

בס"ד

ירחון

# האוצר

אדר ה'תשפ"א

גיליון החמישים

## חברי המערכת

הרב משה בוטון      הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד      הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

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

# מפתח האוצר

בשער האוצר א

## = אוצר הגנזים =

על פירוש עקידת יצחק למגילת אסתר, ותשלום הפירוש הרב ארז סבג והרב אורי אדרעי

נספח - האם פירוש רבי יצחק עראמה למגילת אסתר נערך בכתב היד או בדפוס? הרב יהודה זייבלד

חייב איניש לבסומי בפוריא הגאון רבי דוד אופנהיים זצ"ל

ויצעק צעקה גדולה ומרה הגאון רבי מאיר חדש זצ"ל

עיונים בענייני פורים ומגילת אסתר הגאון רבי אברהם גנחוסקי זצ"ל

## = שרי החמישים =

קריאת התורה לילד בר מצווה שטעה בהכנת הפרשה רבי שמחה הכהן קוק

בעניין ברכת המצות וברכת השבח רבי שלמה פישר

הסמכות לקבוע פיקוח נפש ניתנה לרופא, אך גדולי התורה בכח פסיקותיהם בהלכה סוללים דרכי הצלה רבי יצחק זילברשטיין

תוצרת נוכרית בשביעית רבי יעקב אריאל

יסוד האמונה רבי מאיר מאזוז

האם [ומה] מברכים על קבלת חיסון נגד קרוונה רבי יהושע בן-מאיר

# מפתח האוצר

טוען רבני בהלכה  
רבי אשר וייס

בדין שרטוט שאין החריץ ניכר, בספרי תורה מזוזות ומגילות  
רבי יצחק רצאבי

בהלכות שומרים [חלק ב']  
רבי יעקב דוד אילן

בדין השותה תה או קפה האם מצטרף לזימון  
רבי גדעון בן משה

עיכוב דיירי חצר על דייר שרוצה לפתוח עסק, ומהות תקנת יהושע בן גמלא  
רבי ציון לוי

בעניין ביאת כולכם  
רבי פנחס גולדשמידט

נישואין ביום ששי  
רבי אליהו בר שלום

## = אוצר הזמנים =

בדין קריאת פרשת זכור  
הרב ישראל מאיר בריסקמן

בדין העיר לוד לקריאת המגילה ומצוות הפורים [חלק ב']  
הרב יוסף יונה

בנוגע לשאלת זמן פורים בבית שמש  
הרב דוד קהלת

הערות בדיני פורים המשולש  
הרב יוסף חיים שהרבני

בדין נשים בקריאת המגילה ובברכתה  
הרב אליהו גטנו

בעניין נוסחת ברכת הרב את ריבנו  
הרב שמואל פריץ

# מפתח האוצר

רצו אמירת תודה על קבלת משלוח מנות בפורים הרב עמיחי כנרתי

שב בעניין משתה ושמחה בפורים ובפורים המשולש הרב שמואל משולמי

שה שני ביאורים בגמ' מגילה, לאור פיוטו של ריה"ל 'מי כמוך' הרב ישראל אליהו

שז התחלפות בני אדם בשדים הרב פנחס בן אהרון

הערות וקושיות: בעניין קריאת המגילה בבני ברק ביום ט"ו - הרב אהרן הכהן פרידמן \* בשתה יין בזמן פטור אם מקיים את חובת לבסומי - הרב אהרן הכהן פרידמן

## = אוצר אורח חיים =

שז גדר בל תשחית לעניין קריעת חוטי הציצית ועוד הרב יצחק מאוז

שלט בהלכות תפילת הדרך הרב יעקב חזן

שמז מעמד וקדושת הלויים בזמן הזה הרב ח. י. הלוי

שסא בדין אין מעבירין על המצות בהוצאת ספר תורה הרב אפרים כחלון

שעד פתיחת קופסת שימורים בשבת הרב תומר גואטה

שעט הכנת בורגול בשבת הרב אליעזר בוטון

שפג גדר גרמא בשבת וביום טוב והאם מותרת לכתחלה [מאמר תגובה] הרב עידוא אלכנה - הרב עמנואל מולקנדוב

ב' קדושות רצופות בשבת ויוה"כ ודין יו"ט שני וראש השנה, בא"י ובחו"ל, ובזמן שקידשו עפ"י ראייה הרב ישראל לאבנשטיין

## מפתח האוצר

בדין ריבוי בשיעורים ביו"ט לצורך גוי ..... תכח  
הרב דוד שלמה שימל

הערות וקושיות: האם מותר לאכול בשביל לברך [תגובות] - הרב אפרים פישל הלוי סגל, הרב איתמר טעפ,  
הרב אהרן הכהן פרידמן ..... תלט

### = אוצר יורה דעה =

סיכום סוגיית תקרובת ע"ז ..... תמה  
הרב יואל שילה

נאמנות רופאים - מחלוקת הנובעת מגרסאות בראשונים ובכתבי היד ..... תפט  
הרב בניהו שנדורפי

הפרשת תרומה כשמיד בטלה ברוב, ובביטול ברוב באחת משני אחיות ..... תצח  
הרב אריה מלכיאל גרוזובסקי

### = אוצר קדשים =

ביאור תוס' זבחים ט ע"ב "אם קיבל [לגמור הקבלה] שלא לשמן פסול" ..... תקג  
הרב אריז סלע

### = אוצר חקר ועיון =

יסודות וכללים בענייני השתנות טבעים בהלכה ..... תקח  
הרב חיים טולידאנו

הגר"א והרמב"ם ופילוסופיה ..... תקל  
הרב שלמה זאב פיק

### = אוצר התולדות =

תולדות הרב מרדכי אקאלר ..... תקמה  
הרב מאור אקלר

# מפתח האוצר

הערות הקוראים..... תקנג

מכתב הגר"מ גיפטער..... תקנג

מספר החומרים שניתנו למלאכת המשכן ומשמעותו..... תקנג

כמה הערות בעניין הברכה על נרות חנוכה..... תקנג

כתובת המחברים למשלוח הערות..... תקנה

## בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן נ' – אֲדָר הַתּשֵׁפ"א, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מַקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בִּידֵי אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



בשבת והודיה לה' יתברך, עומדים אנו נרגשים, בפתח השער של גיליון החמישים של ירחון האוצר.

רבינו חיים בן עטר בספרו אור החיים (שמות ג, ח) מבאר את סוד החמישים שבתורה:

כי עיקר הגלות הוא לברר הניצוצות שנשמעו בנ' שערי טומאה וכמו שצינתי דבר זה כמה פעמים בזה ינוח דעת בב' השאלות כי אם היה מוציאם קודם זה היו מפסידים בירור החלק ההוא, ותדע שעם ה' השיגו בבחינת כללותם הכלול במשה שנתיחס בשם עמו, השגת מ"ט שערי בינה. וטעם שלא השיג שער החמישים, הוא לצד שאין המושג אלא בהשתדלות המשיג. ולצד שישראל לא נכנסו בנ' שערי טומאה לברר אותו, לא השיגו בחינת הקודש שכנגדו.

והובטחנו כי לעתיד לבוא, ישפיע בנו אל עליון תורת חיים שבשער החמישים. והשגתו הוא באמצעות הגליות, ובפרט גלות האחרון, אנו משיגים הדבר. וטעם שנסתכנו ישראל במצרים בבירור שער הנ', לצד שלא היו בני תורה. מה שאין כן דורות האחרונים באמצעות תורתם ישיגו ליכנס לשער הנ' ולהוציא בולעו מפיו, ואז ספו תמו בחינת הטומאה. ומעתה כל שהיה ה' מוציא ישראל קודם זמן כל שהוא היו ממעטים הבירור והיו מתמעטים במושג ולזה הוציאם בנקודה האחרונה של מ"ט וקודם שיכנסו לשער הנ', והוא אומרם ז"ל: 'וגאלם מיד'.

האור החיים מבאר שהיכולת להתרומם ולהתעלות מתוך גלות מצרים הייתה מוגבלת, 'לצד שלא היו בני תורה'. במצרים עדיין לא קיבלנו את התורה, ולכן נגאלנו לפני הכניסה לשער הנ'. לעומת זאת, הגאולה העתידה תהיה מקפת וכוללת, ויהיה בה תיקון לכל חמישים שערי הטומאה – בזכות התורה!

אין לנו שמץ השגה בקדושי עליון, אבותינו יוצאי מצרים. ועם זאת, אנן אתכא דרבינו האור החיים סמכינן, ומדבריו עולה חיזוק גדול לעסק התורה, בזריזות ובחשק גדול – שהרי באמצעות התורה, זוכים להשרות שכינה בעולם ולהביא גאולה לישראל!

ימים אלו, ימי פרשיות השובבי"ם, מסוגלים המה להתגברות על כוחות הטומאה. ויסוד הכל: כניעה אמיתית לאלופו של עולם, וקבלת עול תורה. בכל אות של תורה שאנו לומדים על מנת



לעשות ולקיים, אנחנו מחזקים את היסוד הזה, ובכך מחזקים את הקדושה ומחלישים את כוחות הטומאה. על אחת כמה וכמה בלימוד תורה דברים, שמתקיים בירחוננו מזה ארבע שנים.



גיליון זה מתברך ברכה אריכתא, במדור שרי החמישים, אשר בתוכו באו מאמרים מהרבנים המפורסמים מרביצי התורה אשר עמנו חיים, אשר הועילו בטובם למסור לנו מחידושי תורה, לפאר את ירחוננו ולחזק אותנו ואת הכותבים והקוראים השותפים עמנו, להגדיל התורה ולהאדירה. מהם מזקני הדור אשר גדול מרבן שמו, פוסקים מובהקים, ראשי ישיבות ודיינים, כל אחד לפי כבודו ומעלתו. תודתנו להם ולכל המסייעים בדבר. וברכתנו ברכת הדיוט - עוד יאריכו ימיהם בטוב ושנותיהם בנעימים, להאיר עינינו במאור תורתם.

**באוצר הגנוזים:** מדברי רבותינו זצ"ל מעניינא דיומא. ביאור בסוגיית חייב איניש לבסומי בפוריא - מהגר"ד אופנהיים אב"ד פראג, מתוך ספרו עמ"ס מגילה כת"י. מאמר מופלא מהגר"מ חדש זצ"ל, על דברי המדרש המופלאים "בשכר אגג שהיה בוכה ומתאנח בשעה שהיה בבית האסורין ואמר אוי לי שמא יאבד זרעי יצא ממנו המן" [ובתו"ד שמועה חדשה ממור"ר הסבא מסלבודקא]. הערות וחידושים מהגר"א גנחובסקי זצ"ל על מגילת אסתר ופרשת זכור. מאמר על ספר עקידת יצחק להר"י עראמה בעל העקידה, כולל קטעים חדשים מכת"י.

**באוצר הזמנים:** בעניין קריאת פרשת זכור ובדעת הראשונים בגדר מחיית עמלק, והעולה מזה ליישוב שיטת המג"א שיוצאים יד"ח גם בפרשת ויבא עמלק. נספחים למאמר על זמן קריאת המגילה בעיר לוד - בדין פרוז שקרא בט"ו ובן כרך שקרא בי"ד, ובדין כרך שחרב וכרך שאין בו עשרה בטלנים. מאמר המחדש שיש לקרא בבית שמש (גם) בט"ו. הערות בדיני פורים משולש - אם צריכים עשרה בקריאה בער"ש, ואם צריכים לשבות בכרך. בדין נשים בקריאת מגילה וברכתה, והאם מעיקר הדין יכולה אשה לקרוא עבור ציבור נשים. בירור נוסחאות ברכת הרב את ריבנו, על הסדר הקדום בסוף הברכה "והנפרע לנו מצרינו והמשלם גמול לכל אויבי נפשינו" ולא להיפך כמנהגנו. בעניין מנהג כמה שהוזכר בדברי כמה גדולים - שלא להודות על קבלת משלוח מנות. בעניין משתה ושמחה בפורים משולש, ולדין אבל בזה. ביאורים במס' מגילה לאור פיוט ריה"ל - מהי הרפואה שהקב"ה הקדים למכה, ופירוש מילת "אסתהר". בעניין בני אדם שהתחלפו בשדים - והקשר ביניהם לאסתר.

**באוצר אורח חיים:** מאמר מקיף בגדר כל תשחית וביזוי אוכלין. סיכום דיני תפילת הדרך מן המקורות. מאמר מקיף בעניין קדושת הלויים בזמן הזה. בדין אין מעבירין על המצוות בהוצאת ספר תורה שנמצא מאחור ועוד. סיכום השיטות בדין פתיחת קופסאות שימורים בשבת. בשאלה אם יש בישול אחר בישול במאכל "בורגול" - שבושל ואח"כ יובש. משא ומתן בגדר גרמא, בדעות הראשונים ובהכרעת הפוסקים לדינא. בעניין ב' קדושות סמוכות - שבת ויו"כ יו"ט שני ור"ה, בארץ ובחו"ל, בזמן שקידשו ע"פ ראייה ובזה"ו. בדין בישול לצורך גוי בשבת ע"י שמרבה בשבילו - ממקורות הסוגיא.

**באוצר יורה דעה:** ביאור מקיף בשיטות הראשונים והאחרונים באיסור משום תקרובות עבודה זרה, וסיכום המציאות בשערות הבאות מבתי ע"ז בהודו ע"פ בירורים חדשים. בעניין נאמנות הרופאים, ביאור מחלוקת הראשונים במס' נדה לאור גירסאות כתבי היד (המחזקות את שינויי הגירסא שעשה הגר"ח מוולאזין בזה). בעניין הפרשת תרומה כשמיד בטלה ברוב, ובביטול ברוב באחת משתי אחיות.

**באוצר קדשים:** ביאור התוס' בזבחים ט ע"ב "אם קיבל [לגמור הקבלה] שלא לשמן פסול" והגירסא שבסוגריים.

**באוצר חקר ועיון:** מאמר מקיף בעניין היחס בין ההלכה לשינוי המציאות. בעניין יחסו של הגר"א לפילוסופיה של הרמב"ם ז"ל.

**באוצר התולדות:** חייו ופועלו של הרב מרדכי אקאלר, מרבניה האחרונים של קהילת היהודים במשהד, כתובים בידי צאצאו.

ע"כ מקצת שבחם של דברי התורה אשר נקבצו ובאו בגילון זה בס"ד, והמעין ימצא הון רב.



תודתנו לכל הרבנים החשובים הכותבים והקוראים, אשר מזכים אותנו בדברי תורתם מתחילת דרכנו ועד עתה.

כה יתן ה' וכה יוסיף, שכשם שזכינו להגיע לגיליון החמישים, ורבותינו 'שרי החמישים' בראשנו, כן נזכה ל'אור תורת חיים שבשער החמישים', לקניין תורה, לקיבוץ הגלויות, לבניין ירושלים ולגאולה שלימה.

ותפילתנו שנזכה להמשיך להגשים את המטרה שבשלה הוקם ירחון האוצר – להוות במה לכל בר בי רב, מכל הציבורים העוסקים בתורה הקדושה לשמה, להפיץ את חידושי תורתם ללמוד וללמד. ולהרבות שיח קודש בין לומדי התורה, מתוך אחדות ואהבת התורה ולומדיה.



# אוצר הגנזים

על פירוש עקידת יצחק למגילת אסתר, ותשלום הפירוש ♦ נספח – האם  
פירוש רבי יצחק עראמה למגילת אסתר נערך בכתב היד או בדפוס? ♦  
חייב איניש לבסומי בפוריא ♦ ויצעק צעקה גדולה ומרה ♦ עיונים  
בענייני פורים ומגילת אסתר



הרב ארז סבג והרב אורי אדרעי

## על פירוש עקידת יצחק למגילת אסתר, ותשלום הפירוש\*

### פירוש עקידת יצחק לחמש מגילות ובעיות הדפוס

פירוש ה'עקידת יצחק' לחמש מגילות הודפס לראשונה בהוצאת ריווא די טרינטו בשנת שכ"א (1561), ובכל המהדורות של עקידת יצחק על התורה הוצאת ויניציה בשנת של"ג (1573). טעות, או שמא יד מכוונת, גרמה לכך שחלק מהפירוש למגילת רות וכל הפירוש למגילת אסתר, כמו גם כל ההקדמות לפירושי המגילות יוחסו בטעות לרבי יצחק עראמה, אך לאמיתו של דבר קטעים אלה מעולם לא יצאו תחת ידו. הטעות שנפלה בביאור למגילת רות נידונה כבר בידי החוקרים מר ישעיה זנה, פרופ' מ"ב לרנר ור' שמחה חסידה\*, ונידונה על ידינו בהרחבה במבוא למהדורה חדשה של ביאור העקידה לרות שעתידה לצאת בקרוב. כמו כן, ברור מעל לכל ספק שהביאור למגילת אסתר שיוחס במשך השנים לרבי יצחק עראמה והודפס בריווא אינו אלא של בנו, רבי מאיר עראמה, ואילו חיבורו המקורי של רי"ע הודפס כארבעה עשורים קודם לכן, בשנת רע"ח (1518), בקוסטאנטינא [להלן: דפו"ר], בדפוס שמואל ׳ן' דוד נחמיאש<sup>2</sup>.

עם זאת, הפרשה שהיה נדמה שפתרונה בא על מקומו עם מציאת דפו"ר, עדיין אינה מבוררת כל צרכה. שלושה עניינים נותרו בה לכאורה סתומים:

א. הביאור מסתיים ב'פתאומיות' בפרט ט פסוק כו. לאחר מכן חותם המביא לדפוס: 'תם ונשלם המלאכה יפה צרופה מזוקקת שבעתיים על יד המחוקק ר' שמואל בר דוד נחמיאש נשמתו עדן ביום שישי שמונה ימים לחודש אדר שנת הרע"ח ליצירה פה קוסטאנטינא רבתי אשר היא תחת ממשלת אדונינו המלך שולטן סלים ירום הודו ותינשא מלכותו...'. האם רי"ע אכן נמנע מלפרש את המשך המגילה?

ב. ביאור כל מגילה נחתם בפזמון וחריזה מרי"ע או ממעתיק כתב היד<sup>3</sup>, ואילו ביאורו המודפס למגילת אסתר נחתם ללא אף סממן סיומת שהוא.

\* תודת האוצר להרב יהודה זייבלד שליט"א, על סיועו בפרסום המאמר. בסיום המאמר צורפה תמונת כת"י הנשמט מחיבור עקידת יצחק.

(א). י' זנה, 'תוך כדי קריאה', קרית ספר ז, ב (תרץ), עמ' 279; מ"ב לרנר, 'תשלום פירוש ר' יצחק עראמה למגילת רות', ספר זכרון לשמואל קלמן מירסקי (תשל"א), עמ' קה-קכג; ר' שמחה חסידה, מגילת רות עם פירוש עקידת יצחק ועוד, בני ברק תשע"ד, מבוא.

(ב). ראה על כך אצל ש' הלר-וילנסקי, 'ר' יצחק עראמה ומשנתו', ירושלים ותל-אביב תשט"ז, עמ' 31-33.

(ג). במהדורת ריווא די טרינטו הנ"ל חסרה חריזה גם למגילת איכה, אך היא נמצאת בכתבי היד. מסתבר שהחריזה נכתבה על ידי המעתיק, שהרי ניתן לראות חריזות שונות בכל כתב יד. עיין על כך בהקדמה לביאור העקדה למגילת רות שיצא לאור בקרוב.

ג. לשון הביאור נראית לעתים קצרה מדי. כמו כן, פעמים שדיבורי המתחיל אינם תואמים לביאור שבא לאחריהם.

על מנת לברר את הנקודות הללו עיינו בכ"י נ"י 639, ולהפתעתנו נפרש בפנינו ביאור ארוך המסיים את הפירוש למגילה שאינו מופיע בדפו"ר, ובסופו צורפה חריזה קצרה, כבחימת פירושי שאר המגילות. חזרנו לתחילת פירוש העקידה וגילינו לשון עשירה ורחבה המסוגנת אחרת מהמופיע בדפו"ר, דיבורי המתחיל עליהם תמהנו לא קיימים בו, ואפילו מילים שלא הובנו בנוסח דפו"ר הן כעת כפתור ופרח ומבוארות להפליא.

על מנת לעמוד על טיב הממצא נדגים דוגמא יחידה מכל נקודה מהמפורט לעיל, ולבסוף נציג לראשונה את הביאור שהושמט ונמצא בכתב היד הנזכר. נבקש להודות לחו"ר פורום אוצה"ח שסייעו בפענוח מילים ובעזרת מציאות כאלה ואחרות, ומכוחם אנו מעלים את הדברים על הכתב.



## פתרון טעות הדפוס

בהקדמת רי"ע למגילה בדפו"ר נכתב: "והיא שעמדה לאבותינו ולנו, אחרי שנסתמו כל הברות אשר נעשו על ידי הנביאים, ועל פיה אנו חיים בגלותינו אחר נעילת שערי נבואה". הרווחים שבין האותיות המודגשות הם אותיות שנמחקו למחצה. אכן, מהדירים בני זמנינו פתרו זאת באחד משני האופנים: 'הגבורות' או 'הבורות'. כך או כך, הלשון אינה ברורה דיה, על אילו 'סתימת גבורות' או 'בורות' מדבר רי"ע – אם נכתב 'גבורות' ניתן לשער שכוונתו למופתים שנעשו על ידי הנביאים, אך לפ"ז לא מובנת מילת 'נסתמו', ואם נכתב 'בורות' מילת 'נסתמו' מובנת אך על אילו בורות מדבר רי"ע?

והנה בכתב היד נכתב: 'ספו תמו הגבורות', הרי שמלבד מציאת פתרון למילה המחקק עוד מצאנו פתרון להקשר כולו.



## פתרון ייתור דיבור המתחיל וסגנון הלשון

בדפו"ר מופיע בביאור פרק א פסוקים ט-יא:

**גם ושתי המלכה** - הנה לפי שמשותה הימים הראשונים לא עשה כן אלא לפרתמים ושרי המדינות, והגבירות נשיות לא היו שם, עשתה ושתי משתה שבעה ימים האחרונים אשר

ד). ראה י' זייבלד, דרשות רבי ישראל די קוריאל המבוססות על מהדורה שונה של ספר עקידת יצחק, בית אהרן וישראל ריג (שבט אדר תשפ"א) עמ' ה-כח, שהעלה את ההשערה שפירוש העקידה נערך בידי רבי מאיר עראמה בטרם הודפס לראשונה. כפי שיפורט בנספח להלן, לדעתנו יש בממצא המוצג כאן להסביר את התופעה המשווה בדפו"ר שונה בסגנונו ובניסוחו מזה שנמצא בכתבי היד, בדפו"ר הוא המקור שיצא תחת ידו של רי"ע ללא עריכת רמ"ע, בעוד כתבי היד מבוססים על פירוש העקידה לאחר עריכת רמ"ע.

ה). נבקש להדגיש שהבירור המוצע להלן הוא ראשוני, ועבודת מחקר רבה נכונה לנו לקראת מהדורה חדשה לפירוש העקידה למגילת אסתר, ואין בדברינו אלא פתיחת פתח למחקר מקיף יותר. תודתנו נתונה לרב אריאל אביני שעבר על המאמר כולו, האיר והעיר כיד ה' הטובה עליו.

נעשה לכל העם נמצאים בשושן הבירה, לשרות ולנשי העם היושבים שם בעיר. ביום השביעי כטוב לב המלך ביין - ולא כיון שתעשה גם היא שם את כל הגדולות אשר עשה המלך, כי די מה שיתכבד בעיני האנשים. אף להגיד שעשתה משתה בבית המלכות, שכיון שיצא המלך ברוב עם אל חצר גינת ביתן ושאר הבית פנוי לפניו, וכבר יכילם הבית, כי הנמצאים יותר מהיושבים הפלא ופלא.

הביאור שנחצה לשניים על ידי דיבור המתחיל לכאורה ללא פשר, נכתב בכתב היד שלפנינו בסגנון שונה, בהיר יותר וללא קטיעת ד"ה מיותר:

גם ושתי המלכה עשתה משתה נשים בית המלכות אשר למלך אחשורוש - הנה לפי שמשתה הימים הרבים הראשונים לא נעשה רק לפרתמים ושרי המדינות כנו', והגבירות נשיהם לא היו שם לא עשתה ושתי משתה כלל, אמנם משתה שבעת ימים האחרונים אשר נעשה לכל העם הנמצאים בשושן, עשתה גם היא שם את כל הגדול' אשר עשה המלך, כי די במה שיתכבד בעיני האנשים אבל הגיד שעשתה משתה בבית המלכות שכיון שיצא המלך ברוב עם הדרתו אל חצר גנת הביתן ושאר הבית פנוי לפניו וכבר יכילם הבית, כי הנמצאים יותר מהיושבים הפלא ופלא.

שינוי הסגנון בין דפו"ר לכתה"י בדוגמא זו הוא מובהק. לפי דפו"ר המשתה הראשון היה לשרים בלא נשותיהם, ולכן עשתה ושתי את המשתה השני גם לנשים. אולם לפי כתה"י המשתה הראשון היה מיועד לאנשים החשובים בלבד, ולכן נשותיהם לא הוזמנו. המשתה השני לא היה פיצוי על הראשון, אלא היה מיועד לכל העם, ובהיות שהיה המוני וכוללני יותר עשתה ושתי משתה מיוחדת גם לנשים.



### תשלום ביאור רבי יצחק עראמה ליתר המגילה

[ט, כו - לב]

על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור על כן על כל דברי האגרת הזאת ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם:

יר' כי על האופן הנו' הפור הוא המודיע עיקר הענין והוא בלכול דעתו ורוע מחשבתו המספקת ואונאתו של המלך וחיובו אליו אשר נמשך ממה שעזרם הש"י שתגלה אליו הדבר בעת שיתפס עליו כגנב וכבר דברנו בו מה שיש בידו. על כן על כל דברי האגרת וכו' יר' על כן על שם הפור שזכר שיכלול כל דברי האגרת כל' שזה הוא אומ' על שם הפור [עד כאן בדפו"ר] לאו' על כל דברי האגרת.

קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלוים עליהם ולא יעבור להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה: והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם:

יר' כי אסיפתם משפחות משפחות סבה עצומה לשיתקיימו עליהם שמחה ומשתה אלו הימים וזכרם לא יסוף מזרעם.

ותכתוב אסתר המלכה בת אביחיל ומרדכי היהודי את כל תקף לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית: וישלח ספרים אל כל היהודים אל שבע ועשרים ומאה מדינה מלכות אחשורוש דברי שלום ואמת: לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם כאשר קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה וכאשר קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם: ומאמר אסתר קים דברי הפורים האלה ונכתב בספר:

ותכתוב אסתר המלכה וכו' את כל תקף מטעם המלכות לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית קראו אגרת שנית למה שתקן להם מרדכי ובית דינו לפי מה שקבלו היהודים מעצמם היה על נסחה אחרת מהאגרת כמו שאמרנו. ואמ' שיהיה כתוב ומקובל עליהם מדברי סופרים באותו חמר שקבלו וקיימו עליהם דברי ארבע הצומות וזעקתם כי אינו מדברי תורה עצמה הרי הוא בכלל לא תסור.

[י, א-ג]

וישם המלך אחשורוש מס על הארץ ואיי הים: וכל מעשה תקפו וגבורתו ופרשת גדולת מרדכי אשר גדלו המלך הלא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס: כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש וגדול ליהודים ורצוי לרוב אחיו דורש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו:

יראה שיודיע ששם מס על כל ארץ ממשלתו מהים והיבשה כי הוא המושל על הכל בכל מעשה תקפו וגבורתו ולא על ישראל כי הוא משנה למלך ודורש טוב לעמו והגין עליהם מהמס. ויתכן שיהיה כי מרדכי היהודי נקשר עם פרש' של מעלה תכתוב אסתר המלכה ומרדכי היהודי את כל תקף לקיים וכו' עד סוף שנא' ומאמר אסתר קיים וכו' ובכוונה כי לפי שמרדכי תקן להם לישראל לדת וחוק לעשות את ימי הפורים האלו ככתבם ובזמנם יודיע כי כדאי הוא לתקן זה ולקבלו ממנו לפי שנמצאו בו התנאים המחוייבים אם מצד המתקן ואם מצד הנמוס עצמו. אשר מצד המתקן שיהיה איש לו זרוע ליסר ולהעניש העובר לא שיהיה אדם שוה כי לא יראוהו אנשים. גם שיהיה גדול בעיני המונהגים שאם לא כן יקבלו האונס אבל לא הנמוס. ושתייהן אמרם ארסטו בפ' ט"ו מהי' מהמדות. אמ' אמנם צואת האב אין לה עוז ולא הכרח ולא ג"כ לאשר יצוה איש אחר אם לא יהיה מלך או דומה לו. וראוי שתדע שגדולת המלך או דומה לו כוללת שני הענינים היכולת והגדולה. כי המלך הוא אשר יגדל בעיני העם אשר ימלוך עליהם הפך המושל העריץ. והנה שלמה החכם הסכים אליו במה שאמ' אני פי מלך שמור. באשר דבר מלך שלטון. ואמ' חכמת המסכן בזויה ודבריו אינם נשמעים. ולשני אלו הענינים אמ' כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש כי אם לא היה מלך היה דומה למלך. גם אמ' וגדול ליהודים שאינם מקבלים ממנו בתורת אנסות רק בתורת דת ונמוס. ואשר מצד הנמוס הם ג'.

הא' שיהיה הנמוס ההוא בלתי משקיף אל תועלת המתקן ורצונו כי אם אל מה שיחפצו וירצו בו המשכילים מהמונהגים. ויבא ההכרח על הכל. וזה ג"כ כתב החכם בפ' י' מהח' מהספר



הנז'. אמ' העריץ הוא ההפכי לזה. כי הרודף אחר המועיל עצמו הנה הוא גלוי בזה. כי היותר רע הוא הפכי ליותר טוב כי הוא יוצא מצד ממלכות אל עריצות. וזאת היא שלטנות רעה. הרי שביאר שכוונת המנהיג מחוייבת אל תועלת המונהגים ורצון רובם לא אל תועלתו והכרח הכלי ורז"ל מנו בכלל פושעי ישראל בגופן המטילים אימה יתירה על הצבור שלא לשום שמים.

הב' שתהיה כוונת הנמוס ההוא אל הגעת המונהגים אל הטוב העצמי שהוא פועל השכל המיוחד כי הוא אשר תכוין אליו המדינית לזה ג"כ אשר כתבו ארס' בספר ההוא פ' י"א מהי'. אמ' כי אשר הוא מיוחד לכל א' בטבעו הוא היותר טוב והיותר מענג לכל א'. וכי הם החיים אשר הם כפי השכל לאדם. כי זהו הדבר היותר גדול באדם. וא"כ יהיה היותר מאושר ע"כ. ולפי שהתורה האלית נבנתה על עקר זה תזכיר בכל מקום למען ייטב לך לטוב לנו כל הימים.

הג' שתהיה ג"כ כוונת הנימוס להדריך העם בעצת שלום והסכמה כי הוא הטוב המדיני באמת כמ"ש ארסטו מאמר ט' פ"ח מהספר ההוא בארך וחתומת דבריו. אמנם האהבה מדינית היא עצת שלום בין החסידים. כי אלה תהיה עצת שלום בהם ובין זה לזה עומדים בדברים אחדים כפי מה שהוא אפשר. והנה רצון כל א' הוא עומד ולא יבגדו כמו נחל וכו'. ואמ' לא כן הרשעים כי לא יסכימו יחד כי אם במעט וכו'. וסוף דבריו וכאשר לא ישמרו הטוב הכללי תאבד עצת שלום מאתם. ועל זאת ההסכמה אמ' יתרו בסוף הנהגתו וגם כל העם הזה על מקומו יבוא בשלום. והנה אמ' כי מרדכי היהודי כמו שנמצאו לו השני תנאים אשר מצד עצמו כן נמצאו לו התנאים אשר מצד הנמוס. כי הוא היה רצוי לרוב אחיו כי לא היה הכרח ואונס לתועלתו. אמנם אמ' לרוב שאם הכל היו רוצים בה לא היה צריך לסדור מסדר. אבל יספיק שירצו בו נבונים העם ומשכילים והנשארים יזהרו בו על כרחם. גם שבו היה דורש טוב לעמו שהוא הענין השני גם דובר שלום לכל זרעו שהוא השלישי כי כל אלו התארים המעולים נמצאו בו בעצמו בכלל גם בהשקפת המכוון במגלה הזאת בפרט כמו שהוא מבואר כי ענין המשתה ושמחה ומשלוח מנות הוא רצוי לרוב א'. ומתנות האביונים הוא דרישת הטוב במה שיגיע בו מההודאה והשבח אל המשגיח האמתי כמו שאמרנו. ועד שאז"ל קריאתה זו הלילא. גם בקבצם יחד בכל דור ודור משפחה ומשפחה ובמנות ובמתנות הכל הוא דברי שלום ואמת. והנה לפי זה נכנס וישם ה' אחשוורוש מס וכו' בין הדבקים האלו אמ' הנה מרדכי ואסתר שלחו אל כל היהודים אשר בכל מדינות המלך אחשוורוש דברי שלום ואמת. ולקיים עליהם בחק ודת ימי משתה ושמחה. ומשלוח מנות ומתנות ונהפוך הוא את כל שונאיהם כי שם המלך אחשוורוש עליהם מס ואין בהם נודד כנף ומצפצף לסבת מעשה תקפו וגבורתו ככתוב על ספר דברי הימים. ואחר חזר לבאר כי לא נפל מהחק והנמוס ההוא אשר הוא עקר הספור ותכליתו שום תנאי הן מצד המניח הן מצד הנמוס לפי שמרדכי היהודי היה משנה וכו' ועל כן השמחה קבועה לדורי דורות. ת"ם. ת"ל ית' וית'.



## האוצר ♦ גיליון נ'

הרב יהודה זייבלד

## נספח – האם פירוש רבי יצחק עראמה למגילת אסתר נערך בכתב היד או בדפוס?

במאמרם של ידידי ר' ארז סבג ור' אורי אדרעי, הוצגה תגליתם על ההבדלים בין מהדורת הדפוס של פירוש רבי יצחק עראמה למגילת אסתר, על החסרונות והליקויים לכאורה המצויים בה, לבין מהדורה אחרת הנמצאת בכתב-יד ניו-יורק, השלמה לכאורה יותר. מאמרם כולל גם מהדורה של התוספת העיקרית, בסוף המגילה, וכן דוגמאות של שני הבדלים נוספים בין המהדורות.

הצעתי היא שמהדורת הדפוס היא שיצאה מתחת ידי המחבר, ומהדורת כתב היד היא עיבוד של רבי מאיר לחיבורו של אביו. השערה זו מבוססת על מה שנראה בחיבור הגדול, עקידת יצחק על התורה, כמגמה הפוכה: שם מהדורת הדפוס היא עיבוד של רבי מאיר עראמה, ואילו המהדורות שכתב רבי יצחק עראמה עצמו שונות ממנה. המהדורה הראשונה, שנכתבה עוד לפני שעבר רבי יצחק לקלטיוד שבספרד, השתמרה בכתב יד, והמהדורה האחרונה השתמרה רק במקורות משניים.

בעניינים אלו הרחבתי בשלושה מאמרים שפורסמו לאחרונה ועתידיים להתפרסם בקרוב. במאמר מהדורתו הראשונה של ספר "עקידת יצחק" התברר עניינו של כתב יד אנגליקה 58, שהועתק בפירורנטינו שבאיטליה בשנת רע"ח, ארבע שנים לפני הדפסת ספר עקידת יצחק דפו". על בסיס השוואה שיטתית בין המהדורות הוכח שרי"ע סידר את ספרו כחיבור שלם עוד בהיותו בספרד, ועוד לפני שעבר לקלעת-איוב – כלומר לפני שנת ר"מ, ואחרי שעבר לברגה. גבולות השנים הם אפוא ר"ל-ר"מ (1470-1480). בעריכה זו סודרו המאמרים כדרוש לכל פרשה, וכבר נכתבו להם מבוא והקדמה. במהלך השנים הבאות, הוסיף רי"ע ושכלל את פירושו באופנים שונים, עד שהגיע קרוב לנוסח מהדורת הדפוס. נמצא שכי"א הוא מהדו"ק, ונוסח הדפוס הוא מהדו"ב. מאלפת ההשוואה בין המהדורות, כיון שמרבית ההבדלים ביניהם מאפיינים שינויים עקרוניים: במישור הכרונולוגי, הקשור לזמן חיבור הספר; במישור העריכה; במישור הסגנון והמליצה; בעיבויו החיבור באמצעות תוספת יחידות שלמות של פירושי פסוקים; במחיקת פירושים; בעניינים שונים הקשורים לתקינות פוליטית; במשא ומתן בפירושים של פרשנים אחרים לפני הצעת הפירוש, ובהוספת מובאות פילוסופיות רבות.

השיטתיות שבעריכות אלו שוללת על הסף את האפשרות שכי"א הוא עיבוד של חכם אחר. יש שינויים שיטתיים בהצגת תוכנית הספר בהקדמה, התואמים לשינויים בפועל לאורך הספר, ואין סבירות כי שינויים שיטתיים כאלו, לאורך 775 דפי כי"א, הם פרי מלאכת חכם אחר. כמו כן, בנוסח כי"א של ההקדמה לא מוזכר מעברו של המחבר לקלעת-איוב, ואין סיבה שחכם

א). מכילתא ב, תשפ"א (בדפוס).

מעבד ישמיט את אזכורו של מעבר כזה. הסיבה הפשוטה לאי אזכור המעבר בכ"א, היא שהוא נכתב לפני מעבר זה.

בנוסף, פוענחה שם סדרת מכתבים של ר"ע ובנו ר"מ, מהם עולה שעוד בשבת ר"ע בברגה הוא יצר קשר עם רבי יצחק אברבנאל ושלח לו מדברי תורתו, ובתמורה שלח לו ר"א אגרות תורניות משלו וגם תמיכה כלכלית. לאחר הגירוש ואחרי פטירתו של ר"ע, חזר רבי מאיר ופנה אל ר"א ושלח לו את כתבי אביו, כדי שיכלול מהם בחיבורו בשמו. כיון שחידושיו של ר"ע עמדו כבר לפני ר"א בתקופה זו, אנו מוצאים גם במהדו"ק של ר"א דברים המקבילים לדברי ר"ע.

במאמר דרשות רבי ישראל קוריאל המבוססות על מהדורה שונה של ספר עקידת יצחק<sup>1</sup> התבאר עניינה של קבוצת דפים שהגיעה לגניזה הקהירית ומשם התפזרה לספריות העולם, והיא ככל הנראה קובץ דרשות של רבי ישראל די קוריאל, שהיה מגדולי ומאורי דורו, נולד באדריאנופול, עלה לצפת לפני שנת רצ"ה, והיה חברם ועמיתם של מרן רבינו יוסף קארו והמבי"ט בראשות 'בית הוועד' של צפת, ובין הנסמכים על ידי רבינו יעקב בירב. מהר"י קוריאל נשא דרשות רבות, שרבות מהן השתמרו בכתבי יד שונים, וחלק מהן פורסם בספר "דרשות ומאמרים", ירושלים תשנ"ב. שנים רבות לפני כן, בשנת תקנ"ט, נדפס בסלוניקי ספר "אור צדיקים" הכולל "מדרשות גדול אדונינו מרנא ורבנא מהריק"א זלה"ה", והכוונה למהר"י קוריאל, ולא כפי שסברו בטעות משך שנים רבות, שמדובר ברבי יוסף קארו. זיהוי הדרשות עם רבי מהר"י קוריאל מבוסס על מטבעות לשון יחודיות ועל הקבלת פירושים.

דרשות אלו מבוססות, לרוב בסתם ולעתים בפירוש, על ספר עקידת יצחק. אך השוואת המובאות מעלה שלפני בעל הדרשות עמד נוסח שונה של ספר עקידת יצחק, הקרוב למהדורת הדפוס יותר מלמהדו"ק, אך הוא שונה ממהדורת הדפוס בעניינים הקשורים למבנים פילוסופיים, רעיונות פילוסופיים, ניסוחים פילוסופיים וכדומה. משכך, הוצע שמהדורת הדפוס עברה עריכה נוספת על ידי רבי מאיר עראמה, בנו של ר"ע ובעל מאיר תהלות, שזיקתו הפילוסופית ידועה מתוך העתקת חיבורים פילוסופיים בצעירותו בכתב ידו. בכך מתיישבת גם הערה ישנה על פשר הדברים בעקידת יצחק שער כ"ב, המפנים לחיבור של המחבר על ספר המידות של אריסטו. לא ידוע על חיבור כזה של מהר"י עראמה, וגם לא נראה שהוא חיבר חיבור כזה, שכן היה מתנגד חמור לפילוסופיה, ולשם כך חיבר חיבור מיוחד בשם "חזות קשה". חיבור כזה יכול להתאים לבנו רבי מאיר, ואכן, בכ"י אנג'ליקה לא מופיעים כל הדברים הללו, וסביר שהם נוספו רק במהדורת הדפוס.

נמצא אם כן שהמהדו"ב של ספר עקידת יצחק שיצאה מתחת יד המחבר לא הגיעה לידינו. בידינו מהדו"ק בכ"י אנג'ליקה, ומהדורת הדפוס שעברה עריכה נוספת על ידי רבי מאיר. המהדורה האחרונה שיצאה מתחת ידי המחבר השתמרה כנראה אצל בנו השני של בעל העקידה, רבי אברהם, ממנו הגיעה לבנו רבי יצחק, שהיה חברו של מהר"י קוריאל, וממנה הובאו הדברים בדרשותיו.

(ב). הנזכר במאמר הקודם הערה ד.

דברים אלו אמורים ביחס לעקידת יצחק על התורה, שמהדורת הדפוס הראשונה שלו ראתה אור בשנת רפ"ב בסלוניקי, על ידי רבי מאיר, בנו של בעל העקידה. כאמור, ביחס למגילת אסתר נראה שהמצב הפוך: במהדורת הדפוס הראשונה לא היה לרבי מאיר חלק, ולכן הנוסח שלה משקף את מהדורתו האחרונה של המחבר, ואילו עיבודו של רבי מאיר לחיבור לא זכה לאור הדפוס עד עתה, והוא נותר בכתב יד ניו יורק.

השערה זו, שבהדפסת דפו"ר של העקידה למגילת אסתר לא היה מעורב בנו של המחבר רבי מאיר, נתמכת על העובדה שספר זה נדפס בקושטא, בעוד שרבי מאיר התגורר בסלוניקי, שבה היו באותה עת דפוסים רבים ומשובחים, ובה אכן הדפיס רבי מאיר ארבע שנים אחר כך, בשנת רפ"ב, את ספר עקידת יצחק כולו (בלי המגילות), בבית הדפוס המפורסם של ר' יהודה גדליה. מעבר בתוך זמן קצר כזה מהדפסה בקושטא להדפסה בונציה דורש סיבה מיוחדת, ולא ניתן לתלות זאת בכך שבית הדפוס בסלוניקי נפתח רק אחר כך, שכן בית הדפוס של ר' יהודה גדליה בסלוניקי כבר היה פעיל בשנת רע"ד ובו הדפיסו חמשה חומשי תורה (רע"ד). כתובים עם פירוש רש"י (רע"ה), עין יעקב (רע"ו), מאיר איוב של רבי מאיר עצמו (רע"ז), תנ"ך (רע"ח), חמשה חומשי תורה (ר"פ), חמשה חומשי תורה במעורבותו של רבי אברהם עראמה (רפ"א), ילקוט שמעוני (רפ"א), מסכת ברכות ומסכת כתובות (רפ"א) ועוד<sup>1</sup>. לכן סביר שמהדורת קושטא רע"ח לא נדפסה על ידי רבי מאיר ולא נערכה על ידו, וכ"י ניו יורק הוא זה שכולל את עריכתו של רבי מאיר.

לאור הנחה זו נבחן את הדוגמאות לשינויים בין המהדורות, כפי שהן מוצגות בגוף מאמרם של הרב סג ורבר אדרעי. הדוגמה הראשונה היא תיקון שיבוש בדפוס על פי כתב היד, ואין בה עניין יוצא דופן. לא מדובר במהדורות שונות, אלא בטעות שהשתרשה בדפוס הראשון, ונכתב בטעות "שנסתמו כל הברות", במקום "שספו תמו כל הגבורות", וניתן לתקנה על פי כתב היד, כנפוץ.

הדוגמה השנייה, המייצגת מקרים רבים נוספים, עוסקת בניסוח מוקשה וקצר במהדורת הדפוס, כאשר בכתב היד הניסוח מבואר ומאיר עיניים.

מהנוסח שבדפוס נראה לכאורה שהמשתה שעשתה ושתי לנשים נועד כפיצוי לנשות הפרתמים ושרי המדינות שלא היו במשתה הראשון. והדברים מתמיהים, שהרי המשתה השני נעשה רק לנשות שושן, וכיצד התיישבה בכך דעתם של נשות השרים של כל המדינות. ואכן בכתב היד מבואר שלא לכך הכוונה, אלא שבמשתה הראשון, שנועד לשרים ולפרתמים, לא השתתפו הנשים ולכן לא היה מקום לעריכת משתה על ידי ושתי, ורק במשתה שנועד לבני

1. בדוחק יתכן ששמואל בן דוד נחמיאש, שהדפיס את הספר בקושטא, הפסיק להדפיס אחר כך (אין ספק שנדפס בקושטא אחרי ה"עקידה" שאפשר להצביע עליו בבירור שנדפס על ידי שמואל נחמיאש. היחיד המסופק הוא חמישה חומשי תורה שנדפסו בשנת רפ"ב, אך לא ברור שהם נדפסו על ידי שמואל, ובנוסף מק מסתפק אולי זה קטע מחומש רס"ה-רס"ו). ראה אברהם יערי, הדפוס העברי בקושטא, עמ' 18, שבשנת רע"ח החכיר ר' שמואל את הדפוס לשנים מפועליו. יתכן אם כך שרבי מאיר לא רצה להדפיס את העקידה אצל הפועלים הללו. אלא שעדיין קשה למה את מאיר איוב הדפיס רבי מאיר ברע"ז בסלוניקי, ואת עקידת יצחק על אסתר ברע"ח בקושטא, ולכן נראה יותר כאמור, שעקידת יצחק על אסתר לא נדפס על ידי רבי מאיר.

שושן ולנשותיהם, עשתה ושתי את המשתה לנשים<sup>7</sup>. נראה אם כך שהדברים שהיו קצרים במהדורת המחבר, הוסברו על ידי העורך, שהוא כנראה הבן, רבי מאיר, שערך את חיבורי אביו לפני הדפסתם. גם תוספת הציטוט "ביום השביעי כטוב לב המלך ביין", שנראית חסרת הקשר, אם אכן נוספה על ידי המחבר ולא טעות המדפיס היא, בדיון היא שתוסר על ידי העורך, כפי שאנו מוצאים בכתב היד.

ענייננו העיקרי הוא כמובן בתוספת הנכבדת שבסוף המגילה, כאשר מהדורת הדפוס נקטעת בפרק ט פסוק כו, ובכתב היד יש השלמה עד סוף המגילה. האפשרויות העומדות על הפרק נראות לכאורה שקולות: יתכן שבעל העקידה עצמו השלים את הפירוש למגילה, אלא שלפני המדפיס עמד עותק חסר בסופו ולכן הוסיף את המילה "תם" במקום שבו הסתיים הפירוש שלפניו, ואת שאר המגילה השאיר בלי פירוש. האפשרות המקבילה היא שרבי יצחק עראמה עצמו לא השלים את כתיבת פירושו לאסתר, שנכתב ככל הנראה בין חיבוריו האחרונים ולכן גם אין הפניות אליו מחיבוריו האחרים. בן המחבר, שראה את מצבו החסר של העותק, השלימו משל עצמו.

השוואה לדברי רבי מאיר עראמה עצמו בפירושו למגילת אסתר אינה מעלה הכרעה, כיון שדרכו בכל פירושו שונה מדרכו של אביו, ויתכן שהשלמת הפירוש נעשתה על פי דרכו של האב. הדברים ברורים בהשלמות לסוף פרק ט, שרובן הן לשיטתו של בעל העקידה בפירוש העניינים הקודמים – עניינה של האגרת השנית והפשרה שבין רצון העם בקביעת ימי הפורים לבין רצונו של מרדכי. אולם התוספת בפרק י היא יחידה בפני עצמה, הדורשת את ענייני קבלת שררת מרדכי על היהודים על פי עקרונות קבלת החוקים המדיניים כפי שהם מתבארים בספרי אריסטו. בכל פירושו של רבי יצחק עראמה לאסתר מובאים דברי אריסטו רק שני פעמים, ואף זיקה זו לפילוסופיה מתאימה לדרכו של רבי מאיר<sup>8</sup>. ועדיין אין הדברים מוכרעים.

בסיעתא דשמיא מצאתי שכל הפירוש בפרק י מובא בספר מנות הלוי שלרבי שלמה אלקבץ על אתר, בשם "אחד מחכמי הדור". תורתו של רבי יצחק עראמה בעל העקידה שגורה על פיו של מהר"ש אלקבץ והוא מביא אותו בשמו למעלה משלושים פעמים, ואם פירוש זה היה לפניו בחיבור המיוחס לרבי יצחק עראמה, היה בודאי מביאו בשמו. על כרחנו אנו למדים שפירוש זה היה לפני מהר"ש אלקבץ בחיבור של אחד מחכמי הדור, או שהחיבור שבכתב יד ניו יורק עמד לפניו, ולדעתו ההוספה שבסופו אינה של בעל העקידה אלא מעשה ידי עורך מחכמי הדור.

להלן השוואה של כתב היד עם דברי המנות הלוי:

כי הכתוב הזה האחרון הוא מוסב על פרשת ותכתוב אסתר ומרדכי, כאשר קיים עליהם מרדכי, כי כראוי הוא מרדכי לשום דת וחק	ויתכן שיהיה כי מרדכי היהודי נקשר עם פרש' של מעלה [ו]תכתוב אסתר המלכה ומרדכי היהודי את על תקף לקיים וכו' עד סוף שנא'
--	---

ד). הדברים מובאים כבר בפירושו הארוך של רס"ג לאסתר, כשהוא מוסיף ומסביר למה אכן לא נעשה משתה לנשות השרים ומושלי כל המדינות: וכך ושתי המלכה לא עשתה משתה לנשות המושלים והעובדים ושרי המדינות, כמו שעשה אחשוורוש לבעליהן, כי העברתן מארץ לארץ מחללתן, ע"כ (ספר הליווי בגלות, מכון האוצר, ירושלים תשע"ט).

ה). ראה מאמרי הנזכר במאמר הקודם הערה ד, עמ' י; סביב הערה 13.

<p>ומאמר אסתר קיים וכו' ובכוונה כי לפי שמרדכי תקן להם לישראל לדת וחוק לעשות את ימי הפורים האלו ככתבם ובזמנם יודיע כי כדאי הוא לתקן זה ולקבלו ממנו לפי שנמצאו בו התנאים המחוייבים אם מצד המתקן ואם מצד הנמוס עצמו. אשר מצד המתקן שיהיה איש לו זרוע ליסר ולהעניש העובר לא שיהיה אדם שוה כי לא יראוהו אנשים. גם שיהיה גדול בעיני המונהגים שאם לא כן יקבלו באונס אבל לא בנמוס. ושתייהן אמרם ארסטו בפ' ט"ו מהי' מהמדות. אמ' אמנם צוואת האב אין לה עוז ולא הכרח ולא ג"כ לאשר יצוה איש אחר אם לא יהיה מלך או דומה לו. וראוי שתדע שגדולת המלך או דומה לו כוללת שני הענינים היכולת והגדולה. כי המלך הוא אשר יגדל בעיני העם אשר ימלוך עליהם הפך המושל העריץ. והנה שלמה החכם הסכים אליו במה שאמ' אני פי מלך שמור. באשר דבר מלך שלטון. ואמ' חכמת המסכן בזויה ודבריו אינם נשמעים. ולשני אלו הענינים אמ' כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש כי אם לא היה מלך היה דומה למלך. גם אמ' וגדול ליהודים שאינם מקבלים ממנו בתורת אנסות רק בתורת דת ונמוס.</p>	<p>בישראל ושיקבלוהו ממנו. כי נמצאו בו הדברים המחוייבים. אם מצדו שהוא איש חיל לו הארץ, לכן יראוהו אנשים, וזה טעם משנה למלך אחשורוש, כי לפי גדולת המלך הנה משנהו מלך מלכים. ולפי שאיש זרוע יקבלו דבריו מחמת האונס ונמצא שהנימוס שלו איננו, לכן אמר כי גם שהוא בעל הכח והיכולת הוא גדול בעיני המונהגים, שאין מקבלין חקיו ונמוסיו מחמת כחו וזרועו, כי אם בתורת דת ונימוס. ושתי אלה הן מצד המסדר והמתקן, והן איש זרוע וגם גדול בעיני המונהגים. וכבר' תמצא בפט"ו מאמר י' ממדות שנים אלה אשר הם מצדו, (והג' שמצד הנימוס והם ה'), כי כנגד הראשון האלו החמשה והם ענינים אשר מצדו שהם שני תנאים, אמר שם אמנם צוואת האב אין לה עוז ולא הכרח, צא וראה דבריו שם, כי אני פי המלך שלמה ע"ה אשמור, אני פי מלך שמור באשר דבר מלך שלטון, ואמר חכמת המסכן בזויה'.</p>
<p>ואשר מצד הנמוס הם ג'. הא' שיהיה הנמוס ההוא בלתי משקיף אל תועלת המתקן ורצונו כי אם אל עם שיחפצו וירצו בו במשכילים מהמונהגים. ויבא ההכרח על הכל. וזה ג"כ כתב החכם בפ' י' מהח' מהספר הנז'. אמ' העריץ הוא ההפכי לזה. כי הרודף אחר המועיל עצמו הנה גלוי בזה. כי היותר רע הוא הפכי ליותר טוב כי הוא יוצא מצד ממלכות אל עריצות. וזאת היא שלטנות רעה. הרי שביאר שכוונת המנהיג מחוייבת אל תועלת המונהגים ורצון רובם לא אל תועלתו והכרח הכלי ורו"ל מנו בכלל פושעי ישראל</p>	<p>אמנם מצד הנימוס בעצמו צריך שיהיו בו שלשה תנאים. הראשון, שלא תהיה הבטת הנימוס והשקפתו להפיק רצון המתקנו להנאתו ולתועלתו, רק לרצון משכילי העם המקבלים הנימוס ולתועלתם, (גם בג' תנאים מהנימוס), לך" ומצא דברי פי חכם שאמר כנגד הא' העריץ הוא הפכי לזה כי הרודף אחר המועיל וכו'. וזו היא שלטנות רעה, גם בזה אלכה לי אל הגדולים המונים בכלל פושעי ישראל המטילים אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים (זהו התנאי הראשון)<sup>1</sup>. וזה טעם ורצוי לרוב אחיו, ולא אמר</p>

(1). העברה מלהלן. במנות הלוי מרוכזות כל המובאות מדברי אריסטו בסוף, בתוספת משפטי קישור שהוצבו כאן בסוגריים. שילבנו את המובאות הללו במקומן במקביל לדברי העקידה.

(2). ע"כ העברה מלהלן.

(3). העברה מלהלן.

<p>בגופן המטילים אימה יתירה על הצבור שלא לשום שמים.</p>	<p>לכל אחיו, שאם הכל יחפצו בו אין צריך אלא שיסדרהו מסדר ולכן יספיק שירצו בו נבוני העם ומשכיליהם ואחריהם כל הנשואים, ימשכו אם לרצונם ואם בעל כרחם.</p>
<p>הב' שתהיה כוונת הנמוס ההוא אל הגעת המונהגים על הטוב העצמי שהוא פועל בשכל המיוחד כי הוא אשר תכוין אליו המדינית לזה ג"כ אשר כתבו ארס' בספר ההוא פ' י"א מהי'. אמ' כי אשר הוא מיוחד לכל א' בטבעו הוא היותר טוב והיותר מענג לכל א'. וכי הם החיים אשר הם כפי השכל לאדם. כי זהו הדבר היותר גדול באדם. וא"כ יהיה היותר מאושר ע"כ. ולפי שהתורה האלית נבנתה על עקר זה תזכיר בכל מקום למען ייטב לך לטוב לנו כל הימים. הג' שתהיה ג"כ כוונת הנימוס להדריך העם בעצת שלום והסכמה כי הוא הטוב המדיני באמת כמ"ש ארסטו מאמר ט' פ"ח מהספר ההוא בארך וחתומת דבריו. אמנם האהבה מדינית היא עצת שלום בין החסידים. כי אלה תהיה עצת שלום בהם ובין זה לזה עומדים בדברים אחדים כפי מה שהוא אפשר. והנה רצון כל א' עומד ולא יבגדו כמו נחל וכו'. ואמ' לא כן הרשעים כי לא יסכימו יחד כי אם במעט וכו'. וסוף דבריו וכאשר לא ישמר הטוב הכללי תאבד עצת שלום מאתם. ועל זאת ההסכמה אמ' יתרו בסוף הנהגתו וגם כל העם הזה על מקומו יבוא בשלום. והנה אמ' כי מרדכי היהודי כמו שנמצאו לו השני תנאים אשר מצד עצמו כן נמצאו לו התנאים אשר מצד הנמוס. כי הוא היה רצוי לרוב אחיו כי לא היה הכרח ואונס לתועלתו. אמנם אמ' לרוב לאם הכל היו רוצים בה לא היה צריך לסדור מסדר. אבל יספיק שירצו בו נבוני העם ומשכילים והנשואים</p>	<p>השני, שתהיה הבטת הנימוס להגיע המונהגים אל הטוב העצמי שהוא פעל השכל המיוחד, (וכנגד השני אמר החכם), כי אשר הוא מיוחד לכל אחד בטבע הוא היותר טוב וכו' ואני בספר תורת האלהים מפורש רואה למאות ולאלפים, למען ייטב לך, לטוב לנו כל הימים". וזה טעם דורש טוב לעמו.</p> <p>השלישי, שתהיה הבטת הנימוס להשים עצת שלום והסכמה בקבוץ העם כי הוא הטוב המדיני באמת, ואם" בתנאי הג' חתם החכם ואמר, אמנם האהבה המדינית היא עצת שלום וכו' לא כן הרשעים וכו', וכאשר לא ישמרו הטוב הכללי תאבד עצת שלום. ואני באתי לדבר יתרו החותם בסוף דבריו וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום. ועושה השלום חתם ברכתו בשים שלום". וזה טעם ודובר שלום לכל זרעו.</p>

ט). ע"כ העברה מלהלן.

י). העברה מלהלן.

יא). ע"כ העברה מלהלן.

יב). העברה מלהלן.

יג). ע"כ העברה מלהלן.



<p>יזהרו בו על כרחם. גם דובר שלום לכל זרעו שהוא השלישי'.</p>	
<p>כי כל אלו התארים המעולים נמצאו בו בעצמו בכלל גם בהשקפת המכוון במגלה הזאת בפרט כמו שהוא מבואר כי ענין המשתה ושמחה ומשלוח מנות הוא רצוי לרוב א'. ומתנות האביונים הוא דרישת הטוב במה שיגיע בו מההודאה והשבח אל המשגיח באמת כמו שאמרנו. ועד שאז"ל קריאתה זו הלילא. גם בקבצם יחד בכל דור ודור משפחה ומשפחה ובמנות ובמתנות בכל הוא דברי שלום ואמת. והנה לפי זה נכנס וישם ה' אחשורוש מס וכו' בין הדברים כאלו אמ' הנה מרדכי ואסתר שלחו אל כל היהודים אשר בכל מדינות המלך אחשורוש דברי שלום ואמת. ולקיים עליהם בחק ודת ימי משתה ושמחה. ומשלוח מנות ומתנות ונהפוך הוא את כל שונאיהם כי שם המלך אחשורוש עליהם מס ואין בהם נודד כנף ומצפצף לסבת מעשה תקפו וגבורתו ככתוב על ספר דברי הימים. ואחר חזר לבאר כי לא נפל מהחק והנמוס ההוא אשר הוא עקר הספור ותכליתו שום תנאי הן מצד המניח הן מצד הנמוס לפי שמרדכי היהודי היה משנה וכו' ועל כן השמחה קבועה לדורי דורות. ת"ם. ת"ל ית' וית'.</p>	<p>הנה שכל אלו התארים הנכבדים נמצאו בו גם בפרטי התקון המתוקן על ידו באגרת הזאת. הם הם עדיה, הם תקוניה. כי המשתה והשמחה עם משלוח מנות ומתנות, הוא רצוי לכל. כי יש רוצה לאכול ולשתות ולשמוח אך לא לתת לעני ועשיר, ויש שכל ימיו מכאובים וצער אך שמחתו לתת לעני ועשיר. ויש אוחז בזה ובוה. אך מי שאינו חולק מהשמחה והאוכל לעצמו ולא לזולתו אינו מן הישוב. לכן אמר בדקדוק ורצוי לרוב אחיו. כנ"ל לפי דרכו זה גם יש בזה מהטוב העצמי ודרישתו, כי יהללו את שם ה' המשגיח האמת, וכמאמרם קריאתה זו היא הלולא. ומזה ג"כ ימשך הסכמת שלום בהתקבצם ובהתאחדם בכל דור בכל שנה ושנה כל משפחה וכל עיר וכל מדינה עד שתהיה החבוב והשלום מתווך ביניהם. ומה שנכנס וישם המלך בין הדבקים, הוא כאלו אמר שלחו מרדכי ואסתר דברי שלום ואמת לכל ישראל, ולקיים עליהם הנימוס הזה לשמחה ולשתות ולשלוח מנות ומתנות, ומאמרם נתקיים. ונהפוך הוא לכל שונאיהם, כי שם המלך עליהם מס ואין פוצה פה, כפי גודל מעשה תוקפו וגבורתו ככתוב על ספר דברי הימים.</p>

אך באמת יש לשדות נרגא בראיה זו. הפיסקה הקודמת במנות הלוי היא מדברי רבי יהודה נ' ששון. פירושו של רבי יהודה נ' ששון למגילת אסתר. רבי יהודה נ' ששון היה מגולי ספרד, וחי ופעל בערך בין השנים רכ"ה-ש'. בגירוש ספרד גלה ככל הנראה למונפלייה שבפרובנס, משם למגנסיה שביוון, ומשם עלה לארץ ישראל וקבע מושבו בגליל העליון". רבי יהודה נ' ששון מביא גם הוא מדברי העקידה, בתואר "אחד מחכמי הדור", ומהר"ש אלקבץ המעתיק את דבריו מעתיקים כמה פעמים בדרך זו – כשדברי בעל העקידה מובאים בתוך דברי מהר"י ששון בתואר זה". דרכו של מהר"י ששון להעתיק את דברי בעל העקידה בשינוי לשון קלים, וגם כאן אנו מוצאים שינויי לשון תואמים. אם כנים הדברים, נמצא שבהבאת הדברים במנות הלוי בשם מהר"י ששון בשם אחד מחכמי הדור, מוכח שהתוספת שבסוף כתב יד ניו יורק היא כן של רבינו יצחק עראמה, ואינה תוספת של עורך מאוחר.

(יד). על תולדותיו ראה רי"מ שורקין, פירוש שיר השירים לרבי יוסף אבן שושן, מודיעין עילית, חש"ד, עמ' 74-64.  
 טו). ראה מנות הלוי א. כב; ב. י; ב. יט; ב. כ; ג. ח; ח. יד, עם הערה מנכד המחבר שאינו מעתיק את כל הלשון כיון שהכוונה לבעל העקידה וכבר נדפס חיבורו; ט, יב.

נמצא לסיכום שהתוספת שבכתב יד ניו יורק לסוף פרק ט ולפרק י, המתפרסמת בזאת לראשונה, היא מרבינו יצחק עראמה, וברוך שמסר עולמו לשומרים. ועניינים אחרים שבהם כתב יד זה מתוקן מלשון הדפוס, חלקם ככל הנראה שגגת המדפיס, ובחלקם אפשר לראות עריכה של עורך מאוחר, שיתכן שהוא רבי מאיר עראמה.



הגאון רבי דוד אופנהיים זצ"ל

אב"ד פראג, בעל שו"ת נשאל דוד

## חייב איניש לבסומי בפוריא\*

### א.

[מגילה ז' ע"ב]: אמר רבא חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי כו', ופי' רש"י לבסומי להשתכר ביין כו', עכ"ל.

בדברי רבא הללו איכא למידק דהאיך קמחייב לבסומי בפוריא, הלא רבא גופי' רמי בש"ס יומא (ע"ג ע"ב) ובש"ס סנהדרין (ע' ע"א) כתיב ישמח (-שמחה) וקרינן ישמח (-שמחה), וקאמר זכה משמחו, לא זכה משממהו כו'. ופי' רש"י זכה - כלומר אם זכה וידע להזהר בעצמו מלשתות יותר מדאי משמחו כו', ע"ש. אלמא דס"ל לרבא אם נזהר מלשתות יותר מדאי משמחו ואם לאו משממהו, וא"כ אמאי אמר רבא חייב לבסומי (א) בפוריא כו', תיפוק לי' אם נשתכר יותר מדאי משמחו, ובפוריא כתי' 'משתה ושמחה', ואדרבה ה"ל לומר שיהא נזהר מלשתות יין הרבה, שכן הוא משמחו, וזו היא שמחתו שמחת חכמים, כדאמר רבא חמרא וריחני פקחין והיינו אם שתה כשיעור.

וגדולה מזו אמרו רז"ל בש"ס ברכות (ל"א ע"ב): אל תתן את אמתך לפני בת בליעל, ופי' רש"י: אל תתני בבתי בליעל לחשדני בשכרות כו', עכ"ל. אמר ר"א מכאן לשכור כו' כאלו עובד ע"ז, כתיב הכא לפני בת בליעל, וכתיב התם יצאו אנשים בני בליעל, מה להלן ע"ז אף כאן ע"ז כו', ע"ש. הרי לפניך דאם שתה יותר מדאי כאלו עובד ע"ז, וא"כ יפלא האיך קמחייב רבא לבסומי בפוריא כו'. וכי ההוא יומא דקא גרים, אדרבה היום קיבל עול (קבלת) עשרת הדברים (שבת פח, א) ואומר עליו על זה שמשתכר כל המודה וכו'. ועיין נמי בש"ס יומא (ע"ד ע"ב): כי יתן בכוס עינו, ר"א ור"א חד אמר כל הנותן עינו בכוס, פי' רש"י אוהב שכרות, כל העולם דומה עליו כמישור, ופי' רש"י ממון אחרי' דומה לו היתר כו', ע"ש.

ובר מן דין ראוי להתבונן בדבריו שאמר עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ידיעה זו אינני יודע מה היא משמשת, וכבר רבו בזה המפרשים למצוא טעם נכון ע"ז שאמר עד דלא ידע כו'.



\* מכת"י, מתוך חיבורו מגלת ספר עמ"ס מגילה (כת"י), הנמצא בספריה הלאומית של רוסיה - Ms. EVR IV 195, עותק ממנו בבית הספרים הלאומי F. 70741. בסוף המאמר צירפנו את סריקת כת"י רבינו. מאמר נוסף מכת"י של רבינו פורסם בס"ד, בקובץ מגדל שיר (תשע"ט) [להורדה], וכן בקובץ מגדל שיר (תשפ"א). יעמדו על הברכה, ידידי הנעלה הרב יוסף סאוויצקי שליט"א, שפיענח במלאכת מחשבת את הכתב יד, ולולי עזרתו לא היו הדברים רואים אור עולם. וכן להרבנים הרב משה בוטון, הרב רועי זק והרב משה מרדכי אייכנשטיין שליט"א, שסייעו במאוד במלאכת העריכה. זכותו של רבינו תעמוד לכל העוסקים ולומדים בתורתו להתברך בכל מילי דמיטב.

חידו"ת אלו רואים אור בראשית לעילוי נשמתם של אמו"ר הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל - עורך ספר הזכרון

## ב.

אמנם לענ"ד נראה דהא דקאמר רבא חייב אינש לבסומי, והיינו שישתה כשיעור צילות דעתו, כדאמר רב נחמן כל כמה דלא שתיית רביעית חמרא לא צילאי דעת, והיינו דאמר עד דלא ידע כו', עד ולא עד בכלל, כלומר שישתה עד שיעור שיבחיין בין ארור המן כו', ויותר משיעור זה אסור לו לשתות. והא שיבחיין בין ארור המן לברוך מרדכי דוקא, איכא למימר ע"פ מה דקאמר רבא לקמן (י"ג ע"א): כנסת ישראל אמרה לאידך גיסא, ראו מה עשה לי יהודי ומה שילם לי ימיני, מה עשה לי יהודי דלא קטלי' דוד לשמע' דאתיילד מיני' מרדכי דמקני' בי' המן, ומה שילם לי ימיני דלא קטלי' שאול לאגג דאתיילד מיני' המן דמצער לישראל, ופי' רש"י לאידך גיסא, לצעקה ולא לשבח. איש יהודי ואיש ימיני גרמו לי הצער הזה כו', עיין שם.

אמור מעתה לפי דברי רבא הללו שאמרו כנסת ישראל איש יהודי ואיש ימיני לצעקה ולא לשבח, שהם גרמו לי הצער הזה, א"כ יפלא דהאיך קאמר רבא עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן, דמשמע דצריך לשבוחי למרדכי על זה.

אמנם לפי מאי דקאמר הש"ס לקמן (י"ט ע"א): מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם, מה ראה מרדכי דאיכני בי' המן, על ככה דשוויא נפשי' ע"ז כו', עיין שם. א"כ על דא וודאי צריכין אנו לשבוחי למרדכי דלא יכרע ולא ישתחוה להמן שעשה עצמו ע"ז. אולם אם שתה יותר מכדי מדתו, מדה אחת להם דכיון דלא איכפת לי' בזה דשווי' נפשי' כאלו עובד ע"ז. גם כזה לא יודה דמרדכי לא יכרע על דשווי' המן נפשי' ע"ז.

והשתא (ה"ק) הכי קאמר רבא, צריך אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן, כלומר שיהא נזהר מלשתות יותר מדאי בכדי שידע להבחין בין ארור המן לברוך מרדכי, שאם ישתכר כל כך לא ידע שיאמר ארור המן, ברוך מרדכי, כי יתן בכוס עינו כאמרו דלא צריך לשבוחי למרדכי כי הוא גרם הצעקה והצער דלא יכרע ולא ישתחוה להמן, עד דאיכני בי' המן, ואי משום שעשה המן עצמו ע"ז, לא כן בעיניו ידמה כאשר שגם הוא נתן עיניו בכוסו ואוהב שכרות ולא חש לקמחי' דה"ל כאילו עובד ע"ז.

איברא אם ישתה כשיעור צילא דעתי' וודאי יבחין לשבוחי למרדכי ולא יעלה על דעתו שמרדכי גרם הצער הזה דאיכני בי' המן, דכיון שאף גם הוא נזהר מלהשתכר שלא ליהוי כאלו עובד ע"ז, כי כל המודה וכו'. אם כן גם זאת יזכור [ד]מרדכי לא יכרע ולא ישתחוה, על ככה דשווי' המן נפשי' ע"ז.

ומה מאוד נמרצו דברי רבא שאמר חייב איניש לבסומי עד דלא ידע וכו', והיינו עד ולא עד בכלל, דע"י זה יענה ויאמר ארור המן שעשה עצמו ע"ז, ברוך מרדכי, בין יבין את אשר לפניו, דצריך לשבוחי למרדכי על דלא יכרע ולא ישתחוה להמן דשווי' נפשי' ע"ז, וטוב לב משתה תמיד, תמידין כסדרן להיות צילאי דעתו, ובזה דעת חכמים הימנו נוחה.

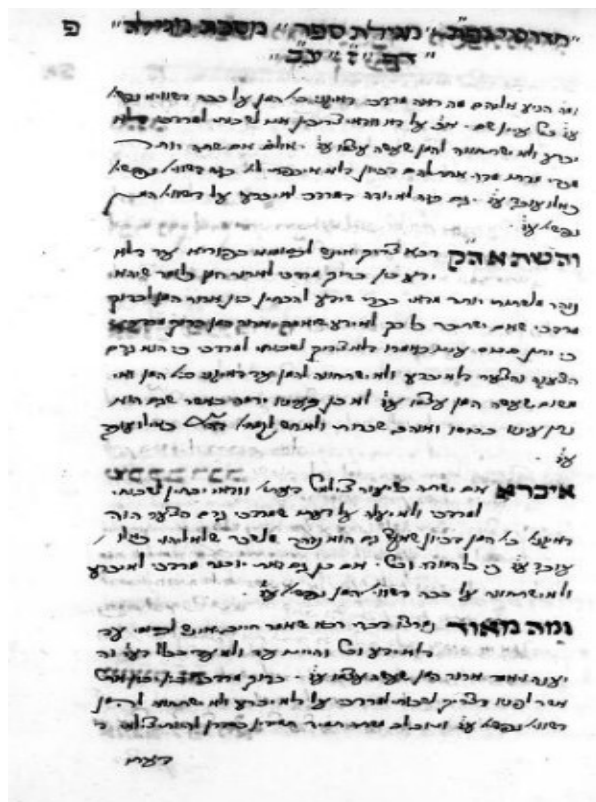


עדות ליוסף [להורדה], לזכרו ולע"נ של רעהו הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד, מתלמידי ישיבת חברון, נלב"ע אור לח' אדר תשל"ח, בפיגוע זדים ערלים, וינקום הי"ת דם עבדיו השפוך, בב"א. ת.נ.צ.ב.ה. דוד לוי.

## ג.

והנה ראיתי בעל המאור ז"ל שכתב בשם הר"ר אפרים וז"ל [תוכן דבריו]: מההוא עובדא דקם רבא ושחטי' לר"ז, לשנה א"ל תא נעבוד כו', אידחי לי' מימרא דרבא דלית הלכתא כוותי', ולא שפיר דמי למעבד הכי, עכ"ל ע"ש. ולכאורה יש לדקדק על דברי הר"ר אפרים וז"ל, דא"כ דמכח דשחטי' רבא לר"ז אידחי' לי' מימרא דרבא, קשה לשנה [הבאה] א"ל הא נעבוד וכו', וא"ל לאו כל יומא מתרחיש ניסא, ואמאי א"ל הכי, תיפוק לי' דאידחי מימרא דרבא מלהיות משתכר כ"כ, וקימו וקיבלו לזוהר שלא ישתה יותר מדאי ושוב מאי חששא איכא.

אבל לפי דברינו ניחא, דהא דאמר רבא: חייב אינש לבסומא בפוריא, היינו כשיעור מדתו, אין אונס\*, והא דשחטי' רבא לר"ז מצד הסיבה הי' ששתה יותר מדאי, והילכך לשנה דא"ל תא נעבד סעודת פורים בהדד, בההוא פחדא הוה יתיב שיקר[א]נו כמו שנה שעברה, ויש לחוש דלאו כל יומא מתרחיש ניסא ולכן השיב לו דברים כאלה.



א. א.ה. נראה דכוונת רבינו, דרבא לשיטתו שצריך לבסומי ולא לשתות שתייה יתירה שדומה לעובד ע"ז, ואם כן רבא עצמו חפץ רק להתבסם וחייב זה נותר על כנו, אלא דטעה ושתה יותר מידי ומכוח זה שחטו לרבי זירא, ואם כן אף שצדקו דברי הרבינו אפרים שאין חייב להשתכר בפורים, מכל מקום רבי זירא חשש שמא רבא ירצה רק להתבסם בלא שכרות, ויטעה וישתה יותר עד כדי שכרות ויסתכן על ידי כך רבי זירא, ולא כל יומא מתרחיש ניסא.

הגאון רבי מאיר הלוי חדש זצ"ל  
מנהל רוחני דיישיבת כנסת ישראל-חברון

## ויצעק צעקה גדולה ומרה\*

### לב נשבר ונדכה אלוקים לא תבזה

"למה נדמה עשו הרשע ואלפיזו ועמלק בנו וירבעם ונ"נ והמן האגגי? - לאחד שמצא כסות בדרך תפשו בידו והכניס לתוך העיר והיה מכריז ואומר אבידה זו של מי, נתקבצו כל העיר ויצאו לקראתו ואמרו ראיתם איש זה כמה צדיק הוא והמליכוהו עליהם... לבסוף החריב את העיר. לא בשכר ג' דמעות של עשו נתנו לו את הר שעיר שאין פוסקין ממנו גשמי ברכה לעולם... לא בשכר אגג שהיה בוכה ומתאנח בשעה שהיה בבית האסורין ואמר אוי לי שמא יאבד זרעי יצא ממנו המן" (ילקו"ש סוף תולדות).

נגזר על אגג שיאבד זרעו, אבל בלי צער הבכיה, וכיוון שהצטער ובכה שלא כדין, נתנו לו עוד ארכה.

חז"ל קוראים לזה "משל לאחד שמצא כסות" היינו שנתנו לו משמים, "לב נשבר ונדכה אלוקים לא תבזה" (תהלים נא, יט), אפילו שעל אגג שהקב"ה נשבע (שמות טז, יז) כי יד על כס קה וכו' אין השם שלם וכו' (תנחומא כי תצא יא").

בתחילת המאה ה-20 העלילו על יהודי בשם בייליס כי רצח ילד גוי כדי להשתמש בדמו לאפיית מצות. אז אמר הסבא מסלבודקא: איך אפשר לומר על יהודים שצריכים דם של גויים, הרי אפילו על עמלק שנצטוונו (דברים כה, יט) "תמחה את זכר עמלק" שלא יישאר, אף זכר לא להשאיר, אבל, בשביל שהשאירו את אגג חי ועינו את דינו לילה אחד וגרמו לו בכיה של כמה דמעות, נתקבלו דמעותיו והנה כבר נתנו לו ארכה וכמה סבלנו מזה [פה יש עניין עמוק מאוד וצריכים להשיג בזה מושגים עמוקים מאוד בהבנת התורה].



\* נרשם ונערך ע"י תלמידו הרה"ג חיים צבי פוגל שליט"א. במאמר זה הביא המשגיח זצ"ל שמועה בשם מורו ורבו הסבא מסלבודקא זצ"ל - אביה ומחוללה של ישיבת כנסת ישראל. קטעים אלו הם מתוך מאמר שיפורסם בעז"ה בקובץ מגדל שיר (גנוזות וענייני מגילת אסתר, תשפ"א). כאן המקום לציין כי בספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] הובאו שמועות חדשות מהסבא מסלבודקא זצ"ל, שנאמרו מפיו של מרן המשגיח הגר"מ זצ"ל, ספר זכרון זה יסודו בעריכתו של אמו"ר הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, לזכרו ולע"נ של רעהו הקדוש יוסף דב ויסמן הי"ד, מתלמידי ישיבת חברון, נלב"ע אור לח' אדר תשל"ח, בפיגוע מרצחים ישמעאלים באוטובוס הדמים ברחוב צפניה ירושלים, והדברים מתפרסמים לע"נ הני תרי צנתרי דדהבא ת.נ.צ.ב.ה. דוד לוי.

א). מדרש תנחומא (ורשא) פרשת כי תצא: "רבי לוי בשם רבי אחא בר חיננא אומר כל זמן שזרעו של עמלק בעולם לא השם שלם ולא הכסא שלם, אבד זרעו של עמלק השם שלם והכסא שלם מה טעם האויב תמו חרבות לנצח וגו' (תהלים ט) מה כתיב אחריו (שם) וה' לעולם ישב כונן למשפט כסאו הרי השם שלם והכסא שלם אמן וכן יהי רצון".

### ויצעק צעקה גדולה ומרה עד מאוד

"כל האומר הקב"ה ותרן הוא יותרו לו חייו", "אלא מאריך רוחיה וגבי דיליה". הלא כתוב (דברים לב, ד) "הצור תמים פעלו... ואין עול"<sup>2</sup>, ואיך יעלה על הדעת שהקב"ה ותרן? וממי למדנו זאת? מיעקב אבינו, "זעקה אחת הזעיק יעקב אבינו לעשו אימתי נפרע לו, בשושן הבירה, ויזעק זעקה גדולה ומרה" (אסתר ד, א)!

לכשנתבונן נראה שבאמת יש מקום לחשוב שלא להיתבע על זה. הרי יצחק רצה למסור את הברכות לצאצאיו וחשב תחלה למוסרם לבנו הבכור, לעשו. "הכן לי מטעמים..." וכו'. לרבקה נאמר בנבואה שיעקב צריך לקבל את הברכות. על כן קראה ליעקב והיה זה ליל פסח שהוא מסוגל לברכות וציוותהו לקחת ב' גדיי עיזים וכו' - כדי שיברך האבא אותך, ואל תספר לו שאתה יעקב. יעקב בשמעו זאת התנגד. האבא רוצה לברך את עשו שיברך, ואולי ימושני אבי והבאתי עלי קללה ולא ברכה. אמרה לו "עלי קללתך בני" - לי נאמר בנבואה שלא תבוא עליך קללה (אונקלוס). לבסוף הלך אנוס כפוף ובוכה. כשנודע ליצחק שזה יעקב אמר לעשו "וגם ברוך יהיה", אז גילו לו מן השמים כי טוב עשה בברכו את יעקב (בראשית כו, פרדר"א לא. ילקו"ש בראשית כו, קיד).

עשו שומע שהברכות כבר ניתנו "ויצעק צעקה גדולה ומרה עד מאוד" (בראשית כו, לד) ואימתי נפרע לו בשושן הבירה "ויזעק זעקה גדולה ומרה" (אסתר ד, א). עשו שומע שלא נותרה ברכה עבורו "וישא עשו קלו ויבך" (בראשית כו, לח), ג' דמעות הזיל עשו, דמעה אחת מכל עין, והשלישית נסתלקה בתוך עינו, לא יצאה ממש, וזה שאמר דוד המלך "האכלתם לחם דמעה ותשקמו דמעות שליש" (תהלים פ, ו), לחמנו היה דמעה בעד ג' דמעות אלו שבכה עשו (ילקו"ש בראשית כו, קטו).

ב). ילקוט שמעוני דברים - פרק לב - רמז תתקמב: "אמר ר' חנינא כל האומר הקב"ה ותרן הוא יותרו לו חייו שנאמר הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט".

ילקוט שמעוני בראשית - פרק כו - רמז קטו: "כשמוע עשו את דברי אביו א"ר חנין כל מי שאומר הקב"ה ותרן הוא יותרו מעיו אלא מאריך רוחיה וגבי דיליה. זעקה אחת הזעיק יעקב אבינו לעשו אימתי נפרע לו בשושן הבירה ויזעק זעקה גדולה ומרה ג' דמעות הוריד עשו אחד מימינו ואחד משמאלו ואחד נסתלקה בתוך עינו והיא האכילתם לחם דמעה ותשקמו דמעות שליש. אמרו ישראל עשו הרשע על שהוריד ג' דמעות נתמלא רחמים עליו אנו שדמעותינו תדירין ביום ובלילה כלחם על אחת כמה וכמה שנאמר היתה לי דמעתי לחם יומם ולילה אמר דוד אל דמעתי אל תחרש".

ג). תרגום אונקלוס בראשית כו, יג: "ואמרת ליה אמיה עלי אתאמר בנבואה דלא ייתון לוטיא עלך ברם קביל מני ואיזיל סב ליי".

חזקוני בראשית כו, יג: "עלי קללתך בני אין לי ולך לירא מן הקללה שהרי בטוחה אני במה שאמר הקדוש ברוך הוא ורב יעבד צעיר".

רמב"ן בראשית פרק כו, ד: "ונראה שלא הגידה לו רבקה מעולם הנבואה אשר אמר ה' לה ורב יעבד צעיר, כי איך היה יצחק עובר את פי ה' והיא לא תצלה. והנה מתחלה לא הגידה לו דרך מוסר וצניעות, כי ותלך לדרוש את ה', שהלכה בלא רשות יצחק, או שאמרה "אין אנכי צריכה להגיד נבואה לנביא כי הוא גדול מן המגיד ליי", ועתה לא רצתה לאמר לו "כך הוגד לי מאת ה' טרם לדתי" כי אמרה, באהבתו אותו לא יברך יעקב ויניח הכל בידי שמים, והיא ידעה כי בסבת זה יתברך יעקב מפיו בלב שלם ונפש חפצה. או הם סבות מאת ה' כדי שיתברך יעקב, וגם עשו בברכת החרב, ולו לבדו נתכנו עלילות".

בשמים התעוררה תביעה על יעקב איך גרם צער זה לעשו. עברו אלף שנה ולא נתבעו ואפשר לחשוב שויתר הקב"ה אך לא כן אלא מאריך אף וגבי דיליה. "ומרדכי ידע" זאת ועל כן באה הגזירה של "להשמיד ולהרוג". ומכאן שכל האומר הקב"ה ותרן...

**בברכות אלו נבנה עם ישראל, השלמת הבריאה, בשביל ישראל<sup>ד</sup>, ובהסכמת שמים ובמצוות כבוד אם, ובכל זאת, האדם צריך להנעים את הבריאה ולא לגרום צער, זה כבר לא בסדר!**

אבל חידוש הוא ביעקב ששומע בקול אמו והקב"ה הסכים וגם יצחק הסכים בסוף [ואילו עשו נתבע על שכעס על יעקב, "ראו מה בין בני לכן חמי..."], ועוד שעברתו שמורה נצח'...]. הרי שעשו לא היה צריך להצטער ולזעוק על כך ואם זעק ורצה לנקום ביעקב הריהו רשע, ועברו כבר למעלה מאלף שנה מאז, ובכל זאת, "כל האומר הקב"ה ותרן וכו' אלא מאריך אף וגבי דיליה".

כל אותן אלף שנים, תשובתם כתוצאה מתוכחת הנביאים לא הגיעה עד כדי למחוק את אותו הצער שנגרם לעשו, חטא דק שלא מרגישים בו!

עכשיו שחזרו בתשובה אמיתית שורשית זכו לשנות את מהות הזמן, נהפך החודש מאבל לשמחה עד כי רמה הקרן של ישראל ומי שיש לו דין עם עכו"ם ישתדל לדחות לחודש אדר.

**צדיק הוא זה שמביא חיים לעולם, צדיק יסוד עולם! ולא מי שמביא רע.**

אם עוברים על הדמיע של עשו זה משאיר רושם, אם מישוהו נענש זה פגם בצדיק! [וגם הסבר זה איני רוצה לומר, זה כל כך דק...], אם מישוהו נענש בפגעו בצדיק זה באמת בעל מופת אך בשמים לא אוהבים צדיק כזה, הוא בגן עדן אך במחיצתו של הקב"ה לא מכניסים אותו!



ד). ויק"ר לו, ד. רש"י בראשית א, א.

ה). ברכות ז, ב. ילקו"ש בראשית כט, קכו.

ו). עמוס א, יא. רמב"ן שמות יז, טז. בר"ר סז, י. ילקו"ש בראשית כז, קטז. שם לג, קלג.



הגאון רבי אברהם גנחובסקי זצ"ל  
מראשי ישיבת כוכב מיעקב, בעל חדר הורתי ועוד

## עיונים בענייני פורים ומגילת אסתר\*

### מגילת אסתר

#### אחשורוש מלך פיקח היה

ובמלואת הימים האלה עשה המלך לכל העם הנמצאים בשושן הפירה למגדול ועד קטן  
משטה שבצעת ימים וגו' (א, ה).

הנה אמרינן בגמרא מגילה (י"ב א') דפליגי רב ושמואל, חד אמר אחשורוש מלך פיקח היה,  
וחד אמר מלך טיפש היה, מאן דאמר מלך פיקח היה, שפיר עבד דקריב רחיקא ברישא, דבני  
עירו כל אימת דבעי מפייס להו, ומאן דאמר טפש היה, דאיבעי ליה לקרובי בני עירו ברישא,  
דאי מרדו ביה הנך, הני הוו קיימי בהדיה.

והנה אמרינן בגמרא עבודה זרה (כ' א') דלאו דלא תחנם כולל גם שלא תתן להם חן, ופירש  
רש"י, שלא יאמר כמה גוי זה נאה.

ומאז נסתפקתי אם לאחר מיתה יש האי איסור דנתינת חן. וגאון מחכמי ירושלים (א.ה. ראה  
בספר ברכת אברהם מגילה שם) קאמר דאין, מדחזינן בגמרא הנ"ל, דאמרינן דאיכא מאן דאמר  
דאחשורוש מלך פיקח היה\*.

אך לאידך גיסא יש להוכיח לא כך, דהנה חזינן בגמרא קידושין (ל"א א') בדמא בן נתינה  
שהיה נכרי באשקלון וכיבד לאביו. והקשה בבן יהוידע הא יש נתינת חן, ותרין משום דהוה  
לימוד לדידן, אע"ג דהתם היה לאחר מיתה. והך דאחשורוש יש לדחות, דמותר משום למיסבר  
קראי' [א"ה, מצאנו כהנ"ל בבן יהוידע ברכות ח' ב' לענין בשלשה דברים אוהב אני את  
המדדים].

\* נמסר על ידי מערכת פנינים משולחן רבינו הגר"א גנחובסקי זצ"ל. תודת האוצר להרב יצחק ליברמן שליט"א על סיועו  
במסירת החומר ובכל עת. התודה והברכה להרב רועי הכהן זק שליט"א על עזרתו הרבה.

חידושי רבינו אלו שהן מעט מועיר מתורתו הברוכה שהיא כמעין הנובע אשר לא יכזבו מימיו, מתפרסמים לע"נ אב"מ  
הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל - עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה], לזכרו ולע"נ של הקדוש יוסף דב  
ויסמן הי"ד, מתלמידי ישיבת חברון, נלב"ע אור לח' אדר תשל"ח, בפיגוע מרצחים ישמעאלים באוטובוס הדמים ברחוב  
צפניה ירושלים, ת.נ.צ.ב.ה. דוד לוי.

א). יש לחזק את הקושיא מדברי המדרש (אסת"ר א, טו): "א"ר שמואל בר אימי, ארבעה דברים טובים היו באותו האיש,  
עשה שלש שנים בלא כתר ובלא כסא, והמתין ארבע שנים עד שמצא אשה ההוגנת לו, ולא היה עושה דבר עד שנמלך,  
א"ר פנחס וכל מי שהיה עושה בו טובה היה כותבה הה"ד וימצא כתוב אשר הגיד מרדכי וגו'". הרי ששבחו חז"ל את  
אחשורוש, וראה עוד בספר כרם יוסף (מגילה יג, א).

ונראה ליישב בכל זה, כי אדם שהוזכר פעמים רבות לגנאי, אין חיסרון לספר במקצת שבחו, שכן אין חשש שילמדו  
ממעשיו, שהרי גינו אותו חז"ל ושובר גנותו מונח בצידו, ולפיוזה יתיישבו קושיות נוספות בנידון זה.

[תו יש לשאול], האם מותר לשבח עם של נכרים, והנה אמרינן בגמרא קידושין (מ"ט ב') עשרה קבים גבורה ירדו לעולם, תשעה נטלו פרסיים ואחד כל העולם כולו, ואם כן חזינן דשרי. אך יש לדחות דבהאי גבורה עבדי דברים שאינם ראויים, ואם כן אינו שבח. תו, דאמרינן לה משום דנפקא מינה לדידן, כשיש גברא אלימא פרסי, וגברא אלימא מעם אחר, וחשש סכנה משניהם, שיעדיף בן העם האחר. וצריך תלמוד. [א"ה, וע"ע בבן יהוידע הנ"ל].



ב). בנידון לשבח גוי לאחר מיתתו, יש להעיר לכאורה סתירה בדברי הבן יהוידע, דהנה מחד מבאר הוא את הגמ' בקידושין [לא, א] דהיה מותר לשבח את דמא בן נתינה משום שיש בכך לימוד עבורינו. ומאידך מפרש הוא את דברי הגמ' במגילה [יג, ב]: משבחו של אותו רשע למדנו שבחו שלא היה משמש מטתו ביום. וכתב על כך הבן יהוידע [מגילה יג, א], על דברי הגמ': "אמר רבי יוחנן: גנותו של אותו רשע [-אחשורוש] למדנו שבחו, שלא היה משמש מטתו ביום". ומבאר, דאסור לשבח רשע נכרי אפילו שלא בפניו משום לא תחונם, ולכך שיבחו חז"ל את הנהגתו רק מתוך גנותו. וצ"ע, דהרי לדבריו שמותר לשבח נכרי אם יש לימוד עבורינו, אם כן לא היה צריך ללמוד שבחו מתוך גנותו. וכן לסברא שביאר רבינו דלמיסבר קראי מותר לומר שאחשורוש מלך פיקח היה, אם כן הכא נמי הרי הלימוד שאחשורוש לא היה משמש מיטתו ביום הרי הוא למיסבר קראי - בערב היא באה וגו'. וצ"ע.

ומדברי ריש גלותא דבבל, שלחתי לכבוד מעלת הגר"י זילברשטיין שליט"א: "על מה שכתב הדרת גאונו שליט"א בתשובתו להרב הגאון רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א [נדפסה בירחון האוצר, גליון מ' ע' רמז] במענה לשאלה, האם מותר לשבח גר על מעשיו שנעשו בגיותו. ובהתבססו על דברי הרמב"ם [פ"י מע"ז ה"ד]: אסור לספר בשבחן וכו', שנאמר "ולא תחונם" לא יהיה להם חן בעיניך, מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים". מוכיח מכך כת"ה, שמותר לשבח נכרי לאחר מותו, הואיל ואין חשש שידבק עמו, וכן בגר שנתגייר מותר לשבח על מעשיו הקודמים, לפי שאף אם ידבק בו כעת, מכל מקום כשר הוא, עכ"ד. אכן, למבואר בבן יהוידע, לכאורה מבואר שנקט כי יש איסור לשבח נכרי אף לאחר מותו, [ואף שאין חשש שיבוא להידבק עימו], ומשום כך חכמי ישראל למדו שבחו של אחשורוש רק מתוך מגנותו.

ג. א.ה. יש מקום להביא ראיה שמותר לשבח כללות אומה נכרית, מהא דאיתא בברכות (ח, ב) ב' מימרות אמוראים ששיבחו את הנכרים: "תניא, אמר רבי עקיבא: בשלשה דברים אוהב אני את המדיים: כשחותכין את הבשר - אין חותכין אלא על גבי השולחן, כשנושקין - אין נושקין אלא על גב היד, וכשיועצין - אין יועצין אלא בשדה. אמר רב אדא בר אבהו: מאי קראה - וישלח יעקב ויקרא לרחל וללאה השדה אל צאנו. תניא, אמר רבן גמליאל: בשלשה דברים אוהב אני את הפרסיים: הן צנועין באכילתן, וצנועין בבית הכסא, וצנועין בדבר אחר". שוב ראיתי שעמדו בראיה זו גדולי המפרשים, ובאמת הגר"ח פלאג' (נשמת כל חי, א, נה) הביא ראיה מגמ' זו שמותר לשבח אומה שלימה. וכן הובא משמיה דמרן הגר"ח קניבסקי (שערי ציון, הובא בכרם יוסף מגילה ע' שנח). אמנם יש מקום לדחות ראיה זו על פי סברת הבן יהוידע (ברכות שם) דהוי לימוד עבורינו, מה אם המדיים נוהרים בכך, כל שכן שישאל עם הקודש יש להם ליוזר בכך. עוד תירץ, שבא לומר שרק ג' דברים טובים יש בהם וכל השאר אין בהם צד טוב, ואם כן הרי זה גנות ומשום כך הותר. לתירוץ נוסף ראה בהגהות יעב"ץ (ברכות שם) שתירץ דמדובר שהמדיים הטיבו עם ישראל. ובדברי הבן יהוידע יעב"ץ מבואר לאידך גיסא, שיש איסור לשבח אף אומה שלימה של נכרים, אלא שיישבו באופן מקומי את דברי הגמ'.

אמנם יש להביא מקור נוסף יש להביא בס"ד, מהא דאיתא בעובדא דרשב"י והמערה (שבת לג, ב'): "יתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון, ויתבי יהודה בן גרים גביהו. פתח רבי יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו: תקנו שוקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות. רבי יוסי שתק. נענה רבי שמעון בן יוחאי ואמר: כל מה שתקנו - לא תקנו אלא לצורך עצמן וכו'", הרי שרבי יהודה נחשב כראש המדברים בכל מקום על שם שקילס את מעשי הרומאים, ולא מצינו שנתבע על כך בחז"ל [ואף שרשב"י לא הסכים עימו]. ומבואר שאין איסור לא תחונם כאשר משבח אומה ולא אדם נכרי פרטי. אמנם החת"ס (תורת משה, פרשת תצוה. דרשות ח"א ע' קצו) נקט שרשב"י חלק על רבי יהודה מטעם לא תחונם [וראה מה שהאריך בזה בספר כרם יוסף עמ"ס מגילה ע' שנו].

## ד' פעמים אסתר

וַיְהִי אֲמֵן אֶת הַדָּסָה הַיָּא אֶסְתֵּר בֵּת דָּדוֹ וְגו' (ב, ז).

כתב בפירוש הרוקח על מגילת אסתר, ד"אסתר המלכה" איתא במגילת אסתר י"ד פעמים, למימר דאיהי תיקנה יום הפורים, דחל ב"ד. [ויש להוסיף דאע"פ דמוקפין קוראין בט"ו, מכל מקום אם קרא ב"ד יצא].

והיינו כדאמרינן (אבות פ"ו מ"ט) אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות, אלא תורה ומעשים טובים בלבד, וזהו נכסיו, והלכך כתיבא י"ד פעמים, דמה שמלוה לאסתר המלכה זה מה שתיקנה את יום הפורים.



## כאמרם

וַיְהִי כִּאֲמָרָם אֵלָיו יוֹם וַיּוֹם וְלֹא שָׁמַע אֲלֵיהֶם (ג, ד).

הנה כתיב באמרם וקרינן כאמרם. ושמעתי דנים מהו אם יכתוב כאמרם, האם מיפסל, דהנה בחסרות או יתירות אם כתב כמו שקורין לא פסלינן, אמנם יש לחלק דהכא אינו רק חסרות או יתירות אלא הוה אות אחרת, או דילמא לא מיפסל מכיון דאין שינוי משמעות, דהרי בלאו הכי קורין כאמרם.

ויש לדון דמכל מקום מיפסל, דהרי הוי ב' דברים, אמנם אין נפקא מינה, שאפילו אם נאמר דהוה שינוי משמעות הרי כשר בדיעבד, דהרי מגילה שכתובה רובה כשירה. אך אכתי נפקא מינה אם אותה מילה משלימה לרוב.

וגם באמת יש לדון אם החליף מילה האם אכתי כשר מדין רוב, או דילמא נימא דהיינו דוקא בחיסור מילה אבל בהחליף למילה אחרת גרע.



## כאשר אבדתי אבדתי

וּבִכְּן אָבּוּא אֶל הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר לֹא כָדַת וְכֹאֲשֶׁר אָבְדַתִּי אָבְדַתִּי (ד, טז).

אמרינן בגמרא מגילה (ט"ו א') "אשר לא כדת", שלא כדת היה, שעד עכשיו היה באונס, ועכשיו ברצון. "וכאשר אבדתי אבדתי", כשם שאבדתי מבית אבא כך אובד ממך, דנאסרה על מרדכי, דקודם לא נאסרה דהיתה אנוסה אבל עכשיו תהיה ברצון.

ותיקשי גם עכשיו אנוסה דבאה להעביר רוע הגזירה ולא להבעל, אלא חזינן דזה לא מיקרי אונס, כגון אשה שבאה למקום על מנת לעשות משהו אחר, ויודעת שיאנסה ואף שאינה רוצה באונס, לא הוה אונס.

הנה עובדא הוה שנאספו כל קהל קאליר בבית הכנסת הגדולה, והסכימו והחרימו בחרם חמור, שלא יצחוק שום איש ואשה באיזה משחק [צחוק של דאוו"ש], ואדם אחד שהיו מכירים

אותו שהיה בקי במשחק הלך ונתראה בפני המלך, אחר שהתרו בו שלא יתראה שם כי היו יודעים שהמלך יכריח אותו, ובאמת הכריחו אותו לשחק.

וכתב במהרי"ט (ח"א סי' כ"א) דחשיב מזיד, דאע"פ דהמלך הכריח אותו, מכל מקום הלך להמלך מרצון וידע שהמלך יכריחו.

והנה לכאורה יש להוכיח כדבריו, דהרי הוה קל וחומר מאסתר, דהרי אסתר לא רצתה באונס ומכל מקום חשיבא מזיד מכיון שהיא הלכה להמלך מרצון, קל וחומר כאן שהלך להמלך מרצון ורצה שהמלך יכריחו לשחק.

אמנם בריב"ש (סי' קע"א) פליג על מהרי"ט וסובר דחשיב אונס, ותיקשי מהך דאסתר, וצריך תלמודי [ועיין בישועות ישראל (סי' כ"א סק"א) שמביא פלוגתת הריב"ש ומהרי"ט].

[א"ה, אמנם עיין במהרי"ט שדן להוכיח כדבריו מאסתר, ודחה דאסתר חששה שצריכה היתה להבעל מרצונה כדי למצוא חן בעיניו, ואז ודאי אסורה, כהיא דאמרינן בכתובות (נ"א ב') דחיישינן שמא מחמת האונס נבעלה מרצון].



### סיכנה עצמה להציל הרבים

וְתֹאמַר אֶסְתֵּר אִם עַל הַמֶּלֶךְ טוֹב יָבוֹא הַמֶּלֶךְ וְהָמֵן הַיּוֹם אֶל הַמִּשְׁתָּה אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לוֹ (ה, ד).

אמרינן בגמרא מגילה (ט"ו ב') תנו רבנן מה ראתה אסתר שזימנה את המן, וחד טעמא איתא, רבי יהושע בן קרחה אומר אסביר לו פנים כדי שיהרג הוא והיא. ופירש רש"י, שיחשדני המלך מהמן, ויהרוג את שנינו.

[תו אמרינן בגמרא (ט"ו ב') דלרבא "נדדה שנת המלך" היינו שינת אחשורוש, דנפלה ליה מילתא בדעתיה, אמר מאי דקמן דזמינתיה אסתר להמן, דלמא אסתר והמן רוצים להורגו. ולכאורה קשה אם כן יש טעם שלש עשרה לזה שזימנה את המן, והא דלעיל אסביר לו פנים, פירש רש"י שיחשוד אותו ממנו, אבל לא מטעם דיחשוד שרוצים להורגו. ואולי יש לומר דבאמת הוה בכלל טעמא דאסביר לו פנים].

חזינן מזה דלהציל את כלל ישראל רשאי לגרום לעצמו חשש מיתה.

והנה באמת מוכחא כן, שהרי אסתר נגשה לאחשורוש שלא כדת, והיה חשש שתיהרג, דהרי אחת דתה להמית אם לא יושיט השרביט.

ד. א.ה. אמנם למה שדן המהרי"ק (שורש קסז) דאשה נאסרת על בעלה בגדרי אונס אחרים מאונס דכל התורה, ואף אומרת מותר שאינה חייבת קרבן, מכל מקום אסורה לבעלה, הואיל ועשתה 'מעילת מעל' באישה, ואין זה משום חומרא דעבירה, אלא דין חדש של מעילת מעל באשה, בכך שהעמידה את האישות שלה לאדם זר, והדברים עתיקין. ולפי"ז אין מקום לדמות בין אסתר לנידון הריב"ש, דאף שמכניס עצמו לאונס – חשיב כאונס [והאריכו בנידון זה האחרונים], אמנם שאני אסתר שנאסרה על מרדכי, הואיל והיה בהכנסת עצמה לאונס 'מעילת מעל' במרדכי, ואף שלא עברה על איסור ואדרבא מצוה גדולה עשתה שהצילה את כלל ישראל, מכל מקום נאסרה על מרדכי, הואיל וגדרי איסור אשה על בעלה שונים מאונס דכל התורה, והבן.

והנה כתב בסמ"ע (ח"מ סי' תכ"ו סק"ב) דאסור לסכן עצמו להציל את חבריו ואפילו בספק, ודלא כהירושלמי (סוף פ"ח תרומות) שאומר שמותר.

וכתב בביאור על איסור והיתר (כלל נ"ט דין ל"ח, בהגהות זר זהב אות כ"א) דתיקשי על הסמ"ע דהרי מוכח מאסתר כהירושלמי דמותר לסכן עצמו. והעירו דתיקשי אף להירושלמי, דהרי מהירושלמי מוכח רק דמותר לסכן עצמו אם ודאי יציל השני, אמנם אם רק ספק אם יציל השני אסור לסכן עצמו, והרי הכא היה רק ספק אם היא תציל, דהרי אם תיהרג לא הצילה כלל, נמצא דהוה ליה ספק וספק.

ותירץ דכלל ישראל שאני, ומותר לסכן עצמו כדי להציל את הכלל. וכן ראייה מהרוגי לוד שמסרו עצמם להריגה להציל הרבים. (עיין רש"י תענית י"ח ב' ד"ה בלודקיא).

[עיין שם בביאור על האיסור והיתר באורך. ועוד עיין שם מהו כשמסכן עצמו לא בשביל כלל ישראל, אבל בשביל רבים].



### רוב בניו

וַיִּסְפֹּר לָהֶם הָמָן אֶת כְּבוֹד עֲשָׂרֹו וְרֹב בָּנָיו וְגו' (ה, יא).

אמרינן בגמרא (ט"ו ב') וכמה רב בניו, אמר רב שלשים, ורבנן אמרי אותן שמחזרין על הפתחים שבעים הויא. ורמי בר אבא אמר כולן מאתיים ושמונה הו, שנאמר ורוב בניו, "ורב" כתיב חסר, והגימטריא של "ורב" הוא מאתיים ושמונה.

והנה בחסרות ויתרות לא פסלינן, כגון אם כתיב חסר והוא כתב מלא, [והיינו נמי דאינו מצטרף לרוב לפסול המגילה].

ויש לעיין אם הכא כתב 'ורוב' מלא אם יפסול, דיש לדון דשאני הכא דגרע, דנימא דצריך דוקא חסר כדי שיהא גימטריא מאתיים ושמונה.

אך בפשוטו אזלינן בתר הפירוש בלא הגימטריות.



### חרבונא - חרבונה

וַיֹּאמֶר חֲרֻבּוֹנָה אֶחָד מִן הַפָּרְסִים לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ גַּם הִנֵּה הָעֵץ אֲשֶׁר עָשָׂה הָמָן לְמַרְדֳּכַי (ו, ט).

הנה איתא במדרש (רבה י' ט') שזה היה אליהו הנביא שנדמה לחרבונה, ואמרינן בשם הגר"א (א"ה, לא מצאתי כתוב בשם הגר"א, רק מצאתי כך בדרשות חתם סופר ח"א עמוד ר"ב ד"ה ויאמר חרבונה) דחרבונא בתחילה (א' י') כתיב בא' בסוף, ואחר כך בקרא דידן כתיב בה' בסוף. והטעם, דהכא זה היה אליהו שנדמה כמו חרבונה, והרי חרבונא יכול להיות שם של גויים על שם חרב וחנית, או שם של יהודי על שם אליהו מלאך הברית, וכללא הוא (כמבואר בהלכות גיטין ובספר שמות) דשמות של יהודים כתוב בה' בסוף משא"כ שמות אחרים. ומשום הכי בפעם הראשונה, שהיה חרבונא

סריס המלך, כתיב חרבונא עם 'א', אמנם בפעם השניה, שזה היה באמת אליהו, כתיב חרבונה עם 'ה'.

אמנם לפום ש"ס דידן משמע שבפעם השניה זה גם היה חרבונא בעצמו, דאמרינן בגמרא מגילה (ט"ז א') אמר רבי אלעזר אף חרבונה רשע באותה עצה היה.

ופירש במהרש"א דהרי כתיב ויאמרו לו אוהביו וזרש אשתו יעשו עץ, וחרבונה היה מן האוהבים שיעצו להמן לעשות העץ, ודייק לה מדקאמר עץ חמשים אמה, והיאך ידע, אלא על כרחך שהוא היה באותה עצה.

ואמרינן בגמרא דכיון שראה שלא נתקיימה עצתו מיד ברח, והיינו דכתיב (איוב כ"ז כ"ב) וישלך עליו ולא יחמל מידו ברוח יברח. ופירש במהרש"א, ברח מלעזור להמן והלך כנגדו. ועל זה מיתנינן קרא באיוב 'וישלך עליו ולא יחמל מידו ברוח יברח', והיינו דכשהקב"ה משליך פורענות על הרשע בלי חמלה, גם אנשי עצתו יברחו ממנו. ואמרינן גם חרבונה זכור לטוב, דסוף סוף על ידו נעשה הדבר שהמן נתלה.



### ה' פעמים מוזכר פורים

על פן קראו לימים האלה פורים וגו' (ט, כו).

הנה בפרק ט' בהמגילה מפסוק כ"ו ואילך, הוזכר שם היום פורים, ה' פעמים, ב' פעמים מלא וג' פעמים חסר.

והנה במשנה בריש פרק קמא דמגילה מבואר דביום י"ד וט"ו לפריזים ומוקפים הוי פורים לכל הלכותיו, ולכפרים איתא עוד ג' ימים רק לקריאת המגילה.

וכתב בחשק שלמה (הגהות ריש מסכת מגילה) דזה רמיזא בהני ה' פורים, דב' מלאים, לרמז על י"ד וט"ו שהם פורים לכל הלכותיו, וג' חסרים לרמז על י"א י"ב י"ג שהם פורים רק לקריאת המגילה.



### ענייני פרשת זכור

הנה איתא בקרא בפרשת זכור 'תמחה את זכר עמלק', והיינו דנצטוינו למחות זרעו של עמלק ולאבד זכרו מן העולם. ויש לדון בהאי מצוה בכמה חקירות:

#### חקירה א' - האם הוה מלאכה הצריכה לגופה

הנה איתא בגמרא שבת (קכ"א ב') דכל המזיקין נהרגין בשבת, וביארה הגמרא דאף על פי דאין חשש פיקוח נפש, מכל מקום מותר להורגן, דאזיל כר' שמעון דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, והכא נמי הרי אינו צריך את ההריגה לשם ההריגה, כמו בבעלי חיים שרוצה לאוכלם או שרוצה את עורם, אלא רוצה בהריגתם רק כדי להינצל מהם.

ויש לחקור מהו בהורג עמלק בשבת, מי אמרינן דחשיבא כהריגת המזיקין, דמותר מן התורה לר' שמעון, או דילמא מכיון דהוא רוצה גוף פעולת ההריגה כדי לקיים מצוות מחייה, חשיב צריכה לגופה וחייב.

ובתשובות אבני נזר (או"ח סי' תק"ט) כתב כהצד השני, ומחלק בין הריגת שבעה אומות להריגת עמלק, דבשלמא הריגת שבעה אומות בשבת פטור, דהריגתן רק שלא ילמדו ממעשיהם, והלכך הוה כהריגת המזיקין, דהוה מלאכה שאינה צריכה לגופה, משא"כ ההורג עמלקי בשבת לקיים מצוות מחיית עמלק, חשיבא צריכה לגופה, דהמצוה הוה גוף ההריגה.

ואגב, הנה נראה דהריגת רודף בשבת חשיבא מלאכה דאינה צריכה לגופה, דדמי להריגת המזיקין, כיון דאין הריגתו אלא כדי להציל הנרדף, וכמו דחזו"ן דביכול להצילו באחד מאבריו אסור להורגו.

אך יקשה על זה, דאמרינן בגמרא סנהדרין (ע"ב ב') דסלקא דעתך דבשבת אסור להרוג רודף הבא במחתרת, דדמי להא דאין הורגין חייבי מיתות בית דין בשבת, אלא אסקינן דילפינן מקרא דמותר להורגו. ותיקשי דלהאמור אמאי יאסר, הא אין כאן כלל חילול בשבת.

ואולי הגמרא אזלא דלא כר' שמעון אלא כר' יהודה דסבירא ליה מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. עוד יש ליישב, דבעינן קרא שיהא מותר להביא כלי זיין מרשות הרבים לרשות היחיד בשביל להרגו. אלא דתליא בפלוגתת קמאי בהביא כלי לחפור קבר אם חשיב מלאכה הצריכה לגופה, דדעת תוספות בשבת (ק"ו ב' ד"ה מה) דגם זה אינה צריכה לגופה, אבל בספר יראים להרא"ם (סי' רע"ד, דף קמ"א ב') הביא פלוגתא בזה].



### חקירה ב' - להרוג עמלק העומד למות

הנה שאלו מהו בעמלקי הטובע במים ועומד למיתה, האם יש חיוב להצילו כדי דאחר כך יוכל לקיים מצוות מחיית עמלק. מי אמרינן דאין חיוב, דהרי לא הרויח כלום, דבין כך עומד למות, או דילמא אמרינן דחייב, דהרי בגוף מעשה ההריגה מקיים מצוה.

וכעין זה יש לדון לענין המצוה למחות גם נכסי עמלק, האם איכא מצוה לזכות חפץ לעמלקי כדי דאחר כך יוכל לכלותו.

ואולי תליא בהא דהבאנו לעיל מהאבני נזר, דהריגת עמלק חשיבא מלאכה הצריכה לגופה, דהמצוה גוף פעולת ההריגה, דלפי זה נימא דהכי נמי איכא מצוה להציל עמלקי על מנת להורגו. וכן לזכות חפץ לעמלקי כדי לכלותו.



### חקירה ג' - לחבול בעמלקי

יש לעיין מהו בגוונא דאינו יכול להרוג את העמלקי אלא רק לחבול בו, האם המצוה דמחיית עמלק מחייבו לחבול בו.

ונראה דחייב, דהא כל מכה של חלל הוי ספק נפשות, אם כן חייב מספק, דאולי העמלקי ימות ויקיים המצוה.

אך הנה אמרינן בגמרא סנהדרין (ע"ד א') דרודף פטור לשלם ממון שהזיק, מכיון דחייב מיתה, וקם ליה בדרכה מיניה, אמנם אם יכול להצילו באחד מאבריו, דאין עליו חיוב מיתה, חייב ממון.

והקשה מהרש"ם (או"ח סי' שכ"ח סע' י"ז) הא גם ביכול להצילו באחד מאבריו הוה ספק נפשות, והרי איכא דסברי (מג"א סי' רע"ח סק"א) דגם בספק מיתה אמרינן קם ליה בדרכה מיניה, ופטור מלשלם.

אלא מתבאר מדברי המהרש"ם, דאע"פ דאם לא ירפאהו הוה ספק נפשות, אבל אם ירפאהו, ודאי אין חשש נפשות. ואם כן בנידון דידן אי אפשר למייתי מפאת פיקוח נפש, דהרי אם ירפאהו אין חשש.



### חקירה ד' - מפסקי גיריה

תו יש לחקור, האם מקיים מצוות מחיית עמלק בפסקי מפסקי גיריה, והיינו דיורה חץ, ויש לפניו תריס, ואחר כך סולק התריס, האם חשיב כחו.

ואם נימא דבנכרי חייב, [או באשו משום ממונו], אם כן ודאי דבכהאי גוונא מקיים, אך אם נימא דדוקא בכחו, אכתי יש לחקור כהנ"ל.

והנה נסתפקתי לענין שחיטה מהו בפסקי מפסקי גיריה, ויש להוכיח דמהני, דהרי מבואר בגמרא חולין (ל' ב') דרבא זרק גיריה ושחט ציפור באויר, חזינן דמהני שחיטה אע"פ דזרק החץ ופגע בציפור בעת מעופה, ובעת זריקת החץ, העוף עדיין לא היה במקום שאחר כך נשחט, והרי כתבו תוספות בבא קמא (ל"ג א') דאם הוציא ראשו לאחר זריקת החץ דמי לפסקי מפסקי גיריה.



### חקירה ה' - לומר לנכרי להרוג

הנה יש לחקור במצוות מחיית עמלק אם אינו יכול להרוג העמלקי בעצמו רק על ידי שיאמר לנכרי להורגו, מי אמרינן דגם כך מקיים המצוה, דהרי תתקיים התכלית של מחיית עמלק, או דילמא נימא דאינו מקיים המצוה, דהמצוה דוקא עליו, והיינו דהוא בעצמו יהרוג.

והנה חזינן בתשובות הרשב"א (ח"א סי' שנ"ז) לענין מיתת בית דין, דבית דין יכול לשלוח נכרי לעשות מיתת בית דין, כגון דיצו בית דין לגוי לזרוק פתילה לתוך פיו של הנידון למיתה, דאין הגוי אלא שלוחו של בית דין.

ותיקשי היאך הבית דין קיימו המצוה דמיתת בית דין על ידי הנכרי, הא נכרי לאו בר שליחות, אלא על כרחך חזינן דלא צריך דינא דשליחות, דאין מיתת בית דין צריך גופו של



בית דין, דמכל מקום הא מתקימת התכלית דמיתת בית דין, דהיינו ובערת הרע מקרבך, ואולי הכא נמי במצות מחיית עמלק.

והגרע"א (או"ח סי' תמ"ו על מג"א סק"ב) דן בשריפת חמץ על ידי נכרי. והחזון איש כתב דמצוות ביעור עבודה זרה גם על ידי נכרי.



### חקירה ו' - לעשות שליח

הנה יש לחקור, אם רואה עמלקי, ואינו יכול להורגו בעצמו, האם מחוייב לעשות שליח כדי להורגו.

ולכאורה תליא האם אמרינן דהעושה שליח כדי להרוג עמלק, חייל בה תורת שליחות, ואם כן חייב למיעבד הכי דהרי יקיים בזה מצוותו, או דילמא אמרינן דלא חייל תורת שליחות, דהרי השליח מחוייב כמותו, ואם כן ההריגה אינה מתייחסת אליו אלא להשליח, ומכיון דאין המצוה מתייחסת אליו, אמאי יתחייב למיעבד הכי.

ונראה דתליא בפלוגתת קמאי אם מהני שליחות במילת גרים, דהוא מצוה המוטלת על כל כלל ישראל, דהנה הכלל הוא דמצוות דאי אפשר לעשותם ע"י שליח מברך בל', משא"כ מצוות שאפשר לעשותם ע"י שליח מברך ב'על'. והנה הרשב"א בשבת (קל"ז ב') מביא בשם הרמב"ן, דבמילת גר מברכין 'למול את הגרים', ולא 'על המילה', וטעמא, דלא שייך שליח, דכל מאן דמהיל מצוה ידידה עבד, ואם כן אם עושה שליח הוה מצוה דהשליח ולא של המשלח, וכך כתב הר"ן (שם).

אמנם הרא"ש (שבת פרק י"ט סי' י"א) כתב דגם במילת גר מברכין 'על המילה' כמו במילת בנו [גם לגירסת הרי"ף], ואם כן הא מוכרח דהרא"ש סובר דגם בכהאי גוונא שייך שליחות. [והרי כתב הרא"ש בפסחים (פ"א סי' י') בשם הריב"א כיסוד הנ"ל ד'על' מברכין כשאינא בשליחות].

ובבית הלוי (ח"א סי' י') פסיקא ליה דלא שייך שליחות במצוות בכהאי גוונא, דבכל מקום לא מצינו דין שליחות רק בדבר דחיוב זה הוי מיוחד רק על המשלח ולא על השליח. [וכתב דגם הרשב"א סבירא ליה הכי. אך נראה לא כך, דהרשב"א שהביא הרמב"ן אסיק דדברי הרמב"ן צריכים עיון, וגם בזה שייך שליחות. וצריך עיון].

והנה לאור האמור, יש לדון לדינא דאינו חייב למיעבד שליח להרוג עמלקי, דהרי הרמב"ן ור"ן בחדא שיטתא, דלא מהני שליחות. [וכן נפקא מינה בזה נמי אם יכול לעשות שליח לשילוח הקן, שנחלקו בזה גאוני בתראי. ולכאורה יהא תליא בפלוגתת רמב"ן ורא"ש].

איברא יותר נראה דגם לדעת הרמב"ן ור"ן מחוייב לעשות שליח כדי לקיים המצוה, דאע"פ דלא חייל תורת שליחות, מכל מקום הא כך תתקיים המצוה, וצריך עיון.

[הנה הוכיחו, דהרי התוספות רי"ד בקידושין (מ"ב ב') שאל דלעביד שליח על תפילין, והרי מאי קשיא, הא השליח מחוייב כמוהו, אלא שמע מינה דמכל מקום שייך בכהאי גוונא תורת שליחות. ויש לדחות בתרתי, חדא, דהריטב"א בשבת (הנדפס מחדש מ"ט א') כתב דחיובא איכא רק

בפעם אחת ביום, ונימא דחבירו כבר הניח. תו, דיהא הנידון שיניח השליח ב' זוגות תפילין, אחד לעצמו, ואחד להמשלח.



### חקירה ז' - נשים פטורות

הנה יש לחקור אם נשים חייבות בהאי מצוה. וכתב החינוך (מצוה תר"ג) דנשים פטורות ממצוות מחיית עמלק. וביאר באבני נזר (שם) דטעמא מפאת דהוה מצוות עשה דהזמן גרמא, דהרי אינו נוהג בשבת.

ויש להקשות על דבריו בתלתא אנפי:

א. חדא, דלכאורה קשה ממעקה דנשים חייבות, והרי אין בונין בשבת, אך באמת דאבני נזר (או"ח סי' תנ"ט) ישב על מדוכה זו, וכתב דשאני ממעקה דהמצוה ממשיכה להתקיים בשבת גם כן, משא"כ במצוה שהיא רק הפעולה, בזה אם אי אפשר בשבת הוה הזמן גרמא.

אך עדיין תיקשי דמכל דברי רבנן בתראי שדנו אמאי נשים חייבות במצות בנין בית המקדש, הא אינו נוהג בלילה, [והבאנו דבריהם בפרשת תרומה], אע"ג דכשם שבמעקה המצוה נמשכת, הכי נמי בבנין בית המקדש המצוה נמשכת בלילה, חזינן דנקטי דלא מהני המשך המצוה בשבת, ולדידהו יהא הוכחה ממעקה גם לענין מחיית עמלק.

ב. תו יש להקשות, דהגרע"א (קידושין כ"ט א', תשובות ח"ג סי' י"ז) כתב דבכהאי גוונא לא חשיב כלל הזמן גרמא, דאינו פטור אלא אסירא ליה.

ג. תו יש להקשות, דבתשובות מהר"ם חלוואה (בסו"ס שיטת הקדמונים ב"ק) דן דברכת המזון ליהוי הזמן גרמא מפאת יום הכיפורים, וזה כאבני נזר, ותירץ דמשכחת לן גם ביום הכיפורים בפיקוח נפש. ולפי"ז גם הריגת עמלק משכחת לן בשבת כשצריך להורגו משום פיקוח נפש.



### פרסומי ניסא בקריאת המגילה

#### לקרוא בעשרה או לקרוא קריאה דלכתחילה

הנה דן בתשובות באר חיים מרדכי (להגאון רבי חיים מרדכי ראללער אבדק"ק ניאמיץ ח"א סי' ט"ו) מי אמרינן דעדיף קריאת המגילה בעשרה, דהוה פרסומי ניסא, אע"פ דיהא במגילה דכשירה רק בדיעבד, או דילמא אמרינן דעדיף קריאה דכשירה לכתחילה, אע"פ שיהא ביחידות, [ואיירי בזמנה דאפשר לקרוא ביחידות].

כגון בגוונא דבבית הכנסת יש רק מגילה שחסר בה תיבה, דכשירה משום דכתיב אגרת, אבל הוה רק בדיעבד, דלכתחילה צריך שתהא כולה מן הכתב, אמנם לאידך גיסא, בביתו יש מגילה דכשירה לכתחילה, שכתובה כולה, [ובבית הכנסת לא יסכימו לקרוא בה], אבל יצטרך לקרוא בה ביחידות.

[והנה אם יש ודאי ציבור, והמגילה יש בה ספק אם היא כתובה כולה או רק רובה, כגון ספק מוקף גויל, בזה יש לומר דודאי יקרא בציבור, דודאי מעלה הפחותה, עדיף מספק מעלה דעדיפא, ע' מה שכתבנו בפ' וארא תשע"ד אות ב'].

וכן בגוונא שבאמת יש להציבור מגילה דכשירה לכתחילה, אלא דהיא כתובה בין הכתובים, דמבואר בגמרא מגילה (י"ט ב') דהקורא בה חשיב כקורא ביחיד, ולאידך גיסא יכול לקרוא בציבור במגילה שכתובה בנפרד, אבל חסר בה מילה.

וכן בגוונא דאם יהא בפרסומי ניסא לא ישמע באזנו [וכגון שכל אחד מהעשרה קורא לחוד, ואז אינו יכול לשמוע], וייצא רק בדיעבד, כמו שמבואר במשנה ברורה (סי' תקפ"ט סק"ה עיי"ש), אבל אם ישמע בביתו ביחידות יוכל לשמוע.

וכתב הבאר חיים מרדכי דעדיפא לקרוא המגילה בעשרה משום פרסומי ניסא, איברא היה מקום לדון, דעדיפא לקרוא קריאה דכשירה לכתחילה, דתחילה בעינן דיקיים המצוה לכתחילה.

ויש לעיין בהאי נידון מכמה אנפי:

#### א. אם מחמת הרעש אינו שומע כל מילה

הנה חזינן דהולכין לשמוע המגילה בבית הכנסת אף כשיודע דכמה פעמים לא ישמע תיבות המן בגלל הרעש, ויצטרך לקרוא בעצמו מן החומש, ועל כרחך שמעינן דעדיף קריאה בעשרה מקריאה דלכתחילה, אך שמא איירי רק בגוונא דאולי באמת ישמע כל פעם תיבת המן.

#### ב. האם כל מגילות דידן רק בדיעבד

הנה חזינן דקוראים שנית בפניהם לפניהם, להרוג ולהרוג [והוא ממנהגי החתם סופר], ואם כן לפי"ז כל מגילות דידן כשירות רק מספק, וכן לענין הקריאה, הא אינו כולו מן הכתב ויצא רק בדיעבד. ואם כן כיון דבין כך מקיים המצוה רק בדיעבד, נימא דעדיפא לקרוא בעשרה משום פרסומי ניסא, אך יש לדחות דאינו ספק גמור מעיקר הדין, דנוסחא דידן עיקר טפי.

#### ג. קריאה בעשרה אינה אלא רשות

הנה איתא בגמרא מגילה (ה' א') דרב סובר דמגילה בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד, ורק שלא בזמנה צריך לקרותה בעשרה, ורב אסי פליג, דבין בזמנה ובין שלא בזמנה אינו קוראה אלא בעשרה.

והקשה הריטב"א, היאך אמר רב דבזמנה קוראה אף ביחיד, הא איתא בגמרא (ג' א') כהנים בעבודתן ולוים בדוכנן וישראל במעמדן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע המגילה, והיינו כדי

לקרוא המגילה עשרה, חזינן דחייבים עשרה, ותרין דאע"ג דרב סובר דלכתחילה אפשר ביחיד, מכל מקום מצוה מן המובחר לקרוא בעשרה.

חזינן דלמאי דקיימא לן כרב, המעלה לקרוא בעשרה אינה אלא מצוה מן המובחר, משא"כ פשיטא דמגילה שאינה כתובה כולה, לא רק שאינה מן המובחר, אלא הוה דיעבד, ואם כן ודאי דיש להעדיף לקיים את הלכתחילה, ולא מצוה מן המובחר.



#### ד. לחשוש להפוסקים כרב אסי

הנה כתב בבאר חיים מרדכי טעמא אחרינא דעדיף לקרוא בעשרה, דהרי איכא מקמאי דפסקו כרב אסי דגם בזמנה אינו קורא אלא בעשרה, ואם כן עדיף לחשוש לדבריהם.

אמנם העירו, דהא הרי"ף מוכיח דנקטינן כרב דבזמנה קורא גם ביחיד, דהרי איתא בגמרא (י"ט א') דהא דאמרינן דהקורא במגילה הכתובה בין הכתובים לא יצא, היינו רק בצבור, אבל ביחיד יצא, חזינן דיכול לקרוא ביחיד. ודחה הרו"ה (ג' א' בדפי הרי"ף) דאתי גם כרב אסי, דהרי רב אסי קאמר רק דמצוה לכתחילה לקרוא בעשרה, אבל בדיעבד יצא גם ביחיד. חזינן דאם נוקטים כרב אסי מוכרחים לומר דהא דבעינן עשרה אינו לעיכובא.

ואם כן ממה נפשך לכל הפוסקים הקורא ביחיד יצא בדיעבד, ואם כן שוב יש לומר דעדיף לקרוא במגילה שלימה ביחידות, דכך אינו ודאי בדיעבד, דאף דאיכא קמאי דלרב אסי כשר רק בדיעבד ביחיד, אך הרי אם נוקטים כרב, כשר לכתחילה, משא"כ אם יקרא במגילה חסירה בעשרה ודאי יהא רק בדיעבד.



#### ה. פרסומי ניסא עדיף ממצוה דרבנן

אמנם לכאורה אינו כן, אלא דברי הבאר חיים מרדכי דפרסומי ניסא עדיפא מוכרחים. דהנה יש לדון מה עדיף, לקרוא את המגילה בעשרה, או לומר קידוש לבנה, כגון בגוונא דזמן קידוש לבנה יסתיים באמצע קריאת המגילה, ואם ישמע את המגילה בעשרה לא יוכל לומר קידוש לבנה, משא"כ אם יאמר קידוש לבנה אזי יצטרך לקרוא המגילה ביחידות. וכתב הנודע ביהודה (קמא או"ח סי' מ"א) דקריאת המגילה בעשרה, דאית ביה פרסומי ניסא, עדיפא ממצוות קידוש לבנה.

ולכאורה הוא הדין לענין מעריב, דקריאת המגילה בעשרה עדיף ממעריב, כגון בגוונא שאם יתפלל מעריב, יצטרך לקרוא את המגילה ביחידות ויספיק לקרוא את המגילה עד עלות השחר, משא"כ אם יקרא המגילה בציבור, שהם קוראים לאט יותר, לא יוכל לקיים שניהם, ויבטל תפילת מעריב, לדעת הנודע ביהודה יקרא את המגילה בציבור ולא יתפלל מעריב, דהרי חזינן מהנודע ביהודה, דמעלת פרסומי ניסא דוחה לגמרי מצוה דרבנן.

ואם כן הוא הדין בנידון דידן, נצטרך לומר דאע"פ דהבאנו מהריטב"א דלקרוא המגילה בעשרה אינו אלא מצוה מן המובחר, והוה רק רשות, מכל מקום רשאי וראוי לעשותה אע"ג דיפסיד מצוה דרבנן, ואם כן קל וחומר דיפסיד מעלת לכתחילה במגילה.

והרי פשיטא דאם לפניו הנידון או למיעבד מגילה דכשירה לכתחילה, או להפסיד לגמרי מצוה דרבנן, ודאי דיקח מגילה הכשירה בדיעבד ולא יפסיד מצוה דרבנן. והשתא דחזינן דפרסומי ניסא דעשרה עדיפא על מצוה דרבנן, אם כן ודאי דעדיפא על קיום הלכתחילה, דהרי עדיף אפילו ממצוה דרבנן דעדיפא מקיום הלכתחילה.

**אמנם עיקר דברי הנודע ביהודא הוא חידושא רבתא**, דהא מי שאינו מקיים דינא דפרסומי ניסא בעשרה, אלא קורא ביחיד, אסירא לקרוא ליה עבריינא, דאינו אלא רשות, משא"כ מי שאינו מקיים מצוה דרבנן הוי עבריינא, ואפילו הכי אמרינן דפרסומי ניסא דעשרה דוחה מצוה דרבנן, ויש לעיין אם דברי הנודע ביהודה מוסכמים.

[והנה עיין בשו"ת משנה שכיר (או"ח מהדורא תניינא ירושלים תשנ"ו סי' י"א) איתי לדברי נודע ביהודה, וכתב לדון בדבריו בתרתי, חדא דיעשה קדוש לבנה ואחר כך יקרא ביחידות, דהרי הרמ"א (סי' תר"צ סע' י"ח) סובר דאם קראו אותם בציבור, ואיזה יחיד לא שמעה, יוכל לקרוא אפילו לכתחילה ביחיד, הואיל וקורין אותם באותה העיר בעשרה, שמעינן דלדעת הרמ"א חשיבא כקריאה בעשרה גם לגבי שלא בזמנה. ועוד כתב דעיקרא דדינא דמבטלין מצוה דרבנן משום עשרה, לא פסיקא, ובלבושי שרד מתבאר דלא כן].



### להפסיק באמצע שמונה עשרה

הנה לאור דברי הנודע ביהודה דפרסומי ניסא עדיף ממצוה דרבנן, יש לעיין מה עדיף, קריאת המגילה בעשרה או לסיים השמונה עשרה, כגון בגוונא דעומד באמצע שמונה עשרה של מעריב או שחרית, ואם יפסיק את השמונה עשרה יוכל לקרוא המגילה עם הציבור, משא"כ אם יסיים את השמונה עשרה, יצטרך אחר כך לקרוא המגילה ביחידות. ולכאורה יש לומר דהכא מודה הנודע ביהודה דלא יפסיק, כיון דאם יפסיק יהיו הברכות הראשונות לבטלה, ואע"פ שזה בשב ואל תעשה, מכל מקום גורם שיהא איסור למפרע.

והנה איתא בשולחן ערוך (סי' ס"ה סע' א', סי' ק"ד סע' ה', משנה ברורה שם סקט"ז) דבשהה באמצע שמונה עשרה כדי לגמור את כל התפילה, אמרינן דאם היה אסור לו להמשיך להתפלל, הוי כמפסיק מחמת אונס, דהוי הפסק, משא"כ אם היה יכול להמשיך לא הוי הפסק.

ולפי"ז יש לומר בנידון דידן, דכיון דההלכה הוא דלא יפסיק, אלא ימשיך השמונה עשרה, אם כן נימא דיפסיק באמצע שמונה עשרה, וישמע המגילה באמצע התפילה, ואחרי המגילה יגמור השמונה עשרה, ואע"פ ששהה כדי לגמור את כולו, הרי היה יכול להתפלל כל הזמן.

ונהי דאם נפסוק הדין שיפסיק לשמוע המגילה, אם כן לא עלתה התפילה, דהא חייב להפסיק, והוי כמפסיק מחמת אונס, אבל נימא דבאמת נפסוק הדין שיכול להמשיך להתפלל, ואם ירצה יפסיק, והשתא ודאי דעדיף להפסיק כדי להרויח לשמוע המגילה בעשרה.

ואע"פ דאף כשאינו אונס, ואם יפסיק לא יהא הפסק, אפילו הכי אינו לכתחילה להפסיק באמצע שמונה עשרה כדי לגמור כולה, ואם כן אמאי בנידון דידן אמרינן דיפסיק, אך מכל מקום שאני הכא דצריך להפסיק כדי שתהא לו מגילה בעשרה, וע'.



# שרי החמישים

קריאת התורה לילד בר מצווה שטעה בהכנת הפרשה ♦ בעניין ברכת המצות  
וברכת השבח ♦ הסמכות לקבוע פיקוח נפש ניתנה לדופא, אך גדולי התורה בכח  
פסיקותיהם בהלכה סוללים דרכי הצלה ♦ תוצרת נוכרית בשביעית ♦ יסוד  
האמונה ♦ האם [ומה] מברכים על קבלת חיסון נגד קרונה ♦ טוען רבני בהלכה  
♦ בדין שרטוט שאין החריץ ניכר, בספרי תורה מזוזות ומגילות ♦ בהלכות  
שומרים ♦ בדין השותה תה או קפה האם מצטרף לזימון ♦ עיכוב דיירי חצר על  
דייר שרוצה לפתוח עסק, ומהות תקנת יהושע בן גמלא ♦ בעניין ביאת כולכם ♦  
נישואין ביום ששי





רבי שמחה הכהן קוק

רב ואב"ד רחובות

## קריאת התורה לילד בר מצווה שטעה בהכנת הפרשה\*

בנוגע לבחור בר מצווה שטעו בזמן היותו בן י"ג שנה, והכין קריאת התורה והפטרה בד' פרשיות, אם יש להקל שיקרא לציבור.

השאלה:

ילד שעלה לארה"ק מבריה"מ וזכה להתקרב למצוות ומתחנך לתורה ומצוות, והנה בחסד ה' הגיע למצוות, אך דא עקא שהכינוהו לקרוא בתורה בפרשת שקלים באדר ראשון. ובשנה שנולד בה הבר מצוה היתה שנה פשוטה.

וכבר פסק הרמ"א (סימן נ"ה ס"י): "דמי שנולד באדר ונעשה בר-מצוה בשנת העיבור אינו נעשה בר-מצוה עד אדר השני".

וכן הסכימו כל הפוסקים חוץ מהמהר"ם הלוי שהביאו הפר"ח (סי' נ"ה) שסובר דנעשה בר-מצוה באדר ראשון, והפר"ח חלק עליו ופשוט שכך ההלכה, שלא כהר"ש הלוי.

א"כ שאלתנו היא כפולה:

א. חתן המצוות הכין בעמל רב את קה"ת עד חמישי והכין המפטיר. א"כ מה על קריאתו בתורה בהיותו למעשה עדיין קטן.

ב. מה על קריאת המפטיר, שהרי אע"פ שהרמ"א פוסק שקטן יכול לעלות לתורה בד' פרשיות, מבארים את דבריו שהיינו רק מפני שגדול יקרא בתורה ויוציא את הקטן.

א"כ איך לנהוג בקטן זה ששעת הדחק היא, גם מחמת כבוד המשפחה שכבר זימנו אורחים, שאף הם מביה"מ ומארץ ישראל, ודבר זה יצערם מאד באם לא יוכל לקרא בתורה והוא זילותא להם, וכן לחתן המצוות וכן למוזמנים שהוזמנו לעלייתו לתורה ורבים הם.



### תשובה

כדי להשיב על השאלה נחל בעזהשי"ת לברר את גדרי חיובי קריאת התורה בגדול בקטן ובד' פרשיות. ומן הכלל נבאר בעה"ת את דין הפרט בשאלה זו.



#### א. בדין קריאת התורה לקטן

איתא בגמרא במגילה (כג, ב): "הכל עולין למנין שבעה אפילו קטן ואפילו אשה, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד הציבור".

\* הדברים מתפרסים לרפואתו השלימה של הרב שמחה בן רחל בילא בתושח"י. עריכה: הרב יהושע וייסינגר.

הרמב"ם בהל' תפילה (יב, יז) פסק: "אשה לא תקרא בציבור מפני כבוד הציבור, קטן היודע לקרוא ויודע למי מברכים עולה ממנין הקרואים". מקור דברי הרמב"ם שצריך שידע לקרות הוא כדברי הרא"ש, ושידע למי מברכים הוא מהירושלמי.

בשו"ע או"ח (רפב, ג) כתב שהכל עולים למנין שבעה אפילו אשה וקטן שידע למי מברכים, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא מפני כבוד הציבור.

מוסיף הרמ"א (שם) ואלו דווקא מצטרפים למנין הקרואים, אבל לא שיהיו כולם נשים או קטנים.

מקור דינו הוא מדברי הריב"ש שלהלן נעיין בהם בע"ה, וכן לשון הר"ן שאמר להשלים למנין ז' ולא שיהיו כולם קטנים אלא ע"י צירוף ולא רובם קטנים. וכן מצינו בגר"א בביאורו (שם) שדייק דין זה, וכן מלשון המחבר שאמר: "הכל עולין למנין שבעה" - עולין לשון רבים - והמשיך המחבר "אפילו אשה וקטן" אשה אחת קטן אחד, ולא אמר נשים וקטנים. וגורסים הפוסקים "הכל משלימין" עכ"ל הגר"א. משמע כי העולים צריכים להיות גדולים והקטנים רק משלימין.

המג"א (ס"ו, ו) כתב: "ומ"מ אין יכול להיות מקרא את העולים, היינו שהוא יקרא לאחרים שיברכו ברכת התורה והוא יקרא לפניהם, עד שיביא שתי השערות". וזאת בשם הב"י בתשובה.

בשער הציון (סע' טז) הביא שפמ"ג שם הקשה, דהא איתא במשנה דקטן קורא בתורה, והיינו מסתמא דהוא עצמו יכול לקרא בתורה הפרשה שלו ואמאי אסרו להיות מקרא, לפיכך מפקפק הפמ"ג בדין זה. אך השער הציון מתרץ: "ולענ"ד לא קשה מידי דהתם איצטרופי בעלמא שהקילו להשלים למנין שבעה לעלות לתורה, הקילו ג"כ שיוכל לקרות אך להיות הקטן קורא לאחרים כל הפרשיות לפני העולים אסור כמו שאסור שיהיו כל העולים קטנים", עכ"ל.



## ב. קריאת קטן למפטיר ביום שמוציאים ס"ת אחד או שני ספרים

בעניין קריאות המפטיר אומר הרמ"א (שם): "וביום שמוציאים שני ספרים או שלושה, המפטיר קורא באחרונה, וקטן יכול לקרוא בפרשת המוספים או בד' פרשיות שמוסיפין באדר וכן נוהגים". ומקורו בר"ן ובמרדכי פ"ב דמגילה.

ואומר שם המשנ"ב (ס"ק כג) "ואע"פ שפרשת זכור היא חובה מן התורה שישמענה כל אדם מישראל, והקטן אינו מחוייב בדבר אינו יכול להוציאם וכן הסכים בא"ר ודה"ח".

ובהגהות רע"א (שם, רפ"ב) הביא דברי הפרח שושן שהועתקה ברע"א (שם על הגיליון) דהעלה דהעיקר דקטן לא יקרא בד' פרשיות ומשמע בכל גווני. עכ"ל.

ובאמת צריך להבין מה היא הסברה כי אין לקרא בד' פרשיות לקטן. בשלמא פרשת זכור שהיא דאורייתא, וכן פרשת פרה יש אומרים שגם היא דאורייתא נחא, שאין קטן המחויב מדרבנן, יכול להוציא גדול המחויב מדאורייתא.

אך לכאור' צ"ב פרשת שקלים ופרשת החודש שהן לכו"ע מדרבנן מדוע אין לקרוא לקטן?

מקור דין זה הוא בתשובת הריב"ש (סי' שכו) שהעתיק בתחילת דבריו את דברי ר"ת שבפרשה שבא בחובה ליום צריך שיקראנה גדול ואין מפטירים בקטן בכיו"ב. והקשה מהגמ' במגילה (כג, א) הכל עולין למנין שבעה אפי' אשה ואפי' קטן, ומתוך הריב"ש דדוקא אם עולין ומצטרפים לגדולים אזי אפשר שיקראו אבל לא כשכל הקורין קטנים. פירוש לדבריו, כי המפטיר בימים בהם מוציאים שני ספרי תורה הרי אם יקרא הקטן בספר שני יתהווה מצב בו הקטן קורא את כל הקריאה המיוחדת הזו. ודעת הריב"ש שאין קטן רשאי לקרא את כל הקריאה אלא להצטרף לגדולים.

ומכח סברת הריב"ש מקשה הפרח שושן על הרמ"א שפסק שקטן יכול לקרא במפטיר של פרשת המוספים ובד' פרשיות, וקושייתו היא שהרי אם יקרא בספר תורה שני, כמו במוספין או ד' פרשיות הרי יוצא שכל הקריאה הייתה של קטן.

מאידך, מקשה הגינת ורדים על הריב"ש: "וצע"ג דאיך ניתן לומר שקריאת קטן היא בקורא את כל הפרשה, דע"כ לא קפדי רבנן אלא כשהיה כל השבעת קרואים של חובת היום כולם קטנים. אבל לגבי ס"ת עצמו אין בזה גנאי אם יקרא בו הקטן יחידי לבדו".

אך הפרח שושן דוחה את דברי הגינת ורדים ואומר: "אחר בקשת המחילה (מהגינת ורדים) אני אומר דגם כשיקרא קטן לבדו בס"ת גנאי גדול הוא לציבור וכבר אמרה הגמרא בלולב הגזול "מי שהיה עבד או קטן מקרין אותו... ותבא לו מארה" ופרש"י: "שמבזה את קונו לעשות שלוחין כאלה וכל שכן בנדון דידן". והוסיף הפרח שושן טעם נוסף מדוע לא יקרא הקטן במוספים כשמוציאין שני ס"ת, ואמר: "ועוד, דכיון שהם חייבים בקריאה זו וקורא קטן. מן הדין נראה שאינו מוציאם יד"ח. דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם".

סברתו זו השניה שכיון שהקורא הקטן אינו מחוייב בקריאת התורה אינו מוציא את הרבים יד"ח. לא הובאה בריב"ש ומחודשת היא בפרח שושן.

ובאמת סברתו קשה מאד, כי איתא במאירי ממש היפך דבריו על המשנה במגילה (כד, א): "קטן קורא בתורה ומתרגם" ומבאר המאירי שם בפירושו: "קטן קורא בתורה, שאין הכונה אלא להשמיע לעם, ואין זו מצוה גמורה כשאר מצוות שנאמר בה, כל שאינו מחוייב בדבר אינו יכול להוציא אחרים יד"ח. ואע"פ שהוא מברך הרי מכל מקום יש לו שייכות בת"ת עד שאחרים מצווים ללמדו". א"כ לכאורה קשה ביותר סברת הפרח שושן שאמר כי סברת ההלכה שקטן אינו קורא במוספים היא מחמת שהוא אינו מחוייב בדבר ואינו יכול להוציא את הציבור שהוא מחוייב בדבר ידי חובתם.



### ג. חקירה בגדר חיוב קריאת התורה

לצורך ישוב חומר הקושיה, יש לחקור בעצם גדר חיוב קריאת התורה בכל ימות השנה, שבתות, יו"ט וכו'. האם חיוב הקריאה הוא חיוב שכל יחיד חייב לקרא בתורה, כמו קריאת המגילה, אשר ודאי הוא שתקנו שכל יחיד חייב בקריאתה. אלא שיוצא היחיד בשמיעת קריאת המגילה מדין שומע כעונה. או שיש גדר שונה לגבי חיוב קה"ת, והוא שתקנו שהציבור יקרא

בתורה. ואם יחיד מכל סיבה שהיא לא שמע קריאתה אעפ"כ אינו חייב לקרוא הפרשה ביחיד, כיון שהתקנה היא שיקראו בתורה בציבור.

ישנם כמה נפק"מ למעשה מהחקירה הזו:

א. בשנה שחל אסרו חג פסח בשבת משתנים ונפרדים סדרי הפרשיות מפסח עד שבועות בין א"י לבין חו"ל.

מה יעשה בן א"י הנוסע לחו"ל השומע אותה פרשה למעשה פעמיים, פעם בא"י ופעם שניה בשבת הבאה בחו"ל, וכשישוב לארה"ק יפסיד פרשה אחת. א"כ כיצד ינהג, האם מותר לו לעלות בחו"ל לתורה, שהרי כבר שמע קריאת פרשה זו גופא בשבת שעברה, ויצא בה ידי חובתו.

ב. כשיחזור לארה"ק הפסיד פרשה האם חובה עליו להשלים קריאתה או שיש לומר שכיון שהציבור כבר קרא הפרשה הזו שעברה אין חיוב על היחיד להשלימה.

ג. וכן עוד נפק"מ, אם לא שמע השומע את כל הקריאה כגון אם למד בעת הקריאה או לא הקשיב כהלכה לכל הקריאה, האם יחשב כאילו לא יצא יד"ח הקריאה ויצטרך להשלימה או כיון שהתקנה הייתה שהציבור יקרא בתורה, הרי די בכך ואע"פ שלא שמע את כל הקריאה.



#### ד. המותר והאסור בעת קריאת התורה

לבירור חקירה זו יש לעיין בדברי המחבר (או"ח קמו, ס"ב), וז"ל: "כיון שהתחיל הקורא לקרות בס"ת אסור לספר אפי' בד"ת, אפי' בין גברא לגברא ואפי' אם השלים הפרשה. ויש מתירים לגרוס (ללמוד) בלחש, וי"א דאם יש עשרה דצייתי לס"ת מותר לספר, (בד"ת), ויש מתירים למי שתורתו אומנותו. ויש מתירים למי שקודם שנפתח ס"ת מחזיר פניו ומראה עצמו שאינו רוצה לשמוע ס"ת אלא לקרות ומתחיל לקרות, ולקרות שמו"ת בשעת קריאת התורה שרי. עכ"ל.

ובביאור הלכה (שם, ד"ה "ויש מתירין") ביאר, כי שיטה זו היא שיטת תוספות והרא"ש, ומקשה ע"ז הביאור הלכה קושיות עצומות. ואומר: "שיטה זו תמוה מאד, מה מהני שיגרוס בלחש שלא יבטל שאר השומעים מ"מ הרי הוא עצמו מחויב לשמוע קה"ת. ואם ילמד את לימודו לא יתן לבו לשמוע מה שיקרא הקורא ואפי' אם יש י' דצייתי, מאי מהני לגבי ידידה הא על כל איש מוטל החיוב בתקנת עזרא", והביא הביאה"ל שאכן מכח קושיה זו דחה השיבולי הלקט שיטה זו מההלכה.

אך הביאה"ל רוצה ללמוד שהפשט במחבר הוא, דרק כאשר הלומד עצמו כבר שמע קה"ת רק אז יוכל ללמוד. וכן יתר הדברים המותרים בזמן קריאת התורה המוזכרים שם בשו"ע.

אך לבסוף כתב: "דבאמת מדברי המחבר עצמו משמע שכל ההיתר ללמוד, הוא, אף בזמן שהלומד לא שמע עדיין קה"ת שהרי המחבר סיים סעיף זה ואמר: "וכל זה אינו עניין לפרשת זכור ופרשת פרה שהם בעשרה דאורייתא שצריך לכוון ולשמוע מפי הקורא". ונשאר הביאה"ל בצ"ע.

ולהבין הלכה זו ולבארה נעיין במקור הלכה זו בסוגיית הגמ' בברכות ח'. איתא בגמ' "רב ששת מהדר אפיה וגריס, אמר אנן בדידן ואינהו בדידהו".

בראשונים, בתוס', רי"ף וברבינו יונה (שם בשם הגאונים), כתוב דדוקא רב ששת שתורתו אומנותו אבל להורות לאדם אחר אסור לו לעסוק בתורה בזמן קה"ת.

ומביא ברבינו יונה שם: ונראה למורי הרב נר"ו, שאם קודם שנפתח ס"ת חוזר פניו ומראה עצמו שאינו רוצה לשמוע ס"ת אלא לקרוא. ומתחיל לקרא מותר, ואפי' לכל אדם, דכיון שכבר התחיל במצווה מתחילה וראו אותו אנשי ביהכנ"ס שקבע עצמו לקרא. אינו פוסק בה בעבור ס"ת. אבל אם לא התחיל מתחילה, אין לשום אדם אפי' מי שתורתו אומנותו לספר בשום ענין כלל. והרי"ף במגילה כתב דה"ג מפרשי דווקא שיש שם עשרה אחריתי אז יכול ללמוד, אבל אין שם עשרה כי אם עמו לא.

ועוד איתא ברי"ף (שם) "ואית דמפרשים דדוקא רב ששת היה מותר מפני שהיה סגי נהור, ולא היה מחויב בקריאת התורה. דדברים שניתנו בכתב אי אתה רשאי לאמרם בע"פ, אבל אדם אחר שרואה וחייב בקה"ת אסור לספר ואפי' תורתו אומנותו".

א"כ שיטות ראשונים אלו הן היסוד להלכה דלעיל בסי' קמ"ו ס"ב.

ויש להסביר מאי נפק"מ בהאי תירוצי, ונראה כי קיימת מחלוקת יסודית בין התירוץ של "אית דמפרשים" המבארים עובדא דרב ששת "דמהדר אפיה וגריס" בעת קה"ת כיון שרב ששת פטור מקה"ת מחמת היותו סומא. ומאידך כל יתר שיטות הראשונים הן שאמנם רב ששת חייב היה בקרה"ת, אלא שיש צדדי היתר המתירים לעסוק בתורה בעת קריאת התורה, ואע"פ שעיסוקו בתורה ימנע ממנו מלשמוע קריאת התורה.

א"כ זו הנפק"מ הגדולה בין שתי השיטות. לשיטת היש מפרשים חייב כל אדם בשמיעת קריאת התורה, ועיסוקו בת"ת אינו פוטר אותו מלשמוע. ורק רב ששת, דווקא הוא, נפטר מקריאת התורה בגלל היותו סומא שפטור מקה"ת.

אך לכל השיטות האחרות תיקנו דין קריאת התורה על ציבור. ולכן מובנת סברת הרי"ף במגילה האומר כי אם יש עשרה השומעים את קריאת התורה מלבד הלומד הוא רשאי לעסוק בתורה. וכן אם תורתו אומנותו וכו' כפי' יתר הסברי הראשונים בהנהגת רב ששת, כיון שלמעשה אין קה"ת חובת היחיד אלא חובת הציבור.

לפי שיטות הראשונים דלעיל, מוסבר בדברי המחבר כי אמנם המדובר באדם שלא שמע עדיין קה"ת ועפ"כ מותר לו לעסוק בתורה בתנאים שהמחבר מפרט. א"כ משמע בבירור כי המדובר בסעיף זה באדם שלא שמע עדיין קה"ת כלל ולא פרשת זכור, ואעפ"כ בקה"ת מותר לו ללמוד לעצמו ואף אם לא ישמע קה"ת כלל.

ההסבר בשיטות אלו של המחבר, והן שיטות תוס' והרא"ש שהמחבר פוסק כותייהו, הוא שחובת קריאת התורה היא שתיקרא קה"ת בביהכנ"ס בציבור. ואם היחיד לא שמע לא בטלה תקנת עזרא של קה"ת.



### ה. סברה לחלק בגדרי חוב קה"ת בפרשיות השבוע ובחוב קריאה בס"ת שני

ואדאמינא להכי נשוב לדברי הפרח שושן שאמר שבארבע פרשיות ובימים בהם מוציאים ב' ס"ת וקורין פרשת המוספים אין קטן יכול לקרא כיון שהוא אינו בר חיובא. ויש לבאר כי יש נפק"מ גדולה בין חוב הקריאה של קה"ת והמפטיר של ב' ספרים, דבהוצאת ספר שני החוב הוא על כל יחיד לקרוא אם שיהיה שומע ויצא בגדר שומע כעונה, משא"כ כאמור בקה"ת של פרשת השבוע, דהתם התקנה שהתורה תהא נקראת. ולכן מובן שבקטן הקורא בתורה כדברי המשנה והגמ' במגילה דעולה למנין ז'. הרי שהקטן יוכל להוציא גדול בקריאתו. אך בקריאת המפטיר בספר ב', שהוא חובת היום, תקנו שיקרא כל אחד או לפחות שיהא שומע כעונה.

סברת ההבדל שהבדלנו בין תקנת קה"ת של פרשת השבוע לבין תקנת הקריאה בספר שני של קרבנות היום היא ביסוד התקנה.

בפרק מרובה פ"ב מונה הגמרא את קה"ת בין עשר התקנות שתיקן עזרא "שקורין בשבת וקורין בשני וחמישי". ומקשה הגמ' האם עזרא תיקן והא מעיקרא הוה מיתקנא דתניא "וילכו שלושת ימים במדבר ולא מצאו מים", עמדו נביאים שביניהם ותקנו להם שיהא קורין בשבת ומפסיקין באחד בשבת, וקורין בשני ומפסיקין ג' ו-ד' וקורין ב-ה' ומפסיקין ערב שבת כדי שלא ישהו ג' ימים בלא תורה. ומתרתה הגמ' מעיקרא חד גברא תלתא פסוקי א"נ תלתא גברא תלתא פסוקי אתא הוא עזרא תיקן תלתא גברא עשרה פסוקי.

והרמב"ם בהל' תפילה (יב, א) פסק: "משה רבינו תיקן לישראל שיהיו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני וחמישי בשחרית כדי שלא ישהו שלשה ימים בלא שמיעת תורה". הרמב"ם הביא את יסוד תקנת מרע"ה (בכס"מ כתוב שלמרות שבגמ' נאמר כי נביאים שביניהם תקנו אעפ"כ אומר הרמב"ם כי מרע"ה תקן תקנה זו, כי ודאי הנביאים לא תקנו בלא הסכמת משה רבינו. וכן בירושלמי נאמר כי מרע"ה תיקן קה"ת של שבתות ויו"ט). וזה שהביא הרמב"ם יסוד תקנה הוא כיון שיש נפק"מ בידיעה זו, ואמנם הרמב"ם פוסק שם (פי"ב ה"ט): "מי שהוא עוסק בתורה תמיד ותורתו אומנותו מותר לו לעסוק בתלמוד תורה בשעה שהקורא קורא בתורה". ויש להסביר את דברי הרמב"ם ולשאול, ומה על קה"ת של העוסק בתורה, ולכאורה אפשר היה לבאר כי מי שתורתו אומנותו פטור מקה"ת. אך מ"מ משמע דא"צ שיהא תורתו אומנותו דוקא כרשב"י וחבריו, כדברי רבי יוחנן בשבת (יא, א) דכגון אנו מפסיקים לתפילה. א"כ מה ההיתר שלא לשמוע קה"ת ובאותו זמן לעסוק בתורה, אלא שהרמב"ם לומד שחוב קה"ת הוא דין שהציבור חייב בקה"ת ואין זו חובה על היחיד.

וכן גם מוסברים דברי המאירי במשנה (מגילה כ"ה, הובא לעיל) על המשנה האומרת קטן קורא בתורה ומתרגם, ואומר המאירי שם: "קטן קורא בתורה שאין הכוונה אלא להשמיע לעם ואין זו מצוה גמורה כשאר מצוות, שנאמר בה כל שאינו מחוייב בדבר אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם". היינו שכל דין קה"ת אינו אלא מגדר תלמוד תורה או תקנה על הציבור לשמוע קריאת התורה.

מה שאין כן בקה"ת של מפטיר בחובת היום. מקור חוב קריאה זו היא כדברי רב עמרם שהובאו דבריו בתוס' במגילה (ל, ב): "הא שאנו מעמידים ס"ת שניה במועדות וקורין בקרבנות היום לא מצינו סמך בתלמוד, אך בסדר רב עמרם ישנו קצת סמך לדבר מהא דאמר לקמן ל"א:

"אמר אברהם לפני הקב"ה, רבש"ע שמא ישראל חוטאים לפניך ואתה עושה להם כדור המבול וכו', אמר לו כבר תקנתי להם סדר קרבנות כל זמן שקורין בהם מעלה אני עליהם כאילו מקריבים לפני קרבן ומוחל אני להם על כל עוונותיהם". עכ"ל. א"כ ענין הקרבנות מחייב כל יחיד בישראל.

ובענין חידוש השער הציון (רפ"ב סט"ז) שהקטן לא יכול להיות המקריא לאחרים, והאיסור הוא כמו שאסור שכל העולים יהיו קטנים, והטעם הוא משום כבוד הציבור.

וכן הוא גם ההסבר בחידוש שחידש הרמב"ם בביאור המשניות במגילה כ"ד המשנה אומרת "קטן קורא בתורה ומתרגם". ומחדש הרמב"ם שם בשם הגאונים: "קטן קורא בתורה אמר אחד מהגאונים כי זה אחר השלישי".

ומדוע דוקא אחר השלישי, וכן מה יהא ביום שאין יותר משלושה קרואים.

וההסבר הוא דאין הכי נמי, ביום שאין בו אלא ג' קרואים אין להעלות קטן. וזאת משום כבוד ציבור, דרק כשיש ז' קרואים אזי יהא הדין של קטן עולה למנין שבעה, ודווקא דיקא הגמרא בעולה למנין ביום שיש שבעה ולא ביום אחר.



### ו. סיכום התשובה בעניין הקטן בשעת הדחק

אחר הדברים שהתבררו בחסד ה' נחזור לשאלה, ע"ד הנער העולה שאם יבצר ממנו לקרא מה שהכין יצר להם מאד הן לעצמו, והן להוריו.

הנה בענין קה"ת של קטן מדינא במשנה מגילה כ"ד וכן בגמרא שם. וכן פסק המחבר והרמ"א בס' רפ"ב ס"ג. אלא שהובא בפוסקים דנוהגים כהיום שאין קורין קטן כלל לשום עליה אפילו אם כבר נשלם מנין הקרואים, אלא למפטיר.

אך בפמ"ג (שם) כתב דכשאין קורא אחר ותתבטל הקריאה לגמרי מסתפק דאפשר דיש להקל אפי' לא הביא שתי שערות.

אך בדרך החיים פסק דיש להקל "בשעת הדחק" עי' במשנ"ב (רפב, יז). ומצאתי בשו"ת אג"מ (או"ח ע"ב) שנשאל ע"ד נער שהכינו אותו לבר-מצוה ולימדוהו את קה"ת בפרשה שלפני היותו לבר מצוה. ומסקנתו אחר בירור הסוגיה כיד ה' הטובה עליו: "אבל מ"מ לדינא אם הוא צער גדול להבר מצוה ומשפחתו ורוצה כת"ר להקל כהפמ"ג ודעימיה, אין למחות בידו".

א"כ יש לנו על מי לסמוך בצער גדול של הנער דנן.

אך בכ"ז הרי הזכרנו את המג"א שם דאין קטן יכול להיות המקריא בתורה לציבור, ובשעה"צ (שם, ס"ק ט"ז) חילק בין קריאה שקורא לעצמו לבין קריאה שקורא בתורה לעולים האחרים. וכן שיטת הגאונים שהביא הרמב"ם בפירוש המשניות במגילה שאין לקרא לקטן לתורה בין ג' הקרואים הראשונים.



א"כ איך ננהג בעובדא דידן:

א. כהן לוי וישראל יקראו גדולים ויקרא לפניהם גדול. אך כדי שלא לצער הקטן שהכין קריאת התורה יקרא כל אחד מג' הקרואים הראשונים רק ג' פסוקים (אם אפשר לפי סדר הפרשיות).

ב. את הקטן חתן בר המצוה יקראו לרביעי וימשיך לקרא עד המקום שהכין אותו דהיינו עד חמישי. בחמישי ימשיכו לקרא בתורה גדולים וגדול יקרא בתורה לפניהם.

ג. בענין המפטיר היות שעומדת לנגד עינינו שיטת הרע"א בשם הפרח שושן, וראינו כי היא שיטת הריב"ש ועוד מגדולי הפוסקים, שכאשר מוציאים שני ספרי תורה אין הקטן עולה לתורה בספר התורה השני א"כ אין לתת לקטן עליה בפר' שקלים אלא יעלה ויקרא גדול בתורה. והגדול יברך ברכת ההפטרה והקטן יקרא את הנביא ודבר זה הוא ללא פקפוק.

א"כ בעהי"ת זו מסקנת הדברים.





רבי שלמה פישר

ראש ישיבת זהב מרדכי-איתרי

מח"ס בית ישי

## בעניין ברכת המצות וברכת השבח\*

בשאג"א (ס"ס כ"ה) הקשה דהרמ"א ביו"ד סי' י"ט פסק כאו"ז דמי שעשה מצות שחיטה ולא בירך יברך אח"כ, דלא כהרמב"ם, ואילו באו"ח סי' תל"ב פסק דאחר שגמר בדיקת חמץ א"א לברך. והנה בבגהר"א (או"ח קכ"ח סעי' י"ג) בדעת הר"מ דאין ברכת אקב"ו שמברכין אנשיאת כפיים מעיקר הדין, וכ"כ המאירי בסוטה ל"ח. וצ"ב מאי שנא משאר מצוות. והנה בתשו' הרשב"א (סי' י"ח) כ' שאין מברכין על מצוות שבין אדם לחברו הואיל וביד חברו לבטלם, ובתומים (סי' צ"ז) הבין דחשש לברכה לבטלה שמא יחזור בו חברו. אבל בחי' הרי"ם שם כתב דכונת הרשב"א לומר דהוא מצוה קלה ולא מברכין אמצוה כזו. וכ"מ מהמשך דברי הרשב"א דכתב דאשכחן בכתובות מ' דמ"ע דאונס דלו תהיה לאשה כל ימיו אין דוחה לאוין משום דאי אמרה לא בעינא ליתא לעשה כלל, וכן בב"מ ל' אי' מי דחינן איסורא מקמי ממונא.

מיהו צ"ב מ"ט אין לברך על מצוה כזו. ועו"ק דמתחלת ל' הרשב"א משמע כפי' התומים עיי"ש. וע"כ צ"ל דהרשב"א נתכוון לב' הטעמים, וצ"ב. ועו"ק משה"ק החידושי הרי"ם שם דהשולח שליח להפריש תרו"מ אין השליח מברך שמא חזר בעה"ב וביטל השליחות, וק' אמאי ליחוש לזה. מיהו אשכחן כה"ג בהשגות (פ"ג מאישות) דכ' להדיא חשש זה דהמלכה וכ' דמשו"ה יש לברך ברכת אירוסין אחר המעשה. וק' קו' חי' הרי"ם. ועוד הקשה שם המ"מ בשם רמב"ן דבפסחים ו' אי' כל המצות מברך עליהן עובר כו' חוץ מן הטבילה ול"ח גם אירוסין.

ובס' הר צבי (מילי דברכות סי' ב) כ' ליישב את ב' הקושיות על הראב"ד דכבר כ' הרא"ש פ"ק דכתובות ג"כ כהראב"ד וכ' דברכת אירוסין הוי ברכת השבח ולא ברהמ"צ, דאין קידושין מצוה רק הכשר ע"ש, ומשו"ה שפיר מברכין אחר המעשה. והנה באמת הך חשש חזרה הוא חומרא בעלמא משום חומר ברכה לבטלה [כדרך שכ' הט"ז באו"ח (סי' ח') בדעת תשו' הרא"ש שכ' לבדוק את חוטי הציציות קודם הברכה משום ברכה לבטלה, דמעיקר הדין א"צ ע"ש], וא"כ הראב"ד ס"ל דאירוסין כיון שאפשר להחמיר ולחוש כיון דהוי ברכת השבח ואפשר שפיר לברך אח"כ, הלכך חיישינן, משא"כ היכא דלא אפשר, כגון בברכת המצות, אין חוששין. וא"ש גם קו' הה"מ, די"ל דבגמ' שאמרו חוץ מן הטבילה איירינן בברכת המצות, אבל אה"נ דברכת השבח אשכחן טובא שמברכין אחר העשיה, עכ"ד ונכון.

אכן בדברינו יתבאר דלא רק משום דלא אפשר לא חיישינן בברכת המצות להמלכה אלא מעיקר הדין כך הוא, דבברכת השבח יש לחוש ובברכהמ"צ אין לחוש. והנה מש"כ ההר צבי דטבילה ברכתה בהמ"צ לכאו' ז"א, שהרי היא הכשר בעלמא, וכדכתבו תוס' נדה ס"ו דמה"ט לא שייך לחייב להטביל גם ביה"ס ע"ש. וע' אב"מ (סי' כ"ה) ועו"ט (סי' קע"ו) שהקשו אהא דר"ה כ"ח

\* נערך על ידי הרב יוסף שימל ובנו הבה"ח רפאל [לא היה לעיני הרב שליט"א]. תודת מערכת האוצר להם.

נודר הנאה ממעין טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה, והא בהכשר ל"ש מצוות לאו להנות נתנו. ובוה י"ל כיון דהוי הכשר למצוה, כגון אכילת קדשים או בטבילת בע"ק הוי הכשר לתפילה ות"ת, הו"ל כהניא דלמ"ד אין מערבין אלא לדבר מצוה (עירובין ל"א) דשפיר אמרי' אף בהכשר מללה"נ, עיי"ש. אבל אכתי קשה מי לא עסקינן בנדה הטובלת לבעלה דלצורך עצמה קעבדה (ויש לדחות דנמי מצוה היא, דלא גרעה מהולך לסעוד בבית חמיו ע"ש בעירובין).

והנראה בזה, דהנה בטבילת בע"ק כבר כ' המפ' שאי"ז בגדר טהרה כלל ומשו"ה מהני טבילה זו אף למי שטמא טומאה חמורה כדתנן זב שראה קרי כו' ע"ש. ומעתה י"ל דמ"ש בגמ' פסחים הנ"ל דכל המצוות מברך עליהן עובר כו' חוץ מן הטבילה נתכוננו לטבילת בע"ק שעיקרה מצוה וברכתה ברכת המצות ואפ"ה מברך אחר עשיה, אבל שאר טבילות אה"נ דהברכה בהן היא ברכת השבח, דהוין הכשר בעלמא, ובהנך לא איירי' בגמ' פסחים כלל וכנ"ל.

מיהו נ' דאף טבילת נדה כך היא דהרי גם בנדה קשיא האיך מועיל טבילתה כשהיא בלא"ה טמאה טומאה חמורה, כגון במת. וכן יש להקשות על מש"כ הר"מ בהל' תפלה בטעם טבילת בע"ק דרך משום שאינה לטהרה אפשר לזב שראה קרי לטבול, ותיקשי ליה דנדה תוכיח.

לכן נ' דנדה נמי טבילתה לבעלה מצוה ולא טהרה, שהרי כבר כ' תוס' ב"ק י"א דלבעלה אי"ז בגדרי טומאה להיות ס"ט ברה"י טמא ע"ש ובש"ש. והק' ע"ז האחרונים היכן מצינו איסור ניתר ע"י טבילה, ונ' דע"כ צ"ל דאין הטבילה מתירה את האיסור, אלא האיסור הוא מפני צורך הטבילה ודו"ק. ולפז"נ דמש"כ המרדכי (הובא בב"י יו"ד) דנדה צריכה בטבילתה לפתוח פיה כדי שיכנסו המים לביה"ס היינו דוקא נדה, דס"ל למרדכי דטבילת נדה מצוה ולא הכשר ולא שייך בה סברת תוס' נדה ס"ו, ואנן דפליגי סבירא לן דאע"ג דהוי מצוה אבל מ"מ גדר הטבילה הוא כמו לטבילת טהרה, דהמצוה היא לטבול טבילה המטהרת ודו"ק.

ונ' דאף טבילת גר מצוה היא, דהנה ביבמות מ"ז תניא במקום שהנדה טובלת שם הגר טובל, וכ' רש"י ואע"פ שאין טבילתו משום טומאה וטהרה כשאר טבילות. והיינו דס"ד כיון שטבילתו אינה לטהרה א"צ כ"כ כמו נדה. וקשה א"כ באמת מנ"ל שצריך. ונ' לישב, בהקדם קו' ת"י יבמות מ"ו דס"ל התם לר' יוסי דגר שנימול שלא בפני ב"ד מילתו פסולה דבעי מילה לשמה, ואילו בע"ז כ"ז ס"ל לר' יוסי דא"צ מילה לשמה. ולכאנ' י"ל דאה"נ דא"צ מילה לשם מצות מילה, אבל שאני גר דצריך לשם גירות, וזה ס"ל לר"י דצריך לשמה, וכמו בטבילה דצריך שיהא לשם גירות (וכן תי' קוה"ע וח"ס חיו"ד סי' ש'). אבל קשה, דרש"י ביבמות לא כ"כ אלא כ' דצריך מילה לשם מצות מילה, וזה תמוה.

ונ' דמילת גר אינה מצוה מחודשת בו, אלא מצותו היא העתק ממצות מילה שניתנה לישראל, וצריך הגר להתכוון לשם מצות מילה, אע"פ שישראל המל א"צ לשמה. ועד"ז נ' דטבילת גר העתק מצות טבילה, והיכן מצינו בישראל טבילה כמצוה, הוי אומר בנדה, וכמש"נ. וז"ש דטובל במקום שהנדה טובלת ודו"ק.

א). ואילה"ק על דברינו שטבילה מצוה ממש"כ הלח"מ פ"ו מיסוה"ת דאנן קיי"ל טבילה בזמנה לאו מצוה, שאין ענין זל"ז, דבזמנה לאו מצוה אבל עכ"פ עצם הטבילה שפיר י"ל דהוי מצוה.

ומעתה כל הנך טבילות דבע"ק ודנדה ודגר הוויין בגדר מצוה<sup>2</sup>, מיהו אכתי ענין טבילת גר צ"ב דאיך מברך אקב"ו והוא לא נצטוה, דממ"נ כשהוא גוי ל"ש בו מצוה וכשהוא ישראל שוב א"צ טבילה. ונ' עפמ"ש אחרונים דגיוור הוי מעשה ב"ד, א"כ אף הטבילה מצות ב"ד, ואפ"ה הגר מברך ולא הב"ד מפני שהוא עושה את המעשה בפועל [ולעד"נ המדליק נ"ח בבית חברו לצורך חברו מברך המדליק, דלא כיד אפרים סי' תל"ד], דהכלל הוא בברכהמ"צ שהיא חלק וצורה בגוף מעשה המצוה.

דהנה בברכות ט"ו אי' חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום ואם תרם תרומתו תרומה, מאן תנא חרש המדבר ואינו שומע לכתחילה לא, אמר רב חסדא ר' יוסי היא, עד כאן לא קאמר ר' יוסי לא יצא אלא גבי קריאת שמע דאורייתא אבל תרומה משום ברכה וברכה דרבנן ולא בברכה תליא מילתא. ועמדו בזה הפני יהושע והשאגת אריה מאי האי דקאמר ברכה דרבנן ולא בברכה תליא מילתא. ועיין בתוספי הרא"ש שכתב בזה דאם היתה ברכת המצות דאורייתא הויא מעכבא, וזה תמוה, דמה ענין בטול הברכה לקיום המצוה שעשה כתיקונה. ועוד יש לדקדק ממתניתין דתרומות, חרש לא יתרום, אטו מפני שהוא אנוס על הברכה לא יקיים מצות הפרשה? ומוכח מזה דברכת המצות אינה מצוה דרמיא אקרקפתא דגברא, אלא הוא דין בגוף מעשה המצוה והוא תנאי בצורת מעשה המצוה, ולפיכך אילו היתה דאורייתא היתה מעכבת אפילו בדיעבד, והשתא שהיא דרבנן מכל מקום לכתחילה הוא דין במעשה המצוה. משא"כ ברכת השבח גדרה חובת גברא ודו"ק.

וע' תוס' שבת כ"ה י"מ דאין לברך אהדלקת נר שבת משום שאם מצא דלוק א"צ לכבותה ולחזור ולהדליקה, ור"ת דחה דכסוי הדם יוכיח דכסוהו הרוח פטור מלגלות ולכסות ואפ"ה מברכין אכסוהו<sup>3</sup>. ונראין דברי הי"א, דכונתם כנ"ל שאין ברכה רק אמצוה שעיקרה מעשה ולא מצב, וכיון שמצאה דלוק אי"צ לכבותה ולחזור ולהדליקה, ע"כ שאין עיקרה מעשה אלא מצב. ומשה"ק ר"ת לק"מ, דהתם בכסוהו"ד עיקרו באמת מעשה הכיסוי ולא המצב, תדע שהרי כיסוהו ונתגלה פטור מלכסותו וק"ל. והא דכסוהו הרוח פטור אי"ז מפני שהמצוה נתקיימה, אלא הוא משום שאין לו מה לכסות והדם נדחה מכסוי כדמפורש בגמ' שם (חולין פ"ז), ולכן למ"ד אין דיחוי אצל מצות אם חזר ונתגלה חייב לכסות וז"פ.

אמנם מש"כ עוד שם ר"ת דאם מצא דלוק יכבה ויחזור וידליק והיינו דמעשה ההדלקה הוא המצוה, י"ל דאף במעשה ההדלקה איכא מצוה. והביאור בזה הוא עפמ"ש הרמב"ם ב' טעמים לנר שבת (עי' פ"ה מהל' שבת ה"א, ופ"ל ה"ה), א' משום עונג, וזה באמת עיקרו המצב להיות אור, ב' כבוד, וזה עיקרו מעשה ההדלקה.

זכינו לדין שאין בהמ"צ אלא במצוה שעיקרה מעשה<sup>4</sup>, ולפ"ז בהכשר ל"ש ברכהמ"צ אבל ברכת השבח שייך.

(ב). ודלא ככ"מ פ"א ברכות שכ' תו"ד דטבילה הכשר ולא מצוה. וע"ש עוד שכ' שגם נט"י ושחיטה הוויין הכשר ולא מצוה. ותימה, שהכ"מ עצמו בראש הספר במנין המצות כ' בדעת הר"מ דשחיטה מצוה ולא הכשר ודלא כהראב"ד (שם) והרמב"ן (בשורש ראשון) והט"ז (יו"ד סי' א'). וכן נט"י נתבאר במק"א בשם הגר"ז דהוי מצוה.

(ג). אך קשה ע"ז ממ"ש הרמב"ם בהל' ברכות דהניח תפילין ולא בירך יברך אחר הקשירה כ"ז שהתפילין עליו משא"כ שחט ולא בירך לא יברך, וקשה דא"כ מצות תפילין להיות מונחין עליו והאיך שייך ברכה. וצ"ע.

ובדברינו יתבאר טעם חדש למה גבי ברכת השבח חוששין לחזרה וחשש ברכה לבטלה, משא"כ גבי ברכהמ"צ. דהנה בברכת השבח הוי המצוה סבה לחייב את האדם בברכה, וא"כ אם יתברר של"ה כאן סיבה הוי ברכה לבטלה. משא"כ בברכהמ"צ, שהברכה היא סדר וחלק ממעשה המצוה, א"כ אם התחיל במעשה המצוה, דהיינו שבירך ולבסוף לא גמר דהיינו שלא עשה המעשה, אי"ז ברכה לבטלה, שכך הוא סדר עשיית המצוה והתחלתו הייתה טובה [וה"ז דומה קצת למ"ש החת"ס (בש"ת סי' ש"כ) דשפיר שרי לאתשולי אתרומה ואי"ז כגורם למפרע לברכה לבטלה, שכן היא מצותה של ברכה זו שמברכין אותה על כך הפרשה שאפשר לה ליבטל ע"י שאלה ע"ש].

והנה הרמב"ם לא ס"ל ענין ברכת השבח במצות כלל אבל האו"ז ס"ל, ולכן כ' שיכול לברך גם לאחר מעשה מדין ברכת השבח. וכ"ז במצות דאורייתא, אבל במצות דרבנן כגון בדיקת חמץ לא אשכחן בהו ענין ברכה"ש, ולכן ס"ל להרמ"א דלא יברך אח"כ, וא"ש קו' שאג"א.<sup>1</sup>

והנה במצות שבין אדם לחברו ל"ש ברכהמ"צ, חדא דלעולם הוי רק הכשר וכמ"ש בקובץ דל"ש בהו דין מצוות צריכות כוונה וכיו"ב, דהעיקר התוצאה. ועוד שכבר כתבתי במק"א דעיקרן של מצות אלו להפיק רצון חברו התובע. וכתבתי דמ"ש רמב"ן ב"ב קכ"ו דאם אין חברו רוצה ליכא מצוה, אי"ז בגדר תנאי אלא חסר גוף ענין המצוה. וע"ש דמה"ט אי"ז דוחה איסורין כיון שלא גוף המעשה הוי המצוה. וא"כ י"ל דהרשב"א כ' באמת ב' טעמים - א' למה אין ברכהמ"צ בדברים שב"א לחברו, וזהו מש"כ בסוף דדמי למ"ש דאין דוחין איסורין, ועוד טעם כתב למה לא תיקנו ברכת השבח בהם, ועל זה כ' הטעם דחיישינן לחזרה, דבברכת השבח יש חשש זה כנ"ל. [אך אכתי קשה דהו"ל לתקן ברכה"ש לאחר המעשה (וי"ל דהיינו באמת טעם הירושל' ורבינו אליהו לברך על מצות אלו) וי"ל דלא תקנו לכתחילה כך וצ"ע].

ומעתה א"ש דברי הגר"א בנ"כ, דהנה תוס' סוטה ל"ה: הביאו ירושלמי דר"ל עשה דנ"כ דוחה טו"מ ומסיק דלא, וצ"ב. ולא משמע משום דטומאה הוי עול"ת, דא"כ מאי ס"ד. אע"כ דס"ד דהירושלמי כטענת תוס' ב"מ ל' דהוי לאו ועשה שאין שוין בכל ונדחין מפני עשה, וטעם מסקנת הירושל' משום דע"כ הויא מצוה שב"א לחברו [כדרך שהרשב"א בתשו' הנ"ל חשב נתינת מת"כ כמצוה שב"א לחברו ע"ש, ומתבאר עפ"ד קצה"ח סי' רמ"ג דהוי חלף עבודתכם"]. והשתא א"ש דאין חייב לברך על נ"כ, דהוי נמי מצוה שב"א לחברו, וכמו שהארכתי בבית ישי דרשות סי' נ"ד אות ד'.

וי"ל בזה טעם למ"ש סוטה ל"ח שאם לא אמרו לו עלה אינו עובר ע"ש, וי"ל דהוא מטעם הרמב"ן ב"ב קכ"ו שכל שאין חברו המקבל מבקש ליכא מצוה.<sup>2</sup>



(ד). מיהו אכתי טעמא בעי למה אין ברכה"ש במצות דרבנן וצ"ע.

(ה). ומה שהביא שם הקצות קרא דפ' קרח דחלף עבודתכם על מתנות כהונה תמוה, דהאי קרא כתיב רק גבי עבודת הלוים.

(ו). מיהו הרי כל ב"כ כולל גם עם שבשדות והם לא מחלו לו וצ"ע. וגוף הדין דריש מקרא דאמור להם ולא כמש"כ. ואכתי קשה להיפך, א"כ מה שייך מדת חסידות לברך, הרי להרמב"ם אין ברכת שבח כנ"ל. ועצ"ע.

רבי יצחק זילברשטיין

רבה של רמת אלהן וראש כולל 'בית דוד' חולון

## הסמכות לקבוע פיקוח נפש ניתנה לרופא, אך גדולי התורה בכח פסיקותיהם בהלכה סוללים דרכי הצלה\*

**שאלה:** מורי ורבי הגאון רבי שמואל הלוי וואזנר זצ"ל סיפר לי שלפני שנים רבות התעוררה שאלה בדבר אשה הרה, שסבלה מיתר לחץ דם, וגם מבעיות קרדיולוגיות. שני רופאים אמרו שחייבים להפסיק את ההריון, ואילו רופא אחד חיווה דעתו שאפשר להמשיך. ושאלו את החזון איש זצ"ל האם היא חייבת להפסיק את ההריון, שהרי נפסקה הלכה בשו"ע (או"ח סימן תריח) שאין דבריו של אחד במקום שנים. והשיב החזו"א שהרשות נתונה לאשה להמשיך את ההריון, אם היא רוצה בו.

והעיד הגאון הרב שמואל הלוי וואזנר זצ"ל שההריון עלה ב"ה יפה, ולאם ולבנה שלום. הבן כבר זכה לראות נכדים, והאם - נינים.

והדברים צריכים ביאור, הרי שנינו ש'אין דבריו של אחד במקום שנים', ואם כן כששני רופאים אומרים שהאם בסכנה אסור לנו לסמוך על הרופא הסבור שאפשר להמשיך, וכיצד הורה החזון איש זצ"ל שהאשה רשאית להמשיך? על כך דברינו להלן\*:



### 'ורפא ירפא' - עבודת קודש היא

**"יש למלאכת הרפואה מבוא גדול מאד במעלות השכליות והמידות ובידיעת השי"ת"**

נקדים שעבודת הרופא עבודת קודש היא, ולא עבודה טכנית בלבד. כפי שנפסק בשולחן ערוך (חושן משפט, סימן ע סעיף ג) על סמך דברי הרמב"ם (מלוה ולוה פט"ו ה"א), אם אמר אל תפרעני

\* תודת האוצר להרב משה מלובנצ'יק שליט"א ולהרב צבי בנימין זילברשטיין שליט"א על סיועם בהשגת המאמר.

א. סיפר הרב גרשון לידר שליט"א, מנכ"ל בית הרפואה "לניאדו" ו"מעייני הישועה": לפני כחמישים שנה לערך, בעת ששימשתי בקודש אצל מרן בעל הדברי יציב זיע"א, נכנסה לקודש פנימה אישה מכובדת תחי', וביקשה ממרן זיע"א שיפסוק לאחר שילדה בלעה"ר 11 בנים, היא מבקשת ללדת את הבן ה-12, כמו יעקב אבינו שהביא לעולם 12 שבטים. לאחר דין דברים בעניין, שאל מרן זיע"א "מה אומרים הרופאים?". השיבה האשה שהם מתנגדים בכל תקופה שתיכנס להריון נוסף, כי יש לה בעיות רפואיות וזו סכנה לדבריהם.

מרן זיע"א פסק לה, שהיות והיא חפצה מאוד בעוד ילדים, על אף הסכנה, אמר לה שתתפלל חזק, כפי שהיא יודעת, והקב"ה בוודאי יעזור והכל יעבור בשלום. ואכן, ההריון עבר בשלום. ואני זוכר את הברית הכל כך מרגשת. כ"ק מרן זיע"א היה סנדק ולא נותרה עין אחת יבשה.

אני רוצה להדגיש שכל הבנים שלה הם תלמידי חכמים, כולם בלי יוצא מן הכלל, דיינים מורי הוראה ומרביצי תורה. ועוד אדגיש שגם נולדה להם בת, זאת אומרת 12 שבטים ועוד בת. נשאלת השאלה, מהו המקור ההלכתי לפסקו של מרן הדברי יציב זיע"ל?

אלא בפני תלמידי חכמים, או 'בפני רופאים' ואמר פרעתין בפניהם והעדים מתו או הלכו למדינת הים, הרי זה נאמן ונשבע. ומקור הסוגיא הוא הגמרא ממסכת שבועות (דף מא ע"ב) אלא שבגמרא נאמר רק לומדי הלכות, והרמב"ם הוסיף רופאים,

ויש לשאול מנין לרמב"ם להוסיף על דברי הגמרא שנאמרו על 'לומדי הלכות' גם את הרופאים? התשובה לכך היא: שהרמב"ם נותן חשיבות וכבוד לרופאים יותר מכל מקצוע אחר, משום שהרופאים עוסקים ברפואתם של בני המלך - מלכו של עולם<sup>2</sup>.

וכדי להעמיק את התחושה זו, יש להתבונן בדברי הרמב"ם (פ"ה משמונה פרקים לרמב"ם) שכתב וזה לשונו: "יש למלאכת הרפואה מבוא גדול מאד במעלות השכליות והמידות ובידיעת השי"ת".



### הסמכות לקבוע פיקוח נפש ניתנה לרופא

ודבר פשוט הוא שהסמכות לקבוע מהו "פיקוח נפש" נתנה לרופא, כמבואר בגמרא מסכת בבא קמא (דף פה ע"א) "ורפא ירפא" מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות, והראשונים (התוספת שם, הרמב"ן בתורת האדם שער המיחוש - ענין הסכנה ויתר ראשונים) עמדו בשאלה: מה צריך רשות התורה על כך? והרמב"ן תירץ שאין לך ברפואות אלא ספק סכנה, ובזה ניתנה סמכות לרופא, וכך נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה, סימן שלו סעיף א) נתנה התורה רשות לרופא לרפאות. ובכלל פיקוח נפש הוא.

ונאמר עוד בשולחן ערוך (אורח חיים סימן שכח סעיף י) כל חולי שהרופאים אומרים שהוא סכנה, מחללים עליו את השבת. וכן הוא בשולחן ערוך (סימן תרי"ח סעיף א) חולה שצריך לאכול ביום הכיפורים, אם יש שם רופא בקי שאומר: אם לא יאכלו אותו אפשר שכבד עליו החולי ויסתכן, מאכילין אותו על פיו, אפילו אם החולה אומר: אינו צריך שומעים לרופא.

וכך מסופר על ילדה קטנה שהתנפל עליה כלב בשבת ונעץ שיניו בגופה, והרופא המקומי יעץ לנסוע למומחה לכלבת בתל אביב. וההורים הלכו לשואל את מרן החזון איש. החזון איש הביט בסימנים שנתהוו בגופה, והשיב: אף שנראה שאין חשש לסכנה, צריך לנהוג על פי ההלכה המחייבת להשמע להוראות הרופא. עליכם לנסוע<sup>3</sup>. וע"ע בקריינא דאיגרתא (חלק א איגרת לד) השיב הסטייפלר באחד המכתבים: אני כותב לך שעל פי ההלכה אתה מחוייב לשמוע לכל מה שהרופאים מצויים עליו.



ב). שמעתי בשם תלמיד חכם תושב פרשבורג, שהיו קוראים לרופאים לתורה ביום כיפור, בשם 'מורינו', תואר המקביל למורי הוראה, והוא משום שחולה מאכילים אותו על פי רופאים, נמצא שהתורה הסמיכה אותם להורות דינים כיצד ינהגו בני ישראל ביום הכפורים, ולכן אפשר לקרותם בשם זה.

ג). הובא בספר פאר הדור חלק ד' עמוד קפח.

### חכמים התייעצו עם הרופאים לעניין בירורי הלכות

ומצינו עוד מקורות שחכמים שאלו לדעת הרופאים בכדי לברר הלכות כמבואר בגמרא מסכת נדה (דף כב ע"ב) אמר רבי אלעזר ברבי צדוק, מעשה באשה שהיתה מפלת כמין קליפות אדומות, ובאו ושאלו את אבא, ואבא שאל לחכמים, וחכמים שאלו לרופאים, ואמרו להם אשה זו מכה יש לה בתוך מעיה, ושוב מעשה באשה שהיתה מפלת כמין שערות אדומות, ובאה ושאלה את אבא, ואבא שאל לחכמים ורופאים, ואמרו להם שומא יש לה בתוך מעיה שממנה מפלת כמין שערות אדומות. וכן לגבי טומאת מת: כמבואר בגמרא במסכת נזיר (דף נב ע"א) מעשה שהביאו קופה מלאה עצמות לבית הכנסת של טרסיים, והניחוה באויר, ונכנס תודוס הרופא וכל הרופאים עמו ואמרו אין כאן שדרה ממת אחד, ועיין עוד בגמרא מסכת סנהדרין (דף לג ע"א).



### חכמי התורה בכח הכרעותיהם בהלכה, סוללים דרכי הצלה

עם זאת, אסור לנו לשכוח שהקדוש ברוך הוא נתן כח ביד גדולי הדור לשנות את הטבע. יסוד זה מצינו בש"ך (יורה דעה, סימן קצ"ט ס"ק י"ג) בשם הירושלמי על הפסוק 'לאל גומר עלי', הרי קטנה בת ג' שנים ויום א' שנבעלה אין בתוליה חוזרים נמנו בית דין ועברו את השנה בתוליה חוזרים, הוי לאל גומר עלי, וכתב על זה הש"ך שכל מה שבית דין שלמטה עושים בית דין שלמעלה עושים.

וכן בגמרא מסכת יבמות (דף עו ע"ב) מסופר שדוד המלך למרות שהיה קטן ממדתו של שאול, כשלבש את בגדי המלכות של שאול מיד נעשה ארוך והתאים למדתו, וכן אתה מוצא בכהן גדול, שהמשיחה של מלך ומשיחה של כהן גדול בכוחה להפוך את האדם לגמרי לעשותו לאדם חדש.



### אדם יכול לשנות טבעו ע"י התורה, ולהיות מושגח בהשגחה עליונה, ופגעי הזמן לא ישפיעו עליו

וביאר מו"ח מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שבקבלת התורה כתוב 'והייתם לי סגולה', ופירש השפת אמת: לשון הויה והתחדשות חדשה, פושט צורה ולובש צורה אחרת, וזה שאמר הכתוב אם כהן גדול הנכנס 'לפני ולפנים' נעשה אחר על ידי שמן המשחה, הרי התורה יקרה היא מפנינים וכח התורה עדיף פי כמה שבכחה לשנות את האדם בכל ישותו והוייתו הפנימית ונעשה כבריה חדשה עכ"ל. הרי לפנינו שישנו מהלך אחר בבריאיה, והוא: שאדם יכול לשנות את טבעו לגמרי על ידי התורה והוא מושגח בהשגחה עליונה ופגעי הזמן לא משפיעים עליו.



(ד). כמבואר במשנה (מסכת אבות, פרק ו משנה ו) נאמר: 'גדולה תורה יותר מן הכהונה ומן המלוכה, שהמלוכה נקנית בשלושים מעלות, והכהונה בעשרים וארבע, והתורה נקנית בארבעים ושמונה דברים'.

## הסבר נפלא מהאדמו"ר מקלויזנבורג מדוע מחללים שבת להציל אדם מהמפולת וראשו מרוצץ, הרי לא יוכל לשמור אפילו שבת אחת?!

ובעניין זה שמעתי הסבר נפלא מהאדמו"ר מקלויזנבורג על מה שנפסק בשולחן ערוך (אורח חיים סימן שכט סעיף ד) נפלה מפולת על האדם ומצאוהו תחת המפולת וראשו מרוצץ, ואין לו כל סכויים לחיות כי אם חיי שעה קצרים, מפנים את הגל ומחללים כל ישראל את השבת אם יש צורך בכך, כדי לסייע לזה לחיות חיי שעה.

ותמה הביאור הלכה (שם, ד"ה אלא) הרי הטעם שמחללים שבת בפיקוח נפש הוא "מפני שאמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" כמבואר בגמרא (מסכת יומא, דף פה ע"ב), ואם כן איך מחללים שבת כדי להחיות אדם שלא יוכל לשמור שבתות הרבה ואפילו לא שבת אחת?!

ושמעתי מהפה הקדוש של האדמו"ר הגאון הגדול מקלויזנבורג זצ"ל הסבר נפלא ליישב קושית הבאור הלכה, והוא על פי ביאורו של הדברי יחזקאל, (משינאווא, דף פ טור א) שהסביר דברי הגמרא במסכת יבמות (דף קכא ע"א) שם נאמר הדין 'נפל למים שאין להם סוף, אשתו אסורה', כלומר מי שנפל לים ולא רואים את 'סוף' המים, אזי אשתו אסורה להינשא, כי חוששים שמא המים סחפוהו לצד אחר וניצול.

ועל כך מביאה הגמרא כמה מעשים על ניצולים מטביעה בים, כמבואר בגמרא אמר רבן גמליאל פעם אחת הייתי מהלך בספינה וראיתי ספינה אחת שנשברה, והייתי מצטער על תלמיד חכם שבה ומנו רבי עקיבא, וכשעליתי ביבשה בא וישב ודן לפני בהלכה, אמרתי לו בני מי העלך? אמר לי דף של ספינה נודמן לי וכל גל וגל שבא עלי נענעתי לו ראשי, אמרתי באותה שעה כמה גדולים דברי חכמים שאמרו מים שיש להם סוף מותרת, מים שאין להם סוף אסורה.



## "כיון שאמרו חכמים מים שאין להם סוף אשתו אסורה, פעלו באמירתם והביאו הכח הזה לעולם שיהיה מציאות בעולם שיוכל להינצל"

וכתב הדברי יחזקאל - דברי הגמרא 'אמרתי באותה שעה כמה גדולים דברי חכמים' טעונים ביאור, וכי דברי חכמים צריכים חיזוק? אלא הסביר הדברי יחזקאל: "כיון שאמרו חכמים מים שאין להם סוף אשתו אסורה, פעלו באמירתם והביאו הכח הזה לעולם שיהיה מציאות בעולם שיוכל להינצל, דלולי שהביאו החכמים הכח הזה לעולם, לא היה במציאות כלל להינצל ממים שנטבע בהם. ולזה דייק רבן גמליאל בלשונו 'כמה גדולים דברי חכמים שאמרו, דעל ידי שאמרו חכמים כך פעלו באמירתם שאפשר להינצל ממים שאין להם סוף'.

כלומר על פי טבעו של עולם לא היו יכולים רבי עקיבא ואותם שהיו בירדן להתגבר ולצאת מהים, כי מי יעמוד נגד משברי הים האדירים, אלא שחכמים אחרי שגזרו אומר ופסקו "מים שאין להם סוף אשתו אסורה", בפסק זה סללו דרך בים, ומהשמים הכריעו את הטבע וגזרו אומר ויקם שינוי בטבע ונוצרה מציאות ואפשרות לנטבע בים להמלט ולהינצל.



סיים האדמו"ר הגאון הגדול מקלויזנבורג זצ"ל ואמר: יתכן שבזה שאמרו חז"ל שמחללים שבת אפילו על מי שראשו מרוצץ כדי שישמור שבתות הרבה, בפסק זה טמון גור דין והכרעה נגד הטבע, שכל זמן שעדיין רוח חיים נושבת באפיו של החולה שומה עלינו לא להתאיש מן הרחמים ולקוות ולצפות שמא יקיים החולה שבתות הרבה, ולפעמים יבריא חולה מרוצץ מכח זה שגדולים דברי חכמים.



### אין מעמידים בסנהדרין אלא אנשים חכמים ונבונים מופלגים בחכמת התורה וידועים קצת משא החכמות: כגון 'רפואות'

נמצאנו למדים גם בדיני רפואה ניתן כח ביד גדולי ישראל לקבוע, ועיין עוד ברמב"ם (פ"ב מהלכות סנהדרין ה"א) אין מעמידים בסנהדרין בין בגדולה בין בקטנה, אלא אנשים חכמים ונבונים מופלגים בחכמת התורה, בעלי דעה מרובה יודעים קצת משאר החכמות, כגון רפואות וחשבון ותקופות ומזלות ואיצטגנינות, ודרכי המעוננים והקוסמים והמכשפים והבלי ע"ז, וכיוצא באלו, כדי שיהיו יודעים לדון אותם.

ותמה הרמ"ך (הביאו הכסף משנה שם) מה צורך לדיינים שידעו רפואות וחשבונות ותורת המזלות, וכתב הכסף משנה, דמתקופות ומזלות לא קשיא, שודאי צריכים לידע כדי שידעו לעבר שנים וחדשים. אך על ידיעת הרפואות עדיין קשה. ותירץ הרדב"ז (תירוץ השני) שחייבים הסנהדרין לדעת חכמת הרפואה, כדי שיוכלו לדון למוות, את המשקה חבירו סם ומת, כדי לדעת אם ראוי אותו סם להמית, עכ"ד. וצריך הסבר מדוע אין הסנהדרין יכולים לסמוך בזה על דעת הרופאים?



### האם סומכים על אומדן הרופאים

והנה בגמרא מסכת סנהדרין (דף עח ע"א) שנינו: המכה את חברו באבן או באגרופ, ואמדהו למיתה, והיקל ממה שהיה, ולאחר מכן הכביד ומת חייב. רבי נחמיה אומר פטור. ופירש רש"י - אמדהו למיתה: בית דין. ודבריו צריכים ביאור, לשם מה פירש שבית דין אמדו, ולא פירש שהרופאים אמדהו?

וכבר עמד על שאלה זו בשו"ת יהודה יעלה (חלק א, יורה דעה סימן קצג) והשיב, שהסנהדרין עצמם צריכים להיות בקיאים בחכמת הרפואה, ולא הוזכר בגמרא וברמב"ם שום אומדן על פי רופאים, לפי שהבית הדין הם האומדים בכח ההשערה שלהם, כפי מדעם ורחב לבבם במשמוש דפיקת העורקים. ובוה מתורץ קושית הרמ"ך והכסף משנה למה צריכים בית דין לדעת רפואה, שכיון דבעינן אומדן בין למיתה בין למלקות, על כן צריכים לידע קצת מחכמת הרפואה הצריך לזה ההשערה, וכפירוש רש"י שאמדהו היינו בית דין. ומשה אמת ותורתו אמת, ותמיה על הרמ"ך והכסף משנה שנעלם מהם דברי רש"י הנ"ל, עכ"ד.

לפי דבריו נראה שלכן חייבים הסנהדרין ללמוד בעצמם חכמת הרפואה, משום שאומדנא המבוססת רק על דעת הרופאים, הרי היא בבחינת ספק, ואי אפשר לדון ולחייב מיתה על סמך כך.



### נאמנות הרופאים היא רק ספק

כיוצא בזה כתב המהר"ם שיק (יורה דעה סימן קנה) בענין המקשה לילד שהוציא העובר את ראשו, והרופא אמר שאם לא יחתוך וימית את העובר ימותו שניהם, שלכאורה לדברי רבי עקיבא איגר (אהלות, פרק ז משנה ו) מותר להרגו, משום שאם לא יעשה כך ימותו שניהם.

וסיים המהר"ם שיק שדברי רבי עקיבא איגר נאמרו רק אם ברור לנו בודאות, שאם לא ימיתו את הולד ימותו שניהם. אך ידועים דברי החתם סופר (יו"ד סימן קעה) שנאמנות הרופאים היא רק בבחינת ספק, ולכן אין להרוג את הולד. וסיים המהר"ם שיק שאפשר אולי לומר שאם הרופא עצמו אומר ברי לי ששניהם ימותו, אין בית דין מוחה בידו. כמבואר בכתובות (דף כב ע"ב) שאם האשה אומרת ברי לי שבעלי מת ונשאת לאחר, אין בין דין מוחה בידה. למדנו שדברי הרופאים אינם אלא ספק, ויתכן שגם לדבריו אם הסנהדרין ידעו רפואה, ויפסקו שהולד רודף אין זה ספק אלא ודאי".



### דעת מו"ח מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שהסנהדרין מכריעים בין הרופאים

ואולי ניתן לתרץ את תמיהת מהרי"א אסאד על הרמ"ך והכסף משנה, על פי הסבר נפלא ששמעתי ממו"ח מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בביאור דברי רש"י ש'אמדהו' היינו בית דין, והוא: שכוונת רש"י שבית דין ישמעו מפני הרופאים את אשר יאמרו, והם יחליטו את דברי מי לקרב ואת דברי מי לרחק, על מי אפשר לסמוך ודבריו של מי אינם מבוססים כל צרכם. ולזה נתכוון רש"י "שבית דין אומדים", כלומר לאחר דברי הרופאים מעריכים הם את הדבר, ומחליטים עד כמה ניתן לקבוע ולדון את הרוצח.

לאור הסבר זה ניתן להבין את דברי הכסף משנה והרמ"ך, ששיטתם היא שאפילו אם הסנהדרין ילמדו וידעו את חכמת הרפואה גם אז אין כוחם ברפואה גדול יותר משאר הרופאים. ומה שכתבה תורה "ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא" (דברים יז י) נאמר רק על סברות התורה ולא על דברים עובדתיים שבית דין קובע על פי חכמת הרפואה. ומה שהסנהדרין דנים רוצח, הוא רק על פי מה שבית דין שוקל בשקול הדעת, וזאת יכולים הם לדעת גם בלי שידעו היטב את חכמת הרפואה, וידיעה מועטת ברפואה מספקת לכך. נמצאנו למדים שגם בין הרופאים, סנהדרין בכח התורה היו מכריעים.



(ה). עיין בדרכי תשובה (יו"ד סימן קפו ס"ק צ"ח) ועיין עוד בשיעורי שבט הלוי (סימן קפו סעיף ח סק"ג).

## לפעמים דעת הרב קובעת בניגוד לדעת הרופא

### לפעמים רשאי אדם לשים מבטחו בה', ולהימנע מהוראות הרופא

ולכן מכל האמור נראה שפעמים דעת הרב קובעת בניגוד לדעת הרופא, על אף שדברי הרב נסתרים ממדע הרפואה. וזאת, על פי המבואר בגמרא (מסכת תענית, דף ח' ע"א): "אמר רבי אמי בא וראה כמה גדולים בעלי אמנה, מניין? מחולדה ובור, ומה המאמין בחולדה ובור כך, המאמין בקב"ה על אחת כמה וכמה".

וכתב שם במפרש המיוחס לרש"י: "מעשה בבחור אחד שנתן אמונתו לריבה אחת שישאנה. אמרה, מי מעיד? והיה שם בור אחד וחולדה. אמר הבחור: בור וחולדה עדים בדבר! לימים, עבר על אמונתו ונשא אחרת והוליד שני בנים, אחד נפל לבור ומת, ואחד נשכתו חולדה ומת. אמרה לו אשתו מה מעשה הוא זה שבנינו מתים במיתה משונה? ואמר לה כך וכך היה מעשה". אמרה לו אם כן חזור וקחנה, וכתב לה גט והלך ונשא את הבתולה.

הרי שיש הנהגה מיוחדת לבעלי אמנה. ואמרו רבותינו שכך גדול טמון באמונתו של האדם והדבר מפורסם בישראל שעל ידי האמונה בבורא עולם ניתן כח גם בחי ובדומם לפעול פעולות כדוגמת החולדה והבור'.



### ישנם שני מהלכים, מהלך טבעי, ומהלך של הנהגה למעלה מהטבע

ויסוד זה מצינו בחזון איש (הלכות שבת, סימן נו אות ד): "בזמננו שמצוי מאד חלאים מתרגשות בתינוקות, ולכן נראה כל שיש ספק שיגרום לו קלקול מעיים לעצור או לשלשל, או גרם כאב מעיים, או חם כל שהו, הוא בכלל ספק סכנה, ואפשר שכוונת השו"ע שהותר אמירה לנכרי לבשל לקטן, זה רק כשיש לו מה להאכילו, אבל כפי הצורך יש להאכילו תבשיל שזהו מזונו הטוב, וגם בזה מתירין שבות של אמירה לנכרי, אבל גם בזה בזמננו, הוי חסרון התבשיל גורם לקלקול מעיים, ואם יודעים בנסיון או על פי הרופאים שגורם קלקול במעיים, יש לחשבו לספק סכנה, ומי שמיקל בדבר אין מזניחין אותן, ומי שבוטח בד' וקובע מזונות בנו, באופן שאין מבשלין בשבילו בשבת, וכבר הורגלו בכך, אין מזניחין אותן", עכ"ל.

הרי שכתב החזון איש שמי שבוטח בד', וקובע מזונות בנו באופן שאין מבשלין בשבילו בשבת, וכבר הורגלו בכך, אין מזניחין אותו. כלומר יש פעמים שרשאי אדם לבטוח בקב"ה ולחרוג מהוראות הרופאים.

בעיקר הדבר למדנו, שישנם שני מהלכים. האחד הוא מהלך טבעי, אשר בו נאמר ורפא ירפא, מכאן שניתנה רשות לרפא, והחולה צריך להישמע לו, והמהלך השני הוא לאלו שזכו

1. שנינו במדרש תהילים (פרק א'): "וכל אשר יעשה יצליח", שהכל צריכים לעצתו, כגון רבי אלעזר בן ערך, שהיה יועץ עצות והיו מתקיימות ומצליחות. אמרו לו: נביא אתה? אמר: לא נביא אנכי, ולא בן נביא, אלא כך מקובלני מרבותי, שכל עצה שהיא לשם שמים סופה להתקיים, אמר ר' מנסיא מקרא מלא הוא, "רבות מחשבות בלב איש, ועצת ה' היא תקום" (משלי יט כא), - עצה שיש בה דבר ה' היא תקום.

בכתרה של תורה, הנהגתם למעלה מדרך הטבע'. אולם ודאי שהנהגה זו להחליט מתי אדם יכול לנהוג אחרת מהסכמה הרפואית אינה נתונה לכל אחד".



### אלמנה שמבקשת משכניה שלא יעזבוה לבד בימי ההפצצות

וכעין זה נשאלנו בימי מלחמת המפרץ: כשמאות חצי מוות נשלחו מידי יום לארצנו הקדושה, רבים מתושבי שכונה אחת עזבו מתוך פחד ואימה את בתיהם ששמשו מטרה לטילים האיומים, ונדדו למקומות אחרים שהיו שקטים.

בבנין בו דרו עשרה משפחות, החלו בעלי הדירות לנטוש את הבניין בזה אחר זה, עד שנותרו רק שתי דירות שטרם עזבו בעליהם - בדירה אחת דרה אלמנה זקנה [שמטעמים שונים לא יכלה לעזוב את המקום], ובשנייה, משפחה שהחלה בהכנות לקראת העזיבה. והנה, מבחינה האלמנה כי שכניה האחרונים מתארגנים לקראת עזיבת המקום. פנתה השכנה אל בעלת הדירה בתחנונים: "אנא אל תעזבני לבדי, אני נורא פוחדת להישאר בודדה ויחידה בבניין, ובפרט בשעת האזעקות וירי הטילים".

בעלת הדירה באה ושאלה: היאך עלינו לנהוג במצב שכזה, האם מותר לנו לעזוב כדי להציל את נפשנו (שהרי 'חייד קודמים'), או שמא עלינו להיענות לתחינת האלמנה ולהישאר עמה?

השיב על כך מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל שהדבר תלוי במדת הבטחון של השואל, אם הוא בעל דרגה גבוהה של אמונה ובטחון - יישאר עם האלמנה, אך אם אינו בדרגה הזו יכול לעזוב את המקום, עכ"ד.



ז. וכעין זה כתבנו בשיעורי תורה לרופאים סימן רל"א, ביאור הוראת גיסי הגר"ח קניבסקי שליט"א, עיי"ש, ויעוי' שיעורי תורה לרופאים (ח"א סימן י').

ח. יש להוסיף את המעשה המובא בספר שער האותיות (ירושלים תשל"א ערך מקוה אות יב) שהצדיק האדמו"ר רבי יחזקאל מקוזמיר חלה ברגליו והגיע אליו הפרופ' המפורסם ברנארד ובדקו ונתן לו תרופות אך הזהיר אותו שאסור לו לטבול במקוה כי המים מסוכנים לרגל. האדמו"ר ביקש לשוחח עוד קמעא עם הפרופ' אמר לו הרופא רבי אם אתה רוצה לשוחח עמי עוד זה יעלה עוד כסף כי שילמת לי רק עבור חצי שעה, ולשמוע דברך מעבר לחצי השעה, יצריך תשלום, הרבי שחרר את הפרופ' והוא הלך לדרכו. בערב אמר הרבי דברי תורה, והנה הפרופ' מגיע, התפלאו כולם שהוא מגיע מבלי שיקבל תשלום, ושאלוהו לפשר הדבר, והשיב, בבוקר הייתי פרופ' ברנארד המקבל תשלום אסיא דמגן במגן מגן שויה (ב"ק דף פה ע"א) כעת אני חיים דוד מפטרקוב חסיד של הרבי, וחסיד בא לשמוע את דבריו ולא מקבל תשלום.

והנה האדמו"ר מקוזמיר מתכנן לטבול במקוה בערב שבת בניגוד להוראת הפרופ' ברנארד, ולשם כך הוא מתכנן ללכת דרך גגות וקרפיפות מקום סתר כדי שלא ימצאוהו שם אנשים. והנה הרבי מגיע בדרך לא דרך למקוה, והוא פוגש שם לא פחות ולא יותר את פרופ' ברנארד, ופני הרבי החוירו קמעא, אך ראה זה פלא הרופא מחיך. שאלו הרבי אתה לא כועס עליי שאתה אסרת ואני נוהג ועושה שלא כדברך, השיב לו הפרופ', כעת אני חסיד, וקוראים לי חיים דוד מפטרקוב, ובתור חסיד אני רוצה לומר לאדמו"ר שליט"א שאין תרופה טובה לרגליו מאשר לטבול במקוה. הטבילה היא רפואה עבורך כי 'רוח איש יכלכל מחלה' (משלי יח, יד) ע"כ המעשה. אכן אין למדין הלכה מפי מעשה, ובפרט מהנהגה של אנשים גדולי ורמי מעלה, אולם הנהגה זו לא מתאימה לכולם אלא ליחידים בדור שראוי להם להיות מושגחים בהשגחה עליונה ולזה נתכוון החסיד ר' חיים דוד מפטרקוב.

### איך היה מותר לר' אריה לוינ'ל ללמוד עם המצורעים

פעם שאלתי את מו"ח מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל איך היה מותר לר' אריה לוינ'ל לסכן את חייו וללמוד תורה עם המצורעים, ואיך לא פחד שמא ידבק מהם, וידביק את אשתו וילדיו, והרי אין סומכים על הנס, במקום דשכיחא סכנתא? ומו"ח זצ"ל השיב לי: לר' אריה היה מותר! ונראה לי להסביר את תשובת מרן הגרי"ש אלישיב על פי דברי רבנו הנצי"ב בהעמק דבר (שמות לב כו): על הפסוק "ויעמוד משה בשער המחנה ויאמר מי לה' אלי!" שמשה רבנו נדרש לשאלה זו, מפני שלא היה משה יכול להכניס את ההורגים בסכנה עצומה כזו, שאף דשלוחי מצוה אינם ניזוקים, אינו אלא במקום דלא שכיחא היוקא כידוע. לכן חקר מי לה' אלי, שהכלל "דשכיחא היוקא שאני" שייך דווקא במי שעושה מצוות כטבע אדם לקוות לשכר וגמול, בעולם הזה או בעולם הבא

אבל מי שהוא מופרש לה' בלי שום רצון עצמי כלל, ויודע בעצמו שהוא אך ורק לה' ומכון למסור את נפשו, וכל אשר לו לאהבת ה' ולכבודו אלי...! אינו ראוי לפחד משום דבר, ואפילו שכיחא היוקא".

וכעין זה כתב הנצי"ב בספר בראשית בהעמק דבר: (פרק לו, פסוק י"ג) על הפסוק 'ויאמר ישראל אל יוסף הלא אחיך רעים בשכם, לכה ואשלחך אליהם'. שתיבת "לכה" אינו מדויק "לך" מיבעיא. והשיב: יעקב אבינו אילו היה רוצה לדעת שלום בניו וכי לא היה יכול לשלח עבד? אלא ירא מפני הסכנה גם על העבד, אבל על יוסף היה בטוח על צדקתו שלא יפגע בו אדם רע עכ"ל.

ט). ויעוין עוד בהרחב דבר שהוסיף הנצי"ב להסביר על פי דברי הזוהר הקדוש (ח"א קפ"ה) שראובן אמר להשליך את יוסף בבור מלא נחשים ועקרבים, ולא ירא שיהרגוהו, שהיה בטוח על זכותו, והוא שהיה ירא מן האחים היינו משום דבחירה שבאדם הוא למעלה מההשגחה העליונה. ויש לי ראייה מפורשת לזה, מדכתיב בדניאל (ו, יח) בשעה שהשליכו דריוש בגוב אריות "וחתמא מלכא בעזקתיה... די לא תשא צבו בדניאל". פירוש, היה בטוח שלא יגעו בו אריות שאינם בעלי בחירה, אבל ירא דלא תשני רצון בדניאל.

ואמנם חלילה לומר שאין ביד ההשגחה העליונה לשמור גם מבחירת האדם, אלא כך יש לנו לומר, דלזה בעינן זכות יותר, והיינו שיהא טוב גם בין אדם לחבירו ויהיה צדיק וטוב לו בשביל שהוא צדיק גמור, כמו שכתבתי לעיל ריש פרשת נח (ו, ט) בהרחב דבר.

ועל פי זה הטעם נשמר יעקב מבחירה רעה של לבן, וכמו שכתבתי בפרשת ויצא (לא, כא בהרח"ד). והנה יעקב ידע בכל בניו שהמה צדיקים, אבל ירא שהמה אינם בעלי גמילות חסדים כל כך, בזה שהוציא יוסף דבה רעה, ובזה שראה ששונאים את יוסף מקנאה, וכל זה חסרון במידת גמילות חסדים הוא, על כן ירא שלא יפגעו בהם רעת בני האדם, משא"כ יוסף שהיה באמת בעל גמילות חסדים להפליא כמבואר להלן מדת יוסף, וגם ראה יעקב זאת שהוא אוהב את אחיו, ואע"ג שהמה שונאים אותו, על כן חשב למשפט שאין לו לירא עליו. כך עלה על דעתו הגדולה של ישראל, יעו"ש.

י). ויעוין עוד בספר שירת דוד (מועדים עמ' רלד) שציין בשם הרב בצלאל בוסל שליט"א על דברי הנצי"ב לדברי הרמב"ם (מלכים ספ"ז) שכתב: וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את ה' בלבד מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה עיי"ש. וכן ציינו כמה אחרונים.

ועוד ציין שם לספר נתיבות אור על הגר"י סלנטר זצוק"ל וז"ל: שם שמעתי מפיו הקדוש כי סיפר לי כי בהיותו בפאריז פעם אחת החליק רגליו ונפל מהמדרגות כמדומה משני מכפלות, וכאשר הרימו אותו מעל הארץ כמעט לא היה בו רוח, וה' ית"ש עשה עמו נס ולאחר ימים שב לאיתנו, כאשר סיפר לי המעשה, אמר לי בזה"ל אנכי לא נפל לבי בקרבי ולא פחדתי פחד, כי כאשר ישבתי בפאריז אין לי שום נגיעה עצמית כי אם רצון ה' ית"ש לא יוכל פאריז להזיקני, עכ"ד.

ונראה שזוהי כוונת מו"ח שלר' אריה היה מותר, כי היה בטוח בעצמו שכוונתו היא אך ורק לשם השי"ת בלבד.<sup>א</sup> הרי שרק מי שהוא מופרש לה' בלי שום רצון עצמי כלל, יכול לנהוג ולהחליט שלא כדרך הטבע, ויש לו רשות גם לקבוע לאחרים מתי מותר להם לנהוג כן.<sup>ב</sup>



ויש להוסיף שבעבר נשאלנו בשאלה דומה, וכדלהלן:

### כשהרופא ממליץ לעשות בדיקות, והרב אומר שלא לעשות

לכבוד הרב יצחק זילברשטיין שליט"א  
לאחרונה נתקלתי במספר נשים, שבשיחה עמהן נאמר לי שבהמלצת הרב קניבסקי שליט"א, לא בצעו מעקב אולטרסאונד כפי שאנו ממליצים. לבדיקת האולטרסאונד וסקירת מערכות בעת ההריון, יש חשיבות מרובה, והמידע המועבר אלי כרופא יילודים בעקבות בדיקות אלו הוא עצום ורב ערך.  
האם אשה רשאית לשמוע להמלצת הרב בניגוד להמלצת הרופאים? אציין שמביתו של הגר"ח קניבסקי שליט"א נענית, שאוכל לקבל תשובה מפורטת בנידון ע"י כבוד הרב יצחק זילברשטיין שליט"א.

ד"ר מיכאל שימל

טיפול נמרץ ילודים - שערי צדק, ירושלים



### תפילה עוזרת יותר לריפוי מום נסתר

הצעתי את הדברים לפני גיסי הגר"ח קניבסקי שליט"א, וזו תשובתו כפי שהבנתי אותה: נשים הבאות לחכם להתברך מפיו להצלחת הריון ולידה, ואינן יודעות מכל בעיה, עדיף להן לא להיבדק. ואע"פ שיתכן מאד שהבדיקה תביא תועלת, בכל זאת כל עוד לא נודע בעולם שקיים מום בעובר, התפילות להשי"ת מועילות יותר. לעומת זאת, כשרואים באולטרסאונד שהעובר פגום, צריך נס גלוי לשנות ולרפא את העובר, ולא כל אדם זוכה לכך.<sup>א</sup> עד כאן תוספת הסבר לדברי גיסי הגר"ח קניבסקי שליט"א.



יא). יעוי' חשוקי חמד קידושין דף כט ע"ב

יב). החתם סופר (בפירושו על התורה מהדו"ת פרשת שופטים) דן בשאלה הידועה מה יועיל הרופא בתרופותיו, ממה נפשך אם זכויותיו של החולה, או רחמי ה' מכריעים שיתרפא, למה לנו הרופא, ואם חלילה ההיפך שנחתם גזר דינו למות מה יועיל הרופא?

והשיב: ידוע שהשי"ת שם חוקי טבע בעולם, ורצונו שיתנהג העולם על פי חוקים אלו, ולכן חולה העוסק בסמי רפואה על פי רופא, אשר טבע הסמים לרפאות מכתו, כדי לשנות הטבע שלא יתרפא באלו הסמים, הוא מעשה נס שהוא נגד הטבע, ואין עיונותיו גדולים כל כך שהקב"ה יעשה נס נגד הטבע, דהיינו שלא יועילו לו סמי הרפואה, ולכן מי שאינו זוכה שיתרפא על פי נס, מכל מקום אם מתנהג על פי הטבע לרפואתו, יועילו לו זכויותיו, ובפרט רחמי שמים שיתרפא, ועוד כל מה שהוא יותר בדרך הטבע אין צריך זכות כל כך לזה ולא ינכו לו מזכויותיו, עכ"ל.

### נשים הדורשות בחכמת הרפואה

עוד אמר גיסי מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א: דברים אלו אמורים באשה הבוחרת לעצמה את סגולת ברכת החכם, והיא סומכת על בקשת הרחמים שלו, עליה נאמר שעדיף לה לא לערוך בדיקות כנ"ל. לעומת זאת, ישנן נשים הבוחרות במסלול הטבעי, שחקק הבורא בעולמו, והן פונות לרופא שיטפל בהן, כפי שמורה חכמת הרפואה. לנשים אלו הרופא צריך להסביר שלבדיקת האולטרסאונד יש חשיבות רבה, ועל פיה ניתן לנווט את מהלך הלידה, ולהתכוון לקבל את פני הילוד לחיים ולבריאות.

ולכן, לקבוצת הנשים הללו שסומכות על תפילת הצדיק, מוטב היה מראש שלא תיבדקנה. וכפי שעשה בורא עולם שאשה לא תדע מה בבטנה, וכנאמר בחז"ל על הפסוק: "כעצמים בבטן המלאה" (קהלת יא, ה), וכתב המדרש (קהלת רבה פרשה יא אות ה) שהקב"ה הסתיר מה שבבטנה של אשה הרה "וכבוד ה' הסתר דבר" (משלי כה, ב). עד כאן תשובת גיסי שליט"א עם תוספת מקורות לדבריו.



### כמה שערים יש למקום לרפאות

יש להוסיף גם את הנאמר בספר מגן אבות לרבינו המאירי (עמוד פ) שכתב וז"ל: "אף כשאמרו לו הרופאים, אין לו תקנה אלא בכך, כמה שערים יש למקום לרפאות מה שאינן נראות לרופא", עכ"ל. וכעין זה כתב גם השלטי גיבורים (סנהדרין דף יח ע"ב בדפי הרי"ף) וז"ל: "... כי הרבה נידון למיתה בידי הרופאים ורפואתם קרובה" [יעוין בשיעורי תורה לרופאים חלק ד סימן רלא].



### לסיכום:

הרופא הוא הקובע מה נקרא פיקוח נפש ועל פי ההלכה צריכים לשמוע לרופא, וזהו מסלול אחד בעבודת הבורא על פי דרך הטבע, ועל הנוהג בדרך זו נאמר שצריכים להישמע לכל הוראות הרופאים, ואם הוא לא נשמע, הוא עובר על אבק שפיכות דמים וכפי שהורו גדולי רבותינו.

אמנם ישנו עוד מסלול והוא הנהג למעלה מהטבע, על פי גדולי ישראל, ולגדולי הדור ישנה סמכות להחליט מתי אפשר לנהוג בהנהגה אחרת שלא כדעת הרופאים.



(ג). ושמעתי בשם האדמו"ר מקלויזנבורג זצ"ל, דמה שכתב ברמ"א (יור"ד סימן שלה ס"י): "מי שיש לו חולה בביתו, ילך אצל חכם שבעיר שיבקש עליו רחמים", הכוונה היא שילך לחכם לפני שפונה לרופא, דאם יקבע כבר הרופא שמחלתו אנושה, יהיה קשה מאד לחכם לשנות. ויש קצת סמך לדבריו, מזה ש"ילך אצל חכם" נכתב בשו"ע לפני דיני רופא. לאור כל זאת, עדיף להתפלל בטרם נודע המום או המחלה בעולם.

רבי יעקב אריאל

רב העיר רמת גן

## תוצרת נוכרית בשביעית

לקראת שנת השמיטה מגדיל משרד החקלאות את המכסות למגזר הנוכרי (כשלושים אחוז) ומקצה לו תוספת של מים (מעל מיליון קוב). וכמו"כ מאפשר לו לזרוע בקרקעות נוספות, מהן קרקעות של המינהל הישראלי ומהן קרקעות שאינן מעובדות של ישראלים. האם הדבר מותר?



### חרוש בה טבאות

שנינו במס' שביעית פ"ד מ"ג, חוכרין נירים מן העכו"ם בשביעית. ודומה לזה במס' גיטין סב א: מחזיקין ידי עכו"ם בשביעית:

ובגמ' שם, מחזיקין? והאמר רב דימי בר שישנא משמיה דרב אין עודרין עם העכו"ם בשביעית? לא צריכא למימרא להו אחזוקו בעלמא. כי הא דרב יהודה אמר להו אחזוקו. רב ששת אמר להו אשרתא:

ובתוד"ה אשרתא שם - בירושלמי איכא למאן דאמר דהיינו חרוש בה טבאות ולבתר שמיטה נסיבא לה מינך (חרוש בה היטב כי במוציא שמיטה אני אחכור אותה ממך) ולישראל אמרינן יישר ואיכא למ"ד דלעכו"ם אמר יישר ולישראל שלום עליכם. וזו לשון הירושלמי פ"ד ה"ג:

רבי חייא רבי אימי חד אמר חרש בה טבאות ואנא נסב לה מנך בתר שמיטתא וחרנא אמר אישר מאן דאמר חרוש בה טבאות ואנא נסב לה מינך בתר שמיטתא.

הרמב"ם בפיה"מ פירש:

ושאמר מחזיקין ידי עכו"ם. בדיבור לא במעשה, כגון שיראה אותם עובדין בשביעית ויאמר להם ה' עמכם או כדומה לזה.

אך לא התיר לומר לגוי לחרוש בה טבאות. למרות שאין איסור לגוי לחרוש את שדהו בשביעית. וכן בהל' שמיטה פ"ח ה"ח הביא הרמב"ם בחדא מחתא גם את המשנה בשביעית וגם את המשנה בגיטין:

מחזיקין ידי עכו"ם בשביעית בדברים בלבד כגון שראהו חורש או זורע אומר לו תתחזק או תצליח וכיוצא בדברים אלו מפני שאינם מצווין על שבתת הארץ אבל לא יסעדנו ביד.

משמע שרק "תתחזק" או "תצליח" מותר לומר, אך לא "חרוש בה טבאות ואנא נסיבא מינך". וצ"ל בדעתו שמה שמותר לחכור מהן נירים הוא רק אם הגוי חרש מעצמו. כגון שלא אמר לגוי דבר לפני כן והוא חרש את הניר על דעת עצמו ולעצמו, ורק אחרי כן בא הישראל



וחכר ממנו את הניר. וכ"כ הר"ש שסוגיית הבבלי בגיטין היא שמותר לומר רק איישר. משמע שאסור לומר חרוש בה טבאות.

## שיטת הרא"ש

אולם הרא"ש פירש:

חוכרין נירים בכך וכך כורים לשנה ומתנה עמו **בשביעית** שימצאנה חרושה למוצאי שביעית שבשביל עצמו חרשה הגוי שיוסיפו לו בדמי חכירתה. ופירושו מוקשה לכאורה, מה יעשה מ"ד שאסור לומר לו חרוש בה טבאות עם משנה זו, המתירה במפורש לומר לגוי לחרוש בשביעית?

ודוחק לומר שהירושלמי מיירי במקבל שדה בחינם, שאז הגוי חורש במיוחד עבור ישראל, והמשנה עוסקת בחוכר בתשלום, שאז הגוי עושה למען עצמו. כי בהל' שבת לא מצינו התר לומר לגוי בקבלנות אלא רק כשאין הכרח שיעשה בשבת, אך אם יש הכרח שיעשה בשבת אסור אפילו בקבלנות. ואע"פ שמקבל שכר אין הדבר נחשב כעושה על דעת עצמו, כי אם הוא נדרש לעשות זאת דווקא בשבת אסור כי אדעתא דישאל קעביד (כמבואר באו"ח ר"ס רמז).

והנה המהר"י קורקוס הל' שמיטה פ"א הי"ג-יד מביא נוסחה שונה של הרא"ש שבה הושמטה המילה "בשביעית" וז"ל: ומתנה אתו שימצאנה חרושה למוצאי שביעית. כלומר, מדובר במי שמתנה עם הגוי כמה שנים לפני שביעית שהוא רוצה לקבל ממנו שדה חרושה במוצאי שביעית. הגוי יכול היה לחרוש גם בערב שביעית. ודמי למש"כ המבי"ט והמהרי"ט שמותר להשכיר קרקע לגוי בהבלעה, כי ייתכן שיוביר את השדה בשנת השמיטה.

אם כי דוחק לומר כן. כי מי שמעוניין בשדה חרושה במוצאי שביעית לא יסתפק בשדה שנחרשה בערב שביעית, ובמשך כל שנת השמיטה לא נעבדה. שדה כזו משובשת בעשבים שוטים לרוב וכל תועלת החרישה של ערב השמיטה לא ניכרת בה עוד. אך אפשר להסביר את הרא"ש עפ"י דבריו עצמו שם:

אבל לא מישראל החשוד על השביעית אע"פ שיש שהות במוצאי שביעית לחורשה קודם זמן הזרע כיון דישאל חשוד הוא חיישינן שמא יחרשנה בשביעית

ועפ"י דרכנו למדנו שגם בגוי מדובר בכה"ג שהיה לגוי זמן במוצאי שביעית ולכן הדבר מותר. אך בשביעית עצמה וכן בערב שביעית אסור לומר לגוי שיחרוש ויזרע **בשביעית** ע"מ שאנו נקנה ממנו את תוצרתו.

## סיבת האיסור

וצ"ע מדוע אסור לומר לגוי לחרוש בה טבאות, בפרט למ"ד שאין איסור אמירה לנוכרי באיסורים אחרים מלבד בשבת שבה נאמר "ודבר דבר" (ר' ב"מ צ ע"א)?

ויש לומר עפ"י מש"כ הגרשז"א במעדנ"א פי"ג שבוה נחלקו שתי הדעות בירושלמי, מ"ד שמותר לומר חרוש בה טבאות סובר שיש קניין לגוי להפקיע, ומ"ד איישר, אך חרוש בה טבאות אסור, סובר כמ"ד אין קניין לגוי. ולפי"ז כיון דקיי"ל אין קנין לגוי להפקיע אסור לומר לו חרוש בה טבאות.

מיהו למ"ד שבדרבנן יש קנין לגוי, או לשיטת הכס"מ שכל עוד הקרקע בבעלותו של גוי יש קנין, יש מקום להתיר חרוש בה טבאות. ואולי זוהי שיטת המהריט"ץ שהתיר לתת לגויים שוורים וזרעים ע"מ לזורעם בשביעית, יעויין להלן. אלא שדעתו אינה מוסכמת על כל הפוסקים (בפרט הסוברים שאין קניין לגוי, כגון החזו"א וההולכים בדרכו, הם אינם יכולים לסמוך על שיטות אלו).

עוד כתב שם הגרשז"א במעדנ"א סי' יג אות ח לשיטתו שהזורע בשדהו עובר שני איסורים, על לא תעשה המוטל אקרקפתא דגברא "שדך לא תזרע" וגם על איסור עשה המוטל על השדה "ושבתה הארץ". ומכיון שבשביעית מצינו עברה גם בגוף הקרקע לכן מסתבר שהאומר לעכו"ם לעבוד בשדהו בשביעית חמיר טפי משבות דאמירה לגוי בשבת. כי בשבת יש רק איסור גברא בעוד שבשביעית איכא נמי איסור חפצא של עברה בגוף הקרקע. ולכן אסור להשכיר את שדהו לנוכרי, אע"פ שבשבת מותר. אך אם משכיר לו בהבלעה לכמה שנים, הסברות מתהפכות. בשבת אסור ובשביעית מותר. כי בשביעית ייתכן שיוביר את הקרקע לכן מותר לדעת המבי"ט והמהרי"ט ולא דמי למשכיר בהמתו בהבלעה בשבת. כי בשבת יש חשש שיעבדו בה בשבת ואז יעבור על איסור תורה, לכן גם בהבלעה אסור. משא"כ משכיר שדהו לגוי בהבלעה, הכוללת גם שביעית, גם אם הגוי יזרע בשמיטה לא יעברו הבעלים על איסור תורה, אלא על איסור דרבנן, לכן מותר. (ובנ"ד לא מועילה הבלעה כי מצפים מהגוי שיספק ירקות בשביעית עצמה).

עכ"פ לעניין אמירה לגוי שביעית חמורה יותר משבת, משום שיש בה גם איסור חפצא, אע"פ שאיסור החפצא של "ושבתה הארץ" קיים רק בקרקע של ישראל ולא בקרקע של גוי, אך מכיון שיש בה צד של איסור חפצא החמירו באמירה לנוכרי גם בשדהו.



## שיטת החזו"א

מיהו הסבר זה לא יעלה יפה לדעת החזו"א הסובר שאין כל חיוב חפצא על הקרקע, אפילו לא בשדה של ישראל. עיין סי' יז אות כה שכתב:

אין האיסור של שביתת השדה תלוי בבעלות אלא העובד בשדה עובר על איסור שביתה אלא כוונת הגמ' שם שהאיסור של שביתה תלוי בקרקע והעבירה נעשית בקרקע אבל אם עובד בה עכו"ם בשכירות אין הישראל עובר משום שביתה ....וע"כ שאין שביתת הארץ כשביתה בהמתו אלא שתהא שובתת ממלאכת אדם בה אבל לנטוע קודם שביעית שתקלוט בשביעית מותר מהתורה.

[ומש"כ החזו"א בסי' יב ו שקציר ע"י פועלים נוכרים אסור מהתורה, קציר שאני. כי קציר האסור בשביעית הוא 'כדרך הקוצרים' דהיינו שהבעלים אוסף את כל היבול לעצמו והתורה אסרה את הבעלות על הפרי בשמיטה, אלא הפרי חייב להיות הפקר. וא"כ אדרבה, קציר ע"י

פועלים, אפילו נוכרים, חמור יותר, כי התוצאה היא בעלות על הקציר וזוהי דרך הקוצרים שקוצרים בכמויות גדולות].

אומנם אפ"ל שאמירה לנוכרי בשביעית כלולה באיסור האמירה הכללי בכל איסורי התורה, לדעת ר"ה פ' במסקנת הסוגיה בב"מ ז', ב. אלא שקשה לומר כן. כי למ"ד שאין איסור אמירה לנוכרי ביתר איסורי התורה קשה מחרוש בה טבאות מדוע הוא אסור לחד מ"ד. ודוחק לומר שבזה נחלקו שתי הלשונות בירושלמי שם. וע"כ צ"ל לדעת החזו"א כמש"כ הראי"ה קוק בשבה"א קונט"א סי' א בהסבר ההלכה "חרוש בה טבאות ואנא נסב מנך בתר שמיטתא" שזו הלכה מחודשת בשמיטה: ומה שאסור לחזק ידיו יותר מאמירת אשרתא זהו רק הרחקה לישראל, שיזכור איסור שביעית ולא יבוא לעבוד עמו בידים.



### ההבדל בין הראי"ה קוק לחזו"א

אלא שיש הבדל בין החזו"א לראי"ה קוק. בעוד שלחזו"א אין שום חיוב חפצא על הקרקע, אלא חיוב גברא בלבד, לדעת הרב קוק ופוסקים רבים אחרים יש גם חיוב חפצא כשישראל עובד בקרקע. הראי"ה קוק דייק מלשון הרמב"ם במנין המצות: שתשבות הארץ בשביעית ממלאכתה. הוא תלה את השביטה בארץ, ומשמע לכאורה כדעת המהרש"ל (ב"מ ז א) והמנ"ח (ק"ב) שאפילו גוי העובד בקרקע של ישראל עובר הבעלים על כך ששדהו לא שבתה בשביעית. הרב קוק דוחה את סברת המהרש"ל וזה תורף דבריו:

אמנם ישנן כמה הוכחות, המורות שא"א לומר כן:

א. הרמב"ם עצמו כתב גם בתחילת הל' שמיטה מצות עשה "לשבות מעבודת הארץ" כלומר חיוב גברא ולא שתשבות הארץ כחיוב חפצא.

ב. מפשרו של מקרא משמע, שאין שום מכשול לישראל במה שהנכרי עובד את הארץ, לפחות לא מן התורה, דכתיב (ויקרא כו) : "והארץ תעזוב מהם ותרץ את שבתותיה בהשמה מהם" ואומר: "אז תרצה הארץ את שבתותיה, כל ימי השמה ואתם בארץ אויביכם, אז תשבת הארץ והרצת את שבתותיה". משמע, שכיון שישראל אינם עובדים אותה היא נחשבת כשוכנת, אע"פ שנוכרים עובדים אותה. ע"כ אפוא כוונת הכתוב "ושבתה הארץ שבת לד'" היא, שישראל, הוא המחויב לשבות.

ונראה, שצורת המצוה היא כך: יש מצוה שהארץ תשבות, כדכתיב: "ושבתה הארץ" אלא שאין שביטת הארץ מתבטלת כי אם ע"י מה שבר-חיובא עובד אותה. אבל אם נכרי, שאינו מצווה על השביטה, עובד אותה, הרי זה כמעשה קוף בעלמא, וממילא אי אפשר ששביטת הארץ מתבטלת אלא רק כשישראל עובר על מצות השמיטה.

א"כ הנהו תרי צנתרי דדהבא, הראי"ה קוק וחזו"א, הגיעו למסקנה דומה, שאין חיוב חפצא על שדה של ישראל הנעבדת ע"י גוי בשביעית. וה"ה לעניין נטיעה בערב שביעית הנקלטת בשביעית. מכיון שאין כאן מעשה איסור, אלא הקליטה נעשית מאליה, אין איסור על השדה שתקלט בה נטיעה בשביעית ומותר לנטוע עצי סרק עד ערב ר"ה.

מיהו בכ"ז אולי יש הבדל ביניהם. הרב קוק סובר, כמו אחרונים רבים אחרים, שישראל העובד בשדהו בשנת השמיטה עובר בשני איסורים, גם על איסור גברא של "לא תזרע" וגם על איסור חפצא של "ושבתה הארץ". בעוד שלחזו"א אין איסור חפצא כלל, אלא רק איסור גברא בלבד. הנפ"מ ביניהם תהיה אולי לעניין גרמא בשביעית. אם יש גם איסור חפצא, ייתכן שגרמא אסורה, כי סו"ס האדמה נעבדת בעטיו של ישראל. אך אם יש רק איסור גברא, דין שביעית כדין שבת וגרמא מותרת (ההבחנה בין איסור גברא לאיסור חפצא לעניין גרמא מוכחת מהגמ' בשבת קכ, ב ועיין צל"ח החדש לדו"ז ר' אלתר שטיגליץ סי' א).



### שיטת המבי"ט והמהרי"ט

הדברים מוסברים יותר עפ"י הנוהג שהיו מובירים אחת לכמה שנים (עיין ב"ב כט, ב ובכ"ד בש"ס) וא"כ השוכר שדה לכמה שנים סביר להניח שיוביר אחת מהן ויתכן שתהיה זו שנת השמיטה וא"כ לא השכיר במפורש ע"מ ששדהו תיעבד בשנת השמיטה. אך כשאומר לגוי במפורש לעבוד בשנת השמיטה הדבר אסור.

כאמור, הנחת המהרש"ל שיש חיוב חפצא על הקרקע בשביעית לעניין זריעת גוי בשדה ישראל אינה מוסכמת. גם האדר"ת (במכתב שבסוף שבה"א) כתב על המהרש"ל שהם דברים תמוהים. מה גם שלדעתו המהר"ם חולק עליה.

ובאמת לא אשתמיט תנא ואמורא ופוסקים רו"א להשמיענו עיקר הוזה, של ש"ש בשביעית כמו ש"ב בשבת. ולענייני ל"מ בתלמודים ובתוספות ובשום מקום, וכה"ג פריך הגמ' ביבמות (עג) וכריתות (כ"ה.).

ועל סמך זה הוא סומך על היתרם של המבי"ט והמהרי"ט להשכיר בהבלעה קרקע של ישראל לנוכרים ע"מ שיעבדוה בשביעית. וז"ל:

כבר הערנו שלסוברים כדעת המהרש"ל והמנ"ח ששביטת שדה בשביעית היא חיוב חפצא, בדומה לשביטת בהמה בשבת, כל השכרה אסורה, ומשמע אפילו בהבלעה. שהרי הבלעה לא מועילה אלא לשכר שבת (דבר שאינו קיים בשביעית עיין משיב דבר ח"ב סי' נו) אך לא להתיר מלאכה. אין ההבלעה יכולה להתיר את השכרת בהמתו לגוי, כולל שבת, כי סו"ס בהמתו עושה מלאכה בשבת וההבלעה לא יכולה להתיר את מלאכת הבהמה בשבת (עיין שו"ע או"ח סי' רמו) ואם שביעית היא איסור חפצא כמו שביטת בהמה בשבת כיצד מועילה הבלעה?

אומנם המבי"ט כתב: אבל הבלעה לכמה שנים שרי, אפילו עובדה בשנת השמיטה דאפשר שלא יעבוד בה בשנת השביעית. אולם כבר הקשו האחרונים, ששביטת בהמתו לא מועילה הבלעה, כי יש חשש שהגוי יעבוד בבהמה בשבת ואם שבת הארץ דומה לשביטת בהמתו כיצד מועיל ההבלעה?

ועכצ"ל ששיטת המבי"ט והמהרי"ט אינה כשיטת המהרש"ל והמנ"ח, אלא שביעית אינה חיוב חפצא כמו בהמה בשבת, אלא חיוב גברא. ולכן הבלעה מותרת. כי גם אם הגוי יעבוד בשביעית לא יעבור הישראל על איסור מהתורה.

ועכצ"ל שגם לשיטת הסוברים שאין איסור מה"ת שגוי יעבוד בשדה ישראל בשנת השמיטה, בכ"ז אמירה לגוי אסורה, משום הרחקה לישראל, שיזכור שיש מצות שביעית ולא יבוא לעבוד בידיים, (וצ"ל שבשביעית החמירו יותר מבאיסורים אחרים כמו שמצינו שבכמה דברים החמירו בשביעית יותר כגון איסור נטיעה בערב שביעית עיין גיטין נד א חשודין ישראל על השביעית ולא חשודין על השבתות וכגון איסור ספיחין וערא"ש ב"מ שם שהחמירו בקדשים ויתכן לומר שה"ה החמירו גם בקדושת הארץ) ואין הבדל אפוא בין שדה ישראל לשדה גוי, אמירה מפורשת לחרוש בה טבאות אסורה אפילו בערב שמיטה.



### המתירים לחרוש בה טבאות

הכפוף הביא את שתי הלשונות בירושלמי ולא הכריע ביניהן. הסמ"ג פסק כדעה המתירה לומר לחרוש בה טבאות. אולם רוב הפוסקים פסקו שאמירה כזו אסורה. אך גם לדעת הסמ"ג יש לחלק בין חרישה לזריעה. עיין בשבה"א קונט"א אות א 2 שגם המתיר לא התיר אלא חרישה, משום שיש ספק אם היא אסורה מהתורה. וגם האוסר מודה שאין בה לא, אלא איסור עשה "בחריש ובקציר תשבות" (או רק הלכה למשה מסיני כמש"כ במק"א). ואיסור עשה הוא לכו"ע חובת גברא. אך זריעה אסורה במפורש בתורה ואלה מתייחס חוב החפצא "ושבתה הארץ". ולכן גם אם נאמר שאיסור חפצא זה חל רק על קרקע של ישראל, מדרבנן אסור גם אמירה לגוי שיזרע בשדהו.

וכ"כ בתורת הארץ (פ"ו אות לד) שחכירת נירים היא התר מיוחד לחרישה בלבד, משום שחרישה אסורה לדעתו רק מדרבנן. אך בזריעה האסורה מהתורה אין התר לומר לגוי זרע בה טבאות ואנא נסיבנא מינך.

ועיין בב"מ ז, א בתוספות ד"ה חסום שכתבו:

מותר לומר לנכרי אכול נבלה ומהאי טעמא נמי מותר לומר לנכרי בשבת הילך בשר ובשל לצרכך כשאין מוטל עליו לזונו דאין מרויח באותה אמירה כלום.

אולם חרוש בה טבאות ואנא נסיבנא מינך שאני. אומנם הוא אומר לגוי שיעבוד בשדהו של הגוי אולם המטרה היא לטובת ישראל. ובמקום שהמטרה היא שישראל ייהנה אסור לומר לנוכרי שיעשה מלאכה לעצמו (מיהו עיין להלן מש"כ בשם הגר"א). ואכן התוס' עצמם שם בסוף הדיבור כתבו:

ומירושלמי דהנזקין גבי מחזיקין ידי נכרים בשביעית דקאמר א"ל חרוש בה טבאות ואנא נסיבנא לה מינך בתר שביעית אומר ר"י דאין ראייה דהתם לפי שהתחיל כבר לחרוש מפני דרכי שלום.

לא מדובר שהישראל יזום חרישה של הגוי, אלא הגוי כבר חורש מעצמו ומפני דרכי שלום מותר לומר אפילו חרוש בה טבאות וכו' וא"כ י"ל שגם הסמ"ג שפסק כדעה זו וכן הכפוף שבהביאה לא התירו אמירה יזומה של ישראל לנוכרי שיזרע בשנת השמיטה עבור ישראל.

אומנם בשו"ת מהריט"ץ סי' מז התיר לישראל לתת שוורים וזרעים לגוי ע"מ שיזרע בשדהו בשביעית. ורק לסייע בידיים בעבודה עצמה אסור, כי לישראל אסור לעבוד אפילו בקרקע של גוי בשביעית, אך לתת לגוי שוורים וזרעים אין אסור. ולא חשש לדעת הרמב"ם והר"ש שאסור לומר חרוש בה טבאות. כי סבר אולי כהסמ"ג שפסק כל"ק בירושלמי שמותר לומר חרוש בה טבאות. עכ"פ להלכה יש לחשוש יותר להכרעת הרמב"ם והר"ש, שעליהם אנו סומכים בכל הלכות שביעית.

ואפילו לדעת המהריט"ץ שהתיר לתת לנוכרים חטים לזרוע, זהו אגב מסירת השוורים לחרישה, אך אמירה מפורשת שיזרע עבור ישראל בשביעית י"ל שהיה אסור.

בנחפה בכסף סי' ד התיר לאלמנה לקבל שדה שמושכנה ע"י גוי ונזרעה על ידו בשביעית. שם הגוי עשה זאת מעצמו ללא ציוויה. אם כי בתוך הדין עצמו כותב הנחפה בכסף:

אפילו בישראל עצמו בזה"ז ליכא איסורא אלא מדרבנן מותר לומר לגוי לזרוע לו השדה בשביעית כיון דהאמירה לגוי אפי' באיסור תורה אינה אלא מדרבנן, א"כ כשהישראל עצמו אינו אסור אלא מדרבנן לא גזרו האמירה לגוי ומותר.

את הרמב"ם והר"ש לא הזכיר. וייתכן שכוונתו הייתה להתיר רק בהבלעה, כדעת המבי"ט והמהרי"ט, או בדרך עקיפה אחרת, והשאלה שדן בה למעשה עוסקת במקרה אחר ואין להסיק מדבריו אלו הלכה למעשה.

(לעיל רצינו ליישב שיטות אלו על סמך ההנחה שיש קניין לגוי, אך אין הלכה כן).



## איסור אמירה

גם אם לא נקבל את גירסת המהרש"ל ואין איסור אמירה מיוחד בשביעית תפ"ל מצד איסור אמירה לנוכרי בכל איסורי התורה. עיין ב"מ ז, א שהגמרא דנה באיסור אמירה לנוכרי ביתר איסורי התורה מלבד שבת ולא פשטה. הרא"ש שם כתב שהראב"ד הכריע לקולא. אולם רוב הפוסקים הכריעו לחומרא. עיין שו"ע אה"ע סי' ה.

מיהו הרמב"ם בהל' כלאיים א, ג כתב: "ומותר לומר לעובד כוכבים לזרוע לו כלאי זרעים". משמע שמותר לומר לגוי לעבור על איסור כלאי זרעים.

ובביאור הגר"א ביורה דעה סימן רצז (ז) כ' שמותר לומר לגוי לעבור בשדהו על איסור כלאיים שהוא עצמו אינו חייב בו.

ויש להעיר על דבריו מהתוס' בב"מ שם שאם הכוונה לטובת ישראל אסור לומר לנוכרי לעשות אפילו בשלו. אולם הגר"א דייק זאת מל' הרמב"ם וצ"ל שהרמב"ם חולק על התוס' וסובר שמותר לומר לגוי לעשות בשל עצמו גם כשלבסוף הישראל נהנה ממלאכת הגוי.

אלא שא"כ מדוע פסק הרמב"ם בהל' שמיטה שאסור לומר לגוי חרוש בה טבאות. הרי גם שם הוא אומר לגוי לחרוש בשלו, אך מכיון שכוונתו לצורך ישראל הדבר אסור?

גם בשעה"מ פי"ג מהל' שכירות הק' סתירה ברמב"ם בין הל' שמיטה להל' כלאיים והשאייר בצ"ע.

וצ"ל או ששביעית חמורה יותר מכלאים וכמו שכתבנו לעיל, או משום שיש צד של חיוב חפצא על הקרקע בשמיטה. ומצאתי שגם בדרך אמונה להגר"ח קנייבסקי שליט"א בבה"ל הל' שמיטה פרק ח הלכה ח תירץ כך:

ואפשר שהוא מחלק בין שביעית שהוא איסור על הקרקע כמ"ש בע"ז ט"ו ב' ואף על גב שגוי אין מוזהר על כך מ"מ גנאי הוא שישראל אומר לו לעשות דבר שהתורה אין רוצה שיעשה אבל בכלאים שאין האיסור על הקרקע אלא על העושה את המעשה י"ל כיון שגוי אין מצווה ע"ז אין בזה מעשה תועבה ומותר לו לומר לגוי לעשות בשדה של הגוי אבל בשדה ישראל בודאי אסור אמירה לגוי כמו בכל האיסורין גם בכלאים.



### שבות דשבות

וראיתי למי שסובר שמכיון ששביעית בזה"ז דרבנן יש באמירה לנוכרי לזרוע בשמיטה שבות דשבות. מיהו גם שבות דשבות לא התירו אלא במקום מצוה או הפסד מרובה. אך אכילת ירקות של נוכרים אין בה מצוה. אפילו לדעת הרמב"ן שיש מצוה באכילת פרות שביעית, בד"א בפרות קדושים, אולם לדעת הב"י, אין קדושה בפרות נוכרים, וא"כ אין מצוה לאוכלם. ורק אם נניח כדעת המבי"ט שיש קדושה בפרות נוכרים וכד' הרמב"ן שיש מצוה באכילת פ"ש, יש להתיר שבות דשבות במקום מצוה. אך החזון איש כתב בסי' יד אות י שגם לדעת הרמב"ן אין מצוה חיובית לאכול פ"ש. להולכים בשיטת החזו"א אין כאן שבות דשבות במקום מצוה. ועוד, מי שסובר שיש מצוה באכילת פ"ש מדוע הוא לא מהדר ולא מעדיף פ"ש של ישראל באוצר ביד (דבר שהחזו"א המליץ עליו)?

ולדעת הרמב"ם (פ"ד מהל' שמיטה ה"א) אין אוכלים כלל ירקות בשנת השמיטה אלא פרות בלבד (ומבחינה בריאותית יש בפרות ויטמינים לא פחות מאשר בירקות) אומנם הורגלנו עתה לצרוך ירקות, אולם א"א להגדיר אכילת ירקות כצורך הכרחי כל כך, כאשר יש תחליפים של פרות. וא"כ אין שום צורך לאכול ירקות דווקא בשנת השמיטה. ובודאי שאין הצדקה להתיר לשם כך אמירה לנוכרי.

ואם כבר סומכים על ההתר של שבות דשבות אין צורך לפרנס גויים דווקא, אפשר גם לפרנס ישראל. כגון ירקות של חקלאי ישראל המסתייע בנוכרים לשתול אותם בגושים. אין בכך איסור זריעה מהתורה, כי אין זה האב של זריעה, אלא תולדה בלבד (ובלא"ה רוב הפועלים העובדים בחקלאות הם גויים). וכדי שלא יחול עליהם איסור ספיחין ניתן לעשות זאת בשדה שאין דרך לזרוע בה גידול זה וכמ"ש"כ החזו"א בסי' י' אות א וסי' כב אות ב. או באזור כגון עוטף עזה שלכו"ע הוא מחוץ לתחום עולי בבל, שהספיחין שם מותרים. או כמו יש מי שהציעו שהגויים יהיו הבעלים על השתילים עד גמר הגידול. או שלא גזרו על ספיחין שנשתלו בגושים כי אין

דרך לזרוע אותם לצרף את כל הסניפים הללו יחד, ובכך ניתן לפרנס ישראלים שאין להם פרנסה ובפרט באזורי הספר. זו בודאי מצוה גדולה וא"כ הוי שבות דשבות במקום מצוה.



### סיכום

מצינו אפוא מחלוקת פוסקים, האם מותר להזמין תוצרת מנוכרים בשביעית. אך גם מי שמתיר לומר לגוי חרוש בה טבאות הוא רק באדמתו של הגוי, אולם להזמין אצלו תוצרת מוגברת של ירקות, תוך ידיעה שלשם כך הוא ירחיב את שטחי הגידול שלו מעבר לחלקות בהן הוא רגיל לגדל במשך יתר השנים, לא מצינו מי שמתיר.

יתרה מזאת עצם חיזוקם של הנוכרים בארץ יש בו משום 'לא תחנם'. מה גם כדי שהגוי יוכל לזרוע יותר לצורך אספקת ירקות לצרכני שמטיה מעבירים קרקעות רבות לבעלותו. זהו "לא תחנם" גמור (וכידוע עיקר ההתנגדות להיתר המכירה הייתה בגלל "לא תחנם" עיין משיב דבר ח"ב סי' נו וחזו"א סי' כד).

מסקנתנו היא שהן לרמב"ם והן לתוס' אסור לומר לנכרי שיזרע עבור ישראל בשביעית, ואפילו לא בערב שביעית.

ואכן בערב השמיטה תשס"ח פורסם ברבים בשם הגר"ש וואזנר והגר"נ קרליץ ופוסקים נוספים, שאסור להזמין תוצרת חקלאית מנוכרים בא"י לקראת שנת השמיטה.





רבי מאיר מאזוז\*  
ראש ישיבת כסא רחמים

## יסוד האמונה

יום י"ג בטבת התשמ"ג

ידוע הדבר ומפורסם הענין מה שאמרו חז"ל בסוף מסכת מכות (דף כ"ד ע"א) בא חבקוק והעמידן על אחת, שנאמר וצדיק באמונתו יחיה. והיינו שחבקוק הנביא ע"ה צמצם כל התרי"ג מצוות, במצוה אחת שהיא מצות האמונה. ולכאורה ייפלא, איך יוכל נביא בעולם לגרוע כל שהוא ממצוות התורה, והלא הלכה ידועה (סנהדרין דף פ"ח ע"ב) שנביא או חכם בסנהדרין שיאמר חמש פרשיות בתפלין או שלש פרשיות חייב מיתה, כדין זקן ממרא ונביא השקר, ואיך יתכן איפוא שחבקוק הנביא ישלח ידו ח"ו לעקור את הכל ולהעמיד כל מצוות התורה על עיקר אחד ויחיד?

ברם הסבירו המפרשים, שהכוונה פשוטה וברורה, שלא בא לחסר ממצוות התורה מאומה, אלא העמידן ר"ל ביסוס, שביסס והציב כל המצוות על יסוד ובסיס אחד והוא האמונה. ונ"ל רמז יפה אמונה תקוה גימטריא תרי"ג. ונבאר הדברים: פעם היתה האמונה פשוטה כ"כ בקרב עם ישראל שלא היה אחד שמהסס ח"ו בתורה מן השמים ובאמונה בעולם הבא ובתחיית המתים וכיוצא, וכל שכן לכפור בעיקר ח"ו. אפילו העבריינים הכי גדולים המבטלים תפלה ומחללי שבת באונס לעבוד בבנקים בחו"ל וכדומה, אם תשאלנו "אתה דתי?" יענה: "כן, בכל לבי", ויפגע מאד אם תכנה אותו בשם חילוני. כל-כך האמונה מושרשת עמוק עמוק בלבבות שכל צעד וכל רחש המתרחש בעולם ראו בו סימני גאולה, כמאמרם ז"ל (בבראשית רבה פסקא מ"ב אות ד') אם ראית מלכויות מתגרות זו בזו צפה לרגליו של משיח. כשאדם עמד והתפלל, האמין אמונת אומן שהקב"ה עומד ושומע תפלתו מלה במלה. וזכו באמת לראות נסים ונפלאות כאשר שמענו מאבותינו סיפורים רבים. לדוגמא, מספרים על הגאון ר' אברהם הכהן בנו של מרן ר' כלפון זצוק"ל, שביום ששי אחד היה ממהר לביתו ובידו צרכי שבת וגשם עז שוטף בחוץ, עמד בפתח המכולת ושפתותיו רחשו: "רבונו של עולם, איך אוכל להגיע הביתה בגשם סוחף כזה?" ומיד פסקו הגשמים לפתע עד שהלך הרב לביתו, וחזרו שוב ביתר שאת ויתר עז (מישהו שעמד על ידו ושמע שפתותיו מרחשות בחשאי סיפר את הפלא הזה לבנו ר' נסים כהן הי"ו, הגר אתנו בבני ברק). וכן יסופר על ר' שלום כהן, אביו של מרן ר' כלפון זצ"ל, שהחיה ילד שנדרס מתחת לגלגלי מכונית וכל העם אמרו "מת, מת", והוא שם ידו על ראשו ובירכו ומסרו ביד אמו ויאמר "חי בנך". עדי ראיה מכירים את הילד הזה בשמו ובמעשיו ושמענו שקוראים לו בכינוי "בו עמרי"ן" לאות שחי פעמיים [וראה בספר מגדולי ישראל ח"ב עמ' לח]. וכן כהנה וכהנה.

אולם לצערנו הרב בדור האחרון הזה, דור המדע וההשכלה, התרופפה האמונה, האדם אינו מאמין רק מה שרואה בעיניו. הוא מוכן אמנם להאמין לסיפורי היסטוריה שונים ונושנים של

\* מתוך ספרו "קובץ מאמרים" שעתידי לראות אור בקרוב.

האומות הקדמונים שנמצאו בכתב היתדות על כלי חרס, אבל להאמין לדברי התורה והנביאים שנמסרו מדור לדור ואב לבנים יודיע בקדושה ובטהרה, לא! – הגיע המצב לאבסורד כזה, שבני אדם מתפללים, שומרים שבת, הולכים לבית הכנסת, קונים מצוות, משתתפים באזכרות להוריהם וכדומה, אבל האמונה בלב חסרה להם. וכשתשאל אותם: למה אתה בא לדוגמא להשתתף באזכרה, והלא לפי השקפתך אין ח"ו השארת הנפש, והגוף מזמן אכלו אותו תולעים וירום ויבאש. מה ערך איפוא לקדיש שלך ולמנוחה ולעלייה לס"ת למנוחת הנפטר? יענה לך "אני מגשים מסורת". כאילו הגשמת המסורת פירושה שריפת נשמה וגוף קיים. אין פלא שדור כזה אינו יכול להשפיע מאומה על הדורות הבאים, לשמור אפי' הדברים העיקריים ביותר. אבא כזה אינו יכול להסביר לבנו בעצם למה אסור לקחת אשה נכריה, כי כל המלים היפות "לאומיות, חלוציות, ציונות, מוסר עבודה", פשטו גם הן את הרגל ונעשו סיסמאות יפות ומצלצלות. לעג וקלס לאומריהן ולשומעיהן. ועובדה, רואים יורדים רבים מאד מאלה שאבותיהם פשטו את צוארם על מזבח הציונות והמולדת, אך הפשיטו את היהדות מעדייה הרוחני, והעמידו אותה על שפה וציונות ולאומיות, וכאן הבן שואל: "מה לי ולצרה הזאת? לשם מה עלי להקריב את חיי על מדינה זערערת במזרח התיכון, שבסך הכל אבות אבותי חיו בה לפני כאלפיים שנה? הטוב טוב לי לרדת אל ארץ הזהב אמריקה המבריקה, ולהרויח שמה אלפי דולרים בלא עמל וטורח ובלא צרות ויסורים!". והאב נאלם כדג. כי הוא יודע שגם בנפשו פנימה הכל ריק, רקוב ונבאש.

לא כן חלק היהדות. אנחנו אומרים בתפלת ערבית מיד לאחר קריאת שמע "אמת ואמונה כל זאת וקיים עלינו". כלומר צריך שתקדם האמת לאמונה. אמונה מזוייפת ומעֲשָׂה לא ייזכר ולא ייפקד שָׁמָּה בעם ישראל. לא בחנם אמרו חז"ל רחמנא לבא בעי, כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב. אם אתה רואה בן אדם שמנקה ומצחצח רצפת בית הכנסת שלא על מנת לקבל פרס ומוכר מצוות בקולי קולות, וכשמגיע לפרשת חיי שרה שאברהם אבינו חי 175 שנה, מפטיר בשפה: "הכל שקר!" "הרבו מחירים כמה שתרצו!", דע לך שבן אדם זה הפסיד בן-רגע את כל חלקו לעולם הבא. [וזה מעשה שהיה]. מוכן הוא להאמין לדברי עתונאי שבימינו חי אחד בקווקאז בגיל 167 שנה, אף כי העתונאי לא ראה בעיניו רק שמע מחבירו וחבירו מחבירו, ובכל זאת כל אחד מראה לשני את העתון כשטר מוחזק ומאושר במאה עדים, לאמר: הלא העתון כותב זאת! אבל להאמין לדברי תורתנו הקדושה שאברהם אבינו חי כ"כ שנים, בעוד היו מזגי הדורות בריאים ורעננים, ולא היו מחלות שונות ומשונות ועישון סיגריות ומפעלי בתי חרושת וכו' וכו' כבימינו, לא יאמין! אוי לה לאותה בושה, אוי לה לאותה כלימה!

אותו הדבר בענין אמונת השארת הנפש והגלגול וכו', זיכנו השי"ת בימינו והופיע ספר "רוחות מספרות" מהרב יהודה פתיא זצ"ל תלמידו של הגאון ר' יוסף חיים מבבל, ובו סיפורים נוראים מסמרי שערות על רוחות שבאו אליו לתקנם. הספר הופיע בשנת תרצ"ג בחיים חיותו של המחבר, עם שמות מלאים של החולים שבאו אליו ושתיקן אותם. והרבה מהם עוד מוקרים לבני בבל החיים אתנו בא". וצדקה גדולה עשה אתנו הרב המחבר ז"ל שלא השאיר את ספרו בכת"י או העלים את שמות האנשים מרוב ענוה, אלא להפך: פירסם את הכל, וכל הרוצה

להכחיש יבוא ויכחיש... כן בענין הגלגול, ידוע שאמונת הגלגול לא נכתבה במפורש בתלמוד ובדברי חכמינו ז"ל, והראשון שפירסם אותה היה הרמב"ן בביאורו לספר איוב (וע"ע בשער הגמול שלו, בסוף ספר תורת האדם). ואחריו החזיקו כל חכמי המקובלים. והנה בימינו לפני כ-40 שנה מצאו המדענים מקרה מוזר מאד שאירע בהודו, והוכרחו להודות באמונת הגלגול (נערה בת 6 סיפרה שהיתה נשואה למישהו בעיר אחרת ויש לה שלשה ילדים וכו', וחקרו ומצאו שהכל אמת ושהיא זוכרת את כל פרטי חייה בגלגול הקודם, בלי כל הסבר מדעי לדבר. והובא זה בספר "לא יאומן" - 300 סיפורים מוזרים אבל אמתיים). ועלינו לומר להם: "כבר קדמוך רבנן!".

מכאן התופעה המופלאה בימינו של בעלי התשובה. הרמב"ם עוד לפני 900 שנה כתב בסגנונו הנמרץ בהלכות תשובה: "וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותו, ומיד הם נגאלים". לפני דור אחד או שנים, היתה רוח הכפירה וההתבוללות מנשבת חזק באירופה, שתלמידי חכמים גדולים בניהם יצאו לתרבות רעה רח"ל וכו', וסופרי אותו הדור כתבו: "יגיע יום ולא יהיו תפלין או ציצית ומזוזה רק במוזיאונים, כי תמלא הארץ דעה והשכלה, קרי כפירה". והנה למורת רוחם ודאבון לבם סיבב הקב"ה מסבב כל הסיבות שבניהם ובני בניהם מתרפקים ומתדפקים באהבה עזה על התורה. ידוע למשל על בן גוריון שהיה לו נכד אהוב בשם יריב, עד שהיה חותם במאמריו "ס. ש. יריב" ופירש למקורביו שהכוונה "סבא של יריב". דעתו של בן גוריון השלילית על התורה והאמונה ידועה למדי. והנה נכדו זה חי כיום באמריקה והוא בעל תשובה. אומר: "אני חולק על סבי. הוא לא העריך נכונה את היהדות".

למעשה, כל קיום עם ישראל הוא נס מופלא מאין כמוהו. מי האמין שְׁעַם שיצא לנדודים של אלפי שנים, ימצא בחזרה את מקומו בארץ אבותיו? כיצד קרה הפלא שבלייל של שפות שונות: אידיש, ערבית, רוסית, גרמנית, רומנית, חלבית וכו' וכו', יהיו שוב לעם אחד למרות כל המנהגים השונים, ומה בעצם מאחד אותם, אלמלא תורתנו הקדושה? והלא גם תופעה זו מפורשת בתורה: "ושב ה' אלקיך את שבותך וריחמך, ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' אלהיך שמה, אם יהיה נדחך בקצה השמים, משם יקבצך ה' אלהיך ומשם יקחך" (דברים ל' ג-ד). וכיצד היה הדבר? המציא הקב"ה את המטוס הקרבי בשילהי מלחמת העולם הראשונה, שתוך כ-40 שנה שוכלל להיות מטוס נוסעים, ובו הגיעו מיליוני אחים נדחים מתימן הרחוקה מבבל ומפרס ואירופא וכו'. המטוס ג"כ נרמז בתורה בפירוש בתחלת בריאת האדם, כה נאמר: "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה, ורדו בדגת הים ובעוף השמים" (בראשית א' כ"ח). רדייה זו פירושה התחרות. תתחרו בדגת הים ותעשו כמותם אניות וצוללות לצלול במעמקי ים ולעבור ארחות ימים, ותתחרו בעוף השמים לעלות כמוהו אל על במטוסים. ואין כאן המקום להאריך.

בדורנו זה דפק הקב"ה על כנסת ישראל דפיקות רבות: "קול דודי דופק". ביסורי השואה, בתקומת המדינה, בקיבוץ הגלויות, בריבוי הישיבות, במלחמת ששת הימים, בתופעת בעלי התשובה, ובענין "אל על", והכל על מנת להגיע לגאולה השלמה בגשמיות וברוחניות. וזהו סדר הכתוב "פתחי לי אחותי" - שכל הקשר בין עם ישראל לאלקיו קשר אחוה בעלמא, מהיותו זוכר את הברית ואת החסד ואת השבועה לאבותינו, ושוב "רעייתי" שיש קשר פנימי יותר כקשר אשה לבעלה, אבל גם האשה יכולה להיות בוגדת ח"ו, בא הכתוב השלישי: "יונתי" - כמו יונה שאינה

מחליפה את בן זוגה לעולם, ככה נשבענו להקב"ה שלא נחליפנו באלהים אחרים, והוא נשבע לנו שלא ימירנו באומה אחרת. ולבסוף "תמתי" תמימה בכל, תמה בפועל ובמעשים, וזאת ע"י הגאולה השלמה בבוא גואל צדק בב"א".



(א). הרב קוק זצ"ל אמר בזמנו שיהיו בדרגות התשובה ארבעה שלבים: (א) כבוד הדת. (ב) חיבת הדת. (ג) לימוד הדת. (ד) קיום הדת. וסימנין: חלק כחל"ק יאכלו (דברים י"ח ח'). והכל נראה בעליל בתקופתנו זו, ב"ה. [פעם בשכני בבית לוינשטיין בשנת התשל"ד ולקחו אותי לצילום בשכיבה במטה, בדרך נפלה לי הכיפה, והביא לי אותה הסניטר המסיע אותי, באומרו: "אנחנו מכבדים את זה"].

ודע שבשנים האחרונות השתנו הדברים לצערנו, ולא זו בלבד שהפרסומת המוגזמת הזיקה ובלמה את תנועת התשובה, אלא שאף לא השכילו המחזירים בתשובה להסביר שאפשר להיות ספרא וסייפא, רופא או מהנדס או אסטרונום או משורר או טייס ועוסק בתורה. ורבותינו הראשונים ר' שמואל הנגיד ור"י הלוי והרמב"ם והרמב"ן והר"ן והרשב"ץ ורמח"ל ועוד – יוכיחו. ואז היה קידוש שם שמים גדול מאד, כמה היה נפלא כשאסטרונום בינלאומי פותח הרצאתו בפסוק "כי אראה שמין מעשה אצבעותיך", וכל העם רואים ושומעים את הקולות. הכרתי שחקן כדורגל (ד. שוקיאן) שחזר בתשובה בתרועה ובקול שופר, ושוב התגרש והתדלדל עד פת לחם רח"ל ואין מסתכל עליו. העיקר שחזר בתשובה והשתמשו בו בכנסים וורקן אותו. ה' ירחם ויפקח את עינינו אמן. [והעיר על זה הגאון הראש"ל הרב אליהו בקשי דורון זצ"ל בספריו].

רבי יהושע בן-מאיר

## האם [ומה] מברכים על קבלת חיסון נגד קרוונה

פרק א' - מבוא \* פרק ב' - האם יש לברך ברכת שהחיינו או הטוב והמטיב \* פרק ג'  
- ברכת 'ברוך רופא חולים' \* פרק ד' - ברכת 'ברוך שברא מי רפואות' \* בשולי  
הדברים - ברכת הגומל לחולה קורונה ללא תסמינים

### פרק א' - מבוא

שאלוני רבים\* האם מותר לקבל חיסון נגד קורונה. אם כן, האם זה רק מותר, או מצווה, או שמא חובה גמורה. החיסון נגד קורונה [של חברת פיזר, שהוא החיסון בו משתמשים במדינת ישראל] בנוי על טכנולוגיה חדשה. החיסון הוכן במהירות שיא, וכמובן אין עדיין נתונים לגבי השפעותיו ארוכות הטווח. מובן מאליו שהשימוש בו כרוך בסיכונים וחששות. מצד שני מגיפת הקורונה מתפרצת בכל העולם. יותר ממאה מיליון בנ"א ברחבי העולם נדבקו בקורונה. יותר משני מליון בנ"א ברחבי העולם מתו מהמחלה. גם בארה"ק רח"ל יותר מ-60 ריבוא נדבקו במחלה [קרוב ל-7.5% מאוכלוסיית המדינה], כאשר מספר המתים רח"ל הוא קרוב לחמשת אלפים [כ-0.05% מאוכלוסיית המדינה. יותר מ-0.7% מהחולים המאומתים]<sup>2</sup>. תוה"ק הנחילה לאנושות את העיקרון של קדושת החיים. "וּשְׁמֹרְתֶם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאֱדָם וְחֵי בָהֶם אֲנִי ה'" (ויקרא יח, ה. כיהודה ועוד לקרא ראה יחזקאל כ, פסוקים יא, יג, כא). "וחי בהם ולא שימות בהם" (תוספתא שבת [ליברמן] טו, יז; יומא פה, ב וש"נ). על כן עובדות אלו מעוררים את השאלה מהי עמדת תוה"ק לגבי קבלת החיסון, כאשר בעצם קבלתו יש חששות לסכנה. אך בלא קבלת החיסון יש סיכון גדול לחלות במחלה.

להלן מה שהשיבותי:



### א. האם מותר להתחסן בחיסון שאפשר שיש בו סכנות

כתב הרמב"ן בתורת האדם (שער המיחוש - ענין הסכנה): "אבל רבינו הגדול ז"ל כתב איבעיא להו בן מהו שיקיז דם לאביו ואסיקנא רב פפא לא שביק ליה לבריה למשקל ליה סילוא וכו'. ואפשר לומר כן, דאע"ג דמכה אדם לרפואה פטור, ומצוה דואהבת לרעך כמוך הוא, אפ"ה כיון דאיכא אחרינא לא שבקינן לברא למעבד הכי, דלמא חביל ביה טפי ממה שהוא בדרך הרפואה

א. ראשון השואלים: "ב"ה. למרן הגאון האדיר רבי יהושע בן מאיר שליט"א רציתי לשאול האם יש חיוב ע"פ תורה של ונשמרתם לעשות את החיסון כעת נגד הקורונה כי הרבה אנשים חוששים שאולי יזיק להם החיסון והשאלה בפרט לאנשים של קבוצת סיכון מה יעשו למעשה?

בברכת כהנים באהבה כעתיירת, גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "גם אני אודך", ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים"

ב. המספרים נכונים ל"ט שבט תשפ"א. לגבי האחוז מתוך ה'חולים המאומתים', יש לשער שמספר החולים גדול בהרבה, רק רבים היו ללא תסמינים ולא ידעו שהם נדבקו. א"כ שיעור המתים מתוך החולים נמוך יותר.

והוה ליה שגגת חנק, אבל למיתה לא חיישינן לא בבן ולא באחר, משום דעל כרחו הצריכין הכתוב לרפאות ואין לך ברפאות אלא ספק סכנה, מה שמרפא לזה ממית לזה". והביאו הב"י יור"ד סי' רמא ד"ה 'ומ"ש'. וראה גם מה שכתב בפירושו לתורה (ויקרא כו, יא). העולה מהדברים שבכל פעולה רפואית יש חשש סכנה, ומ"מ "נתנה התורה רשות לרופא לרפאות. ומצוה היא. ובכלל פיקוח נפש הוא. ואם מונע עצמו, הרי זה שופך דמים" (יור"ד שלו, א). ובש"ך שם (סק"א) כתב: "נתנה התורה כו'. שלא יאמר מה לי לצער הזה שמא אטעה ונמצאתי הורג בשוגג".

כבר כתבו הפוסקים שמותר לאדם, אף שאין בו סכנה, להשתמש בתרופות ואף בניתוחים ולהתרפות. ובעיקר בימינו שהרופאים בקיאים היטב בסוג המחלות ורפואתם. הפוסקים התירו ניתוחים אף לחולה שאב"ס<sup>1</sup>. ועל כן פשוט שמותר לאדם להתחסן נגד מחלה נוראה זו, שמי שנדבק בה יש בו סכנה, שהרי כ-0.7% מתים ממנה. ובעיקר בעלי מחלות רקע וכדומה<sup>2</sup>. מסקנת הדברים שמותר לקבל טיפול רפואי או חיסון אף שיש בו אפשרות של סכנה.

אך כל זה רק אומר ש"מותר" להתחסן. אך עדיין יש לדון מצווה להתחסן, או אפי' חובה להתחסן, ואם מתנגד האם אפשר לכוף עליו.



## ב. האם יש מצווה להתחסן

החיסונים [של החברות פיזר ומודרנה] נגד קורונה נוסו בעשרות אלפי בנ"א, וקיבלו אישורים מהרשויות במספר מדינות מערביות, שנחשבים 'למומחה' הגדול ביותר בדברים אלו. רוב מדינות העולם משתמשים בחיסונים אלו לחיסון אוכלוסייתם. על כן נראה שחיסונים אלו עומדים בתנאים שכתב בשו"ע הרב (שכח, ב) לחילול שבת: "ומכל מקום אפילו בודאי סכנה אין מחללין אלא ברפואה שהיא ידועה לכל או על פי מומחה. וכשהיא רפואה ידועה אף שאין ידוע אם זה יתרפא בה אם לאו מחללין מספק".

ג. ראה לדוגמא ציץ אליעזר ח"א סי' מב ועוד. וראה גם בתפארת ישראל יומא, פ"ח, מ"ז בבועז אות ג' שמותר להתחסן בחיסון נגד אבעבועות שהומצא בזמנו [בספר הברית אמנם ציין שמאז החיסון עברו 30 שנה, אך לא קבע שההיתר נובע מכך. אדרבא, באותו קטע ציין ספר שנדפס 14 שנה קודם, המעודד לקבל את החיסון, וכתב שכן הלכה].

ד. רבים דנו בשאלה עד איזה מיעוט 'אין הולכים בפיקו"נ אחר הרוכ'. אמנם שאלה זו אינה קשורה לענייננו, שהרי הקורונה מהווה סכנה לרבים, ובסכנה לרבים גדרי פיקו"נ שונים, ראה מנחת שלמה למו"ר הגרש"ז אורבאך זצ"ל (ח"ב במהדורה המחולקת לחלקים, תשובה כט אותיות ב, ד וסוף ה). וראה בספרו הנפלא של יד"נ הגאון הרב מרדכי הלפרין שליט"א "רפואה מציאות והלכה", שער ראשון סימן א, ובעיקר בפרק ד' ובהערות 16-17 ומה שצויין שם. יתירה מזו, החזו"א (אהלות סימן כב אות לב) כתב: "ואין החילוק בין איתא קמן לליתא קמן, אלא אם מצוי הדבר. דבזמן שמתריעין עלה [אף שאין בשעה זו חולה קמן] משום חולי מהלכת הו"ל כאויבים שצרו בעיר הסמוך לספר, וכדאמר עירובין מה, א ובתענית כא, ב". [ראה באו"ח תקע"ו סי' בב", ובהגהת הרמ"א שם; ערוה"ש שם סעיף יא, ובמ"ב שם ס"ק יח; דברי מלכיאל ח"ב סימן צ, לגבי הגדרת מגיפה ו'חולי מהלכת', השונה מדבר (אף שמגיפת הקורונה עומדת גם בהגדרות של דבר). וראה מאמרו המקיף בענין זה של הרב יהושע וייסינגר, אסיא קיו-קיה (כרך ל, א-ב) מרחשון תשפ"א, בעמ' 152-138. כיון שהמצב במגיפה הוא 'חולי מהלכת', ההתייחסות לסכנה היא כ'חולה לפנינו'. ובחולה איתא קמן כ"ע מודו שאפי' אחד לאלף ראה תשובות והנהגות, ח"ה, סימן שצט, עמ' תקצג-תקצד [שיעור הסכנה שמותר בזה לחלל שבת], ובעיקר בד"ה 'ומיהו הכל לפי הענין'. וראה גם מנחת שלמה [מחולק לחלקים] חלק ב סימן פג (עמוד שכא) שניסוי תרופות הוי כ'חולה שלפנינו'.

זאת ועוד, בשש"כ (פרק מ סעיף מ"ד. וראה גם בפרק לב סעיף יח במהדורת תש"ע) כתב שמותר לרופא אף לחלל שבת באיסורי תורה לצורך ניסוי צורות טיפול חדשות, גם אם תועלתן מוטלת בספק. פשוט שאם מותר לעבור על איסור תורה בשבת, ק"ו שמצווה ואף חובה לקבל את החיסון. ואף שכרוך בסכנה, הרי כל טיפול רפואי כרוך בסכנה, כמש"כ הרמב"ן הנ"ל. ובעיקר שבחיסון הסכנה רחוקה. וראה בדעת תורה שכ"ח, שאף כשיש רק ספק סכנה וגם ספק ברפואה, מ"מ מותר לעשות איסור תורה בשבת 'דגדול כח הצלת נפש מישראל'.

על כן נראה פשוט שיש להורות לאדם שרצוי, ומצווה לקבל חיסון. אני עצמי כבר התחסנתי, [אף בני משפחתי הזכאים להתחסן התחסנו] כדי לשמור על עצמי ועל אשתי ומשפחתי, ועל כל שאר כללי ישראל שאני בא איתם במגע [כגון בתפילות וכדומה].



### ג. האם חובה להתחסן

אמנם השאלה אם זה חובה, ואם אפשר לכוף על אדם שיתחסן בניגוד לרצונו.

לכאורה, כיוון שהאדם אינו חולה ואינו בסכנה, למה שנכוף עליו? אמנם במגיפה יש עוד שני נתונים שיש לקחת בחשבון. א. מניעת סכנה לאחרים - אמנם בשלב זה לא בטוח שהחיסון מונע מהאדם שהתחסן להדביק אחרים. אבל ברור שצמצום ממדי המגפה גם יצמצם את ההדבקה. ב. חז"ל ראו בתקופה של 'מגפה' כסכנה. הפוסקים אף אמרו שאין להתענות בזמן מגיפה<sup>71</sup>. ואף שצום לכאורה אינו מגביר את סכנת ההדבקות, רק מחליש את מי שחולה [ויש להעריך שאף חז"ל ידעו זאת], מ"מ אפשר שהוא מחליש, לתקופה קצרה עד הפסקת הצום, את האדם, וגם את המערכת החיסונית שלו. ועל כן מהחשש הרחוק שידבק אסרו לצום. העולה מכך שהפוסקים סברו שמניעת החלשת מערכת החיסון, אף לזמן קצר, דוחה אף איסורי תורה. לפי"ז נראה שה"ה יש חובה להפעיל את המערכת החיסונית, ע"י קבלת חיסון, בעיקר שלא מדובר בשום צד איסור. ע"כ לענ"ד ודאי שיש מצווה ואף חובה להתחסן. אולם קשה לי להורות שאפשר לכוף על אדם שיתחסן אם זה נגד רצונו.



(ה. מג"א תקע"ו סק"ב, צוטט במ"ב שם סק"ב. וכ"ה בערוה"ש שם, חת"ס שו"ת ח"ו ליקוטים סי' כג. השרידי אש (הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ט, ח"ד עמ' רפט. הודפס מחדש בחוברת אסיא הנ"ל עמ' 100) כתב שהגאון ר' ישראל סלנט זצ"ל הורה לאכול ביוה"כ בזמן מגפת הדבר בוילנא. ואף שכנראה רבים מרבני ווילנא חלקו עליו, כך הוא הורה. וכדעתו גם הורה מרן הגרא"ה קוק זיע"א במגפה בזיימל [לשלשה באלול א', ירושלים תרצ"ח אות י]. הודפס מחדש ע"י מכון הרצי"ה ירושלים תשס"ג.]

(ו. ראה בזה מאמרו של פרופ' יעקב אסף, מנהל המחלקה לרפואה דחופה בהדסה עין כרם, אסיא הנ"ל עמ' 95. אמנם יש רופאים החולקים על גישה זו ואומרים שאין בצום להגדיל את החשש מהידבקות. ראה גם אסיא שם, עמ' 20 הערת העורך בהערה 72.

## פרק ב' - האם יש לברך ברכת שהחיינו [או הטוב והמטיב] בעת קבלת חיסון קורונה

רבים שואלים' האם יש לברך שהחיינו [או הטוב והמטיב] כאשר מקבלים חיסון נגד קורונה. יש רבנים שאמרו שאין לברך. אחרים אמרו שאפשר לברך, אך כתבו להחמיר ללבוש בגד חדש או להביא ולאכול בחיסון פרי חדש ולכוון עליהם מספק. לבאר שאלה זו נעניין ביסודות ברכת שהחיינו.



### א. מתי מברכים שהחיינו ומתי הטוב והמטיב

שנינו במשנה (ברכות ריש פ"ט): "על הגשמים, ועל בשורות טובות, אומר: ברוך הטוב והמטיב. על בשורות רעות, אומר: ברוך דיין האמת. בנה בית חדש, וקנה כלים חדשים, אומר: ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה".

הגמ' (נט, ב) דנה בברכת הגשמים. מסקנת הגמ' לדעת רוח"פ (ראה טושו"ע או"ח רכא) שבגשמים יש שלוש ברכות:

א. אם אין לו שדה ורואה שיוורדים גשמים "אומר: מודים אנחנו לך ה' אלהינו על כל טפה וטפה שהורדת לנו ואלו פינו מלא שירה כים וכו' עד הן הם יודו ויברכו את שמך מלכנו, וחותר: בא"י אל רוב ההודאות" (לשון המחבר). ברכה מיוחדת שתיקנו חז"ל על גשמים (ראה תענית ו, סע"א). ב. "ואם יש לו שדה בשותפות עם אחר, מברך הטוב והמטיב" (לשון המחבר).

ג. "ואם אין לו שותף בשדה, מברך שהחיינו" (לשון המחבר).

הרמ"א הוסיף שמי שיש לו שדה, לגבי ברכת 'הטוב והמטיב' ו'שהחיינו', מברך גם השומע שירדו גשמים, ולא רק הרואה.

נחלקו בסי' רכב הרא"ש והרי"ף אם 'שותפות בהדיה' הוא דווקא באותה שדה, או מספיק שיש בעלי שדות אחרים באותו עיר (ראה טור ובי"י). להלכה פסק המחבר כדעת הרי"ף והרמב"ם דבעינן שותפים באותו דבר עצמו, ועל כן בעינן שותפות בהדיה. ועל כן רק אם יש לו שותף בשדה שלו יברך הטוב והמטיב. אך אם אין לו שותף בשדה שלו, אף שיש בעלי שדות נוספים

ז. הראשון ששאל בתאריך ז' טבת תשפ"א - הרב חברון לוי שליט"א.

ח. אפשר שיש נפק"מ להלכה בין הברכות. לגבי ברכת שהחיינו כתב הרמ"א רכג, א שהיא ברכת רשות, וע"כ נהגו להקל בברכה זו. אמנם האחרונים כתבו (ראה מ"ב שם סק"ז) שכוונתו רק לברכת שהחיינו, ולא לשאר הברכות. כתב באליה רבה: "וכתב שיירי כנסת הגדולה [שם אות ז] דלחם חמודות פירש לדברי רמ"א על ברכת שהחיינו ולא על ברכת הטוב ומטיב, ומה שכתב באלו הברכות היינו כל אותם שהחיינו הנזכר בפרק הרואה ע"כ. ולא ידעתי (איך) [איה] כתב זה לחם חמודות, דהא בדף ע"ב [אות נב] כתב דברי רשב"א, וכתב עלה דברי רמ"א (כסתם) [בסתם] כדרכו, ואפשר דקאי נמי על הטוב ומטיב". אמנם נראה שאף ברכת הטוב והמטיב הוא כשאר ברכות, "דמאי דאיתמר בגמרא שהיא רשות איתמר" (מ"ב שם סק"ז), ועל הטוב והמטיב לא נאמר בגמרא שהוא רשות. וכך גם כתב במגן גיבורים אלף המגן רכג סק"ד. וראה בהמשך הערה יט.

ט. יש מהאחרונים שפסקו שאף כשאין לו שדה, גם בשומע מברך 'מודים אנחנו לך'. אך רוב הפוסקים חלקו, והמ"ב (שם סק"ז) הכריע שלא יברך "דספק ברכות להקל".



באותו מקום שהגשם הועיל גם להם, מ"מ יברך רק שהחיינו. "מברך שהחיינו. ואף ע"ג דמ"מ כל העולם שותפין עמו באותה טובה שהרבה אנשים יש להם שדות וכמ"ש הרא"ש, שכל מקום בעינן שיהיו שותפין בטובה משא"כ הכא שכל אחד יש לו שדה בפ"ע" (לשון המג"א סק"א).

כתב הב"ח (רכב): "... בשמועות טובות מברך הטוב והמטיב כיון שהן טובות לו ולאחרים ואף על גב דאינו שותף עמו...". אולם במאמר מרדכי (רכב סק"א) כתב: "דלדעת הרי"ף והרמב"ם ז"ל והנמשכים אחריהם דס"ל בגשמים דבעינן שיהיו שותפים באותו שדה, נראה ברור דגם הכא בשמועו' טובות דאמר' שאם הם טובות לו ולאחרים מברך הטוב והמטיב, היינו דוקא כשהם שותפים באותה טובה עצמה, כגון ילדה אשתו זכר דסי' רכ"ג וכגון שירש נכסי אביו ויש לו אחים כמבוא' שם. אבל אם אינם שותפים באותה טובה אעפ"י שאלו השמועות הם טובות לו ולאחרים אינו מברך אלא שהחיינו כנ"ל פשוט. ועיין להרב מ"א ז"ל לעיל סימן רכ"א שכתב דדברי הרב ב"ח ז"ל שבסי' רכ"ב צ"ע ע"כ ולא כתב למה וגם לא תירץ קושייתו ואפש' שהבין הרב ז"ל הדברים כמ"ש ולהיות הדבר פשוט בעיניו סתם ולא פירש". אמנם במגן גיבורים (שלישי גיבורים רכב סק"א) כתב תירוצו נוסף: "... וע"כ גם הך דשמועות טובות נמי או דמיירי שיש להם חלק בגוף הטובה או דשאני התם דשמועה באה לטובה על כולם וא"כ כולם יש להם חלק בגוף השמיעה. משא"כ התם בגשמים דבהך טובה שבא אליו אין לחבירו חלק בו ורק שיש ג"כ טובה בגשמים, אבל לא בפירות אלו וז"ב...". אמנם מכך שהפוסקים, כולל המ"ב, לא כתבו לחלק בין 'טובות לאחרים' שבשמועות טובות לבין טובה לאחרים שבברכת הגשמים, נראה שהלכה נפסקה כדעת המג"א ושלא כב"ח", וצריך שההטבה לאחרים תהיה באותו דבר עצמו. הדברים מפורשים בתשובות הרשב"א ח"ד סימן עז: "לא בכל דבר שנהנה הוא ואחרים עמו מברך הטוב והמטיב. שאם כן אפי' אקרא חדתא יברך הטוב והמטיב. אלא בדבר שיש לו תועלת והנאה בו ולאחרים עמו. כגון יריד' הגשמים וירושת הקרובים. ואפי' בריבוי יין ואחרים נהני' ושותים ממנו עמו. אבל בהנאה לבד בראיית פירות חדשים לא מצינו".<sup>2</sup> העולה מכך שאם יש מקום לברך בקבלת חיסון נגד קרונה, מברך שהחיינו ולא הטוב והמטיב. שהרי החיסון שהוא מקבל טוב רק לו ולא לאחרים. ואף שבאותו זמן ובאותו מקום מתחסנים גם אחרים, הוי כמו מי שיש לו שדה ויורד גשם, שאע"פ אנשים נוספים שיש להם שדות ליד שדהו מ"מ לא שייך לברוכי הטוב והמטיב דבעינן שיהיו שותפין עמו גופא בטובה זו שהוא מברך עליה" (לשון הביאור הלכה שם).



(י). סק"א. וע"ש בפמ"ג בא"א. וראה גם במחצית השקל סק"ב ביאר בדעת הרשב"א שיש סברה שגשמים גרע משמועות טובות.

יא). דברי הב"ח תמוהין בפני עצמם, שכתב שבשמועות טובות אין שהחיינו, כמו שהעירו עליו האחרונים. יב). אף לדעת הרא"ש, המברך עצמו צריך שתהיה לו טובה ממונית אישית. כדמוכח מהא שמי שאין לו שדה ושומע שירדו גשמים, אף שאינו יכול לברך 'מודים אנחנו לך' כיוון שרק שומע ואינו רואה, מ"מ לא מברך 'הטוב והמטיב' [וכמובן לא שהחיינו], למרות שזו טובה לכולם. רק כיוון שאין לו עצמו טובה ממשית [ממונית]. ואף לאחרונים שגם מי שאין לו שדה, גם כששומע שירדו גשמי מברך ברכת הגשמים - 'מודים אנחנו לך', ראה לעיל הערה ט, אבל לא שהחיינו ולא הטוב והמטיב. ואף לדעות שהשומע אף שאין לו שדה מברך הטוב והמטיב, ראה מ"ב רכא סק"ז ובשעה"צ שם אות ה, זה משום שיש לו מזה הנאה ממשית שיש זול בעולם [וראה דרישה שכתב שהמקשן חשב שיברך הטוב והמטיב אף שאין לו שדה. וראה מאמר מרדכי סק"ו].

## ב. סוגי ברכת שהחיינו

בגמ' במסכת עירובין (מ, ב): "ואמר רבה: כי הוינא בי רב הונא איבעיא לן: מהו לומר זמן בראש השנה וביום הכפורים? כיון דמזמן לזמן אתי - אמרינן, או דילמא: כיון דלא איקרו רגלים - לא אמרינן? לא הוה בידיה. כי אתאי בי רב יהודה אמר: אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן. - אמר ליה: רשות לא קא מיבעיא לי, כי קא מיבעיא לי - חובה מאי? - א"ל: רב ושמואל דאמרי תרווייהו: אין אומר זמן אלא בשלש רגלים... והלכתא: אומר זמן בראש השנה וביום הכפורים".

מבואר בגמ' זו שני מקרים שבהם אומרים שהחיינו:

א. בשלושת הרגלים [ולהלכה אף בר"ה ויו"ה כ] חובה לומר ברכת שהחיינו.

ב. על פרי "המתחדש משנה לשנה" (לשון הרמב"ם והשו"ע) רשות לומר ברכת שהחיינו.

במשנה בתחילת פרק הרואה בברכות וביאור הגמ' ברכות נט, ב (הובאו לעיל פרק ב אות א) הובאו שלושה מקרים שאומרים שהחיינו:

א. מי שיש לו שדה וירדו גשמים.

ב. בשורות טובות.

ג. בנה בית חדש או קנה כלים חדשים.

הגמ' (ברכות שס) הביאה ברייתות שהוסיפו מקרים שאומרים שהחיינו:

ד. ילדה אשתו זכר.

ה. אמרו לו שמת מורישו.

ו. הרואה את חברו לאחר [שלא ראהו] שלושים יום (מימרא של ריב"ל ברכות נח, ב).

נראה שיש ארבעה סוגים של ברכת שהחיינו, וכל המקרים שייכים לאחד מסוגים אלו:

יג. הסוג הראשון - ברכה על המועדים, הוא בודאי סוג אחר של ברכת שהחיינו, כמבואר בהמשך בביאור סוג זה. נציין שסוג זה של ברכת שהחיינו לא הובאה [ברמב"ם ובטושו"ע] בהל' ברכות. הרמב"ם הביאה בהל' שבת כט, כג, וראה בטושו"ע תריט, א; תרסח, א.

את שאר ברכות שהחיינו חילקתי לשלושה סוגים.

הרמב"ם מנה בית חדש וכלים חדשים בפ"י הל' א. בהל' ב כתב: "וכן הרואה את חברו לאחר שלושים יום...". מכך שכתב 'וכן' אפשר היה לומר שזה אותו סוג [והרמב"ם חילקו להלכה אחרת עקב הפרטים שיש ברואה את חברו, שאם לאחר י"ב חודש אומר 'מחיה המתים'] א. אמנם בהמשך ההלכה ב הוא כותב "הרואה פרי המתחדש משנה לשנה, בתחילת ראייתו...". כיוון שהוא כלל רואה חברו והוראה פרי חדש בהל' אחת, נראה שס"ל שהם מאותו סוג. וצריך לבאר 'וכן' על ברכת שהחיינו, שגם בהלכה זו מברך שהחיינו. ואז 'וכן' הולך גם על פרי חדש, כלומר 'וכן' יש ברכת שהחיינו ברואה. כך גם הטור, ובעקבותיו המחבר, דין בית חדש וכלים חדשים כתבו בסימן רכג. אמנם הטור והמחבר הוסיפו בסימן זה 'ילדה אשתו' ו'מת מורישו'. הרמב"ם השמיט את דין ילדה אשתו [וכבר דנו האחרונים בטעם הדבר]. את מת אביו כתב הרמב"ם בסעיף ז, לאחר שמועה טובה וגשמים. את דין הרואה חברו והוראה פרי חדש כתבו הטושו"ע בסימן רכה. כיוון שכן, חילקתי ברכות אלו לשני סוגים.

דין שמועה טובה כתב הרמב"ם בהל' ג-ד. ברכת הגשמים ושהחיינו שעל הגשמים כתב בהל' ה-ו. הטור והמחבר כתבו ברכת הגשמים בסימן רכא, ושמועות טובות בסימן רכב. בכל אחד מברכות אלו יש פרטי דינים מיוחדים. בברכת הגשמים - הברכה לרואה [שאין לו שדה] 'מודים אנחנו לך'. בשמועות טובות - שמועות רעות וברכת דיין האמת ושצריך לברך על הרעה כדרך שמברך על הטובה. על כן הרמב"ם נתן לכל אחד מברכות אלו שני הלכות, והטושו"ע חילקום לשני סימנים. אמנם אפשר היה לומר שגשמים הוא סוג נפרד של ברכת שהחיינו, אבל יותר נראה שיסוד ברכת שהחיינו בגשמים הוא

א. ברכה על מועדים הבאים מזמן לזמן, כגון הרגלים, ר"ה ויוה"כ. הגאונים הוסיפו<sup>1</sup> שכמו כן מברך על מצוות הבאות מזמן לזמן. נציין שסוג זה של שהחיינו שונה מכל שאר הסוגים. ראשית הוא חובה [כמבואר בגמרא בעירובין הנ"ל]. שנית, הוא ברכה שתיקנו חז"ל על קדושת החגים ו/או המצוות, ואינו קשור למאורע פרטי או הנאה פרטית. על כן בסוג זה, אף שהמועדים חלים באותו זמן לכל ישראל, לא שייך 'הטוב והמטיב'. ברכת הטוב והמטיב היא חלופה לברכת שהחיינו על טובה המגיעה לי – ואז החיינו, או לי ולאחרים ששותפים בטובתי, ואז הטוב והמטיב. כאמור, ברכת שהחיינו על המועדים היא בכלל סוג אחר של ברכה, תקנת חכמים על החג והמצווה. על כן היא שונה לחלוטין משאר הסוגים [וראה בהערה יג].

ב. שמועות שיש לו בהם טובה. כנראה שלסוג זה שייכת גם הברכה על גשמים כשיש לו שדה [בלי שותפים]<sup>12</sup>.

ג. הוספת רכוש – בית חדש, כלים חדשים, ילדה אשתו זכר, מת מורישו.

ד. ראית דבר המשמח אותך – הרואה חברו, הרואה פרי חדש<sup>13</sup>.



מצד 'שמועות טובות'. וראה גם הערה טו.

כאמור, הרמב"ם השאיר את מת מורישו לסוף ברכות שהחיינו. נראה שסיבת הדבר היא שהוא רצה לבאר מתי אומרים שהחיינו ומתי הטוב והמטיב בברכת הגשמים, אולי מכיוון שבסוגיא של ברכת הגשמים בברכות נט, ב בואר כלל זה. ורק אח"כ הביא את ההלכה של מת מורישו שגם בו יש את החילוק בין יש לו שותפים [אחים] או אין לו. על כן גם סיים הלכה זו של מת מורישו ב"קצבו של דבר שכל טובה שהיא לו ולאחרים מברך הטוב והמטיב, וטובה שהיא לו לבדו מברך שהחיינו". אמנם עדיין קצת צ"ע שהרמב"ם כתב כלל זה במת אביו, כאשר בגמ' הכלל נאמר על קניית כלים [לדעת רש"י והרא"ש] ועל גשמים [על שניהם לדעת הר"ף והרמב"ם]. ובהל' א בקניית כלים כלל לא הביא את הדין שכשיש לו שותפים מברך הטוב והמטיב. [ראה בהגהת הגר"א ברכות שם שמחק תיבות 'שלו ושל אחרים מברך הטוב והמטיב' מהברייתא של בנה בית חדש וקנה כלים חדשים]. ואין כאן המקום לדון בזה.

יד. ראה שאילתות, שאילתא קע"א וראה בהעמק שאלה שם אות ד; או"ז הל' ר"ה רע"א בשם הירושלמי; שבה"ל רפ"ה בשם הירושלמי שאמירת שהחיינו בשופר הוא 'מדברי תורה'. וסימן רפט. רמב"ם פ"ג משופר הל' י'; שו"ע תקפה, ב.

טו. לדעת הרמ"א רכא, ב [שהוזכר לעיל פרק ב אות א]. וע"ש במג"א סק"ב ובפמ"ג ומחצית השקל; מאמר מרדכי סק"ו; מגן גיבורים בשליטי גיבורים; מ"ב סק"ז; ערוה"ש סק"ה. אם יש דעות שמברך רק כשרואה אבל לא כששומע [שהרי הרמ"א הביא כ"א], נראה ששייך לסוג ג, כי כיוון שיש לו שדה הגשמים מביאים לתוספת רכוש ממוני. ולא לסוג ד'. וראה בהערה יג.

טז. לפי תשובת הרשב"א המוזכרת למעלה [בפרק ב אות א], גם בברכת שהחיינו בראיה לא שייך הטוב והמטיב. אמנם זה מטעם טכני, כמבואר שם בתשובה, ולא כמו שהחיינו על החגים.

כתב בתשובת הרדב"ז (ח"א סימן שי"ט): "ולענין מה שנהגו מקצת בני אדם שמברכין שהחיינו על ראית המים שבכליג [=הוא חלק מהנילוס שמתפשט בו ג"כ מגודל הנהר – מ"ב רכא סק"ה] שנראה לכאורה שהוא ברכה לבטלה. דאי אתינא לדמותה לגשמים, הניחא אם יש לו קרקע מברך שהחיינו, ואם יש לו בשותפות מברך הטוב והמטיב, ואם אין לו אומר מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה וכו' כדאיתא התם. אבל מי שאין לו קרקע כלל לא ראינו שיברך שהחיינו על הגשמים. ולפיכך אני אומר דלא לגשמים מדמינן לה דבשלמא גשמים אין שמחין אלא מי שיש לו קרקע אבל מי שאין לו אדרבה הגשמים טרדא ועצב. מה שאין כן בכליג שכולם שמחים לקראתו והעכו"ם עושים שמחה גדולה והרי הוא כמי שרואה את חברו ושמוח לקראתו דמברך שהחיינו. לפיכך אם כבר ראה את המים במקומם בנילוס אין לו לברך על ראית הכליג שאין אלו מים חדשים אלא חלק מאותן המים שבנהר הגדול. אבל אם לא ראה את המים המתברכים בשנה זו אלא עתה בשעה שהם בכליג, נ"ל דיש לו לברך שהחיינו. ואין ראוי למחות באותם המברכים אלא ללמדם שאם ראו

## ג. האם יש לברך שהחיינו על קבלת חיסון נגד קרוונה

ברור שבחיסון קורונה לא שייך שהחיינו מהסוג הראשון – ברכה על המועדים [ועל המצוות] הבאים מזמן לזמן. כאמור למעלה, ברכת שהחיינו בסוג זה, הוא חובה.

א. ברכת שהחיינו [פרט לברכה בחגים כנ"ל] היא רשות:

הגמ' בעירובין (צוטט למעלה בפרק זה אות ב') קבעה שברכת שהחיינו 'אקרא חדתא' [פרי חדש, סוג ד] הוא רשות. הרמ"א (רכג, א), על הברכה בילדה אשתו זכר [סוג ג] כתב: "ויש שכתבו שנהגו להקל בברכה זו שאינה חובה אלא רשות, ומזה נתפשט שרבים מקילים באלו הברכות".

משמע מדבריו שלפחות גם סוג ג הוא רשות. יותר מכך כתב בתשובת הרשב"א (ח"א סימן רמה הציטוטים ממהדורת מכון ירושלים תשנ"ז): "תשובה מסתברא דכל שנולד לו בן צריך לברך שהחיינו בין נולדו לו בנים אחרים בין לא נולדו לו בנים. דהא קיימא לן כלישנא בתרא דרבי יוחנן דאמר בפרק הרוואה (ס"א) בין קנה בתים אחרים בין לא קנה מברך שהחיינו. אלא שלא ראיתי שנהגו כן אפילו הגדולים אשר בארץ. ושמא עשאוה רשות כקרא חדתא דמברכין זמן ולא בחובה. דכל שאינו בא מזמן לזמן כמועדיות אין מברכין שהחיינו בחובה. וכדאמרין בראש השנה מהו לומר זמן בראש השנה וביום הכפורים? רשות לא קא מיבעיא לי דאפילו אקרא חדתא אמרין. כי קא מיבעיא לי חובה. כיון דמזמן לזמן קא אתו אמרין או דילמא כיון דלא איקרו רגלים לא אמרין? ומפני שראיתי גדולי הדור שלא נהגו לומר אני דוחק כן. ואף על פי שזה אינו מספיק כל הצרך שהרי בפדיון הבן תקנו זמן. ושמא אף על מצוה ממצות התורה כפדיון הבן אומר (=בב"י יור"ד 'אמר', ונראה שר"ל שאף ע"ז אמרו שהוא רשות. אמנם בב"י באו"ח הלשון 'אומר זמן', וצ"ע – הערה המו"ל). ולפי טעם זה כל אותן שבפרק הרוואה (נד, א) בקנה כלים חדשים ונפלה לו ירושה מאביו (נט, ב) וכל אותן שזוכרו שם דלאו מזמן לזמן אלא במקום הנאה בלבד י"ל דלאו בחובה אמרום אלא ברשות. ומשום פלוגתא דאית בהן (ס, א) בקנה כיוצא בהן או בהיו

תוספת המים במקומם לא יברכו עתה. ולמדנו ג"כ שאם ראה את גילוס בזמן שהוא חסר וראה אותו בזמן שהוא גדול ושמח בראייתו שיברך עליו שהחיינו ואין כאן ברכה לבטלה כיון שראה דבר המתחדש משנה לשנה ושמח בראייתו. אבל מי שראה אותו בכל יום אין לו לברך כלל, שהרי מה שגדל בכל יום הוא מתבטל אצל מה שראה אתמול, ומה שראה אתמול כבר עברה ברכתו וכדכתיבנא לעיל. ולא דמי לפירות שאעפ"י שראה את הפירות באילן אין מברך עליהם עד שיראה אותם כשהם מבושלים דפירות כל עוד שלא נתבשלו אינם ראויים, אבל המים כל חלק וחלק מהם הוא ראוי למה שהוא, אלא שלא יוכל לברך עליו לפי שהוא מתבטל אצל מה שהיה בנהר שלא נתחדש בשנה זו, וכן כל יום מתבטל אצל מה שגדל אמש עם מה שהיה בנהר. אבל מי שראהו חסר ולא ראה אותו עד שהמים החדשים רבו על המים הראשונים בזה נ"ל שיברך, ולא שייך הכא ראשון ראשון בטל. כיון שהברכה על הראיה, והוא ראה אותם בזמן שלא היו מתבטלין שהם הרוב והמים הראשונים הם מעט מן המעט". בכנה"ג (הגהות טור) הביא בקיצור את מסקנת הרדב"ז להלכה, ובעקבותיו הביאו הרבה מנז"כ השו"ע, עולת תמיד (סק"א), מג"א (ריש סימן רכא), אליה רבה ועוד. מבוארים דבריו שראיית הגילוס אינו מברך מצד סוג ב' – שמועות טובות וגשמים, כיון שבסוג זה לא שייך לברך אא"כ יש לו שדה. גם בסוג זה כשיש לו שדה בשותפות מברך הטוב והמטיב [וא"כ במקרה הגילוס, למי שאין שדה, לכאורה היה צריך לברך הטוב והמטיב, שהרי טוב לכולם, כשיטה שהובאה בשער הציון רכא אות ה]. אלא ברכת הגילוס הוא מצד סוג ד – ראיית דבר המשמח אותו. הגילוס הוא כמו ראיית פרי חדש שמתחדש משנה לשנה. על כן, כפי שכתב הרשב"א, בברכת שהחיינו על הראייה לא שייך כלל הטוב והמטיב, ואף שטוב לכולם מברך רק שהחיינו. בכך מתורצת ק' הפמ"ג בא"א ריש סימן תרכא.

דברי הרדב"ז מבססים את החלוקה שכתבתי בין סוג ב לסוג ד.

לו כיצא בהן (=נראה שצריך להוסיף 'נהגו' - הערת המו"ל) שאין אומרים ואם בא לומר (=נראה שצריך להוסיף 'אין' - הערת המו"ל) מונעין אותו". מפורש בדבריו שברכות שהחיינו, פרט לסוג א על המועדים, הן רשות ולא חובה". רוב מפרשי השו"ע [והאחרונים] הבינו ברמ"א שכל ברכות שהחיינו המוזכרים בפרק הרואה, הן כמו פרי חדש שמבואר במסכת עירובין שברכתו רשות", כלומר כל סוגי ברכת שהחיינו פרט לסוג א - ברכת שהחיינו במועדים. אולם המג"א (סק"ה) כתב לגבי כלים חדשים המוזכרים ממש בגמרא "ומ"מ אין להקל". וכך גם הכריע באליה רבה, ובביאור הלכה (רכג ד"ה ו'יש שכתבו'). במ"ב (רכה סק"ט) לגבי פרי חדש המתחדש משנה לשנה כתב: "מברך שהחיינו. ואינה אלא רשות, דאי לא מברך לא מיענש. ומ"מ ראוי לזוהר שלא לבטלה [א"ר ע"ש]".

ב. משמעות המושג 'רשות':

הב"ח בסימן כט כתב: "... והוא החילוק שכתב ב"י לחלק בין ודאי לספק וליתא כדפירשתי דבספק נמי אסור לברך משום ספק ברכה לבטלה פן יהא עובר על לא תשא את שם יי' אלהיך לשוא (שמות כ, ז) אבל לפע"ד נראה דאיכא לחלק בין ברכת שהחיינו לשאר ברכות דברכת שהחיינו שבאה על שמחת לבו של אדם יכול לברך אף על פי שאינו ודאי דחייב לברך דאינו עובר על לא תשא אם הוא שמח ומברך לו יתעלה על שהחיינו וקיימו עד הזמן הזה. אבל כאן דמברך אשר קדשנו במצותיו וצונו וכו', פשיטא דכיון דאיכא ספק אינו יכול לברך ולומר וצונו דהויא ספק ברכה לבטלה דאסור לדברי הכל". כך גם כתב בסימן תרלב: "ועיין במה שכתבתי למעלה בסימן כ"ט (סע' ב) דיראה לי לחלק דלענין ברכת שהחיינו דוקא שבאה על שמחת לבו של אדם שזכה לזמן הזה לקיים המצוה, בהא ודאי יש לו רשות לברך וכדאמר בפרק בכל מערבין (מ, ב) אקרא חדתא. אבל לענין שאר ברכות אין לברך היכא דאכא פלוגתא דרבוותא". מבוארת שיטתו שאין משמעות 'רשות', שאינה חובה. אלא הכוונה היא שכל אדם אם מרגיש שמחה בלבו רשאי לברך שהחיינו, ואין בה חשש 'לא תשא'.

כשיטה זו ביאר גם במור וקציעה (תלב): "נ"ל... דלא שייך בברכת שהחיינו ספק ברכות להקל, לפי שברכה זו נתקנה על שמחת הלב ששמח בהנאה חדשה הבאה לו, הן בראייה ובשמיעה הן בדבר גופני, או רוחני, כל דבר אשר יבוא לפרקים מזמן לזמן, והנפש הנהגה ממנו,

(יז). אמנם אין הכרח להגות המו"ל להוסיף 'אין', ואפשר שס"ל שכיוון שהי ספק ברכה מונעין אותו. וראה בחת"ס אור"ח נה (צוטט להלן פרק ב אות ג סעיף ג), שציטט את הרשב"א 'מונעין אותו', וכך גם הבין את דבריו להלכה, ע"ש [וראה בזה גם ערוך השולחן סעיף ב' שהעיר שהרי"ף והרמב"ם לא הזכירו ברכה בגולד לו בן, ע"ש].

(יח). לגבי ברכה על המצוות הבאה, מזמן לזמן, כמו שופר, לולב ומצה, ראה בהערת המהדיר שציטטתי למעלה. נראה פשוט שלדעות שברכת שהחיינו על המצוות הם מהתורה, ראה למעלה הערה יד, ודאי שהוא חובה. ואזהמ"ל בזה.

(יט). יש מהאחרונים שהבנו שכוונת הרמ"א אף על הטוב והמטיב, ראה למעלה הערה ח. ואפשר שהבינו שכוונתו על כל הברכות המוזכרות בסימנים רכא-רכה בשו"ע. אמנם רוב האחרונים הדגישו שכוונתו רק לברכת שהחיינו, ראה עולת תמיד; מג"א סק"ג וסק"ה ובפמ"ג א"א סק"ג ומשב"ז סק"ד; אליה רבה בשם שירי כנסת הגדולה (אות ז) בשם לחם חמודות; מגן גבורים אף המגן סק"ד; ביאור הלכה ד"ה ו'יש שכתבו וכו' אלא רשות' ובמ"ב סק"ז. וראה להלן הערה כא.

(כ). בסימן רט, סעיף ד בביאור הלכה ד"ה 'ואין זה ברכה לבטלה' כתב: "דהיך מצינו ברכות שאינו מחויב כלל ואפ"ה רשאי לברך, ואף דאמרו על ברכת שהחיינו שהיא רשות, ג"כ אין הכוונה רשות גמורה, אלא דלאו חיובא כ"כ, אבל מצוה לברך יש בזה".

חובה על האדם לברך ולהודות עליו על השמחה והנאה רוחנית שהשיגה, כדרך שארז"ל [ברכות לה, א] אסור ליהנות מן העולם הזה בלי ברכה, כך הוא עיקר דינה של ברכה זו. וכאן לא מחמת ספק שנסתפקו בדבר אם יש בה חיוב או לא, נתנו רשות להרוצה שיברך... אבל בעל סברא זו סובר שאין בה משום ספק ברכות רק שאיננה חובה אלא לרצוה. וזה מפני שמרצונו ניכר ונראה שהוא שמח במצוה וחביבה עליו כהדין אכסניא דאיתי לקיצין, והוא אדם החביב עליו שמברך ג"כ ברכה זו (ואם אינו חביב, אינו מברך) ולפיכך הוא חייב בה, ולא רשות הוא אצל זה, שהוא דבר התלוי בדעתו של אדם ובשמחת לבו שברצונו הוא מתחייב בה ואומרין לו לברך שכן הוא דין חובת ברכה זו כדאמרן. ולא דמי לזמן דרגלים ומועדים<sup>21</sup> שהוא חובה לכל אדם מפני שהיום גורם, שהם י"ט קבועים לששון ולשמחה וזמן קבוע להם. משא"כ בבדיקה, שאינה לשמחה ולהנאה, וזמנים הרבה תקנו לה, אם לא בדק אור לי"ד, יבדוק בי"ד וכו', וכן הפורש בשיירא מקדים. על כן אין היום גורם ברכה זו, אלא המצוה. משו"ה לא פסיקא כולי האי, ותליא בשמחת האדם, כמו שהוא הענין ברואה דבר החביב לו שמתחייב ג"כ בברכה, ולאדם אחר שאינו נהנה בראייה ההיא כל כך אין בה חיוב, והבן זה וזכרהו, כי כלל גדול הוא וממנו תעמוד על כמה דברים שבאו בזה הענין. והיינו נמי טעמיה דרב יהודה, דאקרא חדתא נמי הוה מברך, משמע דהוה ס"ל דווקא לדידיה איכא חיובא, אבל אחריני לא מברכי, משום דאיהו כיון דחביבא ליה, הויה לה חובה. וה"ה לכל כיוצא בו שנהנה מקרא חדתא, משא"כ שאר אינשי דלא חביב עלייהו כולי האי, פטירי ודוק<sup>22</sup>. לשיטה זו נראה לאפשר לברך שהחיינו על חיסון קורונה, אם הוא שמח בכך [אמנם ראה בהמשך שיש צדדים הלכתיים נוספים שאפשר שמונעים את הברכה].

אמנם הב"י בסימן תלב על דברי הטור שברכת הזמן בבדיקת חמץ הוא רשות, כתב: "ומסתברא רשות הוא ומאן דבעי מברך. תימה מפני שהוא רשות היה לנו להחמיר ולומר מספק לא יברך וכן יש לתמוה על מה שאמר בסוף פרק בכל (מברכין) [מעריבין] (עירובין מ:) שהחיינו אקרא חדתא הוי רשות מיהו בההיא איכא למימר דקים להו לרבנן דהכי תיקנו מעיקרא לברך זמן אקרא חדתא אם ירצה". וכבר ציין במגן גיבורים (סימן רכג) שאף שהב"ח כתב (בסימן כט) שבברכת שהחיינו לא שייך ספק ברכות להקל, מהב"י נראה שאינו כן. גם הב"ח עצמו בסימן

כא). מתבאר מדבריו שסבר שאין חובה בברכת שהחיינו אלא בברכה על מועד הבא מזמן לזמן. ראה מש"כ לעיל פרק ב אות ג סעיף א.

כב). זהו יסוד פסיקותיו של המו"ק (בסמן רכג) בנושא ברכת שהחיינו, המרחיבה את השימוש בברכה יותר מרוב הפוסקים ומהנהוג למעשה. לדבריו יש לברך על שידוכין, קניית ספרי קודש [שלא כמג"א שם סק"ה, (ע"ש גם במחצית השקל)]. אמנם נראה שבימינו קניית ספרים הוא דבר שגרתי ורגיל, ולכן אף לדעת המו"ק אין מברכים על כך שהחיינו, כמו בחולצה וכדומה. אמנם גם בצעירותי חתן שקיבל פעם ראשונה ש"ס מחותנו לא בירך שהחיינו, אף שאז לא היה שכיח בחור שיש לו ש"ס, מחבר שמוציא ספר, ואפילו רק סיים לכתבו. בנוסף לדבריו מי ש[הגון וראוי] ונתמנה כפרנס או מורה הוראה צריך לברך שהחיינו (ואם יש לו אשה ובנים, 'הטוב והמטיב', שהרי גם הם נהנים שפרנסתו מצויה). ולבסוף מסיק שבכל מקרה יברך 'הטוב והמטיב' שרבים נהנים ממנו שיש להם מורה הוראה ראוי. אמנם, אף לדבריו, רק הוא מברך, ולא הקהילה שמינתה אותו. אמנם בברכי יוסף (שם) הביא את דבריו וכתב שיברך בלא שם ומלכות. לא הזכירתי את הדרישה בסימן תלב סק"ג [וכ"ה בסימן כט סק"א], כיוון שמלשונו נראה ששיטתו שבספק חיוב ברכה 'להקל' שרשאי לברך, ראה שד"ח אסיפת הדינים מערכת הברכות, כלל יח (אות א. במהדורת 'בית הסופר' ש"ל בא"י עמ' 314 טור ב; ובפאת השדה שם סימן לב עמ' 452 בהוצאה הנ"ל) לדעות בזה. ואזהמ"ל.

תלב [לאחר שכתב את סברתו מסימן כט המצוטט למעלה] סיכם: "ולענין הלכה ראוי ונכון לכל אחד שלא להכניס עצמו בספק ברכה וכך נוהגין שלא לברך שהחיינו בבדיקת חמץ וכך כתוב בהגהות מיימוניות בפרק י"א דהלכות (תפילה) [ברכות] (אות ב) ופרק ג' דהלכות חמץ (אות ה) עיין שם". כלומר להלכה הוא לא סמך על סברתו, וכתב שגם בברכת שהחיינו אין להיכנס לספק ברכה.

בתשובות החת"ס [או"ח סימן נג, בשאלה אם ציבור מברך שהחיינו שקיבלו במתנה ספר תורה] כתב: "ולא יהא אלא ספק מ"מ ספק ברכות להקל ולא יברכו". להלכה, רוב הפוסקים ס"ל כב"י שאף בברכת שהחיינו אמרינן ספק ברכות להקל ולא יברך". יוצאי עדות המזרח, ע"פ הבן איש חי (פרשת ראה וכה"ח ס"ק לו) נהגו שלא לברך את כל הברכות האלו. בין האשכנזים יש מנהגים חלוקים. על הדברים המפורשים בגמרא יש שמברכים, וכבר כתב החת"ס שתבוא עליהם ברכה. אבל די לנו שלא נוסף עליה.

לדעה זו נראה שאין לברך שהחיינו על חיסון נגד קורונה, כיוון שברכת שהחיינו על דבר מעין זה לא הוזכר בש"ס ובפוסקים.

ג. שלושה דינים בשהחיינו – חובה, רשות ואסור לברך:

בתשובות החת"ס [או"ח סימן נה] כתב: "והנלע"ד מ"ש חז"ל בברכת שהחיינו רשות איננו רשות לברך ברכה לבטלה אלא כל מי שנהנה בדבר שראוי לברך עליו אסור ליהנות בלא ברכה, אך לזה צריך שיעור וגבול ויש דברים שאפילו יאמר אני נהנה בטלה דעתי אצל כל אדם ואסור לו לברך, ויש דברים כגון קרא חדתא ולהרשב"א כל הני דפרק הרואה שתולה בדעת כל אדם לפי דעתו, אם נהנה לא בטלה דעתו ואם אינו נהנה לא יברך והיינו רשות, ומ"מ מי שיודע בעצמו שנהנה אין ברכתו רשות אלא חובה ואם יודע בעצמו שנהנה ואינו מברך הוא חוטא, ולפי"ז כל דברים שיש ספק בברכת שהחיינו שוב א"א לומר מי שיודע בעצמו שנהנה א"א לומר עליו בטלה דעתו אצל כל אדם, ז"א דהרי קמן דבלא"ה ספיקא או פלוגתא הוא ואם כן לא בטלה דעתו וכיון שנהנה יברך לא מספק אלא מודאי כיון שהוא נהנה וביטול דעתו ליכא כנ"ל".

כאשר נוסף לדבריו את ברכת שהחיינו ברגלים, שמפורש בגמרא [עירובין כנ"ל] שהיא חובה, יתברר לנו שיש שלושה דינים בשהחיינו<sup>27</sup>:

כג). אמנם בתשובות אחרות בחת"ס משמע קצת כדעת הב"ח. ראה בשדי חמד הנ"ל (בהערה הקודמת) שם באות ה שהאריך במחלוקת הב"ח והב"י ובתשובות שונות של החת"ס. וראה בהמשך.

כד). ראה שד"ח הנ"ל. במ"ב רכג סק"ג לגבי ברכת שהחיינו על קניית ספרים: "וע"כ [=כיוון שה"ח אמו"ק כתבו לברך – יב"מ] אין למחות ביד המברך" [ראה הערה כב, שכתבתי שבימינו שספרים שכיחי ובוזל לכ"ע אין לברך]. ומ"ש בסימן רכא סק"ז: "ומ"מ נראה דספק ברכות להקל" כתב על ברכת הגשמים – מודים אנחנו לך' ולא על ברכת שהחיינו. אמנם בביאור הלכה רכג סעיף א סוף ד"ה 'ילדה אשתו' כתב: 'ובהני שזכר הס"ח [כשנולד לו נכד או לאוהבו נולד נכד] לא שייך טעם זה, וגם ביתר הפוסקים לא נזכר דבר זה, וטוב למעט בברכות אלו בדבר שלא נזכר בהדיא'. נראה שדעת בעל המ"ב שבברכות המוזכרות מפורש בש"ס [ובשו"ע] אין למחות ביד המברך. אך בברכות שלא הוזכרו מפורש בש"ס ובשו"ע, יש למעט בברכות אלו.

כה). ראה בספרי מפקודת אתבונן, במאמר 'ברכת הגומל לנוסע בכבישי יש"ע' עמ' 55-71, בעמ' 69 שכתבתי: "שמעתי

א. שהחיינו ברגלים [ובמצוות שקבוע להם זמן], שהן חובה.

ב. שהחיינו שהיא רשות, ותלוי בדעתו של האדם אם נהנה ואז צריך לברך. או לא נהנה ואז אין לברך. ברור שהדברים המופיעים מפורש בתלמוד, ברמב"ם ובשו"ע הם בדין זה. בדברים אלו 'אין למחות ביד המברך', ואפילו 'המברך יבורך'.

ג. דברים שאסור לברך בהם, והמברך עובר על ברכה לבטלה.

ד. התנאים לברכת שהחיינו:

האבודרהם בתחילת ספרו, בשער ג' בדבר ברכת המצוות ומשפטיהם כתב: "והטעם הנכון בעיני הוא מה שכתוב בתשובות הגאונים שאין מברכין שהחיינו אלא על דבר שיש בו שמחה והנאה לגוף. והכי אמרי' בתו' דברכות ההולך להפריש תרומות מברך שהחיינו נרא' מפני שהוא שמח ונהנה באסיפת פירותיו, וכן מברכין שהחיינו על מקרא מגלה ונר חנוכה שהם לשמחה דחם רחמנא עלן ופרוקינן. וכן נטילת לולב יש בו שמחה והנאה לגוף שמריח ריח טוב. וכן תקיעת שופר יש בו שמחה לפי שבתקיעת שופר יעלה זכרוננו לפניו לטובה. וכן פדיון הבן יש בו שמחה שיצא בנו מכלל נפל. אבל בדיקת חמץ אין בה שמח' והנא' לגוף אבל מצטער הוא באבוד חמצו הנשאר לו ובשריפתו. וספירת העומר גם כן אין בה שמחה והנא' לגוף בזמן הזה. וגם מזה הטעם אין מברכין שהחיינו על המילה משום דאיכא צערא דינוקא".

אמנם בתשובת הרשב"א ח"א סימן שעט הביא דברים אלו בשם רבינו פרץ וכתב: "טעם הרב רבי פרץ ז"ל לא ידעתי לו יסוד שאם אתה אומר שאין אומרים זמן אלא על מה שהוא נהנה ממנו כחגים שנהנה בישיבת הסוכה ונטילת הלולב בארבעת המינים הרעננים והפסח באכילת המצה והחמץ אם כן מה נעשה ליום הכפורים?" ואם תאמר מחמת הגעת זמן המצה גם בבדיקת

ממז"ר הגרש"ז אורבך זצ"ל, שברכת הגומל היא כמו ברכת שהחיינו, יש בה חובה, ויש בה רשות, ויש בה מציאות שאסור לברך ואם בירך הוי ברכה לבטלה. לכן למ"ד הני ד' דווקא, מי שנעשה לו נס אחר אסור לברך, וס"ל למחבר שאם בירך הוי ברכה לבטלה ולא שייך בזה תורת רשות [שלא כדברי המאירי]. ובהני ד' חובה לברך. אבל כאשר יש דרך שאף שהרבה אנשים מתייחסים לדרך זו כדרך מורגלת שאין בה כלל תורת דרך, אבל יש אנשים שתחושתם לדרך זו היא כ"מקום מוחזק בסכנה ביותר" ונסיעתם בדרך זו מלווה בחששות וחרדות, וכאשר מגיעים למחוז חפצם ליבם מלא הודאה לה"י שהדרך עברה בשלום, אף שהמבחן אינו אישי אלא ציבורי, מ"מ ראשים אנשים אלו לברך מתורת רשות לכו"ע". ושם בהערה 36: "ברכת שהחיינו יש בה שהיא חובה, כמו על המצוות. ויש בה שהיא אסורה וברכה לבטלה, על כן נהגו עדות רבות להדר בליל ב' של ר"ה שיהיה פרי חדש שיכוון גם עליו בשהחיינו. ויש בה שהיא רשות, והדבר תלוי בשמחת הלב, שיש לך אדם שיברך שהחיינו על חולצה חדש, ויש לך אחר שלא יברך אפילו על חליפה חדשה. והסביר לי מו"ר זצ"ל שלכן לא נהגו היום לברך שהחיינו על חברו שלא ראהו ל' יום [ראה או"ח סימן רכה ס"א], כיון שעל חבר "שחביב עליו הרבה ושמח בראייתו" [לשון השו"ע שם] מברך, ועל אחר לא מברך, בא הדבר לידי מחלוקת ופגיעה, ולכן נהגו שלא לברך כלל. וראה גם בשד"ח, [צויין לעיל הערה כב], שיש פוסקים שלגבי ברכת שהחיינו סוברים שלא אמרין ספק ברכות להקל. ופשוט שהוא מטעם שיש בה תורת רשות".

כו). המו"ל במהדורת מכון ירושלים [תשנ"ז] העיר על קושייתו מיה"כ: "צ"ע דשאני מיה"כ דמשום קדושת היום מברך, דהא מספקא לגמ' עירובין מ, ב דילמא אין אומר דלא איקרו רגלים, אלמא אין מברכין מחמת המצה אלא מפני קדושת היום. משא"כ כאן [=בביעור חמץ - יב"מ] שאין שייך לברך אלא מפני המצה. וע"ל קכו דכ' דבעי הנאה. ות' המחזיק ברכה סי' תלב דמודה רבינו דבעי הנאה כמש"כ שם, אלא דהוקש לו מה דמשמע מר"פ דבעי דוקא הנאת הגוף". אחרי בקשת המחילה, לא קרב זה אל זה כל הלילה. המחזיק ברכה הקשה על הרשב"א: "ותו דמאי קושיא מיה"כ הרי תנן בשיליה תעניות לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב וכיה"כ ואמרו בש"ס דאית ביה סליחה וכפרה ובודאי יש שמחה



החמץ כן. וטעם יפה ממנו יש למונעין מלאמרו לפי שאין לו זמן קבוע, שהיוצא לדרך אפילו מתחלת השנה ודעתו לחזור חייב לבדוק. אלא שאף זו דוחין ואומרין והלא פדיון הבן אין לו זמן אלא פודה משלשים יום ואילך ואפי' הכי אומרין זמן. ולפיכך אין בידנו ראייה מכרחת ואנו אין אנו נוהגין לאמרו. אבל הרב בעל העיטור כתב שבמקומו נוהגין לאמרו".

במחזיק ברכה (סימן תלב) כתב שאף הרשב"א מודה שצריך הנאה, כדמוכח מתשובה אחרת (בח"א תשובה קכ"ו) שכתב: "ולענין זמן כבר נשאלה שאלה זו לראשונים. וכתוב עליה בספר בתשובת השאלה שלא מצינו ברכת זמן אלא בדבר שיש בו שום הנאה. כגון נטילת לולב שהוא בא לשמחה ותקיעת שופר לזכרון בין ישראל לאביהם שבשמים ומקרא מגילה דחס רחמנא עלן ופרוקינן. ופדיון הבן שמברך אבי הבן שהחיינו לפי שיצא בנו מספק נפל. דכל ששהה שלושים יום באדם אינו נפל. וספירת העומר אין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפשנו לחורבן בית מאויינו". על כן ביאר המחזיק ברכה שהרשב"א לא פליגא על המאור [והאבודרהם]: "ובודאי דלדידיה לא קשיא מיום הכפורים וכן לא קשיא ליה לבעיין בפדיון, משום דהר"ה קאמר דאין ברכת זמן אלא בדבר שיש שום הנאה ופרושי קמפרש כגון נטילת לולב וכו' דאלמא כל מין הנאה בפועל או בכח משמחה סגי לומר זמן. אמנם הרשב"א הש"ג ישי"ג על דברי רבינו פרץ שכתב שם שאין אומרים זמן על דבר שמכלה אותו מן העולם דמוכח דמאי דאמרין זמן הוא על הנאת הגוף ממשית כישיבת סוכה ונטילת ד' מינין הרעננים ואכילת מצה וכיוצא, ועל זה השיגו מיה"כ רק ס"ל שלרבינו פרץ צריך הנאה גופנית ממש, ולכן דחאו". המחזיק ברכה ביאר שאפשר גם להסביר שגם רבינו פרץ סובר כרשב"א והאבודרהם רק קיצר בלשונו. אמנם הפר"ח (בסימן תלב) דחה את דברי האבודרהם מחמת קושיית הרשב"א, א"כ ס"ל שהרשב"א חולק על האבודרהם, ודלא כמחזיק ברכה.

העולה מהדברים שלכ"ע [פרט לפר"ח] אין לברך שהחיינו אלא כשיש "הנאה" ממשית. כדברים אלו ראינו גם בחלקים הקודמים של פרק זה.

והנאה רבה ועדיף ממש"כ הר"ה בתקיעת שופר שהוא לזכרון בין ישראל לאביהם שבשמים. ותו דלדברי הרשב"א היכי ס"ד בשילהי פסחים דנימא כהן שהחיינו משום דמטי ליה הנאה, הא מוכרח דאין שהחיינו תלי בהנאה, דהרי יוה"כ, ומאי אסתפק ליה דנימא כהן, כלומר גם ביוה"כ יש הנאה, ומוכח מפדיון הבן שהנאה היא גורם מכריע באמירת ברכת זמן. אך המו"ל הנ"ל הקשה שברכת הזמן שביזה"כ כלל אינה ברכת הזמן הרגילה של הנאה, אלא סוג אחר של ברכת הזמן הבאה מצד קדושת המועד. ולשאלה זו אין בתירוצו של המחזיק ברכה להעלות ארוכה. אמנם השאלה מעיקרה ליכא, שהרי הרשב"א ביאר שגם ברכת זמן שבסוכות ובפסח היא מצד הנאה. ובתשובה שבסימן קכו הוסיף שכך גם בר"ה. והגמ' בעירובין (מ, ב) כתבה מפורש שברכת זמן ביוה"כ ובר"ה הן מאותו טעם. גם האבודרהם כתב שברכת זמן במועדים אלו היא מצד הנאה. בע"כ שראשונים אלו לא ס"ל שיש ב' סוגים של ברכת זמן, אלא שגם ברכת הזמן שבמועדים נובעת מאותו יסוד של ברכת שהחיינו שבפרק הירואה בברכות.

אמנם בדעת הרמב"ם והשו"ע נראה שס"ל שברכת זמן במועדים הוא סוג ברכה אחרת לגמרי, ונובע מקדושת המועד, כמו שהוכחתי למעלה בפרק ב אות ב, וראה שם הערה יג, שהרי הם כלל לא הביאו ברכת שהחיינו במועדים בהל' ברכות אלא בדיני המועדים. אך דעת בעה"מ, הרשב"א רבינו פרץ והאבודרהם כנראה שונה, ולדעתם גם ברכת המועדים היא מסוג הברכות שצריך בהן הנאה [אף שמפורש במסכת עירובין שהן חובה]. בהמשך התייחסתי לדברי ראשונים אלו שצריך הנאה, רק לגבי סוגים ב-ד של שהחיינו. לגבי סוג א - שהחיינו במועדים [ועל מצוות] אין לנו לזוז מדברי רבותינו הרמב"ם והשו"ע.

אמנם מי שמקבל חיסון נגד קורונה יש לו "הנאה" או "שמחה" שהוא מחוסן מפני הדבקות במחלה. אמנם כל יהודי יש לו בחייו דברים רבים המשמחים, ולא מצינו שיברכו בהם שהחיינו. למעלה הבאנו מחלוקות הפוסקים לגבי קונה ספרי קודש, כתיבת ס"ת, שידוכין ועוד, שלהלכה הכריעו האחרונים לא לברך. גדולה מזו, כאשר נולדו לו נכדים כתב הביאור הלכה (ריש סימן רכג ד"ה 'ילדה אשתו'): "עייין בא"ר שהביא בשם ס"ח דה"ה כשנולד לבנו ולבתו בן או שנולד בן לאוהבו שהוא צדיק וחסיד. אמנם לפי מה שראיתי בתשובת הרשב"א ח"ד סימן ע"ז [והעתיקו הב"י והמ"א בקיצור ריש סימן רכ"ה] מוכח דפליג ע"ז... אלא דברכה זו הוא דוקא בדבר שיש לו תועלת והנאה בו כירידת גשמים וירושת הקרובים ולענין ריבוי יין שאחרים נהנים ושותים ממנו עמו [וכדלעיל בסימן קע"ה ע"ש] וכן בלידת אשתו זכר יש לאב ולאם הנאת תועלת חדא דהוה להו חוטרא לידא ומרה לקבורה ועוד שהוא כירך האב והאם ומדת כל אדם תאבין לו ליורשן עכ"ל ובהני שזכר הס"ח לא שייך טעם זה וגם ביתר הפוסקים לא נזכר דבר זה וטוב למעט בברכות אלו בדבר שלא נזכר בהדיא". אף שספר חסידים, האליה רבה והביאור הלכה דיברו על ברכת הטוב והמטיב, ברור שכוונת הביאור הלכה שאף שהחיינו אינו מברך, שהרי לא חילק ואמר שיברך שהחיינו<sup>כז</sup>. כך גם למעשה, לא נוהגים לברך שהחיינו על הולדת נכדים. ועל כך כתב החת"ס (צוין למעלה בפרק ב אות ג סוף סעיף ב) "ולא יהא אלא ספק מ"מ ספק ברכות להקל ולא יברכו".

#### ה. שמועות טובות:

**טובה ממשית:** סוג ב של ברכת שהחיינו שהזכרנו למעלה (בפרק ב אות ב) הוא 'שמועות טובות'. היה מקום לומר שיש לברך שהחיינו על החיסון מקורונה מצד 'שמועה טובה'. אמנם למעלה (שם באות א) הוכחנו שצריך שתהיה למברך 'טובה ממשית'. גם בשמע שירדו גשמים, כשאין לו שדה, להלכה אינו מברך שהחיינו<sup>כח</sup>. מימינו לא שמענו שמישהו יברך שהחיינו כשמפלגה שהוא תומך בה הצליחה בבחירות, או שמי שהוא תומך בו כנשיא במעצמה זרה נבחר. כך גם לא כשרב פלוני נבחר תפקיד<sup>כט</sup>.

כך גם בשמועה רעה שמברך 'דיין האמת'. לא מברכים ברכה זו כשמע שמפלגה שהוא תומך בה נכשלה בבחירות, או כשאדם שלדעתו הוא רע לעם ישראל נבחר לנשיא במעצמה זרה [או שפלוני לא נתמנה לתפקיד 'רבי' אלא יורש אחר].

כל שנה מתכנסת ועדה ומכניסה תרופות לסל הבריאות, שיינתנו חינם לאזרחי ישראל. לא שמעתי שיברכו שהחיינו כשתרופה שפלוני זקוק לה הוכנסה לסל התרופות. כמו שלא בירכו 'דיין האמת' כשמעו שיש קורונה בישראל, או כשהוטל סגר ראשון. כך לא מברכים 'שהחיינו' כשהמציאו חיסון, או שהובא לישראל. זאת, משום שאין זו 'טובה ממשית' שאדם מקבל.

כז). והדברים ק"ו, ומה הטוב והמטיב, שלרוב הפוסקים אינו רשות, אינו מברך, ק"ו שהחיינו, שהוא רשות. ראה למעלה הערות ח, יט.

כח). ואף לא הטוב והמטיב. כמו כן בשמע בלבד לרוה"פ גם לא מברך ברכת הגשמים - 'מודים אנחנו לך'. למרות שגשמים הם ודאי 'שמועה טובה', ראה למעלה שם ובהערות ט, יב.

כט). ראה לעיל הערה כב.

זאת ועוד, הפמ"ג כתב (בריש סימן רכב) והביאו המ"ב (שם סוף סק"א) שלא נהגו לברך על שמועות טובות.

**זמן הברכה:** הראשונים הביאו מהירושלמי, וכן פסק בשו"ע (רכב סעיף ד, ע"ש בבאר הגולה) שקנה כלים חדשים מברך בשעת הקנין (וע"ש במ"ב ס"ק יז ושעה"צ אות כא). כך גם בפרי חדש פסק בשו"ע (רכה, ג): "הרואה פרי חדש מתחדש משנה לשנה, שהחיינו, ואפילו רואהו ביד חבירו או על האילן, ונהגו שלא לברך עד שעת אכילה. הגה: ומי שבירך בשעת ראייה, לא הפסיד (טור)". וע"ש במ"ב (ס"ק יא) שטעם הדבר שמי שלא שמח בראייתו רק באכילתו, לכ"ע מברך באכילתו. ולכן נהגו לברך בזמן אכילה משום לא פלוג.

בשו"ת הרדב"ז כתב (ח"א סימן שיט): "שאלת ממני אודיעך דעתי במי שאכל פרי חדש ושכח ולא בירך שהחיינו אם חוזר ומברך כל עוד שעדיין לא נתעכל כדין ברכת הנהנין. תשובה מסתברא לי דזה נקרא מעוות לא יוכל לתקון דבשלמא ברכת הנהנין נתקנה על ההנאה לבד לפיכך כל זמן שלא נתעכל המאכל עדיין נהנה בו ויכול לברך עליו אבל ברכת שהחיינו לא נתקנה אלא על הראיה במה שלבו שמח ואחר שאכלו אינו רואה את כל מאומה בידו לברך עליו. תדע שהרי הברכה חלה עליו משעת הראיה כדאמרין הרואה פרי חדש מברך וכו'. אלא שמקצת הפוסקים אמרו שמסדר שתי הברכות בשעת אכילה מידי דהוה אומן של סוכה. ומ"מ הכל מודים שעיקר הברכה על הראיה והראיה כבר עברה. ואפילו יחזור ויאכל מאותו הפרי אינו חוזר ומברך שהחיינו שהרי כבר עבר זמן ברכתו. וכן לדעת האומרים דמברך עליו בשעת ראייתו אם ראה אותו ולא בירך אף על פי שחזר לראות אותו אינו מברך שהרי אין זה פרי חדש אצלו לפי שכבר ראהו. וכ"ש ברכה זו אינה מן החיוב כאשר כתבו המפרשים שאין לנו ליכנס בספק ברכה לבטלה משום ברכה של רשות. וכ"ש שאין אני רואה ספק אלא ודאי ברכה לבטלה הוא שאחר שאכלו אין לו בו תורת ראייה וזה ברור".

אמנם הרמ"א פסק (שם): "ואם לא בירך בראייה ראשונה, יכול לברך בראייה שנייה". ביאר במ"ב (ס"ק ג): "דהרי אנן נהגינן דאין מברכין עד שעת אכילה אף שראה כמה פעמים מקודם. ואם לא בירך בשעת אכילה ראשונה שוב לא יברך על אכילה שנייה" (וע"ש בבאר היטב סק"ח ובשעה"צ אות טו). כלומר לא פליג אלא באם לא בירך בראיה ראשונה שיכול לברך בראיה שנייה, כמו שביאר במ"ב שאנו מברכים באכילה. אך לגבי אכילה שנייה הוא מודה, כמבואר במ"ב.

מוכח מהדברים שצריך לברך ברגע הראשון שמתחייב בברכה [רק לגבי אכילה זו שמחה נוספת], אם לא בירך הפסיד ברכתו. וכן מוכח מעוד אחרונים<sup>ל</sup>.

לפי"ז לכאורה היה צריך לברך כששמע שהמציאו חיסון ושהוא יעיל. או אולי כאשר הרשות המוסמכת בארה"ב [או בישראל] אישרו את התרופה לשימוש. או כשהגיע לארץ. אבל ודאי שלא כאשר מקבל את החיסון. מסיבה זו לבד אין מקום לברך שהחיינו בקבלת החיסון [או בכלל].

ל). כן גם מפורש בא"א (בוטשאטש) רכב ס"א בד"ה זכר בתחילתו, ובסופו בפסקה המתחילה 'מה שלא תיקנו שום ברכה על לידת בת', צוטט בהמשך. וכ"ה בעוד אחרונים.

**וודאות הטובה:** כתב בס"ח (סימן תתמא במהד' מרגליות): "אדם שנאמר לו שמועה שצריך לברך עליה הטוב והמטיב או שהחיינו או ברוך דיין אמת אם אין המגיד נאמן או ששמע שמועה בעלמא מן מגיד שלא ראה דבר לא יברך, או אפי' אם שמע מפי נאמן כגון ראובן שגזל ממנו ושמע שנתפש הגזלן וישיב הכל אל יברך עד שישיב לו, ומעשה דעבד אברהם (שבירך ברכה קודם שידע בודאי שזאת היא רבקה המיועדת ליצחק) אנבואה דאברהם סמך". והביאו בספר מטה משה [הרב משה מפרעמסלא, לתלמיד המהרש"ל, סימן שס"ט], האליה רבה (רכב) והמ"ב (שם סק"א). ובפמ"ג כתב "אפשר מסתם בני אדם לא, דוקא מוחזק בכשרות..." ע"ש, והביאו בשעה"צ (אות א). העולה מהדברים שאינו מברך רק כשיש וודאות בנכונות השמועה, וביטחון במימושה<sup>א</sup>.

ראה באשל אברהם [בוטשאטש] סי רכג שכתב: "מה שלא תיקנו שום ברכה על לידת בת, גם הראשונה שהיא סימן יפה לבנים, וקיום מצוות פריה ורביה אי אפשר בלי בתו או בת בנו על כל פנים. כי מראיה של העיבור אין תוספות חידוש טובה רק בכך, שכעצמים בבטן כו' לא נודעה תוספות הטובה שבבן מבבת. ועל לידה מברך שמודיעה תוספת הטובה בהבן. ועל ידיעה הראשונה מהעיבור, לא תיקנו לברך כי אין זמן מסוים בכך, ולפעמים טועות וסוברות עיבור על שאינו עיבור. ומ"מ ההכרה וסימני עיבור הולכים ומתוספים עד לביור, והעיבור כידיעת לידה, כי רוב ולדות קיימא נכללו בוהתקין ממנו בנין עד עד, ברכה על העיבורים ולידות... אולי הקונה פרה לחלבה והיא חשובה אצלו, ובדעתו להחזיקה זמן מרובה, וכן הקונה סוס לנסיעה לזמן מרובה, היה ראוי לברך שהחיינו, כמו על שאר כלי בית. ונראה שמה שלא נהגו לברך, הוא מצד שמא תמות הבהמה ולא יהיה לו ממנה הנאה חשובה. וגם להסברא שלא חיישינן שמא תמות, מכל מקום לגבי ברכה חוששין, וכמו שכתבו הפוסקים ז"ל [שו"ת הרשב"א ח"א סימן יח] שלכך אין מברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו על נתינת צדקה ודכוותה, כי שמא יחזור בו העני ולא ירצה לקבל, הגם שהיא חששא רחוקה בטבע וטרח הרבה, וכן הוא בזה..."

כידוע, יש ספקות ושאלות רבות בנושא החיסון נגד קורונה, לגבי יעילותו ולאיזה תקופת זמן הוא יעיל, וכן לגבי האפשרות שיש בו נזק עתידי. יש חשש ממוטציות של הווירוס שיהיו עמידים לחיסון. אמנם כאשר אנו שוקלים את החששות של הסיכון מהחיסון, מול הסיכון המוכח וודאי מהמחלה ל"ע, פשוט שיש מצווה ואף חובה להתחסן<sup>ב</sup>. אך עדיין אין וודאות מוחלטת ליעילות החיסון, לכמה זמן הוא יעיל, ועוד ספקות. על כן דמי לנתפש הגזלן, אך עדיין לו השיב לו. ובחיסונים שצריך שני חיסונים, מתי יברך, אחרי הראשון – עוד לא חוסן. אחרי השני? עדיין צריך שבוע עד שהחיסון יהיה יעיל.

חוסר הוודאות בפני עצמו הוא סיבה שלא לברך שהחיינו.

**לבישת בגד חדש או אכילת פרי חדש:** בתחילת פרק זה הבאתי שהיו רבנים שהציעו ללבוש בגד חדש או לאכול פרי חדש בעת קבלת החיסון.

לא). 'אל יברך עד שישיב לו'. ראה שם במקור חסד מה שהעיר מדברי הספר החסידים על המור קציעה סימן רכג שפסק שמברך גם על שידוכין, והוכיח כן מאליעזר עבד אברהם. המנהג הפשוט שלא מברכים על שידוכים.

לב). ראה למעלה פרק א – מבוא.

לגבי בגד חדש, בימינו שבגדים זולים ושכיחים, אין בזה שמחה גדולה, ולא נהגו לברך על בגד חדש, כמו שנפסק בשו"ע (סימן רכג סעיף ו, וע"ש בנו"כ): "על דבר שאינו חשוב כל כך, כגון חלוק, או מנעלים ואנפלאות (פי' מנעלים קטנים שחופין רוב הרגל), אין לברך עליהם; ואם הוא עני ושמח בהם, יברך. הגה: וי"א דאפילו עני אינו מברך על חלוק ומנעלים וכדומה, וכן נוהגין". וראה גם למעלה 'זמן הברכה', שעל בגד יש לברך בזמן הקנין. בכל מקרה אם לא בירך בזמן שלבשו שוב לא שייך שיברך, שהוא כמו פרי שלא בירך כשאכלו פעם ראשונה<sup>37</sup>.

לגבי פרי חדש 'המתחדש משנה לשנה' נהגו גם בימינו לברך<sup>38</sup>.

#### ו. סיכום - אין לברך שהחיינו על קבלת חיסון נגד קורונה:

- א. אין לברך הטוב והמטיב על קבלת חיסון קורונה, כיוון שברכה זו נאמרת רק כשיש שותף להנאה. השותפות צריכה להיות ממש באותו דבר שהמברך נהנה. על כן למרות שגם אחרים מקבלים חיסון נגד הקורונה, מהחיסון הזה שהמברך מקבל אין אחר שנהנה.
- ב. ברכת שהחיינו הנאמרת ברגלים היא חובה. אולם ברכת שהחיינו הנאמרת על טובה, הנאה ושמחה, היא רשות. סוגי ברכת רשות זו הם - (א) שמועות טוב, כולל מי שיש לו שדה ויורד גשם. (ב) תוספת רכוש, בית חדש, כלים חדשים, ילדה אשתו זר, מת מורישו וכדומה. (ג) ראיית דבר המשמח, כמו חבירו שלא ראה שלושים יום, פרי המתחדש משנה לשנה.
- ג. משמעות הדבר 'רשות', שאדם לא חייב לברך במקרים אלו. אך אם יש לו שמחה גדולה רצוי שיברך. בכל מקרה צריך שיהיה לו 'הנאה ממשית' ושמחה גדולה<sup>39</sup>.
- ד. במקום שלא נתקנה ברכת שהחיינו, אסור לברך ואם בירך הברכה לבטלה. במקום שקיים ספק אם תיקנו את הברכה לבטלה, הכלל הוא 'ספק ברכות להקל' ולא יברך.
- ה. יוצאי עדות המזרח נהגו שלא לברך כלל ברכות אלו במאות שנים האחרונות. אמנם בקהילות האשכנזים יש מנהגים חלוקים, ויש שמברכים באותם מקרים המוזכרים בתלמוד ובפוסקים. במקרים אלו מי שמברך 'תבוא עליו ברכה'.
- ו. עקב כך שהברכה רשות, לא נהגו לברך במקרים שאינם מוזכרים מפורש בתלמוד ובפוסקים, או דומים להם לחלוטין.

לג. בא"א [בוטשאטש] רכג, ג כתב: "ברכת שהחיינו על מלבוש חדש הנהוג בלבישה ראשונה, מסברא אם לא בירך עד כמה לבישות מברך אח"כ, כמו שמעיקר הלכה הברכה בקנין או בזמן הגעה המלבוש לביתו כשהוא גמור, ומ"מ מברכים אח"כ בהלבישה ראשונה אחר כמה ימים. ואינו כשהחיינו על פירות, שמכיון דלא בירך בזמנה בטעימה ראשונה, אינו מברך עוד. והגם שבפירות רבים ס"ל שעיקר ברכה שהחיינו בהראיה ראשונה, ומ"מ הנהוג לברך באכילה ראשונה גם אחר ראייה מימים רבים, ומ"מ גם לדידהו אחר טעימה ראשונה אינו מברך, מ"מ י"ל שכשהוא בשביעה אינו מברך, משא"כ במלבוש שלא שייך גביה שביעה. ואולי מ"מ אחר שיצא הבגד מגדר חדש ואין קורא לו שם חדש אזלא ההנאה דהיא מצד החידוש".

לד. במקרים רבים יש ציבור גדול הממתין לקבלת החיסון. קצת נראה שאין הדבר נאה לאכול שם בפומבי, שהי כ'אוכל בשוק'. באשל אברהם [בוטשאטש] (סימן רכג, הוזכר למעלה) כתב (בסוף סימן רכג): "כעין מה שכתב המג"א ז"ל [בריש סימן] קע"ה שברכת המזון ברכה ד' שבו פוטרת מטוב ומטיב על היין, אולי כן הוא גם בטוב ומטיב שעל מקח חדש, וכן דכוותיה". כלומר שיוון בברכת הטוב והמטיב בברכת המזון. אמנם זו עצה רק לברכת הטוב והמטיב, ולא לברכת שהחיינו. ומ"מ נראה הדבר כעצה טובה למי שקיבל חיסון שיכוון בברכה מ"ז בברכת הטוב והמטיב. וראוי שיכוון כן גם כשקבעו לו תור לקבלת החיסון, לאחר כל חיסון, וגם שבוע אחרי החיסון השני.

ז. גם ברכת שהחיינו ב'שמועות טובות' נמצא בהלכה על שמועה שממנה יש לאדם טובה והנאה ממשית. כמו מי שיש לו שדה ושמע שירד גשם על שדהו. אבל לא מצינו שמברך שהחיינו על שמועה שמשמחת אותו ואינה טובה ממשית עבורו. אפילו כשנודע לאדם שנולדו לו נכדים לא נהגו לברך שהחיינו, למרות שאין ספק שזו בשורה משמחת לכל אדם. [כך גם שנולדה לו בת לא מברך].

ח. על כן אין לברך שהחיינו על קבלת חיסון קורונה כיוון שחיסון זה לא נקרא 'הנאה ממשית', ולא מצינו בפוסקים ברכת שהחיינו בדבר הדומה לקבלת חיסון. אף אם היה ספק הכלל היה שספק ברכות להקל. אך נראה שאף ספק אינו, וחז"ל לא תיקנו ברכה על סוג כזה של הנאה או שמחה.

ט. בעיה נוספת בברכת שהחיינו על חיסון קורונה היא זמן הברכה. האם יברך כשהחיסון הומצא, כשקיבל אישור הרשויות, כשהגיע לישראל, כשזומן לחיסון, בחיסון ראשון, בחיסון שני או שבוע אחרי החיסון השני כאשר החיסון יעיל. כיוון שכן אין לברך.

ט. בנוסף, חוסר הוודאות של יעילות החיסון בכלל ונגד מוטציות בפרט, והתקופה שבה הוא יעיל, האם יש בעצם החיסון נזק ועוד. אין מברכים שהחיינו אלא כאשר יש וודאות מכריעה להטבה שעליה מברכים.

י. כיוון שבימינו בגדים זולים ושכיחים, אנשים קונים ומחליפים בגדים חדשים לבקרים, לא נהגו לברך שהחיינו על בגד חדש. יש גם שאלה אם לא בירך בזמן הלבשה הראשונה אם יכול לברך. על כן לא נראה שלבישת בגד חדש בזמן החיסון יאפשר ברכת שהחיינו.

יא. אמנם אם שכיח לו פרי חדש המתחדש משנה לשנה, ויאכל את הפרי ממש לפני קבלת החיסון, אם ירצה רשאי לברך על הפרי שהחיינו ולכוון גם על החיסון.

יב. פתרון טוב מכך נראה שמקבלת הזימון לחיסון יכול בברכת 'הטוב והמטיב' שבברכת המזון במפורש לכלול את הטבתו של הקב"ה עם בריותיו שנתן בידי חכמים בינה להכין חיסון זה, שנתן לנו את ההזדמנות לקבל חיסון זה, ועל קבלתו. כך יכול עד שבוע ויותר אחרי קבלת החיסון השני, כאשר החיסון יעיל ותקף.



## פרק ג' - ברכת 'ברוך רופא חולים' על קבלת חיסון נגד קורונה

### א. שיטות הרא"ה והפוסקים שאומר בשם ומלכות

בגמ' בברכות (ס, א): "דאמר רב אחא: הנכנס להקיז דם אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהי שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני, כי אל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת, לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו. אמר אביי: לא לימא אינש הכי, דתני דבי רבי ישמעאל: ורפא ירפא - מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות. כי קאי מאי אומר? - אמר רב אחא: ברוך רופא חנם לה".

לה). בהגהות הגר"א ברכות שם: "וכ"ה ברא"ש, אבל גירסת בה"ג והרמב"ם חולים". ובביאורו לשו"ע כתב: "רופא חולים.

כתב הרא"ה (שם): "הנכנס להקיז דם אומר יהי רצון מלפניך ד' אלהי שיהא עסק זה לי לרפואה כי רופא חנם אתה פי' ואינה פותח[ת] ואינה מסיימת בברוך וכד נפיק מאי אומר אמר רבא ברוך רופא חיים פי' ובהזכרת שם ומלכות". כלומר, לאחר הקזת הדם אומר ברכה 'ברוך אתה ה' אמ"ה רופא חנם'. הקזת דם לכאורה היא פעולה של רפואה מונעת, כדי שלא יחלה. א"כ דומה לקבלת חיסון. בהתאם לכך, לכאורה הברכה הראויה לקבלת חיסון היא 'ברוך אתה ה' אמ"ה רופא חולים'.



## ב. שיטת הרמב"ם והפוסקים שאומר בלא [שם ו]מלכות ואינה ברכה אלא שבח

כתב הרמב"ם (פ"י מהל' ברכות הל' א): "ברכות אחרות ודברים אחרים הרבה שאין בהן פתיחה ולא חתימה תיקנו חכמים דרך שבח והודיה להקב"ה, כמו ברכות התפלה שכבר כתבנו, ואלו הן הבונה בית חדש והקונה כלים חדשים בין יש לו כיוצא בהן בין אין לו מברך ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה". דבריו טעונים ביאור, שהרי כאשר מברך 'ברוך אתה ה' אמ"ה שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה', יש שם ומלכות, ומדוע כתב רבינו שאין בהם פתיחה וחתימה. מכוח קושיה זו ביאר הכס"מ: "ברכות אחרות וכו'. ביאור לשון רבינו כך הוא ברכות אחרות מלבד ברכות ההנאה שכתבנו תיקנו חכמים. וכן תיקנו דברים אחרים שאין בהם לא פתיחה ולא חתימה, כמו שתקנו בכניסתו לעיר או למרחץ או להקיז דם וביציאתו מהם, דברים שאין בהם לא פתיחה ולא חתימה. והברכות האלו והדברים האלו אף על פי שאינו נהנה בשעה שהוא מברך כדי שיצטרך לברך, תיקנו אותם חכמים דרך שבח והודאה להקב"ה, כמו ברכות התפלה, שאע"פ שאינו נהנה באותה שעה צריך להתפלל, וזה כאילו אמר שהברכות והדברים האלו הן נכנסות תחת סוג התפלה לא תחת סוג ברכות ההנאה". כלומר, הרמב"ם כתב בהל' א שני סוגי תקנות חכמים: א. ברכות שאינן ברכות הנהנין [כמו ברכת שהחיינו]. ב. דברים אחרים, שאין בהם לא פתיחה ולא חתימה, על כן אינם ברכות כלל, אלא סוג של תפילה<sup>1</sup>.

הרמב"ם מתחיל לבאר דברים אלו בברכת שהחיינו (הל' א-ו), וממשיך בשאר ברכות כגון הגומל, ברכת הלבנה וברכת החמה ועוד. כך עד הלכה יח. לאחר מכן (הל' יט-כא) הוא כותב: "הרואה בתי גויים בישובן אומר בית גאים יסח יי', בחורבנן אומר אל נקמות יי' אל נקמות הופיע, ראה קברי גויים אומר בושה אמכם מאד וגו'. הנכנס למרחץ אומר יהי רצון מלפניך יי' אלהי שתכניסני לשלום ותוציאני לשלום ותצילני מזה ומכיוצא בזה לעתיד לבא, וכשיצא מן המרחץ אומר מודה אני לפניך יי' אלהי שהצלתני מן האור וכו'. הנכנס להקיז דם אומר יהי

כ"ה גירסת בה"ג ורמב"ם וכן כתב סמ"ג וטור, וכן עיקר". בשינויי נוסחאות שברמב"ם מהדורת פרנקל [הרמב"ם מצוטט בהמשך]: "רופא חיים [=כ"ה גם גירסת הרא"ה -יב"מ] כ"ה בארח"ח וברוב כתה"י ובא' מדפוס וכו"כ ר"א בספר המספיק [וכ"ה בסרס"ג]. ובכמה כת"י חנם. בסמ"ג ובעץ חיים וס' הבתים ובקצת כת"י וברוב הדפוסים חולים, וע' הגר"א שכ' ע"ז שכ"ג בה"ג וכן עיקר".

לו). ע"פ דברי הכס"מ כתב מקורות וצינונים ברמב"ם הוצ' פרנקל - "ברכות אחרות ה"א -יח. ודברים שאין כו' ה"ט ואילך".

רצון מלפניך יי' אלהי שיהא עסק זה לי לרפואה כי רופא חנם אתה, וכשיצא אומר ברוך אתה יי' רופא חולים". לאחר מכן הוא מביא תפילות שונות, כמו ההולך למוד גרנו, הנכנס לביהמ"ד וכדומה. בסוף הפרק הוא מסכם (הל' כו): "כללו של דבר, לעולם יצעק אדם על העתיד לבוא ויבקש רחמים, ויתן הודייה על שעבר ויודה וישבח כפי כוחו. וכל המרבה להודות את השם ולשבחו תמיד הרי זה משובח".

אך בב"י (סימן רל, ד) כתב: "הנכנס להקזי דם אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהינו וכו'. גם זה בפרק הרואה שם וכתוב בסמ"ג (עשין כז קיד ע"ג) ברוך אתה ה' רופא חולים וכ"כ הרמב"ם (פ"י הכ"א) ומשמע שהוא הדין דמזכיר מלכות. ורבינו שלא הזכיר לא שם ולא מלכות נראה שסמך על מה שכתב בסימן רי"ח שבכל הברכות צריך להזכיר שם ומלכות". לדבריו, אף לדעת הרמב"ם והטור אומר ברכת 'רופא חולים' בשם ומלכות. וכבר העיר בשעה"צ (שם אות ט): "הנה ברמב"ם וסמ"ג נזכר ברוך אתה ה' רופא חולים וכתב בבית יוסף שהוא הדין דיאמר מלכות, ובאמת אין לו ראייה ברורה לזה, דלא הזכירו הפוסקים בריש פרק הרואה כי אם לענין ברכת הראיה דשם ברכה עליהן שמתחלת בברוך, לא כן זה, לעניות דעתי, כי אם בקשה בעלמא, והאי ברוך נמשך ליהי רצון שבקש קודם הקזה, ודומיא דתפלת הדרך, שלא נמצא לאחד מן הפוסקים שיסברו שצריך שיחתום ברוך אתה ה' מלך העולם שומע תפלה, אלא ברוך אתה ה' שומע תפלה, והתיינה לר"מ מרוטנבורג שהיה מסמיכה לאיזה ברכה, אבל לשאר פוסקים מאי איכא למימר, אלא על כרחו משום דהיא כתפלה בעלמא, כמו שכתבו התוספות בפרק ערבי פסחים דף ק"ד והובא בטור סימן ק"י, והכי נמי דכוותיה, וברוך ה' שאחר כך מצאתי בכסף משנה ריש פרק י מהלכות ברכות שכתב בהדיא על הקזה שאין ברכה בחתימה, ומסתמא היינו משום שאין בה מלכות, ולפלא שסותר עצמו לדבריו שבבית יוסף". לדעה זו אומר 'ברוך אתה ה' רופא חולים'. אך כיוון שלא הזכיר מלכות, אינה ברכה אלא תפילה בעלמא, ובדרך תפילה מותר לומר גם שם שמים. רק בברכה יש דין ברכה לבטלה.

הרבה פוסקים (לבוש סעיף ג; ט"ז סק"ג ובפמ"ג משב"ז שם; מחצית השקל סק"ו; באר היטב סק"ה; מ"ב סק"ו, אך ראה מש"כ בשעה"צ שציטטתי למעלה ועוד) כתבו שיאמר בשם ומלכות. אך הפמ"ג (א"א סק"ו) כתב: "ולא ראיתי נוהגין אף בהקזה שיאמר בשם ומלכות". והביאו המ"ב (סוף סק"ז).



### ג. הפוסקים כותבים שאומרו רק על הקזת דם שיש בה סכנה

במג"א (רל סק"ו) כתב: "להקזי דם. נ"ל דה"ה בכל מידי דרפואה יאמר זה". וכתב עליו באליה רבה (סק"י): "אבל ברבי דוד אבודרהם (עמ' שמט) משמע דווקא הקזה שהיא סכנה שמא יחתוך

לז). בילקוט שנויי נוסחאות שבמהדורת פרנקל – "ברוך רופא. כ"ה בעץ חיים (עמ' קפח) ובספר הבתים (שיב ה"ח) וכתה"י (חוץ מכיס"א [=כתב יד ספרית אוקספורד, כת"י ספרדי – יב"מ]) ובדפו"ס א [=דפוס ספרדי ישרן] ובשאל', וכ"כ ר"א בן רבנו בס' המספיק (עמ' 254). באר"ח (אות סד) ובדפו"ס ב בא"י אמ"ה. בסמ"ג ובכיס"א ובשאר דפוסים ברוך אתה ה'. וע' ב"י שכ' דה"ה משמזכיר מלכות ושכן דעת הטור. [ועי' נוסח הברכה בסרס"ג עמ' פט [=שם: "יהי רצון מלפניך ה' א-לקי שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני רפואה שלימה לחיים כי א-ל רופא ורחמן אתה ברוך אתה ה' רופא חיים"] ודוק. וע' מקו"צ לעיל ה"א".



וורדי הדם וימות, עיין שם<sup>ל</sup>. והביאו הפמ"ג (בא"א שם), ובמחצית השקל שהוסיף: "מיהו אמירת התפלה בשאר עניני רפואה אינו מזיק, ואפילו לרבינו דוד אבודרהם אין בו איסור. אך מה שכתב בשו"ע ולאחר שהקזו יאמר ברוך רופא חולים, וכתב הט"ז (ס"ק ג) שצריך לומר בשם ומלכות. א"כ בשאר רפואות לא יאמר בשם ומלכות, שלא להכניס בספק". במ"ב (סק"ו) כתב: "להקזו דם - וה"ה בכל מידי דרפואה יאמר זה ולא יחשוב שתהיה איזה דבר לו רפואה אלא ע"י הבורא ית"ש ולכן ע"י תפלה זו ישם בטחונו בו ויבקש ממנו שתהיה לו לרפואה". בשעה"צ (אות ח) ביאר: "מגן אברהם וכן סתם החיי אדם, ומסתברא כונתם, דבכל דבר שהאדם עושה צריך לבקש מה' שיהיה לתועלתו. ועיין באליה רבה מה שכתב בשם הרד"א [והובא בבאר היטב], ואם נחשו לדבריו הוא רק בברכה אחרונה שאומר בלשון ברוך אבל לא בוייה רצון שאומר בתחלה, שהוא רק בקשה בעלמא, וכן כתב במחצית השקל".



#### ד. שיטת מרן הגראי"ה קוק זיע"א

בהלכה ברורה ברכות (שם) כתב מרן הגראי"ה קוק זיע"א: "אבל מי שעושין לו נתוח, פשוט לע"ד שמברך בשם ומלכות כמו בהקזת דם". והביאו מו"ר הגרצ"ה קוק זצ"ל בסידור עולת ראייה (ח"א עמ' שז בהוצאה המקובלת)<sup>ט</sup>. ואני בעוניי לא זכיתי להבין דבריו. הרי ניתוח הוא מכה

לח. וז"ל אשל אברהם (בוטשאטש) שם: "להקזו דם. נדפסים כעת סידורים דפוס ווין ודפוס לבוב וכתוב בהם ברכה אחר הקזה בשם ומלכות. ומכל מקום נראה לפרסם היה נכון שלא לברך בפה, רק בהרהור טוב להרהר כל הברכה בשלימות, כי אין איתנו יודע עד מה בירור גבול ההקזה להשוותה להנהוג בימי הש"ס, שלא היו משיירים בהגוף רק רביעית דם הנפש, ולזה החמירו חז"ל בהקזה במילי טובא, מה שאין כן עכשיו אין גם אחד מאלף שיקזו כל כך הרבה. וכן בשארי רפואות ששייך בהם גם כן הברכה, כיון שנתרבו עכשיו הסברות וחילוקים בין הרופאים המומחים ויש שנויים שונים בין זמנים ומקומות ופרטי טבעית של כל אחד ואחד, אין אתנו ידיעה ברורה גם בדבר אחד לומר שבוה יש רפואה בדוקה ומנוסה אתמחי גברא כו', ולזה אין לברך רק בהרהור. וגם רפואות פשוטות הברורות כגון שלשול, רחוק שיבורר שהוא רפואה בדוקה בהחלט מלעצור אחר כך ביותר ושיסור על ידי זה חוליו לגמרי. ובלי חולי אין לברך על זה, שהרי מברכים אשר יצר כו' רופא חולי כו'. וכן נשתקע מלברך שהחיינו והטוב ומטיב על ראייתם את עצמם זה עם זה, וטוב רק בהרהור או בלשון חול. ומדידת גורן שבשו"ע שם [סעיף ב] לברך, כתוב בפרי מגדים ז"ל [אשל אברהם אות ו] בשם הלבוש ז"ל [סעיף ב] שלכולי עלמא אין בברכה זו שם ומלכות, ע"ש. גם נראה שאין זה רק בגורן דוקא ולא במילי אחרית, כי אין להוסיף בכזה על מה שאמרו חז"ל להדיא. לא ידעתי מניין לו שבזמננו הקיזו את כל הדם ולא השאירו רק רביעית. גם מהפמ"ג בא"א [שצוטט בהמשך] משמע שהבין שגם בזמנו מקיזים דם כמו בזמן הגמרא. בנוסף, נראה שהידיעות של הרופאים בימינו גדולה לאין ערוך מאשר בזמני קדם.

לט. בהערה קג (ח"ב עמ' תכב) כתב מו"ר הנ"ל בהערה: "כן ברמב"ם ובטושע ובהגר"א. בב"י שצריך להזכיר שם ומלכות כמו בכל הברכות (והביאו גם הבאה"ג כאן). וכמבואר בפיהר"מ ובר"י הנ"ל שכל הברכות הנזכרות בפרק זה הן בהזכרת שם ומלכות, וכדאמרין בברכות מ, ב דכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה, (ועתו"ס שם ובד' נו, ב). וכן בתוס' דר"פ הרואה, שהזכירו זה שם לענין ברכות הראיה, הוא ג"כ מטעמא דהאי כללא, ואינו ענין לברכות הראיה דוקא, וכדקיי"ל בסי' ריד ושם במשנ"ב ס"ק א' וב'. ומדאמרין כאן בברכות ס, א אחרי "הנכנס להקזו אומר יהי רצון וכו' " כי קאי מאי אומר וכו'", משמע דהוא ברכה מיוחדת לעצמה, לאחר גמר הטיפול של האומן, ואינה חתימה של בקשת ה"היה רצון" כמו בתפ"ד [=בתפילת הדרך] שהוא המשך אחד בלא הפסק. מש"כ בכס"מ רפ"י מהלכות ברכות על הברכה של הקזת דם, שהיא מהדברים שאין בהם לא פתיחה ולא חתימה, משמע שאע"פ שיש בה שם ומלכות הרי היא בכלל זה, וכמו שמבואר ברמב"ם על הברכות שנזכרו שם. אלא שכאן בטפולי רפואה קטנים, שאינם כהקזת דם ואין בהם סכנה וצורך פעולה ממושכת, י"ל שהוא המשך אחד לסיום בקשת יהיה רצון, וכמובא בפמ"ג "שלא ראיתי נוהגין כן". נראה

של חלל. על כן, אפי' מדובר באשפוז יום שאינו עולה למשכב ג' ימים, מ"מ במכה של חלל מברך הגומל". א"כ ממ"נ, אם מדובר בניתוח שאין בו מכה של חלל ושום סכנה, הרי כדברי האבודרהם לא מברכים ברכת רופא חולים. אם מדובר בניתוח שיש בו מכה של חלל, הרי מברך הגומל. שא"ב הגאון הגדול הרב יהושע מגנס שליט"א ביאר לי שאפשר שס"ל למרן זיע"א שעל הניתוח בפני עצמו מברך 'רופא חולים'. כאשר מבריא לגמרי אומר הגומל על ההצלה. אך נ"ל שלא סביר שחז"ל יתקנו ב' ברכות על דבר אחד<sup>22</sup>. גם לא ימלט שאחד מהראשונים או הפוסקים הקדמונים יאמר בברכת הגומל שברכה זו מלבד ברכת רופא חולים. וצריך לי עיון גדול.

המדקדקים נוהגים בימינו שבכל פעולה רפואית, כולל בליעת כדורים או סירופים, אומרים 'יהי רצון שיהיה עסק זה לרפואה'<sup>23</sup>. אך לא נהגו לומר אחרי שום פעולה רפואית ברכת 'רופא חולים', ודאי שלא בשם ומלכות. אמנם נהגו בימינו שמי שרואה חולה שנתרפא אומר לו [בלי שם ומלכות] 'ברוך רופא חולים'<sup>24</sup>.

### ה. מסקנת הדברים

פשטות דברי הגמרא שמי שמקבל טיפול רפואי מניעת, כמו הקזת דם או חיסון וכדומה, יברך 'ברוך רופא חולים'. אמנם לדעת הרמב"ם אומרו בלא שם ומלכות. ואף לדעת הב"י שאומרו בשם ומלכות, פסקו שאינו אומר ברכה זו אלא בטיפול מניעתי מסוכן כמו הקזת דם. על כן לא נהגו כלל לומר בימינו ברכה זו, ודאי שלא בשם ומלכות. לכן גם על חיסון מקורונה אין לומר ברכת 'ברוך רופא חולים' בשם ומלכות.

אמנם מן הראוי שלפני קבלת החיסון [בראשון ובשני] יאמר 'יהי רצון שיהיה עסק זה לרפואה'.

ברור שבדבריו הוא מתייחס לדברי השעה"צ שנ"ל. אמנם לא זכיתי להבין דבריו. פשוט שכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה. אך השאלה היא אם 'רופא חולים' היא ברכה, ואז באמת צריכה שם ומלכות. או שכלל אינה ברכה אלא תפילה ושבח, כמש"כ בשעה"צ הנ"ל. ומש"כ לבאר הכס"מ "משמע שאע"פ שיש בה שם ומלכות הרי היא בכלל זה, וכמו שמבואר ברמב"ם על הברכות שנוכרו שם" הוא פלאי, איך אפשר שברכה שיש בה שם ומלכות אין בה או פתיחה או חתימה. הרי כל הברכות הקצרות, כמו ברכות הנהנין, יש בהן רק חתימה. גם הדברים מנוגדים לדברי הכס"מ עצמו שביאר שמש"כ הרמב"ם 'ודברים שאין בהן פתיחה ולא חתימה...' הוא עניין אחר מ'ברכות אחרות'. מש"כ בדעת הפמ"ג 'שלא ראיתי נוהגין כן' הוא על 'טפולי רפואה קטנים, שאינם כהקזת דם, ואין בהם סכנה וצורך פעולה ממושכת' אינו נכון, שהרי מפורש כתב בפמ"ג: "ולא ראיתי נוהגין אף בהקזה שיאמר בשם ומלכות".

מ). אף לדעת הרמ"א בסימן ריט סעיף ח, ע"ש. וראה בזה בספרי מפקודין אתבונן, במאמר 'ברכת הגומל לחוזרים מפעילות צבאית' עמ' 41-54, בעמ' 42 הערה 4.

מא). כע"ז כתב בא"א (בוטשאטש) שהובא לעיל הערה לח: "ובלי חולי אין לברך על זה, שהרי מברכים אשר יצר כו' רופא חולי כו' ". אמנם כוונתו גם שבאשר יצר חותמים 'רופא כל בשר' [לא ברור לי מש"כ 'רופא חולי כו'], ובהגומל לא מזכיר רפואה. אך מצד שני הגומל נתקנה על ההצלה, שלא כאשר יצר שנתקנה על דרך העולם.

מב). אך בלא לומר 'ה' א-לוקי וא-לוקי אבותי' ראה פסקי תשובה רל אות ד ובהערה 12 שם בשם ליקוטי מהרי"ח (סדר ברכות הרפואה) בשם זכרון יהודה בשם מהר"ם א"ש זצ"ל.

## פרק ד' - ברכת 'ברוך שברא מי רפואות'

בירושלמי (ונציה) ברכות (סוף פרק ו, דף י טור ד): "השותה מים לצמא או מ' ברוך שהכל נהיה בדברו אמר רבי יונה חוץ ממי דקרים אמר רבי יוסי ולכל מים שהוא צמא להן אמר רבי אבון השותה מי דקרים מהו אומר ברוך שברא מי רפואות אית תניי תני מי דקרים ואית תניי תני מי דקלים מאן דמר מי דקרים שהן דוקרין את המרה ומן דמר מי דקלים שהן יוצאין מבין שני דקלים". כנראה מדובר על מים הגורמים לשלשול<sup>1</sup>.



### א. מחלוקת ראשונים ופוסקים אם זה ברכת הנהנים או ברכה על הרפואה

בראבי"ה (חלק א, מסכת ברכות, סימן קכג) כתב: "ירושלמי בסוף פרקין השותה מי דקרים [מהו] אומר ברוך שברא מי רפואות, וצריך לומר שגם נהנה מהם". פשט דבריו שברכה זו בעצם ברכת הנהנין, ואזל רבי אבון כשיטת רבי יהודה במשנה ריש כיצד מברכין (וע"ש בגמ' לו, א) שיש לפרט ברכות ככל האפשר. אמנם באורחות חיים (חלק א הלכות ברכות אות לו) כתב: "והאוכל או שותה דבר לרפואה ולא להנאה כלל והוא דבר שאינו מוטעם, אינו מברך עליו כלל כיון דליכא הנאה בגורנו. כמו שאין מברך על המים ששותה לא לצמא אלא דחנקתיה אומצא כמו שבארנו. וי"א שצריך לברך אף על פי שאינו נהנה ממנו כגון מאכל מר וכן דעת הירוש' וביאר דצריך להזכיר בברכתו רפואה". אפשר לפרש אף בדבריו שברכה זו סוג של ברכת הנהנין, אלא שאין בה הנאה החיך והמעיים, אלא הנאת הרפואה, ועל כן 'צריך להזכיר בברכתו רפואה'. לפי ביאור זה אף לדעת האררחות חיים מברך רק על דברך שמכניס לפיו ואוכל. אבל רפואה שמקבל דרך זריקה אין בה ברכה. אמנם אפ"ל בדעת האררחות חיים שס"ל שלדעת הירושלמי [והי"א] יש ברכה מיוחדת על רפואה. ואז אפשר שברכה זו תהיה גם על חיסון.

כתב בשו"ת ברכה (או"ח סימן רד, דין ז): "השותה מים לצמא וכו'. בירושלמי סוף כיצד מברכין אמרו השותה מים לצמא אומר שהכל נהיה בדברו חוץ ממי דקרים שאומר ברוך שברא מיני רפואות וכו', ע"ש. והפוסקים השמיטוהו. ואפשר דלא שכיחי תו הני מי דקרים. ובשגם איכא מעיינות מיוחדים קראו בשמותם עלי אדמות ומזדבני בדינרי ויועילו לרפואה, אין במ מועיל תועלת הניכר. ומי דקרים רובם לא שתו להו אלא לרפואה משא"כ הני דשכיחי דשתו להו אף הבריאים. ועיין בשבת דף ק"י". קצת משמע מדבריו שהפוסקים השמיטוהו כי לא שכיח, ולא כי דחו את הירושלמי מהלכה. אמנם לפחות הרמב"ם היה צריך להביא הלכה זו, למרות שהדבר לא שכיח<sup>2</sup>.



(מג). פסקי תשובה שם, וראה בהערה 14 בשם מקור חיים לחו"י ריש סימן רכה. וראה בבאר היטב אות ה [והביאו המ"ב סוף סק"ו], ונראה לפי דבריו שהחולה כששומע יאמר 'ברוך תהיה' ואז יאמר 'לישועתך קוויית ה'.

(מד). כן פירש הרמב"ם בפירוש המשנה. ראה הערה הבאה.

(מה). בעיקר שהרמב"ם בפי"ה שבת פי"ד מ"ג ביאר מה זה 'מי דקלים', אך לא הביא להלכה ברכה זו, ראה בהל' שבת פכ"א הל' כא ובמעשה רוקח שם, והל' כג.

## ב. דעת הפוסקים שאין ברכה על דבר שאין בו הנאת החיך והמעיים

במשנה ברכות (מד, א): "השותה מים לצמא מברך שהכל נהיה בדברו..." ובגמ' (מו סע"ב מח, רע"א): "לאפוקי מאי [=למה 'לצמא', מתי לא מברך - יב"מ] דחנקה אומצא".

בדף לו, א, מח א קובעת הגמרא שדבר שאדם אוכל או שותה לרפואה, אם יש לו הנאה ממאכל זה מברך עליו.

הראשונים ביארו שהדין של מים שונה מכל שאר משקים ואוכלים. כיוון שמים אין להם שום טעם עצמי, על כן אם שותה רק 'דחנקה אומצא' [נתקע לו משהו בגרון. וה"ה אם שותה לבלוע כדורים וכדומה] לא מברכים על המים. אבל משקה ואוכל אחר, שנהנה ממנו, אפילו כל כוונתו לרפואה 'כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי' (לשון הגמ' ברכות לו, א). אא"כ האוכל הוא מר והאדם לא נהנה ממנו כלל פרט לרפואתו, שאז פטור מלברך. [מעשים בכל יום שעל סירוף שלוקחים לרפואה, אם הוא ממותק מברכים. ואם אינו ממותק, בעיקר אם הוא מר, לא מברכים].

הראשונים והפוסקים האריכו בביאור דין זה, והביאו מחלוקת גאונים אם במים דחנקה אומצא או דבר מר פטור רק מברכה ראשונה או גם מברכה אחרונה" [ההלכה שפטור גם מברכה אחרונה]. כן נחלקו הפוסקים באוכל דבר איסור או ביוה"כ מחמת פיקו"נ, או באנסוהו לאכול או לשתות אם מברך או לא". בכל הדיון הזה כתבו שפטור מברכה בין לפניו בין לאחריה, ושום פוסק לא כתב - פרט לברכת בורא מי רפואות. לא רק 'הפוסקים השמיטוהו' כמש"כ השיורי ברכה. כל הראשונים והפוסקים כתבו שפטור מברכה בכלל.

כמדומה שאין ראייה גדולה מזה שלהלכה אין ברכה כזו. או שסברו שש"ס דילן פליג על הירושלמי, או שסברו כמו הראב"ה שמדובר כשנהנה, וברכה זו היא סוג של ברכת הנהנין [רק שלהלכה מברכים שהכל]. בכל מקרה להלכה ודאי שאין ברכה כזו".



(מו). ראה תוס' ברכות לו, א ד"ה 'כיון דאית ליה' (וב"ח שם אות ד); תוס' שם מח, א ד"ה 'דחנקה אומצא'; אור זרוע חלק א סימן קפג ושם: "אלא ודאי ל"צ לברוכי כלל לא לפניו ולא לאחריו"; ספר תשב"ץ קטן סמן שכב; טור סימן רד ושם: "ושותה לרפואה אינו מברך לא לפניו ולא לאחריו" ובנו"כ שם; שו"ע שם סימן רד ושם: "אינו מברך לא לפניו ולא לאחריו", ועוד. משמע שאינו מברך שום ברכה, לא רק ברכת הנהנין.

(מז). ראה רמ"א שם סעיף ח; בלבוש; אליה רבה; נו"כ השו"ע שם; שו"ע הרב; ערוך השולחן ועוד. וראה גם שו"ע שם סעיף יא ובנו"כ שם.

(מח). בדרכי חיים ושלוש אות חצר כתב [לגבי מנהג הגאון בעל מנחת אלעזר] "דעתו להלכה לברך על מי מעיינות כגון אפנע"ר ביטע"ר וואסע"ר וכיוצא, ברוך שברא מי רפואות, וגם טוב להרהר השם (כדברי הגה"ק מבוטשאטש ז"ל בספק ברכות) ולומר מלך העולם, כיון שנמצא בירושלמי ברכות פ"ו הל' ח' א"ר יוסי ולכל מים שהוא צמא להן (ואפי הן לרפואה פנ"מ). השותה מי דקרים (שהם מי מרים) אומר ברוך שברא מי רפואות ע"כ. ולא נמצא בבבלי להיפוך, ויש לחוש לה (הגחות הירושלמי בברכות שם בכי"ק)". אתמהא, ראשית מנין לו שמי דקלים הם מרים. ברמב"ם (למעלה הערה מג) לא מוזכר זה, רק שמשלשל. ובראב"ה כתב שנהנה מהם. אך בעיקר כיוון שכל הראשונים והאחרונים התעלמו מברכה זו, מבואר שדעתם שאין הלכה כן.

## מסקנה להלכה

מי שמקבל חיסון נגד קורונה, יאמר לפני קבלת החיסון [הראשון והשני] 'יהי רצון שיהיה עסק זה לרפואה'. אך לא יברך שום ברכה, לא הטוב והמטיב ולא שהחיינו, לא ברכת 'רופא חולים', ולא ברכת 'הבורא מי [או מיני] רפואה' מחשש ברכה לבטלה ח"ו.

אמנם ראוי והגון שבברכת הטוב והמטיב שבברכת המזון יכוון להודות לה"י בחסדיו, שנתן בינה לבריותיו, לייצר תרופות וחיסונים. וראוי שיכוון כך כבר מזמן שמקבל תור לחיסון, ועד לפחות שבוע אחר החיסון השני.



## בשולי הדברים - ברכת הגומל לחולה קורונה ללא תסמינים

נראה פשוט שמי שהיה בבידוד והתברר שאינו חולה קורונה לא מברך הגומל. אך נ"ל שכל מי שהיה חולה מאומת, אפילו לא היו לו כלל תסמינים, חייב לברך הגומל.

בשו"ע (ריט סעיף ח) פסק: "בכל חולי צריך לברך, אפילו אינו חולי של סכנה ולא מכה של חלל, אלא כל שעלה למטה וירד, מפני שדומה כמי שהעלוהו לגרדום (פי' מעלות שעושין דיינים לשבת כשדנין) לידון, ואין הפרש בין שיש לו מיחוש קבוע ובא מזמן לזמן, ובין שאינו קבוע. הגה: י"א דאינו מברך רק על חולי שיש בו סכנה, כגון מכה של חלל (טור בשם הראב"ד והר"ר יוסף וכן נוהגין באשכנז)".

נראה שלדעת המחבר [ומנהג יוצאי עדות ספרד] פשוט שמי שאומת שיש בגופו מחלה נוראית זו, אף אם בחסדי שמים עבר את המחלה ללא תסמינים, ברור 'שדומה כמי שהעלוהו לגרדום', וחמור ממי שהרגיש כמה שעות לא טוב ועלה למיטה. אך נראה שגם לדעת הרמ"א חייב לברך. לא מבעי לדעת הט"ז שכתב שאף לדעת הרמ"א אם עלה למיטה ג' ימים מברך הגומל (ראה ביאור הלכה שם, ד"ה 'מכה של חלל'). אלא אפילו לדעת המ"ב (ס"ק כח ובביאור הלכה שם) שלשיטת הרמ"א אינו מברך אלא במכה של חלל, כבר כתב המ"ב (שם ובביאור הלכה שם) שה"ה כל מחלה שמקנת בתוך גופו של אדם שיכולה להביא אותו לידי סכנה, כגון קדחת קשה [אישתא צמירתא] מברך הגומל. מי שמחלת הקורונה מקנת בתוכו, [אף אדם צעיר כמו שלצערנו אנו רואים בשבועות אלו], יש בתוכו מחלה מסוכנת שהורגת רבים. ראה בפרק א - מבוא, שמדובר ב'חולי מהלכת' המוגדרת כפיקו"נ.

במאירי (ברכות נד, ב) כתב: "אלא שנראה לי שלא נאמרו אלו בפרט, אלא שאע"פ שלא אירע להם סכנה צריכים להודות, הואיל והדבר מצוי להסתכן. אבל כל שאירע לו סכנה הן סכנת נפשות וניצל ממנה בכל דרך צריך להודות". אמנם המאירי בעוברי דרכים וחולה שנתרפא ס"ל כשיטה שפסק כמותה המחבר. אך העיקרון שהני ד' בפני עצמן מיקרי סכנה נכונים גם לדברי השיטה החולקת שפסק כמותה הרמ"א. רק נחלקו בהגדרת 'דרך' ו'חולה'. אבל מי שהיה בגופו מחלה זו, ודאי נקרא 'חולה', ואף לדעת הרמ"א צריך לברך הגומל<sup>מט</sup>.

(מט). כיוון שנושא מאמר זה אינו בהגומל, קיצרתי במקום שהיה להאריך. ראה בספרי הנ"ל הערה מ, במאמר 'ברכת

וה"י יסיר מעל עמו, ארצו, עירו ונחלתו כל מחלה וכל מגיפה וכל מיני פורענות, ומהרה יגלה שכינתו עלינו.



הגומל לנוסע בכבישי י"ש"ע' (עמ' 55-71), פרק ג - 'רכב שהותקף באבנים, בקבוקי תבערה או בירי' עמ' 59-65, ובדברי המהר"ל שהזכרתי שם.

רבי אשר וייס

בעל מנחת אשר

גאב"ד דרכי תורה

ירושלים

## טוען רבני בהלכה

הנה רבים מפקפקים במה שנהוג בזמנינו שבעלי הדין מיוצגים ע"י טוענים רבניים או עורכי דין, האם ראוי הדבר ונכון לפי ההלכה, ושאלה זו מתחלקת לשנים, ופנים רבות לה.

א. במקום שבעלי הדין מעדיפים שלא להופיע לדיונים בבית דין אלא שולחים נציגים במקומם.

ב. במקום שבעלי הדין אכן מופיעים אלא שמביאים עמהם באי כח, והן הם אשר טוענים טענות ומנהלים את הדיון כאשר בעלי הדין ממלאים פיהם מים ובוחרים לשתוק רוב הזמן.

האם יש מקום למנהג זה. ואף שאלה זו מתחלקת לשנים:

א. מצד סדרי בית הדין. האם ראוי לבית הדין לאפשר את ניהול הדיון ע"י באי כח ולוותר על טענות ומענות מצד בעלי הדין בעצמם, או שמא נפגמת בכך יכולת ביה"ד להתרשם באופן ישיר מטענות הצדדים, ונמצאת שורת הדין לוקה.

ב. מצד באי הכח בעצמם, האם מצוה יש בידם או שמא עבירה היא. מצוה, משום שכל אחד מהם מסייע לשולחו לזכות בדין ולעמוד על זכויותיו, או שמא עבירה דמה לו לאדם להתעבר על ריב לא לו, ועדיף היה לא להתערב ולתת לבעלי הדין להתדיין בעצמם זה כנגד זה ללא התערבות של מי שאין הדין נוגע לו.

ולשאלת רבים אבאר את הנלענ"ד בסוגיא גדולה זו.

בבואנו לבאר הלכה זו יש לדון בשתי סוגיות שונות בש"ס, הבא בהרשאה מחז, ועורכי הדינים מאידך, ואבאר.

### א.

#### הבא בהרשאה

הנה אמרו בשבועות (ל"א ע"א):

ואשר לא טוב עשה בתוך עמיו - רב אמר זה הבא בהרשאה, ושמואל אמר זה הלוקח שדה שיש עליה עסיקין.

והלכה כרב כמבואר ברמב"ם (פ"ג מהלכות שלוחין ה"ב) ושו"ע חו"מ (סימן קכ"ג סט"ו).

ובביאור הלכה זו כתב רש"י (בשבועות שם ד"ה זה הבא):

זה הבא בהרשאה - ומתעבר על ריב לא לו ושמואל הראשון נוח לו ונוח לפשרה יותר מזה שאינו יכול לעשות פשרה בממון אחרים.

ותרתי למדנו מדבריו: א. הבא בהרשאה מתעבר על ריב לא לו ולכן אינו עושה טוב. ב. הבא בהרשאה גורם נזק וריב כי אינו יכול להתפשר ושמא בעלי הדין היו באים לידי פשרה אילולי נכנס ביניהם כמורשה.

והנה איתא בחו"מ (קכ"ג ס"ו):

ואשר לא טוב עשה בעמיו (יחזקאל יח, יח), זה הבא בהרשאה. בד"א, כשהנתבע והתובע בעיר אחת. אבל אם הנתבע בעיר אחת והתובע בעיר אחרת, הרי זה עושה מצוה. הגה: וי"א דאין חילוק בין אם היה עמו בעיר או לא, אלא שכל זמן שהמורשה הוא אלם ובעל טענות, מתעבר על ריב לא לו, (משלי כו, יז); אבל אם עושה כדי להציל עשוק מעושקו, מצוה קעביד (ב"י בשם תוספות).

הרי לן דלדעת השו"ע אין ראוי להיות מורשה אלא אם בעל הדין אינו בעיר ונבצר ממנו לבא לביה"ד, אך לשיטת הרמ"א אין כאן איסור אלא אם המורשה אלם ובעל טענות אבל כל שכוונתו להציל עשוק מיד עושקו ולעשות חסד עם זולתו מצוה הוא עושה, ושתי שיטות אלה מקורן בדברי הראשונים כמבואר בדברי הבית יוסף.

דברי השו"ע מקורן בטור ודברי הרמ"א מקורן בתוס' (שבועות ד"ה זה):

זה הבא בהרשאה - כשעושה בשביל שהוא אלם ובעל טענות שמתעבר על ריב לא לו אבל כשטורח להביא לחבירו מעותיו שאין חבירו יכול לטרוח מצוה קעביד.

והשו"ך (ס"ק ל"ב) תמה בדברי הרמ"א דמה לן אם המורשה אלם ובעל טענות, ממ"נ אם טענותיו אמת מה פסול יש במה שהוא בעל טענות ואם טענותיו שקר פשיטא שחוטא ופושע הוא, ומשו"כ פירש דאין כונת התוס' שהמורשה הוא אלם ובעל טענות אלא שהנתבע הוא אלם ובעל טענות, ומה לו למורשה להתעבר על ריב לא לו, עי"ש.

ופשטות לשון התוס' ודאי משמע כהבנת הרמ"א דהלא כתבו "כשעושה בשביל שהוא אלם וכו'", ולא כתבו בשביל שהלוה אלם או שבעה"ד אלם, ומשמע שהמורשה עושה בשביל שהוא אלם, וכך משמע מכל לשון התוס'.

והחזו"א (חו"מ סי' ג' אות ט"ו) כתב:

וי"ל בכוונת התוס' דבעל טענות יכול להטריד את הבי"ד ואת הבע"ד ולפעמים מרבה בספיקות על הבי"ד ולפעמים שוגה הבע"ד בתשובתו על טענות שכנגדו ומתחייב בדין, וזה אינו בכלל שקר ומ"מ אין ראוי לזה שחריף בטענות להתערב בשל אחרים ומקרי מתעבר על ריב לא לו, וכן נראה כונת תוס' שאין כאן סיבה המעכבת על המרשה שאינו יכול לבוא בעצמו לב"ד אלא שמבקש חריף בטענות.

אך לול"ד לענ"ד נראה טפי דכונת התוס' פשוטה בתכלית, דבאמת אין עיקר הפגם דבא בהרשאה מצד התוצאה אלא מצד עצם המעשה, דמה לו לאדם להתעבר על ריב לא לו, ובמקום אשר נצטוינו להרבות שלום בעולם כדרך של תלמידי חכמים הולך זה ומרבה בריב ומדון ומתעבר על ריב לא לו.



וזה שכתבו התוס' והרמ"א לחלק, דאם הוא נכנס לענין בגלל שהוא אלם ובעל טענות והוא נהנה מן ההתנצחות והנצחון בטענות - עבירה בידו, אבל אם אינו נכנס לענין אלא בכונה זכה להציל עשוק מעושקו בענין שאין בעל הדין יכול בלעדיו מצוה הוא עושה.

והנה חידשו הפוסקים דאם עושה בשכר מותר להיות מורשה דכל כה"ג אינו מתעבר על ריב לא לו, אלא לעצמו ולביתו הוא עושה כדי להתפרנס, כ"כ בגידולי תרומה (שער נ' חלק ד') וכ"ה בכנסת הגדולה (הגה"ט סימן קכ"ג ס"ק ל"ד) הובאו דבריו בבאר היטב ס"ק כ"ד, עי"ש.

וכי נאמר לפי דבריהם, ואטו יעלה על הדעת דאסור לסייע לחבירו לשם שמים בחנם ומותר לסייע לו בשכר, וגדול העושה שלא לשמה מן העושה לשמה.

אלא נראה פשוט דלא מיבעיא שמותר להיות מורשה כאשר כוונתו להטיב עם חבירו ולהציל עשוק מיד עושקו, אלא אף כשאין לו כל כונה טובה וכל רצונו להיות מורשה אינו אלא בשביל בצע כסף מ"מ י"א שמותר כיון שאינו עושה כן משום שהוא "אלם ובעל טענות" ואין עושה כדי להרבות ריב ומדון, ודו"ק בזה.

וכך יש לדייק מלשון הפוסקים הנ"ל שכתבו: "ואם עושה בשביל ליהנות מהשכר ולא בשביל אלמות אינו בכלל וכו'", ומבואר שהשכר בא להפקיע מהאלמות וכל שכן כשעושה כדי להטיב עם חבירו להפקיע מאלמות.

כך נראה ברור לענ"ד בכוונת התוס' והרמ"א.



## ב.

### עורכי הדיינים

הנה אמרו (אבות א' ח'):

יהודה בן טבאי אומר אל תעש עצמך כעורכי הדיינים.

וכך שנינו כמ"ק בש"ס שאל לו לאדם לעשות עצמו כעורכי הדיינים, כך בכתובות (נ"ב ע"ב, ופ"ו ע"ב) וכן בשבת (קל"ט ע"א) ועוד.

וגם בהלכה זו מצינו כמה דרכי הבנה בדברי הראשונים:

א. מדברי המאירי (שבועות ל"א ע"ב) למדנו שגם הוראה זו דומה למה שגינינו את הבא בהרשאה, ושני הלכות אלה כשני צדדי מטבע אחת ושרש שניהם בתורת המדות, וז"ל:

לעולם יזהר אדם שלא יבא לדין אלא בהכרח ולא יעשה עצמו כעורכי הדיינים להיותו מתעבר על ריב לא לו שעריכת הדיינים מחדשת שנאות בין בני אדם וכל שכן במי שנכנס בה מצד הרצון ושלא מחמת עניני עצמו, דרך עצה אמרו ואשר לא טוב עשה בתוך עמיו זה הבא בהרשאה וכו'.

הרי שכרך הני תרתי בהדי הדדי ושניהם חוטאים בכך שהם מתעברים על ריב לא להם ומרבים שנאה בישראל.

וכך חזינן גם בתשובת הרמב"ם (פאה"ד סימן רע"ב) כאשר נשאל אם רשאי אדם לעשות מורשה שיתדיין במקומו עם בעל דינו, וכתב:

ההרשאה מגונה, כמו שאמרו אשר לא טוב עשה וכו' זה הבא בהרשאה. ושיטען (איש) אחר במקום חברו את טענותיו, הוא איסור חמור כמו שידוע, שברחו (חכמינו) מערכי הדיינים. ועל פי אלו ההקדמות אסור לדעתי למנות מורשה, אלא כשיש הכרח וכו'.

הרי לן גם בדברי הרמב"ם שגדר אחד לשני אלה עורכי הדיינים והבא בהרשאה, ואינם חלוקים אלא בחלק המעשי, דזה עורך את טענת בעל הדין ומלמדו כיצד לטעון, וזה מתדיין וטוען במקומו ושניהם נכנסים לריב לא להם.

**ב.** אמנם המאירי בפירושו למס' אבות כתב בזה טעם אחר:

אל תעש עצמך כעורכי הדיינים והם אותם שמסדרים הטענות לתובע או לנתבע... שהרי כל מי שהוא עושה כן מלמד לבריות לשקר ולהכחיש האמת ונמצא גורם לו תקלה ועון.

ונראה ברור שאין כוונתו למי שמלמד את בעלי הדין לשקר, דזה גדול עונו מנשוא ומאי קמ"ל, אלא אף אם אינו מלמדהו אלא טענות צודקות ונכונות מ"מ קרוב הדבר שע"י סידור הטענות והמענות וההתחכמות היתירה ילמדו הבריות לשקר, אלא יניח את בעלי הדין לגולל לפני בית הדין גופא דעובדא היכא הוי ולבי"ד חקר דבר ופשר דבר.

וכבר כתב רבינו יונה בפירושו לאבות בשם הרמב"ם שהדברים אמורים אף בעורכי הדיינים שמקפידין על האמת, ומ"מ אמרו אל תעשה עצמך כעורכי הדיינים.

ולפי דרך זה יש שפירש חידוש שמצינו בירושלמי בהלכה זו, דהנה איתא בירושלמי (כתובות ל' ע"א):

כהדא חדא איתא אתת לגבי רבי יוחנן, אמר לה קצץ הוא אביה, אמרה ליה לא, לא כן אמר רבי חגי בשם רבי יהושע בן לוי אל תעש עצמך כעורכי הדיינים שלא לגלות ליחיד את דינו, יודע היה בה שהיא כשירה.

הרי לן דלבעל דין כשר מותר לגלות דינו. ולכאורה תימה הדבר.

ופירשו שם בקרבן העדה ופני משה דכיון שכשרה היתה לא חשש רבי יוחנן שתשקר. וזה מובן לפי דרכו של המאירי דטעם הלכה זו מחשש שבעה"ד ילמדו לשקר.

**ג.** ובדברי רבינו יונה מבואר הטעם שהרחיקו את עורכי הדיינים משום החשד, וז"ל:

שמסדר לו טענותיו ועורך לפניו הדיינים ומגלה ליחיד דינו שאינו ראוי לעשות כן כי יחשדוהו וידברו עליו רע.

אמנם מלבד כל הנ"ל יש מן הראשונים שפירשו דכל ענין זה לא נאמר אלא לדיינים בלבד, כך כתב רש"י בפירוש הראשון באבות שם, וכך מבואר בדברי הרמב"ם והשו"ע, דאין האיסור אלא לדיינים שאסור להם ללמד לאחד מבעלי הדין לטעון ולהטעים דבריו.

כך משמע בדברי הרמב"ם (פכ"א מסנהדרין ה"י) וכך מבואר בשו"ע (חומ"מ סימן י"ז סעיף ח'-ט'):

לא יעשה הדיין מליץ לדבריו של בעל דין, אלא יאמר מה שנראה לו וישתוק, ולא ילמד לאחד מבעלי הדין כלל. אפילו הביא אחד מבעלי הדין עד אחד, לא יאמר לו: אין מחייבין ממון ע"פ עד אחד, אלא יאמר לנטען: הרי זה העיד עליך, עד שיטעון ויאמר: עד אחד אינו נאמן עלי, וכן כל כיוצא בזה. ראה הדיין זכות לאחד מהם, ובעל דין מבקש לאמרו ואינו יודע לחבר הדברים, או שראוהו מצטער להציל עצמו בטענות אמת, ומפני החימה והכעס נסתלקה ממנו, או נשתבש מפני הסכלות, הרי זה מותר לסעודו ולהבינו תחלת הדבר, משום פתח פיך לאלם (משלי ל"א ח'), וצריך להתיישב בדבר זה הרבה כדי שלא יהיה כעורכי הדיינים.

וכך הביא הש"ך (בסי' ס"ו סקפ"ב) מהשלטי גיבורים בכתובות שרק לדיין אסור, ובשער המשפט (סימן י"ז סק"ה) תמה עליו שבמשנה משמע שאסור לכל אדם, ועיין בבנימין זאב (סי' ר"ג) שהביא מחלוקת בזה [אמנם גם לאוסרים עי' בתו"ט באבות שם שהאריך שיתכן שכל האיסור רק לייעץ עצה לעשות מעשה שמשנה את הדין, או שהאיסור רק לאדם חשוב, וזה על דרך רבינו יונה הנ"ל שהאיסור מפני החשד, ולא מצינו להדיא מי שאסר לאדם שאינו חשוב לייעץ מה לטעון כשאנו דיין].

וכיון שכך פירשו הרמב"ם, השו"ע והש"ך הלכה זו, הכי נקטינן עיקר להלכה.

ומ"מ חזינו אף בהלכה זו דעורכי הדיינים, דשורש הענין במדות רעות דמה לו לאדם להתעבר על ריב לא לו, וללמד לבעל דין לטעון ולהתחכם, ומה ענינו שלו להטיב עם זה ולהרע לכשנגדו.

ולפיכך אמרו דלקרוב מותר משום דכתיב "ומבשרך אל תתעלם" כמבואר בכתובות (נ"ב ע"ב ופ"ב ע"ב), ואת"ל דיש בזה און ועול מצד עצם הדין מה מקום יש להקל בקרובים, וכי מותר לגזול ולהונות ולתת שוחד כדי להטיב עם קרובו. אלא דכיון דכל עיקר איסור זה אינו אלא משום שהוא מתעבר על ריב לא לו, יש אכן מקום להקל בקרובו כיון שמצווין אנו להטיב עם קרובי משפחה ולא להתעלם מהם ומצרכיהם.

ובשרש הענין ויסוד גדרו כבר מצינו עוד כע"ז, במה שאמרו "התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה" (גיטין י"א ע"ב וב"מ י' ע"א), והארכתי במנחת אשר למס' גיטין (סימן י') דיסוד הדין משום דאין תוקף בתפיסה אלא כאשר יש בה צדק ויושר, או כאשר אדם תופס לעצמו, ואמרו חז"ל עבד איניש דינא לנפשיה, או כשהוא תופס לחבירו ויש בזה מעין השבת אבידה, אבל אין כל הצדקה ואין כל מצוה להטיב עם זה ולקפח את חבירו ולפיכך אין זה אלא תפיסת אלמות וגזילה ואין בה כדי לקנות.

וזה שכתב הרא"ש דלאו כל כמיניה לזכות לזה ולחוב לזה, וכבר הבאתי שם שבדברי השאילתות דרב אחאי (שאילתא ק"ג) מבואר דגדר אחד לבא בהרשאה ולתופס לבעל חוב, ע"ש.

וכבר נחלקו רש"י ותוס' (ב"מ י' ע"א) בהתופס לבע"ח במקום שחב לאחרני בשויה שליח אם קנה, וביארתי שם שיטת רש"י דאם שויה שליח קנה, דס"ל דכיון דשליח הוא ועליו לעשות

רצון משלחו שוב נוהג הוא כראוי וכנכון בתפיסתו, דעל השליח לעשות רצון ומצוות משלחו, ואין לו לחוס על שאר בעלי החוב, אך התוס' ושאר הראשונים נקטו דאף דשויא שליח לאו כל כמיניה, עי"ש.

הרי לן תלתא הלכתא שיסודן אחד, תופס לבע"ח, הבא בהרשאה ועורכי הדיינים. ובכולן אמרו שאין לו לאדם להתעבר על ריב לא לו, להטיב לזה ולקפח את חבירו.

וכיון שכך, מצינו בכל אחת מהלכות אלה יוצא מן הכלל, דכאשר אינו עושה עול הקילו לו. בבא בהרשאה הקילו כשעושה בשכר, בתופס לבע"ח יש שהקיל בעשאו שליח, ובעורכי הדיינים הקילו לקרובים.

ואין לתמוה במה שלא הרי זה כהרי זה ומה שהקילו בזה לא הקילו בזה, דהלא כל בא בהרשאה שליח הוא ואעפ"כ לא טוב עשה בעמיו, ולא מצינו שיכול לתפוס לבע"ח קרובו, ולא התירו עורכי הדיינים כשהוא מקבל שכר, דבאמת כך הוא דרכה של הלכה, ואף דשלשת הלכות אלה יסוד אחד להן ומוצא אחד לשלשתן אין דעותיהם ואין הלכותיהן דומין זל"ז. ודו"ק בכ"ז.



## ג.

### אם גם הנתבע יכול להיות מיוצג ע"י אחר

בטור סי' קכ"ד הביא מהראשונים שהנתבע אינו יכול לשלוח מורשה שלא יהיו ב"ד שומעין טענות שקר מפי התורגמן וכן פסק השו"ע שם, והלבוש והסמ"ע (סק"א) פי' שכלפי הנתבע עצמו יש חזקה שאינו מעיז פניו לכפור וחיישינן שהמורשה יעיז פניו, משא"כ התובע שבלא"ה אין בו חזקה שלא יעיז, ועוד שרק התובע יכול למנות מורשה כיון שהוא מקנה למורשה את ממון התביעה משא"כ בנתבע.

עוד הביאו בד"מ והסמ"ע שם שגם מורשה של התובע אינו יכול לטעון כשהבע"ד נמצא בעצמו בב"ד, וכמו שהביאו הטור והשו"ע (סי' י"ז ס"ו) מהרמב"ם (פכ"א מסנהדרין ה"ח) שאסור לב"ד לשמוע את טענות הבע"ד ע"י מתורגמן, והוא כמש"כ הסמ"ע (סקי"ב): "דיותר יוכל להתברר האמת כששומע מפי בעלי דינן והעדים עצמן" והוא אסור אפילו בדיעבד אם אין הדיינים מבינים את שפת הבע"ד.

והביא הש"ך (בסימן קכ"ד סק"א) מהסמ"ע (י"ז סקי"ד) שמה שנהגו לשמוע טענות הלועזים ע"י תורגמן היינו שכיון שבאו לפני ב"ד קבוע שכך מנהגם הוי כקיבלו עליהם, וכתב הש"ך דה"ה שיועיל למורשה לטעון בפני הבע"ד מה"ט, וכן יועיל לנתבע למנות מורשה אם מסכים התובע, אך כתב דכיון שכל הטעם הוא שכשבאו לב"ד ע"ד כן הוי כקיבלו עליהו, א"כ אם הנתבע מעכב מראש א"א לכופו לדון באופן כזה, ולכן פירש שמה שנהגו בזמננו שהתובע ממנה מורשה שיטען בפניו ולנתבע לא נותנים למנות, היינו כי התובע מקנה למורשה את כוחו ונהיה כבע"ד ממש משא"כ הנתבע שאינו יכול להקנות.

ולפי"ז בזמנינו שבד"כ גם התובע לא מקנה למורשה את הממון, גם למיצג של התובע יהיה אסור לטעון בפניו (ובאמת בכה"ג הרי גם אינו מורשה כלל ואין הנתבע צריך לענות לו) אא"כ נהגו והסכימו שני הבע"ד לדון באופן כזה, אבל בע"כ אי אפשר לדון עם מיצגים.

והנה כל זה הוא דלא כמו שהביא בכנה"ג ממשפטי שמואל (סי' קכ"א) שאסור לדון עם מורשה של הנתבע גם אם הסכימו הבע"ד לזה, ובש"ך מבואר שמותר וכן בתומים (סק"א) חלק עליו.

אך מאידך במשפטי שמואל שם יש קולא שהובאה בשו"ת בעי חיי (סי' ע"ה) שנקט דבמקומות שנהגו שהנתבע ממנה מורשה, אינו מטעם הסכמת התובע, אלא שנהגו כדעת הראשונים המתירים לנתבע למנות מורשה, ולדבריו יועיל גם בעל כרחם של הבע"ד.

אמנם הריטב"א (שבועות ל') פירש שמועיל מורשה לנתבע גם משום שיודע שבסוף יצטרך הנתבע לבוא בעצמו ולהישבע על טענותיו אם יהיה בהם הכחשה, ולפי"ז בימינו שאין משביעים גרע טובא ויש יותר מקום לחשש שקר ע"י מיצגים.

## ד.

### המנהג הראוי

והנה כבר בזמן הרמ"א היו מקומות שנהגו להתיר מורשה לנתבע כמוש"כ הרמ"א (שו"ת סי' ק"ד) והובא בנחלת שבעה (שטרות כ"ד), וכן כתבו התומים (סי' קכ"ד סק"א) והערן השולחן (שם) שנהגו לאפשר בין לתובע ובין לנתבע לטעון ע"י אנטלר (טוען), אך הוסיפו שאם באים לידי הכחשות קוראים לבע"ד עצמם לבירור ולא סומכים על המורשים.

ולדעתי אין להתייחס למנהג זה של הזדקקות לטוען רבני בפנים זועפות. ואם בית הדין יודע לנהל ולכלכל את אורחותיו כראוי יש לפעמים תועלת גדולה בטוענים רבניים ואף בעורכי דין, הן בסידור ועריכת טענותיהם של הצדדים, ולפעמים מועילים הם גם לבית דין בהבהרת צדדי ההלכה, ובפרט בזמנינו שבתי הדין עמוסים בעבודה ונתמעטו הלבבות והמציאות מוכיחה שפעמים רבות הדיינים מפקים תועלת מדברי וכתבי הטוען רבני.

אך יש לבית דין לנהל את הדיון בסמכות וביד רמה ולא לאפשר לעוה"ד וטו"ר להשתלח ולשבש את נוהלי הדיון אלא לנהוג בדרך ארץ ולהעלות טענות עניניות בלבד.

רבי יצחק רעאבי

פוסק עדת תימן

## בדין שרטוט שאין חריץ ניבר, בספרי תורה מזוזות ומגילות

לק"י, יום רביעי י"ז אייר ה'תשע"ו, ב'שכ"ז.

שאלה חמורה נתעוררה בזמן האחרון, אשר חרד מאד ליבנו עליה, ונחוץ לפרסם ולהתריע בשער בת רבים אודותיה. שאחר עיבוד הגוילים של ספרי תורה ומגילות, יש עושים השרטוטים שבהם באופן שהחריצים שהיו מעיקרא נסרים ונראים לבסוף כקוים בעלמא, כאשר הראני אותם ידידי הרב נריה בר"ש מידאני נר"ו מקרית ספר מודיעין עלית ת"ו, ללא חריץ כפי המקובל והמפורסם בכל הדורות שלפנינו מימות עולם. והמה חדשים מקרוב באו, לא שערום אבותינו. החרה החזיק אחריו ונלוה אליו הרה"ג מנחם יהודה גרוס שליט"א, מנהל לשכת הקודש, הועד למשמרת וחזוק כשרות הסת"ם בירושלם עיקו"ת, מיסוד הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שגם כתב אלי כדברים דלקמן, במכתבו מיום ששי ח' אדר שני ה'תשע"ו. [ההוספות וההערות שלי על כך, יבואו לקמן כסדר בפרק ו'. וצינתי אליהן באותיות בכתב קטן כזה (א) (ב) (ג), בכל מקום ומקום אשר ימצא שם בדק]. וז"ל:

### א.

#### מכתב הרב מנחם יהודה גרוס

מכשול חדש יש על-ידי יצרנים מתחדשים, העושים שרטוט צבעוני בגוילים ובקלפים ללא חריץ, וללא פרסום על-ידי מי מהרבנים הם נתמכים מבחינה הלכתית. הם אומרים כי זה יפה, ולדעתם מתאים לרמב"ם ולשלחן ערוך, ויש מציבור הסופרים הקונים את סחורתם בתוס'לב. וידעתי גם ידעתי כי ישנם צירופים מצירופים שונים להקל בזה, שיטת רבינו תם בשרטוט ספר תורה (א), צד ספיקו של רבינו שמחה בהגדרת שרטוט (ב), דעת הבני יונה בנשתיר רושם מחיקה (ג). ואולי אפילו דעת המשכנות יעקב (ד) שאם היה שרטוט, אינו מעכב שישאר. ועוד כהנה. אבל לענ"ד, מגודל המכשול, לא כאן המקום לגלות כחא דהיתרא. אין כחא דהיתרא שייך אלא להוראה פרטית על מה שכתבו כבר, וכל אחד יכול לגשת לחכם המובהק בענייני סת"ם, שיבחין אם נשאר רושם משהו מהחריץ, ולהציל לפחות בגדר דיעבד. אבל בנוגע להמשך המכשול המקבל תנופה, בעיקר מחוסר תגובה של רבנים, לענ"ד יש לצאת ביד תקיפה (ה), עם עיקרי ההלכה הברורים ביותר שצריך שרטוט של-גומא וחריץ, ולא מועיל סימון קו צבעוני בלבד. ומעכ"ת ישקול דברינו.

## ב.

### תשובת הרב שי מרדכי מנדלאוי - בתוך מכתב הרמ"י גרוס

עוד אוסיף כי לפני כשנה נשאלתי להלכה אודות מכשול זה, והשבתי בתשובה עם מקורות שאין להכשיר בשום פנים ואופן. ובהיות שעתה שלח לי ידידי הרב שי מרדכי מנדלאוי הי"ו דברים שכתב בעניין זה והרחיב הרבה, ובכלל דבריו דברינו, אעתיק דבריו, ומעכ"ת יוכל לעיין בהם. וזה לשונו:

נשאלתי מידיד נפשי ספרא רבה נריה מידאני יצ"ו, אודות שרטוט הגויל הנעשה בימינו. שלאחר שהעבדן משרטט כדין בגומא וחריץ, הוא מכניס את העור למכבש (כדי לדחוס ולדקק עובי העור, וכן כדי שיהיה נוח לכתיבה), וכתוצאה מזה נמחק ונעלם השרטוט לגמרי. אלא שבמקומו נשאר חזותא בעלמא, כתם פס בצבע אדמדם (כהה יותר מצבע הגויל. צבעו תלוי בצבע שהוסיפו לגויל) בתוך הגויל. האם מותר לכתוב סת"ם על גויל כזה, והאם סת"ם שנכתבו עליו כשרים.

איתא בירושלמי (פרקא קמא דמגילה הלכה ט'): "הלכה למשה מסיני שיהו כותבין בעורות, וכותבין בדיו, ומסרגלין בקנה" ע"כ. וכן הוא במסכת סופרים (פרק א' הלכה א'): "הלכה למשה מסיני שמסרגלין בקנה" ע"כ. ופסקו הרמב"ם (הלכות ספר תורה פרק ז' הלכה ד') וז"ל: "ספר תורה שכתבו שלא בשרטוט וכו' פסול" עכ"ל. וחזר על דבריו שם בפרק י' הלכה א', ומנה הדבר בין עשרים הדברים שפוסלים ספר תורה. והכסף משנה (שם בפרק ז') כתב שכדברי הרמב"ם כן כתב הרי"ף בפרק שני דמגילה ובסוף הלכות ספר תורה, דהלכה למשה מסיני שיהיו כותבין בדיו מסורגל, כלומר משרטט יעו"ש. וכן הנימוקי יוסף במגילה (דף יח: פסק על פי הרי"ף והרמב"ם בזה"ל: "והלכתא, הלכה למשה מסיני מזוזה צריכה שרטוט וכו'. וכתב הרמב"ם ז"ל פרק א' דהלכות תפילין ומזוזה (הלכה י"ב) דספר תורה ומזוזה תרוייהו הלכה למשה מסיני שצריכין שרטוט. וכתב הרי"ף ז"ל בפרק מצות חליצה גבי גט, דכי משרטט ליה צריך לסרגולי במסרגלא ולא (בדיוטא) [בדיוטא] (ו). הילכך שמעינן מינה דכל מידי דצריך שרטוט, לא סגי במידי דליעבד רושם, כגון עופרת וכיוצא בה, דהוי ליה (כדיוטא) [כדיוטא]. אלא צריך מידי דמסרגל, כלומר שחורץ. ואם שרטט במידי דלא חריץ, וכתב טפי משלוש תיבות מתורה נביאים וכתובים להתלמד, איסורא דרבנן עבד, משום דלאו שרטוט מיקרי" עכ"ל. וכן כתב הבית יוסף באבן-העזר סימן קכ"ה בדעת הרי"ף והרמב"ם ז"ל: "מיהו כבר כתבתי בסימן זה (בריש הסימן) שזה דעת הרא"ש ורבינו - דמועיל לשרטט הגט בעופרת יעו"ש -, ושאינ נראה כן מדברי הרי"ף והרמב"ם, אלא דאפילו בַּאֲבָרָא (פירוש בעופרת) גופיה מיקרי כתיבה. ואם-כן לדידהו הכי נמי אם שרטט בַּאֲבָרָא לאו כלום הוא, דהוי כמו שרטט בדיוטא דפסל בעל הלכות גדולות" עכ"ל (ז). ומבואר בדעת הרי"ף והרמב"ם, ששרטוט היינו סרגול. וכן כתב גם הערוך (ערך סרגל), דבלשון ערב (ח) קוראים לשרטוט סרגל. וכן בערך שרטט פירש שרטוט היינו סרגול יעו"ש.

ופוק חזי דבכל ספרי תורה גויל שעלו מהגולה, מזרח ומערב ותימן, בכולם השרטוט ניכר גומא וחריץ, ולא מצינו בשום קהילה מעולם גויל בלא שרטוט בגומא וחריץ כדת (ט).

ובירושלמי מגילה (פרק א' הלכה א') איתא לענין מגילת אסתר: "רבי חלבו רבי יסא בשם רבי לְעֶזְרָה, נאמר כאן (אסתר ט', ל') דברי שלום ואמת, ונאמר להלן (משלי כ"ג, כ"ג) אמת קנה ואל תמכור. הרי היא כאמיתה של־תורה, מה זו צריכה סירטוט אף זו צריכה סירטוט" ע"כ. ויש לעמוד על שינוי לשון הירושלמי משרטוט לסרטוט, בפרט הואיל ובני תימן מסורת בידם לקרוא שרטוט בשי"ן ימנית ולא שמאלית (י). ואין הכי נמי יש ללמוד פירוש שרטוט גומא וחריץ, מלשון סריטה. דהנה כתב הרמב"ם פרק י"א משבת הלכה ט"ו: "הכותב על בשרו חייב, מפני שהוא עור וכו'. אבל המשרט על בשרו צורת כתב, פטור" עכ"ל. ומקורו מהא דתנן במסכת שבת פרק י"ב משנה ה': "הכותב על בשרו, חייב. והמסרט על בשרו, רבי אליעזר מחייב חטאת, ורבי יהושע פוטר. וכתב הרמב"ם בפירושו שם, מסרט על בשרו הוא שיכתוב בסריטה על פני גופו" וכו' עכ"ל.

וכן כתב הרה"ג יצחק רצאבי בשו"ת עולת יצחק (חלק א' סימן קל"ה) וז"ל: "אם־כן אמאי פסלינן שרטוט בעופרת או צבע, דשאני התם דההלכה אמרה לשרטט, דמשמע שריטה על־ידי גומא וחריץ כמו שכתב המרדכי" עכ"ל.

והדברים מדויקים עם מה שכתב רבינו נתן בעל הערוך (ערך סרט), דסריטה וגרידה אחת היא. וגרידה היינו חיכוך בכלי, כדאיתא בגמרא שבת דף עה: "המגרד ראשי כלונסאות בשבת, חייב משום מחתך" וכו' יעו"ש. וכן כתב הדברי מלכיאל (חלק ד' סימן צ"ח) דלשון שרטוט נראה שהוא מלשון שריטה. וזה מורה שהוא דבר שעושה רושם בעומק הקלף, כמו שריטה בבשר יעו"ש. וכן הוא בשו"ת הרשב"א (חלק ה' סימן צ"ג) לענין גט וז"ל: "ושרטוט נמי לא בעי, (שהם) [שהרי] שנינו (גטין דף יט.) על הכל כותבין, על יד של־עבד. ואין משרטטין יד העבד (יא). והדין נותן שבכל מקום לא הצריכו שרטוט אלא במקראות, ומשום כתיבה תמה" עכ"ל. והביאו בית יוסף באבן־העזר סימן קכ"ה. הנה מדחילק הרשב"א בין כותב על יד עבד למשרטט עליה, מתבאר שכתובה שאני משרטוט, דשרטוט הוא חובל בעבד. אלמא דמעשה שרטוט הוא דוקא בחריץ וגומא.

ומשמע כך גם מדברי ר"י אלברצלוני בהלכות ספר תורה (גנוי מצרים דף י"ד) בשם הגאונים וז"ל: "לימדונו רבואתא טעמא דמילתא, לפי שהתפילין נכתבין על קלף [דק מאד] כדי שלא יהא כבד, ואי משרטיט ליה מר הוא מתקרע. וכן אמר רבינו עמרם בר [ששנה, קלף לא בעי שרטוט], שאי אפשר לה לקבל שרטוט" עכ"ל (כמאן דאמר שהקלף דק, כתבו עוד ראשונים הטעם דתפילין לא בעו שרטוט שלא יקרע). ויש לעמוד על דבריו, שאם שרטוט בלא גומא וחריץ כשר, למה נחשוש לקרע הקלף. אלא שמע מינה דבעינן שרטוט בגומא וחריץ, וקלף דק יכול להיקרע על ידי זה (יב).

והרדב"ז בתשובותיו (חלק א' סימן קנ"ו) נשאל אי שפיר לכפול הנייר שכותבין עליו הגט במקום שרטוט (מאחר שחריץ הכפל אינו מתקיים לאורך זמן). והשיב וז"ל: "מסתברא שאין זה שרטוט, שהרי בעוד שכותב השיטות הראשונות, יתבטל מקום הכפל וחוזר לכמות שהיה. וטעמא דבעי שרטוט, משום דכתיב ביה ספר (דברים כ"ד, א'), וספר תורה מי סגי בשרטוט כי האיי גוונא" עכ"ל. ומכל־מקום לעניין אם כפל נייר קשה ולאחר מכן פשט אותו, וסימן הכפל (כעין חריץ) ניכר



ועומד לפנינו עד סוף כתיבת הגט, התיר במקום שרטוט בקנה יעו"ש. והובא גם בשו"ת יביע אומר (חלק ב' יורה-דעה סימן כ' אות ז') (יג).

ובאור זרוע (הלכות תפילין סימן תקמ"ג) כתב: "ובשרטוט עצמו נסתפק מורי הר"ר שמחה במה צריך לשרטט, אם אנו מקפידים בשרטוט המתקיים וניכר לעולם, [כגון] (יד) שישרוט בברזל. או סגי בשרטוט הנראה לסופר בשעת כתיבה כדי שיהא הכתב שווה, כגון בעופרת, אעפ"י שנמחקת השריטה לאחר זמן. או אם רוצה לשרטט בסקרא או בצבע אחר המתקיים כל ימי שהכתב מתקיים. מיהו שרטוט משמע לשון גומא וחריץ. וממה שאמרו בויקרא רבה (ריש פרשה י"ט) קווצותיו תלתלים (שיר השירים ה', י"א) זה הסרגול, הוה משמע שצריך שרטוט המתקיים הנראה כעין תלתלים" עכ"ל. והביאו בית יוסף ביורה-דעה (סימן רע"א) בשם המרדכי בהלכות קטנות (רמז תתקס"א). ובספר ברוך שאמר (הוצאת משי זהב דף ס"ה) כתב: "נראה לי לפי קיצור דעתי, שמכאן משמע שיכול לשרטט בתפילין בבדיל או בעופרת בין שיטה לשיטה, אפילו לרבינו שמחה הפוסל שרטוט בתפילין, אחרי דלא נקרא שרטוט אלא אם-כן עושה גומא וחריץ כדמשמע לשון שרטוט" עכ"ל.

ובאליה רבה אורח-חיים (סימן ל"ב ס"ק י"ג) הביא לשון הברוך שאמר, והבין מדברי רבינו שמחה דבעינן חריץ וגומא (אמנם לא פשט ספיקו של-רבינו שמחה אם בעינן שרטוט מתקיים או לא). וכן הוא בלבוש יורה-דעה (סימן רע"א סעיף ה') וז"ל: "לשון שרטוט שבא בהלכה, גומא וחריץ משמע ולא צבע" עכ"ל. ובגידולי הקדש (יורה-דעה שם ס"ק י"ד) וז"ל: "ועל-כל-פנים אנו חוששין למסקנת רבינו שמחה בשם בעל הלכות גדולות דרך חריץ הוה שרטוט, וכמו שכתב הברוך שאמר" עכ"ל. ובשו"ת בית שלמה (אורח-חיים סימן ז') וז"ל: "אבל ברור דסובר בעל הלכות גדולות דשרטוט בעינן כמשמעו גומא וחריץ, כמו שכתב המרדכי בשם רבינו שמחה, ומשום הכי כתב שרטוט בדיו לאו כלום הוא. ועיין בספר ברוך שאמר. מכל-מקום לדינא ודאי דברי הבית יוסף נכונים וברורים באין חולק" עכ"ל. שוב ראיתי מה שכתב הג"ר פינחס עפשטיין ראב"ד העדה החרדית בהסכמתו לשו"ת יביע אומר להוכיח מדברי רבינו שמחה ושאר האחרונים שכתבו דבעינן שיהיה השרטוט מתקיים לעולם, דבלא שרטוט אפילו בדיעבד פסול. דאי בדיעבד כשר, למה לא מספיק מה שעכשיו כשר וישר בשעת הכתיבה, ואפילו אם ימחק לאחר זמן אז יהיה בדיעבד וכשר. וכל בדיעבד כשר, לא גזרינן בזה לכתחילה, כידוע כלל זה בפוסקים. ועיין עוד בספרו מנחה חריבה שהאריך בנדון זה.

ובבית יוסף יורה-דעה (סימן רע"א) הוסיף לבאר מה שכתב הטור מהברייתא (מסרגלין בקנה) דמהך שמעינן דספר תורה צריך שרטוט הלכה למשה מסיני, דסרגול היינו שרטוט. וקצת נראה לשון שרטוט, גומא וחריץ. ובאבן-העזר (סימן קכ"ה) הביא את דברי הכלבו לשרטט בברזל (שעושה גומא וחריץ) ולא בעופרת. ובשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורא קמא סימן נ') כתב: "הובא בבית יוסף הלכות ספר תורה להסתפק אם מהני שרטוט בבדיל וכדומה שאינו מתקיים ולאחר הכתיבה יתפשט השרטוט, או דבעי שרטוט מתקיים. וסיים, וקצת משמע דבעי גומא וחריץ. ואם-כן יש לומר דשלוש אין כותבים בלא שרטוט, היינו משום שיהיה הכתב מיושר, ומהני לזה שרטוט בבדיל, דמה בכך שיתפשט אחר-כך, הא מכל-מקום על-ידי שרטוט דבעידן הכתיבה נכתב

מיושר. מה שאין כן במזוזה ואינך דמדינא צריכים שרטוט בעצמותו, בעי שיהיה השרטוט מתקיים, ואינו תלוי בשעת הכתיבה דוקא, ובעי שרטוט בקנה דוקא, וקל להבין "עכ"ל. ועיין עוד בשו"ת שבט הלוי (חלק ב' סימן קמ"ח). וכן כתב בשו"ת יביע אומר (חלק א' יורה-דעה סימן כ') וז"ל: "ומיהו שרטוט משמע לשון גומא וחריץ. וממה שאמרו בויקרא רבה קווצותיו תלתלים זה הסרגול, משמע שצריך השרטוט שיהיה מתקיים לעולם. וכן כתב המרדכי בהלכות קטנות, והובא בבית יוסף סימן רע"א עכ"ל. ועיין עוד דעניין שרטוט הוא גומא וחריץ, שכן כתבו רבינו שמואל ויטאל (בשו"ת באר מים חיים סימן ס"ו), והחתם סופר (בשו"ת התעוררות תשובה סימן קס"א), והרב אריה לייב שפירא (במעון אריות על מסכת סופרים פרק א' הלכה א'), ובפירוש ברכת המים על סדר הגט (סימן ס"ט ובהערות), ובמשנת אברהם (שער השרטוט סימן י"ג), ובקול סופרים (סימן ד' סק"ה), ובקסת הסופר (סימן ג' אות ה'), ובקול יעקב (סימן רע"א ס"ק י"ג בתרא), ובבני ציון (סימן ל"ב סוף ס"ק י"א). וכן פסק בשו"ת יביע אומר שם (אותיות ז' ח').

ובעיקר עניין שרטוט וטעמיו שמשתנים מפוסק לפוסק, דלכאורה בטעמא תליא מילתא, סלל לנו הדרך אשר נלך בה בשו"ת הרשב"ץ (חלק א' סימן ב') וז"ל: "ומכל-מקום אעפ"י שטעם השרטוט נראה שהוא כדי שיהא הכתב מיושר, אפילו הכי אמרינן בפרקא קמא דגטין (דף ו:): האיי מילתא לאו מילתא דתליא בסברא, אלא גמרא היא. וכיון דגמרא היא, אין לנו בו אלא מה שקיבלנו. ואין לשאול מפני מה אין תפילין צריכין שרטוט ושלוש תיבות באגרת צריכין שרטוט, דגמרא היא ולא סברא עכ"ל. והמלאכת שמים בהלכות מזוזה (כלל ה' סק"א) כתב דמדאורייתא פסול בלא שרטוט, אעפ"י שיש מהפוסקים דנקטי בלישניהו עניין יישור הכתיבה, אין זה עיקר, אלא הלכה למשה מסיני היא ואין אנו יודעים טעמא דמילתא יעו"ש (טו).

ועוד יש להוסיף דבמקום ספק הלכה למשה מסיני יש להחמיר, וכמו שהוכיח בשו"ת יביע אומר (חלק א' יורה-דעה סימן כ') וז"ל: "בקידושין דף טל. פריך לרבי יוחנן דסבירא ליה דערלה בחוצה לארץ הלכה למשה מסיני, דהא תניא דספיקה מותר. ומשני, כך נאמרה (הלכה למשה מסיני: רש"י), ספיקה מותר ודאה אסור ע"ש. אלמא דספק הלכה למשה מסיני לחומרא. וכבר עמדו בזה הרמב"ן בספר המצוות שורש א', והרשב"ץ ביבין שמועה דף ט"ו ע"א. ועיין עוד בחידושי הרש"ש סוטה דף כ"ג שהביא דברי התוספות יום טוב שם שכתב גבי הלכה דאב מדיר את בנו בנזיר, דספקה לקולא, והוכיח מהש"ס קידושין הנזכר לעיל להיפך ע"ש. וכן הוכיח מרן הבית יוסף סימן רצ"ד ע"ש. ובתשובה אחרת כתבתי ליישב קושיא זו, ומכל-מקום העליתי שם להחמיר, ושכן דעת הרבה אחרונים, ואכמ"ל. ולפי זה הכי נמי בנדון דידן יש להחמיר. ומכל שכן שנראה מדברי רבינו שמחה, והאור זרוע והמרדכי והבית יוסף שהביאוהו, שדעתם נוטה יותר להחמיר, והוכיחו כן מויקרא רבה וכנזכר לעיל, אין נראה להקל בזה עכ"ל. ועיין עוד ילקוט יוסף אורח-חיים חלק ב' מדף תצ"א עד דף תצ"ו לאורך ולרוחב, בהערות שם, ובספר יריעות שלמה למו"ר הרה"ג שלמה מועלם שליט"א (פרק ב' הלכות י" י"א ובהערות שם), ודו"ק.

מתבאר בהדיא מכל הני רבונות ראשונים ואחרונים, דבלא שרטוט הניכר בגומא וחריץ, כדת וכמנהג כל קהילות ישראל, יש להחמיר והגויל פסול, ולא מהני פס חזותא צבע בעלמא מגוף הגויל. אלא יבקש מר מהעבדן, שלאחר שיסיים כל העיבוד והמכבש, ישרטט בגומא וחריץ

הניכר כדת וכדין, וכמנהג ישראל מאז ומעולם. וסת"ם שנכתבו כבר בלא שרטוט הניכר בשעת כתיבה, פסולים. ועל-כך פנים אם ניכר חריץ משהו, יש להכשיר על פי המבואר לעיל. עכ"ל תשובת הרה"ג שי מרדכי מנדלאוי ס"ט נר"ו, מעיר אשקלון.



### ג.

#### מאמר של חכ"א להתיר – מתוך מכתב הרמ"י גרוס

וצירף לי הרמ"י גרוס שליט"א הנזכר לעיל, מאמר שהגיע לידו מאת חכם אחד (מיום ד' מנחם אב ה'תשע"ה) הסובר לאידך גיסא וז"ל:

נשאלתי מידידי ר' יהודה שראז הי"ו בעניין יריעות של-גויל ששרטטין אותן במרצע ונעשה חריץ. אולם אחר השרטוט נותנים את היריעות לתוך מכבש חם, הנקרא בלעז פֶּרֶס, כדי להחליק את העור שיהיה נוח לכתיבה, ומחמת כן נעשה החריץ ניכר בצבע העור אך הוא פחות עמוק, ולפעמים התיישר החריץ לגמרי עם העור. אולם קווי השרטוט ברורים מאד, מחמת הצבע של-גויל שהצטמצם למקום החריץ, מחמת לחץ הפרס, והוא ניכר וקיים לעולם בצבע שאין בו ממשות. האם במקרה כזה יש חשש לפי ההלכה, מאחר שאינו חריץ שוקע (טז).

ונקדים שזוהי הלכה למשה מסיני שיהו כותבין בעורות, וכותבין בדיו, ומסרגלין בקנה, כדאיתא בירושלמי (מסכת מגילה פרק א' הלכה ט'). וכן הוא במסכת סופרים (פרק א' הלכה א'). והטעם שדוקא בקנה, כתב המאירי בקרית ספר (מאמר א' חלק ג'): יש מפרשים בה שבא למעט שלא לשרטט בסכין אף בשאינו חד כלי-כך, שמכל-מקום אעפ"י שאינו מחודד יש לחוש שמא יחתוך הספר בשרטוטו (יז). ובספר התרומה (הלכות תפילין סימן ר"ד) ובמרדכי (פרק הקומץ רבה רמז תתקס"ב) ועוד ראשונים (יח) כתב: ומסרגלין בקנה, לאו למעוטי סכין, אלא למעוטי מין צבע. ואולי אפשר לדייק מהירושלמי שצריך דוקא גומא וחרץ בשרטוט לעיכובא. וכן פסק הגידולי הקדש (סימן רע"א אות י"ד), אלא שפסק כן מטעם אחר ולא מהירושלמי הנזכר לעיל, וכדלקמן. וכן בלבוש יורה דעה (סימן רע"א סעיף ה') כתב דלשון שרטוט שבא בהלכה, גומא וחרץ משמע, ולא צבע.

אולם בבבלי מנחות (דף לב:) לא נזכר שצריך לשרטט בקנה. והרי"ף שם (בהלכות קטנות הלכות ספר תורה דף ד:) כתב בדיו מסורגל, והשמיט מסורגל בקנה. גם הרמב"ם (הלכות תפילין פרק א' הלכה י"ב) כתב: "הלכה למשה מסיני שאין כותבין ספר תורה ולא מזווה אלא בשרטוט", והשמיט בקנה (יט). ושרטוט הוא מושג ידוע בהגדרת הרמב"ם בהלכות שבת (פרק י"א הלכה י"ז): "אחד המשרטט בצבע או בלא צבע, הרי זה חייב" ע"כ. ואם-כן בפשטות מותר לשרטט במיני צבעונים (שאינן להם עובי) כדין שרטוט בהלכות שבת (פ). חוץ מצבע שחור שבו אין לשרטט, משום שגורם לדיבוקים באותיות. ואין צריך בדוקא חריץ וגומא.

ויש לדון למפרשים ומסרגלין בקנה, למעוטי צבע, האם כשרטוט בצבע פוסל או לא. ומדברי הבני יונה והפרישה והדבר שמואל והלחם חמודות ומלבושי יום טוב, משמע ששרטוט בצבע הוא רק משום חסרון בנוי ואינו מעכב, עיין במקדש מעט (סימן רע"א ס"ק ל"ד), ובמשנה

ברורה (סימן ל"ב ס"ק כ"ב). אבל אם שרטוט בשחור, פסול משום נגיעת אות אות. וכן הוכיח במישור הגידולי הקדש שם בשם רבינו שמחה.

אולם מצאנו להלבוש באורח-חיים (סימן ל"ב סעיף ו') שפוסל שרטוט בצבע משום צבע יתיר. והפרי מגדים באשל אברהם (שם סק"ח) כתב הטעם שפסול, משום דכותב על גבי צבע ופסול (משום חציצה). ולקמן נביא את דברי הבית יוסף באבן-העזר (סימן קכ"ה) שדן לפסול שרטוט בצבע משום כתב על גבי כתב. אולם יש להעיר שכל זה בצבע ממשי שחוצץ, כמבואר בגידולי הקדש שם. אבל אם הדיו נספג בקלף דרך הצבע, לית לן בה. וכמובן שהמנהג מדורי דורות לכתוב בגויל, מוכיח שאין שום חשש לכתוב בצבע הספוג בעור, שהרי כל הגוילים צבועים מחמרי העיבוד, והשרטוט ניכר עליהם.

והנה בנדון דידן אם נמחק השרטוט ולא נשאר חריץ וגומא כי אם רושם הצבע בלבד שאין בו ממשות, לכאורה עדיין לפי הגידולי הקדש הנזכר לעיל יש לפסול, כיון שאין חריץ, ולשיטתו שרטוט שאינו חריץ שוקע פסול.

אולם לעניין הלכה, לא מיבעיא שפסק זה של-גידולי הקדש הוא נגד פשט הבבלי והרי"ף והרמב"ם והשלחן ערוך, שלא הצריכו חריץ וגומא לשרטוט, יש גם לדחות את הראיות שהביא דחריץ וגומא לעיכובא.

והיות והגידולי הקדש יסד את פסקו מחמת שחלק על הבית יוסף באבן העזר סימן קכ"ה, לכן ראשית נעתיק את דברי הבית יוסף, ואחר-כך נדון בדברי קדשנו. וז"ל: "כתוב במרדכי בהלכות מזוזה (רמז תתקס"א) בשם א"ק (אור זרוע הלכות תפילין סימן תקמ"ג) דמסופק רבינו שמחה אם צריך שרטוט שיהא ניכר וקיים לעולם, כגון לשרטט בברזל. או סגי בשרטוט כדי שיהא נראה לסופר שיכתוב בשווה, כגון בבדיל או בעופרת, ואעפ"י שלאחר זמן נמחק השריטה. או אם יוכל לשרטט בדיו או בצבע. וקצת נראה לשון שרטוט, גומא וחריץ. ובעל הלכות גדולות בעניין חליצה כתב, הלכתא כרבי יצחק דאמר (גטין דף ו:): שלוש אין כותבין, ואי שרטט בדיותא, לאו כלום הוא עכ"ל. ואחר כך בדיני ספר תורה כתב המרדכי (הלכות קטנות סוף רמז תקס"ב) תניא במסכת סופרים (פרק א' הלכה א') מסרגלין בקנה, לאו לאפוקי סכין, אלא לאפוקי עופרת וכיוצא בו, שהשרטוט על ידי צבע וכיוצא בו עכ"ל. וגם הכל בו (סימן ע"ו) כתב, וצריך לשרטט בברזל ולא באבר. ונראה לי שאם שרטטו בעופרת, לא מיפסל בהכי משום כתב שעל גבי כתב, כדמשמע בפרק ב' דגטין (דף יט.) גבי עדים שאין יודעים לחתום, דאמר שמואל רושמין להם באבר. ואע"ג דאמרינן דרב אמר מקרעין להם נייר חלק, ורבי אבהו אמר במי מילין, ורב פפא אמר ברוק, לאו משום דפליגי אדשמואל, אלא כל חד נקט גוונא דמתחזיא ליה שפיר טפי. מיהו כבר כתבתי בסימן זה (בריש הסימן) שזה דעת הרא"ש ורבינו, ושאין נראה כן מדברי הרי"ף והרמב"ם, אלא דאפילו באברא גופיה מיקרי כתיבה. ואם כן לדידהו הכי נמי אם שרטט באבר לאו כלום הוא, דהוי כמו שרטט בדיותא דפסל בעל הלכות גדולות" עכ"ל.

והנה כשמתבוננים במהלך שבנה הבית יוסף, רואים שהוא הבין שיש לרבינו שמחה שני ספיקות: א. האם צריך שרטוט קיים לעולם, ב. האם אפשר לשרטט בדיו או בצבע. ויתכן שהשאלה השנייה קשורה לשאלה הראשונה, והיא נובעת מזה שהשרטוט בדיו קיים כל זמן

שהאותיות קיימות. ויתכן גם שכוונתו לדון באופן כללי, מדין חציצה או טעם אחר. את הספק הראשון רבינו שמחה לא פשט. אבל לגבי הספק השני הביא דברי בעל הלכות גדולות ששרטוט בדיו לאו כלום הוא. והבית יוסף הבין באופן ברור, שטעמו של-בעל הלכות גדולות הוא משום כתב על גבי כתב. ומסיק הבית יוסף דכיון שלדעת הרי"ף והרמב"ם עופרת מיקרי כתיבה לענין כתיבת גטין, אס-כן אין לשרטוט גטין בעופרת וכל-שכן בדיו, משום כתב על גבי כתב.

ולפי זה היה פשוט שלעניין סת"ם היות ושאר מיני צבעונים אינם נחשבים כתיבה כמו גבי גטין, אס-כן יהיה מותר לשרטוט בהם. אולם מרן עצמו בשלחן ערוך (אורח-חיים סימן ל"ב סעיף ו') כתב: "ולא ישרטט בעופרת, מפני שמקום השרטוט נשאר צבוע. וכן כתב ביורה-דעה סימן רע"א סעיף ה', ולא ישרטט בעופרת וכיוצא בו שצובע" ע"כ. והרי לכאורה צבוע זה אינו חוצץ בסת"ם, כיון שאינו כשר לכתבתם (כא). וצ"ע. אלא אס-כן נעמיד שמדובר בצבוע עבה הפוסל מדין חציצה, אבל בצבוע שאין בו ממשות מותר.

על-כל-פנים יש להוכיח שלדעת מרן השלחן ערוך אין מעכב חריץ שוקע. שאם מרן מחייב שרטוט שוקע, היה לו לכתוב שאין לשרטט בצבוע מפני שאינו שוקע, ולא לכתוב מפני שמקום השרטוט נשאר צבוע.

ובר מן דין, כבר הקשה על דברי הבית יוסף בשו"ת בית שלמה (אורח-חיים סימן ז'), וביתר שאת בגידולי הקדש שם, דצ"ע גדול שלא עמד(ו) על כוונת רבינו שמחה. שמזה שנסתפק רבינו שמחה אי בעינן שרטוט קיים לעולם או לזמן מועט, וכן אם מותר לשרטט בצבוע, משמע שאין לו שום צד לפסול שרטוט בצבוע משום כתב על גבי כתב. וכל הספק הוא על עצם דין שרטוט, אי בעינן חריץ וגומא, או סגי בדיו שקיים לעולם. ועל זה הביא רבינו שמחה ראייה מבעל הלכות גדולות שכתב ששרטוט בדיו פסול, דמוכח דחריץ הוא לעיכובא. ועוד, הרי בעל הלכות גדולות הביא ראייה מרבי יצחק שדיבר על פסוקים בעלמא, שלא שייך בהם דין כתב על גבי כתב, וכפי שנבאר לקמן. ועוד, שלא שייך כתב על גבי כתב בקו שרטוט שאינו כתב. ועוד, דלא שייך דין חציצה בדיו בגט חליצה, עד כאן תורף הדברים. ולכן מסיק הגידולי הקדש שבעל הלכות גדולות פוסל שרטוט בדיו מפני שאינו חריץ שוקע.

נעמוד כאן ונתבונן שוב בדברי בעל הלכות גדולות (סימן ל"ג סידורא דחליצה דף שנ"ד וז"ל: "וצריך לסרגולי מגילתא. ואם משרטט בדיותא (כב) ולא כלום, עד דמסרגיל סרגולי, דהלכתא כרבי יצחק דאמר (גטין דף ו:) שתיים כותבין בלא שרטוט, שלוש אין כותבין" עכ"ל).

הרי שכתב שני דברים: א. שצריך לשרטט את מקום הפסוקים שבגט חליצה, ב. שאם משרטט בדיו לאו כלום הוא, כי הלכה כרבי יצחק שאין כותבים באיגרת פסוק מתנ"ך בלי לשרטט מקודם. והנה מדברי רבי יצחק שצריך לשרטט כשכותבים באיגרת שלוש תיבות מפסוק, אין ראייה שצריך לשרטט בחריץ וגומא דוקא ולא בדיו. אס-כן מה הראייה של-בעל הלכות גדולות (כג). ועוד, מה המשמעות של-דברי בעל הלכות גדולות דנקט ולא כלום, האם נפקא מינה לדינא בפסוקים הנכתבים באיגרת (כד).

ואם תאמר שכוונת בעל הלכות גדולות שבגט צריך שרטוט מדאורייתא, אם־כן לא היה לו להביא הא דרבי יצחק, שזה ראה לשרטוט רק לפסוקים שבגט ומדרבנן (כח).

והנראה פשוט דכיון שדין שרטוט פסוקים באיגרות הוא חידוש מאוחר, שכן הגמרא שם אומרת שלא כולם בקיאים בדין זה, וכלשונה גמרא לא שמיע ליה (כו). ושורש תקנה זו בפשטות הוא מדין זה אלי ואנוהו (שמות ט"ו, ב') לכתוב פסוק מיושר. וכששרטט בדיו, האותיות נדבקות זו בזו ואין בכך נוי לפסוקים. על כן כתב בעל הלכות גדולות ראשית שיש לשרטט את הפסוקים שבגט, מטעם שהלכה כרבי יצחק. ומוסיף שלא ישרטט את מקום הפסוקים בדיו, שהרי הלכה כרבי יצחק מטעם שצריך לשרטט לנוי לכבוד הפסוקים, ובשרטוט בדיו אין נוי, מחמת שהאותיות נדבקות, ולכן אין זה כלום ולא יצא אף ידי חובת רבי יצחק (כז).

ולאור האמור, אין להוכיח מדברי בעל הלכות גדולות, לא רק דין כתב על גבי כתב וכפי שדחה הגידולי הקדש את דברי הבית יוסף, אלא גם אין להוכיח שצריך חריץ וגומא לעיכובא, מאחר שבודאי גם בזה לא דיבר בעל הלכות גדולות. ומכאן שספיקו הראשון של־רבינו שמחה, אינו מוכרע מדברי בעל הלכות גדולות.

וכיון שנדחו דברי הגאון הרב גידולי הקדש, אין שום מקום לפסול שרטוט בצבע שאין בו ממשות. ולכן להלכה אין שום טעם להחמיר בחסרון שרטוט שאינו חריץ וגומא דוקא, שדבר זה נגד פשט הגמרא והרמב"ם והשלחן ערוך (כח).

עכ"ל מאמרו.



## ד.

### תגובת הרמ"י גרוס

על זה סיים הרמ"י גרוס שליט"א, כי כותב המאמר דלעיל, הוא בעל תשובה, ומתקרי מו"צ רמ"ח, שאולי שנה (ובודאי שינה) אבל לא שימש. ולצערנו מוציא הרבה חיבול"י תורה בענייני סת"ם. חילו מחיפוש אוטומטי במאגרים ממוחשבים, ובעיקר באינטרנט ומחקרי גויים. אם מעכ"ת יעיין בדברים שכתבנו בהקדמת מאמרנו על עפצים שמסרנו למעכ"ת ביד, ידע ויבין את אשר לפניו. וכל שאלה שהיצרן נתקל בה, המו"ץ הנזכר לעיל כותב על כך מחקר תורני, ומוכיח מהראשונים והאחרונים שכך היא ההלכה כביכול. הצד השווה בכולם, גילוי פנים בתורה שלא כהלכה.

הלכך נראה לענ"ד שצריך להוציא קול קורא של־אזהרה על מכשול ספרי תורה מזוזות ומגילות לא משורטטים כדלקמן, וכמובן יתקן וישפר כת"ר כפי דעתו הרמה. ואם יראה מעכ"ת לנכון לחתום עליו, ולו זכות הבכורה, נוסף אחר־כך להחתים עליו רבנים נוספים. וזהו:

השרטוט בספר תורה מזוזה ומגילת אסתר, חיובו מהלכה למשה מסיני (כט), וחסרונו מעכב אפילו בדיעבד, כמו שנפסק ברמב"ם ובשלחן ערוך ובנושאי כליהם. וכן הוא מנהג כל קהילות ישראל (אשכנז, ספרד, תימן, ארצות המזרח והמערב). מאז ומעולם כתבו ספרי תורה מזוזות ומגילות

בגוילים או קלפים שיש בהם שרטוט חריץ עמוק, ומעולם (ל) לא נמצאו סת"מ שנכתבו על קוי צבע בלבד במקום שרטוט חריץ.

והנה לאחרונה קמו כמה מעבדי עורות העושים מלאכתם ללא שום פיקוח, ומוכרים לסופרים גוילים וקלפים ללא שום שרטוט חריץ, אלא רק קוים צבעוניים המנחים את הכתיבה, ומטעים את הסופרים שכך היא ההלכה לדעת הרמב"ם והשלחן ערוך, ושוה מהודר ונאה יותר מהשרטוט הנהוג כפי ההלכה.

על כן, באנו בזה להודיע דברים פשוטים, אבל לצערנו צריכים פרסום, שאין בעשיית קוים צבעוניים אלו משום תחליף לשרטוט המעכב. לפיכך ספרי תורה מזוזות ומגילות הנכתבים על גוילים או קלפים שאין ניכר בהם שרטוט חריץ אלא קוים צבעוניים, הרי הם פסולים בתכלית.

על הסופרים להיזהר ולכתוב אך ורק על גבי גויל או קלף שנעשה תחת השגחה ופיקוח מוכר, הן העיבוד והן שאר דברים המכשירים אותו לכתיבת סת"ם. ולשומעים ינעם, ועליהם תבוא ברכת טוב.

הכותב וחותם בברכה מרובה

מצפה לחיזוק עסק מלאכת שמים

מנחם יהודה גרוס לשכת הקודש, ירושת"ו



## ה.

### מכתב עם תשובת הרב יאיר שוורץ

בעוד שהייתי מעיין מה אשיב שואלי דבר על פתגמא דנא, ומצדד על-כל-פנים שלכתחילה ודאי ופשיטא שאין להקל בזה, כמו שהשבתי כבר בטלפון לחכם אחד ששאלני על כך קודם שאדע מהיקף שערוריה זאת, נתקבל לידי מכתב נוסף מאת הרה"ג יאיר שוורץ שליט"א, ממוצאי חג הפסח ה'תשע"ו, כהאיי לישנא:

לכבוד המשב"ק הרב שילה יגאלי נר"ו. נא להביא אל הקודש את המאמר דלקמן לעיון ראש חכמי תימן כבוד הרב הגאון רבי יצחק רצאבי שליט"א.

אחלה פניו אולי יתרצה לי לעבור על הצעת דברים אלו בעניין שרטוט חריץ שהפך לצבע חום, אחר שזיכני השי"ת לעסוק בהלכות סת"ם זה שלוש שנים, וכך עלתה בידי בעניין זה. ואמנם שמעתי מיימינים ומשמאילים בעניין זה, ואת אשר דיברו בשם הרב שליט"א. על כן אבקשהו אולי ישא פני לעבור על הדברים. ומה ששגיתי, יעמידני על האמת. וזה החלי בעזרת החונן לאדם דעת.

הראוני גויל המיוצר בימינו, הנעשה מעור בהמה גסה, ובו שרטוט בצבע שאינו מורגש במישוש כלל (לא). משום שכיום הדרך היא שאחר סיום העיבוד, נעשה גיהוץ קל, ונקרא בלעז פרס, ליישר ולדקק את העור, ואחריו משרטטים אותו במרצע כנהוג. ואחרי כן מכניסים אותו שוב לגיהוץ ודיקוק בפרס בחום (יש שמורחים את פני הגויל אחר השרטוט וקודם הפרס, בשרף שקוף הקרוי

(קטירא) [פתירה], כדי להחליקו יותר. ואינו מן העניין, אחר שנדון דידן הוא אף באלו שאינם משוחים בחומר זה). ולמעשה, התוצאה המתקבלת אחר הדיקוק היא קלף חלק לחלוטין, דהיינו כל רושם החריץ שהיה קודם לכן נמחק לגמרי, ותחתיו נמצא קו חום כצבע עובי הגויל (פני הגויל בהירים יותר מעביו כידוע). ונשאלתי לחוות דעתי הענייה בזה.

קודם שניכנס לנדון ההלכת, ראוי למצות את הבירור המציאותי בעניין, כדי שנדע על מה אנו דנים. והעולה הוא כי גוף השרטוט על פני הגויל, פוגע בשכבה העליונה הקרנית (המכונה ליצה), מפני ששכבה זו היא קשיחה יותר מן הקלף, ונדחקת בכח כלפי מטה, ואין בה גמישות כל-כך (בפרט בבהמה גסה בוגרת), ועל כן נעשים בה סדקים רבים, דבר המקשה מאד על הכתיבה במצב זה, מכח התפשטות הדיו במקום החריצים, וכן שאין הקלף חלק (ומכאן בא הצורך בשכבת הקטירה המוזכרת לעיל). ואמנם אף שנסדקה השכבה העליונה, עדיין מחוברת היא במקומה לעור שתחתיה ואינה זזה ממקומה, ועל כן אין נראה צבע העור שתחתיה (שהוא כאמור כהה יותר). כעת בא הפרס השני ודוחס את כל פני הגויל, עד שאף מקום החריץ נמחק, ומשתווים פני הקלף לגמרי. תהליך זה גורם לתזוזת חלקי הליצה ממצב שקע רחב, למקום צר. וכיון שכן, הם זזים ממקומם ונגלה העור שתחתיהם. לפיכך חריץ השרטוט ניכר כעת כפס חום כהה, שהוא בעצם צבעו של-עובי הגויל. כן עלה בידי מבירור העניין באופן מעשי, וכן בשיחות עם כמה מומחים בתחום.

מקור חובת שרטוט מהלכה למשה מסיני. המקור לדין שרטוט המעכב לספר תורה ומזוזה, הוא ממסכת סופרים פרק א' הלכה א': "אין כותבין ספרים לא על וכו'. הלכה למשה מסיני שמסרגלין בקנה" ע"כ. ובגמרא מנחות דף לב: ומגילה דף טז: נזכר אף דין שרטוט המזוזה. ואמנם מלבד מה שנכתב במסכת סופרים שהשרטוט נעשה בקנה, לא נתברר מהותו של-זה השרטוט, מה עניינו והיאך נעשה.

אכן כולנו חכמים כולנו נבונים וכולנו יודעים שהמנהג הוא שהשרטוט הוא כעין חריץ, ושכל ספרי הראשונים והאחרונים מלאים מהוראה זו. יש שכתבוהו לכתחילה, ויש שכתבו דאף מעכב בדיעבד. אבל יש לנו לידע ביסוד דין זה, האם שרטוט חריץ הוא סיבה בהלכה למשה מסיני זו, או סימן. דהיינו האם ציווי ההלכה למשה מסיני לשרטט שהכריעו הפוסקים שיש לעשותו בחריץ, הוא פירוש בדין השרטוט, ובלאו הכי אינו קרוי שרטוט כלל. או שמא אינו אלא סימן בעלמא, דהיינו ששרטוט חריץ מכיל את התנאים שמצריכה ההלכה למשה מסיני, אבל יתכן שאפשר לקיים את הדין בשלימותו גם על ידי אופנים נוספים. אלא שכדי לעמוד על הדברים, נצטרך ראשית-כל לידע את מקור דין חריץ לקיום דין שרטוט.

שרטוט חריץ, אם הוא סיבה או סימן. בברוך שאמר (הוצאת משי זהב דף ס"ד) מיייתי לשון רבינו שמחה שכתב: "ובשרטוט עצמו אני מסופק במה משרטטין, אם אנו מקפידים בשרטוט המתקיים וניכר לעולם, שישרוט בברזל. או סגי בשרטוט הנראה לעיני הסופר בשעת כתיבה כדי שיהא הכתב שווה, כגון בבדיל או בעופרת, אעפ"י שנמחקה השריטה לאחר זמן. או אם רוצה לשרטט בסקרא או בצבע אחר, ויתקיים כל ימי שהכתב קיים. ומיהו לשון שרטוט משמע לשון גומא וחרץ" עכ"ל. ודברי רבינו שמחה אלו, הובאו גם-כן באור זרוע (הלכות תפילין סימן תקמ"ג), אלא



דהתם מייתי להו בתוספת נופך קצת וז"ל: "מיהו שרטוט משמע לשון גומא וחריץ. וממה שאמר בויקרא רבה קווצותיו תלתלים זה הסרגול, הוה משמע שצריך שרטוט המתקיים הנראה כעין תלתלים" עכ"ל.

בדקדוק לשונו של רבינו שמחה מתבאר, כי נסתפק ביסוד דין זה מהו גדרו, האם צריך שיהא השרטוט מתקיים לעולם, דהיינו שנתחדש מהלכה למשה מסיני כי מדיני הספר תורה והמזוזה צריך שתהא הכתיבה נכתבת וקיימת על גבי עמוד משורטט. או שמא לא נתחדש בהלכה למשה מסיני כי אם דין במעשה הכתיבה גרידא, שיהא הסופר מיישר כתיבתו על ידי שרטוט הנראה לעיניו רק בשעת כתיבתו [ואחר הכתיבה סיים תפקידו]. להצד הראשון שצריך שרטוט המתקיים, הביא רבינו שמחה אפשרות לכך, שישרטט בברזל. ולצד השני שאינו אלא לעיני הסופר בשעת כתיבתו, הביא אפשרות לכך, כגון שישרטט בבדיל או בעופרת, שהן מיני מתכות רכות שאין כתיבתן מתקיימת לאורך ימים כידוע. ובסוף דבריו הוסיף רבינו שמחה למצוא סמך לצד הראשון דבעי שרטוט המתקיים: א. מלשון שרטוט, דמשמע ליה שהוא לשון גומא וחריץ. ואם-כן ממה שנקטו חז"ל לשון שרטוט לעצם הדין, מוכח שרצונם שנעשה באופן המתקיים לעולם. ואם-כן נמצא בזה סמך דדין שרטוט מוכרח שיהא עומד לעולם. ב. (לגירסת אור זרוע) מדברי המדרש שדרש קווצותיו תלתלים זה הסרגול, ומשמע ליה שדברי המדרש מתפרשים לעניין שרטוט המתקיים.

ואף בדברי המרדכי בהלכות קטנות (רמז תתקס"א) מוכח כן, שהרי הוכיח כן מדברי המדרש דיליף מדכתיב קווצותיו תלתלים. וז"ל המרדכי: "וקצת נראה לשון שרטוט, גומא וחריץ. ובבראשית רבה דורש קווצותיו תלתלים זה שרטוט, משמע דבעינן שרטוט המתקיים כמו תלתלים (לג). וכן הוא בלשון האור זרוע וז"ל, וממה שאמר בויקרא רבה קווצותיו תלתלים זה הסרגול, הוה משמע שצריך שרטוט המתקיים הנראה כעין תלתלים" עכ"ל המרדכי.

[אכן בביאור כוונת המדרש, נחלקו הראשונים. כי הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן על הש"ס, פירשו שמדבר על הצורך בשרטוט כל שיטה ושיטה (לג). ואלו רבינו שמחה והמרדכי פירשוהו על שרטוט המתקיים (לד).

והרב שי מרדכי מנדלאוי פירש דברי המדרש בשם הגר"י רצאבי שליט"א, דאיירי שנעשה כתלתלים על-ידי חריצים שבין השיטין שהן שוקעין, וממילא כל הגליון נראה כתלתלים. ואני מצאתי שלא כן כתב הגר"י רצאבי בשו"ת עולת יצחק (חלק שני סימן ר"כ אות ב' ד"ה ומה) וז"ל: "אלא הכי פירושו, קווצותיו נדרש מלשון קוץ, על דקות שם (לה) החריץ של-שרטוט - לא כפשטיה דקרא כמו קבוצותיו בבי"ת, בחילוף בומ"ף, ר"ל אסיפת שערותיו - שעל-ידי זה נעשה הכתב בשורות מסודר כתלתלים, ודוק" עכ"ל (לו).

ויסוד ספיקו של-רבינו שמחה, נתבאר בהרחבה בס"ד בבירור ההלכה בעניין זה, דמספקא ליה אי הלכה למשה מסיני דבעי שרטוט בספר תורה ובמזוזה, היא משום יישור הכתיבה, או שהיא הלכתא בלא טעמא. שאם היא ליישור הכתיבה, סגי שיהא השרטוט לעיני הסופר בעת כתיבתו, למען יוכל ליישר הכתיבה כראוי, אבל אחר סיום הכתיבה אין צריך לשרטוט כלל. ואם היא הלכתא בלא טעמא, בעינן שיהא שרטוט המתקיים לעולם בגוף הקלף.

והדברים מדוקדקים היטב בדברי הבית יוסף (יורה-דעה סימן רע"א), דמייתי לספיקו של-רבינו שמחה בזה"ל: "בשרטוט עצמו מסופק רבינו שמחה אם צריך שרטוט שיהא ניכר וקיים לעולם, כגון לשרטט בברזל. או סגי בשרטוט כדי שיהא נראה לסופר שיכתוב בשווה, כגון בבדיל או בעופרת, ואעפ"י שלאחר זמן נמחק השריטה. או אם יוכל לשרטט בדיו או בצבע המתקיים כל הימים שהכתב קיים. וקצת נראה לשון שרטוט, גומא וחריץ" עכ"ל. דהנה המעיין היטב יראה שהוסיף נופך מדיליה על לשון רבינו שמחה. כי רבינו שמחה כתב שרטוט המתקיים וניכר לעולם שישירות בברזל, או סגי בשרטוט הנראה לעיני הסופר וכו' כגון בבדיל או בעופרת. והיה מקום לדקדק בלשונו, דגבי שרטוט הנראה לעיני הסופר, כתב כגון בבדיל או בעופרת, והיינו דאיך זיל גמור כל אופני ומיני צבע שאפשר לשרטט על ידם שרטוט הנראה לעיני הסופר. אבל לצד הראשון דבעי שרטוט המתקיים, נקט המתקיים וניכר לעולם שישירות בברזל, בלי תיבת כגון, דהיינו שהגדיר והגביל את קיום השרטוט המתקיים לאופן של-שריטה בברזל, דהיינו חריץ בלבד. אבל הבית יוסף שהביאו, הוסיף תיבת כגון גם בצד הראשון, שרטוט שיהא ניכר וקיים לעולם כגון לשרטט בברזל, דהיינו שלא בא להכריח כן, אלא להציע ולהמחיש קיום שרטוט המתקיים על-ידי חריץ, כשם שהמחיש קיום שרטוט הנראה לעיני הסופר בבדיל או בעופרת, ותרוייהו לאו דוקא, ודו"ק. והמבקש את האמת, ימצא טוב טעם ודעת בדקדוק זה (לז).

ומוכחים הדברים עוד ממה שהביא הפתחי תשובה (יורה-דעה שם ס"ק י"ג) מתשובת הרדב"ז (חלק א' סימן קנ"ו), שכתב על מה שנהגו הסופרים לכפול הנייר שכותבין עליו הגט במקום שרטוט וז"ל: "ומכל-מקום מודה אני שאם הנייר קשה שיהיו הכפלים עומדים וניכרים עד סוף כתיבת הגט, סגי בהכי, דמה לי שישרטט בקנה או בחוט או בכל דבר העומד וניכר, [שהרי] הטעם הוא כדי שתהיה כתיבה ישרה, והא איכא" עכ"ל. מדבריו נמי מתבאר כי החריץ אינו סיבה, כי אם סימן לרושם שנעשה בלא צבע ומתקיים לעולם. ואין הכי נמי כל שיגיע לתוצאה של-סימן רושם מגוף הקלף, כשר (לח).

ובמקדש מעט (יורה-דעה סימן רע"א ס"ק ל"ג) מייתי מתשובות אהלי יעקב למהריק"ש (סימן י"ב) וכן מדעת קדושים (שם סק"ה), דטעם שרטוט בחריץ הוא כדי שיהא השרטוט מתקיים לעולם. דהיינו אין החריץ עיקר בקיום דין ההלכה למשה מסיני, כי אם היותו מתקיים לעולם.

ואפשר שיבוא המערער ויאמר כי אף אם הוכח דלעולם אין צריך כי אם שרטוט המתקיים לעולם, אכתי נאמרו בפוסקים כמה טעמים לפסול או לאסור לכתחילה שרטוט בצבע. ואם-כן כל שלעינינו נראה שרטוט צבע, לא יועיל היותו מתקיים לעולם. וכדי להשיב על טענה זו, יש לנו להביא את הטעמים שכתבו הפוסקים לחסרון שרטוט בצבע, ולראות אם אכן יצדקו דבריהם גם בנדון דידן.

טעם חסרון השרטוט בעופרת או בצבע. בקובץ שיטות קמאי (מגילה דף יח: ) מייתי דברי הנימוקי יוסף שכתב: "כתב הרמב"ם ז"ל פרק א' דהלכות תפילין ומזוזה [הלכה י"ב] דספר תורה ומזוזה תרוייהו הלכה למשה מסיני שצריכין שרטוט. וכתב הרי"ף ז"ל בפרק מצות חליצה גבי גט, דכי משרטט ליה צריך לסרגולי במסרגלא (טל) ולא (בדיוטא) [בדיוטא] [עכ"ד הרי"ף]. וממשיך נימוקי יוסף ומפרש] הילכך שמעינן מינה דכל מידי דצריך שרטוט, לא סגי במידי דליעבד

רושם, כגון עופרת וכיוצא בו, דהוי ליה (כדיוטא) [כדיותא]. אלא צריך מידי דמסרגל, כלומר שחורץ. ואם שרטוט במידי דלא חריץ וכתב טפי משלוש תיבות מתורה נביאים וכתובים להתלמד, איסורא דרבנן עבד, משום דלאו שרטוט מיקרי, ובטל נוייו. אבל יש לו קדושה כשאר ספרים שלא נעשו כתקנן עכ"ל.

נמצא שהנימוקי יוסף פירש דברי הרי"ף [אשר משום מה לא נמצא בדפוסים שלנו (מ)] דטעם חסרון השרטוט בעופרת, הוא מפני שהעופרת אינה חורצת כי אם מותרת רושם לחוד כדי (מא), ועל כן חשוב כמי שלא שרטט. והמתבונן בדבריו יראה שפתיח דבריו הוא מדברי הרמב"ם לעניין ספר תורה, והמשיך לדברי הרי"ף גבי גט, וסיים בדין שרטוט שלוש תיבות דרבי יצחק שלרוב הפוסקים אינו אלא דין דרבנן, ואף הוא סיים בלשון איסורא דרבנן עבד. וכל הדברים השנויים, יש בהם מחלוקת ראשונים אי חובת השרטוט בהם היא מדאורייתא. ולא כלל בהם חובת השרטוט במזוזה, אשר בה הכל מודים שמעכב בלא שרטוט. ועל כן לא השתמש בלשון פיסול, אלא בלשון איסור. אכן נשמע לכאורה מדבריו כי כל שיעשה כן בדבר אשר השרטוט מעכב בו מן התורה, יהא פסול, שהרי חשוב כמי שלא שרטט, והיינו כהצד השני שבדברי רבינו שמחה. אלא שלא תלה טעמו בהיות אין השרטוט מתקיים כרבינו שמחה ודעימיה, אלא תלה טעמו בחסרון נוי, ועל כן סבירא ליה דאינו חשוב שרטוט כלל [וכלשונו משום דלאו שרטוט מיקרי]. ולכאורה דעתו היא דעת יחידאה ממש, להעמיד טעם פיסול שרטוט דיו ועופרת משום שאינו חשוב שרטוט. ולעומתו רוב הראשונים הסכימו דאם צריך שרטוט חריץ, טעם הדבר אינו אלא משום דבעינן שרטוט המתקיים. ואת שיטתם הביאו הפוסקים, כדמייתנין לעיל מדברי הבית יוסף באורח-חיים, וכדלקמן.

ובבית יוסף אבן-העזר (סימן קכ"ה) מיייתי כדלעיל באורח-חיים, וכן לספיקו של-רבינו שמחה דלעיל. והוסיף וכתב: "וגם הכל בו (סימן ע"ו) כתב, וצריך לשרטט בברזל ולא באבר. ונראה לי שאם שרטוטו בעופרת, לא מיפסל בהכי משום כתב שעל גבי כתב, כדמשמע בפרק ב' דגטין וכו'. מיהו כבר כתבתי בסימן זה (בריש הסימן) שזה דעת הרא"ש ורבינו, ושאין נראה כן מדברי הרי"ף והרמב"ם, אלא דאפילו באברא גופיה מיקרי כתיבה. ואם-כן לדידהו הכי נמי אם שרטוט באבר לאו כלום הוא, דהוי כמו שרטוט בדיותא דפסל בעל הלכות גדולות עכ"ל. ושפתיו ברור מילל, לדון דין העופרת משום כתיבה. וברור שאינו עניין למקום שהיה הצבע מגוף הקלף, שאין בו לתא דכתיבה כל עיקר.

כיוצא בזה יש לומר אף בדברי הפרי מגדים (אורח-חיים סימן ל"ב אשל אברהם סק"ח) שכתב: "ומה שכתב בשלחן ערוך בעופרת, עיין עטרת צבי [ס"ק ט"ז] משמע הטעם דכותב על גבי צבע פסול וכו' ע"כ. הרי דלדעת הפרי מגדים בשם עטרת צבי, כתיבה על גבי שרטוט בצבע, חשיבא ככתב על גבי כתב. וכשיטתו סבר נמי בשו"ת בית שלמה (אורח-חיים סימן ז') [וחילק בין עופרת דבדיעבד כשר, כיון דאין לה שם כתיבה בסת"ם, לבין דיו דחשיבא כתיבה].

והלבוש יורה-דעה (סימן רע"א סעיף ה') כתב: "ספר תורה צריך שרטוט, משום שהוא נוי, שמיישר הכתב על ידו. ואם כתבו בלא שרטוט פסול, דילפינן כתיבה כתיבה ממזוזה וכו'. ולא ישרטט בעופרת וכיוצא בו בדבר שהוא צובע, שאינו נוי לכתוב. ועוד, דלשון שרטוט שבא

בהלכה, גומא וחריץ משמע ולא צבע" עכ"ל. הנה אף שפסל הלבוש ספר תורה שאינו משורטט, אין טעמו משום חסרון נוי, אלא משום חסרון החריץ. שהרי חילק דבריו, כי בפתח דבריו תלה את חובת השרטוט מטעם נוי הספר, דהיינו יישור כלל הכתיבה. והעמיד שדין זה הוא לעיכובא, במה שכתב ואם כתבו בלא שרטוט פסול. ואחר-כך המשיך לעניין שרטוט בצבע, שהגם שמתקיימת בו תכלית יישור הכתב שהוא נוי הספר, אכתי יש בו חסרון שאינו נוי לכתוב על גביו. ולכך לא נקט בו לשון פיסול, כי אם לשון לא שרטוט [וכן בסימן רפ"ח לא כתב לפסול כי אם מזוזה שנכתבה בלא שרטוט, ולא המשיך בפיסול שרטוט בצבע. ואילו היה מעכב, היה לו להביאו אף שם, שהרי משם נלמד]. המתבאר מדקדוק לשונו, כי כל ששרטט שרטוט חריץ ויוסיף עליו צבע, אין בדבר פיסול גמור כחסרון שרטוט, אלא חסרון נוי בלבד. ואינו פוסל, כיון שכבר נתקיים על-כל-פנים עיקר דין שרטוט המתקיים.

והפרישה (שם ס"ק י"ז) פירש דברי הטור דקנה לאפוקי עופרת וכיוצא בו שצובע, לפי שאין הכתב שעליו ניכר יפה ע"כ. והיינו כטעם הראשון שכתב הלבוש. ואף האליה רבה (אורח-חיים סימן ל"ב ס"ק י"ג) מיייתי מלחם חמודות דאינו לעיכובא, אלא שאסור לעשות כן לכתחילה (מב).

ובגוף הטעם של-חסרון בשרטוט בדבר הצובע, ישנן שתי משמעיות. האחת, כדמשמע בלבוש דהיינו חסרון נוי, דהיינו שהכתיבה אינה יפה בכללותה. והשנית, שאין הכתב ניכר יפה, דהיינו השרטוט בעל גוון עופרת מטשטש את מראה הכתב [אף שאינו מדבק ממש, מחמת שינוי הגוון]. ואם-כן אין עניינו לנוי גרידא, אלא להכרת האותיות [כדברי הפרי מגדים דלעיל]. ואם-כן כל זה דוקא כששרטט בצבע המשתלב עם צבע הכתב, דהיינו גווני אפור ושחור. אבל אם היה השרטוט בגווני הקלף, אין מקום לטענה זו. ואף לטעם של-חסרון נוי, אפשר לחלק כן. ועיין במקדש מעט (יורה-דעה סימן רע"א ס"ק ל"ד) שהביא את שני הטעמים שכתב הלבוש, ומפרש דנפקא מינה למי שעבר ועשה. דאם הוא משום נוי, ודאי כשר. אבל אם הוא משום חסרון שרטוט חריץ, פסול. ומייתי דברי פרי מגדים, ודברי המרדכי והאור זרוע דמייתו לספיקו של-רבינו שמחה, דמשמע שהחסרון הוא משום שאינו מתקיים.

עוד יש טענה על השרטוט בדיו, והובאה במשנה ברורה (סימן ל"ב ס"ק כ"ב), דאיכא חסרון משום דיבוקי אותיות. ואולם אין צריך לומר שבנדון דידן לא שייך זה כלל [ואין להוכיח מדבריו דכשר בדיעבד, דהא התם איירי בתפילין שאינן צריכין שרטוט כי אם למי שאינו יודע ליישר הכתיבה, ועלה קאמר דשרטוט בצבע או בדיו כשר בדיעבד].

היוצא מכל מה שנתבאר, שרוב החסרונות שנאמרו בשרטוט בצבע, אינם שייכים בנדון דידן, כיון דהכא איירי בגוון צבע שהוא מגוף הקלף, ולא גרע מאילו היה העור בכמה גוונים כפי שמצוי הרבה. ואין בדבר לא משום כתב על גבי כתב, ולא משום דיבוקי אותיות, ואפילו לא משום חסרון נוי. והטעם שנאמר משום שאין הכתב ניכר יפה, נמי לא שייך הכא כאמור.

**העולה לדינא:** הוכח באופן ברור כי מקור דין חריץ הנאמר בראשונים ובפוסקים, אין עניינו אלא שיהא שרטוט המתקיים, על-ידי שנעשה בגוף הקלף ממש, ולא ככתיבה שהיא דבר חיצוני. ואם-כן כל שיעשה בגופו של-קלף רושם המתקיים לעולם, שפיר דמי. אלא שהקפידו דרושם זה

יעשה על-ידי חומר שאינו מותיר עקבות, משום כמה חששות. והכא דאיירי בסימן שהוא מגוף הקלף, אין מקום לרוב החששות, מלבד טענת נוי שאולי יש להסתפק בה באופן כזה.

ונדון דידן איירי שנעשה חריץ ושרטוט כדין, אלא ששינה מראהו אחר אותו הגיהוץ כאמור. ואין לך שריטה גדולה מזו ששרט את כל פני הגויל ונתגלה הצבע שתחתיו, והוא צבע הגויל עצמו. ואין כאן שום בית מיחוש. וכל שנכתב כן עד עתה, כשר הוא לכתחילה.

ואמנם לא באתי בדברים אלו להורות היתר להמשיך בייצור הגויל באופן זה, אחר שבפועל נעשה בו שינוי מן המסורת שבידינו. ובפרט בדורנו שבאים בני קהילות קודש להדר בכתיבה בגויל כפי מסורת אבותיהם, שאין ראוי לשנותה כמלא הנימא [ואפשר שיצא שכרם בהפסדם, שהרי הכל מודים כי כתיבה על הקלף כשרה לכתחילה, אלא שרוצים להדר אחר דעת הראשונים הסוברים שישנה מעלה יתירה בכתיבת ספר תורה על הגויל]. ובייחוד דיש לחוש לדברי הלבוש דאולי איכא חסרון נוי. ועל כן ודאי שיש להמשיך במסורת אבותינו מקדמת דנא, לעשות שרטוט בחריץ הניכר. וכל המשנה, ידו על התחתונה.

אלא שראיתי מי שרצה לפסול ולגנוז ספרי תורה ובהם שמות קדושים, וכן מגילות, הכתובים על גוילים שנעשו כך. ואין בדבריו ממש, ומיהר להורות במקום שיכול לבוא לגניזת ספר תורה, שיש הסוברים דיש בכך הורדה מקדושה, ויגרום מחיקת השם במשך הזמן. ועוד לו, שמא בדמיון ישראל שלא כדין.

אשמח עד אין שיעור לשמוע חוות-דעת כת"ר

יאיר שורץ



## ו.

אמר הכותב יב"ן. הנה הבאתי רוב ככל דברי הרבנים בעלי תשובות הנזכרים לעיל כמעט כצביונם, בתוספת ומגרעת של-תיקונים ושיפורים ללשונם. וזאת כדי שלא אצטרך להתחיל לכתוב מבראשית, ולמטחן קמחא טחינא. אחרי שכבר הביאו הם כל שרשי העניינים ונשאו ונתנו בהם כיד ה' הטובה עליהם, אלא בעיקבותיהם ואמשיך במה שיש לבאר או לברר או להוסיף עליהם. והינך רואה כי נחלקו מן הקצה אל הקצה, אחד מכשיר, ושנים פוסלים, ואחד מפשר. ומעתה אני הקטן אבוא אחריהם, אם למלא את דבריהם ואם להשיב עליהם, דרך הערות על סדר האותיות בכתב קטן כפי שסימנתי לעיל תוך תשובותיהם. אמנם כדי לקצר ולבוא אל התכלית, לא אעמוד על כל פרט ופרט, לציין ולדקדק בהם הדק היטב, כי יכלה הזמן והמה לא יכלו. רק אכתוב את העיקר ואפטור את הטפילה, במגמה לבוא מתוך כך לידי מסקנא להלכה, כאשר יורוני מן השמים, ישב רוחו ממעון קדשו יזלו מים:

א. דלא בעינן כי אם שרטוט שיטה העליונה, כדאיתא בתוספות גטין (דף ו: ד"ה א"ר), ובמנחות (דף לב: ד"ה הא) יעו"ש. אמנם בתוספות סוטה (דף יז: ד"ה כתבה אגרת), העלו בשם רבינו תם דבעינן ארבעה שרטוטים, למעלה ולמטה ומן הצדדים. ועיין עוד בית יוסף ושלחן ערוך (אורח-חיים סימן ל"ב סעיף ו') ואחרונים, ובקובץ ספרי סת"ם (כרך א' דף ס"ב). ולקמן הערה ל"ג. אבל אין זה מספיק

בנדון דידן, שאם אין חריצים ניכרים בשרטוט זה שאנו דנים עליו, נמצא כי גם בשיטה ראשונה אין חריץ. ועוד, במזוזה ומגילה שגם רבינו תם מודה דבעינן לשרטט כל השיטות, מאי איכא למימר. ועיין עוד לקמן הערה ט"ו ד"ה אגב.

ויש להעיר מכאן על מה שדנו כמה פוסקים אם טעם השרטוט אינו אלא משום ישור הכתיבה, שמדברי רבינו תם הללו מוכח שאינו כן, שהרי בספר תורה קוראים הרבה יותר מאשר במגילה וקל וחומר שיותר ממזוזה, ואעפ"כ סבירא ליה לרבינו תם שבספר תורה אין ההלכה למשה מסיני לשרטט, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא. אלא הלכה היא ולא נודע לנו טעמה העיקרי.

ב. כמו שהובא בתשובות דלעיל.

ג. עיין מ"ש בס"ד בתשובותי עולת יצחק חלק א' סימן קל"ה.

ד. מקרלין סימן ט"ל.

ה. דברים של-טעם המה, וכדלקמן אות י"א ד"ה ואפילו.

ו. הוא ד"ו בלשון הקודש, כדלקמן הערה כ"ב.

ז. עיין לקמן אות י' ד"ה עוד.

ח. עיין לקמן הערה י' ד"ה ובגליון.

ט. והחריצים ניכרים עד היום, אף שעברו מאות שנים. אמנם מפי ידידנו הרה"ג יעקב כחלון שליט"א מעיר זכרון יעקב, שהוא בקי ומומחה בענייני סת"ם (מחבר הספר חושבי שמו ושו"ת מלאכת שמים) שמעתי שראה שלושה ספרי תורה ישנים על גויל בלא חריץ, רק קו צבעוני. שנים מתורכיה, ואחד כנראה ממצרים. אמנם לענ"ד בטיילי במיעוטייהו, ומנלן דברצון חכמים עשו, וכמו שבזמנינו הם עושים בלי לשאול הגדולים אשר בארץ. ואף אם תמצי לומר שבמשך הדורות קראו תלמידי חכמים בספרי תורה אלו, יתכן שלא שמו לב לכך, יען שאין הדבר ניכר, ולא אדעתייהו. וכבר כתב בשו"ת אהלי יעקב שמעולם לא שמענו בספר תורה ישן לבדוק אם עדיין ניכר השרטוט, עיין מקדש מעט (יורה-דעה סימן רע"א ס"ק ל"ד), ויריעות שלמה (הלכות סת"ם חלק א' פרק ב' דף ט"ז סעיף י'). ובדברינו לקמן אות י'. ואעיקרא מנלן שלא עשו, אולי מרוב הזמן נעלמו, כדמוכח מכמה פוסקים. ושאלתי אותו על כך, והודה מיד כי יתכן שהיו לשעבר, ואי אפשר לדעת כיום.

י. מובן שאין סתירה למסורת דידן מגוף הירושלמי, דאפשר כי רק הסופר המעתיק שממנו הודפס הירושלמי, כתב כן מדעתו לפי השגור בפיו. ואכן בדקנו ומצאנו כי רבוותא קמאי שהעתיקו דברי הירושלמי בזה, כתבו שרטוט בשי"ן, כגון הרמב"ן בחידושו לגטין (דף ו: ד"ה וכתב), והר"ן על הרי"ף מגילה (דף ה: ד"ה והלכתא). הלכך מסתברא כדקא אמרן שאותו סופר כתב כן מדעתו, כמו שמצוי כיוצא בזה בשאר ספרי חז"ל, כגון סוטה במקום שוטה, מפני שאין בהם ניקוד. וממילא בנדון דידן דמלבד הירושלמי לא מצינו אף לאחד שיכתוב שרטוט או לשרטט בסמ"ך, רגליים לדבר שלפחות רבוותא קמאי הוו גרסי בשי"ן ימנית, מלבד אותם שכתבו דשרטוט משמע לשון גומא וחריץ.

ואביא כאן מה שהיה מיועד אצלי לספר לשון חכמים מרפא ע' שרטוט, שלגירסתנו בשי"ן מינית, אולי הוא מלשון שיטה. וכפל הטי"ת, על שם ריבוי השיטות, כאילו אמר שיטה שיטה. והגם שנקרא בשם שרטוט אפילו לשיטה אחת, ואף לכמה אותיות בלבד, מכלי-מקום דרך כלל הוא נעשה לשיטות מרובות. ותוספת הרי"ש, להורות על יושר, כי השרטוט מיישר הכתיבה. נמצא כי שרטוט, פירושו ישור שיטה שיטה. ופירוש שיטה, סדר, כיעויין במוסף הערוך ע' שט. ועיין עוד מאמרי הרמ"ע מפאנו חלק ג' ע"ב ידיעות דף קע"ו אות כ"ב, ביאור תיבת שרטוט עד"ה.

ולגירסת שאר קהילות שרטוט בשי"ן שמאלית [ולא עוד אלא שבירושלמי פרקא קמא דמגילה הלכה א' נדפס סירטוט בסמ"ך], מלשון שריטה, כמו ושרט לנפש (ויקרא י"ט, כ"ח) לא ישרטו שרטת (שם כ"א, ה'). וכיעויין בטור ובבית יוסף (יורה-דעה שלהי סימן רע"א) כי השרטוט נעשה בקנה או בסכין, לשון גומא וחרץ יעו"ש ובשאר ספרים.

וגם בתימן שהיו משרטטים על-ידי לוח-עץ שמסדרים עליו חוטים מיושרים ולוחצים עליהם, הנקרא "מצְטָרָה" [וכבר הבאתי בס"ד כמה מקורות לזה בשו"ת עולת יצחק (חלק א' סימן קל"ה ריש אות ב)]. ועיין עוד במסכת כלים פרק י"ב משנה ח' גבי הַכֵּן והַכְנָה, בפירושי הרמב"ם רבינו עובדיה תפארת ישראל ואליהו רבא שם, ובספר המספיק כת"י שער כנן, ובפתח האהל הלכות גטין (סימן ח' סעיף ד'). ו"כְּנָה" נזכרה גם בחיבורו של-הרמב"ם פרק ט' מהלכות ספר תורה הלכה ד' לפי נוסחאות כת"י, דלא כנדפס שם קְנָה בטעות] זהו דוקא בנייר שהוא רך, סגי בהידוקו ולחיצתו על החוטים. אך גויל וקלף שרטטו בברזל, כגון סכין או אומיל. אף כי מקרוב בתימן יש אמנם מעטים שחידשו לעשות כן גם בגויל וקלף, על-ידי שריככו אותם תחילה, כנראה מפני שיותר מהר לעשות כך, שמשרטט כל הדף בבת אחת, מה שאין כן בברזל שצריך לעשות כל שיטה ושיטה בפני עצמה. ועוד משום שנאמר (דברים כ"ז, ה') לא תניף עליהם ברזל, וכדרך שמצינו נוהגים לימנע מלחתוך חוטי הציצית בברזל מהאיי טעמא, כמ"ש בס"ד בשלחן ערוך המקוצר סימן ח' סעיף ח'. וכן ה"מכְנָאט" של-ספר תורה, כמובא שם בסימן כ"ב הערה י"ט.

ואיני יודע מה טעם לא נהגו העולם לחוש בזה כאן לגבי שרטוט, והרי יכולים לעשות על-כלי-פנים בשאר מיני מתכות ולא בברזל. ועיין דעת קדושים (סימן רפ"ט סק"א): שמעתי בשם הר"י בעש"ט שנכון לקבוע המזווה בתיק שאינו ברזל, מעין מה שאמרו חז"ל (מידות פרק ג' משנה ד') אינו בדין שיונף המקצר על המאריך, ובמזווה כתיב (דברים י"א, כ"א) למען ירבו ימיכם וכו' ע"כ. [וכן כתב בספר סגולת ישראל מערכת מי"ם אות י"ד]. וגם התורה היא חיינו ואורך ימינו. ולפי זה גם כל מהלך עיבוד העור וחיתוכו לא יהיה בברזל, ומדוע לא נמנעו, וצ"ע. ואף בשו"ת שבט הלוי (חלק ב' סימן קמ"ח) כתב לגבי זמנינו, שמותר לעשות השרטוט על-ידי מכונת גלגלים, שהאדם מחשב לשמה ומהפך הגלגל, ועל-ידי זה יוצא "הברזל" שמשרטט. ועיין עוד מכות דף כ. אמר שמואל הַמְּשַׁרְט בכלי וכו'. ובשאר מקומות. ומ"ש עוד בס"ד בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר יורה-דעה הלכות כתיבת ספר תורה סימן קס"ה הערה כ"א אות ד', והערה ל"ה.

על-כלי-פנים כיון דשרטוט בעלמא הוא לאו דוקא דרך סריטה בסכין וכיוצא בו, שפיר גרסינן בשי"ן ימנית שהוא לשון כולל טפי, ופירושה ישור שיטה שיטה כדבר האמור.

ועל דרך זה גירסתינו ש'רטון' בשי"ן ימנית. וגם נדפס כך בדיואן (בסוף השיר המתחיל אהובי איך יסוד תשאל תחילה) ושלום רב לרבותי כ'ש'רטון. [דהיינו כשם שמתקבץ ומתרבה החול והטיט עד שנעשה שרטון, כך יתרבה שלומכם]. ומצאתי בס"ד סמך לזה מפירוש רבינו חננאל בעירובין דף ח. שהוא מלשון (ישעיה נ"ז, כ') ויגרשו מימיו רפש וטיט, פעמים שמגרש הים בועפו על שפתו רפש וטיט, ומתקבץ על שפתו ועולה כמין גבשושית. וכשנס הים, ישאר זה הטיט ומתייבש, ונעשה קרקע מהלך לבני אדם לרשות הרבים יעו"ש. גם גבי הא דאיתא בשבת דף נו: בשעה שנשא שלמה את בת פרעה, ירד גבריא'ל ונעץ קנה בים ועלה בו שרטון, ועליו נבנה כרך גדול של-רומי, פירש רש"י: "נעץ קנה, ושרטון מדבק בו, עד שנוסף והולך וגדל. שרטון, חול ורפש וטיט שהים גורש" ע"כ. הרי כי מובן שרטון, הוא גירוש טיט. בפרט שבארמית הוא נקרא טין בנו"ן, כגון שהוא תרגום בחמר ובלבנים (שמות א', י"ד) בטינא ובלבני. רפש וטיט (ישעיה נ"ז, כ') סיין וטין. ונמצא שהשי"ן ימנית כגירסתינו. והגימ"ל שבתחילה, נפלה כדי לקצר [ועיין עוד בניין שלם שפה ברורה (זכרון יעקב ה'תשס"ח) דף פ"ט, שבעברית החדשה צומצמה ללא הצדקה משמעות שרטון לקרוא כך רק לגבעת סחף בים, [או] סלע בים המפריע לתנועת אניות]. ועיין פירוש קדמון ממצרים הנדפס ברמב"ם הוצאת פרנקל פרק י"ז משבת הלכה ה'. ובשם ש'רטון, נקרא גם מקום גבוה אף ביבשה, כיעויין בבא בתרא דף פב: ודף קכד. ועוד מקומות. וכנראה הוא לשון מושאל.

ומה שבשאר קהילות גורסים שרטוט בשי"ן שמאלית, אפשר שנתחלף להם מכח המלה המקבילה לה שהיא סרגול, שבכל מקום היא נכתבת בסמ"ך, ואין ספק בקריאתה. וז"ל הערוך ע' סרגל: בבראשית רבה (פרשה כ"ד אות ז') זה ספר (בראשית ה', א') אפילו סרגול הסופר, אדם הראשון למדו. בויקרא רבה פרשת זאת תהיה (ריש פרשה י"ט) ראשו כתם פז קווצותיו תלתלים (שיר השירים ה', י"א) זה הסרגול. ספרים אחרים, זה השרטוט. בלשון ערב קורין לשרטוט סרגול יעו"ש.

גם במדרש הגדול פרשת משפטים (דף תקנ"ז) איתא: "קווצותיו, זו היא הסרגול [לא העלה תיבת תלתלים שבפסוק, וכן בדקתי ומצאתי גם במדרש הגדול כת"י דליתא, ומכל-מקום פשיטא שלכך הכוונה. ועיין לעיל אות ה' ד"ה והרב. יב"ן]. שחורות כעורב (שם), זו האותיות" ע"כ. ולא גרים גם בכת"י "קוצי" האותיות כמו שהוא לפנינו בויקרא רבה שם, ועיין מ"ש בס"ד בתשובותיו עולת יצחק (חלק ב' סימן ר"כ אות ב' ד"ה ומה). ובאבן ספיר (חלק ב' דף קצ"ז).

ומסתברא דשרטוט בקוץ ממש, נמי מהני, ונכלל בדרשת הפסוק קווצותיו תלתלים. ולא גרע מציפורן, כדלקמן הערה י"ח. ועל-כל-פנים הדבר פשוט מצד עצמו, דבכל אופן ובכל מכשיר שיעשה על ידו חריץ וגומא, שפיר דאמי.

ובגליון מדרש הגדול כת"י שם מצאתי: כתוב בערוך, בלשון ישמעאל קורין לשרטוט סרגול ע"כ. וכן נעתק בכמה ספרים, ובכללם בקובץ ספרי סת"ם כרך ראשון (ירושלם ה'תשל"ל) שולי דף ס"ב, שרטוט בלשון ערבי סרגול יעו"ש, ובמ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך במגילת קהלת על פסוק טוב שם משמן טוב ד"ה ופירוש. אולם בעה"ש ע' סרגל (דף קל"ב ע"א) העיר שהנכון כי סרגול, גיזרתו מלשון רומי יעו"ש. וכנראה הצדק עמו, כי לא נודע לנו שורש סרגול בלשון ישמעאל וערב.



ותיבה זו נזכרה גם בתרגום המיוחס ליונתן גבי האמור במן, דק מחספס (שמות ט"ז, י"ד) דְּקִיק מְסָגֵל, ונראה לענ"ד שפירושו שהיו על גבי המן קוים דקים חרוצים, ממש כעין שרטוטי ספר תורה, וכמ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך שם.

ושרטון בשי"ן שמאלית לדידהו, אפשר שנתקבל אצלם על פי לשון היווני סיָרט, ובלשון רומי סירטיס, כדמוכח ממה שהובא בעה"ש ע' סרטון (דף קס"ו-קס"ז), שנכתב שם בשפתם כמו סמ"ך שלנו. אבל כיון דמסתברא שהם עצמם שרשם מלשון הקודש, חזר הדין שצריך להיות שרטון בשי"ן ימנית.

מעתה שמא יש לומר עוד באופן נוסף, שהתיבות שרטוט ושרטון מובנן הפוך זה מזה, שרטוט גומא שקועה, ושרטון בליטה גבוהה. והיא מן התיבות המתהפכות, כגון לְהַשְׁרִישׁ לְשֶׁרֶשׁ, קדוש קדש כידוע, וכמ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת תולדות על פסוק למה אשכל גם שניכם ד"ה ואולי, ופרשת וישלח על פסוק שכם בני חשקה נפשו בבתכם ד"ה ומבואר, ופרשת שופטים על פסוק כי יפלא ממך דבר למשפט ד"ה וכדי.

ולפי זה יצא לנו דבר חדש בס"ד, שיש הוכחה אף לדידן מהלשון שרטוט גופא שהוא גומא וחריץ, אמנם לא כמשמעותה שהיא שריטה כמו שכתב רבינו שמחה, אלא מבניין המלה שהיא היפך תיבת שרטון. ועיין לקמן הערה כ"ח ד"ה אמנם.

ובזמנינו קוראים בעברית החדשה בשם סָרְגֵל, לְחַפֵּץ מַעֵץ או מפלסטיק שמיישרים על פיו עשיית קוים בעט או בעפרון וכדומה, וגם רשום בו מספרי הסנטימטרים, והוא כמו לשון מושאל. שוב ראיתי שהעיר על זה בספר בניין שלם שפה ברורה דף ס"ה שהנכון בפירוש סרגל, כלי לסימון קוים ישרים ו"חריצים", וציין לערוך. דלא כבעברית החדשה שהרחיבה במשמעות שגויה, ומשמש גם כלי למדידת אורך עכ"ד שלא בלשונו. ולפום קושטא כמדומה אני שבעבר לא היה כלי מיוחד לכך, רק הפעולה נקראת סרגול, והם מקרוב חידשו לקרוא כן על פי זה לכלי המיוחד לכך בשם סָרְגֵל.

יא. עיין לקמן אות י'.

יב. עיין עוד מ"ש בס"ד בעיני יצחק על שלחן ערוך המקוצר חלק יורה-דעה הלכות כתיבת ספר תורה סימן קס"ה אות כ"ב ד"ה המאירי, ולקמן אות ג' ד"ה ונקדים.

יג. ועיין לקמן הערה ל"ח.

יד. עיין לקמן הערה ל"ו.

טו. הרחבתי על כך בס"ד בתשובותי עולת יצחק חלק א' סימנים קל"ה קל"ו, וחלק ב' סימן ר"כ. ואכן הכי נמי מסתברא לענ"ד הקצרה על פי סודן של דברים דבעינן חריץ ממש ולא רושם חריץ, יען טעמו הפנימי של-שרטוט הוא להורות על צינורות השפע היורדים אל המלכות, כמו שהעליתי שם בסימן קל"ה אות ב' ד"ה ועד"ה, בשם ספר הקנה.

ויובן היטב לפי זה, שורש ונימוק לדין שכתבו הפוסקים דבעינן על-כל-פנים לכתחילה לשרטט גם במקום החלק של-ריוח פרשה פתוחה וסתומה, כיעויין מלאכת שמים (כלל ה' סעיף ה'), וגידולי הקדש ומקדש מעט (סימן ער"ה סק"ב), וספר חובת שרטוט (פרק י"ז בשולי דפים קכ"ט

ק"ל), ושאר ספרים. דלולא זאת לכאורה מאחר שאין שם כתב, ואין צורך ליישר אותיות, ממילא אין צורך לשרטוט. אלא הוא לצורך המשכת הצינורות [וממה שנהגו לשרטט הכל, פשוט כי אין הוכחה לדין זה, כי מעיקרא אין המשרטט יכול לדעת היכן יהא הריח, ומעדיף לשרטט את הכל כמובן. אך נפקא מינה לכמה עניינים, כנזכר בספרים שצינתי. ועיין עוד למהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק (חלק ג' סימן ב') בדין ספר תורה שאין דפיו שווים בשיעוריהם, שאין חשש פיסול אלא אם-כן נמצאת חלקה שיטה משורטטת]. גם נראה לענ"ד בס"ד שיש ללמוד מזה שלא יועילו להיחשב שרטוט, חריצים העשויים חורים כעין נקודות זו לצד זו כזה ..... רק קו משוך, כי לא יתכן הפסק בצינור. ועיין עוד לקמן בסמוך ד"ה ומכל.

וכעת יש לי להוסיף בס"ד סודות גדולים ונוראים, ונקדים מה שכתב בקול הרמ"ז (תיקון ז' דף ה' ע"ב) וז"ל: "א' אמרו רז"ל קווצותיו תלתלים, זה הסרגול. ב' והוא מיישר את השיטה. ג' ומיישר את השורות" [החילוק בין זה לזה, יתבאר לך ממ"ש בס"ד שם בשו"ת עולת יצחק חלק א' סימן קל"ו ד"ה ואפשר] ע"כ.

והמפרש שם אות א' העלה מה שכתוב בעמק המלך עניין השרטוט, כי תורה העליונה, מורה לעולם המלבוש. כי אחר הצמצום כשנכנס אור אין סוף בטהירו עילאה, נשתעשע בעל הרצון שיצאה מחשבתו מכח אל הפועל. שמחשבתו הקדומה אשר אין לה סוף ותכלית שהיתה לברוא העולם, יצאה מכח אל הפועל וכו'. ומהשעשוע נולד התנועה. ועל-ידי זה אור אין סוף נכנס בתוך הטהירו, והיה מתנועע אנה ואנה, מזה נולד שיעור וגבול לכל מדה ומדה. והוא עניין השרטוט, שהוא נגד החקיקה הבאה מסוד התנועה, וכל תנועה הוא מצד הגבורות, סוד הדין המביא חום התנועה. ולעולם הגבורות הם נותנים גבול ושיעור לכל מדה ומדה, כנודע בסוד בוצינא דקרדוניתא שהוא סוד קו המדה. ואחר-כך נצטיירו האותיות על-ידי קו המדה סוד השרטוט. והשרטוט שהוא כמו חקיקה, היה זה האור הנכנס תחילה בסוד נפש, שהוא סוד סטרא דנוקבא, שבה סוד החקיקה וסוד הגבורות כנודע. והאותיות הוא אור הנכנס אחרי זה בסוד הרוח, סטרא דדכורא, שבו סוד הבליטה וסוד החסדים כנודע. לכן אמרו רז"ל (לא מצאתי יב"ן) וכתבתם (דברים ו', ט') ולא וחקקתם עכ"ל עמק המלך בשינוי לשון לתוספת ביאור. קווצותיו תלתלים, זה הסרגול. זה לשון הרמ"ז (בקונטרס אם לבינה, והובא גם-כן בספר קדושת יצחק דף רנ"ח. יב"ן), אף שלא מצינו בכתבי האריז"ל מזה העניין (עיין לקמן ד"ה ואין. יב"ן), יש להבין דבר מתוך דברי קדשו בפסוק מי מדד בשעלו מים (ישעיה מ', י"ב) שסוד המידה היא באימא, שהרי במע"הא גנוז בוצינא דקרדוניתא שממנו כח הגבול וכו'. לכן מד"ה במילוי מ"ם דל"ת ה"ה, גימטריא שרטוט. כי השרטוט בא מכח הדין, מצד גבורות אימא, לכן הוא כעין חקיקה, בסוד יסודה שהוא שקוע. אבל לכתובה, כשמצטרף בו הדיו שהוא מסטרא דאבא, לכן הוא כעין בליטה וכו' יעו"ש.

ובשערי גן עדן דרך אמת (דף י"ח ע"ב ד"ה תחלת) כתב, האותיות נארגו לארכן ולרחבן, כמו לבוש שהוא שתי וערב. ועל-ידי תנועות המקיפים, נעשו מזה האור גם-כן כמו שרטוטין לרחבו דרך מהלכתם סביב הנקודה. כי כל מהלכתן הוא דרך רוחב הטהירו, אם תבין היטב. והיא סוד שרטוט של-ספר תורה. והוא סוד (ישעיה ס"א, י') בגדי יש"ע, שמזה עולם המלבוש מקבלים

העולמות שלמטה על-ידי ש"פ צינורות, שהוא סוד יש"ע במספר השווה, בסוד הכתוב (תהלים צ"ג, א') "י מלך גאון" לבש, סוד בגדי קוד"ש (שמות כ"ח, ב') במספר השווה וכו' יעו"ש.

ובקדושת לוי (דף שמ"ט ד"ה ונמצא), מבואר באופן אחר וז"ל: הא דמזוזה ומגילה צריכות שרטוט, כי סוד השרטוט כידוע שכתב האר"י ז"ל כמה פעמים, ומבשרי אחזה אלוה (איוב י"ט, כ'). והנה דע סוד שרטוטין שבמצח, הוא כמו הרצון של-אדם, והרצון נגלה בשרטוטין. לכן חכמים הראשונים והאר"י ז"ל ידעו בשרטוטי מצח, הזכיות של-אדם ועוונותיו, כי בשרטוטין נגלה הרצון, והוא כמו אותיות של-כתב שהמה בדמות אורות הרוחניים, כן השרטוטין הוא כדמות הרצון. וכן שרטוטי ספר תורה מזוזה ומגילה, הוא התגלות רצון הבורא ב"ה. ולכן אין חיוב לשרטוט רק במזוזה ובמגילה, כי רצון העליון היה לברוא העולמות וכו' יעו"ש. ב. ולקמן ד"ה ואין, ואות י' ד"ה ולאידך. ומכל זה מובן שהשרטוטים הם חקוקים ושקועים דוקא [ועיין עוד סוד השרטוט במאמרי הרמ"ע מפאנו (חלק ג' דף קע"ו סוף אות כ"א), ובמעייין החכמה עם חקרי לב (חלק ב' דף קע"ב). עוד איתא בבני יששכר (חודש סיון מאמר ד' אות ג'): ביקש (שלמה) [קהלת] למצוא דברי חפץ, וכתוב יושר דברי אמת (קהלת י"ב, י') סוד דברי חפץ, הוא סוד השרטוט, שהוא סוד התורה הנעלמת, קודם התגלותה בבחינת אותיות הדיבור וכו' סוד החקיקה התורה הנעלמת במחשבה מבלי התלבשותה בדיבור וכו' יעו"ש. ב].

מצינו כי כבר לוחות הברית היו משורטטים, שכן אמרו רז"ל שארבעים ושנים המסעות שנסעו בני ישראל במדבר, מכוונים כנגד ארבעים ושנים שרטוטים שהיו בלוחות שהוריד משה מהר סיני, כמו שהעליתי בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת מסעי על פסוק ויכתב משה את מצאיהם למסעיהם. וכי הקב"ה היה צריך סיוע ליישר את השיטות. ואם בשביל שילמדו ממנו בני אדם, הלא אינם מעותדים לכתוב לוחות כמותם. אלא בודאי נרמז בכך סוד נסתר. וזהו טעם ההלכה למשה מסיני [ועיין עוד סדר כתיבת הדיברות, בבית אלהים להמב"ט (שער היסודות פרק י"ב), ובמ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת יתרו על פסוקי לא תרצח, לא תנאף וגו' ד"ה אף].

[אגב, מכאן יש ללמוד כמנהגיני שאין צורך בשרטוט נוסף בספר תורה למטה מן הכתב, שהרי ארבעים ושנים שרטוטים הם כנגד ארבעים ושנים מסעות, שזהו המניין היותר מועט של-שיטות ספר תורה כפי המבואר במסכת סופרים פרק ב' הלכה ו' ובספרים נוספים, עיין עליהם. וחזינן שלא היו בלוחות יותר מארבעים ושנים שרטוטים. וכן הוא כפי חשבון התיבות בלוחות שהן קע"ב, שלושים ושמונה שרטוטים לארבע ארבע תיבות, וארבעה שרטוטים לחמש חמש תיבות, כמ"ש שם בפסוק ויכתב משה ד"ה וזה. ונראה לענ"ד בס"ד דאפשר שמנהג שאר קהילות לשרטוט גם למטה, יצא מפני דעת האומרים אליבא דרבינו תם דלא בעי ספר תורה שרטוט בכל שיטותיו מהלכה למשה מסיני זולת למעלה ולמטה ומן הצדדים כדלעיל הערה א', ואמנם מצד זה אלי ואנוהו (שמות ט"ו, ב') מודה שצריך בכל שיטותיו, אבל מכל-מקום אינם לעיכובא כיון שאין זה מהלכה למשה מסיני. והנה מן הצדדים הוא בשביל ליישר התחלת השיטה וסופן, ולמעלה כדי שלכל הפחות כתיבת השיטה הראשונה תהא ישרה, וממילא יתיישרו כל שאר השיטות. וזה שלמטה, הבינו שאין הכוונה כדי לכתוב תחתיו את השיטה האחרונה, אלא השרטוט הוא תחת השיטה האחרונה, נמצא שהשרטוט הוא כמין מסגרת סביב לכתב

מארבעת צדדיו, וזה מועיל לסופר ליישר שיטות האחרונות על-פי השרטוט שלפניו. ועל-כל-פנים על-ידי שהשיטה האחרונה ישרה טפי, ממילא הוא נוי לכל הדף, כי העין קולטת יותר את ההתחלה ואת הסוף. ואתי שפיר שאבותינו נע"ג לא נהגו לחוש לזה, כדרך שלא היו נוהגים לחוש לדעת רבינו תם ברוב ככל הלכות התורה, כפי המסורת המשתלשלת מדור לדור. ואיך שיהיה, אין שום קפיידא במה שנוהגים כיום גם בספרי תורה שלנו לשרטט שיטה נוספת זו, אף שהוא ללא צורך לדידן, דמכל-מקום לרבינו תם יש לו מקום לפום מאי דקאמרן, וממילא נחשב חומרא. ואם לא יועיל, על-כל-פנים לא יזיק. שאין מקום לומר שמורה על ריוח פרשה, כיון שכך הוא בכל הספר].

ולא עוד אלא שאפילו סרגול הספר מסר הקב"ה לאדם הראשון, כדאיתא בדעת זקנים מבעלי התוספות על פסוק זה ספר תולדת אדם (בראשית ה', א'). ומקורם בבראשית רבה שם (פרשה כ"ד אות ז'): רבנן אמרין אפילו סרגולו של-ספר אדם הראשון למדו יעו"ש. והמפרשים פירשו שלימד אותו לבניו, מובן שגרסו לְמִדּוֹ. אבל בעלי התוספות גרסו לְמִדּוֹ, ור"ל מפי הקב"ה. ואפשר אולי להעמיס כי הכוונה שלמד אדם הראשון את סודו מפי הקב"ה, אך עצם העניין יכל להבין מעצמו מתוך חכמתו הגדולה, כגון לשרטט בעופרת או בבדיל וכדומה ליישר השיטין. והודיע לו הקב"ה הסוד הנסתר שדוקא בחריץ, ונפקא מינה שבשאר ספרים וכתובות דעלמא אין צריך דוקא חריץ.

וחידוש יש בספר המנהיג שגורס במדרש סרגול הגט, מלבד מה שמתבאר ממנו כדעת התוספות דלעיל שהכוונה כי למד זאת מהקב"ה, וז"ל בהלכות הגט הובא באוצר שיטות קמאי על מסכת בבא בתרא דף י"ג ע"ב: "ויכתבנו בשרטוט, דספר נקרא. ובבראשית רבה, זה ספר תולדות אדם, מלמד שאפילו סרגול הגט לְמִדּוֹ הקב"ה לאדם. וסרגול, הוא שרטוט הספר. ובהלכות גדולות, לסרגולי לגיטא במסרגלא ולא בדיותא. וגם בעופרת כעין הגלחים לא יתכן, כדיותא. ובריש מסכת סופרים, והלכה למשה בסיני שמסרגלין בקנה. מכאן יש לי סמך למנהג צרפת לסרגל כל עמודי ספר תורה שיטה ראשונה. ואם עשה כן בגט, טוב מאד, דספר נקרא" ע"כ. ועיין לקמן הערה י"ח ד"ה מכל-מקום.

ומכל האמור לעיל, יבין וידון המשכיל לעניינים שהקדמנו לעיל ד"ה ויובן. וכן דלא מהני שרטוט מעבר החיצון שיהיו השרטוטים בולטים, כשם שדנו הפוסקים לגבי גט, כיעויין מקדש מעט (סימן רע"א דף י' ע"א ס"ק ל"ג). ושמא יש לתלות בעומק פנימיות עניין זה של-אבא ואימא, מה שדנו הפוסקים אם הכתב צריך להיות נוגע ממש בשרטוט, או על-כל-פנים סמוך לו, או סגי אפילו בין שיטה לשיטה, כיעויין מה שהארכתי בס"ד בתשובתי עולת יצחק (חלק ב' סימן ר"כ), סוד י"י ליראיו ובריתו להודיעם. וא"ש ההי"ב.

והנה בתשובות הרדב"ז (חלק א' סימן קנ"ו) מבואר דבנייר קשה סגי לכפול אותו במקום שרטוט, אם יהיו הכפלים עומדים וניכרים עד סוף כתיבת הגט, והוא הדין לספר תורה יעוש"ב, ומ"ש בס"ד בתשובתי עולת יצחק (חלק א' סימן קל"ה אות ב' ד"ה וראיה), ובחובת שרטוט (פרק י"ז דף קל"ה אות ח'), ובשאר ספרים. וידוע מתוך ספריו ומתולדותיו שהוא היה מקובל גדול ובקי בסתרי תורה, ואיך לא חש בזה משום חסרון חריץ. ואף שאין מזה הכרח, דילמא איהו סבירא ליה

שאין צורך לכך על-פי הסוד, וכי גברא אגברא קא רמית. הלא אין מקור מפורש לכך בזוהר הקדוש ובספרי המקובלים הקמוניפ, שהוא מוכרח להודות ולהסכים להם. ומה שנימק שם הרדב"ז שטעם השרטוט הוא כדי שתהא כתיבה ישרה והא איכא אף בכפל הנייר, הוא לדעתו גם לפי הסוד. ברם נראה לענ"ד שאין סתירה, כי בכפילת הנייר נעשים סדקים כעין חריצים, נמצא שהוא הדין והוא הטעם. אמנם זה לא בכל מיני הניירות, אבל הוא מיירי בנייר כזה. והוא הדין לספר תורה, כשהגויל והקלף קשים, ועל-ידי הכפילה נעשים שם סדקים. ועיין עוד לקמן הערה ל"ח.

ואין לטעון שהסודות הללו דלעיל, לא גילה אותם האר"י, שהרי בכתביו לא נזכר מאומה מזה. כי הרי על-כל-פנים המה נכתבו בהבנת דבר מתוך דברי האר"י, כמפורש לעיל ד"ה וכעת בשם הרמ"ז, ובד"ה ובקדושת. ולא עוד אלא שכבר אמרתי וכתבתי בס"ד שהאר"י לא הספיק לגלות סודות רבים, כי הוא לא האריך ימים כידוע וכו', כיעויין בהרחבה בשערי יצחק (שיעור מוצאי שבת קודש מסעי ה'תשע"ב ב'שכ"ג ד"ה צריכים). ובקונטרס תנורו של-עכנאי (דף ק"ח).

טז. שמעתי כי אותם העושים כך כיום, הוא דוקא בגויל, מפני שלפי דרך עיבודם, שוב אינם יכולים לחרוץ בו אחרי החלקתו בסוף. מה שאין כן בקלף, שהשרטוט הוא הדבר האחרון שעושים. ויש המכחישים זאת, ואומרים כי אפשר לחרוץ בגויל גם אחרי החלקתו. וכנראה זה מפני שישנן שיטות שונות באופן העיבוד וההחלקה. או אם לא שרטט המשרטט בכח, וכיוצא בזה. אבל אין לסמוך כשאין חריץ ניכר אלא בזכוכית מגדלת, אך אם ניכר הדבר במקום שנכתב על גבי השרטוט, כי יורד שם הדין מעט, שפיר דאמי.

יז. ועיין בדברינו דלעיל הערה י"ב.

יח. כגון הטור ביורה-דעה שלהי סימן רע"א.

וראוי להעיר כאן על מה שכתב בספר באר אליהו (כ"ץ) אבן-העזר דף קכ"ח סימן ע"ו וז"ל: "שרטוט גט בציפורן, לפענ"ד מותר בלי שום פקפוק, אם צריך לזה מחמת איזה טעם. כי אצל ציפורן אין אותם הטעמים שיש אצל הדברים שכתבו הפוסקים לאסור ולהזהיר בהם לגבי שרטוט, כמו עופרת ובדיל או ברזל וכל דבר הצובע, כי אין שום הבדל במה מסרגל ומשרטט אם בזה אין החששות, ודו"ק. וכמו שמותר בקנה, כן מותר גם בציפורן, ואין בזה שום הבדל. ועיין במסכת סופרים פרק א' הלכה א' שאמרו, הלכה למשה מסיני שמסרגלין בקנה. ודעתי נוטה בפירוש הלכה זו, שהכוונה שמסרגלין בכל דבר, וכדי ליישר השורות משתמשין בקנה [כמו בסרגל בזמנינו. וכנראה העברית החדשה הטעתו. איתמר], ודו"ק. אך אף אם נקבל פירוש הישן לאמת, שהכוונה שהסרגול נעשה ממש בקנה, מכל-מקום אי אפשר לומר שרק בקנה ולא בדבר אחר. ואעפ"י שהיא אחת מההלכות למשה מסיני, אך אין הפירוש שלמשה נאמר שמסרגלין דוקא בקנה ולא בדבר אחר. אלא שההלכה היתה שמסרגלין, וחז"ל אמרו כגון בקנה, היינו הדבר שבזה השתמשו בימיהם לצורך זה. וכעין זה כבר כתב מרן חתם סופר זי"ע בתשובותיו בחלק אורח-חיים [סוף] סימן ג' וז"ל, לא נאמר בהלכה למשה לא קלף ולא דוכסוסטוס אלא כנזכר לעיל, וחכמי התלמוד נקטו בלשונם כפי שהיה בימיהם" עכ"ל. וממש כן אפשר לומר גם לגבי סרגול ושרטוט וכו' יעוש"ב.

מתוך דבריו ניכר דאשתמיטתיה דברי כל הנך רבוותא קמאי כגון ספר התרומה והמרדכי והטור שכבר כתבו דקנה לאו דוקא וכו'. ומיירי בקנה שיחדדו ראשו לחרוץ, כעין שמחדידין אותו לעשות ממנו קולמוס לכתוב בו. והרי אף שאמרו בתענית דף כ. מפני מה זכה קנה לכתוב בו ספר תורה וכו', ידוע שהוא לאו דוקא, ועיין עוד מ"ש בס"ד בתשובותי עולת יצחק (חלק שלישי סימן רל"ז) לגבי כתיבה בנוצה ובברזל ובפלסטיק וכדומה, ומכל־מקום נקיטין שמצוה מן המובחר לכתוב בקנה אם הדבר אפשרי, וכן נהגו בקהילותינו, ובנדון דידן חזינן שאפילו למצוה מן המובחר לא נהגו בכך. זולת דעה יחידאה מצאתי שסובר כך בסדר גטין (סימן ו' סעיף ט') וז"ל: יסרגל בקנה כמו בספר תורה, כדאמרינן מפני מה זכה קנה וכו', והובא בקיצור על־ידי הרמ"א בדרכי משה (אבן־העזר סימן קכ"ה אות י'), ויעו"ש בהגהות והערות שבהוצאת מוסדות שירת דבורה (דף ס"ב אות י"ג).

והפירוש המקובל, שהוא קורא לו הישן, פשיטא שהוא האמת והנכון. והפירוש שחידש שמשמשים בקנה כדי ליישר השורות, הוא בלתי מובן, וכי מסכת סופרים [והירושלמי] צריכים להשמיענו כיצד משתמשים בקנה, דבר דלא נפקא מינה לדינא כלל ועיקר, שאפילו בבחינת עצה טובה קא משמע לן שמצינו דכוותה בכמה מקומות בש"ס, לא שייך בנדון דידן מאחר שהוא דבר פשוט, וכל אחד מבין ועושה לעצמו מה שנוח לו. ועוד, דלדידיה עזבו את העיקר במה יחרוץ, והזכירו את הטפל. אתמאה. ודברי החתם סופר שהעלה, מסתייעים לכאורה מלשון הירושלמי ומסכת סופרים דנקטו סתמא שכותבים בעורות, בלא לפרט קלף ודוכסוסטוס. ומאידך נסתרים דבריו, מדנקטו ומסרגלים בקנה, הרי שבזה פירטו.

מכל־מקום לעניין דינא, שריטת ציפורן פשיטא לענ"ד דמהניא, לא רק לגט, אלא אפילו לעניין ספר תורה מזוזה ומגילה, כיון שיש גומא וחריץ. וראיתי שם בבאר אליהו, שהובאה לאחר מכן הערה בשם הרב יצחק שפירא וז"ל: בעניין מה שכתב כ"ת נ"י אודות שרטוט בציפורן, הנה בעניין שרטוט גופא אם לא שרטט כלל, נראה מכמה מחברים גדולים דמדינא גט אין צריך שרטוט, עיין בספר גט פשוט מה שכתב בשם רב האיי גאון. ועיין ערוך השלחן בסימן קכ"ה אות מ"ח. ועיין ב[שלחן ערוך] סימן קכ"ה במפרשים שם וכו'. וידוע שיש סוברים ששרטוט הוי מדאורייתא, עיין מנחות דף ל"ב ע"ב ברש"י ד"ה כתבה. ועיין שם בתוספות ד"ה כתבה, ומ"ש על הגליון, וצריך ביאור, והבן. ועיין בבראשית רבה, הובא בספר המנהיג, זה ספר תולדות אדם (בראשית ה', א') מלמד שאפילו סרגול הגט למדו הקב"ה לאדם הראשון - וזה פלא - וסרגול היינו שרטוט יעו"ש. ונעלם מגדולים מה שהובא במדרש לקח טוב המכונה פסיקתא זוטרתא פרשת תצא בפסקא כי יקח איש אשה וגו' ספר כריתות (דברים כ"ד, א') מלמד שצריך שרטוט כספר יעו"ש. ועיין בקב נקי בפתיחה לסדר הגט אות ט' שהביא בשם שו"ת דברי אמת קונטרס רביעי, אשר ראה את דברי הפסיקתא זוטרתא. ולי יש המדרש לקח טוב, ומצאתי עוד בפרשת תצא סידור חליצה, גט חליצה צריך לסרגולי למגילתא במסרגלא ולא בדיותא וכו' יעו"ש [מקורו מהרי"ף, כדלעיל אות ב' ד"ה איתא. יב"ן]. משם ראה שיש לשרטט ובסרגול דוקא, ולא בציפורן וכדומה וכו' יעו"ש"ב.

ובלתי מובנת ראיתו ממה שכתוב לסרגולי במסרגלא וכו', דלא אתא אלא לאפוקי צבע, כמו שכבר ביארו רבוותא קמאי וכנזכר לעיל, אבל ציפורן וכל כי האי גוונא שפיר דאמי. ואפילו קוץ, כדלעיל הערה י' ד"ה ומסתברא. שוב נודע לי על ידידנו הרה"ג לוי קשת זצ"ל שכאשר תיקן ספר תורה על-ידי גרידת תיבה או כמה אותיות ונמחק מחמת זה השרטוט, היה נוהג להשלים תחילה את השרטוט על-ידי ציפורן אגודלו שהיתה מחודדת לצורך הפריעה כיון שהיה גס-כן מוהל.

ונראה לענ"ד שצריך לדקדק ולהזהיר שהחריצה בציפורן תהיה בחוזק, משום דבעינן לכתחילה שיהא השרטוט קיים לעולם, ובסתמא אינו מתקיים, דמהאיי טעמא קיימא לן בשלחן ערוך הלכות שבת סימן ש"מ סעיף ה' שמוטר לרשום בציפורן על הספר לסימן. ועיינין שם באחרונים אם יש בזה חילוק בין נייר לבין קלף. ובמ"ש בס"ד בתשובותי עולת יצחק (חלק א' סימן קכ"ז ד"ה וכן), לעניין רישומים שנעשו בספר תורה שלא בדיו אלא בציפורן אם יש להם דין ספר תורה המנוקד, ובשו"ת אדני פז (חלק ב' סימן קי"ג). ולקמן הערה כ' ד"ה כל-שכן.

וראיתי בשו"ת מראות ישרים (חלק ב' סימן ל"ז אות ב' דף רפ"ה-רפ"ו) שכתב: "יש להעיר לכאורה ממה שכתב בספר סמ"ג הלכות גירושין, שהטעם דמשרטטין הגט שנים עשרה שיטין, משום דכתיב במדרש זה ספר תולדות אדם, מלמד שאפילו סרגול הספר למד אדם הראשון. פירוש סרגול, שרטוט. וגט קרוי ספר. ומנין "זה", שנים עשרה. וכעניין זה אנו אומרים בפרקא קמא דכריתות דף ה' ע"ב [גבי] שמן המשחה, (זה) יהיה [זה] לי (שמות ל', ל"א) זה [בגימטריא] שנים עשר לוג ע"כ. וכן כתב בספר מרדכי ריש גטין, דמשום דברי המדרש הנזכר לעיל יש לכתוב שנים עשרה שיטין בגט, וכדרשין בכריתות גבי שמן המשחה דזה גימטריא שנים עשרה, וכן בגט. וכן איתא בתשב"ץ חלק א' סימן ו', ושכן כתב הרב בעל המנהיג. וכן כתב בספר גט פשוט בסימן קב"ה ס"ק מ"ג בשם ספר התרומה סימן קי"ב יעו"ש. ומעתה הנה לעניין שמן המשחה מאי דילפינן מקרא דזה גימטריא שנים עשרה, דבעינן שנים עשר לוגין, בפשוטו זהו לעיכובא, ובודאי זהו דין גמור ולא רק רמז בעלמא, והכי נפסק ברמב"ם ז"ל הלכות כלי המקדש פרק א' הלכה ב' יעו"ש. ואם-כן הכי נמי לעניין גט, מכיון דאתיא לן דבעינן מספר שנים עשרה שיטין מדכתיב זה ספר וכו', זה גימטריא שנים עשרה, וספר קאי אגט, יש לומר דזה הוי לימוד מעלייתא ולא רק רמז בעלמא, ובדיעבד אם פחת משנים עשרה שיטין או הותיר עליהם יש לפסול, אם לא במקום עיגון. מיהו נראה דזה אינו, דלקושטא דמילתא לא נתבאר כלל בדברי המדרש גופא, דמאי דדרשין זה ספר תולדות אדם, שזה קאי על הגט, ושצריך שנים עשרה שיטין מדכתיב זה גימטריא שנים עשרה. אלא כל דברי המדרש לא נאמרו אלא לעניין עצם הסרגול, כלומר השרטוט של-ספר, וללמדנו שאדם הראשון למד סרגולו של-ספר, והיינו של-כל ספר בעלמא. וז"ל המדרש בבראשית רבה פרשה כ"ד אות ז', רבנן אמרין אפילו סרגולו של-ספר אדם הראשון למדו, שנאמר זה ספר, הוא וסרגולו. ופירש במתנות כהונה, זה ספר, משמע הספר כולו בכל סדר תיקוניו והליכותיו ע"כ. הרי שלא הוזכר כלל עניינא דגט במדרש, ורק הקדמונים ז"ל הוא דמצאו מקום לרמוז בדברי המדרש מה שנוהגים לכתוב שנים עשרה שיטין בגט. ודברי המדרש הם רק סמך ורמז לענין זה, אבל חז"ל גופיהו לא אמרו כלל שום

דרשה בפסוק זה לעניין גט. וממילא שפיר י"ל דבדיעבד גם בליכא שתיים עשרה שיטין בגט, הוא כשר אף שלא במקום עיגון, דבעצם ליכא שום דרשה של-חזו"ל המחייבת דין זה. ולפי זה יש לתמוה על מה שראיתי בספר קב נקי סדר גט ראשון ושני סימן ס"ד סק"ט שכתב בזה"ל ובבראשית רבה, זה ספר תולדות אדם, מלמד שאפילו סרגול הגט למדו הקב"ה לאדם הראשון. וסרגול, שרטוט ע"כ. וכן לקמן בסימן ס"ו ס"ק י"א כתב הקב נקי, ובמדרש, זה ספר וכו' אפילו סרגול הגט וכו' וזה בגימטריא שתיים עשרה ע"כ. הרי דהעמיס בגוף דברי המדרש דמיירי בסרגול הגט, שאפילו סרגול הגט למדו הקב"ה לאדם. וזה תימה, רבלשון המדרש גופא לא הוזכר כלל דמיירי על הגט, ורק הראשונים ז"ל הם שרמזו מנהג זה שנוהגים לכתוב שתיים עשרה שיטין בגט בדברי המדרש, מזה דהוי גימטריא שתיים עשרה, ולעולם אין זה אלא סמך ורמז בעלמא" עכ"ל ספר מראות ישרים.

ולענ"ד אין כאן שום תמיהה, כי מובן על-כל-פנים שהמנהיג וסיעתו גרסו כך במדרש גופא. ולדידהו אתא המדרש למימר שלא רק ספר תורה ומזוזה ומגילה הראה לו הקב"ה סרגולם, אלא אפילו את סרגול הגט, הרי לימד אותו פרטי כל עניין ועניין. ועיין עוד לעיל הערה ט"ו ד"ה וחיודוש.

יט. אין לעשות מחלוקת בכדי בין הבבלי לירושלמי, דקיימא לן דאפושי פלוגתא לא מפשינן. והרי"ף והרמב"ם סמכו על המקובל והידוע. ולא עוד אלא שהרי"ף ביבמות גבי סידור חליצה כתב בהדיא צריך לסרגוליה "במסרגלא", וכן העלה הנימוקי יוסף בשמו, כדלעיל אות ב' ד"ה איתא. ועיין עוד לעיל הערה י"ח ד"ה מכל-מקום. וידוע שהרמב"ם הולך על הרוב בדרך הרי"ף, והדעת נותנת שאילו היה חולק עליו, היה לו לכתוב זאת בהדיא. הלכך אף אם תמצי לומר שמא לא היה כתוב בגירסת הרמב"ם בירושלמי תיבת בקנה, ומסכת סופרים ידוע שלא ראה הרמב"ם אותה, או על-כל-פנים לא סמך עליה להלכה (כיעויין מ"ש בס"ד בספר האותיות המשונות בתורה פרק חמישי דף צ"ט אות ז', ובקונטרס ספר תורה המנוקד סימן י"ד, ובמקומות נוספים), על-כל-פנים את דברי הרי"ף ודאי ראה וסמך עליהם.

[וידידי הרה"ג אח"כ שליט"א הוסיף כאן בזה"ל: ועוד, הרי מסכת סופרים נסדרה בזמן הגאונים כידוע, ואז כבר נקבע שההלכה בכל מקום בבבלי, ואעפ"כ כאן העלו במסכת סופרים דברי הירושלמי, משמע דפשיטא להו דליכא הכא פלוגתא. ויש לעיין אם יש במסכת סופרים דברים כירושלמי נגד הבבלי. ועוד י"ל שאין שום ראיה מהבבלי, שהרי לא הובא שם לשון ההלכה למשה מסיני (כמו שהובא בירושלמי ובמסכת סופרים) אלא באופן כללי כיעו"ש, והיינו מפני שהדבר היה פשוט וידוע להם. והרמב"ם נמשך אחרי הבבלי, גם-כן מפני רוב פשיטותו, ודוק עכ"ל יצ"ו].

כ. גם אם זו הפשטות לכאורה, עדיין אין הוכחה ללמוד ממלאכות שבת להלכות כתיבת ספר תורה, וכל-שכן לקבוע כן הלכה למעשה נגד מסקנת הפוסקים ונגד מסורת כל ישראל. בשבת פשיטא שזה נחשב מלאכה, מה לי בצבע מה לי בלא צבע, דמלאכת מחשבת אסר רחמנא והא איכא. אבל כאן שהיא הלכה למשה מסיני, ולא נתגלה טעמה בבירור, אס-כן מי מפס. וכי נלמד ממלאכת כותב בשבת לדיני כתיבת ספר תורה. הלא שם למשל גם אם כתב בסקרא שהוא גוון



אדום חייב, כמפורש שם ברמב"ם הלכה ט"ו, והוא הדין כל כיוצא בזה, ובנדון דידן פסולים כל מיני צבעונים כדכתב הרמב"ם בהדיא בפרק א' מתפילין הלכה ה'. ואעפ"י שההלכה למשה מסיני אמרה לשרטט, ולא פירשה במה לשרטט, מכל-מקום הדבר מפורסם וידוע לסופרים. וכל-שכן שהדבר מפורש בירושלמי ובמסכת סופרים ושאר קדמונים לסרגל בקנה, דמשמע שזה חלק מההלכה למשה מסיני. ועיין שם טוב (פרק ב' מתפילין הלכה א' ד"ה ודע), לגבי כתיבה ביד שמאל.

וכן מוכח ממה שכתוב בפירוש קדמון ממצרים על דברי הרמב"ם שם וז"ל: "השרטוט הוא על שני פנים. יש שרטוט בלא צבע, כמו שעושים הסופרים בפֶּנָה, פירוש אלמצטרה [עיין לעיל הערה י' ד"ה מוכן. יב"ן] ומעבירין עליה הנייר, כדי שיעשו השיטין. ויש שרטוט בצבע, כגון שמעבירים חוט של-סקרא על הקורה. והכל [דהיינו שני האופנים של-שרטוט. יב"ן] חייב עליהם משום משרטט" ע"כ. הרי שגם במצרים אתריה דהרמב"ם כך היה פשוט לסופרים, ממילא כשהעלה את ההלכה למשה מסיני לשרטט, היה ברור לו שידוע לסופרים כיצד הוא השרטוט. והא דנקט פֶּנָה ונייר, מסתברא שהוא לאו דוקא, והוא הדין בברזל על גויל וקלף וכדומה.

[והכי נמי מסתברא דשרטוט דכתיבה הוא בלא צבע, שהרי הצבע מכער את הספר, מה שאין כן גומא וחריץ. ומה שהיום מדפיסים קוים במחברות וכדומה, הוא כדי לחסוך טורח השרטוט. מה שאין כן בעצים ואבנים ועורות, שפיר משרטטים בצבע, שהרי לבסוף מחתכים אותם לפי אותו שרטוט והצבע נעלם. ואף אם לא נעלם כולו, מוחקים אותו, או שהוא במקום החיבור ונסתר שם, באופן שלא יהיה בהם שום כיעור. איתמר. ועיין עוד לקמן ד"ה ומזה].

ויש לדקדק כך גם מפירוש רבינו אברהם בן שלמה על פסוק (מלכים-א' ה', ל"ב) בוני שלמה ובוני חירום והגבלים (דף ע"ב) וז"ל: "אנשים ממדינת [פירוש עיר] גִּבְלָה, כמו שנאמר (אנשי) [זקני] גבל וחכמיה (יחזקאל כ"ז, ט') והם היו פוסלי האבן בקו ובמדה, כמו שפוסלין פנות הבית בקו ובמדה. ונותנין חוט של-סקרא בסוף מדתה, או משרטטין בשרטוט, ומשם יפסלו האבן" וכו' ע"כ. מבואר כוונתו שישנם שני אופנים: א. שצובעים את המקום בחוט, ב. משרטטים. ואם השרטוט בצבע, מה ההפרש בין זה לראשון. שמע מינה שסתם שרטוט על-ידי חריץ. ואם תאמר שהכוונה באופן השני שהוא בלא חוט אלא על-ידי הידוק הצבע באבן, אם-כן מדוע כפל התיבות משרטטין בשרטוט. ודוק. וקרוב הוא ללשון הירושלמי משרטטין בקנה, וללשון הרי"ף מסרגלין במסרגולא, כדלעיל הערה י"ט.

והסברא נותנת שאילו היה הרמב"ם פוסק דלא בעינן שרטוט דוקא בקנה כלשון הירושלמי ומסכת סופרים, אי נמי במסרגולא כלשון הרי"ף, לא היה מעלים זאת בשתיקה, וסומך על מה שכתב בהלכות שבת. אם מפני שזהו נגד מנהג הסופרים, אם מפני שהוא חידוש שחולק עליהם לעניין דינא, אם מפני שבהלכות שבת אינו עניין מצוי הלכה למעשה כבנדון דידן רק מה יהא הדין במי ששרטט באופן זה, אם מפני שיש לחלק בין הלכות שבת להלכות סת"ם כדקא אמרן לעיל ד"ה גם.

ומזה גופא שבכל הדורות עשו השרטוט בספרי תורה ומזוזות ומגילות בחריץ וגומא דוקא ולא בעופרת או בצבע וכל כי האיי גוונא, לכאורה הוה אמינא דמוכח כמעט מפורש שקבלה היתה בידם דלא מהני, שהרי נקל יותר לעשותו בעופרת או בצבע, ומדוע טרחו ללא שום צורך.

אך לאחר העיון, אין זו ראייה, דחזינן שגם בשאר ספרים שכתבו בזמניהם את כולם בכתיבת יד, משניות ותלמוד והלכות וסידורים וכו', בעוד שלא היה דפוס שהוא מיושר ללא שרטוט, שרטוט בחריץ וגומא, אף שאין בזה הלכה למשה מסיני כלל ועיקר, על כרחין שזה לנוי הכתב, לפי שיותר נוח לקרוא בו כשהשרטוטים אינם נראים. ולא עוד אלא שבלבוש יורה-דעה (סימן ע"ה סעיף ח'), ובתשב"ץ קטן (סימן קפ"ח) כתבו מהאיי טעמא שלא לשרטט בעופרת וכדומה, לפי שאינו נוי לכתוב על זה יעו"ש. ולשון הפרישה ביורה דעה (שם אות י"ז): "עופרת וכיוצא בו, צובע ואין הכתב שעליו ניכר יפה" ע"כ. ועיין עוד במקדש מעט (שם ס"ק ל"ד), ולעיל ד"ה והכי.

ומחכם אחד שמעתי שדחה ראיתו דלעיל, מטעם שאם כן יוכשר כאן גם על-ידי שרטוט באמצעות חוט, שיניחנו על גבי הגויל או הקלף בשעת כתיבתו, שכן כתב הרמב"ם שם בהלכה י"ו ח'רשי העצים שמעבירין חוט של-סקרא על גבי הקורה כדי שינסור בשווה, הרי זה תולדת משרטוט. וכן הגב'לים [כלישנא דקרא וכוני חירום והגב'לים (הנזכר לעיל ד"ה ויש), כמו שכתב בפירוש קדמון ממצרים. ועיין בדברינו על פסוק הנזכר, שהוא בהפסרת תרומה, שיש מפרשים כי הוא מלשון גבול וכו'. יב"ן] שעושים כן באבנים כדי שיפצל האבן בשווה ע"כ. ברם לאו שמה מיתא, לפי מה ששמעתי מרבים, מובן כי החרשים והגבלים אינם מותחים חוט מלמעלה וחותכים לפי החוט, אלא מכניסים חוט לתוך אבק של-סקרא להטבילו, ואחר-כך מניחים אותו על גבי העץ או האבן, להשאיר בהם רושם לפי הקו שהם צריכים, באופן שהם נצבעים ממש. ואחר-כך מסירים את החוט, וחותכים לפי הקו. וכן היא דרך הבנאים עד היום, לעשות כך כדי ליישר את הבנייה או את הריצוף, שמותחים חוט ארוך אחד מכאן ואחד מכאן, ומגביה ומושך אחד מהם אותו באמצע כדי שיכה החוט למטה וישפך האבק ויצבע קו ארוך.

על-כל-פנים הכי נמי מוכח דפשיטא ליה להגר"נ גשטטנר בעל שו"ת להורות נתן, שאין שום ראייה מדברי הרמב"ם לנדון דידן, מדכתב בספרו טל נתן (דף ר"כ) בזה"ל: "כתב הרמב"ם פרק י"א משבת הלכה י"ז, המשרטט כדי לכתוב שתי אותיות תחת אותו שרטוט, חייב. חרשי עצים שמעבירים חוט של-סקרא על גבי הקורה כדי שינסור בשווה, הרי זה תולדת משרטוט. וכן הגבלים שעושים כן באבנים כדי שיפצל האבן בשווה. ואחד המשרטט בצבע או בלא צבע, הרי זה חייב עכ"ל. ויש לעיין למאי דמבואר בשלחן ערוך יורה-דעה סימן רע"א סעיף ה' ספר תורה צריך שרטוט, ואם כתבו בלא שרטוט פסול. ולא ישרטט בעופרת וכיוצא בו שצובע יעו"ש. וכתב בפתחי תשובה שם ס"ק ט"ו בשם הגרע"א דמדבריו משמע דאף בדיעבד אם שרטט בצבע פסול יעו"ש. ואם-כן אע"ג דכתב הרמב"ם דמשרטט בצבע חייב, מכל-מקום בספר תורה דפסול אם משרטט בצבע, י"ל דפטור. האמנם יש לומר דנהי דהספר תורה פסול, מכל-מקום כיון דעל-כל-פנים שרטט בצבע כדי לכתוב שתי אותיות חייב, כיון דעל-כל-פנים שרטט על מנת לכתוב שתי אותיות. ואע"ג דפסול מדין ספר תורה, כתב מיהת הוי, וחייב על השרטוט. אלא די"ל דהוי בגדר מקלקל, כיון דעל-ידי שרטוט זה קלקל את הספר תורה, דהא אותיות הללו נחשבין כאילו כתבן שלא בשרטוט, דהא בספר תורה אינו מועיל שרטוט של-צבע. ומכל-מקום אין בזה הכרח, דנהי דמדין ספר תורה נפסל, אכתי איכא עליו שם תיקון, כיון דעל-כל-פנים

איכא כתב שראוי לקרותו. ואף שפסול מהיות ספר תורה, מכל־מקום איכא שם ספר עליו ללמוד בו, וצ"ע עכ"ל ספר טל נתן.

ולא עוד אלא שלא נודע מקור דברי הרמב"ם שגם בלא צבע חייב, כי לא נזכר בהדיא בתלמוד, ולדעת המנחת חינוך למד הרמב"ם זאת מדין שרטוט דספר תורה מזוזה ומגילה. שכן כתב המנחת חינוך במצוה ל"ב מוסך השבת אות ל"ו וז"ל, כתב עוד הרמב"ם, חרשי עצים שמעבירין חוט וכו', וכן הגבלים שעושים כן באבנים וכו', ואחד המשרטט בצבע או בלא צבע חייב. והרב המגיד לא רשם דין זה [מ]היכן הוא, ולמד הרמב"ם משרטוט המבואר בש"ס ואחד הוא וכו' יעו"ש. והיכן מבואר בש"ס אם לא לגבי ספר תורה וכדומה, אך הרי לא פורש אם בצבע או בלא צבע, על כרחין סמכו על הידוע והמקובל שנעשה בגומא או חריץ, ומזה למד הרמב"ם שגם לגבי שבת כך הדין, כי זה החידוש, דבצבע פשיטא טפי דחייב. ועל זה כתב המנחת חינוך דאחד הוא, אבל לא ללמוד בהיפך דהוא הדין בספר תורה כשר שרטוט בצבע.

[והעיר כאן ידידי הרה"ג אח"כ שליט"א בזה"ל: לא הבנת, שהרי גם שרטוט בצבע לא נזכר בגמרא. דאחא דתנן גבי שלושם ותשע אבות מלאכות דשבת והמולחו והמעבדו, הקשו בגמרא (שבת דף עה:) היינו מולח היינו מעבד. ותירצו, רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרויהו, אפיק חד מינייהו ועייל שרטוט. ופירש רש"י: "לפי שדרך הרצענין כשהוא בא לחתכו, משרטטו תחילה כפי מה שהוא רוצה להאריך ולהרחיב ולקצר החיתוך, ואחר כך מעביר הסכין דרך השרטוט. וכן בעורות המשכן כשחתכום" ע"כ. הרי שלא הזכיר רש"י צבע כלל. ואם תאמר דפשיטא ליה דשרטוט בעורות הוא באמצעות צבע, הנה הרמב"ם בודאי מפרש ועייל שרטוט, שרטוט דכתיבה, שהרי בחיבורו עשה אותו אב מלאכה. והלא סתם שרטוט דכתיבה, בלא צבע הוא וכדלעיל. ובזה נתיישב לי מה שכתב הרמב"ם בריש פרק ז' כשמנה אבות מלאכות, והשחיטה וההפשטה וההעבדה ומחיקת העור וחיתוכו והכתיבה והמחיקה והשרטוט ע"כ, דלכאורה קשה למה לא הזכיר את השרטוט לפני הכתיבה, שהרי הוא נעשה לפני כן. אלא י"ל שאם היה מזכיר את השרטוט לפני הכתיבה, דהיינו אחרי חיתוך העור, היה מקום לטעות שהכוונה לשרטוט העור לשם חיתוכו, אעפ"י שהזכירו אחרי החיתוך. ולא רצה הרמב"ם להאריך בלשונו יותר משאר אבות ולומר ושרטוטו כדי לכתוב בו, ואז היה בא במקומו לפני הכתיבה. עוד י"ל דכיון דמלאכת שרטוט לא נזכרה בהדיא במשנה, לא רצה הרמב"ם להזכירה בין שאר המלאכות שנזכרו שם, הלכך הניחה לבסוף. ויש לדחות דכיון שאמרו בגמרא אפיק חד מינייהו ועייל שרטוט, הרי זה כאילו הגיהו כך את לשון המשנה, ואם כן היה לו להרמב"ם להזכיר את השרטוט במקומו. וכל־שכן לפי שיטת הירושלמי דהמעבד גופיה שנזכר במשנה, היינו משרטט, כדלקמן אות ט' ד"ה ולחיוזוק. אלא שהרמב"ם אינו סובר כהירושלמי, שהרי השאיר את המעבד והוציא את המולח. ובלאו הכי בודאי הבבלי פליג על הירושלמי בזה כמובן למעיין, והעיקר כבבלי. שוב ראיתי להרמב"ם עצמו בפירוש המשנה שכתב בזה"ל, המולחו והמעבדו, אינן שתי מלאכות, לפי שמליחת העור היא מין ממיני העיבוד, והזכירו להשמיעך שהמליחה עיבוד היא. ויושלם מניין השלושים ותשע בשרטוט, שהוא מאבות מלאכות. והשמיטו התנא בעת חיבור המשנה, לפי שעשאו ממכשירי הכתיבה עכ"ל. למדנו מדבריו שני דברים. האחד, מה שבחר להשאיר את

המעבד ולהוציא את המולח, היינו משום דהמעבד הוא העיקר, והמולח אינו אלא מין ממני העיבוד. והשני, דמה שאמרו בגמרא אפיק חד מינייהו ועייל שרטוט, אין הכוונה להגיה בכך את לשון המשנה, אלא בכוונה הזכיר התנא גם את המולח, ללמדנו שהמליחה עיבוד היא, ובכוונה השמיט את המשרטט, ואנו מעצמנו יש לנו להוסיף אותו. ונמצא שאכן השרטוט לא נזכר במשנה כלל, ושפיר הניחו הרמב"ם לבסוף. אלא שלא זכיתי להבין פירוש הרמב"ם בזה, מפני כמה תמיהות שיש עליהם, ואכתוב חלק מהן. הלא בהדיא אמרו בגמרא היינו מולח היינו מעבד, דמוכח שענין אחד ממש הם. וכן מוכח מדתירצו אפיק חד מינייהו ועייל שרטוט, דהיינו שאפשר להוציא אחד מהם, את המעבד או את המולח, כי ענין אחד הם. ולפירוש הרמב"ם הוה להו למימר אפיק מולח ועייל משרטט. ועוד, מהו זה שסיים הרמב"ם שהשמיט התנא משרטט, לפי שעשאו ממכשירי הכתיבה, ור"ל שהוא בכלל מלאכת הכתיבה. וזה לא יתכן, שהרי אב מלאכה בפני עצמו הוא. ועוד, דכיון שכתב שאינן שתי מלאכות, ולא הזכיר התנא מולח אלא ללמדנו שהמליחה עיבוד היא, ומאידך כתב שהשמיט התנא שרטוט, נמצא שלא מנה התנא אלא שלושים ושמונה אבות מלאכות, היפך מאי דקאמר ברישא ובסיפא ארבעים חסר אחת. ועוד קשיא לי טובא על מה שכתב בחיבור דאב מלאכה דמשרטט היינו שרטוט דכתיבה, הלא אבות מלאכות נלמדו ממלאכות המשכן, ולא מצינו שם שרטוט דכתיבה. כל זה כתבתי לפום רהטא עכ"ל. וכבר דן בזה בספר שלמי יהונתן (בן-צור) הלכות שבת מדף רח"צ, ועוד].

שבתי ואראה שמפורש הענין טפי במרכבת המשנה על הרמב"ם שם בזה"ל: "המציא רבינו תולדה למשרטט, שרטוט חרשי העצים ואבנים. ואפילו בלא צבע חייב, דהא עיקר מלאכת השרטוט דכתיבה הוא בלא צבע" יעו"ש. ר"ל דהא דכתב הרמב"ם שהמשרטט בלא צבע חייב, מיירי אפילו לגבי עצים ואבנים דבסיפא שהן תולדות, שאם רק לגבי כדי לכתוב דברישא שהוא אב מלאכה, הוה ליה להסמך דין זה מיד אחרי כן. וכיון דבשרטוט כדי לכתוב פשיטא דמיירי בלא צבע, שהרי זהו עיקר מלאכת השרטוט דכתיבה, למד הרמב"ם מסברא דנפשיה דהוא הדין לגבי התולדות, דהיינו בעצים ובאבנים. ואמנם מדנקט המרכבת המשנה "עיקר" מלאכת השרטוט, מובן שיש שרטוט בצבע, אלא שהוא טפל, ומסתמא כוונתו שאין עושים כך בשביל נוי הכתב ושיותר נוח כך לקריאה, כדלעיל ד"ה ומזה. אבל אין ראיה דקאי על ספר תורה וכדומה, שהרי נקט כתיבה, משמע דמיירי בכתיבה בעלמא סתמא. ועיין עוד בספר תורת המלאכות להר"מ לייטנר חלק ז' (מלאכה כ"ט משרטט) דף קמ"ו קמ"ז, ובספר שלמי יהונתן (דף רצ"ט).

כל-שכן שאין שום ראיה מהרמב"ם שם, לפי קצת נוסחאות דגרסי התם באַצְבֵּע או בלא אַצְבֵּע, כמובא בילקוט שינויי נוסחאות שברמב"ם מהדורת רש"פ (דף תשל"ז). ברם אי משום הא לא איריא, דמסתברא כי היא טעות אחד המעתיקים, שאם-כן היה לו לכתוב בציפורן, מאי אצבע דנקט, ועוד מהו ביאור הלשון הסתום הזה דנקט בלא אצבע. ועיין עוד בספר מי טל להרי"מ קלמנסון מלאכת משרטט דף רל"א מה שפלפל בזה [ולעיל הערה י"ח לגבי שרטוט גט בציפורן].

כא. אין זה פשוט, כי דבר שאין לו דיני כתב יכול להיחשב כתב בכל גוונא, על דרך מה שכתב סברא נפלאה זו הגרמ"פ בשו"ת אגרות משה (חלק ב' מיוורה דעה סימן ק"מ דף רל"ה ע"ב) לעניין

מזוזות שבגליון למטה נחקקו מהקלף גופו, אותיות שוקעות נבדק מד [דהיינו משרד דת כידוע, שהתחילו בזמנו לעשות כן במזוזות כאישור שנבדקו על ידם ונמצאו כשרות. יב"ן] דמה שהאותיות הם בחקיקה ולא בצבע כלל שהמזוזה פסולה לכתוב כן, פשוט שאין זה היתר וכשרות לאותיות נוספים. שכיון שהם על-כל-פנים אותיות, פוסלין המזוזה, דעל ההוספה ליכא דינים איך לכתוב וכו' יעוש"ב.

**כב.** פירוש בדבר הצובע, כנזכר שם בהערות המוציא לאור. ובגמרא שבת דף קד: ד"י, דיותא. דהיינו שבאו לפרש כי ד"י בלשון הקודש (הנזכר במשנה שם) הוא הנקרא בארמית דיותא.

**כג.** הגאון בעל הלכות גדולות לא בא להביא ראיה לכך, ודבריו בזה וכיוצא בזה דברי קבלה נינהו, ודרכו לקצר בלשונו מאד כידוע. ובהמשך קא משמע לן דהלכתא כרבי יצחק, לאפוקי ממתניתא דמייתי התם בגמרא שמקילה שלוש כותבים ארבע אין כותבים. ועיין רמב"ם ומפרשיו בפרק ד' מיבום וחליצה הלכה ל"ה, ובשאר ספרים.

**כד.** פשוט דמשמעות דבריו שלא הועיל כלום בשרטוט בדין, דהיינו שהאיסור נותר בעינו.

**כה.** עיין ספר חובת שרטוט (פרק א' דף ז'), שאסף וסידר מחלוקת הראשונים והמפרשים אם שרטוט דרבי יצחק מדאורייתא או מדרבנן.

**כו.** סברא זרה לאמר שהוא חידוש מאוחר, ואין שום ראיה לכך מהגמרא.

**כז.** לא נהירא, הן מצד עצם הפירוש, הן מצד סידור לשונו של-בעל הלכות גדולות שאינו עולה יפה לפי זה, והן מצד שהמה דברי נביאות להעמיס זאת בכוונתו. כל-שכן לפי הגירסא בספר הלכות גדולות שהיתה לפני רבינו שמחה, ששם הסדר הפוך בזה"ל, הלכה כרבי יצחק שאמר שתיים כותבים שלוש אין כותבים. ואם שרטוט לה בדיותא, לאו כלום הוא ע"כ, הרי שעניין זה של-שרטוט בדיו היא תוספת בפני עצמה אחרי שהעלה דברי רבי יצחק. ונמצא שלא בא כלל ועיקר להביא ראיה לזה מרבי יצחק.

**כח.** אין שום הוכחה לכך, וכדלעיל הערה י"ט. ופלא שלדבריו יוצא שכולם נדחו, הבית יוסף וגידולי הקדש וסיעתם, כאשר יבין המעיין. ורק הוא צודק, והלכה כמותו נגד כל רבוותא. אתמהא ואתמהא.

גם בעל ברוך שאמר הבין שהוכרע הספק של-רבינו שמחה מדברי בעל הלכות גדולות, שהרי כתב מיד לאחר הביאו את דבריו בזה"ל: "ונראה לי לפי קיצור דעת, שמכאן משמע שיכול לשרטט בתפילין בבדיל או בעופרת בין שיטה לשיטה, אפילו לרבינו שמחה [דהיינו לפי מה שכתב לעיל מינה בדף ס"ג בשמו שאם שרטט בתפילין בין שיטה לשיטה, הם פסולים, זולת בארבע רוחות יעו"ש. יב"ן], אחרי דלא נקרא שרטוט אלא אם-כן עושה גומא או חריץ כדמשמע לשון שרטוט" וכו' ע"כ, כמובא בקובץ ספרי סת"ם דף ס"ה. ואמנם נימוק זה דלשון שרטוט משמע גומא וחריץ, כתב אותו רבינו שמחה לעיל מינה מדנפשיה, ר"ל עוד קודם שהביא את דברי בעל הלכות גדולות, אבל מכל-מקום מובן למעיין כי לא הוחלט הדבר ממש אצלו ונשאר מסופק, כיון שלא מצא ראיה מתוך הגמרא או שאר גאונים לפשוט ספיקו, עד שמצא את מה שכתב בעל הלכות גדולות. ונמצא הכוונה בזה שנתחזקה לו הבנה זו מתוך דברי בעל הלכות

גדולות, דהיינו דאית ליה שזוהי עצמה גם-כן סברת בעל הלכות גדולות [ממילא מובן שגירסת ספר אחד בדברי בעל הלכות גדולות, המובאת שם בשולי ספר קובץ ספרי סת"ם, אם שרטוט לה בדיותא לית לן בה יעו"ש, תמורת לאו כלום הוא, אין לה מקום. מה גם שהיא היפך דברי כל הפוסקים בשמו].

אמנם נראה לכאורה שהוכחה זו לא תיכון אלא לדידהו שקוראים שרטוט בשי"ן שמאלית, דממילא מוכח שזהו דבר החורץ בחוזק, וכדלעיל הערה י' ד"ה ולגירסת [ואף שגומא אינה בחוזק אלא בלחץ ובדוחק, מכל-מקום שוב אין סברא לחלק ביניהם, העיקר שהמקום שקוע] והוה פשיטא ליה לרבינו שמחה [משפירא, שהיא מערי ארץ אשכנז] שגם הגאון בעל הלכות גדולות היה קורא כך. אבל לפי מסורת הקריאה שלנו בשי"ן ימנית, כאשר קיבלנו במסורת על-פה, ממרנן ורבנן חכמי תימן, ובכללם למדתי כן מפה- קדוש אאמו"ר וצ"ל, דאינהו מבני יהודה דקפדי ודייקי לישנא, צריך לומר דלאו מהאיי טעמא קאמר בעל הלכות גדולות הכי, אלא קבלה היתה בידו. אבל לפי מה שכתבתי בס"ד שם בד"ה ולפי, יש הוכחה אחרת לכך מן הלשון, כפי בניין המלה. ועיין עוד קונטריסי שיעורים מסכת גטין (דף קנ"ב ד"ה ובוזה).

כמו-כן נוסף שם בברוך שאמר בשם ליקוטי הגהות, ואני הכותב ראיתי ממורי אבא, בימי מהר"י ב"ר מאיר כ"ץ ובימי מהר"ר נחמן, שרטוט בסכין שאינו חד, אלא עב בחודו וכו' יעו"ש, הרי כולם מסכימים ונוהגים שהשרטוט בגומא או חריץ דוקא. וז"ל דעת קדושים (יורה-דעה סימן רע"א סק"ה דף י' אמצע ע"ב): בבית יוסף [יורה-דעה סימן ער"ה ואבן-העזר סימן קכ"ה] הובא בשם רבינו שמחה ספק אם צריך להיות נשאר השרטוט גם אחר כתיבה, או די רק בשעת כתיבה שיהיה רושם שרטוט לפניו ליישר הכתב, ואחר-כך אין צריך רושם ניכר. ומשמע שם מסקנתו להחמיר דצריך להיות רושם השרטוט גם אחר כתיבה ועומד לעולם, דשרטוט הוא לשון חקיקה, דהיינו עומד ניכר תמיד יעו"ש.

ובמלאכת שמים (כלל ה' סוף ג'): "השרטוט צריך להיעשות על-ידי קנה או סכין או שאר דבר החורץ ועושה כמין שריטה בקלף. ולא ישרטט בעופרת או שאר דבר הצובע" ע"כ. וביאר מקורו ונימוקו לכך בבניה שם (סק"ד): "כן מורה תיבת שרטוט, מלשון שרט וכו'. והבית יוסף ביורה-דעה סימן רע"א נסתפק בדבר. מיהו באורח-חיים [סימן ל"ב] מפשט פשיטא ליה בשם ארחות חיים ספר התרומה והגהות מיימוני דבעי דוקא מידי דחורץ. וכן כתבו הלכות גדולות והרי"ף פרק מצות חליצה בגיטא דחליצה. והבית יוסף באבן-העזר סימן (קכ"ג) [קכ"ה] מביא גם מסקנת המרדכי שמביא גם-כן להלכות גדולות הנזכר לעיל" ע"כ. ועיין עוד לקמן אות ז' ד"ה ובעיקר, ובספר בני ציון (לכטמאן) הלכות תפילין סימן ל"ב דף רמ"ו ד"ה ועל.

כט. עיין לקמן אות ח' ד"ה ודע.

ל. עיין לעיל הערה ה'.

לא. ואף לא במראית העין.

לב. דאף אם תמצוי לומר שתלתלים אינם מתקיימים לעולם, על-כל-פנים תפשוט מינה דלא סגי בשרטוט הנראה רק בשעת כתיבה.

לג. לאפוקי מדעת רבינו תם דסגי בשרטוט שיטה העליונה, כדלעיל הערה א'.

לד. ולענ"ד תרוייהו איתניהו. כי שני העניינים איכא למילף מינה. ועיין עוד קובץ ספרי סת"ם דף ס"ד, בביאור מנחת סולת אות ק"פ.

לה. צריך לתקן על-שם דקות.

לו. יישר חילו לתורה. ועיין עוד לעיל הערה י' ד"ה ומה.

לז. אין מתקבל על הדעת שהבית יוסף יוסיף תיבת כגון בשתיקה, אלא מסתברא שכך היתה הגירסא לפניו. וכאשר דימיתי כן מצאתי בס"ד אחרי כן כשעיינתי בקובץ ספרי סת"ם (דף ס"ד), שם הובא בברוך שאמר לשון רבינו שמחה שישרוט בברזל, ובשינויי נוסחאות שבשולי הדף שם צויין כי בכת"י המבורג ובדפוס דובנא כגון. והרי זה כמבואר. וכן הוא כבר במרדכי שממנו העתיק הבית יוסף. ועיין עוד אוצרות ירושלם (קובץ עשירי דף תש"כ סוף ע"ב).

לח. גם אני הקטן כתבתי כן בס"ד בתשובתי עולת יצחק חלק א' סימן קל"ה אות ב' ד"ה וראיה, ללמוד שגרירה מהניא כשרטוט, מאחר שכתב הרדב"ז דמהני כפלים אעפ"י שאין נעשה על ידם חריץ אלא רושם יעוש"ב. ומכל-מקום יש לחלק דסוף סוף רושם זה הוא כעין חריץ, כי הכפלים בנייר קשה עושים בו כעין סדקים, וכדלעיל הערה ט"ו ד"ה והנה.

טל. ועיין לעיל הערה י"ט.

מ. נמצא במסכת בימות, דף ל"ה ע"ב ברי"ף דפוס וילנא, סידור חליצה, ברישא וכו' כד כתב גט- חליצה, צריך לסרגוליה במסרגולא, ולא בדיותא וכו' יעו"ש.

מא. עיין לקמן אות ז' ד"ה האחת.

מב. עיין לקמן אות ז' ד"ה והשנית.



## ז.

נשתיירה אמנם לחלוחית דיו בקולמוס להשיב על יתר הדברים שהעלה הר"י שוורץ נר"ו (דלעיל אות ה'), אכן ראיתי (אחרי שכתבתי ככל הדברים דלעיל ודלקמן) שכבר ישב הדק היטב על מדוכה זו הרש"מ מנדלאוי נר"ו להשיג בכל פרט ופרט, אם-כן אין צורך שנטרח עוד בזה, רק אעלה כאן שתי מרגליות מתוך דבריו:

האחת לגבי מה שכתב (בד"ה נמצא) שהעופרת אינה חורצת כי אם מותירה רושם לחוד כדיו, כתב על זה הרש"מ מנדלאוי יצ"ו: עופרת גם-כן חורצת, אך השריטה שיוצרת נמחקת מהר. כמבואר טובא בגידולי הקדש (סימן רע"א ס"ק י"ד) [יעו"ש בסוף דבריו דף י"א ע"ד, אם יכבוש ידו ועל-ידי עופרת מחודד] יעשה גם חריץ, מכלי-מקום אסור לפי שצובע וכו'. ויש לדקדק כך מלשון רבינו שמחה, ששינה לשונו ונקט בבדיל או בעופרת אעפ"י שנמחקה "השריטה" לאחר זמן, ולא נקט השרטוט, ושריטה היא ודאי חריץ ולא בצבע וכדלקמן בסמוך. יב"ן. וכן מבואר בדברי רבינו שמחה וברוך שאמר ואור זרוע ומרדכי ובית יוסף באבן-העזר סימן קכ"ה, כגון בבדיל או בעופרת ואעפ"י שלאחר זמן נמחק השריטה. אמנם העופרת משאירה צבע אפור,

ולשם מכון מרן באורח-חיים דחושש רק מכתב על גבי כתב, אחר שתפילין לא בעו שרטוט, ולכן לא מעכב בהם שרטוט בחריץ דוקא. ועל כן חשוב כמי שלא שרטט וכו' ע"כ.

והשנית אודות מה שכתב (בד"ה והפרישה) דאף האליה רבה (אורח-חיים סימן ל"ב ס"ק י"ג) מיינת מלחם חמודות דאינו לעיכובא אלא שאסור לעשות כן לכתחילה, אחר האריכות העלה הרש"מ מנדלאוי יצ"ו, שדברי לחם חמודות נדחו על-ידי קסת הסופר [בלשכת הסופר סימן ג' סק"ג] וקול יעקב. ועיין עוד במנחת סולת על ברוך שאמר, שדחה זאת מדברי הברוך שאמר עצמו, בראיה שאין עליה תשובה. ומוכרח לומר שלחם חמודות וגם מהריק"ש לא ראו דברי ברוך שאמר. והפתחי תשובה בורה-דעה (סימן רע"א ס"ק ט"ו) בשם שו"ת רעק"א (מהדורא קמא סימן נ') וכו'. וראיתי שתמהו על שאני הקטן מזהיר על המכשול, והפטירו לי שהנה שרטוט בצבע כשר למשנה ברורה וכו'. ואני הקטן אומר שהמשנה ברורה (סימן ל"ב ס"ק כ"ב) לא הביא את דברי הלחם חמודות אלא לעניין כתב על גבי כתב בלבד, שהרי תפילין לא בעו שרטוט כמו שכתב השלחן ערוך שם. וכל טעם השלחן ערוך שבתפילין לא ישרטט בעופרת, הוא רק מצד כתב על גבי כתב, ולא דן מצד השרטוט גופא. וגם הדבר שמואל ודעימיה, מפקקים ודחו אלו הדעות. ועם זאת אכן בנגיעת העופרת מאות לאות, אם היא שחורה פסול, ולא כהעטרת צבי שהקשה עליו הפרי מגדים אורח-חיים סימן ל"ב אשל אברהם סק"ח עכ"ל. וישר חיליה לאורייתא. ש"י מד"ן.

ובעיקר עניין החסרון בעופרת מצד כתב על גבי כתב, שראיתי מוכיחים מתוך דברי מרן בבית יוסף ובשלחן ערוך אבן-העזר סימן קכ"ה שדן רק מצד זה ומשמע דלא חש לרבינו שמחה דבעינן גומא וחריץ [מאחר שלא הכריע רבינו שמחה כך רק כתב "קצת נראה" לשון שרטוט גומא וחריץ] מלבד מה שתמהו עליו כדלעיל אות ג', ומלבד מה שגם מהרשב"א שהביא הוא עצמו משמע דבעי חריץ כדלקמן אות י' ד"ה עוד, יש להוסיף דבספר מלאכת שמים הבין בפשיטות מדברי הבית יוסף שכוונתו לדון גם מצד כתב על גבי כתב, מלבד הנדון דבעינן גומא וחריץ, שכן כתב המלאכת שמים (כלל ה' סעיף ג'), ובבינה שם (סק"ה), לא ישרטט בעופרת או שאר דבר הצובע, עיין בזה בית יוסף אבן העזר סימן קכ"ה ולחם משנה פרק ד' מהלכות גירושין הלכה א', דמהתם ילפינן להכא, דמלבד חסרון השרטוט החיובי, איכא עוד חששא לעניין כתב על גבי כתב. וצע"ג על האליה רבה סק"ג שלא הרגיש בזה כלל, וכן קשה על הבני יונה (דף ב' ע"ב) עכ"ל. ומה שסיים דמה שכתב בשם ימ"מ הלכות ספר תורה, לא ידענא מנו ע"כ, ברור שהיא טעות סופר וצריך להשמיט היו"ד שבתובת ימ"מ, והכוונה לספר מעדני מלך, וכבר העיר על כך בלשכת הסופר (סימן ג' סק"ג).

## ח.

ודע כי אף במגילת אסתר שייך לומר שהשרטוט בה מהלכה למשה מסיני, הגם שלא היתה עדיין בזמנו. כי בגמרא מגילה דף טז: למדו זאת מדכתיב דברי שלום ואמת (אסתר ט', ל') מכאן שצריכה שרטוט כאמיתה של-תורה יעו"ש. ונקיטין שאפילו דקדוקי סופרים ומה שעתידיים



לחדש, הכל הראהו הקב"ה משה בסיני, כדאיתא התם בדף י"ט ע"ב. ואפילו קרי וכתב שבנביאים וכתובים, ובכללן המגילות, מוכח בנדרים דף לד: שהן הלכה למשה מסיני, והארכנו בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת ויקהל על פסוק את בריחו ד"ה ובהדיא, ובמגילת אסתר על פסוק וקבל היהודים ד"ה והגם.

אמנם הרמב"ם לא הזכיר בהדיא בפרק ב' ממגילה הלכה ט' ששרטוטה מהלכה למשה מסיני, אלא כתב סתמא דצריכה שרטוט כתורה עצמה, ורק לגבי ספר תורה ומזוזה כתב מפורש בפרק א' מהלכות תפילין הלכה י"ב הלכה למשה מסיני שאין כותבים ספר תורה ולא מזוזה אלא בשרטוט [ובהקדמתו לפירוש המשנה, הזכיר רק ספר תורה, וצ"ע]. ואולי מדכתב כתורה עצמה, סמך שיובן דממילא הוא גם-כן הלכה למשה מסיני כמותה, ועיין בדברינו שם בפרשת ויקהל ד"ה וצריך, לגבי דעת הרמב"ם בקרי וכתב.

## ט.

ולחזוק עיקר נדון דין שרטוט הוא חריץ וגומא דוקא, נוסף בס"ד עוד כמה הוכחות. בדירושלמי שבת פרק ז' הלכה ב' (דף נ"ב ע"א) איתא: "המעבדו. מה עיבוד היה במשכן, שהיו משרטטין בעורות. מה משרטטין לון, מסרגלין לון. ואתיא כהיא דאמר רבי שמואל בשם רבי אבהו, מותר לעשות אהלים מעור בהמה טמאה" וכו' ע"כ. והקשה בספר מתא דירושלם וכי השרטוט הוי עיבוד. ותירץ משום שהיו משרטטין, היו צריכין להקשות העור, כדי שיקבל היטב השרטוט ע"כ. הובאו דבריו בספר תורת המלאכות (מלאכה כ"ח דף מ' ע"ב). והוסיף דנראה לפי זה דחלוק הירושלמי על הבבלי, דלשיטת הבבלי (שבת דף עה:) מלאכת מולח ומלאכת מעבד בעצם חדא מלאכה היא, ולכן צדיך להוציא חד מינייהו ולהכניס במקומה מלאכה חדשה, והיא מלאכת משרטוט. אולם לדעת הירושלמי משמע דשרטוט היא ממלאכת המעבד, ולכן מפרש דהך המעבדו פירושו המשרטוט. ובספר העתים (סימן רל"א) גם משמע דנחלקו בזה הבבלי וירושלמי וז"ל: "הצד צבי והשוחטו והמפשיטו והמולחו והמעבדו וכו', היינו מעבד היינו מולח. רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש דאמרי תרוייהו, אפיק חד מינייהו ואעיל שרטוט. ובתלמוד ירושלמי פירשו עיבוד, שרטוט. והכי אמרין, מה עבודה היה במשכן, שהיו משרטטין, מסרגלין" עכ"ל. ומרהיט לשונו משמע דהבבלי והירושלמי פליגי, דהירושלמי מפרש דהמעבדו היינו משרטוט, מה שאין כן להבבלי אפקינן חדא ועייל שרטוט יעו"ש. עוד שם בדף נ"ב בשם ספר חסדי אבות קונטרס גרם המעלות אות ל"ח ל"ט, דקושיית הירושלמי היא לאיזה צורך היה עיבוד במשכן, דלמכסה האהל די בנתייבש היטב ונתקשה. ותירץ שהיו משרטטין, בשביל שהיו צריכין לשרטוט העורות לצורך חתיכתן, לזה היה צריך לעבדן מקודם, שיתקשו היטב כדי שהשרטוט יהיה ניכר, כידוע דכל דנתקשה יותר ניכר בהן השרטוט. ומזה ראייה לשיטת רש"י (בשבת שם) דשרטוט היינו לחתיכות העור, ולרמב"ם לכתובה וכו' יעו"ש. ומובן דשרטוט שייך דוקא כשעושים בו חריץ [אמנם לפי פירושים אחרים בדברי הירושלמי הללו, ליכא הוכחה, כאשר יראה המעיין].

ואפילו לדרך התלמוד הבבלי, מוכח הכי על-כל-פנים לשיטת רש"י. וכיון שכבר האריך בזה בספר שלמי יהונתן הלכות שבת מדף רצ"ו, אביא מקצת לשונו השייך לנדון דידן, וזהו:

"במשנה שבת דף ע"ג ע"א איתא במניין שלושים ותשע המלאכות, המולחו והמעבד את עורו. ובגמרא דף ע"ה ע"ב הקשו, היינו מולח היינו מעבד. ותירצו, רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו, אפיק חד מינייהו ועייל שרטוט. וכאן הוא המקור היחיד בש"ס בבלי למלאכת שרטוט, והיא המלאכה היחידה שלא התפרשה במשנה אלא בגמרא.

אכן לא נתבאר בגמרא להדיא היכן היו משרטטין במשכן, ומה יסוד המלאכה. ורש"י כתב וז"ל, לפי שדרך הרצענין כשהוא בא לחתכו, משרטטו תחילה כפי מה שהוא רוצה להאריך ולהרחיב ולקצר החיתוך, ואחר-כך מעביר הסכין דרך השרטוט. וכן בעורות המשכן כשחתכום עכ"ל. ומפורש ברש"י שיסוד המלאכה הוא שרטוט המכשיר את החיתוך של-עורות, והיא ממלאכת העור. וכך היו עושים במשכן לפני חיתוך העור, מסמנים את מקום החיתוך.

אמנם יש להסתפק ביסוד תכלית המלאכה לשיטת רש"י, האם מטרת המלאכה היתה לשרטט קוים למען יוכלו לחתוך את העור בקו ישר. או שמא עיקר תכלית השרטוט כדי שהעור יהיה חלק במקום החיתוך, ולא יצאו קצוות שונות. והעברת הסכין דרך השרטוט, גורמת שלא תתקל הסכין החותכת, אלא כל מקומות החיתוך יהיו חלקים ממש. ונפקא מינה לעניין אם יועיל שרטוט בצבע בעלמא, בלא חריטה בגוף העור. שאם תכלית השרטוט ליישר את ידי החותך שיחתוך בקו ישר, ודאי שמספיק סימון של-צבע בעלמא. אך אם מטרת השרטוט היא שלא תתקל הסכין אלא תחתוך באופן חלק, לזה ודאי מסתבר שצריך שרטוט, שהוא חורץ בגוף העור, שאז הסכין תעבור דרך אותו חריץ בלא תקלה.

ולכאורה יש לפשוט ספק זה, מלשון רש"י שכתב בסוף דבריו וז"ל, ואחר-כך מעביר הסכין דרך השרטוט עכ"ל. מתוך שהדגיש שמעביר הסכין דרך השרטוט ולא כתב על השרטוט, משמע שתכלית השרטוט למען יצא החיתוך חלק בלא שיורי קצוות. ואף שבתחילת דבריו כתב רש"י שעיקר המלאכה היא למען יוכל לחתוך לפי האורך והרוחב שבו, ומשמע שעניין השרטוט לכוון את ידיו, מכל-מקום עיין היטב בלשונו שרק כתב שמשרטט לפי קו האורך והרוחב שחפץ להעביר דרכו את הסכין, אך עצם השרטוט אינו המסייע והגורם את קו האורך והרוחב כלל. ועיין היטב בלשון המאירי במשנה, שהעתיק את כל לשונות רש"י, וכן באור זרוע סימן ע"ג העתיק את לשון רש"י כהווייתו. ומשמע שהרברים המה בדוקא, ותכלית המלאכה למען יצא החיתוך חלק בלא קצוות וזנבות.

מאידך עיין בסמ"ג לא תעשה ס"ה שכתב גם-כן כרש"י שהשרטוט הוא בעור. ופירש וז"ל, כשרוצה לחתוך העור, משרטט תחילה כדי שיכוין חיתוכו עכ"ל. ומפורש בדבריו שעניין השרטוט הוא לכוון את החיתוך שיהיה ישר. וכלשון זו העתיק הסמ"ק בסימן רפ"א יעו"ש. ולפי האמת יש להוכיח מעצם שם המלאכה שנקראת שרטוט, שעניינה לכוון למטרת קו ישר. שכן בכל דוכתי בש"ס בדין שרטוט הנעשה בקלף לספר תורה מזוזה ומגילה וכיוצא בהם, היינו לחרוץ שורות למען יוכל הסופר לכתוב מיושר. ואם-כן ודאי שאף כאן ראוי לפרש שלשון משרטט היינו לחרוץ קוים למען יחתוך ביושר, וכלשון הסמ"ג והסמ"ק. ועיין עוד בירושלמי

פרק ז' הלכה ב', מה עיבוד היה במשבן, שהיו משרטטין בעורות. מה משרטטין לון, מסרגלין לון עכ"ל. ובריש מסכת סופרים מוכח שעניין הסרגול הוא פעולה הנעשית בקלף למען יהיה הכתב מיושר".

עכ"ל ספר שלמי יהונתן, ויעו"ש עוד.



י.

עוד נראה לענ"ד בס"ד להוכיח כן מתוך דברי הרשב"א, ונקדים מה שכתב הטור באבן-העזר סימן קכ"ה: "נוהגים לשרטט את הגט, וכתב רב האי לפי שנקרא (דברים כ"ד, א') ספר". והבית יוסף שם העלה על זה, דבספר התרומה (סימן קי"ב) כתוב, צריך לשרטט. והרשב"א כתב בתשובה (חלק ה' סימן צ"ג) שרטוט אינו צריך, שהרי שנינו (גטין דף יט.) על הכל כותבין, על היד של-עבד. ואין משרטטין יד של-עבד. והדין נותן שבכל מקום לא הצריכו שרטוט אלא משום כתיבה תמה, ובגט אינו צריך כתיבה תמה ע"כ. מהשתא אי אמרת בשלמא דשרטוט הוא חריץ דוקא, אתי שפיר ראית הרשב"א מדאין משרטטין יד של-עבד, כי יצטרך לשרוט ולפצוע את בשרו [ופשיטא דליכא למימר שהכוונה לכתוב תוך כף היד, שיש שם שרטוטים מעיקר הבריאה, יען שאותם שרטוטים הם עקומים ועקושים], הא ניחא עלה של-זית וקרן של-פרה כדתנן התם בגטין. [ועיין שו"ת הרשב"א שם ובחלק א' סימן אלף ר"כ שכתב שבעלה של-זית אין כדי לשרטט שתיים עשרה שיטין, שמע מינה דאין לעיכובא]. אבל אילו אפשר לשרטט בעופרת וכדומה, מדוע לא שייך זה ביד של-עבד, הלא בזה אין לעבד צער.

והנה מתבאר מן האמור, שיש בשרטוט הגט שלוש דעות. להטור אינו אלא מנהג [וכן פסק מרן בשלחן עירוך שם סעיף י'], ולספר התרומה צריך מן הדין, ולהרשב"א אין צריך כלל. וגדולה מזה דעת רש"י במנחות דף לב: ששרטוט הגט מדאורייתא. וצריך לדעת מה ישיבו לראיה מיד של-עבד, ובשלמא להטור שאין זה אלא מנהג. ולכאורה נצטרך לומר דלדידהו אין החריץ מעכב. ועיין לעיל אות ז' ד"ה ובעיקר.

שבתי ואראה שכבר קדמני בזה בספר חובת שרטוט (פרק י"ז אות ד'), כי אחרי שהביא דברי הרשב"א הללו כתב דבישועות יעקב אבן-העזר שם סק"ז כתב לחדש הטעם ששרטטין גט, הוא כדי שלא יוכל להזדייף. ושוב הביא לדברי רש"י במנחות דף ל"ב ע"ב דמבואר דגט צריך שרטוט מן התורה. וכתב וצריך לומר לדידיה דהך יד של-עבד איירי במשורטט עכ"ל. וצריך ביאור אם-כן מהו שכתב הרשב"א ואין משרטטין יד העבד. ולכאורה היה נראה מבואר מזה דהרשב"א סבירא ליה דשרטוט דספר תורה ומזוזה הוא דוקא בברזל או בקנה, ואשר על כן לשיטת רש"י דגט צריך שרטוט מן התורה שפיר הוקשה להרשב"א, שהרי אי אפשר לשרטט יד העבד בקנה או בברזל, שהרי הוא חובל בעבדו. והיינו למאי דלא בעי בגמרא גטין דף כ' ע"ב לאוקומי בכתובת קעקע משום דאיסורא הוא, וכמו שכתב בישועות יעקב שם. אכן י"ל דרש"י סבירא ליה דמהני גם-כן שרטוט בעופרת או בדי, ואם-כן שייך לשרטט גם-כן את יד עבדו. ושפיר כתב בישועות יעקב דלפירוש רש"י, הך יד של-עבד איירי במשורטט.

וכן נראה להוכיח מהמכתם מגילה ריש פרק הקורא, דשרטוט הוא דוקא בקנה או בברזל, שכתב בטעמא דקיימא לן התם דף י"ח ע"ב תפילין אינן צריכין שרטוט, משום דתפילין נכתבין על הקלף, הוא החלק שבמקום בשר כשמחלקין אותו לשנים, והוא חלק דק מאד ושמא יחתוך בשרטוט. אבל מזוזה היא בחלק הדוכסוסטוס שהוא עבה, ואין בה חשש בזה עכ"ל. וכן כתב בנמוקי יוסף בהלכות קטנות הלכות מזוזה (דף ה' ע"א לדפי הרי"ף) וז"ל, אין צריכין שרטוט, לפי שהקלף דק הרבה ושמא יקרע ע"כ. ולכאורה אי נימא דמהני שרטוט בדיו ועופרת, אמאי נחוש שיקרע בשרטוט. עכ"ל ספר חובת שרטוט.

אמנם יש מקום לדחות הראיה מדברי הרשב"א, דאיכא למימר דאית ליה כשיטת הרי"ף והרמב"ם שלא רק בדיו פסול השרטוט אלא אף בעופרת מטעם כתב על גבי כתב, כדמסיק הבית יוסף התם באבן העזר וז"ל: "נראה לי שאם שרטוטו בעופרת, לא מיפסל בהכי משום כתב שעל גבי כתב, כדמשמע בפרק ב' דגטין (דף יט.) גבי עדים שאין יודעים לחתום, דאמר שמואל רושמין להם באבר. ואע"ג דאמרין דרב אמר מקרעין להם נייר חלק, ורבי אבהו אמר במי מילין, ורב פפא אמר ברוק, לאו משום דפליגי אדשמואל, אלא כל חד נקט גוונא דמתחזיא ליה שפיר טפי. מיהו כבר כתבתי בסימן זה (בריש הסימן) שזה דעת הרא"ש ורבינו, ושאין נראה כן מדברי הרי"ף והרמב"ם, אלא דאפילו באברא גופיה מיקרי כתיבה. ואם כן לדידהו הכי נמי אם שרטוט באבר לאו כלום הוא, דהוי כמו שרטוט בדיוותא דפסל בעל הלכות גדולות" עכ"ל.

ולאידך גיסא נראה לענ"ד בס"ד דלשיטת רש"י וסיעתו נמי אין הוכחה דישרטוט יד העבד בדיו ולכל הפחות בעופרת, דאיכא למימר שעושה בידו קמטים ישרים כעין שרטוטי המצח [ועיין לעיל אות ו' הערה ט"ו ד"ה ובקדושת] דלא בעי שרטוט המתקיים לעולם, רק סגי בשעת כתיבה ליישור הכתב, כמו שמצינו בפוסקים דעות כאלה.

דהכי איתא במקדש מעט (סימן רע"א אות ל"ד), כי מה שמשמע בדעת קדושים דבעינן שרטוט המתקיים גם לעכב דיעבד, וכן משמע בתשובות הגרעק"א (סימן נ'), מכל-מקום באהלי יעקב כתב דהוא רק למצוה, ומעולם לא שמענו בספר תורה ישן לבדוק אם ניכר שרטוטו יעו"ש. וכן העלה בשו"ת שבט הלוי (חלק ב' סימן קמ"ח ד"ה סעיף ה'), שמנהג העולם כמו שכתב המקדש מעט בשם אהלי יעקב דמעולם לא שמענו וכו' יעו"ש"ב.

ואמרתי להביט במקור העניין שהוא בשו"ת אהלי יעקב למהריק"ש (אמצע סימן י"ב), וראיתי כי לשונו שם כך הוא, מקום פנוי בלי שרטוט, על כרחין מקריא שיטה, אעפ"י שאין השרטוט ניכר בה. דאם לא כן, פרשה פתוחה שהניח שיטה חלק, יצטרך שיהיה השרטוט קיים לעולם, כיון שהוא הגורם. וזה אינו, (כשרטוט) [דשרטוט] לא מעכב אלא בתחילת הכתיבה, אבל אחר-כך גם אם ישתוו פני הגויל ולא יודע בו מקום השרטוט הקודם לית לן בה, ופרשה פתוחה מיקרי. וכן נראה מלשון המרדכי, מדכתב דאע"ג דאין ניכר כל-כך ההפסק, מיקרי פתוחה. ואם-כן בנדון דידן שיש שיעור שיטה למעלה או למטה, פתוחה היא במקום שאין בו פרשה. ואע"ג דבהגהות מרדכי מסיק רבעינן שרטוט ניכר וקיים לעולם, כגון לשרטוט בברזל, דשרטוט נראה קצת לשון גומא וחריץ, וכן משמע בבראשית רבה דקאמר קווצותיו תלתלים זה שרטוט וכו', נראה לי דהיינו דוקא למצוה, אכל לעיכובא אעפ"י שאינו מתקיים לעולם, שרטוט מיקרי. וכן

משמע קצת מדתניא הלכה למשה מסיני מסרגלין בקנה, ומעולם לא ראינו ולא שמענו מי שבדק כספר תורה ישן לראות אם שרטוטו ניכר וכו' יעו"ש.

ויראתי לפצות פי, כי מי אנכי הדל באלפי. אבל תורה אמת כתיב בה, וכתלמיד הדן לפני רבותיו אשאל וכי לא ראינו ולא שמענו הוי ראייה. אתמהא. מילתא דלא שכיחא היא שייעלם השרטוט, ולכן לא חשו לבדוק, והניחוהו בחזקת כשרות. גם קשה לקרוא לזה מנהג העולם, מאחר שלא בא הדבר לידי הכרעה בספר תורה שהושו פניו ונעלם שרטוטו להכשיר, רק לא בדקו. אבל לאו למימרא שאם נעלם יכשירו. וצ"ע.

ולעומתם מצינו בכמה ספרים וסופרים שפוסלים כשנעלם השרטוט, כמובא בקול יעקב (סימן רע"א ס"ק י"ג בתרא), ובשו"ת יבי"א (חלק א' יורה-דעה סימן כ' אותיות ז' ח'), ובהסכמת הגר"פ אפשטיין שבתחילת היבי"א שם, וביריעות שלמה (חלק א' פרק ב' סעיף י' דף ט"ז).

ולפקצ"ד מכל-מקום יש לצדד להכשיר מכח דקדוק לשון הזהב של-רבינו הרמב"ם פרק א' מתפילין הלכה י"ב: "הלכה למשה מסיני שאין כותבין ספר תורה ולא מזוזה אלא בשרטוט" וכו' ע"כ. שמע מינה שזהו דין בשעת הכתיבה דוקא. שאם לא כן היה לו לומר שיהיו כתובים בשרטוט, דמשמע שיתקיים לעולם. וכלשונו דלעיל, נקט נמי התם בפרק ז' הלכה ד', ובריש פרק עשירי. מהשתא נהי דרבינו שמחה נסתפק בנדון דידן וחששו לו כמה פוסקים, הא מיהת רבינו הרמב"ם פשיטא ליה בהיפך. וכן יש לדקדק מלשון מרן השלחן ערוך יורה-דעה סימן רע"א סעיף ה': "ספר תורה צריך שרטוט, ואם פתבו בלא שרטוט פסול" ע"כ. ועיין עוד בדברינו לעיל אות ו' הערה ט'.



## יא.

הלכך לעניין הלכה למעשה, אחר כל הדברים והאמת דלעיל, נראה לענ"ד בס"ד דכיון דחזינן שבכל הדורות מימי קדם בכל תפוצות ישראל מימות עולם ומשנים קדמוניות עשו השרטוט שוקע דוקא, בין על-ידי חריצה במכשיר חד, בין על-ידי לחץ בחוט וכדומה, העיקר שיש גומא הניכרת במשמוש ונראית לעין, וגם כך היא דעת רוב ככל הפוסקים ראשונים ואחרונים, דבעינן גומא או חריץ, הן המובאים לעיל והן הנזכרים בשאר ספרים, וכל-שכן שעניין השרטוט הוא הלכה למשה מסיני, וכבר היה כן בלוחות הברית [ונמסר לאדם הראשון מפי הקב"ה אליבא דהתוספות], מי יהין להקל ראשו להיכנס לספק ולעשות לכתחילה להיפך. ולא עוד אלא שחזקנו והטעמנו את העניין על דרך הסוד (לעיל אות ו' הערה ט"ו) ברזין נוראים דאורייתא, דבעינן הכי דוקא. ואף לדעת רבינו הרמב"ם ומרן השלחן ערוך, אין הוכחה בהיפך. וכל זה אף לדידן דלא גרסינן שרטוט בשי"ן שמאלית לשון שריטה, אלא בשי"ן ימנית לשון יושר שיטין.

ואפילו לעניין דיעבד, אי נמי לגבי שעת הדוחק, יש לדון משום מגדר מילתא, שלא לפרוץ חס ושלום גדר במסורת המקובלת והמוסכמת בידינו מדורי דורות, אך נשאר זאת להכרעת המורה-צדק אם תבוא לפניו שאלה כזו, שזו הוראה פרטית, וכדברים של-טעם שהובאו לעיל

אות ב' ד"ה וידעת. כי אף לדעת קצת פוסקים שמכשירים, דרך-כלל לא אמרו זאת אלא דוקא אם אירע, ולא כשיטה ובכוונה מראש. וגם יבדוק המורה-צדק ויצרף לזה נימוקים וצדדים אחרים לפי העניין שיובא לפניו, ובכללם אם ההפסד מרובה. וגם כשאין ניכר החריץ שקוע ממש, רק בשיעור משהו כדי חגירת ציפורן, יש מקום להקל, אף דמסתמא במשך הזמן יתפשט ולא יהא ניכר, וזאת בצירוף דעת האומרים דסגי כשניכר החריץ בשעת הכתיבה, כדלעיל אות י' ד"ה דהכי [ויש גם מקום צידוד לצרף שיטת הרמב"ם בתשובה הוא וסיעתו, שמותר לקרות בציבור בספר תורה פסול, כנודע. ובמגילות כאלו, להודיע שעל-כל-פנים לא יקראו בהם בציבור להוציאם ידי חובה]. והיה י"י עם השופט. אבל ההוראה הכללית לציבור, צריכה להיות לאסור איסור.

גם צריך לפרסם ולעורר את הרבים, שכל הבא להזמין ספר תורה מזוזה ומגילה, וכן מי שכבר קנה, יתן דעתו להבחין בשרטוט אם הוא נעשה כדת וכדין. כי בלא תשומת-לב מיוחדת, לא ירגיש בכך. ובפרט נחוץ להתריע על כך תכף ומיד, כי לא נדע מה ילד יום. ואם לא נמחה כעת בזה, יוסיפו למחר פרצות כפי אשר יעלה ברעיונם ובדמיונם, ואז חס ושלום לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות (עיין בראשית י"א, ו'). וכבר התרעתי על כך ברבים, בשערי יצחק שיעורי מוצאי שבתות קודש בחקתי ובהעלתך ב'שכ"ו.

ומצד דיני ממונות, אם המזמין התנה שיהא מהודר, פשיטא שהדין עמו, והוי מקח טעות. אך בסתמא יש לדון לכאורה שיוכל הסופר לטעון קים לי ובפרט כשהוא מוחזק בדמים, כי סוף סוף פשטות דעת מרן השלחן ערוך שחושש רק מצד צובע ולא מצד דבעינן חריץ, כיעויין באורח-חיים הלכות תפילין סימן ל"ב סעיף ו', ובירה-דעה הלכות ספר תורה סימן רע"א סעיף ה', ובאבן-העזר סימן קכ"ה סעיף י"ד, הגם שיש מקום לדחות כפי כמה צדדים שהעלינו בס"ד לעיל. ובורא ארץ וחוצות, אשר בישראל גודר פרצות, הוא יעזרנו ויסייענו על מעשה רצונו לגדור אף את הפרצה הזאת, אכ"ר.



רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## בהלכות שומרים [חלק ב']\*

שליחות יד בשומרים \* שלח"י בשטרות \* שלח"י בשומר אבירה \* דין משיכה  
בשומרין

### שליחות יד בשומרים

בעניינא דשליחות יד יש להתבונן, דדיני גנב וגולן הובאו במס' ב"ק, ודיני שלח"י הובאו בפרק המפקיד בהדי דיני שומר. וכמו כן בטוש"ע הביאו את דיני שלח"י בהל' פקדון בסימן רצב. אולם הרמב"ם הביא את עיקרי הדינים בהל' גזילה פ"ג ה"א, הרי דהוי ענינא דגזילה, וכדיבואר, אך הר"מ שנה פרקו בהל' שאלה דבשלח"י חייב באונסין, והיינו דחייב באונסין דידיה הוי גם מדין שומר.

והנה בראשונים מבואר כמה חילוקים בדין שלח"י דנתחדש בפרשת שומרים, ולא מחייבין ליה ככל דין גזילה.

א. עי' בריטב"א ב"מ מא. (הובא בש"מ) דנ"מ בע"מ לשלם דליכא חיוב גזילה, ובזה חיובו רק מדין שלח"י, ונמצא לד' הריטב"א דחיובא דשלח"י הוא מפרשת שומרין. ולפ"ז בגוונא דל"ש דיני שמירה, כגון בעבדים שטרות וקרקעות, ליכא דינא דשלח"י (ויבואר להלן). ובר"ן מבואר דבשלח"י החידוש הוא דבחסר מקצת חייב על כולו, ונראה מד' הר"ן דעל המקצת ה"נ חייב מדין גזילה. ולפ"ז גם בהנך דל"ש דיני שמירה מ"מ על המקצת יהא חייב מדין גזילה [וי"ל דעל המקצת לא הי' ס"ד בגמ' מא: דליפטר בשלח"י בבעלים, וכל הס"ד הוא לענין להתחייב בכולו, דחיובו מדין שלח"י דנתחדש בשומרים, דמעשה שלח"י במקצת הפקדון חשיב שלח"י בכל הפקדון, ובזה ס"ד לפטור בבעלים].

ב. וברש"י (להלן מג: ד"ה כי פליגי) מבואר החילוק בין שלח"י לכל גזילה, דבשלח"י בא לידו בהיתר ולכן ל"ד לכל גזילה, ומשמע לכאורה דבשלח"י הוי חיוב מחודש בדיני שומרים. וכיו"ב מצינו בש"מ (ב"ק קה: ד"ה הב"ע בשם הרא"ש) שכ' גבי כופר בפקדון דבעי' לרבויה דהוי גולן כיון דבא לידו בהיתר, וסד"א דלא חשיב גולן עד שישלח בו יד ויחסרנו, ואפי' למ"ד שלח"י אצ"ח שאני הכא כיון דבהיתרא אתא לידיה וכו'. וכ"נ ברא"ש (בסוכה סוף פ"ג סימן ל) גבי מתנה ע"מ להחזיר, שכ' לדמות דכמו בשלח"י הוי גולן ה"נ במתנה ע"מ להחזיר נעשה גולן למפרע, עיש"ה.

\* בגיליון הקודם הופיע חלק א' ובו נתבארו הנושאים: יד שומר כיד בעלים \* הקנאת הפקדון לשומר חנם \* חיוב שמירה בשומר שכר \* בגדר חיוב אונסין בשואל \* בדיני פטור בעליו עמו בשואל \* דין בעליו עמו בשואל שלא מדעת \* ביאור נפלא במתני' ריש פרק השואל \* בפטור שואל במתה מחמת מלאכה \* שוכר במתה מחמת מלאכה.

### נפקא מינה בין שיטות אלו

ועדיין יל"ע בכוונת הראשונים, דאפשר דלאחר הרבוי נתחדש דבשומרים חיובו הוא גם בגזילה זו של מקצת וע"מ לשלם אבל חיובו הוא ה"נ מדין גזילה. ונ"מ לענין דין דאין שמין לגזלן וכו', וכן לענין אם הוי לגבי המפקיד אינו ברשותו ככל גזילה. והיינו דכוונת הראשונים היא דא"א ללומדו מכל דין גזילה, אבל אה"נ לאחר דמרבי' פרשה דשלח"י, שוב מצינו שתי פרשיות של גזילה [ולדוגמ' בדין גניבה מצינו פרשת גניבה ופרשה דטוען טע"ג, ואכ"מ].



### בדברי תרומת הכרי

וכבר נודעים דברי התרומת הכרי (בס' רצב) שכ' דל"ש בשלח"י לחיבו מדין גזילה, דכיון דהוי שומר לבעלים וברשות הבעלים וידו כיד הבעלים הוא, ל"ש חיוב דגזילה, והוי כגזבר דל"ח הוצאה מהקדש, ולהכי חיובו מדינא דשלח"י. ויל"ע גם לדבריו, אם לבתר הרבוי הוי רק מחיובא דשומרים, או דהוי מדיני גזילה, אלא דברבוי דשלח"י נתחדש דבגזילה בשומר ל"ב מעשה גזילה, והדרי' בשלח"י לכל דין גזילה. והמפרשים כ' דדברי התורה"כ תלויים במח' ר"י ור"ע (בב"מ מא) גבי רועה שגנב מהעדד וכו', דלר"י דעדיין הוי שומר, ע"כ חיובו מדין שלח"י, אבל לר"ע דבנטלו פקע ממנו דין שומר (וכמש"כ הנמוק"י שם) תו שייך לחיבו מדין גזלן, ולר"ע חשיב גזלן גם כשהוא שומר וכיון דחשיב גזלן ממילא פקע דין שומר מיניה, אבל לר"י דל"ש גזילה ממילא עדיין הוי שומר. ונראה דר"ע ס"ל דלאחר שנתרבתה פרשה דשליחות יד בשומרים תו אהדרי' לדין גזילה, דהרבוי הוא דגם בשומר הוי גזילה, ובלי הרבוי סד"א דל"ה גזילה מרשות הבעלים ול"ש חיוב גזילה, ומרבי' פרשה דשלח"י דג"כ הוי גזילה, אבל הוי רבוי מיוחד ותרי פרשיות דגזילה נינהו, והא דנתרבה בשלח"י, דגם בשלח"י במקצת חייב על כולו והוי גזילה בכולו.

הנה חזינן בתוס' (בקדושין נה. ד"ה אין מועל אח"מ) שכ' כן גם לענין מעילה, דבהוציא ונשתמש דחייב על הכל כדין שלח"י. הרי דתוס' דימו כן גם במעילה, אף דודאי בכל גזילה כשלקח חפץ שלם ע"ד לגזול מקצתו ודאי דאינו גזלן אלא במקצת, משא"כ בגזילה בשלח"י, שהיא ע"י זה שנשתמש ברשות שומר שלו לעצמו, הוי כאילו הופך את רשות השומר לרשות גזלן ולהכי סגי מה שבמקצת הפקדון אינו נוהג כשומר, דלהכי כל הרשות הפכה לרשות גזלן. וזהו חידושא דגזילה בשומר בפרשת שלח"י, וזהו שדימו תוס' דגם במעילה דגזבר הוי כיו"ב, דבמעשה ההוצאה לחברו הופכת רשותו לרשות גזילה.

ובזה מבוארין דברי הר"ן שבשלח"י החידוש הוא דגם במקצתו חייב על כולו והוי כנחסר כולו. ולשון הר"ן מדויק 'מקצתו הוי ככולו', והביאור הוא דאין החידוש דאף דהוי שלח"י במקצת חייב על כולו, אלא אדרבא הוי סברא דנחשב שלח"י ככולו, דכל הפקדון כאחד הוא, ומשום דע"י ששלח"י הוא משנה את חובת השמירה שלו [ומבואר כן בנתיבות רצב סק"ד במש"כ דה"ד בפקדון אחד אבל בהיו כמה פקדונות בסל אחד ל"א דהוי שלח"י בכולם, דחשיב כמה פקדונות, ע"ש].



### שליחות יד בשוגג ובאונס

והנה, בפ"ה הרא"ש (בדמאי סופ"ו) מבואר דבשלח"י בשוגג אינו מתחייב, שכ' גבי החליף מעות, דאם החליפם בשוגג שלא נתכוין לשליחות יד אינו חייב, עיש"ה. ולענין גזילה כ' הקצות (בסימן כה) דגם בשוגג הוי גולן. ולדברינו, דבשלח"י דחיובו הוא מחמת זה דאין הוא מקיים את השמירה, ז"ש רק בשלח"י במזיד.



### חייב מעילה מגדר גזילת הקדש

ועי' בתוס' (ב"ק כ ב ד"ה נתנה) שהקשו בגזבר דלא מעל רק בנתנה לחבירו, והק' תוס' דמ"מ גזבר ימעול דהא מתכוין לקנות, ואפי' למ"ד שלח"י צריכה חסרון ה"מ כשאין מתכוין לקנות הכל. וי"ל דאין אדם מועל אלא במתכוין להוציאו מרשות מי שהוא, והכא הוא סבור שלו הוא עכ"ל. וצ"ב, דכל מעילה ל"ש לשלח"י אלא הוי פרשת מעילה והגר"ח בספרו בהל' מעילה ביאר דחייב מעילה הוי בגדרי גזילת הקדש אבל ל"ש לשלח"י, וגזבר אינו מועל דידו כיד הקדש ולהכי אינו מועל.



### חייב מעילה מצד שליחות יד

וצ"ל דקו' תוס' היא דימעול מצד שלח"י, דהרי גם שומר ידו כיד בעלים כתרוה"כ, ומ"מ איכא חידוש דשלח"י. וזהו שהקשו תוס' דהא איכא שלח"י ומוזה נילף דהגזבר ימעל. ואפשר דזה תי' תוס', דבמעילה דהוי בשוגג וסבור שהוא שלו לא הוי שלח"י, ובתוס' (בחגיגה יא. ד"ה בגזבר) הקשו להדי' משלח"י ותי' באופ"א דהוי בי גזא דרחמנא וכו' עיש"ה.

ועי' בר"ן (נדרים לד:) שכ' דגזבר אינו מועל דל"ה הוצאה מרשות הקדש, ודלא כטעם תוס' ב"ק הנ"ל דסבור שהוא שלו. ומשמע בר"ן דלא בעי לטעם תוס' דהוי סבור שהוא שלו, והא דאינו מועל הוא משום דל"ה הוצאה. וע"כ הר"ן יתרץ דהא דאינו חייב משום שלח"י דזה נאמר דוקא בשומר שיש בו חיובי שומרים, אבל הקדש נתמעט מחיובי שומרים, להכי ל"ש בו שלח"י. ויש לדון בדברי הר"ן דלא הזכיר שלח"י דס"ל דבשוגג ליכא שלח"י.

[ולפ"ז מבואר בתוס' ב"ק דגם היכא דליכא חיובי שומרים שייך שלח"י, וכן מצינו (להלן מא:)] דשלח"י בבעלים חייב בשלח"י, והרי בבעלים ל"ה שומר אלא דכ' הנתיבות (סימן רצא) דאית ליה דיני שומר בלי חיובי שמירה. ומבואר דתליא בדין שומר ולא בחיוב תשלומי שומר. וגם דברי התרוה"כ בהא דבשלח"י ל"ה ככל גזילה משום דיד שומר כיד בעלים, י"ל דלא תליא בחיובי השומר אלא מחמת מציאות, שהוא שומר לבעלים, ולכן גם בגזבר להקדש הוי שומר, וידו כיד הקדש, אף בליכא חיובי שמירה ובעי לשלח"י. ואכן התרוה"כ בדבריו שם הזכיר ומדמה הענין לגזבר דלא מעל מה"ט, ולפלא שלא הזכיר את דברי תוס' בב"ק].



### אם חייב גם בגזל באונס ובשליחות יד באונס

ובתוס' (ב"ק קיז: ד"ה ואי) הק' על הגמ' דאדעתא דכספא אתו והא נז"נ ביד, ותי' דשאני שומר שלדעת כן הפקידוהו שיציל עצמו בו אם יבואו עליו אדעתא דכסא דכספא. והיש"ש שם תי' בשם מהר"ם מרוטנבורג דכיון דהוי פקדון, שומר פטור מאונסין. ותמה מו"ר בחי' רבי שמואל (סנהדרין סימן ז אות יא) דתיפ"ל דיהא חייב מדין כל אדם דחייב באונסין במזיק בידים, אף דפטור מדין שומר, והגרש"ר תי' דבנו"נ דחייב אף דהוי אונס גמור ואדם המזיק פטור באונס גמור, אלא דחיובו הוא מדין גזלן דחייב גם באונס וכרגמ"ה בכורות כח עכתו"ה. וזש"כ תוס' דמצד שומר לחייבו מדין גזלן ל"ש לחייבו, דשומר ידו כיד הבעלים ול"ש חיוב מדין גזלן, אלא דהיה מקום לחייבו מדין שלח"י דבנו"נ ביד הוי שלח"י, ובזה כ' היש"ש דשומר ששלח"י באונסין פטור, דשומר פטור באונסין ובאונס ל"ה חיוב שלח"י, ומצד גזלן בעלמא כיון דהוי שומר ל"ה גזילה. עכתו"ד הגרש"ר.

ולדברינו ניחא היטב, דבאונס ל"ה בגידה בשמירה ול"ש חיוב שלח"י, וכמו שבשוגג ליכא שלח"י וכמש"נ.

[אמנם יל"ע, דגם בגזבר שהוציא דל"ה מעילה דידו כיד הקדש, ומוזה הוציא התרוה"כ הנ"ל דבשומר ל"ש גזילה, דידו כיד הבעלים, ומ"מ הרי בנתנו לחבירו מעל, דחשיב הוצאה מרשות הקדש. וא"כ בשומר ששלח"י בפקדון ע"י זה שנותן לאחר, הרי הוי גזלן בלי שלח"י, ובגמ' ב"ק הנ"ל שנתנו לאנשים, הרי כיון שהביא לאחר צריך להיות גזלן ויהא חייב גם באונס מדין גזלן, וצע"ג. ואפשר דבאונסין ל"ח מעשה, דהאנס לוקח וע"י לקיחתו א"א לחייבו מדין גזלן דעלמא, אלא מצד שלח"י דלקח את הפקדון ע"מ לתת לאנס, ובלקיחה עצמה ל"ה הוצאה, כיון דהוי שומר].



### שלח"י בשטרות

והנה בקצות (סי' סו סקמ"ד) תמה ע"ד תש' הרשב"א סימן תתקנב שכ' דבשטרות נשבע שלא שלח בה יד [וכ"כ שם לענין עבדים וקרקעות, וכ"ה בריטב"א ב"מ נו] והא אפי' בשלח יד פטור כיון דליכא גזילה בשטרות. וכ' הקצות דאפשר דשלח"י חמירא מגזילה כיון שהיה שומר עליהן ע"כ. ומבואר ד"ח, דשייך דין שלח"י בשטרות, אף דל"ל בהו דין גזילה. וצ"ע, דהא לית בהו גם דיני שמירה, וע"כ דהוי שומר ורק ל"ל חיובים, וסגי בזה לחיוב שלח"י וכנ"ל.



### חקירה בחיוב שליחות יד

ונראה ביאור דברי הקצות דיש לחקור בחיוב שלח"י אם חייב גם בגוונא דבהך מעשה לא היה חייב מפרשת גזילה, די"ל דלהראשונים הנ"ל דהוי חיוב מגדרי גזילה ורק דהכא חייב יותר, אף בע"מ לשלם ובחיסור מקצת חייב על כולו וכו', אבל מ"מ יסוד החיוב שייך דוקא היכא דאיכא חיוב גזילה. והנה חזינן בתורא"ש ורשב"א מא. שכ' ע"ד רש"י שם, דבגוונא דהבעלים

אינו מקפיד דל"ה שואל שלא מדעת ואז חייב משום שליחות יד. וחזינן חידוש גדול, דגם היכא דל"ה גזילה מחמת דאין הבעלים מקפידים מ"מ הוי שליחות יד. וכבר תמה כן בש"מ בשם תור"פ דא"כ אמאי חייב משום שלח"י. ולדברינו נראה דכיון דהגזילה דשלח"י הוא מה דסותר לדיני שומר שעליו, א"כ שפיר אף בדבר שאין מקפידין עליו מ"מ לענין שומר שהשתמש הוי סתירה לדיני שומר, ולהכי חשיב שלח"י. ולפ"ז יש לפרש את הרשב"א שהביא הקצות דשייך שליחות יד גם בשטרות אף דליכא התם דין גזילה [וכיו"ב נראה מוכרח בתוס' ב"ק כ: הנ"ל דשייך שליחות יד בגזבר בהקדש אף דל"ש שם גדר גזילה].

והנה הרמב"ם, מלבד מה שהביא את דיני שלח"י בהל' גזילה, אשר נראה בזה דהוי מדיני גזילה, דקדק בלשונו (בהל' גזילה פ"ג הי"א), כשהביא את דין שליחות יד, דהוי ככל גזילה ונעשה ברשות הגזול, וכ' לענין שלח"י "ונעשית הגזילה ברשותו כדין כל הגזלנין". ונראה דהר"מ הדגיש דלאחר הרבוי דשלח"י הוי ככל גזילה, ויש לשומר קניני גזילה בדבר. וזהו משום דהרמב"ם פסק כר"ע דפקע דין שומר מיניה, והטעם הוא מחמת הך גופא דיש קניני גזילה לשומר, וכדפי'. ומוכרח כן גם ברש"י (סנהדרין עב. הנ"ל) שכ' שהמקור לחיוב אונסין בגזול הוא משלח"י דחייב באונסין דנעשה עליו גזול בשלח"י. הרי דהדרי התורה לשלח"י לפרשת גזילה, ושייך למילף מיניה לחיוב אונסין בכל גזול. וכן מצאתי בערכי תנאים (ח"ב עמוד תכו ערך רבי יוסי בן נהוראי) שכ' להדי' דשלח"י גזל גמור הוא, דהא בכלל אשם גזלות הוא ולכן ל"ש פטור דבעלים עמו, עי"ש.

וברש"י (ב"ק ד:) בהא דאמר' דלא תנא גנב וגזול דתנא ליה שומר חנם והשואל, וברש"י (ד"ה תנא ליה) כ' דשומר חנם שייך בו גניבה בטוטע"ג וכו', והא דקתני שואל לו"ד דהא לא משכחת וכו'. וצ"ע, דמשכח"ל גם בשואל דין גזול בשלח"י, ומשמע דשלח"י אין חיוב מדין גזול אלא מדין שומר. ואכן הראב"ד ב"ק שם פי' דהנ"מ מחמת שלח"י [ובחי' רבי נחום (שם אות קלג) ביאר דפליגי אם שלח"י חיובו מדיני שומרים או מדיני גזילה וכו'נ"ל]. וכ"ה ברשב"א שם שכ' א"נ יש לפרש דלאו אשואל דקרא קאמר אלא שומר חנם ששלח בה יד ושואל שלא מדעת גזול עכ"ל. הנה לגבי שומר חנם כ' שלח"י וזהו חיוב גזול, ולגבי שואל כ' בשואל שלא מדעת. וצ"ע דששמ"ד ל"ש לשואל, דזהו דין בפ"ע דשש"מ כיון דהוי שלא מדעת הוי גזול, ומ"ש לומר שלא תני גזול דהוי בכלל שואל. והעיר בזה בחי' רבי נחום שם אות קלד. ולכא' מוכרח בדברי הרשב"א דגם אם ששלמ"ד הוי גזול ל"ה ככל גזילה אלא הוי גזילה מדין שואל, ויבאר להלן. עוד הביא הרשב"א בשם הראב"ד דשואל היינו דמתה מחמת מלאכה והיא בידו עי"ש.



### שלח"י בשומר אבידה

ויל"ע אם בשומר אבידה יש דין שלח"י, ובתוס' (ב"מ כח: ד"ה עד כאן) מפורש דיש דין שלח"י עי"ש. ויל"ע בגמ' לעיל כו: נטלה ונתכוין לגזולה, דאמאי לא חשיב לשליחות יד. אכן בריטב"א שם משמע דרך נתכוין אבל ל"ה מעשה גזילה בפועל, להכי ל"ח שלח"י, והריטב"א הוסיף ומיהו כל שהוא בידו פקדון וכפר בו בב"ד או ששלח בו יד נעשה עליו גזול דכפירה בב"ד כגזול מידו.

ומשמע דשומר ששלח"י עובר בלא תגזול, והכא מיירי דהוי בלא מעשה ולכן אינו עובר בלא תגזול ככל שלח"י [וראה מה שהאריך בדבריו בשעורי ר"ש שם סימן מא]. אכן בשו"ע הרב בהל' אבידה בס"ק כו לכאורה נראה דס"ל דשומר אבידה ליכא חיוב דשלח"י עי"ש. וראה בדיני שומר אבידה מש"נ בספרי משא יד ח"ג בפ' כי תצא ואכמ"ל.



## בדין משיכה בשומרין

### הא דתקנו משיכה בשומרים לאיזה צורך

הנה כבר הזכרנו בקונטרס זה שהראשונים בב"מ (טז.) נחלקו בהא דאמרי' שם דתקנו משיכה בשומרין, דהרא"ש כ' שם דהיינו לענין חזרה, אבל חיוב השומר בגו"א ואונסין הוא משעת אמירה דהנח לפני, אולם שאר הראשונים כ' שם ובב"ק (עט.) דגם חיוב שומרים בגו"א ואונסין ה"ד משעת משיכה [והובאו השיטות בשו"ע חו"מ סימן רצא ס"ה, וראה במחנ"א שומרין סימן ז].



### משיכה בשומר ובגנב

ובתוס' ב"מ (שם ד"ה כיון בסוה"ד) מבואר בתי' אחד דלחיוב אונסין סגי במשיכה ברה"ר, ובתוס' כתובות (לא: ד"ה וברשות הרבים) בשם ר"י [ודלא כריצב"א שם] ס"ל גבי גנב, דמהני משיכה ברה"ר, דסגי במשיכה המוציאה מרשות בעלים, וה"נ בשומרים.

וכן בנמוק"י ב"ק עט [כט. מדפי הרי"ף] כ' גבי גנב דמהני משיכה ברה"ר להתחייב באונסין כיון שהוציא מרשות בעלים (וראה בקו"ש ב"ב סי' שח ובקו"ש ב"ק סי' פ בדעת תוס'). ובשעה"מ (בפ"ג מגניבה ה"ב) כ' לחלק דאף דגנב יהני משיכה ברה"ר, בשומר שאני. וכן ביאר בדברי משפט (חו"מ סימן רצא ס"ג) דשאני שומר מגנב, דשומר אינו מחייב את עצמו בשמירה עד דעביד משיכה ובמקום דמשיכה קונה. וכ"כ בדברי יחזקאל (סימן כה סק"ב) דשאני גנב משומר, דשומר בעי משיכה של קנין.



### משיכה בשומרים צריכה להיות משיכה של קניין

ובשו"ע (סימן רצא ס"ה) הביא את מח' הראשונים אם נעשה שומר בהנח לפני או במשיכה וכנ"ל, והוסיף השו"ע דמהני משיכה דוקא במקום שמשיכה קונה, ואתי לאפוקי רה"ר, והיינו דבמשיכה בשומרין בעי משיכה של קנין.

[ובתוס' ב"מ הנ"ל מבואר דאף אם בשומרים חייב גם בהנח לפני מ"מ בשואל בעי קנין משיכה. ויש לדון, דבשואל בעי קנין משיכה גמור, ואף אם יסברו תוס' דשומר מהני משיכה ברה"ר, מ"מ לגבי שואל בעי קנין משיכה גמור לחיבו באונסין, ולא סגי בהוצאה מרשות

הבעלים. וכפי שנתבאר לעיל, דחיוב שואל באונסין הוא משום שנעשה כבעלים, ולכן לא תועיל בו משיכה ברה"ר].



### אופנים של התחייבות בלי משיכה

והנה באמרי בינה בדיני קנינים (סימן יב) הק' להנך ראשונים דס"ל דבעי משיכה לחיוב שומרין, ל"ל למעט מקרא הקדשות משמירה, הרי ל"ש בהו משיכה משום דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא כו' כמש"כ תוס' (בכורות יג ב ד"ה דבר תורה). וכיו"ב הק' הקצות (סימן צה סק"ד) לגבי ענבים העומדים ליבצר דל"ש בהם קנין משיכה. ובסי' רצא סק"ד הק' הקצות עוד, דאמאי בעי מיעוט בשטרות דאין בהם שמירה הרי בעי כתו"מ, ול"ש בהם משיכה. וכן הק' כיו"ב במחנ"א (שומרים סימן ז) בשוכר פועל לשמור על הזרעים דל"ש משיכה. ובערך שי (סימן צא) כ' דהיכא דל"ש משיכה נעשה שומר בקבלה בעלמא, וכ"כ בשואל ומשיב (מהדו"ת ח"ב סימן כח) עיש"ה.



### בדין מי שהלך בדרך

ונראה לומר דבר חדש בזה, ובהקדם השו"ע (סי' רצא ס"ה) הנ"ל שהביא את ב' השיטות אי הוי שומר בהנח לפני או במשיכה (ועיי"ש בש"ך סק"ג ובסמ"ע סק"ה). וצ"ע, דהמחבר שם בס"ב כ' דמי שהלך בדרך וא"ל חבירו שישמור על המנעלים וכו' ולא קיבלם המפקיד אלא הניח המנעלים על החמור שלו הוי שו"ח, וכ' הרמ"א דבדרך וכיוצא בו קיבל שמירה גם בהנח לפני, ומקור הדברים מתשו' הרא"ש.

וביאר הסמ"ע, דוקא שהלך זה בדרך דבזה ודאי כשהלך כשא"ל הנח לפני דעתו היה לשומרם, דאם הוא לא ישמרנו מי ישמרנו. והמחנ"א (בשומרין סימן ז) הביאו, וכ' דהרא"ש לשיטתו דהשומר מתחייב בלי משיכה שהרי שם לא משך ראובן המנעלים ומשיכת החמור לא חשיבא משיכה דהוי חצר המהלכת וכו', וכ"ה ברע"א שם. אך צ"ע, שהמחבר בשו"ע הביאו בסתמא, ומשמע דד"ו הוי לכ"ע, ובנתיבות שם משמע דאכן להנך דבעי משיכה ליכא לדין הרא"ש לחייבו מדין שומר ורק חייב מדין מזיק, וצ"ב.



### תקנת משיכה בשומר עבור חיובי שמירה

ומצאתי בדברי משפט שם שהקשה בסתירת השו"ע שהביא את הרא"ש אף שלהלן הביא את ב' השיטות אם בעי' בשומרים משיכה, ותי' דבר חדש דקנין השומרים אינו כקנין משיכה לקנות, ולכן גם בהניחו על החמור מהני, ואף אם הוי חצר שאינה משתמרת וכן הוי חצר מהלכת דאינה קונה בקנין חצר, היינו לקנותו קנין גמור, אבל לענין קניני שומר מהני, כיון דאינו קונה קנין גמור להיות שלו לגמרי רק לחייבו בשמירה, מודים כ"ע אם בא לרשות שומר אף דהוא חצר שאינה משתמרת מ"מ קונה השומר לחייבו בשמירה, דחשיב מוחזק והוי ברשות השומר. ודוקא

אם מונח ברה"ר, כיון דאינו מונח ברשותו לא נקרא מוחזק, אבל אם החפץ מונח בחצרו אף דאינו משתמרת וקיבל עליו שמירה, כיון דנקרא מוחזק הוי קנין לחיובו בשמירה עכתו"ד.



### קנין השומרים דבעי נתינה לאחריות שומר

ומבואר בדברי הדברי משפט דקנין השומרים אינו כקנין לקנות, אלא בעי הכנסה לרשות השומר. ונראה הביאור, דנאמר בפרשת שומרים "כי יתן איש אל רעהו", והיינו דתחשב נתינה לאחריות השומר, ולכן גם בהניחו המפקיד על חמורו של השומר מהני, ואף דהוי חצר שאינה משתמרת וכן חצר מהלכת, דאינה קונה מדין חצר, מ"מ לענין חיוב שומר מהני, כיון דנחשב דהוי ברשות השומר וחשיב מוחזק.



### משיכה בשומרים מסלקת את הבעלים משמירה

ומתבאר דאף אם בעי משיכה בשומרין, מ"מ ל"ה כדין משיכה בקניינים, כיון דמשיכה בשומרים גדרו הוא רק בסילוק הבעלים מהשמירה והכנסה לרשות השומר, אך אין המשיכה מוציאה מהבעלים, ככל קנין משיכה, דהרי אדרבא יד שומר כיד בעלים, אלא דכיון דנכנס החפץ לרשות שומר ממילא חלים עליו חיובי שמירה.

ולפ"ז אף דהשו"ע פסק דבשומר צריך שמקום המשיכה יהא במקום שמשיכה ראויה לקנין, ואם הוי משיכה ברה"ר ל"ח שנכנס לרשות השומר, מ"מ דין השו"ע בשם הרא"ש, דבאמר השומר הנח לפני על חמורו, אכן מהני לכ"ע, דכיון דהוי על החמור, שהוא חצר של השומר וחשיב שנכנס לרשות השומר, אף אם הוי חצר מהלכת או חצר שאינה משתמרת, כדברי הדברי משפט הנ"ל.

ומצאתי יסוד דומה בספר זכר יצחק להגר"י מפוניבז' זצ"ל (בח"א סוף סימן לא) שכ' בתשובה להגר"ז ס' זצ"ל וז"ל: "דמשיכה בשומרין אינו בגדר קנין רק כיון שמשיכה מועלת בקנין והיינו דע"י המשיכה כאילו נכנסת לרשותו שזה מחייב גם בשומר דבשומר הדין ג"כ דנכנס לרשותו מדין התורה דכי יתן איש אל רעהו והנתינה היא העתקה מרשותו לרשות השומר ובלא"ה לא מתחייב עכ"ל. ונראה כוונת הזכ"י למש"כ, דאף אם בעי משיכה בשומרין אין זה משום קנין, דאכן לחיוב שמירה לא בעי קנין, אלא לקיים הקרא דכי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור, ועי"ז מתחייב בשמירה, ומהני המשיכה דכל שהכניסו לרשותו הוי בכלל כי יתן איש אל רעהו ושוב חייב בשמירתו. ומדויק בזה לשון הירושלמי בסוף שבועות, דבשומרין בעי "דרכ קנין", והיינו דל"ב קנין כדרכי הקנינים.



### קנין כסף בשומרים לא מהני

ולאור המבואר יש מקום להבין את שיטת התוס' רי"ד [ב"ק עט וברמ"ה ב"ק צט (והו"ד הרמ"ה בערך שי חו"מ סימן רצא ס"ח)], דל"מ קנין כסף בשומרים, ודלא כריטב"א בב"מ שם. די"ל דגדר קנין כסף הוא לחייב הגברא ובעי כסף החוזר וכו', אבל בשומרים גדר הקנין הוא שתהיה מציאות של כי יתן איש ויכנס לאחריות השומר, וז"ש רק ע"י משיכה, שהיא קנין בגוף הפקדון, משא"כ בכסף.



### באופנים של התחייבות בלי משיכה

א. ולפ"ז שפיר י"ל כדברי הערך שי והשו"מ הנ"ל, דלגבי הקדש, דל"ש משיכה דקנינים, אכן היה נעשה שומר בהנח לפני גרידא, דבזה לא תיקנו משיכה.

ב. וכן בקו' הקצות לגבי שמירה בעשו"ק דה"נ ס"ד דנעשה שומר בהנח לפני, והביאור הוא דכיון דגדר המשיכה בשומר הוא שיכנס לרשותו לחיוב השמירה, א"כ לא תליא בדין משיכה הקונה, אלא במציאות המשיכה לרשותו. וא"כ יתכן דאף דבהקדש ל"ש קנין משיכה כיון דהוי בי גזא דרחמנא, היינו לדין משיכה הקונה, אבל לגבי שומר, דבמציאות הוי בשליטתו, שפיר שייך כן גם בהקדש, אלמלא המיעוט דאין שמירה להקדש.

ג. וכן בשטרות ובענבים העומדים ליבצר, דעצם השמירה היא ע"י מה דהוי ברשותו, וזה שייך גם בהקדש וגם בשטרות, אף דל"ש בהם גדר קנין משיכה.

ד. ובזה ניחא קו' המחנ"א (סימן לט) באשה ששברה כלים במלאכתה דחייבת דהיא שומר בנכסי בעלה, והא לא עשתה מעשה קנין, ור"ל דהוי כקנין כסף. ולדברינו י"ל דהתם באשה לא בעי קנין, דזהו האופן של כי יתן, ואין לך נתינה גדולה מזו שנמצא ביד אשתו, שהיא עקרת בית עיקרו של בית.



### משיכת המפקיד עבור השומר

והנה בב"מ שם במתני' (צח ב) שלחה ביד בני, כ' הנמוק"י והר"ן דחייב מדין ערב, וכ"כ הראשונים שם לגבי א"ל השומר הכישה במקל. ומקובל לפרש בהא דכ' הראשונים דהוי מדין ערב, ולא פירשו מטעמא דמשיכה, דס"ל דאין המשאיל יכול לעשות קנין משיכה עבור השואל, וכיו"ב בקנינים דלא יהני עשיית המשיכה ע"י המוכר עבור הקונה.

אולם המבי"ט בתשובה (הו"ד בפת"ת סימן ר סק"ה) ס"ל דמהני משיכת המוכר לקונה, ובשער המשפט (סימן ר סק"ד) תלי ליה במח' הראשונים שלפנינו בביאור הסוגיא אם הוי מדין משיכה או מדין ערב. והגרש"ש בקונט' שליחות וכן בשעורי רבי אלחנן החדש בסוגיין, כ' דכמו דמהני משיכה של 'קורא לה והיא באה', ה"נ מהני משיכת המקנה עבור הקונה, כיון שהקונה ציווה לכך. ויש לדון דאפי' אם בקניניים ל"מ משיכת המוכר, מ"מ בשומרים, דלא בעי קנין גמור, מהני בכך.

### שומר ש'קורא לה והיא באה'

אך מאידך גיסא י"ל בדין משיכה בחיוב שומרין, דבעי דוקא משיכה כזו שמכנסת לרשות השומר להחשיבו כי יתן וכו'. וא"כ י"ל דב'קורא לה והיא באה' אולי לא יהני בשומרין. וכן בהלכה לאחוריה, דכ' התוס' רי"ד (ב"מ ט:) דבקנין משיכה דבהמה מהני, אמנם לענין משיכה בשומרים יש לדון דלא מהני.

ונקדים לזה מש"כ בש"מ פ' הכונס (גי') מהמאירי, דאף דבמשיכת קנין מהני קורא לה והיא באה, מ"מ לענין גנב ל"מ, כיון דהוי שלא מדעת בעלים [וכ"ה בלח"מ פ"ב מגניבה הי"ז].

וצ"ב דהא לגבי גנב סגי במשיכה פורתא וכנ"ל, דהא חזינן דמהני גם משיכה ברה"ר. ונראה דאח"כ דלגבי גנב סגי גם במשיכה פורתא, אבל מ"מ בעי מעשה גניבה בדבר הנגנב, ולהכי לא יהני קורא לה והיא באה, דל"ח מעשה גניבה בגוף הדבר. ולפ"ז י"ל דה"נ מה"ט לא יהני בשומרין הך משיכה, דל"ה הכנסה לרשות שומר.

ובלח"מ שם כ' דהנהגה בקול ל"ה משיכה בשומר, ועפי"ד מבואר, דכיון דלגבי שומר בעי שיכניס לרשותו ויתקיים כי יתן וכו' ולהכי לא יהני בהנהגה בקול, ובירושלמי כלאים פ"ט משמע לכאורה דקורא לה והיא באה מהני למשיכה בשומרים, עי"ש.

ולפי המבואר יש לדון דלענין שומרין כיון דבעי מציאות של פקדון ברשות השומר לשמירה, שפיר בעי שהשומר או השואל יעשו את המשיכה להכניסם לרשותם ולא יהני משיכה ע"י המשאיל, להכניסו לרשות השומר, ודלא כדברי השער המשפט הנ"ל.





רבי גדעון בן משה

ראש כולל ובית הוראה יורו משפטיך

ואב"ד לממונות ירושלים ת"ו

בעל המח"ס שו"ת יורו משפטיך

## בדין השותה תה או קפה האם מצטרף לזימון

### שאלה

אדם ששתה כוס קפה או כוס תה חמים, האם מצטרף לזימון עם אחרים שאכלו פת?



### תשובה

כתב מרן בשו"ע (סימן קצ"ז ס"ג): "המצטרף צריך לברך ברכה אחרונה על מה שאכל, ואינו נפטר בברכה"ז של אלו. במה דברים אמורים דסגי בכל מאכל, להצטרף לעשרה, אבל לשלושה אינו מצטרף עד שיאכל כזית פת. וי"א דבכזית דגן מהני אפילו אינו פת. וי"א דבירק ובכל מאכל מהני. הלכך שנים שאכלו ובא השלישי, אם יכולים להזיקו שיאכל כזית פת מוטב, ואם אינו רוצה, לא יתנו לו לשתות או מאכל אחר. ואם אירע שנתנו לו לשתות או מאכל אחר, יזמנו עליו אע"פ שאינו רוצה לאכול פת". ע"כ. הא קמן שלכתחילה אין לתת לשלישי להצטרף לזימון ע"י שתיה. וצ"ל דשאלתך איירי אם אירע ונתנו לו, וכמ"ש בשו"ע הנ"ל. א"נ אליבא דהאחרונים שהביא המשנ"ב (שם ס"ק כב) דעכשיו נוהגים שאם לא רצה לאכול פת, נותנים לו לכתחילה לשתות או לאכול איזה דבר, וכדעה האחרונה. ע"ש. א"נ בזימון של עשרה, שכתב מרן (שם סעיף ב): "תשעה שאכלו דגן ואחד אכל כזית ירק, מצטרפים להזכיר את השם, ואפילו לא טיבל עמהם אלא בציר או לא שתה עמהם אלא כוס אחד שיש בו רביעית מכל משקה חוץ מן המים, מצטרף עמהם. והוא שיהיה המברך אחד מאכלי הפת. ואפילו שבעה אכלו דגן ושלושה ירק מצטרפים. אבל ששה לא, דרובא דמינכר בעינן". ע"כ.

ומעתה נחזי אנן אי קפה מועיל להצטרף לזימון או לא. דהנה מרן פסק בסעיף הנ"ל דמים לא מהני להצטרף לזימון. וכן הסכימו הלבוש, הפרישה, הנחלת צבי, ובסידור בית מנוחה (אות ד), והבגדי ישע, ומגן גיבורים, והחס"ל, והבא"ח (קרח או' ה) והכה"ח (ס"ק טו) ובדע"ת למהרש"ם. ואילו המ"א (ס"ק ו) סובר דאף אם שתה מים מועיל להצטרף לזימון, והסכימו עמו כמה מהאחרונים, ומהם: הא"ר, יד אהרן בהגב"י, הגר"ז (ס"ב), הח"א (כלל מח או' יג) ועוד.

ויש לחקור מה טעם דמים לא מהני. אם משום דמים אינם משקה חשוב או משום דמים לא זייני ולא מקרו כאוכל לצרפו לזימון. והנה מרן הבית יוסף כתב הטעם ע"פ מה שאמרו בעירובין (כו:): דשתיית מים לא זייני, דלא מהני לאצטרופי. וע"פ זה פסק כן בשו"ע. ועיין בערוך השלחן (סעיף ה) שכתב לחלק בין סתם מים טפלים דלא מהני לבין מים מתוקים כמו סעלצער לימונאד

או מיני קוואסין (מי סובין) שיש בהם חשיבות קצת, שמצטרף. ובשו"ת מהרי"ץ דושינסקי (ח"א סימן כא) כתב, שאף לדעת מרן הב"י אם שתה תה או קפה שפיר מצטרף לזימון, שהם בכלל חמר מדינה. ע"ש. ופסק כוותיה בספר כיצד מזמנין (פרק ט סע' כט) דמשקה תה וקפה אפילו בלא סוכר הוא כשאר משקים דמצטרף. וצריך לשותתו באופן שמתחייב לברך ברכה אחרונה. ע"כ [נ"ב: אבל מרן הראש"ל רבינו עובדיה יוסף סובר דהני לא חשיבי חמר מדינה, וכמו שכתב בשו"ת יחוה דעת (ח"ב סי' לח), דתה או קפה וכן חלב ושאר מיצים ודבש לא חשיבי חמר מדינה לקדש או להבדיל עליהם. ע"ש מפי חכמים ומפי סופרים. ושנה פרקו בחזון עובדיה שבת (ח"ב עמ' ת"ח). ע"ש]. ולגבי שאר משקין כמים מתוקים כמו למונדה, כתב בכיצד מזמנין שם, דאם שתה יש להקל דיכולים לזמן בזימון שלושה, ולזימון דעשרה בהזכרת ה' הניח בצ"ע. וסודה דינו כמים. עכ"ל. מיהו בשו"ת אור לציון ח"ב (פרק מו תשובה לב) מובא דאם שתה תה או קפה או משקאות קלים ממותקים אינו מצטרף לזימון, כיון שעיקרם מים. אבל מיץ פירות טבעי מועיל להצטרף לזימון. ע"ש [אמנם מעיקרא הוה מספקא ליה בהכי עיין בספר בית חתנים (פרק טו סע' ו הערה ו), ובתר הכי הדר פשטה]. וכ"פ מרן הגריש"א בשו"ת קובץ תשובות (ח"א סימן כב), שהשואל שם הסתפק במה שכתב הב"י (סימן קצו) דמים מעורבין במלח מערבין בהם, משום דחוי לטבל בהם פיתו, וחשיבי כמדי דיינו. אי שייך לומר כן על דבר מתוק, דחשיב יותר זיינו ממים בלבד. וגם נסתפק על המיץ הנמכר כיום בשוק, שאינו מיץ טבעי. אי חוי להצטרף לזימון. והשיבו רבינו זצ"ל דבדודאי בכל הני לא יצטרף לברהמ"ז. ע"ש. ובשו"ת מהרש"ג (ח"ב סימן קפ או' ג) כתב, שמי סודה דינם כדין מים, והדבר תלוי במחלוקת הבית יוסף והמגן אברהם.

ולכאורה לפי דברי הערוך השלחן הנ"ל שכתב להקל בלימונדה, משמע שהבין שהטעם דמים לא מהני הוא משום שאין להם חשיבות. ואילו מדברי הב"י מתבאר שאין זה מטעם חשיבות אלא מטעם דלא זייני. ולפי מה שלמד הב"י, את הדין דלא מהני מים בזימון מדין עירוב, שאמרו בגמרא דמים לא מהני כיון דלא זייני, ולענין עירוב פסק בשו"ע בהלכות עירובין (סימן שפו סעיף ה) בסתם שמערבין במים שעירב בהם מלח [וביאר בב"י שם דהיינו טעמא, דכיון שראויים ללפת בהם את הפת, מהני לעירוב]. ולאחר מכן הביא בשם י"א דדוקא כשנתן לתוכן שמן מהני הא לאו הכי לא. ובכהא קי"ל כהסתם. וכ"כ המשנ"ב שם (ס"ק כט), ובשער הציון שם הביא שכן דעת רבים מהראשונים. ע"ש. ואפשר דגם לימונדה ושאר משקאות קלים שמעורב בהם סוכרים ושאר חומרים, לא גריעי ממים עם מלח. וי"ל. אבל מיץ פירות טבעי מסתברא דחשיב מידי דמזין.

והאמת דגם בתה וקפה יש צד לומר דהוו משקין חשובים, שכן יש הסוברים שהם בכלל מיא דשילקי דמברך עליהם האדמה, וכמו שכתב השו"ע (בסימן רה סע' ב), על המים שבשלו בהם ירקות, מברך הברכה עצמה שמברך על הירקות עצמן, אע"פ שאין בהם אלא 'טעם' הירק. ע"ש. ושעל פי זה כתבו בשו"ת הלק"ט (סימן ט) ובשו"ת פנים מאירות (סימן צה) דמדינא היה צריך לברך על התה והקפה בורא פרי האדמה. ועיין באה"ט ושע"ת (סימן רב ס"ק יט). ע"ש. ועי' שו"ת יביע אומר (ח"ה או"ח סימן יח או' ג). ועיין גם בבה"ל (סימן רב סע' יא ד"ה בתוך הסעודה). ולפי דבריהם גם תה וקפה הוו משקין חשובים לכאורה. אלא שעדיין יש לדחות דסוף סוף עיקרן על בסיס מים וכמא בעלמא חשיבי, ובפרט למאי דקי"ל דלא מברך עליהם אלא שהכל בלבד, כמ"ש האחרונים

הנ"ל, והכי נהוג עלמא [ועיין בשו"ת יחזה דעת (ח"ד סימן מב) דמרן הגר"ע יוסף זצ"ל סובר דמטעם זה, דחשיבי כמיא בעלמא ודין מים עליהם, אין בהם גם משום בישולי גויים, אם שנתבשלו ע"י גוי].

ובספר וזאת הברכה (תשנ"ט. פרק יד סע' ג עמ' 130) כתב, רביעית יין או מיץ פירות טבעי ודאי נחשבים למשקים חשובים לענין צירוף לזימון. והרבה פוסקים מוסיפים שאף תה או קפה עם סוכר מועילים לענין צירוף לזימון (אם שמו בכדי שתיית רביעית כשהתקרה) [כן הורה לי הגר"מ שטרנבוך ועיין בתו"ה ח"א סימן קפג שמצטרף אף לג'. אך האור לציון חולק וסובר שאינו די לצירוף. ונראה שמאחר שרבו המקילים אפשר לבן אשכנז לסמוך עליהם, בצירוף דעת המ"א, הסובר שאף על המים מועיל לענין צירוף, וכדבריו פסקו הגר"ז והח"א] אך לגבי מים ממותקים (כגון לימונדה, טמפו וכדומה) כיון שעיקרם מים, הרבה הורו שהם אינם חשובים דיים לענין צירוף. [כך הורו לי הגר"מ שטרנבוך והגר"י פישר, וכ"כ האור לציון. לעומת זאת העדה"ש קצו סע' ה, והמשיב הלכה ח"ב כתבו שמצטרפים. וכ"כ הגר"מ אליהו הערה י"א, ב. ע"ש. ולמעשה מאחר שהרבה מחמירים בדבר נראה שאין לזמן בעשרה מספק הזכרת השם לבטלה, אך לענין זימון בשלשה אפשר להצטרף לזימון, כמבואר במ"ב קצג, כו בשם הח"א במקרה של ספק]. ע"כ. ועיין גם בספר שערי הברכה (פרק ה סעיף י). וכעת בעת ההדפסה ממש ראיתי ליד"נ הרה"ג רבי מתתיהו גבאי שליט"א בשו"ת בית מתתיהו הנד"מ (ח"ד סימן מ אות ב) שדן בדין שתיית סודה אי מהני להצטרף לזימון. ע"ש דבריו כי נעמו.

בר מן דין מצינו להרבה ראשונים שכתבו להדיא כפשט לשון הגמרא בברכות (מח:): שתה כוס של יין, דבעינן כוס יין דוקא. כ"כ בסידור רס"ג (דל קו) ובסידור רש"י (סימן פ) ומחזור ויטרי (סימן נו) והתוספות בברכות (שם ד"ה תשעה) והראב"ד בשו"ת תמים דעים (סימן א) והראב"ה (ח"א סימן קכט) ובעל ההשלמה והמכתם והמאירי בברכות (שם) ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (פראג סימן תקטו) והרי"א (ברכות פ"ז הלכה ב או' ז) והשבולי הלקט (סי' קנב) והמנהיג (הלכות סעודה סי' יא). וכ"כ האורחות חיים (הלכות ברהמ"ז סימן לו) והכל בו (סימן כה) שהביאו בשם הרי"ף דמהני צירוף כשמקצתם לא אכלו פת דוקא לענין עשרה, וכתבו להדיא דמהני אוכלי ירק או "שותי יין". וכ"כ רבינו אשר ב"ר חיים תלמיד הרשב"א בספר הפרדס (שער עשירי) וז"ל: "אפילו שתה יין נמי מצטרף עמהם דהא שתיית יין נמי בכלל היא משום דאמרינן יין סעיד ומשמח, כן כתבו המפרשים ז"ל". ומעתה לא נפלאה היא ולא רחוקה לומר דגם שאר הראשונים שלא הזכירו בלשונם יין להדיא אלא כתבו סתמא 'שתה כוס אחד', דכוונתם לומר כוס של יין, דסתם שתייה בזמנם הייתה יין [אולם בלשון מרן השו"ע אי אפשר להעמיס כן, שכן כתב: שתה עמהם כוס אחד שיש בו רביעית "מכל משקה" חוץ מן המים, מצטרף עמהם וכו'. מבואר להדיא דלאו דוקא יין. מיהו אפשר שאילו היה רואה לכל הני רבנותא, היה מחמיר ביין דוקא].

ועוד דהשותה קפה ותה חמים הרי הוא שותה אותם קימעא קימעא ולא שותה רביעית בבת אחת. וגם בזה איכא עכולי ופשוטי. דהנה מרן בבית יוסף (סימן קצז) הביא בשם המרדכי (ברכות סימן קעג) דבשתייה בעינן רביעית ובאכילה בעינן כזית. ובשם הכל בו (סימן כה) כתב, שי"א דלענין עשרה לא בעינן כזית לאותם שלושה המצטרפים להשלים המנין, וסיים הכל בו דאיכא למימר

דאע"ג דלא בעינן כזית פת, מיהו כזית ירק או רביעית יין בעינן. וכן הוא בארחות חיים (הלכות ברהמ"ז סימן לו). וכ"מ ברשב"א בחידושו (לברכות מח. ד"ה הא דאמרינן). ע"ש. ועיין בפמ"ג (א"א ס"ק ד) שכתב לבאר, דאין אכילה פחות מכזית, ואינו יכול לומר "שאכלנו" משלו. וכ"כ בשו"ע הגר"ז (סעיף ב), ושאפילו אכל פת כל שלא אכל כזית אינו מצטרף לזימון. גם המשנ"ב (ס"ק ח) הביא דברי הרשב"א והפמ"ג בזה. ועיין בראבי"ה (ח"א סימן קכט) שכתב דבעינן שיאכל כזית ירק או ישתה רביעית הלוג, וביאר טעם הדבר משום דתרי קולי לא אמרינן. ע"ש. ונראה כוונתו דדי לנו להקל בקולא אחת שאותם שלשה לא אכלו פת, ואין לנו להוסיף עוד קולא שגם לא יאכלו כזית מהירק או לא ישתו רביעית. ועיין בבה"ל (סימן קצו ס"ב ד"ה כזית ירק) שהאריך בזה, וכתב שצ"ע להקל בזה נגד דברי השו"ע והביא גם מהמשנה דהשמש שאכל פחות מכזית אינו מצטרף לזימון, והנ"מ בשלושה כ"ש בעשרה. ובשעה"צ שם (ס"ק יד) כתב דבשלושה לכו"ע בעינן שיאכל כזית, דהא תנן השמש שלא אכל כזית וכו'.

ולענין שתיה מצינו עוד דבאר"ר (ס"ק ה) כתב בשם הצידה לדרך (מאמר א כלל ג פרק כג) שי"א דרוב רביעית מהני, ושלא מצא לו חבר בפוסקים. והובא בשערי תשובה (ס"ק ד). ועיין במלבושי יו"ט ס"ק ג) שהביא בשם הלכות ומנהגי מהר"ש מנוישטאט (סימן קיט וסימן תלא) שפסק דבעינן רביעית. וכן פסקו העולות תמיד (ס"ק ב) והמגן גבורים (אלף המגן ס"ק ה). ועיין בבה"ל (ד"ה שיש בו) שצייד דלדעת הגר"א שא"צ כזית אפשר דה"ה שא"צ רביעית בשתיה, וסגי בפחות מכן, ברוב רביעית או אפילו כזית (ע"פ הי"א שבסימן ר"י). ע"ש. מיהו י"ל דלדידן שקיבלנו הוראות מרן שמצריך שישתה רביעית [שכ"כ: אלא כוס אחד 'שיש בו רביעית'] אין להקל בפחות מרביעית. וכן פסקו הערוך השלחן (סעיף ח) ובספר בני ציון ליכטמן (ס"ק ו). וכתב הגר"ד יוסף שליט"א בספר הלכה ברורה (סימן קצו בירור הלכה ס"ק י) שכן הסכים גם מר אביו מרן הראש"ל רבינו עובדיה יסף וצוק"ל, דבעינן רביעית דוקא. ע"ש.

ואף על פי שאם ירצה הדוחק לדחוק ולומר דשאני תה וקפה דאע"פ ששותה אותם קימעא קימעא מהני לנ"ד, והוא ע"פ מאי דס"ל לכמה מן הפוסקים, דבשתיה שכן הדרך לשתותה מעט מעט, מברך ברכה אחרונה אף אם שתאה בתוך כדי אכילת פרס. כי הנה הרמב"ם (פ"ב משבית העשור ה"ד) פסק לגבי יוה"כ, שתה מעט וחזר ושתה, אם יש מתחילת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שיעור שתיית רביעית מצטרפים לכשיעור, ואם שהה יותר מכן אין מצטרפים. וכן איתא בתוספתא. וכ"פ השו"ע בהלכות יום הכיפורים (סימן תריב סעי' י). ע"ש. ולכאורה משמע שאם שהה יותר מכדי שתיית רביעית, לא מהני. אמנם הגאון רבי אברהם הלוי בשו"ת גינת ורדים (חאו"ח כלל א סימן יז) כתב שאף לדברי הרמב"ם וסיעתו הנ"ל יש לומר שמכיון שדרך העולם כששותים קפה חם לשתות אותה מעט מעט, לפיכך השותה אותה כדרכה צריך לברך ברכה אחרונה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' פה). אולם הפר"ח בשו"ת מים חיים (סימן א) דחה חילוק זה, והוכיח מדברי הרמב"ם (ספ"ח מאבות הטומאות) שאין חילוק בזה, ולעולם כל ששהה יותר מכדי שיעור שתיה, אין שתייתו מצטרפת. ע"ש. וכ"כ הגאון רבי אברהם יצחקי אב"ד חברון בשו"ת זרע אברהם (או"ח סימן ג). ע"ש. גם הגאון רבי חיים אלפנדארי בתשובתו להגנת ורדים (בכלל א סימן טז), העיר, שהגאון רבי משה גלאנטי הוכיח מדברי הרמב"ם (הנ"ל)

שאינן לחלק בכך. ע"ש. וכן בשו"ת הלק"ט ח"א (סימן ט) בדברי המני"ח, הביא ההוכחה הנ"ל בשם מר זקנו הגאון רבי משה גלאנטי. ע"ש. גם המשנה למלך (פ"ג מהלכות ברכות הי"ב) כתב, שמעתי באומרים לי שיש לברך ברכה אחרונה על שתיית קפה, ואע"פ ששוהה מתחילת שתיה עד סופה יותר מכדי שתיית רביעית מ"מ הואיל ודרך שתיית הקפה בכך, מצטרפת לברכה אחרונה. ולי נראה שחילוק זה אינו נכון, וראיה מהרמב"ם (ספ"ח מאבות הטומאות), שמוכח שאין לחלק בכך. ע"ש. וכ"כ הגאון ר' חיים אבולעפייא בספר עץ החיים (דף קמב ע"ד). וכן הסכים הח"א (כלל ג או ה).

ומרן החב"ב בשו"ת כנה"ג (סימן רד הגה"ט או' ג) כתב, שהורה הלכה למעשה לברך על הקפה בורא נפשות רבות, ושכן הסכים עמו הגאון רבי יוסף אישקפא (בעל הראש יוסף). ואע"פ שהוגד לו שהגאון ר' יעקב אבולעפייא לא היה מברך אחר שתיית הקפה, וטעמו ע"פ דברי הרמב"ם (פ"ב משביתת העשור ה"ד) שאם שהה יותר מכדי שתיית רביעית בבת אחת אין השתיה מצטרפת. אך יש לחלק שזהו רק לענין איסור כרת של האוכל ושותה ביוה"כ, שהדבר תלוי ביישוב דעתו שיצא מכלל עינוי, אבל לענין ברכות בכל תלוי בהנאה, וכל ששתה רביעית אע"פ ששהה בשתייתו, כיון שנהנה גופו צריך לברך ברכה אחרונה. וכן המנהג. ע"כ. והגאון רבי יעקב אלפנדארי בשו"ת מוצל מאש (סי' טז) כתב ג"כ לחלק בין אוכל ושותה ביום הכיפורים, לבין ברכת הנהנין. כי הסברא נותנת שמאחר שמילא כרסו ונהנה, אע"פ ששהה באכילתו יותר מכדי אכילת פרס, ובשתייתו יותר מכדי רביעית בבת אחת, צריך לברך ברכה אחרונה. וראיה לחילוק זה מהתוספות (ברכות מט: וכו'). ע"ש. וכיו"ב כתב הגאון רבינו זלמן בעל התניא בסדר ברכת הנהנין שלו (פרק ח הלכה ו), שהעיקר בדברי האומרים שצריך לברך על שתיית תה או קפה חמים, ברכה אחרונה אע"פ ששותה אותם מעט מעט ושוהה בשתייתו, אם לא שהה יותר מכדי אכילת פרס. ע"ש.

אולם המ"א (סימן רי) כתב לדחות דברי הכנסת הגדולה הנ"ל, והעלה שדין ברכת הנהנין שווה בזה לדין האיסורים, שאם שהה באכילה יותר מכדי אכילת פרס, ובשתיה יותר מכדי שתיית רביעית בבת אחת, אינם מצטרפים לברכה אחרונה. ע"ש. וכן העלה הגאון מהר"ם בן חביב בספרו תוספת יום הכפורים (יומא פ:), שאין חילוק בזה בין צירוף שתיה ביוה"כ לצירופה לענין ברכה אחרונה, וכל ששהה יותר מכדי שתיית רביעית בבת אחת, כמו בשתיית קפה, אין לברך ברכה אחרונה. ע"ש וכ"כ הגאון יעב"ץ בספר מור וקציעה (סימן רד), ודחה בשתי ידיים סברת הכנה"ג הנ"ל. ע"ש. וכ"כ בשו"ת כנף רננה (או"ח סימן א). וכ"פ הח"א (כלל נ סימן טו), והקצור שו"ע (סימן נא סע' ו). ע"ש. וק"ל ספק ברכות להקל.

והן אמנם מצינו לכמה מגאוני אשכנז שפסקו כן להלכה ולמעשה, לברך ברכה אחרונה אחר כוס תה וקפה חמים. וכמו שהעיד בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סימן פה), שראה את רבו בעל החתם סופר שהיה נוהג לברך אחר הקפה והתה בורא נפשות רבות. ע"ש. ובשו"ת מלמד להועיל (או"ח סי' כה) כתב שהגאון בעל שואל ומשיב היה נוהג לברך על הקפה ברכה אחרונה, ושכן נהג בעל המנחת חינוך. ושכן דעת רבו המהר"ם שיק. ע"ש. גם הגאון מהרש"ם בספרו דעת תורה (סימן רד), אחר שהביא דברי הפנים מאירות ח"ב (סימן כז) שהעלה שיש לברך, העיד ג"כ על הגאונים

בעל שו"מ ובעל המנחת חינוך שהיו נוהגים לברך. ע"ש. מ"מ לדינא אינהו נמי לא מברכים וכמו שהעלו השע"ת (סימן רד ס"ק ב) ובמשנ"ב (סימן רי ס"ק א) דמנהג העולם שלא לברך בלא שתה כשיעור. ע"ש.

מ"מ מנהג הספרדים ובני עדות המזרח כדעת רוב האחרונים שפסקו שאין לברך אחר שתיית תה או קפה חמים ברכה אחרונה, וכמו שכתבו הרב פרי חדש, המשנה למלך, מהר"ח אבולעפייא, הגאון מהר"ם בן חביב והגאון יעב"ץ. וגם הגאון בעל גינת ורדים כתב בתשובתו שהובאה בשו"ת זרע אברהם (או"ח סימן ב) שהלכה רווחת ופשוטה בעיה"ק ירושלים שאין לברך ברכה אחרונה אחר הקפה. והגאון רבי אברהם יצחקי בספרו זרע אברהם הנ"ל (או"ח סימן ג), לאחר שהסכים למעשה עם המנהג שאין לברך. סיים: "שהמברך ברכה אחרונה על הקפה אין זה מברך אלא מנאץ". והסכים לזה הגאון ר' דוד פארדו בשו"ת מכתם לדוד (או"ח סימן ג). וכ"כ הגאון ר' יהודה עייאש בשו"ת בית יהודה (או"ח סימן ז), ובספרו מטה יהודה (סימן רי), שפשט המנהג שלא לברך ברכה אחרונה אחר הקפה. ע"ש. גם בספר מעשה רוקח על הרמב"ם (פ"ב משביתת העשור, דף רכב ע"ד) הסכים לדעת רוב האחרונים שאין לברך ברכה אחרונה על הקפה. וסיים, ולכן השותים מרק חם ע"י כף לא יברכו בורא נפשות רבות, כיון שאינם שותים רביעית בבת אחת, וה"ה לענין משקים העשויים מחתיכות שלג וקרח, ששותים אותם בתוקף החום של הקיץ, ואי אפשר לשתותם כי אם ע"י שהיות רבות, אין לברך אחריהם בורא נפשות רבות. ע"ש. ומרן החיד"א בברכי יוסף (סימן רד ס"ק ה) כתב, שבכל גלילות טורקיה וארץ מצרים וארץ הצב, נקבע הלכה שאין לברך ברכה אחרונה על הקפה. וכ"כ עוד בספרו מורה באצבע (סימן ג או' צו). וכ"פ הגרי"ח בבן איש חי (פ' מסעי אות ט). וכ"פ המשנ"ב (סימן רי ס"ק א) בשם כמה אחרונים, ושכ"כ בדרך החיים ושכן מנהג העולם [ואע"פ שיש כאן ס"ס עם ג' ספיקות להתיר לברך, מ"מ ידוע הכלל שיש בידינו דלא עבדינן ס"ס בברכות ואפילו כשיש כמה ספיקות. וכן העלה מרן הראש"ל בשו"ת יחו"ד ח"ה סימן כא בהערה עמ' צב. ע"ש באורך. וכבר האריך בכל זה מרן הראש"ל בשו"ת יחווה דעת ח"ה סימן כא. וכן איתא ביביע אומר ח"ה או"ח סימן יח. ע"ש. ועיין בשו"ת אור לציון ח"ב פרק יד תשובה כו. ויבי"א ח"ט סימן קח אות קא. ושם לעיל סימן צח או' ו. ואכמ"ל].

נמצאנו למדים דצירוף השותה תה או קפה לזימון הוא רעוע מאד. חדא דיש מצריכים שישתה כוס יין בדווקא ושאר משקין לא מהני, ואף לדעת החולקים דגם שאר משקין מהני (וכ"מ מלשון מרן השו"ע), מ"מ מים לא מהני לכו"ע, והקפה והתה שעיקרם על בסיס מים, הרבה אחרונים סוברים שדין מים יש להם, וכמ"ש מו"ר הגרב"צ א"ש וצ"ל ומרן הגריש"א הנ"ל וכן ס"ל לעוד אחרונים. וגם אם תמצא לומר דשאני קפה ותה דהוו משקין חשובים, הני מילי אם שותה מהם רביעית בבת אחת שמתחייב בברכה אחרונה, הא לאו הכי אינו מצטרף, והכא לא שותה אותם בבת אחת, וכבר העידו גדולי הספרדים שאין מברכים ברכה אחרונה אחר תה וקפה אע"פ שהדרך לשתותם קימעה קימעה, וכן המנהג פשוט. וא"כ תרי [וארבע!] קולי בהדי הדדי לא עבדינן. וכ"ש דעצם צירוף השותה משקין לזימון שנוי במחלוקת גדולה, ומעיקרא ס"ל למרן שאין ליתן לו לשתות משקין כדי לצרפו לזימון בשלושה. ובפרט לפי מה שכתב הרב קצות

השלחן (סימן מה ס"ק י) דשנים שאכלו פת ואחד אכל ירק (וכ"ש שתי משקין) הזימון הוא רשות בלבד ואינו חובה. ע"ש. ולצרפו לזימון בשם חמיר טפי, שיש לנו לחוש לספק ברכות להקל (בהזכרת ש"ש בזימון). והוא דלא להוסיף עלה.

וקרוב להדפסה מצאתי בחפיס'ה בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן קפג) שנשאל בנ"ד ממש על שנים שאכלו כאחת וצירפו אחד ששתה כוס תה לזימון אם מועיל. ולאחר דשקיל וטרי בהאי דינא והביא שלדעת מרן אין לצרפו אם אינו רוצה לאכול פת, כתב שנראה דאף למי שנוהג כדעת המ"א (ודלא כמרן השו"ע) שהמנהג כיום לתת לכתחילה לשתות ומצטרף אם אינו רוצה לאכול פת, מ"מ אין לתת לו לשתות תה חם שעיקר ברכה אחרונה בו מוטל בספק ומחלוקת הפוסקים, וכללוא הוא דתרי קולי לא עבדינן, והיינו להקל שמצטרף בלי פת רק בשתיה, ועוד שמקילים גם על תה חם, ואף שאפשר שלא שתי רביעית בשיעור צירוף. שלמחבר צריך רביעית דוקא ובכדי צירוף, אין להקל לזמן. וצריך ליתן לו לאכול כזית פרי או עכ"פ לשתות רביעית בתוך שיעור שתיית רביעית ואז סומכין לזמן. ושוב הביא מספר שלחן הטהור (סימן קצו בהגהה) שכתב שלדעת רוב הראשונים לשלשה לא מצטרף, ומסיים שאם מצרף אין זה מצוה אלא עבירה. ע"ש. ומ"מ סיים התשובות והנהגות, דלדין שאין המזמן מוציא השומעים י"ח, הוא יותר קל. ובספק זימון מזמנין. מיהו בעינן שיהיה עכ"פ כדעת המחבר וכנ"ל. ע"ש. והניאני.

### הכלל העולה

אדם ששתה כוס תה או קפה חמים [וכן אם אכל צלחת מרק צלול, ללא ירקות], ורוצה להצטרף לזימון, נראה שאינו מצטרף, לא לזימון בשלשה וכ"ש שלא לזימון בעשרה. וה"ה אם שתי משקה קל קר מאד, שאינו מצטרף. ואם שתי מיץ פירות "טבעי" [או כוס חלב, ללא תוספת מים], וכ"ש אם שתי רביעית יין או מיץ ענבים, ושתי מהם רביעית בכדי שתיית רביעית, רשאים לצרפו, ע"פ כללי ההלכה.

רבי ציון לוז

דיין בבית הדין הגדול בירושלים

יד בנימין

## עיכוב דיירי חצר על דייר שרוצה לפתוח עסק, ומהות תקנת יהושע בן גמלא\*

ב"ב כא ע"א – חו"מ סי' קנו

### דברי הגמרא

שאלות הלכתיות רבות מתעוררות סביב רצונם של דיירים במתחם משותף לפתוח חנויות, כיתות לימוד, מפעלים ועסקים קטנים בבתים או במתחם המשותף. נושא זה נידון במשנה ובגמרא ומשם השתלשל לדיונים מסועפים בהלכה. בשיעורנו לא נדון בדבר הלכה למעשה, וגם לא נתייחס לשאלת היחס לדינא דמלכותא, למנהג המדינה ולחוקי העזר העירוניים; אלא רק נעסוק בגדרי הדין, כפי שנאמר ביסודו בדברי חז"ל והפוסקים.

נאמר במשנה (ב"ב כ, ב):

חנות שבחצר – יכול למחות בידו ולומר לו: איני יכול לישן מקול הנכנסין ומקול היוצאין; אבל עושה כלים, יוצא ומוכר בתוך השוק, ואינו יכול למחות בידו ולומר לו: איני יכול לישן לא מקול הפטיש, ולא מקול הריחים, ולא מקול התינוקות.

לכאורה, המשנה מנגידה בין קול הנכנסים וקול היוצאים, שמהווה עילה לעיכוב פתיחת החנות, ובין קול הפטיש, קול הריחים וקול התינוקות, שאינו מהווה עילה לכך. בפירושו למשנה, כתב רש"י: 'ולא מקול התינוקות – קא סלקא דעתך תינוקות הבאים לקנות יין ושמן וכל דבר הנמכר בחנות'. לפי פירוש זה, לא מובן מה ההבדל בין הנכנסים והיוצאים שברישא ובין התינוקות שבסיפא, שגם הם באים לקנות בחנות. ואכן, שאלה זו נשאלה בגמרא (שם), והובאו לה שתי תירוצים: (א) לפי אביי בסיפא מדובר על חצר אחרת; (ב) לפי רבא, בסיפא אין מדובר בחנות אלא במלמד תינוקות. וז"ל הגמרא:

מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא? אמר אביי: סיפא אתאן לחצר אחרת.

אמר ליה רבא: אי הכי, ליתני: חצר אחרת מותר! אלא אמר רבא: סיפא אתאן לתינוקות של בית רבן, ומתקנת יהושע בן גמלא ואילך. דאמר רב יהודה אמר רב: ברם זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל; שבתחלה, מי שיש לו אב – מלמדו תורה, מי שאין לו אב – לא היה למד תורה, מאי דרוש? 'ולמדתם אותם' – ולמדתם אתם, התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים, מאי דרוש? 'כי מציון תצא תורה'. ועדיין, מי שיש לו אב – היה מעלו ומלמדו; מי שאין לו אב – לא היה

\* נערך על ידי הרב הראל דביר משיעור שמסר הרב, והוגה על ידי הרב.



עולה ולמד. התקינו שיהו מושיבין בכל פלך ופלך; ומכניסין אותן כבן ט"ז כבן י"ז, ומי שהיה רבו כועס עליו – מבעיט בו ויצא; עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן, שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע. הגמרא מקשה על דברי רבא משתי ברייתות שבהן נאמר שבני החצר מעכבים על מי שרוצה להיות מלמד תינוקות, ומתרתצת שבריתות אלה מתייחסות למלמד תינוקות גוי\*.



### מחלוקת הראשונים אם מלמד תינוקות הוא בדווקא או שהוא הדין לכל מצווה או לימוד תורה

והנה, נחלקו הראשונים בהגדרת המציאות שעליה נאמר שאין בני החצר מעכבים בה. ביד רמה (ב"ב שם אות נה) כתב שמציאות זו כוללת לא רק מלמד תינוקות, אלא גם לימוד תורה באשר הוא, וגם תפילה בציבור:

והא דתניא אחד מבני חצר שביקש ליעשות רופא אומן וגרדי ומלמד תינוקות, בני חצר מעכבין עליו; וכן הא דתניא שנים ששרויין בחצר וביקש אחד מהן ליעשות רופא או אומן או גרדי או מלמד תינוקות, חבירו מעכב עליו – אוקימנא בתינוקות דגוים, אבל בתינוקות של בית רבן לא מצי מעכב. ומסתברא דהוא הדין לשאר מילי, כגון מגרס אוריתא משנה ותלמוד וצלווי בצבורא – לא מצי למימר ליה: איני יכול לישן לא מקול הנכנסין ולא מקול היוצאין, כדבעינן למימר קמן.

כעין דברי הרמ"ה כתב גם הטור (חו"מ קנו, ח):

וכן אין יכולין למחות בידו מללמד תינוקות של בית רבן, ואפילו הן רבים. והוא הדין נמי לכל מילי דמצוה, כגון לחלק צדקה או להתפלל בעשרה.

כעין זה כתב גם הריטב"א בתשובה (סו"ס כז; הובא בב"י שם):

אמרינן דאפילו אחד מבני חצר יכול ליעשות מלמד תינוקות, או להשכיר ביתו למלמד תינוקות של ישראל, מתקנת ר' יהושע בן גמלא. ולא דוקא מלמד תינוקות של בית רבן, אלא הוא הדין לעשות מדרש להרביץ תורה או לדרוש בו לרבים כדי להגדיל תורה ולהאדיר, ולא תשכח תורה מישראל, דכליה חד טעמא הוא.

מלשון הריטב"א נראה שלא התרבה כל דבר מצווה כפי שריבו הרמ"ה והטור, אבל התרבה כל אופן שיש בו לימוד תורה. וכן דייק מדבריו הכנה"ג (מהד"ב הגב"י אות א').

(א). החת"ס (שם ד"ה בתינוקות) מסיק מדברים אלו שמלמד ילדי ישראל צריך ללמד רק תורה, ואכמ"ל.

(ב). נראה שהכוונה לפתיחת גמ"ח שפועל בביתו של האדם, וגורם לתכונה של נכנסים ויוצאים.

(ג). מדברי הריטב"א עולה יסוד חשוב, שהניגוד למצב של "גדיל תורה ויאדיר" הוא המצב של "תישכח תורה מישראל". ללמדנו, שכאשר התורה אינה מתגדלת ומתפתחת, הרי זו בחינה של שכחת התורה. ויש להאריך עוד בביאור יסוד זה, ואכמ"ל.

(ד). 'רואה אני דהריטב"א פליג על רבינו בעל הטורים ז"ל, שדעת רבינו בעל הטורים ז"ל (כה"ה) בכל מילי דמצוה, בכל מצוה שיהיה. אבל מתוך דברי הריטב"א ז"ל יש לומר דלאו בכל מילי דמצוה, אלא במדרש לתורה שלא תשתכח תורה,

לעומת זאת, מדברי רש"י הסיק הב"י (חו"מ קנו, א) שאפילו על לימוד תורה אפשר לעכב, אם אינו עומד בגדרים המדויקים של תקנת יהושע בן גמלא:

והרמב"ן (ב"ב כא, א ד"ה בספרא): כתב בסופר מתא, פירשו כותב שטרות העיר, או ספרי תורה; אבל רש"י פירש: מלמד כל תינוקות שבעיר, יש שם קול גדול. ותמיהא לי, כיון דמשום מצוה הוא דשרי, ומשום תקנה, כל שכן דאיכא מצוה רבת, ותקנתא יתירא. ואפשר דכיון שהוא שונה ליותר מחמשים, מעכב עליו, שהקול גדול ביותר, ואין מצוה זו מן המובהק, דהוה להו לאותובי תרי. עכ"ל". ואין נראה כן מלשון רש"י, אלא הטעם דלא אמרו דאינם יכולים למחות אלא דוקא כשמלמד לתינוקות עצמם, ומשום תקנת יהושע בן גמלא; אבל זה שמורה למלמד התינוקות, וגם יש שם קול גדול ביותר – יכולים לעכב עליו.

לכאורה, גם דעת הרמב"ם קרובה לדעת רש"י, שכן הרמב"ם הביא את הדין בהלכות תלמוד תורה (ב, ז) ולא בהלכות שכנים, ומכך נראה שזהו דין בתלמוד תורה ולא בכל מצווה שהיא. אולם, הב"י (שם סד"ה ומש"כ רבינו בשם הרמ"ה) כתב:

ואם רוצה לכתוב ספרים או לעשות מצוה אחרת כגון לחלק צדקה או להתפלל בעשרה נראה מדברי הרמב"ן ורש"י שיכולים לעכב עליו אך לדעת רבינו ורבינו ירוחם אינם יכולים לעכב עליו וכן נראה דעת רבינו חננאל והתוספות והרי"ף והרמב"ם.

ולכאורה לא ברור מניין הסיק הב"י שכן דעת הרמב"ם, ואדרבה, מכך שהרמב"ם הביא דין זה בהלכות תלמוד תורה, נראה שזהו דין בתלמוד תורה ולא בכל מצווה. וצ"ע.

והנה, בשו"ע (קנו, ג) כתב:

וכן יש לו ללמד תינוקות ישראל תורה בתוך ביתו, ואין השכנים יכולים למחות בידו ולומר לו: אין אנו יכולים לישן מקול התינוקות של בית רבן. והוא הדין לכל מיילי דמצווה, שאינם יכולים למחות בידו.

בדברי השו"ע מפורש שקיבל את דעת הרמ"ה והטור שהדין שאין יכולת לעכב אינו מצומצם ללימוד תינוקות, ואף לא לאופנים שונים של לימוד תורה, אלא אמור בכל דבר מצווה. בשולי הדברים יש להעיר שמהלשון 'מתקנת יהושע בן גמלא ואילך', משמע שהדין שאין בני החצר יכולים למחות הוא פועל יוצא של תקנת יהושע בן גמלא, ולא היה קיים כלל אלמלא התקנה, והדבר מסייע להבנת רש"י שהדין לא נאמר אלא בלימוד תורה, ולא בשאר מצוות.



### מחלוקת הסמ"ע והט"ז בסוג המצווה שעליה אין בני החצר מעכבים

לאור האמור, התעוררה בקרב נושאי כלי השו"ע השאלה מה נכלל בדבר מצווה. האם אדם רשאי לפתוח בביתו חנות למצות לפני פסח? מרפאה? הרי גם בדברים אלו יש צד מצווה. כדי

כעין תקנת יאושע בן גמלא, אבל צדקה וכיוצא בזה – אף על גב דהוי מצווה, לא. וכן מצאתי בח"מ של מהר"ם די בוטון ז"ל, דקדק כן מדברי הרשב"א ז"ל.

(ה). =עכ"ל הרמב"ן.

להגדיר מהי המצווה שאין בני החצר מעכבים עליה, נשוב לדברי הגמרא:

מיתיבי: אחד מבני חצר שביקש לעשות רופא, אומן, וגרדי, ומלמד תינוקות – בני חצר מעכבין עליו. הכא במאי עסקינן, בתינוקות דעכו"ם.

תא שמע: שנים שיושבין בחצר, וביקש אחד מהן לעשות רופא, ואומן, וגרדי, ומלמד תינוקות – חבירו מעכב עליו. הכא נמי, בתינוקות דעכו"ם.

תא שמע: מי שיש לו בית בחצר השותפין – הרי זה לא ישכירנו לא לרופא, ולא לאומן, ולא לגרדי, ולא לסופר יהודי, ולא לסופר ארמאי. הכא במאי עסקינן – בסופר מתא.

מיהו 'רופא' זה, שבני החצר מעכבים עליו? רש"י כתב: 'רופא – מוהל'. אומן – מקיז דם'. לעומת זאת, הב"י כתב: 'ומדברי רבינו [=הטור] נראה דרופא אומן דבר אחד הוא, כלומר: רופא שהוא אומן. וכן נראה מדברי הרמב"ם בפרק ו' מהלכות שכנים (ה"א)'. בעקבות דברי רש"י הללו, שהובאו בעיר שושן כפירוש לדברי השו"ע, העיר הסמ"ע (קנ"ג) שאין התאמה בין דברי רש"י לדעת הרמ"ה והטור והשו"ע:

ורופא – פירש"י מוהל, וכן כתב בעיר שושן כאן. ולא דק, שהמחבר על כרחך לא סבירא ליה הכי, שהרי בסמוך בסעיף ג' כתב דכל מילי דמצוה אינו יכול למחות בו. לכן נראה, דפירוש רופא שהוא רופא לגופות בני אדם, ואומן פירושו מקיז דם, כן צריך לומר להאי גירסא דגרסין רופא או אומן. אבל במיימוני ובטור כתוב: רופא אומן, ולפי זה יש לפרש רופא שהוא אומן, וכן פירש ב"י.

הסמ"ע טוען שאם רופא פירושו מוהל, אין צידוק לבני החצר למחות בו, שהרי זהו דבר מצווה. ולכן הוא מפרש שרופא היינו כפשוטו. בשולי הדברים, יש להעיר שלכאורה אין בדברי הסמ"ע הסבר אלא לברייתא הראשונה, שבה נאמר 'רופא אומן' וניתן לפרש שהכוונה לדבר אחד, אבל בברייתא השנייה נאמר 'רופא ואומן', ובברייתא השלישית נאמר 'לא לרופא ולא לאומן', ולשונות אלו בהכרח מתפרשות במשמעות של שוני בין הרופא ובין האומן. וצ"ע.

עכ"פ, על דברי הסמ"ע הללו השיב הט"ז (חו"מ קנ"ג, א):

רופא או אומן. נראה [ד]אף ברמב"ם, רופא אומן – כונתו או אומן; שהרי סיים: ולא ישכירנו לא לרופא ולא לאומן. ומה שהקשה סמ"ע, דאי נתכוין רבינו [=השו"ע] למוהל, הא סיים כל שהוא מצוה כו' – תמהני, מאי תיקן לפי זה במה שפירש רופא נפשות, דאטו זה אינו מצוה?

ונראה דלהכי כתב רבינו [=הטור]: מילי דמצוה, כגון לחלק צדקה או להתפלל בעשרה, להורות דדוקא בענין מצוה התלוי בצירוף אנשים, כמו אלו דחשיב, מה שאין כן כשאפשר לו לילך לבתי האנשים שצריכין לכך, מעכבין עליו שלא (לעשותו) [לעשות] מוהל, אם הוא בענין שיבואו הרבה אנשים לביתו, כנלע"ד.

1. דברי רש"י הללו צ"ע, מדוע לא פירש רופא כפשוטו. והרי במקומות רבים מספור בש"ס ברור שרופא אינו מוהל. ואולי הבין רש"י שברופא כפשוטו ברור שאין השכנים מעכבים מרוב הנחיצות שלו, ולא מחמת המצווה שבדבר. ואולי הטעם לכך הוא שרופא הולך אל החולים ולא הם באים אליו, בניגוד למוהל, שהיו מביאים אליו את התינוק למילה.

הט"ז לומד מלשון הטור שיש חילוק בין שני סוגים של מצוות: 'מצוה התלוי בצירוף אנשים', שבה אין בני החצר רשאים לעכב, לעומת 'כשאפשר לו לילך לבתי האנשים שצריכין לכך', שבה רשאים בני החצר לעכב.

דברי הט"ז עצמם נחלקו לשתי הבנות אפשריות בדבריו, שבהן נחלקו דייני בית הדין בתל אביב (פסק הדין נדפס בפד"ר חי"ב עמ' 349-366, ויעוין עוד בציץ אליעזר י, כה, ל): לדעת הגר"ש דייכובסקי שליט"א (שם עמ' 365 ד"ה פירושם), כוונת הט"ז לחלק בין מצווה הדורשת נוכחות של אנשים רבים (שבה אין בני החצר מעכבים) לבין מצווה שאינה דורשת נוכחות כזו (שבה בני החצר מעכבים). לעומת זאת, לדעת הגר"י אליעזרוב והגר"מ אחרר שליט"א (פד"ר שם, וכן בתחילת הפסק לעיל מינה), החילוק העיקרי הוא מה שכתב הט"ז בסיפא של דבריו שאפשר לילך לבתי האנשים, ולפי זה במצווה שבה אי אפשר ללכת לבתי האנשים, אזי אין בני החצר מעכבים, ואף שהמצווה אינה כזו שבמהותה דורשת נוכחות של אנשים רבים. והנפק"מ בין שתי ההבנות הייתה במרפאת שיניים, שעליה נסוב פסק הדין הנ"ל: מצד אחד, מצוות הריפוי אינה דורשת נוכחות של אנשים רבים; מצד שני, אין אפשרות ללכת לבתי האנשים, מכיוון שהמכשור והציוד נמצאים במרפאה, והמרפאה אינה ערוכה לניוד קבוע שלהם. לכן נקט הגר"ש דייכובסקי שבני החצר יכולים יהיו לעכב על פתיחת מרפאה בחצרם, ואילו הגר"י אליעזרוב והגר"מ אחרר נקטו שהם לא יכולים יהיו לעכב.

יהא אשר יהא הפשט בדברי הט"ז, כבר העיר הציץ אליעזר (שם) שמסתימת לשון השו"ע נראה שההיתר חל בכל דבר מצווה, ואינו תלוי בהגדרה המחודשת שהוסיף הט"ז. ועוד הוסיף הציץ אליעזר והביא את דברי הפעמוני זהב (ח"מ קנו, ג), שכתב בביאור דברי הסמ"ע שמדובר ברופא שמטפל בעיקר בגויים, ולכן אין מצווה ברפואתו, שהרי מצוות ריפוי מקורה בהשבת אבדה, שהריפוי הוא השבת גופו (עי' ב"ק פא, ה), ולא נצטוונו על השבת אבדת גוי. ולכאורה גם זה דוחק, שהרי הראשונים והשו"ע סתמו ולא סיגו את דבריהם דווקא לרופא שמטפל בעיקר בגויים. ובאופן רחוק היה אפשר ליישב שההנחה הייתה שישראלים אינם נדרשים לרופאים אלא מתפללים לה' שירפאם (יעוין בתורת האדם, שער המיחוש, ענין הסכנה ד"ה ומסתברא), אבל מפשטות הדברים לא משמע כן. עוד הביא הציץ אליעזר את דברי ערוך השולחן (ח"מ קנו, ג) שהעמיד את דברי הסמ"ע דווקא במי שמכשיר את הרופאים למקצועם, ובלשונו: 'שמלמד אומנות הרפואה', ולא במי שעוסק בפועל בריפוי חולים. נראה שכוונתו לומר שאמנם יש מצווה גם בזה, אבל היא כבר עקיפה. ואולם, גם זה אינו מרווח כל כך, ומפשטות לשון השו"ע והסמ"ע לא משמע כן. וצ"ע. ויעוין עוד בציץ אליעזר שם שהאריך בזה.

ובכן, לפנינו מחלוקת בהגדרת דבר המצווה שדיירי החצר אינם יכולים לעכב עליו: תלמוד תורה, כל מצווה, ואופניה השונים. ונראה לבאר ששורש המחלוקת הוא בהבנת היכולת המשפטית של בני החצר לעכב על פתיחת עסק כלשהו בחצרם, וכפי שנבאר להלן.



(ז). ראוי לציין שהציץ אליעזר נשאל על פתיחת מרפאה באזור יהודי.

## מחלוקת הסמ"ע והנתיבות בהבנת שבין קול הנכנסים והיוצאים לקול

### הריחיים

והנה, לעיל הובא חילוק המשנה בין קול הנכנסים והיוצאים שעליו יכולים בני החצר לעכב ובין קול הפטיש והריחיים שעליו אין באפשרותם לעכב. בביאור מהות ההבדל בין קולות אלו, כתב הסמ"ע (קנו, י) שקול הפטיש נוצר מהבית הפרטי ויוצא ממנו, ולכן אי אפשר לעכב עליו, ואילו קול הנכנסים והיוצאים נוצר בחצר המשותפת:

שכיון שמכא בפטיש בביתו או בחנותו, אין השכנים יכולין לעכב על מה שאדם עושה בביתו. מה שאין כן בדינים הראשונים, שהנכנסין ויוצאין והקול מהן הוא בחצר המשותפת לכולם, משום הכי יכולין למחות בו מלעשות להן היזק בחצירים.

הנתיבות (קנו, ביאורים א) חולק וטוען שהסבר הסמ"ע אינו נכנס ברמב"ם ובשו"ע, שהרי לדעתם מניעת העיכוב נובעת מחזקת תשמישין. ולכן הוא מחלק באופן אחר בין קול הנכנסים והיוצאים לקול הפטיש והריחיים: קול הנכנסים והיוצאים הוא קול משתנה, שנפעל על ידי אנשים שונים, ולכן אין בו חזקת תשמישין, בשונה מקול הפטיש שהוא קבוע ויש בו חזקה:

דדוקא בנכנסים ויוצאים, שבכל יום ויום איכא נכנסין ויוצאין אחרים, לא מהני חזקה נגדם, דדמי לקוטרא דיכול לומר סבור הייתי שאני יכול לקבל ועכשיו אני יכול לקבל, משא"כ קול הפטיש אחד הוא, מהני חזקה.

נמצא שבעוד שלפי הסמ"ע החילוק בין שני המצבים הוא בין הבעלות המשפטית של הבית הפרטי, אל מול החצר המשותפת – הרי שלפי הנתיבות החילוק הוא בסוגי ההפרעות.

ונוסיף להבהיר מחלוקת זו, בביאור מחלוקת הראשונים הבאה:



## מחלוקת הראשונים בנוגע לאפשרות של בני המבוי לעכב זה על זה

והנה, לעיל הובאה הברייתא דאחד מבני חצר שביקש להיעשות גרדי או מלמד תינוקות, שבני חצר מעכבים עליו. וברמב"ם (הל' שכנים ה, יא) ובעקבותיו בשו"ע (חו"מ קנו, א) מובא דין זה בשינוי משמעותי: לא כתוב חצר, אלא מבוי. גרסה זו עמדה גם לפני התוס' (ב"ב כא, א ד"ה אחד), אך הם דחו אותה, משום שהיא אינה מתיישבת עם דברי אביי הנ"ל, שלפיהם בחצר אחרת הדבר מותר.

הב"י כותב ליישב בשני אופנים את קושיית התוס':

אבל מדברי הרמב"ם בפרק ו' מהלכות שכנים (ה"א) נראה שגורס: 'אחד מבני מבוי'. וכן מצאתי כתוב בפסקי הרא"ש. וכתב הרמב"ן שגם היא נוסחת רבינו חננאל.

ולא תיקשי ליה מה שהקשו התוספות, דיש לומר דס"ל דרבא פליג אאביי, דאמר דבחצר אחרת מותר מסברא. ומה שלא הקשה לו מהברייתא, לפי שלא היה יודע אותה. אי נמי, דכי אמר אביי סיפא אתאן לחצר אחרת, היינו מבוי, אלא דלמבוי שאינו מפולש – חצר קרי ליה.

תירוצו הראשון של הב"י הוא שהברייטא אכן אינה מתאימה לאב"י אלא לרבא החלוק עליו, ורבא לא הקשה ממנה משום שלא הכיר אותה. תירוצו השני של הב"י הוא שאין מהברייטא סתירה לדברי אב"י, משום שכאשר אמר אב"י שב'חצר אחרת' אי אפשר לעכב על בעל המלאכה, הוא התכוון למבוי אחר, וקרא למבוי בשם חצר. יש להוסיף שבגמרא בפרק קמא (ב"ב יא, ב) נאמר שיש מציאות של עיכוב בבני מבוי:

בעא מיניה רב הונא מרבי אמי: אחד מבני מבוי שבקש להחזיר פתחו למבוי אחר, בני מבוי מעכבין עליו או אין מעכבין עליו? אמר ליה: בני מבוי מעכבין עליו.

וכפי שיבואר בדברי הראשונים דלהלן, סיבת העיכוב של בני המבוי היא מפני שהוא מרבה עליהם את הדרך.

כמו כן, נאמר בהמשך הסוגיה שלנו (כא, ב):

דתניא: כופין בני מבואות זה את זה שלא להושיב ביניהן לא חייט ולא בורסקי, ולא מלמד תינוקות, ולא אחד מבני בעלי אומניות, ולשכנו אינו כופיהו; רשב"ג אומר: אף לשכנו כופיהו.

אמנם, ניתן לפרש שברייטא זו עוסקת באומן שיוורד לאומנותו של חברו, ולא בזכות העיכוב של בני המבוי בשל קול הנכנסים והיוצאים או ריבוי הדרך, וכך כנראה פירשו התוס' הנ"ל. אך הר"י מיגאש (ב"ב ז, ב ד"ה תוספתא) כתב להדיא שהסיבה שבגללה כופים בני המבוי זה את זה שלא להושיב וכו', היא 'מפני שמרבה עליהם את הדרך מחמת הנכנסין והיוצאין'. הראנו לדעת שלפי פירוש זה, יש ראייה מפורשת לכך שהזכות לעכב בפני בעלי אומניות אינה רק בחצר אלא גם במבוי.

והנה, הרמב"ם והשו"ע הנ"ל סייגו את הדברים למבוי שאינו מפולש. בביאור דבריהם, כתב הסמ"ע (קנו, א) שדווקא במבוי שאינו מפולש יש מקום לטענה שמרבה עליהם את הנכנסים והיוצאים, אך במבוי מפולש בלאו הכי שכיחי רבים. אולם, מלשון הר"י (ב"ב ז, ב בדפיו; הובאה גם בהגהות אשרי ב"ב א, מ, א בשם אר"ז) נראה שיסוד ההבדל בין מפולש לשאינו מפולש הוא אחר: 'האי דאמרינן בני מבוי מעכבין עליו, הני מילי מבוי שאינו מפולש, מפני שמרבה עליהן את הדרך, אבל מבוי מפולש – אין מעכבין עליו, דהוה ליה רשות הרבים'. מלשון זו נראה שבמבוי שאינו מפולש, יש לבני המבוי צד בעלות מסוים במבוי המשותף, שמכוחו הם יכולים לעכב ולמנוע שימוש שאינו מקובל במבוי, ואילו במבוי מפולש אין להם בעלות כלל, שהרי הוא שייך לרבים, ולכן אין בכוחם לעכב. דברים אלו מתאימים להבנתו העקרונית של הסמ"ע הנ"ל, שהיכולת לעכב נובעת מבעלות ממונית שקיימת לבני החצר או המבוי.

(ח). ויעיין עוד בגמרא (עירובין עג, ב) שדנה על ביטול רשות במבוי, וגם זה מסייע להבנה שיש ליחידים צד בעלות במבוי שבו הם מתגוררים. בהנחה זו שיש צד בעלות גם במבוי, ניתן להבין את מחלוקת בית שמאי ובית הלל (שם עא, א) בסוגיית ביטול בחצר, ויש להניח שגם במבוי. בית שמאי נקטו שאין ביטול רשות בשבת משום שסברו שהמבטל רשותו מקנה אותה לאחרים, ובית הלל נקטו שיש ביטול בשבת משום שסברו שצד הבעלות הוא קלוש ודי בהסתלקות ואין צורך בהקנאה לאחרים. ממחלוקת זו נראה שלכל הדעות יש צד בעלות גם במבוי.

נמצאנו למדים שיש שתי אפשרויות עקרוניות בהבנת העיכוב של בני החצר על בעלי אומנויות: א. העיכוב נובע מבעלותם על החצר, ומהאיסור של בעל האומנות להזיק להם ולפגוע ברכושם. אפשרות זו מתאימה לדברי הסמ"ע. א. העיכוב נובע מהלכות שכנים, שביסודן תוקנו על ידי חכמים. אפשרות זו מתאימה לדברי הנתיבות<sup>ט</sup>.



### ביאור הדין שאין לעכב על תלמוד תורה לפי האפשרות שיש צד בעלות ממונית על החצר

והנה, בשלמא לגישות הרואות את המניעה כחלק מהלכות שכנים שתיקנו חכמים, מובן בפשטות היאך הקלו חכמים בדיני העיכוב על בעלי אומנויות כאשר מדובר בדבר מצווה בכלל ולימוד תורה בפרט: מכיוון שיסוד העיכוב על בעלי אומנויות הוא מתקנת חכמים, הרי שכאשר חכמים ראו לנכון הם קבעו שלא תהיה יכולת לעכב. אך לגישות הרואות את היכולת לעכב כנובעת מצד הבעלות הממונית שיש לבני החצר בחצרם – כיצד יכולה העובדה שמדובר בדבר מצווה להפקיע בעלות זו? וכי אפשר לחייב אדם למסור את ממונו לזולת כאשר יש בדבר צורך מצווה?!<sup>ט</sup>

כדי להבין את העניין, יש להעמיק ביסוד מצוות תלמוד תורה. הרמב"ם (הל' תלמוד תורה א, ב) אומר ש'ושננתם לבניך' הוא המקור לציווי ללמד לתלמידים<sup>ט</sup>. האור שמח (שם) עומד על כך שהערבות הכלל-ישראלית במצוות לימוד תורה משתמעת כבר מפשט הפסוקים:

ולדעתי יתכן, דפרשה ראשונה בלשון יחיד נאמרה, שהצבור חייבים ללמד בשכר לבני חבריהם, ולכן כל קהל מחוייב לקבוע תלמוד תורה בשכר לשכור מלמדים; שכשמדבר אל כלליות האומה מדבר בלשון יחיד, משום שהקהל מחוייבים לזה מן התורה. ולכן הפליגו בעונש כל עיר שאין תלמוד תורה (שבת קט, ב) שמחרימין כו', ולא מתקנת יהושע בן גמלא לבד, כן נראה.

מכיוון שמצוות תלמוד תורה אינה מוטלת רק על היחידים, אלא על כלל ישראל – לכן היא מוטלת גם על כל בני החצר. ומכיוון שהיא מוטלת עליהם, לכן מתבטלת היכולת שלהם לעכב על אותו אדם שנעשה מלמד תינוקות. וכמו שיש אפשרות לגבות מכל הציבור כסף לפתיחת תלמוד תורה, כך יש אפשרות לבטל את אותה זכות עיכוב שקיימת בסתמא דמילתא לבני החצר<sup>יא</sup>.



ט. יעוין עוד בשו"ת חת"ס (ה, עט ד"ה פסיק) שמבאר שדיני הרחקת שכנים אינם מדין מזיק, אלא מתקנת חכמים המסתמכת על הפסוק 'בין איש ובין אחיו ובין גרו' – גרו זה שכנו. על בסיס זה הוא מסביר כיצד הותרו איסורים כשמדובר על צורבא מרבנן.

י. ויעוין במדרש תנחומא (ורשא; נח סי' ג) שממנו משתמע שכל הפרשה הראשונה של קריאת שמע עניינה מצוות תלמוד תורה, יעו"ש היטב.

יא. וכעין זה כתב החת"ס בתשובה (ה, צב; הובאה בפת"ש חו"מ קנו, א).

## הלשון 'מאי דרוש' מתארת הבנה ראשונית שלא נשארה למסקנת הגמרא

בהתאם לאמור, שמצוות תלמוד תורה לכל ילדי ישראל וממילא התקנה לפתוח תלמוד תורה בכל אתר ואתר, מוטלת על הציבור ולא רק על האבות של התלמידים, ניתן להסביר את כל הסוגיה שמתארת את ההשתלשלות של תקנת יהושע בן גמלא. נחזור לדברי הגמרא:

בתחלה, מי שיש לו אב [...] מאי דרוש? 'ולמדתם אותם' – ולמדתם אתם, התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים, מאי דרוש? 'כי מציון תצא תורה'. ועדיין, מי שיש לו אב [...] התקינו שיהו מושיבין בכל פלך ופלך; ומכניסין אותן כבן ט"ז כבן י"ז, ומי שהיה רבו כועס עליו – מבעיט בו ויצא; עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן, שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע.

הביטוי 'מאי דרוש' הובא בגמרא כחלק מתיאור המצב ששרר בעם לפני תקנת יהושע בן גמלא. בפשטות היה נראה שביטוי זה בא כמקור להלכה שהייתה מקובלת לפני התקנה. אולם לענ"ד נראה, שביטוי זה בא לתאר דרשה מוטעית בהבנת חובת הציבור במצוות תלמוד תורה לכלל: הדרשות הראשונות שמעמידות את מצוות לימוד תורה כמוטלת על האב בלבד אינן דרשות שנשארות למסקנה, והן הובאו רק כדי להסביר את המצב ששרר קודם תקנת יהושע בן גמלא. תקנת יהושע בן גמלא לא הסתכמה בקביעת סדרי לימוד נכונים, נצרכים וחשובים ככל שיהיו: היא אמנם כללה גם את זה, אך בשורשם של הדברים, תקנת יהושע בן גמלא חשפה את מהותה של מצוות לימוד תורה כמצווה המוטלת על כלל ישראל, בערכות הדדית מופלאה.

אף במקומות אחרים בש"ס, מצאנו שלשון 'מאי דרוש' מתארת דרשה מוטעית שהולידה או גיבתה הבנה שגויה: הבנת נדב ואביהוא שהקריבו אש זרה (עירובין סג, א), הבנת הצדוקים בעניין אופן הבאת הקטורת לקודש הקודשים ביום כיפור (יומא נג, א), הדרשה שהביאה לאכילה ביום כיפור בחנוכת בית המקדש הראשון (מו"ק ט, א), דרשת דואג ואחיתופל ברודפם אחרי דוד (סוטה כא, א), הבנת כולי עלמא שעזבו את המשניות ורצו רק אחר הגמרא (ב"מ לג, ב), הבנת הרומאים שהשתעבדו בישראל (ע"ז ה, ב), הבנת הצדוקים שיחיד מביא קרבן תמיד (מנחות סה, א), הבנת המשמשים מטותיהם בפני עבדיהם ושפחותיהם (גיטא יז, א), הבנת הכותים שנמנעו מלקבור את מתיהם ולנהוג בהם טומאת מת כראוי (שם נו, א). בכל המקומות הללו מופיעה לשון 'מאי דרוש' בהסבר הדרשה השגויה שהובילה לטעות, ונראה שכך הוא גם בנידוננו<sup>2</sup>.



## יכולת היחיד לעכב

והנה, בדברי הרא"ש (ב"ב ב, יא) מבואר שאפילו יחיד מבני החצר יכול לעכב, ומשם הובא דין זה בשו"ע (ח"מ קנ, א). דין זה לא הובא בראשונים אחרים, אך נראה שאין עליו חולק, ולכן הוא גם הובא בשו"ע בלשון סתמית וללא הסתייגות.

(יב). איברא, דבשני מקומות נראה ש'מאי דרוש' נשאר למסקנה. (תענית ל, ב; מגילה יד, א). ואולי גם בסוגיות אלו יש להבין שהדרשה לא נשארה לגמרי, וצ"ע. ומכל מקום, ייתכן שמדובר בביטוי מושאל במקומות אלו.



ויש לבאר, מדוע אין הולכים אחר הרוב בעניין זה. ולכאורה בטלה דעת היחיד אצל דעת שאר בני החצר. אמנם נראה ששאלה זו נשאלת דווקא לפי ההבנה המשתית על יכולת העיכוב על דיני שכנים, אבל אם העיכוב נובע מצד בעלות שיש לכל יחיד בחצר, אזי פשוט שאין לעקור מהיחיד את בעלותו, ולא שייך לבטל את דעתו מפני הרוב.



### סיכום

נמצאנו למדים שיש שתי גישות יסודיות לשאלה מהו מקור הסמכות של בני החצר למנוע מחברם לעסוק באומנותו: גישה אחת מבוססת על דברי הנתיבות ולפיה הדבר נובע מדיני שכנים, מתקנת חכמים שנועדה להסדיר את יחסי השכנים. לגישה זו, אפשר להבין שהם אמרו והם אמרו – חכמים הם שתיקנו את היכולת לעכב, והם שקבעו שיכולת זו לא תעמוד במקום תלמוד תורה של תינוקות של בית רבן, ולחלק מהראשונים גם במצוות נוספות.

גישה שנייה מבוססת על דברי הסמ"ע, ולפיה היכולת לעכב נובעת מצד הבעלות שיש לבני החצר בחצרם. לגישה זו, נראה שהסיבה לכך שבמקום תלמוד תורה אין יכולת לעכב, היא שמצוות תלמוד תורה מוטלת על כלל-ישראל, ומכוח מחויבות זו, כל בני החצר נדרשים לתת את חלקם לצורך לימוד התורה, ולוותר לשם כך על אותו צד בעלות שלהם בחצר.



רבי פנחס גולדשמידט  
הרב הראשי ואב"ד מאסקווא  
ונשיא וועידת רבני אירופה

## בעניין ביאת כולכם

### א.

#### הקדמה

בדורות האחרונים זכינו לחסד ה' על עמו, אשר נפוצות ישראל קיבץ מארבע כנפות הארץ, ורבבות אלפי ישראל מיישבים ארץ חמדה, אוכלים מפריה ושבעים מטובה ומקיימים מצוות התלויות בה. אמנם לדעת רבים מן הראשונים חיוב המצוות בזמן הזה אינו מן התורה אלא מדרבנן מכמה טעמים, והעיקר מפני שאין רוב ישראל יושבים בארץ. אמנם על פי החישובים ומה שנראה לעין כל, בתוך כמה שנים יגיע מספר בני ישראל בארץ ישראל לכדי רוב העם, ויש המעוררים שיתכן שבמצב זה יחול חיוב מן התורה על כל המצוות התלויות בארץ לכולי עלמא. ונבוא לדון בדברים אלו.



### ב.

#### באלו מצוות נאמר תנאי של ביאת כולכם

אמרו בגמרא (כתובות כה, א; נדה מז, א): "דאמר רב הונא בריה דרב יהושע, אשכחתינהו לרבנן בבי רב דיתבי וקאמרי, אפילו למאן דאמר תרומה בזמן הזה דרבנן, חלה דאורייתא, שהרי שבע שכיבשו ושבע שחילקו נתחייבו בחלה ולא נתחייבו בתרומה. ואמינא להו אנא, אדרבה, אפילו למ"ד תרומה בזה"ז דאורייתא, חלה דרבנן, דתניא, 'בבואכם אל הארץ' (במדבר טו, יח), אי בבואכם יכול משנכנסו לה שניים ושלושה מרגלים, ת"ל בבואכם, ביאת כולכם אמרתי ולא ביאת מקצתכם. וכי אסקינהו עזרא לאו כולהו סלוק". ופירש רש"י שרובם נשארו בבבל, דכתיב (עזרא ב, סד) 'כל הקהל כאחד ארבע ריבוא וגו'". מדברי ר"ה בדר"י עולה שרק בחלה יש תנאי של ביאת כולכם ולא בתרומה, ומקור הדין נראה שהוא משינוי הלשון 'בבואכם' שנאמר בפרשת חלה, שלא כשאר מקומות שנאמר 'כי תבואו', 'כי יביאך'. כלומר מאותה דרשה עצמה שלמדו שחיוב חלה חל מיד כשעברו את הירדן (רש"י שם בשם ספרי, יובא להלן), למדו גם למעט מאידך שהחיוב הוא רק בביאת כולם ולא בביאת מקצת. ואילו תרומות ומעשרות חלו רק לאחר שבע שכיבשו ושבע שחילקו, אך מאידך חיובם הוא גם בביאת מקצת.

אך הרמב"ם (הלכות תרומות פ"א הכ"ו) כתב: "התרומה בזמן הזה, ואפילו במקום שהחזיקו עולי בבל ואפילו בימי עזרא, אינה מן התורה אלא מדבריהם, שאין לך תרומה של תורה אלא בארץ

ישראל ובזמן שיהיו כל ישראל שם, שנאמר 'כי תבואו', ביאת כולכם כשהיו בירושה ראשונה וכמו שהם עתידים לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שניה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן, ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה. וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות שאין חייבים בהן בזה"ז אלא מדבריהם כתרומה".

והראב"ד השיג: "א"א לא כיון להלכה יפה, דהא קי"ל כרבי יוחנן ביבמות (פא, א) דתרומה בזה"ז דאורייתא, והוא עצמו נראה שכ"כ בתחילת הספר, ואי איתא להא מילתא בחלה הוא דאיתא". וכוונתו לדברי רב הונא בריה דר"י הנ"ל שזהו דין מיוחד בחלה. אבל הרמב"ם סובר שפטור זה נאמר גם לענין תרומות ומעשרות, ראה גם בטור (יו"ד תחילת סי' רלא) שהביא כך את שיטת הרמב"ם וחלק עליו, וראה ב"י.

ובכ"מ (הלכות תרומות שם) טרח לתרץ דעת הרמב"ם, וכיוון למה שכתב הרמב"ם עצמו בשו"ת (סי' רא), שהעיקר כרבנן דבי רב שתרומה בזה"ז מדרבנן. ובאור שמח ביאר שמקורו של הרמב"ם בספרי (במדבר טו, יט): "תרימו תרומה לה", בתרומה גדולה הכתוב מדבר. או אינו אלא בתרומת חלה, כשהוא אומר 'חלה תרימו תרומה' הרי חלה אמורה, הא מה אני מקיים תרימו תרומה לה', בתרומה גדולה הכתוב מדבר". אם כן תנאי 'בבואכם' נאמר גם לגבי תרומה ולא כר"ה בריה דר"י. אולם יש להעיר שהרמב"ם כתב 'שנאמר כי תבואו', ואילו בגמרא נראה שהדרשה היא דווקא משינוי הלשון, שלא נאמר כי תבואו אלא בבואכם. והחזו"א (שביעית ג, ט) כתב שאולי יש להגיה ברמב"ם 'בבואכם', ועיין ברמב"ם מהדורת פרנקל.

אך באמת בהלכות בית הבחירה (פ"ו הט"ז) נראה שלדעתו גם שביעית אינה נוהגת אלא ב'ביאת כולכם', שכתב: "ולפיכך כל מקום שהחזיקו בו עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הרי הוא מקודש היום, ואע"פ שגלקחה הארץ ממנו, וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה". וכוונתו למה שביאר שאף שתרומה ומעשרות שייכות בזמן עזרא מצד קדושת הארץ, לא נהגו בפועל מן התורה בגלל חסרון קיום התנאי של ביאת כולכם, ולזה השווה גם שביעית, כלומר שגם שביעית היא מדרבנן בזמן עזרא בשל כך שלא באו כולם.

ונראה שהרמב"ם סובר שגם מלשון כי תבואו משמע דווקא ביאת כולכם, ולכן גם תרומות ומעשרות ושביעית נוהגים רק בביאת כולכם. ודווקא בחלה יש צורך לדרוש משינוי הלשון, משום שהחמירה בה התורה לחייב מיד כשעברו את הירדן, כמו שדרשו בספרי: "רבי ישמעאל אומר, שינה הכתוב ביאה זאת מכל ביאות שבתורה, שבכולן נאמר והיה, והיה כי תבואו, והיה כי יביאך, וכאן הוא אומר בבואכם, ללמדך שכיון שנכנסו לארץ מיד נתחייבו בחלה". והיה מקום לומר שכמו כן נחמיר לחייב גם בביאת מקצת, ולכן נצרכה הדרשה בשינוי הלשון בבואכם, שגם חלה נוהגת רק בביאת כולכם. וכך פירש להדיא בתוספות הרא"ש בנדה שם, שכי תבואו ודאי משמע ביאת כולכם, והביא את הספרי הנ"ל וכתב: "והיינו דקאמר הכא אילו נאמר 'בבוא' ולא כתיב 'כם' הייתי אומר דתחילת ביאה, כיון דמשונה ביאה זו, ת"ל בבואכם דמשמע ביאת כולכם". והוא ממש כמו שפירשנו שרק מחמת שינוי הלשון בחלה נצרכו לדרשה מהלשון הזו עצמה, ואם כן בשאר המצוות משמע ביאת כולכם מהלשון הרגילה 'כי תבואו' [גם התוספות

בנדה שם כתבו שלשון 'כי תבואו' משמע ביאה חשובה יותר מ'בבואכם', ואם כן יש לומר שכי תבואו משמע ביאת כולכם אף יותר מבבואכם].

ויש להוסיף ששיטתו של רבי ישמעאל עצמו שלא לדקדק בלשון התורה אלא לעמוד על העניין, כמו שאמרו (עירובין נא, א): "הא תנא דבי רבי ישמעאל 'ושב הכהן' (ויקרא יד, לט) 'ובא הכהן' (שם, מד), זו היא שיבה זו היא ביאה", וכן שיטתו שדיברה תורה כלשון בני אדם (סנהדרין ז, ב; כריתות יא, א). ואף לגבי פירוש הפסוק כי תבואו, אמרו (קידושין לו, א): "אמר אביי, האי תנא דבי רבי ישמעאל [שהובא שם לעיל "דלית ליה ירושה וישיבה אלא היכא דכתיב מושב עם ביאה", רש"י] מפיק מאידך תנא דבי רבי ישמעאל, דתנא דבי רבי ישמעאל הואיל ונאמרו ביאות בתורה סתם ופרט לך הכתוב באחד מהן לאחר ירושה וישיבה אף כל לאחר ירושה וישיבה", הרי שרבי ישמעאל אינו מחלק בין לשונות ביאה. ואם כן גם בספרי שדרש רבי ישמעאל וחילק בין חלה לשאר ביאות, יש לומר שלעניין ביאת כולכם לא חילק.

לכן סבר הרמב"ם שגם לחיוב תרומה צריך ביאת כולכם, ואף שלא נאמר בה כלל לשון ביאה, המקור הוא משביעית שנאמר בה 'כי תבואו' (ויקרא כה, ב), ומעשרות תלויים בשנות השמיטה, כמו שכתב רש"י (כתובות שם ד"ה ולא). ולכן דקדק הרמב"ם וכתב 'כי תבואו', שהוא הפסוק שבפרשת שביעית, ולא כתב 'בבואכם' שהוא הלשון בחלה. וכל זה לא כשיטת ר"ה בריה דר"י בכתובות, שדבריו הם לשיטת הסוברים שתרומה בזה"ז מדאורייתא, אבל הרמב"ם פסק שהיא מדרבנן. וכך ביארו את דברי הרמב"ם רבנו חיים הלוי (הלכות תרומות פ"א ה"י), הגר"י קוק (מבוא לספרו שבת הארץ סעיף ה, עיי"ש) והחזו"א (שם, טו). ולהלן תתבאר עוד שיטת הרמב"ם בעניין שביעית בזמן הזה.



## ג.

### האם יש מספר קבוע לביאת כולכם

הגר"י ולדינברג (שו"ת ציץ אליעזר ח"י סי' א פרק ב) בא לדון כמה הוא ביאת כולכם, והביא שהגאון ר"ד מקרלין כתב: "אבל כמה נצרך בארץ אשר מהם נחשב הרוב לא אדע עדי יבוא מורה צדק". והרב צי"א בא לחדש "שהמודד הוא ששים רבוא מישראל, כפי שמצינו שהיה כזאת ביוצאי מצרים שיצאו לכבוש את הארץ, וכל שנמצאים בארץ ישראל ס' רבוא מישראל נקרא כבר כל יושביה עליה", ואם יש רוב של מספר זה נחשב רוב יושביה עליה, וזהו גדר ביאת כולכם.

והביא ראיה לחידושו מדברי רבנו גרשום על מה שהקשו בגמרא (ערכין לב, ב) על מגיין יובלות בימי עזרא: "ומי מנו שמיטין ויובלות, השתא משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט המנשה בטלו יובלות, עזרא דכתיב ביה 'כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים שלש מאות ששים' הוה מגי". ופירש רגמ"ה "דאפילו עישור מישראל לא היו במקומן, דהכי גמירי דלעולם אין ישראל פחותין מששים ריבוא, כ"ש דלא מנו יובלות". והבין הרב צי"א מכך שזהו המספר לעניין

זה, ולכן רצה לחדש שכיום שיש יותר מששים ריבוא מישראל בארץ ישראל, חיוב תרומות ומעשרות חזר להיות מן התורה לדעת הרמב"ם.

וראשית יש לשאול מה המקור לאותה מסורת שלא יפחתו ישראל מששים ריבוא. ומצאתי במדרש קהלת על הפסוק (א, ד): 'דור הולך ודור בא', "ומנין לדור שהוא ששים רבוא, שנאמר (דברים א, לה): 'אם יראה איש באנשים האלה הדור הרע הזה', ואותו הדור ששים רבוא היה", וכן מצאתי בזוהר (הוצ' מוסד הרב קוק ח"א כה, א), ומלשנו של רגמ"ה משמע שקבלה היא בדינו.

ויש להקשות על כך ממה שאמרו (ב"ק פג, א): "דריש רבי דוסתאי דמן בירי, 'ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל' (במדבר י, לו), ללמדך שאין שכינה שורה על ישראל פחות משני אלפים ושני רבבות. הרי שהיו ישראל שני אלפים ושני רבבות חסר אחד, והיתה אשה מעוברת ביניהם וראויה להשלים ונבח בה כלב והפילה, נמצא זה גורם לשכינה שתסתלק מישראל". ונראה מזה שאפשר שיהיה מספר בני ישראל מעט מאד.

אלא שיש לפרש ששיעור זה של כ"ב אלף נאמר לעניין השראת השכינה, ואין הכוונה שאלה הם כל ישראל, שבתוספות (שם ד"ה שני) כתבו: "ולא שייך כאן הא דאחד דיני ממונות (סנהדרין לט, א) דכל בי עשרה שכינה שריא, דהכא אנביאים ואמשכן קאמר", כלומר שהשראת שכינה יש בכל עשרה מישראל, ואילו להשראת שכינה בדרגה של נבואה ועל משכן אוהל מועד נדרשים שני אלפים ושתי רבבות. ולדורות אפשר שהכוונה שצריך שיהיו בארץ ישראל כמספר הזה, ושאר ששים ריבוא של ישראל הם בחו"ל בגלויות, ואינם מועילים להשראת השכינה, כמו שאמרו חז"ל (מועד קטן כה, א) שהנבואה שורה רק בארץ ישראל, וכן אוהל מועד הרי שייך רק בארץ ישראל. ואף שהדבר נאמר שם כטעם לאיסור לגדל כלב רע, ואיסור זה נוהג גם בחוצה לארץ, אין זה עיקר הטעם אלא שמזיק את הבריות, ודרשה זו נאמרה כתוספת טעם כמה גדול נזקו של העובר על האיסור במקרים מסוימים.

ואולם לעניין חידושו של הצי"א, אני בעניי הרב אינני רואה מקום לסמוך זאת על דברי רגמ"ה, ויש לפרש את הדברים בדיוק להיפך. שהדברים כפשוטם שכולכם תלוי במספר רוב ישראל באותה שעה, אם מעט ואם רב, ורגמ"ה בא לבאר מניין לגמרא להקשות שבימי עזרא לא היו רוב ישראל בארץ ישראל, הרי אין אנו יודעים כמה מנו כל ישראל באותו הזמן, ואולי היו כשמונים אלף ישראל בעולם, ונמצא שארבעים ושניים אלף הם רוב ישראל. ועל כך כתב רבנו גרשום שמקובל בדינו שא"א שיהיו בעולם בזמן מן הזמנים פחות מששים ריבוא מישראל, ואם כן מספר העולים אז לא היו אפילו עישור מישראל. ואף אם נאמר שאין להעלות על הדעת שכך מנו אז ישראל, ויכול היה רגמ"ה לומר שאין זה מסתבר, מכיון שיש מסורת זו בידי תלמידינו, לומר שאפילו עישור מישראל לא היו אז בארץ, וכ"ש שאין זו ביאת כולכם.

ובלאו הכי צריך לפרש שנקט רגמ"ה על דרך הפלגה ולא דק, שלכאורה קשה שמשמע שמספר העולים עם זרובבל כלל נשים וטף, כמ"ש שם (עזרא ב, סה): 'כל הקהל מלבד עבדיהן ואמהותיהם אלה', משמע שמיעט עבדים ושפחות, אבל ריבה נשים וקטנים בתוך המנין הזה, שאם לא מנו נשים, אין צריך למעט אמהות. ואילו מספר ששים ריבוא בדור המדבר רק את האנשים מבין עשרים ומעלה. אלא בא רגמ"ה לומר שמספר העולים רחוק מאוד מס' ריבוא.

וקצת יש לדייק מרש"י שלא כן, שכתב (כתובות שם, ב ד"ה לאו): "רובן נשארו בבבל דכתיב כל הקהל כאחד ארבע רבוא", ומשמע שתלוי ברוב, ואם רוב ישראל בחו"ל אפילו יהיו כפליים כיוצאי מצרים בא"י אין זה נחשב ביאת כולכם. ואם סבר רש"י כדברי הצי"א היה צריך לדייק בלשונו ולומר שלא היו רוב ישראל בא"י, ואז היה מקום לבאר דבס' ריבוא רוב ישראל מקרי, אבל מכיון שפירש לאידך גיסא משמע שסבר שלא כהצי"א.

והרב צי"א הביא שהגאון מהר"י מקוטנא (ישועות מלכו תרומות פ"א הכ"ו) כבר כתב כהנחה פשוטה ששיעור כל ישראל לעניין ביאת כולכם הוא ס' ריבוא, ולא פירש מקור לדבריו ואין אנו יודעים מניין לו, והאם יש מקום לדחות ראייתו. וכן ראינו שרשכבה"ג הגאון ר' יצחק אלחנן ספקטור לא רצה להסכים להיתר המכירה בשנת השמיטה אלא בצירוף הגאון בעל ישועות מלכו (עיין מכתבו בספר השמיטה להגר"מ טוקצ'ינסקי), וההיתר בנוי על היסוד ששמיטה בזה"ו מדרבנן כידוע, ואין כאן מקומו להאריך.

וא"כ כיום שזכינו בהקבץ בשלישית נפוצות בית ישראל, ויושבים כיום כמה פעמים כמספר הזכרים יוצאי מצרים, לפי דעת הישועות מלכו והצי"א בדעת הרמב"ם, יש מקום לומר ששביעית ושאר מצוות התלויות בארץ חזרו להיות מן התורה, כי נתקיים התנאי 'בבואכם' בביאת כולכם הכתוב מדבר. ואם נצריך רוב בני ישראל כפי מניינם כיום, נראים הדברים שבתוך שנים ספורות יהיו בארץ הקודש יותר יהודים מאשר בכל העולם מחוץ לארץ ישראל, וא"כ ישוב אז החיוב להיות מן התורה. וראה בהערות לפירוש ר"ח (מועד קטן ב, ב הע' 30) ובקונטרס יסוד אמונה (בשלהי פ' ר"ח סוכה עמ' ל"ד) שמשמע מדברי ר"ח שם ומספר החינוך (מצוה רפד) שכשא"י בידי ישראל ולא בידי גוים חיוב המצוות התלויות בארץ הוא מן התורה, ועמד על כך הגר"מ חברוני בספרו משאת משה (קידושין סי' סו).

## ד.

### כל יושביה עליה

כל הדברים הללו הם בגדר ביאת כולכם שנאמר בפרשת חלה, ולדעת הרמב"ם גם בתרו"מ ושביעית. אך יש עוד מקור לתנאי שצריכים ישראל להיות על אדמתם לצורך חלות המצוות, שביובל נאמר שנוהג רק כאשר כל יושביה עליה, וזהו גדר אחר שצריכים כל שבטי ישראל לשבת בנחלתם, כמו שכתב הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ח): "משגלה שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו היובלות, שנאמר 'וקראתם דרור בארץ לכל יושביה' בזמן שכל יושביה עליה, והוא שלא יהיו מעורבבין שבט בשבט אלא כולין יושבים כתקנן", ומקורו בערכין (לב, ב). וכבר עמד על כך בחידושי ר"ח הלוי (לעיל), שלדעת הרמב"ם יש ביובל שני טעמים לפטור, הן מצד ביאת כולכם והן מצד כל יושביה עליה, עיי"ש. ולא זו בלבד שמצב זה איננו קיים היום, אלא שאפשר שאינו יכול עוד להתקיים, שהרי עשרת השבטים נדחו ואינם עמנו, ונחלקו רבי עקיבא ורבי אליעזר אם עתידים לחזור (סנהדרין קי, ב).

ואף שדין זה נאמר בפירוש רק לגבי יובל, לעניין שמיטה שנו בברייתא (גטין לו, א): "רבי אומר, 'זוה דבר השמיטה שמוט' (דברים טו, ב), בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים, בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים, בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים". ורש"י כתב שנחלקו בדבר, שלפי התורה כהנים שביעית נוהגת מן התורה גם בזמן שאין היובל נוהג, ולפי הירושלמי אינה נוהגת, וראה שם בתוספות (ד"ה בזמן) וברמב"ן בחידושיו ובספר הזכות.

והרמב"ם כתב (פ"ט ה"ב): "אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה בשביעית אלא בזמן שהיובל נוהג שיש שם שמיטת קרקע, שהרי ישוב הקרקע לבעליו בלא כסף. ודבר זה קבלה הוא. אמרו חכמים בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים". וכתב הכ"מ: "ונראה מדברי רבנו שמפרש שמה שאמרו שם 'בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים', ליובל קרי משמט קרקע... אבל שמטת קרקע אף בזמן הזה נוהגת מן התורה". ולהלן (פ"י ה"ט) נכתב ברמב"ם: "ובזמן שהיובל נוהג נהג דין עבד עברי ודין בתי ערי חומה... ונוהגת שביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מן התורה. ובזמן שאין היובל נוהג אינו נוהג אחד מכל אלו חוץ משביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מדבריהם". ובכ"מ ביאר: "נראה שמה שכתב מדבריהם לא קאי אלא לשמטת כספים, דאילו שביעית בארץ אף בזמן הזה הוא מן התורה כמ"ש בריש פ"ט". אך לעיל (פ"ד הכ"ט) הביא הכ"מ את דברי הכפתור ופרח ששביעית בזה"ז מן התורה, וכתב הכ"מ: "לא דק, דבהדיא כתב רבינו בפ"ט ובפ"י דשמיטת קרקע בזמן שאין היובל נוהג אינו אלא מדבריהם", וסותר את דברי עצמו. ובמהדורת פרנקל העירו שדבריו הללו לקוחים מתשובתו באבקת רוכל סי' כד והיא משנה ראשונה, ולבסוף חזר בו כמ"ש בכמה מקומות אחרים שדעת הרמב"ם ששמיטה בזה"ז מדאורייתא. אולם באמת נוסחת כת"י של הרמב"ם בהלכה הנ"ל (פ"י ה"ט) כך היא: "ונוהגת שביעית בארץ מדבריהם וכן השמטת כספים בכל מקום מדבריהם" (כך כתב כבר מהר"י קורקוס, וראה מהדורת פרנקל), הרי להדיא סובר הרמב"ם ששביעית עצמה תלויה ביובל, וכפי שהתבאר התנאי לחיוב היובל אינו רק 'ביאת כולכם' אלא צריך גם 'רוב יושביה עליה', ולעניין זה אין די ברוב ישראל ולא בששים ריבוא, אלא בשיבת שנים עשר שבטים על נחלתם. ועוד האריכו הרבה בשיטת הרמב"ם והראשונים, ראה בית הלוי (ח"ג סי' א) ועוד רבים [והחזו"א (שם, ט) הקשה לדעת הרמב"ם שבימי עזרא היו פטורים מחלה ומתרו"מ ומשביעית ומיובל, אם כן למאי נפקא מינה שחלה קדושה שניה, ותירץ שחלה לעניין כלאיים ומתנות עניים וספק ערלה לחומרא ומצוות ביכורים].

והרמב"ן (חידושיו לגטין שם) כתב שגם לעניין 'בבואכם' צריך שיהיו רוב כל שבט ושבט, כמו בדין כל יושביה עליה. ולשיטתו אין שייך כלל לדון על חזרת דין תורה בחלה [ובשאר מצוות לדעת הרמב"ם הנ"ל] ללא חזרה של עשרת השבטים. והתוספות (נדה שם, ד"ה לא) כתבו שאפילו לדעת ר"ת שבבית שני נהג יובל משום שעלו מקצת מכל שבט ונחשב 'כל יושביה עליה', אין זה נחשב 'ביאת כולכם' לעניין חלה משום שהם מיעוט. אך אפשר לומר שאם יהיו רוב ישראל ובהם מיעוט מכל שבט, ייחשב ביאת כולכם. אך לדעת הרמב"ן אין זה נחשב, וכנ"ל.



## ה.

## האם ביאת כולכם מתקיימת דווקא על ידי מעשה

יש לחקור האם דין ביאת כולכם תלוי במעשה ביאה וכניסה לארץ ישראל של רוב בני ישראל, או שהעיקר שיהיו רוב ישראל בארץ אף אם לא נוצר הרוב בדרך של ביאה לארץ אלא מאליה. כגון אם עלו מיעוט ישראל לארץ ורובם נשארו בגולה, ואח"כ נולדו בארץ ישראל יותר מאשר בחו"ל, או שהתמעטו ישראל בחו"ל ע"י שנתערבו בגוים או מתו, וכך התהפך המצב שרוב ישראל הם בא"י, האם מתקיים בזה דין ביאת כולכם.

ותחילה יש לחקור האם ביאת כולכם תלוי בכל רגע ורגע, שכשיש רוב חייבים ואם התמעטו מיד נפטרים, ואם שבו ונעשו רוב מתחייבים וחוזר חלילה, או שזוהי הגדרה לכל אותה תקופת שהייה של ישראל בארץ, שאם באו כולם או רובם מתחייבים, ומתבטל החיוב רק כשיגלו כולם. ודרך משל אם יהיה מניין בני ישראל חצי בארץ וחצי בחו"ל ואחד יעבור מכאן לכאן, האם בכל רגע שיהיה בארץ יחול החיוב ובכל רגע שיהיה בחו"ל ייפטר, או שמא משבא לארץ ונעשה רוב התחייבו, ושוב אינם נפטרים בכל תקופת הישוב הזה. ואם נאמר שאין הדבר תלוי בכל רגע, הרי שאין זה תנאי של מצב רגע, אלא מעשה חשוב של ביאת רוב מחיל חיוב מעתה ואילך גם כשלא יהיה רוב, ואם כן יש מקום גדול לחקירתנו האם צריך ביאה במעשה או גם אם נעשה הרוב מאליה בלי מעשה.

מצב של התמעטות הישוב היה מגלות עשרת השבטים בימי חזקיהו המלך ועד גלות יהודה בחורבן בית ראשון, שהם כמאה ושלושים שנה, שגלו רוב ישראל ונשארו מיעוטם, וכתבו כמה אחרונים שהחיוב לא פקע. ראה מנחת חינוך (מצוה רפד אות ו) שכתב שדין 'ביאת כולכם' לא פקע אז, אלא שמנחלות השבטים שגלו פקעה קדושת הארץ מפני הכיבוש, אבל בארץ יהודה היו חייבים, וכן כתב באור שמח (תרומות שם). ולשיטתם עניין הרוב אינו תנאי לחיוב בכל עת, אלא הוא תנאי לחלות החיוב, וכיון שחל שוב לא פקע. והאור שמח רצה לחדש שדווקא תרומות ומעשרות לא פקעו, משום שחלו על ידי מעשה הכיבוש של י"ד שנה שכיבשו וחילקו. אבל בחלה התחייבו מיד כשעברו את הירדן, והרי שאין צריך כיבוש ממש ולא נעשה מעשה המחייב, אלא תלוי אם יש עתה רוב או לא, ומיד כשבטל הרוב בטל חיוב חלה. ואם כן בימי חזקיהו נפטרו מחלה משום שגלו רוב השבטים, ודייק שלכן נכתב בפסוק (דברי הימים ב' לא, ה) שבימי חזקיהו הביאו למקדש תרומות ומעשרות, ולא נכתב שהביאו חלה.

אם כן יש מקום לחקירה, האם יצירת הרוב הנדרשת היא דווקא במעשה של ביאה לארץ, שכוונת התורה שיהיה מעשה כיבוש על ידי רוב ישראל, או שגם רוב שנעשה מאליה ולו לרגע אחד נחשב רוב ומחיל חיוב, שהעיקר הוא שישבו בארץ רוב ישראל. וכן יש להסתפק בדברי הרמב"ם שהבאנו בראש דברינו, שתחילה כתב "שהיו כל ישראל שם", ואולם אחר כך כתב "שהיתה ביאת מקצתם".

ובחידושי ר"ח הלוי (לעיל) חילק בזה בין דין כל יושביה עליה לדין ביאת כולכם, שאמרו בגמרא שכשגלו בני ראובן וגד בטל היובל וכשהחזירם ירמיהו חזרו למנות, וזה מדין כל יושביה



עליה שתלוי בכל שעה, ואילו דין ביאת כולכם תלוי בביאה וכיבוש של כל ישראל. וביאר הגר"ח שדין ביאת כולכם הוא תנאי בחלות הקדושה על הקרקע, אבל דין רוב יושביה עליה אינו תנאי בקדושת הקרקע, אלא זהו תנאי בקיום המצוה ולכן תלוי בכל שעה אם יש עתה רוב או לא. ומשמע מדבריו שבבית שני לא היתה קדושה זו משום שלא עלו בימי עזרא רוב ישראל, ולא היה מועיל אפילו שעלו אחר כך עוד ונעשו רוב, אלא דווקא בשעת הביאה יחד צריך רוב.

עוד חילוק על דרך זו חילק הצי"א שם, שהביא את חידושו הנוסף של הגר"י מקוטנא (ליקוטי תורה פר' תרומה) שכיון שהיה ביד כולם לעלות בימי עזרא ולא עלו, זכו העולים בחלקם וחלק חבריהם ומקרי רוב ישראל על אדמתן, על דרך שאמרו חז"ל (חגיגה טו, א): 'זכה נוטל חלקו וחלק חברו בגן עדן'. בכך מיישב מהר"י מקוטנא את דברי ספר החינוך (מצוה צה) שמצוות בניין בית הבחירה נוהגת בזמן שרוב ישראל על אדמתן, וקשה מבנין בית שני שלא היו רוב ישראל על אדמתן, אלא שנטלו חלקם וחלק חבריהם.

ועל זה כתב הצי"א שזה ניתן להיאמר רק בדין מצוות המוטלות על הציבור כבניין בית הבחירה, אבל לגבי 'ביאת כולכם' צריך ביאה בפועל, ולא שייך להתחשב במה שהרוב לא רצו לעלות, ולתת למיעוט משום כך דין של ביאת כולכם. בזה תירץ שהחינוך עצמו (מצוה תקז) כתב שקדושת עזרא מדרבנן היתה, משום שהיתה ביאת מקצת ולא ביאת כולכם. מכל זה נראה קצת שדין ביאת כולכם הוא פעולה ממש, שצריך שיעלו ויבואו רוב ישראל ויכנסו לארץ ובכך היא מתקדשת על ידי מעשה. ואם כן יש מקום לומר שדווקא בפעולה של ביאה כאחד כמו בימי יהושע, וכמו שהיה על ידי המיעוט בימי עזרא, והחסרון היה שלא היו רוב. אבל רוב שנוצר מאליה לאחר זמן אינו מעשה של קידוש.

## ו.

### מצוות ישוב ארץ ישראל גם ללא מעשה כיבוש

בדומה לחקירתנו על חיוב המצוות התלויות בישוב ישראל, אפשר לחקור לגבי מצוות ישוב ארץ ישראל עצמה לשיטת הרמב"ן (השמשות לספר המצוות עשה ד), שהמצוה היא שישלטו בה ישראל ולא יניחוה ביד האומות, האם קיום המצוה הוא בכך שלא יהיה בארץ שלטון זר, או שצריך דווקא מעשה כיבוש בפועל שיבואו ישראל ויכבשוה ויגרשו את השלטון הנכרי. אולם בזה דברי הרמב"ן ברורים: "ואל תשתבש ותאמר כי המצוה הזאת היא המצוה במלחמת שבעה עממין שנצטוו לאבדן שנאמר 'החרם תחרימם', אין הדבר כן, שאנו נצטוינו להרוג האומות ההם בהלחמם עמנו, ואם רצו להשלים נשלים עמהם ונעזבם בתנאים ידועים, אבל הארץ לא נניח אותה בידם ולא ביד זולתם מן האומות בדור מן הדורות, וכן אם ברחו האומות ההם מפנינו והלכו להם... נצטוינו אנחנו לבוא בארץ ולכבוש המדינות ולהושיב בה שבטינו". הרי כתב במפורש שהעיקר הוא שיד ישראל תהיה תקיפה ויישבו את הארץ, אם בדרכי מלחמה או בדרכי שלום. ולכאורה יש מקום לדמות מילתא למילתא, שכך גם בענין ביאת כולכם העיקר הוא שיהיו רוב ישראל על אדמתם יהיה איך שיהיה.

ויש לחלק על פי מה שכתב הגאון מסוכוטשוב (שו"ת אבני נזר יו"ד סי' תנד אות יד ואילך) שמצוות ישוב הארץ היא שתהיה ההשפעה שלא באמצעות השר, אלא עיני ה' אלוקיך בה מראשית השנה עד אחרית שנה, והאריך בראיות וביאר בזה כמה עניינים, כגון הדין שעבד כנעני שברח לארץ ישראל אין רבו יכול להשתעבד בו, וזאת משום ששיבת ארץ ישראל היא להיות תחת ממשלת הקב"ה ולא ע"י אדון, וזכה העבד בכך שבא לקיים מצוות ישוב ארץ ישראל, שאכן לא יהיה לו עוד אדון על גביו אלא ה' אלהיו. ולכן מסתבר שעיקר קיום המצוה הוא להיות במצב זה, ואין נפק"מ כיצד להגיע למצב זה. ואע"פ שיסוד הדין נאמר באגדה, האבנ"ז צעד לאור זה גם בשבילי ההלכה, והסיק שכוונת התורה במצות ישוב א"י הוא בענין הזה. ואין לדמות מצוה זו לדין ביאת כולכם כתנאי לחיוב מצוות התלויות בארץ, שאולי בזה תלוי במעשה הכיבוש שהוא מעשה הקידוש, שצריך שתהיה ביאה חשובה דווקא, ולא די במצב שנוצר מאליו במשך הזמן אם לא באו מתחילה ברוב.



## ז.

### קדושת ירושלים לעניין מצוות התלויות בארץ

כאמור, לדעת הרמב"ם תרומות ומעשרות בזמן הזה מדרבנן, משום שקדושה ראשונה בטלה (הלכות תרומות פ"א ה"ה) ובקדושה שניה לא באו רובם, ואולם לגבי בית המקדש וירושלים כתב הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"א ה"ד-טז): "ובמה נתקדשה בקדושה ראשונה שקידשה שלמה, שהיא קידשה העזרה וירושלים לשעתה וקידשה אותן לעתיד לבוא. לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי, ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה אע"פ שהיא חרבה ואינה מוקפת במחיצה, ואוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל ירושלים אף על פי שאין שם חומה, שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא. ולמה אני אומר במקדש וירושלים שקדושה ראשונה קידשתן לעתיד לבוא, ובקדושת שאר א"י לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קידשה לעתיד לבוא, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטילה, והרי הוא אומר 'והשמותי את מקדשיכם' ואמרו חכמים 'אע"פ ששוממין בקדושתן הם עומדין'. אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כיבוש רבים, וכיון שגלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש, ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל".

והקשה המנ"ח (שם) א"כ מה שגדל בירושלים יהיה חייב בתרומות ומעשרות בזמן הזה מן התורה, והוא תמוה לחלק בין ירושלים לכל ארץ ישראל לעניין זה. והחזו"א (שם, סוף יד) כתב שקדושת ירושלים קיימת רק לעניין קדושת בין החומות, לאכילת מעשר שני וקדשים קלים, וכן קדושת המקדש להלכותיו, אך אין בהם קדושת קרקע יותר משאר ארץ ישראל [וכן משמעות דברי התשב"ץ ח"ג סי' רא]. והגרש"ז אורבך (כרם ציון ח"ד פ"א הערה ד) הביא בשם פרי הארץ (מזרחי) שאכן נקט בדעת הרמב"ם שבירושלים חיוב תרו"מ בזה"ז מן התורה, והגרש"ז דחה ששמיטה ויובל אין נוהגים בירושלים אף אם לא בטלה קדושתה, משום 'אין יושביה עליה'.

ולעניין תרו"מ שהפטור הוא רק משום ביאת כולכם, ובקדושה ראשונה היתה ביאת כולכם ולא פקעה הקדושה [כמו שהובא לעיל מהמנ"ח והאו"ש על ימי חזקיהו, שאף כשכבר אין רוב נותר החיוב אם לא בטלה הקדושה], מ"מ יש לחלק בין מיני הקדושות בדומה לדברי החזו"א.

ואילו הגרצ"פ פרנק (שם הערה ה) הקשה לאידך גיסא, שפירות הגדלים בירושלים יפטרו מתרו"מ אפילו בזמן בית ראשון, שהרי ירושלים לא נתחלקה לשבטים (יומא יב, א), וא"כ הרי היא כמו לפני י"ד של כיבוש וחילוק שלא חל חיוב תרו"מ.



## ח.

### כיבוש וחילוק אינם מעכבים את הקדושה אלא הם תנאי בחלות המצוות

הגר"ש ישראלי (ארץ חמדה ספר א שער ג סימן א) דן בשאלה האם כיבוש וחילוק מעכבים את קדושת הארץ, או שאינם אלא תנאי בחלות המצוות אבל הקדושה חלה מיד כשעברו את הירדן, והביא כמה שיטות אחרונים. ושיטת תורת הארץ (ר"מ קלירס, פרק ט סעיף כא) שקדושת הארץ חלה לגמרי מיד כשעברו את הירדן, שהרי התחייבו בחלה. ומה שלא התחייבו בתרו"מ עד לאחר כיבוש וחילוק, אין זה עיכוב בקדושה עצמה, אלא רק תנאי בחיוב המצוות הללו בפועל, שאף שהארץ כבר קדושה לגמרי לא חל החיוב. ולפי זה יש ליישב את קושיית הגרצ"פ על ירושלים, שדווקא בשאר א"י שעומדת לחלוקה לנחלות, כל עוד שלא באו אל המנוחה ואל הנחלה יש חיסרון, ולא נתחייבו בתרו"מ עד שעברו י"ד שנים אלה. אבל ירושלים שלא נתחלקה לשבטים, מיד כשנכבשה נחשב שבאו בה אל המנוחה ואל הנחלה, שאין נצרך עוד תנאי לנחול אותה, והתחייבו בה מיד בתרו"מ.

והגר"ש ישראלי (שם סימן ב) כתב שמעשה הכיבוש אינו דווקא במלחמה, אלא גם אם נחלו מקום ששמו מיושביו נחשב כיבוש וחל חיוב מעשרות. והביא מהירושלמי (שביעית פ"ו ה"א): "אמר רבי יהושע בן לוי, כתיב 'ויברח יפתח מפני אחיו וישב בארץ טוב' (שופטים יא, ג), זו סוסיא, ולמה נקרא שמו טוב שפטור מן המעשרות, רבי אימי בעי, ולא מבעלי סיסין הן, סבר רבי אימי כמי שנתכבשו, דאמר רבי שמואל, שלש פרסטיניות שלח יהושע לארץ ישראל עד שלא יכנסו לארץ, מי שהוא רוצה להפנות יפנה, להשלים ישלים, לעשות מלחמה יעשה". ופירש הפני משה, שנחלקו על מה שנכבש בלי מלחמה רק ע"י שנפנו והלכו מפני ישראל, האם נקרא כיבוש לחייב במעשרות. ריב"ל סובר שאין החיוב חל בלי מעשה כיבוש, ורבי אימי סובר שנחשב כאילו כבשו במעשה וחל החיוב. ויש לתלות את המחלוקת בחקירה הנ"ל, האם צריך דווקא מעשה כיבוש כדי שיחול החיוב, או שגם אם המצב שהארץ נכבשה לפנייהם נוצר מאליה נחשב כאילו כבשו.

ולפי מה שהתבאר יש לתלות בשאלה האם הארץ לא התקדשה לגמרי עד לאחר כיבוש וחילוק, או שאין עיכוב בקדושה והארץ התקדשה לגמרי בעברם את הירדן, והכיבוש הוא רק תנאי צדדי לעכב את חלות המצוות, כדרכו של תורת הארץ. שריב"ל סבר שאין הקדושה חלה על הארץ לעניין חיוב מעשרות אלא במעשה כיבוש וחילוק, ולכן צריך מעשה ממש. אבל רבי

אימי סבר שכיבוש וחילוק אינם אלא תנאים המעכבים את חלות חיוב המצוות. וכמו לגבי חילוק, שאם אין צריך חילוק חל החיוב מיד, כמו שהתבאר לגבי ירושלים, כך גם לגבי כיבוש, שאם אין צריך כיבוש מפני שהסתלקו הנכרים מאליהם, חל החיוב מיד.

והגר"ש ישראלי כתב שזה תמוה מאוד בסברה לומר שאין מועיל כיבוש כזה, והעיקר הוא התוצאה שישראל שולטים על המקום, והרי לשם כך שלח יהושע את הכתבים, כדי שיפנו וילכו להם בלי מלחמה. והביא שהגר"א קוטלר ('בית מדרש' תש"א) נקט שהקדושה חלה על ידי מעשה כיבוש דווקא, ושם נכבשה שלא כדין לא תחול עוד הקדושה לעולם, וכתב עליו שאין זה מסתבר.

ולענ"ד יש מקום לומר שמה ששלח יהושע שכל הרוצה לפנות יפנה, מועיל לגבי מצוות ישוב וכיבוש א", שלכך די בכיבוש ע"י עזיבת הנכרים. אך אין הכרח שחל גם חיוב תרו"מ, ואולי לכך צריך מעשה כיבוש בפועל. ואף שאם ילכו מרצון לא יחול חיוב תרו"מ ומסתבר שיהושע היה משתדל לכבוש באופן הראוי שתתקדש הארץ ותתחייב בכל המצוות התלויות בארץ, אך אם אפשר לעשות את הכיבוש באופן פשוט יותר אולי זה נכנס בגדר מלחמת מצוה, ולא ניתנה רשות לסכן את חיי ישראל בשביל לחייב עוד חלקים בארץ בתרו"מ, וצ"ע.

## ט.

### האם מצוות ישוב ארץ ישראל תלויה בחיוב מצוות התלויות בארץ

התוספות (כתובות קיא, ב ד"ה הוא אומר) כתבו בשם רבנו חיים כהן, שעכשיו אין מצוה לדור בארץ ישראל, כי יש כמה מצוות התלויות בארץ וכמה עונשים שאין אנו יכולים להיזהר בהם. ולכאורה הדברים קשים, איך מבטלים מצוה מפני שקשה להיזהר במצוה אחרת. ועוד קשה, למה אין חיוב לעלות למקומות שכיבשו עולי מצרים ולא כיבשו עולי בבל, שאין בהם חיוב מצוות התלויות בארץ אך יש בהם קדושת הארץ. זאת לפי מה שכתב הרמב"ם (הלכות סנהדרין פ"ד ה"ו) שסמיכת חכמים היא דווקא בארץ ישראל, וכל מקום שכבשו עולי מצרים הוא ארץ ישראל לענין זה, וביאר שם הרדב"ז, שאע"פ שלענין מצוות התלויות בארץ קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבא, אין זה נוגע לסמיכת חכמים, וכן לענין דירה בארץ ישראל, ולחיבת הארץ, ולמעלת הקבורה בארץ ישראל, כל מקום שקידשוהו עולי מצרים בקדושתו עומד לעולמי עד, ונוהגות בו מעלות אלו. ואם כן במקומות אלה אין חשש למכשול במצוות התלויות בארץ, ומדוע לא יהיה חיוב לעלות לדור שם לפי ר"ח כהן.

וביארתי כבר בספרי (עודנו בכתובים, או"ח סי' א) שצריך לומר שדעת ר"ח כהן אינה כן, אלא מעלת ארץ ישראל תלויה בחיוב המצוות התלויות בארץ, ובמקום שאין נוהגות המצוות בפועל אין גם מצוות ישוב. ואולי יתרה מזו הוא סובר שמצוות ישוב ארץ ישראל מהווה רק הכשר לקיום המצוות התלויות בארץ, ואם לא יתקיימו המצוות כראוי אין מקום לעלות.

והתבאר שם שבזה נחלקו התוספות והרמב"ן בתחילת גטין האם עכו היא מארץ ישראל, שנאמר שם שהמביא גט מעכו צריך לומר בפני נכתב כמביא גט מחו"ל. והקשו התוספות (ב, א ד"ה ואשקלון) מרבי אבא שהיה מנשק כיפי דעכו מפני חיבת הארץ (כתובות קיב,א), והרי שעכו מארץ ישראל שכבשו עולי בבל, ותירצו שעכו חציה בארץ וחציה בחו"ל, או שמפני שהיא רחוקה מן הישוב צ"ל בפני נכתב. והרמב"ן (בהשמטות לחידושו) כתב שאולי סבירא ליה לרבי אבא קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, אבל לענין גטין כיון שלא כבשוה עולי בבל אינם בקיאים לשמה ואין בית דין שם ולכן גם אינם מצויים לקיימו, וצריך לומר בפני נכתב. ועוד דחה שחיבת א"י קיימת גם במקומות שלא כבשו עולי בבל, אפילו למ"ד קדושה ראשונה לא קידשה לעת"ל ואין נוהגות שם המצוות התלויות בארץ, וקדם בזה להרדב"ו. והתוספות שהקשו צ"ל שסוברים כר"ח כהן, שמעלת ארץ ישראל היא רק מצד המצוות התלויות בארץ, ועל כן שפיר הוכיחו מחיבת רבי אבא שעכו קדושה לגמרי אף בקדושה שניה ובוה"ו.

והרמב"ן אפשר שהסתפק בזה ובכך תלויים שני תירוציו, ולפי תירוצו הראשון שרבי אבא פסק קדושה ראשונה קידשה לעת"ל, הרי להלכה לא קידשה לעתיד לבוא ואין שייכת חיבת הארץ שבמקומות שכיבשו עולי מצרים. ולכאורה גם מקומות שכיבשו עולי בבל שהם קדושים מצד קדושה שניה, ברם הרי לא התקיימה 'ביאת כולכם' כמבואר בגמרא, וא"כ שמא אף מצוות ישוב א"י בזמן הזה אינה מן התורה, והלוא הרמב"ן נטע יתד בספר המצוות שיש מצוות עשה גמורה בכל הזמנים, ולאחר שהאריך להוכיח שאין המצוה רק בימי יהושע אלא היא נוהגת לדורות שחייבים ישראל לכבוש אותה ולא להניחה וללכת לגור במקום אחר, הוסיף עוד שהמצוה אינה רק על האומה בכללה אלא על כל יחיד ואפילו בזמן הגלות, ואף הוא עצמו עשה מעשה ועלה לחונן עפרה. ולכאורה נראה מזה שנקט לעיקר כתירוצו השני שחיבת הארץ קיימת בכל אופן, ולא כשיטת ר"ח כהן. ויש ליישב שהרמב"ן סובר שתרומה ואף שביעית בזה"ז מדאורייתא (ספר הזכות שם), ורק בחלה יש תנאי של ביאת כולכם, א"כ מצוות ישוב הארץ נוהגת כפי שנוהגים חיובי תרומה ומעשר.

עוד יש להוסיף ביאור בדעת הרמב"ן, שגדר המצוה לשבת בארץ ישראל בזמן הגלות הוא לגרום שתתקדש הארץ לבסוף ותתחייב במצוות התלויות בארץ, שכל איש מישראל העולה ומתיישב בה מסייע לזה שתהיה נוחה יותר להיכבש, ועי"ז יהיו רוב ישראל ויקדשו את הארץ. ועיקר מצוות ישוב הארץ הוא לכבוש אותה מן הנכרים ולשלוט בה ולקיים את המצוות, והעלייה בזמן הגלות היא הכשר מצוה למצוות ירושתה מיד הנכרים. ובאמת משמע כן מסגנון דבריו שיש במצוה עיקר ותוספת, שרוב אריכות דבריו על המצוה המוטלת על הכלל לכבוש ולשלוט ולדור בארץ, וכתב: "הרי נצטוינו בכיבוש בכל הדורות", ורק אחר כך הוסיף: "ואומר אני כי המצוה שהחכמים מפליגין בה והיא דירת ארץ ישראל... הכל הוא ממצוות עשה הזה שנצטוינו לרשת הארץ ולשבת בה, אם כן היא מצוות עשה לדורות מתחייב כל יחיד ממנו ואפילו בזמן גלות". ויש לבאר כנ"ל שתוספת זו היא הכשר מצוה ולא מטרתה השלמה, אלא שעל ידי שיחידים יחוננו עפרה בזמן הגלות מקרבים בכך את שיבת הכלל לרשת את הארץ

בשלמות ולהקים בה ממלכה ולקבץ את הגלויות לתוכה, והדברים מתקיימים לעיני המתבונן בקורות דברי ימינו.



י.

### לרוב השיטות הארץ קדושה מאליה

מכל האמור עולה שלשיטת הרמב"ם והרמב"ן קדושת הארץ אינה תלויה בדבר, אלא לעולם היא קדושה לכמה וכמה עניינים אף אם אין חיוב מצוות בפועל. ואם כן מסתבר שמה שאין חיוב תרו"מ וחלה אלא בביאת כולכם אינו מעכב בקדושה אלא תנאי בעלמא בדיני המצוות. וכן לפי דברי רבי אימי בירושלמי שחיוב תרו"מ חל בכל אופן שנחלו ישראל את המקום, וכן לפי מה שתירצנו את קושיית הגרצ"פ פרנק שירושלים שלא נתחלקה לשבטים התחייבה מיד בכל המצוות, מסתבר לומר שהתנאי של 'ביאת כולכם' אינו דווקא במעשה מסוים אלא העיקר שלא יהיו רוב ישראל בחו"ל. ובכל אופן שזה יתוקן מקודשת הארץ ממילא, שהרי היא קדושה ועומדת מאז שעברו ישראל את הירדן. ורק לשיטת רבנו חיים כהן נראה שצריך להחיל את הקדושה ממש, ובזה יש יותר צד להצריך מעשה מסוים, ויש מקום לומר שאם נעשה מצב זה מאליה אין הקדושה חלה.

והמנחת חינוך (שם) כתב שחיוב מצוות התלויות הארץ אינו תלוי בקדושת ארץ ישראל, אלא כל מקום שהוא ארצם של בני ישראל חלים בו החיובים הללו, שהרי גם מה שכבש מלך ישראל מחו"ל מתחייב. והביא ראיה שחיוב המצוות אינו גדר קדושה, ממה ששנינו (כלים פ"א מ"ו): "עשר קדושות הן, ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות, ומה היא קדושתה שמביאים ממנה העומר והביכורים ושתי הלחם", ולא אמרו שחייבים בה בכל המצוות התלויות הארץ. ומכאן שחיובי כל המצוות אינם מוגדרים תוספת קדושה, ורק הבאת העומר ושתי הלחם היא גדר של תוספת קדושה לארץ, שדווקא מתבואתה מביאים את הקרבנות הללו. וכבר כתב הגר"א (אליהו רבא שם): "ביכורים לאו משום קדושת א"י, אלא שהיא חובת הארץ ואינה נוהגת אלא בא"י. אלא עומר ושתי הלחם מה שאין מביאין אותם אלא מא"י היא משום קדושת א"י", וכוונתו שאין לגרוס ביכורים במשנה.

ברם צריך עיון, שבכל מקום נקטה הגמרא לשון 'קדושה ראשונה' ו'קדושה שניה' בנוגע לתרו"מ, ובפרט מה שאמר רבה (גטין מז, א) שאין קנין לעובד כוכבים בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר, "שנאמר 'כי לי הארץ' (ויקרא כה, כג), לי קדושת הארץ". וצריך לפרש על דרך שכתב התשב"ץ (ח"ג סי' ר) לענין עבר הירדן המזרחי, שאף שנוהגות בו המצוות התלויות בארץ, אין בו קדושה לעניין נבואה ולעניין מעלת הקבורה: "דתרי ענייני ניהו, קדושת שכינה וקדושת מצוות. וקדושת שכינה היא מיוחדת בעבר הירדן ימה, וקדושת מצוות בין בזו ובין בזו".

מ"מ אין מכל זה ראייה ברורה לחקירתנו האם ביאת כולכם צריך מעשה, שאף אם הקדושה קיימת ממילא, ואף אם חלות חיוב המצוות אינה כלל עניין של קדושה אלא תנאי חיצוני, מ"מ יתכן שהתנאי הוא שיבואו על ידי מעשה, ולא די בכך שיהיה רוב ישראל ממילא.



## יא.

### כמה מישראל היו בארץ בימי בית שני

נראה שנוכל לנסות לפשוט את החקירה על ידי התבוננות בקורות ימי בית שני, שאם נראה שהיו בזמן מן הזמנים בארץ ישראל מספר בני ישראל שראויים ל'ביאת כולכם', ואעפ"כ לא חלו חיובי המצוות התלויות בביאת כולכם, הרי זוהי הוכחה גמורה שצריך דווקא מעשה ביאה של רוב ישראל כאחד.

לשיטת הישועות מלכו והציץ אליעזר לעיל, שאין גדר ביאת כולכם תלוי ברוב מספר בני ישראל של אותו הזמן, אלא די שיהיו ששים ריבוא ישראל בארץ ישראל, יש להביא ראייה שהיו ששים ריבוא בימי בית שני. אמרו בגמרא (עירובין ו, ב): "והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, ירושלים אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים", ופירש רש"י: "ירושלים, רשות הרבים שלה מכוון משער לשער ומפולש, ויש בה דריסת ששים ריבוא, ורחב שש עשרה אמה", שכך שיטת רש"י והסמ"ג והסמ"ק וסיעתם שאין רשות הרבים מן התורה אלא אם יש שם ששים ריבוא, והרי שהיו בסביבות ירושלים לכל הפחות ששים ריבוא. אמנם לא נתפרש שהיו אלה בני ישראל, שבימי בית שני מלאה הארץ ואף ירושלים בנכרים, ועוד שלשיטת הרמב"ם והרמב"ן והרשב"א וסיעתם אין תנאי של ששים ריבוא ברשות הרבים.

שנו בתוספתא (פסחים סוף פרק רביעי, ובגמ' סד, ב): "פעם אחת בקש אגריפס המלך לידע כמה מניינן של אכלוסין, אמר להם לכהנים הפרישו לי כוליא מכל פסח ופסח והפרישו לו שש מאות אלף זוגות של כליות כפלים כיוצאי מצרים, ואין לך כל פסח ופסח שלא היו עליו יתר מעשרה מנוין חוץ מטמא ושהיה בדרך רחוקה, בו ביום נכנסו ישראל להר הבית ולא היה מחזיקן והיה נקרא פסח מוכין". ולפי החשבון היו למעלה מעשרים פעמים כיוצאי מצרים, ודחוק מאוד להניח שכמעט כולם היו בני חו"ל, אלא ודאי היו אז בני ארץ ישראל יותר מששים ריבוא לכל הפחות, והרבה יותר מזה.

אמנם גם אם המניין שבא בברייתא אינו כפשוטו והוא על דרך מה שיסד מהר"ל במקומות רבים בחיבוריו<sup>א</sup> ובפרט בבאר הגולה בעריכת מלחמתו את רבי עזריה מן האדומים בעל מאור

א. חידוש"א בכורות נו ע"ב: "כלל הדברים: חכמי ישראל דברו על הדברים להכיר ולדעת נמצאים במהות העצמי שלהם, ולא הביטו אל החומר כלל, רק אל המהות".

ושם נדה כד, ב: "קובר מתים הייתי וכו'. נתבאר לך פעמים הרבה מאד, שכאשר דברו חכמים דברים כאלו, לא דברו רק בענין המהות. כי מצד החומר לא היה לו דבר זה, רק מצד צורתו המופשטת היה שעורו כך, כי החומר חסר לקבל, מ"מ מצד עצם מהותו יאמר עליו כך ודבר זה בארנו פעמים הרבה. וזה שאמרו בכאן... הכל מצד מהותו המיוחד שלו, ועם כי מצד הגשמי לא היה לו כך, מ"מ מצד המהות המיוחד הוא כך".

עיניים, כי דברי אגדות הן 'חכמה נאצלת' העוסקת 'במושכל ולא במוחש' ו'כל אחד יש לו סבה של חכמה עמוקה', אולם מ"מ בוודאי שדברי הברייתא משקפים תיאור של ריבוי כזה שעלה על שישים ריבוא מבני הארץ

גם התיאור שבא במקורות חיצוניים (פלביוס, מלחמות היהודים, ספר שישי, ט, ג. שמעוני ורשא, תרפ"ג. עמ' רסד) מוסר ריבוי שלמעלה משישים ריבוא מבני הארץ: "ואמנם לא נבצר מירושלים להכיל המון עצום כזה, והדבר הזה נגלה כאשר מנה צסטיוס (קסטיוס) את היהודים, כי ברצות צסטיוס להראות את תפארת ירושלים לקיסר נירון, למען אשר לא יבזז לעם היהודים, בקש את הכהנים למצא את מספר העם הגדול, אם יש הדבר לאל ידם. והנה הגיע החג הנקרא פסח, אשר בו היהודים מקריבים זבחים מתשע שעות עד אחת עשרה שעה, והחבורה הנמנית על קרבן אחד לא מעטה מעשרה אנשים, כי לא יכול אדם לאכול מבשר הקרבן לבדו, ורבים הצטרפו גם לחבורות בנות עשרים איש, והכהנים מנו את הזבחים ומספרם היה עשרים וחמשה רבוא וחמשת אלפים ושש מאות, והמקריבים אותם היו אנשים טהורים, אשר התקדשו לחג, כי למצרים ולזבים ולנשים דוות וליתר הטמאים היה אסור לאכול מבשר הזבח, וגם בני הנכר הערלים הבאים אל ירושלים לעבוד את האלהים לא לקחו בו חלק". גם מדברים אלה עולה מספר גדול מאוד ( $2,556,000 = 10 * 255,600$ ), וקשה מאוד להניח שרובם המוחלט היה בני חו"ל, ולא גרו בארץ ישראל עצמה יותר משש מאות אלף מישראל. א"כ לשיטת הישועות מלכו והצי"א היה צריך אז לחול חיוב כל המצוות התלויות בארץ.

גם לפי הפשטות שביאת כולכם הכוונה רוב ממש, מסתבר שבזמן מלכות בית חשמונאי היו רוב אוכלוסי ישראל בארץ ישראל, שדרך בני אדם להתיישב במקום שהפרנסה ברווח. ותמיד כשירדה קרנה של ארץ אחת ועלתה קרנה של ארץ אחרת, נדדו ישראל להתיישב שם. ומה שבזמן עזרא רק מתי מעט מן המתנדבים בעם עברו חלוצים לפני המחנה ועלו עם עזרא מבבל, מפני שהיתה ישיבת ארץ ישראל קשה, כמו שכתב רש"י (קידושין סט, ב ד"ה ואבינה בעם) שרבים לא עלו עם עזרא "לפי שהיו יושבים בבבל בשלווה, והעולים בירושלים היו בעוני ובטורח המלאכה

ושם שבת נג, ב: "וזה כי האדם כל עניניו מסודרים מושכל ומורגש ג"כ, וכאשר מתה אשתו היה נעשה לו נס במושכל שנפתחו שתי דדיו כשתי דדי אשתו והניק את בנו, אף שלא היה זה במורגש לגמרי. כי לפעמים אעפ"י שימצא הנס בסדר המושכל לא נמצא הנס במורגש, וזה לחסרון הגשמי שאי אפשר שימצא הנס לגמרי בפעל ובמורגש מכל מקום הנס הוא מועיל שנחשב לו שיש פת בסלו".

ובנצח ישראל בפרק השישי (עמ' מא): "אמנם מה שאמר ששים רבוא עיירות, ודבר זה קשה לצייר שהיה בטור מלכא, שהוא חלק הארץ, כל כך עיירות. ובכל עיר ועיר כך וכך, שיהיו ישראל כל כך הרבה. דע, כי גם זה דבר מופלא וחכמה עמוקה מאוד. כי כאשר אמרנו כי ראוי שיהיה בטור מלכא כך וכך מקומות לפי הברכה העליונה. לכך אמרו שהיה בטור מלכא מספר זה, והיינו שראוי מצד עצמה וענינה המיוחד לה, אשר כבר אמרנו לך למעלה שראוי לה הברכה, ובארנו אמיתות טור המלכה הראויה לרבו מצד עצמה. ולא השניחו חכמים אם יבוא מניעה מצד אחר. כי לפעמים חטא ישראל - או מה שהוא - הגורם שלא היה נמצא הרבוי כל כך כמו שראוי. מכל מקום חכמים אמרו מה שראוי מצד ענין המיוחד לטור המלכה. ודבר זה כלל גדול בדברי חכמים, שהם הלכו אחר המהות המיוחדת. ובארנו זה במקומות הרבה בחבור באר הגולה, ובחבור גבורות ה'".

ובבאר הגולה באר הרביעי פרק ז: "ואין הדמעות האלו חמריים או ענין חמרי כלל, וזה דרך חכמים שאין מעיינים רק במהות המופשט מן החמרי, ודבר זה תמצא במקומות הרבה מאוד".



ובאימת כל סביבותיה", ולכן רק העניים המרודים שלא היה להם מה להפסיד עלו עם עזרא. אך בחילוף העתים התהפך הגלגל, כמו שאמרו (גטין טז, ב): "רבה בר בר חנה חלש, עול לגבי רב יהודה ורבה לשילי ביה... אדהכי אתא חברא שקלה לשרגא מקמייהו, אמר, רחמנא, או בטולך או בטולא דבר עשו. למימרא דארומאי מעלו מפרסא, והתני רבי חייא, מאי דכתיב 'אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה' (איוב כח, כג), יודע הקב"ה בישראל שאין יכולין לקבל גזירת ארומיים, עמד והגלה אותם לבבל. לא קשיא, הא מקמי דניתו חברי לבבל, הא לבתר דאתו חברי לבבל". ופירש רש"י: "הא מקמי דניתו חברי לבבל, בימי כשדים, נבוכדנצר ואויל מרודך ובלשצר. לבתר דאתו חברי, משכבש כורש את המלכות ומלך בבבל". כלומר שתחילה היה מצב ישראל בבבל טוב יותר ולבסוף הורע, וברוב ימי בית שני כבר היה מצב ישראל טוב יותר בארץ ישראל מאשר בבבל, ואם כן הדעת נותנת שעלו להתיישב בה.

אמנם התוספות שם חלקו על רש"י, וכתבו שחברי אתו רק בימי רבי יוחנן. ואולם גם בתוספות (קידושין כט, ב ד"ה הא לן) פירש רבנו תם שבימי שמואל ורבי יוחנן בני בבל היו עניים ובני ארץ ישראל עשירים, וא"כ מסתבר שרוב ישראל עלו במשך הזמן לארץ ישראל, שעיקר אהבת בבל היה מכיון שהיה שם פרנסה בשפע ולכן מרכזי התורה פרחו, ומכיון שבטלה סיבה בטלה אהבה. ובאמת באגדות החורבן (גטין נח, א) תיאר חז"ל את ריבוי האוכלוסין שהיה בביתר ובשאר עיירות, בעת חורבן ביתר לאחר חורבן בית שני.



## יב.

### מצב ישראל בימי נס חנוכה

מתקנת חכמים לומר הלל לדורות על נס חנוכה, נראה שבזמן הישועה היו רוב ישראל בא"י, שעל נס שלא נעשה לרוב ישראל לא היו מתקנים ימי הודאה באמירת הלל, כמו שאמרו (פסחים קיז, א): "והלל זה מי אמרו, נביאים שביניהן תקנו להן לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק, ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן", ומשמע שרק כשהנס נעשה לכל ישראל אומרים הלל, ולא אם נעשה למקצתן.

והגאון רבי עובדיה יוסף האריך בזה (שו"ת יביע אומר ח"ו או"ח מא, ג), וכתב שלכאורה יש לומר שאף שלא היו רוב ישראל בא"י באותה שעה, אין מתחשבים בנמצאים בחו"ל, כמו שאמרו לגבי פר העלם דבר של ציבור (הוריות ג, א): "אמר רב אסי, ובהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל, שנאמר 'ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים לפני ה' אלהינו שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום' (מלכים א' ח, טו), מכדי כתיב 'וכל ישראל עמו', 'קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים' למה לי, שמע מינה הני הוא דאיקרי קהל אבל הנך לא איקרי קהל". אך דחה שזה דווקא בדין הוראה שנאמר 'הקהל' [והביא שהגאון הרוג'ובי פירש את הלימוד משלמה שהיתה שם הוראת בי"ד הגדול לבטל תענית יום הכיפורים], אבל בשאר עניינים התלויים ברוב ציבור, הולכים לפי רוב ישראל בכל מקום שהם.

ונראה להוכיח שלעניין קביעת הלל על נס של רוב ישראל, אין מתחשבים בבני ארץ ישראל לבדם, אלא בני חו"ל בכלל הציבור. שלגבי פורים הקשו בגמרא (מגילה יד, א) מפני מה לא תיקנו לומר הלל, ותירצו מפני שאין אומרים הלל על נס שבחו"ל, ורב נחמן ורבא תירצו באופנים אחרים, ולדעתם אומרים הלל על נס שנעשה בחו"ל בזמן שגלו [והרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ג ה"ו) הביא את תירוצו של רב נחמן שקרייתא זו הלילא]. הרי אפשר שבני חו"ל עצמם גורמים אמירת הלל, וגם בתירוץ הראשון לא אמרו אלא שהנס עצמו צריך להיות בארץ ישראל, ואם כן ודאי לא שייך לומר שאין בני חו"ל נחשבים לעניין זה.

וביבי"א שם (אות ב) הביא מה שכתב הגט מקושר, שנס חנוכה נחשב שנעשה לכל ישראל, גם הנמצאים בחו"ל, מפני שרצו האויבים להחריב את בית המקדש וכשגברו בני חשמונאי טיהרו את המקדש והחזירו את העבודה למקומה, וזה נחשב הצלת כל ישראל. ולכאורה יש מקום לתלות בשאלה על מה תיקנו את ההלל בחנוכה, האם על נס פך השמן או על הנצחון במלחמה, שנס פך השמן שייך לעבודת המקדש שהיא מוטלת על כל ישראל, גם אלה הדברים בחו"ל, אבל הישועה מהמלחמה היתה רק לבני ארץ ישראל שנגאלו מעולה של מלכות יוון הרשעה, ולא לבני חו"ל שלא היו באותו הנס.

עכ"פ מסתבר שהיה זמן שרוב ישראל היו בארץ, ואם כן מדוע לא מצאנו שחייבו בשל כך להפריש חלה ותרומה מן התורה, אלא בכל ימי בית שני ואחריו בזמן המשנה והתלמוד, הכל בגדר קדושה שניה והמשך של ימי עזרא, ומה שלא חל בימי עזרא לא חל עוד בכל הדורות מאז. ונראה מזה שרק ביאת רוב ישראל יחדיו מחייבת ונחשבת ביאת כולכם, אבל מה שבאים אט אט בכל דור עוד ועוד, אין זה נחשב ביאת כולכם אף כשכבר נעשו רוב, בבחינת קמא קמא בטיל.



## יג.

### מצב ישראל בימי אחשוורוש

הרמב"ן בתחילת מסכת מגילה הקשה, למה חילקו בין הערים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון לבין הערים הפרוזות, והאריך לבאר את מצב ישראל בזמן הגזירה והחילוק בין סכנת המוקפים לסכנת הפרוזות, ופתח וכתב: "לפי שהוא דבר ברור שבזמנו של נס זה כבר נפקדו ישראל ועלו לארץ ברשיון כורש ונתיישבו בעריהן, ואע"פ שאמר המן 'ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים' (אסתר ג, ח), מ"מ אנשי כנסת הגדולה עם רוב ישראל בארץ היו, ושוב לא עלו מהן אלא מועטין עם עזרא". והר"ן (על הרי"ף) הקשה עליו וכתב: "ומה שאמרו ז"ל שרוב ישראל בארץ היו ששוב לא עלו מהן אלא מועטין בימי עזרא, היינו מאותם שבבבל, דאחר כך לא עלו מהן אלא מועטין כמו שמפורש בכתוב, אבל מ"מ נראה שרוב ישראל בחוצה לארץ היו מהודו ועד כוש".

לפי הרמב"ן מבוארים דברי הגמרא (הוריות ג, א) על הכתוב בספר עזרא (ח, לה) שעולי הגולה השבים עם עזרא הקריבו שתים עשרה חטאות, ואמר רב יהודה אמר שמואל שהיו אלה חטאות

על ע"ז שעבדו בימי צדקיהו בסוף ימי בית ראשון, והקשו הרי חטאת שמתו בעליה מתה, ותירצו שהזקנים שחיו עדיין היו מגולי בית ראשון, והקשו שהיו מיעוט מבין בני הגולה השבים, ותירצו שהיו רוב, שנאמר (שם ג, יב-ג): "ורבים מהכהנים והלויים וראשי האבות הזקנים אשר ראו את הבית הראשון ביסדו זה הבית בעיניהם בוכים בקול גדול, ורבים בתרועה בשמחה להרים קול. ואין העם מכירים קול תרועת השמחה לקול בכי העם". ולכאורה הרי אין מדובר על אותו זמן, שיסוד הבית היה בתחילת העליה עם זרובבל בימי מלכות כורש שמלך לפני אחשוורוש, והחטאות קרבו לאחר עליית עזרא בימי דריווש השני שמלך אחר אחשוורוש, ומה ראייה מזה לזה. ולדברי הרמב"ן מבואר, שרוב העולים עלו כבר בימי כורש, ורק מעט עלו עם עזרא.

אולם בגמרא (יומא ט, ב) מבואר לכאורה בפירוש שלא עלו רובם, שכך מסופר: "ריש לקיש הוי סחי בירדנא, אתא רבה בר בר חנה יהב ליה ידא. אמר ליה, אלהא, סנינא לכו, דכתיב (שיר השירים ח, ט): 'אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף, ואם דלת תהיה נצור עליה לוח ארז', אם עשיתם עצמכם כחומה ועליתם כולכם בימי עזרא, נמשלתם ככסף שאין רקב שולט בו. עכשיו שעליתם כדלתות, נמשלתם כארז שהרקב שולט בו". ובכלל דברי הרמב"ן צריכים עיון גדול, שפשטות הכתובים בעזרא ונחמיה לא משמע כדבריו וכמו שהקשה הר"ן.

ולענייננו קשה לפי הרמב"ן, שאם כבר לפני עזרא עלו רוב ישראל, הרי התקיימה 'ביאת כולכם', וקדושה שניה היא מן התורה ולא בטלה, ומפני מה אין כל המצוות מדאורייתא בזה"ו. ואכן בספר הזכות (שם) נקט הרמב"ן שתרו"מ ושביעית נוהגים מן התורה בזה"ו, ורק לגבי יובל צריך 'כל יושביה עליה'. אך על מצוות חלה קשה, שבפירוש אמר רב הונא בריה דרב יהושע שפטורים ממנה בזה"ו משום שצריך 'ביאת כולכם', ולהרמב"ן הרי באו רובם יחד לפני ימי עזרא.

אלא שדברי הרמב"ן מבוארים אל נכון לשיטתו, שהוא סובר שביאת כולכם דומה לדין רוב יושביה עליה, שגם ביאת כולכם אינה אלא אם באו רוב מכל שבט (הובא לעיל סוף אות ד). והחילוק הוא רק שבדין רוב יושביה עליה צריכים לשבת כל שבט בנחלתו, ולא יהיו מעורבין יהודה בבנימין ובנימין ביהודה (ערכין לב, ב), ואילו ביאת כולכם היא גם אם באו מעורבין. אבל אם באו רק מיעוט מכל השבטים אין זה נחשב ביאת כולכם.

ומה שכתב הרמב"ן שעלו רוב ישראל בימי כורש, כוונתו לרוב בני גלות בבל, שהם שבטי יהודה ובנימין והכהנים שהיו עמהם כמבואר בכתובים. אמנם היו עמהם גם מעט מבני שאר השבטים, כמו שהביא הרמב"ן בהשגתו לספר המצוות (שורש א) ליישב סתירת הפסוקים בתחילת ספר עזרא, שנאמר: "כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפיים שלש מאות ששים", ושנו על כך בסדר עולם (פכ"ט): "ובפרט [בפסוקים שפירטו שם את מספר כל המשפחות שעלו] אינם אלא שלושים אלף, ושנים עשר אלף היכן הם, אלו שעלו משאר שבטים". וכתב ע"ז הרמב"ן: "והנה לא חשש הכתוב להזכירם למיעוטם מכל שבט ונספחו על אלו". א"כ הדברים מבוארים היטב, שלשיטת הרמב"ן עצמו אין זה נחשב ביאת כולכם, ומיושבות לשיטתו גם כל הקושיות לעיל שנראה שהיו רוב ישראל בארץ בימי בית שני, שכל עוד אין רוב מכל שבט אין זה נחשב ביאת כולכם לחייב בחלה.

## יד.

## קידוש מקום על ידי מעשה

העולה עד עתה שבכך שיהיה בארץ ישראל רוב ישראל סתם, כמו בדורנו שעשוי הדבר לקום ולהיות בעז"ה, אין מתקיים 'ביאת כולכם' להחיל חיוב כל המצוות מן התורה, או משום שלא באו מכל השבטים, או משום שלא באו רוב ישראל כאחד ולא נעשה מעשה קידוש.

ונבוא להתבונן בעצם החלת קדושת מקום, שמצינו בכמה מקומות שצריך מעשה גמור. לעניין קדושת המקדש וירושלים שנינו (שבועות יג, ב): "שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ואורים ותומים וסנהדרין של שבעים ואחד ובשתי תודות ובשיר, ובית דין מהלכין ושתי תודות אחריהן וכל ישראל אחריהם, הפנימית נאכלת והחיצונה נשרפת. וכל שלא נעשית בכל אלו הנכנס לשם אין חייב עליה". ולגבי ערי חומה אמרו (ערכין לב, ב): "מקיש ביאתם בימי עזרא לביאתם בימי יהושע, מה ביאתם בימי יהושע מנו שמיטין ויובלות וקדשו ערי חומה, אף ביאתן בימי עזרא מנו שמיטין ויובלות וקדשו ערי חומה. ואומר 'והביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה' (דברים ל, ה), מקיש ירושתך לירושת אבותיך, מה ירושת אבותיך בחידוש כל דברים הללו, אף ירושתך בחידוש כל דברים הללו". לגבי ערי חומה השתמשו בלשון קידוש, אולם לגבי קדושת ארץ ישראל נקטו לשון ירושה שהיא מאלוה, ומשמע קצת שאין צריך מעשה קידוש.

אך על מה שאמרו לגבי ערי חומה (ערכין שם; מגילה י, א): "שכשעלו בני הגולה מצאו אלו וקדשום", כתב המאירי (מגילה שם): "וקידוש האמור בארץ אינו בתודות ושיר, שאין קידוש תודות ושיר אלא בתוספת העיר והעזרות, אלא קידוש במאמר ובחזקה שמחזיקין בה בתורת א"י". ומזה נראה שגם לקדש את ארץ ישראל כולה צריך מעשה ממש של מאמר וחזקה, ולא רק לערי חומה, שאם לא כן היה לו לומר 'קידוש במאמר וחזקה שמחזיקין בה בתורת ערי חומה'.

ואמרו בגמרא (חולין ו, ב-ז, א): "העיד רבי יהושע בן זרוז בן חמיו של רבי מאיר לפני רבי, על ר"מ שאכל עלה של ירק בבית שאן [ולא עישר, רש"י], והתיר רבי את בית שאן כולה על ידו [לאכול ירק שלה ופירות האילן בטבלן קס"ד קסבר רבי מאיר לאו מארץ ישראל היא]... מתקיף לה יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי, ומי איכא למאן דאמר דבית שאן לאו מארץ ישראל היא, והכתיב (שופטים א, כז) 'ולא הוריש מנשה את בית שאן ואת בנותיה ואת תענך ואת בנותיה'. אישתימיתיה הא דאמר רבי שמעון בן אליקים משום רבי אלעזר בן פדת שאמר משום רבי אלעזר בן שמוע, הרבה כרכים כבשום עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל, וקסבר קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא, והניחום כדי שיסמכו עליהן עניים בשביעית". ופירש רש"י: "הרבה כרכים כבשו עולי מצרים, וקדשום בקדושת הארץ, ולא כבשום עולי בבל לקדשם בשניה. ולכך לא כבשום, דקסברי הואיל והותרו הותרו, דקדושה ראשונה בטלה, דכי קדשה יהושע לשעתה קדשה ולא לעתיד לבא כשגלו בימי נבוכדנצר, ולא רצו להחזיר קדושתה, כדי שיהא מותר לחרוש ולזרוע שם בשביעית שאין נוהגת בחוצה לארץ, ויסמכו עליהן עניים

ליטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני. ובית שאן מהן היתה". כלומר, מן התורה מקומות אלה הם כחו"ל ופטורים לגמרי, וחכמים חייבו שם במעשר עני אבל לא בשביעית, לטובת עניי ישראל (ראה רש"י חגיגה ג, ב ד"ה כך).

ונראה שאין הכוונה שלא באו לגור שם והניחו ערים אלה ביד הגויים, שאין זה מסתבר כלל, וגם שאם נשאר הערים הללו של גויים איך יסמכו עליהם עניי ישראל, וכי הגויים יניחו לעניים להתפרנס מקרקעותיהם בשביעית, והרי כלל אינם מחוייבים להניח לקט שכחה ופאה. אלא ודאי שעולי בבל באו לגור גם בערים ההן, אך באו שלא בכוונת כיבוש, כדי שלא להחזיר את קדושתן. ולמדנו מכאן שיש צורך בפעולה ממש לקדש את ארץ ישראל לאחר שפקעה קדושה ראשונה, ותלוי הדבר ברצונם של המקדשים ואינו נעשה מאלין, ועולי בבל רצו שלא לקדש כרכים מסוימים ולכן לא חלה עליהם קדושת הארץ.

והדבר מפורש בתוספות (יבמות פב, ב ד"ה ירושה) שכתבו בסוף דבריהם: "ועוד אומר ר"י מתוך הירושלמי דשביעית נראה דהכי פירוש, כיון שגלו נפטרו שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד, ולא היה חובה להם לקדש את כל א"י, כדאמר (חולין ז, א) הרבה כרכים כו' וכמו שהניחו במקצת היו רשאים להניח הרבה יותר או שמא הכל אם היו רוצים, ואעפ"כ חייבו עצמן מאליהן וקדשו, וכיון שקדשו קדשה מן התורה". וכתב הקרן אורה (שם): "משמע מדבריו דצריך לקדש ארץ ישראל ע"י איזה דבר, ולא ידענא במאי, דלחמי תודה וכל אלו הדברים לא מצינו אלא בקדושת ירושלים והבית, אבל ארץ ישראל קדושתה הוא ע"י כיבוש". ובמקדש דוד (זרעים ס"ג נה אות א ד"ה הנה התוספות) הביא שהמהרי"ט (ח"א ס"ג כה) חלק על התוספות וכתב שאין צריך מעשה קידוש, אלא מאלין קדוש מה שמחזיקים בו, והמק"ד נקט ברש"י הנ"ל כהמהרי"ט ולא כהתוספות, שהבין שכוונת רש"י שאכן לא החזיקו באותם כרכים כלל, שאם היו מחזיקים בהם היו מתקדשים מאליהם. אך לענ"ד כוונת רש"י כתוספות כמו שהתבאר. וראה גם בר"ש (שביעית פ"ו מ"א בסוף דבריו) שהלך בדרך זו בביאור דברי הירושלמי שהביאו התוספות, וכתב שמפני שהיתה הקדושה תלויה ברצונם, קידשו לזמן הבית ולא לזמן הגלות, וגם הגר"א (שנות אליהו שם) כתב כלשונו של הר"ש, והחזו"א (שם, ט) כתב שזה למ"ד קדושה שניה לא קידשה לעת"ל, ואכמ"ל.

וכל זה לפי פירוש רש"י, שעולי בבל לא רצו לקדש את המקומות הללו ולגרום להם חיוב גמור, והניחם פטורים מן המצוות, ורבי קיבל את העדות על בית שאן שהיא מכרכים אלו ולכן פטורה מתרו"מ [ומה שלא הפריש עכ"פ מדרבנן, פירש הרמב"ן שרבי אכל דמאי ולא גזרו על הדמאי באותם כרכים, ובהגהות יעב"ץ כתב שבקרקע של גוי פטור לגמרי במקומות אלה ורק בקרקע של ישראל חייבו, ואכ"מ]. אולם הרמב"ם פירש להיפך, שעולי בבל הניחו את המקומות שלא החזיקו בהם בחיובם, ובא רבי ופטר את בית שאן מחיוב זה. כך כתב (הלכות תרומות פ"א ה"ה): "כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה, כיון שגלו בטלו קדושתן, שקדושה ראשונה לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא. כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ, קדשוה קדושה שנייה העומדת לעולם לשעתה ולעתיד לבוא, והניחו אותן המקומות שהחזיקו בהם עולי מצרים ולא החזיקו בהם עולי בבל, כשהיו, ולא

פטרם מן התרומה והמעשרות, כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית. ורבינו הקדוש התיר בית שאן מאותן המקומות שלא החזיקו בהם עולי בבל והוא נמנה על אשקלון ופטרה מן המעשרות". כלומר, מן הדין היה שכל המקומות שלא החזיקו בהם עולי בבל יפטרו מכל המצוות התלויות בארץ, שהרי לא התקדשו בקדושה שניה, אלא לצורך עניים הניחוס בחיובם הראשון בתרו"מ. ולשיטתו מקומות שעולי בבל החזיקו בהם ממש, אפשר שמתחייבים מאליהם, ואין צורך במעשה קידוש בכוונה כדי לחייב.

אך מדיוק לשון הרמב"ם עצמו נראה שחילק בין קדושה ראשונה לקדושה שניה, שקדושה ראשונה היא על ידי הכיבוש ואין צריך כוונה, ואילו קדושה שניה היא בכוונה, שעל הראשונים כתב 'כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה', משמע שהתקדש מאליהם, ועל האחרונים כתב 'כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ קדושה שנייה', ומשמע בכוונה. וכן כתב הרדב"ז: "ורבינו כתב [שקדושה ראשונה] לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד קדושה לשעתה ולא לעתיד לבא, ונראה לדעתו לפי שלא קדושה בפה, אלא בימי עזרא קדושה בפה".

הגרא"ד שפירא אב"ד קובנה (דבר אברהם ח"א סי' י ענף ב) ישב על מדוכה זו ועמד על דקדוק דברי הרמב"ם, והביא את דברי הרדב"ז והאריך לבארם, והסיק שמפני שלא באו רוב ישראל בימי עזרא היה זה כיבוש יחיד, ולכן הוצרכו לקדש במאמר כמו שכתב המאירי הנ"ל.

ונראה להוסיף עוד שהקדושה בפה נצרכת תמיד אם אין מעשה ברור של ביאה על מנת לכבוש, שבימי יהושע עברו ישראל את הירדן חגורים כלי מלחמה ונלחמו עם שבעה עממין מלחמת מצוה, וזהו מעשה קידוש ברור. אבל בימי עזרא עלו שבי הגולה לגור בארץ באו, וצריך היה לקדש בפה כדי לתת לביאתם תוקף של מעשה קידוש, אבל אין קידוש ממילא באופן כזה. ואפילו לו יצוייר שיבואו רוב ישראל ויעלו לארץ ישראל לשבת בה תחת עול זרים ולא כדי לכבוש אותה ולמשול בה, אין זה נקרא 'ביאת כולכם' ואף אין זה מחיל קדושה על הארץ. ואף שחייב חלה חל מיד כשעברו את הירדן, ועדיין לא כבשו את הארץ, הוא משום שביאתם היתה בצורת מלחמה על מנת לכבוש, וריבתה התורה שאין צריך להמתין עד שיכבשו בפועל אלא הקדושה חלה מיד. אבל זה בתנאי שהביאה מצד עצמה היא כדי לכבוש, ואם לאו אין זו ביאה חשובה לקדש מצד עצמה, אלא אם יתנו דעתם ויקדשוה במאמר.

עוד חידוש ראיתי להבין בדרך אחרת איך התקדשה הארץ ללא ביאת רוב ישראל וללא מעשה כיבוש, על ידי שקידשו תחילה את בית המקדש, וממנו התפשטה הקדושה לכל ארץ ישראל. כ"כ הגרי"ד הלוי, שהחילוק בין קידוש יהושע לקידוש עזרא, שאצל יהושע התחילו בקידוש הארץ ורק לאחר כמה וכמה דורות התקדשו ירושלים והמקדש, אבל בקדושת עזרא קוממו תחילה את מקום המקדש וקידשו את העיר ואת העזרות, וקדושת הארץ נמשכה מקדושת המקדש (על התשובה, עמ' 300 ואילך; ספר הזכרון אשל אברהם, עמ' תקמא).



## טו.

## סיכום

קדושת ארץ ישראל בזמן הזה לעניין חיוב מצוות התלויות בארץ תלויה בכמה מחלוקות. בפשטות, קדושה שניה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, ואולם מבואר בגמרא שחיוב חלה תלוי ב'ביאת כולכם', ולדעת הרמב"ם כך הדין גם בחיוב תרומות ומעשרות ורבים נקטו שכך דעתו גם לגבי שביעית. בנוסף מבואר בגמרא שדין היובל תלוי ב'רוב יושביה עליה', ומהרמב"ם נראה שגם שביעית תלויה ביובל, ואם כן יש שני טעמים ששביעית אינה נוהגת בזמן הזה.

יש טוענים שאם יהיה רוב מבני ישראל בארץ ישראל בשנים הקרובות, על ידי שיעלו ויבואו וגם יולדו עוד יהודים בארץ הקודש ויגבר המניין על יהודי כל התפוצות יחד, ישוב חיוב התורה על כל המצוות האלה. עוד יש טוענים שאף אין צריך רוב מכלל בני ישראל בעת הזאת, אלא די במספר של יוצאי מצרים ובה נחשב 'ביאת כולכם'. שמא יש מקום לטעון שהעולים נחשבים רוב משום שמי שיכול לעלות ולא עלה איבד את זכותו ואינו נמנה. ואולם יש לפקפק על טענות אלו מכמה פנים.

לדעת הרמב"ן דין 'ביאת כולכם' הוא כדין 'רוב יושביה עליה', שצריך רוב מכל שבט ושבט, והחילוק הוא רק שב'רוב יושביה עליה' צריכם להיות ניכרים כל שבט לעצמו על נחלתו, וב'ביאת כולכם' גם שבטים מעורבים מועיל.

עוד נראה לומר שאין די במה שנוצר רוב ישראל בארץ ישראל מאליו, אלא צריך דווקא מעשה מכון של ביאת רוב ישראל על מנת לכבוש ולהחזיק בארץ, ואין זה כמצוות ישוב ארץ ישראל שמתקיימת גם ללא מעשה כיבוש אלא בעצם המציאות שישראל יושבים בארץ. קדושת המקום לעניין חיוב תרו"מ אינה כן, אלא צריך דווקא מעשה גמור.

ונראה להוכיח כן, שמסתבר שבסוף ימי בית שני היו רוב ישראל בארץ, ולכל הפחות היו למעלה ממספר יוצאי מצרים שיש אומרים שנחשב 'ביאת כולכם' במספר כזה, ואף על פי כן לא דנו חכמים לחייב מן התורה בחלה ובתרו"מ. ועל כרחנו צריך לומר שאין נחשב 'ביאת כולכם' אם לא באו כאחד להחזיק בארץ, אלא באו מיעוט אחר מיעוט, וזה אין נחשב כדי לחייב.

ואם נאמר שהקדושה כלל לא חלה אם לא באו רובם, נראים הדברים שצריך שיבואו הרוב על מנת לקדש. אך גם אם נאמר שקדושת הארץ קיימת ממילא ודין ביאת הרוב אינה אלא תנאי לחיוב המצוות, יש לומר שהתנאי מתקיים רק באופן שבאים רוב ישראל כאחד ועולים כחומה לרשת את הארץ, ולא אם באים זעיר שם זעיר שם עד שנעשו רוב מאליהם.

עוד נראה שצריך כוונה ודעת של הבאים לקדש ולהחיל חיוב. אמנם מצד זה אין לפקפק בענייננו, שלהלכה קדושה שניה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, ולכן כל מקום שכבר קידש עזרא קדושתו עליו.

ואולם הטענה שמי שלא עולים אינם יכולים לעכב על העולים, מצינו מי שטעם כן לגבי מצוות המוטלות על הציבור, כמו בניין בית הבחירה, אולם להחיל קדושה וחיוב מצוות על הארץ לא מצאנו לומר טענה כזו.

א"כ אע"פ שבשנים האחרונות זכינו שיש ריבוי של ישראל בארץ הקודש בסייעתא דשמיא, ומהחיושבים נראה ברור שבעתיד הנראה לעין יחיו רוב בני ישראל בא"י, מ"מ מכיון שאין ביאת רוב בדרך כיבוש בבת אחת, לכאורה אין זה נחשב 'ביאת כולכם'. ואפשר שאם יבואו לקדש את הארץ ע"י קדושת המקדש יועיל. ויהי רצון שנזכה לקדש את העיר ואת העזרות, ואת ערי חומה וכלל ארץ ישראל, בשוב ה' שבות עמו יגל יעקב ישמח ישראל במהרה בימינו.





רבי אליהו בר שלום

הרב הראשי לבת ים

מח"ס משפט הכתובה / משפט הנישואין

## נישואין ביום ששי

בתקופתנו, תקופת הקורונה, העלו אנשים הצעה לערוך את החתונות בימי ששי, סמוך לשבת חתן, ובכך נמנעים מהתקהלות כפולה, של החתונה ושל שבת חתן. וכיון שבלא"ה בחתונות מצומצמות של תקופתנו באים בני המשפחה בלבד, א"כ טוב לנו לעשותה ביום ששי, ומשם להמשיך אל השבת חתן. וכמו שכבר היה מנהג כזה בעבר. עד כאן ההצעה.

יש לשלול הצעה זו ולא לאפשר לה להתפתח, מפני שהיא תביא בוודאות חשש חילול שבת, אפילו אצל שומרי השבת, וכ"ש אצל אחרים. וכמו שיבואר במאמר שלפנינו.

### א.

#### עיקר הדין

הקדמה.

חז"ל קבעו (בתחילת מסכת כתובות) יום מיועד לנישואי בתולה, והוא יום רביעי, כלומר ליל חמישי. היינו כיון שהחתונות היו נערכות ביום, שהרי לא היתה תאורה בלילה, אם כן החתן יהיה עם הכלה בליל חמישי, וכיון שביום חמישי יושבים בתי דין, כתקנת עזרא הסופר שיהיו בתי דין יושבים בשני וחמישי בשבוע, אם יצטרך החתן בית דין, יהיה לו מיד בבוקר בית דין ולא יתקרב מטענתו. פירוש: תקנת הנישואין דווקא בזמן זה יש בה תיקון ומניעת פירצה, שבימיהם, שהקידושין היו במרחק זמן לפני הנישואין, ואחרי שהיא מקודשת היא כבר טימאה איש, אבל קל לפתותה מפני שאינה נשואה עדיין ואינה בבית בעלה, א"כ אם היא כבר טימאה את עצמה ח"ו לפני שבאה אליו, היא אסורה לו. ואם הבעל מגלה בליל חמישי הנ"ל שאינה בתולה, יש לו מיד בית דין בבוקר, שיוכל ללכת לספר ולקבול על הדבר הזה, עוד בטרם יתקרב כעסו. אם כן, תאריך הנישואין שקבעו חז"ל, "ברביעי בשבת", הוא כלי שנעשה כדי למנוע איסורים ועבירות. ואע"פ שלפי טעם זה ניתן לעשות נישואין גם ביום ראשון, והביאה תהיה בליל שני, שהרי גם ביום שני בבוקר בתי דינים יושבים, ביארה הגמרא שיום ראשון אינו ראוי לקבוע בו חתונה, שתקנת חכמים היא שיהא לאדם שלשה ימים (של חול) לפחות כדי לטרוח ולהכין סעודה גדולה. (והיא נקראת בכל מקום תקנת "שקדו", ששקדו חכמים על טובת בנות ישראל שיהא אדם טורח בסעודה עבורה לפחות שלשה ימים).

עוד אמרה הגמרא שדין זה שבתולה נישאת ליום רביעי, הוא רק אחרי תקנת עזרא שיישבו בתי הדין בקביעות ביום חמישי, אבל לפני התקנה שלו כן – שלא היו בתי דינים יושבים בימים מסודרים אלא מי שצריך אוסף שלשה ודן בפניהם, לא היה את הדין שהבתולה נישאת ליום

רביעי דווקא, אלא יכול לשאת אשה בכל יום מימי השבוע. ושאלה הגמרא מאי נפ"מ בדין זה, הרי אנחנו כבר אחרי תקנת עזרא, והשיבה שגם אחרי התקנה במקום שאין בתי הדין יושבים בשני וחמישי דווקא – מותר לשאת בכל יום מימי השבוע. שוב שאלה הגמרא הרי עכ"פ צריך לטרוח שלשה ימים בסעודה וא"כ איך יתחתן בימי תחילת השבוע, והשיבה על זה שמיירי במקרה שיש לו סעודה מוכנה. (וכגון בזמננו, ששוכר אולם ואנשים המכינים לו את הסעודה). מבואר מעתה שאם בתי הדין לא יושבים דווקא בשני וחמישי, ויש גם סעודה מוכנה, ניתן לעשות נישואין בכל יום בשבוע. ואע"פ שביום שבת אין בתי דינים יושבים, מ"מ ניתן להנשא גם ביום ששי, כיון שגם פתח פתוח כבר אינה טענה מצויה, כי בבגרות א"א לטעון כן (כמבואר בשו"ע אבה"ע סי' ס"ג) ובזמננו הבנות נישאות בוגרות, לכן אין חוששין עוד כל כך לטעם הנ"ל. וכמבואר בראשונים ואחרונים בסוגיא שם.

עוד דרש בר קפרא בגמרא שם (דף ה ע"א) סיבה נוספת לנישואי בתולה ברביעי, מפני שכאשר הביאה היא בחמישי (ליל חמישי), הנה נאמרה ביום זה ברכת פרו ורבו לכל החי בעולם. ואלמנה או בעולה אחרת כדאי שתינשא ביום חמישי (ואז הביאה תהיה ביום ששי), מפני שנאמרה בו ברכת פרו ורבו לאדם. אבל עכ"פ לא ייערכו הנישואין (לא למנה וכיוצא בה) ביום ששי, מפני שצריך לשמוח עם האשה לפחות שלשה ימים, אפילו היא כבר אלמנה או בעולה, ואם הנישואין יהיו בשאר ימי השבוע, אולי למחרת הנישואין יעזוב אותה וילך לעבודתו ולהביא פרנסה, משא"כ אם הנישואין יהיו בחמישי, ישמח עמה לפחות שלשה ימים, חמישי וששי ושבת. ואילו הבתולה, שבלא"ה יש לה שבעה ימי שמחה, אין זה משנה באיזה יום תינשא, ועדיף להיצמד ליום רביעי מפני הטעם הקודם, שיוכל ללכת לבית דין ביום חמישי אם יהיה צורך. אבל לפי זה כהיום שעושים אירוסין ונישואין יחד, ואין מצב שתזנה תחתיו אחרי הקידושין, אין עדיפות ליום רביעי דווקא, וגם הסעודה כבר מוכנה (על ידי שכירת אולם ואנשים אחרים) ואין חשש שלא יטרח מספיק בסעודה ג' ימים (וגם בלא"ה כתב הח"מ בס' סד סק"ה שכיון שתקנה זו היא לטובת ולכבוד הכלה, אם הכלה וקרוביה מוחלין על זה אין להקפיד, ושכן המנהג עתה שלא להקפיד בטורח ג' ימים דוקא עיי"ש). אם כן מצד תקנות הנישואין אפשר לישא אשה בכל יום בשוה.

אבל עוד דנה הגמרא (דף ד ע"ב) מצד אחר אם מותר לעשות נישואין ביום ששי או במוצאי שבת, מפני חשש חילול שבת. היינו שכיון שמחוייבים לעשות סעודה בנישואין, אם כן אם הנישואין יהיו בסמוך לפני או אחרי השבת, יש לחוש שיהיה בגלל זה חילול שבת. והוא האמור בלשון הגמרא "שמא ישחט בן עוף", פירש הריטב"א שם שבן עוף היינו עוף צעיר ומדדה, שקל לתפוס אותו, וכוונת הגמרא היא שמא יעשה חילול שבת מהיר מתוך חפזון הדעת. והמאירי פירש שם שהיו נוהגים לאכול עוף בסעודת ליל הביאה, לסימן שיפרו וירבו כתרנגולים. כלומר, ועל מנהגים אנשים מוסרים את נפשם יותר מעל עיקרי תורה, ושמא ישחט בן עוף כדי לקיים את המנהג (כן נ"ל לבאר דבריו). וחשש זה ס"ל לר' זירא שם, אבל אביי נחלק ולא ס"ל לחשש זה, ונודע בכל מקום שהלכה כאביי, ולכן כתבו התוספות (ז ע"א ד"ה והלכתא) שלהלכה לא חיישינן שמא ישחוט בשבת "ואהא סמכינן למיעבד סעודה בשבת", וכן כתבו עוד לעיל מיניה (בדף ג ע"א ד"ה אי איכא ב"ד) "דעתה נוהגין לישא אף בששי", כלומר ועושים סעודת חתן בערב שבת, או

בשבת, ולא חוששין לתקלת חילול שבת. כדברי התוס' פסק גם הרא"ש שם (פ"א סי' י), שלמעשה אין חוששים שמא ישחט בן עוף. גם הר"ן (על הרי"ף כתובות דף ב ע"א ד"ה הלכתא), שכיון שהרי"ף לא הביא להלכה את הא דחיישינן שמא ישחט בן עוף, לא קיימא לן כך. ומ"ש הרמב"ם שאסור לישא אשה ביום ששי (כבסמוך) - "זהו הפך מנהגנו שאנו נוהגים לכנוס בששי".

דברי התוספות אינם מוסכמים בראשונים, כי הרמב"ם (פ"י מהל' אישות הל' יד) חשש לזה, ופסק בזה הלשון: "מותר לארס בכל יום חול... אבל אין נושאים נשים לא בערב שבת ולא באחד בשבת, גזירה שמא יבוא לידי חילול שבת בתיקון הסעודה, שהחתן טרוד בסעודתו". וכתב על זה שם הרב המגיד: "ועכשיו במקומותינו נהגו לישא אשה בששי. ולא ידעתי על מה סמכו בזה, ובודאי טענת חכמים מתקיימת בהן, שהן באין לידי חילול שבת, אם משבות ע"י עצמן, אם ממלאכה ע"י עכו"ם. ויש מי שדוחה מהלכה מה שנזכר בגמרא בגזירה זו והביא סמך לזה, ואינו עיקר. והרמב"ן ז"ל אחר שהאריך כתב בסוף דבריו: ומה שנהגו בששי מנהג בורות הוא, אלא שלא מיחו בידם, וכן כתב הרב ר' מיגש". עכ"ל הרב המגיד. והרמב"ן הגה הוא לפנינו בחידושו לכתובות (דף ה ע"א סוד"ה והמחזור שבדברים), שכיון שלא נפסקה הלכה בגמרא לא כך ולא כך, וחשש חילול שבת דבר מסתבר הוא, כך צריך להורות לכתחילה, והעושה אחרת בור הוא. אלא שאלו שעושים חתונות ביום ששי מפני שכך נוח להם, לא התקוטטו איתם. עיין עליו. גם הר"י מיגאש נדפס לאחרונה, וכתב (בחי' למס' כתובות דף ד ע"ב ד"ה בין כך ובין וכן, וד"ה ז ע"א ד"ה והלכתא) שאסור לעשות חתונה בערב שבת, שכיון שחשש זה כתוב בתלמוד, אין לנו כח לדחותו בלא ראייה. עיין עליו. ומ"ש הרב המגיד שהדוחים הביאו סמך לדבריהם, כוונתו למרדכי ודעימיה, כמו שתורחב שיטה זו להלן (גבי תקנת עניים של בני אשכנז ד"ה גם המרדכי). ויש להוסיף דכן פסק גם התשב"ץ (ח"ג סי' שא) שאין נושאים נשים בערב שבת.

למעשה נהגו באירופה לעשות נישואין ביום ששי. וגם להלכה נפסק כך, שהטור (אבה"ע סי' סד) הביא את דברי אביו הרא"ש ומחלוקתו עם הרמב"ם, ולא הכריע ביניהם. אבל מרן הבית יוסף (אבה"ע סי' סד מחודש ג) הביא את דברי הרב המגיד והרמב"ן, וסיים עליהם בלי להביא את דברי הר"ן אלא בשתיקה בעלמא: "ועכשיו מנהג פשוט לכנוס בששי". גם בשו"ע שם בסעיף ג הביא מחלוקת זו בזה"ל, וכתב "יש אומרים שאין נושאים נשים לא בערב שבת ולא באחד בשבת גזירה שמא יבא לידי חילול שבת בתיקון הסעודה. ויש מתירין. וכן פשט המנהג לישא נשים בערב שבת, והוא שיטרח בסעודת הנשואין ג' ימים קודם הנשואין". עכ"ל. ובכן מעיקר ההלכה ס"ל להשו"ע שאין לחוש שיחלל שבת ומותר לישא אשה ביום ששי. והשו"ע אף ציין שכן פשט המנהג. ומנהג זה הוא מתקנת ראשוני אשכנז כמו שנבאר להלן.



## ב.

### תקנת עניים של ראשוני אשכנז

כדי להבין את תקנת ראשוני אשכנז לערוך נישואין ביום ששי, הננו להקדים ולסדר את צורת הנישואין בעבר. בימי חז"ל היו האירוסין (קידושין) והנישואין (חופה) נערכים בזמנים

מרוחקים זה מזה. הסיבה היא מפני שהנערה היתה מתארסת בהיותה צעירה ממש ולא מוכנה עדיין לנישואין, ונתנו לה זמן להכין את עצמה עד הנישואין, והיו נותנים לבתולה י"ב חודש כדי להכין את עצמה לחיי הנישואין ולחתונה שתקיים עוד כשנה. אבל מפני מרחק הזמן היו עושים קידושין מיד בעת השידוכין, כדי שלא תחזור בה בקלות דעתה הצעירה. את הכתובה היו כותבים כבר בעת הקידושין, כמו שרואים במקומות רבים בגמרא (כתובות מג: ונג. ויבמות כט: וב"מ יח. ועוד), ולכן כבר בכתובה – אע"פ שהיא שטר המיועד להתחייבות ממון של אחרי הנישואין בלבד – היו כותבים שאמר לה הוי לי לאנתו כדת משה וישראל, היינו 'הרי את מקודשת לי'. אחר כך החלו לכתוב כתובה רק בעת הנישואין (כמבואר בקידושין נ ע"ב שענין זה נעשה תלוי במנהג המקומות), ומ"מ לא שינו את נוסח הכתובה והשאירו בו גם את נוסח הקידושין, מפני שהחלו לנהוג לעשות את הקידושין לעולם בסמיכות לנישואין, וממילא בשעת הנישואין היו גם הקידושין. אלא שהוסיפו לתקן אז לקרוא את הכתובה ברבים בין הקידושין לנישואין, כי כיון שהקידושין מחייבים ברכה על כוס יין, והנישואין מחייבים ברכות על כוס יין, והם החלו להעשות זה אחר זה, נמצא שברכת הגפן השניה מיותרת, ולכן עושים 'הפסק' אחרי הקידושין, כדי להצדיק את ברכת הגפן השניה. וכאשר נתבאר עניינים אלו בהרחבה במקומות אחרים בספרנו.

המנהג לעשות קידושין ונישואין בסמוך יחד זה אחר זה, נעשה הלכה קבועה ומחייבת בעם ישראל. הסיבה היא, שבעת שהיו קידושין בעת השידוכין וממתינים זמן ממושך עד הנישואין, נוצרו גם תקלות: כי בהיות המקודשת צעירה וקלה להתפתות, ולא יושבת עדיין תחת בעלה, היו מכשולות שכבר היתה נאסרת לבעלה עד הנישואין, עד שאמרו בירושלמי (כתובות פ"א ה"א) שרבי מתניה לא הניח לביתו שתתקדש עד שתכנס גם לחופה, כדי שלא יוכל להיות מכשול. לכן החלו במהלך הדורות לנהוג כך כמנהג קבוע, לאחד את הקידושין והנישואין לזמן אחד דווקא, כדי שלא תישאר אשת איש שלא תחת בעלה. וכמו שביארנו זאת בספרנו משפט הנישואין, לא עת להאריך כאן. עד כאן הקדמת הדברים.

והנה, פועל צדדי ממה שחיברו את הקידושין והנישואין היה שחסכו הוצאות סעודה אחת. שהרי הקידושין מחייבין סעודת מצוה (וכמבואר במס' פסחים דף מט ע"א), וגם נישואין מחייבים סעודת מצוה (כמבואר בספרנו משפט הנישואין), וכעת התאחדו הסעודות. דבר זה עצמו היה סיבה לרש"י ושאר ראשוני אשכנז לקבוע את הנישואין לימי ששי, כדי לחסוך עוד סעודה ולאחד את הכל יחד עם סעודת השבת, וקראו לזה "תקנת עניים". שהרי גם את תקנת איחוד קידושין ונישואין הפכו למנהג קבוע מפני שזה חוסך לעניים, כמ"ש רש"י בספר האורה (ח"ב סי' ק"ד) "ד"ה מעשה בחתן, על מה שהתחילו לעשות האירוסין והנישואין באותו זמן יחד": "לפי שאינם רוצים לעשות סעודה לאירוסין, שאם רוצין לעשות אירוסין קודם נשואין – יהא גנאי לחתן ולקרוביו אם לא ירבו בסעודה כל היום, ולפיכך יש בני אדם שעושין אירוסין ונשואין ביחד, ונפטר בסעודה אחת".

ושוב מצאנו בתשובה אחרת מפי רש"י שמטעם זה ג"כ החלו לנהוג לעשות את הנישואין ביום ששי, כדי להימנע מהוצאה גדולה נוספת של סעודת שבת (שבת חתן). ראה מ"ש בספר

מעשה הגאונים (חיברו הר"א אפשטיין מוינה שההדיר כת"י קדמון עם תשובות מזמן רש"י ובני דורו, נדפס בשנת תר"ע, ושם בסימן סא הובאו תשובות מפי רש"י, והלשון שם בעמ' 55 מדפי הספר כך היא): וזו תשובה שהשיב ר' נתן לר' יהושע כששאלו, שנוהגין במקומנו בכתובה שכותבין בשישי וחותמין במוצאי שבת (וא"כ יש איסור שהוא מתייחד עמה בשבת בלי שהכתובה חתומה), והוכיח אותו הרב הנשאל – ר' יהושע הנז': "מה צריך לבדוק על מנהג קהילות קדושות, שכבר נהגו כך מימי קדושים אשר עברו בשישים ממגנצא, וגם המיושבים רבי יהודה ב"ר משה ורבי שלמה בן מצליח ורבי דוד בר יקר, ולא ערערו ולא מיחו... ומי יודע על מה נהגו כך להתחיל בשבת סעודת חתנים? שמא מתוך דוחק גדול שהיה שם ברובו של קהל, ולכן הרגילו להזמין חתן בשבת. ואין תימה אם אין נושאים ברביעי, שהרי אפילו בזמן סנהדרין הקדושה שהיו יושבים בתי דינים בכל יום והיו בקיאים להבחין בין דם לדם, היתה בתולה נישאת בכל יום, וכ"ש בזמן הזה שאין דנים דמי בתולים, כי מי בקי להבחין בחכמתו בהם. ועל כן יכולים להנשא בכל עת שירצה. ואפילו לגזירת שמא ישחט בן עוף ליכא למיחש, שבח לשומר עמו, איכשור דרא, דהא אפילו סעודות שעושים כמה בשבתות של החתנים בין הנישאים ברביעי ובין באחד בשבת, בין כך ובין כך עמך כולם צדיקים". עכ"ל. וביאור דבריו שגם הנושאים ברביעי בשבת או בשאר ימי השבוע בלא"ה עושים סעודות גדולות בשבת חתן, ואין חוששים שמא יחללו שבת, דעמך כולם צדיקים. וכיון שאין חוששין שהסעודה בשבת תגרום לחילול שבת, לכן עדיף לעשות הנישואין ביום ששי, משום תקנת עניים.

גם רבותינו בעלי התוספות (כתובות דף ג ע"א ד"ה אי איכא) כבר הזכירו שנוהגין לעשות נישואין ביום ששי, והוא על מה שאמרו בגמרא שם שאם אין ב"ד דווקא בשני וחמישי אפשר לשאת בכל יום, והביאו התוספות שם דעת ר"י שמכל מקום ביום ששי לא נושאים נשים שהרי אין בית דין ביום ששי, והשיגו עליו וכתבו: "ועתה נוהגין לישא אף בששי, ואם יש לו טענת בתולין יכול לקבול בשבת בפני שלשה. ועוד, לפירוש הקונטרס דוקא בימיהם קבעו יום הנישואין משום שעל ידי כך יתברר הדבר ויבואו עדים מתוך שמתאספים העם לבית דין, ואין שייך לומר עכשיו כך". ע"כ. הרי שנהגו לישא בים ששי. [ומסדר הדברים נראה שמנהג זה הותחל בסביבות ימי רש"י ונכדין]. גם מדברי התוס' במס' גיטין (יח ע"א ד"ה אף) נראה המנהג הנ"ל, שם כתבו שלא נכון המנהג של אותם שחותמין את הכתובה רק במוצאי שבת אע"פ שכותבין אותה בערב שבת. עיי"ש. ומשמע שיגרת הלשון שעכ"פ הנפוץ היה שהכתובות היו נכתבות בערב שבת, היינו משום שהנישואין היו נערכים אז.

גם הראב"ה כתב שנהגו לישא ביום ששי, וכמו שהובא בהגהות מיימוניות (פ"י מהל' אישות הל' יד אות מ, בהערה על שיטת הרמב"ם שם שאסור לישא ביום ששי), "אבל ראב"ה כתב, מה שכוונסין בזמן הזה בששי, מפני תקנת עניים. וסמכו אהא דרב שמואל בר יצחק (כתובות דף ג) לא שנו אלא מתקנת עזרא ואילך שאין בתי דינים קבועין אלא בב' ובה', אבל קודם תקנת עזרא שבת דינים קבועין בכל יום אשה נשאת בכל יום. וכו'. וכ"כ התוס' אהא דפסיק תלמודא בפ"ק דכתובות והילכתא מותר לבעול לכתחילה בשבת, דאהא סמכין ועבדינן סעודה בין בחול בין בשבת ולא

חיישינן שמא ישחוט בן עוף". עכ"ד ההג"מ. ולא מצאתי לדברי הראב"ה, ואולי ט"ס הוא וצ"ל הראב"ן כדלקמן\*.

גם הראב"ן בחי' בתחילת מסכת כתובות כתב "ולבר קפרא נמי, דתני מפני מה אמרו בתולה ניסת ברביעי ונבעלת בליל חמישי הואיל ונאמרה בו ברכה לדגים, אי חזו דראוי לבטולה מפני תקנת עניים דלא ליכנוס אלא בליל שבת או בליל שישי כדי למעט בה יציאה, שפיר דמי". הרי שנהגו לישא ביום ששי, ומפני תקנת עניים, כדי לאחד את הסעודות ולמעט בהוצאות.

וכ"כ המרדכי (כתובות סי' קט) לחלוק עמ"ש הרמב"ם שאסור לעשות נישואין ביום ששי, וזה לשונו: "מיהו עתה כונסים ביום ו', כדאמרינן לקמן (בגמרא דף ג סע"א) דבמקום שבתי דינין קבועים בכל יום - אשה נישאת בכל יום. ואף על גב דאין דנין בערב שבת, מ"מ נהגו לישא אשה בערב שבת, על כן יש להושיב ג' (בשבת) ודנים לפנייהם. ועוד משום תקנת עניים נהגו כן. ובפרק נערה (כתובות מז ע"א) גרסינן אי נמי מסר לה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים. ודלא כמיימון בסוף פרק עשירי דאישות". וראיה זו מהגמרא שעושין נישואין בערב שבת, כתבה גם האגודה (כתובות פ"א סי' א), וגם בשו"ת בנימין זאב (סי' נד), שמכאן מוכח שלא כרמב"ם. [אמנם הרמב"ם יאמר שאין כאן ראיה. דמה שאמרו אשה נשאת בכל יום - הכוונה מפני חשש נבעלת ולא ימצאנה בתולה; ומצד חילול שבת יש לאסור ולא דיברה שם הגמרא, ובסוגיא אחרת הביאה הגמרא את החשש. אבל יתכן מקרים פרטיים שמסר לה לנישואין בערב שבת אם הסעודה כבר מוכנה. וק"ל].

גם הריטב"א (בחי' בסוגיין כתובות ג ע"א ד"ה אשה נשאת) כתב דלא כהרמב"ם ושהמנהג לשאת גם ביום ששי: "ועכשיו שאנו נוהגין לישא אשה בערב שבת ולבעול ליל שבת, סבירא לן דבתולה נבעלת אפילו בליל ד', דאמרינן לקמן לא חיישינן לאקרורי דעתא דג' עונות, ועוד כיון שאנו קהל מועט וממונינו מועט, בספק אין לנו לעכב, כיון דאיכא בתי דינים קבועים בכל יום, וליכא לתקנת משנתינו. ועוד דהא אמרינן לקמן דאם מחמת האונס מותר ואפי' אונס ממון, והשתא נמי איכא אונס ממון שאין לו הכנה וסיפוק לישא בשאר ימים".

וכן הוא בתרומת הדשן (סי' קנו) שכתב בפשיטות בתו"ד "כמו שאנו רגילים לעשות החופה קודם תפילת מנחה בערב שבת". וכ"ה גם בכלבו (סי' עה): "ומנהגינו עכשיו לעשות נישואי הבתולות בשישי בשבת". גם מצינו בהגהות הרמ"ך (לרבי משה הכהן מלוניל, על הרמב"ם פ"ט מהל' אישות הי"ד) שהעיר על דברי הרמב"ם שם שלא לעשות נישואין בערב שבת, וכתב "כל הנישואין שלנו אנו עושין בערב שבת, ולא חוששים לשמא ישחוט בן עוף".

וע"ע ביש"ש (כתובות פ"א סי' ז, אחרי שכתב דעה ראשונה שהנישואין אסורים בשישי משום גזירה שמא ישחט בן עוף) שכתב: "ומכל מקום נראה בעיני, האידנא שמכינים עצמם מכל וכל קודם הנשואין, לפי שיש יהודים מועטים, ויודעים כמה יהו מן הקרואים, ואיך ומהו צריך לסעודה, בטל הגזירה, וגם לא החמירו כל כך מפני תקנת עניים כדאיתא במרדכי (סי' קט). ומשום טענת בתולים ליכא למיחש, דאף בשבת יכול לסדר טענתו לפני שלשה, כמ"ש הרא"ש (סי' ג). ואני

(א). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): אולי הוא מספר אביאסף של רבינו אבי"ה, ודרכו להביא רבות את דברי זקינו רבינו אב"ן.

אומר שאם רצה לסדר עליה (בי"ד) יכולין אף לדון בשבת, דאיסורא שאני, כדי להפריש מבעלה אי זינתה תחתיו. וק"ו בזמנינו דליכא למיחש כלל לטענת בתולים, שהאירוסין והנשואין באחד. אבל בליל מוצאי שבת פשיטא דלא שרינן, משום שמא ישחוט בו עוף קודם הנשואין, דהאי גזירה עדיין לא בטלה, וגם כן ליכא תקנת עניים לעשות במוצאי שבת".

וכ"כ בפירוש ר"ע מברטנורא (כתובות פ"א מ"א) "בתולה נישאת ביום הרביעי... ובזמן שאין בתי דינין יושבים בשני ובחמישי, אשה נישאת בכל יום, והוא שטרח בסעודה שלשה ימים. ומפני תקנת עניים נוהגים בקצת מקומות לישא בערב שבת".

גם בשו"ת הרמ"א (ס' קה ד"ה כל זה) דיבר בנידון על חופה שהיתה ובה כיסו את הכלה בהינומא "ביום ו' כדרך הבתולות". ושם הביא הטעם של חשש חילול שבת, וכתב שמ"מ נוהגין לעשות חופה בער"ש, "משום שעכשיו אנו בגלות וטריחא לעשות נישואים בלא שבת". הרי שמנהג החתונות ביום ששי היה נפוץ בערי אשכנז.



## ג.

### מנהג בני אשכנז כשעשו נישואין ביום ששי

סדר החתונה בתקופות הראשונות שנהגו לעשות נישואין ביום ששי, היה מהשכמת הבוקר. וכמ"ש בס' גימטריאות (אות רפו) בשם רבי יהודה החסיד: "ונהגו שנכנסת הכלה בבית תחילה, כשמוליכין אותה באבוקות ואור נר, בבוקר יום ו'". וכ"כ הרוקח (ס' שנג) שהמנהג הוא להוליך את הכלה ביום ו' "כעלות השחר", כי טוב הוא, כי אז נכנס מזל נוגה. ע"כ. גם בס' מנהגים דבי מהר"ם בר ברוך (מרוטנבורג, עמ' 83) כתוב, "נהגו לבתולה בבוקר ביום ו' קודם תפילה להוליך חתן וכלה לחצר בית הכנסת ולזרוק חיטים עליהם, ואומרים פרו ורבו. וסמך לדבר מדכתיב בך בניך בקרבך - השם גבולך שלום חלב חיטים ישיביעך". גם הראשונים היותר מאוחרים כתבו כן, מהרי"ל (תחילת הלכות נישואין), וכן גם המהר"ם מינץ (ס' קט), והריטב"א שגביא להלן, עיין עליהם.

ובדברי מהרי"ל מבואר שהקפידו לעשות "את הכל" בבוקר. וזה לשון התיאור שם הצריך לענייננו: "כשהיה נשואין במגנצא בימות החמה, היו נוהגין ביום חמישי להתפלל מנחה ג' שעות אחר הצהרים, שכבר הגיע מנחה גדולה בשש ומחצה, והיו אומרים תחינה, וסועדים סעודת הנישואין [כוונתו סעודה לכבוד הנישואין]; וכמו שנהגו בזמנם לסעוד בליל ערב הנישואין, וכתבנו מזה בספרנו משפט הנישואין, לא עת להאריך], ובימות החורף סועדים בלילה, ומתפללין מנחה וערבית יחד כשאר ימים, ואומרים תחנה אם אין החתן בביה"כ. כעלות השחר ביום הששי היה קורא השמש לבוא לביה"כ, והיה קורא אגב לבא אל ה'מאן'. (היינו חופת מיינ). ואז הולך הרב החתן לפניו. יש מקומות שמנגנין אז מחול המצוה, מה שעושים במוצאי שבת אחר הבדלה. וכל העם אחריהן לאור אבוקות עם כלי זמר לחצר ביה"כ, וחוזרים עם האבוקות והכלי זמר ומביאים הכלה וחברותיה. וכאשר תבא עד פתח חצר ביה"כ, הלך הרב והחשובים והיו מוליכין את החתן לקראת הכלה. והחתן תופש אותה בידו, ובחיבורן יחד זורקין כל העם על גבי ראשן

חיטין, ואומרים פרו ורבו ג' פעמים. והולכין יחד עד אצל פתח ביה"כ, ויושבין שם מעט, ומוליכין הכלה לביתה. והיתה מלובשת שרגנו למעלה בכל בגדיה והינומא על פניה וקורזין במקום סרבל. ואת החתן מוליכין לביה"כ מלובש בגדי שבת, והמטרון שלו תחובה לו דרך צוארו כמנהג בריינאס זכר לחורבן להעלותו על לב בראש שמחתו. ומושיבין אותו מצד התיבה במזרחית צפונית. ופוחטין אדון עולם ופסוקי דזמרה. מנהג במגנצא כל שעה שאומרים פסוקי דזמרה מקלעין את הכלה, ונותנין לה הטבעות... במגנצא עושין הברכה מיד אחר התפלה בשחר". ומבואר שהחתן והכלה היו הולכים יחדיו לבית הכנסת בעלות השחר עם כל העם, ואז החתן היה מתפלל שחרית ובינתיים מטפלים בכלה, ותיכף אחרי שחרית כבר היו מעמידים את החופה.

והטעם שהקפידו לעשות זאת מיד בבוקר נראה שהוא כדי שלא לפגוע ח"ו בקדושת השבת, ופן יבואו לחילול שבת אם יתאחרו בהעמדת החופה והמתנה למוזמנים, וגם כדי להמנע מבעיית סעודה ביום ששי אחר חצות. לכן החלו את החתונה מוקדם בבוקר, באופן שיספיקו לעשות הכל כראוי לפני השבת.

למעשה בקהילות החסידים נהגו כן עד לאחרונה ממש, לעשות הנישואין ביום ששי. וכמ"ש הט"ז בסי' רפ (ס"ק ב) שפסקו שמותר לבעול בתולה לכתחילה בשבת, וכ"פ המג"א בסי' תקמו (ס"ק ד). והאדמו"ר ממנוקאטש בנימוקי אור"ח (סי' רפ) הביא שהאשל אברהם מבוטשאטש תמה על זה, והשיג עליו שאין בזה איסור וכתב "ואדרבה ידענו ושמענו מרבתינו ואבותינו הקדושים זי"ע מתלמידי הבעש"ט הקדוש זי"ע שעשו בכוונה חתונת בניהם ונכדם בערב שבת קודש ועשו מעשה לבעול לכתחילה בליל שבת קודש". עכ"ד. עיין בקובץ אור ישראל (מונסי, חוברת נד, עמוד רג), שם רצה הרה"כ להחזיר את המנהג לעשות חופות בימי ששי, ולכן אסף רשימה של עשרות נישואי אדמור"י חסידים שנערכו בערב שבת. ועוד הביא בסוף דבריו מ"ש בס' מאיר החיים (ח"ב עמ' שעט) שכאשר היו מתייעצים עם האדמו"ר האמרי חיים מויזניץ זלה"ה אם לעשות חופות ביום ששי היה מזוזו לעשות כן, והיה אומר שגם הוא התחתן ביום ששי והיתה חתונה שמחה, ושחלילה להוציא לעז על מנהג צדיקים וכו'.

ולא ידעתי מתי היתה הסעודה בזמנם. מ"מ במשך השנים נתאחר זמן החופה עד שהיו עושים כן אפילו אחר הצהריים, והסעודה רק בליל שבת, עיין בזה להלן גבי סעודת נישואין בחתונה הנערכת ביום ששי.

## ד.

### מנהג הספרדים בזה

אע"פ שכנגד דעת ראשוני אשכנז שמותר לעשות נישואין ביום ששי, ניצבת דעת הרמב"ם שאסור לעשות נישואין ביום ששי שמא יבואו עיי"כ לחילול שבת, למעשה נהגו להתיר נישואין ביום ששי גם בקהילות הספרדים. וכמ"ש הריב"ש (סי' קלה): "ושאלו על מנהגנו למה הבתולה נישאת בערב שבת (כל' ולא חששו לחששות המובאות בגמרא), ותרצו לפי שאין אנו מייחדין עד



עבור שבעה ימי המשתה (וממילא אין זה כקונה קנין בשבת או עושה כלי בשבת), ועוד שרובן מקדשין וכונסין יחד, וליכא למיחש שזינתה תחתיו (שזה היה הטעם של הראשונים שלפניו להצמיד את הקידושין והנישואין), אבל הם היו מארסין ונותנין זמן לבתולה י"ב חדש לפרנס את עצמה ואיכא למיחש שמא זינתה תחתיו". הרי דבריו ברורים עם טעמם, מפני מה נהגו בספרד כמו בשאר מדינות אשכנז, לישא נשים ביום ששי.

גם מרן הבית יוסף (סי' סד מחודש ג) אחר שהביא דעת הרמב"ם שאסור לישא ביום ששי, הביא שהר"ן כתב שהרי"ף לא כתב כן ומשמע שלא סבירא ליה, ולכן נהגו לישא בששי, אע"פ שהרמב"ן תמה על זה ואמר שהוא מנהג בורות. ואחר שהביא הב"י כל זה, סיים בחמש מילים משל עצמו: "ועכשיו מנהג פשוט לכנוס בששי". וכן פסק למעשה בשו"ע שם ס"ג, ביש ויש שהלכה כו"ש – שמותר לישא בששי, והוסיף על זה שכן פשט המנהג.

גם המקובלים צידדו בזה, ובס' אפרקסתא דעניא (סי' קעב) הביא מילקוט ראובן פר' ויצא בשם כנפי יונה (והוא להרמ"ע מפאנו ע"ד האריז"ל, שנישואי יעקב אבינו עם לאה היו בערב שבת שאז עשה לבן המשתה, ונזדווג עמה יעקב בליל שבת, ומכאן רמז למה שצדיקים מהדרין לעשות את החופה בערב שבת. עוד עיין בס' יפה ללב (ח"ד אבה"ע סי' סד אות ח) כתב הגר"י פלאג'י שמה שרוצים לישא דווקא בערב שבת, הוא בגלל שאז יש סימנא מילתא לטובה, כיון שנישואין הראשונים שהיו בעולם, של אדם הראשון עם חוה, היו בערב שבת, וכמעשה אבות אבינו הראשון יעשו בנים. והוסיף: "ועיין בזוה"ק ח"א בהשמטות דף ז ע"א ותמצא קצת סמך לטעם הנישואין ביום הששי". (עיי"ש שבחינת זיווג העליון של יחוד יסוד ומלכות, היתה בימים הקדמונים בימי ג' וד' בשבוע, אבל באחרית הימים דהיינו באלף הששי, חל הזיווג הנ"ל בימי ערב שבת ושבת קודש. ואכן מנהג זה נתפשט ביותר מתחילת האלף הששי). והנני זעירא איני יודע למה הביאו בשם האריז"ל מנישואי יעקב ולא, ולא מנישואין קודמים של אדם וחוה. וכי אדו"ח עשו תיקון פחות מזווג יעקב. ואשרי היודע בסודן של דברים. מ"מ אח"כ ראיתי בספר שביבי אש (לרבי אברהם צבי שור, אב"ד החסידים בירושלים, אה"ע עמ' קעא), שכתב בזה, עיין עליו.

גם במרוקו מצינו לרבי יעקב אבן צור בשו"ת משפט וצדקה מיעקב (ח"ב סי' קפז) שכתב בתוך דבריו: "...שהרי רוב החופות הנהוגות הן בערב שבת". גם באלג'יר היה כן, כמ"ש רבי אהרן בן סמחון בספר פרחי אהרן (סי' תקפח): "מצאתי כתוב בכתב יד הרב אדוני זקני, שהיה אומר שפעם אחת היה [חופה] בעיר מלייאנא [מילאנו], והיה מנהגם על סמך מנהגי אלגזאיר שהחתן הכונס את הבתולה כונסה ביום ו' בשבת אחר תפלת שחרית, ועושים סעודת נשואין ביום אחר החופה". וכ"כ בשו"ת מהר"י חזן בשו"ת תעלומות לב (ח"ג סי' נז) שהיה המנהג לישא ביום ששי. היינו במצרים. וכ"כ בנהר מצרים (לרבי רפאל אהרן בן שמעון, הל' קידושין אות טו) שבעיר הקודש ירושלים "כמעט רוב ככל נושאים בערב שבת, מטעם הקימוץ והעוני... ובמצרים יש נושאים גם היום בערב שבת. אכן בזמן האחרון רוב ככל הנהיגו לעשות החופה ביום ראשון, להיות כל העם פנויים ממלאכתם ויבואו לשמח החתן והכלה, משא"כ בשאר הימים".

וגם בירושלים נהגו כן, כמו שמעיד בגודלו מרן החיד"א בס' טוב עין (בסי' יח ס"ק ס) שכתב שכן נהגו כולם, וז"ל: "פשטה ההוראה בארץ הצבי, ונוהגים לכנוס הבתולות בערב שבת, כמו

שהתירו גדולי הפוסקים, וכן ראוי להורות". עכ"ל. ואם היו כונסין הבתולה בליל שבת, מובן שהיו עושין את הנישואין ביום ששי. וכן הוא גם בס' שער המפקד (מנהגי ירושלים, אבה"ע אות יב, בנהר פקוד אות ב). גם הכף החיים (סי' רפ ס"ק ו) העתיק מנהג זה, ואחר שהביא את דברי הילקוט חדש הנו' שנישואי יעקב אבינו היו בערב שבת, כתב: "וכן המנהג פה עיה"ק ירושת"ו שעושין נשואין בערב שבת". ורמז לזה שוב בס' רמט (סק"י) גבי זמן הסעודה וכתב: "והמנהג פה עיה"ק ירושת"ו, אעפ"י שעושין הארוסין והנשואין בערב שבת, אין עושין הסעודה כי אם בליל שבת". גם ב"סידור הגאונים והמקובלים" (ירושלים תש"מ, מערכת אירוסין ונישואין סי' כ ס"ה) הביא שלפני כמה עשרות שנים היו רוב החופות הנערכות בירושלים נעשות בימי ששי, עד לאחרונה שנהפכה ירושלים לקיבוץ גלויות אז חדל המנהג הזה. עיי"ש.

אבל יש להעיר שמה שכתב הנהר מצרים שעושין כן 'מחמת העוני', אולי אין פירושו כמו שנתבאר עד עתה, מחמת מחירי הסעודה, ולחסוך בסעודה אחת; אלא מחמת שבימי השבוע אנשים טרודים על מחיתם ואינם יכולים לעזוב את עבודתם כדי ללכת לשמחת נישואין (בימי קדם, שהיו החתונות נערכות ביום, יען לא היה אור החשמל בלילה). וכע"ז מצאנו שכתב מהר"י ארדיטי בס' חניא וחסדא (ריש מס' כתובות) לדקדק על מנהג עירו לעשות אירועי שידוכין דווקא בשבת, הגם שמדברים ומתווכחים על ענייני כספים וכו', וכתב בזה: "דלבטל המנהג הזה אי אפשר, יען שבימי החול כל העם מקצה טרודים על המחיה ועל הכלכלה, מצאת השמש עד צאת הכוכבים, מרוב טרחם וצערם ודוחקם כידוע... ולענ"ד נ"ל לתת טעם למנהג עירנו הנו', משום דחשבי דבר זה כשעת הדחק, כמש"כ, דאם לא יעשו דבר זה בשבתות וימים טובים, יתבטל ענין השידוכין, יען דבימי החול טרידי העם על המחיה ועל הכלכלה מעלות השחר עד צאת הכוכבים, זה דינם כל הימים ואפילו ביום אידן של גוים". הרי שכוונתו על הזמן הפנוי ולא עוני המחיה.

איך שיהיה בוודאי למעשה נהגו גם הספרדים להתיר לישא אשה ביום ששי, וגם בירושלים, עד בערך שנות תש"ח ואילך שאז באו לאר"י אנשים ממקומות רבים, שלא ידעו ממנהג זה, ונתבטל. גם כאמור להלן תקנת הרה"ר לישראל הייתה לבטל דבר זה, מפני חילול השבת שנגרם בזה. עיין להלן.



## ה.

### סעודת נישואין בחתונה הנערכת ביום שישי

גם כאשר עושין נישואין בערב שבת, בשעה מוקדמת וללא חשש חילול שבת, עדיין יש לידע מה לעשות עם סעודת הנישואין, שהרי חובה לעשות סעודה לכבוד מצוות הנישואין, אבל ביום ששי ערב שבת קודש אסור לעשות סעודה גדולה משום כבוד השבת, כדי שיאכל בש"ק לתיאבון, וכמו שיבואר בסמוך. וגם לעשות את הסעודה רק סעודה בליל שבת, הרי עדיין נשאר החשש דשמא יבואו לחילול שבת בגלל סעודת החתונה. הוא האמור בגמרא 'שמא ישחט בן עוף', והרמב"ם פסק זה להלכה, וכאמור לעיל, גם אפשר שאין לאחד את הסעודות מפני שאין

עושין מצוות חבילות חבילות. ובשלמא סעודת אירוסין ונישואין שהכל ענין אחד, לא מיחשב מצוות חבילות מה שאיחדו אותן להיות יחד, אבל שבת ונישואין תרי מילי זינהו. [ובגמרא מו"ק ט ע"א אמרו שאין עושים סעודת נישואין ביום טוב, אם נשא בערב יום טוב, מפני שאין מערבין שמחה בשמחה, ובשבת לרוה"פ אין חיוב שמחה. וכמו שנפרט בזה להלן, אבל עכ"פ יש לעיין מצד מצוות חבילות]. גם לעשות הסעודה במוצאי שבת אינו פתרון, מצד החשש דשמא ישחט בן עוף ויבוא לחילול שבת בגלל הסעודה המתוכננת. ובכן יש לידע מה יעשה ישראל בקשר לסעודת נישואין. ואחר החיפוש מצאתי בשאלה זו שבע שיטות.

**ראשונה** הם הסוברים שעושים את הסעודה ביום ששי ערב שבת. שכן כתבו הראשונים בסוגיין. זה לשון הריטב"א (דף ג ע"א ד"ה אשה נשאת) "ועכשיו שאנו נוהגין לישא אשה בערב שבת, משום שמא ישחט בן עוף לא חששו, כיון שכבר עשינו סעודה גדולה מבעוד יום". וכנראה שכן היא שיטת הרמב"ן שכתב (בדף ה ע"א ד"ה נשאת, אחרי 'ואם תשאל') "לפיכך התירו דורות אחרונים לישא בששי, שאינם נוהגים לעשות סעודה בלילה ולא ביום שלמחר כלל. הילכך ליכא למיחש לבן עוף". ומשמע שהסעודה כבר היתה ביום ששי. וכן משמע בדבריו עוד להלן (בדף ח ע"א ד"ה ופי' פנים חדשות) שכתב "ונהגו העם לברך ז' בששי בשבת, שהוא יום ראשון לנישואין במקומותינו.. לפי שהחתן יוצא מביהכ"נ (ביום ששי בבוקר) ומפקין כלתא מחדרה ונכסין לחופה, הם מברכין קודם סעודה, שזו היא שמחה גדולה שמשמחין אותו העם". ופשטות דבריו שהסעודה היתה ביום ששי בבוקר אחר החופה. עוד מפורשים הדברים ברי"א<sup>1</sup> (בשלטי הגבורים על הרי"ף ריש מסכת כתובות) וז"ל: "לא יכנוס בערב שבת מן המנחה ומעלה - שצריך ליכול סעודת הנישואין בלילי שבת, וכן לא יכנוס במוצאי שבת - שמא יראה שום חיסרון בסעודתו וישחוט עופות וכיוצא בהן בשבת, וכ"ש שלא יכנוס בשבת עצמו - כבית הלל. אבל אם רוצה לכנוס בערב שבת בתחילת היום על דעת ליכול סעודת נישואין בו ביום - מותר, וכן אם רוצה לכנוס בא' בשבת - הרשות בידו". עכ"ל.

והנה לכו"ע מותר לעשות סעודת ברית מילה ביום ששי, כיון שזהו זמנו, וכמ"ש הרמ"א בשו"ע (סי' רמט ס"ב) שמותר מפני שזהו זמנה. אבל נחלקו הדעות אם גם סעודת נישואין נחשבת זמנו ביום זה, ומותרת, או לא. שהב"ח (סי' רמט אות ג) ס"ל דודאי אינה נקראת סעודה שחובתה ביום זה דווקא, דהרי ניתן לעשות נישואין ביום אחר, ופשיטא שסעודה זו אסורה ביום ששי, עיי"ש. [א"ה. וכן היא פשטות דברי הרמ"א שם, שהביא דוגמא לסעודה שאי אפשר לעשותה ביום אחר רק מברית מילה ופדיון הבן, ולא הזכיר את הנישואין]. אבל מאידך המג"א (שם סק"ג) והפרמ"ג (שם ס"ג ד"ה סעודת אירוסין) ס"ל להתיר, וחשבון הדברים לדידהו הוא שהירושלמי בוודאי חולק על הבבלי כיון שלא הביא לגזירת בן עוף, וא"כ הבבלי לא חושש לכבוד שבת מצד הסעודה אלא רק מצד בן עוף, וכיון שגזירת בן עוף לא נפסקה להלכה, וחשש אחר אין להבבלי, ממילא מותר לשאת ביום ששי וגם לעשות את סעודת החתונה ביום ששי. זאת ועוד שבמס' מו"ק (ו ע"א) כתוב שמותר לישא אשה בערב הרגל, וא"כ היינו גם סעודת נישואין, דבוודאי אחרי נישואין יש סעודת נישואין; וכיון שכבוד יו"ט וכבוד שבת חד הוא (כמבואר

ברמב"ם פ"ו מהל' יו"ט הט"ז, א"כ כשם שבערב יו"ט מותרת סעודת נישואין כן גם בערב שבת מותרת סעודה זו. עכ"ד.

גם השו"ע הרב (סי' רמט ס"ו) ס"ל שמותר לעשות הסעודה לכתחילה ביום ששי, ומטעם אחר, שכיון שאסור לדחות נישואין שמא יקדמנו אחר, א"כ מיחשב זה סעודה שזמנה היום דווקא, ודינה כמו שהסכימו כל הפוסקים גבי סעודת ברית מילה. וכתב עוד, שאף אם עושים את הסעודה ביום ששי ובגלל כן לא יוכל לקיים את סעודת השבת בלילה, אין בכך כלום כיון שהיא סעודת מצוה. ואין מצוה דוחה מצוה. "אלא שלכתחילה חכם עיניו בראשו להתחיל הסעודה לכתחילה ביום ששי קודם שעה עשירית". עכ"ד. [ולא זכר שר דברי הראשונים לעיל שיש לעשות הסעודה דווקא בבוקר או עכ"פ קודם חצות].

ובשיטה זו מצינו שתי דעות, הא' מ"ש מהר"י חזן בשו"ת תעלומות לב (ח"ג סי' נו) שהיינו דווקא אם תתחיל הסעודה קודם חצות היום. כי אסור לקבוע סעודה גדולה בערב שבת, כמו שאמרו במס' גיטין (לח ע"ב) שמשפחה שעשתה כן נעקרה מן העולם. וכן פסקו הראשונים והשו"ע (אור"ח סי' רמט ס"ב) שאין עושים ביום ששי אפילו סעודת אירוסין (וכ"ש סעודת נישואין שהיא סעודה יותר גדולה), מפני כבוד השבת, כדי שיעד את סעודת השבת כשהוא תאב לאכול. עיין עליו. אבל למנהג שנהגו לעשות נישואין ביום ששי – לפחות חובה לעשות הסעודה לפני חצות היום.

ושוב מצאתי למי שקדמו, הוא המהרי"ט בחי' לכתובות (דף ג ע"א ד"ה אמר רב שמואל בר יצחק), שם ביאר שמה שאמרו שבמקום שאין תקנת עזרא אשה נישאת "בכל יום", היינו דווקא בכל יום שיש בית דין, ולכן ביום ששי אין לישא אשה. וכתב שמ"ש הרא"ש שיכול לאסוף ג' ולדון בפניהם אפילו שבת אין זו תשובה, דצריך בי"ד קבועים דוקא שיוכלו לכופ' ולדון. וכתב עוד שמ"ש הר"ן שבזמננו אין לחוש כלל לטענת בתולים כיון שאין מקדשין אלא בשעת החופה (וממילא כבר לא צריך שלמחרת יהיו בית דין), זה נכון רק למ"ד שלא חוששין לסבלונות; אבל למ"ד שחוששים לסבלונות שהם קידושין, א"כ חזרה הבעיה. וגם עוד נשארה הבעיה של שמא ישחט בן עוף ויבואו לחילול שבת. אבל עדיין למעשה נהגו בנישואין בערב שבת, ולכן כתב שם המהרי"ט "ועוד נראה לי שלכך הנהיגו הראשונים בכל מושבות ישראל שידענו, שאע"פ שכונסים בערב שבת (כלומר עורכים חופה) אין מייחדים את הכלה עם בעליהם אלא במוצאי שבת, ועושים לה אז שמחה וריקודים ומזמוטי חתן וכלה, כדי שיקבע הדבר חובה באותה לילה שמחרתו יום חול שראוי להזמנת בית דין; אלא שעדיין יש לחוש לגזרה דשמא ישחוט עוף בין בערב שבת בין במוצאי שבת, שהרי עושים סעודה הנמצאים במזמוטי חתן וכלה. ושמא 'אז' היו עושים עיקר סעודת נישואין עם הייחוד ואיכא טירחא יתירה וגזרו שלא יבאו לידי חילול, אבל עכשיו שהם כונסין בשחרית ועושים סעודה, ליכא למיחש לסעודה גדולה של יום השבת (א"ה: כלומר ליל שבת), לפי שהכל מוכנים מאתמול קודם שיכנס לחופה, ובמוצאי שבת שאינה סעודה גדולה דליכא טירחא, ג"כ לא חשו". עכ"ל. ומבואר מדבריו שעושים הסעודה ב'שחרית'.

ומאידך במנהגי וורמיישא (לרבי יוזפא שמש, ח"ב עמ' כא) כתב להדיא שהיו נוהגים לעשות הסעודה אפלו אחר חצות. ועיי"ש תיאור הדברים, שבעלות השחר של יום החופה, היו הציבור

מוליכים את הכלה לבית החתן לשם חופה כשאבוקות ומבוערות בידיהם, וכדעת הפוסקים שחופה היא הבאת הכלה לבית החתן לשם נישואין. לאחר מכן היו מתפללים שחרית, ומתפזרים לבתיהם, ולאחר הצהרים היה החתן מקדש את הכלה בחופה של ממש. ואז עשו את סעודת הנישואין. עיי"ש. ויתכן שהיו פורסים מפה ומקדשים אם נמשכה הסעודה עד ליל שבת, או היו הולכים להתפלל מנחה וערבית והיו עושים סעודה נוספת בליל שבת.

**ושיטה שלישית** הם הסוברים שאסור לעשות את הסעודה ביום ששי ערב שבת. וס"ל שדין זה שאסור לקבוע סעודה בערב שבת, נאמר בירושלמי להדיא על סעודת נישואין. דהא אמרו בירושלמי (כתובות פ"א ה"א) שאסור לעשות נישואין בערב שבת "מפני כבוד השבת", והפני משה פירש את דברי הירושלמי כחשש הבבלי שמא יבוא לידי חילול שבת, והיינו מה שאמרו בבבלי שמא ישחוט בן עוף, אבל הקרבן העדה פירש "כבוד השבת" שאם יעשו את הנישואין בערב שבת אז גם הסעודה תהיה בערב שבת, ונמצא שלא יאכל סעודת שבת לתיאבון. ובשיטה זו עומדים האליהו רבה (סי' רמט סק"ד) והחיי אדם (כלל א אות ח), ופליגי ע"ד המג"א הנ"ל, וס"ל שאין מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, ואין זו סעודה ש"זמנה" בערב שבת, ולכן אסור לסעוד אותה ביום ששי (אלא כדלהלן, בליל שבת, או ביום שבת, או במוצא"ש, או ביום ראשון). וכאמור לעיל כן כתב הב"ח להדיא, וכן היא פשוט דברי הרמ"א.

**ושיטה רביעית** היא לעשות את הסעודה בליל שבת, כי לא קיימ"ל להלכה לחוש שמא ישחט בן עוף או יחלל שבת. כן משמע מדברי הב"ש (סי' סד ס"ק ד) וז"ל: "יש אומרים שאין נושאים נשים בערב שבת, שמא ישחוט בן עוף. ואע"ג דמותר לבעול בשבת. שמע מינה דאין עושים סעודה בליל ביאה. (כלומר אם מתירים נישואין בערב שבת, ומתירים את היחוד בליל שבת, עדיין אסור לעשות סעודה בליל שבת שמא ישחט בן עוף). אבל בתוספות ריש כתובות בסוגיא דם מפקיד פקיד משמע דעושין סעודה. ועיין בח"ש. עכ"ל. והיינו בחכמת שלמה בהגהות מהרש"ל על התוס' שם, שהוא כתב להוכיח מהתוס' שם שכשהיו נישואין ביום היו עושים סעודת מצוה בלילה לכבוד ביאת מצוה. הרי שסבר שעושין את סעודת החתונה בליל שבת. [ועיי"ש היטב אולי משמעות דבריו שהיו ב' סעודות, האחת שכבר היתה ביום לכבוד הנישואין, ועוד אחת בלילה לכבוד ביאת מצוה].

ומרן החבי"ב בשיירי כנה"ג שלו (אור"ח סי' רפ הגה"ט אות א) העיד שכן היה המנהג באיזמיר, שהסעודה בליל שבת. וז"ל שם: "מנהג פשוט בקושטא לכנוס ביום שישי ושלא לבעול עד ליל מוצאי שבת. וסבור הייתי שלא משום איסור נגעו בה, דהא איפסקה הלכתא דמותר לבעול לכתחילה בשבת, אלא מפני שרוצים לשמח חתן וכלה בנבל וכינור ומינים ועוגב בשעת הסגרן (כלו' כשהם ביחוד), נהגו להסגיר בליל מוצ"ש לעשות שמחה יתירה. והעד על זה, שלפעמים היא ניסת סמוך לוסתה, ומפחד פן תפרוס נידה קודם ליל שבת עושין מעשה בליל שבת. (כלומר ואז עושים סעודה בלי כלי זמר, ומבואר שאין איסור בעשיית יחוד וסעודה בליל שבת). ופה איזמיר יע"א, היה המנהג הקדום כמנהג קושטא שלא לבעול עד מוצאי שבת, ובזמן הרב מר קשישא מהר"י אישקאפה זלה"ה תיקנו שיעשו ההסגר ליל ש"ק ולא בליל מוצאש"ק, מפני שיש שם מנגנים ועיי"ז מתאספים עם רב ושכיחי פריצותא. עכ"ל. הרי שמהר"י אישקאפה לא חשש לדעת

הרמב"ם שמא ישחוט עוף, ורק כדי לעשות שמחה יתירה בכלי זמר עשו הסעודה במוצאי שבת, וכשראו בזה קילקול לצניעות - התקינו חזרה לעשות הסעודה דוקא בליל שבת. עד כאן מהכנה"ג.

גם הגר"ח פלאג'י בס' תוכחת חיים (ח"א פר' בראשית עמ' מט) הרבה לבקש שלא יעשו חתונות ביום ששי מפני חשש חילול שבת, וכתב שאם אי אפשר לפחות יעשו החופה ביום ששי בבוקר ולא בערב, וכו', "ואם הרע לו על ההוצאה שצריך סעודה בבוקר ובערב (כלו' לנישואין ולשבת), יעשה החופה לבד בבוקר, ולא יעשה סעודה כלל ביום החופה, כי אם לערב, ליל שבת קודש, יזמין קרוביו, ויזהר הרבה מעוון חילול שבת בכל הפרטים, בהדלקת נרות ובאפיה ובישול...". ובס' חיים ושלום (ח"ב אהע"ז סי' לא) הוסיף על זה שדבריו בתוכחת חיים אינם סותרים את דברי הריא"ז (הנ"ל בשיטה א) דיש לעשות הסעודה ביום ששי בבוקר כדי להנצל מחילול שבת, כי בזמן הריא"ז היו עושים סעודת הנישואין לכל האורחים והשושבינים, ובליל שבת לא היו עוד האורחים. לא כן בזמן הגר"ח שהאורחים בלא"ה נשארים עד שבת, אז אדרבא תכבד העבודה בהכנת הסעודה כי רוצים לכבד את כולם ויש יותר חשש חילול שבת אם יעשו הסעודה ביום ולא יספיקו להכין ענייני סעודת שבת נוספת, וכשלא יעשו ביום ששי אז אדרבא יהיה להם ריוח והצלה ושהות בעוד היום להכין לצורך השבת. עיין עליו.

וכן נהגו למעשה בפולין ובגליציה (היא חבל פולין אשר בגבול אוקראינה), וכמ"ש המגן אברהם (סי' תקמו סק"ד) שבמדינותם נהגו לישא בערב שבת סמוך לחשיכה ולעשות סעודת נישואין בליל שבת. גם בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סוס"י מג עיי"ש בנדונו לענין אחר) כתב בשגרת לשונו "אנן קיי"ל כדעת יש אומרים שבאה"ע סי' ס"ד דלא חיישינן להך טעמא דשמא ישחט בן עוף", והסעודה מתקיימת בליל שבת, עיי"ש. וכ"כ גם הכף החיים (סופר, ס' תמט ס"ק י) שמנהג ירושלים כשהיו עושים חתונות ביום ששי, לעשות את סעודת הנישואין בליל שבת.

ובוודאי אין הפירוש שהיו עושים שתי סעודות בליל שבת, אחת בשביל חובת השבת ואחת בשביל הנישואין, אלא בסעודה אחת היו יוצאים יד"ח שתיהן. ולא חשו מצד מצוות חבילות חבילות. ונראה לומר הטעם, שאם שתי המצוות מחוייבות עליו, וכשעושה אחת ממה נפשך מקיים גם את השניה וא"א לנתק אותן, וגם הכל אותו ענין כך שאינו מסיח את לבו, אין בזה להאי דינא דמצוות חבילות חבילות. ובהערה פירשנו בס"ד<sup>2</sup>.

ב). אבאר הענין בקיצור. הנה שלש סוגיות מצינו בש"ס גבי אין עושין מצוות חבילות חבילות. בפסחים (קב ע"א) מבואר שמשום דין זה אין עושין על כוס יין אחת ברכת המזון וקידוש - שהרי הם עניינים נפרדים, אבל אפשר לעשות על כוס אחת קידוש והבדלה - כיון שזה ענין אחד. גם במס' ברכות (מט ע"א) מבואר שמשום דין זה אין לחתום בברכת בונה ירושלים גם 'בונה ירושלים' וגם 'מושיע ישראל' - משום שאלו שני עניינים, אבל מותר לחתום מקדש ישראל והומנים - כיון זה ענין אחד. ומשתי גמרות אלו עולה לכאורה שדין אין עושין מח"ח הוא רק כשמאחדים במעשה אחד שני דברים שונים. אבל במסכת סוטה (ח ע"א) אמרו עוד: "אין משקין שתי סוטות כאחת, ואין מטהרין שני מצורעין כאחת, ואין רוצעין שני עבדים כאחת, ואין עורפין שתי עגלות כאחת, לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות". ומבואר עוד שאפילו שהיא אותה מצוה וזה, אין לעשות מעשה אחד עבור קיום המצווה פעמיים. ע"כ. ולכאורה יש כאן סתירה, דבסוגיית פסחים מבואר לכאורה שכשהוא דבר דומה אין בעיית מצוות חבילות. וא"כ כ"ש כשהוא דבר זהה.

ונתנה ראש לבאר. הנה מצינו שני טעמים בביאור הדין דאין עושין מח"ח. שהרשב"ם (פסחים קב ע"ב ד"ה חבילות) והתוספות (סוטה ח ע"א ד"ה והא) כתבו הטעם שהוא משום שנראה עליו כמשאוי. כלומר זו התנהגות לא טובה של

גם לא חשו שלא לעשות סעודה בליל שבת מצד שאין מערבין שמחה בשמחה, שמטעם זה אמרו במשנה (מו"ק ח ע"ב) דאין נושאים נשים ביום טוב, וא"כ אם גם בשבת יש חובת 'שמחה', יהא אסור לקיים סעודת נישואין בשבת. אולם למעשה לא מצינו שחשו לזה, כי אע"פ שמשמעות הספרי והירושלמי שיש חיוב שמחה בשבת, ס"ל לרוב הראשונים ואחרונים שלא קיימ"ל כן להלכה, ואין בשבת חיוב שמחה כי אם חיוב עונג. (עיין שד"ח מערכת הא' אות פח שאסף הדעות').

והנה, דעת הפר"ח בהל' פורים (אור"ח סי' תרפח סק"ב) שלכו"ע יש דין שמחה בשבת, אלא שהבבלי והירושלמי נחלקים אם איתא לדין אין מערבין שמחה בשמחה, שהבבלי סובר שליתא

האיש. ואילו התוס' במס' מו"ק (ח ע"ב ד"ה לפי) כתבו בהסבר הדין שאין מערבין שמחה בשמחה: "וטעם נראה קצת, דכמו שאין עושין מצות חבילות דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה, וכן שמחה בשמחה יהיה לבו פנוי בשמחה". כלומר מצות חבילות זהו חיסרון בקיום המצוה. ונפ"מ פשוטה בין הטעמים, כאשר אינו עושה את שתי המצוות בבת אחת אלא בסמיכות זו אחר זו, כגון ברכת המזון וקידוש, או ברהמ"ז וברכות נישואין (למ"ד שהם שני עניינים), או ברכת אירוסין ונישואין (למ"ד שהם שני עניינים), אלא שמשמש עבור שתי המצוות בכוס אחת, שבוה שייכת רק הסברא של משאוי ולא של ליבו פנוי. וא"כ למה הדבר אסור? ומוכרח שכו"ע צריכים להסכים גם לטעם משאוי. אבל כמו"כ נפ"מ הפוכה אם אומרים אין עושין מח"ח כאשר בגלל זה יידחה הדבר השני לגמרי, שמבואר במס' ברכות שאין לחתום גם בונה ירושלים וגם מושיע ישראל בגלל מח"ח, ולכן נדחה לגמרי הסיום של מושיע ישראל ואין אומרים אותו. וזה שייך רק אם הבעיה היא שלא יהיה ליבו פנוי, אבל לטעם משאוי לא ידחו, שאינו משאוי אם הוא מוכרח לחתום בשניהם כדי שלא יבטל אחד אחד מהם. (וכ"כ באגרו"מ אור"ח ח"א סי' קפט ד"ה ויש מקום). עכ"פ מתבאר ששני הטעמים קיימים.

ומעתה יש ליישב את הסתירה הנ"ל, שהננו צריכים לבדוק בכל דבר שלא יהיה בו אחד מהטעמים, ואז אין בו מח"ח. ולכן, קידוש והבדלה שהם חובות שא"א להיפטר מהם, אין זה נראה כמשאוי אם עושים אותם יחד שהרי מוכרח לעשות שניהם, וגם אין בעיית ליבו פנוי, שהרי הם ענין אחד וליבו בשני העניינים יחד. משא"כ מצורעים וסוטות שהם שני גופים, ולעושה (היחיד) אין חובה לעשות את שתיהן, אז אע"פ שאין בעיית ליבו פנוי, מ"מ נראה כמשאוי, שהרי הוא אינו חייב לעשות את הכל, ולכן כשעושה במעשה אחד הכל נראה שרוצה להפטר והמצוות משאוי עליו, ולכן שם שם איתא לדין מח"ח. [נסוד הדברים כתב כבר הגר"א ארלנגר בס' ברכת אברהם (עמ"ס פסחים דף קב ע"ב), ושם ניסח את הכלל בצורה זו, דדוקא בכוס אחד אמרינן דאם מברך עליו שנים הוי מח"ח, ואם זה ענין אחד או לא ניכר שזה משאוי עליו ומות; אבל היכא דגופים מחולקים ובע"כ יש לפנינו ב' פעמים בגופים נפרדים לקיים מצוה, בזה גם אם היא אותה מצוה "ניכר כמשאוי", ולכן יש להפרידם. והן הן הדברים. ולענ"ד גם דברי האו"ש דלהלן מכוונים ליסוד זה, שהננו להתחשב גם בצורה הנראית לבריות בחוץ, אם יש כאן משאוי או לא].

ויש להביא ראיה לדברינו הנ"ל, משיטת התוס' בסוטה שם שהאיסור הוא להכניס יחד את ב' הסוטות לעזרה, אף שמשקה אותן זו אחר זו; הרי שאע"פ שהבאת הסוטות אינה מצוה כלל, יש בזה איסור דמח"ח, מפני שנראה כמשאוי. שאחרת למה מכניסים אותן יחד. וכיוצ"ב איתא בירושלמי (סוטה פ"ז ה"ו) שאין להוציא שני ספרי תורה יחד אלא מחזירים אחד ומוציאים השני, כדי שלא יהיה מח"ח. אמנם הראשונים כתבו שאין מנהגנו כן, אלא שבהבאה לבד אין מח"ח, ולכן מותר להוציא מארוה"ק ולהוליך את שני הספרים יחד, אבל כיון שאין עושים ממ"ח אין פותחים את השני לקריאה עד שסוגרים את הראשון. (כ"כ האור זרוע בהל' שבת סי' מה, והמרדכי בסוף הלכות קטנות שבסוף מסכת מנחות, וכן הלכה בב"י וברמ"א סי' קמז ס"ח). והמג"א שם ס"ק יא כתב שלפ"ז מותר להביא ב' תינוקות יחד לבית הכנסת לברית מילה, רק לא למול אותן יחד. ועיי"ש שעשה מזה מחלוקת התוס' והרמב"ם שלהתוס' אסור גם להביא יחד, וכתב לפ"ז שגם בברכת המזון ושבע ברכות לא יביאו את הכוסות יחד, אע"פ שמברכים רק בזה אחר זה, אלא יביאו כוס ברכת המזון ורק אחרי סיום ברכת המזון יביאו כוס לשבע ברכות. עיי"ש. אמנם למעשה העולם אינו מקפיד בזה, עיין מ"ש בספרנו משפט הנישואין). מ"מ חזינן שאם אינו נראה משאוי – אין איסור ממ"ח.

ובזה ייושב עוד, מדוע הננו מברכים ברכה אחת על כמה מצוות זהות, ולא ברכה לכל אחד. עיין שו"ת הרשב"א (ח"א סי' שפב) שנשאל על ב' תינוקות הנימולים בזה אחר זה אם מברכים לכל אחד ואחד או ברכה אחת לשניהם, והשיב

לכלל זה ואיסור נישואין ביו"ט הוא שמא יניח שמחת הרגל ויעסוק בשמחת אשתו, אבל ער"ש מותר לישא אשה ולעשות הסעודה בשבת אע"פ שיש גם חיוב שמחה בשבת דמ"מ ליתא לדין שאין מערבין שמחה בשמחה. אולם הקרבן נתנאל (מגילה פ"א ס"ז סק"ד) חלק ע"ד הפרי חדש וכתב דבוודאי גם לבבלי איתא לדין אין מערבין שמחה בשמחה. עיי"ש. ומעתה אם יש חיוב שמחה, ויש דין אין מערבין שמחה בשמחה, יהא אסור מן הדין לעשות סעודה בשבת. וצ"ל שהפוסקים דלעיל (שאמרו לעשות הסעודה בליל שבת) לא ס"ל כן, אלא שהכרעת ההלכה היא שאין חיוב שמחה בשבת. וכן נראה במג"א (סי' תקמו סק"ד) שכתב שנהגו לישא בערב שבת סמוך לחשיכה, ובערב יו"ט לא נהגו לישא כלל, ונ"ל דזהו מטעם שכתבתי דאסור לעשות סעודת

שמברכים רק פעם אחת, וכיוצ"ב השוחט בהמות או עופות הרבה מברכה ברכה אחת לכולן. עיי"ש. והנה לא נרגש הרשב"א כלל מבעיית מצוות חבילות. וכיוצ"ב כתב הרא"ש (בשור"ת כלל כו ס' ד) שמברכים יחד פעם אחת לשני חתנים יחד. עיין עליו. גם בבית מילה הנערכת בבוקר יום השבת שותים מאותה כוס עבור הקידוש ועבור המילה. (כמבואר בשו"ע סי' רעג ס"ה. ובהגהות רע"א ובאחרונים שם הנידון הוא אם צריך לשתות רביעית נפרדת, אבל עכ"פ הוא באותה כוס). ואיך לא נרגשו בכל זה משאלת מצוות חבילות חבילות. ובשו"ת אור לציון (ח"ב פרק כא ס' כז) כתב הגר"צ אבא שאול תשובה להג"ל, שדין מח"ח הוא דווקא אם שתי המצוות מחייבות כוס, ומשתמש לשתי המצוות בכוס אחת, אבל ברכת הברית אינה מחייבת כוס מעיקר הדין, דהא ביום כיפור מברך אותה בלי כוס (בשו"ע סי' תרכ"א ס"ג). ע"כ. ובס' אוצר הברית (ח"ב עמ' קלט הערה עג) הוסיף בזה בשם הגר"ש אלישיב זלה"ה שלברכת המילה אין מקור בגמרא ואינה אלא משום כבוד המצוה, ולכן אין זה בכלל שתי מצוות. ע"כ. אולם עוד תירץ הגר"ש ואזנר זלה"ה בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' נט) שלא נחשב מח"ח אלא בשתי מצוות שצריך שתי פעולות כדי לעשות אותן, והוא עושה פעולה אחת עבור שתיהן. (כג' להביא כוס יין לברכת המזון ולקידוש). אבל דבר שכולו פעולה אחת, והעושה מכין לקיים בזה שתי מצוות, אין זה מח"ח. עכ"ל. וכדוגמה לזה נולכל להביא נותן צדקה לעני שהוא תלמיד חכם ויתום, ומכין לקיים שלש מצוות, האם נצריכנו לתת ג' פעמים כדי שלא יהיו המצוות חבילות? דבר זה לא אמרו אדם מעולם. ומעתה, גם גבי סעודת שבת ונישואין לא הוי ממ"ח, דהיא פעולה אחת, וזוכה לקיים בה שני דברים.

כיוצ"ב כתב האור שמח (פ"א מהל' טומאת צרעת ה') להקשות איך מברכים להפריש תרומות ומעשרות (שכן נוסח הברכה בתוספתא ברכות פ"ו ה"ט), והלא בברכות הנ"ל אמרו שאין חותמין בבונה ירושלים ומושיע ישראל משום שאין עושים מח"ח. ותירץ "נראה לי ברור דהך דאין עושין מצות חבילות לא נאמר רק על מצוות שבגופו, ושלא שייכים ע"י שליח. אבל תרומות ומעשרות שניתן להפריש על ידי שליח, ואם כן נתנה לו התורה רשות לפרוק את החבילה ממנו, בזה אם עושה עוד מצוה אין בזה מח"ח. ומטעם זה מצינו דמקדש לחמש נשים כאחת, אע"ג דגם זה מצוה, כיון דיכול לעשות ע"י שליח". עכ"ל. וחידושו שדין זה תלוי ביכול לעשות המצווה ע"י שליח או לא נראה לכאורה חידוש, דמאי נפ"מ ענין זה לגבי מצוות חבילות. אבל לדברינו ניחא, שהרגשת משאוי או שאינו מופנה ליבן, תלוי גם במה שנרגש לעיני הרואים, וכשאינו מוטל דווקא עליו אין זה נראה משאוי, וממילא אין בזה איסור מח"ח. ואפילו במוטל עליו, אם אינו נראה לרואים משאוי, אין בזה איסור. וכיוצ"ב מצינו גם בד' כוסות של ליל פסח, שנתקנו כדי לומר עליהם הלל והגדה (כמ"ש התוס' סוכה לח ע"א ד"ה מי), והגנו מקיימים בהם גם קידוש וברכת המזון. והיינו כנ"ל שמפני שאין בזה טעם משאוי ואין בזה פעם אין לבו פנוי למצוה. שהכל שם שתיה אחת.

עולה מכל הנ"ל שאם אינו נראה משאוי שרוצה להיפטר, כי אם לא יעשה את שני הדברים ייבטל דבר אחד, והוא דבר המחייב עליו, וגם הכל אותו ענין כך שאינו מסיח את לבו, מותר לעשות שני הדברים יחד. ולכן אתי שפיר גם לעשות סעודת נישואין ושבת יחדיו, שהרי הוא חייב לעשות כעת את שתי הסעודות, והכל ענין אחד, סעודה ומעשה אכילה ושמחה.

ג. ובשו"ת יביע אומר (ח"ד אור"ח סי' כד סק"ב). ומר בריה בס' ילקוט יוסף (שבת ח"א סי' רמב הערה ד, כתב עוד בזה, וסיים וכתב: "ומידי דברי בענין זה, אכתוב מה ששמעתי מאחד הרמ"ם בשיבת גוברדוק בירושלים ת"ו שסיפר לי כי בימיו האחרונים של הגאון הרב מברסק זצ"ל, העיר בשיעורו אמאי הרגל מפסיק לשבעה ואילו שבת אינו מפסיק לשבעה, דבשלמא להסוברים דליכא חיוב שמחה בשבת ניחא, אבל לדעת הפוסקים הסוברים דאיכא חיוב שמחה בשבת א"כ מאי שנא מרגל? ופלפל בזה ארוכות בשיעורו. וכשפגש הר"מ הנ"ל את מרן אאמ"ר שליט"א [וצלה"ה] הציע בפניו



נשואין בלילה הראשונה". כלומר בליל יום טוב, ומצד עירוב שמחה בשמחה. עיי"ש. ומבואר שסבר שבלייל שבת אין בעיה זו. וע"ע שו"ת גנזי חיים (להגר"ש רייזנר, ח"ב סי' תיט) שהאריך בזה וכתב שמותר לעשות סעודת נישואין בשבת, ושאל בזה עירוב שמחה בשמחה מפני שבשבת אין חיוב שמחה.

**ושיטה חמישית** היא שיעשו את הסעודה בשבת שחרית. וכן מצאתי במחזור ויטרי (סדר הלכות שבת, סי' כג) שכתב בזה הלשון, "ובחופה רגילות ליתן היורה מערב שבת על הפטפוט והאש בוערת ומכסין היורה בנסרים, ועבדים גוים מחממין אותה למחר בשבת, אם לא נתקרה כל כך שלא היתה ראויה לאכילה". (וכלשון זה כתב גם בספר התרומה הל' שבת סי' רלא). ונראה בשיגרת הלשון שכך היתה הרגילות שאת הסיר הגדול של סעודת החתונה היו מכינים למחר. וראה עוד בס' החפץ חיים – חייו פעלו (ח"ב סי' פה) כתבו שחופת ר' יהושע לעוינסון (בן ר' צבי חתנו של החפץ חיים) היתה בערב שבת, ולמחרתו ביום השבת נערכה סעודת הנישואין בהשתתפות גדולי הדור בראשות זקן המשפחה החפץ חיים זצ"ל. ונראה הטעם למנהג זה, מפני שאם יעשו את הסעודה בליל שבת, אזי מחמת לחץ הזמן שהנישואין ביום ששי, והסעודה מיד בהמשך בליל שבת, יתכן שיבואו לידי חילול שבת; אבל כשהסעודה היא בלא"ה רק למחרת, יש פחות חשש. כצ"ל.

**ושיטה שישית** שיעשו את הסעודה רק במוצאי שבת, כי אז נפטרים גם משאלת סעודה בערב שבת, וגם מחשש שמא ישחט בן עוף [וגם משאלת מצוות חבילות חבילות, וכן גם משאלת עירוב שמחה בשמחה]. וכ"כ בחי' החתם סופר למס' כתובות (במהדו"ב דף ז ע"א) שכן הוא מנהג אונגאריין. וע"ע בחי' מהרי"ט למס' כתובות (דף ג ע"א) שם נראה שהיו עושים סעודה במוצאי שבת, וגם סעודה ביום ששי או בליל שבת. עיי"ש וזה לשונו: "נראה לי, שלכך הנהיגו הראשונים בכל מושבות ישראל שידענו, שאף על פי שכונסים (כלומר עושים חופה) בערב שבת, אין מייחדים את הכלה עם בעליהם אלא במוצאי שבת, ועושים לה אז שמחה וריקודים ומזמורי חתן וכלה, כדי שיקבע הדבר חובה באותה לילה שמחרתו יום חול שראוי להזמנת בית דין. אלא שעדיין יש לחוש לגזרה דשמא ישחוט עוף בין בערב שבת בין במוצאי שבת, שהרי עושים סעודה הנמצאים בזממטוטי חתן וכלה. ושמא אז היו עושים עיקר סעודת נשואין עם הייחוד (כלומר בערב שבת) ואיכא טירחא יתירה וגזרו שלא יבאו לידי חילול, אבל עכשיו שהם כונסין בשחרית ועושים סעודה ליכא למיחש לסעודה גדולה של יום השבת לפי שהכל מוכנים מאתמול קודם שיכנס לחופה, ובמוצאי שבת שאינה סעודה גדולה דליכא טירחא ג"כ לא חשו". עכ"ל. ולא איתברר לי בכוונתו אם המנהג של 'עכשיו' הוא סעודה ביום ששי בבוקר או בליל שבת. עכ"פ סעודה שעשו לכבוד הייחוד עשו רק במוצאי שבת. ולמעשה, גם המשנ"ב (בסי' רמט סק"ט) אף שפסק דאם היו הנישואין בערב שבת מותר מעיקר הדין לעשות את הסעודה בערב שבת, וכהמג"א והפרמ"ג, סיים שלכתחילה טוב יותר שיעשו את הסעודה "אחרי השבת", היינו במוצאי שבת או ביום ראשון.

את השאלה הנ"ל. והשיב לו [מרן הגרע"י] תכ"ד כי הלא זו שאלת הירושלמי (פ"ג דמו"ק סוף ה"ה), ושם תירצו דמאחר וא"א לשבעת ימי אבלות בלי שיפגע בהם שבת לכן אין השבת מפסקת לשבעה, משא"כ ברגל דאפשר לאבלות בלי הפסק רגל באמצע. [וע"ע בתוס' מו"ק כג ב.]. וכשיבקש ת"ח זה לומר זאת להרב מברסקי, נודע לו כי שבק חיי לכל בריה". עכ"ד.

והרה"ג י"ד הרפנס בשו"ת נשמת שבת (ח"א סי' קטו) כתב שכיון שמוכח מהגר"א והמג"א והמשנ"ב שרק בדיעבד אם עשו את הנישואין בערב שבת, אז יעשו גם את הסעודה בערב שבת; אבל לכתחילה אין לעשות נישואין בערב שבת מפני בעיית הסעודה. ומ"מ סיים שם, שמנהג העולם לעשות הנישואין בערב שבת ואת הסעודה בלילה, והיינו כשהכל מוכן מבעוד יום. ואם יש אנשים שיחללו שבת ח"ו בהגעתם לסעודה, אז אל יעשו את הסעודה בליל שבת, אלא רק במוצאי שבת. עכ"ד.

ושיטה שביעית מצינו, שבנישואין הנערכים ביום ששי יעשו את סעודת הנישואין רק ביום ראשון בערב. והיינו ששיטה זו לוקחת את כל החששות, גם שלא לעשות בערב שבת מפני כבוד השבת, וגם שלא לעשות בליל שבת מחשש דשמא ישחט בן עוף, וגם שלא לעשות ביום שבת כלל מפני שאין עושים מצוות חבילות, וגם שאין לעשות במוצאי שבת מפני שמא ישחט בן עוף הנ"ל, ונשאר איפוא שיכולים לעשות הסעודה רק ביום ראשון בערב. וכ"כ בספר תוספות חיים (להגר"ח לובצקי א"ב קאביליק בפלך וילנא, בחלק אבה"ע סי' סד) באורך, ומסיק שבעיירות הקטנות שיש יותר חשש של חילול שבת (כי אין אולמות ומלצרים המכניסים את האוכל), יש לחוש לכל החששות הנ"ל, ושכן המנהג הנכון יותר לעשות את הסעודה רק ביום א' לעת ערב. עיין עליו.

## ו.

### נישואין לקראת כניסת השבת

אע"פ שכתבו ראשונים ואחרונים שמותר לערוך חו"ק ביום ששי, מ"מ למעשה אין לאחר זאת סמוך לשבת. שהרי לא הונהגו נישואין בימי ששי אלא מחמת תקנת עניים, ובוודאי חשש חילול שבת גדול מהדאגה לעניים. וזה פשוט. וכן חילק הרי"א<sup>ז</sup> להדיא, וכתב (בכתובות פרק א ה"א אות ט): "אפילו כשאירעו אונס, לא יכנסו בערב שבת מן המנחה ולמעלה, שצריך לאכול סעודת הנישואין בלילי שבת. וכן לא יכנסו במוצאי שבת. שמא יראה שום חיסרון בסעודתו, וישחט עופות וכיוצא בהן בשבת... אבל אם רוצה לכונוס בערב שבת בתחילת היום על דעת לאכול סעודת נישואין בו ביום, מותר". ובשו"ת תעלומות לב (לרבי אליהו חזן, ח"ג סי' נו) הביא את דברי הרי"א<sup>ז</sup> הללו וביאר "וכוונתו פשוטה, שכיון שבערב שבת עושה הסעודה בתוך ביתו, הרי הכל מוכן קודם השבת, ולא יש עוד חשש". כלומר אבל אם עושה סמוך לשבת, יש חשש חילול שבת בהכנות לסעודה, אפילו אם עושה בתוך ביתו שהכל מוכן.

ואע"פ שמצינו קצת מקורות שהיו עושים את הנישואין ביום ששי אפילו סמוך לשבת, וכמ"ש התרומת הדשן (סי' קנו) "אנו רגילים לעשות החופה קודם תפילת המנחה בערב שבת". ונראה שכוונתו סמוך לכניסת השבת<sup>ד</sup>. גם עיין בשו"ת חתם סופר (בשו"ת ח"ב יור"ד סי' קפט) שכתב

(ד). אמנם אין ראייה כ"כ, ושמא כוונתו לזמן מנחה בצהרים. כי הם היו נוהגין לקרוא לקרוא ק"ש מוקדם, שעתיים ושלש לפני הלילה; עיין לו בתרוה"ד סי' א שנשאל על מה שמכו לנהוג כן, וכתב "שמעתי בישיבה מפי אחד מהגדולים ששמע וקבל, כי בימי הקדמונים בקרימ"ש, התפללו ערבית וקראו את שמע בערב שבת בעוד היום גדול כל כך, שהיה רב העיר שהיה מהגדולים הקדמונים, הוא וכל טובי הקהל עמו, הלכו לטייל אחר אכילה של סעודת שבת, על שפת הנהר דונא<sup>י</sup>,

"ויותר נ"ל דבימיהם היה רוב החופות בעש"ק סמוך ללילה ממש, כמ"ש רמ"א באור"ח סי' שלט ס"ד". הנה רבים ערערו על זה, מפני שהחוש מראה שנגרמים בגלל זה חילולי שבת, וכמו שנביא בסמוך. ומי לנו גדול מהרמב"ן (והובא לעיל בריש דברינו) שצווה על זה ואמר שכיון שלמעשה יש חשש חילול שבת בנישואין ביום ששי, אם כן "מנהג בורות הוא". והחוש לא יכחיש כי בנישואין בערב שבת יש חשש חילול שבת גם לשומרי השבת, וכ"ש תקלה ודאית למחללי שבת שבגלל הנישואין יחללו יותר את השבת. ואיך נדחה גמורה ערוכה של "שמא ישחט בן עוף"? וגם אביי שלא ס"ל לחשש זה אינו סובר שלא איכפת לן שישחט בן עוף, אלא שאין חשש כזה למעשה. אבל כאשר למעשה יהיו חילולים מי הוא המתיר. והראשונים (רמב"ם ורמב"ן ורי"א<sup>ז</sup>) אמרו שאין לעשות נישואין ביום ששי מפני חשש חילול שבת כפי שראו בזמנם; והקדמונים שהתירו חופה בער"ש לא אמרו ח"ו שלא איכפת לן מחשש חילול שבת, אלא אמרו שלמעשה לא יהיה חילול. אבל אם עיננו הרואות שיהיה חילול, אין מי שיתיר. והם דיברו על החילול שהיה מצוי בזמנם, ואנן בדין בחילול המצוי בזמננו. ופשוט.

ואע"פ שבזמננו, עידן האולמות והקייטרינג, בעלי הסעודה אינם נדרשים לשחוט ולהפשיט ולמלוח ולבשל ולאפות ולהכין בידיהם, אלא שוכרים חברה שאין עליה טירדת החתונה אלא רק הכנת סעודה, והיא מטפלת בכל זה, לכאורה ליכא עוד לחשש חילול שבת. ומצינו אכן בספר צרור החיים (לתלמיד הרשב"א רבי חיים מטודילו, בעמ' קעח) כתב שאפילו להרמב"ם מותר לישא בערב שבת אם כבר הכינו את הסעודה, וכלשונו שם "נהגו בדורות אלו לכנוס ביום ששי, וכן דעת רבינו [הרשב"א] ז"ל. ואע"פ שהרמב"ם ז"ל סובר שאסור לעשות בערב שבת מטעם שמא יחלל שבת, עכשיו מכיון שרגילין לתקן כל צרכי סעודה מיום או יומיים, אין חוששין". עכ"ד. גם המהרש"ל כתב ביש"ש (כתובות פ"א סי' ז) סברא דומה להנ"ל, שגזירת חז"ל היתה שייכת לזמנם מפני שלא היו מוכנים דים לסעודת הנישואין קודם לכן כי לא היו מקררים ותנורי אפיה וכו', אבל בזמננו שבעלי השמחה מכינים הכל לפני הזמן המיועד מותר לעשות סעודה גם בלילי שבתות. עיי"ש שכתב "סוגיא דשמעתתא משמע... דהנשואין לעולם אסרינן בששי משום גזירה; ומכל מקום נראה בעיני, האידנא שמכינים עצמם מכל וכל קודם הנשואין, לפי שיש יהודים מועטים, ויודעים כמה יהיו מן הקרואים, ואיך ומהו צריך לסעודה, בטל הגזירה, וגם לא החמירו כל כך מפני תקנת עניים". גם הפני יהושע (כתובות ה ע"א ד"ה גמרא השתא) כתב מדנפשיה כעין סברת הצרור החיים הנ"ל. וא"כ בזמננו כאשר הסעודה באה מהקייטרינג בטלה לכאורה הבעיה של חשש חילול שבת.

אבל פשוט שחילוקים הנ"ל אינם מועילים לזמננו, ולא היו עומדים אלא בזמן האחרונים הנ"ל, שלא היה חשמל וכלי רכב וטלפונים סלולריים וכו', והחילול לא היה אלא בבישול לסעודה, שאם כן כאשר הסעודה מוכנה ליכא עוד חשש. אבל לא כן בזמננו, עידן החשמל וכלי הרכב והמצלמות וטלפונים ניידים וכו', ואנשים רצים ובאים ממרחקים וחוזרים מהרה לביתם,

והיו חוזרין לבתיהם קודם הלילה. גם נמצא כתוב, בשם אחד מהגדולים, שהורה להתפלל ערבית ולקרוא את שמע בעוד היום גדול מאוד, לצורך סעודת נשואין". עכ"ל [וע"ע שו"ת אפרקסתא דעניא ח"א סי' ח במנהג זה של הקדמת תפילת ערבית בליל שבת, כשהוא נעשה כדי למנוע מכשול].

הנה חשש החילול קיים בדרכים רבים. ובפרט בזמננו שהשימוש בחשמל ובכלי רכב הכרחי מאוד בכל שמחה, ואפשרויות החילול גדולות הרבה יותר מבעבר.

צא וראה מה שכתב הנחלת שבעה (סי' יב אות א) שבמקומו לא נהגו לעשות נישואין ביום ששי ואפילו בבוקר מפני חשש חילול שבת, וזה לא מפני מה שפסק כהרמב"ם שאסור לעשות נישואין ביום ששי, אלא מפני שהמציאות מראה שבאו לידי חילול שבת. וזה לשונו שם: "ובאשכנז המנהג עוד היום לעשות נישואי הבתולות ביום רביעי, ואע"פ דלא שייך טעם שישכים לבית דין, מ"מ המנהג במקומו עומד. ואפשר מצורף לזה טעם אחר, מאחר שבארץ אשכנז אנחנו מועטים, ונשארו מעט מהרבה, והעם נפוצים אחד לאחד בית ישראל, אחד בעיר ושנים בממלכה, וצריך בעל הסעודה לקרוא לעזר כנגדו להרבות קרואים ממקומות וישובים אחרים, על כן - מפני תקנת הרחוקים שנעשו קרובים, כדי שכל אחד יכול לבא אל מקומו קודם שבת, הנהיגו לעשות הנישואין באמצע שבוע. ובמדינת פולין ומכללם אוסטרייך פיהם ומעלהרין במקומות מושבותיהם מקהלות תהלות ישראל עד ביאת הגואל אין מקום לחשש זה, ועל כן רוב הנישואין הם ביום ששי וכו' שמפני תקנת עניות נהגו לכנוס בששי".

וא"א להכחיש את המוחש. שבזמננו שכלי רכב מצויים, בוודאי יהיו אנשים שיבואו אנשים לחופה בלי להשאר לשמחת שבת חתן, והחזרה תהיה במהירות ובבין השמשות. [והמסדר קידושין עצמו, וכי הוא תמיד מהנשואים לשבות בשבת חתן?]. והיודע מענין נסיעות כלי רכב בשבת רכב בער"ש בין השמשות, לכבו יבין גודל המכשלה שבדבר. כמו כן מצוי דישנם אורחים השוכנים בשבת רחוק מהאולם השמחה, וכאשר צריכים להיות במקום החופה ולחזור למקורם (ויארע פקק בדרך) יגיעו לחילול שבת ח"ו. וכל שכן עובדי האולם שנצרכים לעבוד עד סמוך לכניסת השבת.

גם מ"ש בשו"ת תועפות ראם (לרבי רפאל אנקאוה, סי' קלט) שלא למנוע הנישואין ביום ששי, מפני שבזמננו אין חילול שבת, אינו עומד במבחן המציאות היום. כי זה לשונו שם: "אל יקשה בעיניך על מה שלא ראינו עושין חופה בער"ש. נ"ל דטעמייהו דיש חילוק בין זמן הקדמונים לדורות האחרונים, דבזמן הראשונים ודאי לא היו נוהגים בהאי ריבוי סעודות והוצאות ושושבינים כמעשה האחרונים, כמו שמצינו בספרי התקנות, שכמה וכמה תקנות עשו וקמצו שלא לעשות הוצאה מרובה, אלא בכל שמחה גזרו להיות בעל השמחה מקמץ ועולה. לא כן בזמנינו זה, עני ורש נפגשו, אפילו אין לו הולך ולוה מאחרים לעשות כמשפט העשירים, ומזה נמשך שלא לעשות חופה בער"ש. דרביי הסעודות וההזמנות גורם לבוא לידי חילול שבת, אשר עינינו רואות כמה וכמה גדלו ריבוי הסעודות שעושים בנישואין, ואילו יהיה גם האידנא הנישואין בערב שבת - כמה וכמה יגדל הטורח לסעודת חתנים ולצרכי שבת, שכל הקרובים נשארים שם, מזומנים כל הקרב הקרב, ועל זה צריך טורח מרובה ופשוט דיכולים לבוא לחילול שבת, על כן בחרו החופה להיות בשאר הימים. אבל מי שירצה לעשות חופה בער"ש - אין מי יאמר לו מה תעשה, ופוק חזי עד האידנא בערי קודשינו עושין החופות בער"ש כמה בני אדם כמו ששמענו, ובודאי טעמם הוא כידוע דבני א"י לא נהגו ברבוי ההוצאות". ואי"צ להוסיף

ולכתוב שאין כן בזמננו, ואדרבא גם מדבריו יעלה שכאשר תתהפך המציאות ממה שכתב - צריך לאסור איסור בזה.

והמחפש יראה שכבר התריעו על זה הרבה. עיין להאשל אברהם מבוטשאטש (סי' שלט ס"ד) שכתב דבקראקא היו נעשים בערב שבת לפעמים שש חופות, ובאחרונה מתאחרים עד כמעט ודאי חשיכה, ובוודאי באים לידי חילול שבת. ומחה בהם על זה, והזהיר לכן שאם עושים נישואין יעשו רק בשעה מוקדמת ממש, וכדי שיספיקו אפילו להתייחד בער"ש, לפי מה שנוהגים שלא לבעול בתולה תחילה בש"ק כמבואר בסי' רפ (עיי"ש ט"ז סק"ב), ובאבן העזר ריש סימן סד בבית שמואל ז"ל גם כן משמע להחמיר. עכ"ל. ושאר אחרונים שלא הביאו בעיה זו משמע שסברו כעיקר הדין שמוותר לבעול בתחילה בתולה בשבת, ושעיקר הקנין הוא החופה ולא היחוד, ולכן הביאה אינה בעיית חילול שבת; אבל שאר חילולי שבת מצד מלאכות דאורייתא ודרבנן, אם יכולים להכשל בהם, מי התיר?

וכיוצ"ב יש גם בשו"ע הרב (אור"ח סי' שלט ס"ה), והוא מיירי על היתר נישואין בליל שבת כאשר הכינו הכל ולא הסתדרו עם הכתובה עד שנכנסה שבת שיש מקום היתר לעשות הקידושין בשבת לכלה יתומה זו, עיין ברמ"א שם, וע"ע בהאלף לך שלמה אור"ח סי' של שאף אם אין לעשות חופה ביום ששי במקום צער והכרח (כגון שהיה ל"ג בעומר ביום ששי ואם לא יעשו עכשיו תידחה לעוד זמן רב, עיי"ש), כתב בזה השו"ע הרב: "ומכל מקום לכתחילה צריך ליוהר שלא יבוא לידי כך, וכמה עבירות באין ממה שמאחרין החופה. וכל ירא שמים יחמיר לעצמו שלא לעשות כלל נישואין בשבת". והיינו שאף אם אין מצד החופה עצמה חילול שבת, "כמה עבירות של חילולי שבת באים בגלל זה". והנה ביד חסידי חב"ד מקובל שניתן לעשות חתונות ביום ששי, כי מסורת בידם חתונת הגה"ק בעל התניא גופיה היתה בערב שבת, וכן נהגו גם אדמורי חב"ד הבאים אחריו. אולם ממקום שבאו שם שוברים, שהוא עצמו אע"פ שעשה כן, ציוה בגודלו להזהר ולא לעשות כן כי "כמה עבירות באין ממה שמאחרין החופה".

גם הגר"ח פלאגי' בס' תוכחת חיים (ח"א פר' בראשית עמ' מט) הרבה לבקש שלא יעשו חתונות ביום ששי מפני חילול שבת. וזה קיצור דבריו: "ועוד יש כמה חששות אחרות כשהחופה הוא ביום השישי... שבאים לידי חילול שבת, גם איכא חשש אפיה ובישול בשבת, ואמירה לגוי. וכשההסגר (ה'יחוד) בליל שבת, לא יבצר מאיסור קשירה או אהל וכדו' לעשות כילה סביב למיטה לחתן ולכלה. ובפרט כשאנו (החופה) בבוקר כי אם בין הערבים סמוך לבין השמשות, שלא יבצר מאיסור חילול שבת בכמה אופנים, הן מצד אנשי החופה, והן מצד הבאים באותה שעה משום שורת דרך ארץ להיות בשעת שבע ברכות. וגם איכא צערא דגופא, דכיון דשעה דחוקה, וכ"ש כשהוא בימות החרף שהיום קצר, ופעמים גשמים יורדין, והרי איכא טירוד וטירוף, והם מבולבלים.. ולפעמים יש ב' וג' חופות באותה שעה, והולכים ממקום למקום עד שנעשה בין השמשות. ומלבד דאיכא טירחא דציבורא, זאת ועוד דיבואו לידי חילול שבת. וזכור לטוב לעט"ר מז"ה שציוה לכל שמשי הבתי כנסיות, כי כשיארע חופה בערב שבת, דכל שבא שעה עשירית ולא בא, שלא ימתינו אותו, זיע"א. גם אינם רואים החתן והכלה שמחה שלימה באותה שעה מרוב הטירדות והבלבולים, והרי כל עיקר השמחה של החתן והכלה היא באותה שעה

בעת כניסתן לחופה, והיא תחילה וראש לשמחתם, ואיך יתכן לשמוח באותה שעה ע"י כמה דוחקים וטלטולים ובלבולים, ובפרט בימות החורף, ואם יהיה באותה שעה גשמים. ועוד יש כמה דברים כללי ופרטי דברים המונעים השמחה של חתן וכלה באותה שעה, ובפרט כשהוא בין הערבים, דאינן באים אנשי שורה (כל' נכבדים) כמו שהוא בשאר ימי החול, או בשחרית (אם יעשו החופה ביום ששי בבוקר) וכדומה לזה, ברוב עם הדרת מלך. וא"כ מי שהוא בר דעת ורוצה לשמוח ביום חתונתו וביום שמחת לבו, ורוצה להנצל מכל מיני פקפוקים אשר יש בהם חשש איסור, יעשה החופה ביום הרביעי". עכ"ד. וע"ע לו עוד בזה בחיים ושלום (ח"ב אבה"ע סי' לא).

וכבר מצינו לכמה רבני הדורות האחרונים שאסרו למעשה לגמרי את הנישואין ביום ששי משום תקלות חילול שבת הנגרמות מכך. והרמ"א גופיה העיד על עצמו שנאלץ פעם אחת לסדר חו"ק קידושין בליל שבת אחרי שנכנסה השבת, ורעשה עליו כל המדינה. והיה זה מחמת האיחור והבלבול שהיה שם, כי כאשר החופה נקבעה סמוך לשבת, ויש לפעמים עיכובים, ולפעמים מסתיימים העיכובים רק בכניסת השבת ממש, והכל עומד ערוך ומתוקן עם האורחים והסעודה, וצער הכלה גדול להשאר בלי שום נישואין כיון שכבר נכנסה השבת. וכאשר תיאר הרמ"א (בשו"ת סי' קכה): "ואשמע אחרי קול רעש גדול אשר העבירו קול במחנה לומר הביטו אחרי משה, במעשה הנעשה על ידי מקרוב, שסדרתי קידושין תחת החופה כדרך הארץ, והיה באישון לילה בליל שבת, כשעה ומחצה בלילה. והמעשה והסיבה אשר הכריחוני לזה הוא מבואר נגלה לכל באי שער עירנו". ע"כ. והערוך השולחן (אור"ח סי' שלט סעי' יד) כתב גם הוא שיש למנוע מאוד עריכת נישואין בימי ששי, וסיים "ואצל רבינו הרמ"א עצמו היתה מעשה כזו בקראקא כשהיה אב"ד שם, ביתומה, שנמשך כשני שעות בלילה, וסידר בעצמו הקידושין והחופה, וכו', ושמענו שמן מעשה זה עשו תקון בקראקא שלא לעשות עוד שום חופה בערב שבת". ותקון יפה הוא, דכמה קילקולים יש על ידי זה, ובאים לידי חילול שבת, ובפרט בימי החורף שהימים קצרים. ובכל מקום שאפשר להנהיג כן, שכרם מרובה מן השמים".

עוד מצינו מקומות נוספים שרבני המקום קבעו שלא לעשות נישואין ביום ששי. הנה כתב הרב שדי חמד (אסיפת דינים מערכת חתן וכלה וחופה סי' כד) וז"ל: "בעיר הזאת, היה המנהג בעדת הקרימצאקים הי"ו לעשות החופה ביום הששי בבוקר אחר תפלת שחרית, ומפני כמה קילקולים

ה). א"ה. בספר 'איך וועל זיי איבערלעבן' (כל' אנחנו נשרוד), ח"א אות ג עמ' יד, מביא סיפור אחר כסיבה שבגללה הפסיקו לעשות חתונות בקראקא בימי ששי, והוא מפני שהיה (ועודנו קיים בלב השכונה היהודית בקראקא, באמצע רחוב שרוקה, מול בית הכנסת הרמ"א), חלקת אדמה מגודרת וידועה, הנקראת בפי היהודים 'דער חתונה בית החיים' כלומר 'בית הקברות של החתונה'. וזה מחמת שבאותו מקום היה בית שעשו בו חתונה בערב שבת כמנהג, אבל גם כשהגיעה השבת לא עצרו מהריקודים וכלי זמר, והיה חילול שבת נורא. והרמ"א ציוה את משמשו להזהירם ולהפסיקם, ולא שתו את ליבם. וגם אחרי שהתרה בהם הרמ"א שנית ושלישית לא הפסיקו, ואז פתאום פערה האדמה את פיה ושקע הבית עם החו"כ ועם כל הרוקדים שם ולא נותר מהם כי אם מצבה לאות כי כאן מתו הרבה אנשים יחדיו. עד כאן המסופר שם. איך שיהיה, כגירסה זו או כגירסה זו, הפסיקו לעשות חתונות בקראקא ביום ששי, מפני חילול שבת. [ובחיפוש בספרים ראיתי כי י"א שלא היה המעשה כנ"ל, אלא שכהן אחד חפץ לשאת גרושה. והרמ"א סירב לסדר להם חו"ק. והוא אכל בי קורצא למלך, וכו' והמלך ציוה על הרמ"א להשיאם, והרמ"א זעק לכל האנשים שבאו לחתונה סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה, ונשארו רק בני הזוג, ולאחר שהלך מהם הרמ"א נבלעו שניהם באדמה. ואשרי היודע איך היה הדבר. מ"מ הוו זהירין בגחלתן].

שהיו נמשכים מהמשתה ושמחה, הוצרכתי לשנות מנהגם, שלא תהיה שום חופה בערבי שבתות וערבי ימים טובים, כי מחמת המשתה יבואו לידי חילול שבת וי"ט ח"ו. וברוך ה' תקנה זו קיימת מאז ועד עתה, וכן תהיה לעולם בעזרת השם יתברך".

וראה עוד בהקדמת המדירים של ספר בנין אריאל (לרבי שאול לוונשטם, חתן החכם צבי, שהיה רבה של דובנא במשך 35 שנה, ובשנת תק"ב תיקן תקנה בדובנא, וזו לשונה): "להיות כי רבה המכשלה הזאת, רבים נכשלים בחילול שבת ושאר מכשולים הבאים מחמת נשואין הנעשים בערב שבת, היות החופה בערב שבת, למגדר מילתא קמנו למנין, ונמנו ורבו לבל יעשה עוד במקומותינו, כי יצא הדבר באיסור לעשות עוד להכניס כלה לחופה בערב שבת. משום מעשה שהיה נאסר באיסור גמור. ועשינו חזיון לדברינו כשל תורה. ועלינו ועל הבאים אחרינו הדבר להשיג ולעשות משמרת למשמרת לבל יעבור איסור הנ"ל, הוא הדבר שנאסר במנין ולא יועיל מנין אחר להתיר". עיי"ש. ואתה הקורא דע כי דובנא בעת ההיא היתה עיר גדולה לאלקים מלאה חכמים וסופרים, לך נא ראה בהקדמת הספר הנז', ואעפ"כ הוצרכו לתקן שם להפסיק עריכת נישואין בערב שבת, מפני חילול שבת.

וכבר הזהיר על זה הכהן הגדול רבנו החפץ חיים (במשנ"ב סי' שלט ס"ק יט) וז"ל: "אך לכתחלה יש ליוהר מאד שלא לאחר כל כך, כי כמה עבירות באין על ידי זה, טלטול מוקצה של הנרות, וגם כמה נשים ההולכות לחופה מאחרות זמן הדלקת הנרות על ידי זה ומדליקות בבין השמשות, ויותר טוב היה שלא להדליק אז כלל. ועל כן מה נכון מאד למי שהיכולת בידו שלא לעשות הנשואין כלל בערב שבת, ובפרט סמוך לחשכה. כי אף אם הנישואין יהיה בזמנם - עכ"פ מסתעף מזה עוד כמה קלקולים אחרים".

גם בספר שביבי אש (לרבי אברהם צבי שור, אב"ד החסידים בירושלים, שנת תרצ"ה, אה"ע עמ' קעא) כתוב: "וכאשר זיכני ה' ועליתי לאה"ק ת"ו, מצאתי המנהג פעה"ק ירושלם ת"ו שעושין רוב החופות בעש"ק, וקרה לי כמה פעמים שסדרתי קידושין בעש"ק - ונתאחרה החופה. מאז עשיתי לי גדר, כמעט כעין נדר, שלא לילך בעש"ק לסדר קידושין, ורק אם הזוג בא לביתי איני מקפיד ומסדר להם גם בעש"ק".

גם בשו"ת מערכי לב (ציירלסון, סי' יב-יג) כתב בזה דברים נמרצים, למי שביקש לערוך נישואין דווקא בערב שבת לרגל תנאים מיוחדים והשיב לו שכיון שהתקנה שלא לעשות נישואין בערב שבת אינה חדשה, והיא מוצדקת, מי שמוציא את עצמו מכלל התקנה אינו אלא נכשל; כי מי לנו גדול מרבי ישמעל בן אלישע שאמר שתקנת חכמים שלא יקרא "שמא יטה ויחלל שבת" לא שייכת במקרה שלו, כי הוא ישמור ואצלו לא תארו תקלה, וקרא והיטה. וה'בושה' שמדבר עליה השואל מפני עריכת סעודות והממון וכו', היא כאין וכאפס לעומת בושות השבת, שתסיר את ברכתה מהאיש. וההפסד שיפסיד הרב שימנע מסידור הקידושין הזה, אינו הפסד אלא שכר גדול שיהיה לו בעולם הזה ובעולם הבא. "ובכן עימדו רבנים נעלים על משמרתכם באומץ לב ובבטחון חזק, כי ה' יעמוד לימינכם". כלו' שלא לאשר נישואין בימי ששי. ושוב חזר בסי' יג ופרסם בשנת תר"ץ קול קורא שגם באותה שנה שחל ל"ג בעומר ביום ששי יש לעמוד על המשמר ולא להתיר חופות, רק בשעת הדחק גדולה יעשו החופה ביום חמישי ל"ב בעומר ולא

ביום ששי, וסמך בהיתרו דכיון שלכבוד השבת מתירים להסתפר בל"ב לעומר (אם חל לג בעומר ביום שבת), "הרי אין לך כבוד שבת גדול מזה של ביטול העמדת חופות בעש"ק בשביל ההצלה הברורה מחילול שבת גמור בפרהסייה".

וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' ער"ב) שנשאל איזה יום בשבוע רצוי להעדיף הנישואין, וכתב שנהגו באר"י לעשות ביום ג' (א"ה. כמדומה שמפני שהוא יום שנכפל בו פעמיים כי טוב), ואם אפשר בנקל ביום רביעי מה טוב, ועכ"פ כל ימות השבוע טובים, וגם ביום ראשון – באר"י שלא שייך חוקות הגויים, אבל "יום ו' אינו רצוי, מחשש חילול שבת בזמן הזה כפי הנסיון".

ואעידה ואגידה כאן מה ששמעתי ממר חמי שליט"א, הרה"ג יצחק טוויל, כי עודנו זוכר מצעירותו שהיו עושים חתונות בערב שבת בעי"ת חאלב, "ועל הרוב" היה בגלל זה חילולי שבת. וכמה היו צווחים על זה הרבנים, אבל לא אסתיעא מילתא לעצור את זה. כי בתחילה עשו את החתונות מוקדם יותר, ואח"כ נתארכה השעה לכיוון השבת, עד שיגיעו כל המוזמנים, ולא היה נמלט כמעט מקרה אחד של חופה וקידושין שלא היה בהם חילול שבת, ב"מ, אבל לא הצליחו לעצור מנהג זה שאחרי שכבר הכל נהגו כך מכמה שנים לעשות ביום ששי בצהריים, עד שהתאחר הדבר אל כניסת השבת ממש, אצל הפחות יראי שמים. עכ"ד. ונסיונם של אחרים בזה חשוב ביותר. ועל כגון נאמר איזהו חכם הלומד מכל אדם, שגם כאשר יקבעו לעשות שעה ושעתיים לפני שבת, בסופו של דבר יהיו הרבה חופות סמוך ממש לשבת. ואם אברך יאמר לעצמו שהוא נזהר, עדיין על צווארו יהיה מה שיתרגלו גם הקלים ביראת שמים לעשות חופות בזמן כזה, ושם בוודאי יהיו חילולי שבת.

ומועצת הרה"ר לישראל קבעה (בתאריך יט חשוון, כמדומה שנת תשנ"ט) שאין רשות לרב לסדר קידושין בערב שבת, מפני חשש חילול שבת, החל מחמש שעות סמוך לשבת. ואח"כ נקבע ב"תקנות והוראות לרושמי נישואין" (מאת הרה"ר לישראל, טבת תשע"ג, סעיף 53 ב) כי: "אין לערוך סידור חו"ק בימי ששי של ימות החורף אלא עד השעה 12:00, ובימי ששי של ימות הקיץ עד השעה 13:00". ומסד"ק העובר על כך צפוי להיקרא לשימוע או לשלילת רשיונו לערוך מכאן ואילך חו"ק [אבל אעפ"כ ההוראה בעל פה היא שאם מנימוקים מיוחדים שיירשמו מראש בכתב היה צריך לחרוג מהשעה, הדבר ניתן, באישור נשיא מועצת הרה"ר].



### ואלו הדברים העולים למעשה:

א. בזמן חז"ל שהקידושין היו במרחק זמן לפני הנישואין, היה מקום לחשש שמאורסת תיאסר ח"ו על חתנה עוד לפני הנישואין, ולכן קבעו חז"ל לעשות את הנישואין ביום רביעי ליל חמישי. אולם בזמננו שהקידושין והנישואין יחדיו ואין החשש הנ"ל, אין עוד הקפדה על רביעי בשבת, אלא כל ימי השבוע שוים לנישואין. ומ"מ נחלקו אמוראים אם מותר לעשות נישואין ביום ששי, שמא יבוא בכך לחילול שבת. והראשונים נחלקו אם חשש זה נשאר להלכה, ומסקנת ההלכה שאין חוששים לזה, ואדרבא 'נהגו' לעשות נישואין ביום ששי.



ב. מנהג החתונות ביום ששי היה נפוץ בערי אשכנז. והראשונים תקנו כן כדי לאחד את סעודת הנישואין וסעודת שבת יחד, מפני העניים, כדי להקטין את הוצאות הנישואין.

ג. למנהג שנהגו לעשות הנישואין בערב שבת, היו עושים זאת ממש בבוקרו של יום, והיו מתחילים בכך עוד לפני תפילת שחרית של יום ששי. והטעם – כדי שלא לפגוע ח"ו בקדושת השבת.

ד. גם אצל הספרדים נהגו להתיר לישא אשה ביום ששי, וגם באר"י ובירושלים נהגו כן, עד לפני כמה עשרות שנים שנתבטל המנהג.

ה. נחלקו ראשונים ואחרונים מתי עושין את סעודת הנישואין כאשר עשו חופה ביום ששי. י"א שעושים אותה ביום ששי לפני חצות דווקא. וי"א שמותר גם אחרי חצות דהוי כסעודת מצוה שקבוע לה זמן. וי"א שכיון שאין חיוב לעשות נישואין בימי ששי דווקא הוי סעודה שלא קבוע לה זמן ואסור לעשותה ביום ששי. וי"א לעשותה בליל שבת, ושאין לחוש בזה למצוות חבילות חבילות. וי"א לעשותה ביום שבת, דאם יעשוה בליל שבת יש לחוש לשמא ישחט בן עוף כלומר ופן יגרם לחלל שבת. וי"א מטעם זה שלא לעשות הסעודה עד מוצאי שבת, וי"א מטעם זה עוד שלא לעשות את הסעודה עד יום ראשון בערב. והמנהג שהיה רווח יותר אם איתרע שהיו נישואין ביום ששי – הוא לעשות את הסעודה בליל שבת יחד עם סעודת השבת.

ו. בזמן הזה, לכל הדעות אין לערוך נישואין סמוך לשבת, מפני שענינו הרואות באופן עובדתי שהדבר מביא לידי חילול שבת. ותקנת הרבנות הראשית לישראל שלא לאשר נישואין בימי ששי בתוך חמש שעות לפני השבת.

ז. ההצעה להחזיר בתקופת הקורונה עריכות נישואין בימי ששי, אינה ראויה, ויש לדחותה, מפני שתוכל לגרום בוודאות חילולי שבת אפילו אצל שומרי השבת, וכ"ש שייפרץ הדבר מאוד אצל מחללי השבת בעו"ה.



# אוצר הזמנים

ברין קריאת פרשת זכור ♦ בדין העיר לוד לקריאת המגילה ומעוות הפורים  
♦ בנוגע לשאלת זמן פורים בבית שמש ♦ הערות בדיני פורים המשולש ♦  
ברין נשים בקריאת המגילה ובברכתה ♦ בעניין נוסחת ברכת הרב את ריבנו ♦  
אמירת תודה על קבלת משלוח מנות בפורים ♦ בעניין משתה ושמחה בפורים  
ובפורים המשולש ♦ שני ביאורים בגמ' מגילה, לאור פיוטו של ריה"ל 'מי  
כמוך' ♦ התחלפות בני אדם בשדים



הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

## בדין קריאת פרשת זכור

כולל שני ענינים המסתעפים זה מזה: הראשון – יבאר שנחלקו הראשונים בגדר מצות זכירת עמלק מן התורה, והשני – יציע ישוב מרווח להוראת המג"א שיוצאים יד"ח גם ע"י פרשת ויבא עמלק

### א.

#### בשו"ע משמע שדין קריאת פרשת זכור יש אומרים שאינו אלא מדרבנן

מתני' מגילה (כט, א): "ראש חדש אדר שחל להיות בשבת קורין בפרשת שקלים, חל להיות בתוך השבת, מקדימין לשעבר, ומפסיקין לשבת אחרת, בשניה זכור". ע"כ. ופירש רש"י: "ומפסיקין לשבת הבאה מלומר פרשה שנייה, כדי שתקרא פרשת זכור בשבת הסמוכה לפורים לסמוך מחיית עמלק למחיית המן". עכ"ל.

וכתב השו"ע (סי' תרפה סעיף ז): "יש אומרים שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאורייתא, לפיכך בני הישובים שאין להם מנין צריכים לבא למקום שיש מנין בשבתות הללו כדי לשמוע פרשיות אלו שהם מדאורייתא". עכ"ל.

ויש להעיר שבלשון המחבר משמע שגם קריאת פרשת זכור מן התורה הביא בשם יש אומרים [ולא רק קריאת פרשת פרה], וצ"ע, שהרי לכאורה אין שום חולק בזה לומר שקריאת פרשת זכור אינה מצוה מן התורה, שכן מפורש בספרא ובספרי ובגמ'.



### ב.

#### הוראת המג"א שיוצאים גם בפרשת ויבא עמלק וקושית האחרונים מדברי הרמב"ם והרמב"ן שיש להזכיר המחיה

והנה, כתב המשנה ברורה (שם ס"ק טז) וז"ל: "והנה בתרומת הדשן כתב דשמיעת קריאת פ' זכור בעשרה עדיף יותר ממקרא מגילה בצבור, שמקרא מגילה לדעת רוב הפוסקים סגי בזמנו ביחיד, וע"כ אם א"א לו לקיים שניהם, יראה לקיים קריאת פ' זכור בצבור.

אבל המ"א מצדד דטוב יותר שיבוא למקום שקורין המגילה בצבור, ופרשת זכור יוצא ע"פ הדחק במה שישמע הקריאה בפורים פרשת ויבא עמלק, דבזה נמי זכור מעשה עמלק ויוצא י"ח, ור"ל דיוצא מדאורייתא. וכו'.

אבל לענ"ד עיקר דינו של המ"א צ"ע, דהא כתיב בתורה זכור את אשר עשה וגו' אשר קרך בדרך ויזנב בך וגו' תמחה וגו', והכונה שלא לשכוח מה שעשה לנו עמלק ונספר זה לבנינו

ולדורותינו לומר להם כך עשה לנו הרשע ולכך נצטוינו למחות את שמו, כמו שכתב הרמב"ן בביאורו, וזה לא נזכר בפרשת ויבא עמלק". עכ"ל המשנ"ב.

ותורף קושיית המשנ"ב על הוראת המג"א הוא, דמאחר שמשמעות הכתוב היא שמכלל מצות זכירת עמלק הוא להזכיר גם מצות המחיה, שנצטוינו למחותו בשל מעשהו, כמו שכתב הרמב"ן, א"כ איך יתכן לצאת ידי חובת המצוה ע"י קריאת פרשת ויבא עמלק, שלא נזכר בה ענין מצות המחיה. ומכאן זה הניח המשנ"ב את הוראת המג"א בצ"ע.

וכע"ז הקשה בערוך השולחן שם ס"ה על דינו של המג"א, אלא שהוא הקשה מהרמב"ם בספר המצוות (עשה קפט) שגם בדבריו מבואר שבכלל מצות זכירת עמלק הוא להזכיר מצות מחייתו (ע"כ המבואר מהרמב"ם)\*, והרי בפרשת ויבא עמלק לא נזכרה מצות מחיה, דשם כתיב (שמות יז, יד) "כי מחה אמה" וגו', אבל לא כתיב "תמחה", שאנחנו מחייבים לעשות כן. עכ"ל.



(א. וז"ל הרמב"ם שם: "הציווי שנצטוינו לזכור את אשר עשה לנו עמלק, שקדם אותו ברע, שנאמר את זה בכל זמן וזמן ונעורר את הנפשות בדברים להלחם בו, שנקרא את בני האדם לשנא, כדי שלא ישכח הדבר ולא תחלש שנאתו ולא תמעט בנפשות במשך הזמן, וזה אמרו יתעלה 'זכור את אשר עשה לך עמלק' (דברים כה, יז), ולשון ספרי, זכור את אשר עשה לך עמלק - בפה, ולא תשכח - בלב. (ע"כ הספרי), כלומר אמור דברים בפיו שיביאו בני אדם לך, שלא תסור שנאתו מן הלב. ולשון ספרא זכור את אשר עשה לך עמלק, יכול בלבבך, כשהוא אומר 'לא תשכח', הרי שכחת הלב אמורה, הא מה אני מקים 'זכור' - שתהא שונה בפיו, (ע"כ הספרא), הלא תראה, איך עשה שמואל הנביא, כשבא לקיים מצוה זו, שהוא זכר תחילה, ואחר כך ציווה להרגם, והוא אמרו, 'פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל' (שמואל א' טו, ב). עכ"ל.

ונראה מדבריו שכל עיקר ענין מצות זכירה הוא להזכיר את סיבת מצות המחיה כדי לעורר על קיומה, וכנראה שמזה הוא שהעלה הערוה"ש שצריך להזכיר מצות המחיה בשעת הזכירה.

ונראה בביאור דעתו בזה, שהוא סבר שמצות זכירה (ומצות ל"ת דשכחה) אינה אלא סייג מן התורה למצות מחיה. וזה כמו שמצינו איסורי תורה שאינם אלא סייג לאיסורי תורה אחרים, וכגון לענין חמץ בפסח, שמבואר בר"ן בריש פסחים (דף ב, א מדפי הרי"ף), שאיסור בל יראה אינו אלא סייג מן התורה לאיסור אכילה, שאם יהא חמץ בביתו, שמא יבא לאכלו.

ויסוד זה מפורש בשערי תשובה (ש"ג אות פ) וז"ל: "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו" (ויקרא יח) - כל קירוב בשר אסור כגון הנגיעה בידי אשת איש. ופירוש "לגלות ערוה" - כי הקריבה מביאה לידי ערוה. וכי תאמר בלבבך איפה נמצא בכתוב כי גדרה התורה גדר, כי תאמר אשר אסרה מגע יד ליד להיות גדר לעבירה. נשיבך דבר, הנה במצות הנזיר אשר עיקר נזירותו פן ישתה וישכח מחוקק או יתעהו רוח זנונים, אוסרתו התורה מכל אשר יעשה מגפן היין, וכל זה לגדר הרחקה ממשותה היין. וכן אמרו רבותינו במדרש. עכ"ל.

ועיין בזה בפמ"ג בפתיחה כוללת (ח"א אות יז), וע"ע בספר לקח טוב להג"ר יוסף ענגיל זצ"ל (כלל ח) שהאריך בענין זה והביא כמה דוגמאות לסייג מן התורה.

ויש להוסיף עוד, שכע"ז מצינו לענין מצוות המלך, דכתיב "רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס וז' אמר לכם לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד" (דברים יז, טז), ופירוש רש"י: "לא ירבה לו סוסים - וכו', כדי שלא ישיב את העם מצרימה - שהסוסים באים משם". עכ"ל (וע' רמב"ן שם שדחה פירוש רש"י, וע"ע חינוך מצוה תצט שכנראה בא ליישב פירוש"י). וביתר ביאור כתב הרלב"ג שם: "רק לא ירבה לו סוסים וכו', ולא ישיב את העם מצרימה וגו' - רוצה לומר שבוה יהיה נשמר שלא ישיב העם מצרימה, כי אם הותר לו להרבות סוס ישלח לו אנשים לקנותם משם כי שם נמצאים מאד וכו', והנה אם יעברו האנשים האלה למצרים יעברו על מצות השם יתברך, כי הוא צוה לישראל שלא יוסיפו לשוב בדרך הזה עוד". עכ"ל. הרי שלא ד"ל לא ירבה לו סוסים, אינו אלא סייג מן התורה ללאו ד"ל לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד".

## ג.

## מצות זכירת עמלק מה"ת יש לעיין אם עיקרה קריאת הפרשה או זכירת הענין

## בפה

והנראה ביישוב שיטת המג"א, דהנה יש לעיין בגדר מצות זכירת עמלק מן התורה, דיתכן לומר שענינה הוא קריאת הפרשה שבתורה, וכשאר מצוות של קריאת פרשה, כגון קריאת שמע ומקרא בכורים.

ולפ"ז כל שלא קרא פרשת עמלק שבתורה, לא יצא אף מדאורייתא.

וכע"ז מצינו לענין נקימה ונטירה, דכתיב "לא תקום ולא תטור את בני עמק" וגו' (ויקרא יט, יח), ופירש רבנו יוסף בכור שור וז"ל: "לא תטור - אף לא תטור האיבה בלבך, וכו', שהנטירה מביאה אותך לידי נקימה". עכ"ל. הרי שלא דנטירה אינו אלא סייג מן התורה ללאו דנקימה.

וקצת בדומה לזה מצינו לענין תמורה, דכתיב: "לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע או רע בטוב ואם המר ימיר בהמה בבהמה והיה הוא ותמורתו יהיה קדש" (ויקרא כז, י), וכתב הרמב"ם בפ"ד מהל' תמורה הלכה יג וז"ל: "יראה לי שזה שאמר הכתוב והיה הוא ותמורתו יהיה קדש וכו', ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע שטבע של אדם נוטה להרבות קניינו ולחוס על ממונו וכו', וכן אם הקדיש בהמה קדושת הגוף שמא יחזור בו, וכיון שאינו יכול לפדותה, יחליפנה בפחותה ממנה, ואם תתן לו רשות להחליף הרע ביפה, יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא, לפיכך סתם הכתוב בפניו שלא יחליף, וקנסו אם החליף ואמר והיה הוא ותמורתו יהיה קדש". עכ"ל. ובמו"נ (ח"ג פרק מו מהדורת הרב קאפח) ז"ל: "ועל דרך הסייג נקבע דין התמורה, כי אילו הותר להחליף הרע בטוב, יחליף הטוב ברע ויאמר שזה יותר טוב, ולכן דן בכך כי הוא ותמורתו יהיה קדש". עכ"ל. הרי שמלבד העשה של "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש", מבואר ברמב"ם שגם עצם איסור תמורה של רע בטוב, אינו אלא סייג מן התורה לאיסור תמורה של טוב ברע, ורק שמשום כן גם קנסה תורה בשניהם (אמנם שם אינם לאוין נפרדים).

והכי נמי מצות עשה דזכירת עמלק ומצות לא תעשה שלא לשכוח מעשה עמלק (ע"ש ל"ת נט), שניהם אינם אלא סייג למצות מחית עמלק (ורק שלענין זכירת עמלק ומחיתו נתחדש ברמב"ם שגדר סייג מן התורה שייך אף במצוות עשה).

ב). ובספר קובץ הלכות למוריניו הגאון ר' שמואל קמנצקי שליט"א (הלכות פורים פ"א הערה ב) כתב ליישב את דברי המג"א, עפש"כ הרמב"ן עצמו בפרשת ויבא עמלק, (שמות יז, יד) בביאור הכתוב: "ויאמר ה' אל משה כתב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע כי מחה אמהה את זכר עמלק מתחת השמים" - שכונת הכתוב לצוות את ישראל על מחית עמלק. וז"ל הרמב"ן שם: "והנכון בעיני, כי 'בספר' ירמוז לספר התורה, כענין שכתוב (דברים לא כו) לקוח את ספר התורה הזה, יאמר כתוב זאת בספר תורתנו שיזכרו בני ישראל מה שעשה עמלק, כי מחה אמהה את זכרו ונתתי נקמתי בו ביד עמי ישראל. וזו היא המצוה שכתוב לנו במשנה תורה (דברים כה יז) זכור את אשר עשה לך עמלק. ואמר ושים באזני יהושע, לצוותו להזכיר לישראל את כל התלואה אשר באה להם על ידו, כי הוא היודע ועד, וירמוז כי אחרי שיירשו הארץ ימחו אותו, וכו'". עכ"ל. וע"ע רשב"ם שם שפירש כן, וכן מתבאר מתוך פירוש רש"י שם. הרי שמצות מחית עמלק כלולה באותה פרשה, ואומרו "כי מחה אמהה" וגו', קאי על מצות מחית עמלק ע"י בני ישראל, וכמש"כ הרמב"ן, ובזה מיושבים קושיות המשנ"ב והערוה"ש.

והאירני הרה"ג ר' יעקב משה שורקין שליט"א, שכן מבואר גם ברמב"ן עה"כ (שם, טז) "ויאמר כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק מדר דר", וז"ל: "ויש מפרשים כי כאשר תהיה יד על כסא ה', תהיה מלחמה לה' בעמלק, וכן תהיה מדור לדור. והענין, כי כאשר יהיה מלך בישראל יושב על כסא ה', ילחם בעמלק, והוא רמז לשאול המלך הראשון, וכן מדר דר, לאמר כי כל מלך בישראל חייב להלחם בהם עד שימחו. וגם זה מדרש הגמרא שאמרו (סנהדרין כ ב) כשהוא אומר כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק מדר דר, הרי להעמיד עליהם מלך תחלה, ואין כס יה אלא מלך, שנאמר (דה"א כט כג) וישב שלמה [על כסא ה'], כדאיתא בפרק כהן גדול. ועל דרך הפשט נכון הוא", עכ"ל. ולפ"ז לכאורה יש ליישב בפשיטות את דינו של המג"א, כי אמנם גם בפרשת ויבא עמלק נזכר ענין מצות המחיה.

אך י"ל דהמשנ"ב והערוה"ש לא הוה ניחא להו ליישב כן, משום דסו"ס אינו מפורש בכתוב שם בלשון ציווי, אלא בלשון

אך יתכן שענינה הוא רק עצם זכירת הענין [בפה], וכשאר מצוות זכירה, כגון זכירת יציאת מצרים, שאין חובה לקיימה דוקא בקריאת פרשת ציצית, אלא ניתן לקיימה אף בהזכרה בעלמא, כמבואר בברכות יג, ב ושם יד, ב, יעוי"ש.

ולפ"ז מדאורייתא יוצא יד"ח זכירת עמלק בהזכרה כל דהו, כל אחד לפי צחות לשונו, וכל עיקר קריאת פרשת זכור אינה אלא תקנה דרבנן, שתקנו שהמצוה דאורייתא תתקיים באופן של קריאת הפרשה.



## ד.

### נראה שנחלקו בזה הרמב"ם ותוספות

ונראה שנחלקו הראשונים בנידון זה, דהנה הרמב"ם בפ"ה מהלכות מלכים הלכה ה כתב: "ומצות עשה ליזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב, שאסור לשכוח איבתו ושנאתו". עכ"ל. והמבואר שמצותה בזכירת הענין, ולא דוקא בקריאת הפרשה (וכ"מ בספח"צ להרמב"ם הנ"ל).

אבל בתוס' מבואר דלא כהרמב"ם, דהנה בגמ' ברכות יג, א: "תנו רבנן קריאת שמע ככתבה [רש"י: בלשון הקדש] דברי רבי, וחכמים אומרים בכל לשון, מאי טעמא דרבי, אמר קרא והיו בהוייתן יהו, ורבנן מאי טעמייהו, אמר קרא שמע בכל לשון שאתה שומע וכו'.

למימרא דסבר רבי דכל התורה כולה בכל לשון נאמרה [רש"י: מדאיצטריך ליה קרא לקריאת שמע שתהא ככתבה, סבירא ליה בשאר כל התורה בכל לשון נאמרה לקרות (וכע"ז פירש"י בסוגיא זו שבמגילה יז, ב: בכל לשון נאמרה - לקרותה בכל לשון)], דאי סלקא דעתך בלשון הקודש נאמרה, והיו דכתב רחמנא למה לי, איצטריך משום דכתיב שמע, [רש"י: דלא תדרוש שמע בכל לשון שאתה שומע כרבנן], למימרא דסברי רבנן דכל התורה כולה בלשון הקודש נאמרה, דאי סלקא דעתך בכל לשון נאמרה, שמע דכתב רחמנא למה לי, איצטריך משום דכתיב והיו. ע"כ.

וכתבו תוס' שם: "בלשון הקדש נאמרה - פירש רש"י פרק שני דמגילה, לקרות בתורה. ולא נהירא, דהא עזרא תיקן קריאת התורה, ומקמי דאתא עזרא והיו למה לי. וי"ל דמיירי בפרשיות המחוייבין לקרות דאורייתא כמו פרשת זכור". כו'. עכ"ל (וכע"ז ברשב"א בברכות שם ובמגילה יז, ב וכן בריטב"א במגילה שם).

הודעת העתידות, והציווי לא נכתב אלא ברמזיה. וכמבואר גם ברמב"ן שם עה"כ "ויאמר ה' אל משה כתב זאת זכרון בספר ושם באוני יהושע כי מחה אמהא את זכר עמלק מתחת השמים", וז"ל: "יירמזו כי אחרי שיירשו הארץ ימחו אותה, כי מצוה עליהם תחלה להכרית שבעת הגוים וינחלו הארץ, והו' שנאמר שם (כה יט) והיה בהניח ה' אלהיך לך וגו', ואם היה בימי יהושע בן נון כן, היה מזהירם למחות אותה, אבל נשאר הארץ לרשתה בימי הרבה מאד (יהושע יג א), ולא הגיע זמנה עד מלך שאול". עכ"ל. כלומר שמאחר שעדיין לא הגיע זמן קיום המצוה בימי יהושע, לכך לא נצטוו בזה, אלא רק נרמז לו שהבאים אחריו יקיימו המצוה, אחר שיגיע זמן המצוה בימיהם.

ג. ודעת הגר"א בשנות אליהו ברכות (פ"א מ"ה ושם פ"ב מ"ב) בביאור המשנה, שבליילה לעולם אין מזכירין יצי"מ בפרשת ציצית, אלא בהזכרה בעלמא. וכ"מ בירושלמי שם פ"א ה"ו. (ודלא כרש"י והרמב"ם שם). וע"ע בבבלי שם יד, ב.

והמבואר בדבריהם, שאף מן התורה מצותה של זכירת עמלק היא בקריאת הפרשה, שהרי אם אי"ז אלא דין זכירת הענין, א"כ מה ענין זה לנידון הגמ' אם כל התורה כולה בכל לשון נאמרה או בלשון הקודש נאמרה, ומדוע יהא זה סיבה לדון מזה לענין קריאת שמע. אלא ע"כ שהוא דין קריאת הפרשה, וזהו יסוד הנידון בגמ' במצוות דאורייתא שדינן בקריאת הפרשה, אם ניתן לקרותן בכל לשון או בלשון הקודש בלבד.

וכ"מ גם ממה שבכמה נוסחאות של בעלי התוס' (וכן הביא התרוה"ד [הובא במג"א שם] בשם תוס' הקצרות), וגם ברשב"א וריטב"א שם, השוו פרשת פרה לפרשת זכור לענין זה (והוא מקור השו"ע שם שפסק שגם פרשת פרה מדאורייתא), והרי בפרשת פרה לא שייך זכירת הענין, אלא רק קריאת הפרשה.



## ה.

### נראה שהמחבר והמג"א פסקו כשיטת תוס' שעיקר המצוה מה"ת בקריאת הפרשה

ונראה שהשו"ע שם פסק כשיטת תוס' בזה להלכה, ובוה יתיישב מה שהביא הא דפרשת זכור מדאורייתא - בשם "יש אומרים", שאם אין כונתו אלא לענין עצם זכירת הענין בפה, שהיא מדאורייתא, א"כ אי"ז שיטת יש אומרים, שהרי אין חולק בזה לומר שאין כלל מצוה מן התורה בזכירת עמלק בפה, וכמו שהערנו לעיל, אלא ע"כ כונתו לקריאת הפרשה, וכמו שנקט וז"ל: "שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאורייתא", עכ"ל. דהיינו, שאין המצוה להזכיר הענין כל אחד לפי צחות לשונו, אלא לקרוא הפרשה ככתבה, וזהו שכתב כן בשם יש אומרים, דהיינו שיטת תוס' הנ"ל ודלא כהרמב"ם. והיינו כי אמנם עצם המצוה היא ודאי דאורייתא, אבל קריאת הפרשה הריהי שנויה במחלוקת הראשונים אם היא מן התורה או לא.

וכן מבואר ממה שהשוה המחבר פרשת פרה לפרשת זכור לענין זה, וכנ"ל (וכ"מ בתרוה"ד סי' קח ע"פ הרא"ש בפ"ו דברכות, והובאו דבריו במג"א שם, שהסכים עמו בעיקר הדין).

ונראה שזו כונת המג"א שם שהביא מקור לפסק המחבר מהגמ' במגילה יח, א שאמרו שם: "קראה על פה לא יצא וכו' מגלן, אמר רבא אתיא זכירה זכירה, כתיב הכא והימים האלה נזכרים וכתוב התם זאת זכרון בספר, מה להלן בספר אף כאן בספר. וממאי דהאי זכירה קריאה היא, דלמא עיון בעלמא, לא סלקא דעתך (דכתיב) [דתניא] זכור יכול בלב, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור, בפה". ע"כ.

אשר מבואר בגמ' דילפינן קריאת מגילה בפה מן הספר, מקריאת פרשת זכור בפה מן הספר, ונמצא שמצותה של זכירת עמלק היא בקריאת הפרשה כפי שהיא כתובה בספר התורה, ולא בזכירת הענין בעלמא. ע"כ הנראה מדברי המג"א (וכ"מ בביאור הגר"א), וע' מחצית השקל שם.

וכבר הוכיח הב"ח שם מהגמ' במגילה שם, שאף קריאה מתוך ספר תורה - מדאורייתא היא לענין פרשת זכור.



וכ"מ ממש"כ המג"א שם בסוף דבריו וז"ל: "ובמגילה דף יח, א משמע פשטא דתלמודא דפרשת זכור דאורייתא", עכ"ל. ולכאורה פשיטא הוא ומאי קמ"ל, ואשר נראה מדבריו שכונתו דפשטא דתלמודא משמע שקריאת הפרשה היא דאורייתא, ולא רק הזכרת הענין, וזהו שכתב דפרשת זכור דאורייתא.

ונמצא ששיטת הפוסקים, ובכללם המג"א, היא שזכירת עמלק מן התורה, מצותה בקריאת הפרשה, ולא רק בזכירת הענין בפה.

ולפ"ז יש ליישב את קושית המשנ"ב והערוה"ש על המג"א, וכפי שיבואר להלן.



## ו.

### נראה שהרמב"ן נסתפק בנידון הנ"ל והכריע כהרמב"ם שעיקר המצוה בזכירת הענין

דהנה כתב הרמב"ן על התורה (דברים כה, יז), וז"ל: "זכור את אשר עשה לך עמלק" - כבר הזכרתי (לעיל כד, ט) המדרש שדרשו בו בספרא (בחקותי פרשה א, ג), יכול בלבך, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפיו. וכן בספרי (תצא קסו), זכור את אשר עשה לך עמלק, בפה. לא תשכח, בלב.

ולא ידעתי מה היא הזכירה הזו בפה, אם לאמר שנקרא פרשת עמלק בציבור, ונמצינו למדין מן התורה - "בשניה זכור" (מתני' מגילה כט, א), ויהיה סמך למקרא מגלה מן התורה. עכ"ל הרמב"ן.

ודבריו צ"ב, מהו הספק שנסתפק בו.

ונראה ברור, שספקו של הרמב"ן הוא בנידון הנ"ל, אם גדר המצוה מן התורה הוא קריאת הפרשה, וזהו שכתב: "ולא ידעתי מה היא הזכירה הזו בפה, אם לאמר שנקרא פרשת עמלק בציבור, ונמצינו למדין מן התורה בשניה זכור", עכ"ל, דהיינו שאולי מה ששנו במשנה במגילה כט, א דקורין פרשת זכור בשבת שניה, הוא דין תורה, משום מצות זכירת עמלק. והיינו כמו שנתבאר בשיטת תוס' הנ"ל (ולכן גם נקט הרמב"ן 'בציבור', כלומר שגם דין קריאה בציבור הוא מן התורה, וכדעת הרא"ש הנ"ל, והרי זה שייך רק אם המצוה היא בקריאת התורה).

אבל מסקנת הרמב"ן לדחות גדר זה, וזהו שכתב בהמשך דבריו שם וז"ל: "והנכון בעיני שהוא לומר שלא תשכח מה שעשה לנו עמלק עד שנמחה את שמו מתחת השמים, ונספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם כך עשה לנו הרשע ולכך נצטוינו למחות את שמו", עכ"ל. והיינו כמשנ"ת בשיטת הרמב"ם הנ"ל, שאי"ז מצות קריאת הפרשה כמו שדן בתחילת דבריו, אלא רק זכירת הענין, שעל כן הוצרך הרמב"ן שם לבאר מה הם עיקרי הענין שציוותה התורה לזכרם בפה."



## ז.

## דינם של הרמב"ם והרמב"ן שיש להזכיר המחיה הוא לשיטתם שעיקר המצוה

## בזכירת הענין

ומעתה נראה פשוט מסברא, וכן היא משמעות לשון הרמב"ן, שכל עיקר תנאי ההזכרה שכתב הרמב"ן במסקנתו, וחידושו לדינא שיש להזכיר גם מצות המחיה, [וכלשונו שם: "לומר להם כך עשה לנו הרשע ולכך נצטוונו למחות את שמו, עכ"ל], אי"ז אלא לפי דרכו במסקנתו שם, שהמצוה היא בזכירת הענין, שאזי יש מקום לדון בגדרי המצוה, מה הם עיקרי הענין

ד). ונראה עוד סמך למשנת בספקו של הרמב"ן, ממש"כ הרמב"ן שם וז"ל: "זכור את אשר עשה לך עמלק וכו', ולא ידעתי מה היא הזכירה הזו בפה, אם לאמר שנקרא פרשת עמלק בציבור, ונמצינו למדין מן התורה - בשניה זכור (מגילה כט,א), ויהיה סמך למקרא מגלה מן התורה. והנכון בעיני וכו'. עכ"ל הרמב"ן. דהנה גם מזה מוכח שלפי צד זה הוא דין קריאת הפרשה, שהרי במגילה לא נזכרו כל הענינים שהזכיר הרמב"ן אח"כ, ועל כרחך שהגדר הוא דין קריאת פרשה מכתבי הקדש, שהכתוב מדבר בה מענין מחית עמלק, כמ"ש בספרא בחוקותי פרשה א (הובא ברמב"ן שם): "וכן הוא אומר זכור את אשר עשה לך עמלק, יכול בלבך, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכיחת לב אמורה הוא מה אני מקיים זכור שתהיה שונה בפיו", ע"כ, ופירש הר"ש משאנץ שם (בפירוש השני): "כגון ושננתם לבניך, שתקבע זמנים להיות קורא בתורה בכל אלו הענינים. (היינו ענין זכירת עמלק ושאר זכירות שהוזכרו בספרא שם). עכ"ל. וכונתו שמה שנקט הספרא שתהיה שונה בפיו, היינו קריאה בתורה שבכתב, כמו שמצינו לשון זה בכתוב ושננתם לבניך, המדבר בקריאת פרשיות של תורה שבכתב.

ובגמ' מגילה ז, א): "שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות, שלחו לה הלא כתבתי לך שלשים, שלשים ולא רבעים [רש"י: בשלשה מקומות יש לנו להזכיר מלחמת עמלק, בספר ואלה שמות ובמשנה תורה ובספר שמואל (א, טו), וזהו שאמר שלמה בדבר ששילשתו אי אתה רשאי לרבעו], עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה כתב זאת זכרון בספר, כתב זאת, מה שכתוב כאן ובמשנה תורה [רש"י: דכל מה שכתוב בתורה קורא כתב אחד], זכרון, מה שכתוב בנביאים, בספר, מה שכתוב במגילה". ע"כ.

ולכן אף מגילה מישך שייכא למצות זכירת עמלק, שהרי ענינה מחית המן ובניו שהיו מזרע עמלק, וכמבואר במדרש אסתר רבה ח, ה: "ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו, אמר להתך לך אמור לה בן בנו של קרהו בא עליכם הה"ד (דברים כ"ה) אשר קרן בדרך, ע"כ, ובמכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מס' דעמלק פרשה ב: "כי מחה אמחה וכו' את זכר זה המן, עמלק כשמועו". ע"כ. ובתרגום ירושלמי ע"ה"כ בשמות יז, טז "מלחמה לה' בעמלק מדור דור": "ומה דמשתיר מנהון ישיצון מרדכי ואסתר" וכו'.

וכן מבואר בגמ' מגילה ל, א: "איתמר פורים שחל להיות בערב שבת רב אמר מקדימין פרשת זכור וכו', כי היכי דלא תיקדום עשיה לזכירה". ע"כ. וכתב רש"י על המשנה שם כט, א: "ומפסיקין לשבת הבאה - מלומר פרשה שנייה, כדי שתקרא פרשת זכור בשבת הסמוכה לפורים, לסמוך מחיית עמלק למחיית המן", עכ"ל.

וכן נראה מסוגית הגמ' במגילה יח, א: "קראה על פה לא יצא וכו' מנלן, אמר רבא אתיא זכירה זכירה, כתיב הכא והימים האלה נזכרים, וכתוב התם כתב זאת זכרון בספר, מה להלן בספר אף כאן בספר", ע"כ. וכתב הקרן אורה בברכות יא, א דא"ז זכירה שוה גמורה, שהרי לא ילפינן מינה לשאר זכירות שבתורה שיהיו בספר, אלא גילוי מילתא בעלמא הוא, דוקא לענין מגילה, שמזכירים בה עמלק ומחיתו, שהרי המן מזרע עמלק הוא.

(אמנם זה ודאי שאין יוצאים מדאורייתא ידי זכירת עמלק ע"י מגילה, דיל' דאף אם דין קריאת הפרשה הוא, מ"מ מדאורייתא בעינן פרשה מן התורה דוקא. ורק שמ"מ סמך יש כאן לקריאת מגילה מה"ת, וכמש"כ הרמב"ן, וכמשנ"ת, הואיל וסו"ס קריאת פרשה של תורה שבכתב היא, שיש בה מחית עמלק).

ולפ"ז גם יש סמך מפורש מדברי הרמב"ן עצמו לעצם דינו של המג"א, שהרי אם מקרא מגילה מישך שייכא למצות זכירה, אף שלא נזכרו בו כל הענינים שהזכיר הרמב"ן לפי אידך גיסא, א"כ כ"ש פרשת ויבא עמלק, שהרי היא פרשה של תורה, והרי קי"ל שהוא דין קריאת פרשה, וכמשנ"ת.

שציותה התורה לזכורם בפה, וע"פ תוכן הפרשה הכריע הרמב"ן שנצטוינו לזכור מעשה עמלק וגם מצות מחייתו משום מעשיו".

משא"כ לדרכו הראשונה שם, שהמצוה היא בקריאת הפרשה, א"כ מה מקום יש לדון בגדרי המצוה, והרי גדריה קבועים ועומדים מאליהם, שיש לקרוא הפרשה בתורה ככתבה וכלשונה, לא פחות ולא יותר.

(וכמו שמצינו במצות מקרא בכורים, שאין גדר מצוה לזכור בפה ענין חסדי המקום עלינו [שהוא תוכן ענין הפרשה שם] לפי צחות לשונו, אלא מצוה בקריאת הפרשה ככתבה וכלשונה, ותו לא מיד.)

ועל דרך זו י"ל שגם הרמב"ם בספהמ"צ, שנראה מדבריו שהזכרת המחיה היא מכלל מצות הזכירה (כמש"כ הערוה"ש הנ"ל), הרי גם הוא לשיטתו בזה שם, שגדר המצוה מדאורייתא הוא הזכרת הענין ולא קריאת הפרשה.



## ח.

### הוראת המג"א הנ"ל נכונה להלכה דקי"ל כתוס' דעיקר המצוה בקריאת הפרשה

ולפ"ז תתיישב היטב הוראת המג"א שניתן לצאת יד"ח בפרשת ויבא עמלק אף שלא נזכרה בה מצות המחיה, שהרי לפמשנ"ת לעיל בביאור דברי הרמב"ן, נמצא שכל עיקר חידושו של הרמב"ן שיש להזכיר גם מצות המחיה, לא קי"ל כותיה לדינא, שהרי לא חידש כן הרמב"ן אלא לשיטתו במסקנתו, שהמצוה היא בזכירת הענין, וכמש"נ. וה"ה מה שסבר הרמב"ם שיש להזכיר המחיה, לפי מה שנקט הערוה"ש בדבריו, י"ל שגם הרמב"ם לשיטתו בזה שהמצוה היא בזכירת הענין.

והא אנו לא קי"ל הכי לדינא, אלא נקטינן כתוס' וכדרכו הראשונה של הרמב"ן, שאף מה"ת המצוה היא בקריאת הפרשה, ולא בזכירת הענין, וכמשנ"ת דברי המחבר והמג"א הנ"ל. והרי לפ"ז אין הדבר תלוי אלא בנידון איזוהי פרשת עמלק שנצטוינו על קריאתה, ואם נאמר שאף פרשת ויבא עמלק יש לה תורת פרשת עמלק לענין קיום מצות קריאת הפרשה, א"כ מה בכך שלא נכלל בה איזה פרט מפרטי הענין, סו"ס כל שקראה הרי קרא פרשת עמלק, ולא חייבה תורה יותר מזה.

ה). וטעם הזכרת מצות המחיה בשעת קיום מצות הזכירה לדעת הרמב"ן, נראה שהוא לשיטתו בשכחת העשין (שנדפס בסוף העשין שבספהמ"צ להרמב"ם, עשה זו, בענין זכירת מעשה מרים), שכתב הרמב"ן שם וז"ל: "נצטוינו בזכירת מה שעשה לנו עמלק, כדי לדעת שלא על חנם ימחה האל שמו, רק מחמתו עלינו לנקום החמס שעשה לנו, שלא היה ירא ממנו יתעלה". עכ"ל.

ו). ולכאורה עוד נפק"מ בזה, לענין מה שנסתפקו אחרונים אם צריך להבין מה שקוראין.

דהנה אם מה"ת הוא דין זכירת הענין, א"כ כשם שאם יזכיר הענין שלא בלשון הפרשה, ולא ידע מאי קאמר, ודאי לא יצא אף מדאורייתא, ה"ה די"ל שאף אם קרא הפרשה אינו יוצא אלא בהבנת הענין לשיטה זו. משא"כ אם אף מה"ת הוא דין קריאת הפרשה, א"כ מה לי אם לא הבין הענין, סו"ס קרא הפרשה כצורתה (וע' כע"ז לענין מצות ק"ש בליקוט תשובות וחדושים לרעק"א סי' ב, ונדפס על גליון הרמב"ם מהדורת פרנקל, פ"ב מהל' ק"ש ה"א. וע"ע בחידושי הג"ר שמואל רוזובסקי נדרים סי' א).

ורק שעדיין הא גופא צריך ראייה, מנ"ל דאף פרשת ויבא עמלק יש לה תורת פרשת עמלק לענין קיום מצות קריאת הפרשה.

וי"ל שזהו שבא להוכיח המג"א שם בסוף דבריו, וז"ל: "ובמגילה דף יח, א משמע פשטא דתלמודא דפרשת זכור דאורייתא, ומשמע שם דה"ה בפרשת ויבא עמלק יצא". עכ"ל.

אשר כונתו בזה, שהואיל ומבואר בגמ' שדין זכירת עמלק מתוך הספר מקורו בפרשת "ויבא עמלק" שבפרשת בשלח, דשם הוא דכתיב "כתב זאת זכרון בספר", נמצינו למדים שגם פרשה זו ניתן לקיים בה המצוה כמו בפרשת זכור (וכ"מ במחזה"ש שם). ולהכי הוא דשפיר ילפינן דין ספר מפרשת ויבא עמלק, כמו דילפינן דין זכירה בפה מפרשת זכור [דשם הוא דכתיב "זכור" וגו', דילפינן מיניה זכירה בפה], דע"כ שהוא משום שבפרשת זכור שבמשנה תורה, חזרה ושנתה התורה עיקר פרשת עמלק שבפרשת בשלח, [דהיינו פרשת ויבא עמלק]. ולכן שפיר נזכרו מקצת דיני המצוה בפרשת זכור ומקצתן בפרשת ויבא עמלק, כי שתי הפרשיות הללו הן בכלל פרשת זכירת עמלק מן התורה, ולכן שתיהן כשרות הן לצאת בהן ידי מצות זכירת עמלק מן התורה.

ולפ"ז הוראתו של המג"א קמה וגם ניצבה, שהרי המשנ"ב והערוה"ש לא הקשו על דבריו אלא מדברי הרמב"ם והרמב"ן, ולדעת המג"א הא בלא"ה לא קי"ל כותייהו, וכן נראה גם מדברי המחבר.

ז. ועוד, דהא בפרשת "ויבא עמלק" הוא דכתיב "כתב זאת זכרון בספר", ומשמע שנצטוו לכתוב פרשה זאת בספר. וע"ע בגמ' מגילה ז, א שאמרו שם: "כתב זאת, מה שכתוב כאן, זכרון, מה שכתוב במשנה תורה, כו', דברי רבי יהושע, רבי אלעזר המודעי אומר כתב זאת, מה שכתוב כאן ובמשנה תורה" וכו', עי"ש.

ח. ובאמת מאחר שהעלה המג"א ממשמעות הסוגיא שם שפרשת ויבא עמלק כשרה לצאת בה יד"ח, הרי לכאורה אינו מובן למה הקשו המשנ"ב והערוה"ש על שיטת המג"א, והרי שיטתו מוכחת מסוגיא דמגילה. ואם קושייתם קושיא היא, הרי היה להם להקשותה על הרמב"ם והרמב"ן שכתבו תנאי ההזכרה שלא נזכרו בפרשת ויבא עמלק, ואשר דבריהם לכאורה אינם מתיישבים עם הגמ' במגילה.

אלא שצ"ל בדעת המשנ"ב והערוה"ש, שמאחר שבפרשת זכור נזכרה גם מצות מחיה, א"כ יש ללמוד מזה שגם זה הוא מתנאי המצוה, וכמבואר ברמב"ם וברמב"ן שם, וממילא על כרחך יש לומר שאין כונת הגמ' במגילה שניתן לצאת יד"ח גם בפרשת ויבא עמלק, דהגם שהביאה הגמ' משם ילפותא לדיני הזכירה, י"ל שאי"ז אלא משום שסו"ס גם בפרשה זו הכתוב מדבר בענין זכירת עמלק, וממילא שפיר איכא למילף מהתם, אך מ"מ סו"ס צריך לקיים את כל תנאי המצוה הנלמדים מב' הפרשיות. ומאחר שבפרשת זכור נוסף דין הזכרת מצות המחיה, נמצא שגם הוא מתנאי מצות הזכירה, וממילא על כרחך שבדוקא תקנו חז"ל לקיים מצות זכירת עמלק ע"י פרשת זכור ולא ע"י פרשת ויבא עמלק, הואיל ועל ידה אי אפשר לקיים דין נוסף זה. ולכן הניחו את דינו של המג"א בצ"ע.

אמנם כל זה אינו אלא אי נימא דהמצוה מה"ת היא בזכירת הענין ולא בקריאת הפרשה, שאז יש מקום לדחיית ראיית המג"א כמשנ"ב בדעת המשנ"ב והערוה"ש, שהרי לפ"ז מה שדרשו בגמ' לדיני המצוה מפרשיות הללו, אין להוכיח מזה שצ"א מן הפרשיות הללו כשרה לקיום המצוה, שהרי אין המצוה כלל בקריאת פרשה, ומה שהגמ' דרשה מפרשיות הללו אינו אלא משום שבשניהם נאמר עיקר המצוה, ועדיין לעצם קיום המצוה צריך להזכיר כל פרטי הענין. וא"כ י"ל שכל פרט מפרטי הענין שנכתב באחת מפרשיות הללו, מעכב הוא בקיום המצוה, ולכן אין לקיימה בפרשת ויבא עמלק, שלא נכללו בה אלא מקצת פרטי הענין האמורים בפרשת זכור, ורק בפרשת זכור ניתן לקיים המצוה, הואיל ובה נכללו כל פרטי הענין האמורים בשתי הפרשיות הללו.

אבל לפי מה שנתבאר שהכרעת המחבר והמג"א לדינא היא שאף מה"ת המצוה היא בקריאת הפרשה, ולא בזכירת הענין, כשיטת תוס' וכדרכו הראשונה של הרמב"ן, מעתה יתיישבו היטב דברי המג"א והוכחתו, שהרי לפ"ז שוב אין מקום ללמוד מן הפרשיות הללו איזה פרטים צריך להזכיר כדי לקיים המצוה, שהרי מעולם לא ציותה התורה להזכיר את פרטי הענין,

ולענ"ד הוא אמת לאמיתה של תורה".



אלא רק לקרוא פרשת עמלק כלשונה בתורה, וא"כ כל שהיא בתורת פרשת עמלק לענין זה, שפיר דמי (ואין ללמוד מן הפרשיות הללו אלא רק את דיני אופן הקריאה, כגון כפה ובספר). ומאחר שבגמ' במגילה שם דרשו מקצת דיני המצוה מפרשת ויבא עמלק, משמע שגם פרשת ויבא עמלק יש לה תורת "פרשת עמלק" לענין מצות זכירת עמלק מן התורה, וא"כ שוב לא אכפת לן כלל במה שבפרשה זו לא נזכרה מצות המחיה, דסו"ס כל שקראה, הרי קרא "פרשת עמלק" ככתבה וכלשונה, ויצא ידי חובת קריאת הפרשה מן התורה.

ט. ובספר קובץ הלכות למוריניו הגאון ר' שמואל קמנצקי שליט"א (הלכות פורים פ"א ס"ב) כתב דלדינא קי"ל כהמג"א בזה ודלא כהמשנ"ב והערוה"ש, והרבה פוסקים הביאו את דברי המג"א להלכה, ובהם הפמ"ג (משב"ז סק"ב) והבאה"ט (סק"ב).

הרב יוסף יונה

## בדין העיר לוד לקריאת המגילה ומצוות הפורים [חלק ב']\*

הוספות ונספחים למאמרי בגיליון הקודם: א. בדין שכונת גני אילון (אחיסמך) והערים הסמוכות ללוד. \* ב. בדין פרוז שקורא בט"ו ובדין בן כרך שקרא ב"ד \* ג. בדין כרך שחבר וכרך שאין בו עשרה בטלנים.

### א. בדין שכונת גני אילון (אחיסמך) והערים הסמוכות ללוד

יעויין בדברינו לעיל בדין סמוך ונראה ללוד שנתבאר שאף אם ננהג בלוד דיני ספק, יש לנהוג כן גם בסמוך ונראה לה\*.

וצריך בירור בדין שכונת גני אילון - אחיסמך, האם יש לה חיבור גמור ללוד העתיקה או שהיא סמוך או נראה אליה. והנה כפי ששמעתי הרי כיום (בשנת תש"פ), עדיין אין חיבור גמור בין העיר לוד לשכונה זו וצריכים אנו לדין סמוך ונראה, ונראה כיום גם אין עדיין סמוך ונראה, וצריך בירור. ואמנם אמרו לי שייתכן שכבר כיום יש חיבור ע"י פגישת ריבועי העיר או ע"י כניסת קצה עיר בתוך קשת, והדברים צריכים בדיקה של מומחים ת"ח לפי מצב הדברים בשטח. וכן שמעתי שבהמשך הבניה המתוכננת בשנים הקרובות תהיה השכונה ברצף אחד לפחות עד למקום שהוא בגדר סמוך ללוד העתיקה ותל לוד.

ויש לציין בקצרה הנידון למעשה בערים הקרובות:

א. סביון ויהוד הם לכאורה בדין 'נראה' ללוד העתיקה. (כך נראה מתנאי השטח, כאשר סביון ויהוד גבוהות מלוד וצופות על בקעת לוד, וכך שמעתי ממי שראה בעיניו. לדבריו הראייה ברורה וניתן להבחין בקומות שבבנייני לוד).

ב. שמעתי (מרבני ארגון 'ערבתם') שסביון, יהוד, קרית אונו ושכונת נוה אילן שבדרום גבעת שמואל הן עיר אחת גדולה בדיני ערים לתחומין (ומצד חיבור ריבועים יש לדון בעוד ערים בסביבתם). עיר גדולה זו מגיעה עד סמוך לאוני' בר אילן.

בנייני האוני' (ועוד בנייני ציבור) הם במרחק הראוי לקובעם כהמשך העיר, ברם יש לדון אם הם נחשבים כבתי העיר כיון שרובם אינם מיועדים לאכילה ולינה אלא ללימודים, ולדעת החזו"א אינם מצטרפים, ויל"ד בדבריו ואכמ"ל. והנה יש בתוך ההיקף הזה גם מעט בנייני מגורים (מעונות סטודנטים) ואכילה (מסעדה), ואם ניתן דיני חומת העיר לחומה שסביב אוני' בר אילן הרי

\* בגיליון הקודם הופיעו הפרקים: הצעת השאלה ועיקרי הדברים \* א. דברי הרמב"ם והכפתור ופרח \* לוד שלנו היא לוד של הרמב"ם והכפ"פ \* ב. דברי הפאת השולחן \* ג. דברי שו"ת דברי יוסף הגר"ש סלנט והציץ הקודש \* דין סמוך ונראה לשיטתם והערה מדברי הראשונים \* האם היה מנהג קדום ידוע בלוד \* האם יש לחוש שלוד היא במרחק קטן ממקומה המקורי \* ד. דברי ר"י אליצור על ודאות הזיהוי \* ה. שרידי חומות עתיקות \* ו. הוכחה מהדרכים העתיקות שהוזכרו בדברי חז"ל \* ז. ההכרעה למעשה בלוד ומה שהורה והנהיג הרב אורטנר וצ"ל \* ח. סמוך ונראה ללוד \* סיכום הדברים.

(א). ויעו"ש שכן פסק הגרמ"ש קליין שליט"א.

בפשוטו כל השטח שבתוך היקף החומה נחשב כחלק מהעיר כיון שיש בתוכה גם בתים דחשיבי. ואם נכריע כן, הרי בפשוטו בנייני האוני' והעיר גבעת שמואל כולה מתחברים להיחשב חלק מעיר אחת גדולה עם הנ"ל.<sup>2</sup>

ג. בני ברק היא עיר אחת לתחומין עם חלקה הצפוני של גבעת שמואל עד האוני' וכן היא עיר אחת עם רמת גן ולפחות חלק מתל אביב ועוד. ולגבי החיבור לשכונת נווה אילן ולכל המחובר אליה הרי החיבור תלוי בדין בנייני האוני'. שאם גבעת שמואל כולה היא עיר אחת לתחומין, הרי גם בני ברק וכל המחובר אליה הם כולם חלק מעיר אחת גדולה שמתחילה מיהוד וסביון וכן"ל.

ד. אם נתפוס שחיבור ע"י עירובין מצרף ערים להיחשב כעיר אחת למגילה (שנחלקו בזה חכמים בדורנו כידוע, ואכמ"ל), צ"ב איזה ערים נכללות בזה. והנה יש עירובין בדרגות שונות של כשרות והידור בכל הערים הסמוכות לערים הנזכרות, ובדרך כלל העירובין עשויים כך שהם נפגשים זה בזה.

וכן, אם נסמוך על חיבור שעל ידי פגישת ריבועי ערים (כהוראת הגרמ"ש קליין בשם הגר"ש וואזנר לגבי תחומין, ומטו לה בשם החזו"א אף שבספרו אינו מוכרע, וכמדומה שכן היו מתלמידיו מורים, ויש חולקים בדין זה וכן כתבו בשם הגר"ש אלישיב, ואכמ"ל), או על חיבור שע"י עיר הנכנסת לתוך קשת דאלים טפי, ואכמ"ל, הרי צריך בירור טובא בכל חלוקת הערים בגוש דן. ויל"ע איזה ערים יצטרפו להסמוך ונראה ללוד. ובכל הספקות הללו צריכים אנו הכרעה למעשה.

ה. והנה, נקטינן לדינא שעיר גדולה שהקצה שלה הוא סמוך או נראה לכרך דינא הוא שכולה נידונית בדין סמוך ונראה ונוהגת פורים בט", וממילא כל המחובר להיות לעיר אחת עם סביון ויהוד הרי הוא בדין סמוך ונראה ללוד.

ואגב, לגבי בני ברק ייתכן שהנידון שנתבאר מצד לוד הוא יותר חמור מהחיבור ליפו שחשש לו החזו"א, שהרי לוד היא וודאית או קרובה לודא. ויש להעיר שלמעשה כיום בני ברק מחוברת ליפו ע"י כניסה לקשת, דחמירא מפגישת ריבועי ערים. ומש"כ בספר קרית אריאל שהן נפרדות ע"י איזור תעשייה, היה נכון לזמן כתיבת הספר אבל נכון להיום כבר נשתנתה המציאות בשטח וכיום יש שם דיורים. ובמק"א נתבאר עוד בדין יפו ואכמ"ל. וכן בני ברק נמנתה ביהושע בין ערי הנחלות, ויש משמעות בפשט המקראות שהערים המנויות הן מוקפות חומה, ובמק"א נתבאר (ומצאו בכתובת סנחריב שנחקקה בזמנו של סנחריב או בסמוך לו בכמה אתרים שנכתב בה שצר על יפו בני ברק ובית דגן, ונראה שבזמן סנחריב היו ערים אלו מוקפות חומה, וצ"ב אם הוא מוכרע).

ו. בכל ערים אלו צ"ב גם מצד אוניו שהיא עיר מוק"ח מימות יהושע, ומקובל לזהות אותה ב'כפר עאנה' שהוא כיום בתחומי הערים האלו (במזרח העיר אור יהודה), ויש הסתברות שכן היו מזהים בזמן הגאונים ויש לטעון שכן זיהה הכפתור ופרח, ואכמ"ל. ויש שטענו בזה מצד המרחק ללוד שאינו כמבואר בגמ' קמן, ויל"ד, ונתבאר קצת במק"א ואכמ"ל בכל זה.

ב). ובפשוטו, עיר קטנה שיש לה חומה בהיקף גדול, הרי הכל נחשב חלק מהעיר, אף שרוב השטח שומם. וכל שהוקפה ולבסוף ישבה הרי יש לה זמנים שחלק מהשטח אינו בנוי, ומסתבר שהכל בכלל העיר. וכ"ש כשיש בשטח הזה בתים כנסיות ובתי מדרשות ובתי בד וכדומה מהדברים המשמשים את בני העיר, אף אם אינם מצטרפים לגדרי העיר, ועיין.

## ב. בדין פרוז שקורא בט"ו ובדין בן כרך שקרא ב"ד

### פרזי שקורא בט"ו אם יוצא ואם מברך

ב"י או"ח סי' תרפ"ח: 'כתב שבלי הלקט (סי' קצ"ה) בן עיר שהיה בא בספינה או בדרך ולא היה עמו מגילה נזדמנה לו בט"ו קורא אותה בט"ו וה"ר יעקב הביא ראייה לדבריו מדגרסינן בירושלמי כל החודש כשר למגילה ובלבד עד ט"ו ואם יש מי שמסתפק בדבר יקרא בלא ברכה'. ע"כ. ובשו"ע תרפ"ח סעיף ח' 'בן עיר שהיה בספינה או בדרך ולא היה בידו מגילה ואח"כ נזדמנה לו בט"ו קורא אותה בט"ו. ע"כ. ובמג"א (ס"ק י"ב) 'קורא אותה בט"ו – בלא ברכה (ב"י ש"ל). ע"כ. וכעין זה בפר"ח (שם ח') ונמשכו אחריהם הרבה אחרונים.

ברם, כבר העירו שהלשון בב"י קצר אבל בש"ל קמן כתב בשם אחיו ר' בנימין: 'שקורא אותה בחמשה עשר ומברך לפניה ולאחריה' ור' יעקב מגוריצבורק הביא ראייה מהירושלמי וכו' וסיים 'ואם יש שמסתפקים בדבר מ"מ יקרא בלא ברכה'. ע"כ. ולמדנו שהוראת ר' בנימין ור"י מגוריצבורק הייתה לברך, והסיום ואם יש שמסתפקים בפשוטו הוא מדברי הש"ל עצמו ולומר שאף מי שמפקפק לא יימנע מלקרות. וצ"ב אם זו הוראה לחוש למסתפקים ושלא לברך, או שאינו אלא כמעורר שגם מי שמסתפק אין לו להימנע מלקרוא, ויעיין להלן שהא"ר הבין שכוונתו כלשון אחרון, והביא שם שגם בספר התניא שדרכו להעתיק הכרעות הש"ל כתב לברך ומבואר שכן הבין את כוונת הש"ל.

ויש להעיר קצת בנטיית הלשון. הנה בב"י לא הביא שבש"ל הקדים להדיא שאחיו והר"י מגוריצבורק הורו לברך, וגם בסיום הלשון: 'ואם יש מי שמסתפק בדבר יקרא בלא ברכה' ולא כדקמן מ"מ יקרא בלא ברכה'. ונראה שאחרונים אלו הבינו שהש"ל הביא הוראה לקרוא וסיים שכיון שיש מסתפקים לכן אין לברך. אבל בנוסח דקמן מבואר חדא שאחיו ודעימיה הורו לברך וסיים שאם יש מסתפק מ"מ יקרא בלי ברכה. ולכאורה זו משמעות שונה, ועיין היטב. עוד יש להעיר שלפנינו הלשון ואם יש שמסתפקים בדבר מ"מ יקרא בלא ברכה, והנה פתח בלשון רבים וסיים בלשון יחיד, ויש מקום להבנה שכוונתו שכיון שיש שמסתפקים לכן יש לשואל לקרוא בלי ברכה. אבל בנוסח שבב"י גם הפתיחה היא בלשון יחיד, וזה מוסיף להטות שהכוונה שגם מי שמסתפק בדבר אין לו להימנע מלקרוא עכ"פ, ועיין.

והנה בט"ז (תרפ"ח סק"ט) כתב שנ"ל שהכוונה שיקרא בברכה, דכן משמעות סתם קורא (והיינו שאם כוונת השו"ע שיקרא בלי ברכה דרכו לפרש את הדבר, ואם סתם שיקרא משמע שהוא בברכה), ובא"ר שם (ס"ק י"ז): 'ואני אומר דיברך, דשה"ל לא כתב אלא אם יש מי שמסתפק בדבר לא יברך, ר"ל שאם יהיה לו ראייה נגד זה אבל הוא עצמו פסק דמברך' (והעיר שהתניא, שנמשך ברוב דבריו אחר הש"ל, פסק בסתם שיברך). ושו"ר בעולת שבת (שם ס"ק ה') שיקרא בברכה. ובפמ"ג (א"א י"ב) הביא דברי הא"ר וכתב 'ומכל מקום נראה דיקרא בלא ברכה דספק ברכות לקולא'.

ובמ"ב (ס"ק כ"ג) כתב: 'ובלא ברכה דכבר עבר עיקר זמנה' ובשעה"צ (אות ל"ו): 'פר"ח ומטה יהודא ונה"ש ומג"א, דלא כהט"ז, וכן מצדד הפמ"ג למעשה'. ע"כ. והנה, הפר"ח כתב בסתם שקורא בלא ברכה, ולא פירש טעמו לזה. וייתכן שהוא ע"פ המג"א, אי נמי ע"פ שיטתו שבן



כרך אינו יוצא בי"ד ולהיפך. ובמטה יהודה טען שמשמעות הבבלי היא שאין קריאה אלא בזמנה ולכן לא יברך. ע"כ. וזה כדעת הפר"ח שם. ברם המ"ב עצמו נקט שבן כרך יוצא בי"ד, וע"פ הגר"א, והיינו שאין כוונת הבבלי לשלול קריאה לבן עיר וכרך שלא בזמנם מפני הדחק, ולכאורה לפ"ז ליכא לטענה זו. וכן בנהר שלום העיר שמסיום השה"ל מבואר שלא לברך, וציטט כלשון שבב"י ויעויין לעיל מה שיש לדון בזה, וכן העיר שבגמ' משמע שזמנו של זה לא כזמנו של זה, וכבר נתבאר שלהגר"א ופסק המ"ב לכאורה ליכא לטענה זו.

והנה, כדברי השה"ל כן הוא בספר העיטור (הל' מגילה) ובכל בו (סי' מ"ה). וסתימתם משמע שמברך. וכן הגר"א הביא את דברי הירושלמי כמקור בלי להעיר, ומשמע שנקט להו לדינא, וכשיטתו בבן כרך שקרא בי"ד. ולכאורה כוונת הגר"א שיקרא בברכה, ועיין.

לעניין דינא, ביחס לעיקר החיוב קרוב הדבר שיש לסמוך שיוצא בט"ו, והרי הנידון בדרבנן וספיקו להקל, ושפיר יש לו לסמוך על משמעות קמא, וכ"נ משמעות הגר"א שיוצא. ולעניין ברכה, הנה מצד עיקר הדין לכאורה יש להורות לקרוא בברכה. ברם ייתכן לטעון שאחר כל הדברים עדיין לא יצאנו מידי ספק ברכות. וצ"ת לדינא. ועכ"פ קרוב שהמברך יש לו על מי לסמוך.

#### אם צריך עשרה:

יש לדון להשיטות שקורא בט"ו ובברכה אם צריך עשרה, כדין קריאה שלא בזמנה. והנה במ"ב תר"צ ס"ק ס"א (לגבי יום יום ט"ו שחל בשבת שדין המוקפין להקדים ולקרוא בע"ש) כתב: 'בודאי צריך לקבץ עשרה לקריאתו ובזה עוד חמיר יותר דאי ליכא עשרה לא יברכו המוקפין עליה'. ע"כ. ובשעה"צ אות נ"ט (על דין חל יום ט"ו בשבת) כתב: 'כן מוכח בגמרא דזהו גם כן בכלל שלא בזמנה, אף דבזה הכל קורין בערב שבת, מכל מקום הואיל ודחוי הוא מזמנו המיוחד לו לא הוציאוהו חכמים משאר שלא בזמנו'. ע"כ. ובאות ס"א (על מש"כ שבאופן זה יקרא בלא ברכה): 'וטעם הקריאה בלא ברכה, דזה תליא בדעות הראשונים אם לדברי רב וכן לרב אסי דשלא בזמנה קורים בעשרה הוא לעכובא או לכתחלה למצוה, דלדברי הרי"ף והרשב"א והרמב"ן מיירי רב ורב אסי לענין דיעבד וממילא שלא בזמנה עשרה הוא לעכובא, ואף דלענין זמנה נקטינן דרך לכתחלה צריך לחזור אחר עשרה, שם יש עוד סברא דצריך לפסוק כרב משום דר' יוחנן קאי כוותיה, מה שאין כן שלא בזמנה, ודעת רש"י ורו"ה דהם מיירי רק לענין לכתחלה ולכן יקראנה בלי ברכה. אחר כך מצאתי בפרי חדש שגם הוא פסק כדברינו דיקראנה בלי ברכה'. ע"כ.

ולדבריו מסתברא שכ"ש בבן י"ד שקורא בט"ו שיצטרך עשרה להני ראשונים, והכרעת המ"ב שיקרא בלי ברכה. ומ"מ לענין חיוב קריאתו י"ל שגם לדעת המ"ב יצא, שהרי הוא ספק דרבנן ולהקל.

אמנם הרבה אחרונים פליגי וסברי שהקורא בי"ד ובט"ו, אף שהוא שלא בזמן של עיקר חיובו, יכול לברך אף ביחיד. והגר"ח זוננפלד זצ"ל רבה של ירושלים בשו"ת שלמת חיים (סי' ק"ג) צידד לברך, והביא מספר בני בנימין שהביא הלכה למעשה מחכמים קדמונים בירושלים

שפסקו לברך גם ביחיד, וכתב שנהגו כדעה זו (והעירו שכן כתב הגרי"ח גם בדיני פורים המושלש שבשעה"ד שלא מצא עשרה יברך, וכעת אינו תח"י. וכן ציינו לשו"ת קול אליהו ח"ב או"ח כ"ח, שהיה חברו של החיד"א ומרבני ירושלים והורה כן וביאר היטב טעמו ונימוקו וכתב שהסכימו עמו חכמי הישיבה, ויל"ע שם).

בחזון איש (או"ח נ"ה סק"ב) דן בקריאת נשים בעשרה למוקפין בחל [ט"ו] בשבת וכתב: 'יש הרבה צדיקין להקל. א. דעת רש"י הראב"ד והר"ז והרא"ש, שאין דין עשרה לעיכובא אפי' שלא בזמנו. ב. מדברי הר"מ פ"א ה"ז מבואר דשלא בזמנו הנאמר בגמ' אינו אלא חוץ מ"ד וט", אבל בני חמיסר הקוראין בארביסר איכא פרסומא טובא כיון שהוא זמן קריאה לרוב העולם, [ואם זה ג"כ בכלל שלא בזמנו ובעי' לא יתכן לומר ההלכה בלשון אלו הקוראין קדם י"ד, דהרי לשון זה ממעט בני ט"ו הקוראין ב"ד, אלא ודאי האמת כן דאין בני ט"ו הקוראין ב"ד בכלל שלא בזמנו] ומש"כ במ"ב בשעה"צ אות נ"ט תמוה דבגמ' איתא י"ד שחל בשבת וקוראין ב"ג דזה חשיב שלא בזמנו. ג. באו"ז מסתפק בלאו בני חיובא אי הוה בכלל עשרה [והיינו קטנים] ומשמע דנשים ודאי הוה בכלל עשרה כיון דבני חיובא נינהו ואיכא פרסומא ניסא [ולשון הרמ"א בנשים כבר כתב המ"א דאינו מדוקדק] וכ"כ הרמב"ן דאפי' רובא כבר יצאו לית לן בה, דלאו משום זכותא דעשרה הוא אלא משום פרסומא ניסא, וא"כ אין מקום לקבוע בפרסומא ניסא תנאים ולמעוטי נשים. ד. למש"כ הרמ"א דיחיד שלא שמע א"צ עשרה כיון דכבר נתפרסם בקריאת עשרה בציבור, נראה דגם שלא בזמנו הדין כן, ונפל בבירא כל הנידון'. ע"כ.

והנה, טענותיו שייכות גם ביחיד, מלבד הטענה השלישית. ובפשוטו, לדעת החזו"א גם היחיד יש לו לברך, ועיין. ואם אין עשרה שקראו גם הטענה הרביעית אינה שייכת. אבל לכאורה אם לרש"י ודעימיה אינו לעכב ולהרמב"ם עכ"פ ב"ד וט"ו שפיר דמי (ומדברי הרמב"ן והרשב"א, שג"כ סברי שהוא לעיכובא, אין גילוי לא כך), הרי יש מקום להקל בזה, ועיין.

ולעניין דינא קרוב הדבר שיש לסמוך על דעת כל הני ראשונים ואחרונים שיש לקרוא ולברך ביחיד, וכהוראת רבני ירושלים והמנהג וכהוראת הגרי"ח זוננפלד והחזו"א. (וגם כשאין עשרה שקראו קרוב יותר שאפשר לסמוך ולברך).

### הנלמד לדין העיר לוד:

בכל הנ"ל יש צירוף גדול בדין יום הפורים בלוד. שמלבד שנראים הדברים שהיא כרך גמור, וכן הוא בקמאי וככל מה שנתבאר, הרי אף אם באמת דינה כעיר פרוזה יוצאים בה בדיעבד חובת מגילה בט"ו, וגם המברך בעיר כזו ודאי יכול לצרף שמעיקר הדין יש מקום לברך בט"ו אף בעיר פרוזה, ואף ביחיד אם לא קרא ב"ד, ועיין היטב (ובפרט אם נאמר שיקראו בשני הימים אלא שאנו צריכים להורות איזה יום עיקר כדי שמי שנאנס או שקשה לו מאיזה טעם יידע מתי עיקר החיוב, ושפיר יש לצרף הנ"ל). אמנם צירוף זה הוא רק לעניין קריאת המגילה, ואינו שייך בשאר מצוות היום.



## בן כרך שקרא ושעשה שאר מצוות היום ב"ד ואם יכול לברך בט"ו

בן כרך שקרא ב"ד:

בדין בן כרך שקרא ב"ד יש מבוכה. כי מבואר בהרבה ראשונים שלא יצא (ולא מצאנו בראשונים מי שיכתוב בפירוש שיצא), וכ"פ הפר"ח. ומאידך נראה בט"ו וכן כתב הגר"א וכן פסק המ"ב לעיקר וכן פסק החזו"א שיצא. ברם לא הביאו את דברי הראשונים שכתבו במפורש שלא יצא, וצ"ע לדינא. ונבאר הדברים בס"ד.

ברמב"ן (מגילה ב, א) כתב בדין ערי הספקות שמעיקר הדבר אחרי שקרא בראשון 'הוה ליה בשני בספק של דבריהם וספיקא דרבנן לקולא'. ע"כ. והיינו שלכן הוא פטור מלקרוא בשני יעו"ש. ואילו יצא ב"ד בתורת ודאי הרי אין מקום לכל זה. וכן המשיך שם שמעיקר הדין יש לפטור בשניהם 'אלא שאם תאמר כן נמצאת פוטרו בשניהם ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה, לפיכך קורא בראשון ופטור מן השני'. ודן אולי יש בזה גם הכרעת רוב לקרוא ב"ד יעו"ש. ודן עוד שלא יברך כלל משום ספד"ר, אא"כ יש בזה הכרעה של רוב לקרוא ב"ד. ע"כ. ומכל הדברים מבואר שאין קריאת י"ד פוטרת בתורת ודאי (ויל"ד עוד שאילו נאמר שבי"ד יוצא בכל אופן, הרי זה עצמו טעם לחייבו בודאי ב"ד, ויל"ע עוד בזה).

וברשב"א (שם): 'ובני עיירות שקראו בט"ו ובני כרכין שקראו ב"ד לא יצאו דומנו של זה לא זהו זמנו של זה'. ע"כ. וקרוב לזה בלשון הריטב"א שם', וכן ביאר במאירי שם' (ונראה שם שגם הירושלמי מיירי רק במסופקות), ובמאירי שקלים פ"א שאין הלכה כהירושלמי אלא שמכריעין מהירושלמי בדין עיר המסופקת". ומבואר מדבריהם שהם תפסו שמשמעות הבבלי שאמרו זמנו של זה לא כזמנו של זה שהוא לעכב אף בדיעבד, וכטענת הפר"ח.

בר"ן על הרי"ף (מגילה ב, א) דן בעיירות המסופקות וכתב שהגאונים הורו שהולכין בהן אחר רוב העולם וקורין ב"ד, ועוד שאפילו הוא ספק השקול הרי הוא ספק דרבנן ונמצא פטור משניהם ולפיכך קורא בראשון ופטור בשני. ובהמשך שטבריה והוצל שהן ערי הספקות היו

ג. ובתוך דבריו (שם): 'בן עיר ובן כרך חלוקים לגמרי בדיניהם וזמנו של זה לא זהו זמנו של זה כלל ולפיכך אין אחד מהם מוציא לחברו'. ע"כ.

ד. במאירי (שם): 'בני כרכים שקדמו ל"ד לא יצאו וחזו"רין וקורין ובני עיירות שלא קראו ב"ד הרי הם בכלל מעוות לא יוכל לתקן בהדיא אמרו זמנו של זה לא זמנו של זה ואף על פי שבתלמוד המערב אמרו הכל יוצאין בארבעה עשר לא נאמר אלא על הספקות'. ע"כ.

ה. 'ומה שנאמר כאן שהכל יוצאין בקריאת ארבעה עשר אפילו כרכים כבר בארנו שם שאין הלכה כן אלא שיש להכריע ממנה שעיר המסופקת אם היא מוקפת חומה מימות יהושע אם לאו יוצאה בקריאת ארבעה עשר כמו שביארנו שם'. ע"כ.

ו. 'לענין עיירות המסופקות אם הן מוקפת חומה מימות יהושע בן נון או לא הורו הגאונים ז"ל שהולכין בהן אחר רוב עיירות שרובן אינן מוקפות חומה מימות יהושע וקורין בהן ב"ד ועוד שאפילו תאמר שהוא ספק שקול ה"ל ספק של דבריהם ולקולא ונמצא פטורות בשניהם ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה לפיכך קורא בראשון ופטור בשני ודאמרין בגמרא [דף ב] אטבריא והוצל שהיו קורין בהן בארבעה עשר ובחמשה עשר במדת חסידות היו נוהגין כן משום ספקא דטבריא דתליא במגניא ומכסיא ובהוצל מפני שהיו נחלקין בה בקבלתו זה אומר מוקפת וזה אומר אינה מוקפת והיו קורין בלא ברכה דספק דדבריהם לא בעי ברכי כדאיתא בפרק במה מדליקין [דף כג א] אלא שראוי לברך בארבעה עשר מפני שהולכין אחר רוב העולם והרמב"ם ז"ל כתב בפרק ה' מהלכות מגילה עיר שהיא ספק קורין בה בשני הימים ובבליהן אבל אין מברכין על קריאתה אלא ב"ד הואיל והוא זמן קריאה לרוב העולם'. ע"כ.

קוראים בלי ברכה דספק דדבריהם לא בעי ברוכי (היינו גם כשהורו לקיים מספק כתקנת דמאי) אלא שראוי לברך ב"ד מפני שהולכין אחר רוב העולם. ע"כ (ובמ"מ מגילה א, יא בשם י"מ שמדינא חייב רק ב"ד מפני הרוב). ולכאורה מפורש כאן שבעיר מוקפת אין יוצאים ב"ד, ושלולי שנתפוס שיש כאן הכרעת רוב הרי א"א לברך (יש מקום לומר שאין הכוונה כאן להכרעה בגדרי הכרעת רוב בכל מקום, אלא שתיקנו להם חכמים שמספק יקראו ב"ד כרוב העולם, ובלשונו לא משמע כ"כ, ויל"ע אם נכון לפרש כן).

והנה, אם ב"ד ודאי יוצא הרי לכאורה עיקר הדבר דהוי ספד"ר בשני הימים אינו נכון. והרי קשה לומר שהקיום לבני כרכים ב"ד הוא קיום בלי חיוב אלא ביאורו הוא שיש חיוב כללי על שני הימים ותקנה לקיים לכתחילה בט"ו. ומעתה בספק הרי יש לו חיוב ודאי שבי"ד הוא ודאי יכול לקיימו ובט"ו הוא ספק קיום. ולכאורה בכה"ג חייב לקיים ב"ד. ואולי הוא רשאי גם לקרוא בט"ו שהוא ספק קיום, אבל איך ייפטר לגמרי מחיוב ודאי. ודומה הדבר למי שיאמר שבדרבנן יכול לדחות חיובו לביה"ש מספק ושוב ייפטר מלקיים מספק, ועיין. ויל"ע עוד בטענה זו.

בביאור הגר"א (תרפ"ח ס"ד) הביא את דברי הר"ן והמ"מ, וכתב שהכוונה שקורא ב"ד כיון שבי"ד לעולם יוצא. ע"כ. ויש להעיר שלכאורה אין זה במשמעות לשונם, וצ"ת ועיון. ועכ"פ אחרי שידענו את דעת רמב"ן רשב"א ריטב"א ומאירי שלא יצא בדיעבד, הרי ודאי נוח לבאר את שיטת הר"ן ומ"מ כדבריהם, ויל"ע עוד בזה.

בספר המאורות הביא את דברי הרמב"ם שבערים המסופקות מברכים רק ב"ד הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם, והוסיף על זה: 'ונ"ל לפי הירושלמי דבקריאת י"ד סגי דגרסי' התם... והאידינא לא קרו אלא ב"ד. ואפשר לומר דסמכינן על הירושלמי בעיירות שהן ספק. ועוד משום דליכא עשרה בטלנין'. ע"כ (ומש"כ משום דליכא עשרה בטלנים היינו כשיטת הרמב"ן שצריך בטלנים בכרכים ואכמ"ל).

ולכאורה נטיית הדברים היא שאם הוא סבר שבספקות סומכים על הירושלמי לכתחילה לנהוג רק ב"ד הרי גם בוודאות נסמוך עליו עכ"פ בדיעבד, שאם קרא רק ב"ד יצא. אמנם אינו מוכרח, וייתכן שבספיקות סמכינן עליה רק בצירוף שי"ל שמספק יצא במה שיעשה. ויש לטעון שלשונו מוכיח כן, שכתב דסמכינן על הירושלמי בעיירות שהן ספק, ויש כאן משמעות שרק מפני שהדבר מסופק סמכינן על הירושלמי. ואילו גם בוודאות יצא מן הדין, היה לו לומר שלפי שבדאי יצא לכן סומכים שלא לקרוא בט"ו כלל (ויל"ע עוד במשמעות זו כי אין הדבר מוכרח לגמרי, ומאידך גיסא הנה במאירי נראה כן, וי"ל שזו שיטה אחת, ובפרט שהוא מחכמי ארצו דהמאירי).

ויש להוסיף שמשמע שהוא בא לבאר גם את טעם הרמב"ם בזה (אלא שהרמב"ם סמך לעניין עיקר הדין והברכה ואנו נסמוך אף לגבי זה שלא יצטרך לקרוא כלל). והנה בוודאות יש קושי לייחס להרמב"ם

ז. 'ומ"מ י"מ שכתבו דמדת חסידות היה להם אבל מדין גמור אזלינן בתר רובא דעלמא ולא מוקפין גינהו'. ע"כ (ונראה שם שנקט עיקר כהרמב"ם שיש חיוב ביום השני ושכן הוא גם בספקות שבחור"ל, יעו"ש).

ח. כך כו'. והגאונים הורו שלא יקרא אלא ב"ד דאזלינן בתר רובא דעלמא ועוד ספק דבריהם לקולא אלא שלא תיבטל ממנו בודאי מקרא מגילה יקרא ב"ד ופטור מט"ו. מ"מ ור"ן. ור"ל כיון שבי"ד יוצא בדיעבד וכמש"ל שזהו טעמו של הרמב"ם שכת' ולא יברך כו'. ע"כ.

שיצא, וזה סיבה נוספת לומר דמיירי המאורות רק בספקות. ברם גם זה אינו מוכרח. ועוד יש לטעון, שהזכיר גם שי"ל שהוא מצד העשרה בטלנים, ולפ"ז הרי מבואר שגם בספקות אין סומכין על הירושלמי (ועיקר טענתו שם הוא נידון בפני עצמו ובוה נקטינן לדינא שא"צ וית' במקומו). וקשה לומר דבר ברור בשיטתו. ועוד שעיקר דבריו בנויים על המנהג ורוב הראשונים פירשו המנהג שהוא מטעמים אחרים (שא"צ לחשוש בסתם ערים בחו"ל שהן מימות יהושע וכיו"ב).

ומצאנו גם בין הראשונים הנמשכים אחרי בעלי התוס' שכתבו שאינו יוצא בי"ד, שכן הוא בראב"ן (מגילה סי' רפ"ב).<sup>ט</sup> וכן כתב בטור (סי' תרפ"ח): 'וכרך שהוא ספק אם הוקף מימי יהושע אם לאו קורין בי"ד ובט"ו, ולענין ברכה כתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל מסתברא שיקראו בלא ברכה בשני הימים, ביום ט"ו לא יברכו דשמא אינה מוקפת, וביום י"ד נמי לא דשמא היא מוקפת ועדיין לא הגיע זמנה והוא ברכה לבטלה, וכיון דברכה לא מעכבא למה יכניס עצמו בספק ברכה לבטלה. והרמב"ם כתב שמברכין ביום י"ד כיון שהוא זמן קריאה לרוב העולם'. ע"כ. ונטיית הדברים שכוונתו לומר שלהרמב"ם יש הכרעה של רוב ולכן יכול הוא לברך בי"ד אע"פ שבן כרך שקרא בי"ד לא יצא. ובכרכים הודאיים נראה שלשיטתו הוא ברכה לבטלה ולא יצא אפילו בדיעבד.

בשו"ת מהרי"ל (סוף סימן קל"ז) דן במי שמניח תפילין דרש"י ודר"ת על מה יברך וכתב שמברכים על מה שהוא עיקר הדין וכו', והביא דוגמאות לזה, וסיים: 'וכן מאן דקרי מגילה בי"ד ובט"ו כתב הרמב"ם לברך בי"ד כרובה דעלמא אף על גב דהתם ספק גמור וט"ו חשיב לדידיה כמו י"ד, וכ"ש בנידון זה'. ע"כ. וצ"ב בכוונתו, שאם הוא ספק גמור איך הוא יכול לברך בי"ד, ומה זה נוגע לנידון דידיה דמיירי בדברים שיש בהם הכרעה מהו עיקר הדין. ונראה שכוונתו היא שהוא הבין בדעת הרמב"ם שמצד גדרי הדין הוא ספק גמור אבל יש כאן הכרעת חכמים שבמצב כזה הולכים אחרי הרוב לעניין הנהגת היום העיקרי. וכוונתו היא שאם כשהורו לנהוג עיקר ביום זה הדבר כולל לברך באותו היום שהוא היותר עיקר הרי כ"ש היכן שמצד הדברים עצמם זהו העיקר.

ועכ"פ קרוב לשמוע מדבריו שבוודאות אינו יוצא בי"ד, שאילו בי"ד יוצא ומברך גם בכרכים הרי ברור שיכול לברך באותו היום ואינו עניין כלל למקומות שהנידון שיש ספק או חשש שלא יצא כלל, ומאי כ"ש ואדרבא, ועיין היטב.

ולמדנו שדעת רמב"ן רשב"א ריטב"א מאירי וכן נראה בדעת ר"ן ומ"מ, וכן הוא בראב"ן וכן נראה בדברי הטור בשם אחיו רבינו יחיאל שבני כרכים אינם יוצאים בי"ד. ועיין בפנים בדעת המאורות.

ומאידך בביאור הגר"א או"ח תרפ"ח ס"ד כתב שגם בני כרכים יוצאים בדיעבד בי"ד ולכן בערי הספקות מברכים בי"ד. וכן נראה מהט"ז (שם סק"ד). ובמ"ב (תרפ"ח, ח) הביא פלוגתא בזה

ט. 'הקורא את המגילה למפרע לא יצא, דכתב נזכרים ונעשים מה עשיה למפרע לא, דמוקפת חומה שקראה בי"ד לא יצא, אף זכירה דהיא קריאה למפרע לא'. ע"כ.

י. לשון הגר"א: 'כי אם בי"ד. דאף בני כרכים יוצאין בדיעבד בי"ד כמ"ש בירושלמי בפ"ב דמגילה הלכה ג' בן עיר מהו שיוציא בן כרך י"ח יבא כהדא כל שאינו מחוייב בדבר כו' בן כרך מהו שיוציא את בן עיר י"ח יבא כהדא כו' הכל יוצאין בי"ד שהיא זמן קריאתה וכן שם פ"א הלכה א' ה' ד' ולכן מברכין בי"ד אף לכתחילה כמ"ש תוס' וש"פ בברכה

(ועיין שעה"צ שם אות ח') ובס"ק י"א נראה שתפס כהגר"א, והנראה מהט"ז (סק"ד) וחזו"א (קנג, ב ואילך) דנקטו כהגר"א שבן כרך שקרא בי"ד יצא. וכ"כ הפמ"ג (תרפ"ח מ"ז ד') שי"ל שהבבלי לכתחילה ודלא כהפר"ח, ונראה שכוונתו לפסוק כך.

והנה נתברר לעיל שהרבה ראשונים סברי הכי ופסקו שבן כרך שקרא בי"ד לא יצא דיעבד ולא ברור שיש ראשונים שחלקו (והמ"ב והחזו"א לא הביאו את דבריהם, וייתכן שאילו חזו היו פוסקים כדברי הראשונים, או עכ"פ היו משאירים הדבר בספק, וצ"ת), וצ"ע לדינא [עוד העירוני שדעת המרכבת המשנה (פ"א ממגילה ה"י) שגם להירושלמי שיוצאים בי"ד מ"מ לכתחילה חייבים לחזור ולקרוא בט"ו, עיי"ש. ובצפנת פענח (פ"א מתרומות ד"ה והנה המעיין) שחייב לחזור ולקרוא בט"ו. ע"ש. וכעת לא עיינתי בדברים].

ועכ"פ, לגבי נידון דידן יש כאן לכה"פ צירוף גדול לחשוש לשיטת הרבה ראשונים הפוסקים שלא יצא.

**בן כרך שעשה סעודה משלוח מנות ומתנות לאביונים בי"ד:**

בחדושי ר' מאיר שמחה (בעל אור שמח) מגילה ד, א כתב: 'ודע דמשתה ושמחה בודאי לא יצאו אם עשה בי"ד דעיקר מנוחתם הוה בט"ו, רק בקריאה קורין על הנס שאירע להם גם בי"ד, ודוק'. ע"כ. והיינו שאת שאר מצוות היום אין בני הכרך יוצאים בי"ד, וכפי שהוא בבני כפרים ביום הכניסה.

ודין משלוח מנות בפשוטו כדין הסעודה בזה, ויל"ע במתנות לאביונים, שבבני כפרים אמרו שנותנים ביום הקריאה, וצ"ת ואכ"מ.

וכל זה נוגע מאוד למעשה למי שיבוא לעשות עיקר הפורים בי"ד על סמך הירושלמי, שמ"מ לגבי סעודה ומשלוח מנות ואולי גם למתנות לאביונים לא יצא. ויש לחשוש טובא שיש שיזלזלו ולא יקיימו בי"ד ולא יצאו ידי חובתם. ואם דינא הכי הוא שעושים בי"ד הרי זו הדרך הנכונה ותקנת חכמים, אבל אם העיקר שהוא בט"ו אלא שטוענים שמצד חשש קל יש לנהוג עיקר בי"ד שממא נפשך יצא, הרי יש לחוש טובא שיקלו במצוות היום בט"ו, וכמש"נ.

ויש להוסיף שעיקר דין שאר המצוות בט"ו בערים המסופקות אינו ברור כ"כ, ויש אחרונים שנקטו שבערי הספקות א"צ לנהוג מצוות היום בט"ו מלבד קריאת המגילה, והמ"ב לכאורה סתר דבריו בזה. ויש לחשוש שברבות הימים יקלו גם מצד זה, ועיין.

**קרא בי"ד דרך חשש וספק ודעתו לחזור ולקרוא בט"ו:**

במ"ב תרפ"ח סק"ב כתב בשם היד אפרים בדין כרך שאין בו י' בטלנים שיש לחוש ולקרוא בי"ד (והחזו"א חלק בזה שא"צ לחוש לי"ד ואכ"מ). והנה נקטו המ"ב והגר"א"ז מרגליות בעל יד אפרים שעיקר הדין שקוראים בט"ו, ומ"מ הורו לחשוש ולקרוא גם בי"ד. ומשמע שכוונתם שבי"ד יקרא בלי ברכה ובט"ו יברך. ולא נראה כלל לומר שהכוונה שיקרא בי"ד בברכה ובט"ו שהוא זמנו מעיקר הדין לא יקרא או שיקרא בלי ברכה.

שמסופקין אם בפה"א או בפה"ע וכמ"ש בפ"ו דברכות שקפץ ר"ע ובירך מעין שלש וא"ל ר"ג למה אתה כו'. ע"כ.

ולכאורה קשיא הרי נקטו הרבה פוסקים שבן כרך שקרא בי"ד יצא. וכבר כתב הפמ"ג (תרפ"ח מ"ז, ד') שלפי זה 'בן כרך שקרא בי"ד אסור לברך בט"ו וקורא בלא ברכה כקורא בתורה'. ויל"פ דעת היד אפרים ומ"ב דסתמא כוונתו לצאת כפי שיותר נכון מן הדין, וממילא אם האמת שחיובו הוא בט"ו וכפי שנקטינן לעיקר הדין הרי אינו יוצא אלא בקריאת ט"ו. וצ"ל שבסתמא זו יש די כדי להחשיבו כמכוון שלא לצאת להצד שהעיקר הוא ט"ו (ויל"ע אם הוא תלוי בנידון הכללי של תנאי בכוונת המצוות, שהמ"ב סובר שאפשר להתנות בק"ש ויש אחרונים שפקפקו).

ויש להוסיף עוד מדינא דהירושלמי בבן עיר שעבר לכרך שקורא כאן וכאן, ולכאורה קשיא הרי בי"ד יוצא ממה נפשך ולמה צריך לחזור ולקרוא בט"ו. ובחזו"א (או"ח קנג, ב) נראה שאם קרא בי"ד דרך היתר וחובה אין זה פוטרו מקריאת ט"ו. ולא ביאר כ"כ הטעם, ויש לפרש על דרך הנ"ל. וראיתי בספר שונה הלכות (מהגר"ח קנייבסקי שליט"א והגר"צ טורצ'ין זצ"ל) שביארו טעמו של החזו"א (שוה"ל תרפח, יא במוסגר): 'דהוי כמכוין בהדיא שלא לצאת אם אינו צריך מאחר שעושה ע"פ הדין'. ע"כ. ומדברי החזו"א עולה לכאורה שמי שהיה בכרך והיה סבור שהיא עיר פרוזה, או שהיה סבור שגם הכרך דינו בי"ד, וקרא את המגילה, חוזר וקורא בט"ו בברכה. ורק בערי הספקות הורו חכמים שבי"ד יקרא בתורת ודאי ובט"ו בתורת ספק. וכן עולה מביאור השונה הלכות הנ"ל.

[החזו"א שם דן שבמזיד לא אמרו שיצא בי"ד דהוי כעקירת זמן כרכים, ושוב דן שי"ל שכיון שהוא באיסור אין זה עוקר זמן כרכים. ואחר זה כתב שהקורא בהיתר ובקביעות חייבו חכמים גם בט"ו מספק, ושבזה ניחא דין העוקר דירתו שחייב כאן וכאן. וייתכן שגם במש"כ בתחילה בדין המזיד כוונתו גם ליישב דין העוקר דירתו, ויהיה גדר הדין שכל מי שקרא בכוונה ולא כטועה או מחוסר ברירה יהיה בכלל זה, ויל"ע אם אכן זו כוונתו].

קרא בי"ד ביחידות לדעת הגר"א:

יש שדנו שמא בן כרך שקרא בי"ד שיצא להגר"א ודעימיה, היינו דווקא כשקרא בעשרה, וכדין קראה שלא בזמנה שדעת חלק מהראשונים שאם קראה ביחיד לא יצא (ויעוין לעיל). ולפ"ז אפשר לקרוא בי"ד ביחיד ולחזור ולקרוא בט"ו בברכה, שנמצא שאם זמנה בי"ד הרי יוצא ביחיד ואילו זמנה בט"ו הרי לא יצא בקריאת י"ד, שהיא קריאה ביחיד שלא בזמנה (ומספרים שכן נהג הגר"ז מברסק בירושלים בשנים שהעיר העתיקה הייתה בשלטון ירדני ולא היו שם יהודים. שבתחילה שמע בי"ד במקום שקראו בעשרה, ושוב טען לפניו בנו הגר"ד שעדיף לקרוא ביחיד כדי שלא להפסיד את הקריאה בט"ו שהיא יותר עיקר, והסכים עימו הגר"ז בזה. ע"כ מה שראיתי מספרים, וצ"ב אם הדברים מדויקים).

אמנם הגר"א כתב בפשיטות שבערי הספקות יוצא בי"ד ולכן עיקר חיובם בי"ד, ואם צריך עשרה הרי בערי הספקות חייבים בי"ד לקרוא בעשרה דווקא, ולא שמענו מעולם דין כזה ולא נהגו כן. ולא נהיר כלל לומר שהגר"א מחייב כן, אבל המחזור שפשוט לו להגר"א שגם ביחיד יוצא בי"ד (אלא שעדיין י"ל שכל זה בערי הספקות, ולא בבן כרך יחיד שקרא בי"ד, ויתבאר להלן).

ועדיין צ"ב בטעם הדין, שסוף סוף זו קריאה שלא בזמנה. והנה, להחזו"א י"ל שעיקר הדין שבי"ד וט"ו אינו לעכב, וכמו שנתבאר לעיל בדין פרוז שקורא בט"ו, ויעו"ש הנידון בדעת החזו"א. ועדיין קשיא לדעת המ"ב, שהרי נקט המ"ב שגם בחל ט"ו בשבת בני הכרכים צריכים

עשרה לעכב, ואע"ג שתקנת חכמים היא שיקראו בני כרכים ב"ד, ואיך נאמר שסתם יחיד בן כרך הקורא ב"ד יצא. ולכאורה ע"כ שלהמ"ב אכן יצא רק להראשונים שדין קריאה בעשרה אינו לעכב (שזו דעת רש"י והראב"ד והר"ה והרא"ש, כמש"נ לעיל שם), ואם חייב לקרוא ב"ד מפני איזה אונס אכן אין לו לברך. ודין ערים המסופקות לכאורה על כרחנו לומר שכיון שבעיקר הדבר תיקנו חכמים שבי"ד יצא, הרי ממילא אנו דנים שמכלל עיקר התקנה היא שיקראו הספקות ב"ד, וכיון שזה דינם תמיד, שוב יש פרסומי ניסא גם ביחיד וא"צ עשרה.

ואם כנים הדברים הרי עלה בידינו כך- להגר"א בן כרך שקרא ב"ד יצא, ולשיטתו בערי הספקות עיקר החיוב ב"ד מהאי טעמא, ונראה דעתו שא"צ עשרה וכ"מ במ"ב וחזו"א. יחיד בן כרך שקרא ב"ד להמ"ב דינו תלוי במחלוקת הראשונים, ודיעבד יצא מספק אבל אין לו לברך (היינו אף אם הוא אנוס מלקרוא בט"ו שבוה יש להורות לו לקרוא ב"ד). והחזו"א כתב כמה צירופים להקל בדין עשרה נשים בכרך בט"ו שחל בשבת, ולא כתב להדיא מה דין היחיד, ויעויין לעיל שקרוב יותר להקל בזה, וצ"ב.

#### קריאה ב"ד אחר פלג המנחה:

יעויין חשוקי חמד בדף יט בדין קריאה בביה"ש, ויל"ד שיעשו כן ביום י"ד, וייצאו ממ"נ. ברם עיקר הקריאה ביה"ש היא קולא עצומה, ובודאי אינו שווה בנוק המלך ואין מקום להקל היכן שלא נהגו כן. וגם מהצד המעשי א"א להורות כך לציבור ואין סופו להתקיים, אלא שגם ליחיד וכשאפשר נראה שאינה דרך.

#### קרא בעיר ב"ד ובט"ו הוא נמצא בכרך:

יש שטענו עוד שבן כרך שקרא ב"ד ובט"ו הוא נמצא בכרך המוקף, חייב לקרוא שוב בט"ו, וכדין בן כפר בזמן שהתירו חכמים לבני הכפרים להקדים לי"א ואילך, שאמרו בגמ' מגילה י"ט א' 'בן כפר שהלך לעיר בין כך ובין כך קורא עמה' (וביארנו בגמ' שרבנן הקילו על הכפרים כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם שבכרכין. וכל זה כשהוא בכפר 'אבל כי איתיה בעיר כבני עיר בעי למקרי'). ע"כ. ויעויין רש"י ותוס' ורשב"א וריטב"א שם בביאור הדברים והעולה שגם אם קרא ביום הכניסה אם בליל י"ד הוא נמצא בעיר נתחייב לקרוא שוב, וכ"ה בפסקי רי"ד ופסקי ריא"ז (פ"א ה"א אות ז') [ויל"ד אם פרט זה מוסכם בראשונים שתלוי בלילה ולא בעלות השחר]. ובתוס' הרא"ש הביא שר"י פירש דמייירי כשביום הכניסה הוא בעיר, וכע"ז במאירי, ושם קרא ביום הכניסה במקומו אינו חוזר ומתחייב, אבל לכאורה י"ל שעיקר הדין כרוב הראשונים. ומעתה יש לדון שכך הדין גם בבן ט"ו שקרא ב"ד".

אמנם גם בזה קרוב לומר שכל זה בכפרים שהקילו עליהם קולא מיוחדת מפני שמספיקים מים ומזון, ובזה אמרו בגמ' שהגבילו חז"ל את הקולא למי שאינו נמצא בעיר בליל י"ד. אבל בן כרך שקרא ב"ד להשיטות דיצא אינו מטעם קולא אלא שגם זה נחשב כקרא בזמנו, ואין לנו מקור שחייבו אותו לחזור ולקרוא בט"ו (ויעויין בחידושי ר' מאיר שמחה כאן שלכאו' חילק כך, ויל"ע שם היטב).

יא). בחשוקי חמד מהגר"י זילברשטיין (מגילה יט) ציין שבקובץ תשובות (מחמיו הגר"ש אלישיב, ג, קח) כתב שחוזר ומתחייב, וכעת לא ראיתי הדברים במקורם ויל"ע שם.



## ג. בדין כרך שחרב

א. יעויין רמב"ן רשב"א ריטב"א ריש מגילה בביאור הירושלמי בכרך שחרב ונעשה של גויים. ויש לסכם את הדברים.

**הרמב"ן** גרס בו אין קורין בחוצה לארץ קורין. ופירש שהכוונה שכיון שבחו"ל קורין אף ששנים רבות לא היו שם ישראל וכו', ע"כ שחרב או שנעשה של גויים אינו מפקיע דינו. והנה, הרמב"ן עצמו סבר שכרך צריך שיהיו בו י' בטלנים ואם אין בו עשרה בטלנים קוראים בו בי"ד, ופירש לשיטתו שהנידון הוא לכשיחזור ויתיישב. ולדידן, שנקטינן שכרך א"צ י' בטלנים, הרי מסתבר שהנידון הוא גם בחורבנו. ואף שיש מקום לדון בזה, כן נראה עיקר (ויעויין חזו"א קנ"ד סק"ג שכתב שלולי שסבר הרמב"ן דבעינן י' בטלנים הרי ודאי דוחק הוא להעמיד דמיירי דווקא בחזר ונתיישב, ויעיין היטב).

ב. **ברשב"א** (מגילה ב, ב) העיר שעיקר הגירסא בירושלמי היא אית חמי חוצה לו קורין בו אין קורין, וכתב 'ונ"ל פירושו חוצה לו קורין מחמת הכרך כריב"ל דאמר כל הסמוך והנראה עמו נדון ככרך, והלכך כיון דמעיקרו נתחייב הסמוך לכרך לקרות בט"ו משום דמיגנו בתוך הכרך, אף עכשו שנחרב הכרך הסמוך לו והנראה עמו שלא נחרבו ולא נשתנו במילתייהו קיימי וקורין בט"ו כדינן הראשון, ומשו"ה קא מתמה חוצה לו שלא נתחייבו אלא מחמת סמיכות הכרך קורין בט"ו ובו שהוא היה עיקר אין קורין'. ע"כ. ונמצאת מסקנת הדין להרשב"א שהסמו"נ ממשיכים לקרוא בט"ו, וממילא גם הוא עצמו קורא בט"ו. והנה מבואר בדבריו שגם בזמן חורבנו קוראים בט"ו, הוא והסמו"נ שלו.

ג. ויש להעיר שברמב"ן מבואר שחרב ונעשה של גויים הכוונה שחרב או שנעשה של גויים (וכ"ה בר"ן אלא שנראה שפירש שחרב מעשרה בטלנים). וברשב"א העתיק את לשון הירושלמי חרב ונעשה ולא הוסיף או, ברם נראה שגם בלי להוסיף הרי עיקר הפירוש הוא שחרב או שנעשה (ובשלמא חרבו חומותיו ייתכן לקראו חרב, אבל נעשה של גויים הרי הכל קיים, ובודאי שסתימת הדברים מתפרשת שהם ב' ציורים, וכפי שפירש הרמב"ן). כ"ש שהרשב"א שם עוסק בדברי הרמב"ן ובודאי לא בא לחלוק עליו בנקודה זו, ועיין. ולכא' פשטות הרמב"ן היא דמיירי בחרב ממש, וגם להר"ן יש לומר שהדין שווה בחרב ממש (ואולי כתב כן מפני שלשיטת הרמב"ן עצמו כל הנידון הוא מצד שאין עשרה בטלנים, ואף שלשון חרב יכול להתפרש כמשמעו, ויל"ע).

ד. **בריטב"א** (ב, א) כתב שבעיקר נוסחי גרסינן בו אין קורין בחוצה לו קורין, ופירש: 'כלומר דדינן קודם שחרב היה [ש]קורין בו וחוצה לו [בט"ו] מדריב"ל דאמר כרך וכל הסמוך לו וכו', ועכשיו שחרב תוכו וחוצה לו קיים, כיון דחוצה לו קורין [כבתחילה] שהרי נתחייב ולא נשתנה אף תוכו קורין כבתחילה שלא יהא הטפל חמור מן העיקר, והיינו דמתמה וכי תעלה על דעת שחוצה לו עיקר חיובו היה מחמת הכרך קורין בט"ו ובו אין קורין'. ע"כ. ברם, הוא סיים שגירסת הרמב"ן מדויקת יותר, ויעו"ש. ולנידון דידן, הנה לגירסת הספרים שהביא ופירש הרי הדין כהרשב"א, וקרוב שאף אם עיקר הגירסא לא כך הרי הדין קיים מסברא (ובאמת שלגירסת הריטב"א הרי לכא' פשטות לשון הירושלמי היא להיפך, שמתמה אם בו אין קורין כיון שהוא חרב בפועל איך יקראו חוצה לו. וקרוב הדבר שמיאן הריטב"א בפירוש זה מפני שמסברא ניהא טפי כפירוש השנ"י, ויל"ע).

ה. בביאור הגר"א (תרפ"ח סעיף א') הביא את הירושלמי כגירסא שהביא הריטב"א וכפירושו לגירסא זו. וסיים: 'ואפשר לפרש הירושלמי שהוא לשון פשיטות בו אינן קורין אבל בחוצה לו קורין מדלא נקט להיפך בחוצה לו קודם'. ע"כ. וכבר פירש בחזו"א (קנ"ד ס"ק ג') שכוונת הגר"א להשיטה שמעכב שיהיו בכרך עשרה בטלנים, שבזה עסק קודם לכן, והעמיד את הירושלמי ברוב גויים, והיינו שיל"פ באופן שבין המיעוט של ישראלים יש עשרה בטלנים. והוסיף הגר"א אפשרות נוספת לפרש את הירושלמי - שבו אין קורין, והיינו מפני שאין בו עשרה בטלנים וחוצה לו קורין. לעיקר הפירוש שבניחותא קאמר יש להעיר מטענת הברכ"י, שכתב שבכל מקום שיש בירושלמי לשון איתא חמי הוא בתמיה, וצ"ע.

[וגם אם נפרש שאמרה הגר"א לעצם דברי הירושלמי, וכפי שטען לסייע פירוש זה מדלא נקט להיפך, הרי יל"פ כוונת הירושלמי שבאו לומר שאף שבו אין קוראים, מפני שאין שם יהודי שקורא, מ"מ חוצה לו נשאר בדינו (ולא באו לומר שגם אם ייקלע אדם לשם בשעה שהוא של גויים או שחבר יקרא ב"ד עד שיחזרו ישראל לגור בו וישוב דינו לקרוא בט"ו). ואף שיל"ד שהלשון נוטה קצת דדינא קאמר, אבל מסברא הדבר נראה רחוק. וכי בסמוך נראה יש דין שיהיה שם ישראל הגר בקבע ולולי זה יקראו ב"ד, ואיך ייתכן שהכרך עצמו יהיה בו כזה תנאי. וכל טעם הדין שהסמו"נ נשאר בדינו כתבו הראשונים שהוא מפני שכבר קבעוהו בדין זה והשאירוהו בדינו, ואיך נאמר שבכרך בטל דינו].

ועכ"פ לכל הדרכים סבר הגר"א שכרך שחבר ונעשה של גויים הסמו"נ שלו קוראים בט"ו, וכבר נתבאר לעיל שנראה שמתפרש כמשמעו שחבר לגמרי או שנעשה של גויים, וכמו שמבואר בלשון הרמב"ן והר"ן.

ו. בשו"ת משאת משה (ח"ב סי' ג') דן במנהג אלכסנדריה החדשה שהיא סמו"נ לאלכסנדריה הישנה ומ"ט אין קורין בט"ו כערי הספקות. אולם נראין הדברים דיש להם על מה שיסמוכו. ודן בגמ' דחזקיה שמקשים למה טבריה לא קראו בט"ו מדין סמוך לחמת, ואחר המו"מ כתב שיש לומר דלא היה דין סמו"נ לחמת, דאימור דבזמן חזקיה 'לא מייטבא ולא איתדר לעדת ישראל משגלו ישראל ואיבדור איבדורי... דכולא מילתא משום יקרא דכרך מטו בה אשר סביבותיה נתנו בתוכה ובהיבטל הסיבה בטל המסובב, וק"ל'. ע"כ.

ואחר דיון זה הסיק: 'ובכן לפי דרכנו למדנו סמך לנא אמונ (אלכסנדריה) על שום מה לא באה לכלל ספק להיות נידונית חוצה לה כתוכה, דאיברא תוכה ודאי היא בכלל הספק להיותה קדומה וקורין ב"ד וט"ו, מיהו חוצה לה הך דיתובי יתבינן בגווה אין נותנין לה דין העיר גופא אע"ג דסמיכא טובא כיון דמתא גופא אין רבים מבני ישראל בוקעין בה ולא דיירין בגווה, וכיון דעיקר מתא אינה בדין י"ד וט"ו למאי דאין ישראל דרין בה תו לא מיגרר אבתרה חוצה לה, דכעיר חדשה דמיא ודינה ב"ד גרידא כרובא דעלמא וברור'. ע"כ (ושוב דן שיל" שאין סמו"נ לספקות, יעו"ש).

ומבואר בדבריו שכל דבריו הם לגבי הסמוך שלה, ובזה הוא דן שאין דין סמו"נ כיון שאין בה יהודים שקוראים בפועל בט"ו, אבל לגבי תוכה נקט שלמרות שהעיר חרבה לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם, מ"מ אם ייכנס לה אדם הוא קורא בט"ו. והנה לא הביא כלל את הירושלמי

והראשונים ונראה שלא היו לפניו באותה שעה. ויעויין להלן שכבר כתב בברכ"י שהדין מבואר בירושלמי.

[לגוף הנידון שם באלכסנדריה יש להעיר שהרי ייתכן שהייתה מסורה בידם שהעיר הקדומה לא הייתה מוקפת חומה, ומנא לן שבעיר הקדומה נהגו דיני ספק. ולכאורה מהמנהג המסור מדורות נלמד שבעיר הישנה ג"כ קראו רק בי"ד, ויל"ע. עוד יש להעיר שכפי המקובל העיר אלכסנדריה הקדומה נוסדה ע"י אלכסנדר מוקדון ואינה מימות יהושע בן נון. ולכאורה יש ליישב את המנהג שפיר שקראו רק בי"ד מהאי טעמא. ברם העירוני שכבר דנו בזה, ובתרגום ובמדרשים נראה שהיא עיר קדומה, וראה הערה<sup>2</sup>].

ז. הברכי יוסף (תרפ"ח אות ח') נסתפק בדין כרך שנעקרו ממנו ישראל מה דין הסמו"נ שלו, ושבמשאת משה נראה שהסמו"נ קוראים בי"ד. והביא את הירושלמי ופירש שהכוונה לומר שאם בו אין קורין, כיון שנעשה של גויים, תמוה לומר שהסמו"נ יקראו בט"ו. והביא שלגירסת הרמב"ן 'בו אין קורין בחוצה לארץ קורין' הרי הירושלמי איירי בעניין אחר, ולא עוד אלא שמשמע שגם כשיש בו גויים הנכנס לשם קורא בט"ו. ולפי זה מוכרע קצת דהסמו"נ ג"כ יקראו בט"ו לפי שאין לחלק. ושוב הביא שהר"ן הביא את דברי הרמב"ן שיש תנאי בכרך שיהיו עשרה בטלנים, ונתקשה שהרי לגירסה זו מבואר בירושלמי שאף בהיותו של גויים קוראים בט"ו. ושיער החיד"א שהרמב"ן חזר בו מגירסתו וגרס 'חוצה לו קורין' ופירש שהטעם הוא מפני שאין בו עשרה בטלנים (ומש"כ הר"ן על זה שאין פירושו ברור יל"פ שאין ראיה שצריך עשרה בטלנים וייתכן שהריעותא היא מפני שאין שם ישראל). והעיר על המשאת משה שלא הביא את הירושלמי. עכת"ד הברכ"י בעניין זה. ולכאורה מסקנתו לדינא בספיקו שיש לצדד שבין נעשה של גויים ובין בחרב לגמרי הן בו והן בסמו"נ שלו קוראים בי"ד. ועדיין צ"ת קצת.

ואשר יש להעיר: א. המשאת משה פשוט לו שבו קוראים בט"ו ודן רק שהסמו"נ אינם נטפלים בכה"ג (וקצת צ"ב למה לא כתב הברכ"י שבדבר הזה הוא נוטה מסברת המשאת משה). ב. בפירוש הירושלמי מבואר ברשב"א שלא כדבריו אלא שהוא והסמו"נ קוראים בט"ו. ג. במה שנתקשה בדברי הרמב"ן, הנה זכינו כיום לדברי הרמב"ן ומפורש בדבריו (ב' א'): 'פי' הכרך שחבר או שנעשה של גויים זמן אחד וניטלו ממנו י' בטלנים לכשיחזרו שם ישראל [מהו] שיקראו בט"ו'. ע"כ. והיינו שהספק הוא לכשיחזרו לו ישראל ויהיו בו עשרה בטלנים, ולא קשיא. ד. מש"כ שמשמע שהנכנס קורא בט"ו כל זה למה שהבין כוונת הרמב"ן על זמן זה שהוא של גויים, וכבר

(יב). היהודים היו רגילים לקרוא לאלכסנדריה נא אמן, שהיא עיר המוזכרת בנביאים. וראה באברבנאל (נחום פ"ג פ"ח): 'המתרגם תרגם נוא אמן אלכסנדריא רבתא, ותמהתי ממנו ומרש"י שנמשך בזה אחריו לפי שאלכסנדריא של מצרים אלכסנדרוס מוקדון יסדה ובנאה בכמו תשעים שנה אחרי מות נבוכדנצר'. ע"כ. ובאלשיך שם כתב שקבלת ר"ל והמתרגם שלא כהאברבנאל, וייתכן שכוונתו שבמדרשים כבר כתבו כן, יעויין בראשית רבה ריש פרק א'. ושמעתי לפרש דעת האברבנאל ש"ל שס"ל שיש בתרגומים ובמדרשים הוספות ועריכות מזמן הגאונים, ואיני בקי בזה, וצ"ב [ובמדרש תהלים (שחר טוב) ט אות ח': 'קוסטנטינוס בנה קוסטנטינא... אלכסנדרוס בנה אלכסנדריא', ולכאורה הוא כדברי האברבנאל ברם משאר הערים שהוזכרו שם יש לומר שיש בקטע זה הוספות, וצ"ב]. ובאלשיך שם נראה שאלכסנדר חידש את העיר הקדומה וקראה על שמו. ומעתה אולי ייתכן שנוא אמן הקדומה הייתה סמוכה לאלכסנדריה והעיר החדשה נקראת על שמה, אך לא היה בגדרי סמוך ונראה, וצ"ב עוד בזה. והנה אם אלכסנדריה היא נוא אמן הרי יש לדון שמשמעות הכתובים בספר נחום שם שהייתה לה חומת ים ולא חומה ממש, ויל"ע בכל זה.

הבאנו שברמב"ן מפורש שהוא דן לכשיחזרו ישראל. אמנם הרשב"א פירש את הירושלמי על זמן שהוא של גויים, ובדבריו אכן המשמעות כמש"כ הברכ"י, וגם מה שצידד הברכ"י שא"כ גם הסמו"נ יקראו בט"ו הוא מפורש ברשב"א. ה. מש"כ על דברי הר"ן בדין כרך שאין בו עשרה בטלנים שהרמב"ן הביא ראייה מירושלמי אע"פ שהגירסה מתחלפת ואין פירושו ברור. הנה בדברי הרמב"ן (שם) מפורש שהנידון אינו בירושלמי זה אלא ירושלמי אחר הוא שהביא הרמב"ן באותו דין, והרמב"ן עצמו הביא שיש בו גירסאות מתחלפות, יעויין שם.

ח. **בביאור הלכה** (סי' תרפ"ח) כתב: 'כפר הסמוך לכרך שהיו קורין בט"ו ונהיה הכרך שמם יקראו בי"ד [דבר משה] כרך של עכו"ם שאין בו ישראל כלל ישראל הנכנס לכרך זה בפורים קורא בט"ו. אם בכרך קראו בי"ד וט"ו מספק הכפרים הנראים וסמוכים קוראין בי"ד [בר"י]. ע"כ מהביאור'ל. ויש להעיר, שבכרך ששמם כתב את דין הסמו"נ שקוראים בי"ד, ולא כתב מה דין הנכנס לשם. ובדין כרך של גויים כתב את דין הנכנס שקורא בט"ו ולא כתב מה דין הסמו"נ (גם צ"ב למה לגבי דין כרך ששמם ציין לדבר משה ובדין כרך של גויים ציין לברכ"י. - מש"כ דבר משה לכאורה צ"ל משאת משה).

ומסדר דבריו נראה יותר שהוא בא לחלק בדין בין כרך ששמם לכרך של גויים, ויעויין להלן שבחזו"א אכן נראה שהוא הבין שהכוונה היא לחלק בין ששמם לבין שנעשה של גויים. ברם הן בברכ"י והן במשאת משה, שבשמם הביא הביאור הלכה את הדינים, לא חילקו בזה. ואולי אה"נ שאין חילוק, ופתח בדין הסמו"נ לכרך ששמם, שזהו הציור של המשאת משה והביא את דינו, ושוב כתב את דין הנכנס, שבוזה כתב הברכ"י שיקרא בט"ו, וממשמעות דבריו נראה שהוא חולק בזה על המשאת משה (אף שבאמת המשאת משה מודה בדין תוכה וכנ"ל). ולכן הביא דין זה בשם הברכ"י. ואף שהברכ"י שם כתב שלפ"ז יש לצדד שגם הסמו"נ יקראו בט"ו, אולי נקט הביאור'ל שהעיקר כהכרעת משאת משה, כיון שהברכ"י לא כתב במוחלט לחלוק. והא פשיטא שהביאור'ל מביא כאן את דברי הדבר משה וברכ"י ולא נכנס כאן לחילוקים חדשים. ועדיין קצת צ"ב בכוונת הביאור'ל, וגם לדברינו לכאן' היה לו לפרש יותר (במה שייחס דינא בתראה דסמו"נ לספקות להברכ"י, אף שהוא ג"כ בשם משאת משה, י"ל שבוזה לא ראה צורך לציין למקור הראשון כיון שלא נחלקו, וגם שהברכ"י, שהוא אחרון מפורסם יותר, הרחיב לקבוע בה מסמרות. ומסתבר שלא היה להמ"ב הספר משאת משה שנדפס לפני שנת ת"ק בקושטא ולא היה מצוי במקומו, וראה את דבריו רק בברכ"י, והא קמן שאף שינה שמו).

ולגוף הדברים כבר נתבאר שהמשאת משה השווה דין כרך ששמם לכרך של גויים ובשניהם הוא סבר שהנכנס בתוכו קורא בט"ו וחוצה לו אין דין סמו"נ. והברכ"י כתב לצדד שדין הסמו"נ שווה לדין תוכה, וכן מבואר ברשב"א ובדברי הגר"א.

ט. בספר **ציץ הקודש** בשם הגר"ש סלנט הביא שהטורי אבן פירש טעם סמוך ונראה מפני שאנשי הערים מצויים זה בזה ואם יעשו פורים בימים אחרים יהיו הדינים כחוכא, וטען הגרש"ס שא"כ בכרך שחבר אינו שייך. ע"כ. וכבר הערנו במקומו שברשב"א מבואר שאף שטעם תקנ"ח אינו שייך כשחבר הכרך, מ"מ העמידו חכמים דין סמוך ונראה גם בכה"ג (ובעיקר הטעם מבואר שם באופן אחר מהטו"א ונת' במקומו).

י. בחזו"א (קנ"ד סק"ג) דן שכרך שנחרב קורא בט"ו ושבזה ניחא שלא העמידו בגמ' באופן זה יעו"ש, וכן נקט כדבר פשוט שאין לחלק בין הכרך עצמו להסמו"נ שלו. והביא את דברי הביאווה"ל שהביא בשם דבר משה דכרך ששם הסמוך לו קורא בט"ו. וכתב החזו"א דמשמע שדעתו דכרך ששם פקע ממנו דין מוקף, והיינו שהוא הבין שכוונת הדברים לחלק בין נעשה של גויים לנחרב לגמרי, ולומר שנחרב לגמרי מאבד כל דיני כרך ואף הנכנס לו קורא בי"ד. וסיים החזו"א על זה אבל אין הדבר מוכרע. ע"כ. ויל"ע איך מסקנת החזו"א למעשה.

ועכ"פ במקורי הדברים חזינן שלא זו הייתה כוונת בעל הדברים בעל משאת משה, אלא הוא דן מסברא לחלק בין הכרך עצמו שחבר לבין הסמו"נ שלו, ובוזה הלא מבואר מהרשב"א לא כך, וכן נקט הגר"א (ויעיין לעיל שגם הברכ"י צידד מסברא שאין לחלק בין הכרך להסמו"נ שלו). וכבר הבאנו בתחילת הדברים, שברמב"ן ור"ן, כשהביאו את הירושלמי, כתבו שחבר או שנעשה של גויים ושכן נראה עיקר בפירוש הירושלמי.

יא. ולעניין דינא נראה שכרך שנעשה של גויים הנכנס לתוכו והסמו"נ לו קוראים בט"ו, וכדברי הרשב"א והגר"א ע"פ הירושלמי. וגם בחרב לגמרי (לדין שא"צ עשרה בטלנים) נראה שבין בתוכו בין בסמוך ונראה שלו קוראים בט"ו, שבמשאת משה וברכ"י נראה שלא חילקו ביניהם, וקרוב שכן העיקר בפירוש הירושלמי, וכמש"נ.

[לעניין נעשה של גויים ראה עוד בהערה"].



### כרך שאין בו עשרה בטלנים

מגילה ג, ב: 'ואריב"ל כרך שאין בו עשרה בטלנים נידון ככפר. מאי קמ"ל תנינא איזו היא עיר גדולה כל שיש בה עשרה בטלנים פחות מכאן ה"ז כפר, כרך איצטריך ליה אע"ג דמיקלעי ליה מעלמא.' ע"כ. ונחלקו בה הראשונים וכדלהלן.

שיטת תוס' והרא"ש שכרך המוק"ח מימות יב"נ אין בו כלל דין עשרה בטלנים, ואף כשאין בו בטלנים דינו ככל הכרכים. דברי ריב"ל מתפרשים לכרך שאינו מוק"ח מימות יב"נ. שיטת הרמב"ן שכרך שאין בו י' בטלנים דינו כעיר גדולה וקוראים ביום הכניסה או בי"ד. ובזמן הזה שאין דין יום הכניסה, הרי הם קוראים בי"ד. שיטת הרשב"א, הריטב"א וכן צידד הר"ן, שכשם שבעיר אמרו שאם יש בה י' בטלנים קוראים בי"ד ואם לאו ביום הכניסה, כך בכרך אם יש י'

(ג). הנה, בפורים תש"ט ובשנים שאח"כ לא גרו יהודים בירושלים המקודשת ונעשה הכרך של גויים בעווה"ר, ורק בפורים תשכ"ח היו שם שוב יהודים, ומ"מ נהגו הכל לקרוא את המגילה בירושלים הפרוית רק בט"ו. עיקר הטעם של הנהגה זו היה על סמך דברי הריטב"א ובאור הגר"א בהבנת הירושלמי, שעולה מהם שכרך שנעשה של גויים יש לו סמוך ונראה (חידושי הרשב"א עדיין לא נדפסו). אמנם צירפו לזה טענות שנטענו שהמקום הקרוי 'הר ציון', ושהיו בו יהודים גם באותם השנים, היה מוקף חומה מימות יהושע וכיוצא בזה (ואכמ"ל לגופן של טענות). ויש שדנו שמסקנת הביאווה"ל לחלק בין שמם לנעשה של גויים, ושעכ"פ בנעשה של גויים הסמוך ממשכים לקרוא בט"ו (וראה איגרת הפורים להגר"ח גרוסברג ובמאמרו של ר"ב לנדוי 'פולמוס פורים בירושלים בשנת תש"ט לאחר נפילת העיר העתיקה' באורייתא י"א מהד"ב ב' עמ' קע"ט).

בטלנים קוראים בט"ו ואם לאו קוראים ביום הכניסה. ובזמן הזה, שאין דין יום הכניסה, הרי הם קוראים בט"ו.

הרמב"ם (פ"א ה"ח) כתב: 'ועיר שאין בה עשרה בטלנים קבועין בבית הכנסת לצרכי הצבור הרי היא ככפר ומקדימין וקוראין ביום הכניסה', וכתב במ"מ שם שמשמע שבכרך אינו כן וכדעת התוס', וסיים: 'ומ"מ שיטה אחרת יש בזה דאפילו בכרך המוקף מימות יהושע בעינן עשרה בטלנים ואם לאו ה"ז כעיר וזה דעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל'. ע"כ. ודבריו צ"ב, שהשווה את שיטת הרמב"ן לשיטת הרשב"א, ולמעשה הרי הרשב"ר סבר שכרך שאין בו י' בטלנים דינו בט"ו אלא שיש לו קולי יום הכניסה וכנ"ל. ואולי נדחוק שכוונת המ"מ לומר שיש שנחלקו על הרמב"ם וסברו שדין זה נאמר גם בכרך ולא נכנס לפרט דיוק השיטות, ומש"כ ה"ז כעיר עיקרו לומר שדינו כעיר שהקילו בה קולי יום הכניסה, ולעולם לא נתכוון לייחס להרשב"א שבוזה"ז יקרא ב"ה, וצ"ת ועיון. ומיהו אם הנידון הוא על קולי יום הכניסה קצת צ"ב מה ההכרעה מסתימת הרמב"ם לא כך, והרי י"ל שכתב בסתימה כעין סתימת הגמ', ולעולם סמך שסברא פשוטה היא שבלי בטלנים מקדימים ליום הכניסה, ולא חילקו בזה בגמ' בין כרך לעיר משום שסברא פשוטה היא שבדבר הזה אין לחלק בין כרך לעיר. וצ"ת.

ולעניין דינא בזה"ו, יש לנו לתפוס כתוס' והרא"ש והרשב"א הריטב"א והר"ן שכרך שאין בו בטלנים קורא בט"ו.

ביד אפרים (סי' תרפ"ח) הביא את דברי הב"י שבר"ן נראה כתוס', והעיר שאין הכרח לזה בר"ן. ויעו"ש לשונו, ולכאורה כוונתו שיל"פ את כוונת הר"ן שהדין נוטה כתוס' אבל אינו מוכרע, ולכן יש להחמיר לקרוא גם ב"ד. ויל"ע לפ"ז מה הדין אצלנו. והנה גם אם הר"ן רק מצדד, הרי הרשב"א והריטב"א קבעו בה מסמרות. ובדעת הר"ן גופיה קשה לקבוע, כי דרכו להביא דעות שונות בלי לכתוב הכרעה מפורשת, ונראה שא"א ללמוד מזה שלא הייתה לו הכרעה, ועיין היטב. ואחרי שבשו"ע אכן פסק כרוב הראשונים ה"ז הכרעה גמורה. וכל זה ניתן להיאמר גם בדעת הי"א, ומיהו י"ל שמסתימת לשונו משמע שלמעשה הוא סבר כדעה זו שיש להחמיר לקרוא ב"ד. המ"ב הבין בדעת הי"א שיש להחמיר, ואסף כמה ראשונים דסברי הכי, וכבר תמה החזו"א שכמעט כל הראשונים סברו כהשו"ע. וצ"ת ועיון.

ולדינא נראה שיש לנו לתפוס שכרך שאין בו עשרה בטלנים קוראים בט"ו וכהוראת השו"ע, ושא"צ להחמיר בזה וכטענת החזו"א.







רמלה ולוד במפת ז'קוטן - מפה מדויקת ולפי קנה מידה  
נערכה בסיוע מדידות בשטח בשנת 1799 - תקנ"ט  
(סמל הרובה והחרב מציין קרב של נפוליון באזור)

### לוד במפות עתיקות

לוד מופיעה במפות עתיקות רבות והבאנו כמה דוגמאות



איור 2: העתק של מפת  
*Tabula Nova Terra Sancte*

לוד במפה משנת 1474 (רלד) שמניחים שהיא העתק של מפה קדומה יותר. לוד מופיעה בשם  
הביזנטי ובשם הערבי יחד, מקומה ממזרח ליפו ומצפון לרמלה





איור 4: מפת ה-*Descriptio Palaestinae Nova*  
משנת 1538

לוד במפה משנת 1538 – רצ"ח. במפה זו לוד (-לידה, כהגייתה בפי הערבים) מופיעה מזרחית ליפו סמוך לדרך מיפו לירושלים דרך בית חורון (רמלה לא מופיעה במפה, וכן הדרך הנוספת מיפו לירושלים דרך רמלה).



לוד במפת מידבא – מקור ביוונית ותרגום (מ. אבי יונה)

המפה היא רצפת פסיפס עתיקה שנשמרה עד לזמננו  
נעשתה בסביבות שנת 565 - ד' אלפים שכ"ה (קרוב ל-500 שנה אחרי החורבן)  
לוד נזכרת בשמותיה השונים ומופיעה באזור מקומה כיום  
בסמוך אליה מסומנת הדרך לירושלים דרך בית חורון



הרב דוד קהלת

## בנוגע לשאלת זמן פורים בבית שמש

הקדמה \* ודאות זיהוי הערים הקדומות \* הראיות לחומה בערים אלו מימות יהושע בן נון \* חלות דין מוקף בעיר חרבה ובסמוך לה \* בדיני עיר מסופקת. האם יש צורך במנהג קיים על מנת להחיל דין מוקף? \* סיכום

### הקדמה

בחודשים האחרונים החל האכלוס בשכונת רמת בית שמש ד. השכונה סמוכה מאוד לתל ירמות, עיר קדומה המזוהה עם העיר ירמות המופיעה בספר יהושע והידועה כמקפת חומה מימות יהושע בן נון. אמנם כבר נכתבו מספר קונטרסים בענין, אך גם בהם נקבע שאיכלוסה של שכונת רמה ד עתידה לחדש את הדיון ושוב לשאול את השאלה: האם יש לבית שמש דין עיר מוקפת חומה מימות יהושע בן נון שמועד חגה הוא בט"ו באדר?

יש גם לציין שהנתונים החדשים, המתגלים בחפירות החדשות בתל בית שמש, אף הם מצטרפים לדיון.

לאור פתיחת השאלה מחדש אנו מרשים לעצמנו להרחיב את המבט בנתונים נוספים רבים שיש לעיר בית שמש, שלא מצאנו אליהם התייחסות בכל מה שנכתב ונתברר עד כה. מאמר זה יסקור בתמצית מרובה את הסוגיא, מתוך מה שהעלנו בהרחבה בספר חומת בית שמש\*.

לחשיבותה של מצוה זו, של החזרת זיכרון קדושת הערים מוקפות החומה, יש חשיבות מרובה, וכדברי הר"ן (דף א. בדפי הרי"ף): "... לחלוק כבוד לארץ ישראל שהייתה חרבה באותן הימים ותלו אותה בימות יהושע בן נון... אלו תלו הדבר בימות אחשורוש הייתה ארץ ישראל שהייתה חרבה באותן הימים נידונה כפרזים והיה גנאי בדבר".

על כן, ראינו זכות וחובה גדולה לסייע לחיזוק כבודה של ארץ ישראל ולסייע לבירור הסוגיה. החומר שנאסף והתברר הובא בפני הגר"ד ליאור שליט"א שהכריע שלבית שמש יש דין מוקף ודאי (!) וכן בפני הגר"י ליברמן שליט"א שגם הוא הכריע שיש לעיר לפחות דין עיר מסופקת (צילום דבריהם מצורפים למאמר זה). כמו כן, החומר הוגש בפני מספר רבנים בבית שמש שכמובן בידיהם הקביעה והיכולת להורדה לשטח את החלטת דין מוקף.

בעקבות גידולה של העיר בית שמש על פני שטחים נוספים ורבים מוצאת בית שמש את עצמה כשוכנת ליד חורבותיהן של שמונה ערים קדומות הנמצאות בתוכה או בסמוך לה או נראות ממנה, תופעה שלא מצאנו כמותה בכל הארץ!

על מנת לברר האם יש בכוח ערים להחיל בבית שמש את דין מוקף אנו נצרכים להיכנס לבירור של שלושה נושאים עיקריים:

(א). מהדורה ראשונה יצאה בשנה שעברה והשנה יצאה מהדורה מורחבת יותר.

- א. זיהוי המקום כעיר קדומה מימות יהושע בן נון.
  - ב. הוכחות ברורות לחומות מימות יהושע בן נון.
  - ג. חלות דין מוקף בעיר חרבה ובסמוך לה.
- חשוב לציין שאין בדבריי הדלים פסיקת הלכה אלא הצעת התבוננות על הסוגיא לפני הפוסקים, ורק בידם בלבד הסמכות לקביעת ההלכה.



### ודאות זיהוי הערים הקדומות

זיהוי מקומם של ערים הללו נסמך ראשית כל על שימורי שם מאת יושבי הארץ. מאות רבות של שמות חבלי הארץ ועריה הקדומות עברו במסורת ונשתמרו באורח פלא, תופעה שלא קיימת באופן כה נרחב באף מקום בעולם. לשימורי השם מצטרפים עוד ראיות רבות, הנותנים זיהוי מסתבר ביותר לחלק מאותם ערים, עד לכדי ודאי.

אמנם כבר קבעו החזון איש (הלכות שביעית סימן ג ס"ק יח) והרב קוק (אגרות הראי"ה ב, עמ' ע"ה) כי אי אפשר לסמוך על שימורי שם, אך כבר כתב על כך בעל שו"ת משנת יוסף (א, מד) שלא התכוונו אלא כאשר נשענים רק על השם לבדו, אולם כאשר יש אסמכתאות נוספות ובירור מסתבר כן סומכים גם על שימורי שם. כך גם משמע במקום אחר באגרות הראי"ה (ח"ב, עמ' ק"ה) וכך גם מצינו כבר במפורש בכפתור ופרח (פרקים י, יא, מז) וכך גם פסקו בהלכות שביעית הלכה למעשה בזיהוי חבלי גבולה הדרומי של ארץ ישראל (עיין שו"ת משנת יוסף שם).

חשוב עוד לדעת כי מדע זה של גאוגרפיה מקראית התפתח לאין שעור לעומת מה שהיה ידוע בימיהם, ויש התאמה מרובה מאוד בין מאות ערים ומקומות בתנ"ך לבין שימורי השם שבידינו, מה שלא היה ידוע בזמנם. כך שאין להביא כראיה שוללת את היחס שניתן לשימורי השם לפני כשמונים שנה לתחום שנתפתח ושינה פניו, אלא ראוי לבחון אותו שוב. יש תופעה של זילזול בניתוחי החוקרים והארכאולוגים העוסקים במלאכת זיהויים של חבלי הארץ. חלק לא מבוטל בזילזול שהם זוכים הם אכן קיבלו ביושר משום השערות חסרות ביסוס ומהילה בכפירה שאינה מקבלת את אמיתות התורה, אך השלילה המוחלטת וההתעלמות מכך שכבר יש גם חוקרים יראי שמים בחקר זה, אינה מוצדקת. לא ניתן לגזור מסקנות בסוגיה זו ממי שלא נכנס לעובי הקורה לבחון את מהימנות הזיהויים שעולים מהמחקר. כותב על כך רבי יהוסף שווארץ (הקדמה לתבואות הארץ): "ידע הקורא כי טרחתי בכל האפשרי ובעזרת ד' דברי על פי המציאות והאמת... כי מי שלא ראה את המציאות ולא ידע דברי חז"ל אי אפשר להגיע לתכלית המבוקש".

נביא בתמצית את שמות הערים סביבות בית שמש וראיות לזיהויים:

(ב). ניתן היה להוסיף לרשימה זו עוד שרידי ערים נוספות כמו חירבת קייפא (המשוערת לשעריים) חירבת כה, חירבת העליה ותל עדולם, אולם משום זיהויים החלש לא חישבנו אותם ברשימה זו.

א. תל בית שמש - השם שהשתמר במקום הוא עין שמש, שמו של כפר שהיה קיים במקום לאורך כל הגלות עד לפני כמאה וחמישים שנה. בתנ"ך מתואר מיקום העיר באופן מדויק בגבול נחלת יהודה (יהושע טו) ונחלת שבט דן (יהושע יט). ועוד ידוע שמקומה הוא בעמק, כפי המתואר בספר שמואל (א ו) כשארון ה' שב משדה פלישתים אל בית שמש. המיקום המדויק מוזכר גם בתיעודי הגויים השייכים לימי האמוראים (באונומסטיקון הקצר של אפיפניוס, נספח לספרו 'על המידות והמשקלות', מוזכר שבית שמש נמצאת 12 מיל מבית גוברין, שזהו מרחק התואם את המציאות היום). במקום התגלו שרידים ברורים של חומה, שיש בהם היתכנות גבוהה בהתאמתם לזמנו של יהושע בן נון.

כל חוקרי המקרא מזהים את עין שמש עם בית שמש: החל מבעל תבואות הארץ, וספרים ארץ ישראל ושכנותיה, אדמת הקודש ועוד, ואכן הזהויה הוא בעל סבירות גבוהה ביותר.

ביחס לסמיכות של תל בית שמש לעיר של היום, בעקבות החפירות הארכאולוגיות שנעשו לאחרונה, התגלה כי התל ושרידי בתיו צמודים לבית שמש של היום בפחות מ-70 מטרים, כך שיתכן ויש עיבור בין בתי השכונה הסמוכה לשרידי העיר הקדומה. באופן זה יתכן אולי לראות את העיר הקדומה לא רק כסמוכה אלא כמחוברת ממש לבתי השכונה הסמוכה אליה והמהווה המשך שלה.

ב. תל ירמות - השם שהשתמר הוא ירמוק, ומתאים לתיאורי הגאוגרפיה שבפסוקי התנ"ך (יהושע טו לה, נחמיה יא כט, שמואל יז). המיקום המדויק מוזכר גם בתיעודי הגויים השייכים לימי האמוראים (אונומסטיקון של אוסביוס). בחפירות הארכאולוגיות מאשרים מציאות של עיר גדולה מאוד, בעלת רצף של אלפי שנים ותואמת את התקופות הידועות לנו שהמקום היה מיושב בהם. בנוסף, נמצאה חומה עצומה, ויתכן שהיא תואמת לתקופת יהושע בן נון. נראה שהתל מזוהה כעיר ירמות המקראית באופן מסתבר ביותר.

מבחינת סמיכות התל לשכונות בית שמש, ירמות שכנה עד כה בסמוך לשתי שכונות בבית שמש (רמה א ורמה ג) במרחק של מאות מטרים בלבד, לאחרונה החלו לאכלס גם שכונה חדשה, רמה ד, הנמצאת במרחק של עשרות מטרים בודדים מהתל והחומה שנמצאה שם, כך שיש חיבור של עיבור ביניהם. בנוסף, בתי שכונה זו בצירוף שכונת רמה ג גם מקיפים את התל בשני ראשים במרחק של פחות מ-4000 אמה והופכים אותה למובלעת ביניהם, כך שמתאפשר להחיל בתל דין קשת (שו"ע סי' שצח סעיף ד) ההופך את מה שמחוץ לו להיות כחלק ממנו ובתוכו.

ג. עין גנים - רחוקה כקילומטר מהעיר בית שמש (תואם את מידת החזון איש למיל). הזהויה שלה הוא על פי שמה שהשתמר: אם ג'ינה. אמנם שימור שם לא מבוסס דיו אך לא יצא מידי ספק.

ד. צרעה - הזהויה שלה נעשה כבר ע"י הכפתור ופרח. שמה השתמר בשלמות והיא היתה מיושבת ברצף עד מלחמת העצמאות. אמנם, היא רחוקה כשנים וחצי ק"מ מבית שמש כך שאין היא בגדר סמוך, אך היא נראית היטב בחלק ניכר משכונות בית שמש ויכולה להיחשב בגדר "נראת" לפי הפוסקים הסוברים שהוא אף ביותר ממיל (מגן אברהם והגר"א וכו').

ג. בנוגע לדין קשת לענין מגילה עיין בספר אשרי האיש (פסקי הלכות ע"פ הרב יוסף שלום אלישיב) בהלכות פורים פרק מ"ד הלכה א.

ה. זנוח - השם השתמר היטב (זנוע). מיקומה הוא בסמיכות של מאות מ' בודדות משכונות רמה א ו-ב.

ו. עזקה - רחוקה כשנים וחצי ק"מ מבית שמש אך נראית היטב בחלקים משכונות רמה ג ו-ד. שמה השתמר בשם זקריה. הארכאולוגיה מאשרת עיר גדולה ובצורה (תואמת את תקופת יהושע) ורצף מגורים בן אלפי שנים. מיקומה תואם את הפסוקים (יהושע טו, שמואל א יז ונחמיה יא).

ז. שוכה - רחוקה כשנים וחצי ק"מ מבית שמש אך נראית היטב מחלקים משכונות רמה ג ו-ד. שמה השתמר בשם שויכה. המיקום תואם את המתואר בתנ"ך (יהושע טו, שמואל א יז ונחמיה יא).

ח. אשנה - נמצאת בתוך שכונה בבית שמש. שמה לא נשתמר, והשם אשנה הוא משוער ע"פ מיקומו בתנ"ך (יהושע טו לג). נמצאו במקום חומות שעל פי התיארוך של הארכאולוגים יתכן לייחס אותן לימות יהושע בן נון. זיהויה אמנם אינו מספיק מבוסס אך מיד ספק לא יצאנו.

כפי הנראה רמת הזיהוי והודאות והנתונים המבססים את מיקומה משתנה מעיר אחת לשניה, כשתל בית שמש ותל ירמות הם בעלי הזיהוי החזק ביותר.

הדבר המתחדש פה בביאורנו זה הוא שאנו לא עוסקים בזיהויה של עיר כזו או אחרת אלא באזור שלם, שבו יש מספר אפשרויות של ערי חומה, כך שגם אם נטיל ספק בעיר אחת הרי ודאי תימצא עיר אחרת שבכוחה לחייב מדין מוקף. העיר בית שמש של ימינו לכל אורכה ודאי נמצאת בתא השטח של הפסוקים "... וצרעה ואשנה וזנוח ועין גנים... ירמות ועדולם שוכה ועזקה" (יהושע טו לג-לה) "צרעה אשתאול ועיר שמש" (יהושע יט מא). ואף שכבר בזיהוי של בית שמש וירמות יכולנו לראותם כמוזוהים באופן די מבוסס, הרי חיבור של כולם כמקשה אחת מביא אותנו לזיהוי מסתבר ביותר עד לכדי ודאי.

ובאשר לאלו שיסרבו לראות זאת כוודאות מוחלטת, האם חייבים להגיע לזה בזיהוי הלכתי? כבר מצינו בענין זה את הפרי חדש<sup>1</sup> (כללי הספקות יורה-דעה קי) וכן בשו"ת עזרת כהן<sup>2</sup> (מא) הקובעים כי דבר מסתבר ביותר הוא בגדר ודאי (ועיין עוד במאמרו של הרב דביר לוי בירחון האוצר מ"ט "שיקול הדעת וספקא דרבוותא" עמ' שיב-שיד).



## הראיות לחומה בערים אלו מימות יהושע בן נון

כעת ניגש להוכיח שערים אלו היו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון ונביא לשם כך מספר הוכחות:

א. כל הערים הקדומות הנ"ל מנויות בספר יהושע. ע"פ הירושלמי בתחילת מסכת מגילה (פרק א הלכה א) היו לערים המנויות ביהושע חומה: "כל עיירות שמנה יהושע... רבי שמעון בן לקיש

ד). כלל יב: "היכא דאיכא ספיקא אלא דאיכא רגלים לדבר לאיסורא או להיתרא לא מיקרי ספק".

ה). "באמת אומדנא ברורה - דין תורה יש לו שהוא נחשב כודאי גמור... בדרך כלל, במקום שמתברר להדיין בכלל אמיתת הענין, לא על פי איזה פרט של אומדנא, אלא מההיקף של כמה עניינים ביחד, זהו ענין ברור".

ו). בספרנו חומת בית שמש הארכנו בהוכחות נוספות ובפרט לגבי ראייה לבית שמש מהירושלמי במגילה א, א ולירמות מהפסוקים בספר יהושע.

אומר: מוקפות חומה מנה".

אמנם הגמרא מביאה שם בענין זה מחלוקת ר"ל ורבי יוסי ברבי חנינא, אך נראה שרבותינו סברו שאין מחלוקת על כך שכל הערים המנויות ביהושע היו מוקפות ומחלוקתם היא על דבר אחר:

א. ע"פ קרבן העדה (ד"ה מוקפין חומה מנה) נראה שמחלוקתם היא ביחס לערים שלא מנויות ביהושע. כלומר, המחלוקת נוגעת בשאלה: האם היו כאלו נוספות המוקפות חומה, רק שלא נזכרו אלא ערי הגבול בלבד או שמא כל המוקפות נמנו ואין יותר מעבר אליהן? מתוך פירושו של קרבן העדה נראה שרבי יוסי ברבי חנינא מתייחס לדברי רבי יוחנן בגמרא "מגבית ועד אנטיפרס ששים ריבוא עיירות היו...", ואם כך מתפרשים דבריו שכוונתם היא לערים מוקפות חומה. יוצא שלכו"ע לערים המנויות ביהושע היו חומה. באופן זה פירש גם הנרות אהרון (עמ' עג): "ואפי' לדעת ריב"ח נראה עפ"י פירושו של קרבן עדה וז"ל: "הסמוכין לגבול מנה אבל מוקפות חומה טובא הו" משמע דלא פליג ריב"ח אעיקר מילתא דר"ל אלא דמוסיף לומר דאפילו מוקפות לא מנאן כולן אלא העומדות על הספר".

ב. שיטת רש"י - בספר יהושע, ברשימות הערים המנויות, בסוף כל רשימת ערים יש את חותמת המילים "ערים וחצריהן". ע"פ הפשט, וכך גם פירש רש"י (יהושע יג כח), מה שמייחד ערים על פני חצרים הוא חומה. ומכאן שלכל הערים המנויות היו חומה.

דבר נוסף הרואים מפירושו רש"י: לרש"י לא הפריע לפרש את הפסוקים (יהושע טו כא) ע"פ דעת רבי חנינא ברבי יוסי בירושלמי הסובר שערי גבול נמנו ביהושע, ומכאן שרש"י סובר שגם לדעתו של אותו אמורא, כל הערים המנויות היתה חומה.

כותב על כך הנרות אהרון (עמ' ע"ג): "ופירושו מוכרח (פירושו של קרבן העדה, לפיו לכו"ע הערים המוזכרות ביהושע מוקפות חומה היו) דליכא מאן דפליג שהנזכרות ביהושע הם מוקפות כי כן מפורש בקרא כמה פעמים בענין העיירות שכתוב "ערים כך וכך וחצריהם" משמע שהמנויין הם מוקפין חומה... וגם בלא"ה היינו תולים במיעוט ערכינו ולא היינו דוחים דעת ר"ל מפני הנראה מפשוטו של מקרא עפ"י הבנתינו".

ג. הגר"א - כך גם הגר"א ביאר את הפסוקים, כפי שרואים מפירושו על פסוק כח בפרק יח ביהושע'.

ד. הרמב"ן - בחידושי הרמב"ן מגילה ה: סובר הרמב"ן שכל המנויות ביהושע מוקפות חומה. ה. עוד אחרונים - כך גם מובא בשו"ת דברי יוסף, נרות אהרון (עמ' ע"ג), מעשה חושב (על ערכין דף לג:), הרי"ם טיקוצינסקי בספרו ארץ ישראל (מזה שמנה שם ערים מסופקות מכח זיהויין ומכך שהן מנויות ביהושע).

ב. המנויות בנחמיה - המוזכרות בנחמיה פרק יא היו מוקפות חומה ע"פ הירושלמי וביאור קרבן העדה, כך מובא גם בשו"ת דברי יוסף ו.

ז. ביאורו של הגר"א יסודי בסוגיה זו ומלמד אותנו עקרונות חשובים בהבנת הפסוקים בהקשר לחומת הערים. הרחבנו על כך בספרנו חומת בית שמש, ואכמ"ל.

ג. ראיות מהארכיאולוגיה – נמצאו בחפירות חומות שניתן לשייך אותן לימות יהושע בן נון בתל בית שמש, ירמות עזקה ואשנה.



## חלות דין מוקף בעיר חרבה ובסמוך לה

### א. מהו דין הסמוך לכרך שחרב ונעשה של גויים?

הגמרא בירושלמי מגילה א, א עוסקת בשאלה זו: "חרב הכרך ונעשה של גויים, איתא חמי: בו אינן קורין ובחוצה לו קורין?".

יש מחלוקת בביאור הגמרא האם השאלה היא על הכרך החרב עצמו או על הסמוך לו. אם השאלה היא על הכרך החרב, הנחת הגמרא היא שבסמוך לו קוראים בט"ו, אך אם השאלה היא על הסמוך לכרך, משתמע מהגמרא שדין סמוך לכרך חרב הוא ב"ד ולא בט"ו.

כל הערים המוזכרות לעיל הן כיום בגדר חרבות, ואם כך, באנו למחלוקת המובאת לעיל בדבר השאלה: האם בכוח חורבות ערים להחיל דין מוקף בסמוך אליהן.

אולם נראה ששאלה זו נפשטת באופן ברור, ויש להחיל על בית שמש דין מוקף באופן ודאי ללא כל חשש מאחר ויש ארבע סיבות לכך, ויתכן שכל אחת עומדת לעצמה (וכ"ש כולן יחדיו):

א. הלכה כדעה האומרת שדין סמוך לכרך חרב דינו בט"ו:

לדעת הראשונים: הרשב"א (מגילה ב:) הריטב"א (מגילה ב:) וכן לדעת הגר"א (ביאור הגר"א א"ח תרפ"ח ב:) דינו נשאר בט"ו, אך לדעת הברכי יוסף דינו ב"ד (וגם זאת רק כשאין יהודים בכרך עצמו). אמנם המשנה ברורה פסק כדעת הברכי יוסף אך נראה שההלכה היא כדעת הראשונים והגר"א מהסיבות הבאות:

א. הברכי יוסף לא ראה ראשונים אלו. כך רואים בבירור מתשובתו הארוכה. וכך גם כותב החזון איש (א"ח סימן קנ"ד): "...אבל כל דברי הברכי יוסף נכתבו בזמן שלא היה בידו לא הרמב"ן ולא הריטב"א, אבל כשזכינו לדבריהם, אין מקום למה שכתב הברכי יוסף... ואין לנו מי שיחלוק על דברי הריטב"א...".

ב. הברכי יוסף נסמך על מקור ברמב"ן שלא קיים". עיון בדברי הברכי יוסף בהיסמכו על דברי הרמב"ן מצוטט בר"ן ובעיון של דברי הרמב"ן במקורו מוביל לכך שהברכי יוסף נסמך על דברים שלא אמר אותם הרמב"ן כלל. וכך מובא בשו"ת עמודי אש (סימן ו): "ומה שכתב שם הברכי יוסף בכוונת דברי הר"ן שכתב גבי "כרך שאין בו עשרה בטלנין", וכתב בשם הרמב"ן דקרי ב"ד, והביא הוכחה לזה מהירושלמי "אף שהגירסא מתחלפת ופירושו אינו ברור" עד כאן לשון הר"ן, ועל זה כתב הברכי יוסף דכוונתו על הירושלמי הזה, ועיין שם מה שכתב בביאורו, ובמחילת כבודו הא ליתא כוונתו על הירושלמי דכרך שחרב תקנתו קלקלתו כמבואר בליקוטי הרמב"ן, והגירסאות שמתחלפות הוא דיש גורסין "כפר"... אולם אחרי העיון בליקוטי הרמב"ן ובחידושי הריטב"א יראה דאינו השגה כלל עליו".

ח. דבר זה מובא גם בשו"ת ציץ הקודש נג, ז.



ההלכה למעשה הורו הפוסקים כדעת הראשונים והגר"א לגבי קריאת מגילה בירושלים המערבית בזמן שהמזרחית הייתה בידי שלטון ירדני, שיש לקרוא בט"ו. והכי העלה בשו"ת היכל יצחק (אורח-חיים סה) ונימק זאת: "הגר"א גורס כנוסחא שלפנינו, ובענין הגרסאות שבירושלמי מי כמוהו כעמוד ברזל... ובכגון זה הלכה כבתראה" (כמו הגר"א). וכן העלו גם בשו"ת משפטי עוזיאל (ח, סב), בשו"ת הר צבי (אורח-חיים קלא), בחזון עובדיה (פורים עמוד קי. וע"ע ביביע-אומר ז, נח), ובספר ארץ ישראל לגר"מ טיקוצינסקי (עמוד ג) בשם הגר"ש מסלנט.

ב. השכונות ליד תל בית שמש ותל ירמות אינן בגדר סמוכים, אלא נחשבות כחלק מהכרך עצמו:

לאחר החפירות בתל בית שמש ועקב התחלת אכלוס רמה ד קיים כבר רצף בין הסמוך לכרך. כותב על כך בשו"ת בני ציון (ח"ג סימן מב) על הרצף שהיה בירושלים בין העיר העתיקה שבשליטת שלטון ירדן, קודם מלחמת ששת הימים, לבין העיר החדשה: "אמנם לפי מה שביארנו בהפרורים הנקראים ירושלים החדשה המחברים בלי הפסק לירושלים העתיקה... דנה כירושלים העתיקה גופא ולא רק מטעם סמוך ונראה... ולא נחשב ח"ו ככרך חרב לענין מגילה". ג. הכרך אינו נחשב כחרב בזמן שלטון ישראל:

מובא ע"י הגר"ד ליאור בהסכמה לספרנו חומת בית שמש: "מרח הבית יוסף (או"ח סימן תקס"א) כותב שהגדרת בתי ישראל ביישובן אינה תלויה אם במציאות יש בתים או לא אלא השלטון קובע, שלטון יהודי נחשב ביישובן ושילטון נוכרי נחשב חורבן. כאן בודאי השילטון יהודי אלא שמסיבה מסוימת אינו בנוי על תילו או שבכוונה משאירים אותו כך כדי שישאר כגן ארכאולוגי ולכן נחשב שהמקום ביישובו".

ד. עיר שנדדה ממקומה למקום סמוך אינו בגדר סמוך אלא העיר עצמה:

כותב על כך הרשל"צ הג"ר בן ציון מאיר חי עוזיאל בזמן שהעיר העתיקה היתה בידי הירדנים: "דין מוקפין חומות מימות יהושע בן נון הוא משום כבודה של ארץ ישראל ולא משום הקפת החומה. הלכך אין לצמצם כבוד זה רק לתוך החומות, אלא לכל גבולי העיר... ואין כאן (בירושלים החדשה) ענין לדין סמוך ונראה וכרך שנחרב שבתלמוד ובירושלמי, שאין הדברים אמורים אלא בכפר הסמוך לכרך..."



### ב. האם יש לחלק בין עיר של גויים לכרך חרב?

יש טענה כי הגמרא הירושלמית הנ"ל מדברת רק על סמוך לעיר של גויים ולא לסמוך לכרך שחרב, ועל כן דינה בי"ד בלבד<sup>ט</sup>. אמנם לפי חלק מהסיבות שהובאו לעיל (סברתם של הגר"ד ליאור והרשל"צ הגרצ"מ עוזיאל ואולי גם של שו"ת בני ציון) אין בדבר קוש, אך נתרץ גם שאלה זו באופן תמציתי:

ט. שו"ת הר צבי ח"ב סימן קל"א. את החילוק הנ"ל הוא טען לבאר במשנה ברורה (או"ח תרפ"ח ביאור הלכה ד"ה א) שסמוכין להם).

א. הברכי יוסף שאל את שאלתו על כרך חרב ובתשובתו הביא את הגמרא הירושלמית העוסקת בכרך שחרב ונעשה של גויים. הברכי יוסף הבין שהגמרא לא מבחינה בין כרך שחרב לעיר שנעשית של גויים. אמנם הוא הסתפק בהבנת תשובת הגמרא, אך כפי שציינו לעיל, ההלכה קובעת שתשובת הגמרא שדינם בט"ו.

ב. בחידושי הרמב"ן (מגילה ב.) בביאור ירושלמי זה מובאות שתי האפשרויות בשאלת הגמרא והרמב"ן לא מחלק ביניהם.

ג. ע"פ החזון איש (או"ח קנד) לא פקע דין מוקף מכרך חרב", ומכיון שע"פ החזון איש לכרך ולסמוך "דין אחד להם" הרי שדינם בט"ו.

ד. ע"פ הר"ן (דף ב. בדפי הר"ף ד"ה אבל הרמב"ן) ישוב גויים לא הוי ישוב ועל כן אין לחלק.

ה. סברה: התקנה היתה מלכתחילה על ערים חרבות והסמוך להם (שו"ת בני ציון שפירא ח"ג סימן ט), והיה נהוג שבונים סמוך לחורבות ולא עליהן, וזהו טעם תקנת הסמוך לכרך.



### ג. האם יש דין מוקף לסמוך רק אם היה קיים עוד מימי קיום הכרך?

טענה נוספת היא (עיי' שו"ת דברי יציב חלק ב רצ"ה) שדין מוקף לסמוך הוא רק אם הסמוך היה בנוי עוד מימי הכרך הבנוי.

והראיות שאין לומר טענה זו הן:

א. הדיוק ברשב"א ובריטב"א אינו מוכרח, משום שהנושא על פיהם הוא התמשכות דין מוקף בכרך עצמו למרות שחרב והסמוך לו רק מלמד על ההתמשכות של דין מוקף ולא הובא ללמד על עצמו

ב. ע"פ הבנה זו אין דין מוקף לכרך שנעשה של גויים (אלא א"כ יש סמוך שהיה קיים עוד מימות הכרך). הבנה זו לא נכונה ע"פ הגר"א (ביאור הגר"א או"ח תרפ"ח, ב) והחזון איש (או"ח סימן קנ"ד) הסוברים שלכרך של גויים יש דין מוקף אף שפקעה ממנו קדושת עיר חומה.

ג. סברה לא מובנת: אם הסמוך תלוי בקדושת חומת הכרך אז מדוע שלא יתבטל דין מוקף בסמוך כאשר הכרך נחרב? קושיה זו מקשה החזון איש (או"ח סימן קנד).

י. אמנם אין כאן ראיה שהרי הרמב"ן הסביר את הגמרא כמדברת על השוואה לחוץ לארץ ולא חוץ לכרך, אך יש כאן מעט סייעתא לכך שזהו האופן שכן הרמב"ן מבין את לשון הגמרא כמדברת על שני מקרים ולא על מקרה אחד.

יא. דברי החזון איש "אין בדבר הכרע" לא נאמרו כמסתפק בדין כרך שחרב אלא כמערער על קביעת המשנה ברורה וכן קובע ספר שו"ת הלכות לגר"ח קנייבסקי ולגר"ח צדוק טורצין זצ"ל, שהיה תלמיד מובהק של החזון איש (או"ח סימן תרפ"ח):

"הלכה ה: פסק בחזו"א וכתב שגם אם הכרך חרב לגמרי ולא נשאר בו ו' בתים אפ"ה הנכנס בו קורא בט"ו (או"ח סי' קנד סק"ג דלא מדמשמע בבה"ל).

הלכה ח: כפר הסמוך לכרך שהיו קורין בו בט"ו ונהיה הכרך שמם יקראו בי"ד (בה"ל ד"ה או) ודעת החזו"א שיקראו בט"ו (או"ח סימן קנ"ד סק"ג).

ד. הסברה היא שהתקנה היתה על ערים חרבות והסמוך להם (שו"ת בני ציון שפירא ח"ג סימן סט) והיה נהוג שבונים סמוך לחורבות ולא עליהן.



### בדיני עיר מסופקת

אמנם טענתנו היא לדין ודאי מוקף ולא מסופק, ואעפ"כ, לאלו שיתקשו להכריע מדין ודאי וירצו לדון בו בדין ספק, נעיר מספר הערות:

א. ההיתכנות לראות את בית שמש בדין מוקף ודאי מחייבת קריאה בט"ו משום שבדיעבד מוקף ודאי לא יוצא ידי חובה בקריאה בי"ד. אמנם ע"פ משנה ברורה, הפרי מגדים והגר"א יוצאים י"ח בדיעבד אך דבריהם הם בניגוד לכל דברי הראשונים (הגאונים, טור, רמב"ם מגילה א, יא, ראב"ן, רמב"ן, רשב"א ריטב"א, מאירי מגילה ב.) וכן פסק בספר תקפו של נס (סוף הספר פרק ג הלכה ט) לרבי רחמים חי חיותא הכהן, ברית אברהם (פרק כד) לרב יוסף שבתאי שני, כרכים ומוקפים (פרק י"ז) לרבי משולם מועלם והרשל"צ הרב יצחק יוסף בילקוט יוסף (תשע"ו עמ' 47).

ב. אי קריאה בט"ו לכתחילה היא "ביטול מצות כרכים בידים" (כלשון הירושלמי בשקלים א, א).

ג. גם לסמוך לכרך מסופק נכון לכאורה לקרוא יומיים: הברכי יוסף קבע את ההלכה שסמוך לכרך מסופק דינו בי"ד בלבד על סמך קביעתו בדין הסמוך לכרך חרב. אולם לאחר שהוכח שאין הלכה כברכי יוסף הרי גם בהלכה זו אין הלכה כדבריו (ועיין שו"ת ציץ הקודש סימן נג אות ו).



### האם יש צורך במנהג קיים על מנת להחיל דין מוקף?

יש עוד טענה נוספת והיא שידיעה זו של עיר מוקפת בספק או ודאי יכולה להגיע אלינו רק דרך מסורת של קהילה קבועה וקיימת מדורי דורות עד לימות בית שני, אולם טענה זו נופלת מהמציאות של קביעת הפוסקים בדין יפו ולוד שחייבות בט"ו מדין מוקף אף שיישובן אינו מקדמא דנא אלא רק מהדורות האחרונים בלבד. ועיין עוד בירחון האוצר גיליון מט עמ' קמג-קמד במאמר "בדין העיר לוד לקריאת מגילה".



### סיכום

העולה מכל הנאמר לעיל:

א. אזור בית שמש מזוהה באופן ודאי כאזור תנכ"י, המושפע מדין מוקף ע"י שמונת ערי בית שמש, המוקפות חומה מימות יהושע בן נון.

ב. הסמוך לכרך חרב וכן הסמוך לספקות דינו בט"ו.

ג. גם מי שעדיין יטיל ספק בשתי קביעות אלו הרי שעליו לחשוש שמא כל האמור אכן מביא לדין ודאי ואין לסמוך על יציאה ב"ד בדיעבד משום ש:

א. נראה שאין יוצאים בדיעבד.

ב. לכתחילה חייבים משום בעיית "ביטול מצוות כרכים בידים".



## נספח - הסכמות

### מכתב הגר"י ליברמן

לפנינו לכאורה י"ל דכיוון דהערם הללו מוזהות עם ערים מוקפות חומה המוזכרות בספר יהושע, והסמוך לכך חרב דינו כתינו. ואף למי שאינו נוטה מדברי המשגיב צ"ע שהרי קושית התזון איש ושו"ת עמודי אש היא קושיה אלימתא ורוב המוסקים נטו מדברי המשגיב ופסקו כגר"א. ועוד שיתכן ששכונות בית שמש לחל בית שמש ותל ירמיות כבר אינם בגדר סמוך אלא מחוברות מדין עיבור, הרי יש לבית שמש דין מוקף ודאי. ואף אם נאמר שהמסכת מיוחד לא הגיע לכדי ודאי הרי בספק מוקפת, אם יקראו ר"ן ב"י חרי מבטל מצוות כרכים בידים וגם לא ברור שיצא אף בדיעבד.

הגדל אסא, ואלא מחוץ לקו"א כוף מעט  
כ"ט אלול, ה'תשס"ה, א"ת י"ז אלול, ה'תשס"ה  
מל"צ' אסא, ואלא מחוץ לקו"א כוף מעט

<sup>1</sup> עיין בשו"ת אגרות משה (אורח חיים א, יא) ובכתיבות ישראל (א עמ' 205)

אסא

לשונו של הגר"י ליברמן [המכתב נכתב בשיתוף עם הרב אלחנן פרינץ והתשובה נשלחה ופונה אליו]:

דבריו מסתברים, ולמעשה נראה שיקראו ב"ד בברכה כרוב העולם ובט"ו בלא ברכה לצאת ידי כל הספקות

כך לע"ד לכאורה דורש שלומו הטוב

יוסף ליברמן

## הסכמת הגר"ד ליאור

1420

### הרב דוב ליאור

רב העיר

קריית ארבע היא חברון ת"ז

בס"ד, כה שבת תש"פ

### מכתב ברכה

הובאה לפניי החוברת העוסקת בבירור מעמדה ההלכתי של העיר בית שמש לגבי קריאת המגילה בפורים, מאת הרב דוד קהלת שליט"א.

עברתי על החיבור ושמוח ליכי על הבירור ההלכתי המקיף והמעמיק העוסק במיקומה של העיר וההשלכות הנובעות מכך לזמן קריאת המגילה.

הרב המחבר השקיע מאמץ גדול באיסוף החומר ובבירור הספקות, ומסקנתו היא שהעיר בית שמש אכן יושבת במקומה הקדום.

גם לענין נראה כך, ואף שבדרי"כ איננו סומכים על השערות של ארכיאולוגים ועל קריאת שם המקום כבעבר, אך בנדיד יש הוכחות חזקות, כמו שרידי החומות העתיקות, וק"ל דסימנים דאורייתא אפילו לענין איסורים. לכן בענין זה אפשר לסמוך על החוקרים ולהכריע שזהו מיקומה המקורי של העיר.

אף אם נאמר שהיא יושבת בסמוך ולא ממש על מיקומה הקדום המדויק, ולפי הראשונים הסוברים שכך שחרב בטלה חשיבותו וקדושתו, מ"מ בוסנו לא נראה לומר כן, דהרי מרן הב"י (א"ח סימן תקסא) כותב שהגדרת בתי ישראל ביישובן אינה תלויה אם במציאות יש בתים או לא אלא השלטון קובע, שלטון יהודי נחשב ביישובן ושלטון נכרי נקרא חורבן.

כאן בוודאי השלטון יהודי אלא שמסיבה מסוימת המקום אינו בנוי על חילו או שבכוונה משאירים אותו כך כדי שישמש כגן ארכיאולוגי ולכן נחשב שהמקום ביישובו. לכן למעשה יש להכריע שזהו מקום העיר בית שמש.

אולם מכיוון שזה דבר חדש והנושא טרם חדר למודעות הציבור וכדי למנוע מחלוקת, עד שייסיימו רבני המקום לקרוא ב-טו, יקראו ב-יד ובדיעבד יוצאים ידי חובה גם בני טו, כהכרעת שער הציון (סימן תרפח סעיף ג ס"ק ח) בשם הגר"א, וכיום טו ינהנו כדן ספק, דהיינו, יקראו מגילה בלא ברכה ויאמרו על הניסים.

י"שר כותו של הרב המחבר, ה' יוכהו לבור את דינם של מקומות נוספים בא"י, ויהי רצון שיפרצו מעיינותיו חרצה.

החתום לכבוד התורה ולומדיה,

דוב ליאור




הרב יוסף חיים שהרבני

בני ברק

## הערות בדיני פורים המשולש

### אם בעינן עשרה בקריאת המגילה בערב שבת

בשנה זו (תשפ"א) חל פורים דמוקפין בשבת, וכיון שאין קוראים את המגילה בשבת מקדימין לקרוא בערב שבת. ויש לדון אם צריכים עשרה בקריאת המגילה, ואם הוא לעיכובא. כידוע נחלקו בגמ' (מגילה ה' ע"א) על מגילה בזמנה אם צריכה עשרה, ולכו"ע שלא בזמנה צריכה עשרה. וא"כ יש לברר, האם כשמקדימין לערב שבת חשיב בזמנה או שלא בזמנה, ועוד יש לברר אם עשרה הוא לעיכובא.

והנה בפירוש מה שאמרו שלא בזמנה, כתב רש"י: "כגון בני כפרים המקדימין ליום הכניסה". ותמהו הראשונים על פירוש, דבימי רב ורב אסי כבר בטלה תקנת הקדמת בני הכפרים. וכתב בעל העיטור (הל' מגילה דף קי ע"ג) ליישב דבריו: "ואיכא למימר אף על גב דבימי רב ליתא לתקנתא, ואין קורין [אותה] אלא בזמנה, פלוגתא דזמנה אשמעינן, דבזמנה קורין אותה ביחיד". והעתיקוהו הרא"ש ותלמיד הרמב"ן (בחי' המיוחסים לר"ן). וכע"ז בריטב"א: "וי"ל דעיקר פלוגתא דידהו היינו משום מגילה בזמנה ובהא הוא דפליגי, ואידך נקטי ליה אגב גררא".

אכן בעל העיטור עצמו פירש: "שלא בזמנה כגון שחל י"ד בשבת לבני עיירות שמקדימין, וכגון שחל להיות בערב שבת לבני כרכים, וכגון מי שנאנס ולא קראה בי"ד, וכגון בני כרכים היוצאים לדרך, ותניא בתוספתא יוצאין בשיירה ומפרשין בספינה קורין בי"ד". וכ"כ תלמיד הרמב"ן (שם): "שלא בזמנה כגון שחל י"ד בשבת לבני העיירות, כי בימי חכמי התלמוד לא היו נזהרין מבד"ו פסח ומאד"ו ר"ה עד דורות האחרונים, או שחל יום ט"ו לבני כרכים, אבל בי"א ובי"ב ובי"ג ליכא למקרי כלל דהא בטלי להו. אי נמי שלא בזמנה מי שנאנס ולא קרא בי"ד, או בני כרכים היוצאים לדרך". וכן הביא הרא"ש: "ויש מפרשים שלא בזמנה כגון שחל ארבעה עשר להיות בשבת לבני עיירות, ובערב שבת לבני כרכין". וכן הביא הריטב"א: "ואחרים פירשו דהאי שלא בזמנה היינו כשחל י"ד או ט"ו בשבת, שהכרכים או העיירות מקדימין ליום הכניסה או לערב שבת, ונכון".

וכ"כ בעל המאור בשם רבינו אפרים: "דהא דרב ורב אסי דאית ליה קריאה שלא בזמנה כגון שחל להיות בשבת לבני עיירות, או שחל להיות בע"ש לבני כרכים, אבל בי"א ובי"ב ליכא למקרא כלל דהא בטלו להו". וכ"כ הרשב"א: "יש מפרשים שלא בזמנה במקדים ליום הכניסה, וליתא, דהא בימי רב ורב אסי כבר בטלה הקדמת הכניסה, אלא בשחל בשבת לבני העיירות, או שחל בערב שבת לכרכין, שמקדימין וקורין בערב שבת". וכ"כ הר"ן: "ושלא בזמנה יש שפירשו כשמקדימין ליום הכניסה, ולא נהירא, דהא בימי רב ורב אסי כבר בטלה הקדמת הכניסה, אלא שלא בזמנה היינו כשחל י"ד לבני עיירות בשבת, או ט"ו לבני כרכין, שמקדימין וקורין בע"ש".

ויל"ע אם רש"י שפירש שלא בזמנה דאיירי בהקדמת בני הכפרים, האם הוא חולק לדינא על הפירוש השני שכתבו הראשונים, וסובר דכשחל בשבת ומקדימין לערב שבת חשיב זמנה. והדבר מוכרח דאף רש"י מודה בזה, שהרי בגמ' בהמשך מפורש דפורים שחל להיות בשבת ומקדימין לערב שבת, דחשיב שלא בזמנה, ובעינן עשרה. ואף רש"י שפירש שלא בזמנה בהקדמת בני הכפרים כתב "כגון כפרים המקדימין ליום הכניסה", ואין הכרח שכוונתו לאפוקי אופנים אחרים של הקדמה. ומה שפירשו כמה מהראשונים לדעתו דפלוגתא דבזמנה אתי לאשמועינן, ולכא' משמע דבזמן רב לא הייתה נפק"מ בשלא בזמנה, לא יתכן כפשוטו, דהרי מוכח בגמ' דאיכא נפק"מ לענין חל בשבת, וע"כ שכתבו כן לפי דרכו של רש"י שפירש בבני כפרים, דאף דאין בזה נפק"מ בזמן רב מ"מ איכא נפק"מ לענין זמנה, שהיא עיקר המחלוקת בין רב לרב אסי, אף דלקושטא דמילתא איכא נפקותא גם לענין שלא בזמנה באופנים מסויימים.

והנה בספר המאורות כתב: "ומי שרוצה לפרש בים או לצאת בשיירה כתב רבינו אפרים שמקדים לי"ג לקרא את המגלה שהוא יום קהילה לכל, אבל טפי לא מקדים. והביא ראיה מן התוספתא, ומהאי מימרא, דאי לא כן לא אשכחן קריאת מגלה שלא בזמנה, אלא ודאי בכי האי גוונא דאמרינן". וכן הביא בארחות חיים (הל' מגילה אות כג, ובכלבו סי' מה): "ומי שרוצה לפרש ולצאת בשיירה, כתב הר' אפרים ז"ל שיכול להקדים לי"ג שהוא זמן קהילה לכל, ומוכח מדאמרינן שלא בזמנה בזמן הזה, ולא משכחת אם לא כי האי גוונא שמפרש ויוצא בשיירה". ולכא' משמע מדברי רבינו אפרים דס"ל דכשחל בשבת ומקדימין לערב שבת חשיב בזמנה, דאי לאו הכי, משכחת לה שלא בזמנה אף האידנא דבטלה הקדמת בני הכפרים, וצ"ע, דכפי האמור לעיל מפורש בגמרא להיפך. ואף בעל המאור הביא משם רבינו אפרים גופיה, דאף כשחל בשבת ומקדימין חשיב שלא בזמנה, וז"ל: "כתב עלה ה"ר אפרים ז"ל, דהא דרב ורב אסי דאית ליה קריאה שלא בזמנה כגון שחל להיות בשבת לבני עיירות או שחל להיות בע"ש לבני כרכים, אבל ב"א ובי"ב ליכא למקרא כלל דהא בטלו להו ובברייתא זו לא הזכירו אלא ב"ג בלבד אלו דברי הרב ז"ל". ולפי"ז לכא' אין מקום להוכחתו לענין הקדמה, וצ"ע".

ויש מן האחרונים (עי' שו"ת קול אליהו ח"ב סי' כח, שו"ת שלמת חיים לגרי"ח זוננפלד סי' שעא, חזו"א סי' קנה סק"ב) שכתבו, דיש מקום בסברא לחלק בין י"ד שחל בשבת לבני עיירות שמקדימין לי"ג, דחשיב שלא בזמנה כמבואר בגמ', לבין ט"ו שחל בשבת לבני הכרכים שמקדימין לי"ד, דכה"ג י"ל דחשיב בזמנה אף כלפי בני הכרכים, כיון דהוא זמנה לרוב העולם. ולפי"ז עולה דלפי הלוח הנהוג, די"ד לא יכול לחול בשבת לעולם, א"כ נמצא דאין נפק"מ בשלא בזמנה כיום, אלא ביצא לדרך לפי השיטות המתירות להקדים בכה"ג.

אמנם בסברא זו לא יתיישבו דברי הראשונים דלעיל, מאחר שהם דברו על דברי רב ורב אסי בשלא בזמנה, והרי בזמנם שקידשו ע"פ הראיה יכול היה אף י"ד לחול בשבת<sup>2</sup>, ורב גופיה דיבר

א. אמנם בהשלמה הביא בזה"ל: "והאידנא ליכא שלא בזמנה אלא במפרש ויוצא בשיירה, וכן תני ר' חייא במפרש והיוצא בשיירה קורין בי"ג, וכן כתבה רבינו אפרים ז"ל, והביאו ר"א מן ההר. וכפי לשון זו שלא הוכיח כן מהגמ' אלא רק כתב דין למעשה, לק"מ, מאחר דבאמת לפי הלוח שלנו לעולם לא יחול י"ד בשבת, וכשחל ט"ו בשבת אין בזה נפק"מ אלא לבני כרכים, שלא היו מצויים בארצותיהם, ולכן לענין מעשה אכן נכון הדבר דהאידנא ליכא שלא בזמנה אלא כה"ג.

להדיא על מקרה כגון זה וכמובא בגמרא (וכן לקמן (ל ע"א) פליגי אמוראי בתראי בדעת רב בפורים שחל להיות בשבת מתי קוראים פרשת זכור), וא"כ אכתי נפק"מ בשלא בזמנה להיכא דחל י"ד בשבת, וע"כ כמשנ"ת.

והרמב"ם (פ"א ה"ז) אחר שפירש את כל ענין הקדמת בני הכפרים כתב: "וכל אלו שמקדימין וקוראין קודם ארבעה עשר אין קוראין אותה בפחות מעשרה", ולכא"ו יש מקום לדקדק דס"ל דדוקא המקדימין קודם י"ד חשיב שלא בזמנה, אבל בני כרכים המקדימין לי"ד חשיב זמנה. וכן דקדקו כמה אחרונים. אמנם אין הדקדוק מוכרע כ"כ, די"ל דהרמב"ם נקט י"ד מפני שהוא מילתא פסיקתא לכו"ע, דרוב העולם קורין בי"ד. ובפרט שכל דבריו שם לעיל מיניה איירי בבני כפרים שהם פרוזים, ובבני כרכים אכן י"ל דלדידהו כל המקדימין קודם ט"ו חשיב שלא בזמנה. ויל"ע.

ומ"מ לדינא, אחר שנתבאר דכל גדולי הראשונים שווים בדבר, דבני כרכים המקדימין לערב שבת חשיב שלא בזמנה, הלא המה העיטור, הרו"ה, הרא"ש, הרשב"א, הריטב"א והר"ן, ולא מצינו מי שיסבור להדיא להיפך, ודאי שאין להניח דברים המפורשים מפני סתימת דברי הרמב"ם. וכן מצינו בב"י (סו"ס תרצ) שנקט כדברי הראשונים בפשיטות ללא חולק, וז"ל: "ושלא בזמנה פירש הר"ן דהיינו בשחל יום י"ד לבני עיירות או ט"ו לבני כרכים להיות בשבת, שמקדימין וקורין בערב שבת". וכן נקטו לדינא גדולי האחרונים, כהפרי חדש (סו"ס תרצ"ז), האליה רבה (סי' תרפח ס"ק יז), והמשנ"ב (סי' תרצ ס"ק סא) ועוד.



### מי שלא מצא עשרה אם יכול לברך על המגילה

ומעתה יש לברר אם היכי דבעינן עשרה (לרב אסי אפי' בזמנה, ולרב שלא בזמנה), אם הוי לעיכובא, או למצוה. ונחלקו בדבר גדולי הראשונים. דעת רש"י דאף לרב אסי, אם לא מצא עשרה קוראה ביחיד, וכן הסכימו רבים מהראשונים, הראב"ד, הרו"ה, הריטב"א, הרא"ש, המאירי והרי"ד.

ב). וכמו שכתב רש"י בפסחים (נח ע"ב) דבזמן היו מקדשין ע"פ הראייה לא הקפידו על הכלל של לא בד"ו פסח (אמנם תוס' שם פליגי, אך לשיטתם ע"כ דברי רב בפורים שחל בשבת מתפרשים שלא למעשה, וא"כ לשיטתם מעיקרא אין לתמוה על מה שנקטו רב ורב אסי שלא בזמנה אם הוא שלא למעשה).

ג). וכ"כ הגר"ח ברלין בתשובה (משנת תר"ע) בס' נרות אהרן (עמ' עב): "... וא"כ לא נמצא שום חולק על הר"ן וסיעתו בזה, ומש"כ עוד שגם הרמב"ם והרא"ש והטור והמחבר חולקין על הר"ן, הכל מסברות חלושות וקלושות בלא ראייה גמורה".

ד). והנה בשו"ע (סו"ס תרצ) כתב: "מגילה בי"ד ובט"ו צריך לחזור אחר עשרה, ואם אי אפשר בעשרה קורים אותם ביחיד". ופשוט דהכוונה י"ד לבני פרוזים וט"ו לבני כרכים, אך י"ד לבני כרכים חשיב שלא בזמנה ואין הכרח דקוראים אותה אף ביחיד בדיעבד, דאין שום טעם שהשו"ע יחזור בו ממש"כ בב"י בפשיטות ללא חולק. ולשון השו"ע מקורו בדברי הטור, אלא שהטור כתב: "מגילה בזמנה שהוא בי"ד שהוא עיקר זמנה, קורין אותה אפילו ביחיד לרי"ף..." ולא הזכיר שלבני הכרכים הוי זמנה ביום ט"ו, והיינו טעמא לפי שלא היה מצוי במקומותיהם בני כרכים, והשו"ע הוסיף ט"ו, ומתפרש כפשוטו לבני כרכים וכו"ל.



אולם, דעת רבים מהגאונים והראשונים דעשרה הוי לעיכובא, ואי ליכא עשרה לא יברך על המגילה. וכמש"כ רב עמרם גאון בסידורו (מהד' מוה"ק עמ' קו) לענין יוצא לדרך שמקדים לקרות: "מיהו אל יקרא אותה ביחיד אלא בעשרה... ועד כאן לא נחלקו אלא בזמנה, אבל שלא בזמנה שניהם מודים שאין קורין אותה אלא בעשרה, והלכך אם קרא אותה בעשרה מברך לפניה ולאחריה, ואם פחות מעשרה לא יברך לא לפניה ולא לאחריה". והובא במחזור ויטרי (סי' רמג). וכ"כ בס' המנהיג בנידון זה: "וביחיד לא יברך עליה כלל ויקראנה כקורא בתורה". וכ"כ בס' העיתים (מובא בתמים דעים סי' קפ): "הלכך שלא בזמנה, אם קורא אותה בעשרה יברך לפניה ולאחריה, ואם קורא אותה בפחות מעשרה, אין מברך לא לפניה ולא לאחריה".

וכן מוכח מדברי רבינו חננאל, הובאו בערוך (ערך מגל), הרי"ף, והתוס', שפסקו כרב, ומשום דר' יוחנן דאמר שהקורא במגילה הכתובה בין הכתובים ביחיד יצא, ע"כ אתי כוותיה, ומוכח דסברו דהוי לעיכובא, כמבואר בראשונים בדעתם. וכ"כ הרמב"ן (במלחמות) להדיא דעשרה הוי לעיכובא.

ויש מן הראשונים דפסקו כרב אסי, דאף בזמנה בעינן עשרה, ולעיכובא, כמבואר בתשובות גאונים קדמונים (סי' קלד): "ומגילה בזמנה ושלא בזמנה בעשרה, והקורא אותה לעצמו או לנשים לבדן אין לו לברך". וכ"כ רגמ"ה בתשובה שהובאה במרדכי (סי' תשפב) וז"ל: "יחיד הקורא את המגילה לא יברך לא לפניה ולא לאחריה, דאמר רב אסי מגילה בזמנה בעשרה, וכיון דצריכה עשרה יחיד לא מחייב לקרות, והיכי דלא מחייב היכי מברך, הוה ליה מוציא שם שמים לבטלה... הלכך משום פרסומי ניסא קרי לה בלא ברכה". וכ"כ הראב"ן: "...וכן פסק רב נתן גאון דהילכתא כרב אסי, מיהו בשעת הדחק שהוא בדרך ואין לו עשרה קורא ביחיד, דקריאה בעשרה משום פרסומי ניסא וכי אין לו עשרה לפרסם מה יעשה אם לא יקרא, וכי קורא ביחיד לא יברך לא לפניה ולא לאחריה". וכ"כ בשו"ת מהר"י וייל (סי' מה): "ויחיד אין לברך על מקרא מגילה, דאיפליגו ביה רבוותא אם יחיד חייב במקרא מגילה, וכל כה"ג אין לברך דברכות אינן מעכבות". העולה מכל זה, דדעת רבים מן הגאונים והראשונים דעשרה הוי לעיכובא. ואף שרבים מהראשונים סוברים דאינו לעיכובא, מ"מ מכלל פלוגתא לא פלטינן, וספק ברכות להקל.

והנה דעת הראב"ד (מובא ברמ"א סו"ס תרצ) דבעיר שכבר קראו בעשרה יכול היחיד לקרותה אח"כ אף ביחיד, אמנם מכל הפוסקים דלעיל נראה דלא ס"ל הכי, וכן העירו האליה רבה והיד אפרים ע"ד הרמ"א, והו"ד במשנ"ב שם.

נמצא לדינא, בפורים דכרכים שחל בשבת ומקדימין הקריאה לערב שבת, דלכו"ע יש לקרותה בעשרה, ומי שלא קראה עם הציבור צריך לחזור אחר עשרה, ואף לקבץ עשרה מן השוק לשם כך (עי' ריטב"א), ואם אעפ"כ לא מצא עשרה, יקראנה בלא ברכות לפניה ולאחריה, וכמו שפסקו הפ"ח הא"ר והמשנ"ב.

וכל זה במגילה דיום, אבל במגילה דלילה לא מצינו שהצריכו עשרה, כמבואר ברשב"א ובריטב"א (ד ע"א), וכ"ה בשעה"צ (סי' תרפח ס"ק לג).



## אם צריכים בני הכרכים לשבות בכרך

מצוי שבני הכרכים מוזמנים בשבת זו לשמחות וכיו"ב בערי הפרזים, ויש שהורו (עי' פסק"ת סי' תרפח אות יב) שלא יעזבו בני הכרכים את הכרך בשבת (והיינו בכה"ג שלא היו בעיר כבר מליל י"ד והתחייבו שם כדין פרוז בן יומו), כיון שיתכן שבכך הם נפטרים מכל מצוות היום, מאחר שביום ט"ו, שהוא זמן חיובם, אין הם נמצאים בכרך. וסמכו דבריהם על הירושלמי דבן כרך שעקר דירתו ליל ט"ו נפטר מכאן ומכאן.

ולענ"ד הדברים תמוהים ולא ניתנו להאמר כלל, מאחר שדבר ברור הוא בכל הסוגיא, דכל מי שאינו מקבל דין פרוז בן יומו או מוקף בן יומו, הרי הוא נשאר בחיוב של מקומו, אף אם אינו נמצא שם. ולכן מבואר דבן עיר שהלך לכרך ועתיד לחזור בליל ט"ו [לשיטת רש"י ורוב הראשונים דחיובא דכרך תליא בט"ו], שקורא בכרך ביום י"ד, אף שאינו נמצא בעירו. ועוד מבואר דבן כרך שהלך לעיר ודעתו לחזור בליל י"ד, ונתעכב ולא חזר, שאינו מקבל בכה"ג דין פרוז בן יומו, קורא בט"ו, ואף שהוא בעיר. ודברי הירושלמי אמורים בבן כרך שעקר דירתו לגמרי להיות בן עיר, ובזה אינו יכול להתחייב בט"ו כיון שהוא כבר איננו בן כרך, שהרי עקר דירתו. ולפי"ז אין כל חשש שבן כרך ישבות בשבת זו בערי הפרוזות, והוא חייב בכל מצוות היום כבני הכרכים ממש.

ומה שיש לדון הוא במה שמפסידים את קריאת התורה של פרשת ויבא עמלק, אך יש בכך ב' סברות להקל, חדא דקריה"ת היא חובת ציבור, ועוד דבב"י (סי' תרפד) הביא מהרוקח שאם קראו בר"ח טבת ד' גברי בשל ר"ח ולא קראו בשל חנוכה אין בכך כלום, דאין משגיחין בחנוכה ופורים כל עיקר. ולפי"ז ה"ה הכא, כיון שהוא שומע קריה"ת בשבת מז' קרואים יצא י"ח אף אם לא קרא את הקריאה המיוחדת לפורים. אמנם בשו"ת פרח שושן (כלל א סי' ח) כתב לחלק בין חנוכה לפורים, וכתב דתיבת פורים ט"ס היא, אבל גם במקורי הדברים בספרי דבי רש"י בשם רש"י (הפרדס סדר פרשיות, מחז"ו סי' רמ) מפורש תיבה זו ב' פעמים (וז"ל: "...דהא הילכתא אין משגיחין בחנוכה ובפורים כל עיקר, כלומר אם לא קרא כל עיקר בפרשת חנוכה ובפורים אין לחוש"). וקשה לתלות בט"ס, וכפי"ז יש עוד סברה לצרף להקל במה שמפסידין את קריאת פרשת ויבא עמלק.



ה). ויש לדון עוד בדבר חדש, דבני כרכים שאנוסים מלשמוע קריה"ת בשבת זו, אפשר דיכולים להקדים קריאת ויבא עמלק לערב שבת כשם שמקדימין את קריאת המגילה, דיש דעות בראשונים דבני הכפרים כשהיו מקדימין ליום הכניסה היו מקדימין גם קריאת ויבא עמלק לאותו יום (עי' פסקי תוס' מגילה אות ט, ותוס' רי"ד ריש מגילה). ומעתה יש לדון לשיטתם דאף בכל אונס יהיה אפשר להקדים קריה"ת. ולפי"ז בניד"ד אם הקדים את הגעתו לעיר בבוקר יום י"ד ושמע קריה"ת מבני העיר אפשר דיוצא בזה לדעת הני ראשונים, מאחר שבשבת הוא אנוס.

הרב אליהו גטנו  
ראש כולל תורה מציון  
מונטריאול, קנדה

## בדין נשים בקריאת המגילה ובברכתה

נשאלתי מאת נשים צדקניות, הרוצות לקיים דברי חכמים ולשמוע מקרא מגילה ביום הפורים, שאף הן היו באותו הנס, ונפשן בשאלתן אם הקורא להן יברך, ואם קוראות לעצמן אם תברכנה. ואם עדיף שיקרא להן האיש, או שאם יודעת אשה חכמנית את הקריאה יכולה היא שתקרא לעצמה, או שיכולה היא לקרוא לציבור נשים חברותיה. וידעתי כי בקרב חכמי הספרדים זה אומר בכה וזה אומר בכה, ועל כן אמרתי בליבי אעבור פרשתא דא ואתניה, ואקבע בה מסמרות, כדת מה להורות, ולא תהיה תורה כשתי תורות, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

### א.

#### הסוברים שנשים אינן מוציאות את האנשים ידי חובתם

במגילה (ד, א): "ואמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס". ומפשטות לשונו משמע שחייב נשים וחייב האנשים שווה, ומינה דנשים מוציאות את האנשים ידי חובתם. וכן מוכח ממה שאמרו (ערכין ב, ב): "הכל חייבין במקרא מגילה הכל כשרין לקרות את המגילה". לאיתווי מאי לאתווי נשים וכדר' יהושע בן לוי דאמר ר' יהושע בן לוי נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס". אלא שהתוס' (ד"ה נשים) הקשו מדברי התוספתא (מגילה ב, ז): "טומטום ואנדרוגינוס חייבין ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן אנדרוגינוס מוציא את מינו ואינו מוציא את שאינו מינו טומטום אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו". והקשו דפשיטא שאשה אינה עדיפא מאנדרוגינוס, שכן אנדרוגינוס יש בו זכרות ואעפ"כ אינו מוציא אלא את מינו, א"כ כש"כ אשה שאינה מוציאה אלא את מינה, ומינה שאין הנשים מוציאות ידי חובתה את האנשים. וכן פסק בהלכות גדולות: "... וי"ל דס"ד דלא יועיל קריאתן אפילו להוציא הנשים קמ"ל דהכל חייבין בשמיעה עבדים נשים וקטנים". את"ד התוס'. נמצא לדעת התוס' מה שאמרו בערכין לאתווי נשים, היינו שהן רשאיות להוציא את הנשים שכמותן, וכן עבדים וקטנים, אך אינן רשאיות להוציא את האנשים. ועיקר חיליהו דהתוס' מדברי התוספתא גבי אנדרוגינוס.

ודע כי לשון התוספתא כך הוא (מגילה ב, ז): "הכל חייבין בקריאת מגלה כהנים לויים וישראל... כולן חייבין ומוציאין את הרבים ידי חובתן. טומטום ואנדרוגינוס חייבין ואין מוציאין

א. ויש לדקדק בדברי הגמרא שהביאה הן לשון התוספתא (מגילה ב, ז) הכל חייבין במקרא מגילה (והוא ג"כ לשון רבה במגילה ד, ב), וכן לשון המשנה (מגילה יט, ב) הכל כשרין לקרות את המגילה. ומתשובת הגמרא לאתווי נשים, משמע בהדיא דלאתווי נשים הן בחובת קריאתה והן בכשרות לקרותה. וכדלקמן.

את הרבים ידי חובתן. אנדרגיגוס מוציא את מינו ואינו מוציא את שאינו מינו טומטום אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו. נשים ועבדים וקטנים פטורין ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן". ויש לתמוה על דברי התוס' מה טעם לא הקשו מסיפא דהתוספתא, והא מפורש בהדיא דנשים אינן מוציאות את הרבים ידי חובתן, ולמה הביאו ראיה ממציעתא גבי אנדרוגינוס. וכן ראיתי להגאון ר"ר מרגליות בספר ניצוצי אור שהקשה כן והשאיר בצ"ע. ובאמת שהתוס' בערכין (ג, א ד"ה לאתויי) כתבו את לשון התוספתא בשלמות. אך הנראה לענ"ד דס"ל להתוס' במגילה דסיפא דתוספתא משבשתא היא, וכמו שנכתוב לקמן ע"ש הרשב"א. ע"ש. ולכן הקשו ממציעתא ולא מסיפא [וע"ע קרבן נתנאל (מגילה פרק א אות ג) שכתב דכל מה שיכלו לדייק מרישא דייק, והעיר ג"כ אמאי לא הקשו מטומטום. ע"ש].

ומה שכתבו התוס' שכן פסק בה"ג, כדבריהם כן הוא, אלא שנראה מדבריו שגירסא אחרת לו בדברי ריב"ל, שכן כתב (סימן יט הלכות מגילה עמוד רלה): "אמר רבי יהושע בן לוי (מגילה ד א) נשים חייבות במשמע" מגילה שאף הן היו באותו הנס". ואח"כ כתב את לשון התוספתא הנז' בתוספת ביאור וז"ל: "הכל חייבין בקריאת מגילה... נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת מגילה אלא שחייבין במשמע, למה, שהכל היו בספק להשמיד להרוג ולאבד והואיל והכל היו בספיקא הכל חייבין במשמע. רבי יהושע בן לוי מכניס אל כל אנשי ביתו וקורא לפנייהם מגילת אסתר. רבי יונה אבוב דרבי מונא היה מתכוין לקרות אותה לפני הנשים שבביתו, שהכל היו בספק, והכל חייבין במשמע, אחד הנשים ואחד העבדים ואחד הקטנים". וסו"ד בה"ג מקורם בירושלמי, דאיתא התם (מגילה ב, ה): "בר קפרא אמר צריך לקרותה לפני נשים ולפני קטנים שאף אותם הוו בספק ר' יהושע בן לוי עבד כן מנכש בנוי ובני בייתיה וקרי לה קומיהון".

ובדרך מחודש היה נראה בעיני לפרש את דברי בה"ג והירושלמי שהלשון "שהכל היו בספק", דווקא היא, והיינו שהיו בספק בגזרה ולא בודאי גזרה כמו שהיו האנשים, וע"כ אין גדר חיובם שווה. ואח"ז מצאתי כזאת להגר"ע יוסף זלה"ה בספר מאור ישראל בשם ספר מערכי לב (דרוש ג) שכתב בשם ר' ניסים רוזיליו [וכ"כ הגרי"ח זלה"ה בספר בן יהוידע מדיליה ובספר קרן ישועה בשם אומרו] לבאר ע"פ המדרש (אסתר רבה פרשה ז אות יט): "ד"א אם על המלך טוב יכתב לאבדם, אמר לו קולמוס את כותב, אמר לו ועשרת אלפים ככר כסף אשקול ע"י עושי המלאכה, אמר ליה השתא לית אנא ידע מניניהון, כי נפקו ממצרים הוו להו שית מאה אלפים גברא ועל כל חד וחד יהיבנא לך מאה זוזי אחד דהיינו חמשים שקלים". ולפ"ז עיקר גזירת המן היתה על האנשים, שכן מניין שש מאה אלף הגברים לבד מטף ונשים, אלא שהמן התחכם לכתוב באגרות "האנשים והנשים והטף" וחשב בלבו שאם ימצא המלך ויערער עליו שהוא שילם רק על הגברים, ימחק הנשים והטף מפתשגן הכתב, ואם לא יערער המלך עליו יישארו בכלל הגזרה [וכן יש לדקדק מדברי אסתר לאחשוורוש "כי נמכרנו אני ועמי", היינו שלא רק את עמי, שהם הגברים, כפי שהוסכם על ידך, אלא גם "אני" אף שאני אישה, ולמרות שלא הסכמת על

(ב). ואף שיש פנים לומר שבה"ג לא בא אלא לפרש את דברי ריב"ל, ולא שגרס כן. וכן נראה מדברי ספר העיטור והרשב"א, עיין לקמן. אך היותר נראה שכך היתה נוסחתו בדברי ריב"ל, וצ"ע כי בירושלמי הנוסחאות הנמצאים תח"י לא מצאתי מי שהעיר שיש גירסא כזו. ושו"ר שכ"כ בהדיא בראבי"ה (חלק ב סימן תקסט): "ובה"ג גרס במשמע מגילה". וכן משמע בב"י שכתב: "ובה"ג גרים הכי". ואין הדבר מוכרע.

ידו. ודו"ק]. ולפ"ז יובן לשון בר קפרא "שאף אותם הוו בספק" שהאנשים ודאי, והנשים ספק. ולפ"ז סייעתא לדברי בה"ג שגדר חיוב הנשים פחות מגדר חיוב האנשים, שהללו בודאי גזרה והללו בספק גזרה, ואין ספק מוציא מידי ודאי, ולכן חייבות במשמע בלבד ואילו הגברים במקרא. וכן יש לדייק מדברי ריב"ל "שאף הן היו באותו הנס" ומלשון "שאף" משמע שטפלות היו לאנשים שעליהם היתה עיקר הגזירה משא"כ נשים ועבדים וקטנים שהיו טפלות בגזירה ולכן חייבות במשמע בלבד ולא במקרא.

**ואולם**, בגוף הלשון "שאף הן היו", מצאנו מחלוקת ראשונים. שכן מצאנו להרשב"ם (פסחים קח, ב) על מה שאמר ריב"ל התם: "נשים חייבות בארבעה כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס" ופירש"ם: "אמר במס' סוטה (יא, ב) בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו וכן גבי מקרא מגילה אמר הכי משום דעל ידי אסתר הוה וכן גבי חנוכה במס' שבת (כג, א) לשון מורינו הלוי". עכ"ל. וכ"ה ברש"י שם [וע"ע לשון רש"י שבת כג, א דאיתא התם אמר ריב"ל נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס ופירש"י: "שגזרו יוונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחלה, ועל יד אשה נעשה הנס"]. נמצא שלדעתם כוונת ריב"ל שהנשים היו עיקרו של נס, ולפ"ז ודאי אין לפרש בדברי ריב"ל כפי מה שפירשנו לעיל.

**ולעומתם, התוס' (ד"ה שאף) אחר שהביאו את פירוש רשב"ם כתבו שמלשון "אף" יותר משמע שהן טפלות, כי לפירוש רשב"ם היה לו לומר "שהן" [ויש שגרסו בתוס' שהו"ל שהן היו עיקר הנס כלשון הריטב"א].** לכך נראה לומר שאף הן היו בספק דלהשמיד ולהרוג וכן בפסח שהיו משועבדות לפרעה במצרים [כדאיתא בסוטה יא, ב מלאכת אנשים לנשים ע"ש]. וכן בחנוכה הגזירה היתה מאד עליהן. עכ"ד התוס'. ואף שניתן להבין מדבריהם שהן היו טפלות בגזרה וכדדייקנן לעיל, מ"מ ממה שהשוו לפסח ולחנוכה, ובחנוכה כתבו שהגזירה היתה מאד עליהן, וממה שהשוו התוס' חנוכה לפסח ופורים משמע שאף הן היו בכלל הגזירה ולא לומר שהיו טפלות לגזרה, ורק לאפוקי מדברי רשב"ם שכתב שעיקר הנס היה על ידן כתבו שאין לפרש כן אלא לפרש שהיו בכלל הגזרה, אבל לא לומר שהיו בכלל הגזרה פחות מן האנשים. כנלע"ד. וכן משמע מפשטות לשון רש"י הכא שכתב: שאף על הנשים גזר המן להשמיד להרוג ולאבד מנער ועד זקן טף ונשים וגו'. ע"כ. וכן פשטות לשון ר"ח: "כלומר שגם הן היו בכלל להשמיד להרוג ולאבד". וכך יש לפרש בפשטות ג"כ את לשון הירושלמי הנ"ל. איך שיהיה, למדנו הן מדברי בה"ג והן מדברי התוס' שחיוב הנשים הוא בשמיעה בלבד, וע"כ אין הן מוציאות את האנשים החייבים בקריאה.

**ובספר העיטור (הלכות מגילה קיג, ד) בתחילה התקשה בדברי התוספתא, ואח"כ תירץ כאמור, וז"ל: "נשים ועבדים וקטנים פטורין ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן... ומה שאמרו נשים פטורות ק"ל דהא אמרינן נשים חייבות במקרא מגילה ומסתברא חייבות לשמוע מקרא מגילה ומבטלות מעבודתן אבל לקרות אין חייבין וכ"כ בהלכות דמשמע מקרא מגילה? ירושלמי בר**

ג. לשון זה אינו ברור. ואולי כוונתו לומר שבה"ג פירש את דברי התוספתא שנשים פטורות ממקרא מגילה. ולפ"ז משתמע מדבריו שבה"ג לא גרס "במשמע מגילה" אלא דרך פירוש אמרה. והיותר נראה שהוא טעות הדפוס בספר העיטור. וצ"ע. ובכל אופן, ברור שנוסחת ספר העיטור כנוסחתנו, אלא שמכח דברי התוספתא היטה את הפירוש בדברי ריב"ל לנשים חייבות במקרא מגילה, היינו בשמיעה.

קפרא אמר צריך לקרותה בפני נשים ובפני קטנים שאף הן היו באותו הנס". עכ"ל. וכ"כ ג"כ הראב"ה בהלכות פורים (חלק ב סימן תקסט) והוסיף שיברכו על משמע מגילה. כיע"ש. ועל יסוד דברי בה"ג והראב"ה כתב המרדכי (פרק ראשון דמגילה רמז תשעט): "ונראה לראב"ה דנשים מברכות על משמע מגילה ואפי' אי קרו לעצמן".

וראיתי שיטה נוספת יוצאת מדברי המג"א (תרפט ס"ק ה) שכתב שהנשים אינן מוציאות ולא דמי לנ"ח, דשאני מגילה דהוי כמו קריאת התורה ופסולה מפני כבוד הציבור ולכן אפילו ליחיד אינה מוציאה דלא פלוג. עכ"ל. ונמצא שיש כאן טעם חדש לומר שנשים אינן מוציאות את היחיד משום שאינן מוציאות את הציבור. ומקורו טהור בדברי הסמ"ג (עשה דרבנן ד הלכות מגילה) שאחר שהביא את דברי התוספתא כתב: "משמע דאף על גב דנשים חייבות במקרא מגילה אינן מוציאות את הזכרים. ואל תשיבני נר חנוכה דאמרין בפרק במה מדליקין (שבת כג, א) דאשה מדלקת דמשמע אף להוציא האיש, דשאני מקרא מגילה שהוא כמו קריאת התורה לכך אינה מוציאה את האיש, ואף על פי שיש דברים שהקלו במגילה יותר מבתורה בזה לא הקלו". וכתב הרא"ם בביאורו לסמ"ג (כד, ג אות ו) שמכיוון שאשה פסולה מלקרוא ברבים מפני כבוד הציבור, אפילו ליחיד אינה מוציאה דלא פלוג. עכ"ל. והוא מקור דברי המג"א [אבל בס"ק ז כתב המג"א לבאר את דברי הרמ"א שאינה חייבת בקריאה דס"ל כמ"ד שאין מוציאות אנשים, והיינו דעת תוס' ובה"ג האמורה לעיל]. וע"ע לקמן מה שנכתוב בדעת האו"ח שאין מוציאות משום קול באשה ערווה.

## ב.

### הסוברים שנשים מוציאות את האנשים ידי חובתם

כל קבל דנא, מפורש בדברי רש"י שהנשים מוציאות את האנשים יד"ח וז"ל (ערכין ג, א): "לאותוי נשים - שחייבות במקרא מגילה וכשרות לקרותה ולהוציא זכרים ידי חובתם". ופשוט

ד. ויש להעיר ע"ד הגר"ע יוסף זצ"ל בספר הליכות עולם (חלק א עמ' רכה) שהביא את דברי הגאון מהר"י טייב בספר עה"ש, שהראב"ה בתחילה סבר כדברי בה"ג ואח"כ בהלכות חנוכה הדר תבריה לגזייה וכו' (וכ"כ גם בחזו"ע פורים וכ"כ בספר מאור ישראל). ואנכי איש צעיר עיינתי בדברי ראב"ה שבהלכות פורים כתב: "ונראה לי דהא דתנן הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן הכי פירושו כל האנשים כשרים לקרות חוץ מהנה, אבל נשים נמי אינן כשירות לקרות ולהוציא אנשים. וכן פסק בהלכות גדולות, והכי תניא בתוספתא דמגילה נשים ועבדים פטורין מלקרות המגילה, ומהשתא הו' להו שאינן מחויבין בדבר ואין מוציאין אחרים ידי חובתן. והא דאמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות במקרא מגילה פירושו לשמוע מקרא מגילה, ובהלכות גדולות גרס במשמע מגילה... ונראה לי דנשים מברכות על משמע מגילה ואפילו אי קרו לה לעצמן". ובהלכות חנוכה (חלק ג סימן תמג) כתב וז"ל: "אשה ודאי מדליקה ומפקא נמי לגברא דאמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו נס. וגבי הילכות מגילה כתבתי דבהלכות גדולות גרסינן נשים חייבות במשמע מגילה ולא גרסינן במקרא מגילה". ומשמע בהדיא מדבריו שלא חזר בו כלל וכלל, אלא ששונה נר חנוכה ממקרא מגילה, שכיוון שבמקרא מגילה גריסין "במשמע מגילה", אינן מוציאות. ומוכח דלא הדר ביה כלל, וס"ל בענין מגילה כדברי בה"ג. וכ"כ המגיה ספר ראב"ה הוצאת חברת מקיצי נרדמים בחלק ג שם הע' 5 בפשיטות. ולא ידעתי להלום דברי הגאון עה"ש (הערת העורך [הרב רועי הכהן זק]:) העה"ש לא ראה את ספר הראב"ה בפנים) וגאון הדור הגר"ע יוסף זצ"ל בזה. וצ"ע. וע"ע שם שכתב שבסדר רב עמרם גאון ח"ב דף פח ע"ב ס"ל כבה"ג, ואנא עניא לא מצאתי לע"ע.

דיוקן דרש"י ממה שאמרו שם הכל חייבים לקרות וכו' הכל כשרים לקרות וכו' וממה שאמרו לאתויי נשים, היינו לאתויי נשים בתרת, הן בחובתה והן בקריאתה להוציא את הרבים ידי חובתם. וכן משמע מפשטות דברי הרמב"ם (הלכות מגילה א, א-ב): "והכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וגרים ועבדים משוחררים... אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא ידי חובתו והוא שישמע ממי שהוא חייב בקריאתה, לפיכך אם היה הקורא קטן או שוטה השומע ממנו לא יצא". וכ"כ בהגה"מ שם לדייק מדברי הרמב"ם וכ"כ הרב המגיד שם. ע"ש.

וכדברים הללו סובר הרשב"א (מגילה שם), שאחר שהביא את דברי בה"ג וראייתו מהתוספתא, כתב להוכיח שסיפא דהתוספתא משבשתא היא, דכיון ששנו שם טומטום ואנדרוגינוס חייבין ואין מוציאין, א"כ מה ששנו אח"כ שנשים ועבדים וקטנים פטורים היינו פטורים לגמרי, ולא ניתן להסביר דחייבין ואין מוציאין קאמר, וכיון שפטורים לגמרי הוי בסתירה גמורה לדברי התלמוד דידן, ע"כ זו משבשתא היא". וכ"כ הריטב"א (מגילה שם). והמאירי גם הוא סובר שנשים מוציאות ונימוקו לדחות את התוספתא כתב בזה"ל: "ועיקר הדברים שלא לדחות תלמוד ערוך שבידינו מברייטא או מדברי תלמוד המערב וכל שכן מסברא אלא בואו ונסמוך על הכלל הידוע כל המחוייב בדבר מוציא את הרבים ידי חובתן". ובאו"ז (חלק ב סימן שסח) גם הוא כתב להקשות ע"ד בה"ג וסיעתו מאי קמ"ל ריב"ל דנשים מוציאות הנשים וכי הייתי סבור בהיפך, וז"ל: "וקשיא לי דמאי סד"א הוא זה, שהייתי טועה לומר דכיון דנשים אינן מוציאות את האנשים ע"כ לא יוציאו גם נשים כמו כן אחרות, הרי זימון שנשים מזמנות לעצמן ואינן מזמנות עם אנשים. ואמאי לא פריך מההיא דתוספתא לריב"ל דקתני שהאשה פטורה והוה ליה למפרך ולחלק בין קריאה לשמיעה כמו שמחלק בה"ג. ונראה בעיני דהואיל דברייטא דתוספתא לא הוזכרה בתלמוד שלנו לא סמכי' עלה ונראה בעיני עיקר כדפי' רבי' שלמה". נמצא שרבים הם הראשונים הסוברים שההיא תוספתא משבשתא היא או לאו בר סמכא היא, ושכיוון שהיא לא הוזכרה בתלמוד שלנו אין להקשות ממנה על דברי ריב"ל ולחלק בין קריאה לשמיעה, אלא הלכתא כריב"ל דנשים חייבות כאנשים בקריאה ומוציאות את האנשים.



ה). ומכאן תשובה למה לא הקשו התוס' מסיפא דתוספתא, וכמו שהערתי לעיל. וז"ל הרשב"א: "אלא דקשיא לי הא דתנינא בתוספתא טומטום ואנדרוגינוס חייבין ואין מוציאין את הרבים טומטום אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו אנדרוגינוס מוציא את מינו ואינו מוציא את שאינו מינו נשים ועבדים וקטנים פטורין, דאלמא מדקתני טומטום ואנדרוגינוס חייבין ואין מוציאין וקתני נשים ועבדים וקטנים פטורין לגמרי קאמר ומשמע דמשבשתא היא". ומלשון הרשב"א קודם לכן משמע שס"ל שבה"ג בדרך פירוש אמרה, ולא שגרס אחרת בגמרא, וכמו שהערתי בזה לעיל.

ו). וכיצ"ב כתב הרא"ש (חולין ב סימן ו) מעין כלל בדבר וז"ל: "ומסתבר שכל תוספתא שלא נתפשטה עד אחר סידור הש"ס לאו דסמכא היא. דמסתמא כיון שרצו חכמי ישראל לעשות חבור קיים אמת חקרו וחזרו לידע כל הספרים שנכתבו על דברי חכמים וביררו אותם שהם בר סמכא ועל ידם חבירו הש"ס הילכך אין לסמוך על תוספתא זו כיון שאין בעל הש"ס מסכים עליה". ודון מינה ואוקי באתרין.

## ג.

## הכרעת ההלכה

והטור (או"ח תרפט) הביא את מחלוקת רש"י ובה"ג, והרב"י שם כתב שהרא"ש (מגילה א, ד) הביא את המחלוקת ולא הכריע בזה אך דבריו נוטים כדברי בה"ג<sup>1</sup>. ואילו הר"ן (ב, ב בדפי הרי"ף ד"ה נשים) כתב על דברי בה"ג שאינם מחוורים ואפ"ה ראוי לחוש להחמיר. ואח"כ העתיק הרב"י את דברי המרדכי בשם ראבי"ה כיע"ש.

ולענין הלכה הובאו שתי הדעות בשו"ע בזה"ל (או"ח תרפט, א-ב): "הכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים... לפיכך אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא; וי"א שהנשים אינם מוציאות את האנשים". וכלל הוא בידינו סתם ויש הלכה כסתם [וראה לקמן מש"כ בשם מהר"י טייב בערה"ש]. ונמצא שדעת השו"ע כדעת הרמב"ם וסיעתו. וכ"כ הרחיד"א בברכ"י (סי' רעא) [וע"ש מה שהעיר ע"ד הב"ח], וכ"כ מהר"י עייאש במטה יהודה (ריש סי' תרפט). ואף שהגאון מהר"י טייב בעה"ש (תרפט אות ג) כתב שיש לחוש לדעת בה"ג שכל דבריו דברי קבלה, וכ"ש דרוב הפוסקים ס"ל כן, וחזוק דבריו שלפי הכלל שכתב הרב בית דוד (סי' תט) כשמרן לא כתב בסתם הדבר שחלוקים בו בפירוש, דעתו לפסוק כהי"א. ע"ש. ויש להביא סייעתא לדבריו ממ"ש הב"י בסו"ד דברי הר"ן. כיע"ש. ואעפ"כ, האמת תורה דרכה שדעת מרן כהרמב"ם וסיעתו. כנלע"ד, וכ"פ הגר"ע יוסף זלה"ה.

אך הרמ"א הגיה על דברי הש"ע: "וי"א אם האשה קוראה לעצמה מברכת: לשמוע מגילה, שאינה חייבת בקריאה", והם דברי המרדכי הנ"ל בשם ראבי"ה. וכ"פ גאוני האשכנזים, הלא בספרתם. ונמצינו למדים שכמחלוקת הראשונים כך מחלוקת השו"ע והרמ"א.



## ד.

## אם שייך למנוע קריאת אישה בציבור מפני כבוד הציבור

ויש לדון כעת לדעת הסוברים שהאישה מוציאה את האיש, אם יש איזה מניעה שתקרא בציבור. וכבר ידעת מה שאמרו (מגילה כג, א): "אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בציבור מפני כבוד הציבור", ולכאורה ה"ה בנידוד. וכן מוכח מדברי מג"א הניתנים למעלה (תרפט, ד) שלא רק שאינה יכולה לקרוא מגילה בציבור מפני כבוד הציבור, אלא שמכח זה גם ביחיד לא תקרא לאנשים להוציאם ידי חובה, וכמו שהבאנו דברי הסמ"ג לעיל. אך בהיותי בזה ראיתי שאין הדברים מוסכמים, כי שפיר יש לומר שאין לך אלא מה שאמרו חכמים, וכיון שבקריאת התורה אמרו שהאשה לא תקרא בציבור, ואילו במקרא מגילה לא אמרו כן, ואליבא דרש"י והרמב"ם בכלל דברי ריב"ל הוא שמוציאים את האנשים ידי חובה, א"כ היה להם לומר שלא תקרא בציבור, וממה שלא אמרו כן, משמע שבקריאת מגילה לא שייך כבוד הציבור. וכן יש להוכיח

(ז). ידוע מה שכתבו בעלי הכללים שכשכתבו הראשונים שני דרכים ס"ל כהדרך השנית. וכ"ג ג"כ הכא בדברי הרא"ש, שע"כ כתב הרב"י שדבריו נוטים דברי בה"ג, משום שהביאו באחרונה. ויש לעיין בזה.



מדברי רש"י הניתנים למעלה שכתב בפירושו: "וכשרות לקרותה ולהוציא זכרים ידי חובתם" ולא הזכיר חששא זו דכבוד הציבור אם תקרא להוציא הזכרים בציבור. וא"ת למה לחלק, י"ל פשוט שטעם כבוד הציבור בקריאת התורה הוא שתבוא אשה הפטורה מלימוד תורה ומקריאתה ותוציא את האנשים המחוייבים בלימוד תורה ובקריאתה, וזהו היפך כבוד הציבור [וקטן שאמרו שעולה הרי הוא בכלל ולמדתם אותם את בניכם]. אבל במקרא מגילה שחייב האיש והאשה שווה ליכא משום כבוד הציבור. וכ"כ בפירוש הגאון מהר"י קאפח זלה"ה (הלכות מגילה א, א הע' ג עמ' תתכד) בדעת הרמב"ם.

אך בדברי הריטב"א מצאתי בהדיא דאיכא להאי חששא גם בקריאת המגילה, וז"ל: "וכיון דקי"ל כר' יהושע בן לוי דחייבות, אף מוציאות, אלא שאין זה כבוד לציבור והן בכלל מארה". משמע שפיר שמה שאמרו בקריאת התורה ה"ה בקריאת המגילה ושאין לחלק. אלא שחידוש הסמ"ג שמחמת זה לא תוציא לאנשים גם ביחיד, זה אינו מוסכם על הריטב"א. ונמצא שאף שסובר הריטב"א שאשה מוציאה את האיש, לא תקרא בציבור מפני כבוד הציבור.

וחשבתי להביא ראיה מדברי הריטב"א הללו למנוע קריאת אשה לאיש אף ביחיד, ממה שסיים הריטב"א בדבריו "ותבא מארה". ונראה שרמזו בזה לדברי חז"ל בסוכה (לה, א): "ת"ר באמת אמרו בן מברך לאביו ועבד מברך לרבו ואשה מברכת לבעלה אבל אמרו חכמים תבא מאירה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו". ומבואר שם, וכן פסק הרמב"ם בהלכות ברכות (פרק ה) שהאשה יכולה לברך לאיש כאשר אכל שלא כדי שביעה ומחוייב בברכת המזון מדרבנן, דאז האשה יכולה להוציאו, כיון שאנו מסופקים אם היא חייבת מן התורה או מדרבנן. ולפ"ז גם כשדרגת החיוב שווה, שהוא חייב מדרבנן והיא גם היא חייבת מדרבנן, אעפ"כ אמרו חכמים שתבא לו מארה, וא"כ ה"ה במגילה שתבוא מארה לאדם אם אשתו תקרא לו המגילה, גם אם הם חייבים במידה שווה. אולם, יש לדחות, שתבא מארה בברכת המזון הוא משום שהיה לו ללמוד ולא למד כמו שפירש"י שם. וי"ל שחייב למידת ברכת המזון רמיא עליה דאיניש באשר הוא שם, אבל חיוב ידיעת קריאת מגילה לא מצאנו שרמיא עליה דאיניש. ולפ"ז אין ראיה מהתם להכא.

אולם, עדיין יש להעיר ע"פ דברי התוס' שכתבו בשם הקונטרס [אף שאינו בגירסת רש"י לפנינו] ואם למד, תבא לו מארה שמבזה את קונו לעשות שלוחין כאלה. ע"כ. ע"ש. ולפי פירושו אף כשלמד, יש בזה בזיון שעושה שליחים כאשה וקטן. ולפ"ז אף בדרגת חיוב שווה ואף בלמד ויודע, לא היה לו למנות שליחים אלו, וא"כ ה"ה במגילה. וכן מוכח מדברי התורא"ש שכתב: "משום דאיכא למימר אפילו מיחייבי [נשים בברהמ"ז] דאורייתא לא חשיבי להוציא אנשים דחשיבי טפי שחייבים בכל המצות. אי נמי זילא בהו מלתא באנשים שיוציאום נשים מידי דהוה אמגילה דנשים חייבות בה". והעולה מדבריהם שזילות יש אם תוציא האשה את האיש, גם אם נסבור שדרגת חיובם שווה. ודו"ק.

ובכל אופן, לענין מעשה, אין לעזוב את דברי הסמ"ג והריטב"א המפורשים ולסמוך על דיוק מהר"י קאפח הנז"ל מהעדר אומרם בקריאת מגילה שלא תקרא בציבור, אף שיש פנים לומר שכ"ה פשטות דעת רש"י והרמב"ם. ולכן נראה שאין לעשות מעשה שתקרא אישה בציבור, אם

לא בשעת הדחק, שאין מי שיודע לקרוא זולתה, כמו שפסק בחזו"ע פורים (עמ' ס) לאפוקי ממש"כ בשו"ת עזרת מצר (סימן כג) שאפילו במקום שאין איש היודע לקרוא מגילה וכן פרשת זכור, לא תקרא אשה בציבור מפני כבוד הציבור. והביא ראיה לדבריו מדברי הגאון יעב"ץ בהגהותיו במגילה (שם) דנחית לבאר מאי טעמא אמרו ז"ל הכל עולין ואח"כ אמרו אבל אשה לא תקרא בציבור, דא"כ למאי טעמא אמרו שהכל עולין. ותירץ, דנפק"מ כשאין שבעה בקיאים לקרות בתורה תקרא אשה. וכ"כ בחסדי דוד פארדו (תוספתא פרק ג דמגילה) דנפק"מ לענין שאם עלתה לא תרד. וקם דינא דלכתחילה אין לנהוג כן, אבל בשעת הדחק, במקום שאין איש, שפיר תקרא בציבור להוציאם ידי חובתם. והנראה בעיני דאף אם יש איש היודע לקרות, אלא שהאישה יודעת לקרות המגילה בטעמיה ודקדוקיה, וזה אינו יודע לקרות אלא בקריאה סתמית בלבד, גם בכה"ג תקרא האישה בציבור. ואף שהלכה פסוקה היא (שו"ע או"ח תרצ, יד) שאין מדקדקין בטעויותיה, כבר כתב שם הש"ע שיש אומרים שבטעות שאין הלשון והענין אחד, יש המדקדקים. ובלאו הכי נראה בעיני שלא ראוי להם לציבור שתהא קריאת המגילה כקריאה בעלמא, כי היאך ישמעו וילמדו לדורות הבאים לקרותה כדבעי בנגינתה ובטעמיה, וכך דעתי נוטה, שאף בכה"ג תקרא האישה בציבור.



## ה.

### אם שייך קול באשה ערוה בקריאת אישה בציבור

ועוד יש לדון שלא להתיר קריאת אשה בציבור מטעם אחר, והוא מה שכתב בעל העיטור והובאו דבריו באורחות חיים (הלכות מגילה ב): "שאינן הנשים מוציאות האנשים בקריאתן והטעם משום דקול באשה ערוה ואע"ג דמדליקות נר חנוכה ומברכות לא דמי לפי שאין צורך שיהיו שם האנשים בעת הדלקה". וכ"כ הכלבו (סימן מה). וע"ע בספר האשכול (חלק ב עמ' ל). ובעצם דבריו יש להעיר מדברי הרשב"א (ברכות כד, א) שכתב שקול אשה שאסרו היינו קול זמר אפילו באשתו, וקול דבור אפילו באשה אחרת דווקא בדיבור של שאילת שלום או השבת שלום דאיכא קרוב הדעת. את"ר. ואין לומר שכוונת בעל העיטור שבנגינת הטעמים היא כקול זמר, כי בברכות נר חנוכה לא הוי בנגינה ובטעמים, ונגינת הברכה נראה שלכו"ע לא חשיב כקול זמר. וצ"ל שבעל העיטור פליג אדברי הרשב"א בזה, וס"ל שקול באשה ערוה הוא אף בכה"ג, וכמש"כ כ"ז בשו"ת יחיה דעת (חלק ג סימן נא בהערה). ונמצא שלפי דבריו יש לאסור קריאת אישה ברבים משום קול באשה ערוה.

ובאמת, שמו"ר אבי הרה"ג זלה"ה בספר חיים יוסף הלכות אבלות (פרק ג אות ו) בדונו דין אמירת קדיש על ידי אישה, הביא את דברי הרב ציץ אליעזר (חלק יד סימן ז) שבא בנותן טעם לאסור משום קול באישה ערוה, והקשה עליו מו"ר אבי הרה"ג זלה"ה מסוגיא הנ"ל דמגילה דאמרו אשה לא תקרא בציבור מפני כבוד הציבור, ואם איתא שקול באשה ערוה במילי דקדושה, למה להו טעם דכבוד הציבור תיפוק ליה משום קול באשה ערוה. ובהערות בן חיים שם הבאתי לאבי הרה"ג זלה"ה סייעתא מתרי צנתרי דדהבא, הלא המה הגר"ע יוסף זלה"ה

(ביחוד הנ"ל) והרב שבט הלוי (חלק ג סימן יד) שהקשו כן על דברי האורחות חיים והכלבו. ובשבה"ל כתב דאפשר בדוחק לומר שטעם כבוד הציבור עדיף משום שיכולה לקרוא שלא בנגינה ואין נגינת הטעמים מעכבת, אבל פשוטות הש"ס והפוסקים הוא ודאי נגד סברת הכלבו. את"ד. אבל האמת תורה דרכה, שהגאון ציץ אליעזר שת לבו לקושיא זו והוא עצמו כתב ליישב (חלק כ סימן לו) או באופן הנ"ל דמשום קריאה בלא טעמים, או משום דקול באשה ערווה הוא רק בנשואה ולא בפנויה שאינה נדה, וכ"כ עוד שם בשם הרב יפה ללב (חלק ו סימן רפב) דאה"נ אסור משום קול באשה ערווה אלא דלא נקיט לה משום שאין האיסור מוחלט. ע"ש. וראיתי למגיה בספר ברכ"י (סי' רעא) שכתב בשם ספר נחמד למראה על הירושלמי (חלה פרק ב דף קפב) שלא אמרו כן בגמרא משום דברבים ליכא חששא דקול באישה ערווה כיון דאיכא אימתא דשכינתא, אבל ביחיד, שפיר איכא לחששא דקול באשה ערווה. ע"ש.

ואעפ"כ, הנראה למעשה כפשיטות הש"ס והפוסקים דלא שייך בהא קול באשה ערווה, ואין למנוע מטעם זה קריאת המגילה על ידי אישה במקום שאין איש היודע לקרות, וכמש"כ בחזו"ע (פורים עמ' סא).

## ו.

### בצירוף נשים לעשרה

ועוד עלינו לדון, לכל דברות ולכל אמירות, אם נשים מצטרפות לעשרה, ואם בצירופן חשיב כקורא בציבור. ונחלקו בזה הראשונים, כי הריטב"א (מגילה שם) כתב: "והשתא דאתית להכי ה"ה שהן מצטרפות, והא דאין מצטרפות לזימון, שאני התם דאיכא צירוף רבה שיש שינוי בברכת המזון בשבילן להוסיף ברכת הזימון בשבילן ואיכא למיחש לפריצותא, אבל הכא אין שינוי במקרא מגילה ולא בברכותיה בין יחיד לעשרה ולא חשיב צירוף כולי האי דניחוש לפריצותא, תדע דהתם נמי כל היכא דבר מינייהו איכא זימון בגברי דהוו תלתא, מצטרפות ומזמנות עמהן לצאת בברכתן, דלא חשיב צירוף כל היכא דלא צריכי גברי לצירוף דידהו לגמרי דבר מינייהו איכא זימון, הילכך הכא דעשרה אינם אלא לפרסומי ניסא בעלמא ולא חשיב צירוף כולי האי כיון דחייבות במקרא מגילה מצטרפות, מפי מורי נר"ו". אבל בעל העיטור כתב (הלכות מגילה קי): "ומסתברא כי היכי דנשים מזמנות ואין מצטרפות לברהמ"ז ה"נ אין מצטרפות לכתחלה שנשים אינן מצטרפות לעשרה לכתחילה כשם שאינן מצטרפות לזימון אף שמזמנות לעצמן". והביא דבריו הטור. ואפשר לדיוק מדבריו דדווקא לכתחילה קאמר, אבל בדיעבד שפיר מצטרפות. ועוד, יש לומר שהעיטור לשיטתיה, דכיון דס"ל שנשים אינן מחויבות בקריאה אלא בשמיעה וכדעת בה"ג הנ"ל, ממילא ס"ל דאין מצטרפות, אבל לדעת רש"י והרמב"ם, דשפיר חייבות כאנשים, יש לומר שמצטרפות.

ובאמת שכ"כ בהדיא הר"ן, והביא דבריו הרב"י, שאחר שהביא סברא הנ"ל כתב: "ואי אפשר, דהתם הוא שאינן מוציאות אנשים בברכתן אבל כאן היאך אפשר שמוציאות אנשים ידי קריאה ואין מצטרפות עמהם למנין אלא ודאי מצטרפות". ועוד כתב כטעם הריטב"א הנ"ל

דכשארין שינוי במטבע הברכה אין צירופן ניכר ולא חיישינן לפריצותא, וכשם שמצטרפות לאנשים לזמן כשיש שלשה אנשים מבלעדיהם. את"ד. והנימוקי יוסף (מגילה ה, א) כתב טעם אחר לחלק בין מגילה לזימון והוא שבסעודה שכיח פריצותא משא"כ בקריאת המגילה. ע"ש.

ולא אכחד שבאורחות חיים (הלכות מגילה ב) גם הוא כתב: "נשים כיון שהן חייבות שאף הן היו באותו הנס יש לומר שמוציאות את האנשים ואעפ"כ אין ראוי להשלים בהן עשרה בכל מקום שהצריכו עשרה אנשים בעינן". הא קמן דאף דס"ל שנשים מוציאות את האנשים ידי חובה, כמש"כ שם לעיל, עדיין לא ברירא ליה לצרפן לכתחילה למנין משום שאין ראוי, כי בכל מקום שהצריכו חכמים מנין, מנין אנשים בעינן. אך גם מדבריו עולה שאין ראוי קאמר, ומשמע קצת דבמקום דחק שפיר יש לצרף אף שאין ראוי, וכההיא דלא תקרא בציבור, דבמקום דחק שפיר תקרא אף שאין ראוי.

אבל מדברי המאירי, המאיר לארץ ולדרים עליה, מוכח כל בתר איפכא, שכן כתב (מגילה ה, א): "י"א הואיל וחיוב הנשים שוה בה לאנשים מצטרפות הן לעשרה ואף על פי שלענין זמון אמרו נשים מזמנות לעצמן ואין מצטרפות עם האנשים זו אינה אלא מטעם פריצות הואיל וסעודה מקום המוכן לכל פריצות אבל למגלה מצטרפות ולא יראה כן". וכבר כתבנו לעיל דהמאירי ס"ל כדברי רש"י והרמב"ם שנשים מוציאות את האנשים ואעפ"כ כתב שאין מצטרפות, והיינו כדברי האורחות חיים הנ"ל. ונמצא שלכת הסוברים שאין האישה מוציאה, אצ"ל שאינה מצטרפת כי חיוב שונה הוא, אלא שאף בכת הסוברים שהאשה מוציאה, הר"ן והריטב"א ס"ל דמצטרפת, ואילו המאירי והאורחות חיים ס"ל שאינה מצטרפת.

ואם כנים אנו בזה, נראה מריהטא דלישנא דמר"ן הב"י דס"ל כהר"ן ולא כבעל העיטור שהביא הטור. וכעת בעינן חיפוש מחיפוש בדברי האחרונים לראות מי הכריע בזה, כי כיצד נכריע אנו מסברת השכל הדל. ונפק"מ בזה תהיה אם עליו לחזור אחר מנין, וידועה בזה מחלוקת הראשונים ואכמ"ל. ועוד נפק"מ תהיה לענין ברכה אחרונה, שגם בזה ידועה מחלוקת האחרונים אי מברכין ביחיד או רק בציבור. והדעת נוטה שלכתחילה אין לסמוך על כך שנשים מצטרפות, אבל בדיעבד חשיב כציבור גם בצירוף נשים.

וראיתי להרב חזון עובדיה (פורים עמ' צא) אחר שהביא ככל הדברים הניתנים למעלה כתב בשם הרב עה"ש (תרצ, יד) שמדברי מרן הב"י נראה שהוא מסכים לדברי הר"ן. ע"ש. ועוד כתב להעיר ע"ד הב"ח שכתב שבעל העיטור ס"ל שהנשים מוציאות יד"ח את האנשים ואעפ"כ החמיר בצירוף, והא ליתא כי בעל העיטור ס"ל שהנשים אינן מוציאות וכו'. וע"כ הסיק שלדידן שהנשים מוציאות את האנשים אה"נ דמצטרפות כדעת הר"ן. אלא שלכאורה יש להעיר על דבריו, שהאורחות חיים והמאירי, אף דס"ל שהנשים מוציאות את האנשים, ס"ל שאינן מצטרפות וכו"ל, והוא אינו מן הדין אלא משום שאינו ראוי, כי בכל מקום שהצריכו חכמים מנין הוא דווקא בעשרה גברי. ואולי יש לומר עוד שהרב"י לא ראה דברי המאירי הנ"ל, אבל דברי האורחות חיים הרי היו לפניו. וצ"ע. וע"כ נראה עיקר כמש"כ לעיל.



ז.

קריאת אשה לעצמה

והנה, לכאורה משמע דלכל הדעות האשה יכולה לקרוא לעצמה ויוצאת בזה ידי חובה, וכ"כ בהדיא הראב"ה (חלק ב סימן תקסט): "ומיהו לעצמן דבר פשוט דמצו למיקרי". ואף דס"ל שאין האישה מוציאה את האיש, פשיטא ליה שיכולה לקרוא לעצמה או לחברתה, וכדמשמע מלשוננו. אבל, המג"א כתב דבר חדש וז"ל (תרפט, ו): "ובמדרש הנעלם רות כתוב דלא תקרא לעצמה רק תשמע מהאנשים". וראה להרחיד"א במחב"ר (תרפט אות ג) שכתב שיש לחוש לדברי מדרש הנעלם וסיים: "וכן המנהג דאף אישה שיודעת לקרות בעצמה שומעת מאיש". ע"כ. והרב בא"ח (פרשת תצוה אות א) גם הוא כתב שהנשים אע"פ שיודעין לקרות, ישמעו מן האנשים וכן המנהג בעיה"ק ירושלים שמעולם לא נשמע שהאשה קראה מגילה. ע"כ. הא קמן דהן הרב בא"ח והן הרחיד"א העידו בגודלם שהמנהג לחוש לדברי מדרש הנעלם כפי שבאו במג"א.

אלא, שענין תחזינה מישרים שבהגר"א נעתק מדרש רות בלשון אחר וז"ל: "ומ"ש בערכין הכל כשרין כו' לאתויי נשים ר"ל להוציא נשים. וכ"כ בז"ח רות ס"ח ב' וא"ר אבא נשים חייבות במקרא מגילה אבל הן אינן קוראות לאחרים אבל חייבות לשמוע מפי המברך". נמצאת למד מדברי הגר"א שהזוה"ק מיירי בקריאתה לאנשים, אבל שפיר יכולה לקרוא לנשים ובודאי שלעצמה יכולה לקרות. וכן משמע שפיר מהקשר דברי הזו"ח שם, שמייירי בברכת המזון שהאישה חייבת בה אבל אינה מברכת, דהא תנינן אוי לו לאדם שאשתו ובניו מברכין לו וכו'. והרי ברור שהאישה מברכת ברכת המזון לעצמה אם תרצה, וה"ה בברכת קריאת המגילה דסמך ליה בזו"ח שם שכוונתו שהאשה לא תקרא לבעלה או לאיש אחר, אבל לעצמה או לנשים אחרות, אין במשמע מדברי הזו"ח שאין לעשות כן. וכן העיר החיי אדם ע"ד המג"א אף שהעתיקם להלכה. וכ"כ המשנ"ב אחר שהביא דברי המג"א שבודאי שאם לא שמעה מאיש יכולה לקרוא לעצמה בברכות וכו'. כיע"ש.

אמור מעתה, כיון שידענו שאלביא דהלכתא לדעת רש"י והרמב"ם וכן פסק מר"ן בשו"ע מוציאות גם את האנשים, ויש מי שאומר שאף לא שייך בזה שלא תקרא בציבור מפני כבוד הציבור ויכולה להוציא גם ציבור אנשים, כדלעיל, א"כ שפיר יש לומר שאין כל מניעה שהאשה תקרא לעצמה או אף לציבור נשים. כנלע"ד". ואף שב' המאורות הגדולים הרחיד"א והרב בא"ח ס"ל שהאשה לא תקרא לעצמה, כיון שראינו בעינינו שדברי הזו"ח אינם ענין לזה, יש להקל בזה אף לכתחילה שהאשה תקרא מגילה לעצמה.



(ח). ומכאן הערה יוצאת למש"כ בהערות איש מצליח על המשנ"ב (תרפט הע' 6) שהעתיקו דברי הרחיד"א והבא"ח וסיימו וכן יש להחמיר בזה לכתחילה וכ"פ בחזו"ע (עמוד נט). ע"כ. והמעייין בחזו"ע יראה שלא מייירי שם מקריאת אשה לעצמה אלא מקריאת אשה לאנשים, אבל בקריאת אשה לעצמה לא העתיק דברי המג"א להלכה. מה גם שדבריהם סותרים שכן בהע' 5 כתבו שאשה יכולה להוציא ציבור נשים כדלקמן וכאן כתבו שאשה לא יכולה להוציא עצמה ודבריהם צ"ע.

## ח.

## קריאת אשה לציבור נשים

ואם תוכל האשה לקרות לציבור נשים, ראיתי בשעה"צ (תרפ"ט, טו) שכתב בשם הקרבן נתנאל (פרק א דמגילה אות ס) שכתב לדייק מדברי התוס' (סוכה לח, א) שאשה הקוראת לציבור נשים אינה מוציאתן משום דזילא בהו מילתא. ע"ש. אולם, עיינתי בדברי התוס' ומהרש"א ומהר"ם שם ונראה מדבריהם שכוונת התוס' דזילא בהו מילתא הוא בקריאת אשה לציבור אנשים, וכן מוכח פשטיות לשון התוס' והתורא"ש שם, והבאתי דבריהם לעיל. וא"כ אין כל ראייה למנוע קריאת אשה לציבור נשים. ומה גם דמצד הסברא מה שייך לומר דזילא בהו מילתא והא היא אשה כמותם. ושו"ר שכ"כ בהערות איש מצליח על דברי שעה"צ ושכן מוכח מדברי התורא"ש שם שכתב דזילא בהו מילתא באנשים. ולפ"ז העולה מן האר"ש ששפיר אשה יכולה לקרוא לאשה חברתה או לציבור נשים ואין טעם למנוע קריאה שכזו.



## ט.

## דעת הבן איש חי

ואחר הראינו ה' את כל זאת, יש לתמוה טובא בדברי גאון עוזינו הרי"ח הטוב בספר בן איש חי (שם) שכן כתב בזה"ל: "הכל חייבין במקרא מגילה, אנשים ונשים... ולכן כל אדם אף על פי שקרא המגילה בבית הכנסת יקראנה בביתו בשביל אשתו שלא שמעה בבית הכנסת ובשביל הבתולות ושאר נשים ומשרתים שבבית. ואם קראה בבית הכנסת וחוזר וקורא לנשים, לא יברך בשבילם וגם הם לא יברכו". והראיתך בעיניך שאין שיטה כזו בראשונים כלל, כי גם בה"ג וסיעתו ס"ל שאין מוציאות אבל שפיר מברכות ומברכים להם, ורק נוסח הברכה אינו שווה. וא"כ צ"ע מניין יצא להרב חששא כזו שלא יברכו ולא יברכו להן.

ומצאתי כמה דרכים ליישב דברי הרב בא"ח, זה עלה ראשונה, שהרב לשיטתיה, וכמש"כ בהלכות הבדלה (שנה שניה פרשת ויצא אות כב) וז"ל: "אף על גב דאיכא פלוגתא בענין ההבדלה בדין הנשים, קי"ל להלכה דהנשים יכולים להבדיל לעצמן, ולא עוד אלא גם מי שהבדיל בבית הכנסת ויצא י"ח יכול להבדיל להם, וכאשר העלה כן להלכה הגאון חיד"א ז"ל וכן נוהגים פה עירנו בגדאד. מיהו נ"ל דאם האשה יודעת לברך, טוב שתברך ותבדיל לעצמה, דאין הנשים בני סמכא לשמוע הברכה מתחלה וע"ס מפי המבדיל" ואם בברכת ההבדלה אינן ברי סמכא לשמוע מתחילה ועד סוף, כש"כ וק"ו לשמוע מגילה מתחילה ועד סוף שאינן ברי סמכא, ולכן כתב שלא יברך בשבילם וגם הן לא יברכו [וע"ע להרב פלא יועץ (מערכת פורים) והרב יפה ללב (חלק ב תרפ"ט ס"ק א)]. ואם אכן זוהי כוונת דברי הגאון הבא"ח, א"כ יש לומר שבזמננו ובנשותינו נשתנו הטבעים, וכמש"כ הגאון נאמ"ן ס"ט בהערותיו לספר בא"ח שבדורותינו אלה אכשור דרי נשים שלנו ברי סמכא לשמוע הן ברכת ההבדלה והן קריאת המגילה, וע"כ שפיר יברך בשבילם או יברכו הן בעצמן. אך יש להתקשות מעט בזה, כי אם משום הא, א"כ לא יברכו ברכת על מקרא

מגילה, אבל ברכת שעשה ניסים ושהחיינו, למה לא יברכו. ובאמת שכן כתב בספר תפילה לדוד עמאר (פה, ב) שלא יברך הקורא לנשים מפני שאי אפשר שיקשיבו ויכוונו לשמוע כל קריאת המגילה כולה. אלא יברכו שעשה ניסים ושהחיינו בלבד. ע"ש. וא"כ היה לו להגאון הרב בא"ח לבאר זה.

אלא, שאחר העיון ראיתי שאין הרב בא"ח יחיד בזה כלל, כי גם הרב כנה"ג בספר דינא דחיי (חלק ב קכח, ב) כתב שהמנהג הוא שאין מברכים בקריאת הנשים. ע"ש. ובספר זכור לאברהם אלקלעי (חלק ג אות ב ס"ק כג) הזכיר מנהג זה, ובא בנותן טעם דכיון דיש פלוגתא אי מברכין ליחיד, ובדרך כלל קוראים לנשים ביחיד, זהו טעם המנהג שלא מברכים לנשים. ע"ש. ואפשר שמחמת זה כתב כן הרב בא"ח. אך בגופם של דברים צ"ע, כי ידועה דעת מר"ן (שו"ע תרץ, יח) שהיחיד מברך. וכמבואר בב"י (שם). וגם הרב בא"ח ס"ל שהיחיד מברך (פרשת תצווה אות ד). ולכן קשה לומר שזהו טעמו. מה גם שאם קורא לעשרה נשים, לפ"ז שפיר מברך, דלא חשיבי יחיד. וא"כ אין זה טעם מספיק לדברי הרב בא"ח הכא, ובכלל.

ובספר כה"ח סופר (תרפט, יט) הביא דברי הכנה"ג והזכיר "א והיפה ללב והרב בא"ח הנז"ל, וראיתי לו שציין לדברי השכנה"ג שהביא פלוגתא בזה. ותרתי אחר דבריו וז"ל (שכנה"ג הגה"ט אות א): "הקורא לחולה ולילדת, אף על פי שכבר יצא בבית הכנסת, מברך לפניה ולאחריה, אבל אין לברך שהחיינו. מהרי"ל ז"ל, מטה משה סימן [תתר"ז]. אמר המאסף: והוא לשון רבינו בעל הטורים ז"ל בסימן תרצ"ב [ס"ג], אלא שרבינו בעל הטורים ז"ל השמיט יולדת, ולא כתב אלא מי שקורא לחולה לבה. ויראה שרבינו בעל הטורים ז"ל השמיט יולדת, משום דס"ל דנשים פטורות ממקרא מגילה, וכיון שפטורות אין לברך על קריאתן מי שכבר יצא. אבל מהרי"ל סובר דנשים חייבות לברך על המגילה, וכיון דס"ל דהם חייבות לברך, מברכין להן אפילו מי שכבר יצא". ואחמהמ"ר מכת"ר הרממה, שאיני ראוי ואיני כדאי להעיר על דבריו, אך בעיניי המה מקש'ה אחת. כי ידוע הוא כי הטור קדם למהרי"ל, ולא ידעתי כיצד למד ממה שהשמיענו הטור הדין בחולה ולא ביולדת, דס"ל דנשים פטורות ממקרא מגילה ולא יברכו להן, ומה שייך לומר שהטור השמיט יולדת. ועוד, והוא העיקר, הא הטור עסק בסוגיית זו בסי' תרפט, ושם הביא את מחלוקת רש"י ובה"ג, ולא הזכיר כלל לומר שיש שיטה כזו שנשים פטורות באופן מוחלט, ולא יברכו להן. ועוד, דלא מצאנו כן לשום ראשון שיפסוק כדברי התוספתא בפשוטן שנשים פטורות לגמרי. וא"כ הוא פלא גדול על הרב כנה"ג כיצד דייק הכי ממה שהשמיט מילת יולדת, והא לא השמיטה, אלא שלא כתב הדין אלא בחולה, ורק מהרי"ל הוסיף ג"כ יולדת, כי דיבר הכתוב בהווה. וצ"ע"ג. ובכל אופן, לע"ד נראה שאין ללמוד מכאן ששיטת הטור היא שנשים פטורות, ודלא כהגאון הרב כנה"ג. וממילא לא נוכל לומר כמש"כ בפשיטות הרב כה"ח שיש פלוגתא בזה, כי לא מצאנו פלוגתא בזה.

אתה הראת לדעת שאף שמגדולי חכמי הספרדים הזכירו מנהג זה שנשים לא יברכו ולא יברכו להן, אין למנהג זה טעם או יסוד מוסד בדברי הפוסקים כלל, וע"כ אנא אמינא שיש לברך לנשים או שיברכו לעצמן, והדבר פשוט וברור.

וכמו כן יש להעיר על מה שכתב הרב בא"ח אח"כ: "וכן נמי אם שמעה מהאשה, יחזור ויקראנה בלא ברכה". די"ל שהרב חייש לדעת הי"א שהביא השו"ע שהאישה אינה מוציאה את האיש, אף שדעת מר"ן לפסוק כסתם שהאישה מוציאה, וכידוע דרכו לחוש לחומרות הרמ"א ושמא גם בכאן חייש לדברי הרמ"א. או שמא ס"ל כמש"כ הרב עה"ש, הב"ד לעיל דדעת מר"ן לחוש להי"א. אבל היותר נראה שאין לחוש לזה, ושפיר יצא ידי חובתו. וכ"פ בספר הליכות עולם (שם) שכיון שלדעת מר"ן האשה מוציאה את האיש ידי חובה, אף שלכתחילה יש לחוש לדעה ראשונה שאשה לא תוציא את האיש, עכ"פ מיהא בדיעבד אם שמע מאישה אינו צריך לחזור ולקרוא ע"ש. ובאמת שכך מסתברא אחר שאתה הראית לדעת שכ"ה דעת הרמב"ם ורש"י והרשב"א והריטב"א והמאירי ועוד ראשונים רבים ואף לכתחילה. וכן עיקר.

קנצי למילין, דא"ת שכוונת הרב בא"ח מחשש שאינן בנות סמכא לשמוע הקריאה מתחילה ועד סוף, שפיר י"ל שיסכים הרב בנשי דידן שיברכו או שיברכו להן. וא"ת שכוונת הרב לחששת הרב זכול"א, הא הוכחנו שאין לחוש לה. וא"ת שכוונתו לדברי הרב שכנה"ג, הא הוכחנו שאין לזה יסוד ובסיס. וע"כ שפיר יש להורות שיברכו הנשים, ויברכו להן, והשומע מן האישה אם מבני הספרדים הוא, אינו צריך לחזור ולקרוא כלל, ויצא ידי חובתו.



י.

### אם יברכו לעצמן או יברך להן הקורא

וכעת שהעלינו דשפיר יש לנשים לברך על קריאתן, יש לדון אם יברכו הן בעצמן או יברך להן הקורא בשבילם. וראיתי שעמד בזה הרחיד"א במחב"ר (תרפ"ט, ד) שהביא סברת מה"ר אליהו הלוי מחכמי טורקיא בשו"ת זקן אהרון (סי' ס) שכתב שדין שומע כעונה הוא רק בהלל וקדיש וקדושה וכדומה, אבל מה שמחוייב האדם להיות קורא בעצמו כגון קריאת התורה או קריאת המגילה לא מסתברא שיברך האדם במה שיעשה חברו המצוה, שלא מצינו שיברך האדם על מקרא מגילה על דעת שחברו יקרא המגילה וכו' את"ד. ולפ"ז יובן בפשטות מש"כ מר"ן בש"ע (סימן קמא) שהעולה לתורה צריך שיקרא בלחש עם הש"צ וכו'. ואולם הרב חיד"א עצמו במחב"ר (סימן מז אות ד) רמי דברי הרב זקן אהרון על דברי מהר"י חאגיז בהלק"ט (ב, קנט) שהשיב שהשומע דברי תורה צריך לברך ברכה"ת משום שהשומע כעונה ושפיר חשיב לימוד יותר מהרהור וכו' ע"ש. והקשה על המהר"י חאגיז מדין מר"ן הנ"ל ומדברי הרב זקן אהרון הנ"ל ויישב שבקריה"ת הוא משום שהכי היא התקנה שהעולה מברך וכו' משא"כ בשאר דברים הוי שומע כעונה לכל דבר וכתב שכן תירצו האחרונים הלא המה השאילת יעב"ץ (א, עה) והמטה יהודה עייאש וכו'. ואעפ"כ כאן כתב שאין לסמוך אשינויי וחילוקי במקום ספק ברכה לבטלה. וסיים: "ולכן נראה דאמרינן לאיש המוציא לאשה בקריאת המגילה כי אתה תברך וקרא עליה את הקריאה".

אך לכאורה יש להעיר מדברי הרמ"א (תרצ"ב, א) בשם הגהות אשר"י שאחד יכול לברך והשני קורא. ונמצא ששפיר יכול האחד לברך אף שחברו קורא. וכן יש להעיר עוד ממש"כ האחרונים



ע"ד השו"ע (תרצב, ג) שכתב: "אף על פי שיצא כבר, מברך להוציא את אחר ידי חובתו". וכתב המשנ"ב: "וכ"ש דיכול להוציאם בקריאה אף על פי שיצא כבר. ומ"מ יש פוסקין שסוברין לענין ברכה אם יודעין בעצמן לברך יברכו בעצמן כיון שהוא כבר יצא בקריאה". וא"כ למה לחלק בין אנשים הבאים לצאת יד"ח שעדיף שיברכו הם עצמם אף שאחר קורא להם להוציאם ידי חובתם ובין נשים. ולכן הנראה למעשה שאין לחוש לדברי המהר"ם חאגיז הנ"ל, מה גם שהיא גופא בפלוגתא שניא. אלא, שלמעשה נהוג עלמא שהקורא להוציא את הרבים ידי חובתם, בין אנשים בין נשים, כיון שהוא הקורא הוא גם מברך, אבל מדינא אם ירצו השומעים לברך, בין אנשים ובין נשים, אין למנוע מהם לברך.

ואחר כתבי כל זאת, ראיתי כל הכתוב לחיים על ידי הרב יהושע ון דייק בירחון האוצר (גיליון יג), והרבה יש לי להשיג על דבריו, אך כעת אין הזמן מספיק ועו"ח"ל. אך בזאת אודה לו, שכל מה שכתב בסו"ד (מעמ' מט ואילך) בשם כמה וכמה מגדולי ישראל שיש להיזהר מכל פרצה וחדודו אף שיש פנים להם בהלכה, שמא נביעתן ממקור שאינו טהור, וסופו לבוא לפריצת גדר שאינה על פי גדרי ההלכה, דברים נכוחים ונכונים הם, ועל כל חכמי עם ישראל, רבניו ומנהיגיו, לעמוד על המשמר, ולהתנהג במשנה זהירות בכל הנוגע לדברים אלו. וה' יתברך יצילנו משגיאות, ויאיר עינינו באור תורתו, לזכות לראות קץ ישועתו, יבנה היכלו ויבוא לביתו, במהרה בימינו אמן.

#### העולה מכל האמור:

א. למנהג הספרדים האשה חייבת כאיש ומוציאה את האיש ידי חובה, אלא שלכתחילה יש לחוש לדעת החולקים ולא ישמע מן האישה, אך אם שמע מן האישה יצא ידי חובתו ואינו צריך לחזור ולקרוא. ולמנהג האשכנזים האשה חייבת בשמיעה ואינה מוציאה את האיש ידי חובה, וברכתה "לשמוע מקרא מגילה", ואם שמע מאישה, לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור ולקרוא [ולענין ברכה צ"ע אי אמרינן סב"ל].

ב. אף למנהג הספרדים, לכתחילה לא תקרא אישה בציבור מפני כבוד הציבור. ובשעת הדחק, כגון שאין איש היודע לקרות, או שאינו יודע לקרות בטעמיה ודקדוקיה, יכולה האישה לקרוא בציבור ולהוציא את האנשים ידי חובתם, ויכולה לקרוא המגילה בטעמיה ואין בזה חשש משום קול באשה ערוה.

ג. הן למנהג הספרדים והן למנהג האשכנזים, אין כל מניעה שהאישה תקרא לציבור נשים או שהאשה תקרא לעצמה, ואף שיש חולקים, כן עיקר לדינא. אלא שבכל הנוגע לדברים אלו יש להתנהג במשנה זהירות, שלא יביא לפריצת גדר שאינה על פי גדרי ההלכה, וכנ"ל.

ד. לכתחילה אין לסמוך על צירוף נשים לעשרה, אך בדיעבד נשים מצטרפות לעשרה.

ה. נהגו שהקורא לאשה או לנשים הוא יברך, אך אם רוצות לברך לעצמן אין למנוע מהן, ויש סוברים שעדיף טפי, ויש מקום לדבריהם, ודעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד.

וצו"מ, אנ"י הקטן, אליהו גטנו



הרב שמואל פרץ

ירושלים

## בעניין נוסחת ברכת הרב את ריבנו

במאמר זה ברצוני לעמוד בקצרה על נוסחת הברכה: איך היא מופיעה במקורות השונים, ולהעיר על אחד משינויי הנוסח.

לפנינו מובאת הברכה בארבע מקורות חז"ל, להלן טבלת השוואה בין המקורות:

ירושלמי מגילה (פ"ד ה"א)	בבלי מגילה (כא ע"ב)	פסיקתא רבתי* (פיסקה יג)	מסכת סופרים (יד, ה)
ר' זכאי טבחה בשם ר' יוחנן	[אמר ר' יוחנן]	ר' זכאי טבחה בשם ר' יוחנן אומר ב"א ייי אלהי מ"ה	ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם האלי הרב את ריבך
הרב את ריבך	האל הרב את ריבנו והדן את דיננו	הרב את ריבך	והנוקם את נקמתך
והנוקם את נקמתך	והנוקם את נקמתנו והנפרע לנו מצרינו	והנוקם את נקמתך	והגואלך והמושיעך
הגואלך והמושיעך מכף עריצך	והמשלם גמול לכל איבי נפשינו	והגואלך מכף עריצך	מכף כל עריצך

א. נוסח הפסיקתא רבתי הובא ע"פ כת"י פארמא 3122, שהוא נוסח מדייק, וכן הלכו על פיו במאגרים של 'מפעל המילון ההיסטורי'. בנוסח הדפוס המצוי עשו 'הכלאה' בין נוסח הבבלי לירושלמי. נוסח פסיקתא רבתי שלפנינו בדפוס הוא משובש ביותר ונשתנה מדפוס אחד למשנהו ע"י המגיהים שכל אחד חשב לתקן את הטעויות הרבות בדרכו שלו. וכבר כתב הרב חיד"א בספרו עין זוכר (מערכת ג') "אין להשגיח בפסיקתא רבתי כי כולה מלאה טעויות חסר יתיר חילוף כנודע למי שרגיל בה". ותמתי על מהדורת זכרון אהרון, שהדפיסו את הספר בדורנו מחדש (תשע"ב) פעם נוספת על שיבושיו והתעלמו כליל מכתה"י של המדרש, ולא זו בלבד אלא שתמחו בעצמם על זה שלא שרד אף כת"י מהמדרש שיכלו לתקן על פיו ולא נותר להם ברירה אלא להדפיסו כמות שהוא. והנה, כל עורך ספרים אם יחפש יראה ששרדו מהמדרש הנ"ל כמה כת"י שלא ידעו בדורות קודמים, והרי הם מדויקים להפליא וניתן להחזיר עטרה ליושנה להדפיס את המדרש מחדש ללא שיבוש. אכן המדרש יצא מחדש מוגה ע"פ כת"י במהדורת וגשל, אלא שהוא נראה כמנומר בריבוי הסוגריים בו בכל עמוד. והיה להם מחמת רוב השיבושים שבנוסח הדפוס להסתמך על כת"י אחד מדויק ולא להרבות בתיקונים בסוגריים בנוסח הדפוס.

ב. ליתא בדפוסים (פיזור, ונציה ומשם לוילנא) אך איתא בכל כת"י, ובראשונים: רי"ף, בעל העיטור, שבלי הלקט (שבלת קצח), ראב"ן, מגיד משנה הלכות מגילה ועוד, וברא"ש (ג, א) גרס 'ר' יעקב' וכן באור זרוע גרס 'רב יוסף', וכנראה ט"ס הוא של פתיחת ר"ת ר"י בצורה לא נכונה.

ג. הנוסח ע"פ מסכת סופרים מהדורת מיכאל היגער, הוא מציין במהדורתו שבארבעה כת"י ליתא מילת 'הא-ל' וכן נראה, שהרי נוסחו כדעת הירושלמי ובירושלמי אינה.

ב"א י"י האל הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם. רבא אמ' האל המושיע. אמ' רב פפא הולכך נימרינהו לתרויהו	ב"א י"י האל המושיע	ב"א י"י האל העוזר והמושיע
--	--------------------	------------------------------

המעין בנוסחאות הברכה, כפי שהן מופיעות במקורות הנ"ל, יראה כי חלוק היה נוסחה בין ארץ ישראל לבבל, שהירושלמי והפסיקתא ומסכת סופרים, שהם מארץ ישראל, גרסו בשונה מהתלמוד הבבלי. לצורך עמידה על החילוקים, אקדים את מקורות הברכה מהפסוקים עליהם היא מיוסדת.

תחילת הברכה ('הרב' ו'הנוקם') מיוסדים ע"פ הפסוק "לכן כה אומר יהוה הנני רב את ריבך ונקמתי את נקמתך והתקרבתי את ימי והבשתי את מקורח" (ירמיהו נא, לו).<sup>7</sup>

בפיסקה הבאה בנוסח הירושלמי אמנם אין פסוק המקביל ממש לנוסח הברכה, אך אפשר לומר כי הלשונות 'גואלך' 'מושיעך' מיוסדות על הפסוקים:

"והאכלתי את מוניך את בשרם וכעסם דמם ישכרו וידעו כל בשר כי אני יהוה מושיעך וגאלך אביר יעקב" (ישעיהו מט, כו); "ויןקת חלב גוים ושד מלכים תינקי וידעת כי אני יהוה מושיעך וגאלך אביר יעקב" (ישעיהו ס, טז).

והלשון 'מכף עריצך' מיוסד על הפסוק: "והצלתך מיד רעים ופדתך מכף ערצים" (ירמיהו טו, כא).

כן לגבי נוסח הבבלי בפיסקה הבאה (והמשלם גמול וכו') מיוסד על הפסוק: "קול שאון מעיר קול מהיכל קול ה' משלם גמול לאיביו" (ישעיהו סו, ו).

#### סיכום חלק מההבדלים:

- א. נוסח הברכה בבבלי פותח ב'הא-ל' ובירושלמי לא.
- ב. בבבלי לא הולכים ממש כלשון הפסוק אלא הופכים אותו מנוכח למדבר וללשון רבים, בעוד שבירושלמי נצמדים ללשון הפסוק ממש.
- ג. חתימת הברכה בירושלמי בנוסח רבא בבבלי.

ד. מה שכתוב במסכת סופרים במסכת סופרים (יד, ב) ש"כנגד עלבונה של שכינה מברכין; ויש אומרים כנגד עלבונם של ישראל מברכין וכו'", אינו אלא לפי נוסח מסכת סופרים והירושלמי, שהוא בלשון נוכח. אבל לפי נוסחינו נוסח הבבלי, שהוא בלשון מדבר, לא שייך ההסבר ש"כנגד עלבונה של שכינה מברכין".

ה. אמנם גם בבבלי יש מחלוקת ראשונים אם יש לפתוח ב'הא-ל', אך לא אדון בכך במאמר זה. לגבי נוסח הירושלמי אין להביא ממסכת סופרים ראיה, אחר שבירושלמי עצמו ובמדרש פסיקתא רבתי אין פתיחה בלשון 'הא-ל' בעוד שמסכת סופרים הוא חיבור מאוחר לתלמוד ירושלמי (יש שיטות שהיא נכתבה בזמן הגאונים) ואף בו חלוקות הנוסחאות בעניין זה (ראה לעיל הערה ג).

ו. אמנם בירושלמי לא הובאה החתימה, אך ניתן לדעת מה היה נוסחה ע"פ הפסיקתא, שהיא מדרש ירושלמי.

על אף שבבבלי לא מצינו פתיחה לברכה, ובירושלמי לא מצינו לא פתיחה ולא חתימה, מ"מ מכל המקורות שלפנינו עולה שלברכה יש גם פתיחה וגם חתימה<sup>ז</sup>. אולם דבר זה כנראה לא היה ברור לכולם. לדוגמה בתוס' ר"י שירליאון לברכות כתב: "וברכה שאחר מקרא מגילה האל הרב את ריבנו שאין חותמין בה בברוך אבל רבי רגיל לחתום וכן היא כתובה בספרי' ישנים במס' מגילה וגם בירושלמי... מ"ר" (ר' יהודה שירליאון בשם רבו הר"י הזקן); ובתוס' פסחים (קד ע"ב ד"ה כל הברכות): "וברכה שאחר מגילה נראה דחתמין בא"י האל הנפרע... וכן יש בירושלמי דמגילה ובגמרא דידן בספרים ישנים דחותם בה בברוך האל הנפרע כו". משני לשונות אלו נראה שהיו אי אלו שנהגו שלא לחתום בברכה.

בירושלמי שלפנינו אין את הפתיחה ואף לא את החתימה לברכה, ולא כמו בעדויות הראשונים הנ"ל, אולם אין לומר שקטעים אלו נאבדו מהירושלמי שלפנינו, כמו שרגילים לומר על הרבה קטעים בראשונים המובאים בשם ירושלמי שאינם לפנינו. זאת, מפני שהירושלמי שלנו הוא העתק מכתב יד ליידין לירושלמי שנכתב על ידי אחד מהראשונים, הוא ר' יחיאל ב"ר יקותיאל ממשפחת הענוים (מחבר הספרים תניא רבתי ומעלות המידות) אם כן, נוסח הירושלמי שלנו הוא עצמו נוסח מזמן הראשונים שעמד לפני אחד מהם. עוד יש להוסיף בעניין, כי אף בגניזה הקהירית, שנמצאו בה קטעי גניזה רבים מהירושלמי עם נוסח מדוייק העולה בדיוקו על שאר כת"י שיש בידינו, וחלק מהם מזמן הגאונים, לא נמצאו כל הקטעים החסרים המובאים בראשונים בשם ירושלמי. ונכונה ההשערה כי מדובר היה בספר ירושלמי שהיה בו תוספות שעמד לפני אותם ראשונים. ובפרט שאותם קטעים נמצאים רק בראשונים מסוימים מאזור אשכנז (ואף יוון ואיטליה) כגון ראב"ה וראב"ן, וכמעט שלא מצאנו ברי"ף ובשאר חכמי המזרח הקדמונים קטעים מהירושלמי שאינם לפנינו<sup>ח</sup>.

אחד ההבדלים אליהם יש לשים לב הוא תוספת הבבלי על הירושלמי בלשונות: "... והדן את דיננו... והנפרע לנו מצרינו".

מי שיבדוק יראה כי לשונות אלו הם התרגום של הלשונות שלפניהם, כפי שמופיע בתרגום יונתן לירמיה שם: "בְּכִין כְּדֹנָן אָמַר יְיָ הָאֲנָא דָּאִין יְת דִּינִיךָ וּמִתְפָּרַע יְת פּוֹרְעָנוּתִיךָ וְאֶחָרִיב יְת יְמָה וְאֶיִּיִּשׁ יְת מְבוֹעֶהָא: "הרי שהלשון "והדן את דיננו" הוא תרגום ל"הרב את ריבנו", והלשון "והנפרע לנו מצרינו" הוא תרגום ל"והנוקם את נקמתינו".

לעת עתה לא מצאתי ברכה המיוסדת על תרגום של פסוק מלבד זו, מה שקשה הוא שמאחר שהובאו בברכה גם הלשונות מהמקרא וגם התרגום שלהם עצמם, יש כאן לכאורה כפל מיותר. אולם יתכן כי על אף שלשונות אלו הם תרגום ללשון שקדמתם, אם כל זה יש הפרש קצת

(ז). פסיקתא רבתי ומסכת סופרים (הובאו לעיל) ובראשונים, אף בגאונים הבינו שיש לברכה פתיחה וחתימה, וזה נימוקם להשמטת מילת "הא-ל" (אוצר הגאונים מגילה, תשובות סי' קיא-ק"ב).

(ח). ברכות מו ע"א תוס' ר' יהודה שירליאון ד"ה כדתניא.

(ט). על זה ראה בארוכה במאמרו של הרב אהרן גבאי שיחי' בעניין ברכה על נר יום טוב - פורסם בירחון האוצר קובץ כ"ז. יש להוסיף שהבית יוסף הביא לגבי ברכה זו (הרב את ריבנו) את דברי הארחות חיים בשם הירושלמי "לא אמרו ברכה לאחריה אלא בציבור" ואף דין זה לא נמצא בירושלמי שלפנינו.

ביניהם אף בלשון הקודש, אולם אין בידי כעת הזמן לבדוק דבר זה (מה שכן ראיתי הוא שבכל מקום בו מופיע בתורה לשון מהשורש 'נקם' היא מתורגמת בלשון מהשורש 'פרע' בארמית).



## בירור בנוסח הברכה

המעייין ישים לב שיש הבדל בין נוסח הברכה כפי שהוא בסידורים שלנו לבין נוסח הברכה כפי שהוא בגמרא ובראשונים. בנוסח הברכה שבסידורים שלנו הפסקה "והנפרע לנו מצרינו" נאמרת סמוך ממש לחתימת הברכה, בעוד שבנוסח הברכה שבגמרא ובראשונים הפסקה שמופיעה סמוך לחתימה היא "והמשלם גמול..." והפסקה "והנפרע..." נמצאת לפניה. על שינוי זה במטבע הברכה, התהוותו ושיקוליו אעמוד כעת בארוכה.

הנה, כפי שהראיתי לעיל הנוסח בגמרא הוא לא כמו בסידורים שלפנינו (הדבר נבדק אף בכל כ"י והדפוסים של הגמרא שכן הוא הנוסח ולא כסידורים. מהירושלמי, הפסיקתא ומסכת סופרים לא ניתן להוכיח כלום לענייננו, מאחר שאין הם גורסים כלל את פסקת "והנפרע...").

כן הדבר הוא אף בראשונים, שאמנם אחד אחד:

רב עמרם גאון (אות סט), הלכות גדולות (הל' מגילה), רי"ף (יב ע"א), רמב"ם (מגילה א ג), האשכול (ח"ב ע"ב 30), רא"ש (ג א), תניא רבתי (ע"מ קמח), מאירי (כא ב ד"ה נסח), אור זרוע (ממגילה סי' שעט), סמ"ג (עשה דרבנן ד), סמ"ק (מצווה קמח), אגודה (ג כה), כלבו (הל' מגילה), אבודרהם (סדר תפילת פורים), טו"ר (סי' תרצב).<sup>2</sup>

והנה, מאחר שבגמרא בגאונים ובראשונים הנוסח הוא כנ"ל, מפני מה בא השינוי בסידורים של ימינו וממתי החל שינוי זה ועל פי מי.

והנה אחר העיון מה שעלה בידי.

לראשונה אנו מוצאים התייחסות לשאלה זו בנוסח הברכה, אף כי בעקיפין, בספר משמרת המועדות המובא באבודרהם וז"ל: "כתב בעל משמרת המועדות, יש לשאול למה לא חתם במשלם גמול, שהרי יותר הוא סמוך לחתימה, וקיימא לן (פסחים קד, א) שצריך לומר מעין חתימה

י. על אף שהיה ברור לי שכן גירסת כל הראשונים עברתי עליהם ומניתי כדי שיהיה לתועלת.

יא. בחלק הוצאות של הבה"ג הובאה רק תחילת הברכה וקוצרה ב-וכו'.

יב. לא מצאתי באף אחד מהראשונים שיגרוס אחרת למעט בספר הרקח הגדול, הלכות פורים רלו. אולם בריא לי שאין זה נוסחו אלא יד המדפיסים או המעתיקים ש'תיקנו' את דבריו, וראייה שבברכה זו עצמה יש עדות לכך שהמהרי"ל כתב (הלכות פורים) שנוהגים לומר נוסח הברכה ע"פ הרקח שלא פותחים ב'הא-ל' אלא אומרים אותו רק פעם אחת בסוף הברכה. ולפנינו אינו כך אלא נוסח הברכה שברקח כן פותח בהא-ל הרי שיד מעתיקים שלטה בו ותיקנה את נוסח הברכה כפי ראות עיניהם [הערת הרב רועי הכהן זק: ידוע שספר רקח הנדפס, וגם כתה"י השלם היחידי שיש לנו, הדומה לו מאוד, משובשים מאוד].

אף בשיבולי הלקט דפוס מהדורת ונציה ש"ו הודפסה הברכה כבנוסח הסידורים שלפנינו, ואף שם הוא שיבוש המעתיקים, אולם בשיבולי הלקט דפוס וילנא (שאינו ע"פ דפוס ונציה הנ"ל), הובאה הברכה בשיבוש כך: "... האל הרב את ריבנו והדן את דינו והנוקם את נקמתנו והנפרע לישראל מכל צריהם. רבא אמר האל המושיע..." וברור שהוא השמטת הדומות (והנפרע... הנפרע) ומהשמטה זו עולה שגרס השיבולי הלקט קודם "הנפרע..." ואח"כ "והמשלם", שא"כ לא היה ל"המשלם..." להשמט, וכן העירו שם (הערה ו) שכן הנוסח בכת"י ב (כשאר הראשונים).

סמוך לחתימה, ויש לומר כי רצה לחתום בלשון שהוא כולל יותר, שלשון נפרע הוא לשון נקמה, מלשון "בפרע פְּרָעוֹת בִּישְׁרָאֵל" (שופטים ה, ב), ועוד כי הלשון הזה מורה יותר שהפרעון שנפרע מן הצרים הוא לטוב עמו ישראל".

בעל משמרת המועדת מקשה על נוסח החתימה "הנפרע לעמו ישראל" מדוע שלא נחתום "המשלם גמול לאויבי ישראל" מאחר שסמוך לחתימה אנו אומרים "והמשלם גמול..." וכלל הוא שיש לסמוך לחתימה מעין החתימה!

בלי להיכנס לתוכן תשובתו, הרי שתשובתו של בעל סדר המועדות עונה מדוע יש לחתום דווקא ב"הנפרע" ולא ב"המשלם", אך היא מולידה שאלה חדשה, אם כן שיש לחתום דווקא ב"הנפרע" מדוע שלא נומר סמוך לחתימה את הקטע בברכה "והנפרע לנו מצרינו" שהוא מעין החתימה, ובמקום זה אנו מסיימים ב"המשלם גמול..."?

לשאלה זו אין בעל משמרת המועדות מתחייס, ואולם נראה שדבריו עוררו מספר חכמים, שבעקבות השאלה הסמויה העולה מדבריו שינו את נוסח הברכה.

כמה עשרות שנים אחר חיבור האבודרהם כותב רבי יצחק אייזיק מטירנא בספר מנהגותיו (מנהגי שבט אדר אות יז): "ואומר הדין את דיננו וכו' והמשלם וכו' והנפרע וכו' (כן נראה לי סמוך לחתימה מעין החתימה) וחותרם..."

ר"י טירנא מתקן את נוסח הברכה המקובל בנימוק שיש לומר מעין החתימה סמוך לחתימה, מלשונו נראה כי המנהג במקומו אינו כמותו והשינוי הוא חידוש ממנו (כך משמע מהלשון כן נראה לי) ולפיכך הוא צריך להעיר עליו במפורש".

סמוך לימנו לא מצינו מי שמעיר או חולק על דבריו של ר"י טירנא והם התקבלו ללא כל התנגדות. הרמ"א קיבל את דבריו ובדרכי משה מעיר על נוסחת הטור (שהיא: כאמור כנוסחת כל הראשונים): "כתוב במנהגים שלנו (ר"א טירנא עמ' קנו) שיש לומר והנפרע באחרונה כדי שתהיה מעין חתימה סמוך לחתימה...". לעומתו, הב"ח (תרצב ס' ב) מתייחס לדבריו אלו של ר"י טירנא ומעיר: "אבל ברמב"ם ובסמ"ג כתוב... והנפרע וכו' והמשלם וכו'... גם אין לשבש הנוסחא בסמוך לחתימה כי גם המשלם גמול וכו' הוא מעין החתימה...", את הערתו הוא כורך יחד עם התייחסותו לפרטים אחרים בברכה.

העולה מהדברים הוא כי נוסח הברכה שונה בנימוק שיש לחתום מעין החתימה סמוך לחתימה, והנה לכאורה תמוה, שאף על פי שצריך לסיים מעין החתימה לא מצינו שיש לעשות זאת במילים של החתימה עצמה ממש. ולדוגמא, בברכת ההבדלה לכו"ע מסיימים "בין יום השביעי לששת ימי המעשה בא"י המבדיל בין קדש לחול" ואף אחד לא טוען לסיים במילים בין קודש לחול בא"י המבדיל בין קדש לחול", שברור לכולם הדין שיש לסיים בברכה מעין החתימה היינו באותו העניין ולא ממש באותו הלשון. ועוד ראייה לזה משיטת רבא שיש לחתום בברכה רק "הא-ל המושיע", ואם כן בכל מקרה אין מעין חתימה סמוך לחתימה לפי דבריהם.

(ג). לא ידוע לי האם ראה ר"י טירנא את ספר משמרת המועדות או את האבודרהם, אף שוודאי אין לשלול את הדבר, מאחר והוא מאוחר מהם.

וכאן בענייננו נכונה סברת הב"ח ש"המשלם גמול לכל אויבי נפשינו" הוא כעין "הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם", ומה ראה ר"י טירנא לשנות את המנהג?

והאמת נראה שאף ר"י טירנא סבר ש"המשלם וכו'" הוא מעין החתימה, אלא שאמר מחמת שאנו אומרים בברכה עצמה נוסח כלשון החתימה ממש - למה שלא נסמיכנו לחתימה עצמה.

ואח"כ בדקתי את דעת מרן בזה, והנה בשולחן ערוך לא הביא רק תחילת הברכה בקיצור וכו', ועל הרמב"ם והטור שהביאו נוסח הברכה הקדום לא העיר דבר בפירושו שם, ומשמע מזה שהוא לא ראה טעם לשנות את הברכה. אולם מפירושו בבית יוסף (שם ד"ה יש לדקדק) לנוסח הברכה, שמסביר שם את כל הלשונות שבברכה לפי הסדר הזה: "הרב הדן הנוקם המשלם הנפרע" נראה שהלך כדעת ר"י טירנא.

והאמת שמכך שמרן לא העיר דבר בזה על הרמב"ם והטור נראה שלא הסכים עם דעת ר"י טירנא (אולי לא ידע ממנה כלל, שלא מצינו שמביא מרן מספר המנהגות), ומסתמא סבר כסברת הב"ח ולא ראה כל הבדל מהותי בין הנוסחים, אלא שמנהג מקומו היה לומר בסדר הזה (המשלם, הנפרע; בהשפעת ר"י טירנא או חכמים אחרים שסברו כמותו), ולכן פירש כפי שהיה רגיל בלשונו.

ועכשיו, שנודע שלשון "הנפרע וכו'" הוא תרגום של "הנוקם וכו'" ולכן הוא מובא בסמוך אליו, תובן נוסחת הגמרא וכל הראשונים שגרסו כך, שנוסחתם מדוייקת ונכונה.

**לסיכום העולה מהאמור לעיל:**

נוסחת הברכה הקדומה, כפי שהיא נאמרה ע"י האמוראים והראשונים הייתה בסדר הזה: "...והנפרע לנו מצרינו והמשלם גמול לכל אויבי נפשינו" ולא להיפך, בתקופה מאוחרת יותר הפכו מספר חכמים את הסדר בשביל שיהיה סמוך לחתימה מעין החתימה, וכך שונה המנהג הקדום.

סברתם זו אינה מדוייקת אף לפי שיטתם, מפני שאין חייבים לסיים ממש כלשון החתימה אלא באותו העניין. ואף יש סיבה מדוע הסדר הקדום היה כך, והוא ש"הנפרע" הוא תרגום של "והנוקם" ולכן הוא הובא בסמוך אליו.



הרב עמיחי כנרתי

## אמירת תודה על קבלת משלוח מנות בפורים

### מנהג שלא להודות על משלוח מנות

כתב בספר לקט יושר, לרבי יוסף ב"ר משה, תלמיד רבינו מהרא"י בעל תרוה"ד (עמ' קנח במהד' ראשונה, עמ' שנט במהד' מכון ירושלים ושלמה אומן, תש"ע): "וזכרני, כשהביא לו אחד מנות בפורים, וכשהשליח הלך לדרכו אמר לו, תאמר לשולחך 'איני צריך להשיב לו שלום בשביל מנות פורים', בלשון אשכנז, מן דאנק ניט אם פורים [= אין מודים בפורים (על המשלוח מנות)]".

מנהג זה מובא גם אצל רבי יונה תאומים (אב"ד פראג, נולד שנת שנו"ו), בספרו קקיון דיונה, מגילה ז, ב: "... דמרגלא בפומייהו דאינשי דאין מחזיקין טובה מה ששולחים זה לזה בפורים, כי מצוה הוא".

מבואר שכן היה מקובל אצל האנשים, ואין זו הנהגה פרטית של מהרא"י.

ובספר מנהגי מהרי"ץ הלוי (דינר, על המועדים, ב"ב תשע"ו) עמ' תסא כתב המחבר (נכדו, ידידי הרב רפאל זאב הלוי דינר שליט"א) את מנהג סבו, הגאון מהרי"ץ הלוי דינר זצ"ל: "נוהר שלא להודות לנותן משלוח מנות", וכתב נכדו על הנהגה זו: "כן נהגו כל בני אשכנז"<sup>א</sup>.



### טעם המנהג שלא להודות

יש לעיין בטעם המנהג המיוחד הזה. והרי חידוש גדול יש בזה, שדוחים כאן אפילו מידת דרך ארץ להודות<sup>ב</sup>, מידה טובה ומעולה של הכרת הטוב. וכידוע המקובל במוסר מעלתה העצומה של מידת הכרת הטוב<sup>ג</sup>, וכן ידוע שהכרת הטוב אמורה להיות אצל הצד המקבל גם כשהצד הנותן מחוייב לתת או אפילו מרוויח מהנתינה<sup>ד</sup>.

בס"ד כתבתי שם בהערה על הלקט יושר: "יתכן שטעם המנהג הוא, כדי להראות ששולחים בגלל המצוה ולא בגלל ידידות בעלמא"<sup>ה</sup>. והיינו שיש ענין להדגיש זאת, שמקיימים מצוה, ולא סתם מתנת ידידות.

(א). כנראה כך ידוע, ומ"מ בספרים כאמור אינו נמצא, מלבד הלקט יושר והקקיון דיונה.

(ב). בפשטות הכוונה "אין מודים", כולל אפילו אמירה קצרה של "תודה", ואפילו בלי ריבוי מילים.

(ג). עמון ומואב רוחקו מלבא בקהל ישראל גם מצד כפיות הטובה של בני לוט לבני אברהם, "לא קדמו אתכם בלחם ובמים".

(ד). למשל, במגילה ד, ב הכרת הטוב לבני כפרים "מפני שמספקים מים ומזון לאחיהם שבכרכים". "חמרא למריה וטיכותא לשקיה" (ב"ק צב, ב). ואכמ"ל ביסוד נפלא זה, וראה במכתב מאליהו ח"ג עמ' 98-104, שיחות הגר"א נבנצל שליט"א לספר שמות בשיחה הראשונה, ועוד הרבה.



ומסתבר שכל זה דוקא במצוות משלוח מנות, שצריכים חיזוק שלא יראה כמתנת ידידות רגילה, אבל במתנות כהונה, שיש טובת הנאה לבעלים למי לתת, או כגון במי שהשיב אבידה או נתן צדקה, טוב ויפה למקבל להודות [ומצאנו גם בברכת כהנים שנהגו לומר יישר כח למברכים, וכן לכל מי שמתעסק במצוה, ראה מטה אפרים (סי' תקצב סע' יא), רש"ש (שביעית פ"ד מ"ב) ומ"ב (סי' קכח ס"ק ס)].

והנה ידוע מה שדנו האחרונים על טעמי המצוה של משלוח מנות, האם הטעם הוא כדי שיהיו מאכלים לסעודת פורים (תרוה"ד), או להרבות חיבה וריעות בישראל, היפך דברי הצורר "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים" (מנות הלוי), וכתבו בפוסקים לדון על מספר נפק"מ בזה, והדברים ידועים ואכמ"ל. וראה גם בנספח כאן נפק"מ מחודשת, האם טוב והידור לתת דוקא לעניים משלוח מנות.

ולכאורה אפ"ל גם מה שנהגו במקום ובזמן מהרא"י והלקט יושר שלא להודות על המשלוח מנות, הוא לשיטתו שהטעם הוא מצד צרכי הסעודה, אבל אם הטעם הוא כדי להרבות חיבה וריעות א"כ באמת אמירת תודה רק מחזקת דבר זה, ופשוט. וכע"ז מסופר על הרב מבריסק זצ"ל, שעם כל גודל תורתו וצידקותו, היה משתדל לפתוח בעצמו את משלוחי המנות שקיבלו, כדי שיהיה לו הכרת הטוב, ותרבה ידידות בישראל'.

וראה עוד מש"כ לבאר בהנהגה זו "שלא להודות על משלוח מנות" גם מרן הגר"ד פוברסקי שליט"א והרה"ג אוריאל חוברת שליט"א בקובץ מה טובו אהליך יעקב גליון ט (אדר תש"פ), וכן מש"כ בספר מנהגי מהרי"ץ הלוי דינר שם.



ה). בספר עלי תמר על הירושלמי (שביעית פ"ב ה"ד) ציין גם לדברי ספר החיים לאחי המהר"ל, בפרק ספר פרנסה פ"ג: "שכל מי שעושה סעודה שהוא מחוייב בה כגון סעודת הנישואין והמילה אין מחזיקין לו עליה כ"כ טובה, אחרי שהוא דרך החיוב. אבל העושה סעודת מרעים בזה ניכר נדבתו הואיל ועושה אותה אע"ג שאינו מחוייב בה" וכו'.

ו). כע"ז דברי הגר"א במעשה רב (אות קפה), שנהג לא לאכול מצה אחרי פסח, ולאכול מיד חמץ, כדי להדגיש ענין זה של קיום מצוה ולא בשביל הנאתו ורצוננו. והרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"ב) כתב גם לגבי איסור אכילת מצה בער"פ, שטעמו בשביל "היכר לאכילתה בערב". וע"ע במקור חיים לבעל החזו"י סי' תרד סע' א, שבערב יוכ"פ לא יעשה כל מה שנקרא "ענוי" ליוכ"פ, ולכאורה טעמו כנ"ל מצד "היכר". ובמס"י פרק יט: "ונחזור לענין השבת, הנה אמרו רב ענן לביש גונדא, דהיינו שהיה לובש בגד שחור בערב שבת, כדי שיהיה ניכר יותר כבוד השבת בלבושו בו בגדים נאים, נמצא שלא לכד ההכנה לשבת הוא מכלל הכבוד, אלא אפילו ההעדר שמכוחו יבחן יותר מציאות הכבוד, גם הוא מכלל המצוה, וכן אסרו לקבוע סעודה בערב שבת מפני כבוד השבת, וכן כל כיוצא בזה".

ז). שו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' תז (ב): "ובמק"א הבאתי שמרן הגר"ז זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) כששלחו לו מנות נהג להקפיד ולראות מה שלחו לו, וכנראה חשש לטעם המצוה משום ידידות וע"כ דוקא כשיודע בפורים שנשלח לו ומה שלחו הוי ידידות. ולכן דקדק מיד בפורים עצמו לראות מי שלח ומה שלחו". ושם ח"ה סי' רלד: "ראיתי אצל מרן הגאון דבריסק זצ"ל כשקיבל משלוח מנות עיין במה ששלחו, ונדמה לי שבכוונה עשה כן, שחשש שאם הטעם של מצות משלוח מנות היא משום ריעות, לא די בידיעה שקיבל מנה אלא צריך גם שידע מה קיבל שאז מוכיח את האהבה והידידות עם חבירו (אבל לא שמעתי ממנו טעמו כן)".

### זהירות שלא לפגוע

ובס"ד כתבתי בלקט יושר מהד' חדשה בהערה: "יתכן שכוונתו במילים אלו 'איני צריך להשיב לו שלום בשביל מנות פורים' היתה לרמוז לשולח, שאדרבה הוא כן מודה לו בליבו, אלא שנהגו לא לומר תודה בפורים".

וכן ראיתי כעת שביאר בספר עלי תמר על הירושלמי (שביעית פ"ב ה"ד): "ברם אחרי שחשש שמא יקפיד השולח שבודאי שלח לו משלוח מנות רבת הערך, התחכם לומר שאיני צריך להודות בפורים על המנות, כדי שיהיה השולח מפויס בזה".

ולפי זה יוצא שגם הנוהגים שלא להודות כדאי וראוי להם לומר זאת באופן כעין זה, איני מודה מפני שנהגו לא להודות.

ובד"כ בזמננו רוב האנשים אינם יודעים מהמנהג הזה באשכנז שלא להודות על משלוח מנות, וראה לקמן בסוף המאמר כאן, וא"כ יתכן חשש "פגיעה" אם לא יודו.

לכן נראה שגם אם המקבל משתדל שלא ממש להודות, וכמנהג מהרא"י הנ"ל, מ"מ יכול הוא וראוי להביע את רחשי לבבו באופן אחר, כגון לומר "איזה משלוח מנות יפה הבאתם, כל הכבוד", וחיוך שמחה, וכל ערום יעשה בדעת".

ובשו"ת מהר"י אסאד או"ח סי' רד כתב: "גם קיבלתי בשמחה את הדורון משלוח מנות איש לרעהו, ע"י ציר נאמן לשולחיו עשה שליחותו" (וכאן לא כתב בלשון תודה, והוא גם אחרי פורים, ראה לקמן).



### להודות אחרי פורים

ועוד נראה פשוט, שכל המנהג הנ"ל שאין מודים היינו בפורים עצמו, אבל אחרי פורים ודאי אפשר וראוי להביע תודה והכרת הטוב על מה שקיבלו.

ונמצא בספר מכתב מאליהו (ח"ד עמ' 326), שהרה"צ רבי אליהו דסלר זצ"ל כתב במכתב לתלמידו: "מאד אודה לך עבור מכתבך היקרים ועבור מנת פורים ששלחת, ביחוד תודה וברכה גם משם ב"ב שיחיו, ובני שיחיו נהנו ושבעו נחת מהשוקולד הטוב והנחמד".

וכן כתב בשו"ת שרידי אש (ח"א סי' סא): "תודתי נתונה לכת"ר ולרעיתו היקרה תחי' על שקיימתם בי מצות ומשלוח מנות איש לרעהו".



### המנהג בזמננו

הנה עינינו הרואות שהמנהג שלא להודות, המבואר בלקט יושר וקקיון דיונה, אינו נמצא במשנה ברורה ובשאר ספרים מפורסמים, וממילא הציבור נוהג כפשטות הענין ע"פ יושר

(ח). והרי אפילו בתשעה באב שאין אומרים שלום, מ"מ לעמי הארץ שאינם יודעים ואמרו שלום משיבים להם בשפה רפה (שו"ע סי' תקנד סע' כ).

המידות, שמודים גם על משלוח המנות.

ובספר מנהגי מהרי"ץ הלוי (דינר, על המועדים, ב"ב תשע"ו) עמ' תסא כתב המחבר (נכדו, הרב רפאל זאב הלוי דינר שליט"א) ששמע ממרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שמותר להודות. ובלוח דבר בעיתו כתב שכ"ק האדמו"ר מהר"א זצ"ל מבעלו הודה על משלוח מנות.

ודברים יפים שכתבו על הרה"צ ר' שמחה שלמה לוין זצ"ל, בן הרה"צ ר' אריה זצ"ל (כתבם נכדו, הרב אברהם רוט שליט"א): "... סיפרו שכניו, בני משפחת הירשמן, אשר גרים ב' קומות מתחתיו, שבפורים האחרון - כשכבר היה חלש מאד, ופסיעותיו ותנועותיו עלו לו במאמצים גדולים - שלחו לו משלוח מנות, ומה מאד הופתעו לאחר כמה שעות לראותו דופק בפתח ביתם, ואומר, שאמנם אין בכוחו להכין ולהשיב כנגדם במשלוח מנות כראוי, מכל מקום חפץ להודות להם על טירחתם, ולכך ירד שתי קומות בקושי ובכבדות כדי לברכם ולהודות להם!".



## נספח

### ושלחו מנות לאין נכון לו

כתב רבינו תרוה"ד בסי' קיא שטעם מצוות משלוח מנות כדי שיהיה לכל אחד די לסעודת פורים. והינו כביאור החת"ס בשו"ת או"ח סי' קצו, שנותנים דרך כבוד "איש לרעהו", וככה כולם יקבלו ("וי"ל אפילו אית לי טובא מ"מ תיקנו כך שלא לבייש מי שאין לו, כבסוף מסכת תענית"). אבל עיקר המטרה היא עבור העניים שיהיה להם די סיפוקם לסעודת פורים. ושם בתרוה"ד כתב נפק"מ שיוצאים יד"ח רק במאכלים ולא בסדינים וכו', וכבר ידוע בשערים הנפק"מ הרבות שתלו האחרונים בטעם זה ולעומתו בטעם הר"ש אלקבץ להרבות ידידות ואחדות, ואכמ"ל.

ולכא' לפי טעם תרוה"ד יתכן שיש אכן הידור לתת משלו"מ ליותר נזקקים. ואע"פ שלא ציוו מפורש כך, היינו כאמור כדי שיהיה דרך כבוד, אבל הידור יתכן שיש בזה (אע"פ שבאמת אם כולם ינהגו כך, בטל כל הטעם, ודוק). וכן מצינו בפיוט המיוחד והארוך של רבי יהודה הלוי על מגילת אסתר ופורים [הפוחת "מי כמוך"], שכתב: "אכלו רעים, שתו ושכרו, וימי הפורים בשמחה שמרו, ועם שמחתכם האביונים זכרו, ושלחו מנות לאין נכון לו". והוא ע"פ הפסוק בנחמיה ח, י, "ושלחו מנות לאין נכון לו". וכידוע מה שכתב בספר לאור ההלכה לגרש"י זווין זצ"ל על לימוד דברי הלכה מספר הכוזרי לריה"ל, וכש"כ כאן ללימוד הידור מצוה.

ובעיקר הדבר כבר העיר בקיצור בשו"ת יחיה דעת ח"ו סי' מה, שהביא את דברי תרוה"ד בטעם המצוה וכתב בסוגריים: "כן נראה מדברי המשורר רבי יהודה הלוי בפיוט מי כמוך ואין כמוך". וכ"כ בחיבור סנסן ליאיר (לגר"מ מאוזו שליט"א) על פיוט זה של ריה"ל, שכן העיר אחיו רבי צמח מאוזו שליט"א.

ויתכן לבאר בזה מש"כ בספר לקט יושר, לרבי יוסף ב"ר משה תלמיד מהרא"י בעל תרוה"ד, שמתאר את המנהג אצלם: "וזכרנו, דיש מנהג באושטריך שכל אחד שולח לכל הקהל חתיכת דג ויין בכלי, ולפעמים היה אחד משנה ושולח יין וצוקר או בשמים (היינו "בשמים", תבלינים,

שעומדים לתבשיל, כזנגביל וכדומה, ע.כ) או דגים קטנים חיים בזכוכית מלא מים. לסוף באו רוב הדגים בבית החזן והשמש ובביתם של העניים, כי הם לא שלחו לכל הקהל, וכל הקהל שלחו להם חתיכת דג ויין בכלי ומעות לפי השגת ידם" [לקט יושר, או"ח, מהד' מכון שלמה אומן עמ' שס (מהד' ישנה עמ' 158)].

ומה שציין את התוצאה שבסוף הכל הגיע לעניים ולשמש, יתכן לבאר ע"פ טעמו של תרוה"ד, וכלעיל, ודוק.

ובשאר ספרים לא נמצא דבר זה להדר בכך, ויתכן שנקטו לעיקר טעמו של הר"ש אלקבץ שיותר פשוט מסברא. ואדרבה, היו מעט פוסקים שדנו האם יוצאים יד"ח במשלוח לעני", ראה בספר ימי הלל והודאה עמ' רחצ. וכנראה ס"ל שלשון הפסוק להדיא "איש לרעהו", ולא כסמוך לו "לאביונים", ודוחק לחדש הידור כזה לתת במיוחד לעניים.



ט. מצד שהמתנה אליו היא בגדר מתנות לאביונים ולא משלו"מ, ועיי"ש.

הרב שמואל משולמי

כולל פוניבז'

## בעניין משתה ושמחה בפורים ובפורים המשולש

### א.

נחלקו פוסקי זמנינו בדין אבלות בפורים המשולש, אם למאי דקיי"ל דאין אבלות נוהגת בפורים וכמו שפסק הרמ"א (תרצו, ד) ושאר אחרונים, אי הכא נמי ביום ט"ז דפורים המשולש שנוהגים בו סעודה ומשתה אם נוהג בו אבלות, ובספר פורים משולש להגר"ש דבליצקי זצ"ל הביא מכתבים מפוסקי הזמן המצדדים לכאן ולכאן בנידון זה.

ותורף הדברים, לדון דכיון דיום ט"ז דפורים אינו אלא תשלומים א"כ אינו מחויב בשמחה מצד עצמו רק פירעון ותשלומים ליום ט"ו, אבל יום ט"ז אין בו מצות שמחה ולכך לא דחי אבלות. וראה שם מתשובת הגריש"א זצ"ל שהביא מדברי התשב"ץ (ח"ג סי' רחצ) דכתב דשבת שהוא ט"ו אדר אסור בהספד ותענית משום פורים [ונ"מ למר בריה דרבינא דצם כל שתא חוץ מג' ימים (פסחים סח, ב)] הרי שמצות שמחה נוהגת בט"ו ולא בט"ז ולכך פסק שם שנוהג אבלות בט"ו.



### ב.

נראה להוכיח דחלוק שמחה בפורים משמחה דרגלים, דרגלים עיקר השמחה תלוי בהיום, ומכח חיוב שמחה בימים אלו חייב לאכול בשר ולשתות יין וכן שאר ענייני שמחה, אבל גדר השמחה בפורים הוא ניהוגי השמחה בעצמם, שיעשה סעודה ומשתה ואינו דין ביום ט"ו או ט"ז, רק ממצות היום שיעשה בו משתה ושמחה (זכר לנס שנעשה ע"י המשתה והיין).

וראיה לזה ממה שכתב המג"א (תרצ"ז סק"ח) ומשנ"ב (סקט"ז) דאף לדידן דאין נוהג אבלות בפורים הוא דווקא ביום, אבל בלילה נוהג אף בפרהסיא ד'ימי משתה ושמחה' כתיב, ואי נימא דיום פורים רגל הוא, מה לי יום, מה לי הלילה והרי כל יום הפורים אסור הוא בהספד ובתענית, וע"כ דאינו שייך להיום רק ממצות משתה ושמחה הוא המבטל האבלות, והנך מצוות ביום דוקא וסעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ידי חובה, דימי משתה ושמחה כתיב (מגילה ז, ב) ולכך איכא ביה אבלות לילה.

וראיה נוספת, מהא דלא מצינו דין שמחה בפורים אנשים בראוי להם ונשים בראוי להם (פסחים קט, א) כמו בשאר הרגלים, וע"כ דאין כאן מצות שמחה בזמן רק ניהוגי שמחה של סעודה ומשתה.

א. ונפק"מ ג"כ לקטן שהגדיל ביום ט"ז דפטור מסעודת פורים, דבחינוך ליתיה כשיגדיל ובמצוות הפורים לא נתחייב, וכמש"כ הרא"ש (מ"ק ג, צו) לגבי קטן שהגדיל באמצע שבעה על מתו, ונפסק בשו"ע (יו"ד שצו, ג).

ועוד ראיה לכך, מהא דמדינא אין איסור מלאכה אלא ממנהגא (שו"ע תרצ"ו, א) ואילו גבי רגל איכא איסורא דמלאכה גם מטעם שמתבטל משמחה (וכמש"כ במהרי"ל ריש הלכות חול המועד, דמשום חיוב שמחה איכא איסור מלאכה במועד), וע"כ דאינו מחויב בשמחה מצד הזמן רק מצד חיוב משתה ושמחה שינהג בו הסעודה והשמחה.

והראיה הגדולה מכולם היא מדין פורים המשולש עצמו ששייך בזה תשלומים, ואם דין השמחה הוא בהזמן שתקנוהו לימי שמחה מה שייך בזה תשלומין, והרי עבר זמנו בטל מועדו. ואע"פ דילפינן לה מקראי ד'זוכם לא יסוף מזרעם', ומקרא ד'ועשה אותו יום משתה ושמחה' (ראה בלבוש תרפח, ו), לא שייך זה אלא בהמצוה דילפינן דאית לה תשלומין ומאחרים ולא מקדימין בתשלומין אלו, אבל שמחה בט"ו תיקנוה ולא בט"ז. ועל כרחק דיש כאן מצות ניהוגי שמחה בסעודה ומשתה ולא דין יום שמחה.

וראה עוד בעמק ברכה מה שהביא ממרן הגרי"ז זצ"ל דיש מצות משתה בעצמו בלא דין שמחה, ומשום כך יש חיוב של עד דלא ידע, והוא כעין שביארנו בהמצוה היא בניהוגים דשמחה.



## ג.

ולפי זה הא דדחיא שמחה דפורים לאבלות אינו מטעם דרגל הוא מדברי קבלה, רק דמצות השמחה היא מבטלת האבלות, דמצות שמחה דחיא למצות אבלות דעשה דרבים נינהו ודחי לעשה דיחיד, ובטלה מממנו מצות אבלות (ושפיר עולה למנין שבעה דימי אבלותו הוא ונוהג דברים שבצנעא).

ואם כן אף בט"ו אדר כל שיש כאן מצות שמחה דרבים הדין נותן שידחה עשה דאבלות דיחיד, ומה לי שזמן הפורים הוא בט"ו סוף סוף מצות שמחה דרבים דחיא לאבלות ולא שייך זה לדין הספד ותענית שהוא תלוי בהיום שאסור בהספד ותענית ולא שייך לדחותו מט"ו לט"ז, ולכך כשחל ט"ו בשבת, יום הט"ו אסור בהספד ותענית וכטענת התשב"ץ הנ"ל, ולעולם מצות שמחה הלא קיימא ביום ט"ז ושפיר דחיא אבלות.

באופן שבמצות שמחה של סעודת פורים אין חילוק בין ט"ו לט"ז וכל שנדחתה המצוה חשוב שדוחה אבלות כמו בפורים עצמו.



## ד.

הנה ברמ"א (תרצ"ו, ז) כתב דכי היכי דאונן מותר בבשר ויין בפורים (משום שמחה דפורים דעשה דרבים נינהו ודחי), הכא נמי חייב בקריאת שמע ובתפילה ומקרא מגילה, והמג"א והגר"א ושאר אחרונים התפלאו על דבריו, דהרי אונן הוא ופטור מכל המצוות ואיך יתחייב בשאר מצוות, והתיינן בשר ויין משום שמחה הוא דשרי, אבל שאר מצוות היום איך יתחייב בהם, והניחו בצ"ע.

ולדברינו הדברים מאירים וכל בני ישראל יוצאים ביד רמ"א, דמשום שמחה אין שייך בכלל לפוטרו היות ואין כאן יום שמחה, רק ניהוגי שמחה וכו"ל, ובהכרח דדחיית האנינות הוא מטעם דמצוות היום דכדאורייתא דמו דוחים עשה דאנינות ועדיפי מינה, ואע"פ שרבנן פטרוהו לאונן מכל המצוות זהו מטעם דחילא עליה מצות אנינות, אבל הכא פטור מאנינות דדחיא ליה עשה דשמחה דרבים [ומעתה, משום המצות ניהוגי שמחה שעסוק בה, זה גופא פוטרו ממצות אנינות, וכמו שכתב הרמ"א דאלימא מצות שמחה ממצות קבורה, ואדרכא משום מצות שמחה הוא דפטור] ממילא חזר ונתחייב בכל המצוות אחר שפקעה ממנו מצות אנינות וחייב בקר"ש ובתפילה ובמגילה.

והדברים מאירים בלשון השו"ע (ומקורו מהא"ח) דלא אתי "עשה דיחיד" ודחי "עשה דרבים", ולא כתב דשרי בבשר ויין משום יום שמחה, דפורים אינו 'זמן שמחה' רק מצות שמחה וניהוגי שמחה וכפשנ"ת, ואתי שפיר היטב בעזה"י.

[ומהאי טעמא שפיר כתב הרמ"א דכל זה בלילה וכו"ל<sup>2</sup>, דבאנינות יש ב' חלקים: א. כשעוסק בקבורה פטור מכל המצוות כדין עוסק במצוה דכל התורה. ב. הטילו חז"ל על האונן דין אנינות ואיסור בשר ויין, בכדי שיהיה עוסק בצורכי קבורת מתו, ופטרו אותו מקיום שאר המצוות. ומעתה באופן שאינו עוסק בקבורה בפועל, אלא משום אנינות הוא דחשוב עוסק במצוה ופטור משאר המצוות, כל שאלים עשה דשמחה דרבים, שוב לא חשיב עוסק במצוה משום אנינות, אלא מחויב במצוות הפורים. אבל כיום שעסוק לקוברו בפועל כבר כתב הרמ"א לעיל שמצות קבורה עדיפה מכל מצוות הפורים<sup>3</sup> ודחיא להו, ושוב נפטר מחיובי מצוות יום הפורים, וחילא עליה אנינות ואסור אף בבשר ויין, והיינו דאין עשה דפורים דוחה מצוה דאורייתא כלל, דאין כאן שום דיחוי מצד זמן הפורים רק משום 'מצות שמחה', וקבורת המת לא דחיא מצות שמחה].



(ב). מבואר ברמ"א שעל כל פנים יש מצות שמחה בלילה, וראה במג"א (תרצו, סקט"ו) מה שהשיג על דבריו.  
(ג). נראה בלשון הרמ"א כי המנהג היה לקבור ביום ולא בלילה, ומשכך בלילה יש על האדם רק מצות אנינות ולא עסק בקבורה.

הרב ישראל אליהו

תל ציון

## שני ביאורים בגמ' מגילה, לאור פיוטו של ריה"ל 'מי כמוך'

לאחרונה זכיתי בס"ד לההדיר ולהדפיס את הפיוט "מי כמוך – אדון חסדך" ל'אבי המשוררים' רבינו יהודה הלוי זצ"ל, אשר נוהגים בני ספרד לשוררו בשבת זכור, בהתעוררות גדולה ובשמחה רבה כמפורסם.

פירושים רבים נכתבו על הפיוט, החל מפירושו של רבי יוחנן טריויש זצ"ל במחזור קמחא דאבישונא (שנת ש"א), ועד לימינו אנו. גם תרגומים רבים נכתבו לו במרוצת הדורות, החל מהתרגום לאיטלקית קדומה (שנת שס"ט) ועד לדור שלפנינו (כאשר כל תרגום הוא בעצם ג"כ 'פירוש'). כאשר כולם טרחו לברר מקחו של צדיק, למה ירמזון מילותיו, ולחשוף את מקורות הפיוט ושורשם בדברי חז"ל. בחיבור הנ"ל השתדלתי לרכז את כל הנכתב על הפיוט, מפי סופרים וספרים, ובמקומות אחדים הוספתי קצת מדילי כפי הנלע"ד, ע"מ שיהא הדבר מושלם.

להלן אני מבקש להביא מתוך החיבור, שני ביאורים בגמ' מגילה (מעט מחודשים), העולים מבין מילות הפיוט.



### מהי הרפואה שהקב"ה הקדים למכה

איתא במגילה (י"ג:): "אחר הדברים האלה גידל המלך אחשוורוש את המן, אחר מאי? אמר רבא, אחר שברא הקב"ה רפואה למכה. דאמר רבי שמעון בן לקיש: אין הקב"ה מכה את ישראל אלא אם כן בורא להם רפואה תחלה, אבל לאומות העולם אינו כן, מכה אותם ואח"כ בורא להם רפואה". ע"כ.

והנה בגמ' לא נתפרש להדיא מהי הרפואה, ומצינו בזה מדרשים חלוקים: א. י"א שהרפואה היתה ענין בגתן ותרש (מדרש פנים אחרים, נוסח א' פרשה א'). ב. י"א שהיא לקיחת אסתר למלך, שעל ידה היתה הגאולה והתשועה לישראל (מדרש לקח טוב, אסתר פרק ג'). ג. וי"א שהיא העמדת מרדכי באותו הדור, שבזכותו נצלו עם ישראל ע"י זה שהוא ידע את שפתם של בגתן ותרש, וקבע צום ותפילה, ושלח את אסתר להתחנן בפני המלך (כן משמעות התנחומא בשמות ס' י"ז: 'עתידין ישראל לימכר בימי המן, והיה מתוקן להם מרדכי שינצלו על ידו'). ומבאר רבי דוד אמאדו זצ"ל בספרו תהלה לדוד (ח"א, דרוש ב' לשבת זכור) שיסוד מחלוקתם הוא בביאור פסוק 'אחר' הדברים האלה, דמ"ד שהרפואה היא ענין בגתן ותרש ס"ל ש'אחר' הוא בסמוך, ואילו מ"ד שהיא לקיחת אסתר או העמדת מרדכי באותו הדור ס"ל ש'אחר' היינו במופלג (ראה מחלוקתם בבראשית רבה פרשה מ"ד אות ה', ובאסתר רבה פרשה ה').



ובפירושי הראשונים: רש"י (ד"ה אחר) פירש שהרפואה היא המעשה עם בגתן ותרש, וכמדרש פנים אחרים הנ"ל. וס"ל ד'אחר' הוא בסמוך. אולם מאידך ריה"ל פייט: "סנסן ליאיר האיר זרח, ישיש כגבור לרוץ אורח, טרם מכה ציץ רפואה פרח, כי הפלה ה' חסיד לו". ודבריו חוזרים על מרדכי. ומדבריו מוכח שפירש שהרפואה היא העמדת מרדכי באותו הדור, וכהתנחומא הנ"ל. וכמ"ד ד'אחר' הוא במופלג [אכן, בפיוט 'ויהי בימי אחשורוש, אזכרה פלאי צור' (כל שירי ריה"ל, קרובות וסליחות, עמוד 33), פייט ריה"ל: 'גם בקצף בגתן ותרש היתה, רפואה קודם למכה וישועתה'. ושם תפס גם כמ"ד אחר בסמוך].



### פירוש תיבת 'אסתהר'

איתא במגילה (י"ג): "קרי לה הדסה וקרי לה אסתר, רבי נחמיה אומר 'הדסה' שמה, ולמה נקראת שמה 'אסתר', שהיו אומות העולם קורין אותה על שום 'אסתהר'". ע"כ.

והנה בגמ' לא פירשו מהו 'אסתהר'. ומצאנו בזה ג' פירושים: א. במדרש רבה (בא, פט"ו אות ו) משמע שפירש 'אסתהר' - 'לבנה', שדרשו שם חז"ל שאסתר נדמית ללבנה. ב. ומאידך, בילקוט שמעוני (רמז תתרנ"ג) איתא: "למה נקרא שמה אסתר, שהיו עובדי אלילים קורין אותה כוכב הנוגה על שם אסתהר", וכן הוא בתרגום שני: "אתקרי שמה אסתר בשם כוכב נוגהא יונת אסתירא". ג. אולם בדקדוקי סופרים (מגילה י"ג. הערה ש') הובאו כמה כת"י שגרסו בגמרא: 'אסתהר - כוכב חמה'.

ונחלקו בזה גם הראשונים: א. רש"י פירש: "אסתהר. ירח, יפה כלבנה". וכהמדרש רבה הנ"ל. ב. מאידך בפירוש מגילת אסתר המיוחס לרמב"ם (פ"ב פ"ז) כתב: "ויש אומרים שהדסה שמה, וקראו לה בשם 'אסתר' לפי השפה הפרסית, שהם מכנים את כוכב השחר (הוא כוכב נוגה) אסתהר" [וראה ברד"ק תהלים כ"ב א']. וכהילקוט שמעוני ותרגום שני הנ"ל. ג. אולם ריה"ל חרוז: "עמו נאמנה הדסה תמה, היא אסתר בת דודו ברה כחמה, ובמות אביה ואמה, לקחה מרדכי לו". וממה שכינה את אסתר 'ברה כחמה' [ובאחד מכתבי היד הנוסח: 'יפה כחמה'], משמע שעמדה לפניו אותה גירסא המובאת בדקדוקי סופרים הנ"ל, ומפרש את תיבת 'אסתהר' - 'חמה'. וכן פירש רבי יוסף נחמיאש (מספרד, דור אחרי הרא"ש) בפירושו לאסתר (פ"ב פ"ז): 'שכן פרסיים קורין כוכב חמה אסתהר' [ובזה יושבה קושיית היפה ללב ח"ח בחידושי על הש"ס 'יפה לעינים' מגילה דף ט"ו].



הרב פנחס בן אהרון

ירושלים תובכ"א

## התחלפות בני אדם בשדים

מאמר המשך למאמר "ואנוכי הסתר אסתיר" – התחלפותה של אסתר בשידה – ירחון  
האוצר גליון כו-אדר ב' תשע"ט

בירחון האוצר גליון כו אדר ב' התשע"ט (עמ' סב-עה) הובא מאמר 'ואנוכי הסתר אסתיר' – על  
התחלפותה של אסתר בשידה, שם הארכנו בס"ד בענין התחלפותה של אסתר בשידה, על ידי  
הפרדת כח הרע ממנה. ושם כתבנו שעוד חזון למועד להביא על התחלפויות נוספות של בני  
אדם בשדים. וכעת בעזרה ש"ת כי בא מועד, נבוא להשלים את הדברים.



### א. אלו שמצאנו בהם התחלפות עם שדים

#### שרה

כתב בספר שפתי כהן עה"ת בראשית (יב, טו): "ויש מי שאומר שלקחה שידה עמה, ולכך  
ותוקח כתיב, האשה בגימטריא בשדה, וכן עשתה בת בתה אסתר שהיתה מנחת שידה במקומה  
וישנה בחיקו של מרדכי". ובספר צמח ה' לצבי לרצ"ה מנדבורנא (בראשית יב, יג) כתב כן  
מנפשיה, ומצא לכך רמז מלשון הכתוב (שם יב, יד) "ויראו המצרים את האשה כי יפה היא  
מאוד... ותוקח האשה בת פרעה" ולא נזכר שמה<sup>2</sup>.



#### יוסף

הנה בזוהר הקדוש (כי תצא רעו, א) איתא לגבי אסתר שהסתירה הקב"ה מאחשוורוש מעין מה  
שהיה אצל יוסף, וז"ל: "אלא כגוונא דיוסף דאתמר ביה (בראשית לט) ותנח בגדו אצלה, ולא  
לבשו אלא בגדו, לישנא דבוגדים בגדו..."<sup>3</sup>, וכתב בעץ חיים (שער קליפת נגה פרק ז' בהגהה): "עם  
האמור באסתר כאן תבין מש"כ ביוסף ותנח בגדו אצלה היינו בחינת הלבוש, וינס חוצה היינו  
פנימית".

ובספר עמודיה שבעה (לרבי בצלאל מקוברין עמ' יא) מאריך הרבה מאוד בביאור הענין, ונביא  
חלק מלשונו שם: "כדוגמא דיוסף כאשר ראה שאשת אדוניו שתפשהו בבגד דהיינו בחלק הרע

(א). וצ"ב אם כן למה נענשו אבימלך ופרעה אם לא היתה שרה אלא שידה. וראה בספר גלגולי הנשמות (טהרני) מערכת  
א' הערה ד מש"כ לבאר שגויים מתחייבים אף על המחשבה כמעשה. וע"ש עוד. ובספר משמרת אלעזר (ראה הערה  
הבאה) כתב שנענש כי לא היו יודעים מזה שהיתה שידה, והיה לה בזיון מזה.

(ב). וכן כתב משמרת אלעזר (לרבי שאול בראך מקאשוי, חלק "ששון ויקר" אות כד). מאידך, ראה בספר שופריה דיוסף  
(לרבי יוסף הכהן עמ' י' נדפס בקובלנקה תש"ה, ט, ב - י, א) שכתב שאצל שרה לא התחלפה, והטעם בזה.

הנקרא בגד כי מצד אותו חלק היתה יכולה לתפוש בו, ולא בחלק הנקרא לבוש כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים, אז עשה יוסף ג"כ פעולה זו ויעזוב בגדו בידה, בגד דייקא, ר"ל, החלק הרע הנקרא בגד הניחו אצלה ע"י פעולת שמות, וחלק הטוב הנקרא לבוש וינס ויצא החוצה. ובוזה תבין משאחז"ל בפ' וישב (ב"ר פ' פ"ז ח') "ותנח בגדו אצלה רב אמי אמר מחבקתו ומנשקתו" ולפום ריהטא אין השכל סובל שתהא אשת אדוניו מחבקת ומנשקת בגד של יוסף ומה הנאה היה לה מזה, ועם מ"ש יובן כי סבורה היתה שהוא יוסף ממש". וראה שם עוד.

ובמגלה עמוקות (שמות דרוש ד'): "והוא לא ידע שנתחלף שד במקום יוסף, זה סוד בבגדו כמו שנחלף שדית במקום אסתר, סימן שלשתן איש (אסתר יוסף שרה) ע"ש עוד.

ובילקוט ראובני (בראשית לט, יב "ותתפסהו בבגדו"): "שמעתי שיוסף עשה השבעה על השד שיבוא וישכב עמה כמו שעשתה שרה שהכניסה שידה וכן אסתר לאחשורוש, והיא יודעת שהיתה כשפנית, אמרה לו אתה בוגד בי שאתה הבאת לשד, אתה סבור שאיני יודעת את הבגד שעשית לי איני רוצה אלא בך".

והנה ביערות דבש (חלק ב' דרוש יז) נראה שסובר שיוסף לא התחלף בשד, וז"ל: "... ניתן ליוסף אותיות השם, כי יש להקשות מה קידוש שם שמים שייך בזה ומהיכי תיתי לזנות עם אשת אדוניו, אבל ידוע מה שאמר הזוהר כי אסתר לא נבעלה לאחשורוש רק שידית נכנסה בדמותה ובצלמה כנודע, ואם כן היפלא מיוסף לעשות גם כן כזה לשלוח שד כדמותו ויפיו לעשות צורכי אשת אדוניו וינצל מחטא ותועומות, אבל היה בעיני עולם ובעיניה כעובר עבירה, כאילו זינה עם אשת רעהו כי הם לא יבחינו שהוא שד הבא בדמותו, ויהיה חילול השם לכך הכניס עצמו בסכנה זו, וזו היא כוונת קידוש שם שמים בסתר והבן. כי ידוע כי שדים אף שיכולים להתלבש בדמות אדם אבל בזאת ההבדל אם מזכירים שם שמים בפשוט, כי לשד אי אפשר להזכיר, כאמרם אצל יהושע כי לכך לא חשדוהו בשד, היותו מזכיר שם שמים, ולכך מדה כנגד מדה ניתן ליוסף בתוספת שמו שיהיה השם בשמו להורות כי קידש שם שמים ולא חפץ לשלוח שד אשר סגר עליהם המדבר שם שמים" ויש להתפלא שבדברי הזוהר משמע שהכניס שד במקומו וכן בכתבי האר"י, ולא זכ"ר ש"ר את בית הזוה"ר וישכחה"ו. ויל"ע".



ג). ולכאורה לפי דברי הילקוט ראובני מבוארים היטב דברי הזוה"ק, שלכאורה לפי המבואר בתורה שנס ויצא החוצה, ואז אשת פוטיפר ספרה לו מה שהיה ושמו אותו בבית הסוהר, ואם כדברי הזוהר שהיה שד ושימש עמה על מה הקפידה אשת פוטיפר, ולדברי הילקוט ראובני שאז הבחינה בזה מובן. ודוק.

ובספר צבי לצדיק (לרבי ישעיה אשר זליג מרגליות, דף סז, ב) הביא את דברי חז"ל {היכן?} תנא שעלו למטה שניהם ערומים, והביא ממהר"ש אלגאזי בספרו גופי הלכות דקל"ד ע"א שהקשה אם הוא היה ג"כ ערום היאך אמר ברישא ותתפששו בבגדו, ותיירץ (ריא"ז מרגליות) לפי"ז מבואר שהנה יוסף הצדיק שלח לה למטתה שד ערום כמו שהיא היתה ערומה במטה, וז"ש עלו למטה שניהם ערומים והיא מתחילה לא הרגישה ששד היתה עמה ואה"כ כשנפנית הרגישה ואז ותתפששו בבגד, כלומר, ואמרה לו ליוסף אני יודעת שבגד בגדת בי בבגד בוגדים הנו' היא אינה רוצה זאת אלא כך והשתא שסיר קא מפרש לפי הגי' הזאת ותתפששו בבגדו ודו"ק. וראה עוד בארוכה מה שהביא שם {ועיין שמן ראש (כץ) לפורים עמ' שלג מה שכתב לרמו בפסוקי התורה בענין יוסף}.

ד). הרב רועי הכהן זק: נלענ"ד שרבינו יהונתן זיע"א, שהיה מגדולי המקובלים, פירש את דברי הזוה"ק בצורה שונה.

## יעל

נאמר (שופטים ה, כז): "בין רגליה כרע נפל שכב בין רגליה כרע נפש באשר כרע שם נפל שדוד". ודרשו חז"ל (יבמות קג, א ועוד): "אמר רבי יוחנן שבע בעילות בעל אותו רשע באותו היום שנאמר בין רגליה כרע נפל שכב בין רגליה כרע נפש באשר כרע שם נפל שדוד". מאידך, מצאנו שדרשו חז"ל (ויקרא רבה אחרי מות פרשה כג): "שלשה הם שברחו מן העבירה ושתף הקדוש ברוך הוא שמו עמהם ואלו הן יוסף ויעל ופלט... יעל מנין שנאמר (שופטים ד) ותצא יעל לקראת סיסרא ותכסהו בשמיכה, מהו בשמיכה רבנן דהכא אמרי בסודרא ורבנן דתמן אמרי במשיכלא, אמר ריש לקיש חזרנו על כל המקרא ולא מצינו כלי ששמו שמיכה, ומהו שמיכה 'שמי - כה' שמי מעיד עליה שלא נגע בה אותו רשע...". וכתב הרד"ק שמדרש זה מכחיש את קודמו". והחיד"א במדבר קדימות מביא (מערכת י' אות נב): "יעל... הענין, כי סיסרא... וכשבא על יעל לא השליך הטיפה ברחמה אלא נפלו הטיפין בין רגליה ושידה היתה מוכנת שם ובעלה ז' פעמים..." ממנהרי"ד בצמח דוד דף קטו, ב בשם האר"י". והנה מה שלמדו חז"ל 'גדולה עבירה לשמה' מיעל קשה לפי"ז, וראה מה שהובא במאמר "ואנוכי אסתר אסתר" אות ב' בארוכה. וצרף לכאן. וראה עוד בשו"ת דברי יואל (אהע"ז ס' ק"ח): "ומ"ש הכא והא קמתהניא מעבירה, צל"פ דכיון דדבר זה לא הי' ידוע, ובעיני העולם נראה שעברה עבירה, אין לשבח אותה יותר מהאמהות..." וראה שם עוד.

אמנם, כמה מגדולי המקובלים כתבו שבא עליה ממש ולא היתה שידה: הרמ"ע מפאנו בעשרה מאמרות מאמר חיקור דין (חלק ה' פרק יא). והמגלה עמוקות (ואתחנן אופן פח). והרמח"ל בספר קנאת ה' צבאות (ספר גנוי רמח"ל עמ' צו, ובמהדורה ישנה עמ' 23-24) וביארו הענין על פי סוד למה היה צריך להיות כן, ולא התחלפה כמו באסתר.



## רמזים על השייכות של אסתר לשרה ויעל

**אסתר ושרה:** בבראשית רבה (פרשת חיי שרה ג) איתא: "רבי עקיבא היה יושב ודורש והצבור מתנמנם בקש לעוררן אמר מה ראתה אסתר שתמלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה אלא תבא אסתר שהיתה בת בתה של שרה שחיתה ק' וכו' וז' ותמלוך על ק' וכו' וז' מדינות". והספרים מאריכים בביאור מאמר זה לבאר את השייכות ביניהם. וראה תורת חיים (סנהדרין עה, ב ד"ה והא אסתר): "ואולי אסתר בת גילה דשרה היתה שכל מעשיה דמין להדדי זאת נלקחה באונס אל

ה). וראה אדרת אליהו לרבי רפאל עמנואל חי ריקי (יבמות קג, א ד"ה שבע בעילות) שמיישב את דברי חז"ל על פי פשט.

1). ובחומת אנך (שופטים שם) הביא ממנהרי"ד דוד ז"ל שנרמז בלשון "באשר כרע שם נפל שדוד" מלשון שידה שנתחבר עם השידה. וכתב עוד, אפשר שזה רמזו רז"ל (במדבר רבה י') לדרוש "וכשוכב בראש חבל" זה סיסרא שכתוב בין רגליה, דזה לבד שהיה בין רגליה ונראה לו ששכב אבל לא היה עם יעל אלא עם השידה, וז"ש וכשוכב שנראה כשוכב ואינו אמת. ראה שם עוד.

2). וכתב עוד שמה שנאמר "מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים" שקאי על רבי עקיבא שיצא מיעל. ע"ש. וראה בפתח עינים להרחיד"א על סנהדרין צו, ב מה שהביא להקשות על דבריו.

המלך וזאת נמי נלקחה באונס אל המלך שרה מסרה עצמה לכך כדי שתציל את אברהם וכן אסתר שתציל את ישראל...". עיי"ש עוד. ולפי המבואר כאן דמיון נוסף להם, ששתייהן נצלו מהעבירה על ידי שהתחלפו בשידה.

**אסתר ויעל:** עיין בני יששכר (מאמרי חודש אדר מאמר ז, ז) שהביא את דברי החיד"א בספר דבש לפי (מערכת א' אות ג') בשם מהרח"ו זלה"ה, שאסתר היתה גלגול יעל והמן היה גלגול סיסרא, וכתב לפרש לפי דבריו, ש"זהו שרמזה אסתר (אסתר ד, טז) וצומו על"י - אותיות יע"ל, והנה יש לומר כמו שיעל מסרה את עצמה לביאה אסורה בכדי להציל את ישראל, כן אסתר באת ברצון לביאה אסורה בכדי להציל את ישראל, ומה שזימנה את המן לאכול ולשתות, כמו בגלגול הראשון ותפתח את נאד החלב ותשקהו (שופטים ד, יט) ועי"ז היתה מפלתו, כן בכאן זימנה את המן גלגול סיסרא לשתות דייקא, ובזה יצדק לך מה שאינו מובן מה דכתיב והמן נופל על המטה אשר אסתר עליה, היינו כמו בגלגול הראשון בין רגליה כרע נפל שכב (שם ה, כז) ועי"ז היתה מפלתו, כן בכאן נפל הרשע על מטתה ולא הוסיף קום, כן יאבדו כל אויבך ה". וראה במראית העין (נויר כג) שכתב "מנשים באוהל תבורך" - "באהל תבורך" גימטריא "אסתר" עם הכולל.



## ב. אלו שהובא בהם ענין הפרדת כח הרע מהם, כעין מה שכתבו באסתר

### אליעזר

במדרש תלפיות (ערך אליעזר) מביא שהקשו שבברכות (נז, ב) איתא שמשא רבינו הרג את עוג מלך הבשן, ומאידך מצאנו (מסכת סופרים פכ"א, ח) שעוג הוא אליעזר עבד אברהם, ועליו אמרו חז"ל (דרך ארץ זוטא פ"א) שנכנס חי לגן עדן, וביאר לפי המבואר שיש באדם חלק טוב וחלק רע, וחלק הטוב עלה לג"ע וחלק הרע נשאר ואותו הרג משה. וכעין זה בספר טהרת המים (לרבי אברהם הכהן, מערכת א' אות קיח) הביא כן מכתבי האר"י שער הקליפות ספ"ט).



### שמואל הנביא

באור יקר להרמ"ק על הרע"מ (כרך טו עמ' קנו בהוצאה חדשה) כתב שמה שהעלתה בעלת אוב לא היה אלא החלק הרע אבל לא שמואל עצמו. וראה יערות דבש (חלק א דרוש יב ד"ה והוסיף דוד).



## ר' יוסף (האמורא)

במקדש מלך עם פי' הרמ"ז על זוה"ק (חלק ג' דף רע"ז) כתב שיוסף שידא (המובא בעירובין מג, א ועוד מקומות) הוא הצד הרע של ר' יוסף, וז"ל שם: "נפש הצדיק נותנים לה יצר הטוב שהוא מלאך אחד מפנימיות חיצוניות דקדושה, וצר הרע שד אחד מפנימיות חיצוניות דקליפה... ומהכא אשתמודע יוסף שידא שהוא היה מצד הרע של ר' יוסף שנהפך להתכלל בצד הטוב".

[עוד בענין אסתר שנתחלפה בשדה:

כתב בספר הנצחון לרבי יום טוב ליפמן מלהויזן (סימן של"ז): "ואל תתמה שלא נעשה לה (לאסתר) נס כמו שנעשה לשרה אמנו כשלקחה אבימלך, והלא נעשו נסים גדולים על ידה ותשועה לכל ישראל, כי נראה שהדבר היה סיבה מהשי"ת, משום שעתיד היה מלכות בית פרס לצוות על בנין בית המקדש, והגון הדבר שיבוא אותו המלך מזרע ישראל...". אפשר, שלא ראה את דברי הזוהר, או שכוונתו על אותה פעם שממנה נולד דריוש, ועליה יש אומרים שלא היתה אז שידה. ועיין].



## הערות וקושיות – פורים

### בעניין קריאת המגילה בבני ברק ביום ט"ו – הרב אהרן הכהן פרידמן

כתב בספר אגן הסהר (ח"א עמוד 661): "שאלתי את רבינו זצ"ל מדוע הרבה מתלמידי החזו"א זצ"ל שמקפידים בבני ברק לקרוא את המגילה גם בט"ו לא החמירו גם על נשותיהם שיקראו, שהרי המשנה ברורה בסוף סי' תרצ"ב מחמיר אפילו בספק לחזור דהוי מדברי קבלה. והצעתי לרבינו זצ"ל דרך ליישב המנהג דאם ננקוט שאף הם היו באותו הנס אין זה טעם מספיק לחייב את הנשים בחיוב של דברי קבלה אלא זה רק סברא לתקן להם המצוה מדרבנן דלפי זה יש לומר דכיון ששורש חיובם אינו אלא מדרבנן הקילו להם טפי, והסכים עמי רבינו ללימוד זכות זו".

והנה בעניין קריאת המגילה בב"ב שורש העניין הוא, שמבואר בגמ' (מגילה ב' א') שסמוך ונראה לכרך קורין בט"ו ככרך, והנידון כשיש עיר שיש ספק אם היא כרך או לא, ובכה"ג הדין שקורין בה ב"ד ובט"ו, מה הדין העיר הסמוכה לאותה עיר מסופקת, האם גם יש לקרוא בה ב"ד וט"ו. ובפשוטו כיוון שאמרו בגמ' שסמוך ונראה דינו ככרך, א"כ אם על הכרך יש ספק גם על הסמוך ונראה יש ספק, וכך דעת החזו"א (או"ח סי' קנ"ג ס"ק ג') וכן דעת פאת השולחן (סי' ג' סעי' ט"ו). אמנם הביאור הלכה (סי' תרפ"ח ד"ה או) כתב בשם הברכי יוסף ש"אם בכרך קראו ב"ד וט"ו מספק הכפרים הנראים וסמוכים קוראין ב"ד", אבל לדעת החזו"א שראה את דין הסמוך ונראה כמו העיר המסופקת, הרי ברור שבעיר המסופקת גם הנשים קראו ב"ד וט"ו, וא"כ ה"ה בעיר הסמוכה למסופקת. וע"כ תלמידי החזו"א הרואים בחזו"א כרבם אין כל סיבה לחלק בזה בין נשים לאנשים. ואכן, לפי מה שביירתי אצל תלמידי החזו"א גם הנשים קוראות בט"ו, ודבריו לגבי הקולא אצל נשים י"ל לגבי שאר עלמא, שאצלם ש להחשיב הדבר כמחלוקת שקולה, בזה י"ל לחלק בין אנשים לנשים.

עוד יש להעיר דלפמ"ש שמצד שאף הן היו באותו הנס דרבנן יש להקל בספק, הרי גם קריאת המגילה בלילה בפשוטו זה מדרבנן ולא מדברי קבלה, אז א"כ גם האנשים יכולים יהיו להקל בקריאת המגילה בלילה, אבל זה י"ל שלא רצו שיהיה מצב כזה בציבור של קריאת המגילה רק ביום.

עוד יש להעיר, שלפ"ד שיש להתייחס לזה כחומרא, יש להסביר את זה שהנשים לא נהגו בזה, שמצינו בכמה מקומות שהנשים מחמירות פחות מהאנשים, גם בדברים שבשורש החיוב אין הבדל בין נשים לאנשים. כמו לגבי לסמוך על העירוב הכללי לגבי טלטול בשבת, שידוע שהחזו"א סבר שאסור מן הדין לסמוך ע"ז, ושאר העולם נוהגים להקל, ויש שנוהגים שהם בעצמם מחמירים לא לטלטל, אבל לנשותיהם מקילים. ולכאורה מה ההבדל בזה בין אנשים לנשים, והרי באיסורי שבת אין הבדל בין האנשים לנשים? אלא שיש הנהגה כזו שהנשים פחות צריכים להחמיר מהאנשים, וה"נ לגבי מקרא מגילה. והביאור בזה נראה, שיש שתי טעמים

להנהגת החומרא בהלכות, יש שהאדם באמת חושש מהאיסור ולכן הוא מחמיר, אבל יש שא"ז מצד שחושש מעצם האיסור, שזה י"ל שיכול לסמוך על מה שהוכרע להקל, רק שיש הנהגה של עבודת ה' בעצם ההנהגה שמחמיר בדבר שיש בו צד איסור. והנה כשהחומרה באה מצד שבאמת יש חשש מהאיסור בזה אין סברה לחלק בין נשים לאנשים, אבל כשהחומרה נובעת מסוג של עבודת ה', בזה י"ל שצורת עבודת ה' אצל הנשים שונה מעבודת ה' אצל האנשים, וכמו שלא חייבה התורה את הנשים במצוות עשה שהזמן גרמא.



### בשתה יין בזמן פטור אם מקיים את חובת לבסומי – הרב אהרן הכהן פרידמן

כתב בספר המאיר לישראל (עמוד רמה) לידידי הגאון ר' ישראל מאיר כהן שליט"א: "בשתה ונתגייר (וכגון שעדיין לא השפיע היין עליו בשעת הגירות) לא מהני דבעינן שתיה ביום הפורים, וכן שתה בלילה ונשאר שיכור ביום לא מהני מהאי טעמא".

והנה במש"כ לגבי שתה ונתגייר "וכגון שעדיין לא השפיע היין עליו בשעת הגירות", י"ל שגם בהשפיע עליו משכח"ל לדון בגר קטן שא"צ דעתו וכמבואר בכתובות יא' א', וזה אם נימא שגם בקטן שייך חיוב לבסומי מדין חינוך.

ובגוף העניין בשתה בזמן פטור, שכתב שלא מהני, לכאורה היה נראה לדון שהדבר יהיה תלוי בגדר חיוב לבסומי האם עניין החיוב הוא ב"מעשה" השתייה או ב"תוצאה" של השכרות. אם עניין החיוב במעשה השתייה אז אכן פשוט שכיוון שלא שתה בזמן החיוב לא קיים המצוה, אמנם אם עניין החיוב בתוצאת השכרות, לכאורה כיון שהוא שיכור בזמן החיוב שפיר קיים את המצוה. ובפשוטו עניין החיוב הוא בתוצאה של השכרות, שמגיע למצב של שמחה, ולמצב של לא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ואמנם ידוע שיש שמפרשים שעניין השיעור של עד שלא ידע הוא שבעצם חובת השתייה עליו זה כל זמן הפורים רק כשמגיע למצב של לא ידע הוא שוטה ופטור מכל המצוות. ולפ"ד שפיר י"ל שהעניין בעצם השתייה. ויש להסביר שעצם מעשה שתית יין זה דרך של מעשה של שמחה, או מעשה של חשיבות הסעודה. אמנם י"ל שגם אם נאמר שטעם עניין לבסומי משום תוצאת השכרות יל"ד שגדר הדין הוא שזה נכלל במצות "ימי משתה", וע"ז הרי אמרו בגמ' (מגילה ז' א') שסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא יד"ח, וה"נ י"ל שלא יצא יד"ח.





# אוצר אורח חיים

גדר בל תשחית לעניין קריעת חוטי הציצית ועוד ♦ בהלכות תפילת הדרך  
♦ מעמד וקדושת הלויים בזמן הזה ♦ בדין אין מעבירין על המצות בהוצאת  
ספר תורה ♦ פתיחת קופסת שימורים בשבת ♦ הכנת בורגול בשבת ♦ גדר  
גרמא בשבת וביום טוב והאם מותרת לכתחלה [מאמר תגובה] ♦ ב' קדושות  
רצופות בשבת ויוה"כ ודין יו"ט שני וראש השנה, בא"י ובחו"ל, ובזמן שקידשו  
עפ"י ראיה ♦ בדין ריבוי בשיעורים ביו"ט לצורך גוי



הרב יצחק מאוזוז

מו"ץ בבית ההוראה יביע אומר

מחובשי בית המדרש יחזק דעת ירושלים

## גדר בל תשחית לעניין קריעת חוטי הציצית ועוד

שלהי אב תשע"ט

ראיתי לברר גדר את איסור בל תשחית, אם בכל אופן שיש איבוד ממון אסור, או דלמא היכא דאיכא צורך צדדי ותועלת כל שהיא מותר, אף שיש בכך איבוד ממון. דהנה מקרוב נשאלה שאלה בבית המדרש על החפץ להתיר הציציות שבטליתו להניח ציציות אחרות נאות יותר, אך מאחר ויש טורח להתירם, חפץ הוא לקורעם ולגונזם. והנה כבר כתבו כמה אחרונים\* להתיר בזה. ויש לבאר מהו הטעם דלא שייך בזה בל תשחית.

א.

### בירור דברי הראשונים אם נאסר מה"ת או מדרבנן

הנה מקור דין בל תשחית הוא מדכתיב (דברים כ, יט) "כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפשה לא תשחית את עצה לנדח עליו גרון כי ממנו תאכל ואותו לא תכרת, כי האדם

(א). כ"כ החיי אדם (כלל יא ס"ב), מותר להתיר ציצית מטלית ליתנם בטלית אחר. ואם רוצה לעשות בו ציצית יותר יפים מותר להתירן ולהשליכם. ונראה לי דלאו דוקא להתירן אלא דאם קשה בעיניו הטיחא להתירן מותר לנתקם ואין בזה משום בל תשחית כיון שאינו עושה דרך השחתה. וראיה גמורה בב"ב (יא:) דריב"ב נתן עצה להורדוס לסתור בית המקדש לתירוץ בתרא משום דמלכותא לא הדרי, משמע אף על גב דלית ביה תיוהא מותר, אף על גב דסתירת אבן מבית המקדש הוא דאורייתא. וכן מצאתי בספר חסידים (סי' תתע"ט) לענין יריעה מספר תורה ע"ש. והרמב"ם בהלכות מלכים פ"ו כתב, דשאר השחתות חוץ מאילן, הוא מדרבנן. ע"כ. וכ"פ בפתח הדביר (סי' טו סק"ב), והוסיף להוכיח אף מהרמב"ם (פ"א מהל' ציצית הט"ו) דליכא בל תשחית בכה"ג. ע"ש. וכ"פ הגאון שדי חמד בשו"ת אור לי (סי' פו). וכן הביא המשנ"ב (סי' טו סק"ג) ד' החיי אדם להלכה. וכ"פ הכה"ח (אות ט). וכ"פ בהלכ"ב (סי"א) [ועי' בשו"ת דברי יציב (חיו"ד סי' קפ). ועי' בבא"ח (ש"א פ' לך לך ס"ט) שכ' שמותר, אך יש מחמירים, ורק בשעה"ד וצורך גדול יש לסמוך על המתירין. והכה"ח שהיקל כאן לא הביא דברי הבא"ח, אף שהזכיר דבריו באותיות הסמוכות, וזה כדרכו בקדש דהיכא דפליג על הבא"ח אינו מזכירו. וכ"כ מ"ז בשו"ת איש מצליח ח"א (חאו"ח ס"ס יא, עמ' קיח בדפו"ח) שהכה"ח שחלק על הבא"ח בנידונו לא הזכירו, מפני הכבוד. ע"ש. וכ"כ הרה"ג רי"ח סופר בס' ברית יעקב (עמ' שיד בהע'). ומר בריה דרבינא מרן ראש הישיבה גר"ו בהגהתו בשו"ת אי"מ שם ובספרו אסף המזכיר (ערך כף החיים) ובהקדמה למשנ"ב איש מצליח ח"ג מנה עשרות מקורות בזה. ויש להוסיף אף ד"ו. ובאמת בדין קריאת ק"ש כנגד אשתו המניקה, הבא"ח (ש"א פ' בא ס"ו) התיר בשעה"ה, והכה"ח (סי' עה אות ד') כ' לאסור בזה ושיש להזהיר על כך. וסיים ועיין להבא"ח. ע"ש. שו"ר בס' שבט מיהודה (סי' כב עמ' רמ) שהעיר ג"כ מכמה מקומות דאשכחן שהכה"ח חלק על הבא"ח בהדיא. ע"ש. ומ"מ על הרוב אכן אינו מזכיר שמו מפני כבודו. וע"ע לידידנו הרב אהוד מולאי בקובץ ויען שמואל ח"ח עמ' תרסח, ובהע' ידידנו הרב שמואל עידאן שם. ואכמ"ל. ולקמן נתבארו באורך ד' החיי אדם שכ' שלא שייך בזה בל תשחית. וגם מאי דפשיטא ליה לחיי אדם דלהרמב"ם בל תשחית בשאר דברים (מלבד השחתת עץ) לא נאסר אלא מדרבנן, נתבאר לקמן שיש בדבר עקולי ופשוטי.

עץ השדה". ונתבאר בדברי רבותינו בתלמוד בכמה דוכת, במסכת שבת (סז: קט. קמ.), וקדושין (לב.), וב"ק (צא:), וחולין (ז:), דלאו דוקא השחתת העץ אלא כל איבוד ממון נאסר. אולם צריך עיון אם נאסר מן התורה, או שמא מן התורה נאסר רק בהשחתת עץ, אך בשאר איבוד ממון נאסר מדרבנן. והנה בעל הלכות גדולות (מנין הלאוין מצוה ריח ריט) מנה לא תשחית ולא תכרות בשני לאוין, וכ' הגרי"פ פערלא (בביאורו על סה"מ לרס"ג ל"ת רמט) לבאר כי לא תכרות מיירי רק בהשחתת אילן ולא תשחית איצטריך לשאר מילי דאסירי ג"כ מה"ת. ע"ש. ולכאור' יש להוכיח ממ"ש התוס' (ב"מ לב: ד"ה מדברי) אהא דאמר' בגמ' דצער בעלי חיים דאורייתא, שכ' וז"ל: "וא"ת א"כ אמאי עוקרין על המלכים ולא מדרכי האמורי (ע"ז יא.), וי"ל משום דכבוד מלך ונשיא עדיף, כמו בל תשחית דנדחה מפני כבודם, דאונקלוס הגר שרף על ר"ג ע' מנה צורי בפ"ק דע"ז (שם). ועוד כיון דכתיב את סוסיהם תעקר קל לדחות מפני המלך". עכ"ל. ולכאור' אי בל תשחית הוא איסור דרבנן, היאך מוכיחים התוס' דצער בעלי חיים דאורייתא נדחה מפני כבוד המלכים, מדנדחה בל תשחית מפני כבוד המלכים, ועל כרחך דבל תשחית נמי דאורייתא, ואפ"ה נדחה מפני כבוד המלכים, וא"כ שפיר איכ"ל דאף צער בעלי חיים דאורייתא נדחה מפני כך [וע"ע בתוס' קדושין (לב. ד"ה רב), ובתוס' בע"ז (יא. ד"ה עוקרין) ובחידושי הריטב"א שם. ובתוס' ב"ק (צא: ד"ה אלא, וד"ה החובל) ובתירוש ויצהר על הרמב"ם (פ"ו מהל' מלכים ה"ח בסופו). ובס' יד דוד ב"ק התם. ע"ש]. וכן מבואר בספר היראים השלם (סי' שפב) שכתב: "כתוב בפ' שופטים לא תשחית את עצה וגו' ותניא אין לי אלא גרון מנין לרבות כל דבר ת"ל לא תשחית את עצה ומזה למדנו שלא להשחית ולהפסיד כל דבר". עכ"ל. וכן מבואר בסמ"ג (לאוין סימן רכט) שכתב: "לא תשחית את עצה וגו', מכאן למדנו איסור השחתה בכל דבר". ע"ש. וכן מבואר בסמ"ק (מצוה קעב) שכתב: "לא להשחית עץ מאכל כדכתיב לא תשחית עצה, ובכלל זה שלא להשחית כל דבר". ע"כ. וכ"מ בדברי ר' פרץ בהגהותיו שם. וכן משמע בספר החינוך (מצוה תקכט) שכתב: "נאמר לא תשחית את עצה וגו' ואותו לא תכרות. וכמו כן נכנס תחת זה הלאו שלא לעשות שום הפסד, כגון לשרוף או לקרוע בגד או לשבר כלי לבטלה. ומ"מ אין מלקין אלא בקוצץ אילני מאכל שהוא מפורש בכתוב, אבל בשאר ההשחתות מכין אותו מכת מרדות". עכ"ל [איברא שיש שלמדו בד' החינוך דס"ל מדרבנן. וכ"כ בשו"ת חלקת השדה דייטש (בהגהות לס' ארעא דרבנן אות ס). וי"ל בזה]. וכן מבואר בשערי תשובה לר' יונה (ש"ג אות פב) שכתב: "לא תשחית את עצה. הוזהרנו בזה שלא לכרות כל עץ מאכל, גם לבנות לו מצור, כל זמן שימצא מאילני סרק די ספוקו. וכן הוזהרנו בזה שלא לפזר ממון לריק אפילו שוה פרוטה. ואמרו רבותינו (ב"ק צא:): המקרע על מתו יותר מדאי לוקה". ע"כ. וכן מבואר בספר יחוסי תנאים ואמוראים לרבו של הרוקח (ערך חילפא) שאסור מה"ת. וכן מבואר בד' רבנו ירוחם (מישרים סוף נתיב לא): "השופך מי בורו ואחרים צריכין לו אסור, כך פשוט ביבמות. מסתברא דאי בעי למשפכינהו מעכבין עליה ויהבינן להו בתר הכי משמתינן ליה משום בל תשחית, ואי איתרו ביה למלקות מלקין ליה". ע"כ. וע"ע בתוס' רי"ד (ב"ק צב. ד"ה יכול) שכ' שלא הקפידה תורה על השחתת פירות אלא על השחתת דמים. עכ"ל. וע"ע בספר חסידים (סי' תעט, וס"ס תתריד).

ועי' בדברי רש"י (חולין ז: ד"ה עקרנא, ומנחות פא. ד"ה ומשני). ונחלקו האחרונים בדעתו אי ס"ל דנאסר מן התורה בכל מילי. ויש שהוכיחו מד' הרא"ש בפי' למסכת תמיד (פ"א מ"ב) דס"ל דהוי מדרבנן. ואינו מוכרח כלל [ועי' בטור חו"מ (רס"י שעח) שכ' כשם שאסור לגנוב ולגזול ממון חבירו כך אסור להזיק ממון שלו אפילו אם אינו נהנה. ותמה הב"ח דהא אפי' ממון עצמו איכא איסורא, כדתנן סוף פרק החובל (ז:): הקוצץ נטיעותיו אף על פי שאינו רשאי פטור. ופירש"י, אינו רשאי, דעובר בבל תשחית. ע"ש. ואי נימא דכוונת הטור לאסור היזק ממון עצמו מדאורייתא, דומיא דגונב וגוזל ממון חבירו, יש ליישב את קו' הב"ח, דלעולם ס"ל לב"ח דב"ת בשאר דברים מדרבנן, ולכך איצטריך לאסור מדאורייתא היזק ממון דומיא דחבירו. ואם כנים אנו בזה, יש קצת סיוע לפוסקים שכ' דהרא"ש ס"ל ג"כ שנאסר מדרבנן. ויש לפלפל בזה ואכמ"ל]. וכ"כ בספר חרדים (פכ"ט סמ"ה) שבכלל לאו דהשחתת עץ מאכל, שיחוס אדם על ממון ולא יפזר לריק אפי' שוה פרוטה. ע"כ.

ומאיך מצינו לכמה מרבתינו הראשונים דס"ל שנאסר מדרבנן בלבד. דהנה רב סעדיה גאון (ל"ת רמט) מנה רק לאו דלא תשחית, ולא מנה הלאו דסיפיה דקרא דאותו לא תכרות, וכ' הגר"י פערלא בביאורו שם, דס"ל ששני הלאוין על מנין אחד באו להזהיר, אלא שהבה"ג ואזהרות הר"א הזקן מנו את ב' הלאוין. ונראה דס"ל דלא תשחית מזהיר על השחתת דוקא, דהיינו כשמקלקל דבר בדרך השחתתה, ובכלל לאו זה לאו דוקא עצי פרי אלא כל דבר, משום דכיון דבהשחתת תלי קרא כל מה שמקלקל ומשחית בכלל, ואפי' קורע בגדיו ומשבר כליו ושוף יינו עובר בל"ת. אבל לאו דאותו לא תכרות אינו אלא בהשחתת עצי פרי ואפי' שלא בדרך השחתתה. ושוב סיים (בד"ה ועכ"פ), אבל ראיתי בנוסחת כת"י רומי דשם לא מנה בה"ג אלא לאו דלא תשחית את עצה בלבד. וזה כד' רס"ג. ונראה דהיינו משום דס"ל דמדאורייתא ליכא איסורא אלא דוקא בעץ מאכל בלבד וכפשטיה דקרא. וא"כ ודאי לאו דאותו לא תכרות אינו אלא לאו שנכפל באותו ענין. ע"ש. וכ"כ הגר"פ עוד (לעיל בסוף ביאורו על ל"ת ריב - ריג), דרס"ג ס"ל כהרמב"ם דאינו אלא מדרבנן. וכן מסתבר יותר מדבריו באזהרותיו שע"פ עשרת הדברות (בדבור לא תרצח). ע"ש [מיהו במאי דפשיט"ל בדעת הרמב"ם עי' להלן].

גם הרשב"ץ (על ל"ת סי' רלג, בזהר הרקיע אות ז) ביאר את איסור בל תשחית רק בעץ, וכ' שהתורה הזהירה לא תשחית את עצה, והוכפל לאו זה באומרו כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות, ואין כאן שני לאוין כי שניהם בענין אחד. ע"כ. ומשמע שלא נאסר מה"ת בהשחתת שאר דברים. וכ"כ בשו"ת חלקת השדה דייטש (בהגהות לס' ארעא דרבנן אות ס) דדעת התשב"ץ דנאסר מדרבנן. ע"ש. וגם ר' יצחק מקורביל בעל הסמ"ק בפסקיו שנדפסו בספר הזכרון נר לשמעיה (אות צו, עמ' לב) כ' בזה"ל: "היאך שובר החתן את הזכוכית, י"ל אתי עשה מדבריהם ודחי עשה לא תעשה מדבריהם, דהם אסור, דבל תשחית אינו כי אם מדרבנן". ע"כ. אך יש להעיר דזה סותר למה שנתבאר לעיל דבסמ"ק (סי' קעה) משמע דבל תשחית דאורייתא. וכן העיר בזה בצביון העמודים על הסמ"ק (מצוה קעה סק"ב) וכ' דבודאי יש כאן חזרה באחד מהם, ומסתבר שאם בפוסקים חזר בו הוה מתקן זאת בספרו. אך גם יתכן שבפוסקים נתערב פסק של אחד מהפוסקים האחרים, ולא מפי רבינו יצאו הדברים, כי הרי לא מכתב ידו באו אלא מפי השמועה, ונתחלפו

לו למעתיק שמות בעל כל פסק. ע"ש. ואכן בדברי ר"פ שהובא בשלטי גבורים (ע"ז יג.) כ' דבבגד הנקרע על מת לא שייך בל תשחית, משום דאתי מצות קריעה ודחי ליה. ע"כ. ודו"ק. וע"ע בס' עולת תמיד (תמיד כח. עמ' רלג מדפי הספר) שצידד לבאר בגמ' (חולין ז:.) דס"ל לרפב"י דבל תשחית דרבנן. ע"ש.

## ב.

### דעת הרמב"ם

והנה הרמב"ם (פ"ו מהלכות מלכים ה"י) כתב: "לא האילנות בלבד, אלא כל המשבר כלים, וקורע בגדים, והורס בנין, וסותם מעין, ומאבד מאכלות דרך השחתה, עובר בלא תשחית, ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם". ולכאור' משמע שלא נאסר אלא מדרבנן. וכ"כ מהר"י בסאן בתשו' (סי' קא. והביאו ג"כ המגיה במשנה למלך) ובתורת חיים (ע"ז יא: ד"ה עיקור) ובשו"ת נודע ביהודה (חיו"ד מהדו"ת סי' י) ובחיי אדם (כלל יא אות לב) ובקהלות יעקב (תוספת דרבנן סי' רעד) ובס' ארעא דרבנן (סי' תקלו) ובהגהות קול יהודה על ס' חסידים (סי' תתעט) ובשו"ת תורה לשמה (סימן ת) דהרמב"ם ס"ל דבל תשחית בשאר דברים אסורים מדרבנן. וע"ע בשו"ת והשיב משה (חיו"ד סי' לז) ובשו"ת בית יצחק ח"א (חיו"ד סי' קמב אות ד) ובשו"ת יביע אומר ח"ה (חיו"ד סי' יב) ובס' פסקי תשובות ח"ב (רס"י קעא).

אולם בספר המצוות (לא תעשה נז) כ' הרמב"ם (ע"פ מהדורת פרנקל): "הזהירנו מהשחית האילנות כשנצור על עיר כדי להצר לאנשיה ולהכאיב לבבם, והוא אמרו יתעלה (ס"פ שופטים) לא תשחית את עצה כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות. וכן כל הפסד נכנס תחת לאו זה, כגון מי שישורף בגד לריק או ישבר כלי לריק גם כן הנה הוא עובר משום לא תשחית ולוקה". ע"כ. ומדכתב שכל הפסד נכנס תחת לאו זה, מבואר שנאסר מה"ת. וגם מדברי הרמב"ם בחיבורו הנ"ל, מדכתב תחלה (בהלכה ח): אין קוצצין אילני מאכל וכו' שנאמר לא תשחית וכו', ושוב הוסיף (בהלכה י): ולא האילנות בלבד אלא כל המשבר כלים וכו', יש ג"כ משמעות דהוי מדאורייתא אף באיבוד שאר דברים מלבד השחתת עץ. וע"ע למרן בכסף משנה שם (ה"ח) ובמנחת חינוך (מצוה תקט). ועי' בס' מראה הנוגה (הלכות מלכים פ"ו ה"י) שכתב: "מ"ש רבינו ואינו לוקה אלא מכת מרדות לאו למימרא דבשאר דברים ליכא לאו דבל תשחית אלא מדרבנן ומשו"ה אינו לוקה כי אם מכת מרדות, אלא כונתו לומר דאף דשאר דברים נכנסים בלאו דלא תשחית ומדאורייתא אסירי, אפ"ה לא לקי אלא בקוצץ אילני מאכל וה"ט משום דאילני מאכל כתיבי בהדיא בקרא, משא"כ שאר דברים דאינן מפורשין בתורה. והכי מפורש להדיא בד' רבינו בסה"מ דגם שאר דברים מדאורייתא אסירי. וילמוד סתום מן המפורש. והוצרכתי לזה מפני שראיתי להרב תורת חיים (ע"ז יא:.) שכ' שבשאר דברים ליכא אלא איסורא דרבנן. ואהמ"ר ז"א. ומדברי רבינו אלה ק"ל למה שראיתי להר"ן (רפ"ד דתובות) שכתב בשם רבינו דמכת מרדות היינו דמכין אותו עד שתצא נפשו דחומר דברי סופרים מדברי תורה. והא הכא דמדאורייתא הוא דאסור, ואפ"ה לוקה מכת

מרדות. {עכ"ל} וע"ע שם. ועי' בשדי חמד כללים (פאת השדה מע' ב סי' מז ד"ה וראיתי וד"ה מה) שעמד ע"ד ה' מראה הנגה הנ"ל.

ועי' בס' שוהם וישפה על הרמב"ם שם שכתב: "עי' באבל רבתי פ"ח, הביאו הטור יו"ד סי' ש"נ, כללו של דבר כל התלוי בחופתו של מת אסור בהנאה לפיכך אין תולין בו דברים שהביאו אוכל נפש שאין אוסרין אוכלין ואין מפסידין אותן שלא לצורך. ע"כ. מבואר דיש חילוק בין דבר מאכל לשאר דברים. ובהכי אפשר לישב קושית התוס' (ע"ז יא. ד"ה עיקור) שהקשו אפילו בבהמה טמאה נמי שייך איסור בל תשחית. ולמאי שכתבתי בדבריים שאינם אוכל נפש אין בו משום בל תשחית אלא מדרבנן והתירו משום כבודו של מת, כ"ש משום כבוד מלכות, אבל בבהמה טהורה הוי דבר מאכל והוי ב"ת דאורייתא. ועי' במג"א (סי' קעא סק"א) שכתב ועי' יו"ד סוף סי' ש"נ דאסור לגרום לאוכלים שיאסרו בהנאה. ול"ז להבין וכי לזו הצרכנו והא היינו בל תשחית דאורייתא ואפילו אם גורם להם שיאסרו באכילה נראה דהוי ב"ת דאף שראוי לעכו"ם אינו ראוי לישראל. ואפשר דכונתו דכאן שאינו משחיתם בידיים אלא גורם להם שיאסרו ע"פ התורה אין זה בל תשחית. ולכן אין לנו אלא כשגורם להם שיאסרו בהנאה. אבל לא בגורם להם שיאסרו באכילה. אבל צ"ע להקל באיסור דאורייתא". ע"כ. ויש להאריך ע"ד האחרונים הנ"ל ואכמ"ל. ועי' להרדב"ז בפ"י על הרמב"ם (הל' מלכים פ"ו ה"י) שכתב: "וא"ת מ"ש קוצץ אילנות דלוקה ומ"ש משבר כליו דאינו לוקה והא בכולהו עבר משום בל תשחית. וי"ל דהזהרת קוצץ אילנות מאותו לא תכרות כדאיתא בפ"ב דמכות ומשמע דקרא דלא תשחית את עצה לא אתי ללאו אלא שלא יכרות אותו דרך השחתה". ע"ש. ומבואר דאסור מה"ת. ודו"ק.

וראיתי לאחרונים רבים שפלפלו בדעת הרמב"ם, הללו מימינים והללו משמאלים, ועמדו ע"ד הרמב"ם בסה"מ ליישבו עם מ"ש בחיבורו דמשמע שהוא מדרבנן (ולפ"ז ל"ק מה שהקשה במראה הנגה הנ"ל ע"ד הר"ן שם). והגאון שדי חמד כתב בתחלה בכללים (מע' ב סי' יז) שדעת הרמב"ם דאסור מדרבנן, וכ"כ עוד בספרו שו"ת אור לי (סי' פו ד"ה ומה שהביא), ושוב הדר ביה בפאת השדה (מע' ב סי' מז) והאריך טובא לבאר שאף להרמב"ם אסור מה"ת בכל מילי, ולא מצינו לשום אחד מהראשונים שסובר שהוא מדרבנן. ע"ש (אך במ"ש השד"ח שם שלא מצינו ראשונים דס"ל שלא נאסר אלא מדרבנן, יש להעיר דלפום קושטא מצינו ראשונים דס"ל שלא נאסר אלא מדרבנן. וכדלעיל). ועי' בלשד השמן ובתירוש ויצהר על הרמב"ם שם ובס' מגילת ספר (לאוין רכט) ובשו"ת מהר"ל צינץ (חאו"ח סי' ה) ובשו"ת חיים שאל ח"א (סי' כג דף קו ע"ב) ולרש"ש (ב"מ לב:) ובשד"ח כללים (מע' ב אות יז) ובס' עין הרועים (ערך בל תשחית אות ב) ובדברי המגיה שם. וע"ע בתורה תמימה (דברים כ, יט אות נז) ובצביון העמודים על הסמ"ק (מצוה קעא סק"א) ובשו"ת יבי"א ח"ה (חיד"ד רס"י יב). [וע"ע בספר המפתח על הרמב"ם מהדו' פרנקל ובס' רזא דשבתי (ב"מ לב: תוד"ה מדברי) ובס' ברכת השם (רס"י ב) ובס' עץ השדה (פרק יג) בזה. וע"ע באו"ת (שבט תש"פ עמ' תנה) שהביא הה"כ דברינו בזה וכ' לבאר את ד' הרמב"ם ומ"מ אינו לוקה משום ח"ש ודו"ק].



### הצדדים לאסור בנד"ד

וכעת הבוא נבוא לדון בגדר האיסור. הנה בשבת (קמ:): "אמר רב חסדא האי מאן דאפשר ליה למיכל נהמא דשערי ואכל דחיטי, קעבר משום בל תשחית. ואמר רב פפא האי מאן דאפשר למישתי שיכרא ושתי חמרא, עובר משום בל תשחית. ולא מילתא היא, בל תשחית דגופא עדיף". ולכאן' אמאי ס"ד דאיכא הכא איסור בל תשחית, הרי נהנה יותר בנהמא דחיטי, ומשמע דאף כאשר יש לאדם תועלת והנאה יש לאסור מאחר שיש בדבר איבוד ממון. אולם מדברי המאירי בסוגיין משמע דכולה הך סוגיא לא איתמרא לענין דינא ואין בזה איסור כלל מעיקר הדין, וז"ל: "לעולם יתנהג אדם במדה בינונית ויצמצם בהוצאתו כפי ענינו, ואם הוא עני ישתדל לעשות דברים שמהם יבא לידי הסדר בהוצאה, ואם הוא עשיר אל יפחית עצמו בצמצום המאכלים אלא בכדי הראוי. דרך צחות אמרו, אמר רב חסדא בעניותאי ובעתירותאי לא אכלית ירקא, בעניותאי משום דגריר ליבא וגורם לאכול ביותר, ובעתירותאי משום דאמינא היכא דעייל ירקא ליעול בישראל וכוורי. וכן אמרו דרך הערה לעני לצמצם בתוך ביתו כמה שיוכל, האי מאן דאפשר למיכל נהמא דשערי ואכל דחיטי עובר משום בל תשחית. דאפשר ליה בשכרא ושתי חמרא, עובר משום בל תשחית". עכ"ל. וע"ע בס' יחוסי תנאים ואמוראים לרבו של הרוקח רבי יהודה ב"ר קלונימוס משפירא (ערך חילפא עמ' שיג).

ומכל מקום אף אי נימא דנקטינן הכי לדינא [ואכן כך מבואר בד' מהרש"א דבכל המימרות בהך סוגיא אינם מדינא רק עצה טובה ולכך קאמר בהו "בר בי רב", משא"כ ד"ז דמשום בל תשחית נגעו בה, ואחרים נמי מצווים עליה. ע"ש], אפשר דהמקשה והמתרץ בגמ' נחלקו בצדדי הספק דלעיל, דהמקשה סבר דאיכא איסור בל תשחית אף היכא דאיכא תועלת צדדית, דסוף סוף איכא איבוד ממון. ולמסקנא דתלמודא לא אמרי' הכי, דכל שיש הנאה ותועלת עדיפה וחשובה יותר מאיבוד הממון, אין לאסור משום בל תשחית. וכן ראיתי בשו"ת חקרי לב (מהדו"ת חיו"ד סי' יא) שכ' לבאר דה"ק דלא נאסר אלא דרך השחתה, וכל שעושה לצורך גופו אינו דרך השחתה, ושרי גם בלא חולי כלל. ומינה לנ"ד דצער דגופא איכא יש להתיר לקצוץ האילן. ע"ש.

ושוב מצאתי כן להגרי"פ פערלא בביאורו על ס' המצוות לרס"ג (ל"ת רמט) שהקשה ג"כ בדגמ' שבת (קמ:): משמע דאפי' בדרך אכילה ושתייה דאינו בדרך השחתה אסרו, ואע"ג דבלא"ה מסיק התם דליתא, היינו משום דטעמא קאמר התם דבל תשחית דגופא עדיף. אבל מיהת מבואר דאפי' כגון זה דלאו דרך השחתה הוא קעבר בב"ת. וכן מוכח מדקרי ליה ב"ת דגופא. והרי ודאי כשאוכל נהמא דשערי ולא דחיטי וכששותה שכרא ולא חמרא א"ז דרך השחתה, ואפ"ה קאמר דהו"ל בכלל בל תשחית. מיהו נראה דבלא"ה קשה לפ"מ שפרש"י (חולין ז: בד"ה עקנא) דבל תשחית ליכא משום דאכתי יהיו ראויות לדישה. ומזה הוכיח הר"ב שלטי גבורים (פ"ק דע"ז) דליכא ב"ת אלא היכא דהדבר נשחת לגמרי מכל וכל, וא"כ הכא היכי שייך ב"ת דגופא אטו כשאוכל דשערי ושתי שיכרא הגוף נשחת מכל וכל, וכן מאן דאפשר ליה בנהמא דשערי ואכל דחיטי ומאן דמצי למישתי שיכרא ושתי חמרא הרי ודאי אין בזה השחתה מכל וכל, שהרי אוכל ונהנה ושבע באכילתו ושותה לתיאבון, וא"צ לשנות משקה אחר, ולכן נראה דודאי מאי דקאמר



ולאו מילתא היא על עיקר מילתא הוא דקאמר דלאו מילתא היא, כלומר דלא שייך הכא איסורא דב"ת כלל. ומאי דמסיק ב"ת דגופא עדיף, לדבריהם הוא דקאמר, לדבריהם דשייך בזה ב"ת א"כ גם בגוף שייך בזה ב"ת, וב"ת דגופא עדיף. אבל לקושטא ל"ש בזה ב"ת כלל. עכ"ת. ועי' בפלא יועץ (סוף מע' ס', ערך סיפוק) שכתב: "אמרו רבותינו (שבת קמ:) האי מאן דאפשר לה למיכל נהמא דשערי ואכל דחטי, קעבר משום בל תשחית, ואמרו שם דליתא משום דבל תשחית דגופא עדיף, דוק מינה דבמאי דלא שייך בל תשחית דגופא אה"נ דקעבר משום בל תשחית. ונהי שאמרו (ערובין נה.) אם יש לך היטב לך, היינו דרך בינוני לפי מנהג המדינה, כי גדול כבוד הבריות. ולכן ילביש ויתכסה במה שיש לו כברכת ה' אשר נתן לו, אבל בענין אכילה ושתיה יצמצם כאשר יוכל בימות החול". ע"ש. אולם לפי האמור לדינא שרי לאכול מאכלים ערבים אף אם צריך להוציא על כך הוצאות. וע"ע בשו"ת משנה הלכות (חיד"ס' רא.).

ולכא' יש להעיר עוד מהא דגרסי' בחולין (י:) דר' פנחס בן יאיר בא לבית רבי וראה שיש לו פרדות לבנות, אמר מלאך המוות בביתו של זה ואני אסעוד אצלו. שמע רבי נפק לאפיה, א"ל מזבנינא להו, א"ל רפב"י לפני עיור לא תתן מכשול וכו'. א"ל רבי קטילנא להו, א"ל רפב"י איכא בל תשחית. ולכא' כיון שיש בדבר תועלת, דמכה של פרידה אין חי ממנה, יש להתיר דכל שיש תועלת לחיים לא שייך בל תשחית. אולם הנה בשו"ת תרומת הדשן ח"ב (פסקים וכתבים ס' קה) דן אם מותר למרוט נוצות לאוונות חיים, וכתב: "נראין הדברים דאין אסור משום צער בעלי חיים אם הוא עושה לצרכיו ולתשמישו. ואל תשיבני מהא דאמרין פ"ק דחולין (י:) בר' פנחס בן יאיר עקרנא להו איכא צער בעלי חיים, דהתם לא קעבד לתשמישו וליפותו אלא כדי שלא יזיק, וההיא היזיקא לא שכיחא כ"כ, דמסתמא רבינו הקדוש לא הוה מגדל מזיק תוך ביתו כדתניא שילהי פ"ק דב"ק (טו:) מנין שלא יגדל אדם כלב כו' ת"ל לא תשים דמים בביתך. אלא דרבי פנחס בן יאיר מתוך רוב חסידותו הוה קפיד". ע"כ. וראיתי בשם ס' פרי יצחק (ס' כו) שכ' שע"פ דין מותר להחזיק פרדות בביתו לרכיבה ומלאכה, מפני שאינן מועדות להזיק, אלא שר"פ הקפיד על רבי לפי מעלתו וחסידותו של רבי שראוי לו שלא יגדל אותן הואיל ואין רפואה למכתן. ולכן יש בל תשחית בהריגתן וצעבע"ח בעקירתן, שמאחר ומן הדין מותר להשהותן כי אין דרכן להזיק, אין זה נחשב צורך. ע"ש. (ואמ"א). ולפ"ז א"ש. וכן ראיתי עוד בשו"ת חקרי לב (מהדו"ת חיד"ס' יא) שהביא שבשו"ת בית יעקב (ס' מב) הוכיח מהסוגיא בחולין (י:) הנ"ל לאסור, והשיב על דבריו. ע"ש.

ושוב מצאתי עוד להגאון רבי חיים אלעזר שפירא אב"ד מונקאטש בס' עולת תמיד (תמיד כח. עמ' רלב והלאה) שכ' שאם התירו בגמ' (שבת קכט. קמ:) משום בל תשחית דגופא, כ"ש בל תשחית דנפש היינו במקום שצריך לקיום המצוה או לשמירת הלאו גם לזריזות ולגדר הענין, ל"ש בזה כלל בל תשחית מעיקרא, כיון שהוא לתיקון הנפש לרצון ה'. ולא שייך כאן אם בל תשחית דחוויה או הותרה במקום כבוד המלכים וכיו"ב, אלא דלא שייך כלל בל תשחית בכה"ג, ואדרבה זהו לצורך ולא להשחית. אולם זאת בעיני יפלא לכא' מש"ס חולין (י:) דאמר רבי לרפב"י דעאל בההוא פתחא דהוי קיימין ביה כודנייתא חוורתא, אמר מלאך המות בביתו של זה ואני אסעוד אצלו, שמע רבי נפק לאפיה וכו', א"ל קטילנא להו, איכא בל תשחית. הרי דגם רפב"י

ברוב חסידותו למצות ה' וכיון שלא מצא עצה אחרת דאם יפקירם יהיה לפני עיור וכן אי מזבין להו וכן אם מעקר להו איכא צעב"ח, א"כ בכה"ג לא שייך בל תשחית, הלא זהו תיקון הנפש ולא להשחתה. אלא ודאי דגם בכה"ג שייך בל תשחית. אולם באמת יש לתרץ דדברי הש"ס הללו אינן להלכה, דהא איך נאמר דשייך בזה משום בל תשחית היכא דא"א בענין אחר, רק כשיעבור על איסור דאורייתא הלא פסק בש"ע או"ח (סי' תרנו בהגהה) דלעבור על ל"ת מחוייב ליתן כל ממונו להנצל שלא יעבור. ב. גם קשה דהיכן מצינו זה להלכה דאסור לסחור בכודנייתא חוורתא, דאיכא משום לפני עיור וכל האיסורים הנז'. ג. וכי רבינו הקדוש עבר לכתחלה על כל האיסורים הללו ח"ו. אלא ודאי פשיטא דרק שקלי וטרי התנאים הקדושים הללו בזה, ורפב"י השיב לו לרבי (ברוב חסידותו ולגרמיה ולשיטתו הוא דעביד) דאל כל צד שיפנה יש חשש איסור אבל לא להחליט להלכה כלל. וע"כ להלכה הוא בודאי כנ"ל. עכת"ד (ולכן נראה דשרי לערוך ניסויים על בע"ח מאחר שיש בדבר תועלת, ול"ש לאסור משום בל תשחית או צעב"ח כפשט הגמ' בחולין הנ"ל. וכ"כ כמה אחרונים להקל).

אך לכאור' יש להוכיח עוד לאסור בנ"ד ממ"ש התוס' (ב"מ לב: ד"ה מדברי) אהא דאמר' בגמ' התם דצער בעלי חיים דאורייתא, "וא"ת א"כ אמאי עוקרין על המלכים ולא מדרכי האמורי, וי"ל משום דכבוד מלך ונשיא עדיף, כמו בל תשחית דנדחה מפני כבודם, דאונקלוס הגר שרף על ר"ג ע' מנה. ועוד כיון דכתיב את סוסייהם תעקר קל לדחות מפני המלך". עכ"ל. ולכאור' משמע דדוקא לכבוד המלך מותר, אך לסתם מת בעלמא אע"ג דנעשה לכבוד מת אסור. ומבואר דאע"ג שיש תועלת בהשחתת הממון לכבוד ולתפארה יש איסור בל תשחית. אולם נראה ברור דלכבוד מת דעלמא אסור לעשות כן משום דאין טעם להפריז כ"כ, והוי כדאמר' בב"ק (צא:): המקרע על המת יותר מדאי לוקה משום בל תשחית (וע"ע בתוס' שם ד"ה אלא האי, ובחידושי הרשב"א ד"ה אלא האי). אך למלכים כבודם לקרוע כ"כ. ועי' בש"ע יו"ד (סי' שמט ס"ד) שכתב: "כל המרבה כלים על המת, הרי זה עובר משום בל תשחית". והתם משום שא"צ כלל. אך במלכים שיש כבוד מלכות שרי. כמבואר בגמ' (ע"ז יא.). וע"ע במו"ק (כה). שקרע שמואל על רב תריסר בגדים וכן ר' יוחנן קרע על ר' חנינא שלושה עשר בגדים של משי ואמרו אזל גברא דמסתפינא מיניה, שעל ת"ח אינו בכלל המקרע על המת יותר מדאי.

## ד.

### הוכחות להקל

והנראה שכל שיש תועלת בהשחתת הממון לא שייך לאסור משום בל תשחית. ועי' בגמ' ב"ק (צא סע"ב) שאם האילן מעולה בדמים לבנין יותר משווי לגידול פירות מותר לקוצצו. ומייתי תלמודא התם עוד דהיכא דאיכא הפסד ממון לאילנות אחרים שרי לקצוץ האילן. וכתב הרא"ש שם: "וכן אם היה צריך למקומו מותר". עכ"ל. וכ' הט"ז ביו"ד (סי' קטז סק"ו): "ומזה התרתי לאחד שהיה לו קרקע עם אילנות לקוץ האילנות אף על פי שיש בהם פירות כדי לבנות בית דירה עליה". ע"ש [וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ה (חיו"ד סי' יב) דשרי לקצוץ אילן לצורך שיפוע דירה,

ולרווחא דמילתא יעשה כן ע"י גוי. ע"ש. וכן מבואר בזה ובכיו"ב בשו"ת יחזה דעת ח"ה (סי' מו) וח"ו הנד"מ (סי' קלו, קלז) ובחזו"ע אבילות ח"א (עמ' תמד, תמה). וע"ע בהליכו"ע ח"ז (עמ' קצט). וע"ע בס' מקור נאמן ח"א (סי' תשעד, תשעה) שכ' ג"כ להקל בזה, ושאף בחו"ל שרי. ע"ש].

וכן יש להוכיח מדתנן במס' מידות (פ"א מ"ב): "איש הר הבית היה מחזור על כל משמר ומשמר, ומשמר שניכר שהוא ישן, חובטו במקלו. ורשות היה לו לשרוף את כסותו. ולכא' היאך שורפים כסותו הא הוי בל תשחית, וע"כ משום שעושין כן לקנס שיזהרו שלא לישן". ומבואר שכשיש תועלת לא שייך איסור בל תשחית. וכן ראיתי בתפארת ישראל (יכין אות יט) שכתב: "אין כאן משום בל תשחית כמקדע על מת יותר מדאי (ב"ק צא:), דנ"ל דכל שהוא משום קנסא, הו"ל כלצורך אדם, דאין בו משום בל תשחית". ע"כ. וכן מצאתי עוד להגרי"ח בספרו שו"ת תורה לשמה (סי' רו) שכ' ג"כ דליכא בל תשחית, דהכא שאני שעשו כן למגדר מלתא לפרסם הענין כדי שישמעו השאר ויראו. עכת"ד.

וכן יש להוכיח מדתניא בחולין (פה:): "היה מהלך במדבר ואין לו אפר לכסות [את הדם], שוחק דינר זהב ומכסה. היה מהלך בספינה ואין לו עפר לכסות, שורף טליתו ומכסה". ועי' בבית יוסף יו"ד (סי' כח) ובהגה בש"ע שם (סכ"א). ועכ"פ כששוה שיעור העוף לכו"ע ישרוף הבגד. ולכא' היאך לא חששו לבל תשחית, ועל כרחך דמאחר ויש תועלת ומצוה שרי.

גם הט"ז ביו"ד (סי' קיז סק"ד) כתב שמותר לנחור תישים ע"מ להשתמש בעורם, דהא יש לו הנאה מזה ואין כאן בל תשחית, וכמ"ש הסמ"ג (לאוין רכט) שכל שיש לו הנאה מרובה מהשחתתו אין כאן איסור בל תשחית. וכן איתא במסכת ע"ז (יא:). שמותר לעשות בבהמה טריפה. וה"נ מצינו בפ' השוחט (חולין כז:) השוחט וצריך לדם לצבוע בו צמר. וה"נ ממש דכוותיה. וכן בפ' כיסוי הדם (פה:) התיר רבי לר' חייא לטרוף החיה ולשוחטה ולהוציא דמה ולצבוע בו צמר. ע"ש [וק"ק על הט"ז שלא הזכיר דמר חמיו הב"ח החמיר בזה, כמבואר בב"ח או"ח (סי' תקנא אות י) שאסר לישראל לנחור לצורך העור, ומאחר ולישראל אסור אף ע"י גוי אסור. ע"ש].



ב). אמנם ידוע שיש מפקפקים שספר תורה לשמה אינו מהגרי"ח. עי' להגר"ש משאש בשו"ת שמש ומגן ח"א (חיו"ד ס"ס ט') וח"ב (חח"מ ס"ס ז') שכ' להוכיח שאינו מהגרי"ח. ואף בשו"ת יבי"א (ח"ט חאו"ח סי' צו) כ' שאין זה ברור מי המחבר. אולם באחרית ימיו נראה שנטה לומר שיצא מקולמוסו של הגרי"ח, עי' בספרו חזון עובדיה שבת ח"א (עמ' רא). וכן נקט מו"ר הגאון הנאמן שליט"א בבירור שהוא מהגרי"ח, והוכיח זאת לפני שנים רבות בכמה הוכחות ברורות (עי' באו"ת אלול תשל"ה סי' לח, תשרי תשל"ו סי' מו, ניסן תשמ"ט סי' קב, אייר תשמ"ט ס"ס קכה. ובס' לא תשיך בהקדמה עמ' יב. ובס' סנסן ליאיר פ"ה פסוק ז. וע"ע בס' ארים נסי יבמות עמ' מ'. ובבית נאמן גליון כט אות ב' ובהערה. ושוב נדפס בספר השיעור עמ' תקה). וע"ע להגרי"ח סופר בס' מנוחת שלום ח"ט (ס"ס יג) ולהגרי"מ הלל בשו"ת וישב הים ח"א (סי' יד) ובשו"ת עטרת פז (קונט' המסולאים בפז עמ' שעג) ובשו"ת יוסף לקח (ח"ב סי' ד). וע"ע בס' שבט מיהודה (סי' כא) שג"כ האריך בזה. וע"ש. ומקורב נדפס מחדש ס' תורה לשמה בהוצאת מכון אהבת שלום, ושם הוכיחו ג"כ בבירור שהספר יצא מקולמוסו של הגרי"ח.

## ה.

## הוכחות מדין המשבר כלים בחמתו

עוד יש להוכיח מדגרסי' בגמ' במסכת שבת (קה:): "תניא, הקורע בחמתו חייב", ובגמ' מוקי לה "דקא עביד למירמא אימתא אינשי ביתיה. כי הא דרב יהודה שליף מצבייתא, רב אחא בר יעקב תבר מאני תבירי, רב ששת רמי לה לאמתיה מוניני ארישא, רבי אבא תבר נכתמא". ופירש רש"י: "שליף מצבייתא, מן הבגד בחמתו, להראותם שהוא כועס ויגורו מפניו. נכתמא, כיסוי הכד". עכ"ל. ומבואר דמאחר ויש תועלת לא שייך בל תשחית. והנה הסמ"ג (לאוין סי' רכט) כ' אם אדם משחית שום דבר להטיל אימה על בני ביתו כדי שיראו ממנו ויהיה שלום בביתו מותר ששכר הטלת יראתו מרובה על השחתתו. ע"ש. ומבואר שכל שיש לו הנאה מרובה מהשחתתו אין בזה איסור ב"ת (וכ"כ בס' עין הרועים ערך ב"ת אות ד).

ולכא' מדשברו כיסוי הכד משמע שאף כלים שלמים שרי מעיקר הדין לשבור (ורב אחא בר יעקב שבר מאני תבירי משום דאפשר ליה והוה סגי ליה בהכי, אך לדינא שרי אף בכלים שלמים). אמנם הסמ"ק (מצוה קעה) כ' דבגמ' דשרי לשבור כלים מיירי במאני תבירי. ע"ש. וכ"כ בס' החינוך (מצוה תקט), דאמנם הביאו בגמ' מעשים בקצת החכמים שמראים עצמם כעוסים כדי לייסר בני ביתם ולזרזן ומשליכים מידם שום מאכל או שום דבר, מ"מ השגחתם היתה בהם לעולם שלא ישליכו דבר שיהא נשחת בזה. ע"כ. וכ"כ ר' פרחיה בחידושו (שבת קה:): "שליף מסובייתא, מסיר קנה מן השתי העומד, שאינו מפסיד אותו הארוג". וכ"כ עוד לקמיה: "תבר מאני תבירי, רואה הכלים שנשברו קצת ומשברן, ואינו מראה להן שידע שהם שבורים, כדי שיראו ממנו". עכ"ל. וכן מבואר בד' רי"ו בתולדות אדם וחוה (נתיב יח ח"ג) שכתב: "אסור לקרוע לבושו או לפזר מעות או לשבר כליו בחמתו. ולהטיל אימה בתוך ביתו מותר. ואפי' להטיל אימה ישמור עצמו שלא יהא דבר גדול. כך פשוט בשבת". ע"כ. והא דציין לגמ' במסכת שבת, משמע שהבין דרב אחא בר יעקב שבר כלים שבורים דוקא, והכי נקטינן לדינא. ולפ"ו כיסוי הכד לא חשיב כ"כ, ולא אסר אלא בכלי גדול (וכן מבואר בדברי הגרי"ח זצ"ל בס' בניהו שבת קה: שהקשה על הא דשבר כיסוי הכד, דאם הוא שלם ואינו שבור, הרי הוא משבר כלים בחמתו, וביאר דנכתמא היינו כלי חרס קטן מאד לכסות בו הכד שפיה קטן הוא בזול מאד, ונמכר חמשה בפרוטה, יען כי אין בו עסק אצל האומן היוצר, וגם זה יתכלך במהרה ודרכם להחליפו בכל יום, ולהכי תבר ליה. ע"ש. ומבואר דאי לא"ה אלא שהיה כלי שלם אסור לשבורו. ול"ז ממחלוקת הראשונים).

אולם לדינא נראה דשרי לשבור אף כלים שלמים. דהנה התוס' (קדושין לב. ד"ה רב) כ' דאם נזדמן כבוד אב ואבידת עצמו ואבידת חבירו, יניח כבוד אביו ואבידת חבירו ויעסוק באבידתו. דהא דאמר כיבוד אב קודם, היינו דוקא להניח לאביו לעשות רצונו בממונו, לפי שזהו גוף הכיבוד, אבל באבידתו כיון שאין האב נהנה באבידת עצמה אין הבן חייב להפסיד אבידתו בשביל אביו. ואע"ג דאמר' בסמוך כדי שיטול ארנקי ויטיל לים, למ"ד [כבוד אב יוציא מהממון] של הבן, התם מיירי באותו ענין שיש לאב קורת רוח בכך, כגון שזורקו לים למירמא אימתא אינשי ביתיה, דאי לא"ה "אם בחנם משליך, רשע הוא, דעובר בבל תשחית", ואפי' היכא דשווג הוא ומשליכו בחמתו, מ"מ נהנה בהשלכת ארנקי ומש"ה אין להכלימו. עכ"ל.

ומבואר דהיכא דעביד למירמא אימתא אאינשי ביתיה שרי לשבור אפי' כלים שלמים, דהא הארנק לאו מנא תבירא הוא ואעפ"כ שרי. וכן מבואר בחידושי הריטב"א (שבת קה: ד"ה והא) דהא דאמרי' כי הא דרב יהודה שלף מצבייתא ורב אחא בר יעקב תבר מאני תבירי וכו', "ובברייתא שנינו שמותר לקרוע בגדים בחמתו קריעה גמורה, לית לן בה, דאנן קי"ל דכל היכא דלא אפשר כדרב יהודה ורב אחא ורב ששת עבדינן אפי' בקריעה ממש או בשבירת כלים למירמא אימתא אאינשי ביתיה. ושמעינן מהכא דכי אמרי' בתלמודא כי הא, לא הוי כההוא עובדא ממש, אבל לדוגמא בעלמא נקטינן לה". עכ"ל. וכ"כ עוד לעיל מינה (ד"ה לא צריכא). וכ"מ בהגהות מימוניות (פ"ו מהל' מלכים אות ג). וכן מבואר במאירי (שם ד"ה קורע) דשרי אף בכלים שלמים. וע"ע למהרש"א בח"א שם, ובש"ע הגר"ז (הל' שמירת גוף ונפש וב"ת סי"ד וסט"ו). וע"ע בשדי חמד כללים (פאת השדה מע' ב סי' מז ד"ה וכתב עוד) שמאחר שהרי"ף והרא"ש והסמ"ג העתיקו הגמ' כצורתה משמע דס"ל דשרי אף בכלים שלמים. וע"ש עוד. וע"ע במגדים חדשים (שבת קה: ד"ה דקא) ובס' שבעים תמרים על צוואת ר"י החסיד (סי' נג אות י). ועי' מה שפלפל בדעת הרי"ף והרא"ש והסמ"ג בצביון העמודים על הסמ"ק (סי' קעה), וע"ש מ"ש לבאר שהאמוראים גופיהו דשברו כלים נחלקו אי שרי לשבור כלים שלמים. ע"ש. ולפי כל הפו' הללו י"ל דהא דר' אבא שבר כלים שבורים משום דהוה סגי ליה בהכי וכמ"ל. וכעת מצאתי בספר דקדוקי סופרים שהביא שבכ"י לא הובא כלל עובדא דר"א, וכן לא הובא ברי"ף וברא"ש. ולפי גירסא זו נראה ד' הפוסקים הנ"ל שאפשר שלא גרסו כן. ועכ"פ למדנו מסוגיין שבמקום צורך אין איסור בל תשחית. וכן ראיתי עוד ביש"ש ב"ק (פ"ח סי' נט ד"ה והנה) שכ' ג"כ דמסוגיין למדנו שמותר להשחית ממון לצורך. ע"ש.

## ו.

### הוכחה משבירת כוס בחופה

עוד מצינו כן בשבירת הכוס בחופה, דהנה בברכות (לא). איתא: "רב אשי עבד הלולא לבריה, חזנהו לרבנן דהו קבדחי טובא, אייתי כסא דזוגיתא חיוורתא ותבר קמייהו ואעציבו". וכ' התוס': "מכאן נהגו לשבר זכוכית בנישואין". ע"כ. ומרן בבית יוסף או"ח (סי' תקס) הביא מ"ש בכל בו (סי' סב, דף כה ע"ד): "יש מקום שנמנעו שלא לתת אפר מקלה בראשי חתנים מפני שאין העם מוחזקים כלל בהנחת תפילין ולא יהיה להם האפר תחת פאר ויחושו ג"כ שמא לא יהיה ג"כ פאר תחת אפר, ונהגו לעשות זכרון אחר במקומו שנותנין מפה שחורה על ראש החתן והכלה. ועל זה פשט המנהג לשבר הכוס אחר שבע ברכות". ע"כ. וכ"כ באורחות חיים (הל' תשעה באב סי' יג). וע"ע בספר הרוקח (הל' אירוסין ונישואין סי' שנג) שכתב: "מה ששוברין כלי זכוכית בנישואין, לפי שנא' עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה במקום גילה שם תהא רעדה". ע"כ. ועי' לרמ"א בדרכי משה (סק"ב) שכתב: "ובעירנו נהגו בשתייהן נותנין אפר על ראש החתן וגם החתן משבר הכוס שמברכין עליו ברכות אירוסין, ולכן נהגו לברך ברכות אירוסין על כוס של חרס". ע"ש. ועי' בשו"ת מהר"ם מיינץ (סימן קט) שכתב: "יקח המברך כוס אחר לברך ברכת נישואין ו' "

ברכות, ומטעמין לחתן וכלה מן השני כוסות, ואחר ברכת נישואין ינתן ליד החתן הכוס של ברכת אירוסין ויזרוק אותו לכותל וישברנה". ע"כ.

וכ"כ הרמ"א באו"ח (סי' תקס ס"ב) ואה"ע (סי' סה ס"ג) שיש מקומות נהגו לשבר כוס בשעת החופה. וכ' מהר"ץ חיות בהגהותיו (ברכות לא.), דליכא בל תשחית כיון שעשה משום סיבה כדין שיהיו עצבים, ובכה"ג לא שייך איסור ב"ת. ע"כ. וכבר כתב כן הפרי חדש ביו"ד (סי' כח ס"ק לג). וכ"כ הפמ"ג או"ח (סי' תקס מש"ז סוף סק"ד) וביפה ללב (ס"ק יא) ובס' המקנה (בקו"א לאה"ע סי' סה ס"ג) ובס' שפתי חכמים (ברכות לא. בגמ' כסא דמוקרא) ובס' כרם שלמה האס (או"ח סי' תקס ס"ג ואה"ע סי' סה) והמשנ"ב (שם סק"ט) ובערוך השלחן אה"ע (סי' סה ס"ה) ובכה"ח (סי' תקס אות כד). וכן ראיתי עוד בשד"ח (אס"ד מע' ז אות יב) שדן אי לשבור כלי חרס או דוקא כלי זכוכית, וכתב שהעיר ע"ז מהר"ח פלאג' דלא יפה עושים איזה בני אדם החסים על ממונם ומחזרים אחר פכים קטנים ושוברים, ואין ראוי לעשות כן כי הוא זכר לחורבן וכתוב אם אשכחך ירושלים וכו'. והאריך דבעינן כוס זכוכית דוקא, דלגבי דידן גם זה הוא דבר חשוב קצת, ואין לחוש משום השחתת כלים, דכיון שעושה משום צורך כדי להתעצב לזכר החורבן בכל עצב יהיה מותר. ע"ש.

איברא דהגרי"ח בס' בן יהוידע (ברכות לא.) הקשה על הגמ' דאייתי כסא דמוקרא, איך יאבד כלי יקר כזה ולא חש לבל תשחית. ותירץ: "ע"כ נ"ל דהיה סדוק ועומד להשבר ואינו ניכר לרואים, והם חשבו שהוא שלם ששונה ת' וזו ושברו לפניהם". ע"ש [וכן מבואר אף בבן יהוידע חולין פח: דההיתר הנ"ל לשרוף טלית לצורך כיסוי הדם, דאיירי בטלית בלוי שאין בו כל תשחית. ע"ש. וע"ע בבן יהוידע שבת קה:]. אולם רבים מהפוסקים כתבו להקל אף בשבירת כוס יקרה [וע"ע בנפש חיה מרגליות סי' קעא ס"ד]. וכן כתב מרן היב"א בח"ה (חאה"ע סי' ט) להקל לשבור כוס זכוכית יקרה. ע"ש. וע"ע במאור ישראל ח"ג (פ"ה מהל' תעניות הי"ג) והליכו"ע ח"ב

ג. ומידי דברי בו אציין כי לכא' שבירת הכוס שאנו נוהגים בזמננו אינה פוטרת מהנחת האפר שהזכירו בגמ' במס' בבא בתרא (ס:), וכן הובא בד' הרי"ף (שלהי תענית) והרא"ש (שם סי' לו) וברמב"ם (פ"ה מהל' תעניות הי"ג) ובנמוק"י (לג). מדפי הרי"ף ובטור או"ח (סי' תקס). אולם הכל בו והארחות חיים הנ"ל כתבו: "יש מקומות נמנעו שלא לתת אפר מקלה בראשי חתנים מפני שאין העם מוחזקים שם בהנחת תפלין ולא יהיה להם פאר תחת האפר ויחושו ג"כ שלא לתת אפר תחת הפאר. ונהגו לעשות זכרון אחר במקומו שנותנין מפה שחורה על ראש החתן והכלה. וע"ז פשט המנהג לשבור כלי זכוכית אחר ז' ברכות". ע"כ. ומשמע דשבירת הכוס במקום מנהג הנחת האפר [וע"ע להמאירי בבית הבחירה (תענית ל: סוד"ה כל) ש' יש מקומות שלא נהגו באפר אלא שמשמים מפה שחורה על ראשם זכר לחורבן, וכן מנהג בשבירת הכוס זכר לחורבן. ע"ש]. ובעיקר דברי הראשונים הללו יש לדון אם שייך טעם דהנחת התפלין הנ"ל בזמננו או דנימא שאחר שנתבטל נתבטל. והטור אה"ע (סי' סה) כ' שנוהגים באשכנז לתת אפר בראש החתן, ובספרד נוהגים ליתן בראשו עטרה עשויה מעלה זית לפי שהזית מר זכר לאבילות ירושלים. ונהרא נהרא ופשטיה. ע"כ. ומרן אע"ג דבב"י באו"ח ואה"ע הזכיר ד' הכל בו ושנהגו לשבור הכוס, אעפ"כ בש"ע באו"ח (שם ס"ב) ואה"ע (סי' סה ס"ג) לא הזכיר שבירת הכוס רק הנחת האפר בראש החתן. והרמ"א הביא שיש נוהגים לשבור הכוס. ע"ש. ובאמת המנהג כעת הוא איפכא, שאצל הספרדים פשט המנהג לשבור כוס בלבד, ואצל רבים מהאשכנזים נוהגים לתת אפר מקלה (ע"י בס' פסקי תשובות סי' תקס אות ח).

ואכן בשלחן גבוה (סי' תקס סק"ה) כתב: "ועכשיו לא נהגו לעשות כן, אלא לשבר את הכוס בשעת החופה". ע"ש. וע"ע ביפה ללב (סי' תקס סק"ו) ובהע' המו"ל שם. וע"ע בביאור הלכה (סי' תקס ס"ב ד"ה התקינו) שהביא שהחיי אדם העיר שלא נהגו בהנחת האפר, ועוד דברים שנתקנו זכר לחורבן. ע"ש. וע"ע בהערות איש מצליח על הש"ע שם. וע"י בשו"ת שאל האיש (סי' א). וע"י באול"צ ח"ג (פ"ל ס"ב) ש' שמלבד שבירת הכוס יש ג"כ ליתן אפר, ודי בשחיית האפר על הראש רגע אחד, ואח"כ אפשר להסירו. ותמה עמ"ש בשלחן גבוה הנ"ל דמשמע מדבריו שע"י שבירת הכוס נפטר מתקנת

(עמ' רו) ובשו"ת משנה הלכות חי"ז (סי' סב) ובשו"ת חדות יעקב (חאו"ח סי' כא) ובס' ש"ע המקוצר ח"ז (עמ' שכה).

ועי' לראב"ן (ברכות סי' קעז) שהביא את הגמ' בברכות הנ"ל, וכ' דטעמא דשברו הכוס משום גילו ברעדה, ותימה לי אם על דבר זה הנהיגו הראשונים לשבור כוס בנישואין כלי זכוכית, כי מה עצבון יש בזה שאינו שוה אלא פרוטה, ועוד יש לי תימה שנהגו להבזות כוס של ברכה ולשופכו הכל לאיבוד. עכ"ל. ודו"ק.

## ז.

### דין שימוש באוכלין

ועוד יש להעיר ממאי דגרסי' בשבת (נ:): "בעו מיניה מרב ששת, מהו לפצוץ זיתים בשבת, אמר להו וכי בחול מי התירו, קסבר משום הפסד אוכלין, לימא פליגא אדשמואל דאמר שמואל עושה אדם כל צרכו בפת, אמרי פת לא מאיסא הני מאיסי". ופירש רש"י: "לפצוץ זיתים, על הסלע למתק מרירותו. כל צרכו, בין תשמיש בין לפורר אותה ולמחיתה בתבשיל רותח". וכ' התוס': "פירש בקונט' להכותם על הסלע למתק מרירותן ומיבעיא ליה אי אסיר בשבת משום שווי אוכלא ותיקוני אוכלא, ופריך ובחול מי התירו דאיכא הפסד אוכלין שנפסד המשקה הזב מהן וקשה לפ"ז דבפ' חבית גבי דיני סחיטה ה"ל למיתני. ועוד מה הפסד אוכלין יש כיון שעושה לתקנם. ומפרש ר"י וכו'". ע"כ. ומבואר דאיפליגו במיתוק הפרי דרש"י אוסר והתוס' מתירים. וכ"כ רבים מהראשונים להתיר. והנה הב"ח (סי' קעא סוף אות א) כתב: "יש להקשות אהך דאין נוטלין הידים, דאף לנקות הזוהמא קאמר דאין נוטלין משום הפסד אוכלין, ומאי שנא מהא דשרי למשוח הידים בשמן ערב להסיר הזוהמא (ברכות נג: וברש"י ד"ה שמן). ויש לומר התם תקנת

חכמים להניח אפר, וכיצד יפטור תקנת חכמים המוזכרת בתלמוד ליתן אפר מקלה ע"י דבר שלא מוזכר בתלמוד, וגם הרמ"א בדרכ"מ (סק"ב) כ' שבעירו נהוג שתיקה. וע"כ למעשה אין להמנע מהנחת האפר, ויקחו נייר וישרפוהו מעט ויתנו מהאפר על ראש החתן. ע"ש. ומרן מלכא הגר"ע יוסף זצ"ל בחזו"ע ד' תעניות (עמ' תלב) כ' ע"ז דלק"מ, כי נראה דאשתמטייה לשון הכל בו והארחות חיים הנ"ל ששבירת הכוס תחת הנחת האפר, וזה מבואר כד' השו"ג. ואפשר שכוונת הכל בו שאין מוחזקים להניח תפלין כשרים כראוי כדת וכדין. ועינינו הרואות שלא נהגו אצלינו בהנחת אפר, אלא בשבירת כוס של זכוכית. ע"ש. וע"ע בס' בית חתנים (פ"י סי"ז) שכ' ג"כ לתמוה בזה, ושהגר"ב"ץ גופיה לא הורה כן לתלמידיו ורק בקרב בני משפחתו עורר לקיים מנהג זה, ולא אאמין כי יצא מפ"ק לשנות המנהג. וע"ע שם.

ואציין כי בגר"בא נהגו להניח אפר בראש החתן, וכמ"ש בס' גאולי כהונה (מע' ז אות א) ובס' ויען עמוס (מע' ח אות ט) ובקונט' שערי טהרה (סי' ה אות ה). ועי' בשו"ת אלישיב הכהן ח"ג (סי' טז) שכ' לקיים מנהג זה אף בזמננו. ושכן נהג מרן ראש הישיבה שליט"א בנישואיו. ע"ש. וכן מנהג תימן, וכמ"ש בס' ש"ע המקוצר ח"ז (עמ' שיט), ושנהגו להניח האפר בראש ולא לסלקו תיכף, וכן נהגו בהונגריה (עי' אוצה"פ ח"ז עמ' פב). ונותנים האפר על השער, ופלא הדבר שיש נוהגים להניח על המצח. ודלא כערוה"ש (סי' סה ס"ה) שכ' שמסלקים האפר תיכף אחר הנחתו, ודלא כהנהגים להניח האפר עטוף בנייר. ע"ש. ועי' להרה"ג רבי אורי הכהן נר"ו בקובץ בית הלל (גליון כט עמ' קו) שכ' שיש לנהוג בזה, וסיים בסו"ד ששלח עיקרי דבריו לגאון הנאמ"ן שליט"א והשיבו בכת"י כי אכן ראוי לנהוג כן בנתינת אפר מקלה, וכדעת הש"ע. ושגם בגר"בא נהגו בזה. ע"ש. וע"ע למו"א בספרו תורת חיים ח"א (עמ' שיז). וע"ע בשו"ת עטרת פז וביחי ח"א (חאו"ח סי' טו) ולידידנו הרה"ג יהודה נסיר בס' מנחת יין (אה"ע סי' סה) ולידיד"נ הרב יהודה מאדאר בקונט' ענבי הגפן (עמ' ה). ודו"ק.

חכמים היא משום קדושה להסיר הזוהמא קודם ברכת המזון, לפי שמזכיר השם וצריך טהרת ידים, ואסמכוה אקרא והתקדשתם וגו' אני ה' זה שמן ערב. ומהאי טעמא נמי מים אחרונים נמי שרי ביין וכל שאר משקים מפני שהם מעבירים את הזוהמא, כמו שיתבאר בסימן קפ"א (ס"ט). ואף מים ראשונים שרינן בשכר ומי דבש שלנו דרובן ועיקרן מים ולא חיישינן להפסד אוכלין כל שהוא משום מצוה או חובה או קדושה כדלעיל בסימן ק"ס (סי"ב) ודוקא לשאר נקיות דעלמא קאמר הכא דאסור משום הפסד אוכלין". ע"ש. ועי' במג"א (בהקדמה לסי' קעא, ושם סק"א) שביאר דשרי להשתמש לצורך האדם היכא דליכא אפשרות אחרת. ועי' בפמ"ג (אש"א שם) דלב"ח שרי רק לצורך מצוה או קדושה, ולמג"א כל שיש צורך בדבר שרי. וע"ע במור וקציעה ובא"ר (סק"א) ובערוה"ש (ס"ב) ובכה"ח (אות א, ה). ובביאורו"ל (בד"ה לא) השיג על המג"א, ופסק במשנ"ב (סק"ד) שרק כשדרך העולם לעשות כן שרי. ע"ש. ומבואר שלא חששו בכ"ז לבל תשחית. ואע"ג דאיכא הפסד וביזוי אוכלים, דחמיר טפי מסתם הפסד ממון, וק"ו דבעלמא שרי וליכא חשש משום בל תשחית.

ועי' בס' בן איש חי (ש"א פ' בהר סי"א) שכתב: "יש בני אדם שעושים פירות כבושים במים ומלח, ומניחים בתוכם חתיכת פת כדי שיהיה לכבושים טעם יפה, וחתיכת פת זו נמאסת ומתקלקלת, וצריך למחות בידם בדבר זה". ע"כ [וע"ע לו בשו"ת רב פעלים ח"ג סי' ט]. וכתב ע"ז מרן הגר"ע יוסף בהליכות עולם ח"א (עמ' שנג, שנד) שמותר לעשות כן, אע"פ שהפת נמאסת ואינה ראויה יותר לאכילה, שכיון שיש בזה צורך לאדם שפיר דמי. וכ"ש שאין רגילים לתת אלא פחות מכזית. ע"ש. וכ"פ בילקו"י (סי' קעא ס"ג) ובהלכה ברורה (שם ס"ו). וע"ע בשו"ת עשה לך רב ח"ד (סי' כד) ובשו"ת אבני ישפה (סי' לד). וע"ע להרה"ג ר' גולן קבלן שליט"א בקובץ ויען שמואל חט"ו (סי' נא) שהאריך לחזק ד' המג"א הנ"ל, ושבמקום שיש צורך ואפי' קצת הנאה מותר לגרום הפסד לאוכלין. ע"ש. וכן ראיתי עוד למר דודי הרה"ג ר' רזיאל כהן שליט"א שהאריך בתשובה כת"י שהעיקר כד' המג"א שאין איסור בהשחתת אוכלין שלא דרך ביזוי ובעיטה, אבל כל שיש צורך בדבר וא"א לו בענין אחר, אין בדבר בית מיחוש. ע"ש.

## ח.

### הוכחה מתענית הראב"ד

ולכא' יש להוכיח עוד ממ"ש הראב"ד בספרו בעלי הנפש (שער הקדושה עמ' קכה): "הדרך הטוב להכנעת היצר, הוא רעבון הנפש ממיעוט הנאותיה ותענוגיה במאכל ומשתה וכו', ולעולם יניח מעט מכדי צרכו ומהשלמת תאוותו וכו', וע"ז אמרו חז"ל (גיטין ע'): סעודה שהנאתך, משוך ירך הימנה". ע"ש. וכן מצאתי במגיד מישירים (באהרות שבראש הספר, אות טז) שאמר המלאך המגיד למרן: "ובעת מאכלך שאתה תאב ביותר לאכול או לשתות, תסלק ירך". ע"כ. והנה סתמא דמילתא אדם אחר לא יאכל משיירי המאכל, ואעפ"כ מותר לשייר ממאכלו לתועלת שבירת התאוה ואינו עובר על איסור בל תשחית. ודוחק דהראב"ד וכל קדושים עימו שהעתיקו חסידות זו ס"ל שלא הותר אלא כשיש מי שיאכל שאריות מאכלו. איברא דשמעתי מקרוב בשם הגראי"ל



שטייגמן זצ"ל שהחמיר בזה היכא דאין מי שיאכל שיירי מאכלו. ועכ"פ משאר הראיות דלעיל שפיר מוכח להקל בנ"ד [וכיו"ב מצינו שכ' מרן בב"י או"ח (סי' תקצז), מצאתי כתוב בשם ס' אגודה (ר"ה פ"ד סי' כא) שהאוכלים בר"ה לא יאכלו כדי שבעם, למען לא יקלו ראשם, ותהיה יראת ה' על פניהם. ומשמע דשרי לשייר מסעודתו לחסידות ופרישות. אולם לכאן' התם היינו דמעיקרא אינו נוטל אלא מעט לאכילה, וליכא השחתה ואיבוד כלל].

## ט.

### בדבר מצוה ליכא בל תשחית

ומכלל הדברים למדנו דלצורך מצוה שרי. וע"ע בספר חסידים (סי' תתעט) שכתב: "אם כתב אדם ס'ת יפה, וכתב דף שאינו יפה כ"כ כשאר הדפים, אף על פי שאין בו טעות, אם חפץ יסיר הדף ויגזנו, ויכתוב אחר יפה. ואין לומר שעובר על בל תשחית, כי לכך נאמר זה אלי ואנוהו". ע"ש. וכ"כ השד"ח כללים (מע' ב פאת השדה סי' מז ד"ה מכלל), ושכ"פ כמה אחרונים, ולכן מי ששרי בתענית והביאו לו תבשיל לאכול, יכול לזרוקו בהצנע בעד החלון ואין בזה משום בל תשחית. והעיר ע"ד ה' באר שבע דנראה דס"ל להחמיר. ע"ש. וכ"כ עוד בשיורי הפאה בשד"ח (בסוף ח"ח, אות ח) דבדבר מצוה ליכא בל תשחית. ע"ש. וכן מצאתי בשו"ת תורה לשמה (סימן ת) שדן אם מותר לבעל לשרוף בגד לא צנוע של אשתו, והביא הגמ' בברכות (לא.) הנ"ל ששבר כוס זוכית שלא ישכחו צער החורבן, וכתב: "נמצא כל כה"ג שהוא מתכוין לשם מצוה ליכא בזה משום בל תשחית, וא"כ השתא ה"ה הכא כיון שהוא שורף הבגד משום אפרושי מאיסורא ורק יעשה בצנעה ובחכמה באופן שלא תרגיש אשתו. ותדע שהרי נוהגים להדליק כמה נרות בבית הכנסת גם ביום ואע"פ שאין המקום מאיר באורם דשרגא בטיהרא מאי אהני, ועכ"ז אין בזה חשש ב"ת, מפני שהם מדליקים לכבוד בית הכנסת או לכבוד הצדיקים ועושים לשם מצוה". ע"ש [וידי"נ הרה"ג ר' יצחק משה נר"ו העיר עוד ע"ד ה' תורה לשמה שם, דמאחר ומיירי בבגד שאינו צנוע יותר היה לו להוכיח מהא דברכות (כ.) דקרע הבגד דשויא ת' מאה זוזי לאפרושי מאיסורא. וק"ו דהכא אשתו היא ומבער מרשותו וממונו]. וכן ראיתי בשו"ת הר צבי (האו"ח ח"ב סי' קב) שכתב בענין קציצת אילן של ערלה כדי להעמיד במקום סוכה, דאין לחוש לבל תשחית, משום שלא אסרה תורה אלא דרך השחתה וקלקול, והמשחית לצורך מצוה אין בו משום בל תשחית. ועי' בשלטי הגבורים (ע"ז פ"א) שכתב: "המשחית לצורך מצוה אין בו משום בל תשחית שנדחה איסור זה מפני המצוה שהרי ציוו חכמים לקרוע על המת. ובספר חסידים (סימן תתעט) לענין אם רוצה לגנוז דף מספר תורה משמע שאפילו משום הידור מצוה בלבד אינו עובר על בל תשחית. וכו'. המורם מכל הנ"ל שבנדון שלפנינו יש כמה קולות להתיירא, ומ"מ אם אפשר לקצוץ ע"י גוי מה טוב, ובפרט שיש שכתבו שאפילו באופן המותר משום בל תשחית, מ"מ יש להזהר בדבר משום חשש סכנה". ע"ש. וכן פסק בחזו"ע סוכות (דיני הסכך סכ"ט) שאם אין מוצאים ענפי אילן לסכך הסוכה אלא עצי פרי, מותר לכרות ענפים מן האילן ולסכך בהם לקיים מצות

סוכה, משום שלצורך מצוה ליכא בל תשחית. וטוב לכרות הענפים ע"י גוי. ע"ש. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ג (חיו"ד סי' יח אות ה). וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סי' מה אות ה).

וכיו"ב כתבו האחרונים דליכא בל תשחית בשריפת הבגדים במירון בציון רשב"י, שכמה חכמים פקפקו בזה, וגם בשו"ת חקרי לב (ס"י יא) השיג על המנהג בתוקף, וכ' איני מוצא לזה צד היתר. ע"ש. ולעומתם הגאון רבי שמואל העליר ראב"ד צפת חיבר קונטרס "כבוד מלכים", והאריך להוכיח להקל (ויש לעמוד בדבריו בכמה מקומות. ואכמ"ל). ע"ש. וע"ע במה שדנו בזה בשו"ת שואל ומשיב מהדורא חמישאה (סי' לט דף ע"ב) ובשו"ת חתם סופר (חיו"ד סי' רלג) ובשו"ת אוריין תליתאי (סי' נב) ובשו"ת שם אריה (חאו"ח סי' יד) ובשו"ת ערוגת הבושם (חאו"ח סי' יד) ובספר שדי חמד (אס"ד מערכת א"י אות ו) והגאון רבי חיים אלעזר שפירא בס' עולת תמיד (עמ' רלד). וע"ע בס' ברכת השם (סי' ב סמ"ח) ובס' עץ השדה (פכ"ב סי"א) ובס' רביד הזהב ח"א (חאו"ח סי' כט, ל, לא) ובקובץ ויען שמואל ח"כ (ס"ס כד).

ולכאוף אף אדם שחפץ להחמיר בחומרא באיזה הלכה מיקרי ג"כ לדבר מצוה ושרי ואין לאסור משום ב"ת. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ט (סי' קכ אות ב) בענין אנשים שנשארו להם דברים יקרי ערך כקופסאות בשר וכה"ג שיש תערובת חמץ, דאם יאבדם איכא חשש מלאו דבל תשחית, וכ' דאם היה נהוג זה מעיקר הדין ל"ש ב"ת דהותר מכללו במקום תועלת או הלכה, וקרוב דגם אם נהוג זה שלא למכור חמץ ודאי אינו מעיקר ההלכה, מ"מ כלפי מי שמחמיר בזה אין חשש בל תשחית. ע"ש. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר ח"כ (סי' נא אות ב).

## י.

### בעניין הפרשה מפירות שנקנו בחנויות מהדרין

ולפי כל האמור נראה שיש לפשוט השאלה שבשאלה בביהמ"ד במי שמפריש תרו"מ מספק בכל פירות וירקות שמביא לביתו, אף שנקנו מחנויות עם כשרות מהדרין, דהנה בשו"ת משפטי צדק (סי' צה) כ' שא"צ להפריש תרו"מ ביין מענבים שנקנו מגוי, וכ' דהמפריש תרו"מ מהיין אפי' בלא ברכה מספק עובר על בל תשחית, ויש בו משום ביזוי אוכלין. ע"ש (והובא בשו"ת יבי"א ח"ה חיו"ד סי' כח אות ב). ולענין מעשה, לפיה"א נראה ברור שאין בנ"ד חשש בל תשחית, מאחר שיש חומרא בזה, דאין בן אנוש ניצול משגיאות. ואפשר שגם המשפטי צדק הנ"ל מודה בנ"ד, דדוקא בדבר שלא שייך בו כלל הפרשה הוי ב"ת, דהוי חסיד שוטה. אך בדבר ששייך הפרשה וחושש שמא לא הופרש כראוי ליכא בל תשחית. ובעיקר חומרא זו, כ"כ הגר"ח קנייבסקי בס' דרך אמונה (פ"ט מהל' מעשר דרך אמונה סק"י) שראוי לכל ירא שמים אף אם קנה במקום שיש השגחה מעולה לחזור ולעשר בעצמו בלי ברכה שהנסיון מוכיח שכמה פעמים קורה תקלות אף במקום שיש השגחה מעולה. ע"ש. וכ"כ עוד לקמן (פ"ד ס"א בביאור"ל סוד"ה הלוקח): "ראוי לכל ירא שמים לחזור ולעשר בלי ברכה כל מה שקונים אפי' במקום שיש משגיח טוב ובקי ויר"ש, כי בכל דבר ציבורי קורה תקלות כמה פעמים כנודע מפי הנסיון רבות כאלה. ובפרט אם בעה"ב אינו יר"ש ורק סומכין על המשגיח. אא"כ יודעים בבירור שנתעשר". ע"ש.

וע"ע בתשובות והנהגות ח"ג (סי' שמ) שכתב: "חמי שאל את החזו"א זצ"ל, כשיש הכשר מעולה אם יפריש עוד פעם בביתו, והשיב שהנהגה טובה היא תמיד להפריש בבית, שיתרגל להפריש תמיד (ולא לחלק). אבל מדברי השואל ניכר שלדעתו הדבר ח"ו בבל תשחית. ולכן אבאר שלענ"ד מעיקר הדין יש מקום להחמיר לעצמו כן. ואף שבהכשר מעולה ובהשגחה כהלכה וכהוראת רבותינו גאוני הוראה, אני לא מסכים שהמפריש עובר באיסור בל תשחית וכדברי המערער ששופך אף וחימה על המפרישים בבית, רק זהו הנהגה טובה. למעשה הידור שכל אחד יקיים הפרשת תרו"מ בביתו, ויש לזה עוד טעמים. ויש חששות בהפרשה אף בהכשר כיון שהשליחות לועדת הכשרות או לבד"ץ ממומר ואולי לא מועיל כלל, אבל אם חרדי קונה הפירות שפיר יכול להפריש, וכן יש עוד חשש מצוי כשיש הרבה פירות לתקן שמפרישים ממקומות של עולי מצרים על עולי בבל ואולי לא מועיל. סוף דבר קשה לקיים מצוות התלויות בארץ, ומטעם זה כתב רבנו חיים בתוס' כתובות (ק: ד"ה הוא) שאנו פוטרין עצמנו לנסוע שמה, ומ"מ אנו מהדרין ומשתדלים בעזהשי"ת לצאת ככל האפשר שתהא עם כל ההידורים, ולכן המוסיף להפריש בביתו תע"ב. ועכשיו רוב התוצרת בשוק היא מיהודים מקיבוצים, וחלק ניכר הם כופרים ואפילו מגדלי חזיר ר"ל, ולכן אני מסיים, אף שכוונתו לטובה יהא ברור שטועה, ובחנם צועק על המהדרין ליהור להפריש בבית, ובדברינו נתבאר שיש לזה הידור, ואולי אפילו צורך ממש." ע"ש.

וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"ט (סי' קט) שכך בענין המהדר ומפריש תרומות ומעשרות בביתו מטעם חשש של תורם מדמאי על דמאי, ויש מהמהדרים כשקונים פירות מהשוק כשהם ספק טבליים, שמעשרים כל פרי ופרי בפני עצמו, או לכה"פ מכל שק בפ"ע, וכן ענבים מכל תיבה בפ"ע תע"ב, אבל בודאי אין להחמיר ע"ע כשבא לבית חבירו על שמחה וכיו"ב מלאכול פירותיהם וכיו"ב, אם נודע שקונה מהחנויות שמעשרים כפי הנהוג עפ"י ועד הכשרות, מכל הטעמים הנ"ל. ע"ש. וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"ה (ס"ס קעב) שכ' תקנת ההפרשה שעושים מכבר בתי דינים בירושלים חי וקיים, אף על פי שהכל מודים שיש עוד דרך עדיף מזה כהפרשת יחידים שביכלתם להפריש משלהם ממש. ע"ש. ואף שיש עוד להאריך בזה, אכמ"ל כעת, ומעיקר הדין עד אחד נאמן באיסורים וראוי לסמוך ע"ז מעיקרא דדינא, והכי חזינן לרבים מהת"ח והחסידים ואנשי מעשה שאינם נוהרים בכך, ואין הקב"ה מביא תקלה אפי' לבהמתן (חולין ז:): של צדיקים, ובמידי דאכילה הוא לכו"ע. ומ"מ הרוצה להחמיר ע"ע לא יחשוש משום בל תשחית.

## יא.

### המסקנא להקל בתועלת כל דהו

ואכן מדין המשבר כלים להטיל אימה על בני ביתו (ולכאו' לאו דוקא משום מצוה דכיבוד אב ואם) וכן מדין שימוש באוכלין הנ"ל מוכח דשרי איבוד ממון לכל תועלת ולאו דוקא צורך מצוה. וטעם ההיתר בזה נראה דהנה הרמב"ם (פ"ו מהל' מלכים ה"י) כתב: "לא רק האילנות בלבד, אלא

כל המשבר כלים, ומאבד מאכלות דרך השחתה עובר בלא תשחית". ע"כ. וכ"כ בספר החינוך (מצוה תקכט): "והיינו שנאסר דרך השחתה, וכל שאינו דרך השחתה אלא לתועלת הבריות שרי". וע"ע בסמ"ק (מצוה קעה) שכ' שאם היה צריך לאותו דבר להשחיתו כדי לעשות "הנאת" גופו, בל תשחית דגופו עדיף. ע"ש [וע"ש בצביון העמודים שכ' ג"כ שמבואר דעת הסמ"ק דגם הנאת גופו בעלמא שאין בה משום רפואת הגוף, הוי בכלל הך דבל תשחית דגופיה עדיף. ויתכן דמפרש כן להא דאיתא בשבת (קמ:): ואמר ר"ח האי מאן דאפשר ליה למיכל נהמא דשערי ואכל דחיטי קעבר משום בל תשחית, והמתבאר בזה בפשוטו דכל שיש תועלת והנאה לגוף הוי בכלל הך דבל תשחית דגופא עדיף. ע"ש].

וכן ראיתי בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת חיו"ד סי' י) שנשאל אם מותר לצוד ברובה ציד חיות ובהמות או שיש לאסור משום צעב"ח ובל תשחית, וכ' דלא שייך בזה בל תשחית שהרי נהנה וגם אינו עושה דרך השחתה. וע"ש. וכ"כ מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א (סי' כב) שלא אסרה תורה אלא דרך השחתה, וכשאינו דרך השחתה רק מפני צרכו והנאתו שרי. ע"ש [וע"ש עוד (בסי' כג) שכ' דלא נקטינן כד' השלטי גבורים (פ"ק דע"ז) דס"ל דלא שייך בל תשחית אלא במשחיתו מכל וכל, אך כשאינו משחיתו לגמרי ל"ש ב"ת. ומכמה דוכתי מוכח דלא נקטינן הכי. ע"ש. וע"ע בשדי חמד כללים מע' ב פאת השדה סי' מז דף רכ ע"א. ובמתק אוהרות חלק הלאוין אות כג]. וכ"כ בחכמת אדם (כלל פו סט"ז) שלא שייך בל תשחית כיון שעושה לצורך תיקון. ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת חקרי לב (מהדו"ת חיו"ד סי' יא) שכ' דבין אם עושה להנאת ממון, או הנאת גופו, או הנאת רצונו, ליכא ב"ת שהרי אינו דרך השחתה. ע"ש. וכ"כ השד"ח (כללים מע' ב' סוף אות קב) ובספרו שו"ת אור לי (סי' פו ד"ה האמנם) דכל שיש איזה צורך ליכא בל תשחית. וזה ברור ויציב. ע"ש. וכ"כ חכמי טבריה במכתב שנדפס בשד"ח (אס"ד מע' א"י אות ו ד"ה וראינו) שכל מה שהאדם עושה להנאת גופו או ממון או הנאת רצונו אין בו משום ב"ת. ע"ש. וע"ע בפני יהושע (ב"ק צא: תוד"ה החובל) דהיכא דאיכא צורך שרי. וע"ש.

וכ' בשו"ת התעוררות תשובה ח"ב (סי' קפג) שבמקום שיש לו טירחא ואיבוד זמן אם יזהר בהשחתת דבר מועט, וטירחתו ואיבוד זמנו חשוב לו יותר מדבר זה, יש להקל, שאפי' אילן מאכל אם צריך למקומו או שעצו שוה יותר מפירותיו מותר להשחית, מכ"ש לזכר זה. וע"ש. ולפ"ז נראה שפרי שיש בו תולעים וקשה עליו לבודקו בודאי דשרי להשליכו לאשפה ולא שייך בזה בל תשחית מאחר ויש טורח והפסד זמן בבדיקתו. וק"ו אם יש חשש שגם אחר דרישה וחקירה ועמל רב בבדיקתו עדיין המצא ימצא תולעים שלא הבחין בהם, דבודאי דמצוה קא עביד להסיר מכשול. וע"ע בשו"ת משנת יוסף ליברמן ח"א (סי' רה) שנשאל במיחזור בקבוקים שאפשר לקבל סכום כסף קטן ביותר, וגם יש מקומות שמשחזרים את הבקבוקים בחינם ע"מ להשתמש בבקבוק, האם יש ב"ת, וכ' להקל עפ"ד החיי אדם בדין הציציות הנ"ל [אות א' בהע']. וכ' דמ"מ אם יש מיכלי איסוף קרוב לביתו ראוי להשליכם שם אם אין טירחא יתירה. ע"ש.



## יב.

## בעניין בל תשחית במים, ובדין משחקי קטן

ולפי כל האמור גם בנקיון ושטיפת מכונית (וק"ו בנט"י בשפע כד' הגמ' שבת סב: שיש מצוה בדבר), וכן בממלא בריכת מים שנדרשים לכך כמויות גדולות של מים פשוט וברור להתיר כיון שיש בכך הנאה. וכיו"ב שמעתי מעירים על משחק "רובה מים" לילדים שיש לחוש לבל תשחית במים. ולפיה"א פשוט וברור שיש להקל. וזה מפורש בגמ' יומא (עח:): דרבה "זבין" להו מאני גזיזי דפחרא לבניה ומתברי להו. ופירש"י מאני גזיזי, כלים סדוקים של חרס בדמים קלים (והיינו שרבה היה קונה לבניו הקטנים כלים שבורים שישברום להנאתם). ע"ש. וע"ע בשו"ת תורה לשמה (סי' תא) שדן אם יש בל תשחית במשחקים של קטן, כגון ניירות ישנים או חדשים שיש בהם מעט לכלוך וראויים לאיזה תשמיש לכרוך בהם איזה דבר והקטן מאבדם לגמרי. וכ' דאין בזה חשש ושרי, והוא גמרא ערוכה ביומא (עח:). והתם הם ראויים לתשמיש אחר ביבש בלא מים, דהא זבין להו בדמים, ועכ"ז מאחר שהם בדמים קלים ובוזה יהיה תענוג לילד שרי, ואין בזה משום ב"ת. ע"ש. ועוד יש להוסיף מ"ש בשו"ת מהרש"ם ח"ג (סי' שעה) דליכא בל תשחית באיבוד מים. ע"ש [והזכיר דבריו בשו"ת יביע אומר ח"א (חיו"ד סי' כג) ובחזון עובדיה (אבלות א עמ' קו). ע"ש]. וכך כתב מהרש"ם עוד בדעת תורה (יו"ד סי' קטז סעיף ה), ובעין הרועים (בענין בל תשחית אות טז). והביא ראיה מהא דאיתא בש"ע (או"ח סי' קע סעיף כב): אחר ששתית ונשאר יין בכוס לשתית חברך, קנח מקום נשיקת הפה משום מיאוס, ולא תשפוך משום בל תשחית, אבל אחר שתית מים שרי לשפוך. ע"ש. וכבר עמדו על דבריו רבים מהאחרונים, ואפי' היכא דאין המים עולים כסף, הרי נחלקו הפוסקים אם יש איסור בל תשחית בדבר הפקר, וע"ע בש"ע הגר"ז (הל' בל תשחית סי"ד) ובשו"ת שואל ומשיב (מהדורא רביעה ח"א סי' כח) ובאמרי יושר (ח"א סי' ק"ג) ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' מה) ובשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' קב) ובשו"ת יהודה יעלה (ח"ב סי' קסד) ובשו"ת בן פורת להגר"י ענגיל (ח"א סי' ו) ובשו"ת להורות נתן ח"ב (סי' סח). והאריכו לדון בזה אם יש במים בל תשחית, בירחון או"ת (סיון תשע"א סי' קכז מכתב ט, ותמוז תשע"א מכתב כה) ובגליונות פנינים [גליון נה, גליון נו (עמ' ח), גליון נז (עמ' כא), גליון נח (עמ' ט, י, יא), גליון נט (עמ' יז, יח), גליון ס' (עמ' ז), גליון סו (עמ' ו), גליון סח-ט' (עמ' טו), גליון עא (עמ' יא), גליון עה (עמ' יב). ושו"נ מקצת הדברים הנ"ל בס' דבריך יאיר (ח"ה עמ' תכא), ובס' מעגלי אליהו הלוי (ח"ג חיו"ד סי' א) ובס' ודרשת וחקרת (ח"ו חח"מ סי' לא אות ג). ע"ע]. ועי' להרה"ג רבי נסים הכהן זצ"ל בספרו שו"ת מעשה נסים ח"ה (סי' מא) שכ' שהמנהג בג'רבא לומר תשליך על בורות מים שהיו סמוך לבית הכנסת. ובזמננו עדיף לומר תשליך על קערה מלאה מים דדמיא טפי לבור מים, מלומר על ברו מים פתוח במשך זמן רב, וגם שלא יהיה בל תשחית שברז פתוח הרבה זמן. ע"ש.

ובענין אדם שיש לו נזילה קטנה בצינורות המים ואינו מתקנה מאחר שהתשלום על התיקון מרובה על הפסדו במים, לפ"ד הסמ"ג הנ"ל שרי בל תשחית היכא שהתועלת באיבוד הממון מרובה על ההפסד. וגם אינו משחית בידים רק אינו מתקן התקלה. וכבר ראיתי לחכמי דורנו שכתבו בזה להתיר ודלא שייך בזה לא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכים לו. וק"ו לפ"ד מהרש"ם הנ"ל דלא שייך בל תשחית במים.

וכע"ז יש לדון באולמות ובתי מלון שמשליכים את האוכל שנותר לאשפה, דהיכא שעלות העובדים למזכרם או להעבירם לאנשים שיאכלו מהם מרובה מהריוח שיקבלו מכך, לכא' יש להקל מעיקר הדין עפ"ד הסמ"ק הנ"ל. אולם בודאי שהנכון לבעלי בתי מלון יראי ה' שיחלקו לעניים ולמשפחות נזקקות, ועלות העובדים יוכלו לשלם מכספי מעשרות (ולפי הנשמע קיימים כיום ארגונים שנוטלים מבתי המלון ללא עלות על הפיגוי ומחלקים האוכל לנזקקים. ובודאי שנכון לעשות כן).

## יג.

### אם הותרה השחתה במקום שאפשר להגיע לתועלת ע"י איבוד ממון מועט

ולכא' יש מקום לחלק דהיכא דיכול להגיע לתכליתו ומטרתו ללא השחתת ממון כלל או השחתת ממון מועטת, אין להקל להשחית ממון שאין בו הכרח. ויש להוכיח כן ממאי דגרסי' בקדושין (לב): "רב הונא קרע שיראי באנפי רבה בריה, אמר איזיל איחזי אי רתח אי לא רתח". ופריך "והא קא עבר משום בל תשחית", ומשני "דעבד ליה בפומבייני". ופירש"י: "במקום התפירה, שאינו נחסר מדמיו בכך, כגון בשוליו". ע"כ [ועי' במאירי דגרס בפום מאני (והיינו בפי הבגד). כלומר במקום התפירה]. ומבואר דאף שהיה לו תועלת לידע אי רתח אי לא רתח, אעפ"כ אסור משום דלא חשיב תועלת כולי האי. ולפי האמור אתי שפיר, דמאחר שיכול להשיג הנאתו ולהגיע לתכליתו ע"י שיקרע במקום התפרים ולא ישחית כל הבגד, אין היתר להשחית את כל הבגד.

וכן מבואר בסמ"ג (לאוין סימן רכט) שכתב: "אם אדם משחית שום דבר להטיל אימה על בני ביתו שייראו ממנו ויהיה שלום בבית מותר, ששכר הטלת יראתו מרובה על השחתתו". ע"כ. ומבואר שאף במקום שיש תועלת בהשחתת הממון, מ"מ כל שאין תועלת גדולה כ"כ משווה הממון שמאבד יש לאסור.

וכן יש להוכיח מדתניא בחולין (פח:): "היה מהלך במדבר ואין לו אפר לכסות, שוחק דינר זהב ומכסה. היה מהלך בספינה ואין לו עפר לכסות, שורף טליתו ומכסה". ועי' בבית יוסף יו"ד (סי' כח) שהביא מ"ש המרדכי (סי' תרנד) בשם הגאונים "דאי איכא גברא דחביב עליה טליתו מעוף או חיותא, אי נמי דלא שוי דינר ההוא עוף או חיותא היכי לעביד, ממצה דמא בבגדא אי נמי בסנדלא ומברך על כיסוי הדם, וכי מטי לדוכתא דעפרא יסחי ההוא בגדא או ההוא סנדלא דמצי ביה דמא ומכסה בלא ברכה. והכי תקינו רבנן לענין כיסוי הדם בין במדבר בין בים". עכ"ל. וכ' ע"ז מרן הב"י: "אלו דברי תימה, דאם כן עדיף הוה ליה למיתני האי תקנתא מלמיתני שורף טליתו דאיכא משום בל תשחית. ועוד יש לתמוה עליו שכתב דכי ממצה דמא בבגדא או בסנדלא מברך על כיסוי הדם, וכיון שאינו מכסהו בעפר היאך יברך עליו, הילכך נראה דאין לדבריו אלו עיקר ומפני כך השמיטו הפוסקים ז"ל". ע"כ. ועי' בדרכי משה הקצר (סק"ט) שכתב: "לא ידעתי מה קאמר מר, דהא הגאונים לא כתבו אלא אם לא שוויא ההיא עופא או חיותא זה הזהב דאז ודאי הוא משום בל תשחית, ולכך תקינו ליה שיכסה בכהאי גוונא הואיל וא"א בענין אחר, אבל אי ההוא עופא עדיף טפי מזהב ששוחק או טלית ששורף ליכא בזה ב"ת

כדאיתא בפ' החובל (ב"ק צא:): גבי אילן מאכל שדמיו יקרים לבנין דמותר לקצצו. וכ"כ הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ו ה"ח). ולכך אסור לכסות בכהאי גוונא דהא אפשר ליה לכסות בזהב ששוחק או בטליתו ששורף הואיל ולית ביה משום בל תשחית, ולכן לא תני התם האי תקנתא משום דהאי תקנתא אסור במקום דאפשר בענין אחר. ע"ש. ופסק הרמ"א בהגה בש"ע יו"ד (סי' כה סכ"א) כד' המרדכי הנ"ל. ועי' בט"ז (ס"ק יז) שפסק כהב"י. והש"ך (ס"ק כט) פסק כהרמ"א.

ובדברי מרן הב"י מבואר בהדיא דאם איתא שיש תקנה לכסות הדם באופן שכ' המרדכי אסור לשרוף הטלית משום בל תשחית. וזה כדלעיל. ומצאתי ג"כ בפרי חדש (ס"ק לג) שכ' שהשיג הב"י דאם כן עדיף הוה ליה למתני האי תקנתא מלמיתני שורף טליתו דאיכא משום בל תשחית עד כאן. ולכאורה יש לתמוה עליו דאי איכא בל תשחית איך התירו לו חכמים לעבור על בל תשחית בשריפת טליתו, אלא הדבר ברור דכיון שאינו יכול לשחוט משום שאין לו במה לכסות הדם אין כאן בל תשחית מאחר ואינו יכול לאכול בלא כיסוי, אלא כוונת הרב היא דאם איתא להך תקנתא דלמצה הדם בבגד אם כן איכא בל תשחית לשרוף הטלית דהא אפשר בלאו הכי. ומעתה מה שתיירץ הדרכ"מ דבמתני' מיירי דהבגד או הזהב אינו שוה כמו העוף וליכא ב"ת, והגאונים מיירו כי איכא בל תשחית, אינו כלום דממ"נ, אי הך תקנתא דגאונים איתא ומקיים מצות כיסוי בכהאי גוונא אף שהבגד אינו שוה כמו העוף מאי הוי, סוף סוף איכא בל תשחית כיון דמצוי לקיומי המצוה בלאו הכי, ואם לא מקיים מצות כיסוי בכה"ג אפילו שיהיה שיווי הטלית כפלי כפליים מהעוף מה בכך, הרי רוצה לאכול עוף ואינו יכול לשחוט בלא כיסוי, א"כ אף שישורף טלית בן מנה לצורך הכיסוי אין כאן בל תשחית כלל כיון דלא מצי לאכול בשר בלאו הכי ובל תשחית דגופיה עדיף, והא חזינן למר בריה דרבינא דתבר כסא דמוקרא בת ת' זווי קמי רבנן כי היכי דלעציבו כדאיתא בפרק אין עומדין (ברכות לא). ואין כאן משום בל תשחית, משום דההיא הנאה דהוה ליה למר בריה דרבינא דלעציבו רבנן היה מחשיבו יותר מת' זווי והכי נמי דכותה ופשוט הוא. ע"כ. וע"ע בפרי תואר (ס"ק כח). ועי' בתבואות שור (ס"ק לו) ובשו"ת שאלת שלום (מהדו"ת סי' רעד) ובשו"ת בית יצחק ח"א (חיו"ד סי' קמב) ובשו"ת משנת יוסף ליברמן ח"ח (סי' ה).

וע"ע להגאון רבי חיים אלעזר שפירא בס' עולת תמיד (עמ' רלד) שהעיר ע"ד הרמ"א שהראיה שהביא מהגמ' ב"ק (צא:): דאם מעולה בדמים מותר לקוצצו, אין זו ראייה, דהתם הוא בגוף הענין שהתורה ציותה לא תשחית את עצה, והיכא שהוא מעולה בדמים כשיקצצנו ל"ש זה, משא"כ הכא דשחיקת דינר זהב או שריפת הבגד אינו לצורך אכילת העוף (ול"ש לומר אם שוה כמוהו או לא), רק לקיים מצות כיסוי (ובשחיטה כשרה לאוכלו גם כשלא כיסה כנ"ל). ע"ש. ואף הרמ"א דפליג ע"ז אפשר כוונתו דהתקנה הנ"ל שכ' המרדכי למצות הדם אינה לכתחלה, ולפיכך היכא דהעוף שווה יותר מהטלית שורף טליתו ולא שייך בל תשחית בזה, אך כאשר אין העוף שווה יותר מהטלית יש איסור מן הדין דבל תשחית ומש"ה יעשה באופן הנ"ל. ועכ"פ מדברי מרן מבואר בהדיא כנ"ל.

וכן מצאתי בשו"ת מהר"י בסאן (סי' קא) שנשאל באדם שיש לו תאנה בחצירו ורוצה לקצוץ האילן לבנות בית חתנות לבנו או לדור בו הוא עצמו, ואחר שצייד להקל כתב: ואכתי יש לבעל

דין לחלוק ולומר דכשהבנין אינו דבר של צורך גמור אלא לנוי למלאת תאות נפשו דאסור לקוץ, דאע"ג דאמר' שלא אסרה תורה אלא דרך השחתה, לאו כלל הוא, דאפי' כוונתו לדבר אחר שרצונו בכך או כמתעסק אע"פ שאינו דרך השחתה ממש, כיון שאין בקציצת האילן תועלת אמיתי אח הוא לבעל משחית ודרך השחתה קרינן ביה, שאין אנו הולכים אחר כוונתו אלא כשהוא דבר המועיל יותר מהאילן ע"פ האמת ולא ע"פ מידותיו ותאוותיו בלבד. וכ"כ בסמ"ג, אם אדם משחית שום דבר להטיל אימה על בני ביתו שייראו ממנו ויהיה שלום בבית מותר, ששכר הטלת יראתו מרובה על השחתתו כדאמר' בפ' האורג וכו'. ומשמע בהדיא ממה שאמרו בפ' האורג דקא עביד למירמא אימתא וכו', הוא משום שהוא דבר גדול שלום הבית ושכרו מרובה מהפסד כלים שמשחית, אבל אם לא היה האמת כן אע"פ שרצונו כך ואינו מכוין להשחית אלא לעשות רצונו מ"מ משחית קרינן ביה ואסור. ונראה שלמד הסמ"ג ד"ז מדאמר' (פ"ק דקדושין) דרב הונא קרע שיראי באפי רבה בריה אמר איזיל ואיחזי אי רתח אי לא רתח, ופריך והא קעבר משום בל תשחית, ומשני דעבד לה בפומבייני. ופירש"י בפומבייני: במקום התפירה שאינו נחסר מדמיו בכך כגון בשוליו. ואם איתא הא לא עשה אלא למען נסות לראות אי רתח בריה ולא כיון להשחית, אלא ודאי משמע מהכא דכיון שאין במעשיו שכר מרובה מהפסד הכלי אסור ולא אזלינן בתר רצונו. ועוד יש להביא ראיות ע"ז משבת פ' מפנין (קכט:): דאמר בל תשחית דגופא עדיף. ודברי הסמ"ג לא צריכים חיוזוק. וכ"כ בפיה"מ להרמב"ם (ספ"ד דשביעית). ולפ"ז אפשר כשאין השכר הנמשך מבנין הבית מרובה מהפסד השחתת התאנה שהשכר של הבית הלא מזער הוא והוא בא מכח הוצאה מרובה, וא"כ אע"פ שאין כוונתו להשחית כיון שאין השכר מרובה על ההפסד משחית הוא ואסור (ושוב כ' שבנידונו שבונה לצורך הרווחת דירתו ונוי הדירה חשיב צורך מספיק להתיר). ע"ש.

וכן ראיתי בשו"ת חקרי לב (מהדו"ת חיו"ד סי' יא) שהקשה בגמ' קדושין הנ"ל, דמאי פריך הרי הנאת רצונו שרוצה לידע אי זהיר בכבוד אב ואם ובכה"ג ליכא בל תשחית, וכ' לבאר דלהנאת רצונו דשרי היינו כשא"א בענין אחר, אבל הכא גבי ר"ה דהוה אפשר הנאת רצונו בלי בל תשחית וכגון שיקרע בפומבייני לא שרי, וזהו שהקשו והא קעבר בב"ת כיון דאפשר בפומבייני, ותירצו דרב הונא כי קרע נמי בפומבייני, ותירצו דרב הונא כי קרע נמי בפומבייני קרע. באופן דלמדנו דבין אם עושה להנאת ממון, או הנאת גופו, או הנאת רצונו, ליכא ב"ת שהרי אינו דרך השחתה. עכת"ד.

וכן מבואר בש"ע הגר"ז (הל' שמירת גוף ונפש ובל תשחית סי"ד וס"ו) שאסור לשבר כלים אפי' כוונתו כדי להראות כעס וחימה להטיל אימה על בני ביתו שאינם נוהגים כשורה. בד"א כשעושה דרך השחתה וקלקול, אבל ע"מ לתקן מותר לקלקל אם א"א לתקן ע"י קלקול זה. ואצ"ל אם מקלקלו ע"מ לתקן גופו, או שורף בגד לכסות דם באפר כדי שיוכל לשחטו ולאכלו אם אין לו עפר אחר כגון שהולך בספינה וכל כיו"ב. ע"ש.

וכן מצאתי עוד להגר"ח בס' בן יהוידע (ברכות לא.) שהקשה על הגמ' בברכות [הנ"ל אות ו] ששבר כסא דמוקרא ע"מ שיהיו עצבים בחתונה, איך יאבד כלי יקר כזה ולא חש לבל תשחית. ואע"ג דימצא כלי חרס פשוט שיהיה צבוע ע"י אומן שיהיה נראה כמו כסא דמוקרא דשוי ת'



זו, מ"מ מן הגמ' נראה דלא הוה הכי אלא כסא דמוקרא ממש. ע"כ נ"ל דהיה סדוק ועומד להשבר ואינו ניכר לרואים, והם חשבו שהוא שלם ששוה ת' זוז ושברו לפנייהם. ע"ש. אך יש להקשות למטוניה דמר היאך רצה ליישב דמיירי שהיה כלי חרס פשוט הצבוע ע"י אומן ונראה ככוס יקר, דהא סוף סוף דין פרוטה כדין מאה והוי בל תשחית. ולפיה"א אתי שפיר, דע"מ שיתעצבו מותר לשבור כוס שאינה יקרה דהא סגי בהכי. (ומ"מ לדינא כ' הפוסקים דבגמ' מיירי בכוס יקרה ארבע מאות זוז ממש ואעפ"כ שרי משום שחפץ שיתעצבו ולזה שרי וליכא ב"ת כלל. עי' לעיל אות ו').



### ותצא דינא

א. מותר לאבד ממון לצורך ולהנאת האדם, שכל שעושה דבר לאיזה צורך או תיקון, לא שייך בזה בל תשחית. ובין אם עושה להנאת ממון או הנאת גופו יש להקל שהרי אינו דרך השחתה.

ב. ואף בחומרא שאדם חפץ להחמיר לא שייך בל תשחית. לפיכך המפריש תרו"מ לחומרא בעלמא אף כשקונה מחנויות בהכשר מהדרין, אין לחוש בזה משום בל תשחית. וכ"ש אחר שכבר נמצאו כמה וכמה פעמים שאירעו תקלות אף בהכשרים מהודרים, ואין בן אנוש שניצול משגיאות.

ג. וכן גבי אדם שמכין חמין בביתו ואם מכינו בכמות הדרושה לו החמין מצטמק ורע לו, ולפיכך צריך הוא להכין כמות גדולה, וכך החמין מתבשל היטב, אך באופן זה חלק מהתבשיל מושלך אחר השבת לאשפה. ויש להקל בזה ואין לחוש משום בל תשחית, ובפרט שיש בזה מצות עונג שבת.

ד. וכן במקום שיש טירחא ואיבוד זמן אם יזהר שלא ישחית דבר מועט, לא נאסר משום בל תשחית. ולכן פרי שיש בו תולעים וקשה עליו לבודקו בודאי דשרי להשליכו לאשפה ולא שייך בזה בל תשחית מאחר ויש טורח והפסד זמן בבדיקתו. וק"ו אם יש חשש שגם אחר דרישה וחקירה ועמל רב בבדיקתו עדיין המצא ימצא תולעים שלא הבחין בהם, דבודאי דמצוה קא עביד להסיר מכשול.

ומכל האמור תשובה מוצאת שמותר לחתוך את חוטי הציציות על מנת לקשור תחתיהם פתילים אחרים.



הרב יעקב חזן

מח"ס תפילת יעקב ו-היכון לקראת אלוקיך יעקב

## בהלכות תפילת הדרך\*

איתא בברכות (כט:): "אמר ליה אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא, לא תרתח (לא תכעס) ולא תחטי, לא תרוי (פרש"י לא תשתכר ביי, ורבינו יונה פירש לא תשבע, כי כשאדם שבע ונמשך אחר תענוגותיו יכול לשכוח את הבורא) ולא תחטי, וכשאתה יוצא לדרך הימלך (טול רשות) בקונך וצא, מאי הימלך בקונך וצא? אמר רבי יעקב אמר רב חסדא זו תפילת הדרך. ואמר רבי יעקב אמר רב חסדא כל היוצא לדרך צריך להתפלל תפילת הדרך. מאי תפילת הדרך? יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתוליכני לשלום ותצעידיני לשלום ותסמיכני לשלום ותצילני מכף כל אויב ואורב בדרך, ותשלח ברכה במעשי ידי ותתנני לחן לחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי. בא"י שומע תפילה. אמר אביי לעולם לישתף איניש נפשיה בהדי צבורא (שמתוך כך תפלתו נשמעת) היכי נימא יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתוליכינו לשלום וכו'. אימת מצלי? אמר רבי יעקב אמר רב חסדא משעה שמהלך בדרך. עד כמה? אמר רבי יעקב אמר רב חסדא עד פרסה (ח' אלפי אמה) וכו'. רב חסדא ורב ששת הוו קאזלי באורחא, קם רב חסדא וקא מצלי וכו'".

רש"י גורס "משעה שמהלך בדרך" (כלומר כאשר הוא מתחיל ללכת בדרך), אבל הרא"ש והרי"ף גורסים "משעה שיאחז בדרך" (כלומר משעה שיש לפניו עוד דרך של פרסה). ולכן יש מחלוקת בפירוש הסוגיה.

רש"י מביא שני פירושים: אדם יכול להתפלל את תפילת הדרך אם לא הלך כבר פרסה בדרך (גרסת משעה שמהלך בדרך), ופירוש בה"ג שמי שיש לו ללכת בדרך עוד פרסה יברך, אבל אם נותרה לו פחות מפרסה לא יברך (גרסת בה"ג היא משעה שיחזיק בדרך). הרא"ש (גרס משעה שיאחז בדרך) פסק כה"ג וז"ל: "ונראה שפירוש ה"ג עיקר, אם יש לו עדיין ללכת הרבה למה לא יברך, אבל כשיש לו לילך פחות מפרסה בקרוב לעיר, לא הוי מקום סכנה וא"צ לברך עכ"ל. וכ"כ רבינו יונה שיש לאמרה לכתחילה לאחר שיצא מן העיר תוך הפרסה הראשונה (כפירוש הראשון ברש"י), ואם שכח ולא אמר אותה בתוך הפרסה הראשונה, אומר אותה אח"כ על מה שיש לו ללכת, כל זמן שרב ממנו הדרך עד שיתקרב למקום שהולך שם (שכל הדרכים בחזקת סכנה לפי הירושלמי ה"ד). הוא מדמה זאת לברכת התפילין או הטלית, שכל זמן שאדם מעוטף בטלית או שהתפילין מונחים עליו הוא יכול לברך. וכ"כ השו"ע (בסי' קי בס' ז) ונקט לשון "החזיק בדרך" (גרסת בה"ג).



\* ע"ע במאמר הרב יוסף צברי בגיליון לא.

א. רש"י לא גרס "החזיק בדרך" (כגרסת בה"ג), כי אז היה מפרש כפרש"י בהוריות (ד' ד"ה החזיק בדרך) וז"ל: "החזיק בדרך - לילך למדינת הים ועדיין ישנו בעיר".

### מדוע הרמב"ם לא הזכיר את תפילת הדרך?

הרמב"ם לא הזכיר את תפילה הדרך, אלא רק כתב בהלכות ברכות (פ"י הל' כ"ה): "כשיצא מן העיר בשלום יאמר מודה אני לפניך ה' אלהי שהוצאתני מכרך זה לשלום וכשם שהוצאתני לשלום כך תוליכני לשלום ותצעידיני לשלום" וכו'. ויש לתמוה למה לא הזכיר בה חתימה הברכה וגם למה לא כתב שיתפלל משאחז בדרך עד פרסה (ב"י).

ולי נראה שאפשר ללמוד ממחצית השקל (בס"ק יד) שכתב שהשל"ה מפרש שלפי לשון הגמרא "כשאתה יוצא לדרך, הימלך בקונך וצא", לא משמע לשון המלכה (ברכה) אלא שרצה לומר (לשון שאלה) שיראה אם תפילת הדרך שגורה בפיו יצא, ואם לא אל יצא, כמו שאמר ר' חנינא בן דוסא (במשנה בדף לד:): שהיה מתפלל על החולים ואומר זה חי וזה מת, אמרו לו מנין אתה יודע? אמר להם אם שגורה תפילתי בפי יודע אני שהוא מקובל, ואם לאו יודע אני שהוא מטורף (חולה). מכאן ניתן ללמוד שאולי הרמב"ם פירש כמו השל"ה, ולכן הוא לא כתב את התפילה עם חתימה.

הפרי חדש מסביר שמה שאמר רבי יעקב אמר רב חסדא זו תפילת הדרך, הולך על המחלוקת בגמרא מהי תפילה קצרה? ר' אליעזר אומר עשה רצונך בשמים וכו' אחרים אומרים צרכי עמך ישראל מרובין וכו'. כלומר, לדעת רבי יעקב אמר רב חסדא תפילה קצרה במקום סכנה היא תפילת הדרך, מכיוון שהוא לא יכול להתפלל תפילת י"ח. ומכיוון שאנחנו פוסקים כמו אחרים להלכה, לכן הרמב"ם לא פסק להלכה את תפילת הדרך. לכן לפי הרמב"ם שלא במקום סכנה מתפלל "שתוציאני מכרך זה לשלום וכו'" (הלכות ברכות פ"י הל' כ"ה), ובמקום סכנה מתפלל תפילה קצרה "צרכי עמך ישראל מרובים ודעתם קצרה" (הלכות תפילה פ"ד הל' י"ט).

הר"מ מרוטנבורק כשהיה יוצא לדרך בבוקר היה אומרה אחר יהי רצון כדי להסמיכה לברכת גומל חסדים ותהיה ברכה סמוכה לחברתה, כך מובא בכלבו (בס"י פז ס' מט). ונראה שהם סברו שהברכה נתקנה להיות סמוכה לאחת מברכות השחר, כאשר הוא יוצא לדרכו בבוקר אחרי התפילה. וכ"כ השו"ע (בס"ו).

לכאורה יש סתירה בשו"ע, שבס"ו ו' פסק שאפשר לומר את תפילת הדרך בבית (עם ברכות השחר) ובסעיף ז' כתב שאומר את תפילת הדרך אחרי שהחזיק בדרך (משמע שיצא מבית)? ויותר מזה, השו"ע (בס"י פט ס' ג) כתב שאסור לו להתעסק בצרכיו או לילך לדרך עד שיתפלל תפילת שמונה עשרה. ובהמשך כתב (בס"ח) שבשעת הדחק כגון שצריך להשכים לדרך, יכול להתפלל משעלה עמוד השחר, וימתין מלקרות ק"ש עד שיגיע זמנה, ואע"פ שאינו סומך גאולה לתפילה, הכי עדיף טפי שיתפלל בביתו מעומה, ממה שיתפלל בזמנה והוא מהלך ויסמוך גאולה לתפילה ע"כ. משמע מכאן שאפילו בשעת הדחק, שצריך לצאת לדרך והשיירה לא ממתינה לו, צריך להתפלל בביתו כשעלה עמוד השחר. ובס"י ק' (ס' ז) כתב שתפילת הדרך "אומר אותה אחר שהחזיק בדרך", משמע שאומרה כאשר הוא בדרך. ולכן לא מובן איך הוא פסק בס"ו כהר"מ מרוטנבורק שצריך להסמיך את תפילת הדרך לברכת גומל חסדים (בברכת השחר), הרי הוא צריך להתפלל לפני שיוצא לדרך? ויותר מזה אם השו"ע התכוון שצריך להתפלל את תפילת הדרך בדרך, אזי הסדר הראוי הוא שקודם יכתוב את סעיף ז' ש"אומר אותה אחר שהחזיק בדרך ואין

לאומרה א"כ יש לו לילך פרסה וכו'" ורק לאחר מכן יבאר להיכן צריך להסמיך את הברכה לאחר שכבר יצא לדרך (דהיינו סעיף ו). כי לפי הסדר שסידר השו"ע את הסימנים נראה שהוא מברך אותה בביתו (סעיף ו) ואילו בסעיף ז' כתוב שמברך אותה אחר שכבר יצא לדרך ושוב סתירה.

המ"א (בסי' ק"י ס"ק יב, יד) מסביר שבסעיף ו' מדובר שהאדם אומר את ברכות השחר כאשר הוא כבר בדרך (יצא לפני השחר, אבל זה קצת קשה שהרי המ"א כתב (בס"ק י) שיכנס בכי טוב ויצא בכי טוב, משמע שיצא בבוקר ולא לפני). והוא מוסיף שלא יאמרו את התפילה בתוך עיבורה של עיר, דהיינו בתוך ע' אמה ושיריים מן העיר (דעיבורה של עיר כעיר). וניתן להביא ראיה למ"א מהמעשה שגמרא מביאה שרב חסדא ורב ששת שהיו מהלכים בדרך, עמד רב חסדא והתפלל תפילת הדרך וכו', שהתפילה צריכה להיות בדרך.

הט"ז (בסי' ק"י ס"ק ז) חולק ואומר שהאדם יכול לומר אותה אפילו בעיר קודם שיוצא לדרך (כמו הר"מ מרוטנבורק), ומה שכתב שיהיה מוחזק בדרך פירושו מוחזק בוודאי ללכת בדרך, "וראיתי לקצת מקפידים שלא יאמר אותה עד שהוא דווקא חוץ לעיר על השדה, ואין לזה שורש ועיקר מכל הפירושים, והרי מהר"מ היה מתפלל אותה בבוקר ביום שרצה ללכת בדרך. ומ"מ נראה טעם למה שמתפללים אותה חוץ לעיר, משום שאז יאמר אותה עם אחרים וזכות דרבים עדיף (בדומה לגמרא לעולם לישתף איניש נפשיה בהדי ציבורא), מ"מ יהיה נזהר לומר אותה בבית התפילה היוצא מן הכרך" ע"כ. וכ"כ עטרת זקנים שהביא את ספר באר שבע (דף קח), שאמר שאף אם הכין את עצמו לילך בדרך ועדיין לא הלך, יש לו לומר תפילת הדרך. ובפרט מי שיש לו לילך בדיוק פרסה מביתו, אז יאמר תפילת הדרך בביתו, וילך אחר תפילת הדרך פרסה שלמה. ואין קושיה מהמעשה בגמרא שרב חסדא התפלל בדרך, כי אפשר לתרץ שהוא שכח להתפלל לפני שיצא מביתו או שיצא לדרך לפני זמן תפילה. הט"ז מיישב את כל הסתירות שבשו"ע.

המ"ב (בס"ק כט) מסכים עם המ"א אבל מתיר בדיעבד לסמוך על הט"ז לומר את התפילה בבית. וכן כאשר הוא לן בדרך, יכול יהיה לומר את תפילת הדרך בבוקר כשמכין עצמו לצאת אפילו כשהוא עדיין בעיר (לא בעיר שבה הוא גר), דכבר החזיק בדרך (מכיוון שהוא לא בעירו, זה נקרא שהוא בדרך).

כתב המ"ב (בס"ק ל) שאין חילוק בין הולך בספינה או ביבשה או נוסע על מסילת ברזל, יש לו לברך תפילת הדרך אפילו אם נוסע רק פרסה, ולפי זה צריך להיזהר לכתחילה שתכף כשמתחיל לנסוע (מכיוון שהרכבת נוסעת מהר) לברך ברכת תפילת הדרך, כמו שכתב הרמ"א שלכתחילה יהדר להתפלל תוך הפרסה הראשונה.

כתב ילקוט יוסף (בס"ט) שיש לברך לאחר שהחזיק בדרך ולאחר שיצא מהיישוב (כמו מ"א). ולכן היוצא מירושלים (לכיוון בני ברק ותל-אביב) יכול לברך ברכה זו מיד לאחר שהוא עבר את הכביש העובר ליד בית הקברות, דחשיב כבר כהחזיק בדרך.



(ב). כפרש"י בהוריות (ד. ד"ה החזיק בדרך) וז"ל: "החזיק בדרך - לילך למדינת הים ועדיין ישנו בעיר" (עטרת זקנים).

### מדוע תפילת הדרך אינה פותחת בברוך?

כתב הטור בשם ר"י שתפילת הדרך היא תפילה בעלמא שמתפלל להקב"ה שיוליכנו לשלום (ולכן פותחת ב"הי רצון"), ואינה כברכת הנהנין ולא כברכות שתקנו על שם המאורע, אלא בקשת רחמים, ומפני שיש בה אריכות דברים חותמין בה בברוך.

רבינו יונה מביא טעם אחר, שכל ברכה שבמקומה היא סמוכה לחברתה (הברכה של תפילת הדרך היא "שומע תפילה", ומקומה בתפילת שמונה עשרה ושם היא סמוכה לחברתה) כשאומר אותה בפני עצמה, אומרה כמו שהיא במקומה שחותמה בברכה ואינה פותחת בברכה. הרמב"ן (בפרק הרואה דף נד: נ"ד) מסביר שתפילת הדרך אין בה מלכות וכן בתפילה קצרה וגם אינו פותח בה בברוך, כל אלו מפני שאין להם קבע, שאין כל דרך ראויה לתפילה זו אלא על פרסה.

כתב המ"ב (בס"ק כח) שאם הוא הולך באמצע היום, יסמיכה לברכה אחרת, כגון שיאכל או ישתה איזה דבר ויברך ברכה אחרונה או יטיל מים ויאמר "אשר יצר", ובמקום שאין לו על מה לברך לפני או שהשיירה ממחרת, אעפ"כ מותר לומר את תפילת הדרך ואין צריך שתהיה סמוכה לחברתה. משמע מדבריו שלא מועיל להסמיכה לברכה ראשונה, מכיוון שברכה ראשונה נחשבת לברכה קצרה שאינה חותמת בברוך, כמו שכתב המ"ב (בסי' מז' בס"ק יא) שיש אומרים שלברכה קצרה אי אפשר להסמיך ברכה אחרת.

הילקוט יוסף (בס' ח) חולק ואומר שיש נוהגים להסמיך את תפילת הדרך לאיזה ברכה, כגון ברכת אשר יצר או ברכה על דבר מאכל (לאחר שטעם מעט מהמאכל), אולם אין זה מעיקר ההלכה אלא ממידת חסידות וזהירות בעלמא (פסק לפי הטור בשם ר"י ולפי הב"ח [בסוף סי' ו], וז"ל: ולא מדניא אלא חסידות וזהירות). וילקוט יוסף כתב שהרב שך ע"ה היה לפעמים מברך על סוכריה כדי להסמיך את הברכה לתפילת הדרך.



### שיעור מידת פרסה

המ"א (בס"ק טו) כתב מרחק של ח' אלפי אמה (קרוב ל 4 ק"מ). וכ"כ המ"ב (בס"ק ל) שאין חילוק בין הולך בספינה או ביבשה או נוסע על מסילת ברזל, יש לו לברך תפילת הדרך אפילו אם נוסע רק פרסה. לכאורה זה סותר את מה שכתב במפורש בביאור הלכה (בסי' קס"ג בד"ה אם אין מים מצויים), וז"ל: "מסתברא דכשהוא נוסע בגמלא פרחא (כגון פאסט - עגלת דואר), אין חושבין לפי אורך הדרך, אלא לפי חשבון הזמן של הילוך ד' מילין לאדם בינוני, שהוא שיעור ע"ב מינוטין (72 דקות)". מבאר בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' לו) שרק לענין נטילת ידים לסעודה חוששים לשיעור הגדול, לפי הזמן ולא לפי המרחק, מפני שכשאדם אוכל בלי נטילת ידיים הוא עובר על איסור בקום ועשה, אבל לענין תפילת בציבור, שהוא בשב ואל תעשה (וה"ה לתפילת הדרך), לא חוששים.

והגר"ח קניבסקי (אשי ישראל פ"ח הע' ע) אומר שכאשר רוכבים על חמור שיש בזה טרחה, ולכן מחשבים לפי המרחק, אבל כאן מדברי הביאור הלכה כשנוסע בעגלה וכדו' שאין בזה טרחה, בזה מחשבים לפי זמן ההילוך.

ילקוט יוסף מביא מחלוקת אחרונים האם שיעור פרסה הוא מהלך אדם רגלי, והוא כשיעור של 4 ק"מ או השיעור הוא זמן הנסיעה של אדם שהולך פרסה והוא שעה וחומש. כלומר, האם מברכים על דרך מסוכנת שאורכה פרסה או זמן סכנה שנמדד לפי מהלך פרסה של אדם. דקיימא לן ביורה דעה (סי' שעה ס' ח) שמי שמת לו קרוב ולא ידע עד שבא למקום שמת שם המת, אם היה במקום קרוב, שהוא מהלך עשרה פרסאות, שאפשר שיבוא ביום אחד, מונה עמהם. מה הדין כיום שנתחדשו הרכבות וניתן לנסוע ביום אחד מרחק מאוד גדול? שו"ת מקור חיים (סי' כ) הביא את דברי הגאון שואל ומשיב, שאמר שאין משערין אלא במה שהוא על פי הטבע, ולא ע"פ תחבולות שנתחדשו בזמנינו, שאם כן ישתנו דרכי התורה מידי יום ביומו. והרב מקור חיים חולק על זה, ואומר שמה שנתחדש בזמן הזה הוא על פי דרכי הטבע, ולא שייך בזה שינוי בדיני תורה, אלא הכל לפי העניין. יעויין שם. הרב ילקוט יוסף כתב שאף אילו היה רוכב ע"ג בהמה, היה שווה בדרך שעה וחומש (שיעור פרסה). עתה כשנסוע במכונית בפחות מזמן זה, אין לו לברך הגומל ותפילת הדרך, שהעיקר להלכה כדעת האחרונים דסבירא להו דבעינן שיהיה בדרך מחוץ לעיר שיעור זמן של שבעים ושתים דקות. וכלל גדול בידינו ספק ברכות להקל.



### נסיעה מת"א לירושלים

דעת החזון איש (ארחות רבינו ח"א אות כח) וכן הגר"נ קרליץ (חוט שני ריבית קובץ ענינים עמ' קמז) שגם בנסיעה מעיר לעיר ויש לאורך הדרך בתים, מ"מ יכול לומר תפילת הדרך מחשש לתאונות דרכים.

הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה תפילה פכ"א ס"ג) חולק ואמר שאין לברך שכיון שלאורך כל הדרך מצויים כלי רכב, נחשבים כשיירה אחת, ונמצא שעדיין לא יצאו כל בני השיירה את העיר, אולם במקומות ישוב ערבי, הואיל וכעת אויבים הם, יש לראותו כלא מיושב. ותפילת הדרך תיקנו מחמת ליסטים וחיות רעות ולא מחשש תאונות דרכים, אך במקום סכנה כשטחי ערבים וכד' יכול לברך (אשי ישראל פ"נ הע' כד). ובדומה לזה כתב אור לציון (ח"ב עמ' קלט) שאין לברך ברכת הגומל אלא במקרים מיוחדים, ולכן הנוסע מעיר לעיר מברך הגומל אא"כ נסע בכביש שתנועות המכוניות בו דלה, שאין רכב זה רואה רכב אחר, כגון כבישים נידחים, וכל זה בדרכים רגילות אבל בדרכים מסוכנות, כגון הנוסע לחברון או בכביש הבקעה וכדומה, שיש חשש סכנה לעבור שם, מברך הגומל, ואפילו נסע פחת מפרסה.

הילקוט יוסף חולק ואומר שאף שכיום אין סכנת ליסטים, מ"מ מברכים תפילת הדרך בשם ומלכות, והביא את ספר נימוקי אורח חיים שכתב שעכשיו הדרכים יותר מסוכנות מימי חז"ל, מחמת פגיעת האוטובוסים. ובשו"ת תשובות והנהגות (סי' קצט) הביא מהחזו"א שאמר שבאמת היה ראוי לברך אף בעיר, אלא שאין כוחנו לתקן מה שלא תיקנו חז"ל. וקהילות יעקב כתב שמי שרוצה לומר תפילת הדרך בתוך העיר מפני סכנת מכוניות אין מזניחין אותו. וכן בשו"ת אורח משפט (חלק או"ח ריש סי' מה) שההולכים בלב ים, אע"פ שבזמן הזה אין סכנה מצויה כל כך, ברכת הגומל בוודאי שנתקנה במנין, וכל דבר שבמנין אע"פ שבטל הטעם לא בטלה התקנה כי אם

במנין אחר, ומ"מ היכא שהטעם ישנו רק שנחלש הטעם, שאין בכך כלום. והרב ילקוט יוסף מסכם שהתקנה היתה על סכנת הדרכים, ובכל דור היתה הסכנה מתבטאת באופן אחר, ואם בעבר הסכנה היתה משום ליסטים, כיום הסכנה בהולכי דרכים משום תאונות דרכים מסוכנות, המצויות יותר בדרך שבין עיר לעיר. ולכן אף אם יש בדרך נקודות ישוב ומושבים, גם בזה מנהגינו לברך תפלת הדרך בשם ומלכות, אם נוסע בכביש בינעירוני במשך שעה וחומש.

נראה לי להביא ראיה נוספת לילקוט יוסף מהשו"ע (בסי' ריט ס"ט) שכתב: "הני ארבעה לאו דווקא, דה"ה לפי שנעשה לו נס כגון שנפל עליו כותל או ניצול מדריסת שור ונגיחותיו או שעמד עליו בעיר אריה כו' (סכנות בתוך העיר) וכל כיוצא בזה כולם צריכים לברך הגומל וי"א שאין מברכין הגומל אלא הני ארבעה דוקא, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות". ושם מדובר בסכנות בתוך העיר וק"ו לנידון דידן סכנות מחוץ לעיר, אבל כאשר יש כלי רכב בסמוך אליו (שלכאורה שכאילו הוא בעיר), באמת השו"ע פסק לא לברך, אבל בבית יוסף (ד"ה תשובה) הסביר את הסיבה מכיוון שתקנו את תפילת הדרך על סכנת אריה וגנבים המצויים תמיד בדרכים (ולא על מקרים שלא מצויים כגון אריה בעיר וכו') ועל מנהגו של עולם ברוב אנשים (שרוב האנשים מסתכנים בדרכים). ולכן בזמנינו שהסכנה בדרכים בינעירוניות היא התאונות דרכים, ורוב האנשים מסתכנים שייך לברך, למרות שבדרכו הוא רואה הרבה מכוניות בכביש.

ועוד יש להביא ראיה מהטור (בסי' ריט) כתב שתפילת הדרך צריך אדם לבקש רחמים יותר מברכת הגומל, לפי שברכת הגומל היא במקום קורבן תודה, וכ"כ הט"ז (שם בס"ק ד). ולכן נראה שתפילת הדרך צריך לברך בדרך בינעירונית גם כאשר יש הרבה רכבים סביבו. ועוד, שהשו"ע פסק שלא יברך הגומל כאשר נעשה לו נס, מכיוון שאז יש ברכה אחרת "ברוך שעשה לי נס במקום הזה", אבל בקשת רחמים (תפילת הדרך) לפני בעי.



### נסיעה בתוך העיר

כתב הט"ז (סי' ק ס"ק ו) שההולך במקום סכנה יש להתפלל תפילת הדרך אפילו בפחות מפרסה. הט"ז למד מרבינו יונה שמקשה על בה"ג מהירושלמי שכל הדרכים הם בחזקת סכנה (ולכאורה צריך להתפלל תפילת הדרך גם בדרך פחות מפרסה), והוא מתרץ שכאשר הולך בין כפרים אזי זה מקום סכנה אבל כאשר הוא קרוב לעיר (פחות מפרסה) אין סכנה. ומזה למד הט"ז שההולך במקום סכנה יש לו להתפלל תפילת הדרך גם בפחות מפרסה. וראיה נוספת (סי' ריט בט"ז בס"ק ד) מברכת הגומל שמברך אם הוא במקום מוחזק בסכנה ביותר אפילו בפחות מפרסה. וק"ו בתפילת הדרך שבה אדם צריך לבקש רחמים יותר מברכת הגומל (ראה טור בסי' רי"ט).

וכ"כ הגר"ח קניבסקי (דעת נוטה עמ' שצז, אעלה בתמר עמ' כה, ודולה ומשקה עמ' עב) בשם החזו"א שאף מעיר לעיר המחוברת בבתים יכול לומר תפילת הדרך בברכה, שהרי אם הוא מקום סכנה

ג. "ר' שמעון בר אבא בשם ר' חנינא אומר כל הדרכים בחזקת סכנה, ר' ינאי כד היה אזיל לאכסנאי הוה מפקיד גו ביתיה".

גם בנסיעה בתוך העיר יכול לאומרה, וכמו שמבואר במ"ב<sup>1</sup>, וכל הנסיעות של היום נקראות בחזקת סכנה, אך אינו חובה.

הילקוט יוסף חולק ואומר שהנוסע מעיר אחת לעיר הסמוכה לה, כגון מת"א לבני ברק או לערים הסמוכות, הנה אף אם יש שם מרחק של פרסה, דהיינו שמונה אלפים אמה, אין לומר תפילת הדרך, מכיוון שהנסיעה היא דרך כביש שיש משני צידיו בתים, ודמי לנסיעה בעיר עצמה (ובפרט שהשהות בנסיעה פעמים רבות היא בשל הרמזורים ולא מעצם הנסיעה). וגם הרב אויערבך אומר שלא לברך בתוך העיר.



### מה הדין במספר נסיעות באותו יום?

כתב הכלבו (ס"ז פז) בשם הר"מ מרוטנבורק שאין צריך לומר את תפילת הדרך אלא רק פעם אחת ביום, אפילו אם ינוח בעיר באמצע הדרך שעה אחת כשיוצא משם אינו צריך להתפלל תפילת הדרך. אבל אם דעתו ללון בעיר ואח"כ נמלך ויצא ממנה לעבור חוצה לה או לשוב לביתו, צריך לחזור ולהתפלל את תפילת הדרך פעם נוספת. וכך כתב השו"ע (בס"ה).

השערי תשובה (בס"ק ח) כתב שעיינ בר"י בשם תשובת הרדב"ז שאם לן במקום ישוב שחייב להתפלל תפילת י"ח, כשיוצא (מהעיר) צריך לומר תפילת הדרך כאילו יוצא בתחילה, ואם לן שלא במקום ישוב או שהיו הולכים ביום ובלילה פעם ראשונה יברך ויחתום ובשאר הימים יברך ולא יחתום. והבר"י כתב על זה שה"ה מפרש לים יאמר תפילת הים בפעם הראשונה בחתימה ובשאר הימים יברכו בלא חתימה. וכ"כ המ"ב (בס"ק כו) שאם הוא נוסע כל לילה, דהיינו שאינו לן בקביעות באושפיזא, רק ינוח איזה מעט זמן באושפיזא ואח"כ חוזר לנסוע, יש לברך תפילת הדרך בבוקר בלי חתימה.

אבל הב"ח (בד"ח ו"מ"ש) חולק ואומר שבכל יום ויום צריך להתפלל (תפילת הדרך) כאשר חייב בתפילת י"ח בכל יום ויום, והוא דבר פשוט, לא היה צריך לכותבו אלא להוציא מדעת הטועים. וכ"כ הט"ו (בס"ק ה) וכ"כ באר היטב (בס"ק ח) שכל זמן שהוא בדרך מחויב לומר בכל יום שהולך.

היוצא ביום והמשיך את הליכתו בלילה, כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' קסז) וכ"כ השלחן שלמה (ס"ב) שהדין הוא שהלילה הולך אחר היום. והוסיף הרב דבליצקי (קונטרס תפילת הדרך ס"ג) שעד עלות השחר נחשב ללילה.

אם הנסיעה השניה באותו יום אינה מסוג הנסיעה הראשונה, כגון שנסע תחילה באוטובוס ובירך ואחר נסע במטוס, דעת הרב אלישיב (ספר ובלכתך בדרך, זילבער, פ"ב ס"א) והגר"ח קניבסקי (דולה ומשקה עמ' עד) שאין צריך לברך.

באופנים שאומרים תפילת הדרך בלא ברכה, כתב הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה שם, דבר הלכה אות ו' במש"ב ביצחק יקרא) שרצוי שיכלול האדם את תפילת הדרך בברכת שמע קולנו של תפילת י"ח שמתפלל בטרם יצא לדרכו.

ד. כתב המ"ב (בס"ק ל) שפחות מפרסה בקרוב לעיר אינו מקום סכנה מן הסתם, אם לא שמוחזק לן באותו מקום שהוא סכנה, אז יש לברך תפילת הדרך בכל גווני.



כתב בילקוט יוסף שאם יש בהליכה וחזרה בו ביום שיעור פרסה, מברך בשם ומלכות, אף אם נסע מחצית שיעור פרסה בבוקר ומחציתה בלילה. אבל אם נסע כחצי שעה בלילה ולן בעיר אחרת, ולמחרת נסע עוד כשיעור שעה, אין הנסיעות מצטרפות, ויאמר תפילת הדרך בלי ברכה.



הרב ח. י. הלוי

מחזיר כולל זכרון קדושים בני ברק

## מעמד וקדושת הלויים בזמן הזה

הנה, מעלת בני ישראל בני אברהם יצחק ויעקב גדלה עד מאוד, והם חשובים יותר משאר כל אומות העולם, ובם בחר ה' להיות לו לעם סגולה אוצר חביב, עד שקראם 'בנים אתם לה' אלוקיכם'. אמנם, יחד עם זאת חלוקה מדריגתם איש איש כפי מהללו, וכדאיתא בשילהי מס' הוריות: "כֹּהֵן קוֹדֵם לְלוֹי, לְלוֹי לְיִשְׂרָאֵל, יִשְׂרָאֵל לְמִמְזָר, וּמִמְזָר לְנֶתִין, וְנֶתִין לְגֵר, וְגֵר לְעֶבֶד מִשְׁחָרָר. אֵימָתִי, בְּזֶמֶן שֶׁכֵּלֵן שְׁוִין".

והדרגות אלו מקנות מעמד שונה ומחייב, והקטן במעלה יכבד ויקרב את הגדול ממנו כהוראת תורתנו הק'. ובמאמרינו זה נביא בס"ד את דברי הראשונים והפוסקים הדנים במעלת וקדושת בני שבט לוי בזמן הזה כשאין בית המקדש קיים, שיבנה בב"א. ומינה נלמד עד כמה ובמה מחוייבים אנו לכבדם בכל העניינים, כפי שיבואר להלן".

בראשית דברינו נעתיק את פסוקי התורה הק' בשבח שבט לוי. בסיפור מחלוקת קרח ועדתו נגד משה רבינו, כתוב בפרשת קורח (במדבר טז, ח-י) מה שאמר משה רבינו לשבט לוי שהתאגדו והתאספו תחת הנהגתו המקולקלת של קרח ועדתו: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל קִרְחַ שְׁמְעוּ נָא בְנֵי לְוִי. הַמַּעַט מִכֶּם כִּי הִבְדִּיל אֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל אֶתְכֶם מֵעַדְתָּ יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶתְכֶם אֵלָיו לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת מִשְׁכַּן ה' וְלַעֲמֹד לִפְנֵי הָעֵדָה לְשָׁרְתָם. וַיִּקְרַב אֶתְּךָ וְאֶת כָּל אֲחִיךָ בְּנֵי לְוִי אֶתְּךָ וּבִקְשָׁתֶם גַּם כְּהֹנָה. וְכֵן בִּסְפָר דְּבָרִים לְאַחַר שִׁחְטָאוֹ יִשְׂרָאֵל בַּעֲגָל וּשְׁבֹט לְוִי לֹא הָיָה עִמָּהֶם כְּתוּב (י, ח): כָּעֵת הַהִוא הִבְדִּיל ה' אֶת שְׁבֹט הַלְוִי לְשָׂאת אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה' לַעֲמֹד לִפְנֵי ה' לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בְּשֵׁמוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה.

והנה, בזמן שבית המקדש היה קיים, ואף קודם לכן במשכן, היה לשבט לוי מעלה מיוחדת, שהם זכו לרוממות דרגתם הקדושה לשמש בעבודת המקדש והמשכן בכמה עניני עבודה ושירות, ונפרטם בקצירת האומר: א. שמירה - בכ"א מקומות היו הלויים שומרים בבית המקדש, ואף במשכן כבר נצטוו לסייע לכהנים במצות השמירה<sup>1</sup>. ב. שוערים - הלויים היו ממונים על פתיחת וסגירת השערים בבית המקדש<sup>2</sup>. ג. שירה ונגינה - בעת הקרבת עולות ציבור ושלמי עצרת, וכן

(א). יש לציין שבירחון האוצר (גליון כ"ה) כתב ידידינו ומכובדנו הג"ר יואל שילה שליט"א מאמר ערוך ויפה בעניין איסור ההשתמשות בכהן, קחנו משם ותמצא נחת.

(ב). ביד החזקה להרמב"ם (הלכ' עבודה זרה פ"א ה"ג) כתב בתו"ד: 'ויעקב אבינו למד בניו כולם והבדיל לוי ומינהו ראש והושיבו בשיבה ללמד דרך השם ולשמור מצות אברהם, וציוה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי ממונה אחר ממונה כדי שלא תשכח הלאומ'. וע"ע בפרקי דר"א (פרק ל"ז).

(ג). ראה במדבר (יח, ד), ריש מס' מידות ובהלכ' בית הבחירה להר"מ (פ"ח ה"ד).

(ד). ראה במדבר (שם פסוקים א-ז) וברש"י שם (פסוק ב').

(ה). ראה גמ' ערכין (דף יא:), וברמב"ם הלכ' כלי המקדש (פ"ג ה"ב).

בכל יום בחג הסוכות בזמן הקרבת מוסף היום, נצטוו הלויים לומר שירה על הקרבן, בפה ובכלי נגינה. ד. שירות - מבני לוי היו ממנים גזברים ואמרכלים<sup>1</sup>, היו אחראים על נקיון וטהרת בית המקדש<sup>2</sup> ושאר עניני בדק הבית<sup>3</sup>.

גם מצינו ששבט לוי שמרו תמיד על יחוסם, במצרים קיימו את מצות האבות, לא עבדו עבודה זרה מעולם<sup>4</sup>, ומשום כך בחר בהם ה' והם הובדלו מתוך בני ישראל להיותם מוכנים ומזומנים לעבודת הקודש<sup>5</sup>.

ועתה יש לנו לדון ולברר מהי דרגת קדושתם של בני שבט לוי כהיום בזמן הזה, כשאין בית המקדש קיים ואין עליהם מצות שירות ועבודה, האם עדיין יש עליהם קדושה יתירה ממעלת הישראלים, וכן אם גם נצטוונו לכבדם ולהקדימם בשארי ענינים שבקדושה [מלבד מה שאנו מצווים על כבוד הכהנים מפסוק 'וקדשתו']<sup>6</sup>.

בספרי הראשונים והפוסקים מצאנו שדנו וביארו בהרחבה בענינים הנוגעים להלכה זו, עד כמה חלה קדושת הלויים וחיוב חשיבותם מצד בני ישראל, ונביא במאמר זה על קצה המזלג את מקורי וטעמי הדינים, ותן לחכם ויחכם עוד.



## א. בהצלת נפשות וכיו"ב

הנה לגבי הצלת נפשות, השבת אבידה ופדיון שבויים הדבר מפורש במש"כ בסוף מסכת הוריות: "האיש קודם לאשה להחיות ולהשיב אבדה והאשה קודמת לאיש לכסות ולהוציאה מבית השבי. בזמן ששניהם עומדים לקלקלה האיש קודם לאשה". עוד איתא שם בהמשך (משנה ח): "כהן קודם ללוי לוי לישראל ישראל לממזר וממזר לנתין ונתין לגר וגר לעבד משוחרר אימתי בזמן שכולן שוין, אבל אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ", ע"כ לשון המשנה. [ויש מקום להאריך ולהרחיב בזה בדברי האחרונים והפוסקים אם אכן נהוג כן להלכה, ומראה מקום אני לך].



1. ראה דברים (יח, ז), גמ' ערכין (שם), רמב"ם הלכ' תמידין ומוספין (פ"ו הלכ' ה-ח).

2. ראה גמ' סוכה (דף נ:).

3. ראה ספרי קרח (פיסקא טז).

4. ראה רש"י ערכין (דף יג: ד"ה אין לוי קטן), גמ' עירובין (דף קה.) ובדברי הימים ב' (כט, טז).

5. ראה רמב"ם הל' בית הבחירה (פ"ז הכ"ג).

6. יא. ראה גמ' יומא (דף סו:), גמ' חגיגה (דף ו: וספרי דברים (פיסקא שנ). וע"ע בספר מוסר השכל על הרמב"ם [להג"ר יחזקאל פייבל זצ"ל המגיד של וילנא] (לשון הזהב, הלכ' תשובה פ"ג), מש"כ לבאר ענין זה.

יב. השל"ה הק' (פרשת במדבר, דרך חיים תוכחת מוסר אות לו) כתב: "והיו לי הלויים". דע, מי ששרשו יותר קדוש מאחריני, צריך גם כן הוא להתקדש ביותר. על כן שבט לוי שנבחרו בפרטיות, כי על כלל אומה ישראלית כתיב (שמות כב, ל) 'ואנשי קדש תהיון לי', ואחר כך קידש השם יתברך את הלויים, ופרט בהם 'והיו לי הלויים'. על כן שבט לוי קדושים יהיו ביתר שאת וביתר עז, לקדש את עצמם הרבה".

## ב. בנתינת צדקה והלוואה

והנה לגבי דיני קדימה בנתינת וחלוקת צדקה לעניים ואביונים<sup>יג</sup> מבואר להדיא בשו"ע (יו"ד הלכות צדקה סימן רנ"א ס"ט) שלוי קודם לישראל, וכה איתא שם: "היו לפניו עניים הרבה, ואין בכיס לפרנס או לכסות או לפדות את כולם, מקדים הכהן ללוי, והלוי לישראל וכו' במה דברים אמורים בזמן שהם שוים בחכמה", ע"כ. וכ"כ במשנ"ב (סימן ר"א סוף סק"ג): "טוב להקדים הלוי גם כן לישראל אם הם שוין בחכמה... בנתינת צדקה, דהא מקדימין אותו בקריאה ג"כ לפני ישראל", ע"כ. וכן הוא דעת הפמ"ג. ואף בתוספות הרא"ש (גיטין דף נט:): כתב בזה"ל: "כגון במעשר עני או בצדקה המתחלקת לעניים או חברים המסובין בסעודה".

מבואר מדברי הפוסקים דאם מחלקים צדקה וכדו' לעניי ישראל ואין די סיפוק לכולם, יש באופן זה להקדים את העני הלוי לפני ישראל האביון, מחמת חשיבותו<sup>יד</sup>. וע"ע במג"א (סימן קל"ה) מש"כ בענין הקדימות.

ואף בנתינת הלוואה מצינו דשייך בזה דין קדימה ללוי, וכה כתב מרן החפץ חיים זצ"ל בספרו אהבת חסד (ח"א פ"ו ה"ו): "אם באו לפניו אנשים הרבה ללות, בין שהם עשירים או עניים<sup>טו</sup>, ואין יכול ללות לכלם, מקדים הכהן ללוי, והלוי לישראל, והישראל לממזר. במה דברים אמורים? בזמן שהם שוים בחכמה. אבל אם היה ממזר תלמיד חכם, הוא קודם לכולם. ואפילו חכם צריך המעות לכסות ועם הארץ למזון, החכם קודם. ואשת חבר הרי היא כחבר. וכל הגדול בחכמה, קודם לחברו". עוד כתב שם (ה"ד): "כל דיני הקדימה הנאמר למעלה, הוא לאו דוקא על הלוואה ושאלת כלים, דהוא גם כן כעין הלוואה, דהוא הדין על איזה שום טובה אחרת, דהיינו לשכר אחד להרויח וכיוצא בזה".



יג. לע"ע לא מצאתי בספרי ההלכה דבמצות מתנות לאביונים [או גם במשלוח מנות] יש מצוה להקדים את הלוי לפני ישראל כשהם שוים, דלכאורה עפ"י האמור כאן אכן יש להקדים את הלוי, אך צ"ב קצת למה באמת האחרונים לא מביאים מפורש דין זה? ויש מקום לברר מקור וטעם הדין [ואולי זהו תלוי בחקירה אם מתנות לאביונים זה סניף של מצות צדקה או חלק ממצות הפורים], וה' יאיר עינינו למצוא ולהשיג אמיתות התורה ומפרשיה.

יד. בספר פנים יפות (דברים יב, יט) כתב: "השמר לך פן תעזוב את הלוי כל ימך על אדמתך, לכאורה מכאן ראייה מ"ש המג"א בס' ר"א בשם הירושלמי שאין חיוב לכבד את הלוי אלא בזמן ביהמ"ק מדכתיב כאן על אדמתך, והוא דלא כתלמודא דידן סוף הוריות (דף יג.) לוי קודם לישראל אפילו בזה"ז, ונראה ע"ד שאמרו בקידושין דף ל"ז כתיב כל הימים אשר אתם חיים על האדמה, כאן במצות התלויות בארץ כאן במצות שאין תלויות בארץ כגון מעשר תבואות הקרקע, מעשר ראשון ומעשר עני אין נוהגים אלא בזמן שביהמ"ק קיים, אבל בשאר צדקות דכתיב כל ימך לעולם, הלוי קודם".

טו. בהערות על הספר כתב שם ע"ד רבינו 'או עניים' - והם צריכים כולם למזון או לכסות. דאי אחד צריך למזון ואחד לכסות, כבר כתבנו לעיל בסעיף א' דהצריך למזון הוא קודם, מהא דיורה דעה הנ"ל סעיף ז'. וגם בספרי (פרשת ראה, פיסקא קט"ז) איתא לענין צדקה דהתאב תאב קודם, ומסתמא דהוא הדין לעניננו. ומטעם זה נראה לי עוד, דאם שניהם צריכים ההלוואה למזון או לכסות, ואחד עני ואחד אביון [אביון הוא המדולדל ביותר, ועל כן צריך מאוד להדבר, ומשום זה נקרא בשם אביון, שהוא תאב לדבר] האביון קודם להעני, כי הוא צריך יותר... [והוא כדברי החת"ס ורבו ההפלאה].

### נתינת מעשר ראשון ללוי בזה"ז

יש נידון בספרים האם בזה"ז, שאין לנו את ביהמ"ק, צריך ג"כ לתת את המעשר ראשון ללוי. בילקוט שמעוני (פר' קרח, רמז תשנו) כתב: "ואומר ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה, מה נחלה אין משתנה ממקומו אף מעשר ראשון אין משתנה ממקומו", עכ"ל. וכתב עלה בפ"י זית רענן [לבעל המג"א], ואפשר שבא לומר שאף בזמן הזה שאין עובדים נותנים להם מעשר דקדשה לעתיד לבוא, ואף בשנה השלישית שאין נוהג מעשר שני נוהג מעשר ראשון. וכן בכפתור ופרח [לרבינו אשתורי הפרחי] (פרק מ"ו) כתב דראוי לבעל נפש לתת המעשר ראשון אף בזמן הזה ללוי או ללויה, עיי"ש עוד.

אמנם החזון איש (אבהע"ז סימן ג') מסתפק וסובר דאולי בזה"ז ל"צ ליתן המעש"ר ללוי, וז"ל: "ומטעם זה אפשר שאין חייבין ליתן מעשר ראשון ללוי כיון שהלויים עולין לתורה ע"פ עצמם... י"ל נהי דבזמן דהיו לויים מיוחסין אמרו חכמים שאין נותנים לו מעשר עפ"י עצמו, אבל האידנא שאין לוי מיוחס"י ראוי ליתנו", וע"ש המשך דבריו. וכ"כ הגר"ח ק"ק שליט"א בחיבורו דרך אמונה (תרומות פ"ו סק"כ). ויש מקום להרחיב עוד ותן לחכם ויחכם.



### ג. בבציעת הפת ובזימון על הכוס

מצוי מאוד ושכיח ביותר כשיושבים בצוותא חדא בעת סעודות שבת ויו"ט, וצריכים לבצוע על לחם משנה, מבואר בהלכה דיש ענין לכבד את הלוי, כשאין שם כהן, לבצוע ראשון ולברך המוציא על הפת. ונביא את דעות הפוסקים שדנו בכך.

דעת הפרי מגדים (א"א שם ס"ב) דיש להקדים את הלוי, וכה כתב בלשונו: "אבל צדקה קודם הוא לישראל, ויש לכבד לוי בהמוציא וברכת המזון". אמנם דעת המחצית השקל (שם) לא כן, כפי שמבואר בלשונו: "ונראה דכאן מיירי לענין להחיותו, ודאי יש ללוי דין קדימה לכולי עלמא, דהיום או מחר יבנה בית המקדש ויחזור הלוי לעבודתו ולדוכנו, מה שאין כן באו"ח דאיירי לענין לכבדו לפי שעה ואין החיות תלוי בזה ברירא ליה לר"מ מרוטנבורג" דאין לו קדימה".

טז). מצאנו כמה אחרונים שנסתפקו בענין ודאות ויחוס שבט הכהנים והלויים בזמן הזה. בפתחי תשובה (יו"ד סי' ש"ה סק"ב) הביא את דברי שאילת יעב"ץ (שו"ת ח"א סימן קנ"ה), וע"ע בשו"ת חת"ס (ח"ב יו"ד סימן רצ"א) שכתב ע"ד היעב"ץ "ואינו נראה לי. וע"ע בדברי חמודות על פסקי הרא"ש בכורות (פ"א סימן ג' אות ט'). וביש"ש (מס' ב"ק, פ"ה סימן לה) כתב בתו"ד: "מאחר שבעו"ה אין לנו היחוס כמו שהיה בזמן הבית או אפילו אחר החורבן... ובעונותינו מרוב אריכות הגלות וגזירות וגירושים נתבלבלו. והלואי שלא יהא נתבלבל זרע קדש בחול. אבל זרע כהנים ולויים קרוב לודאי שנתבלבלו. ואם לא כולו, הרוב נתבלבל... ואם לא הרוב, בודאי קרוב למחצה נתבלבלו". [יעיין בזה במאמרים שהיו על כך בירחון האוצר גיליון י"ג ול"ו].

יז). וע"ע שו"ת מהרי"ט [לרבי יוסף די טראני בן המבי"ט] (ח"א סי' פה) ושו"ת רבי בצלאל אשכנזי (סי' ב'). והעירוני דבזה"ז הנ"ל אינו תלוי במקדש אלא בשמירת היוחסין, ולכן אפשר דאינו זהה עם הנדון שבפיסקא הסמוכה לפניו, וצ"ב. יח). מובא בכל בו.

המשנה ברורה (סי' ר"א סק"ג) כתב: "טוב להקדים הלוי גם כן לישראל אם הם שוין בחכמה בברכת המזון ובהמוציא, וכן בנתינת צדקה, דהא מקדימין אותו בקריאה גם כן לפני ישראל", ע"כ. והנה ממה שכתב בנוסח "טוב" להקדים לכאורה כוונתו הוא, שקדימת הלוי לישראל אינה חובה אלא הוי רק רשות, ולכן רק טוב להקדים כי אין חיוב בדבר.

הבאר היטב (סי' ר"א סק"ו) הביא שנחלקו הפוסקים בדבר: "ואם צריך להקדים לוי לישראל, מחלוקת בין הפוסקים, י"א שצריך להקדים... וי"א שאין צריך... ובס' אליה רבה פסק דכשאינן כהן יש ללוי הקדימה לפני ישראל בהמוציא ובברכת המזון, וכן משמעות ב"ח ופרישה".

וכן היעב"ץ בסידורו בית יעקב" כתב דיש מדרגה אחרת בכיבוד ברכת הזימון להקדים המיוחסין וע"ז... וכך הוא סדר המדרגה, כהן קודם ללוי ולוי לישראל וכו'.



## ד. בשליח ציבור ובעל תפילה

אף לענין למנות חזן או שליח ציבור לתפילה מצינו דעה מפורשת בהלכה דיש להקדים את הלוי לפני הישראל, דהנה כתב במשנה ברורה (סימן נ"ג ס"ק ל"ו) וכן הובא באליה רבה (שם): "עוד כתב [שיירי כנסת הגדולה] אם שני חזנים שוים, כהן קודם ללוי, לוי לישראל, ות"ח קודם לע"ה אפילו הוא כהן וכ"ש לוי", ע"כ. וע"ע מש"כ בספר כף החיים [להגרי"ח סופר] (סימן נ"ג אות מ"ב).



## ה. ביציאת מים על ידי הכהנים

הנה בגמרא לא הוזכר כלל שהכהנים יטלו ידיהם ע"י הלויים בטרם נשיאת כפיים. ומקורו הוא מהזוה"ק (פר' נשא, דף קמ"ו), והובא להלכה בשו"ע (או"ח סימן קכ"ח ס"ו): "והלוי יוצק מים על ידיהם". ומצינו שני טעמים לכך, א, במחצית השקל (שם סק"ז) כתב בשם הזוהר הק', דכהן הוא קדוש וכן הלוי ולכן ראוי שירחץ קדוש לקדוש<sup>2</sup>. ב, בערוך השולחן (שם סעיף ט"ו) כתב דהוא משום 'זכר למקדש', שהיו הלויים משמשים בשמירת המקדש תחת ממשלת הכהנים. ולכן אף בזמן הזה יש קדושה ללויים ומשום כך נוטלין ידי הכהנים. [ובענין נטילת ידי הלויים בטרם ירחצו ידי הכהנים ראה שם בשו"ע (סעיף ו') פלוגתת המחבר והרמ"א].

יט). הנהגות הסעודה (כסא שן, יד ח פ"ה אות יד). אמנם להלן (בס"ק ט"ו) כתב בתו"ד 'אם ת"ח בא לחלוק כבוד לכהן ע"ה פקפקתי בחיבורי לומר שאינו רשאי מ"מ הפכתי בזכות המקילין ואין מוחין בידו... אלא שמ"מ אינו נכון מפני שאין לנו עכשיו מיוחסין אין ספק מוציא מידי ודאי', ע"ש בדבריו.

כ). בתשובות והנהגות (ח"ג סימן מח) כתב, ואני תמה שהרי הכהן הוא קדוש יותר מהלוי ואמאי תמיד לא יטול הכהן לעצמו ודומיא דמקדש שהכהנים קידשו עצמן בקידוש ידים ורגלים לעבודה, שוב מצאתי "בספרא דצניעותא" בוזה"ק שמקשה ואמאי לוי ויתקדש על ידי כהנא אחרא, תאנא כהנא אחרא לא בעי, דהא כהן דלא שלים לא בעי האי כהנא שלים לאתפגם על ידא דפגמא דלא שלים, אבל לוי דאיהו שלים ואתחזי לסלקא בדוכנא ולמפלת במשכן זמנא הא שלים הוא והא איקרי קדוש דכתב וקדשת את הלויים.

ומצאתי בזה הרחבת אמרים בפוסקים, ומשום חביבותא נזכיר את תמצית הענינים שדנים בהא.

### האם חובה ללוי ליטול ידי הכהן?

בספר מטה משה (עמוד העבודה, נשיאת כפים סימן קפ) כתב: "וכך יטול ידיו, ולא יטול ידיו כי אם מלוי". וכ"כ בשו"ת מהר"ש הלוי (סימן ט): "ומתוך לשון הזוהר משמע דענין הברכה תלויה בהיות הלויים יוצקים מים על ידיהם ואם הלוי יכול לפטור עצמו א"כ נתבטל הסוד... ואולי הוא אמצעי שלם כדי שתשרה שופע שובע רצון שוכני סנה ע"י הכהנים ויסכים דעת עליון ב"ה באותה ברכה בהיותם הידים מקודשות ע"י הלוי... בהיות הלוי שם מוטל עליו ליצוק מים לידי הכהנים ולא יטול הכהן לא ע"י עצמו ולא ע"י אחרים... הן אמת כי לא בא מפורש בספר הזוהר אם הוא אזהרה ללוי ליצוק מים לידי הכהן או הוא אזהרה לכהן לבד שיתקדש ע"י הלוי", וע"ש בהרחבת אמריו בענין זה<sup>א</sup> ותמצא נחת.

### כמה לויים ליטול יחד לכהן אחד?

בתשובות והנהגות (ח"ג סימן מח) כתב, "ועיקר המצוה דנטילת ידי הכהנים ע"י שנים לא ברור, ואם אפשר עדיף לחלק לכל כהן לוי מיוחד שיטול ידיו בשלימות, אבל כשאי אפשר לחלק נהגו ששניהם או חזין בהכלי, וצ"ל שבוזה מגלין שרוצים לקיים המצוה אפילו בשנים, וכיון שאינו גוף המצוה רק מסייען למצוה שפיר דמי ע"י שנים המשתתפין בכך, שהעיקר שידי הכהנים נטולות, ובסיוע גם הוי קצת מצוה ומספיק בכך, שאין זה עבודה מדינא רק דומיא דקידוש ידים לעבודה שזהו מצוה ועבודה". וע"ע בלקט הקמח החדש (סימן רכח ס"ק מ"ה).

### אם מותר לעבור לפני המתפלל?

בספר ד' אמות של תפילה (סימן ו' פ"ב אות ב') כתב דלכאו' לא הותר ללוי לעבור לפני המתפלל לרחוץ ידי הכהנים, דהא אינו מעכב את הנטילה כמבואר במשנה ברורה (שם סקכ"ב), וכ"כ בספר הברכה המשולשת (ח"א עמ' 174), וכן נקט להלכה בתשובות והנהגות שהובא כאן בהמשך, עיי"ש.

כא). בסיום התשובה הוא מביא דבר חידוש, שאותם הלויים שאינם נוטלים את ידי הכהנים במשך כל ימות השנה, לא הותר להם ביום הכפורים ובתשעה באב [שיש איסור רחיצה] ליטול את ידי הכהנים, עיי"ש עוד בטעמי הדבר.

### לוי תלמיד חכם לכהן עם הארץ?

בשו"ת מהר"ש הלוי (שם) האריך לבאר אם שרי ליה ללוי ת"ח לרחוץ ידי כהן ע"ה, ואם הוי זלזול בכבוד התורה, ונביא תמצית לשונו דשייכא לענינא הדין. וכתב: "אם אין על הלוי חיוב יכול לפטור עצמו במקום שיש חסרון כבוד התורה כגון לוי ת"ח לכהן ע"ה... ומשמע דמשום שהכהנים הם עמי הארץ פטור הלוי האם היו אנשי שם משמן טוב היה מתרצה הלוי להטיל להם מים... הגע עצמך שעלו חמשה כהנים ת"ח לדוכן ובתוכם היה ע"ה אחד בור, היתכן שיתן מים לאותם שהם ת"ח ולאותו ע"ה לא יתן, א"כ הוא מלבין פני חבריו ברבים, ומוטב שיזלזל בכבודו אלף פעמים ואל ילבין פני חבריו... ואה"נ דאם היו מקצת הכהנים ת"ח אידי דמטיל להם מים היה מטיל גם לאחרים, אבל לכתחילה להטיל מים לאלו שאינם בני תורה הוא זלזול בכבוד התורה... והכהנים אינם ראויים שהלוי יתבוזה עצמו בשבילם, כי גם הוא לש"ש מכוין לכבד ולגדל כבוד התורה ולומדיה, ויש לכהנים ליטול ידיהם בעצמם", ע"כ. ועע"ש בדבריו.

בספר בן איש חי (ש"א, פר' תצוה אות ז') כתב: "ויש אומרים שאם הלוי הוא ת"ח, אינו רשאי ליצוק מים ע"י הכהנים, אפילו אם מקצתם ת"ח ומקצתם ע"ה, וכל שכן אם כולם ע"ה, וחייב מיתה בידי שמים אם הציק מים על יד כהן ע"ה, ואף שיש מתירין בזה למיחש בעי, ושב ואל תעשה עדיף, ואפילו אם אין שם לוי אלא הוא". וע"ע בשו"ע הרב (סי' קכח סי"א) ובפרי חדש (שם סק"ו)<sup>22</sup>.



### אם אין עשרה כשהלוי יוצא?

בתשובות והנהגות (שם) כתב ע"ז: "ונראה פשוט שאם אין עשרה שומעין לחזרת הש"ץ, לא יצא הלוי מביהכ"נ כדי ליטול ידי הכהן, ואף שהדין הוא דחזן שהתחיל חזרת הש"ץ בעשרה ממשיך גם כשאין עשרה, חוץ מהנשיאת כפים גופא, עיין בבה"ל ר"ס קכ"ח, מ"מ עיקר המצוה דחזרת הש"ץ בעשרה דוקא. והאי מצוה עדיפא ממצות לוי ליצוק שהוא רק מעלה במצוה, וכ"ש שאין לו ללוי לעבור כנגד המתפלל לשם זה, ובאמת מסופקני אפי' כשיש עשרה אם כדאי ללוי לבטל לזה שמיעת חזרת הש"ץ ועניית אמן, ואם יש בלא"ה לוי אחר שיצא ליטול ודאי לא יבטל גם הוא, שמצות אמן רבה היא מאד, ותמהני שהפוסקים לא הזכירו דבר זה.

מיהו כשמגיע זמן הרגל ראוי לכל לוי ליטול אז ידי הכהנים, שבזה מראה לפרקים שמחזיק עצמו כלוי, וכן ראיתי למרן הגרי"ז ס' זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) שהיה לוי ודקדק עכ"פ ברגל ליטול ידי הכהנים לנשיאת כפים, ונראה דברגל אף ת"ח יש לו לצאת וליטול ידיהם, ומה שנהגו ששני לויים או יותר אוחזים יחד הכלי ונוטלים, אם אחד מהלויים הוא ת"ח צריך לכבדו בהמצוה בשלימות ואין לאחר ליטול עמו, שזהו בזיון התורה שמראה שאינו מכבדו ומקדימו למצוה".



(כב). העירוני שיש לעיין עוד במש"כ מרן הגר"ש דבליצקי בספר בינו שנות דור, בפרק על הגרי"צ הלוי אב"ד יפו, שלא היה נוטל את ידי הכהנים, עד שהגיע למנין כהן ת"ח גדול שגם היה קשיש מיניה טובא, והיה נוטל את ידיו. ואיתא בספרים שבעל ההפלאה היה נוטל את ידי רבינו רבי אדלר.



## ו. בקריאת התורה

במשנה גיטין (פ"ה מ"ח) איתא: "ואלו דברים אמרו מפני דרכי שלום, כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל, מפני דרכי שלום". ובגמרא גיטין (דף נט:): מובאים ע"כ כמה טעמים מהיכן למדו את סדר דיני הקדימה, עיי"ש.



### עליה ראשונה ללוי כשאין שם כהן

בהמשך דברי הגמ' איתא: "אמר אביי, נקטינן, אין שם כהן נתפרדה חבילה". ושלשה פירושים בדבר. רש"י פירש שני טעמים: א, "איבד הלוי את כבודו בשביל חבילתו הנפרדת ואינו קורא כלל". ב, "שאין סדר לדבר להקדים לוי לישראל ומי שירצה יקדים". ולפי פירושו משמע שיכול הישראל לעלות לתורה אף כשיש שם לוי". ופירוש שלישי מובא בתוספות הרא"ש" (שם): "נתפרדה חבילה. ריצב"א היה תופש עיקר אותו לשון שפרש"י שאין הלוי קורא במקומו ומותר ישראל לקרות לפניו, ודוקא כגון שהישראל חשוב ממנו אבל אם שוין לוי קודם ואפי' לעמוד במקום כהן כדאמר ריב"ל במגילה 'מימי לא ברכתי לפני כהן ולא בירך ישראל לפני' ור' יהושע בן לוי היה לוי כדאמרין גבי ר' מיאשא בריה בחולין פ' כל הבשר וקאמר שלא היה מניח ישראל לברך לפניו ובשוין מיירי דומיא דלא ברכתי לפני כהן דמוקי התם בשוין"י, ע"כ.

בספר קובץ שיעורים" כתב: "עכ"פ כיון דמקרא וקדשתו ילפינן לכל התורה דמקודש קודם, אמאי לא יקדום לוי לישראל דהוא מקודש יותר, ובשם הר"י מדורא כתב שם בתשב"ץ, שבירושלמי יש אמר ריב"ל מימי לא ברך לפני ישראל, וכונתו לפרש הטעם, מפני שריב"ל היה לוי, ומוכח דצריך להקדים לוי לישראל, ומהר"מ דחה, דהטעם מפני שהיה גדול לא מפני שהוא לוי, ומ"ש שם שאמר מהר"מ שאינו מאמין שהוא בירושלמי, אינו מובן, למה לא סמך על עדותו של הר"י מדורא, והירושלמי הוא בסוף פרק הניזקין. ולעיל בסימן ר' כתב התשב"ץ בשם ריב"א, להביא ראיה, שיש לקרות לוי במקום כהן, מדקאמר ריב"ל 'מימי לא ברכתי לפני כהן ולא בירך ישראל לפני', והוא כפירושו של הר"י מדורא דכוונת ריב"ל מפני שהיה לוי, ועיין מג"א סי' ר"א".

אמנם, אף דלהלכה הלוי קודם לעלות לתורה לפני הישראל, מובא בפוסקים (או"ח סימן קל"ה בב"י, בב"ח ובד"מ) דאין לתת ללוי העליה הראשונה כשאין כהן, שלא יטעו לומר שכהן הוא, וגם דעפ"י הקבלה שלוי הוא נגד מדת הגבורה ואין להתחיל בקריאת התורה במדת הגבורה. ואף דבמור וקציעה (שם) פוסק כן למעשה דאין לתת העליה הראשונה ללוי, מ"מ אנן פסקינן

כג). וכן ס"ל לאדוננו הר"ן על הר"ף (מגילה דף י"ד ע"ב), עיי"ש בלשונו, וכן מש"כ בחידושו בגמ' מגילה (דף כ"ד ע"א). וע"ע ביש"ש (גיטין פרק ה' אות כ"ג) בהרחבת אמריו בענינא דא.

כד). וע"ע בתוס' חכמי אנגליה (גיטין שם).

כה). וע"ע בקיצור שו"ע (סימן קמד, סוף אות ח').

כו). להגאון הק' רבי אלחנן וסרמן זצוק"ל הי"ד (ח"א מס' ב"ב, דף סג. אות רעה).

כהרמ"א (ס"ו) דיכול לוי לעלות ראשון, אך חיובא ודאי ליכא, וכן הכריע כן להלכה החיד"א בספרו מחזיק ברכה (סק"ד) דלוי עולה לתורה ראשון ללא פקפוק.

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סימן יט) על השאלה 'באין כהן ואיכא לוי איך להתנהג', מתרץ בזה"ל: "בדבר המחלוקת בביהכ"נ כשאין כהן בביהכ"נ ואיכא לוי איך צריכין להתנהג. הנה הדין אליבא דהרמ"א שכן נוהגין במדינותינו הוא שאין מחוייבין לקרא להלוי במקום הכהן אבל רשאים לקרותו כשרוצין ראשון במקום כהן, ואם קראו ישראל במקום כהן אזי אין לקרות להלוי מהז' קרואים אלא אחר הז' קרואים לאחרון ולמפטיר. ואין נוהגין אצלינו לעשות חילוק מצד הגדלות כדהביא הט"ז (סימן קל"ה סק"ו), ואולי הוא מצד מחלוקת וכדומה, לכן נוהגין לקרות למי שירצו ראשון במקום כהן ואם קראו לישראל ראשון אין קורין שוב להלוי אלא לאחרון ומפטיר, ועיין גם משנ"ב (שם סק"ד)".



### עליית לוי לתורה לאחר עליית לוי

כתב בערוך השולחן (או"ח סימן קלה, אות יח), כתב רבינו הב"י סעיף ט, וכן לא יעלו שני לויים זה אחר זה, כדי שלא יאמרו שאחד מהם פגום. עד כאן לשונו. ובגמרא שם איתא משום פגם שניהם, עיי"ש. וה"פ, דלכאורה הן אמת שצוותה התורה להקדים כהן ללוי, ולוי לישראל. אבל למה לא יעלה לוי אחר לוי? לזה אמרו משום פגם, שלא יאמרו השני אינו לוי אלא ישראל, מפני שהעם מורגלים לקרות כהן לוי ישראל. או יאמרו שהראשון פגום וטעו בו, ולכן קראו אחריו לוי אמת. וזה שאמרו בגמרא מפני פגם שניהם - הכוונה או פגם הראשון או פגם השני.



### עליה לתורה לכה"פ אחת בשנה

יש מן האחרונים שהוכיחו מספר אהבת יהונתן (הפטרות יום א' דר"ה, ד"ה ועלה האיש) דבשביל שיהא מוחזק לוי צריך לעלות לתורה לכה"פ פעם אחת בשנה. וז"ל שם: 'ועלה האיש ההוא מעירו מימים ימימה וכו' ושם שני בני עלי חפני ופנחס כהנים לה'. נראה ליישב המשך הפסוק במה שאמר ועלה האיש ההוא וכו' ושם שני בני עלי. והוא דלפי פשוטו של מקרא יש משמעות מימים ימימה בכל שנה עלה פעם א' כלשון מימים ימימה בפ' קדש לי כל בכור ואצל בת יפתח שהוא כמו מדי שנה בשנה. וא"כ ק' למה לא עלה לרגל ג"פ בשנה כאשר צותה תורתנו ונראה דא"י בגמ' דמי שאין לו קרקע פטור מלעלות לרגל ולויים לא נטלו חלק בארץ ואלקנה היה לוי לכן היה פטור מלעלות לרגל אך למה עלה פעם א' בשנה י"ל דזה היה עושה לאחזוקי נפשיה בלוי כדמצינו בגמ' דרב כהנא לא שקיל מתנות כולי שתא משום ושונא מתנות יחיה חוץ מיום א' בשנה נטל מתנות וקאמר שם הטעם כדי לאחזוקי נפשי בכהני. וזה היה טעמו של אלקנה ג"כ ולכן עלה פ"א בשנה ושימש שם במשכן כי הוא היה מן השוערים כי היכי דלידעו אינשי שהוא לוי.



## ז. בהוראה ודיינות

נאמר בתורתנו הק' (דברים יז, ח-ט): כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע דברי ריבת בשעריך וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו. ובאת אל הכהנים הלויים ואל השפט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט. מכאן למדו חכמים<sup>1</sup> 'מצוה בבית דין שיהיו בו כהנים ולויים'<sup>2</sup>. והטעם כתב ברבינו בחיי (שם) לפי שהם מורי התורה. וכן איתא בגמ' יומא (דף כו): "אמר רבא לא משכחת צורבא מרבנן דמורי אלא דאתי משבט לוי או משבט יששכר". לוי דכתיב יורו משפטיך ליעקב, יששכר דכתיב ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל". ומינה למד הרמב"ם (הלכ' שמיטה ויובל פ"ג הי"ב): "ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביתו עם אחיו, מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאמר יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל. לפיכך הובדלו מדרכי העולם... אלא הם חיל השם, שנאמר ברכ ה' חילו, והוא ברוך הוא זוכה להם שנאמר אני חלקך ונחלתך".



## ח. קדימת לוי בארץ ישראל או אפי' בגולה

עוד יש לדון האם גם בגולה או בזמננו אנו, שאין בית המקדש קיים, אם ג"כ שייך בכללות דין הקדימה. ונביא ממה שמצאנו בספרים שדנים בכך.

בספר באר שבע<sup>3</sup> (הוריות יג.) כתב, "כהן קודם ללוי לוי לישראל כו'. בירושלמי (ה"ה) אמרו לוי קודם לישראל לוי לאו ישראל הוא אמר ר' אבין בשעת הדוכן שנינו ע"כ. וכה"ג איתא בירושלמי דנזיר פרק כהן גדול (סוף ה"א) גבי לוי וישראל יטמא ישראל לוי לאו ישראל הוא, א"ר אבין בשעת הדוכן שנינו. משמע דהשתא דליכא דוכן אינו קודם לישראל. וכן פרש"י בהדיא בחומש (דברים יב, יט) בפסוק השמר לך פן תעזוב את הלוי כל ימך על אדמתך, וז"ל על אדמתך אבל בגולה אינך מוזהר עליו יותר מעניי ישראל ע"כ. וחפשתי לדעת מנין לו, ומצאתי בספרי (פר' ראה פסקא כב) שדרשו כן על אדמתך ולא בגולה ע"כ, אבל הפוסקים לא חילקו בין

(כו). ראה ספרי שופטים (פיסקא קנג) וביד החזקה להרמב"ם הלכ' סנהדרין (פ"ב ה"ב).

(כח). וע"ע בספר הכתב והקבלה (דברים יז, יח) ובלחם משנה על הר"מ (שם בהלכ' סנהדרין). ואולי דין זה איירי רק בדיינים סמוכים, וצ"ב.

(כט). בבן יהוידע (שם) הק' ע"ד הגמ', קשה והא הוה יהושע שעמד במקום משה רבינו ע"ה, והא הוה עתניאל בן קנו שלימד תורה הרבה והחזיר שבע מאות הלכות שנשתכחו באבלו של משה רבינו ע"ה והודו לו בהם שכיון להלכה, וכן כמה שופטים ונביאים משאר שבטים שהיו שלימדו תורה לישראל והורו חוקים ומשפטים טובים... ונראה לי בס"ד דלעולם יודה רבא שיוזמן גם משאר שבטים חכם דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא אבל לא ימצא הרבה מהם בכל דור, ורק משבט לוי או יששכר ימצא הרבה בכל דור ודור ובכל אתר ואתר. ונראה לי לרמוז ראש וסוף ישראל הוא ל"י שהוא ראשי תיבות לוי יששכר, ונשאר באמצע ראש כי המורה נקרא ראש. וע"ע בצרור המור (פר' ויחי).

(ל). להג"ר רבי יששכר בער בן ישראל לעזער פרנס איילנבורג. נולד בפוזן שפולין בערך בשנת ה"א ש"י ונסתלק לבית עולמו באוסטרליץ שבמורביה בשנת ה"א שפ"ג. בפוזן למד אצל ר' מרדכי יפה בעל הלבושים, וכן אצל בעל הסמ"ע. חיבר פירושים לגמרא ותשובות, שכללם בחיבורו באר שבע. מגאריצ'ה שבאיטליה, שבה כיהן כרב, שלח את חיבורו לרבי צפת לקבל הסכמותיהם. בדרכו לקבל משרת רבנות הקהילה האשכנזית שבצפת הוא נלב"ע.

זמן לזמן אלא פסקו כסתם משנה שלנו, כיון דבגמרא דידן לא חלק בין זמן לזמן, ובירושלמי דברכות בסוף פרק אין עומדין (ה"ד) משמע שיש ללוי דין קדימה לברך לפני ישראל במקום שאין שם כהן אפילו השתא דליכא דוכן, מדקאמר שם ריב"ל מימי לא ברכתני לפני כהן ולא ברך ישראל לפני וריב"ל לוי היה. אכן הטור או"ח בסו"ס ר"א כתב שם מהר"מ מרוטנבורג ז"ל שאין לו דין קדימה, והא דקאמר שלא בירך ישראל לפניו מצד גדולתו ז"ל ולא מצד לויה. וק"ל על דבריו כיון שאין לו דין קדימה לענין ברכה, למה יהיה לו דין קדימה לענין צדקה להחיותו טפי מלענין ברכה ושאר דברים שבקדושה, דהא אדרבה עיקר קרא בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי לשאת את ארון<sup>ל</sup> וגו' דיליף מיניה דלוי קודם לישראל איירי לענין דברים שבקדושה, וצריך לי עיון<sup>ל</sup>, עכ"ל.

בספר משכיל לדוד<sup>ל</sup> דן בארוכה בענין זה עפי"ד הראשונים. ביסוד דבריו הוא בא לבאר את הפסוק (דברים יב, יט) 'השמר לך פן תעזוב את הלוי כל ימך על אדמתך'. ומביא את דעת הספרי (פרשת ראה, פיסקא כב) 'על אדמתך ולא בגולה', דהיינו, שרק בא"י יש דינים אלו ולא בגולה, ולכאורה משמע הטעם לפי שבא"י שאר ישראל יש להם נחלה בארץ משא"כ הלויים, אבל בגולה כולם שווים... ולפי"ז בא"י מיהא אפי' שלא בזמן הבית מצוה להקדים הלויים לשאר עניי ישראל.

אבל כי דייקנן הך מילתא ליתא מתרי טעמי, חדא, דא"כ נמצא דכל מאי דקפיד קרא להקדים הלוי הוא לצד רוב עניותו דלית ליה מגרמיה כלום ואם כן תיקשי הא למ"ל קרא תיפוק ליה מדכתיב בהך פרשתא גופה 'כי יהיה בך אביון' וכו' ופירש"י התם התאב תאב קודם וממילא אתי דלוי דלית ליה מידי הוא התאב מכל ישראל ופשיטא שהוא קודם ועוד דהא ודאי דמי שיש לו נחלת שדה וכרם אינו בכלל עני וא"כ מאי נ"מ דישראל יש להם חלק בארץ מ"מ זה שהוא עני פשיטא שאין לו שדות שמכרם וא"כ הרי הוא גרוע מלוי, דלוי ס"ס יש לו קצת נחלה בערי הלויים וישראל זה שהעני משכחת לה דגרע מניה שמכר הכל ונשאר ריקם, ומה גם שהלוי יש לו המעשר וזה העני שבישראל לית ליה ואמאי יקדים הלוי.

אלא צריך לומר דטעמא דקרא לפי שעובדים במקדש בדוכן ובנעילת שערים ומצד חשיבותם ועבודתם לשמים אזהר קרא להקדימם לכל עניי ישראל והשתא דוקא בזמן הבית מיירי. ולפי דברי רש"י דהכא צריך לומר דהא דתנינן בשלהי הוריות לוי קודם לישראל מיירי נמי בארץ ובפני הבית, וכן מפורש שם בירושלמי וז"ל, 'לא הוא לוי לא הוא ישראל א"ר אבין בשעת הדוכן שנינו' ע"כ, ומדקאמר בשעת הדוכן מוכח בהדיא כדאמרן דבזמן הבית דוקא ומטעמא דאמרן<sup>ל</sup>.

לא). מצאנו פלוגתא הראשונים בענין נשיאת הארון ע"י הלויים. לדעת הרמב"ם (סה"מ, עשה לד) נשיאת הארון ע"י הלויים היתה רק לשעתה, ומאז שנכנסו לארץ שייכא רק לכהנים, אבל הרמב"ן בהשגותיו על סה"מ (שורש ג') ס"ל שגם לדורות בעת שהוצרכו לשאת את הארון היתה מצוה זו נוהגת הן בכהנים והן בלויים. וע"ע בלב שמח (שורשים, שורש ג').

לב). להג"ר דוד פארדו זצ"ל.

לג). וע"ע במשך חכמה (דברים י, ח) מש"כ עה"פ 'לשרתו ולברך בשמו'. בסוטה דף ל"ח ר' נתן דריש ליה על ברכת כהנים דומיא דשירות, ולשרתו על כהן קאי. אמנם יתכן עפ"י מה דאמרו בערכין י"א ארי"א א"ש מנין לעיקר שירה מן

אמנם הרמב"ם ז"ל בהל' מתנות עניים פסק לההיא מתני' דהוריות ולא חילק שם כלום דמשמע דבין בארץ בין בחוצה לארץ בפני הבית ושלא בפני הבית הדין שוה להקדים הלוי וכ"פ מרן הרב ב"י (ביו"ד סי' רנ"א), ובאמת שהדבר קשה לדחות ירושלמי מפורש וברייתא דספרי כל זמן שבגמרא דידן לא אשכחן איפכא וכבר הק' כן הרב מגן אברהם בא"ח סי' ר"א והניח בצ"ע.<sup>1</sup>

ואפשר לומר דטעם הפוסקים ז"ל משום דבתלמודא דידן אמרי' כהן קודם ללוי שנאמר ויבדל אהרן וכו' לוי לישראל שנאמר 'בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי' ומדלא מייתי הך קרא דהשמר וכו' וכמ"ש בספרי ש"מ דלא ס"ל כוותיה אלא לעולם קדימת לוי הוי כמו קדימה דכהן בכל שאר מילי נמי שנוהגים בו קדושה להקדימו לדורות עולם אפי' שלא בזמן עבודה וה"נ הלוי אף שלא בזמן דוכן. ועי"ל דמדלא מפרש בתלמודא דידן התם דבשעת הדוכן שנינו ש"מ דפליג ומתני' אפילו בזמן הזה ומ"מ לא פליג הש"ס דידן עם הברייתא דספרי דאד"נ שאף בזמן הזה, מצוה להקדים כהן ללוי ולוי לישראל אבל אם לא הקדים אין בו אזהרה אבל בזמן הבית היה שם אזהרה נוספת מהך קרא דהשמר וכו' דכל השמר הוא ל"ת. והשתא דאתאן להכי אפי' דברי רבינו דהכא שפיר מתפרשי הכי דהא לא קאמר אבל בגולה כלם שוין אלא אינך מוזהר וכו' אזהרה הוא דליכא אבל מצות קדימה ודאי איכא אפי' בגולה וכדאמרן, ע"כ לשונו.



### ט. שמירת המקדש בזמן הזה ע"י הלויים

בשור"ת אבני נזר (יו"ד סימן תמט) נשאל מאת הרבני ר' הלל משה מעשיל יושב בירושלים, אם יש חובה ללויים לשמור את בית המקדש בזמן הזה, הן מצד כבוד בית המקדש והן מצד שלא יכנסו טמאים, ונביא תמצית הדברים:

"על דברת מעכ"ת אם חובה בזמן הזה להושיב שומרים למקדש... אולם להטעם האחר שאמר משום דקידשה לעתיד לבוא וכיון דטעם שמירתו מפני כבוד ואף עכשיו מחויב לכבדו זה נכון... והנה בפשיטות י"ל בטעמא דאף דאין שמירתו מפני הגנבים שאין שם גנבים... מ"מ אין כבוד המקדש שיהי' הפקר ואם הי' רוצים הי' גונבים. ע"כ צריך שמירה. אבל בזמן הזה מה

התורה שנאמר 'ושרת בשם ה'"א' איזהו שירות שהיא בשם זו שירה, א"כ יתפרש לשרתו בשמו ולברך בשמו, ושירות בשמו הוא קאי על הלוי שמשורר בדוכן. ולפ"ז יתיישב קושיית הגמרא בסוף תענית (דף כ"ז) אי מה משרת בעל מום לא אף מברך בעל מום לא, הא איתקוש לנזיר, ומאי חזית כו', ולפ"ז אם נפרש דלשרתו הוי פירושא על הלוי לשרתו בשמו וזה שירה הלא המשוררים אינם נפסלין במומין רק בקול, כמו ששנינו בסוף פ"ק דחולין (דף כ"ד), והלויים אינן נפסלין אלא בקול. ודו"ק.

ומיושב הא דאמר בסוף הוריות (במשנה) הלוי קודם לישראל, ומייתי מקרא ד'בעת ההיא הבדיל ד' את שבט הלוי', ומסיק בירושלמי דבשעת הדוכן שנינו, משום דכתיב 'לשרתו בשמו' וזה הדוכן. והא דלא מביא שם מקרא (דברים כא, ה) ד'ונגשו הכהנים בני לוי', דמביא מזה בגיטין (נט: לענין קריאת התורה, דשם לאקדומי, אבל כאן הוא אם אין רק לאחד להחיותו, ואפילו כן לוי קודם, וזה מקרא דהבדיל ד', שלבדו הוא נבחר מישראל, וכמו שפירש השאגת אריה סימן ס"ב הך דתדיר ומקודש יעו"ש. ומיושב מה שנתקשה בבאר שבע. יעו"ש ודו"ק.

(לד). וע"ע בספר נהר שלום [להג"ר שבתאי וינטורה זלה"ה] [או"ח סימן ר"א] מש"כ על דברי המשכיל לדוד.

ישמור... אולם יש לפרש השמירה שלא יבוא שם מי שאסור לבוא. ולמ"ד קדשה לעתיד לבוא אף בזמן הזה הנכנס לתוכה חייב כגון ערל וטמא ועכו"ם או שלא יבא זר להיכל... ולא מבעיא אם הי' בכח לפעול אצל הסולטאן שיניחו לשמור שלא יכנס שם עכו"ם ג"כ דהוי שימור יפה כיון דמן הדין אסור לכנוס אף בזמן הזה. ואפי' אם לא יוכלו לשמור נגד הגוים. מ"מ שייך שימור נגד ישראל שהרי הגוי אינו מקבל טומאה מה"ת...

עתה נדבר משמירת הלויים דאף שהדבר ברור דשמירת הכהנים והלויים מצוה אחת כמבואר בכל מוני מצות... ומ"מ נ"ל דשמירת לויים בלא"ה בכלל אין בזמן הזה מאחר שחלקו דוד ושמאל למשמורות איזה מן המשוררים ואיזה מן השוערים כמבואר בכתוב. ושוערים היינו שומרים כנ"ל והכלל משורר ששיער במיתה (ערכין דף יא:), ומאין נדע מי המה השוערים. ואף שבגמ' לא מצינו אלא בהגפת דלתות. מ"מ כיון שהוכחנו דשוערים דקרא שומרים ועבודה הוא. א"כ גם השומרים אסורין רק המבוררים. וכן ברבה נשא פ' ו' מלמד שבני מררי אסורין לשמור ולעבוד מה שבני גרשון שומרים ובמס' תענית (דף יז.) כל כהן היודע משמרתו כו' הרי דמשמורות שסדרו אז לא נתבטלו בזמן הזה. ואפי' רבי דאמר אסור כל השנה ופירש"י שמא כשיבנה ביהמ"ק ישתנה המשמורות. מ"מ כל זמן שלא נבנה ולא נשתנו המשמורות עדיין הם כמו שסדרו דוד ושמאל ברוה"ק. ואי אפשר לקיים מצות שמירה בזמן הזה גם בלויים בזמן הזה, עכ"ל.



### י. לעתיד לבוא הלוי יהיה קודם לכהן

נסיים מאמרנו בפרפרת נאה שהובא בספר הק' ייטב לב (פר' וזאת הברכה, אות יח): "אשר עשה משה לעיני כל ישראל. ראשי תיבות לוי כהן ישראל. והקדים לוי לכהן<sup>ל</sup>, על כרחך צריך לומר שמרמוזו על העתיד, שיתעלו הגבורות ויהיה לוי קודם לכהן, כמו שכתוב בלקוטי תורה יחזקאל (עמ' שכג) על מה שאמר (מד, טו) והכהנים הלויים בני צדוק, כי כהן חסד, ולוי גבורה, לכן לעת עתה שאין העולם מתקיים בדין, הכהן קודם, ולעתיד כי יתוקן העולם ורוח הטומאה יעבור, אז יתעלו הגבורות על החסדים, בסוד (משלי יב, ד) אשת חיל עטרת בעלה, ויהיו הלויים כהנים וכהנים לויים, עיי"ש. וזהו שאמר, לטעם שהקדים לוי לכהן, כי בראשית (הבריאה) ברא אלקים את וגו', ששיתף מדת הרחמים והקדימו לדין... אבל באחרית הימים כי יתוקן העולם להתקיים במדת הדין, אז הגבורות קודמין, על כן לוי קודם.

ואפשר זה הנאמר באבותינו אברהם יצחק ויעקב, בכל (שם כד, א) מכל (שם כז, לג) כל (שם לג, יא), סוד כהן לוי, חסד קודם, לכן האותיות כסדר א"ב, הכ"ף קודם ללמ"ד. וזהו שנאמר 'זכור

לה). כאן המקום להסמיק מה שכתוב בספ"ק אמרי נועם (דזיקוב, פר' במדבר אות י"ב): הקרב את מטה לוי והעמדת אותו לפני אהרן כהן ושרתו אותו. כי הנה מטה לוי נקראים העשירים ונדיבי העם, כי הלויים הם מצד השמאל, ובשמאלה עושר וכבוד (משלי ג, טז), ואהרן הכהן נקרא העובד ד' והת"ח. ולאשר אם אין קמח אין תורה (אבות ג, יז), על כן צריך להקדים מטה לוי לפני אהרן כמו זבולון הקודם ליששכר תמיד, כמ"ש (דברים לג, יח) שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך. 'ושרתו אותו', היינו, שהכתוב מזהיר את העשירים שלא יתגאו על הת"ח, רק לשרת אותם ולהיות מתומכי אורייתא.

את אשר עשה "לך" עמלק, ל"ך שלא כסדר, לוי קודם, מורה שרצה להגביר הדין. על זה אמר והיה בהניח ה' אלקיך "לך" מ"כל" [וגו'] תמחה את זכר עמלק, כי אז לוי קודם כהן, והיינו "לך" מ"כל", שמ"כל" ישתנה למעליותא ויהיה "לך"... וזה סוד הנאמר בירמיה (לב, ז) כי "לך" משפט הגאולה, לוי קודם כהן בזמן הגאולה, וכה משפטו. אלקים יחננו ויברכנו יאר פניו אתנו ויגאלנו במהרה בימינו אמן.

ונסיים מאמרינו במה שכתב המקובל האלקי רבי מנחם ריקאנטי זלה"ה (פרשת נשא): "ודע כי הכהן נוטל ידיו מן הלוי והלוי משרתו [של הכהן] כאשה לבעלה".

ואנו תפילה לפני אבינו שבשמים: רבון העולמים. אתה צויתנו להקריב קרבן התמיד במועדו ולהיות כהנים בעבודתם ולויים בדוכנם וישראל במעמדם. ועתה בעונותינו חרב בית המקדש ובטל התמיד. ואין לנו לא כהן בעבודתו ולא לוי בדוכנו ולא ישראל במעמדו / בנה ביתך בבתחלה וכוונן מקדשך על מכונו. והראנו בבנינו ושמחנו בתקוננו. והשב כהנים לעבודתם ולויים לשירם ולזמנם. והשב ישראל לגוייהם, בעגלא ובזמן קריב ונאמר אמן.



הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

## בדין אין מעבירין על המצות בהוצאת ספר תורה\*

דין אמע"ה מדאורייתא או מדרבנן \* אמע"ה במצוה אחת \* אמע"ה פעמים שהוא לשון מושאל \* סתירות בדברי התוספות ממסכת למסכת \* אמע"ה במצוה אחת – דעת מרן השו"ע \* בעניין אין מע"ה בסדר בציעת הפת בשבת, סדר הדלקת נרות חנוכה, צורת האות ט' ותינוגה, גלילת ס"ת ועוד \* אמע"ה בהכשר מצוה \* אין עושין מצות חבילות חבילות בהוצאת ס"ת \* אם יש מצוה באחיזת ס"ת \* אם הבאת ס"ת היא התחלת מצות הקריאה? \* ס"ת לא גלול אין לחוש לאמע"ה לכו"ע

### שאלה

נכנסתי לבית הספק אודות בתי כנסת שיש להם כמה ספרי תורה ועושים תורנות להוציא את הספרים, ופעמים שהם מעבירים על ספר התורה שנמצא בקדמת הארון, ולוקחים מספרי התורה הפנימיים בגלל שהגיע תורם, אי יש לחוש בזה לדין דאין מעבירין על המצוות? וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.



### תשובה

#### א.

האי דינא דאין מעבירין על המצות הוזכר כמה פעמים בתלמוד בפסחים (דף סד ע"ב), וביומא (דף לג ע"א, ובדף נח ע"ב ודף ע"א), ובמגילה (דף ו ע"ב), ובמנחות (דף סד ע"ב). וראשית, הבא נבא בקציר האומ"ר בדין זה אם הוא מדאורייתא או מדרבנן?

והנה מדברי הרא"ש בתשובה (כלל ג סימן א) משמע דדין זה אינו אלא מדרבנן, שכתב שאם נזדמן לו תחלה תפילין של ראש, יעביר ויניח של יד, דמשום אין מעבירין על המצות אין לשנות סדר המקרא [הנחת תפילין האמורה בתורה]. ע"כ. וכ"כ הרדב"ז בתשובה (ח"א סי' תקכט), והביא דבריו ביד מלאכי (כללי הדינים כלל ד). ובשדי חמד (חלק א מערכת א אות קג) הביא דמאחר שהרדב"ז תלה דבריו בדברי התוספות ביומא (דף לג ע"א ד"ה עבורי)\* וכדבריהם כתב הריטב"א (שם ד"ה שמע

\* הערת המערכת: ראה עוד בעניין אין מעבירין על המצות במאמרי הרב דוד לוי והרב עידוא אלבה בגיליון כב-כד.

א). הנה בתשובת הרדב"ז הנ"ל יצא לדון אם פגע בתפילין של ראש תחילה מה יעשה? וכתב דלדעת רש"י ביומא (שם ד"ה עבורי וד"ה היכי), יניח של ראש תחילה, ולדעת התוספות (שם ד"ה עבורי), יניח של יד תחילה כיון דמאן דשני סדרא עבר אדאורייתא כדאמרין במנחות (דף לו ע"א), והא דאין מעבירין על המצות מדרבנן. עכ"ד. ולפי זה יש לעיין היאך לדעת רש"י יניח של ראש תחילה הא קעבר אדאורייתא? ועל כרחך לומר דרש"י ס"ל דדין דאין מעבירין הוא מדאורייתא, ומאן דמשני סדרא אינו אלא מדרבנן ואסמכתא בעלמא. שו"ר דכ"כ בשד"ח (שם סימן קג), ע"ש. וכ"כ



מינה), ומשמע דתרויהו ס"ל דהוי מדרבנן. והמעיינ בדברי הרדב"ז יראה שתלה דבריו גם בדברי הרמב"ם (הלכות תפילין פרק ד הלכה ח). ובשד"ח (שם) הביא כמה אחרונים שכתבו להוכיח שכן דעת מרן בבית יוסף (סימן כה סעיף א) בדין המניחים תפילין בתוך טלית, דסבירא ליה דהוי מדרבנן. וע"ע בשד"ח שם (עמוד 326 כלל כא ד"ה ובמה שהבאת)<sup>2</sup>. אולם מדברי התוס' ביומא (דף לג ע"א ד"ה אין מעבירין), ובמגילה (דף ו ד"ה מסתבר), מבואר דדין אין מעבירין על המצות הוא מדאורייתא. וע"ע בדברי התוס' בזבחים (דף נא ע"א ד"ה אשר). וכבר העיר הרב חיד"א בעין זוכר (מערכת א' סי' טוב) על דברי הרדב"ז הנ"ל שלא זכר ש'ר מדברי התוס'. וכן העיר הגאון רבי יעקב ישראל אלגאזי בתוספת דרבנן (אות א ס"ק מא). ועיינ בשו"ת ויען יוסף גרינוולד (אורח חיים סימן ט אות ט) מה שיישב בזה. וכן דעת הרב חיי אדם (חלק א כלל סח סעיף א). ובנשמת אדם (חלק א כלל יג סעיף ב) הוסיף, שהוא דין דאורייתא ובספיקו אזלינן לחומרא. ועיינ במ"ש המ"א (או"ח סימן קמז ס"ק יא). גם הרב ארעא דרבנן (מערכת האלף אות א) ישב על מדוכה זו, ובעפרא דארעא (שם אות א) כתב, גם כן דהוי מדאורייתא. וכן כתב בביאור הלכה (סימן כה סעיף א ד"ה שלא יניחו) משם הפמ"ג (משב"ז סק"ה) דנקט לדינא דהוי דאורייתא. וכ"נ דעת הרב דברי מלכאל (ח"א או"ח סימן טז אות כה). ובספר גזע ישי (מערכת האלף אות טו דף טז ע"ד) כתב, דכללא דמלתא דהסכמת רוב האחרונים דהוי מה"ת. וכ"כ בשו"ת שמו משה פארדו (חאו"ח סימן ז). וכן נקט בפשיטות בשו"ת ערוגת הבושם גרינוואלד (ח"א חאו"ח סימן ה אות ג) וע"ע בשו"ת חיים שאל (ח"ב סימן ה אות ג ד"ה ובהכי),

בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ב חאו"ח סימן ה אות א), דרש"י ס"ל דד"ו הוא מדאורייתא. ואכמ"ל.

ב). ובהיותי בזה ראיתי למג"א (או"ח בהקדמה לסימן רצא), שכתב דמי שיש לו מזון ב' סעודות ואם יחלקם לג' סעודות לא יהיה לו לכל סעודה לשבעה מוטב שיאכל ב' סעודות לשבעה. ומ"מ אם נמשכה סעודת הבקר עד אחר חצות יחלקה לב' סעודות, דהא מכל מקום ישבע כשאוכל שנית, אבל לכתחלה אין להמתין עד אחר חצות משום זה דמבטל עונג שבת. עכ"ד. והגאון רבי אלטר אליהו הלוי רובינשטיין זצ"ל בשו"ת מגדנות אליהו (חלק א סימן קמח) כתב להעיר ע"ד, דגם בלי ביטול עונג שבת, מהיכי תיתי שידחה סעודת שחרית של שבת שזמנה כעת, כדי שיהיה לו אח"כ מזון לסעודה שלישית, והלא אין מעבירין על המצות? עכ"ד. ולע"ד נראה לומר, שדעת המג"א דדין דאין מעבירין על המצות הוא מדרבנן, שהרי כתב (או"ח סימן צ ס"ק כב), דבשתי בתי כנסיות בעירו ילך לרחוק משום שכר פסיעות ולא חש להא דאין מעבירין. וע"ע בספר זכר עשות לרבי יעקב ארונאוטי (מערכת האלף אות מז). אמנם בזה יד הדוחה נטויה לומר שהוא מטעמיה אחרוני, וכמו שקיבצם כעמיר גרנה מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יחיה דעת (ח"ב סימן ט). ומ"מ נראה מדברי המג"א בכמה דוכתין (עיינ או"ח סימן קמז סקי"א, וסימן תרפד ס"ק ה) דס"ל דדין אין מעבירין על המצות הוא דין דרבנן. ויל"ע. ולפי זה ניחא מ"ש המג"א לטעם דעונג שבת דהוא מדברי קבלה (עיינ ברמב"ם הלכות שבת פ"ל ה"א), דעדיף על דין דאין מעבירין, דהוה אוהרה קלה מדרבנן.

ועוד אפשר לומר, שכאשר אדם מאחר את הסעודה אין זה נחשב שהוא מעביר על המצות, דהא הוא לא דוחה בידים את הסעודה, דהסעודה לא לפניו, והוא רק מאחר את המצוה, ובכה"ג אין בזה משום אין מעבירין. ודוגמא לזה באדם שקם בנץ החמה ולא התפלל ויושב בטל ולא עושה חפציו עד לאחר כמה שעות קודם שיגמר זמן תפילה, וכי נאמר שהוא עבר על דין דאין מעבירין? הא פשיטא שלא. ולכל היותר הוא עבר על דין דזריזין מקדימין שהיא מעלה יתירה, אך אין בה איסור אם הוא לא רזיז ומקדים. ופשוט והגם שבגמרא במגילה (דף ו ע"ב) נקטו בסברת ר"א בן רבי יוסי דיקראו את המגילה באדר א' משום אין מעבירין, כבר ביאר בטורי אבן (שם ד"ה מסתבר טעמא), דאין בזה משום אין מעבירין ולשון מושאל קאמר. וע"ע בזה במ"ש בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סימן קיט) ויל"ל. ואפשר דלהכי נקט המג"א לטעם דמבטל עונג שבת. ודו"ק.

עוד יש לומר דהוי כאין דעתו לעשות את המצוה עתה. ובכה"ג ליכא לדין דאין מעבירין, וכמ"ש הברכ"י (או"ח סימן כה סק"ג), משם מהר"י מולכו.

ובמה שהאריך בזה הראש"ל הגרי"צ יוסף בילקוט יוסף (ציצית ותפילין הערות סימן כה - הלכות תפילין אות כז). ואכמ"ל. הא קמן דמידי פלוגתא לא נפקא.



## ב.

ובגדר דין זה מצאנו לדברי רבותינו בעלי התוספות בזבחים (דף נא ע"א ד"ה אשר) ובמנחות (דף סד ע"ב ד"ה איבעית), שכתבו דלא שייך אין מעבירין על המצות אלא כשיש לפניו שתי מצות כגון דישון מזבח והמנורה. ומשמע, דבמצוה אחת ליכא לדין דאין מעבירין על המצות. וכ"כ התוספות ביומא (דף לג ע"א ד"ה אין מעבירין), ובתוספות הרא"ש שם (דף נט ע"א ד"ה כי נפיק). וע"ע במג"א (או"ח סימן קמז ס"ק יא) ובמחצית השקל (שם ד"ה ואינו מוכרח). אולם במגילה (דף ו ע"ב), נחלקו התנאים אם נתעברה השנה אימתי עושים פורים באדר א' או באדר ב'? דלדעת ר"א ברבי יוסי עושים באדר ראשון, ולדעת רשב"ג באדר שני. ואמרו בגמרא מסתברא טעמיה דר"א ברבי יוסי דאין מעבירין על המצות. ומ"ט דרבן גמליאל? אמר רבי טבי מסמך גאולה לגאולה עדיף. ע"כ. וכתבו התוספות (ד"ה מסתבר) דאין לומר דדין דאין מעבירין על המצות לא שייך במצוה אחת, דהא גבי פורים דלדעת ר"א בן רבי יוסי עושים באדר ראשון ואע"ג דאינה אלא מצוה אחת. ומפרשים הטעם בגמרא משום דאין מעבירין. עכ"ד. וכן בקודש חזיתי להרב לחם משנה (הלכות מעשה הקרבנות פרק ה הלכה יא) שפירש כן בדעת הרמב"ם, דאין חילוק בין מצוה אחת או ב' מצות, בדין דאין מעבירין. וי"ל.

אולם הטורי אבן במגילה (שם ד"ה מסתבר טעמא), תמה ע"ז, דבכל מקום דאמר אין מעבירין פירושו דכל היכא שיש לפניו ב' מצות, שיש לו לעשות תחילה להאי דפגע ברישא מה"ט דאין מעבירין, והאריך להוכיח כן מכמה דוכתין בש"ס. ע"ש. ובסוף דבריו כתב, דהמאחר למצוה אין בו משום אין מעבירין אלא משום זריזות בלבד. ובעל כרחך אין מעבירין דאמר הכא לאו דוקא אלא לשון הרגיל ושגור בכל הני דוכתי נקט ולא דוקא. עכ"ד. ובזה יבואר, דלק"מ מדברי

ג). ומכאן נראה להוכיח נמי שדין אין מעבירין אינו אלא מדרבנן, דאי הוה מדאורייתא כיצד ביטלו את פורים מהחודש הראשון. מחמת סברא דמסמך גאולה לגאולה עדיף? שו"ר דכ"כ להוכיח הרב המגיה בשו"ת מהר"י ברונא, הוא הגאון רבי יחיאל יעקב אליקום בספרו דקדוקי תורה (מערכת האלף ערך אין מעבירין).

אמנם יד הדוחה נטויה לומר, דהא לעיל (שם) מייתי קרא דבכל שנה ושנה (אסתר ט, כא), מה בכל שנה אדר הסמוך לניסן אף כאן יהיה האדר סמוך לניסן, ואם כן איזו רק סברא לבד אלא אסמכתא מקרא. ולפי זה יוקשה אם דין דאין מעבירין הוא מדאורייתא אמאי אצטרך להאי קרא דבכל שנה ושנה מה בכל שנה אדר הסמוך לשבט וכו'? ונראה, דכיון דהכא איירי במצות חג הפורים דהוא מדרבנן, לא שייך שיהיה בו דין אין מעבירין מהתורה, ולהכי קאמר, דמקרא ד"בכל שנה ושנה" נמי ילפינן ליה.

א"נ י"ל, דמ"ש דמסתבר טעמיה דר"א דיהיה באדר הסמוך לשבט משום אין מעבירין, היינו דמסתבר טעמיה לדרוש כן מהאי קרא דבכל שנה אדר הסמוך לשבט. שו"ר כדברים האלה בספר עוד יוסף חי לרבי יוסף זרוק זצ"ל מטוניס במגילה (שם). ע"ש. וע"ע בשו"ת ישיביל עבדי (ח"ב חאו"ח סימן ה אות ו), ובשו"ת משנה הלכות (חלק ח סימן ו ד"ה מבואר).

וראיתי בחת"ס (או"ח סימן קסב) שכתב, דהטעם שלא חששו חז"ל בזה לדין דאין מעבירין, דהתם תחלת תקנה של אנשי כנה"ג שתקנו לעשות פורים תקנוהו בזמן המובהר, ולמיתה דצבור לא חיישינן, משא"כ ביחיד דיש לחוש לזה ולכן אין מעבירין על המצות. ודו"ק.

התוספות, ומהשתא אפשר לתפוס עיקר כדברי התוספות ביומא דבמצוה אחת אין לחוש לדין דאין מעבירין על המצות. וכן נראה שנוטה דעת הרב מכתם לדוד פארדו (חיו"ד סימן מד דף ק ע"א). וכ"כ הרב טהרת המים (מערכת האלף אות א דף א ע"ב) דהעיקר כדברי התוספות ביומא דהוא מהר"ם מרוטנבורג, וכתב הגה"מ (פ"ח מהלכות חמץ ומצה אות ג) דנקטינן כותיה כנגד בר פלוגתיה, דהוא בתרא. וכ"כ מהר"י מינץ בתשובה (סימן ז) והב"ד בכנסת הגדולה (בכללים בדרכי הפוסקים אות כג). ועוד, דשני דיבורי התוספות במנחות ויומא הם כנגד דיבור אחד דמסכת מגילה. ועוד, דכתב היש"ש ביבמות (פ"ד סימן לד) דבשני דיבורי התוספות הסותרים זה את זה אזלינן עיקר כדברי התוספות שבמסכת הארוכה נגד דברי התוספות שבמסכתות הקצרות כמסכת מגילה ע"כ. וכ"כ הבר"י (סימן כה אות ג) דאם פליגי התוספות במגילה עם שאר מסכתות לא קיי"ל כהתוספות במגילה. עכ"ד. אתה הראת לדעת שסברת התוספות במגילה נדחה קראא לה, והעיקר דבמצוה אחת ליכא לדין דאין מעבירין על המצות. ומרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יחיה דעת (ח"ב סימן ט) העיר ע"ד השדי חמד (מערכת א' כלל רצא) שכתב להעיר, על דברי מהר"ד פארדו בשו"ת מכתם לדוד (חלק א"ח דף יב ע"ג) שתפס משמעות דברי התוספות ביומא (שם), ולא זכר סתירת דבריהם. עכ"ל. שנעלם מהרב שד"ח מה שכתב הגר"ד פארדו בשו"ת מכתם לדוד (חלק יו"ד סימן מז) ושם דן באורך בסתירת דברי התוספות, והעלה שהעיקר כמו שכתבו ביומא. ודברי תורה עניים במקומם ועשירים במקום אחר. עכ"ד. וכן נראה ממ"ש בשו"ת שמו משה פארדו (חאו"ח סימן ז דף כח ע"ג) ומצדד שכ"ד הרמב"ם בפיהמ"ש במנחות (דף סד ע"ב) דבמצוה אחת אין לחוש בה לאין מעבירין על המצות. וע"ע בשו"ת בית שערים (חלק יורה דעה סו"ס שעא), ובשו"ת דברי מלכיאל (ח"א סימן יב אות יד), ובשו"ת דברי מנחם כשר (חלק א בחלקו השני סימן לח עמוד שלה ד"ה והוצרכתי) מ"ש הראש"ל רח"מ אליישר זצ"ל, ובשו"ת שבט הלוי (חלק ו סימן יד), ובשו"ת משנה הלכות (חלק טו סו"ס קצו), וכ"נ הסכמת כל האחרונים הנ"ל.

אולם, ראיתי להרב ברכי יוסף (שם) שכתב לבאר את דברי התוספות במנחות (שם) דאין כוונתם לומר דבחדא מצוה אין דין דאין מעבירין. ע"ש. גם בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ב אורח חיים סימן ה סעיף ב אות ה) השווה את דברי התוספות כולם וכתב דגם התוס' דיומא שוים בשיעוריהם עם התוספות דמגילה דאין חילוק בזה בין מצוה אחת לשתי מצות, דבכולהו שייכא אין מעבירין על המצות. אלא שהתוס' דיומא הוסיפו לחדש דכלל זה דאין מעבירין לא נאמר אלא בששניהם שקולים. ע"כ. ובדרך זו הלך הגר"י טייב בערך השלחן (או"ח סימן כה אות ג) דכתב, דכיון שהלח"מ פירש בדעת הרמב"ם דגם במצוה אחת אמרינן לדין דאין מעבירין, הכי נקטינן. ותמה ע"ד הרב ברכ"י שלא זכר ש'ר מדברי הלח"מ. ועיין במ"ש בערך השלחן (או"ח סימן רעד אות ב). ואיברא דבדברי הרמב"ם אפשר לפלפל טובא. וע"ע בשו"ת מכתם לדוד פארדו (חלק יו"ד סימן מז), מ"ש לבאר בדברי הרמב"ם והעיר ע"ד הרב ערך השלחן דשערי תירוצים לא נגעלו ואין הכרח לפרש כן בדברי הרמב"ם. ואכמ"ל. אתה הראת לדעת דגם בזה מידי פלוגתא לא יצאנו.



## ג.

ואבא היום אל העין, לבאר ולברר את דעת מרן השולחן ערוך בזה אי ס"ל כדברי התוספות ביומא דבמצוה אחת אין דין דאין מעבירין על המצות. והנה בשו"ע (או"ח סימן כח סעיף ב) כתב דיניח תפילין של ראש תחילה בתיקן ואחר כך של יד, כדי שיפגע בהם תחילה כשיבא להניחם. ע"כ. והטעם מפורש בב"י דהוא משום דאין מעבירין על המצות. וכ"כ הלבוש (או"ח סימן כח סעיף יא) דיש להוציא מכיס את התפילין של ראש תחילה, דכיון דעל פי הדין צריך להניח של יד תחילה הוה מעביר על המצוה ויש למחות במי שעושה כן. וכ"כ הט"ז (שם סק"י). וכ"כ החיי אדם (כלל יג סעיף ב), דמטעם זה צריך להיזהר גם כן שיהיה מונח בענין שיפגע בתפילין של יד תחילה. ובנשמת אדם (שם) כתב דהגם דהמג"א (שם סק"א) כתב דכל זמן שהם בכיס לא נקרא מעביר על המצות, כיון דדין דאין מעבירין על המצות הוא מדאורייתא ודאי יש להחמיר כהט"ז.

ומדברי מרן השו"ע שזכרנו מוכח דס"ל דגם במצות תפילין איכא דין דאין מעבירין על המצות ואפילו מונחים בכיסם. וע"ע בשו"ע (סימן כח סעיף יא) ובלבושי שרד (ד"ה ויש מי שאומר), דנראה דס"ל דדעת מרן דגם במצות תפילין איכא משום אין מעבירין. גם מדברי השו"ע (שם סימן כח סעיף א) ובב"י שם נראה כן, שהוא כתב דיש למשמש בתפילין של יד תחילה. וכן דעת המלבי"ם בספרו ארצות החיים (סימן כו בארץ יהודה סק"א), שכתב דהיכא שאין לו אפשרות אלא להניח או תפילין של יד או של ראש, שיניח של יד, משום דאין מעבירין על המצות, שפוגע בזרוע תחילה. ע"כ. ולא מבעיא לפי מ"ש הלבוש (שם סעיף ו וסעיף ט ובסימן כו סעיף א) דטעמא דידן דמברכים על תש"ר בנפרד, כיון דשתי מצות הן. וכ"כ בביאור הגר"א בתיקוני זוהר חדש (דף מו ע"ב ד"ה וכד תפילין) דבמה שנחלקו הבבלי והירושלמי אם מברכים ברכה אחת על התפילין או ב' ברכות, דהבבלי סובר דהוא מצוה אחת. והירושלמי סובר דהווי' ב' מצות. דלפי זה בודאי דהוה כשתי מצות נפרדות דלכו"ע אית ביה לדין דאין מעבירין על המצות. אלא אפילו לדעת מרן השו"ע (או"ח סימן כח סעיף ה) דפסק דמברך ברכה אחת, הא לקמן (סימן כו סעיף א) כתב, דבתפילין כל אחת מצוה בפני עצמה. ע"ש. ולהכי יש לחוש בזה לדין דאין מעבירין על המצות. וכן נראה דעת הרמב"ם דפסק (הלכות תפילין פ"ד הלכה ח) דיניח תפילין של יד מלמעלה שיפגע בה ראשון, שאם יפגע בשל ראש תחילה יצטרך להעביר על המצוה. ולעיל מיניה פסק (בהלכה ד-ה) דתש"ר ותש"י הן שתי מצוות זו לעצמה וזו לעצמה, ורק כשמניחם יחד מברך ברכה אחת. ומעתה יש לומר דלא נפלאות ולא רחוקה היא שדעת מרן השו"ע דבמצוה אחת אין דין דאין מעבירין על המצות. שו"ר בשו"ת ערוגת הבושם גרינוואלד (ח"א חאו"ח סימן ה אות ג דף ו סע"ב) שכתב כן ופלפל בחכמה עוד בזה ואכמ"ל.

## ד.

ואם כנים אנו בזה דדעת מרן השולחן ערוך כן, ניחא מ"ש בשו"ע (או"ח סימן רעד סעיף א), דבבציעת הפת בוצע את התחתונה. והקשה הב"ח (שם) הא אין מעבירין על המצות והוה ליה לבצוע על העליונה? וע"ש בט"ז (סק"א) ובמשנ"ב (סק"ה) מ"ש בזה. ומ"מ שפתי מרן השו"ע ברור

מיללו דלא חש לכל זה. ולדברינו נחא, דכיון דהוה שתי החלות מצוה אחת, ס"ל דאין לחוש בזה לדין דאין מעבירין על המצות. שו"ר דכדברים האלה כתב רבי אברהם בן אביגדור מקושטא בספרו זכור לאברהם (סימן י). וכ"כ בספר תוספת שבת (סימן רעד סק"ג) בשם רבי משה גינצבורג מפראג. ע"ש. וע"ע במ"ש בזה הרב פתח הדביר (שם אות ג) ובספר בתי כנסיות להגאון רבי אברהם בן עזרא מסלוניקי (דף כד ע"ב ד"ה ואל זה), ובמה שכתב בדעת הב"ח גופא הגאון רב שלמה קמחי מקושטא בספרו מימי שלמה (סימן כה סעיף א הוצאת אהבת שלום עמוד לג ד"ה הנה).

ובלכתך בדרך זו, יבואר עוד מ"ש מרן בב"י ובשו"ע (או"ח סימן תרעו סעיף ה) שמדליק נרות חנוכה מימין לשמאל, ואף שמעביר על הנר שלפניו. וכ"כ בתשובה בשו"ת אבקת רוכל (סימן טו). ובט"ז שם (סק"ו) כתב להיפך דיתחיל להדליק משמאל החנוכה שהוא ימין האדם, דאל"כ הוא מעביר על המצוה במה שמוליך ידו לצד הנרות המוכנים לפניו, ושיכל ידו להדליק בנר שהוא בשמאל שלו ואחר כך ידליק במה שמונח לפניו. ע"כ. אתה הראת לדעת דלא חשש מרן לדין דאין מעבירין על המצות. ולדברנו נחא, דכיון דהוה מצוה אחת ס"ל כדברי התוספות, דאין לחוש בזה. ודו"ק. שו"ר שכ"כ הגאון מהרש"ם בדעת תורה (שם סעיף ה ד"ה נמצא) דהיינו טעמא באותה מצוה לא שייך דין דאין מעבירין על המצות, דא"כ יחוייב תמיד ללמוד בספר ראשון שבא לידו או לקרות בס"ת הראשון שבא לידו. עכ"ד. ודון מיניה ואוקי באתרין.

אולם אמרתי אבא אעיר'ה במ"ש בבית יוסף (אורח חיים סימן לו בצורת האות ט) וז"ל: האות ט' - יעשה הראש עגול למעלה ולא יהיה ראוי להושיב כתרי התגין, שאם ראש הראשון שוה והגון להתגין כמו ראש השני לא היו מדלגין עליו להושיב כתרי התגין על ראש השני, דומיא דאין מעבירין על המצות (פסחים דף סד ע"ב). עכ"ד. הא קמן דאפילו באות אחת ובעניין אחד קאמר דיש בזה לדין דאין מעבירים על המצות. עוד מצאנו בדברי הבית יוסף (אורח חיים סימן קמז) אודות גלילת ספר תורה, שכתב ע"ד הטור שכתב דגולל הס"ת מבחוץ וזת"ד - ואם נפשך לומר דגוללו מבחוץ דוקא ולא מבפנים הטעם מפני שמהצד שהוא לפניו הוא צריך להתחיל דאם לא כן הוי כמעביר על המצוה וקיימא לן דאין מעבירין על המצות. ע"כ. אולם אין בדברי הבית יוסף הללו כדי דחייה, דלגבי האות ט' זכר וכתב דהוה דומיא דאין מעבירין. ועוד, שכתב שם טעמים נוספים ואפשר שכתב כן לחד מ"ד. גם מ"ש לגבי גלילת ס"ת ביאר כן בדעת הטור. ואכתי צ"ע.

ולאחר הודיע אלוקים אותנו לכל זאת, נראה לומר בס"ד, דבנ"ד אין לחוש לדין דאין מעבירים על המצות, מאחר שבהוצאת הספר תורה איירי במצוה אחת, ובזה אין דין דאין מעבירין וכמבואר בתוספות. ועכ"פ יש כאן כעין ספק ספיקא, שמא הלכה דדין אין מעבירין על המצות הוא מדרבנן, ואת"ל דהוה מדאורייתא, שמא כהסכמת האחרונים דהוה רק במצוה אחת [וספק כע"ז כתב מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (חלק ז אורח חיים סימן ה אות ג) בנידונו ע"ש].



## ה.

ולכאורה יש להעיר, דבנידון דידן לכו"ע יש להקדים ליקח את הספר שלפניו, דהנה מצאנו בגמרא במנחות (דף סד ע"ב) דהטעם שמביאים את העומר מן הקרוב, משום דאין מעבירין על המצות, והגם דהוה מצוה אחת כתבו התוספות (שם ד"ה איבעית אימא) דיש ליקח מן הקרוב. וכ"כ הריטב"א ביומא (דף לג ע"א ד"ה אין מעבירין) וז"ל: אין מעבירין על המצות, פי' ומצוה שבאה לידו תחלה יש לו להקדים כדי שלא יתעכב ויתאחר מעשות המצוה, ומהאי טעמא אמרינן במנחות (שם) שמביאין העומר מן הקרוב לירושלים לפי שאין מעבירין על המצות. ועיין במ"ש הרב המו"ל על חידושי הריטב"א מוסד הרב קוק (שם הערה 353). וע"ש בשיטמ"ק (אות יא) שהקשה מדברי התוספות ביומא (דף לג ע"א ד"ה אין). ונראה לבאר בזה, דבשיהוי זמן מועט אין לחוש לזה במצוה אחת, דלא ניכר שמתעכב ומתאחר במצוה. ולכן גם בנ"ד שמעביר על הס"ת שלפניו ולוקח את הס"ת שרחוק ממנו אין לחוש בזה לדין דיש להביא מן הקרוב. ודו"ק. וגדולה מזו כתב בשו"ת יחזקאל דעת (חלק ב סימן ט), דמותר ללכת לבית כנסת רחוק אפילו אם יש בית כנסת סמוך לביתו, ואין לחוש בזה משום אין מעבירין על המצות, דכל שאינו עוסק במצוה, ואין המצוה מתבטלת, רשאי ללכת אל המקום הרחוק יותר, ואין בזה משום אין מעבירין על המצות. ע"ש דבריו הנעמיים מפי ספרים ומפי סופרים. וכ"ש בנ"ד.

## ו.

ועוד יש לאלוה מילין כמה וכמה צירופים מדברי הפוסקים שאין לחוש בנידון דידן לאין מעבירין, וזה יצא ראשונה מ"ש הרב פרי מגדים (או"ח סימן קמז באשל אברהם ס"ק יא) דבספר תורה הכל עניין אחד ואין בו חשש של אין מעבירין על המצות. ועיין בשד"ח (מערכת האלף דף קסג ע"א אות כא). וי"ל.

## ז.

עוד יש להוסיף מ"ש בספר מכתם לדוד פארדו (חיו"ד סי' מז) אודות רב ומורה צדק לעדתו בעיר אחת, ושלחו מתם מעיר גדולה יותר שמקבלים אותו עליהם לרב ומורה צדק, ואנשי קהלתו באים בחזקה מחמת טענה שאין מעבירין על המצות, והשיב, שלפי מה שכתבו התוס' ביומא (שם) שלא שייך הדין דאין מעבירין על המצות אלא בשתי מצות ולא מצוה אחת. לפי זה, כאן הכל מצוה אחת להורות לבני ישראל את החוקים ואת התורות, הילכך מקודש עדיף, שהעיר השניה יותר גדולה וכו'. והוסיף עוד, שאפילו אם היתה העיר השניה שוה בגודלה לראשונה, לא שייך בזה הדין של אין מעבירין על המצות, שלא אמרו כן אלא כשמניח המצוה הראשונה מידו שלא לעשותה כלל, אבל אם נתעסק כבר זמן רב במצוה הראשונה שבאה לידו וקיימה פעמים רבות, וכעת בא לעשות מצוה אחרת שנודמנה לידו, לכל הדעות שפיר דמי, שאין כאן בזיון למצוה הראשונה שכבר עסק בה זמן רב. ע"ש. וע"ע בשו"ת יחזקאל דעת (חלק ב סימן ט

עמ' מז) שדן עוד בדבריו, ודון מיניה ומיניה לגידון דידן דבכל ספר תורה קוראים פעמים רבות בעיתו ובזמנו על פי סדר מסוים, ואין בזה משום אין מעבירין כשפוגש בו תחילה.



## ח.

ונראה דאע"פ ששם תלה הרב מכתם לדוד המקודש עדיף והכא איירי בספרי תורה שווים, ופעמים שיש אפילו ספר תורה שהגיע תורו והוא פחות מהודר ממה שמונח לפניו, כיון שכך נקבע תורו וזמנו הוא המקודש ומזומן לקריאה עכשיו ובו קוראים.

ומצאתי און לי במ"ש לדון בברכי יוסף (או"ח סימן כה) אם הטלית של שבת היה מונח בכיס שנותן בו טלית חול, ופגע בה תחילה, נשאל הרב החסיד מהר"י מולכו בתשובותיו כ"י (סימן פג), אם יכול להניח טלית של שבת וליקח טלית של חול, או יש בזה אין מעבירין על המצוות, וצריך ללבוש טלית של שבת? וכתב מהר"י מלכו, דכיון דזה הטלית הוא מובדל ומופרש ליום שבת, ואין בדעתו ללבוש אלא מידי שבת בשבתו, אין כאן עובר על המצוות. דעד כאן לא אמרינן הכי אלא כשרוצה ללבוש שניהם, אמרינן כל הבא לידו וקדם זכה, אבל כאן שאין בדעתו ללבוש בחול אלא יום שבת, אין כאן משום עובר על המצוות. ושם הביא ראייה מדברי מרן השו"ע (סימן כה), והרב חיד"א הוסיף עליו שנראה שכ"ד הפוסקים ע"ש. גם בשו"ת שמו משה (חאו"ח סימן ז) צורף צורף לטעם זה בנידונו. וע"ע בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ב חאו"ח סימן ה סעיף ג אות יג). ודון מיניה לנ"ד דכאן, שאין בדעת הציבור לקרוא אלא בספר תורה שהגיע זמן קריאתו, אין כאן משום עובר על המצוות.

וכן שורת הדעת נוטה דכיון דבהגיע תור אותו הספר קוראים בו, ממילא כלפי שאר הספרים אין זה זמנם, וכן נראה ממ"ש הרדב"ז בתשובה (ח"א סימן תקט), דמי שנתהפכו לו תפיליו בכיס ופגע בשל ראש תחילה, יעביר אותם ויניח של יד ואי לאו דמסתפינא הוה אמינא דאין כאן מעביר על המצוות כיון שהוא מחויב לקשור של יד תחילה וכדכתיב "וקשרתם לאות על ירך" והדר "והיו לטטופת בין עינך" (דברים ו, ח), עדיין לא הגיע זמן של ראש עד שיניח של יד. ע"כ. וכיוצ"ב כתב בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סימן קסג ד"ה ומי) לגבי מי שנעשה לו נס באדר, יעשה את ההודיה באדר השני, דלא שייך אין מעבירין על המצוות, דהשתא דעשו אנשי כנסת הגדולה השני לעיקר לענין נס משום מסמך גאולה לגאולה עיין מגילה (דף ו ע"ב), א"כ הראשון הוא שבט, ולא שייך אין מעבירין על המצוות, דעדיין לא הגיע זמנו. והש"ס במגילה (דף ו ע"ב) דקאמר אין מעבירין על המצוות, היינו על אנשי כנסת הגדולה גופיהו, דהיה להם לתקן בראשון משום אין מעבירין, אבל השתא דתקנו בשני משום גאולה לגאולה, שוב נעשה הראשון שבט לענינים אלו והשני הוא אדר. עכ"ד. וכן מתבאר ועולה ממ"ש בשו"ת שמו משה (חאו"ח סימן ז), ע"ש. וע"ע בספר ילקוט יוסף (הלכות תפילין הערות סימן כה אות כז), ודון מיניה לנ"ד ואכמ"ל. הא קמן, דכל היכא דאכתי לא מטיא זמן חיובו, אין בו משום אין מעבירין.

מה גם שבאופן שיש סדר בבית הכנסת ולא אתי לאינצויי בודאי שעדיף טפי שכך תתקיים הקריאה, ודמי למ"ש בחידושי הריטב"א בשבת (דף כג ע"א ד"ה הרואה), גבי נר חנוכה דיש

אומרים דכיון שדעתו להדליק בביתו אינו צריך עכשיו לברך על ראייתו, ואין בזה משום אין מעבירין על המצות כיון דעל ידי הדלקה עדיף טפי. עכ"ד. וכ"כ הרשב"א (שם ד"ה הרואה) והר"ן (שם ד"ה אמר רב חייא) וכ"פ הטוש"ע (או"ח סימן תרעו ס"ק ג), ודון מיניה ואוקי באתרין.



### ט.

והסתפקתי אם יש להביא עוד סעד דאין לחוש לאין מעבירין על המצות, ממ"ש הרב מגן אברהם (או"ח סימן כה סק"א) לגבי תפילין דכל זמן שהם בכיס לא נקרא מעביר על המצות. ושכן מוכח מדברי השו"ע ע"ש במחצית השקל ביאורו. וא"כ יש לומר דגם כאן כל זמן שהספר תורה סגור דמי לתפילין מכוסים. והגם שחלקו על דבריו הפוסקים, עיין בנשמת אדם (חלק א כלל יג סעיף ב'), יש לצרפו לנידון דידן.

ואיברא דמקום יש בראש לחלק ולומר דשאני תפילין דמוציאם לגמרי ממקום כיסויים כשמניחם, לא כן ספר תורה, דתלוי במנהג העדות, דאנו הספרדים משאירים את הספר תורה בתוך הבית וכך קוראים. אולם לאחינו האשכנזים, הנוהגים להוציא את ספר התורה כולו מתוך כיסו בשעת הקריאה, נראה דדמי ממש לדין התפילין שזכר המגן אברהם. ודו"ק.



### י.

עוד עלה במחשבה לפני לומר, דלא שייך הכא כלל לדין דאין מעבירין על המצות, כיון שאין מצוה בעצם החזקת הספר תורה, והמצוה היא רק בקריאה בה, והשתא אכתי לא קורא, ולא הוי אלא כהכשר מצוה, דלא שייך לומר בו אין מעבירים על המצות. וסעד וסמך מצאתי

(ד). והנה שם בנשמת אדם כתב להקשות ע"ד המג"א דלמה לא יהיה שייך אין מעבירין על המצות כשהן בכיס או מכוסין? שהרי התוס' ביומא (דף לג ע"ב ד"ה עבורי) כתבו שר"א מפרש עבורי דרעא אטוטפתא, ר"ל כשהוא ממשמש בתפילין, ימשמש תחלה בשל יד, והא תפילין של יד מכוסין כמו שכתוב "לך לאות" ולא לאחרים לאות (עיין מנחות דף לו ע"ב), ואפ"ה שייך בו דין דאין מעבירין, ומאי שנא כשהן בכיס? עכ"ד. ונראה לתרץ קושייתו, דהאי קרא והיה לך לאות הוא לא לעיכובא שחייב לכסותם, אלא למצוה מן המובחר. וכ"כ בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן ס). וכ"נ עולה ממ"ש בדרכי משה (או"ח סימן כז אות ח) משם הסמ"ג (ריש עשין כב דף קה ע"ב) והסמ"ק (ריש סימן קנג) והביאו המרדכי (הלכות קטנות דף צו ע"א) דיכול להניח תפילין של יד מגולה או מכוסה ואין קפידא בדבר. וכ"כ הגאון רבי שמריהו יוסף ברמן בברכת שי עמ"ס מגילה (דף כט ע"ב עמוד סט ד"ה אבל) להוכיח שדעת הרא"ש (הלכות תפילין סימן יח) דדין זה אינו אלא לכתחילה. ע"ש. וכ"כ המשנ"ב (סימן כז ס"ק מז), דרק לכתחילה צריך לכסותם. וכ"כ בספר הלכה ברורה להגר"ד יוסף נר"ו (סמן כז סעיף מז), ושנראה לומר כן גם בדעת מרן השו"ע. ע"ש דבריו. וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן לו) דלכו"ע אין דין והיו לך לאות ולא לאחרים לעיכובא. ואיברא דאין ד"ז לכו"ע, דבטורי אבן במגילה (דף כד ע"ב ד"ה ציפן זהב) כתב, שלדעת רש"י הוא לעיכובא. ע"ש. וכ"נ דעת הרשב"ש בתשובה (סימן שב). וכ"כ בשו"ת זכרון יהודה גרינוולד (ח"א חאו"ח סימן טז) דדין זה הוא לעיכובא. וכ"כ בשו"ת שם אריה ליפשיץ (סימן יח), ומ"מ דעת רוב מניין ורוב בנין של הפוסקים דאין דין זה לעיכובא. ומהשתא כיון דדין כיסוי התפילין של יד אינו לעיכובא כלל, ואדרבא רובא דעלמא לא מכסים, אזלינן בתר רובא שצריך למשמש בתפילין של יד תחילה, שאם לא ימשמש הרי הוא מעביר על המצות. משא"כ כשהתפילין בכיסויים ומכוסות לגמרי, אין בזה משום אין מעבירין על המצות וכמ"ש המג"א, ותשקוט האר"ש.



ממ"ש באור זרוע (הל' שבת סימן מח), הו"ד בדרכי משה (אורח חיים סימן קמו אות ה), דאיתא בירושלמי (סוטה פ"ו ה"ו) כשמוציאין ב' ס"ת אין להוציא השניה עד שמחזיר הראשונה למקומה. ואנו אין מנהגינו כן אלא מוציאין שניהם בבית אחת. ותופסין האחת עד אחר שקראו בראשונה ואז לוקחין השנייה ונותנין להם הראשונה. ע"כ. ובמג"א (שם ס"ק יא) כתב דבשני ס"ת נוהגים ע"פ דברי הרמב"ם (הלכות סוטה פ"ד ה"ב) דלא קפדינן בהבאה דאין בזה משום מצות חבילות ע"י ההוצאה בלחוד. ע"כ. וכ"כ במשנה ברורה (סימן קמו ס"ק כח). ולדברינו ניחא, דכיון שאין מצוה בעצם ההבאה אין לחוש בזה גם כן משום אין עושין מצות חבילות חבילות. וכדברים האלה כתב הגאון רבי משה פארדו בשו"ת שמו משה (חלק א"ח סימן ז) בנידונו, שנשאל על המנהג שנהגו לעבור דרך בית הכנסת האיסטנבולים אשר בעיר העתיקה בירושלים ת"ו, להיכנס להתפלל בבית הכנסת הגדול על שם רבן יוחנן בן זכאי, אם אין בזה משום אין מעבירין על המצות? ואחר שהאריך למעניתו העלה בכחא דהיתרא שאין לחוש לזה כלל, וכתב, שתפלה בבית הכנסת אינה דרך חיוב גמור אלא למצוה מן המובחר, ונחשב הדבר כהכשר מצוה, ובוה לא שייך הדין שאין מעבירין על המצות. עכ"ד.

ואל תשיבני ממצות טלית ותפילין, שמצאנו שם שיש בהם דין דאין מעבירין, וכמבואר בשו"ע (או"ח סימן כה סעיף א), דהתם שהמצוה היא להתעטף ולהניח, איך שפוגע בהם לקחתם הוה חלק מהמצוה, לא כן בקריאה בתורה שהיא מצוה נפרדת מהבאת הספר תורה. שו"ר דכ"כ בספר חשוך חמד במגילה (דף כט ע"ב), שכתב דהוצאת ספר תורה, הספר תורה עצמו אינו המצוה גופא, אלא הוא מכשיר את המצוה, ובוה אינו נקרא מעביר על המצוה, אלא מעביר על מכשירי מצוה. אבל בתפילין וטלית, שהם שני מצוות, אם כבר לקח הכיס של התפילין, אסור להניחו מידו ולקחת את הטלית כמבואר בשו"ע. עכ"ד.

## יא.

אולם קושטא דמילתא שאין הדבר פשוט כל כך שאין מצוה בעצם הבאת הספר תורה. דהנה מבואר בגמרא בברכות (דף יח ע"א) שלא יכנס עם ס"ת לבית קברות משום לועג לרש. וכ"פ הרמב"ם (הלכות אבל פרק יד הלכה ג), וז"ל: לא ילך אדם בתוך ארבע אמות של קבר ותפילין בידו וספר תורה בזרועו. ע"כ.

וכתב הרב כסף משנה (שם): לא ילך אדם וכו'. ובנוסחי דידן גבי ספר תורה לא יהלך אדם בביה"ק וס"ת בזרועו ויקרא בו, והכי מסתבר דבלא קריאה בו מאי לועג לראש איכא. ע"כ. ומוכח מדבריו שאין מצוה בהחזקת הס"ת. ולפי זה מה שמביא את הס"ת מהיכל לבימה אין זו מצוה, וממילא אין בו גם כן דין דאין מעבירין על המצות.

אלא שבמקום אחר כתב הרמב"ם (הלכות ספר תורה פרק י הלכה ו) וז"ל: לא יאחז אדם ספר תורה בזרועו ויכנס בו לבית המרחץ או לבית הכסא או לבית הקברות, אף על פי שהוא כרוך במטפחות ונתון בתוך התיק שלו, ולא יקרא בו עד שירחיק ארבע אמות מן המת. עכ"ל. וכתב הכסף משנה: ומ"ש ולא יקרא בו עד שירחיק ד' אמות מהמת וכו'. אמרו בגמרא בברכות (שם)

דהיינו תוך ד' אמות דוקא אבל חוץ לד' אמות שרי. ואף ע"ג דפשטא דברייטא משמע דלא אסרה לילך לבית הקברות וס"ת בזרועו אלא בקורא בו, נראה שרבינו מפרש דתיתי קתני לא יהלך בבית הקברות וס"ת בזרועו או קורא ובכל חד מהני, איכא משום לועג לרש דאחיות ס"ת בזרועו אף ע"פ שאינו קורא בו מצוה היא ואית בה משום לועג לרש. עכ"ד. וכ"כ בב"י (יו"ד סימן רפב אות ד). והב"ח (יורה דעה סימן רפב אות ג). ע"ש. וכבר העיר הרב לחם משנה בהלכות אבל, בזה, והוסיף דהטור כתב בהלכות קבורה (יו"ד סימן שסז) וס"ת בזרועו ויקרא בו או יתפלל, משמע דאית ליה דברייטא חדא קאמר דבעינן שיהא שם תרתי לאסור שיאחז הספר תורה ויקרא בו. ויש להעיר ממ"ש בהלכות ס"ת (סימן רפב) ולא יאחזו אדם ס"ת ולא יקרא בו משמע דאית ליה דברייטא תרתי קתני ואולי מ"ש בהלכות קבורה ויקרא בו ר"ל או יקרא בו ולא חש להאריך וסמך עמ"ש בהלכות ס"ת. עכ"ד.

ובדעת השו"ע כבר כתב בשו"ת נודע ביהודה מהדורא תניינא (אורח חיים סימן קט) דדברי השלחן ערוך (יו"ד סימן שסז סעיף ג) מורים כדבריו בכ"מ בהלכות אבל, דאין מצוה באחיות ס"ת אם לא קורא בו. אמנם בהלכות ס"ת (יו"ד סימן רפב סעיף ד) מורים כדבריו בכ"מ בהלכות ספר תורה שבכל אחד אחד יש בו משום לועג לרש. וכן כתב שם הט"ז (ס"ק ג) שבבית הקברות עצמו גם האחיזה לחוד אסור. ע"כ. אתה הראת לדעת שאין בירור בעצם הדבר אי הוה מצוה. ואולם אם נדקדק בלשון הכס"מ נראה דבהלכות אבל קבע מסמרות שרק עם קריאה בס"ת עובר על לעג לרש. ובהלכות ס"ת כתב, נראה שרבינו מפרש, והיינו שרק דעת הרמב"ם כן, וליה לא ס"ל. ומה שנקט בשו"ע בסימן רפב סעיף ד לשון זו, העתיק לשון הרמב"ם כדרכו בקודש. וסמך על מה שפירש בהלכות אבל. ויל"ע.

## יב.

וראיתי להרב רבי זאב וואלף טורבאוויץ אב"ד קלצק בחיבורו זיו משנה על הרמב"ם (הלכות ספר תורה פרק י הלכה ו), שכתב דודאי באחיזה לבד לא שייך לועג לרש לכוליה עלמא, דאין מצוה באחיזה. וכל מה שחשש הרמב"ם שלא יכנס עם ס"ת בזרועו לבית הקברות הוא משום דברי הזהור (פרשת אחרי דף עא ע"א) שמבואר בו דהמתים מזדעזעים מאד כשבאים אליהם בס"ת שמא יש צער בעולם, ואם טעות בס"ת ההיא, איכא גם סכנה גדולה בזה עיין שם. וא"כ כיון דגם בגמרא אמרו דאנו לא בקיאין בחסרות ויתירות א"כ ודאי יש איסור וגם סכנה לאחזו ס"ת בזרועו בבית הקברות, אבל שלא בבית הקברות אין בו כלל משום לועג לרש בתוך ד' אמות של מת המונח בבית, אלא רק בקריאה לבד ולא באחיזה. עכ"ד. ובדבריו יש לעיין, דמאי דפשיטא ליה דהרמב"ם ראה את הזהור הקדוש, אין הדבר פשוט שבזמנו רב טובו דהזהור היה צפון. וכן מבואר בדברי מהר"ח בשער הגלגולים (הקדמה לו, עמוד קיז ד"ה גם הרמב"ם) דהרמב"ם הוא מן הפאה השמאלית ולכן לא זכה לידע חכמת הזהור, אבל הרמב"ן ז"ל הוא מן הפאה הימנית ולכן זכה אליה כנודע. ע"כ. וכ"כ החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן נא) שכתב, ספר הזהור לא נגלה אפילו לאחרונים [מהראשונים] כמו הרשב"א והרא"ש וק"ו שלא נתגלה בימי הרמב"ם. ע"ש.

ובסדר הדורות (חלק א שנת ד"א תתקכז) הביא אגרת הרמב"ם שכתב שאילו היה יודע מחכמת הקבלה היה משנה הרבה דברים בספרו. עכ"ד. וכ"כ בשו"ת עטרת פז (ח"ק א כרך ג חאה"ע סימן יב הערה א), אולם בשדי חמד בכללי הפוסקים (סימן ה אות כב) הביא פלוגתא בזה. ובשו"ת עשה לך רב (חלק ב סימן י בהערה) כתב, ויש אתנו מחקר בכתובים בענין זה להוכיח שהרמב"ם ראה את ספר הזוהר, שכן כתב בספרו דברים שאין להם שום מקור אחר מחוץ לזוהר ואכמ"ל. ועיין עוד שם בדבריו (חלק ה סימן יז, ובחלק ח סימן מב). גם בהערות על שו"ת מפענח נעלמים (סימן ה) הביא מה שכתב בעמח"ס שומר אמונים הקדמון (ויכוח ראשון אות יב) ששקל וטרי במבוכה זו ומיישב התמיה היאך אפשר לומר שנעלמו מהרמב"ם ספר הזוהר וחכמת הקבלה שכל סתום לא עממוהו? ומסיים שם, ואם תרצה להאמין אל מה שנמצא כתוב בספרי האחרונים, הנה גם הרמב"ם בסוף ימיו זכה לקבל זאת החכמה מפי מקובל ע"כ. וע"ע במאמר הראש"ל הרב מרדכי אליהו זצ"ל בכתב עת שערי צדק (ח"ד עמוד 56). ודי בזה.



## יג.

נתנה ראש ונשובה לנד"ד, ראיתי בשו"ת דברי מנחם כשר (בחלקו השני של חלק א סימן לו עמוד שלב) שיצא לדון ממש בנ"ד, וכתב דלא שייך בזה אין מעבירין על המצות כיון דלא התחיל עדיין במצוה דהא עיקר המצוה היא הקריאה והוי קודם דקודם המצוה כשהולך להביא את הס"ת ומבואר מדברי התוס' ישנים ביומא הנ"ל דהיכא דמחוסר מעשה לא שייך אין מעבירין על המצות. אולם שם (סימן לח) הביא מכתב תשובה מהגאון הראש"ל רח"מ אליישר זצ"ל דנדחה קרא לה לסברא זו, וטעמו ונימוקו עימו, דלקיחת ס"ת היא חלק ממצות קריאת התורה ולא כמצוה בפני עצמה, ולכן לא שייך לומר בה דהוה מחוסר מעשה. ולדינא הביא טעמים שונים מפני מה אין לחוש בזה לדין דאין מעבירין על המצות. ע"ש בדבריו. ותהילות להשי"ת שכיוונו לכמה מדב"ק.



## יד.

וטרם אכלה לדבר אבא אעירה מדברי התוספות ישנים ביומא (דף לג ע"א ד"ה אפילו הכי) שהקשו, אמאי לא קאמר בגמרא, דהטעם שסידור שני גורי עצים קודם לדישון מזבח הפנימי משום דאין מעבירין על המצות דפגע במזבח החיצון ברישא? ותירצו, משום דכיון שהיה צריך להביאן מלשכת העצים ואינם שם על המזבח לא מיקרי מעבירין. וכ"כ הריטב"א ובתוס' הרא"ש (שם). ונראה לדון מזה גם כן על ס"ת שלא גלול לאותה הפרשה ובצידו יש ס"ת הגלול, דאין לחוש בזה לאין מעבירין על המצות ויש לקחת את הגלול, מכיון דמחוסר גלילה לא מקרי מעבירין. שו"ר שכ"כ הרב שדי חמד (כרך א מערכת האלף כלל קג עמוד 39, ושנה דבריו בעמוד 217 כלל מז) מפי ספרים ומפי סופרים דאם המצוה מחוסרת קצת תיקון והכנה אין בזה משום אין מעבירין על המצות. עכ"ד. וכ"כ בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א או"ח סימן ט), וכ"פ להדיא הגר"י זלברשטיין

שליט"א בספר חשוּקי חמד במגילה (דף כט ע"ב ד"ה אחד) דס"ת שצריך לגוללו אין בו משום אין מעבירין. וע"ע בשו"ת הרי יהודה (חלק א חאו"ח סימן לח אות ד). ועל כן לרוחא דמילתא הגבאי המסדר את ספרי התורה תמיד יכין את ספר תורה יחיד הראוי לאותה הקריאה, ותו ליכא למיחש למידה.



**המורם מכל האמור:** דאין לחוש משום אין מעבירין על המצות כשמוציא מארון הקודש ספר תורה אחר ממה שלפניו, מכל הני טעמי תריצי שכתבנו. וגם אין לחוש בזה לפגם הספר תורה, שהדבר מפורסם לכל באי שערי הבית הכנסת שיש סדר הוצאות בספר תורה. וגם האורחים הבאים ממרחק, ישערו בדעתם שכן הוא הדבר, דדבר מפורסם הוא שנוהגים כן בכל בתי הכנסיות בעולם. וכ"פ הגאון הראש"ל רח"מ אליישר זצ"ל בתשובה שהובאה בשו"ת דברי מנחם כשר (ח"א בחלק השני סימן לח עמוד שלג). וכ"כ בשו"ת בירורי חיים (ח"ב סימן ב) והוסיף שכ"כ בספר יד בקריאת התורה (סימן ג סעיף ט) משם הגאון רבי ניסים קרליץ זצ"ל. והנלע"ד כתבתי, וצי"מ וימ"ן אמן.



הרב תומר גואטה

## פתיחת קופסת שימורים בשבת

בשאלה האם ניתן לפתוח קופסת שימורים בשבת, יש לנו לכאורה מספר סיבות למה לא לפתוח:

- א. מצד מלאכת סותר - מי התיר לנו לסתור כלי בשבת?
- ב. מלאכת מכה בפטיש - מתקן מנא. כשעושים פתח יפה לקופסה יש בכך משום תיקון כלי ויהיה בכך לכאורה איסור דאורייתא.
- ג. מלאכת בונה - הקופסה סגורה מכל עבר לא ניתן להשתמש בה, כלומר להוציא ולהכניס דברים. על ידי עשיית פתח אנחנו יוצרים כלי מחדש.



נתבונן בסוגיה לאור גמרא שקשורה אליה:

הגמרא במסכת ביצה (לג ע"ב) דנה האם מותר לקטום מהדס שנקטף כבר בשביל להריח בו. וז"ל הגמרא: "תני חדא: קוטמו ומריח בו. ותניא אידך: לא יטמנו להריח בו! אמר רבי זירא אמר רב חסדא: לא קשיא, הא ברכין, הא בקשין. מתקיף לה רב אחא בר יעקב: בקשין, אמאי לא? מאי שנא מהא דתנן: שובר אדם את החבית לאכול ממנה גורגרות ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי? ועוד הא רבא בר רב אדא דאמרי תרוייהו: כי הוינן בי רב יהודה, הוה מפשח לקתתא דנרגי וחציני! לא קשיא; הא- רבי אליעזר הא - רבנן. דתניא, רבי אליעזר אומר: נוטל אדם קיסם משלפניו לחצוץ בו שיניו וחכמים אומרים לא יטול אלא מאבוס של בהמה. ושויין שלא יקטמנו, ואם קטמו לחצוץ בו שיניו ולפתוח בו הדלת, בשוגג בשבת- חייב חטאת, במזיד ביום טוב - סופג את הארבעים, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: אחד זה ואחד זה אינו אלא משום שבות. רבי אליעזר דקאמר התם חייב חטאת - הכא פטור אבל אסור, רבנן דקא אמרי התם חייב חטאת - הכא פטור אבל אסור - הכא מותר לכתחילה. ולית ליה לרבי אליעזר הא דתנן שובר אדם את החבית לאכול ממנה גורגרות, ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי? אמר רב אשי: כי תניא ההיא במוסקי".

כלומר: הקוטם הדס בכדי להריח בו לפי רבי אליעזר - אסור שמא יקטמנו כדי לחצוץ שיניו ואם יקטמנו כדי לחצוץ שיניו הרי שבקטימתו יצר כלי ועבר על איסור תורה של בניית כלי, מאידך לפי חכמים מותר לקטום בשביל להריח כיון שגם אם בטעות ינקה שיניו, הרי מלאכה זו היא איסור דרבנן משום שרק על קטימת העץ בסכין יש חיוב מהתורה.

הגמרא מקשה לדעת רבי אליעזר: כיצד מותר לשבור חבית כדי לאכול ממנה, הרי יכול להיות שיכוון לעשות כלי וא"כ ליאסר מדרבנן אפילו אם דעתו רק כדי לאכול? ומתרת?

הגמרא בסוף הענין: "אמר רב אשי: כי תניא ההיא במוסתקי" שרק במוסתקי מותר לשבור את החבית לצורך הגרורות.

רש"י מסביר מהו מוסתקי שמותר לשוברה: "חבית שבורה שמדבקין בשרף של עץ... וכיון דרעועה היא - ליכא למגור בה שלא יתכוון לעשות כלי" כלומר רק חבית המורכבת משברים, מותר לשבור בשבת לצורך האוכל שבתוכה.

השאלה שנשאלת היא האם התירוץ של רב אשי הוא רק לדעת רבי אליעזר. שאין הלכה כמותו אלא כדעת חכמים ומכיוון שהוא העמיד את החבית במוסתקי (חבית רעועה) אז רק לשיטתו תהיה בעיה לשבור חבית שלימה רגילה, אבל לדעת חכמים יהיה מותר לשבור חבית שלימה לצורך אוכל שבתוכה וכל שכן מוסתקי.

הרמב"ם בבהלכות שבת (פרק כג הלכה ב) כתב: "שובר אדם את החבית לאכול ממנה גורגרות...." רואים מכאן שדעת הרמב"ם היא שתירוצו של רב אשי הינו רק לדעת רבי אליעזר. מה שאומר שיהיה מותר לשבור חבית שלימה לדעת חכמים שהלכה כמותם. כמו כן כך היא דעת הר"ן.

אבל לדעת הרא"ש ותוספות התירוץ של רב אשי הוא גם לדעת חכמים. יוצא מכאן שמותר לשבור רק מוסתקי ולא חבית שלימה רגילה.

השו"ע (סימן שיד סעיף א) פסק כדעת הרא"ש, וז"ל: "אין בנין וסתירה בכלים, והני מילי שאינו בנין ממש, כגון חבית שנשברה ודיבק שבריה בזפת - יכול לשברה ליקח מה שבתוכה, ובלבד שלא יכוין לנקבה נקב יפה שיהיה לה לפתח, דאם כן הוה ליה מתקן מנא; אבל אם היא שלימה - אסור לשברה ואפילו בענין שאינו עושה כלי, ואפילו נקב בעלמא אסור לנקוב בה מחדש".

כלומר ס"ל שמה שהתירו זה דווקא לשבור חבית רעועה - מוסתקי.

כך גם פסק הרמ"א אלא שהרמ"א סייג את ההיתר לחבית בגודל של עד ארבעים סאה, מכיוון שחבית בגודל של ארבעים סאה, יש לה דין אוהל ואסור בסתירה אפילו במוסתקי. אך זה שלא כדעת הרשב"א שסבר שבכלי רעוע - מותר אף במחזקת ארבעים סאה, ואין לה דין כלי.

לכאורה בענייננו קופסאות שימורים יהיו אסורות מכיוון שהן דומות לחבית שלימה. הרי הקופסת שימורים במבט ראשון אינה דומה למוסתקי, היא אינה רעועה - היא דווקא יציבה וחזקה.

לפי בעל תהילה לדוד (ס"ק יב) יש בפתיחת קופסת שימורים משום סותר, בגלל שיש תורת כלי לקופסת שימורים אף בעודה סגורה ואין דינה כמוסתקי.

אך לפי החזון איש (או"ח סימן נא ס"ק יא) אין בקופסת שימורים משום סותר מכיוון שאין עליה תורת כלי, מכיוון שהיא אטומה מכל צדדיה. אז לשיטת החזון איש מצד אחד אין בה סותר, אבל מצד שני יש בה מלאכת בונה, כי בעשיית הפתח נוצר כלי.

סיבה נוספת לאסור לפי החזון איש היא שמא יכווין לעשות פתח יפה ואז יעבור משום מתקן מנא. החזון איש סובר שאפילו לדעת התוספות והגר"א שהתירו לשבור חבית שלימה הדבר יהיה אסור משום "שהרבה בני אדם דעתם על הקופסא לשמש בה להניח בורית או מסמרים וכיוצא

בו... ואפשר דאף בדעתו לזורקה אין מתחשבים עם כוונתו, דלא מצינו היתר שבירה אלא ביש לחבית פתח, אבל גשם חלול בפנים וסתום מכל צד כל שעושה לו פתח חשיב בניין".

מאידיך ישנם פוסקים אשר חלקו על הטענות הנ"ל:

דעת הגר"צ בספרו אור לציון (חלק א, סי' כד) כתב שיתכן שעל טענת החזון איש שיש חשש שיעשה פתח יפה יש לומר שזה היה בזמנם שהיו באמת משתמשים בקופסאות לשימושים נוספים (א.ה. אכן אני זוכר שסבא שלי ע"ה היה מאכסן בקופסאות שימורים ברגים ומסמרים, סיפר לי חמי מורי הי"ו שהוא היה מלחים ידית לקופסת שימורים והופך אותה לנטלה) היום שזה כמעט לא מצוי ייתכן שגם החזון"א יודה שהדין יותר קל (לגבי קופסאות שימורים היותר גדולות יש לעיין, כי בהם יש המשתמשים בענייני גינון וכדומה). האור לציון מוסיף שאף אם משתמש בהם עוד קצת כדי לסיים את תכולתו שפיר דמי להקל.

לגבי סברת החזון איש לעניין בונה דעת הגרש"ז אויערבך (שש"כ פ"ט הע' ז ו-יד) היא שבמקום שהדרך לזרוק את קופסאות השימורים לא יהיה בדבר משום בונה כי אין חשיבות לדבר.

בעל השמירת שבת כהלכתה (שם) מציע לקלקל את הקופסא לפני פתיחתה כגון לעשות נקב בתחתיתה ולהעביר את תוכנה לכלי אחר (בעל השמירת שבת כהלכתה מציע את הפתרון הנ"ל כדי להינצל מחשש בונה, משום שהכלי פגום ולא תהיה בנייה בפתיחתו. בעל מנוחת אהבה השיג על דברי השש"כ הנ"ל ושאל מי התיר לנו לקלקל את הכלי? הרי לקלקל הוא איסור דרבנן חמור שקרוב למלאכת סותר. לפי הרב משה לוי בעצם יצא שכרנו בהפסדנו. אבל לכאורה יש להקשות על דעת המנוחת אהבה הרי לכאורה לפי שיטתו גם יהיה אסור לקלקל כדי להוציא את האוכל, אבל יש להשיב על כך שלקלקל על מנת להוציא את האוכל מהקופסה יש מעמד אחר, כמו לקלף קליפה של תפוז שלא שייך בזה מקלקל וכמו שראינו בגמרא במסכת ביצה דף לג שהחשש הוא בפתיחת החבית שמא יעשה פתח יפה ולא משום מקלקל).

הגר"ש משאש בשו"ת שמש ומגן (חלק ב סימן יג), סבר שאף כלי סגור שם כלי עליו ולכן לא שייך לפי שיטתו מלאכת בונה בקופסת שימורים.

עוד יש לצרף את שיטת המגיד משנה (יב, ב) על תיקון כלי שכל שאינו מתכוון לעשות כלי אין לאוסרו משום פסיק רישא, שיטה זו הובאה בב"י ובמגן אברהם בסימן שיח ולכן לפי שיטה זו גם מצד מתקן מנא אין כאן.

עוד יש להתיר מצד שזהו דרך שימוש הבן איש חי בשו"ת רב פעלים (ח"א סימן יט) הביא את דברי הרמב"ם: הרמב"ם (הלכות שבת פ"ז הל' ו) כתב שהעושה גבינה עובר משום "בונה" כיון שגבשושי החלב החמוץ נתגבשו לגוש אחד והוי כבונה. הקשה הבא"ח: אם כך יוצא, לכאורה, שהפורס גבינה עובר על איסור סותר! ומתרץ הרב פעלים שהחותר גבינה - מותר משום שזה דרך שימושה הרגיל וזו דרך אכילה.

הגר"מ אליהו בספרו מאמר מרדכי משליך סוגיה זו לקופסאות שימורים - שזו דרך שימושה ואין זה בונה כלי.

עוד הובא בחזון עובדיה (חלק ה עמוד שעז) חבל פוסקים המתירים לשבור חבית שלימה וביניהם - הראב"ה (שבת, סי' שלה), האור זרוע ח"ב (סימן עח אות יב), הריטב"א בחידושי לשבת (דף קמו) וכן דעת הרשב"א והר"ן (שם). כמו כן נראה שכך היא דעת הרי"ף (על דף קמו) והרמב"ם

(פרק כג מהלכות שבת הלכה ב) וכן מובא בספר שער המלך (פרק יא מהלכות שבת הלכה ז) שהסכים להלכה להקל בחבית שלימה. כך מובא בשו"ת אבני נזר (סימן ריג אות ג). הקורבן נתנאל (שבת דף קמו) הוכיח שדעת הרמב"ם והרי"ף להקל בחבית שלימה. וסיים: "ולדינא אני אומר שעל ידי צירוף קל יש לסמוך על דבריהם לשבור כלי שלם להוציא ממנו אוכלים אפילו לכתחילה" ע"כ לשון הקרבן נתנאל. המשנה ברורה בסימן שיד (סק"ז) כתב שהגר"א התיר לשבור חבית שלימה. הגרע"י בחזון עובדיה (שם) מסיק, שקרוב לומר שאם היה רואה מרן השו"ע את כל הראשונים הנ"ל היה גם הוא מתיר.

עוד יש להקל שגם לשיטת האוסרים לשבור חבית שלימה שנחשיב את קופסת השימורים למוסתקי וזאת על אף שקופסת השימורים אינה רעועה כלל, אלא יש לומר שהסברא מאחורי ההתיר לשבור מוסתקי היא מצד חד פעמיותה של המוסתקי, החד פעמיות מעידה על חוסר חשיבות ולא מצד מצבה הפיזיולוגי ולפי זה במידה ומשליך את הקופסה לאחר השימוש יהיה מותר אף לאוסרים בחבית שלימה, כך היא דעת הגרש"ז אויערבך (הובא בשש"כ פ"ט הע' י)

כמו כן יש לצרף דוגמא נפלאה שמובאת בספר אגרות משה (או"ח ח"א סימן קכב ענף ט) שיש לדון את הקופסא כקליפה של פרי מחותלות של תמרים כפי שמובא בשו"ע סימן שיד סעיף ח ע"פ הגמרא בשבת דף קמו. החותלות של תמרים שימשו לאחסון ולסיוע להבשלת התמרים ומותר לקורען בשבת כדי לקחת את התמרים. טעם ההיתר הוא משום שאנו מחשיבים את החותלות לקליפה כמו שלא שייך לאסור לפצח אגוז בשבת כך לא שייך לאסור לקרוע את החותלות בשבת ומטעם זה יהיה מותר לפתוח קופסת שימורים בשבת. אלא שיש לציין שבעל האגרות משה לא התיר זאת באופן גורף אלא התיר זאת לצורך גדול ועל ידי גוי או לת"ח בצנעא.

עוד מובא בשו"ת יחיה דעת (חלק ג עמוד קד) שיש להתיר מצד הפסק של תרומת הדשן לגבי דף שסותמים בו את התנור מערב שבת וטחים אותו בטיט, שמותר לסתור חיבורו ולפותחו בשבת, הואיל ולא נעשה לקיום כך נפסק בשו"ע סימן רנט סעיף ז. ובעניינו הדין יהיה יותר קל כי מדובר על כלי ולא על קרקע שרק בקרקע יש סתירה ובנייה דאורייתא, ובכלי אין.

ועוד יש להתיר ע"פ מה שנכתב בשו"ת תפילה למשה (ח"א סימן כד-כה) שיש להשוות קופסת שימורים לפסק השו"ע בסימן שיז סעיף ג. שקופסת שימורים נעשתה על דעת שיפתחו אותן אח"כ ויש להתיר בזה כמו בדין "הפותח בית הצוואר שנפתח וחזר ותפרו".



ולסיכום נראה שבסוגייתנו רבו המתירים על האוסרים כשלא עושה שימוש חוזר בקופסה (דרך אגב מחזור לא חשיב כשימוש חוזר, מכיוון שלא משתמש בכלי אלא מתיכים ויוצרים כלי חדש), ויש הרבה כיוונים להתיר כמו שהבאנו למעלה.

אולם מאידך יש רבנים גדולים שאסרו - הרב בנימין זילבר בשו"ת אז נדברו (נקט כדעת החזון איש), בעל המנחת איש כתב שלדעת החזון איש גם בזמננו יהיה אסור לפתוח קופסאות שימורים משום שהמאכל נשאר לפעמים בקופסה מספר ימים, ויוצא שמשתמש בכלי לאחר פתיחתו (לדעת



גר"מ אליהו והגר"צ אבא שאול החזון איש יתיר בזמננו, מכיוון שגם בחותלות תמרים דרכם הייתה להשאיר את התמרים לאחר פתיחת החותלות).

לכן שאם אפשר שלא לפתוח פתח מלא לקופסה, ולהריק את תוכנה לכלי אחר - עדיף. אך אם הדבר מסורבל מדי, אפשר לפתוח את הקופסה כדרכו ולסמוך על רבים מהפוסקים שהתירו.



הרב אליעזר בוטון

## הכנת בורגול בשבת

שאלה: האם מותר להכין בורגול בשבת?

תשובה: הבורגול עובר תהליך בישול מלא, ולאחר מכן יבוש מוחלט. ולכן מותר לערות על הבורגול מים רותחים ישירות מהמיחם, שכן אין בישול אחר בישול [אלא שצריך להיזהר מחשש איסור לש, ולכן יציף על הבורגול הרבה מים, כדי שהגרגרים לא ידבקו].



### נימוקים ומקורות

#### א.

איתא בגמ' (שבת לט.): כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת, וכל שלא בא בחמין מלפני השבת מדיחין אותו בחמין בשבת, חוץ מן המליח הישן וקוליים האיספנין, שהדחתן זו היא גמר מלאכתן. ופירש רש"י: קוליים האיספנין. דג שקורין טונינ"א. ובספר הפרדס (הובא בב"ס' שיח) חלק על רש"י, וכתב שלדעתו מותר לרחוץ טרית דהיינו טונינ"א במים קרים, מידי דהוה ארחיצת כוסות וקערות שמותר לעשות כן בשבת, והדחתה של טרית לאו זה גמר מלאכה שתהא אסור הדחתה בשבת, דנאכל מחמת מלחו, וכל שהוא נאכל מחמת מלחו אין הדחתו גמר מלאכתו, וקוליים האיספנין דג מלוח הרבה שאינו יכול לאכלו מחמת מלחו אא"כ ידיחנו בחמין. ע"כ. והקשה עליו מרן הבית יוסף, דלפ"ד אפילו במים חמין מותר להדיח את הטונינא, ולמה לא התיר אלא במים קרים. והדרישה (סוף סק"ד) כתב ליישב את דברי ספר הפרדס, דאין הכי נמי דשרי אף בחמין, וכוונת הפרדס לומר, שמכיון שאין צריך להדיחו בחמין ודי במים קרים, והרי פשוט שמותר להדיחו בשבת במים קרים, מכיון שכן, מותר להדיחו אף במים חמים, כיון שאין לו צורך בכך. עי"ש. וכן ביאר המחצית השקל (סי' שיח ס"ק טז) בדעת המג"א, כביאורו של הדרישה.



#### ב.

ולכאורה דברי הדרישה צ"ב, דמה בכך שאין לו צורך בהדחה בחמין, סוף סוף יש בו משום בישול, כמו בדברים הנאכלים כמות שהן חין, ואפ"ה חייב בבישולין (עי' ש"ע סי' שיח ס"ד)? ומעיקרא, מש"כ הפרדס להקשות על פרש"י דהא טונינא נאכל מחמת מלחו, יש ליישב את פרש"י דאפ"ה חייב משום בישול. וכ"כ הביאור הלכה (סי' שיח ס"ד בד"ה חוץ וכו'). עי"ש. וצריך לומר, שלדעת הפרישה אין האיסור בהדחת קוליים האיספנין משום בישול, אלא משום מכה בפטיש, אלא שבמקום שדי לו בשטיפה בצונן, לא שייך מכה בפטיש, דהא בצונן לא אסרו, מידי דהוה ארחיצת כוסות וקערות, ובחמין אין טעם לאסור שהרי אין זה החום שגורם בו את

התיקון. וכן נראה מדברי הפמ"ג (א"א ס"ק טז) בביאור הדרישה. עי"ש. וכמה אחרונים הביאו בשם ספר הון עשיר (שבת פרק כב) שכתב לדייק מלשון המשנה, שהדחתן היא גמר מלאכתן, דהיינו משום מכה בפטיש. וכ"כ הלבוש בביאור דברי הרמ"א (דרכי משה סי' שיח סק"ב ובהגה ס"ד) דדבר קשה שאין ראוי לאכול כי אם בשרייה, אסור לשרותו בשבת, דהוה גמר מלאכה. וביאר הלבוש, דאע"פ שאינו מבשל, חייב משום מכה בפטיש.

### ג.

אולם המלבושי יום טוב (סי' שיח סק"ט) והאליה רבה (שם ס"ק טז) תמחו על הלבוש הנ"ל, שהרי בדברי רש"י (שבת קמה: ד"ה וקוליים) והרמב"ם (פיה"מ שבת פרק כב משנה ב) מבואר להדיא, שבהדחת קוליים האיספנין חייב משום מבשל. והאליה רבה הוסיף שכ"כ הר"ן (דף יח. מדפי הרי"ף). וכ"כ האגלי טל (מלאכת האופה אות לו) לתמוה על הלבוש. עי"ש. והיינו דסבירא להו שדין זה שכתב הרמ"א לענין הדחת דבר קשה שאי אפשר לאוכלו בלא הדחה, דמי לדין הדחת מליח הישן וקוליים האיספנין בחמין, וכשם שבמליח הישן חייב משום מבשל, כ"ה במדיח בחמין דבר קשה (וכן מוכח מביאור הגר"א אות יד, שטעם אחד לשניהם. עי"ש). ובספר אשמרה שבת (ח"א עמ' שיט) כתב להוכיח, שלדעת מרן הבית יוסף, שהקשה על ספר הפרדס ולדעתו גם בטונינא שדי לה במים קרים אסור להדיחה במים חמים – מבואר יוצא, שהאיסור בהדחת קוליים האיספנין הוא משום בישול, ולא משום מכה בפטיש. ושכן מוכח מלשונו בשלחן ערוך (סעיף ד) "חוץ מן המליח הישן ומן הדג שנקרא קוליים האיספנין שאינם צריכים בישול אלא מעט והדחתן היא גמר מלאכתן". עי"ש. ועי"ע בביאור הלכה (בד"ה והדחתן) שהאריך לדחות את דברי הלבוש והפמ"ג הנ"ל, ובתוך דבריו ביאר, שהטעם שלא חייבוהו באמת משום מכה בפטיש הוא משום דלא שייך מכה בפטיש באוכלין, והוכיח כן מהסוגיא בשבת (לט.). עי"ש.

ומרן מאור ישראל רבינו הגר"ע יוסף זצ"ל בס' חזון עובדיה (שבת ד' עמ' רצט בד"ה ולכאורה) כתב להוכיח שאין דין מכה בפטיש באוכלין, ממ"ש רבינו חננאל והרי"ף (שבת קמה:), והרב המגיד (פ"ט מהל' שבת ה"ג), דהא דקי"ל כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת, ואמרינן בגמ' (שבת קמה:) דהיינו כגון תרנגולתא דרבי אבא, פירוש "שהיתה מלוחה ביותר", וכשמבקשים לאוכלה שורים אותה במים חמים לתקנה. עי"ש. אלמא דאין בזה משום מכה בפטיש, ומכיון שאין בישול אחר בישול, מותר להביאה בחמין. עכ"ד. ועי"ש (עמ' רצא-שו) מש"כ עוד בזה באורך וברוחב, ומשם בארה. ועיין בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' מא) שהאמת היא שהפוסקים לא חששו לאיסור מכה בפטיש באוכלין, ודלא כהלבוש. עי"ש. וכן נקט רבינו האור לציון (ח"ב פכ"ז תשובה יד ופרק ל תשובה ו), שאין דין מכה בפטיש באוכלין.

### ד.

ונפקא מינה ממחלוקת האחרונים הנ"ל, בדין דבר מבושל שאינו ראוי לאכילה מחמת מלחו, או שקשה כל כך שאינו ראוי לאכילה, אם מותר לרככו במים חמים בשבת. וכגון בנידון דידן,

שהבורגול מבושל כל צרכו, אך לאחמ"כ מייבשים אותו, עד שאינו ראוי לאכילה בלא שריה במים. שאם טעם האיסור בקוליים האיספנין הוא משום מכה בפטיש – אף כאן יש איסור בדבר. וכ"כ הכף החיים (סי' שיח ס"ק עח) שאין להניח פת אפוי שנתקשה לתוך התנור כדי שיתחמם ויתרכך דהוי מתקן\*. אבל אם טעם האיסור הוא משום בישול – בדבר מבושל אין שום איסור, שהרי אין בישול אחר בישול. וכן מבואר בדברי הכנסת הגדולה (בהגהות הטור סי' שיח) והמטה יהודה (שם סק"ג) שהתירו לערות בשבת מרק חם על פת יבשה. וראה בחזון עובדיה (שם עמ' רצב) שכתב, שאף מה שכתב הרמ"א דה"ה לכל דבר קשה שאינו ראוי לאכילה בלא שריה דאסור לשרותו בחמין בשבת, מיירי בדבר שלא נאפה ולא נתבשל, ולכן פת יבש ששורה אותו במרק חם אין בו שום איסור כלל, אפילו הוא יבש מאוד שאי אפשר לאוכלו וכו'. עי"ש. וכן פסק בחזון עובדיה הנ"ל (עמ' שכא), לגבי איטריות. ועוד שם (עמ' רפא) לגבי אבקת ג'לי. ועי"ע בשו"ת ויצבור יוסף (ח"ה סי' לה). ולפי זה, אף הבורגול, מותר לערות עליו מים רותחים מהמיחם בשבת, אע"פ שאינו ראוי לאכילה לאחר הייבוש, מאחר שאין בישול אחר בישול.

#### ה.

יתר על כן, מאחר שהבורגול נעשה ראוי לאכילה אף ע"י שריה במים קרים, הרי לפ"ד הדרישה והמחצית השקל הנ"ל, יש להקל אף במים חמים, גם אם נאמר שטעם האיסור בקוליים האיספנין הוא משום מכה בפטיש. וכן הסכים האליה רבה (סי' שיח ס"ק יד) לדברי הדרישה. וכן פסקו התוספת שבת (ס"ג כג) והתהלה לדוד (ריש סק"כ), שכל שאפשר לתקנו בצוננין שרי להדיחו אף בחמין. עי"ש. אמנם כמה אחרונים כתבו שאין להקל בחמין אפילו כשראוי לאוכלו בלא הדחה, והו"ד במשנה ברורה (ס"ק לו), והכריע שלמעשה נכון להחמיר בזה. אך גם לשיטתם, נראה שהחשש הוא משום בישול, כמ"ש הבית מאיר (שם סעיף ד), שיש לחוש שמא מליח הישן ממחר להתבשל גם בכלי שני. עי"ש. אבל בנידון דידן, הרי הבורגול עובר תהליך בישול מלא. ויוצא איפה, שגם לשיטת הלבוש וסיעתו, דס"ל שיש דין מכה בפטיש באוכלין, יהיה מותר לערות על הבורגול ישירות מהמיחם, שכן הוא נעשה ראוי לאכילה גם בשריה במים קרים.

#### ו.

אולם יש מקום בראש להקשות, מדין בישול אחר בישול בלח, שהמנחת חינוך (מוסך השבת אות ו) כתב לבאר טעם הסוברים דיש בישול אחר בישול בלח, בדבר יבש אפילו אחר שנצטנן עדיין פעולת הבישול הראשונה במקומה עומדת, אבל בלח שנצטנן אין הפעולה הראשונה

(א). ועיין להחיות יאיר במקור חיים (סי' שיח סוף סעיף ד) שנסתפק בדבר.

(ב). ומה שכתב מו"ר הראש"ל הגר"י יוסף שליט"א בילקוט יוסף (שבת ג' עמ' רכו) בשם מרן זצ"ל, להחמיר בקוביות מרק ואבקת ג'לי. עי"ש. צריך לומר שמרן זצ"ל חזר בו והעלה להקל בזה, כמבואר בחזון עובדיה הנ"ל, וכ"כ מו"ר הראש"ל שליט"א בעצמו בהוספת לילקו"י שם (עמ' תסב בהערה) שמרן זצ"ל חזר בו בד"ז.

ניכרת. עי"ש. והיינו שבדבר לח, כל בישולו הוא חימומו והרתחתו, ולכן כשנצטנן חזר לקדמותו. ולכאורה, הרי גם דבר מבושל שאינו ראוי לאכילה מחמת מלחו, או שקשה כל כך שאינו ראוי לאכילה, יש לומר שחזר לקדמותו, ופקע ממנו בישולו, ואיך התירו הפוסקים לחממו בשבת? ולעד"ן שיש לחלק בין דבר לח שנצטנן לדבר יבש שנתקשה, בדבר לח לא פעל בו הבישול אלא החימום, וכאשר נתקרה, בטלה ממנו פעולת הבישול. אבל בדבר יבש, גם לאחר שנתקרה לא בטלה ממנו פעולת הבישול, אלא שבגלל סיבה חיצונית, כגון מליחה או תהליך ייבוש, אי אפשר לאכלו, והסרת המונע, דהיינו המלח או היובש, מכשירה אותו לאכילה, והכשר אוכל הרי מותר בשבת. ודו"ק.

## ז.

מכל הנ"ל תשובת מוצאת למ"ש בספר הליכות שבת (ח"ב סימן טו) לאסור איסור בהכנת הבורגול בשבת, ודימהו לקוליים האיספנין, והחמיר אף בכלי שלישי ורביעי, ע"פ הכרעת המשנ"ב (ס"ק לו) הנ"ל (אות ה). ואחר המח"ר, אין דמיונו עולה יפה, שהרי לדעת מרן הש"ע אין האיסור בקוליים האיספנין אלא משום בישול (כנ"ל אות ג), וכאן הרי הבורגול מבושל כל צרכו, ואין בישול אחר בישול. וכן מוכח מהסוגיא דתרנגולתא דרבי אבא כנ"ל (אות ג). ואי משום מכה בפטיש, הא לא קי"ל הכי, וכבר נתבאר (אות ה) שגם למאן דאסר משום מכה בפטיש באוכלין, מודה הכא שהבורגול נעשה ראוי לאכילה אף במים קרים. אמנם בהמשך דבריו (סי' כב בהערה), כתב הרה"ג המחבר הנ"ל, שבכל כיו"ב שהמאכל עובר תהליך בישול מוחלט, ונעשה קשה כחרס, פקע ממנו בישולו. עי"ש. אבל אחר המחילה, אי אפשר לחלוק על כל האחרונים מכח סברא, ובפרט שיש לדחות כמ"ש לעיל (אות ו). ומה שהביא ראיה לדבריו מדברי המטה יהודה (סי' שיח סק"ב), שאסר לשפוך מים רותחים על כוסכוס מבושל בשבת, יש לדחות, כי המעיין בדברי המטה יהודה יראה שדיבר על כוסכוס שאופים אותו יבש, ומעיקרא אינו ראוי לאכילה עד ששופכים לתוכו את המים הרותחים, ו"שאני הכא דעדיין לא נתבשל כל צרכו". ועל זה כתב, שאסור לערות עליו את המים הרותחים בשבת, כי בזה הוא משלים את בישולו. משא"כ בבורגול, שכשבישלוהו בתחילה היה ראוי לאכילה, ורק תהליך הייבוש שלאחר מכן גרם לו שלא יהיה ראוי לאכילה. ומה שהביא עוד ראיה לדבריו מדברי הכף החיים הנ"ל (אות ד), "שאין להניח פת אפוי שנתקשה לתוך התנור כדי שיתחמם ויתרכך דהוי מתקן". עכ"ל. אינו ענין לדבריו, כי בדברי כף החיים מפורש שטעם האיסור הוא משום מתקן, דהיינו מכה בפטיש, ולא משום מבשל<sup>ג</sup>. וכבר נתבאר לעיל, שלהלכה אין מכה בפטיש באוכלין. ותו לא מיד. והיעב"א.

כה דברי הכותב בקצר אמיר

הצב"י אליעזר בוטון ס"ט

ג). וכן הבין המהרש"ם בדבריו, כמ"ש בס' דעת תורה (סי' שיח ס"ה).

הרב עידוא אלבה

## גדר גרמא בשבת וביום טוב והאם מותרת לכתחלה

מאמר תגובה

בגליון מט כתב הרב עמנואל מולקנדוב שיש מחלוקת ראשונים האם להתיר גרמא באופן שיש וודאות שהמלאכה תיעשה, ולדעתו רוב הראשונים אוסרים, ויש בזה חשש לאיסור דאורייתא, לכן השיג על האחרונים שלא נוקטים כך, ונקט שיש לאסור לכוון שעון שבת באופן של גרם כיבוי. ולענ"ד יש להשיב על דבריו בענין גדרי גרמא, אף שאכן נראה שאין להתיר כיוון שעון שבת, וכפי שאבאר.



א.

### פעולה עקיפה היא גרמא

איתא בשבת דף קכ ע"ב: "תניא: הרי שהיה שם כתוב לו על בשרו - הרי זה לא ירחוץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופת. נזדמנה לו טבילה של מצוה - כורך עליה גמי ויורד וטובל. רבי יוסי אומר: לעולם יורד וטובל כדרכו, ובלבד שלא ישפשף!... דאמר קרא ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלהיכם, עשייה הוא דאסור, גרמא - שרי".

ומבואר בגמרא שם שחכמים מסכימים שגם באיסור מחיקת השם וגם בשבת דרשינן "עשייה הוא דאסור גרמא שרי", אלא שחכמים אמרו לא להכנס כדרכו אלא לכרוך גמי מטעם אחר. ויש לשאול למה מוגדרת הכניסה למים כשיש שם כתוב על בשרו בגדר גרמא, הלא בפשטות ודאי שתהיה מחיקה כלשהיא כתוצאה מהפעולה שעשה.

גם צריך להבין אם זה רק גרמא ואינו מחיקה מדאורייתא, איך תוכן הסוגיה בסוכה נג ע"ב שבימי דוד המלך הוצרכו לקל וחומר של אחיתופל כדי להתיר לכתוב שם שימחה במים על מנת להציל את העולם. מדוע הוצרכו לקל וחומר כדי להתיר גרמא?

עוד מצינו בגמרא שבת דף עד ע"ב שהעושה חבית של חרס חייב שבע חטאות והעושה תנור חייב שמונה, ומבאר רש"י את ההבדל: "תנור חייב שמנה - דלאחר שצרפו בכבשן הוא טח עליו טפילה שיהא עב וחומו מתקיים, והוא גמר מלאכתו, ואמרינן לקמן (שבת עה, ב): כל מידי דהוי גמר מלאכה - חייב משום מכה בפטיש, אבל גבי חבית ליכא משום מכה בפטיש, דמאליה נגמרה מלאכתו בתנור".

וגם כאן צריך ביאור למה גמר מלאכת החבית אינו נחשב מלאכה של מכה בפטיש, מאי שנא מכל מבשל שהאדם הניח את הקדרה על האש ולבסוף האוכל התבשל מאליו, וחשיב מלאכה גמורה?

ולכאורה היה אפשר לומר שכוונת רש"י כפי שכתב המיוחס לר"ן בשם ר"ח<sup>א</sup> שחייב מכה בפטיש הוא רק כשעושה מעשה השונה מל"ח אבות המלאכה האחרים, וכאן הגמר מלאכה הוא חלק מצירוף הכלי, שחייב עליו משום מבשל. אך לא נראה שזו דעת רש"י כי הוא תולה את הפטור בכך שמאליה נגמרה המלאכה, ואם דעתו כר"ח היה צ"ל דאינו חייב משום דבצירוף עצמו הוא נגמר. ועוד, שרש"י בדף קב ע"א (ד"ה המכה) כתב "וכל הגומר מלאכה בשבת חייב משום מכבה בפטיש", ושינה בזה מלשון רבה ורבי זירא בגמרא (שבת ע"ב) "כל מידי דאית ביה גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש", ומשמע שהבנתו היא שבכל אופן שיש גמר מלאכה איכא חיוב, ולא רק כשהוא מעשה הנפרד מאב המלאכה שקדם לו.<sup>ב</sup>

ובעירובין דף פז ע"ב איתא: "מתניתין. גזוטרסא שהיא למעלה מן המים - אין ממלאין הימנה בשבת, אלא אם כן עשו לה מחיצה גבוהה עשרה טפחים, בין מלמעלה בין מלמטה". ובמסקנת הגמרא מבואר שכשעשה מחיצה מותר לשפוך שם מים אף שבודאי המים יגיעו לכרמלית.

ובדף פח ע"א איתא: "מתניתין: חצר שפחותה מארבע אמות - אין שופכין לתוכה מים בשבת אלא אם כן עשו לה עוקה (גומא), מחזקת סאתים".

מבואר שאף על פי שנתמלאה העוקה מבעוד יום - שופכין לה מים בשבת, ואף על פי שהמים יוצאין הימנה לרשות הרבים, והשופך יודע שזה מה שיקרה.

רש"י (ד"ה התם) מבאר שהיסוד של ההיתרים בזה הוא שהוא שופך מים לרשותו - "אפילו איכוון ממש, הא ברשות היחיד שפיך". משמע מדבריו שהקלו כששופך לגומה, וכן כשיוצאים המים רק לכרמלית משום שמדאורייתא השופך מים ברשות הרבים נחשב רק כגורם להוצאתם.

וכן נראה ברמב"ם (שבת, טו, טז) שבשופך ברשות היחיד ויוצא לרשות הרבים אין איסור דאורייתא, שכתב "חצר שהיא פחותה מארבע על ארבע אמות, אין שופכין בתוכה מים בשבת מפני שהן יוצאים לרה"ר במהרה", ומהלשון "אין שופכין" משמע שאינו אלא מדרבנן, כפי שנראה מהכלל שכתב בהלכות שבת א, ג.

וצריך להבין, מאי שנא שופך ברשות היחיד שהפעולה נעשית מכוחו ופטור, מזורק שחייב כיון שהוא הניע את החפץ בכוחו? מדוע הכא אינו נחשב כעושה פעולה ישירה?

ונראה שהביאור לג' דינים אלו הוא היסוד שגרמא המוציאה את הדבר מאיסור דאורייתא אינה דווקא כשיש כוח אחר שמתחיל לפעול את עצם המלאכה בחפצא לאחר שעבר זמן ניכר

א. וכ"כ המאירי (קה ע"א ד"ה אע"פ שביארנו) בשם חכמי הדורות. וכ"כ יראים (ח"ב סי' רעד) בדעת רב. וכן הוא בהגהות מרדכי (על הגמרא בדף קב ע"ב ד"ה עייל). וכ"מ ברמב"ם (פיהמ"ש פ"ז מ"ב). אך מכל זה אין ראיה שיחלקו על דברי רש"י בהגדרת גרמא.

ב. כך דייק ערוה"ש (או"ח סי' שיג, יג) מדברי רש"י. ועיי"ש שהקשה שמלשון רבה ורבי זירא "כל מידי דאית ביה גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש", משמע דיש משהו שבאו מעט בהגדרה זו, ולשיטת רש"י קשה מה באו למעט, ולענ"ד יש להשיב דאכן לא באו בזה למעט, אלא לחדש שגם פעולות שמחמת עצמן אינן מלאכה, חייבים עליהן כאשר הן גומרות את המלאכה.

מהפעולה הראשונית<sup>א</sup>, דמה שמצריכים הפוסקים הפרש זמן הוא רק כדי שלא יהיה גרמא חמורה שאסורה, כי לא כל גרמא הותרה. אבל גרמא שמוציאה מגדר חיוב דאורייתא גם בשבת הוי כל פעולה עקיפה, כלומר כל היכא שיש במלאכה זו שני כוחות, והכוח השני לא הופעל ישירות על ידי האדם הופעל, וגם אינו מוגדר כחלק מפעולתו הראשונית, וצריך את שני התנאים האלו, לכן אין זה דומה למבשל, שבו אמנם יש פעולה של האדם המניח ויש פעולה של האש שלא הוא הפעיל, אך לפי מחשבת האדם הבישול מתחיל יחד עם גוף הפעולה שבה התחיל האדם, ולכן הכל נחשב כפעולה אחת מתמשכת של האדם והאש.

לפי זה יובן שפיר מדוע מותר להכנס למקוה כשכתוב עליו שם השם ולא חיישינן שימחק השם, כיון שבטבילה הפעולה הישירה של האדם היא פעולת הכניסה למים בלבד, ובעצם הכניסה למים אין ודאות שימחק משהו מהכתב ואינו מתכוון לכך, בעוד שהמחיקה שנעשית אחר כך היא פעולה הנעשית לאחר זמן מחמת התנועה הפנימית של המים, ולא חשיבה כתנועה שמתחילה עם ירידת האדם למים כיון שפעולתו מוגדרת כירידה למים בלבד, שהיא עצמה אינה פעולת מחיקה, ואילו לפעולה המוחקת צריך המשך של דבר העובר על פני הכתב, וזה מוגדר כפעולה אחרת שמתרחשת מתנועת המים עצמם<sup>ב</sup>.

ומעתה מובן שפיר מדוע בכתב שם השם על חספא שזורקו למים הוצרכו לקל וחומר, כי שם הוא מתכוון למחוק את השם, וזה נעשה כבר בפעולת המחיקה שבעצם הכנסת החרס למים, ולא הוי גרמא.

וכה"ג מייצר כלי חרס אינו מתחייב מדין גמר המלאכה על גמר המלאכה הנעשה מאילה בתנור, כיוון שפעולת גמר המלאכה היא דבר שונה במהותו מהמלאכות שהוא עשה בפעולה הראשונית, ואינה אותו סוג פעולה שנעשית עם כוחו הישיר, ופעולה זאת מתחילה רק אחרי זמן רב מפעולת האדם.

ואין זה דומה למה שחיוב בישול הוא רק אחרי שהגיע ליד סולדת בו, כי במחשבת האדם החימום מתחיל את הבישול גם כאשר מבחינת ההלכה עדיין לא הוגדר כהתחלת מלאכת בישול. כאן זה ענין של מציאות, ולא רק של הלכה בגלל שהקובע כאן זה מחשבתו של האדם, ובמחשבתו הוא התחיל לבשל, אבל מלאכת מכה בפטיש במהותה לא שייכת כלל כשאין כלום, האדם שעושה את כלי החרס אינו חושב שהתחיל לגמור את הכלי כשהניחו בתוך התנור<sup>ג</sup>.

וכן בשופך ברשות היחיד ויצאו המים לרשות הרבים אינו חייב, אף על פי שכאן הוא יותר חידוש, שכן לכאורה יציאת המים נראית כהמשך ישיר לפעולת הנחתם ברשות היחיד שהוא

(א). כפי שציין הרב עמנואל שכך מבינים בדרך כלל את המושג גרמא.

(ד). כעין זה כתבו הגרשז"א (מאורי אש עמ' קפה), והגר"ש ישראלי (עמוד הימיני עמ' רנה) שמחיקת הכתב הווי גרמא, כי מה שנמחק אחר כך הוא תוצאה רק מזה שהאדם לא יצא, ולא מפעולת הכניסה הישירה. וראה מה שכתב הרב שמואל טל (טל חיים שבת ח"ב בתחילת המאמר). והחזו"א (או"ח לח, ה) כתב שהמחיקה נעשית בפועל רק כשיצא מהמים מחמת "חום הבשר ומפעולת האויר". גם לפי דרכו עולה שיש היתר למרות שבפועל ודאי שהפעולה תתרחש.

(ה). כעין זה כתב הגרשז"א (מנחת שלמה תניינא סימן לא) שבמכה בפטיש עיקר המלאכה הוא רק התיקון שבסוף, לכן לא שייך לומר בזה שהמלאכה מתחלת מיד והו"ל רק גרמא.



עשה, כמו המאכל שממשיך להתבשל כתוצאה מפעולת האדם שהניחו על האש, עכ"פ במלאכת ההוצאה יש כמה חלקים של פעולות שונות במהותן, עקירה, העברה והנחה, וכדי שיעבור איסור דאורייתא צריך שתיחשב כל הפעולה של ההוצאה כנעשית בכוחו הישיר, ועל כן צריך שגם ההעברה וההנחה יתייחסו אליו ישירות, בעוד שפעולת היציאה של המים היא פעולה אחרת הנעשית לאחר הנחתם הרגעית ברשות היחיד<sup>1</sup>.

ובגרמא (שבת מז ע"ב) איתא: "מתניתין. נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות. ולא יתן לתוכו מים - מפני שהוא מכבה".

וביאר רב אשי שאף שמותר להניח כלי חרס עם מים כדי שלא תתפשט הדליקה אף על פי שהם מתבקעים ומכבים (כמבואר בשבת קכ ע"א), "שאני הכא - מפני שמקרב את כיבוי".

ובפירוש המשנה לרמב"ם מסכת שבת פרק ג, ו כתב: "מה שאסר ליתן בו מים ואפילו מערב שבת וכל שכן בשבת מפני שהוא מקרב כבוי הניצוצות, וזה גרם, כאלו הוא כבוי ביד".

הרמב"ם מגדיר דבר זה כ'גרם' כי פעולת האדם בנתינת המים שונה במהותה מפעולת הכיבוי המתרחשת רק כאשר הניצוצות נופלות, ולכן לעולם הוי גרמא, אלא שזהו אופן של גרמא שנאסר, בגלל הקירוב לעצם הכיבוי.

וכ"כ במרכבת המשנה (שבת פרק יב ה"ד) על פי הרמב"ם בפירוש המשנה דהא דאין נותנין מים תחת הנר לקבל ניצוצות, הוא גזירת חכמים משום שגורם לכבות את הדבר הדולק וממהר ומקרב כיבוי, וביאר שאינו איסור מדאורייתא כיון "שאיננו מכבה בידים, אלא גורם שהמים יכבו אותו".

1. הבא"ח ברב פעלים (ח"א אור"ח סי' כה) כתב בהסבר דבר זה שהוצאה שונה משאר מלאכות, שבכל המלאכות חייבים גם על כוחו, בעוד שבהוצאה פטורים על כוחו כי במשכן היתה רק פעולת הוצאה אחת שנעשתה בכוחו והיא זריקה, ולא היתה הוצאה אחרת בדרך של כוחו. והחלקת יואב (ח"ב סי' ז) כתב דבמשכן מלאכת הוצאה נעשתה ביד אדם מתחילה ועד סוף, ולכן כשאנו עושה כך פטור. אך במנוחת אהבה (ח"ב עמ' סב) העיר על הבא"ח דבגרמא (שבת צו ע"ב) מבואר שגם לא היתה זריקה במשכן, ועל כרחך מה שחייבים על זריקה הוא משום דמחייבים בהוצאה גם על כוחו, ואם כן הוצאה היא כשאר מלאכות שמחייבים בהן על הנעשה מכוחו. וכן יש להעיר על החלקת יואב דלדבריו אמאי חייבים על זריקה.

ובספר 'מן המים' (עירובין סימן ע"ה אות א') [הראה לי הרב המחבר הרמ"מ אייכנשטיין שליט"א] כתב שדין השופך מים לחצירו נובע ממה שכוונתו לסילוק ממיאל נשלל כל שיתוף עם גורם טבעי, שהרי אין כוונתו חיובית לעשות מעשה עם גורם טבעי, ולכן גרע מזורה ורוח מסיעתו שהיא שם המלאכה וכך עושים אותה, וכן מצד שני אינו כעושה באופן ישיר מלאכה שהיא פעולת סילוק כמכבה שהיא לפחות מלאשצל"ג. ועיקר החילוק לא נובע משם המלאכה אלא מכוונתו, שאם מתכוון למלאכה חיובית אף שימוש בדרכי הטבע הוא מכללה, משא"כ מלאכה שהיא סילוק לא מודדים אותה עם שיתוף גורמי הטבע, שאין זה דרך מלאכה.

והגרשו"א (מאורי אש עמ' רח בהוצאה החדשה) מבאר שהוצאה היא מלאכה גרועה כיוון שאין בה שינוי מהותי בחפצא, ולכן רק במלאכת הוצאה אנו מסתכלים על הפעולה שעשה ולא בתוצאה, ומתחשבים בזה שהמלאכה לא נעשתה על ידי כוחו ממש.

אך לענ"ד יש להעיר על שני ההסברים האלו של ספר 'מן המים' ושל הגרש"ז ממה שהדבר פשוט לגמרא ולרש"י נראה שאין כאן דבר היוצא לגמרי מהכללים, אלא שכאן החידוש הוא בכך שמחלקים בין החלקים השונים מהם מורכבת גוף מלאכת הוצאה, ולא חשיב כוחו אלא חשיב כח כוחו דהוי כפעולה שנפסקה ואחר כך ממשיכה, וכה"ג כתב בטל חיים (שבת ח"ב).

וכן הוא בערוך (ערך נר): "שאינן גרם כבוי אלא כמו ששנינו בפ' כירה, נותנין כלי תחת הנר לקבל נצוצות ולא יתן לתוכו מים". נקט שהוא "גרם כיבוי", כי בסופו של דבר קירוב כיבוי הוא סוג של גרם אלא שהוא נאסר.

מאידיך גיסא, בשבת (ק"ע"א) מבואר שמותר להניח כלים עם מים כדי לעצור את הדליקה למרות שהכלים יתבקעו ויכבו אותה.

בסיבת החילוק בין הדינים האלו כתב רבינו חננאל (שבת דף מז ע"ב): "פי' כיון שנופלין הניצוצות במים מיד נכבין, ובכלים עד שיתבקעו".

ממה שכתב "מיד" נראה כוונתו שההבדל בין כיבוי הניצוצות על המים שתחתיהם לכיבוי האש בנתינת הכלים הוא שכאשר יש נר שיוצאים ממנו ניצוצות, בכל רגע שהוא נותן את המים עשוי מיד ליפול לתוכם ניצוץ, ובכה"ג לא התירו גרמא, כי זה נראה כפעולה ישירה. מה שאין כן כשהמים מונחים בכלים – אין פעולת הכיבוי מיידית להדיא, כי צריך לפני כן שהאש תתפשט ותבקע את הכלים. ואין כוונת ר"ח לתלות את ההיתר בהיכא שהמים בכלים שהם דבר אחר שחוצץ, וצריך להתבקע, כי בדבריו בדף ק"ע"ב מבואר שההיתר הוא גם כשאין כלי שחוצץ, כפי שאמר רב יהודה "טלית שאחזו בה האור מצד אחד נותן עליה מים מצד אחר, ואם כבתה כבתה". וכתב על זה רבינו חננאל: "הא ודאי גרם כיבוי הוא... קם רב יהודה כרבנן. דתנן עושין מחיצה בכל הכלים בין מלאים בין ריקנין דשרו גרם כיבוי".

ר"ח לא מתנה את היתר הגרמא בכך שבהנחת הכלים מול האש יש רק ספק שיכבה, כי דבר כזה לא מוזכר כלל כתנאי להיתר, ובדרך כלל כשיש דליקה ומניח כלים עם מים האש תכבה לפחות במידה חלקית, ונראה שלדבריו מה שאמרו "אם כבתה כבתה", פירושו אם הצלחת לכבות לגמרי הרווחת, ואם לא הצלחת, אל תעשה יותר מזה.

ראינו לעיל שהרמב"ם והערוך מתייחסים לנתינת המים תחת האש כגרם. אך רש"י (שבת מז ע"ב) כתב בהסבר דבריו רב אשי שמחלק בין הנחת הכלים בדליקה להנחת מים תחת האש:

"אלא אמר רב אשי, מתניתין אפילו לרבנן, דלא דמי לגרם כיבוי, דהתם כי מטי דליקה לכלים – דליקה הוא דפקע להו, וגרמא בעלמא הוא, אבל זה שנתן המים ממש תחת הנר – מכבה ממש הוא, וגזירה מבעוד יום אטו משחשכה.

שמקרב את כיבוי – זימן כיבוי להדיא, והוה ליה מכבה ממש אי הוה יחיב ליה בשבת".

ובחידושי הריטב"א שם ביאר דבריו:

"פירוש דאע"ג דמכבה הוא, קרי ליה תלמודא מקרב בכבוי, משום דאע"ג דניצוצות בלאו הכי נמי היו כבין והולכים, מ"מ המים מקרבים כבויין, ודינו כמכבה ממש, ודמי לאותה שאמרו (ב"ק י"ב) האחרון חייב מפני שקירב את מיתתו".

מדברי הריטב"א נראה שהוא הבין כדברי הרמב"ם והערוך שהלשון 'מקרב' נאמרה על הפעולה הנעשית בשבת, ולכן נדחק בביאור לשון רש"י שדיבר על כיבוי ממש, כשבגמרא הוא נקרא רק מקרב, אבל לענ"ד אי משום הא לא קשה, דנראה שלפי רש"י הלשון 'מקרב' פירושה

זימן, ולדעתו לשון זו מוסבת על מה שעושה בערב שבת, ולכן אף על פי שבשבת הוא מחשיבו כמכבה ממש לא אמר סתם שמכבה.

אלא שעיקר הענין אינו מובן מדוע לרש"י תיחשב הנחת מים שאינם ניתנים על האש מכבה דאורייתא, וזה מה שהוסיף הריטב"א להקשות:

"ויש שהוקשה להם בפירוש רבינו ז"ל, היכי קאמר כי מפני שנתן מים תחת הנר הווי מכבה ממש? ופירשו מפני שמקרב את כיבוי, כי פעמים שמגביה הכלי שיש בו מים בשעת נפילת הניצוץ והוי כמכבה בידים, ולפיכך אסרו לתת מים בתוך הכלי שלא יבוא לידי הגבהת הכלי שהוא איסור תורה, ופירוש זה אפשר, אבל אין זה דעת רש"י ז"ל לפי לשונו, ודקא אמרת היכי הווי מכבה ממש, רבינו ז"ל סובר שכשנותן מים בכלי פעמים שבשעת נתינתו יפול בו הניצוץ ממש, ולא עוד אלא דכל שמניח מים במקום שנופל הניצוץ, ודאי הוא כנותן מים במקום שהאש שם, והוה ליה מכבה.

ובמקצת תוספות מצאתי כי ר"ת ז"ל גורס מפירוש ר"ח ז"ל מפני שמקרב כיבויין, כלומר דהתם שרו רבנן דאיכא הפסקה דכלים בין האש והמים ומחיצה בכלים הוא עושה, אבל כאן דליכא שום הפסק בין המים והניצוצות, גרם כיבוי כי האי מיתסר, ואפילו מערב שבת ואפילו לרבנן, והקשו על זה בתוספות דהא אמרינן התם לרבנן דשרו לעשות מחיצה בכלים של חרס, הוא הדין דטלית שאחזו בה האור שהוא מותר לתת בו מים מצד אחר ואם כבתה כבתה, אלמא דשרו גרם כבוי בלא הפסקה, אבל לפירוש רש"י ז"ל ניחא דלא אסרי רבנן אלא בנותן כלי תחת הנר ממש שראוי ליפול ניצוצות בו להתכבות, והוה ליה מכבה ממש, מה שאין כן בזו שהרי אינה עשויה על כל פנים שיגיע האש למקום המים כי אולי יכבה קודם שיגיע שם, וכל שכן דלא קשיא למאן דאמר שמקרב את כיבוי להגביה הכלי לנר, דהתם גבי טלית ליכא למיחש דליעביד הכי דהא ידע שהוא מכבה גמור ואסור, ונראה שאף לפירוש ר"ח [ור"ת] ז"ל לא קשיא, דלדידהו כל שיש בו ריוח שום דבר בין המים והאש – הפסקה חשיבא להו, כיוון דאפשר שתכבה קודם שתגיע שם, כנ"ל".

והנה לפי הפירוש הראשון שכתבו אחרים ברש"י איכא איסור דאורייתא רק היכא שמגביה את המים באותו רגע שנופל הניצוץ, וכן לפי הפירוש הראשון של הריטב"א ברש"י שהאיסור דאורייתא הוא רק כשנותן מים על האש, ההבנה היא שגם כשנותן את המים תחת האש ממש לא הוי מכבה ממש. וכן אומר הריטב"א להדיא לגבי פירוש ר"ח ור"ת "גרם כיבוי כי האי מיתסר", כלומר שאמנם אינו כיבוי ממש אך כיון שהוא קרוב לפעולה ישירה הוי סוג גרם כיבוי שאסור. אלא שלפי הפירוש השני שלו ברש"י, נראה שהריטב"א הבין שמדובר באיסור דאורייתא ממש.

אך נראה לענ"ד שגם לפירוש השני ברש"י יש מקום לפרש שכוונתו רק דחשיב כמכבה ממש, ונקט 'ממש' רק כהנגדה לגרמא בעלמא המוזכרת בתחילת דבריו. ובכל אופן גם אם כוונתו לאיסור דאורייתא, אין זה פשט הדברים ואינו נראה כן משאר הראשונים<sup>1</sup>.

(ז). ידידי הרב יצחק ברנד (בספרו גרמא כמעשה) למד מדברי הריטב"א שלפי רש"י הוא מכבה ממש, למרות שמדובר שהכיבוי מתרחש על ידי דבר שהאדם עצמו לא עשה, ולמד מזה שמכשיר המתוכנן לפעול נחשבת פעולתו כולה כאחת

מכל הדברים האלו עולה שגדר גרמא הוא כל פעולה שאינה ישירה, ואינו תלוי בשאלה אם ודאי תתרחש הפעולה, ולכן נוקטים רוב הראשונים שבהנחת מים תחת הנר בשבת אין איסור דאורייתא אף שבודאי יצאו ממנו ניצוצות והמים יכבו אותם, ומכאן יש להסיק שכל הדיון להחמיר בשאלה האם היתרי גרמא נאמרו גם כאשר הפעולה תתרחש בודאות הוא האם באופן כזה חכמים החמירו. אבל אין כל חשש שבאופן שהפעולה מתרחשת אחרי זמן יש איסור דאורייתא.



## ב.

### מחלוקת הראשונים אם גרמא הותרה כאשר ודאי תתרחש הפעולה

הריטב"א הסיק שההבדל בין נותן המים תחת האש להיכא שנותנם במקום מרוחק הוא שכשמוניח במקום מרוחק אפשר שהאש תכבה קודם שתגיע לשם.

גם האו"ז (חלק ב סימן כח) כתב: "שנותן מים ע"ג הטלית אפ"ה אין זה קרב כיבוי אלא גרם כיבוי, מפני דשמא יכבה קודם שיגיע במקום השרוי, ואפילו כשיגיע שם שמא לא יכבה שחום הלהב והאור מייבש המים ונשרף גם השרוי שאפילו דבר השרוי במים הולך ונשרף".

ובמאמר של הרב עמנואל הביא עוד ראשונים שמהם עולה שההיתר תלוי בכך שאין ודאות שידבר יקרה, אך יש לנו לעיין במסקנתו שזו היא דעת רוב הראשונים.

כבר הראיתי לעיל מלשון ר"ח שפירש שהאיסור נובע מזה שמיד הם נכבים משמע שאין ההיתר תלוי בכך שהוא ספק אם תתרחש המלאכה אלא בכך שהמלאכה אינה מתרחשת מיד.

גם בתוספות בשבת (מו"ע א) כתבו: "דבמחיצה של מים, אף על גב דאין דבר מפסיק, מ"מ שרי שאין האש נופלת לתוך המים להדיא, כי הכא שהמים תחת הניצוצות ומקרב כיבויין טפ"י".

מבואר שהחילוק לדעתם הוא בין פעולה יותר ישירה לפעולה עקיפה, ולא תלוי בכך שאין ודאות שתתרחש המלאכה.

ובחידושי הרמב"ן (שבת קכ ע"א):

"הא דאר"י טלית שאחזו בה האור מצד אחד נותן עליה מים מצד אחר. לא כתבה רבינו (הרי"ף) בהלכות, ואף על גב דאתיא כת"ק דשרי כל גרם כיבוי דהלכתא כוותיה, ולא ידעתי מאיזה טעם, ושמא הוא סובר לדמותה למאי דאמרין בשלהי כירה ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה ואמר רב אשי עלה אפילו תימא רבנן שאני הכא מפני שמקרב את כיבוי, ופי' דלא דמי כלי מלא מים אף על פי שיש לחוש לשמא יבקע, לנותן מים ממש שהוא מקרב גוף הכיבוי להדיא ואסור לדברי הכל, ורב יהודה דשרי הכא (בדף קכ), סבר ההיא מתני' ר' יוסי היא

והווי איסור דאורייתא. אך לענ"ד לא מובנת הסברה לומר שהוא איסור דאורייתא, ולכן אף אם נאמר שלפי הריטב"א אליבא דרש"י הוא איסור דאורייתא לא נקטינן כך להלכה, אלא כרוב הראשונים שהחשיבוהו כאיסור דרבנן. ולעצם הדין במכשירים מתוכנתים ראה בסוף דבריני.

ח. ברמב"ן לפנינו כתוב רבי יהודה, אך כוונתו למימרא של רב יהודה, לכן שיניתי לרב יהודה.

ובשבת, וברייטא (המובאת בדף מז ע"ב דאסרה גם בערב שבת) לא שמייע לי, א"נ אית לי טעמא אחרינא, ומיהו אנן אתירוצא דרב אשי סמכינן (דהמשנה דהתם היא לכו"ע ואסור גם בע"ש משום דמקרב כיבוי אסור בשבת) ואתיא דלא כרב יהודה (ולכן השמיט הרי"ף את ההיתר של רב יהודה). ומצאתי לסברתי זו רגלים בירושלמי, דגרסינן עלה דההיא (כלומר על נתינת מים תחת הנר שאסורה) ר' שמואל בשם ר' זעירא דר' יוסי היא, א"ר יוסה הוינן סברין מימר מה פליגין ר' יוסי ורבנן בשעשה לה מחיצה של כלים, אבל אם עשה לה מחיצה של מים לא (ולפי זה המשנה בכירה היא לכו"ע כיון שהוי כמחיצה של מים), מן דאמר שמואל בשם ר' זעירא דר' יוסי היא, הדא אמרה אפילו עשה לה מחיצה של מים היא המחלוקת (כלומר שחכמים מתירים גם במחיצה של מים, והוא כנתינת מים תחת הנר, ועל כן אמר שמואל שהמשנה בכירה שאוסרת היא כר' יוסי) עכ"ל זו הגמ', וכאן בפרק זה שנו כן על מימרא זו דטלית שאחזו בה האור, ולמדנו ממנה דרב יהודה דשרי מחיצה של מים ס"ל מתני' דהתם ר' יוסי היא (כמסקנת הירושלמי בשם ר' שמואל), ורב אשי דמוקים לה כדברי הכל מחלק בין מחיצה של מים למחיצת כלים אף על פי שדרכן להשתבר (והוא סובר כהוא אמינא של הירושלמי, וכן הלכה), וטעם נכון יש בדבר.

ואעפ"כ יותר נכון לפרש דהתם ודאי מכבה, והכא (בעובדא דרב יהודה) כמחיצת כלים דמי דאפשר דלא מכבה, כדקאמר ואם כבתה כבתה, אבל סוגיא שבירושלמי כולה מעידה על דברי רבינו הגדול ז"ל.

והעולה מהרמב"ן דלדעת הרי"ף, אמנם רב יהודה סבר דקירוב כיבוי נמי שרי, וכדעת ר' שמואל בירושלמי, אך למאי דקיי"ל כרב אשי, נתינת מים על טלית אסורה, כי גם היא מוגדרת קירוב כיבוי כיון שהוא נותן את המים להדיא ללא מחיצה. ומסיק הרמב"ן שעכ"פ יותר נראה דנתינת מים מצד הטלית אינה בגדר קירוב כיבוי, כי יותר נראה שיש חילוק ברור ביניהם שהרי בקירוב כיבוי יש ודאות שיכבה ואילו בנתינת המים אפשר שלא יכבה, כדאמר 'אם כבתה', ולכן מסתבר יותר שדינה כמחיצת כלים.

לענ"ד אין ללמוד מדבריו שגרמא הותרה רק היכא שאין ודאות שתכבה, כפי שעולה מדברי הריטב"א, דהוא כותב את החילוק הזה בין ודאי לספק רק כדי להראות מדוע לא מסתבר כדעת הרי"ף, ולכן נקט את הנימוק היותר משכנע, דהיינו שגם אם נאמר שאין הכרח בסברה לחלק במה שהמים מהצד ואין האש נופלת עליהם מיד להדיא, מכל מקום מסתבר יותר שאין לאסור נתינת מים על טלית כי בזה לא ברור שהמים יכבו את האש, כדמשמע מהלשון אם כבתה כבתה. יתכן שהרמב"ן יסכים לדינא דהווי גרמא אף כשודאי יכבו מצד שאינו נופל עליהם להדיא כפי שעולה מר"ח והתוספות, אך לחילוק הזה לדעתו אין כ"כ הכרח בסברה, לכן הוא אומר חילוק שסברתו נראה לו יותר ברורה, אבל הוא לא מתנה את ההיתר בכך שיש באמת ספק אם יכבה.

והרשב"א שם בפרק כירה, כתב בתחילה שהאיסור הוא משום שיהיה קל בעיניו לעשות זאת בשבת ויבוא לשים את המים בשעה שהניצוצות נופלים, ואח"כ כתב: "ויש מפרשים מקרב את כיבוי לפי שהמים תחת הניצוצות ונופלות לתוכן, ואינו דומה אפילו למחיצת שלג וברד דשרו רבנן וכדאיתא בירושלמי (ה"ח), וכדמשמע נמי בפרק כל כתבי הקדש (ק"כ ב') גבי טלית שאחזו בו האור דשרו רבנן דרבי יוסי ליתן עליה מים מצד אחד ואם כבתה כבתה, וטעמא משום דהכא

אין דבר מפסיק בין המים לניצוצות וכל זמן שהן נופלות הרי הן נופלות לתוך המים וכבות, אבל התם אין המים תחתיו אלא מן הצד ואין האש נופלת לתוך המים להדיא – לא חשבינן ליה מקרב כבוי, ולפירוש זה איכא למידק אם כן היאך נותנין מים בעששיות שהרי ניצוצות נופלות בהן להדיא, ולא עוד אלא להדליק בהן כל עיקר היאך מותר שהרי ניצוצות נופלות לתוך השמן וכבות, וי"ל דהתם אינו מתכוין לכבות אלא להעלות השמן ושיהא הנר דולק יפה (ולא יבא מזה להתיר בשבת לשים מים כדי לכבות).

משמע שכל היכא שהאש צריכה לעשות פעולה נוספת ולעבור מרחק, יקרא גרם כיבוי, ואף אם ודאי שיכבה – מותר, שהרי שהגמרא משווה בין גרם הכיבוי לקירוב כיבוי, וההבדל ביניהם נעוץ במילה "קירוב", דמשמע שהחילוק ביניהם אינו בין ודאי לספק אלא בין נתינה להדיא תחת הנר, שזה כנותן על האש, להיכא שהאש צריכה לעשות פעולה נוספת של התפשטות.

ובחידושי הרשב"א (שבת ק"ב) הביא תחילה את השמטת הרי"ף, וכתב:

"י"ל שהרב ז"ל סבור דרב יהודה הוא דסבירא ליה דרבי שמעון בן גנס פליג אפילו בהא דאע"ג דמקרב את כבוי, והא דתנן בפרק כירה (מ"ז ב') נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות ובלבד שלא יתן לתוכו מים, רבי יוסי היא ולא רבנן וכדקא סלקא דעתין התם למימר, אבל אנן דסבירא ליה כאוקמתא דרב אשי דאוקמה לההיא אפילו לרבנן ואמר דמקרב את הכבוי אנן דסבירא ליה כאוקמתא דרב אשי דאוקמה לההיא אפילו לרבנן ואמר דמקרב את הכבוי הוא ואפילו לרבנן אסור וכדדייקא ברייתא כדאיתא התם, שמעינן נמי דעד כאן לא שרי רבי שמעון בן גנס הכא אלא במחיצת כלים דאפשר דלא מתבקעי אבל במחיצה של מים לא שרי ובהא לא פליגי, וכן תירץ הראב"ד והרמב"ן ז"ל להעמיד דברי הרב אלפסי ז"ל.

אבל אינו מיושב בעיני כל הצורך דאם איתא הוה להו הכא נמי לאקשווי אימר דשמעת ליה לרבי שמעון בן גנס גורם כבוי מקרב כבוי מי שמעת ליה והא תנן נותנין כלי תחת הנר וכו' אבל לא יתן לתוכו מים, וכי תימא רבי יוסי היא וכו' כדשקיל וטרי בה התם בסוף כירה, אלא שמקרב את כבוי שאמרו שם פירוש אחר יש לו וכבר כתבתיו במקומו בסייעתא דשמיא".

מבואר שהרשב"א כותב בשם הרמב"ן שהרי"ף מחלק בין מחיצה של כלים שאפשר דלא מתבקעי, למחיצה של מים שבדאות יהיה מגע בין המים לאש, והוא אינו מקבל חילוק זה, ולא מפני שיש לחלק בין ודאי לספק, אלא מכיון שמכל מהלך הגמרא כאן נראה שדברי רב יהודה מוסכמים, וציין בסוף דבריו שהחילוק בין ההיתר של רב יהודה לההיא דמקרב את כיבוי כבר ביאר בפרק כירה. והוא מה שכתב שם דהאיסור הוא היכא שהאש נופלת לתוך המים להדיא, וכדברי ר"ח.

ועוד כתב הרשב"א שם: "לעולם יורד וטובל ובלבד שלא ישפסף. תמיהא לי דהא מכיון שהוא מכניס ידו במים הרי זה כמקרב את כיבוי, וי"ל דלא קרינן מקרב את כיבוי אלא בכעין נותן מים בכלי שתחת הנר, ואי נמי בנותן בצד הטלית שאחז בו האור, משום דאי יפלו שם ניצוצות או תגיע שם דליקה ודאי תכבה (כדבריו לעיל לפי הרמב"ן בדעת הרי"ף שזה הטעם שאוסר ואינו

דומה לכלים. ע"א<sup>ט</sup>, אבל כאן אפשר דלא ימחק, שאילו ודאי נמחק היינו כמשפסף שהרי הוא נותן ידו במים".

נראה דכאן הוזקק לחלק בין ודאי לספק משום שהוא רואה את הכנסת היד למים כפעולה ישירה של מחיקת הכתב, ובאמת נראה שזה עוד יותר גרוע ממקרב כיבוי כי היא פעולה ישירה ממש, ולכן הוצרך לומר שברגע כניסת ידו למים אין הכרח שימחק, אך לגבי פעולה שאינה ישירה מסכים גם הרשב"א שהותרה אפילו כשודאי תיעשה הפעולה, כפי שמתבאר מדבריו בפרק כירה שעיקר החילוק הוא במה שנתן את המים מן הצד, והקולא היא משום שזה נחשב כפעולה עקיפה.

וכ"כ הגרש"ז אורבאך במאורי אש (פרק שלישי ענף ד ס' ב) דאין לומר שטעם הרשב"א להתיר הוא משום שאינו פסיק רישא, והווי כדבר שלא מיכוון, שהרי הגמרא אומרת שההיתר הוא משום גרמא, אלא כוונת הרשב"א שעל הכנסת היד עצמה אינו מתחייב כי המחיקה אינה ודאית (וגם אם ימחק מיד בכניסת היד מותר כיוון שאינו מתכוון לה). ומה שאומרת הגמרא דהווי גרמא הוא על זה שבהמשך ודאי הכתב ימחק כשישהה בתוך המים, ולזה יש היתר משום דהווי גרמא ואינו עושה בזה מעשה, וכה"ג מותר אף בודאי.

וכתבנו לעיל, שכך צריך לומר כדי ליישב את ענין הצורך בקל וחומר לגבי מחיקת השם בימי דוד המלך.

ובמאירי (דף קכ ע"א) הביא מחלוקת, בתחילה כתב היתר בגרמא הוא "שמא לא תתפשט והרי היא כבה קודם שתגיע למים, ואין כאן פסיק רישיה", והוא כדברי הריטב"א ודעמיה, ואח"כ כתב "ויש מפרשים שמאחר שאינו מכבה אלא גורם, אף בפסיק רישא מותר", והוא כדברי ר"ח. והרמב"ם (שבת פ"ב ה"ד) כתב להדיא להתיר גרמא אף כשודאי יכבה: "ומותר לעשות מחיצה בכל הכלים בין מלאים בין ריקנים כדי שלא תעבור הדליקה, אפילו כלי חרש חדשים מלאים מים עושין מהן מחיצה אף על פי שודאי מתבקעין ומכבים, שגרם כיבוי מותר".

ובביאור ההיתר של רב יהודה כתב (שם ה"ו): "ונותן מים מן הצד שעדיין לא נתלית בו האור, ואם כבתה כבתה".

וכתב שם הרב המגיד שדעתו היא כדעת הרשב"א, והוא כפי שביארנו ברשב"א שההיתר תלוי במה שאינו פעולה ישירה כיון שנותן מן הצד, ויש זמן עד שהאש תתלה בו. ונראה להדיא שבהיתר הכלים הוסיף את המילים "שודאי מתבקעין", לאפוקי סברת הריטב"א שגרמא הותרה

ט. הרב אורי דסברג (תחומין ז עמ' 147) הבין שהרשב"א מתכוון לומר שנותן מים בצד תלית הוא סוג של קירוב כיבוי, ואף על פי שמשמע מהרשב"א שהוא אסור, כוונתו אינה לאסור אלא לומר שהוא מותר משום שאינו פעולה של תהליך מתמשך כמחיקה הנעשית על ידי הכנסת היד למים וההיתר של נותן מים בצד תלית נובע מהגדרה אחרת של הגרמא שהיא כשהפעולה נעשית לאחר זמן. אך לענ"ד כוונת הרשב"א שהוא איסור כקירוב כיבוי אליבא דהרי"ף שאוסר, ואין כוונתו שכך הוא לדינא. וכל החילוק של הרב דסברג שם בין גרמא של תהליך מתמשך לגרמא של דבר המתרחש לאחר זמן אינו נכון לפי מה שביארתי כאן, שבגרמא של תהליך מתמשך אין כל היתר.

י. הלשון 'פסיק רישא' בידון דידן אינה משום שמדובר כשלא מתכוון כבכל פסיק רישא, שהרי בפשטות מתכוון שיכבה, אלא זו לשון מושאלת וכוונתו שאינו ודאי שיכבה. ואולי נקט כך משום שמבין שהאדם מתכוון הוא שלא תתפשט הדליקה, ולא דוקא שהאש תכבה.

רק היכא שיש ספק שהדבר יקרה. ואין סברה לומר שהאש ודאי תבקע את הכלים, אבל התנאי להיתר שהוא שלא ודאי שתגיע אליהן, כי כפי שהאש ודאי בוקעת היא ודאי מתפשטת, והרמב"ם אינו אומר בזה כל תנאי להיתר.

ונראה שזו כוונת הטור (אורח חיים הלכות שבת סימן שלד) שכתב: "ועושין מחיצה בכל הכלים להפסיק בין הדליקה אפילו חדשים מלאים מים שודאי יתבקעו כשתגיע אליהם הדליקה דגרים כיבוי מותר".

כוונתו שבודאי יתבקעו ויכבו כלשון הרמב"ם, דלא מסתבר שינקוט בלשונו ומתכוון לחלוק בלא שיפרש דבריו, אלא שהבנתו היא שאם האש מגיעה למים נחשב שבודאי יכבה. וכן בהמשך הביא את דינו של רב יהודה כפי שמביאו הרמב"ם - "יכול ליתן עליה מצדה האחרת משקין".

והבית יוסף (אורח חיים שלד) אחרי שהביא את דברי הרי"ף, שהרמב"ם הבין ממה שהשמיט את דינו של רב יהודה לאסור לתת מים על הטלית, כי הוא סבר שהוי כקירוב כיבוי, וציין שגם הרא"ש לא הביא את דינו של רב יהודה, והביא מה שכתב הרב המגיד את החילוק בין ההיא דפרק כירה להא דרב יהודה (שהתיר לתת מים על טלית שלא תתפשט השריפה), דהתם אין דבר מפסיק בין הניצוצות והמים אלא האוויר והמים תחת הניצוצות ממש, אבל בטלית אין המים תחת האש כדי לכבותו כשיפול אלא מן הצד ואין האש נופלת לתוך המים להדיא, עכ"ל. והוסיף שגם הר"ן בסוף פרק כירה (כא: ד"ה ניצוצות) כתב לחלק ביניהם, דטלית שאחזו בה האור היינו טעמא לפי שאין המים מכבין את הדולק אלא מונעים שלא יתפשט האור, אבל ההיא דפרק כירה טפי מגורם הוי. וסיים הבית יוסף שגם בהגהות מרדכי פרק במה תומנין חילקו ביניהם בענין אחר.

ונראה שכוונתו בכל דבריו לפקפק בסברה שנתנית מים בצד האש הוי קירוב כיבוי, כהבנת הרמב"ם ברי"ף, ולכן הוא מביא את כל הראשונים שמראים שיש לחלק בזה, וציין בסוף דבריו לדברי הגהות המרדכי על הגמרא בשבת דף מז (דף פ ע"א), שכתב דלפי ר"י שהאיסור בנתינת מים תחת האש הוא "דלפעמים יהיה כיבוי בידים" ולכן לא קשה כלל מרב יהודה. אבל יש לתת את הדעת שהב"י לא הביא את המרדכי עצמו (דף עג ע"ב) שכתב לבאר מדוע מותר להדליק כמנהגנו בנר שבת בצלוחית מים שעליהם יש שמן כשהמים נועדו להגבהת הנר ושלא ישבר הכלי, ולא דמי לנתינת מים סביב הנר שאסורה "וטעמא כיוון שהמים בעין ובודאי יפלו הניצוצות ובכוונת כיבוי נותן המים אסור", ודבריו שם הם דברי היראים (סי' רעד) שהובאו בסמ"ג (לאוין סה) והסמ"ק (סי' סה), וצריך להבין למה הב"י הביא את הגהות המרדכי ולא ציין כלל לדברי המרדכי, גם כאן וגם בסי' רסה כשעסק בעצם הענין של נתינת המים תחת הנר.

ונראה שהב"י לא הביא את דברי המרדכי משום דלא סבירא ליה כוונתה שהענין תלוי בודאות הכיבוי, אלא הוא נוקט כפי שעולה מהרמב"ם והרשב"א. והטעם שכתב הר"ן בפרק כירה להקל כיון שהמים רק מונעים מלהתפשט, וכן הטעם שכתב הגהות מרדכי, אינם סותרים את הבנתו שכל היכא שאינו נותן להדיא שרי אף שבודאי יכבו, ולכן הביא דוקא את דבריהם.

ועל כן כתב השו"ע בסי' שלד כתב כלשון הטור: "אפילו מלאים מים שבודאי יתבקעו", וכוונתו כדברי הרמב"ם שבודאי יתבקעו ויכבו.



ופשוט שההיתר אינו תלוי בכך שיש כאן כלים שהם דבר המפסיק שכן הרמב"ם הטור והשו"ע מתירים גם לשפוך משקין על הטלית, ולא פסקו כפי שהבין הרמב"ן בדעת הרי"ף.

והנה לגוף שאלת הראשונים מדוע השמיט הרי"ף את היתרו של רב יהודה, רבינו יהונתן בפירושו על הרי"ף מביא את היתרו של רב יהודה בטלית שאחזו בה האור, בלא להעיר דבר על הרי"ף שהשמיטו, ונראה שהוא סבר שהרי"ף לא התכוון כלל לרמוז שיש כאן מימרה שלא נפסקה להלכה, אלא שכך היתה גירסתו בגמרא, שכן הרי"ף מביא את הברייתא שמתירה להתלבש בבגדים בוערים כמימרה של רב יהודה, ומשמע שגרס שאלו הם הדברים שאמר רב יהודה, ולא כלפנינו שהיתר ההתלבשות הוא דברי הברייתא, ורב יהודה חידש דין אחר שהוא היתר של נתינת מים. ולפי זה י"ל שגם לפי הרי"ף מותר לעשות מחיצת מים דהוא גרם כיבוי כל היכא שיש הפסק גם אם ודאי שיקרה הדבר, וכדברי ר"ח שחילק בין נותן להדיא במקום האש, שאסור מפני שמיד מכבה, לנותן במקום קצת רחוק, שמותר.

ועוד י"ל כפי שכתב בשלטי הגיבורים שהרי"ף לא הביאו כי מדברי רב יהודה משמע שמותר לתת מים על הטלית עצמה, וסובר הרי"ף שיש בכך בעיה מצד כיבוס, ואפשר שלכן הרא"ש הולך בעקבות הרי"ף והשמיטו, וכן מטעם זה כתב הטור שההיתר הוא דוקא במשקין ולא במים.

ונראה לענ"ד שפשט הגמרא כדברי הרמב"ם שהיתר הכיבוי הוא גם כשודאי יכבה, דלא התנו בגמרא את היתר הגרם כיבוי שהוא רק היכא שלא ודאי שיכבה, וכן בסתמא הרבה פעמים מבין ויודע שבכך וודאי תגיע האש ובוודאי יכבה לפי גודל הבעירה, ומסתמא הדברים בגמרא משמע להקל בכל גוונא במקום הצורך.

ובשלטי הגבורים (דף מה ע"א מדפי הרי"ף אות ב) כתב שכל גרם כיבוי דשרינן הוא בענין שאינו מכוון לכבות, אלא הוא עושה דבר לחצוץ בפני הדליקה ועל ידי כך בא הכיבוי.

אך קשה, הלא מסתמא מניח הכלים יודע ורוצה שיכבה, וסתמא כל הפוסקים לא משמע כך, וראה בישועות יעקב (או"ח סי' שלד, הובא במאורי אש פרק שלישי סוף ענף ד) שהעיקר כרוך הפוסקים דגרם כיבוי שרי אף כשודאי יבוא לידי כיבוי ומכוון לכך. והכי סתמא דמילתא דמי שמניח את הכלים עם מים מתכוון שהם יכבו את הדליקה כדי שלא תתפשט. וכן מוכח בב"י (סי' שלד) כשדיבר על היתר התכסות בטלית, וכתב שהוא כגרמא ולכן מותר אף כשמכוון לכך.

על כן נראה לדינא שהיתר הגרמא הוא אף במקום שודאי שהדבר יקרה ומתכוון לכך.



## ג.

### דחית הראיות שהובאו לאסור גרמא שתתרחש בודאות

הרב עמנואל הביא בתחילת דבריו את דברי הרא"ש בביצה (פ"ב סי' יז), שאיסור הוספת שמן לנר הוא משום שהשמן והנר הם גוף אחד, ודייק מדבריו שבלא זה שהם גוף אחד היינו מתייחסים לזה כגרמא המותרת, אף שודאי השמן מועיל להמשך הבעירה. ומוכח שהיכא

שמקילים בגרמא הדבר אינו תלוי בכך שיש ספק אם הדבר יתרחש. וכתב שהיא גם דעת התוספות.

אך כנגדם הביא שר"י הזקן, והרי"ד, והמנהיג, והמאורות, והמיוחסים לר"ן, והרמ"ך, כתבו כהריטב"א והיראים שהיתר הכיבוי בפרק כל הכלים נובע מכך שאין ודאות שיהיה כיבוי. והוא מבאר שכך דעת הרמב"ן והרשב"א והמאירי, ולכן נטה קו להחמיר.

אך לענ"ד אין לנו להחמיר נגד העולה מכל הראשונים שהזכרתי לעיל ופסק הרמב"ם הטור והשו"ע, וכבר הראיתי שהמאירי לא הכריע בזה, ומהרמב"ן אין הכרח, ומהרשב"א משמע להיפך, שהתיר נתינת המים בכלים מפני שהם מן הצד, ואין כל אפשרות לבאר בדבריו שהוא מפני שהמים רק מונעים, כפי שהבין הרב עמנואל, כי אין כל קשר בין המילים מן הצד למילים שהם רק מונעים. ועוד שגם מי שאומר שהמים רק מונעים אינו תולה את היתר גרמא בכך שאין ודאות שהפעולה תתרחש, כפי שרואים מדברי הב"י, שיחד עם מה שנוקט שההיתר הוא גם היכא שבודאי יכבה משום שהוא מן הצד, מביא את דברי הר"ן בפרק כירה. אלא שזו תוספת הבהרה כדי להגדיר את הדבר כפעולה עקיפה, שבענין המים שבצד הטלית לא רק שהוא מן הצד הוא גם רק בגדר מונע. אמנם לפי מי שאומר טעם זה אין הכרח שיתיר באופן שודאי תהיה פעולת כיבוי, אך מאידך גיסא אין גם הכרח מדבריו שיאסור, ולכן אין בזה סתירה לפסק השו"ע.

ועוד הביא הרב עמנואל מדברי התרומה ומהר"ח אור זרוע שאסרו נתינת קדירה שיש בה מאכל עם שמן במקום שתתחמם, ולמד מדבריהם שכל פעולת גרמא שבודאי תתרחש אסורה, וכשיטת היראים הנ"ל. ולדעתו הוי דאורייתא, כמו שחייבים על זורה למרות שמעורבת בזה הרוח, בגלל שמלאכת מחשבת אסרה תורה, אלא שלהלכה נפסק להקל לגבי שומן שאסור משום מוליד דרבנן, ולא גזרו בו כשאינו עושה בידים.

אך לענ"ד אינו דומה, שמה שאסרו התם את הפעולה של הפשרת השומן, הוא באופן שמתחילה, ברגע שהאדם שם את הקדירה, מתחילה ההפשרה, והוא כמו בישול, שמצד המחשבה של האדם הבישול מתחיל מעצם הנחת הקדירה על האש, ואין נפקא מינה בזה שהלכתית הבישול מתחיל רק מבין דרוסאי, כי עיקר הקובע את גדר מלאכת מחשבת הוא מחשבתו של האדם, ולדעת התרומה גם הפשרת השומן היא בגדר מלאכה שמחשבתו שתתחיל להעשות מיד (גם ראשונים אחרים שהתירו דבר זה מפני שמוליד שלא בידים, נראה שאינם מתכוונים להגדרת גרמא, אלא שמוליד אסור רק כשעושה את ההולדה ממש בידיו).

ועכ"פ נראה שכל הדיון כאן הוא באיסור דרבנן, שאף קירוב כיבוי במים שתחת הנר הראינו מהרמב"ם בפירוש המשניות, והערוך והריטב"א שאינו אסור בשבת אלא מדרבנן, וכן הוא פשוט לשון הגמרא "קירוב כיבוי" ולא כיבוי ממש. וכיון שהיא מחלוקת באיסור דרבנן, ומר"ח והרמב"ם והתוספות והטור והרא"ש עולה שיש היתר גם כשהמלאכה תתרחש בודאות, וכך דעת הרשב"א, וכך פוסק השו"ע, והרמ"א אינו חולק, אין להחמיר בזה.

ובפרט, שלמעשה כל היתרי גרמא נאמרים רק כשיש צורך מיוחד, שזה גופא סיבה להקל.



## ד.

## דין המסתפק מהשמן והנוגע בנר

בביצה (כב ע"א) איתא שהמסתפק מהשמן שבנר חייב משום מכבה, וכתבו התוספות (ד"ה והמסתפק): "אינו ר"ל מפני שממהר כיבוי דלא הווי אלא גרם כיבוי, וגרם כיבוי ביום טוב שרי אף על פי שממהר כיבויה, ובשבת נמי אינו חייב, אלא היינו טעמא הואיל דבאותה שעה שהוא מסתפק ממנה מכבה קצת ומכסה אורו דלא יכול לאנהורי כולי האי כי איכא שמן מועט בנר, ולכך נראה ככיבוי. ומכאן יש להתיר קנדיל"א של שעווה גדולה לחתוך למטה ממנה, כיוון דבשעה שחותך אותה אינו מכחיש מאור שלה כלל, אף על גב שהוא גורם לגרום כיבויה שרי".

הרב עמנואל הביא את האחרונים שהסיקו ממה שאמרו התוספות 'גרם כיבוי ביום טוב שרי, ובשבת נמי אינו חייב', שיש חילוק בין שבת ליום טוב בדיני גרמא, דבשבת אמנם איכא איסור, דלא מצינו שהותר בה גרמא אלא במקום הפסד, כפי שמציין הרמ"א בס"י שלד, כב, אבל ביום טוב יש להתיר גם שלא במקום הפסד.

אך לענ"ד דוחק לפרש כך את דברי התוספות, דכיוון שבגרמא לא התפרש הבדל בין יום טוב לשבת בעניין זה, לא מסתבר שיכתבו כאילו החילוק הזה ידוע. גם דוחק לפרש שהיסוד לדבריהם הוא שבשונה מדין גרמא בשבת שהגרמא מצריכה מקום הפסד להתירו, כאן מדובר שלא במקום הפסד, כי המושג "הפסד" לא נזכר בדבריהם, ולא נראה שהם מצריכים בשבת מקום הפסד. על כן נראה דהתוספות הזכירו יום טוב משום דקאי הכא ביום טוב, אך העירו שגם בשבת אינו חייב, ולא כתבו שרי, דבנידון של השמן שבנר איכא בשבת איסור מדין מוקצה, אבל מצד גרם כיבוי גם בשבת שרי".

הרא"ש (ביצה ב, יז) הביא את דבריהם, וחלק על מה שכתבו התוספות שלקחת שמן היא הכחשת אור שהיא ככיבוי בעצמו, כיון שבגרמא שבת (כט ע"ב) מבואר שאיכא איסור להסתפק משמן של נר אף כשהוא עומד בפני עצמו, ובוודאי שבאופן כזה אינו מכחיש את אור הנר כיוון שהשמן שבנר עצמו מלא. לכן כתב הרא"ש: "הלכך נראה לי טעמא דמסתפק מן הנר משום שממהר כיבוי. ואף רבנן דרבי יוסי מודו בהאי גרם כיבוי דחייב. דעד כאן לא פליגי התם אלא משום דאינו נוגע בדבר הדולק, אלא עושה דבר חוצה לו הגורם את הכיבוי כשתגיע שמה הדליקה. אבל הכא השמן והפתילה שתיהן גורמים את הדליקה, והממעט מאחד מהן וממהר את הכיבוי חייב. והיינו טעמא דנותן שמן בנר (חייב) משום דמאריך בהבערתו. דאילו לא נתן שמן בנר היה כבה כשיכלה השמן שבנר. ומה שהוא דולק מכאן ואילך הווי כאילו הוא הדליקר".

יא. וכ"כ החזו"א (שבת לח, ו). ובשפת אמת (ביצה כב ע"א) כתב: "נ"ל דס"ל להתוס' ג"כ החילוק שכתב הרא"ש דהכא כיון דעבד מעשה בשמן הגורם כיבוי איכא איסורא טפי, והיינו דכתבו שממהר כיבוי, ומדמי להו לנתינת מים תחת הנר סו"פ כירה, ע"ש דמסקינן בגמ' דבהא לרבנן נמי אסור, אבל אינו חייב רק אם בשעת נתינת המים נופלין הניצוצות כמ"ש התוס' שם, וס"ל לתוס' דכיון דבשבת אינו חייב ביום טוב מותר לכתחלה".

ולענ"ד קשה להכילול בתוספות שאי אפשר להקשות דודאי ביום טוב שרי שלא כבשבת ללא כל ראייה, שיום טוב קיל בזה. וגם קשה לראות מהמילים 'ממהר כיבוי' את העניין של קירוב כיבוי.

יש אחרונים שהבינו שלדעת הרא"ש הוא איסור דאורייתא ממש (ראה יש"ש בביצה, ושפת אמת בשבת כט, וכן פשוט להגרשז"א במאורי אש פרק שלישי ענף ה סי' ב- ג), אך התפארת שמואל והחזו"א (לה, ו) כתבו שלפי הרא"ש איסור ההסתפקות מהשמן הוא דרבנן, וכן נלענ"ד שכיון שהרא"ש מביא את התוספות שאוסרים משום שמכה את האור, והרא"ש מציין שכשהשמן בנר מלא אין כלל הכהיית אור, ובאמת זוהי המציאות שרק אם משאיר מעט מאוד שמן יש הכהיית אור, על כרחק צ"ל שהאיסור לפי התוספות הוא מפני שיש חשש שיקח בשעה שיש מעט שמן ויכה את האש, ובמצב רגיל הוא איסור דרבנן, וכך נראה מלשון התוספות שכתבו "ולכך נראה ככבוי", וממילא נראה שגם הרא"ש שאינו אומר 'אלא נראה שהוא איסור דאורייתא בכל גוונא' מדבר גם הוא על איסור דרבנן. וכן נראה ממה שהרא"ש מדבר על דבר המוגדר אצלו 'גרם כיבוי' (כלשונו 'רבנן דרבי יוסי מודים בהאי גרם כיבוי'), ומשמע שרצונו לומר שאמנם הוא רק גרם, וגרם מצינו שמותר, אבל הכא דין הגרם שונה וחמור יותר מפני ש"נוגע בדבר הדולק", ומכל מקום אינו אלא לאיסור דרבנן. ומה שנקט בכל דבריו בלשון "חייב" הוא נמשך אחר לשון הגמרא, ולא התכוון לומר שהוא חיוב גמור מדאורייתא. לפי זה עיקר כוונתו היא לדמות לגרם של קירוב כיבוי האסור, שכן גם חומרת קירוב כיבוי קשורה לזה שכאילו פועל באש עצמה.

וראה גם בתשובות רב נטרונאי גאון (אורח חיים סימן קנד): "וששאלתם גרם כבוי ביום טוב אסור או מותר". ובתשובה הביא את הגמרא בביצה, והסיק "והמסתפק (ממנו) חייב משום מכבה, דכיון דנוטל משמנה הוה ליה גרם כיבוי, ולענין כיבוי, שבת ויום טוב שוין, ואת אמרת לשמעך קו זקיף בשרגא, דקא גרמת לה כיבוי, ואמר ליה לא אדעתאי".

משמע שהאיסור הוא משום גרם כיבוי דרבנן, וגם ביום טוב אסור גרם כיבוי בצורה כזו.

והנפק"מ בין התוספות לרא"ש מתבארת בפוסקים בסי' תקיד:

הטור כתב שם: "נר של שעוה שרוצה להדליקו ב"ט וחס עליו שלא ישרף כולו יכול ליתן סביביו דבר המונע מלישרף בענין שיכבה כשיגיע שם, דגרם כבוי מותר".

והב"י לאחר הבאת דברי תוספות והרא"ש דייק מלשון הטור "שרוצה להדליקו", שלאחר שכבר הדליק אינו יכול לעשות דבר, וסיים: "אבל אם היתה דלוקה כבר אינו יכול לעשות שום תיקון, וכן משמע מדברי הרא"ש שכתבתי: כתב המרדכי בפרק כל כתבי (שבת סי' שצט) שיש מתירים ביום טוב לתת סכין או כלי או דבר הניטל על נר של שעוה שלא במקום הדלקתה

(יב). חזינן מדברי הרא"ש שאין לו קושי מהמציאות על דברי התוספות שמסתפק מהשמן מחליש את האור, ואם כן לא מובן מאי קשיא ליה מהא דאיכא איסור בהסתפקות מהשמן שכלי שליד הנר, הרי הוא יכול לומר שמהשמן שבנר עצמו איכא איסור דאורייתא כי מחליש מיד את האור, ובלוקח מהצלוחית שליד הנר האיסור הוא מדרבנן משום גרם כיבוי? אלא ודאי לא ניחא ליה בכך, כי הוא מבין כמו התוספות שבעלמא אין כלל איסור דרבנן בגרם כיבוי, ולכן הוא מסיק שצ"ל ד"גרם כיבוי" כזה שממחר את הכיבוי על ידי דבר המחובר אל האש שאני, ומה שהותר הוא רק גרם כזה "שעושה דבר חוצה לו", אבל עכ"פ אינו איסור דאורייתא, כדמוכח ממה שנקט שהוא גרם כיבוי. וראה קרבן נתנאל אות ס, שהבין כך את דברי הרא"ש.

אמנם מהריטב"א (שבת קכ ע"ב) מוכח שהוא סובר שהמסתפק מהשמן שבנר עצמו הוא איסור דאורייתא. וכנראה שהוא סובר שלוקח מהשמן הוא כלוקח מהאש. עכ"פ גם לשיטתו נראה שאם מסתפק מהשמן שנוסף אל הנר לא הוי ממש איסור דאורייתא.

שאינו אלא גרם כיבוי, אבל רבינו יואל פירש דאפילו ביום טוב לא שרינן גרם כיבוי לכתחלה אלא במקום היזק דוקא עכ"ל".

ועל פי דברים אלו פסק השו"ע (תקיד, ג): "נר של שעוה שרוצה להדליקו ב"ט וחס עליו שלא ישרף כולו, יכול ליתן סביבו קודם שידליקנו דבר המונע מלישרף, בענין שיכבה כשיגיע שם". והיינו שיכול לתת סביבו דבר מונע דווקא לפני ההדלקה, אבל לאחר ההדלקה אינו יכול ליתן דבר המונע מלשרוף.

נראה שמה שכתב בב"י שמהרא"ש משמע שאינו יכול לשים דבר שיגע בנר, הוא מדכתב הרא"ש שהאיסור הוא היכא ש"נוגע באש". אך יש לעיין שאם האיסור שעליו מדבר הרא"ש הוא דאורייתא לא מובן איך הסיק הב"י שלפי הרא"ש גם לשים דבר שנוגע אסור, הלא מסברה פשוטה ודאי לא נראה שבגלל עצם הנגיעה בנר הוא איסור דאורייתא. לכן אם הרא"ש אומר שהאיסור משום שנגע, חייבים לפרש שהאיסור הוא רק היכא שנוטל מהשמן, כי אין סברה לאסור מדאורייתא גם כל נגיעה בנר.

לכן נראה שהב"י מבין שהאיסור של הרא"ש הוא גם כן רק סוג של גרם כיבוי, אלא שהוא חמור יותר בגלל שנוגע בנר עצמו, שהשמן הוא חלק מהנר, ולכן הוא יכול להסיק מלשונו שכל היכא שנוגע בנר הדולק איכא איסור.

וכן נראה קצת ממה שהב"י הביא את המרדכי בלא להעיר דבר, ובמרדכי ודאי האיסור הוא מדרבנן. אם לפי הרא"ש האיסור דאורייתא היה ראוי שיציין את ההבדל ביניהם שלפי הרא"ש הוא איסור דאורייתא. לכן משתיקת הב"י משמע שהמרדכי מדבר על אותו גדר איסור שעליו דיבר הרא"ש, ולכן הוא לא צריך להסביר שיש הבדל ביניהם. ואף שגם אם האיסור רק מדרבנן יש הבדל בין המרדכי לרא"ש בכך שלפי הרא"ש הוא גרמא שנאסרה בכל גוונא, ולפי המרדכי הוא גרמא שהותרה במקום הצורך, כיון שהכא אינו מקום הצורך אין בזה כ"כ נפקא מינה, ולכן לא היה צריך לפרט זאת.

והמג"א כתב בס"ק ז: "וצ"ע מ"ש מטלית שאחז בו האור שמותר ליתן עליו מים כמ"ש סי' של"ד סכ"ד, וא"ל דהתם משום פסידא דהא הרא"ש ס"ל דאפי' בלא פסידא שרי דאל"כ לא הוי קשה כלום מגרם כיבוי ע"ש, לכן נ"ל דלא אסר הרא"ש אלא ליקח מגוף דבר הדולק אבל כשנותן דבר חוצה לה שרי וכ"מ שם מלשונו".

פירוש דבריו, שמקשה מאי שנא נתינת דבר המונע שאוסר השו"ע על פי הבנתו מהרא"ש והטור, מנתינת מים על הטלית, ואם נאמר דהרא"ש אוסר כאן מפני שאין היתר בגרמא כשאינה במקום פסידא, ובאמת גם נתינת מים על טלית היה אוסר היכא שליכא פסידא, לא מובן כלל מה היה קשה לתוספות והרא"ש מעיקרא למה נאסר להסתפק מהשמן, היה להם לומר בפשטות שהדבר נאסר משום שגרם כיבוי שלא במקום הפסד אסור, אלא ודאי דהם סברו שהיתר גרמא הוא בכל גוונא אף שלא במקום הפסד, לכן הוזקקו לבאר את האיסור מטעם אחר. ומעתה, כיון שאין לחלק בזה בין מקום פסידא למקום שאין פסידא אינו מובן מאי שנא מטלית שאחז בה

האור. ולכן הסיק דמה שאסר הרא"ש הוא "ליקח מגוף דבר הדולק", אבל "כשנותן דבר חוצה לה שרי".

כלומר שלמסקנתו מה שאסר הרא"ש הוא דוקא נוטל שמן דעביד ביה מעשה, אבל היכא שלא עביד מעשה בנר ובשמן, הוא כנותן מים על טלית ושרי, וכנראה הוא מדייק כך מלשון הרא"ש "השמן והפתילה שתיהן גורמים את הדליקה, והממעט מאחד מהן וממהר את הכיבוי חייב", דמשמע שהאיסור הוא משום שממעט מדבר שגורם את הדליקה, והבין שהרא"ש מדגיש שהם גורמים את הדלקה כדי לומר שהאיסור הוא משום שזה נחשב שעושה דבר בנר עצמו ולא בחוצה לו.

ומבואר מדבריו שבמסקנה הוא חוזר ומדמה את דין השו"ע לטלית שאחזו בה האור. והוא אומר שבאמת לא שנא, כשם שבטלית מותר כך בנר מותר לתת דבר סביבו, שהאיסור של הרא"ש הוא רק ליטול מגוף דבר הדולק, כדמוכח מסוף לשונו של הרא"ש.

כל זה מורה שגם הוא אינו סובר שהאיסור הוא דאורייתא, כי הלא בטלית האיסור ודאי רק דרבנן. אם הבין שהאיסור לפי הרא"ש דאורייתא, והוא בא לחלוק בזה על הב"י שהרחיב את האיסור דאורייתא, מה שהיה צ"ל הוא שאלה בסגנון אחר חזקה הרבה יותר, הלא רק מה שמוקצה לנר אפשר לומר שהוי כיבוי מדאורייתא, כפי שכותב הרא"ש שהוא חייב, אך אם רק נוגע למה יאסר? ואם הבין שאמנם לפי הב"י הוא איסור דרבנן, אך לדעת המג"א עצמו הוא דאורייתא, היה עכ"פ צ"ל במסקנתו 'אלא ודאי דעת הרא"ש שאסור ליטול דבר המוקצה משום דהוי כיבוי וחייב', וְלֹא דמי כלל לטלית שאינו מכבה את האש בידיו.

וכן מוכח מהמ"ב שם דכתב בס"ק כ שעל פי המג"א "מותר ליתן דבר המונע מלישרף מאחר שאינו עושה מעשה בגוף דבר הנדלק". מבואר שבא לבאר את החילוק מטלית שאף ששניהם גרם יש חילוק הוא בין היכא שעושה מעשה פעיל בגוף הדבר הנדלק, להיכא שרק מניח לידו מונע, שהוא דבר סביל, ולא חילק בגלל שלקחת דבר היא גופה כיבוי. וכן עולה ממה שציין בשעה"צ שכך היא דעת התפארת שמואל, והוא כתב להדיא בדעת הרא"ש שהאיסור הוא דרבנן, וז"ל: "נראה דברי הרא"ש שלא שרי גרם כיבוי אלא בענין שבא הכיבוי ממקום אחר, אבל אם מאותו דבר עצמו אסור מדרבנן משום דדומה לכיבוי".

ולעצם דברי המג"א אף שכ"כ עוד אחרונים, לענ"ד לשון הרא"ש 'שנוגע בדבר הדולק' משמע כהבנת הב"י, שיש איסור מחמת עצם הנגיעה של האדם בדבר הדולק, וגם השמן שנוטף אל הנר נחשב כחלק מהנר. אם האיסור רק משום נטילת הדבר הדולק כהבנת המג"א, שכן הרא"ש לא כתב כלל שנוטל דבר הדולק, וכשכתב שהוא ממעט את הגורם לדליקה הדגיש שבזה הוא ממהר את הכיבוי, ולפי דברי המג"א היה צ"ל כבר מתחילה שהאיסור הוא היכא 'שנוטל דבר הדולק'. וכן מוכח מלשון הטור שכתב "שרוצה להדליקו" כפי שדייק הב"י. ובאשר לשאלה מאי שנא מטלית שאחזו בה האור, יש להוסיף בזה גם מה שהקשו אחרונים "מאי שנא מהזות עצים של מדורה שעדיין לא דלקו, דהרא"ש שם בסי' יח מתיר להוציאם, אלא ש"ל שלהכי הוסיף הרא"ש בסוף דבריו שהאיסור הוא משום שהשמן והפתילה שניהם "גורמים את

(ג). הרב לוינ במאמר 'בענין גרם כיבוי בשבת' (אוריתא ז מהד' ב עמ' קט).

הדליקה", שאין כוונתו בזה להגדירם כדבר הדולק בניגוד לטלית, אלא כוונתו שמכל מקום הוא ממנה את הכיבוי על ידי עסק בדבר שבפועל מזין את האש בשעה שנוגע בו כמו הפתילה, ובוה החמירו שחשיב כאילו נוגע בנר עצמו, וגרמא קרובה כזו לא התירו.

ויש להביא ראיה ברורה נוספת שזו דעת המג"א מהמבואר בהמשך אותו סעיף (תקי, ג), דהרמ"א התיר להעמיד את הנר במקום שיכולה לבא רוח.

המגן אברהם (סימן תקי, י) כתב דהיתר הרמ"א להעמיד ביום טוב את הנר במקום שיכולה לבוא רוח לקוח מהמהרי"ל, ובתחילה כתב שכך נראה לכאורה מדעת הרמב"ם (סי' רעז ס"ב) דאסור לפתוח הדלת כנגד המדורה ואפי' אין שם אלא רוח מצויה, גזירה אטו רוח שאינה מצויה. משמע דהאיסור הוא דווקא כשיש כבר עכ"פ רוח מצויה, אך כשעדיין אין שם רוח כלל שרי, אף על פי שסוף הרוח לבא.

אך בהמשך כותב המג"א שנראה שלפי האמת אין ללמוד מהנימוק לאיסור פתיחת הדלת כנגד מדורה, דהתם הוזקקו לכך שיש רוח מצויה, משום דבמדורה מדינא רוח מצויה שרי (שאינה משפיעה על מדורה). ובכל זאת גזרינן רוח מצויה אטו שאינו מצויה, ואם כן כל שכן דיש לגזור בנר שמושפע מכל רוח בשעה שאין הרוח מנשב אטו שעה שהרוח מנשב, דבכל רגע ורגע הרוח מנשב. והוסיף דכן משמע מהא דסי' רעז, א דאסור לפתוח דלת וחלון נגד הנר, והתם לא חילק בין יש רוח לאין רוח. ועל כן הסיק דעל כרחק בנר לעולם אסור.

ובסוף דבריו כתב "ולכא למשרי משום גרם כבוי, דהא לא שרי אלא למנוע שלא ישרף יותר, אבל לגרום לכבות הדלוק כבר אסור, כמ"ש ס"ב, ועיין סוף סי' רס"ה".

וצריך להבין, המג"א כותב מתחילה שיש כאן איסור "אטו בשעה שהרוח מנשב", ומבואר שאינו איסור דאורייתא, ומקשה למה לא נתיר זאת ככל גרם כיבוי שהותר, ומשיב שגרם כיבוי שהותר הוא רק מניעה שלא ישרף יותר, ואילו נידון זה הוא "לגרום לכבות הדלוק" ובכח"ג הוא מה שאסרנו בס"ב, ואינו מובן כלל, שכן הדברים המובאים בסעיף ב הם הטית הנר וכדומה - כיבוי מיידי ממש, והם לא נקראים גרם כיבוי, וגם לא מובן מה רצה בהפניה לסוף סי' רס"ה.

לכן נראה כוונתו למה שכתב בס"ק ז בשם הרא"ש הנ"ל על איסור ההסתפקות מהשמן שהוא האיסור לגרום לכבות הדלוק (והוא תחילת אותו סעיף ג שהוא עוסק בו, אבל בדברי מרן ולא בדברי הרמ"א לכן בטעות כתב המג"א ס"ב). כשאדם מוציא כשארין רוח, עדיין הוא אינו מכבה, ולכן זה דומה לאותו איסור של המסתפק מהשמן שבהוצאת השמן עדיין אינו מכבה, והוא מדמה זאת גם לאיסור נתינת מים תחת הנר ששם אסור אפילו כשהוא מניעה שלא ישרף יותר כיון שהדבר נעשה מיד, והוא איסור דרבנן דאינו בכלל גרמא שהותרה, וכוונת המג"א לומר שהכא עוד חמיר טפי מהוצאת שמן מהנר כי הדבר יקרה מיד ברגע שתנשב הרוח, ומיד חמיר טפי כמו שבמים נאסר מפני שיכבו את האש מיד ברגע שיפול הניצוץ.

אם המג"א היה סובר שגרימת כבוי הדלוק היא איסור דאורייתא לא מובן מה כל הפלפול שכתב בתחילה שיש איסור אטו שיוציא בשעה שהרוח מנשב, הרי נידון זה של הוצאת הנר למקום הרוח היא גופא איסור דאורייתא, כמו הוצאת השמן שגורם לכבות את הדלוק. אלא ודאי כוונתו שעכ"פ יש לאסור מדרבנן כפי שאסרנו בהוצאת השמן.

ונראה שכשם שהוא מחשיב את הוצאת הנר אל מקום שנושבת רוח כקירוב כיבוי, כך הוא מחשיב את פתיחת הדלת כקירוב כיבוי, ולכן לפי דבריו אין להקשות מדין איסור פתיחת הדלת על המתירים איסור גרמא אף שלא במקום הפסד, כי פתיחת הדלת לא הווי בגדר גרמא שהותרה.

וראה את דברי ר"ח לשבת קכ, שמחשיב את פתיחת הדלת במדורה כהבערה גמורה מדאורייתא, אך אין להקשות ממנו על המג"א כי נראה שכוונתו שם להיכא שהוא מוציאו לרוח שאינה מצויה.

אלא שעכ"פ מהרמ"א, שהתיר ביום טוב והחמיר בשבת, משמע דכן חשיב אצלו דבר זה בגדר גרם כיבוי שהותר, וחילק בין יום טוב לשבת, שביום טוב היתר גרמא הוא אף שלא במקום הפסד. ומכאן שלדעתו ביום טוב היתר גרמא הוא אף שלא במקום הפסד (אבל אין לזה ראייה מהתוספות כפי שביארנו לעיל). ולדעתו אין להשוות בין דין זה לאיסור הסתפקות מהנר, וגם לא דמי לקירוב כיבוי, כיוון שהכא כשפותח את הדלת אינו מביא בידי דבר ממשי אל הנר.



## ה.

### הערות על המ"ב והגר"א וההכרעה להחמיר בגרמא

על פי כל האמור לעיל יש לענ"ד מקום להעיר על המ"ב (סי' תקיד ס"ק כה) כשדן על היתר הרמ"א להוציא נר כדי שיכבה משום דהווי גרם כיבוי, וכתב שיש מפקפקין רק משום שבכל שעה הרוח שולט, וביאר בשעה"צ (ס"ק לא) על האי היתרא של הרמ"א מחמת שהוא גרמא: "הגר"א [ומה שהקשה מגן אברהם על זה מסעיף ב, כוונתו במה שכתבנו שם בסעיף קטן ה דלא שרי גרם כיבוי אלא במקום פסידא, כמו שכתוב סימן של"ד סעיף כ"ב בהג"ה, באמת אותה הג"ה אין לה מקור, וכמו שכתב הט"ז בסוף סעיף קטן ו בסימן זה דלא מצינו חבר לשיטה זו, וגם המגן אברהם בעצמו סעיף קטן ז כתב דהרא"ש לא סבירא שיטה זו, ועיין במאמר מרדכי שכתב, דאפשר דביום טוב לכולי עלמא שרי גרם כיבוי לכתחלה, וכמשמעות התוספות ביצה דף כ"ב ועיין לקמיה], וכן הוא גם כן דעת האליה רבה והמטה יהודה, כמו שהבאנו לעיל בסימן רע"ז בביאור הלכה, וכן הסכים המאמר מרדכי להקל על כל פנים ביום טוב".

ולדבריו צ"ל שהמג"א התכוון לציין למה שהעיר על סעיף ב בס"ק ה: "חתיכות חלב המונחים בנר, מותר ליקח אחת מן החתיכות הרחוקות מן הפתילות, ואף דגרם כיבוי לא שרי אלא במקום הפסד כמ"ש סי' שלד סכ"ב, שאני שם דכשמגיע האש שם מתכבה ממש, אבל הכא שמונעו רק מלשרוף, שרי אפילו להרא"ש (יש"ש סי' כ"ח)".

אך לענ"ד רחוק הוא לפרש שזו כוונת המג"א, שהרי הוא לא הזכיר כאן כלל את עניין הפסידא, וגם אין הכרח ללמוד מדבריו שם שגרמא ביום טוב הותרה רק במקום הפסד, שרק ציין לדברי היש"ש שאפילו אם נאמר שגם ביום טוב גרם כיבוי הותר רק בהפסד, מכל מקום לקיחת חתיכות החלב מותרת. ולא גילה דעתו לדינא האם ביום טוב צריך הפסד כדי שיחול היתר גרמא.



גם מה שהסתמך המ"ב על הט"ז בסק"ו באומרו 'למחמירים שגרמא מותרת רק במקום הפסד אין חבר', צ"ע, שעולה מדבריו שהט"ז פקפק על הגהת הרמ"א בסי' שלד, אך הט"ז שם לא הביא את הרמ"א אלא את דברי רבינו יואל שהחמיר גם ביום טוב שלא במקום היזק, ועל זה הוא שכתב הט"ז שלא מצאנו חבר לרבינו יואל. אבל בשבת גם מהרמב"ם בפירוש המשנה עולה שאין היתר אלא במקום הפסד, וכן עולה מהמרדכי (שבת פרק טז רמז שצט) וחדושי הר"ן והמאירי (שבת קכ ע"א), ואו"י הלכות ע"ש סי' כח.

וראיתי שיש המביאים מקור להקל בגרמא בשבת שלא במקום הפסד מדברי הגר"א ריש סי' שיד. הגר"א מביא שם את הקושיה של הגהות מרדכי (שבת רמז תסא) איך רב התיר ביום טוב להסיק בכלים, הרי לדעתו יש בניין בכלים והוי סותר, ותיירץ הגר"א: "י"ל דגרמא מותר כמ"ש (בשבת) פט"ז".

אך ראה בהגהות מרדכי שתירצו קושיה זו באופן אחר. ולענ"ד נראה שגם מדברי הגר"א אין ללמוד דגרמא מותרת אף בשבת. אמנם הוא הביא את לשון הגמרא בשבת דגרמא שרי, אבל הוא בא לבאר למה מסיקים ביום טוב, ואם כן י"ל שכוונתו לומר שאף שבשבת הותרה גרמא רק במקום הפסד, ביום טוב מותר לגמרי. ועוד, שהוא בא שם לתרץ את דברי רב, ולדינא פסק שם דלא כרב, ועל כן י"ל שכוונתו שרב יאמר כך ותו לא מידי.

ולמעשה רוב האחרונים נוקטים להחמיר בשבת בגרמא כשאין חשש היזק. ראה מנוחת אהבה (ח"ב א, 47), ושו"ת תפלה למשה (ב, כג) וכן בילקוט יוסף (ח"ה עמ' רלז), ובדברי הרב עמנואל (במאמר שבגליון מט). אבל ביום טוב הדין אינו מוסכם. דעת הגרשו"א (מאורי אש פרק שלישי ענף א, א), והשש"כ (פי"ג סכ"ז פכ"ג סכ"ב) להחמיר, ודעת מו"ר הרב אליהו שיש להקל ביום טוב רק כשמצרפים לזה שמדובר באיסור דרבנן (קדושת שבת ח"א עמ' 125). והיינו שמצרף את סברת המקילים בכל גרמא בדרבנן.



## ו.

### איסור כיוון שעון שבת בגרמא

הרב מרדכי אליהו (שו"ת מאמר מרדכי ח"ד עמ' שעה) כתב שהאיסור וההיתר בעניינים אלו תלוי בקרבת הפעולה לדבר הדולק. ומדבריו למדתי לפרש כפי שביארתי לעיל בדברי הרא"ש שכוונתו לדמות את דין ההתעסקות בנר הדולק לקירוב כיבוי, ועל פי זה הסיק הרב אליהו לאיסור כיוון של שעון שבת לצורך הקדמת כיבוי שלדעתו כל שינוי בשעון שבת הוא בקרבת החומר הדולק, שהשעון הוא חלק ממערכת השחמל שמזינה את הפעולה, והווי כנותן מים או דבר מונע תחת הנר. אמנם ביביע אומר (ג, יח) כתב שגם לפי הב"י שאוסר נתינת דבר מונע סביב הנר מכיוון שנוגע בנר, בשעון שבת אין להחמיר, כי לדעתו אין לראות את השעון שבת כדבר

(יד). ראה במנוחת שלמה (ח"א סוף סי' ט) שתמה למה דבר זה נחשב גרמא, וכתב שבמאורי אש (פ"ג אותיות ז-ח) כתב ללמוד מכאן שגרמא בשבת מוגדרת אחרת מגרמא של נזיקין, דבשבת אזלינן בעיקר בתר מחשבתו (אך לא מצאתי במאורי אש דיון ישיר בענין זה).

אחד עם המכשיר החשמלי, וכדבריו נקטו עוד אחרונים. והוסיפו דהיכא שהוא המשכת מצב, דהיינו שהוא במצב כבוי וגורם שימשיך להיות כבוי, או שהוא דלוק וגורם שימשיך להיות דלוק - קיל טפי. אך הרב מרדכי אליהו סובר שאף באופן של המשכת מצב אין להקל מחמת עוד טעמים (תוקע ומוקצה בזיו השעון). וראה חזו"א (שבת לח, ב) דכיוון שהוא עושה את עצם כוח המכבה, אסור משום שבות, אבל לא החמיר בזה מדין דאורייתא כפי שכתבו אחרונים אחרים.

ולדעת החזו"א יש בזה צד איסור נוסף שיש לדון בו גם כשאין כאן צד של אש, דדעת החזו"א (או"ח סי' נ ס"ק ט) שהפעלת מכשיר חשמלי קרוב הדבר שזה בונה שמעמידו על תכונתו, ואפילו אם נאמר שבעינין תקיעה כדי להתחייב בבונה, י"ל דחשיב תקיעה, שכן החשמל הוא "תיקון צורה להגשם". ובמכתב המובא במנחת שלמה (ח"א סי' יא) כתב שהאיסור הוא מפני שמעורר את הכוח החשמלי ממוות לחיים. והגרי"ש אלישיב (אורחות רבינו ח"א עמ' קמג) כתב שלפי החזו"א, כל שינוי במתג חשמל כשהוא מחבר ומנתק שני דברים, נחשב בונה וסותר גם כשאין זרם בחוטים, וכגון מה שעושים בשעוני שבת, אם עכ"פ הכלי מחובר לקרקע, וכן נוקטים כמה מתלמידי החזו"א (חידושים וביאורים שבת יח. חוט שני ח"ב עמ' רנג). אמנם לענ"ד מסתבר שאם הפעולה לא תיעשה בשבת, אכתי לא יצר דבר חדש ואין כלל איסור גם לחזו"א. וכן לדעת הרב אליהו (מאמר מרדכי שם) שסובר שאיכא איסור מדין תוקע וסתירת התקיעה, ואסר לשנות מצב של מתג בכל אופן גם כשאין זרם, נראה לענ"ד שהוא יסכים להתיר היכא שהחיבור אינו עשוי לפעול בשבת כגון סגירת מקרר לאחר שהוציא ממנו נורה שאף שעושה חיבור של חצי מעגל, אין בזה נפקא מינה כי הוא לא עושה כלום בשבת. אך עכ"פ אכתי נראה שלפי דברי החזו"א יש איסור גם כשלא מדובר במכשיר שפועל באופן של חוטי להט, כל היכא שמשפיע על הפעולה שתיעשה בשבת.



## ז.

### גרמא במכשירים מתוכנתים

כידוע יש כיום מכשירים שתוכנתו מראש כדי לעשות את המלאכה בשבת באופן של גרמא בפיקוח מכוון צומת (ראה באתר שלהם). במכשירים אלו הפעלה היא על ידי שאדם מזיז מתג כלשהוא, אך בתחילה עדיין לא קורה דבר, יש סורק שמבצע סריקה כל עשר שניות, וכאשר הסורק מגלה שהמתג הוזז הוא מפעיל את המכשיר. לפעמים מצורף לזה ענין של 'המשכת מצב', כלומר שהמכשיר עובד גם בלי הפעולה המתחדשת על ידי המתג ברמה מסויימת, וכשהוזז המתג ונעשתה פעולה העקיפה הוא לא יפסיק לפעול, ובהמשך פעולת האדם נעשית לפעמים על ידי הגברת זרם<sup>טו</sup>. בשם הגרי"ש אלישיב (שבות יצחק פט"ז אות א), מובא שכל המכשירים שמתוכנתים לפעולה מראש - לא נחשבים גרמא.

טו. קיים גם מנגנון של ה"מכון מדעי טכנולוגי לבעיות הלכה", המבוסס על עיקרון למניעת מונע. במאמרנו כאן אני דן רק על ההיתר מצד גרמא.

ובטעם הדבר כתב ידידי הרב יצחק ברנד (בספר גרמא כמעשה, ובמאמר רשפיה רשפי אש) טען שיש לאסור בזה על יסוד הגרמא בבא קמא ס ע"א הקובעת שזורה חייב גם אם בדיני נזיקין ליבה וליבתו הרוח פטור, כי בשבת "מלאכת מחשבת אסרה התורה". ופירש רש"י "מלאכת מחשבת - נתקיימה מחשבתו דניחא ליה ברוח מסייעתו". ור"ח לשבת קכ כתב על מי שפותח דלת במקום שיש רוח "כיון דמשוי אורחא אפי' לרוח מצויה ללכות ומחשב לכן (אולי צ"ל לכך), אסור בשבת דהיינו מלאכת מחשבת". משמע שכל היכא שדרכו עתה לעשות את המלאכה בפעולה זו, ומחשבתו לכך, לא הוי גרמא (הרא"ש כתב שם בבא קמא שהוא דרך מלאכת זורה, ולדבריו היה אפשר לומר שחייב רק אם זו דרך המלאכה בזמן שנאסרה, אך הראיה להחמיר היא מרש"י ור"ח). וכתב הרב ברנד שאין להגדיר את פעולת המכשירים כאין דרכו בכך, משום שהיום יש הרבה מכשירים שמתוכננים לפעול לאחר זמן וזה דרך פעולת כלים רגילה, כמו פעולת מכונת כביסה המתוכננת לשנות את פעולתה אחרי כמה זמן, וברור שהלוחץ על כפתור להפעילה נחשב כעושה גם את הפעולה שהיא עושה בהמשך כי כך דרכה, ומאי שנא מכל מכשיר מתוכננת (והוא נוקט שלא כדברי המג"א (רנב, כ) בעניין רחיים של מים).

אך ראה מאורי אור (מהדורה חדשה עמ' ריו) שכתב בשם הגרמא"ז מלצר סברה זו שאין פטור של גרמא כל היכא שהמלאכה נעשית כדרך עשייתה על יסוד דברי רש"י, והגרש"ז אוירבאך דחה דבריו על פי דברי רש"י (שבת עד ע"ב) הנ"ל בראש דבריו שלא חייב על מכה בפטיש כשכלי נגמר בתנור, כי הוא נעשה מאליו, ולפי דרכו של הגרמא"ז מלצר היה צריך להיות חייב, כי הלא זוהי דרך עשיית הכלי. ועל כרחך שגם לפי רש"י פטור גרמא נאמר גם היכא שדרכו בכך, ומחשבתו לכך.

ולפי מה שכתבנו לעיל, יש להוכיח זאת גם מדין שופך מים ברשות הרבים, שזו דרך הוצאת מים ומחשב לכך, ואפילו הכי פטור, כיון שמחשיבים את יציאת המים כפעולה נוספת.

על כן נראה בביאור דעת רש"י שמה שחייב מדין מלאכת מחשבת הוא רק היכא שהכוח הנוסף פועל יחד עם פעולת האדם באותה שעה, כמו הרוח שמלבה את האש יחד איתו, אבל אם האדם יודע שהדבר יתרחש רק אחרי זמן מה בפעולה נוספת, אין לחייב מדין מלאכת מחשבת, כי מחשבתו גם לכך שהדבר מתבצע רק בפעולה עקיפה, ועל כן הוא גרמא.

וכל שכן היכא שהמלאכה נעשית בפועל אחרי זמן ניכר, ובכוח שונה מהפעולה שפעל בזמן מעשה האדם, ואינו האופן שבו נעשתה המלאכה, שלא מצינו על זה את הגדר מלאכת מחשבת אסורה התורה.

אלא שעכ"פ נראה שהגר"ש אלישיב אסר את המכשירים המתוכננים משום טעם אחר, והוא דוקא במכשיר שתוכנן לכך, שכן עולה מהערות הגריש"א לפסחים שנביא לקמן, שדין זה תלוי לדעתו בדינו של המסתפק מהשמן המובא בביצה כב ע"א שחייב משום מכבה, דבזה לא רק שחושב שהדבר ייעשה, אלא הוי איסור דאורייתא כיון שהוא עוסק בדבר שהתייחד לעשות פעולה זאת וחמיר טפי.

(טז). נראה כוונתו שכשפותח את הדלת הוא כעושה דרך לרוח שתבוא, וגזרו אפילו ברוח מצויה אטו רוח שאינה מצויה שדרכה ללבות.

וביאור הענין הוא שכבר הזכרנו שבשבת כט ע"ב איתא במשנה שלא ינקב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה שמן ויניחנה על פי הנר בשביל שתהא מנטפת, ורבי יהודה מתיר. ואמרו בגמרא שהאיסור לפי חכמים הוא שמא יבא להסתפק מהשמן, וביאר רש"י (ד"ה שתהא): "כיון שהקצהו לנר - חייב משום מכבה". משמע שאפילו כשהשמן עומד בפני עצמו ורק נוטף אל צלוחית השמן, כשמסתפק מהשמן הוי איסור מכבה דאורייתא, ומשמע שלכאורה שאנו רואים את כל מה שמיועד ומוקצה כדי להשפיע על המלאכה כדבר אחד עם האש. ובפשטות היה נראה שהוא איסור דאורייתא.

וכתב הגרי"ש אלישיב (הערות לפסחים יא) דזו גם כוונת הרא"ש בביצה כב ע"א שהזכרנו לעיל: "טעם האיסור משום שממהר כבוי דהיה עומד לדלוק זמן מרובה ועכשיו שהוציא ממנו שמן ידלק פחות, ולא חשיב גרמא כיון שנוגע בדבר הדולק. וכל מה שמקצה ומייחד לדליקת הנר בשבת נחשב לחלק מהנר וכשממעטו וממעט זמן דליקת הנר חייב משום מכבה. ולפ"ז אסור לחתוך נר של שיעה ארוך, דכולו הוקצה לדליקת הנר וכשחותכו וממעט זמן דליקתו חייב משום מכבה".

וסיים על זה: "ונפק"מ נמי בהזזת שיני השעון שבת ואכמ"ל".

ונראה כוונתו שמטעם זה יש לאסור הזזת שיני השעון שבת, וכן מטעם זה אסר את כל המכשירים המתוכנתים בגרמא, שכיון שהם מיועדים ומוקצים לעשות את הפעולה, לא הוי גרמא.

אך לענ"ד יש להשיב, דאף שאכן מרש"י משמע שהוא איסור מכבה ולא גרמא (והביאו דבריו הר"ן והברטנורא, וחידישי הר"ן המיוחס, והמאירי), אך מכל מקום נראה שהאיסור לשיטתו אינו משום שכל עיסוק בדבר המיועד לפעולת המלאכה נחשב כעשיית המלאכה באופן ישיר, שכן לפי זה היה לנו לאסור גם כאשר השמן בכלי שנמצא בצד הנר ונוזל אל הנר, בעוד שמהמשנה אמרה את האיסור דוקא בשפופרת שעל פי הנר, ובקערה שבצד הנר אסרה דוקא כשראש הפתילה בתוכה, ומשמע שאם יש כלי בצד הנר שאין בתוכו פתילה אין כלל איסור בזה אף כשהשמן נמשך אל הנר. וכן נראה ממה שכתוב בגמרא שהחידוש בשפופרת הוא כיון שהייתי חושב שלא יכשלו בה היות ושפופרת "לא מיפסק", ופירש רש"י "לא מיפסק מידי שהוא מונח בתוך חלל הנר למעלה מכיסוי" (וראה דבש תמר שצ"ל למעלה מכיסוי). לכן נראה שהאיסור הוא משום שלקיחת השמן שבשפופרת נחשבת כלקיחת השמן שבנר וכלקיחת האש עצמה היות ומי שהניחה בתוך הנר עשאה ממש כחלק מהנר. כך עולה גם מהמיוחס לר"ן שאחרי הבאת לשון רש"י כתב "ר' יהודה מתיר אפי' אינה של חרס דליכא למיחש שמא יסתפק ממנו שהרי הוא רואה שלטפטוף השמן על הפתילה שהיא תחתיו הוא נותנו שם וככלי אחד הוא", וכן במאירי "ומאחר שהקצהו לכך כבר ביטלו לשם ונמצא עכשיו גורם לכיבוי בתשמישו".

ולפי זה אין להסיק מרש"י על איסור בעשית מעשה בדבר המיועד לנר, שאין איסור אלא בלקיחת דבר שבטלו אל הנר, שהוא ככיבוי האש עצמה, ותו לא מידי.

ועוד שאין דעת רש"י מוסכמת, שהרי כבר הבאנו את דברי רב נטורנאי שעולה ממנו שהאיסור הוא רק משום גרם, וכן דעת רבינו פרץ שבפסחים דף יא ע"א הובאה המשנה בשבת בדין השפופרת, ומקשה הגמרא למה רבי יהודה היקל בזה, ומאידך גיסא אסר לבדוק חמץ בשעה שאסור לאוכלו שמא יבוא להשתמש בו, ומתרת הגמרא, דסובר רבי יהודה שמשום חומרה דשבת בדיל מינה.

והקשה בתוספות רבינו פרץ "דילמא הא דלא גזר רבי יהודה הכא הוי טעמא משום דהיינו איסורא דרבנן במסתפק (מה שאין כן בחמץ), ונשאר בצ"ע". ומבואר דפשיטא ליה שאיסור ההסתפקות מהשמן הוא רק דרבנן.

ולעיל ביארנו שגם התוספות והרא"ש סוברים שהוא איסור דרבנן, וכן היא דעת הב"י והמג"א והמ"ב. ואין להקשות שהלשון "חייב" משמע דאורייתא, דכבר מצינו כיוצא בו כמבואר בסנהדרין פב ע"א "הבא על הכותית חייב משום נשג"ז", וברש"י שבת פא ע"ב כתב כה"ג מדעתו על מה שאמרו שם חייב "ולי נראה דהאי חייב לאו דווקא".

וראה באבני נזר (או"ח רלב) שתמה איך אפשר לומר שאיכא חיוב דאורייתא במשתמש בשמן אף במה שבתוך הנר עצמו, דאפילו לרבי יהודה, המחייב על מלאכה שאינה צריכה לגופה, אין זה אלא אם בשעה שנעשית המלאכה יש תיקון, והכא התיקון שהוא צריך זה השימוש בשמן, ובשעה שנכבה הנר כבר השתמש בשמן, ויתכן שכבר אינו בעולם, ומצינו שאם זרק תאנה, והיא צמקה לפני הנחתה פטור, ואם כן איך מחייבים אותו משום מכבה.

ולפי זה נראה שבכל הסבר שיאמר בסוגיה זו צריך לומר שהמילה "חייב" כאן אינה חיוב דאורייתא גמור בקרבן אלא בתנאים מסויימים (שעדיין משתמש בשמן). וכיון שממילא אין הכוונה כאן לחייב קרבן בכל גוונא, אין כל דוחק לומר שהאיסור הוא מצד דהוי גרמא שאסורה, באיסור חמור, ותו לא.

וראה בחכמת שלמה (רסה, א) שתמה על הסוברים שהוא דאורייתא שהרי בגזירות חכמים בעלמא אין חילק בין אנשים וריזים ללא וריזים, והכא מצינו שבגמרא שאמר ולרבי יהודה שבבית נתזה התיר ומשום "דוריזים הם", ומזה יש להסיק שאין הוא איסור גמור דאורייתא.

ובלאו הכי חייבים לומר שכשהשו"ע כותב חייב אינו מתכוון לחובה דאורייתא בחטאת שהרי הגזירה נאמרה לכולי עלמא גם לפי מי שאומר שמלאכה שאינה צריכה לגופה היא דרבנן. וממילא מובן שבדבריו בסי' רסה אין הכרע כשיטת רש"י שהוא מכבה.

יו. יש לישב קושינו, דהנה רבי יהודה התיר לבדוק "בשעת הביעור", ואסור לאחר שעת הביעור, וכבר כתב בעל המאור שם שבתוספתא ובירושלמי מבואר ששעת הביעור של רבי יהודה היא כמו שלנו כיון דסבר שאין ביעור חמץ אלא בשריפה וצריך לבטל אחרי השריפה כפי שאנו עושים. לכן מוכן שהגמרא מקשה מדוע היקל בשבת במסתפק שכן בחמת הא החמיר אף כשאיסור ההשתמשות הוא דרבנן. כ"כ ראש יוסף בשבת כט ע"ב, אלא שנשאר בצ"ע מהמשך הגמרא בפסחים שמקשה על מה שרבי יהודה התיר בנר, בעוד שהחמיר ואסר עניבה בשבת, ומשמע שגור שמא יעשה קשירה, ואם בנר הוא איסור דרבנן, הלא אפשר לתרץ שבזה הוא החמיר כי קשירה הוא איסור דאורייתא. ולענ"ד יש לתרץ גם קושיה זו בפשיטות, דלא נראה לגמרא שעניבה מיחלפה בקשירה, ולכן הוזקקו לומר שלרבי יהודה עניבה גופא קשירה היא.

ויש לדון בדעת הרמב"ם בזה. בפירוש המשנה פרק ב משנה ד כתב (לפי תרגום הרב קאפח למהדורה בתרא): "והטעם שאסרו חכמים שלשה דברים אלו כלומר שפופרת שלביצה ושל חרס וקערה, שמא יקח מאותו השמן לסוך בו וזה מכבה". וכן בהלכות שבת פרק יב הלכה ב כתב: "המסתפק מן השמן שבנר חייב משום מכבה", ובתחילת הלכות שבת (א, ב) כתב שכל מקום שהוא כותב חייב, היינו חייב חטאת. אבל בפרק ה הלכה יב כתב שהאיסור בכלי שעל פי הנר או בקערה שבצד הנר הוא: "גזירה שמא יקח מן השמן שבכלי שהרי לא נמאס בנר, ואסור ליהנות בשבת מן השמן שהודלק בו ואפילו כבתה הנר ואפילו נטף מן הנר מפני שהוא מוקצה מחמת איסור".

מדבריו אלו הבינו כמה אחרונים שלדעתו הוא איסור דרבנן משום מוקצה בלבד. אך האמת תורה דרכה מפירוש המשנה ודבריו בפרק יב שהוא לפי הרמב"ם האיסור הוא של מכבה ולא של גרמא או מוקצה, ומה שכתב בפרק ה שהוא מוקצה, הוא משום שכלל בדבריו גם איסור לקיחה מהשמן לאחר שכבתה הנר, כפי שכתב מרכבת המשנה בפירוש להלכה זו).

אלא שמכל מקום נראה לצדד שלדעת הרמב"ם האיסור בלקיחה מהכלי שמנטף אל הנר הוא רק דרבנן שגזרו להחשיבו כלוקח מהנר עצמו. והראיה לזה, שהנה במשנה מובאת מחלוקת רבי יהודה וחכמים גם בשפופרת וכלי חרס שעל פי הנר, וגם בקערה שבצד הנר שיש בה את ראש הפתילה, ואמרו בגמרא שבסיפא בדין הקערה נצרך "דאי אשמועינן הנך תרתי (שפופרת וכלי חרס), בהני קאמר רב יהודה משום דלא מיפסק, אבל קערה דמיפסק אימא מודו ליה לרבנן", וכתב השפת אמת שמדבריו אלו יש להוכיח שדין לקיחת השמן מהשפופרת שזה בחומרתו ללקיחת שמן מהנר, שאם נאמר שרק היכא שלוקח מהשמן שבנר הוא דאורייתא, ומהשפופרת הוא דרבנן, ורק גזרו שמא מתוך ההסתפקות ממנה יבוא להסתפק גם מהנר, היה לגמרא לומר שדין הקערה נצרך לאשמועינן שגם בזה רבי יהודה גזר אף שאם יסתפק ממנה יעבור כבר בהסתפקות הזו על דאורייתא והחשש אינו רק שאם יסתפק ממנה יבוא להסתפק גם מהנר עצמו.

אבל ברמב"ם בפירוש המשניות כתב בטעם שנצרך דינו של רבי יהודה בסיפא: "ואלו השמיענו מחלוקתם בשני אלו (שפופרת וכלי חרס), היינו אומרים באלו בלבד מתיר ר' יהודה מפני שאין חבור ביניהם ובין הנר, אבל קערה שיש בינה ובין הנר חבור הפתילה אוסר".

ומצינו בכלבו סימן לו דגרס בגמרא "משום דמספקא", וכתב התוספות יום טוב שכנראה זו היתה גירסת הרמב"ם, ומפרש שהחידוש הוא שרבי יהודה מתיר גם כשהקערה מחוברת אל הנר (מלשון 'ספקא בחבל' או 'סיפוק הכרמים'). ולפי זה נראה קצת שהרמב"ם פירש שהאיסור בנר שבשפופרת הוא שמא אם יסתפק ממנו יבוא להסתפק גם בשמן שבנר עצמו, ולפיכך יש חידוש שרבי יהודה מתיר גם היכא שהיא מחוברת בפתילה, דהוי ממש איסור מכבה אם יסתפק ממנו, וס"ד דבזה רבי יהודה יאסור כיון שכבר בהסתפקות מהקערה עובר על איסור מכבה.

ואף שבתחילת המשנה כותב הרמב"ם על ההסתפקות מהשמן שבשפופרת וגם על ההסתפקות מהשמן שבקערה "וזה מכבה" יתכן שכוונתו שבשפופרת יבוא לידי מכבה, ובקערה זה ממש מכבה. גם יש להעיר שבתרגום אבן תיבון כתב "ויהיה מכבה", ואם זה התרגום הנכון כאן, י"ל שכוונתו שבסופו של דבר יהיה מכבה. אלא שכל זה אינו מוכרח כי אפשר לפרש שכוונת

הרמב"ם רק שיש הו"א לחלק בזה ולכן נצרך לשני הדינים. ומכל מקום גם אם הרמב"ם סובר שהכל הוא מכבה, יש לפרשו כפי שפירשנו בדעת רש"י, שכן מוכח מפשט המשנה.

גם בריטב"א (שבת קכ ע"א) מבואר שהמסתפק מהשמן חייב מדאורייתא, אך לא ברור שכן הוא גם במסתפק מהשפופרת, ועכ"פ ביארנו שגם ממי שסובר שהוא דאורייתא אין ללמוד לאסור במכשירים מתוכנתים.

והנה בסי' רסה הביא הב"י על איסור נתינת שפופרת על פי הנר רק את דברי רש"י, ולא הזכיר את התוספות והרא"ש, ולכן דנו האחרונים בזה שם על פי דברי רש"י בלבד, כי לענין גוף הדין המובא שם אין נפק"מ אם הוא איסור דאורייתא או דרבנן<sup>1</sup>. אך מדברי הב"י והמג"א והמ"ב בסי' תקיד שהבאנו דבריהם לעיל, מוכח שהבינו שהרא"ש אוסר רק מדרבנן כפי שהוכחנו לעיל באריכות, ומשמע שנוקטים כהרא"ש.

ועכ"פ הראינו שמהמשנה והגמרא מוכח שאין האיסור בזה משום שכל פעולה בדבר שמקצה ומיועד לפעולה נחשבת פעולה ישירה. ולכן גם לפי שיטת רש"י וגם לפי הראשונים האומרים שהאיסור בהסתפקות מהשמן הוא מדין גרמא דרבנן, או שבוא לדי הכהית האור כשיהיה מעט שמן, פשיטא שאין מקום להגדרה שכל פעולה בדבר המיועד לעשית המלאכה הוי פעולה ישירה.

ואף שעכ"פ במסתפק מהשמן יש איסור ולא הוי גרמא המותרת, נראה שאין להסיק מזה איסור דרבנן במכשירי גרמא, כי לפי רש"י ותוספות נראה שאין איסור אלא בלוקח מהשמן, שהוא כלוקח אש, ולפי הרא"ש שביארנו שהאיסור הוא מצד שעושה גרמא שנוגעת בנר, וכן הבאנו לעיל שהגר"מ אליהו אסר נגיעה בשעון שבת מטעם זה, י"ל שאכתי אין זה דומה למכשירי גרמא שכן במכשירי הגמרא הוא עושה פעולה שתוכנתה מראש להיות פעולה עקיפה ושונה, ולוקח זמן עד שנוצר המגע עם הדבר שמזין את החשמל. ואכן חזינן בספרי הגר"מ אליהו (קול אליהו עמ' סה) שהוא סמך על מכשירי גרמא של מכון צומת.

אמנם בשבות יצחק שם מבואר שהגר"ש אלישיב אסר גם מחשש שזה יביא לעקירת השבת, וכן עולה מהאגרות משה (יו"ד ח"ג מז אות ד) וציץ אליעזר (כא, יג) וחוט שני (ח"א עמ' רט) ובנין אב (ה, יז). אך חשש זה מתמעט כשידוע שמקילים רק למקומות מיוחדים.

ובפניני הלכה (שבת סוף פרק יז) כתב שהתנאי הראשון לגרמא הוא שהמעשה יעשה בשינוי מדרך המלאכה, ולכן הוא מצריך שינוי בהפעלה של כעשר דקות מסיבוב המפתח (בקול אליהו עמ' סה הנ"ל כתוב שצריך שהיה של עשר דקות, אך לפי ההערות למטה נראה שהרב אליהו סומך על מכון צומת, ונראה שהוא ט"ס וצ"ל עשר שניות, וכן כתב לי הרב שמואל אליהו שאכן הוא ט"ס ובגלל זה במאמר מרדכי [חלק ה פרק קיח הערה נז] הביאו רק את השיעור של 10 שניות שכתוב באתר של צומת). ואכן לענ"ד גם שהיה של עשר שניות במכשיר שבאופן רגיל פועל מיד הוי שינוי ניכר.

(יח). המג"א בסי' רסה כתב שהמסתפק חייב משום מכבה למאן דאמר מלאכה שא"צ לגופה חייב, אך עכ"פ האיסור הוא גם לפי רבי שמעון, וממילא יוצא מדבריו שיתכן שהכל מדרבנן. והמ"ב מבאר את פסק השו"ע שם כדברי רש"י, והביא את דברי המג"א. אך נראה שהפוסקים לא נכנסו כאן לדיון במה שעל פי דברי התוספות והרא"ש הוא איסור דרבנן כיון שבגוף הדין של הנר אין נפקא מינה בזה.

וכן עמא דבר בכל הרפתות, בעקרונות של גרמא או גרמא דגרמא הידועה ומתוכנתת מראש, כמבואר בתחומין (ח"א עמ' 175) בהנחיות תנובה לחליבה בשבת, ובעוד דברים רבים. ועל זה סומכים כל עם ישראל, גם הבדצי"ם המחמירים שלא להשתמש בחלב שנחלב בשבת באיסור, כולם סומכים על היתרי גרמא, אף שיש ודאות שהדבר יתרחש והוא מכשיר מתוכנת.

יש לדעת שפעמים רבות נזקקים במסגרות ציבוריות כמו צבא, משטרה, בתי חולים ובתי כלא, לעשות פעולות שאינן בהכרח פיקוח נפש, ומתירים אותם מתוך הסתכלות שאצל הכלל גדרי היתר פיקוח נפש יותר רחבים. כיון שמדובר במקומות ממוסדים יש אפשרות להמליץ להם לעשות זאת באופני גרמא שממעיטים את האסור. וכפי שביארתי יש יסוד להיתרים כאלו, כאשר הם יודעים שמצטרף כאן שיקול של פיקוח נפש, וקשה לומר להם הגדרה סתמית מה שמותר תעשו בלא גרמא, ומה שאסור אל תעשו, כי יש הרבה דברים גבוליים.



#### לסיכום:

- א. אין איסור דאורייתא כשהפעולה נגרמת בצורה עקיפה אף שהדבר יעשה בודאות.
- ב. הכרעת השו"ע שהיכא שהותרה פעולה בגרמא שאינה מתרחשת מיד הוא גם כאשר המלאכה תתרחש בודאות, ונראה שזו דעת ר"ח, תוספות, רמב"ם, רא"ש, רשב"א, המגיד משנה והטור, וכך נראה מפשט הגמרא, לכן אין להחמיר בזה.
- ג. אין להקל בגרמא בשבת אלא במקום צורך והפסד. וביום טוב יש צד להקל טפי.
- ד. נראה שיש להמנע מכיוון מתנים בשעון שבת, בין בשבת ובין ביום טוב, דהוי כעיסוק בגוף הדבר שאסור, וכן יש עוד טעמים לאסור.
- ה. אין ללמוד מדין שמן המיועד לנר איסור להפעלת מכשירי גרמא מתוכנתים של מכון צומת, היות שגם הם מיועדים לעשות את הפעולה שהם עושים, שכן מהמשנה והגמרא ורש"י ודעמיה משמע שהאיסור הוא רק בלקיחת שמן שבנר דהוי דלקיחת אש, ומהתוספות, הרא"ש והשו"ע עולה שאין בלקיחת השמן שמיועד לנר איסור דאורייתא. וכאן ידוע שהם פועלים בצורה עקיפה, ועכ"פ מכשירים אלו הותרו רק במקום צורך גדול או כדי למעט באיסור.



### תשובת הרב עמנואל מולקנדוב

תורף דברי הרב אלבה הם כפי שסיכם בעצמו בזה"ל: ועכ"פ נראה שכל הדיון כאן הוא באיסור דרבנן, שאף קירוב כיבוי במים שתחת הנר הראינו מהרמב"ם בפירוש המשניות, והערוך והריטב"א שאינו אסור בשבת אלא מדרבנן, וכן הוא פשט לשון הגמרא "קירוב כיבוי" ולא כיבוי ממש, וכיון שהיא מחלוקת באיסור דרבנן, ומר"ח והרמב"ם והתוספות והטור והרא"ש עולה שיש היתר גם כשהמלאכה תתרחש בודאות, וכך דעת הרשב"א, וכך פוסק השו"ע, והרמ"א אינו חולק, אין להחמיר בזה.



אולם ב' ההנחות הנ"ל נראה שאינן נכונות, וכפי שאבאר בס"ד:

### קירוב כיבוי האם אסור מהתורה או מדרבנן

ראשית, מה שכתב הרב אלבה שפשט הגמ' 'קירוב כיבוי' היינו שהוא מדרבנן ולא מהתורה – אינו מוכרח, דאדרבה איפכא מסתברא, שהרי לשון המשנה שם 'מפני שהוא מכבה', ומשמע שהוא כיבוי גמור, אלא שהגמ' הסבירה שאע"פ שבפועל אינו מכבה ממש מ"מ הוא מקרב את כיבוי, אבל משפט זה בא להסביר את המשנה שאמרה להדיא 'שהוא מכבה', וכפי שנראה כן דעת רוב הראשונים:

רש"י בדף מ"ז ע"ב כתב להדיא שהנותן מים תחת הנר בשבת הרי הוא 'מכבה ממש'. וכונתו פשוטה כפי שהסביר הריטב"א, שזהו איסור כיבוי ממש ולא איסור דרבנן [ולא כמו שחשב לצדד הרב אלבה בדעת רש"י]. והרב אלבה נקט שזו דעת יחיד, אולם אינו כן, ואדרבה רוב הראשונים ס"ל כן, חלק הבאתים במאמרי וחלק אוסיף כעת.

היראים כתב הרי הוא 'כמכבה בידים', והעתיקוהו הסמ"ג והגמ"י (פ"ה אות נ') עי"ש. וברור בדעתם שזהו איסור תורה, ומה שכתבו כ'מכבה זהו משום שבפועל הוא לא כיבה בידים, אבל הדין שלו הוא כמו מכבה בידים, ופשוט.

הרי"ד בפסקיו ספ"ג גבי קירוב כיבוי כתב 'הנה בעיקר הוא מכבה'. וכונתו פשוטה שהוא איסור תורה. וכ"כ להדיא נכדו הריא"ז בזה"ל אבל לא יתן מים לתוך הכלי אפילו בערב שבת מבעוד יום, 'לפי שזה כיבוי גמור הוא' וגזרו שמא יעשה כן בשבת ויבא לידי איסור תורה.

המיוחס לר"ן בדף ק"כ ע"ב כתב שבנותן מים הוי 'כמכבה ממש' עי"ש. וכן המ"מ בפ"ה הי"ג על דברי הרמב"ם שם העתיק את דברי רש"י שמקרב את כיבוי הרי הוא 'מכבה ממש'.

ולשון המנהיג בהלכות יו"ט עמ' תקי"ח: מפני שמקרב את כיבוי וזהו גורם לכיבוי דאסור 'דפסיק רישיה ולא ימות דא"א שלא יכבה' ע"כ, הרי שמדין פס"ר אתי עלה שהוא איסור תורה בדניחא ליה. ולשון המאירי בספ"ג שהרי ניצוצות אלו נופלות בתוך המים והם כבות מיד 'ואין זה גורם אלא מכבה' ע"כ.

גם מדברי מהר"ח או"ז מתבאר כן להדיא, שכתב דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, 'רק שהמלאכה נעשית על ידו כאשר הוא מחשב בזה מתחייב כאלו היה עושה בידים' עי"ש [ומה שכתב הרב אלבה שרק במלאכת אופה כתב כן – המעיין יראה שאינו נכון כלל, וא"צ להאריך בזה].

ומעתה גם אם נסכים שדעת הערוך והרמב"ם בפה"מ והריטב"א שהוא איסור דרבנן – מ"מ רוב הראשונים ס"ל שהוא איסור תורה, וא"כ הו"ל מחלוקת בדאורייתא ולא בדרבנן ויש להחמיר בזה, ולא כמ"ש הרב אלבה.

ובפרט שאין הכרח שהערוך והרמב"ם ס"ל שהוא איסור דרבנן:

לשון הרמב"ם בפה"מ הוא: מה שאסר ליתן בו מים ואפילו מערב שבת וכל שכן בשבת מפני שהוא מקרב כבוי הניצוצות, וזה גרם, כאלו הוא כבוי ביד ע"כ. והרב אלבה תפס את המילים

'וזה גרם', והבין שדעת הרמב"ם שאין זה דאורייתא. אולם אדרבה כונת הרמב"ם היא בדיוק להיפך, שאע"פ ש'במציאות' זה 'גרם', שהרי אינו קורה מיד, והרי בשאר דיני התורה דבר כזה חשיב גרמא, מ"מ כאן דינו 'כאילו הוא כבוי ביד'. וזה כמו שכתבו היראים ועוד ראשונים שהבאנו לעיל שהוא 'כמכבה ביד'. וא"כ אין ראייה כלל מדברי הרמב"ם הנ"ל שקירוב איסורו מדרבנן.

לשון הערוך כך היא: שאלה נר של זכוכית מטילין בו מים יין ושמן וכיון שכלה שמן בשבת מגיע אש אצל המים ונכבה ושאלת יש בו גרם כיבוי או לא תשובה דבר זה היתר גמור הוא שאין גרם כיבוי אלא כמו ששנינו (שבת מז) נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות ולא יתן לתוכו מים וכו'. וכי דקתני (שם קכ) רבי יוסי אוסר בכלי חרש חדש' וכו' אבל נרות של זכוכית מותר להדליק ע"כ. ומבואר שדעת הערוך [והיא תשובת גאון] שגרם כיבוי אסור [וכפי שגם פסק הרמב"ם בפה"מ שבת כ"ב במהדור"ק], ואין ענינו כלל להסביר מהו קירוב כיבוי ומהו גרם כיבוי ומהו חומרת איסורם, דהא לכל הדעות נתינת כלי תחת הנר אין זה גרם כיבוי אלא קירוב כיבוי ואין הוא דומה ממש לנתינת כלי חרס לעצור הדליקה, שזהו גרם ולא קירוב וכפי שהגמ' הסיקה, והערוך משווה אותם. אע"כ שאין זה ענינו, דהוא ס"ל דתרווייהו אסירי, ונתינת המים תחת הנר של זכוכית מותרת, ולכן אין להביא ממנו ראייה שאין זה איסור תורה, דלא נחית לזה כלל.

הריטב"א למעשה סובר בכל המקומות כביאורו בדעת רש"י שקירוב כיבוי אסור ככיבוי ממש כאשר יראה המעיין.

וא"כ מכל הנ"ל חזינן שנידון דידן של קירוב כיבוי והגדרתו הוא איסור תורה ולא איסור דרבנן לדעת רוב הראשונים, וא"כ די היה בזה כדי להכריע לחומרא.



### בירור דעות כמה מהראשונים בגדר גרמא וקירוב

אולם נראה שגם בנידון השני של בירור דעות הראשונים בהגדרת קירוב וגרמא אין דבריו של הרב אלבה נכונים.

בדעת ר"ח והרשב"א אין רצוני להאריך, דכבר ביארתי היטב במאמרי, והמעיין היטב במה שכתבתי שם יבין הדברים.

בדעת הרמב"ם בפ"ב ה"ד שכתב: "מותר לעשות מחיצה בכל הכלים בין מלאים בין ריקנים כדי שלא תעבור הדליקה, אפילו כלי חרש חדשים מלאים מים עושין מהן מחיצה אף על פי שודאי מתבקעין ומכבים, שגרם כיבוי מותר".

כתב הרב אלבה: ונראה להדיא שבהיתר הכלים הוסיף את המילים "שודאי מתבקעין" לאפוקי סברת הריטב"א שגרמא הותרה רק היכא שיש ספק שהדבר יקרה. ואין סברה לומר שהאש ודאי תבקע את הכלים, אבל התנאי להיתר שהוא שלא ודאי שתגיע אליהן, כי כפי שהאש ודאי בוקעת היא ודאי מתפשטת, והרמב"ם אינו אומר בזה כל תנאי להיתר ע"כ.

אולם התשובה לזה פשוטה היא, שזה שהאש לא תגיע ודאי אינו 'תנאי' אלא 'מציאות', וכפי שהמשנה גם לא כתבה 'תנאי' זה, ואעפ"כ רוב הראשונים כתבו כן בתור דבר פשוט, ואין זה 'אוקימתא' שנאמר שהרמב"ם לא כתב. וגם א"א לכתוב 'תנאי' זה, דהא אף פעם א"א להיות בטוחים האם האש תגיע או לא. והרמב"ם כתב את הדין ולא את טעם הדין, ולא ביאר מדוע זה נקרא גרמא, והטעם שנקרא גרמא לדעתו יתכן והוא כדעת התוס' והרא"ש שאינו נעשה מיד, ויתכן כדעת רוב הראשונים שאינו ודאי שיקרה.

ומעתה גם מה שדייק בדעת הטור והשו"ע שכתבו כלשון הרמב"ם – אינו מוכרח כלל וכנ"ל. ובפרט שיש לנו ראשונים מפורשים דס"ל לחלק בין ודאי לספק, וכך דעת רוב הראשונים, ואין די בדיוקים קלושים אלו בדעת הרמב"ם והשו"ע להקל כנגד רוב הראשונים המפורשים. ובפרט לפי מה שהבאנו שדעת רוב הראשונים שנידון דידן הוא איסור דאורייתא.

ובתחלת דבריו הביא הרב אלבה את דברי רש"י בשבת ע"ד ע"ב שכתב גבי מאן דעביד חביתא שאינו חייב משום מכה בפטיש משום שמאליו נגמרה מלאכתו בתנור ע"ש, וחזינן מיניה שאף שודאי יעשה אין בזה חיוב.

אולם כבר כתבו בספר טל אורות [על המרדכי פרק במה טומנין, מלאכת מכה בפטיש] ובספר אמרי בינה שבת סי' כ"א שגדר זה הוא רק במלאכת מכה בפטיש ע"ש, אלא שהם לא ביארו מדוע. אולם בשו"ת הר צבי סי' קמ"ח כתב מדנפשיה לחלק כן והסביר את הסברא בזה"ל: היינו משום דכל מלאכה תחילתה היתה בידי ונידונה על שם תחילתה, אבל לענין מלאכת מכה בפטיש שגדרה של מלאכה זו היא גמר מלאכה, ודאי שהיא נידונה רק ע"ש סופה, שרק אז נגמרה המלאכה אבל לא ע"ש תחילתה שעדיין אין כאן גמר מלאכה ע"כ. וחייבים לחלק כן, דהא דעת רש"י בדף מ"ז ע"ב שכיבוי שנעשה לאחר זמן הוא 'כיבוי ממש' וכנ"ל.

וע"כ מסקנתי ברורה כפי שכתבתי במאמרי שכל דבר שודאי יקרה, אף אם יהיה לאחר זמן, דינו כקירוב האיסור ולא כגרם האיסור, ואיסורו איסור תורה לדעת רוב הראשונים וכך יש להכריע.



### תשובת הרב עידוא אלבה

#### א. הראיות מהגמרא שיש היתר גרמא גם כשהפעולה ודאית

הרב עמנואל לא התייחס בדבריו לב' הראיות שהבאתי בפרק הראשון מדין מחיקת השם, ומדין הוצאה לרשות הרבים על ידי שפיכת המים ברשות היחיד. בשני המקרים האלו נראה שיש ודאות שהפעולה תתרחש, ובכל זאת איננו מתייחסים לפעולה עקיפה כפעולה שחייבים עליה מדאורייתא<sup>ט</sup>. ועיין בהר צבי סי' קמח (שהביא הרב עמנואל) שהביא את דברי השבות יעקב (ח"ב סי' מה) שכתב "וכן משמע ברש"י עירובין דף פח שההיתר בגרמא לענין שבת אינו אלא מדאורייתא אבל מדרבנן אסור, שכתב שם במשנה וז"ל: דאפילו מתכוין לאו איסורא דאורייתא איכא הכא

(ט). הרב עמנואל: התייחסתי לזה במאמרי הראשון ע"ש, ואין טעם לכוףל הדברים.

דהא לאו ברה"ר זריק להו איהו גופיה אלא מאיליהן יוצאין", הרי שגם השבות יעקב וההר צבי מסכימים שפטור ההוצאה כששפך מים לרשות היחיד הוא משום דהוי גרמא, ומוכח כדברינו שפטור גרמא הוא גם כאשר ודאי שהדבר יתרחש.

ועל מה שהביא הרב עמנואל מדברי הר צבי (שם) דביאר בהא דפטור רש"י בדף עד ע"ב במכה בפטיש הנעשה מאיליו שהוא דין מיוחד למכה בפטיש, יש להשיב שלענ"ד דוחק לומר שזו כוונת רש"י, היות שרש"י לא כתב שדוקא במעשה בפטיש אין חיוב כשנעשה מאליו, ומשמע מדבריו שהוא משום הפטור הכללי למה שנעשה מאליו. והחילוק בין זה למה שאמרו "מלאכת מחשבת אסרה התורה" כבר בואר בדברי בפרק ה, שזה לא נאמר כשהפעולה בכוח הנוסף נעשית מתחילה באופן עקיף אחרי פעולת האדם, והאדם שחושב על המלאכה יודע שהיא תיעשה כך. ומכאן גופא יש מקום להסיק שמה שכתב לגבי נותן מים תחת האש שהוא מכבה ממש, אין כוונתו לאסור דאורייתא, אלא לאיסור חמור, שמחמתו גוזרים גם מערב שבת, אם כי עדיין קשה לקבוע במסמרות שזו כוונתו.



### ב. גם הראשונים האוסרים מודים שאינו איסור דאורייתא

לענ"ד מסברה פשוטה לא מובן כלל איך אפשר להעלות על הדעת שנתנית מים תחת הנר היא כיבוי דאורייתא, שהרי כל אחד מבין שכיבוי הוא פעולה באש וכאן אינו מביא טיפה אחת של מים על האש<sup>1</sup>. כיון שזו הסברה הפשוטה, יש להסיק גם מנימוקי הראשונים שהביא הרב עמנואל כדברי, שהרי אם הם היו סוברים שיש כאן ממש איסור דאורייתא, הם היו צריכים לנמק למה להגדירו כאיסור דאורייתא בניגוד לסברה הפשוטה, ואין בדבריהם כל נימוק לדבר כזה.

בפסקי רי"ד מסכת שבת מז ע"ב כתב "פי' הנה בעיקר הוא מכבה, כיון שמשים מים בכלי". לפי דרכו של הרב עמנואל אינו מובן מה בכך, הרי אכתי קשה למה יחשב כיבוי דאורייתא כשאינו נוגע באש, לכן נראה שהוא לא בא לנמק למה יחשב איסור דאורייתא אלא זהו נימוק רק למה מחמירים באופן זה, והוא משום דבעיקר הנר הוא עושה את פעולתו ולא במקום מרוחק יותר, שיש ספק אם האש תגיע אליו. וכן במנהיג ובמאירי כשמכנים דבר זה "פסיק רישא" הכוונה שבודאי הדבר יקרה, לאפוקי היכא שאינו שם ממש תחת הנר שלא ודאי שהאש תגיע, והמושג פסיק רישא שייך גם באיסור דרבנן. וכן היא דעת כל הראשונים שהביא הרב

כ). הרב עמנואל: אם ריק הוא - ממנו. לאחר שיותר מעשרה ראשונים כתבו חילוק זה, מה לנו לנסות להבין או לא להבין בסברא הדלה שלנו. אין לנו אלא לקבל את הדברים כמו שהם. ובפרט שלפי הסברו של מהר"ח או"ז הדבר מובן מאד.

הרב אלבה: הראשונים שכתבו בנותן מים תחת האש שהאיסור הוא משום שבודאי יכבו, לא הזכירו כלל את סברת מהר"ח או"ז, שמשום שכשמחשבתו לכך הוויא איסור דאורייתא. ולענ"ד מסתבר שגם מהר"ח או"ז מסכים שאין בזה איסור דאורייתא כיוון שלא מצינו סברה זו אלא היכא שפעולת הכוח הגולה מתחילה ממש עם פעולת האדם, וכל מטרתו שכך ייעשה.

עמנואל, האומרים "כמכבה", ואף אחד לא נותן נימוק מדוע נאמר שהוא ממש מכבה מדאורייתא כשבפועל אינו נותן מים על האש, כי באמת אינם סבורים שהוא דאורייתא.



### ג. דעת הרמב"ם והערוך בענין נתינת מים תחת האש שאינו איסור דאורייתא

במהדורה קמא לפירוש המשניות של הרמב"ם בשבת פ"ב מ"ב כתב על ההסתפקות מהשמן שבנר "ואין מותר אצלנו לחסר דבר בשמן אשר בנר, לפי שהוא מקרב זמן כיבוי, והעיקר אצלנו גרם כיבוי אסור", וכן בטיטה לפ"ב מ"ד לגבי איסור ההסתפקות מהשמן כתב "וזהו גרם כיבוי ואסור". וכן בפ"ג מ"ה בענין נתינת מים תחת האש כתב ש"לפי שממחר כיבוי הניצוצות, וגרם כיבוי אסור כאשר הודעתך", משמע מהכינוי 'גרם' שהוא איסור דרבנן, ומה שאמר "כאשר הודעתך" מוסב על דבריו בפ"ב. ועולה מזה שבמהדורה קמא סבר הרמב"ם שגם ההסתפקות מהשמן אסורה רק מדרבנן, והביא את לשון הגמרא בהנחת מים תחת האש שהוא נקרא מקרב כיבוי, דנוקט שקירוב כיבוי הוא הגרם כיבוי שאסור, וכפי שהערוך בשם תשובת הגאון, כותב שהנחת המים תחת הנר היא גרם כיבוי שאסור, ואין כוונת הרמב"ם והערוך שפוסקים כרבי יוסי, שהרי רק הירושלמי נקט שהלכה כרבי יוסי, והרמב"ם בפט"ז כותב להדיא שאין הלכה כר' יוסי, אלא כוונתו שזהו גרם כיבוי שאסור, ואינו כמו הגרם כיבוי שבפרק טז שהותר בשעת הדליקה<sup>כא</sup>.

וכבר הבאתי לעיל מדברי רב נטרונאי שאף המסתפק מהשמן נקרא אצלו גרם ולא כיבוי ממש. ונראה שכן היתה דעת הרמב"ם במהדורה קמא שלא חילק בין השמן שבנר עצמו לשמן שבכלי שנוטף אל הנר.

אך במהדורה בתרא שינה הרמב"ם את הנוסח. בפ"ב מ"ב מחק את המילים "והעיקר אצלנו גרם כיבוי אסור", ובמשנה ד מחק את המילים "וזהו גרם כיבוי ואסור" וכתב "וזה מכבה" (השינוי במשנה ד נעשה עוד לפני שהרמב"ם השמיט את המילים "והעיקר אצלנו גרם כיבוי אסור" במשנה ב, לכן בדפוסים הראשונים נשאר הנוסח של מהדורה קמא במשנה ב ביחד עם השינוי במשנה ד, עד שאח"כ שינה הרמב"ם גם במשנה ב).

נראה להדיא שהשינויים האלו נעשו כיון שהרמב"ם נמלך בדעתו לנקוט שההסתפקות מהשמן אסורה מדאורייתא.

אבל לגבי הנחת המים תחת האש, בפ"ג מ"ה הרמב"ם כותב: "ומה שאסר ליתן בו מים ואפילו מערב שבת וכל שכן בשבת מפני שהוא מקרב כבוי הניצוצות וזה גרם כאלו הוא כבוי ביד".

כא). מכיון שבבבלי מובא שאין הלכה כר' יוסי נראה שגם הערוך הביא את דברי רבי יוסי שאסר גרם כיבוי רק כדוגמא לעוד מקום בו מצינו שגרם כיבוי נאסר לפי חד מאן דאמר. הרמב"ם בפרק ט"ז מ"ה כותב "ור' יוסי סובר גרם כבוי אסור ואפילו בעת נפילת האש. ואינה הלכה". מרכבת המשנה (יב, ד) מבאר שכוונתו היא שאפילו בשעת תחילת הדליקה, שחכמים התירו משום שאינו אלא מונע מהאש להתפשט, מכל מקום ר' יוסי אסר ואין הלכה כר' יוסי. אך יותר נראה שכוונת הרמב"ם היא שאפילו בשעת הדליקה, שאיכא צורך גדול, ר' יוסי אסר, ומשמע שהוא מבין שגם חכמים התירו דוקא בשעת צורך גדול, ומכל מקום גרם של קירוב כיבוי נאסר בכל גוונא.

נראה להדיא ממה ששינה ומחק במשניות הקודמות את המילים גרם כיבוי וכאן לא מחק, שבוה הוא נשאר בדעתו שזהו גרם כיבוי שאסור, אבל רק מדרבנן. אם כוונתו היתה ללמד שגרם כזה הוא דאורייתא, היה צריך להשאיר את הלשון גרם גם במשניות הקודמות בענין הסתפקות מהשמן<sup>22</sup>.

ראה את דברי הרב שילת בפירוש המשניות שבמהדורת מכון מעליות (פ"ב הערה 22, 41, ופ"ג הערה 45) שביאר את השינויים שעשה הרמב"ם בפירושו למשנה, כפי שכתבתי כאן.

#### ד. מהר"ח או"ז

מהר"ח או"ז מביא את הגמרא בבא קמא ס ע"א לפי שלדעתו משם יש ללמוד מדוע חייב על מבשל ושאר מלאכות שחושב ויודע שייעשו. אך הוא לא מתייחס כלל לשאלה אם כן למה יש גרמא שמותרת. לא כתבתי שהמהר"ח או"ז "רק במלאכת האופה אמר כן", אלא כתבתי שהוא בא לבאר למה לאסור מוליד למרות שאינו עושה מעשה בידים, וכתב שהוא כמו שאוסרים בישול למרות שאינו עושה מעשה בידים. אין בדבריו התייחסות להיכא שהכוח שני מתחיל לפעול במה שעשה האדם רק אחרי כמה זמן, שהאדם יודע שמחשבתו תיעשה בעקיפין. אין כל ראייה מדבריו שבכהאי גוונא לא יחשב גרמא, ויתכן שנתנת מים תחת האש גם לדעתו אסורה רק משום שהיא גרמא הנעשית מיד, וכה"ג אסרו גרמא מדרבנן.

#### ה. פסק ההלכה

לענ"ד אין לנו לפסוק בזה אלא כרמב"ם והשו"ע, שטעמם מובן מאוד. הרב עמנואל לא השיב לשאלה מדוע הרמב"ם כותב בודאי יכבו כשהדבר לא כתוב בגמרא. לענ"ד נראה להדיא

כב). הרב עמנואל: אדרבה, מדהוצרך הרמב"ם להסביר 'כאלו הוא כבוי ביד' אפשר שדעתו שהוא דאורייתא, דאם הוא רק מדרבנן היה לו לכתוב רק 'וזהו גרם האסור'. וכן ראיתי בקובץ 'כתלנו' ט"ז עמ' 298 במאמרו של הרב יעקב ורהפטיג שפירש כן בדעת הרמב"ם הנ"ל, שכוונתו לאיסור דאורייתא וכדעת רש"י והריטב"א ע"ש, וכן פירש הרב יצחק ברנד בספר בריתי יצחק עמ' ק"ח ע"ש. וכן נראה גם מדברי הרב שמואל טל בספרו טל חיים שבת עמ' 101 ע"ש.

הרב אלבה: הרמב"ם צריך להסביר כי לאחר שמחק כל מה שכתב במהדורה קמא שגרם כיבוי אסור, כשהוא אומר את המילה 'גרם', ההבנה הפשוטה היא שגרם מותר. לכן הוצרך לבאר שזה גרם אסור כי 'כאלו הוא כיבוי', אם היה מתכוון שהוא איסור דאורייתא היה צריך לעשות מה שעשה בהגהותיו לפני כן על ענין המסתפק מהשמן שמחק מה שכתב בתחילה שהוא גרם, וכתב במפורש "זה כיבוי". הריטב"א אינו מסיק שזה איסור דאורייתא אלא כתב שכך אפשר להבין ברש"י, והוא עצמו נראה שנוטה לדעת ר"ח ור"ת דהוי דרבנן. גם ברש"י הראיתי שאם הוא דאורייתא יש סתירות בדבריו. לא ראיתי במקורות שציין הרב עמנואל תשובה לדיוק זה. רק אציין שהרב ורהפטיג (כתלנו שם) רצה לומר שנתנת מים תחת האש אסורה מדאורייתא כיון שהאדם מתכוון לכבות ולא רק למנוע את התפשטות הדליקה, ובוה אמרינן דאין היתר גרמא כי מלאכת מחשבת אסורה התורה. חילוק זה לא נראה ענ"ד, כיון שגם בזה וגם במים שבצד הטלית עיקר כוונתו היא שלא תאחו האש במה שאין רצונו שתאחו, ודבר זה מושג על ידי הכיבוי, ובסופו של דבר כאן אינו מתחיל כל כיבוי בשעה שהוא נותן את המים, ולכן לא על זה נאמר מלאכת מחשבת אסרה התורה.

שהוא בא לאפוקי מהסברה שיש בהיתרי גרמא תנאי שודאי הדבר לא יקרה. וטעמו של הרמב"ם מסתבר, שאכן יש להתבונן מה המציאות, והמציאות היא שכשהאש נמצאת על טלית שהיא חומר דליק האש תתפשט, בדיוק כשם שכשאדם פותח דלת לפני מדורה באש לא מצויה בודאי שהאש מתלבה. ודוקא בגלל הסתכלות במציאות קשה לקבל את החילוק בין ודאי לספק, לכן הרמב"ם אינו מתייחס לכל דליקה כספק אם היא תתפשט, וגם אינו מעמיד תנאי להיתר זה שהוא נאמר אך ורק במקרה נדיר מאוד של ניצוץ קטן שאין ודאות שהאש תתפשט ממנו. מאותו טעם אין להתייחס למחיקת השם שכתוב על בשרו כדבר שהוא ספק, ולכן הב"י נמנע מלהביא את דברי המרדכי (שמקורו ביראים והסמ"ק והסמ"ג) בין בסימן רסה, ובין בסי' שלה. הב"י בודאי ראה את דברי המרדכי, אך הוא הביא רק את דברי הגהות מרדכי. מכיון שלא נראה לו לחשוש לדברי הראשונים האלו כנגד הסברה וכנגד הרמב"ם, והוא מבין שהטור פוסק כהרמב"ם, נקט את לשון הטור בשו"ע. והכי נקטינן.

בברכה

עידוא



הרב ישראל לאבנשטיין

כולל פוניבז'

## ב' קדושות רצופות בשבת ויוה"כ ודין יו"ט שני וראש השנה, בא"י ובחו"ל, ובזמן שקידשו עפ"י ראייה\*

**דיני א"י וחו"ל לענין יו"ט ויוה"כ בזמן שקידשו עפ"י הראייה ובוה"ז**

א. בתחילה היו משיאין משואות, וכל מקום שהיו רואין היו נוהגין יו"ט אחד ואף בר"ה כן, ומשקלקלו הכותים היו משלחין שלוחים, וכל מקום ששלוחי תשרי הגיעו נהגו אף בניסן יום אחד ובשאר מקומות נהגו שני ימים<sup>2</sup>, ואף בעצרת נהגו ב' ימים<sup>3</sup>, ואף אם ידעו עפ"י חשבון שקרוב לודאי שקידשו בראשון נהגו ב' ימים<sup>4</sup>. ויש עוד פרטי דינים בזה כמבוא' ברמב"ם.

ב. מקום שלא באו השלוחים וידעו עפ"י חשבון שצריך לקדש את החודש חי' בחזו"א שנהגו יום אחד<sup>5</sup>.

ג. ביוה"כ יש שהחמירו ע"ע לנהוג ב' ימים, ואי"צ לנהוג כן<sup>6</sup>.

\* דינים העולים מתוך מסקנת הגמ' והראשונים בביצה ד: ה., מיועד לתועלת לומדי הסוגיא ולא להלכה.

(א). הובא רק עיקרי הדברים השייכים ללימוד הסוגיא.

(ב). ענין המשואות מב' במשנה ר"ה פ"ב, ודין שלוחי ניסן ותשרי מב' בגמ' ר"ה כא. דבתשרי היה ב' ימים (ר"ה ויוה"כ) שלא היו השלוחין הולכין ואף שבאו בניסן תיקנו להן ב' ימים גזירה ניסן אטו תשרי, וברמב"ם (קיה"ח פ"ג, יב).

(ג). כ"כ ברמב"ם שם, אף שסמטא שכבר נודע בכל המקומות מתי נתקדש ניסן ואין ספק לענין עצרת, מ"מ תיקנו כן כדי שלא לחלוק בין המועדות, וכנ"ל לענין שלוחי ניסן ותשרי.

(ד). כ"כ בחת"ס ביצה ד: לבאר מש"כ רש"י שם בד"ה כוותיה דר"א מסתברא דהאידינא דקים לן בקביעותא דירחא ע"י חשבון שמחשבין תולדתו אנו למדים אם נראה ביום ל' או לא, דמשמע מרש"י דהיה חשבון רק על זמן ראיית המולד ולא החשבון של ר' הלל. והוכרח רש"י לזה כי בזמן ר"א ור"ז עדיין קידשו עפ"י ראייה, וכדמב' בגמ' בר"ה כא. דבזמן רבא ור"נ קדשו עפ"י ראייה, אבל ברא"ה משמע דכוונת ר"ז דבזמנו קידשו עפ"י חשבון, וכ"מ מהמלחמות דבזמן שקידשו עפ"י הראייה לא היה אפשר לדעת עפ"י חשבון, ור"ז היה בזמן שקידשו עפ"י חשבון. וע"ע במג"ח (שא, ד) ועי' בהערה הבאה.

(ה). החזו"א (או"ח קל) פי' כן את הגמ' בביצה ד: דמב' דבזמן ר"ז ור"א קדשו עפ"י חשבון וק' כנ"ל, ומש"ה חי' דכיון שנתקבלו ב' חשבונות מהלל"ם - עפ"י ראייה ועפ"י חשבון, י"ל שנאמר בהלכה דבכ"מ שלא ידוע לנו עפ"י הראייה נוכל לקבוע עפ"י חשבון. וכמו שבזמנינו בטלה הראייה ועושין עפ"י חשבון. ונמצא דבזמן אחד בא"י קבעו עפ"י הראייה ובשאר מקומות יכולים היו לקבוע עפ"י חשבון, אלא שבכל מקום שבאו השלוחין נגדרו אחר א"י, ובשאר מקומות שלא ידעו את החשבון עשו מספק ב' ימים. ובוה פי' החזו"א את הגמ' בר"ה שם דלוי איקלע לבבל בחדסר בתשרי וראה אותם אוכלים ואמר להם שעברו את אלול ומ"מ לא העיד להם משום שלא שמע מפי ב"ד מקודש. והיינו דממילא אין הם מחויבין לא"י ויכולים לנהוג עפ"י חשבון. ולפ"ז מיושבת הגמ' שם דר"נ התענה ביוה"כ ולאורתא אתא גברא א"ל דלמחר הוא יוה"כ, ואמר ליה מהיכן את וכו' דם תהא אחריתו וקרי עליה קלים היו רודפינו, והיינו דלולא עדותו היה יכול לסמוך על החשבון.

(ו). גמ' בר"ה כא. דרבא הו' רגיל להתענות ב' ימים והיינו בזמן שקדשו עפ"י הראייה, כמב' שם דזימנא חדא אשתכח כוותיה, אבל ר"נ לא עשה כן. ופי' התוס' עירובין לט: דסמכו על הרוב, דלא מצינו אלול מעובר. ולפ"ז מב' דאף בשאר יו"ט לא היו צריכים להחמיר מעיקר הדין, וע"כ שהיה תקנ"ח להחמיר בזה. ועי' בחת"ס (שו"ת יו"ד רנ) שהעיר בזה.



ד. כשקידשו את ר"ה בראשון ויצאו השלוחין הפסיקו לנהוג באמצע היום קודש, וראה הערה'.  
ה. בר"ה בזמן הבית כשבאו עדים לאחר המנחה לא קבלום ונהגו אותו היום קודש ולמחר קודש וכקדושה אחת", ואם לא באו עדים כלל נחלקו הראשונים אם הראשון למפרע הוא חול או שהוא קדושה אחת.<sup>2</sup>  
ו. בחו"ל ובא"י שלא במקום הועד שלא ידעו אם באו עדים מהמנחה ולמעלה נהגו ב' הימים בקדושה אחת מספק וי"א בודאי'.

ובזה"ו הביא ברמ"א (תרכד, ה) דיש מחמירין לעשות ב' ימים י"כ ויש לזה התרה ואין לנהוג בחומרא זו כי יש לחוש שיבוא לידי סכנה, ובי' במ"ב דהיום דבקיאתן בקיבעותא דירחא ונוהגין ב' ימים יו"ט רק משום מנהג אבותיהם, וכיון שביוה"כ לא נהגו א"כ למה ננהג אנחנו.

ז. בפשטות לא מצינו שהייתה תקנה על היום השני ורק נהגו כן מספק קדושה אחת ספק חול, וכיון שבאו השלוחין מסתמא הפסיקו לנהוג בקדושה. אכן י"ל דכמו דביום הא' תיקנו בתחילה שאף שלא מקבלין עדים נוהגין אותו היום קודש כדי שלא יולולו בו, ה"נ ביום השני. אבל לדברי הריטב"א שהטעם הוא משום שראוי לקדשו ע"י העדים שלפנינו, וכן נקטו כמה אחרונים דבאופן שלא באו עדים כלל נעשה למפרע הראשון חול, לפ"ז ביו"ט שני דל"ש ענין זה הפסיקו לנהוג את היו"ט. וי"ל עוד דבשני כיון שכבר נהגו יו"ט מה"ת לא יבואו לזלזל בו. אולם הרמב"ן במלחמות כ' דתקנו את היו"ט שני בתורת ודאי ומש"ה אף בא"י עושים ב' ימים. ומבו' מזה לכאור' דלא היו פוסקים מלנהוג יו"ט. אולם, הרי בירושלים ודאי נהגו רק יום אחד. וי"ל דכוונת הרמב"ן היא שתיקנו לנהוג ב' ימים רק במקום שלא באו עדים או השלוחים [וע"ע בקוב"ש שהביא מהירושלמי לענין היום הראשון, שהטעם הוא משום הדלף רוב היום בקדושה, וע"ש שהאר"י בזה. ולפ"ז ה"נ יהיה תליא אם באו בסוף היום או בתחילתו]. והעירוי שנוב"י (תנינא קיג) כ' לבאר מש"כ הרא"ש בפ' אין עומדין דר"א הקליר היה בזמן שקידשו עפ"י הראיה מדלא תיקן קרובץ ליו"ט שני, וק' דהרי כ' הרא"ש שהיה גר בא"י, ואף בזה"ו אין עושין יו"ט שני וכ' שם לישב דעיקר ראייתו מר"ה שהיה דר בקרית ספר (שמעתי שכן נתבטא באחד מהקרובץ) שהוא קרוב מהלך לילה או עוד איזה שעות (שהוא במזרח ירושלים כמבו' בנביא) ורוב פעמים לא היה אלול מעובר, ומיד במוצאי יו"ט ראשון יצאו השלוחין ובאו שם בבוקר והפסיקו לנהוג יו"ט ומש"ה לא תיקן קרובץ ע"ש עוד.

ח. משנה בר"ה (פ"ד מ"ד), והטעם שתקנו כן כ' הרע"ב דלמא אתי לזלזולי ביה לשנה הבאה ויאמרו אשתקד נהגנו בו קודש בחנם, ומן המנחה ולמעלה נהגנו בו חול, והיינו שיבואו לעשות מלאכה אף קודם המנחה. ורש"י ה. כ' דכיון שהתחילו לנהוג בו בקדושה לא מזלזלינן ביה, אבל בריטב"א בעירובין לט. כ' דכיון שהתחילו בו ע"ד שיהיה יו"ט מה"ת שיבואו עדים קודם המנחה וגם שורת הדין מה"ת שיכולין לקדשו הניחחו בקדושתו כאילו הוא יו"ט ועשהו עם השני כימא אריכא, וע"י בהערה הבאה.

ט. תליא בטעם התקנה, דלריטב"א שתיקנו רק משום שהיה ראוי לקדשו, כ"ז שייך רק כשבאו עדים, אבל לטעם הרע"ב כדי שלא יולולו בו, טעם זה שייך אף כשלא באו עדים, דכיון שהגיע המנחה ואפ"י יבואו עדים לא יקבלום היה מן הדין לנהוג חול ויבואו לזלזול, וע"כ הוצרכו לתקן שיהיה יו"ט. ומצינו שנחלקו בזה הראשונים והאחרונים. הנה רש"י בדף ה. ד"ה עד המנחה כ' דהרחוקים יש עליהן לעשות בכל שנה שמא באו עדים אחר המנחה, וכ"כ בעירובין לט. ומשמע דאם לא באו כלל לא תקנו [ואינו מוכרח, ד"ל דהכל בכלל]. אבל רש"י בביצה ו. ד"ה דלמא כ' דיש לעשות ב' ימים כגון שלא באו עדים עד לא', ובמהרש"א ומהר"ם שם נקטו בפשטות שהייתה תקנה רק כשלא באו עדים, ומש"ה התק' בדברי רש"י שם, אבל במהר"ם שם כ' דאף כשלא באו עדים נהגו כקדושה אחת, וציין להתוס' ה: לפי' ר"ח דרבא סובר דאף בזמן ריב"ז כשלא באו עדים נהגו קדושה אחת. אלא דהתוס' שם הק' על הר"ח, ופי' הטעם דלעולם יש זמן סמוך לחשיכה שא"א לקבל עדים, וכדי שלא ינהגו בזמן הזה כחול תיקנו שיהיה ב' הימים בקדושה, וכמו שהיה קודם תקנת ריב"ז. אבל עכ"פ מבו' דקודם תקנת ריב"ז נהגו בזה ב' ימים בקדושה אחת. וכ"מ מהרשב"א דבי' דזה טעמא דר' יוסף שם, דסבר דאף אחר תקנת ריב"ז מ"מ לא נתבטלה התקנה באופן שלא באו עדים כלל, וכ"מ במלחמות. אבל בריב"ש (תקא) כ' להדיא דלרחוקים היה ספק שמא לא באו עדים כל היום והראשון חול והשני קודש.

ז. משחרב בהמ"ק התקין ריב"ז שיקבלו עדים כל היום, ומ"מ כשבאו עדים מהמנחה ולמעלה נהגו ב' הימים קודש וקדושה אחת", וי"א רק כשלא באו עדים כלל בראשון".

ח. ובסוף תקופת האמוראים נתבטל הקידוש עפ"י הראיה", ותיקן ר' הלל החשבון וקידש כל הימים טובים, ומ"מ נהגו לעשות יו"ט של גלויות. ונחלקו הראשונים אם נהגו בזה בכל מקום שהשלוחים לא באו מאיזה טעם ובמקום שבאו בחו"ל לא נהגו, או שנהגו כן רק בחו"ל ולא בא"י".

ט. נחלקו הראשונים אם דין יו"ט שני הוא מנהג או תקנה", ולענין ר"ה י"א דלכו"ע הוא תקנה".

י. בר"ה תיקנו לעשות ב' ימים כמנהג אבותינו, ונחלקו הראשונים בא"י וקיי"ל דעושים ב' ימים".



(י). במלחמות כ' דרבינו אפרים פ' הוא מספק והרמב"ן שם חולק ובי' בדעת הר"ף שעשהו כתקנה גמורה.

(יא). כרבא ביצה ה: דהכי קיי"ל, וכג' רש"י וכן ג' הר"ף והמלחמות, וע"ש בתוס'.

(יב). כג' הר"ח והובא בתוס' וכ"מ ברמב"ם (קדה"ח ה, ח).

(יג). ברמב"ם (קדה"ח ה, ג) כ' שהוא מסוף זמן חכמי התלמוד בעת שחרכה א"י ולא נשאר בה ב"ד קבוע, אבל בימי חכמי המשנה עד ימי אב"י ורבא על קביעת א"י היו סומכין. ובזמן אב"י ורבא גופיהו נחלקו האחרונים דהצל"ח ו. הוכיח ממה דרבא התיר להתעסק במת ביו"ט שני דר"ה דבזמנו כבר קבעו עפ"י החשבון, ולא הוי ספק דאורייתא, ועמש"נ בזה להלן. אולם ק' מהגמ' בר"ה כא. דמבו' להדיא דקדשו עפ"י הראיה. ובמאירי בסנהדרין יג. כ' דבזמן אב"י ורבא נתבטל, ולפ"ז יש לישב בדוחק דרבא דאמר דמותר להתעסק במת מיירי אחר שנתבטל. אולם הרמב"ן במלחמות והרא"ש כ' דבזמן רבא כבר היו בקיאים בקביעותא דירחא, וכן מבו' בר"ן יו. (ט: מהרי"ף) שהק' על הרמב"ם ש' דבוה"ז א"א לערב ולעשר ע"י תנאי דרבא שם אמר דמותר אף דכבר היו בקיין בקביעתא דירחא. וברא"צ שם ובברכ"י (שצג) ועוד אחרונים העירו דהרמב"ם לשיטתו סובר דנתבטל אחר אב"י ורבא, וכמבו' בגמ' בר"ה כא., והנה בגמ' ד: אמר ר"ז האידינא דבקיאי בקביעותא דירחא עבדינן תרי יומי וכו', ועי' ברא"ה ובתור"ד דקאי על הזמן שקידשו עפ"י חשבון, וכ"כ בריטב"א בסוכה מג. [הובא בשטמ"ק ו] בתחי"ה, אבל לבסוף כ' דעשינו עצמינו בכל דיננו כאילו לא ידיענין בקביעותא דירחא שהרי אנו עושין ב' ימים כמנהג אבותינו [והעירוני דבר חדש, בריבנו בחיי שמות (יב, ב) שהביא מהר"ח ש' שבזמן שהיו ישראל במדבר לא קידשו עפ"י ראיה לפי שהיו מוקפים בענני כבוד, אולם בתוספתא (ר"ה פ"א ה"י) מבו' שקידשו ולפעמים היה ר"ה מעובר, ודוחק לומר דקאי רק אותה שנה שחטאו בעגל, ועכ"פ לפי הר"ח כבר אז קידשו עפ"י החשבון [וכבר האריכו בדעת הר"ח ובדעת רס"ג. יעויין למשל בדברי הגרמ"מ כשר בתורה שלמה].

(יד). ברמב"ם (פ"ה מקי"ח ט-יג) כ' דאף בא"י מקום שהשלוחים לא באו מחמת הכותים וכדו' עושים עד היום ב' ימים, ושמעתי דהריטב"א חולק וסובר דבא"י אין חילוק בין המקומות ולעולם עושין רק יום אחד, והאריך בכ"ז בספר שקל הקודש למרן הגר"ח ק, וע"ש עוד לענין ספק אם באו השלוחים.

(טו). בתוס' סוכה ל: הוכיחו התוס' מזה דמברכים על מנהג, ודחו דהטעם שלא לברך על מנהג משום דא"א לומר וצונו אבל תפילה וקידוש שפיר יש לברך עפ"י מנהג, ונתקשו מברכת השופר ות' דשם הוי תקנה, אבל בר"ן שם הק' דאכתי לא יישבו האיך מברכים על מצה ומרור [וכן ק' האיך בירכו על ספירת העומר, ועי' להלן ש' בדב"א (ח"א לד) שבאמת לא בירכו].

(טז). כ"כ התוס' בסוכה שם אבל בר"ן שם תמה על התוס' דאין חילוק בין ר"ה לשאר יו"ט רק דהוא קדושה אחת, אבל עיקר היר"ט הוא מנהג אבותינו. וכדעת התוס' מבו' בפשטות ג"כ ברמב"ן במלחמות בביצה ה:, וי"ל דסברי כש"כ רש"י בביצה ד: דדין קדושה אחת הוא שתקנו שיהיה כיום אחד ארון, וע"כ הוי תקנה קבועה ולדורות.

(יז). דעת הר"ף והרמב"ם ושאר הראשונים שנהגים ב' ימים אבל דעת הר"ז והריב"ז אפרים שנהגים יום אחד. הנה

## דיני קדושה אחת וב' קדושות

יא. שבת ויו"ט הסמוכים הם ב' קדושות".

יב. שבת ויוה"כ י"א שהם קדושה אחת", וי"א דלקולא לא הוי כקדושה אחת.

יג. ב' ימים טובים של גלויות הם ב' קדושות".

יד. ב' ימים של ר"ה הם קדושה אחת, ונחלקו הראשונים אם רק לחומרא או גם לקולא, וקיי"ל אף לקולא<sup>כא</sup>.



הרי"ף הוכיח מהא דרבא ה: דאמר דאף בזמן ריב"ז שקיבלו עדים כל היום מ"מ נהגו ב' ימים, דה"נ בזה"ז שעושין עפ"י חשבון נוהגים בא"י ב' ימים, וברז"ה. תמה מה ראייה דזה דוקא בזמן שקדשו עפ"י ראייה, אבל בזה"ז שמקדשים עפ"י חשבון חזרה א"י להיות כמקום הועד שאין לנו ספק בדבר ואינן חייבין לשמור רק יום אחד כשאר יו"ט, וכ"כ רבינו אפרים, וכ' דכן נהגו לעשות כל הדורות עד שבאו חכמי פרוינצאיה והנהגום לעשות ב' ימים עפ"י הרי"ף עכ"ה. והרשב"א כ' דכמו דבשאר יו"ט בחו"ל בזה"ז נוהגין ב' ימים אף שאין ספק בדבר משום מנהג אבותיהם, ה"נ בא"י בר"ה כיון שבזמן שקידשו עפ"י ראייה נהגו ב' ימים משום הספק ממילא מנהג אבותיהם בידיהם, וכ"כ במלחמות בסו"ה. אבל הרז"ה כ' ע"ז דבא"י שכולה ראויה להיות מקום הועד לא היה מנהג לעשות ב' ימים כיון שהיה יכול להשתנות ממקום למקום [ואף דבדעת רבה שם פ' הרז"ה דא"י הוי כחו"ל חוץ ממקום הועד היינו רק לענין הזמן שקידשו עפ"י ראייה, דכיון שהיה להם ספק ממילא נהגו בזה כקדושה אחת, ומשא"כ מקום הועד שנהגו לעולם רק יום אחד]. ובדעת הרשב"א י"ל להיפך, דהיה מנהג בכל מקום שאין בית ועד, וכשבטל בית הועד ממילא נוהגים בכ"מ, וטעם זה ל"ש לדברי רבא. ובדעת הרי"ף שהוכיח מרבא ב' הרמב"ן דדין א"י בזה"ז תליא אם התקנה בזמן שקדשו עפ"י ראייה הייתה בתורת ודאי או ספק, דרבינו אפרים סבר דחו"ל תקנו ב' ימים רק לחוש לצד שבאו עדים מהמנחה ולמעלה, וממילא בזה"ז שבטל הספק צריך לנהוג רק יום אחד, אבל הרי"ף סבר שתקנו להם קדושה אחת בתורת ודאי. ואפש"ל דפליגי אם התקנה היתה רק בבאו עדים מהמנחה ולמעלה או אף בלא באו עדים כלל, דרבינו אפרים סבר שתקנו רק בבאו עדים, וא"כ בזה"ז לא חשיב כבאו עדים מהמנחה, והרי"ף סבר שתקנו אף בלא באו עדים כלל, ורק בבאו עדים קודם המנחה לא תקנו. וזו כונת הרמב"ן דלא היה בתורת ספק, דלעולם תקנו ב' ימים חוץ ממקום שבאו לשם העדים, וממילא בזה"ז לא חשיב כבאו עדים ונשארה התקנה דב' ימים. אבל צ"ב מה הביא ראייה מרבא לזה, וי"ל דמצד עיקר התקנה שהיה בתחילה ל"ש כהיום, דהרי אז הייתה התקנה לעשות את ל' אלול וא' תשרי מספק כקדושה אחת, אבל בזה"ז, דבקיאים, ל"ש לומר דיש תקנה לעשות את א-וב' בתשרי ליו"ט, ורק בחו"ל נוהגים כן משום מנהג אבותיהם וכשאר יו"ט, אבל בא"י ל"ש המנהג, וכש"כ הרז"ה. ורק לדעת רבא, דסבר דאף לאחר תקנת ריב"ז כשבאו עדים מהמנחה ולמעלה קבלו אותם וקדשו היום ואעפ"כ נוהגים יו"ט אף למחר ואע"פ שאין ספק בדבר וכפירש"י והרי"ף, א"כ שפיר שייכא תקנה זו אף בזה"ז, וע"ע בחזו"א (קלא, ה).

יח. פליגי תנאי במשנה בעירובין לח. דר"א סבר ב' קדושות ורבנן מספקא להו ונקטו לחומרא, ואמר רב שם בע"ב הלכה כר"א. והנה רש"י כ' בפסחים מו: דטעמא דר"ח דצורכי שבת נעשים ביו"ט הוא משום דסבר דקדושה אחת הם, וכן הביא פ' זה במלחמות פסחים מו. וע"ע בעה"ש (תקנו, א) דלכו"ע הם קדושה אחת ורק נחלקו רק מדרבנן [ועד"ז כ' בבה"ל לשיטת הרמב"ם דמה"ל צורכי שבת נעשים ביו"ט. אבל י"ל דפ' כהנוס' מו. דמודה ר"ח שהם ב' קדושות ורק הותר ביו"ט לעשות צורכי שבת ע"ש. ובעה"מ שם פסק כר"ח אבל לא פ' כרש"י]. ובבית מאיר (או"ח תקנו, א ד"ה אמנם) הק' דאף לרבנן דסברי דקדושה אחת הם הרי רק מספקא להו. ובקר"א הק' דבגמ' בפסחים ר"ל דר"א לית ליה הואיל, ואף דסובר דב' קדושות הם. והעירו עוד מהגמ' ד. דאושפזיכניה דראב"ה הוה ליה ביצים שנוולו ביו"ט הסמוך לשבת ובעי מיניה מהו לאטווינהו האידנא וניכלהו למחר וכו' ואמר ליה דאסור בטלטול, ותמהו באחרונים דכיון דאסור ביומיה א"כ הוה ליה בישול שלא לצורך ול"ש הואיל, וע"כ דסבר כר"ח. ולרש"י אכתי תקשה, דמב' שם בגמ' דסבר דב' קדושות הם, דאל"ה פשיטא דאסור אף בשבת. וע"כ צ"ל דלא שייך זל"ה, דהגידון אם יהי קדושה אחת הוא אם תקנו שיהיה כיומא אריכא ואמרינן מייגו דאתקצאי אבל ר"ח סבר דבאמת הוי ב' ימים ורק הוי אותו סוג קדושה ומותר להכין מזל"ז דאין זילותא בדבר. וראיה, דברש"י פסחים מו. מב' דלר"ח שרי לבשל מיו"ט אף לשבת רחוקה אף שאי"ז יום ארוך [אולם

## פרטי הדינים

## שבת ויוה"כ

טו. שבת ויו"ט הסמוכין זל"ז מערבין עירובי תחומין לשני מקומות<sup>22</sup> אבל אסור לערב מיו"ט לשבת וכן ביצה שנולדה בזה אסורה בזה משום הכנה<sup>23</sup>.

טז. שבת ויוה"כ בזמן שהיו מקדשין עפ"י הראיה והיה חל בסמוך זל"ז [או להנהגין להחמיר בחו"ל ב' ימים<sup>24</sup>] י"א דהם קדושה אחת ומערבים עירוב אחד לשניהם<sup>25</sup>, וי"א דלא הוי קדושה אחת להקל<sup>26</sup>.

לפ"ז יתבאר דב' קדושות שוות אינן נעשות מאליהן ליום ארוך ובב' ימי ר"ה דהם קדושה אחת נצטרך לומר שתיקנו לעשותם כיום ארוך. אולם עי' להלן מהרמב"ם דשבת ויוה"כ הוי קדושה אחת אף שלא הייתה תקנה לעשותם כיום ארוך. וצ"ל באופ"א, דכל שקדושתם שווה ורצופה חז"ל דנו אותם לגבי מוקצה ועירוב כיום ארוך, ויתכן דבאמת הקדושה מתחברת וכל דבר שאינו חל באמצע שבת ה"נ אינו חל באמצע יו"ט הסמוך לו למ"ד קדושה אחת, אבל לפ"ז הדרא קושיא מה החילוק בין דין הכנה לדין מוקצה ועירוב].

(ט). כ"כ ברמב"ם (עירובין פ"ח ה"י) והמ"מ הביא שכ"פ הרשב"א, וב' המ"מ הטעם משום שכל שאסור בשבת אסור ביוה"כ דין הוא שיהיה קדושתם שווה. וכן הוכיח בקר"א (עירובין לט. בתוד"ה ומודים) מהירושלמי (עירובין פ"ג ה"ט) דב' טעמא דיו"ט ושבת הם ב' קדושות, משא"כ ב' ימי ר"ה משום 'דתמן יו"ט אצל שבת כחול ברם הכא שניהם שוין', וממילא דשבת ויוה"כ דשווין הרי הם קדושה אחת.

(כ). פליגי אמוראי בביצה ד: לענין ביצה שנולדה בזה דר"א אסר משום דקדושה אחת הם ורב מתיר, ומשמע דטעמא דהוא סבר דהם שני קדושות, וכ"מ בגמ' ה: דמהרה יבנה ביה"ק וכו' ולא ידעי דאשתקד ב' קדושות, ומסיק רבא ה: דהלכתא כרב, וכ"פ הר"ף והרמב"ם והשו"ע (תקיע, ה). והנה הא דחשיב כב' קדושות הוא בין בזמן שקדשו עפ"י הראיה, וכדמוכח בגמ' ממה שדנו לענין ר"ה ע"ש, וכן בזמן שידעי בקביעותא דירחא, וכמב' בגמ' דהטעם שנוהגים כן משום דמנהג אבותינו בידינו [ומש"ה קאמר דאין להוכיח שהוא קדושה אחת].

והטעם דחשיב כב' קדושות פירש"י דבזמן שקידשו עפ"י הראיה עשו כן מספק ונמצא דיום אחד מהם היה חול ולפ"ז לא הוי ממש ב' קדושות אלא שאינו קדושה אחת, וכן שמעתי שכ' בתורי"ד בעירובין. ולפ"ז י"ל דמ"ד דקדושה אחת היא סבר דתקנו שני יו"ט בודאי וממילא נעשו כקדושה אחת, וכמו דאיכא מ"ד דשבת ויו"ט הוי קדושה אחת. אולם רש"י פי' דחז"ל תקנהו כיום ארוך, וצ"ב מה הוצרך לזה. והנה מב' בגמ' בשבת כג. דברכו וקידשו כמו ביו"ט היינו משום דלא לזילזולי ביה (וע"ש ברמב"ן שכ' שהייתה תקנה לעשות ב' יו"ט), ועוד מצינו בגמ' ר"ה כא. דהיכא דמטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי, אף שודאי ידעו שהיום הראשון קודש, מ"מ תיקנו להן חכמים ב' ימים גזירה אטו תשרי, ועד"ז מב' ברמב"ם דאפילו בעצרת עושים ב' ימים, ובחז"ל כ' דאז כבר כולם ידעו בקביעותא דירחא ואעפ"כ עשו ב' ימים. ומב' שהיתה תקנה לעשות כן בודאי, וכן מב' בכס"מ (פ"ב הל' ממרים ה"ב) שתמיד הייתה תקנה לעשות בודאי ב' ימים, מ"מ תיקנו לנהוג להסתפק שהוא היו"ט ולא הראשון, ונמצא שא"א לדון על שניהם שהם קדושה אחת, דכל אחד נתקן בתורת שהוא היו"ט. ולא חידשו חז"ל סוכות ביד' או בטז' אלא שדנין שהוא ט"ו. וי"ל דמש"ה הוצרך רש"י לומר שמ"ד קדושה אחת סובר שתקנהו כיום ארוך, שדנים עליהם דשניהם כט"ו תשרי, ואף דהאידינא בקיאים בקביעותא דירחא מ"מ הרי הטעם שעושים ב' ימים הוא משום דמנהג אבותינו בידינו, וא"כ נוהגים כמו שהיה בזמנא שהוא ספק [ושמעתי להוכיח כן ממש"כ במלחמות וברשב"א דרבה ה. סבר ג"כ דאף מתקנת ריב"ז שקיבלו העדים בראשון אחר המנחה היו עושין ב' ימים, והטעם משום דמהרה יבנה הבית וכדאמר רבא ה: אלא דסבר דב' קדושות. וק' דכיון שאין כאן ספק אמאי הוי ב' קדושות? וע"כ הטעם הוא דכיון שעושים את השני משום שיבנה ביהמ"ק ואז יהיה השני עיקר, נמצא שנוהגים בכל אחד מצד שהוא היו"ט ולא השני, ומש"ה הוי ב' קדושות, אבל כשיבנה ביהמ"ק, שינהגו כקודם תקנת ריב"ז שתקנו שיגמרו אותו היום בקדושה כדי שלא יזלזלו בו, י"ל דתקנו בתורת יו"ט לעצמו, ומש"ה הוי קדושה אחת, א"נ שתקנו כיום ארוך וכנ"ל].

אולם בהגהו"מ (פ"א מיו"ט אות פ') הביא מהראב"ן דכהיום ביצה אסורה משום דקדושה אחת היא, וכן הביא החינוך

יז. מותר להכין מיו"ט ראשון של פסח לשביעי ויש אוסרים<sup>יז</sup>.



### ב' יו"ט של גלויות ודין ב' ימי ר"ה

יח. ביצה שנוולדה בזה מותרת בזה בין בזמן שקידשו עפ"י הראיה ובין בזה"ז [ויש אוסרים בזה"ז], אבל בר"ה אסור<sup>יח</sup>.

יט. מותר לערב ולעשר בראשון בתנאי וחזור ומערב ומעשר בשני בתנאי בזמן שקידשו עפ"י הראיה<sup>יט</sup>, ובזה"ז נחלקו הראשונים וקיי"ל דמותר<sup>יט</sup>, אבל בר"ה אסור<sup>יט</sup>.

(שא) [וכן הביא השטמ"ק ו. מהריטב"א לשיטת הרמב"ם שהוא קדושה אחת], וצ"ב מהסוגיא. וצ"ל כש"כ החת"ס, דר"ז דאמר דהאידנא דידעינן בקביעותא דירחא מיירי בזמן שקידשו עפ"י הראיה אלא שידעו עפ"י חשבון מתי יקדשו ויכולים היו לסמוך על הרוב, ובוה פליגי רב ור"א, אבל מאי דאמר במסקנא והשתא דידעינן בקביעותא דירחא לא קאי על פלוגתא דרב ור"א לענין ביצה אלא מבאר הגמ' הטעם שנוהגים ב' ימים אף אחר שתיקנו החשבון, [ומרש"י משמע דאף מאי דאמר השתא דידעינן וכו'] לא קאי על זמן שקידשו עפ"י החשבון רק על זמן שידעו בסוד העיבור, וכש"כ הרמב"ם בסוד העיבור הוא לדעת מתי תראה הלבנה אבל החשבון אינו חכמה אלא דבר פשוט].

כא. ברמב"ם (עירובין ח, ח) מדויק דבר"ה הוי קדושה אחת אף לקולא, והראב"ד שם חולק דלחומרא אמרינן ולקולא לא אמרינן, ובשו"ע (תטז, ב) פסק דאם נאכל עירובי בראשון יוצא בשני דהוי קדושה אחת אף לקולא. וע"ע בשו"ע (תקג, א) ובמג"א (והובא להלן אות כו) דכ' דכ"ז לענין עירוב או מוקצה, אבל לענין לבשל ולהכין מיו"ט לשני אסור, כיון דראשון הוא יו"ט מה"ת, ורק לענין עירוב ומוקצה וכדו', דמה"ת השני חול רק משום מנהג אבותינו נוהגים את היום השני ולגבי זה נוהגים כמו שהיה באותו הזמן שהיה קדושה אחת. ובב"י פלוגתת הרמב"ם והראב"ד יל"ב שהם נחלקו באופן שלא באו עדים בראשון, אם נתברר למפרע שהראשון הוא חול, או דכל שלא באו עדים קודם המנחה תקנו ששני הימים יהיו קודש וכפי שנתבאר לעיל. וי"ל דכן סבר הראב"ד, ונמצא דהיה צד שרק השני הוא קודש וע"כ הרחוקים נהגו קדושה אחת רק לחומרא והשתא מנהג אבותינו בידינו. אבל הרמב"ם (קדה"ח ה, ח) כ' להדיא דאף כשלא באו עדים נהגו שני הימים בקדושה אחת. אולם ק' דא"כ אמאי הראב"ד לא השיג על הרמב"ם שם.

כב. משנה בעירובין לח. ובר"ה דב' קדושות הם.

כג. גמ' בעירובין לח: ולענין דין הביצה מב' ג"כ בביצה ד.

כד. מג"א (תרכד, ז)

כה. רמב"ם (עירובין פ"ח ה"י) וכנ"ל דקדושה אחת היא.

כו. מג"א (תרכד, ז) ודן שם לענין להכין מיוה"כ לשבת. אמנם בפשטות הרמב"ם משמע דאפי' נאכל עירובי בראשון הולך בשני, ושמא יש לחלק בזה כש"כ המחז"ש בב"י המג"א (תקג, א) ע"ש. וי"ל עוד בגמ' בשבת קיג. דפליגי שם במשנה אם מציעין את המטות מיוה"כ לשבת וכמו"כ פליגי אם קרבי יוה"כ קריבין בשבת, דלר"י מותר מקרא דעולת שבת בשבתו ולר"ע אסור, ובגמ' קיד. מפרש דתליא אם נז"נ קריבין ביו"ט ע"ש. ולהלכה קיי"ל שאין קריבין, ולפ"ז קיי"ל כר"ע דאסור, ומב' להדיא דאסור להכין.

כז. בשעה"צ (תקג, ד) כ' דמותר, אבל בפמ"ג (ר"ס תקלג במ"ז) כ' בזה"ל הנה או"נ מיו"ט לחבירו כמו מראשון לשביעי אסור, וע"ע בעמק ברכה (יו"ט אות ח) שהוכיח כהשעה"צ מהגמ' פסחים מז. וע"ש בפ"י ר"ח דמב' להיפך דאסור, ול"ע כעת.

כח. נתבאר לעיל ענין קדושה אחת.

כט. משנה עירובין לט. ובר"י.

ל. ברמב"ם פסק (בפ"ו הי"ד) דאסור להתנות ולערב או לעשר משום דהאידנא ידעי בקביעותא דירחא, והק' האחרונים דלענין ביצה (א, כד) פסק דאסורה. והלח"מ תי' דתנאי שאני, שהוא כמוציא שקר, ועד"ז כ' בחזו"א בגי' הגר"ח דכיון שידוע בודאי שהראשון קודש א"כ מכיון להדיא שיחול רק בשני ואסור. והגר"ח ח' דהרי יו"ט א' הוא ודאי ול"ש

כ. מערב עירובין תחומין לשני מקומות אבל בר"ה מערב רק למקום אחד<sup>ל</sup>, ונחלקו הפוסקים בר"ה שנאכל עירובו בראשון אם סומך עליו בשני, וקיי"ל דסומך עליו<sup>ל</sup>.

כא. מברכים ומקדשים ומברכים ברכת הזמן בין בזמן שקידשו עפ"י הראיה ובין בזה"ז<sup>ל</sup>, אבל מבדילים רק במוצאי יו"ט שני<sup>ל</sup>, ולענין ר"ה נחלקו הפוסקים אם מברכים זמן ביום השני, ונקטינן שלכתחילה פוטרין בדבר אחר<sup>ל</sup>. ומ"מ לדעת השו"ע אין מברכים על השופר זמן והרמ"א סובר שאף על השופר מברכים<sup>ל</sup>.

להתנות בו [ולכא' כוונתו דהוא פטומי מילי] ורק לענייני דין הכנה אמרינן שיו"ט הא' הוא כחול לגבי יו"ט השני, והיינו שתקנת יו"ט השני לנהוג שהוא הקודש והא' חול, ומש"ה לענין הכנה דתליא בב' הימים ביחד מותר. וכ' די"ל עוד דאף היו"ט השני כלפי עצמו הוא כודאי, דתקנ"ח היתה להסתפק שהוא היו"ט, ומש"ה ל"ש בו תנאי כיון שאינו ספק באמת, ומה שייך שיאמר דלהצד שהוא חול יחול העירוב. ועוד, דיש חסרון מצד המעשר דכיון שמבורר שהוא מחיל את המעשר עתה ע"כ גם זה בכלל האיסור, ורק כל יו"ט כלפי השני הוא חול, דא"א שיהיה ב' ימים בודאי, וע"ע באבי עזרי.

לא. דקדושה אחת היא וכ"מ מתור"ד הגמ' עירובין לט: וכן היה ר"י אוסר בשני יו"ט של ר"ה בגולה ע"ש, וכ"כ ברמב"ם, ופשוט.

לב. משנה עירובין לח. דביו"ט מותר וכו"א, ולענין ר"ה מבו' במשנה לט. וכחכמים דהיינו ר"י.

לג. מחלו' הרמב"ם והראב"ד אם הוא קדושה אחת לקולא וכנ"ל באות ה, והשו"ע (תטז, ב) פסק דסומך עליו.

לד. גמ' בשבת כג. דאביי סבר דספק דדבריהם כגון דמאי אין מברכים ושאינו יו"ט שני דכי היכי דלא לזלזולי ביה תקנו שיברך, ורבא סבר שם דטעמא דמאי משום דרוב ע"ה מעשרין. ורש"י שם פ' דהוא היה סבור דספק דדבריהם ג"כ בעי ברכה, וכ"מ בראב"ד (מילה פ"ג) לענין מילת אדרונינוס, וכ"כ עוד (בסוכה פ"ו ה"ג, ובחנכה פ"ג, ה"ה), אבל דעת הר"ף והרמב"ם דאין מברכים במילה בספק. ובי' המ"מ (פ"ג דחנכה) דהם סוברים כש"כ הרמב"ן בשבת כג. דרבא לא פליג אדאביי אלא דהוא סובר שבדמאי הייתה תקנה לעשר ולא הוי ספק, וע"כ הוצרך לטעמא דרוב ע"ה מעשרין. ולפ"ז לענין יו"ט לכז"ע הטעם הוא כי היכי דלא לזלזולי ביה. והנה משמע דהגמ' קאי על הזמן שהיה ספק, אבל המאירי ביצה ד: הביא בזה פלוגתא לענין ר"ה אם היו מתפללין של חול כמו שאמרו בביהמ"ק בשחרית שיר של חול או דלמא דטעמא שאמרו שיר של חול משום שסמכו על השיר שיאמרו במוסף. וצ"ל לשיטתו דאביי ורבא מיירי אחר שתקנו החשבון או כשהיה ידוע להם מתי יקבלו העדים אלא שהייתה תקנה בתורת ספק, וע"ע ברמב"ן שם.

לה. בגמ' ביצה ד: איתא דר"א הבדיל במוצאי יו"ט ראשון, אבל להלכה לא קיי"ל הכי, וברשב"א פ' הטעם משום דלא לזלזולי ביו"ט שני, וברא"ה כ' הטעם דל"ש הבדלה רק בימים חלוקים אבל הכא שיש קדושה שווה ורק שהוא מדרבנן ל"ש הבדלה. ובאגרות הרמ"ה (עח) הובא בקוב"ש הק' לשיטתו שם שנקט דהבדלה דאורייתא [וכ"כ בשטמ"ק דמש"ה ר"א הבדיל מספק, וע"ע בפמ"ג (א"א סו"ס רצו)] האין בטלו חז"ל דין הבדלה, ותי' דהם סמכו על מה שמבדיל ביו"ט שני. ומבו' דיש השלמה להבדלה דיו"ט אף בליל היום השני, ודלא כש"כ רעק"א דיש השלמה רק יום אחד. ועוד כ' דחז"ל ביטלו בשב ואל תעשה, וע"ש עוד בקוב"ש.

לו. ברא"ש (ר"ה פ"ה, יד) ובטור (תר) הביאו דרבותיו של רש"י כ' דאין מברך כיון דקדושה אחת היא וכיומא ארכיתא, ורש"י חולק דממ"נ מברכים דאם הוא ספק מברך כמו בכל יו"ט שני, ואם הוא בגדר ודאי כמנהג שהיה הרי יום השני עיקר. והנה מש"כ ממ"נ דאם הוא מספק וכו' כוונתו לכא' לומר דקודם תקנת ריב"ז הרחוקים שהיו עושין ב' ימים היו מסתפקים שמא באו עדים קודם המנחה ואז השני חול או שמא באו אחר המנחה ושניהם קדושים והשני עיקר, אבל צ"ב דלהצד הא' אי"צ לומר זמן רק להצד דהשני קודש, וא"כ אין כאן שני צדדים. ועי' בחזו"א (ס"ס קלא) שהעיר בזה, ובאמת החזו"א לשיטתו דפשיטא ליה שהתקנה הראשונה הייתה אף כשלא באו עדים כלל נהגו ב' הימים קודש. אבל הריב"ש (תקה) ב"י את כוונת רש"י דהרחוקים מסתפקים שמא לא באו עדים כלל והשני קדוש והראשון חול, וכוונת רש"י דאף אם הראשון ג"כ קדוש והם קדושה אחת מ"מ אינו פוטר את השני דהשני עיקר. ואפש"ל עוד דכוונת רש"י לומר דאף להצד שבאו עדים בראשון והשני חול הרי בשאר יו"ט תקנו לומר מספק שמא השני עיקר, וה"נ הכא צ"ל

**כב.** בזמן שקידשו עפ"י ראייה היו סופרים כל יום ב' ימים מספק"י וי"א שלא היו סופרים"י, ובוה"ז לכו"ע אין סופרים רק מיום הראשון, וי"א שהיו מדליקים ט' ימים ח' נרות חנוכה, ובוה"ז אין מדליקים, ונהגין להתענות רק יום אחד"א.

**כג.** התיירו לכחול את העין ביו"ט שני בזה"ז אבל ביו"ט של ר"ה אסור"י, וי"א אף שאר מכשירין או"נ במלאכה דרבנן ויש חולקין בזה"י.

**כד.** התיירו כל צורכי מת ביו"ט שני בזה"ז ואפילו ביו"ט שני של ר"ה"י.

**כה.** נחלקו הראשונים אם מותר בזה"ז למול ביו"ט שני, אבל בר"ה אסור"י.

מספק. ואף להצד דבאו עדים אחר המנחה או שלא באו כלל הרי השני עיקר, וכו"ל. ובעיקר דברי רש"י צב"ט, דהרי אחר תקנת ריב"ז נהגו ב' ימים בקדושה אחת, רק כדמפרש רבא ה: דתקנו שכשבאו עדים אחר המנחה לא תתבטל תקנה הראשונה ונהגו שאף השני קדוש, ועכ"פ נמצא דהראשון עיקר. וכן תמה בב"ח, וכ' לפרש דמ"מ הרי הטעם שנהגו כן הוא משום קודם תקנת ריב"ז, דאז השני היה עיקר והיו אומרים זמן בשני, ומש"ה אף בזמן רבא המשיכו לנהוג כן, וכ"כ בחזו"א שם. אמנם הגר"א ציין לפי הר"ח בתוס' דלרבא נהגו ב' ימים רק בלא באו עדים בא', ואז נמצא באמת שהשני עיקר, והרחוקים חששו להצד הזה ומש"ה נהגו קדושה אחת והשני עיקר, והשתא מנהג אבותינו בידינו. ואת עיקר הפלוגתא בין רש"י לרבננו ב' בחזו"א שם, דרבננו סברו דנפטר במה שאמר בא' ורש"י סובר דכיון שהשני עיקר והוא דאורייתא ראוי לברך עליו, אבל הריב"ש כ' דאין לומר דכיון דקדושה אחת היא חשיב כאומר זמן ב' פעמים ביום אחד, כיון דלדין הראשון מה"ת והשני מדרבנן [ולכא' הה"נ בזמנא, שהיה להיפך] ולא הוי ממש כיומא אריכתא, ודמי לשאר מצות דרבנן שמברכים עליהן. וכנראה דלזה כיון המג"א שכ' דאף דקדושה אחת היא מ"מ ב' ימים הם, וכנראה הוסיפו עוד סברא מלבד סברת רש"י, וע"ע ברשב"א בתשו' (ח"ז, טו) ובתשב"ץ קטן (קכ).

לו. בטור שם הביא פלוגתא בין לענין זמן דיו"ט ובין לענין השופר וסיים דאם חל יו"ט א' בשבת לכו"ע מברכים בשני, ובב"ח הביא מההגה"מ שכ' דאף החולקין על רש"י לענין ברכת הזמן על היו"ט, מודו לענין זמן דשופר דמברכים דהוא מצוה נפרדת ואין יוצאין בזמן של אתמול, אבל הוא הביא מהאגור דכ' להיפך, דאף שלענין הזמן על היו"ט מברכים מ"מ על על השופר לא ברכו. ובי' הב"ח דהם סברו דברכת הזמן שעל היו"ט פוטרת את ברכת הזמן שעל השופר בשני שהוא ג"כ מדרבנן, משא"כ ביו"ט ראשון דהשופר מה"ת וזמן דקידוש הוא מדרבנן [וק"ק, דלכא' אין אומרים את הזמן על הקידוש אלא על היו"ט, שהוא ג"כ מה"ת]. ולפ"ז אף אם חל יו"ט א' בשבת לא יברכו בשני, ובשו"ע (ס"ב) כ' רק שאם חל יו"ט א' בשבת אומרים זמן בשני והרמ"א כ' לומר אף כשהא' חל בחול, וכ' במ"י דבוה"ז א"צ בגד חדש, וכש"כ הב"ח דהשופר הוא מצוה נפרדת ואין יוצא במה שבירך בא', ומ"מ כ' במג"א דלכתחילה טוב לבלוש בגד חדש, ובשעה"צ העיר דהא גם הקידוש בשני הוא חובה ואינו נפטר במה שבירך בא' [ומבו' מדבריו ג"כ דהזמן הוא על הקידוש ולא על היו"ט, וצ"ע שהנשים מברכים על הנרות, ושמן מברכים על מצוות היום והכל בכלל. ומ"מ יש לישב דהא השופר אינו נפטר בברכת הזמן על היום, משא"כ הקידוש, ומש"ה א"צ לברך על השני, שהוא כיומא אריכתא ונפטר בברכה על הא', ול"ע כעת].

לח. כ"מ בבעה"מ סוף פסחים ויובא להלן.

לט. כ"כ בדב"א (ח"א לד) דל"ש ספירה מספק.

מ. ברו"ה הנ"ל פ' שהטעם הוא משום דבוה"ז אינו רק זכר בעלמא ואין לנו להחמיר בו, והוסיף דאם נחמיר עי"ז יבואו לזלזל ביו"ט ראשון של עצרת שהוא מה"ת, והלכך אין לנו אלא מה שנהגו, ועכ"פ מבו' מדבריו כש"נ לעיל, דבזמן שקידשו עפ"י ראייה היו סופרים ב' ספירות מספק.

מא. עי' מנ"ח (שא) שהאריך בכ"ז ול"ע כעת.

מב. גמ' ביצה כג. דמותר לכחול העין ועי' ברמב"ן בתה"א (סוף שער המיחוש) דכ' דשמעין מינה דכל צורכי חולה שאין בו סכנה נעשים עי' ישראל ביו"ט שני, וכ' דכ"ז במלאכה דרבנן, והביא ד"א דצורכי חולה הוי דבר שאין שווה לכל נפש ולא דמי למכחל עיניה, דאף הבריאים כוחלים, והטעם שהתירו הוא משום דביו"ט שני נקטינן כר"י דהותר אף מכשירין. וכ' דלפ"ז הה"נ לכבות הנר משום דבר אחר, וכ' ע"ז הרמב"ן ואין לי לחלק דכל הסרת כאב וצער חולי

כו. אסור להכין ולבשל מיו"ט ראשון לשני ואפילו בר"ה [ויש מתירין לבשל בר"ה היכא דאיכא הואיל]<sup>20</sup>.

כז. מוקצה דביה"ש ביו"ט ראשון מותרים בשני ובר"ה אסורים<sup>21</sup>, ודבר שנעשה מוקצה בראשון וחוזר ונעשה ראוי ביו"ט שני אסור, ובר"ה נחלקו הפוסקים<sup>22</sup>.

כח. אין איסור הכנה דרבה מיו"ט ראשון לשני<sup>23</sup> ונחלקו הפוסקים בר"ה.

כט. וכן אין איסור משבת ליו"ט שני שחל ביום ב', אבל משבת ליו"ט ב' של ר"ה אסור ויש מתירין<sup>24</sup>.

מכשירין הו, דבלא"ה לא מתהני מאכילה, ובפשטות משמע דהרמב"ן כ"כ רק לשיטתם, אבל הרמב"ן גופיה נקט דהטעם שהותר למכחל עיניה הוא משום דהתירו לעשות איסור דרבנן לצורך חולה שאין בו סכנה. ולפ"ז לדעת הי"א אין מקור לחלק בין איסור דרבנן לאיסור מה"ת. אמנם בר"ן הביא בתחילה את דברי הרמב"ן דשמעין מינה להתיר שבות לצורכי חולה שאין בו סכנה, ואח"כ כ' דביו"ט שני פסקין כר"י ומותר כל מכשירין וכן לכבות הנר מפני דבר אחר, ומשמע דנקט שהטעם שהותר צורכי חולה הוא ג"כ משום דמכשירין נינהו, כש"כ הרמב"ן בסו"ה. ובאמת כ' הפר"ח (תצו, ב) דהטעם דהתיר הר"ן לכבות מפני דבר אחר אף שכ' בתחילה שהתירו רק שבות הוא משום דה"נ הוי מלשאל"ג.

מג. נתבאר בהערה הקודמת דתליא בשאלה אם ההיתר הוא משום דהתירו רק צורכי חולה או דסמכו על ר"י להתיר מכשירי או"נ [או כש"כ רש"י והתוס' דר"י ריבה אף שאר צרכים], ובקר"נ (פ"ב ס' כ אות ג) הביא מהפר"ח שכ' להתיר לכבות את הנר מפני דבר אחר, עפ"י הר"ש מלוניל הרמב"ן ורשב"א ר"ן ורא"ה וכ"כ בא"ר, אבל בקר"נ כ' דמהרי"ף והרמב"ם והרא"ש ורי"ז וראב"ן וטור שסתמו משמע דאסור, והטעם הוא דכיון דעיקר ההיתר הוא משום דר"י גופיה סבר דמלאצל"ג חייב והתירו רק בכחילה שהוא שבות. וצ"ב, דעכ"פ לדידן דקיי"ל כר"ש מ"ש זמ"ז. ובבה"ל (תקיד, א בד"ה או, ונד"ה אסור) הביא שכבר בב"י ובדרכ"מ הארוך (תצו) כ' דהטור ושאר פוסקין אוסרין, וכ"פ ביש"ש (ל-לא), ובמאירי ג"כ הכריע דאסור, וברשב"א כ' דראוי לחוש ולאסור, וע"כ כ' הבה"ל להחמיר ע"ש.

מד. ביצה ה. דכחול שויוה רבנן וכ"פ בשו"ע (תקנן, א-ד).

מה. במשנה בשבת קלז. מבוי דבר"ה אסור, והרמב"ם (מילה פ"א ה"ו) למד מזה דביו"ט ב' של גלויות מותר למול, אבל הרא"ש בשו"ת (ס"ס כו והבא בכס"מ) פליג דאין ראיה ממתני', דהתנא נקט ר"ה משום דבא"י קאי (אולם אליבא דרבה, דאמר דבזמן שחבר הבית חזר ר"ה להיות ב' קדושות, לכא' אין חילוק בין ר"ה לב' יו"ט של גלויות, ויהיה מבוי דגם בזה אסור ול"ע כעת) וכ"פ בשו"ע (יו"ד רסו, ח) דאין מלין ביו"ט שני. ועי' בתשו' נוב"י (או"ח ל) שהק' מ"ש יו"ט שני מר"ה, ובאמת כבר מצינו דס"ד להחמיר יותר בב' יו"ט לענין מכחל עיניה בגמ' כג., ויל"ב דכיון שתקנה כיום ארוך לא רצו לחלק ביניהם. ועוד שמעתי לומר עפ"י הרמב"ן במלחמות ה: והתוס' בסוכה לט: שכ' דבר"ה הייתה תקנה קבועה ולא רק מנהג אבותינו, וכ"מ קצת ברמב"ם דלענין יו"ט כ' שתקנו שיזוהרו במנהג אבותיהם ולענין ר"ה כ' שתקנו בזה"ו שיהיו נוהגים ב' ימים, ומש"ה בר"ה חמיר טפי.

מו. כ"פ השו"ע (תקנ, א) ובב"י הביא כן מהסמ"ק, וע"ש במג"א דאף שכ' הרמב"ם דר"ה הוי קדושה אחת אף לקולא וכ"פ השו"ע (תצו, א), מ"מ כ"ז לענין עירוב דממ"נ שרי להלך בשני, דמה"ת הוא חול ומדרבנן הוא קדושה אחת עם הראשון ומועיל העירוב בראשון, אבל בישול אסור מה"ת. אולם הגר"א כ' שדברי השו"ע הם כהראב"ד דקדושה אחת היא לחומרא ולא לקולא. וקשה, דהשו"ע הא פסק לענין עירוב כהרמב"ם. ובבה"ל תמה ע"ז, דהאיך שרי לבשל כיון שמה"ת היום השני הוא חול, ותי' דמה"ת אמרינן הואיל, ואף שמדרבנן לא סמכין על הואיל הא מדרבנן דנים כימא אריכתא. [אכן כ"ז ל"ש למש"כ הב"מ והבה"ל (תקנז) לדעת הרמב"ם דמה"ת לא סמכין על הואיל אלא שאין לוקין ע"ז]. ולפ"ז כ' הבה"ל דסמוך לחשיכה, כשאין שהות לאורחים, אסור אף להרמב"ם. וע"ש בשע"מ ובקר"א בעירובין ובהגהות ר"ב פרנקל שכ' לתרץ את קושית המג"א דלענין עירוב תחומין שעיקרו דרבנן הקילו טפי, וכע"ז כ' בחי' אבהע"ז [ולכא' טעם המג"א פשוט, וע"כ צל"פ כש"כ הבה"ל דמה"ת הרי אמרינן הואיל, ול"ע כעת].

מז. פשוט, וכ"מ בביצה ג: דרבינא בריה דרב עולא סבר דר"י אסר ביצה ביו"ט משום מוקצה ומ"מ ביו"ט שני מותר משום דלא הוי קדושה אחת כמבוי, במשנה בעירובין, וכ"מ בכל הפוסקים.



ל. אבילות יום ראשון דאורייתא דוחה יו"ט שני של גלויות ועולה מן המנין, ולענין ר"ה נחלקו הפוסקים<sup>2</sup>.

לא. ספק המוכן נחלקו הפוסקים אם מותר ביו"ט שני מדין ס"ס<sup>3</sup>, ולענין ר"ה באופן שהספק הוא אם ניצוד בראשון או בשני אסור<sup>4</sup> ובאופן שהספק הוא אם ניצוד בשני או מערב ר"ה יש להסתפק<sup>5</sup>.

לב. אתרוג שפסול רק ליו"ט ראשון נחלקו הראשונים אם נוטלין בשני ומברכים עליו, וקיי"ל שנוטלים בלא ברכה<sup>6</sup>.

(מח). ביו"ט שני אסור משום דהוקצה בביה"ש דשני, ובר"ה תליא בפלוגתא אם היא קדושה אחת אף לקולא, וממילא היא כמוקצה באמצע השבת דלא אמרינן בזה מיגו דאתקצאי לאותו זמן כמב' בביצה כז:.

(מט). כמב' בגמ' ד: דלרב דב' קדושות הם ביצה שנולדה בזה מותרת בזה ולא היא כיו"ט הסמוך לשבת דמב' בע"א דאסור משום הכנה דרבה.

נ. הרא"ש (פ"א ס"א) הביא מסה"ת דשיירי פתילות שכבו בשבת אסורים ביו"ט משום הכנה דהשתא דולק יותר טוב, וכ' דלפ"ז בליל יו"ט שני של ר"ה אסור להדליק בפתילות שכבו בא' דר"ה, וכ"פ בטור (ס"ס תקא). והב"י תמה ע"ה, דמ"ש מפתילה שכבתה ביו"ט עצמו דמותר להדליק בה, ובדרכ"מ כ' דאפשר דאה"נ דאסרו אף ביו"ט גופיה [והטעם צ"ל כמו שאסרו ביצה בו ביום משום גזירה], ועוד כ' [דבאמת לא דמי לביצה דהוי הכנה מדרבנן ולא שייך לאסור משום יו"ט שאחר השבת] אלא דר"ה היא קדושה אחת רק לחומרא ולא לקולא ומש"ה אסור ביום השני משום הכנה, ועד"ז כ' הי"ש. ובג"י רעק"א ובב"מ הק' דהרי ממ"נ להצד דלא היא כקדושה אחת הוא משום דדנים עליו כספק חול. ועוד, דהא פסק השו"ע (תטז, ב) כשיטת הרמב"ם דהם כקדושה אחת אף להקל. והנה מב' מהאחרונים הנ"ל דלהצד דהוי קדושה אחת ודאי דל"ש בזה הכנה, דכמכין ליומא הוא. אולם בגאוו"י (עירובין לח: ד"ה אמר) כתב דהכנה דרבה שייכא אף לחכמים, דמסקא להו דשבת ויו"ט כקדושה אחת היא, ע"ש. והטעם הוא דבעצם הוי ב' ימים שונים רק דקדושתם שווה ומנהיג לענין לערב אחד, אבל לגבי הכנה י"ל דמ"מ הוי זילותא דיו"ט דמכין לחבירו. אמנם במג"א (תרכד, ז) כ' דשבת ויה"כ אם הוי קדושה אחת להקל אין בו איסור הכנה, וכ"מ ברעק"א הנ"ל.

וכ' הב"י דכיון דשאר פוסקים לא הביאיהו ש"מ דלא סברי כסה"ת, וכ"פ הרמ"א (תקא, ז) דשרי ואפילו ביו"ט שאחר השבת. והטעם דשרי אף ביו"ט שאחר השבת הוא משום דהוא סבר דהכנת הפתילה לא חשיבה הכנה כיון שגוף הפתילה היה בעולם, וכש"כ המ"ב, אבל אכתי יל"ד בשאר דיני הכנה, כגון עגל שנולד בא' אם מותר בב' למאן דאסר משום הכנה, אבל הגר"ז (בקי"א) כ' דקיי"ל דהם קדושה אחת אף להקל, ועוד דממ"נ אם אינן כקדושה אחת א"כ הוי כשאר יו"ט של גלויות דדנים דחדא מנייהו כחול, ואי"ז הכנה.

נא. כ"כ בב"י תקיג וכן הביא שם הדר"מ מהמהרי"ל וכן דייק מהר"ן, והטעם פשוט דממ"נ אחד מהם חול ויו"ט לא הכין לשבת, וכ"כ הרמ"א שם (סעי' ה).

נב. בשו"ת הרשב"א (ח"ה, רי) הביא מהר" שלמה דמתיר היכא שחל ר"ה ביום ה' ו', דלא אמרינן הכנה מב' ימים וכ' ע"ז הרשב"א דכבר הורה זקן בהכנה דרבנן, אבל לדין יש תשובה דשני ימים של ר"ה כיומא אריכתא, והובא בב"י (תקטו, ד). ובשו"ע הביא ב' שיטות בזה, וכ' המג"א והמ"ב טעם המתירין דלא אמרינן הכנה מב' ימים וכנ"ל, וצ"ב הטעם בזה. אבל בכלבו (נח, הובא בב"ח תקיג) כ' דחכמי לוגיל והראב"ד התירו לפי דאנן בקיין בקביעותא דירחא ואסור משום גזירה [דאתי לקלולין] ודי לנו שנאסור ליו"ט ולא נאסור לשבת משום גזירה אחרת דהכנה, שאין לנו לגזור שני גזירות זא". ושמעתי שדעת הראב"ד הנ"ל נמצא בתמים דעים (ע"ש ס"ס קכ). וכן פ' הגר"א (תקטו, ד) וכ' דטעם האוסרין הוא כיון דכיומא אריכתא הוא לא חילקו חכמים בדינן [רק לענין מת]. וכ' הרמ"א שם דיש להחמיר, אבל י"ל שהרמ"א החמיר שם רק משום דמירי שתלש הגוי את הפירות, וכשיטתו (תקטו, א) שגוי שתלש בראשון אסור בשני מדין כדי שיעשו, דשני אינו ראוי לעשיה [וע"ש במ"ב שהביא מהט"ז שכ' דאי"צ להמתין במוצש"ק בכדי שיעשה ורעק"א חולק]. וע"ע במ"ב (תקיג, יט) לענין ביצה שנולדה בא' דר"ה שחל ביום ה' שאסורה בשבת ולא ציין לשו"ע הנ"ל שהביא מחלו' בדבר. ושמעתי לחלק דכל הסברא שאין הכנה לב' ימים היא רק בהכנה שנעשית ע"י האדם ולא בהכנה דממילא [ועי' בבה"ל

לג. טומטום אינו מוציא בשופר אף ביו"ט שני של ר"ה<sup>יז</sup>.



(תקטו, א) שדימה דבר זה אף לענין גזירה שמא יאמר לגוי, וכמב' בתוס' כד', ויל"פ דהרי הכנת האדם תליא בכוונתו אלא דכיון שאינו ראוי ליומיה חשיב כהכין למחר, אבל כיון שליום הג' הוא קיים מכת היום השני לא דנין ע"ז שהיום הא' הכינו, ובאמת לענין ביצה שנולדה לא מצינו סברא זו אלא רק הטעם השני שנזכר לעיל.

נג. ברמב"ם (אבל פ"י ה"י) כ' דאין דוחה יו"ט שני של ר"ה, אבל בכס"מ שם הביא מהרמב"ן שכ' שכיון שהוא מדרבנן דוחה.

נד. בר"ן (ר"פ א"צ יג. מדהר"י) כ' דיו"ט שני נהגו מספק דאין לנו להחמיר יותר ממה שהיה בזמניהם, וע"כ מצטרף לס"ס, וכ"פ בשו"ע (תצו, ד), אבל במ"ב שם הביא מהמהרש"ל והתרומה"ד (נו) והמג"א (ד) והט"ז (תקטו, ד) דהם חולקין, ופי' המ"ב הטעם דלדידן דבקיאות דירחא לא חשיב כלל ספק לענין להצטרף לס"ס.

נה. כ"כ במג"א (ד) מהתמים דעים, ושם כ' דהה"נ ביו"ט הסמוך לשבת, ופי' בגיליון מהרש"א דכוונתו דהספק הוא אם נתלש בשבת או ביו"ט, וע"כ ממ"נ אסור - דאם נתלש בשבת הוי הכנה ואם ביו"ט אינו מהמוכן, משא"כ בב' יו"ט, דיש כאן ס"ס - ספק בראשון ויותר בשני משום דב' קדושות הם, ואף אם נתלש בשני הא יש ספק חול. ובר"ה דאסור ג"כ י"ל דדוקא בספק נתלש בא' או בב', דאז ליכא ס"ס, דלהצד דנתלש בא' אסור בשני משום מיגו דאתקצאי דקדושה אחת היא, ונשאר רק ספק אחד שמא השני חול, וע"ע בהערה הבאה.

נו. דלכא' היום השני הוא ספק כמו בכל יו"ט של גלויות אלא דהוי ספק חול ספק קדושה אחת, ומ"מ מצטרף לס"ס. אמנם יל"ע במקום שהיו השלוחין באין ביו"ט שני אם היו מפסיקין לנהוג יו"ט באמצע ר"ה. ועי' לעיל שהוכחנו מהנוב"י שהפסיק יו"ט באמצע היום וכ"ה הפשטות. שו"ר שנחלקו בזה רבינו אפרים והרמב"ן במלחמות וכש"כ החזו"א עי' לעיל, ויל"ע בפמ"ג (תצו, ג-ד) ובא"ר (ח).

נז. ברא"ש בסוכה (פ"ג ס"ג) כ' דכל הפסולים בראשון פסולים בשני והובא בטור (תרמט) וכ' דהרי"ץ גיאות ובעל העיטור וה"ר ר"י סברי דכשר, וכן דייק בב"י מהרמב"ם (סוכה ה, ט) והביא מהרשב"א (שו"ת ח"א, כג) דשני הימים כאחד חשובים ובשניהם בעינן לולב כשר דמספק יום ראשון אנו עושין [וע"ש דהה"נ דכל פסולי שופר בראשון פסולין בשני והובא בדרכ"מ (תקפו, ג)], וע"ע בתומה"ד (צה). ובר"ן בסוכה (יד. מהרי"ף) הביא דיש מי שאומר דבזה"ז דאין לנו קדושת יו"ט שני אלא משום מנהג אבותינו אין זה אלא להחמיר בקדושתו אבל להחמיר במצוות הנוהגות בו אין לנו שיש בזה צד קולא שהרי אם לא מצא 'הדר' יושב ובטל ממצוה של דבריהם וכו' ולא נ"ל דבריו דודאי אין לנו להפטר מנטילתו אלא הרי אנו בזה"ז כאבותינו שלא היו בקיאים ואינהו ואנן פסולי ראשון בשני נטלינן אבל ברוכי לא מברכינן, ע"כ תו"ד. ובטור משמע דהוא פסק כהרא"ש, אבל בשו"ע (תרמט, ה) פסק כהר"ן. וכ' הט"ז דהטעם שאין מברכים הוא משום דיש לנו ספק בין השיטות, וכ"כ במ"ב (ג) וכ"פ בגר"ז (כא), ע"ש שהאריך בביאור טעם היש מי שאומר שהובא בר"ן דנהגו רק את הדברים התלויים בקדושת היום, אבל לולב לא תליא בעיקר קדושת היום אלא שהוא נוהג מחמת שהוא יום הראשון, ואין זלזול ליו"ט שני כמה שאין נוהג בזה כמו בראשון. אבל הגר"א פי' דאנו נוטלין משום מנהג אבותינו ואינהו נמי היו נוטלין בלא ברכה [וכ"מ מהר"ן], דמאי דאמר אינהו נמי קאי ג"כ על הברכה, ועוד דהרי טעם הברכה, אף שהוא ספק, מבו' בגמ' בשבת כג. כי היכי דלא לזלזלי ביה, א"כ כ"ש דהכא לא נברך כי היכי דלא לזלזלי ביה, ולא דמי לספירה שמברכים ביום השני, דשם הוא דאורייתא.

נח. מ"ב (תקפט, ו), ועי' מ"ב (תר, ז) שהביא מהמט"א והפמ"ג דר"ה שחל בה' ו' ובא להם שופר בביה"ש לא יתקעו, דהוא ספק דרבנן, אבל בא' דר"ה כה"ג תוקעין בלא ברכה.

הרב דוד שלמה שימל

כולל פוניבז'

## בדין ריבוי בשיעורים ביו"ט לצורך גוי

### ביצה כ"א ע"א

**שאלה:** ידועה השאלה בבישול ביו"ט במלונות וכדו' כשמתאכסנים במלון גם גויים או מומרים שאסור לעשות עבורם מלאכה ביו"ט [כמבו' בגמ' בביצה (דכ"א ע"א) "לכם" ולא לנכרי] האם מותר לעשות מלאכה גם עבורם מדין ריבוי בשיעורים. ונברר את הדברים מתוך סוגית הגמ' בביצה (שם) אשר דנה בב' אופנים בזה: א. בשחיטת בהמה שחציה של ישראל וחציה של עכו"ם ב. באפיית עיסה שחציה של ישראל וחציה של עכו"ם, ויתבאר לפנינו בס"ד.



### פרק א' - בהמה חציה של נכרי וחציה של ישראל

#### א. ביאור הנידון בגמ'

בגמ' בביצה (שם): "בעא מיניה רב אויא סבא מר"ה בהמה חציה של נכרי וחציה של ישראל מהו לשוחטה ביו"ט א"ל מותר א"ל מה בין זה לנדריים ונדבות וכו' וטעמא מאי בהמה אי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה אבל נדרים ונדבות אסור לשוחטן ביו"ט דכהנים כי קזכו משולחן גבוה קזכו". צ"ב מה נידון הסוגיא, הא פשוט שצורך אוכ"נ מתיר השחיטה כדי שתהא לו אפשרות לאכול את חלקו [ואף שדנה הגמ' לדמות למה שמצינו איסור שחיטה בקרבן אף שיש חלק אכילת הדיט, היה לגמ' לתמוה מה טעם יש לאסור גם בזה (קודם שחידשה הגמ' סברת משולחן גבוה קזכי) ולא לדון לאסור שחיטה כשיש שותפות עם העכו"ם]. וביותר צ"ב מאי איבעי ליה, הא משנה ערוכה היא להלן שמותר לשחוט את המסוכנת סמוך לחשיכה אע"פ שהוא יכול לאכול ממנה רק כזית בשר [ואין לומר דהתם שייכת סברת "הואיל וכל חדא וחדא חזי ליה" (והיינו שיכול לאכול כל כזית וכזית) והכא חצי אין ראוי לו, דלכאו' כל חדא וחדא חזיא שייך היכא שעשה בזא"ז, דבכה"ג י"ל על כל עשיה ועשיה בפנ"ע "כל חדא וחדא חזיא ליה" אולם כשעושה בב"א יותר מהאוכ"נ לא שייכת סברא זו].

והנה נחלקו האחרונים האם בשחיטה של בהמה בעי' לדינא דריבוי בשיעורים, דבמנ"ח (מ' ל"ב) כ' דכל שהבהמה יותר גדולה ואי"צ לכולה ההיתר הוא מדין ריבוי בשיעורים, והאו"ש (פ"ח משבת) פליג [וביאור פלוגתתם האם אנו דנים נטילת נשמה מכל חלק וחלק מהבהמה דלפי"ז בעי' לסברת ריבוי בשיעורים, או שהיא נטילת נשמה אחת לכל הבהמה]. והתינח להמנ"ח א"ש נידון הגמ' האם יש להתיר ריבוי בשיעורים, אולם להאו"ש דאי"צ בזה אפי' לסברת ריבוי בשיעורים צ"ב מהו נידון הסוגיא לאסור כששוחט וצריך להשחיטה לצורך אוכ"נ.

וצ"ל בזה דמאחר דילפי' "לכם" ולא לגבוה ולא לנכרים דנה הגמ' להוכיח מנו"נ דכל שהעשיה היא גם לצורך גבוה אסור, וה"ה הכא, כל שחציה של עכו"ם ועשייתו גם לעכו"ם אסור, ודחתה הגמ' דהאיסור לגבוה רק משום שמשולחן גבוה קא זכו, אולם הכא, שא"א לכזית בשר בלא שחיטה הוי כצורך אוכ"נ ומותר.



### ב. תמיה על חידוש הב"י

ויעוי' בב"י (סי' תצ"ח) שדקדק מהרא"ש והכל בו דאם יש לישראל ועכו"ם ב' בהמות בשותפות צריך הוא לחלוק את הבהמה קודם שחיטה וליתן את הבהמה השניה לעכו"ם כדי שתהיה כל השחיטה לצורך ישראל. והדברים צ"ע, דמאחר שהסיקה הגמ' דא"א לכזית בשר בלא שחיטה מ"ט צריך לדאוג שכל השחיטה תהא לצורך ישראל, הא גם כשהשחיטה היא לצורך חצי בהמה הו"ל שחיטה לצורך אוכ"נ ומותר.



### ג. הביאור בכל הנ"ל

וצ"ל בזה דהנה להלן בגמ' מבו' שעיסה שחציה של עכו"ם וחציה של ישראל כיון שאפשר לחלקה ולאפות רק את של ישראל צריך לחלקה, ויתבאר להלן שאפי' באפיה אחת בחד טירחא שיש היתר של ריבוי בשיעורים מ"מ צריך לחלקה, וצ"ב הטעם. ומבו' דגם במקום שמעיקר הדין יש היתר של ריבוי בשיעורים יש קפידא מלעשות את המעשה גם לצורך עכו"ם ומה"ט צריך לחלק את העיסה (ויבו' עוד להלן אי"ה באורך), ובתוס' בפסחים דמ"ו ע"ב מבו' שהוא מדרבנן.

ולפי"ז יש לבאר דגם בשחיטה אף שמעיקר הדין יש היתר לעשות את מעשה השחיטה משום צורך ישראל, מ"מ לכתחילה צריך לעשות באופן שיהא המעשה שחיטה רק להישראל ולא לעכו"ם, ובזה חידשו הראשונים הנ"ל דכל שאפשר בלא שתהיה העשיה לעכו"ם מחוייב בזה הישראל.



### ד. פלוגתת הט"ז והב"י

ויעוי"ש בב"י שכ' דגם כשיש להם בהמות שוות כל שאם ישחט בהמה אחת עבורו יפסיד את חציה (משום שאי"צ לכ"כ הרבה בשר) אין צריך לחלוק את השותפות באופן שתהא כל הבהמה שלו אלא הוא יכול לשחוט ולתת חציה לעכו"ם. ובט"ז (סק"י) פליג עליה דמצינו בסוגין דבעיסה חציה של עכו"ם שאפשר למפלגינהו חייב הוא לחלוק ולא לאפות את כולה, אעפ"י שיש שבח באפיית כל העיסה שהפת נאפית יפה (וכמו שמבו' בתוס' ד"ה עיסה). ומבו' דאסור לעשות לצורך עכו"ם אע"פ שיש לו הפסד בדבר, וה"ה שאין לשחוט בהמה חציה של עכו"ם אעפ"י שיש הפסד בדבר.

ובאחרונים השיגו ע"ד הט"ז וביאור תמיהתם דבעיסה בעי' להיתר של "ריבוי בשיעורים" וכה"ג כל שיש תוספת בעשיה בשל העכו"ם אסור, אולם בבהמה שהיא אותה עשיה המועלת גם לעכו"ם כל שיש לו הפסד מותר. ובשי' הט"ז צ"ל דמ"מ יש ללמוד דכשיש קפידא שלא לעשות לצורך עכו"ם א"א לעשותו אפי' במקום הפסד, ואי נימא דס"ל כהמנ"ח שגם בבהמה הוא מדין ריבוי בשיעורים א"ש טפי.



## **פרק ב' - עיסה חציה של נכרי וחציה של ישראל**

### **א. בירור סוגית הגמ' די"ז ע"א בדין "ריבוי בשיעורים"**

בגמ' (שם): "עיסה חציה של נכרי וחציה של ישראל אסור לאפותה ביו"ט דהא אפשר למפלגה בלישה". יש לברר מ"ט אין בזה היתר של ריבוי בשיעורים. ויש להקדים בזה את בירור סוגית הגמ' לעיל (די"ז ע"א). הנה בגמ' (שם) מבוי' "באמת אמרו ממלאה אשה כל הקדירה בשר אעפ"י שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת וכו' אבל לאפות אינו אופה אלא מה שצריך לו, רשב"א אומר ממלאה אשה כל התנור פת מפני שהפת נאפית יפה בזמן שהתנור מלא". ביאור החילוק בין הרישא לסיפא מבוי' דרש"י שם, דברישא שהאשה מבשלת וממלאה בחד טירחא שייך בזה היתר של ריבוי בשיעורים (שמותר לכתחילה ביו"ט) ובסיפא שהיא אופה כאו"א לבד [היינו שמדביקה כל פת ופת בתנור בפנ"ע] אין שייך ההיתר של ריבוי בשיעורים, וע"כ הוצרך רשב"א להיתר שאפיית כל התנור מועילה לאפיית כולם.



### **ב. היתר ריבוי בשיעורים לצורך גוי**

ויש לברר האם היתר ריבוי בשיעורים הוא דווקא כשאופה הכל לצורך הישראל או שמא אפי' כשחציה לצורך גוי, ובפשטות הוא תלוי בפלוגתת הראשונים בדין ריבוי בשיעורים ביו"ט מה טעם היתרו, דיעוי' בר"ן (די"ז) שהביא את שיטת הראשונים שדין ריבוי בשיעורים אינו היתר דווקא ביו"ט אלא אפי' במבשל לחולה בשבת כל שהרבה בשיעורים פטור (אלא שאסור מדרבנן, וביו"ט משום שמחת יו"ט התיירוהו). אמנם בר"ן כ' שבמבשל לחולה הוא שהוא דחוייה כל שמרבה בשיעורים לצורך בריא אסור מדאורייתא, ודווקא ביו"ט שהוא הותרה כל שהוא מרבה על העיקר תוספתו כמוהו. ועוד, שנראה להם לחכמים שכאן שאמרה תורה "אך אשר יאכל לכל נפש וגו'" לא הוצרכה לשקול ולדקדק שלא יבשל אלא המצטרך אליו וכו' עכת"ד.

והנה, להראשונים שמרבה בשיעורים מותר מה"ת בכל גוונא לכא' שייך היתר זה גם לצורך גוי [וכן נתבאר בר"ן שם (בתחילת דבריו) דהא דקתני אין מזמנין את העכו"ם ביו"ט שמא ירבה בשבילו הכוונה שמא ירבה בקדירה אחרת], אולם לשי' הר"ן דפליג לכא' הוא תלוי בב' ביאורים, דאם הסברא להתיר ביו"ט היא משום שהוא "הותרה" הוא סברא להתיר גם ריבוי בשיעורים לצורך גוי, אולם לסברתו הב' שהיא סברא בגוף ההיתר לישראל שלא ניתן רק לשיעורו א"כ היתר זה שייך דוקא בישראל ולא בגוי [וקצת יש להעיר דהר"ן שם בתחילת

דבריו נקט בפשיטות שריבוי בשיעורים ביו"ט לצורך נכרי מותר וכל פלוגתתו עם הרשב"א היא רק בשבת, ולהנתבאר הוא תלוי בב' סברותיו שבסוף דבריו וצ"ע].



### ג. פלוגתת הראשונים בזה

ובב"י ודרכ"מ (סי' תקי"ג) הביאו מהאורחות חיים שאסור להרבות בשיעורים לצורך גוי ביו"ט, ובב"י כ' ע"ד שמהראשונים מבו' דלא כוותיה, וכוונתו לדברי הר"ן שהובא לעיל שנקט בפשיטות שיש היתר ריבוי בשיעורים לצורך גוי.

עוד מצינו פלוגתת הראשונים בזה בתוס' בפסחים (דמ"ו ע"ב) באופן שישראל אופה עיסה שחלק ממנה היא חלה האם בעי' להתיר את האפיה משום סברת הואיל ואי בעי מתשיל או גם בלא"ה, ברשב"א שם כ' שגם בלא הואיל מותר והר"י פליג (וביאור ראייתו מסוגיין יבו' להלן). וביאור פלוגתתם הוא בהנ"ל האם כשיש חלק של גוי או של גבוה מותר להרבות בחד טירחא או לא.



### ד. ביאור פלוגתת הראשונים הנ"ל

ולכאור' ביאור פלוגתת הראשונים האם יש להקל ריבוי בשיעורים בגוי האם רבנן אסרוהו ואין נידונם כלפי הדאורי', כיוון שסברת ריבוי בשיעורים היא שכל שיש היתר להמעשה לא אכפ"ל מה שהאדם מרבה בו עם חלק שאין לו סיבת היתר.

עו"ל שסברת הראשונים לאסור היא גם מדאורי' דברשת "לכם" ולא לנכרים נתחדש דבעי' שהעשיה תהא רק לכם, וע"כ אפי' בריבוי בשיעורים כל שהעשיה אינה רק "לכם" אלא גם לגוי אסור מדאורי' [והיינו דבריבוי בשיעורים לישראל אף שאין הכל צורך אוכ"נ מ"מ הכל מיקרי לכם, משא"כ כשיש חלק של נכרים אין כל העשיה "לכם", ויהא אסור מדאורי'], וכן נקט הב"מ (סוסי' תקי"ב) עיי"ש.

[עוד היה מקום לדון שכל היתר ריבוי בשיעורים מדאורי' הוא רק משום סברת כל חדא וחדא חזיא ליה, אולם כשחציה של גוי (ויש לו בעלות ג"כ לקבוע מה יהא חלקו) אין לדון על חדא וחדא חזיא ליה, ויהא אסור מדאורי'. אמנם ז"א, וכמו שנתבאר לעיל (בענין הקודם) דכל סברת כל חדא וחדא חזיא ליה שייכת כשהאדם עושה כמה עשיות נפרדות, דכזה יש לנו להתיר כל עשיה ועשיה משום שעשיה זו מצ"ע מותרת. אולם כשהוא עושה עשיה אחת מרובה שיש בה חלק שאין לו צורך בה אין מקום להתירו מדאורי' משום סברת כל חדא וחדא חזיא ליה (וסברא זו מתבאר בקוב"ש בדי"ז עי"ש)].



### ה. ראיות דאיירי סוגין גם בחד טירחא (וביאור סוגין לפי"ז)

ויש לברר בסוגין האם החיוב לחלוק את הלישה ולא לאפות את החלק של הגוי היינו גם כשהוא בא לאפות פת אחת (היינו בחד טירחא) או דווקא כשהוא אופה כמה אפיות נפרדות.

ובתוס' בפסחים הנ"ל הביא ר"י ראיה לשיטתו שאין היתר בריבוי בשיעורים אפי' בחד טירחא מסוגיא ש"אפשר למפלגא בלישה", ומבו' שהוא ביאר את הסוגיא בחד טירחא.

עוד מבו' כן בשעה"צ דהנה ברמ"א (תק"ב ס"א) פסק דמותר להרבות בשביל עבדו ושפחתו באותו קדירה והיינו משום שפסק דריבוי בשיעורים לצורך גוי מותר. ומאידך גיסא בסי' תק"ו ס"ו פסק דביש לו קמח או עיסה בשותפות עם הגוי אסור לאפותה ביו"ט אלא יחלקנה ויאפה את שלו, ותמה השעה"צ בסתירת הדינים. ועיי"ש שצידד די"ל דכל מה שפסק הרמ"א לאיסור דווקא כשאופה ב' ככרות נפרדים דלא שייך בזה היתר דריבוי בשיעורים. אמנם העיר שם דמלישנא דגמ' דמחלקת בין בהמה לעיסה משמע דכל ההיתר בבהמה הוא רק משום דא"א לכזית בשר בלא טירחא ובלא"ה אסור אפי' בפת אחת (ויש להוסיף דגם עיקר לשון השו"ע משמע דאסור לאפות אפי' בפת אחת), וע"כ חידש דכל ההיתר להראשונים בריבוי בשיעורים הוא דווקא באופה בפת שלו ואעפ"י שא"א לפייסן בדבר אחר מ"מ כיון שהם אינם יכולים לעכבו מותר אף שאופה בשבילן, משא"כ בעיסה חציה של נכרי לא שייך האי היתר. ולכאנ' היא סברא דרבנן דכל שהוא ממש של גוי לא שייך להתיר משום ריבוי בשיעורים דכה"ג נראה כעשיה לגוי (ודוחק לומר דהוא סברא מדאורי' דכה"ג הוי עשיה לגוי).

וצ"ע לפי"ז היאך תמזה הגמ' על דינא דרב חסדא מברייתא דעיסת כלבים, הא י"ל דכל האיסור לרב חסדא הוא דווקא משום שהוא בשל גוי, משא"כ בעיסת כלבים שהכל של ישראל מותר [ועי' לקמן בזה באריכות].



## ו. ביאור היתר מילוי תנור

והנה תמזהו בתוס' מ"ט צריך למפלגה בלישה הא יש להתיר משום סברת רשב"א דממלאה אשה פת בתנור מפני שהפת נאפית יפה. וצ"ע מ"ט תמזהו התוס' רק משום סברת רשב"א ולא תמזהו מ"ט אין להתיר לרבנן משום ריבוי בשיעורים בחד טירחא. ולכאנ' צ"ל דס"ל להתוס' דהנידון בסוגין כשבא לאפות בכמה אפיות ולא באפיית פת אחת. אמנם כבר נתבאר לעיל (בענין הקודם) שיטת התוס' בפסחים והכרח השעה"צ דהסוגיא איירי גם בחד טירחא, ולפי"ז צ"ב מ"ט לא תמזהו התוס' מרבנן.

וי"ל בזה דלגבי היתר ריבוי בשיעורים בחד טירחא ס"ל להתוס' שיש מקום גדול לחלק שכל ההיתר הוא דווקא לישראל ולא לגויים [וכמו שנתבאר לעיל באורך האם הוא רק סברא דרבנן או אפי' דאורי'], אולם לרשב"א שההיתר הוא משום שכל האפיה נחשבת כתועלת לישראל, א"כ יש לדון את כל האפיה כ"לכם" ולהתירה [וסברא זו מתבארת להדיא בשי' התוס' בפסחים, דכבר נתבאר לעיל מה שהיה פשוט להם בסוגיא דאיירי בחד טירחא (ומהא הוכיחו דלא כהרשב"א שבתוס' שם) ואעפ"כ תמזהו (שם בע"א) מ"ט לרשב"א צריך למפלגינהו בלישה, והא שייכת בזה סברת פת נאפית יפה, וביארו דאיירי באופהו ע"ג גחלים אולם בתנור שרי (ודלא כמו דס"ל בסוגין וכדלהלן). ומבו' מדבריהם דמצד הטירחא ס"ל דיש מקום לאסור בגוי וכלפי סברת רשב"א יש להתיר].

ותי' בתוס' דהטעם שאין להתיר משום פת נאפית יפה כיון שאי"ז טעם להתיר בפנ"ע אלא רק בצירוף סברא דהתם רשות בידו ליקח או זה או זה או משום הואיל וחזי לאורחים. ונחלקו האחרונים בביאור דבריהם, בפנ"י כ' שעיקר הטעם להתיר לפי התוס' בסוגיין הוא משום "הואיל" אלא דמ"מ כדי שלא יהא בזה איסור דרבנן הוצרך רשב"א לסברת פת נאפית יפה, אולם החת"ס כ' דעיקר הטעם להתיר הוא משום פת נאפית יפה, אלא שאי"ז סברא אלא בפת שיש בה היתר מצד עצמה ולא בפת שעיקר אפייתה אסורה.

[וקצת יש לדקדק בלשון רש"י די"ז שהאיסור לת"ק במילוי תנור הוא "טירחה שלא לצורך", ומשמע שאין בזה איסור דאורי'. ואולי משום דס"ל לרש"י דגם ת"ק מודה דאין שייך בזה איסור דאורי' משום הואיל דכל חדא וחדא חזיא ליה (וסברא זו שייכת גם לר"ח וכמו שיבאר אי"ה להלן), וע"כ פירש"י דהאיסור הוא רק משום טרחה שלא לצורך, ורשב"א דן זאת כטירחה לצורך משום סברת מילוי תנור].

ולפ"ר יש נפק"מ עצומה בין ביאורים אלו - האם בסוגיין אליבא דרשב"א יהא איסור דאורי' או איסור דרבנן כשאנו בחד טירחא (או אפי' בחד טירחא, וכמו שנתבאר לעיל בענין הקודם), דאם עיקר ההיתר הוא משום שפת נאפית יפה מותר מדאורי' והאיסור הוא רק מדרבנן.

עוד יש נפקותא בין השיטות הנ"ל בעיקר ביאור התוס', דלהפנ"י דבעי' לדין הואיל להתיר את הדאורי', ע"כ כוונת התוס' היא דהואיל דכל חדא וחדא חזיא היינו גם אליבא דר"ח (וכמב' בגמ' בפסחים שר"ח מודה להואיל זה) והואיל ומקלעי אורחים היינו לרבה, ואילו לשי' החת"ס שיסוד ההיתר הוא משום מילוי תנור, י"ל דגם לר"ח בשביל האיסור דרבנן שלא תהא עשיה שלא לצורך סגי בסברת הואיל ואי מיקלעי אורחים כדי שלא יהא בזה איסור דרבנן [וכן ביאר בשעה"מ עיי"ש].

אלא דיש להעיר ע"ז דלפ"ז היאך תמהה הגמ' על רב חסדא היאך מהני הואיל בעיסת כלבים דהא לית ליה הואיל, והא כיון שאיכא סברת מילוי תנור גם לר"ח אמרי' הואיל. וי"ל דכל מה שסגי בסברת הואיל דאורחים היינו לגבי החיסרון שהחמירו חז"ל שלא סגי בסברת מילוי תנור, כיוון שזו עדיין נחשבת אפיה שלא לצורך, ובזה נתחדש דסגי גם לר"ח בהואיל דאורחים. אולם ביחס לחידושו של ר"ח דיש קפידא שלא תהא האפיה לצורך כלבים מחמת שיכול למפלגה בלישה, בזה ס"ל לגמ' דבעי' הואיל גמור, וע"כ תמהה הגמ' היאך מהני ההואיל ויכול לפייסנהו אליבא דר"ח, והוצרכה לבאר דאירי בדאיכא נבילה (וכמו שתבאר להלן הקולא בזה).

## ז. תמיהת האחרונים על תי' התוס'

במהר"ם שיף ובבית מאיר (תקי"ב) תמהו על תי' התוס' דלפ"ז היאך דימתה הגמ' לעיסת הכלבים, הא התם שייך ההואיל שכ' התוס' ומה"ט מותר, משא"כ בחציה של גוי.

והיה מקום ליישב את קושייתם דאין כוונת התוס' דדווקא "בשל גוי" אלא גם "לצורך גוי" אסור, ולא מועילה בזה סברת כל חדא וחדא. אמנם לכאור' ז"א, דהא בגמ' בפסחים (דמ"ז ע"א)



נתבאר דדנים סברת כל חדא וחדא חזיא ליה גם כשאדם אופה כמה עסות כשעיסה אחת יפריש אותה לחלה בטומאה (ואופה אותה שלא תהא חמץ). ומבו' דאעפ"י שיש לו צורך אחר דנים בזה סברת חדא וחדא חזיא ליה ומותר, וא"כ ה"ה בעיסת כלבים כיון שכל חדא וחדא חזיא ליה יש להתיר.



### ח. ביאור ההיתרים מדאורי' ומדרבנן באפיה מרובה

ונראה בביאור הדברים, דהסוגיא בדי"ז עסקה מהו ההיתר מדאורי' ומדרבנן לאפות יותר מכדי צרכו, ובוזה נתבאר שיש ב' אופנים של היתר מדאורי' א. ריבוי בשיעורים ב. אפי' אפיות נפרדות (היינו הדבקה של פת ופת בפנ"ע בתנור) אליבא דרשב"א משום שפת נאפית יפה. וחידשו התוס' שגם היתר זה אינו משום שתועלת המילוי לחוד נחשב לתועלת, אלא רק בצירוף סברא נפרדת. ונתבאר מהאחרונים הנ"ל לדון האם מילוי תנור הוא סברא דאורי' אלא שצריך את סברות ההואיל שכתבו התוס' או לאידך גיסא.

ונראה לדון שמדאורי' לכו"ע סגי בסברת כל חדא וחדא לחודה [משום שכל אפיה ואפיה אפשר לדון בשעה שאופה אותה שזו תהא האפיה שישתמש בה, וכמו יש לו אוכל בביתו שכ' החזו"א שאם אופה אחרת אין בזה איסור דאורי'. וראיה לזה מהמבו' בגמ' בפסחים (דמ"ו ע"א) דאמר' כל חדא וחדא חזיא ליה, אף שאחד מהפתים שאופה צריך להפרישו לחלה (והוא חלה טמאה שדינה לשריפה), אלא שנחלקו האחרונים לאידך גיסא האם סברת מילוי תנור לחודה ג"כ מועילה לבד מדאו' או שאין היא מועילה לחוד.

עוד ראיה לדבר, דלהלן בגמ' אי' שנתנו להם עגל ושחטו ובישלו לצורך גוי (ולתוס' בשל גוי), וטעם ההיתר מבו' בגמ' משום שחזיא למיכל מיניה. ולכאו' לא איירי שם שבישלו קדירה אחת לעגל שלם אלא כמה קדירות, ואעפ"כ דנה הגמ' בזה ההיתר משום שחזיא ליה, ולפי"ז מבואר שכל חדא וחדא היא סברא דסגי מדאורי'. [ואעפ"י שמדרבנן לא סגי בסברא זו בלא מילוי תנור (וכמבו' בגמ' בדי"ז), י"ל שעיקר תמיהתם היתה היאך היה מותר מדאורי', וע"ז תי' הגמ' דבדאורי' אין איסור, או שמא י"ל באופ"א ואכמ"ל].



### ט. ביאור פלוגתת ר"ח ור"ה

והנה נתבאר בסוגיין דר"ח חידש דעיסה חציה של גוי אין לאפותה משום אפשר למפלגינהו בלישה והביאה הגמ' שי' ר"ה להלן דפליג (עכ"פ לשי' רש"י). ותמוה, הא להנתבאר בתוס' הטעם שר"ח ס"ל דהכא אין היתר הוא משום שאין בזה את ההיתרים השייכים בדי"ז ע"א כיון דלא שייך בזה כל חדא וחדא. וע"כ דר"ה נמי איירי באופן זה (דאל"כ מנ"ל דפליגי), וא"כ מ"ט דר"ה שהתיר. וביותר צ"ע שי' הראשונים דמיירי בכל סוגיין בב' תנורים (דבמילוי תנור מותר גם בנכרי) [ותבו' שיטתם להלן], א"כ מה טעם דר"ה שהתיר בב' תנורים, הא גמ' היא בדי"ז שאין בזה היתר בלא סברת מילוי תנור.

וצ"ל בזה דאף שנתבאר שיש היתר ביו"ט בריבוי בשיעורים או בסברת כל חדא וחדא עם מילוי תנור (עכ"פ לרשב"א) נתחדש בסוגיין אליבא דרב חסדא שיש דין נוסף, שעכ"פ לא תהא העשיה לגוי. והיינו דאף שיותר מכדי צרכו מותר באופנים הנ"ל, מ"מ כל שהוא עשיה לגוי אסור [ומסתבר דבמקום שיש היתר ביותר מכדי צרכו ואופהו לגוי הוא רק איסור דרבנן, או שמא יש לחדש שעשיה לגוי גרע גם מדאורי', וכמו שצידדנו לעיל].

ומעתה ביאור כוונת התוס' דלא מהני בזה סברת מילוי תנור הוא משום שהתם אין צורך זה לחוד מתיר אלא במקום שהוא נעשה לישראל אבל כשהעשיה היא לגוי אסור. ובוה מיושבת קו' מהר"ש דלאו דוקא "בשל גוי" שאין את סברת כל חדא וחדא, אלא גם לצורך גוי הו"ל כעשיה לגוי ואסור.

ולפי"ז ביאור פלוגתת ר"ה ור"ח הוא דר"ה פליג על יסוד זה, וכל שיש את ההיתרים דדי"ז ע"א אין חילוק אם הנותר הוא שלא לצורך או לצורך גוי. וע"כ איירי ר"ה באופן שאין איסור מצד הסוגיא בדי"ז, כגון במילוי תנור, ואין איסור במה שהישראל עושה "לצורך גוי" [ולא שיש דאיירי בב' תנורים יכו' להלן].



### י. בביאור דברי המהרש"א

והנה כ' המהרש"א דלשי' ר"ה אי"צ בשחיטת בהמה לסברת א"א לכזית בשר בלא שחיטה, דהא גם בעיסה מותר אעפ"י שאפשר למפלגה בלישה. וצ"ב טובא, דהא בעיסה יש עכ"פ את סברת מילוי תנור, ומבו' דס"ל להמהרש"א דלר"ה ההיתר הוא משום שכל חדא וחדא חזיא ליה [וס"ל לר"ה דכל שהישראל יכול לקבוע איזה יאכל חשיב כל חדא וחדא חזיא ליה], ומה"ט בשחיטה אי"צ לסברת א"א לכזית בשר. אלא שצ"ע, דבסוגיא בדי"ז מבו' דאין להתיר משום סברת כל חדא וחדא חזיא בלא סברת מילוי תנור. ועוד צ"ב, דבבהמה חציה של גוי שהגוי הוא שותף בבעלות הבהמה ויכול הוא לקבוע כהישראל, שפיר בעי' לסברת א"א לכזית בשר, ולא שייך בזה היתר דר"ה, ויעוי בב"מ במש"כ בזה.

ולהנתבאר י"ל דהנה היה פשוט לגמ' דבכל שחיטה אין חיסרון שאין הוא משתמש בכל השחיטה (וכמו שביארנו לעיל בענין בהמה חציה של גוי), וכל מה שהוצרכה הגמ' לסברת א"א לכזית בשר וכו' היינו לר"ח, שחידש קפידא שלא תהא עשיה לגוי, וצריך למפלגה בלישה, דבשחוטה א"א לכזית בשר וכו'. וכיון דר"ח פליג על ר"ח וס"ל שאין בזה קפידא, יש להתיר מצד זה שהשחיטה מועלת לישראל בלא סברא ד"א וכו'.

והנה נתבאר לעיל במ"ב דבריבוי בשיעורים יש הסוברים דכשהוא לצורך גוי מותר וכשהוא של גוי אסור, ומבו' דיש חומרא כשהוא של גוי. ויש להעיר לפי"ז היאך תמהה הגמ' מעיסת כלבים והביאה את ר"ה דפליג על ר"ח (לשי' רש"י) והא י"ל שכל החיסרון לר"ח היינו בשל גוי ולא לצורך גוי. ולהנתבאר י"ל דכל שהישראל עושה עשיה אחת שיש בה גם לגוי, בזה ס"ל להראשונים שאין להחשיבו כעשיה לגוי. וע"כ שמה שאסר ר"ח בריבוי בשיעורים הוא דווקא

כשהישראל עושה בשל גוי, אבל כשהישראל עושה עשיות מרובות ואנו באים להתיר מדין כל חדא וחדא, אז כל שהוא עושה עשיה לגוי הוא חיסרון, ויש לאסור גם לצורך גוי או כלבים.



### **יא. הערה על שי' המ"ב**

ועדיין יש להעיר על המ"ב, דמבו' בדבריו דהיכא שהישראל יכול להחליט מה ליקח שייך בזה ההיתר דכל חדא וחדא, ומבו' דאין חיסרון "לצורך גוי" או "לצורך כלבים" כיון שהישראל יכול להחליט מה ליקח.

ונראה בזה דאף שחידש המשנ"ב דעשיה "בשל גוי" גרועה מלצורך גוי בדין ריבוי בשיעורים (וכדלעיל), מ"מ יש סברא גם להיפך, דכל שהישראל עושה בעיסה שיש בה שותפות עם הגוי חשיב עשיה לישראל, כיון שבמצב עתה שהם שותפים העשיה לצורך אוכ"נ היא שהוא שיעשה בכל העיסה כדי שיקבל את חציה, אלא שחידש ר"ח שהישראל מחויב לפלוגינהו בעיסה, כדי שלא תהא אפיה לגוי. אולם כשהוא עושה להדיא לצורך גוי או לצורך כלבים, אף שכל העיסה שלו, גרע. ומעתה י"ל דכל חידוש המ"ב דכשהוא שלו ויכול לבחור את חציו מותר במילוי תנור היינו רק בשותפות, ובזה חידשו התוס' דבעי' עכ"פ שתתקיים סברת כל חדא וחדא, ובעלות הגוי הקובעת מה ליקח היא חיסרון, אולם כשהישראל עושה להדיא לצורך גוי ודאי גרע, ודו"ק.



### **יב. העולה מכל הנ"ל**

העולה לנו עד עתה בביאור הסוגיא, דמדאורי' יש להתיר אפיה מרובה בד' אופנים: א. ריבוי בשיעורים, ב. כל חדא וחדא חזיא ליה, ג. במילוי תנור (לחלק מן האחרונים שהוא סברא בדאורי'), ד. בעשיה בעיסה משותפת אפי' כשאופה כמה פיתים (דכל שלא חלק עדיין יש לדון להתיר כל אפיה משום החצי של ישראל, והוי כריבוי בשיעורים כלפי הנכרי, ואולי עדיף מינה). ולפ"ר החיוב לחלוק בעיסה קודם האפיה הוא חיוב דרבנן, ומדאורי' מותר גם בלא כל חדא וחדא חזיא ליה ואפי' בלא מילוי תנור, אלא שנתבאר בגמ' די"ז שחז"ל התירו רק ע"י ריבוי בשיעורים ואסרו בכל חדא וחדא חזיא ליה והוא מותר רק במילוי תנור אליבא דרשב"א [או שמילוי תנור הוא תוספת סברא בשביל הדרבנן או שהוא סברא להתיר בדאורי' וכנ"ל].

ומעתה י"ל דבעיסה משותפת מותר לעשות קודם חלוקה גם לצורך הגוי, משום שיש לדון זאת כעשיה לישראל. ור"ח חידש שיש קפידא שלא תהא עשיה לגוי, ועיקר דבריו הוא שכשהישראל עושה כמה פיתים יש עליו חיוב לחלוק קודם כדי לעשות רק את חלק הישראל ובאופן שהוא חד טירחא, שהנידון הוא משום ריבוי בשיעורים הוא פלוגתא בראשונים (ויעוי' להלן שלחלק מן הראשונים גם במילוי תנור לחוד יש להתיר, והסוגיא איירי שאין מעלה זו) אבל באופן שיש רק סברת כל חדא וחדא חזיא ליה אסור (ולהראשונים הנ"ל אפי' כשיש מעלת מילוי תנור), ומה"ט הכריחה הגמ' לדידיה שבעיסת כלבים ההיתר הוא רק במקום שיכול לפייסנהו, שע"ז לא יהא

נחשב כעשיה לכלבים. ור"ה (לשי' רש"י) פליג וס"ל שכשיש את ההיתר של כל חדא וחדא חזיא ליה (וכגון במילוי תנור) אין איסור במה שעושה לצורך גוי, ומה"ט גם אין חיוב לחלוק בעיסה קודם האפיה.



### יג. ביאור שי' הראשונים שסוגיין איירי בב' תנורים

נתבאר מדברי התוס' שבין בחד טרחא ובין במקום שיש סברא להתיר משום מילוי תנור אין מקום להתיר זאת בחציה של גוי [ונתבאר לעיל הטעמים בזה], אולם הר"ן ביאר דכל האיסור בסוגיין אליבא דרשב"א הוא דווקא בב' תנורים, וכן מב' בתוס' בפסחים (דמ"ו ע"א), שביארו שכל האיסור בסוגיין אליבא דרשב"א הוא דוקא כשהוא אופה ע"ג גחלים ולא בתנור. ונמצא מב' לדבריהם שאף שבשל נכרי אין להתיר אפי' בריבוי השיעורים, מ"מ יש להתיר משום סברת מילוי תנור לחודה.

ושי' הראשונים צ"ע, דלפי"ז מה הנידון בסוגיא להתיר בב' תנורים, והיאך כ' הר"ן כדברי רש"י שר"ה פליג על רב חסדא והתיר אפי' בב' תנורים [ודוחק לומר בשי' זו דס"ל שיש היתר בין בריבוי בשיעורים ובין במילוי תנור, אם טועם מכל תנור ותנור אפי' כשמערים ועושה כמה תנורים].

והנראה בביאור שי' הראשונים הנ"ל, דס"ל דכ"מ שהסוגיא לעיל (די"ז ע"א) אסרה בכל חדא וחדא בלא סברת מילוי תנור היינו כשהוא עושה יותר מכדי צרכו, משא"כ הכא הוא עושה כדי צרכו אלא שיש איסור במה שהוא עושה לצורך כלבים, ובוה נתחדש דכל שיכול לפייסן אין לדון זאת כעשיה לכלבים שאסורה.

אלא שעדיין יש להעיר היאך במעשה דר"ה עשו בב' תנורים [ולכאור' התם אין לדון זאת כדי צרכו כיון שצריך הוא לעשות להבני חילא (ומה"ט לא דנים הואיל דאורחים אלא רק הואיל דחזיא לתינוק שלא קפדי עלה)]. וביותר דיעוי' בגמ' בפסחים ד"ו ע"ב דמב' שהקמח היה של הבני חילא (ודנה הסוגיא שם בדין חיוב אחריות על חמץ האם חייב עליו) ולפי"ז ודאי אין לדון שהכל ראוי לישראל, והיאך התיר ר"ה (לשי' רש"י).

ואולי צ"ל דההיתר הוא משום שעת הצורך, ולפי"ז ע"כ ר"ה לא פליג אדרכ חסדא [ומה שכ' הר"ן דמ"מ פליגא אריב"ל צ"ל כמו שביאר הרא"ה, דמהא שר"ה היקל כולי האי ע"כ שאי"ז חמור ואין מקום לגזור שמא ירבה בשבילן].

עוד י"ל בזה דכל שאין אפיה שלא לצורך וצריך לכל האפיה שחלק ממנה של הגוי וחלק ממנה של הישראל לא שייך בזה האיסור לעשות כמה תנורים ולאכול מכל אחד ואחד, וע"כ ס"ל לר"ה שאם נותן לינוקא פת אחד מכל תנור ותנור שייך בזה ההיתר של מילוי תנור.

אלא דבעיקר המתבאר מהראשונים הנ"ל דריבוי בשיעורים אסור ומילוי תנור מותר יעוי' ביש"ש שהובא במג"א שמב' להיפך מסברת התוס' בפסחים הנ"ל, דכל שעושה לצורך נכרי בריבוי שיעורים מותר [ומה שבסוגיין אסור הוא משום שאיירי בכמה טירחות, או שבשל גוי גרע

מלצורך גוי, וכמו שנתבאר לעיל], ומ"מ ריבוי פת בתנור לא מהני בשל גוי, וכסברת התוס' בסוגין.



## הערות וקושיות – אורח חיים

**האם מותר לאכול בשביל לברך [תגובות] - הרב אפרים פישל הלוי סגל,  
הרב איתמר טעפ, הרב אהרן הכהן פרידמן**

**תגובה א'**

כבוד מערכת 'האוצר'

שלום וברכה!

בענין מש"כ הרב אהרן פרידמן בגליון האחרון, האם מותר 'לאכול בשביל לברך'.

הנה לכאורה מצינו מחלוקת קדומה בזה, שבסי' רצ"ז ס"ה נתבאר לענין מי שכבר בירך על הבשמים במוצ"ש ובא לברך עבור בני ביתו, שדעת המג"א שכיון שברכת הבשמים ברכת הנהנין היא א"א לברכה עבור אחר. אמנם כתב המג"א שיכול הוא לחזור ולהריח בשעה שמברך להוציא האחרים, ואז יוצא מכלל ספק, שהרי גם הוא עצמו חייב בברכה כיון שהוא חוזר להריח.

הרי שאף שאין לו שום צורך בריח וכל מה שמריח הוא רק כדי שיוכל לברך ולהוציא ב"ב, שפיר יכול לברך. וא"כ לכאורה יש לפשוט את ספיקו של הרב הנ"ל מכאן דשפיר יכול לברך כל שלמעשה אוכל או מריח.

אכן באמת מה דפשיטא ליה להמג"א כבר פקפק בזה הריטב"א בפסחים (נד. ד"ה ואע"פ), וז"ל: 'ואף על פי שחוזר ומריח בו מ"מ נראה כאוכל לבטלה כדי שיברך, אבל מה אעשה שכבר נהגו העולם לחזור ולסדר ברכת עצי בשמים להוציא בניו ובני ביתו. ויש לי לומר דכשחוזר ומריח אינו נראה כמריח לבטלה כיון שעושה כך להוציא אחרים והנאה חשובה היא זו מפני גרם מצוה שמוציא אחרים'.

וחידש לנו הריטב"א, שמי שכל מטרתו בברכה היא כדי להוציא חבירו, אף שחוזר ומריח לאו שפיר הוא, משום ד'נראה כאוכל לבטלה כדי שיברך'. ויש לדון בכוונתו, האם הברכה דומה ל'ברכה לבטלה', והיינו מפני שכיון שאינו צריך להנאה זו, וכל מה שמריח הוא כדי שיכול יהיה לברך - אין זו הנאה חשובה לברך עליה. וכך משמע קצת מהלשון 'כאוכל לבטלה', והיינו שאי זו נחשבת כאכילה הצריכה ברכה [ואולי דברי הריטב"א אמורים רק לגבי ברכת הריח, שריח אינו הנאה ממשית, ואין זו אלא הנאת נשמה. ולכן כל שאין צריך כעת לריח, וכופה עצמו להריח כדי שהוא יכול יהיה לברך, אין זו הנאה חשובה לברך עליה. משא"כ באכילה, שהיא הנאה ממשית, אין הבדל במטרתו באכילה זו, שבכל אופן נהנה גופו ושפיר חייב לברך], או שמא כוונתו דהוי ברכה שאינה צריכה, וכצידוד הרב הנ"ל.

ובאמת מלשון הריטב"א בתירוצו 'והנאה חשובה היא' משמע יותר כדרך הא', שהחיסרון הוא שאין זו הנאה חשובה לברך עליה, והוי כברכה לבטלה.

והנה הריטב"א בישבו למנהג העולם כתב דבר פלא, שגרם המצוה שהוא זוכה לה במה שהוא מוציא אחרים מחשיב את הברכה שלא תהא נראית כלבטלה. וצ"ב, שהרי הברכה היא על הנאה גשמית ולא על הנאה רוחנית. ואולי יש לדחוק בכוונתו, שכיון שהוא רוצה לקיים המצוה להוציא את חבריו בברכה, וכדי שיכול יהיה לקיים זאת הוא חייב להריח בעצמו, ממילא נעשה לו צורך אמיתי בריח זה, ושפיר מברך עליו.

ומעתה יש לדון בדוגמאות אחרות, וכגון דוגמת הספק של הרב הנ"ל, במי שקיבל ע"ע לברך שהכל בכוונה, האם גם בזה שייך ישובו של הריטב"א.

וגם יש לדון האם דברי הריטב"א נפסקו להלכה. ומדברי המג"א הנ"ל אין להוכיח שנקט שלא כדבריו, שהרי הריטב"א עצמו העיד שהמנהג כפי שכתב המג"א, ויישב זאת, ועדיין יש לדעת מה הדין בשאר אופנים וכן"ל.

בברכת התורה

אפרים פישל הלוי סגל



### תגובה ב'

במה שדן הרב אהרן הכהן פרידמן שליט"א, אם אפשר לברך על אכילה שאין לו רצון בה, וכל מטרתה היא כדי לקיים קבלתו לברך בכוונה.

יש לסמוך לזה את דברי הריטב"א (פסחים נד.) המחדשים מאד, שמי שכבר הריח בשמים במוצאי שבת עדיף שלא יוציא אחרים, "ואף על פי שחוזר ומריח בו מ"מ נראה כאוכל לבטלה כדי שיברך", הרי שכיון שעיקרו לא בשביל הנאה נחשב "אוכל לבטלה"! וממילא ה"ה אם רוצה רק לקיים את קבלתו, אליבא דהריטב"א אין לעשות כן.

ומציינים שהריטב"א לשיטתו בשבת (ק"י:), שטוב לברך על היין בסעודה שלישית לצאת ידי המחייבים בה בקידוש, "ואין בזה חשש ברכה לבטלה, דהא סתמא לא סגי' דלא שתי חמרא בתוך הסעודה והוה בעי לברוכי עליה, והוא נפטר עתה במה שבירך על היין", הרי שדווקא כיון דבין כה יברך על היין הוא דשרי, הא אם לא היה שותה אין לו לברך ולשתות בשביל המצוה.

ומצינו כוותא בב"י (ס"ס י') שהקשה למה אין עושין ציצית בגלימות שלהם, ובתירוץ א' כתב "דלא מיקרי כסות אלא הבא להגין על האדם מפני החום והקור... והגלימא אין לובשים אותה אלא מפני הכבוד... ואע"פ שלפעמים נהנה מחומה, כיון שתחלת עשייתה אינו להתחמם בה לא חשיב כסות".

הרי שאף דאיכא הנאה, ולפעמים גם הנאת כסות, אזלינן להב"י בתר עיקרה שאינה לשם זה. א"כ גם כשאוכל לא לשם אכילה לאו "אכילה" היא. ובדר"מ אכן הקשה על זה, דרוב טליתות שלנו אינן להגין כלל, אלא כדי לצאת בהן יד"ח ציצית, וא"כ נמצא דאין אנו מקיימים בהן מצות ציצית ומברכין ברכה לבטלה.

ומ"מ כנראה רוב ככל הראשונים לית להו כה"ג "אכילה לבטלה", דאף האוסרים להוסיף ברכות בשביל מאה ברכות אסרו משום ברכה שאי"צ ולא בגלל "אכילה לבטלה"\*. וכן נקטינן לברך על תרופה שיש בה הנאה. וגם הריטב"א מיישב את מנהג העולם להוציא בני ביתו בבשמים, "כיון שעושה כך להוציא אחרים, והנאה חשובה היא זו מפני גרם מצוה שמוציא אחרים". אולם, כשהוא רק כדי לעמוד בקבלת עצמו ולא מצוה דרבים, צ"ע אם ג"כ מיקרי "הנאה חשובה".

ובפשטות כוונת הריטב"א לברכה שאינה צריכה הגם שלא הזכיר כך בלשונו, אך עוד נימא, דאולי הוא סובר ש"הנאה" שתיקנו עליה ברכה אינה הנאת "תענוג" אלא הנאת "תועלת", כ"איסורי הנאה" וכ"מצוות לאו להנות ניתנו", שאין הכוונה בהם ל"תענוג" אלא ל"תועלת" והשתמשות באיסור הנאה או במצוה. א"כ גם ברכות הנהנין אליבא דהריטב"א אינן על ה"תענוג" שמהמאכל אלא מה"תועלת". ובזה א"ש על נכון, שאם אין לו "תועלת" מהאכילה היא "אכילה לבטלה", אף אם יש לו ממנה גם תענוג, ואיך יברך על כה"ג. עד שבדוחק נחה דעתו, דמ"מ יש לו "תועלת" מהבשמים במה שמוציא אחרים על ידם.

אמנם שאר ראשונים פליגי על זה, וברכות הנהנין הוו על "תענוג" ולא "תועלת", כדנראה מכל מקומות שתיקנו ברכות אלו, ולכך התירו לברך אף כשעיקר מטרתו מאה ברכות או רפואה. ועוד אפשר, דהנה גם בברכה אחרונה א"א להוציא אחרים אף שהיא אחרי ההנאה וכבר היא חיוב גמור ולא רשות. ועולה מזה דאזלינן בערבות בתר המהות והחפצא, וכיון שהנאה במהותה היא רשות ולא חובה, לא איכפת לן מאופני חיוב שיש בה, אפילו אופנים שהם אך ורק בתורת חובה, כברכה אחרונה, דמ"מ השורש הגורם להם אינו חובה. וממילא אולי ס"ל לריטב"א דכך הוא גם כשהמוציא נהנה בעצמו [שאינו מדין ערבות], אזלינן בתר השורש, ואם בעיקרו הוא לא בא להנות בעצמו לא איכפת לן שלבסוף נהנה<sup>2</sup>.

אלא דאפשר הא דאין מוציאים בברכה אחרונה אינו מפני דאזלינן בתר השורש, אלא מטעם דאיתא בירושלמי דברכות (פ"ג ה"ג) לגבי ברכת המזון - "מי שאכל הוא יברך". וכן בזה"ק (בראשית קעג): "מאן דאכיל נהמא בפתורא איהו בעי לברכא, ולא אחרא דלא אכיל מידי". א"כ אולי ה"ה בכל ברכה אחרונה מי שאכל הוא יברך, ואין ראייה משם לברכה ראשונה כשהוא נהנה בעצמו. ובמשנה ברורה (קצג סק"ב) הביא עוד סברות, שבתחילת הסעודה קובעים לאכול ביחד ודעתן להצטרף, משא"כ בסוף הסעודה דעתן להיפרד זה מזה. ועוד דבהמ"ז דאורייתא והחמירו בה. וגם הני לא שייכי בברכה ראשונה.

(א). והריטב"א גופי' הוא אכן מכת הסוברים שאין לעשות כן בחידושי' לסוכה (כו:): "דהו"ל מברכה בברכות בחינם ואסור לעשות כן". עוד מבואר בראשונים דמצוות שיש בהן הנאה אין כוונת המצוות מעכבת, דהנאה משמשת ככוונה [רש"י ב"ר"ה כח סוף ע"א] והמאירי (שם) בשם גדולי המחברים והראב"ד בכתוב שם (שם), וכס"מ (שופר ב ד) בשם הר"ן על הרי"ף ר"ה ז:], הרי שמתחשבים בהנאה אף כשלא עשו לשמה. אלא שמה לא יקשה על הריטב"א, שהוא מפרש שהוא רק הס"ד דגמ' אבל למסקנה מצוות אי"צ כוונה.

(ב). ואף שיש לחלק טובא ביניהם, דדוקא בערבות דאיכא נפקותא בין חובה לרשות י"ל העמד דבר על חוקתו, אבל כשנהנה בעצמו אין בזה שום גוונא ואופן של רשות, ואף כשמוציא אחרים בדרך כלל מתכוין להנות בעצמו. אך י"ל דכמו שבערבות אזלינן בתר השורש, ה"נ בנידון דידן שעיקר מטרתו היא להוציא ולא להנות, נמי אזלינן בתר השורש.



ויש מבארים את דברי הריטב"א, דהיכא שאינו להשיב הנפש אלא להוציא אחרים שוב אינו מסדר ההבדלה, והויא הפסק בין הגפן לשתיה. ולכך ביאר שכיון שהוא מוציא בברכה זו אחרים, ואצלם הוא חלק מסדר ההבדלה, א"ש ואינו הפסק. אך עם שהדברים מבארים על נכון למה באמת אין כאן הפסק, לא נראה שזו כוונת הריטב"א, שלא דיבר מענין הפסק אלא מענין הנאה.

זהו הנראה לעת עתה בדברי הריטב"א.

**איתמר טעפ**

מחה"ס הכי איתמר



### **תגובת הרב אהרן הכהן פרידמן**

יישר כוח להרב איתמר טעפ שליט"א ולהרב אפרים פישל הלוי סגל שליט"א על ציון דברי הריטב"א בפסחים שאכן נוגעים לספק שהסתפקנו לגבי אוכל כדי לברך. ובהקשר לזה חשבתי שידוע הווארט שאומרים על דברי הפייטן בזמירות שבת "סועדים בו לברך שלש פעמים" שמטרת הסעודה היא כדי לברך, ולפי המבואר בדברי הריטב"א לכאור' א"א לומר כן. ולגבי הווארט הזה יש להעיר שגם אם בסתם אכילה י"ל שיש צדיקים שהם במעלה זו שאוכלים כדי לברך, אבל הרי הפייטן קאי אשלוש סעודת שבת, ושם בוודאי גם הצדיקים יש להם עניין בעצם הסעודה, כיוון שיש בו מצוות סעודת שבת.



# אוצר יורה דעה

סיכום סוגיית תקרובת ע"ז ♦ נאמנות רופאים – מחלוקת הנובעת  
מגרסאות בראשונים ובכתבי היד ♦ הפרשת תרומה כשמיד בטלה ברוב,  
ובביטול ברוב באחת משני אחיות



הרב יואל שילה\*

## סיכום סוגיית תקרובת ע"ז\*\*

**סיכום נתוני המציאות** כפי שהתבררו בספר 'הכצעקתה' \* מסקנות הדברים עפ"י הנתונים שהתבררו \* **ביאור סוגיית תקרובת ע"ז** \* \* מקורות לאיסור תקרובת ע"ז \* ביטול לע"ז ונוייה ומשמשיה \* ביטול בתקרובת ע"ז \* גדר ואופני תקרובת \* אין הקדש לע"ז \* תרומה ממונית \* הקשר בין איסור וחוב העובד לבין איסור תקרובת \* גדר 'עבודה' \* מאיסות בשימוש לצורך גבוה ולצורך מצוה \* תמצית הלכות תקרובת ע"ז \* **מילות סיום**

### פתיחה

פולמוס נרחב יש בשנים האחרונות לגבי כשרות פאות נכריות העשויות משיער המגיע מבית הע"ז טירומאלה [הסמוך לעיר טירופאטי, בדרום מזרח הודו]. הפולמוס הוא בעיקר לגבי הנתונים המציאותיים, וכיצד יש להבין את הנתונים, ובנוסף, יש עוד פולמוס הלכתי האם למסקנת הדברים יש לאסור או להתיר את השערות. מלבד זאת עוד דנו לגבי שכיחות שערות מקדש זה בכלל השערות העולמיות, ועל כל זאת יש פולמוס מאות שנים לגבי ההיתר לחבוש פאה נכרית ברה"ר, וכן פולמוס לגבי גדר הצניעות בפאות.

המאמר המובא כאן מייסד את יסודות הסוגיות העוסקות באיסור תקרובת ע"ז, שלא בדוקא בהקשר לשערות ההודיות, אך בראשיתו תובא סקירה קצרה של המציאות. מאמר זה נכתב ע"י אחד מבני החבורה כבסיס הסוגיא, והרחבות לעניינים רבים שבו - נמצאים בקונטרס 'קולע אל השערה'.

במשך השנה וחצי האחרונות נחקר נושא תקרובת ע"ז, והשלכותיו לגבי הפאות הנכריות, ע"י צוות של 11 ת"ח בעמקות וברצינות הנצרכות, ופורסם בספר 'הכצעקתה' שחולק למאות רבנים בארץ ובחו"ל, אצל רבים מהם הספר התקבל ברצינות יתירה, ורבים הגיבו שנגרמה להם מהפכה בכל הנושא הזה. הספר מברר ומבאר בהרחבה את המציאות, תוך גיבוי של מקורות עדויות וצילומים, וכן מבאר את החלק ההלכתי הן ע"י סיכום תשובות הרבנים, והן ע"י הקונטרסים 'יקם שערה לדממה' ו'קולע אל השערה', ועוד שני מאמרים נקודתיים - המלבנים את כל הנושא בצורה מקיפה, וכן משיבים בהרחבה על הטעמים שהביאו האוסרים. בשלב זה הספר עדיין לא יוצא לציבור, אלא ניתן לקבל רק חלקים מסויימים ממנו, וכן ניתן לקבל הסרטים שהוכנו כדי לבאר את המציאות \*\*\*.

\* תודה לשאר הכותבים החפצים בעילום שמם.

\*\* הערת המערכת: ראה גם במאמר הרב משה אפרים אינדיק בגיליון י"ב.

\*\*\* בבקשה לכתובת shiloyael@gmail.com.

ידיעת הדין ללא ידיעת המציאות גורמת להיות הדין דין מרומה, כמ"ש הגר"א (משלי ו' ד') ולכן אפתח בסקירה מציאותית קצרה [ניתן לקבל ממני את הקונטרס 'המציאות הנוגעת לתגלחת בבית הע"ז טירופאטי' המביא את המקורות ששימשו למסקנות אלו]. סקירה זו מהווה ניגוד למסקנות שהסיקו השליחים הגר"ד דונר ור' אמיר דרומי בתשס"ד - שעדותם היוותה את הבסיס לפסקי הרבנים הגאונים או לאסור את השערות באיסור תקרובת ע"ז, וכ"ש שהיא מנוגדת למסקנות החוברות 'פאת קדמה' ו'הישכם אוהבים' שהתפרסמו בשנים האחרונות.



## סיכום נתוני המציאות כפי שהתבררו בספר 'הכצעקתה'

### המקום

א. התגלחת נעשית בבנין מיוחד לכך שאינו מקדש אצלם, והוא רחוק כמה דקות הליכה מהמקדש, ומעולם לא נעשה הגילוח בתוך המקדש [הסיבה שאולם התגלחת נמצא באיזור המקדש, היא כי התגלחת מהווה הכנה לפני הכניסה לראיית האליל במקדש, וכיום נוספה גם הסיבה שבכך מבטיחים שהשיער יגיע לרשות המקדש, ימכר ויכניס כסף].

ב. חליצת הנעליים מקובלת בהודו בהרבה מקומות מכובדים ללא קשר ל'קדושת' המקום [כגון בבתי מלון, משרדים, בתי אנשים מכובדים, וכו'], ובאולם התגלחת יש ההולכים בנעלי בית [משא"כ במקדש הראשי - כולם יחפים].

ג. באולמי התגלחת יש רק תמונות נוי של האליל שאינן נעבדות, ואינן זוכות לשימת לב מיוחדת, כמו בכל בית משרד ורכב, כפי המקובל בכל מקום בהודו שתמונות האליל מפארות את הכתלים, בדומה למה שבצפון קוריאה תולים בכל מקום את תמונות השליט [האליל בלאג'.. (שמות האלילים במאמר זה קוצרו) נחשב כשליט של כל אזור טירופאטי]. לפי אמונתם תמונה או פסל הם חסרי משמעות לפני שעשו להם טקס 'החייאה'.

ד. במקדש זה כל ה'עבודות' נעשות רק לפסלים ולא לתמונות, וכך בכל המקומות המיוחדים ל'עבודה' תמיד יש רק פסלים ולא תמונות. בעת חנוכת אולם תגלחת חדש מצאנו שהניחו פירות ופרחים ליד תמונה מיוחדת [בתמונות היא לא נראית כמו התמונות העלובות הנמצאות כיום על כתלי בית התגלחת, אלא הרבה יותר מהודרת, ויתכן שהביאה בעת חנוכת הבית ולאחר מכן לקחוה משם], יתכן שזו רק הפגנת ריבונות האליל בלאג'... שהוא אדון המקום, על המקום (ר' צבי ויסמן), ואולי זה איזה סמל לברכה לבנין (פרופסור בריל), ומ"מ אין לזה שום קשר לתגלחת, ואין שום כוונה בשעת התגלחת להתגלח לתמונות הללו.

ה. באולם התגלחת המרכזי אין שום פסל, אלא יש רק תמונה גדולה אחת בקומה הראשונה בחדרון מיוחד, שהמתגלחים כלל לא מתייחסים אליה, ורובם לא נחשפים אליה כאשר הם מתגלחים, וכש"כ שלא מקריבים לה השיער, ובפשטות היא הועמדה לנוי כפי הרגלם לקשט בתמונות של האליל.

ו. נאמר לנו שאותו חדרון מיוחד הוא לא חלק מ'פולחן התגלחת', אלא הוא בסה"כ משמש כחדר תפילה [שטיבל'], עבור המגלחים השוהים במתחם שעות רבות.

ז. אין אצלם חוק להתגלח דוקא לפני פסל או תמונה, ובחלק מאולמות התגלחת אין אפילו תמונות. גם באולם התגלחת המרכזי רוב המתגלחים אינם רואים את התמונות. ישנו תיעוד גם מרחבי הודו בו נראים ההינדים מתגלחים כשאין בסביבתם פסל או תמונה. כמו כן, העשירים מתגלחים בחדרם בבית המלון, כאשר לא מחייב שבחדר תהיה תמונת אליל [אף שבפועל תמונות האליל מצויות כמעט בכל מקום].

ח. אולם התגלחת נראה ומרגיש כמו שוק המוני וכמו מספרה ציבורית גדולה, האוירה קלילה וזולה, מפטפטים וצועקים, ולא רואים יחס של רצינות ויראה מיוחדת, וזה שונה מאוד מהאוירה והצורה של עבודות הקוקוס הקטורות וכדו', ושל ראיית פני האליל - שאלו נעשים באופן רציני ביותר ובלבוש מכובד.

ט. התקרובות מוגשות ע"י הכמרים רק לפני פסל נעבד, וגם הקרבת הקוקוס שנעשית ע"י הסוגדים בעצמם מוקרבת על המזבח בחצר המקדש סמוך ונראה לפתח המקדש, ובד"כ נעשית בחוץ מפני ריבוי העם, ומ"מ גם מקריבים לו קוקוס בתוך המקדש. ואילו התגלחת נעשית בדווקא במרוחק מהמקדש [כלומר, הרשב"א סבר שגם שחיטה שלא בפני האליל אוסרת, אבל לא שמענו שאפשר להחשיב כתקרובת פעולה שבדוקא נעשית במרוחק מהאליל]. חלק ממאמיני ההינדו ברחבי העולם מונחים להתגלח במספרות הרגילות, אף שבהן הספר לא הינדי.



### מטרת התגלחת

א. רובם הגדול נבערים מאד ואינם מתעמקים בעומק מעשיהם.  
 ב. סיבת ביאתם העיקרית לטירומאלה היא הכניסה למקדש וההתראות עם האליל לכמה שניות, הקרויה 'דארשאן'. התגלחת היא תמיד לפני הכניסה לאליל, ונעשית כהכנה לזה.  
 ג. מאחר ולפי אמונתם שיער גזוז הוא טמא ומטמא - לא יעלה על דעתם להביאו כקרבן, ומי שיכניס שיער למקדש זה פשע, וכתוב בספרי דתם שחטאו שוה להריגת עובר, ויזרק לגיהנם לאלפי שנים.

ד. לפי אמונתם האליל של טירופאטי אוהב דברים זכים ונעימים כבשמים פירות וקוקוס, ולא שיער גזוז שלאמונתם הוא טמא, ובפרט כשהוא מאוס במצבו אחר הגזיזה עם כינים וקשקשים, ולא יתכן כלל להניח שהאליל 'אוהב שיער' במובן הגשמי, מאחר וכפי המקובל אצלם את מה שהאליל 'אוהב' - נותנים לו ממנו הרבה: 'אוהב' בשמים ופרחים - ממלאים אותו מהם, 'אוהב' רחצה - רוחצים אותו, 'אוהב' שיקראו לו את העיתון - קוראים בפניו, ולכן אם היו מאמינים שהוא 'אוהב שיער' היה צריך להיות טקס שבו מגישים לפניו שיער על מגש כסף, ומאחר ואין כזה טקס - הרי שניתן לקבוע שהאליל איננו 'אוהב' את השיער הגשמי.

ה. גם מי שאמר שלדעתו 'האליל אוהב שיער' – בפשטות כוונתו רק שהאליל אוהב את מעשה הניוויל שבהסתפרות [כך ההקשר של מילים אלו לפי תרבותם].

ו. ע"פ אמונתם יש גם הבחנה של טומאה מסויימת בשערות מחוברות, כי העוונות נתפסים עליהם, וע"כ הם מאמינים שהתגלחת מטהרתם ומכשירתם להכנס לראיית האליל.

ז. רבים מהם מכירים את האגדה שהאליל לווח ממון רב בריבית, והם שמחים שהתרומות שלהם למקדש מסייעות לאליל להחזיר את חובו אינסופי.

ח. רבים מהם מתייחסים לתגלחת כאמצעי להתקרח, להתכער, ולהתנוול לפני ראייתם את האליל, כדי להראות לאליל שמוכנים להתנוול עבורו, ומאמינים שהאליל רואה את מסירותם כלפיו ובתמורה מעניק להם שפע, וכך הוא עיקר תרבותם להסתגף לכבוד האליל בהנהגות סיגופים גופניים, וביתור על רכושם לכבודו.

ט. יש מהם ששמעו על האגדה החדשה שהנסיכה נאלה-דיוי ויתרה על שערותיה עבור האליל שהתקרח, והוא אמר לה שהשערות של מאמיניו שמתגלחים בטירופאטי ישתייכו לה [והיא אינה אלילה נעבדת!].



### המתגלחים

א. יש כאלה שטובלים בנהר לפני עלייתם לרגל, אך זה לא נעשה כלל כהכנה לתגלחת אלא לראיית האליל.

ב. אין טבילה או רחיצה לפני התגלחת, אלא רק מרטיבים את הראש בתחילת הגילוח כדי להקל על הגילוח.

ג. אחר התגלחת הם מתרחצים, כהכנה לדארשאן, כי העיסוק בשערות הטמאות מצריך טקס היטהרות, שהרי הם מחונכים שיש להשליך את המאכל שהשערות נגעו בו, ושנגיעה בשערות גזוזות מחייבת רחצה, ולא ראוי להיכנס לאליל ללא רחצה.

ד. אין תנוחה מסויימת או הנחת ידיים על הלב או כפיפת הראש לאליל בזמן התגלחת.

ה. ברור שאין חוק או מנהג לומר את שם האליל בעת התגלחת, ובודאי שאין שם שלט המזכיר לומר את שם האליל, וכך גם קורה בפועל שכמעט ואין שם מי שמזכיר את שם האליל בעת התגלחת [הר' גרשון וועסט עמד שם כחמש שעות ולא שמע איש מזכיר זאת], ושמענו שהשם 'גובינ...' – הוא מעין קריאת ישועה – אך לא לאליל בלאג'. של טירומאלה, אלא ל'כח הכוחות' העליון, והם משתמשים בקריאה זו גם בענייני החולין שלהם כרחצה והליכה סתמית ועוד [יש לנו תיעוד של אחד בלבד שהזכיר שם זה בעת התגלחת, והוא עצמו פירסם את עצמו מזכיר שם זה בעת מעשי חולין נוספים].

ו. לא מגישים שיער לפני האליל או לפני תמונת האליל, ואף אם משהו עושה כך מבורותו להכניס מעט שיער להונדי שלפני פתח במקדש – אין זה אלא להראות לאליל הוכחה שהתקרח

לכבודו, והוא בניגוד לדעת דתם והכמרים. האנשים מרוקני ההונדי אמרו שמעולם לא מצאו שם שערות, ואחד ציין כנדבה מוזרה ביותר את מה שמצא שם שיער.

ז. השיער לא מוכנס למקדש, ולא מקטירים אף קצת מהשיער.

ח. השיער נאסף ע"י המנקים לתוך מיכל אכסון הקרוי הונדי, שאין בו שום 'קדושה' או כוחות מיוחדים, יש מקדשים שאין בהם הונדי והשיער נאסף לפינה בצד.



### המגלחים

א. המגלחים בטירומאלה לבושים במדי עבודה לבנים שאינם דומים לבגדי הכמרים [וכמו"כ המנקות לבושות מדי עבודה אדומים], ובמקומות אחרים המגלחים והמגלחות לבושים בגדים צבעונים רגילים.

ב. המגלחים אינם כמרים, אלא עובדי מדינה השייכים לאיגוד הספרים, ורובם הם שכירי הנהלת המקדש שמעניין אותם הכסף [מרביתם בורים גדולים שהשכלתם מסתכמת רק בתגלחת], ויש מיעוט שעובדים בחינם בשביל לזכות לברכת האליל, והם שייכים לכת נמוכה, ומגעים מטמא בשל עיסוקם הירוד בשערות, ובמקדשם בארה"ב מתגלחים אצל הספר הנוצרי, ואין אף אחד מהמתגלחים שיהדר לעשות הגזיזה בעצמו, וגם כמרים נמנעים מלעסוק בתגלחת מפני שמטמאתם.

ג. הסיבה שבמקדש מגלחים דווקא על ידם היא כי הגילוח הוא תפקיד מסורתי של קאסטת זו [והם מאד מקפידים על נהלים], והן כי בקיאים לעשות תגלחת זו באופן יעיל, כך שלא יאבדו שערות יקרות.



### מסקנות הדברים עפ"י הנתונים שהתבררו

על פי ספרי דתם אין התגלחת עניין של עבודה כלל וכלל, וכיום מקובל שגם שולחים להם שערות שגולחו באופן עצמאי, שהרי סוף סוף ההנהלה מאד מעוניינת ברווח הכספי.

על פי ספרי דתם ודברי כל הכמרים השערות הן טמאות ובלתי ראויות להקרבה, ושיער תלוש לעולם לא ניתן לאליל בצורה מכובדת - כפי שהם עושים בכל הדברים שהם חושבים שהאליל 'אוהב'.

לפי"ד ספרי דתם והכמרים הגילוח הוא בעיקרו הכנה לפני ביאתם לאליל לסלק הטומאה, העונות, הגאווה והיופי החיצוני.

אין שום מקור בדתם שהגילוח הוא עניין של נתינת השערות הגשמיות לאליל, ובניגוד לכל קרבנותיהם שהם מקריבים בדרך כבוד על טס של כסף או זהב וכד' לפני האליל ממש, או שמקריבים אותם ע"ג מזבח בחצר שלפני המקדש - הרי בגילוח אין שום זכר מכל הנ"ל, וברור שאינו עניין של נתינה כלל.



אף אם נחוש שיש אחד מני אלף שמתגלח על דעת שהאליל מקבל את השיער, הרי אין זו דרך עבודתם כלל.

הספרים הם מהשפלים שבאומה, ועסק הגילוח נחשב אצלם לדבר טמא, ואינם מגלחים דוקא עבור המקדש אלא הם שייכים לאיגוד המגלחים שבכל רחבי הודו, ומקבלים תשלום מלא מהמקדש על עבודתם, וגם כשנשאלו מדוע מגלחים השיבו שעבור התשלום.

בשאר מקומות בעולם לא בדוקא מקפידים להתגלח ע"י ספר הינד, ובמקדשם שבפיטסבורג הם שולחים את האנשים באופן רשמי להתגלח אצל סתם ספר נוצרי.

בנין הגילוח אינו בית ע"ז, ואין שם פסלי האליל, אלא רק תמונות הרגילות להיות בכל בתיהם וחנויותיהם. אף אלו התמונות שבבית התגלחת אינן נעבדות, ולא רואים שמייחסים להן איזו חשיבות, ואיש לא שם לבו אליהן, משא"כ הפסלים שממש נעבדים - ניכר שמייחסים להם כבוד והערצה. גם החדרון המיוחד שבאחד מי"ג אולמות התגלחת - איננו קשור לעצם התגלחת, אלא כנראה שהוא רק מקום התפילה של המגלחים [להבדיל, כעין ביכ"נ שבתוך בית חולים, שאין לו קשר בדווקא לחולים].

הגילוח עצמו לא נעשה באופן של חשיבות כלל, לא נאמרות שום תפילות וכדומה, בניגוד לשאר העבודות שהם עובדין באימה ופחד, ועומדין ומתפללים בריכוז מחשבה בשעת מעשה. נדיר שמצאנו מי שיאמר את שם האליל בעת התגלחת, וגם אז אין זה האליל של טירופאטי אלא האל העליון שמעל הכל, והם נוהגים לומר שם זה גם בעסקם בענייני חולין.

מקפידים לעשות את התגלחת בדוקא שלא בבית האליל אלא במקום מרוחק, בדווקא לא ע"י כמרים אלא ע"י בזויי העם, התקרובות שמביאים לאליל הן בדווקא דברים עדינים ונעימים ולא שערות - כך שקשה ביותר לראות בשיער 'דורון' לאליל, או לראות בתגלחת 'עבודת האליל'.

כל העניין עם האגדה החדשה שהאליל נתקרת, הוא סמיות עינים, ואין זה עבורם יסוד התגלחת כלל, ואין שום מקור בדבריהם בכתב ובע"פ שענין הגילוח הוא קרבן או נתינת שיער גשמי לאליל.

דברינו מבוססים על מחקר רציני ע"פ ספריהם וכמריהם וכן ע"י מומחים לדתם ועפ"י דברי פשוטי העם, משא"כ האוסרים נשענו על כל עלה נידף שבאתרי האינטרנט, ועל 'עובדות' שרובן ככולן הוכחו למעשה.



## ביאור סוגיית תקרובת ע"ז

### פתיחה

מבין המצוות והאיסורים בענין ע"ז, יש שני איסורים הנוגעים לגזירות השערות במקדשי הודו - האיסור לעבוד ע"ז, ועליו יש חיוב מיתה, ואיסור הנאה מחפצי ע"ז - שהוא איסור ככל

איסורי הנאה שבתורה ואין בו חיוב מיתה, אך י"א דחשיב אביזרייהו דעבודה זרה ויש בו חיוב יהרג ואל יעבור (עי' ריב"ש רנ"ה, שתי דעות בשו"ע [יו"ד קנ"ה ב'], ולפי הכלל הנודע שסתם וי"א הלכה כסתם – להלכה אין בו חיוב יהרג ואל יעבור, וכ"פ הש"ך, אך הגר"א הבין מדברי הרמ"א [קנ"ז] להחמיר), ויש להקדים את הסוגיות הנצרכות להבנת הדינים הנוגעים להלכה למעשה.

### האיסור לעבוד ע"ז הוא באחד מאופנים אלו:

א. כדרך עבודתה של ע"ז זו, כגון הפוער עצמו לבעל פוער והזורק אבן למרקוליס, ונלמד<sup>א</sup> מהפסוק (דברים י"ב ל') 'הַשְׁמֵר לָךְ פֶּן תִּנְקֹשׁ אַחֲרֵיהֶם אַחֲרֵי הַשְׁמָדָם מִפְּנֵי, וּפֶן תִּדְרֹשׁ לֵאלֹהֵיהֶם לֵאמֹר אֵיכָה יַעֲבֹדוּ הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֶת אֱלֹהֵיהֶם וְאָעֲשֶׂה כֵּן גַּם אֲנִי' - שהעובד ע"ז כדרך עבודתה חייב.

ב. כשעובד כל ע"ז כדרך עבודת פנים [כלומר, כדרך שעובדים בביהמ"ק] למרות שאין זו דרך עבודתה הרגילה, כפי הנלמד מהפסוק (שמות כ"ב י"ט) 'וְזָכַר לְאֱלֹהִים יִחְרֹם בְּלִמְתִּי לֵה' לְבָדוֹ' (סנהדרין ס': וע"ז נ"א:)<sup>ב</sup>, או מהפסוק (ויקרא י"ז ד') 'וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לְשִׁעִירִם, אוֹי מֵאִסּוֹר הַשְׁתַּחֲוָא, הַמִּלְמַד עַל הַכֹּלל כּוֹלֵו (סנהדרין ס"א).

וכך סיכם הב"י (יו"ד קל"ט ג') 'דלגבי חיובא בחדא מתרתי סגי, או כעין פנים ונפקא לן מזבֵּחַ לְאֱלֹהִים יִחְרֹם, או כדרך עבודתה ונפקא לן מאיכָה יַעֲבֹדוּ'.

ג. כשעובדו עליו לאלוה (סנהדרין ס':), ונלמד מהפסוק 'לֹא יִהְיֶה לָךְ אֱלֹהִים אַחֲרַיִם' (שמות כ' ג').

לשיטת הרמב"ן (בהשגות לשה"מ ל"ח ה') על אף שיש לכל איסור מקור בנפרד, אבל כולם נכללים בלאו של 'לֹא יִהְיֶה לָךְ', ואילו הרמב"ם הזכיר איסור זה רק לגבי המאמין בע"ז, ולא

א. זה לשון הגמ' (סנהדרין ס"א): 'איכָה יַעֲבֹדוּלְמַעוּטֵי מַאי? וְכִי תִימָא לְמַעוּטֵי הַפּוֹעֵר עֲצֻמוֹ לְזוּבְחִים - מֵהַשְׁתַּחֲוָא נִפְקָא, מֵהַשְׁתַּחֲוָא דְּרַךְ כִּיבּוּד - אִף כָּל דְּרַךְ כִּיבּוּד, אֲלֵא לְמַעוּטֵי הַפּוֹעֵר עֲצֻמוֹ לְמַרְקוּלִיס, סד"א הוּאֵיל וְעוֹבְדוֹ בּוִיּוֹן הוּא - אִף כָּל בּוִיּוֹן, קמ"ל'.

ב. זה לשון הגמ' סנהדרין ס': - מנהגי מילי? דתנו רבנן: אילו נאמר זבֵּחַ יִחְרֹם - הייתי אומר: בזבֵּחַ קדשים בחוץ הכתוב מדבר, תלמוד לומר לְאֱלֹהִים - בזבֵּחַ לעבודה זרה הכתוב מדבר. אין לי אלא בזבֵּחַ, מקטר ומנסך מניין? תלמוד לומר בְּלִמְתִּי לֵה' לְבָדוֹ - ריקן העבודות כולן לשם המיוחד. לפי שיצאה זביחה לידון בעבודות פנים, מנין לרבות השתחואה? תלמוד לומר: וְיִלְדוּ יַעֲבֹד אֱלֹהִים אַחֲרַיִם וַיִּשְׁתַּחֲוֶיֻּהֶם, וסמך ליה וְהוֹצֵאתָ אֶת הָאִשָּׁה הַזֹּאת [וְסָקְלָתָם בְּאֲבָנִים וְמָתוּ וְגו']... זביחה בכלל היתה, ולמה יצאה - להקיש אליה ולומר לך: מה זביחה מיוחדת - שהיא עבודת פנים וחייבין עליה מיתה אף כל שהיא עבודת פנים - וחייבין עליה מיתה, יצאה השתחואה לידון בעצמה, יצאה זביחה לידון על הכלל כולו.

זה לשון הגמ' בע"ז נ"א: - א"ר אבהו א"ר יוחנן מנין לזבֵּחַ בהמה מחוסרת אבר לעבודת כוכבים שהוא פטור, שנאמר זבֵּחַ לְאֱלֹהִים יִחְרֹם בְּלִמְתִּי לֵה' לְבָדוֹ - לא אסרה תורה אלא כעין פנים.

ג. זה לשון הגמ': אלא הא דאמר רבי אליעזר מנין לזבֵּחַ בהמה למרקוליס שהוא חייב - שנאמר וְלֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לְשִׁעִירִם, אם אינו ענין לכדרכה, דכתיב איכָה יַעֲבֹדוּ - תניהו ענין לשלא כדרכה. שלא כדרכה מהשתחואה נפקא? - התם בזבֵּחַ להכעיס.

ובמכילתא דרשב"י ומדרש הגדול (יתרו) למדו זאת מהשתחואה, זה לשונם (הלשון זהה בשניהם): לא תִּשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם (שמות כ' ה'). השתחואה בכלל היתה ולמה יצאת, להקיש אליה, מה השתחואה מיוחדת מעשה יחיד וחייבין עליה בפני עצמה בין שהוא עובדו בין שאינו עובדו, כך כל עבודה המיוחדת לשם אם עשה לע"ז חייבין עליה בין שהוא עובדו בין שאינו עובדו, ומה הן העבודות המיוחדות לשם, זביחה וקטור השתחואה וניסוך, אם עבד בהן לע"ז, אע"פ שאין דרך עבודתה בכך חייב.

הזכירו לגבי העובד כדרך עבודתה או כדרך עבודת פנים ואינו מאמין בע"ז [ש"מ שלדעתו אינו בכלל איסור זה (מנ"ח כ"ו א')].

איסור 'ולא תעבד' מוזכר בתורה שלש פעמים (בעשרת הדיברות - שמות כ' ה' ודברים ה' ט', ובשמות כ"ג כ"ד). לפי המדרש הגדול ומכילתא דרשב"י (בעשרת הדיברות) הוא המקור לעובד ע"ז כדרך עבודתה. מדברי רבי אמי (סנהדרין ס"ג.) משמע שאיסור זה מיירי בעובד עבודה כעין פנים [זביחה/הקטרה/ניסוך]. לפי רש"י (סנהדרין ס':) הר"ן (סנהדרין ס"ג.) והרמב"ם (ע"ז ג' ו') - הפסוק הנוסף מלמד על פעולות נוספות של כיבוד/אהבה/שירות שאינן בכלל דרך עבודתה של ע"ז זו, כגון: המגפף, המנשק, המכבד, המרבץ, המרחץ, הסך, המלביש, המנעיל - אך בהם יש רק לאו ולא חיוב מיתה ואף לא מלקות (כי הוא לאו שבכללות - סנהדרין ס"ג.) [אמנם לשיטת הרמב"ן (בהשגות לסה"מ שורש התשיעי, הובא בר"ן הנ"ל) והמאירי (שם) וכ"ה שיטת רש"י שם - דברים אלו נלמדים מפסוק שונה].

#### איסורי חפצי ע"ז הם:

א. ע"ז עצמה: מקרא מלא דיבר הכתוב: (דברים ז' כ"ו) 'ולא תביא תועבה אל ביתך', וכתוב (דברים י"ג י"ח) 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם', וכ"פ השו"ע (קל"ט א') 'אליל [ע"ז] אסור בהנאה'.

ב. נוי ע"ז - דבר המקשט או מפאר עבודה זרה [כגון שמדליק לפניה נרות, או שטח לפניה בגדים וכלים נאים לנוי]: ונלמד מהפסוק (דברים ז' כ"ה) 'לא תחמד כסף וזהב עליהם ולקחת לך פן תנקש בו, כי תועבת ה' אלהיך הוא' (ע"ז נ"א:), וכ"פ השו"ע (קל"ט א') 'אסורה בהנאה... ונויה'. לפי דעת הרמב"ם (ע"ז ז' ב') נראה שיש בזה ג"כ את שני האיסורים הנ"ל כמו" במשמי ע"ז ותקרובת, שכולם הם בכלל 'חרם' ו'תועבה' לפי שיטתו, אבל לדעת הרמב"ן (בהשגות לסה"מ קצ"ד) רק ע"ז עצמה היא בכלל 'חרם' ו'תועבה'.

ג. משמשי ע"ז - חפצים שמשמשים בהם לצורך פולחנה [כגון הכלי שמקטירים בו הקטורת]: לפי הרמב"ן (הנ"ל) ה"ז נלמד מאותו פסוק של נוי - (דברים ז' כ"ה) 'לא תחמד כסף וזהב עליהם ולקחת לך פן תנקש בו, כי תועבת ה' אלהיך הוא', ולפי הרמב"ם (הנ"ל) משמע שאין בזה איסור זה, כי אם את שני האיסורים של 'ולא תביא תועבה' ו'ולא ידבק בידך מאומה מן החרם'. וכ"כ השו"ע (קל"ט א') 'אסורה בהנאה, היא ותשמישה'.

ד. במשנה שם איתא 'מצא בראשו מעות כסות או כלים הרי אלו מותרין [כשאינן באופן של נוי, כדברי הגמ' בסמוך]', וע"ז אומרת הגמ' 'מנהני מילי? א"ר חייא בר יוסף א"ר אושעיא כתוב אחד אומר (דברים כ"ט ט"ז) 'ותראו את שקוציהם ואת גלליהם עץ ואבן כסף וזהב אשר עמהם' [פירש"י 'משמע שהיו מקריבין עץ ואבן וכסף וזהב, וקרי ליה קרא שיקוצים - אלמא כל מה דמקריבין קמיה מיתסר'], וכתוב אחד אומר (דברים ז' כ"ה) [פסילי אלהיהם תשרפון באש לא תחמד כסף וזהב עליהם] [ולקחת לך פן תנקשבו כי תועבת ה' אלהיך הוא] [אבל עץ ואבן לא כתובים בפסוק זה], הא כיצד עמהם דומיא דעליהם: מה עליהם דבר של נוי אסור [דהא כסף וזהב הוא] שאינו של נוי מותר - אף עמהם [דכתיב עץ ואבן] דבר של נוי אסור ושאינו של נוי מותר'.

ה. ועי' רמב"ם (ע"ז ח' ז') דכל ציפוי ע"ז הוא בכלל 'משמשיה', אע"פ שהציפוי הוא נוי, וא"כ גם כאן יל"פ שהכליל בכלל משמשיה את נוי ע"ז.

ד. תקרובת לע"ז - קרבן/דורון' שהקריבו/שנתנו לעבודה זרה: כגון יין שנוסך ובשר שהוקרב לע"ז, וכ"כ השו"ע (קל"ט א') 'אסורה בהנאה... ותקרובתה', וזה עיקר הנושא כשדנים בשערות הבאות ממקדש הודו.



## מקורות לאיסור תקרובת ע"ז

(ע"ז כ"ט:): 'אלו דברים של גויים אסורין ואיסורן איסור הנאה: היין... יין מגלן? אמר רבה בר אבוא אמר קרא (דברים ל"ב ל"ח) אֲשֶׁר חֵלֵב זִבְחֵימוֹ יֹאכְלוּ יֵינָם נְסִיכָם - מה זבח אסור בהנאה אף יין נמי אסור בהנאה, זבח' גופיה מגלן דכתיב (תהלים ק"ו כ"ח) וַיִּצְמְדוּ לְבַעַל פְּעֹר וַיֹּאכְלוּ זִבְחֵי מֵתִים - מה מת אסור בהנאה אף זבח נמי אסור בהנאה'.

וכתבו התוס' (ע"ז נ"ב:): 'אע"ג דדברי קבלה הן - עד דאתא דוד גמרא גמירי לה, ואתא דוד ואסמכיה אקרא', כלומר שלשיטת התוס' איסור תקרובת הוא הלכה למשה מסיני. אמנם הר"ן (על הרי"ף ע"ז כ"ג.) כתב: 'דאיסור תקרובת מאֲשֶׁר חֵלֵב זִבְחֵימוֹ יֹאכְלוּ' נפקא, או מדברי קבלה דכתיב וַיֹּאכְלוּ זִבְחֵי מֵתִים'. הרי שהר"ן הסתפק אם איסורו מדאורייתא מהפסוק 'אֲשֶׁר חֵלֵב זִבְחֵימוֹ יֹאכְלוּ', או שאיסורו מדברי קבלה. וכע"ז הסתפק גם הרמב"ן (בהשגות לסה"מ ל"ת קצ"ד) אם איסור ההנאה הוא מדברי קבלה מ'זבחי מֵתִים', או שזה רק גילוי על הפסוק (שמות ל"ד ט"ו) 'פֶּן תִּכְרֹת בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ וְזָנוּ אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶם, וְזָבְחוּ לָאֱלֹהֵיהֶם וְקָרָא לָךְ וְאָכַלְתָּ מִזִּבְחוֹ' - שמשם המקור לאיסור 'אכילת תקרובת' לדעת הרמב"ן (ולדעת החינוך קי"א), הכולל גם איסור הנאה. אמנם יש הבדל בין הר"ן לרמב"ן לפי הצד שהוא דאורייתא ממש - שלפי הר"ן הוא

ו. תקרובת הוא מלשון קרבן, או כע"ז מלשון מנחה/דורון, כמבואר במקורות רבים בחז"ל: א. בחולין צ"ה. ולא ירבה לו בתקרובת ויודע בו שאינו מקבל. ב. אונקלוס מתרגם על 'מנחה' [כגון במנחת יעקב לעשו, אך לא במנחה לגבוה] תקרובתא. ג. שטמ"ק (נדרים כ.): דמנחה איקריא תקרובתא בלשון ארמי, דכתיב קח נא את ברכת, ומתרגמינן קבל כען תקרובת. ד. רבינו חננאל (ע"ז ט"ז): זה שאמר מקריבין, מנחה היו נותנין לבית קיסר, מלשון תרגום מנחה תקרובתא. ה. 'ש' פירושו מתנה, ותרגומו (ישעיה י"ט) ייתיניה בתוקרבתא. וכן יובילו שי למורא (תהלים ע"ו) - ייתון קורבניא. יובילו מלכים שי (תהלים ס"ח) - ייתון מלכיא קורבניא. ו. רש"י יבמות ק"ג: בסנדל של תקרובת עבו"כ: שהקריבו ומסרוהו לפניו לשם דורון. ז. רש"י בשמואל ט' ז': ומנחם פירש "תשורה" לשון תקרובת. ח. כל בו (סי' צ"ז) לגבי הנרות: וי"ל דאינן תקרובת, שאין מביאין אותן לשם דורון. ט. חזו"א (סי' נ"ו סק"א בענין תקרובת): אבל מניח בשר לדורון.

ובאמת גם על דורון ומנחה מובא לשון קרבן: בע"ז ס"ד: רב יהודה שדר ליה קורבנא לאבידנא, רבא אמטי ליה קורבנא לבר שישך, ופירש"י קורבנא: תשורה. ובגדרים כ'. על קרבנות מלכים פירש"י: דורונות שמקריבין לפני מלכים. ובחולין ח'. על 'באטמי דקיימי לקורבנא' פירש"י: דקיימי לשלחן דורון לאדם חשוב. ובתרגום יונתן על ונקרב את קרבן ה' (במדבר ל"א נ'): וקריבנא דורונא. וכן במלכים ה' כתיב מגישים מנחה (הגויים לשלמה), ובתרגום: מקריבין קרבנא. ומ"מ הכוונה בכולם לדורון ע"י עצם החפץ ולא לתרומה ממונית שאינה אוסרת, וכפי שיבואר להלן.

ז. התוס' (שם) מפרשים ש'זבח' לומדים רק כל כעין זביחה - שבירה וחיתוך, אבל ניסוך ווריקה המשתברת - נלמדים מהפסוק של יין נסך - 'וַיִּשְׁתַּנְּנוּ נְסִיכָם' [שהוקש ל'זבח'] (עיי"ש ברש"ש, וחזו"א נ"ו א').

ח. צ"ע, דמהאי קרא לא משמע אלא אכילה ולא הנאה, ואין לומר שכוונתו כדברי ר' אבהו (פסחים כ"א:): שלשון אכילה כוללת גם איסור הנאה, שהרי רק כשכתוב בלשון לאו - זה כולל גם איסור הנאה (עיי"ש בתוס' ד"ה כל) - וצ"ל שהלימוד מזבחי מֵתִים הוא גילוי על 'אֲשֶׁר חֵלֵב זִבְחֵימוֹ יֹאכְלוּ' שכולל גם איסור הנאה, וכעין שכתב הרמב"ן (המובא להלן) על 'וְאָכַלְתָּ מִזִּבְחוֹ'.

איסור עשה, שהרי אין לשון לאו בפסוק 'אֲשֶׁר חָלַב וְכִחִמוּ יֹאכְלוּ', ואילו לפי הרמב"ן הוא איסור לאו ויש בו מלקות [לפי צד זה], שהרי פ'ן' הוא לשון של אזהרה.

הרמב"ם (ע"ז ז' ב') כתב: 'עבודה זרה ומשמשיה ותקרובת שלה וכל הנעשה בשבילה אסור בהנאה, שנאמר (דברים ז' כ"ו) וְלֹא תִבְיֵא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתָךְ, וכל הנהנה באחד מכל אלו לוקה שנים, אחת משום וְלֹא תִבְיֵא, ואחת משום" (דברים י"ג י"ח) וְלֹא יִדְבֹק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַחֶרֶם', וכ"כ החינוך (תכ"ט). ובסו"מ (ל"ח כ"ה) כתב רק שאיסור ההנאה הוא מהפסוק 'וְלֹא יִדְבֹק'. מה שהרמב"ם שינה מדברי הגמ' הנ"ל שהאיסור נלמד מ'זִבְחֵי מִתִּים' – כבר ביארו האחרונים (שעה"מ אישות ה' א', לח"מ הנ"ל, בנין שלמה ע"ז ז' ב', ברכ"ש סוף ב"ק) שמהפסוק 'זִבְחֵי מִתִּים' לומדים שתקרובת היא בכלל חפצי ע"ז [כאילו הוא ממון הע"ז – ברכ"ש], וממילא היא נכללת ב'מְאוּמָה מִן הַחֶרֶם'.

שיטה נוספת היא שיטת התוס' המובאת ברשב"א (קידושין נ"ח). דתקרובת איננה אסורה בהנאה כי אם מדרבנן, דההיקש' למת 'וּיֹאכְלוּ זִבְחֵי מִתִּים' (ע"ז כ"ט). נאמר רק לענין איסור אכילה, ובהעמק שאלה (דף רס"ח) מפרש כך את דעת השאילתות שאין ההנאה אסורה אלא מדרבנן. אמנם רוב רובם של הראשונים [כולל הרשב"א (תוה"ב ב"א ש"א ח', ובחידושי סנהדרין מ"ז)], ותוס' (חולין קט"ו. ד"ה חדא) עצמם] כתבו שהוא איסור דאורייתא.

**לסיכום:** לפי הרמב"ם עובר על שני לאוין ולוקה שנים, לפי צד אחד ברמב"ן ה"ז לאו [ולוקה אחד], ולפי צד אחד בר"ן ה"ז איסור עשה, ולפי הצד השני שלהם ה"ז איסור מדברי קבלה, לשיטת התוס' (בע"ז) הוא הלכה למשה מסיני עד שבא דוד ורמזו, ולדעת התוס' שהובא ברשב"א – איסור ההנאה הוא מדרבנן.



## ביטול לע"ז ונוייה ומשמשיה

ע"ז של ישראל אינה בטילה עולמית, כנלמד מהפסוק (דברים ט"ז כ"א) לֹא תִטַּע לָךְ אֲשֶׁרָה כָּל עֵץ אֲצֶל מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹהֶיךָ, שכפי שמזבח טעון גניזה בקרקע שהרי אסור בהנאה – אף אשירה טעונה גניזה שגונוה בקרקע כשהיא שלימה ואין מועיל לה שום ביטול. אך ע"ז של גוי יכולה להיות מבוטלת ע"י גוי, כנלמד מהפסוק (דברים ז' כ"ה) פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּשְׂרֹפוּן בָּאֵשׁ לֹא תִחַמַּד כֶּסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם וְלִקְחָתָ לָךְ – שאם פסלו מאלוה [=ביטלו], מלשון פסולת] מותר לקחתו (ע"ז נ"ב). נוי ע"ז ומשמשיה ג"כ ניתרים ע"י ביטול של גוי, ונלמד מק"ו ממה שע"ז עצמה ניתרת ע"י ביטול (ב"י קל"ט ב'). וכ"פ השו"ע (קל"ט ב') 'אליל של ישראל – אין לה ביטול, אבל של עובד כוכבים ותשמשיה ונוייה – יש להם ביטול'.

ט. בגמ' (ע"ז ל"ד:) כבר מובא הפסוק (דברים י"ג י"ח) 'וְלֹא יִדְבֹק' על תקרובת, שזוה הטעם גם פֶּרֶשׁ העגלים אסור דכתיב מְאוּמָה, וכן אי' בירושלמי פ"ה הי"ב על יי"נ וע"ז ועורות לבובין שהם איסור"נ על שם 'וְלֹא יִדְבֹק', אבל בשניהם יל"פ דאסמכתא בעלמא הוא, וזהו מה שכתב הירושלמי 'על שם', שהסמיכוהו עליו.

י. בתחילה הביא הרשב"א שיטה נוספת דהוי דברי קבלה, אבל דחה זאת משום דאיסור האכילה הוי ודאי מדאורייתא, ואין לזה מקור זולת האי קרא.

דוגמאות לפעולת ביטול: כגון קטע ראש אזנה/ראש חוטמה/ראש אצבעה, מיעכה בקורנס (ע"ז נ"ג.), נטל קיסם או עלה מאשירה (שם מ"ט:). אם ביטל את הע"ז - משמשיה ג"כ מותרין (שם נ"ב:), וי"א שבנויי ומשמשי עצם לקיחתם ע"י גוי מהע"ז הוא כבר ביטול. פעולת מכירה - בע"ז עצמה אין זה ביטול [הואיל ודמיה יקריין והדר מזבין לה לגוי] (שם נ"ג:), אבל בשאר דברים - נחלקו הראשונים, והשו"ע (קל"ט י"ב) הביא את שתי הדעות, אך את המתיר הביא כסתמא, וכ"פ הרמ"א (קמ"ו ח') להיתר [מכרה או משכנה אפילו לצורף ישראל - לא בטלה, ויש מתירין בצורף ישראל, הגה: ומשמשי עבודת כוכבים, אם משכנו או מכרו הוי ביטול (וכן משמע בטור)], ובש"ך (קל"ט סק"ז) נראה שכן נקט, ועי' ט"ז (סק"ח).



### ביטול בתקרובת ע"ז

אף שמועיל ביטול לע"ז של גוי, לנויה ולמשמשיה - אך לתקרובת ע"ז לא מועיל ביטול מאחר והוקשה למת שאין לו ביטול, כדאיתא בע"ז (ג'). מניין לתקרובת עבודת כוכבים שאין לה בטילה עולמית, שנאמר וַיִּצְמְדוּ לְבַעַל פְּעֹר וַיֹּאכְלוּ זִבְחֵי מַתִּים - מה מת אין לו בטילה לעולם אף תקרובת עבודת כוכבים אין לה בטילה לעולם, וכ"פ השו"ע (קל"ט ב') 'ותקרובתה, אין לה ביטול'.

כתב הט"ז (קל"ט ד'): 'ונראה לי הטעם דתקרובת גרע, דאליל עצמו ונויו תלוין בשלימותו - דכל זמן שהוא שלם הוא פלח ליה וכן מחזיק אותה לנוי, אבל אם נפסל בטל ממנו מחשבה זו, מה שאין כן בתקרובת - דאפילו דבר מועט שאינו חשוב מקריב לפניו, נמצא דלא פקע איסור אם נפסל'. והפרישה (קל"ט ד') כתב בשם מהרש"ל: 'הטעם, דתקרובת הוא מקריב לאלוהות עצמו, לאפוקי ע"ז כגון פסילים - אינן אלא דמיונות ואין ממשות בהן, ואפשר על דרך קבלה שהתקרובת קולטת מיד רוח הטומאה'.

אמנם בכמה דברים מצאנו שגם בתקרובת יש השפעה הלכתית לביטול לפעמים/לפי שיטות מסוימות:

רבי יוחנן הסתפק בתקרובת של אוכלים אם הביטול מועיל לטהרם מ'טומאת ע"ז' שגזרו חז"ל (ע"ז נ"ב.), ונשאר בתיקו, ולפי ביאור התוס' (נ"ב:כיון) ועוד ראשונים, ב'כלים' של תקרובת שיש להם טהרה במקוה - פשוט לרבי יוחנן שהטומאה אכן נפקעת, וכך פסק הרמב"ם (שאר אבות הטומאה ו' ז').

לדעת הראב"ד (תובא להלן) מועיל ביטול לתקרובת שאינה כעין פנים, כלומר שהחפץ איננו קרב בפנים וגם לא נעשתה בו פעולת שבירה/זריקה/הקטרה [אמנם לפי שיטת רוב ככל הראשונים - תקרובת כזאת כלל לא נאסרת (אפי' ללא ביטול)].

לדעת הרמב"ם (ורבינו יונה ומאירי, עי' להלן) כל תקרובת שהובאה לפני הע"ז ממש [לפנים מן המחיצה שסביבה] נאסרת, ולדעת השער המלך (פ"ח מהל' שופר) מועיל ביטול אם אינה כעין פנים, עיי"ש הוכחותיו.

לדעת הב"ח (קל"ט ס"ג) דבתקרובת שאינה של אוכלין מהני ביטול, דגזירת הכתוב דילפינן מזבחי מתים נאמרה רק על מאכל, וכדכתיב 'וַיֹּאכְלוּ' זְבָחֵי מֵתִים - ורק אם נעשתה בו פעולה כעין זביחה כדכתיב 'זְבָחֵי מֵתִים', ויש משמעות כדבריו בכמה ראשונים, אך מאידך בכמה ראשונים אחרים מוכח איפכא, ואכמ"ל.

בספר עולת שמואל (ח"א קנ"ו חינוך שמן המנחה י') כתב, שאחר הביטול אין איסור תורה של 'וְלֹא יִדְבֹק בְּיָדָךְ מֵאוֹמֶה מִן הַחֶרֶם', אלא רק איסור 'זְבָחֵי מֵתִים' מדברי קבלה [וא"כ אינו לוקה]. לכאורה טעמו שהוא ק"ו ממה שמועיל ביטול לע"ז עצמה [כפי שמועיל ביטול למשמשי ע"ז בק"ו מע"ז].

ר' שלמה קלוגר (בטוב טעם ודעת תליתאה ח"ב רל"ו) מצדד לומר שאחר הביטול אין איסורו מה"ת, וההיקש למת לענין דלא מהני ביטול - הוא אסמכתא.



## גדרי ואופני תקרובת

### לשונות הגמרא

**איסור הנאה מתקרובת:** (ע"ז כ"ט:) אלו דברים של עובדי כוכבים אסורין ואיסורן איסור הנאה: היין... יין מנלן? אמר רבה בר אבוא אמר קרא (דברים ל"ב ל"ח) אֲשֶׁר חָלַב זְבָחֵימוּ יֹאכְלוּ וְשָׁתוּ יֵין נְסִיכָם - מה זבח אסור בהנאה אף יין נמי אסור בהנאה, זבח גופיה מנלן? דכתיב (תהלים ק"ו ק"ח) וַיִּצְמְדוּ לְבַעַל פְּעֹר וַיֹּאכְלוּ זְבָחֵי מֵתִים - מה מת אסור בהנאה אף זבח נמי אסור בהנאה, ומת גופיה מנלן? אתיא שם שם מעגלה ערופה, כתיב הכא (במדבר כ') וְתָמַת שָׁם מֵרִים, וכתיב התם (דברים כ"א ד') וְעָרְפוּ שָׁם אֶת הָעֶגְלָה בְּנָחַל - מה להלן אסור בהנאה אף כאן נמי אסור בהנאה, והתם מנלן? אמרי דבי רבי ינאי כפרה כתיב בה כקדשים.

**אבות ותולדות בע"ז:** (סנהדרין ס"ב.) חילוק מלאכות דעבודה זרה נמי תיפוק ליה מאחת מהנה (ויקרא ד' ב'): אֶחָת - זביחה, מאחת - סימן אחד, הנה - אבות: זיבוח קיטור ניסוך והשתחואה, מהנה - תולדות: שבר מקל לפניה.

**אבני מרקוליס:** (ע"ז נ'). בי ינאי מלכא חרוב, אתו עובדי כוכבים אוקימו ביה מרקוליס, אתו עובדי כוכבים אחריני דלא פלחי למרקוליס שקלינהו וחיפו בהן דרכים וסרטאות, איכא רבנן דפרשי ואיכא רבנן דלא פרשי, א"ר יוחנן בנן של קדושים מהלך עליהן ואנן נפרוש? ... מ"ט דמאן דפריש סבר לה כי הא דאמר רב גידל א"ר חייא בר יוסף א"ר מנין לתקרובת עבודת כוכבים שאין לה בטילה עולמית שנאמר (תהלים ק"ו כ"ח) וַיִּצְמְדוּ לְבַעַל פְּעֹר וַיֹּאכְלוּ זְבָחֵי מֵתִים - מה מת אין לו בטילה לעולם אף תקרובת עבודת כוכבים אין לה בטילה לעולם, ומאן דלא פריש אמר בעינא כעין פנים וליכא. אמר רב יוסף בר אבא איקלע רבה בר ירמיה לאתרין ואתא

יא. אמנם הב"י (קל"ט י') הביין בדברי הרמב"ם שאין לו ביטול, ונמשכו אחריו הב"ח (סק"ו) והש"ך (סק"ג), ודעת כמה אחרונים שהאיסור כלל איננו מדין תקרובת, יעויין להלן.

ואייתי מתניתא בידיה - עובד כוכבים שהביא אבנים מן המרקוליס וחיפה בהן דרכים וטרטאות - מותרות.

**מקל וצואה:** (ע"ז נ':) אמר רב יהודה אמר רב עבודת כוכבים שעובדין אותה במקל: שבר מקל בפניה - חייב, זרק מקל בפניה - פטור [כשאין עבודתה בוריקת מקל (רש"י) - והוא מוסכם לכו"ע, והא דקאמר 'שעובדין אותה במקל' היינו כגון בקשקוש], א"ל אביי לרבא מאי שנא שבר דהוה ליה כעין זביחה, זרק נמי הוה ליה כעין זריקה? אמר ליה בעינא זריקה משתברת, וליכא [רש"י: משתברת - כגון זריקת דם שבפנים שאינה מחוברת אלא משתבר ונופל טיפים טיפים (כלומר, נפילת הדם היא בטיפות נפרדות, משא"כ המקל נופל בבת אחת), והרמב"ם (ע"ז ג' ד') מפרש שהדם מתפזר, משא"כ המקל נשאר כמו שהוא]. איתיביה, ספת לה צואה [רש"י: האכילה צואה, תוס': ליכלכה בצואה], או שניסך לפניה עביט של מימי רגלים - (ע"ז נ"א.) חייב, בשלמא עביט של מימי רגלים איכא זריקה משתברת, אלא צואה מאי זריקה משתברת איכא? בצואה לכה.

(ע"ז נ"א.) אמר ר"נ אמר רבה בר אבוה אמר רב עבודת כוכבים שעובדין אותה במקל: שבר מקל בפניה - חייב ונאסרת, זרק מקל לפניה - חייב [מייירי כשעבודתה בוריקת מקל (רש"י וראשונים רבים), ולפי"ז רב אינו חולק על רב יהודה שפטור בזרק מקל בפניה. אמנם הרמב"ן פי' באופן אחד דמייירי שעבודתה בקשקוש מקל, כמו דמייירי רב יהודה, ואמוראי גינהו אליבא דרב אם זריקה דומה לנענוע מקל לחייב את הזורק (וכן צידד הכס"מ [ע"ז ג' ד'] בדעת הרמב"ם)] ואינה נאסרת, א"ל רבא לר"נ מאי שנא שבר דהוה ליה כעין זביחה, זרק נמי הוה ליה כעין זריקה? א"ל בעינן זריקה משתברת וליכא.

**חגב:** [קטע זה מובא בגמ' כהמשך לסוגיא הראשונה של מקל - רב יהודה אמר רב] לימא כתנאי שחט לה חגב רבי יהודה מחייב וחכמים פוטרים, מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר אמרינן כעין זביחה, ומר סבר לא אמרינן כעין זביחה אלא כעין פנים? לא דכ"ע לא אמרינן כעין זביחה אלא כעין פנים בעינן, ושאיני חגב הואיל וצוארו דומה לצואר בהמה.

**פרכילי ענבים:** תנן מצא בראשו כסות ומעות או כלים הרי אלו מותרין, פרכילי ענבים ועטרות של שבילים ויינות שמנים וסלתות וכל דבר שכיוצא בו קרב לגבי מזבח - אסור, בשלמא יינות שמנים וסלתות איכא כעין פנים ואיכא כעין זריקה משתברת, אלא פרכילי ענבים ועטרות של שבילים לא כעין פנים איכא ולא כעין זריקה משתברת איכא? אמר רבא אמר עולא כגון שבצרן מתחלה לכך.

**בהמה מחוסרת אבר:** א"ר אבהו א"ר יוחנן מגין לזובח בהמה מחוסרת אבר לעבודת כוכבים שהוא פטור - שנאמר וזבח לאלהים יחך בלתי לה' לבדו - לא אסרה תורה אלא כעין פנים, הוי בה רבא, במאי, אילימא בדוקין שבעין השתא לבני נח חזיא לגבוה בבמה דידהו - לעבודת כוכבים מיבעיא? אלא במחוסר אבר.



### שרשי הנידונים בראשונים

בסוגיא זו יש ארבע מחלוקות יסודיות בין הראשונים:



א. האם התנאי של 'כעין פנים' [שיהא דבר הקרב בביהמ"ק, או שנעשתה בו פעולה כעין פנים, כלומר זביחה, זריקה משתברת, או הקטרה חלקית] נצרך לעצם איסור התקרובת, או רק כדי שלא יהא לה ביטול, ולצד זה כל דבר שהונח לפני ע"ז לשם תקרובת נאסר:

שיטת הראב"ד (בחדושי, והובא בריטב"א) שכל התנאי של כעין פנים נצרך רק לענין לאסור לאחר ביטול, וכ"כ המאירי בשם 'מקצת מרבנות'.

הריטב"א והמאירי חלקו על שיטה זו והביאו ראיות לשיטתם, וכ"ה שיטת רוב ככל הראשונים - שכל הסוגיא היא כפשוטה, דלמ"ד דבעינן כעין פנים [השיטה שנפסקה להלכה] לא נאסר כלל אם אינו כעין פנים, וכ"פ השו"ע (קל"ט ג') 'כל שכיוצא בו קרב על גבי מזבח, כמו כל מיני מאכל... אם הניחו לפניו לשם תקרובת נאסר מיד, אבל דבר שאין מקריבין ממנו בפנים - אינו נאסר אלא א"כ עשה ממנו כעין זביחה או כעין זריקה המשתברת'.

שיטת הרמב"ם (ע"ז פ"ז הט"ז) היא שיטה ממוצעת<sup>2</sup>, שאם הובאה התקרובת לפני הע"ז ממש - לפניו מהמחיצה שסביבות הע"ז - אסור אף שאינו כעין פנים, וכל מה שנצרך כעין פנים הוא כשזה לא לפניו ממש. בשער המלך (פ"ח מהל' שופר) הביא שכ"ה גם דעת רבינו יונה והמאירי. ולפי פשוטו טעמו של הרמב"ם לאסור הוא מדין תקרובת, וכן מבואר בב"י (קל"ט י') שהבין דאין לו ביטול, ואחריו נמשכו הב"ח (סק"ו) והש"ך (סק"ג), וכן פי' הצפנת פענח (שם הט"ו) והשעה"מ (הנ"ל). דעת השעה"מ היא דאע"פ שהאיסור הוא מדין תקרובת - אבל לתקרובת כזו שאינה כעין פנים מועיל ביטול<sup>3</sup>, עיי"ש הוכחותיו. אך החזו"א (יו"ד נ"ו סק"ז) הק' על הצד שהאיסור הוא מדין תקרובת, ופירש שכוונת הרמב"ם מדין נוי ע"ז ולא מדין תקרובת, וכן פי' השואל ומשיב (בהשמטות בסוף יוסף דעת), ובאמת מבואר כן כבר בריטב"א (ע"ז נ"א): [ולפי"ז נראה לכאורה שזה רק כשמניחו שם, דהוי כמייחדו לנו], ובקריית ספר להמבי"ט (ע"ז פ"ז) פי' דהוי מדין משמשין (מים להדיח ומלח לשוף וכיו"ב) - ולשיטתם לאחר ביטול ה"ז מותר כדין נוי/משמשי ע"ז שהתבטלו, ודלא כמ"ש הב"י הב"ח והש"ך.

(יב). וכן משמע בפשטות מדברי הגהות הרמ"ך (הובא בכנה"ג קל"ט הגב"י ג'), וכן הבין בדבריו הכנה"ג, אמנם בשער המלך (הל' שופר ח' א' בסופו) הוכיח שאין זו כוונתו, עיי"ש.

(יג). אמנם יתכן שגם הראב"ד ומקצת רבותיו של המאירי אוסרים רק בתקרובת לפני הע"ז, שהרי הם דיברו על זריקת אבני מרקולים, וזריקה - לפי הגדרת החזו"א (נ"ו י"א) היא הגשה, והגשה לכאורה שייכת רק לפני הע"ז, ומ"מ לא מצאנו בדבריהם שהדגישו שהוא רק בפני הע"ז.

(יד). עי' בשיעורי רבי יחיאל מיכל (טהרות כ"ד ד') שיסוד האיסור של תקרובת זו שהובאה לפני הע"ז - כלל אינו מדין 'קרבן', אלא משום עצם ההקרבה שמקריבו ונותנו לפני עכו"ם, ובזה פירוש 'תקרובת' הוא - 'התקרבות', כדברי הרמב"ם בפיה"מ (בהקדמה לסדר טהרות) 'שהוא הדבר אשר יקרב בין ידיו על צד ההשאלה', וע"כ אין שייך בזה כלל האי דינא דראוי לפניו, עיי"ש. ואולי על דרך זה יש לבאר ג"כ את שיטת השעה"מ שבדין תקרובת כזה כן מועיל ביטול [אמנם עיקר דברי ר' יחיאל מיכל צ"ב ופירוש - מה בין 'קרבן' לבין 'הקרבת דורון' - הרי גם קרבן מהותו דורון? ומשמעות דבריו היא שבקרבן מרחוק - האיסור הוא לא מפני שנעשה משוייך לע"ז אלא מפני 'עבודת הקרבן' שנעשתה בו, ואילו בכמה אחרונים מבואר שהעבודה היא רק ההיכי תמצני, אבל סיבת האיסור היא מפני שנעשה משוייך לע"ז, וכ"ה בודאי לפי שיטת הרמב"ם שאיסור תקרובת נכלל ב'לא יִדְבֹק בְּיָדָךְ מֵאוֹמֶה מִן הַחֶרֶם', וצ"ע].

וע"ע ב"ד המלך (ע"ז ז' ב') שחפץ שהוגש לפני ע"ז ולא נעשתה בו פעולה כעין פנים [אף אם הוא דבר הקרב בפנים - כן משמע מדבריו] אין זו תקרובת ממש, ואין ע"ז לאו ד'לא יִדְבֹק' כי אם איסור 'זבחי ממים'.

ב. האם לפי רב צריך שתהא עבודתה במקל [באיזו צורה שהיא ואף בצורה אחרת ממה שהוא עשה, כגון שיהא דרכה בקשקוש מקל], והנידון הוא בין לענין חיוב הגברא ובין לענין איסור החפץ:

לישנא דרב היא 'שעובדין אותה במקל', ומשמע שאם אין עובדין אותה במקל כלל - פטור, וכן היא דעת רוב הראשונים (רש"י ותוס' ריטב"א ורבותיו ורבינו יונה ר"ן ורמב"ם, ועוד), וכ"פ השו"ע (קל"ט ג') 'אם אין עובדים אותה במקל כלל ושיבר מקל לפניה - אינו חייב ולא נאסר', אבל דעת<sup>ט</sup> הרמב"ן מאירי תוס' רי"ד והראב"ד (בהשגות ע"ז ג' ד') - דנקט 'עובדין אותה במקל' לרבותא דסיפא, דאעפ"כ לא מיחייב הזורק, אבל השובר מקל חייב אף אם אין המקל משמש לעבודתה. ג. האם בדבר הקרב בפנים צריך ג"כ פעולת הקרבה [כעין זביחה/זריקה/הקטרה], או שדי בהנחה לפני הע"ז:

לדעת רש"י רא"ש רשב"א ורשב"ם - דבר הקרב בפנים נאסר בהנחה, וא"צ עבודה, וכן נפסק בטושו"ע (קל"ט ג') 'ותקרובת, כל שכיוצא בו קרב על גבי מזבח, כמו כל מיני מאכל, כגון בשר שמנים וסלתות מים ומלח - אם הניחו לפניה לשם תקרובת, נאסר מיד', אך לדעת ר"י רמב"ן ריטב"א ר"ן רא"ה ורבינו יונה - בעינן דוקא עבודה, משא"כ הנחה לחוד לא אוסרת. ד. האם רב ורבי יוחנן נחלקו, ומה ההלכה:

רב מחייב את השובר מקל, ורבי יוחנן פטר את השוחט בהמת מחוסרת אבר. התוס' ופסקי ריא"ז ביארו דלא פליגי, וכן מבואר ברמב"ם (ע"ז ג' ד'), וכן משמע ברא"ש, והטעם שבבהמה מחוסרת אבר פטור אע"פ שזו פעולת זביחה ממש, ואילו בשבר מקל חייב אע"פ שזה רק כעין זביחה - משום דרב מיירי כשדרכה במקל 'דדמי לזביחה רק באותה שרגילה במקל'. ואילו רבי יוחנן מיירי בע"ז שאין דרכה בבהמה כלל [או שאין דרכה בבהמה מחוסרת אבר], וכל הנידון הוא מצד שבהמה היא דבר הקרב בפנים - ועל זה מועיל המום להחשיב את הבהמה שאין כיוצא בה קרב בפנים.

אבל לדעת הרמב"ן רשב"א ריטב"א רא"ה ורבינו מאיר [הובא בריטב"א, וצל"ע אם זה הרמ"ה או המהר"ם מרוטנבורג] והר"ן והראב"ד בהשגות (ע"ז ג' ד') - יש מחלוקת בין רב לרבי יוחנן, ולדעת רבי יוחנן אין חיוב ואיסור בתקרובת אא"כ הוא חפץ הקרב בביהמ"ק. הראב"ד פסק כרב אע"ג דבעלמא קיי"ל דרב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן, ובטעמו ביאר הר"ן שהוא כיון דרב נחמן ורבה בר אבוא ורב יהודה ס"ל כרב, ואביי ורבא נמי שקלו וטרו אליביה, וכן מכח סתמא דגמ' בסנהדרין ס"ב. ששבירת מקל היא תולדה דזביחה. אמנם הרמב"ן רשב"א וריטב"א ורא"ה פסקו כרבי יוחנן, דרב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן, ומשום שכן היא המשמעות מדחיית

טו). במאירי מבואר בהדיא שהוא בין לענין חיובא ובין לענין שהחפץ נאסר, ובראב"ד גם משמע כן לכאורה, דהא קאי על הרמב"ם דמיירי בין לענין חיובא ובין לענין איסור החפץ, והראב"ד לא חילק ביניהם לפי שיטתו, ומסתמא גם הרמב"ן והתוס' רי"ד אינם מחלקים ביניהם, כפי שמשמע מסתימות דבריהם. אמנם הש"ך (קל"ט סק"ד) פי' בדעת הטור דלענין איסור וחיוב הגברא - יש איסור בכל שבירה, אך לענין איסור החפץ - רק אם עבודתה במקל נאסר, ומשמע מדבריו שפי' כן גם בדעת הראב"ד, וצ"ע. ועי' בחזו"א (נ"ו י"א) שכתב עליו שהוא תמוה, דבפשוטו כל שחייב משום זביחה הויא זבחי מתים.

הגמ' בענין חגב, וכן הלשון בגמ' בד"כ הוא 'כעין פנים' כלישנא דרבי יוחנן [ולכאורה אף רבינו מאיר ס"ל הכי – מכח סתימת הריטב"א שהביא דבריו ולא הזכיר שחולק על מסקנתו]. והר"ן לא הכריע, אך יש קצת משמעות בדבריו שנקט לעיקר את שיטת הרמב"ן.

לר"י הזקן (מובא בתוס' ר"י מפאריש תלמידו) יש שיטה ממוצעת [הוא לא כתב בהדיא בדעת רבי יוחנן, אלא בדעת התלמוד הרוצה לפטור בשבר מקל ובחגב, ודלא כרב], שאם אין זה קרב בפנים ה"ז נאסר אם דרכה בכך ממש, כלומר שאם שבר מקל ודרכה בשבירת מקל – חייב ונאסר, ואם דרכה בקשקוש מקל – פטור ואינו נאסר. אמנם בשאר הראשונים מוכח שהבינו בדעת רבי יוחנן שאף אם דרכה בכך ממש אינו נאסר [ההוכחות לכך מובאות ב'קולע אל השערה'].

לתוס' רי"ד יש בזה שיטה מחודשת, דנקט דרב ורבי יוחנן קמיפלגי, כשיטת הרמב"ן ודעימיה [ולא הכריע כמי מהם ההלכה], אבל חידש [מכח הקושיא מפרכילי ענבים] שדברי רבי יוחנן נאמרו רק לפטור את השוחט, אך הבהמה נאסרת. מסברא החילוק אינו מובן, שהרי אם זו תקרובת א"כ הוי בכלל 'זֶבַח לַאלֹהִים יִחְרָם', ובפרט שהרי"ד עצמו כתב (ע"ז נ"ד) 'דגברא פטור ואיהו מיתסר – לא מישתכח', ומשום כך פירשו המגיהים בהערות על הרי"ד – שהאיסור הוא רק מדרבנן משום דדמי לתקרובת. אמנם כל שאר הראשונים לא חילקו בין פטור הגברא לבין דין החפץ, והבינו בפשיטות שהבהמה אינה נאסרת לשיטת רבי יוחנן.



### ביאור הסוגיא

**אבני מרקוליס:** מרקוליס היה דרכו ברגימת אבנים על הע"ז או בצידה, אבל לא היתה זו רגימה בלבד אלא 'הקרבת אבנים', והיו סבורים שמרקוליס נהנית<sup>טז</sup> מתקרובת האבנים שסביבה [וגם מרקוליס עצמה היא אבנים – שתי אבנים, ואחת על גביהן], והאבנים אפילו נעשו ע"ז בעצמן (ע"ז נ"א). נחלקו התנאים אם מותר ליהנות מהן ולהלך עליהן אחר שהגויים ביטלו אותן ע"י שחיפו בהן דרכים, ומפרש רבי יוחנן שורש מחלוקתם – אם תקרובת שאינה כעין פנים הרי היא בכלל תקרובת ואין לה ביטול, ואבנים הרי אינן כעין פנים, שאינן באות כקרבן בביהמ"ק, וגם לא נעשתה בהן פעולת זריקה דומיא דזריקה בביהמ"ק, ששם הזריקה היתה 'זריקה משתברת'. לדינא קיי"ל כשיטה זו דבעינן כעין פנים, ולכן אבני מרקוליס מותרות אחר הביטול.

אמנם קודם הביטול – לכו"ע אסורות, ובטעם הדבר נחלקו הראשונים (הנ"ל בנידון א'), דשיטת הראב"ד (ומקצת מרביתיו של המאירי) שנאסרות מדין תקרובת שאינה כעין פנים, ורק אחר הביטול שרי משום שאינן בכלל 'זבחי מתים' ולא הוקשו למת. ואילו לשיטת הריטב"א והמאירי וכמעט כל הראשונים אין כלל תקרובת שאינה כעין פנים, אלא איסור האבנים הוא משום שכל אבן

טז. על אף שזה ביזוי אין מכך סתירה למהות תקרובת, מאחר וזו היתה מהות עבודת מרקוליס, להעצים את יצר ההפקרות, עד כדי כך שגם לאליל עצמו לא צריך להיכנע ואפשר לבזותו – לרוגמו/לכבדו' בתקרובת מבזוה, והיתה זו 'עבודה' שלמה של הפקרות, ומכיון שמרקוליס נהנית כביכול מ'עבודה' זו של הפקרות – הרי שביזוייה זו כבודה וזו הנאתה.

נעשית ע"ז עצמה, שכן דרכם של עובדי מרקוליס לעשות מהתקרובת - ע"ז [וחל ע"י זריקת חברתה - שכל אבן נעשית ע"ז לעצמה ותקרובת לחברתה (והאבן האחרונה מותרת אם מזהה אותה), או שזה חל ע"י זריקת עצמה - שכל אבן היא תקרובת לעצמה ולחברתה (שתי שיטות בדף נ"א:)].

מקל: רב סובר כשיטת התנאים הסוברים דבעינן כעין פנים, אמנם אינו מצריך שיהא דבר הקרב בפנים, ודי שנעשתה בחפץ פעולה כעין זביחה או זריקה [וכן הקטרה" חלקית אוסרת את השייריים - רא"ש ר"ן רא"ה ריטב"א], וע"כ אם זרק מקל - אין המקל נאסר, והזורק פטור אם אין דרכה של ע"ז זו בזריקת מקל, שהרי אין זה דומיא דזריקה בביהמ"ק שהיתה זריקה משתברת [ע"י לעיל פירוש]. אבל אם שבר מקל - חייב, וגם נאסר המקל [כדברי רבה בר אבוה בשם רב, ורב יהודה אינו חולק על זה] כי השבירה היא כעין" שחיטה.

כפי שכבר הוזכר - לשיטת רוב הראשונים ופסק הטושו"ע - אין המקל נאסר אלא כשעובדין אותה במקל, כמשמעות לישנא דרב, אלא שא"צ שתהא עבודתה בשבירת מקל ודי שתהא עבודתה בקשקוש מקל או בזריקת מקל. הטעם לתנאי זה - שהמקל ששוכרים לע"ז צריך להיות נחשב כבהמה הנובחת בפנים, ואם"י אין עבודתה במקל אין זה כבהמה אצלה. אמנם הרמב"ן ראב"ד רי"ד ומאירי ס"ל שדי בכך שהשבירה היא כעין זביחה וא"צ שיהא דרכה במקל.

צואה ומ"ר: הברייתא מחדשת שבספת צואה וניסך מ"ר חייב, ובע"כ דלא איירי דוקא בכה"ג שזו עבודתה - דא"כ פשיטא, והחידוש הוא שחייב מדין עבודת פנים - 'זבח לאלהים יחרם' [או שאר הפסוקים שהובאו בהתחלה, ולא מדין 'איכה יעבדו'], וא"כ הצואה והמ"ר נאסרין מדין תקרובת [וכן מבואר בהדיא בר"ן ובמאירי (אמנם ע"י להלן שיטת הש"ך בטור, ושיטת הלח"מ והפר"ח

יז). משום שגם בביהמ"ק בכל הקרבנות זולת עולה - הוקטר רק חלק, וכל השאר הוא כשייריים מאכילת גבוה, אבל בשבירה צריך שהדבר בעצמו ישבר, ולא די לשבור מקל אחד מתוך אגודת מקלות בשביל לאסור את האחרים. בזריקת הדם - ברש"י (חולין ל"ט): מבואר שגם הבשר נאסר, אבל התוס' ובעה"מ (שם) הוכיחו שרק שאר הדם נאסר ולא הבשר [ולגבי עור בהמת תקרובת - ברמב"ן רשב"א וריטב"א (יבמות ק"ג): מבואר שנאסר, וכן הוכיח החת"ם סופר (נדה נ"ה), אבל הגליון מהרש"א (ע"ז כ"ט): כתב שאין העור נאסר ע"י הקרבת הבהמה (וע"י בשו"ת יהודה יעלה ח"א קצ"ג)].

יח). ב"ד רמ"ה' (סנהדרין ס"ב): מפרש שהדמיון הוא לחיתוך הבשר שיש בשחיטה, 'דמה לי שובר מקל מה לי חותך בשר', וכן משמע בר"ח (בסוגיין). אבל רש"י פי' שהדמיון הוא מחמת שבירת המפרקת שיש בשחיטה [והסכימו עמו הריטב"א והרי"ד, וכן הרשב"א (נ"א. בתוך דבריו)], ורבים תמהו ע"ז דהא השחיטה היא רק בסימנין, ואדרבה אם יחתוך המפרקת בסכין - הסכין בד"כ תיפגם והוי טריפה (שו"ע יו"ד ריש סי' י"ח), וראה רמ"א (שם כ"ד ה') שהמנהג להטריף תמיד [גם אם הסכין לא נפגמה] כששבר את רוב המפרקת.

ונראה לפרש דקשיא ליה לרש"י, דמלישנא דרב משמע שאם חתך אפילו רוב המקל בסכין פטור, דבעינן שבירה, ואילו בשחיטה [עכ"פ בשחיטת בהמה], אין חותכים אפילו רוב צואר [כדי למנוע את פגיעת הסכין במפרקת, אלא חותכים רק את הסימנים], וגם מיעוט זה הוא רק חיתוך ולא שבירה. ע"כ פירש"י שמצרפים לשחיטה את הניתוח שאח"כ שאז שוכרים המפרקת [ואע"ג שאין זה לעיכובא (זולת בעולה מדין ניתוח), אך בשביל לחייב בע"ז (ולהאסר מדין תקרובת) צריך שתהיה כל הצורה כפי שהיתה בביהמ"ק].

יט). זו לשון הבי"י (סי' קל"ט) מהעתקת לשון רש"י (ע"ז נ'): דכיון דדמי שבירה לזביחת בהמה של פנים ששובר מפרקתה הרי זבח לפנייה דבר שרגילה בו. וכ"ה ברמב"ן (בדעת רש"י): כיון שעבודתה במקל הו"ל מקל זה לארורה זו כבהמה בפנים, הילכך שבירתה נמי כזביחה היא. ובריטב"א: דכיון שדרך עבודת הארורה הזאת במקל היא לה מקל לדידה כבהמה בפנים, וכן פירש הרב רבינו יונה ז"ל. ובר"ן על הרי"ף (כ"ג): דמשום דמקל לעבו"כ זו כבהמה בפנים הוי שבירתו תולדה דזביחה. ובלבוש (יו"ד קל"ט): הוי המקל לגבי דידה כיון שרגילה בו, כמו בהמה לגבי פנים שרגילה בה.

ומרכבת המשנה - בדעת הרמב"ם שזה רק לענין חיוב העובד). והקושיא על רב היא דבשלמא ניסך מ"ר דומה לכעין פנים [אע"פ שזה מ"ר וזה י"ן ומים], אבל בספת צואה מאי כעין פנים איכא? ומשני בצואה לחה, ופי' הרש"ש דמיירי שהיא לחה ממש כעין שלשול [ונאסרת מטעם זריקה משתברת], וברבינו חננאל איתא: 'שמתחתכת, והיא כעין חתיכת אבר אבר' [ולפי"ז נראה שנאסרת מדין שבירה].

התוס' (ועוד כמה ראשונים) כתבו דצ"ל דמיירי בע"ז שדרכה בצואה באיזה אופן, וכמו במקל לשיטתם. אך הריטב"א ס"ל כפשטות דברי רש"י שאין עבודתה כלל בצואה ועם זאת נאסרת, ואע"ג דבמקל ס"ל דבעינן שתהא עבודתה במקל, שאני הכא שהזריקה היא זריקה משתברת ממש כעין פנים - ודי בזה לכד להחשיבו כקרבן, משא"כ בשבר מקל - השבירה היא לא ממש שחיטה [יסוד החילוק בנוי על סוגיית חגב, וכדלהלן].

**חגב:** בהו"א הגמ' הבינה ששחיטת חגב דומה לשבירת מקל - מדלא אשמעינן שחיטת אווז ותרנגול ששם זו שחיטה ממש, וא"כ רבי יהודה המחייב סובר כרב דכעין זביחה חייב, ורבנן דפטרי חולקים על רב ומצריכים כעין פנים ממש - שחיטה ממש [אמנם יתכן שסוברים שגם הגשה בדבר הקרב בפנים יכולה לאסור]. והגמ' דוחה שאין הכרח שנחלקו בדבר, אלא יש מקום לומר דכו"ע לית להו דרב, ומה שמחייב רבי יהודה בשחט חגב הוא רק משום דס"ל שיש בזה שם שחיטה הואיל ויש לו צוואר ודומה לצוואר בהמה. ולפי"ז יוצא שחכמים בודאי לא סבירא להו כרב, ורק בדעת רבי יהודה 'יתכן' לומר דס"ל כרב.

תוס' מפרשים סוגיא זו כשדרכה בחגב [בענין אחר משחיטה, דאל"ה לכו"ע השוחט חייב] - ומזה הטעם דימוהו לדין מקל, דאיירי [לפי רש"י ודעימיה] כשדרכה במקל, אבל אם לא היה דרכה בחגב גם רבי יהודה יפטור אפילו לפי הסברא שבמסקנה שצווארו דומה לצוואר בהמה - כי אין זה נחשב משום כך לדבר הקרב בפנים הנאסר בכל הע"ז שבעולם, אלא זו רק סברא בע"ז שדרכה בכך - להחשיבה כפעולת זביחה ממש, ולא כחיתוך/שבירה בלבד שהם רק כעין זביחה. הוכחתם לזה - מהא דפטר רבי יוחנן בבהמה מחוסרת אבר, וק"ו שיש לו לפטור בחגב שאינו קרב כלל בפנים - שרחוק יותר מבהמה מחוסרת אבר, כלומר שהבינו דרבי יוחנן אמור להתאים גם עם שיטת רבי יהודה [טעמם נראה - דלשיטתם אזלי שאין מחלוקת בין רבי יוחנן לרב, ואם רב סובר כרבי יהודה בהכרח שגם רבי יוחנן אמור להתאים איתו].

כ). מלשונם משמע לכאורה דלא מיירי בבעל פה, אלא בע"ז אחרת שדרכה בצואה, והטעם בזה נראה - דפעור אין דרכו בצואה כי אם בפעור, כלומר שאין שם כוונה לתת את הצואה כדורון לפעור, אלא דרך עבודתה היא בהסרת כל הגבולות ומסוה הכושה ע"י פעולת פעור. אך בראב"ן (סי' ד"ש) מבואר שהצואה ניתנה כתקרובת לפעור [זה לשונו: השתא פעורי מפערי קמיה והרי תקרובת שלו, מים ומלח מיבעי, דודאי הוי תקרובת אע"פ שאינו של נוי], ולדבריו אפשר לפרש דמיירי הכא בפעור [ומ"מ אין הכרח בראב"ן שבפעור רגיל הצואה באמת נאסרת, אלא שהפעורים מתכוונים לתת תקרובת זו, ובטעם הדבר ראה ב'קולע אל השערה'].  
 כא). הריטב"א בסוף דבריו [לאחר שדן כע"ז בסוגיית חגב] הביא שכן כתבו רבותיו ורבינו יונה, וצל"ע אם קאי גם ארישא - על חגב, או שהם סוברים כן רק בחגב ולא בצואה [שיתכן שהיא מוגדרת כרחוקה יותר מ'כעין פנים' מאשר חגב].

מאידך, לפי שיטת הרמב"ן ודעימיה דס"ל שאין שום מעלה במה שדרכה בכך באופן שונה [ומכח זה נטו מהמשמעות הפשוטה ברב שצריך שתהא עבודתה במקל], אי אפשר לומר דרבי יוחנן מתאים עם רבי יהודה [שהרי גם רבי יוחנן וגם רבי יהודה לא מיירי שעבודתה באופן זה ממש, ועבודתה באופן אחר הוא כמו שאין עבודתה בכך]. אמנם הרמב"ן והראב"ד כתבו בהדיא דרבי יוחנן מתאים רק עם רבנן. ולשיטתם - לפי ההסבר שצווארו דומה לבהמה הוא מדין דבר הקרב בפנים, דס"ל לרבי יהודה שא"צ מין הקרב בפנים ממש, וכ"ש שיתחייב בשחיטת בהמה מחוסרת אבר [וחכמים הפוטרם - יתכן שמודים לחייב במחוסרת אבר, ורבי יוחנן ס"ל שבאמת היו אמורים לומר חידוש יותר גדול - לפטור במחוסרת אבר, אלא איירי בחגב לרבותא דרבי יהודה המחייב].

הריטב"א ורבותיו ורבינו יונה חולקים על ההנחה הראשונה של התוס', וסוברים דאיירי אפילו כשאין דרכה בחגב, וכן מפורש ברש"י דמיירי בכל ע"ז שבעולם בין אם דרכה בחגב ובין אם אין דרכה בחגב [ולשיטתם, הסברא שבמסקנה שצווארו דומה לצוואר בהמה - הוא שע"ז נחשב לדבר הקרב בפנים - הנאסר בכל הע"ז שבעולם]. ואע"פ דלשיטתם נצרך במקל שיהא דרכה במקל - וא"כ איך השוו את שיטת רבי יהודה עם רב? חגב שאני, שהרי הפעולה בו היא פעולת שחיטה ממש, ורק במקל שזה 'כעין' זביחה - נצרך שיהא דרכה בכך, וכ"פ הטושו"ע [שבפשוט נקטו לדינא כשיטת רבי יהודה המחמיר (אמנם ע"י להלן דעת הב"ח)] (קל"ט ד' שחט לפניו חגב - נאסר, אפילו אין דרך לעובדה בחגב כלל').

הב"י (קל"ט ד') בדעת הטור מוסיף לפרש [במסקנת הגמ'] דאיירי 'רק' כשאין דרכה בחגב כלל, שאם היה דרכה בחגב לא היו חכמים פוטרם הואיל וצווארו דומה לצוואר לבהמה, וזה מה ש'הכריח' את הטור לאסור גם כשאין דרכה בחגב [ולפי"ז בבהמה מחוסרת אבר - צ"ל דרבי יוחנן פטר רק כשאין דרכה בבהמה].

הב"ח (סק"ה) מפרש את ההכרח של הטור באופן שונה, שהטור פירש את הסוגיא באופן מחודש, דבהו"א כוונת הגמרא לומר שרב סובר כרבנן דפטרי, שהרי רב התנה שיהיה דרך לעובדה במקל, והכא איירי באין דרכה לעבדה בחגב ואפ"ה חייב לרבי יהודה, וא"כ רב מתאים עם רבנן בלבד. וע"ז תירצו בגמרא דרב יכול לסבור גם כרבי יהודה ושאני הכא וצווארו דומה לבהמה ולכן חייב אפילו אין דרך לעבדה בחגב. ולפי פירושו יוצא דרב ודאי מצי סבר כרבנן, ודלא כפי שנתבאר לעיל [לפי הפירוש הפשוט בסוגיא, כפי שהבינו רש"י ותוס' ועוד].

עוד חידש הב"ח בדעת הטור, שחכמים רק פטרו את הגברא, אבל לענין איסור החפץ כו"ע מודו שהחגב נאסר אע"פ שאין דרך עבודתה בחגב כלל, ולפי"ז פסקו של הטור לאסור אף כשאין דרכה בחגב - מתאים גם עם שיטת חכמים. אך הש"ך (קל"ט סק"ד במוסגר) כתב שמוכח בש"ס וטור ור"ן וכל הפוסקים שאם פטור - החפץ לא נאסר, ודלא כב"ח, וגם החזו"א (ניו"א) כתב על הב"ח שאינו מובן. להלן יתבאר דלכאורה צ"ל שהאיסור לפי הב"ח הוא מדרבנן בלבד [ענין זה יתבאר בהמשך].

שיטת הש"ך (קל"ט סק"ד) שהטור מחלק בין חיוב לאיסור, דלענין חיוב ס"ל כשיטת הראשונים שחלקו על רש"י שא"צ דרך לעובדה במקל, אמנם לענין איסור החפץ בעינן דווקא שדרך

עבודתה במקל, ולכן שפיר מייתי בגמרא ראייה מברייטא דחגב לרב [אף<sup>22</sup> שחגב חמור יותר ממקל], דברייטא דחגב איירי לענין חיוב - ובזה אין חילוק בין אם הדרך לעובדה בזה. אמנם החזו"א (נ"ו י"א) כתב עליו שהוא 'תמוה, דבפשוטו כל שחייב משום זביחה הוא זבחי מתים, וכש"כ שאין לבדות חילוקי דינים דבמקל חייב ואינה נאסרת, ובחגב נאסרת - דברים שאין להם זכר בגמרא'.

**לסיכום:** הראשונים נחלקו האם מחלוקת רבי יהודה המחייב בשחיטת חגב ורבנן הפוטרים - היא כשדרכה בחגב באופן אחר [וסברת המסקנה שצווארו דומה לצוואר בהמה - איננה מחשיבה אותו כדבר הקרב בפנים הנאסר לכל הע"ז], או שהיא גם [ולפי הב"י בדעת הטור לפי המסקנה - ר"ק] כשאין דרכה בחגב כלל [והסברא שצווארו דומה לצוואר בהמה - היא להחשיבו כדבר הקרב בפנים שאסור בכל הע"ז], ובזה תלוי הנידון האם חגב חמור יותר ממקל [לפני הסברא שצווארו דומה לצוואר בהמה]. עוד נחלקו אם שיטת רבי יהודה יכולה להתאים עם שיטת רבי יוחנן [שרבי יהודה מחייב כשדרכה בחגב, ורבי יוחנן פטר רק כשאין דרכה בבהמה], או שבהכרח חולקים, ורבי יוחנן סובר כרבנן. הטושו"ע פסקו שחגב חמור יותר ממקל ואסור גם בע"ז שאין דרכה בחגב [בסיבת ה'הכרח' לכך - יש את ביאור הב"י, ויש את ביאור הב"ח]. הב"ח והש"ך מחלקים בין חיוב העובד לאיסור החפץ: הב"ח נוקט שחכמים מודים שהחפץ נאסר [והטור מתאים גם עם שיטתם] - על אף שהעובד פטור [והש"ך והחזו"א חולקים], והש"ך לאידך גיסא, שלענין איסור - אסור גם אם אין דרכה כלל במקל, על אף שהחפץ לא נאסר [והחזו"א חולק].

**פרכילי ענבים:** הגמ' מקשה על רב הסובר שצריך כעין פנים - היאך נאסרים פרכילי ענבים ועטרות שיבלים, הרי אינם מהדברים הקרבים בפנים וגם לא נעשה בהם חיתוך כעין זביחה. וביארו חלק מהראשונים, שאף שדברים אלו ישנם בפנים בביכורים, וביכורים הם קרבן<sup>23</sup>, אבל כדי שיכנס בכלל 'זבח' צריך דוקא כעין דבר הקרב ע"ג המזבח, וזה לא מתקיים בביכורים.

ומשני - 'כשבצרן מתחילה לכך', כלומר שנאסרו ע"י חיתוך כעין זביחה, והבצירה היתה עבודה<sup>24</sup> כשלעצמה, ולא רק הכנה כדי שיהיו לו פרכילין להביא [אמנם הרשב"א מפרש שהבצירה היא רק הכנה להבאה, והבצירה אינה אוסרת, אלא שהבצירה לשמה גורמת שהפרכילין יאסרו בהנחה לפני הע"ז, שע"ז נחשב לדבר הקרב בפנים בביכורים, ויתבאר להלן]. בפשטות, לפי שיטת הראשונים דבעינן שתהא דרכה בכך - גם כאן לכאורה צריך שתהא דרך

כב). לפי הב"ח אין זו קושיא, דדבריו מבואר שכל החידוש שחגב שונה ממקל - הוא רק לאחר הסברא של צווארו דומה לצוואר בהמה, אבל לפי ההו"א באמת מקל וחגב שווים.

כג). כדכתיב (ויקרא ב' י"ב) 'קרבן ראשית', וטעונו 'ז' דברים: הבאת מקום [למחנה שכינה] וכלי, קריאה וקרבן ושיר ותנופה ולינה (רמב"ם ביכורים פ"ג בסופו), ובפ"א ה"י קראן קדשים קלים.

כד). זה לשון הרא"ה (בשיטת הקדמונים): שבצרן מתחלה לכך, כלומר לשם ע"ז לגמרי, שהבצירה עצמה לכוונת עבודה, שבאותה בצירה דהוי דבר המשתבר הוא עובדה. וכן משמע ברש"י: שבצרן מתחלה - לצורך עבו"כ ובבצירתו עבדה לעבו"כ, וכ"כ הרמב"ן שם: דהתם מתכוין לעבודה (נ"א, זרה) באותה בצירה דהיינו שבר מקל לפניו, וכן פ' רש"י ז"ל. וכ"ה בתלמידי רבינו יונה: דהתם גבי פרכילי ענבים מתכוין לעבדה באותה בצירה. ובתוס' ר"י הזקן: כגון שבצרן מתחילה לכך, וכגון שעבודתה בכך.

ע"ז זו בפרכילין ועטורות [או עכ"פ בענבים וחיתים], אם באופן של תקרובת ואם בשאר אופנים, שהרי ענבים אינם מהדברים הקרובין בפנים שנאסרין בכל ע"ז שבעולם. ואמנם כן כתב בהדיא ר"י הזקן (מובא בתוס' ר"י מפאריש תלמידו), וכן מבואר ברמב"ן ובראב"ד שהקשו דא"כ במרקולים שדרכה באבנים ולא ידוע שדרכה בענבים ה"ז מותר, והרי המשנה במרקולים איירי, שהיא ההמשך של המשנה בתחילת הפרק (מ"ט:): דאיירי במרקולים, ומזה הוכיחו כשיטתם שא"צ שיהא דרכה בכך [אמנם עי' להלן שיטת הריטב"א].

ובישוב קושיית הרמב"ן והראב"ד מאי שיאטיה דענבים אצל מרקולים - יש כמה אופנים:

א. אולי ראשונים אלו סוברים שמרקולים דרכה גם בפרכילי ענבים בנוסף לתקרובת אבנים.

ב. דסיפא לא מיירי במרקולים, וכדברי הלח"מ (ע"ז ז' ט"ז) 'ומ"ש במשנה מצא בראשו לא קאי אמתניתין דלעיל כמו שפירש"י ז"ל דקאי אמרקולים, דלפי המסקנא לא קאי אלא אשאר עבו"כ', וכן האריך להוכיח התורת חיים [ועי' לשון ר"י הזקן 'דאיירי בע"ז שדרכה לבצור לה מתחילה לכך', ואינו מפרש על מרקולים].

ג. החזו"א (נ"ו י"א) מיישב" דכיון שבאין בביכורים ה"ז קצת בגדר קרב בפנים, וסגי בכך לאסור גם בע"ז שאין דרכה בענבים, ומ"מ אין זה ממש קרב בפנים לאסור בהנחה בלבד, וזה מה שהקשו בגמ' שאינן באין בפנים, והוצרכו לתרץ בבצרון מתחילה לכך. כדברי החזו"א מבואר בהדיא בריטב"א דמשום שישנן בביכורים - א"צ שיהא דרכה בכך, בכדי ליישב קושיא זו [אמנם לשיטת הריטב"א - גם בדבר הקרב בפנים צריך מעשה כעין זביחה, וא"כ ניחא שפיר מדוע הוצרכו לאוקימתא של 'בצרון מתחילה לכך', והחידוש של החזו"א הוא לפרש כן אף בדעת הרא"ש ודעימיה שדבר הקרב בפנים נאסר בהנחה, ועכ"ז הקשו בגמ' שאין לאסור פרכילי ענבים ע"י הנחה - כי אין זה באמת בגדר קרב בפנים].

כה). החזו"א מבאר בזה את דברי הרא"ש (ע"ז ד' א') [ככל הנראה דבריו לקוחים מלשון ר"י הזקן שכתב כעין זה ממש], זה לשון הרא"ש: 'האי מעות כסות וכלים מוקי לה במונחין דרך בזיון, ואם היו מונחין דרך כבוד אסורים דבר של נוי הן, אבל פרכילי ענבים ועטורות שבולים אף על גב דמונחין דרך בזיון אסורין, דכיון דמידי דמיכל הוא וראוי לעשות ממנו שמנים וסלתות הקריבין בפנים - תלינן דלשם דורון ותקרובת הובאו שמה'. בפשוטו משמע שרוצה לומר דמכיון שמעטורות שיבילים עושים סולת הקרב למנחה - ה"ז בכלל קרב בפנים [וה"ה בפרכילי ענבים ראוי לעשות ממנו יין לנסכים], וקשה שהרי בגמ' מבואר דאינן בגדר קרב בפנים, ועוד דלפי מסקנת הגמ' דאיירי בבצרון מתחילה לכך - למה לי שיהא קרב בפנים, הרי יש כאן פעולה כעין זביחה, ומבאר החזו"א שהרא"ש בא ליישב הקושיא ממרקולים.

אמנם ממשמעות דברי הרא"ש לא כ"כ משמע כן, ועוד, שהרי ר"י הזקן ג"כ כתב כדברי הרא"ש, ואילו בהמשך דבריו כתב בהדיא דמיירי רק כשעבודתה בכך. ובמחצית השקל (על הש"ס) מפרש היטב, דברי שאם של משנה זו קתני שאם מצא בראשו [של הע"ז] מעות כסות וכלים - הרי אלו מותרין, ומפרש בגמ' שאינם מונחין בדרך נוי, וא"כ סיפא דקתני פרכילי ענבים... וכל דבר שכיוצא בו קרב לגבי המזבח אסור - מיירי ג"כ בעומד דרך בזיון, משום שאנו תולים שנעשה מהם תקרובת. הטעם שבדבר שאינו קרב ע"ג המזבח לא חוששין שמא נעשתה בהם פעולה כעין פנים - משום דבד"כ אין העכו"ם מקריבין אלא אותם דברים הקרבים לגבוה, וע"כ אין לאסור אא"כ ידוע שהקריבו ולא כל מה שנמצא שם, וע"ז באים ר"י הזקן והרא"ש לבאר מדוע א"כ בפרכילי ענבים ועטורות שיבילין כן חוששים מספק - הרי אין אלו דברים הקרבים בפנים? משום דמ"מ עושים מהן דברים הקרבים ע"ג המזבח, וע"כ צריך לחוש שדרכם של העכו"ם להקריבם, אבל לא שמפני זה הרי הם באמת בגדר קרבים בפנים - אלא זו רק סיבה לחוש מספק במצא.



ד. במרכבת המשנה (ע"ז ד' ט"ז) תי' בדעת הרמב"ם שהאיסור בפרכילין למסקנא כלל אינו מדין תקרובת, אלא מדין נוי ומשמשין, עיי"ש דמפרש ש'בצרן מתחילה לכך' דהו"ל פרכילין ושבלים דברים של נוי, ואסורין עולמית כדין תשמיש ע"ז שנעשו מתחילה לשם תשמיש ונשתמש בו - דאסור עולמית. אמנם משמעות כל הראשונים אינה כן.

ה. בספר חומת אש (ע"ז ח' י', להרב אהרן שילה זצ"ל) תי' שתלישת ענבים ממקור חיותם דמי יותר לזביחה, שהיא הוצאת חיות הבהמה, ויש לדמותו לשחיטת חגב - לפי שיטת הריטב"א שמפני שהוא ממש שחיטה א"צ שתהא עבודתה בחגב, וה"ה תלישת פרכילין (אע"פ שאין זו שחיטה ואין חיות הענבים כחיות של בהמה). ורק בשבירת מקל שאין בה שום הוצאת חיות ודמי לזביחה רק מפני שדומה לשבירת מפרקת שבשחיטה שאיננה עיקר פעולת השחיטה - רק בכה"ג בעינן שיהא עכ"פ עבודתה במקל בכדי שיהיה דומה לזביחת בהמה. לפי שיטתו, אם תלש ענבים בכוונת עבודה בבצירה - ה"ז נאסר בכל ע"ז שבעולם, ואילו אם היו לו פרכילין תלושים וחתכם לשם תקרובת - רק בע"ז שדרכה בענבים נאסר. ומ"מ לפי שיטת הראשונים שגם בחגב נצרך שיהא קרב בפנים - כ"ש בפרכילין, וכבר הובא לעיל שר"י הזקן מפרש בהדיא דבעינן שתהא עבודתה בכך.

והנה, הראשונים שהבינו דלשיטת רבי יוחנן רק דבר הקרב בפנים נאסר ודלא כרב - התקשו מדוע פרכילי ענבים ועטרות שיבלים נאסרין, הרי כפי המבואר כאן בגמ' אינם בכלל הקרבים בפנים?

וארבעה תירוצים/שיטות מצאנו על זה בראשונים [זולת שיטת התוס' והריא"ז דרבי יוחנן מודה לרב ולק"מ]:

א. הריטב"א תי' דמכיון שבאין בביכורים ה"ז בגדר דבר הקרב בפנים מדרבנן [ואין לתמוה שא"כ הגמ' יכלה לתרץ כך גם אליבא דרב? כיון ששיטת הריטב"א היא דאף בדבר הקרב בפנים צריך מעשה כעין זביחה, וא"כ הוכרחו לתרץ שבצרן מתחילה לכך, ומכיון שכן - כבר א"צ שיהא בגדר 'קרב בפנים' אליבא דרב, ורק לשיטת רבי יוחנן מוכרחים לתרץ שאע"פ שביכורים אינם באין ע"ג המזבח - אסרום מדרבנן].

ב. הרמב"ן והרשב"א והר"ן תירצו ג"כ דהוי קרבין בפנים בביכורים, אבל לא שזה רק מדרבנן, אלא משמע דמדאורייתא נאסרין. הרמב"ן והר"ן לא ביארו מדוע אמרה הגמ' שאין זה כעין פנים [אמנם מה שהוצרכו להעמיד בבצרן מתחילה לכך - ניחא, כיון דלשיטת הרמב"ן והר"ן גם בדבר הקרב בפנים צריך מעשה כעין זביחה]. ונראה שמפרשים כדברי הרשב"א, דבביכורים יש דין בצירה<sup>1</sup> לשמה, וזה לעיכובא<sup>2</sup> - שאם לא נבצר לשם ביכורים נפסל

(כו). הרשב"א מפרש כן גם בדעת רב, כיון שלא חילק בין קרבן הקרב ע"ג המזבח לביכורים שאין קרבין ע"ג המזבח, וס"ל דכיון שיש עליהם שם קרבן סגי בכך להחשב כעין פנים.

(כז). וצ"ע היכן המקור בחז"ל לדין זה, ועי' ברמב"ם (ביכורים ב' י"ט) דאם לא קרא שם במחובר קורא בתלוש, אלמא ס"ל דעכ"פ אין זה לעיכובא.

(כח). לא מפורש כן ברשב"א, אך כן מבואר בדבריו ממה שחילק בין פרכילין שאין נאסרין כשלא נבצרו מתחילה לכך, לבין בשר שנאסר אף אם לא נשחט לשם ע"ז, כיון שזובחים שנזבחו שלא לשמן כשרים בדיעבד - הרי שביכורים הבצירה לשמה היא לעיכובא.

מלהביאו לביהמ"ק, וע"כ בהו"א שסברו דלא מיירי בבצרן מתחילה לכך – אין זה כעין ביכורים שנבצרים לשמה [משא"כ בשר נאסר בהנחה, כיון שזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים בדיעבד]. ולפי"ז נמצא שהגם שדבר הקרב בפנים נאסר בהנחה לשיטת הרשב"א, אבל פרכילין ועטרות אין נאסרין ע"י הנחה לחוד, כיון שהבצירה לשמה היא מה שעושה אותן כקרבין בפנים. הרשב"א מפרש ע"פ זה את התירוף 'שבצרן מתחילה לכך' בשונה משאר הראשונים, שאין זו עבודת שבירה כעין זביחה האוסרת לפי רב, אלא היא רק הכנה להבאה שאח"כ, שע"ז ה"ז דומה לביכורים. הנ"מ בין שיטת הרשב"א לריטב"א היא שאם לא נבצרו מתחילה לכך ואח"כ שברם לשם תקרובת – אינן נאסרין לשיטת רבי יוחנן לפי הרשב"א, משא"כ לפי הריטב"א נאסרין (מדרבנן).

ג. ר"י הזקן מתרץ דכיון דמיירי שעבודתן בבצירה לשם תקרובת – נאסרין לכו"ע [וכל המחלוקת היא רק כשאין דרכה בכך ממש, אלא דרכה בחפץ זה באופן אחר – כפי שנתבארה שיטתו לעיל, ומכח קושיא זו הוא הוציא את חידושו].

ד. הרי"ד מתרץ דרבי יוחנן רק פטר את הגבירא, אבל החפץ נאסר אע"פ שאינו קרב בפנים אלא נעשתה בו שבירה כעין זביחה, ונתבאר לעיל דלכאורה צ"ל שהוא מדרבנן.

בהמה מחוסרת אבר: רבי יוחנן פוטר את השוחט בהמה בעלת מום, ומפרשת הגמ' שכוונתו למחוסרת אבר – שאינה ראויה לגבוה אפילו בבמה, דס"ל שלא נחשב כקרב לגבוה – אע"פ שכללות המין ראוי לגבוה. נתבאר לעיל דלדעת התוס' וריא"ז רמב"ם ורא"ש – רבי יוחנן אינו חולק על רב, כיון דאיירי כשאין דרכה במחוסרת אבר באופן אחר [התוס' כתבו שכלל אין דרכה בבהמה] ורב מצריך שיהא דרכה בכך. אמנם לפי הראשונים [הרמב"ן רבב"ד רי"ד ומאירי] הסוברים שגם לפי רב לא בעינן דרכה בחפץ זה – בהכרח דרבי יוחנן חולק [ואמנם כן כתבו בהדיא הרמב"ן והראב"ד והרי"ד], ולשיטתם רבי יוחנן יפטר גם אם דרכה במחוסרת אבר באופן אחר. והריטב"א – על אף שמצריך שיהא דרכה בכך – ס"ל דודאי עדיפא מחוסרת אבר שהיא מין הקרב בפנים ממקל וחגב, ובע"כ שחולק על רב, וכן דעת הרשב"א ורא"ה (ורבינו מאיר) [והריטב"א הוסיף דרבי יוחנן איירי אפילו בע"ז שדרכה בזבחים – מדלא פירש דאיירי במרקוליס, עיי"ש]. ולפי הרי"ד – רבי יוחנן אמנם חולק ופוטר את העובד אבל הדבר נאסר [מדרבנן, לכאורה].

עוד נתבאר לעיל שלפי התוס' רבי יוחנן יכול לסבור גם כרבי יהודה המחייב בחגב, ואילו לשיטת הרמב"ן והראב"ד – רבי יוחנן סובר כרבנן ולא כרבי יהודה, והברייתא המחייבת בספת צואה הסוברת כשיטת רב – היא כשיטת רבי יהודה [ובהכרח שגם הרשב"א ורא"ה ורבינו מאיר כך סוברים, דאל"כ יקשה על רבי יוחנן מברייתא דספת לה צואה].

שיטת הרמב"ם: זה לשון הרמב"ם (ע"ז ג' ד'): 'ספת לה צואה, או שניסך לה עביט של מי רגלים – חייב, שחט לה חגב פטור – אא"כ היתה עבודתה בכך, וכן אם שחט לה בהמה מחוסרת אבר – פטור, אא"כ היתה דרך עבודתה בכך, עבודת כוכבים שעובדין אותה במקל, שבר מקל בפניה – חייב ונאסרת, זרק מקל בפניה – חייב ואינה נאסרת, שאין זריקת המקל כעין זריקת הדם – שהרי המקל כמו שהוא והדם מתפזר'.

ממה שהרמב"ם העתיק 'שעובדין אותה במקל' - משמע לכאורה דס"ל שאם אין עובדין אותה במקל - השובר פטור והמקל לא נאסר. מאידך בספת צואה לא הזכיר הרמב"ם שעובדין אותה בצואה, ומשמע שאפילו אם אין עובדין אותה בצואה כלל חייב. בהמשך דבריו כשפטר בחגב ובהמה מחוסרת אבר אא"כ היתה עבודתו בכך - לא ביאר אם פוטר גם כשעבודתו בכך בצורה אחרת [וסתימות דבריו מתפרשים שאין עובדין אותן כלל בחגב ומחוסרת אבר, וא"כ זה מחזק את הדיוק ברישא שבצואה ג"כ מיירי כשאין עבודתה בצואה ואפ"ה חייב].

והנה, אם כל פרט היה לעצמו - היה ניתן להבין את פסקיו השונים [בשחיטת חגב ובהמה מחוסרת אבר - פוטר (כשאנו דרך עבודתה), ואילו בספיתת צואה - מחייב, ובשבירת מקל - מחייב כשדרכה במקל], שהרי לגבי ספת צואה כבר הובאה לעיל דעת הריטב"א שא"צ שתהא עבודתה בצואה [ולא דמי למקל], משום דהוי ממש ניסוך. ומה שפוטר בחגב ובמחוסרת אבר - הרי כך היא שיטת התוס', שגם רב מודה לחכמים בחגב ולרבי יוחנן במחוסרת אבר כשאין דרכה בכך כלל. הקושיא היא על השילוב, שהרי לפי סברת הריטב"א לחייב בצואה - נראה דבחגב ומחוסרת אבר שזו ממש שחיטה - ג"כ יתחייב אף כשאין עבודתו בכך. וזו היא קושיית הראב"ד: 'וכי שחיטת חגב או שחיטת בהמה מחוסרת אבר פחותים הם מספיתת צואה ומניסוך מי רגלים?' [אלא מראין הדברים שהחכמים שפוטרין בשחיטת חגב אין להם תולדות בעבודת כוכבים, ומי שפטר במחוסרת אבר ג"כ ס"ל כחכמים, אבל רב יהודה ורב נחמן אליבא דרב סבירא להו כרבי יהודה וכתנא דספת, וכן הלכתא].

קושיא נוספת הקשו כמה אחרונים - שהרמב"ם לא הזכיר את אוקימת הגמ' דמיירי בצואה לחה.

ואלו הם הביאורים שמצאנו במפרשים לשיטת הרמב"ם:

א. זה לשון הכס"מ: 'אפשר לומר שיותר נראה עבודה בספיתת צואה וניסוך מי רגלים - כיון שאינו דבר הנזרק בפנים, משחיטת חגב ובהמה מחוסרת אבר, דכיוצא בהם נשחטים בפנים, ואלו מוחלקים מהן - הא ודאי מוכחא מילתא דלאו כעין פנים הוא, כלומר, מאחר ששחיטת חגב ומחוסרת אבר שונה משחיטת פנים - מוכח שאינן כעין פנים, משא"כ בצואה ומי רגלים אין הוכחה. בתחילת דבריו ביאר הכס"מ דבחגב מיירי שאין עבודתה בחגב, וא"כ החילוק הנ"ל - כשאין עבודתה בכך איירי, כלומר דס"ל כחידושו של הריטב"א בצואה, אבל לא בחגב [אמנם אם דרכה בחגב לא גרע משבירת מקל כשעבודתה בכך]. לשיטתו נראה שבדינים אלו אין חילוק בין חיוב העובד לבין איסור החפץ".

ב. הלח"מ מפרש שרב נחמן חולק על רב יהודה בדעת רב, ומחייב בזריקת מקל אפילו אם אין דרכה במקל כלל, ואע"פ שאין זו זריקה המשתברת, וס"ל שרק לגבי איסור החפץ בעינן כעין פנים, אבל לגבי חיוב העובד - לא בעינן כעין פנים כלל [ומה שכתב הרמב"ם 'שעובדין אותה במקל' הוא בשביל לאסור את החפץ, או לרבותא של הסיפא שבזריקת מקל לא נאסר המקל אף אם דרכה במקל]. בזה הוא מפרש מדוע השמיט הרמב"ם דמיירי בצואה לחה, כיון

(כט). אף שהאבהא"ז הבין בדבריו שהוא כשיטת הלח"מ דלהלן המחלק ביניהם, אך בכס"מ לא משמע כן, וע"ע להלן אות ז' איך שהבארות המים' פירש את דבריו, וצע"ג.

שאוקימתא זו בגמ' היא רק לפי רב יהודה, אבל ההלכה כרב נחמן שלגבי חיוב הגברא א"צ זריקה המשתברת. אמנם בבהמה מחוסרת אבר פטור [וכן בחגב] כשאין דרכה בכך דילפינן מקרא דבזה בעינן כעין פנים, 'אע"ג דהסברא היה קשה מאד, דס"ל דבספת חייב טפי משחיטת חגב' [הלח"מ לא ביאר את הטעם, וכנראה ס"ל בזה כסברת הכס"מ הנ"ל].

ג. ה'פרי חדש' הולך בדרכו של"ה הלח"מ - דלענין חיוב א"צ שיהיו עובדין אותה במקל, דבגמ' בסנהדרין [המפרשת ששבירת מקל היא מתולדות זביחה] לא הוזכר תנאי זה, ואפילו 'הזורק' מקל [שאינו זו זריקה המשתברת] חייב. את ההבדל בין בהמה מחוסרת אבר וחגב לבין מקל וחגב - מפרש הפר"ח: 'דוקא בזביחה - בעינן ממש דומיא דכעין פנים, וכדדייק קרא דכתיב וְכַח לְאֱלֹהִים יִחָרֶם - אך בתנאי שיהיה ראוי לה [כמשמעות סיפא דקרא - 'בְּלִתִּי לָהּ' לְבָדוּ], והוי גזירת הכתוב דקפיד קרא א'זביחה' דליהוי כעין פנים - הא לאו הכי לא מיחייב, אבל מה דהו' 'כעין' זביחה או 'כעין זריקה' ואף שאינה זריקה משתברת, כיון דלא שייך בה כעין פנים - בכל גוונא מיחייב' [נמצא שהשינוי של שיטת הפר"ח משיטת הלח"מ הוא - שלפי הפר"ח זו גזה"כ מיוחדת בשחיטה, לא בתולדות שחיטה (- שבירה) ולא בזריקה ותולדותיה, משא"כ לפי הלח"מ אין גזה"כ, אלא צ"ל כביאור הכס"מ שבדבר שהוא ממין הקרב בפנים, אבל כזה בדיוק לא קרב בפנים - פטור, ולפי"ז יוצא שאף בשאר דברים הפסולים לגבי המזבח ממין הקרב על המזבח (כמו אותם הפסולים<sup>2</sup> למנחות ולנסכים - המנויים ברמב"ם פ"ו מאיסורי מזבח) - פטור]. אמנם היו שתמהו שהוא נגד הסברא, שבשחיטה שהיא אב - יש גזה"כ לפטור את העובד כשאין דרכה בכך, ואילו בתולדות שחיטה [- שבירה] חייב תמיד, ועוד שהיה עדיף לומר שאין זו גזה"כ בלא טעם, אלא שבכל דבר צריך שיהיה כעין פנים, ואפילו בעבודת זריקה.

ד. 'מרכבת המשנה' (לרבי אהרן אלפנדרי) הולך בדרך ממוצעת בין שיטת הלח"מ לבין שיטת הפר"ח, שבשחיטה 'ותולדותיה' [- שבירה] יש גזה"כ שאין העובד חייב [אם אין דרכה בכך] אא"כ זה כעין פנים [ולכן השוחט חגב או בהמה מחוסרת אבר פטור], ואילו בזריקה - הזורק חייב אף אם אין דרכה בכך, ואפילו בזריקה שאינה משתברת [כגון זרק מקל או ספת לה צואה עבה].

ל. אמנם חלוקים הם בפועל, דלפי הלח"מ הוא חידוש גדול יותר, שיש קולא בבהמה מחוסרת אבר וחגב יותר מבמקל, שבמקל חייב השוחט אף אם אין דרכה במקל כלל, ואילו לפי הכס"מ רק צואה חמורה מבהמה מחוסרת אבר וחגב, אבל במקל צריך שיהא דרכה בכך. חידוש נוסף יש לפי הלח"מ, שהזורק ג"כ חייב אף כשאין דרכה כלל במקל - אע"פ שאין זו זריקה המשתברת, משא"כ לפי הכס"מ פטור - כי צריך זריקה משתברת [ורק כשדרכה בקשקוש מקל חייב הזורק - משום שהשינוי מקשקוש לזריקה אינו בגדר שלא כדרכה, וכשיטת הרמב"ן בפירושו הנוסף]. מאידך לפי הכס"מ אין הבדל בין חיוב הגברא לאיסור החפץ, וע"כ הצואה נאסרת אף כשאין דרך הע"ז בצואה, ואילו לפי הלח"מ - הצואה לא נאסרת ככה"ג, אלא שהסופת חייב.

לא. בפר"ח מבואר שהוא חולק על הלח"מ, אבל לא בדינים אלא בביאור הסוגיא, ונראה שהוא חולק על פירושו של הלח"מ שזו מחלוקת רב יהודה ורב נחמן בדעת רב, וסובר שזה דבר מוסכם גם לפי רב יהודה. אבל צע"ג דא"כ מה הקושיא על רב מספת לה צואה - הרי שם נזכר רק חיוב הגברא ולא איסור הצואה?

לב. צל"ע אם פסולים אלו מדין תמות - הם בגדר מום גדול כמו מחוסר אבר הפסול אף לבני נח בבמה [וא"כ לכאור' יתחייב העובד גם לשיטת הכס"מ והלח"מ], אך למ"ד (זבחים ק"ג.) אין מנחה בבמה - אין בזה נ"מ, וברמב"ם (סוף מעשה הקרבנות) משמע שפסק כשיטה זו (דאין לבני נח בבמה אלא עולות בלבד).

ה. ה'אור שמח' מחלק בין שחיטת מחוסרת אבר שהיא רק עבודת הכנה לכן פטור כשאינה עבודתה, ובין עבודת גמר [ספיתת צואה, הקטרת מחוסרת אבר וחגב, וזריקת ושבירת מקל] - שחייב אף באינה דרך עבודתה, ומפרש ששחיטה שאני - לפי שהיא רק עבודת הכנה לברר חלקה של הע"ז לצורך זריקה/הקטרה, וגם על שחיטה לגבוה אמרו ששחיטה לאו עבודה שלא להצריכה כהונה - משום דאינה 'עיקר' עבודה, ע"כ במחוסרת אבר 'לא עבד מידי, ואינו חשיב כלום'. גם שחיטת חגב היא רק הכנה להקטירו, וע"כ מכיון שאינו קרב לגבוה - פטור. אבל ספיתת צואה היא הגמר 'שאינה רק כמאכיל לעו"ג, שזה גמר עבודה, ועבודה תמה בקדשים', וה"ה אם 'הקטיר' בהמה מחוסרת אבר או חגב - חייב, וזריקת ושבירת מקל - ג"כ דומה לזה, ולא לשחיטה.

האור שמח לא ביאר דעתו אם יש חילוק בין חיוב העובד לבין איסור החפץ, ואם מדובר כשדרכה בצואה [בצורה אחרת מספיתה] או כשאין דרכה, אך מדבריו משמע [ממה שכתב 'לא עבד מידי ואינו חשיב כלום', וכן מסתימות דבריו] שאינו מחלק בין חיוב העובד לבין איסור החפץ, וכן שאין חידוש מיוחד בספת צואה [שהרי השווה 'שבירת' מקל לספיתת צואה], וא"כ כמו שבשבירת מקל מדובר כשדרכה במקל - כך גם מדובר בצואה [ואם אין דרכה בצואה כלל - פטור]. ובאותו ציור מדובר ג"כ בשחט חגב ובשחט בהמה מחוסרת אבר [כלומר - אפילו כשדרכה בכך באופן אחר] - ואפ"ה פטור [והחגב והבהמה אינם נאסרים], ודלא כפי שמשמע מכל המפרשים - דבכה"ג ודאי חייב העובד והבהמה והחגב נאסרים [יתכן שלפי האו"ש אפילו אם דרכן בכך ממש - ב'שחיטת' חגב ומחוסרת אבר - אינם נאסרים, כי בעבודת שחיטה שהיא רק עבודת הכנה - אין כלל מושג תקרובת בדבר שאינו קרב בפנים, אלא שהשוחט יתחייב מדין עובד כדרך עבודתה].

ו. ב'עבודת עבודה' (להגר"ש קלוגר, ע"ז נ"א). מפרש באופן מחודש, שענין תקרובת שאין כמותה בפנים - היא רק מטעם 'אחשביה', שהגוי מחשיב את המקל לקרבן\* כמו קרבן של בהמה, וע"כ בדבר שאינו קרב בפנים כלל כמו מקל וצואה, שהעובד יודע שאין זה דבר הקרב בפנים [ולא מסוג הדברים שהיו רגילים עובדי ע"ז להקריב (שהוא חיקוי למה שהיה בביהמ"ק, או לקרבנות שהקריבו בני נח לגבוה)] - שייך שפיר לומר אחשביה, אבל בבהמה מחוסרת אבר שהיא דומה לדבר הקרב בפנים, או בחגב שצווארו דומה לצוואר בהמה - מסתבר שהוא טועה וסובר שדבר זה בגדר קרב בפנים, אבל אילו היה יודע שאין זה קרב בפנים לא היה מקריבו, ונמצא דהו"ל עבודה ותקרובת בטעות<sup>ל</sup>. לשיטתו נראה שאין חילוק בין חיוב העובד לבין איסור החפץ [והוא ממש כשיטת

לג]. והטעם שנצרך שיהא כעין זביחה או זריקה שבפנים, משום שלא שייך 'אחשביה' אלא בדבר שקרוב לכן - שבעצם יש לו דמיון, וכעין מה שכתב הבית שמואל (אהע"ז ל"א) דלא מהני 'לדידי שוה לי שוה פרוטה' אלא כשהוא באמת שוה פרוטה במקום אחר (הגרש"ק).

לד. אמנם האבני נזר (יו"ד קכ"ב) כתב דלא ברירא ליה סברת טעות בע"ז, כיון שכל הע"ז היא טעות ואילו היו יודעים את האמת - האלילים כרות יכרתון, אך לא הכריע בדבר זה. ודעת הרש"ש (שבת ע"ב:) כדברי הגרש"ק - דאף בע"ז לא מתחשבים בטעות וכמו בכל התורה [את צדדי הנידון ניתן לכאורה לפרש בשני אופנים: א. האם טעות של חוסר ידע שכלי (מה הוא אמור להקריב לפי דרך בני אמונתו) - חלוקה מטעות ביסודי האמונה שתלויה הרבה גם בהבנת הלב, שהרי הרבה כופרים יודעים בשכלם את ההוכחות שיש מנהיג לבירה - ומ"מ מתכחשים אליה, ובוז לא מתאים לטעון טענת טעות. ב. בהנחה שהטעויות שוות, האם חידוש התורה להתייחס לטעות - היא גזה"כ המוגבלת לטעות היסודית

הכס"מ בגדרי הדינים, אלא שלפי הכס"מ זה מעיקר הדין, ואילו לפי הגרש"ק זה רק מדין תקרובת בטעות, אבל אם יאמר מפורש שאותו לא מעניין כלל שהתקרובת תהיה מסוג הקרובות המקובלים אצל הגויים או הקרבים בביהמ"ק, או שהוא יודע שדבר כזה לא ראוי להקרבה בביהמ"ק – התקרובת תהיה אסורה והעובד יהיה חייב.

ז. ה'לחם אבירים' דוחק את לשון הרמב"ם, ומעמיד דמייני כשעבודתה בצואה, ואילו בבהמה מחוסרת אבר ובחגב מיירי כשאין דרכה בכך כלל, ולפי"ז שיטת הרמב"ם היא כשיטת התוס' ממש – שתמיד צריך שתהיה עבודתה בכך [אם אינו קרב בפנים ממש], ואין שום חילוק בין מקל לצואה או חגב ומחוסרת אבר [וכן פי' 'בארות המים' בדעת הכס"מ].



### סיכום השיטות

א. דבר הקרב בפנים [כגון: בשר שמן סולת יין מים ומלח] ונעשתה בו פעולה כעין אחת העבודות בביהמ"ק [שחיטה/שבירה (או חיתוך)/זריקה המשתברת/חלק ממנו]: נאסר לכו"ע ואפילו אם אין דרך ע"ז זו כלל באותו דבר.

ב. דבר הקרב בפנים ולא נעשתה בו פעולה כעין פנים אלא שהונח לפני הע"ז: לדעת רש"י רא"ש רשב"א ורשב"ם – נאסר, וכן נפסק בטושו"ע (קל"ט ג') 'ואיזהו תקרובת... כל שכיוצא בו קרב על גבי מזבח, כמו כל מיני מאכל, כגון בשר שמנים וסלתות מים ומלח – אם הניחו לפניה לשם תקרובת, נאסר מיד', אך לדעת ר"י רמב"ן ריטב"א ר"ן רא"ה ורבינו יונה – לא נאסר.

ג. דבר שאינו קרב בפנים ונעשתה בו פעולה כעין פנים [כגון שבר מקל]: לשיטת רב: אם דרך ע"ז זו במקל בענין מסויים – נאסר, אפילו אם עשה בענין אחר [כגון ששבר מקל לפני ע"ז שהדרך לקשקש לפניה במקל], וז"ל השו"ע (קל"ט ג') 'דבר שאין מקריבין ממנו בפנים אינו נאסר אלא א"כ עשה ממנו כעין זביחה או כעין זריקה המשתברת – והוא דרך לעבדה באותו דבר אף על פי שאין דרך לעבדה בזה הענין'. אם אין דרכה כלל בחפץ זה – לפי"ה הרמב"ן מאירי תוס' רי"ד והראב"ד נאסר, אבל לפי רוב הראשונים [רש"י ותוס' ריטב"א ורבותיו ורבינו יונה ר"ן ורמב"ם ועוד] אינו נאסר, וכ"פ השו"ע (קל"ט ג') 'אבל אם אין עובדים אותה במקל כלל, ושיבר מקל לפניה – אינו חייב ולא נאסר' [לגבי חיוב העובד – הש"ך בדעת הטור חידש שחייב ודלא כהשו"ע, והחזו"א חולק]. אמנם לפי הריטב"א יש יוצאי דופן – כשהפעולה היא באותה צורה ממש כעין פנים, כגון בספת צואה ובשחט חגב, וכן הביא בשם רבותיו ורבינו יונה [עכ"פ לענין

בלבד ולא לטעויות נוספות (כעין מחלוקת אב"י ורבא [ב"ק ע"ב]: בעדים זוממין אם נפסלים למפרע משעת העדות, או שמכין דחידוש התורה הוא, דמאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני – אין לך בו אלא חידוש, משעת הזמה ואילך)].

לה). במאירי מבואר בהדיא שהוא בין לענין חיובא ובין לענין שהחפץ נאסר, ובראב"ד גם משמע כן לכאורה, דהא קאי על הרמב"ם דמייירי בין לענין חיובא ובין לענין איסור החפץ, והראב"ד לא חילק ביניהם לפי שיטתו, ומסתמא גם הרמב"ן והתוס' רי"ד אינם מחלקים ביניהם, כפי ששמע מסתימות דבריהם. אמנם הש"ך (קל"ט סק"ד) פי' בדעת הטור דלענין איסור וחיוב הגברא – יש איסור בכל שבירה, אך לענין איסור החפץ – רק אם עבודתה במקל נאסר, ומשמע מדבריו שפי' כן גם בדעת הראב"ד, וצ"ע, ועי' בחזו"א (נ"ו י"א) שכתב עליו שהוא תמוה, דבפשוטו כל שחייב משום זביחה הוא זבחי מתים.

חגב], וכן משמע ברש"י [בחגב זה יותר מפורש בדבריו], אבל אין כן דעת התוס'. בטוש"ע (קל"ט ד') נפסק בחגב לחומרא כשיטת הריטב"א (שחט לפני חגב - נאסר, אפילו אין דרך לעובדה בחגב כלל), ואילו דין 'ספת צואה' לא נזכר כלל. גם בפרכילי ענבים [ועטרות שיבלים] שבצרן מתחילה לכך יש מחלוקת בענין זה: לפי ר"י הזקן צריך שתהיה עבודתה בכך [בבצירה או באופן אחר], ואם לאו אינן נאסרין, ולשיטת הריטב"א וכמה אחרונים - אסורים בכל גווי [בטעם הדבר יש כמה אפשרויות: משום שקרבין בפנים בביכורים (ריטב"א וחזו"א), מדין משמשין (מרכה"מ בדעת הרמב"ם), משום שתלישת הענבים ממקור חיותם דמי לזביחה ממש כשחיתת חגב (חומת אש). לפי הטעם האחרון - אם כבר היו תלושים וחתכם בכוונת תקרובת לא נאסר אם אין דרכה בדבר זה, משא"כ לפי שאר הפירושים אין לחלק בזה], ולשיטת הרשב"א - הבצירה מתחילה לכך היא לא עבודה [ולא אוסרת], אלא שע"י הבצירה לשם תקרובת - נאסרין הפרכילין בהנחה לפני ע"ז כדין דבר הקרב בפנים [משא"כ לפי הריטב"א - גם אם לא בצרן מתחילה לכך נאסרין (מדרבנן)]. בבהמה מחוסרת אבר יש מחלוקת נוספת: לשיטת התוס' וריא"ז - אם אין דרכה בזבחים פטור (כלומר שרב מודה לרבי יוחנן), ואילו לפי הריטב"א תמיד חייב (כי רב חולק על רבי יוחנן) [וכן יוצא לכאורה גם מדברי הרמב"ן רשב"א ר"א ש' ורבינו מאיר].

**לשיטת רבי יוחנן:** לפי התוס' וריא"ז - בדיוק כמו לפי רב [וגם רב מודה שבבהמה מחוסרת אבר פטור אם אין דרכה בזבחים]. לפי הרמב"ן רשב"א ריטב"א ר"א ורבינו מאיר - לא נאסר [ופרכילי ענבים ועטרות שיבלים נאסרין משום שבאים בפנים בביכורים: לפי הרמב"ן ורשב"א מדאורייתא, ולפי הריטב"א מדרבנן (אך רק בבצרן מתחילה לכך - לפי הרמב"ן וריטב"א משום שגם דבר הקרב בפנים לא נאסר בהנחה, ולפי הרשב"א משום דאל"כ אין זה דומיא דביכורים שנבצרין רק לשמה)]. לפי הרי"ד: העובד פטור [כגון שוחט מחוסרת אבר] אבל החפץ נאסר [כמו לשיטת רב], ולכאורה רק מדרבנן. לפי ר"י הזקן [בשיטת התלמוד דלא כרב]: אם דרכה בחפץ זה באופן זה נאסר, ואם דרכה בחפץ זה באופן אחר - לא נאסר.

**להלכה:** הטוש"ע (קל"ט ג', והרמב"ם והראב"ד ועוד) פסקו לחומרא - כדברי רב 'עבודת כוכבים שעובדים אותה שמקשקשים לפנייה במקל, ושיבר מקל לפנייה - נאסר, מפני ששבירת המקל דומה לזביחה', אבל הרמב"ן רשב"א ריטב"א ורא"ה (ורבינו מאיר) פסקו לקולא - כדעת רבי יוחנן, ובשו"ת חת"ס (ז' מ') כן נקט בפשיטות כאילו אין שום חולק על זה (שם נ"א. איפסקא הלכתא כרבי יוחנן דלא כרב אלא דבעינן כעין פנים וליכא, ועיי"ש בר"ן ורמב"ם [ע"ז ג' ד']... ולמאי דקיי"ל הלכתא כרבי יוחנן בעינן כעין פנים, וכמו שפסק הרא"ה כר"י בן בתירא ור"י בן בבא... רב לשיטתו דלא בעי כעין פנים, אבל למאי דקיי"ל דבעי כעין פנים...) [ומ"מ יתכן שלא חלק הלכה למעשה על פסק השו"ע, אלא רק כתב את העולה מהסוגיא].

ד. דבר שאינו קרב בפנים וגם לא נעשתה בו פעולה כעין פנים [כגון אבני מרקוליס שנזרקו לשם תקרובת אבל אין זו זריקה המשתברת]: יש תנאים שאוסרים ואפילו לאחר ביטול, אבל ההלכה היא כשיטת התנאים דבעינן כעין פנים, כמ"ש השו"ע (קל"ט ג') 'אבל דבר שאין מקריבין ממנו בפנים, אינו נאסר אלא א"כ עשה ממנו כעין זביחה או כעין זריקה המשתברת'. אמנם, לפי הראב"ד [ומקצת רבותיו של המאירי] כל ההיתר הוא רק לאחר ביטול, ואין כן דעת רוב

ככל הראשונים [ומ"מ אבני מרקוליס לכו"ע אסורים עד הביטול - מדין ע"ז עצמה]. לשיטת הרמב"ם [ומאירי ורבינו יונה] - אם הונח לפני הע"ז ממש [לפנים מן המחיצה העשויה לנוי שסביבותיה] ה"ז נאסר, ובטעמו ישנן כמה שיטות: לפי הב"י ב"ח והש"ך - מדין תקרובת ואין לו ביטול, לפי שעה"מ - מדין תקרובת אבל יש לו ביטול, לפי הריטב"א ושואל ומשיב והחזו"א - מדין נוי [ולפי"ז אם הונח בדרך בזיון לכאורה שרי], וא"כ יש לו ביטול, ולפי המבי"ט - מדין משמשין, וא"כ יש לו ביטול. ולמעשה - על אף שהטושו"ע (קל"ט ג') פסקו להקל [ותקרובת, כל שכיוצא בו קרב על גבי מזבח... נאסר מיד, אבל דבר שאין מקריבין ממנו בפנים - אינו נאסר אלא א"כ עשה ממנו כעין זביחה], אך הב"ח והש"ך (קל"ט ג') כתבו שבעל נפש יחמיר כשיטת הרמב"ם [ולשיטתם גם לא יועיל בזה ביטול, אך לדעת הריטב"א, המבי"ט, שעה"מ, שו"מ והחזו"א - מועיל ביטול גם לדעת הרמב"ם].

**שיטת הרמב"ם:** א. כס"מ: בשבר מקל, בחגב, ובמחוסרת אבר: אם דרכה בדבר זה בצורה כלשהי - חייב העובד והחפץ נאסר, ואם אין דרכה כלל - פטור העובד והחפץ לא נאסר. בצואה [לחה] שדומה לניסוך ממש - גם אם אין דרכה בצואה - חייב הסופת והצואה נאסרת [ב'זרק' מקל דעתו שהזורק חייב - אם דרכה בקשקוש מקל (אע"פ שאין זו זריקה המשתברת) כי אין שינוי מהותי בין קשקוש לזריקה]. ב. לח"מ: לענין איסור החפץ - צריך תמיד שיהיה דרכה בחפץ זה [באחת הצורות], ולענין חיוב העובד - גם אם אין דרכה בחפץ זה חייב, ואפילו אם אין זה כעין פנים [כגון זרק מקל, או ספת צואה עבה], וזולת שחט חגב או בהמה מחוסרת אבר [משום שהם מסוג דבר שקרב בפנים, ואפ"ה פסולים]. ג. פר"ח: כשיטת הלח"מ לדינא, אלא שסיבת הפטור [כשאין דרכה בכך] בשחט חגב ומחוסרת אבר - מגזה"כ בשחיטה בלבד ולא בתולדת שחיטה [שבירה] או בזריקה [וא"כ גם בדברים הפסולים ע"ג המזבח - חייב העובד, משא"כ לפי הלח"מ - לכאורה פטור]. ד. מרכבת המשנה: לענין איסור החפץ - צריך תמיד שיהיה דרכה בחפץ זה [באחת הצורות], ולענין חיוב העובד - בשחיטה ובשבירה [שהיא מעין שחיטה] יש גזה"כ לפטור כשאין כעין פנים [אם אין דרכה בחפץ זה כלל], ואילו בזריקה [והקטרה] תמיד חייב [וע"כ בשחט חגב ומחוסרת אבר (וכן בשבר מקל) פטור, ובספת צואה (אפי' עבה) ובזרק מקל - חייב]. ה. אור שמח: כשאין דרכה בחפץ זה כלל - פטור העובד והחפץ לא נאסר, ואם דרכה בחפץ זה [באופן שונה] - העובד חייב והחפץ נאסר, וזולת שחיטה [כיון שהיא רק עבודת הכנה] - שהעובד פטור והתקרובת מותרת - אם אינו ראוי להקרבה בפנים, כגון שחט חגב ובהמה מחוסרת אבר [יתכן לומר שבשחיטת חגב ומחוסרת אבר - התקרובת מותרת אפילו אם דרכה ב'שחיטת' חגב ומחוסרת אבר (אלא שהשוחט כמובן חייב)]. ו. 'עבודת עבודה': כשיטת הכס"מ ממש, אלא שסיבת הפטור והיתר התקרובת בחגב ומחוסרת אבר - מדין תקרובת בטעות, שהיה סבור שהן ראויים לביהמ"ק [ואם יאמר מפורש שאותו לא מעניין כלל שהתקרובת תהיה מסוג הקרבנות המקובלים, או שהוא יודע שדבר כזה לא ראוי להקרבה בביהמ"ק - התקרובת תהיה אסורה, והעובד יהיה חייב]. ז. לחם אבירים: בשביל לחייב את העובד ובשביל לאסור את התקרובת - תמיד נצרך התנאי שיהיה דרכה בחפץ זה באחד האופנים [כשיטת התוס' ממש].



לסיכום פסקי השו"ע: זה לשון השו"ע (קל"ט ג-ד): 'כל שכיוצא בו קרב על גבי מזבח כמו כל מיני מאכל, כגון בשר שמנים וסלתות מים ומלח - אם הניחו לפניו לשם תקרובת נאסר מיד. אבל דבר שאין מקריבין ממנו בפנים - אינו נאסר אלא א"כ עשה ממנו כעין זביחה או כעין זריקה המשתברת, והוא דרך לעבדה באותו דבר אע"פ שאין דרך לעבדה בזה הענין: כיצד, עבודת כוכבים שעובדים אותה שמקשקשים לפניו במקל ושיבר מקל לפניו - נאסר, מפני ששבירת המקל דומה לזביחה. אבל אם אין עובדים אותה במקל כלל ושיבר מקל לפניו - אינו חייב ולא נאסר, ואם עבדה בקשקוש מקל והוא דרך עבודתה - חייב ולא נאסר. וכן בכל דבר שעבדה כדרך עבודתה, בין אם הוא דרך כבוד או דרך בזיון ואינו כעין פנים - חייב ולא נאסר. אבל אם לא עבדה במקל כדרך עבודתה אלא זרקו לפניו - אינו חייב ולא נאסר. שחט לפניו חגב - נאסר, אפילו אין דרך לעובדה בחגב כלל' [בטושו"ע לא הוזכר דין פרכילי ענבים ועטרות שבלים ואנו למידין אותו מן הגמ' (חזו"א ג"ו י"א)].



### אין הקדש לע"ז

אם לא התקיימו תנאי תקרובת אין החפץ נאסר, ואפילו אם הקדישו והזמינו בפה, וכדאי' בתוספתא (ע"ז ו' ג' ותמורה ד' א'), והובא בגמ' (ע"ז מ"ד): 'והתניא האומר בית זה [בתוספתא איתא גם 'שור זה'] לעבודת כוכבים - לא אמר כלום, שאין הקדש לעבודת כוכבים'.

אמנם לענין להיאסר לגבוה [לדוגמא, להקריב ממנו קרבן] ה"ז נאסר אף ללא תנאי תקרובת, והוא איסור 'מוקצה' הנלמד (ב"ק מ'): מהפסוק 'מִן הַצֶּאֱן' (ויקרא א' א'). נחלקו הרמב"ם והראב"ד (איסורי מזבח ד' ד') מאימתי חל האיסור - לדעת הרמב"ם מיד כשהוקדש בדיבור, ואילו הראב"ד הביא שיטה שרק אם נעשתה בו מלאכה לע"ז מיתסר, והם שני פירושים ברש"י (תמורה כ"ט:), ובתוספתא (תמורה ד' א') מבואר כשיטת הראב"ד שרק משעשה מעשה נאסר.

מיהו לצורך הדיוט - אף אם עשה מעשה אינו נאסר [כל שאין המעשה כעין זביחה/זריקה/הקטרה], כמבואר בגמ' לענין משמשי ע"ז (ע"ז נ"א:): 'בכלים שנשתמשו בהן לעבו"כ הכתוב מדבר, יכול עשאוהו ולא גמרוהו, גמרוהו ולא הביאום, הביאום ולא נשתמשו בהן - יכול יהו אסורים? ת"ל אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגִּוִּים (דברים י"ב ב') - שאין אסורין עד שיעבדו [ואף שהוא מדברי רבי ישמעאל, אבל ר"ע בר פלוגתיה ג"כ מודה בזה, כמבואר בהמשך, בע"ז נ"ב.], וכ"פ הטושו"ע (קל"ט א')...' ותשמשיה ונוייה, בין של עובד כוכבים ובין של ישראל - אינם אסורים עד שישתמשו בהם, ותקרובתה, משהביאו לפניו ועשה ממנו תקרובת - נאסר'.



(לו). ועי' ערו"ג (סנהדרין מ"ז): שכן מוכח שם לפי חלק מהראשונים דס"ל שמה שהזמנה מילתא לפי אביי - היא רק ע"י מעשה, וא"כ רבא החולק וס"ל דהזמנה לאו מילתא היא ויליף מ'אין הקדש לע"ז' - איירי נמי ע"י מעשה, וקיי"ל כרבא.

## תרומה ממונית

תרומה של שווי כספי איננה בכלל תקרובת, הן מעות והן שווה כסף, ואפילו אם לא רק הזמינה בדיבור בלבד [שאו אינו נאסר אף בתקרובת ממש, וכדלעיל], אלא אף אם כבר ניתן לע"ז והונח לפניו. כן כתב הרשב"א בשם רבו (ע"ז נ"א:): 'מצא בראשו מעות כסות או כלים - הרי אלו מותרין, מפרשינן בגמ' כגון שאינם מונחין דרך נוי, כדאמרינן: כלים - דסחיפא ליה משיכלא ארישיה, וכיס - תלוי בצוארו, כסות - בטלית מקופלת על ראשו, וכיון שאינם עומדים דרך נוי - מותרין, כדדרשינן בגמרא מקרא (דברים ז' כ"ה) דלא תחמד כסף וזהב עליהם. ואומר רבינו הרב נ"ר דהיינו טעמא דמתני' דשרי הני אפילו למאן דאמר דאבני מרקוליס אסורין מדין תקרובת ולא בעינן זריקה המשתברת - משום דמעות וכסות וכלים אינם בכלל תקרובת ואף על פי שדרכה בכך, שאינה נקראת תקרובת אלא דבר שאוחרין בחוקי הע"ז שלהן שהיא חפצה בכך בזריקתן לפניו או בהעמדתן לפניו, כגון אבני המרקוליס שיש בחוקי המרקוליס שהיא חפצה בתקרובת זריקת האבנים, ולפיכך היינו סבורים לומר שאע"פ שאינן תקרובת המשתברת - יאסר, כיון שיש כאן תקרובת הע"ז מיהא, אבל הכלים והמעות אינם תקרובת שתהא הע"ז חפצה בגופן של מעות ושל כלים, אלא שהמעות הן נדרים ונדבות ליקח מהם צרכי ע"ז, ומשום נדר ע"ז אינם נאסרים - לפי שאין הקדש לע"ז' [כלומר שגדר תקרובת הוא דורון של חפץ רצוי/אהוב על הע"ז, משא"כ תרומה ממונית שאין גוף הדבר אהוב על הע"ז, אלא רק שיוכלו על ידי מכירתו לקנות חפצי ע"ז, וה"ז רק כתרומת ממון המאפשרת לרכוש תקרובות, ולא תקרובת עצמה].

וכן משמע בראשונים (ביבמות ק"ג:): גבי סנדל של ע"ז, שפירשוהו דוקא כשקיצעו מתחילה לע"ז, או כששחט בהמה לע"ז ומעור זה עשה הסנדל - ולא פירשו כפשוטו שיחדו את הסנדל לע"ז והניחו לפניו, ובפרט בריטב"א מוכח כן, שהקשה על דברי"ר רש"י מכח זה, עיי"ש.



## הקשר בין איסור וחיוב העובד לבין איסור תקרובת

כבר נתבאר שבשביל שהתקרובת תאסר ישנם תנאים מסויימים של כעין פנים, ואילו לגבי איסור וחיוב הגברא - כל דבר שעבודתה בכך הוא בכלל החיוב, כגון כשזורק אבן למרקוליס - להלכה האבן אינה נאסרת כי אין זו זריקה המשתברת כמו בזריקת דם שבביהמ"ק, ואילו הזורק חייב כי עבודתה בכך. וכן בתקרובת להר - דעת רוב הראשונים שאף כשמכוון לתקרובת ממש אין התקרובת נאסרת, ועכ"ז המקריב חייב. הנידון הוא האם שייך גם להיפך, כלומר שהעובד יהיה פטור ועכ"ז התקרובת תאסר.

והנה, לגבי תקרובת שהונחה לפני ע"ז ללא מעשה כעין זביחה/זריקה - יש בזה מחלוקת בין הב"ח לחזו"א, הב"ח (קל"ט ג') דייק מהטור דהמניח פטור, ומאידך דעת החזו"א (ניו"א) שהמניח בודאי חייב, ואל"כ לא חשיב תקרובת [עיי"ש איך שהוציא כן מתוס' ע"ז כ"ט:], וביאר שחיובו הוא מדין זריקה שעיקרה 'הגשה' [על אף שחסרה כאן ההשתברות שבזריקה]. הרי שנחלקו אם

לז). ובישוב דעת רש"י - ע"י בשער המלך פ"ח מהל' שופר, ובבית שמואל אבהע"ז קס"ט ס"ק כ"ג, ובאבהא"ז ע"ז ג' ד'.

שייכת תקרובת ללא עבודה וחיוב על העובד. אמנם בדבר שאינו קרב בפנים ואינו נאסר בהנחה [או לשיטת הראשונים שאף בזה צריך מעשה] לכאורה גם הב"ח יודה דבעינן גדר עבודה, כדברי הרשב"א (ע"ז נ"א: ד"ה ונראה) 'וכל היכא' דהמקריב אינו מתחייב התקרובת אינו נאסר', וכדברי התוס' רי"ד (ע"ז נ"ה) 'דגברא מיחייב ואיהו לא מיתסר משכחינן בעובד את ההרים ומשתחוה לבהמת חברו, אבל דגברא פטור ואיהו מיתסר לא מישתכח' [אמנם עי' לעיל בשיטת הרי"ד בדעת רבי יוחנן, ונתבאר שהוא לכאורה מדרבנן]. ועי' רמ"ה (סנהדרין ס"ב). ששבר מקל בפניה 'לשם עבודה', וברש"י (ע"ז נ"ז. ד"ה מנין), ובלשונות הראשונים בפרכילי ענבים שבצרן מתחילה לכך (ע"ז נ"א., הובאו לעיל בהערה כ"ד). וכבר הובאו לעיל דברי הש"ך (קל"ט סק"ד במוסגר) שמוכח בש"ס וטור ור"ן וכל הפוסקים שאם העובד פטור - החפץ לא נאסר. אמנם הב"ח (קל"ט סק"ה) ס"ל בחגב בדעת חכמים שהשוחט פטור, ועם זאת החגב נאסר [והש"ך והחזו"א חלקו עליו], ולכאורה צ"ל גם בזה שהוא מדרבנן, וצ"ע.



### גדר 'עבודה'

לאור האמור, דבר שלא הונח<sup>ט</sup> לפני הע"ז - לכו"ע אינו נאסר אא"כ העובד חייב, וא"כ צריך לדעת האם הפעולה שנעשתה בחפץ - היא אכן בגדר פעולת 'עבודה' אצל הגויים, או שהיא רק בגדר 'מצוה' או 'מנהג טוב'.

לשם כך נצרך לדעת תחילה מהו גדר 'עבודה' - בכדי לדעת מה נכלל בזה. הצד השווה בכל העבודות המנויות בחז"ל<sup>ט</sup> ובראשונים לגבי ע"ז - הוא<sup>מ</sup> לכאורה - הנהגה של פעולת עבודות

לח). אמנם משכח"ל יוצאי דופן שהעובד פטור והתקרובת נאסרה, עי' סנהדרין ס': דלפי ר"פ היה צד כזה במחשב מעבודה לעבודה, ועי' ברכ"ש סוף ב"ק שרוצה לחלק בזה כשעשה רק תחילת שחיטה - לפי דעת התוס' והראב"ד (ב"ק ע"ב:) שנאסר. והביאור בזה פי' הברכ"ש - דיסוד איסור החפץ הוא ממה שהוא נעשה משוייך לע"ז ע"י העבודה, והוי בכלל ולא ידבק בידקמאמה מן החכם, כאילו הוא ממון ע"ז וע"כ סגי בתחילת עבודה או ביחוד לעבודה אחרת אע"פ שעדיין איננו בגדר עובד לע"ז/שרק התחיל לעבוד. אבל מ"מ באופן כללי היסוד הוא שנצרכת עבודה בשביל לאסור את החפץ.

לט). גם דבר שהונח לפני הע"ז - אם הוא דבר שאינו קרב בפנים - אינו נאסר ללא עבודה, וזולת לשיטת הרמב"ם ודעימיה (שכל הנמצא בפנים אסור) - לפי הצד שנאסר מדין נוי, או לפי הצד שהוא מדין תקרובת - אליבא דהב"ח הנ"ל, אך כבר הוזכר בעמ' דלהלכה לא נפסק כהרמב"ם, כי אם כחומרא לבעל נפש.

מ). הדוגמאות שמצאנו בחז"ל ל'עבודות': שחיטה, זריקה, הקטרה, ניסוך יין, השתחוואה, שבירת מקל, זריקת מקל [וקשקוש מקל], ספית צואה, ניסוך מ"ר, שחיטת חגב, בצירת פרכילי ענבים לתקרובת, פוער לפעור, זורק אבן למרקוליס, מעביר שער לכומוש. המגפף, המנשק, המכבד, המרביץ, המרחץ, הסך, המלביש, המנעיל [כשאין דרכה בכך - יש רק לאו ולא חיוב מיתה, ואף לא מלקות, ואם דרכה בכך יש בו מיתה וכת (רמב"ם ע"ז ג' ו')]. מעביר זרעו למולך - לשיטת הרמב"ם (ע"ז ו' ג') [אך בביאורי הגרי"פ (על סה"מ לרס"ג ל"ת קי"ח) מפרש בדעת רס"ג שאין זו עבודה]. גדידה בבשרם בחרבות וברמחים - לשיטת הריב"ן וריטב"א (מכות כ"א). [אמנם לפי הרמב"ם (ע"ז י"ב י"ג, עיי"ש בכס"מ) והנימוק"י (מכות ד'), הובא בב"י יו"ד ק"פ] בשם התוס', אין זה בגדר עבודה. הסרת המצנפת לפי הרמ"ע מפאנו (ש"ת רמ"ע החדשות ח') החולק על הרי"ר מוסקאטו.

מא). ההגדרה היא לכאורה לא 'הכנעה', שהרי עבודת תקרובת אין יסודה הכנעה אלא נתינת דורון, וכן בצירת פרכילי ענבים וזורק אבן למרקוליס - אינן פעולות של הכנעה. ההגדרה היא ג"כ לא 'נתינת כבוד', שהרי הסרת המצנפת היא

כדרך שעושה העבד לאדונו. אם נשווה זאת לגדר 'עבודה' ביהדות - יהיה הגדר המדויק - פעולת עבדות בפני האדון, הן אם זה ממש בפניו, והן אם מצד הרגשת הלב הוא כאילו בפניו, אבל שלא בפניו כלל אין זה בגדר 'עבודה' כי אם בגדר 'קיום מצוה', וכדלהלן.

הסיבות ללימוד גדר 'עבודה' כלפי ע"ז מגדר עבודה ביהדות - הן: א. לא מסתבר שישנה המושג 'עבודה' לגבי ע"ז. ב. כל גדר ע"ז נלמדים מכעין פנים, וגם גדר עבודה הנזכר בראשונים הנ"ל שהוא נצרך לתקרובת - הוא לכאורה משום דילפינן ליה מזבחים בביהמ"ק, שהקרבנות היא תמיד ע"י 'עבודה'. ג. משמעות דברי הרמב"ם בסה"מ (מ"ל"ה) שסיבת האיסור היא - שלא נעבוד לע"ז את העבודות המצויות עלינו לעבוד בהם את הקב"ה [כי אלו הארבעה מינין מן העבודה, והם ההשתחויה והזביחה והקטור והניסוך] שבהם ציוה עלינו שנעבוד האל יתעלה, כל מי שיעבוד ע"ז באחד מהן חייב סקילה, ואפילו היה אותו הנעבד אין מדרכו שיעבד בדבר מהן].

והנה ביהדות אנחנו מכירים שלשה מושגים שונים: 'עבודה' 'מצוה' ו'מנהג'. ואף שמנהג ישראל תורה, וכל המצוות הן עבודת הא-ל, וכל העבודות הן מצוות - הרי ברור לכל שהם שלשה גדרים נבדלים זה מזה. גדר עבודה מוזכר בחז"ל תמיד רק"ע על הקרבת קרבנות בביהמ"ק (או שאר דברים בביהמ"ק). ועל תפילה שהיא 'עבודה שבלב' [ע"י רש"י (דברים י"א ג) על 'ולעבדו בכל לבבכם' (מקורו בירושלמי ברכות פ"ד ה"א): 'שהתפילה קרויה עבודה, שנאמר אלהך די אנת פלח ליה בתדירא, וכי יש פולחן בכבל? אלא על שהיה מתפלל' - הרי שאין שום עבודה"ע אחרת בכבל זולת תפילה, ובא"י יש קרבנות]. הצד השווה שבשניהם [זולת הקשר שיש

בפשטות לשם כבוד, ועכ"ז לפי ר"י מוסקאטו אינה עבודה, ואף הרמ"ע מפאנו החולק כתב (שם הערה י"א): 'כבר כתבנו דהסר המצנפת לע"א עבודה היא ולא כבוד, ואין לחלק בין עובד כזה למשתחוה'. לכאורה ההגדרה היא ג"כ לא 'פעולה לרצות את הע"ז', שהרי השתחוואה היא לא פעולה שעיקרה לריצוי אלא לכבוד, וגם הסרת המצנפת לא נועדה לריצוי, ואילו תרומה ממונית כבר יותר מוגדרת ריצוי - ועכ"ז לכאורה איננה בגדר עבודה והעושה כן פטור ממיתה.

מב. אמנם יש לשון בחז"ל 'עבדהו בתורתו', ומ"מ אין הכוונה למצוות ת"ת גרידא אלא לדין 'עבודה' ע"י התורה, ונאמרו בזה כמה ביאורים: א. מדובר בעוסק בתורת הקרבנות, מעין 'עבדהו במקדשו' דבסמוך [הגר"ח פלאג'] (תנופה חיים פרשת ראה כ"ז), והנצי"ב עה"ת בביאור הרמב"ן באופן הראשון]. ב. כשלומד ביראה כעומד לפני השם - 'הקב"ה יושב ושונה כנגדו', 'יקרה היא מפנינים מכה"ג שנכנס לפני ולפנים', וכהנה יש עוד מאמרי חז"ל, ראה בנפה"ח ובדרך ה' (בתנאי התלמוד). ג. הלימוד מביא לידי מעשה, וא"כ בלימוד יש השתעבדות לעשיה (הגר"א וינטרוב על נפה"ח). וע"ע ברשימות שיעורים (רי"ד סולובייצ'ק, ברכות ל"א). באופן דומה - דמיירי בתורה מדין תפילה.

ומה שמצאנו בחז"ל על מצוות 'ואותו תעבד' דקאי על כל המצוות (ע"י רמב"ם סה"מ עשה ה' וברמב"ן שם), הכוונה היא שקיום כל המצוות מבטא מהות של עבד, אך אין הכוונה שפעולת המצוה היא פעולת עבודה. ובדברי הרמב"ן בסה"מ מבואר שאף אין זה ציווי כללי נוסף לשמירת כל המצוות, אלא מצוה פרטית על כוונת הלב, זל"ש: 'ועיקר הכתוב ולעבדו בכל לבבכם מצות עשה שתהיה כל עבודתנו לא-ל ית' בכל לבבנו כלומר בכוונה רצויה שלימה לשמו ובאין הרהור רע, לא שנעשה המצות בלא כוונה או על הספק אולי יש בהם תועלת... שצויה אותנו בפסוק בכל לבבכם בענין חדש, להיות כל לבבנו מיוחד אליו יתעלה בענין עשיית המצות.

ג. אמנם בלשון מושאלת - משתמשים לפעמים בלשון 'עבודה' לגבי כל המצוות [וכן היא הלשון המדוברת אצל הצדיקים עובדי ה' - על כל דבר, כגון עבודת האכילה ועבודת המידות], והוא מפני שהצורה הפנימית של קיום המצוות היא - מתוך כוונת 'שויתי ה' לנגדי תמיד' [והוא מה שקיים בפועל אצל הצדיקים, כדברי הרמ"א (ריש או"ח) שהוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים, וכדברי הגר"א (שם) הנודעים שהוא 'כל' מעלת הצדיקים]. אך מה שמוגדר כעבודה ב'עצם' היא רק פעולה שצורת עשייתה היא באופן של לפני ה', ואם לאו - לא יצא ידי חובתו.

ביניהם - שתפילות כנגד תמידין תיקנום] שהם נעשים באופן של כעומד לפני המלך: בעבודות בביהמ"ק - הרי כל הקרבנות ללא יוצא מן הכלל [עכ"פ לאחר"י שהבמות נאסרו] נעשים רק בביהמ"ק במחנה"י שכינה שהוא בגדר 'לפני השם', בהיכל המלך - מקום גילוי שכינתו יתברך. תפילה ג"כ הגדרתה היא - עומד לפני המלך, וע"כ היא נקראת תפילת העמידה - עומד לפני ה', וע"כ צריך לכוון את רגליו וליבו למקום המקדש ובית קדשי הקדשים כאילו הוא עומד שם (שו"ע או"ח צ"ה, ומ"ב צ"ד סק"ג). זה גם טעם הנוהג היחודי לשמו"ע בלבד - שלש פסיעות לפניו, המבטא כניסה לפני ה' - כעבד הניגש לרבו, והפסיעות אחר שמו"ע - הן כעבד הנפטר מרבו. וידועים דברי הגר"ח (תפילה פ"ד): 'דתרי גווי כוונות יש בתפלה, האחת כוונה של פירוש הדברים - ויסודה הוא דין כוונה, ושנית שיכוון שהוא עומד בתפלה לפני ה', כמבואר בדבריו (פ"ד שם), וז"ל: ומה היא הכוונה שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו עומד לפני השכינה (עד כאן לשון הרמב"ם) - ונראה דכוונה זו אינה מדין כוונה, רק שהוא מעצם מעשה התפילה, ואם אין ליבו פנוי ואינו רואה את עצמו שעומד לפני ה' ומתפלל - אין זה מעשה תפלה, והרי הוא בכלל מתעסק - דאין בו דין מעשה, וע"כ מעכבת כוונה זו בכל התפלה, דבמקום שהיה מתעסק - דינו כלא התפלל כלל'. וע"ע לשון הרמב"ם (סה"מ עשה ה', במהדורת קאפח [בגירסה שלפנינו הנוסח דומה]) 'עבדהו במקדשו, כלומר ללכת שם להתפלל בו ונגדו כמו שבאר שלמה עליו השלום' (מ"א ח' דה"ב ו') - הרי שיסוד דין תפילה מדאו' לשיטת הרמב"ם הוא - התפילה בביהמ"ק או כנגד ביהמ"ק.

גדר 'מצוה' הוא בפשטות 'קיום ציווי' - מקיים גזירת המלך מרחוק [ללא הרגשה מחוייבת של כעומד לפניו]. אמנם במצוות קיומיות ההגדרה היא קצת שונה - עשיית רצונו [מה שגילה במפורש שזהו רצונו, אך עשיית נחת רוח במה שלא אמר - הוא רק בגדר 'מנהג טוב', וכדלהלן].

הגדרת 'מנהג' היא - הנהגה טובה בלתי מחוייבת בשביל לעשות לא-ל נחת רוח [בצורה ישירה, או בעקיפין - כתוספת והשלמה למצוות, או להכין את האדם להיות יותר מרוצה למקום].

להבדיל אא"ה - אותם שלושה גדרים ישנם גם לגבי ע"ז: יש 'עבודות' שנעשות תמיד לפני האליל [כגון פוער לפעור וזורק אבן למרקוליס], ויש עבודות הנעשות בהרגשה של כעומד לפני האליל [כגון הבאת תקרובת שהיא עם הרגשה שהאדם נותן והאליל מקבל, וכן השתחוואה - בהכרח נעשית לפני האליל או בהרגשה שעומד לפניו. בשאר הדברים שנחלקו בהם - לכאורה

מד). לפני שהותרו הבמות זה אמנם לא היה לפני ה' בפועל, אך עדיין יתכן שהיה בהרגשה של עומד לפני ה', וכמו בעבודת התפילה (כמבואר להלן).

מה). שריפת פרים ושעירים הנשפין מחוץ למחנה - היא בגדר מצוות שריפת קדשים [כשאר חטאת שהובא מדמה אל הקודש פנימה], ולא בגדר עבודת הקטרה. פרה אדומה - היא קדשי בה"ב (ב"ק ע"ז: ובתוס' שם) [אלא שלהלכות מסוימות דינה כקרבת ממש כי היא נקראת חטאת]. שעיר לעזאזל - הקרבתו נגמרת בגורל או בהעמדה לפני ה', ואילו דחייתו לצוק היא בשליחות הבורא מנחה שלוחה לשרו של עשו, אבל אינו מאיתנו [כפי שהאריכו הרמב"ן והריקאנטי (ויקרא ט"ז ח')].

המחלוקת היא היכן הגבול של הרגשת עומד לפני האליל, או" בהבנת המציאות - כמה פעולה זו נעשית עם הרגשה של עומד לפני הע"ז. יש פעולות הנעשות לקיום רצון האליל, וצורת עשייתן היא לאו דוקא בפני האליל או באימה ויראה כאילו עומד לפניו, והן בגדר 'קיום מצוה'. ויש 'הנהגות טובות' המצויות לרוב אצל עובדי ע"ז.

מה שבכלל הגדר השלישי - ברור שאין זה בגדר איסור 'לא תַעֲבֹד', ואין בו חיוב מיתה, אלא הוא איסור 'מדרכי האמורי' בלבד. ולפי האמור לעיל - מה שנמצא בגדר השני ג"כ אינו בכלל איסור 'לא תַעֲבֹד'. אמנם ברור שגדר האיסור והחיוב בישראל העובד אחת מן העבודות לע"ז - הוא לאו דוקא כשיש לו הרגשה של עומד לפני הע"ז, וי"א דאף אם מכוון לבזותה - חייב (מנ"ח כ"ו), דכיון שפעולה זו היא עבודה אצל הגויים - זה מה שאסרה התורה. אך אם באים לדון איזה דבר נכלל בגדר 'עבודה' ואיזה לא - בזה צריך לבדוק היאך נעשית פעולה זו אצלם בדרך כלל, אם כעומד לפני האליל ומשרתו<sup>מ</sup>, או כמקיים מצוותו, או כהנהגה טובה בעלמא, ויתכן<sup>מ</sup> שהקובע הוא לא כפי מה שנעשה בפועל ע"י העובדים, אלא כפי איך שאמורים לעשות את הפעולה לפי דעת חכמיהם, או שמא כפי האופן שמוגדר בספריהם [כדרך זו משמע באגרות משה (יו"ד ב' קי"א) שכתב שהבי"ד למדו את דרכי עבודות העכו"ם מספריהם ולא מחכמיהם (משום שאסור ללמוד ממין אפילו כדי להבין ולהורות)].



## מאיסות בשימוש לצורך גבוה ולצורך מצוה

מצאנו בכמה דברים שאף באופן שהחפץ מותר בשימוש - אבל לצורך גבוה ה"ז אסור מחמת מיאוס [זולת איסור 'מוקצה' שנזכר לעיל], והם: גויי ומשמשי ע"ז שכבר נאסרו גם להדיט, אלא שעברו ביטול ע"י נכרי והותרו להדיט [כגון בכלים של אחז ובית חנוני - שמאוסים לכלי שרת (בע"ז נ"ב; וראה בריטב"א שבוטלו ע"י נכרי)]. או הנעבד עצמו - הע"ז, באופן שלא נאסר

מו). בהסרת המצנפת יתכן שהמחלוקת היא - האם זו צורת עבודה של הכנעה, או שהיא הנהגה טובה בעלמא של כיבוד. גדידה יתכן שנעשית תמיד בפני הע"ז, וטעם הסוברים שאין זו עבודה - כי היא רק לענות נפשם שתתעורר דעתם, ולא נעשית כלל לשם עבודה.

מז). לפי שיטה זו מסתבר שהעושה פעולת תקרובת - חייב אף אם לא התכוון לנתינה לאליל, כגון השובר מקל לפני ע"ז שדרכה בשבירת מקל ומכוון רק להוציא כעסו. ומ"מ התקרובת לכאורה לא נאסרת, שהרי לא התייחדה להיות חפץ של ע"ז. אם דרך הע"ז רק בוריקת מקל או קשקוש מקל: לכאורה השובר ללא כוונת נתינה - פטור, שהרי אין כאן פעולת תקרובת וגם לא 'דרך עבודתה'.

מח). אמנם בפעור ומרקוליס שדרכם בביוזי קשה קצת לבדוק זאת, מכיון שאצלם -השירות וההכנעה לאליל משמשים בערבוביא עם זלזול והפקרות, אבל כל שאר הע"ז - דרכם בכבוד גדול.

מט). היה בזה ויכוח באסיפת הרבנים בארה"ב בשנת תשס"ד [אם הקובע הוא דעת המון העם או דעת הכמרים והמומחים והכתוב בספריהם] לגבי 'דרך עבודתה בכך' - שהוא התנאי שנצרך בשביל לאסור את התקרובת לפי פסק השו"ע (קל"ט ג') [הדוגמה שם היתה: לפי ההנחה שהמון העם סבורים שמביאים את השיער דורון לאליל, ואילו דעת המומחים והכמרים שלא נותנים את השיער כדורון, אלא מסירים את השיער כאות הכנעה], ומסתבר שאותו ויכוח הוא גם לגבי הנידון כאן - מה נקבע כ'עבודה' בשביל לחייב את העובדים.

להדיוט - מחמת שהיה מחובר לקרקע או בעל חי [כגון במשתחויה להר שאבניו אסורות למזבח (ע"ז מ"ו), משתחויה לבהמה - קרניה אסורין לחצוצרות (ע"ז מ"ז)].

**ולענין שימוש למצוה** - ראה בע"ז (מ"ז): דאיבעיא ליה לר"ל במשתחויה לדקל האם לולכו כשר למצוה, ולא איפשיטא, ובר"ה (כ"ח): 'אמר רב יהודה שופר של ע"ז לא יתקע', ובסוכה (ל"א): 'אמר רבא לולב של ע"ז לא יטול'. הראשונים דנו בדברי רב יהודה ורבא האם מיירי לאחר שנתבטלו - וא"כ איבעיא דר"ל פשיטא ליה לרב יהודה ולרבא דאסור, או דאינהו מיירי קודם ביטול, ועי' בשו"ת חזון נחום (ח"א ס"ג כ"ה) דלפי הרמב"ן שרי למצוה. לדינא, השו"ע (או"ח קנ"ד י"א) לענין נרות ביהכנס"ס - פסק לאיסור: 'נרות שעוה שנותנם כותי לעובדי אלילים, וכיבן שמשן ונתנם או מכרן לישראל - אסור להדליקם בבהכ"נ', והמשנ"ב (קנ"ד מ"ה) הוסיף דה"ה לענין נר שבת וחנוכה (שו"ע י"ד קל"ט י"ג), וכן לא ללמוד לפניהן [אע"פ שהוא רק הכשר מצוה] (ש"ך שם מהגהת הר"ף).

אמנם רק לגבוה ולמצוה או הכשר מצוה נאמר איסור המאיסות, אבל להדיוט שרי ואין בזה מאיסות, וכ"כ הרמ"א (או"ח קנ"ד י"א) בהדיא '...אף על פי שמותרים להדיוט'. גם לבעל נפש ומידת חסידות לא מצאנו חשש בזה, שהרי לא מצאנו זאת בראשונים ובאחרונים ובפוסקים. ובגמ' איתא על תנאים ואמוראים שהשתמשו בנוי ע"ז שנתבטלה, ואפילו בע"ז עצמה - כגון (ע"ז מ"ג). רבי אלעזר הקפר בריבי שמצא טבעת שעליה צורת דרקון [-ע"ז עצמה] וכפה נכרי לבטלה בשביל שיוכל להשתמש בה, ורבי חנינא תמה עליו למה הוצרך לביטול - הרי סגי ביאוש. וכן (ע"ז נ'). בנן של קדושים רבי מנחם ברי סימאי [דלא איסתכל בצורתא דזוזא] הלך על אבני מרקוליס [ע"ז עצמה (כפי שהובא לעיל מהגמ' שם נ"א)]. ועולא (שם נ"ג): נהנה ממזבח ע"ז שנפגם. ואפילו דוד המלך החסיד שבחסידים (לשון הספר חסידים תרי"ט) הניח את כתר הע"ז של בני עמון [-שהוא נוי ע"ז] על ראשו (שם מ"ד), כמבואר בקרא (ש"ב י"ב ל') 'ויקח את עֲטֶרֶת מֶלֶכָם מֵעַל רִאשׁוֹ... וַתְּהִי עַל רֹאשׁ דָּוִד'.

**בענין תקרובת להר** - ראה סיכום השיטות ב'קולע אל השערה' באמצע הטעם הרביעי.

**בענין איסור וחיוב העובד לע"ז דמיונית, ובענין תקרובת לע"ז דמיונית** - ראה מאמר 'בענין ע"ז כוזבת' (מובא בספר 'הכעקעה'), וב'קולע אל השערה' בטעם הרביעי שהובא חידוש החזו"א (י"ד ס"ב כ"א) שכשעובד כח נברא כזב שצייר בנפשו ולא שנברא באמת [וקיים בהוה, או שהיה חי בעבר ונשמתו קיימת] - אינו אלא איסור מינות ולא איסור ע"ז [וממילא התקרובת לא תחשב תקרובת ע"ז], ומשמע מדבריו שגם פסל של כח דמיוני איננו בכלל ע"ז [כשמכוון לעבוד את הכזב ולא את הפסל עצמו]. בכמה ראשונים מוכח כדברי החזו"א. תקרובת שהוקרבה לדמיון

נ. עי' בשו"ת הרא"ם למורחי (פ"א): שסתם בתי הגוים מכניסים בס ע"ז, שהע"ז היא יותר חמורה ויותר מאוסה מכל העבירות, ועכ"ז אנו שוכרים וקונים בתים מן הגוים, ואנו מתפללים בתוכם בכל תפוצות גלותינו, ולא נמצא שום פוצה ומצפץ לערער בזה. וכל המערער בזה אינו אלא טועה, שהרי דברים ק"ו, ומה אם בית מקדשנו שהוא מקדש בית עולמים שהשכינה שרויה בו והוא קדש קדשים - לא נאסרו תפלתנו בו אף על פי שהכניסו בו ע"ז וכו'. ומה שאסרו לעשות טלית של מצוה מתכשיטי הכמרים - ה"מ לעשות מהן טלית של מצוה או לקנות מהן אבנים וקרשים לבנות ביה"כ - שהוא עצמו נעשה גוף המצוה, אבל ללבוש טלית שלבשו אותו הכמרים לקשט עצמו לע"ז - מותר להכנס ב[בית] [הכנסת להתפלל עמו, כיון שאינו גוף המצוה עצמה].

ודאי איננה נאסרת, כדמוכח בראשונים בסוגיית תקרובת הר, שכל טעמי המתירים בתקרובת הר - קיימים גם בתקרובת לדמיון, וגם בדברי האוסרים בתקרובת הר - מבואר שבכדי לאסור תקרובת צריך מציאות מסוימת שנעשית ע"ז ונקראת אלוהות [אלא שלדעתם - הר נעשה אלוהות].

בענין תקרובת שלא בפני הע"ז - ראה בהרחבה ב'קולע אל השערה' בטעם התשיעי.



## תמצית הלכות תקרובת ע"ז

נסכם בקצרה את הל' תקרובת ע"ז הנוגעים לענינו:

א. אין הקדש לע"ז: אין הקדש לע"ז ולא שייך בה הקדשת חפץ כלל (ע"ז מ"ד: 'תניא, האומר בית זה לעבודת כוכבים, כוס זה לעבודת כוכבים לא אמר כלום - שאין הקדש לעבודת כוכבים', וברש"י 'שאיין הקדש לעבודת כוכבים באמירה, עד שיקריבנה לפניו בתקרובת'), כלומר סתם הקדשת חפץ לע"ז אינה אוסרתו עד שיתקיימו בו התנאים המחשיבים אותו כתקרובת.

ב. חפץ הניתן לע"ז: הבסיס לאיסור תקרובת הוא שיהא זה חפץ שניתן לע"ז, או בנתינה פיזית, או בנתינה רוחנית - שמייחד בהקרה את החפץ להיות זבח לע"ז [המושג 'תקרובת' הוא 'קרבן' כמשמעו, ונלמד האיסור מ'זבחי' מתי, וכמו שמבואר בלשונות כל הראשונים בסוגיא (ע"ז נ"ג-נ"א) שתקרובת הוא זבח ע"ז, וצריך שיהיה כעין זבחים בביהמ"ק, ולכן בשבר מקל (לרוב הראשונים ולפסק השו"ע) צריך שתהיה דרך עבודתה במקל, דכדי שהמקל יחשב כמו בהמה בפנים צריך שיהיה חפץ המיוחד לעבוד בו לע"ז - ואז שבירתו תחשב כמו זביחת בהמה (ע"י רש"י, רמב"ן, ר"ן על הרי"ף וריטב"א שם נ"א)]. בענייננו, כיון שהמציאות היא שכוונת ההתקרבות היא רק להכנעת האגו או להסרת השער הטמא, ואין כאן חפץ שנמסר לאליל - הרי שכלל אין בסיס לאיסור תקרובת, וזה היה טעם ההיתר הראשון של הגר"ש בשנת תש"נ [ו"ז ל' (קובץ תשובות יו"ד ע"ז): "לפי דבריו (של ד"ר מוהאן הידוע כמומחה הכי גדול בענייני הודו) נתינת השיער אינה בגדר קרבן... השערות דבר טמא לפי ההינדו... והנה קיימא לן ביו"ד... 'והוא דרך לעובדה באותו דבר... אבל אם אין עובדים אותה במקל כלל, אינו חייב ולא נאסר' - לפי האמור, אין עובדים ע"ז שלהם בהקרבת שערות כלל, וא"כ גם אם היה מתכוון המתגלח לעבוד בזה את הע"ז שלו, אכתי לא נאסר". מבואר מדבריו שלא די שתהא דרך עבודתם ב'שבירת המקל' (אם לא התכוון ליחדו ע"י מעשה השבירה כקרבן הניתן לע"ז), אלא צ"ל שדרך עבודתם תהא 'במקל', כלומר שהמקל יהא חפץ המיוחד לעבודת הע"ז, ולכן בענייננו לא די שתהא דרך עבודתם במעשה של גילוח השערות, אלא צ"ל שתהא דרך עבודתם ב'הקרבת שערות'].

ג. הע"ז חפצה בגוף החפץ: וכן כדי שהחפץ יאסר צריך שתהא הע"ז חפצה בגוף החפץ, כלומר שאוכלת או נהנית מגוף הדבר [לשון הרשב"א (ע"ז נ"א:): 'שאינה נקראת תקרובת אלא דבר שאוחזין בחוקי הע"ז שלהן שהיא חפצה בכך בזריקתן לפניו או בהעמדתן לפניו, כגון אבני המרקולים שיש בחוקי המרקולים שהיא חפצה בתקרובת זריקת האבנים... אבל הכלים והמעות אינם תקרובת שתהא הע"ז חפצה בגופן של מעות ושל כלים']. בענייננו אין איסור תקרובת,



כיון שהאליל 'אוהב' רק את הסרת השיער ולא את גוף השיער [ובפרט שהם מאפיינים את אליל זה כ'זך' שאוהב רק דברים נעימים כגון בשמים פירות פרחים וכדו', ומתעב את מותרות האדם כשיער צפרניים והפרשות, וכ"ש שלא שיער גזוז מאוס עם זיעה שומן וקשקשים, והשיער הגזוז טמא מאד ע"פ דתם, ומי שיכניס שיער למקדש מבטיחים לו בספריהם גיהנם לזמן בלתי מוגבל, וחטאו שווה להריגת עובר].

ד. דרך עבודתה בחפץ זה: לאחר שמתקיים הבסיס - הדיון הוא האם חפץ זה קרב על גבי מזבח [כגון בשר, שמן, סולת, מים ומלח], או שעכ"פ דרך עבודתה בחפץ זה, וגם נעשתה בו פעולה שהיא כעין עבודת פנים - כגון שבירה שהיא כעין זביחה, או זריקה המשתברת שהיא כעין זריקת דם (שו"ע קל"ט ג') [או ע"י הקטרה של מקצת מהחפץ (ראשונים)].

ה. פעולה בכוונת 'עבודה': הפעולה האוסרת צריכה להעשות בכוונה לעשות 'עבודה' לשם הע"ז (רש"י, רמב"ן, רבינו יונה, הר"ן, וכן לשון הרא"ה ע"ז נ"א: 'ופריש לה כגון שבצרן מתחלה לכך - כלומר לשם ע"ז לגמרי, שהבצירה עצמה לכונת עבודה, שבאותה בצירה דהוי דבר המשתבר הוא עובדה'), אבל אם הפעולה נחשבת רק כ'מנהג' טוב וכתשלום נדר ואיננה 'עבודה' כשלעצמה - החפץ אינו נאסר. בנדר"ד הרי מהות התגלחת מוגדרת בכתביהם כ'מנהג', ואינה מוזכרת ברשימת ה'עבודות' של הע"ז, אלא רק ברשימת 'הנדרים' ש'החסידי' רגילים לנדור בעת צרה וכדו' - להתגלח במטרה להפגין את ביטול האגו<sup>2</sup> בפני האליל. וזו היתה סיבה נוספת שעל פיה התיר הגריש"א בשנת תש"נ את השערות - שהתגלחת נעשית רק כ'מדת חסידות' של ויתור על דבר יקר ולא כ'עבודה' [ז"ל בסוף התשובה הנ"ל: 'ובלאו כל הני מילי, לפי המומחה הנ"ל - אין במעשה התגלחת שום סרך של עבודת 'עבודה' לע"ז, אלא הני עובדי אלילים רק מראים במעשה התגלחת עד כמה הם אדוקים בע"ז ושהם מוכנים להשחית ולאבד את היקר להם בגללם, אבל אין שום חלות שם ע"ז על עצם השערות']. כמו כן, התגלחת מוגדרת בכתביהם כאמצעי 'הכנה' להכשיר את האדם להתראות לפני האליל ללא גאוותו וללא טומאת השערות, וממילא אין בכחה לאסור את השערות.

ו. 'עבודת שבירה' ולא רק כהיכי תימצוי: צריך שעצם מעשה השבירה יהיה 'מעשה עבודה' של 'שבירה', ולא שהשבירה תהיה רק 'היכי תימצוי' להביא ל'תוצאה' הרצויה לע"ז [כפי שכתבו הראשונים שהוזכרו באות ה' - שצריך לכוון לעובדה בעצם הבצירה<sup>22</sup>], וכן אם שובר רק כדי

נא). ואין לומר שכל מעשה שיש בו צער ומסירות לאליל ה"ז בגדר 'עבודה', שהרי דרך עו"ז היה להתגודד ולחבל בגופם לע"ז [ויתגודדו כמשפטים בחרבות וברמחים עד שפך דם עליהם' (מ"א י"ח כ"ח)], ועכ"ז כתב הרמב"ם (ע"ז י"ב י"ג) שאין בזה אלא מלקות, ועיי"ש בכס"מ, וכ"ה בנימוק"י (מכות ד'), בשם התוס', ולא חייב סקילה כדין עובד ע"ז. ועוד שלפי פסק הגריש"א (בתשובה הנ"ל) אין להתחשב אלא בכוונת המגלחים [שהם העובדים] ולא המתגלחים - ומצידם אין שום צער ומסירות.

נב). גם השחיטה בביהמ"ק [שאיסור השחיטה והשבירה לע"ז נלמדים ממנה] היא לא רק היכי תימצוי להכשיר את הבהמה מאיסור אבר מן החי ומאיסור נבילה, וכמ"ש בשו"ת בית הלוי ב' כ"ג: 'ודאי דשחיטה דידהו הוא מ"ע גמורה... ודאי דאינו משום הפקעת איסור של אבר מן החי לחודא רק הוא ציווי ומ"ע בעבודת הקרבן, ובלא זה הוא מחוסר מצוה אחת שבקרבן... ולא דבאה רק להפקיע איסורא לחודא כמו בחולין' [על אף שיש לשונות בגמ' ובראשונים ששחיטה בקרבן לאו עבודה אמנם יש גם לשונות בכמה מקומות שהשחיטה היא כן 'עבודה', כגון בובחים ט': לגבי קרבן, וע"ז ל"ד: לגבי שחיטה לע"ז, ושחיטה נמנית מד' עבודות שבקרבן (פסחים ס'). ויש הוכחות מסוגיות שונות שהשחיטה היא 'תחילת

שיהיה לו חפץ תלוש לתת לע"ז אח"כ אין כאן 'מעשה עבודה' בשבירה אלא 'הכשר' בלבד, ואינו נאסר [כדמוכח מסוגיא דחולין ל"ט שבשחיטה לחולין בשביל להוציא את הדם על מנת להוליך את הדם לע"ז - לכו"ע הבהמה לא נאסרת (שהרי מה שרבי יוחנן אסר בשוחט לחולין ע"מ לזרוק לע"ז הוא רק כי כך מצאנו בפיגול, והרי שחיטה ע"מ להוליך חוץ לזמנו אינה מפגלת כי הולכה איננה 'אכילת מזבח'), מגיד משנה שחיטה ב' ט"ו בשם המפרשים, וכ"כ בהדיא בשמלה חדשה ד' ב']. בענייננו אין כאן 'מעשה עבודה' בעצם פעולת חיתוך השיער, שהרי גם לפי אמונתם האליל לא חפץ בעצם מעשה חיתוך השיער, אלא רק רוצה שיתקרחו כהכנעה אליו [פעולת התגלחת בשפה הטמילית מכונה 'מורטו אַרביטו' - שאין פירושה 'תגלחת' אלא 'התקרחות' - ללמדך שהעיקר בפעולה זו היא תוצאת הקרחת ולא מעשה החיתוך עצמו, וברמה העקרונית לא היה אכפת להם שתוצאת ההתקרחות הרצויה תושג ע"י גרמא שהשיער יפול מאליו בלי מעשה, או ע"י מעשה חיתוך שלא לשם הע"ז - כגון ע"י קוף, ואכן באמריקה מאמיניהם נוהגים להסתפר גם באמצעות ספר נוצרי]. וכן מסתבר שאפילו אם יש מהמון העם ששוגים בהבנת דתם וחושבים שהאליל אוהב את גוף השיער ומתכוונים לתת לו את גוף השיער - גם הם אינם מתכוונים שהנתינה היא ע"י עצם מעשה הגזיזה, שהרי לא נזכרה אצלם בשום מקום איזו חשיבות לעצם מעשה החיתוך, וע"כ לא מסתבר שאלו שחושבים שהאליל מקבל שיער מחדשים ג"כ שאוהב את מעשה החיתוך, אלא לכל היותר הם חושבים שהאליל יקבל את השיער הגזוז. נמצא שאף לפי אותם בורים שאינם בקיאים בדתם - הגזיזה עצמה איננה 'עבודה' לע"ז, אלא רק היכי תמצוי להפיק שיער גזוז כדי ליתנו לאליל". נמצא שאין כאן כלל 'מעשה עבודה' של 'חיתוך' כעין זביחה (להורות נתן חלק י"ד מ"ז, ראש דוד).

ז. י"א שאין איסור כשאינו קרב בפנים: נחלקו הראשונים האם אין איסור תקרובת אלא בדבר הקרב בפנים [=בביהמ"ק, כגון בהמה הכשרה למזבח ותמימה, שמן, סולת, מלח, וכדו'] (כדעת רבי יוחנן בע"ז נ"א: [אמנם יש ראשונים שפירשו אחרת בדעת רבי יוחנן], וכך פסקו הרמב"ן, חידושי הרשב"א, הרא"ה, הריטב"א והר"מ המובא בריטב"א, וכך נקט בפשיטות בשו"ת חת"ם סופר ז' מ', עכ"פ בהבנת הסוגיא, זה לשונו: 'רב לטעמיה דס"ל בע"ז נ': זרק מקל לפנים... דהוה כעין זביחה, ואמנם שם נ"א. איפסקא הלכתא כרבי יוחנן דלא כרב אלא דבעינן כעין פנים וליכא... ולמאי דקיי"ל הילכתא כריו"ח בעינן כעין פנים'), או שאיסור תקרובת הוא אפילו בדבר שאינו קרב בפנים - אלא שנעשתה בו פעולה כעין פנים, ואף א"צ שתהיה פעולה בדיוק כעין פנים - אלא די בפעולת שבירה שהיא רק כעין זביחה (כדברי רב בע"ז נ'), וכך פסקו הרמב"ם והראב"ד, והנפ"מ לגבי שיער שאינו קרב בפנים - שלדעה הראשונה אין כלל אפשרות לאסור את השיער מאחר ואינו קרב בפנים. אמנם השו"ע פסק לאיסור בשבירת מקל, אך בודאי שאם יש עוד צדדים או ספיקות יש לצרף את שיטת הראשונים האלו (שלחן הלוי כ"ח, ראש דוד).

עבודה, ואכמ"ל - ועכ"פ לעניין תקרובת מבואר במפורש בראשונים הנ"ל שצריך לכוון 'לעבודה' באותה השבירה]. (נג). כדוגמה למחשבת ההמון בזה יש לציין שבמהדורה הראשונה של 'הישכם אוהבים' הביאו כמה ציטוטים מאיזה כומר ותיק במקדש ומהנהלת המקדש שהשיער 'ינתן לאליל' אחרי השארתו באולם התגלחת או אחרי משך זמן בלתי ידוע..., הרי שכל שדיברו הוא רק על נתינת שיער גזוז לאליל, אבל הם כלל לא העלו על דעתם כזה רעיון משונה של 'עבודה' בעצם פעולת הגזיזה [יש להעיר שגם מתוך דבריהם מוכח שכונתם היתה רק לתרומת שווי השיער וכלל לא לנתינת גוף השיער].

ה. נתינה כשווי כספי: נתינה שכל מהותה היא הענקת שווי כספי למקדש הע"ז אינה אוסרת (רשב"א ע"ז נ"א: 'הכלים והמעות אינם תקרובת שתהא הע"ז חפצה בגופן של מעות ושל כלים, אלא שהמעות הן נדרים ונדבות ליקח מהם צרכי ע"ז'), וכ"כ הגר"מ שטרנבוך (בתשובתו הראשונה דת והלכה א', שנת תש"ל) שאם ציווי האליל לגזיזה הוא רק למטרת ריווח כספי שלא כדי להגדיל ולהאדיר את הע"ז בכך - איננו אוסר את השיער [ומה שאסר היה רק כי הניח שבהודו הגזיזה נעשית על דעת להקטיר את השיער לע"ז], וכן אמר הגריש"א בעת עדות הרב דונר. על כן, כלפי אלו שמתכוונים בגילוח לנתינה ממונית של שווי השיער - אין בכך סיבה לאסור את השיער.

ט. נתינה לצורך אחרים או לנחת רוח: אם תכלית הנתינה לאליל היא על מנת שיתן לאחרים, או אם הנתינה היא לאחרים כדי לעשות לאליל נחת רוח - אינה אוסרת [שהרי אין זה בגדר שהע"ז 'חפצה' בגוף הדבר - הנזכר בדברי הרשב"א (הובא לעיל באות ג'), ועל כן אין כאן גדר 'קרבן' שהוא מהות התקרובת (כפי שנתבאר באות ב')]. וכן מוכח ממה שהתירו הראשונים את הככרות שניתנו לע"ז לצורך אכילת הכמרים משל הע"ז, וסיבת ההיתר היא שהככרות לא ניתנו לאכילת הע"ז עצמה והע"ז לא נהנית מגוף הככרות<sup>7</sup>] - א"כ אפילו אם נניח שמכוונים לתת את

נד. זה לשון תוס' (ע"ז נ': דיבור ראשון): 'וככרות שמביאין דורון מותרין שהרי אין מביאין לעבודת כוכבים כי אם לשמשים ולכומרים, ותקרובת עבודת כוכבים לא הו' שאין דרכן להאכיל לעבודת כוכבים, וז"ל הרשב"א (ע"ז נ"א:): 'ורבינו יצחק ז"ל היה אומר שאין הככרות תקרובת לפי שאין מתכוונים אלא לתתם לגלחים, ודוקא באותן דורות שהיו עובדי ע"ז אומרים שהע"ז אוכלת ונהנית מן התקרובת היה התקרובת אסור', וכן בריטב"א ע"ז נ"א: 'הני מילי דבר הנתון לעבודה זרה להיות לה תקרובת, אבל זה אין עושין לדעת תקרובת אלא אותו שמשקין אותו [=את הע"ז] הכומר ואוכל אותו שם, אבל שאר האוכל' ד' דורון לכומרים הוא, ומה שמניחין אותו בפני עבודה זרה אינו בדרך תקרובת כלל אלא כמי שנותן לה פרס לכומריה', וז"ל המאירי (ע"ז י"ד:): 'ויש מהם שהתירו אף במה שדומה שהוא גוף תקרובת אם הוא נותן לכומריהם בשכרם', וכ"כ (ע"ז נ"א:): 'וכן היה מטכסיסיהם להיות ההמון מקריבים לחם לצורך משרתי האלילים וכומריהם, ולחם זה מותר - שאין מקריבין אותו לע"ז, וז"ל המרדכי (ע"ז תתמ"ב): וכן לחם חק לכומרים אינה תקרובת לעבודת כוכבים, כי בימים הראשונים היו מאכילין לעבודת כוכבים עצמה, וז"ל השבלי הלקט (תשמישי ע"ז סי' ט') 'תקרובת ע"ז לא הו', לפי שאין מביאין דורון לע"ז להאכיל כדורות הראשונים, וז"ל האורחות חיים והכל בו (צ"ז): ואותן ככרות של ע"ז שנותנין לכומרים שמקריבין לע"ז מותרין, דאין נותנין אותן להאכיל לע"ז, ואם כן לא הו' תקרובת אלא נותנין לכומרים, וכן פסק הרא"ש (ע"ז ד' א'), וכן פסק השו"ע (קל"ח ח'), ואע"פ שלא כולם הזכירו שמניחים לפני הע"ז, אך מסתבר שכולם דיברו על אותה המציאות. כיו"ב כתב הסמ"ק (מצוה ס"ח) לגבי נרות (יתכן שזו ט"ס, וצ"ל 'ככרות'): 'ויש לדקדק איך נהנין מן נרות שמקריבין לאלילים... ויש לומר דאינה כתקרובת - אלא שמביאין אותן בתורת דורון לעבדי ומשרתי האלילים'. הרי שמבואר מהתוס', והרשב"א בשם התוס', והריטב"א, והמאירי, והמרדכי, והאורחות חיים והכל בו - שיש כאן נתינה מסויימת לע"ז, אלא שתכלית הנתינה היא לא להנאת הע"ז עצמה, אלא בכדי שהככרות ינתנו אח"כ לכמרים [או שהנתינה היא ישירות לכמרים בשם הע"ז] - ועכ"ז מותר כיון שאין הע"ז חפצה בגוף הדבר ולא נהנית מהחפץ כמו בהנאת אכילתה וכדו'.

בחבורת 'פאת קדמה' הבין שהנתינה הראשונים הוא רק מפני שהנתינה היא לכמרים בלבד וכלל לא לע"ז. אמנם דבריו אינם מסתברים, כי אם היתה זו נתינה לכמרים בלבד - לא הוצרכו הראשונים להאריך בסיבת ההיתר כי אין שום צד לאסור תרומת ככרות למשרתי הע"ז [ומבואר ברמב"ן (דברים י"ח ג') לגבי הורוע לחיים וקבה 'נתנו למשרתי עליון לכבודו', וכ"כ החינוך (מצוה תק"ז) לגבי נתינת תרומה לכהן, ופשוט שאינם בכלל קרבן], וגם לא הוצרכו לנמק את ההבדל בין מה שפעם היו אוסרים את הככרות לימיהם שלא אסרו - בכך שבימים הראשונים היו מאכילים את הככרות לע"ז, אלא היה די לכתוב שכיום הנתינה רק לכמרים ואין כאן שום נתינה לע"ז, ונראה שכוונתם היתה לבאר שהנימוק שמחמתו פעם אסרו את הככרות הוא כי הע"ז היתה חפצה בגוף הככרות מאחר 'שהע"ז אוכלת ונהנית מן התקרובת'. ועוד, כשנדייק את לשון הראשונים נוכח שהם הגדירו זאת כהקרבה לע"ז, אלא שלא היתה בדרך תקרובת, ונתנום 'כמי שנותן לה פרס לכומריה'. אמנם, דעת הרשב"א (ע"ז נ"א:): עצמו שיש טעם לאסור באותן הככרות, אך גם הוא לא אסר

השערות לאליל על מנת למוסרן לנאלה-דיווי, או אם נותנים לה את השערות בשביל לעשות נחת רוח לאליל - השיער לא יאסר בכך.

י. האם יחידים מחדשים דרך עבודה: אם עפ"י אמונתם אין כאן תקרובת - אזי פשוט שגם אם יחידים מתכוונים לנתינת השיער מחוסר הבנתם את דתם ודאי לא נוכל להגדיר בזה שהע"ז 'דרכה בשערות', שהוא תנאי הנצרך לכל תקרובת שאינה מתקבלת בפנים כשברית מקל (כדעת רוב הראשונים, וכ"פ בשו"ע קל"ט ג') - דודאי דרך העבודה נקבעת דוקא ע"י ספרי הדת והכמרים ולא ע"י יחידים נבערים מדעת שטועים בהבנת דתם (שלחן הלוי כ"ח, משנה הלכות י"ט קט"ו). כדי לאסור יאלצו לומר שאותם נבערים שאינם מתעמקים בטעמי עבודתם מתכוונים לחדש 'דרך עבודה' חדשה ולומר שדרך ע"ז זו בשערות - אך קשה להעלות על הדעת שהנבערים יתכוונו לייצר עבודה חדשה השונה מהדת המקובלת אצלם מאות שנים והמבוארת בספריהם וע"י כמריהם, אלא לכל היותר הם טועים ושוגים בהבנת דתם [ואפילו נניח שהם מתכוונים לחדש נתינה לאליל - לא מסתבר שהם מתכוונים גם לחדש עבודה בגויזה כדי להמציא לאליל שיער גזוז (ראש דוד, להורות נתן)].

יא. כל דפריש: גם אם היה בכח אותו מיעוט לאסור את השערות שלו - הרי עדיין רוב השערות היוצאות מהמקדש הן מותרות, וכל דפריש מרובא פריש [והספק נולד לאחר שכבר פירש, ואכמ"ל]. בנוסף יש גם 'ביטול ברוב' לדעת הרמ"א (קל"ד ב') שאיסור ע"ז בתערובת יבש ביבש - בטל, אם הוא דבר שאינו חשוב [כמו שערות במצבן הגולמי הראשוני].

ספק תקרובת וחזקה דמעיקרא: אפילו נימא שאין כאן רוב ברור להיתר, הלא לכל היותר יש כאן רק ספק [שהלא מידיעה על מיעוטא דמיעוטא דאינשי אי אפשר לקבוע מה דעת הרוב, והרי זה תלוי בדעת כל אחד ואחד], ושוב יש לילך אחר חזקת ההיתר של השערות שהיו בודאי מותרות לפני הגילוח. וכך שמעתי בשם הגר"ד לנדו שליט"א שבכל ספק תקרובת יש חזקה דמעיקרא שלא היה בכלל תקרובת - ואין לאסור מספק [ומה שבמשנה (ע"ז נ"א): אסרו כשמצא בראשו פרכילי ענבים, ולא הלכו אחר חזקת היתר - ראה רשב"א וריטב"א ששם דרכם לבצור לע"ז, או ששם מיירי דוקא כשממצא בפנים לפני הע"ז].

יג. מספיקא לא מחזקינן איסורא: אפילו אם לא היתה כאן חזקת היתר, הרי מספיקא לא מחזקינן איסורא, וכמ"ש הט"ז (יו"ד קמ"א ב') לגבי צלמים הנמצאים שספק אם נעשו לע"ז או לנוי, וז"ל 'הא קי"ל בכל דוכתי דלא מחזקינן איסורא מספק ואין מחמירין מספק אלא במקום דאתחזק איסורא כבר', וכן דעת הב"ח בקו"א שם [וכ"כ הריטב"א ע"ז מ': 'כל סתם מקומות הם בחזקת שאין נעבדין, ואנו אין לנו לאסור שום דבר משום ספק עבודה זרה אף על גב דאיסור תורה הוא, עד דנדע ודאי שהיא עבודה זרה או שהרוב נעבד, וכולהו קראי דמשתעו בענין עבודה זרה - בעבודה זרה ודאית הם... ומדברי רבינו בשם רבו הרמב"ן ז"ל למדתיה], ואף

אלא כשמניחים אותן לפני הע"ז כיוון שמניחים אותה תקרובת לפניו וחושבים שמתרצה בהנחתו לפניו [וצ"ל שהבין ממה שמניחים לפניו שאין הנתינה לע"ז רק כדי לתת את הככרות לכמרים, אלא שהע"ז כביכול נהנית מגוף הככרות (שהרי הרשב"א כתב בהדיא שצריך שתהיה הע"ז חפצה בגוף הדבר), והכמרים מקבלים רק אח"כ משולחן הע"ז, דומיא דיכורים בבהמ"ק], ולהלכה נפסק ככל הראשונים המתירים בזה.

הש"ך שם דפליג ואסר בספק, היינו דוקא שם שיש ריעותא, כי יש בודאי צלמים רבים שנעשו לשם ע"ז [וכמ"ש התוס' (ע"ז ל"ד): לגבי קיבות עגלים שספק אם נשחטו לע"ז, שאחר שנשחטו יש ריעותא בחזקת היתר של הקיבה מפני שידוע לנו בודאות שחלק מבהמות העיר נשחטו לע"ז ובודאי חלק מקיבות העיר אסורות (כך מבואר בתוס' הרא"ש ותוס' רבינו אלחנן), וכ"כ הבינת אדם (פ"ח)], משא"כ בענייננו שהספק הוא אם בכלל קיימת אצלם 'עבודת תקרובת' במעשה הגילוח, ואנו יודעים בוודאות כי במקורה נקבעה התגלחת לא כ'עבודה', ובודאי שלא כ'תקרובת', אלא כהסרת טומאה וגאוה - אלא שאנו דנים האם מחמת הסיפור החדש השתנתה מהות הגילוח מ'מעשה התקרחות בעלמא' ל'עבודת שחיטת קרבן' - בזה בודאי יש לומר שמספיקא לא מחזיקין איסורא. גם יש לנו בזה ספק ספיקא, דיש לצרף דעות הראשונים שאין תקרובת במעשה כעין פנים בלבד [וספק ספיקא בע"ז מותר אליבא דרב (זבחים ע"ד, ע"ש) דקיי"ל כוותיה באיסורא, וכ"פ הרמב"ם (ע"ז ז' י') והטור (ק"מ א')]. ואין לטעון שהוא רק ספק חסרון ידיעה שאפשר לברר, שהרי מצד עיקר דתם ברור למעלה מעל כל ספק שאין כאן לתא דתקרובת, וכל הספק [למחמירים שחשים לדעת העובדים מול דעת עצם דתם] מתחיל רק בדעת העובדים, וברור שאי אפשר לשאול ולברר אצל כל אחד ממליוני העובדים הללו למה בדיוק הוא מתכוון בתגלחת - וא"כ הו"ל חסרון ידיעה שאי אפשר לברר.

יד. האם יש ע"ז לכח דמיוני: כתב החזו"א (יו"ד ס"ב כ"א) [ויש לכך ראיות מדברי הראשונים, ואכמ"ל] שכשעובד כח נברא כזב שצייר בנפשו ולא שנברא באמת [וקיים בהוה, או שהיה חי בעבר ונשמתו קיימת] - אינו אלא איסור מינות ולא איסור ע"ז. כך משמעות הרמב"ם (ע"ז ב' א') 'עיקר הציור בעבודה זרה שלא לעבוד אחד מכל הברואים לא מלאך ולא גלגל ולא כוכב ולא אחד מארבעה היסודות ולא אחד מכל הנבראים מהנ"ל'. מדהוצרך החזו"א לטעם לאסור את עבודת יש"ו כי הוא היה נברא כבר ולא אסר מטעם שעכ"פ יש ממנו פסלים - ש"מ שפסל של כח דמיוני איננו בכלל ע"ז [כשמכוון לעבוד את הכזב ולא את הפסל עצמו]. עבודת ההינדו היא לכח מופשט ולא לנברא מסויים, והפסלים הרבים שבדו הם דמויות דמיוניות משונות - ולכאורה יש לדון שמא עבודתה איננה בכלל ע"ז. לפי אמונתם אין משמעות לפסלונים לפני שעשו להם 'טקס החייאה' שבו האלוהות מתגלמת בפסל, ולפ"ז לכאורה נראה שהפסל רק מייצג את האלילות הדמיונית, ועכ"פ בודאי סביר להניח שבעבודות שאינן לפני הפסל ממש לא מתכוונים לפסל הממשי שנמצא בתוך המקדש, אלא לכח המופשט הדמיוני, וא"כ התגלחת היא עבודה לכח דמיוני בעלמא, ולפי דברי החזו"א אין כאן ע"ז אלא מינות, וממילא אין כאן תקרובת, ושמעתי שזו אחת הסיבות שהגר"ד לנדו שליט"א אוהז שאין איסור בשערות הבאות ממקדשי הודו (הובא בקיצור בספרו 'מנחת דבר' מצווה כ"ו, בהערה).

טו. תקרובת שהוקרבה לדמיון: גם לולא דברי החזו"א [ונניח שהעובד לדמיון היה נחשב כעובד ע"ז], אך תקרובת שהוקרבה לדמיון ודאי איננה נאסרת, כדמוכח בראשונים שבשביל לאסור

נה). כן משמע גם בספורנו (שמות כ' ג'): 'לא יהיה לך אלהים אחרים - אע"פ שתקבלו מלכות, לא תעבוד זולתי כעובד לעבד המלך, על דרך את ה' היו יראים, ואת אלהיהם היו עובדים (מ"ב י"ז ל"ג). על פני - שאין חולקין כבוד לעבדים במקום המלך', ואם יסוד איסור ע"ז הוא לתת כבוד לנברא, א"כ לכאורה הוא דוקא כשמכבד נברא מציאותי ולא דמיוני.

תקרובת צריך שהדבר יוקרב לפני מציאות מסוימת שנעשתה ע"ז ונקראת אלוהות [בחולין מ']. הגמ' חילקה בין השוחט לשם גדא (-מזל/מלאך) דהר - שנאסרת התקרובת, לבין השוחט להר עצמו - שאינה נאסרת, ופירש"י 'הר אינו נעשה עבודת כוכבים, דכתיב אלהיהם על ההרים ולא ההרים אלהיהם במס' ע"ז (מ"ה:) - הלכך לשמן לא מיקריא זבחי מתים', ובגדא דהר פירש"י: 'מיהו אלוהות מיקרו', וכל הראשונים שחלקו עליו (בטעם או בדין) כולם אמרו רק שהר כן נעשה אלוהות (מכא מה שהעובד להר בסיף) - הרי שכולם מודים שבשביל לאסור תקרובת צריך שהחפץ יוקרב לפני דבר שנעשה אלוהות]. א"כ בע"ז דמיונית [כמו בענייננו] הרי אין שום מציאות אמיתית שנעשית ע"ז ונקראת אלוהות - ממילא מה שהוקרב לדמיון זה אינו נאסר כתקרובת ע"ז.

בסיכומי של תקציר זה - חושבני שאין כאן סיבה מספיקה לאסור את השיער הנגזז במקדשי הודו, וכ"ש לא שיער שספק אם מקורו משם, ודו"ק בכל זה כי קיצרתי ככל שניתן. כל העניינים הללו שנכתבו כאן בקצרה - התבארו בהרחבה בקונטרס 'קולע אל השערה', וכאן מובאת רק תמצית הדברים.



## מילות סיום

גם מי שהמציאות לא הובררה לו, ולכן חושש כאן לכמה חששות, עדיין יש כאן כמה וכמה ספיקות שיש לו מקום לצרפן, וכהוראה מעשית לכאורה יכול יהיה להתיר אפילו את הפאות העשויות משערות שהגיעו ישירות ממתחם טירופאטי, וכ"ש את הפאות שספק האם הגיעו מטירופאטי או משאר מקומות בהודו ובעולם שבהם יש שערות ללא שום חשש תקרובת ע"ז. ובודאי להתיר את השערות שעברו את ההכשר - שהרי מקפידים בו להשתמש רק בשערות במצבן הגולמי הראשוני, שאז ניתן להכיר היטב מה מקור השערות:

א. הרי יש כאן ספק אם בכלל זו ע"ז (לגישת החזו"א שאין ע"ז בדבר שכולו דמיון, ויש לה מקור בראשונים). ב. כדי לאסור תקרובת צריך ע"ז מציאותית ולא מדומיינת, כדמוכח מתקרובת הר לפי כל טעמי המתירים (רש"י תוס' רמב"ן ורי"ד בסוגיית מקריב להר). ג. והרי יש חזקת היתר של השערות [שבעודן על האשה היו בודאי מותרות, וספק אם נשתנו לאיסור מחמת הגילוח (תשובת הגר"י שפירא)]. ד. ואף אם לא היתה חזקת היתר, הרי מספיקא לא מחזקינן איסורא אף בע"ז, וכמ"ש הט"ז (יו"ד קמ"א ב'), וכ"כ הריטב"א (ע"ז מ'): 'כל סתם מקומות הם בחזקת שאין נעבדין, ואנו אין לנו לאסור שום דבר משום ספק עבודה זרה אף על גב דאיסור תורה הוא, עד דנדע ודאי שהיא עבודה זרה או שהרוב נעבד'. ה. ושמא בכלל אין תקרובת בשבירת מקל ושערות אלא רק בדברים הקרבים על המזבח (דעת רבי יוחנן, וכמה ראשונים שפסקו כמותו, וכ"כ החת"ס סופר). ו. ושמא יש חילוקים בין שבירת מקל לגזיזת שערות (כמה תשובות בפוסקי השנים האחרונות המחלקים בכך, ראה ב'קולע אל השערה' טעמים י"א/א"ב). ז. ושמא מועיל ביטול ע"י גוי לתקרובת שאיננה אוכלין (ב"ח קל"ט ג', וכן משמע בכמה ראשונים), ומכירת המקדש היא ביטול לדעת הרבה ראשונים (פסק הרמ"א וש"ך וט"ז ומשמעות המחבר). ח. ויש לצרף מה שלדעת תוס' איסור הנאה בתקרובת הוא

דרבנן [והתבואות שור היקל בספק תקרובת בזה"ז במקום הפסד], והגרש"ק (בטוב טעם ודעת תליתאה ב' רל"ו) מצדד שאחר הביטול כבר אין איסורו מן התורה. ט. בנוסף למה שס"ס בע"ז מותר אליבא דרב (זבחים ע"ה. עיי"ש) דקיי"ל כוותיה באיסורא - וכמ"ש הרמב"ם (ע"ז ז' י') והטור (יו"ד ק"מ). י. ובד"כ יש כאן כמה וכמה תערובות (שמועיל לחלק מהראשונים). יא. יש כאן הפסד מרובה לאין שיעור במה שמחירי הפאות האמירו למימדים עצומים מאחר והצורך בהכשר מונע את הסחר הישיר ממפעלים בסין. יב. בנוסף, הצניעות נפגמת ביותר, שהרי אם לא היו מצריכים הכשר על הפאות הרי שהציבור שהפרוטה לא מצויה בכיסו - היה רוכש פאות בסין [שהוא דבר שדי קל לעשותו כיום] במחיר נמוך בהרבה ממחירי הפאות כיום, ופאות אלו אף שנראות סביר, אבל אינן מתקרבות כלל ליופי הפאות היקרות, שכיום נאלצים לרכוש דוקא אותן בהעדר מסחר חופשי בזה.



הרב בניהו שגדורפי

מרכז תורה ומדינה, ניצן

## נאמנות רופאים – מחלוקת הנובעת מגרסאות בראשונים ובכתבי היד\*

שאלת נאמנות הרופאים ארוכה ורחבה, ונשאו ונתנו בה הפוסקים\*, ואין כוונתי כאן להביא את כל דבריהם, אלא לבאר את שיטת הבית יוסף ושיטות הראשונים על פי שינוי גרסה שעולה מדבריו בהשוואה לדברי הראשונים, וביסוס גרסה זו על-פי כתבי יד של הגמרא<sup>2</sup>.

בנידה דף כב ע"ב אומרת הגמרא:

והתניא א"ר אלעזר בר' צדוק שני מעשים העלה אבא מטבעין ליבנה מעשה באשה שהיתה מפלת כמין קליפות אדומות ובאו ושאלו את אבא ואבא שאל לחכמים וחכמים שאלו לרופאים ואמרו להם אשה זו מכה יש לה בתוך מעיה שממנה מפלת כמין קליפות תטיל למים אם נמוחו טמאה. ושוב מעשה באשה שהיתה מפלת כמין שערות אדומות ובאה ושאלה את אבא ואבא שאל לחכמים וחכמים לרופאים ואמרו להם שומא יש לה בתוך מעיה שממנה מפלת כמין שערות אדומות תטיל למים אם נמוחו טמאה.

גמרא זו הובאה על ידי הפוסקים כמקור לכך שחז"ל סמכו על אמירות של הרופאים לענייני הלכה, לא רק בהגדרת פיקוח נפש או ספק פ"נ, אלא גם בהכרעה על מקור הדם שנמצא, וההשלכה לכך אם האשה טמאה או טהורה. אלא שנחלקו הפוסקים בביאור הגמרא.



### מחלוקת בית יוסף, הרמ"א ובדק הבית

הבית יוסף ביו"ד סימן קצא, לאחר שהביא את דברי הר"ן (שו"ת הר"ן סי' מט) שכתב כמה טעמים לטהר אשה שרואה כמין חול לאחר מי רגליים, כתב שאין צורך לטעמיו של הר"ן ויש להתיר את האשה על פי דברי הרופאים לאור דברי הגמרא הנ"ל:

ולי נראה דבלאו הני טעמי שריא איתתא דבהדיא תניא בפרק המפלת (כב:) אמר רבי אלעזר ברבי צדוק שני דברים אלו העלה אבא מטיבעין ליבנה מעשה באשה אחת שהיתה מפלת כמין קליפות אדומות ובאו ושאלו את אבא ואבא לחכמים וחכמים לרופאים ואמרו

\* לעילוי נשמת יונדב חיים הירשפלד הי"ד, נרצח בפיגוע בספריית ישיבת מרכז הרב, ל' באדר א' תשס"ח.

א. ראה מה שציין בפתחי תשובה (יו"ד קפז ס"ק ל); מחקרים בספרות התשובות (ח"א עמ' 127-131); אנציקלופדיה הלכתית רפואית (ערך נאמנות הרופא); השתנות הטבעים בהלכה (ירושלים תשנ"ח, פרקים יח-יט).

ב. ידועים דברי החזו"א (אגרות חזו"א ח"א אגרת לב) שאין לסמוך על גרסה ישנה שנוגדת את דברי הראשונים, אך בנידון דידן הגרסאות אינן באות לסתור את דברי הראשונים, אלא לבאר את דבריהם ולהוכיח מתוך דבריהם מה הייתה גרסתם. ובייחוד שתיקון הגרסה נעשה על ידי הגר"ח מוואלוז'ין, ומאמר זה בא להוכיח שמה שתיקן הגר"ח מסברא, מעוגן ומבוסס בכתבי היד ובדברי הראשונים.



מכה יש לה בתוך מעיה שממנה מפלת קליפות אדומות ושוב מעשה באשה אחרת שהיתה מפלת כמין שערות אדומות ובאו ושאלו את אבא ואבא לחכמים וחכמים לרופאים ואמרו שומא יש לה בתוך מעיה שממנה מפלת כמין שערות אדומות עד כאן. וטעמן של רופאים בזה מפני שאין דרך האשה להפיל כמין קליפות אדומות או כמין שערות אדומות לפיכך אמרו שאין ספק שממכה או שומא שבמעיה הן באין ואף על פי שאינה מרגשת במכה או בשומא שבתוך מעיה אין חוששין לה, בהא נמי כיון שידוע לרופאים שאין דרך חצץ אדום להולד בחדר אלא בכליות תולין בהם ואין חוששין לה.

בדברי הבית יוסף מתבאר שניתן לסמוך על דברי הרופאים. הרמ"א בדרכי משה כתב על דברי הבית יוסף:

ותמיהני עליו בזה דהא אמרינן בגמרא בהדיא דלא סמכינן אדברי רופאים לחוד, אלא בעינן גם כן בדיקה במים פושרין... ואם כן הוצרך הר"ן לכל הני טעמים כדי להתירה בלא בדיקה או אפילו כשנימוחו במים, וכן נראה לי.

מדברי הרמ"א עולה שכל מה שסומכים על הרופאים זה רק בצירוף שמטילים למים ואין זה נימוח, כלומר שאין אפשרות לסמוך לגמרי על דברי הרופאים.

גם הבית יוסף עצמו בבדק הבית הוסיף:

והוא שישרם בפושרים מעת לעת ולא ימחו כמו שנתבאר בסימן קפ"ח.

נראה שבבדק הבית חוזר בו הבית יוסף מדבריו בבית יוסף וסובר כפי שהשיג עליו הרמ"א, שאין לסמוך על הרופאים בלא בדיקה. ובעצם זה אומר שאין לסמוך על דברי הרופאים, שכן בבדיקה יש להתיר גם בלא דבריהם. לפי זה מה שכתב הבית יוסף שאין צורך לדברי הר"ן זה רק אחרי בדיקה, ואכן אם רוצים להתיר בלא בדיקת פושרים או אם נימוחו בבדיקת פושרים, צריך את טעמי הר"ן. יש להתפלל על כמה אחרונים שכתבו דבר זה כמחלוקת בין הרמ"א לבית יוסף והתעלמו מדברי בדק הבית, שמהם עולה בפשטות שהבית יוסף חזר בו.

ביישוב דעת הבית יוסף לפני חזרתו כתב בשו"ת עבודת הגרשוני (סימן כב) שתי אפשרויות:

א. מה שאמרה הגמרא שצריך בדיקה ולא סומכים על דברי הרופאים זה במקום שניתן לבדוק, אבל במקום שא"א לבדוק סומכים על הרופאים.

ב. מה שאמרו בגמרא שצריך בדיקה, זה מדברי הרופאים עצמם, שהרופאים רצו לבדוק על ידי זה האם השערתם נכונה.

ג. ומדברי הב"י עולה שאפילו בדבר כללי שאין דרך דבר זה להוולד בחדר, ועל פי זה לטהר אשה לבעלה, ואין צורך לטעמים נוספים, וזה שלא כדברי החת"ס.

ד. ולגבי המקרה של תשובת הר"ן נראה שהוא מחמיר יותר מהרמ"א שכן הב"י מצריך שלא ימחו ואילו הרמ"א מתיר אפילו אם נימוחו או בלא בדיקה כלל (וכן עולה מדבריו בהגהתו לשו"ע שלא הצריך כלל בדיקה). אולי גם הב"י בבדק הבית לא הצריך שלא ימחו אלא אם לא היו את ההוכחות של הר"ן.

ה. נראה שאילו היה הבית יוסף סבור בכותבו את הבית יוסף שצריך לשרות במים, לא היה כותב את הפסקא כולה, שכן כפי שכתב הרמ"א, הר"ן הוצרך לטעמים אלו, אך לאחר שכתב לא רצה למחוק, אלא רק הוסיף שזה בתנאי שלא נימוחו.

ו. ראה לדוגמא בספר טהרת הבית ח"א עמודים רסה-רסו.

לענ"ד שני ההסברים האלו קשים בדעת הבית יוסף<sup>1</sup> שכן אף על פי שלפי הסברים אלו אין ראיה מהגמרא שא"א לסמוך על הרופאים, מ"מ כיצד הביא הבית יוסף מגמרא זו ראיה שאפשר לסמוך על הרופאים, ואין צורך בבדיקה?

על הסברו הראשון יש להקשות: אם במקום שא"א לברר סומכים על הרופאים – א"כ מדוע כאשר נימוחו הקליפות האשה טמאה, והרי זה שהקליפות נימוחו מוכיח אכן שאין זה קליפות סתם אלא דם (או קליפות וגם דם) אך אין זה סותר לגמרי את דברי הרופאים שאמרו שלאשה זו יש מכה בתוך מעיה, וא"כ יש לטהר את האשה משום שזה דם מכה ולא דם וסתה, ובוה א"א לברר את דברי הרופאים. ובדוחק יש לומר שהרופאים אמרו שהמכה מוציאה רק קליפות ולא דם, אך זהו דוחק להסביר כך את הגמרא, וא"כ כיצד מקשה מכך הב"י?

על הסברו השני קשה, שכן הבית יוסף כתב: "לפיכך אמרו שאין ספק שממכה או שומא שבמעיה הן באין".

לפני שאבאר את דברי הבית יוסף, אביא את דברי הרא"ש, שהיה לו ברור שיש לסמוך על דברי הרופאים, והקשה על דברי הגמרא מדוע אם נימוחו השערות האשה טמאה.



### קושיית הרא"ש ותירוצי מהר"ם

בשו"ת הרא"ש (כלל ב סימן יח) שאל הרא"ש את הרשב"א, מדוע אם השערות נימוחו האשה טמאה:

עוד יאר רבינו עיני לבאר ההיא דפ' המפלת (נדה דף כ"ב ב'): מעשה באשה אחת שהיתה מפלת כעין קליפות אדומות, ובאו ושאלו את אבא שאול, ואבא שאול לחכמים, וחכמים שאלו לרופאים, ואמרו: אשה זו מכה יש לה במעיה וממנה מפלת כמין קליפות אדומות, תטיל למים, אם נימוחו, טמאה. וקשיא לי: כיון שבא מחמת מכה, אמאי טמאה? הא אמרינן בפרק כל היד (שם דף ט"ז): הרואה דם מחמת מכה, אפילו בתוך ימי נדתה, טהורה, דברי רבי; רשב"ג אומר: אם יש לה וסת, חוששת לוסתה; ומסיק, דלכולי עלמא אשה טהורה, ובדם דקאתי דרך מקור פליגי. אלמא, אף על גב דהדם בא מהמקור, טהורה, הואיל ובא מחמת מכה.

אין לפנינו את תשובת הרשב"א לשאלה זו, וכפי שהעיר כבר החת"ס (יו"ד קנח). שאלה זו שאל הרא"ש גם את מהר"ם מרוטנבורג<sup>2</sup>, ושם הוסיף אפשרות לחלק בין מכה בפרוזדור למכה במקור ודחה חילוק זה:

וההיא דהמפלת [נדה כב, ב] מכה יש לה בתוך מעיה דממנה מפלת כמין קליפות אדומות, שתטיל למים אם נמחו טמאה, קש' לי מההיא דפ"ב [שם טז, א] הרואה דם מחמת מכה אפילו תוך ימי נידותה טהורה.

1. עיין עוד בפרי האדמה (על הרמב"ם הלכות איסורי ביאה פ"ח הי"ד) מה שכתב על דברי עבודת הגרשוני.

2. השאלה (וגם התשובה) נמצאת בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג ספר סיני וליקוטים סימן תקכג.

אם לא שנאמר ההיא דפ"ב מיירי כגון שהמכה עומדת בפרוזדור במקום דמים טהורים, והא דהמפלת מיירי שעומדת בתוך מעיה במקור. מיהו קש' לי דמסיק פ"ב [טז, א] דפליגי במקור מקומו טמא, אלמא מן המקור בא, ואפילו הכי טהור, אם לא שנאמר כשנימוח אז לא בא מן המכה, וכן מוכח השיטה.

המהר"ם מרוטנבורג בתשובתו לרא"ש כתב<sup>ט</sup>:

וההיא דהמפלת כמין קליפות דפרק המפלת ותטיל למים וכו', לא קשיא [א] דהא דפרק כל היד דמטהרים בלא מים. דהא דהמפלת מיירי בשעת וסתה ולא הרגישה האשה עצמה אם מחמת מכה הוא או לא, הילכך תטיל למים אם נימוחו טמאה כי דם מקור שנקרש הוא, ואם לאו טהורה כי בריית בשר אדום הוא של המכה עצמה ולא דם. ובלאו הכי לא קשיא שראו הרופאים בזוכית שלהם] דיש לה בתוך מעיה תילי תילים אדום, ולא ידעו אם דם מקור הוא שנקרש כן, או מורסא ומכה גמורה היא לה, והיא לא היתה מרגשת בשום מכה, הילכך תטיל למים אם נימוחו טמאה אפי' שלא בשעת וסתה דדם מקור הוא.

בדברי מהר"ם יש שתי תשובות לשאלת הרא"ש: א. מדובר כאשר האשה לא יודעת האם זה מגיע מהמכה, ובשעת וסתה. ב. הרופאים לא אמרו דבר זה בוודאות.

הרא"ש עצמו, בתוספות הרא"ש לנדה, כתב כתשובתו השניה של המהר"ם:

לא שהיה ברור לרופאים שהיה לה מכה בתוך מעיה, דא"כ אפילו אם נימוחו טהורה, כדאמרינן לעיל הוואה דם מחמת מכה אפילו בתוך ימי נדתה טהורה, אלא אמרו הרופאים אולי אשה זו מכה יש לה בתוך מעיה ויבדק הדבר על ידי הטלת מים אם נימוחו דם נדה הוא ולא בא מחמת מכה.

על פי דברי מהר"ם מרוטנבורג והרא"ש עולה שכאשר הרופאים אומרים דברים ברורים אפשר לסמוך על דבריהם, אך כאשר הרופאים היו מסופקים בדבר, אי אפשר להקל על פי זה בלא בדיקה.

ביאור זה בגמרא מתאים לתירוצו השני של עבודת הגרשוני, אך לעיל הקשינו שבדעת הבית יוסף קשה לבאר כך.



### **תיקון גרסת הגמרא על ידי הגר"ח מוואלז'ין**

מהרש"ם (חלק א סימן יג) האריך בעניין נאמנות הרופאים ובתוך דבריו כתב:

ושאל שאלה זו להרב הגאון מו"ה יעקב אבד"ק קארלין בעהמ"ח ס' משכנות יעקב והשיב לו שבטעות נדפס המאמר: 'תטיל למים אם נימוחו טמאה', בשני המעשים הנ"ל. כי במשנה ר"פ המפלת נאמר שם: 'המפלת כמין קליפה כמין שורה כמין עפר וכו', תטיל למים אם

ט. מתוך שו"ת מהר"ם מרוטנבורג ספר סיני וליקוטים סימן תקכג, התשובה (ללא השאלה, וללא אזכור השואל) נמצאת גם בדפוס ברלין סימן עז (נג) ובמהדורת מוסד הרב קוק ח"ב סימן צח. המהרי"ל (בסימן קעג) מצטט חלק מתשובה זו וכותב שזו תשובת מהר"ם אל הרא"ש.

נמוחו טמאה ואם לאו טהורה'. וזה ה'תטיל למים אם נמוחו טמאה' אינו שייך להמעשה הב' הנאמר בגמ' שם, רק הוא מסומן על המשנה, וע"ז אר"ל ובפושטין; והמדפיס הראשון שהדפיס הש"ס טעה וסבר ששייך להמעשה, ולכך הדפיס גם במעשה הא' תטיל למים וכו', ובאמת הוא טעות הדפוס.

וראיה לזה, דהא בתוספתא נדה נאמרו שם שני המעשות האלו, ולא נכתב שם כלל הא' דתטיל למים וכו', לא במעשה הראשונה ולא בשני'. וכן בירושלמי נדה ג"כ נאמרו ב' המעשים הללו, וג"כ לא נאמר בהם הא' דתטיל למים. ונמצא לפ"ז דהחכמים שאלו לרופאים וסמכו עליהם. והרב המאוה"ג מו"ה יוסף אבד"ק הוראדנא אמר לי ששמע מפי רבנים, שהגאון מו"ה חיים ז"ל מוולאזין אמר ג"כ זאת, ויוכל להיות שהה"ג מו"ה יעקב הנ"ל שהיה תלמידו של מוהר"ח הנ"ל שמע זאת ממנו.

לדברי הגר"ח מוואלזין הגרסא שלפנינו בגמרא אינה נכונה, והגמרא כלל לא הצריכה הטלה של הקליפות למים. כן כתב הגר"ח ברלין (במכתב שנדפס בספר כל הכותב לחיים על מסכת נדה כב ע"ב) בשם אביו בשם הגר"ח מוואלזין. השערה זו של הגר"ח הוזכרה באחרונים".

דברי הגר"ח נסתרים לכאורה מדברי מהר"ם מרוטנבורג, הרא"ש, בדק הבית והרמ"א שמוכח מדבריהם שגרסו מילים אלו בגמרא". אך נראה שדברי הגר"ח יש להם מקור איתן בכתבי היד ובדברי הראשונים, וכפי שיתבאר.



### הבית יוסף גרס כגרסת הגר"ח

אם הגרסה שהיתה לפני הבית יוסף הייתה כפי ששיער הגר"ח מוואלזין, דבריו מיושבים ללא קושי – הגמרא מעולם לא אמרה שיש להטיל למים ולבדוק את דברי הרופאים אלא אמרה שסמכו על דבריהם בלא בדיקה.

מדקדוק דברי הבית יוסף נראה שאכן זו הגרסה שהייתה לפניו: הבית יוסף כשציטט את הגמרא בשני המעשים לא הביא משפט זה אלא דילג בין שני המעשים על משפט זה, ובמעשה השני סיים לפני משפט זה וכתב "עד כאן", וכיצד יתכן שהבית יוסף התעלם ודילג על משפט זה פעמיים?! נראה ברור שלא היה לפניו משפט זה!"

(י). בשו"ת בית אב (ח"ה יו"ד רעח) העיר שהגר"א תיקן את הגרסה בתוספתא, ובמקור ברוך (ח"ג פרק כט עמ' תשפח) תמה על תיקונו של הגר"א. בספר מחקרים בספרות התשובות (ח"א עמ' 129 הערה 25) העיר שבתוספתא כתב יד מינכן הגרסה היא כתיקונו של הגר"א.

יא). הרב שמואל מוהליבר (ספר הועד א, סימן ד, פיעטקוב תרע"ד); שו"ת בית אב (ח"ה יו"ד רעח); שו"ת חזון נחום (ח"ב סי' יט); מקור ברוך (ח"ג פרק כט עמ' תשפח, ושם לא הזכיר מקור לתיקון זה); מרומי שדה (תשובות שבסוף מסכת נדה מכתב א, ושם כתב שאין צורך להגות גיסו); הרב איסר יהודה אונטרמן (שבט מיהודה, עמ' שמח); הרב אהרן מילייקובסקי (שו"ת אהלי אהרן, תל אביב, ה'תרצ"ו, ח"ב סימן ס); מחקרים בספרות התשובות (הרב פרו' י"ז כהנא, ח"א עמ' 129); אנציקלופדיה הלכתית רפואית (ח"ה ע' 4); מאמר קדמונינו האקדמאיים (הרב פרו' נריה גוטל, צהר לה, תשס"ט); אמרי יוסף (הרב יוסף ורטהימר, סי' קפח פרק כ).

יב). וכן הקשה על דבריו בספר יד אפרים לרב אפרים ביליצר (ביאורים בש"ס סימן מב).

כן משמע גם מדברי הבית יוסף בסימן קפח, שכתב: "אהא דתנן תטיל למים אמר ריש לקיש ובפושרין", וקצת משמע כפי שכתב המהרש"ם שמילים אלו הן כעין ד"ה בגמרא ולא המשך המעשה שהובא קודם.



### הוכחה מכתבי היד לגרסת הגר"ח

אף על פי שבש"ס דפוס ונציה וכן בכתב יד מינכן גרסת הגמרא כפי שהיא לפנינו, מכתבי יד אחרים<sup>י</sup> יש להביא הוכחה לדברי הגר"ח מוואלוז'ין.

על מנת להבין את העולה מכתבי היד אביא את הגמרא שוב עם הדגשות של המשפטים בהם יש גרסאות שונות:

והתניא א"ר אלעזר בר' צדוק שני מעשים העלה אבא מטבעין ליבנה מעשה באשה שהיתה מפלת כמין קליפות אדומות ובאו ושאלו את אבא ואבא שאל לחכמים וחכמים שאלו לרופאים ואמרו להם אשה זו מכה יש לה בתוך מעיה שממנה מפלת כמין קליפות תטיל למים אם נמוחו טמאה

ושב מעשה באשה שהיתה מפלת כמין שערות אדומות ובאה ושאלה את אבא ואבא שאל לחכמים וחכמים לרופאים ואמרו להם שומא יש לה בתוך מעיה שממנה מפלת כמין שערות אדומות תטיל למים אם נמוחו טמאה  
אמר ריש לקיש ובפושרין.

באחד מכתבי היד<sup>י</sup> מופיע המעשה הראשון בדומה לפנינו, ובסופו נכתב רק "אם נמוחו טמאה" אך אין את המילים "תטיל למים", ובמעשה השני לא נזכר "תטיל למים אם נמוחו טמאה" אלא נכתב אח"כ "המפלת כמין חתיכות אדומות תטיל למים אם נמוחו טמאה אמר ריש לקיש", ונראה שמשפט זה הוא דבור המתחיל מתוך המשנה.

ובכתב יד אחר<sup>י</sup> הדבר ברור להדיא כהשערת הגר"ח: במעשה הראשון אין כלל את המילים "תטיל למים אם נמוחו טמאה" ולאחר המעשה השני בשורה חדשה באמצע השורה מופיע המשפט "תטיל למים אם נמוחו טמאה" ובשורה שאחר כך נאמרו דברי ריש לקיש. ניתן לקרוא משפט זה כממשיך של השורה שלפניה (וכפי שלפנינו בגמרא) או כהתחלה של השורה שאחריה (כהשערת הגר"ח). בעיון בכתב יד זה רואים שדרכו לעשות רווח לפני ואחרי ציטוט מהמשנה שמתחיל את דברי הגמרא וא"כ וודאי שכך הכוונה גם כאן שמשפט זה הוא מעין דיבור המתחיל של המימרא שאחריה ולא סיום של המעשה שלפניו, אך ייתכן מאד שמי שראה כתב יד זה טעה לחשוב שזה המשך המעשה וכהשערת הגר"ח.

(יג). וכן כתב בדעת הב"י בשו"ת הב"ח החדשות (תשובה מהרב אברהם עפשטיין) סי' לו.  
(יד). נמצאים באתר "הכי גרסין" (אגודת פרידברג לכתב-היד היהודי), ובאתר אוצר כתבי יד תלמודיים (תודה לידידי הרב אביגדור לוינגר, והרב זאב קנופלט שסייעו ביד).  
(טו). ותיקן, הספריה האפוסטולית, כתב יד אסמני 111-110.  
(טז). ותיקן, הספריה האפוסטולית, כתב יד Ebr 113.

השערת הגר"ח מתבססת היטב על ידי כתב יד נוסף, המופיע באתר "הכי גרסינו". בכתב יד זה לא מופיע כלל המשפט "תטיל למים" לא במעשה הראשון ולא במעשה השני. לאחר שני המעשים מופיעה נקודה כסימון של סיום הדברים, ולאחריה המילים "תטיל למים" כאשר ברור שמילים אלו הן ציטוט מדברי המשנה. בכתב שונה, בין השורות, מופיעות בין שני המעשים המילים "תטיל למים אם נימוחו טמאה ואם לאו טהורה" מה שמוכיח שזו הוספה מאוחרת.<sup>1</sup> לפי זה נראה שמרן ר' יוסף קארו בכותבו את הבית יוסף הייתה לפניו גרסה בה לא נאמרו משפטים אלו, ואילו בכותבו את בדק הבית הייתה לפניו את הגרסה שיש בדפוסים שלנו.<sup>2</sup>



### מחלוקת הגרסאות בדברי הראשונים

לענ"ד מחלוקת גרסאות זו הייתה כבר בדברי הראשונים:

מדברי הרא"ש והמהר"ם מרוטנבורג שהובאו לעיל, רואים שהרא"ש גרס בגמרא כפי הגרסה שלפנינו, כך גם מפורש בדבריו בפסקיו לנדה (פ"ג סימן ג), אלא שעל פי ביאורו דברים אלו היו חלק מדברי הרופאים, אך אם הרופאים אומרים את דבריהם בוודאות יש לסמוך על דבריהם. לעומת דברי מהר"ם מרוטנבורג והרא"ש, נראה לענ"ד שהרשב"א לא גרס דבר זה בגמרא, שכן כתב הרשב"א בתורת הבית (בית ז שער א):

האשה שראתה דם יבש - גרסינן התם בריש פרק המפלת בעא מיניה רבי יוסי בר חנינא מרבי אלעזר הרואה דם יבש מהו אמר ליה תניתוה דם היבש ובשר המת מטמאין לחין ומטמאין יבשין. א"ל לח ונעשה יבש לא קא מיבעיא לי כי קא מיבעיא לי יבש מעיקרו. הא נמי תניתה המפלת מין קליפה מין שיערה מין עפר מין יבחושין אדומין תטיל למים ואם נמוחו טמאה. אי הכי כי לא נמוחו נמי א"ל כי לא נימוחו בריה בעלמא הוא. ואקשינן ומי איכא בריה כהאי גוונא אין והתניא אמר ר"א בר צדוק שני מעשים העלה אבא מטבעין ליבנה מעשה באשה אחת שהיתה מפלת כמין קליפות אדומות ובאו ושאלו את אבא ואבא שאל לחכמים וחכמים שאלו לרופאים ואמרו מכה יש לה בתוך מעים שממנה מפלת כמין קליפות אדומות ושוב מעשה באשה אחת שהיתה מפלת כמין שערות אדומות ובאו ושאלו

יז. CUL: T-S F 1(1).60.

יח. ישנן עוד שתי הוספות בין השורות בכת"י זה: לפני המילים "מכה יש לה" ולפני המילים "שומא יש לה" הוספו המילים "אשה זו", לפנינו בגמרא מופיעים מילים אלו רק במעשה הראשון ולא בשני.

יט. רמז לכך שהמקור בו השתמש מרן הבית יוסף בהלכות נידה, לא היה אחיד כל הזמן, יש להביא משינויי נוסחאות שיש בציטוטים לאורך דבריו. לדוגמא: בסימן פג העתיק מרן הבית יוסף את דברי הגמרא בנדה סז ע"ב: "אמר ליה רב פפא לרבא מכדי האידנא כולהו נשי ספק זבות", ואילו בסימן קצו העתיק את דברי גמרא זו "אמר להו רב פפא לרבא ואבבי מכדי האידנא כולהו נשי ספק זבות". במקור זה בגרסה שלפנינו בדפוס וילנא כתובה לשון אמצעית: "אמר ליה רב פפא לרבא ולאבבי" (והעירו על הגרסאות בזה במסורת הש"ס). בכת"י אסמני 110-111 הנ"ל הגרסה היא "א"ל רב פפי לרבא מכדי", וכן הוא בכת"י מינכן; ובדפוס ונציה הנוסח הוא כמו לפנינו בוילנא; ובדפוס שוניצו-פיזארו הנוסח הוא "אמר ליה רב פפא לרבא". מחלוקת גרסאות זו נמצאת כבר בין התוספות לרי"ף, וכמו שציינו במסורת הש"ס, וכפי שכתבנו גם לגבי שני מעשים אלו נראה שהייתה מחלוקת בין הראשונים בגרסה (ויש מקום למחקר מקיף יותר בדברי הבית יוסף אלו כתבי יד של הגמרא היו לפניו בתקופות השונות).

את אבא ושאל לחכמים וחכמים שאלו לרופאים ואמרו שומא יש לה בתוך מעים שממנה מפלת כמין שערות אדומות.

הרשב"א מצטט את הגמרא בלא להביא את התנאי של "תטיל למים".

כן משמע לענ"ד גם מדברי הרשב"א בתשובה (תשובות החדשות מכתב יד סימן פט):

ומה ששאלת אם נסמוך על הרופאים שאומרים שירפאו אותה, ואומרים שכבר נתרפאו אחרות על ידיהם.

אם יש ביניכם רופא מומחה נראה דאפשר, שכבר ראינו רבותינו שסמכו עליהם במפלת כמין שערות וכמו שאמרו בפרק המפלת.

משמע מדבריו אלו שבגמרא סמכו על דברי הרופאים בלא בדיקה<sup>כ</sup>, ומשמע שלא גרס כלל שצריך לבדוק במים, אלא שסמכו על דברי הרופאים.

אולי מטעם זה לא ענה הרשב"א על שאלת הרא"ש, משום שלפניו לא היתה הגרסה כדברי הרא"ש ולכן לא ראה שום שאלה בדבריו<sup>כ</sup>.

גם המהרי"ק (סימן קנט) מצטט את דברי הגמרא בלי משפטים אלו וכותב אח"כ: "משמע שסמכו על דברי הרופאים ואפי' בחששא דכרת" ונראה שהוא גרס בגמרא בלי מילים אלו<sup>כ</sup>.



### סיכום

מהמעשים שהביאה הגמרא בנדה (כב ע"ב) הוכיחו הפוסקים כיצד יש להתייחס מבחינה הלכתית להכרעות הרופאים – יש שלמדו מהגמרא שחז"ל סמכו על דברי הרופאים, ויש שכתבו שחז"ל לא סמכו עליהם בצורה החלטית אלא הוצרכו לבדוק את דבריהם בכלים הלכתיים.

במאמר זה התבאר שמחלוקת זו נובעת ממחלוקת בגרסה, שעולה מתוך דברי הראשונים. שתי הנוסחאות וגם נוסחאות ביניים נמצאות לפנינו בכתבי היד.

אף על פי שתלינו את מחלוקת הפוסקים בנוסחאות אלו, אין התליה הזו מוסכמת על כל הפוסקים. מחד גיסא, גם בין הפוסקים שגרסו משפט זה בגמרא, יש שביארו שניתן לסמוך על

כ. גם בשו"ת הב"ח החדשות הנ"ל הוכיח מתורת הבית שלא הייתה לפניו גרסה זו.

כך מופיע גם בכמה כתבי יד של תורת הבית הארוך, המופיעים באתר "כתיב" (ספריית המדינה של רוסיה, מוסקבה, רוסיה Ms. Guenzburg 990; ספריית פניצ, רג'ו אמיליה, איטליה Ms. Vari B 121).

כא. אך אולי יש לומר בדוחק שכל בדיקת השערות בפושרים היא רק משום דברי הרופאים שאמרו כאן שזו הבדיקה האם זה מכה או לא, וכן נראה שנקט בשו"ת היכל יצחק (אבן העזר ח"ח). אך לענ"ד לא משמע כך, ובפרט לאור דברי הרשב"א בתורת הבית שם, שהביא את דברי הראב"ד שגם אם לא נימוחו הרי זה טמא, ואם הבדיקה האם נימוח או לא היא בשביל להוכיח האם זה מכה או דם נדה, א"כ מה טעם להחמיר במקרה שלא נימוחו?

כב. דברי הרא"ש שם הם חלק מכמה שאלות ששאל את הרשב"א, על כל השאלות האחרות ענה הרשב"א בח"א סימנים תסא-תסו, ורק על שאלה זו לא נמצאת התשובה.

כג. כן הוכיח גם בשו"ת חזון נחום הנ"ל.

## תצו נאמנות רופאים – מחלוקת הנובעת מגרסאות בראשונים ובכתבי היד

---

הרופאים<sup>12</sup>. ומאידך גיסא, יש שביארו גם את הגרסה בה לא נמצא משפט זה שאין לסמוך בהחלטיות על דברי הרופאים<sup>13</sup>.



---

כד). מהר"ם, רא"ש, עבודת הגרשוני, ועוד.

כה). הרב אברהם עפשטיין בשו"ת ב"ח החדשות (סימן לו): "ולקושטא דמילתא דאין נפקותא בהכי לעניינינו דאף אי לא גרסינן לי' הכל עולה לכוונה א' ומוכח דלא התירו להדיא".



הרב אריה מלכיאל גרוזובסקי

ירושלים

## הפרשת תרומה כשמיד בטלה ברוב, ובביטול ברוב באחת משני אחיות

במתני' (דמאי פ"ז מ"א): המזמין את חבירו וכו' אומר וכו', ומעשר שני בצפוננו או בדרומו, ומחולל על המעות. ע"כ.

ובחזו"א (דמאי סימן טו סק"ח) כתב דבנוטל יותר מאחד ממאה ומפרישו, אין לומר תרומה גדולה בצפוננו, דהרי בירושלמי (תרומות פ"ג ה"ג) איתא דבצפוננו מתפרש חלק רביעי בצפון, וכ"ה בר"מ (הל' תרומות פ"ג ה"ו). וא"כ כשהתרומה מרובה נמצא הטבל בטל ברוב ולא יכול להפריש אח"כ מעשר ותרומ"ע, לכן יאמר בצד צפוננו. וכתב דמה שאיתא במתני' מעשר שני בצפוננו, היינו משום דלא איכפ"ל אי מבטל המעשר שני מיד, עכ"ד.

ולמדנו מדבריו כמה הלכות גבירתא.

הא'. הנה עיקר מש"כ דכה"ג בטל הוא חידוש, דהא אין החלות במקום מסוים שאינו ידוע, אלא הוא כעין חלות דאחת משני אחיות (יבמות כג ע"א), והיה מקום לדון דל"ש כלל כה"ג ביטול ברוב, דאין כאן דבר המסוים שיתבטל ברוב, אלא מתוך הכל יש רוב תרומה ומיעוט טבל.

הב', עוד חידוש יש בדבריו דאחר כתב שכה"ג בטל ברוב הרי היה מקום לדון דכה"ג כשמפריש מעשר שני בצפוננו לא תחול ההפרשה כלל, דמה מקום יש לחלות שמיד תתבטל ברוב"א.

הג', עוד היה נראה לול"ד דודאי אסור לעשות כן לכתחילה משום איסור ביטול לכתחילה, אבל הרי במתני' הנ"ל מבואר דמפריש כן מעשר שני בצפוננו, ולחזו"א מיד בטל ברוב, ומ"מ מותר להפריש כן לכתחילה, וצ"ע.

הד', גם יל"ד בה כשמפריש את המעשר שני שמיד בטל ברוב משום איסור משמרת תרומות, לפי מש"כ בשו"ת אבנ"מ (סי' יח) דביטול תרומה אסור משום משמרת תרומות. והכ"נ מעשר שני איתא בהאי איסורא, כמבואר ברש"י סוכה לה ע"ב ועי' חידושי מרן רי"ז הלוי זצ"ל במכתבים שבסוף הספר, דמסברא אין לחלק בזה בין ביטול דלח בלח לביטול יבש ביבש, ואם אסור ביטול ברוב משום דינא דמשמרת, הכ"נ אסור ביבש ביבש, והכותב שם [הגר"י אברמסקי זצ"ל] חילק בזה, ויל"ד דביטול דאחת משני אחיות למה דומה אם ליבש ביבש אם ללח בלח.

א). הערת העורך (הרב הראל דביר): יעוין בדברי הגר"ק בדרך אמונה על הרמב"ם שם (ביאור ההלכה ד"ה אמר), שהאר"ק טובא בסוגיין, ובין היתר הציע להעמיד את הדין המיוחד של חלות במקום שאינו מוגדר דווקא בתרומה ולא במעשר, ובשונה מדברי דודו הגדול החזו"א. יעו"ש. מלבד זאת, לגבי הסוגיה כולה נראה שיש לדון טובא, האם אכן נכון היה להניח שבסתמא דמילתא, כוונת המשנה לאדם שמתכוון להפרשה עמומה במקום שאינו מוגדר, דלכאורה סתם אדם אינו מתכוון לכך, ואף אם זו משמעות לשונו, עכ"פ אין פיו ולבו שווים. וצ"ע.

## תצט הפרשת תרומה כשמיד בטלה ברוב, ובביטול ברוב באחת משני אחיות

ובר"מ (פי"ג מתרומות הט"ו הנ"ל): סאה תרומה שנפלה לתוך הכרי ואמר תרומת הכרי זה לתוכו, במקום שנפלה אותה סאה, שם נסתיימה תרומת הכרי, ונדמע הכל בתרומה שנפלה ובתרומות הכרי, ע"כ. ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ס) הוכיח מדבריו דמהני להחיל תרומ"ע אף שמן התורה תיבטל מיד, וכמוש"כ החזו"א.

אמנם, לכאורה כל החידושים המבוארים בחזו"א מפורשים בירו' (חלה פ"ג ה"ה), אהא דאיתא שם דיכול אדם לייחד עיסה להיות מפריש ממנה חלה על כל עיסות שיעשה בהמשך, ומקשה בירושלמי איך סומך על עיסה זו ומפריש עליה חלתו בכל פעם, הא כשהפריש עד רוב חלה בטל הטבל ברוב<sup>2</sup>.

ולמדנו מהירושלמי ככל החידושים האלו, ממש"כ דהטבל בטל ברוב מבואר דשייך ביטול ככעין אחת משני אחיות, גם דלא הוי כספק שאינו מחמת התערובת.

וא"כ הרי מהא דמתחיל להפריש חלה מעיסה זו, הא לכאורה לפי"ז בתחילה בטלה החלה ברוב טבל, ומ"מ מפריש לכתחילה, ומבואר דאפשר להפריש על דבר שיתבטל מיד, גם דאין בזה משום משמרת תרומות, או ביטול איסור לכתחילה. ונראה דאין לדחות דכיון דמתכוין להמשיך להפריש עוד חלה עד שתהא רוב חלה ויהא הדין דחזור וניעור להכי מותר, דלא מסתבר דמה שאם ימשיך להפריש יהא חזור וניעור יועיל לזה שלא יחשב כעת מבטל איסור לכתחילה.

וכן בירו' (דמאי פ"ז ה"ז, מתוספתא תרומות סופ"ה): הטבל שנתערב בחולין, הרי זה אוסר כל שהוא. אם יש לו פרנסה ממקום אחר, מוציא לפי חשבונו; ואם לאו, ר' ליעזר ור' לעזר בן ערך או', קורא שם לתרומת מעשר שבו, ועולה באחד ומאה, ע"כ, ובהפרשה זו הרי בטל התרומ"ע מיד בס'. [ומבו' שם בירו' להדיא דאין בזה משום מבטל איסור לכתחילה].

אלא דיש להעיר ע"ז מהא דבב"מ (נג ע"א) איתא דבחילול פרי מעשר שני שוה פרוטה ומחצה על שתי פרוטות, לא חל החילול על אחת מהפרוטות, ומבואר בגמרא שם דהחצי פרוטה שלא נתחלל צריך חילול מן התורה. וקשה, הא לכאורה החצי פרוטה בטל ברוב, ונראה דכיון דהחילול חל על פרוטה כחלות דאחת משתי אחיות, ל"ש בזה ביטול ברוב, ודלא כהירו', ועי' באחיעזר (ח"ב ס"ט סק"ג) ובעונג יו"ט (סי' לד).

עוד יל"ע דבמתני' (פ"ז דמאי שם) מבואר דמפריש מעשר שני בצפוננו ומחללו, ולכאור' אמאי צריך חילול, הא כיון דלא פירט צד צפוננו בטל מיד, וע"כ אנו צריכים למש"כ החזו"א שם לפרש דבאמת מדאורייתא בטל המעשר שני ברוב, אלא דמדרבנן מיהא אינו בטל, משום דיש לו מתירין, וכדין מע"ש שאינו בטל במינו, ודוחק.

אלא דקשה לפי מש"כ המרדכי, וכן פסק שו"ע (או"ח סי' שכ, וברמ"א יו"ד סי' קב), דבנולד האיסור בתערובת בטל ברוב אף דיש לו מתירין. וא"כ כיון שחל המעשר בתערובת דינו להתבטל ברוב (וזהו להרעק"א יו"ד סי' קב סעיף ד דדין זה אינו תלוי בנולד האיסור במציאות אלא אף אם החפץ האסור היה בעולם בלא תערובת כל שנולד בו האיסור בתערובת בטל ברוב, ודלא כמקור חיים סי' תמו סק"ח). ומהא דתנן דהמעשר צריך ביטול, מוכח דאינו בטל ברוב דאחת משני אחיות, ודלא כחזו"א. ושמא י"ל דכיון שהיה טבל מקודם, לא חשיב נולד האיסור בתערובת אף לגבי המעשר, וצ"ע.

(ב). וע"ע ירו' (דמאי פ"ז ה"ד, לא ע"ב): אמר פרוטה בכיס זה הקדש, ודנו שם חכמים בביטול ברוב, וצ"ת שם.

## הפרשת תרומה כשמיד בטלה ברוב, ובביטול ברוב באחת משני אחיות תק

---

עוד יש להעיר בעיקר דברי החזו"א והמבואר ג"כ בירו' חלה, דהתרומה והחלה מבטלת את הטבל המעורב בה, דיל"ע טובא ממש"כ המרדכי סוף חולין (סי' תשלז) גבי רוק דיבמה המעורב בדם, דהיכא דההיתר לא היה מעולם בפנ"ע אינו יכול לבטל, וז"ל: ליכא למימר ביטול ברוב אלא בדבר שהיה ניכר בפני עצמו תחלה ואחר כך נתערב, אבל בדבר שתחלת ביאתו לעולם מעורב, ליכא למימר דבטיל, ע"כ. והכ"נ הכא, התרומה לא היתה מעולם בפנ"ע ונולד ההיתר מעורב ואיך בטיל, וצע"ט.



# אוצר קדשים

♦ ביאור תוס' זבחים ט ע"ב "אם קיבל [לגמור הקבלה] שלא  
לשמן פסול" ♦



## ביאור תוס' זבחים ט ע"ב "אם קיבל [לגמור הקבלה] שלא לשמן פסול"

זבחים ט' ע"ב ר' יוחנן אמר מחשבין מעבודה לעבודה וכו'. ובתוס' שם כתבו דהיינו דוקא כשמחשב משחיטה לזריקה, אבל משחיטה לקבלה לא, דהא בין למאן דיליף מפיגול בין למאן דיליף משינוי בעלים בתרווייהו לא הוי אלא משחיטה לזריקה ע"ש. והקשו התוס': "ותימה דלקמן (י"ג ע"א) דפריך וקבלה מי פסלה, ומשני כאן במחשבת שלא לשמן כאן במחשבת פיגול, אמאי לא משני אידי ואידי במחשבת שלא לשמן וקבלה דלא עשה בה מחשבה כמעשה כגון בשוחט על מנת לקבל שלא לשמן, ובזריקה עשה בה מחשבה כמעשה". ותרצו: "ונראה דלקמן מיירי שחישב בעבודה עצמה אם קיבל [לגמור הקבלה] שלא לשמן פסול, ואם קבל [לגמור] חוץ לזמנו כשר וכו'" עכ"ל.

ודברי התוס' הללו קשים טובא, וכבר נתחבטו בהם המפרשים. דמה שכתבו "שאם קיבל ע"מ לגמור הקבלה שלא לשמה פסול", ומשמע מדבריהם דאפילו אם סוף סוף גמר את הקבלה לשמה, מ"מ פסול משום מחשבת שלא לשמה שחישב בתחילה, קשה - שהרי כבר כתבו התוס' בריש דבריהם דאפילו למ"ד מחשבין מעבודה לעבודה, ה"מ במחשב לזרוק אבל במחשב לקבל שלא לשמו כשר, דלא ילפינן אלא דומיא דפיגול. וא"כ מאחר דלא יליף רק מפיגול ובפיגול גופיה כשר כה"ג בקבלה, מנלן לפסול שלא לשמו כה"ג [וראיתי לקצת ממפרשי הזמן שכתבו דמדברי התוס' מבואר דדוקא מעבודה לעבודה הוא דפליגי ר' יוחנן ור"ל, אבל בעבודה אחת ודאי לכו"ע מחשבין מתחילתה לסופה ואין צריך לזה שום לימוד. וזהו חידוש, וקשה טובא לומר שהתוס' יבליעו בנעימה חידוש כה"ג מבלי לפרש]. ועי' טהרת הקודש כאן וחזון איש (ס"א סקכ"ה) ועוד מפרשים שנתקשו בזה והניחו בקושיא.

עוד קשה טובא על דבריהם, שהרי הקשו אמאי לא מוקי כולהו בשינוי קודש, ותרצו דהגמרא מוקי לה באותה עבודה עצמה דמחשב מתחילתה על גמרה. ואינו מובן, דאכתי קושיא במקומה עומדת דלא לוקים ליה הגמרא במחשב בעבודה עצמה, ונוקי כולהו בשינוי קודש מעבודה לעבודה, וכדהקשו התוס' מעיקרא. ומאיזה הכרח הוצרכה הגמרא להעמיד באוקימתא משונה כזו, ולא אוקמוה כפשטיה, וכקושית התוס' מעיקרא. ועי' טה"ק שעמד על זה ותירצו דחוק.

ונראה ליישב כל זה עפ"י הנוסחא שבדפוסים הישנים, ובאמת לפלא הוא בעיני שלא העירו על כך המפרשים, דבגירסת התוס' אשר בדפוסים הישנים ליתא כלל תיבות "לגמור הקבלה" [שבסוגריים], ועד דאתי הצ"ק שהגיה כן, היתה הגירסא בתוס' "ונראה לי דלקמן מיירי שחישב בעבודה עצמה אם קיבל שלא לשמן פסול ואם קיבל חוץ לזמנו כשר" עכ"ל. ולפי גירסא זו נלע"ד פירוש דבריהם פשוט וברור, שהרי לישנא דמתניתין בהך סוגיא דהתם (דף י"ג ע"א) לא

## ביאור תוס' זבחים ט ע"ב "אם קיבל" [לגמור הקבלה] שלא לשמן פסול" תקד

מיירי מעבודה לעבודה ולא מתחילת עבודה לגמר עבודה כלל, אלא מיירי כפשוטו באותה עבודה ממש, דתנן התם הפסח והחטאת ששחטן שלא לשמן, קיבל והלך וזרק שלא לשמן וכו' שהזבח נפסל בארבעה דברים בשחיטה ובקיבול ובהילוך ובזריקה, ע"כ. ופשטא דמילתא ודאי איירי במקבל שלא לשמו באופן הפשוט, דבשעת הקבלה מחשב שעושה הקבלה שלא לשמה, ועל זה פריך הגמרא שם וקבלה מי פסלה והתניא וכו' קבלה לא עשה בה מחשבה כמעשה כו' [אלמא קבלה לא פסלה בה מחשבה], ומשני כאן במחשבת שלא לשמה כאן במחשבת פיגול, היינו מתניתין דתנן "שהזבח נפסל בקבלה" מיירי במחשבת שלא לשמה בשעת קבלת הדם, כפשטיה דמתניתין דמחשב בעבודה עצמה, ואילו ברייתא דתניא דקבלה לא עשה בה מחשבה כמעשה איירי במחשבת פיגול.

והתוס' בקושייתם הבינו את כוונת הגמרא דמחשבת פיגול לא פסלה בקבלה, היינו שמחשב בשעת שחיטה על הקבלה שיקבל חוץ לזמנו, דהיינו מעבודה לעבודה, ועל זה הקשו דכיון דברייטא [דקבלה לא עשה בה מחשבה כמעשה] על כרחך מתפרשא מעבודה לעבודה, א"כ היה להגמרא להעמיד הך ברייתא נמי במחשבת שלא לשמה, דומיא דמתניתין, דהא בכה"ג אינו פוסל בקבלה נמי, כמו שכתבו בתחילת דבריהם. ועל זה תירצו התוס' דהגמרא בעי להעמיד את הברייתא ממש באותו גוונא דאיירי המשנה, דהיינו במחשב בעבודה עצמה. וזהו שכתבו, "ונראה לי דלקמן מיירי במחשב בעבודה עצמה", רצונם לומר דהא דמוקי הגמרא שם לברייתא במחשבת פיגול, מוקי לה דומיא דמתניתין במחשב הכל בעבודת הקבלה עצמה, דבזה לא משכחת לה פסול מחשבת חוץ לזמנו בשום גוונא.

והא שכתבו אח"כ "ואם קיבל" [לגמור הקבלה] חוץ לזמנו כשר" (כך מגיה הצ"ק), לכאורה הגהה זו מוכרחת, שהרי במחשב חוץ לזמנו בעבודת הקבלה עצמה על כרחך צריך לצייר בכה"ג דמיירי במחשב מתחילת העבודה לגמר העבודה, שהרי אי אפשר שיעשה הקבלה בזמנה במחשבה שמקבל חוץ לזמנה, דמחשבתו שמקבל חוץ לזמנו לאו כלום היא ואינו אלא כמצחק בעלמא, שהרי עכשיו הוא זמנו. מיהו באמת גם בלא הגהה כלל שפיר יש לפרש כן בדברי התוס', דכוונתם היא שבמקבל חוץ לזמנו כשר בכל ענין, בין אם מקבל חוץ לזמנו דאז הוי כמצחק בעלמא [ועי' רש"י בסוגיא (י' ע"א) ד"ה הריני שוחט חוץ למקומו], בין אם מקבל על מנת לגמור הקבלה חוץ לזמנו. כנלענ"ד.

ומסיימי התוס' דאם זרק לגמור הזריקה חוץ לזמנו פסול וכו'. כלומר, שזהו ההפרש בין קבלה לזריקה, דבקבלה לא משכחת לה פסול בחוץ לזמנו באותה עבודה בשום ענין, כמו שנתבאר למעלה. ואילו בזריקה במחשב בעבודה עצמה משכחת לה פיגול, דהיינו באופן שמחשב מתחילת זריקה על גמרה [וכאן היו מוכרחים התוס' לצייר באופן זה שמחשב מתחילת הזריקה על סופה, משום שזהו האופן היחיד בו משכחת לה פיגול באותה עבודה. שהרי אם יאמר הריני זורק חוץ לזמנו על אותה עבודה שעושה עכשיו, פשיטא שכשר, שהרי עכשיו בזמנו הוא זורק והוי ליה כמצחק בעלמא].

ונראה לי לומר דבאמת גם הצ"ק עצמו בהגהתו נתכוון לכל הנ"ל. דהא שהגיה קבל "לגמור הקבלה", אין כוונתו לאופן שבגמר הקבלה נתקבל לשמה, דזה ודאי אינו, דבקבלה לא שייך

## תקה ביאור תוס' זבחים ט ע"ב "אם קיבל [לגמור הקבלה] שלא לשמן פסול"

מחשבין מעבודה לעבודה, וכמו שנתבאר. אלא ר"ל דכוונת התוס' היא שקיבל לגמור הקבלה שלא לשמה פסול, היינו דהמחשבה שחושב עכשיו שיחשוב שלא לשמה בגמור הקבלה, מהני לפסול כאשר יגמור הקבלה בסתמא. והיינו משום דזה פשוט דמחשבת שלא לשמה אינה בהכרח צריכה להיות בשעת עשיית העבודה, אלא גם אם הוא מחשב קודם שהתחיל בה על מנת שיעשנה שלא לשמה ואח"כ עושה אותה בסתמא, הרי זה נמי חשוב שלא לשמה, וכמו שכתבו התוס' לעיל ריש פירקין (ב' ע"ב) גבי מחשבת לשמה דאין צריך לדבר כל שעה אלא שבתחילת שחיטה יאמר שעושה כל השחיטה לשם שחיטת פסח ומהני. וה"ה במחשבת שלא לשמה אם בתחילת העבודה אומר שיעשה גמר העבודה שלא לשמה, הרי כאשר ימשיך ויגמור העבודה בסתמא, הו"ל שחיטה שלא לשמה.

ובאמת אין בכך שום חידוש, ופשיטא שבכה"ג פסול כמקבל שלא לשמה בכוליה עבודה, וכדתנן לקמן (י"ג ע"א) כיצד לשמו ולשלא לשמו, לשם פסח ולשם שלמים, ופירש"י שחישב כן בעבודה אחת לשמו ושלא לשמו, והיינו דאין צריך שתהא כל העבודה במחשבת פסול אלא סגי במקצתה. וה"נ בנדון דידן, כיון שחישב על גמר הקבלה שלא לשמה, הו"ל ממש שלא לשמה ופסול.

ובאמת התוס' לא הוצרכו לצייר בכה"ג דמחשב מתחילת קבלה לגמרה, והיו יכולים בפשטות לומר דאיירי במחשב בקבלה עצמה באופן הפשוט, שמחשב שלא לשמו על מה שעושה עכשיו ממש. רק משום דמפליג בגמרא התם בין שלא לשמה דפסלה בקבלה ולבין מחשבת חוץ לזמנו דלא פסלה בקבלה, ובחון לזמנו על כרחך חייבים לצייר בכה"ג דמיירי במחשב מתחילת העבודה לגמר העבודה, שהרי אי אפשר שיעשה הקבלה בזמנו במחשבה שמקבל חוץ לזמנו, דמחשבתו שמקבל חוץ לזמנו לאו כלום ואינו אלא כמצחק בעלמא. ולכך כתבו התוס' דהיכי מיירי החילוק בין מחשבת שלא לשמה למחשבת חוץ לזמנו באותה עבודה, כגון שמחשב מתחילתה על גמרה, דבקבלה פסול, משום דהוי ממש קבלה שלא לשמה וכמו שכתבנו, ובחוץ לזמנו כשר, דמחשבת חוץ לזמנו בקבלה אינה פוסלת כי אם במחשב בדבר שהוא אכילת אדם או אכילת מזבח. משא"כ בזריקה באותה עבודה עצמה חוץ לזמנו נמי פוסל, וכגון דמחשב בתחילת הזריקה שיתן את גמר המתנות חוץ לזמנו, דבמחשבת חוץ לזמנו הוי פיגול לאלתר גם אם לבסוף יזרוק הכל בזמנו, כיון דמחשבת חוץ לזמנו בזריקה פוסלת מטעם המחשבה בלחוד, דהיינו מחשבת פיגול.

כן נראה לי ביאור דבריהם.





# אוצר חקר ועיון

יסודות וכללים בענייני השתנות טבעים בהלכה ♦ הגר"א  
והרמב"ם ופילוסופיה



הרב חיים טולידאנו

ירושלים

## יסודות וכללים בענייני השתנות טבעים בהלכה

### מבוא

כמה הלכות בתורה נאמרו על יסוד מצב מציאותי שעלול להשתנות. פעמים ששינוי המציאות משנה גם את ההלכה, ופעמים שההלכה נותרת בתוקפה, למרות שלפי תנאי המציאות החדשים נראה היה שגם ההלכה אמורה להשתנות.

סוגיא זו היא רחבה ועמוקה, וכבר דשו בה רבים\*. במאמר שלפנינו ננסה לגעת בכמה נקודות המשתייכות לנושא זה, ולבחון כמה סיבות לכך שלפעמים שינוי המציאות אינו משנה את ההלכה.

ההנחה הפשוטה לכאורה היא, שההלכה אמורה לשקף עניין מהותי מסוים, ואין היא מערכת מעשית שרירותית. כך שאם בשינוי העתים ומציאות החיים נוצר מצב בו קיום ההלכה כצורתה במציאות זו אינו תואם למהותה, ראוי לשנות את ההלכה ולהתאימה למהותה. אכן, כפי שיתבאר במאמר זה, יש כמה סיבות לכך ששינוי המציאות אינו גורר שינוי הלכתי, והסיבות לכך יתבררו במהלך הדברים.

כדי להעמיד נכונה את הדיון אודות השפעת שינוי המציאות על ההלכה, יש להקדים, כי ההלכה נמסרת באחד משני אופנים: או כעקרון כללי ומופשט, או כחובה מעשית מוגדרת.

כאשר ההלכה נמסרת בצורה מעשית, הדבר היחיד שיכול לשנות חובה זו הוא ההבנה שחובה זו תלויה בתנאי רקע מסוימים (ולפעמים הטענה היא שאחד הפרטים, או אופן הקיום, אמור להשתנות). לשם כך חובה לבדוק: א. האם אכן החובה המעשית קשורה לתנאי רקע מסוימים? ב. האם במקרה זה קיימת סיבה מסוימת לכך שהחובה תינתן באופן מוחלט ובלתי ניתן לשינוי, למרות שבשל כך ההלכה עלולה במשך הדורות להתנתק ממהותה.

כל זאת כאשר החובה ניתנה בצורה מעשית. אולם לפעמים ההלכה ניתנה כעיקרון מופשט יותר שביטוי המעשי תלוי בתנאי המציאות. במקרה כזה קרוב לוודאי שההלכה המעשית תשתנה מאליה בהתאם לעיקרון המהותי, כי המחויבות היא לעיקרון לשעצמו. אולם שאלה זו בעצמה – אם הלכה מסוימת ניתנה כעיקרון מופשט או כחובה מעשית מוגדרת – אינה ברורה

א). ראה בספרו של הרב נריה גוטל, השתנות הטבעים בהלכה, ירושלים תשנ"ה, המוקדש לבירור סוגיא זו (וכמה מקורות המובאים במאמר זה ניטלו מהספר הנ"ל).

ב). ויש להדגיש, שגם לדעות שלא דרשין טעמא דקרא, יש הבדל ברור בין 'מהות המצווה' ל'טעם המצווה'. הבנת מהות המצווה, העולה פעמים רבות בצורה מפורשת מתוך פסוקי התורה עצמם, היא דבר הכרחי לפי כל השיטות והדעות, ואין מקום לכל דרשות חז"ל, סברותיהם ודיוניהם אלא על רקע הבנת מהות המצווה, ודווקא על טעמים חיצוניים נסובה המחלוקת אם דרשין טעמא דקרא או לא. והדברים ידועים (וראה בספר כללי טעמא דקרא, הרב שמואל שטרוכלין, כלל ב, עמ' לח-נב, שהרחיב בהבנתו זו).

ומחוורת בכל מקום, ונדרש עיון רב על מנת לבחון אם הלכה שניתנה באופן מעשי היא הלכה מופשטת, וההוראה המעשית הובאה כדוגמא בלבד לפי המציאות בזמן אמירתה, או שמא אכן החובה ניתנה בצורה מעשית.<sup>1</sup>



## פרק א

אחת הסיבות לאי-השתנות ההלכה בשינוי המציאות, שייכת בפרט לגזרות ותקנות חז"ל. שכן פעמים רבות נראה שמגמת חז"ל היתה לקבוע את ההלכה לדורות באופן מוגדר ומוחלט שלא ישתנה בשינויי המציאות, למרות שכתוצאה מכך ייתכן לפעמים שתהיה ההלכה מנותקת מטעמה. וזה מתקשר למגמה הכללית בגזרות חז"ל: 'לא פלוג רבנן', כך שהם לא התאימו את גזרתם לגמרי לטעמה, כדי שהיא תהיה חדה וברורה, ולא תינתן תורת כל אחד בידו.

כל זאת בתקנות וגזרות חכמים. אך נראה שהדינים שמן התורה תלויים יותר במהותם ולא בסיבות חיצוניות [ואע"פ שמצאנו בכמה מקומות לא פלוג בדאורייתא (ראה משנה למלך איסורי מזבח ג, ח; ש"ך יורה דעה סימן פו, ס"ק א; שדי חמד מערכת ל, סוף כלל צג). אולם מדובר במקרים בודדים, וגם בהם יש לפלפל הרבה].



## תקנות חז"ל – קביעת עיקרון או הלכה מעשית

נמצא שהשאלה היא כך: במקרה שחז"ל מוסרים הלכה בצורה מעשית, כאשר ברור שאין בה עניין מהותי, אלא שלפי זמנם הוראה זו תואמת לעיקרון מסוים, האם חז"ל קבעו לדורות את ההלכה לפי המציאות בזמנם, או שהם מסרו הוראה זו באופן זה כדי לבאר את ההלכה למעשה בזמנם, בעוד שהאמת היא שההלכה תלויה לגמרי בעיקרון העומד מאחוריה, וכאשר תשתנה המציאות ישתנה הדין.

לדוגמא: חכמים אסרו ראיית דם ללא הרגשה במקרה שאין אפשרות לתלות שהדם הוא דם מאכולת (נדה נו, ב-נח, ב). בפועל נמסרה ההלכה שדם עד שיעור גרים מותר (שם נח, ב). והשאלה היא, האם חז"ל אסרו בפועל רק דם מגרים ומעלה, או שמא הם אסרו דם שאין אפשרות לתלות במאכולת, אלא שנקטו לפי מציאות זמנם שיעור גרים.

כידוע נחלקו בשאלה זו גדולי האחרונים. בשם שו"ת מעיל צדקה (סימן כז, ד"ה והנה נתקשיתי) מובא שההלכה תלויה בגרים עצמו, ועד שיעור גרים הכתם מותר, אע"פ שאין ביננו מאכולת שדמה בשיעור זה. אולם הסדרי טהרה (סימן קצ, ס"ק סא, ד"ה עוד ראיתי), דחה את דברי המעיל צדקה, ופסק שהכל תלוי במציאות (וראה גם שו"ת רב פעלים חלק א, יו"ד, סימן לו).

ג). וראה להלן (פרק א), שיש מקום לומר שחייבים דאורייתא ניתנו יותר באופן של עיקרון מופשט, ואילו חייבים דרבנן ניתנו יותר בצורה מעשית.

ד). וראה פסחים ב, ב, לגבי איסור לשעות, משם נראה שחכמים בתקנותיהם הקפידו יותר על הגדרה ברורה, ולכן לא היה להם להחיל איסור על חלק מהיום, למרות שמצאנו כך בדיני תורה.

וכאמור, זו שאלה כללית, אם דרכם של חז"ל לקבוע את ההלכה לפי העיקרון, או לקבוע אותה בצורה מעשית לפי תנאי המציאות בדורם.

מסברא נראה שראוי יותר שהגזרה תהיה לפי העיקרון העומד מאחוריה, ולא בצורה מעשית המנתקת את ההלכה מטעמה. מאידך גיסא, לפעמים אם תהיה הגזרה תלויה בעיקרון העומד מאחוריה, ההלכה המעשית לא תהיה מוגדרת וברורה, ונתת תורת כל אחד בידו, ואם כך ראוי שההלכה תהיה מעשית יותר.

למשל, לגבי כתמים, אם ההלכה היתה שכל עוד שאפשר לתלות במאכולת תהיה האשה טהורה, הרי היה צורך לשער גם עת עובי הכתם ופרטים נוספים, אבל כשההלכה היא קבועה: האשה טהורה עד שיעור גריס, ומשם ואילך טמאה היא, הרי ההלכה מוגדרת וברורה.<sup>ה</sup>

ויש להעלות סברא נוספת, שבדברים שדרכם להשתנות בקלות, לא מסתבר לקבוע הלכה עפ"י מציאות מסוימת דווקא, שהרי מציאות זו יכולה להשתנות תיכף ומיד, וההלכה תישאר חסרת משמעות. אך בדברים שאינם משתנים במהרה, מסתבר יותר שחז"ל קבעו את ההלכה לפי המציאות המקובלת, בהסתמך על כך שמציאות זו תישאר למשך זמן מרובה.<sup>ו</sup>

לאור זאת, הסברא נותנת שבמקרה שגם אם תישאר ההלכה בטהרה, היא תהיה מוגדרת וברורה, ראוי יותר לקבוע את ההלכה לפי ההגדרה המהותית. אך במקום שההגדרה המהותית תביא לעמימות וחוסר ברירות, יש צורך לקבוע את ההלכה בצורה מעשית, אף אם בשינויי העתים יכול להיווצר מצב שההלכה תהיה מנותקת מטעמה.

למשל, אסרו חכמים סחיטת תותים ורימונים בשבת, לפי שדרך מקצת בני אדם לסחטם (ראה שלחן ערוך, או"ח, סימן שכ, סעיף א). וכתב בית יוסף שם, שברור הדבר שהאיסור אינו בתותים ורימונים בלבד, אלא גם בשאר פירות לפי העת והזמן, וחכמים נקטו תותים ורימונים כדוגמא בעלמא לפי המקובל בימיהם. במקרה זה אין סיבה לאסור דווקא תותים ורימונים, כי ההגדרה של פירות שמקצת בני אדם סוחטים אותה אינה סבוכה כל-כך. כמו כן, אפשר שעניין זה עלול

ה). לעניין שיעור עובי הכתם, ראה סדרי טהרה (סימן קצ, ס"ק סא, ד"ה מיהו יש לעיין), שכתב: 'מיהו יש לעיין הא דקיימא לן דפחות מכגריס ועוד תלינן במאכולת, מ"מ אין הכתמים שוים בזה, דלפעמים הדם נצטר ונקווה במקום אחד, ואם היינו ממחקו הדק היה מתפשט... ונראה לי דאין אנו צריכין לשער רק כמות שבא לפנינו... וכך הוא מדת חכמים בלא פלוג הם אמרו והם אמרו, עיי"ש.

ועיין עוד בדברי הרא"ש (נדה פרק ח, סימן ו), שאף בהרגה כמה מאכולות נאסרת ביותר מכגריס, דלא פלוג רבנן, וצרף לכאן. [ואפשר שהטעם שלא קבעו שיעור כגריס ועוד לכל מאכולת, משום שלא תמיד אפשר לברר כמה מאכולות הרגה, ועצ"ת].

ויש סברא נוספת שכל כתם עד כגריס יהיה טהור – ראה שו"ת שואל ונשאל (יורה דעה, חלק ב, סימן פח): 'ועוד נלע"ד לומר דרבנן המה ראו דאם לא תהיה הגבלה בדבר כמעט לא הנחת בת לאברהם אבינו, והם שיערו מה שהוא מצוי מאד ושהשכל מחייב שאינו מגוף האשה והתירוהו, ויותר מזה שאינו מצוי ואסרוהו, ותלו הדבר במאכולת, שלא תהיה סתירה מזה לזה, דהרי בכל דהו מגופה אוסר, ולכן ביארו טעם זה, הגם שלא יהיה בה כשיעור זה'.

ו). ומעין דוגמא לדבר יש להביא מדברי המאירי (ביצה ה, א): 'אבל דברים שנאסרו במנין מחמת סיבה שראוי להעלות ביטולה על דעת האוסרים, הרי הוא כאילו תקנו בפירוש עד שתעבור אותה סיבה ומותרת בלא מנין. אלא שאין לסמוך בה למעשה'. הרי שחז"ל תולים את ההלכה בטעמה, במקרה שנראה להם שביטול הטעם הוא דבר קרוב.

להשתנות בקלות מזמן לזמן, ואין טעם לקבוע מסמרות באיסור תותים ורימונים ובהיתר שאר פירות'.



### הלכה מעשית קבועה על בסיס עיקרון מופשט

כפי שהתבאר לעיל, יש מתקנות חז"ל בהן נקבע להלכה העיקרון המופשט כמות שהוא, ולכן על אף שחז"ל פירטו את התוצאה המעשית מעיקרון זה לפי תנאי המציאות בזמנם, בכל זאת כאשר תשתנה המציאות, תותאם ההלכה ממילא לעיקרון הכללי. מאידך גיסא, יש מקרים בהם

ז. ושאלות מעין אלו – אם התקנות נתקנו לפי העיקרון וההוראות המעשיות הן דוגמאות בעלמא, או שהתקנה היא מעשית – מצויות לרוב. ואצל פוסקי זמננו בפרט (שנדרשים לפרטים ופרטי פרטים בהלכה, בהתאמה למציאות זמננו, השונה ביותר ממציאות החיים בימי חז"ל) ניתן לראות שיש שנוטים יותר להיצמד לדינים המפורשים, ויש שנוטים יותר להתייחס לעיקרון ולראות בדברי חז"ל דוגמא בעלמא, והדברים ידועים. וכמובן הדבר נתון לשיקול הדעת, וכל מקרה לגופו.

ואביא כמה דוגמאות: א. במסכת עבודה זרה (עה, ב) מבואר שכלי זכוכית חייבים בטבילה מדרבנן, כי הם דומים לחרס בכך שיש להם תקנה בהתכה. ודנו האחרונים אם חז"ל אסרו כלי זכוכית דווקא (שו"ת מלמד להועיל, יורה דעה, סימן מט), או שמא גזרו על העיקרון, שכל כלי שניתן להתיכו אסור, ולא הזכירו זכוכית אלא לפי מציאות זמנם (עיין דרכי תשובה, סימן קכ, ס"ק יד).

ב. במסכת שבת (כא, ב): 'נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, אם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים'. ויש לדון אם עיקר התקנה היא להניח במקום שיש פרסום נס יותר, ולפי מציאות זמנם הרחובות היו צרים והחלונות צרים וגבוהים, ולכן נקטו שמעיקר הדין צריך להדליק בפתח ביתו, אף כי ברור שגם בזמנם אם היה פרסום יותר בחלון לא היה טעם להדליק בחוץ. או שמא כיון שבדרך כלל בחוץ יש יותר פרסום, לכן המצוה לכתחילה להדליק בחוץ בכל מקרה (וכמובן יש צדדים נוספים בשאלה זו). ובהליכות שלמה (חנוכה, פרק יד, דבר הלכה, אות ה) כתב: 'אבל משום פרסומי ניסא טפי אין להעדיף חלון על פני פתח הבית' (וראה גם חוט שני, חנוכה, עמ' שו). מאידך גיסא ראה שו"ת שיח נחום (סימן מא).

ג. בגמרא (בבא בתרא ס, ב): 'סד אדם את ביתו בסיד ומשייר בו דבר מועט'. והאדר"ת (עובר אורח, סימן תקס) צידד לומר שלא נאמרה תקנה זו אלא בסד בסיד, ולא במכסה כותלי הבית בניירות צבועים. והדברים נראים מחודשים ביותר.

ד. בהלכות כתמים (שלחן ערוך, יורה דעה, סימן קצ), הוזכרו אופנים רבים בהם ניתן לתלות, או לא ניתן לתלות, שהכתם בא מעלמא. כגון: למעלה מהחגור טהרה, למטה ממנו טמאה; עברה בשוק של טבחים יכולה לתלות; ועוד ועוד. אפשר להתייחס לכל ההלכות הללו כדוגמאות אשר מתוכן יש ללמוד איזו תלייה קרובה ואיזו רחוקה, וליישם את הדברים בהתאם למציאות הקיימת (אמנם, יש להדגיש, שאין הלכות אלו תלויות באחוזי הסתברות בעלמא, אלא גם בשאלה מה צורת ההתייחסות הפשוטה, והדברים צריכים עיון והתבוננות מרובה). מאידך גיסא, אפשר שהלכות קבועות שנו כן, ותקנת כתמים נתקנה בהתאם לפרטי ההלכה שהוזכרו במשנה ובגמרא [אמנם, אם אין ההלכה מתאימה למציאות כלל, נראה מדברי הפוסקים שהדין משתנה (עיין סדרי טהרה, סימן קצ, ס"ק מב; שם ס"ק מה, לגבי בגדים צרים. וע"ע חכמת אדם, כלל קיג, סעיף יט). וכנראה גם אם הלכות קבועות הן, מכל מקום אפשר שהן באו על בסיס רקע מציאותי. אך אם ההלכות קבועות, מסתבר שכל עוד יש אחיזה במציאות להלכה שנמסרה, הרי היא נשארת בתוקפה]. דוגמא לזה ימצא המעיין בספר משמרת הטהרה (חלק א, פרק ג, סעיף לא; שם סעיף לה, ובהערות שם ושם).

יש שאלה כללית יותר הנוגעת לעניין זה, והיא: כאשר הוציאו חז"ל מכלל גזרתם מילתא דלא שכיחא, ובמשך הזמן נעשה הדבר שכיח, אם הוא נכלל בכלל גזרת חז"ל מאליה או לא. ושו"ת השאלה הוא האם חז"ל הוציאו מכלל גזרתם מקרים מסוימים, כך שגם אם הם נעשו שכיחים הרי הם מותרים, או שהם הוציאו מכלל גזרתם מה שלא שכיח, וממילא הותרו מקרים מסוימים, וכאשר הם נעשו שכיחים נאסרו מאליהם.

ומפוסקי זמננו נחלקו בשאלה זו לגבי מגע גוי ביין מפוסטר. שלדעת הרא"ש (עבודה זרה, פרק ב, סימן ג), הטעם שלא

נראה שחז"ל קבעו הלכה מעשית מוגדרת, כיתד בל תמוט, מחמת עיקרון מסוים. במקרים כאלו אין ההלכה משתנה מאליה בשינוי המציאות, כי ההלכה עומדת לעצמה.

אולם יש להבחין, שקיימים מקרים בהם ירדו חז"ל וקבעו במסמרות את ההלכה המעשית, ובכל זאת אין הכרח לומר ששינוי המציאות לא ישנה את ההלכה, שכן אפשר לומר שההלכה המסוימת והמוגדרת ניתנה רק על רקע מציאותי מסוים העלול להשתנות.

דוגמא לדבר: במסכת שבת (כא, ב): 'אמר רבינא, זאת אומרת נר חנוכה מצוה להניחה בתוך עשרה'. וכתב הרא"ש שם (פרק ב, סימן ה): 'וגם איכא פרסום הנס טפי כשהיא למטה, דדבר העשוי לאור אין דרך להניחה כל כך למטה'. לאור דברי הרא"ש, שהטעם להדלקת הנרות למטה מעשרה הוא כדי להורות שאין מטרתם להאיר, כתבו כמה מחכמי זמננו (ראה פניני חנוכה, ירושלים תש"ע, עמ' פז, בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל. וראה גם שערי ימי החנוכה, תשובות, סימן ב, עמ' קנו), שבזמננו שמצוי אור החשמל, ואין רגילות להאיר בנרות, יש לצדד שאין להקפיד על הדלקת הנרות למטה מעשרה דווקא.

והנה, מסתבר שהשיעור של עשרה טפחים אינו מבטא לגמרי את מה שעומד מאחוריו. כלומר, שלא נקבעה ההלכה באופן מופשט, שיש מצווה להדליק את הנרות במקום שניכר שלא באו להאיר, ובדרך ממילא עלה מכך שבתוך עשרה טפחים ניכר הדבר, ולא למעלה מזה. כי בפשטות נראה, שכדי שלא תינתן תורת כל אחד בידו, קבעו חז"ל שיעור מסוים ובלתי משתנה של עשרה טפחים (ועיין בחידושי הרשב"א שם, בהשוואה לסוכה) [והשווה חזון איש (כלאים, סימן ח, ס"ק יא): 'כשקובעים חכמים שיעור קובעין על מדה שוה, שהרי בידם לתקן למדה שוה, שכל עיקר תקנתם לעשות משמרת למשמרת, ושוקדים תמיד לקבוע דבריהם על אופן שיהיה נח לשמרו ולזכרו'].

לכאורה לפי זה נראה היה, שאחר שירדו חז"ל להגדיר ולקבוע ההלכה עפ"י שיעור מסוים, הרי שהבדילו בין ההלכה לבין טעמה, וממילא גם בזמננו, שאין צורך להדליק את הנרות למטה מעשרה כדי להורות שלא הודלקו להאיר, תישאר ההלכה במקומה.

גזרו על מגע גוי ביין מבושל הוא 'לפי שהמבושל אינו מצוי כל כך ומילתא דלא שכיחא לא גזרו ביה' (ועיין עוד רמב"ן עבודה זרה לו, ב, ד"ה על יינן) [אמנם הרשב"א (תורת הבית, בית ה, שער ג) כתב שטעם ההיתר מפני שאין טעמו יין]. וכתב הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (מנחת שלמה, חלק א, סימן כה), שלדעת הרא"ש על אף שבזמננו היין המפוסטר מצוי, אינו נאסר, כי מכל מקום בשעת הגזירה לא היה שכיח [והוכיח זאת מדברי התוספות (בבא בתרא יט, א, ד"ה משום), שביארו את מנהגם לטמון בסלעים, שכיון שהטמנה בסלעים לא שכיחא לא גזרו בה רבנן, עיין שם עוד].

אולם הגרי"ש אלישיב זצ"ל (קובץ תשובות, חלק א, סימן עה) כתב: 'אכן מסתברא שאין בזה משום גזירה חדשה, כי הרי זה פשוט שבזמן שגזרו חז"ל לאסור בהנאה סתם יינם משום בנותיהן לא הוציאו במפורש יין מבושל, אלא שממילא לא נכנס יין מבושל בכל הגזירה, מתוך הכלל שבידינו מילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן, ולכן אם המציאות משתנה וסדר עשיית היין הוא באופן שכוה, הרי ממילא בכלל הגזירה הוא, וחל על זה איסור של סתם יינם'. (וראה שם בהמשך בדברי החזון איש שלהי שביעית לעניין ספיחין בירקות) [ומה שכתב בקובץ תשובות הנ"ל: 'לא הוציאו במפורש יין מבושל, אלא שממילא לא נכנס יין מבושל בכל הגזירה, מתוך הכלל שבידינו מילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן', אפשר לנסח גם שהוציאו בפירוש מכלל גזרתם מילתא דלא שכיחא].

ואולם נראה שאם היו חז"ל מוציאים מכלל גזרתם בפירוש יין מבושל, אע"פ שהסיבה לכך היתה משום שאינו שכיח, היה ההיתר נשאר במקומו גם אם הוא היה נעשה שכיח, וכעין דברי המגן אברהם (סימן שא, ס"ק נח).

אכן נראה יותר, שכל השיעור של עשרה טפחים ניתן כאמת מידה קבועה במקום ספק. דהיינו שכאשר לא ברור אם נראה שהנרות הודלקו כדי להאיר לבני הבית או לא, באה אמת המידה וקובעת שבתוך עשרה אין לחוש לכך. אולם במקרה בו הספק אינו קיים כלל, כגון בזמנו שברור שאין הנרות נראים כמי שהודלקו על מנת להאיר, אין צורך במדידת שיעור עשרה טפחים כלל.

דוגמא נוספת: במסכת נדה (ו, א-ב) שנינו: 'רבי אליעזר אומר, ארבע נשים דיין שעתן: בתולה, מעוברת, מניקה וזקינה... מעוברת - משיועד עוברת'. ובגמרא (ח, ב): 'וכמה הכרת העובר, סומכוס אומר משום רבי מאיר שלשה חדשים'. ויש סוברים (ראה פרדס רמונים, סימן קפד, מקשה זהב, ס"ק י'), שההגדרה של שלשה חודשים היא הגדרה מחייבת. כלומר, שגם במקרה שהוכר עברה לפני שלשה חודשים, עדיין אינה נחשבת כמסולקת דמים עד שיעברו עליה שלשה חודשים (ומה שנקטה המשנה: 'משיועד עוברת', הוא למקרה שלא ידוע לנו מתי החלו ימי עיבורה). ונראה לכאורה שהשיעור של שלשה חודשים לעניין מסולקת דמים אינו קבוע במציאות, אלא משיעורי חז"ל הוא על-פי המצוי בדרך כלל. באופן שחז"ל נתנו הגדרה קבועה: עד שלושה חודשים אינה מסולקת דמים, ומשלושה ואילך הרי היא מסולקת דמים, ואין בכך תיאור מציאותי גרידא [כמו כן אפשר שהשיעור של הוכר עברה אינו חופף בהכרח לזמן סילוק הדברים. ועיין בגמרא שם (ט, א), על סיבת סילוק הדמים, וי"ל].

לאור זאת נראה היה שגם במקרה בו תשתנה המציאות, ותהיינה הנשים מסולקות דמים מתחילת ההיריון (כפי המקובל בזמנו) לא תשתנה ההלכה מאליה, שהרי חז"ל קבעו הלכה ברורה וקבועה שעד שלושה חודשים אינה מסולקת דמים, כך שההלכה אינה תלויה בהערכת המציאות גרידא.

אולם מאידך גיסא יש לומר, שההגדרה של שלושה חודשים לא באה אלא למקרה בו אנו דנים ומסופקים אם האשה מסולקת דמים או לא. ובזה נתנו לנו חז"ל הלכה ברורה, שעד שלושה חודשים אינה מסולקת דמים. אולם אמת מידה זו לא ניתנה כלל למצב בו אין לנו ספק שהאשה הינה מסולקת דמים.

[לעניין הלכה, דעת רוב פוסקי זמנו להחמיר שעד שלושה חודשים אינה נחשבת כמסולקת דמים. אם כי בשו"ת אגרות משה (אבן העזר, חלק ב, סימן ד), נטה לומר שבזמנו נחשבת כמסולקת דמים מתחילת עיבורה, אף שלא הכריע כך למעשה (וראה השתנות הטבעים בהלכה, פרק ו).]

ויש להעיר, בדרך אגב, שיש מחכמי זמנו<sup>1</sup> שהעלו סברא דומה לגבי שיעור כגריס, ששיעור זה ניתן במקום בו אכן יש צד לומר שהכתם בא ממאכולת, אבל במקום בו אין צד כזה לא ניתן השיעור הקבוע של כגריס<sup>2</sup>.

(ח). ראה למשל בקובץ מקבציאל, כך לו, עמ' רפו-רצט. ואמנם, בשאלה אם בדם שבא ודאי מגופה נאמר ההיתר של כתם פחות מגריס, דעת תורת השלמים (סימן קפג, ס"ק א) שטהור (וכך הוא בהלכות קטנות חלק ב, סימן כב). אמנם רוב האחרונים נחלקו על דבריו, ולדעתם אם הכתם ודאי מגופה טמא (ראה סדרי טהרה סימן קצ, ס"ק סא. שלחן ערוך הרב, סימן קפג, סעיף ג, ועוד הרבה) [אולם גם לפי השיטה שבמקום שהכתם ודאי מגופה גזר, נראה שהיינו דווקא באופן שבכל מקרה יש לדון זאת כודאי מגופה, אבל בדבר המשתנה ממקום למקום, ודווקא לפי נתונים של מקום מסוים יש לבוא לכלל מסקנה שהכתם ודאי מגופה, ייתכן שיש לטהר את הכתם מצד לא פלוג. וראה בהערה הבאה, ואכמ"ל].



גם בעניין חלב נכרי יש שאלה דומה, אם הגזרה מנותקת לגמרי מהחשש, או שמא דווקא כאשר יש חשש באה הגזרה. מדברי החתם סופר (שו"ת חתם סופר, יורה דעה, סימן קז) עולה לכאורה שגם כאשר אין חשש עירוב חלב טמא הגזרה בתוקפה, ואין לנו אלא ההיתרים של חז"ל, כאשר ישראל רואהו וכיוצא בזה. כלומר, שההיתר של ישראל רואהו אינו מוכיח שהגזרה מיוסדת על החשש, אלא הגזרה לעולם קיימת, ואין לנו אלא את ההיתרים שפירשו חז"ל.

מאידך גיסא ראה שו"ת אגרות משה (יורה דעה, חלק א, סימן מט, ד"ה והנה זה) שכתב: 'ולכן אף שודאי גזרו זה במנין, כיון שמדינא היה מותר אין להוכיח מזה שאסרו אף כשאין שום חשש עירוב, כיון שעל אלו שיש בהם חשש עירוב הוצרכו לגזור. וגם אין שייך לומר לא פלוג, מאחר שבפירוש היתה הגזירה רק מצד חשש עירוב, דהא אסרו רק באין ישראל רואהו, ונפלגו אלו שאין בהם חשש עירוב בהכרח' [וראה בספר חלב ישראל כהלכתו (פרק א, סימן ד, הערה כא), שחידד נקודה זו].

ואגב אורחא למדנו מדברי האגרות משה שכאשר התירו חז"ל היתר במקום בו לא שייכת הגזרה, הדבר מוכיח שהגזרה תלויה בטעמה, דהיינו שהגזרה באה על יסוד הטעם, וכאשר הטעם אינו שייך אין לגזרה מקום לחלו.

וכעין סברא זו כתב הגרש"ז מלובלין (שו"ת תורת חסד, אורח חיים, סימן יז, אות ה), בעניין הכלל שבטל טעם לא בטלה תקנה (ביצה ה, א), שכלל זה לא נאמר אלא 'כל היכא שמתחלה היתה גזירה מוחלטת וכוללת באין הבדל בין איש לאיש וכדומה... אבל היכא שמתחלה וראשית הגזירה חילקו בדבר והוציאו מן הכלל אותן שאצלם לא שייך טעם הגזירה שלהם, בזה אם אח"כ נתבטל הטעם לגמרי בטלה ג"כ הגזירה, כיון דחזינן מתחלה דהיכא דליתא לטעמא דידהו לא גזרו'.

פירוש הדברים לכאורה, שבמקרה שחז"ל הוציאו מכלל גזרתם מקרה מסוים בו לא שייך טעם הגזרה, ואילו בזמן אחר בכל המקרים – גם בהם היתה התקנה נוהגת בעבר – לא שייך הטעם, מתבטלת הגזרה לגמרי.

ט. מאידך גיסא יש לומר שגם בזה לא רצו לחלק, כי גם בזמנם לא בכל מקום היו מצויות מאכולות, וכדי לא לחלק בין מקום למקום התירו באופן כללי (והשווה דרכי תשובה סימן קצ, ס"ק לו), ואכמ"ל. ומצאתי כסברא זו בשו"ת דברי יציב (חלק ג, יורה דעה, סימן פב, אות ז): 'וי"ל עוד דבשעה שגזרו חז"ל על הכתמים ועל פחות מגריס לא גזרו משום שאפשר לתלות במאכולת, אף במקום שלא היה שכיח מאכולת לא גזרו על פחות מגריס, כיון שבהרבה מקומות מצוי, והוה כלא שכיח שלא גזרו'.

י. בעניין חלב נכרי יש שיטה נוספת, והיא שיטת הפרי חדש (יורה דעה, סימן קטו, אות ו), שחלב נכרי לא נאסר במניין, ולפיכך במקום שחשש העירוב רחוק, החלב מותר, עיין שם [ונראה בהבנת דבריו, שאע"פ שיש חיוב גמור ועצמי שלא לשתות חלב נכרי, חיוב זה לא הוטל בצורה של גזרה, אלא שכך הורו החכמים והתקבל הדבר בישראל (וכמו כל שאר המימרות הנוכרות בתלמוד, המחייבות את כל ישראל, אע"פ שלא נגזרו במניין, אם מטעם לא תסור, אם מטעם אחרי רבים להטות, ואין להאריך כאן)]. והנה דבר שניתן מעיקרא בתורת גזרה, דרכו להימסר לציבור ללא טעם וללא חלוקה בין אופן לאופן, משא"כ דבר שנמסר כהוראה, לפעמים ההוראה משתנה ממקרה למקרה, וכל מקרה לגופו. וכך הוא גם לגבי חלב נכרי, שלא אסרו אלא כשבאמת יש חשש, אבל כאשר החשש רחוק ובלתי מתקבל על הדעת אין סיבה לאסור, ואין צורך שתהיה הוראה קבועה ואחידה, כי אין זו גזרה].

אמנם כבר הארכנו במקום אחר, שלפחות חלק מהדוגמאות שהביא בתורת חסד שם בהמשך דבריו אינן מוכיחות לכאורה יסוד זה. כי בהרבה מקרים ניתן להכליל את ההיתר הנוהג בזמננו בתוך ההיתר שהתירו חז"ל בשעת התקנה. כי לא תמיד יש הכרח לתפוס את ההיתר בצורה מעשית גרידא, אלא יש מקום לראות בו היתר המבוטא עיקרון מסוים, ואין להאריך כאן.

ומכל מקום גם בעניין חלב נכרי ניתן לומר שיש מקרים של אגן סהדי שלא היתה תערובת, שהם נכללים בכלל ההיתר של ישראל רואהו, כי אין צורך בראייה ממש, אלא בכירור הדומה לראייה (ואולי אף אם אינו בדרגת ראייה ממש, וחז"ל נקטו דבר ההווה תמיד). וכסברא זו בעניין דידן כבר כתב בשו"ת אגרות משה (שם, סימן מז). והשווה לדברינו לעיל, אם ניתן להתייחס לדברי חז"ל כדוגמא בעלמא.

מאידך גיסא, ראה שו"ת חלקת יעקב (חלק ב, יורה דעה, סימן לד), שהשיג באריכות על דברי האגרות משה שם. ובתוך דבריו כתב (שם אות ב): 'וכל זמן שישראל רואהו אסור אפילו באומדנא הכי גדולה... אף במקום מרתת שאינו גם כן רק כמו אומדנא גדולה, אפילו הכי בעינן ישראל רואהו, אלא דבישראל רואהו מקילינן ביוצא ונכנס משום מרתת, דכך היתה הגזירה דבעינן ראייה, ולא רצו חז"ל לסמוך על ידיעה או אומדנא' (וראה תשובות והנהגות, חלק ה, סימן רנה, לגבי השגחה על חליבה באמצעות מצלמות וידאו)\*.



יא). כפי שהתבאר לעיל, מדברי שו"ת תורת חסד ושו"ת אגרות משה עולה הטענה, שבמקרה שחז"ל הוציאו מכלל גזרתם אופנים בהם לא שייך טעם הגזירה, מוכח שלא נאמרה הגזירה אלא במקרה בו הטעם קיים.

אולם יש להעיר שהדברים אינם פשוטים, ויש לדון ולעיין בכל מקרה לגופו, וכפי שניזכר בדוגמא דלהלן. אסרו חכמים להשהות מערב שבת קדרה על גבי כירה שהוסקה בגפת ועצים, שמא יחתה (עיין שבת לו, ב, ובתוספות ד"ה לא יתן). והתירו להשהות בכמה אופנים בהם אין חשש חיתוי – באופן שגרף הגחלים או קטמם באפר, ובהסיק בקש וגבבא (שם), בקדרה חייטא (שם יח, ב), ובאופנים נוספים.

לפי זה נראה היה שבמקרה שאין אפשרות לחתות אין איסור שהייה. נביא שתי השלכות העולות מהנחה זו: א. מותר היה להניח קדרה על גבי כיריים של גז כאשר האדם הגביה את הלהבה לגובה מקסימלי. וכך, אמנם, פסק באור לציון (חלק ב, פרק יז, אות ג). ב. מותר להניח קדרה על גבי פלטה חשמלית שאין בה אפשרות לשנות את מעלות החום.

ולמעשה ניתן לנסח היתר זה בשני אופנים: א. כל האיסור הוא רק על בסיס מצב בו יש חשש מכשול, אולם כשאין חשש מכשול הגזירה כלל אינה קיימת. ב. ניתן להכליל זאת בהיתרים שנאמרו בפירוש בדברי חז"ל. למשל, אפשר לומר שההיתר להניח קדרה על כירה שהוסקה בקש וגבבא, הוא היתר לאש שאין בה אפשרות חיתוי, וגם האופנים הנ"ל נכללים בהגדרה זו.

מאידך גיסא, יש מפוסקי זמננו שאסרו להשהות קדרה בשני האופנים הנ"ל. ושתי סברות בדבר: א. בשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ד, סימן עד, אות כה), אוסר להשהות קדרה על כיריים של גז כאשר הברז פתוח לגמרי, ומטעם לא פלוג. טענה זו לכאורה צריכה עיון, שהרי חז"ל חילקו בפירוש בין מקרה למקרה, ולא אסרו באופן גורף. וצריך לומר שכיון שחז"ל לא התירו בפירוש את האופנים הנ"ל, הרי הם בכלל האיסור, אע"פ שטעם הגזירה לא נאמר בהם (וזאת למרות שהאופנים הנ"ל לא היו קיימים בזמן חז"ל, והם לא היו יכולים להתייחס אליהם). ועדיין תמוה, שהרי פרטי הלכה זו נתלו בטעם התקנה, ומסתבר היה שכאשר הטעם אינו שייך הגזירה אינה קיימת (ויש מקום לעיין ולהשוות זאת לפסיקתו בעניין חלב נכרי, שהרי גם כאן חז"ל תלו את פרטי האיסור בשאלה אם יש חשש חיתוי או לא, וצ"ת). וראה שבות יצחק (בדיני שהיה וחזרה, פרק ח, אות א), שהצביע על הבדל בין המקרה הנ"ל, להיתר קש וגבבא, שאש קש וגבבא היא כאש אחרת, וההבדל גדול וניכר, משא"כ ההבדל בין אש גבוהה לנמוכה אינו ניכר כל כך, ולא פלוג בין זה לזה. ולפי דרכנו אפשר ללמוד מזה כלל, שכאשר ההבדלים הם דקים, יש מקום ללא פלוג, גם בהלכות שנתלו בטעמים.

### דרך ביניים: תקנה מופשטת והגדרה מעשית משתנה ע"י חכמי הדור

בשורות דלהלן נראה שיש דרך המאזנת בין שתי המטרות המנוגדות המבוארות לעיל – כלומר, בין ההיצמדות למהות מחד, לבין הגדרה מעשית ברורה מאידך – והיא: קביעת עיקר התקנה הן באופן מופשט והן באופן מעשי, תוך נתינת רשות לחכמי כל דור ודור להתאים את ההלכה המעשית לדורם (הדברים יתבארו יותר להלן). כפי שנראה, אפשר למצוא שורש לדרך זו אצל גדולי האחרונים.

בשו"ת חתם סופר (יורה דעה, סימן קפב), כתב סברא מחודשת כדי לבאר מפני מה אין כתם מטמא בזמננו בשיעור המאכולת המצויה בינינו. ותמצית דבריו, שאיסור כתם הוא מחמת טהרות, ובזמננו שאין הטהרות מצויות, בטל טעם התקנה. וכיון שכל מה שהתקנה קיימת בזמננו הוא מכח התקנה בעבר, ממילא דינה כמו בעבר. ולכאורה הדברים תמוהים, כי אם התקנה היתה לאסור כתם של גרים ועוד, השאלה כלל אינה מתחילה, ואם התקנה היתה שאין לטמא כתם שאפשר לתלותו במאכולת, א"כ אם באנו להמשיך תקנה זו גם עתה יש להמשיכה באותו אופן, ולהתיר רק כתמים שאפשר לתלותם במאכולת.

ונראה ללמוד מדבריו הבנה חדשה בתקנת כתמים ודומיה, והיא, שלפעמים חז"ל קבעו את העיקרון המהותי כמחייב בעצם, אך לא בפועל. כלומר, שהם מסרו לחכמי הדורות את הסמכות להתאים עיקרון מסוים לתנאי המציאות בזמנם, כך שהחייב בפועל הוא רק לפי ההגדרה המעשית, אלא שיש צורך בכל דור לשנות את ההלכה המעשית ולהתאימה לעיקרון העומד מאחוריה. ובזה השיגו חז"ל את שתי המטרות: מחד קבעו כחובה את העיקרון המהותי, ומאידך ההלכה בפועל מוגדרת וברורה.

ב. בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל מובאת סברא לאסור שהיה על פלטה חשמלית שאין בה אפשרות לשינוי מעלות החום, על יסוד דברי הראשונים באיסור שהיה בתנור גרוף וקטום (שבות יצחק שם, אות ב). יש מן הראשונים שנקטו שאין אפשרות חיתוי בתנור גרוף וקטום, והסיבה שהוא נאסר היא כי 'לפי שיש שם הבלה גדולה ומרתיח, אינו נראה כגרוף אלא כמי שיש שם גחלים ואתי להשקות ע"ג כירה של גחלים ואתי לחתוי' (חידושי הרמב"ן שבת לו, ב, ד"ה עד); 'דבתנור כיון שהבלו רב ומרתיח אינו נראה כגרוף אלא כמי שיש שם גחלים ואתי לאשהווי או לאהדורי בכירה שאינה גרופה ואתי לחתוי' (חידושי הרשב"א שם, ד"ה עד). הרי שחז"ל אסרו חיתוי גם במקרה בו אי אפשר לחתות, משום דמיון לאופן בו ניתן לחתות. והנה אם נבוא להשוות פלטה חשמלית לתנור ממש, הרי יש מקום לומר שאם חומה נמוך, מותר להשקות עליה (אם כי יש מקום לטעון שהדמיון בין פלטה עם אפשרות לשינוי מעלות החום לפלטה ללא אפשרות זו, הוא גדול יותר מהדמיון בין תנור גרוף לכירה שאינה גרופה, אלא שכיון שהסיבות לדמיון זה הן שונות, קשה לצרפן יחד, ועייין). אולם בספר שבות יצחק שם למד מדקדוק לשון הראשונים הנ"ל, שבגזרת תנור חז"ל אסרו באופן כללי כל חום הנובע מאש שיש בה אפשרות חיתוי ולא נגרפה, כדי שלא יבואו להשקות על כירה שאינה גרופה [ואני בענייני לא מצאתי משמעות כזו בדבריהם. וגם שאר הסברות המוזכרות שם בדעת הראשונים שנתנו טעמים אחרים לאיסור תנור, שגם הם יאסרו בנידון הפלטה הנ"ל, נראות דחוקות ומפולפלות יתר על המידה].

מאידך גיסא יש לציין, כי לפעמים אע"פ שלא פלוג רבנן, ואסרו גם במקום שהחשש אינו קיים, מכל מקום באופנים שבהם החילוק ברור, לא אסרו כאשר החשש אינו קיים. למשל, אסרו לקרות לאור הנר, ואפילו כשהנר בגובה עשר קומות, והתירו שיקראו שנים יחד, שאחד יזכיר את חברו (שבת יב, ב). וכתב הב"ח שם (אות א): 'אלא דקשיא לי אמאי התירו לאדם חשוב ולשני בני אדם בענין אחד ולא אסרוהו מטעם לא פלוג. ויש לומר דדוקא בשיעור גובה אמרינן לא פלוג, דאם כן נתת דבריך לשיעורין, אבל בין אדם חשוב לאינו חשוב, ובין אדם אחד לשני בני אדם, ובין ענין אחד לשני עניינים, כיון דאיכא גבול לדבר מפלגין בהו'. וראה דוגמא נוספת בביאור הלכה (סימן שב, סעיף יג, ד"ה שאין בה).

וכיון שכך, בגזרת כתמים, אע"פ שהעיקרון הוא שיש לאסור כתם שאין לתלותו במאכולת המצויה, מכל מקום בפועל אמור להיות בכל דור ודור שיעור מסוים וקבוע לפי המאכולת המצויות באותו דור. והנה, אם היו הטהרות מצויות בזמננו, היתה חובה מוטלת על כללות חכמי דורנו (שהם כבית דין הגדול), לקבוע ולהגדיר שיעור אחר לדיני כתמים. אולם מאחר שבטל טעם התקנה בזמננו, אין טעם התקנה מחייב אותם להתאים תקנה זו לזמננו, ולפיכך היא נשארת כפי שהיתה בעבר.

ולפי דרכו של החתם סופר אפשר היה לומר באופן שונה במקצת, שאם גזרת כתמים תכלול גם כתמים קטנים ביותר, ייגרם מצב 'שאינן לך אשה שטהורה לבעלה'<sup>2</sup>, כך שייתכן שאם לא היו מאכולות שדמם בגודל גריס מצויות בזמננו, לא היו אוסרים את הכתמים כלל, וממילא אין עלינו חובה לשנות את דיני התקנה ולהתאימם לזמננו [כמו כן, אפשר שאם נראה לבית דין שהציבור לא יקבלו את השינוי, אין הם מחויבים לעשות זאת (ויש דוגמאות לכך שגם כאשר חייבו חז"ל את הבית דין לקבוע דבר מה, אין הם מחויבים לעשות זאת במידה שנראה להם שהדבר לא יתקבל – ראה למשל בספר פלגי מים, הערה 62, על תעניות הגשמים)]<sup>3</sup>.

יב). סברא זו מוזכרת לגבי כתמים בגמרא (נדה נח, ב), במובן אחר מעט, שיש להתיר כתם גם בלא הרגה מאכולת, משום שאין לך כל מטה ומטה שאין עליה כמה טפי דמים (של מאכולת, כך ההבנה הפשוטה, ואין להאריך), וכמובן אין מזה יסוד להתיר דם שקרוב לודאי בא מגופה [ומכל מקום מבואר שם שלפי רשב"ג הרחיבו את ההיתר יותר מן הנכון, כדי לא ליצור מצב שלא תהיה אשה שטהורה לבעלה].

יג). וכעין סברא זו יש לומר גם לגבי הדלקת נר חנוכה, שדנו פוסקי זמננו אם מה שקבעו חז"ל (שבת כא, ב) ששיעור ההדלקה הוא עד שתכלה רגל מן השוק תלוי בכל דור ודור, או שכבר נקבע שיעור כחצי שעה. ולכאורה גם אם נקבע שיעור של חצי שעה לפי מציאות זמננו, יהיה צורך להתאימו בזמננו לעיקרון של פרסומי ניסא. ואפשר לומר שאין עלינו חובה להתאימו למציאות זמננו, כיון שייתכן שאם בזמן חז"ל היו מצויים עוברים ושבים עד שעה כה מאוחרת לא היו מטריחים להדליק נרות עד שתכלה רגל מן השוק.

וראיתי סברא דומה בשיעורי הג"ר אשר וייס שליט"א (חנוכה תשע"ו), שכתב: 'ובאמת יש מקום לטעון דחיוב גמור יש להדליק נ"ח שתדלק עד מאוחר בלילה כל עוד לא כלתה רגל מן השוק במציאות החיים, וכך נראה לפי דברי הריטב"א שכתב בשבת (כא, ב): 'עד דכליא רגלא דתרמודאי. פי' מוכרי עצים הנקראים תרמודאי והיו מתאחרים שם ברחוב העיר, ובכל מקום הדבר הזה כפי מה שהוא, והמנהג הפשוט ששיעורו כל זמן שחנויות המוכרים שמן וכיוצא בהם פתוחות. הרי לן דאין זמן וגדר קבוע בשיעור עד שתכלה רגל מן השוק אלא הלכה זו תלוי במנהג המקום והזמן. ולפי"ז היה מקום לטעון דחיוב גמור יש שיהיו הנרות דולקים כל עוד רבים מתהלכים ברחובות עיר, כיון שכל עיקר דין עד שתכלה רגל מן השוק תלוי לפי המקום והזמן. אך באמת חומרא יתירה היא זו, ולדידי הקטן נראה דחלילה לומר שהנוהג כמפורש בשו"ע מבטל מצותו, ונראה טפי ד"ל שאין לנו אלא מה שתקנו בזמניהם, ואפשר שאילו בזמניהם היו מתהלכים ברחובות עיר שעות רבות לתוך הלילה היו מסתפקים בפרסומי ניסא מסויים ולא היו מחייבים להוציא הוצאה מרובה שיהיו הנרות דולקים עד אמצע הלילה' (ועיין קובץ דברי חפץ, גליון ג, עמ' 33 ואילך).

אמנם אליבא דאמת השיעור של חצי שעה לא התפרש בדברי חז"ל, והסברא נותנת שהתקנה היתה להדליק נר חנוכה כפי השיעור שתכלה רגל מן השוק במציאות, ובעניין זה תלויה התקנה (ולא מסתבר כלל לומר, שכאשר אמרו חז"ל עד שתכלה רגל מן השוק, כוונתם הייתה לתת סימן לחצי שעה של הדלקה). ואם כך יש לדון, שאע"פ שבזמננו יש בכך טורח מרובה, ואילו היה טורח זה בזמננו אפשר שהיו נותנים שיעור אחר, מכל מקום כך נקבעה התקנה, וצ"ת [וקשה לומר שכיון שהתוצאה בפועל בזמנו הייתה חצי שעה, ממילא כך נקבעה ההלכה לדורות]. ושואר הרשות נתונה לחכמי הדורות לתת שיעור קבוע, שלא תהיה תורת כל אחד בידו, אע"פ שההלכה ניתנה מעיקרא באופן כללי, ורבותינו הראשונים הם אלו שקבעו לדורות שהשיעור הוא חצי שעה, וכדי לשנות זאת נדרשת קביעה חדשה ע"י חכמי דורנו, והם אינם מחויבים לשנות זאת, מן הטעם המבואר לעיל.

ונראה שבדרך זו יש להבין גם את דברי החזון איש (יו"ד סימן קנ, ס"ק יא), שכתב: 'הנה אשכחן בגמרא בעיות טובא בגזירת חכמים, ולכאורה קשה הלא מן הדין ודאי מותר לנטוע ירק אחר בצדן [א"ה, עיין ירושלמי כלאים פ"ג ה"ו] ואין הדבר ראוי ליאסר אלא א"כ ישבו ב"ד על כך ואסרוהו, וכיון שלא הושיבו ב"ד למגזר למה יאסר. אלא שמה שגזרו הראשונים ז"ל גזרו על שרש הדבר המביא להרחבת המצוה ומשמרתה, ומסורה לחכמים הבאים לשפוט ביתר הפרטים כפי הוראת העיון וכממשא ומתן של דין התורה, ומה שנראה לחכם שראוי להבינו בכלל גזירתם, זהו באמת בקשת הגוזרים ומבוקש גזירתם, שגזירת חכמים נכנס בגופי התורה להורות את התולדות ע"פ מדת התורה ובינתה'.

והנה דברי החזון איש עוסקים כפי הנראה בנושא אחר במקצת, בו חכמים גזרו על עשיית דבר מסוים מפני שהוא עלול להביא למכשול. ומה שעומד מאחורי גזרתם הוא, שמעשה שיש בו אחוזים מסוימים של חשש מכשול (וכדומה) יש לאסרו. אולם כמובן אין כל אפשרות שחז"ל יקבעו הגדרה כללית, שכל מעשה שהוא שיש בו כך וכך תנאים ואחוזי חשש הרי הוא אסור, שהרי מדידת אחוזי המכשול ושאר תנאי הגזרות אינה מסורה לכל אדם. ובכל זאת סובר החזון איש, שעצם התקנה הוא לקבוע עיקרון מהותי, שבאופן מסוים של חשש יש לאסור, אע"פ שבפועל האיסור הוא רק על מה שנאמר בפירוש על ידי בית הדין. אולם העיקרון המהותי נמסר לחכמים, ויש ביכולתם להרחיב ולהחיל עיקרון זה על מקרים נוספים, והם יכללו בכלל הגזרה שנגזרה כבר [וראה בנספח למאמר זה כמה דוגמאות בשאלה זו].

מכל מקום גם בדברי החזון איש ראינו לכאורה את ההבחנה הנ"ל בין התקנה המופשטת, המתייחסת למהות העניין, לבין התקנה המעשית, המחייבת בפועל, המתייחסת למקרה מסוים ומוגדר<sup>1</sup>.



### קביעות ההלכות מדאורייתא שנמסרו לחכמים

והנה, כאמור לעיל, סברא זו – שההלכה נקבעת באופן בלתי משתנה כדי שלא תינתן תורת כל אחד בידו – שייכת יותר בהלכות מדרבנן. אולם להלן נציע שגם בהלכות מדאורייתא שנמסרה הגדרתם המעשית לחכמים נוהג כלל זה<sup>2</sup>.

יד). בעיקר העניין, שיתכן שהגדרה הלכתית מופשטת התלויה במציאות משתנה תימסר לחכמי כל דור ודור, יש להביא דוגמא נוספת, העוסקת בהלכה מדאורייתא שנמסרה לחכמי כל דור ודור, והיא: שיעורי תורה. כך כתב חזון איש (אורח חיים, סימן לט, ס"ק ב): 'והנה כשקבעו חכמים את האגורי ואת המדברית ואת המצרית, היינו כל זמן שמצוי בידן, אבל אם אין מצוי בידן רשות ביד חכמים שבדורות הבאים לקבוע לכל ישראל מה שנראה להם מן הבינונית בזמניהם, או למסור לכל אחד שיקבע הבינוני לפי דעתו במקומו, ואם לא קבעו חכמים בדבר שב ממילא הדבר לכל יחיד לפי דעתו של רואה'.

הרי שדיני השיעורים מסורים לחכמי כל דור ודור, לקבוע השיעור כפי הבינוני בזמנם. ואמנם הקביעה של חכמי דור אחד מועילה לדור הבא גם אם השתנה המציאות, כל עוד שלא ישנו את הדבר (ואולי כל זמן שמידת הדור הקודם קיימת – ראה שם ס"ק ה). אך בכל זאת, קביעת השיעורים בדור מסוים אינה מוחלטת לדורות, אלא מסורה, בתנאים מסוימים, לשינוי בדור אחר.

טו). וכבר כתבנו במקום אחר, שבאותן הלכות שנמסרו לחכמים יש סממנים של הלכות דרבנן. למשל, איסור מלאכה בחול

יש להביא דוגמא לכך מדברי הרמב"ם (שחיטה י, יב-יג) נראה, שדיני הטריפות תלויים לגמרי במציאות שהבהמה אינה יכולה לחיות. ולכאורה לפי דבריו היה צריך לשנות את הדינים לפי מצב העניינים בכל דור ודור. וראה להלן, פרק ג, בדעת החזון איש בנושא זה.

ואפשר לבאר, שאמנם מדאורייתא יש שינוי לפי המצב בכל דור ודור, ורק קביעת חז"ל היא שגרמה לכך שההלכה אינה משתנה. שכן חז"ל לא תיארו את המציאות בזמנם בלבד, אלא קבעו וחקקו לדורות את ההלכה, וכעת דומה הדבר לתקנת חז"ל שאינה משתנה בביטול טעמה [ועיין אגרות משה (אבן העזר, חלק ב, סימן ג, ענף ב), שכתב כעין סברא זו: 'דרך בטרפה לאיסור אכילה הוא כמתחלה אף שהוא איסור דתלוי בחיות, מטעם דאם היה תלוי באומדנא דרופאים לא היה צריך להלכה למיגמר מי הן הטטרפות... לכן הוא הכרח לומר שבאיסור טרפה תלוי בזמן נתינת התורה מה שאז לא היתה כמוה חיה, שלכן הוצרך להלכה מסיני להודיע שאלו הן הטטרפות לעולם'. אולם סיים שם: 'שבכל הכרח יש לנו לומר בדברים שתלוי בטבעיות, שהוא תלוי באומדנות חכמים בכל זמן'. ועיין עוד שו"ת אגרות משה (חושן משפט, חלק ב, סימן עג, אות ד), בדעת הרשב"א (שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן צח), בעניין זה. והנוסח שהזכרנו לעיל תואם גם לדעה שלא כל הטריפות נמסרו למשה מסיני (עיין דגול מרבה, יורה דעה, סימן כט, ס"ק א)].

כיוצא בכך אפשר לבאר את הלכות זמני קריאת שמע. בתורה נאמר 'ובשכבך ובקומך', כלומר, שקריאת שמע תלויה בזמן שכיבה ובזמן קימה. והנה, מדברי הראשונים והאחרונים מבואר שהלכה זו אינה משתנה עפ"י זמני השכיבה והקימה בכל דור. ויש לתמוה לכאורה, הרי התורה תלתה את המצווה בזמן שכיבה וקימה, ומפני מה לא ייקבעו הדברים לפי העת ולפי הזמן. ואפשר לומר, שאמנם מעיקר הדבר זמן קריאת שמע איננו קבוע, ומשתנה לפי זמני שכיבה וקימה שבכל דור ודור, אלא שכל הלכה שאינה מוגדרת נמסרה לחכמים שייתנו בה גדרים וקבועים, ומכאן זה קבעו חז"ל את זמני קריאת שמע. ולפי זה יש לומר שחז"ל לא גילו לנו את המציאות בלבד, אלא חקקו וקבעו הלכה לדורות, וחזר הדבר להיות מעין תקנה שאינה משתנה בשינוי הטעם<sup>10</sup>.

המועד, לכמה ראשונים (ראה ביאור הלכה, סימן תקל, ד"ה ומותר) הוא מדאורייתא. אכן, מכיוון שנמסר לחכמים – כלשון הגמרא חגיגה יח, א – יש בו קולות כעין דרבנן, בדבר האבד, וכדומה. וראה בית יוסף, אורח חיים, שם, ד"ה חול. יתר על כן: הרא"ש סוכה ג, יד, בתוך דיונו על היתר לולב כמוש וכיוצא בו בשעת הדחק, כתב: 'כל הני פסולי מסין הכתוב לחכמים והם אמרו שלא בשעת הדחק אפילו בדיעבד לא יצא כדי שיוהרו ישראל במצות, אבל במקום הדחק הכשירם כיון שאי אפשר בענין אחר מברכין עליהן' (וראה קרבן נתנאל שם, אות ה-ו שפירשו בשאר ימים דרבנן, ודבריו דחוקים לכאורה). הרי שכיוון שנמסר הדבר לחכמים יש מקום להקל ולהחמיר לפי הצורך.

טז). כיוצא בכך יש לדון לגבי דיני הדר, שנמסרו לחכמים (כמו שכתב הרא"ש, סוכה פרק ג, סימן יד). וכבר כתבנו במקום אחר בארוכה לדון אם במקרה בו ברוב האתרוגים אין פיסם, ייתכן שאין בזה פסול משום הדר, כי חזר הדבר להיות מראה השכיח באתרוגים. וכבר כתב הרמ"א (אורח חיים, סימן תרמח, סעיף יג) בשם תרומת הדשן, שאין לפסול מטעם הדר במראה הרגיל (ויש לדון בכך מכמה פנים, ולא כאן המקום להאריך). ולענייננו השאלה היא, אם ההלכה שניתלה פטמתו היא הלכה קבועה, או שתלויה במציאות הדברים, וכאשר המראה של אתרוג ללא פיסם הוא מהודר לא קיים פסול זה.

יז). והנה בגמרא (נדה נו, ב): 'אמר שמואל בדקה קרקע עולם וישבה עליה ומצאה דם עליה טהורה, שנאמר (ויקרא טו, יט) בבשרה, עד שתרגיש בבשרה'.

וכמה אחרונים פירשו שדרשה זו בנויה על הלכה שצריך ראייה כדרכה, ומזה למדנו שצריך הרגשה (עיין צלעות הבית

## סיכום

נמצא לסיכום, שבנושא זה יש לדון כל מקרה לגופו. יש גזירות ותקנות בהם המציאות המוזכרת בדברי חז"ל היא דוגמא בעלמא לפי זמנם, ויש פעמים שביקשו לקבוע לדורות את תקנתם בכפוף למציאות מסוימת, מהסיבות שהתבארו לעיל.

בנוסף התבאר, שגם באופנים שחז"ל קבעו את תקנתם בהתאם למציאות מסוימת, אפשר שנמסר הדבר לחכמי הדורות, ומחובתם – אם טעם התקנה עדיין קיים – לשנות את דיני התקנה לפי המציאות המקובלת בזמנם.

עוד התבאר, שדינים דאורייתא שנמסרו לחכמים, דומים בעניינם לגזירות חז"ל, כך שהלכות אלו אינן תלויות לגמרי במהות המצוות, אלא הן עומדות לעצמן, ואינן משתנות בדרך ממילא עם שינוי המציאות.



## פרק ב

סיבה נוספת לכך ששינוי מציאות אינו גורר שינוי הלכתי נעוצה בכך, שלפעמים מה שנראה כתליית ההלכה במציאות מסוימת, אליבא דאמת אינו כך, אלא מציאות זו הובאה כסימן בעלמא לדבר קבוע שאינו משתנה. כלומר, התורה רוצה עשייה מסוימת, והיא מכנה זאת במושג (הנתון לשינוי) המקובל בשעת נתינתה.

לדוגמא: בחידושי הריטב"א (ר"ה לד, א, ד"ה ונשאל), מבאר את תקנת רבי אבהו לעשות כמה מיני תרועה (ר"ה שם) כך: 'כי לא היו בדורות האחרונים מריעים על שברם כדרך הראשונים, וגם יש שמריעין בשתיהן או בשלשתן פעם בזה ופעם בזה, ואינו יודע איזה יכשר הזה או זה'.

ובשו"ת חלקת יואב (אורח חיים, סימן לב, ענף ג) כתב בשם הריטב"א, שספיקו של רבי אבהו היה אם התרועה נקבעת לפי צורת היבבה בעת מתן תורה, או שהדבר משתנה לפי צורת היבבה בכל דור (ועיין היטב בלשון הריטב"א שם). וביאר שם בדעת הריטב"א, שהשאלה היא אם כשהתורה

---

(לבית מאיר), סימן יג, דף טז, ב, בדעת הרמב"ם איסורי ביאה ה, טז, ושם ט, א. וראה גם פרדס רמונים, פתחי נדה, בעניין ראתה בלא הרגשה, אות ה, עמוד כח). ויש מחכמי זמננו שהוסיפו על יסוד דבריהם, שבזמננו שנשים רבות טוענות שאינן מרגישות ביציאת הדם, חזרה ראייה בלא הרגשה להיות כראייה בהרגשה, שהרי ראייה זו כדרכה היא.

והנה מלבד החידוש שיש בהנחה שדין ההרגשה מיוסד על ראייה כדרכה (וכתבנו על כך במקום אחר), יש מקום עיון, שהרי בסופו של דבר התורה קבעה שההגדרה של כדרכה תלויה בהרגשה, וממילא אפשר שהגדרה זו קבועה. וכעין הסברא הנ"ל, שאחר שהוגדרו הלכות טריפות על ידי חז"ל, אין הן משתנות, במידה זו, ובקל וחומר, יש לומר שאחר שהתורה עצמה הגדירה שעניין כדרכה תלוי בהרגשה, אין הדבר משתנה לעולם, אף אם בדורנו דרך הראייה להיות שלא בהרגשה.

[ושמא מה שנקטה התורה הרגשה אינו לומר שיש צורך בהרגשה בעצם, אלא כדרך ואמצעי לומר שצריכה הראייה להיות כדרכה, ולפיכך כאשר יש ראייה כדרכה, אין צורך בהרגשה].

יח. אמנם מפשט לשון הריטב"א נראה, שיש להריע בכל עת ובכל מקום כפי צורת היבבה המקובלת בו, ואין צורך ללכת אחר צורת היבבה שהייתה בעת מתן תורה. וסיבת הספק הייתה מפני שמנהג התרועה היה משתנה ממקום למקום, ובאותו מקום עצמו, ולא היה ברור מה היא צורת היבבה העיקרית לקבעה כמנהג אחד לכל ישראל.

נוקטת שם מסוים, כמו תרועה, כוונתה שיש מצווה לייבב, או שמא כוונתה לעשות קול מסוים, ונקטה לשון יבבה לסימן בעלמא לפי המקובל בזמן נתינתה<sup>ט</sup>.

וראה גם שו"ת אגרות משה (אבן העזר, חלק ב, סימן ג, ענף ב), לגבי פצוע דכא, שעל אף שמכמה מקומות נראה שאיסור פצוע דכא תלוי בכך שאינו יכול להוליד (עיין יבמות עה, ב), וממילא אם ישתנה הטבע ישתנה הדין, מכל מקום יש לומר 'שמה שהיה בזמן נתינת התורה פצוע שאינו מוליד נאסר לעולם אף כשישתנה הטבע ויוליד איזה ממני פצוע, משום דנימא דמה שאינו מוליד אינו עיקר האיסור... אלא נימא שהוא משום דלא זה שאינו מוליד עי"ז הוא האיסור, אלא מה שהוא פצוע ודך וכרות בידי אדם הוא האיסור. ומה שאמרו שאינו מוליד הוא רק סימן איזה פצוע ודך וכרות נאסרו, שהוא אותו שאינו מוליד עי"ז, וא"כ היה הסימן על אלו שלא הולידו מחמת זה בזמן נתינת התורה, וכיון שכן נאסרו אלו לעולם אף כשישתנה ויולידו, וכן להיפוך שיהיו מותרין אלו שהיו מולידין בזמן נתינת התורה אף כשישתנה ולא יולידו'. (אמנם בהמשך דבריו חזר בו מסברא זו).

כיוצא בכך יש לפרש לגבי זמני קריאת שמע (ראה לעיל, פרק א), שמה שאמרה תורה 'ובשכבך ובקומך' אינו מתייחס באמת לזמן שכיבה וזמן קימה, אלא סימנא בעלמא לשעות מסוימות, ונקטה התורה לשון זו לפי זמן נתינתה. אמנם הדברים רחוקים בעיני, כי נראה יותר שהתורה נוקטת כאן, כדרכה עפ"י רוב, את העניין העצמי, ולא סימנים בעלמא<sup>י</sup>.

דוגמא נוספת: בהלכה למשה מסיני נמסרו שיעורי כזית וכביצה וכדומה. הדעה הרווחת היא, שאין צורך לשער מה היה שיעור הזית או הביצה בעת מתן תורה, כי אין הדבר נקבע לפי שעת נתינת התורה, אלא משתנה לפי מצב הזיתים והביצים בכל דור ודור (כך כתב בשו"ת חתם סופר, אורח חיים, סימן קכו; שם סימן קפא. וכך פירש החזון איש, אורח חיים, סימן לט, ס"ק ה, בשיטת הגאונים, שו"ת הגאונים, שערי תשובה, סימן מו). ומזה נלמד כמובן, שאין השיעורים סימן לכמות מסוימת, אלא

יט). וראה בחלקת יואב שם לגבי אתרוג, אם מה שנקטה התורה שיהיה טעם עזו וטעם פריו שווה, הוא סימן בעלמא למין האתרוג, או שיש עניין בעצם שיהיה טעם הפרי שווה לטעם העץ (ונפקא מינה לאתרוג המורכב). וכיוצא בכך דנו רבים לגבי כפות תמרים, אם הוא סימן ללולב, או שמא יש צורך בדקל, או בסוג דקל, המניב פירות בפועל (עיין בספר 'ארבעת המינים', לרב אליהו וייספיש, חלק ג, אודות הלולב הקנרי).

כ). והשווה ערוך השלחן, סימן נח, סעיף יב-יג: 'מיהו יש בזה שאלה, דנהי דוודאי לכל דיני התורה כן הוא, מכל מקום לענין קריאת שמע דכתיב בה ובשכבך ובקומך, הלא השכיבה והקימה לא ישתנו בהתאריך היום או יתקצר, כלומר: כשהיום והלילה שוים הוי זמן קריאת שמע עד אחר שעה תשיעית דהם שלוש שעות על היום, משום דבני מלכים ישנים עד שלוש שעות. ואם כן אטו בתקופת תמוז שרביע היום הוא בחצי שעה שמינית יקומו אז הבני מלכים, הרי הם ישנים עד אחר שעה התשיעית. ואם כן ליהוי זמן קריאת שמע תמיד עד אחר שעה תשיעית, שהרי קרינן אז ובקומך. וראיתי לאחד מן הגדולים שעלה על דעתו לומר כן. (ראה משכנות יעקב, סימן עו). אמנם באמת אין זה שאלה כלל, ודיני התורה לא ישתנו לעולם... שהתורה אמרה ובשכבך ובקומך, אינו תלוי בכל אדם מתי שישכב ומתי שיקום, אלא זמן שכיבה לרוב העולם וזמן קימה לרוב העולם. ושיערו חכמינו ז"ל שבזמן הנץ רוב העולם קמים ממיטתם, ויש שקמים מעמוד השחר, ובני מלכים ישנים עד שלוש שעות שהוא רביעית היום. ואין משגיחים על מה שיש כמה ערים שבנץ החמה עדיין כולן ישנים וכיוצא בזה. ולפי זה הוי כאילו התורה אמרה שבנץ החמה תקרא קריאת שמע, ועד רביע היום הוי זמן קריאת שמע. ואז ממילא דבכל מקום ומקום לפי מה שעומד בכדור הארץ, כששם ננץ החמה הוי זמן קריאת שמע. וכששם יעבור רביע היום עברה זמן קריאת שמע, כמו בשבת. ולא משגיחין אם שם כבר עמדו או עדיין ישנים, דלא לפי מנהג בני אדם ניתנה התורה אלא גזירה היא, כך וכך תעשה ביום ובלילה. וממילא שכל אחד מתי שהוא אצל יום - הוה מצות היום עליו, ובליילה - מצות הלילה עליו'.



השיעור תלוי בזית או הביצה עצמם. אמנם יש סוברים שמשערים לפי גודל השיעורים בעת נתינת התורה (ראה שיעורי תורה, שער ה, עמוד מה-נ). אמנם אפשר לפי שיטה זו שהשיעורים אינם אלא סימן בעלמא לכמות מסוימת.



### פרק ג

כבר הקדמנו במבוא למאמר זה, שהסברא נותנת שדינים תורניים שלא ניתנו בצורה מעשית מוגדרת, אלא כעיקרון מופשט, ישתנו דרכי הקיום המעשיות שלהם מחמת השתנות המציאות. שהרי עיקר מטרת התורה היא לצוות על עניינים עם תוכן מסוים, ומה המשמעות בכך שבעבר תוכן זה היה מובע במעשה מסוים, כל עוד שבהווה המעשה הוא חסר משמעות.

אמנם יש מקום לדון ולבדוק אם הנחה זו אכן מוכרחת. ומצאנו לכאורה כמה מקרים בהם נראה שההלכה נקבעת עפ"י תנאי המציאות בשעה שהחלה ההלכה לנהוג, בהלכה דאורייתא – בעת מתן תורה, ובהלכה דרבנן – בעת קביעת הדבר ע"י חכמים, למרות שלפי המציאות הנוכחית היה ראוי לנהוג באופן שונה<sup>כא</sup>.

וכמובן יש להגביל הגדרה זו למקרים מסוימים בלבד. פשוט הדבר שאם התורה התירה, דרך משל, לחלל שבת כדי להציל את הנפש, אין צורך לפשפש ולבדוק באלו מעשים ובאלו מצבים היתה תועלת בעת נתינת התורה. והסיבה פשוטה, כי ההלכה שפיקוח נפש דוחה שבת לא נכרכה כלל במציאות מסוימת, וגם בעת נתינת התורה היא היתה נמדדת בכל מקרה לגופו. וכך בהלכות רבות נוספות. כך שבמידה שיש מקור ושורש לכך שדינים מסוימים נקבעו מאליהם לפי מצב הדברים בעת מתן תורה, עלינו לבחון אם יש בהם תנאים ייחודיים הגורמים לכך.



### יום תרועה

כבר הזכרנו לעיל (פרק ב) את דברי הריטב"א אודות ספיקו של רבי אבהו בתרועה, שנבע מחמת שינויי היבבה מדור לדור. אפשר להציע שספיקו של רב אבהו היה אם צורת התרועה קבועה ועומדת כפי מציאות היבבה בעת מתן תורה, ואין משמעות למה שהשתנה לאחר מכן, או שמא יש לייבב כפי המקובל בכל דור ודור. אולם הבנה זו אינה מוכרחת, ואפשר לפרש את דברי הריטב"א באופנים אחרים, כמוזכר לעיל.

אם נקבל הבנה זו, שאופי היבבה בעת מתן תורה מחייב צורת תקיעה מסוימת לדורות, עלינו לומר שכאשר התורה ציוותה לעשות מעשה מסוים, באופן שבעת נתינת התורה היתה לו תוצאה מוגדרת וברורה (כמו בענייננו, שכאשר התורה אמרה לייבב בשופר היה ברור לדור מקבלי התורה בדיוק מה לעשות), יש מקום לדון שההלכה נשארת לדורות כפי מצב העניינים בעת נתינת התורה. ואין

כא). וראה שו"ת אגרות משה (אבן העזר, חלק ב, סימן ג, ענף ב), שבתחילת דבריו העלה סברא זו על מנת לבאר את קביעות דיני הטריפות, ושוב חזר ודחה זאת.

הדבר דומה להלכה כללית, כמו פיקוח נפש וכדומה, שגם בעת מתן תורה לא היתה לה משמעות מוחלטת לגמרי, אלא היה הדבר נתון להבנת החכמים ולהערכת המציאות וכדומה.



### בשכבך ובקומך

כיוצא בכך אפשר לומר לגבי זמני שכיבה וקיימה בקריאת שמע (ראה לעיל פרק ב), שאין הם תלויים בזמני השכיבה והקיימה בכל דור ודור, כי אמנם זמן קריאת שמע תלוי בעצם השכיבה והקיימה, אך הוא תלוי בזמני השכיבה והקיימה בעת נתינת התורה. גם במקרה זה עלינו להוסיף, שכאשר התורה אמרה 'בשכבך ובקומך', היתה לכך משמעות ברורה בעת מתן תורה, בשונה מהלכות כלליות אחרות. ויש לציין שגם הבנה זו בקביעות זמני קריאת שמע אינה מוכרחת, כמבואר לעיל שם.



### טריפות במשנת החזון איש

לעיל, פרק א, הבאנו את דברי הרמב"ם (שחיטה י, יב-יג), שדיני הטריפות תלויים לגמרי במציאות שהבהמה אינה יכולה לחיות, כאשר לכאורה לפי דבריו היה צריך לשנות את הדינים לפי מצב העניינים בכל דור ודור.

אמנם ידועים דברי החזון איש (יורה דעה, סימן ה, ס"ק ג, וראה אבן העזר, סימן כז), שכתב בדעת הרמב"ם, שדיני הטריפות נקבעו לפי מצב המציאות באלפיים שנה תורה (ראה עבודה זרה ט, א), ובעת חתימת התלמוד שהוא סוף הוראה (בבא מציעא פו, א), ומה שהיה מביא למיתת הבהמה אז, נחשב לטריפה גם אם בימינו המציאות שונה. הרי שאע"פ שבוודאי עיקר ההלכה של טריפות מיוסדת על עניין מציאותי, של חיסרון בגוף הבהמה הגורם למותה, בכל זאת ההלכה נקבעה לדורות באופן שאינו משתנה<sup>22</sup>.

ונראה מדברי החזון איש, שחז"ל לא החליטו וקבעו לדורות שמקרים מסוימים יטריפו את הבהמה, אלא שהם פירטו לנו את מציאות הטריפות בזמנם, ובדרך ממילא נעשתה הלכה זו כהלכה לדורות. כלומר, שיש משמעות למצב העניינים בעת חתימת התלמוד.

ובמבט שטחי יש לשמוע מדבריו, שיש משמעות למצב המציאותי בעת נתינת התורה, או בעת שנתקנה תקנה. אמנם אליבא דאמת דברי החזון איש תלויים במצב של סוף הוראה ואלפיים שנה תורה.

ונראה בהבנת דברי החזון איש, שסברתו אמורה דווקא לפי מצב העניינים בסוף תקופת ההוראה, ואין משמעות למצב העניינים בעת נתינת התורה. וסיבת הדבר, כי המצב של סוף הוראה עניינו, שמאז אין אפשרות לחדש חידושים מהותיים בהלכה, ושינוי דיני הטריפות, המצריך שיקול דעת מעמיק ביותר, הוא חידוש מופלג שאינו מתאים למצבם של הדורות שבאו

כב). והראני אחי הר"ב, שבספר מנחת אשר (דברים סימן י, אות ו) ביאר על פי דרכו של החזון איש גם את ההלכה של ובשכבך ובקומך. וראה גם שם, בראשית (סימן ט, אות ד), לגבי קריאת שמע ושיעור שווה פרוטה.

אחר אלפיים שנה תורה. וכיון שכך מבינים אנו שאין בידינו לשנות הלכות אלו, ורצון ה' הוא שהן תישארנה כמות שהיו בשעה שהיו ראויים להורות<sup>31</sup>.

ולפי האמור יש לצמצם את דברי החזון איש רק לשינויים שיש בהם צורך בשיקול דעת מעמיק, באופן שנראה שאינו בסמכות הדורות שבאו לאחר תקופת סוף הוראה.

[ועדיין סברת החזון איש נראית מחודשת. וראה דרשות בית ישי (סימן טו, עמ' קכו ואילך), שתמה כיצד אפשר לבנות על המאמר אלפים שנה תורה – שהתפרש באופנים אחרים ע"י הראשונים (ראה למשל רש"י סנהדרין צז, א) – הגדרה כה מחודשת].



### מיטלטל מלא וריקן

שנינו במסכת כלים (פרק טו, משנה א), שכלי שיש בו ארבעים סאה אינו מקבל טומאה. והטעם לכך מפני שהוקשו לשק המיטלטל מלא וריקן (עין שבת פג, ב, ועוד). ובחידושי הריטב"א (שבת לה, א, ד"ה ארבעים) כתב: 'והקשה הראב"ד ז"ל פחות מארבעים סאה בלח למה הוא טמא, משום דהו"ל כלי המטלטל מלא וריקן דומיא דשק, והיאך אפשר לשום אדם לטלטל לכלי גדול כזה שהוא מלא. ות"ל דהכא (ש)התורה שיערה באותן הדורות של מתן תורה שהיו גבורי כח'.

והנה בפשטות נראה שעניין מיטלטל מלא וריקן אינו שיעור גודל גרידא, אלא מסמל קביעות, שהרי אי אפשר לטלטלו, ודבר קבוע אינו מקבל טומאה. ולפי זה חידוש הוא לומר שייקבע העניין לפי עת מתן תורה. וראה שיעורי רבינו יחיאל מיכל (כלים פרק טו, משנה א, עמוד קט-ק), שהוכיח מדברי הריטב"א ששיעור זה הוא שיעור של גודל, שאל"כ תמוה הדבר מפני מה יהיה הדבר תלוי בדור המדבר.



### שיעורי תורה

הזכרנו לעיל פרק ב, את הדעות השונות בשאלה אם שיעורי תורה תלויים בשיעורי הזיתים והביצים שבזמננו, או בשיעוריהם בעת מתן תורה. וראיתי בספר מדות ושיעורי תורה, לרב חיים פ. בניש, פרק ב, אות ה-ח, שפירט את הדעות השונות בנושא זה. ובהערה 37 כתב לדון שההלכות נקבעות לפי המצב המציאותי בעת מתן תורה: 'ולכאורה יש ראיה לזה מדברי הריטב"א שבת (צ"ל: עירובין) יד, ב, שכתב לענין כלי המטלטל מלא וריקן: 'ויש לומר כי לפי דור המדבר שיער הכתוב כשאמר דומיא דשק, שאפילו בינונים שבהם נושאים משא כזה להדיא, כי

כג). והשווה שו"ת רבי בצלאל אשכנזי (סימן א): 'מי שחולק על דבריהם באומרו שרבינא ורב אשי סוף הוראה ואין להורות הוראה אחרת מכח פלפול חדש במשנה אלא במה שדברו הם הא ודאי דרוח אחרת עמו ודמי למאן דאמר הרי תורה כרוכה ומונחת בקרן זוית וכו' גם זה אומר הרי הגמרא כרוך ומונח כל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד. והנכון מה שפירש רש"י ז"ל בסוף הוראה בפרק הפועלים. ועיקר הדברים שעד רבינא ורב אשי שלא חברו הגמרא על הסדר היו אחרונים האמוראים חולקים על הראשונים ואמרי הלכה כבתראי. אבל מרב אשי ורבינא ואילך שחיברו הגמרא אין אדם רשאי לחלוק עליהם מעתה. אבל לחדש דינים במה שלא דברו הם רשאים הן וכל החולק על דבריהם כחולק על האמוראים וחייב מיתה'.

גבורים היו. ויש לעיין ממש"כ הריטב"א בגמרא ראש השנה לד, א דתרועה לפי הדור. ונראה דכיון דנתנו חז"ל שיעור במדת המטלטל אין השיעור משתנה בשינוי הדור, וכמו שיעור מקוה ג' אמות, שאפילו תשתנה קומת האדם (ומדת האמות תשאר כמקודם) השיעור במקומו עומד. שוב עיינתי בריטב"א ראש השנה שם, ויתכן שהפירוש הוא היות והיבבה משתנה עם הדורות, מספקא להו לחז"ל מהי היבבה שהיתה בזמן מתן תורה.

ובעיקר השאלה לגבי שיעורי תורה, ראה לעיל פרק ב. וכבר התייחסנו לעיל בפרק זה לשתי הראיות שנכללו בדבריו (דברי הריטב"א לגבי מיטלטל מלא וריקן ולגבי התרועה).



### שם הדבר לפי מתן תורה – ביטול ברוב ושינוי השם

בחוות דעת (סימן צח, ס"ק ג, ד"ה ומעתה נבאר, עפ"י הרשב"א חולין צח, ב, ד"ה אביי) כתב, לגבי ביטול ברוב, שהגדרת המינים (לעניין מין במינו ומין בשאינו מינו), התלויה בשם ולא בטעם, נקבעה עפ"י שמות הדברים בעת מתן תורה. וכך כתב בנתיבות המשפט (סימן שנג, ס"ק א) לגבי שינוי השם (ושם דבריו הם בניגוד לשיטת הש"ך, שם, ס"ק א).

אולם אפשר היה לומר, שאין חשיבות לשינוי שם בעלמא, הנקבע לפעמים עפ"י סיבות של מה בכך, אלא אנו סומכים בזה על הבחנת התורה הכוללת דברים שונים בשם אחד, או נותנת שמות שונים. ולפי זה הדברים אינם שייכים לענייננו כלל.

אמנם לשון החוות דעת שם היא: 'דהרשב"א וזה"ר"ן בשם הראב"ד סברי דאזלינן בתר לשון התורה, וכיון דמין במינו הוא מדאורייתא, והיה להן שם אחד בשעת מתן תורה, ובאת התורה והקפידה עליו לומר מין במינו לא בטיל, אזלינן בתר שם של תורה"'.<sup>1</sup>

אולם לפום ריהטא הדברים נראים תמוהים, שהרי לכאורה התורה לא הקפידה כלל על מינים פרטים, כך שנאמר, למשל, שאם בשעת מתן תורה היו הבשר והחלב נקראים בשם בשר, ממילא התורה הקפידה עליהם בעצמם. כי בפשטות התורה רק קבעה עיקרון מופשט על דברים ששמן שווה, ולא היתה כל התייחסות מעשית לפרטים מסוימים (וכמובן אין אפשרות להניח שהתורה הקפידה על מינים מסוימים, בלי קשר לשמן, והעובדה ששמן היה שווה בשעת מתן תורה היא מקרית בלבד).



### קביעת המינים לפי מתן תורה – כלאים

בשו"ת משפט כהן (סימן כד, אות ה, עמוד מח) כתב לגבי כלאים: 'ומסתברא מילתא שהענין תלוי בשעת מתן תורה וכהא דאביי (סוכה יג, א) כל שנשתנה שמו קודם מתן תורה ובאה תורה והקפידה עליו בידוע שיש לו שם לווי. וכה"ג דכתב הרמב"ם בפ"י מהלכות שחיטה הלכה יב

כד). מדברי הריטב"א שם נראה שכן היה השיעור בעת מתן תורה, וחז"ל רק גילו לנו את השיעור שהיה אז.

כה). וראה דברי הגר"ז גולדברג, במאמרו 'בענין טרפות שנאמרו למשה מסיני', ספר הזכרון למרן הגר"י פרנקל זצ"ל מכון ירושלים תשנ"ב עמוד תקן-תקנ, שבנה עפ"י דברי החות דעת ונתיבות המשפט הנ"ל, שדיני הטרפות יהיו תלויים במצב העניינים בעת מתן תורה.

ויג, דאין חוששין לידיעות ספרי הרפואות במה שהוא נגד כללי הטרפות. ויש לומר גם כן שאנו דנים הכל עפ"י מה שהיה בשעת מתן תורה, שזה אסרה תורה וזה התירה. ועיין מה שכתב במעדני יו"ט בפרק אלו טרפות סימן סז ס"ק ה. ויש לומר שמינים שהיו בשעת מתן תורה מחולקים, אע"פ שאחר כך נעשו דומין, מכל מקום נשארים הם באיסורם. וכן המינים המקובלים שאע"פ שדומין זה לזה כלאים זה בזה, משום שבשעת מתן תורה היו מחולקים, ואחר כך ע"י עבודה נשתנו, שמוכן הדבר שכשם שאפשר שישתנו ע"י עבודה ה"נ אפשר שישתנו ע"י עבודה, א"כ אותם שהיו שוין בשעת קבלת מצות בני נח, ואחר כך מאותו הזמן עד מתן תורה נשתנו, לישראל אסורין ולבני נח מותרין.

והנה, כעין שהערנו לעיל בסמוך על דברי החוות דעת, יש להעיר גם כאן, שהרי הלכות כלאים ניתנו בצורה מופשטת, שאין להכליא מין בשאינו מינו, והתוצאה הנובעת מכך תלויה בהבנת הלב ובהערכת מציאות, וקשה להבין מפני מה צורת תחולת ההלכה בפועל לפי דור מתן תורה תיקבע את ההלכה לדורות.

והדוגמאות שהביא לדבריו (מלבד הדוגמא מטריפות אליה התייחסנו לעיל), לא הבנתי בעניותי, כדלהלן.

בסוגיית שם לווי מבואר שאם התורה הזכירה שם דבר ולא ביארה בפירוש שגם הפרט שיש לו שם לווי בכלל, יש לנו להוכיח מכך שאין הוא בכלל ההלכה המוזכרת בתורה. אולם אם השם השתנה אחר מתן תורה, אין לנו הוכחה שהפרט בעל שם הלווי אינו בכלל ההלכה, שהרי התורה לא הוצרכה להדגיש שגם הוא בכלל ההלכה, כי גם הוא היה בכלל השם ההוא (ראה מהר"ם לובלין סוכה שם) [ולא זו בלבד שאין לנו הוכחה להוציאו מן הכלל, אלא אדרבה יש לנו הוכחה הפוכה מכך שהתורה לא טרחה להדגיש ולחדד שדווקא סוג מסוים מהמין שהוזכר בכלל ההלכה].

ונמצא שאין שום משקל אמתי לקריאת השם בעת מתן תורה, כך שנלמד מזה שקריאת שם לווי בעת מתן תורה היא הפוסלת ולא אחריה, וקריאת השם בעת מתן תורה רק נותנת לנו אמצעי לברר למה התכוונה התורה לפי שלשון התורה תואמת לדור מקבליה. [ויש להעיר עוד, שהסברא נותנת שעניין שם לווי אינו עניין עצמי כלל, אלא גילוי מילתא בעלמא אם דבר מסוים נכלל לגמרי בכלל חברו או לא, ולא מסתבר שקביעת הראייה תהיה לפי זמן מתן תורה דווקא].

מכל מקום נמצא שאין ללמוד מדברי הגמרא בסוכה שם שיש משמעות להלכה שהיתה נוהגת בעת מתן תורה.

כמו כן דברי המעדני יום טוב בחולין שם, אינם שייכים לענייננו. בדבריו שם מועלית סברא שהכלל 'כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, ויש שיש לו סנפיר ואין לו קשקשת', נאמר דווקא בדור מתן תורה, אולם לאחר מכן ייתכן שעל-ידי הכלאה ישתנה הדבר, עיין שם.



## נספח: הכללת מקרים חדשים בגזירות חז"ל

בפרק א נגענו בשאלה עד כמה ניתן להכליל בכלל גזרות חז"ל מקרים השווים לגמרי מבחינת הסברא, אלא שהמעשה שונה, ואינו נכלל באופן פשוט בהוראה המעשית. ויש להזכיר כמה דוגמאות בנושא זה:

א. אסרו חז"ל להשהות בשבת קדרה ע"ג כירה שהוסקה בגפת ועצים שמא יחתה (שבת לו, ב). והסכימו פוסקי זמננו שגם השהיית קדרה ע"ג כיריים של גז נכללת בכלל גזרה זו, שמא יגביה את האש על מנת למהר הבישול, על אף שפעולה זו אינה דומה לגמרי לחיתוי, והיה מקום להחשיבה כהוספת עצים (עיין שבות יצחק, בדיני שהיה וחזרה, ר"פ ז. עוד על שהייה בכיריים של גז – ראה אור לציון, חלק ב, פרק יז, בביאורים לסעיף א).

ב. אסרו חכמים, באופנים מסוימים, שמיעת כלי זמר (ראה אורח חיים, סימן תקס, סעיף ג). ויש שכתבו ששמיעת שירים ברדיו אינה בכלל כלי זמר, לפי שכלי זה שונה בכמה דברים משאר כלי זמר, ואע"פ שמצד הסברא אין הבדל בינו לבין שאר כלי זמר, מכל מקום כיון שלא היה בשעתו לא גזרו עליו (ראה שו"ת חלקת יעקב, חלק א, סימן סב, אות ב). אולם דעה זו לא התקבלה אצל שאר הפוסקים (ראה למשל שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק א, סימן קסו), אם כי אפשר שלדעתם הדבר נכלל בפשטות במונח 'כלי זמר'.

ג. כתבו התוספות (ביצה ל, א, ד"ה תנן): 'תנן אין מטפחין ואין מרקדין, פרש"י שמא יתקן כלי שיר. ומיהו לדידן שרי, דדוקא בימיהן שהיו בקיאים לעשות כלי שיר שייך למגור, אבל לדידן אין אנו בקיאים לעשות כלי שיר ולא שייך למגור'. ויש לדון אם בזמננו שיש מקום לחשוש שמתוך טיפוח וריקוד יבואו להפעיל מכשירי השמעת מוזיקה חשמליים (והוא דבר מצוי ביותר בימות החול, ואולי הרבה יותר מאשר תיקון כלי שיר בזמן חז"ל), קיים עדיין היתר זה. כי אע"פ שאין החשש לתיקון כלי שיר (שאינו בנוי מכשירים אלו), מכל מקום יש לחוש לאיסור דאורייתא (כפי המקובל) בהפעלת מכשירי חשמל.

ד. בספר שבות יצחק (בדיני שהיה וחזרה, פרק כא, אות א) כתב בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל, שלמד מהאיסור להיפנות בשדה ניר, שמא יבוא מתוך היסח הדעת להשוות גומות (עיין שבת פא, ב), לאסור לבישת שעון אלקטרוני בשבת, אם אכן יש רגילות להדליק בו תאורה מתוך היסח הדעת. וזו נראית הרחבה יתירה, שיש לדון בה רק מצד דברי החזון איש הנ"ל, שנמסרה לחכמי הדורות האפשרות להכליל בכלל גזירות חז"ל אופנים נוספים (שהרי לא מסתבר שכאשר אסרו חז"ל להיפנות בשדה ניר, נאסרו מאליהם כל מיני אופנים דומים, שכל הדמיון בינם לבין מקרה זה הוא באחוזי חשש המכשול מתוך התעסקות. וכי כיצד ההמון אמורים להקיש מעניין לעניין, בדברים שהדמיון ביניהם מופשט לגמרי, ומסור לשיקול דעת מעמיק, מה לקרב ומה לרחק).

ה. רבותינו האחרונים דנו לגבי בישולי נכרים בקיטור (ראה הרצאת השיטות בשו"ת יביע אומר, חלק ה, יורה דעה, סימן ט, אות ב). ובזר זהב על איסור והיתר (כלל מז, אות ד, מובא בדרכי תשובה סימן קיג, ס"ק טז) כתב: 'ובפרט שענין הבישול ע"י מכונת הקיטור הוא דבר שנתחדש עתה מקרוב, ושמא י"ל דלא היה בכלל גזירת חז"ל כשגזרו על בישולי נכרים'. ובשו"ת שבט הלוי (חלק ט, סימן קסב) השיג על סברא זו: 'פשוט דזה אינו, דלא פרטו אופני בישול, אלא כל פעולת בישול כדרכו

בכלל גזרה דחיתון' [ואמנם יש סברא אחרת להתיר, התלויה בשאלה אם חז"ל גזרו באופן מעשי, או לפי העיקרון. שכן מצאנו כמה אופנים הנחשבים בישול להלכות אחרות ולא לגבי בישולי נכרים: א. בירושלמי (נדרים פרק ו, הלכה א) מבואר שאין במעושה משום בישולי נכרים. ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג, סימן נח), שעל אף שלגבי שבת נחשב העישון בישול (ירושלמי שבת פרק ו, הלכה ב), מכל מקום בבישולי נכרים הקילו. ובטור (יורה דעה, סימן קיג, אות יג) כתב: 'ולא אסרו אלא בבישול שע"י האש, אבל שלא ע"י האש, אע"פ שמליח כרותח וכבוש כמבושל (חולין קיא, ב), שרי'. נמצא אם כך שהגדרת בישול לגבי בישולי נכרים אינה תלויה דווקא בהכשרת המאכל, אלא צריך בישול ע"י האש. וצריך לבאר, אם כך, מהי הגדרת הבישול לעניין זה. ובשו"ת שבט הלוי שם כתב: 'כל שנקרא עליו שם בישול כדרכו, הוא בכלל גזרה דבישול עכו"ם, והוציאו רק עישון ומליחה וכבוש דאינו בישול במציאות' (ומטעם זה אסר את הבישול בקיטור). ולכאורה נכללו בדבריו שתי סברות: צריך שהבישול יהיה כדרכו, וצריך גם שהתוצאה תהיה תוצאה רגילה של בישול. ואולם יש אחרונים שנראה מדבריהם שלא גזרו אלא בבישול על האש (וכפשוט לשון הטור הג"ל), ולפיכך התירו בישול בקיטור (ראה שו"ת שם אריה יורה דעה, סימן כב, בשם רב אחד - הובא בדרכי תשובה שם). ויש להטעים דבריהם, שעיקר מטרת חז"ל היתה לאסור בישול כדרכו, וכיון שבזמננו הבישול כדרכו היה על האש ממש, לא אסרו בפועל אלא בישול על האש (וראה עוד שו"ת מנחת אשר, חלק ג, סימן נד, אות ב).

וכבר מצאנו בדברי רבותינו הראשונים שאוסרים עשיית מעשה מסוים מדרבנן בהשוואה להלכה אחרת. ראה למשל תוספות (שבת מח, א, ד"ה הא) שכתבו: 'ואומר ר"י שאם נתקן חוטי הסרביל, אם הנקב רחב ויכול להכניסם בלא טורח שרי, כיון דעתיקי, ובלבד שיתנם בענין זה שלא יהא לחוש שמא יתקע, דבעניין שהוא רגילות לתקוע ולקשור נראה דאסורין להחזיר, כדאסרינן בריש כל הכלים (שם קכב, ב) החזרת שידה תיבה ומגדל גזירה שמא יתקע'. הרי שהשוו מדעתם בין שמא יקשור לשמא יתקע.

[ואולם מצאנו בכמה מקומות שחז"ל אסרו דבר מה, והתירו אופן מסוים מסיבה כל שהיא, ואע"פ שבטלה סיבת ההיתר נותר ההיתר במקומו. ולמרות שאם מצב הדברים בזמן חז"ל היה כמו במצבנו אנו בוודאי היו אוסרים זאת, בכל זאת אין הדבר נאסר (עיין היטב מגן אברהם סימן שא, ס"ק נח). ואפשר שכיון שהתירו בפירוש, אין לנו להכליל זאת בכלל האיסור, וצ"ת].

וראיתי בקובץ אוריתא (יח, עמוד קסב), בתשובת הג"ר אשר וייס שליט"א על בישול בתנור מיקרוגל, שצידד שיש להכליל חימום במיקרוגל בכלל גזרת בישול בתולדות חמה, ובתוך דבריו התייחס לנושא הכללי הנ"ל. ואלו דבריו: 'ולכאורה בישול זה אינו תולדות חמה ולא גרע מבישול בחמה עצמה, אך מאידך יש לטעון דכמו שגזרו תולדות חמה אטו תולדות אור דאתי לאחלוף, כמו"כ יש לגזור תנור זה אטו תנורים וכלי בישול ואפיה אחרים. ואף שיש מקום לבעל דין לחלוק דגזירה זו לא מצינו בדברי חז"ל ואין בכוונתנו להוסיף גזירות במה שלא גזרו הם, אך באמת אפשר דגם זה בכלל גזירת תולדות חמה. ובדברים רבים יש להסתפק בכעין זה ביחס לגזירות חז"ל בדברים שלא היו בזמננו בצורתם הנוכחית האם להכלילם בכלל גזירתם מצד דמיונם המהותי, או לומר דאין לך אלא גזירתם ועליהם אין להוסיף. ובכל כה"ג נטיית לבי דאין

להקל ורק לגדולי הפוסקים לדורותיהם בכח תורתם ובפלס שכלם הדק והזך היה בידם למתוח קו לקרב את זה ולרחק את זה, אבל אנו כאצבע בקירא בסברא ויש להחמיר בכל כיוצא בזה'. והנה כל הנ"ל הוא בגזרות חז"ל. אכן במנהגים הסברא נותנת ש'היכא דנהוג נהוג והיכא דלא נהוג לא נהוג', ואין מקום לכלול במנהג מסוים דבר הדומה לו מסברא כל עוד שלא נהגו כך בפועל. אמנם בדרך לימודי מצאתי מקרה בו ביקש אחד מחכמי ישראל לכלול במנהג מסוים איסור נוסף, למרות שלא נהגו בפועל באיסור השני, כדלהלן. המהרש"ל (בביאורו לטור, יורה דעה, סימן קצ, אות ב), כתב, שכיון שנהגו לאסור דם בתולים בקטנה שלא הגיע זמנה לראות, ממילא יש לאסור גם כתרם קטנה נשואה שלא הגיע זמנה לראות, אע"פ שלא נהגו כך (כך פירש הש"ך שם, ס"ק ג, בדעת מהרש"ל. אמנם ראה ב"ח שם). ולכאורה אין כוונת המהרש"ל שכל איסור דם בתולים הוא מחשש כתרם (כך שבכלל מאתם מנה, והמנהג להחמיר בדם בתולים כולל ממילא מנהג להחמיר בכתם), שהרי כבר שללו הראשונים אפשרות זו (ראה רא"ש, נדה פרק י, סימן א). וכנראה כוונתו להשוות ביניהם מסברא, שאם החמירו בקטנה בדם בתולים, כדי שלא לחלק בין קטנה לגדולה (השווה רא"ש שם), הוא הדין שיש להחמיר בכתם. ומשמע מזה שיש מקום לכלול במנהג מסוים איסור דומה, באופן שמהות המנהג היא קבלת חשש מופשט מסוים, ולא הנהגה מעשית בלבד. ועדיין צריך להתיישב בדברים.





הרב שלמה זאב פיק\*

מחבר ספר אהבת שלמה

## הגר"א והרמב"ם ופילוסופיה

מאז שקראתי את מאמרו של פרופ' ישראל יעקב דינסטג "האם התנגד הגר"א למשנתו הפילוסופית של הרמב"ם?"<sup>1</sup> בהיותי תלמיד בישיבה, הנושא מאד סקרן ומשך אותי. מאמר זה יסכם את עמדתו של הגר"א לפילוסופיה באופן כללי ולפילוסופיה של הרמב"ם במיוחד. אולי לא יהיה במאמר זה חידוש, שהרי החוקרים למיניהם כבר סיכמו את הדברים, אבל עצם הסיכום הוא חשוב לעצמו, אפילו אם אין בו חידוש. נוסף שלא נעסוק במאמר זה ביחס של הגר"א ללימוד חכמות כלליות ובמיוחד המדעים המדויקים, שאין מחלוקת שהגר"א בעצמו עסק בכמה מהם, ועודד את תלמידיו לרכוש בקיאות בהם.<sup>2</sup>

## א.

## מקורות לדיון בהיות דאביי ורבא ופרדס

למדנו במסכת סוכה דף כח ע"א [וכן הוא בב"ב קלד ע"א]:

אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה, תלמוד, הלכות ואגדות, דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, קלים וחמורים וגזרות שוות, תקופות וגמטריאות, שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים, משלות כובסין, משלות שועלים, דבר גדול ודבר קטן. דבר גדול - מעשה מרכבה, דבר קטן - הויות דאביי ורבא.

בסוגיה זו צריך לברר מה זה מעשה מרכבה ומה הכוונה שהויות דאביי ורבא הם דבר קטן.

והנה הרשב"ם במסכת בבא בתרא (קלד ע"א) פירש: "מעשה מרכבה - שביחזקאל" וממנו לר' אברהם אב"ד בפירושו למסכת בבא בתרא (שם): "מעשה מרכבה. לדרוש מעשה מרכבה דיחזקאל". דבריהם מתאימים לסוגיה במסכת חגיגה דף יג. וכן פירש ר' עובדיה מברטנורא בריש פ"ב שלמסכת חגיגה: "ולא במעשה מרכבה - שראה יחזקאל ושראה ישעיה". ואולי לזה התכוון הריטב"א בחידושו למסכת סוכה (כח ע"א): "תנו רבנן שמונים תלמידים היו לו להלל הזקן כו'".

\* לע"נ סבי ר' שלום ב"ר שלמה, נבל"ע א' ר"ח אדר, ל' שבט.

א. תלפיות, ד תמוז תש"ט, עמ' 253-268. העמוד האחרון של המאמר (עמ' 268) נכתב בהשראתו של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק זצ"ל ומתאר את היחס אל הגר"א לרמב"ם באופן כללי.

ב. לנושא זה עיין בספרו של בצלאל לנדוי, הגאון החסיד מוילנא, ירושלים תשל"ח, עמ' ריג-רכו; וכן מאמריהם של רפאל שוח"ט, "הגר"א מוילנא ולימוד החכמות הכלליות", בד"ד 2, חורף תשנ"ו, עמ' 89-106 [להלן: שוח"ט, בד"ד 2]; ישראל א' שפירא, "אסכולות חלוקות בשאלת תורה ומדעים ביית מדרשו של הגר"א", בד"ד 13, אלול תשס"ג עמ' 5-53 [להלן: שפירא, בד"ד 13].

דבר גדול מעשה מרכבה. פי' מרכבה העליונה הקדושה שלא נסתכלו בה נביאים מעולם וסודה ידוע לבעלי האמת".

נוסיף את דברי התפארת ישראל (יכין, חגיגה פרק ב, אות ה):

במרכבה. הוא סוד יותר נעלם ונשגב שנקרא "קבלה אלהית", דהיינו להתבונן בספירות, שהן הכלים והכחות שבהן פועל הקדוש ברוך הוא בעולמו, ולכן הן כביכול מרכבה לאין סוף ב"ה, וע"י התבוננת זה מציץ האדם מרחוק בעצם אלהות ומכיר מי הוא אביו שבשמים, וי"א דר"ל הלימוד להרכיב שמות הקדושים, להוציא בכחם פעולות חדשות בעולם, והוא הנקרא "קבלה מעשית":

מהן הויות דאביי ורבא? רש"י במסכת סוכה (כח ע"א) פירש: "כל איבעיא להו לאביי ורבא הוה מספקא להו, ובכולן נתן את לבו ונתן בהן טעם, ובימי אמוראים נשתכחו", וכעין זה בחידושי הריטב"א למסכת בבא בתרא (קלד ע"א): "דבר קטן הויות דאביי ורבא. פי' קרי דבר קטן לפי שהם פלפולים וחיידודים שהיו אומרים לפי שלא ירדו לסוף דעתם של תנאים, וריב"ז מרוב חכמתו היה אומר כל מה שיכול שום אדם לפרש ולדקדק". ממנו לרא"ה במסכת סוכה (כח ע"א): "דבר גדול מעשה מרכבה דבר קטן הויות דאביי ורבא. מאי דמספקא להו ומאי דסלקא בתיקו, הכל תירץ ונשתכח אחריו".

ולמה הן דבר קטן? פירש רא"ה במסכת סוכה (כח ע"א): "וקרי ליה דבר קטן [לגבי] מעשה מרכבה", כלומר שבאופן יחסי הם דבר קטן לעומת המעשה מרכבה. ועל פי דבריו פירש הריטב"א בחידושו לסוכה שם עם הרחבה:

דבר קטן הויות דאביי ורבא. פי' דבר קטן הוא לגבי מעשה מרכבה שאמרנו, ולגבי הא נמי לא קרי דבר קטן לתלמוד שהרי קדמו לכולם שלא הניח מקרא משנה ותלמוד הלכות ואגדות והם יתד שהכל תלוי בו, אלא הויות דאביי ורבא הם קושיות ותירוצין וספיקות שלהם שלא נתבררו להם מפני שלא ירדו לעומקן של תלמוד כחכמים הראשונים, ולפי שהיה זה מחסרון ידיעה קרי ליה דבר קטן בחכמת המשנה אבל גדול הוא מכל שאר חכמות הגוים, וזה הפירוש אמת ונכון לכל המאמין, ולא כמו שפירשו אחרים האלקים יכפר.

פירוש שזה דבר קטן ביחס למעשה מרכבה כמו שפירש הרא"ה, רבו, והוסיף עוד פירוש שהם דבר קטן בפרשנות המשנה מפני חסרון בדעתם, ועוד הפעם זה דבר יחסי למה שקדמו להם, שהרי החכמים הראשונים, התנאים, ידעו את הכל וביחס להם, היו להם ספיקות בפרשנות המשנה ולכן עקב מיעוט חכמתם זה דבר קטן. אלא צ"ע מי הם האחרים ופרשנותם שהריטב"א בא לשלול עד כדי כך שהם צריכים כפרה?

לפני שנברר שאלה זו, נזכיר את תחילת הסוגיה המפורסמת במסכת חגיגה (יד ע"ב): "תנו רבנן: ארבעה נכנסו בפרדס, ואלו הן: בן עזאי, ובן זומא, אחר, ורבי עקיבא... רש"י הסביר שם: "נכנסו לפרדס - עלו לרקיע על ידי שם". תוספות ד"ה נכנסו הסבירו שם: "כגון על ידי שם ולא עלו למעלה ממש אלא היה נראה להם כמו שעלו וכן פי' בערוך". רבינו חננאל פירש שם:

פי' כינוהו פרדס מעין ג"ע שהיא גנוזה לצדיקים כך אותו מקום הוא מקום בערבות שהנשמות של צדיקים צורות בו ומפורש בהיכלות שהיו החכמים הראוין למדה הזו מתפללין ומנקין עצמן מכל דבר טומאה וצמין ומטבלין ומטהרין והיו משתמשים בשמות וצופין בהיכלות ורואין [היאך] משמרות המלאכים במעמדם והיאך היכל אחרי היכל ולפני מהיכל.

אולם מפורסם פירושו של מהרש"א בחידושי אגדות שם: "ובספר ישן מצאתי וז"ל נכנסו לפרדס החכמה והיא חכמת א-להות", שלכאורה הכוונה לקבלה.

עוד מונח שצריך פרשנות הוא "מעשה בראשית", וכמו שלמדנו במשנה בריש פרק ב' של מסכת חגיגה. שיטת ר"ת הובא בתוספות חגיגה (יא ע"ב): "אין דורשין, במעשה בראשית - פי' ר"ת הוא שם מ"ב אותיות היוצא מבראשית ומפסוק של אחריו." פירוש יותר קלסי הוא של ר' עובדיה מברטנורא למשנה בריש פ"ב של מסכת חגיגה: "ולא במעשה בראשית - במעשה ששת ימי בראשית". וראה עוד תפארת ישראל (יכין, ריש פרק ב, אות ג): "במעשה בראשית. הוא סודות הקבלה, איך בתחלת הבריאה השתלשלו העולמות זה אחר זה, עד שנברא עולם הגשמי הזה".

## ב.

### שיטת הרמב"ם במעשה בראשית ומעשה מרכבה<sup>1</sup>

הנה הרמב"ם בהלכות יסודי התורה בפרק א-ב עסק בדיעת ה', איסור ע"ז, אחדות הבורא, ומצוות אהבת ה' ויראת ה'. בסוף פרק שני, בהלכה יא, כתב הרמב"ם: "דברים אלו שאמרנו בענין זה בשני פרקים אלו כמו טיפה מן הים הם ממה שצריך לבאר בענין זה, וביאור כל העיקרים שבשני פרקים אלו הוא הנקרא מעשה מרכבה". ובהלכות יסודי התורה (פ"ד ה"י) כתב הרמב"ם בסיכומו של פרקים ג' וד' הדין בגלגלים ובארבע יסודות: "כל הדברים האלו שדברנו בענין זה כבר מדלי הם ודברים עמוקים הם, אבל אינם כענין עומק פרק ראשון ושני, וביאור כל אלו הדברים שבפרק שלישי ורביעי הוא הנקרא מעשה בראשית...". הרי הרמב"ם פירש שמעשה מרכבה היא עניני יסודות האמונה עם מצוות אהבה ויראה, והוא הנקרא תיאולוגיה (או מטה-פיזיקה), ומעשה בראשית הוא יסודות הפיזיקה של זמנו של הרמב"ם.

אין לך סיכום יותר נאה לשיטת הרמב"ם בזה ממה שהרמב"ם כתב בעצמו בפירושו למשנה בריש פ"ב של מסכת חגיגה:

ושמע ממני אני מה שנתברר לי לפי דעתי ממה שעיינתי בו מדברי חכמים, והוא, שהם מכנים במעשה בראשית למדעי הטבע והמחקר בראשית הבריאה. וכוונתם במעשה מרכבה המדע האלהי והוא הדבור על כללות המציאות ועל מציאות הבורא ודעתו ותאוריו וחיוב הנמצאים ממנו והמלאכים והנפש והשכל הדבק באדם ומה שאחרי המות.

ג). דברי בפרק זה מבוססים על דברי הרב יצחק (איזידור) טברסקי זצ"ל במאמרו: "היבטים לא הלכתיים בספר 'משנה תורה'", בתוך ספרו כמעין המתגבר: הלכה ורוח ביצירת חכמי ימי הביניים, עורך, כרמי הורוביץ, ירושלים, תש"פ, עמ' 195-215.

המאירי הלך בעקבות הרמב"ם, במיוחד בבית הבחירה למסכת חגיגה (יא ע"ב):  
וענין מעשה בראשית הוא ידיעת חכמת הטבע ונכלל בה [ידיעת] שני עולמות ר"ל עולם היסודות ועולם הגלגלים ומעשה מרכבה האמור במשנה זו הוא ידיעת מה שאחר הטבע והוא עולם המלאכים ר"ל ידיעת אמתת מציאותם וידיעת מציאותו ית' ואחדותו לא שתהיה הכונה בהשגת הדברים על אמתתם  
אולם ר' עובדיה מברטנורא בפירושו למסכת חגיגה פרק ב, מ"א, הביא את שיטת הרמב"ם וחלק עליו:

ולא במעשה מרכבה - שראה יחזקאל ושראה ישעיה. ורמב"ם פירש, מעשה בראשית, החכמה הטבעית. ומעשה מרכבה, מציאות האל ותאוריו והמלאכים והנפש והשכל. ומה שיהיה אחר המות. ואין נראה לי שיקרא כל זה מעשה מרכבה, דא"כ חכמת המרכבה הוה ליה למתני, אלא מעשה מרכבה הוא שע"י הזכרת שמות של קדושה משתמשים בכתר, וצופין איך משמרות המלאכים במעמדן ואיך היכל לפנים מהיכל, כעין הסוכין ברוח הקודש.

בסיכומו של פרקים אלו כתב הרמב"ם (הלכות יסודי התורה, ד, יג):

ועניני ארבעה פרקים אלו שבחמש מצות האלו הם שחכמים הראשונים קוראין אותו פרדס כמו שאמרו ארבעה נכנסו לפרדס, ואף על פי שגדולי ישראל היו וחכמים גדולים היו לא כולם היה בהן כח לידע ולהשיג כל הדברים על בוריינן, ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר, ולחם ובשר הוא לידע האסור והמותר וכיוצא בהם משאר המצות, ואף על פי שדברים אלו דבר קטן קראו אותן חכמים שהרי אמרו חכמים דבר גדול מעשה מרכבה ודבר קטן הוויות דאביי ורבא, אעפ"כ ראויין הן להקדימן, שהן מיישבין דעתו של אדם תחלה, ועוד שהם הטובה הגדולה שהשפיע הקדוש ברוך הוא ליישוב העולם הזה כדי לנחול חיי העולם הבא, ואפשר שידעם הכל קטן וגדול איש ואשה בעל לב רחב ובעל לב קצר.

מעשה מרכבה ומעשה בראשית, ושניהם ביחד מהווים "פרדס", ואין כאן שום קשר לקבלה. כנראה שכך למד גם ר' אברהם מן ההר בפירושו למסכת חגיגה (יד ע"ב): "נכנסו לפרדס. לשון רבינו שלמה עלו לרקיע על ידי שם המפורש ע"כ. והעיקר לפרדס החכמות".

מה שיותר חשוב כאן הוא שהרמב"ם למד את דברי הגמרא בסוכה ובפ"ב באופן מילולי: ערך הוויות דאביי ורבא הם דבר קטן, משא"כ מעשה מרכבה הוא דבר גדול. אין כאן השוואה יחסית אלא ערכית, כפשטות לשון הגמרא. וכעת מבינים למי התכוון הריטב"א בסוף פירושו במסכת בסוכה הנ"ל: "... אבל גדול הוא מכל שאר חכמות הגוים, וזה הפירוש אמת ונכון לכל המאמין, ולא כמו שפירשו אחרים האלקים יכפר". וכן הבין הכסף משנה שהביא את דבריו על דברי הרמב"ם אלו. הכסף משנה הביא גם את דברי הר"ן שפירש כמו הריטב"א במסכת סוכה, והוסיף הר"ן ביקורת קשה על שיטת הרמב"ם:

וכתב הר"ן דבר קטן הוויות דאביי ורבא פי' משום דמעיקרא אמר שלא הניח מקרא ומשנה וכו' קרי להוויות דאביי ורבא דבר קטן. לפי שאין ספק שהתנאים הראשונים היו יודעים

המשנה על בוריה הוויות דהוו בתר הכי אביי ורבא לדבר קטן חשבינן להו, והרמב"ם כתב מה שרצה והלואי שלא נכתב.



## ג.

### דברי הרמ"א ומפרשי

דברי הרמב"ם האלו הובא ברמ"א בשולחן ערוך (יורה דעה, סימן רמו, סעיף ד):

ואין לאדם ללמוד כי אם מקרא, משנה וגמרא והפוסקים הנמשכים אחריהם, ובזה יקנה העולם הזה והעולם הבא, ו אבל לא בלמוד שאר חכמות. (ריב"ש סימן מ"ה ותלמידי רשב"א) [ח] ומ"מ מותר ללמוד באקראי בשאר חכמות, ובלבד שלא יהיו ספרי מינים, וזהו נקרא בין החכמים טיול בפרדס. ואין לאדם לטייל בפרדס רק לאחר שמלא כריסו בשר ויין, והוא לידע איסור והיתר ודיני המצות (רמב"ם סוף מדע ס"פ ד' מהל' יסודי התורה).

הרמ"א היה נאה דורש ונאה מקיים, וכמו שמצאנו בתשובה לקרובו, הרב שלמה לוריא, בעל ים של שלמה (שו"ת הרמ"א סימן ז):

ולכן גם אני אומר שמנוקה אני מעון זה. כי אף שהבאתי מקצת דברי אריסטו, מעידני עלי שמים וארץ שכל ימי לא עסקתי בשום ספר מספריו רק מה שעסקתי בספר המורה שיגעתי בו ומצאתי ת"ל, ושאר ספרי הטבע כשער השמים וכדומיהן, שחברו חז"ל ומהם כתבתי מה שכתבתי מדברי אריסטו. ואיך לא... והנה תשובתו בצדו על המקובלים כאשר מובן למעלתו ולא אפשר כי ידעתי שהכל גלוי למעלת אדוני. אני אומר על שתיהן כי שניהם כאחד טובים וצדיקים ילכו בהם וגו' ומ"מ אומר שסהדי במרומים שכל ימי לא עסקתי בזו רק בשבת ויו"ט וח"ה בשעה שבני אדם הולכים לטייל, וכל ימות החול אני עוסק כפי מיעוט השגתי במשנה ובתלמוד ובפוסקים ובפירושיהם, ושרי (לצורבא) [לצורבא] מרבנן לאודועי נפשיה.

הש"ך כבר העיר שם בס"ק ו שהרמ"א הרחיב את שיטת הרמב"ם:

אבל לא בלימוד שאר החכמות. כגון ספרי הפילוסופים ותכונה וחכמת הקבלה וכיוצא בהן ואין לשון הרב מתוקן שכתב וזהו נקרא בין החכמים טיול בפרדס כו' משמע שכל שאר החכמות זולת הש"ס נקרא טיול בפרדס ואינו כן שהרמב"ם כתב בספ"ד מהל' יסודי התורה שעניני מעשה בראשית ומעשה מרכבה הם שחכמים קוראים אותו פרדס כמ"ש (בפ' אין דורשין) ארבעה נכנסו לפרדס...

הנה, בביאור הגר"א לדבר הרמ"א (ס"ק יח), יש ביקורת קשה על הרמ"א ועל הרמב"ם (וממנו לרמ"א) שאין זה ההגדרה של פרדס, אלא זה סתרי תורה ולא כהגדרת הרמב"ם במעשה בראשית ומעשה מרכבה:

ומ"מ מותר כו' וזהו נקרא כו' ואין לאדם כו'. הוא מדברי הרמב"ם ומפרש שזהו ד' שנכנסו לפרדס ולכן נענשו שהיו כולם רכים בשנים חוץ מר"ע ואחר אמרו בגמ' (חגיגה ט"ו ב') מפני

שהיו ספרי מינים כו' ור"א אמר לא קשאי (שם י"ג א'). אבל לא ראו את הפרדס לא הוא ולא הרמב"ם.... ואמת שאין לאדם לטייל כו' כמ"ש בחגיגה י"ג א' אין מוסרין סתרי תורה כו' וכנ"ל.

הרי שהגר"א שלל את פירושם של הרמב"ם והרמ"א לפרדס, וכל דברי הרמב"ם שם בסוף פרק ד' של הל' יסודי תורה. האם שלילת פירושו של הרמב"ם היא שלילת הפילוסופיה בכללה או רק שלילת ההבנה שלהם בפרדס, שלפי הגר"א זה קבלה?



## ד.

### דברי הרמב"ם בעניין לחישה, דברי המחבר והגר"א

רמב"ם הלכות עבודה זרה פרק יא (על פי הנוסח הנמצא במהדורת שבתי פרנקל):

הלכה יא: מי שנשכו עקרב או נחש מותר ללחוש על מקום הנשיכה ואפילו בשבת כדי ליישב דעתו ולחזק לבו, אף על פי שאין הדבר מועיל כלום, הואיל ומסוכן הוא התיירו לו כדי שלא תטרף דעתו עליו.

הלכה טו: המכשף חייב סקילה, והוא שעשה מעשה כשפים, אבל האוחז את העינים והוא שיראה שעשה והוא לא עשה לוקה מכת מרדות, מפני שלא"ז זה שנאמר במכשף בכלל לא ימצא כך לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין הוא ואין לוקין עליו, שנאמר מכשפה לא תחיה.

הלכה טז: ודברים האלו כולן דברי שקר וכזב הן, והן שהטעו בהן עובדי כוכבים הקדמונים לגויי הארצות כדי שינהגו אחריהן, ואין ראוי לישראל שהם חכמים מחוכמים להמשך בהבלים אלו ולא להעלות על לב שיש בהן תעלה, שנאמר כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל, ונאמר כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו ואתה לא כן נתן לך י"י א-להיך:

כל המאמין בדברים אלו וכיוצא בהן ומחשב בלבו שהן אמת ודברי חכמה אבל התורה אסרה אותן אינן אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתן שלימה, אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה אלא תוהו והבל שנמשכו בהן חסרי הדעת ונטשו כל דרכי האמת בגללן, ומפני זה אמרה תורה כשהזהירה על כל אלו ההבלים תמים תהיה עם י"י א-להיך.

ברור שלפי שיטת הרמב"ם אין שום דבר אמיתי בלחשים ובכשפים, ובעלי חכמה (שבדרך כלל הם אנשים שלמדו פילוסופיה לפי הרמב"ם) יודעים דבר זה.

(ד). בקשר לשיטות הרמ"א בנושא זה, ראה דברי שוח"ט, בד"ד 2, עמ' 93, ועמ' 104 הע' 58.

(ה). ברוב כתבי תימן: "מפני שלא עשה. וזה שנאמר..."

לעניין נשיכת עקרב, השולחן ערוך ביורה דעה (ס' קעט ס"ו) פסק את דברי הרמב"ם: מי שנשכו עקרב מותר ללחוש עליו, ואפילו בשבת, ואף על פי שאין הדבר מועיל כלום הואיל ומסוכן הוא התירו, כדי שלא תטרף דעתו עליו. והנה הגר"א בביאורו (שם, ס"ק יג), מגיב על דברי הרמב"ם:

(יג) ואף על פי כו'. הרמב"ם וכ"כ בפי' המשנה לפ"ד דעבודת כוכבים אבל כל הבאים אחריו חלקו עליו שהרי הרבה לחשים נאמרו בגמרא והוא נמשך אחר הפילוסופיא הארורה ולכן כ' שכשפים ושמות ולחשים ושדים וקמיעות הכל הוא שקר אבל כבר הכו אותן על קדקדו שהרי מצינו הרבה מעשיות בגמ' ע"פ שמות וכשפים אמרה איהי מלתא ואסרתה לארבא אמרו כו' (שבת פ"א ב' חולין ק"ה ב') ובספ"ד מיתות ובירושלמי שם עובדא דר"א ור"י ובן בתירה וכן ר"ח ור"א דאיברו עיגלא תילתא ור' יהושע דאמר שם ואוקמיה בין שמיא לארעא (בכורות ח' ב') וכן אבישי בן צרויה (סנהדרין צ"ה א') והרבה כיוצא ואמרו (בספ"ד מיתות

1). פירוש המשנה לרמב"ם, מסכת עבודה, זרה פ"ד מ"ז:

ממה שראוי שתדעוהו, שהפילוסופים השלמים אינם מאמינים בטליסמאות, אלא צוחקים מהם ומאלה החושבים שיש להן השפעה. וביאור זה יאריך, ואמנם אמרתי זאת ליודעי שרוב בני האדם ואולי כולם מרומים בהם תרמית גדולה מאד, ובהרבה דברים מסוגם, ויחשבו דברים אמיתיים, ואינם כך. עד שהטובים החסידים מאנשי תורתנו חושבים שהם דברים אמיתיים אלא שהם אסורים בגלל התורה בלבד, ולא ידעו שהם דברים בטלים כוונם שהזהירה מהם התורה כמו שהזהירה מהשקר. והם דברים שזכו לפרסום רב אצל האומות, ושורש זה, הצאבה, והם העמים אשר יצא אברהם אבינו מכללם וחלק על דעותיהם הנפסדות במה שאצר ה' בליבו מן החכמה, והיו מגדלים את הכוכבים ומייחסים להם פעולות שאינן להם, והם אשר יסדו את גזירת הכוכבים והכישוף והלחשים והורדת הרוחניות ושיחות הכוכבים והשדים והקסם והניחוש לכל ריבוי מיניהם, ודרישת המתים, והרבה מאלה הענינים אשר שלפה התורה האמיתית חרבה עליהם וכתרה אותם, והם שורש עבודה זרה וענפה. וזה, שהכזב הראשון הוא גזירת הכוכבים, אשר מוכח במופת בחכמה הטבעית ביטול הקדמותיה הראשונות, באומנם כוכב פלוני מזלו רע ופלוני מזלו טוב, וחלק פלוני מן הגלגל מתאים לכוכב פלוני, ומתנגד לכוכב פלוני, עם היות הגלגל כולו גוף אחד שחלקיו דומים, אין ניגוד בהם ולא הרכבה. ואלו שתי ההקדמות הן עמוד גזירת הכוכבים, אשר אם יתאמת ביטולן, כמו שכבר התאמת, יתבטלו פרטיה עד האחרון שבהם. אחר כך הורכב כזב שני על זה הכזב הראשון, והן הטליסמאות, ואמרו שאם יהיה כוכב פלוני שמזלו טוב במקום פלוני המתאים לו, תיעשה צורה בתואר כך והיא תביא תועלת כך, ואם היה כוכב פלוני שמזלו רע במקום פלוני המתנגד לו, תיעשה צורה בתואר כך והיא תרחיק נזק כך, והתפשט זה הענין כפי התפשטות גזירת הכוכבים ומה שמיוחס להם מן הפרטים. אחר כך הורכב כזב שלישי על זה השני, והיא עבודה זרה, ונאמר שזאת הצורה אשר תיעשה במזל כך ועל מצבה פלונית אם יוקטר לה באופן פלוני ויתפללו אליה במילים כך וישתחוו לה, וכך וכך, הרי היא תפסיק נזק כוכב פלוני ותביא תועלת פלוני. ואלה הדברים כולם נעשו לצרכים, וזה, שבזמנים שעברו אוחדו בהם המדינות והוטעה בהם המון העם, ונאמר להם שתיקון ארצכם ומצביכם באלה הצורות, ושתקבצו לבתינהן, ותגדלו אלו הזקנים אשר ילמדו סודותיהן, והתקיימה בזה המלכות, והאמינו שהוא דבר אמיתי, והיו אומרים, זה דבר כוכב פלוני וזה דבר מזל פלוני, ויגדלו אותו וילכו אחריו ויאמינו בו, כמו שנאמין אנחנו בנביאים עליהם השלום מן השלימות והמעלה. הלא תראה איך קראם הכתוב נביאי הבעל ונביאי האשרה. ובאו חלשי השכל אחרי כן ומצאו אותם הספרים ואותם האמרים וחשבו שהם אמת ושבהם תועלת, ולא ידעו שהם כוונם שנעשו בזמן מסוים לתועלת עת. אמר ה' "אל תיראו מהם כי לא ידעו וגם הטיב אין אתם". וכבר ביארו החכמים שכל מה שיחשבו בו שהוא מפעולות אלו הטליסמאות, אמנם קורה במקרה, ומיוחס להן. וזה ענין פילוסופי אמיתי. וכן מצאתי להם הערה על גזירת הכוכבים שהיא נוהגת מנהג הניחוש, לא שהיא הסיבה כמו שחושבים הוברי שמים, אמרו, לא תנחשו, כגון אלו המנחשים בחולדה בעופות ובכוכבים. וזו היא סברת הפילוסופים בה. ואלה הדברים כולם אשר בדו הצאבה אין מהם בפילוסופית יוון לא מעט ולא הרבה. וכבר הארכתי גם כאן, אבל בענין של תועלת ותיקון אמונה, לפי שהאמונות התפלות של בני אדם בכוכבים ובטליסמאות אינן מעטות, וכבר נטשו בהן את התורה לגמרי בהאמינים באמיתותן.

חולין ז' ב') למה נקרא שמן כשפים כו' והתורה העידה ויהיו תנינים וע' זוהר שם וכן קמיעין בהרבה מקומות ולחשים רבו מלספר. והפלוסופיא הטתו ברוכ לקחה לפרש הגמרא הכל בדרך הלציי ולעקור אותם מפשטן וח"ו איני מאמין בהם ולא מהם ולא מהמונם אלא כל הדברים הם כפשטן אלא שיש בהם פנימיות לא פנימיות של בעלי הפלוסופיא שזורקין אותו לאשפה שהם חצוניות אלא של בעלי האמת.<sup>1</sup>

גם כאן רואים שהגר"א שלל את פרשנותו של הרמב"ם המבוססת על פילוסופיה, ולמעשה טוען שדברים אלו יש להם פנימיות שידועה לבעלי האמת, והכוונה לבעלי קבלה. גם כאן צריכים לשאול אם הגר"א התנגד לפילוסופיה רק במקום זה אבל לא שלל אותה לגמרי, או האם הוא שלל כל ענייני פילוסופיה.



## ה.

### האם הגר"א אכן כתב דברים אלו?

כאן יש להעיר, שיש דיון בין עורכי כתבי הגר"א והחוקרים - אם הגר"א השתמש בביטוי "הארורה" או בכלל כתב דברים אלו. למשל בשו"ע השלם, מהדרות פריעדמאן, ירושלים, מכון ירושלים תשע"א, יש הערה על המלה "הארורה" שנמצא בסוגריים מרובעים: "נוסף ע"פ מהדורת הורודנא, תקס"ו". ואכן הוא נמצא בבמהד' קעניגסברג תרי"ג אבל במהדורות רגילות של דפוס וילנא (ראם) המלה לא נמצאת. דפוס הורודנא יצא לאור ע"י ר' יהודה לייב ור' אברהם, בני הגר"א, בהסכמה של ר' מנחם משקלאב (שו"ט, בד"ד 2, עמ' 103, הע' 52).

והנה, ר' שמואל יוסף פין בספרו קריה נאמנה (וילנא תרע"ה, עמ' 160) הביא מכתב מר' צבי הירש קאצינעלינבויגען אליו ממה ששמע מר' משנה איליא" בעניין זה:

... שמעתי מפי הרב הגאון מוהר"ר טגשח איליער זל"ה שמה שכתב הנר"א בהלכות כישוף (שו"ע י"ד סימן קע"ט ס"ק י"ג) על הרמב"ם ז"ל שנמשך אחרי הפלוסופיא הארורה וכו' וכו' - אבל כבר הכו אותו על קדקדו וכו' וכו', וכמו כן מש"כ בהלכות כבוד רבו (שו"ע י"ד סי' רמ"ו ס"ק על דברי הרמ"א, "אבל לא ראו את הפרדס לא הוא ולא הרמב"ם וכו' יעוי"ש. שאינם דברי הגר"א, ומעולם לא יצא מעטו ומפיו הקדוש כאלה, ואיש אחר הציג כל זה בבאור הגר"א בשעת הדפסה, והוא היה מכיר את האיש ואת שיחו...".<sup>2</sup>

ז. כך בדפוס הורודנא, תקס"ו, אבל בדפוס וילנא: "ולא בפנימיות של בעלי הפילוסופיא שהם חצוניות, אלא של בעלי האמת" (שו"ט, בד"ד 2, עמ' 103, הע' 54).

ח. על אודות ר' מנשה מאיליא, ראה ספרו של יצחק ברוזיל, *Manasseh of Ilya: Precursor of Modernity Among the Jews of Eastern Europe*, ירושלים 1999; הרב אברהם קוסמן, "ס' פשר דבר' לרבי מנשה מאיליא - תלמיד הגר"א, ישורון, ה' תשנ"ט, עמ' קצא-קצט; תגובת הרב שריה דבליצקי זצ"ל, "אודות רבי מנשה מאיליא", ו' תשנ"ט, עמ' תשפז-תשצג; הרב דוד קמנצקי, "הגאון ר' מנשה מאיליא ז"ל", ישורון, כ', תשס"ח, עמ' תשפא-תשפז.

ט. ראה גם דברי בן-ציון כ"ץ, "תולדות השכלת היהודים ברוסיה", הזמן, 1903, ספר שלישי, תרס"ד, עמ' 18, מצוטט בשו"ט, בד"ד 2, עמ' 94.



לעומת זאת, בספר עליות אליהו של ר' יהושע השל לוויין (וילנא תרנ"ב, עמ' 24, ובמהדורה ירושלים תשמ"ט, עמ' מד), נמצא מכתב מר' שמואל לוריא מתענית אסתר תרכ"ח מוילנא:

כאשר חנן ה' את כבוד כתר"ה, להפיץ לאור החיבור הנפלא עליות אליהו, ולא אפון כי עוד יד כתר"ר נטויה להוסיף עוד כעזר ה' כהנה וכהנה, ממעלות תהלות הגאון החסיד זללה"ה וחיבוריו הקדושים ז"ל, ע"כ מצאתי חובה לנפשי לעורר את כבוד כתר"ר שי', להודיע בשער בת רבים, בחיבוריו הבאים אי"ה, כי מ"ש כביאורי הגר"א (יו"ד סי' קעט ס"ק י"ג) מ"ש הגאון ז"ל על הרמב"ם ז"ל, בענין כשוף ושדים וכו', וכבר הכו אותו על קדקדו כו', הן הן הדברים שזכינו לראות בגוף כי"ק של הגר"א ז"ל, [והם נמצאים באוצר כל כלי חמדה מגוף כי"ק, שת"י הרב הגביר החריף המפורסם מוהר"ש צוקערמאן ממאהליב. והרב הגאון המפורסם מוהר"ש זלמן ריבלין ז"ל, בהיותו זה כשנתים בבית הרה"ג, להתענג וליהנות מזיו אור נועם כי"ק הגר"א ז"ל, העיר את הרה"ג לחפוש אחר דבריו הנ"ל, מגוף כי"ק. ומצאנו וראינו כי הוא כתוב שמה אות באות, כמו שהוא נדפס בבאה"ג לפנינו]. ע"כ מ"ש [הרצ"ה ק"ב כספר קריה נאמנה (141) לדבר תועה על מסדרי הדברים מכי"ק הגר"א ז"ל, כי מפייהם ולא מפי כתבי הגר"א ז"ל יצאו הדברים האלו], אינה קריאה נאמנה, ושקר ענה. גם כמדומה לי שגם מה שהובא שם, אבל לא ראו את הפרדס כו' מובא בכי"ק, ומחשש הספק אעיין עוד הפעם ואודיעו אי"ה בהקדם. [בעיני ראיתי עתה בכי"ק, ואין בזה שום ספק כלל. שמואל לוריא החתום למטה] וה' ישרים חפצו וימלא לטונה מאווי לבבו, כנפש תדרשנו לטובה, משתחוה מול כתר"ה, ומודיעו נאמנ' לכבוד רבינו הגר"א זללה"ה זי"ע, ידידו הנאמן שמואל לוריא.

הרי לפנינו מחלוקת אם הגר"א אכן כתב את זה, וכבר סיכם הדברים ר' בצלאל לנדוי בספרו הגאון החסיד מוילנא (עמ' רטו-רטז, ובהערות עמ' רכג-רכד, וראה עוד מאמר של אלן בריל, "פרפראות לחכמה: כתבי הגר"א וטרמינולוגיה פילוסופית" [הגר"א ובית מדרשו, עורכים: מ' חלמיש, י' ריבלין, ר' שוח"ט, רמת-גן תשס"ג, עמ' 9-11 (באנגלית)], במאמר זה הוא דן בעבודת העורכים של כתבי הגר"א וההשפעה שלהם על שימוש במונחים פילוסופיים בכתבי הגר"א. נוסף את דברי שוח"ט (בד"ד 2, עמ' 104, הע' 76), שמצביע על העובדה שיו"ד הוצאת תקס"ו, מהדורת הורודנא, מלא טעויות, ראה דבריו שם".

## ו.

### שימוש במונחים פילוסופיים ע"י הגר"א בכתביו

השאלה שצריכה לדון בו, האם הגר"א התנגד ללימוד ושימוש בפילוסופיה באופן גורף, או רק במקומות בהם שהפילוסופיה התנגשה עם הקבלה וכמו בשני המקרים שהבאנו לעיל.

י. עוד בעניין זה, ראה דברי הרב שריה דבליצקי זצ"ל, הנ"ל, עמ' תשפז-תשפח; וכן במאמרו של הרב דוד קמנצקי הנ"ל, עמ' תשלח-תשלז, הע' 10 הטוען שדברי ר' מנשה מאיליא הם מזוייפים.

יא. פירוש אחר ל"פילוסופיה ארוה" נמצא במאמרו שפירא, בד"ד 13, עמ' 29-30.

לפנינו דוגמא שהגר"א השתמש עם מונחים פילוסופיים. הרמב"ם במלות ההגיון שלו, שער תשיעי כתב:

סבות הנמצאות ארבע, החומר והצורה והפועל והתכלית. דמיון זה בענינים המלאכותיים, הכסא, דרך משל, חמרו - העץ, ופועלו - הנגר, וצורתו - הריבוע, אם הוא מרובע; או השילוש, אם הוא משולש; או העיגול, אם הוא עגול; ותכליתו - הישיבה עליו. וכן הסייף, דרך משל, חמרו - הברזל, ופועלו - הנפח, וצורתו - האורך, ומעט הרוחב וחדוד הקצוות; ותכליתו - שיהרוג בו:

ואלו ארבע הסבות הן מבוארות ונראות בענינים המלאכותיים כולם. כי כל אומן, אמנם יצייר הצורה אשר צייר בחומר - מה, עץ היה או ברזל, או נחושת, או שעוה, או זכוכית; בעבור כוונה יכוון אותה בכלי ההוא.

וכן הוא ספר מורה הנבוכים חלק א פרק ט:

כבר התבאר בחכמה הטבעית המצא הסבות לכל מה שיש לו סבה ושהם ארבעה החומר, והצורה, והפועל, והתכלית, ושמם קרובים, ומהם רחוקים, וכל אחד מאלו הארבעה יקרא, סבה ועלה, ומדעותם אשר לא אחלוך אני עליהם, שהשם ית' הוא הפועל, והוא הצורה, והוא התכלית, ולזה אמרו שהוא יתעלה עלה וסבה שיכלול אלו השלש סבות, והוא שיהיה פועל העולם וצורתו ותכליתו,

ועיין עוד ספר מורה הנבוכים, חלק ג, פרק יג: "ואומר כי כבר באר אריסטו שבנינים הטבעיים יהיה הפועל והצורה והתכלית אחד..."

והנה באדרת אליהו לדברים פ"א פ"א, רואים שהגר"א מפרש על פי דברים אלו:

אשר דבר משה וגו'. פי' כי בכל דבר יש פועל ופעולה ונפעל ושורש. למשל הזרע שזורעין אותה היא הפעולה ואדם הזורע הוא הפועל ואדמה שזורעין בה היא נפעל. ושורש הכל הש"י ב"ה כי הוא סיבת כל הסבות והכל תלוי בו.

והנה מצאנו אותו רעיון בתחילת פירוש הגר"א למשלי א, א:

משלי בכל דבר יש חומר ופועל וצורה ותכלית כמ"ש כמה פעמים וכן הוא כאן משלי הוא החומר של הספר הזה. שלמה גו' הוא הפועל ואדמה שזורעין בה היא נפעל. ושורש הכל והתכלית הוא לקחת מוסר כי לא הלימוד עיקר אלא המעשה.

הגר"א חוזר על זה בפרק י, פסוק טז:

שבכל דבר הוא חומר וצורה ופועל ותכלית וכן הוא בדברי עה"ז והחומר והצורה הוא העצם והתואר שמחובר לעצם ופועל הוא האדם העושה הפעולה וע"י בא התכלית והפעולה אינו עקריות והוא ביגיעה אך העיקר הוא התכלית כמו התבואה החרישה וזריעה אינן עקריות אך התבואה הבא מזה הוא התכלית.

הדבר נמצא בליקוטי הגר"א, בסוף ספרא דצניעותא, ווילנא תרע"ג, לח ע"א: "ידוע שסוד שם הוי"ה ב"ה על ד' דברים חומר ופעולה וצורה ותכלית שהן שרשי כל הוי' שבעולם". הרי

הגר"א הכיר את המונחים האלו ממקורותיהם הפילוסופיים אבל בהמשך דבריו בספרא דצניעותא הם מקבלים פרשנות קבלית<sup>11</sup>.

עוד דוגמא היא שלש צורות של שכלים שבאדם הנמצא בפירוש הגר"א למשלי א, ג:  
ואלו השלשה הוא נגד שלשה שכלים שבאדם שכל העיוני שכל המחשבה שכל המעשה  
העיוני הוא בדרכי שמים בהילוך כוכבים ובמרכבה וכדומה ושכל המחשבה הוא להנהיג  
א"ע במידות ושכל המעשה הוא במעשה  
מקורו של הגר"א בניסוח זה הוא מדברי פירוש המשנה לרמב"ם מסכת אבות - שמונה פרקים  
פרק א:

והחלק השכלי - הוא הכח הנמצא לאדם, אשר בו ישכיל, ובו תהיה ההתבוננות, ובו יקנה  
החוכמות, ובו יבחין בין המגונה והנאה מן הפעולות. ואלו הפעולות, חלק מהן מעשי,  
וחלק עיוני. והמעשי, ממנו מלאכת, וממנו מחשבת. והעיוני, הוא אשר בו ידע האדם  
הנמצאות שאינן משתנות כפי מה שהן, ואלו הן אשר יקראו 'חכמות' סתם. והמלאכת, הוא  
הכח אשר בו נלמד המלאכות, כמו הנגרות, ועבודת האדמה, והרפואה והספנות.  
והמחשבת, הוא אשר בו יתבונן בדבר אשר ירצה לעשותו בעת אשר ירצה לעשותו, האם  
אפשר לעשותו אם לא, ואם אפשר - איך צריך שיעשה<sup>12</sup>.

ובפירושו למשלי ב, כא הוא אפילו מתייחס לדברי הרמב"ם בהל' דעות פ"ב, ה"א<sup>13</sup>:

היינו הישרים הם העובדין את ה' בשכל ובאמוד דעתם ומדותם אע"פ שהם יצאו מן הדרך  
המצוה כי כן צריך האדם כאשר רוצה לשבור אותו טבע ומדה א"א לשבור אלא בהרחקה  
עד הקצה האחרון שבאותה מדה וטבע ואין זו דרך טובה בהקצה האחרון לכן אמר ישכנו  
ארץ שאח"כ כאשר הורגלו בהן יחזור למיצוע כמ"ש הרמב"ם בהלכות דעות. ותמימים הם  
העובדין בתמימות ואינן סומכין על שכלם כלל הם הולכין תמיד בדרך המיצוע כפי אשר  
כתוב בתורה הם יותרו בה שלא יצאו כלל מן המיצוע.

הרמב"ם כבר הרחיב את הדיבור בעניין זה בפירושו למשנה לרמב"ם מסכת אבות - שמונה  
פרקים פרק ד:

הפעולות אשר הן טובות, הן הפעולות השוות, הממוצעות בין שני קצוות, ששניהם רע,  
האחד מהם ייתור, והאחר חיסור. והמעלות, הן תכונות נפשיות וקניינים, ממוצעים בין שני

(יב). ראה מאמרו של בריל הנ"ל, עמ' 11-16.

(יג). מקורו של הרמב"ם הוא אריסטו: *theoria, episteme, phronesis*, ראה בריל, עמ' 19.

(יד). רמב"ם, הלכות דעות, פ"ב ה"ב: "וכיצד היא רפואתם מי שהוא בעל חמה אומרים לו להנהיג עצמו שאם הוכה וקולל לא ירגיש כלל, וילך בדרך זו זמן מרובה עד שיתעקר החמה מלבו, ואם היה גבה לב ינהיג עצמו בבזיון הרבה וישב למטה מן הכל וילבש בלויי סחבות המבזות את לובשיהם וכיוצא בדברים אלו עד שיעקור גובה הלב ממנו ויחזור לדרך האמצעית שהוא דרך הטובה, ולכשיחזור לדרך האמצעית ילך בה כל ימיו, ועל קו זה יעשה בשאר כל הדעות אם היה רחוק לקצה האחד ירחיק עצמו לקצה השני וינהיג בו זמן רב עד שיחזור בו לדרך הטובה והיא מדה בינונית שבכל דעה ודעה".

תכונות רעות, האחת מהן יתירה והאחרת חסירה. ומן התכונות האלה יתחייבו הפעולות ההן.

הרי לפנינו שימושו של הגר"א בשביל הזהב או דרך האמצעית שהרמב"ם לקח מאריסטו<sup>1</sup>.

לסיכום, אמנם לגר"א הייתה ביקורת על הרמב"ם במקום שלפי דעתו הוא הרחיק לכת בשימוש בפילוסופיה לשלול את דברי חז"ל, כגון בהל' כישוף, או בפרשנות מונחים שהמסורת הצביע על פרשנות קבליים והרמב"ם העניק להם פרשנות פילוסופיים, אבל אי אפשר לומר שהגר"א שלל פילוסופיה לגמרי. הרי הוא הכיר במונחים פילוסופיים קלסיים והשתמש בהם בפירושו. אמנם יש שהוא נתן להם פרשנות קבלית, אבל הבסיס הוא דווקא בפילוסופיה יונית דרך הצינור של כתבי הרמב"ם. במסגרת זו יש להביא את דברי פאת השולחן (הקדמה, עמ' ה' טור ב): "ועל חכמת פילוסופיה אמר שלמדה לתכליתה, ולא הוציא ממנה רק שני דברים טובים והם שבעים כחות שבאדם ועוד דבר א' והשאר צריך להשליכה החוצה". אין כאן שלילת הפילוסופיה כשלעצמה, אבל אין תועלת. אמנם בדוגמאות שהבאנו רואים שהגר"א אכן השתמש במונחים פילוסופיים. אם כן, למה הגר"א כל כך שלל את דברי הרמב"ם בשני הדוגמאות בעניין כישוף ופרדס?

נראה שיש לקבל את דבריו של רפאל שוח"ט (בד"ד 2, עמ' 94-95) שיש לחלק בין יחסו של הגר"א לפילוסופיה לעומת יחסו של השימוש בפילוסופיה כמקור לראציונאליזם המציבה את השכל העל המסורת, ומעריכה את המסורת על פי קני מידה שכליים. הרמב"ם היה ראציונליסט, הוציא פשוטו של מקרא ע"י לוגיקה צרופה (אין יש יד או זרוע או אף להקב"ה), ואם היה לו ראייה ברורה היה מקבל שהעולם הוא עולם קדמון ואל נברא יש מעין (מורה נבוכים, חלק ב), ולא קיבל השימוש בקמעות וטליסמאות (פירוש למשנה ע"ז, פ"ד מ"ז). שים לב שבתחילת ספר המדע בהל' יסודי תורה, הרמב"ם מביא ראיית ראציונאליות למציאות ה' (פ"א הל' ב וג') ורק בהל' ו מביא פסוק לזה. וכן בעניין שאין לו גוף, בתחילת הל' ז' כותב הנימוקים ראציונאליים שאין לו גוף ומסיים את ההלכה בהבאת פסוק. משמע שיש עליונות לראציונאליזם על מקורות בתורה. בדיונו על ידיעת ה' ובחירה חפשיות, הרמב"ם כתב (הל' תשובה פ"ה ה"ה):

... אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם ואין הקדוש ברוך הוא מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך, ולא מפני קבלת הדת בלבד נודע דבר זה אלא בראיות ברורות מדברי החכמה...

לשיטה זו, שהפילוסופיה היא מקור לראציונאליזם שמשנה את ההלכה, התנגד הגר"א בתקיפות וייתכן שאפילו השתמש בביטוי "ארורה". אולם, לעצם הלימוד של פילוסופיה ייתכן שלגר"א היה לו הסתייגות או מטעם הפילוסופים עצמם או מן הסכנה, ובכל זאת הגר"א לא התנגד באופן עקרוני, ואפילו השתמש בו לפרשנות שלו.

טו. ראה הרחבת הדברים אצל בריל במאמרו הנ"ל.

דוגמא להסתייגות מן הפילוסופים עצמם נמצא בהקדמת ר' מנחם מנדל משקלאוו של לפירוש הגר"א לפרקי אבות:

אספרה אל חוק דבר אחד אשר שמעתי מפיו הקדוש כאשר ישבתי לפניו ונתגלגל לפניו הענין של החכם אריסטו<sup>10</sup>. ואמר רבינו הגאון שודאי הוא שהיה אריסטו<sup>11</sup> כופר מתחילה ועד סוף, שאילו בא לפני הייתי מראה לו סיבוב החמה והלבנה עם כוכביהם מאירים על השולחן הזה כאשר יאירו ברקיע השמים, ואיך היה מכחיש בדעתו לומר שהעולם מתנהג על פי הטבע, וכי היה מהנמנע לשמעון הצדיק שהיה בדורו להראות לו נפלאות רבות מגבורות ה' יתברך, אלא שהיה אריסטו<sup>12</sup> יודע רבנו ומכיון כו'.<sup>13</sup>

דוגמא לסכנה בדברי הפילוסופיה נמצא בפירושו של הגר"א למשלי ל, ט:

ראש ועושר וגו' כי המותר והמועט שניהם אינם טובים אף בדבר חכמה וכמ"ש כל שחכמתו מרובה ממעשיו כו' וגם אם נמעט חכמתו וקט שכלו עד שאינו מבין דרכי אמיתיות התורה היא ג"כ אינו טוב כי נדמה בעיניו שלא ימצא בתורתנו חכמה ונמאסה בעיניו לכפור בה והולך אחר חכמת הגוים ע"ז ונמצא כופר באלהי ישראל וזהו ראש כלומר רש בשכל...".

לאור דברינו שלמרות ההסתייגויות של הגר"א לפילוסופיה או מפני האישיים הקשויים לה או מפני הסכנה הכרוכה בה, באופן עקרוני הגר"א לא התנגד לפילוסופיה וראינו שאיך שהגר"א השתמש ברעיונות ומונחים פילוסופיים בפירושו<sup>14</sup>. ההתנגדות החרפה שלו היה לשימוש בפירושו של הרמב"ם למונח "פרדס" ושליטת דברי חז"ל בגלל עמדות פילוסופיות, במיוחד שיש לפרשם על פי קבלה. לאור זה, דברי ר' חיים מוואלאזין, בשם הגר"א מקבלים משמעות מיוחדת: "פילוסופיא. אמר רבינו שממקום שמסתים חכמת הפילוסופיא משם ולמעלה מתחיל חכמת הקבלה" (כתר רא"ש, סי' סא).



טז). חידושי הגר"א: ביאורי הגר"א, ליקוטי הגר"א, מסכת אבות, ערוך הרב י"א הלוי מובשוביץ, ירושלים, מוסד הרב קוק, תש"ע, עמ' 14.

יז). נוסף את פירוש הגר"א לספר ישעיהו שנמצא בביאור הגר"א, נביאים, מהד' הרב מ"י קצנלנבוגן, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשס"ו, עמ' פ, פירוש הגר"א לספר ישעיהו, ו: "כי נטשתה עמך. וגו' פירוש, בשביל הזכות שנטשת עמך, כמ"ש ושכחי עמך ובית אביך ויתאו המלך יפך. כי מלאו מקדם וגו', פירוש, בשביל שעמך מלאו מקדם לכן נטשת עמך וזכית לאור ה'. ואמר מקדם ועוננים וביילדי נכרים, המה פילוסופיא אלהית ולמודית וטבעית, ומקדם הוא אלהית כמ"ש מעונה אלהי קדם, ועוננים היינו יודעי לכוון השעות כמו הוברי שמים וילדי נכרים הוא טבעיות". והמהדיר הצביע בהע' 49, לדברי אבן שלמה, פרק יא אות ד, שכתב על פי דברי רבנו בפסוק זה: "בזכות שמתרחקים מאותן העוסקים בלימוד פילוסופיא אלהית, למודית, וטבעית יזכו לעתיד לבא לאור ה'".

יח). לגישה אחרת ליחס הגר"א לפילוסופיה, ראה שפירא, בד"ד 13.

# אוצר התולדות

♦ תולדות הרב מרדכי אקאלר ♦



הרב מאור אקלר

## תולדות הרב מרדכי אקאלר

אין ספק כי הרב מרדכי אקאלר רב האשכולות יהיה שמור בקרב עדתו כאחד המנהיגים הדגולים שקמו לה. ולא נחטא לאמת אם נאמר, כי יוכר גם בקרב כלל בני ישראל כאחד מעמודי התווך של ההיסטוריה היהודית הכללית, וחבל על דאבדין ולא משתכחין.\*

תחילת הישוב היהודי במשהאד היה עם שובו של שליט פרס נאדיר שאה בשנת ת"ק 1740]] ממסע כיבושים בהודו אשר חזר משם עטור בנצחונות ומלוה בשלל רב, את אוצרותיו הטמין בעיר כלאת הסמוכה למשהאד. מכיוון שלא סמך על ערביי המקום הפקיד את השמירה ביד היהודים, וזו הייתה תחילת היישוב היהודי בכלאת ובמשהאד. אחת מהמשפחות שהיוו את הגרעין הראשוני היו משפחת אקאלר.

עם מותו של השליט נאדר שאה השתנה היחס ליהודים מקצה לקצה, השיא היה ע"י עלילת דם שהעליל צעיר מוסלמי על היהודים, וכך היה המעשה:

בשנת התקצ"ט י"ב לחודש ניסן הוא יום 27 במרס 1839, יום חל בו אז מספד חוסיין להפרסים, היתה יהודיה חולה אשר פקד עליה הרופא לסוך בדם כלב. קרובי האשה מצאו כלב ויביאוהו אל חצרה ולא מלאם לבם להרוג אותו לזאת קראו נער פרסי אחד כי יקח שכרו להרוג הכלב, ויפלו ביניהם דין ודברים בגלל שכרו ויצא הנער החוצה ויצעק מרה כי הג'הודים הביאו כלב ויכנוהו בשם חוסיין, ויחפצו ממנו כי יהרוג את הכלב הזה להתקלס במספד התושבים. הקנאים האלו לא הרבו בחקירות על דבר היהודים שנואי נפשם ויקומו בחרבות וברמחים אשר בידם להתגודד בעת המספד כמשפט היום עד שפך דם ויחלו להרוג ביהודים ואחר אשר הרגו בהם כחמשים נפש<sup>2</sup> איש ואשה אז שתו עצות בנפשם להמיר כבודם, כי אז יסלחו לחטאתם. בתי הכנסיות נהרסו בעצם היום ההוא וספרי התורה נשרפו באש לבד מספר תורה אחד אשר עלה ביד היהודים להסתירו והנו אתם כיום הזה.<sup>3</sup>

מכיוון שהאיסלם אינו כופר בה"י קבלו על עצמם אחד בפה ואחד בלב את דת האיסלם.

(א). נינו הרב יוסף מוראדי, בסוף ההקדמה לסידורו [שינו משפחתם למוראדי על שמו].

(ב). יש כמה גירסאות לגבי כמות האנשים, כמו כן ידוע שכמה נערות נלקחו לבית המושל ל"ע.

(ג). אפרים ניימרק מסע בארץ הקדם ע' ז, בהמשך כתב שבכל ערי פרס אוכלים פת גויים למעט במשהד, וכן הביא את דברי החיד"א הידועים [עיין עליהם בנספח לס' יהודי איראן] שבכל ערי פרס לא יודעים להתפלל, וכתב שברור לו שדברים אלו לא נאמרו על העיר משהאד.

(ד). כמ"ש הרמב"ם באגרת השמד שבמקום פיקוח נפש שרי, לגבי כניסה למסגד ראה שו"ת יביע אומר ח"ז יו"ד סי' יב שכתב להתיר מטעם הנ"ל. וכידוע שיש חולקים בזה, ואכ"מ להכנס לנושאים ההלכתיים שבדבר.



היהודים למראית העין אכן נראו מוסלמים לכל דבר ושינו את שמם לשמות מוסלמיים, ואף כונו בכינוי 'ג'דיד אל איסלאם' שמשמעותו המוסלמים החדשים<sup>ה</sup>, אך בתוך ביתם שמרו מצוות בחשאי. וכך הוקמה מחתרת שכללה שני בתי כנסת וכן רבנים ששמשו גם כשוחטים ומוהלים בעת הצורך וכך ניהלו בסתר חיים יהודים תקינים<sup>ו</sup>.

לתוך מציאות כואבת זו בשנת תר"י נולד מולא מוראד לאביו ר' רפאל<sup>ז</sup>, שהיה מרבני העדה, לא היתה זו הפעם הראשונה שנאנסו בעל כורחם, מקובל במשפחה שהם מצאצאי אנוסי ספרד שהגרו לפרס וכך גלגלה ההשגחה שהם נאנסו בפעם השניה בעל כורחם.

בגיל רך הוא למד תקופה קצרה אצל חכמי דת את תורת האיסלם<sup>ח</sup>, ובדרך זו ידע את השפה הפרסית<sup>ט</sup>. בצעירותו למד תנ"ך אצל אביו ותוך שקדנות בלתי רגילה העשיר את ידיעותיו בלשון הקדש, ע"י השוואתה עם תנ"ך בתרגום לפרסית שהופץ בזמנו ע"י מיסיונרים, ובכוחות עצמו המשיך בלימוד המשנה והגמרא. לאחר מכן אף למד מפי חכמי העדה את ההלכות הנצרכות כסידור חופה וקידושין שחיטה ומילה וכו', את אשר למד, תרגם לשפת העדה ודרש בפני הקהל והוא צעיר לימים.

בהגיעו לפרקו נשא את מרת יוכבד ע"ה, אשר שמשה אותו בנאמנות וסייעה לו במלאכת הקודש.

בראותו את הסכנה הנשקפת לעדה הקטנה, החיה את יהדותה בסתר, אור עוז ובלילות חורף וכפור נדד מבית לבית ללמד את ילדי ישראל תורה ולחנכם במצוות, מתוך מסירות נפש ממש, מתחת לאפם של קנאי האיסלם אשר עקבו אחרי המוסלמים החדשים, לראות ולבדוק האם הם נאמנים לדתם החדשה או עדין יהודים הם.

בבית הכנסת שבו היה רב הקהילה [אשר שכן במרתף ביתו] היה מלמד את הנערים המצטיינים דינים והלכות, והם הפיצו את תורת רבם בקרב הציבור בבית הכנסת הנוסף, אשר היה במרתף ביתו של מולא אמינוף ולהמון העם.

בתקופה זו החלו לקיים בביהכ"ס שבמרתף ביתו ג' תפילות כסדרן מדי יום ביומו, הנשים היו שומרות בפתחי החצרות וכאשר חשו בתנועה חשודה היו מתריעות על כך, ומיד העבירו את ספרי הקודש מתחת לבגדיהן, והבריחום דרך גגות הרובע היהודי.

לבית הכנסת שבמרתף ביתו, היה הציבור מגיע מדי שבת בשבתו לשמוע את דרשת פרשת השבוע מפי הרב, שהיה מחזק את צאן מרעיתו להמשיך לקיים את המצוות תוך כדי מסירות

(ה). הייתה קבוצה מסויימת שנהיו מוסלמים גמורים.

(ו). היו משיאים ילדיהם בילדותם, בשבתות היו מעמידים ילדים בחנויות ואמרו להם שאבא לא נמצא, היו קונים בשר טרף וזורקים אותו וכן ידועים הרבה צורות הערמה שהיו מערימים על המוסלמים.

(ז). כך מקובל במשפחה ובס' יהודי המזרח בא"י בראיון עם הרב, כתב שנולד באדר תרט"ו.

(ח). בן נסים [בן משיח], קבור בבית הקברות היהודי במשהד, בית הקברות נהרס ב-1950 בידי הממשל האירני לצורך בניית בית ספר, בנים נוספים שהיו לר' רפאל הם יצחק ומשיח.

(ט). יש שמועה שחכמי דת מוסלמים היו שואלים אותו פרושים בתנ"ך ובספריהם.

(י). ידוע שידע אף רוסית ערבית ועברית וצרפתית.

נפש, ונהגו לאכול סעודה שלישית כל הציבור בצוותא, ולשמוע מפי הרב דברי אלוקים חיים, כמו כן בשבתות היה עורך ביקורים אצל משפחות האנוסים ואומר להם מדברי תורתו.

כרועה נאמן התמסר מולא מוראד גם לסייע לדלת העם ולקשיי יום, גייס כספים להכנסת כלה, סידר קידושין כדת וכדין בסתר, וכתב את הכתובות בכתב ידו<sup>1</sup>, אך בגלוי היו כותבים כתובה מוסלמית. ומכיוון שבית דין לא היה להם לא התגרשו כלל<sup>2</sup>.

בשנת תרמ"ג עלה על כסא הרבנות הרשמי<sup>3</sup>, וכרב העדה פסק עבור בני עדתו, סידר קידושין בסתר, מל את בני הקהילה, ובהיותו שוחט ובודק מומחה גם הבטיח שחיטה מהודרת, אך לא קבל שכר על כל פעולותיו למען הקהילה, כי אם התקיים מעסק פרטי שבו עסק מספר שעות ביום, בעוד שאת מרבית זמנו הקדיש ללימוד תורה ולצורכי ציבור. במקרים שבהם התעקש אדם לשלם לו את שכר טרחתו, נטלו וחילקו לעניי העדה.

היה ידוע כדמות מכובדת גם אצל המוסלמים, וזאת לאחר מעשה שהיה: יום אחד בשבתו בחנות נכנס אדם מוסלמי עשיר ושונא יהודים בשם האג'י מוג'לאל והתחיל לקלל ולגדפו, מולא מוראד לא הגיב אך אמר בשקט יותר לא תזכה לדרך בחנות שלי, ואכן לאחר זמן קצר האג'י מוג'לאל רכב על חמורו ונדקדק בידי המתחרה שלו ונפצע קשות, חמורו המשיך ללכת עד שהגיע לפתח חנותו של מולא מוראד ושם נפל ומת<sup>4</sup>.

עוד סיפור דומה לזה שמענו, פעם אחת היה במשהד שר ערבי שונא יהודים גדול, וביודעו שהיהודים נוהגים לחגוג בסתר את חג הפסח, ארגן לאותו היום משתה גדול וציוה לכל אנשי העיר ובתוכם הקהילה היהודית להגיע למשתה. בקהילה היהודית התהלכו בימים שלפני החג בפחד ובחשש גדול, כיצד יצליחו לקיים את חג הפסח כהלכתו, אולם מנהיגם מולא מוראד הרגיעם שאל להם לדאוג ועד פסח הכל יבוא על מקומו בשלום. ואכן יום לפני פסח אותו שר רכב על סוסו בגאווה ובתחושת נצחון על היהודים, אך לפתע הגיע למולו שר אחר בעיר שקנא בו על אותו משתה, והרגו, ולקהילה היהודית באה הרווחה ונתקיימו דברי הרב בצורה פלאית<sup>5</sup>. בני הקהילה נהגו לשלוח תרומות לא"י באופן קבוע, אך בקשו לא לשלוח אליהם שד"ר מפני הסכנה שיגלו שעדיין יהודים הם. וכמו שאנחנו מוצאים באגרות הראשל"צ היש"א ברכה זצ"ל<sup>6</sup> בין השנים התרנ"ה התרס"ג:

למעלת כבוד הרב העצום היקר והנכבד כמוהר"ר מרדכי אקאלר יצ"ו ראש קהילת ישראל בעי"ת משהד העי"א... מה מאד שמח ליבנו בשמענו מפי השד"ר בנימין הכהן את החלק

יא). כתובות אלו מצויות עד היום באוספים שונים, ובבית הספרים הלאומי בירושלים.

יב). בהגיעם לארץ בדורות המאוחרים לא ידעו ברבנות הראשית איך להתייחס אליהם כי לא ידעו איך וכמה שמרו מצוות. הרב הרצוג רצה לפוסלם אך כשנודע לו שלא עשו גירושין ודקדקו במצוות התורה. ע"ע בשו"ת אור לציון חלק ה בהלכות שחיטה שדן בכשרות השחיטה של קהילות מסוימות ובהערה כותב ששחיטת קהילת משהד כשרה לגמרי כי הם שמרו על יהדותם בסתר.

יג). בעדה היו עוד כמה וכמה רבני, מולא אמינוף ועוד, בשנת תרמ"ג רבינו נתמנה ע"י הקהילה לרב רשמי.

יד). יעקב אברהמי יו"ר הועד המרכזי לקהילת אנוסי משהד בשם אחיין המחבר דאש כרים.

טו). מפי הרב אפרים לוי פורסם ב'שיחת השבוע' [ובעוד מקומות] ע"י מישאל ורדי.

טז). חלק שלו וחלק של בניו - ארכיון ועד עדת הספרדים [75 110] בארכיון העיר ירושלים.

הגדול אשר לוקחים אחינו היקרים שבחו"ל בחיבת ציון עיר האלקים ונגע צרת הבת ירושלים בלבבם ובמלוא חפניים בלב שלם הניפו והרימו נדבתם לה' להחיות לב נדכאים שבהר ציון... והיינו מצפים כי ישא רגליו גם למחוז תהילה משהד כאשר חייבנו אותו אך הגיע בקשתכם ע"י טלגרף... כי יחדל מבוא עדיכם פן יזיק לכם בואו שם והבטחתם כי בע"ה תשתדלו לאסוף כסף הקודשים איש איש אשר ידבנו ליבו כברכת ה' עליו.

ובאגרת אחרת:

מה מאד התמרמר לבנו בקראנו דברי מכתבכם מהצרות הרבות המסוככות בצואריכם... נמס לבנו ובעיניי זולגות דמע המנו קולנו לפני שוכן מרום... ומנינו עשרה בטלנים כי ישפכו לכם בכל יום עש"ק בכותל המערבי'.

ועוד:

משהד, הרב מרדכי אקלר יצ"ו... כי ידענו כי תמיד אתם דואגים לטובת ציון... ויום יום נדבות... אף שבצער גדול ובגלות מר כי תבוא העת המאושרת כי בפרסום גדול ובקול המון תעבדו את ה' לעיני כל'.

בראותו את הצורך הגדול שבתרגום סידורי התפילה מלשון הקודש לפרסית, נטל על שכמו את מלאכת התרגום והפירוש. וכך תרגם את סידורי התפילה וערך אותם כשני סידורים נפרדים לימות החול וליום השבת, ובשנת התרס"ח שלח להדפיס את סידוריו בארץ ישראל הסידור נדפס ע"י הנגידים לבית אהרונף שממנו את ההדפסה לע"נ אביהם. הסידור נקרא בשם 'עבודת התמיד', ונד' בהסכמת הראשון לציון ר' אליהו מאיר פאניז'יל זצ"ל [- המרפ"א] שכתב בהסכמה בשבח יהודי משהד, וז"ל:

אשרי עין ראתה אלה איך אחינו הרצוצים והסחופים גם בארצות פזוריהם מרחוק, יזכרו את ה' דבוקים באהבתם ונשענים על חמלתו... ומה מאד נאווה תהלה לישר לב, רב פעלים, הרב המופלא כמוה"ר מרדכי אקלאר יצ"ו אשר השתדל לתרגם סדר התפילה גם לפרסית בעד אחינו האובדים והנדחים בארץ פרס.

לאחר מכן נדפסו גם תפס"ר לסליחות [תרפ"ז], הגדה של פסח, ומחזור לר"ה ויוה"כ [תרצ"ט]. בשנת תשל"ו הסידורים נדפסו שוב ע"י נכדיו ר' דוד ור' יוסף, במקום הסכמת המרפ"א הובאה הסכמת הראשון לציון הרב עובדיה יוסף זצ"ל וזה לשונו בקצור: '...אשר כוננו אצבעותיו בדעת ובתבונה הרב הצדיק, מזכה הרבים, דורש טוב לעמו, שמן תורק שמו, רבי

(יז). ועוד: 'למע"כ אחינו הרחמנים הגבירים וכו' נדיבי לב חובבי וכו' ה"ה יחידי סגולה ק"ק סרכס ובתוכם כתר תורה מע"כ הרב העצום והיקר והנעלה מרום וכו' כמוהר"ר מו' מרדכי אקלר יצ"ו יחד כולם וכו' אחינו מרחמינו לא נוכל לתאר בעט סופר אלפי התודות והברכות אשר יתרוצצו מתוך גרונינו היוצאות בקול כעשרת אלפים נפשות מאחיים שבהר ציון ת"ו ועוד כזאת והוסיפו 'ידענו כי תמיד אתם דואגים לטובת ציון קרית מועדינו... ובכל רגע אתם מקדישים ומעריצים את ה' הגדול והנורא השוכן בציון בצער גדול ובגלות מר' ועד 'למעלת כבוד הרבנים היקרים והנעלים פרי קודש הלולים העומדים על משמרת הקודש דק"ק משהד העי"א שלשה המה מטיב כמוהר"ר מרדכי אקאלר יצ"ו וכמוהר"ר יוסף בצל אמינוף יצ"ו וכמוהר"ר משה ב"ר דוד נסים דוידוף יצ"ו רבנים נכבדים... שקבלנו מאתם רובל כסף בצורך הסך חמשים ר"כ... אז יאיר ה' פניו אליכם וישבור עול גלות מעל צוארכם'.

מרדכי אקאלר זצ"ל רבם של אנוסי משהד'. סידורים אלו היוו הצלה לבני עדתו שלא ידעו כלל לקרא לשון הקודש, ובזכות סידורים אלו יכלו להעתיר ולהתפלל לקונם.

לאחר פעילותו הענפה חשקה נפשו לקיים מצות ישוב ארץ ישראל, ואכן רבנו בשנת התרפ"ז הצטרף לעולי רגל שהלכו למכה ולירושלים, ובמקום לחזור בחזרה לפרס נשאר בארץ ישראל תוך שהוא משאיר את בנו ר' רפאל אחריו להנהיג את הקהילה כאביו. בהגיעו לארץ הנהיג את בני עדתו אשר עלו לארץ לפניו, וכיהן כרב ביהכנ"ס 'חגי' אדוניה'. כמו כן היה דורש בבית הכנסת לעדת הבוכארים, שם גם היה לומד מדי יום ביומו עם תלמידי חכמים מעדת הבוכארים, ובפרט עם ח"ר אברהם תלמודי זצ"ל.

בארץ נשא אשה שניה, ואף היא שמה יוכבד, וכקודמתה שמשותו בנאמנות, נפטרה שנים רבות אחריו.

סילוקן של צדיקים עושה רושם ביום המר והנמהר יום ה' תמוז התרצ"ו נאסף ארון הקודש, ונתבקש רבנו לישיבה של מעלה רבנו נקבר בהר הזיתים בחלקת הקהילה המשהדית, על קברו נכתב בפשטות בה היה רגיל לחיות כל ימי חייו 'הצדיק הזקן הרב מרדכי בן רפאל אקאלר זצ"ל נפ' ה' תמוז תרצ"ו תנצב"ה"'.<sup>1</sup>

מולא מוראד השאיר אחריו זרע ישרים מבורך. בניו ר' רפאל [מולא רפי] ור' משה [נבי], וכן שתי בנות. מולא רפי אשר כיהן כרב אחריו, היה ידוע כבעל סמכות אצל השלטונות, והציל כמה וכמה פעמים את אחיו ע"י שתדלנות אצל השלטונות. באחת השבתות בעת קריאת התורה אחזו שיתוק, ונפל למשכב אשר ממנו לא קם, בשנת תש"ט בסיוע בניו עלה לא"י, ובכ"ט ניסן תש"י נלב"ע.<sup>2</sup> בניו רבים הם, בנו ר' דוד שמש את זקנו וליווהו במסעותיו בעולם, כיהן כגבאי בביהכנ"ס חגי אדוניה בשכונת הבוכארים.

בימים אלה צאצאיו מוציאים מחשכה לאורה את פרי חיבוריו שהיה ספון כמעט מאה שנה בכת"י, בכתב עברי – פרסי בלשון הקודש, חיבורו זה הוא דרשותיו שהיה נוהג לאומרם בשבתות לבני עדתו ספר זה הוא גם דברי עצמו וגם ליקוט מספרים רבים<sup>3</sup>, חידושים ומוסרים, דברי אלוקים חיים.

יח). רבנו נספד בעתון הארץ גיליון 5156.

יט). נשא את בת דודתו, רחל לבית נסים.

כ). מחמת שלטון הירדנים בהר הזיתים לא נקבר עם אביו.

כא). ספריו הרבים כנראה השיג במהלך מסעותיו לרוסיה וכן להודו ותורכמניסטן אשר שם היו מבני קהילתו שברחו לשם ובנו בית כנסת על שמו.

מקורות: אפריים ניימרק מסע בארץ הקדם; אמנון נצר 'קורות אנוסי משהד לפי יעקב דילמאניאן' בתוך פעמים 6; יצחק בן עמי 'יהדות במחתרת' בתוך קול סיני ב שבט תשכ"ב; גיורא פוזיילוב חכמיהם של יהודי פרס ואפגניסטן בערכו; עזריה לוי עדויות ותעודות לתולדות יהודי משהד; מ"ד גאון יהודי המזרח בארץ ישראל ח"ב ע' 116 706; נינו ר' דוד מוראדי בתוך קול סיני תשכ"ב ח ע' 174; דניאל צדיק 'יהודי איראן' בכמה מקומות [עיין מפתח]; יהודית מלכה 'כתבי יד לר' מרדכי אקאלר' עבודת סמינר בנושא הספר כחפץ; יצחק בן צבי מחקרים ומקורות ע' 334.

ידוע לנו שישנם עוד כתבים ממנו, סיפור מסעות, פרוש למסכת אבות ועוד, אך עקבותיהם  
אבדו, אנו פונים לציבור בבקשה שכל היודע על מקום מציאתם וכן על מידע נוסף על הרב הנ"ל  
שיודיענו<sup>2</sup> במהרה ושכמ"ה.



# הערות הקוראים

מכתב הגר"מ גיפטער ♦ מספר החומרים שניתנו למלאכת המשכן  
ומשמעותו ♦ כמה הערות בעניין הברכה על נרות חנוכה



## הערות הקוראים

### הערה על מכתב הגר"מ גיפטער (עמ' יב)

מש"כ "בדעתי לבוא לבוסטון, בע"ה, ביום ג' ח' טבת לבקורי השנתי ליום אחד ומשם לוואוסטער. ר' אהרן, יח', עסק ב"אשכח רברבי" ואני כדרכי ב"אשכח זוטרי שקיל" (ראה ב"ק מב, א).

על מה שכתבם בהערה הפתיחה, כנראה טעיתם. זה אינו מדבר על ר' אהרן קוטלר, כי אם על ר' אהרן פייפערמן, שהוא היה מאסף כסף גדול, ואילו ר' מרדכי גיפטר, כשהיה מאסף כסף לא עלה בידו לאסף סכום כה גדול...

יוסף סאוויצקי



### הערה על מאמרו של הרב אוריאל בנר "מספר החומרים שניתנו למלאכת

#### המשכן ומשמעותו" (עמוד רצ"ו)

תוספת קטנה לעניין הגר"א ובעל הטורים, שההבדל ביניהם כהוא מו שכתב בעל המאמר, אולם בימים אין הבדל.

ראה בעל הטורים (לו, ו) שכתב: יוה"כ של אותה שנה ה' יום ג' (י' תשרי), וביום ד' (יא) אמר להם מלאכת המשכן. והם הביאו לו בבקר בבקר, והיינו יום ה' (יב) ויום ו' (יג), ובשבת (יד) הכריזו שלא יביאו עוד.

והגר"א כתב שבי"ד נטלו כל חכם לב ממשה את הזהב וכו', ובט"ו התחילו לעשות.

משה אהרן



### הערה על המאמר "כמה הערות בעניין הברכה על נרות חנוכה" להגר"א

#### גנחובסקי (גיליון מ"ח עמוד ט')

בגיליון מ"ח הובאו דברי הגאון ר' אברהם גנחובסקי וצ"ל שדן איך תקנו להדליק נ"ח משום חשד, וכן איך יכול אדם לחזור ולהדליק נ"ח שכבה, למה שלא נחשוש לברכה לבטלה של הרוואה שיברך ע"ז ברכת הרוואה, והביא כדוגמה לכך את דברי הדובב מישרים לגבי ברכת האילנות על עץ של ערלה.

ויש לחלק בין הדברים, שבציון העץ שזה ערלה אין איזה עניין שלא לציין על העץ שהוא ערלה, ושפיר יל"ד שלמה שלא יציין שהעץ ערלה ובכך ימנע את האנשים מברכה לבטלה, אבל לגבי הדלקת נ"ח משום חשד, וגם לגבי לחזור ולהדליק אף שכבה, שם יש עניין של מצוה



בהדלקה או מצד שלא יהיה חשד, או מצד שאף שכבה אין זקוק לו, אבל יש עניין שידלק כל הזמן, ובוה י"ל שלא נאמר שיפסיד וימנע מלקיים את המצוה באופן מושלם בגלל חשש שאחרים יברכו ברכה לבטלה.

אמנם נראה שא"צ להגיע לזה, ונראה לדון שמי שמברך ברכת הרואה על נר שהודלק מפני החשד או על נר חנוכה שהודלק אחר שכבה, קיים מצוות ברכת הרואה ואין כאן ברכה לבטלה, שנראה שכיון שיש שם של "נר חנוכה" על הנר שהדליק (וכמו שנראה שגם על נר שהודלק מפני החשד וגם על נ"ח שהדליק אחר שכבה אסור להשתמש באור זה וכמו כל נ"ח) מקיים בזה מצוות ברכת הרואה אף שאינו נר של "חיוב נ"ח" מ"מ זה נר של "מצות נ"ח" וגם ע"ז נתקן ברכת הרואה.



## **כתובת המחברים למשלוח הערות:**

**הרב יעקב דוד אילן**  
**[ilanyakov@bezeqint.net](mailto:ilanyakov@bezeqint.net)**

**הרב יוסף יונה**  
**[8323096@gmail.com](mailto:8323096@gmail.com)**

**הרב עמיחי כנרתי**  
**[esa@etrog.net.il](mailto:esa@etrog.net.il)**

**הרב יעקב חזן**  
**[jacovha5@gmail.com](mailto:jacovha5@gmail.com)**

**הרב אפרים כחלון**  
**[rabbiefraim@beezrathashem.org](mailto:rabbiefraim@beezrathashem.org)**

**הרב יואל שילה**  
**[shiloyoel@gmail.com](mailto:shiloyoel@gmail.com)**

**הרב מאור אקלר**  
**[maoraklar@gmail.com](mailto:maoraklar@gmail.com)**