מכולן, נראה דיש ללמוד כמש"נ, דלדעת רבנן ליכא דינא דאין נזירות לחצאין, והא דהאומר הריני נזיר מן החרצנים הוי נזיר גמור, הוא משום דגוה"כ הוא דקבלת נזירות במקצת מהניא לחייבו בנזירות גמורה, אך אם ל"מ חיילא עליו נזירות גמורה, שפיר מצי חיילא נזירות לחצאין. אך לדעת ר"ש דינא הוא דאין נזירות לחצאין, וע"כ הוא דאם אמר הריני נזיר מן החרצנים, לא חיילא עליו נזירות כלל. וע"כ לדעת רבנן שפיר י"ל דאלמלי דינא דמתנה עמש"כ בתורה תנאו בטל, ה' תנאו מועיל שיהא מותר לטמא ולשתות יין, ומ"מ עיקר הנזירות קיים. דאף דבלא תנאי, חיילא הנזירות לגמרי, מ"מ כל שהתנה, מהני תנאו שלא יחולו איסורים אלו, ומ"מ עיקר הנזירות לא בטל, אף דהוא לחצאין. אך לדעת ר"ש ליכא למימר הכי, דאם אך לא חיילי כל איסורי הנזירות, הרי דינא הוא דאין נזירות לחצאין, ולא חיילא הנזירות בכה"ג כלל.<sup>2</sup>

## ה.

אמנם הנה בעיקר הדברים יש להעיר מדברי התוס' לקמן דף י"א. סוד"ה האי, דמבו' להדיא בדבריהם דבלא קרא ה' הדין דהוי נזיר מכולן. ומבו' דמסברא ל"ש כלל נזירות לחצאין. ומבואר דגם איסור טומאה הוה חייל עלי', דגם ע"ז אמרינן דאין נזירות לחצאין (דדוקא בנזירות שמשון נתחדש דמצי חיילא נזירות בלא איסור טומאה). וכ"ה משמעות דברי התוס' בסוגיין שפירשו להא דתנן דכל דקדוקי נזירות עליו, דהיינו דהוא אסור ליטמא למתים ול"ה כנזיר שמשון. ומשמע דלא ס"ד כלל דיחול כפי מה שאמר, ועי' מרומי שדה שעמד בזה.

והנה כיון שכתבו התוס' דמסברא ה' הדין דיהא נזיר מכולן, משום דאין נזירות לחצאין, הרי מסתברא מילתא דהא דלרבנן הוי נזיר מכולן, הוא מכח הך מילתא דאין נזירות לחצאין. ואי"ז דין בפנ"ע דקבלת נזירות ממקצת מחייבתו בנזירות גמורה.

(1). ולכא' יש ללמוד להך מילתא גם מדברי הרמב"ן בב"ב דף קכ"ו: שדן לומר דהא דכשהתנה כן הוי נזיר ואסור בכולם, ואין בטל המעשה בביטול התנאי, איירי בדלא כפלי' לתנאי', ורבנן דל"ב תנאי כפול, ובכה"ג לא אמרינן מכלל הן אתה שומע לאו, דה"ק אם אפשר להיות נזיר וליטמא למתים אטמא, ואם לאו אהא נזיר לגמרי, עכ"ה. וגם בדברי התוס' בכתובות דף נ"ו. בתחילת דבריהם מבו' דה' מקום לפרש כן בההיא דע"מ שאין לך עליו שכו"ע, עיי"ש. ומבו' לפ"ז, דאף דדעתו היא דאף אם לא יתקיים תנאו יהא נזיר לגמרי, מ"מ אלמלי דינא דמתנה עמש"כ בתורה תנאו בטל, ה' מועיל תנאו להתירו בין ובטומאה. אך שמא יש לדחות, דכל מש"כ הרמב"ן דדעתו דאף אם לא יתקיים תנאו יהא נזיר לגמרי, היינו רק אם א"א לתנאו כלל להתקיים, אך אם אפשר לתנאו להתקיים מכח הא דבלא קיום התנאי יתבטל המעשה, שפיר יש בדעתו שיהא דין התנאי שיתבטל המעשה בביטולו, כדי שעי"ז יתקיים התנאי, ודו"ק.

(2). ואכתי צ"ע, דאף דלדעת ר"ש אם לא יחולו איסורים אלו לא תחול הנזירות כלל, מ"מ הרי הא דלא תחול הנזירות בכה"ג, אי"ז משום דלא נתקיים התנאי ובטל המעשה, אלא הוא משום דחייל מכח התנאי דין בהנזירות שיהא מותר בטומאה וביין, ומכח זה בטלה הנזירות לגמרי. וא"כ לכא' ל"מ ע"ז דינא דמילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, דדין זה הוא רק כשבאנו לבטל את המעשה מכח הא שלא נתקיים התנאי, ומשא"כ הכא, דאדרבה ביטול הנזירות הוא מכח קיום התנאי, וי"ל.

וכ"ה להדיא בדברי הרא"ש לקמן דף י"א, וז"ל: דרישא שהוא יודע שנזיר אסור ביין ודאי אמרינן "דאין נזיר לחצאין" ואסור בכולן, עכ"ל. ולהדיא דהא דלרבנן הוי נזיר מכולן, הוא מכח הא דאין נזירות לחצאין.

ויש להוסיף בזה, מש"כ הרא"ש לקמן דף י"א: דאף לדעת רבנן דהריני נזיר מן החרצנים הוי נזיר מכולן, מ"מ כל שמחמת אונס אינו מקבל עליו יין, ל"ה נזיר כלל. וצ"ב בטעם דין זה, ומבוי דאף לדעת רבנן אין נזירות לחצאין. וע"כ כיון דכשאינו מקבל יין מחמת אונס, ל"מ קבלתו ממקצת לחייבו בנזירות מיין, ל"ה נזיר כלל.

אך באמת דין זה נוחא גם למש"נ מדברי הראשונים בנדרים, דאף אם לדעת רבנן לא אמרינן דאין נזירות לחצאין, הרי כ"ז הוא רק כלפי נזירות בלא איסור טומאה, ולדעת הר"ן אף כלפי נזירות לאיסור טומאה לחודא, אך בשאר איסורי נזיר אמרינן דאין נזירות לחצאין, וע"כ לא מצי חיילא עליו נזירות בלא איסור יין.



## ו.

בעיקר מה שהקשו הראשונים דמ"ט בעינן לה"ט דמתנה עמש"כ בתורה, תיפול"ל משום דנזירות ליתא בשליחות, עמד הגרש"ש בקונט' השליחות סימן כ"ג, וז"ל: ועוד יותר ק' הלא עיקר דברי הגמרא סובבין אם אפשר שיהי' נזיר באופן שיהי' מותר לטמא למתים וכו', וכיון שהתנאי הוא ע"מ שאהי' מותר לטמא, אם באמת הי' באפשרות להיות נזיר כזה שיהי' נזיר ויהי' מותר לטמא למתים, הי' חל הנזירות בזה האופן, כמו במתנה ע"מ שאין לך שאר וכסות לר"י דסובר בדבר שבממון תנאו קיים, היינו שחלין הקדושין ע"ז האופן, היינו קדושין בלא חיוב שאר וכסות וכו', וכלל הדברים שענין תנאי כזה אינו כשאר תנאים שהמעשה תלוי בתנאי אם יעשה או לא, אלא שהוא בגדר שיוור, וכמש"כ הריטב"א בפ"ק דקידושין וכו', וא"כ לפ"ז הלא אין שייך בזה לומר הטעם משום שא"א להיות ע"י שליח, דרק אם היינו דנים אם תנאו אינו מתקיים, היינו אם נאמר שבתנאי זה דע"מ איכא שני פירושים, היינו מלבד השיוור שעושה שרוצה שיחול הנזירות באופן שיהי' מותר לטמא למתים ולשתות יין, מלבד זה הוא מתנה באם שלא יקוימו דבריו שתתבטל הנזירות לגמרי, ולפ"ז מקודם צריך לדון אם אפשר להתקיים השיוור או לא, ואח"כ כשנחליט שהשיוור א"א להתקיים או אם נבוא לדון אם מהני תנאי לבטל הנזירות לגמרי אז י"ל הטעם משום שאינו ע"י שליח, ולפ"ז הטעם דאיתא בגמרא הוא מוכרח להחליט שהשיוור אינו באפשרות להתקיים, וכיון שטעם הש"ס הוא מוכרח א"כ מה זה שהקשו התוספות והרמב"ן דלימא הש"ס משום דאינו ע"י שליח, כיון שמתעם הש"ס הוא מספיק על ב' הענינים, דלהכי ל"מ שיוור ומשו"ה נמי אין מתבטלת הנזירות דתנאי כזה אינו מבטל המעשה, ומטעם שכתבו הם עדיין צריך גם לטעם האמור בגמרא, דהטעם שכתבו הם אינו מספיק רק אחרי אשר נחליט אשר שיוור כזה אינו באפשרות ואז יהני הטעם שאינו ע"י שליח של"מ בזה תנאי, עכ"ל.

ולא עמדתי על דבריו, ומתרי טעמי - חדא, שהרי להדיא אמרו בסוגיין דהאי ע"מ שאהא שותה יין ומטמא למתים אינו כשיר, אלא הו"ל תנאי בעלמא. דאם הי' זה כשיר, ל"ה חייל הנזירות כלל לדעת ר"ש דאינו נזיר עד שידור מכולם. וא"כ שפיר הק' הראשונים דכיון דאי"ז אלא תנאי בעלמא, מ"ט בעינן להא דהו"ל מתנה עמש"כ בתורה, תיפו"ל דהוי מילתא דליתא בשליחות וליתא בתנאי.

ועוד, דהכא כלל אין לדון שיועיל תנאו מדין שיר, ואף בלא דינא דמתנה עמש"כ בתורה, דלא עדיף זה מהיכא שאמר חוץ מיין ומטומאה דל"מ שיר, והוי נזיר גמור. ולזה ל"ב לדינא דמתנה עמש"כ בתורה, כמבו' כן להדיא בסוגיית הגמ' לקמן, דרק אם ע"מ לאו כחוץ דמי, הוא דבעינן בזה לדינא דמתנה עמש"כ בתורה תנאו בטל. וכל הא די"ל דיועיל תנאו, הוא רק מכח דין תנאי, וכמש"נ לעיל סק"י. וע"כ שפיר הק' הראשונים דל"ב בזה לדינא דמתנה עמש"כ בתורה. אמנם כ"ז הוא לדעת רבנן, אך לדעת ר"ש שפיר הי' מקום דיועיל תנאו מדין שיר ומכח זה לא תחול הנזירות כלל. אך ע"ז הרי אמרו בסוגיין דהאי ע"מ אינו כחוץ, אלא הוי תנאה בעלמא, וכנ"ל.



# אוצר אבן העזר

בעניין חתן שלא הספיק לדאות את כלתו עד החתונה ♦ בגדר פנים חדשות  
באדם שטעם דבר מה בסעודת הנישואין



הרב אברהם דוד ברנד

אופקים

## בעניין חתן שלא הספיק לראות את כלתו עד החתונה

בשו"ת משנת יוסף (ח"א סי' קמז) להגאון המופלא רבי יוסף ליברמן זצוק"ל, מצאתי דבר פלא, וז"ל: "ומדי דברי אספר מה שראיתי במו עיני, לא מזמן היתה חופה של בחור מופלג למדן שקדן ויר"ש. ישבתי על ידו, ולפני החופה שאל אותי הרי אחו"ל אסור לקדש אשה עד שיראנה, ועדיין לא ראיתה. דהיינו שמהתנאים עד החתונה לא נתראו כלל. שאלתיו הרי היה 'לראות וליראות', א"ל לא הסתכלתי בה, כי עדיין ספק שמא לא ייגמר השידוך, ועדיין לא הסתכלתי בפני אשה. הרגעתי אותו שתראנה כשתכסנה בהינומא, ואם תשב כפופת ראש ולא תוכל לראות פניה, אז תסמוך על אמך שהיתה שליח שלך ובחירה אותה עבורך".

ולכאורה הדברים תמוהים ומשוללים הבנה. דכיצד יוכל החתן לסמוך על אמו שתהיה שליח עבורו. והלא הטעם שאסור לקדש אשה עד שיראנה הוא שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו, וכיצד שייך לעשות את אמו שליח על זה.

וראיתי לעצמי זכות גדולה לברר מקחו של צדיק, ובס"ד לבאר את כוונתו לעומקה.



### א.

#### אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה - בדעת הרמב"ם

מצינו במתני' ריש פרק האיש מקדש (מא, א): "האיש מקדש בו ובשלוחו, האשה מתקדשת בה ובשלוחה". ומקשה הגמ': "השתא בשלוחו מקדש, בו מיבעיא, אמר רב יוסף מצוה בו יותר מבשלוחו כי הא דרב ספרא מחריך רישא רבא מלח שיבוטא. איכא דאמרי בהא איסורא נמי אית בה כדרב יהודה אמר רב דאמר רבי יהודה אמר רב אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו ורחמנא אמר (ויקרא יט, יח) ואהבת לרעך כמוך, וכי איתמר דרב יוסף אסיפא איתמר האשה מתקדשת בה ובשלוחה השתא בשלוחה מיקדשא בה מיבעיא אמר רב יוסף מצוה בה יותר מבשלוחה וכו' אבל בהא איסורא לית בה כדר"ל דאמר ר"ל טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו".

הרי דלפי האיכא דאמרי הראשון שבגמ', אין איסור לאדם לקדש את האשה עד שיראנה, אמנם לפי האיכא דאמרי השני יש בכך איסור. ופסק הרמב"ם (בפ"ג מהלכות אישות ה"ט): "מצוה שיקדש אדם את אשתו בעצמו יותר מעל ידי שלוחו... ולא יקדש אשה עד שיראנה ותהיה כשרה בעיניו שמא לא תמצא חן בעיניו ונמצא מגרשה או שוכב עמה והוא שונאה". והקשה בלחם משנה, שמראשית דברי הרמב"ם משמע שהוא פסק כאיכא דאמרי הראשון, שנקט "מצוה שיקדש", ולא שחייב לעשות כן. אך מסוף דברי הרמב"ם משמע שהוא פסק כאיכא דאמרי השני,

שנקט שלא יקדש אשה עד שיראנה. ותיירץ: בראשית דבריו פסק הרמב"ם שמצווה על האדם לקדש את האשה בעצמו ולא על ידי שליח, אפילו אם הוא מכיר אותה וראה אותה. ובמקרה כזה בוודאי שאין איסור לקדש על ידי שליח. אך אף על פי כן מצווה לקדש בעצמו, משום מצווה בו יותר מבשלוחו. ובסוף דבריו פסק כי במקרה שאינו מכיר אותה, חייב לראותה לפני שמקדש אותה. וכעין זה כתב במעשה רקח.

והדברים צ"ב. דהעיקר חסר מן הספר, שלא הזכיר הרמב"ם חילוק זה. וביותר יש להקשות מלשון הרמב"ם בפירוש המשניות (קידושין פ"ב מ"א) שכתב: "אבל הנכון אצלנו שיקדש האדם בעצמו יותר משיקדש לו שלוחו לפי שמעיקרנו לא ישא אדם אשה עד שיראנה לפי שאנו חוששין אולי לא תישר בעיניו ויעמוד עמה ולא יאהבנה וזה אסור לפי שנא' ואהבת לרעך כמוך ולפיכך הקדים בו על שלוחו".

הרי בהדיא בדעת הרמב"ם שאין איסור לקדש את האשה בטרם יראנה, אלא רק שאין זה ראוי לכתחילה. ושוב צ"ב, אם פסק הרמב"ם כאיכא דאמרי הראשון, אם כן, הרי בפשטות מותר לכתחילה לקדש בלא שיראנה ואין בכך אפילו חשש. ואם פסק כאיכא דאמרי השני, אם כן הרי זה אסור ממש".

ואפשר ליישב שהרמב"ם סובר שגם לפי האיכא דאמרי הראשון אין ראוי לכתחילה לקדש את האשה עד שיראנה, אולם אין זה אסור. ולפי האיכא דאמרי השני, הרי זה אסור ממש. לאידך גיסא, יש לדחוק בלשון הרמב"ם ולומר, שכוונתו לומר שאסור לקדש את האשה עד שיראנה, אך בוודאי אם קידש חלו הקידושין.

ועיין בלשון הרע"ב על המשנה, שפירש בפשטות שהטעם שהקדימה המשנה בו ואז בשלוחו, הוא משום מצווה בו יותר מבשלוחו. והרש"ש הקשה, שהלא בפוסקים משמע דקי"ל דאסור לקדש את האשה עד שיראנה, ואם כן זה הוא הטעם לכך שהקדימה המשנה בו לשלוחו. ונדחק ליישב כנ"ל, שדעת הרע"ב היא שאע"פ שמכירה, עדיין מצווה בו יותר מבשלוחו.

## ב.

### בדעת הטור והשולחן ערוך

רש"י פירש "בהא איסורא נמי איכא. אם יכול לקדש בעצמו וקידש ע"י שליח דמצוה שיראנה שמא תתגנה עליו" (וכעין זה כתב הר"ן).

הרי משמע מדברי רש"י חידוש גדול, שכל האיסור של לא יקדש אדם את האשה וכו' הוא רק כאשר יכול לקדשה בעצמו, אך אם אינו יכול לעשות כן, מותר לו לקדשה אף אם לא יראנה.

(א). עיין בחידושי הרש"ש שכתב שלשון הרמב"ם מגומגמת, ולכאורה כוונתו כנ"ל.

ובחידושי מהר"ל מפראג ביאר, שרש"י למד כן מלשון המשנה "האיש מקדש", משמע לכתחילה. וע"כ שיש אופן שבו מותר לכתחילה לקדש בלא שיראנה. וכע"ז כתב בחידושי מהר"י בירב: "פי' מתרץ קושיא אחת שיש בגמ' שאם איסורא איכא לכתחלה, והמשנה דברה לכתחלה, א"כ למדנו התנא דבר שיש בו איסור, לזה אמ' רש"י ראה שהרי יש צד התר אפי' לכתחלה, לאמר שאינו אסור אלא כשהוא בעצמו יכול לקדש וקידש ע"י שליח, אבל אם הוא אינו יכול לקדש בעצמו מותר לקדש ע"י שליח".

ובזה תתיישב גם קושיית התוס' על אתר (ד"ה אסור): "אע"ג דקתני האיש מקדש לכתחילה לא נקט ליה אלא לאשמועינן דין קידושין". הרי הוקשה לתוס', אם אכן אסור לאדם לקדש את האשה עד שיראנה, א"כ מדוע נקטה המשנה לשון "האיש מקדש", שמשמע לכתחילה. ותיצור שנקטה כן המשנה רק כדי להשמיענו שיש דין שליחות בקידושין. אך לפי דברי רש"י מיושב.

וכדברי רש"י פסק גם כן בטור (אה"ע ריש סי' לה): "האיש יכול לעשות שליח לקדש לו אשה סתם בין אשה פלונית ויאמר לה השליח הרי את מקודשת לפלוני אבל אם אפשר לו לקדשה בעצמו אסור לקדשה על ידי שליח אלא אם כן מכירה שמא אחר כן ימצא בה דבר מגונה ותתגנה עליו".

ובבית יוסף הוסיף: "ודקדק רבינו לכתוב אם איפשר לו לקדשה בעצמו לומר דאם אי אפשר כגון שהוא במקום רחוק ממנה ואי אפשר לו לילך למקומה לראותה או שהיא כבודה בת מלך פנימה (תהלים מה, יד) ואין אדם יכול לראותה לא יניח מלקדשה בשביל זה דלא אמרו אסור אלא היכא דאפשר".

וכן פסק בשולחן ערוך (לה, א): "אבל אם אפשר לו לקדשה בעצמו אסור לקדשה על ידי שליח אלא אם כן מכירה שמא אחר כך ימצא בה דבר מגונה ותתגנה עליו ומכל מקום אף על פי שמכירה מצוה שיקדשה בעצמו אם אפשר".

ויש לעיין מהיכן הוציאו הטור והשולחן ערוך עניין זה שאם אינו יכול לראותה בטרם יקדשה, מותר לקדשה גם בלא שיראנה. והלא הפשטות היא שאסור לאדם לקדש את האשה לפני שיראנה, ואם כן אם אינו יכול לראותה אסור לו לקדשה.

ונראה שאת ביאור הדברים מצינו בחידושי מהר"י בן לב. וז"ל: "כשהאשה מתקדשת בשלוחה הרי גילה בדעתה שאינה רוצה שיראה אותה כיון ששלחה שליח, וא"כ אין לו איסור כלל, דמה יכול לעשות אנוס הוא דאינו יכול לקדשה לה בעצמה אלא ע"י שלוחה שהיא אינה רוצה כמ"ש, מה תאמר אעפ"י שהוא אנוס אסור לקדש ע"י שליח, לזה משיב הגמר' כדריש לקיש, ר"ל שריש לקיש אמ' טב למיתב טן די".

ולפי דבריו הרי מבואר שהוציאו הטור והשולחן ערוך דין זה מהסיפא של המשנה, האשה מתקדשת ע"י שליח. שאם היא שולחת אליו שליח הרי אינו יכול לראותה, ואעפ"כ מותר לו

(ב). השו"ע הוסיף על דברי הטור, שאע"פ שמכירה מצווה בו יותר מבשלוחו. ובאמת בבית יוסף (שם) תמה על הטור שלא כתב כן. ועיין בב"ח שם שיישב את דברי הטור.

לקדשה באופן זה, משום דטב למיתב טן דו. ואם כן מוכח שדין זה אינו לעיכובא, ואם אינו יכול לראותה מותר לו לקדשה.

אלא דעדיין יש להקשות מלשון הגמרא "אסור לאדם", ומשמע שזה הוא איסור גמור ואינו רק הידור מצווה (שו"ר שהקשה כן בעצמות יוסף).<sup>ג</sup> ובדוחק היה אפשר ליישב על פי דברי הריטב"א במגילה (כח, א) שיש בדברי חז"ל לשון "אסור" ואינו אסור מעיקר הדין אלא חומרא בעלמא, עי"ש.<sup>ד</sup>



## ג.

### ביאור הדין אסור לאדם לקדש את האשה עד שיראנה

ובביאור הדברים נראה, דיש לחקור בגדר הדין של לא יקדש אדם את האשה וכו'. דיש לומר שהוא איסור בפני עצמו, שגזרו חז"ל שאסור לאדם לקדש אשה בטרם יראנה. אמנם, יש לומר לאידך גיסא, שאי"ז איסור בפנ"ע אלא האיסור הוא ואהבת לרעך כמוך, ואם אדם חי עם אשה ואינו אוהבה, הרי הוא עובר בכך על ואהבת לרעך כמוך. וכדי למנוע זאת, גזרו חז"ל שחייב אדם לראות את האשה בטרם יקדשנה.

אמנם, מכיוון שכל האיסור הוא רק משום צער ידידה, אזי אם היא מגלה בדעתה שאין זה אכפת לה, והיא מוכנה להתקדש לו למרות שהוא לא ראה אותה, הרי גילתה בדעתה שאצלה טב למיתב טן דו וכו', וצערה בשבתה בודדה גדול אצלה מהצער העלול להיגרם לה אם תתגנה בעיניו.

ולפי"ז יבוארו היטב דברי הגמרא: אסור לאדם לקדש את האשה עד שיראנה. ובאמת מצדו זה הוא איסור גמור לעשות כן, מחשש שמא תתגנה בעיניו ויעבור על דין ואהבת לרעך כמוך. אמנם, אם היא שולחת אליו שליח ומבקשת שיקדשה אפילו שלא ראה אותה, הרי גילתה בדעתה דאצלה טב למיתב טן דו. ואם כן מותר לקדשה, ואין בכך חשש שיעבור על דין ואהבת. ומכאן זה הוציאו הטור והשולחן ערוך, שאם הוא אנוס ואינו יכול לראותה בעצמו, יכול לשלוח שליח לקדשה. ואם תתרצה להתקדש לו (למרות שהיא יודעת שאינו יכול לראותה) הרי היא מגלה בדעתה דטב למיתב טן דו.

ועל פי זה יבוארו מחדש דברי התוס' שכתבו דאע"פ שאסור לקדש עד שיראנה, כתבה המשנה לשון "האיש מקדש" בסתמא. והיינו משום דמצד דיני הקידושין כלל אין כאן איסור. וכל האיסור הוא מצד ב"א לחבירו, לפיכך לא חששה המשנה לכתוב בפשטות האיש מקדש.

ג. ועיין במאירי שכתב: "ולא עוד אלא שנדנוד עבירה יש למי שמקדש עד שיראנה קודם קדושין".

ד. ועיין כע"ז בר"ן סוף"ק דע"ז.

ונראה דזו היא גם כן כוונת הרמב"ם בהלכותיו ובפירוש המשניות שדקדק לכתוב שאין זה איסור, אלא רק אינו ראוי. והיינו שבא להשמיענו כנ"ל, שאם אינו יכול לראותה מותר לו לקדשה בלא שיראנה.

ועיין במהרש"א בבבא בתרא (טז, א) שהקשה על האמור בגמ' שם שאברהם לא נסתכל בשרה כלל. כיצד עשה כן, והלא אסור לאדם לקדש את האשה עד שיראנה. ותירץ, שנסתכל בה בצעירותה, קודם שקידשה, אך לאחר מכן לא נסתכל בה, ולפיכך לא ידע שעמדה ביופיה גם לאחר שהזקינה. ולפי הנ"ל יש לבאר, שהיא לא רצתה שיראנה וביקשה שיקדשנה בלא זה.

ועוד יש להקשות היאך אליעזר עבד אברהם קידש את רבקה עבור יצחק בלא שיצחק ראה אותה. ולפי הנ"ל מבואר, דיצחק היה אנוס, שלא יכול היה לצאת מא"י כמבואר בפסוקים, ולפיכך הוצרך לעשות לו שליח.

ועיין בנודע ביהודה (מהדו"ק סי' עז), שנקט השואל שם ראייה דאע"ג דיש עבירה בשליחות אין השליחות בטלה, אלא דלא חייב המשלח. והביא ראייה מהאי דינא דאסור לקדש את האשה וכו', וא"כ היאך מותר לקדש ע"י שליח.

והשיב לו הנודע ביהודה בזה"ל: "ומה שכתב ממה שאסור לקדש אשה עד שיראנה ואפילו הכי מקדש על ידי שליח, וכו', שאיסור זה אינו מצד הקדושין רק שמא תתגנה בעיניו ואם גומר בדעתו שהוא מרוצה אפילו ימצא בה דבר מגונה אין כאן איסור וא"כ איסור זה בדעתו תלוי ולכך לא אמרינן בזה אין שליח לדבר עבירה".

הרי הוסיף הנודע ביהודה בדבריו חידוש, דאם הוא גומר בדעתו שלא תתגנה עליו אשתו אפילו ימצא בה דבר מגונה, אין איסור לקדשה בלא שיראנה.

ולפי כל הנ"ל יבוארו אל נכון דברי המשנת יוסף שהבאנו בראשית דברינו, בעניין החתן שלא הספיק לראות את כלתו עד יום החופה.

בנידון זה נראה ברור, שאם מנהג קהילתו של אותו חתן שאין החתן והכלה נפגשים בין התנאים לחתונה, ואותו חתן לא הצליח לראותה לפני כן, הרי הוא נחשב לאנוס שמה יכול הוא לעשות. והוא אף מתכוון לעשות השתדלות נוספת ולראותה כאשר יכסנה, ואם אינו מצליח מאי הווה ליה למיעבד.

ובמיוחד אם מנהג הקהילה הוא שהורי החתן הם אלו שבחרים עבורו את כלתו, הרי זה סבר וקיבל, שסומך הוא על דעתם ויקבל את אשר יבחרו לו. ושוב אין כאן חשש של ואהבת. והרי זה דומה לנידון הנודע ביהודה הנ"ל.

שו"ר בזה דברים מפורשים בשו"ת משנה הלכות לגר"ח זוננפלד (חלק אה"ע סי' ז). וז"ל השאלה: "על אשר מקודם לא נהגו שהחתן יראה לכלה גם לפני התנאים עד אחרי הקידושין, והרי אסור לקדש עד שיראנה".

## בעניין חתן שלא הספיק לראות את כלתו עד החתונה

והשיב הגריח"ז: "אני לא ידעתי מהמנהג שלא יראנה כלל", אבל עכ"פ הרי אברהם אבינו שלח שליח. הך דאסור לקדש עד שיראנה אם אפשר לו, והלא מי שאמר לשלוחו צא וקדש לי אשה וכו' אסור בכל הנשים שבעולם מצד שליח עושה שליחותו – ואי אסור לקדש עד שיראנה הרי אין שליח לדבר עבירה".

וע"ע בדברי יציב (אה"ע סי' מט) שהאריך להוכיח שאם מקדש אשה בלא שיראנה מחמת שהוא מהדר שלא להסתכל בנשים, אם גומר בדעתו שיהיה מרוצה בה בכל עניין, אין בכך איסור.



ה). עיין בדרישה (אה"ע סי' לה) שכתב: "ומה שאנו נוהגים בשידוכין שבינינו שרובא דרובא משדכין על ידי שדכן ושליח ואין החתן רואה אותה, היינו משום דאין זה אלא שידוכין בעלמא שנתקשרו יחד, אבל מ"מ החתן רואה את הכלה קודם שיכניסנה ויקדשנה". והובאו דבריו בבית שמואל (שם).

ועיין בספר טיב קידושין (סי' לה) שכתב דלא זו הדרך מוציאתו מידי חשש, דמ"מ איכא חשש שגם אם כשיראנה תתגנה בעיניו, לא יבטל השידוך עי"ז, שהלא בזיון הוא לא וחייב קנס על ביטול השידוכין. וא"כ אכתי יש חשש שמא ישאנה ועודה מגונה בעיניו. וע"ע בערוך השולחן (אה"ע לה, ב) שכתב כע"ז.

הרב שלום מנחם

מח"ס שאלת שלום ג"ח

## בגדר פנים חדשות באדם שטעם דבר מה בסעודת הנישואין

לכבוד מזכה הרבים רבי ישראל יעקב כלף נר"ו

בדבר שאלתך שהוזמנת לחופה אצל אחד המקורבים ולא סעדת שם, אלא רק שתית דבר מה (שתיה קלה להרוות הצמאון). וכעת הנך מוזמן לסעודת שבע ברכות באחד מימי המשתה, ושאלתך בפיד האם הגעתך תחשב כפנים חדשות, או שמשום ששתית כבר גרע ממך שם פנים חדשות.

תשובה: מרן באבן העזר סימן ס"ב ס"ז הבי"ד הראשונים בגדר פנים חדשות, וזכר בסתם את סברת הרמב"ם שאם האוכלים בסעודת שבע ברכות לא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין מברכים בשבילם אחר ברכת המזון שבע ברכות, כדרך שמברכים בשעת נישואים בשעת נישואים\*, ובי"א את סברת הטור דגדר פנים חדשות הם כל שלא אכלו במעמד החופה, אף שהיו שם ושמעו את הברכות. וסיים מרן דכן פשט המנהג<sup>2</sup>.

ואם כן, כיון דמעיד לן מרן דהכי פשט המנהג הכי נקיטנן, וכ"ש שכמדומה שכן המנהג האידנא. וא"כ איכא לן לברורי גדר זה שלא אכל בעת החופה. וע"ע באוצר הפוסקים סימן ס"ב ס"ק ל"ז מה דהביאו בזה משם הפוסקים, וראה שם בסופו משם הרב עזר מקודש, דכיון דמרן כתב שפשט המנהג אין עוד גם מדת חסידות לקרוא למי שלא שמע את הברכות כלל, והבן.

והנה סברת הטור מבוססת על פי ביאור אביו הרא"ש פ"ק דכתובות סימן י"ג, דביאר במה דאיתא בגמרא, והוא דבאו פנים חדשות 'שלא אכלו עד עתה אפילו היו שם בשעת החופה'. וא"כ נפקא לן דכל שלא אכל בחופה לא גרע ממנו שם פנים חדשות. ונראה לבאר טעמו, שכל שאכל בחופה כבר חשיב מרואי פני החתן ואינו פנים חדשות, אך זה שלא אכל עימו לא פקע מיניה שם פנים חדשות<sup>3</sup>.

א. כמובן שיהיו עשרה גדולים ושיהיו 'פנים' וחדשות, כמבואר בפ"ק דכתובות עלה ז' ע"ב, ונפסק באבן העזר סימן ס"ב לאורכו. ומ"מ איכא בכל ענין מחלוקת הפוסקים, ורק באתי לדון בשאלתך. וכן גבי בגדר 'בית החתנים' נשפך על כך דיו רב, ואכמ"ל ונהרא נהרא ופשטא.

ב. המעיין בסוגיה יראה דאיכא תרי דינים - איכא 'פנים' ואיכא 'חדשות', ו'פנים' הוא מי הוא הראוי לגרום את השבע ברכות, ונתבאר בסעיף ח', ו'חדשות' הוא עד מתי אפשר לברך בשביל אלו הפנים. והכא עסקינן בגדר ה'חדשות'.

ג. ומהב"י משמע שהוא בא לבאר טפי את דברי רש"י דכתב בכתובות עלה ז' ע"ב בד"ה 'פנים חדשות' 'בכל יום שלא היו שם אתמול', וי"ל ואכמ"ל.

ד. והיה עלינו לבאר גם את סברת הרמב"ם, ברם כיון שהזמן קצר נמנעתי ממה שאינו נצרך לפסק גופא, ואי"ה נאריך במק"א. ואח"כ ראיתי דבערוה"ש אות כ"ג והלאה כתב לבאר את סברתו, עיי"ש

ומה שהיה בעת החופה ושמע הברכות לא חשיב בזה שנפקע ממנו שם פנים חדשות. ומן ההכרח הוא דלסברתו מה שאין החופה נחשבת הוא מכיון שברכת החתנים שמברכים בעת החופה היא תקנת חכמים על ענין הנישואים<sup>ה</sup>. וכבר אמרו חכמים 'כלה בלא ברכה כנדה לבעלה'. וענין השבע ברכות שמברכים אחר ברכת המזון בכל ימות המשתה הוא ענין אחר, והוא משום שמחה שמשמחים להחתן והכלה. ולכן אם השתתף וסעד בסעודת חתן וכלה, חשיב שכבר היה נוכח שם, ושהיה ראוי להצטרף למנין של שבע ברכות כיון שאכל עמהם הוי פנים בסעודה. ולכן אם אכל בחופה הוא מן המשתתפים בסעודת שבע ברכות שאחר הסעודה, ותו לא הוי פנים חדשות, דעיקר השמחה בבוא האורח הוא בפעם הראשונה. ונמצא שפנים חדשות תלוי בשאלה אם סעד עם החתן והכלה באחת הסעודות שברכו בהן שבע ברכות, באופן שראוי להצטרף לזימון<sup>ו</sup>. ועוד ראה להרב ערוך השולחן באות כ"ה דכתב ביאור מדנפשיה, עיי"ש.

ואף שהב"י הבי"ד הר"ן משם הרמב"ן 'דכל שבאו פנים חדשות ועומד שם אע"פ שאינו אוכל שם מברכים שבע ברכות', ואין לחלק בין שמברכים בשבילו לבין להפקיע מיניה שם פנים חדשות, דא"כ כל יום יבוא ולא יאכל ויברכו בשביל זה האורח. וע"כ סברא זאת דהר"ן אינה אליבא דהרא"ש ודעמייה, וא"כ לא תקשי לדידן והבן. ואח"כ ראיתי באוצר הפוסקים ס"ק ל"ח אות א' משם מהרי"ט צהלון דכ"כ ודהוא פשוט וטובים השנים. ותו, דקיי"ל ספק ברכות להקל ואיכא כמה רבנות דבעינן שיאכל עם החתן והכלה, ראה שם באוצר הפוסקים ואכמ"ל. ומ"מ לאידך גיסא אין חשש של סב"ל, דדעת מרן שהעיקר תלוי באכילה. והיא מחלוקת במצוה ולא בברכה ולדעת כמה רבנות בכה"ג לא חיישינן לסב"ל וכמ"ש בכללי שלום שלי. ובפרט דכ"ה המנהג ואין אחריו כלום, ושפיר מצי לברוכי.

ואף שמצינו בסעיף ח' דכתב מרן די"א דשבת ויו"ט הוי פנים חדשות בסעודת הלילה ושחרית ושכן פשט המנהג<sup>ה</sup>, והרי לא שייך בהם אכילה ושתייה ממש, וגם הם חשובות פנים חדשות בב' סעודות ראשונות, ואילו באדם שאכל פעם אחת תו פקע מיניה שם פ"ח. שאני שבת ויו"ט, דיש להם סמך מהמדרש, וכמ"ש התוס', הבי"ד בב"י 'מזמור שיר ליום השבת אמר הקב"ה פנים חדשות באו לכאן' עיי"ש. ותו, דאין דנים אפשר משאי אפשר ואכמ"ל.

ומאחר דהתברר לן בסע"ד דגדר פנים חדשות הוא כל שהיה ראוי להצטרף לשבע ברכות שאחר ברכת המזון, וזו כוונה 'שאכל שם', זה שייך דוקא באדם דיכול להצטרף לזימון, דאם אין זימון היאך יברכו שבע ברכות, שנתקנה רק אחר ברכת המזון. ואף שאיכא דסברי דגם בלא סעודה מברכים שבע ברכות, ראה בטור ובב"י על סעיף ז' משם רבנותא, מיהא להלכה ולמעשה לא נקטינן הכי, וגם לא נהגו כעת בזמננו, ואכמ"ל.

ה). ובתשובה במק"א כתבנו לבאר דב"ק, ואי"ה תצא לאורה בשו"ת משיב שלום בעיתו ובזמנו, ואכמ"ל.

ו). ונפ"מ אם אכל עמהם באופן שלא ברכו שבע ברכות, כגון שאכל החתן עם הכלה ועימו, שבכה"ג אינה סעודת שבע ברכות. אך אם אכלו עם החתן עוד ב' גדולים וברכו בורא פה"ג ו-"אשר ברא", כבר היה בסעודת חתן וכלה ותו לא הוי פנים חדשות.

ז). ומ"מ לא די"א קמא אינו להלכה דבעינן שירבו בשבילם, אלא כן דרכו של מרן פעמים להוסיף, ובכללי שלום ביארנו בזה בס"ד, אך לא דהוי פלוגתא בגד"ד עיין ודוק.

וראה למרן באורח חיים סימן קצ"ז ס"ב גבי צירוף לזימון 'תשעה שאכלו דגן ואחד אכל כזית ירק מצטרפין להזכיר שם ואפילו לא טיבל עמהם אלא בציר או לא שתה עמהם אלא כוס אחד שיש בו רביעית משקה חוץ מן המים מצטרף עמהם... ונפקא לן דדעת מרן שמים אינו בכלל צירוף לזימון. ומרן בביתו הטעים משום דמים לא זיינ, וא"כ כל משקה דאינו מזין בכלל מים. וראה להרב אור לציון ח"ב פרק מ"ו אות ל"ב דה"ה כל דבר שעיקרו מים, כגון תה וקפה ומשקאות ממותקים. וזכרו מרבתינו האחרונים כסברא הזאת לחלק בדבר שעיקרו מים לכמה עניינים, ראה במש"כ בשאלת שלום חלק א' במילואים לסימן ה' ובח"כ במילואים לחלק א' על סימן ה', ודון מינה ואוקי באתרין. ואח"כ הראוני דדן בזה גם בספר הלכה ברורה בבירור הלכה אות ט' עיי"ש, דגם מסקנתו ד'משקה דעיקרו מים ואין בו אלא מתיקות או תבלין הבא להטעימו כגון קפה ותה ומשקאות קלים חשיב כמים ולא מהני, עיי"ש.

ואף דהמג"א בס"ק ו' פליג וס"ל דגם מים בכלל, וטעמו דמ"מ יכול לומר שאכלנו משלו, וגם סתימות הפוסקים ששתה ולא חילקו, עיי"ש כ"ד, ואיכא כמה רבונותא דנגררו אחריו, כדרכם, מ"מ קיי"ל כדברי מרן. ותו, ראה לכה"ח אות ט"ו דהביא מחלוקת הפוסקים בזה, והעיד דכסברת מרן עמא דבר, עיי"ש.

ומינה, דאם המשקה ששתיתם היה משקה קל שעיקרו מים, כיון דאין השותה אותו מצטרף לזימון א"כ לא חשיב שאכל במעמד החופה, ולא פקע מיניה שם פנים חדשות. ואם יסעד בפעם אחרת בסעודת שבע ברכות, שפיר הוי פנים חדשות.

ומ"מ, גם אם שתה משקאות דזיינ, כגון מיץ תפוזים סחוט שרובו טבעי או משקה חריף כגון וויסקי ובירה ודומיהן, אם שתה מעט מעט ולא שתה רביעית בבת אחת, גם בזה לא פקע מיניה שם פנים חדשות, מאחר שבשביל להצטרף לזימון צריך לשתות רביעית בב"א. וכמו שפשוט המנהג דאין מברכים ברכה אחרונה אם לא שתה רביעית בב"א. ומינה, דגם אם אכל דבר מה ולא אכל כשיעור של כזית, דבכה"ג אינו חייב בברכה אחרונה, וכמ"ש בסימן קפד ס"ו (וע"ע בסימן ר"י ס"א), ואינו מצטרף לזימון, וכמ"ש לעיל, דלא פקע מיניה שם פנים חדשות. והיכא שאכל בסה"כ כזית, אך לא אכל כשיעור של בכדי אכילת פרס י"ל. מחד גיסא, כיון דאיכא רבונותא דשאני להו בין שיעור אכילה לענין חיוב ביה"כ לשיעור אכילה לענין ברכה אחרונה, שצריך לברך וכמ"ש בכה"ח סימן ר"י אות ז', חישיינן לסב"ל. ומאידך גיסא, כיון שכשלא אכל כשיעור שמתחייב בברכה אחרונה המנהג פשוט שאינו מברך, לא פקע מיניה שם פ"ח. ויותר נראה דגם בכה"ג מהני להחשיבו פנים חדשות, מאחר שהמנהג שלא לצרף אדם שלא אכל כזית בכדי אכילת פרס לזימון, ואין אחר המנהג כלום. ותו יש כמה צדדים להתיר וקיצרת.

והן אמת דגם אם אכל כשיעור או שתה רביעית בב"א מדבר המזין יש אופנים שלא פקע מיניה שם פנים חדשות. וכדוגמה מה שיש כאלו שקודם החופה מוציאים בר כניסה ואינו בתוך האולם, ויש אוכלים ממנו ואחר החופה חוזרים לעיסוקיהם, ויש הנכנסים לשמוח ולסעוד עם החתן והכלה. ומ"מ אם אוכל שם מחוץ לאולם אין שם קביעות על אכילה זאת, והיא אכילת

ח. ראה בסימן תריב ס"י ובסימן ק"ע ס"ח וע"ע בכה"ח סימן ק"צ אות י"ח ובסימן ר"י אות ט' דהכי נקטינן).

ארעי". ואין צירוף לזימון בכה"ג שלרוב האוכלים שם היא בדרך עמידה וגם אם יושבים אינם קובעים סעודתם אלא אוכלים מעט והולכים אנה ואנה ולא נוטלים ידיהם, אלא טועמים מיני תרגימא ומיני תבשיל ורק אח"כ נכנסים ליטול ידיהם באולם. וגם אלו שלא נוטלים ידיהם, מ"מ קובעים אכילתם בתוך האולם ולא מחוצה לו במקום החופה.

אך אה"נ, אם החופה בתוך האולם וגם בר הכניסה שם, אף שלא נוטל ידיו חשיב שפיר שהוא מכלל הסועדים, כיון שבמקום זה קובעים את סעודת החתן והכלה, וכל האוכל שם מצטרף וע"ד כן סועד. ובכה"ג גם דרך רבים כבר ליטול ידיהם".

תבנא לדינא. אדם ששהה בעת החופה אך לא סעד שמה סעודה הראויה לזימון, אלא שתה דבר שעיקרו מים או אכל ושתה דבר מה שלא היה בו שיעור או כל כה"ג דאין מצטרף לשיעור, לא פקע מיניה שם פנים חדשות, והוא מועיל לשמש פנים חדשות בסעודת שבע ברכות בשאר ימי המשתה.

זה מה שיש להשיב בקיצור האומר

ע"ה השלו"ם ס"ט



ט). ואף שכתבנו בשאלת שלום חלק א' סימן מ"ו דכל שמתכנסים לצורך המצוה כבר חשיב סעודת מצוה, מ"מ לענין צירוף לזימון אין קובעים ולא נוטלים ידיהם שתהיה חשיבה אכילת קבע וצירוף.

י). קביעות לזמן היא ע"י זה שנוטלים ידיהם לסעודה, דאין זימון בלא אכילת פת, וכמ"ש.

יא). וי"ל היכא שמכוין לא להצטרף לזימון, אם פקע מיניה שם פנים חדשות מיניה. ולפי החשבון שהמנהג לסמוך ע"כ שלא להצטרף היכא שנותן דעתו מתחילה, וכמ"ש באחרונים (ראה בפס"ת סימן קצג ס"ק ה'), אכן לא פקע מיניה, כיון שאינו מצטרף לזימון ואינו מכלל הסעודה. ויש להאריך ואין הזמן עימד, ועוד חזון למועד.

# אוצר חושן משפט

◆ גניבה ואבידה בשומר שכר ◆



הרב ישי יצחק שרגא

רב קהילת מדרש אברהם

רמת שלמה, ירושלים

## גניבה ואבידה בשומר שכר

מעשה בראובן ששלח עם חברת שליחויות חבילה מירושלים לעיר אחרת, ושילם מראש על העבודה. השליח קשר את החבילה בגג הרכב כראוי, אבל באמצע הדרך נפלה החבילה ואבדה, ולא נודע מקומה.

לטענת השליח, הוא קשר את החבילה כמקובל בחבל מסוים הנרכש במיוחד למטרה זו של קשירת חבילות מע"ג הרכב. אמנם מה שזה נקרא ונאבד באמצע הדרך, זה אונס גמור ולא היה לו להעלות על דעתו כלל וכלל שהחבל יקרע, כיון שהחבל היה חדש וחזק. כראיה לדבריו הוא טוען שגם את חפציו שלו הוא קושר בחבל זה.

האם על השליח לשלם לבעה"ב את דמי החבילה?



### תשובה

הנה לכאור' המשלח יכול לבא בטענה שהיה על השליח לשמור את החבילה בתוך הרכב, דבכה"ג לא הייתה כאן אבידה. אכן ברור דאם המשלח ראה שהשומר קשר את החבילה על גג רכבו, בכה"ג סבר וקיבל שע"ד כן הוא שומר את החפץ. ואינו יכול לבא בטענה שהיה לו לשומר לשמור את החבילה בתוך הרכב, ואף אם היה באפשרותו לעשות כן, כיון שראה שהשומר שומר את החפץ באופן זה, א"כ סבר וקיבל. כ"כ להלכה בנדון דומה התשב"ץ בחוט המשולש (הטור השני סי' טז ד"ה ועוד), ומהרשד"ם (ח"מ סי' מז), ושניהם הביאו ראייה מדברי המרדכי (פ' המפקיד רמז רעג). וז"ל: ושומר שמסר לשומר לפני בעל הפקדון ולא מיחה ונגנב או נאבד פסק בספר המקצועות דלישבע שני דלא פשע וגם ליתיה ברשותיה ונפטרו תרוייהו דכיון דלא מיחה בו לא מצי למימר היאך לא מהימן לי בשבועה. והובא בב"י סי' רצא, ונפסק להלכה בדברי הרמ"א (סכ"ו). והוכיחו מזה, שאם השומר שמר במקום מסוים והבעה"ב ראה, סבר וקיבל. וכ"כ בדבריהם בתשו' מהרש"ך ח"ב (סי' קסט), והובא בש"ך (סי' רצא ס"ק כג), ועי' בפת"ש [ס"ק ח'].<sup>א</sup>

ולפ"ז בנ"ד, כיון שהמשלח ראה שהשליח קושר את החבילה על גג הרכב, א"כ סבר וקיבל דבצורה זו הוא שומר את החפץ. עימש"כ אאמור"ר שליט"א בשו"ת ברוך אומר - חו"מ (סי' פב).<sup>א</sup>

א. ומעשה בקבלן שיפוצים שהשאיר ברה"ר זמן מה את הריצוף של בעל הדירה, ובלילה נגנב חלק מהריצוף, והשאלה היא אם הקבלן חייב. ולהנ"ל, אף אי נימא שהקבלן דינו כשו"ש, מ"מ אינו חייב לשלם, כיון שבעה"ב ראה שהריצוף היה ברה"ר, ושלק ולא מיחה, סבר וקיבל. וזאת אף אי נימא שאין זה דרך השמירה של חומרי הבניה ברה"ר, מ"מ י"ל דסבר וקיבל.

והנה כל זה נכון, באופן שהמשלח ראה שהשליח שומר את החבילה ע"ג הרכב. אכן בנ"ד המשלח לא ראה כיצד השליח שומר את החבילה, וסבר לתמוז שהוא שומר את החבילה בתוך הרכב, ונאבד באונס. ויש לברר האם עליו לשלם דמי החבילה.

והנה בהשקפה ראשונה נראה, דהשליח דינו כשומר שכר, וקיי"ל דשו"ש חייב בגניבה ואבידה ופטור באונסין. ונ"ד לכאורה הוא דומה יותר לאונס ופטור.

אכן, הנה התוס' בב"ק (נו. ד"ה כגון) כתבו דשו"ש חייב בגניבה אפי' תהיה באונס גמור, וז"ל: דכיון שחייב הכתוב שומר שכר בגניבה, וסתם גניבה קרובה לאונס, כדאמרין בהשואל (צה.), סברא הוא דבכל ענין שתהיה הגניבה, יתחייב מגזרת הכתוב אפילו באונס גמור, ואע"ג דבלסטים מזויין דהיינו שבויה דקרא פטר בו הכתוב, אע"פ שאין אונסו גדול יותר. עכ"ל. ולדבריהם כל גניבה באונס חייב. וכ"כ התוס' בב"מ (מב. ד"ה אמר שמואל): ויש להביא ראיה מפ' השואל דכי יליף גו"א בשואל משו"ש, פריך, מה לשו"ש שכן משלם כפל בטענת ליסטין מזויין, ומשני אי בעית אימא גזלן הוא, משמע שאין שום גניבה שיפטר בה שו"ש, אך תמהון גדול הוא למה לא יהא אונס אם העמיק בקרקע ק' אמות, דמאי ה"ל למיעבד או אם תקפתו שינה או חולי גדול ואין יתכן ששום גניבה לא נמצא שתהא אונס גמור כליסטין מזויין. עכ"ל.

ובב"י (ס' שג) הוסיף להביא את דברי הנימוק"י (ב"מ נג:) דשו"ש אפילו על בעידנא דעיילי אינשי או גנא בעידנא דגנו אינשי, חייב, שאין זה אונס. ומיהו משמע דאי אנסתו שינה או אונס אחר בגופו פטור דמאי הוה ליה למעבד, אלא שהרשב"א סובר שלעולם שומר שכר חייב אפילו באונס שמגיע בגופו של שומר עד שיגיע לגופו של פקדון ממש, כדאמר קרא (שמות כב ט) או נשבר או נשבה. עכ"ל. ועי' בחי' הרשב"א (ב"מ מב.) שהגדיר את הדברים: דלעולם אין שומר שכר פטור עד שיהא יושב ומשמר. וע"ע ברמב"ן שכתב לחלק, דבהניחו בקרקע חייב אבל תקפתו חולי פטור דבאותו שעה אינו מחויב כלל לשמור.

ונמצא דלהתוס' והרשב"א, גניבה ואבידה שע"י אונס חייב, אלא שהרשב"א חידש דאם זה אונס בגופו של פקדון פטור, ואינו חייב באונס רק אם האונס הוא בגופו של שומר, וכגון שתקפתו חולי. ולדברי הרשב"א בנ"ד השומר פטור כיון דהוי אונס בגופו של פקדון.

אמנם יעוי' בקצוה"ח (ס"ק א') שכתב לחלק דהיינו דווקא באונס שע"י גניבה, אבל באונס של אבידה שו"ש פטור. וז"ל: ונראה, דהיינו דוקא בגניבה הוא דחייב אפילו אם היתה ע"י אונס גדול או שבא עליו חולי ואונס אחר שאינו יכול לשמור, ומשום דכל גניבה קרובה לאונס ואפ"ה חייבו רחמנא, וליסטין מזויין למ"ד גנב הוא נמי ראוי לחייבו, כיון דכל גניבה חייב אפילו באונס, אלא דגלי קרא לפטור שבויה, אבל אבידה ע"י אונס, כגון שבא עליו חולי או אונס אחר שאינו יכול לשמור הרי הוא פטור, כיון דאבידה קרובה לפשיעה, לא חייבו הכתוב ע"י אונס. עכ"ל. וכ"כ הגרע"א (ב"ק נו. תוד"ה כגון), בשם המהר"ם שיף, דשו"ש חייב רק באונס שע"י גניבה ולא באונס שע"י אבידה. ע"ש. ועי' בתשו' שו"מ תליתאה ח"א (ס' תלב).

והיה מקום לומר שדברי הקצות תלויים בטעם הדבר ששו"ש חייב בגו"א באונס. לדברי התוס' שכתבו דכיון שחייב הכתוב שומר שכר בגניבה, וסתם גניבה קרובה לאונס, סברא הוא

דבכל ענין שתהיה הגניבה, יתחייב מגזרת הכתוב אפילו באונס גמור. א"כ י"ל דכ"ז רק בגניבה, שסתם גניבה קרובה לאונס, אבל באבידה פטור. אמנם לדברי הרשב"א שכתב דלעולם אינו פטור עד שיהא יושב ומשמר, א"כ אין לחלק בין גניבה לבין אבידה. ועי' בדברי משפט (ד"ה ואפי' הקיפו חומה) שהוכיח מדברי הרשב"א בב"ק (נז.), דאין חילוק בין גניבה לאבידה לענין אונס. ע"ש.

ואם כנים הדברים, שיש לתלות זאת במחלוקת התוס' והרשב"א, א"כ נראה דיש לבאר בזה ענין נוסף. דהנה יש להתבונן בלשון השו"ע שכתב וז"ל: ואפילו אם אילו היה שם לא היה יכול להציל, חייב בגניבה ואבידה, א"כ היה שם ולא היה יכול להציל. ע"כ. ומריהטת לשונו משמע דצריך שיהיה שם בדווקא, ואילו לא היה שם, חייב, אף באופן שאילו היה שם לא היה מציל.

דהנה הדין ד'אילו היה שם היה יכול להציל' מקורו בגמ' (ב"מ צג:): רועה שהיה רועה והניח עדרו ובא לעיר, בא זאב וטרף, ובא ארי ודרס - אין אומדים אילו היה שם היה מציל, אלא אומדין אותו: אם יכול להציל חייב, אם לאו פטור.

ונמצא, שנדון זה של 'אילו יכל להציל' הוא רק ברועה, ומבואר דמ"מ אם לא יכול היה להציל, אף שלא היה שם, פטור. אבל בגניבת אונס לא מצאנו דבכה"ג חייב. והוא חידוש של השו"ע כאן, ומקורו מהטור. ולא מצאנו בשאר ראשונים שיאמרו חידוש זה, דאף אם לא יכול היה להציל, כל שלא היה שם חייב. ולכאן צ"ב, דבגמ' מפורש דברועה בכה"ג פטור, ומנ"ל להשו"ע דבגניבת אונס בכה"ג חייב.

ועי' בסמ"ע (ס"ק ג') דנראה שבא ליישב קושיא זו. ותורף דבריו, דיש לחלק בין 'גניבת אונס' ל'שבוייה', דבשבוייה דהתורה פטור בהדיא, וכנאמר: או נשבר או 'נשבה' אין רואה, לכן פטור אילו לא היה שם. אבל בגניבה, דהתורה חייבה באונס, חייב אף אילו היה שם לא היה מציל. והוא חידוש רב, דבכה"ג אונס חמיר טפי משבוייה. ועי' בנתיבות (ריש אות ב'). ולדברי הרשב"א דבעינן יושב ומשמר, יש לבאר את דברי השו"ע, דכיון דלא שמר בפועל, אף דאילו היה שם לא היה מציל, מ"מ כיון דלא שמר חייב. ועי' בשו"ת שער אפרים (סי' קכב) מש"כ בזה.<sup>2</sup>

ויש לומר לכאן בטעמו של השו"ע שכתב דחלוקה גניבת אונס בכה"ג מליסטים מזוין, ובגניבת אונס חייב אף אילו היה שם לא היה מציל, משום דהשו"ע ס"ל כהרשב"א, דבעינן יושב ומשמר. ולכן אף דבליסטים מזוין בכה"ג פטור, מ"מ בגניבת אונס בעינן יושב ומשמר בשביל לפטור, וכיון דלא שמר בפועל חייב. אבל לתוס' יתכן דבכה"ג פטור, דאין לנו מקור לחלק בין

(ב). ועי' בערוה"ש (ס"ז) שהבין דדברי' השו"ע איירי בליסטים מזוין, ובכה"ג אמרינן אף דאילו היה שם לא היה מציל, מ"מ חייב. וכנראה דמשמע ליה להערוה"ש דהוא חידוש גדול לומר דבשו"ש יהיה חייב בכה"ג, אף דאילו היה שם לא היה מציל. ויש להעיר דמלבד דפשוט דברי' מרן שהועתקו מהטור, לא משמע דדבריו דאיירי בליסטים מזוין אלא בגניבת אונס. עוד זאת, דהנה כיון דמפורש בגמ' (צג:): דברועה שאילו היה שם לא היה מציל, פטור, ולכאן זה ממש ליסטים מזוין, וא"כ מנ"ל להערוה"ש דבכה"ג חייב. שוב התבוננתי בדברי' הערוה"ש, ואפשר, דאין כוונתו לומר דרך בכה"ג דהוי ליסטים מזוין פטור, ורק כוונתו להביא דוגמא כיצד תיתכן מציאות של גניבה באונס שלא יכול היה להציל, ולזה נקט ליסטים מזוין. וכן נראה למעיין בדבריו. אמנם לולי דבריו יש לצייר, כגון שבאו כמה גנבים ביחד באופן שאינם חמושים ואין כאן סכנת נפשות, ואילו היה שם לא היה מציל, דבכה"ג חייב, ורק בליסטים מזוין דהוי סכנת נפשות פטר רחמנא.

ליסטים מזוין לגניבת אונס, וכיון דמפורש בגמ' דברועה – דהוי כליסטים מזוין – דאילו היה שם לא היה מציל פטור, וה"נ י"ל דפטור בגניבת אונס.

ובזה היה מקום לבאר מחלוקת נוספת. דעי' בנתיבות (ס"ק ב'), שכתב דבליסטים מזוין פטור, כיון שאילו היה שם לא היה יכול להציל פטור בכל אופן, ואף אם באמת לא היה שם. אמנם בשו"ת מב"ט ח"א (סי' רפב) נקט, דדוקא אם היה שם בפועל פטור. ע"ש.

ויש מקום לומר בביאור סברת המבי"ט, דכיון דבשומר שכר אינו פטור עד שיהיה יושב ומשמר, וכסברת הרשב"א, א"כ כל שלא ישב ושמר, חייב, ואף אילו היה שם לא יכול היה להציל, דמ"מ לא ישב ושמר. אבל הנתיבות ס"ל לפטור, כיון דזה גרע מגניבת אונס, דליסטים מזוין הו"ל כשבויה.

ועלה בידינו עד עתה ג' נפק"מ בין סברת התוס' להרשב"א: א. דלתוס' חייב רק באונס שע"י גניבה, ולהרשב"א אף באונס שע"י אבידה. ב. באופן שהייתה גניבת אונס ואילו היה שם לא היה מציל, דלהרשב"א חייב הואיל ולא שמר בפועל, ולתוס' פטור. ג. בליסטים מזוין, באופן שאילו היה שם לא היה מציל, דלהרשב"א חייב ולתוס' פטור.

אמנם באמת מש"כ לתלות את כל הנ"ל במחלוקת הרשב"א והתוס', נראה אין ביאור זה מוכרח. דעי' ברא"ש (פרק הכונס סי' ה') שהעתיק להלכה גם את טעמם של התוס' דכל גניבה קרובה לאונס, וגם את טעמו של הרשב"א דלעולם אינו פטור עד שיהא יושב ומשמר. ומשמע שהוא הבין ששני הטעמים הם להלכה. וכמו כן מבואר בהדיא בדבריו שחייב גם באונס שע"י גניבה וגם באונס שע"י אבידה, ודלא כהקצוה"ח שכתב לחלק בזה.

וז"ל הרא"ש: והיינו טעמא דכל גניבה קרובה לאונס, הלכך אין חלוק בין שהאונס גדול בין שהאונס קטן. אבל אונס ליסטים מזוין היינו שבויה, ובהא פטר רחמנא שומר שכר. וכן כתב בשאלות דרב אחאי, ואי באגרא אשלימה ליה, אע"ג דאוקמה בדוכתא נטירותא ונגנבה או נאבדה חייב באחריותה. דבעי למיתב בהדה ביממא ובליליא שנאמר הייתי ביום וגו'. ואי יתיב בהדה ונטרה ואתי ליסטים מזוין, ולא הוה מצי למיקם באפיה פטור מלשלמה. וכו'. ומשמע בירושלמי, דלעולם הוא חייב בגניבה ואבידה אא"כ היה גופו שם ולא יכול להציל. ע"ש.

ג. ובעיקר דברי הנתיבות, יש להעיר ע"ד הנתיבות הערה גדולה לכאן, דמדוע לא העיר שכדבריו מפורש בדברי הרמ"א בס"ג, דע"ש שכתב 'דאם היה שריפה ה"ז אונס. ודוקא שידע בודאי שנשרפו, ובספק א"ינו יכול לישבע, אבל אם היו ליסטים מזוין ישבע שנגנב או נשרף. ומשמע שאף אם אינו שם ואינו יודע כיצד נעלמו החפצים אם בגניבה אם בשריפה, דכיון שהיו שם ליסטים מזוין פטור. וזה ממש כדברי הנתיבות. והעיר מזה בספר' שומרי משפט כאן.

וצ"ל, דהנתיבות הבין שעיקר מקור דין זה הוא מתלמוד ערוך בגמ' (צג:): גבי רועה, דאילו היה שם לא יכול היה להציל פטור, והבין הנתיבות כמש"כ הסמ"ע, דהתם זה פטור של 'שבויה', ודמי ליסטים מזוין, ולפיכך לא טרח הנתיבות לציין לדברי הרמ"א.

ד. אמנם המעיין במבי"ט יראה שכתב שם סברא אחרת, דהמעשה היה שהליסטים באו בלילה 'דרך גניבה' ובהחבא, ולכן דן שם דבכה"ג הוי גניבה, ולא אונס. וא"כ אפשר דאינו חולק על הנתיבות. ודו"ק. ועי' במבי"ט ח"ג (סי' קלג) מש"כ לענין אבידה באונס, והובא בכנה"ג (סי' רצא) הגה"ט אות פא, ודייק ממנו בפתחי חושן (הל' פקדון פ"ג הערה נט) דס"ל כהקצוה"ח. ולע"ד, אין זוה כוונת המבי"ט, וס"ל דשו"ש פטור באונס דגו"א, וכשהשיטה שהובאה בשו"ע בסתם. ע"ש.

ומבואר שחיבר את דברי הרשב"א עם דברי התוס', והבין שאין חילוק בין הדברים, ולעולם כשתי השיטות קיי"ל להלכה.

ויתר על כן יש להעיר ע"ד הקצות שכתב לחלק בין גניבה לבין אבידה, מדברי השו"ע (ס"ב) שהביא את שיטת התוס' והרשב"א וכתב: שאפילו שמר כראוי ונתן הכספים תחת הקרקע בעומק מאה אמה, שאי אפשר לגנבם משם אם לא ע"י מחילות, או קפץ עליו חולי ולא יכול לשומרה, חייב בגניבה 'ואבידה', וכו'. ומשמע שאינו מחלק בין גניבה לבין אבידה. ומבואר בהדיא מדברי השו"ע, שהגם שהעתיק את דברי התוס' דבגניבת אונס פטור, מ"מ העתיק את דברי הרשב"א דכל שלא שמר בגופו פטור, ולא עלה על דעתו לחלק בין גניבה לאבידה. ועי' בשו"ת גליא מסכת (ח"מ סי' יג) שכבר העיר בכל זה.

אלא שלפ"ז נשאר לנו להבין טעם הדבר מדוע שומר שחר חייב באבידת אונס, דבשלמא בגניבה א"ש מדוע חייב, כמ"ש התוס' דסתם גניבה אונס הוא ואפ"ה חייבה רחמנא, אבל באבידה באונס אמאי פטור, ומדוע בעינן שיהיה יושב ומשמר. וצ"ל כמ"כ בגליא מסכת שם, דכיון דעיקר הלימוד דשו"ש חייב בגניבה ילפי' בריש פרק השואל (צד:) אבידה מגניבה, א"כ אין לחלק בדיניהם. וז"ל הגמ' שם: ומשלמין את האבידה ואת הגניבה. בשלמא גניבה, דכתיב אם גנוב יגנב מעמו ישלם לבעליו, אלא אבידה מנ"ל, דתניא, אם גנוב יגנב, אין לי אלא גניבה, אבידה מנין, ת"ל אם גנוב יגנב, מכל מקום. ונמצא לפ"ז, דכיון דחזונו דהתורה חייבה בגניבה ואפי' היה בעומק מאה אמה, והיה אונס גמור, ה"ה לאבידה שנאכדה באונס דמ"מ שו"ש חייב, כיון דילפינן אבידה מגניבה.

ולענין מעשה יש לעיין אם שו"ש חייב בגו"א באונס. והנה ז"ל השו"ע: שו"ש חייב בגניבה ואבידה. וי"א שאפילו שמר כראוי ונתן הכספים תחת הקרקע בעומק מאה אמה, שאי אפשר לגנבם משם אם לא ע"י מחילות, ונגנבו, או קפץ עליו חולי ולא יכול לשומרה וכל כיו"ב, חייב. ואפילו הקיפו חומה של ברזל. ע"כ.

ולכאור' פשטות הדברים מורין שהלכה לחייב שו"ש בגו"א. ומה שהביא שיטה זו בשם י"א, אין זה משום שיש כאן מחלוקת, אלא משום שהשיטה הזאת מחודשת. ואינה חולקת על השיטה שהובאה בסתם אלא מפרשת את דיני שו"ש. וכן נראה מדבריו בב"י, שלא הביא שיש בזה מחלוקת. וכ"כ בפרח שושן (כלל א' סי' א'), שדעת השו"ע כדעת הוי"ש אומרים. ונראה להביא ראיה ברורה לשיטה זו, דבשו"ע כתב דלהי"א אם נם כדניימי אינשי חייב. והעיר הנתיבות (ס"ק א') דבזה כו"ע מודים דחייב, ואין זה רק להתוס' והרשב"א. ולהנ"ל א"ש, דלעולם אין שיטת הוי"א חולקת על השו"ע. ואפשר דמה שהשו"ע הביא שיטה זו בשם י"א, משום שלא מצא כן ברי"ף וברמב"ם שהמה עמודי ההוראה, ואמנם פסק הרא"ש בפ' הכונס (סי' ה'), אלא שהביא כן לא הביא דבריו.

אמנם הגרע"א (ב"מ לו: במערכה בענין שומר שמסר לשומר אות יא) כתב דנראה מדברי השו"ע שס"ל לפטור בגניבת אונס. ולדבריו הוי כמו סתם ויש דהלכה כסתם. וזאת, מלבד דהש"ך (ס"ק

ד'), הכריע לפטור, ושכ"כ המהרש"ל, וכן פסק הגר"א (ס"ק ד'). ועי' במהרשד"ם (חומ"מ סי' קלד) שכתב דהוא ספיקא דדינא. ועי' כנה"ג (הגה"ט אות יט, והגהב"י אות ה'). ולפ"ז בלא"ה יש לפטור את השליח על החבילה שאיבד, כיון די"א דלדעת השו"ע פטור בגו"א באונס.



ה). ויש להוסיף, דהרבה מהאחרונים הבינו דהגם דבגניבת אונס פטור שו"ש, מ"מ אם האונס אינו בגופו של שומר חייב, עי' ש"ך (ס"ק ד' וס"ק ז'), וקצוה"ח (ס"ק ג'), ונתייה"מ (ס"ק ה'), משכ"כ מתשו' הרמ"א. ומבואר דהבינו דאין הדברים תלויים זה בזה. ויתכן דגם להשו"ע כמה פרטים שהובאו בשיטת הוי"ש, מ"מ הכי קיי"ל להלכה. וא"ש בזה קצת קושיית הנתיבות (ס"ק א').

## הערות וקושיות

### המחזיר חוב שעברה עליו שביעית רוח חכמים נוחה ממנו – הרב עמיחי

#### כנרתי

שנינו במשנה בשביעית (י, ט) שהמחזיר חוב שעברה עליו שביעית רוח חכמים נוחה הימנו. והיינו שמחזיר לו, ויאמר המלוה משמט אני, אם אמר לו "אעפ"כ" מותר לקבלו.

ונחלקו בזה רבותינו הראשונים, האם נכון לומר גם שמי שאינו מחזיר חוב שעברה עליו שביעית אין רוח חכמים נוחה הימנו. ראה בתוס' ב"ב קמט, א ד"ה מגמרי, ומה שצויין בדרך אמונה (על הרמב"ם הל' שמיטה ויובל ט, כח ס"ק קנח וציון הלכה שם), וכן במשניות מהד' רייזמן שם.

ונראה בס"ד לתלות מחלוקת זו בטעמים השונים של חידוש המשנה דין זה, שראוי להחזיר חוב למרות שהוא נפקע בשמיטת כספים:

נמצא בבעל העיטור (ערך פרוזבול) הטעם "שאינו רוצה ליהנות בממון חבירו".

הכרת הטוב על ההלוואה, הרי קיבל כסף בחסד מהמלוה, וראוי ללווה מצד מידה ישרה לשלם את הכסף שנחסר לפלוני, אע"פ שמצד הדין פטור.

בפירוש משנה ראשונה (על המשנה שביעית שם) כתב הטעם מצד שלא ימנעו המלווים להלוות אם כספם לא יוחזר.

נראה בס"ד שאפשר לומר טעם פשוט לכך, שהרי קיי"ל להלכה (לרוב השיטות) ששמיטה מפקיעה רק חובות שהגיע זמן הפרעון לפני כן, והמלווה את חבירו לעשר שנים אין שביעית משמטתו (ראה מכות ג, ב, ואכמ"ל). ואם כן, מדובר בבעל חוב שלא פרע בזמנו, ולכן הגיע ראש השנה של שמינית והפקיע. והיינו שודאי אנשים לא קובעים זמן הפרעון סמוך מאד לראש השנה, מחשש הפקעה, אלא כגון עד ראש חודש אלול, לדוגמא, וכל החודש לא פרעו, בתואנות וטענות, עד שהגיע ר"ה. ואף אם אנוס הוא בחוסר כסף, מ"מ ודאי שיש בזה דבר חמור, ומי שלא פורע הלוואה כגזל הוא.

והנה בבעל העיטור שם כתב להדיא: "תנן התם המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה הימנו, ומסתברא מדקאמר המחזיר שאינו רוצה ליהנות בממון חבירו, אבל לכתחילה אין לו להחזיר". וביאר כוונתו בשער החדש שם, שהוא רק מצד מידת חסידות, אבל מצד הדין אין עליו שום חיוב. והיינו שאם הטעם הוא מצד מידה טובה מיוחדת, להחזיר בכל זאת בשביל השני ולהימנע מלקבל כסף מהבריות, הרי זו כעין חומרא, ואי אפשר לומר שכו"ע חייבים בזה לכתחילה, ואם לא עשו אין רוח חכמים נוחה מהם.

אבל אם נאמר מצד הכרת הטוב, יתכן שאם אינו עושה כך הרי זה כפוי טובה. וגם לטעם המשנה הראשונה, נראה יותר שהוא כעין חובה.

וכל שכן לפי הטעם הרביעי שבארנו, שנראה ברור שהלווה חייב להרגיש אשמתו בכל הענין שקרה (אף אם היה אנוס בחוסר כסף), שהרי הכל נגרם על ידו. ולכן אם אח"כ השיגה ידו כסף צריך לפרוע לו, ואם לא הרי "אין רוח חכמים נוחה הימנו". ודוק.



# אוצר חקר ועיון

בירור מקיף בדין קבוע – גדרו וטעמו ♦ בעניין הנאה ממעשה ניסים ♦  
פטורא דעוסק במצוה



הרב אריה אידנסון

מחה"ס שערי אריה

## בירור מקיף בדין קבוע – גדרו וטעמו\*

### הקדמה

אע"פ שקיי"ל אחרי רבים להטות, וכל דפריש מרובא פריש, מ"מ קיי"ל כל הקבוע כמחצה על מחצה דמי. ולכן איתא בחולין (צ"ה א') "תשע חנויות כולן מוכרות בשר שחוטה, ואחת מוכרת בשר נבלה, ולקח מאחת מהן, ואינו יודע מאיזה מהן לקח - ספקו אסור, ובנמצא - הלך אחר הרוב". וכן במקרים רבים בסוגיות הש"ס. וסוגיה זו עמומה מאוד, מתי נחשב קבוע, ומתי אמרינן כל דפריש. ונפרט את הנושאים העיקריים:

**א. ודאי איסור לפי הספק או לפי הלקיחה**

מוסכם בראשונים שכדי שספק איסור יהיה קבוע, מלבד התנאי שייקח ממקום הקביעות, יש תנאי נוסף - שיהיה ודאי איסור בתוך הספק שלו. דהיינו מלבד זה שייקח ממקום הקבוע, צריך שתהיה ודאי חנות מוכרת טריפה, ולא די בספק. ויש להסתפק אם הודאי איסור מוגדר על פי ידיעתו - דהיינו הספק שלו, או על פי מעשיו - דהיינו הלקיחה שלו. כלומר, כאשר יש חנות ודאי מוכרת בשר טריפה, ואין לאדם מידע היכן נמצאת חנות זו, ויתכן שהיא בכל מקום בעולם. או למה שיתבאר שכל דבר חשוב הוה קבוע מדרבנן, כאשר נאבד דבר שבמנין, או בעלי חיים, ואין מידע שמגביל מקום האיסור דוקא לעיר שהאדם נמצא שם, ויתכן שהוא בכל המדינה או בכל העולם.

אם נדון לפי הספק שלו: יש ודאי איסור, שהרי הוא בא לקחת חפץ מסוים, ואינו יודע את דינו של החפץ, ויש ודאי איסור כמותו, וכל החפצים הם בכל ספק הזה, וא"כ כאשר הוא בא לקחת חפץ זה - יש ספק של ודאי איסור. משא"כ אם לפי הלקיחה שלו: צריך לדון על אפשרויות הלקיחה שעומדות לפניו, כמה חנויות עומדות בפניו, ואז לדון אם יש ודאי איסור באחת מחנויות אלו או לא. ומכיון שהוא לא יודע בוודאי שהאיסור נמצא בא' מאפשרויות הלקיחה העומדות לפניו לא חשיב קבוע. ובפשטות מוכרחים לומר כצד ב', כי לצד א' לא מצאנו ידינו ורגלינו, שכל פעם שיאבד חפץ אסור א' בעולם יאסרו כל הדומים לו, וזה לא יתכן. אך יתבאר שיש מבוכה בראשונים בפרט זה, ונפק"מ טובא למעשה.

**ב. קבוע ניכר אם רק להפקיע ביטול ברוב או תנאי בקבוע**

הרבה ראשונים כתבו שכדי שיהיה דין קבוע, צריך שהאיסור יהיה ניכר במקומו. אך צ"ב אם זה מעצם הגדרת השם 'קבוע', וכמו שיש דין ודאי איסור, או שאינו מעצם הגדרת הדין קבוע, אלא שבלא"ה היה ביטול ברוב. דהיינו, שאם האיסור אינו ניכר אז כל האיסור בטל וכל הבשר בכל החנויות מותר, ואי"צ לדין כל דפריש. משא"כ באיסור ניכר לא בטל האיסור, ואז צריך

\* מאמר המשך יתפרסם בגיליונות הבאים אי"ה.

לכל דפריש, ובקבוע לא מהני. ונפק"מ כאשר האיסור לא בטל מטעם אחר, כגון בע"ח אינם בטלים או משום שאפשר לברר, האם ע"כ יהיה דין קבוע אע"פ שהאיסור אינו ניכר או לא.

ג. האם צריך ניכר לכו"ע או די בדיעה של יחידים

נחלקו הראשונים והפוסקים, אם להיות נחשב ניכר צריך שיהיה ברור וידוע לכל מי שבודק דבר זה. דהיינו, הלוקח מן הקבוע אם היה שם לב להסתכל בשעת הלקיחה, היה רואה בבירור אם זה מותר או אסור, וכל הספק שלו הוא משום שלא חשב לבדוק אז. ורק בכה"ג נחשב קבוע ניכר במקומו. או שגם אם לכו"ע לא ניכר, כל שידוע לעדים מה האסור ומה המותר, או כאשר הנידון על אשה, די בדיעת האשה עצמה שהיא אסורה, אע"פ שלא ניכר כלל לכו"ע. ואם זה תלוי בנאמנות הידוע להעיד לאחרים, או די בדיעה לעצמה.

ד. האם האוסר צריך להיות קבוע או הנאסר

צריך לדון כאשר יש דבר האוסר ודבר הנאסר, למשל קידש אשה אוסר קרובותיה, האם הדין קבוע נאמר על האשה המתקדשת, או על הקרובות. או גוי הבא על בת ישראל, אם תלוי בגוי או תלוי בבת.

ה. האם קבוע רק אוסר את הדבר הקבוע או גם תולדות מזה

יש סתירות אם דין קבוע נאמר רק על הדבר עצמו הקבוע, ולא על נפק"מ, או שכל שקבענו על דבר א' שהוא קבוע, שוב גם הדברים היוצאים ממנו יהיו אסורים. נפק"מ באשה קבועה, וקרובותיה ניידים, אם אוסרים את קרובותיה.

ו. האם צריך להיות קבוע בזמן חלות האיסור או גם אח"כ

בגמ' בכתובות נראה שתלוי בזמן הבעילה אם היה במקומו או לא, וכל שהיה פריש בזמן הבעילה, מותרת, אע"פ שאח"כ חוזרת למקומה. ואילו בגמ' בנוזר מבואר שגם אם בזמן הנידון היה פריש, כאשר אח"כ חוזרת למקומה, כעת חל דין קבוע. וצ"ע, ויש עוד סתירות בזה.

ז. מה הדין במשתנה תדיר בין קבוע ללא קבוע

מה הדין בדבר שנעקר מקביעותו וחוזר לקביעותו באופן תדיר, האם דנים תמיד באופן א' או כקבוע או כלא, או שבכל מצב הדין נקבע כפי שהוא כעת.

ח. מה מוגדר כנחשב במצב קבוע

יש מבוכה גדולה מה נחשב קבוע ומה ניידים, שהרי אשה קבועה רק בבית, ולא בשוק. למרות שבזמן הבעילה היא עומדת במקומה. ואילו זרק אבן לגו נחשב שהאנשים קבועים אע"פ שאינם בביתם. ויש כמה חילוקים מסברא, ונפק"מ למעשה. וכן יש סתירות אם קבוע הוא רק בבית א', או יש מושג קבוע בעיר.

ט. ספק בגדר דין קבוע אם הפקעה בדין רוב או החשבת המיעוט כרוב

יש ספק בעצם הגדר של דין קבוע: האם הוא הפקעה על דין זיל בתר רובא, שבקבוע לא אזלינן בתר רובא\*. או שהוא החשבת המיעוט כצד חשוב, שכבר אי אפשר להכריע נגדו\*.

(א). ויתכן שגדרו הוא שלא עושים רוב מצירוף הצדדים, אלא דנים כל אפשרות כדבר בפנ"ע. עיין בשערי יושר מש"כ

ואפשר לבאר את הספק באופן אחר, בגדר הדין זיל בתר רובא. האם כדי שניזל בתר רובא, צריך לומר שהצד מיעוט הוא כמי שאינו, ורק אז אפשר לעשות כרוב, או גם אם הוא כמי שישנו, יש דין זיל בתר רובא. ולצד שצריך לומר שהמיעוט הוא כמי שאינו, יש לומר בגדר קבוע שעניינו הוא לומר שהמיעוט הוא כמי שישנו, וממילא לא שייך ללכת בתר הרוב. ולצד שלא אכפת לנו שהמיעוט כמי שישנו, ע"כ שאי"ז גדר הדין, שהרי לא אכפת לנו שהמיעוט קיים, כל שיש רוב. וע"כ שדין קבוע הוא הפקעה על דין זיל בתר רובא.

ונפק"מ טובא בשאלות אלו, האם כל שהמיעוט לא בטל ממילא נמשך דין קבוע, או גם במיעוט לא בטל, כל שאינו מיעוט חשוב אין דין קבוע. וגם נפק"מ אם כל מקום שרבנן תקנו שלא יתבטל, ע"כ נוצר דין קבוע, או שרק כאשר תקנו שלא בטל משום חשיבותו הוא שנעשה קבוע דרבנן, ובלאו הכי לא. ומצאנו מקורות רבים בפוסקים לכאן ולכאן, וצריך להרחיב את הדברים.



## חלק א'

### סימן א' - ודאי איסור לפי הספק או לפי הלכיהה

#### מחלוקת התוס' והרמב"ן

איתא בגיטין ס"ד א' "וליא חזקה שליוח עושה שליחותו, דאמר רבי יצחק האומר לשלוחו צא וקדש לי אשה סתם, ומת שלוחו - אסור בכל הנשים שבעולם, חזקה שליוח עושה שליחותו". ותוס' האריכו להקשות למה רק המשלח נאסר בכל הנשים, שמא זו קרובת אשתו, גם כל האנשים בעולם יאסרו בכל הנשים שבעולם, שמא היא זאת שנתקדשה, והוה ספק אשת איש. ובהתחלה תרצו שעל האשה עצמה שהתקדשה, לא חיישינן שתקדש עצמה שוב, משא"כ קרובות. אך דחו שא"כ כל היתומות הקטנות יאסרו להנשא לכל העולם, שהרי אינן יודעות אם אביהן קידש אותן ואין ראייה מזה שהן מוכנות להנשא. והסיקו שמדינא מותר, וזה קנס בעלמא מדרבנן משום שלא נזהר ושלח שליח לקדש אשה בלא לפרט איזה. והרמב"ן הקשה על תוס', שאיזה איסור עשה בזה ששלח שליח ולא פרט, למה צריך לחשוש שימות השליח, ועוד קושיות. והסיק שהסוגיא מדינא, וכל הנשים יש להן חזקת פנויות, ואין חזקת שליח מפיקע חזקה זו. והטעם שהמשלח אסור בכל הנשים שמא הן קרובות האשה, הוא משום שדנים על הקרובות ולא על האשה עצמה שהתקדשה, ולכן אי אפשר לדון על חזקתה. ושיטת הרמב"ן

בזה.

ב). ואף שהצד השני נשמע מחודש, יתבארו מקורות מפורשים בראשונים לצד זה.

ג). כגון שלא בטל משום חסרון בשם תערובת, או משום מין במינו לא בטל.

ד). וכתבו שאם כל הקרובות של האשה שרוצה הן נשואות, מותר באשה זו. שזה שקדשו עצמן זה ראייה שלא קיבלו קידושין קודם.

ה). וכמובן שחזקת פנויה של הקרובות לא נוגע לאיסור קרובה שחל עליהן, שהוא משום שהשניה התקדשה ולא הן.

הובאה בהרבה ראשונים רשב"א ר"ן וכו'. ומ"מ הרמב"ן לא ביאר למה הן אסורות, שלמרות שאין חזקה, מ"מ ניזל בתר רוב הנשים שבעולם שאינן קרובות האשה.



### הסוגיא בנזיר י"ב שאשה נחשבת קבועה

וביאור הענין מפורש בסוגיא בנזיר, שממירא זו שאסור בכל הנשים שבעולם, מובאת גם בנזיר י"ב א', והקשו על זה "איתיביה ר"ל לרבי יוחנן: קן סתומה שפרחה גוזל אחד מהן לאויר העולם, או שפרחה לבין חטאות המתות, או שמת אחד מהן - יקח זוג לשני; ואילו קן מפורשת אין לו תקנה, ואילו שאר קינין בעלמא מיתקנן, ואמאי? לימא: כל חדא וחדא דלמא האי ניהו! אמר ליה, קאמינא אנא: אשה דלא ניידא, ואמרת לי את: איסורא דנייד; וכ"ת, הכא נמי נייד, אימור בשוקא אשכח וקדיש! התם הדרא לניחותא, גבי קן מי הדרא". הרי שהגמ' הסבירה את המימרא שמשום שהאשה לא ניידא, הוה קבוע וכמחצה על מחצה, משא"כ ציפור. ואף אם בזמן הקידושין נייד, אח"כ חוזרת לקביעותה. ובתוס' בנזיר ובגיטין נדחקו לדבריהם, שהכל נושא של קנס, הרי דין קבוע הוא מדינא. ותרצו שגם שם זה קנס משום שלא שמר את הקן. והנידון של קבוע, זה רק טעמים לקנוס ולא מדינא'. והקשו למה לא יאסר מדינא משום קבוע: "וא"ת וליהוי איסורא דאורייתא דהויא ליה קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי וי"ל דלא אמרינן קבוע כמחצה דמי אלא כשהאיסור ניכר לעצמו וההיתר ניכר לעצמו אבל כשאין האיסור ניכר לעצמו לא אמרינן קבוע". וא"כ פשוט שהרמב"ן וסיעתו שסברו שהסוגיא מדינא, ס"ל שיש דין קבוע גמור, ולכן כל שאין חזקת היתר אסור מדינא. וכך פירש להדיא בשיטה שם בשם הר"ר עזריאל.



### ב' מחלוקות בין תוס' לרמב"ן קבוע ניכר, וספק א' בכל העולם

לכאורה יוצאות מזה ב' מחלוקות יסודיות בדין קבוע בין התוס' והרמב"ן.

ובעצם דברי הרמב"ן שהנידון הוא על הקרובות ולא על האשה שהתקדשה, לא ברור לי אם כוונתו היא משום שהאשה אינה בפנינו בבי"ד, ולכן לא דנים עליה, או שגם אם כולן בפנינו - כיון שזה נידון אחר האשה והקרובות, לא מהני חזקת האשה לקרובות. עיין בבית שמואל ל"א ל' שלא העמיד שאינה בפנינו, ובנחל יצחק צ"ט א' האריך שהוא משום שחזקה מהני רק לדבר עצמו ולא לדון עפ"י דברים אחרים, עיי"ש, והוא כצד הב' הנ"ל. ויש קצת סיעתא מלשון הרמב"ן, שכתב שהדין שונה אם הקרובות לפנינו, רק משום שאז יהיה דין ע"א, ולא משום שאז יש חזקה, ולא מוכח. והנחל יצחק שם מדבר לפי"ז גם במקרה שב' הנידונים באים לפנינו, שחזקה של א' לא מועילה לשני. ומרחיב בנידון הידוע על מקצת חתיכה שפרשה ומקצתה נשארת קבועה. ופלא, אטו אם יש אשה בפנינו ספק נתקדשה ומתירים משום חזקת פנויה, הקרובות שלה אסורות מספק. וע"כ שכל שכולם בפנינו והסתפקנו על כולם, והכרענו להיתר על א', זה מועיל גם לשני. והרמב"ן להדיא התנה לכה"פ שאין נידון על האשה.

ו. וצ"ב, שהרי גם לשיטת התוס' מדרבנן בע"ח שלא בטילי נחשב כקבוע, ולמה כאן לא יהיה דין קבוע מדרבנן משו"ה, ולמה צריך לקנס מיוחד. ונראה שהוא משום שחסר בודאי איסור, ובוה גם מדרבנן מותר. ועיין בשו"ת בנין עולם יורה דעה סימן לד' שהוכיח מהתוס' שאין איסור גם מדרבנן.

**א' - אם צריך קבוע ניכר:** לתוס' יש דין קבוע וניכר במקומו, וכל הספק הוא רק משום שפרש ולא ראינו בשעת הפרישה. ולרמב"ן גם כאשר האיסור לא ניכר ואבוד נחשב קבוע, כל שיש ודאי איסור.

**ב' - נאבד א' בעולם אם נחשב ודאי איסור:** ברמב"ן מבואר שגם כאשר מדובר באשה א' בעולם, או ציפור א' בעולם, נחשב קבוע, למרות שלא הוחזק שיש ודאי איסור במקום שמקדש או קונה. ולכאורה יש כאן חידוש נוסף, שגם בנאבד חפץ א' של איסור בעולם, נחשב ודאי איסור בכל העולם, שהוא מסתפק על כל העולם, והוא קבוע. ובפוסקים האריכו במחלוקת התוס' והרמב"ן, עיין בשו"ת מהרי"ט חלק ב - אבן העזר סימן יח, ובפליתי ק"י ס"ק י"ב, הביא דבריהם בחקרי לב יורה דעה סימן ק"ג עיי"ש כמה נקודות חשובות, ועיין בשו"ת תורת חסד (א"ח ל"ט אות ה', ובל"ח אות ט'). ועיין יד יהודה סימן ע' ס"ק י"א מה שפקפק בזה. וכן האריך בפולמוס בשו"ת מהריא"ז עניזיל סימן י"ח בפולמוס עם הג"ר אברהם תאומים. עיי"ש, שחלק מדבריו נסתרים מדברי הרמב"ן שלא היו לפניו.



### צ"ע לשיטת הרמב"ן לא מצאנו ידינו ורגלינו

אלא שצ"ב טובא למעשה, לשיטת הרמב"ן שאין דין קבוע ניכר במקומו, ודי בחפץ א' שנאבד להגדיר ודאי איסור בכל העולם. א"כ כל פעם שיש פריט א' של איסור שנאבד, ייאסרו כל החפצים כמותו שבעולם. כגון אם נאבד תפוח אחד של ערלה, ייאסרו כל התפוחים שבעולם. ואם נאבד אדם שאסור לבא בקהל, ייאסרו כל האנשים שבעולם להנשא. ושור הנסקל אחד שנאבד ייאסרו כל השוורים. וביצת טריפה שנאבדה ייאסרו כל הביצים שבעולם. ולא יתכן כלל דין זה. וכידוע שבספר הכריתות הקשה שייאסר כל העולם בחרישה משום חשש נחל איתן, ותרץ שצריך קבוע ניכר, ואילו לרמב"ן אין דין זה, ואיך יתרץ את קושייתו.



### ישוב שהרמב"ן ס"ל שאשה נחשבת ניכרת

ובתורת חסד הנ"ל, האריך במחלוקת התוס' והרמב"ן, אך כתב לדחות שמא גם הרמב"ן מודה לדין קבוע ניכר, ושכך נראה בריטב"א שס"ל שהדין שהמשלח אסור בכל הנשים שבעולם הוא מדינא, כרמב"ן, למרות שס"ל לדין קבוע ניכר. והטעם לאסור באשה למרות שהיא לא ניכרת, הוא משום שהאשה שהתקדשה בעצמה יודעת אם התקדשה או לא. ונחשב קבוע ניכר משום ידיעת האשה עצמה. וכן יש ידיעה של עידי הקידושין, וא"כ להם זה ניכר. וא"כ מחלוקת התוס' והרמב"ן אינה אם צריך קבוע ניכר או לא, אלא אם כדי להיחשב ניכר צריך שיהיה גלוי לכל העולם, או לכה"פ לעושה המעשה, או שדי בידיעת אדם אחד או כמה אנשים.

ובעצם ספק זה, לכמה אנשים צריכה להיות ידיעה כדי שיחשב קבוע ניכר, דנו האחרונים מדעת עצמם. שבפליתי (ק"י י"ב בסופו) כתב שידוע לא' בעולם נחשב ניכר לענין קבוע, והפרמ"ג (ק"י שפ"ד ס"ק י"ד) והחוו"ד (ק"י ביאורים ס"ק ו') הוכיחו מדברי התוס' דידן דלא כן, שהרי יש ידיעת

אשה וידיעת עדים ובכל זאת נחשב אינו ניכר. וא"כ יתכן שהרמב"ן יסבור כשיטת הפליתי ולכן החשיבו קבוע.

ומצאנו כבר בראשונים שדנו בסברא זו בסוגיא שם בנזיר. ר"א מן ההר כתב שהאשה יודעת ולכן הוה קבוע ניכר, ובתוס' רבי טודרוס ב"ר יצחק מגירונא כתב שידוע לשליח ולעידי הקידושין ולכן נחשב ידוע. וא"כ זו תהיה סברת הרמב"ן.



### אופן אחר ליישב שע"י זה שאין ביטול בכך אדם הוה קבוע

ואפשר ליישב את הרמב"ן באופן אחר, שגם הוא סובר לדין קבוע ניכר, אך כל הצורך בניכר הוא כי בלא זה הכל יתבטל, ולא יהיה איסור והיתר אלא הכל מותר. ולכן כל שחסר בדין ביטול מטעם אחר, נחשב קבוע גם באינו ניכר. ונאריך בזה בעז"ה בחלק ב' של מאמר זה. ובהמשך מיד נביא מהרי"ט שבע"ח לא בטילים הוה קבוע מדאורייתא. וא"כ נאמר שהרמב"ן יסבור שאשה לא בטלה גם בלא דין ניכר, ומשום שחסר בשם תערובת, וממילא הוה קבוע גם באינו ניכר. ויש אריכות גדולה באחרונים בשאלה זו, האם בני אדם בטלי, ולכן צריך קבוע ניכר, או שאינם בטלים משום שחסר בתערובת, ולכן תמיד הוה קבוע. עיין בשו"ת משאת משה (יורה דעה א סימן א), הביא דבריו ודן בהם ביד דוד (מסכת כתובות דף טו ע"א), וכן עיין בספר כנפי יונה סימן קי, ובפלתי (סימן קי ס"ק יב - ג).

ועיין בחו"ד שטען על הר"ש מקינון שהקשה על נחל איתן שנאמר קבוע, ומתרץ שהוה קבוע שאינו ניכר, והחוו"ד (סימן ק"י ס"ק ו') הקשה עליו שקרקע בקרקע לא בטלה כיון שחסר בשם תערובת, וא"כ גם בקבוע שאינו ניכר נחשב קבוע.



### תימא שהגמ' בנזיר מדברת על קינים של"ש כלל ידיעה

אך לכאורה כל הישובים הנ"ל בדעת הרמב"ן הם טעות, שהרי בגמ' נזיר דיברו גם על ציפור שנאבדה, וע"ז לא שייך לומר שהיא עצמה יודעת או עדים יודעים. והגמ' להדיא השוותה בין המקרים והקשתה מא' לב'. ואם כאשר אין ידיעת האשה ל"ה קבוע, הגמ' היתה צריכה לדחות כן, ולא לחפש סברות של הדרא לניחותא. והרמב"ן שפירש שהגמ' מדינא, ובגמ' מפורש שהאיסור משום קבוע, וא"כ ע"כ שגם באין ידיעה לא' הוה קבוע, דלא כדחיית האחרונים. וצ"ע גדול, שא"כ אפשר לאסור את כל הדברים שבעולם משום איבוד חפץ א' של איסור.



### יש ראשונים שכתבו שהציפורים גם ניכרות

ובאמת מצאנו לב' ראשונים בנזיר<sup>1</sup> שכתבו שע"כ שהמקדיש יכול לזהות את הציפורים ולראות מה הקדיש, שאל"כ לא הוה קבוע משום שאינו ניכר. כך מבואר בתוס' רבינו פרץ

(ז). מובא בקובץ שיטות קמאי שם.

ובתוספות רבינו טודרוס ב"ר יצחק מגירונה. אלא שהם הקשו שאם זה ידוע, אז מה הנידון של רוב, הרי אין ספק. ותרצו שבעל הקן אינו בפנינו, ומשום קנס נצטרך להביא את בעל הקן לראות אם זה הציפור שהקדיש. וא"כ באמת אמרו סברא זו, אך רק לשיטה שזה קנס, שה"נ יש קנס להביא את בעל הקן. אבל אם כל הסוגיא היא מדינא, לכאורה אינו מיושב". ועיין בפירוש רבינו אברהם מן ההר שם "ואיכא מאן דאמר דהואיל וזאת שנתקדשה יודעת האיסור, הוי קבוע דאורייתא, כמו שביארנו ביומא פרק בתרא [פ"ד ע"ב]. אבל קושיא דמקשי מקינן הוא ודאי קבוע דרבנן". הרי שניח"ל לחלק שקינים דרבנן ואשה דאורייתא, וצ"ע.



### סתירות בדעת התוס' בדין קבוע ניכר

ובדעת התוס' לכאורה יש סתירה. בתוס' סנהדרין (דף פ' ב') הקשו שנסקלים שהתערבו בנשרפים ניזל בתר רובא, ותרצו קבוע. והקשה בשו"ת מהרי"ט (חאה"ע סי' י"ח) שזה קבוע שאינו ניכר ול"ח קבוע. ותרין שמשום בע"ח אינם בטלים הוא שנחשב קבוע. והתורת חסד הקשה שזה דין דרבנן, ותוס' דנו בדיני דאורייתא, עיי"ש שתרין שזה תלוי בשיטות התנאים, עיי"ש.



### בתורא"ש כתב שהנידון יודע הוה ניכר וצ"ע

ומצאנו בתוס' רא"ש בסנהדרין שם שהתייחס לשאלה זו, שהוה קבוע שאינו ניכר. וזה לשונו "אף על גב דבעלמא לא אמרי' כל קבוע כמחצה על מחצה דאמי אלא היכא דניכר מקום קביעותו כגון ט' חנויות ט' צפרדעים ט' צבורין ט' ישראל ואחד גוי אבל היכא דאינו ניכר מקום קביעותו לא אמרי' כמחצה על מחצה דאמי, דאי לא תימא הכי כל איסורי דאורייתא דאמרי' יבש ביבש חד בתרי בטיל נימא קבוע כמחצה על מחצה דאמי, [ו]שמא שאני הכא דבעלי חיים נינהו אף על גב דלדידן אינו ניכר לדידהו מיהא מידע ידיע". הרי שכתב ב' סברות - א' בע"ח לא בטילים, וזה כתירוצ' מהרי"ט הנ"ל. ושוב כתב עוד תירוצ', שאע"פ שלנו לא ניכר להם זה ניכר. וזה כסברת הראשונים שהבאנו לעיל ר"א מן ההר ור"ט בן ר"י מגירונה. אבל הרי שיטת תוס' וסיעתם דלא כן, שהרי הם סברו שלא די בידיעת האשה וידיעת עידי הקידושין. וא"כ לא יהיה בזה ישוב לשיטתם.

אבל נראה שאין אלו ב' תירוצים אלא תירוצ' אחד, שע"י זה שבע"ח לא בטילים יש חשיבות לידיעה שלהם עצמם. משא"כ אם היו בטלים, לא הייתה משמעות לידיעתם. ולכן באשה ועדים,

(ח). ושמעתי מהרב שלמה גודמן ישוב אחר, שי"ל שריש לקיש שהקשה מציפורים לא הבין את הדין משום קבוע, ור"י ענה לו שזה את הבאת לי מציפורים שנייד. וא"כ לא דיברו כלל מזה שקבוע. והרמב"ן רק הוכיח שאינו משום קנס, שאל"כ מה הקשה לו מציפורים, מנ"ל שיקנסו שם. וגם איירי לכו"ע. אלא שזה מדינא, ור"ל סבר שהוא כלל שבע"ח לא בטיל ור"י השיב משום קבוע. אבל ציפורים לא אמרו שהם קבועים כלל. אלא שדוחק טובא בלשון ציפורים נייד משא"כ אשה הדרא לקביעותא, שמשמע שאם ציפורים היו קבועים היו אסורים משום קבוע, ועיין.

(ט). ובתוס' ב"מ דף ו' ע"ב נראה להדיא שס"ל שבע"ח לא בטיל מדאורייתא. וכבר דיין כן מהרי"ל בשו"ת סימן ע"ב. ובאחרונים האריכו בזה - עיי"ש בחמדת שלמה ומהר"צ חיות במקום.

שאינם הדבר שדנים עליו, שהרי הוא בא לקדש את הקרובות, לא מהני סברת בע"ח לא בטילים להצטרף לידיעה שלהם. וא"כ יצא חידוש, שגם תוס' מודים לסברא שמהני ידיעת האדם עצמו, אבל רק כאשר אינו בטל והוא הנידון בעצמו של האיסור. אלא שדבר זה צ"ב, מה משמעות הצירוף שאינו בטל עם ידיעת עצמו".



## סימן ב' - הסוגיא של גר עמוני

### מפורש במשנה וכל הראשונים שכשנאבדה אומה כולם מותרים

ולכאורה יש מקרה דומה לזה, שנאבדו פסולי חיתון בעולם, ויש בזה סוגיא ערוכה. בידים פ"ד מ"ד" נחלקו אם גר עמוני מותר לבוא בקהל, שרבן גמליאל אסר, ורבי יהושע התיר משום שבא סנחריב ובלבל את האומות, וא"כ אינו עמוני. ומפורש שאם התבלבלו האומות כולם מותרים, ולא אמרינן להפך שכולם אסורים משום ספק. הרי שנאבד ודאי איסור, בעל חיים, כולם מותרים משום רוב, ולא אמרינן שהיה קבוע. וכך מפורש בבה"ג "אלמא כיון דאיגלינהו סנחריב ואבדרו להו ואיערבו להו בגוים אחריני ואיכא למימר כל דפריש מרובה פריש ומקבלינן מיניהו גרים מעמון וממואב הני כותים ונתינים כיון דאודיעי וקביעי בדוכתייהו לית להו תקנתא וכו". וכן ברמב"ם פ"ב דאיסורי ביאה הלכ"ה "שכל הפורש מהם להתגייר חזקתו שפירש מן הרוב". וכן בר"ש שם "אי נמי מדלת העם השאיר ונתבטלו בשאר האומות שהביא עליהם שם ובימי נבוכדנצר ואחשורוש שהיה הדבר חדש היו ידועים אבל בימי רבי יהושע בטלו להו ברובא". הרי שגם מקצת שנשארו במקומם בטלים באנשים חדשים שהביא, וזה כשיטת הרמב"ן, דלא כריטב"א והגר"א, כפי שנבאר לקמן.

וא"כ מפורש במשנה וכמבואר בראשונים שספק על גוי אם הוא מהפסולים בקהל מותר משום רוב אינם פסולים. ומפורש שגם בעלי חיים ודבר חשוב מותר, וגם מדרבנן לא גזרו.



### דעת המנ"ח שרק בבאים להתגייר נחשב פרישה אבל בלא"ה הוה קבוע

וראיתי במנחת חינוך מצוה ב' אות י"ב שהאריך שהשג"א הקשה ע"פ הרמב"ם הנ"ל א"כ למה הרמב"ם הצריך מילה לבני קטורה משום שהתערבו בישמעאל, הרי נתבללו האומות, והאריכו בזה האחרונים. וכתב ע"ז המנ"ח שהרמב"ם התיר רק בפירש להתגייר, משא"כ בגוים קבועים במקומם, אדרבה בנזיר די"ב וברמב"ן גיטין כתוב קבוע שאינו ניכר מדאורייתא אסור,

(י). ובראשונים הנ"ל בנזיר יש שאמרו משום ידיעת האשה ויש שאמרו משום ידיעת העדים, ולהנ"ל זה שיטה חדשה שצריך את ידיעת האשה הנאסרת.

(יא). וע"ד מליצה שיטת הרמב"ן בדין חטים גורר את האורז להחמיץ, אבל אם החטים בטלות אין דין גרידה. ופלא, שאם מתרחשת החמצה מה נפק"מ בדין ביטול. ומוכח שכל שדנים כמי שאינו, איננו יכולים לדון על תוצאות שיוצאות מהדבר. וה"נ אם בטל לא שייך לדון על ידיעתו, משא"כ בלא בטל, וי"ל.

(יב). הובא בתוס' יבמות ע"ו ב'.

ויש הרבה פוסקים ס"ל כן עיין יר"ד סק"י ובש"ך שם. וא"כ איפכא קשיא למה לא נחייב כל האומות למול משום בני קטורה וכו' הכלל איפכא קשיא לי לדעת הרמב"ם דלאחר שבלבל סנחריב את האומות כולם חייבים במילה מספק ועיין לקמן מצוה תקס"ב ואפשר כיון דכולם נידי ונפרשו לעיירות בשעת הנדידה בטל הקביעות ועין ר"מ בפ"ב משבת הכ"א וצ"ע הדבר. עכ"ל. וכ"כ ביד יהודה סימן ע' ס"ק י"א עמ' קפ"ח במהדורה חדשה.



### שיטת הגר"א שקבוע רק באומה שקבועה על אדמתה

ובגר"א על התוספתא ידים פ"ב מ"ח כתב "אסור אתה פי' דהרי האיסור הוא קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה. א"ל ר"י וכי עמון ומואב במקומן הן יושבים. פי' דלהוי קבוע. כבר על סנחריב וערבב. את כל האומות. פי' והוה נייד וכל דפריש מרובה פריש". הרי מבואר בגר"א כסברת המנח"ח, שכיון שהם גולים לא הוה קבוע אלא פריש. וצ"ע, הרי אי אפשר לומר שמזמן סנחריב עד היום הם גולים ממקום למקום, שהרי אין מי שיגלה אותם. ועוד, א"כ הם היו אומה מיוחדת וניכרת, ולא היה ספק. אלא ע"כ כוונתו היא שכיון שהגלה אותם, אז אין להם דין קבוע גם כיום. וצ"ע, אם הכוונה היא שאז פרשו, והתיישבו מתוך דין כל דפריש, וא"כ אין איסור ודאי אף פעם. וצ"ע, שאז היו ניכרים וידועים, ואין אפשר לומר כל דפריש והוכרע להיתר כאשר לא היה עדיין ספק. או שכדי שתיחשב אומה קבועה, היא צריכה להיות על אדמתה, ובלא"ה אע"פ שהיא יושבת במקום הרבה זמן, מ"מ לא נחשב קבוע. ונאריך בזה לקמן, שמוכח שלהיחשב קבוע צריך להיות במקומו הראוי ולא באופן ארעי, וצ"ע.



### שיטת הריטב"א שיש קבוע במקצת אומה על אדמתה והרמב"ן חולק

ועיין ביבמות ע"ו ב' בריטב"א על גר מצרי: "וכ"ת הנך אודו לעלמא והני אחריני נינהו. פרש"י ז"ל כי כל המצריים טבעו בים וכי אזהר רחמנא על מצרי ראשון ושני משום ערב רב הוא דאזהר, ואינו נכון, שהרי לא טבעו בים אלא אותם שיצאו למלחמה עם פרעה אחר ישראל, ויש שפי' דמ"מ רובם טבעו ולא נשארו אלא מיעוט ומן אומות אחרות הוא שנתיישבו שם, וליתא, דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי". הרי ס"ל שמקצת אומה על אדמתה, אע"פ שאינו ניכרים וידועים בתוך האומה, ורוב האומה אינה מצרית, יש דין קבוע. וזה כגר"א ומנח"ח. אך הרמב"ן ורשב"א לכאורה חלוקים על זה, שהרמב"ן האריך שיש אומות שסנחריב הגלה לגמרי, ויש שהשאיר את דלת העם במקומם. ומ"מ כיון שהביא משאר האומות להתיישב בארצם, כאשר בא גוי משם להתגיר, מותר, שכל דפריש מרובא פריש. הרי שאין מקצת האומה הנשארת במקומה אוסרת את השאר משום קבוע. וכך הבאנו לעיל גם מהר"ש משאנץ. וצ"ע במה נחלקו, אם בדין קבוע ניכר, או האם נחשב פרישה במה שבא להתגיר, וצ"ע. וזו נפק"מ גדולה, שהרי הרמב"ן כאן התיר, ושיטת הרמב"ן שאי"צ קבוע ניכר. ומ"מ אין דעה שכולם אסורים, משום שכל העולם

קבוע, ורק באותו אומה ובאותה ארץ שמקצתם נשארו דנו משום קבוע, וזה לכאורה דלא כשיטת הרמב"ן במקדש אשה.



### סימן ג' - שיטת הראב"ה חשש שמא מעשרת השבטים

ומצאנו כעין סוגיא זו בראב"ה סימן תתקמו שדן על קנית ביצים מן הגויים, ולמה לא חישנן שמא מעוף טמא, וכתב: "ורבינו שב"ט כתב דסמכין אדר' יוחנן דאמר את שדרכו לימנות שנינו ובריש מסכת ביצה (ג ע"ב) אמר דלדידיה ביצה בטילין ברוב. והכא נמי אמרי' אפילו אנו קונין מן הבית אמרי' כל דפריש מרובה פריש, דלא שייך קבוע אלא בדבר חשוב שאינו ראוי להתבטל. ועניין קבוע הארכתי לפרש במסכת' קידושין. ויש שאומר דלא שייך אלא בדבר חשוב שאין ראוי להתבטל היכא דאיתברר איסוריה, כגון תשע חנויות ואחת מוכרת בשר נבילה, או ט' שרצים וצפרדע אחת ביניהם, או ט' ישראל וגוי אחד דנפקא לן (כתובות טו ע"א וש"נ) מוארב לו וקם עליו. אבל הכא שאין ברור לנו האיסור אלא שאנו חוששין שמא של עוף טמא הוא לא אסרי' להו משום קבוע ושרי למוכן.

ויש להשיב מדגרסינן בשילהי פ"ק דיבמות (טו ע"ב) א"ר יהודה אמר רב אשי גוי שקידש בזמן הזה חוששין לקידושין שמא מעשרת השבטים הוא ופרכינן הא כל דפריש מרובא פריש ומשני בדוכתא דקביעי, פירוש מקום שהוקבעו שם מעת גלות עשרת השבטים. ואפילו מאן דפליג ארב אסי היינו מטעמא דבנתא דההוא דרא איצטרוי איצטרו, הא לאו הכי חוששין לקידושין, אף על גב דספק וטפי איכא להחזוקי בגוי מבישראל אפילו [הכי] אמרינן ביה דין קבוע כמחצה על מחצה דמי.

ונ"ל דיש לומר דמאחר דקביעי מעת שגלו בעיר הזאת הוה ליה איתברר איסור דאי איפשר שאין כאן אחד מי' שבטים והוה ליה קבוע. ובפרק התערובת בזבחים אהיכא שנתערב קרבן בחטאות המתות פרכינן בגמרא (עד ע"א) ונימשוך חד מיניהו ונימא כל דפריש מרובה פריש ומהדר ליה נמשוך הוה ליה קבוע וכו'. ומשמע דאע"ג דלא איתברר שייך ביה קבוע לכל הפחות מדרבנן. ומיהו גם לההיא לא דמיא דהתם ברור שיש איסור ביניהן אלא שאינו ניכר, אבל גבי ביצים אפילו לוקחין מן הבית מן מקום קבוע דילמא אין כאן איסור כלל ומותר. והלכה רופפת קח לך מנהג כדאמרינן בירושלמי (פ"ז דפאה ה"ה). אבי העזרי'.

הרי שראב"ה התחיל בפשטות שצריך קבוע ניכר וידוע, ואח"כ הסיק שדי בודאי איסור בעיר, אע"פ שאינו ניכר וידוע". הרי שהראב"ה ס"ל שגם במקום הגלות יש דין קבוע, וגם אם התיישבו מתוך פרישה אמרינן קבוע. אך צריך להיות קבוע בעיר עצמה שיש ודאי ישראל, ולא די בקבוע בכל העולם שיש ישראלים. ובעצם זה מפורש בגמ' שם שהקשו כל דפריש ותרצו

(ג). ויתכן שהוא כהגר"א שקביעות בתוך עיר נחשבת כמו חנות, שחשיב ודאי איסור וניכר אע"פ שאין בשר הטריפה שבתוך החנות ניכר, וצריך להרחיב בזה.

שאיירי במקום שקבועים שם, דהיינו שידועים שיש שם מעשרת השבטים, וכפי שהגמ' מונה מקומות. ולא מהני שידוע שבכל העולם יש מעשרת השבטים.

ותוס' שם חלקן על רש"י, שתינח אזל איהי לגביה אבל אזל איהו לגבה הוה כל דפריש, ותרצו שיש רוב מעשרת השבטים. וכ"כ בתוס' מהר"ם מרוטנברג, ותורא"ש ותו"י. ובפליתי סימן ק"י ס"ק י"א הקשה מסוגיא זו על שיטת התוס' שבעינן קבוע ניכר במקומו, הרי עשרת השבטים לא ניכרים, וברש"י פריש משום קבוע וכן בראב"ה. ואף שתוס' למסקנה לא פירשו משום קבוע אלא משום רוב, מ"מ קושייתם היא רק משום שמא אזיל איהי לגביה. והיד דוד דחה שמ"מ לא היו יכולים להקשות על רש"י שמא ס"ל כרמב"ן, ואחר שהקשו ותרצו שוב אין סתירה לדבריהם. ומ"מ ברש"י יהיה מוכח שאין דין ניכר במקומו".

דהיינו בסוגיא של גר אדומי בפרט אחד יש ראייה לתוס' ובפרט שני ראייה לרמב"ן. דהיינו ראייה לתוס' שדוקא מוחזק באותה העיר ממש, אבל עצם הידיעה שנאבדה ל"ח ודא, דלא כרמב"ן שאשה שנאבדה מדינא כל הקורבות אסורות. ראייה לרמב"ן שהרי לא ידועים וניכרים האדומים ולא עשרת השבטים, ובכל זאת כיון שהוחזק בעיר חשיב קבוע.

ויש סתירה מיניה וביה, שלגבי אדומים כדי שיהיה להם דין קבוע צריך שיהיו על אדמתם, לדברי הגר"א ומנח"ח, ואילו עשרת השבטים גם בגלו נחשב קבוע.



## חלק ב'

### סימן א' - ספק בגדרי הדין שקבוע צריך להיות ניכר

בדין איסור מבורר יש מבוכה גדולה, אם הוא תנאי בדין קבוע, דהיינו כדי שקבוע יהיה כמחצה על מחצה צריך חומר שהאיסור ניכר ומבורר במקומו, ולכן צד האיסור הוא חשוב. או שזה רק למנוע ביטול ברוב, דהיינו אע"פ שקבוע כמחצה על מחצה, מ"מ הרי החנויות עצמן הן תערובת איסור, ונימא שהאיסור שבו בטל ברוב, וכל שהוא בטל ברוב כולו היתר ולא שייך כלל דין קבוע. וע"ז אמרו שהחנויות עצמן אינן מסופקות אלא ברורות, וכל הספק הוא על הפרישה, וע"ז יש דין קבוע. ולפי צד זה אין שום תנאי בדין קבוע שיהיה ניכר, אלא רק שלא יהיה ביטול ברוב, וכל שלא בטל הוה קבוע. ולא אכפת לנו אם חסרון הביטול הוא משום שיש חומר וחשיבות לאיסור, או משום שחסר בתערובת, או מטעם אחר, כל שסוכ"ס לא מתבטל הוה קבוע<sup>10</sup>.

יד). עוד כתב היד דוד "ותו י"ל דהא דצריך שיהיה האיסור ניכר, היינו במציאות שיהיה ניכר, אף על גב שהלוקח מחנויות אינו מכיר, וכמו שכתב בפרי תואר, וא"כ לפירש"י אפשר דמיירי דהנכרי קידש והלך לו, ואף על גב דאנחנו אין יודעים, הם בעצמם מכירים ויודעים איזה הוא מעשרת השבטים, או שמא בזמנם היו ידועים שם בחלח וחבור אותם שהם מבני עשרת השבטים, וכ"נ לכאורה מדברי רש"י, והוי שפיר איסור ניכר. ושוב נדפס חקרי לב ח"ב, וע"ש בדף קמו [יו"ד סימן ק"ב]. ומה שכתב על דברי הפלתי". וזה כשיטות הנ"ל שדי בידיעת כמה אנשים כדי להחשיב כקבוע ניכר.

טו). עיין יד יהודה סימן ק"י ס"ק י"א, וסימן ע' ס"ק י"א שהאר"ך בזה טובא.

### האריך בזה הבית מאיר, ולכאורה הפר"ח חולק עליו

והאריך מאוד בחקירה זו בבית מאיר בקונטרס לדיני קבוע יו"ד ק"י, שנחלקו הפוסקים בט' חנויות, כאשר לא ידוע איזה חנות כשרה ואיזה טריפה. שהדרכי משה וב"ח כתבו שהיה קבוע, ומשמעות הדברים היא שהיה דאורייתא, והפרישה כתב שהוא מדרבנן כמו דבר שבמנין. והפר"ח כתב שלדברי התוס' שצריך ניכר במקומו ל"ה קבוע בכה"ג, שהרי לא ידוע איזה חנות אסורה ואיזה מותרת. והבית מאיר מאריך שאין דין שהחנויות יהיו ניכרות כדי שיהיה דין קבוע, אלא כל הדין שאם יש ביטול ברוב לא שייך קבוע שהכל היתר<sup>טז</sup>.



### לפי"ז כאשר אין ביטול משום חסרון תערובת הוה קבוע

והפקעת ביטול או ע"י שאין ספק איזה האיסור ואיזה ההיתר, או כאשר אין ביטול מטעם אחר כגון בע"ח או דבר שבמנין, שהטעם שהיה קבוע מדרבנן לא משום חשיבות הבע"ח מחשיבו לקבוע, אלא עצם זה שלא בטל הוא טעם שיהיה קבוע. ומוכיח מתוספות מנחות דף כ"ג ד"ה שחוטא שגם במב"מ יש דין קבוע אע"פ שאינו חשוב, אלא רק טעם שלא יתבטל. ושוב מאריך שכדי שיהיה ביטול צריך להיות תערובת, אבל אם הדברים עומדים בפנ"ע אע"פ שהספק על כולם אין ביטול, ומאריך בתשובות הרשב"א המפורסמת והדין של ה' שהתערבו עורות פסחיהם. עיי"ש שביאר הדברים באופן מחודש, וכך מסיק. ולפי"ז מסיק שכל כה"ג שאין ביטול משום חסרון התערובת יש דין קבוע גם אינו ניכר. ולפי"ז מתקשה שנזיר י"ב יהיה קבוע גם בלא ניכר שהרי אין תערובת בין הנשים".



טז. עיין בשערי יושר ד' י' שכתב מסקנת הדברים כך, "קעז ולפי"ז מצינו שלש שיטות בענין זה, שיטת התוס' דכל היכא שאינו ניכר האיסור אין כאן דין קבוע כלל אף מדרבנן, ושיטת הר"ן דכל דבר שאינו מתבטל מחמת איזה דין חשיבות וכדומה שנמצא בהמיעוט, מיעוט כזה הוא קבוע, ולפי שיטתו ע"י סיבת חזקו של המיעוט שאינו מתבטל הוא כמחצה על מחצה, אבל שיטת הרשב"א חלוקה לגמרי, דהוא סובר דכל הדברים שאינם מתבטלים הוא משום דעשאוהו רבנן כדבר קבוע וניכר, ומהאי טעמא אינם מתבטלים, ומה דמצינו בענין זה כמה דברים ושמות נפרדים לענין דלא בטלי ברוב כמו בריה, ודבר חשוב, בעלי חיים, ודבר שבמנין, אין שמות אלו גורמים שלא יתבטל, אלא דבכל אלו הדברים חשבו חז"ל כקבוע וניכר, והטעם דלא בטלי הוא כלל אחד כולל את כולם דעשאוהו כקבוע, וקבוע כמחצה על מחצה, וממילא ליכא רוב ומיעוט, ואין כאן ביטול, ומהאי טעמא פשיט ליה דגם בחמץ בפסח אין חילוק בין לח ליבש, דכיון דמשום קבוע הוא אין חילוק בין לח ליבש". ואח"כ חזר בו עיי"ש, ועיין שיעורי הגר"ד פוברסקי פסחים ט' ב'. ועיין משנת רבי אהרון חולין סימן ז' שהאריך מאוד בכל הנושאים שכתבנו לעיל ובנפק"מ.

יז. ונפק"מ כאשר אין ביטול ברוב מטעם אחר, והאיסור לא מבורר, אם יש דין קבוע. למשל, עיין מהרי"ט ומשאת משה וחקרי לב דיון שלם אם בנ"א בטלים זה בזה. ועיין חו"ד אם קרקעות בטלות זו בזו. ונקטו שכל שאין ביטול, אע"פ שאין ניכר, הוה קבוע.

## בחקרי לב כתב שכאשר הגופים ידועים ורק דינם מסופק ל"ש ביטול וממילא הוה קבוע

ועיין בחקרי לב יורה דעה עמוד קמ"ז ע"ג שמאריך ביסוד גדול, שכל שהגופים ידועים אלא שלא ידוע מה דינם לא שייך ביטול ברוב, שזה לא נחשב תערובת. וממילא שנחשב קבוע גם באין האיסור ניכר". ועפ"ז מרחיב בכמה מקומות בדין נסקלים בנשרפין בתוס', ובדין דם הנמצא בין ג' נשים, עיי"ש עוד כמה נפק"מ. וזה כהבית מאיר שגם חסרון ביטול משום חסרון תערובת, הוא טעם לעשות קבוע. שא"צ מעלת חשיבות לאיסור אלא כל שלא בטל ממילא הוה קבוע.



## בעין יצחק כתב שבע"ח לא בטלי משום כקבוע דרבנן

עין עין יצחק או"ח ס"כ שכתב כצד השני, שהקשה איך נמלה שהתערבה ושוב התרסקה בטלה, והרי במרדכי כתב שאיסור שנולד בתערובת לא בטלה. ומאריך שהכוונה היא שדבר שכאשר התערב לא התבטל, לא יכול להתבטל כאשר האיסור וההיתר כבר מעורבים, עיי"ש. וא"כ ה"נ נמלה שבשעה שהתערבה לא התבטלה, איך תבטל אח"כ כאשר היא מתרסקת. ומתוך "ח. דיש לחלק דשאני דבר חשוב דאינו בטל משום דיש לו דין קבוע מדרבנן כמבואר בזבחים (דף ע"ב) על הא דבע"ח חשיבי ולא בטלי דמקשה הש"ס מנמשוך חד מינייהו ומתוך דה"ל קבוע ע"כ. אלמא דמוכח מהתם דכל מה דגזרו חז"ל דאינו בטל מצד חשיבות דעשאוהו כדין קבוע ועיקר קבוע דאורייתא אינו רק היכא דניכר האיסור כמש"כ התוס' בכ"ד. וכיון דחז"ל גזרו לקבוע דרבנן משום דעשאוהו כאילו הוכר האיסור כמבואר בפוסקים ע"כ אין שייכות לזה דברי המרדכי הנ"ל. משום דהא עיקר דברי המרדכי הוא דכיון דאינו ניכר הבטל והמבטל כ"א בפ"ע אין לו דין ביטול. וזה אינו שייך אלא ביבמה שרקקה דם וכה"ג משא"כ בדבר חשוב שנתערב דאין תוכל לומר דלכן לאחר שנתרסק אין בו דין ביטול משום דבעת שנתרסק לא הי' ניכר הבטל והמבטל בפ"ע. דזה אינו דאם תאמר להחמיר מצד שאינו ניכר הבטל א"כ ממילא הי' ראוי להמבטל בעת התחלת תערובת אף דהי' אז דבר חשוב. ועיקר מה דגזרו חז"ל דאינו בטל משום דעשאוהו כמו קבוע דאורייתא דעיקרו הוא רק בניכר האיסור. וכיון דדינו כמו דהוכר האיסור א"כ שייך בי' דין בטול לאחר שנתרסק דהא מקודם שנתרסק הי' ניכר האיסור

יח). וזה ממש כשיטת הגרא"ז מלצר שהדין ליזל בתר רובא שייך רק בשאלה מהי החתיכה, ולא בשאלה מהו, דהיינו כאשר יש תערובת של כמה חתיכות עם דינים שונים, ופרש אחד ואיננו יודעים איזה מהחתיכות הוא. ואז הנידון שלנו איזה א' מבין התערובת הוא, וע"ז יש דין כל דפריש. אבל אם דנים על החתיכה מה דינו למרות שהספק מכח תערובת ל"ש רוב. וזה נידון ארוך שאכ"מ, אבל הדוגמא שמדבר שיש כמה בהמות ובא חיה ודרסה אחד ולא יודעים איזה. שהנידון האם נעשה דריסה בבהמה ולא איזה מהבהמות הבהמה בפנינו. דלא כחזו"א שם שהאריך לחלוק עליו. והרחבנו בזה בענין קליפה שנאבדה. אלא שהוא אמר טעם שנידון מהו הוא דיון על כ"א בפנ"ע, ולחקרי לב הטעם הוא שלא שייך ביטול והוה קבוע, ושוב אין הלך אחר הרוב.

וההיתר בפ"ע". הרי כל אריכות דבריו לומר שבע"ח ובריה לא בטלה משום שעשאוהו כקבוע מדרבנן, דהיינו החשיבו אותו כאילו הוא ניכר, ולא להפך שכיון שאינו בטל הוה כקבוע.



### כך כתב גם בחמדת שלמה

ומצאתי גם בשו"ת חמדת שלמה יו"ד סימן ו' שהאריך בנידון חצי בהמה נשארה בקביעותה וחצי פרשה, האם אמרינן כל דפריש או קבוע, ונאריך בזה בהמשך. שבשב שמעתא שמעתא ד' הביא מדין ספק טומאה שעוברת מרה"ר לרה"י, שכל מקום כדינו ולא אמרינן משום סתירה שא' מכריע על השני. והחמד"ש דחה, שהתם זה דין ניהוג בספיקות וכ"א כפי דינו. משא"כ קבוע הוא דין שהמיעוט הוא צד חשוב שאי אפשר להתעלם ממנו, וזה יכול להכריע לאסור גם במקום הפרישה. ומוסיף דוגמא לדבר שקבוע משום חשיבות צד המיעוט, מזה שכל דבר חשוב מדרבנן נחשב קבוע. הרי בפירוש למד שדין קבוע הוא משום חשיבות, ולא רק למנוע ביטול. והוכיח מזה שדבר חשוב דרבנן נחשב קבוע. ואם זה רק למנוע ביטול, וכל שלא בטל הוה קבוע, אין פשר לדבריו. ועיין מש"כ בהמשך מתוס' ר"י הלבן.



### סימן ב' - לשונות הראשונים

ובלשונות הראשונים יש ב' אופנים איך שאלו את השאלה. א' איך יש דין קבוע, הרי תמיד האיסור בטל ברוב, דהיינו אי"צ לדין הלך אחרי הרוב, שעל זה נאמר דין קבוע – שלא ללכת אחרי הרוב – שהרי כולו היתר. ותרצו שאירי כאשר אין ספק על החנויות, אלא הן ידועות וניכרות, וכל הספק הוא על הלקיחה ממי נעשתה, וא"כ אין עליהן דין ביטול. ולכן צריך להגיע לדין הלך בתר הרוב, ובקבוע לא אמרינן. ב' שאלו איך יש דין ביטול בתערובת איסור, והרי קבוע כמחצה על מחצה, דהיינו שלא נחשב שיש רוב היתר. ותרצו שקבוע הוא רק בניכר, ולכן בתערובות שלא ניכר, לא נאמר דין קבוע, ושוב מהני ביטול.



יט). "ולהחמיר ולומר דאינו בטל בתחילה משום חומרת חז"ל דהוי כהוכר האיסור ועכשיו שנתרסק הא בעת שנתרסק הוי מה"ת כמו דלא הוכר האיסור. זה אינו סברא לומר כן דהא הוי תרי חומרי דסתרי אהדדי. וכעין זה כתב הש"ך ביו"ד סי' נ"ה ס"ק י"ג גבי אבר הנשבר שמחובר מעט דאין להחמיר לחשבו איסור דבוק דהוי כתרי חומרא דסתרי אהדדי עיין שם. אבל ז"א שייך אלא בדברים החשובים שנתערבו. משא"כ בחמץ בפסח וכה"ג שלא נתנו חכמים בהם שיעור דאינם מצד חשיבותם ע"כ אין חומרתם מצד דהוי כהוכר האיסור וכדין קבוע אלא משום חומרת האיסור. ע"כ בכה"ג עדיין יש לדון לפי שיטת המרדכי הנ"ל דכיון דבעת שנתערבו לא ה' עליו דין ביטול ע"כ אף לאחר זמן אינם מתבטלין מצד דאז הוי אינו ניכר האיסור וההיתר בפ"ע. ומצאתי בס' ברוך טעם בשער התערובות פ"א מש"כ בשם איסור והיתר וז"ל כתב בסמ"ק והטעם דכולהו מתניתין חשיבתו חשיבי קבועים וכל קבוע כמעמ"ד והיינו הצדדים הנ"ל. אבל מש"כ הוא מצד דשיל"מ אינם מצד חשיבתו אלא משום שלא נתנו חכמים בהם שיעור כו' עכ"ל האו"ה. וגוף הספר אינו ת"י כעת. ועיין במנחות (דף כ"ג) בתוס' ד"ה שחוטא כו' בקצרת.

כ). עיין בחידושי ראשי הישיבות על ב"מ ו' ב' שהאריכו בזה ובשאר הנושאים בהמשך הקטע כאן כ"א כדרכו, עיי"ש.

### כמה ראשונים כצד הב'

התוס' חולין צ"ה א' ד"ה ספקו אסור כתבו "ספקו אסור - דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי והא דקיי"ל מדאורייתא חד בתרי בטיל היינו היכא שמעורב ואינו ניכר האיסור אבל הכא ידוע האיסור בדוכתיה וחנוות המוכרת בשר נבלה ובדבר חשוב אפי' מעורב לא בטיל ואמר כל קבוע כו". הרי שאלו איך יש ביטול הרי יש דין קבוע. ומפורש בשאלתם שקבוע מפקיע דין ביטול. ובחדושי הרשב"א שם כתב "וא"ת וכיון דאסור המעורב בהיתר אמרינן ביה קבוע היכי משכחינן אסור בטל ברוב דהא אסור קבוע הוא וכמחצה על מחצה דמי, י"ל דלא אמרינן הכי אלא באיסור חשוב שאינו בטל כגון שור שהוא חשוב ואינו בטל, וא"נ כמ"ד בעלי חיים לא בטיל, וא"נ בחתיכה הראויה להתכבד בה בפני האורחים אבל בכל אסור בטל לא אמרינן קבוע דהא בטל הוא". וכך כתב בתורת הבית כמה פעמים, עיין תוה"ב ד' א' עמ' י"ג, וכן עמוד י"ד ב'.



### בשאלת הראשונים מפורש שקבוע מפקיע ביטול, והספק הוא אם בתירוצו חזרו

#### בהם

בשאלת התוס' מפורש שקבוע מפקיע דין ביטול. ואת תירוצם אפשר לפרש בב' אופנים - א' נשארו בסברא זו שקבוע מפקיע ביטול, אך כתבו שיש תנאי בקבוע שיהיה ניכר. וא"כ לא נפגש דין קבוע עם ביטול. ב' שחזרו בהם מההנחה של השאלה, וקבוע לא מפקיע דין ביטול, שאינו מתייחס כלל לביטול אלא רק להלך אחר הרוב. ולבאר עובדא זו שקבוע לא מגיע להפקעת ביטול, כתבו שקבוע הוא כאשר זה ניכר, ולא בטל בלא"ה, ולא שדין קבוע מפקיע ביטול. ונפק"מ טובא בשאלה הנ"ל האם כל שאין ביטול יש דין קבוע, או שצריך לדין חשיבות מיוחדת כדי לעשות דין קבוע.

שאם נשארו דברי תוס' בשאלה שקבוע מפקיע ביטול, ע"כ שדין ניכר הוא דין בפנ"ע של חשיבות, שאל"כ למה צריך ניכר כדי שלא יתבטל, הרי דין קבוע עצמו קובע שלא בטל. וע"כ או שדין ניכר הוא צורך נפרד, חוץ מהדין שלא יתבטל, או שלתירוצו התוס' קבוע לא מפקיע ביטול כלל, וחזרו בהם מהנחתם בשאלה. עיין יד יהודה שהאריך בענין זה, והוא ס"ל בהחלט כצד השני, שלמסקנה קבוע אינו מפקיע ביטול.



### עוד חילוק לשונות בענין בע"ח כקבוע

ויש עוד נקודה, שיש סתירה בלשונות הראשונים בביאור לשון הגמ' זבחים ע"ג ב, שבע"ח לא בטילים הוה קבוע אע"פ שאינו ניכר, שיש ג' לשונות - א. י"א שלשון הגמ' קבוע לאו דוקא, אלא מטעם אחר שבע"ח לא בטיל, משמע שאינו דין קבוע אלא דין חדש. והאריכו האחרונים בראיה זו, עיין בהערה כאן מש"כ<sup>כא</sup>. ב. י"א שזה דין קבוע הרגיל, אך צריך תנאי

כא). שו"ר שהאריך בראיה זו במשנת רבי אהרן חולין סימן ז', וכפה"נ כך דייק בשו"ת מהר"ל מפראג מודפס באסיפת זקנים החדשים סימן ז' בתחילת התשובה. והמהר"ל שם כתב שמדברי התוס' פסחים ט' ב' נראה שמ"מ הוה קבוע מדרבנן,

קודם שלא יתבטל האיסור, ויש ב' אופנים שלא יתבטל - מדאורייתא ע"י ניכר ומדרבנן ע"י זה שבע"ח לא בטילים. ג. וי"א שקבוע צריך להיות חשוב, והחשיבות היא או ע"י בע"ח או ע"י חנויות. וכאשר יש ביטול, ע"כ שמדובר על דברים לא חשובים. משמע שהכל הוא דין חשיבות ולא הפקעה על הביטול.

הרי שנחלקו האם דין קבוע נאמר בכל מקרה, ורק אם בטל שוב אין איסור כלל, או שקבוע צריך ניכר, ואם אינו ניכר לא חשיב קבוע. ואז יש ב' מהלכים איך לפרש את דין שבע"ח הוה קבוע - או שזה דין נפרד והלשון לאו דוקא, או שאדרבה, דין ניכר הוא משום חשיבות והכל דין אחד. והנה לפי ההגדרה שכל איסור הוה קבוע, כל שאינו בטל, הרי מוכרח שבע"ח לא בטילי הוה קבוע רגיל. ולכאורה מוכח מב' הלשונות האחרים שהסבירו שחנויות זה קבוע, או שבע"ח זה דין אחר, לא סברו הגדרה זו שכל שאין ביטול הוה קבוע.



### שיטות הראשונים שבע"ח לא משום קבוע אלא משום דין אחר

בתוס' חולין צ"ה א' ד"ה ספקו אסור כתבו "ספקו אסור - דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי והא דקיי"ל מדאורייתא חד בתרי בטיל היינו היכא שמעורב ואינו ניכר האיסור אבל הכא ידוע האיסור בדוכתיה וחנוות המוכרת בשר נבלה ובדבר חשוב אפי' מעורב לא בטיל ואמר כל קבוע כו' כדאמר בפ' התערובות (זבחים עג.) גבי תערובות בעלי חיים דחשיבי ולא בטיל דפריך ונמשוך ונקריב חד מינייהו ונימא כל דפריש מרובא פריש ומשני נמשוך בתמיה הוה ליה קבוע וכל קבוע כו' ועיקר הטעם אינו משום קבוע אלא משום דבעלי חיים לא בטילי כמו דבר שדרכו לימנות". הרי שתוס' הקשו איך יש ביטול בכה"ת, הרי קבוע כמחצה על מחצה, ולא שאלו להפך - איך יש דין קבוע הרי הכל בטל. ואת הגמ' בזבחים שבע"ח הוה קבוע פרשו "עיקר טעם שאינו משום קבוע", משמע שהדין שבע"ח אינו בטל אינו טעם שיהיה דין קבוע מדרבנן, אלא דין אחר. וכך כתב שם מהר"ם לובלין "תד"ה ספקו אסור וכו' ובדבר חשוב אפי' מעורב לא בטל דאמר כל קבוע וכו'. לאו דוקא מטעם כל קבוע דבדבר המעורב לא שייך לומר כל קבוע אלא עיקר הטעם הוא דכל דבר חשוב אינו מתבטל".

ובסה"ת הלכות איסור והיתר סימן נ"א הלשון יותר חריפה, שכתב "והא דמשני בפ' התערובות גזירה שמא יקח מן הקבוע לאו דוקא קאמר משום דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי אלא משום שהם קבועים עדיין ולא פירשו אסורים משום דבע"ח לא בטילי כדמפרש התם או משום שהם דבר שבמנין וכו'". אותו לשון הועתק ברוקח או"ה סימן ת"פ בשינוי קל "לא דוקא

גם באינו ראוי להתכבד, והר"ן חולק ע"ז והעיקר כר"ן. ומפרש שתוס' חדשו את איסור קבוע מדרבנן, מלישנא דהגמ' בזבחים שבע"ח כתבו קובע, ולא הזכיר בע"ח, ע"כ שגם באינו בע"ח אסור מדרבנן. וזה צ"ע, שתוס' כתבו שאינו העיקר הטעם ובסה"ת כתב שהוא לאו דוקא. הרי להדיא שהדין הוא משום בע"ח, ולשון הגמ' קבוע לאו דוקא, ולא דין נוסף (ועיין במוצל מאש לרבי יעקב אלפנדר סימן ז' שגם נקט שלדעת התוס' קבוע מדרבנן גם לא בבע"ח וחשוב, ובחקרי לב עמ' ק"ג ע"א תמה עליו שאין מקור כלל בתוס' לדבר זה). ומהר"ל כתב שתוס' סותרים דבריהם כאן וצ"ל שהם מסופקים. ומפרש שבע"ח, כיון שכ"א בפנ"ע לא שייך בהם דין רוב, והוה קבוע גמור גם כאשר לא נודע האיסור. וזו סברה מחודשת וצריך לדון בה. ושאר דבריו הבאתי בהמשך המאמר עיי"ש.

קאמר משום קבוע כמחצה על מחצה דמי, אלא במקום שקבועים ועדיין לא פרשו שאסור משום דבעלי חיים לא בטלי, א"נ משום דבר שבמנין". וממש כע"ז בריטב"א כתובות ט"ו א' "...<sup>22</sup> ופרקינן שמא יקח מן הקבוע, לאו למימרא שהשור המעורב נעשה קבוע שהרי אינו אוסר שם מדין קבוע אלא משום דבר שבמנין או משום דבע"ח לא בטיל, אלא ה"ק דגורינן פורש אטו שאינו פורש<sup>23</sup>."

הרי לשון שניהם שווה, שקבוע לאו דוקא. ועד כדי כך, שהוצרכו לפרש את פירוש המילה קבוע באופן שונה מכל מקום, שאינו קבוע שזה דוקא בניכר ומסוים, וכאן אי אפשר לומר כן, אלא הכונה עומד בתערובת ולא התפזר, שאז לא שייך לאסור הכל משום בע"ח, שהרי אין ודאי איסור. וא"כ פשוט שאינו דין קבוע הרגיל, ורק הורדנו דין ביטול, אלא דין אחר שבע"ח אוסר וצריך לפרש את הדברים. ויתכן שהוא תקנה משום שדומה לקבוע, כשם שקבוע כמחצה, ה"נ דבר חשוב כמחצה. או יתכן שכל שהצד איסור חשוב ולא בטל, אין דין ללכת אחר הרוב. ויתבאר בהמשך<sup>24</sup>.



### שיטות הראשונים שע"י בע"ח לא בטלי נחשב קבוע

ולשון התורא"ש, אף שמתחיל כתוס', מסיים דלא כן. וז"ל "והא דקיימא לן דמדאורייתא במינו ברובא ובטל חד בתרין היינו כשהן ביחד ולא מינכר איסורא אבל הכא ידיע איסורא בדוכתיה לא שייך ביה ביטול, ובדבר המעורב נמי היכא דחשיב ולא בטיל אמרי' כל קבוע כמחצה על מחצה דמי כדאמרי' בפ' התערובות כו". הרי לשונו שבדבר ניכר לא שייך ביטול ואז יש קבוע, וה"נ כל שלא בטל מטעם אחר הוה קבוע, משמע שזו לא תקנה חדשה אלא דין הקבוע הרגיל, רק אם בטל האיסור לא שייך קבוע.

וכע"ז לשון הרמב"ן חולין דף צה א על הגמ' זבחים: "והוי יודע דהאי קבוע לאו משום דין הקביעות הוא שנאסר מפני שדינו כמחצה על מחצה בכל מקום, שהרי מעורבים הם ובמקום שהיתר ואיסור מעורבין זה בזה ואינו יודע איזה היתר ואיזה איסור אין אומרים בו קבוע כמחצה על מחצה אלא הכל מותר והאיסור בטל ברוב, ובתרומה באחד ומאה ובערלה וכלאי הכרם באחד ומאתים במינו ובשאינו מינו בששים כדאמרינן לקמן, אלא עיקר האיסור מטעם דבעלי

כב). "גופא א"ר זירא כל קבוע כמחצה על מחצה דמי. פרש"י ז"ל כשהקבוע הוא ניכר לעצמו כהיא דתשע חנויות וכהיא דתשעה גוים וישראל אחד ביניהם, אבל בדבר המעורב שאינו ניכר ליכא למימר הכי שא"כ אין לך איסור בטל בהיתר ואנן קי"ל דמדאורייתא חד בתרי בטל אלא ודאי כדאמרון, והא דאמרינן בפרק התערובות גבי שור הנסקל שנתערב בין השורים אפי' אלף כולם ימותו, ופרקינן וניכבשינהו דניידן ונימא כל דפריש מרובא פריש".

כג). "ואף על גב דלעיל לא גזר נמצא אטו לקח, התם לפי שפירש מאליו, אבל התם דאנן כבשינן להו דניידן בודאי איכא למיגזר, וכן פ' רב אחא ז"ל".

כד). וי"ל שאין כלל דין קבוע כמחצה על מחצה בבע"ח, אלא דין אחר - שאסור לקחת א' מהם. וי"ל שהוא משום שהוא כמבטל איסור לכתחילה. ונפק"מ שבלקח ישראל כאשר לא ידע את הספק, מותר. שרק קבוע תלוי בלקיחה מהחנות, משא"כ דין אין מבטלים איסור תלוי בזה שלוקח במזיד מתערובת האיסור ומבטלו. אבל לשון הרמב"ן להדיא שהוא כמחצה על מחצה.

חיים לא בטיילי דחשיבי כדמפרש התם בגמרא א"נ משום דדבר שבמנין הוא, וכיון שלא בטלתו אמרת כל דפריש מקבוע פריש ולא אמרינן מרובא פריש אלא מקבוע שהוא כמחצה על מחצה שריבה אותו הכתוב מוארב לו וקם עליו".

לשון הרמב"ן שאינו דין קבוע, אלא דין שלא בטל, אבל כל שלא בטל אין דין כל דפריש מרובא פריש. ונראה שהוא משום שדין כל דפריש בנוי על ביטול התערובת. דהיינו, אף שהתערובת לעצמה לא בטלה משום שניכר מהו האיסור ומהו ההיתר, מ"מ כלפי דבר שמחוץ לתערובת – שפיר יש ביטול. שהרי כלפי הדבר שכבר פרש יש תערובת של האסור והמותר, שהרי הוא לא יודע מנין הוא לקח, והוא כאילו התערבו החנויות. ואין שום בעיה בסברא להבין חילוק בביטול, כלפי זה ולא כלפי זה. שהרי כך הדין בכל תערובת, אם יש אחד שמכיר את החתיכות אין לו ביטול, ולאחר שאין לו ידע זה ולא איך לברר, יש ביטול. וה"נ בקבוע, מה שבמקום התערובת שהכל ניכר אין ביטול, אבל כלפי מה שפרש דנים את התערובת כמבוטלת. ועיין בקובץ שעורים שב שמעתתא סימן כא שהביא מהגר"מ בהגר"ח, ושחסכים עמו הגר"ח, להקשות כיון שקבוע כמחצה, איך יש כל דפריש הרי הוא פריש ממחצה, ותרץ שאינו כמחצה אלא דין לא ליזל בתר רובא, משא"כ בפריש. ויתבאר בחלק ב' של מאמר זה שבראשונים לא נראה כן. ומ"מ ברמב"ן נראה שאה"נ הקושיה נכונה, והתירוץ ע"ז הוא שיש ביטול כלפי הפרישה, אע"פ שאין ביטול כלפי הקבוע הניכר. ויתבאר ענין זה יותר בחלק ב'.

ומבואר ברמב"ן יסוד גדול, שלענין דין כל דפריש לא די בזה שרוב האפשרויות הן היתר, אלא צריך שיהיה ביטול על צד האיסור. ולכן כל שלא בטיל מדרבנן, אע"פ שאינו קבוע, מ"מ אין דין כל דפריש. וכמ"ש בעז"ה נרחיב בזה יותר בחלק ב'.



### לשונות ראשונים שקבוע בחנויות משום חשיבות

וזה לשון הרוקח סימן תס"ז "כל קבוע כמחצה על מחצה. דווקא בדבר חשוב או בריה כגון ט' צפרדעים ושרץ אחד ביניהם או ט' חנויות כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה, אבל בדבר שאינו חשוב לא. וכל האיסורין הנבטלין הן אינן חשובין לכך מתבטלין ולא נאמר קבוע. ותדע כשהקשה בפרק כל הזבחים שנתערבו וליבטלו ברובא הוה ליה למימר לאלתר כל קבוע כמחצה על מחצה דמי ולא אמר אלא המתין עד שאמ' בעלי חיים חשיבי ולא בטלי אז הקשה לו ונמשוך חד ונימא כל דפריש מרובא פריש ואמר כל קבוע משום דכבר אמר שהוא חשוב לכך שייך ביה כל קבוע". הרי לשונו מאוד חריף, שקבוע הוא רק בדבר חשוב, וכאשר

כה). "ולגבי סנהדרין דאזלינן בתר רובא רובא נייד, ותו לא אמרי' כל קבוע אלא בספיקא כגון זורק אבן לגו בפרק שור שנגח ד' וה' אפי' אם ט' כותים וישראל אחד ביניהם הזור' שם אבן שמא תפול על ישראל כמו על הכותי דממה נפשך על אחד מהם תפול וכיון דספיקא אמר קבוע שלא נודע על מי תפול, וכן ט' שרצים וצפרדע ביניהם או ט' צפרדעים ושרץ ביניהם ונגע באחד מהם כיון שהוא לא נגע אלא באחד כמו נגע בשרץ כמו בצפרדע, אבל בסנהדרין רואין אנו להדיא שהמיעוט יחליקו על הרוב אזלי בתר רובא. והא דאמרי' בפרק מי שמתו מדלגין היינו על גבי ארונות דרוב ארונות דעלמא יש בהן פותח טפח ומיעוט דעלמא אין בהן, שמא בארונות שהיו מדלגין היה בכלן פותח טפח ומספיק' אנו יודעים אם יש ארון שאין בו פותח טפח לא נאמר בו קבוע".

הזכיר דברים המתבטלים כתב שלכן הם אינם חשובים. הרי שאין הטעם משום שבטל ולכן אין דין קבוע, שא"כ במקום שבטל אי"צ להסביר שאינו חשוב, אלא להפך זה עיקר הטעם. ומשמע שזה תנאי בדין קבוע שיהיה חשוב. ומשמע שחנות ג"כ זה לא משום שלא בטל, אלא משום שזה נותן לו חשיבות. ולהדיא כתב ג"כ שבע"ח הוא דין הקבוע הרגיל, ורק א' מהאופנים שיש דין קבוע הוא או חשוב או בע"ח.

וכע"ז ברבינו ירוחם נט"ו אות כ"ט "והא דאמרינן חד בתרי בטל, דוקא בדבר שאינו חשוב אבל דבר חשוב כגון בעלי חיים לא בטל כאשר אכתוב כך מוכח. והא דאמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה, לאו דוקא בקבוע מקומו כמו ט' חנוי' שכתבתי, כי הוא הדין לבעלי חיים או לדבר חשוב שנתערב באחרים דלא נודע מקומו, וכגון ספק דרוסה שכתבתי במקומו [אות י"ז ח"א]".

וזה נפק"מ טובא במחלוקת הפוסקים אם תערובת חנויות שלא ידוע איזה חנות יש בה נבילה ואיזה שחוטתה, אם נחשב קבוע. עיין ב"ח ושו"ך, ופר"ח שחלק בתוקף עליהם שכל שהקבוע אינו ניכר לא שייך קבוע. ולהנ"ל אף מצד דין קבוע דאורייתא לא חשיב קבוע, מ"מ מצד דין דבר חשוב נחשב קבוע מדרבנן שפיר דמי שחנות היא דבר חשוב. אלא שנחלקו הפוסקים אם חשיבות החנות מצטרפת לשם קבוע, או שזה דבר בפנ"ע החנות והבשר, ולא אמרינן שחשיבות של חנות גורמת לבשר להיחשב קבוע מדרבנן".



## חלק ג'

### א. תערובת איסור שלא בטלה אם הוה קבוע

הארכנו בענין קבוע ניכר, האם הוא רק כדי שלא יתבטל האיסור בתערובת, או שהוא דין חשיבות מיוחדת לאיסור, שנצרך כדי שיהיה לו דין קבוע. ונפק"מ אם כאשר האיסור לא בטל מטעם אחר, לא משום שניכר או חשוב, אלא משום מין במינו לרבי יהודה<sup>21</sup>, או תרומה שעולה בא' למאה, או חסרון אחר בשם תערובת<sup>22</sup>. האם ע"כ יש לזה דין קבוע, או שחסרון ביטול אינו פועל דין קבוע כלל. והבאנו שנחלקו האחרונים באריכות בשאלה זו, ושלכאורה יש מקורות ברורים בלשונות הראשונים לב' הצדדים.

(כ). יש לשון שהובא באחרונים בשם הסמ"ק, ולא מצאתי בפנים. עיין ברוך טעם שער א - שער התערובות דין ה - ספק דרבנן באיתחזק איסורא פרק א "דדשיל"מ הגם דלא בטל לא מקרי איקבע כמבואר בא"ה וז"ל כתוב בסמ"ק והטעם דכולהו מתניתין חשיבתו חשיבי קבועים וכל קבוע כו' עכ"ל והיינו שארי הד' צדדים אבל מש"כ הוא מצד דשיל"מ אינם מצד חשיבתו אלא משום שלא נתנו חכמים בהם שיעור כנ"ל עכ"ל". הביאו הגרי"א ספקטור בעין יצחק או"ח כ'. ולפור' לא מצאתי בסמ"ק לשון זה.

(כז). לשיטת התוס' שר"י רק דיבר בלח בלח ולא ביבש, לא קשה שאי אפשר להוציא חלק שהכל בלול.

(כח). ולכאורה גם חמץ בפסח שדינו במשהו, ועיין בתורת הבית לרשב"א שכתב שחמץ לא בטל משום שדינו במשהו הו"ל כקבוע. וצ"ב, שכל הדין שחמץ במשהו הוא שהוא לא מתבטל, ואין דין קודם שדינו במשהו, ושאפ"ל שגורם לדין שלא יתבטל. ועצם דבריו נראה כעין שהאריך הגר"א בדעת רש"י, שכל ששיעורו פחות מכזית לא בטל ברוב, שזה כבריה. וא"כ יתכן שנחשב כאיסור חשוב, וצ"ע.

### למה לא ייקח מתוכו ויאמר כל דפריש

אך יש תימה גדולה על הצד שכאשר אין ביטול ל"ה קבוע בלא דין חשיבות מיוחדת. שא"כ כל תערובת שלא בטלה, כגון תרומה בפחות ממאה, למה לא ייקח בידו מתוך התערובת אחד, ונימא כל דפריש מרובא פריש. ובפועל תמיד כאשר ייקח מהתערובת - כל שלוקח פחות מרוב, תמיד יהיה כל דפריש. דהיינו אף שלא בטל ברוב, מ"מ לכאורה אין דבר שמפקיע כל דפריש. וא"כ יכול לקחת מהתערובת ולומר כל דפריש. ולכאורה זו הוכחה שכל שאין ביטול ברוב, גם כלול בזה דין שהוה קבוע, ואין כל דפריש. וזה תימא עצומה על השיטה שחוסר ביטול לא גורם לקבוע, וצ"ע מה הישוב על זה.



### ב. בעצם זו שאלת הגמ' בזבחים ותרצו קבוע וצ"ב איך מתפרש לראשונים הנ"ל

ובעצם הרי היא שאלת הגמ' בזבחים (ע"ג א') בסוגיא הנ"ל, אלא שצריך לברר איך כל שיטה תפרש את הגמ'. שזה לשון הגמ' "רב אשי אמר: אפי' תימא רבנן, בעלי חיים חשיבי ולא בטלי. ונמשוך ונקרב חד מינייהו, ונימא: כל דפריש מרובא פריש! נמשוך? הוה לה קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. אלא ניכבשינהו דנייד, ונימא: כל דפריש מרובא פריש! אמר רבא: גזירה שמא יבאו י' כהנים בבת אחת ויקרבו. א"ל ההוא מרבנן לרבא: אלא מעתה, מגיסא אסירא! משום שמא יבאו י' כהנים בבת אחת ויקחו. בעשרה כהנים בבת אחת מי אפשר? אלא אמר רבא: משום קבוע".

הרי בשלב הראשון שאלה הגמ' שאלה זו בעצמה - שייקח בידו א' מהתערובת ונימא כל דפריש, ותרצו שהוה קבוע. ובשלב שני שאלו נכבשינהו- דהיינו שיתפזר מאליו, ואמרו תירוצים משום גזירה שמא יקח מהקבוע. הרי שעל השאלה שייקח בידו מן התערובת חשיבו קבוע, ומוכח שאין הסבר אחר, כגון שחסר בשם פרישה, או משום אין מבטלים איסור לכתחילה וכדומה. וא"כ לכאורה מוכח שכל שלא בטל הוה קבוע, שאם לא כן, חסרון ביטול מטעם אחר יהיה מותר להוציא ולומר שזהו ההיתר.



### ג.

ויש ג' אופנים ליישב את השאלה - א' שקבוע לאו דוקא אלא כעין דין קבוע. שכשם שבקבוע לא אזלינן בתר רוב, ה"נ בלקח מתערובת שאין בה דין ביטול אין דין רוב. וזו שיטת מהר"ל והשערי יושר. ב' שבאמת יש טעמים אחרים שאי אפשר לקחת מתערובת, משום שאין מבטלין איסור לכתחילה וכד'. אלא שבקדשים, שזה איבוד כמה וכמה קרבנות בגלל ספק איסור, היו מתירים דבר שאינו מעיקר הדין. ולכן הקשו רק כאן ולא על עצם המשנה בע"ז של ו' דברים שאין בהם ביטול. ג' יש ב' הגדרות בדין שלא אזלינן בתר רובא, או שהמיעוט חשוב, או שלא נאמר דין רוב. ונפק"מ בפרישה, שאם משום המיעוט החשוב, כל שפורש ל"ה איסור קבוע ומותר. משא"כ אם לא אזלינן בתר רוב, אז גם בפריש אין טעם להתיר, ויתבאר בהמשך. וא"כ

הגמ' שאלה רק בקבוע שיש דין רוב, ורק בגלל חשיבות המיעוט לא בטל – שייקח, ותרצו שהיה קבוע. משא"כ בדבר שאינו חשוב ומ"מ לא אזלינן בתר רוב, לא יועיל לקחת, שהרי אין דין רוב. וכעת נבאר את השיטות.



## ד. ישוב השערי יושר שלא שייך רוב במעשה שיכול לעשות באיזה חתיכה

### שרוצה

ובשערי יושר ד' י', אחר שמברר את השיטות החלוקות כהנ"ל, מתייחס לשאלה זו. וזה לשונו "קעה", אלא נראה דסברי דכיון דבעלי חיים לא בטלי אסור לברור אחד מן התערובות ולומר שהוא מן הרוב, כיון שבידו לברור מה שרוצה הלא עלינו לומר על כל אחד מהתערובות שהוא מן הרוב, וזה אינו בכח היתר הרוב, דהרי זה אינו אפשר דעכ"פ איכא חד איסורא, ורק כשנפרש אחד אנו דנים על מקרה של הפרישה שנקרה בהאי דפריש, וזה דבר שאפשר להיות שהוא מן הרוב, אבל כשהם כולם שווים בלי שום השתנות והספק הוא על כל אחד בשהו בכה"ג אסור למשוך חד, דמאי חזית שזה מן הרוב ולא האחר וכן כולם, ועל ענין זה אמרו בגמרא דאסור למשוך כמו דאסור למשוך מן הקבוע. קעו. ולפי"ז י"ל דענין זה לא שייך רק בתערובות שהם כולם לפנינו ואנו דנים על כולם בשהו, אבל בדין שאסור בכל הנשים שבעולם אין לפנינו כל התערובות יחד שהספק נופל על כל העולם, ואי אפשר לכל הנושא אשה לישא את כל הנשים שבעולם, וגם אינו נוגע לו רק האשה שמתרצה להתקדש לו ותמיד איכא רוב היתר בעולם, ומשו"ה אפשר לומר בהנך נשים שמתרצות להנשא אליו שהם מרוב נשים המותרות לו, אבל מדין קבוע ליכא דין קבוע היכא שאינו ניכר האיסור לא מה"ת ולא מדרבנן, כן נראה לענ"ד."



### מבואר שזה שכעין דין קבוע

הרי שהתייחס לשאלה זו, שלא חשיב קבוע, ומ"מ אסור למשוך א' מהתערובות ולומר שזהו מן הרוב. ותיירץ שזה כעין דין קבוע, מפני שרוב שייך כאשר אנו דנים על אחד, שפרש, מנין פרש, וכיון שהוא א' אמרינן שהוא מהרוב. אבל כאשר כל החתיכות שוות בפנינו, אי אפשר לומר על כל אחד שהוא מן הרוב, שהרי יש מיעוט ברור. וא"כ מעשה הלקיחה, שהוא על אחד מתוך תערובת שלמה, הוא מעשה על ספק איסור, ולא על א' מהרוב. וזה כעין דין קבוע. ומפרש כך את לשון הגמ' והראשונים שהדין שלא בטל הוא כקבוע. וצריך לבדוק היטב בלשון הסה"ת והריטב"א אם לא מפורש כדבריו.

כט). "ע"כ נלענ"ד דשיטת התוס' חלוקה לגמרי משיטת הר"ן, דסברי דכל היכא שאין האיסור ניכר אין כאן דין קבוע כלל אפילו מדרבנן, דלא תקנו רבנן לחדש שיהיו נחשב לקבוע כשלא ניכר האיסור, ולא נזכר בגמרא ענין תקנה זו, ומה דאמרו בפרק התערובות דאסור למשוך משום קבוע, הוא רק בדרך דמיון כמו דאסור למשוך מן קבוע כמו כן אסור למשוך חד מן התערובות הבעלי חיים דלא בטלי, וכן מוכח להדיא מלשונם בפרק גיד הנשה שהבאנו לעיל שכתבו דעיקר הטעם אינו משום קבוע אלא משום דבעלי חיים לא בטלי, דמלשונם זה משמע דאף דלא בטלי עדיין אינו מדין קבוע".



### ה. ישוב מהר"ל מפראג שבאין ההיתר מבורר חסר בכל דפריש וצ"ע

בשו"ת מהר"ל מפראג (מודפס באסיפת זקנים החדשים סימן ז') כתב כמה חידושים גדולים בנידון, ומתייחס לבעיה זו, וכותב הסבר ארוך שכשם שאין דין קבוע כמחצה ביחס לאיסור - כאשר אין האיסור ניכר וידוע, ה"נ אין דין כל דפריש להתירא - כאשר אין ההיתר ידוע וניכר. וזו הגדרה אחרת מההגדרה שכל שאין ביטול ברוב לאיסור יש קבוע גם באינו ניכר, אלא כשם שיש דין באיסור להיות ניכר, ה"נ יש דין בהיתר להיות ניכר, ובלא"ה לא אזלינן בתר רוב. וכ"ז צ"ע טובא להבין מסברא<sup>ל</sup>.

ושמא זה שייך למש"כ לעיל, שהדין של הלך אחר הרוב הוא משום ביטול ברוב על הדבר שפרש ממנו, שאע"פ שלגבי עצמו לא בטל, מ"מ לגבי היוצא ממנו בטל. ויתבאר שכל דין כל דפריש הוא משום שצד האיסור הוא כמי שאינו, אבל כל שאינו בטל וקיים, ע"כ אי אפשר להתיר. וכ"ז צריך לפרש היטב.



### ו. יש ב' לשונות בראשונים אם שאלו על השלב הראשון או השלב השני

ובאמת מצאנו חילוק בראשונים אם שאלו את השאלה של קבוע ניכר במקומו על השלב הראשון בגמ' או על השלב השני. שתוס' בחולין צ"ה א', הקשו על השלב הראשון. ואילו בסה"ת או"ה סימן נ"א, ובריטב"א כתובות ט"ו א', שאלו על השלב השני. וצ"ב למה לא התייחסו לדין הראשון, שהוא עיקר הדין קבוע, והתייחסו רק לשלב השני של נכבשינהו, שהוא גזירה דרבנן. והרי שאלתם היא שא"כ לא יהיה ביטול ברוב לעולם, וזה שייך על לקיחה מן הקבוע, ותירוצם שרק משום בע"ח לא בטלי הוה קבוע שייך גם על שלב זה. וביותר, שלשונם בתירוץ ש"קבוע" לאו דוקא, אלא ר"ל בע"ח לא בטלי כל עוד שלא פירשו. הרי אינו כלל משום מעין קבוע, אלא רק ר"ל שלא יצא ממקומו. ופירוש זה שייך רק על הסיפא, שאמרו "שמא יקח מן הקבוע" בלא לפרש. אבל ברישא הלשון "כל הקבוע כמחצה על מחצה דמי" ולא שייך לומר כן. והתמיה רבה, עד כדי כך ששמעתי מת"ח א' שנראה מראשונים אלו שהם לא גרסו את השורה הראשונה בגמ'. ומ"מ מצאנו לכמה ראשונים שגרסו כן, עיין תוס' חולין צ"ה א' ד"ה ספיקו, ובאו"ז חולין תנ"ח שגרס, רוקח תס"ז<sup>ל</sup>, וכן בפסקי הרי"ד שם הביא את הגמ' וכתב שנמשוך חד חד, דהיינו שבסופו של דבר יפריש הכל. וכן ביחסי תנאים ערך רב יצחק אמורא הביא את השאלה הראשונה.<sup>ל</sup>

(ל). וכתב גם חידוש גדול שכל תערובת שלא בטלה נחשב הכל איסור (וזה דומה לדין דימוע, כתבנו במקומו מלשון רש"י בפסחים שהכל נעשה איסור), ולכן אי אפשר לומר עליו כל דפריש מרובא פריש, שאדרבה הכל איסור. ורק בע"ח שכ"א עומד בפני עצמו ול"ש עליהם שם תערובת, וממילא לא שייך לומר שהכל איסור, הוא שהקשו נכבשינהו, משא"כ בתערובת אחרת שלא בטלה הכל איסור ולא שייך לומר פרישה גם בלא דין קבוע. וחולק ע"ז על רשב"א ורא"ש עיי"ש.

לא). בסה"ת לא מצאתי דבר זה.

לב). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): הרי"ד היה חבירו של האו"ז, והרוקח היה בן דורו של רבם רבי שמחה

## ז.

ולכאורה יש לישב ע"פ דברי האבן האזל ע"ז פ"ז הל"י, שיש ב' סוגים שלא אזלינן בתר רובא: יש קבוע ויש ע"ז אסור באלף. וחלוקים הם, שבקבוע יש דין רוב, אלא שהקביעות מחשיבה את המיעוט, שעומד בפנ"ע. משא"כ בע"ז לא בטל, אין חשיבות למיעוט, וע"כ הדין נאמר שלא אזלינן בתר רובא בע"ז. ונפק"מ בפריש לפנינו, שבקבוע כבר אינו קבוע וצריך לדין מיוחד של לקח. משא"כ בע"ז, אין דין הלך אחרי הרוב. ורק כאשר דנים רק על פרט א', א"כ לא הוחזק איסור ע"ז בתערובת, ומותר. אבל כל שיש מיעוט ידוע לא אזלינן בתר רובא כלל. וא"כ אדרבה, כל שלא בטל מחמת חשיבותו נחשב קבוע מדרבנן, וכל שלא בטל בלא חשיבות, ע"כ שהוא משום שלא אזלינן בתר רובא כלל בכה"ג, ושוב לא מהני לקחת מהתערובת.



## ח.

עוד י"ל שהבעיה שאין מבטלין, ובקדשים היו מתירים משום הפסד קודש. כ"כ הגרא"ז. ועיין ראבי"ה סוכה תרי"ג, שהקשה על דין חובטין את הסכך הפסול ומבטלו, הרי אין מבטלין איסור לכתחילה. ובתירוץ השני כתב "ועוד אין מבטלין איסור לכתחילה מדרבנן הוא והני מילי במקום שנהנה, כגון לאכול או להחם, אבל מצות לאו להנות נתנו". וא"כ כ"ש כאן, שזה להכשיר קרבן להקרבה.

ועצם הנידון אין מבטלין דנו בזה הראשונים. בפסקי הרא"ה חולין צ"ה א' מפורש שיש בעיה של אין מבטלים איסור לכתחילה. ובעצם גם בנכבשינהו אמורה להיות בעיה, אלא משום שכך דרכו. וזה לשונו שם "בהמה האסורה מחיים כגון בכור שנתערב עם בהמות אפלו עם רבוא כלן אסורות ואינה בטלה ברוב מפני שהיא בעלי חיים והוא דבר חשוב כו' אבל כיון שנפרדו להן מותרות, ולא עוד אלא שאע"פ שאין מבטלין איסור לכתחילה כאן שורת הדין היה נותן שיהא מותר לו להפיץ אותן בידים מפני שהוא בעלי חיים ומהלך וסופן להפרד ואין ניכר כשאדם מפיץ אותן שעשה מעשה, אבל גזרו חכמים בדבר שלא יעשה בהם שום מעשה בידים שמא יבא ליקח מהם קודם שיפיץ אותם. וכן אתה אומ' בהפיץ דרוסה שנתערבה באחרות". הרי להדיא שכל ההיתר משום שנכבשינהו הוא רק כי כך דרכם להתפזר, אבל בלוקח בידים אין סברא זו.

וכן בערכי תנאים ואמוראים רבי יצחק הקשה על הגמ' שמוכיחה שציפורי מצורע מותרים מזה שהתורה אמרה לשלח, ולא יאמרו שלח לתקלה "ותו מאי טעמא תלי רבא משום דלא אמרה תורה שלח לתקלה, תיפוק לי דאין מבטלין איסור לכתחילה. דכל איסור שנתערב ואינו ניכר הכל מותר מן התורה אף האיסור. אף כאן אין המשולחת ניכרת. ואם אין מבטלין איסור לכתחילה מן התורה אסור, תיפוק לי משום הכר. ונראה כי ביטול איסור כענין זה מן התורה

משפירא, והיה בקשר עם הראב"ה, מרביתו המובהקים של האו"ז, ואף היו ביניהם קשרים נוספים

ובעל יחתו"א היה מרביתו של הרוקח.

לג). הובא בקובץ שיטות קמאי במקום.

[אסור]. שאיסור הניכר אין לבטלו ולעשותו היתר. אבל אם כבר נתערב בפחות מכדי שיעור המבטל, כגון בפחות מששים או פחות ממאה או פחות ממאתים, דמן התורה נתבטל כבר. התם מדרבנן הוא דאין להוסיף [עליו עד שיהא] שיעור המבטל<sup>ל</sup>. ועיין בנודע ביהודה תנינא סימן מ"ה שכתב כע"ז, מה התקלה הרי יש ביטול, ומתרץ משום אין מבטלים. ואע"פ שבעלמא דרבנן כ"ז בלח בלח אבל ביבש ביבש דאורייתא<sup>ל</sup>. וא"כ יש טעם פשוט למה אסור למשוך חד מיניהו, ולמה צריך לדין קבוע. וי"ל שהתם משום הפסד קדשים שמאבדים הרבה קרבנות משום התערובות התירו, משא"כ בעלמא אי"צ לזה. וכע"ז כתב באבן האזל הנ"ל. ועיין בינת אדם שער כ"ג שהתקשה בזה ותירץ שמותר משום גרמא או שזה רק ספק, עיי"ש.



### ט.

ובשיטה בזבחים מביא מהסוגיא בחולין צ"ה שהקשו בגיד הנשה שיתבטל ותרצו שזה בריה. והקשו שלא יהיה כל דפריש, ותרצו שרק בבע"ח משום חשיבותו נחשב כניכר משא"כ בגיד הנשה. והמגיה כתב שלא נמצא בפנינו בגמ' דבר זה, ושמא זו היה גירסתו. ובאבן האזל הבין שזה ציטוט מתוס', עיי"ש. ומ"מ בין שזה גמ' ובין שזה תוס', מפורש שבבריה אין דין קבוע, וא"כ למה לא ייקח מהתערובת, והגרא"ז התקשה בזה. וזו ראיה שגם בלא"ה אסור וצ"ל שהוא משום אין מבטלים.



(לד). והפר"ח ק"י כ"ח, מאריך בדברי הבה"ג, הובא ברא"ש ונפסק בשו"ע, שבאותו ואת בנו שהתערבו נכבשינהו. ומבאר הפר"ח שמשום שמותר לאח"ז אין גזירה שמא יקח מן הקבוע שלא בהיל. ומקשה א"כ למה נכבשיהו, ונאסר האחרונים, נפזר הכל. ומתרץ משום אין מבטלים. ומ"מ לדבריו במשאיר את האחרונים אין בעיה של אין מבטלים. וא"כ לכאורה גם בלקיחה נאמר כן. ושמא התם, שזה בגרמא, פחות חמור, וצ"ע.

(לה). ועיין בפר"ח יו"ד ק"י ס"ק כח שכתב שלפזר את כולם יש איסור משום שאין מבטלים, ורק בנכבשינהו, שמתפזר לאט לאט, משאיר את ב' האחרונים ואוסרם. ועיין יד אברהם על סימן צ"ט ס"ה אריכות גדולה עם מקורות רבים, ומביא שער המלך שהקשה על תוס' שנראה דלא כן. והיד אברהם רוצה לחלק בין איתא לליתא, עיי"ש. ובתוס' דף צ"ד כתבו מדרבנן, ובמקור חיים כתב שהוא משום אין מבטלים. ומ"מ כ"ז לערב מראש ולא לפזר.

הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

## בעניין הנאה ממעשה ניסים

### א.

#### איסור הנאה ממעשה ניסים

תענית (כד, א), איתא בגמ' דאלעזר איש בירתא מסר את כל כסף נדוניית בתו לגבאי צדקה, ונשאר לו זוז אחד, וקנה עימו מעט חיטים. נעשה נס, והתרבו החיטים במאוד. ומכל מקום, הוא לא חפץ ליהנות מנס זה.

וכתב בפירוש המיוחס לרש"י (שם, ד"ה אלא): "משום דמעשה נסים הוא, ואסור לאדם ליהנות ממעשה נסים כדאמר לעיל (כ, ב), ואם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו". מבואר, שיש איסור ליהנות ממעשה ניסים. ולהלן יובא לדון, האם זהו איסור, או רק משנת חסידים, והאם זהו דין רק בנס פרטי, או גם בנס לצורך הציבור.

ובגמ' להלן (כד, ב) מובא, שבשני רבי יהודה היה רעב גדול, וכאשר שלף את נעלו החל לרדת גשם: "אמר רב מרי ברה דבת שמואל, אנא הוה קאימנא אגודא דנהר פפא, חזאי למלאכי דאימדו למלחי דקא מייתי חלא ומלונהו לארבי, והוה קמחא דסמידא. אתו כולי עלמא למיזבן, אמר להו מהא לא תיזבנון דמעשה נסים הוא, למחר אתיין ארבי דחיטי דפרזינא".

כלומר, ראה רב מרי מלאכים הדומים לבני אדם שמילאו ספינות בחול והפכו להיות חיטים, ואסרם רב יהודה משום מעשה ניסים. ולמחרת, הגיעו ספינות מלאות חיטים.

ופירש רש"י בד"ה (אמר להו): "אמר להו מעשה נסים כו' - ובמה דאפשר להתרחק ממעשה נסים יותר טוב ונכון". דברי רש"י מפורשים, שאין איסור כלל בהנאה ממעשה ניסים, אלא שראוי להתרחק כמה דאפשר.

והקשה המצפה איתן (תענית כד, ב), דלכאורה סתרי אהדי דברי רש"י, דהכא מבואר שהוי הרחקה ממעשה ניסים, ללא דין איסור, בשונה מלעיל, שכתב רש"י שאסור ליהנות ממעשה ניסים.

ותירץ המצפה איתן\*, שחלוק נס הנעשה לצורך יחיד, שבזה יש איסור ליהנות, מאשר נס שנעשה לצורך רבים, שזהו רק דין הרחקה לכתחילה.

וביסוד זה יש ליישב היאך השתמשו בעור התחש בבנין המשכן, וכפי שפרש"י עה"ת (שמות כה, ה): "תחשים - מין חיה, ולא היתה אלא לשעה (שבת כח, ב)". וצ"ב, דהלא היה זה מעשה

א). וכן כתב המשכנות יעקב (הובא במנחם משיב נפש), וכן מבואר בשדי חמד (מערכת האלף אות שפ), שרק ליחיד אסור ליהנות ממעשה ניסים ולרבים מותר.

ניסים והיאך היה מותר ליהנות מכך. ולאמור י"ל, דהוי נס לצורך רבים ושפיר הותר להשתמש בזה לצורך המשכן.

ולפי זה יתיישב נמי, היאך בנס פך השמן (שבת כא, ב) יכלו להשתמש בו, הלא נעשה בו נס. ולמבואר אתי שפיר, שהיה זה נס לצורך רבים<sup>ב</sup>. ושפיר מותר ליהנות ממנו.



## ב.

### קושיות ותמיהות במעשה ניסים

הנה, יש כמה וכמה תמיהות בנושא זה של הנאה ממעשה ניסים, ויבואר:

א. היעב"ץ (תענית כה, א) הקשה מעובדא דגמ' (שם), לגבי אשתו של רבי חנינא בן דוסא שנכנסה השכנה ונתמלא התנור חלות. וכן לבתו של רבי חנינא בן דוסא נעשה נס והחומץ ששמה בנר במקום שמן, דלק כל השבת<sup>א</sup>.

ב. עוד הקשה ממעשה הצרפית (מלכים א, יז) שאמר לה אליהו שכד הקמח לא יכלה וצפחת השמן לא תחסר. וכן מאשת עובדיה (מלכים ב, ד) שהשמן לא כלה כל זמן שהיו כלים לצקת בהם. ג. עוד יש להקשות, מאליהו שנחבא בנחל כרית, והעורבים היו מביאים לו בשר לאכול. וצ"ב, דהלא היה מעשה ניסים. [ואפשר לומר, דשאני פיקוח נפש ושעת הדחק שאני, אכן י"ל עוד].

ד. לגבי אבני החושן שהנשיאים הביאו בתרומת המשכן, מבואר בתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל (שמות לה, כז) שהענגים הביאום מגן עדן והורידום עם המן. וצ"ב היאך יכלו הנשיאים ליהנות מכך, ולתורמן לצורך אבני החושן, והלא זהו מעשה ניסים<sup>ב</sup>.

ה. אחר נס מלחמת המלכים, אומר אברהם אבינו: "וַיֹּאמֶר אֲבִרָם אֶל מֶלֶךְ סֹדֶם, הֲרַמְתִּי יְדִי אֶל ה' אֱלֹהֵיךָ לְעִלּוֹן קִנְיָה שְׁמִים וְאָרֶץ: אִם מְחוּט וְעֵד שְׂרוּף נָעַל וְאִם אֶקַּח מִכָּל אֲשֶׁר לְךָ וְלֹא תֹאמַר אֲנִי הָעֹשֶׂה לְךָ אֶת אֲבִרָם" (בראשית יד, כב-כג).

משמעות המקראות, שלולא הטעם שלא יאמר מלך סדום שאברהם העשיר ממנו, היה אברהם נוטל מן השלל. וצריך ביאור, דהלא למדנו עתה מדברי הגמ' שאסור ליהנות ממעשה ניסים. ואם כן, מאחר שהיה זה נס גלוי שאברהם עם אליעזר לבדם ניצחו את המלכים האדירים, כדאיתא בנדרים (לב, א), מעתה תיקשי היאך היה מותר לאברהם ליהנות מן השלל.

ב). אך יעויין בגבורת ארי (תענית כה, א ד"ה אמר), דמבואר בדבריו שנס הנעשה לצורך ציבור אסור ליהנות ממנו, עיי"ש.

ג). יש ליישב, שאצל רבי חנינא בן דוסא שחי במדרגה שהטבע עצמו הוא נס. אם כן, לגביו אין חשש להשתמש במעשה ניסים, מאחר, שהטבע והנס חד הם אצלו, וראה עוד במכתב מאליהו.

ד). ולמבואר לעיל בשם המצפה איתן, שנס של רבים שאני, יש לומר שלצורך נדבת המשכן היה מותר ליהנות מאותן אבנים שהתנדבו לחושן.

ו. עוד מצינו לגבי יעקב אבינו, שהמלאכים היו מביאים צאן מעדרו של לבן ונותנים אותם בעדרו של יעקב. וכפי דפרש"י (בראשית לא, י): "והנה העתודים - אף על פי שהבדילם לבן כולם שלא יתעברו הצאן דוגמתו, היו המלאכים מביאים אותן מעדר המסור ביד בני לבן, לעדר שביד יעקב".

ויל"ע היאך היה מותר ליעקב ליהנות ממעשה המלאכים והלא נתבאר דאסור ליהנות ממעשה ניסים.

ז. עוד יש לעיין מדברי הגמ' בהוריות (יא, ב): "אמר לו רבי יהודה, וכי נס אחד נעשה בשמן המשחה? והלא תחלתו שנים עשר לוגין, וממנו היה נמשח משכן וכליו, אהרן ובניו כל שבעת ימי המלוואים, וכולו קיים לעתיד לבוא שנאמר (שמות ל, לא): שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ יִהְיֶה זֶה לִי לְדֹרֹתֵיכֶם".

וצריך ביאור, היאך יכלו ליהנות משמן המשחה הנוסף, והלא הוא התרבה בנס, שכולו מונח בשלימות לעתיד לבא.

ח. מקום נוסף בו יש להקשות בדומה, בדברי הגמ' בנדרים (ג, א) האומרת, שרבי עקיבא התעשר מאותה מטרוניתא שלוה ממנה וקיבלה את פירעון החוב בדרך ניסית. וכפי שכתב הר"ן (ד"ה ומן מטרוניתא): "פעם אחת הוצרכו ר"ע ותלמידיו מעות, והלכו אצל מטרוניתא, אמרה לו לר"ע הריני מלווה אותך ותהיה אתה לוה והקב"ה וים ערבים בדבר, קבע לה זמן לפרעון, וכשהגיע זמנה הלכה אותה מטרוניתא על שפת הים אמרה: רבש"ע גלוי וידוע לפניך שר"ע חולה ולא היה בידו לפרוע חובו, ראה שאתה ערב בדבר, מיד נשתתית בתו של קיסר ונטלה ארגז מלא אבנים טובות ודינרי זהב וזרקה לתוך הים, והים הביאתו במקום שהיתה אותה מטרוניתא יושבת על שפת הים, מיד נטלה אותו ארגז והלכה לה, לימים נתרפא ר"ע ובא לו אצל ההיא מטרוניתא ומעותיו בידו לפרעון חובו, אמרה לו חזרתי אצל הערב והוא פרע כל החוב, והא לך מה שנתן לי יותר, ומאותו ממון שהחזירה לו נתעשר ר"ע".

הרי להדיא שנתעשר ר"ע מאותו האוצר שהים פלט בדרך ניסית, וזהו לכאורה צ"ב, דהלא אסור ליהנות ממעשה ניסים.



## ג.

### יישוב התמיהות הנ"ל

היה מקום לומר, דכל האיסור ליהנות ממעשה ניסים זהו דווקא בדבר שגוף התהוותו נעשה ע"י נס, משא"כ בנס שגוף הדבר היה בעולם, אלא שהגיע לאדם זה בדרך ניסית, בזה אין איסור ליהנות ממעשה ניסים.

ומעתה יתיישבו במישור כל הקושיות דלעיל, היאך יכלו ליהנות משמן המשחה, משום שגוף השמן היה בעולם, ונעשה נס שלא נחסר.

ומהאי טעמא, יכול היה יעקב ליהנות מהכבשים שהביאו המלאכים, מאחר שגוף הכבשים היו בעולם, אלא שפעולת העברתם ממקום למקום נעשתה ע"י מלאכים, וכהאי גוונא אין איסור ליהנות ממעשה ניסים.

ובזה מיושב נמי, היאך אליהו כלכל את עצמו מן הבשר שהביאו לו העורבים בנס. מכיוון שגוף הבשר היה בעולם והגיע ממטבחיו של אחאב (חולין ה, א) ולא היה נס ביצירת הבשר. ולהכי יכלו הנשיאים להתנדב את אבני החושן שהגיעו בנס על ידי העננים מגן עדן, משום שלא היה זה חידוש בבריאה, אלא העברה ממקום למקום וכהאי גוונא שרי. וכן בנס ד' המלכים שאירע לאברהם, לא התחדש לו ממון ניסי, אלא שדרכי ניצחון המלחמה היו בדרך נס, ומשום כך היה מותר לו ליהנות מרכוש מלך סדום. ולהכי ר"ע יכול היה ליהנות מהאוצר שהגיע לו ע"י זריקת בת הקיסר את האוצר מגנוי המלוכה, משום שממון זה היה בעולם, ורק הגיע לידי בדרך ניסית. אך יש להוסיף עוד בהסבר הדברים.



## ד.

### הוספה בביאור הדברים

הנה היעב"ץ תירץ את קושייתו מאשת רחב"ד, שהתמלא התנור חלות, וכן מאשת עובדיה, שנתרבה השמן. ולכאורה אסורים החלות והשמן משום מעשה ניסים. ותירץ, שהיה לה מעט ונתרבה, בשונה מהמלאכים שהביאו חול והפך לחיטים, שזו בריאה חדשה. וכעין זה מבואר בבן יהוידע (תענית שם).<sup>7</sup>

ויש לבאר על פי דברי הט"ז (או"ח תרע, א): "שאין הוא יתברך עושה נס ליתן ברכה אלא במה שיש כבר בעולם ואפילו הוא דבר מועט, אז הוא יתברך נותן ברכה להרבות המעט, משא"כ בדבר ריקן אין שייך בו ברכה לעשות בריה חדשה וכו'", עיי"ש.

ה). אכן העיר ת"ח א' שליט"א, מדברי המיוחס לרש"י בתענית (כה, א ד"ה משום כיסופא), שנראה שלא היה לאשתו של רבי חנינא בן דוסא מאומה, ורק הסיקה את התנור על מנת שתראה כאופה.

עוד העיר בזה הרב שמואל משולמי שליט"א, דלכאורה קשה על ממעשה דאלעזר איש בירתא (המובא לעיל אות א'), דשם גם היה מעט ונתרבה בברכה, ועם כל זה החשיב זאת למעשה ניסים ולא רצה ליהנות.

וראיתי בס"ד בספר משכנות יעקב (נדפס בשאלוניקי תפ"א, דרוש לפרשת וירא), שאלעזר איש בירתא החמיר על עצמו במנהג חסידות שלא ליהנות ממעשה ניסים, היות ובעלמא במקום שאין זה בגדר ברכה, יש איסור בדבר.

ויש להביא ראיה לדברים, מהא דהתיר אלעזר איש בירתא ליהנות מהחיטים רק כאחד מעניי ישראל, ואם יש איסור בדבר של מעשה ניסים, מדוע התיר לה זאת בהנאה [ועמדו בזה הבן יהוידע (תענית שם), ובספר יקב אליעזר (שם)]. ובהכרח שהי' מידת חסידות שלא ליהנות אף במקום של ברכה, ולכך לא החמיר עליה יותר משאר עניי ישראל.

ומעתה יובן היטב החילוק דלעיל, שאם נוצר דבר חדש על ידי נס, אזי אין זה 'ברכה' אלא מעשה ניסים שהטריח את בוראו לשנות סדרי בראשית. בשונה מדבר שנמצא ומחוסר הבאה או ריבוי, שבו נחשב הנס ל'ברכה' ושפיר מותר ליהנות מזה.

ואף בנס פך השמן בחנוכה, לא מיבעיא לדברי הגר"ח מבריסק, שלא היה זה ריבוי שמן בכמות, אלא באיכות השמן שהתווסף באיכותו, ובער יותר זמן במעט שמן, ולהכי, וודאי היה מותר בהנאה. יתירה מזאת, למבואר עתה אתי שפיר היטב, בדבר שהוא בגדר של 'ברכה' אין בזה איסור הנאה ממעשה ניסים<sup>1</sup>.



## ה.

### בעיקר האיסור הנאה מניסים

יש לדון בגדר האיסור ליהנות ממעשה ניסים, האם זהו איסור גברא כפשוטו, או שזהו איסור חפצא ליהנות מדבר שנעשה בנס, או שמא משנת חסידים היא ולא משום איסור נגעו בה.

המצפה איתן (מנחות סט, ב ד"ה ע"י נס) הוכיח מכמה ראיות שזהו איסור דרבנן. ובשדי חמד (מערכת האל"ף כלל פז) כתב בשם החיד"א (יעיר און, מדבר קדמות מערכת המ"ם אות ג) שהוי רק משנת חסידים<sup>2</sup>. וביכין (סופ"ג דמידות) כתב שמוכח מכמה דוכתי כי בשעת הדחק מותר ליהנות ממעשה ניסים.



## ו.

### ביישוב קושיית המצפה איתן

הנה המצפ"א (שם) הוכיח כדבריו, מהגמ' במנחות (סט, ב) לגבי חיטים שירדו בעבין מהן למנחות, ומבואר בתוס' (שם) שירדו בנס מן השמים. ואי נימא שזהו איסור גמור, אם כן, היאך

1. יש להעיר, מהגמ' (סנהדרין סז, ב) דאמוראים בראו על ידי ספר יצירה עגל משובח, כל ערב שבת, ואכלוהו, ואף שלכאורה היה זה מעשה ניסים (הר"ש משולמי. שוב ראיתי שעמד בהערה זו הבן יהוידע סנהדרין שם, וראה עוד בתורת חיים שם).

ויש לומר, שבריא עגל על ידי ספר יצירה אין זה מעשה ניסים, אלא בריאה רוחנית ומחוקי הטבע של הבריאה שבצירוף שמות הקודש בדרגה רוחנית, נברא העגל. וראה עוד בנאות אפרים (בראשית סימן ט).

2. השדי חמד (מערכת האל"ף, אות פז, הובא באוצר שדי חמד שבת כא, ב) הביא להקשות כיצד אשת עובדיה יכלה ליהנות מהשמן שהתרבה בנס. ותיריך שכל טיפת שמן שנתרבה דנים בזה קמא קמא בטיל. אלא שנתקשה, שהדין הוא שלאחר שנתרבה האיסור בתערובת חוזר וניעור (יו"ד צט ובפרי חדש שם). (וכן הביא השדי חמד בשם ספר החיים להגר"ש קלוגר זצ"ל, דהיה צריך להישאר פך שמן קטן בנס החנוכה, על מנת שיהיה קמא בטיל, ולא יהנו ממעשה ניסים).

וצ"ב, דלכאורה אם דנים בהלכות ביטול, מבואר שזהו איסור חפצא. ואמר לי הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א, שאין זו ראייה, דמצינו בפוסקים שדנים לענין ביטול ברוב באיסור שבועה הגם דהוי איסור גברא.

יכולים להקריב זאת למנחה, הלא יש דין בקרבנות שיהיו ממשקה ישראל (מנחות ו, א) היינו, דבעינן דין היתר אכילה לישראל.

ויש לדון ביישוב קושייתו מכמה אנפי: א. דאף אם נאמר שזהו איסור גמור, מכל מקום הלא הוי 'איסור גברא' שאסור ליהנות ממעשה ניסים. ואיסור גברא, יתכן שאין זה פסול במשקה ישראל, שהינו פסול בחפצא של הקרבן שאיננו ראוי לאכילת ישראל מחמת איסור עצמי, והכא שאני, שאין זה אלא איסור גברא, ומחמת גוף החיטים מותרים הם באכילה, אלא שאסור לאדם לאכלם בכדי שלא יתמעטו זכויותיו. ושפיר חשיבא 'משקה ישראל'.

ב. עוד י"ל, עפ"י משכ"ת המצפ"א בתענית (הובא לעיל אות א') שהאיסור של מעשה ניסים נאמר רק ליחיד לא לציבור. ובציבור אין זה אלא הרחקה, אם כן שפיר חשיב 'משקה ישראל', מחמת שהמנחה הינה לצורך הציבור. ולצורך ציבור מותרים החיטים באכילה, והבן.

ג. בעיני שמואל כתב ליישב את קו' המצפ"א, שמצוות לאו ליהנות ניתנו ולהכי מותרים אף הכהנים באכילת המנחה. ויש לעיין בזה מדברי הר"ן (נדרים טו, ב) שבהנאת הגוף לא אמרינן מללה"נ.



### רשב"י ועץ חרובים

בגמ' בשבת (לג, ב) מבואר שנעשה נס לרשב"י ובנו במערה ונברא להם עץ חרובים למאכלים ומעיין מים. ויש להעיר, דהלא איכא הנאה ממעשה ניסים. (ובדוחק י"ל דהיה זה פיקוח נפש).

אמנם י"ל, דהואיל ואצל רשב"י אכילה היתה לצורך גבוה, ואם כל האיסור הוא משום שמא ינכו מזכויותיו, אם כן היות ורשב"י אכל לצורך גבוה, אם כן לא ניכו לו מזכויותיו.



הרב אלחנן וינברג

## פטורא דעוסק במצוה

### א.

#### שיטות הראשונים בעיקר גדר הפטור דעוסק במצוה

לפינן בגמ' סוכה (דף כה) דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ומתבאר דשני דינים הם - חדא בעוסק ומהלך לדבר מצוה, והתם הפטור הוא אפי' היכא דבכל יכול לעזוב. ולכו"ע אי"צ לעזוב את המצוה כדי לקיים מצוה אחרת. ורק נחלקו הראשונים היכא דבשעה שמתעסק יכול תוכ"ד לקיים גם את המצוה השניה, כגון שמתעסק בידיו באבידה ויכול בפיו לענות אמן וכיו"ב, דשי' התוס' והרא"ש כאן בסי' ו' דמיחייב, ושי' הר"ן בסוגיין והאו"ז הלכות סוכה רצ"ט דאין בזה חיוב. וסיים הר"ן דהיכא דלית ליה טירחה יקיים שניהם, משום דמהיות טוב אל תיקרי רע, ומשמע דאינו חיוב אלא דאין זה דרך הישר. וכדברי הר"ן פסק הרמ"א בסי' ל"ח ס"ח. ועי"ש בביאור הלכה שכתב דמהוכחת הר"ן מהגמ' גבי חתן, שהגמ' מקשה שיאכלו בסוכה, מוכח שהוא מדינא. ואיני יודע מה ההוכחה, דאם אין זו דרך ישרה ג"כ שפיר מקשי דמ"ט לא אמרינן להו דליכלו בסוכה. וכ"כ במקראי קודש, עי"ש שטען דהרי כן דעת האו"ז ומאירי דאין חיוב אפי' באפשר לקיים שניהם, אפי' אם אפשר בכל.

ויש קושיא עצומה לשי' הר"ן בהא דאמרינן במשנה ברכות י"ז ב' דמלוי המת שאין למת צורך בהם ואין להם טירדא חייבים בקרי"ש, והרי שם ודאי דהמלוה מת הוי ליה עוסק במצוה, וא"כ אמאי מיחייב. ואם נעמיד כהשיטה ברבינו יונה שם דהמשנה היא כשי' רבי שילא להלן כ"ו א' דמחייב עוסק במצוה, ואינו פוטר אלא בטירדא שא"א לכוין, אתי שפיר. אבל דוחק הוא להעמיד את המשנה בדרך זו (וגם להלכה לא יתיישב, שמובאת המשנה הזו באו"ח סי' ע"ב ומובאים ג"כ דברי הר"ן בסי' ל"ח כדלעיל). ובערוך השולחן שם כתב ליישב דהך מצוה אין לה שיעור, דהרי יכול ללוות ד"א וללכת, ולהכי מחייב בשאר מצוות. ואינו מיושב כ"כ, דהשתא מתקיימת המצוה כפי שיעור שמלווה בפועל.

ויש לשאול ע"ז עוד מדברי הר"ן גופיה להלן כ"ו א', שמפרש בדברי הגמ' דהא דתנא קמא דרבי שילא מחייב כל העוסקים בחתונה לקרות את שמע או משום דלא חשיבי כעוסק במצוה (ולפי"ז ודאי מבואר דלא כהערוך השולחן אלא דהיכא דנחשב עוסק במצוה, גם אם יכול לגמור את המצוה, פטור). או משום שאין זה טורח כלל, וא"כ משמע דכשאין טורח כלל הוי חיוב כהביאור הלכה, או לכל הפחות שיהיה תלוי בתירוצי הר"ן כאן. ויש לדחות, דהמחלוקת היא אם חשיב טורח, אך בזה ב' התירוצים מודים דהיכא דאין טורח כלל יש חיוב. ועכ"פ צ"ע בזה, דהרי לשון הר"ן שם שזה רק משום מהיות טוב, ואילו כאן מחייב בדליכא טורח. וכאן לא יועיל תירוצו של הערוך השולחן, דאם במצוה שאין לה שיעור אינו דוחה, א"כ מדוע אם הייתה טירחא כן היה מתחייב בק"ש.

ועוד, דאפי' אם נאמר שמתחייב משום שאין טורח אי"ז מיושב, דבהך דק"ש דקדוק דברי הר"ן מורה שלא התכוין לחייב אפי' היכא דאין טורח אלא היכא דנעשים שתי המעשים כאחד ואינו עוזב כלל את המצוה הראשונה, שכתב 'כדרכו במצוה הראשונה יכול לצאת ידי שניהם'. יעויין היטב בדבריו. וכן הוא גם לשון הרמ"א שיכול לעשות שתיהן כאחת. וכגון בהולכים לדבר מצוה ובאים לישן ויכולים לישן או בסוכה או בבית, דבזה יכול לקיים שניהם כאחת. אבל בהך דק"ש הרי א"א לקיים שניהם כאחת, אלא הוא מפסיק מהשמחת חתן כדי לקרות ק"ש, ומ"ט יתחייב.

אך באמת הר"ן אינו מזכיר רק את הסברא שאין זה טורח כל כך, אלא מצרף סברא נוספת: 'דבק"ש ליכא טירחא כלל ולא מיחסר ביה מידי משמחה דידהו'. היינו דלא זו בלבד שאין זו טירחה, אלא גם לא מתחסר מהשמחה. ונראה דכיון שק"ש היא שעה קלה, ועושה אותה תוך כדי השמחה, אין זה נקרא שמניח את השמחה. וכשם שתוך כדי השמחה הוא מדבר ועוסק בצרכיו ואין זה נחשב כעזיבת השמחה והנחתה, אלא שעדיין הוא במצב של השמחה.

ובזה יש לומר דהוי חיוב, דכל מה שעוסק במצוה פוטר מצוה אחרת זה רק כלפי מה שעושה מעשה מוגדר, כגון נשיאת המת או כתיבת תפילין. ובזה אפילו אם אינו סותר, מ"מ הוא משועבד רק למצוה זו ולא חל עליו חיוב למצוות אחרות כלל. מה שאין כן כשאינו עוסק במעשה מצוה מוגדר אלא שנמצא בשמחת חתן או בלוויית המת, הרי בזה מה שעושה דברים תוכ"ד אינם סתירה והפקעה לעמידתו למצווה, ובזה מעיקרא לא שייך דין של עוסק במצוה.

אמנם הרא"ש שכתב כאן בפ"ב סי' ח' דחתן ושושבינין לא מיקרו עוסקים במצוה, מתפרש כדברי ערוך השולחן, דכיון שאין שיעור שדווקא בו מתקיימת השמחה, ואפשר שנסתיימה השמחה, ממילא לא שייך בזה עוסק במצוה. ונראה שמודה הרא"ש דכל היכא דיש משהו מוגדר לזמן ידוע שפיר מיקרי עוסק במצוה גם חתן ושושבינין, אלא כשעושים סעודות ארוכות במשך הימים, וביניהם גם הרגילות להפסיק וכך יכולה להתפרש ההליכה, רק בזה אומר הרא"ש דלא מיקרי עוסק במצוה. אבל כגון בחתונה שיהיה ניכר שהחתן עוזב, או שהתזמורת תעצור ללכת להתפלל, בזה שפיר חשיב עוסק במצוה ומיפטר.

ולענין מעשה יש בזה מחלוקת בין רש"י והר"ן, שמחשיבים חתן ושושבינים לעוסק במצוה עכ"פ היכא דהמעשים סותרים זא"ז (והכי ס"ל לתה"ד סי' ז'), לבין שיטת הראב"ד והרא"ש, דס"ל דלא חשיבי עוסק במצוה כלל\*. ולדבריהם גם הפטור מסוכה הרי"ז רק משום דמצטערי שלא להשתתף בשמחת החופה. ונ"מ היכא דצריך לעזוב לגמרי את החופה לילך למקום אחר, דלרש"י והר"ן פטור, ולהראב"ד והרא"ש חייב. ועי' בפמ"ג תר"מ ו' שכתב דראוי להחמיר ולהתפלל. אמנם בביאור הגר"א שם משמע דשפיר חשיב להעוסק בסעודת נישואין כעוסק במצוה.

אמנם יש להוסיף דמצינו שיטה שלישית, והיא שיטת רב האי גאון המובאת ברשב"א ברכות י"א א', וכן משמעות דברי רש"י שם, דכל הפטור דעוסק במצוה משום טירדה הוא. וכ"כ הרמב"ם בפ"ד מקרי"ש ה"ג. ונראה דאם צריך לעזוב את הקיום כדי לעשות מצוה אחרית, בזה

(א). ומש"כ הטור כאן דחתן פטור מכל המצוות, בפשוטו הוא בשעה שמשמח את הכלה. דאי משום טירדא לחוד, נראה דלא מיפטר אלא ממאי דבעיא כוונה, דאילו מלת צדקה, שאין שום סתירה, לכאור' לא מיפטר.

פטור אפילו בלא טירדא. ורק היכא דבפועל יכול תוכ"ד לעשות, בזה אין הפטור אלא היכא דיש לו טירדה. והרי"ז כעין שי' התוס', אלא דהיכא דאיכא טירדא הקלו לפטור. ונמצא דכל היכא דבלא טורח עושה מצוה אחרת יש להחמיר לשיטת כל הראשונים הללו, ואי"ז רק מדת חסידות.

אמנם לגבי טרוד במצוה ודאי הוא דלא שייך אלא היכא דמפריע ומעכב מקיום המצוה, וכמב' באו"ח סי' ע' ס"ג בדבדליכא חסרון כוונה מיחייב בקיום המצוה. ויל"ע ממ"נ, אם חשיב כעוסק במצוה א"כ יש לפטור להראשונים דאפי' באפשר לקיים שניהם פטור, ואם אינו כעוסק במצוה, נחייבו להסיר את הטירדה כשאר טירדא דרשות. ומ"ט רק מקרי"ש דבעיא כוונה נפטור ולא משאר מצוות, כמב' בלשון התוס', וכפשטות הסוגיא.

ונראה דהפטור של עוסק במצוה גדרו הוא שהאדם מעמיד את עצמו להמצוה, ומתוך זה אינו צריך ליתן ולהעמיד את עצמו למצוה אחרת. דהחויב לקיים מצוה הוא שיתן מתוך חיותו ויעמיד בזה מצוה, אבל היכא דכעת הוא עומד למצוה אחרת, אי"צ מתוך זה להעמיד מצוה אחרת. אבל בטירדא אין הפטור משום שעומד לעסק המצוה, שהרי המצוה חלה על גופו, ורק מחשבתו לחוד היא שטרודה. ובפרט להמב' ברמב"ם שם דהטירדא היא שמא לא ימצא בתולים, א"כ אי"ז טירדא איך לקיים את המצוה, אלא טירדא שבאה מכח המצוה.

וא"כ גדר הפטור הוא דהמצווה מתקיימת בו ומונעתו מלקיים מצוה אחרת, ואינו מחוייב לסלקה ועי"כ להעמיד אפשרות שיוכל לקיים מצוה אחרת. אבל כל היכא דאין המצוה מונעת, בזה יש עליו חיוב, דבפועל הרי אינו מעמיד את המצוה, שנאמר שיפטר גם ממצות שאין הטירדה עצמה סותרת אותן, כמצוות תפילין וכיו"ב. ולהראשונים דכל פטור דעוסק במצוה הוא רק היכא דאיכא טירדא, ג"כ הביאור הוא כדרך זו, דכיון שהמצוה היא שמונעת, אינו צריך לסלקה מעמו. אבל להנך דס"ל דאפי' היכא דאין סתירה כלל פטור מן המצוה, ע"כ הרי"ז גדר אחר, דהאדם לא חל עליו החיוב, משא"כ בטרוד. דהגדר הוא שהמצוה היא שמונעת ואין המצוה השניה מסלקת ודוחה אותה, וע"כ בפועל אינו מתחייב.

ובריטב"א הקשה דעיקר הדין של עוסק במצוה פשוט הוא מסברא, דמהיכ"ת יצטרך ליתן משל מצוה אחרת ולהפטר משל אחרת. וכ"ז כמובן למאי דס"ל כשי' התוס' דהפטור הוא רק באינו יכול לקיים שניהם. ותירץ דקמ"ל דיש איסור להניח מצוה זו ולעסוק באחרת, ולהלן יתבאר בזה אי"ה.

עוד תירץ דהחידוש הוא שמותר להתחיל במצוה קלה אע"ג שייפטר עי"ז ממצוה אחרת. וכן מוכח בגמ' לגבי פסח, דלא היה אפשר להיטמאות ולהפסיד את מצוות הפסח לולי הך דינא דעוסק במצוה. ויש להתבונן, דכיון דבלא"ה נמי פטור הוא בשעה שעוסק, א"כ מה התחדש לגבי להתחיל במצוה קלה. ומשמע דלולי הך דינא דעוסק במצוה היה הגדר כמי שאין לו ממה ליתן, כיון דמעשיו משועבדים למצוה אחת, וכאנוס דמי. משא"כ השתא, הגדר הוא דיש לו פטור מעיקרו ואינו כאנוס. ומשמע דתפילה שלא התפלל מחמת עוסק במצוה אף תשלומין אי"צ, וכשי' הדרישה ונקח"כ ביו"ד שמ"א, ועי"ש בט"ו סק"ה שמחייב תשלומין.

## ב.

## בדין מטא זמן חיובא

איתא בגמ' דבמטא זמן חיובא אי אפשר ללמוד מפסח. ומבואר שאם היינו למדים מפסח היינו אומרים שעוסק במצוה אינו פטור מן המצוה אלא היכא דהפקיע עצמו לפני שמטא זמן חיובא, ובזמן החיוב לא יכול היה לקיים. אבל היכא דבזמן החיוב יכול להניח את המצוה שאין לה זמן ולעשות את המצוה שיש לה זמן, היה חייב לעשות כן.

והיכא דלא מטא זימנא, הדין הוא דאפילו אם לבסוף תידחה מצוה חמורה למדים מפסח שיעשה את המצוה העומדת בפניו כעת.

ויש לעיין, עתה שלמדנו מבלכתך בדרך שגם במטא זימנא יש פטור של עוסק במצוה, האם הילפותא היא שאפילו במטא זמן חיובא יכול להתעסק במצוה אחריתא שבאה כעת לפניו, ואינו נחשב כמבטל את המצוה הראשונה. או שאחר שכבר בא הזמן, הוא לא יכול לפנות למצוה אחרת, דנחשב שהמצוה שבא זמנה כבר עומדת לפניו. ורק היכא דהתחיל להתעסק עוד קודם, אי"צ להפסיק כשהגיע הזמן.

ולכאורה נחלקו בזה רש"י ותוס'. דרש"י מפרש דההו"א הייתה שלא יתחייב בקרי"ש היכא דכבר היה בתוך החופה, משמע דלמסקנא בזה דווקא מיפטר. אבל בתוס' נראה דלפי המסקנא אפילו אחר שהגיע זמן החיוב יכול לפנות למצוה אחריתא, ואינו נחשב כמבטל כיון דעוסק במצוה פטור מן המצוה<sup>2</sup>. ולפי"ז מש"כ המג"א בס' "לח סעיף י' דכשהגיע הזמן אסור להתחיל לעסוק במצוה, ומביאו שם המ"ב, הרי"ז כשיטת רש"י. אבל להתוס', אפי' כשהגיע הזמן יכול לעסוק במצוה אחריתא.

ומה שהוכיח המג"א שם מהמבואר באו"ח ע"ב ב', והוא מהגמ' ברכות י"ט א', שאין מוציאין את המת סמוך לזמן קרי"ש, י"ל לשי' התוס' דאי"ז משום שהמצוה מחייבת, אלא שאין ראוי לבטל את הרבים מקרי"ש. אבל אדם פרטי שמוטלת עליו מצוה כעת, אי"צ לדחותה כדי לקיים את המצוה שהגיע זמנה כעת.

אמנם כל הראיה מתוס' היא לגבי אונן, אך למה שנתבאר להלן דאונן שאני, אין ראיה. וגם לשי' התוס' י"ל כמו שכתב המג"א, דהיכא דהגיע הזמן אסור להתחיל מילתא אחריתא. אלא דבאונן חשיב ממילא כאילו התחיל, והיכא דכבר התחיל במצוה אחרת אין מפסיקים, כמב' בדין שמביא המג"א דאם התחילו להוציא את המת, אף לאחר זמן קרי"ש, אין מפסיקים.

ונראה דזה החידוש במשנתנו דשלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, ולכאורה פשיטא, דכן הוא הדין בכל עוסק במצוה. ובשלמא בקרי"ש תני לה דמהתם ילפינן, אבל בסוכה מאי נ"מ. אך למש"נ בדברי רש"י מבואר, דלכתר דמטא זמן חיובא הרי נאסר עליו להתחיל מצוה אחרת ולהפטר מאותה שמטא זימנא. וגם להתוס' דבמטא זימנא לחוד יכול עדיין להפטר, נראה דמודים דאם התחיל במצוה עוברת נאסר עליו לעזובה ולעסוק במצוה שאינה עוברת (ואפי' לא

(ב). ולהנך דס"ל דאחר חצות אינו מיטמא למת, אי"ז משום דמטא זימנא, אלא כיון דכתיב קרא ולאחותו דלא יטמא היכא דמטא זימנא.

יסברו כשי' הריטב"א דבכל מצוה איכא איסורא להניח את זו שעוסק בה). ובזה התחדש בסוכה דשפיר יכול לעזוב את הישיבה בסוכה ולהיות שליח מצוה, ולהפטר עי"ז.

וביאור הדברים הוא כדכתב בחי' מנחת שלמה, דבמצוות ישיבה בסוכה אין דין של עוסק במצוה פטור מן המצוה, דהישיבה בסוכה היא תשובו ישיבה דידן, וכשם דשבתך בביתך מתחייב במצוות, כך בסוכה מתחייב. ורק לאידך גיסא שלא יתחייב לקבוע את ישיבתו בסוכה, כלפי זה נחשבת הסוכה כמצוה. וראיתי דכבר מפורש הך דינא בשו"ת מהר"ח או"ז סי' קפ"ג דהישיבה בסוכה אינה פוטרת משאר מצוות, כיון דהגדר בישיבה הוא תשובו כעין תדורו, וכדאמרן.

וכיו"ב במה שהקשה באהבת חסד א' א' הערה ז' שמשאיל יהפך לש"ש, דהמשאיל ג"כ נהנה במה שמקיים מצוה להשאילו, וכעין שכתב הר"ן סי' י"ט גבי משאיל ספרים דמיתהני בפרוטה דרב יוסף. וכתב דמוכח מזה דאי"ז כ"כ מצוה להשאיל.

ונראה דביאור הדברים הוא דהמצוה להשאיל אינה מעשה מוגדר שמחוייב בו (ואינו כהמצוה להלוות, שכתבה הרמב"ם בריש הל' מלוה ולוה), אלא ענין כללי שמוטל עליו לדאוג לחיי אחיו ולאהבו כמותו. וכל כיו"ב נחשב שהתורה למדתו דרך אמת איך יפעל בתוך שבתו, ואי"ז מילתא בפנ"ע שנחשב שכעת אינו עוסק בשבת דידיה. והיינו דכתב הרמב"ם ריש פי"ד מאבל שיש כמה מצוות עשה מדבריהם ולבקר חולים ולנחם אבלים וכו'. ועי"ש דנכלל בהמצוות עשה דואהבת לרעך, אלא ששם הוא ענין כללי, ומדרבנן הגדירו כמצוה מסויימת. ולהכי גם טיפול בילדים וכל כיו"ב אינו יכול לפטור משום עוסק במצוה, אלא באופן שיש טירדא, דבזה י"ל דאי"ז טירדא דרשות אלא טירדא דמצוה, אבל גוף המעשה אינו נחשב מעשה מצוה. ובשו"ת אור לציון ח"ב הערות פ"ז כ"ד כתב שיש פטור של עוסק במצוה בעוסק בילדים, ולהאמור בזה לכו"ע אינו אלא היכא דאיכא טירדא.



ג). והריטב"א לשיתתו, דס"ל כהתוס' דביכול לקיים שניהם לא מיפטר מתרץ על קושיא ממש כעי"ז (דמ"ט כל שומר חנם לא יעשה ש"ש בפרוטה דרב יוסף). מתרץ דהתם כשמקבל את הפקדון יכול לקיים שניהם. ויש לעיין לדבריו האם ש"ח שמתעסק כולו בקבלת הפקדון ואין יכול תוכ"ד ליתן פרוטה להעני ייעשה ש"ש. אולם לבסוף מסיק דהכא כיון שלא ירד על דעת המצוה והשכר אינו נעשה בזה ש"ש. וזה לכאורה מהני גם לסברא קמייטא. אולם בר"ן לא משמע דסגי ליה בהכי, דלכאורה גם משאיל ספרים לא נחית אדעתא דהכי. ועוד יל"ע בכ"ז.

ד). ושונה ממש"כ הר"ן במשאיל ספרים, ששם זו מצוה מוגדרת ללמד את התורה, ואע"ג דהעסק אינו מוגדר איך להגיע לכך. משא"כ כאן אין תוצאה מוגדרת, דאי"ז ענין בפנ"ע שיהיה לחבירו הך כלי, אלא ענין כללי שתהיה ביניהם אחוה. והיכא דהחבר נצרך לכך כצדקה דאין לו איך לאכול וכיו"ב, בזה אפשר דהו"ל עוסק במצוה. ועי"ש באהבת חסד שם שנסתפק בזה.

ה). וכעי"ז העיר הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל דמבואר בכל הסוגיות דהאוכל אינו נפטר מן המצוות, אע"ג דמקיים מצוות ונשמרתם מאד לנפשותיכם. ויש להוסיף דמבואר במשנה ובגמ' להלן ל"ח א' דגם ביום טוב ראשון אם התחיל לאכול פוסק כדי ליטול לולב, עכ"פ היכא דלא נשאר זמן. וצ"ע, דהוי עוסק במצוה דהרי יש מצוה לשמוח ברגלים כדכתב בתורה, ולהאמור בפנים מיושב.

## ג.

## דין עוסק במצוה באונן

מבואר בדברי התוס' דההולך לשחוט את פסחו מחוייב להפסיק ולקבור את מתו, והא דנדחה הפסח משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל לאחר חצות דמטא זימנא ואינו נדחה מפני מצוה אחריתא, בזה ימשיך לעשיית הפסח. וצריך עיון, דאפי' קודם חצות הרי הוא עוסק במצוות הפסח. ומשמע דמצוה שיש לה זמן, קודם הזמן אין לו פטור משום שעוסק בה. ולפי"ז ההולך לשחוט את פסחו אינו פטור מן המצוות, דאכתי לא מטא זמן חיובא. אמנם מהמשך דברי התוס' מבואר דלעולם ההולך לשחוט את פסחו חשיב כעוסק במצוה גמור, ובמת מצוה טעמא אחרנא איכא.

דהנה כתבו התוס' בפירוש בתרא דהדין שמיטמא למת מצוה לאחר חצות ילפינן ליה משאר עוסק במצוה (אלא שהניחו בקושיא איך אפשר ללמוד מק"ש, דלית בה כרת, לפסח, דאית ביה כרת). והרי הוא מתעסק כבר בפסחו, ומאיוזה טעם יתחייב להניח את פסחו ולילך לעסוק במתו. ומשמע דמת טפי חשיב כבא לידו, וכלשון הגמ' שמת לו מת. וכיון שעצם ההתעסקות מוטלת עליו הרי ממילא זה מפקיע את המעשה המסויים ההוא, כיון דהפטור תמיד ממצוה אחריתא הוא דנעשה עוסק ועומד להך מצוה, ואי"צ מתוך זה להעמיד מצוה אחריתא. אבל מצוה שחלה על גוף העסק, שדינו להיות עוסק במת, בזה המצוה שעושה בפועל אינה עוקרת את עצם העסק, אלא איפכא, עצם היותו מוגדר כעוסק במצוה אחרת הרי"ז מפקיע את המעשה המסויים שעושה, כי כעת עצם עיסוקו עומד לכבוד המת. ולפי"ז גם באמצע התפילה צריך להפסיק ולהתעסק בקבורת מתו' (היינו לדברי רש"י ברכות י"ז ב' דהפטור של אונן הוא משום עוסק במצוה, והתוס' מביאים עוד טעם מירושלמי משום כבוד המת, ואכ"מ).

ויש לומר דגם למש"כ להוכיח מש"י רש"י דאחר שמטא זמן החיוב ליכא פטור של העוסק במצוה, מ"מ הכא ייפטר אפי' במטא זימנא, דכל הסברא במטא זימנא היא שלא יניח המצוה וילך לעסוק במצוה שאין לה זמן. אבל אם התחיל במצוה שוב חוזר ההיתר, דהרי למדנו דגם במטא זימנא, אם כבר עוסק במצוה אחרת לא יניחנה. ולעולם במת חשיב שכבר עוסק במצוה האחרת, כיון שעצם העסק הוא שמוטל עליו. ולפיכך כל המח' בין רש"י לתוס' הוא במטא זימנא אם יכול להתחיל מצוה אחרת שתפקיע, אבל אם כבר התחיל ודאי למדנו מחתן דאע"ג דמטא זימנא היכא דכבר עוסק במצוה אחרת נפטר מאותה שהגיע זמנה, וכאן במת נחשב מעצמו כעוסק במצוה אחריתא (והא דלחד לישנא לאחר חצות עושה פסחו, היינו כדכתבו התוס' דלגבי מצוה שיש בה כרת לא למדנו מחתן שיש פטור היכא דמטא זימנא. ולפי"ז אפי' מת לו המת קודם חצות כל שלא נטמא קודם חצות יניח את מתו וילך ויעשה את פסחו).

אמנם לגבי טירדא, אה"נ דאינו מיפטר אלא בזימנא, כדקתני בברכות י"א א' דחתן פטור מקרי"ש בלילה הראשון, וכדפירש"י דחתן היינו משעת החופה, כיון דאינו עושה בפועל התעסקות בדבר מצוה ורק טרוד מזה. וקודם זימנא אין הטירדא נחשבת כשייכת להמצווה. וכ"ז

1. ולישנא קמא בתוס' אינה חולקת בגוף הענין, אלא דאם כלפי מצוה שמטא זימנא לא נאמר הך דינא דעוסק במצוה, א"כ העסק במת אינו פוטרו מפסח שהגיע זמנו. אבל למסקנא דגם במטא זימנא נפטר, א"כ גם בזה צריך להפטר.

כמובן כיון שהטירדא אינה מועילה ומקדמת במצווה, רק טירדא בעלמא. והיכא דמהרהר בדעתו כיצד לקיים את הפדיון שבזמן כיו"ב, בזה ודאי דהוי כשאר עוסק במצוה דעלמא ואינו שייך להך ריבויא דחתן, ולא רק בההוא זימנא מיפטר.



## ד.

### אם יש איסור לעזוב המצוה שעוסק בה ולקיים מצוה אחריתא

הריטב"א בסוגיין כותב בחד תירוצא דבעוסק במצוה יש איסור לעזוב המצוה ולקיים מצוה אחריתא. והנה כיון שעיקר קושייתו היא מהא דס"ל דבאפשר לקיים שניהם מחוייב, וכל הפטור הוא באין יכול לקיים שניהם, א"כ למאי דפסק הרמ"א ל"ח ח' כשי' הר"ן ודעימיה דגם באפשר לקיים שניהם פטור. א"כ ממילא ליכא להך קושיא, דלזה ודאי איצטריך קרא, וא"כ להלכה ליכא בזה איסורא. וכן מדברי הראשונים בברכות י"ז ב' שכתבו דאם הפטור של אונן משום עוסק במצוה יכול לקיים מצוה אחריתא, מבו' דאינם סוברים כהך תירוצא של הריטב"א, ולכן למעשה אי"צ לחוש.

והנה לדברי הריטב"א גופיה, דס"ל דאיכא איסורא, מ"מ נראה דאי"ז אלא היכא דעזוב את המצוה, אבל לתת צדקה באמצע התפילה כיון שיש בזה קיום של 'בצדק אחזה פניך', כמבו' בפוסקים, א"כ בזה אי"ז נחשב כסתירה וליכא להך איסורא.



# הערות הקוראים

חשש תקרובת בשופרות ♦ בעניין קידוש קודם תקיעת שופר ושמחת יו"ט  
בר"ה, ובמנהג הישיבות וישיבת מרכז הרב בזה ♦ בירור שתי שמועות  
בשם הגר"א בענייני סוכות



## הערות הקוראים

הוספות למאמרו של הרב יואל שילה "חשש תקרובת בשופרות" (עמוד ל"ג)

בס"ד

כמה דברים שהוספתי למאמר על שופרות - אם תרצו להכניס כהערה בסיום הגליון הקרוב. לאחר כתבי זאת, כתב לי הרב שמואל בן שלום שליט"א, מומחה לאיסלם, את הדברים הבאים: עיקר אמונת האסלאם הנאמר ע"י כל מוסלמי, ומושמע כל יום מצריחי המסגדים [השהאדה] הוא "אני מעיד כי אין אלוהים מלבד אללה, וכי מוחמד שליח אללה" - זה הרעיון החשוב ביותר בקוראן, והוא חוזר עשרות או מאות פעמים: "רק את אלוהים נעבוד ולא נצרף לו כל שותף", "אמור, הוא אלוהים לבדו, לא נולד ולא הוליד", "אין לו בנים, אחים ושותפים". הקוראן מאשים את הנוצרים שעובדים לישו כבן אלוהים, ואת היהודים - שעובדים לרבנים [ולפעמים לעזרא הסופר, בגלל האשמות שומרוניות] כשותפים לאלקים, הרעיון הזה חדור בכל נימי האסלאם.

בקרב הסופים, שהם ה'חסידי' של האסלאם, מוחמד נעלה מאוד, ונאמר שהוא הבריאה הראשונה שנבראה קודם העולם, נאצל מאור [כמו התורה אצלנו, באסלאם הקנוני גם הקוראן נעלה - ונאמר שהוא לא נברא אלא היה עם האל תמיד, שהרי הוא רצון האל הנצחי], ואפשר להתפלל אליו שיעביר את התפילות לאללה; בנוסף, יש להם עליות לרגל לקברי צדיקים ותפילות וריקודים ונרות שמן בקברים - אך הם לא מתפללים אליהם שיושיעו אותם, בנוסף הם גם מעריצים 'צדיקים' חיים המנהיגים את ה'טריקות' שלהם; בנוסף, אצל הסופים מצוים גם כישופים ותקשורת עם שדים; נמצא שאמונת הסופים דומה לאמונות הרווחות בחסידות בקרב אשכנזים, ובחסידי חצרות מקובלים בקרב בני עדות המזרח. במרוקו מאמינים באסלאם סוני סופי המרוכז בשושלת המלכים המקומית צאצאי מוחמד, ומצוים שם גם כישופים ותקשורת עם שדים, סגנון אמונתם דומה לאמונת יהודי מרוקו בשושלת המקובלים לבית אבוכצירה, ולאמונות בשדים וניחושים שנפוצו בקרבם.

השיעים דומים לסופים בעניינים אלו, אלא שאצלם הסגידה היא בעיקר לעלי וצאצאיו [שניים עשר האימאמים - בשיעה התריסרית הרווחת באיראן, עיראק, לבנון, וארצות נוספות, ובשיעות אחרות ישנם מספרים שונים של אימאמים]; וכן ישנה אמונה שהאימאמים הם השער לאלוהים, כל התפילות עוברות דרכם, הם יודעים כל שהיה ועתיד להיות, ורק דבקות בהם פותחת את שערי גן העדן [על עיקר אחרון זה חולקים השיעים הזיידים - שהם החות'ים].

האסלאם הסלפי תוקף את מנהגי הסופים הללו, בטענה שהם 'שיתוף גדול' [שרכ] - והוא דומה לאופן האמונה המצוי אצל היהודים הליטאים; הסלפים שולטים בסעודיה ואפגניסטן, ומפוזרים כמעוטים במדינות רבות בעולם, במצרים, הודו, אירופה, ועוד.

החריגים היחידים הם העלאווים, שהם המיעוט השליט בסוריה, המאמינים שעלי, מוחמד ואחרים הם אלים גמורים, התגלגלויות שלוש האלהויות שירדו ארצה בדמות אדם; השהאדה שלהם היא "אני מעיד שאין אלוהים מלבד עלי, הקרח בעל הכרס והחד גבה, ושהוא ברא את האדון מוחמד מאור עצמו, והאדון מוחמד ברא את האדון סלמן הפרסי מאור אורו, והאדון סלמן ברא את העולם"; כיום, ככל הנראה האמונה הזו מוחזקת בידי מיעוט עלאוויים שמרנים החיים עדיין בהר העלאווים - אם כי אין לדעת בוודאות, כי הם מסתירים את אמונתם מפחד המוסלמים שרואים בהם עובדי אלילים גמורים; יתכן שאי שם יש עוד כתות אליליות כאלה, אבל לא במרחב המוסלמי המוכר והידוע לנו.

**נמצא, שפרט לעלאווים - קשה מאד להגדיר את רוב רובם של המוסלמים כעובדי ע"ז!**

השחיטה בכל פלגי האסלאם, למעט העלאווים, היא תמיד בשם אללה: חייבים לומר לפני השחיטה "בסם אללה אלרחם אלרחים" - בשם אללה הרחום והרחמן; בשום פנים ואופן לא ישחטו למוחמד או לכל כוח אחר - כי זה יהפוך את הבהמה לנבלה, ויש דיונים 'הלכתיים' רבים על בהמות ששחטו עובדי אלילים ואפילו נוצרים, שמא שחטו לישו, לעומת זאת מותר למוסלמים לאכול משחיטה יהודית - כי גם היא נעשית בשם אללה - שהרי היהודים מברכים על השחיטה.

גם הרב שניאור זלמן רווח שליט"א כתב לי שראה את אופן החיים, השחיטה והתפילה של מאות ישמעאליים במרוקו, וכששאל את השוחטים במרוקו האם זה קרבן למכה או למוחמד - ענו בערבית באופן ברור 'בשום אופן לא, זו שחיטה רק לשם אללה בלבד', ומכה עבורם היא רק מיקום לתפילה - שמנהג רובם [ולא כולם] לשחוט כדין התיפלה - בכיוון גופם למכה, ותיפלה לאלוהים, ואומרים כל העת שהכל רק להשם; גם לגבי חג הקרבן אמר שאף שהם קוראים לזה 'קרבן' - אך אין בו את הנתונים הנצרכים כדי להחשב 'קרבן' עפ"י היהדות.

הנפ"מ באמונתם נוגעת לשאלה האם לשוחט ישראל מותר לומר 'אללה אכבר', האם מותר להכנס למסגד, האם הם מנסכים יין, וכמובן האם יש דין יהרג ואל יעבור על התאסלמות, אבל עדיין לא מצאנו בדל ראיה שבמעשה השחיטה המוסלמי [פרט לעלוואי] - הם מתכוונים לשחיטה לעבוד את מוחמד ככח עצמי - וזה הקובע כלפי כשרות השופרות, וגם אם ישנם יחידים הטועים בזה - מדוע לחוש ששופר זה הוא מאותם בודדים?

עוד כתב לי הרב שניאור זלמן רווח שליט"א, כתב לי שאת רוב השופרות הסוחרים מקבלים ממה שנשחט בחג הקרבן, כי בשאר ימות השנה זה ללקט מעט מעט, והן אמת שכשמצטברת כמות, לוקחים גם משאר ימות השנה, אולם חלק הארי של השופרות הוא מהשחיטה המסיבית שלפני חג הקרבן, אלא שאין בשחיטות אלו שום דבר היכול לגרום לחשש איסור.

יואל שילה



## **בעניין קידוש קודם תקיעת שופר ושמחת יו"ט בר"ה, ובמנהג הישיבות וישיבת מרכז הרב בזה**

לרב משה בוטון שליט"א, ולרבנים חברי מערכת "האוצר",

בגליון צ"ד של "האוצר" התפרסם מאמר מהרה"ג יהושע ון דייק שליט"א. בגליון צ"ה התפרסמה תגובה מיד"ע שא"ב הגאון הגדול הרב יהושע מגנס שליט"א, ותגובה לתגובתו מהרב ון דייק שליט"א.

מוסכם על הרה"ג הנ"ל שליט"א שבתקופת היותו של מו"ר הגר"א שפירא זצ"ל ראש ישיבת מרכז הרב, חל שינוי בתפילה בר"ה בישיבה. לעומת הנהוג בישיבה מתחילת יסודה, מו"ר התיר לתלמידי הישיבה לשיר שירים בחזרת הש"ץ. אף אני אעיד על כך. זכיתי להיות בישיבה ולשמוע את הרב הצדיק ר' ארי' לוין זצ"ל כשליח ציבור [במוסף יום ב' דר"ה, וביוה"כ]. זכיתי לשמוע את הגר"מ פרום זצ"ל שליח ציבור בישיבה. אני הוא ששכנעתי את מו"ר הגר"א שפירא זצ"ל לעבור פעם ראשונה לפני העמוד בנעילה של יוה"כ [ואף לבש את הקיטל שלי, כיוון שלא היה לו קיטל], וזכיתי לשמוע את תפילתו בשנים הראשונות, ואח"כ גם בשנותיו האחרונות.

למדתי ממו"ר הנ"ל שכאשר מתמודדים עם שאלה הלכתית, תמיד צריך לראות את המטרה המרכזית של ההלכה. הפסיקה חייבת לעלות בקנה אחד עם מטרת ההלכה. אחרת, אף אם היא מתחשבת בכל השיטות, ומחמירה ככל הדעות – היא מפספסת את העיקר. כמובן שהכלל שלמעלה טעון הרבה ביאור ופירוט, ואי"ה עוד חזון למועד. אבל לצורך תגובה קצרה זו, אסתפק בעקרון.

אף לגבי תקיעות "דרחמנא אמר תקעו" כתב הרמב"ם: "אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב רמז יש בו כלומר עורו ישינים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם, אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם ויעזבו כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה". ק"ו אמורים הדברים לגבי תפילות שתיקנו חז"ל, ואף מלכויות זכרונות ושופרות.

ברור לי שהסכמתו של מו"ר זצ"ל להכנסת שירים לתפילה בימים נוראים [ואף ריקודים בארוחות ועוד], נבעה בעיקר מכך שהוא השתכנע, שלדור החדש של תלמידי הישיבה, השירים אינם פגיעה בתחושת יום הדין. אלא אדרבה – הם מחזקים את הכוונה, את הדביקות ב'מלך הקדוש', את יראת השמים ואהבת ה"י. כל מי שהתפלל בישיבת מרכז הרב בימים נוראים בשנים האחרונות הרגיש בשירה של מאות התלמידים כן ירבו, התעלות רוחנית נפלאה. וכל מי שלב בשר בקרבו, נסחף עם הציבור, והתעלה בעצמו. "ויפצחו הרים רנה, ויצהלו איים במלכך, ויקבלו על מלכותך עליהם, וירוממוך בקהל עם, וישמעו רחוקים ויבאו, ויתנו לך כתר מלוכה".

תחושה רוחנית נפלאה זו היא, כאמור למעלה, המטרה המרכזית של עבודת ראש השנה. כיוון שכן, סבר מו"ר הגאון זצ"ל שהחל מרב סימון, דרך רבי נוטורנאי גאון, ועד הגר"א והמ"ב, כולם פה אחד היו אומרים על השירה בתפילות הימים הנוראים 'קדוש קדוש קדוש'. יתירה מזו,

אפשר שזו גם הייתה המטרה של עזרא, אחר שראה כמה הדברים נגעו ללב העם, כאשר ציווה "ואל תעצבו כי חדות ד' היא מעוזכם".

עוד אוסיף, שמו"ר הגר"א שפירא זצ"ל לא רק עבר לפני העמוד בימים נוראים. הוא היה 'שליח ציבור'. הוא היה חלק מהציבור. כיוון שהשירה הביאה את הציבור להתעלות רוחנית, אף הוא, כשליח של הציבור, התעלה רוחנית מהשירה – למרות שלא היה רגיל לה ברוב ימיו. על כן בהמשך התיר הרחבה של השירה – כיוון שראה בה את מטרת העל של התפילה.

כמדומה שבכך יש גם הסבר לכך שהתיר לציבור לקדש ולאוכל לפני תקיעות, ואף בעצמו נהג כן. זאת משום שהרגיש שהקידוש והאכילה בישיבה אינם מביאים לידי קלות ראש חלילה. אדרבה, הם מחזקים את הציבור וממסייעים בידו בעבודת בתפילת מוסף. וכשליח ציבור, גם הוא אכל עם קהל תלמידיו, כחלק מהם.

בברכת התורה,

יהושע בן-מאיר



## הערות על מאמרו של הרב יעקב טריביץ "בירור שתי שמועות בשם הגר"א בענייני סוכות" (עמוד רפ"ז)

לכבוד מערכת ירחון האוצר הנכבד,

ראשית, רציתי להודות על שבסופו של עניין המאמר נכנס לאוצרכם, זאת על אף הזמן הצפוף.

מכמות התגובות שאני מקבל, אני למד על תפוצתו של הירחון, כה לחי!

לאחר זמן, ראיתי שנשתלו למאמר שתי "הערות העורך", הרב רועי הכהן זק, ללא ידיעתי מראש או לבקשה על תגובתי להערות אלו. [ההערה השלישית, זו שבתוך הערה א; נשלחה אלי מראש - והסכמתי לה, כמובן].

והנה תגובתי:

הראשונה הופיעה בהערה יב: "אומנם, זהו השיר של יום של יו"ט הראשון של סוכות לפי הגר"א מעשה רב אות רלד".

רצונו בזה, שהנה הרי לנו שבבית מדרשו של הגר"א נולד הקשר שבין מצות סוכה לפסוק ויהי בשלם סוכו. אבל באמת המקור לאמירת שיר של יום טוב הראשון של סוכות קאפיטל עו שבתהלים נמצא במסכת סופרים פרק יט. ודוקא בנו של הגר"א, רבי אברהם, בפירושו לתהלים "באר אברהם" שם מסביר מדוע "המזמור הזה נתקן לאומרו בחג הסוכות" שהוא ע"פ המדרש שוחר טוב על אתר "אימתי נודע ביהודה אלהים?" כשתקים אותה הסוכה שאמרת ביום ההוא אקים את סכת דויד הנופלת... "ע"כ, ורמזו בזה שתהיה גאולת ישראל בחסותם תחת סוכת

הבטחון הגדול באל יתברך. עיי"ש. לא בטחון במעשה ידינו (תעשה ולא מן העשוי...), אלא בטחון בה', שזה מהותו של חג הסוכות.

השניה מופיעה בהערה כ: "יעויין בדברי רבינו יהודה הלוי בקינתו 'ציון הלא תשאל' שכבר נקט כן."

רצונו, שבקינת ריה"ל כבר עלה על המצאת המאה העשרים לכנות בשם ציון את ארץ ישראל כולה. לא קדמו אדם מעולם בחידוש זה, ואף גם לא לאחריו, עד לאחרונה שעלה מתהום הנשיה. אבל האמת היא שאין לחשוד את ריה"ל בחידוש זה, והדברים שכתבתי בסוף הערה כא באו להסביר גם את לשונו בקינה הידועה. כתבתי שם שאכן הארץ כולה יכולה להיות מתוארת "ארץ ציון" במובן של הארץ של ציון. 'ציון' היא אכן ירושלים, ואך ורק היא. ציון הלא תשאל ללשון אסיריך, מדבר אכן על ירושלים! אסירי ציון, שבי ציון, המה גלות עם ישראל שגלו מירושלים. אף אלו שגלו מבתיהם שבכל ערי ישראל, הרי כולם שייכים לירושלים, כביכול תחת רשותה, וכפי שהסברתי שם את תוכן קאפיטל סב שבישעיה.



### תגובת העורך הרב רועי הכהן זק

א. ההערות הוכנסו בהמשך לבקשתנו לעידון הסגנון, שאליה הסכים הגהמ"ח.  
ב. ההערה על השש"י - הכוונה פשוטה שיש קשר בין הפסוק לחג הסוכות, גם בבית מדרשו של אדוננו הגר"א, ודלא כפי שניתן היה להבין מהאמור במאמר שפסוק זה אינו קשור כלל. הא ותו לא.

ג. ההערה על "ציון" אצל ריה"ל אינני שלי (בגלל מהירות הזמן ודחיפות העניין שכחתי לציין שהדבר ידוע, וסימניך באנציקלופדיית המכלול) אפשר כמובן לפרש כמו הגהמ"ח שליט"א, אבל אין לכחד שהפירוש שמדובר על כינוי לא"י כולה, כמבואר בפשטות המשך דברי ריה"ל שם. ואוסיף, שזה מה שלימדו אותי תמיד, שמקור השימוש במילה ציון לא"י הוא בדברי ריה"ל כאן.



### הערה ב'

בענין מאמרו של הרב יעקב טריביץ, בענין שתי שמועות בשם הגר"א זיע"א בענין חג הסוכות.

הרב מחבר המאמר מדבר באומץ רב שאין כמותו לגדע מאמר המפורסם בפיות בני ישראל דורי דורות בשם הגר"א על הפסוק ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון ששתי המצוות שמקיימים בשלימות בכל הגוף הם מצות ישיבת סוכה ומצות ישוב ארץ ישראל. וכבר סמכו ידיהם רבותינו מאורי האומה על כך שהמאמר הזה יסודו מהגר"א, ראה המצורף ממרגן הגרי"ש אלישיב הגרש"ז אויירבך (דביר קודשו ויקרא עמ' תי"ד) והגר"ח קנייבסקי (שונה הלכות עם תורת המועדים סי' תרלד הע' ב) זכר צדיקים לברכה לחיי העולם הבא, ואף דנו להלכה שראוי לכתחילה ליכנס כולו

בסוכה ולא להסתפק בשיבת ראשו ורובו. ולדעתי אינו ראוי לעשות כן, ודי המסורת המקובלת בפיות בני ישראל מדורי דורות לאשר הדברים, וכך בנויה כל התורה המסורה בידינו מדורי דורות.

בברכת שנה טובה ומתוקה

אלימלך וינברג

נ"ב שוב מצאתי עוד בספר שלמי תודה (סוכות סי' ז) שכתב שמקור מימרא זו הוא מכתבי תלמיד הגר"א ר' בנימין משקלוב, וציין המקורות שמובאים בהם הדברים, ועוד מביא מה ששמע בשם הגרש"ז אויירבך זצוק"ל לדון בדברי הגר"א הללו להלכה. עי"ש.

