

בס"ד

ירחון

# האוצר

אייר ה'תשפ"א

גיליון נ"ב

## 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 הגזים =

ה הלכות רבי יצחק אבן גיאת: הלכות חדש וספירת העומר  
הרב עדיאל ברויאר

ט מכתב מהגר"י ליפשיץ לאביו בעל תפארת ישראל - בעניינים שונים  
הגאון רבי ברוך יצחק ליפשיץ זצ"ל

הספד בקצרה על הגאון האמיתי צדיק מפורסם בחסידותו וגמ"ח הגאון מרן רא"ח מייזל  
זצוקל"ה  
הגאון רבי שמריהו יצחק בלאך זצ"ל

כד אמר מוריד הגשם בימות החמה ותיקן בתוך כדי דיבור, וביאור בפירוש רשב"ם על התורה ...  
הגאון רבי שמואל יצחק יפה זצ"ל

## = שרי החמישים =

כט קריעה לאבל ע"י גוי  
רבי יצחק זילברשטיין

לא שלמי שמחה  
רבי יהושע העשיל אייכנשטיין

מא ביאור שיטת הלכות גדולות בספירת העומר וראיתו מקצירת העומר  
רבי יעקב דוד אילן

## = אוצר הזמנים =

מט טעם ספר החינוך למצוות ספירת העומר  
הרב עמיחי כנרתי

נה מפסח ועד עצרת  
הרב איתן אברהם קליין

# מפתח האוצר

## = אוצר אורח חיים =

הקדמת הציצית לתפילין והטעם לזה ..... סד הרב שמואל אריה ישמח

בדין טלטול בגד רטוב בשבת ..... עא הרב מצליח חי מאזוז

הבנת מהות מלאכת לש, ובירור גדריו גיבול בדבר שאינו כ"ג ..... פה הרב ישי שוב

מזיגה בארבע כוסות ..... קכז הרב עידוא אלבה - הרב עמנואל מולקנדוב

הערות וקושיות: בענייני ברכת האילנות [השלמה לגליון קודם] \* הערה בענין ברכת שככה לו בעולמו \* שמיעת צ' פעמים הזכרות ובקשות גשמים וטל - הרב פנחס בן אהרון ..... קלו

## = אוצר יורה דעה =

נתנו בשר שלא נמלח במים רותחים, ואין ששים במים כנגדו, האם אפשר לסמוך על חליטה ולהתיר התבשיל והבשר? ..... קמ הרב אמיר ולר

דיני קדימה בנתינת חיסונים, והאם לחסן מחבלים היושבים בכלא ישראל ..... קנא הרב איתן קופיאצקי

הקפת הראש ..... קנו הרב יואל שילה

שרטוט הגווילים ..... קפט הרב אסף טימור

האם יש חיוב גניזה בציור לוחות הברית שנדפס על אריוזות מצה ..... רסח הרב יצחק מאזוז

ברכת להכניסו כשאין האבא יכול לברך, האם תברך האמא ..... רעא הרב מתתיהו גבאי

רמת חיוב הכהן לברר 'אזהרת כהנים' בבית חולים ..... רעט הרב אלחנן פרינץ

# מפתח האוצר

## = אוצר חושן משפט =

קביעת זהות בעל הבור לחיוב נזקיו \_\_\_\_\_ רצד  
הרב אליהו מרגליות

## = אוצר אבן העזר =

הנושא אשה לשם ממון שלא לשם שמים \_\_\_\_\_ שיב  
הרב אחיה ליפשיץ

קידושין צריכים כוונה? \_\_\_\_\_ שכא  
הרב יוסף שליט

## = אוצר חקר ועיון =

מצות הוכח תוכיח בזמן הזה \_\_\_\_\_ שלד  
הרב אפרים כחלון

## = אוצר הספרים =

חידושים ופנינים בספר הבגרות לרב שמואל בר חפני גאון \_\_\_\_\_ שסג  
הרב חיים אשר ברמן

ביאורים חדשים בדברי חזקוני \_\_\_\_\_ שפח  
הרב משה אהרן

הערות הקוראים \_\_\_\_\_ שיצו

בדיני פסח וענייני ליל הסדר \_\_\_\_\_ שיצו  
בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך \_\_\_\_\_ שיצו  
כפילת חצאי הפסוק אנא ה' הושיעה נא... \_\_\_\_\_ שיצט  
דין דילוג יום אחד בספירה \_\_\_\_\_ ת  
סיכום סוגיית תקרובת ע"ז \_\_\_\_\_ תג

כתובת המחברים למשלוח הערות \_\_\_\_\_ תד

## בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בַּהֲגָלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן נ"ב - אֵייר הַתּשַׁפ"א, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



יְדוּעִים דְּבָרֵי הַרְמַב"ן (וִיקְרָא כג, לו) עַל יְמֵי סְפִירַת הָעוֹמֵר: "וְהִימִים הַסְּפוּרִים בִּינְתֵימִים כַּחֲלוֹ שֶׁל הַמוֹעֵד בֵּין הָרָאשׁוֹן וְהַשְּׁמִינִי בַּחֲג".

וַיֵּשׁ לְהַמְתִּיק בֹּזֵה עַפ"ד חו"ל בִּירוּשָׁלַיִם (שֶׁבֶת פִּט"ו ה"ג): "לֹא נִיתְּנוּ שִׁבְתוֹת וַיָּמִים טוֹבִים אֲלֵא לַעֲסוֹק בָּהֶם בְּדְבָרֵי תּוֹרָה", וְהִכִּי נִמִּי יְמֵי סְפִירַת הָעוֹמֵר נֹעֲדוּ לְעִלְיָה בְּלִימוּד הַתּוֹרָה וְלַהֲכֵנָה לְזֶמֶן מֵתָן תּוֹרַתָּנוּ.



וְבֹזֵה הִנֵּנוּ עוֹמְדִים בַּפֶּתַח הַגִּילְיוֹן הַנ"ב, בּוּ יִבּוֹאוּ בְּרִינָה חִידוּשֵׁי תּוֹרָה מְעַנִּינֵי דְיוֹמָא וּבְכָל חֻלְקֵי הַתּוֹרָה:

**גְּנוּזִים** - הַלְכוֹת חֹדֶשׁ וּסְפִירַת הָעוֹמֵר שֶׁל רַבִּי יִצְחָק נ' גִּיאַת בַּהֲעֲתָקָה מִדְּוִיִּיקַת מַכְת"י, מִכְתָּב מִהַגְרַב"י לִיִּפְשִׁיץ לֵאבִיו בַּעַל הַתּפֹּאֶרֶת יִשְׂרָאֵל (פֶּרֶטִים עַל רִבְנוֹתוֹ בְּלֶאֱנֶדֶסְבֶּעֶרְג, בְּדִין כְּבוֹשׁ וּסְפֵק כְּבוֹשׁ בַּפֶּסַח, חֲנֻנ' בְּאִיסוּר מִשְׁהוּ וּבִיאוּר בַּגִּמ' סוּטָה), הַסֵּפֶד עַל הַגְרָא"ח מִיִּזְלֹל זצ"ל מַכְת"י הַג"ר שְׁמַרְיָהוּ יִצְחָק בְּלֶאֱךָ זצ"ל, מִכְתָּב מִהַגְרַש"י יִפֶּה רֶאֱב"ד תֵּל-אֲבִיב (בְּדִין מִי שֶׁאִמְרָ מוֹרִיד הַגֶּשֶׁם בַּיָּמֹת הַחֲמָה וְתִיקֵן בְּתוֹךְ כִּדִּיבּוֹר, וּבִיאוּר בִּפְיֹדֶשׁ רֶשֶׁב"ם עַל הַתּוֹרָה).

**שְׂרֵי הַחֲמִישִׁים** - עַל רֵאִיִּית הַבַּה"ג מִקְצִירַת הָעוֹמֵר לְשִׁיטָּתוֹ בְּעִנְיַן סְפִיָּה"ע, בַּסְתִּירָה בְּרַמְב"ם בְּשִׁאלָה אִם יוֹצֵאִים יָדֵי חוֹבֶת שְׁלָמִי שְׂמֵחָה בְּאֲכִילַת שְׁלָמִי חֲגִיגָה, וְהֵאֵם אֲבָל יִכּוֹל לִקְרוֹעַ בַּעֲזֶרֶת מִשְׁרָתוֹ הַגּוֹי בִּשְׁעַת הַדַּחֲק.

**אוֹצֵר הַזְּמָנִים** - עַל טַעְמוֹ שֶׁל הַסֵּפֶר הַחִינּוּךְ לְסְפִיָּה"ע, וּבִיאוּר מַעֲלַת יְמֵי הָעוֹמֵר ע"פ דְּבָרֵי הַנֶּצִּי"ב.

**אוֹרֵחַ חַיִּים** - מֵאִמֵּר מִקִּיף עַל הַטַּעֲמִים שֶׁנִּיתְּנוּ לְהַקְדַּמַּת עֵיטוֹף בְּצִיצִית לְהַנַּחַת תְּפִלִּין, בְּדִין טַלְטוּל בְּגַד רָטוּב בְּשִׁבְתַּת הָאֵם מוֹתֵר ע"י ב' אֲנָשִׁים אוֹ שְׂצָרִיךְ דּוֹקָא עֲשֶׂרָה, מֵאִמֵּר הַבֵּא לְבֹאֵר אֶת שִׁיטַּת הָרֵאשׁוֹנִים שֶׁאֵין לִישָׁה בְּדָבָר שֶׁאֵינוֹ בָּר גִּיבּוֹל וְגֵדֶר מִלֹּאכֶת לֶשׁ בִּשְׂרִיִּית דִּי וְכַרְשִׁינִים, וּמֵאִמֵּר תַּגּוּבָה בְּעִנְיַן שִׁיעוּר הַמְּזִיגָה הָרְאוּיָה בִּינּוֹת שֶׁלָּנוּ.

**יֹרֵה דַּעָה** - בְּשִׁאלָה אִם נִתְּנוּ בָּשָׂר שֶׁלֹּא נִמְלַח בְּתַבְשִׁיל הָאֵם אֲפֶשֶׁר לְסֻמוֹךְ עַל חֲלִיטָה לְהַתִּירָם, מֵאִמֵּר מִקִּיף בְּדִינֵי הַקֶּפֶת הָרֵאשׁ מִדְּבָרֵי חו"ל וְהָרֵאשׁוֹנִים וְעַד לְפּוֹסְקִים הָאֲחֵרוֹנִים, מֵאִמֵּר נֶרְחַב עַל הָעֶרְעוּר שֶׁקָּם עַל שִׁירְטוּט בַּגּוּוִּיל שֶׁאֵינוֹ נִיכָר דִּי מְבַרֵּר אֶת שִׁיטּוֹת הָרֵאשׁוֹנִים וְהָאֲחֵרוֹנִים [כּוֹלֵל הָעֵרוֹת עַל מֵאִמְרִים קוֹדְמִים], בְּעִנְיַן קְדוּשַׁת סְפָרִי קוֹדֶשׁ הַנֶּדְפָסִים וּפְסוּקִים

שנכתבו שלא לשם לימוד, בשאלה אם האם יכולה לברך להכניסו בברית ומי יברך כשאינן האב יכול, ובשאלה עד כמה חייב הכהן לברר אם יש מת בב"ח.

**בהמשך הגיליון -** בעניין קביעת זהות בעל הבור לתשלומין, בעניין האם הנושא אשה כשרה לשם ממון הוא בכלל מה שאמרו חז"ל ד"הויין לו בנים שאינן מהוגנים" - ביאור חדש בדברי האורחות חיים (ע"פ מקורם), בשאלה אם קידושין צריכים כוונה וא"כ איך הרב המקדש מי שאינו שתומ"צ מברך ברכת האירוסין [ובאורך לחלק במצוות שעיקרן בתוצאה שא"צ כוונה], בעניין חובת תוכחה בזמננו, הערות בספר הבגרות לרשב"ח גאון, והחידושים על ביאור החזקוני מאת הרב המהדיר.



נקבל בברכה את המחברים המשתתפים בגיליון זה לראשונה: הרב משה אהרן - ירושלים; הרב עדיאל ברויאר; הרב אסף טימור; הרב אחיה ליפשיץ - מכון לרבני יישובים קרית ארבע; הרב ישי שוב - יד בנימין; הרב יוסף שליט - כולל יד ברודמן רחובות. יישר כחם ויישר כח כל הת"ח המשתתפים אותנו מידי חודש בחידושי תורתם, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיזכנו ה' להמשיך לזכות את הרבים בעריכת הגיליון מתוך שמחה וברכה.



# אוצר הגנזים

הלכות רבי יצחק אבן גיאת: הלכות חדש וספירת העומר ♦ מכתב מהגרביי  
ליפשיץ לאביו בעל תפארת ישראל – בעניינים שונים ♦ הספר בקצרה על  
הגאון האמיתי צדיק מפורסם בחסידותו וגמ"ח הגאון מרן רא"ח מייזיל  
זצוקל"ה ♦ אמר מוריד הגשם בימות החמה ותיקן בתוך כדי דיבור, וביאור  
בפירוש רשב"ם על התורה





הרב עדיאל ברויאר

## הלכות רבי יצחק אבן גיאת: הלכות חדש וספירת העומר

### דברי פתיחה קצרים\*

ר' יצחק ב"ר יהודה אבן גיאת (להלן: ריצ"ג) חי בדרום ספרד בדור המעבר מתקופת הגאונים לתקופת הראשונים, והוא נפטר בשנת ד'תתמ"ט (1089). ריצ"ג כתב ספר הלכות מקיף, פיוטים רבים, פירוש לכמה מסכתות שנקרא אלסראג' (=הנר) ותשובות לשאלות, אך רק חלק קטן מיצירתו הענפה הגיע לידינו. החלקים שהשתמרו מספר ההלכות של ריצ"ג נדפסו מתוך כתב יד יחיד תחת השם "מאה שערים" או "שערי שמחה", עם הביאור "יצחק ירנן". החטיבות של הלכות פסח והלכות חדש וספירת העומר נדפסו פעם נוספת עם הביאור "דבר הלכה".

להלן מודפסת חטיבת הלכות חדש וספירת העומר, מוגהת מחדש לפחות שלוש פעמים מתוך כתב היד היחיד (פריס, הספרייה הלאומית, MS Hébr. 310). סימני ההדירה נמצאים להלן, לפני המהדורה עצמה. תודתי לידידי הרב הראל דביר שסייע לי בהכנת המהדורה של חלק זה. מהדורה חדשה של מה שהשתמר בידינו מהלכות מגילה פרסמתי בכתב העת ישורון, בצירוף דברי מבוא יותר מפורטים<sup>2</sup>. אני רואה טעם לחזור על הדברים שכתבתי שם, ולכן אדון כאן רק בשני נושאים שהתחדשו לי פרטים בנוגע אליהם לאחר הפרסום.



### סדר החטיבות בספר ההלכות של ריצ"ג

במבוא שפרסמתי בישורון ניסיתי לשחזר את סדר החטיבות שבהלכות ריצ"ג על פי שני מקורות שנמצאים בידינו: כתב יד פריס ורשימת ספרים של ר' יוסף ראש הסדר שנמצאה בגניזה הקהירית. תחילתו של השחזור בוצעה רק על פי רשימת הספרים: ברכות, תפילה, ???יבור וברכת כהנים, ברכת מזון וצרכי סעודה, יום טוב, שבת, עירובין. מכאן ואילך בוצע השחזור גם על פי כתב יד פריס: פסח, חדש וספירת העומר, קידוש, הבדלה, תעניות, תשעה באב, חנוכה, מגילה, ראש השנה, תשובה, צומא רבה, סוכה, לולב, הלל, מועד ואבל<sup>3</sup>.

(א). מבוא ראשוני אך מפורט הרבה יותר פרסמתי יחד עם הלכות מגילה מהחיבור: 'הלכות מגילה לר' יצחק אבן גיאת', ישורון, לט (תשע"ח), עמ' תתקפג-תתקצט. שם גם נמצאות הפניות ביבליוגרפיות לדברים שאזכיר במבוא בלי להפנות למקורם.

(ב). ראה לעיל הערה א.

(ג). במבוא הנזכר, עמ' תתקפו-תתקפח. לא ציינתי כאן חטיבות שאנו יודעים על קיומן אך איננו יודעים את מקומן בחיבור. לחטיבות אלו ראה במבוא הנזכר.

שמה של אחת מהחטיבות שהשתמרו ברשימת הספרים בלבד נמצא פגום: ???יבור וברכת כהנים. במבוא הנזכר ציינתי שבספר "הספרייה היהודית בימי הביניים" הודפס שמה: "[העיבור] וברכת כהנים", אבל שרגא אברמסון הדפיס במאמרו: "צרכי ציבור וברכת כהנים". הצעת השחזור שבספרייה היהודית מתאימה יותר לממצא שבקטע הגניזה, אבל היא חסרת כל היגיון מבחינת העניין. רק לאחר הפרסום הבנתי שהצעתו של אברמסון מסתמכת על חטיבת "צרכי ציבור" שנמצאת בספר הלכות גדולות, והיא מכילה את הלכות קריאת התורה, שליח ציבור ובית הכנסת. אין ספק שמבחינת העניין הצעה זו נראית מוכרחת, ושמה את הקושי שבקריאת קטע הגניזה יש לפתור בכך שיש שם גם קרע וגם קפל קטן, שמותיר רושם מוטעה שחסרות פחות אותיות.

בניסיון השחזור קבעתי את מקומן של הלכות חנוכה והלכות מגילה לאחר הלכות תשעה באב ולפני הלכות ראש השנה, בהתאם לרשימה של ר' יוסף ראש הסדר ובניגוד לכתב יד פריס, שבו הלכות מגילה הן הראשונות בכתב היד והן נמצאות לפני הלכות פסח, ואילו הלכות חנוכה חסרות. כעת ראיתי שרונן שויקה עמד על כך שלפי כתב יד פריס, אם נניח שהלכות חנוכה היו לפני הלכות מגילה, נמצא שהחטיבות מסודרות לפי מעגל השנה החל מהלכות חנוכה ועד הלכות סוכה וחול המועד<sup>ד</sup>. שויקה רמז שייתכן שהשיקול להתחיל בהלכות חנוכה נובע מסמיכותן להלכות שבת, בהתאם למקומן בתוך מסכת זו בתלמוד הבבלי. שויקה אף הוסיף וציין שההיגיון שבסדר זה תואם את ההיגיון שבסדר החטיבות בספר הלכות פסוקות, שאף בו מסודרות החטיבות של סדר מועד לפי סדר מועדי השנה, אלא ששם לאחר הלכות עירובין שבת ויום טוב מופיעות החטיבות: פסח, תשעה באב, ראש השנה, יום הכפורים, סוכה. הלכות אבל והלכות מועד באות בספר הלכות פסוקות רק לאחר חטיבות רבות מסדרים אחרים. הלכות חנוכה נכללו בספר הלכות פסוקות בהלכות שבת, והלכות מגילה לא מופיעות בחטיבה נפרדת<sup>ה</sup>. ממצא שונה מופיע בתרגום העברי של הלכות פסוקות, שנדפס תחת השם 'הלכות ראו', שבו אכן נמצאות הלכות חנוכה ומגילה לפני הלכות פסח, אך אף בו נמצאות הלכות אבל והלכות מועד במקום מרוחק<sup>ו</sup>.

לאור הממצאים, אפשר להציע סיבה לכל אחד מהסדרים שמתועדים בנוגע להלכות רי"ג: כתב יד פריס מסודר לפי סדר השנה, כפי שהציע שויקה ובדומה להלכות ראו, ואילו בכתב היד שהחזיק ר' יוסף ראש הסדר נקבע מקומן של הלכות מגילה והלכות חנוכה בצמוד למועדי השנה שקבעו חכמים, כלומר תעניות ותשעה באב<sup>ז</sup>. הבדלי הסדר נובעים כנראה מהעדפותיהם של המעתיקים שיכולות לנבוע ממגוון שיקולים, כגון גודל הכרכים השונים שהכילו את הלכות

ד. א' שויקה, עיונים בספר הלכות גדולות: נוסח ועריכה, עבודת דוקטורט, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח, עמ' 108-109, הע' 111.

ה. בנוגע להלכות חנוכה, ראה: נ' דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות, ניו יורק וירושלים תשנ"ט<sup>2</sup>, עמ' 85 ועמ' 571-573. בנוגע להלכות מגילה ראה בדבריו שבהערה הבאה.

ו. לדברי דנציג (שם עמ' 59 הע' 105), הלכות מגילה שבהלכות ראו לוקטו ממקומות אחרים בהלכות פסוקות.

ז. כך או כך לא מובן מדוע חסרות בכתב יד פריס הלכות תעניות לפני הלכות תשעה באב.

ריצ"ג וסדר ההלכות שהורגלו בו הלומדים בספרי ההלכות שהיו נפוצים באותה סביבה שבה נעשתה ההעתקה. אם נרצה לטעון שהסדר שמתעד ר' יוסף ראש הסדר הוא המקורי, עלינו להניח ששני שיקולים שונים הביאו לקביעת הסדר הזה, האחד סדר השנה והשני ריכוז המועדים מדרבנן למקום אחד.



### היקפו של כתב יד אדלר האבוד

בדברי המבוא בישורון תיארתי את מה שידוע לנו על כתב יד אדלר האבוד. על פי המידע שהצגתי שם כתב יד זה הכיל לפחות את הלכות סוכה, הלכות לולב והלכות מגילה מספר ההלכות של ריצ"ג, ובכלל זה גם חלקים שאבדו לגמרי מהלכות מגילה שבכתב יד פריס. כתב היד היה שייך לאספן אלקן נתן אדלר שהשאילו לבנימין מנשה לוין ומאז נעלמו עקבותיו לחלוטין. בזמן שכתב היד היה בידי לוין השתמש בו גם שאול ליברמן שציטט מתוכו בספרו תוספת ראשונים. עניינו של ליברמן בכתב היד היה, ככל הנראה, רק במסגרת עיסוקו בתוספתא. בראש חדש אדר תש"פ ביקרתי במכון שוקן בירושלים, ובדקתי את העותק של מאה שערים שהיה בספרייתו של ליברמן<sup>1</sup>. מעט ההערות שמצאתי בו הכילו הפניות למקורות מקבילים, אך אחת מהן התייחסה לנוסח שבכתב יד אדלר. בהלכות פסח עמ' צב, ביחס למילה "ובתוספתא" שליד הציון להערה רסט, כתב ליברמן בגיליון: "בכ"י אדלר: ובתוספה". נמצאנו למדים שבנוסף לחטיבות הנזכרות הכיל כתב יד אדלר גם את הלכות פסח, עובדה שיש בה להגדיל את הצער על היעלמותו לפי שעה או שמא לעולם.



### המהדורה

( ) מחיקות של המהדיר

[ ] תיקונים של המהדיר במקרים של שיבוש בכתב היד

{ } השלמה של המהדיר למקום מחוק או חתוך בכתב היד

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

לא סימנתי תיקונים ומחיקות שביצע הסופר בעצמו.



(ח). סימנו בספריית מכון שוקן: BM 520.83 G52 S5.

## הלכות רבי יצחק אבן ג'יאת: הלכות חדש וספירת העומר

<עמוד שלט> ואילין הלכות חדש וספירת העמר

תנן התם: החדש אסור מן התורה בכל מקום. ותנן: משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור. א"ל ר' יהודה: והלא מן התורה הוא אסור, כדכתיב: "עד עצם היום הזה. ועמדה, דרבן יוחנן בן זכאי בשטת ר' יהודה אמרה, דאמ' מן התורה אסור, דכת': עד עצם היום הזה - עד עצמו של יום, ועד ועד בכלל. ומאי התקין, דרש והתקין. ור' יהודה טעה, סבר רבן יוחנן בן זכאי מדרבנן קאמ', ולא היא - מדאוריית' קאמ'". ולא שנא לחם ולא שנא קלי ולא שנא כרמל - אסור, ולוקה [משום לחם ולוקה משום קלי ולוקה] משום כרמל"; ואפי' למאן דאמ' אין לוקין על לאו שבכללות, הני מילי לענין מילקא דלא לקי, אבל אסורא איכא<sup>טו</sup>.

ובזמן הזה חדש אסור עד ליל<sup>טז</sup> <21ב> י"ח בניסן, דחיישינ' לספקא - או" יום הנף יום י"ו הוא, והוה ליה יום י"ז ספק. דכיון דיום י"ו יום טוב שני מדרבנן, יום י"ז נמי ספק יום הנף הוא, וכולו אסור. הילכך מליל י"ח הותר ליאכל, מדאמרי": רב פפא ורב הונא בריה דר' יהושע אכלי באורתא דשתיסר נגהי שביסר, קסברי חדש בחוצה לארץ [דרבנן ולספיקא לא חיישינן. ורבנן דבי רב אשי אכלו בצפרא דשביסר, קסברי חדש בחוצה לארץ] דאוריית', ורבן יוחנן בן זכאי

ט. ערלה ג, ט.

י. מנחות י, ה. מובא גם בבבלי, בסוגיה שמצוינת להלן.

יא. ויקרא כג, יד.

יב. ר"ה ל, א-ב; סוכה מא, א-ב; מנחות סח, ב.

יג. על פי המקור לדברי רי"ג (ראה הערה הבאה). כנראה נשמט כאן מחמת הדומות. יתכן שיש להוסיף יותר: ולוקה [שלוש - לוקה משום לחם ולוקה משום קלי ולוקה] משום כרמל.

יד. משפט זה הוא קיצור של פסקה שמצויה בהלכות פסוקות והלכות גדולות (הלכות פסוקות סוף הל' פסח עמ' צא-צב; הלכות גדולות ח"א עמ' 299), ומשם כנראה נוספה בחלק מכתבי היד של השאילתות (אמור, שאילתא קכד עמ' רלה. ראה: י' ברודי, לתולדות נוסח השאילתות, עמ' 26-27). הבסיס לדין נמצא בגמרא כריתות ה, א. הטור כתב (או"ח סי' תפט): "אסור לאכול חדש אף בזמן הזה עד תחלת ליל י"ח בניסן, ל"ש לחם ול"ש קלי ול"ש כרמל". יתכן שהוא הרכיב את דבריו מתוך הלכות רי"ג, סופם מתוך תחילת משפט זה וראשם מתוך תחילת הפסקה הבאה.

טו. המהדירים הקודמים התקשו בדברים אלו, שהרי בכריתות (ה, א) נאמר: "א"ר יצחק האוכל לחם קלי וכרמל לוקה ג'. והא אין לוקין על לאו שבכללות, שאני הכא דמייתר קראי", ולאחר מכן מופיע דיון ארוך על ייתורא דקרא בענין זה. לפי זה נמצא שבאיסור חדש גם מי שסובר שאין לוקין על לאו שבכללות מודה שיש להלקות. בדבר הלכה על הלכות רי"ג הציע להוסיף דברים ללשונו, עיין שם. אבל נראה לי שמסתבר יותר להציע שרי"ג בחר להתמקד בכך שלכולי עלמא יש איסור, אפילו אם אין מלקות, ודבר זה נכון גם אם לא תתקבל מסקנת הסוגיה. לחילופין, אפשר להציע שעמד לפנינו נוסח אחר בגמרא שאינו ידוע לנו.

טז. במהדורות הקודמות נדפס בשגגה: לאחר.

יז. =אי.

יח. מנחות סח, ב. בכתב היד כתוב כאן: מדאבנן, והסופר כתב מעל המילה: מרי. אך יתכן שכוונתו להחליף רק את האות ב"ת ולכתוב: מדאמרינן.

יט. על פי הגמרא, נשמט כאן מחמת הדומות. יש לציין שגם בספר העיטור (עשרת הדיברות, הל' מצה ומרור קלז ע"ב; כ"י וטיקן 143, 364א; כ"י ירושלים 1535, 8°, 17ב) חסר משפט זה, וסביר שהוא העתיק את לשון הגמרא מתוך הלכות

מדברנן תקינ', וכי תקינ ליום הנף, לספיקא לא תקינ. אמ' רבינה: אמרה לי אם: אבוך לא הוה אכיל אלא באורתא דשביסר נגהי תמניסר, סבר לה כר' יהודה דחייש<sup>כ</sup> לספיקא. וכן הלכה, והכין נמי פסוק כולוהו רשוותא<sup>כ</sup>.

<עמוד שמ> תנו רבנן: וספרתם לכם<sup>כ</sup> - שתהא ספירה לכל אחד ואחד. ממחרת השבת<sup>כ</sup> - ממחרת יום טוב<sup>כ</sup>. מיום הביאכם תספרו<sup>כ</sup> - יכול יקצור ויביא ואמתי שירצה יספור, ת"ל: מהחל חרמש<sup>כ</sup> בקמה תחל לספור. אי מהחל חרמש, יכול יקצור ויספור ואימת שירצה יביא, ת"ל: מיום הביאכם תספרו. אם מיום הביאכם, יכול יקצור ויספור ויביא ביום, ת"ל: תמימות תהיינה, אמתי אתה מוצא<sup>כ</sup> תמימות, בזמן שאתה מונה<sup>כ</sup> מבערב<sup>כ</sup>; הא כיצד, קצירה וספירה בלילה והבאה ביום<sup>כ</sup>. וכן הלכה. ומנהג כל ישראל אחר תפלת ערבית יום טוב שני של פסח, שהוא יום י"ו בניסן, דהיינו זמן קצירת העומר והחל חרמש בקמה, מתחילין ומברכין על ספירת העומר בעמידה: בא"י מ"ה<sup>כ</sup> אקבו<sup>כ</sup> על ספירת העומר, היום יום אחד<sup>כ</sup>. ומוסיפין והולכין עד ז', ואומר:

ריצ"ג עם השיבוש. וראה בהערה הבאה.

כ). בספר העיטור: מדאורייתא תקינ. אולי בהשפעת ההשמטה המזכרת בהערה הקודמת.

כא). כך גם בספר העיטור (בשני כתבי היד. אך בנדפס: "וחייש") ובספר האשכול (ח"ב עמ' 94. אך בכ"פ: וחייש). אך לפי נוסחי הגמרא שבידינו והגאונים יש לתקן: וחייש.

כב). מוזכרים לעיל הערה 14. פסק זה מובא מכאן בסוף פירוש ר"י אלמדארי לפסחים (כ"י מוסקבה).

כג). ויקרא כג, טו.

כד). שם.

כה). מנחות סה, ב.

כו). ויקרא כג, טו-טז (בדילוג על חלקים מהפסוק).

כז). דברים טז, ט.

כח). בכה"י: חרש. מגיה מאוחר הוסיף מ"ם מעל המילה.

כט). ויקרא שם.

ל). לקראת סוף הל' ספירת העומר מופיע לפנינו בהלכות ריצ"ג: מונה. אבל ראה שם שר' יהודה אלמדארי העתיק מהלכות ריצ"ג: מוצא.

לא). בדפוס הגמרא: מתחיל לימנות. בדומה לכך גם בכמה מקורות עקיפים (כגון הלכות גדולות ח"ג עמ' 329) ובמקבילות במדרשי ההלכה (ספרא, אמור, פרשה י פרק יב; ספרי דברים, ראה, פיקא קלו). אך בכתבי היד של הגמרא שבידינו נמצא כמו בהלכות ריצ"ג: מינכן 95; פריס, כל ישראל חברים, H 147 A; פיאבא די צינטו, ארכיון העיר, קטע מספר 3 (PH 6103 במתכ"י); וטיקן 118 (משובש: מוצא) מונח; וטיקן 120 (משובש: מוצא).

לב). בדפוס הגמרא נוסף כאן: "יכול יקצור ויביא ויספור בלילה ת"ל: מיום הביאכם". וכעין זה גם בכ"י מינכן 95, במקורות עקיפים (כגון הלכות גדולות שם) ובמדרשי ההלכה (שם). אבל ביתר כתבי היד של הגמרא שנוכרו בהערה הקודמת לא נמצא משפט זה, בהתאם לגרסה של ריצ"ג.

לג). מנחות סו, א.

לד). נדצ"ל: אמ"ה.

לה). בלי המילה "לעומר", וכן עולה מדברי ראשונים נוספים, כגון סידור רש"י (סי' תלו) וספר הרקח (סי' רצד). אבל כבר בחלק מעדי הנוסח של סדור רס"ג כתוב שאומרים: "האידאנא חד יומא בעומרא" (סדור רס"ג עמ' קנד, וכן בכמה קטעי גניזה של הסדור: קמברידג' TS AS 105.72; TS Ar.36.126; אבל בקטע TS NS 157.152 כתוב כמו אצל ריצ"ג ובעברית. בקטע פריס, כ"ח, IV.B.40bis כתוב "בעומרא" במקום אחד וחסר במקום אחר). וראה שו"ת הרשב"א (ח"א סי' תנו).

שהן שבוע אחד. וכן כל שבוע ושבוע, עד משלם שבעה שבועות, דאמ' אביי: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי<sup>ל</sup>.

ואמ' מר רב שמואל הכהן<sup>ל</sup> דאסמכתא לכל הברכות שיהו מעומד מדכת<sup>ל</sup>: ויברך את<sup>ל</sup> קהל ישראל וכל קהל ישראל עומד<sup>ל</sup>. ואנו<sup>ל</sup> כך קבלנו מרבתינו, דאסמכתא<sup>ל</sup> דספירת העומר בעמידה מדכת<sup>ל</sup>: מהחל חרמש בקמה תחל לספור, שאין ת"ל בקמה<sup>ל</sup>, ומה ת"ל בקמה, ללמדך >עמוד שמב< שבקימה ובעמידה תספור<sup>ל</sup>. ובמוצאי<sup>ל</sup> שבתות, שאומ' לאחר תפלת ערבית ויהי נועם וקדושה דסידרא<sup>ל</sup> כשהן יושבין, נהגו ראשונים<sup>ל</sup> לברך שליח צבור מעומד וכל הקהל עונין אמן בכונה שלא להטריח את הצבור לחזור ולעמוד<sup>ל</sup>.

לו). מנחות סו, א ובמקבילות.

לז). הוא ר' שמואל בן חפני גאון. מתוך הלכות ריצ"ג נעתקו הדברים (עד "תספור") לשו"ת שערי תשובה סי' עט, ולקובץ הקרוב אליו בכתב יד (מנצ'סטר, גסטר 931, 268 סי' קפא; לונדון Add. 26977, 105 סי' קפא). לפני סימן עה בשערי תשובה נכתב: "לרבינו האיי ז"ל", ואחרי סי' פב נכתב: "ע"כ רבינו האיי ז"ל". אך בכ"י גסטר מיוחסים הדברים כראוי לר' שמואל הכהן. הפתיחה "וששאלתם" היא עיבוד של עורך או מדפיס קובץ שערי תשובה, ראה: י"מ דובאוויק, מוריה, לב, י-יא, עמ' ז.

לח). מלכים א ח, יד; דברי הימים ב ג, ג. במקבילה בשערי תשובה ובכ"י גסטר מובא פסוק נה ממלכים שם: "ויעמד ויברך את כל קהל ישראל". וכן בארחות חיים (ח"א הל' ציצית אות כז).

לט). לפנינו: את כל.

מ). על פי הלשון כאן ר' שמואל בן חפני מצריך עמידה בכל הברכות. אבל בספר העיטור (הל' ציצית עו ע"ד-עז ע"א) הגביל בשם "הרב חביבי" את העמידה רק לברכות שאינן ברכות הנהנין, ובספר הפרדס לר' אשר (שער המעשה עמ' קעו) כתב בשם הגאונים לעמוד רק בברכת המצוות (אך יתכן שאת דברי הגאונים לקח מאכן). וראה גם ארחות חיים (ח"א הל' ציצית אות כז).

מא). מכאן דברי ריצ"ג (הובאו דבריו בכסף משנה הל' תמידין ומוספין פ"ז הכ"ג). מכאן ועד סוף הפיסקה מובא בספר האשכול (ח"ב עמ' 93-94) בשם "ויש מי שכתב". למקורות נוספים שמביאים את הדרשה הזאת ראה במבוא של בוכר לפסיקתא דרב כהנא עמ' IX.

מב). בכה"י נראה שכתבו: ו(ד)אסמכתא. אך ספק אם יש סימן מחיקה על הו"ו. הן בשערי תשובה והן בכ"י גסטר ולונדון נכפל כאן חלק מהמשפט שלמעלה (מחמת הדומות): "דאסמכתא לכל הברכות שיהו מעומד דכת' ויעמד ויברך וספירת העומר".

מג). תחל לספור שאין ת"ל בקמה - חסר בשערי תשובה ובכ"י גסטר, אולי נשמט מחמת הדומות. בספר האשכול חסרות רק המילים: "שאין ת"ל בקמה", וסביר שאף בו ארעה השמטה דומה, ולאחר מכן המילים "תחל לספור" הושלמו מתוך הפסוק.

מד). בכה"י: מספור. כנראה חילוף גרפי של ת-מ. הנוסח תספור נמצא גם במקבילה בשערי תשובה וכ"י גסטר, ובספר האשכול.

מה). מכאן ועד סוף הפיסקה מובא גם בארחות חיים (ח"א הל' ספירת העומר אות ד) בשם רב האי.

מו). בכה"י: דסודרא.

מז). באשכול ובארחות חיים: ראשונים.

מח). בארחות חיים מצטט יותר: "וכן מנהג בכל מקומותינו עכ"ל", ואז מעיר: "מיהו בכל הארצות האלה נהגו לעמוד כל הקהל ומברכים מעומד".

ואמ' מר רב נטרונאי<sup>י</sup>: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, בין בחול בין בשבת. ולא<sup>י</sup> מיבעיא מאי<sup>י</sup> מצוה, אלא הא אמרינן<sup>י</sup>: חשבונות של צדקה<sup>י</sup> מותר לחשבן בשבת.

ומשום מר רב יהודאי כך אמ'י: היכא דלא מנא עומר<sup>י</sup> ליליא קמא לא ימנה בשאר לילותא, מאי טעמ' דבעינ' שבעה תמימות וליכא, אבל בשאר לילותא אי איכא דלא מנא מאורת' מני ביממא. <22א> ואמ' מר רב סעדיה<sup>י</sup>: שכח ולא בירך על ספירת העומר בכל לילות שבין פסח לעצרת מברך בלילה של אחריו, חוץ ממי שלא בירך לילה הראשון שאין מברך בשאר לילות כלל, דבענ' וליכא<sup>י</sup>. ומר רב כהן צדק אמ'י: מי ששכח ולא בירך לילה הראשון

מט. מכאן נדפס בתשובות רב נטרונאי גאון סי' קמד. דברי רב נטרונאי הובאו, אולי מכאן, בספר הפרדס לר' אשר (שער המעשה עמ' קעז).

נ. יתכן שמכאן והלאה דברי רי"ג שמשביר מדוע אין לחלק בין שבת ליום חול (השווה לדברי רגמ"ה בתשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת עמ' 315: "לא מצינו כל עיקר שמותר לחשב בשבת אלא חשבונות של מצוה כגון ספירת העומר וצדקה לעניים"). בתשובות רב נטרונאי גאון בהערה התקשה המהדיר מה ההווה אמינא לחלק במניין הימים והשבועות בין יום חול לשבת. אבל יתכן שלא הייתה הווה אמינא כזו, אלא הגאון נשאל האם הלכה כאביי שצריך למנות גם ימים וגם שבועות, ובנוסף נשאל האם מותר לספור ספירת העומר בשבת, ואין קשר מהותי בין שני הפסקים. יתכן גם שהשואלים העלו אפשרות שבשבת יש להחמיר ולמנות רק יומי, כאמימר (מנחות סו, א).

נא. כנראה יש כאן שיבוש. המהדירים הקודמים הציעו לתקן: הא.

נב. שבת קנ, א; כתובות ה, א.

נג. בכל עדי הנוסח של הבבלי ובציטוטים אצל הגאונים והראשונים: מצוה (ומיד אחר כך מובאים דברי ר' אלעזר שפוסקים צדקה לעניים בשבת).

נד. כ"י קמברידג' TS G2.21 (=תשובות הגאונים אסף תש"ב, עמ' 146 הע' 4); הלכות גדולות ח"ג עמ' 329; תשובות גאונים מזרח ומערב סי' קכה. מקבילה נוספת, המנוסחת כתשובה וחלקים ממנה בעברית, נדפסה בגאוניקה (עמ' 185. מתוך קטע קמברידג' TS G1.83), ושם מוסיף וכותב: "ואם משם [=משום] מזיד אינו מועיל במנין, ואם משם שכחה מותר למנות". כנראה מהלכות רי"ג הובאו הדברים בספר העיטור (הל' מצה ומרור קלו ע"א, וכן בכ"י ירושלים. בכ"י וטיקן מופיע בסוף המובאה: "לא ימני ביממא"). הדברים הללו בשם רב יהודאי אינם זהים למופיע בהלכות פסוקות (ראה להלן בהערה על המובאה מהלכות גדולות).

נה. בכה"י: עומר.

נו. ראה סידור רס"ג עמ' קנה. מכאן הובאו הדברים בסוף פירוש ר"י אלמדארי לפסחים. בעל העיטור (הל' מצה ומרור קלו ע"א; וטיקן 143, 1363) הביא את דעת רב יהודאי בקיצור ולאחר מכן כתב: "וכן כתב רב עמרם מש' דבעינן תמימות וליכא". דברי רב עמרם מוזכרים גם בארחות חיים (הל' ספירת העומר אות ה) שכנראה לקחם מספר העיטור. דברי רב עמרם לא ידועים ממקור אחר. עקב שימוש של בעל העיטור בהלכות רי"ג בעניין זה, אין לשלול אפשרות שהאזכור של רב עמרם הוא שיבוש מהאזכור של רב סעדיה. גולדשמידט (סדר רב עמרם גאון עמ' קכו) סבר שעניין ספירת העומר חסר בסדר רב עמרם בכל כתבי היד שלפנינו. אך המובאה היחידה שהוא מביא מרב עמרם בעניין ספירת העומר היא האזכור הנ"ל בעיטור. גם אם האזכור של רב עמרם אינו משובש, יתכן שרב עמרם כתב זאת בתשובה ולא בסידור, וממילא אין בסיס לכך שעניין ספירת העומר היה בסדר רב עמרם.

נז. חסר כאן. בפירוש ר"י אלמדארי: "דבעינן תמימות מתחילתן וליכא". וראה בסידור רס"ג שמציין גם שספירתו אינה מתחילה "ממחרת השבת". נימוק זה חסר באחד מקטעי הגניזה של סדר רס"ג ובמובאה שבסידור רשב"ן (נ' וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, עמ' 163-166; ד' גרינברגר, סידור רס"ג: עיונים בנוסח, מבנה והוראות, ע"ה עמ' 102-103; 104-105).

נח. רב יהודאי ורס"ג מסכימים שמי ששכח בלילה הראשון לא יכול לברך בשאר הימים. אבל ניתן להבין שהם חולקים במי ששכח בשאר הימים, שלפי רב יהודאי צריך למנות ביום ואם לא מנה ביום שוב אינו יכול לספור ואילו לפי רס"ג



מברך והולך בשאר לילות, מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר ויהא ריחו נודף<sup>סא</sup>. ובהלכות גדולות<sup>סב</sup>: היכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר מאורתא מברך למחר. ובמקצת נסחי: והיכא דאינשי ולא בריך מאורת' מברך בליליא <עמוד שמג> דתנן<sup>סג</sup>: דבר שנוהג בלילה נוהג כל הלילה, ואי לא בריך<sup>סד</sup> מברך ביממא, ואי אינשי ולא בריך יומא חד מברך בשאר יומי. ונשאל מרב האי<sup>סה</sup> על הא דרב יהודאי ורב סעדיה, והשיב: אנחנא לא חזינא טעמ' דמאן דאמ' משום לילה ראשון בענן שבע שבתות תמימות וליכא, אי מאי דאמרינ' בענן תמימות וליכא<sup>סו</sup>. אם כן אינו לילה ראשון ששכח<sup>סז</sup> ולא בריך, אלא אפי' חמישית וששית ושביעית וגם של א{ח}ריו, כיון שחסר המניין לדבריהן בענן שבע שבתות וליכא ובענן תמימות וליכא, מה לי ראשון' מה לי שניה ושלישית, כדטעי בראשונה ואמ' לשניה איתמל חד יומא בעומרא והאידינא

יכול להמשיך למנות בכל מקרה (ועיין בדיון של הב"י בדעת רב האי [או"ח סי' תפט אות ח]). אבל בפירוש ר"י אלמדארי הביא את לשון רס"ג מכאן וכתב שכך סובר גם רב יהודאי, אך אפשר שעיקר עניינו בשוכח בלילה הראשון ולא דק (והוא הדין לגבי העיטור הנ"ל, אם האזכור של רב עמרם הוא שיבוש מהאזכור של רס"ג). מכל מקום, אין ספק שלדעת רב יהודאי מי ששכח בלילה הראשון אין לו תקנה, אפילו אם מנה ביום.

נט). בשערי תשובה סי' רמד מובא בקיצור (אולי מכאן). וכן מובא מכאן בסוף פירוש ר"י אלמדארי לפסחים. וראה להלן בהערה על תשובת רב האי.

ס). בכה"י: רוחו.

סא). על פי ברכות נא, א; שבת לא, ב.

סב). ח"א עמ' 298-299, טור ב (=דפוס ונציה). המובא כאן בסמוך בשם מקצת נוסחי נמצא לפנינו בהלכות גדולות כ"י מילאנו (שם טור א). נוסח דומה ל"מקצת נוסחי" נמצא גם בכ"י וטיקן 142 (הלכות גדולות על פי כתב יד רומי, עמ' 146), אך שם בסוף: "ואי אינשי חד יומא אי נמי תרי יומי ולא בריך לא מברך בשאר יומי". כנוסח כ"י מילאנו מופיע גם בארבעה כתבי יד של השאילתות (אמור, שאילתא קכד, עמ' רלה). לנוסח שלישי שנמצא בקטע גניזה של הלכות גדולות ולנוסחים נוספים שבמובאות בספרות הראשונים ראה הלכות גדולות ח"א שם. בהלכות גדולות כ"י וטיקן 304 (37-38א): "והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר בשאר יומי בריך". וכך גם בהלכות פסוקות (סוף הל' פסח עמ' ג; הלכות ראו עמ' 17). וראה: נ' דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות, עמ' 418-419; " ברודי, לתולדות נוסח השאילתות, עמ' 26-27.

סג). מגילה כ, ב.

סד). מילה זו נכפלה בכה"י: בריך בריך. אך יתכן שכפילות זו נוצרה כתוצאה מתיקון – בתחילה היה כתוב: ואי לא בריך – בריך ביממא. ומישהו רצה להחליף את האזכור השני במילה "מברך", אך בטעות נותר הנוסח הראשון בצד הנוסח המתוקן. בהלכות גדולות נוסף כאן: עד למחר.

סה). תשובות הגאונים אסף תרפ"ט, עמ' 212-213. תמצות של התשובה מופיע גם בשבלי הלקט סי' רלד. מכאן הובאה תמצית התשובה בספר העיטור (הל' מצה ומרור קלז ע"א) וממנו בארחות חיים (הל' ספירת העומר אות ה) ובספר הפרדס לר' אשר (שער המעשה עמ' קעז) ובר"ן (על הרי"ף בסוף פסחים). ספר הפרדס והר"ן כותבים שלדעת רב האי אם לא ספר בלילה סופר ביום, ומכך התקשה הב"י (או"ח סי' תפט אות ח) כיצד הטור כותב שרב האי סובר כר"י שממשיך למנות גם אם שכח יום אחד לגמרי. אבל הן בנוסח המלא של התשובה שהדפיס אסף והן במה שהביא ריצ"ג, רב האי כלל לא דן בספירה ביום, ויתכן שספר הפרדס והר"ן נמשכו אחר לשון הארחות חיים בשם רב האי ("והלכך אם שכח סופר יום שאחריו שמצוה למנא יומי"). אבל הארחות חיים התכוון שאם שכח למנות ביום הראשון ממשיך לספור ביום השני, ולא שאם שכח בלילה סופר ביום שלאחריו כלשון הר"ן וספר הפרדס. וממילא סרה קושיית הב"י על הטור.

רב האי נשאל שם גם על הפסק של רב כהן צדק (שם: "מקצת גאונים"). מכיוון ששלושת הגאונים שמוזכרים כאן למעלה מוזכרים גם על ידי השואלים, יתכן שיש קשר בין המקורות הללו.

סו). בענן שבע שבתות תמימות וליכא אי מאי דאמרינ' בענן תמימות וליכא – בתה"ג אסף: בענן שבע שבתות וליכא או מאן דאמ' בענן תמימות וליכא.

תרי יומא בעומרא מאי חוסרנא איכא במניינה<sup>טז</sup>. ועוד מכדי תרי קראי אינון כל חד וחד באפיה נפשיה לחודיה קאים - תספרו חמשים יום ושבעה שבועות תספור לך<sup>טז</sup>, ורבנן אמרי<sup>טז</sup>: אמ' אביי מצוה לממני יומי מצוה לממני שבועי, והאי<sup>טז</sup> מאן דטעה יום אחד ולא מנה אשכחו ליה ריוחא למימר לית ליה תמימות<sup>טז</sup>, מאן<sup>טז</sup> דלא טעה לענין שבועי, אלא כד מטא יום שביעי אמ' יום דין שלים חד שבועא, אלא מן אית ביה<sup>טז</sup> ובמאי מיפטר מלממני שארא בתר מאי דאינשי. ואי הוה מניינא דכל חד וחד מעכב את כל המניין הוה מנו ליה רבנן עם הדברים המעכבים זה את זה, כארבעת מיני לולב<sup>טז</sup> וכשבע הזאות<sup>טז</sup> וכארבעת הציציות<sup>טז</sup> וכיוצא בהן. הילכך לא שנא ראשונה ולא דבתרה מצוה למימני כולהון, ואם שכח ולא ספר סופר של אחריה. ואנו<sup>טז</sup> אומרים כי בודאי אין לך תמימות אלא כשמתחיל למנות מערב י"ו, דהינו לילה הראשון<sup>טז</sup>, דאמ' מר<sup>טז</sup>: יכול יקצור ויספור ויביא ביום ת"ל תמימות תהיינה <עמוד שמד> (אמ')<sup>טז</sup> אמתי אתה מונה<sup>טז</sup> תמימות - בזמן שאתה מונה מבערב. הא למדת שאם שכח או נאנס ולא מנה מבערב אע"פ שמנה לאחר מיכאן

(טז). אינו לילה ראשון ששכח - בתה"ג אסף: איזו לילה ששכח.

(סח). רב האי סובר שאין חסרון בתמימות אם ביום שלאחר השכחה יאמר כמה היה אתמול וכמה היום.

(טו). ויקרא כג, טז: "עד ממחרת השבת השביעת תספור חמשים יום". דברים טז, ט: "שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות". רב האי הביא את הפסוק מדברים מכיוון שבו נאמרה הספירה רק ביחס לספירת השבועות, והוא לומד מהפסוקים הללו שכל ספירה עומדת לעצמה. אבל בשבלי הלקט הבין שרב האי לומד מהפסוקים שתמימות נאמר רק לגבי שבועות ולא לגבי ימים ("ואי משום תמימות בשבועי הוא דאיתמר"), אבל דבר זה נאמר בפסוק אחר שרב האי לא הביאו (ויקרא שם, טו). יתרה מכך, בהמשך טענה זו רב האי אומר במפורש שלשית הגאונים הללו יש מקום לומר שמי שהפסיד ספירה של אחד מהימים אין לו תמימות (=מצד מניין הימים), אבל אם הוא לא הפסיד ממניין השבועות אין מקום לכך (=לומר שאין לו תמימות בספירת השבועות) ואין סיבה שיפסיק למנות שבועות. יתכן אפוא שבעל שבלי הלקט גרס בהמשך דברי רב האי: "אית ליה תמימות דלא טעה לענין שבועי".

(ע). מנחות סו, א ובמקבילות.

(עא). נדצ"ל: האי. שהרי זו המשך הטענה שתמימות נאמר בפסוק של מניין השבועות ולא בפסוק של מניין הימים. בתה"ג אסף: נהי דמאן.

(עב). לית ליה תמימות - כך גם בתה"ג אסף, אבל המהדירים הקודמים סברו שיש כאן שיבוש והיה צ"ל: אית ליה תמימות. לביאור הדברים ראה בהערות לעיל, וראה שם שיתכן שבעל שבלי הלקט גרס בתשובת רב האי כהצעת המהדירים.

(עג). ליתא בתה"ג אסף (בכה"י יש סימן, אולי להגהה, אבל בגיליון אין דבר).

(עד). אלא מן אית ביה - יש לתקן לפי תה"ג אסף: מאי רוחא אית ביה.

(עה). מנחות כז, א.

(עו). שם.

(עז). מנחות כח, א.

(עח). מכאן ואילך דברי רי"ג. הובאו בעיטור שם ובפירוש ר"י אלמדארי שם (סוף הפירוש חסר בקטע הגניזה שממנו הדפיס ליפשיץ, אבל הוא מצוי בכ"י מוסקבה וכן בגרסה המעובדת שבכ"י לייפציג).

(עט). בפירוש ר"י אלמדארי נוסף: "של חולו של מועד בארץ ישראל".

(פ). מנחות סו, א.

(פא). הכפלה מיותרת של המילה הבאה.

(פב). בפירוש ר"י אלמדארי (כ"י מוסקבה): מוצא. וכן העתיק רי"ג לעיל, ושמא יש לתקן כך כאן.

לא עלו בידו תמימות. וטעמו של מר רב יהודאי נמי מהכא, אבל להתעכב מלספור שאר לילות אינו מתעכב אלא סופר והולך<sup>פג</sup>.

<22ב> ומנהג בכל ישראל שלא לישא בין פסח לעצרת<sup>פד</sup>, ומשום אבלות הוא ולא משום אסור הוא, שכך אמרו חכמי<sup>פה</sup>: שנים עשר אלף זוגות תלמידים היו לו לר' עקיבה וכולן מתו בין פסח לעצרת, שלא נהגו כבוד זה בזה וכולן מתו באסכרה. ומאותה שעה ואילך נהגו להתאבל עליהן שלא לישא אשה בימים הללו. ודוקא נשואין, שעקר שמחה בחופה ובכניסה<sup>פי</sup>, אבל לארס<sup>פז</sup> ולקדש לא. ונשואין נמי מי שקפץ וכנס אין עין<sup>פח</sup> שין אותו, אבל אם בא לשאול כתחלה מורין לו שלא לעשות<sup>פז</sup> ושלא לסתור מנהגות ישראל, וכן הורו הגאונים<sup>פז</sup>.

סליקו להו



פג. דעתו של ריצ"ג ממצעת בין דעת רב יהודאי ורס"ג מחד ובין דעת רב האי מאידך. לשיטתו השוכח לספור ביום הראשון לא מקיים דין תמימות, כדעת רב יהודאי ורס"ג, אך למרות זאת עליו להמשיך לספור, כהכרעה למעשה של רב האי. אפשר שדעת ריצ"ג זהה לרב כהן צדק, אלא שאין אנו יודעים מה הוא סבר בנוגע לתמימות. העיטור (שם) חלק על ריצ"ג וכתב שכיוון שספירת העומר לדין אינה מדאורייתא אין לדקדק בתמימות, ודבריו הובאו גם בארחות חיים (שם).

פד. לסקירה מקיפה על מנהגי האבלות בספירת העומר עד לסוף תקופת הראשונים ראה: ש' עמנואל, נטועים, כ, עמ' 101-141.

פה. יבמות סב, ב.

פו. על פי סוכה כה, ב.

פז. בכה"י: לאדס.

פח. מורין לו שלא לעשות – בתשובת הגאון (ראה בהערה הבאה): אין מורי' לו לכנוס.

פט. כמעט כל הפיסקה הזאת היא לשון תשובת גאון: שו"ת שערי תשובה סי' רעח; שו"ת הלכות פסוקות מן הגאונים סי' צד; כ"י ירושלים 48859, 44 א סי' רעג. ר' ירוחם מייחס את התשובה לרב האי גאון (תולדות אדם וחווה, נתיב כב ח"ב, קפו ע"ב [עמ' לא]). מהלכות ריצ"ג הובאו הדברים בספר המנהיג (הל' אירוסין ונישואין עמ' תקלח) ובטור (או"ח סי' תצג).

הגאון רבי ברוך יצחק ליפשיץ זצ"ל

אב"ד לאנדסבערג ושווערין

## מכתב מהגרבי"י ליפשיץ לאביו בעל תפארת ישראל – בעניינים שונים

פרטים על רבנותו בעיר לאנדסבערג ובדין כבוש וספק כבוש בפסח, חנ"ג  
באיסור משהו, וביאור בגמ' סוטה

### מבוא

הגאון ר' ברוך יצחק ליפשיץ (י"א אב תקע"ב – י"ב טבת תרל"ח) היה בנו של הג"ר ישראל ליפשיץ, מחבר תפארת ישראל על המשניות. חיבר ספר מסגרת זהב על המשניות, שנדפס במהדורת וילנא הנפוצה, בסוף המשניות, והוספות רבות לפירוש תפארת ישראל של אביו, שהוכנסו בתוך הפירוש תחת הציון אב"י (-אמר ברוך יצחק). כן יש ממנו חיבור על שו"ע אה"ע, שנדפס חלקית, חיבורים נוספים בדפוס ובכת"י, ומאמרים שפירסם ב'שומר ציון הנאמן' (כתב עת וקובץ תורני, שיצא לאור ע"י הגאון בעל ערוך לנר בעריכת הר"ש ענוד).

שימש כרב בגרמניה בעיר לאנדסבערג ואח"כ כרב המדינה של 'הדוכסות הגדולה מעקלנבורג-שווערין', שהייתה חבל ארץ עצמאי שהעיר שווערין שימשה כבירתו (כיום חלק ממדינת 'מקלנבורג מערב פומרניה' בגרמניה), שם עסק במאבק לביטול שינויי הרפורמים, להחזרת הבימה למקומה וכו'. הממשלה והרפורמים במדינה הציקו לו רבות, עד שפרש מהרבנות הזו ועקר להמבורג, בה היה ממעמידי החינוך התורני ונודע שם בשיעוריו ובדרשותיו. בהמשך השנים דר בברלין עד לפטירתו, ושם מנו"כ. וראה בספר אוה למושב על חכמי אה"ו (מהגר"י דוקס, מרבני אלטונה, ח"ב עמ' 126) שכתב על 'שלושה רבנים גדולים ומופלגים בזמנם חיו והרביצו תורה בהמבורג אלטונא' ומנוחתם במקום אחר, והמשיך לפרט על הגרבי"י 'בהיותו בהמבורג העמיד תלמידים הרבה, רבים השיב מעוון, בדרשותיו הלהיב לב השומעים והדריכם על דרך הישר, יגע ועמל בתורה וחדש חידושים אשר העלן על הספר'.

יש מעט פרטים על משפחתו. בנו ר' שמואל היה מיוחד בתורה ויר"ש, אך נפטר בצעירותו על פני אביו. בנו הצעיר ר' זכריה היה רב ביכ"נ בברלין וחיבר ספר משנת שמואל על ברכות ופאה. בהקדמת התפא"י מהדו' ראשונה נזכר גם בן של הגרבי"י בשם גדליה ובת בשם מלכה, שלא ידועים עליהם פרטים נוספים.

זכה הגרבי"י גם לתלמידים בעלי תורה ובעלי מעשים שצויין עליהם לשבח שהיו מתלמידיו. נדפסו ממנו הסכמות לספר ברכה משולשת עמ"ס ברכות ועוד ספרים [בקיץ תקצ"ג, בהיותו צעיר בשנתו ה-21, פעל אביו בעל תפארת ישראל למנות אותו לרב בעיר ווראניק, ורבינו הגרעק"א זצ"ל התנגד לזה בתוקף גדול משום שהוא נסמך לרבנות רק ע"י אביו, והיה בזה

חשש פירצה 'להנהיג חדשות זו גם במדינה זו לקבל פנוי ורך בשנים על כסא ההוראה... ויצמחו מזה קלקולים רבים כי מהם ילמדו שאר קהילות ויקחו להם מאשר ימצאו', והיינו שזה יכול לגרום תקלה של מינוי כאלו שאינם ראויים, ולא הסכים שישמש כמורה הוראה רק אם יוסמך ע"י רבנים נוספים, ויעו"ש שהסכים לבחון אותו בעצמו (ראה באגרות רבי עקיבא איגר ובהערות שם). וראה בדברינו להלן, דברי הגאונים בנו וחתנו של החת"ס, שהיה חתן הגרעק"א, המרבים בשבחו של הגרב"י].

הגרבי"י היה מפורסם בדורותיו כצדיק וחסיד וגדול בתורה ויראה, ולחם את מלחמת ד' במשכילי זמנו. וראה בשו"ת מילי דאבות (להגר"ש צילץ מניקלשבורג, ח"ב סימן ג') מכתב שנשלח למחבר ע"י הגר"ז שפיצר, חתן החת"ס ואב"ד וינה, בתמוז תרי"ח: 'הרב המאור הגדול מו"ה יצחק ברוך ליפשיץ נ"י משווערין במדינת אשכנז (בנו של בעל המחבר תפארת ישראל על המשניות)... כי האיש הזה הרב דשווערין מו"ה יצחק ברוך נ"י הוא צדיק תמים לוחם מלחמות ד' באשכנז... ומצוה גדולה להחזיקו בכל עוז ותוקף... ה"ק בנימין זלמן סג"ל שפיטצער". ובדברי הגר"ש סופר, אב"ד קראקא ובן החת"ס (אגרות מכתב סופר, קכ"ו, בתוך מכתב המלצה להגר"ר זכריה בנו של הגרב"י): 'בן הממלא מקום אביו הצדיק המפורסם הגאון המובהק מו"ה ברוך יצחק זצ"ל ליפשיץ בתורה ובחסידות'. וראה בקובץ אור ישראל (קובץ ל' עמ' קפ"ח) קטע שנדפס בשעתו בכתב העת הלבנון (שי"ל באותם שנים במיינץ, כנספח לאיזראעליט של הגר"מ להמן): 'הגאון המפורסם בצדקתו ותורתו ויראתו הק' מו"ה ברוך יצחק נ"י ליפשיץ שדעתו הק' ג"כ להכשיר אתרוגי קורפו' (ושם שכן היתה גם דעת אביו התפארת ישראל).

תיאור מעניין מחיי הגרב"י מופיע בספר חמישה אלפין (להרא"א אפרון, תרע"ד, מבוא, עמ' 6). הרב אפרון מספר שם שגר בבית אביו בהמבורג והיה לומד אצל בעל הערוך לנר שהיה רב העיר אלטונא הסמוכה להמבורג, וגם אצל הגרב"י שישב אז בהמבורג, 'ואליו באו לומדי עיר המבורג מדי יום ביומו לשמוע שיעור דף גמרא מפיו, ואנוכי הצעיר הייתי בתוך מספרם'. בהמשך הוא מתאר כיצד 'פעמים רבות בבואי לביתו מצאתי אותו יושב מעוטף בטלית תחת מלבוש העליון אשר היה עליו ועודנו התפילין על ראשו' (והמשיך בזה הנהגת אביו הגאון בעל תפארת ישראל), והמחבר מסיים בהתפעלות: 'מכל זה אנו רואים איך הצדיקים הולכים צנועים עם ה', ומה רב הטוב הצפון להם בעולם השכר!' – בקובץ 'עץ חיים' (בובוב 45) לא, ניסן תשע"ט, נדפס מאמר הערכה על הגרב"י ומעט לתולדותיו ובו מופיעים המקורות הנ"ל ועוד מקורות שצויינו שם. נעזרתי גם בתולדותיו שנכתבו ע"י ר"מ וינשטוק שיחי'.

המכתב שלפנינו נעתק מתוך טיוטת המכתב שנשארה אצל הכותב, ונמצאת בספריה הלאומית בירושלים בתוך כרך בכתב ידו הכולל כמה נושאים, וסימנו: Ms. Heb. 3°2324. תודתנו לספריה. כיון שהכתב"י שלפנינו הוא טיוטה של הכותב ייתכן שהדברים אינם מסקנת דעתו בעניין. הוספתי מעט סימני פיסוק ופתחתי חלק מהר"ת וכדו', במילים לא ברורות פיענחתי כפי הנראה, ויש פענוחים מסופקים או תיקוני ט"ס, שבאו בסוגריים מרובעות.

יוסף יונה



## מכתב הגרבי"י

לאנדסבערג יום ג' סדר פקודי תרלפ"ק

ליהודים היתה אורה ששון ושמחה בלי תוגה ואנחה מאלוקי המערכה לכבוד ע"ר אאמ"ו הגאון המפורסם שר צבא ישראל רשכבה"ג נ"י לאי"ט, ולאמי מורתי הרבנית הצנועה אשת חיל עטרת בעלה תי' לאי"ט, ולאחי ולאחותי שי' לאי"ט.

מכתבם הקדוש הגיעני, ובפתחי שמחתי כעל כל הון רב, על אשר מילא ע"ר בקשתי באופן יותר נאות<sup>2</sup>...

ות"ל שעזרני ד' עד כה, כי אין אני כאן כמו בווראניק שכל אחד בונה במה לעצמו, מה שהאב"ד מתיר צורב אסור, לא כן פה, שמה שהאב"ד אומר הוא כאילו ניתן מסיני, אף שישנם כאן מושלמים יותר מבווראניק, גם איזה תלמודיים היודעים ללמוד עמוד גמרא עם מפרשים.

זה ימים לא כבירים הנהגתי פה לחתום השוחט כל עוף שנשלח לו ע"י שפחה עכו"ם [כי עד בואי לכאן לא הי' השוחט נותן כתב ולא חותם ולית מאן דחש בי' [אם] הובא ע"י ישראלית או ע"י עכו"ם] ות"ל הקהל החזיק דברי במסמרות חזקות לבלי יעבור. גם עד בואי לכאן היו לוקחים המצות מעיר סמוכה לכאן הנקרא פריעדבערג ועתה עשו הקהל כל כלי הטחינה... לפסח ויש להם מימים קדמונים שולחנות וכלי ווירגל ומזרקות נחושות רק היו עד עתה טמונים בלי [שנשתמשו] בהם לאשר לא טחנו ואפו פה, אך כעת אחר שהנהגתי לעשות כלי הטחינה נאפות המצות פה.

ועתה אשובה ואשמור צאני להשיב על הד"ת שהניקני ע"ר משד חכמתו הגדולה, נר לרגלי דבריק ואור לנתיבתי, אך במשעול עיוני גדר מזה וגדר מזה, ולא זכיתי לירד באיזה מהדברים לעומק כוונתך הקדושה, ע"כ אעלה אותם על ספר, אדברה וירוח לי, ומתורתך הקדושה תלמדני. (א) הביא ע"ר קושיא בשם הגאון ב"מ זצוק"ל על הבאר היטיב א"ח בסי' תס"ז ס"ק ל"ד דמוקי לה למעשה דט"ז שם [סקי"ח"] שנמצאת החיטה בליל ראשון של פסח, והקשה הגאון הנ"ל הרי

א. התאריך לא ברור כ"כ בכת"י. בשנת ת"ר היה יום ג' בסדר פקודי בתאריך כ"ח אדר א', ונוסח הברכה מתאים לפורים המתקרב ובא. (מהציון פקודי יש להבין שהמכתב נכתב בשנה בה ויקהל פקודי היו נפרדות היינו בשנה מעוברת, כיון שבשנה פשוטה הן מחוברות מלבד קביעות הש"א. קביעות זו היא נדירה מאוד ולא הייתה משנת תר ועד תרכ"א, שבה נפטר התפא"י). יש לציין כי בתפא"י מועד ונשים, שי"ל בשנת תר"ג, הגרבי"י כבר מתואר כאב"ד לאנדסבערג אך לא ידועה השנה המדויקת שבה הגיע לעיר זו.

ב. כאן בא דיון קצר בנידון הלכתי שכנראה השיב האב לכן בעניינו. הנידון אינו מובן מתוך הנכתב כאן (נראה שהיה איזה נידון על החזקת ס"ת במצב מסוים, ות"ח נכבד ערער שיש לחשוש שמא ייפול הספר. הגרבי"י מציין שבאר"ח סי' צ"ו מבואר שהאוחז ס"ת בק"ש ותפילה דעתו על הספר שלא ייפול, ונסתייע מכך להוראתו. ייתכן שבמכתב קודם ביקש הגרבי"י מאביו שיאשר את דבריו באותו עניין ואביו במכתבו אישר כבקשתו, אלא שמתוך המכתב שבידינו קשה להבין פרטים ברורים).

ג. בכת"י נזכרו כאן שמות באידיש או גרמנית של כלי טחינה ומפני אי הכרת המילים וקושי הכתב קשה לקרוא את שמם בבירור. (אולי: קאסטלן, שטירצע, שוהוע, רומפף).

ד. עטרת ראשי, וכן הוא כמה פעמים להלן.

ה. בט"ז שם: 'פעם א' הביא משרת כלי עם דבש הנקרא מע"ד לשתות ונמצא בו חטה א' אמרתי דאין אוסרת בצונן אף

עדיין כבוש הוא, ואני לא ידעתי כי לא לחינם כ' הבאר היטיב בסוף דבריו ודו"ק, ובזה רומז למעיין לירד בעומק כוונתו, ובוודאי כוונתו דמיירי שבשלו המעד בע"פ ומשעת הבישול עד שעת המציאה אינה עדיין מעל"ע ולא היה כבוש, גם לא הבנתי מ"ש ע"ר דלפי סברתו בכבוש ניחא, דכל חד וחד של הפליטה של תוך מעל"ע של כבישה הוא פחות ממה שהיה, עדיין מה הועיל בזה, דעכ"פ בסוף מעל"ע יוצא טעם גמור, וכמו שסובר גם ע"ר שזה הטעם שיוצא בסוף מחזק כל הבליעות שלפני זה, וא"כ ניחוש שזה הי' בליל פסח. גם כפי הנראה מדעת אאמ"ו הגאון"י אין כבישה מעל"ע אוסרת בפסח כלל לפי שכל חלקי הבליעה היוצאים הם פחותים ממה שהיה, ואיך אפשר לומר כן, כי הט"ז שם (סקי"ח) [תס"ז סקי"ז] כ' בפירוש וז"ל ונראה דאם שרה החומץ במים צוננים מעל"ע דאסור לכו"ע דכבוש הוי כמבושל. אכן באמת מפני מה לא נאמר, דלהכי מתיר הט"ז במעד ולא חשש לספק דכבוש, דמשהו בפסח הוא דרבנן כמג"א וט"ז רס"י תמ"ז וכט"ז שם [בס"י תמ"ז] סקי"א, ובדרבנן ספק כבוש מותר, כבשר בחלב ב"ד רס"י ק"ה בהגה, וחולק הט"ז על המג"א שכ' בס"י תס"ז ססקי"ט וז"ל, וכן אם יש ספק אם נשרה מעל"ע אסור מדינא כמ"ש ב"ד ס"י קה, ודבריו תמוהים דאדרבא שם מפורש דבב"ח ספק כבוש מותר, וא"כ ה"ה משהו בפסח דג"כ דרבנן, וכמ"ש המג"א בעצמו בס"י תמ"ז ובס"י תס"ז הנ"ל סקי"ב דבאיסור משהו דרבנן אזלינן בספיקא לקולא, ואולי אפשר דגם המג"א לא אוסר ספק כבוש רק בפחות מס', משא"כ בעובדא דט"ז גבי חטה שנמצאת במעד כ"ע מודה דספק כבוש מותר דרך משהו הוא, וכספק כבוש בב"ח דמותר.

ב) תמה ע"ר על התירוף שהבאתי בשם אאזמ"ו הגאון זצוק"ל על הקושיא ברמ"א יו"ד סס"י קל"ד דבאיסור משהו ל"א חנ"נ, וכ' ע"ר וז"ל הטהור "לא זכיתי להבין, דהיינו שייאסר התערובת שוב במשהו, אבל לענין ס' לא שמענו" ע"כ. ואני אנה אני בא להבין דברים הקדושים אלו, דהרי כבר כ"כ במפורש בנה"כ בס"י צ"ב על הט"ז שם ס"ק ט"ז, דהא דלא אמרינן במשהו

על גב שהיא נתחמצה כמ"ש הטור וז"ל כיון שהמים צוננים אין החטה נותנת בהם טעם ואפילו חמץ גמור שנפל לבור מותר מזה הטעם עכ"ל. ועיין המשך המור"מ בט"ז שם.

ו). יעויין בבית מאיר אר"ח ס' תסז: "עיינ פה ט"ז... אמנם פסק הט"ז גופו יש לדון בו טובא ממה דקי"ל כבוש בצונן מעל"ע אסור כמבושל. וראיתי שמעלתו רוצה לתקן הדבר במה שהוסיף בדברי הט"ז שנמצא החטה בליל א' של פסח. ואפשר ר"ל דלפ"ז מזמן דאסרינן במשהו לא היה שעור כבישה. וכן הוא בבאר היטב. וזה ודאי אינו מועיל שאם נכבש החטה הדבר ידוע שמאז שנכבש מעל"ע והגיע למדתו שפולט וכולע כל רגע ורגע הוא פולט וכולע. וא"כ בהגיע פסח דאיסורו במשהו וכבר שרה מעל"ע פשיטא שאוסר במשהו וזה גרע מחממו התרנגולת בעוד שהחטה בתוכו שבס"י תמ"ז סעי' ג'. ע"כ.

יש להעיר כי הבית מאיר נדפס כנראה אחרי כתיבת מכתב זה וצ"ל שהיה הכ"י לפני בעל תפא"י או ששמע קושיה זו בע"פ בשם הגאון בעל בית מאיר. לשון המכתב 'בשם הגאון בית מאיר' נוטה קצת שהייתה זו שמועה בע"פ ולא מתוך ספרו [הבית מאיר היה הרב בשאטלאנד ושאר פרוורי העיר דנציג (לאנגפור ווינברג) שבהם גרו יהודים. הבי"מ שימש ברבנות זו משנת תקמ"ב (אחרי הגאון בעל סדרי טהרה, שהיה הרב שם עד לפטירתו בשנת תקמ"מ), ועד לפטירתו בשנת תקס"ז. אחריו שימש בנו הג"ר חיים, עד לפטירתו בשנת תקצ"ה בלא זש"ק, ואחריו נתקבל הגאון בעל תפארת ישראל בשנת תקצ"ח עד לפטירתו בצום גדליה בשנת תרכ"א. משנת תקע"ח הורשו היהודים לגור גם בעיר עצמה ולכן התפא"י מוכר גם כאב"ד דאנציג. ייתכן שכתבי היד של הבי"מ או חלקם נשארו בעיר וכן ייתכן שלומדי העיר זכרו בע"פ מדברי התורה של רבם הגדול ודנו בהם עם התפא"י].

ז). כעין דבריו ביאר הפמ"ג על הט"ז שם.

חנ"נ היינו אף לענין ס' דלא בעינן ס' נגד החתיכה שנאסרה ממשוהו, והוכיח כן מתו' ורא"ש ס"פ גיד הנשה ומחידושי הרשב"א שם ומהרא"ש ס"פ בתרא דע"ז, וכן כ' הש"ך ב"ד סי' קל"ד (סקי"ו) [סקט"ז] בנפל מים לייך (מותר) [נסך] ואח"כ נפל לתוכו קיתון מים, דבעי במים לבטל טעם היי"נ ולא אמרינן דלבעי ביטול גם כנגד המותר דנ"נ, ואמאי צריך ביטול ביטול טעם רק נגד האסור, וע"ז תירץ הש"ך בשם הרא"ש, דבאיסור משהו ל"א חנ"נ, אלמא דלא אמרינן חנ"נ אף לאסור בס', וכ"כ שם בשם האו"ה, וכן מפורש במג"א תס"ז ס"ק י"ג במה שהביא בשם רמ"א ז"ל להגיה באו"ה בהא דבמשהו [ל"א] חנ"נ דנ"מ בחמץ לאחר זמנו בס', ופירש המג"א באם נתערב משהו חמץ בתבשיל תוך הפסח ושהה אותו עד אחר הפסח ונתערב מאותו תבשיל בתבשיל אחר א"צ ס' אלא נגד המשהו, אלמא דל"א חנ"נ דלבעי ס' נגד כל התערובות [והמג"א לא הקשה שם על על הרמ"א וב"ח רק דלב"ח דבר הנאסר במשהו ועבר עליו הפסח מותר אפי' בלא תערובות, אבל על הסברא דבמשהו ל"א חנ"נ דלבעי ס' כנגד כל התערובות לית מאן דחולק], ורק הט"ז הוא היחיד שכ"כ ב"ד סי' צ"ב ס"ק ט"ז וז"ל וע"כ בחמץ בפסח וכו' דאין פליטתה אוסרת במשהו כל שיש ס' כנגדה ע"כ, ועי' בפ"מ במשכצות זהב שסתר זה וכ' דאדרבה לדעת הט"ז לא די שאין צריך ס' נגד החתיכה שנאסרה מהמשהו כי גם ל"צ ס' נגד המשהו עצמו שבלעה, והניח דברי הט"ז תמוהים, ולדידן קי"ל דל"א חנ"נ במשהו, היינו דאין צריך ס' נגד התערובות אבל צריכין ס' נגד המשהו שבלעה, וא"כ דברי אא"ז שתירץ עולים כהוגן דכן מצריך רמ"א בססי' קל"ד ס' רק נגד היין שבלעו הבשמים.

תוך כתבי זאת עלה על דעתי שאולי דעת ע"ר אאמ"ו נ"י במה שכתב "לענין ס' לא שמענו" היינו באם נתערב איסור משהו באופן שאין כנגדו ס' כגון יין נסך לתוך בשמים, בזה לא שמענו דלא נ"נ מדהוא איסור משהו, דאטו מי מיגרע איסור משהו באין ס' כנגדו משאר איסור שאין אוסר במשהו, ואף דכ' אאמ"ו הגאנ"י בפירוש "דהיינו לאסור התערובות שוב במשהו" לאו דוקא משהו נקיט וה"ה ס', דאין צריך ס' נגדו באם ה' בהתערובות ראשון ס' נגד האיסור משהו שנתערב בו, אבל בלא היה בהתערובות הא' ס' נגד האיסור משהו, נעשה נבילה, וצריך ס' נגדו בתערובות הב'.

ג) מ"ש ע"ר על הגמרא בסוטה ד"ב הובא ברש"י שבועות דל"ב ד"ה ועד אין בה, הקשה אמאי לא קאמר' הגמרא בפשיטות ועד אין בה ר"ל שאין בה עדות כלל אפילו ע"א אטומאה, שוב שותה, ותירץ דדייקה הגמ' כן מדאמר קרא והיא נטמא' קודם שמזכיר השק[א],ה, וע"כ פירש

ח). כאן דילג את המילים 'נמי אין להקל אלא כשנאסרה חתיכה במשהו וחזרה ונפלה לאחרות וסלקוה'.

ט). עיקר הביאור נמצא בתפא"י סוטה פ"ו בועז אות א' 'לכאורה קשה מה דוחקא לומר דהאי ועד אין בה ר"ל ב' עדים אבל עד א' יש לה אטומאה, אז אסורה נמצא דלא קאי קרא אהשקאה שמזכיר בהך עניינא להלן, והרי טפי מסתבר לומר דקאי אהשקאה [דהרי והיא לא נתפשה אסור לא נזכר בקרא] וה"ק קרא, ועד אין בה, שאין בה אפילו ע"א אטומאה, אז שותה, אבל כשיש ע"א אטומאה אינה שותה. וכן משמע מרש"י בחומש, ע"ש. ונ"ל דלש"ס הוה ק"ל למה הזכיר הכ' ושכב איש אותה ונסתרה והיא נטמאה קודם שמזכיר הכתוב עיקר הענין דהיינו ועבר עליו רוח קנאה וגו'. ואת"ל כמ"ש הפשטנים שהבעל חושב כן ששכב איש אותה ונסתרה והיא נטמאה [דושכב] וקרא דועבר עליו רוח קנאה פרושא דושכב איש אותה הוא, לומר שאינו ודאי כן רק שחשדה כן, עכ"פ מאי האי דמסיים קרא דושכב ועד אין בה והיא לא נתפשה, הרי כיון שאין כאן אפילו ע"א שנטמאה, מה שייך והיא לא נתפשה שלא נאנסה, הרי אין כאן עד טומאה כלל. אע"כ דה"ק קרא אם מעלה בו מעל. דהיינו כשעברה על קניו, אז מחזקין ששכב איש אותה, אף שנעלם מעיני אשה,



ע"ר והיא נסתרה אז היא בחזקה שנטמאה ועד אין בה כל' אפילו רק אם ע"א אטומאה ע"כ. ולא הבנתי מה דהקשה ע"ר על הגמרא דלמה לא פירשה הגמרא בפשיטות ועד אין בה אפי' ע"א, הרי בסוטה שם מפורש הטעם, דכמ"ק שנאמר עד [שניים], ויליף לה מקרא דלא יקום ע"א, גם מה שתירץ ע"ר דדייק מ[והיא] נטמאה, הרי מוקי לה בגמרא בסוטה שם שיהא הסתירה כשיעור טומאה, ועוד אמאי לא דייק ע"ר ממה דכתב לפני זה בקרא ושכב איש אותה, ועוד אם נדייק כע"ר א"כ קשה אמאי צריכה באמת הגמרא בסוטה לדייק מקרא דלא יקום ע"א, תיפק [לה] מדיוקא דוהיא נטמאה, אלא ע"כ דזה לאו דיוק וכמ"ש דאתיא לשיעור טומאה, גם מדיוקא דשכב איש אותה ליכא לדייק דאכ"ל (-דאיכא למימר) דפרושא מפרש קרא מה דאמר לפני' ומעלה בו מעל, מה הוא המעל שחושד אותה ששכב איש אותה, גם י"ל דמהאי דיוקא לא מוכח מידי וכמו שתירצה הגמ' בסוטה דבלא קרא דלא יקום הו"א ועד אין היינו דאין ע"א נאמן בה ומה דאמר קרא והיא נטמאה ר"ל וע"א אומר שהיא נטמאה.



---

מיד כשנסתרה מחזקין לה בחזקת שנטמאה, אפילו כשעד אין בה, ר"ל שאין ב' עדים רק ע"א אטומאה שאומר שלא נתפשה באונס, ובתר הכי קאמר קרא אבל אם עבר עליו רוח קנאה בלי עדי טומאה כלל, בין והיא נטמאה, ר"ל שמסתבר שנטמאה, ובין שעבר עליו רוח קנאה ומסתבר לבעל שלא נטמאה. על כל פנים מדעברה על קנויו אסורה לבעל עד שיביאה אל הכהן להשקותה! ע"כ.

(י). בכת"י אין המשך וסיום למכתב וייתכן שכאן נסתיימה הטייטה.

הגאון רבי שמריהו יצחק בלאך זצ"ל\*

## הספד בקצרה על הגאון האמיתי צדיק מפורסם

### בחסידותו וגמ"ח הגאון מרן רא"ח מייזיל זצוקלל"ה\*\*

פתחתי הגמ' אבעי הספדא יקרא דחיי או דשכבי, מביא שם בסנהדרין מ"ז [ע"א] כמה מקורים ודחיי, עד שמסיק ת"ש ר' נתן אומר סימן יפה לאדם כו' שמע [מינה] יקרא דשכבי ע"כ, הקשיתי מדוע לא פשטו מהא דר"מ שהובא במ' כתובות ע"ב [ע"א] ונדרים פ"ג [ע"ב] והחי יתן גו' מאן דספד יספדוני' כו', מוכח מזה דיקרא דשכבי דומיא דאידיך יקברוני' כו', וא"ל דאבעי דשכבי בודאי אלא אי גם יקרא דחיי נמי הוא, כתוס' קדושין כ"ג גבי כהני שלוחי דידן כו', דא"כ אין פשיטות מר"נ דגשמים מזלפין על מטתו כו', אולי גם יקרא דחיי נמי אלא בהכרח צריכין לומר דע"כ לא איבעי להו אלא בסתם בנ"א לא בפחותים כי לגרועים בודאי טוב לשכבא דיספדוני', ר"ל בשכר הספדו יזכה לשוב לכה"פ שילך כישראל מעוה", וזהו שדרש והחי יתן גו', מאן אפילו מי שהוא, אבל בבינוני ובפרט צדיק גמור, לכאורה ל"ל יקר האם לכבוד הוא דורש, ואי מטעם עדות עליו, הלא קמי שמיא גליא, לכן האבעיא ופשטו שיקרא דשכבי' משום אין צדיק בארץ, וכל ימי חייו אין אדם בטוח, כמו שדרשו גבי יצחק אבינו, כן אל תאמין בעצמך כו', לכן הכל הולך אחר החיתום, כמו שפירש הרמב"ן פ' לך אם עושין רמז למטה מקובל למעלה, אולם בצדיק גמור כהנספד הנ"ל אין צריך לדברינו, הכל יודעים את שמעו וחסדיו המרובים, כי קמץ הכל ונתן ופזר לאביונים לכלל ישראל ופדיון שבוים.

המלצתי עליו הגמ"א נשי דשכנציב אמרו וי לאזלא וי לחבילה, לכאורה אין שום שייכות לומר וי ותמיד וי שלו הי', כי וי לחבילה אשר סבל על כתפי' חבילה ומשא מעירו הגדולה וכל כלל ישראל, ובזה יומלך, וי לאזלא מתי - וי לחבילה אבל לא מחסוריו, כי חי רק בשביל זולתו.

\* הספד מכת"י של זקני, הגאון ר' שמרי' יצחק בלאך זצ"ל. נולד בשנת תרכ"ג לאביו השקדן ר' שבתאי משה, שהיה מיוחס למרן הגר"א זצ"ל, בעיר קערטינגא פלך קאוונא. למד בישיבת סלבודקא, וכן אצל מרן ר"י בלזר זצ"ל, ולפי הנראה במקום אחד בכתביו אף זכה לשמוע את מרן ר' ישראל סלנטר זצ"ל, והגרצ"ה פרבר זצ"ל כתב עליו שהיה בידו כתי"י של ר' ישראל על יע"ל קג"ם, אך לא נודע מקומו. נסמך מכמה גדולי ליטא, שימש כמשגיח בישיבת קלם בגרוכין, ובשנת תרמ"ח נתקבל לרב בעיר דרוסקעניק, ובתרג"ד הגיע לעיר סונדרלנד באנגליה, שם שימש ברבנות. אח"כ עבר לשמש בעיר בירמינגהם, ובהמשך בלונדון, שם גם היה בוחן ומשגיח בישיבת עץ חיים. נלב"ע בדרכו לברית של משפחה מקהילתו ביום שב"ק ז' טבת תרפ"ד.

כיון שאני עומד להוציא לאור בס"ד חלק מכתביו וכן תולדותיו ומכתבים שכתב, מי שיש בידו איזה מכתבים ממנו או הנוגעים אליו, נא להעביר לי עותק שאוכל להכניס לספר לזיכוי הרבים, בדוא"ל [gmail.com@8539330](mailto:gmail.com@8539330) בברכה ותודה יעקב משה הכהן קליין.

\*\* רבי אליהו חיים מייזיל זצ"ל, נולד בט' סיון תקפ"א, בעיר הורודוק, גליל וולוז'ין (פלך וילנה). נפטר בי"ד אייר תער"ב, כיהן בכמה ערים, ועיקר רבנותו הייתה בעיר לודו'.  
(א). מו"ק כ"ח ע"ב.

בארתי מאמרם ז"ל כשם שבגדי כהונה מכפרין כך מיתת הצדיקים כו', פלא לכאורה, הלא ב"כ עוסקים בעבודה, לא כן במות הצדיק נפסק עבודתו. אמנם הסבר, כמו גבי ב"כ הי' צריכים גם לויים גם אנשי משמר ומעמד, כן גבי מיתת הצדיקים, שאיתא במדרש הובא תוס' סוף מנחות מיכאל המלאך עומד ומקריב נשמותן של צדיקים על מזבח של מעלה, לפי"ז אם אנשי מעמד משברים לבם לאביהם שבשמים על הקרבן הגדול הזה ומספידים או מכפר ומועיל לתשובה. בארנו המדרש, ת"ח שמת אין לו תמורתו אנו שאבדנו את רבי סימון מי יביא לנו חליפתו, פליאה להבין כפול תמורתו חליפתו?

אולם ביאור הדבר, לכאורה קשה הלא איתא בגמ' זורח השמש ובא גו' עד שלא שקעה שמשו של עלי כה"ג זרחה שמשו של שמואל כו', ולכאורה יש תמורה? אולם כד נעיין היטב למה הדבר דומה, לאסון נורא ר"נ שריפת עיר או מדינה ר"נ, אשר הסיבה האינדיבידואלית מאוד, בכ"ז השמש זורחת על הארץ למען שלא יכלה העולם הכללי, אבל הצער להנהרגים ולאומללים מאוד, כי מה יומתק להם אור השמש כמו קינה ר"י הלוי, כן בהצדיקים מקיים כי לא תשכח דאל"כ ח"ו העולם יחרד כד"כ כי מצוקי ארץ וישת עליהם גו', לכן להקים העולם בודאי תמיד ההכרח לא יושבת, אבל האסון מכל ת"ח שאיננו אין לנו תמורתו, וזהו בכל ת"ח כמו תמורה שאין חילוק בין גדולה וקטנה, אבל אנו שאבדנו את ר' סימון שידענו מה שעשה ופעל מי יביא חליפתו, ר"ל כבתוס' דתמיד חליפין שוה בשוה, ומי לנו גדול בג' עמודים הן בתורה ועבודה וגמ"ח, מי יביא לנו חליפתו.

המלצתי עלי' הגמ' כשנפטר א"א ע"ה עמדו עליו גדולי הדור בשורה ואמרו אוי לעולם שאבד מנהיגו ואוי לספינה שאבדה קברניטה, לכאורה כפול, אולם כשספינה גדולה טובעת בים, היזק לכל העולם, כי מוליכה סחורות נחוצים ממקום זה למקום אחר, גם אבידה לספינה גופה לעוזרי' וחילה, כן הצדיק בפעולותיו הגדולות וי למנהיג שאין לעולם, כידוע הגאון הצדיק דלודו' עסק בעד עמנו ישראל, כן אוי לספינה עיר גדולה, ע"י דרכיו היו לומדים ממנו מדותיו התרומיות.

אמרנו עליו הקינה של דהע"ה על אבנר, הלא תדעו כי שר וגדול נפל גו', כי נתקיים בהגאון וראו כל עמי הארץ גו', מפני צלם הק' עליו והי' שר' ג"כ וגדול בתורה ומצוות אין לתאר, ועליו נאה להמליץ, ואלישע מצעק אבי אבי גו', כי אלי' הזה עלה בסערה השמים בעת סערה גדולה ר"נ בים התלאות של עמנו, והוא הי' המגין על הדור לכלכל את הצדיקים, וכאשר אלישע ראה את רבו עולה, מצעק עליו אבי אבי רכב גו', ר"ל כי כל עירו וכל ישראל הי' חבילתו על כתפיו, והי' הרכב בעצמו ליתן המשא על גופו הרך, כי לא נח ולא שקט עד שהציל כמה נפשות מישראל, ופרשיו כי האיר להם הדרך איך להלך בהרכב שלו, וזהו רכב ישראל דאגתם הגופני ופרשיו על הנהגת הרוחני.

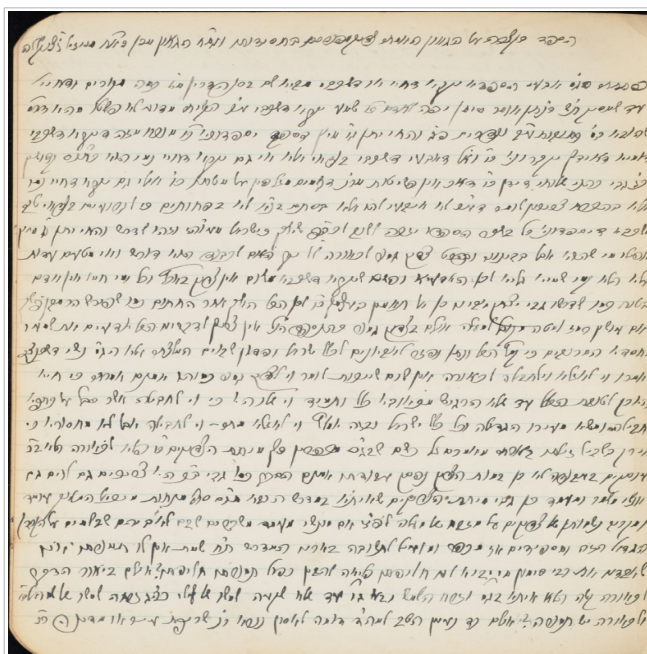
ואמרנו עוד עליו, הצדיק אבד גו' ואנשי חסד גו' באין מבין כי מפני הרעה נאסף גו', הקשיתי הלא יש פרושים ב' שלא יראה גם שלא יבוא, הלא גוע בשיבה קרוב לתשעים ושלש,

(ב). שמואל א' פ"ב פ"ח.

(ג). אולי נכתב כאן בעיני, וכונתו בעיניהם.

מדוע? לא מפני ששלמו שנותי' כמו שאמר אדון הנביאים, בן מאה ועשרים גו' היום, ודרשו' מלאו ימי ושנותי קכ', אלא י"ל דבצדיק שחי עבור עצמו בודאי נופל הפלוגתא דר"ע ורבנן ביבמות מ"ט", אבל מי שחי רק בעד זולתו, אין שייך שיכלה שנותיו, ורק מרע"ה בענותו אמר, כי מלאו שנותיו, הקב"ה אמר טעם אחר רב לך ומנו יהושע', אבל לולא זמן של יהושע, הי' חי יותר. לכן מדוקדק הנביא, הצדיק אבד, משמעות קודם זמן כמו אבידה שחשב בעל האבידה שיהי' ת"י [תחת ידו] ולא יאבד, לכן בודאי מפני ב' טעמים, מפני הרעה נאסף הצדיק או ואנשי חסד נאספים, ר"ל לא חיים בעדס' כי אם לעשות חסד עם בני אדם, מדוע נאספים כמוהם, הלא מפני הרעה גו'.

והנה על הנספד הגאון דלודו' יש לקונן כי אבד קודם זמן מפני מה, ואנשי חסד נאספים ר"ל הוא הי' עושה ומעשה הצדקה והרבה אנשי חסד, ומי ידמה לו שישמעו לקול כמו ששמעו לקולו ועי"ז הרבה אנשי חסד, ובמותו אנשי חסד נאספים, לכן באין מבין כי גו', אכן נחזק עצמנו שיקויים בלע המות לנצח ומחה גו' מעל כל פנים, כי עליו בוכים כל פנים, וחרפת עמו יסיר, ר"ל יצה"ר הוא חרפת עמו כאשר נשוב בתשובה שלימה נוכח לתחיית המתים וגאולה שלימה בבאו"א.



(ד). סוטה י"ג ע"ב.

(ה). עמוד ב' ואח"כ בדף ב' ע"א.

(ו). דרשה בסוטה שם.

(ז). נראה קצת בכתי' שאח"כ תיקן וכתב בעולם במקום בעדס.

הגאון רבי שמואל יצחק יפה זצ"ל<sup>ח</sup>

ראב"ד בוריסוב ותל אביב

## אמר מוריד הגשם בימות החמה ותיקן בתוך כדי דיבור, וביאור בפירוש רשב"ם על התורה

ב"ך למנין בני ישראל ת"ש, תל-אביב ת"ו.

לכבוד המופלג ויקר מ' ר' שלמה נ"י איש אמונים יחי'.

אחרי הברכה למע"כ שיחיו.

על דבר אם אמר מוריד הגשם ובתוך כדי דיבור אמר טל, יש נהיגין כן שאין מחזירין, משום דתוך כדי דיבור מהני בכל מקום שזה לא הוי חזרה, רק כמי שלא אמר כלום, שגם בעדים לא הוי חזר ומגיד<sup>2</sup>.

ח. הגאון רבי שמואל יצחק יפה זצ"ל נולד בי"ז ניסן תרמ"ד בעיר קובנה, לאביו רבי צבי יפה זצ"ל, מצאצאי הלבוש. למד בישיבת סלבודקא ושם נתעלה בתלמודו. בהגיעו לפרקו נישא לבת מרן הבית הלוי זצ"ל, ואף למד שנים רבות יחד עם גיסו, מרן הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל.

בשנת תרע"ד נתמנה לכהן כרב בבוריסוב שבפלך מינסק, ובמשרה זו כיהן כעשרים שנה. בשנת תרצ"ד עלה לארץ ישראל, שם קבע את מושבו בעיר תל אביב, ובה שימש כרב וראב"ד. נתבקש לבית עולמו בתאריך לידתו, י"ז ניסן תשי"ג, ומכתביו יצא לאור הספר רמת שמואל.

לפנינו מכתב תשובה ממנו שטרם נדפס (מתוך ארכיון המדינה פ-250/4), אל רבי שלמה גלברמן זצ"ל, מוקני חסידי קרלין (נפטר בסביבות שנת תש"ו, יעוין על אודותיו בקובץ בית אהרן וישראל מב עמ' כה). אלישע חן.

א. כדאיתא בכתובות דף יח ע"ב, סנהדרין דף מד ע"ב ועוד.

ב. והנה בשלחן ערוך או"ח סימן קיד סעיף ד נפסק דאם אמר מוריד הגשם בימות החמה, מחזירים אותו וחוזר לראש הברכה. ואפילו במקום שצריכים גשם בימות החמה, אם הזכיר גשם במקום טל מחזירין אותו. וכתב הרמ"א, וכן אם הזכיר גשם וטל נמי מחזירין אותו, ע"כ. והיינו טעמא דגשמים קשים לעולם בימות החמה, כמבואר במשנה ברורה שם ס"ק יח. ואיכא לעיוני אי איירי בכל גווני, או דוקא שלא בתוך כדי דיבור.

ובאמת יש שנקטו דאף אם נזכר בתוך דיבור לא מהני תיקונו וצריך לחזור, וכפי שביאר מרן הגרש"ז אויערבאך (הליכות שלמה הלכות תפילה פרק ח סעיף יג), כי החסרון הוא בכך שהזכיר דבר שאם יבוא בזמן זה יש בו משום קללה ח"ו, ואף שחזור ואומר מוריד הטל, הרי סוף סוף הזכיר גם גשם. אלא שבספר שיח מרדכי עמ' שנא הובא שהשיב לסמוך על דעת התהלה לדוד, דכתב בפשיטות דאף אם אמר מוריד הטל אינו חוזר, וצ"ב. מכל מקום, שם עמ' שנב הובא שכן הורה למעשה הגרצ"פ פרנק זצ"ל דלא מהני. וכן העלה מהאי טעמא בשו"ת שבט הלוי חלק ו סימן טז, וחילק מדין ותן ברכה, דביה מהני תיקון בתוך כדי דיבור, כמו שכתב בביאור הלכה סימן קיז ד"ה ואם, דהתם הוא דרך בקשה ולא דרך שבח. וכן כתב בספר ברכת הבית חלק ב שער מ סעיף לא. ובקובץ עולת החודש ניסן תש"מ עמ' שצד השיב גאב"ד קארלסבורג זצ"ל דעניין תוך כדי דיבור שייך רק היכי דעל ידי אמירתו מבטל מה שאמר מקודם, דכנהאי גוונא נקרא חזרה ממה שאמר מקודם, אבל היכי שבאמירתו אין בו משום ביטול מה שאמר מקודם, לא שייך בזה לומר דיועיל תוך כדי דיבור. וכגון בנדון דנן, דאחר שאמר מוריד הגשם אמר מוריד הטל, הוי רק הוספה, דהזכרת מוריד הטל אינה מבטלת את הזכרת מוריד הגשם, יעוין שם בכל דבריו. ושוב האריך לפרש שיחתו בשו"ת עמק התשובה חלק ג סימן ז.

אכן, מתשובת הגרש"י יפה הכא מבואר דסבירא ליה דתוך כדי דיבור מהני בכל גוונא, ולפי זה הרמ"א התם מיירי דוקא לאחר כדי דיבור. וכך היתה דעת מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל, כמובא באשי ישראל פרק כג הערה קח, דתוך כדי דיבור

וגם בספירת העומר, אם טעה וחזר תוך כדי דיבור לא מצריכינן ברכה אחרת, עיין במשנה ברורה הלכת פסח סימן תפ"ט ס"ק ל"ב במשנה ברורה.

ועל דבר התמה' שלו ברשב"ם ויקרא ט"ו, כ"ג, הנה הרשב"ם אמר במגע מרכב, וזה מפורש בגמרא ובתורת כהנים' וברש"י על אתר', שמרכב של זב אינו מטמא במגעו של אדם, רק למטמא אוכלין ומשקין, אבל לא בגדים, רק במשאו של מרכב מטמא אדם למטא בגדים. וגם על סופו של רשב"ם, שעליונו של זב מטמא אדם למטא אוכלין ומשקין, ופריך מגמרא" זה שאני אם האדם בעצמו עליונו של זב הוי הוא ראשון ומטמא אוכלין ומשקין כדין ראשון.

אינו צריך לחזור לראש הברכה, אלא רק יחזור לומר מוריד הטל וימשיך בתפילתו, וכן הובא באשרי האיש חלק א פרק כ סעיף כז. וכך צידד מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, כיעוין בדעת נוטה חלק א עמ' שיד, ובקובץ אוצרות ירושלים ז עמ' תמב.

ודכוותיהוה האריך להוכיח בשו"ת ראש אליהו חלק א סימן יד דמהני תיקונו תוך כדי דיבור, וכדוכתין טובא דאשכחן דסגי בתיקונו הגם שאינו מבטל לגמרי את דבריו הקודמים, וכגון המסיים ביום טוב מקדש השבת וחזר ואמר מקדש ישראל והומנים, כמפורש דינו בשלחן ערוך סימן תפז סעיף א. ובתשובתו שם אות ו כתב להוכיח מדברי הרמ"א גופיה, דהוה ליה לאשמעינן רבנות דאפילו הזכיר טל בתוך כדי דיבור נמי מחזירין אותו, ואמאי כתב רק שאם הזכיר גשם וטל חוזר, משמע שרק לאחר כדי דיבור חוזר, הגם דאינו מוכרח. ובשו"ת תשובות והנהגות חלק א סימן פד נקט למעשה שבשבת שאי אפשר להתפלל נדבה לא יחזור, אלא יסמוך שיצא ותיקן באמירתו השניה שהיא העיקר, ואם הוא קודם חזרת השליח ציבור ישמע ממנו ויכוון לצאת. אבל בימות החול, שאפשר להתנות ולהתפלל שוב, יתפלל נדבה, והספק גופא חשיב חידוש, כמו שכתבו הפוסקים לענין ספק התפלל. ויעוין עוד מה שכתבו בזה בהערות לדעת תורה סימן קיד סעיף ו, שו"ת שרגא המאיר חלק ה סימן לו, שו"ת להורות נתן חלק ו סימן ו ושו"ת רבבות אפרים חלק ד סימן מד אות ק.

ראוי להעלות כאן גם ממכתב בכת"י הגאון רבי ברוך מרכוס זצ"ל, רב ואב"ד חיפה (נלב"ע ב"ט סיון תשכ"א), שכתב אל השואל בנדון דידן בזה"ל: בשאלתו אם הוסיף על מוריד הגשם גם מוריד הטל אם יצא, ראיתי בדברים שכבר הרגיש מה שיש להרגיש. בין אם החסיר מה שצריכים לאמר בתפילה, או מי שהוסיף לאמר מה שהיה צריך להפסיק מלאמר, ובין אם חזר בברכת השנים לותן ברכה, כי אז חזר לנוסח הברכה. ובין אם מתחיל מכלכל חיים אחרי שהזכיר גשם בזמן שצריכים להפסיק, כי אז הוא ממשיך בטעונו. והדברים מבוארים היטב אחרי שגם עיין בטור ושלחן ערוך במקומות הדרושים. אבל אינני רוצה להופיע כאן בתור מכריע למעשה, מפאת ריחוק מקום באותו הנידון אשר כבודו בעצמו כותב שיש שם גדול אחד שהורה אחרת, וזה נתן לחשוב אולי היה המקרה ואופן שנשתנה הדין על ידי שינוי העובדה. וקשה לי להופיע בתור מכריע טרם ששמעתי הטעם של אותו הגדול שכבודו כתב במכתבו. ובכל אופן, הלא אתם בקירוב מקום לתל אביב, ואפשר לקבל ה[הדף קרוע כאן] משם על ידי התיעצות עם חכמי התורה דשם, עכ"ל.

ג). על מה שכתב בשלחן ערוך שם סעיף ו: אם פתח ואמר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אדעתא דלימא היום ארבעה, שהוא סבור שהם ארבעה, ונוכר וסיים בחמישה והם חמישה. או איפכא, שהם ארבעה, ופתח אדעתא דלימא ארבעה וטעה וסיים בחמישה, אינו חוזר ומברך. וכתב המשנה ברורה שם בזה"ל: האחרונים תמהו על דין זה, דבשלמא ברישא שסיים בחמישה והוא חמישה, ניחא דיצא, שהרי סופר כדין, אף על גב דבשעת ברכתו סבור שהוא ארבעה לאו כלום הוא, שהרי אף בלא בירך כלל יצא. אבל בסיפא, מאי מהני לן שבשעת ברכה ידע איזה יום הוא, הלא על כל פנים בפיו סיפר יום שאינו. והסכימו דבזה צריך לספור מחדש ולברך, דברכתו ראשונה היתה לבטלה כיון שסיים אחריה יום אחר, אם לא שנוכר תוך כדי דיבור לספירתו, שאז חוזר וסופר כדין והברכה עולה לו. ודע עוד דאף שבשלחן ערוך מייירי שבעת הברכה היה יודע יום הספירה ובירך אדעת לספור כהוגן, אלא שאחר כך טעה וסיים שלא כהוגן, אבל כמה אחרונים הסכימו דאף אם בעת הברכה היה דעתו גם כן על יום אחר, וכן סיפר בטעות, מכל מקום אם בתוך כדי דיבור נזכר שטעה, יסיים תיכף כהוגן ויוצא בזה. עוד כתבו, דאם טעה ואמר היום יום רביעי בעומר, ובתוך כדי דיבור נזכר שהוא יום חמישי, דיו שסיים חמישי בעומר ויוצא בזה אף שלא אמר היום יום חמישי, כיון שהוא עדיין תוך כדי דיבור, עכ"ל. ועיין מה שהתבאר בזה בספר בירורי חיים חלק א סימן ל.

ומה שנאמר בגמרא שאינו מטמא אפילו אוכלין ומשקין, היינו העליונו של זה אינו מטמא אדם אפילו טומאה קלה למטמא אפילו אוכלין ומשקין, אבל<sup>א</sup> העליונו של זה הוא ראשון ומטמא אוכלין ומשקין כדין כל ראשון.

מוקירו המברכו בכל טוב סלה  
שמואל יצחק יפה



מיהו אעיקרא דדינא היה אפשר לחלק בין ספירת העומר להזכרת הגשם כנזכר, דהכא אינו מוסיף באמירתו השניה אלא מתקן את הראשונה. ויתבאר העניין על פי דברי מרן הגר"ש שקאפ בשערי יושר שער ה פרק כב, דכל שני דברים התכופים זה אחר זה חשוב כאילו הוא בבת אחת, וזהו היסוד העיקרי בכלל של תוך כדי דיבור, דחשיב המעשה השני כאילו היה נעשה בבת אחת עם הראשון, עכת"ד. ולפי זה, בנדון דנן איכא למימר דלא סיים את ספירתו עד סוף דיבורו ובו נקבע המנין, מה שאין כן בהזכרת הגשם בימות החמה, דהוי עניין קללה ח"ו וסותר לעיקר תיקונו, ודו"ק. ד. תיבה זו אינה ברורה כל הצורך.

ה. לשון הפסוק שם: ואם על המשכב הוא או על הכלי אשר היא יושבת עליו בנגעו בו יטמא עד הערב. ופירש רשב"ם: ואם על המשכב הוא וגו', השוכב או היושב על מדרס שלה, אף על פי שאינו נוגע בו יטמא עד הערב. לטמא אוכלין ומשקין, כמו שכתוב בנגעו בו יטמא עד הערב, כמו ששינוי במסכת נדה שעליונו של זה מטמא אדם לטמא אוכלין ומשקין, ע"כ.

ו. מצורע פרשה ד, כלי זה המרכב שנאמר בנגעו בו.

ז. כן פירש רש"י שם: השוכב או היושב על משכבה או על מושבה, אפילו לא נגע בה אף הוא בדת טומאה האמורה במקרא העליון שטעון כיבוס בגדים.

ח. עיין נדה דף לב ע"ב ולג ע"א.

ט. על גבי השורה נוסף כאן בזה"ל: ובאמת הוא אב הטומאה ומטמא בגדים וכלים חוץ מכלי חרס, ע"כ. ונראה שזו תוספת השואל.

י. כאן נוספה הערה בכת"י השואל, שדבר זה לא נאמר בגמרא כלל, ואכמ"ל.

יא. כאן נוספה תיבה מעל השורה, וקריאתה אינה ברורה.

# שרי החמישים

קריעה לאבל ע"י גוי ♦ שלמי שמוחה ♦ ביאור שיטת הלכות גדולות  
בספירת העומר וראיתו מקצירת העומר





רבי יצחק זילברשטיין\*

חבר מועצת גדולי התורה

רב שכונת רמת אלחנן בני-ברק

וראש כולל בית דוד – חולון

## קריעה לאבל ע"י גוי

בס"ד. ר"ח שבט תשפ"א

לכבוד הגאון וכו' הרב אלחנן פרינץ שליט"א

מח"ס שו"ת אבני דרך

שלום וברכה

בנדון שאלתו שנמצאים אנו בימי הנגיף קורונה, ויל"ע לגבי אדם מבוגר מאוד אשר אחיו נפטר וצריך לשבת כעת שבעה, ומפני החשש שידבק המבוגר בנגיף, לא נכנסים אנשים כלל לביתו (אף משפחתו הקרובה והמצומצמת). והיחיד שמטפל בו הוא העובד הזר שלו. האם העובד הזר (גוי) יכול לבצע קריעה לזקן (או שהזקן יתאמץ וינסה לקרוע הבגד לעצמו).

הריני להשיב:

### טעמי קריעת הבגד לאבל

בגמרא מועד קטן (יד ע"ב) איתא מקרעין לקטן מפני עגמת נפש. ופירש רש"י (ד"ה מפני עגמת נפש), שיבכו הרואין וירבו בכבוד המת ולא מפני שהוא אבל. ע"כ. וכן כתב בשולחן גבוה (יו"ד סימן שמ ס"א) כרש"י, שהטעם לקריעה כדי להרבות צער לרואים. ע"ש. הרי שטעם הקריעה משום עגמת נפש, דהיינו שיבכו הרואים וירבו בכבוד המת.

ובשו"ת הלכות קטנות (ח"א סימן קטז) כתב, שטעם הקריעה כדי להסיח דעתו מעוצם יגונו שיתן דעתו על איבוד ממונו. ע"ש.

ובשו"ת בית יהודה (יו"ד סי' כו) כתב, שאדרבבה מצות קריעה היא כדי שיעורר לבו יותר לבכי ולצער, כעין שאר דיני האבלות שמטרתם היא להרבות צער ולא לשככו.

### אם לקרוע על ידי אחר

והנה כתב החיד"א בברכי יוסף (ס"ק י"ב) בשם מהר"י מלכו "כל קריעה טוב שתהיה על ידי אחר דמתבייש ממנו, ואיכא עגמת נפש טפי שאחר קורע כסותו והוא שותק, ומקבל עליו דינו

\* תודתנו להרב אלחנן פרינץ שליט"א על מסירת המאמר.

יתברך. וה"ה נמי על אב ואם יש לקרוע על ידי אחר". וכ"כ בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' קטז). ומדבריהם משמע שראוי לעשות הקריעה על ידי אחר, שבכך מתבייש יותר. ובקושטא שבש"ס לא נזכר קריעה ע"י אחרים אלא לקטן, וכפי שהזכרנו לעיל, ואפשר שהוא מטעם שהקטן אינו יודע או אינו יכול לקרוע בעצמו. ובאמת שהמאירי (דף כ ע"ב) כתב וז"ל: "וקריעה אינה מצויה ליעשות ע"י שליח, אע"פ שיצא ידי חובה בכך". ומבואר מדבריו גם שלא כדברי האחרונים שכתבו דעדיף לעשות הקריעה ע"י אחר, אלא על ידי האבל עצמו, ורק בדיעבד יוצא. וכן הוא בערוך השולחן (סימן שמ).



### אבל שאינו יכול לקרוע בעצמו

ובשו"ת בית יהודה (ס) כתב, דדוקא כשאינו יכול לקרוע בעצמו מקרעין לו אחרים, כדמשמע בסימן של"ז, אבל אן אפשר לו לקרוע בעצמו, ודאי דמצוה בו יותר מבשלוחו, והוי כעין מצוה התלויה בגופו דאי אפשר להתקיים ע"י שלוחו. ע"ש. ולכאורה לפי כל הטעמים הנז', אין נפק"מ אם קורע יהודי אחר עבור האבל או העובד זר (הגוי) קורע עבורו, ולכן נראה שאם אין אפשרות שהאבל יעשה את הקריעה בעצמו, יכול הגוי לעשות עבורו.

ויותר טוב, אם אפשר, שהגוי יתחיל את הקריעה והאבל ימשיך ויסיים, וכמו שכתב בקיצור שו"ע (סימן קצה סע' ה) שאחר יתחיל את הקריעה והוא יסיימה. וכן הוא במהרי"ל (בהלכה שמחות) שצויה כן לבנו.

לסיכום:

עדיף שהאבל יקיים מצות קריעה בעצמו, ואם אינו יכול, טוב שיתחיל הגוי את הקריעה וימשיך האבל ויסיים. ואם אין האבל יכול לקרוע כלל מחמת תשישותו וכדו', יכול הגוי לעשות את הקריעה.\*

ביקר רב

יצחק זילברשטיין



א). ובענין בדיקת חמץ על ידי גוי, ראה מש"כ בחשוקי חמד עמ"ס פסחים (דף ז ע"ב. עמוד קיא). ובענין תליית קישוטי הסוכה ע"י משרת נכרי, ראה מש"כ בחשוקי חמד עמ"ס סוכה (דף כט ע"ב. עמוד רכו). ובענין סיבוב כפרות על ראש החולה ע"י משרת נכרי, ראה מש"כ בחשוקי חמד עמ"ס יומא (דף מג ע"ב. עמוד שכג).

רבי יהושע העשיל אייכנשטיין

ראש ישיבת יד אהרן, ירושלים

## שלמי שמחה\*

## א.

## סתירה בדברי הרמב"ם בעניין חיוב הקרבה בשלמי שמחה

כתב הרמב"ם בהלכות חגיגה (פרק א' הלכה א'): "שלש מצוות עשה נצטוו ישראל בכל רגל משלש רגלים ואלו הן: הראייה שנאמר יראה כל זכורך, והחגיגה שנאמר תחוג לה' אלוֹקֶיךָ, והשמחה שנאמר ושמחת בחגך... החגיגה האמורה בתורה היא שיקריב שלמים ביום טוב הראשון של חג בבואו להראות... והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה, ואלו הם הנקראים שלמי שמחת חגיגה שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלוֹקֶיךָ". לעניין שלמי שמחה כתב הרמב"ם: "השמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה", מהלשון "שיקריב" משמע שיש מצווה בהקרבה של שלמי שמחה\*.

לעומת זאת כתב הרמב"ם להלן (פרק ב' הלכה י'): "ויצאין ישראל ידי חובת שלמי שמחה בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה, והכהנים בחטאת ובאשם ובבכור ובחזה ושוק, שמצוה זו היא לשמוח באכילת בשר לפני ה' והרי אכלו". מבואר ברמב"ם שהמצווה בשלמי שמחה אינה ההקרבה אלא האכילה: "שמצוה זו היא לשמוח באכילת בשר לפני ה'", וזו הסיבה שיוצאים ידי חובת שלמי שמחה בנדרים ונדבות.



## ב.

## חידושו של האבי עזרי ומה שהשיג עליו החזון איש

האבי עזרי בהלכות חגיגה (פרק ב' הלכה י') מחדש שיש שני חיובים בשלמי שמחה, יש מצוה להקריב שלמי שמחה פעם אחת בחג, ודין ההקרבה שנוהג פעם אחת ברגל אינו אלא מן החולין, ויש עוד מצוה שנוהגת כל החג, שהרי חיוב שמחה נוהג כל ז', ובחיוב זה העיקר הוא לאכול בשר קדשים כל יום וחיוב זה אפשר לקיים גם בבשר קדשים הבא מן החובה\*.

\* נאמר בחול המועד סוכות תשנ"ט בשכונת בית וגן, ברמות א' ובמטרסדוף. נערך והועד ע"י תלמידו המסור הרב יעקב בלומנטל שליט"א.

א). בספר אבי עזרי כתב שכן גם משמע מדברי ספר המצוות לרמב"ם מצות עשה נ"ד, שכתב הרמב"ם וז"ל: "המצוה הנ"ד היא שצונו לשמוח ברגלים והוא אמרו יתעלה ושמחת בחגך. והיא המצוה השלישית מן השלש מצוות הנוהגות ברגל. והענין הראשון הרמוז אליו בצווי הוזה הוא שיקריב קרבן שלמים על כל פנים. ואלו השלמים נוספים על שלמי חגיגה והם נקראים בתלמוד שלמי שמחה. ומהקרבנות שלמים אלו אמרו נשים חייבות בשמחה. וכבר בא הכתוב וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלוֹקֶיךָ".

ב). ז"ל האבי עזרי: "בפרק א' מהלכות חגיגה הלכה א' כתב והשמחה האמורה ברגלים הוא שיקריב שלמים יתר על שלמי

בסוף ספר אבי עזרי מביא מכתב שכתב לו החזון איש, ובו החזון איש משיג על חידושו ואומר שאין חיוב הקרבה בשלמי שמחה. החזון איש אומר שאי אפשר לחדש ולומר שיש דין הקרבה פעם אחת ברגל כאשר אין על כך משנה או גמרא מפורשת.<sup>7</sup>

## ג.

### דברי הברוך טעם שנוקט כדברי האבי עזרי

למרות שחזון איש שלל את חידושו של האבי עזרי, האבי עזרי כותב<sup>8</sup> שלא נמנע מלהדפיס את הדברים משום שמצא כדבריו בהגהות הברוך טעם על הטורי אבן, וכדלהלן.<sup>9</sup>

חגיגה ואלו הם הנקראים שלמי שמחת חגיגה שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה', הרי מפורש כתב שהמצוה היא לזבוח שלמים, וכן כתב בספר המצוות מצות עשה נ"ד היא שציונו לשמוח ברגלים והוא אמרו יתעלה ושמחת בחגך, וענין הראשון הרמזו אלינו בצווי זה הוא שנקריב קרבן שלמים על כל פנים, ואלו השלמים נוספים על שלמי חגיגה והם הנקראים בתלמוד שלמי שמחה, ומהקריב שלמים אלו יאמרו נשים חייבות בשמחה, וכבר באה בכתוב וזבחת שלמים, ובכלל אמרו ושמחת בחגך מה שאמרו ג"כ לשמוח בהם במיני שמחה ומוזה לאכול בשר ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק מיני פירות ומיני מתיקה לקטנים ולגושים וכו', הרי שבכלל הכתוב וזבחת שלמים האמור בהר גריזים מלמדנו גם על הרגלים שכתוב בהו ושמחת שמחויב להקריב קרבנות שלמים, אלא שעוד נכלל במצוה זו לשמוח בכל מיני שמחות ובבשר קדשים לאכול בשר קדשים, וזה ג"כ נלמד מהשמחה האמורה אצל הר גריזים שהשמחה היא באכילת בשר קדשים, וזה יוצא אף בבשר חטאת ואשם ובכור ובכל דברים של חובה, אבל מ"מ צריך לקיים עוד מצות וזבחת שלמים, וזהו מה שבפסחים דף ק"ט מביאה הברייתא הפסוק וזבחת שלמים וזבחת חגך ה' מביאה קרא ושמחת בחגך, והתוס' בפסחים עמדו על זה, ולהמבואר מיושב שלענין החיוב בהבאת קרבנות שלמים בזמן המקדש מביאה הברייתא הקרא וזבחת שלמים, ובחידוש דחיוב אכילת בשר קדשים ביו"ט שמדובר בחגיגה שם שזוהו ענין של שמחת הרגל מביאה הברייתא הקרא ושמחת בחגך. ויעויין בפרק ו' מהל' יו"ט הלכה י"ז שכתב אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד כראוי לו, עכ"ל, ונראה מזה שיש חיוב הבאת קרבנות שלמי שמחה חוץ ממצות שמחת הרגל שיוצא בנדרים ונדבות והכהנים בחטאת ואשם, אבל לענין החיוב קרבנות צריך להפריש שלמים ואינו יוצא בדברים שבחובה, וכמו כל דברים שבחובה שאינה באה אלא מן החולין. וכן צריכין לפרש בפשט דברי התוס' בחגיגה דף ז ע"ב שהקשו מדוע אין נדרים ונדבות קריבין ביו"ט א נפיק בהו משום שלמי שמחה וכתבו בשם הר"א והר"י דלא אמר בסמוך דנפיק שלמי שמחה בנדרים ונדבות אלא אם הקריבום לשם שמחה אבל אם הביאום לשם נדרים ונדבות לא יצא רק משום הקדישם, ואינו מובן אטו בכוננתו תליא מילתא סוף סוף אכל מבשרן ולמה לא יוצא בהן חובת השמחה? ועיין בטורי אבן שם שהעיר בזה. ונראה בביאור דבריהם היינו שלא נפקי בנדרים ונדבות ידי חובת הבאת קרבנות שמחה אבל יוצא באכילת בשרן מצות שמחת יו"ט, ומשום כך אין נדרים ונדבות קריבין ביו"ט משום ששחיתתן היא לגבוה ולא לכם, שמשום חיובן הוא השחיטה, אף שאח"כ יוצא בהן משום שמחת יו"ט אין קריבין ביו"ט, משא"כ אם הקדישם לצורך שלמי שמחה עיקר שחיתתן משום צורך יו"ט וקריבין ביו"ט. ואם כי לשון התוס' אינו מדויקדק כ"כ, אבל כך הוא ביאור דבריהם.

[ייתכן שמה שהרב שך ביאר בדברי התוספות זה מה שכיוון הרב שך כשסיפר שכמה שנים לאחר מקבלת המכתב של החזון איש היתה חתונה ברמת גן אצל רבי שבת יגל זצ"ל, וכשבא לחתונה ראה שהחזון איש יושב על ספסל שעון ורוכן על מקלו, וניגש לחזון איש ואמר לו שבתוס' בחגיגה כתוב שיש חיוב של הקרבת קרבן שלמי שמחה, והחזון איש השיבו בשלוח אין כזה תוס'! ואמר הרב שך שאם החזון איש אומר שאין כזה תוס' הרי שאני הוא שלא הבנתי את התוס' (הסיפור לקוח מהספר פניני רבנו האבי עזרי).]

עוד כתב: "נתבאר שיש חיוב קרבן שמחה חוץ ממצות שמחת רגל באכילת בשר קדשים, חיוב זה של הבאת קרבן בפעם אחד ברגל יוצא ולא צריך לזבוח בכל יום ויום, ואם פעם אחד הביא יצא, ושוב המצוה עליו רק לאכול בשר קדשים ואם אוכל מבשר חטאת ואשם ומנדרים ונדבות יצא, וגם חיוב זה של הבאת קרבן שמחה לא מצינו לו זמן קבוע ביום הראשון

כתבו תוספות במסכת חגיגה דף ו ע"ב: "בתוספתא גרסינן שהשמחה יש לה תשלומין כל שבעה ולא בשתיהן [ראייה וחגיגה], ושמעתתא שלנו דלא גריס ליה סבירא ליה דגם באינך יש להן תשלומין". דברי התוספתא תמוהים וכפי שכבר הקשה ה"טורי אבן", מה שייך תשלומין לשמחה, הרי יש חיוב לאכול שלמי שמחה כל יום מימי החג, וז"ל ה"טורי אבן": "ואני תמה דהא ודאי ההיא תוספתא משבשתא היא דמה שייך תשלומין גבי שמחה הא כל יום מימי הרגל חייב בשמחה בפני עצמו".

בהגהות ברוך טעם על הטורי אבן כתב ליישב את קושיית הטורי אבן, שיש ב' חיובים בשלמי שמחה: א. הקרבת שלמי שמחה פעם אחת ברגל. ב. אכילת שלמי שמחה כל יום מימי

כמו שהוא בראיה וחגיגה, שהזמן הוא ביום הראשון וכולן תשלומין דראשון כדדריש הגמרא מקרא וחגותם אותו, אבל בחיוב קרבן שמחה לא מצינו כן וממילא אם הביא ביום אחד מימי הרגל יצא מעיקר החיוב לא מדין תשלומין... בשמחה יצא מעיקר החיוב לא מדין תשלומין".

ג. בשנת תש"ג, בזמן מלחמת העולם השנייה הרב מבריסק היה בירושלים. ביום שישי אחד ישב הרב שך בירושלים אצל הרב מבריסק, והרב מבריסק והרב שך היו צריכים ללכת לכיוון מעבר מנדלבוים בירושלים אל השגרירות הפולנית, אשר שם היו נותנים אז מטעם ממשלת פולין בגולה משכורת לרבנים בגולה, והרב מבריסק היה רשום שם בתור רב של בריסק והרב שך היה רשום שם כר"מ בלוגניעץ, והיה צריך לבוא פעם בחודש לקבל את הקצבה. והחוק היה שצריך לבוא בעצמו לקבל ולא ע"י שליח, ולכן הלכו הרב מבריסק והרב שך. כשהם הלכו במאה שערים מגיע לקראתם אברך בשם רבי פייבל שטיינברג זצ"ל [ששימש את החזון איש] כשמכתב בידו והוא שאל את הרב שך אם הוא הנמנע? הרב שך אישר ורבי פייבל נתן לו את המכתב הסגור, ואמר את המכתב הזה שלח החזון איש מבני ברק. הרב שך קיבל את המכתב, אבל כיוון שהוא הלך עם הרב מבריסק אז הוא לא נעמד לפתוח את המכתב ולקרוא אותו, אלא הוא הכניס את המכתב לכיס. הם המשיכו ללכת, ולאחר מכן חזרו לבית של הרב מבריסק. הרב מבריסק התיישב והרב שך התיישב והוציא מכיסו את המכתב הסגור שקיבל מהחזון איש והושיט אותו לרב מבריסק. הרב מבריסק קרא את כל המכתב מתחילתו ועד סופו, במקום אחד חלף לשנייה חיוך קל על שפתיו ואחריו גמר לקרוא הוא נתן את המכתב להרב שך, והרב שך קרא את המכתב רק לאחר שיצא מבית הרב מבריסק [דרשות משמר הלוי דרשה ג' ופניני רבנו האבי עזרי].

ד. ז"ל החזון איש: "מצות שמחה הוא רק אכילת בשר לפני השם בין משלו בין משל אחרים, ונוהגת כל ז', וזו היא מצות ושמחת, אבל אין חיוב הקרבה בשביל שמחה, ואילו היה ב' מצוות בשמחה היה הדבר מפורש ומפורסם במשנה ובגמ', ואם במשנה ובגמ' לא הוזכרה מצות הקרבה, אנו מניין לנו? ובתורה כתיב שמחת ז' ימים וכולן שווה, והקרבה ז' ימים ליכא גם הקרבת יום אחד ליכא. ותנן ישראל יוצאין יד"ח כו' ובגמ' ושלמי שמחה באין אף מן המעשר, ובגמ' ו' ב' שלש מצוות נצטוו כו' וכי זילא היא כל כך מצוה דאורייתא שיש בה תילין של הלכות להעביר עליה בשתיקה? אילו היה מצוה בהקרבה ואינה באה אלא מן החולין ואינו נוהגת כל ז', כי אז היה בדינו משנה חדשה "שמחה כיצד? חייב להקריב, חייב לאכול, מקריב יום אחד ואוכל כל ז', זה שהוא מקריב אינה באה מן המעשר וזה שהוא אוכל יוצא בנדרים ונדבות, הנשים חייבות להקריב ואינן לאוכל", וכן בר"מ היה הדבר מבואר באר הטיב כדרך הראוי בביאור שרשי מצוה והלכותיה ודיניה, שאין נוהגים בזה קימוץ ולא חישוק [ויש בזה משום לא יוסיף כמו שאין לומר בשר עוף דאורייתא].

המשך דברי החזון איש: "ומה שהזכירו שחיטה? משום שאם אין לו חייב לשחוט, וכן הוא בהדיא ברש"י (ו' ב' ד"ה שמחה), ולדעת הר' אלחנן והר"י צריך לחשוב בשעת שחיטה לקיים בהם מצות שמחה וכעין דסבירא ליה לעולא דבעינן זביחה בשעת שמחה, כן יש לומר דבעינן זביחה לשם שמחה אבל אין צריך משלו.

ובר"מ בסה"מ מצוה נ"ד שסיים ובכלל אמרו ושמחת בחגך מה שאמרו כו' ומזה לאכול בשר כו' היינו בשר חולין, ומדלא הוזכר בשר קדש ש"מ שזהו ענין ראשון שהזכיר.

וכן מבואר בר"מ ה' חגיגה שכתב בפ"א ה"א והשמחה האמורה ברגלים כו' ואם כונת הר"מ על מצוה החדשה היינו הקרבה, והם הנקראים שלמי שמחה [תיבת שמחת חגיגה נראת דט"ס כמבואר בלשון הר"מ בסה"מ] א"כ לא הוזכר כאן מצות אכילת בשר קדש כלל, ולמה השמיטו? ולא עוד אלא שכתב בפ"ב ה"י יוצאין ישראל יד"ח שלמי שמחה וכו' והיינו

הרגל. מה שבתוספתא כתוב שיש תשלומין לשלמי שמחה היינו לחיוב ההקרבה של שלמי שמחה, וז"ל: "יש לומר דאף דחייבים לאכול כל יום משלמי שמחה, יכול לצאת בשלמי שמחה של חבירו (יעוין תוס' פסחים דף צה ע"ב) ד"ה טעון וכו'), וגם מוטל על כל איש להקריב על כל פנים קרבן אחד משלו לשלמי שמחה, וזה יש לו תשלומין כל החג... מדברי הרמב"ם במנין המצות עשה נ"ד וחיונוך מצוה תנ"א נראה שיש חיוב קרבן שלמי שמחה על כל פנים... וזה לשון הרמב"ם בהקדמת פירוש משניות סדר קדשים. והחלק הד' שיתחייב בקרבן בהגיע זמן ידוע אותו הזמן הוא ג' רגלים שכל אחד ואחד מ ישראל חייב ברגל קרבן עולה כו' קרבן שלמים והוא הנקרא חגיגה. וקרבן שלמים שנים מלבד חגיגה והוא הנקרא שלמי שמחה כו' והן כולן חובה ר"ל הראיה והחגיגה והשמחה עכ"ל. לשון זה מורה כראשית דברי".

שלמי שמחה שהזכיר בפ"א, וזה מבואר שמצוה זו היא לשמוח באכילת בשר לפני השם כמו שסיים הר"מ שם, ואין בזה ענין אחר.

ז"ל רש"י חגיגה דף ו ע"ב שציטט החזון איש: "שמחה - אף הם שלמי שמחה, אם אין לו בשר שלמים של נדר ונדבה שהתנדב כל השנה, שמביאין ברגל, ולא מעשר בהמה - מביא שלמים משלו, או ממעות מעשר שני שלו, להיות לו בשר לשובע, שאין שמחת החג אלא בבשר".

בספר ערוך לנר על מסכת סוכה דף מח ע"א כתב: "נסתפקתי מה היא המצוה של שמחה אי הוביחה של שלמי שמחה או האכילה או שניהם ביחד. ויש נפקותא בזה אם יוצא בשלמי שמחה של אחרים או צריך לשחוט הוא בעצמו, וכן ביש לו שלמים של אמש אם צריך לשחוט בכל יום. והנה מהתוס' לעיל (מז א ד"ה לינה) נראה שיוצא גם בשל אתמול, ושם הבאתי תוס' דפסחים (צה ב ד"ה טעון לינה) שכתבו שיוצא גם בשלמי שמחה של אחרים, ולכאורה מוכח כן דהא אמרינן בחגיגה (ז ו) שכהנים יוצאים משום שמחה בחוזה ושוק אף ששלמים של אחרים הוא. והנה הרמב"ם אף שהביא דין זה (פ"ב מהל' חגיגה ה"י) מ"מ כתב שם (פ"א ה"א) שמצוה לזבוח שלמי שמחה, ומשמע שם שכתב דומיא דשלמי חגיגה שצריך לזבוח דוקא בעצמו ואינו יוצא בשל אחרים. ולכן נלענ"ד שהענין כך הוא, דודאי אם יש לו משל אחרים או משל אמש אין צריך לשחוט היום דאין המצוה אלא שיהיו לו לאכול, אבל אם אין לו אז מחוייב לשחוט ולאכול כדכתיב וזבחת שלמים ואכלת שם".

לכאורה דברי הערוך לנר הם כדברי החזון איש שכתב: "ומה שהזכירו שחיתה? משום שאם אין לו חייב לשחוט, וכן הוא בהדיא ברש"י (י' ב' ד"ה שמחה)".

ה). כתב האבי עזרי: "המכתב הזה של מרן החזון איש זצוק"ל מוסב על מה שכתבתי בפ"ב מהלכות חגיגה ה"י, שהדפסתי בשנת תש"ג בחוברת "כנסת ישראל" שיצא לאור בירושלים, ואז קבלתי ממנו מכתב זה, וחזרתי ממה שכתבתי בזה, ואח"כ הראוני שגם הגאון ר' ברוך פרנקל זצ"ל בהגהות "אמרי ברוך" על ה"טורי אבן" בחגיגה שכתב ג"כ בדעת הרמב"ם כמו שכתבתי על כן אני מדפיס עוד פעם את זה וגם את המכתב וירווח שמעתא".

ו). בספר פניני רבנו האבי עזרי מסופר שיום אחד הרב שך היה בביתו של הרב מברסק ויהי שם הגאון ר' שלמה קרליץ ואמר לו הגרש"ק שהיסוד שכתב האבי עזרי כבר כתב הגאון הברוך טעם בהגהות אמרי ברוך על ה"טורי אבן בחגיגה דף ו', ומיד אמר הרב שך שאצל רבי איסר זלמן יש את הספר, ומיד רץ [כידוע שתמיד היה רץ וכשבא פיזיותרפיסט בשנים האחרונות ללמדו ללכת אמר לו שאין שום סיכוי כיון שללמד ללכת אפשר למי שידע ללכת ושכח אבל הוא אף פעם לא ידע ללכת רק לרוץ] לביתו של רבי איסר זלמן והוציא את ה"טורי אבן וראה שבהגהות ברוך טעם אומר שמלשונות הרמב"ם בספר המצוות מ"ע נ"ד משמע שיש חיוב של הקרבת קרבן שלמי שמחה.

ז). לקמן יובאו דברי הצ"ח שנקט כעין דברי הברוך טעם.

ח). כן הקשה הצ"ח וז"ל: "ודברים הללו מרפסן איגרי... דאין שייך ששמחה יש להן תשלומין והא בכל יומא חיובא היא, ובהדיא שנינו (סוכה מ"ב ע"ב) ההלל והשמחה שמונה".

כן הקשה הגאון רבי עקיבא איגר וז"ל: "קשה לי איך שייך בשמחה תשלומין הא החיוב על כל יום ויום, כדקתני דהלל והשמחה שמונה...אחר זמן רב מצאתי בעזה"י בטורי אבן באבני מלואים שהקשה כן".

ט). בדומה לדברים אלו כתב השפת אמת על מסכת יומא דף ג ע"א: "לכן נראה לפרש דעיקר חידוש הגמ' שם היא דהא

אמנם קשה קושיית החזון איש כיצד במשנה ובגמרא לא מוזכר חיוב זה של הקרבת קרבן שלמי שמחה פעם אחת ברגל.

## ד.

### מדוע לא יוצאים ידי חובת שלמי שמחה בשלמי חגיגה

עוד יש להבין בעניין זה, שאם בשלמי שמחה אין חיוב הקרבה וכפי שנקט החזון איש מדוע יש חיוב שלמי שמחה ביום טוב ראשון של חג, הרי ביום טוב ראשון של חג יש בשר שלמי חגיגה. שאם נאמר שיש חיוב הקרבה וכפי שנקטו הברוך טעם והאבי עזרי הרי שלמרות שיש בידנו בשר שלמי חגיגה מוטל עלינו להקריב שלמי שמחה. אך אם כל החיוב הוא אכילת בשר קדשים וכפי שנקט החזון איש לכאורה די בהקרבת שלמי חגיגה ולשם מה צריך להקריב שלמי שמחה?<sup>א</sup>

דתנן שמחה שמונה אין הפירוש מצות שלמי שמחה אלא שמחה דכסות וכדומה אבל מצות שלמי שמחה אין צריך לקיים אלא פעם אחת ברגל, ובמצוה זו אינו יוצא אלא אם נזבחו בשעת שמחה למ"ד דס"ל הכי, ולפ"ז גם לכתחילה אם כבר הביא שלמי שמחה אין צריך לאכול בשר שלמים כל ימי החג רק בשר ויין, וכ"מ בדברי הרמב"ם דבמצות שלמי שמחה כתב דצריך להביא ברגל משמע דאין צריך להביא אלא פעם א' ובה' יום טוב כ' דשמחה כל ימי החג בכסות ויין ע"ש דמשמע כנ"ל, [ובזה אתי שפיר התוספתא שהביאו התוס' בחגיגה (ו') ד"ה יש דשמחה י"ל תשלומין כל ז' ותמה הטורי אבן באבני מלואים שם דכיון דכל החג חייב בשמחה מאי שייך תשלומין, ולהנ"ל דבשלמי שמחה אינו חייב אלא פעם אחת אתי שפיר, אכן ברש"י ותוס' בסוכה (מ"ב ב) מבואר דכל ימי החג חייב לאכול שלמים וכן פי' רש"י בפסחים שם].

י. ז"ל הרמב"ם בהלכות חגיגה פרק א' הלכה א': "והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה". משמע שעל אף שהקריב שלמי חגיגה מחויב להקריב שלמי שמחה, והדבר צריך תלמוד, מדוע צריך להקריב שלמי שמחה, הרי יש לו בשר קדשים מהשלמי חגיגה שהקריב, ומה נשתנה שלמי חגיגה משאר נדרים ונדבות שיוצאים בהם ידי שלמי שמחה.

יא. מצאתי שהצל"ח בחידושויו על מסכת חגיגה דף ו ע"ב הוכיח מכאן שיש חיוב הקרבה בשלמי שמחה וכעין דברי הברוך טעם. אלא שבצל"ח מבואר שסגי בכך שמקריב נדרים ונדבות לשם שלמי שמחה, ואילו לדעת הברוך טעם צריך שיבוא מן החולין. אבל לדברי החזון איש הדברים צריכים ביאור.

ז"ל הצל"ח: "בארנו דברי הרמב"ם בריש הלכות חגיגה שכתב והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה והם הנקראים שלמי שמחה. שכונתו שאף שיוצאים בשמחה בכל מיני בשר הקרבנות והכהנים בחטאת ואשם אף על פי שלא הקריבום לשם שלמי שמחה, מכל מקום על כל פנים פעם אחת מחויב להקריב לשם שלמי שמחה, אפילו בנדרים ונדבות יוצא, אבל על כל פנים מחויב להקריבם לשם שלמי שמחה, וזה החיוב הוא רק פעם אחת באחד מימי החג, ושאר ימי החג אף שודאי חייב לאכול בו קודש ולשמוח בבשר מ"מ אינו צריך להקריבו לשם שלמי שמחה. ולכן כתב הרמב"ם שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה. והדבר תמוה וכי שלמי חגיגה גרועים מנדרים ונדבות ומבשר בכור וחטאת ואשם שיוצא בהם ידי שמחה. אלא ודאי אף שיוצא בהם ידי שמחה מ"מ מחויב על כל פנים פעם אחת בכל ימי החג שיקריב שלמים לשם שלמי שמחה. וכיון שכן שפיר שייך לומר שיש לזה תשלומין כל ימי החג."

הצל"ח כותב "ביארנו דברי הרמב"ם" וכנראה כוונתו למה שכתב בהשטות למסכת פסחים דף ע"א, וז"ל: "והנה בינותי בדברי רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל... ובהלכות חגיגה קיצר מאד ולא ביאר אפילו שהשמחה נהגת כל שמונה, וזה לשונו בפ"א הלכה א', והשמחה האמורה ברגלים הוא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה ואלו הם הנקראים שלמי שמחה. ולא ביאר אם חייב זה בכל יום ויום או די בפעם אחד, והא ודאי שמשנה מפורשת היא ההלל והשמחה שמונה.



## ה.

## חידושם של תוספות במסכת חגיגה

תוס' במסכת חגיגה דף ז ע"ב הביא בשם הרב רבי אלחנן והר"י שבנדרים ונדבות יוצאים ידי חובת שלמי שמחה רק אם הקריבו את הנדרים והנדבות לשם שלמי שמחה<sup>2</sup>, והדבר טעון ביאור<sup>3</sup>.



## ו.

## דברי תוספות במסכת פסחים שלא יוצאים בשלמי חגיגה ששחטן ב"ד כי דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין

במסכת פסחים (דף ע ע"ב ודף עא ע"א) נחלקו אמוראים אם כדי לקיים מצוות שלמי שמחה צריכים שישחטו את השלמים ביום טוב [לשון הגמרא הוא אם בעינן זביחה בשעת שמחה]. דעת

וגלע"ד שודאי חייב לאכול בשר הקרבן בכל יום, שודאי עיקר השמחה הוא בבשר קרבן, אלא שהכהנים יש להם בכל יום שעירי חטאות וגם יש להם בשר חטאות ואשם שמקריבין החייבין חטאות ואשם בחול המועד, וגם חלקם חזה ושוק משלמי חגותיהם ומקרבן חגיגותיהם. ואעפ"כ נלע"ד שחייבים על כל פנים פעם אחד להביא זבח שלמים משלהם לשלמי שמחה, אלא שיוצאים גם בנדרים ונדבות אשר להם, ועל כל פנים מחויבים להביא פעם אחד שלמים לשם שמחה. וזהו כונת רבינו כאן בהלכות חגיגה, ולכן לא כתב שחייבים בכל יום ויום. אבל הא ודאי שחייבים לאכול בכל יום ובכל לילה בשר קודש לשמוח בו<sup>4</sup>.

על דברי הצ"ח הללו כתב הרב משה מרדכי שולזינגר וצ"ל בספר חיי אברהם סימן י"א: "בעניי עדיין לא זכיתי להבין גדר זה, ושאלתי דבר זה מקמי גדולי הדור שליט"א והמה ראו כן תמחו<sup>5</sup>."

יב). תוספות בא ליישב מדוע נדרים ונדבות אין קרבים ביום טוב הרי יכול לקיים בהם מצוות שלמי שמחה, וז"ל תוספות חגיגה דף ז ע"ב: "והרב רבי אלחנן והר"י מתרץ דלא אמר בסמוך דנפיק בשלמי שמחה בנדרים אלא היינו היכא שהקריבום משום שמחה, אבל הביאום לשם נדרים לא נפיק רק משום הקדישם<sup>6</sup>."

יש להבין כיצד הדברים של הרב רבי אלחנן והר"י מיישבים את קושיית התוספות, וכבר עמד בכך הנצי"ב במרומי שדה וז"ל: "ותו דמה זה ישוב על הקושיא, אכתי אפשר להקריב נדרים ונדבות ומשום שמחה<sup>7</sup>. עיין שם שהציע להגיה בדבריהם. בשפת אמת ביאר שכוונת תוספות היא שמה שאין שוחטין נדרים ונדבות ביום טוב מדובר שאינו מכוון לשמחה, אבל אם שוחט לשם שמחה מותר לשחוט נדרים ונדבות ביום טוב, וז"ל: "מיהו משמע על כל פנים מדברי התוס' דבשוחט בפירוש גם לשם שמחה מותר ביום טוב". כדברי השפת אמת הבין בדבריהם האמרי בינה דיני יום טוב סימן ה' ד"ה "ויש להביא<sup>8</sup>."

השפת אמת שם כתב שהר"ר אלחנן תירץ את התירוצ' הראשון של תוס' והר"י מחדש שצריך זביחה לשם שמחה, וז"ל השפת אמת: "בתוספות ד"ה עולות הקשו כיון דשלמי שמחה באים ביום טוב לייתי נדרים ונדבות ויצא בהם משום שמחה? ותירצו דמירי כשכבר הביא שלמי שמחה והרב רבי אלחנן והר"י מתרץ דאינו יוצא ידי שמחה רק בשחטן על דעת שמחה, ונלע"ד דטעות סופר בתוס' וצ"ל הר"א [במקום והרב רבי אלחנן] דהוא סבירא ליה כתי' ראשון והר"י מתרץ כו', וכן מוכח לקמן בתוס' ד"ה משום סקרתא דהרב רבי אלחנן ור"י פליגי בהכי<sup>9</sup>."

יג). ז"ל הטורי אבן: "עוד תירצו בשם הרב ר' אלחנן ור"י דלא נפיק משום שלמי שמחה בנדרים ונדבות אלא היכא שהקריבן משום שמחה, אבל הביאם לשם נדרים ונדבות לא נפיק רק משום הקדישם, ואינו יודע מניין לנו לחלק בכך, ומה טעם יש בזה, דהא אע"פ שהביאם לשם נדרים ונדבות אפילו הכי כיון שיש לו בשר מכל מקום אמאי אינו יוצא ידי חובת שלמי שמחה?<sup>10</sup>"

ז"ל המנחת שלמה על מסכת ביצה דף י"ט לאחר שהביא את דבריהם של הרב רבי אלחנן ור"י: "ובפשטו הוא חידוש

עולא בשם רבי אלעזר שצריך זביחה בשעת שמחה והוא לומד זאת מהפסוק שכתוב לגבי הר עיבל "וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלוֹקֶיךָ" [וזבחת ושמחת בעינין זביחה בשעת שמחה], ולכן אם שחט אדם שלמי שמחה בערב יום טוב הוא לא יצא ידי חובת שלמי שמחה". רבין בשם רבי אלעזר חולק על חידוש דין זה, ולדעתו גם אם שחטו את השלמים בערב יום טוב יוצאים בהם ידי חובת שלמי שמחה.

עוד מבואר שם שלעניין שלמי חגיגה לכולי עלמא אם שחט שלמים לפני הזמן אינו יוצא בהם ידי חובת שלמי חגיגה, כי שלמי חגיגה צריך שיבוא מחולין [ובפשטות הכוונה היא שכיוון והקרבת לא היה שלמי חגיגה אלא קרבן שלמים רגיל לכן לא יכול לצאת בו ידי חובת שלמי חגיגה] כי דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין<sup>10</sup>.

לגבי הדין שלא יוצאים בשלמי חגיגה שנשחטו בערב יום טוב התקשו הראשונים מדוע הגמרא מדברת על שלמים שנשחטו ב"ד, שאם מדובר בשלמים שלא הוקדשו לשם שלמי חגיגה גם אם השלמים נשחטו בט"ו לא יוצא בהם ידי חובה כי דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין<sup>11</sup>?

מכח קושיא זו כתבו תוספות שמדובר שהוא שחט בערב יום טוב שלמים לשם שלמי חגיגה [ולכן אם היה שוחט אותם בט"ו היה הוא יוצא ידי חובה], אלא שכיוון ששחטן ב"ד לא יוצא ידי חובת שלמי חגיגה. ובביאור הטעם שלא יוצאים ידי חובת שלמי חגיגה בשלמים ששחטן בערב יום טוב, כתבו תוס' שכיון ששלמי חגיגה הוה דבר שבחובה, ודבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, לכן מסברא צריכים שחיטה בזמן שיצאים בו ידי חובת שלמי חגיגה".



גדול שהרי עיקר המצוה היא עצם השמחה, רק דהשמחה היא ע"י בשר שלמים והוא הדין בכל בשר קדשים, אבל אין חובה להביא קרבן מיוחד לשם שמחה, דמהאי טעמא חגיגה לא באה מן המעשר אבל שלמי שמחה באין משל מעשר דבחגיגה החובה היא הבאת קרבן משא"כ בשמחה".

(ד). בדף עא ע"א מבואר שרבין חולק על עולא בדין זה, ולקמיה יצוטטו דברי הגמרא.

טו). ז"ל הגמרא בפסחים: "אמר עולא אמר רבי אלעזר שלמים ששחטן מערב יום טוב אינו יוצא בהן לא משום שמחה ולא משום חגיגה. משום שמחה דכתיב וזבחת ושמחת - בעינין זביחה בשעת שמחה - וליכא. משום חגיגה - הוי דבר שבחובה, וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין... כי אתא רבין אמר רבי אלעזר שלמים ששחטן מערב יום טוב יוצא בהן משום שמחה, ואין יוצא בהן משום חגיגה. יוצא משום שמחה - לא בעינין זביחה בשעת שמחה. ולא משום חגיגה - הוי דבר שבחובה, וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין".

טז). ז"ל תוספות שם: "דאי לשם שלמים דעלמא אין יוצא משום חגיגה אפילו שחטן ביום טוב דכל דבר שבחובה אין בא אלא מן החולין".

יז). ז"ל תוספות: "נראה לר"י דאפי' הקדישם מתחלה ושחטן לשם חגיגת ט"ו איירי, דאי לשם שלמים דעלמא אין יוצא משום חגיגה אפי' שחטן ב"ט דכל דבר שבחובה אין בא אלא מן החולין, לכן נראה דהקדישן ושחטן לשם חגיגה, דהואיל והוי דבר שבחובה ואינו בא אלא מן החולין שצריך להקדישם לשם כך סברא הוא שישחט נמי בשעה הראויה לחגיגה".

סברת התוספות מוכרחת בגמרא, שהרי הגמרא אומרת: "אמר עולא אמר רבי אלעזר שלמים ששחטן מערב יום טוב אינו יוצא בהן לא משום שמחה ולא משום חגיגה... משום חגיגה - הוי דבר שבחובה, וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין". הרי שהגמרא מבארת שטעם הדין הא משום שדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, ותוספות מבארים

## ז.

**ביאור דברי התוספות במסכת פסחים הג"ל**

בביאור דברי התוס' נראה לבאר שיש שני סוגי חיוב קרבן, יש שהחובה היא הקרבת הקרבן ויש שהחובה היא קרבן לשם אכילה [ולקמיה יבואר יותר]. בקרבן שלמי שמחה אין חובת הקרבה, שהרי שלמי שמחה באים ממעות ממעשר<sup>1</sup>, ועל כרחך שאין בשלמי שמחה חיוב הקרבה, שאם היה חיוב הקרבה לא היה יכול לקיים את חיובו במעשר, וכל חובת הקרבן היא רק לשם אכילה ולא חובת הקרבה. אבל שלמי חגיגה שאינם באה אלא מן החולין, על כרחך שיש בהם חובת הקרבה, שהתורה חייבה להביא קרבן. אומרים תוספות שכיוון שבקרבן שלמי חגיגה יש חובת הקרבה לכן חייבים להקריב את הקרבן בזמן חיוב הקרבן<sup>2</sup> [כשם שכל חיוב ניתן לקיימו רק בזמן החיוב ולא קודם לכן].



## ח.

**ביאור דין זביחה בשעת שמחה שנוהג בשלמי שמחה לפי עולא, וביאור דברי****התוספות במסכת חגיגה שהובאו באות ה'**

התבאר שחיוב זביחת שלמי חגיגה בשעת חיוב שלמי חגיגה נובע מכך שבקרבן שלמי חגיגה יש חיוב הקרבה, וחיוב ההקרבה יכול להתקיים רק בזמן החיוב. כאמור בדין זה אין מחלוקת בין עולא לבין רבין.

לגבי הדין של זביחת שלמי שמחה בזמן שמחה [שבו נחלקו רבין ועולא], נראה שיסוד הדין של זביחה בשעת שמחה שנוהג בשלמי שמחה אליבא דעולא הוא דין חדש שלומדים מהר עיבל ואינו מאותו הדין של חיוב הקרבה בשעת החיוב שנוהג בשלמי חגיגה. הדין שנלמד מהר עיבל הוא שיש דין בשר שלמי שמחה. דין זביחה בשעת שמחה אינו דין בהקרבה אלא דין בבשר, שעל ידי שחיטה וזריקה לשם שמחה חל על הבשר דין שלמי שמחה. סובר עולא שכדי שיחול

שמדובר ששחטן לשם שלמי חגיגה. נמצא שבגמרא מבואר שאם שחטן בערב יום טוב לשם שלמי חגיגה לא יוצא ידי חובה, משום שדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין.

בטורי אבן על מסכת מגילה דף ה ע"א התקשה בהבנת סברת התוספות, וז"ל: "מה שפירש ר"י דהא דקאמר הוי ליה דבר שבחובה טעמא יהיב ליה למילת<sup>3</sup> דמשום הכי אינו יוצא ידי חובה אפילו שחטן לשם חגיגה בערב יום טוב דכיון דצריך להקדישן לשם כך סברא הוא שישחט נמי בשעה הראויה לחגיגה, איני יודע מה ענין זה לזה, דאע"ג דאינו בא אלא מן החולין אכתי איכא למימר שאין צריך לשחטן בשעה הראויה לחגיגה, אלא בהקדיש לשם חגיגה לחוד סגי אפילו שחטן מערב יום טוב נמי שפיר דמי ובלבד שיקטיר חלבם בליל יום טוב מהאי טעמא דפרישית<sup>4</sup>."

יש לציין שהראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם הלכות חגיגה פרק ב' הלכה י' חולק על תוספות וסובר ששלמי חגיגה ששחטן מערב יום טוב לשם שלמי חגיגה יוצא בהם ידי חובה, עיין בלחם משנה שם.

(ח). משנה מסכת חגיגה דף ז ע"ב.

(ט). כן ביאר בשיעורי ר' דוד על מסכת פסחים דף ע ע"ב: "והיה נראה דהסברא היא, דהא מה דאינו יוצא בשלא מן החולין הוא משום דכיון דהוי קרבן חוב, א"כ רק כשמביא מן החולין הוי זה משלם חוב, וא"כ כמו כן צריך להביא נמי בזמן החיוב, אבל קודם דאינו חייב עדיין, הרי אין זה משלם חובתו, דאכתי ליכא חיוב<sup>5</sup>."

על הבשר שם בשר שלמי שמחה צריך שהזביחה תהיה בשעת שמחה. רבין חולק על עולא לגבי התנאי של זביחה בשעת שמחה וסובר שלא צריך זביחה בשעת שמחה כדי שיחול על הבשר שם של שלמי שמחה. אמנם, רבין מודה ליסוד שצריך שיחול על הבשר שם שלמי שמחה, אלא שרבין סובר שגם אם שחטן מערב יום לשם שמחה חל על הבשר שם של בשר שלמי שמחה. כיצד חל על הבשר שם של שלמי שמחה? זהו מה שכתבו התוס' במסכת חגיגה בשם הר"ר אלחנן והר"י שצריכים שהקרבן יישחט לשם שמחה?



### ט.

#### ביאור דברי הרמב"ם על פי מה שנתבאר

נמצאנו למדים שלכו"ע [בין לעולא והין לרבין] יש דין בשר שלמי שמחה, וזו הסיבה שצריך שישחטו את הקרבן לשם שמחה. אבל אין דין להקריב שלמי שמחה אלא יש דין לאכול בשר שלמי שמחה.

לאור דברים אלו מתורץ לשון הרמב"ם שכתב "והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה" והיינו שמקריבים קרבן, ומאידך כתב ש"יוצאין ישראל ידי חובת שלמי שמחה בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה... שמצוה זו היא לשמוח באכילת בשר לפני ה' והרי אכלו" שמשמע שדי באכילת בשר קדשים ולא צריך הקרבה. אבל לפי מה שנתבאר יש דין שהבשר יהיה בשר שלמי שמחה, ולכן צריך להקריב לשם שלמי שמחה, ומ"מ אין עניין בעצם ההקרבה, אלא שצריכים בשר שלמי שמחה ולכן יוצאים בנדרים ונדבות כששחטן לשם שמחה, שאין דין קרבן שלמי שמחה אלא יש דין בשר שלמי שמחה.



כ). הדימוי שבין דברי הרב רבי אלחנן והר"י לדברי עולא מבואר בדברי החזון איש במכתבו, וז"ל: "ולדעת הר' אלחנן והר"י צריך לחשוב בשעת שחיטה לקיים בהם מצות שמחה וכעין דסבירא ליה לעולא דבעינן זביחה בשעת שמחה, כן יש לומר דבעינן זביחה לשם שמחה אבל אין צריך משלו". אלא שראש הישיבה ביאר את שורש העניין שיש דין של בשר שלמי שמחה, ודין בשר שלמי שמחה חל על ידי שחשב בשעת שחיטה לקיים בבשר מצוות שמחה, ולדעת עולא צריך שהשחיטה תיעשה בזמן חיוב שמחה.

שאלתי את ראש הישיבה כיצד בחטאות ואשמות חל על הבשר שם של בשר שלמי שמחה? ראש הישיבה ענה שבכך שהאדם רוצה שבבשר יתקיים דין שמחה, בכך נחשב הבשר לבשר שלמי שמחה.

מצאתי בשפת אמת (חגיגה דף ז ע"ב) שכתב על דברי תוספות, וז"ל: "מיהו יפה תמה בס' ב"י על הר"י דהרי הכהנים יוצאין בחטאות ואשמות אם כן על כרחך אין צריך להביא על דעת שלמי שמחה". עיין שם מה שכתב. עוד מצאתי במנחת חינוך מצוה תפ"ח שכתב שלפי תוספות צריך לומר שמה שהכהנים יוצאים בחטאת ואשם היינו שנשחט לשם שמחת הכהנים, וז"ל: "ועיין בתוס' בחגיגה שם ד"ה עולות דכתבו הא דיוצאין ידי שמחה בנדרים ונדבות היינו שהקריבו משום שמחה אבל הביאם לשם נדרים לא נפיק רק משום הקדישם. אם כן בבכור ומעשר ג"כ וכן בחזה ושוק צריך לומר דהבעלים מביאים לשם שמחת הכהנים".

## י.

**על פי מה שנתבאר מבואר מדוע לא יוצאים ידי חובת שלמי שמחה בשלמי חגיגה**  
שאלנו מדוע שלא ניתן לצאת בשלמי חגיגה ידי חובת שלמי שמחה? לאור מה שנתבאר הדברים מובנים כי לא מספיק בשר קדשים אלא צריך בשר שלמי שמחה, ולכן חוץ משלמי חגיגה יש להקריב שלמי שמחה [נראה שאין הכי נמי, אם הוא ישחט שלמי חגיגה לשם שלמי שמחה הוא יוצא בכך, אבל באופן רגיל לא יוצאים בשלמי חגיגה, כי צריך בשר שלמי שמחה<sup>כא</sup>]. וזהו הדין שצריך להקריב שלמי שמחה, כי צריך בשר שלמי שמחה ולא מספיק בבשר קדשים רגיל].

מה שתוספות הביאו מהתוספתא שיש תשלומין לשמחה כל ז' צריך לומר שהתוספתא משובשת, וכמו שכתב הטורי אבן<sup>כב</sup>.



כא). נראה שזהו גם התירוץ אליו כיוון הצ"ח שדבריו צוטטו לעיל, וז"ל בקצרה: "לכן כתב הרמב"ם שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה. והדבר תמוה וכי שלמי חגיגה גרועים מנדרים ונדבות ומבשר בכור וחטאת ואשם שיוצא בהם ידי שמחה. אלא ודאי אף שיוצא בהם ידי שמחה מ"מ מחויב על כל פנים פעם אחת בכל ימי החג שיקריב שלמים לשם שלמי שמחה". הרי שעל אף שדעת הצ"ח שלא צריך להקריב קרבן שלמי שמחה מן החולין, וכמו שכתב: "מכל מקום על כל פנים פעם אחת מחויב להקריב לשם שלמי שמחה, אפילו בנדרים ונדבות יוצא, אבל על כל פנים מחויב להקריבם לשם שלמי שמחה", בכל זאת הוא ביאר את הטעם שלא יוצאים ידי חובת שלמי שמחה על ידי שלמי חגיגה, כיוון שצריך להקריב לשם שלמי שמחה. היינו שמה שצריך להקריב קרבן שלמי שמחה הוא באופן הפשוט שלא שחט שלמי חגיגה לשם שלמי שמחה.

ייתכן שאין הכי נמי, אם ישחט שלמי חגיגה לשם שלמי שמחה יוצא הוא בכך, אבל באופן רגיל לא יוצאים בשלמי חגיגה כי צריך בשר שלמי שמחה.

כב). כאמור לעיל, הצ"ח חידש שרק פעם אחת ברגל צריך להקריב לשם שלמי שמחה. הצ"ח כתב את דבריו כדי ליישב את דברי התוספתא, וז"ל: "איך שייך ששמחה יש להן תשלומין והא בכל יומא חיובא היא, ובהדיא שנינו ההלל והשמחה שמונה...ועל התמיה הראשונה היה מקום לומר על פי מה שבארנו דברי הרמב"ם בריש הלכות חגיגה שכתב והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה והם הנקראים שלמי שמחה. שכונתו שאף שיוצאים בשמחה בכל מיני בשר הקרבנות והכהנים בחטאת ואשם אף על פי שלא הקריבו לשם שלמי שמחה, מכל מקום על כל פנים פעם אחת מחויב להקריב לשם שלמי שמחה, אפילו בנדרים ונדבות יוצא, אבל על כל פנים מחויב להקריבם לשם שלמי שמחה, וזה החיוב הוא רק פעם אחת באחד מימי החג, ושאר ימי החג אף שודאי חייב לאכול בו קודש ולשמוח בבשר מ"מ אינו צריך להקריבו לשם שלמי שמחה. ולכן כתב הרמב"ם שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה. והדבר תמוה וכי שלמי חגיגה גרועים מנדרים ונדבות ומבשר בכור וחטאת ואשם שיוצא בהם ידי שמחה. אלא ודאי אף שיוצא בהם ידי שמחה מ"מ מחויב על כל פנים פעם אחת בכל ימי החג שיקריב שלמים לשם שלמי שמחה. וכיון שכן שפיר שייך לומר שיש לזה תשלומין כל ימי החג". אך ראש הישיבה לא הלך בדרכו של הצ"ח שרק פעם אחת ברגל צריך להקריב לשם שמחה, אלא שכל יום שאוכל בשר קדשים צריך שיהיה על הבשר קדשים שם שלמי שמחה. כיוון שכן, קשה - מה שייך לומר שיש תשלומין לשמחה, הרי יש כל יום חיוב חדש של בשר שלמי שמחה? ולכן צריך לומר כמו שאומר הטורי אבן, שהתוספתא משובשת.

רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## **ביאור שיטת הלכות גדולות בספירת העומר וראייתו מקצירת העומר**

ידועה שיטת בה"ג לענין ספירת העומר דמי שלא ספר בלילה סופר ביום, וראייתו מקצירת העומר, דקי"ל במנחות עב. דמצותו בלילה וקצר ביום כשר. וכן המאירי פסחים קכא, ב כתב וכל ששכח ולא מנה מבערב מונה למחרתו שהרי בקצירה שהיא בלילה אם קצר ביום כשר, ואע"פ שאמרו כל הלילה כשר לסה"ע הא יום לא לעיקר מצוה נאמרה ויש שמונים למחרתו בלא ברכה והעיקר כדעת ראשון לספור בברכה. ובאור זרוע (ח"א סימן שכט) הביא מהראב"ה דמי ששכח ולא ברך בלילה מהו שיברך ביום, ואמר שכר ספירה יהב ליה שכר ספירה בזמנה לא יהבו ליה אבל איני יודע אם אמר למחר לברך ולספור או שיספור בלא ברכה. וכל דברי הראשונים בזה הובאו בספרי כנסת ראשונים במנחות סו. (אות לח-מו), ועי"ש בהערות ביאור דבריהם.

במסגרת מאמר זה ברצוני להתמקד בראיית הבה"ג ממצות קצירת העומר, דמצותו בלילה ובקצר ביום כשר, דכמו כן בספירת העומר דהוקשה לקצירה, דאם ספר ביום קיים המצוה. הנה בסוגית הגמ' במנחות עב. מבואר דלברייתא הסוברת דקצר ביום כשר אין הקצירה דוחה שבת, וביארו תוס' שם (ד"ה אף): "דלענין קצירה לא שייך לחלק בין יום שלפניו ליום שלאחריו כדילפינן בריש פרקין דף סו. קצירה וספירה", ולכן כיון דיכולים לקצור מערב שבת אין הקצירה בזמנה דוחה שבת, כמו דמכשירין שאפשר לעשותן מער"ש אינם דוחין את השבת. ותמהו האחרונים בשי' הרמב"ם פ"ז מתו"מ ה"ז שכ' דכל הלילה כשר לקצירת עומר ואם קצרוהו ביום כשר עכ"ל, ומ"מ פסק שם בה"ו דמצותו בלילה בליל ששה עשר בין בחול ובין בשבת, והיינו דקצירת העומר דוחה שבת. והעיר הלח"מ דבגמ' מבואר דמאן דס"ל דקצירת העומר דוחה שבת אית ליה דקצר ביום פסול, וא"כ הרמב"ם פוסק דברים סותרים שדוחה שבת ואם נקצר ביום כשר. ועי' בזבח תודה בליקוטי הלכות שם (ובעוד אחרונים שצויינו בס' המפתח שם), דמקור הר"מ הוא בירושלמי ר"ה סוף"ק ובמגילה סוף"ב דמפורש דבלא קצר בלילה וקצר ביום כשר, ומ"מ דוחה שבת, ודלא כסוגית הבבלי במנחות שם. וצ"ב טעמי מח' הבבלי והירושלמי בזה.

וג"ל בזה, ובהקדם דיש לחקור בהא דבקצר ביום כשר, אם זו נחשבת גם כקצירה בזמנה, או דהיא כשרה אף דל"ה בזמנה. ונקדים דבמנחות שם אמרי' דבלא קצר והביא מהעליה כשר. ופשוט, דבמצא קצור דכשר להקרבת העומר, היינו דאף דלא קיים מצות קצירה כלל, כיון דמ"מ ראוי להקרבה כשר. אמנם בקצר ביום דכשר היינו דהקוצר קיים מצות קצירה, אלא דזמן

הקצירה אינו מעכב בעיקר מצות הקצירה, שהרי סוף סוף העומר לא נקצר מאליו. וכך נראה ברמב"ם שם שהביא את הדין דקצר ביום כשר, ורק בה"ח הביא דמצא קצור כשר. וכך מפורש בירושלמי שם דבקצר ביום עדיף מבא מהעליה. וכן דנו בזה בעונג יו"ט (סימן מג), ובאבני נזר (או"ח סימן שפה) דבקצר ביום קיים מצות קצירה, אלא דדנו אם חשיב לקצירה בזמנה.

ונראה דזו כוונת בה"ג הנ"ל שהוכיח מדינא דקצר ביום דה"נ בספר ביום כשר. ומצאתי בשבלי הלקט בהל' ספה"ע שתמה על דבריו, דבקצירה כשר גם בקצירה שני ימים קודם, וכי בשביל כך נכשיר הספירה ב' ימים קודם וכו'. וכוונתו היא דהרי בקצירה אמרי' דיכולים לעשותה מערב שבת ולהכי אינה דוחה שבת, הרי דיכולים להקדים את הקצירה. וכן הקשה בריטב"א מגילה כ' על דברי בה"ג, דשאני בקצירה דכשר להקרבה אע"פ שנקצר שלא כמצותו ואפי' נקצר ב' ימים קודם לכן וכו'. הרי דשאני בקצירה דגם בקוצר קודם זמנה כשר. ובדעת בה"ג נראה דס"ל דבקצר קודם זמנה ה"נ לא קיים מצות קצירה בזמנה, אלא דכשר להקרבה, משא"כ בקצר ביום, דכשר, דכיון דהוי ביום ט"ז חשיבא קצירה בזמנה, ומזה הסיק בה"ג דספירה ביום נחשבת גם לספה"ע בזמנה.

וכך נ"ל בשי' הרמב"ם דס"ל כירושלמי הנ"ל דבקצר ביום ט"ז מקרי בזמנה (ולא דהוי כמצא קצור, או כקצר בלי קיום זמנה), ומשום הכי פסק הרמב"ם דקצירת העומר דוחה שבת. ואף דקצר ביום כשר ויוכל לקצור קודם הזמן, מ"מ בקצר ביום הויא קצירה בזמנה ומש"ה היא דוחה שבת לקיים קצירה בזמנה. וכך היא שיטת הירושלמי שם, דבקצר ביום דוחה שבת, והיינו דמקרי קצירה בזמנה. אולם, סוגית הבבלי במנחות שם ס"ל דבקצר ביום ל"ח קצירה בזמנה, והוי קצור קודם הזמן, וכמבואר בתוס' שם שהבאתי לעיל, ולהכי תלי ליה דאם כשר בקצירה ביום אף דל"ה קצירה בזמנה, אין הקצירה בזמנה דוחה שבת. ואכן המנ"ח בפ' אמור והחס"ד בתוספתא מנחות פ"י דנו דהיכא דקוצר ביום כיון דאינו קוצר בזמנו בלילה לא ידחה שבת, אך להדי' בירושלמי דלא דכבריהם, ומשום דס"ל לירושלמי דגם בקצר ביום הוי קיום קצירה בזמנה, אלא דלכתחילה מצות הקצירה היא בתחילת היממה, והוא בלילה. ומזה הוציא הבה"ג דכיון דהוקשה ספירה לקצירה ה"נ בספירת העומר לכתחילה מצוותה היא בתחילת היום, היינו בלילה, אך גם מי שספר ביום קיים את מצות הספירה בזמנה, ולהכי לכמה ראשונים יכול לברך אך בספירה ביום וכו"ל [ודלא כראב"ה בסימן תקכו שכ' דסופר ביום כדין תשלומין בתפילה, והיינו דס"ל דעיקר זמנה הוא בספירה בלילה].

ובספרי כנסת ראשונים (מנחות עב אות פג-צ) הבאתי מח' ראשונים אם קצירה העומר הוי מצוה בפ"ע או דהוי רק הכשר מצוה להקרבת העומר. וברש"י מכות ת, ב (ד"ה מ"ט) נראה דהוי מצוה בפ"ע, ועי' באור שמח (תו"מ פ"ז הי"ג). אך בגמ' מנחות שם מפורש דהוי בגדר מכשירין, דהרי מקשי' דהוי מכשירין שאפשר לעשותן מער"ש כיון דקצר ביום כשר, וכ"נ בשבת קלא. וכמש"כ הגר"א בשנות אליהו שם ובצל"ח שם. אכן נראה דהירושלמי דס"ל דאף דבקצר ביום כשר מ"מ דוחה שבת, היינו משום דס"ל דקצירה הוי מצוה בפ"ע ולא רק כמכשירין, ובזה גם אם אפשר לעשותן קודם, מ"מ דוחה שבת לקיים את המצוה בזמנה, וס"ל לירושלמי דבקצר ביום הויא קצירה בזמנה וכו"ל. ועוד מסתבר דאם הויא מכשירין הוי רק בגדר דחויא בשבת, ולא הוי ככל

קרבנות דהוי הותרה, כמבואר ביבמות ו. ובהגר"א בשלהי הל' מילה. ולהכי אמרו במנחות שם דאם אפשר לעשותה מער"ש אינה דוחה שבת. אבל הר"מ לשיטתו דקצירה הוי מצוה בפ"ע ודינה כקרבנות דהותרה בשבת, ופסק דבקצירה בשבת לא בעי למיעבד בשנוי, כת"ק במנחות ר"פ רבי ישמעאל. ולהכי פסק דדוחה שבת אף דפסק דקצר ביום כשר. וע"ע מה שביארתי בחי' על הש"מ מנחות עב במהדו"ק עמוד 68, ובהערותי בכנסת ראשונים שם בזה.

ובש"ך ביו"ד סימן רסב הק' על שי' הרא"ש דבנימול תוך שמונה ימים כשר וא"צ הטפת דם ברית, דא"כ אמאי מילה בשמיני דוחה שבת, והא אפשר לעשותה מע"ש, היינו קודם שמיני, דומיא דאמרי' בקצירה דמה"ט אינה דוחה שבת. והשאג"א בסימן נב הק' דגם לדין תיקשי, דיוכל למול אחר שמיני וכו'. ונ"ל דמצות מילה בשמיני היא הדוחה שבת, ובמל קודם או אח"כ לא קיים מצות שמיני. ולהמבואר יש להוסיף דרך במכשירין אמרי' הך כללא דאפשר לעשותן מע"ש אינו דוחה שבת, אבל במילה, דהויא מצוה בפ"ע, כך היא מצוותה בשמיני ודוחה שבת, ועד"ז משמע באור שמח בהל' מילה פ"א ה"ז, ובפ"ב ה"א עיש"ה.

ובזה יש לבאר את כוונת המשנה ברורה בסימן תפט ס"ז בשע"צ אות מג, שכ' דהר"מ ס"ל כבה"ג מדכ' דינא דקצר ביום. ותמוה מאוד שלא הביא דבר"מ שם בהלכה כ"ג כתב להדי' דספר ביום כשר. אכן נראה בכוונת המ"ב דבהלכה כ"ג כ' הר"מ דספר ביום כשר, אך לא נזכר אם מברך. ועי' ביה"ל שם ד"ה בלא ברכה שהביא מח' אם בספירה ביום הויא מדין תשלומין או דחיובה נמשך כל היום וכו'. ולפ"ז נראה דכוונת המ"ב בשע"צ היא להוכיח דממה שהרמב"ם פסק דקצר ביום כשר ודוחה שבת, מוכח דס"ל דבקצר ביום הויא קצירה בזמנה, שהרי לכן גם בקצר ביום דוחה שבת, דנחשבת כקצירה בזמנה וכירושלמי הנ"ל, ולכן לא אמרי' דהיה יכול לקצור מערב שבת, דזה ל"ה קצירה בזמנה. ולהכי קצירה דוחה שבת, כדי שתתקיים מצות קצירה בזמנה, וגם אם יקצור ביום הויא קצירה בזמנה, ולכן גם בספר ביום הויא ספירה בזמנה, וכשיטת בה"ג וכמש"נ.



## הידור בקרבנות

והנה בשי' הרמב"ם הנ"ל שכתב גבי קצירת העומר דקצר ביום כשר, ומ"מ פסק דקצירת העומר דוחה שבת, עי' בתפא"י מנחות סופ"י שכ' דס"ל להרמב"ם גבי קצירת עומר דידחה שבת משום הידור, מחמת דזמנה לכתחילה ביום, וכמו דהידור דהבאת בהמה שמינה דוחה שבת, כדאי' במנחות סד. דבשחט כחושה לקרבן ציבור שדוחה שבת ואח"כ מצא שמינה דדוחה שבת, הרי דהידור מצוה דוחה שבת, ה"נ ההידור לקיים קצירה ביום, עכתו"ד. אמנם נראה לדון בדבריו, דהנה בדין הידור מצוה נחלקו הראשונים בציצין שאין מעכבין את המילה אם דוחה שבת, והאריך בזה בשאגת אריה בסימן נ, והוכיח מהסוגיא דמנחות הנז' דדוחה שבת. אכן נראה דשאני דין מבחר נדריך, דהוי פסול לכתחילה להביא בהמה כחושה לקרבן ולהכי דוחה שבת, אבל בהידור מצוה גרידא, דהוי הידור בגברא, שפיר ס"ל לכמה ראשונים דאינו דוחה שבת



[והארכתיו בזה בספרי משא יד חלר רביעי בפ' בשלח, וכן בהערותי על הש"מ במנחות שם בעה"י].

וביאור הדברים הוא דבקרא דמבחר נדריך נאמר דהוי דין בחפצא של הקרבן להביא מהודר, ול"ה כדין הידור מצוה בכה"ת דהוי רק דין על הגברא להדר, אבל בקרבנות כל היכא דל"ה מבחר הוי פסול לכתחילה. ויעוי' בלשון הרמב"ם פ"ב מאסו"מ ה"ח שכתב ואם הקריב הכחושה יראה לי שהורצו, וע"ע בר"מ שם פ"ז ה"א לא כל דבר שאינו פסול מביא אותו לכתחילה וכו' אלא כל שביא לקרבן יביא מן המובחר, ועי' בקרי"ס שם. והמבואר בדברי הר"מ הוא דדין מבחר הוי פסולות לכתחילה, וכ"כ בשפ"א מנחות פד. ומוכח כן ממש"כ תוס' במנחות סח, א (ד"ה קוצרים) בהא דלגבי קצירת עומר אמרי' דמבית השלחין ליכא איסור קצירה קודם לעומר, דחשיב ממקום שאי אתה מביא, כיון דלכתחילה לא יביא מהם. והקרא"א שם הק' דכיון דהוי רק לכתח' אמאי חשיב ממקום שאי אתה מביא וכו'. ומבואר דכיון דהוי פסול לכתחילה חשיב ממקום שאי אתה מביא. ובזה ניחא גם ק' הרש"ש ביומא סא גבי פר קודם לשעיר עי"ש.

ולפ"ז נראה לדון על דברי התפא"י, דשפיר יש לחלק דדוקא בהידור דמבחר נדריך, דכחושה פסולה לכתחילה, להכי דוחה שבת, משא"כ הידור דקצירה ביום, ל"ה הידור בגוף קרבן מנחת העומר, אלא בקיום הזמן, דלכתחילה קצירתה בלילה בזמנה, זה אינו דוחה שבת, ולא עדיף מכל הידור מצוה, דלכמה ראשונים אינו דוחה שבת וכנ"ל.

ולפ"ז נראה דלהכי דוקא מדין מבחר נדריך מבואר במנחות שם דבשחט כחושה יכול אח"כ לשחוט השמינה לקרבן התמיד ודוחה שבת. ובזה ניחא היטב דברי רבינו הלל והראב"ד בספרי בפ' ראה, שכ' גבי בכור ומעשר דנכלל בקרא דמבחר נדריך דמרב' מקרא "דצריך לפטומינהו". דודאי אם דין מבחר נדריך היה מדין הידור מצוה, לא היה שייך כן גבי בכור ומעשר, דל"ה הקדש ידידה והבאה ידידה. אולם בדין מבחר נדריך, דהוי דין בחפצא של הקרבן שיוקרב ממבחר, וכל שאינו כן הוי פסול לכתחילה, מש"ה ילפי' בספרי דגם בבכור ומעשר בעינן מובחר, והיינו דבעי לפטומינהו כדי שיוקרב קרבן מובחר. ומה"ט נראה דדוקא בדין הידור מצוה בכה"ת נאמר שיעור דעד שליש, אבל בדין מבחר נדריך, דהוי פסול לכתחילה להביא כחושה, בזה דינו להדר אף ביותר משליש לקיים מבחר נדריך.

ומה"ט נראה לי דבקרבתן שקבוע לו זמן דדוחה שבת ולא סמך בקרבן, דלא נימא דיביא קרבן אחר בשבת לקיים הידור דמצות סמיכה, דלא אמרו כן אלא בדין מבחר נדריך וכדפי'. ולפלא מש"כ בס' מנחת אברהם להרב גרבוז, והביא שהסכים לזה בעל האבי עזרי זצ"ל, דכה"ג יביא קרבן אחר בשבת כדי לקיים מצוות סמיכה. ולדברינו בזה אינו דוחה שבת, דהוי ככל הידור דנחלקו ראשונים אם דוחה שבת, אבל אינו שייך למבחר בקרבנות, דקיומו הוא רק היכא דהוי מובחר בקרבן עצמו, ולכן לקיים מצות סמיכה אינו דומה כלל לדין הידור דמבחר נדריך דדוחה שבת, וכמש"נ.



## מנין שבועות לעומר

בכתבי תלמידים בבריסק הובא בשם מרן הגרי"ז זצ"ל לבאר בהא דסופר כל יום מתחילת הלילה, ולענין ספירת השבועות סופר בסוף כל שבוע, ואמאי אינו סופר בתחילת השבוע לקראת ההמשך. וביאר דלגבי ספירת יום אמרי' מקצת היום ככולו ולכן סופר בתחילתו, אבל לגבי השבועות לא מצינו דין מקצתו ככולו עכתו"ד. ובפשטות לא נראה כדבריו, דאכן מסתבר דבספירת העומר עיקר המצוה הוא בתחילת היום שהוא בלילה, ולדברי הגרי"ז גם אינו מובן דאיך בספירת שבוע אחד, שהוא בתחילת היום השביעי, סופר שהם שבוע אחד, הרי עדיין לא נגמר השבוע, ודוחק לומר דכיון דכבר חלה ספירה על היום חשיבא ספירה על השבוע, וגם תליא במח' הראשונים אם ספירת יומי ושבוע הוי ב' מצוות, דלהרמב"ם (סה"מ מצוה קסא) מצוה אחת היא, ולרבינו ירוחם (נתיב חמישי חלק רביעי) שתי מצוות הן, ובזמן המקדש היו מברכים שתי ברכות אחת לימים ואחת לשבועות.

ונראה לומר בזה דהחילוק הוא דבספירת יום כתיב בויקרא כג, טז "תספרו חמישים יום", הרי נאמר קודם תספרו ואח"כ הימים, ולכן הספירה היא מתחילת היום, אבל בספירת שבועות כתי' בפסוק "שבעה שבועות תספור לך" דברים טז, ט. הרי נאמר קודם שבועות ואח"כ תספור, לכן רק כשעבר השבוע סופרו. וכ"כ בס' טעמא דקרא עה"ת בחומש דברים שם להגר"ק שליט"א.



## מילה בשבת

בסיום הדברים אציין לקו' שער המלך בהל' ע"ז פי"ב ה"א דלמ"ד בע"ז כז. דמילה ע"י גוי כשרה, א"כ אמאי מילה בשמיני דוחה שבת הא אפשר למול ע"י גוי. ותי' בטעם המלך בהגהותיו על שעה"מ דכיון דהמצוה היא על האב למול את בנו א"כ לא נוכל למול ע"י גוי, דתתבטל מצות האב ע"כ. ונראה ביאור דבריו דלהך מ"ד דמילה ע"י גוי כשרה, היינו דהבן חשיב מהול ולא בעי הטפת דם ברית, ועדיף מנולד מהול, אבל בודאי מצות מעשה המילה שעל האב או שעל ב"ד לא נתקיימה. וכן נראה בדבר רע"א בע"ז שם ובחת"ס בשו"ת יו"ד סימן קלב, וסימן רצו. וכדי לקיים את המצוה אמרי' דמילה בזמנו דוחה שבת. ועי' היטב בדברי תוס' רי"ד בע"ז שם דמבואר כן בדבריו [וכיו"ב כ' חת"ס שם (בשו"ת סימן שכא ד"ה שמעתי) דאין לומר שיוציא את החמץ ביו"ט ע"י גוי, דנהי דהחמץ מבויער מהעולם מ"מ הבעלים לא קיימו מ"ע דתשביתו ע"י שליחותו של גוי וכו', עי"ש].

ובזה יש לדון עמש"כ בסדור היעב"ץ דבליכא מוהל ישראל ימול עכו"ם ולא ימתין עד שיבא מוהל ישראל, דנראה לומר דעדיף שיהא מהול ע"י קיום מצות מילה. אמנם נראה דבצריך למול בערב פסח בזמן המקדש, דערל אינו יכול להביא פסח וכן מילת בניו מעכבו בק"פ, בזה י"ל דאם אין לו מוהל ישראל, ימול ע"י גוי, כדי לא להיות ערל, ועי"ז יכול יהיה להביא קרבן פסח. וכיסוד דברינו נראה לענין מצות קצירת העומר, דפסק הרמב"ם הנ"ל דדוחה שבת, ולכא' הרי קצירה כשרה גם ע"י גוי דלא גרע ממצא קצור, ואמאי קצירת העומר דוחה שבת. אכן זו

אינה קושיא, דהתורה מצווה לקצור לשם מצות העומר, ולכן הקצירה דוחה שבת. ואם יקצור הגוי הוי כמצא קצור אבל לא נתקיימת מצות הקצירה. וכן מצינו במצות הדלקת המנורה דדוחה שבת, אף דהרמב"ם פוסק בפ"ט מביא"מ דהדלקה לאו עבודה וכשרה בזר כהן מ"ד ביומא כד, ב. ולחזו"א שם גם בהודלק ע"י קוף כשרה, ההדלקה דעיקר מצוותה שיהא דלוק, וכמש"כ בחי' הגר"ח שם. וא"כ קשה דאמאי הדלקה דוחה שבת - ידליק ע"י קוף? אכן אינו קשה כלל, דרצון התורה הוא לקיים את מצות ההדלקה והיא הדוחה שבת כדי שיקיים את מצות הדלקת המנורה. ואין רצון התורה שיודלק מאליו, אף דע"ז יש מצב של מנורה דלוקה בבית המקדש. ואדרבא נראה דהדלקה בשבת שרי רק ע"י כהן, שהוא המצווה בהדלקה, ודומה לרש"י ביבמות לג, ב דשחיטת ק"צ בשבת היא דווקא ע"י הכהנים, ובזה מיושב היטב קושית תוספות ישנים ביומא כד, ב (ד"ה הדלקה) וז"ל: "תימה לה"ר יוסף כיון דהדלקה לאו עבודה היא אמאי כתיב בה כהן בר"פ בהעלותך דבר אל אהרן ואל בניו בהעלותך את הנרות" ונשארו בתימא, ועי' בריטב"א שם מה שתירץ בזה, ולפי דברינו מיושב היטב דאף דהדלקה לא הוי עבודה וכשרה בזר, אבל עיקר המצוה היא על הכהנים שידליקו ולכן מצוות ההדלקה דוחה שבת, ואמנם מסתבר שבשבת ההדלקה תעשה דוקא ע"י כהנים שהם המחוייבים במצוה ואכמ"ל.



# אוצר הזמנים

טעם ספר החינוך למצוות ספירת העומר ♦ מפסח ועד עצרת



הרב עמיהי כנרתי

## טעם ספר החינוך למצוות ספירת העומר

### הסבר בעל החינוך

ידועים בשערים דברי ספר החינוך מצוה ש"ו, שכתב דברים נשגבים בטעם מצוות ספירת העומר:

"משרשי המצוה על צד הפשט, לפי שכל עיקרן של ישראל אינו אלא התורה, ומפני התורה נבראו שמים וארץ וישראל, וכמו שכתוב 'אם לא בריתי יומם ולילה' וגו'. והיא העיקר והסיבה שנגאלו ויצאו ממצרים כדי שיקבלו התורה בסיני ויקיימוה, וכמו שאמר השם למשה 'וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה', ופירוש הפסוק כלומר, הוציאך אותם ממצרים יהיה לך אות שתעבדון את האלהים על ההר הזה, כלומר שתקבלו התורה שהיא העיקר הגדול שבשביל זה הם נגאלים, והיא תכלית הטובה שלהם וענין גדול הוא להם יותר מן החירות מעבדות, ולכן יעשה השם למשה אות צאתם מעבדות לקבלת התורה, כי הטפל עושין אות לעולם אל העיקר.

ומפני כן, כי היא כל עיקרן של ישראל ובעבורה נגאלו ועלו לכל הגדולה שעלו אליה, נצטוינו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף לליבנו, כעבד ישאף צל", וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחירות, כי המנין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא".

ויסוד הדברים נמצא כבר לפניו בקיצור אצל הרמב"ם במו"נ (ח"ג פרק מ"ג), וז"ל: "ושבועות הוא יום מתן תורה, ולהגדיל היום ההוא נמנו הימים מן המועד הראשון אליו, כמי שממתין בו הנאמן שבאוהביו ושהוא מונה היום וגם השעות, וזאת היא סיבת ספירת העומר מיום צאתנו ממצרים עד יום מתן תורה, שהוא היה הכוונה והתכלית ביציאתם, כאמרו ואביא אתכם אלי" (ובאמת דעת הרמב"ם להלכה שספיה"ע מדאורייתא בכל הזמנים, ואינה תלויה במקדש<sup>א</sup>). וכן נמצא כעין דברי המו"נ והחינוך גם בשיבולי הלקט ובאבודרהם הל' ספירת העומר, עיין שם, וראה במאמר מקיף "מדוע ציטתה התורה על ספירת העומר" בספר הדר המועדים לרב איתן שנדורפי שליט"א.

ונמצא לפי דברי המו"נ והחינוך שספירת העומר עיקרה עבור מתן תורה וחג השבועות. ודבר זה (בלי הזכרת הציפיה) מבואר גם במדרש אגדה שהביא הר"ן על הרי"ף סוף פסחים: "ובהגדה גם כן אמרו, בשעה שאמר להם משה תעבדון את האלהים על ההר הזה, אמרו לו ישראל משה רבינו אימתי עבודה זו, אמר להם לסוף חמישים יום והיו מונין כל אחד ואחד

(א). איוב ז, ב.

(ב). דהיינו שלפי הטעם שכתב החינוך נראה בפשטות שספירת העומר מדאורייתא גם בזמן שאין קרבנות, וכשיטת הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין. וראה מש"כ החינוך שם בסוף דבריו לגבי שאלה זו, ודא עקא שיש כמה נוסחאות בו, ואכמ"ל [ויל"ע קצת בשיטת הרמב"ם הנ"ל, מה שהעיר ידידי הרב מרדכי פטררוינד שליט"א על מיקום הל' ספירת העומר ברמב"ם, בהלכות תמידין ומוספין ולא בהלכות החגים או בהלכות תפילה, ואכמ"ל].

לעצמו, מכאן קבעו חכמים לספירת העומר "ומש"כ המדרש "קבעו חכמים", עיי"ש בר"ן מה שדן בזה, ואכמ"ל. ומבואר במדרש שספירת העומר הייתה עבור מתן תורה, מצד ידיעת היום, ובחינוך מבואר שהיא הייתה מצד הציפיה וההשתוקקות למתן תורה.

ונראה שהדברים מדויקים גם מסדר הדברים בתורה, הן בפרשת אמור והן בפרשת ראה, שספירת העומר נמצאת בפרשה אחת עם חג השבועות, ולא עם חג הפסח או קרבן העומר, ודוק. ובדברי הרמב"ם לימדנו הגר"ח מוולוז'ין זצ"ל (שו"ת חוט המשולש ח"א סי' י) "כל בקי בדרכו יודע שרוב כוונתו נלמד ע"י לדרוש סמוכים בסידורו". וברור שהוא הדין לגבי דברי התורה, שאפשר הרבה פעמים ללמוד את מהות הדברים מהמקום בתורה בו הם נכתבו.

ומש"כ הראשונים מצד הציפיה לתורה, נראה שכך מובן מאד גם מדוע ספירה זו היא בפה, ואין די בספירה בלב כמו בספירת זבה או ספירת השמיטות (וראה בתוס' מנחות סה, ב ד"ה וספרתם, וכן מש"כ החינוך במצוה ש"ל). ויתכן שזה כוונת דברי החינוך "המנין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא", והיינו שמי שרק צריך לדעת את חשבון הימים די לו בידיעה בליבו, אבל מי שמצפה ומייחל לדבר אזי מתוך הרגש החזק הדברים באים לידי ביטוי גם במעשה מנין בפה.



## הבנת נוסח הספירה והברכה לפי טעם החינוך

בחינוך שם תמה לפי שיטתו, מדוע הספירה באופן הזה, מאחד והלאה, ולא סופרים עוד כמה ימים נשארו, ארבעים ותשע והלאה למטה, ועיי"ש תירוצו כדי שלא נתעצב בריבוי הימים שנשארו. ואפ"ל עוד, שכל יום אנחנו מתקדמים בהתקדשות והטהרות לקראת מתן תורה, וכעין ישראל שהיו במצרים במ"ט שערי טומאה והיו צריכים עד מתן תורה להיטהר מזה במ"ט ימים, ולכן סידרו גם את הספירה באופן הולך ועולה, ודוק.

והן אמנם שיש להקשות על הסבר החינוך מהלשון בברכה "על ספירת העומר", משמע שקשורה הספירה לעומר, ויל"ע לשיטתו מדוע אכן ניסחו כך. וקשור גם למבואר לעיל לגבי אופן המנין מאחד ומעלה, והיינו שלמעשה כך סופרים מזמן הקרבת העומר, אע"פ שעיקר הענין מצד מתן תורה, ולכן בנוסח קבעו כך, וצ"ע.<sup>1</sup>

וכן מנוסח הספירה לחלק מהראשונים "לעומר" משמע שהעומר הוא העיקר. אמנם הרבה גורסים בנוסח הספירה "בעומר", כמבואר בעניין שתי הנוסחאות בט"ז (סי' תפט ס"ק ג), וראה בהרחבה בספר מנהגי מהרי"ץ הלוי [דינר] (מועדים עמ' קע-קעז). וראה בקובץ מבקשי תורה (כיבוד אב ואם, ח"ב, עמ' שפב) שביאר יפה את החילוק בין הנוסחאות, ש"לעומר" הכוונה לציון הזמן של הבאת העומר, ו"בעומר" הכוונה בתוך ימי העומר. וכעיי"ז שמעתי בזמנו מרבינו הגר"נ גולדברג זצ"ל שלנוסח "בעומר" מובן לבאר שאיננו מונים לקרבן העומר, ואדרבה המטרה בספירה היא לקראת שבועות, ולא אכפת לנו כמה ימים עברו מקרבן העומר.

ג). הערת העורך (הרב משה בוטון): יש שקישרו בין קרבן העומר ושתי הלחם להכנה לקבלת התורה, ראה עקידת יצחק הערות שער סז הערה ו.

## האם לטעם החינוך זו ספירה שמחה?

בלבוש (סי' תפט סע' א) כתב דבר חידוש, שלפי המהלך שהספירה קשורה לעומר מיושבת הקושיה מדוע אין עליה ברכת שהחיינו (מה שדן בשאלה זו כבר הרז"ה בסוף פסחים<sup>ד</sup>) שהרי יש בה "תוחלת ממושכה" ולא שמחה: "ואין מברכין זמן על הספירה, וכו', ועוד יש טעם אחר, משום שטעם הספירה הוא שציונו השם יתברך לספור שבועות וימים עד יום חמישים יום שיצאו ממצרים שבו יהיה מתן תורה, כאדם המצפה וממתין על יום המוגבל לו לתת מתנה מרובה או דבר אחר שישמח בו, ומקווה ומייחל מתי יהיה אותו היום אשר חפץ בו, כן ציווה השם יתברך לספור כל הימים והשבועות עד היום שקיינוהו הוא יום מתן תורתנו, לחבב עלינו את התורה, ולהראות שהיא חביבה עלינו יותר מיום הגאולה של מצרים, והוא עיקר היום שקיינוהו. וא"כ הספירה היא בעבור תוחלת הממושכה שאנו מראים שיאריך לנו הזמן עד יום מתן תורה, ובכל יום אנו מברכין ומשבחין שהגיע אותו היום ונתקרב יום מתן תורה, וא"כ איך נברך זמן על הספירה ועדיין לא הגיע היום שקיינוהו שהוא עיקר השמחה שהוא מתן תורה, שהרי אין מברכין זמן אלא על דבר ששמחין בו, ובספירה אין בה שמחה, לכך אין מברכין זמן".

וכע"ז כתב גם בקדושת לוי (פרשת במדבר): "נראה לבאר מפני מה על כל המצוות מתרי"ג מצוות מברכין שהחיינו ועל מצות ספירת העומר אין מברכין שהחיינו, וכו', והנה וכו', ונמצא שהיו מצפים תמיד מתי תעבור המספר ושיגיע הקירוב, ותמיד היה רצונם לכלות ימי הספירה, ואם היה באפשר לכלות ימי הספירה ברגע אחד ותיכף ומיד יתחיל הקירוב, אזי מה טוב ומה נעים היה להם בזה. ונמצא לפי זה אין שייך ברכת שהחיינו על זה".

ומבואר בלשון הלבוש, שהספירה יש בה ציפיה ותקווה, שמצד אחד היא "תוחלת ממושכה" שיש בה עצבות וקושי, שלא מאפשרים ברכת שהחיינו, ומצד שני יש בה שמחה על שנתקרב הזמן, והיא בחינת "תוחלת צדיקים שמחה" (משלי י), ולכן אפשר לברך ברכת ספירת העומר.



## לימוד מהטעם על הלכות הספירה

ויל"ע עוד עד כמה אפשר ללמוד מטעם המצוה על גדריה. הנה בדבר אברהם (ח"א סי' לד) דן הגרא"ד כהנא שפירא זצ"ל לגבי דבר המצוי, ספירת העומר למי שמסופק מה המניין היום ואינו יכול לברר, ודן לומר שגדר ספירה היינו ידיעה מבוררת בלב, עיי"ש היטב (ובסוף דבריו נראה שנוטה לקולא). ובשו"ת אורח משפט (סי' קכו) גם דן מרן הראי"ה זצ"ל בשאלה זו, וצידד לומר שצריך לשון ספירה מבורר, ולכן צריך לומר "היום שלושה ימים", "היום ארבעה ימים", ולא יאמר "היום כך או כך". ועכ"פ מבואר שס"ל שאין חסרון בספק בליבו, אלא בצורת האמירה. והן שתי שיטות נפרדות, ספק בליבו או ספק בנוסח האמירה, ולא כאלו שטעו והשוו את

ד. שם ענה "לספירת העומר אין בו זכר לשום הנאה, אלא לעגמת נפשנו לחרבן בית מאויינו".

ה. לשון הפסוק במשלי יג "תוחלת ממושכה מחלה לב".

ו. כלשוננו: "ובכל יום אנו מברכין ומשבחין שהגיע אותו היום ונתקרב יום מתן תורה".



השיטות הלכאורה דומות. וע"ע במקראי קודש למרן הגרצ"פ זצ"ל (פסח ח"ב סי' סז). ובמקום אחר הארכנו בזה יותר, ראה בנספח בחוברתנו על הגרא"ה קוק והגרא"ד בעל הדבר אברהם. ועכ"פ לפי טעם החינוך היה נראה לומר שלא אכפת לן ידיעת הלב מבוררת, ואולי אפילו לא דיבור מבורר, שהרי העיקר הוא ציפיית הלב למתן תורה. אלא שנראה פשוט לא כך, ויש בכל מצוה את טעם המצוה ואת גדר החיוב, וכאן שהוציאה זאת התורה בלשון "וספרתם" צריך לדון מהי "ספירה", וכמו שהטועה בספירה ודאי לא יצא אע"פ שבליבו ציפה למתן תורה, ופשוט.

ועוד הדבר פשוט, שגם למ"ד מצוות צריכות כוונה אין חובה לכוון בספירת העומר על טעמה, הן לטעם שכתב החינוך הן לטעם אחר. וע"ע בדברי הרב בעל השמועת חיים שליט"א שנדפסו בהקדמת הספר בית מתתיהו ח"ג לדידי הגר"מ גבאי שליט"א, ומה שענה לו שם, ודוק.

וגם חידוש ההלכות גדולות לגבי מי ששכח לספור יום אחד, פחות מסתבר לטעם החינוך, שהרי סוף סוף כעת האדם מצפה. אלא שכאמור יתכן מהצד ההלכתי שהצריכו ספירה שלמה של "תמימות", אע"פ שאינו מתחייב מצד הטעם.



## מעלת הכיסופין לתורה

ומבואר בחינוך שהמנין מראה על חפץ וכיסופין. ומעלת הענין נתבארה היטב בספר עקידת יצחק פרשת אמור: "... מכל מקום יש בזה הערה נפלאה אל כוסף החכמה וכו', וכמו שאמרו ז"ל יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם והוי שותה בצמא את דבריהם (אבות פ"א), כי עיקר כל ההשתדלות וההישרה בזה הוא תכלית הכוסף כאשר הוא בשתיית הצמא, וכמו שכתוב הוי כל צמא לכו למים (ישעיה נ"ה), ללמד כי מי שאינו בא אל הלימוד בתורת רעב וצמא אין לו שום תועלת. ולזה היתה ענין בשורה אומרו "והשלחתי רעב בארץ, לא רעב ללחם ולא צמא למים, כי אם לשמוע את דברי ה'" וגו' (עמוס ח'). כי מיד כשיהיו הדורת רעבים גם צמאים לבקש את דבר ה' מיד יפתח ה' להם את אוצרו הטוב ויאכלו ויותירו כדבר ה'".

וכן כתב דברים נפלאים רבינו יונה על המשנה הנ"ל באבות, "והוי שותה בצמא את דבריהם": "וזהו כמו שנאמר נפש שבעה תבוס נופת ונפש רעבה כל מר מתוק'. מי שהוא שבע מדברי תורה ואין חפצו בהן אפילו אומרים לו מרגליות בתורה תבוס אותם נפשו. והרעב מהם ומתאוה לשמעם אפילו אומר לו דבר בלא טעם ימתק בפיהו וישמח בו שהוא יודע שהוא אמת אחר שרבו אמרו".



ז. משלי כז, ז.

## התורה כל עיקרן של ישראל

ומש"כ החינוך שהתורה היא "כל עיקרן של ישראל", ידועים בזה גם דברי הרס"ג בספרו האמונות והדעות (מאמר ג'), שאומתנו אינה אומה אלא בתורתה". וספר החינוך חוזר על זה גם בפרשת ניצבים (במצוות הקהל, מצוה תריב): "שכל עיקרן של עם ישראל היא התורה, ובה יפרדו מכל אומה ולשון להיות זוכין לחיי עד תענוג נצחי שאין למעלה הימנו בנבראים". והיינו שהתורה היא לא רק דבר מאד חשוב אצלנו, אלא היא עיקר לנו. ועדיין היתה הוה אמינא שיש לנו עוד עיקרים, ומדגיש החינוך "כל עיקרן".

וראוי לציין גם לדברי האגרות משה (יו"ד ח"ג סי' עא) על אופן הלימוד לתלמידים כך: "הנה יש לידע שהלימוד של התורה עם הילדים אינו כלימוד שאר הדברים של עניני חול, שעל המורה הוא רק להסביר לתלמידים שידעו הדבר, ואין נוגע למורה כלל אם יכנס כל כך בלב ונפש של התלמיד עד שיקיים גם במעשיו כל מה שלמד, אלא דהמורה בלימודי התורה עליו לראות שהתלמיד יקבל הלימודים כל כך עד שהתלמיד ידע בליבו ונפשו שזהו עיקר החיים, ושזהו תכלית האמיתי של האדם בעולם, כדי שיתקיים אצלו שמירת התורה בכל פרטיה, דהא נאמר בחיוב הלימוד ולמדתם לדבר במ פרש"י 'שיהא עיקר דיבורך בם, עשם עיקר ואל תעשם טפל' וקאי על ולמדתם את בניכם".

ונעיר כאן הערה נחמדה וחשובה, ראה דברי רבינו ירוחם (תא"ו נתיב ה ח"ד) שכתב כעין דברי החינוך: "מתוך שמחתם שהיו ממתניין אותו מעמד היו מונין אותו כך וכך כחתן המונה יום הכנסת כלתו לחופה". והיינו שהתורה היא עיקר חיינו ושמחת חיינו ואהבתנו, וכן מבואר בדברי הלבוש לעיל שהוא כמחכה לדבר שמח. והחינוך שכתב משל אחר, "כעבד ישאף צל", נראה כוונתו לומר שאין כאן רק מעליותא, מתנה טובה ושמחה, אלא גם הכרח גמור, חירות הנפש של עם ישראל, ובלעדי זה אין חיינו חיים (כמשל רבי עקיבא על דברי הדגים לשועל<sup>ח</sup>), מניעת השלילה של חיי עבדים בעבדות החומר וההבל העולמי, ודוק.

ובאבודרהם (הל' תפילת פסח, בשם המדרש) נמצאים שני הדברים במשל שכתב, ציפיה לשחרור ולנישואין עם בת המלך: "טעם אחר במדרש, משל לאחד שהיה חבוש בבית האסורים וצעק למלך להתירו, וקבע לו המלך זמן להתירו ולתת לו בתו, והיה מונה והולך עד בא הזמן, כך עשו ישראל בצאתם ממצרים" (ונמצא משל זה יותר בהרחבה כבר לפני האבודרהם במנהגי רבי אברהם חילדיק עמ' רלו, ואח"כ גם במנהגי ר"א טירנא בהגה עמ' עא). ובהמשך שם כתב האבודרהם: "שהם ימים מנויים למתן תורה, ולכן נמנה אנחנו אלו הימים כמו האוהב שהוא ממתין ביאת אהובו מן הדרך והוא מונה הימים והלילות עד שיבוא".

[ומלבד היות הימים האלו ימים של ציפיה לתורה, הרי הם גם ימים של הכנה לתורה. ובזה מבואר הקפידא המיוחדת על תלמידי רבי עקיבא דוקא בימים אלו, שהרי זמן זה מסוגל להכנה

ח. וכנ"ל אצל כל יהודי, התורה היא עיקר חייו, ורק אז היא סם חיים, כגמ' שבת פח, ב: "אמר רבא: למיימינים בה - סמא דחיי, למשמאילים בה - סמא דמותא", ופירש רש"י: "למיימינים - עוסקים בכל כוחם וטורודים לדעת סודה, כאדם המשתמש ביד ימינו שהיא עיקר".

ט. ברכות סא, ב.

לתורה, שאחד מיסודותיה הוא "ויחן שם ישראל נגד ההר", כאיש אחד בלב אחד, ולכן דוקא בזמן זה דקדקו איתם משמים על זה.

וכן מבואר מנהג ישראל לומר פרקי אבות בשבתות הספירה, שהרי דרך ארץ קדמה לתורה, ובודאי דברי המוסר שבמסכת אבות מתאימים לימים אלו של אהבת תורה וקנין תורה].



הרב איתן אברהם קליין

רמות, ירושלים

## מפסח ועד עצרת

### א.

#### פתיחה

כ' הרמב"ן (ויקרא כ"ג ל"ו): "וצוה בחג המצות... ומנה ממנו תשעה וארבעים יום שבעה שבועות כימי עולם, וקדש יום השמיני כשמיני של חג, והימים הספורים בינתיים כחולו של המועד בין הראשון והשמיני בחג, והוא יום מתן תורה שהראם בו אשו הגדולה ודבריו שמעו מתוך האש".

ויש להבין, הנה ב'חג' [סוכות] פשוט שהכל הוא עניין אחד ["זמן שמחתנו"], כלומר שבעת ימי החג המסתיימים בשמיני עצרת, ויש להבין את השייכות בין פסח לשבועות עם הימים שביניהם, ולפרש את מעלתו של שבועות שהוא כעצרת. וברצוני לפרש הדברים על פי מה שלמדתי מדברי הנצי"ב, בעיקר. לפי ערכי והבנתי. ונקדים בזה את יסודות הדברים, הנצרכים להבנת העניין בכללותו. והם יסודות עבודתנו בעוה"ז, והשתייכותנו לקוב"ה.

### ב.

#### תכלית הבריאה, השגחה

בפרשת בראשית, בסיום מעשה הבריאה כ': "אשר ברא אלקים לעשות". וביאר שם הנצי"ב (העמ"ד בראשית ב' ג'): "אבל יותר יש להסביר תיבת לעשות דעשיה משמעו כמה פעמים הגעה לתכלית אותו דבר, וזהו כמו גוף מעשה שלו, שהרי בלי זה לא נעשה. והנה תכלית כל הבריאה הוא כבודו יתברך כדכתיב (ישעי' מ"ג) כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו וגו', וביארנו בס' במדבר (י"ד כ"א) במאמר ה' ואולם חי אני וימלא כבוד ה' את כל הארץ, שזהו חיות של אני שהוא הבריאה בשלימות, כאשר ימלא כבוד ה' וגו', והנה אין מתגלה כבודו ית' אלא ע"י שנים שנעשה בבריאה אם לשעה זו אם לרוב ימים, ומזה נודע שהקב"ה הוא הבורא והוא המקיים בהשגחתו, על כן עושה תמיד לפי צורך השעה, וכל זה נכלל בזה המקרא וכו'. ושם פסוק ד' אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות וגו'. הרי ביארנו דעשיה שהוא תכלית כל הבריאה הוא כבודו ית' שידעו הכל שהוא הבורא והוא המשגיח, וזהו תכלית השמים והארץ,

א. ובדומה לזה כ' רבינו בחיי ויקרא כ"ג ט"ז: "שלא הזכירה תורה חג שבועות ביחוד כשאר החגים ושיאמר כן בחדש השלישי בששי בו חג השבועות כמו שאמר בפסח בחמשה עשר יום לחדש הזה חג המצות בא ללמד כי הוא חג נגדר אחר מצות העומר ומ"ט יום הספורים בין ראשון של פסח עד השבועות הנה הם כחולו של מועד בין ראשון של סוכות ושמיני עצרת".

שהקב"ה יושב בשמים כביכול ודן כל פרט שבארץ, איך שיהיה לפי מעשה האדם, וכל זה בא ע"י האדם שהרי הכל תלוי במעשיו. ושם בהרחב דבר הוסיף רבינו: וזהו משמעות הכתוב (ישעיה ס"ו) השמים כסאי והארץ הדום רגלי, בשמים הנני יושב ומשגיח כמלך יושב על כסאו ומשגיח, והארץ הוא סוף מעשה ותכליתה, והסוף נקרא רגל כמו רגל ההר וכן הרבה, ויבואר להלן י"ד י"ט בפסוק אל עליון קנה שמים וארץ, שבמה שזכה אברהם אבינו שהקב"ה יהי מתקן ההשגחה בשמים והיא המחשבה העליונה והפעולה בארץ מיקרי קנה שמים וארץ, שתקן אותם והעמידן על תכליתם. ע"כ.

ביאר רבינו בתוך הדברים דתכלית הבריאה, שהיא גילוי כבודו יתברך, באה על פי השגחה על מעשי בני אדם, שבזה ניכר הבורא והמקיים והמשגיח. ועוד, שזו שלימות 'שמים וארץ' שה' יושב בשמים ודן על פי הנעשה בארץ. וביאורו נראה שע"ז גלוי לכל השייכות בין שמים לארץ, ולא שייך לומר שה' רק בשמים, אלא יש ל'שמים' את חלקם בבריאה ול'ארץ' את חלקה בבריאה.<sup>ב</sup>



## ג.

### ההשגחה על אברהם אבינו, ועל עם ישראל

אמנם אין ההשגחה על פי מעשי כל בני אדם אלא על ישראל, וכפי שיבואר. בגמ' עבודה זרה דף ט. "תנא דבי אליהו ששת אלפים שנה הוי העולם שני אלפים תוהו שני אלפים תורה שני אלפים ימות המשיח". וביאר רבינו (הרח"ד בראשית י"א ה'): "היינו כמו מי שיש לו בן אע"ג שכל מעיינו של האב בבנו זה, מכ"מ כל עוד שהוא קטן ולא הגיע לתורה מסיח דעתו ממעשיו לבלי להקפיד כל כך מה הוא עושה, וכן אינו משגיח כל כך על מאכלו ומלבושיו, כי הכל מעשה נעויות עד שמגיע לשנים שמתחיל ללמוד תורה, אז אביו משגיח עליו לראות שלא יבלה עתו בדברי הוללות, וכנגד זה הוא משגיח על מאכלו ומלבושיו שיהי נאה ומתוקן בדרך ארץ... כך כל זמן שלא היה אור תורה בעולם לא השגיח הקב"ה על פרטי מעשים של בני אדם, וכמבואר בב"ר ריש פ' לך שראה אברהם אבינו את העולם כמו בירה דולקת ואמר תאמר שאין לה מנהיג הציץ עליו בעל הבירה ואמר אני על הבירה, ר"ל שראה שדולקת ואין אדם מזדקק לכבות, ותמה ע"ז וכי בירה זו אין לה בעלים, השיבו בעליו שבכונה כך הוא ומניחו לדלוק, כך הקב"ה השיב לאברהם אבינו שבכונה אינו משגיח על מעשי בני אדם, והטעם הוא משום שהיו בני אדם של תהו בלי תורה שאין בהם דעת תורה, ואין כבוד לפני הקב"ה להזדקק עם בני אדם פשוטים כאלה". ע"כ. ושם בגמ' מבואר שאלפיים שנות תורה התחילו מאברהם אבינו כשהחל ללמד תורה. ולפי מה שביאר רבינו השינוי הוא שמאז החלה ההשגחה על פי מעשי בני אדם.<sup>ג</sup> עוד מבואר בתוך הדברים במשל האב והבן מלבד שהאב משגיח מה עושה בנו, כן משגיח על מאכלו ומלבושיו. והיינו שהוא מושגח בפרטות.

ב). וכלשון רבינו העמ"ד בראשית י"ד כ"ג: "נמצא תכלית שלימות הבריאה היה שיהיו מחוברים שמים וארץ בהשגחה על פי המעשים".

ג). וכן מבואר בדברי רבינו בכ"מ שאצל אברהם אבינו התחילה ההשגחה בעולם. בראשית י"ד ז', י"ד כ"ג, כ"ו א'.

ובמקום אחר הביא רבינו (במדבר כ"ג י"ט) על פי משל זה שהאב גם מנהיג את כל ביתו על פי מעשי הבן. וז"ל: "והנה נהיו ישראל לעם סגולה להנהיג בהם את עולמו על פי התורה והמצוה שלהם, וזהו גדולתן של ישראל, ואמר בלעם דזה אי אפשר לשנות כי מתחלת בריאת שמים וארץ רצה הקב"ה להשכין שכינתו בארץ, אלא שלא הגיעה העת ליתן התורה, ועל כן נקרא כל אותו העת שני אלפים תהו כדאיתא בע"ז דף ט', והיינו כשני ילדות של הבן שאין האב יכול להנהיג ביתו על פיו עד שיגדל ויגיע לדעת שיהא מנהיג עצמו בהשגחה פרטית, ואחר כך מתגדל הבן עד שיהא האב מנהיג כל ביתו אחר מעשיו של הבן, כך היה העולם תהו עד שבא אברהם אבינו ולמד תורה והיה הוא וביתו לבד בהשגחה פרטית, ואחר כך קבלו ישראל את התורה, אז נגמר רצון השגחת ה' שהיה בבריאת שמים וארץ, שיהא כל הנהגת העולם אחרי מעשי ישראל". ע"כ.

ומבואר שיש שתי דרגות בהשגחה על פי המעשים: א. השגחה פרטית, כמו שהיה אצל אברהם אבינו. ובזה ניכרת השגחתו יתברך בעולם על יחידים. ב. השגחה על כל העולם על פי מעשי ישראל.

## ד.

### תפקידנו בבריאה

בבראשית י"ז מבוארת בתורה מעין הקדמה למצוות ברית מילה: "וירא ה' אל אברם ויאמר אליו אני ה' התהלך לפני והיה תמים: ואתנה בריתי ביני ובינך וכו', ושם ד': "אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים": ורק בפסוק ט' מתחיל הציווי על מצוות מילה. וביאר הנצי"ב את תחילת הפרשה שנצטוו אברהם אבינו והיית לאב המון גוים: "זה היה הרצון והתכלית שיהיו כל אוה"ע יודעים את ה', והאלילים כליל יחליף, ולדבר זה הזהיר הקב"ה את אברהם שיהיו רצונו להשקיע דעתו להיות לאב המון גוים להכירם את ה'", ושם בהרח"ד: "ולזה ניתנו אח"כ עם ישראל". ומבאר שם עוד עניין זה.

ונראה לפרש, שעניין זה הוא מעין המשך לעניין הראשון. מאחר שאצל אברהם אבינו החלה ההשגחה על מעשי בני האדם, והיא מוכיחה על מציאותו וכוחו של הבורא. ויתירה מזו, שעצם מציאות השגחה מוכיחה על אחדותו יתברך בכל העולמות, שהכל מאתו יתברך. כהמשך לזה הוא התפקיד ללמד את האמונה לכל אוה"ע. וב' דברים אלו היו אצל אברהם, ואצל זרעו אחריו, עם ישראל.

בפתיחה לספר שמות מבאר רבינו הנצי"ב את לשון בה"ג שקרא לספר "חומש שני": "בא ללמדנו דזה הספר ביחוד הוא שני לספר ראשית הבריאה כי הוא חלק שני מזה הספר, היינו בו נגמר סדר הבריאה. וכמאמרם ז"ל בראשית בשביל ישראל שנקראו ראשית, פי' תכלית העולם בכלל, הוא שיהא אומה אחת חלק ה' עמו, וזה לא נשלם עד שיצאו ממצרים ובאו לתכליתם שיהיו לצורה אחרת במה שקבלו עליהם עול תורה ומצות. ובזה נכלל גם זה התכלית שיהיו

(ד). ור' מה שביאר רבינו דברים ל"ב ד' באריכות, המבואר בתורה לסתור את טענות מכחישי ההשגחה.

ראוים להיות לאור גוים להעמידם על ידיעת אלקי עולם... וזהו תכלית הבריאה שנברא לכבודו ית' כמש"כ כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו וגו'... נמצא דספר שמות הוא ספר שני להראשון, כמו שהמה ענין אחד ובו שני חלקים של ספר הבריאה". ע"כ.

הנה, נתבאר בדברי רבינו שני פרטים שלהם ניתנו ישראל, וכשהגיעו למעלתם נשלמה תכלית היצירה. א. קבלת עול תורה ומצוות. ולפי מה שהבאנו מוכן, דהוא שלימות העולם, שבזה אפשר להנהיג את העולם בהשגחה על פי מעשיהם. ב. שניתן להם התפקיד ללמד את כל אוה"ע את האמונה בה'. וכנ"ל, שזהו המשך להנהגת העולם בהשגחה פרטית על פי מעשי בני האדם. והיוצא מן הדברים, שכל מעשי המצוות יש בהם קיום הנהגת העולם, וגילוי כבודו יתברך.



## ה.

### 'השגחה' בהגדה של פסח

אחר הדברים האלו. נבוא להאיר בדברי רבינו הנצי"ב בסדר הגדה של פסח, היאך שחלק מרכזי בהגדה הוא עניין ההשגחה בעולם על פי המעשים שהתחדשה על עם ישראל ביציאת מצרים. ונציין בזה חלקם. "ואלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים. משום דכתיב כי לא לעולם חוסן. וכאשר אנו רואים מלכות עומדת ומלכות נופלת. ובין כה וכה משתנים הנכנעים תחת מלכות שנפלה. ובמדרש קהלת עה"פ דור הולך ודור בא והארץ לעולם עומדת. אר"י מלכות נכנסת ומלכות יוצאת וכו'. ע"כ בא המגיד כי לא כן היה אלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים. כי אז לא נתנה תורה לישראל. ולא היה השגחה פרטית בשביל ישראל כמו שנשתנה ההנהגה משעת מ"ת. דאין פורעניות באה לעולם אלא בשביל ישראל וכי"ז, מש"ה משתנים עתה כדי שיהיו ישראל לעולם חיים, וכדאיתא במדרש איכה על הפסוק חדשים לבקרים רבה אמונתך אר"א על שאתה מחדשנו בבקרן כו'. אנו יודעין שאמונתך רבה לגאלנו. דרואין אנו השגחתו יתברך לשנות עתים עליהם כדי לחדש גם עלינו העת לטובה. מזה אנו רואין שידך נטויה עלינו לגאלנו. וכל זה נעשה אחר שיצאנו ממצרים וקבלנו את התורה והיינו ממלכת כהנים לשמו ית". אבל אי לא הוציא הקב"ה אז. והיה העולם מתנהג בטבע ממש. לא היה מצרים לעולם ממלכה שפלה. ואנו היינו משועבדים תחתיה לעולם. וזהו דבר ה' בשעת מ"ת. אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים וגו' ועתה אם שמוע וגו' פי' עד כה היה הכל בחנם. אבל מעתה תלוי בקבלת התורה. וא"כ אי לא היה יציאת מצרים שזה הביא למ"ת, היינו משועבדים לעולם בלי השגחה". ע"כ.

עוד ביאר רבינו כל המאמר "אילו וכו' דיינו. שהוא שבח כמה סיבב הקב"ה להראות לנו אופני השגחתו". וכן ביאר באריכות מה שמפסיקים לסעודה באמצע הלל, וז"ל בראשית הדברים: "ובא ללמדנו בזה דהסעודה שאנו אוכלים הוא לפני ה', פסח בזה"ב מצה ומרור בזה"ז

(ה). זה לשון רבינו שמות י"ט, ו': "ממלכת כהנים. היינו במדת מלכות שהוא בדרך הטבע אלא שהיה הטבע מצוין וניכר שהמה מושגחים ביחוד וזהו לשון ממלכת כהנים הנהגת הטבע של ב"א אפרתים".

והוא עצם השבח של ההלל שהעלנו הקב"ה ב"מ עד שאפי' אכילתם הוא ענין מקודש ונושא השגחה לפי המעשה". ע"כ.

בעניין קריעת ים סוף ביאר רבינו (בביאור ההגדה) מש"כ "וירא את ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים וייראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו. וצריך ביאור במה גרם להם יראת שמים זה העונש של פרעה יותר מכל המכות. אלא זהו שכתוב וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים. ודרשו חז"ל מלשון הכתוב שנכתב מת ולא כתיב מתים, אלא כ"א במיתה בפני עצמו מיתה מיוחדת לו. שהיו הרבה אופני מיתה בים, ונחלקו האם חמשים, מאתיים או מאתיים חמשים. ובוז מובן שכשראו ישראל את העונשים שנעשו מצרים בהרבה מיתות משונות והיה בא בהשגחה פרטית מדה כנגד מדה באופן שהרעו לישראל בהיותם ת". וא"כ התבוננו על שני דברים. הא' כמה השגחת ה' לדון מדה כנגד מדה אפי' באומה"ע ומכש"כ בישראל עמו. מש"ה וייראו העם את ה'". והוסיף על זה הנצי"ב: "והנה עיקר המאמר של עונשי הים. אע"ג שאינו ענין של יציאת מצרים בלילה הזה. מכ"מ הובא בהגדה. באשר תכלית סיפור יציאת מצרים הוא להשריש בלב עם ה' השגחתו ית' על מעשי בני אדם. וכאשר יבוא עוד לפנינו דזהו עיקר מצות סיפור יציאת מצרים. ובאשר נגמר ידיעה והבחנה זו בקריעת ים סוף במה שראו הרבה אופני מיתה במצרים. ע"כ הובא זה המאמר לכאן".

ובסיום ההגדה קודם ההלל. ונאמר לפנינו שירה חדשה. ביאר רבינו מפני מה היא נקראת 'שירה חדשה' וביאר: "ה' ימלוך לעולם ועד, משמע עוד יגיע שעה שימלוך, וכמו שאנו מתפללים ותמלוך אתה וכו', והוא בימי המשיח ולע"ל. ומש"ה ראוי לומר ע"ז שירה חדשה אע"ג שכבר נאמרה מכבר. אבל הלא נאמרה על הדור שעתיד לבוא, מש"ה מיקרי שירה חדשה. וזה הטעם עצמו שייך בהלל שיש בו רמז לכל הדורות כמבואר בפסחים ד' קי"ח א' דבהלל יש בו ה' דברים הללו, יציאת מצרים, וקריעת י"ס, מתן תורה, תחית המתים, וחבלו של משיח. וא"כ עוד עודנו שירה חדשה". ע"כ.

וכן בביאור ההלל ביאר רבינו על פי מה שנתבאר (מזמור הללו עבדי ה') החילוק בין ישראל לאומות העולם. שאצלם הקב"ה הוא 'רם' ומופרש מהעולם הזה, כי אין מעשיהם משפיעים. משאי"כ אצל הכלל ישראל הקב"ה 'משפילי לראות בשמים ובארץ', כי מעשינו משפיעים. עיי"ש דבריו. ומבואר שם כמו"כ החילוק באמונה בין ישראל לאומות. שישראל הם מכירים בהשגחתו ושלטתו המוחלטת של הקב"ה, משאי"כ האומות. וזה כמו שנתבאר כבר בתוך הדברים לעיל שהאמונה ניכרת מההשגחה, וההשגחה תלויה באמונה.

מצאנו בזה, כי ביציאת מצרים וקריעת ים סוף היה לימוד לכלל ישראל על השגחתו של הקב"ה בעולם, וכי העולם מונהג על פי מעשיהם. ובהכרח זו אנו לומדים כל שנה ושנה בימי הפסח, בסיפור ההגדה, על חיוב עבודתנו לפניו. בקיום מעשה המצוות. והנה כפי שנתבאר לעיל, זה 'שני אלפים תורה' שהיא הנהגת העולם על פי השגחה. ובוז מתגלה כבודו יתברך. אמנם, עוד יש 'שני אלפים משיח', וזה נראה לבאר ששייך לחלק הנוסף שביאר רבינו, שניתן



אברהם וזרעו ללמד האמונה לכל העולם. והוא יתקיים בביאת המשיח בב"א. ואז נאמר לפניו שירה חדשה על גילוי מלכותו בכל העולמות. ד' ימלוך לעולם ועד.



## ו.

### ספירת העומר ושבועות, חול המועד ועצרת

ביאור עניין ספירת העומר. כ' הנצי"ב חלוק לשנים מנין הימים, מ"ט ימים. ומנין השבועות, ז' שבועות. (במדבר כ"ח כ"ו) ושני דברים המה מנין הימים היה לדעת לנו שכל הנהגות שקודשא בריך הוא מנהיג עולמו בשבע ספירות הידועים ובצירוף בהתמזגות המידות המה מ"ט, וכל זה ניתן בהשגחה לפי מעשה התורה והמצוות שניתן בחג הקציר. ע"כ. ונמצא בזה כי ימים אלו הם לימוד בשבילנו על אותו העניין, שהקב"ה מנהיג עולמו על פי מעשינו, והם המשך לעבודתנו בימי הפסח. וכמו שהובא מהרמב"ן שהם כימי חול המועד.

והנה, עוד נתבאר ברמב"ן שהובאו בתחילת דברינו שחג השבועות הוא כעצרת, ויבואר ג"כ על פי דברי הנצי"ב (שם) אבל מנין שבועי הוא להורות לנו שבעת מתן תורה נתקשרנו עם ה' כביכול ככלה הנכנסת לחופה, אשר לבד שהיא משתעבדת למעשה ידיה. עוד היא מחויבת להשקיע אהבתה אך בו, ועל זה היא סופרת ז' ימים בשביל זה החתן דווקא. כך נתחייבנו לבד מעשה המצוות עוד להשקיע אהבתנו אל אליו ית', ובאשר לא בנקל לאדם להשקיע אהבתו לקודשא בריך הוא כמו אשה לבעלה, על כן צוה הקב"ה למנות שבעה שבועות. וע"ז התכלית נקרא זה החג חג השבועות ולא חג הימים, ללמדנו בינה שעלינו להשקיע אהבתנו בו ית"ש ולהיות נעצר לפני ה'. ובשביל זה נקרא (בלשון חז"ל) חג העצרת שהוא הכוונה של שבועות. ע"כ. הנה עד כאן נתבאר היטב שהקב"ה מנהיג העולם על פי מעשינו. וזה כאשה, שמעשה ידיה לבעלה. והוסיף רבינו, עניין אהבה בין ישראל לקוב"ה כאשה ובעלה.

ומוסיף הנצי"ב לבאר על פי הדברים הללו. בפרשת ראה, בפרשת חג השבועות כ' ושמרת ועשית את החקים האלה. וכתב שם הנצי"ב (דברים ט"ז י"ב) לא נתבאר מה החקים שבעצרת יותר משארי חגים. אכן לפי דברינו דחקים' משמעו כמה פעמים כללי התורה שבהם מחוקקים את התורה ובאים לידי משפטי התלמוד. עלינו לפרש כאן ג"כ דבזה המועד ישים אל לבו לשמור ולעשות היינו לזכור ולחדש החקים האלה. (א.ה. לשמור, היינו לזכור. ולעשות, היינו לחדש) באשר אז זמן מתן תורתנו ומסוגל בזה היום שניתן בתחלה גם לדורות להתבונן בהם ולקבלם עליו להגות בהם, כמש"כ הרשב"א בשו"ת סימן תי"ג דכל יום מימי הבריאה פועל יותר בדבר שנתחדש בו יותר משאר ימים, כך זה היום עשה ה' להיות מסוגל לתורה. והיינו דמצלינן זמן מתן תורתנו ולא נזכר בפירוש בתורה דשבועות הוא יום מתן תורתנו זולת בזה המקרא. מש"ה נכתב כאן בשם חג שבועות, ומצוות ספירת שבועי לחוד, ולא נזכר ספירה דיומי ג"כ כמש"כ בפ' אמור. אלא היינו כמש"כ בס' במדבר בפרשת מוספין, דתכלית ספירת שבועי משונה מתכלית ספירה

(1). ר' ויקרא י"ח ה' ובכ"מ.

דיומי, ושבועי מלמדנו על חובותינו להשקיע אהבתנו בו ית' ע"י עול תורה שבזה נכנסנו ככלה לחופה. ע"כ.

נמצא מבואר לדרכנו, שני עניינים במתן תורה. מעשה המצוות, כאשה שמעשה ידיה לבעלה. וכמו שנתבאר, שרצה הקב"ה לגלות את שכינתו על ידי זה שנכרת השגחתו בעולם על פי מעשי בני אדם. ועל זה מלמדנו מניין הימים בספירת העומר. מ"ט יום, כנגד מ"ט הנהגות שבהן מנהיג הקב"ה את עולמו. וכמו שמתגלה לעינינו בסיפור יציאת מצרים, השגחתו בפרטות, כמ"ש. ולעניין זה כל ימי הספירה הם כימי חול המועד השייכים ליו"ט של פסח. ויתירה על זאת ניתן לנו לימוד התורה, שבו מגיעים לאהבת ה', וכאהבת אשה לבעלה. ועל זה מלמדנו מניין השבועות, שהוא כספירת ז' ימים כלה לפני חופתה. ולזה חג השבועות הוא כעצרת, יום השמיני של ז' שבועות שלפניו. וכמו שמיני עצרת. וכמו שפתח הרמב"ן (הנ"ל ויקרא כ"ג ל"ו) בביאור עצרת הנאמר בתורה על 'שמיני עצרת'. 'עצרת היא. עצרתי אתכם לפני כמלך שזימן את בניו לסעודה לכך וכך ימים כיון שהגיע זמנן ליפטר אמר בבקשה מכם עכבו עמי עוד יום אחד שקשה עלי פרידתכם לשון רש"י ואגדה זו שנויה בויקרא רבה. ע"כ. ולא נמצא כן לפנינו בויקרא"ר אלא במדב"ר (כ"א כ"ד) 'ביום השמיני עצרת תהיה לכם. והקרבתם עלי אשה ריח ניחח לה' פר אחד איל אחד. משל למלך שעשה סעודה שבעת ימים, וזמן כל בני אדם שבמדינה בשבעת ימי המשתה, כיון שעברו שבעת ימי המשתה, אמר לאוהבו כבר יצאנו ידינו מכל בני המדינה, נגלגל אני ואתה במה שתמצא, לטרא בשר או של דג או ירק. כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, ביום השמיני עצרת תהיה לכם, גלגלו במה שאתם מוצאים, בפר אחד ואיל אחד. וכע"ז בגמ' סוכה (נ"ה:) נמצא מבואר דענינה של עצרת היא, אהבה של אני אתה. כן הוא בשמיני עצרת, וכן מבואר בדברי הנצי"ב הוא ענינו של חג מתן תורתנו.



# אוצר אורח חיים

הקדמת הציצית לתפילין והטעם לזה ♦ בדין טלטול בגד רטוב בשבת  
♦ הבנת מהות מלאכת לש, ובירור גדר גיבול בדבר שאינו ב"ג ♦  
מזיגה בארבע כוסות



הרב שמואל אריה ישמח\*

ישיבות צרור המור והדר להדר, חיפה

## הקדמת הציצית לתפילין והטעם לזה

### א.

#### המקור להקדמת ציצית לתפילין

בטור ובשלחן ערוך או"ח כה, א, מובא שיש להתעטף בטלית ואחר כך להניח תפילין. הבית יוסף במקום מביא שכך מובא בנימוקי יוסף, וגם בספר האגור בשם הזוהר הקדוש.

ברמב"ם לא מצאתי שהביא דין זה, אך מצאתי לדין זה מקור כבר בדברי הגמ', שהרי בברכות ס ע"ב נאמר: "כאשר נועל מנעליו יאמר: ברוך שעשה לי כל צרכי. כאשר קושר חגורתו יאמר: ברוך אוזר ישראל בגבורה. כאשר פורס סודר על ראשו יאמר: ברוך עוטר ישראל בתפארה. כאשר מתעטף בציצית יאמר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית. כאשר מניח תפילין בזרועו יאמר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין. על ראשו יאמר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין". עד כאן (מתורגם). הרי שהקדימו בגמ' את הציצית לתפילין. שוב מצאתי שכבר עמדו על הוכחה זו היעב"ץ בספרו מור וקציעה (סי' כה, ד"ה כתב במג"א), וכן ספר ערך שי (לגרש"י טאבאק, או"ח כה, א).

הראשונים ורוב האחרונים לא הביאו ראיה מדברי הגמ' בברכות, מדוע? ייתכן לומר שהוא משום שבימי התלמוד היתה הטלית בגד שנהוג היה ללבושו בכל הארץ, אף אצל הגויים, וממילא כשאדם סיים את לבישת בגדיו הוא לבש גם טלית. הרי שקדימת הטלית אין זה מטעם שהיא קודמת לתפילין, אלא משום שהאדם עוסק כעת בלבישת הבגדים, ולכן אין לפניו כעת שתי מצוות, שהרי אין הוא עומד כעת להניח תפילין, אלא הוא עדיין עוסק בלבישת בגדיו.

### ב.

#### מדוע יש כאן מעלין בקודש

השו"ע (או"ח כה, א) הביא שטלית קודמת לתפילין מפני "שמעלין בקודש". מדוע התפילין קדושות מהטלית? ניתן להציע כמה הסברים לכך:

האחד - מפני שהציציות הן תשמישי מצוה, ואילו תפילין הן תשמישי קדושה. כך כתבו הפרמ"ג והגר"א.

השני - תפילין היא 'מצוה חיובית', אולם ציצית היא 'מצוה קיומית' בלבד.

\* הדברים נתחדשו ונכתבו, יחד עם בני אהרן יהושע נ"י, לקראת בר המצוה שלו. במאמר נזכרים כמה ספרים שאינם מצויים, אותם מצאתי בספר הליקוט הנפלא אוצר ההלכה (הוצאת מכון הרב מצליח), בו קובצו לפי סדר השו"ע דברי האחרונים, כלשונם וככתבם, ובהם גם ספרים נדירים.

השלישי - אפשר לומר שמעלת התפילין גדולה מאוד, ועדיפה ממעלת הציצית, שהרי ביפה ללב (ח"א ס"ק א-ב) הביא ממה שכתב הרא"ש שתפילין הוקשה כנגד כל התורה, וממה שהובא במדרש שוחר טוב "אמר הקב"ה קיימו מצוות תפילין ומעלה אני עליכם כאילו אתם יגעים בתורה יומם ולילה", ומעוד מקורות. בגאונים מובא שאין מצות עשה גדולה מתפילין, שהרי הוקשה כל התורה כולה לתפילין, והוסיפו הגאונים שאם מעשי האדם שקולים, מחצה זכויות ומחצה עוונות, אזי אם קיים מצות תפילין היא מכריעה את האדם לכף זכות (שו"ת הגאונים שערי תשובה סי' קנ בשם הירושלמי). ויש עוד מקורות מהם ניתן ללמוד על המעלה הגדולה של התפילין. בהמשך דברינו נביא מהאליה רבה והגר"א טעם רביעי מדוע התפילין קדושות מהציצית.



## ג.

### מדוע השו"ע מביא טעם אחר מהטעמים שהביא בבית יוסף

כאמור, בשו"ע מובא שמקדימים ציצית לתפילין משום מעלין בקודש. והדבר צ"ע, שהרי בבית יוסף הטעם של 'מעלין בקודש' אינו נזכר, ושם הובאו דברי הנימוקי יוסף שכתב שני טעמים אחרים\*, וזו לשון הנימוקי יוסף: "וכבר נשאלתי על המניח תפילין והמתעטף בשחרית איזה מקדים? ונראה שראוי להקדים מצות ציצית, ששקולה כנגד כל המצוות<sup>2</sup>. ועוד - שהיא תדירה יותר, שנוהגת בין בחול בין בשבת בין ביום טוב, ותדיר ושאינו תדיר קודם".

מדוע, אם כן, לא מובאים בשו"ע הטעמים הנזכרים בב"י - שתדיר קודם, ושהציצית שקולה כנגד כל המצוות?!

ניתן לתרץ שהשו"ע לא הזכיר את הטעמים הללו מפני שיש בהם קושי: על הטעם של 'תדיר קודם' העיר בפרי מגדים שלפי הסוברים שבגד יום פטור מציצית בלילה, אם כן מצות תפילין אולי היא תדירה יותר מציצית, שהרי מותר מעיקר הדין להניח תפילין בלילה אלא שאין מורין כן<sup>3</sup>. כמה אחרונים העלו קושיא נוספת: הרי אדם כלל לא חייב להטיל ציצית אם אין הוא לובש בגד של ד'כנפות, ואם כן היא אינה תדירה מתפילין<sup>4</sup>.

גם הטעם שהציצית שקולה כנגד כל המצוות ולכן יש להקדימה, יש בו קושי, וכמו שכתב היעב"ץ במור וקציעה: "לעניות דעתי אין עיקר לטעם זה, דהא ודאי תפילין עדיפי וחמירי

(א). עוד טעם הביא היעב"ץ במור וקציעה: "ואמנם הטעם הנכון נ"ל משום דאין מעבירין על המצות", ע"ש.

(ב). ובב"ח (כה, א): "נראה דהא דמקדים להתעטף בציצית הוא לפי שציצית באים כדי לזכור כל המצות אבל התפילין היא מצוה יחידית ומה שכולל כל המצות הוא קודם בזמן וקודם במעלה ועוד כי על ידי קיום מצות ציצית הוא נזכר לקיים מצות תפילין".

(ג). וכע"ז בישועות יעקב סק"א (וראה מה שתירצו בזה בארצות החיים למלבי"ם חלק ארץ יהודה סק"א, ובעוד אחרונים).

(ד). כן הקשה ביד אליהו סי' מא, וכע"ז הקשה בשאגת אריה סי' כח, ובבית מרדכי (הובא באוצר ההלכה אות יד) ובישועות יעקב סק"א (וראה מה שתירצו בארצות החיים למלבי"ם חלק ארץ יהודה סק"א, וכן בערך השלחן-דברי חכמים).

מציצית בקדושת עצמן, כמבואר מאד, וקל להבין. וכן חמורין בחובת קיומן, שנתבאר למעלה (סימן כד) בציצית שאין מענישין עליה כדאיתא, ובתפילין 'קרקפתא דלא מנח תפילין הוה ליה מפושעי ישראל בגופן'. הרי מבואר מאד שאם לכלל זה באנו לחקור על חומר שתי מצות הללו כדי לידע איזה מהן תוקדם, אין ספק אצלי שתוקדם מצות תפילין מכל צד, הן מפאת חומר קדושתן הן מצד חומר חובתן היתרים על מצות ציצית בודאי. [אף על פי שרז"ל אמרו דרך דרש שציצית שקולה כנגד כל המצות, אין לדון מזה שכוחה גדול מתפילין, ויש לנו הרבה מצות שאמרו עליהן כיוצא בזה (ואין להאריך, כי הוא דבר ידוע לרגיל אצל חז"ל באגדה...) הא על כרחך לא באו אלא להראות שיש רמז מכל המצות בקצת מצות פרטיות, ולא להגדיל קדושתן, וקל להבין]..."

הצענו לתרץ, שהבית יוסף לא הביא בשו"ע את טעמיו של הנימוקי יוסף בגלל הקושי שיש בהם'. אולם תירוצנו זה הוא דחוק, שהרי בבית יוסף הביא את דברי הנימוקי יוסף ולא העיר כלום על קושי שיש בטעמיו. כיצד ייתכן, אם כן, שהשו"ע הניח את הטעמים שהוא עצמו הביא בב"י, ללא שהקשה עליהם מאומה!?

בהמאיר לארץ הציע לתרץ באופן אחר: לדבריו, בשו"ע נוספו התיבות "שמעלין בקודש", והן אינן מבעל השו"ע. לפי זה אין כאן כלל קושיא. כמובן שזהו תירוץ קשה ביותר.

היד אפרים מתרץ' שהשו"ע בא רק להשלים את דברי הנימוקי יוסף. הנימוקי יוסף הרי כתב שציצית קודמת כיון שהיא תדירה, אולם על זה יש מקום להקשות שהתפילין הם מקודשות יותר, וכשיש מצוה תדירה לעומת מצוה מקודשת בזה נפסק ברמב"ם שיקדים את מה שירצה. בשל כך כתב הבית יוסף שכאן יש סברא נוספת של מעלין בקודש.



## ד.

### תירוץ מחודש, וביאור מחלוקת השו"ע והרמ"א לפיו

כמדומה לי שניתן להציע ביאור נוסף לדברי השו"ע.

כמה מהאחרונים ציינו שמקור דברי השו"ע "שמעלין בקודש" הוא מהליקוטי מהר"י וייל דינין והלכות סי' כ'. אולם, לענ"ד ייתכן לומר אחרת.

אחרי שהב"י הביא את דברי הנימוק"י הוא מביא: "וכתב האגור (סי' פד) בשם ספר הזוהר שאיסור גדול מי שמניח תפילין קודם לבישת הציצית עכ"ל. ונראה לי שכתב כן משום דאיתא בספר הזוהר בסוף פרשת במדבר סיני (קכ, ב) 'בשעתא דבר נש קאים בעי לדכאה גרמיה בקדמיתא לבתר יקבל עליה האי עול לפרשא על רישיה פרישו דמצוה לבתר אתקשר קישורא

ה). ראה גם בשמן המאור שכתב שאולי כל מה שציצית שקולה כנגד כל המצוות הוא דווקא כשיש לנו תכלת, שאז ע"י חוט התכלת זוכרים את כל המצוות. בימי השו"ע לא היה תכלת, ולכן השו"ע לא הביא טעם זה.

ו). וראה שו"ת בית דוד סי' י' שכתב שבשו"ע הניח את הטעמים שהביא בב"י ותפס לעיקר את הטעם של מעלין בקודש, שבודאי מצאו באחד הפוסקים.

ז). וכן ביארו בשמן המאור, ובערך השלחן-דברי חכמים, וראה בערך שי.

דיחודא דאינהו תפילין'. ושמעתי בשם גדולי מקובלי ספרד ז"ל שמי שאין לו טלית קטן ודאי יניח טלית ואח"כ תפילין אבל מי שלבש טלית קטן יניח תפילין תחלה ואח"כ יתעטף בטלית גדול ונותנים טעם לשבח שהרי כיון שלבשו טלית קטן ואח"כ הניחו תפילין הרי כבר קיימו דברי הזוהר, ואם היו רוצים לקרות ק"ש ותפלה בלא עטיפת טלית אחר היו רשאים שהרי כבר מצות ציצית ותפילין עליהם, ואם אח"כ מתעטפים בטלית אחר או בכמה טליתות אינם ענין למצות תפילין, עכ"ל הב"י.

נראה לענ"ד שלפי הזוהר [והאגור שהביאו] הטעם הוא משום מעלין בקודש.

עוד נראה בעיני שגם "גדולי מקובלי ספרד" הנזכרים בב"י סוברים אף הם כך, שהרי אילו הטעם הוא משום שהציצית שקולה כנגד כל המצוות, ממילא גם מי שלבש טלית קטן לפני התפילין עדיין צריך יהיה להקדים את הטלית גדול לפני התפילין, וכך הוא גם לפי הטעם של 'תדיר קודם'.

הנימוק"י הביא בסוף דבריו: "וכן מצאתי לה"ר יונה בספר היראה", והב"י העיר על כך: "ומה שכתב בשם ספר היראה הוא בטלית קטן אבל טלית גדול אחר הנחת תפילין כתב (שם עמ' סד) שמתעטף בו". הרי שגם ספר היראה הוא כדעת "גדולי מקובלי ספרד".

אם כן, ייתכן לומר שדברי השו"ע שכתב "שמעלין בקודש" אינם מבוססים על דברי המהר"י וי"ל, אלא זו שיטת הזוה"ק שהובאה בב"י, ואותה נקט השו"ע לעיקר [ושו"ר שנראה שכך הבינו הא"ר והגר"א שיובאו בהמשך דברינו, ומצאתי שכן הבין גם בתורת חיים סופר סק"ג].

השו"ע העדיף את דעת הזוה"ק בגלל הקשיים שהבאנו על טעמיו של הנימוק"י, או מסיבות אחרות [כגון משום שאולי סבר שיש לפסוק כוזהר נגד הראשונים, ואכמ"ל בדעות שיש בענין זה]. אם נניח שהשו"ע נקט שאין להתחשב כלל בטעמיו של הנימוק"י, אלא רק בטעמו של הזוה"ק, הרי שלפי"ז מי שכבר לבש ציצית לפני התפילין יכול להקדים את התפילין לטלית הנוספת. דין זה שנוי במחלוקת בין האחרונים.

ח. ואף שאין הדברים פשוטים, ויש לדון ולפלפל בזה, ולהביא מדברי האחרונים בזה (וכגון מה שכתב בתורת חיים סופר סק"ג כדברינו, ולעומתו כתב באות חיים סק"ד שגם לפי טעמי הנימוק"י די בזה שהקדים טלית קטן לתפילין), מ"מ לא נאריך כאן בזה.

ט. שו"ר שבספר חלקו של ידיד כתב שהטעם של 'מעלין בקודש' שהביא השו"ע, הוא הטעם שהביא בב"י בשם הזוה"ק, אלא שהחלקו של ידיד מוסיף וכותב שאין כוונת השו"ע שטעם זה עיקר ושאר הטעמים נדחו, אלא כוונתו שגם טעמי הנימוק"י הם להלכה. עוד מצאתי שב"ב יוחאי (מענה קל"ב) כתב שבמקום אחד בזה"ק מובא שציצית קודמת ובמק"א כתב הזוה"ק להיפך והשו"ע יישב שניהם כאחד, שטלית קטן קודם לתפילין אך טלית גדול אחר התפילין.

י. בהלכה ברורה (שעה"צ ס"ק כה) כתב שבשו"ת הרדב"ז ח"ד סי' רמא וכן ח"ו סי' ב"ר"ס, הביא שנהגו להניח טלית גדול בביהכ"נ, אחר שהניח טלית קטן ותפילין בביתו. וכ"כ הלבוש סעיף א, ושועה"ר סעיף ו, והיד אהרן בהגהות הב"י, והגר"א סק"ג, וראה בשו"ת שמש ומגן ח"א או"ח ס"ו"ס יא. לעומת זה, בשעה"כ דרושי הציצית דרוש ב' כתב שש"פ הסוד גם מתעטף בטלית גדול לפני התפילין ושכן כוונת הזוה"ק, ובהלכה ברורה (שעה"צ ס"ק כז) הביא אחרונים רבים שכתבו כך, כגון ראשית חכמה, עולת תמיד, אליה רבה, מקו"ח, ברכ"י, שו"ת משכנות יעקב, שלמי ציבור, בית עובד, חס"ל, יפה ללב, בא"ח, כה"ח סופר, ועוד. בשו"ת משיב דבר ח"א סי' מז כתב שמהמג"א עולה שהרוצה להניח בביתו טלית גדול וכבר אחז אותה בידיו עליו להקדימה לתפילין, אך המשיב דבר כותב שלא נראה כך, אלא "אפילו רוצה ללבוש הטלית גדול אחר כך בביתו, שרי להקדים התפילין, כיון דלבש טלית קטן תחילה ויצא משום מעלין בקודש שרי להקדים



בסי' כה סעיף ב' כתב הב"י: "והדרך הנכונה לברך על טלית קטן ואחר כך יניח תפילין של יד ושל ראש ואז יבוא לבית הכנסת ויתעטף בטלית גדול, ובוה יצא ידי חובת רבי שמעון בן יוחאי שכתב בספר הזוהר פרשת ואתחנן שצריך שיהא לבוש ציצית ותפילין בצאתו מפתח ביתו לילך לבית הכנסת", וכן פסק בשו"ע סעיף ב. בדרכי משה כתב: "והעולם נהגו להתעטף אף בטלית גדול קודם, ולברך עליו, ואח"כ מניח התפילין והולך לבהכ"נ". ייתכן לומר שמנהג העולם שברמ"א הוא משום שהעולם נהגו כנימוק"י, ולא כזוה"ק, וממילא הניחו גם טלית גדול לפני התפילין.

לפי"ז מובן מדוע הרמ"א כתב בהגהתו לסעיף א: "מיהו אם תפילין מזומנים בידו ואין לו ציצית, אין צריך להמתין על הציצית, אלא מניח תפילין וכשמביאים טלית, מעטפו(דברי עצמו)", וזאת משום שאין לפניו שתי מצוות, ולכן יכול להקדים את התפילין". אולם, לפי ביאורנו הב"י פסק כזוהר, ולפי הזוהר גם אם הטלית אינה לפניו מ"מ כדאי שימתין לציצית [ושו"ר שהעיר כע"ז בתורת חיים סופר בסוף סק"ג].



## ה.

### התקדשות האדם ע"י הציצית והתפילין

השו"ע כתב להקדים ציצית לתפילין כדי להעלות בקודש אל התפילין, שהן קדושות יותר מהציצית. אולם הדבר קשה: אם התפילין קדושות יותר, ראוי דוקא להניחן לפני הטלית, שהרי יש להקדים את המצוה החשובה יותר, וכמו שמצאנו בגמ' זבחים פט ע"א ש'מקודש' קודם לדבר שאינו מקודש. דין 'מעלין בקודש' נאמר בתוך אותה מצוה", כגון במצות נר חנוכה, שם מוסיפים נר בכל יום, אולם בשתי מצוות שונות, כגון ציצית ותפילין, בזה ראוי היה להתחיל בתפילין, שהיא המקודשת והחשובה יותר. קושיא זו על השו"ע מובאת בדגול מרובה וביד אפרים ובברכי יוסף בשם מהר"ח אלפאנדרי ובשאגת אריה (סי' כח) ובהגהה על הבני חיי ובעוד אחרונים".

התפילין קודם לטלית גדול, וכן מוכח מביאורי הגר"א (סק"ד) ע"י ש". ראה גם במה שכתב בתורת חיים סופר סק"ח בהבנת דעת השו"ע.

יא). וראה במג"א שהביא טעם אחר לדברי הרמ"א, וראה במור וקציעה וחי עולם ותהילה לדוד ועוד אחרונים שהקשו על דברי המג"א, וראה ביפה ללב ח"א סק"ז עוד טעם להבנת הרמ"א.

יב). וכ"כ גם בבן יוחאי מענה קל"ב.

יג). ראה בחת"ס שנראה שכוונתו לתרץ שכיון שאין התפילין והטלית לפנינו, אלא הם בתוך הכיס, לכן אין שייכים כאן דיני קדימה במצוות (כגון "תדיר קודם" או "מקודש קודם" וכדו'), ואם האדם יוציא מן הכיס תחילה את הטלית ממילא רק הטלית לפניו, והרי זה כמי שיש לפניו רק מצוה אחת, שבוה אין שייכים כלל דיני קדימה. בספר אוצר ההלכה אות יג הביא מספר פי שניים שלדעת ר"ע מברטנורא והט"ז תדיר קודם למקודש, ולכן ייתכן שכן דעת הנימוקי יוסף (וכך תירץ גם בבית מרדכי, הובא באוצר ההלכה אות יד. כמוכן שדחוק לומר כך, שהשו"ע כתב בב"י כנימוקי יוסף, ובניגוד לרמב"ם). עוד כתב בפי שניים שמקודש קודם לתדיר, אך כאן יש כלל אחר של 'מעלין בקודש', שהוא דווקא כאשר המצוה הראשונה גורמת לכך שהמצוה השניה תיעשה ביתר מעלה. וכך כאן, כאשר אדם מניח תפילין והוא אז מעוטף כבר בטלית, הרי אז יש מעלה גדולה יותר לתפילין הקדושות. עוד הביא בפי שניים תירוצי נוסף.

היד אפרים מתרץ בלשון זו: "כאן, כיון שהוא מצוה שבגוף, יש לו לעלות בקודש". כע"ז כותב הפרי מגדים שיש כאן דין 'מעלין בקודש' כי האדם מתעלה ממצוה לקדושה.

כלומר, לפי דרכם, אין כאן העלאה בקודש ממצוה קלה למצוה קדושה, אלא האדם הוא זה שמתעלה. כשם שבתוך אותה מצוה יש דין 'מעלין בקודש', כך כשמדובר על תהליך העובר על אותו אדם, בזה אומרים 'מעלין בקודש'".

דבריהם מתאימים למובא באליה רבה שכותב: "הטעם דמעלין בקודש... נראה שהוא עפ"י הסוד, שנכנס האדם מקדושה קלה לקדושה חמורה". גם הגר"א מביא שיש כאן מעלים בקודש משום שבזוהר מובא שהטלית היא בבחינת כסא, והתפילין בבחינת האדם היושב על הכסא. והט"ז כתב בלשון זו: "הזוהר כתב שצריך לברך על ציצית קודם תפילין כי תחלה צריך לפרוס על ראשו פרוסה דמצוה, ואח"כ יתקשר בקישורא דיחודא, דאינהו תפילין שמורין על יחוד שמו יתברך".

הביאור הלכה תימצת את דברי הפוסקים הללו וכתב: "שמעלין בקודש - על האדם קאי, שצריך לילך מדרגא לדרגא ולהתעלות בקדושה, כי מתחלה הוא רק מכסה את עצמו בכיסוי של מצוה, וע"י התפילין הוא מקשר את עצמו בקשר היחוד והקדושה [א"ר והגר"א, וכיוון בזה לתרץ קושיית השאגת אריה והדגול מרבבה]<sup>טז</sup>", עד כאן לשונו. הגר"פ פראנק ביאר את דברי הביאור הלכה, בוו הלשון: "שמצוה הנעשית על גוף האדם... האדם צריך ללכת מדרגא לדרגא ולהתעלות בקידוש גופו... וכן דרך עבודת האדם שהוא עצמו צריך לילך ממטה למעלה, ולהיות תמיד עולה במעלות בעבודת הבורא יתברך... ולהתחיל באתערותא דלתתא כדי לזכות לאתערותא דלעילא" (הר צבי או"ח סי' כ, וראה כע"ז במג"א קלו, סק"ב).

## ו.

### יחודיות הציצית והתפילין בדברי חז"ל

חידוש גדול עולה מתוך דברי הפוסקים שהבאנו. לפי דבריהם, לבישת הטלית והנחת התפילין אינן מצוות רגילות, אלא הן מצוות בהן באופן מיוחד מתקדש גוף האדם.

ייתכן שנוכל להסביר לפי זה, מדוע ראינו לעיל שבמסכת ברכות מובאות הברכות על הטלית והתפילין בתוך סדר ברכות שאומר האדם בעת קימתו ולבישת מלבושיו: טלית ותפילין אינן רק 'מצוות', אלא הן בנוסף חלק מלבושו של יהודי. יהודי אמור ללבוש ציצית ותפילין בכל רגע. יהודי מקדש את גופו תמיד ע"י לבישת בגדי קודש - ציצית ותפילין. ציצית היא מצוה, הנעשית על בגדו, ותפילין הם קדושה, שנקשרת ממש על בשרו - 'מצוה שבגופו'<sup>טז</sup>.

יד). וראה במה שכתב מרן הראי"ה קוק בשו"ת אורח משפט סי' ג' "במצוות שהן מקושרות באיזה ענין הולכים אנחנו בהן אחר הכלל של מעלין בקודש ואין מורידין", ועי"ש שהסביר שגם ציצית וגם תפילין קשורות למצוות קריאת שמע ולכן הן נחשבות כשתי מצוות שמקושרות זו לזו.

טו). וראה כע"ז בילקוט הגרשוני בשם שו"ת שערי צדק (להגאון מדעעש, או"ח, סי' ג').

טז). בגמ' ר"ה יז ע"א מובא שמי שאינו מניח תפילין הוא בכלל "פושעי ישראל בגופן", ובב"י סי' לו כתב על זה שייתכן

אולי משום כך איננו מתייחסים לציצית כמו אל מצוה קיומית רגילה, אלא אנו מקפידים ללבוש בגד של ארבע כנפות, כדי להתחייב בציצית ולהתקדש במלבושינו<sup>1</sup>.

ייתכן שמשום כך מצאנו בציצית ותפילין ענין יחודי נוסף: בירושלמי וגם במדרש שמות רבה מובא שהקב"ה מקיים את כל המצוות<sup>2</sup>. אולם, בירושלמי לא מובאת לכך דוגמא. בבבלי כלל לא נזכר שהקב"ה מקיים מצוות. אלא שבברכות ו ע"א נאמר שהקב"ה מניח תפילין, ובר"ה יז ע"ב נאמר "שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור, והראה לו למשה סדר תפלה". הקב"ה אין לו גוף ודמות הגוף, ובודאי שדברי הגמרא עמוקים ואינם כפשטן, אך מ"מ מצאנו כאן שדוקא על ציצית ותפילין נאמר שה' מקיים את המצוות הללו<sup>3</sup>.

נוסיף, שבברכות ז ע"א מובאת מצוה שלישית שעושה כביכול הקב"ה, שהרי נאמר שם שהקב"ה מתפלל (וכעין זה בגמ' הנ"ל ראש השנה). מעניין שברמב"ם מודגש הקשר בין הציצית והתפילין לבין התפילה, שהרי כך היא לשונו בהלכות תפילין ד, כו: "אף על פי שמצוותן ללבושן כל היום, בשעת תפילה יתר על הכל"י, ובהלכות ציצית ג, יא: "אף על פי שאין אדם מחויב לקנות טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית, אין ראוי לאדם חסיד לפטור עצמו ממצוה זו, אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחויבת בציצית, כדי שיקיים מצוה זו", ומיד מוסיף הרמב"ם וכתוב: "ובשעת התפילה צריך להיזהר ביותר. גנאי גדול הוא לתלמיד חכמים שיתפלל והוא אינו עטוף"<sup>4</sup>.



שהוא משום "שמניחן סמוך לגופו", ובב"י סו"ס לח הביא בשם הרא"ש שתפילין קודמים לציצית כי "מצוה דגופיה עדיף". (יז). הטעם הפשוט יותר לכך הוא מפני שבציצית נאמר "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות יי".

יח). בירושלמי ר"ה (א, ג) איתא: "ושמרו את משמרתני אני ה', אני הוא ששמרתי מצותיה של תורה תחילה". וכע"ז בשמות רבה (ל, ט): "מעשה בר"ג ור"י וראב"ע ור"א שהלכו לרומי ודרשו: אין דרכיו של הקב"ה כבשר ודם, שב"ו גזור גזירה והוא אינו עושה כלום, והקב"ה מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות ולשמור, היה שם מין אחד, אמר אין דבריכם אלא כזב וכו', למה אינו משמר את השבת? אמרו לו, רשע שבעולם, אין אדם רשאי לטלטל בתוך חצירו בשבת, והעליונים והתחתונים חצירו של הקב"ה" (וכע"ז השיב ר"ע לטורנוסרפוס הרשע, כמובא בפסיקתא רבתי פרשה כג).

יט). ראה גם שבועות ט ע"א: "דאמר ר"ל: מה נשתנה שעיר של ר"ח שנאמר בו 'ליי'?' אמר הקדוש ברוך הוא: שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח".

כ). במגדל עוז ויד פשוטה ועוד מפרשים ציינו שמקורו בברכות יד ע"ב, כדי שיקבל עליו "עול מלכות שמים שלימה".

כא). וראה ברמב"ם הל' תפילה ה, ה, וראה ביד פשוטה (ציצית ג, יא) שציון לכמה מקורות מהן עולה שראוי להתעטף בציצית בשעת התפילה, כגון שבת י ע"א, וירושלמי תענית א, ד, אולם ניתן לכאורה לומר שכוונת כל המקורות הללו היא שמי שאין לו טלית הרי אינו לבוש בצורה מכובדת כפי שראוי ללבוש בשעת התפילה (וראה ברכות ל, ע"ב "מציון נפשיה").

הרב מצליח חי מאזוז\*

ראש בית ההוראה ור"מ בישיבת כסא רחמים

בני ברק

## בדין טלטול בגד רטוב בשבת

### שאלה

האם מותר לטלטל בגד רטוב בשבת ע"י שני בני אדם, או דוקא ע"י עשרה בני אדם הוא דמותר?



### תשובה

איתא בשבת (קמז.) הרוחץ במי מערה ובמי טבריא ונסתפג אפילו בעשר אלונטאות לא יביאם בידו אבל עשרה בני אדם מסתפגין באלונטית אחת פניהם ידיהם ורגליהם ומביאין אותם בידם. ובגמ' שם (קמז:): אמרינן רישא רבותא קמ"ל וסיפא רבותא קמ"ל. רישא רבותא קמ"ל, אפילו הני דלא נפישו בהו מיא כיון דחד הוא אתי לידי סחיטה, וסיפא רבותא קמ"ל דאפילו הבי דנפישו בהו מיא כיון דרבים נינהו מדכרי אהדדי. ומסקינן בגמ' אמר ר' חייא בר אבא אמר ריו"ח הלכה מסתפג אדם באלונטית ומביאה בידו לתוך ביתו (והוא כדעת ר"ש שם בבביתא).

וכן פסק מרן בש"ע א"ח (סי' ש"א סעיף מ"ח) וז"ל מסתפג אדם באלונטית ומביאה בידו ולא חיישינן שמא יבא לסחוט. ע"כ. ולפ"ז נראה דמותר לטלטל בגד רטוב אף ביחיד, אלא שהרמ"א (שם סעיף מ"ו) כתב, בגדים השרויים במים אסור לטלטלם שמא יבא לידי סחיטה והוא שמקפיד על מימיו ע"כ. ומקור הדברים מהיראים (סי' רע"ד דפוס ווילנא ח"ב דף קל"ו) והביאו המרדכי (סי' תמ"ב). וקשה, דמאי שנא מאלונטית? וכבר הקשה כן המג"א (סי' ש"א ס"ק נ"ח) וכתב וצ"ל כמ"ש הר"ן (לתרץ קושיא אחרת ועיין לאלוה רבה סק"ה) דשאני רחיצה וסיפוג דאי אפשר לעמוד בלא רחיצה וסיפוג כדאיתא פ' כירה. וסיים המג"א: משמע דמ"מ עשרה בני אדם מותרים לטלטל דמדכרי אהדדי דבוז לא אידחי מתני' עכ"ל.

איברא דעדיין קשה מהא דתנן בשבת (קמז:): מי שנשרו כליו בדרך במים מהלך בהן ואינו חושש, הרי דמותר להלך בהם ולא חיישינן שמא יבא לידי סחיטה. אמנם ראיתי להתו"ט שם שהק' כן וכתב דצריכין אנו לחלק ולומר שלא רצו חז"ל להצריכו להסיר בגדיו מעליו משום חששא דשמא יסחוט כי גדול כבוד הבריות ואפילו בגד אחד מבגדיו אל ישנה מפני כן משא"כ באלונטית דלקמן שאינן לשום מלבוש אלא מביאם בידו גזרו בהן שלא יביאם שמא יסחוט עכ"ד. וכ"כ ה' תפארת ישראל שם. וע"ע להמשב"ר (סי' ש"א ס"ק קס"ב). ומ"ש ולא רצו חז"ל להצריכו להסיר בגדיו מעליו לאו דוקא הוא, דאע"פ שנפלו יכול ללבושם, וכמ"ש רש"י שם פי' שנשרו

\* לע"נ מ"ז הגאון המפורסם רבי מצליח מאזוז וצוק"ל מח"ס שו"ת איש מצליח ועוד.

"שנפלו" למים בשבת ומשמע שגם כשנפלו מידיו אל המים - מותר ליטלם ללבשם ולהלך בהם. וכן כתבו התוס' שם שנשרו לאו היינו נרטבו אלא שנפלו למים והוכיחו כן מגמ' דביצה ע"ש. וע"ע במאירי שם.

ולענ"ד תי' התוי"ט דחוק הוא, דא"כ הו"ל לפוסקים לומר דהני מילי בבגדים שאם ילך בלעדיהם יתבייש אבל בשאר בגדים לא, וכמו שחילקו הפוסקים גבי כלאים דרבנן, ומי שנודע לו בשבת כשהוא בכרמלית שהטלית שעליו פסולה. והטעם כמ"ש הר"ן בהלכות ר"פ שואל ד"ה תניא דאפילו לרבה, דחכמים השוו מדותיהן, היינו במין אחד אבל להחמיר במין אחד אטו אותו המין שראוי לחוש בו לא מחמירין. תדע דאם אדם חשוב הוא מותר לקרוא לאור הנר ולא גזרו אטו שאינו חשוב ובשמן נמי חילקו בין משחא לדנפטא ולא גזרו זה מפני זה.

ועוד קשה מסוגיא דהתם (קמ"ו): אמר רב הונא המנער טליתו בשבת חייב חטאת וכו' אביי הוה קאי קמיה דרב יוסף א"ל הב לי כומתאי חזא דאיכא טלא עליה הוה קמחם למיתבה ליה א"ל נפוץ שדי אנן לא קפדינן מיד. ופשטא דסוגיא משמע דמשום דצריך לנערה ואסור לנערה לכך לא הביאה לו. וכן משמע מפירש"י שכתב למיתבה ליה שצריך לנער הטל מעליה. והשתא לפי מה שכתב הרמ"א קשה, הא בלא"ה לא היה יכול להביאה לו מפני שאסור לטלטלה שמא ינערה. וראיתי להרב ישועות יעקב (סי' ש"ב סק"א) שכתב וז"ל ומהאי טעמא נ"ל בהא דקאמר הש"ס התם אביי הוה קאים קמיה דרב יוסף וכו' נראה דהא דלא יהיב ליה אביי משום דחשש כשיטלטלה, וכ"ש כשינערה, יבא לכלל סחיטה ואמר ליה ר"י דכיון דאינו מקפיד על מימיו לא שייך בזה חשש סחיטה כמבואר בהג"ה סי' ש"א עכ"ל. ולענ"ד מדברי רש"י נראה שאינו מפרש כן.

ולכל הדברות ולכל האמירות עדיין קשה לי ממ"ש מרן (סי' ש"א סמ"ו) בגדים השרויים במים אסור לנגבם סמוך לאש. הג"ה ואסור לטלטלם שמא יבא לידי סחיטה עכ"ל. וקשה דלמה כתב מרן אסור לנגבם סמוך לאש, הא בלא"ה אסור לטלטלם (ויש לדחות, דמרן מיירי ע"י רבים שאין לחוש שמא יסחוט. הערת מו"ר הרה"ג בעל תפלה למשה שליט"א [זצ"ל]). ועוד קשה ממ"ש מרן (סי' ש"ך ס"ט) בגד שיש עליו לכלוך אסור אפילו לשכשכו אלא מקנחו בסמרטוט בקל ולא בדוחק פן יסחוט עכ"ל. וקשה, דאיך בכלל מותר לטלטל הסמרטוט הרטוב הזה. ועוד, למה לא אסרו לקנח בקל שמא יקנח בדוחק ואתי לידי סחיטה (ועיין בש"ע ר"ז ס"כ ובכה"ח שם ס"ק ס"ז). וראיתי לה' נה"ש (סי' ש"א ס"ק כ"ו) שכתב דאפשר דס"ל למרדכי דהתם דוקא היקלו שאם יניחנו ביד האולירין יבואו לסחוט בידים שודם חשודים על אותו דבר כדאיתא בברייתא ואם הוא במקום הפקר אם לא יביאנו לביתו יאבד לכן התירו להביא לתוך ביתו ומשהגיע לביתו אסור לטלטלם ע"כ. ולע"ד עדיין אינו מספיק דדוקא כשימסרה להם יסחטוה, אבל אם יניחנה בחלון מאי איכפת להו מינה. וכן משמע מהברייתא שכתבה "ומניחה בחלון ולא ימסרנה לאולירין מפני שחשודים על אותו דבר" ש"מ דכשאנו מוסרה להם ליכא למי חש למידי. וי"ל. ועיין בסה"ת (סי' רמ"ד) ד"ה הלכך שכתב ואפילו באולירין משרתי המרחץ שהיו חשודין לסחיטה לא אסרו להסתפג בהן כי אם להביא הסדינין בידיהם. ומ"מ אין זה מסתבר שכדי שהבלנים לא יכשלו בסחיטה יתירו חכמים

לכל האנשים לטלטל את האלונטית לביתם ואע"פ שיש לחוש שמא ישכח ויסחט, דאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך. וגם למ"ש שאר הקושיות אכתי לא מיתרצו.

אולם ראיתי בספר הרקח (סי' קכ"ז) שכתב את דברי ת"ק להלכה (וכבר עמד בזה הא"ר סיק"פ). ולפע"ד כן נראה בדעת היראים וכנראה מדבריו (בסי' רע"ד) וז"ל ומגלן דבמים מועטים אין לחוש לשרייה דתנן מסתפג אדם בעשר אלונטיות ולא יביאם בידו אלא עשרה בני אדם מסתפגין באלונטית אחת ומביאין אותה [כצ"ל] בידם ולמדנו גם מזאת המשנה שכל דבר ששרוי במים אסור לטלטל גזירה שמא יסחטנו וחייב משום ליבון עכ"ל. ומדלא הביא מ"ש בגמ' דהלכה כר"ש שמתיר לטלטל אלונטית אפי' ביחיד, אלא למד איסור טלטול בגד רטוב מת"ק דר"ש, משמע דס"ל דהלכה כר"ק. וכן נראה קצת מהמרדכי ע"ש. ואם כנים אנחנו בזה והיה היוצא דלדידן דקי"ל דהלכה כר"ש ומותר לטלטל אלונטית ביחיד, וכמ"ש מרן (בסעיף מ"ח), א"כ מותר לטלטל בגד רטוב אפי' באדם אחד. וכן מצאתי להרב מלאכת. שלמה (עדני) תלמיד השטמ"ק (פכ"ב דשבת מ"ד) שהביא את קושית התו"ט מ"ש מי שנשרו כליו במים שמהלך בהן ואינו חושש ממשנה דלקמן דלא יביא בידו האלונטית שנסתפג בה משום שמא יסחוט ה"נ ניחוש שמא - יסחוט וצריכים אנו לחלק וכו'. וכתב עליו ה' מלאכת שלמה ולע"ד נראה דקושיא מעיקרא ליתא דההיא דאלונטית הא אוקים לה ריו"ח בגמ' דיחידא היא וכן חכינאי היא וכמו שאכתוב שם בסמוך ולא קי"ל כותיה אלא בין אלונטית בין במלבושים לא חיישינן שמא יסחוט. וכן ראיתי במקור חיים להגאון בעל חות יאיר (בקיצור הלכות שבסוף הספר) שכתב ח"ל ול"נ דחומרא יתירה היא ומש"ס ופוסקים מוכח דשרי עכ"ל. סתם ולא פירש ראיתו, ונראה שהתכוין למה שכתבנו בס"ד.

אלא דלענין דינא נלע"ד דאף לדידן, דקי"ל דאין הלכה כאותה משנה, אסור לטלטל בגדים רטובים, וכמ"ש היראים והמרדכי שהביאם הרמ"א, דהא בכ"ד חיישינן לשמא יסחט, במס' שבת (ק"ג:) אמר ר' אבא אמר רב הונא היה מהלך בשבת ופגע באמת המים אם יכול להניח את רגלו ראשונה קודם שתיעקר שניה מותר ואם לאו אסור מתקיף לה רבא היכי ליעביד וכו' ליעבר זימנין דמיתווסן מאני מיא ואתי לידי סחיטה ע"ש. וכן פסק מרן בש"ע (סי' ש"א ס"ג) היה הולך והגיע לאמת המים וכו' ואסור לעבור בה שלא יבא לידי סחיטה. וכן מוכח מהא דפסק הרמב"ם (פכ"ב מהלכות שבת הט"ו) אין מכסין חבית של מים וכיו"ב בבגד שאינו מוכן לה גזירה שמא יסחוט. וכן פסק מרן (בסי' ש"כ סט"ו). וכן נראה מהא דאיתא ביומא (עז:) ההולך להקביל פני אביו או פני רבו או פני מי שגדול ממנו עובר עד צוארו במים ואינו חושש ואמרינן התם ובלבד שלא יוציא ידו מתחת חפת חלוקו. ועיין בב"י (רס"י ש"א) שכתב משם הרא"ש והר"ן דהטעם כדי שיזכור ולא יבא לידי סחיטה. וכן פסק מרן (שם ס"ד) היה הולך לדבר מצוה כגון להקביל פני רבו או פני מי שגדול ממנו בחכמה יכול לעבור בה ובלבד שיעשה שינוי כגון שלא יוציא ידו מתחת שפת חלוקו כדי שיזכור ולא יבא לידי סחיטה. [אמנם רש"י שם כתב טעם אחר לדבר. וע' ברמב"ם הלכות שביית עשור פ"ג (הוצאת הרב קאפח שליט"א וצ"ל)] הערה י"ז שכתב משם הרמ"ך והרי"ץ גיאת עוד טעמים אחרים בזה שלא יוציא ידו מתחת שפת חלוקו. ושמא במקום מצוה לא גזרו. וכן משמע מהתו"י ומהריטב"א שם. וכן מוכח מהא דפסק מרן (סי' ש"ך ס"ז) ספוג אין מקנחין בו

אא"כ יש בו בית אחיזה גזירה שמא יסחוט. וע"ע בשבת (מ:) תוד"ה ובלבד. וכן מוכח מהרשב"א בההיא דאלונטית שהקשה אמאי שרינן ליה להסתפג דהא בכ"ד חיישינן לשמא יסחט ותירץ דאין הדבר עומד דאי אפשר בלא סיפוג ובלא רחיצה ע"ש. ומשמע דבלא טעם זה היה אסור שמא יסחוט.

ולכן העיקר כמ"ש הרמ"א בהגה לאסור לטלטל בגד רטוב. וכן דעת האחרונים ז"ל הלא בספרת'ם. וצריכים אנו לומר דשאני התם במי שנשרו כליו בדרך במים שאם יניחם שם יאבדו לו במקום שאינו משתמר הוא ומשום הפסד ממונו לא גזרו, וכמו שמצינו ביומא (עז:) שומרי פירות עוברין במים עד צוארן ואין חוששין, וכן פסק מרן (סי' ש"א ס"ו). וע"ש במג"א (ס"ק ח') הטעם דשמירת ממונו נמי הוי קצת מצוה והביאוהו האחרונים ז"ל ע"ש. ועיין מאירי ר"פ המביא ד"ה אלא מעתה. ואע"ג דת"ק דאסור לטלטל אלונטית אסר אף במקום הפסד שיפסיד האלונטית, וכדמוכח מרש"י שם (קמז:) ד"ה עד שהיינו, שאני התם דהוא דבר המצוי ושכיח כל שבת, ואם יתירוהו חכמים א"כ הותרה שבת. אבל מי שנשרו כליו בדרך במים זה דבר לא שכיח, שהרי אסור לעבור במקומות כאלה שיכול יהיה להחליק וישרו כליו במים, וכמ"ש הרמ"א (שם סעיף מ"ו) וערוך השלחן (שם סעיף קכ"א). וע' שבת מב: והחילוק ברור. ועוד, דהתם אית ליה תקנתא לטלטלה ע"י רבים, אבל בבא מן הדרך לא תמיד יש אתו אחרים שיטלטלוהו עמו. [ועי' לתו"י ביומא שם שהקשו היכי שרינן ליה לעבור במים ולא חיישינן דלמא אתי לידי סחיטה, ותירצו דמתוך שלא התרת לו אלא ע"י מלבוש זכור הוא ולא אתי לידי סחיטה, וכדאשכחן נמי בביצה ע"ש. ולע"ד תי' זה לא יכון במתני' דמי שנשרו כליו, דלא אמרינן מתוך שלא התרת לו אלא ע"י מלבוש זכור הוא וכן כל כיו"ב אלא היכא שיכול לעשות שניהם, ומתוך שמדקדק לעשות רק באופן הא' זכור הוא, אבל הכא דמירי כשהוא מחוץ לעיר וכדמוכח מהמשך המשנה "הגיע לחצר החיצונה" וש"מ דעד השתא מחוץ לעיר הוה ובלא"ה אסור לו לטלטל, א"כ ע"י מה זכור הוא. ומ"מ בהך דיומא ודאי דשרי אף מחוץ לעיר להלך בנהר, דמותר להוציא ידו מתחת חפת חלוקן, דאין זה נקרא טלית מקופלת כיון שמלוּבש בעיקרה, ע"ש בריטב"א. ומ"מ מרן ז"ל כתב כמ"ש הרא"ש והר"ן דלא שרינן אלא ע"י שיעשה שינוי שע"י כך זכור הוא כגון שלא יוציא ידו מתחת שפת חלוקן הא לא"ה חיישינן לשמא יסחט. ומכאן תשובה למ"ש הכה"ח (שם אות רנ"ה) משם הלבוש דבמהלך לא חיישינן שמא יסחט, ולע"ד אין דעת מרן כן וכמ"ש].

ומ"ש עוד למעלה להקשות מכומתא דרב יוסף דמשמע דמשום דצריך לנערה הוה קמחסם למיתבה ליה, צ"ל דהכוונה היא דמשום דאפשר לנערה ואסור לנערה ממילא אסור גם לטלטלה ולכן הוה קמחסם אביי למיתבה ליה וכמו שפירש הרב ישועות יעקב. ואע"פ שרש"י לא פירש כן, כבר כתבו בעלי הכללים דדרך רש"י לפרש כפי הסה"ד אם הוא קרוב לפשוטו, וכן דרכו להביא את הדרשא הפשוטה אף דאידחיא במסקנא במקו"א (וע' למר דוד, מו"ר מרן ראש הישיבה שליט"א, בס' כסא רחמים על סנהדרין עמ' קפ"ח שהביא ראיות רבות לזה), וה"ה לנ"ד דוק מינה ואוקי באתרין.

ומ"ש עוד מדכתב מרן בגדים השרויים במים הא בלא"ה אסור לטלטלם, לק"מ, דמרן קאי על מ"ש בסעיף הקודם מי שנשרו כליו במים מהלך בהן ואינו חושש, וכתב ע"ז מרן ומ"מ לא

ינגבם סמוך לאש, וכן במקרה שמותר לטלטל בגד רטוב ע"י רבים, וכפי שאכתוב לקמן בס"ד, וקאמר מרן דאסור לנגבם סמוך לאש. ואע"פ שהרמ"א שם כתב ואסור לטלטל ומשמע דעל מה שהרמ"א אוסר לטלטל כותב מרן שאסור רק לנגבם סמוך לאש, י"ל דחזור על עיקר המקרה, והיינו בגדים רטובים.

ומ"ש עוד ממ"ש מרן (סי' ש"ב ס"ט) בגד שיש עליו לכלוך מקנחו בסמרטוט בקל ולא בדוחק פן יסחוט, נראה דמייירי בסמרטוט שאינו רטוב הרבה, דא"כ ירטיב גם את הבגד, אלא מייירי בסמרטוט שהוא רק לח, ואה"נ דאם יסחטנו יצא ממנו מעט מים, מ"מ כיון שאין אדם מקפיד על דבר מועט כזה ואין דרך לסוחטו מותר (ולהלכה צ"ע). וכן אין לאסור לקנח בקל פן יקנח בדוחק ואתי לידי סחיטה דס"ס הוא, שמא יקנח בקל ואפילו את"ל יקנח בדוחק שמא לא יסחט. וע' פיה"מ להרמב"ם בהך דיחיד שנסתפג אפילו בעשרה אלונטיות לא יביאם בידו ועיין במאירי שם. וע' במאירי ביצה ר"פ המביא בד"ה מעתה שכתב כל שעסקו בבגד עם מים חוששין לסחיטה וכו' ואע"פ שאף בבגד עם מים התירו לפעמים כל אחד תשובתו בצדו. עכ"ל.

ומקום יש לדון אם מותר לטלטל בגד רטוב ע"י רבים כמו באלונטית, שגם ת"ק שאוסר ביחיד מתיר ע"י רבים דשאני רבים דמדכרי אהדדי, או דילמא לא התירו מטעם זה אלא דוקא גבי אלונטית. והנה המג"א (סי' ש"א ס"ק נ"ח) כתב מ"מ עשרה בני אדם מותרים לטלטל דמדכרי אהדדי דבזה לא אדחי הא מתני' עכ"ל. ולע"ד דבריו צ"ע, דהנה הטור (סי' ער"ה) כתב אין פולין ולא קורין לאור הנר וכו', ודוקא אחד אבל שנים קורין ביחד. וכתב הב"ח ודאי דלפלות אפי' בשנים אסור. והמג"א שם (סק"ד) הביא את דברי הב"ח דאין פולין בשנים וביאר (בסק"ה שם) הטעם דלא התירו בב' אלא בדבר מצוה אבל בדבר הרשות לא סמכינן אסברא דמדכרי אהדדי, וכ"ב התו"ש שם (סק"ד) וכ"כ ה' ישועות יעקב (סי' ש"א ס"ק י"ג) וכ"כ במנורה טהורה (קני מנורה סק"א. ובסי' ש"ז סק"ב כתב להוכיח זאת מהגמ' ע"ש וע"ע בזה לקמן). וא"כ קשה איך התיר המג"א לטלטל בגד רטוב ע"י עשרה בני אדם. ואע"ג די"ל שסמך על התירוף הב' שכתב שם, וכמו שסיים בהדיא "וכן עיקר", מ"מ קשה על שאר פוסקים שתפסו תי' זה דלא התירו אלא במקום מצוה עיקר, וכאן הסכימו לדברי המג"א. אמנם אין להקשות איך התירו באלונטית שהוא דבר הרשות, דיש לומר עפ"מ"ש לעיל בשם הרשב"א והר"ן דאע"ג דבעלמא אסור לשרות בגד במים משום דאתי לידי סחיטה, באלונטית התירו מפני שאין הדבר עומד (והביאו המג"א סי' ש"א ס"ק נ"ח). וא"כ איכ"ל דה"ה באלונטית, אע"ג דהוא דבר הרשות כיון שהוא צורך גדול ואין הדבר עומד, סמכו על כך דמדכרי אהדדי. וכן ראיתי לה' ישועות יעקב (סי' ש"א ס"ק י"ג) שכתב לתרץ מה שתמה המג"א למה השמיט הרמ"א היתר זה דעשרה בני אדם משום דהרמ"א ס"ל דכל היתר זה דוקא באלונטית שהוא דבר הכרחי וחשוב כמו דבר מצוה סמכינן ע"ז דמדכרי אהדדי אבל בעלמא לא. והביאו ה' אור גדול (פרק א' דשבת מ"ג).

ועיין בספר טל אורות לר' יוסף בן ג'וייא במלאכת המבעיר (הוצאת אור ודרך עמוד 443) וז"ל: ראיתי להריטב"א ז"ל בשיטתו למסכת שבת בכ"י בפרק שואל (דף קמ"ט) גבי מתני' מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו מפיו אבל לא מן הכתב ובגמ' מ"ט רב ביבי אמר גזירה שמא ימחוק אביי אמר גזירה שמא יקרא בשטרי הדיטות מאי בינייהו וכו' וז"ל הריטב"א מאי בינייהו איכא



בינייהו דכתב אכותל ומידלי וכו' ק"ל אמאי לא אמרינן דאיכא בינייהו לקרוא שנים כאחד דלמאן דאמר שמא יקרא בשטרי הדיטות אסור ולמאן דאמר שמא ימחוק מותר דהא מדכרי אהדדי וכדאמרינן גבי קריאה לאור הנר דהא בסמוך מדמי להו אהדדי. וי"ל דהכא כיון דהוא לדבר הרשות גזרו אפילו בשנים דילמא לא מדכרי אהדדי אבל לקרות בתורה התירו בשנים ואמרינן דמדכרי אהדדי. וגם הטיית הנר דהטייתו מלאכה ניכרת וגלויה יותר התירו בשנים דמדכרי אהדדי וכו' עכ"ה. עכ"ל הרב טל אורות. והם כדברי המג"א ממש, דלדבר מצוה התירו ולא לדבר הרשות. אולם מה שכתב הט"א שם בהמשך דבריו דלתי' ב' יוצא דלדבר הרשות נמי אם המלאכה ניכרת וגלויה מותר, לענ"ד לשון הריטב"א שכתב "וגם" הטיית הנר ולא כתב "ועוד", משמע שהכל תירוץ אחד דתרתו בעינן, דבר מצוה ומלאכתו ניכרת וגלויה. וע"ש שהקשה על הריטב"א מהך דאלונטית, וכתב דאע"ג דאידיחא מתני' היינו מטעם דאין הדבר עומד וכמ"ש הרשב"א והר"ן שם ומשמע דאי לאו טעמא דאין הדבר עומד היו גוזרים שמא ישכח ויסחט אבל רבים מותרים לגמרי דמדכרי אהדדי דבזה לא אידיחא מתני' ע"כ. ולענ"ד הריטב"א ז"ל ס"ל דת"ק נמי לא התיר בזה אלא באלונטית דהוא דבר הכרחי וכמ"ש האחרונים גבי קריאה לאור הנר דלא סמכינן על סברא זו אלא בדבר מצוה הא לא"ה חיישינן שמא ישכח. וכנראה צריכים אנו לומר דס"ל למג"א דעשרה דקתני באלונטית היינו דוקא עשרה משום דהוי דבר הרשות, ולפ"ז שפיר יליף מינה להתיר טלטול כל בגד רטוב בעשרה. ועי' בספר תהלה לדוד (סי' ש"א ס"ק מ"ד) שכתב וז"ל לדעת הב"ח לא התירו בשני בני אדם אלא במילי דמצוה אבל במילי דרשות לא וא"כ איכא למימר דהכא עשרה בני אדם דוקא עכ"ל.

ואגב יש לדקדק בדברי הב"ח שכתב ודוקא אחד וכו' שם בגמ' ובהכי ניהא דבמשנה תני בלשון יחיד ולא יפלה את כליו ולא יקרא לאור הנר דדוקא ליחיד הוא דאסור אך קשה דמשמע דלהפלות אפי' בשנים אסור ולמה תני ולא יפלה בלשון יחיד. וי"ל דאידי וכו' עכ"ל. והנה מקור הדברים בשבת (יא.) דתנן ולא יפלה את כליו ולא יקרא לאור הנר ובגמ' (יב:) דייקינן מהך דתנן ולא יקרא בלשון יחיד חד הוא דלא ליקרי הא תרי שפיר דמי וכוונת הב"ח ממה שאמרה הגמ' חד הוא דלא ליקרי הא תרי שפיר דמי ולא אמרה חד הוא דלא יפלה הא תרי ש"ד ש"מ דבענין פילוי אפילו בשנים אסור. ולע"ד אין זה מוכרח כלל, דהא דלא קתני חד הוא דלא יפלה הא תרי שפיר דמי היינו משום דאין דרך לפלות בשנים, דכשזה מפלה בצד אחד הב' מפלה בצד אחר, וכמ"ש המאירי ובס' הבתים והט"ז סק"ג. ועוד דדרך הגמ' לדייק מסיפא ולא לאתויי מרישא אפי' דבר שהוא להדיא ברישא. ועוד דשמא כוונת הגמ' שדייקה כן מהסיפא לומר שדברים אלו חוזרים על כל הדברים הקודמים, שאחר שסיימה המשנה את כל דבריה אומרת הגמ' כ"ז דוק במקרה כזה אבל במקרה אחר לא וכל כיו"ב. וע"כ לומר כן, דהא איתא התם הא דאמר רבה ואפי' גבוה שתי קומות ואפי' שתי מרדעות וכו', וזה בודאי דשייך נמי בלא יפלה וי"ל. וכעת ראיתי למרן החיד"א ז"ל בספרו שיו"ב א"ח (סי' רע"ט) שכ' דהא דלא דייק מהרישא ולא יפלה משום דאין דרך לפלות בשנים וששתי. אולם מ"ש עוד לתרץ משום דהברייתא דפריך מינה לא אחד ולא שנים מיירי בקריאה ולהכי קבע תלמודא מילתיה בקריאה

אבל ה"ה דאין פולין שנים עכ"ל, ע' בתשובת רב האי גאון שהביאה החיד"א ז"ל בברכי יוסף (סי' ער"ה בשיו"ב שם סק"ה) דמשמע דרבה קאמר לה ולא סתמא דתלמודא.

ולענ"ד אדרבא מהגמ' משמע איפכא מדברי הב"ח דכיון דכל לימודו של רבה מדיוק המשנה דקתני ולא יקרא בלשון יחיד משמע הא תרי ש"ד א"כ ה"ה גבי פילוי דקתני בלשון יחיד ולא יפלה יש לדייק כן חד הוא דלא הא תרי ש"ד. ואפי' אי נימא דס"ל לרבא דאין להתיר לפלות גם שנים יחד והא דקתני בלשון יחיד משום סיפא, מלבד דזה דוחק דתני רישא אגב סיפא (וע' בתו"ש שם ס"ק ה' מה שכתב בזה), עוד בה דכיון דכל לימוד הגמ' הוא מדיוק לשון המשנה הו"ל להגמ' לפרש דמ"מ לגבי פולין דדבר הרשות הוא לא מסתבר להתיר. אמנם נראה שהב"ח הבין דרבה לא למד כן מדיוק בלשון המשנה אלא מסברא דנפשיה קאמר לה. ועוד נראה שכך הבין מלשונו שכ' ובהכי נחא דבמשנה תני בלשון יחיד ולכא' הרי היא גופה הוכחת הגמ' ומדיוק זה למדה הגמ' את הדין הזה, וע"כ כמ"ש דס"ל דלא מדיוק המשנה ילפינן לה.

וכן ראיתי בפנ"י שם שהקשה היכי דייקנן לה מדתנן ולא יקרא בלשון יחיד הא כולה מתני' בלשון יחיד וכתב דמרבה דלעיל מינה דקאמר אפי' גבוה שתי מרדעות וכו' והוא נגד ר"מ דלקמן (ד' קמ"ט) וכו' ע"ש. ולע"ד דבריו דחוקים דא"כ הו"ל לגמ' לבאר זאת ולפחות רש"י היה צריך להסביר זאת, דמאן דקאי הכא מנא ידע לר"מ דלקמן. וכן ראיתי להרב ראש יוסף שכתב דמרבה דייק לה ע"ש מה שפירש ודבריו לא יכוננו אלא לפי' הר"מ במשנה בלבד אבל לפירש"י א"א לומר כן וכמ"ש ש. וע' להרב שפת אמת שכ' נראה דרבה או סתמא דגמ' קאמר לה אבל שיהיה כן דיוק לשון המשנה לא מסתבר בפרט להב"ח וכו' ע"ש. ולע"ד גם זה לא יגהה מזוהר, דלשון הגמ' דקאמר הא תרי משמע דמדיוק יליף לה ולא דין פסוק הוא.

אולם נלע"ד דהפשט הוא דמדיוק המשנה יליף לה רבה, מדקתני בלשון יחיד ולא יקרא ולא קתני ולא יקראו משמע חד הוא דאסור אבל תרי שפיר דמי וה"ה דלפלות חד הוא דאסור אבל תרי ש"ד וכ"כ להדיא ר"ח וז"ל ולא יקרא דייקנן ממתני' דוקא חד אבל תרי שרי. וכ"כ רב נטרונאי גאון בתשובה (הובאה באוצר הגאונים שם). ומה שהק' הפנ"י, בחידושי הארכת בזה בס"ד ואכמ"ל.

איברא דראיתי להברכ"י בשיו"ב (סי' ער"ה סק"ג) שכתב מס' הבתים כ"י (בית ד' בית מנוחה שער המלאכות שער ו') דשני בני אדם אסורים לפלות יחד בבגד אחד שזה מעיין בצד אחד וזה מעיין בצד אחר ואינו דומה לשנים קורין בספר בענין אחד שהם נסמכים יחד בקריאה וכל אחד עינו על חבירו וכו' אבל אם אחד עולה עליהם לשמרם בזה יראה שהוא מותר. וכתב הברכ"י ומכאן תשובה למ"ש המג"א שלא התירו בדבר רשות אלא בקריאה שהיא מצוה. והביאו דבריו המאמ"ר שם (סק"ד) וה' זכור לאברהם אלקלעי (מערכת ש' הלכות שבת אות נ') וה' גדולת אלישע (סי' ער"ה סק"ט). וכ"כ הט"ז מדנפשיה (סק"ג) והבאה"ט (סק"ד). וכ"כ המקור חיים שם וכ"כ ר"ז (ס"ד) וערוך השלחן (ס"י). וכן ראיתי להמאירי (דף י"ב ע"ב) שכתב ובפילוי הכלים אפי' שנים בבגד אחד אסור שהרי זה מסתכל בצד אחד וזה בצד אחר ואין הדבר מצוי להסתכל שניהם במקום אחד ויש מתירים ובלבד שיסכימו ביניהם אח"כ או שיהא עומד ע"ג ממונה לשמרו ע"ש. ואם כנים אנחנו במ"ש לעיל שדיוק הגמ' (שבת יב:) חד הוא דלא ליקרי הא תרי ש"ד הוא ממתני' וכמ"ש

הר"ח ורב נטרונאי גאון וכו"ל, יש להוכיח עוד דאז לדבר הרשות מותר מדברי ספר הכוכבי לרבנו פרחיה שכתב על הא דתנן ולא יפלה ולא יקרא קשה דתסגי לן בחדא ע"ש מה שתירץ. ולכאורה קשה, דהיכי תסגי לן בלא יפלה הרי צריך לאשמעי' ולא יקרא כדי ללמדנו דבדבר מצוה התירו בשנים אלא ע"כ דס"ל דאין הבדל בין דבר הרשות לדבר מצוה.

וכן מוכח מהרשב"א בחי' שבת (קמט.) גבי הך דרב ביבי וז"ל וברייאתא דקתני אבל לא מכתב שע"ג טבלא ה"ה דהוה מצי לאפלוגי בכותל עצמו בין מדלי למתתי אלא דאגב אורחיה קמ"ל דטבלא ופנקס בדכתיב מכתב אף משום שמא יקרא איכא דמי חלף בשטרא מדשבקיה לכותל ונקיט פנקס ונ"מ היכא דקרי אחריני בהדיה דליכא משום שמא ימחוק דכל חד וחד מדכר לחבריה כדאמרינן גבי אין קורין לאור הנר בפ"ק דמכילתין וכדאמרינן בעשרה מסתפגין באלונטית אחת בפרק חבית עכ"ל. ומבואר דס"ל דבדבר הרשות נמי מתירין בשנים. וראיתי לה' מנורה טהורה (סי' ש"ז בקני מנורה ס"ק כ"א) שכ' ע"ד הרשב"א צ"ע דא"כ מ"ד משום מחיקה למה לא אמר גם טעמא דשמא יקרא כדי לאסור בשנים כיון דלטעמא דמחיקה שרי בשנים וכו' ויש לדקדק אמאי לא משני הש"ס בריש הסוגיא דאיכא בינייהו לקרות בשנים דלמ"ד משום מחיקה שרי ולמ"ד משום קריאה אסור ע"כ. ונראה שהוא מבין דהרשב"א כוונתו דנ"מ זו היא הלכה למעשה, דהיכא דקרי תרי בהדי הדדי למ"ד שמא ימחוק מותר ולמ"ד שמא יקרא אסור. ולענ"ד לא כיון הרשב"א לזה כלל, אלא כוונתו היא שאילו לא אמר תנא דברייאתא איסור זה גבי פנקס ולא גבי כותל ומתתי הו"א דשרי בשנים כיון דליכא למיחש לשמא ימחק שהרי שנים קוראים יחד ולשטרי הדיוטות נמי ליכא למיחש דשטרא בפנקס לא מיחלף קמ"ל דשטרא בפנקס מיחלף. דודאי כל היכא דודאי איכא למיחש לשטרי הדיוטות גם מ"ד שמא ימחק אסור, וכדמוכח מסוגיא דהתם. ועוד י"ל דה"ה דהו"מ למימר הכי אלא דחדא מהנפקותא כתב. וכן ראיתי להרמב"ן שכתב לתרץ כן על מה שהקשה דיש עוד נ"מ אחרת ביניהם ע"ש. וכעת אינה ה' לידי וראיתי העתק מריטב"א כ"י ששם כתב תי' ראשון על קושיא זו דחדא מתרי פירוקי נקט ההיא דאשמעינן חידושא טפי עכ"ל. ואח"ז כתב התי' דהתם שאני שהוא לדבר מצוה וסיים אבל דעת רבותי כלשון ראשון עכ"ל. (ואולי הרב טל אורות היה בידו סיום זה וכיון שלא ראה תי' ראשון דחדא מתרי פירוקי נקט לכן פ' דמ"ש וגם דהטיית הנר וכוה תי' אחר וכן נראה מדבריו שם). וכן פסק ה' טל אורות שם דכיון דתרי מדכרי אהדדי מותר להשתמש לאור הנר בין בדבר מצוה בין בדבר הרשות, וא"כ ה"ה הכא סמכינן אהא דמדכרי אהדדי, ואין לחלק בין אלונטית לשאר בגדים, וב"כ המג"א שם (ס"ק נ"ח). וב"כ התו"ש (ס"ק פ' ו') וא"ר (ס"ק ה') וכן הסכמת האחרונים. וב"כ בן איש חי (שנה שניה פרשת ויחי אות ד') וז"ל: אם נזדמן בגד שנפל למקוה ונשרה במים וחם עליו שלא ישאר במים עד יציאת שבת ויתקלקל אז יביא עשרה בני אדם ויטלוהו ויניחוהו במקום אחר.

וכעת הבוא נבוא לשאלה הנצבת בראש אמיר' אם מותר לטלטל בגד רטוב בעשרה דוקא כמ"ש במשנה אבל עשרה בני אדם מסתפגין באלונטית אחת ומביאין אותה (כצ"ל) בידם או אפשר להקל בשנים ג"כ. ויראה לע"ד דעשרה דקתני במתני' לאו דוקא הוא, דכיון דהטעם הוא משום דמדכרי אהדדי בתרי נמי מדכרי אהדדי, וכדאשכחן בגמ' (יב:) דאהא דתנן ולא יקרא לאור הנר שמא יטה דייקנן חד הוא דלא ליקרי הא תרי שפיר דמי. ועוד דאפוישי פלוגתא

דר"ש סבר ביחיד נמי לא חיישינן ות"ק יסבור דעד עשרה נמי חיישינן שמא יסחט, לא מפשינן. וב"ב הא"ר (ס"ק פ) וז"ל ומבואר במתני' דאם שניהם מטלטלין מותר דמדכרי אהדידי וכדלעיל סי' ער"ה עכ"ל, והביאו ה' יד יוסף (ס"ק ע"ד).

וע"ע בתפלה לדוד (ס"ק מ"ד) שהביא את דברי הא"ר וכתב וכבר כתבתי (בסי' רע"ט ס"ק ט"ז) דזה דוקא לדעת הט"ו שם (ס"ק ג) מותר אבל לדעת הב"ח לא התירו בשני בני אדם אלא במילי דמצוה אבל במילי דרשות לא, וא"כ איכא למימר דהכא עשרה בני אדם דוקא עכ"ל. ולפמ"ש לעיל בשם ספר הבתים והמאירי ועוד, יוצא שיש להתיר להשתמש לאור הנר בשני בני אדם אף לדבר הרשות א"כ הכא נמי יש להתיר בשנים. וגם ה' תהלה לדוד יודה להתיר דודאי העיקר כדעת הראשונים הנ"ל נגד הב"ח. וכן מוכח לענ"ד מהסוגיא גופה דסגי בתרי, שהרי במשנה (שבת קמז.) יש סתירה מרישא לסיפא דמדקתני רישא הרוחץ במי מערה ובמי טבריא וכו' "ולא יביאם בידו" משמע דוקא יחיד הוא דאסור אבל תרי שפיר דמי. וממ"ש בסיפא אבל עשרה בני אדם מסתפגין באלונטית אחת ומביאין אותן בידן, משמע דוקא עשרה מותר אבל שני בני אדם אסור, וצריכים אנו לומר דהכי קאמר חד הוא דאסור דחיישינן שמא ישכח ויסחט אבל שנים נעשה כאילו עשרה ושרי כיון דמדכרי אהדידי. ואע"פ שמצינו פעמים עושים "נעשה" מסיפא לרישא, וכמ"ש ה' יד מלאכי (סי' תצ"א) ומוה"ר הגאון ר' חיים כהן בלב שומע (מע' נ' כלל ב') ובכללי השד"ח (מע' נ' כלל ב'), מ"מ הדרך לעשות מרישא לסיפא, וכמ"ש השד"ח גופיה שם (ובכלל א'). וע' להגאון ר' אברהם הכהן זצוק"ל בס' ברית אברהם (מע' נ' אות ו'). אמנם יש לדחות עפ"ד הר"א מטוך לה' יד מלאכי סי' תפ"ח דלא עבדינן נעשה היכא דבסיפא קתני "אבל", והכא קתני בסיפא "אבל עשרה בני אדם" וכו'. אך ע' לה' יד מלאכי שם שחלק על הר"א מטוך והוכיח כן מגמ' בקידושין ומהרמב"ם, וכן הסכימו אתו גדולי האחרונים והביאו ראיות חזקות לדבריהם. וע' בשד"ח (מע' נ' אות ג') מ"ש בזה באורך.

ולהוכח מלין דסגי בתרי נלע"ד בס"ד ממ"ש הרשב"א על מה שהביאה הגמ' שם ראייה דרבי ס"ל כר"ש רביה דביחיד נמי מותר להביא האלונטית ולא חיישינן לסחיטה, דתניא אמר רבי כשהיינו למדין תורה אצל רבי שמעון בתקוע היינו מעלין שמן ואלונטית מחצר לגג ומגג לקרפף עד שהיינו מגיעין אצל מעיין שהיינו רוחצים בו. וכתב הרשב"א איכא למידק ומאי ראייה והא התם אחריני הוו בהדיה וכדתניא היינו מעלין שמן ואלונטית ולא אסרו אלא ביחיד ותירצו בתוס' ז"ל דמסתמא כיון דסבירא ליה כוותיה בחצר וגג וקרפף שהוא כרשות אחת מסתמא ה"ה נמי דס"ל כוותיה בהא נמי וביחיד היה מביאו וכו' עכ"ל. ומלשונו שכתב ולא אסרו אלא ביחיד משמע דוקא ביחיד אסור אבל בתרי שפיר דמי. וראיתי עוד בריטב"א כ"י שכ' (שם) וז"ל והקשו בתוס' היכי שמעינן מהכא דהבאת אלונטית שריא ביחיד דהא הכא אחריני הוו בהדיה וכדקתני והיינו מעלין ואפי' רבנן לא אסרו אלא ביחיד. ותירצו דסתמא דמילתא כיון דס"ל כוותיה בחצר וגג וקרפף שהם רשות אחת ה"נ ס"ל כוותיה בהא, והא דקתני והיינו מעלין מפני שעושה כן פעמים הרבה לאחר יומו. פירוש לפירושם דאי לא דס"ל כוותיה לא היו מתכנפין שיוליכוה שנים או שלשה ביחד שלא לכבוש את המלכה עמו בבית עכ"ל. ומשמע דבשנים ושלשה נמי שרי אף לדעת ת"ק ודו"ק. והיא ראייה ברורה לענ"ד. ועיין עוד בתוס' שם אמר רבי כשהיינו

למדין תורה וכו' מסתמא יחיד היה שלא היה אחד מתלמידיו עמו כשהיה רוחץ כדתניא במקום שנהגו (פסחים נא.) שלא ירוחץ תלמיד עם רבו ואם היה רבו צריך לו מותר ומסתמא ר"ש לא היה צריך אלא לאחד כשהיה רוחץ וכשהיו שבים לביתם היה התלמיד נושא האלונטית בפני עצמו שר' שמעון לא היה נושא עמו דהא ס"ל שיחיד מותר להביאה ולא חיישינן לסחיטה. והא דקאמר היינו ר"ל כל אחד ואחד בפ"ע עכ"ל, וכ"כ בתוס' הרא"ש.

ומכאן מוכח דעשרה לאו דוקא, דאי בדוקא הוא למה נדחקו לומר שיחיד היה והא דקאמר היינו ר"ל כל אחד כשהגיע יומו הומ"ל דהיינו הוא לשון רבים שהיינו שני תלמידים נושאים בחזרתם. ועדיין ראיית הגמ' במקומה עומדת דע"כ רבי כר"ש ס"ל, דאי כת"ק עדיין קשה הא תרי הוו ות"ק לא קשרי אלא בעשרה, אלא ע"כ דס"ל עשרה לאו דוקא וה"ה בתרי. וכן מוכח ממ"ש בהמשך "וכשהיו שבים לביתם היה התלמיד נושא האלונטית בפ"ע שר"ש לא היה נושא עמו". ולכאורה קשה, דהא אפילו אם היה נושא עדיין מוכח דלא ס"ל כת"ק, דאי כת"ק הא עשרה בעי ומדלא ס"ל כת"ק ע"כ כר"ש רביה ס"ל, דלא אשכחן דעה שלישית ואין לנו להמציא דעה שלישית כשאין שום הכרח לכך ואדרבא מסתמא כרביה ס"ל. ושור"ר בשש"כ (סי' ט"ו ס"ק נ"ג) שכתב משם הגרש"ז אורבך שליט"א [וצ"ל] דבהדיא מבואר בשבת (קמז:) תוד"ה דתניא דגם בשני בני אדם שרי עכ"ל. אולם יד הדוחה נטויה, דהא"ג דיכלו התוס' לתרץ כן אלא דרצו לדחות כן בהכרח. ובפרט שכל לימוד הגמ' הוא אינו מוכרח כ"כ, דלא קתני בברייתא שהיו חוזרים עם האלונטית, אלא הלימוד הוא כמ"ש רש"י שמן הסתם לא ישאירנה במקום הפקר ליד המעין. וכן לא קתני בפירוש שרבי מסכים עמו גם בדין זה של האלונטית, וכמ"ש הריטב"א שם. ולכן לא רצו שראיית הגמ' תהיה יותר מדאי חלשה, ולכן דחו קושייתם בכח. ומ"מ ודאי שאין הפשט כן, אלא כמ"ש הרשב"א הנ"ל דבתרי סגי.

ושוב הראוני בספר לקח טוב הנד"מ שהביא מהראב"ד בהשגותיו על הרו"ה במסכת ביצה ריש פרק המביא שכ' לתרץ את קושית הרו"ה דגבי הני נשי דקא מליין חצבייהו מיא ביומא טבא אמרינן דאע"ג דלא משנין לא אמרינן להו ולא מידי משום דלא אפשר דהיכי נעביד וכו' תפרוס סודרא עליה זימנין דמטמיש במיא ואתי לידי סחיטה וש"מ דחיישינן לסחיטה ואילו לעיל מיניה גבי חביות יין אמרינן נפרוס נכתמא עליה (בשביל שינוי) ול"ח לסחיטה. ות"י הראב"ד וז"ל כיון דתרי נינהו מדכרי אהדדי ולא אתי לידי סחיטה כדאמרינן בשבת גבי אלונטית אבל אשה ודאי איכא למיחש לה עכ"ל. והביא תי' זה המאירי שם ובחי' ד"ה נקטריה.

ואנכי הרואה למרן מופת הדור הראש"ל הגרע"י בס' לוית חן (אות ל"ז עמוד מ"ה) שהביא ראייה מפ' המשנה להרמב"ם שכתב ואם היו בני אדם רבים בטלה הגזירה לפי שמזכירים זה את זה ומדלא נקט עשרה בני אדם משמע שאין קפידא בעשרה ב"א אלא שלא יהא יחידי ע"ש. וכן יש להוכיח עוד מלשון ר"ה שם בגמ' שכתב אבל אם היו ב"א הרבה אפילו אם מסתפגין כולן באלונטית אחת והוא שרוי במים כיון דרבים נינהו מדכרי אהדדי. וע' עוד ברי"ו (ח"ג נתיב י"ב) וז"ל הרוחץ מסתפג להסיר המים שעליו וכו' וזה מיירי באדם אחד אבל "כמה" בני אדם מסתפגין אפילו באלונטית אחת אפי' שמימיה מרובין שמסתפגין בה כמה ב"א עם כל זה מותרים להביא בידם דמדכרי אהדדי ולא יבואו לידי סחיטה כן פשוט במשנה בשבת וכו' ע"ש. ואין

להקשות דהא איתא בגמ' סיפא רבותא קמ"ל אפילו הני דנפישו בהו מיא כיון דרבים נינהו מדכרי אהדדי, ומשמע שההיתר הוא רק משום דהוו רבים. ובגיטין (מו.) אמרינן אהא דאמר רב יהודה כל נדר שידעו בו רבים לא יחזור וקא בעי כמה הוא רבים דקאמר רב יהודה ר"ב אמר ג' רב יצחק אמר עשרה ר"נ אמר ג' ימים ב' רבים ג' ופירש"י דגבי זבה דרשינן הכי, וש"מ דגם בלשון חכמים אמרינן דרבים היינו לא פחות מג' [וע' גליוני הש"ס שם שהביא משו"ת מהר"י מינץ סי' י' דמפרש בלשון המרדכי דכתב ימים רבים דהיינו ג' ימים ע"פ הסוגיא כאן. והעיר עליו הרב יוסף ענגל זצוק"ל שם דצ"ע אם אומרים כן גם לגבי הראשונים. וע' בריטב"א שם שכתב דטעמו דרנב"י משום דמשמ"ל דבג' הוו ביה רבים וע"ע בגנזי חיים למהר"ח פלאג"י (מערכת ר' אות ו') ובשד"ח (מערכת ר' כלל ל"ה) וכ"פ מרן בש"ע אה"ע (סי' רכ"ח ס"א)].

וא"כ נראה דהכא עשרה דוקא הוא דכיון דאי אפשר לומר דבשנים שרי דהא אין רבים פחות מג' מסתברא דעשרה הוא וכדקתני במתני' וע"ש בשד"ח שהביא משם הרא"ש פרק שבועות שתיים (סי' ב"ב) דהלשון "רבים" מצד עצמו מורה על שלשה בכל מקום בלשון הכתוב ובלשון המשנה ע"ע. והא דקי"ל מיעוט רבים שנים היינו לענין לשון המורה על רבים כגון ימים שנים וכו' אבל מלת "רבים" פירושה הרבה ולא שייך לשון ריבוי פחות משלשה וכמו שאין נופל לשון "כל" בפחות מג' וכ"כ שם בשד"ח וברור. אולם נלע"ד דלא קשיא, דהגמ' התם קאי אהא דאמרינן בסיפא אבל עשרה בני אדם וכו' והתם קושטא דמילתא דאיכא רבים, וכלפי רישא דקתני כיון דחד הוא אתי לידי סחיטה אמרה הגמ' אבל בסיפא דמתני' דאיכא רבים דהיינו לא כמו ברישא שיש יחיד ואיכא למיחש שמא יסחוט אלא יש יותר וליכא למיחש לשמא יסחוט מותר, שפיר נקט לה. אולם לעומת זאת מה שכתב הרב תורת שבת (סי' ער"ה סק"ה. ואמ"א) להוכיח דודאי בשנים נמי שרי וכתב דהרא"ש טעה בזה דהא בגמ' איתא התם (קמז:) רישא רבותא קמ"ל דאפילו הני דלא נפישו בהו מיא כיון דחד הוא אתי לידי סחיטה משמע הא אי הוה תרי הוה שפיר דמי עכת"ה. לענ"ד אינה הוכחה, דאיכ"ל דאדרבה מדקתני בתר הכי סיפא רבותא קמ"ל וכו' כיון דרבים נינהו מדכרי אהדדי וקי"ל דרבים היינו לא פחות משלשה א"כ שפיר מצינן למימר דבעשרה דוקא הוא דשרי. ואע"פ שי"ל כמו שכתבנו בעניותין לעיל מ"מ הדברים שקולים ואין להם הכרע.

עוד ראיתי להרשב"א בשבת (קמט.) גבי מתני' מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו מפיו אבל לא מן הכתב ובגמ' מ"ט רב ביבי אמר גזירה שמא ימחק אביי אמר גזירה שמא יקרא בשטרי הדיטות, שכתב ונ"מ היכא דקרי אחריני בהדיה דליכא משום שמא ימחק דכל חד וחד מדכר לחבריה כדאמרינן גבי אין קורין לאור הנר בפ"ק דמכילתין וכדאמרינן בעשרה מסתפגין באלונטית אחת בפרקין דחבית עכ"ל. וממ"ש היכא דקרי אחריני בהדיה בסתם משמע דאפילו בשנים נמי שרי, וה"ה לסיפוג אלונטית שהזכיר, שאם בסיפוג אלונטית בעינן עשרה א"כ מנ"ל להקל בשנים בקריאת פרפרותיו מן הכתב. וכן ראיתי להריטב"א כ"י שם בד"ה שמא יקרא שכתב "עו"ל דהכא כיון שהוא לדבר הרשות גזרו בשנים וכו' וגם אלונטית נמי דסחיטתו מלאכה ניכרת וגלויה יותר התירו בשנים דמדכרי אהדדי". עכ"ל. אלא שראיתי לה' טל אורות במלאכת המבעיר שבמקום "וגם אלונטית נמי דסחיטתו" גרס "וגם הטיית גר דהטייתו" וכו' ונר'

דנוסחא זו נכונה יותר, שכן הריטב"א לא הקשה כלל מסיפוג אלוטית ולא היה לו להבליע בתירוץ ענין סיפוג באלוטית. וגם לנוסחא שבידינו קשה כפילות הלשון "וגם" אלוטית "נמי" (הערת מו"ר שליט"א). ועוד דממ"ש התירו בשנים מדכרי אהדי משמע דקאי אהטיית נר, דסיפוג אלוטית לא מצאנו בהדיא שהתירו בשנים. ואי הריטב"א ס"ל כן מסברא דנפשיה הול"ל דהתירו בעשרה וה"ה בשנים (הערת מרן ראש הישיבה שליט"א). ומ"מ נראה שגם לנוסחא זו יש לומר דה"ה באלוטית יש להתיר כיון דסחיטה ניכרת כמו בהטיית הנר. וכן מצאתי לפמ"ג בחי' בשבת (יב): אהך דולא יקרא לאור הנר שכתב דשני בני אדם בענין אחד ודאי מדכרי אהדי כמ"ש עשרה מביאין אלוטית דרבים מדכרי אהדי ע"ש. הרי דפשוט לו דעשרה דקתני במתני' היינו שנים וע"ש שכתב דממתני' דאלוטית יליף הגמ' לעיל (יב): דשנים רשאים לקרוא לאור הנר ע"ש.

כל קבל דנא ראיתי להתו"ש (סי' ער"ה סק"ה) שהביא מ"ש מהרי"ל אהך דאמרינן בגמ' חד הוא דלא ליקרי הא תרי שפיר דמי דא"כ נימא שנים מותרים לרכוב על גבי בהמה שאם ירצה האחד לחתוך זמורה יזכירנו חבירו ותי' המג"א דיש לחוש שיחתוך הא' קודם שיראנו חבירו וכתב ע"ז התו"ש וז"ל אכתי קשה מהא דאיתא במשנה פרק חבית עשרה בני אדם מסתפגין באלוטית אחת ומביאין אותה בידם דכיון שהם מרובים מדברי אהדי ומשמע דדוקא עשרה הוא דמדכרי אהדי אבל בשנים לא אמרינן דאחד יזכיר את חבירו ומ"ש דהכא שרי אפילו בשנים מטעם זה קשה גם (מסי' שי"ג) בכמה דברים דחיישינן שמא יתקע אטו מי נימא דשרי בב' כי הכא. וילד"ח. אבל האמת יורה דרכו דבלא"ה עיקר הקושיא אין לה שום מקום דכבר נודע דאין לדמות גזירות חז"ל זו לזו א"כ יש לומר דדוקא הכא הוא דשרינן בשני בני אדם כיון דבלא"ה חששא רחוקה היא דשמא יטה כיון דמיירי בשמנים ופתילות הכשרים אלא משום דבדברים הצריכים עיון החמירו חז"ל ולכן לא החמירו בשנים מטעם דאף אם יבא להטות יזכירו חבירו אבל בשאר מקומות לא סמכו ע"ז להתיר בשביל טעם זה. ולפ"ז מ"ש הבנ"ץ (סי' תל"ב) לענין בדיקת חמץ דאם אמר לאחר תן דעתך. עלי להזכירני מהני ולמד מדינא דהכא ליתא כמ"ש ע"כ.

והנה מה שתי' על קושיית מהרי"ל דאין לדמות גזירות חז"ל זו לזו כ"כ בשו"ת דבר שמואל (סי' קל"ט) וע' בתורת שבת (סי' ער"ה סק"ה ואמ"א) מה שהשיב על התו"ש ותי' בזה תירוץ אחר. ומ"מ מה שכתב אהך דתנן גבי אלוטית אבל עשרה מביאין אותה "משמע דוקא עשרה" לע"ד זה אינו מוכרח כלל, דהא דקתני במתני' עשרה י"ל דהיינו משום דברישא קתני ונסתפג אפילו בעשרה אלוטיות קתני סיפא אבל עשרה בני אדם. ועוד דהוי רבואתא גם לענין היתר הבאה, שאע"פ שיש ריבוי מים מפני שנסתפגו בה עשרה בני אדם מותר, כיון דרבים גינהו מדכרי אהדי. גם מה שכתב דאין להק' למה התירו לקרות לאור הנר בב' וגבי אלוטית בעשרה דאין לדמות גזירות חז"ל זו לזו, הנה כתב זאת לפי סברתו, שהבין דעשרה דקתני היינו בדוקא, ולכן תירץ דאין לדמות גזירות חז"ל זו לזו, אבל לפמ"ש בעניותי דאין זה מוכרח כלל, א"כ אדרבא למה לנו לחלק ביניהם. ובפרט דכאן אין אנו רוצים ללמוד להתיר ע"י שומר, וכמ"ש גבי נר, אלא ההיתר כתוב כבר באלוטית דמהני שומר, ורק גילוי מילתא בעלמא אי עשרה היינו בדוקא או לא בהא ודאי שפיר ילפינן מהתם. וע"ע לה' תהלה לדוד (סי' שכ"ח ס"ק מ"ט ובסי' של"א סק"ט) ובאגלי טל מלאכת טוחן (אות י"ז בהגה) שדנו אם מדמים גזירות חז"ל זו לזו והסיקו שמדמים.

גם מ"ש דלפ"ז יש לדחות דברי הבנ"ץ שהתיר ללמוד קודם בדיקה אם מזכירו חבירו, אני-אומר דאדרבא כיון שהסכימו כל האחרונים לזה וכמ"ש הכה"ח (סי' תל"ב אות ט"ב) ש"מ דס"ל דאפשר להתיר ע"י שומר בכל איסור דרבנן. ועיין ביד אפרים (יו"ד סי' פ"ח הובא בילקוט הגרשוני סי' ער"ה) שכתב ואם שנים עוסקים בצרכי סעודה וידעו זה מזה שאכלו בשר ודאי אין להחמיר מדמכרי אהדי כדקי"ל לענין קריאה לאור הנר ע"ש. וע' עוד בד"ת יו"ד סי' כ"ה שעל מה שכתב הרמ"א (ס"א) דיש לבדוק את השחיטה אם היתה כראוי קודם שיזרוק העוף מידו, כתב (ס"ק כ"ג) משם כמה אחרונים שלפי מה שביאר הט"ז דחיישינן שמא ישכח לבדוק באומר לחבירו שיזכיר אותו אין לחוש וכן כתב האורח מישור שהביא המחבר"ר שם. אלא שהד"ת כתב דאין להקל דלא דמי (לסי' ער"ה) דשנים קוראים לאור הנר דהתם שפיר יש להתיר ואין לחוש שאחד יראה שחבירו יעשה איסור להטות הנר בידיו וישתוק, דאף אם אחד שכח מ"מ בודאי השני לא ישכח מלשום על לבו כשיראה עושה איסור בידים ולא יזכירנו שלא יעשה. משא"כ בנ"ד, שההזכרה צ"ל לעשות מעשה והשכחה הוא שלא יעשה שום מעשה, בזה י"ל דאף בשני בני אדם חיישינן שישכחו שניהם לבדוק עכ"ל. ומשמע מדבריו דבמקום שחבירו משמרו שלא יעשה איסור, כמו בנ"ד שהוא משמרו שלא יסחט, ס"ל דאפשר לסמוך ע"ז דתרי מדכרי אהדי, שאין לחוש שאחד יראה שחבירו עושה איסור וישתוק. ועפ"ז יש ליישב מה שקשה לכאורה מהרמ"א (סי' רל"ב ס"ב) שלא סמך על שומר אלא בצירוף סברא אחרת וע"פ האמור נוחא דכיון דההזכרה היא לעשות מעשה להתפלל והשכחה היא שלא לעשות מעשה בזה י"ל שישכחו שניהם. ועוי"ל דשאני הטיית נר וסחיטת אלונטית, כיון דרמי אנפשיה בכל שעה שלא יסחוט אין לחוש שמא ישכח, משא"כ גבי תפלה. ואע"פ דלפ"ז יש לאסור גם גבי בדיקת חמץ, שאני התם שיכול לבדוק כל הלילה, וכן גבי בדיקת עופות יכול לבדוק כל זמן שלא חתך את העוף, משא"כ גבי תפלה יש לחוש שיעבור זמן תפלה.

ועיין בתפלה לדוד (סי' רע"ט ס"ק ט"ז) שכתב להתיר לטלטל מנורה של פרקים בשני בני אדם דליכא למיחש שמא יתקע. ועוד דאיכא למימר דשאני התם דכאשר יראה אח"ז את הדלת וכל כיו"ב שהוא גע ונד בארץ יתקענו כדרכו בחול כאשר כבר חבירו סר מעליו. וגם הוא ז"ל נרגש בכ"ז וכתב וז"ל ואף שמדברי גאון עוזנו מרן הקדוש ר' יוסף חיים זצ"ל בספר בן איש חי (שנה שניה פרשת ויחי אות ד') נראה דסבר דבעינן עשרה בדוקא וכדעת התו"ש שכתב וז"ל אם נודמן בגד שנפל למקוה ונשרה במים והם עליו שלא ישאר במים עד יציאת שבת ויתקלקל אז יביא עשרה בני אדם ויטילוהו [ויטלוהו] ויניחוהו במקום אחר עכ"ל. וכן מצאתי בשואל ומשיב (ח"ה סי' מ"ו) שכתב וז"ל והנה מה שאסרו וכו' דעשרה בני אדם מסתפגין באלונטית אחת ולא חיישינן לסחיטה דעשרה מדכרי אהדי עכ"ל, ומשמע ג' ב"ב דס"ל כהתו"ש. מ"מ לענ"ד נראה דכיון דלשון המשנה מתבאר יפה על ידי "נעשה" מרישא לסיפא, ולפ"ז יוצא שבשנים ג"כ מותר, וכ"מ בפיה"מ להרמב"ם ור"ח ורי"ו שלא הזכירו עשרה, וכן משמע יותר מפשט התוס' (קמ"ז), וכן מוכח להדיא מהרשב"א (קמ"ז: קמט.) ומהריטב"א (קמט.), וכל החומרא בזה בטלטול בגד רטוב היא מדרבנן גזירה שמא יסחוט, לכן נראה להקל באיסור דרבנן זה דבשנים סגי, וכמ"ש רוב



הראשונים הנ"ל. וכן פסק הא"ר וה' יד יוסף וה' תורת שבת והפמ"ג (וע' בהלכה למשה מע' א' אות ה') וכמו שהקילו האחרונים גבי בדיקת חמץ.



המורם מכל האמור: בגד ששרוי במים אף אם יש חשש שיתקלקל אם יהיה מונח במים עד מוצאי שבת אסור ליטלו משום שמא יבא לסוחטו. אבל מותר לטלטלו ע"י שני בני אדם, ואין צריך לומר עשרה בני אדם. וציי"מ וימ"נ. אמנ".



א). אמר המגיה בנו: מקצת מהדברים בתשובה זו הזכיר ג"כ מורנו הגר"מ לוי זצ"ל בספרו מנוחת אהבה ח"ב (עמ' תי), בשם מר אבי נר"ו. יצחק מאוזו ס"ט.

הרב ישי שוב

יד בנימין

## הבנת מהות מלאכת לש, ובירור גדר גיבול בדבר שאינו ב"ג

א. ביאור שיטת הראשונים שאין לישה בדבר שאינו ב"ג \* ב. בירור גדר מלאכת לש בשריית דיו וכרשינים והמסתעף\*

### א. ביאור שיטת הראשונים שאין לישה בדבר שאינו ב"ג

#### דברי המשנה בדין שריית דיו

נאמר במשנה (שבת יז:): בית שמאי אומרים אין שורין דיו וסמנים וכרשינים אלא כדי שישורו מבעוד יום, ובית הלל מתירין, ע"כ. ובגמ' (יח.) מבואר שלב"ש יש חיוב מן התורה שכליו של האדם ישבתו בשבת, וכדין שביתת בהמתו במפורש בקרא. וסוברים שזה אע"פ שכליו לא עושים כל מעשה אלא הוא קורה ממילא. וב"ה חולקים בזה. ומבואר שיש מלאכה בשריית הדיו כל עוד הוא לא מסיים את תהליך שרייתו. ובאופן פשוט מדובר במלאכה דאו', דהגמ' (יט.) אומרת שב"ש לא אסרו אלא בדבר שאי עביד בשבת יהיה איסור תורה. וצריך להבין איזה מלאכה יש בשריית דיו, דלכאורה המציאות היא שהאדם שורה את הדיו (והסמנים) כדי שיהיה נוזל ויוכל לצבוע בו (יעוין שבת עט.). וכיון שהוא יוצר דבר נוזלי לא ברור ששייכת מלאכת לש, ואפשר להבין שהמלאכה היא מצד צובע.



### מהגמרא עולה שיש איסור תורה של מלאכת לש גם בדבר שאינו בר גיבול

ובגמרא (יח.) נאמר: מאן תנא נתינת מים לדיו זו היא שרייתו, אמר רב יוסף רבי היא, דתניא אחד נותן את הקמח ואחד נותן את המים האחרון חייב דברי רבי. רבי יוסי ברבי יהודה אומר אינו חייב עד שיגבל. אמר ליה אביי ודילמא עד כאן לא קאמר רבי"י אלא בקמח דבר גיבול הוא, אבל דיו דלאו בר גיבול הוא אימא ליחייב. לא סלקא דעתך, דתניא אחד נותן את האפר ואחד נותן את המים האחרון חייב דברי רבי. רבי יוסי ברבי יהודה אומר עד שיגבל. ודילמא מאי אפר עפר, דבר גיבול הוא. והתניא אפר והתניא עפר. מידי גבי הדדי תניא, ע"כ. ומבואר שהגמרא משווה בין שריית הדיו לנתינת מים בקמח קודם שמגבל, ולא ברור האם השוואת הגמ' היא מצד זה שהיא מבינה שהמלאכה הקיימת בשריית הדיו היא מלאכת לש (כ"כ רש"י ד"ה מאן,

\* בעז"ה בגיליון הבא יופיע מאמר המשך ובו הפרקים: שיטות ראשונים נוספות בהגדרת לישה בדבר שאינו ב"ג. ג. שיטת הריטב"א והרי"ד (מה"ב). ד. שיטת המאירי. ה. שיטת התוס' והרא"ש. ו. סיכום השיטות להלכה במחלוקת אביי ורב יוסף בדעת ריב"ז. ז. בירור הגדר התחתון בדבר שאינו ב"ג. בעתיד יופיעו מאמרים נוספים בענייני מלאכת לש.

וכך הבינו רוב הראשונים וכפי שיתבאר בהמשך), או שההשוואה היא עקרונית בין קמח ודיו, שבשניהם המלאכה מורכבת משני חלקים, חלק של נתינת המים וחלק של הערבוב והגיבול, והגמרא סבורה בפשטות שיש לדמות ביניהם, אך אין השוואה ביניהם מצד המלאכה, ובדיו לא דנים כלל על מלאכת לש אלא על צובע". והנה, אם דיון הגמ' בשריית דיו הוא מצד מלאכת לש, עולה בהדיא מהסוגייה שיש איסור דאו' של לש בדבר שאינו בר גיבול, דמבואר בגמרא שהדיו אינו בר גיבול, וכאמור לעיל ב"ש אסרו דווקא מלאכות שיש בהן איסור תורה, ומבואר שבשריית הדיו יש איסור תורה. ועוד יוכח כן מדברי אביי 'אבל דיו דלאו בר גיבול הוא אימא ליחייב'. אך אם הנידון הוא מצד מלאכת צובע אין מכאן ראיה.

יש ראיה נוספת שבדבר שאינו ב"ג קיים איסור תורה של לישא, דבברייתא שהביא רב יוסף נאמר שבאפר יש חיוב לישא, ולא נח' רבי וריב"י אלא אם החיוב חל בנתינת המים או רק בגיבול. ואביי, שנקט שהגירסא הנכונה היא עפר ולא אפר, לא בא להקל אלא להחמיר ולומר שבאפר יש חיוב כבר בנתינת המים.



### מדברי הגמרא בביצה נראה שאין איסור תורה בלישה של דבר שאינו בר גיבול

ובביצה (לב): נאמר: אמר ליה רבינא לרב אשי אמר לן רב אחא מהוצל דמר שרקין ליה תנורא ביומא טבא, אמר ליה אנן ארקתא דפרת סמכינן, והני מילי הוא דצייריה מאתמול. אמר רבינא וקטמא שרי, ע"כ. וביאר רש"י: שרקין ליה תנורא - עבדי אדוני טחין סביבות כסוי פי התנור בטיט, שלא יצא חומו כשהצלי בתוכו שהרוח קשה לצלי, ותימה לן מלתא משום דגבול טיט תולדה דלישה הוא. ארקתא דפרת סמכינן - על שפתו של פרת אנו נסמכים בדבר, שאין אנו צריכים לגבל טיט, ששפת פרת טיט מגובל הוא. וקטמא שרי - לגבלו ולטוח בו, דלאו בר גבול הוא, ע"כ. ומבואר שהוקשה לרבינא איך התיר רב אשי לגבל ביו"ט את הטיט, והרי יש בזה איסור תורה של מלאכת לש. וענה לו רב אשי שבאמת הוא לא התיר את הגיבול ועבדיו השתמשו בטיט שהיו מגובל מעיו"ט. ורבינא חידש שבקטמא, דהיינו אפר, מותר להשתמש ביו"ט גם אם לא גיבל מאתמול, דכיון שאינו בר גיבול אין בו איסור של מלאכת לש (לפחות מהתורה). והעיסור (עשרת הדברות הלכות יו"ט) הביא דברי רש"י. וכך ביאר הראב"ן (על מסכת ביצה). ובאו"ז (סימן תסא) צידד שזה פשט הגמ' והעיר שהוא סותר לגמ' בשבת. ורבינו חננאל ביאר כרש"י וז"ל: ואפר כירה מותר לגבל ולטוח בו שאינו בן גיבול, ע"כ. וכ"כ הר"ף וז"ל: אמר רבינא וקיטמא שרי, שהאפר אינו בר גיבול לפיכך מותר לגבלו ביום טוב לטוח בו פי התנור על הלחם

א). ביתר ביאור נראה לומר שאין המלאכה מצד זה שהוא צובע את המים, דאז קשה יותר להבין את הקבלת הגמ', דכיון שהמים נצבעו ע"י הדיו, מה בכך שרגילים אח"כ להוסיף ערבוב, ודו"ק. אלא נראה שהמלאכה היא תולדת צביעה, שהדם מכין חומר שהוא יכול לכתוב (או לצבוע) איתו, ובזה מובן שהמלאכה לא קורית עד שנסתיימה מלאכת הכנת הצבע. וכן משמע קצת בלשון הרמב"ם (פ"ט הי"ד): 'העושה עין הצבע הרי זה תולדת צובע וחייב', דהיינו שהמלאכה היא ביצירת עין הצבע, שאמנם קורית על ידי צביעת הנוזל, כמבואר בלשון הרמב"ם שם 'שנעשה הכל שחור', אך המהות אינה עצם הצביעה אלא בכך שהאדם יוצר צבע (שלא כמו שהבין הראב"ד שם, וקיצרתי מקוצר הזמן).

או על הצלי, ע"כ. וכן עולה מדברי הרמב"ם (יו"ט פ"ג ה"י), וז"ל: ומותר לגבל את האפר לסתום בו פי התנור, ע"כ. ולא כתב הרמב"ם מה טעם ההיתר. ובהלכות שבת (פ"ח הט"ז) כתב להדיא שאפר אינו בר גיבול ואין בו איסור תורה של לישא, ונראה שהבין כדעת הרי"ף. ושבוילי הלקט (שבולת רג) כתב וז"ל: אמר רבינא וקייטמא שרי פירשו הגאונים זצ"ל מפני שהאפר כמוכן דמי ואינו בר גיבול שאין כולו לקיימא אלא מתפרך הוא וחוזר ותוחח, ע"כ. ומבואר שכבר בגאונים פירשו כדברי הראשונים הנ"ל. וצריך להבין איך דברי הגמרא והראשונים הנ"ל מתיישבים עם הסוגיה בשבת.



### הסברי הראשונים לגמרא בביצה והקשיים בהם

והראשונים כולם הקשו על פירוש רש"י והראשונים הנ"ל בגמרא בביצה מדברי הגמרא בשבת, וביארו את הגמרא בשבעה אופנים אחרים, וכפי שיתבאר בכל ההסברים (למעט הסבר הרשב"א הר"ן) יש דוחק בגמרא, ובחלקם יש גם קשיים.

א. תוס' בשבת (יח. ד"ה אבל, ובביצה ד"ה וקטמא) כתבו שכוונת רבינא להתיר לתת אפר יבש, והחידוש הוא שלא חוששים שמא יגבל. ולכאורה יש דוחק לומר שמדובר באפר יבש, דכיון שקודם ברור בגמ' שהנידון הוא בנתינה של דבר מגובל, ולא דנו אלא מתי מגבלים, וקשה להבין בסתמא דגמרא שעוברים לדבר על דבר יבש. ועוד, לכאורה קשה להבין איך במציאות אפר יבש מועיל לסתום את סביבות פי התנור, וראה הערה<sup>1</sup>. ועוד קשה מדוע בעפר אסור, ולכאורה צריך לומר שחוששים שמא יגבל, ולכאורה כל זה חסר מן הספר. ועוד קשה עצם החידוש שיש איסור לסתום בעפר יבש מחשש שמא יגבל, דלא שמענו חידוש כזה במקום אחר, ולכן לא נח להניח בפשיטות בדברי רבינא שהוא בא להגביל חידוש זה שאינו נכון באפר אלא בעפר.

ב. הרא"ש בביצה הציע שהכוונה לשימוש באפר שגובל מעיו"ט (וכן הציעו התוס' בביצה יע"ש). ולכאורה לא מובן א"כ מדוע הוא דווקא באפר, דה"ה בעפר. ולשון הרא"ש היא: ואלכא דר' אפשר לפרש דמיירי שנתן בו מים מערב יום טוב ונתינתו זהו גיבולו וכבר נתגבל מערב יום טוב, ע"כ. ולכאורה לא ברור מדוע הרא"ש אומר שהוא אליבא דרבי, ולא אליבא דריב"ז, הרי קודם טען שגם ריב"ז מודה באפר לרבי. ועוד, שאם מדובר בדעת רבי אין חילוק בין אפר לעפר, אך ראה הערה<sup>2</sup>. ואפשר שנפלה ט"ס ברא"ש וצריך לומר 'ואליבא דר'י' (וכן הציע הב"ח), וכוונתו

ב. נראה שמה שהרי"ף בא להוסיף בזה שמותר לגבלו לטוח פי התנור וכו' הוא ללמד בזה שההיתר לגבל את האפר הוא רק לצורך, ולא שלא לצורך, דאע"פ שהאפר אינו בר גיבול, מדרבנן אסור.

ג. ובאמת נראה שהתוס' הבינו שלא מדובר בסתימת סביבות פי התנור, אלא בסתימת הסדקים. לשון התוס' היא: "לשרוק התנור סביב", והתוס' בביצה כתבו להדיא: "לסתום הסדקים של תנור שלא יוציא חומו", ואולי בסדקים כן אפשרי לסתום באפר יבש. אך הר"ן בשבת הביא את פירוש התוס', ואע"פ"כ כתב שמדובר על סתימת פי התנור, וצ"ב.

ד. ואמר לי חכם אחד שיתכן שהרא"ש סבור שלפי רבי, אע"פ שגם באפר וגם בעפר מתחייבים בנתינת המים, מ"מ יש הבדל ביניהם בדיון הגיבול שאחרי נתינת המים, שבאפר שאינו ב"ג אין דין לש, ובעפר יש דין לש. עכ"ד. (ושו"ר כן באג"ט מלאכת לש סק"ד ע"ש). ולכאורה הוא מחודש לומר שיש מלאכת לש פעמיים. כמו שבמבשל אחרי שהדבר מבושל אנו לא מחייבים פעם נוספת, כך כאן, ברגע שרבי אומר שע"י נתינת המים נחשב שלש, אזי הוא מחודש לומר

לומר שלדעת ריב"י אליבא דאביי, שמחלק בין דבר שהוא ב"ג לדבר שאינו ב"ג, אפשר לפרש שהגמ' מחלקת בין אפר לעפר, דדווקא אפר מועילה בו נתינת המים מעיו"ט להחשיבו מגובל, ולכן מותר ביו"ט לגבלו, אך בעפר לא מועילה נתינת המים. וזו כוונת רבינא קטמא שרי. ולכאורה פירוש הרא"ש דחוק, דאין כל זכר לכך שנתן את המים מעיו"ט, ועוד, שכל העניין שמחלקים בין עפר לאפר מפני שמדובר על נתינת מים – בלי ערבוב, חסר מאוד, ומדוע שידובר על מי שנתן מים וכבר הכין את האפר או העפר מבעוד יום, אך לא ערבב.

ג. עוד כתב הרא"ש וז"ל: ור"ת פירש דקאי אמתניתין דקתני אבל מכבשין כלומר שמשכיבין את האפר וקמ"ל רבא דמותר ואפילו אפשר מבעוד יום. וקאי אהאי והוא דצייריה מאתמול אבל השכבת האפר, אף על פי שהיה יכול לעשות מאתמול שרי, ע"כ. וגם פירוש זה לכאורה דחוק מאוד. ראשית, יש להעיר שבתנור יש גם עפר ולא רק אפר (כ"כ רש"י ד"ה מכבשים). שנית, ועיקר, קשה מאוד להבין איך במילה 'קטמא' אמורים להבין שדנים על כיבוש האפר, וצ"ב. שלישית, יש להעיר על ההנגדה שמציע הרא"ש בין הדין שצריך להכין מבעוד יום את העפר, לכך שמותר לכבש אף שיכול היה האדם לעשות כן מבעוד יום, שההנגדה אינה ברורה, דדיני מוקצה אינם קשורים ליכול מבעוד יום ולא יכול, והוא דין עקרוני שמה שלא זומן מבעוד יום אסור בשימוש (ואין זה משנה אם האדם יכול להזמין או שלא יכול היה). ודין זה אינו קשור כלל למלאכות יו"ט, שבהן הגדר הוא האם יכול מאתמול או שלא יכול היה.

ד. עוד כתב הרא"ש וז"ל: עוד פר"ת דאיירי להניח קיטמא על כיסוי התנור להחזיק החום ואשמועינן דוקא קיטמא אבל עפר אסור שמא ימרח, ע"כ. ולכאורה כוונתו שהגמרא לא באה לומר היתר באפר מצד דיני לישא, ומדובר שנילוש מבעוד יום, או שמדובר ביבש, וכאמור לעיל (אותיות א' ובי') יש דוחק בשתי האפשרויות. וגם קשה, שלא שמענו על איסור זה של שמא ימרח, ושיש חילוק בין אפר לעפר, ומעין מה שהוקשה באות א'. והרא"ש עצמו דחה את דברי ר"ת מכח קושיה אחרת, וז"ל: מיהו בכולה שמעתא לא משמע איסורא משום מירוח אלא משום גיבול דהא שרי רב אשי לשרוק התנור בטיט שעל שפת הנהר ולא חייש למירוח, ע"כ.

ה. המאירי כתב שההיתר הוא באפר שגובל מערב יו"ט, והחידוש של רבינא באפר הוא שלא צריך הכנה, ובניגוד למה שאמר קודם בעפר שצריך לצור אותו מאתמול. ונראה שכוונתו לומר שמדובר באפר שלא גובל והוכן ע"י אדם, דבזה גם בעפר לא צריך הכנה, אלא הכוונה דומיא דהמקרה של העפר, שהיה על יד הנהר וגובל מאליו. ולכאורה יש דוחק בלשון רבינא: 'קטמא שרי' שמשמע שההנגדה היא לדבר שנאסר קודם לכן, ובשלמא לרש"י מובן, דהוא מונגד לעפר שהיה אסור לגבלו, וקמ"ל שבאפר מותר. אך אם מדובר בהנגדה לגדר של מוקצה, הרי קודם לכן לא התנסחו בלשון אסור, אלא להיפך, אמרו שמותר להשתמש בעפר, אלא שצריך לעשות

שכשיגבל שוב יתחייב, כי ממ"נ, אם הוא סובר שאין נתינת המים מספיקה כדי שנחשב נילוש כדבעי, מדוע הוא מחייב בנתינת המים, ואם היא כן מספיקה מדוע מתחייבים גם בגיבול [ואני רק בא לומר שהוא מחודש, לא לדחות. ויש עוד מה להוסיף בעניין אך אכ"מ]. וצ"ב. ואולי הוא רק מדרבנן, שמדאורי' גם בעפר אין איסור לגבל אחרי נתינת המים, אך יש איסור דרבנן, אך באפר אין. וגם זה קצת קשה, מדוע ומניין שבאפר לא יהיה איסור דרבנן כזה, עד שהרא"ש יכול לכתוב את הדברים בצורה כה פשוטה ולסמוך שנבין שזה עצם כוונת רבינא, לחדש שבאפר שנתן בו מים, אין איסור דרבנן בגיבול אח"כ, משא"כ בעפר. ועכ"פ נראה שא"א לדחות פירוש זה.

בו הכנה מאתמול. וא"כ לשון רבינא 'קטמא שרי' מגומגמת, והיה לו לומר 'וקטמא שרי אע"פ שלא ציירה', או 'וקטמא אינו צריך לציירה'. ועוד קשה, ההעמדה שמדובר באפר שניתן בו מים מאליהו מבעוד יום, וזהו מקרה שאינו מצוי (ולא נח לומר שזה מונח מיניה וביה בהנגדה של הגמרא לעפר, שדובר על עפר שגובל מאליהו). ועוד קשה להבין לדעת המאירי מדוע שיהיה חילוק בין אפר לעפר מצד דיני מוקצה, ופשוט שאפר שלא הוכן מבעוד יום הוא מוקצה (יעיין ביצה ח.), וצ"ע.



### הסברי הרשב"א והר"ן והקשיים בהם

והרשב"א והר"ן ביארו שכוונת הגמ' להתיר לגבל את האפר ביו"ט, ובניגוד לעפר, וכדברי רש"י ופשוט הגמרא. אלא שטענו שסיבת ההיתר אינה מפני שאפר אינו בר גיבול, דכאמור לעיל גם דבר שאינו ב"ג יש בו איסור תורה, אלא טעם אחר.

ו. הרשב"א (חידושים בביצה, ובעבוד"ה ש"ב אות נו) נקט שסתימת התנור ע"י העפר או האפר צריכה להתיר מלאכות דאו' אם א"א לעשותם מבעוד יום<sup>1</sup>, וכל הסיבה שאסור לגבל עפר היא רק מפני שאפשר לעשותו מבעוד יום. וחידוש רבינא שאפר נחשב דבר שא"א לעשותו מבעוד יום, ולכן מותר.

ולכאורה יש קושי גדול בדברי הרשב"א, דמה מהני זה שהאפר לא יכול להיעשות מבעוד יום, סו"ס יכול היה להכין עפר<sup>2</sup>. ואולי הרשב"א סובר שלא דנים בשאלה אם האדם יכול היה מאתמול או שלא, אלא דנים בחפץ עצמו, ולדוג' מי שהיו לו שני כלים דומים שבורים מעיו"ט, שאחד יכול היה לתקן ואחד לא יכול, מותר ביו"ט לתקן את הכלי שלא יכול היה מעיו"ט. ויל"ע היטב בהלכות יו"ט, דבהשקפה ראשונה לא מסתבר לומר כך, וצ"ע.

ז. והר"ן כתב שמן הדין היה צריך להתיר את סתימת התנור גם בעפר, וס"ל שדינו כאו"נ ממש ולא כמכשירים (דנחשב כחלק מהאפייה גופה), וס"ל להר"ן שבאו"נ מותר גם מה שיכול היה לעשות מאתמול, וכל מה שאסרו לגבל עפר הוא איסור דרבנן שנראה כמגבל לבניין, ובאפר התירו כיון שלא משתמשים בו לבניין, עכ"ד. ולכאורה גם הסבר הר"ן קשה, דקשה להמציא בגמ' איסור דרבנן שנראה כעושה לבניין. וביותר, שמבואר שרבינא התפלל על מה שעשה רב אשי, ולא

ה. וטען שגם בעפר, שהצריכו לגבלו מעיו"ט, התירו בשריקת התנור את מלאכת ממרח, כיון שא"א למרח מבעוד יום (כיון שסותם את התנור רק ביו"ט, לאחר שנותן בתוכו את האוכל) וגם הר"ן הבין שמתקיימת מלאכת ממרח. וכאמור לעיל הרא"ש הבין שלא מדובר בסוגיה על מציאות שיש מירוח.

ו. ובשטמ"ק (שכמסכת ביצה הוא אחד מהראשונים אחרי הריטב"א, מבית מדרשו, ולא ר' בצלאל אשכנזי) כתב שצריך לומר שאין לו עפר. ולכאורה יש בזה דוחק, שהוא אוקימתא. ויתירה מזו, לכאורה מציאות זו נדירה עד למאוד, שלאדם לא יהיה עפר, בפרט בזמן חז"ל שהיה הרבה פחות מרוצף. וראה גם ביצה ח ע"א וברש"י שם, וכל העניין מראה לכאורה שעפר היה דבר מצוי מאוד, וצ"ע.

ויש להעיר שברשב"א עצמו לא משמע כשטמ"ק, בחידושים הרשב"א סותם את ההיתר ולא מתנה, ואין זה הכרח גמור דאולי לא נחית להכי, אך בעבודת הקודש, שהוא ספר הלכה, הוא כותב בפשיטות להתיר ומשמע שמותר בכל גווי. ועוד מבואר במהלך דבריו שהוא כותב להצדיק למעשה את דעת הראשונים שהתירו לגבל אפר מצד שאינו בר גיבול, ולא מטעמם אלא כיון שא"א מאתמול, ואם איתא לשטמ"ק ההיתר מצמצם הרבה ממה שמותר לפי הראשונים הנ"ל, והוא רק במקרה רחוק מאוד שאין לו עפר, וכל זה לא במשמע בדבריו.

ברור מדוע התפלא באיסור שלא שמענו לו מקור בתנאים ובאמוראים מוקדמים יותר. ועוד קשה, דיוצא שחז"ל גזרו גזירה חדשה שאסור לגבל עפר ביו"ט לצורך או"נ, דברור שגזירה זו אין מקורה בהלכות שבת, שם יש איסור דאו' גמור של מלאכת לש. ולכאורה יש בזה קושי, דרואים בהלכות יו"ט שהמגמה של חז"ל היא להקל, ופעמים רבות מתירים איסורי דרבנן לצורך שמחת יו"ט, וקשה להניח שקרה בגמ' זה מהלך הפוך, שהגמרא גזרה גזירה חדשה בדבר שהוא או"נ ושמחת יו"ט.



### הגמרא בביצה מסייעת לשיטת הרמב"ם וסיעתו

ומכל האמור עולה שהגמ' בביצה מסייעת לשיטת הרמב"ם וסיעתו, דכל ביאורי הראשונים אינם מרווחים. ועיקר פשט הגמ' הוא שאכן רבינא חולק על רב יוסף ואביי וסובר שאין גיבול מדאו' באפר.



### דברי הגמרא בעניין נתינת מים למורסן

והנה במשנה (שבת קנה:) נאמר: ונותנין מים למורסן, אבל לא גובלין. ובגמ': אמר אביי אמריתה קמיה דמר מתניתין מני, ואמר לי רבי יוסי בר יהודה היא, דתניא אחד נותן את הקמח ואחד נותן לתוכו מים האחרון חייב, דברי רבי. רבי יוסי בר יהודה אומר אינו חייב עד שיגבל. דילמא עד כאן לא קאמר רבי יוסי בר יהודה התם אלא קמח דבר גיבול הוא, אבל מורסן דלאו בר גיבול הוא אפילו רבי יוסי בר יהודה מודה. לא סלקא דעתך, דתניא בהדיא אין נותנין מים למורסן, דברי רבי. רבי יוסי בר יהודה אומר נותנין מים למורסן, ע"כ. ומבואר שאביי הציע לרבה את אותו חילוק שהציע בסוגיה בדף יח לרב יוסף שבדבר שאינו ב"ג ריב"י יודה, ורבה ... את דבריו מברייטא מפורשת. וצריך להבין מדוע לא דחו את דברי אביי גם בסוגיה בדף יח. וכן הקשו כל הראשונים ותרצו כל אחד לפני דרכו, וכפי שיתבאר בהמשך.



### אפשרות לביאור שיטת הרמב"ם וסיעתו

ויתכן לומר בדעת הרמב"ם שהבין שבאמת דברי אביי בסוגיה בדף יח דחויים מהראיה שדחאו רבה בסוגיה בדף קנה, והגמ' בדף יח שלא הקשתה כן על אביי הוא משום שלא ידעה את הברייטא הזו (אף שרב יוסף סיני). ואכתי צריך להבין, דלכאורה יש לחזור לדעת רב יוסף, שבדבר שאינו ב"ג יש איסור דאו' של מלאכת לש, ושלב החיוב תלוי במחלוקת רבי וריב"י, ולא כדעת הרמב"ם וסיעתו שאין איסור דאו' כלל בדבר שאינו ב"ג.

ויתכן לומר בדעת הרמב"ם שסובר שריב"י לא התיר את נתינת המים לקמח, אלא רק אמר שאין חיוב בזה עד שיגבל. וכן משמע בפשטות הברייטא, דאם ריב"י סובר שמותר לתת מים לקמח היה צריך לומר שמותר לתת מים לקמח, ומדוע אמר רק שאינו חייב עד שיגבל? וגם לא

מסתבר שנחלקו רבי וריב"י בין דאו' למותר לכתחילה (ראה שבת קלח.). והסוגיה בדף יח שהבינה בפשטות שגם לרבי וגם לריב"י יש מלאכת לש מהתורה בדבר שאינו ב"ג סברה שהמשנה שמתירה לתת מים למורסן לא מתיישבת עם דעת ריב"י אלא היא כשיטת תנא אחר לא ידוע. וכפי שטען אב"י לרבה, דדין אחד לקמח ומורסן, וכמו שבקמח אסור מדרבנן לתת מים כך גם במורסן. ולאב"י אף יש בזה איסור תורה, דריב"י מודה בדבר שאינו ב"ג לרבי שחייב בנתינת המים. וממילא, כשהתגלתה הברייתא שריב"י מתיר לתת מים במורסן, לא רק שנדחת שיטת אב"י, אלא נדחת גם עצם הנחת היסוד בסוגיה שיש חיוב דאו' בדבר שאינו ב"ג לדעת ריב"י.



### ביאור דין שריית דיו לדעת רש"י

ולפי כל זה צריך להבין את המבואר במשנה שיש חיוב דאו' בשריית דיו, ומבואר ברש"י שהוא מצד מלאכת לש, דלפי כל האמור יוצא שלדעת ריב"י אין איסור דאו' של לש בדבר שאינו ב"ג. ואין הכרע שרבי חולק על כך, דעד כאן לא חלק אלא בכך שאסור לתת מים למורסן, דלדעתו נתינת המים נחשבת כגמר הלישה, אך יתכן שמודה לריב"י שאין בזה איסור דאו', וכך נראה בפשטות, דמניין לנו שרבי להמציא שחולק בזה. וכך גם קצת משמע מכך ששינה מהלשון שאמר בקמח ובעפר 'אחד נותן את הקמח ואחד נותן את המים האחרון חייב', ואילו כאן רק אמר שאין נותנים מים למורסן (וכן דקדק הריטב"א על אתר). ולכאורה צריך לומר שהוא פלוגתא דתנאי, ותנא דמשנה בפ"ק סובר שיש חיוב לש בדבר שאינו ב"ג, אך באמת לריב"י אין מלאכת לש מהתורה בשריית הדיו ובגיבולו, ויתכן שכן הוא גם לרבי.



### קושיה מהתוספתא על הביאור

אך לכאורה קשה לומר כך, דבתוספתא (פי"א הי"ח) נאמר: אחד נותן את הדיו ואחד נותן את המים ואחד נותן את הקנקנתום שנים האחרונים חייבין. אחד נותן את הקנקנתום ואחד נותן את המים ואחד נותן את הדיו שנים האחרונים חייבין. אחד נותן את הדיו ואחד נותן את הקנקנתום ואחד נותן את המים האחרון חייב. אחד נותן את הקנקנתום ואחד נותן את הדיו ואחד נותן את המים האחרון חייב. אחד נותן את המים ואחד נותן את הדיו, אחד נותן את הדיו ואחד נותן את המים, אחד נותן את המים ואחד נותן את הקמח, אחד נותן את הקמח ואחד נותן את המים, אחד נותן את המים ואחד נותן את העפר, אחד נותן את העפר ואחד נותן את המים, האחרון חייב דברי ר', ר' יוסה בי ר' יהודה אומ' האחרון אינו חייב אלא עד שיגבל, ע"כ. והתוספתא מחולקת לשני חלקים, החלק הראשון דן בעירוב של דיו מים וקנקנתום בסדר שונה, ונאמר שם בסתימה שיש חיוב בנתינת המים לדיו. והחלק השני דן בעירוב של דיו ומים, קמח ומים, ועפר ומים, ובכולם נחלקו רבי וריב"י האם יש חיוב בנתינת המים או רק בגיבול. ולכאורה צריך לומר

(ז). ואולי אפשר לדחות שהטעם שלא אמר רבי שמותר לתת מים לקמח היא כיון שאין בזה תועלת, ומדוע שאדם ירצה לעשות כך. וראה עוד באות ה' בביאור שיטת התוס' בזה.



שריב"י חולק גם על החלק הראשון בתוספתא, אע"פ שהתוספתא סתמה. ועכ"פ מבואר להדיא שהן לדעת רבי והן לדעת ריב"י יש חיוב דאו' בשריית דין, ולא כמו שהתבאר.



### **בגמרא מוכח שלא גרסה בתוספתא כלפנינו**

איברא שמוכרחים לומר שהגמ' לא גרסה את התוספתא כמו שהיא לפנינו, דלפי האמור יוצא שנח' רבי וריב"י האם בנתינת מים לדיו חל החיוב, או רק בגיבול, וזו ראייה גמורה לדעת רב יוסף. ובאמת בגמ' הובאו שתי ברייתות נפרדות בדעת רבי וריב"י, אחת לגבי קמח ואחת לגבי עפר. ויתכן שהגמרא גרסה בתוספתא שריב"י חולקים על קמח בנפרד, ועל עפר בנפרד, ועל דיו לא התברר אם חולקים. אך אכתי נראה שאין זה מבטל את הקושי, דסו"ס משמע מהתוספתא שלפחות לדעת רבי יש איסור דאו' בגיבול דין, דקשה לומר שריב"י חולק על כל החלק של התוספתא שמדבר בדיו, והמחייב בזה הוא תנא אחר. ויש קצת קושי לומר שריב"י וריב"י נחלקו האם יש איסור דאו' של מלאכת לש בדבר שאינו ב"ג, דלא שמענו על מחלוקת כזו, אלא רק בשאלה מתי חל החיוב. ועוד משמע קצת בתוספתא שגם ריב"י מודה לחיוב בדיו, דהתוספתא מביאה את החיוב בסתם בלי חולק, אף שריב"י מדבר בהמשך. ויותר נח לומר שריב"י חולק על עניין צדדי שסובר שצריך לגבל, מאשר לומר שהוא חולק על עצם מלאכת לש בדיו. אמנם אין בכל זה דחיה גמורה להסבר בדעת רש"י, אך הדברים לא נראים.

ואפשר אולי לומר בדעת רש"י שכיון שאין התוספתא כמו שהיא מיושבת עם הגמ', אין ללמוד ממנה דבר, ולא נראה, וצ"ע.



### **אפשרות לחלק בין אפר לדיו**

ובהמשך תתבאר שיטת הרי"ד שמחלק בין אפר לדיו, שבאפר לטוח אין חיוב דאו' של לש, משא"כ בדיו. ובאופן כללי נראה שלשיטתו יש שתי פעולות במלאכת לש, פעולה של לישא ע"י שריה של אבקה או דבר קשה במים והוא נימוח במים (ונעשה נוזל או עיסה רכה). ופעולה של גיבול ודיבוק. ובדיו יש חיוב כיון שהוא כלול בגדר לישא שנעשה ע"י שריה. וה"ה באפר שיעשה כמעשה הדיו, כגון מה שתיאר הרי"ד שהיו שורים אפר במים כדי להכין מי בורית, שחייב. אך באפר שבא לגבלו ולדבקו אין חיוב, כיון שהוא לא נעשה מעין קמח (ויעיין שם באורך).



### **סתירה בדעת רש"י**

ובגמ' (שבת קנה:) נאמר: תנו רבנן אין גובלין את הקלי ויש אומרים גובלין. מאן יש אומרים, אמר רב חסדא רבי יוסי ברבי יהודה היא. והני מילי הוא דמשני. היכי משני, אמר רב חסדא על יד על יד, ע"כ. וביארו הראשונים שהשינוי נעשה אחר נתינת המים, ולכן ההיתר הוא רק לריב"י, והדברים יתבאר בהרחבה בסימן ב'. אלא שכתב רש"י וז"ל: דאי רבי לא מהני ליה שינוי

דמנתינת מים מיחייב אפילו במידי דלאו בר גיבול, כדאמרינן גבי מורסן, אבל לר' יוסי בר יהודה דאמר עד שיגבל הכא גובלין כלאחר יד, ע"כ. ומבואר שהוא מדגיש שרבי מחייב גם בדבר שאינו ב"ג, ונראה שהוא הבין שקמח קלי אינו ב"ג. וצריך להבין מה כוונתו ומה הוא בא לשלול בדבריו. ואפשר להבין שהייתה הו"א שבדבר שאינו ב"ג רבי יודה לריב"י שחייב רק בגיבול, קמ"ל רש"י שאפילו בדבר שאינו ב"ג מחייב בנתינת המים. אך נראה שקשה לקבל שזו כוונת רש"י, דלא מצאנו מעולם מי שאמר כן, ומצאנו רק סברא הפוכה בדברי אב"י, ועוד שמצד הסברא לא מובן מדוע לומר כן. ומדוע שרש"י יעלה על דעתו שיהיה מי שיאמר כן.

ולכן נראה שפשוט לרש"י שאין סברא לומר שבדבר שאינו ב"ג רבי יודה לריב"י, אך מה שלא ברור הוא שבדבר שאינו ב"ג יש חיוב תורה של לש - דיש סברא לומר שבדבר שאינו ב"ג אינו אסור מה"ת, ואם דבר שאינו ב"ג אינו אסור מה"ת, אכתי לא ברור מדוע א"א להסביר את הברייתא כרבי. והיה מקום לומר שבשביל צורך אכילה בשבת התירו איסור לישה דרבנן, וכמו שיוצא לדעת ריב"י שהתירו ללוש בשינוי, אף שגם שינוי הוא דבר שאסור מדרבנן. וקמ"ל רש"י שלרבי יש חיוב תורה בנתינת המים.

וצריך להבין מה כוונתו 'כדאמרינן גבי מורסן', ואפשר לומר שכוונתו לומר שכמו שמצינו שרבי אסור לתת מים למורסן כך הוא יאסור גם בקמח קלי. אך משמע בלשונו שבמורסן אמרינן שיש חיוב בנתינת המים. ויתכן שרש"י גרס כגירסת התוס' והרא"ש שיובאו לקמן: 'אחד נותן את המים ואחד נותן את המורסן האחרון חייב דברי רבי'. ושו"ר שיש לבאר בפשטות שכוונת רש"י לשקו"ט בין רבה לאב"י, ופשטות שהשקו"ט שם היא שבמורסן יש חיוב בנתינת המים כמו בקמח, יעוי"ש.

ועולה מדברי רש"י שהוא נקט שיש חיוב תורה במורסן ובקמח קלי שאינם ב"ג, ויתכן שהוא אף גרס כך בגמ'. והוא סותר לכל המתבאר לעיל בדעתו שלמד כמו הרמב"ם, שזוה שמתירים לתת לכתחילה מים למורסן מוכרחים להבין שאין במורסן איסור דאו', והסוגיה בדף קנה חולקת על הסוגיה בדף יח, וצ"ע.

### אפשרות לביאור שיטת רש"י

ואפשר להציע שתי אפשרויות בדעתו. אפשרות אחת היא שהוא מבין שרבינא חולק על הסוגיה בדף יח, ולשיטתו כל דבר שאינו ב"ג אין בו חיוב תורה. ומה שביאר רש"י שבמורסן יש חיוב אינו כרבינא. [ורש"י היה מוכרח להסביר שבמורסן יש חיוב דאו', כמבואר בלשונו 'כדאמרינן גבי מורסן', דהיינו שהוא מבין כך בגמ' עצמה]. ואפשרות זו תיתכן רק אם רש"י לא גרס כתוס' והרא"ש שלמורסן יש מקור בברייתא שיש חיוב, אלא רק לאפשרות שרש"י הבין כך בשקו"ט בין רבה ואב"י.

ח. ובפשטות הוא גם לדעת ריב"י, דאין לנו מקור לחדש מחלוקת בכך בין רבי לריב"י. וגם קצת משמע כך בלשון רש"י: 'דאי רבי לא מהני ליה שינוי דמנתינת מים מיחייב אפילו במידי דלאו בר גיבול, כדאמרינן גבי מורסן, אבל לר' יוסי בר יהודה דאמר עד שיגבל', והפשט שכל מה שחולק ריב"י הוא רק בכך שהחיוב קורה בגיבול. וודאי אם נאמר שרש"י גרס כגירסת התוס' והרא"ש, אז מבואר להדיא שגם לריב"י יש חיוב דאו' במורסן.

אפשרות שניה היא שרש"י מבין שרבינא חולק על הסוגיה בדף יח, אך אין ממנו ראייה שגם מורסן אינו אסור מה"ת, דכתבו התוס' (שבת יח. ד"ה אבל) שהמורסן מתגבל יותר מאפר, ולשיטתם צריך לומר כך גם בקמח קלי כפי שכתב הפרי מגדים (שכא א"א סקי"ט), וק"ל. ויתכן שאזיל לשיטתו בכמה מקומות שהמורסן הוא הקליפה הפנימית ולא החיצונית ולכן נוצרת עיסה טובה יותר (יעויין לקמן באות ה').



### ביאור דין שריית דיו לדעת הרמב"ם

אכן כל עניין שרית דיו לא קשה לדעת הרמב"ם, דנראה שהוא סבור שאין הנידון כלל מצד מלאכת לש אלא מצד מלאכת צובע, וז"ל (פ"ט הי"ד): העושה עין הצבע הרי זה תולדת צובע וחייב, כיצד כגון שנתן קלקנתוס לתוך מי עפצא שנעשה הכל שחור, או שנתן אסטיס לתוך מי כרכום שנעשה הכל ירוק וכן כל כיוצא בזה, ע"כ. ומקרה זה שנותן קנקתום ומי עפצא הוא לכאורה המקרה של המשנה בשרית סממנים, והוא הוא המקרה המבואר בתוספתא הנ"ל (אלא שבמשנה ובתוספתא לא נאמר מי עפצא אלא מים), ומבואר שהרמב"ם הבין שהחייב הוא מצד צובע. וא"כ נראה שגם הנידון במשנה ובתוספתא בעירוב של דיו ומים, הוא אותו נידון. ובמלאכת לש (פ"ח הט"ז, פכ"א הל"ג ל"ד) הרמב"ם לא הזכיר כלל את הדיו, ומשמע שהוא סובר שלא שייך בו כלל מלאכת לש, לא מה"ת ולא מדרבנן. והטעם פשוט, מפני שהוא נעשה עיסה רכה ואינו עניין כלל ללש, כמו שיתבאר באות ב'.



### חיזוק להבנת הרמב"ם מההקשר של התוספתא

ונראה שיש לסייע להבנת הרמב"ם שכל הנידון בנתינת דיו וסממנים עם מים הוא מצד צובע ולא משום לש מהתוספתא הנ"ל, דיעויין שם בהרבה הלכות שקודם לדין של הנותן מים בדיו שדנות בכותב ומוחק, והרבה יותר נראה להבין שדברי התוספתא דנים במלאכה שקשורה לכותב. ואגב שהתוספתא דנה במקרה שאחד נותן מים ואחד נותן חומר אחר בהקשר למלאכת כותב או צובע, היא מביאה גם דיון דומה בהקשר למלאכת לש.



### קושי בפשט הגמ' בדף יח על ההבנה שאין דין לש בדיו

ויש להעיר שלכאורה הסבר הרמב"ם בגמ' בדף יח אינו מיושב כ"כ, דהגמ' אומרת: 'ודילמא עד כאן לא קאמר רבי יוסי אלא בקמח דבר גיבול הוא, אבל דיו דלאו בר גיבול הוא אימא ליחייב', ולכאורה לא מובן מה כוונת הגמ' שדיו אינו בר גיבול, דהמשמעות שהוא אינו בר גיבול לדעת הרמב"ם היא שהוא לא מתגבל היטב ונהיה כמו כעיסה של קמח ועיסה של עפר. וכמו שכתב הרמב"ם לגבי מורסן (פכ"א הל"ד): 'המורסן אף על פי שאינו ראוי לגבול', ובפיה"מ באהלות לגבי אפר (פ"ב מ"ב יובא בסמוך). וקשה, מה שייך לומר שדיו לא נהיה עיסה כאשר אין

ט. וצ"ע מדוע הרמב"ם לא הביא גם את המקרה שנותן דיו למי עפצא.

דנים לחייב בו מצד מלאכת לש, והגמרא הייתה צריכה לומר: 'עד כאן לא קאמר ריב"י אלא בקמח דבעי גיבול, אבל דיו דלא בעי גיבול אימא לחייב', וצ"ע.



### קושי בפשט הגמ' בדף קנה על ההבנה שיש מחלוקת סוגיות בלישת דבר שאינו ב"ג

ועוד יש להעיר על כל ההסבר שרבה בסוגיה בדף קנה חולק על רב יוסף ואב"י, ודעתו מוכחת מהברייתא שלא הכירו בדף יח, דיוצא שמעת שענה רבה לאב"י שהמשנה שמתירה נתינת מים למורסן היא כדעת ריב"י, היה מונח שיש הבדל בין קמח למורסן, דקמח הוא ב"ג ויש בו מלאכת לש מה"ת, אסור לתת מים מדרבנן לדעת ריב"י, ומורסן אינו ב"ג ואין בו חיוב תורה של מלאכת לש, ולכן הוא שונה מקמח ומותר לתת בו מים גם מדרבנן. ולכאורה קשה, דאב"י לשיטתו בדף יח, שהוא סבור שדבר שאינו ב"ג יש בו חיוב דא"ו, היה צריך להקשות שלא מובן איך יתיר ריב"י נתינת מים למורסן, דכמו שאוסר בקמח מדרבנן גם יאסור במורסן, דבשניהם יש מלאכה דא"ו של לישא. ובמקום זה הקשה קושיה אחרת שהיא פחות בסיסית, והקשה כן רק בדרך דילמא. ומזה משמע שהיתר נתינת המים למורסן אמור להיות נכון גם אם יש מלאכת לישא מהתורה במורסן, וצ"ע.



### סיכום

בגיבול דבר שאינו ב"ג כגון אפר ומורסן, עולה מכל האמור שמצד אחד בסוגיה בדף יח מבואר בהדיא בדברי רב יוסף ואב"י שיש איסור דא"ו בגיבול דבר שאינו בר גיבול, מאידך בגמ' בביצה מבואר בדברי רבינא שדבר שאינו ב"ג קיל טפי, ומשמע שאינו אסור אלא מדרבנן, וביאורי הראשונים שם אינם מיושבים כ"כ. ובגמ' בשבת קנה אפשר להבין מכמה סיבות שגיבול מורסן אינו אסור אלא מדרבנן (אף שיש גם צדדים בפשט לדייק אחרת), ועל כן נראה שיש לראות את מח' הראשונים כמח' שאינה מוכרעת, וכספק דא"ו.

י. ועוד יש לדקדק בהמשך מהלך הגמ' שם, דאם נוקטים שהנחת היסוד בתשובת רבה היא שבמורסן אין מלאכת לישא מהתורה, ודוחקים לומר שמאיה טעם אב"י קיבל זאת (עוד לפני שרבה הביא את הברייתא), ולא כשיטתו בדף יח, יוצא שמה שאמר אב"י שריב"י יודה לרבי במורסן, שנתנת המים זהו גיבולו הכוונה בגדר הדרבנן, ואין הכוונה שבנתינת המים יהיה חיוב תורה במורסן. ובשונה ממה שאמר בדף יח, לגבי דיו (ואפר) שם הכוונה שריב"י יודה לרבי ויהיה איסור תורה, ויש קצת דוחק שהשתמשו באותה לשון והכוונה אחרת, כשהכל סתום.

אמנם יש להעיר שיש הבדל קטן בלשון בין הסוגיות, בדף יח נאמר 'אימא לחייב', ואילו בדף קנה נאמר שריב"י 'יודה', ולא נאמר שיחייב. ואולי רמז בזה ההבדל בין הסוגיות, שכאן טענת אב"י אינה לחיוב תורה, אלא לגדר הדרבנן. אולם הדבר לא נראה כ"כ, ואפשר שחילוק הלשון הוא מפני שבדף יח לא דנים האם מותר לשרות דיו או לא, אלא דנים האם קורה כבר בשריה מלאכה דא"ו, או שהיא קורית רק בגיבול (ערבוב) שאח"כ. ולכן התנסחו בלשון שגם לריב"י קורה בזה המלאכה דא"ו. אך בדף קנה דנים בפועל האם מותר לתת מים למורסן לכתחילה, ואין עניין קריטי בנקודת החיוב דא"ו, ולכן בחרו להתנסח בלשון יודה. ויל"ע.

והחזו"א (סי' נו סק"ג) נקט להכריע שלא כרמב"ם, ויעוי"ש שהוא סמך על כך גם לקולא לדמות מורסן לקמח. וטענתו היא שהרמב"ם דעת יחיד, ואין הכרח בדעת הרי"ף ורש"י (בביצה) כדעתו. אך נראה שדברי הרי"ף ורש"י בביצה ברורים כדעת הרמב"ם, וכאמור לעיל כן הוא גם דעת הר"ח שם. ויעויין גם במאורות שם, שנקט כדעת הרי"ף והרמב"ם. ובאשר להכרעה בגדר מלאכת לש בשריית דיו (וה"מ לפעולות שאין בהם בעיה של צובע), האם כהרמב"ם או כרש"י ושאר הראשונים יעויין בסוף אות ב'.



### הגדרת מלאכת לש לדעת הרמב"ם

ונראה שלדעת הרמב"ם הגדרת מהות הלישה היא שהאדם יעשה מדברים נפרדים גוף אחד, לדעתו לעולם לא היה מי שסבר שיש בשריית דיו מלאכת לש, ולכן אין מקור לחדש סוג נוסף של לישה שאינו איחוד הנפרדים, כמו שצריך לומר בדעת הראשונים האחרים (כמו שיתבאר באות ב').

ולהלכה גדר החיבור הוא דווקא בדבר שהוא ב"ג, ובפיה"מ כתב וז"ל (אהלות פ"ב מ"ב): ואמרו אינו חבור לטומאה ענינו שאם גבל את הרקב הזה אינו נעשה כולו מחובר ויהיה כגוף אחד כדי שיטמא את הנוגע בקצה אותה העיסה, אלא מי שנגע באותה העיסה טהור לפי שחלקיה מפורדים זה מזה ואין הגבול מועיל להן, ואינו עושה אותן גוף אחד. וזה כעין אמרם בתלמוד אפר לאו בר גבול הוא ולפיכך אין ערבובו נחשב גבול, ע"כ. ונראה מלשונו שהם לא נוצרים כלל להיות גוף אחד, ואין כוונתו שהם נוצרים להיות גוף אחד אלא שהוא לא מחזיק מעמד (וראה משא"כ בדעת הרי"ד).



### הבנת היחס בין אפר ומורסן לזרעי פשתן במים

ובגמ' (זבחים צד:) מבואר שהזורק זרעי פשתן למים חייב משום לש. וכתב רש"י: זרע פשתן במים נפקא רירא מיניה ומדבקי אהדדי, ע"כ. וכ"כ הרמב"ם: והנותן זרע שומשמין או זרע פשתן וכיוצא בהן במים חייב משום לש, מפני שהן מתערבין ונתלין זה בזה, ע"כ. וצריך להבין מהי רמת הדיבוק, וממילא מה היחס בין דין זה לדברי רש"י בדעת רבינא שאין חיוב לש באפר, ולדעת הרמב"ם להלכה שאין חיוב לש לא באפר ולא במורסן.



### המציאות בזרעי פשתן

ובזרעי פשתן בימינו המציאות היא שתוך זמן קצר מאוד מעת שנותנים אותם במים הם מפרישים שומניות ונדבקים מעט זה לזה. כך שאם מטים את תערובת זרעי הפשתן עם כפית הם נסרכים ונתלים אחד בשני מעט. וככל שעובר עוד ועוד זמן הם נעשים למעין עיסה צמיגית, כך שאפשר לראות בין זרעי הפשתן קרום שעוטף ומחבר אותם. ובאופן שנותנים כמות לא גדולה

של מים בזרעי פשתן וממתינים כמה שעות הם נעשים לגוש אחד ממש, שאפשר לאחוז באצבעות בצד אחד והצד השני לא נופל.



## אפשרויות לביאור דעת רש"י

ובדעת רש"י אפשר לומר שרבא סובר כאב"י ורב יוסף שיש חיוב באפר, ורבינא שחולק באפר יחלוק גם בשורה זרעי פשתן.

עוד אפשר לומר שכוונת רבא היא לאופן שהאדם נותן זרעי פשתן בכמות לא גדולה של מים, ובסיומם הם נדבקים ונהיים לגוש אחד. שהוא באמת נדבק יותר מאפר. אך לא נראה כך, דפשוט דברי רבא היא שמדובר בכל גווני, גם באופן שיש יחסית הרבה מים וזרעי הפשתן לא נעשים גוף אחד ממש.

וראה אפשרויות נוספות לחלק בין אפר לזרעי פשתן בדעת הרמב"ם, שמתאימות גם בדעת רש"י.



## בתשובת הרמב"ם משמע שהדיבוק קורה מיד

והרמב"ם בתשובה (סימן תסד) ביאר מה היחס בין חיוב זורע בשורה זרעי חיטים ושעורים או פשתן, לחיוב לש שקורה בפשתן דווקא, וכתב: אם נשרו עד שהם גדלים, הרי הוא זורע, משום כך אמר שאין הכוונה שישגדלו ויתנפחו, אלא על דיבוקו לאלתר בלבד הוא חייב משום לש, ע"כ. וכ"כ בהמשך: והנותן זרע שומשמן או זרע פשתן וכיוצא בהן במים חייב משום לש מפני שהן מתערבין ונתלין, ר"ל דקות זרען וצמיגותן והתאחדם מחמת בואם במים גרידא, ע"כ. ומבואר בדבריו שהחיוב קורה מיד.



## קושי בדעת הרמב"ם

ולפי האמור עולה לכאורה קושי גדול בשיטת הרמב"ם, דמדוע בדיבוק קל שקורה ע"י זרעי הפשתן יש חיוב לש, ואילו בדיבוק חזק יותר ע"י האפר אין חיוב<sup>א</sup>. ועוד, שבאפר קורה איחוד, דהיינו שגרגירי האפר נהיים לאחד ממש, אלא שהעיסה אינה מוצקה וכשאדם מרים את העיסה מצד אחד הוא לא יכול להרים את כל העיסה, משא"כ בזרעי פשתן, שהזרעים ניכרים אחד ליד

יא. ובספר שיעורים בהלכות שבת לגאון ר' צבי אשר פרידמן שליט"א (עמ' שמג) כתב שבפשתן ניכר לעין כל שהוא נדבק יותר מאפר חול ומורסן, ובשומשמן כתב שלא מובן. ולא זכינו להבין דבריו, דבהשוואה בין מורסן ואפר לפשתן הדבר ברור שהאפר והמורסן נדבקים יותר. וצ"ע. כמו"כ בדקנו בשומשמן (מסוג שמסתבר שהיה בזמן הראשונים) והתוצאה די קרובה לפשתן, ואולי אפשר להגדיר שנדבקים אף יותר, אלא שאין את התופעה הניכרת של הפרשת השומניות מהפשתן. ומ"מ נראה שהאפר נדבק טוב יותר, וודאי מורסן.

ובשביה"ש (פתיחה בא"ר כ בסגריים) כתב שנעשה 'גוש אחד מוצק', ולכן נחשב בר גיבול, ע"ש. ולא זכינו להבין דבריו במציאות.

השני הם אינם מתאחדים אלא נדבקים, ובסברא יותר רחוק לראות בזה לישא (יעיין עוד בסימן ד' אות ד' בעניין זה).

### חילוק בין גיבול לדיבוק חתיכות

ולכאורה צריך לומר לומר בדעת הרמב"ם שהוא מחלק בין פעולת 'גיבול' שעניינה עשיית עיסה, ובין פעולת דיבוק ואיחוד של חתיכות. דכשבאים ליצור עיסה הגדר הוא דווקא בעיסה גמורה כמו עפר. אך יש תולדת אחרת של לש, שעניינה דיבוק חתיכות ע"י נוזל, ושם הגדר הוא בכך שחתיכות נדבקות זו לזו אף שלא נעשה גוף אחד. [ויתכן שזה מונח מיניה וביה בעצם החידוש שיש לישא בחתיכות, דאפשר להבין שגם חתיכות שנעשות לגוש לא נחשבות 'גוף אחד', כלשון הרמב"ם בפיה"מ, כיון שסו"ס כל חתיכה ניכרת בפנ"ע. ולכן בהכרח לא שייך כאן הגדר של דבר שאינו ב"ג].

אך העניין צריך ביאור, דאם חז"ל הבינו שמלאכת לש עניינה דווקא ביצירה גוף אחד ממש, ולכן שללו דיבוק של אפר ומורסן, מדוע הם הבינו שבדיבוק קל שכזה בזרעי פשתן די כדי לחייב על לש. והשתא שחז"ל קבעו שדי בדיבוק קל שכזה כדי לחייב, מסתבר לומר כדעת שאר הראשונים, שלכו"ע יש חיוב לש גם בדבר שאינו ב"ג, וצ"ע.

ושמא סברו חז"ל לחלק בין דיבוק של זרעי פשתן, שכל אחד חשוב לעצמו, ובזה גם בדיבוק קל ביניהם הוי לש, לבין דיבוק של אבקות, שכל פירור אינו חשוב לעצמו, ורק התוצאה הסופית, שנוצרת עיסה חשובה, הוי לש, ולכן צריך דיבוק גמור, וצ"ב.

ושמא יש לומר הסבר אחר, שכשבאים ליצור עיסה, היצירה מעליא הוא באופן של קמח ועפר, שנהיית עיסה קשה, ולכן כל מה שהוא עיסה גרועה הוא מעין שינוי מהמלאכה ואין בו חיוב. אך בחיבור של חתיכות קטנות, שלא באים ליצור עיסה, אין הדרך דווקא ליצור דבר מדובק לגמרי, ולכן גם בזה יש חיוב. ואכתי צ"ב.

### חילוק מצד שבזרע פשתן הדיבוק מתקיים בתוך המים

עוד אפשר לחלק בין זרעי פשתן לאפר, שבזרעי פשתן כל עוד לא תגע בהם יד אדם הם לא יתפרדו, משא"כ באפר, שלאחר כמה זמן יתפרד מעצמו, וכמו שכתב הרשב"א בביצה לב ע"ב. ויש לחזק אפשרות זו ע"פ דברי הגאונים שהובאו בשיבולי הלקט (שבולת רנ, הובא לעיל) שכתבו שהאפר אינו בן קיימא ועתיד להתפרד.

אכן, אפשרות זו לא נראית בדעת הרמב"ם, דכאמור לעיל בפיה"מ לרמב"ם משמע שכבר בשלב הגיבול עצמו של האפר לא חשיב גיבול. ועוד, שבמורסן לא ברור שקורית אותה מציאות כמו באפר, והדבר צריך בדיקה.

### חוסר בהירות במשמעות שמורסן אינו ב"ג

ויש קושי נוסף בשיטת הרמב"ם, דכפי שיתבאר באות ה' נראה ברור שלדעת הרמב"ם המורסן הוא פסולת הקמח הראשונה שיוצאת בנפה. ולפי הידוע לנו כעת, מהפסולת הזו נעשית עיסה קרובה מאוד לבצק. ויעויין שם ביסוס לכך מדברי הראשונים. ובשלמא לדעת הראשונים שסוברים שגם במורסן יש חיוב דאו', וכל החילוק בין דבר שהוא ב"ג לדבר שאינו ב"ג אינו אלא לקביעת שלב החיוב לדעת ריב"י, לא קשה כ"כ, דאין אנו באים לומר שמחינת מהות מלאכת לש שאסרה התורה התורה מחלקת בין מורסן לקמח, אלא מדאו' אין חילוק ביניהם, ורק בסברא מתי נגמרה המלאכה אנו דנים האם בכל זאת יש סברא לומר שכיון שהוא פחות מעט מקמח נגמרה המלאכה בנתינת המים, או שלא (ואכתי צ"ב). ובפרט שלמסקנה באמת מבארים התוס' וסיעתם שמורסן נחשב ב"ג כמו קמח, וריב"י לא מודה בו, ואילו באפר נשאר אביי בדעתו שריב"י מודה לרבי, וכפי שיתבאר בהמשך הסימן. ובסמוך ידונו שיטת הריטב"א והרי"ד ויתבאר הסבר אחר מדוע במורסן אין חיוב דאו', אע"פ שבפועל באמת כן יכול להיות עיסה. אך דעת הרמב"ם משמע שבפועל הגיבול במורסן שווה לאפר ולא נעשית עיסה מעליא, וצריך להבין מדוע הבינו חז"ל שלא די בעיסה שנוצרת מהמורסן כדי לחייב משום לש. ועוד קשה מ"ש מורסן מעפר, דבשניהם נוצרת עיסה מעליא. ועניין זה צריך להבין כבר בדברי הגמ' שאומרת שמורסן אינו ב"ג ואילו עפר הוא ב"ג. [ולא זכינו להתברר בזה].



### דברי הרמב"ם בלישת קמח קלי

וכתב הרמב"ם (פכ"א הל"ג): מגבל חייב משום לש, לפיכך אין מגבלין קמח קלי הרבה שמא יבוא ללוש קמח שאינו קלי, ע"כ. ומבואר שאין איסור דאו' בגיבול קמח קלי. וכפי הידוע, קמח קלי הכוונה לקמח שנעשה מחיטים שקלו אותן, כמו שתיאר הרמב"ם בסמוך שהיו קולים את התבואה ואח"כ טוחנים. ויעויין גם ברמב"ם הלכות חמו"מ פ"ה ה"ה. ולא מבואר ברמב"ם מדוע אין איסור דאו' בלישת קמח קלי.



### אפשרות שקמח קלי אינו ב"ג

ובפשטות היה אפשר לומר שקמח קלי אינו ב"ג, וכך באמת כתבו ראשונים רבים (הוב"ד בסו"ס ב' בדין בשיטת הבה"ל יעו"ש). אך לא נראה כ"כ לומר כן בדעת הרמב"ם, כיון שהוא לא מציין שקמח קלי אינו ב"ג, בניגוד למורסן שמביא הרמב"ם בהלכה הבאה, שם הוא פותח בכך ש'אינו ראוי לגיבול'. וגם בסוף פ"ח, שם הוא מביא את הדברים שאין בהם גיבול אין הוא מביא את קמח קלי.





### מציאות הגיבול בקמח קלי

ועוד יש להעיר שלכאורה נראה שהתוצאה שקורית בגיבול קמח קלי קרובה מאוד לגיבול בקמח רגיל, וזה מטה לכך שקמח קלי הוא ב"ג. והרמב"ם כתב (ביכורים פ"ו ה"ג) מציאות שעושים מקמח הקלי עיסה לעשותו פת ואופים אותו, ומשמע מכך שהוא בר גיבול. אמנם יש להעיר שגם במורסן מצאנו שאפשר לעשות ממנו פת (חמו"מ פ"ו ה"ה), וצ"ע.



### הבנת המנוחת אהבה בדעת הרמב"ם

והמנוח"א (ח"ב פ"ט הערה 26) עמד בזה, וטען שבאמת קמח קלי הוא ב"ג, ולדעת הרמב"ם אין איסור לישא מה"ת בדבר שראוי לאכילה, והסברא היא דבמה שראוי לאכילה הגיבול אינו אלא מיתוק אכילה בעלמא. ורק מדרבנן אסרו דברים שדומים לקמח, עכת"ד. ומפשטות דברי הרמב"ם נראה שגיבול קמח קלי מותר אפילו אם יגבלו כדי לאפותו אח"כ [ויעויין בזה עוד בהמשך], ויל"ע אם גם במקרה כזה יש אפשרות לומר שהגיבול אינו אלא מיתוק אכילה בעלמא.

ובאופן פשוט נראה בדעת שאר הראשונים לא כך, ויעויין בזה באורך בסו"ס ב', אך מה שיש לדון הוא האם באמת זו דעת הרמב"ם, והיא נ"מ גדולה מאוד בצירופי ספיקות.

ולכאורה יש קצת קושי לומר כמנוח"א, דאם הרמב"ם סובר שיש כלל גורף שכל דבר שראוי לאכילה אין בו איסור לישא מה"ת נראה שהוא היה צריך לבאר זאת, ועל כן נראה שיש סברא פשוטה יותר (שלא ידועה לנו) שאין איסור לישא מה"ת בקמח קלי, וצ"ע.



### קושי על המנוח"א מלישה בשומשמיין

ויש להעיר על המנוח"א מדברי הרמב"ם שהנותן זרעי שומשמיין במים חייב משום לש, והרי זרעי שומשמיין ראויים לאכילה, כידוע מהמציאות, וכן מבואר גם ברמב"ם (טומאת אוכלין פי"ד ה"טו). [ויש לפלפל בראיה זו אך א"א להאריך מקוצר הזמן].



### קושי על המנוח"א מלישה בחרדל

עוד יש להעיר על המנוח"א מהמבואר בגמ' (שבת קמ.). וברמב"ם (פכ"ב הי"ב) שיש ל'לוש' את החרדל מע"ש. ויש לדון האם הלישה נעשית ע"י משקים או בלחות עצמו. ויש לדון האם הלישה אסורה מה"ת או מדרבנן, אך מ"מ משמע שיש בזה איסור לישא, ולדעת המנוח"א בדבר שראוי לאכילה אין איסור לש גם לא מדרבנן אלא רק בקמח קלי, שגזרו אטו קמח שאינו קלי. ואפשר לומר שחרדל לא ראוי כ"כ לאכילה קודם הלישה. וראה בהערה בעניין דעת המנוח"א עצמו בלישת חרדל".

(ב). המנוח"א (הערה 32) נקט בדעת הרמב"ם ש'לישה' בחרדל הכוונה לפעולת טחינה שמכונה 'לישה'. ובסימן ג' יתבאר

### הערה על המנוח"א בהנחה שקמח קלי ראוי גמורה

ולשון המנוח"א היא שדבר שראוי לאכילה 'גמורה' אין בו איסור לש, דאינו מלאכה אלא מיתוק אכילה בעלמא. ויש להעיר שאין זה ברור שקמח קלי ראוי לאכילה גמורה, ויעויין בזה בסו"ס ב' שכנראה נחלקו בזה הראשונים, ובדעת הרמב"ם יש מקום להבין שאינו ראוי לאכילה גמורה.



### הערה על המנוח"א מגיבול מורסן

עוד יש להעיר על המנוח"א מדין מורסן, שנראה ברמב"ם שרק מפני שאינו ב"ג אין בו איסור תורה, [אך אינו מוכרח, ואולי גם במורסן קיימת הסברא של קמח קלי]. ולכאורה גם המורסן ראוי לאכילה בלי הגיבול, לפחות ע"י הדחק, כמו שיתבאר בסוף אות ה'. ואם נכון היה שקמח קלי ראוי לאכילה גמורה היה אפשר לחלק בין מורסן לקמח קלי, אך להבנה שקמח קלי לא ראוי לאכילה גמורה, יותר קשה להבין מה ההבדל בין מורסן לקמח קלי, וצ"ע.



### להלכה קשה לצרף את הסברא שאין לישה מדאו' בדבר ראוי לאכילה

והמנוח"א בכל הפרק מצרף את הסברא שדבר שראוי לאכילה אין בו איסור דאו' של לש. ולהלכה נראה שקשה לסמוך ע"ז. ראשית, כיון ששאר כל הראשונים ככל הנראה לא סבורים כך, וגם דעת הרמב"ם עצמו אינה ברורה. ועוד, שאפשר שלא היקל הרמב"ם אלא מפני שהקלי נקלה קודם לכן, וזו הסיבה שבמורסן לא קיימת הסברא של קמח קלי וכן בשושמין, וכן העלה המנוח"א עצמו אפשרות זו. (אמנם צריך להבין בסברא מדוע כשהדבר נאפה כבר והוכשר לאכילה יהיה דינו שונה).



שכנראה זו דעת היראים, והרבה ראשונים חולקים. ונראה שקשה מאוד לקבל הבנה זו, דדחוק מאוד לומר שלישה הכוונה לטחינה, וכמו שיתבאר שם באורך. ויעוי"ש, שהוכח ע"פ דברי הרמב"ם בהלכות חמו"מ שהחרדל היה נילוש עם מים, כפשט הגמ'.

איברא שעדיין יש קושי ברמב"ם, דמסתבר מאוד שאין לישה דאו' בחרדל, דלפי הידוע לנו לא נעשה כמו בצק. וא"כ דינו יהיה כאיסור דרבנן. ויש בזה קושי, דברמב"ם נראה שאין איסור גורף של לישה מדרבנן בדבר שאינו ב"ג, אלא איסורים נקודתיים במה שדומה לקמח ועפר (יעויין פכ"א הל"ג ל"ד), וא"כ נראה שההנחה הפשוטה שאין בעיה של לישה בחרדל, וצ"ע.

[אכן ראה בסמוך אפשרות א' לחלק בין לישה לגיבול, ולאפשרות זו הלישה בחרדל הייתה מלאכה מדאו' בגדר 'לישה' שהיא אב המלאכה. אך יעוי"ש שהדברים אינם ברורים כלל].

עוד יש להעיר שהמנוח"א הבין שהסיבה שאין לישה בשום היא אותה סיבה כמו קמח קלי. ויעויין בסימן ג' אות ב' מה שנראה שאין זה סברת היראים (שהוא זה שסבור שאין לישה בשום), אלא סברות אחרות (וקשה להכריח). וראה לקמן אות ב' שהיראים דן (ע"פ גירסת ווי העמודים) מדוע אין לישה בהמסת קרח בתוך משקה, וקרח ראוי לאכילה גם בלי ההמסה ע"י שייתן אותו בפיו, ויל"ע יותר ואכ"מ.

### חילוק הרמב"ם בין לש למגבל – מה"ב (לא בעיון)

והרמב"ם כתב (פ"ח הט"ז): הלש כגרוגרת חייב והמגבל את העפר הרי זה תולדת לש, ע"כ. ומשמע שיש הבדל בין פעולת לישא לפעולת גיבול. וכן מבואר בדבריו בפכ"א הל"ג: מגבל חייב משום לש, לפיכך אין מגבלין קמח קלי הרבה, ע"כ. ומשמע טפי שיש הבדל בין פעולת לישא לפעולת גיבול, ואין זה תלוי בחומר אותו האדם מערבב. שהרי הוא פותח שהמגבל חייב משום לש, בלי שהוא מתאר את החומר אותו מערבב האדם. וצריך להבין מה ההבדל ביניהם.

ובדוגמאות שמביא הרמב"ם לא מצינו כל דוגמא ללישא. ולגיבול מצינו בעפר, אפר, חול הגס, מורסן וקמח קלי.

עוד יש להעיר שנראה ברור שנתינת המים בקמח ולישתם נחשבת אב המלאכה, ולפי הרמב"ם צריך להבין את לשון ריב"י 'אינו חייב עד שיגבל', הרי לא מדובר בגיבול אלא בלישא.

ונראה שמקור הרמב"ם הוא מהירושלמי (פ"ז ה"ב): ההן דגבל גירגבסין עפר קילורין מלוגמא סממנין חייב משום לש, ע"כ. ונראה שכוונת הירושלמי לתולדה של לש.



### אפשרויות לביאור ההבדל בין לש למגבל

ויתכן מאוד שיש נ"מ גדולה לחילוק בין לישא לגיבול, דבפשט הרמב"ם אפשר להבין שכשהאדם לש הוא חייב בכל גוונא, ורק במגבל מסייג הרמב"ם שאין גיבול באפר וחול הגס ומורסן, והתבאר יותר במה"ק.

ובמה"ק נתבארו ארבע אפשרויות להבדל בין לש למגבל:

א. לישא נעשית ע"י דחיסה וכיוון, וגיבול לא נעשה ע"י דחיסה וכיוון אלא בערבוב כגון בתרוד.

ב. לישא היא יצירת 'בצק', וגיבול הוא מה שאינו 'בצק'.

ג. לישא היא ביצירה עיסה קשה, וגיבול הוא ביצירה עיסה שאינה קשה אלא עבה או רכה. או שלישא היא יצירת עיסה קשה או עבה וגיבול הוא יצירת עיסה רכה.

ד. לישא היא יצירת גוש שעתידי להשתמש בו כגוש, כגון קמח לעשות עיסה לאפותה. או סממנים לגבלם כדי לשרותם כגוש במים ע"מ לצבוע. וגיבול הוא עירוב כדי לקחת מעט מעט, ואין לו עניין ביצירת גוש אלא בעירוב הנוזל והיבש, כגון בעפר שמגבל כדי לטוח.

ונתבאר שם שבכל האפשרויות יש קשיים, ולעת עתה לא נמצא פשט ברור בדברי הרמב"ם, וה' יאיר עיננו.



## ב. בירור גדר מלאכת לש בשריית דיו וכרשינים והמסתעף

### בירור מהות הלישה המתקיימת בשריית דיו

והנה, צריך להבין מדוע יש איסור תורה של לש בשריית דיו, דהמציאות היא<sup>2</sup> שיש גוש או גושי דיו קשים, ונותנים אותם במים והם נימוחים לתוך המים עד שנעשה דיו ראוי לכתובה. ולכאורה לא ברורה איזה לישה יש בזה, דמושכל ראשון של מלאכת לש הוא כמו בקמח, שהנוזל מדבק ומאחד את החלקים להיות דבר אחד, ובקמח אף נהיה דבר אחד לגמרי, דנהיה גוף אחד (יתבאר יותר בסמוך). וכאן גוש הדיו היה מלכתחילה דבר אחד, ולכאורה המים רק גרעו את החיבור שלו, כי הם הפכו אותו להיות נוזל קצת סמיך.



### שתי אפשרויות להגדרת מלאכת לש

ונראה שיש שתי אפשרויות מרכזיות להבין את מהות מלאכת לש. האפשרות הראשונה והמקובלת היא שעניין מלאכת לש הוא להדביק ולאחד את הנפרד, ומעין ניגוד למלאכת טוחן. ואפשרות שניה היא שאין המהות של מלאכת לש כלל עצם ההדבקה והאיחוד, אלא עניינה היא שינוי הדבר היבש ע"י הלח. או בנוסח אחר: מיוזג הלח והיבש והפיכתם לדבר חדש.



### ניסיון לביאור דין שריית דיו לפי האפשרות הראשונה

ולפי האפשרות הראשונה צריך להבין מדוע יש בשריית הדיו לישה, דכאמור לעיל לכאורה לא מתקיימת בשריה איחוד והדבקה. וניתן להציע כמה אפשרויות: א. כל נידון הגמרא מיירי דווקא היכא שיש לפחות שני גושי דיו, והמלאכה קורית בזה שע"י המים חלקי הדיו מתאחדים, אחד עם השני. ואע"פ שלכאורה אין הדיו עיסה כלל, דהוא נוזלי, לא אכפת לן מזה, ועיקר המלאכה הוא האיחוד של היבש ע"י הנוזל. ב. עוד אפשר להציע שאין המלאכה מצד איחוד שני חלקי הדיו, ולכן גם אם תהיה רק חתיכה אחת של דיו יהיה בזה חיוב לש. והמלאכה היא מצד איחוד חתיכת הדיו עם עצמה, ומתחדש שאע"פ שגם קודם לנתינת המים היה הדיו אחד, מ"מ כיון שהאדם יצר בו איחוד חדש ושונה, יש בזה לש.



(ג). ראה נידה כ. 'קורטא דדיותא' ורש"י שם שמבואר שהדיו היה קשה. וראה תרומה קצה, מרדכי גיטין שלט, קרית ספר למאירי ח"א מאמר א חלק ד שמבואר להדיא שנידון המשנה מיירי בדיו קשה. וכן מדויק בר"י מלוגיל וז"ל: אין שורין וכו', דיו ששורין העפצים במים או סמנין כדי לצבוע באותן המים. כרשינין נמי קשיין הן ואינן ראויין למאכל בהמה אלא אם כן שורין אותן במים, ע"כ. וראה רמב"ם תפילין פ"א ה"ד, שמתאר ששריית הדיו נעשית בדיו קשה. וברי"ד ובמיוחס לר"ן מבואר שהיו שורים את הדיו במים וכותבים עם המים, אך לא מבואר האם הדיו היה קשה. [ויתבאר בזה עוד בהמשך].

### קשיים בביאור זה

אך הדברים לא מרווחים, על ההצעה הראשונה שמדובר דווקא שיש שני חלקי דיו יש להעיר שלא נח לומר כן. ראשית, יש קצת קושי בפשט המשנה שאסרה לשרות דיו ולא חלקה אם מדובר בחתיכה אחת או שתיים<sup>7</sup>. שנית, ביראים שיובא בסמוך נראה פשוט שאין לחלק בין חתיכה אחת לשתי חתיכות. ובשאר הראשונים לא מצאנו שהעמידו את הנידון דווקא כשיש שני חלקי דיו, ואף שאין בזה הכרח, דהראשונים כמעט לא דנו בפרטי האיסור של שרית דיו, דמקור הדין נאמר בשריה קודם שבת, וכדעת ב"ש שאינה להלכה, אך מ"מ נראה שאין הדברים מרווחים. וההצעה השניה לא מרווחת מצד עצמה, דסו"ס האדם לא יצר כל איחוד, ואם חז"ל הבינו שיש מלאכת לש בשריית הדיו מסתבר טפי להבין שאין המלאכה בגלל האיחוד אלא בגלל טעם אחר.



### ביאור דין שריית דיו לפי האפשרות השניה

לפי האפשרות השניה החיוב בשריית דיו מובן בפשטות, דכיון שע"י המים נוצר שינוי משמעותי בדיו, ומדיו קשיח שאינו ראוי לכתיבה הוא הופך לנוזלי ואפשר לכתוב בו, ולכן יש בו חיוב מצד מלאכת לש.



### דברי היראים

והיראים (רעד) כתב וז"ל: הלש. לא לישת קמח לבד נקראת לישא, אלא כל שדרך להמחותו על ידי משקין נקראת לישא<sup>8</sup>, ע"כ. והנה אם היראים היה מבין שהמלאכה בשרית דיו היא כמו המלאכה בלישת קמח, ובשניהם המלאכה היא איחוד החלקים, נראה שהוא היה צריך לכתוב את הדברים בצורה שונה ולומר שלא רק עשיית עיסה חשיב לישא, אלא גם איחוד שלא נעשה עיסה אלא נוזל נחשב לישא. ומכך שהוא כתב שיש חיוב לישא גם בכל דבר שהדרך להמחותו נראה שהוא הבין שיש כאן פעולה ומהות אחרת מלישת הקמח, דבלישת הקמח האדם יוצר מהנפרדים דבר אחד, ואילו כאן הוא להיפך, שהאדם הופך את הדבר הקשה להיות לח ואינו מחובר עם עצמו (אלא רק ע"י הכלי שמוחזק בו), וסובר היראים שגם מציאות כזו היא בכלל מלאכת לש.

(יד). והיה מקום לדחות אם במציאות לא שורים כמות קטנה כ"כ של דיו, ומעין זה מצינו לגבי סממנים שלא היו שורים כמות קטנה כ"כ (שבת עט). אך נראה שאין זו דחיה כ"כ, כי יכול להיות שהאדם ישרה חתיכה אחת גדולה של דיו, ובה כן יכול הוא לכתוב יחסית הרבה, ראה ברמב"ם ובמאירי הנ"ל שנראה שהיו חתיכות יחסית גדולות.

טו). נראה שאין כוונתו לומר שלישת הקמח נחשבת מיחוי, ובעצם הוא מבין שכל מלאכת לש עניינה מיחוי. ראשית, דא"כ לא מובן מה ההו"א שרק בקמח יהיה חייב ולא בדבר אחר שממחה, ואדרבה המיחוי בקמח הוא זניח ושולי ביחס למיחוי של הדיו. וקשה לומר שבדבריו הקצרים הוא בא לשלול את ההו"א שהמלאכה בקמח היא הדיבוק ויצירה העיסה, וקמ"ל שהמלאכה היא בזה שממחה את הקמח (וקשה להסביר בכתב). שנית, נראה שהמיחוי שקורה מקמח שנעשה בצק הוא זניח מאוד, וקשה לקבל שמה שאסרה התורה ללוש קמח הוא בגלל אותו מיחוי.

ויש להסתפק בדעתו - האם הוא סובר שבמלאכת לש יש שני סוגי לישות, לישות של קמח שמהותו הדבקה ואיחוד. ובדבר קשה שממחהו, שעניינו מלאכה אחרת בתוך לש, ואין צורך לתת מכנה משותף ביניהם. או שהוא הבין כאפשרות השניה הנ"ל, שמהות הלישה אינה קשורה להדבקה, אלא היא שינוי של הנוזל ביבש, ושורש הלישה המחייב בקמח אינו מצד ההדבקה, אלא אותו שורש שמחייב גם בשריית הדיו, שע"י הנוזל היבש משתנה ונהפך לדבר אחר.



### מלאכת לש במשכן

ויש לעיין איזה לישות נעשתה במשכן שממנה נלמדה מלאכת לש, וק"ל שהמלאכות נלמדו ממה שהיו עושים במשכן, ומלאכות האכילה נלמדות ממה שנעשה בסממנים (שבת מט: עד:), ומהי הלישה שנעשתה בסממנים? וכתבו הרי"ד (פסקים יח. תוס' קנה:) והריטב"א (קנה:) שהיו שורים את הסממנים כדי שיתנו טעם במים ויצבעו עם המים, ובדיוק כמו המציאות של שריית הדיו והסממנים שנידונה במשנה.



### נראה שהסממנים במשכן היו טחונים

ולכאורה נראה שהסממנים במשכן היו טחונים, דגם מלאכת טחון נלמדת מסממנים, והטחינה נעשתה בהכרח קודם ללישה, דמבואר ברי"ד ובריטב"א שאחרי השריה היו צובעים, וא"כ אין טחינה אח"כ. וכ"מ ברש"י (שבת מט: ד"ה הם) שהיו טחונים את הסממנים ואח"כ לשים אותם. וא"כ יוצא ששריית הסממנים נעשתה בסממנים טחונים (יעיין גם ב"ק קא.), דא"א לומר שאחרי הטחינה היו לשים את הסממנים ויוצרים מהם גוש ואח"כ שורים אותם, ואז השרייה נעשית בסממנים שאינם טחונים, דא"כ יוצא שהייתה לישות נוספת בסממנים, וברי"ד ובריטב"א מבואר שלא היה לישות אחרת במשכן, אלא רק את שריית הסממנים (שיטתם תתבאר בע"ה בהמשך בהרחבה). ולפי"ז יוצא שלא דווקא מיחוי של דבר קשה נחשב לישות, אלא גם מיחוי של דבר טחון נחשב לישות. [איברא שאין זו ראייה גמורה, דאולי לא טחנו אותם לאבקה אלא לגושים קטנים, ונמצאת המלאכה במיחוי הגושים].



### ברי"ד ובריטב"א ובמאירי מבואר להדיא שיש איסור שריה גם בדבר טחון

ובאמת שכן מבואר להדיא בדברי הרי"ד והריטב"א, דהם כותבים שיש מלאכת לש גם בשריית אפר במים כדי ליצור בורית, וז"ל הרי"ד: אלא היה צריך לשרות האפר במים כדי שיתן האפר טעם במים, כגון אילו שעושין הבורית שעושין אותו ממי האפר, ע"כ.

והמאירי (קנה:) כתב: ובכלל זה נתינת הסממנים השחוקים לתוך המים לעשיית דיו, ע"כ. ועוד כתב (יח:): ומה שאינו מחוסר גבול כלל חייב בנתינת המים כדיו ואפר, שהדיו כשנתנו העפצים

שחוקים לתוך המים עם שאר הסמנים הידועים אצלם הושחרו מיד ונעשית המלאכה לגמרי, ע"כ. ומבואר שנידון המשנה מיירי בסמנים שחוקים<sup>טז</sup>.



### הבדל בין שריית דבר טחון לשריית דבר גוש

ולכאורה יש הבדל בין שריה ומיחוי של דבר טחון לשריה ומיחוי של דבר גוש, ובכל אחד מהם יש צד קולא וצד חומרא, בשריה של דבר גוש מצד אחד יש שינוי משמעותי שנוצר בו, וממצב של גוש הוא מתמוסס ונהפך לנוזל, ואילו באבקה ששורה במים השינוי יותר מזערי. ומצד שני, בשריה של דבר טחון נוצר איחוד, ומשא"כ בשריה של דבר גוש, שכאמור לעיל בפשטות נראה שלא נוצר איחוד.



### אפשרות שהרי"ד והריטב"א לא יחייבו בשרית דיו גוש ושליטת האפשרות

ולכאורה יש מקום לומר שהריטב"א והרי"ד יחלקו על כל הראשונים הנ"ל (הובאו בהערה) שעולה מהם שיש איסור לש בשרייה של דבר גוש, דהתבאר שנראה לנקוט כעיקר שזה אפילו בגוש אחד שנימוח, כך שלא נוצר איחוד בין שני חלקי דיו. ויתכן שהרי"ד והריטב"א יאמרו שהחייב הוא דווקא בשריה של דיו טחון כך שנוצר איחוד.

אך לא נראה כלל לומר כך. ראשית, לא נראה להניח שיש מחלוקת במציאות איך נעשתה שריית הדיו, ויש להניח כראשונים הנ"ל שהיו שורים חתיכה שהיא גוש. שנית הריטב"א (יז): כתב וז"ל: ומכאן הביא ראיה ר"ת ז"ל שהדיו האמור בתלמוד הראוי לספר תורה ותפילין ומזוזות אינו דיו של עפצים, דההוא לח הוא ולא שייך ביה שרייה, ע"כ. ויעיין בתוס' (גי' כ. ד"ה פלי) שלדעת ר"ת מדובר בדיו גוש, וא"כ עולה שגם לריטב"א יש חיוב בדבר גוש". שלישית, נראה לנקוט בדעת הרי"ד והריטב"א שהמלאכה בדיו אינה מצד האיחוד, ומזה נרואה להוכיח שהם לא חולקים על הראשונים המחייבים במיחוי דיו גוש, וכן נרואה את ההסתפקות לעיל מה שורש המלאכה בשריית הדיו. הרי"ד והריטב"א מאריכים לבאר מדוע במורסן (לדעתם) אין איסור תורה של לש, ומבארים שמצד אחד הוא לא דומה לקמח ומצד שני הוא לא דומה לדיו, והדברים יתבארו בהמשך בהרחבה. ונראה שאם הם היו סבורים שמהות המלאכה בשריית הדיו

טז). איברא, שלא מוכרע כעת להדיא אם דעת המאירי שהנידון הוא מצד לש או צובע, ומסתמת דבריו, שדן בסוגיות באריכות ולא מגדיר שהנידון בדיו הוא צובע, בניגוד לאפר ומורסן, נראה שיש לנקוט בדעתו שהוא מצד לש.

יש להעיר שמש"כ המאירי שמדובר בדיו שחוק, סותר למש"כ בקרית ספר שמדובר בדיו גוש, וצ"ב.

יז). אמנם הריטב"א הציע שם שלא מדובר בדיו כמקרה של ר"ת אלא במקרה אחר, אך כל מה שהציע אחרת הוא רק מצד דיני תפילין, וכדי לדחות את טענת ר"ת מהו דיו, אך לא טען שלפי פירוש ר"ת לא מובן מדוע יש מלאכת לש בנידון המשנה, ולכן נראה להניח שגם הריטב"א יודה שיש מלאכת לש בדיו עליו דיבר ר"ת.

והרי"ד כתב: פ"י שורין דיו יבש במים, והוא נימוח במים ומשחירן, ע"כ. ולא ברור האם מהמילה יבש יש להוכיח שמדובר בגוש ולא באבקה, ולשון התוס' בניהו הוא: פלי קורטא דדיותא - מכאן משמע שדיו שלנו הוא קרוי דיו מקדמא קורטא דדיותא משמע שהוא יבש, ע"כ, ונראה שזה גם כוונת הרי"ד.

היא באיחודו (ולכן בגוש אין חיוב לש), הם היו צריכים לומר בפשטות שבדיו ובקמח יש איסור תורה כיון שהם מתאחדים זה עם זה, ואילו מורסן אינו מתאחד". ובמקום זה הם חילקו בין הגדר של קמח לגדר של דיו, ובכל אחד מהם דנו בפנ"ע מדוע אינו דומה למורסן. ועל כרחינו הטעם הוא מפני שהמלאכה בשריית הדיו אינה האיחוד אלא עצם המיחוי אל המים, ובניגוד לקמח, שהמלאכה בו היא עשיית העיסה, ולכן כשהם השוו מורסן אליהם הם נצרכו לבאר את דינו באופן נפרד ביחס לקמח וביחס לדיו.



### דחייה ההוכחה השלישית

איברא, שההוכחה השלישית בדעת הרי"ד והריטב"א מבוססת על כך שמורסן לא יכול להיות עיסה, אך יעויין לקמן בביאור שיטתם שהסתפקנו בזה, ויתכן שמורסן גם הוא נעשה עיסה מעליא, ונקודת הקולא שבו היא מצד שאין הדרך לעשותו עיסה (יע"ש ביתר ביאור). ולפי"ז נפלה הראיה, דהם לא יכולים היו לומר שדיו ואפר שונים ממורסן משום שהם מתאחדים ומורסן לא מתאחד, דגם מורסן מתאחד. ועדיין נשארו שתי ההוכחות הראשונות, שמודים הרי"ד והריטב"א שיש מלאכת לש גם במיחוי גוש.



### מהלימוד מסממנים טחונים לדיו גוש יש להוכיח שהגדר אינו איחוד

ולכאורה נראה שאם כנים הדברים שמקור המלאכה במשכן היה בסממנים טחונים שנשרו, ומצד שני המלאכה בשרית הדיו במשנה מיירי בדיו גוש, יש להוכיח ביתר שאר ששורש המלאכה אינו האיחוד. בשלמא אם במשכן עצמו היו שורים סממנים של גוש, היה עדיין ניתן לטעון ששורש המלאכה הוא איחוד, ואף שהוא כבר מאוחד קודם לכן מ"מ נוצר איחוד אחר וחדש. אך אם המלאכה במשכן מיירי בסממנים טחונים קשה להבין איך ניתן לדמות איחוד של דבר שהיה נפרד קודם לכן, לאיחוד של דבר שהיו מתחילתו גוש ורק נוצר בו 'איחוד חדש'. ודווקא אם נאמר ששורש המלאכה אינו האיחוד אלא הפיכת היבש לדבר חדש ומעולה יותר מובן, דבזה הוא ק"ו, דאם דבר טחון שנימוח נחשב לש, ק"ו שדבר גוש שנימוח, שמשנתה עוד יותר, הוי לש.



### אפשרות אחרת למקור מלאכת לש

אך נראה שאין הכרח לכך שמקור מלאכת לש במשכן היה בשריית הסממנים, ובהקדים שהתבאר לעיל שלדעת הרמב"ם אין מלאכת לש בשריית דיו וסממנים, ולדעתו בהכרח המקור למלאכת לש לא היה בשריית הדיו.

(יח). כך הבנתי במציאות, דהמורסן הוא קליפה של החיטה, והמורסן שדנים עליו בגמ' הוא מורסן טחון, כמו שיתבאר באות ז', ומבואר ברי"ד ובריטב"א שהוא לא נעשה עיסה, וא"כ נראה שהאיחוד שלו הוא פחות גם מזה של קמח וגם מזה של דיו.



ונראה שאחרי שהיו טוחנים את הסממנים היו יוצרים מהם עיסה כלשהי ורק אח"כ שורים אותם<sup>ט</sup>, ולפי"ז אפשר לומר שמלאכת לש נלמדת לא מהשרייה אלא מהלישה הראשונית שנעשית בהם. ולדעת הרמב"ם בשריה שנעשית אח"כ אין כלל מלאכה של לש אלא של צובע. ונראה שלישה זו הייתה לישה גמורה כמו בקמח, ולכן אין הכרח שמלאכת לש תהיה גם בדבר שאינו ב"ג, וכאמור לעיל לדעת הרמב"ם נחלקו בזה האמוראים, ולהלכה הרמב"ם נוקט להקל.



### **אפשרות שאין מלאכת לש במיחוי אבקה**

ולפי הבנה זו, ששריית הסממנים במשכן נעשתה כשהם גוש, יש מקום לומר שלא כדעת הרי"ד והריטב"א, מצד אחד, ומצד שני שלא כדעת הרמב"ם. כלומר, במשכן היו שתי לישות, אחת הלישה של הסממנים לעשותם עיסה (שלא כדעת הרי"ד והריטב"א), והשנייה השריה של הסממנים במים (שלא כדעת הרמב"ם). ולפי"ז יש מקום לומר בפשט הגמ' ובדעת ראשונים אחרים שלא כתבו כדברי הרי"ד והריטב"א, שחיוב לישה הוא דווקא במיחוי של דבר גוש, ולא במיחוי של אבקה. דכיון שמקור המלאכה במשכן היה במיחוי של דבר גוש, יש אפשרות לומר שדווקא שינוי משמעותי שכזה הוי לש, ולא מיחוי של אבקה. [ויעיין בהמשך, שאפשרות זו פותרת את הקושי ביחס לדברי הגמ' (קנו) בעניין עיסה רכה].



### **ראיה על חיוב לש במיחוי אבקה**

אך נראה שיש להוכיח שיש מלאכת גם במיחוי אבקה מהמבואר בתוספתא (הוב"ל) שהנותן קנקנתום במים חייב, והקנקנתום כנראה היה אבקה (ראה תוס' מגילה יח: ד"ה קנקנתום, תוס' עירובין יג. ד"ה קנקנתום, ואנצ' תלמודית ערך דיו). ונראה שהראשונים שחולקים על הרמב"ם וסוברים שהחיוב בדיו הוא מצד לש, יבארו שגם בקנקנתום החיוב הוא מצד לש, ולא משום צובע. והראשונים סתמו ולא ביארו את היחס בין שרית הדיו לדין צובע, אך נראה לנקוט בדעתם שהם סבורים שאין מלאכת צובע בדיו, ויש רק מלאכת לש. ולכאורה אין חילוק בין דיו לקנקנתום, ומסתבר שאם אין בדיו צובע כך גם בקנקנתום. וכן מבואר להדיא בראב"ד (פ"ט הי"ד) שאין מלאכת צובע בקנקנתום אלא לש, וסברתו היא שמלאכת צובע עניינה כשהאדם עשה את תכלית הצביעה (כגון לצבוע בגד וכיו"ב), ולא בהכנת הצבע.



### **אפשרות לביאור דברי היראים**

ולעיל הסתפקנו בדעת היראים האם הוא נוקט ששורש מלאכת לש הוא אחד, שנוצר שינוי ביבש ע"י הלח, ושורש החיוב בקמח ובדיו דומה, דבשניהם נוצר שינוי ע"י הלח, או שמא הוא

ט. וכ"כ בשביה"ש (בא"ר כ) בשם כמה אחרונים. וראה רמב"ם תפילין פ"א ה"ד שזו המציאות בדיו, ויתכן שכן הוא גם בסממנים. וכן מבואר במאירי בקרית ספר שם (אלא שהוא מוסיף על הרמב"ם שהיה גם בישול). ויעיין בירושלמי פ"ז ה"ב שיש 'גיבול' בסממנים. [אמנם נראה שם שהוא תולדה ולא אב, והוא הערה כללית על הירושלמי מדוע הוא רק תולדה, הרי הכל מסממנים ילפינן. ויעיין בסימן ד' אות ג' דעת האג"ט שהירושלמי למד מהמנחות, ויל"ע].

הבין אחרת ויש כאן שני סוגי לש שונים. ונראה שאם היראים הבין שבמשכן נעשו שתי מלאכות של לש הדברים מיושבים יותר, דכיון שנעשו שני סוגי לש יש ללמוד לשני סוגי לישא, ואין צורך בהכרח לתת מכנה משותף ביניהם.



### ראיה שיסוד מלאכת לש היא מצד הדיבוק ודחייתה

והנה איתא בזבחים (צד:): אמר רבא: זרק סודר למים חייב, זרק פשתן למים חייב. בשלמא סודר עביד כיבוס, אלא זרע פשתן מ"ט, וכ"ת משום דמקדח, אי הכי חיטי ושערי נמי. הנך אית להו רירי. א"ה שלחים נמי, התם קעביד לישא, ע"כ. ומבואר שיש חילוק בין זורק חיטים ושעורים למים ובין זורק פשתן, בכך שבפשתן יש 'רירי', ופרש"י: הנך אית להו רירא - זרע פשתן במים נפקא רירא מיניה ומדבקי אהדדי, ע"כ. וכן מבואר ברמב"ם (פ"ח הט"ז) וז"ל: והנותן זרע שומשמין או זרע פשתן וכיוצא בהן במים חייב משום לש, מפני שהן מתערבין ונתלין זה בזה, ע"כ. ומבואר שיש חיוב לש מכח הדיבוק שנעשה בין הזרעים. ולכאורה יש להוכיח מכאן שמהות מלאכת לש היא הדיבוק.

אך נראה שאין מכאן ראיה כלל, דשפיר אפשר להבין שהמלאכה היא מצד השינוי שגורמים המים לדבר היבש, ואחת האפשרויות לכך היא שהמים גורמים לחלקי דבר היבש להדבק אחד אל השני, ומכיוון שחיטים ושעורים בוריקה למים לא משתנים כלל אין בהם חיוב. אולם, אם היו משתנים לדבר חדש היה יכול להיות חיוב גם אם לא היה נוצר דיבוק.



### סיכום גדר החיוב בשריית דיו

- ולסיכום העולה עד כה יוצאות ג' אפשרויות מרכזיות בביאור החיוב בשריית דיו:
- דעת הרמב"ם היא שאין מלאכת לש במיחוי, והמלאכה היא דווקא ביצירת עיסה, ומסתבר שהמלאכה היא בדיבוק ובאיחוד. ונח' האמוראים האם בעינן דווקא דיבוק גמור כמו קמח, אם גם בדבר שאינו ב"ג, ולהלכה הרמב"ם פוסק שהוא רק בדבר ב"ג.
  - דעת שאר הראשונים שיש חיוב לש במיחוי, לדעת הרי"ד והריטב"א הוא כולל גם מיחוי של אבקה, ושיטתם תתבאר יותר בהמשך.
  - יתכן שלדעת ראשונים אחרים החיוב הוא דווקא במיחוי של גוש. אך מהתוספתא לגבי קנקנתום נראה שא"א לומר כך.



### בירור המלאכה בשריית כרשינים

ומבואר במשנה שאסרו ב"ש לשרות כרשינים, ובגמ' מבואר שלא אסרו ב"ש שביתת כלים אלא בדבר שיש בו חיוב חטאת אם עשה אותו האדם בשבת, וכמו שהתבאר בתחילת המאמר.

וצריך להבין איזה מלאכה יש בשריית כרשינים. וכרשינים הם גרעינים יחסית קטנים, כמבואר בבכורות (לז:): שגודלם קרוב לגודל עדשה.



### ביאור לשון המשנה 'שישורו מבעוד יום'

ובמשנה מבואר שהמלאכה הקורית בכרשינים ובדיו ובסממנים היא שהם 'נישורים'. וצריך להבין מה הכוונה של מילה זו. ונראה שהכוונה למשמעות קרובה לפתיחה והתרה, וכלשון 'שרי' בארמית, שהכוונה לדבר מותר, לפעמים במשמעות לאיסור והיתר, ולפעמים במשמעות של פתיחת קשר, כמו 'שרא המיינה' (שבת ט:). ורש"י בירמיה (טו יא) ביאר כך גם את הפס': 'אם לא שריתך לטוב'. ובמשנתנו המשמעות היא שגושי הדיו והסממנים, וכן הכרשינים, נמצאים במים ועוברים תהליך של היפתחות והתפרדות מעצמם.



### ההסבר הראשון של המאירי

ובראב"ד (שבת פ"ט ה"ד) ובאו"ז (סימן סא) מבואר שהחיוב בכרשינים הוא מצד לש, אך לא מבואר מה התהליך שקורה לכרשינים שבגללו יש חיוב לש. וז"ל המאירי (יז:): וכן כרשינין ר"ל כרשינין קלופים ששורין אותם במים כשהם רכים ונימוחים שם קצת והמים מתעבים בסבתם ונעשים כמים שעיסה או קמח בלולים בתוכו, ומאכילין לבהמה להשמינה, ע"כ. ומבואר בדבריו שע"י השריה של הכרשינים המים 'מתעבים', דהיינו נהיים סמיכים יותר, ונראה שהחיוב לדעתו הוא מצד לש. ומלשון המאירי 'כמים שעיסה או קמח בלולים בתוכו' נראה שהמים לא נהיים עיסה עבה כ"כ אלא יחסית דלילה, ואעפ"כ יש בזה חיוב לש. אך אפשר להבין שהלישה נעשית בעיסה שנוצרת בתוך המים, ויתכן שאם נבודד אותה מהמים נבחין שהיא עיסה עבה, והדבר צריך בדיקה, ויותר נראה שלא נוצרת מכך עיסה עבה.

ומצד מהות מלאכת לש נראה שניתן להבין לפי שתי האפשרויות, דהכרשינים מתאחדים קצת זה עם זה, וממילא יש בזה גם דיבוק ואיחוד, וגם שינוי היבש ע"י הנוזל.



### ההסבר השני של המאירי

עוד כתב המאירי וז"ל: ויש מפרשים שמתוך שהם קשים מרככים על ידי שרייה זו, ומפרשים הכרשינים קטנית הנקרא ויצא"ש, ע"כ. ולכאורה נראה שכוונתו לומר שהמלאכה שנעשית בהם היא בכך שהשרייה מרככת אותם, ונראה שהחיוב הוא מצד מלאכת לש, דהמאירי סתם את הדברים, ונראה שדנים מצד אותה מלאכה שדן בה באפשרות הראשונה. וגם לא ידוע לנו על מלאכה אחרת שאפשר לדון מצידה על החיוב. והר"י מלוניל כתב וז"ל: אין שורין וכו', דיו ששורין העפצים במים או סמנין כדי לצבוע באותן המים. כרשינין נמי קשין הן ואינן ראויין למאכל בהמה אלא אם כן שורין אותן במים, וצב בלע"ז, ע"כ. ומלשון ר"י 'כרשינים נמי קשים

הן' משמע שהמלאכה הקורית בכרשינים היא המלאכה הקורית בדיו, ובדיו נראה בהכרח שהמלאכה היא שהם נימוחים אל המים, ולכאורה כך הוא גם בכרשינים. אך נראה שבמציאות הכרשינים לא נימוחים ממש אל המים, אלא רק מתרככים, וכמו שכתב המאירי בפירוש השני, שמקביל לדברי הר"י. ולכן נראה להבין בר"י כמו המאירי.



### נראה מדבריהם שיש חיוב לש בריכוך ע"י נוזל

ולכאורה עולה חידוש גדול במלאכת לש, דעד כאן לא ידענו על חיוב לש אלא כאשר הנוזל משנה את הגוש להיות נוזל ולהפך לדבר אחר, אך בדבריהם מתחדש שאפילו היכא שהנוזל מרכך את הקטנית יש חיוב לש. ויל"ע טובא אם הדברים מתיישבים בש"ס (ויעויין לקמן סימן ג' בכל סוגיית חרדל שלשו שהתירו למחותו בשבת. ואולי אפשר לחלק בין דבר קשה שמרככו, לעיסה שאינה גוש קשה לגמרי, שמרככה. ועוד אפשר לומר שהחרדל כבר נילוש ולכן אין בו עוד לש במיחוי), וצ"ב. ויעויין גם בשביה"ש (פתיחה למלאכת לש בא"ר כ') מה שהשיג על המאירי.

ועכ"פ לכאורה אפשר להבין את הדברים רק לפי האפשרות ששורש המלאכה הוא בכך שהנוזל משנה את היבש, ולא מצד שיוצר איחוד.



### אפשרות אחרת בהבנת סיבת החיוב ושלייתה

ואולי אפשר לבאר בדבריהם שע"י הריכוך הכרשינים נדבקים קצת זה לזה, ולכן חשוב לש. אמנם נראה שהדיבוק הוא דיבוק קל יחסית, אם גם בורעי פשתן הדיבוק קל. אך ק"ק לומר כן בסתימת דברי המאירי, שכלל לא רמז לדיבוק כלשהו. וגם בדברי ר"י משמע שהוא כמו בסמנים, שאינו עניין של איחוד, וצ"ב.



### דברי הרי"ד שאין איסור לש בריכוך

והרי"ד (פסקים יט.) כתב וז"ל: ואי קשיא, בשלמא דיו וסממנין איכא חיוב חטאת, אבל כרשינין מאי חיוב חטאת איכא, והא תנן לקמן בפרק תולין אין שורין את הכרשינין ולא שפין אותן, ואמרינן בגמרא שרה מאי, תרגמה אדא נרשאה קמיה דרב יוסף אם שרה חייב חטאת, אמר ליה אביי אלא מעתה תרא אומצא במיא הכי נמי דמיחייב, אלא אמר אביי מדרבנן הוא שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול. אלמא אין בשריית הכרשינין אלא איסורא דרבנן, ואמאי גזור עליה ערב שבת עם חשיכה, ע"כ. וביאר בהמשך דבריו שבאמת אין בשריית הכרשינים חיוב חטאת יע"ש<sup>2</sup>. ויתכן לומר בדעת הרי"ד שרב אדא סבר שיש לחייב בשריית הכרשינים מצד לש, כיון שמרככם, ודחאו אביי שמוכח משריית בשר, שאם שראו במים אין חיוב, אף שהוא מתרכך. והראיה שאין חיוב היא כנראה מהנחות היסוד במלאכת מבשל שהמלאכה היא

(כ). ונראה שבדעת שאר הראשונים יש להניח שלא כרי"ד, כיון שפירושו מחודש בגמ', וכיון שהם סתמו יש להניח שהם סוברים שיש חיוב תורה בכרשינים.

דווקא כשהאדם מניח את הסיר על האש, או כשהוא מדליק את האש תחת הסיר. למרות שבסתמא הבשר נמצא בתוך המים כבר קודם.

### דחיית קושיית הרי"ד

ולכאורה קושיית הרי"ד אינה ברורה, דו"ל המשנה שם: אין שורין את החילתית בפורשין, אבל נותן לתוך החומץ. ואין שורין את הכרשינים, ולא שפין אותן, אבל נותן לתוך הכברה או לתוך הכלכלה, ע"כ. ויעוי"ש בגמ' שדברי תנא דמתניתין שהתיר לשרות את החלתית בצונן אינם מוסכמים להלכה, ויעוי"ש בכל ההקשר שנראה ברור שכל דברי הגמ' בשאלה 'שרה מאי' מוסבים על החלתית, ואין כל הכרח שהם נאמרו גם על שרית הכרשינים. ואדרבה, בפשטות האיסור לשרות את הכרשינים קשור להמשך המשנה, ומצד דין בורר, וכ"מ מכך שהמשנה סותמת שאין שורין את הכרשינים, ומשמע שגם לא בצונן, בשונה מחלתית. וכל זה נראה פשוט, וכ"כ שם גם הרי"ד עצמו, וצע"ג.

ועל עצם הדין של שריית החלתית יש לדון איך הוא מתיישב עם דעת ר"י והמאירי. ויתכן לומר ששריית החלתית לא הייתה יוצרת ריכוך כמו בכרשינים. ואף שריית בשר, שמבואר בגמ' שאין בה איסור תורה, אינה מביאה את הבשר לריכוך משמעותי כזה שנוצר בכרשינים.

### אפשרויות אחרות לביאור החיוב בכרשינים

ואפשר לבאר אחרת מהראשונים הנ"ל את החיוב בכרשינים. ר' פרחיה כתב שהחיוב הוא מצד זורע, וכמו שפסק הרמב"ם לגבי שורה חטים (שבת פ"ח ה"ב, ולמד כן בגמ' בזבחים צד:), וכ"כ עוד אחרונים (ראה אג"ט זורע אות יז). עוד אפשר לומר שהחיוב בכרשינים הוא מצד זה שהם נדבקים ונתלים זה בזה, כמבואר בזבחים צד ע"ב לגבי זרעי פשתן<sup>כא</sup>.

כא. אמנם ראה באג"ט שם שנקט שהחיוב בפשתן קורה מיד (וכך ביארו שיטת הרמב"ם), ולפי"ז א"א לומר כן בכרשינים, שמבואר במשנה שהיה בהם תהליך של זמן של שריה. ויעויין בתשובת הרמב"ם (סימן תסד, הובאה לעיל) שנראה כדבריו. אך אולי המציאות בכרשינים שונה מפשתן, והם כן צריכים תהליך של זמן עד שמתחברים. ובר מן דין גם בפשתן לא ברור שהדבר קורה מיד, יעויין בקצות השלחן קל סקי"ט שחלק על האג"ט [אך כאמור בדעת הרמב"ם נראה כאג"ט, ויל"ע יותר].

ויש קושי באפשרות זו, דבמשנה משמע שעצם ה'הירות' (כלומר היפתחות והיפרדות) היא המלאכה, ולפירוש זה ההבנה קצת 'עקיפה', שע"י זה שהם נפתחים ומתפרדים נדבקים לכרשינים שלידם.

ויש להעיר שגם האפשרות שהחיוב הוא משום זורע לא נוחה כ"כ בדעת הרמב"ם, דהרמב"ם מתווכח שם עם השואל בביאור הגמ' בזבחים, והיה לו להוכיח מהמשנה הוכחה גמורה שיש חיוב זורע בשורה כרשינים.

ובשביה"ש (פתיחה למלאכת לש בא"ר כ') חידש שמדובר בכרשינים טחונים או כתותם, ולכן שייך בהם לישא. ולא ברור לדבריו מדוע המלאכה לא קורית מיד אלא דווקא בשריה.

### ראיה מהירושלמי שהאיסור הוא משום בורר

והנה לכאורה יש מקור מפורש בירושלמי לטעם האיסור לשרות כרשינים, דכאמור לעיל במשנה בדף קמ ע"א נאמר שאסור לשרות כרשינים, וביאר הירושלמי שהאיסור הוא משום בורר, וכן הבי"ד הירושלמי רנ"ג על אתר. ונראה לבאר שהמציאות היא שהאדם שורה את הכרשינים במים ולאחר זמן המים מפוררים את העפרורית הדבוקה אל הכרשינים וכך קורית הברירה<sup>22</sup>, וזו כוונת המשנה שאין שורין את הכרשינים אלא כדי שישורו מבעוד יום.



### אפשרות לביאור דברי הראשונים שלא פרשו כן

וצריך להבין מדוע הראשונים לא פרשו כן, ויתכנו כמה סיבות - ראשית יתכן שהראשונים רצו לבאר שכל נידוני המשנה באים מצד אותו מלאכה, דהמשנה כללה את כולם יחד 'שישורו מבעוד יום'. ועוד, אולי לא ניחא להו לומר שמדובר בכרשינים שלא נבררו. שנית, בגירסא בבבלי יש גורסים: 'אין שולין את הכרשינים', ובניגוד לירושלמי שהגירסא 'אין שורין'. וכתב שם הר"י מלוני"ל וז"ל: אין שולין, בלמד גרסי. את הכרשינים, כלומר, מסיך עליהם מים לברר פסולתן, כדגרסי במסכת ביצה אף מדיח ושולה, והפסולת עולה למעלה ונשאר האוכל למטה ונראה כבורר, ע"כ. ומעין זה כתב רש"י. ובפשטות נראה שלא מדובר בתהליך של שריה, אלא בהצפה בעלמא, שעל ידה הפסולת עולה, ולפירוש זה א"א לבאר את דברי המשנה שבשריית הכרשינים למשך זמן קורה תהליך של מלאכה, כקשורה לבורר. [אמנם המאירי שם כתב וז"ל: אין שורין את הכרשינים ויש גורסין אין שולין והכל אחד והענין הוא הצפת מים עליהם בכלי והפסולת עולה למעלה ואדם אוכל מן התחתונות שריות, ואיסורו משום בורר, ע"כ. ומבואר שהבין שהשריה והשליה הם עניין אחד, וא"כ א"א לומר שהטעם שלא פירש כן אצלינו הוא מפני שלא גרס כן]. שלישית, יתכן שהראשונים הבינו שאין בפעולה זו איסור דאו', וכדמשמע מלשון ר"י מלוני"ל (לגבי שלייה) 'נראה כבורר'. ויעויין בבה"ל (שיט ס"ח ד"ה דהוה) שצידד שהוא איסור דאו', וראה עוד בהערה<sup>23</sup>.

כב). ויש לחזק את זה שהעפרורית הייתה דבוקה מהמשך הירושלמי שם שמבואר ששיפת הכרשינים היא משום דש (ולא כרש"י שכתב שהוא משום בורר), ובפשטות דשה נעשית בדבר דבוק ומחובר, כמו שכתב ר"ח (שבת עד. ד"ה נמצא). וע"ש בד"ה המנפץ שכתב שהמנפץ עפרורית מן האוכל הוי דש, ומשמע שניפוך הוא בדבר דבוק. אמנם מבואר במשנה שע"י שנותן בכברה הפסולת נופלת, ואם הפסולת דבוקה לא ברור איך נופלת. וצ"ל שחלק הפסולת שלא דבוקה נופלת.

כג). ובירושלמי (ביצה פ"א ה"י) נאמר: תני אין בוררין ולא טוחנין ולא מרקדין הבורר והטוחן והמרקד בשבת נסקל ובי"ט סופג את הארבעים, והתנינן בורר כדרכו בחיקו ובתמחויו. א"ר חנינה ענתנייה דרבן גמליאל היא דר"ג אמר אף מדיח ושולה, והא תני של בית ר"ג הוי שוחקין פילפלין בריחים שלהן ומותר לטחון ואסור לבור, אמר ר' יוסי בי ר' בון לא הותרה טחינה כדרכה, ע"כ. ודברי הירושלמי צ"ב, דבפשטות כוונתו לומר שהברייתא שאסרה בריה ביו"ט היא כדעת ר"ג, וע"ז מקשה שהרי ר"ג מתיר לטחון, ומדוע להתיר לטחון ולאסור לבורר, וע"ז מתרצים שלא התיר לטחון כדרכה אלא בשינוי. וצ"ע, הרי ר"ג קאמר 'אף מדיח ושולה'. ועוד, לא ברור מה הכוונה שלא הותרה טחינה כדרכה, הרי ר"ג מקל יותר מחכמים ומתיר לפלפלים בריחים שלהם, מה שחכמים אסרו (ביצה כג.). ויש שביארו שכוונת הירושלמי לשנות את הגירסא ובמקום 'אף מדיח ושולה' יש לגרוס 'מדיח ושולה', ומתיר רק להדיח ולשלות, שהוא שינוי, ולא כדברי ב"ה. ולכאורה הוא פלא, שבתחילה הבינה הגמ' שלהדיח הוא קולא טפי, ובמס' הוא להיפך, וצ"ב. וע"ש בחדרים

### נראה עיקר כביאור שהאיסור מצד בורר

ומ"מ נראה שהגירסא העיקרית היא 'אין שורין'. ראשית, זו הגירסא בירושלמי, וכן הגירסא במשניות ובכ"י בבבלי, וברוב הראשונים (כ"כ בטל חיים ח"ב עמ' קפה בהערה). ועוד, שהגירסא אין שולין את הכרשינים מגומגמת, דהיו צ"ל אין שולין את הפסולת מהכרשינים וכיו"ב. לפיכך, יש לנקוט כגירסא אין שורין. וכוונת המשנה בדף קמ לשרייה למשך זמן, שהייתה מפוררת את העפר הדבוק, וממילא זו גם כוונת המשנה בדף יז. וקשה מאוד לומר שמדובר בשתי מלאכות שונות, והירושלמי התייחס דווקא לבורר ולא ללש כי דיבר על שריה שונה, או תירוצים מעין זה.

ועוד נראה כהסבר זה דלפיו א"צ להיכנס לדוחק הראשונים בביאור מדוע יש בשריית הכרשינים מלאכת לש.

וגם בביאור שהוא מצד זורע יש להעיר כנ"ל, דלא נח לומר שיש שתי מלאכות שונות בשריית הכרשינים, והמשנה מתנסחת באותו נוסח ובכל פעם דנה במלאכה אחרת. ועוד יש קצת לדקדק, שאם המלאכה היא מצד זורע מדוע אמרו דווקא כרשינים, ולא את הדוגמאות שנאמרו בגמ' בזבחים בסתמא חטים ושעורים. ומבואר שהגמ' לא השתמשה במקור הדין שנאמר על כרשינים, וניחא טפי לומר שבכרשינים לא דנו מצד זורע. ודווקא אם הוא מצד בורר א"ש, דרק לגבי כרשינים מצינו את המציאות שהיו שורים אותם להסיר את העפרורית הדבוקה בהם. [ואכתי צ"ב במציאות מדוע הוא כך דווקא בכרשינים ולא בשאר ירקות].



### קושי על כל הנ"ל מדין עיסה רכה

והנה נאמר בגמ': ושורין שבוחשין את השתית בשבת ושותים זיתום המצרי. והאמרת אין גובלין, לא קשיא, הא בעבה, הא ברכה, ע"כ. ומבואר שאף שת"ק אסר לגבל קמח קלי הוא מתיר לבחוש את השתית, שהיא עיסה רכה. ובהמשך הגמ' מוכח שאין הכוונה רק לערבוב, דמבואר שנותנים את החומץ לתוך הקמח, דהיינו שכולל שהבחישה כוללת את כל תהליך הגיבול, וכ"כ רש"י בקצרה (ד"ה שבוחשין). ומבואר ברש"י (קנה: ד"ה קלי) שהגיבול בקלי הוא הגיבול בשתייתא, ובשניהם מדובר בעירוב של שמן מים ומלח עם קמח קלי, ולא מדובר בדבר אחר המתגבל, ונמצא שכל ההבדל הוא רק אם נעשה רך או עבה. ויעויין גם בברכות לח ע"א דמבואר שהיו שני סוגי שתייתא אחת עבה ואחת רכה. וצריך להבין מהו יסוד הקולא בעיסה רכה. וכתב רש"י (ד"ה עבה): בעבה - אין גובלין, ברכה בוחשין שאין זו לישא, ע"כ. ומבואר שכשהעיסה רכה לא חשוב לישא. ומעין זה כתבו הר"ד והריטב"א. וצריך להבין את היחס למה שהתבאר עד כה, שיש חיוב מלאכת לש גם כאשר הדבר נעשה לנוזל.

שכתב שתי אפשרויות לביאור הגמרא. ומ"מ נראה שגם להבנה שההיתר של ר"ג הוא ברירה שאינה מלאכה מה"ת, אין ראיה מוכרחת לניד"ד, דאפשר דשם הדרך הייתה ע"י נפה וכברה, דמדובר שם על פסולת שאינה דבוקה, כדמשמע מהתיאור שמדיח, ולא נאמר ששורה (שהיא פעולה שקורית במשך זמן, עד שהעפר נושר מהפרי), ובה אפשר שהדרך הייתה לברור שלא ע"י הדחה, משא"כ הכא. ועוד ניתן לומר שב"ש מחמירים בגדרי בורר וס"ל שאף הדחה היא דאו', ולכן נקטו ששריית כרשינים הוי מלאכה דאו'.

### בדעת הרמב"ם הדברים מיושבים בפשטות

ולדעת הרמב"ם הדברים מיושבים בפשטות גמורה, ואדרבה לשיטתו סוגיה זו יכולה להיות ראייה לכך שאין מלאכת לש בשריית דין, וכמבואר בגמ' שעיסה רכה קלה מעיסה עבה, ומשמע שלא אמור להיות בו איסור דאו'. אמנם לדעת הרמב"ם כל הנידון אינו נידון דאו', דמבואר בדבריו (פכ"א הל"ג) שבשתייתא אין איסור תורה גם בעבה, אך אכתי נראה שאם מדאו' אין הבדל בין עיסה עבה לרכה, ואת שתייהן מגדירה התורה כמלאכת לש, לא ברור מדוע שמדברנן יהיה בזה הבדל. וגם מדברי הרמב"ם עצמו משמע שלישה היינו דווקא בעיסה עבה, דו"ל שם: והוא שיהיה רך אבל קשה אסור מפני שנראה כלש, ע"כ. ומשמע שדווקא מציאות של עבה חשובה לש.



### אפשרות שבתהליך הכנת הדיו היה הדיו עיסה עבה

ויש מי שביאר (יעוין בספר אתה יצרת לר' אליעזר הכהן בן פורת סימן כה) שהמציאות בשריית דין הייתה שהיו נותנים את חתיכות הדיו אל המים והן היו שוהות בתוך המים איזה זמן, ואח"כ היו מבשלים אותן (בלי מים), ואח"כ היו מוסיפים עוד מים ומבשלים, ואז הדיו היה מוכן לכתיבה. ודברי המשנה והראשונים נאמרו על השריה הראשונית, ובה הדיו נעשה עיסה עבה. וכן נראה שהבין ההר צבי (טל הרים לש ס"א) שהדיו והסממנים נעשו לעיסה עבה.



### דחייה האפשרות

אך בדברי הראשונים שתיארו את השריה לא נראה כתיאור הנ"ל. הרמב"ם כתב: 'ובשעת כתיבה שורהו במי עפצים וכיוצא בו וכותב בו'. והמאירי (קריית ספר ח"א מאמר א' ח"ד) כתב וז"ל: ויש מפרשים שדכין קליפי העץ ומבשלין אותן וסוחטים אותן וגובלין מה שלקטו מן העשן באותו לחות היוצא ממנו. ויש עושין כן בקליפי רמונים, ואחר שנתגבל עושין ממנו רקיקין ומיבשין אותן וכשבא לכתוב ממחה מהם במי עפצא וכותבין בו, ועל שרייה זו שבשעת כתיבה אמרו באחד של שבת אין שורין דיו וכו', ע"כ. ונראה שמיד אחרי הנתניה במים אפשר לכתוב. וכל התהליך שתיאר הספר הנ"ל לא נזכר. והתרומה (קצה) כתב בביאור דברי המשנה ששורים דיו: 'בדיו שלנו שהוא יבש ונותנין עמו מים לאחר כן לעשותו לח', ומקיצור דבריו משמע שע"י הנתניה לבד נעשה דיו מוכן לשימוש. וברי"ד ובמיוחס לר"ן (על אתר) כתבו שהיו שורים את הדיו במים וכותבים עם המים, ומבואר מדבריהם שעם אותם מים שנותנים בתחילה היו כותבים, ולא כביאור הנ"ל שהמים שניתנים בתחילה היו נספגים בחתיכות הדיו ונעשים עיסה עבה, ואח"כ היה נותן עוד מים, ואין זה משמע בלשונם<sup>7</sup>.

(כד). אמנם הריטב"א (שבת יז: קד:) העלה אפשרות שמדובר בדיו קודם הבישול, ויתכן שדיו זה לא היה נוזל ממש, וצריך בירור במציאות. אך גם הוא לא פירש כך אלא בגלל הלכות דיו לסת"ם, ולא בגלל הלכות לש, וק"ל. ומלבד זה כאמור בריטב"א עצמו מוכח שמחייב גם בעיסה רכה בגלל דבריו באפר לבורית.



ומלבד זה, בדעת הרי"ד והריטב"א א"א ליישב כך בגלל דבריהם לגבי מים לבורית, שמוכח להדיא שיש איסור לש גם בעיסה רכה. וזה גם מטה קצת שהם הבינו שגם בשריית הדיו היה עיסה רכה, כי הם מדמים זה לזה.

ובר מן דין, בתוספתא מבואר שהנותן מים לקנקנתום חייב, ולכאורה במציאות אותו קנקנתום לא מביא את המים כלל למציאות של עיסה עבה. והמאירי (ס) תיאר: 'וקנקנתום הוא וידריאולה שבלולה במים ומשחריתו וכתבו בה', ומשמע שהוא עיסה רכה.



### א. אפשרות ליישוב הקושיה כיון שמדובר בדבר טחון

ולכאורה אפשר ליישב את הקושי ע"פ מה שהתבאר לעיל, שיש מקום לומר שדווקא דבר גוש שממחה אותו נחשב לש, ולא דבר טחון, שלא כדעת הרי"ד והריטב"א. וכיון שמדובר בגמ' בדבר טחון אין בזה לש, וכל הצד לחייב היה מצד זה שהאדם משנה את הדבר הטחון להיות גוש, ובוה מחלקת הגמ' בין רכה לעבה, שדווקא בעבה נהפך לגוש ולדבר אחר, ולא ברכה. איברא, שכאמור לעיל אפשרות זו נסתרת מדין קנקנתום.



### ב. אפשרות לחלק מצד שיש עניין במחוי

ועוד אפשר לומר שחשיבות המלאכה במחוי היא בכך שיש עניין לאינשי להמחות ולהמיס את הדבר הקשה, ועי"כ יוכלו להשתמש בו, ודווקא בכהאי גוונא חשוב מלאכת לש. אך במקרים שאין לאדם כלל עניין שהדבר היבש ימס אל המים, והוא לא נותן דעתו ע"ז כלל, לא חשוב לש. ובקמח קלי אין לאדם עניין שהקמח ימס אל המים, אלא רק שיהיו מעורבים זה בזה ויאכלם ביחד.

ויתכן שזו גם כוונת היראים במש"כ שיש חיוב בדבר שהדרך להמחותו, דלא נראה שכוונתו לאפוקי מציאות שמקלקל, אלא נראה שכוונתו כעין זה, שדווקא דבר שיש צורך שהוא יתמחה בתוך המים חשוב לש, אך דבר אחר, אע"פ שבפועל הוא מתמחה במים, לא מתחייב מצד מלאכת לש.

ואפשרות זו מחודשת, דהסברא הפשוטה שיש לדון בזה כפס"ר. ויתכן אף שהוא פס"ר דניחא ליה, דאולי יותר טעים לאכול או לשתות את השתיא כשהקמח נמס.



### לא ברור אם אפשר לומר כך בדעת הרי"ד והריטב"א

אך בדעת הרי"ד והריטב"א לא נראה לומר כך, דמבואר בדבריהם שהם מחייבים גם בשריית אפר לבורית, ולכאורה אין לו עניין מיוחד שהאפר ימס במים, ומצידו שיישאר אפר והעיקר שהמים יקבלו טעם מהאפר ויהיה לו מי בורית, ואעפ"כ מחייבים. אך לא מוכרח, ואולי כל עוד

שהאפר לא נמס במים אין המים מקבלים היטב את טעם האפר, ונמצא שהאדם כן חפץ שהאפר ימס במים.

והנטייה היותר פשוטה בדעתם היא שלא כאפשרות זו, כיון שהם לא הזכירו בכל דבריהם את עניין ההמסה. ויעויין לקמן בביאור שיטתם, שנראה יותר להגדיר את המלאכה כאינו קשורה להמסה, אלא למיזוג של היבש והנוזל, וא"כ לחלק אם האדם רוצה למחות או שלא.



### ג. אפשרות שהמלאכה במיחוי היא דווקא כשא"א בלעדיו

עוד אפשר לומר שהחיוב במיחוי הוא דווקא בדבר שבלי המיחוי א"א להשתמש בו, וכמו בדיו, שכל מטרתו וייעודו הוא להיהפך לחומר נוזל שאפשר לצבוע בו, ולכן המיחוי הוי לישא חשובה וחייב. אך קמח קלי תיקונו הוא בעשייתו לעיסה עבה, ולכן כשעושה עיסה רכה, אף שהקמח מתמחה אל המים אין חיוב לש.



### ביאור דין אפר לדעת הרי"ד והריטב"א

וברי"ד ובריתב"א מבואר שיש חיוב לש בשריית אפר לבורית, והנה אפשר להשתמש באפר גם לטוח, ואין צריך להמחותו דווקא, ואע"פ חייב. אך נראה דשאני התם, שהם שני שימושים שונים ולכן יש חיוב בשריה, משא"כ קמח קלי שבשימוש לאכילה תיקונו הוא לא המיחוי, כשממחהו לא הוי לש.



### קושי באפשרות זו

ולכאורה יש להקשות על אפשרות זו בדין קמח קלי, דממ"נ אם הקמח קלי מוגדר כדבר שראוי לאכילה כמו שהוא בלי לישא כלל, לא מובן מדוע כמה ראשונים מחייבים בו כשעושה עיסה עבה, וע"כ שהם סוברים שלא מהני מה שהקמח ראוי לאכילה. וא"כ נראה שגם לגבי מיחוי אין משמעות לכך שניתן לאכול בלי המיחוי.

ואם קמח קלי מוגדר כדבר שלא ראוי לאכילה בלי לישא, קשה, דנמצא שהפיכתו לעיסה רכה כן מהווה תיקון משמעותי בעבורו, ומה בכך שעיקר תיקונו נעשה בעשייתו לעיסה לבה, אכתי מסתבר שהיה צריך לחייב במיחוי.

ועוד קצת קשה מדין מורסן, שלדעת חלק מהראשונים יש בזה חיוב תורה (כמו שיתבאר לקמן), ולדעת חלק מהראשונים אין חיוב תורה רק מטעם שלא הוי ב"ג. ונראה שהבהמות יכולות לאכול את המורסן גם בלי השריה במים, והשריה רק מועילה קצת שיאכלו יותר בטוב. אך הפסקי רי"ד (קנה:) כתב שאם לא שורים היה נאכל בדוחק.

ועוד קשה מהמבואר בירושלמי (שבת פ"ז) שהנותן משקים בשום כתוש חייב משום לש, והוב"ד בכמה ראשונים (יעוין בסימן ג'), אע"פ שהשום נאכל חי, כמבואר בברכות (לח:), ומשמע שאין צורך דווקא לכותשו ולתת בו מים כדי לאוכלו.

אמנם מעצם דברי הירושלמי אין ראייה מוכרחת לסתור את האפשרות הזו, דהירושלמי סותר לדעת כמה מהראשונים שנקטו שחיוב טוחן הוא דווקא בדבר שאינו נאכל כמו שהוא, ודיוקם מכך שהגמ' (עד:) דברה דווקא על סילקא, ולשיטתם לכאורה הירושלמי לא עולה בקנה אחד עם הבבלי. וא"כ י"ל שאותה מחלוקת בין הירושלמי לבבלי בטוחן היא המחלוקת בלש, ולדעת הבבלי אין מלאכת לש בדבר שראוי לאכילה כמו שהוא. אך סו"ס בדעת הראשונים שפסקו את הירושלמי א"א לומר את האפשרות הזו לחלק בין דיו לעיסה רכה בקמח קלי.



### אפשרות מחודשת לחלק בין עיסה רכה לעיסה עבה ודחייתה

ואפשר לומר ששאני עיסה עבה מעיסה רכה, דעיסה עבה נחשבת בכל גוונא יצירה חדשה, ואין זה משנה אם הדבר היה ראוי לאכילה קודם או לא. ומיושב החיוב בעיסה עבה בקמח קלי, ובמורסן ובשום. אך בעיסה רכה, שאין שינוי כ"כ, דווקא אם האדם פועל שינוי חשוב, כמו מיחוי הקנקנתום אל המים, חשוב לש, ולא בקמח קלי, שיכול להיאכל כמו שהוא.

ואף לראשונים שסוברים שאין קמח קלי ראוי לאכילה אפשר לחדש שמ"מ הוא ראוי לאכילה קצת, משא"כ בדיו שאינו ראוי כלל, וכיון שבעיסה רכה אין יצירה חדשה כ"כ, בעינן דבר שא"א להשתמש בו כלל.

ויתכן גם לחלק, שלעולם בעיסה רכה יכול להיות חיוב גם בדבר שראוי בלי המיחוי, אך זה דווקא ששהוא עושה מגוש נוזל, שנעשה שינוי חשוב. אך אם הוא עושה מאבקה נוזל בזה בעינן דבר שלא ראוי לשימוש קודם לכן.

אך כל זה מחודש עד למאוד, ולא נח להמציא גדרים דקים כאלו בגדרים הדאורי' מבלי שיש להם מקור של ממש, וצ"ע.



### ד. אפשרות שהחיוב במיחוי הוא רק כשהדרך למחות וקושי באפשרות

ולקמן יתבאר בדעת הרי"ד והריטב"א שאין חיוב במורסן כי אין הדרך לעשות ממנו עיסה. ומשמע שגם כשהתוצאה אותה תוצאה, מ"מ אין חיוב לש אלא כשהוא עושה את הדרך שרגילים לעשות בו. ועוד יתבאר בדברי הריטב"א שאין חיוב בשריה בדבר שאין דרך העולם לשרותו. ועוד יתבאר בדבריו שיש שתי סוגי לישא, אחת של גיבול ואחת של שריה.

ולפי"ז אפשר לומר שאין לחייב משום לש במיחוי הקמח קלי, כיון שאין הדרך למחותו אלא לגבול. ומש"כ הרי"ד והריטב"א שרכה לא דומה ללישה ועיסה הוא כיון שדנים בגדר הלישה הראשון, אך מצד גדר הלישה של שריה הטעם הוא כיון שאין הדרך למחותו.

ויש להעיר שגם אם הסבר זה אפשרי יתכן מאוד שאין הוא מוסכם בדעת שאר הראשונים, בפירוש הרי"ד והריטב"א שונה מהראשונים האחרים, ויתבאר השיטות בהמשך. ולכאורה ההסבר קשה, דסו"ס הדרך הייתה גם לעשותו לעיסה רכה, ומדוע מוגדר שאין הדרך להמחותו, וצ"ע.



### ה. אפשרות לבאר עפ"ד הרי"ד שהמלאכה היא ששורים את היבש כדי שיתן טעם במים

ואולי אפשר לומר ע"פ מש"כ הרי"ד שיש שתי מיני גיבולים, אחד לתת סממנים במים כדי שיתנו טעם במים, וה"ה לדיו ולאפר לבורית. וגיבול נוסף הוא כדי לעשות עיסה. ולפי"ז אולי אפשר לומר שהכנה של קמח קלי לעיסה רכה אינה דומה לדיו, כיון שלא נותנים את הקמח קלי כדי שיתן טעם במים, אלא המטרה היא שהמים יטעימו ויועילו את הקמח קלי, וזה כבר דומה לתהליך שקורה בגיבול קמח במים, שנותנים מים בקמח כדי לעשותו עיסה. ולכן הבינו הרי"ד והריטב"א שאין לשייך גיבול קמח קלי למחלקה של שריית סממנים, אלא למחלקה של גיבול קמח. ואכתי כל העניין צ"ב.

[ומסתברא שאם ישרה קמח קלי כדי לתת טעם במים יהיה פטור, כי אין זה הדרך].



### ו. הסבר המנוחת אהבה והקושי בו

המנו"א (פ"ט הערה 45) טען שבליילה רכה היינו שראויה לשתות אותה, ולכן גם אם הבליילה ראויה להערות מכלי אל כלי אין זה מספיק כדי להגדירה רכה, ועדיין חשובה עבה. והוכיח כן מהדין של שריית דיו, שאע"פ שהעיסה רכה הוי לישא מה"ת, ועל כרחינו החילוק הוא שהדיו לא הוי עיסה רכה כ"כ עד שראוי לשתותה, עכ"ד. ויעויין בדבריו (הערה 44) שחולק בזה על כמה אחרונים שנקטו שגדר עיסה רכה הוא דבר שנשפך מכלי אל כלי, ובהכרח סברו שיש חילוק בין הדין של שריית הדיו לדין של הכנסת עיסה רכה, ואחת מהאפשרויות הנ"ל או כהבנה אחרת שלא ידועה לנו.

ויש להעיר על המנוחת אהבה, שנראה בדעת הרי"ד והריטב"א שאין לחלק בזה, דכאמור לדעת נראה שיש שתי מהויות שונות במלאכת לש, והדין של שריית דיו נובע מכך שהוא שורה את היבש בתוך הנוזל, ואינו קשור ליצירת עיסה, וכמו שחייבו גם בנתינת אפר למים לעשות בורית. ומלשון הרי"ד משמע שהא נוזל וז"ל: אלא היה צריך לשרות האפר במים כדי שיתן האפר טעם במים, כגון אילו שעושין הבורית שעושין אותו ממי האפר, ע"כ. ומהלשון 'שיתן האפר טעם במים' נראה שנעשה כמים, וכן מהלשון 'מי האפר'. דבריו יכולים להיות נכונים לראשונים האחרים<sup>כה</sup>, אך גם הוא יצטרך ליישב את הסתירה בין דין עיסה רכה לדיו בדעת הרי"ד והריטב"א. ועוד יש להעיר על דבריו מהמבואר בתוספתא שהנותן מים על קנקנתום

(כה). ופלא שהמנוח"א עצמו הביא בדבריו את הרי"ד והריטב"א, וצ"ע.

חייב, וכאמור לעיל נראה שהראשונים החולקים על הרמב"ם מחייבים משום לש ולא משום צובע, וכמו שכתב הראב"ד להדיא, ונראה שע"י הקנקנתום העיסה נעשית נוזלית לגמרי.

ויש לדקדק גם לפי הגדרתו האם נכון הדבר שדיו נכנס בגדר עיסה עבה, ויש לדקדק מהי המציאות בדיו. דלכאורה כיון שצריכים להשתמש בדיו לכתובה הוא נעשה יחסית נוזלי, והוא ראוי לשתייה. ולדעת המנוח"א גדר עיסה עבה הוא שאינו ראוי לשתייה אלא ללעיטה בפה, 'דהיינו להמיסו בפה ולבולעו' (ברכ"ה פ"א הט"ז), וצ"ע.



### ז. הסברי שביתת השבת וההלכות שבת בשבת והקשיים בהם

ובשביתת השבת (פתיחה למלאכת לש אות יט) הקשה קושיה זו על הרי"ד, ולא על עצם הדין של עיסה רכה, וכתב וז"ל: דזה דווקא היכא דלאכילה בעי לה, אין דרכה אלא בלילה עבה, ובלילה רכה הוי שינוי ופטור, עכ"ל. ובדעת רש"י לא נראה לומר כן, דמבואר בדבריו שאין כאן מציאות של לישא. וגם בדעת הרי"ד לא נראה לומר כן, דכאמור לעיל הוא כתב שכיון שהוא משקה אינו דומה ללישה, ומשמע שהוא מצד המציאות, ולא קשור לשינוי. וגם לכאורה לא ברור שיש בזה שינוי, דמבואר בברכות (לח.) שכשהיו נצרכים להכין לרפואה היו מכינים רכה, ונראה שאע"פ שבנידון הגמ' מכין את השתיתא לאכילה, כיון שיש רגילות להכין 'עיסה' זו, לא הוי שינוי, אע"פ שכשמכינים לאכילה מכינים עבה יותר. אמנם שביה"ש עצמו (בא"ר אות לו) טען ששתיתא רכה כוללת גם רמת סמיכות שנעשית לאכילה ולא לרפואה, ואולי בסוג שתייתא כזה שמכין לאכילה ואינו עבה, אך לא רך כמו השתיתא לרפואה, הוי שינוי. אך אכתי לא מיושב דנראה שהגמ' בשבת דנה גם על שתייתא שעושה לרפואה, ובה אין שינוי.

ועוד העיר חכם אחד להקשות באופן אחר, דגם אם נקבל את טענת שביה"ש שאין רגילים להכין עיסה רכה, עדיין יש להקשות, שכיון שמדאו' אין חילוק בין עיסה עבה לעיסה רכה, לא ברור כלל שעצם זה שהאדם מכין שונה ממה שהוא רגיל להכין בחול נחשב שינוי.

אך אולי יש לדחות ולומר שהשביה"ש הבין שכיון שעיסה רכה גרועה לאכילה מעיסה עבה הוי שינוי, ואין זה רק שינוי ממה שרגילים לעשות.

אך אכתי יל"ע בש"ס ובראשונים האם מצינו שינוי כזה, שהמלאכה נעשית כדבעי, אלא שמבחינת הצורך של האדם אין זה מה שצריך, ובזה חשוב שינוי.

ובמבשל מצינו שחייבים בבישול שראוי לב"ד, אע"פ שרוב בני האדם לא אוכלים מאכ"ד, וע"כ כיון שבוזה חשוב מלאכה חייב, ולא חשוב שינוי. ולא מסתבר לומר שרק מפני שיש מעט אנשים שאוכלים בישול ב"ד, לכל העולם לא חשוב שינוי. ועוד גם בנד"ד לא ברור שלא היו כלל אנשים שמכינים עיסה רכה לאכילה.

ובספר הלכות שבת בשבת (דיני לישא הערה 9) הקשה קושיה זו כקושייה עקרונית בדעת כל הראשונים, ותירץ שהחילוק בין דיו לקמח קלי שעושהו עיסה רכה הוא בכך שבדיו זהו דרכה לעולם, משא"כ בקמח קלי, עכ"ד. ולכאורה דבריו לא מבוארים די הצורך, דמה בכך שדרך

הגיבול של הדיו הוא לעולם ברך, סו"ס עיסה רכה לא הוי לישה כלל, כמבואר בדברי רש"י. ואם כוונתו לבא מטעם שינוי, דהיינו שלעולם עיסה רכה הוי לישה, וכדין דיו, אלא בקמח קלי שנעשה עיסה רכה הוא כיון שהוא שינוי, הרי זה כדברי שביה"ש, ויש להקשות מה שהוקשה עליו.



### סיכום הדיון ביחס בין דיו לעיסה רכה

ונמצא שמבין שבעת ההסברים כולם קשים ברמה כזו או אחרת, מלבד אפשרות ב' (האם יש עניין במיחוי או שאין), שהיא רק בדעת היראים, ולא בדעת הרי"ד והריטב"א. וכן אפשרות ה' (שהמלאכה היא דווקא בשריה שמטרת לתת טעם במים), והיא רק בדעת הרי"ד והריטב"א. והאפשרויות האלו מחודשות, ואי בדין תליא לא היינו אומרים אותן. ובאופן כללי באמת לא ברור מדוע הראשונים לא ביארו לנו עניין כ"כ בסיסי, וצ"ע.



### ביאור היראים להיתר להמיס קרח

ובגמ' (שבת נא:) מבואר (עפרש"י) שמותר לתת שלג וברד בתוך כוס עם משקה, ויש לדון לפי האמור מדוע אין לחייב בזה מצד לש. ולפי אפשרות ג' אולי ניתן לומר שהם ראויים לשימוש גם בלי המיחוי ע"י שייתנם בפיו, ואין זה ברור. ומ"מ התבאר שאפשרות זו לא נראית.

והיראים (שם) כתב (ע"פ גירסת הקיצור יראים) וז"ל: ושלג וברד שנימוחין ע"י מים, אחרי שהן עצמן מים, לתנם במקום שנימוחים מותר, דתניא בסוף פרק במה טומנים וכו', ע"כ. ומשמע שבאמת הוקשה לו מה ההיתר בזה, ותירץ שהוא מפני שהשלג והברד הם כבר מים. וצריך להבין מה כוונתו, דמה בכך, סו"ס האדם ממחה ע"י משקים את היבש. ואולי כוונתו לומר שבלישה המלאכה היא בעירוב יבש ולח שונים זה מזה, ועי"ז נוצר דבר חדש, ובשונה מהמסה של שלג וברד ע"י מים, שאף שהנוזל משנה את היבש, מ"מ לא נוצר בזה דבר חדש. ויל"ע לפי"ז האם מותר למחות שלג וברד לתוך משקה אחר ממים. והיראים סתם להתיר לתנם במקום שהם נימוחים, ומשמע דשרי, וברש"י שם מבואר להדיא שמותר. ונראה שגם כשהאדם ממחה אותם למשקה אחר, זה עדיין לא נחשב שהוא יצר מהם דבר חדש, אלא הם נימוחו להיות מים, והתערבו במשקה האחר. ולא שהם נימוחו להיהפך להיות משקה אחר.

ואולי אפשר לבאר אחרת את דברי היראים, שכוונתו לומר שכיון שהקרח והברד התהוו ממים אין בהם לישה כלל (ולא רק ע"י במיחוי עם מים), ולישה היא רק בדבר שהיה תמיד יבש,

כו). ביראים השלם (שהוא המקור לקיצור יראים) הגירסא שונה: שמן וורד על ידי שנימוחין במים ואע"פ שהן עצמן מים אסור ליתנם במקום אע"פ שנימוחין דתניא בסוף פ' במה טומנין אין מרסקי' לא את השלג ולא את הברד בשבת אבל נותן לתוך הקערה או לתוך הכוס ואינו חושש, ע"כ. ולכאורה נראה שהתיבות 'שמן וורד' הם טעות, וצ"ל שלג וברד. אך יש לדון על ההבדל השני, שמבואר לפי גירסא זו ההיפך מהקיצור יראים, ואסור ליתנם במקום שנימוחים, ומשמע שהוא משום לש. ויש חוסר בהירות בכוונתו בתיבה 'אע"פ', וכן לא מובן מה הוא למד מהברייתא שמתירה למחות. ויש להסתפק שמא הגירסא הנכונה היא הגירסא המופיעה בקיצור יראים, וצ"ב.

והאדם בא לשנותו ע"י הנוזל. וזו כוונתו בלשון 'אחרי שהם עצמם מים', כלומר נוזל, ולא בא להדגיש דווקא מים. ולפי"ז יצא שאם אדם הקפיא דיו נוזלי, בשרייתו אח"כ לא יחשב לש. ובסברא לא ברור מדוע לומר כן, וגם בלשון היראים לא מרווח, וצ"ע.



### **היתרים נוספים למחות דבר יבש בנוזל**

ובמשנה (שבת מב) נאמר שמותר לתת תבלין לכלי שני, ובגמ' דנו לגבי מלח האם מותר לתת אותו גם בכלי ראשון, ולכאורה נראה שהמציאות היא שהמלח והתבלין נמסים ונמוחים בקדירה, וצ"ל מדוע אין בזה איסור לש, וכמו מיחוי הדיו והאפר.

ועוד מצינו במשנה (קח) שמותר להכין מי מלח מועטים לדעת ת"ק, וכן ההלכה (ראה עירובין יד: וברש"י, וכ"פ השו"ע שכא"ס ב). וגם לר' יוסי שאוסר, אפשר להכין מי מלח באופן מסוים כמבואר שם. אמנם מי מלח מרובים נאסרו, וכן נאסר להכין מי מלח עזים, אך נראה שכל אלו הם איסורי דרבנן שלא קשורים למלאכת לש, וכן מבואר בדברי כל הראשונים. וצריך להבין מדוע לא חששו מצד זה שהמלח נמס אל המים.

ולפי אפשרות ג' לעיל לא קשה, דהמלח והתבלינים יכולים להיאכל גם בלי למחות אותם.



### **א. אפשרות שאין מלאכת לש אלא כשבאים ליצור ביבש**

ויש מקום לומר שבמלאכת לש אין די בזה שהנוזל משנה את היבש, אלא בעינן גם שהמלאכה תעשה בשביל ליצור דבר חדש מהיבש. ושאני דיו מתבלינים, שכל השריה של הדיו מטרתה בשביל למחות את הדיו היבש אל המים, וכך אפשר לכתוב אתו, משא"כ בתבלינים שבנתינתם אל התבשיל אין המטרה אלא לתקן את התבשיל, אלא שכדי לתקן אותו הוא ממחה וממיס את התבלין.

אך לגבי מי מלח לא ברור שאפשר לומר כן, דלא ברור האם להגדיר שהאדם בא לתקן את המים ולמלוח אותם, או שהוא בא ליצור מהמלח דבר אחר שנקרא מי מלח.



### **ברי"ד ובריטב"א לא נראה כאפשרות זו**

והרי"ד והריטב"א כתבו שיש חיוב בעשיית מי בורית, והמציאות היא שנותנים מים באפר כדי שהם יקבלו את טעם האפר. ולכאורה מאי שנא ממי מלח. ובשלמא בדיו נראה שיש חשיבות לחתיכות הדיו, ויש טרחא בהכנתן וחשוב שהן ימחו היטב לתוך המים, ואם הן לא ימחו לגמרי הדיו יהיה פחות טוב, ולכן אפשר להגדיר שהמטרה היא התיקון של הדיו. משא"כ באפר שאין לו חשיבות, והוא מצוי, נראה שלא אכפת מתיקונו והיצירה בו, והעיקר הוא ביצירה במים שהופכים להיות מי אפר.



### ב. אפשרות שאין מלאכת לש אלא שבא לתקן את היבש

עוד אפשר לחלק בין המסה של דיו וסממנים להמסה של מלח, שבדיו וסממנים המיחוי נעשה בשביל להכשיר אותם לשימוש, אך במיחוי של מלח אל המים אין המיחוי נעשה כדי להכשיר את המלח, אלא כדי להכין ממנו דבר חדש שנקרא מי מלח. ואפשרות זו שונה מאפשרות ג', דלאפשרות ג' גם היכא שהאדם בא להכשיר את היבש, כל עוד הוא ראוי לאכילה אין מלאכת לש. אך לאפשרות זו, אם האדם בא להכשיר את היבש אף שהוא ראוי לאכילה חייב משום לש. ורק היכא שאינו בא להכשיר את היבש אין בזה לש.



### ג. אפשרות שמלאכת לש היא כשנוצרת עיסה ולא בנוזל והקושי בה

ואפשר לומר שבנידון של תבלינים ומי מלח אין מלאכת לש כיון שלא נוצר כלל עיסה אלא נוזל, משא"כ בדיו, שאע"פ שהוא יחסית נוזלי, מ"מ אכתי הוא קצת סמיך. ונראה שא"א לומר כן בדעת הרי"ד והריטב"א שחייבו גם במי אפר, ונראה שהם נוזל גמור, וכן לא נראה לומר כך בדעת היראים שכתב שמה שהדרך למחותו ע"י משקים הוי לש, משמע שלא משנה אם האדם הופך אותו לעיסה רכה או לנוזל, דהמהות היא עצם המיחוי. אך בשאר הראשונים אולי אפשר לומר כן.

ולפי ההבנה שמלאכת לש יסודה בשינוי של הנוזל ביבש ולא באיחוד, לכאורה א"א לומר כן, דמה בכך שנוצר נוזל ולא דבר סמיך, סו"ס הנוזל שינה את היבש. ודווקא אם היינו אומרים שעניין המלאכה הוא באיחוד היה מקום לומר שדבר נוזלי לגמרי לא חשיב איחוד, ורק כשהוא קצת סמיך חשוב איחוד. וכאמור לעיל נראה יותר לומר שהגדר בדיו אינו איחוד.

ועוד נראה שלא מסתבר להמציא גדר חדש שלא התבאר במפורש בראשונים, והראשונים (רש"י רי"ד ריטב"א רמב"ם) ביארו שעיסה רכה לא הוי לישא, וקשה לומר שבעצם עיסה רכה היא כן עיסה מדאו' ביחס לנוזל. ולכן מסתבר כמו שהתבאר, שהחוב בדיו אינו מפני שנוצרה עיסה רכה, אלא גם אם היה נוצר נוזל גמור היה בזה חיוב.

ומלבד כל זה, לכאורה מהדין של מים וקנקנתום יש להוכיח שהוא גם בנוזל גמור.



### דין הכנת קפה נמס

ולפי כל האפשרויות לבאר את ההבדל בין דיו לעיסה לרכה, יש לדון האם מותר להכין קפה נמס (ואין אנו דנים בסוכר, שבסתמא לא שונה ממלח). לאפשרות א', שאין איסור באבקה, מותר, אך אפשרות זו נדחתה. לאפשרות ב', שיש עניין במיחוי, נראה שאסור. לאפשרות ג', שא"א בלי המיחוי, יש לאסור, דלא מצוי בזמנינו שאוכלים קפה נמס, אך התקשינו באפשרות זו. לאפשרות ד', שהאיסור הוא בדבר שהדרך להמחותו, אסור. לאפשרות ה', שהאיסור הוא כשהיבש בא לתת טעם במים, נראה שאסור.



ויש גם לדון לפי כל האפשרויות בביאור ההבדל בין דיו לתבלינים, ונראה שגם לאפשרות א' וגם לאפשרות ב' יש לאסור. ולאפשרות ג' מותר, אך התקשינו באפשרות זו.



### דין הכנת קפה שחור

ויש לדון האם גם בקפה שחור מתקיימת מלאכת לש כמו בדיו וסממנים, דאולי צריך דווקא שהדבר ימס כדי שיחשב לש, וכדמשמע מהיראים. וכדעת הרי"ד והריטב"א משמע שלא צריך שהדבר ימס. אולם נראה שבמציאות חלק מהקפה השחור נמס במים, וא"כ יש לדון בזה מצד לש, וכמו בקפה נמס.

אך לאפשרות ב' לחלק בין דיו לעיסה רכה שהיכא שאין עניין במיחוי אין איסור, יש לדון דיתכן שאין בעיה של לש, דאין רצונו של האדם למחות את הקפה אלא שיתן טעם. אך לא ברור, דאפשר שאם קפה שחור לא ימס כלל הוא לא יתן טעם כדבעי. ועוד, שהתבאר שבדעת הרי"ד והריטב"א לא נראה כ"כ לומר כאפשרות זו.



### הכרעת ההלכה

ולעניין הלכה (ולא למעשה), לכאורה כיון שרוב הראשונים סוברים שיש מלאכת לש בשריית דיו נראה שקשה להקל בזה כדעת הרמב"ם מבלי ראיות ברורות.

והנה מנהג כל ישראל להכין קפה נמס וקפה שחור בשבת. ובספרי הפוסקים דנו בבעיות אחרות שיש בקפה שחור ובקפה נמס, אך מצד לש לא אסרו. אך יש לבדוק מתי התחיל המנהג, וקפה נמס הומצא רק לפני כמאה ועשר שנים, ומסתמא התפשט רק יותר מאוחר. ולא ברור שניתן לראות בזה מנהג ברור. אך קפה שחור הופץ באירופה כבר לפני כ-350 שנה, ואולי אפשר לקבוע מזה היתר ע"פ דברי כל רבותינו האחרונים, אע"פ שברבותינו הראשונים לא פורש לנו ויתכן שיאסרו, וצ"ע.

ועדיין לא ברור לגבי קפה נמס, דסו"ס כיון שאפשר לחלק בין קפה שחור לקפה נמס כמו שהתבאר, אולי כבר לא מוגדר כמנהג ברור מספיק, וצ"ע.



### נטיות בסוגיה לדעת הרמב"ם

ויש להעיר בקצרה שלכאורה יש כמה נטיות לכך שאין מלאכת לש בשריה, וכדעת הרמב"ם ושלם כרי"ד והריטב"א היראים ושא"ר:

א. אם אב מלאכת לש הוא שריה, מדוע בכל הבבלי והירושלמי לא דנים בפעולות של שריה אלא רק בגיבולים שונים [אמנם לרי"ד והריטב"א כוונת הברייטא בנתינת אפר במים הכוונה לפעולת שרייה (לבורית) ולא לטוח, אך יותר נראה לא כדבריהם אלא דומיא דעפר, שהיו עושים כדי לגבל, וכדמצינו בביצה שהיו מגבלים עם אפר, משא"כ אפר לבורית לא מצינו. ויעיין

ברי"ד שאף הוא מניח בהבנה הפשוטה שמדובר באפר לטוח]. ולפי הרמב"ם ששריה היא תולדה של צובע מובן.

ב. אם אב מלאכת לש הוא שריה, מדוע הגמ' לא מבררת היכן היה לש במשכן, דהרי יש מקום לומר שאין מלאכת לש כלל, אלא דווקא שריה של גוש והמסתו. והגמ' הייתה צריכה לבאר שלומדים כך מהשריה שהייתה בסממנים, ולבאר את נקודת הדמיון בין השריה ללישה.

ג. לכאורה נראה עיקר שבמשכן כן הייתה לישה, ולא כרי"ד וכריטב"א. ראשית, הלשון 'לשרות סממנים כדי שיישורו מבעוד יום' מורה יותר על כך שמדובר בגושים שעוברים תהליך, שמתפוררים לאט לאט, ולא בסממנים שחוקים. וא"כ יוצא שבזמן חז"ל היו שורים גושי סממנים, ונראה להניח שהדרך להגיע לגושים הללו הייתה ע"י לישת הסממנים הטחונים. ונראה להניח שכך היה גם בזמן המשכן. ועוד מצינו בירושלמי (פ"ז ה"ב) שהיו מגבלים סממנים. [איברא שצ"ע, שמשמע שהוא תולדה ולא אב].

וכיון שהיה במשכן לישה, נראה שיש להניח שכל עוד לא חדשו להדיא שגם שריה נחשבת לישה ההנחה הפשוטה שאין זה כך. וכאמור לא מצאנו בבבלי ובירושלמי חידוש זה, ולא נח לומר שהחידוש נשנה רק בדרך אגב בדברי ב"ש. [משא"כ לרמב"ם, שהוא תולדה מסוימת של צובע, נראה שאפשר להבין שנשנה בצורה צדדית].

ד. לשיטת הרמב"ם יש רווח שלא צריך להגיע לכל החילוקים בין דיו לעיסה רכה, ובין דיו למלח ותבלינים. שאינם מרווחים די הצורך, וגם לא ברור מדוע הגמ' עצמה לא נחתא לבאר את העניין.

ה. כאמור לעיל, מהקשר התוספתא נראה שהנידון הוא משום צובע ולא משום לש.

ו. שמא יש לצרף גם שבלשון בנ"א (גם בזמן חז"ל) המושג לישה לא כולל שריה ומיחוי.

מאידך יש קושי על הבנת הרמב"ם מלשון הגמ' שדיו 'אינו ב"ג', כמו שהתבאר לעיל. [אך אולי גם לדעת התוס' יש בזה קושי, דכיון שמדובר במציאות שהאדם ממחה את הדיו והוא נהיה נוזל או עיסה רכה, לא מובן מה שייך לומר שהדבר לא יכול להתגבל ולהיות עיסה. בשלמא באפר שנהיה עיסה כמו קמח, אומרים שההבדל שלו הוא רק בכך שאינו יכול להתגבל ולהיות מקשה אחת, אך בדיו היו צריכים לומר בפשטות שלא עושים ממנו עיסה, ומדוע נכנסו לכך שהדיו לא 'יכול' להיעשות עיסה. ונראה שגם הם יצטרכו לומר שזהו ביטוי מושאל (ויעויין גם בתוס' יח ע"א ד"ה אבל)].

ויש לדון אם אפשר מכח הטענות הללו להכריע כדעת הרמב"ם להקל, אפילו שמדובר בדאוו. וצ"ע.



### הכרעת ההלכה בריכוך

עוד יש לדון האם להלכה חוששים לשיטת הראשונים שיש איסור לש בשריית כרשינים, והסוברים כך להדיא הם הראב"ד או"ז ר"י מלוני"ל ומאירי, ומסתבר שעוד ראשונים מבית

מדרשם סבורים כך. והרי"ד חידש שאין מלאכה דאו' בכרשינים, אך שיטתו מחודשת, ויותר מסתבר שהראשונים האחרים לא סוברים כמותו.

ועל הצד שחוששים למלאכת לש בשריית כרשינים לא ברור האם ההבנה היא כהסבר הראשון של המאירי, שנהיית עיסה בלולה בתוך מים, או כהסבר השני (שכך נראה גם כוונת ר"י מלוגיל), שמרככים את הכרשינים.

וכמדומה שבפוסקים לא התבארו סוגי לישא כאלו, אך בפוסקים גם לא התבארו סוגי לישא כמו דין, וצ"ע.



הרב עידוא אלבה - הרב עמנואל מולקנדוב

## מזיגה בארבע כוסות

### מאמר תגובה

לכבוד הרב עמנואל מולקנדוב היקר

במאמר בירחון האוצר (גליון נא) 'האם מיץ ענבים כשר לכתחילה לקידוש ולארבע כוסות', כתב כבודו שהיות וראוי לחוש לסברת הגאונים שלא מברכים על יין מבושל, וכן למה שעולה מהפוסקים שלכתחילה ארבע כוסות צריכות יין ולא מיץ ענבים, ולכן הסיק שהעצה לצאת ידי חובת הכל מבלי שיכבד עליו ראשו היא למזוג יותר ממחצה יין שאינו מבושל, והשאר מים או מיץ ענבים. היסוד שלו להקל בעירוב של מיץ ענבים גם לחוששים לסברת הגאונים הוא על פי תשובת הרי"ף בסי' רצ"ה, דס"ל שהיין המבושל שברכתו שהכל בטל ברוב היין שאינו מבושל, וברכתו הגפן ואפשר לקדש עליו. אלא שנראה שבמציאות גם אחר עצה זו, עדיין הדבר קשה להרבה אנשים, ובפרט לנשים, לגבי ארבע כוסות, כי חמישים אחוז פירושו לשתות שתי כוסות יין חי מלאות. לענ"ד אכן לגבי ארבע כוסות אפשר להסתפק בפחות מזה, על יסוד בירור דיני המזיגה, כפי שאבאר.



### א.

#### כמות המזיגה במים מדינא דגמרא : חדא אתלת

במשנה המובאת בשבת עו ע"ב איתא: "המוציא יין כדי מזיגת הכוס... ושאר כל המשקין ברביעית".

ובגמרא: "תנא: כדי מזיגת כוס יפה. ומאי כוס יפה - כוס של ברכה. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: כוס של ברכה צריך שיהא בו רובע רביעית, כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית. אמר רבא: אף אנן נמי תנינא המוציא יין כדי מזיגת כוס, ותני עלה כדי מזיגת כוס יפה. וקתני סיפא: ושאר כל המשקין ברביעית. ורבא לטעמיה, דאמר רבא: כל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא - לאו חמרא הוא".

ובהמשך מבאר רבא שאמנם יין השרוני לא דרי אלא חדא אתרת, אבל "שאני יין השרוני דרפי". משמע שכונת רבא באומרו "לאו חמרא הוא", שיין שלא מקבל על חד תלתא אינו יין חזק, וממה שאמרו שיין השרוני לא דרי חדא אתלתא אלא רק חדא אתרת משמע שיש תקן מסויים של כהל שאותו אין לעבור. לכן יין חזק דרך מזיגתו חדא על תלת מיא (25 אחוז), ויין חלש דרך מזיגתו חדא אתרתי (33 אחוז), וכשם שביין חלש אין למזוג יותר כך ביין חזק אין למזוג יותר מזה.

אמנם במנחות פז ע"ב איתא דרב יוסף רפיק בכרמו פעמיים "ודרא מיא על חד תרין", ועל פי רבינו גרשם ורש"י שם הכוונה שבשונה מיין רגיל, שהוא חדא אתלת, כאן לאחר העיבוד היה מוזגו פי שש כדי שיהיה כמו יין רגיל.

אך ביאור זה צ"ע במציאות, שלא מוכן מה הקשר בין ריבוי העיבוד בשדה לחזוק היין. לכן היה נלענ"ד שכוונת הגמרא שעצי הגפן נתנו תנובה פי שנים, והמילה 'מיא' היא ט"ס. ואכן ב"ה מצאתי שבכת"י מינכן 95 הגירסא "ודוי חמר" על חד תרין". ובוטיקן 118-119 כתוב: "ודרי ליה על חד תרין". ונראה שהעיקר כגירסאות אלו, כי הן מתאימות למציאות.

ובשו"ת מהרי"ל סימן קמב איתא: "לענין יין במים הוכיח ר"י ספ"ק דחולין דחד בשית' בטל ולא חשיב טעמא, ולפענ"ד לענין ברכה נילף מיניה. ואי הוה (המים. ע.א) פחותי משית' על חד, ניזל בתר טעמא, אי הוה יין שראוי לשתייה ע"י מזיגה גדולה כ"כ ושתו ליה אינשי במקום יין ע"י מזיגה כי האי, דלא נימא בטלה דעתו אצל כל אדם".

דברי המהרי"ל הללו הובאו באגור, ומשם בב"י בסי' רד, ועל יסוד דבריו פסק הרמ"א בסי' רד, ו: "ובלבד שלא יהא היין אחד מששה במים כי אז הוא ודאי בטל".

אך כמפורש במהרי"ל מקורו מדברי ר"י. ונראה שהוא מה שכתוב בהגהות אשרי (חולין פרק א) ומרדכי (חולין רמז תקצח) שכתבו בשם ר"י: "יין במים לא בעי ששים, אלא אפילו חדא בשיתא בטל דלא הוי אלא קיוהא. פרי"י".

מבואר שר"י לא 'הוכיח', אלא אמר כך מסברה שביותר משש הוא לא מתבטל, כי טעם פחות של יין אינו בגדר טעם יין אלא קיוהא, ונראה לו שאחד משישה הוא כבר טעם גרוע, ועכ"פ נראה שהוא כלל לא דיבר על ענין ברכת בופה"ג, דמהגמרא בשבת נראה שבוה בעינן גדר יין, ולכן אין לברך עליו ביותר מחדא אתלת, ולא סגי בכך שיש טעם יין.

נמצא שלמעשה אין מקור שאפשר לסמוך עליו להקל במזיגה של יין כלשהוא, יותר מאשר חדא אתלת\*.

## ב.

### דברי הגמרא מתאימים למציאות

פרופ' זהר עמר<sup>2</sup> ביאר את יסוד החילוק בין יין חזק לחלש על יסוד הידוע במציאות שחזוק היין תלוי במקום בו הוא גדל, ככל שהיין נמצא במקום יותר חם, הענבים יותר מתוקים, ואז

א). בהערות הגרי"ש אלישיב (שבת דף עז ע"א) כתב שדברי האגור הם ממש דבר פלא, דהרי בגמ' דנו אי מזיגה הוי בב' חלקי מים או אפי' בג' חלקים, ואיך המציא האגור מדנפשיה שיעור דה' חלקי מים אם הדרך הוא כן. וכתב שלכן צ"ל שלפי האגור העיקר תלוי בדעת בני אדם, בכמה נחשב אצלם יין, וע"כ בגמ' דנו מה שיעור המזיגה לענין החשיבות, אבל בזמנינו אם דרך בני האדם למוזג אף בה' חלקי מים שפיר נחשב יין אפי' בשיעור זה. אך לענ"ד, מאחר שידוע שאין יין חזק מ-15 אחוז כהל, כפי שנבאר להלן, ברור שאצל הר"י ומהרי"ל והאגור לא היה יין חזק מזה, לכן לא יתכן שהם ראו מקום שבו דרך בני אדם למוזג בכמות כזו. אלא שהאגור הסתמך על דברי המהרי"ל שלמד זאת מדברי הר"י, בעוד שר"י כלל לא עסק בענין ברכת בורא פרי הגפן, לכן קשה לסמוך על ענין זה לדינא.

אפשר להפיק מהם יותר אחוז כהל. אך לעולם בדרך טבעית אין אפשרות להפיק יין שיהיה יותר מ-15.5 אחוז כהל, כיון ששמרי היין מתים כאשר הכהל מגיע לחוזק כזה.

ועוד כתב פרופ' עמר שהחום משפיע על המתקנות, שממנה מופק הכהל, ועל כן המקום האידאלי ליצור יין בחוזק המירבי הוא מענבים הגדלים בקוי רוחב המקבילים לארץ ישראל בין קו רוחב 30 לקו רוחב 40. מעל קו רוחב 40 בצורה טבעית לא מגיעים אלא לחוזק של 12 אחוז כהל, ומעל קו רוחב 45 לא מגיעים אלא לחוזק של 10 אחוז.

אנשים רגילים לשתות משקה כמו בירה שיש בו כהל, כשהיא 4-5 אחוז, לכן נראה שיין חזק אפשר למוזגו חדא אתלת, כי יין חזק הוא 15 אחוז כהל, ולאחר המזיגה יהיה בו 3.75 אחוז, ואם הוא 15.5 אחוז יהיה בו 3.87 אחוז. ויין השרוני הוא בערך 11.5 אחוז, ולכן אין למוזגו יותר מחדא אתרתי (33 אחוז), ואז יהיה בו 3.79 אחוז.

המסקנה מזה היא ששם יין חל ביין שתסס רק כשיש בו קרוב ל-4 אחוז כהל.

מדינא דגמרא, בארבע כוסות המזיגה אינה רק רשות אלא חובה לכתחילה. בגמרא פסחים (דף קח ע"ב) א"תא: "שתאן חי - יצא...ידי חירות לא יצא" ופירש הרמב"ם (חו"מ ז, ט) דבעינן "שתהיה שתיה עריבה", ופירש פרופ' עמר טעמו, כי בן חורין צריך למוזג את היין בשמחה ובהתרוממות הנפש, ולא כאשר הוא שיכור. מי ששותה רביעית יין חי כבר אינו כ"כ צלול, אבל אם היין מוזג, ההגדה נקראת בשמחה ובהתרוממות נפש.



## ג.

### הראשונים האומרים שיינות שלנו חלשים

הרשב"ם בפסחים קח ע"ב כתב שאף שהגמרא מצריכה לכתחילה מזיגה, "יינות שלנו לא בעי מזיגה", וכן כתבו כמה מראשוני אשכנז (פרופ' עמר הביא במאמרו את דברי ספר האורה, העיטור, הראב"ן, הראב"ה, האו"ז, התוספות המרדכי, הגהות אשר"י, ורבינו מנוח). אך הרשב"ם חי בצפון צרפת. אצל חכמי ספרד הראשונים, שגרו באיזור דרומי יותר (עיקר ישיבת היהודים היתה ממרכז ספרד, דהיינו טולדו וצפונה. טולדו היא כמעט בקו רוחב 40, וגבול ספרד עם צרפת הוא קו רוחב 43) אנו מוצאים שלא היה כ"כ ברור להם שהיין שלנו שונה, ועכ"פ לא עד כדי לבטל את חובת המזיגה, כי באיזור שלהם היין אינו חלש בהרבה מארץ ישראל.

הראשונים דנו בזה גם בהקשר לצורך למוזג מים ביין בברכת המזון, וגם בהקשר לדין של מים הניתנים על שמרי יין, שאם רמא תלתא ואתי ד' הוי יין.

(ב). במאמר 'יין חי ויין מוזג' (בד"ד 28 כסליו תשע"ד עמ' 75).

(ג). הרב אריה גרוס (קובץ בית אהרן וישראל פב, תשנ"ט, עמ' צו-צט במאמר 'מזיגה ביינות שלנו') כתב שהחוזק המירבי הוא 15 אחוז, אך פרופ' עמר כתב שהחוזק המירבי הוא 15.5 אחוז. פרופ' עמר מציין (בעמ' 84) שיש מי שהגיע ל-17 אחוז, אך זה נעשה בשמרי מעבדה מיוחדים. בצורה טבעית אין אפשרות להגיע מעל ל-15.5 אחוז.

תלמידי רבנו יונה (ברכות לב) כתבו: "דמה דאמרי' דאי רמא תלתא ואפיק ד' חמרא הוא, זה הוא ביינות שלהם שהיו חזקים, אבל במקומות שאין היינות חזקים כל כך אפילו רמי תלתא ואפיק ד' לא דיינין ליה חמרא ולא מברכין עליו בפה"ג, ואפשר שמפני זה לא פירש רבינו הגדול הרב אלפסי ז"ל הדבר וכתב סתם אין הלכה כאחרים".

גם הרמב"ם בפירוש המשניות (שבת, ז ח) ורבינו ירוחם (תולדות א"ו נתיב טז חלק ז דף קמח טור ד) כותבים שהיינות של חז"ל היו חזקים, ומשמע שיש מקומות בהם היינו חלשים, אבל לא קבעו בכמה הם יותר חלשים, ולא הוציאו מזה מסקנה למעשה שהדין במקום שלהם שונה לענין חובת המזיגה.

הרשב"א (ברכות נא) בשם הראב"ד כתב בנוגע לדין שיש להשאיר את היין חי עד ברכת הארץ שאצלנו "אין שותין אותו חי כל עיקר", ומטעם זה הוא כותב שלא נהגו להשאיר את היין חי עד ברכת הארץ, כדינא דגמרא. מבואר בדבריו שהם התייחסו ליינות שלהם כיינות חזקים של חז"ל, ואדרבה הם לא נהגו כלל לשותות בלי מזיגה.

אמנם הריטב"א (בבא בתרא צו) כתב: "אין הולכין ביינות שלנו בשעורו של רבא", וכן ר' יהושע אבן שועיב (דרשות פרשת צו ושבת הגדול) כותב: "הכל לפי היין" – כוונתם שאצלנו מזיגתו קצת שונה, אולי קצת פחות. אבל לא פטרו ממזיגה.

גם הרא"ש והר"ן, שדרכם בדרך כלל להביא את הרשב"ם, אינם מזכירים בפסחים שיינות שלנו חלשים ופטורים ממזיגה. והמכתם בברכות נ ע"א כותב "בדידן נמי חשובי אחשבי' במיא", אף שבפסחים קח ע"ב כתב שיינות שלנו אין סובלים כ"כ מים, עכ"פ הוא עדיין מצריך מזיגה.

שבלי הלקט (שחי באיטליה) סדר פסח כתב (סימן ריח): "שתאן חי ידי יין יצא ידי חירות לא יצא, ומסתבר דיין שלנו ידי חירות נמי יצא, שהרי אינו כל כך חזק דלירדי על חד תלת מיא כיין שלהם א"כ הוי כמזוג". הוא אמנם מביא את דברי הרשב"ם, אך אצלו הביטוי לכך שהיין שלנו אינו חזק הוא רק שהוא לא דרי מיא על חד תלת. ונראה שמסקנתו דהוי כמזוג היא משום שעכ"פ חז"ל לא חייבו למזוג על חד תלת, וא"כ י"ל ששלנו שהוא קצת יותר חלש כאילו כבר מזוג קצת מים. אמנם הטור שחי בספרד כתב בצורה החלטית יותר "שהיין שלנו אין צריך מזיגה", ויינות שלנו יותר טובים הם בלא מזיגה" ויין שלנו לכתחלה אינו צריך מזיגה" (סי' קפג, רעב, תעב). יתכן שאצלו אכן היין היה יותר חלש, מפני שטולדו היא מקום הררי וקר יותר. אבל גם אחרי הטור יש שכתבו בספרד שאין הבדל בין היינות לענין זה שמכל מקום יש להוסיף מים ראה רשב"ץ ברכות נ' שהביא את דברי המכתם בברכות. מכל מקום, הטור ואפילו הרשב"ם ודעמיה דיברו רק על כך שבגלל שהיינות שלנו יותר חלשים לא חייב למזוג, ולא באו לחדש שיתכן שהיינות שלנו כ"כ חלשים עד שאסור למזוג יותר מחמישים אחוז מים.



## ד.

## השו"ע והאחרונים

בב"י אורח חיים סימן צט הביא את דברי תרומת הדשן שדן מדוע הסמ"ג והסמ"ק והרא"ש לא חילקו לענין איסור להורות אחרי שתית רביעית בין יינות שלנו לשלהם, וכתב "ולפי שלא ידעו שיעור בדבר כמה ישתה ויהיה אסור להורות סתמו דבריהם, אבל לעולם יש לומר דברביעית שהוא דבר מועט אין לאסור ביינות שלנו", וכתב על זה הב"י שמדבריו יש ללמוד לענין תפלה. ובב"י סי' רד הביא את דברי האגור בשם מהרי"ל על אפשרות לברך על אחד משיתא אך בשו"ע לא הביא דבריו, ושם בסי' רד, ה לגבי דין שמרי יין כתב: "יינות שלנו שאינן חזקים כל כך, אפילו רמא תלתא ואתא ארבעה אינו מברך עליו בפה"ג; ונראה שמשערים בשיעור שמוזגים יין שבאותו מקום". ובשו"ע סי' תעב, ט כתב: "שיעור הכוס רביעית לאחר שימזגנו", משמע דפשיטא ליה שיש למזוג, ורק הרמ"א הגיה: "אם רוצה למוזגו".

נראה שהשו"ע מסכים לדברי הראשונים שהיינות שלנו יותר חלשים, אך לפי שאינו ידוע בכמה, וראה גם יינות חזקים בהיותו בארץ ישראל כתב שהכל תלוי בשיעור שמוזגים באותו מקום. נמצא שלא רק שהשו"ע לא קיבל את דברי המהרי"ל שאפשר לברך גם על אחד משיתא, הוא גם לא קיבל את דברי הטור שיינות שלנו לא צריך למזוג.

כל הדברים האלו מביאים למסקנה המתאימה למציאות שכתבתי לעיל. כיון שיין חזק רגיל אינו יותר מ15 אחוז כהל, על כן במקומות שהיינות חזקים 15 אחוז יכולים להמשיך למזוג חדא אתלת, אך אם היין הוא 12 אחוז אין למזוג ביותר מ1 על 2 (33 אחוז) שהוא מביא ל 3.96 אחוז כהל. ורק אם היינות 8 אחוז ימזגו חדא אחדא. ונראה שביינות שלנו שהם מעל 12 אחוז, יש גם לאשכנזים לחדש את הדין שלכתחילה צריך למזוגם, כי בלא זה אין שתייתם עריבה אצל רוב בני אדם.

אמנם בפרי מגדים (אשל אברהם סימן רד, טז) הוא הראשון שחשש להחלשות גדולה מאוד של היין עד שכתב: "ויינות שלנו אין חזקים, כל שיש רוב מים ראוי לברך שהכל". וכף החיים (סי' רב אות לב) המשיך על בסיס דברי הפרמ"ג: "ומשמע - הא אם המים כמו היין מדה כנגד מדה, יש לברך בפה"ג, ונראה, כי כן יש להיזהר ואין למזוג יותר".

בעקבות הדברים האלו בימינו התקן של הרבנות הראשית מחייב בכל יין שיהיה 50 אחוז יין. ולכן בדרך כלל יינות יבשים שיוצאים בשוק הם 100 אחוז יין. כיון שהגפנים שלנו ממקום חם אחוז הכהל שלהם הוא 13-15 אחוז.

אך נראה שלפי מה שביררנו כל זה הוא הוראה נכונה לציבור, כדי שלא יטעו למזוג גם יינות חלשים של 8 אחוז ביותר מ50 אחוז מים, ומכל מקום כיון שבימינו על כל בקבוק רשום אחוז הכהל, מי שרוצה להדר ליקח יין יבש ולמזוג עם מים יכול לעשות כן בביתו בהתאם לאחוז הכהל הרשום על הבקבוק. וביינות המצויים, שיש בהם 13 אחוז כהל, יכול אדם לערב 30 אחוז יין וכל השאר מים. ורק מהיות טוב כדי לא להראות משונה, או שלא ילמדו מהנהגתו למזוג ביינות חלשים, ימזוג רק במעט מים.





## ה.

### מזיגת יין מבושל או מיץ ענבים עם יין

ועתה נחזור לדברי כבודו שהביא מה שפסק השו"ע שגם לקידוש יין מבושל כשר ומברכים עליו בופה"ג. אלא שכדי לחוש לשיטת הגאונים והרי"ף והרמב"ם כתב שעדיף יין שאינו מבושל, ומכל מקום כיון שהרי"ף כתב שאם הרוב יין מבושל מברכים עליו שהכל, ואינו ראוי לקידוש היום, לכן ימזוג מעל 50 אחוז יין, ויכול לעשות כך גם במיץ ענבים. וכן כתב לגבי מזיגה במים, שימזוג לפחות 50 אחוז יין.

אך לגבי מים, כבר הוכחנו שאין בזה צורך, ומדינא יכול למזוג רק 30 אחוז ביין המצוי. ולגבי יין מבושל או מיץ ענבים, כל דברי הגאונים והרי"ף והרמב"ם נאמרו על כוס הקידוש, ואין ראיה שהם פוסלים יין מבושל לכוסות אחרים. וכן הראה הרב אריה גרוזובסקי (ירחון האוצר נא עמ' רסז) שמהר"ן פסחים דף קח ע"ב והריטב"א בבא בתרא צו ע"ב עולה שדין ארבע כוסות אינו זהה לדין קידוש, דהא הם כתבו כקושיה על שיטת הגאונים שבירושלמי מפורש דמבושל כשר לד' כוסות וחד מינייהו קידוש, ומדהוצרכו לזה דחד מינייהו קידוש למדנו דהבינו שגם לפי הגאונים שאר ד' כוסות אי"צ שיהא ראוי לניסוך (ולעצם הקושיה י"ל דאין הכי נמי לגאונים הכוונה שם אינה לקידוש אלא לדין ד' כוסות). וכן עולה מפסק הרמ"א (תעב, טו), שמחלק בין דין ד' כוסות לדין קידוש.

אלא שכבר הביא כבודו שבפסח יש טעם להצריך יין, ולכתחילה אינו יוצא במיץ ענבים על פי דברי הגמרא (פסחים קח ע"ב): "שתאן חי ידי יין יצא ידי חירות לא יצא". וכתב תוספות ר"פ: "כיון דתיקנו רבנן ד' כוסות וגם צריך יין בשביל שמחת יו"ט, א"כ צריך שיהא אותו יין מד' כוסות". ועל פי זה כתבו אחרונים דבעינן דוקא יין שיש בו כהל (וראה הערות הגרי"ש אלישיב שהוא רק לכתחילה). אך נראה פשוט שלענין זה אינו גרוע ממים. ואם לוקחים יין רגיל שהוא 13 אחוז כהל אפשר למזוג באופן שיהיה 30 אחוז יין עם מיץ ענבים, שכן בזה יש 3.9 אחוז כהל.

ואגב, לענ"ד יש להעיר בזה לגבי מיץ ענבים שעושים כיום, שיש מיצי ענבים של 100 אחוז מיץ (חוץ מביסולפיט), אך יש יקבים שבהם מקפידים רק על כך שיהיה בו 50 או 60 אחוז מיץ,

ד. הריטב"א השהוה כוס ברכת המזון לכוס קידוש, אך העיר שם הרב גרוזובסקי שלמאי דפסקינן שאין חובה בכוס של ברכת המזון, יש להתחייס אליה כמו שאר הכוסות.

ה. הרב גרוזובסקי (ירחון האוצר נא עמ' רסו) למד מדברי הגמרא בפסחים קח ע"ב "צריך שיהא בהן כדי מזיגת כוס יפה... צריך שיהיה בהם כדי רביעית", שחז"ל חייבו שבסופו של דבר ישתה רביעית יין חי, והוא משום חירות, ולדעתו הוא לעיכובא. אך לענ"ד לא נראה כן מהרמב"ם, שאחרי הקביעה שיהיה בהן כדי רביעית מסיק שאם שתה רוב כוס של יינות מזוגים יצא. ובכל אופן, משמע מהראשונים שכל ענין החירות והשמחה הוא רק לכתחילה לקיימו ביו, על כן צריך לומר שבכל אופן אין זה לעיכובא.

ו. נראה שאין נפק"מ לענין זה בין סוגי מיץ הענבים, כי אלו שיש בהם 100 אחוז מיץ ענבים נחשבים כיון מבושל, ואלו שיש בהם רק 60 אחוז, ומגיעים לטעם של מיץ ענבים על ידי חומרי טעם, אינם שונים ממיץ ענבים מבושל, כי עכ"פ אין להם שם של מים בעלמא, ולכן החושש לדעת הגאונים יצריך 50 אחוז יין. ומכל מקום, יש לדעת שבמיצי ענבים האלו יש ספק אם אפשר לברך עליהם בפני עצמם בופה"ג כפי שביארתי למעלה. גם לדעת הגרי"ש"א (שבזכות יצחק פסח יא עמ' קכו) שמיץ ענבים כשר רק אם הוא ראוי בפועל להיות יין (ואין מצוי מיץ ענבים כזה בחנויות). לענייננו יש לדון גם מיץ ענבים של 100 אחוז כמשקה מבושל שברכתו שהכל, ולקידוש בעיני 50 אחוז יין, ולשאר כוסות די 30 אחוז.

והשאר הוא מים וחומרי טעם (ולפעמים יש עליהם אזהרה בריאותית שיש כמות סוכר מרובה). ונראה לכאורה שגם לפי השו"ע שמתיר יין מבושל, יש בעיה בכך שהלא יש כאן כמות משמעותית של מים, וכל המזיגה נאמרה בגמרא על יין חי, ואין ללמוד מזה על מיץ ענבים, שהלא ביין צריך שם יין לא רק טעם יין שאם לא כן לא היה אכפת לן שיהיה גם פחות מחדא אתלת, וכפי שהראיתי באות א' שהר"י אינו מדמה טעם שאר איסורים לטעם של יין. ואם כן במיץ ענבים שטעמו חלש, לא ברור שנשאר שם יין כשהוסיף מים בצורה משמעותית, וכ"כ הגרשז"א (מנחת שלמה ח"א סי' ד) והגר"ש"א (שבות יצחק קונטרס זמן שמחתינו עמ' פה) שבמיץ ענבים אין למזוג יותר מג' טיפות, ואף מי שמתיר להוסיף כמות משמעותית מתנה זאת בכך שלא הוסיפו לו חומרים (אור לציון ח"ב כ, יח), לכן לכאורה לא ברור איך אפשר לברך על מיץ כזה בופה"ג.



### לסיכום:

- א. מזיגת יין חזק במים היא חדא אתלת. אין למזוג יותר מזה, אך עכ"פ לכתחילה יש למזוג במים.
- ב. יין חזק אינו יכול להיות יותר מ15.5 אחוז כהל. לכן ביינות יבשים שלנו שהם 13-15 אחוז כהל יכולים למזוג אותם במים עד שיהיה קרוב ל 4 אחוז כהל.
- ג. הראשונים שכתבו שיינות שלנו חלשים ויותר טובים בלי מזיגה מתייחסים ליינות במקומות צפוניים.
- ד. השו"ע פסק שכל מקום לפי דרך מזיגתו, ונראה כוונתו שימזוג באופן שעכ"פ יהיה כ4 אחוז כהל.
- ה. מי שרוצה לצאת ידי חובת הסוברים שיין מבושל פסול לקידוש יוסיף למיץ ענבים מעל 50 אחוז יין, אבל אם אינו חושש לזה, או בשאר ג' כוסות שנראה, דאכן לא צריך לחוש לזה, ועכ"פ רוצה להדר בארבע כוסות שיהיה בהם שמחה, די בכך שיהיה בכוס 30 אחוז יין יבש רגיל שהוא 13 אחוז כהל, וכן ראוי לומר לנשים לעשות כך.
- ו. אין לקדש על מיץ ענבים שיש בו תערובת מים ניכרת וחומרי טעם גם אם יש 60 אחוז מיץ.

בברכה רבה

עידוא



### תגובת הרב עמנואל מולקנרוב

לכבוד הרב עידוא אלבה.

שמחתי לראות מה שכתבת בענין מזיגה של יין במים שהעיקר הוא שיהיה בסופו של דבר 4 אחוז אלכוהול אף שהוא שליש או רבע יין לפי הענין. גם אני העליתי כן בכתביי, אלא שכיון שעוד לא פרסמתי ענין זה לא רציתי להיכנס לענין, והשארתי את הדבר כפי המקובל כיום

האוצר ◆ גיליון נ"ב

למזוג גם במים עד מחצה ולא יותר. אבל לפי האמת הינך צודק, וגם דעתי כן היא שאפשר למזוג במים יותר וכן"ל.

אולם לענין מה שכתבת שבמזיגת שאר הכוסות סגי במזיגה של שליש גם במיץ ענבים – אינו נכון, דהא לדעת הגאונים והרמב"ם ברכת יין זה היא שהכל ולא הגפן, וא"כ מלבד שאינו יכול לברך הגפן על יין זה, גם אין הוא חשוב יין לא רק לג' הכוסות אלא גם לשאר ברכות הגפן דעלמא, ורק מדין חמר מדינה מהני, וכפי שכתב הרמ"א בס"ת תפ"ג. וחמר מדינה התנאי הבסיסי שלו שלא יהיה יין מצוי בעיר, וזה לא שייך בזמנינו [ואין כאן המקום להאריך בסברות שכתבו בזה כמה מחכמי הדור], וגם אם כן יצטרך לברך על זה שהכל ולא הגפן, וא"כ לא יצאנו ידי חובת הגאונים, וא"כ ודאי שצריך למזוגו ברוב יין וכמו שכתבתי.

ובר מן דין – הראיה מהר"ן אינה מוכרחת כלל. המעיין בר"ן יראה שבתחלה הביא את דברי הרמב"ם שאין מקדשין על המבושל [ולא מיירי הרמב"ם לענין הברכה, ובמאמרי הבאתי שאכן נחלקו בדעתו האם זה הגפן או שהכל], ולאחר מכן הביא את דברי רב צמח גאון דלאו מקידוש בלחוד אמצעית אלא אף מברכת בפה"ג. ועל זה כתב להוכיח מהירושלמי שיוצאין בין מבושל, והרי אמרינן על כוס ראשון קדוש היום וש"מ שמקדשין עליו [ודלא כהרמב"ם] ואין צריך לומר שמברכין עליו בפה"ג [ודלא כגאונים], וזה תורף דברי הר"ן. וא"כ אין ראייה מדבריו שלדעת הגאונים יוצאים ידי חובה בג' כוסות, אלא לפי ההבנה בדעת הרמב"ם שרק אין מקדשין עליו אבל ברכתו בפה"ג. אולם לפי מה שכתבתי במאמרי אין הכרח בדעת הרמב"ם מה ס"ל לגבי ברכה, ועל כן נשארו בדעת הגאונים הברורה שברכתו שהכל ולא יוצאים בו לשאר הכוסות, והרוצה לחוש להם יש לו למזוג ברוב יין וכן"ל.

בברכה רבה

עמנואל



### תשובת הרב עידוא אלבה

לענ"ד מהראשונים עולה שהם דנים בארבע דינים. כוס של קידוש, כוס של ברכה<sup>1</sup>, ברכת בורא פרי הגפן, ודין ד' כוסות. הגאונים כתבו שביין מבושל לא יוצא ידי קידוש ואין מברכים עליו בפה"ג. סברתם בפשטות היא כפי שכתב כבודו שהם מחשיבים יין כשלקות, המשתנות לגריעותא בבישול, אך הם לא כתבו מה דעתם לגבי כוס של ברכת המזון וד' כוסות.

הראשונים החולקים עליהם, הקשו ג' קושיות:

א מדוע הגמרא בבבא בתרא צו לא אומרת שמה שהציכו דמיון בין קידוש לגסכים בא למעט יין מבושל.

1. חילקתי בין כוס של ברכת המזון לקידוש, כי המכתם בברכות נא ע"ב בשם הראב"ד והמאירי, מחלקים בין קידוש לכוס של ברכה, ואומרים שאף שידי קידוש לא יצא מכל מקום אפשר לברך עליו ברכת המזון.

- הגאונים השיבו על זה כיון שהגמרא רוצה להשמינו למעט גם יין שמברכים עליו בופה"ג, ועל מבושל גם לא מברכים בופה"ג.

ב. במשנה בתרומות (יא, א) מבואר שלפי רבי יהודה הבישול משביח את היין.

- הגאונים יכולים להשיב שאין הכרח שזו מוסכם בין התנאים.

ג. הירושלמי אומר שיוצאים ביין מבושל ידי ארבע כוסות.

- הגאונים יכולים להשיב שהכוונה לדין ארבע כוסות שדינן שונה, אבל בכוס של קידוש לא יוצא במבושל, ועל שאר כוסות באמת יברך שהכל.

והנה, כבודו ביאר במאמרו (עמ' ערה) שמעיקר הדין הב"י לא נוקט כגאונים מפני "שיש ירושלמי מפורש להיתרא ולא מצאנו בבבלי נגד זה". אך לענ"ד נראה שמטעם זה גופא, אם אנו באים בכל זאת לחוש לדבריהם נאמר כן רק לגבי כוס של קידוש, כי רק כך נוכל להשיב על הקושי מהירושלמי שסותר לדבריהם. לכן לענ"ד גם החושש לסברת הגאונים, בשאר הכוסות יכול להסתפק 30 אחוז יין. אמנם הערת כבודו נכונה, שמי שנוהג כך ורוצה לחוש לגאונים לא יכול לכתחילה לברך בופה"ג וברכת מעין שלוש, אך הוא יוכל לבקש מאדם אחר ששותה 50 אחוז יין לברך ולהוציא, ונראה שכיון שאינו אלא חומרה די בכך, כי יש סברה שגם לגאונים בדיעבד יוצא על ידי אחר.

הסברה שבשאר כוסות אפשר לצאת גם לפי הגאונים ביין מבושל אינה חייבת להתבסס על דין 'חמר מדינה'. יתכן שבכל אופן יוצא כי הוא יין, אלא שלא השתנה למעליותא לקבל את דין ברכת בופה"ג. סיוע לסברה זו יש להביא מהירושלמי בשקלים (פרק ג הלכה ב) "מהו לצאת ביין מזוגין? מדתני רב חייא ארבעה כוסות שאמרו יוצאין בהן בין חייין ובין מזוגין, ובלבד שיהא בהן טעם ומראה יין". משמע שמה שיוצא ידי חובה במזוג היא רבואת יותר מאשר בחי, ובפשטות הוא משום שמדובר במזיגה באופן שאין מברכים עליה בופה"ג, ובכל זאת ידי ד' כוסות יצא. וכן משמע מהדין בקונדיטון שרק שליש ממנו הוא יין, ובכל זאת יוצא ידי ד' כוסות.

הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א והר"ן, כשהם באו לדחות את דברי הגאונים הוצרכו להדגיש בדבריהם שלדעתם מהירושלמי משמע שגם ידי קידוש לא יצאו, כי על זה דברו הגאונים, אבל הגאונים יאמרו שאין הכי נמי יש לחלק בזה. ומהרמ"א, הן בדין הברכה על כוס צר (תעב, טו), והן מדין ברכה על חמר מדינה (תפג, א) עולה שאכן הוא מחלק בין דין קידוש לשאר הכוסות הלכה למעשה.

בברכה רבה

עידוא



## הערות וקושיות – אורח חיים

### בענייני ברכת האילנות [השלמה לגליון קודם] - הרב פנחס בן אהרון

הנה בגליון הקודם הבאתי לבאר שברכת האילנות עיקרה על התחדשות הבריאה ולא על עצם האילן דוקא. והיה מקום לפי"ז לדון במה שנסתפק הגרעק"א בגליון השו"ע (או"ח סי' רכו) "אם האילנות תוך שלוש שנים לנטיעתן אם יברך ברכת האילנות כיון שאי אפשר להנות מהפרי", ולפי המבואר היה מקום לדון שאין הברכה על האילן אלא שפריחת האילן היא סימן להתחדשות הבריאה, וממילא שייך לברך אף בערלה, כי אין הברכה על הנאת הפרי. ומעין סברא זו ראיתי בדובב מישרים להגאון מטשעבין (ח"ג סי' ה), וז"ל הנה מצד הסברא בפשיטות נראה דכונת הברכה היא על ענין הבריאה בכללה שבעצם נבראו אילנות ופירות להנות מהם בני אדם, ואין מעכב מה שמצד גזירת התורה אי אפשר ליהנות מהם כעת, דהא מכל מקום לאחר שיעברו שנות הערלה יהיו הפירות מהאילן מותרין אם כן ענין הברכה היא להנאת בני אדם. ע"ש עוד.



### הערה בענין ברכת שככה לו בעולמו - הרב פנחס בן אהרון

כתב במ"ב (רכ"ה סקל"ג): "ועכשיו לא נהגו כלל לברך ברכה זו [ח"א ע"ש טעמו] ומ"מ נכון לברך בלא שם ומלכות".

ובשער הציון ביאר מסברת עצמו: "ולי נראה, משום דכונת הגמרא דוקא כשהם נאות ביותר, כדאיתא ברמב"ם פרק י' מהלכות ברכות, ומי יוכל לדקדק בזה"

וצ"ב טובא, מה נשתנה זמננו מזמן חז"ל, וכיון שתקנו ברכה זו ולא נתנה תורה למלאכי השרת שיכולים לדקדק ולידע מה הם נאות ביותר, ע"כ שנתקנה ברכה זו לפי דעתו של כל אחד ואחד.

ואולי צ"ל סברא, שבזמנים הראשונים רוב בני"א לא היו יוצאים ממקומם, וממילא ענין הנוי נמדד לפי מה שנאה ביותר במקומם, אבל בזמנים האחרונים שכבר נהיתה התחבורה מצויה יותר בעולם, ובנ"א רבים היו רגילים לנוע ממקום למקום, וכעת ה"נאות ביותר" נמדד לפי כל העולם, ולכן כעת "מי יוכל לדקדק בזה". וצ"ע.

ואפשר שזה גם כוונת החיי אדם (ח"א כלל סג, לשונו קצת סתום, וכנראה שהמ"ב לא רצה להחליט בפירוש דבריו ורק ציין אליו), וז"ל: "ונראה לי מה שאין אנו נוהגין לברך ברכה זו וכן שאין אנו מברכין על כושי וננס משום דאין מברכין אלא בפעם ראשון שהשינוי גדול עליו כדאיתא בש"ע סי' רכ"ה, וכבר כתב המ"א בשם רדב"ז גבי שהחיינו אם לא בירך באכילה הראשונה שוב אינו מברך, ונראה לי שהוא הדין בכל הברכות דכמו דהתם הברכה היא על השמחה וכבר עברה, הוא הדין בכלם. וכיון שאנו רגילין תמיד בזה, אין לנו שינוי גדול". אפשר שביאור דבריו גם כן על

דרך זה, כיון שרגילים לראות בני אדם רבים הרבה יותר מאשר בזמנים הראשונים, אין כאן שינוי גדול. וצ"ע.

ואשמח לקבל תשובות חכמים מה פשר דבר. וה' יאיר עינינו.



### שמיעת צ' פעמים הזכרות ובקשות גשמים וטל - הרב פנחס בן אהרון

ז"ל השו"ע (או"ח קיד, ט) : "אם ביום ראשון של פסח אומר ברכת אתה גבור עד מוריד הטל צ' פעמים, כנגד ל' יום שאומר אותו ג' פעמים בכל יום, משם ואילך אם אינו זוכר אם הזכיר גשם הרי הוא בחזקת שלא הזכיר גשם, ואינו צריך לחזור". הנה בפשטות, צריך שיאמר בפיו הצ' פעמים ולא מהני בשומע, שבכך הוי הרגל הלשון [כ"מ באורח נאמן (אויערבך) קי"ד, סקכ"ה ע"ש].

אמנם יל"ע במי שלא יכול לדבר ויוצא יד"ח בשמיעה מהש"ץ, אם מהני במה ששומע, שהלא יוצא בזה יד"ח תפילה בשומע כעונה. וצ"ע. ושאלתי לכמה ת"ח ואמרו בפשיטות שלא מהני, ולדידי אכתי צ"ע.



# אוצר יורה דעה

נתנו בשר שלא נמלח במים רותחים, ואין ששים במים כנגדו, האם אפשר  
לסמוך על חליטה ולהתיר התבשיל והבשר? ♦ דיני קדימה בנתינת חיסונים,  
והאם לחסן מחבלים היושבים בכלא ישראל ♦ הקפת הראש ♦ שרטוט  
הגווילים ♦ האם יש חיוב גניזה בעיור לוחות הברית שנדפס על אריזות מצה  
♦ ברכת להכניסו כשאין האבא יכול לברך, האם תברך האמא ♦ רמת חיוב  
הכהן לברר 'אזהרת כהנים' בבית חולים





הרב אמיר ולר

מח"ס אמרתו ארץ, ירוץ דברו

רחובות

## נתנו בשר שלא נמלח במים רותחים, ואין ששים במים כנגדו, האם אפשר לסמוך על חליטה ולהתיר התבשיל והבשר?

**שאלה:** אם נתנו בשר שלא נמלח במים רותחים, ואין ששים בתבשיל כנגד אותו בשר שלא נמלח, האם אפשר לסמוך על חליטה ולהתיר התבשיל והבשר או לא?



### האם מועילה חליטה בבשר

הנה מצינו בגמ' (חולין קיא.) שמועילה חליטה לכבד, דלרב הונא חלטו כבד בחומץ, ולרב נחמן חלטוהו במים רותחין. ע"ש. אלא שכבר כתב הטור (יו"ד סי' עג) בשם הגאונים, שאין אנו בקיאים בחליטה, הילכך אין להתיר כבד בחליטה. אבל אם נעשה בדיעבד שרי. ע"ש. וכ"פ מרן בש"ע (שם ס"ב). ומעתה יש לדון האם חליטה מועילה רק בכבד, או שהיא מועילה אף בשאר בשר.

ומראש צורים אראנו לתשובות הגאונים הקצרות (סי' צח, והובאו בכנה"ג אות ד"ש, ובחוקת הפסח סי' תסז סק"ז), דאיתא התם שאם אין לו מלח למלוח הבשר, יחתוך הבשר חתיכות חתיכות, וירתיח הקדרה עד דסליק עמודא, וישליך בה נתח אחד, ושוב ירתיח וישליך הנתח האחר, עד שישליך את כל הנתחים. ואסור למסור דבר זה לנשים ולעמי הארץ. ע"כ. ומבואר דשייכא חליטה בשאר בשר, אלא שיש לסמוך על זה רק בשעת הדחק, כגון שאין לו מלח. ואין למסור זאת לנשים ועמי הארץ, מחשש שלא ידקדקו בכל פרטי החליטה, או שיבואו להקל בזה גם כאשר יש מלח.

וכיוצא בזה כתב מרן הבית יוסף (סי' סט) בשם הארחות חיים (ח"ב הל' איסורי מאכלות סי' קב) וז"ל: בשר שנתנוהו בקדרה בלא מליחה, וערב שבת היה, והתירוהו משום דוחק מתרי טעמי, חדא שהיו המים רותחים והו"ל כחליטה, ועוד שכתב הראב"ד דבשר שלא נמלח במאי דנפק מיניה משערינן אפילו אין המים רותחים, דדבר מועט הוא ובטל בששים. עכ"ל. ומבואר שיש לסמוך ולהתיר את הקדרה בדיעבד על סמך החליטה.

וכן כתב להדיא הריטב"א (חולין קיג.) בזה"ל: ושורת הדין שאם נתנו בלא מליחה בקדרה רותחת מאד, מותר. אלא שכבר גזרו הגאונים ז"ל בדבר, ומיהו בדיעבד אם עשה כן בשוגג, הרי הוא מותר. ע"כ.

וכן מטו ביה משמיה דהגאונים בספר העיטור (דף ה ע"א), ובתורת הבית להרשב"א (דף עג ע"ב), ובמאירי (חולין דף קיא ע"א וק"ג ע"א ופסחים דף עד ע"ב), ובפסקי ריא"ז (פ"ח ה"ב אות ה), שמותר לבשל בשר ע"י חליטה בלא מליחה, אלא כיון דלאו כל איניש יכיל למיקם על שיעורא דחליטה, תיקנו הדחה ומליחה והדחה. וכ"כ בספר הפרדס (סי' רלד), וע"ע בשבולי הלקט ח"ב (סי' יב) ע"ש. הרי דמבואר מכל הני קמאי דכשם שיש חליטה לכבד, ה"ה דיש חליטה גם לשאר בשר.



### הוראת הגאון מהר"ש עמאר זלה"ה להתיר בזה

ועינא דשפיר חזי למרן החיד"א בברכי יוסף (סי' סט סק"א) שכתב שראה בפסקי דינים כת"י להרב הגדול כמהר"ר שלמה עמאר ז"ל, אב"ד ור"מ במרכאש, מרוקן, בדור שלפני פנינו, שכתב וז"ל: דע, שבזמן הזה כמה בני אדם טעו בזה, ומצריכים ששים, וסומכים על מ"ש בש"ע (סימן ס"ט דין י"א): בשר שנתבשל בלא מליחה צריך שיהיה בתבשיל ששים כנגד אותו בשר ואז הכל מותר. ודבר זה טעות בידם, דהתם מיירי שנתנוהו במים שאינם רותחים ומתבשל, אבל בזמן הזה כל בני אדם נותנים אותו במים רותחים, והוי חליטה, ומנהג זה נזכר בש"ע (דין י"ט) וז"ל: אחר שנמלח הבשר והודח, מותר ליתנו אפילו במים שאינם רותחים. ויש מי שמצריך ליתנו במים רותחים. ע"כ. ומנהג העולם כעת ליתנו במים רותחים, ואינו אלא חומרא בעלמא. ומאחר שהכל נותנים אותו במים רותחים, הוי חליטה ומותר. וכן מבואר בש"ע גבי כבד (סימן ע"ג דין ב'), אם חלטוהו ברותחים מן הדין מותר לבשלה, אלא שהגאונים אסרו לעשות כן לכתחילה ובדיעבד מותר. הרי שאפילו הכבד שיש בו ריבוי דם, אם חלטוהו בדיעבד מותר. וכתב הרב ב"י באותו סימן וז"ל: בארחות חיים (הל' איסורי מאכלות אות קב) כתוב על בשר שנתנוהו בקדרה בלא מליחה, וערב שבת היה, והתירוהו משום דוחק מתרי טעמי, חדא שהמים רותחים והו"ל כחליטה, ועוד שכתב הראב"ד בבשר שלא נמלח, דבמאי דנפיק מיניה משערינן אפילו אין המים רותחים, דדבר מועט הוא ובטל בששים. עכ"ל. הרי שהורה הלכה למעשה להתיר, ואע"פ שכתב משום דוחק, נראה דהרב ש"ע אינו מסכים בזה, שהרי גבי כבד לא הזכיר שום דוחק. ואעפ"י שכתבו הפוסקים אין אנו בקיאים בחליטה, היינו לכתחילה, אבל בדיעבד שרי, כמ"ש הרב ב"י (סימן ע"ג) וז"ל: ובאמת יש לתמוה מה בקיאות יש בחליטה, וכיון דמדינא שרי לא גזרו הגאונים אלא לכתחילה. ונראה ברור מזה דבדיעבד מותר בלי שום דוחק. וכפי זה כל מה שזכר בפוסקים בשר שנתבשל בלא מליחה, היינו כשיתנוהו במים צוננים. ודע שטעמו של הראב"ד שכתב דבמאי דנפיק מיניה משערינן, לפי שהחתיכה בעצמה היא מותרת, והדם הוא מיעוט, ולא אמרו בגמרא (חולין צז:): דמשערינן בכולה אלא כשהחתיכה כולה אסורה, או גבי כחל שיש בו גומות מלאות חלב, והוי דבר מרובה. עכ"ל הרב מהר"ש הנז'. ומבואר דס"ל למהר"ש עמאר זצ"ל להתיר את הבשר והקדרה בדיעבד ע"י חליטה ברותחין, אפילו שלא בשעת הדחק או הפסד מרובה. [אלא דמרן החיד"א לא היקל בזה אלא בשעת הדחק או בערב שבת, וכפי שיתבאר להלן בס"ד].



### מהו הטעם העיקרי להיתר הארחות חיים

ומרן החיד"א (שם) רמז על זה במה שכתב בספרו מחזיק ברכה (סי' עג ס"ק יד). שם בתחילה הביא את דברי הרב בית דוד (חיו"ד סי' טו) שצייץ להבית יוסף בשם הארחות חיים הנ"ל, וכתב ע"ז: הרי שסובר ששייך היתר חליטת רותחים בשר, אלא דיש לומר דאדרבא דסבר אין היתר חליטת רותחים בבשר, דאם איתא להא, למה צריך הך סברא דבמה דנפיק מיניה משערין, ושערב שבת היה, הלא בבשר מותרת החליטה, ואפילו לדעת האוסרים לכתחלה בדיעבד מותר. אלא נראה דס"ל דחליטת רותחין אינה מותרת בשר אפילו דיעבד, ולא הותר אלא רק חליטת חומץ וכו' ולכן חליטת רותחים שלא הוזכרה אין להתירה וכו', אלא דלסניף מיהא ס"ל דמהני. עכ"ל הבית דוד.

וכתב ע"ז מרן החיד"א וז"ל: הגם הלום חזה הוית זוגא דרבנן נתלבטו בזה אי חליטת רותחין מותרת בבשר לכתחלה או בדיעבד או אפילו בדיעבד אסורה, הובאו דבריהם בספר אורח לצדיק (יו"ד סי' ב וסי' ג). וכמהר"ר אברהם שגרי בסימן ב' מצדד דחליטת רותחין מותרת לכתחלה בבשר. והמחבר (אורח לצדיק) סימן ג' סתר כל דבריו וסבר דאפילו בדיעבד לא מהני ואסורה אף בצלי. ומידי עוברי ראיתי מה שכתב בסימן ג' ע"ד ארחות חיים הנזכר, וכתב וז"ל: עינינו הרואות שלא התירו אלא בדוחק משום שהיה ערב שבת וג"כ על סמך דעת הראב"ד אבל בלא הכי לא היו מתירין, ודייקא נמי בדבריו דקאמר דהוי כחליטה ולא חליטה ממש דבזו אין אנו בקיאין. עכ"ל. וקרובים דבריו לדברי הרב בית דוד הנזכר. ולי ההדיט לא נתחוויר דבריהם וז"ל, דאם כדבריהם דעיקר סמוכות שלהם על ד' הראב"ד והא דחליטה ברותחין אינו אלא לסניף, הו"ל להארחות חיים לאקדומי טעם כעיקר דברי הראב"ד דעלה סמוך, ושוב יאמר הא דמים רותחין, כי כן ארחות הפוסקים כל שהוא בנותן טעם העיקרי ליעול ברישא וישימו הסניף לאחרונה יסע. ואילו הארחות חיים פתח במים רותחים משמע שהוא העיקר והאחר טפל, או תרוייהו עיקר. וכן משמע מסגנון שכתבה רבינו ירוחם (אות כה) וז"ל: כתוב בארחות חיים מעשה באשה שבשלה בשר בערב שבת בלי מליחה, ושאלוה על המים ואמרה שהיו המים רותחים, והתירוה כמה חכמים מפני כן, דהוה ליה כחליטה, ומטעם אחר דבמאי דנפיק מיניה משערין וכו'. עכ"ל. הרי שכתב דהתירוה כמה חכמים מפני כן, אלמא טעם זה עיקרי אלא דאיכא עוד טעמא אחרינא, היפך דברי הרב בית דוד ובעל אורח לצדיק. עכת"ד המחבר.

וכן בקדש חזיתיה למרן הגרע"י זיע"א בשו"ת יביע אומר ח"י (חיו"ד סי' ב) שכתב לסייע לדברי מרן החיד"א, ממקור דברי הארחות חיים שנדפס מקרוב, והוא (בח"ג הל' מאכלות אסורות עמ' סד) וז"ל: מעשה שהעידו לפני רבינו אליעזר דבורשקון בשם החכם רבי לוי ז"ל שנשאל על בשר בלא מליחה שהושם בקדרה, וערב שבת היה, והתירה רבי לוי משום דוחק, ואמר הטעם שכעת כל הנשים נזהרות שלא לתת הבשר בקדרה עד שתהיה רותחת, והויא כחליטה. ושאלו את האשה אם היו אז המים רותחים בקדרה, והשיבה הן. והתירוה. ושוב הובא הדבר לפני רבי דוד הכהן, ואמר שיפה הורה ר' לוי להתיר, ואיכא תרי טעמי, חדא משום חליטה, ועוד שהראב"ד כתב שבשר שלא נמלח שנתבשל, במאי דנפיק מיניה משערין, והדם היוצא דבר מועט הוא, ובטל בששים, ואפילו אם לא היו המים רותחים מותר. ע"כ. אתה הראת לדעת כי

הדבר יצא להיתר ע"פ הוראת רבי לוי מטעם חליטת רותחים, ורק אח"כ שהובא הדבר לפני רבי דוד הכהן הוסיף טעם לשבח ע"פ ד' הראב"ד דבמאי דנפיק מיניה משערין, ובטל בששים. נמצא שהעיקר כמ"ש מרן החיד"א ודלא כהבית דוד הנ"ל. עכ"ד.



### דברי הגאון היד יהודה לאסור בזה, ומו"מ בדבריו

כל קבל דנא, חזינן להרב יד יהודה (סי' סט בארוך ס"ק צו) שהאריך להוכיח בדעת הרמב"ם, שלא מועילה חליטה לחוד אפילו בדיעבד, וזה תוכן דבריו בקצרה: א. אם איתא דמדינא סגי בחליטה לחוד, רק שאין אנו בקיאים ולכן בעינן מליחה, א"כ בזמן הש"ס שהיו בקיאים בחליטה, מדוע הצריכו מליחה. ב. מדינא דגמ' מוכח דהמליחה היא לעיכובא, מדאמרו בחולין (ק"ג:) אין הבשר יוצא מידי דמו אלא א"כ מולחו יפה יפה. ומשמע דאף בדיעבד לא מהני בלא מליחה. ג. מוכח מדברי התוס' (חולין צו: ד"ה אבל) דהמליחה לעיכובא אף בדיעבד, מדכתבו שם וז"ל: ובלא מליחה אי אפשר לבשל, דאין הבשר יוצא מידי דמו עד שימלחנו יפה יפה. ע"כ. ואם איתא דסגי בחליטה אמאי כתבו דבלא מליחה א"א לבשל. אלא ע"כ דלא מהני חליטה בלא מליחה אף בדיעבד. עכ"ד.

וכבר עמד על דבריו מרן מלכא הגרע"י זיע"א בתשובה כת"י שהובאה בילקוט יוסף (עמ' תנא) והשיב על ראיותיו. דמה שהקשה מדוע בזמן הש"ס שהיו בקיאים בחליטה הצריכו מליחה, לא קשיא, שכבר כתב הגאון הנצי"ב בהעמק שאלה (פר' ויקרא אות יג) דאף להרמב"ם דבעי חליטה, היינו משום שאין המלח מפליט אלא הדם שבמעטה החיצוני של הבשר, אבל אם יהיה את הבשר במלחו זמן רב כמו שעה, יצא כל דמו וא"צ חליטה. ע"כ. ולפ"ז ניחא, דבש"ס שהצריכו מליחה הוא משום חשש שמא יפלוט הבשר דם לפני שירגיש בחום המים, וכמ"ש הר"ן. וכיון דאינו אלא ספק ואיכא דעת הראב"ד דבמאי דנפיק מיניה משערין, ובזה מסתמא יש ששים כנגד הדם, א"כ הוי ספק ספיקא להיתרא. שמא הבשר לא פלט דם קודם שנצמט בחום המים, ואת"ל פלט, שמא הלכה כהראב"ד דבמאי דנפיק מיניה משערין. וכל שכן לסברת האחרונים דדם ובשר חשיב מין במינו דמדאורייתא בטיל ברובא, ורק מדרבנן בעינן ששים, דבספיקו אזלינן לקולא.

ומ"ש היד יהודה דהמליחה לעיכובא מדאמרו בגמ' שאין הבשר יוצא מידי דמו אלא א"כ מולחו יפה יפה, לא קשיא ולא מידי, דאין כאן ריח דקדוק. דבש"ס קאמר "אין יוצא" מידי דמו, ואילו חליטה מצמיחה ולא מוציאה, ולא כווננו בגמ' לשלול חליטה.

ומ"ש להוכיח מדברי התוס' דס"ל דמליחה לעיכובא מדאמרו "ובלא מליחה אי אפשר לבשל", הנה כתב הריטב"א שם, שאין הכוונה שאי אפשר כלל, אלא דסתם בישול הוא ע"י מליחה. ע"ש.



### דברי שאר הפוסקים הסוברים לאסור בזה

והן עתה ראתה עיני להגאון הגדול רבי יצחק בן וואליד בשו"ת ויאמר יצחק (בליקוטים דף קד ע"ד) שהעתיק מכת"י של מהריב"ם [הוא רבי יעקב בן מלכא, שדבריו הועתקו בשו"ת נר מערבי סי' ז. ע"ש] שאחר שהביא את דברי מהר"ש עמאר הנ"ל, כתב שנראה לו דמין שלא הביא בש"ע את סברת הארחות חיים להקל מטעם חליטה, מוכח דס"ל שאין חילוק בין אם היו המים רותחים או צוננים, לעולם צריך ששים ואפילו הם רותחים. וגם י"ל שכיון שבסעיף י"ט סיים "ויש מי שמצריך ליתנו ברותחים", צ"ל שלא הביא סברא זו אלא לחוש לה לעשות כן לכתחלה. וא"כ אם איתא שדעת מרן להקל באופן שהיו המים רותחים, היה לו לחלק בכך בסעיף י"א, כיון שלכתחלה צריך ליתנו ברותחים, כסברת יש מי שהצריך, שהוא הרמב"ם, אלא ודאי דלא סמכינן על סברת הארחות חיים. ושוב הביא מ"ש מהריק"ש להתיר ע"פ דברי הארחות חיים. וכתב ע"ז דמ"מ אין הכרח שמרן סובר כן, ואנו אין לנו אלא דעת מרן שקבלנו הוראותיו, ומהריק"ש שפסק להקל כהארחות חיים, הוא משום שבימיו עדיין לא קבלו עליהם לפסוק כדעת מרן. וכשבאה הוראת מהר"ש עמאר לעיר פאס, לא נתקבלה הוראתו בעיני חכמי פאס על שהפריזו על המדה בהוראה זו להקל. ועוד שמזה נמשך להקל גם בפסח בחיטה בקועה שנמצאת בתבשיל שנתנוהו כשהמים רותחין מטעם חליטה. עכת"ד.

והכין חזינא להגאון ממונקאטש בספרו דרכי תשובה (סי' ס"ק קפג), שהעלה להחמיר בדין חליטת הבשר ע"פ דברי הרב אורח לצדיק והרב יד יהודה הנז'. וסיים שאע"פ שבברכ"י בשו"ב כתב להתיר בשם מהר"ש עמאר, כבר כתב בשו"ת ויאמר יצחק שאין לסמוך ע"ז להלכה. ע"ש. וכן הסיק מר בריה דרבינא בשו"ת מנחת אלעזר ח"א (סי' נו) להחמיר. ע"ש. גם בשו"ת חשב האפוד ח"ב (סי' קלג) העלה להחמיר בבשר אף בדיעבד. וכן פסק בשו"ת מנחת יצחק ח"ד (סי' פח) כיעו"ש.



### השגות מרן הגרע"י זיע"א על דברי המחמירים

אולם מופת הדור מרן הגרע"י יוסף זצ"ל בספרו הליכות עולם ח"ו (עמ' קלז) כתב להעיר על דברי קדשו, שאין דבריו מחוורים בעיניו, דהא ודאי מרן הב"י שהביא להלכה את דברי הארחות חיים ולא חלק עליו, מוכח דהכי ס"ל. אף שהשמיט דין זה בש"ע, כל שאין פוסקים ראשונים שחולקים על מה שהביא בב"י. וכ"כ בשו"ת אהלי יעקב להמהריק"ש בתשובת מהר"ש נרבוני (סי' קיג), שאין ספק שמרן הב"י שהביא דברי מהר"י אכסנדר ואל פליג עליה, ש"מ דהכי ס"ל. ע"כ. גם בשו"ת שמחת כהן (דף קמ ע"ב) כתב, שהדבר ברור שמרן היתה כוונתו בחיבור הב"י לחבר החיבור להלכה ולמעשה, ולא לאסיפה בעלמא, ולכן כל שאינו חולק על הפוסק המובא בבית יוסף, הכי ס"ל להלכה. ושכ"כ הגאון מהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה ח"ב. וכ"כ בספר הליכות יעקב בשם הרב בני חיי וכו'. ע"ש. וכ"כ בשו"ת בית דינו של שלמה (חיו"ד סי' יב) שכל מ"ש מרן בב"י אע"פ שלא הביאו בש"ע, הכי נקטינן. וכ"כ בשו"ת זרע אמת ח"ב (חיו"ד סי' יז, דט"ו ע"א). וכ"כ מהר"ש אבן דנאן בשו"ת אשר לשלמה (ס"ס ח) ע"ש. וע"ע בשו"ת משפטי עוזיאל (חאה"ע

סי' פ, דף שנה סע"א) שכלל גדול בדינו, דמ"ש מרן בב"י איזו סברא, ולא חלק עליה, הכי ס"ל להלכה. ע"ש. וכן מוכח ממ"ש בשו"ת מימר חיים ח"ב (סי' לט אות עב, דע"ו ע"ב) שחיבור הב"י עדיף ומוסמך יותר מהש"ע. ע"ש. וא"כ בע"כ מ"ש מרן הב"י דברי הארחות חיים, בודאי דהכי ס"ל להלכה, וטעם החליטה עיקר, ולסניף הביא את דעת הראב"ד דבמאי דנפיק מיניה משערין, וכמ"ש מרן החיד"א.

ומ"ש עוד בספר ויאמר יצחק דמרן שהזכיר בש"ע שיש מי שהצריך ליתנו ברותחים (אחר שפסק בש"ע בסתם שא"צ ליתנו ברותחים), היינו כדי לחוש לסברא זו לכתחלה. הנה הכלל שבידינו הוא שמרן הש"ע פוסק כסברת הסתם לגמרי, ולא הביא את סברת החולק ע"ז אלא לכבוד בעלמא, וכמ"ש בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' צז), והביאו החלקת מחוקק (אה"ע סי' א ס"ק יא). וז"ל מרן בב"י: "ולענין הלכה כיון דכל הני רבוותא חולקים על הרמב"ם, כוונתיהו נקטינן, ומ"מ היכא דאפשר טוב לחוש לדברי הרמב"ם". ע"כ. ומוכח שאינו אלא מהיות טוב. וכן המנהג פשוט להקל, ליתנו גם בצוננים או פושרים. ע"ש.

ומ"ש שמהוראת מהר"ש עמאר נמשך להקל גם בפסח בדין חיטה בקועה שנמצאת בתבשיל שנתנוהו כשהמים רותחים. אין כאן קושיא כלל, דאין הכי נמי שיש להתיר בדיעבד מדין חליטה, וכמ"ש מרן החיד"א במחבר"ר (או"ח סי' תסז סק"י): "תבשיל אורז שנמצאת בו בפסח חיטה מבוקעת, ראיתי בספר כתיבת יד שהיה אצל הגאון מהר"ח בן עטר, שכתב דשרי, כי מנהגם היה להטילו במים רותחים, וחליטה שרי בדיעבד, ואח"כ שמעתי שכך הורה הרב הגדול מהר"ש עמאר אב"ד מרכאש, וכן נוהגים כדבריו במערב הפנימי, אך כמדומה לי שרבני ירושלים אסרו בזה". עכת"ד. ובאמת שבשו"ת הרדב"ז ח"א (סי' רמב) כתב להדיא להתיר כשנמצאת חיטה מבוקעת בתבשיל מטעם חליטה, כשהמים היו רותחים. ע"ש. ואפשר שאפילו אם אסרו רבני ירושלים בחמץ, לא ראו את תשובת הרדב"ז, ואילו ראוהו היו מתירים. גם י"ל שלא החמירו אלא משום חומרא דחמץ, ולא דמי להכא, דהא קי"ל דם שבשלו דרבנן. וכ"כ בספר טהרת המים בשו"ר טהרה (מע' ח אות כד) לחלק בין חמץ לדם. ע"ש. וכן כתב בערך השלחן (סי' תסז סק"ח) להקל בדין חיטה שנתבקעה ע"פ דברי הרדב"ז הנ"ל. ע"ש.



### הפוסקים שהסכימו להקל בזה כהוראת מהר"ש עמאר

ואכן מצינו לרבים מרבתינו האחרונים דנקטו להקל בדין זה ע"פ הוראת מהר"ש עמאר הנ"ל, כמ"ש המלאך רפאל בירדוגו בספרו תורות אמת (חיו"ד סי' סט סי"ב), ואחינו הגאון רבי פתחיה מרדכי בירדוגו בשו"ת נופת צופים (חיו"ד סי' ו), וכן העלה סבא דמשפטים הגר"ש משאש זיע"א בספרו מזרח שמ"ש (סי' סט סי"א, דף ז ע"ג) ע"ש. וע"ע בספר טהרת המים בשו"ר טהרה (מע' ח אות כד), ובערוך השלחן (סי' עג סעיף טו), ובספר עקרי הד"ט (חיו"ד ס"ס ז) ועוד. ע"ש.



### דברי הגאון הישמח לבב להחמיר בזה

איכו השתא חזי הוית להגאון רבי ישמ"ח עובדיה זצ"ל בשו"ת ישמח לבב ח"א (חיו"ד סי' ח) שכתב להשיב על הוראת מהר"ש עמאר הנו', וזת"ד: לא נאמרו הדברים דמותר בדיעבד אלא בחליטה גמורה, כמבואר בדבריהם, משא"כ בכה"ג אין זה חליטה כלל, דאף שנניח שהיו המים רותחים יפה (מה שאינו כן, דמילתא דלא רמיא עליה דאיניש לאו אדעתיה), מ"מ כיון שנחו המים מרתיחתן בין חתיכה לחתיכה, וגם פוגעין החתיכות זו בזו ולא סליק מבנייא דיקולא דמיא, אין זו חליטה כלל, קל וחומר מחיטים שאסרו בש"ס מהאי טעמא. ומה שהביא עוד ראייה מדברי הארחות חיים ז"ל, אחר המחילה רבה לשונו של האו"ח ז"ל יספיק לדחות ראייה זו, שהרי כתב שלא התירו אלא מדוחק, ועוד שכתב דהו"ל כחליטה "בכ"ף הדמיון". ועוד, ממה שהוצרך לצרף לזה סברת הראב"ד ז"ל ומדוע הוצרך לכל זה, הרי לא אסרו הגאונים אלא לכתחילה אבל בדיעבד מותר אף בלתי דוחק. אלא ודאי משום שאין זו חליטה גמורה, הוצרך לצרף הסברות להתיר במקום דוחק דוקא. גם מה שהביא ראייה מתמיהתו של מרן ז"ל בב"י, דמה בקיאות יש בחליטה, הרואה יראה שאין תמיהתו ז"ל בחליטת החומץ, מה שאין כן בחליטת הרוחחין, אדרבה כתב שם וז"ל: בשלמא בחליטת רותחים איכא למגור שמא לא יהיו רותחים יפה יפה. יעו"ש. אשר על כן אין לסמוך על הוראה זו כלל אפילו בדיעבד. עכת"ד. [וכן נזכרה סברא זו בספר אורח לצדיק הנ"ל. כיעו"ש].

והן אמת שכבר קדמו בסברא זו בשו"ת תורת חסד (פרחא סי' ח, הובא במחזיק ברכה סי' עג ס"ק יד), שכתב ע"ד הארחות חיים הנ"ל דעיקר טעמו מפני שהמים רותחים והו"ל כחליטה, ואע"ג דלהאי טעמא יש להתיר בדיעבד אפילו בלא דוחקא דשבתא כדאמרינן לענין חליטת הכבד, דאע"ג דלכתחלה אסרו הגאונים חליטה, אם עבר ועשה מותר בלא שום טעם אחר, יש לומר דהיינו דוקא היכא שמכוין לעשות חליטה מדעת, דאז נאמר ודאי הרתיח המים יפה יפה, אמנם היכא דעבד הכי בלא כוונה להחליט, יש לחוש שמא לא הרתיח יפה, דמילתא דלא רמיא עליה דאיניש לאו אדעתיה, ולכן הוצרך להסתייע מטעמא דדוחקא ומטעמא דהראב"ד. עכ"ד. וכן נזכרה סברא זו גם בשו"ת ויאמר יצחק הנ"ל. ע"ש.



### דברי הגר"ש אבן דנאן בשו"ת בקש שלמה, ומו"מ בדבריו

והלום ראיתי להגאון מהר"ש אבן דנאן זיע"א בשו"ת בקש שלמה (סי' מד) שהאריך הרחיב בנ"ד, וכתב להשיב על טענות הרב ויאמר יצחק הנ"ל, ובתוך דבריו התייחס לטענה הנו' דלא התכוונו לחלוט כלל, וא"כ יש לחוש שמא לא היו המים רותחים וכו'. וכתב להוכיח מדברי הריטב"א שהובאו במחב"ר, דחליטה בבשר מועילה בדיעבד אף היכא דלא התכוין לחלוט, ובלבד שלא עשה כן במזיד, דו"ל הריטב"א שם: 'ושורת הדין שאם נתנו בלא מליחה בקדרה רותחת מאד מותר, אלא שכבר גזרו הגאונים ז"ל בדבר, ומיהו בדיעבד אם עשה כן בשוגג הרי הוא מותר'. עכ"ל. ומבואר שלא הטיל לתנאי הדוחק כי אם לתנאי השוגג. והרי התם לא איירי הריטב"א במתכוין לחלוט כי אם לבשל, דלא איירי הריטב"א בנוהגים לחוש לדעת הרמב"ם.

ואולם בזמנינו זה לפעמים נזהרים ליתנו הבשר ברותחין, ויש תבשילין שנותנים הבשר ברותחין, ויש תבשילין שאין נותנים ברותחין ואין מדותיהן שוים, פעמים עושים כן ופעמים עושים כן. ואף בפעמים שנותנים אותו ברותחין אין נזהרים שירתיחו יפה יפה, אלא משהתחילו המים להרתיח ומתחילים פני המים להקמיט נותנים הבשר, דבזה לא יצאו לדעת הרמב"ם. א"כ כאשר יהיה הנדון דידן וכיוצא בזה אסורין עד שיהיה ששים כנגד החתיכה, דאין כאן חליטה המועילה. ומ"מ אם דרשנו וחקרנו בהשואל, ואמר שדקדק יפה שהיו רותחים יפה, ודאי מהימנן ליה ושרינן ליה, וכההיא דהריטב"א. עכ"ד.

ואנא עניא בתר דסגידנא קמיה וקמי דיקר אורייתיה, לפע"ד אין ראיה כל כך מדברי הריטב"א, די"ל דהריטב"א איירי בנתכוין לחליטה, אלא ששגג בעצם הדין וסבר דחליטה מותרת לכתחלה אף ללא מליחה, או שחשב בטעות שנמלח כבר הבשר ובא לחוש לסברת הרמב"ם גם לחלוט הבשר. ויש לדייק כן מהא דכתב "אלא שכבר גזרו הגאונים ז"ל בדבר", דמשמע דעשו החליטה כדין בכוונה גמורה, אלא שגזרו על זה הגאונים שלא לעשות כן לכתחלה. ומה גם שמיד בסמוך לזה כתב הריטב"א וז"ל: ומצוה להניחו בקדרה רותחת לאחר מליחה כדי שיתלבן מיד כדברי הרמב"ם ז"ל. ע"כ. ומדסמיק ליה ומחתינן להו בחדא מחתא, שמע מינה דקאי אחליטה בכוונה תחילה, ומה שעושה חליטה ללא מליחה, לאו שפיר עבד משום גזירת הגאונים, אך לאחר מליחה כדין מצוה קא עבד, לחוש לדעת הרמב"ם. ודו"ק.



### סיוע לחילוק הנ"ל מדברי מרן החיד"א

ומצאתי און לי בדברי מרן החיד"א במחב"ר הנו', שלאחר שהביא את דברי הריטב"א כתב ע"ז: "ודברי הריטב"א שהם סלת נקיה מרבותיו גדולי עולם יכריעו". ע"כ. והנה הריטב"א כתב דמהני בדיעבד אם עשה כן בשוגג, ולא הזכיר שעת הדחק או ערב שבת וכיו"ב. ואילו מרן החיד"א העלה במסקנתו דרך בדוחק או ערב שבת שרי, ואמאי לא פסק כהריטב"א שדבריו "סלת נקיה" להתיר אף ללא דוחק. אלא ע"כ דמרן החיד"א התיר בשעת הדחק רק היכא דלא עשו חליטה מדעת אלא העד העידו שהמים היו רותחים. ובאופן זה מיירי הארחות חיים שהובא ביתה יוסף. אבל בעשו חליטה מדעת, אלא שחשבו בטעות שכבר נמלח הבשר, או שטעו בדין וחשבו שמועילה חליטה אף לכתחלה, י"ל דשרי אף ללא דוחק, כמ"ש הריטב"א.

וסיוע גדול מצאתי לזה בדברי הגאון רבי עמרם אבורביע בספרו נתיבי עם (חיו"ד סי' סט סי"א) שכתב: בשר שנתבשל בלא מליחה, ע' בברכ"י שהנוהגים כהרמב"ם שלא נותנים הבשר בקדרה לבשל כ"א אחר שהמים רותחים מאד בכדי לחלוט הדם שנשאר בתוכו, באופן כזה אם נתבשל בלי מליחה שרי. עכ"ל. ומבואר שאם נתנוהו על מנת לחלוט שרי בדיעבד אף ללא דוחק או ערב שבת, והבין כן מדברי מרן החיד"א, ותל"ת שזכיתי לכוין לדעתו הרמתה.

ובזה תתיישב גם קושייתו של הרב ישמח לבב הנ"ל על הוראת מהר"ש עמאר ז"ל, דלשונו של האו"ח ז"ל יספיק לדחות ראיתו (של מהר"ש עמאר ז"ל), שכתב דהו"ל כחליטה "בכ"ף הדמיון", ולא חליטה ממש וכו'. ע"ש. דכבר עמד בזה מרן החיד"א במחב"ר שם, ותיריך: ומאי



דדייק (הרב אורח לצדיק) דנקטו דהוי "כחליטה", לאו דוקא הוא, דהכא זאת האשה נתנתה לבשל בקדרה ולא כיוונה לחליטה רק שכחה דלא נמלחה. אלא דאמור רבנן דכיון דהמים רותחים הו"ל "כחליטה" כאילו נתכונה לחליטה דאז הו' זהירין שיהיו המים רותחים מאד, ואילו בפרק האשה לא עלתה על דעתה לחליטה, ומ"מ להיות ע"ש סמכו על זה, דודאי חקרוה שרים כיצד היתה רתיחתן ולא הוצרכו לפרש, ואם לא היתה שעת הדחק לא סמוך עלה כיון שלא נתכונה להכי עכ"ל. ומבואר להדיא דהארחות חיים מיירי בלא נתכונה לחליטה ולכן התיר רק בשעת הדחק או ערב שבת, משא"כ אם נתכונה לחליטה אלא רק שטעתה לחשוב שכבר נמלחה החתיכה, אזי יש מקום להקל אף ללא שעת הדחק, ובזה איירי הריטב"א.



### דברי מרן הגרע"י והגר"י משאש זיע"א, ומו"מ בדבריהם

והשתא דאתינן להכי, יש לדון במה שכתב מרן מופת הדור הגר"ע יוסף זיע"א בספרו הליכות עולם ח"ו (עמ' קלה והלאה) דבשר שנתבשל בלא מליחה, אך בעת נתינת הבשר בקדרה היו המים רותחים, יש להתיר בדיעבד, מפני שעל ידי נתינת הבשר ברותחים נעשית חליטה לבשר, ונצמט הדם בתוך החתיכה, ואינו נפלט. ואפילו אם אין הפסד מרובה יש להתיר בדיעבד. ע"כ. ומשמע מדבריו דלא בעינן שעת הדחק או ערב שבת כדי להתיר, אלא בכל אופן מותר בדיעבד. אולם לא מצינו בתוך תשובתו הרמתה שם התייחסות להאי סברא דלא היתה כאן כוונת חליטה, ושמא לא נתנו לבם לכך שהמים רותחים מאד, וכן האם נתנו רווח בין חתיכה לחתיכה כדי שירתחו המים היטב. וביארנו לעיל שמחמת סברא זו העלה מרן החיד"א להקל בזה רק בשעת הדחק או ערב שבת וכיוצא בזה.

גם הגאון רבי יוסף משאש זצ"ל באוצר המכתבים ח"ג (אלף תמו) כתב בזה"ל: דבר זה נשאלתי בו פעמים הרבה בכתב ובע"פ, ותשובתי היתה קצרה ע"פ מ"ש אבא מרי זיע"א בלקוטיו כת"י וז"ל: בשר שנתבשל בלא מליחה, נתפשט המנהג כדעת מוהר"ש עמאר זיע"א אחד מרבני מראכש הראשוני' זצ"ל, שאם היו המים רותחים תחלה מתירים מטעם חליטה. ומנהגנו לחקור השואל היטב על רתיחת המים תחלה ואז מתירין, ואם יש ספק בדבר אוסרין, משום דדבר זה מסור הוא ביד הנשים ודי לסמוך עליהם רק באמירה ודאית ולא בספק, דכשהם מסופקין בדבר, בטלה עדותן לגמרי ואין כאן אפי' ספק, רק הוי כנתנה הבשר במים צוננים ואחר כך הרתיחו, דאסור אליבא דכ"ע. עכ"ל ז"ל. ובדבר הזה יתיישב הכל, ושלום. עכ"ד. ומשמעות דבריו שיש להקל בדיעבד בכל אופן, אף ללא דוחק.

וצ"ע, שגם הוא בתשובתו הרמתה לא התייחס לחילוק זה, אם היתה כוונה לחלוט או לא, והרי מרן החיד"א החמיר מחמת כן לולא הוי דוחק או ערב שבת, וכמשנ"ת. ומה גם שמפורש בהוראת הגאון מהר"ש עמאר ז"ל שהובאה בברכ"י, דכוונתו להתיר בדיעבד ע"י חליטה אף ללא דוחק או הפסד, היא דוקא היכא דעשו חליטה מדעת כדי לחוש לסברת הרמב"ם, אלא שטעו בחושבם שחתיכה זו נמלחה כבר, דו"ל שם: "אבל בזמן הזה כל בני אדם נותנים אותו במים רותחים והוי חליטה, ומנהג זה נזכר בש"ע דין י"ט, וז"ל: אחר שנמלח הבשר והודח מותר ליתנו

אפילו במים שאינם רותחים, ויש מי שמצריך ליתנו במים רותחים. ע"כ. ומנהג העולם כעת ליתנו במים רותחים, ואינו אלא חומרא בעלמא. ומאחר שהכל נותנים אותו במים רותחים הוי חליטה ומותר". עכ"ד. עין רואה ואזן שומעת דדוקא היכא דהתכוין בכוונה תחילה לחלוט הבשר, הורה הגאון הנז' להתיר אף ללא דוחק.



### הפוסקים שנקטו כהוראת מרן החיד"א

ואכן רוב האחרונים נמשכו אחר הוראתו בקודש של מרן החיד"א להקל בזה בדיעבד במקום הדחק או ערב שבת וכדומה, וכמ"ש הגאון מהר"י טייב בערך השלחן (סי' סט ס"ק כה), והגאון זבחי צדק (שם אות קכא), והרי"ח הטוב זיע"א בבן איש חי (ש"ש פר' טהרות אות כג), והגרי"ח סופר בכף החיים (אות קנה) ע"ש. גם בספר מסגרת השלחן (סי' סט דף סה ע"א) כתב, שבא מעשה לידו בערב שבת והפסד מרובה והמים היו רותחים מאד והתיר, שסמך ראשו ורובו על מהר"ש עמאר והמחבר הנ"ל. ע"ש. ומבואר דלא היקל אלא בערב שבת והפס"מ. ועתה ראיתי שגם בשו"ת אור לציון ח"ה הנדפס עתה (יו"ד פרק יב סי' כ, עמ' קסז) כתב להקל בזה רק בשעת בדחק. ע"ש.



### הערה בדברי מרן הראש"ל זיע"א

ומ"ש מרן הראש"ל זיע"א בהליכות עולם (שם עמ' קלט) לעיין בשו"ת מעט מים להג"ר אברהם הכהן מסאלוניקי (סי' ז) שהתיר בדיעבד ע"י חליטת הבשר ברותחים. ושכן העלה להקל בדיעבד בשו"ת מילי דעזרא (חיו"ד סי' י). ושכן פסק אחריו מר בריה גאב"ד מצרים בשו"ת וזאת ליהודה (חיו"ד סי' יד), וצירפו דעת הראב"ד דבמאי דנפיק מיניה משערינן. ע"ש. ומשמע דהתירו בדיעבד אף ללא הפסד או דוחק.

הנה עשות רצון צדיק חפצתי, ועיינתי בספרים הנ"ל, וראה ראיתי שבשו"ת מעט מים הנ"ל מיירי באשה שבישלה רגל כבש במים רותחים בלא מליחה "בערב חג" וכו'. והעלה להתיר כיון שהכניסו את הרגל לתוך מים רותחים למליחה, ונצמט הדם בתוכו, ודם האיברים שלא פירש מותר. ולמרות שאיננו בקיאים בחליטה, מ"מ "לכבוד שבת ובדיעבד" סמכינו על הפוסקים הסוברים שחליטה מועלת במקום מליחה, וגם מצרפים דעת הראב"ד וכו'. והכא איכא תרי טעמי "ושעת הדחק". עכ"ד. ומבואר דהוי שעת הדחק וערב חג. גם בשו"ת מילי דעזרא הנ"ל מיירי שבישלו בבית היולדת, והיה שם הפסד מרובה, וגם היה ספק אם היה ששים בתבשיל כנגד העוף, ובזה התיר את התבשיל, בהצטרף דברי מהר"ש עמאר עם סברת הראב"ד. כיעו"ש. גם בשו"ת וזאת ליהודה הנ"ל מיירי בד' תרנגולות שנתבשלו בלא מליחה, ואין בתבשיל ששים כדי לבטלם, והיה שעת הדחק, ערב יום הכיפורים לסעודה המפסקת, והתיר ע"פ הסברות הנ"ל. כיעו"ש. ומבואר מכל התשובות הנ"ל, שלא התירו אלא במקום הדחק או ערב שבת וכדומה, הא לאו הכי לא התירו.



### הדין כאשר התכוונו לעשות חליטה

ברם בקושטא, אם נתנו בשר שלא נמלח במים רותחים על מנת לחולטו, כיון שחוששים תמיד לשיטת הרמב"ם שמצריך חליטה אף לאחר מליחה, אלא שטעו בדבר ובאמת הבשר לא נמלח, בזה שפיר יש להקל בדיעבד אף ללא הפסד מרובה או דוחק או ערב שבת, ובלבד שעשו כן בשוגג, ובהצטרף סברת הראב"ד ודעימיה דמשערינן במאי דנפיק מיניה, כיון שבזה היתה דעתם לחלוט ונתנו דעתם שהמים רותחים כדבעי.

וכן הוא במעשה שבא לפני מרן מלכא זיע"א בשנת תשכ"ג (הובא בהליכות עולם שם עמ' קלט, ובשו"ת יבי"א ח"א ח"ד סי' ד) ממשפחה יוצאי תימן, ששכחו למלוח חתיכת בשר מן החתיכות שהוכנו לבישול לכבוד שבת (א"ה - ואף אם לא היה זה בערב שבת, היה מתיר להם, כדמוכח מדבריו לעיל. וכן בשו"ת יבי"א ח"א ח"ד הנו' שהביא את המעשה הנ"ל, קרא שמיט'ה לפרט זה שהיה המעשה בערב שבת. וש"מ שאף בחול ההיתר קיים. ודו"ק), ונתנוה עם כל החתיכות בקדרה שהמים בה היו רותחים מאד, "כמנהגם לעשות תמיד כדי לחוש לסברת הרמב"ם שמצריך חליטה ברותחים אחרי מליחה והדחה", ולא היה ששים בקדרה נגד החתיכה שלא נמלחה. ובהסתמכו על דברי הגאונים והריטב"א ורבינו ירוחם והארחות חיים שמועילה חליטה גם לבשר, הורה להתיר הכל, בנוסף להוראתו של הגאון מהר"ש עמאר ומסקנתו של מרן החיד"א וכו'. וגם בזה הורה שעל הצד היותר טוב יש להוסיף מעט בתבשיל עד שיהיה ששים נגד החתיכה, שכיון שדם שבשלו דרבנן וכו'. וצירף גם את סברת הראב"ד וסיעתו, דמשערינן במאי דנפיק מיניה, וגם את סברת הגנת ורדים (ח"ד כלל א סי' כט) דדם הנפלט מהאיברים, טעם איברים יש לו, והו"ל תערובת מין במינו, דמדאורייתא בטל ברובא, ורק מדרבנן צריך ששים. ובספקו יש להקל. ע"כ תורף דבריו. ע"ש.

### מסקנא דדינא

זאת תורת העול'ה, בשר שלא נמלח, שנתנוהו בשוגג בקדרה בשעה שהיו המים רותחים מאד, ואין בכל התבשיל ששים כנגד אותה חתיכה, יש אומרים שהתבשיל מותר, לפי שהדם נחלט בתוך החתיכה מחמת רתיחת המים ושוב לא יצא, ויש לסמוך על זה בשעת הדחק כגון בערב שבת וכדומה, או שיש הפסד מרובה בדבר. ועל הצד היותר טוב יוסיף מעט בתבשיל כדי שיהיה ששים כנגד אותה חתיכה, ואין בזה משום מבטל איסור לכתחלה לדידן הספרדים, כיון דדם שבשלו אינו אלא מדרבנן, ומותר להוסיף ולבטל איסור מדרבנן לדעת מרן הש"ע (בסי' צט ס"ו). ומה גם שבנדונינו לא הוי איסור מוחלט אלא ספק איסור.

ואם נתנו את החתיכה הנ"ל בקדרה בשעה שהמים רותחים מאד, בכוונה תחילה על מנת לחולטו, כיון שחוששים תמיד לסברת הרמב"ם שיש לחלוט את הבשר אף לאחר מליחה והדחה כדין, אלא שטעו בחושבם שכבר מלחו את אותה חתיכה. בזה מעיקר הדין מותר התבשיל בדיעבד אף ללא שעת הדחק או ערב שבת או הפסד מרובה. ומכל מקום אף בזה יש ראוי לנהוג כפי המבואר לעיל, להוסיף עוד בתבשיל עד שיהיה ששים כנגד אותה החתיכה. הנלע"ד כתבתי, והשי"ת יאיר עינינו בתוה"ק.

הרב איתן קופיאצקי

## דיני קדימה בנתינת חיסונים, והאם לחסן מחבלים היושבים בכלא ישראל

בחסדי ה', הגיע חיסון הקורונה לארץ קודשינו. התעוררה שאלה, מה היא הסדר הנכון לחלץ את החיסון. כמו כן, פולמוס גדול התחיל בשאלה האם לתת אותו למחבלים אסירים היושבים בבתי הסוהר\*. במאמר זה נדון בשאלות אלו.

### קדימה בטיפול רפואי ציבורי

במסכת הוריות (דף יג ע"א) נכתב סדר קדימה בהצלת נפשות. אלא שרש"י (שם ד"ה להחיות) הסביר שאין סדר זה חד משמעית, אלא שיש לקדם את מי שהציבור צריכים לו, כך שבשעת מלחמה כהן משוח מלחמה קודם בהצלה לסגן הכהנים.<sup>2</sup> כך שמדברי רש"י למדנו גדר חשוב ביותר בהצלת נפשות הוא שצורכי הכלל קודמים. כן כתבו הרב פרופ' אברהם שטיינברג שליט"א (אנציקלופדיה רפואית הלכתית, ערך קדימויות בטפול רפואי בהערה 119) והגר"צ שכטר שליט"א (קונטרס קורונה, קדימה בהצלת נפשות).

ואף כתבו גדולי הפוסקים שבנוגע לקדימויות שמובאות בהוריות, אף במקרה של הצלות פרטיות, "קשה לעשות מעשה בלא עיון" כלשון האגרות משה (חושן משפט חלק ב סימן עד). ומור"ר הגרשו"א זצ"ל (שו"ת מנחת שלמה תניינא ב - ג סימן פו) כתב "שבזמננו קשה מאד להתנהג לפי זה". ולכן ברור שבנידון דידן יש לתת למדינה להחליט מה היא צריכת הרבים. יש לקחת בחשבון מי נצרך, הן מבחינה מנהיגותית הן מבחינה רפואית והן מבחינה כלכלית, ועל פי זה לחלק את החיסון.

כמו כן, בחישוב יש לקחת בחשבון את דבריו של הגר"י זילברשטיין שליט"א (תחומין לו, קדימויות בהצלת נפשות ע"י רופא) שהביא בשם חותנו הגר"ש אלישיב זצ"ל שקרוביו בדרגה

(א). חשוב לי להבהיר שאיני חולק שמבחינת מוסריות התורה נכון להרוג כל מחבל בשעת מלחמה. אך מאמרינו דן לאחר שהחיו מחבלים למיניהם מסיבות שונות ואסרום בבתי סוהר.

(ב). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): ככל הנראה מקורו בתוספתא הוריות פ"ב הלכה י.

(ג). להרחבה בנושא זה עיין אנציקלופדיה רפואית הלכתית, ערך קדימויות בטפול רפואי; שו"ת מנחת אשר חלק ב סימן קכו; ובטוב טעם את מאמרו של הגר"ר ערוסי שליט"א, סדר קדימות להצלת חולים במצב של פיקוח נפש, אמונת עיתן גליון 130. [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): ויעיין בהרחבה במה שכתבתי בזה בס"ד בספרי כתר יא: הקצאת משאבים ציבוריים, פרק ג].

(ד). יש לציין את דברי הרב ד"ר דוד אפלבוים הי"ד (שמירה על הבריאות ואחריות הדדית ברפואה - בית הלל יז) שהסביר, במאמר מופלא, על כך שמצוות "ונשמרתם" היא מצווה כללית של ערבות הדדית במעלה הראשונה. דבריו יושבים בטוב טעם עם דברינו על צורך הרבים להחליט במי לטפל קודם.

ראשונה של הנצרך לרבים הם כגופו. דברים אילו מתקבלים על הדעת, שכן אם חיי קרוביו של הנצרך בסכנה הרי הנצרך לא יוכל לתפקד באופן מלא.



### מתן חיסון למחבלים אסירים בבית הסוהר

בנוגע לשאלתנו האם לתת חיסון למחבלים אסירים בבית הסוהר נראה שיש לראות את דברי הפוסקים בטיפול בגוים בכלל ומוזה להגיע לנידון דידן.



### מתן טיפול רפואי לנוכרים

הרמב"ן (תורת האדם) שהבין בכך ש"ומבקרין חולי נכרים עם חולי ישראל" (גיטין דף סא ע"א) משום דרכי שלום, "ובביקור חולים יש בו רפואה גדולה" כך שעצם הביקור יש בו רפוי. ממילא מבין הרמב"ן, שמותר לעשות כל סוגי הרפואה משום דרכי שלום. ואף מוסיף שמותר לילד נוכרי<sup>1</sup> במיוחד כאשר מדובר על חשש איבה:

"רופא שהוא מרפא חולי ישראל וגוי המכירו דאיכא איבה גדולה מרפא ודאי חולי גוים עם חולי ישראל בין בשכר בין בחנם מפני דרכי שלום".

דברי הרמב"ן מובאים בבית יוסף וכך נפסק להלכה בשולחן ערוך (יורה דעה הלכות סימן קנח סעיף א): "עובדי עבודת כוכבים משבעה העממין", שאין בינינו וביניהם מלחמה, ורועי בהמה דקה מישראל בארץ ישראל בזמן שהיו רוב השדות של ישראל וכיוצא בהן, אין מסבבין להם המיתה

---

(ה). להרחבה בנושא זה יש לעיין במאמרו המופלא, מלאכת מחשבת של ממש, של הרב אבישי בן דוד, "סיוע לנוכרים במקרי אסון", אמונת עתיד 124. [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): אמנם, יש הרבה מה להעיר על דבריו, ואין כאן המקום].

1. בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן קכ) מעיד על רבו שכן נהג למעשה, "ואני ראיתי את הרב רבינו משה ב"ר נחמן ז"ל שנתעסק במלאכה זו אצל הנכרית בשכר". [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): הייתה גם מחלוקת בזה בין רבותינו הראשונים, ורבינו יונה אסר זאת, כמובא באגרתו אל הרמב"ן: "תבוא עליך ברכה שאתה מרבה זרעו של עמלק" (ב"י יו"ד סוף סי' קנד)].

2. מדברי הרמב"ן אנו רואים שאין הבדל בין המושגים "דרכי שלום" ו"איבה". ויש מקום טובא להרחיב בנושא זה. עיין לעומתו ברמב"ם (הלכות עבודה זרה פרק י, הלכות מלכים פרק י הלכה יב) שניתן לראות שיש הבדל בין המושגים. בתשובת הגר"י אריאל (אהלה של תורה א סימן כב הערה 15) שכתב להסביר שלדעת הרמב"ם "איבה" זה שיקול תועלת של חשש מפגיעה ביהודים לעומת "דרכי שלום" שהוא ערך מוסרי, לא שיקול מקומי של חשש מפגיעה, אלא שיקול עקרוני. כן יש לעיין בתוספות (עבודה זרה דף כ ע"א ד"ה רבי יהודה) שמגדירים "דרכי שלום" כעשיית מעשה כאשר יש תגמול בחזרה. ולהרחבה בטוב טעם במאמרו של הרב אופיר וולס שליט"א (באתר ישיבת בני דוד). פולמוס הדברים בין הרב הראשי הגר"י אונטרמן זצ"ל (שבט מיהודה חלק ג שער א סימן ע) והגר"ח"ד הלוי זצ"ל (תחומין ט) בהגדרת "דרכי שלום". [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): דברי הגר"י אונטרמן נאמרו בעיקר לתרעומת המינים, כידיע מהרקע למאמרו].

3. הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): נוסח זה הוא שיבוש צנוורה, ובדפוס ראשון לא כתוב כן אלא "עובדי עבודה זרה", וגם בזה יש מפרשים שהכוונה לכלל גוי.

ואסור להצילם אם נטו למות, כגון שראה אחד מהם שנפל לים, אינו מעלהו אפילו אם יתן לו שכר. לפיכך אסור לרפאותו, אפילו בשכר, אם לא היכא דאיכא משום איבה. (דאז אפילו בחנם שרי, אם לא יוכל להשמש אפילו בחנם)."

אלא שחידד השיירי כנסת הגדולה (הגהות בית יוסף שם) שכל האיסור הוא כאשר הגוי עובד עבודה זרה אך מותר לרפאות גוים שאינם עובדי עבודה זרה כדוגמת הישמעאלים והעותומנים<sup>ט</sup>.

ואף שבשו"ת רב פעלים (חלק ד יורה דעה סימן כה) הסתפק בדבריו וכתב שאם אין חשש איבה נכון לא לטפל בהם. אך כתב שבמקום הפסד ניתן לסמוך על דברי הכנה"ג<sup>י</sup>.

נמצאנו למדים שלושה דינים:

א. אסור לרפאות עובדי עבודה זרה.

ב. מותר, אך אין חובה, לרפאות גוים שאינם עובדי עבודה זרה.

ג. אם אי טיפול בגוי יביא לידי איבה מותר לרפאותו.

יתרה מזו החתם סופר (חלק ב יורה דעה סימן קלא) פסק ש"אם יש באיבה זו חשש סכנת נפשות יש להתיר אפילו מלאכה דאורייתא".

במיוחד כאשר מדובר על כך שדרים בין הגוים "ויוסיפו שנאה ותחרות ויאמרו כי דמו של עובד ככבים קל בעינינו" (שם חלק ה השמטות סימן קצד) יש לתת טיפול לנוכרי.

אלא שעלינו להבין מה היא הגדרת "משום איבה".

לאחר שהביא האגרות משה (יורה דעה חלק א סימן קפד) את דברי החתם סופר הגדיר "משום

איבה" בשני אופנים:

א. חשש לחיי יהודי באופן מידי.

ב. חשש לחיי יהודי עתידי בעקבות רגשי שנאה שיתפתחו.

ובתשובה אחרת (אורח חיים חלק ד סימן עט) חידד ששני ההגדרות הללו מצדיקות חילול שבת: "וגם אם הוא אינו חושש שתהא סכנה לו בעצמו יש לחוש לאיבה גדולה כל כך מצד אנשי המדינה וגם מהממשלה שיש ודאי לחוש גם לענייני סכנה מתוצאות זה... וגם מצד פרסום הידיעות ע"י העתונים תיכף מה שנעשה בכל העולם איכא המכשול למילף ממקום למקום וגם הסתה להגדיל השנאה עד לרציחה גדול עי"ז לכן פשוט שבזמננו יש לדון זה כסכנה ממש, ויש להתיר כשנודמן זה".

ואף בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק מ הערה מב) כתב שעל פי דברי החתם סופר שהבאנו,

גם מו"ר הגרשו"א זצ"ל סבר כן: "ובפרט בזמננו שאפשר להודיע בן-רגע מקצה אחד של העולם לשני, ואם לא יטפלו בנכרי, ודאי שיש סכנה גדולה בדבר".



ט. הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): כאמור, זו מחלוקת באחרונים.

י. יש לעיין בדברי הגרש"ד הלוי (לעיל) שלדעתו מעמדם של רוב הנוכרים בימינו אינם עובדי עבודה זרה. כן בתשובת הגר"א רבינוביץ זצ"ל (מלומדי מלחמה סימן מג). [הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): גם זו מחלוקת גדולה, אך מכיוון שאיננו נוגע לעיקר הנדון, אכמ"ל].

### מתן טיפול רפואי למחבלים אסירים בבתי הסוהר

על פי יסוד דברים אילו, בראי מדיני כלל ישראלי ברור שעל המדינה לטפל בנוכרים. בפרט כאשר מדובר על טיפול המחייב על פי אמנות וחוקים בין-לאומיים.

כפי שכתב הגרנ"א רבינוביץ זצ"ל (מלומדי מלחמה סימן מג): "אין צריך להרבות בדברים להוכיח שאילו נחשדנו שאין אנו מטפלים בפצועים כמתחייב מן האמנות והחוק הבין-לאומי, כי אז ח"ו היתה נדלקת אש של שנאה בכל העולם".

כמו כן יש לקחת בחשבון את העלות מול התועלת אם לא יחסנו את האסירים, הן מבחינה ביטחונית הן מבחינה כלכלית, הן מבחינה מיגון כוחות השב"ס (שירות בתי הסוהר).

נקודה חשובה שיתכן שהיינו צריכים להעלותו בראשית דברינו היא החובה המוסרית של טיפול באסירים שתחת אחריות המדינה. כפי שהסביר זאת הרב הראשי הגר"א אונטרמן זצ"ל (שבט מיהודה חלק ג שער א סימן ע) ש"דרכי שלום" היא לכתחילה בהיותה מושג של עצם מוסריות התורה. ואף שהגר"ד הלוי זצ"ל (תחומין ט) שחלק על הגדרת הרב אונטרמן בנידון דידן מסתבר שיסכים כפי שניתן להבין מדבריו:

"בעולם המערבי הדימוקרטי, שאנו חברים בו, הבסיס לחיי החברה הוא שוויון זכויות לכל אדם, ואין מקום במדינה דימוקרטית לאפליות על רקע דתי. ואף אילו היינו מעצמה עולמית אדירה, לא היינו יכולים לנהוג כך... כיון שאין לגויי נכר בזמננו דין עע"ז... אין שום צורך לשמור על יחסים אלה "מפני דרכי שלום" בלבד, אלא משום ההגדרה ההלכתית אין הם יותר בגדר עע"ז. ולכן, פרנסתם, בקורי חוליהם, קבורת מתייהם, ניחום אבליהם (שנזכרו בשו"ע יו"ד קנא, יב) ועוד, הכל ניתן להעשות מתוך חובה אנושית מוסרית, ולא משום "דרכי שלום" דוקא".

לחדד את הנקודה הנני מביא בשלמותם עקב בהירות לשונו את מאמרו של הרב אופיר וולס שליט"א, מתוך מאמר "תורה ומדינה הלכה למעשה - איבה ודרכי שלום ביחסי ישראל והגויים" (באתר ישיבת בני דוד):

"מדברים אלו עולה, שבניגוד לנראה במבט ראשון, דרכי שלום אינם ע"מ להרבות אהבה אחווה שלום ורעות בין ישראל ובין הגויים. אלא למעשה ממצעים בין הרצון להתנהל בצורה הגונה עם כל אדם, הנובע מן הפסוק דרכיה דרכי נעם, ע"מ שהלה יגמול לו על כך חסד ביום מן הימים, לבין האיסור לתת לגויים מתנת חיים... נמצא שדרכי שלום בין ישראל לעמים הינם, יחסים הגונים וישרים בין ישראל לבין העמים, מתוך הבנה שכתוצאה מיחסים אלו יצא טובה לעם ישראל בעתיד באופנים שונים, וממילא משתלם להתנהל בדרכי שלום ולא להסתכסך עם אף אדם באשר הוא, וככל שיהיו לאדם מישראל יותר חברים ומכרים גם בין העמים, כך ייטב לו בהמשך. בין המדינות מצב זה של דרכי שלום כפי שהסברנו, הינו למעשה נורמליזציה של הקשרים הבינלאומיים של מדינת ישראל עם כמה שיותר מדינות, ע"י סיוע בעת צרה בדרכים שונות, ויצירת קשרים דיפלומטיים עם כמה שיותר מדינות, מתוך הבנה שכאשר מדינת ישראל תזדקק לסיוע בעתיד, תמצא יד מושטת לעזרה, מידידות רבות בעולם, להם עזרה בעבר... הדברים נכונים שבעתים כאשר מדובר על מדינת ישראל באופן כללי, אשר הימנעות שלה

מהצלת גויים ומהענקת סיוע לגויים בעת הצורך, עשויה להמית אסונות כבדים מאוד על מדינת ישראל בכללה, שהינה תלויה כיום באופן ניכר בסיועם של מדינות אחרות, כפי שהדבר נכון לגבי כל מדינות העולם, אשר אינן יכולות להיות עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב. אי לכך, הן בתוך המדינה פנימה, והן ביחס לאסונות המתרחשים בעולם כולו, יש למדינת ישראל לשלוח סיוע ככל יכולתה, אפילו אם הינו כרוך בחילולי שבת, ע"מ לסייע למדינות אחרות. הטעם לסיוע זה... אף כאשר כרוך הוא באיסורים מן התורה, משום החשש שמא אם לא תנקוט מדינת ישראל בצעדים אלו, ינקטו מדינות העולם כנגדה בצעדים שיגרמו לסכנת נפשות של יהודים רבים חלילה".





הרב יואל שילה

## הקפת הראש\*

מי אסור להקיף \* באילו מכשירים אסור להקיף \* על כמה שערות חייב \* מה הגבול העליון של הפאה האסורה בהקפה \* מה הגבול התחתון של הפאה האסורה בהקפה \* מה רוחב הפאה האסורה בהקפה \* כמה אורך שיער צריך להשאיר מהשיער \* סיכום

התורה אמרה (ויקרא י"ט כ"ז) 'לא תקפו פאת ראשכם', ובאיסור זה יש לבאר כמה גדרים: מי אסור להקיף, באלו מכשירים אסור להקיף, על כמה שערות חייב, מה הגבול העליון של הפאה האסורה בהקפה, מה הגבול התחתון של הפאה האסורה בהקפה, מה רוחב הפאה האסורה בהקפה, וכמה אורך שיער צריך להשאיר בפאות הראש



## מי אסור להקיף

### ניקף

שנינו (מכות כ'). 'והמקיף פאת ראשו... חייב', ואיתא בתוספתא (מכות ד' י') 'המקיף פאת ראשו של חברו שניהם חייבין', ומבואר בגמ' (מכות כ'): 'תני תנא קמיה דרב חסדא אחד המקיף ואחד הניקף לוקה, אמר ליה מאן דאכיל תמרי בארבילא לקי? דאמר לך מני רבי יהודה היא דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, רבא אומר במקיף לעצמו ודברי הכל, רב אשי אומר במסייע ודברי הכל'. ופירש"י 'דשמעינן לקרא הכי לא תקפו - לא תניחו להקיף, דמניח להקיף כמקיף, א"נ מדאפקיה בלשון רבים דכתיב לא תקפו משמע דאתרי קא מזהר רחמנא ניקף ומקיף... מסייע - מזמין השערות למקיף'.

למדנו מכאן שאף שבכל התורה מסייע אין בו ממש אך באיסור הקפה יש גילוי בפסוק לרבות גם את הניקף, ומה שהניקף לוקה - הוא או לפי דעת רבי יהודה שלוקין על לאו שאין בו מעשה, או כשהוא עושה מעשה להקיף את עצמו [וקמ"ל שיתחייב שתיים (רש"י)], או שדי במעשה כלשהו של מסייע למקיף כדי שיחשב כעושה מעשה ויתחייב גם הוא מלקות - כפי שלאיסור חסימה די בעקימת פיו כדי להחשב מעשה (ריטב"א מכות כ'), נקודות הכסף יו"ד קצ"ח על הט"ז כ"ח). גם אם הניקף לא סייע - עבר איסור (בה"ג ל"ח, ראבי"ה תתקמ"ז), וכ"כ השו"ע (קפ"א ד') 'גם הניקף חייב אם סייע בדבר - שמטה עצמו אליו להקיפו, אבל איסורא איכא אף על פי שלא סייע, לפיכך אסור להיות ניקף אפילו על ידי גוי'.



\* הערת המערכת: ע"ע במאמר הרב נריה אור בגיליון יד, והרב משה בוטון בגיליון ט, ולגבי גילוח הזקן ראה במאמר הרב יואל שילה בגיליון יג.

### אשה גוי וקטן

איתא בתוספתא (מכות ד' י') 'המקיף פאת ראשו... ואינו חייב עד שיקיפנו בתער והמקיף את האשה ואת הקטן פטור'. עוד שנינו (נויר נ"ז.) 'שני נזירים שאמר להן אחד ראיתי אחד מכם שנטמא ואיני יודע איזה מכם - מגלחין ומביאין קרבן טומאה וקרבן טהרה, ואומר אם אני הוא טמא - קרבן טומאה שלי וקרבן טהרה שלך, ואם אני הוא טהור - קרבן טהרה שלי וקרבן טומאה שלך...' (ומבואר בגמ' (נויר נ"ז): 'מגלחין ומביאין, ואמאי, דילמא לאו טמאין אינון וקעביד הקפה? אמר שמואל באשה וקטן... אמר רב הונא המקיף את הקטן הרי הוא חייב א"ל רב אדא בר אהבה לרב הונא ודידך מאן מגלח להון? אמר ליה חובה, תקברינן חובה לבניה... מכדי תרוייהו סבירא הקפת כל הראש שמה הקפה, במאי קמיפלגי? רב הונא סבר לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך כל שיש לו השחתה יש לו הקפה - והני נשי הואיל וליתנהו בהשחתה ליתנהו נמי בהקפה, ורב אדא בר אהבה סבר אחד המקיף ואחד הניקף במשמע ואיתקש מקיף לניקף - כל היכא דניקף מיחייב מקיף נמי מיחייב, והאי קטן הואיל והוא גופיה לאו בר עונשין הוא דמיחייב - מקיף נמי לא מיחייב, כלומר לרב הונא מי שאסור להקיף - אסור גם להקיף קטן, אך אשה מותרת להקיף כפי שאיננה בתורת השחתה, ולראב"א אם הניקף חייב - גם המקיף חייב, אך לא חייבים על הקפת קטן כי אינו בר עונשין, והלכה כרב הונא.

**איסור דרבנן לאשה להקיף:** הוסיף הרמב"ם (ע"ז ד' ב', ה') שיש לאשה איסור [דרבנן] כשהיא מקיפה את האיש 'האשה שגלחה פאת ראש האיש או שנתגלחה - פטורה. אף על פי שהאשה מותרת לגלח פאת ראשה הרי היא אסורה לגלח פאת ראש האיש', והשיג הראב"ד שאין זה איסור תורה אלא מדרבנן, ותמה הכסף משנה - שהרי גם הרמב"ם התכוון רק לאיסור דרבנן 'דאי הוה ביה [במה שחובה הקיפה את בניה הקטנים, ואמרו שהיא תקבור אותם] איסורא דאורייתא מלקות נמי הוה ביה, א"נ אם היה אסור מן התורה לא היה רב הונא טועה בכך'.

חידש רעק"א (הג' י"ד קפ"א ו') שאשה המקיפה איש שהיה מקיף את עצמו - מפרישה אותו מלאו דמקיף, ולכן אינה עוברת על לפני עיור, ואין מצוה להפריש אותה. ועוד חידש שמאחר שאין איסור מקיף לאשה - נראה שכשהיא מקיפה קטן אין אפילו איסור דרבנן, וצ"ע (רעק"א י"ד קפ"א ו').

**האיש הניקף חייב אפילו ע"י אשה:** אמנם, אף שהיא פטורה כשהיא מקיפה איש - אבל עדיין האיש יהא חייב מדין ניקף, כדכתב הנמוק"י (מכות ד'). 'הלכה כרב הונא דאשה מותרת להקיף הקטן לכתחלה כיון דאינה בכלל הקפה... יש שהיו מתירים להקיף לאיש ע"י גוי אשה וקטן - כיון דמקיף לאו בר חיובא, וליתא דכי היכי דאיש המקיף את הקטן חייב אף על גב דניקף לאו בר חיובא - ה"נ קטן ואשה המקיפין לאיש חייב הניקף אף על גב דמקיף לאו בר חיובא [וכ"כ הראב"ה (תתקמ"ז) 'אפילו לומר לגוי להקיף אסור... ואף על גב דאמירה לגוי דרבנן, מכל מקום עיקר החסימה וההקפה היא דאורייתא... דטעמא דאין שליח לדבר עבירה דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין הוי אומר דברי הרב, אבל גבי גוי מיחייב מדרבנן שולחו לכולי עלמא']'.

להקיף גוי ואשה: עוד כתב הנמוק"י יש מסתפקין אם ישראל מוזהר להקיף לגוי לדעת רב הונא דומיא דקטן, והרא"ש ז"ל כתב דאע"ג דאסור רב הונא לאיש להקיף קטן - שאני התם משום דאתי לכלל חיוב, אבל גוי מותר להקיפו [כלומר, מותר לישראל להקיף גוי], ולפי זה ה"ה להקיף אשה דשרי'.

למדנו מכאן שנשים מותרות בהקפה ומותר להקיף אותן, אך אסור להן להקיף אנשים, ואפילו לא להקיף קטנים, וכ"כ השו"ע (קפ"א ה' ו') 'המקיף את הקטן חייב [אבל מותר להקיף את הגוי או את האשה (ב"י בשם הרא"ש)], ויש מסתפקים בדבר (ב"י בשם י"א), וקטן מותר להיות ניקף מן הגוי (ר"ן פרק אלו הן הגולין), אשה אינה במצות הקפה, וי"א שאף על פי שמותרת להקיף פאת ראשה, אסורה להקיף פאת ראש האיש ואפילו הוא קטן'.

סביר שאם חובה להקיף כגון לפני ניתוח ראש - עדיף להקיף ע"י אשה, מאחר שההקפה לחולה היא 'דחוייה' ולא 'הותרה' [כפי שכשאינם בהולים בהצלה - עדיף לעשות 'הקל הקל' ע"י נכרי, והראב"ה (תתקמ"ז) הביא שהרי"ף היקל בתגלחת הראש לחולים - שיקיפו את כל שער הראש, שאז הוה רק דרבנן, הרי שלא הקיל להחשיב את התגלחת לחולה כמי שהותרה לחלוטין. גם בחשוקי חמד (כתובות מ').] הסתפק בזה שמא פיקו"נ הוא עשה הדוחה ל"ת, ושמא הוא 'הותרה' כלפי שאר המצות, אך סיים שעדיף שהגילוח יעשה ע"י גוי, וצ"ע].

נמצא שאיסור הקפת הראש נוהג בגברים, ומותר להקיף אשה, וי"א שאסור לאשה להקיף איש ואפילו קטן [ולרעק"א נראה שאין לה אפילו איסור דרבנן, וצ"ע]. מותר להקיף גוי ואסור להניח לגוי להקיף יהודי. האיסור הוא הן למקיף והן לניקף [אף כשאינו מסייע למקיף]. הניקף לוקה כשהוא מקיף את עצמו או כשעכ"פ מסייע למקיף, כגון כשמתעצמו



## באילו מכשירים אסור להקיף

### תער

איתא בתוספתא (מכות ד' י') 'המקיף פאת ראשו... ואינו חייב עד שיקיפנו בתער', וכ"כ הרמב"ם (ע"ז י"ב ו') 'ומותר ללקט הפאות במספריים לא נאסר אלא השחתה בתער' [וכ"כ רבינו ישעיה (מובא בנמוק"י מכות ד'), וכ"כ הרי"ף (מכות ד').] והראב"ה (תתקמ"ז). הסמ"ג (לאוין ב"ז) ביאר עפ"י התוספתא 'לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית פאת זקנך - הוקשו יחד ללמד... ומה בהשחתה אינו חייב אלא בתער שהוא גילוח שיש בו השחתה - אף בהקפה כן' [וכ"כ המפרש לגזיר (מ': ד"ה ואינו חייב), המנהיג (דיני גילוח), המאירי (גזיר מ':, ובמכות כ':), ורבינו יעקב ב"ר יהודה מלונדריש (ע"ז פ"ז)], וכן סתם השו"ע (קפ"א ג') 'אינו חייב אלא בתער'. הרי"ד (גזיר מ"א:) ביאר שמאחר שהתורה אסרה את השוואת סוף שערות הראש שמאחורי אזנו ובמצח, והשוואה זו יכולה להתקיים רק בבסיס השערות ולא בסופן [שהן הרי ארוכות ויורדות למטה] - הרי שכוונתה היתה דווקא בתער, שהוא המסיר את עיקרי השערות, וכ"כ תוס' רבינו פרץ (מכות כ':) בטעם המתירים 'מכאן ראינו דהקפת הראש אינה אסורה אלא בתער, אבל במספרים שרי,

מדקתני המשוה צדעיו - ובמספרים אינו יכול להשוות, אבל תער אינו מניח מן השער כלל' [והריטב"א (שבועות ג.) כתב ששורת הדין להתיר (ודעת רבינו ודעתי דשורת הדין דבתער דוקא... מיהו למעשה ראוי להחמיר ולאסור במספרים כעין תער', הביאו גם הכסא אליהו קפ"א א'), וכן בתוס' רבינו פרץ (מכות כ"א.) נטה שמעיקר הדין מותר (ולדינא נראה דפאת הראש במספרים שרי... ומ"מ נהגו העולם לחומרא, וריב"א היה נוהג שלא לגלח כל הראש אפילו במספרים), והדרכי תשובה (קפ"א ד') כתב שכלפי תשובה לשעבר יש לסמוך על דעת הרמב"ם שאיסור פאות הראש הוא רק בתער (ואין צורך לחזור על כך בתשובה...)].



### מספרים כעין תער

אמנם, בפסיקתא (מצורע מ"א.) איתא 'שיש בראש מה שאין בזקן... שהראש אסור במספרים כבתער', וכן בת"כ (ספרא מצורע ב' ד', מובא בתוס' נזיר מ"א:) 'לפי שיש בראש מה שאינו בזקן ובזקן מה שאין בראש: הראש אסור במספריים ובתער, והזקן אינו אסור במספריים ובתער', וכ"מ בגמ' (מכות כ.). שאת ההגבלה שהאיסור רק בתער אמרה רק לגבי גילוח הזקן 'על הזקן... ואינו חייב עד שיטלנו בתער' (יש"ש), וכ"מ בגמ' (מכות כ:) שכשהגדירו את איסור הקפת הראש 'ואיזהו סוף ראשו זה המשוה צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו' - לא הגבילו שדוקא בדרך השחתה, שאז היה במשמע שדוקא בתער (דיוקי הרא"ש מכות ג' ב', עיי"ש עוד). ומה שמבואר בתוספתא ש'אינו חייב עד שיקיפנו בתער' [וכן את המבואר בגמ' 'משוה צידעיו לאחורי אזנו ופדחתו'] ביארו תוס' (נזיר מ"א:) שהכוונה אפילו כשמקיף במספרים כעין תער [כלומר בחיתוך צמוד]. ודוחים תוס' (וכן הסמ"ג לאוין ג"ז) שמ"ש בתו"כ 'שהראש אסור במספרים' - מיירי רק שאסור לנזיר לגלח ראשו תוך ימי נזרו אפילו במספרים, ולא מיירי באיסור הקפת הראש של כל אדם [וביאר הראב"ה את הספרא 'דהתם בראש דנזיר מיירי, וקאמר הכי, חמור לאו דנזיר דכתיב תער לא יעבור על ראשו מלאו דזקן דכל אדם דכתיב לא תשחית וגו', דלאו שראש דנזיר נאסר אפילו במספרים... אבל לאו דגילוח דזקן אינו אלא בתער דהשחתה כתיבה ביה, ודווקא בראש דנזיר נאסר תער ומספרים, אבל הקפה לשאר גברי לא נאסר אלא דווקא בתער'. וכתב שמורו הקשה שרבנן בנזיר (מ'-מ"א.) למדו שמצות מצורע בתער - מנזיר שמצותו בתער, ולא רצו ללמוד מ'לא תקיפו', ש"מ ש'לא תקיפו' הוא לא רק בתער, והשיב הראב"ה ש'לא תקיפו' של כל אדם נלמד ממצות ראש של מצורע שהיא רק בתער, שהרי היא נלמדת מזקנו של המצורע שרק בתער, ורבו הודה לדבריו]. אך הסיקו תוס' 'ומיהו צריך לזוהר שלא ליטול פאת הראש אפילו במספרים דשפיר איקרו כעין תער, וכן נהגו העולם כשמגלחין התינוקות - לשייר בצדעיהן הרבה שערות', וביאר את כוונתם החת"ס סופר (י"ד קל"ט) '...הדר אמרו דלמא דוקא לענין מלקט ורהיטנא חמיר ראש ולא לענין מספרים, וחזרו בהם והעלו שניהם לאסור, והכל משום דלא כתיב השחתה בגופיה סגי בקצת השחתה'. וכ"כ עוד ראשונים [תוס' שאנץ (מכות כ.) ד"ה אינו], תוספות בנזיר (מ"א: ד"ה השתא), שיטה לחכמי איזורא (נזיר מ"א.), שכלי הלקט (דין גילוח הזקן סי' מ"א), תוס' רבינו טודרוס בן יצחק (נזיר מ"א:), אגודה (נזיר מ"א. בשם ר"י), רבינו פרץ כהן (נזיר מ"א.), סמ"ק (סי' ע"א, ובסמ"ק מצוריק סי' ע'), ארחות חיים (דיני פאת הראש סי' א' בשם ר"י מקורביל והרמב"ן [אך הוא עצמו כתב שרק

בתער אסור), רבינו יונה (שערי תשובה ג', ע"ח), חינוך (מצוה רנ"א [כתב שאסור בתער, אך ששמע שאף במספרים כעין תער]), כל בו (צ"ז), יראים (של"ו - הניח דברי המתירים בצ"ע), וכתב רבינו ירוחם (א"ו נתיב י"ז חלק ה') שכך הדעה העיקרית, וכך כתב השו"ע (קפ"א ג') לגבי הדעה השניה 'ויש אוסרים במספרים כעין תער, ויש לחוש לדבריהם' [אמנם הריא"ז (קונ' הראיות מכות כ"א). כתב שלא נמצא בשום מקום אם בתער או במספרים, ולא מצא ראייה לרמב"ם]. אמנם התשב"ץ (תשובות ג' סי' צ"ג, רכ"ז) כתב שלסוברים שאסור גם במספרים כעין תער עובר בלאו מדאורייתא: 'ואפילו הקיף את הראש במספרים כעין תער - הוא עובר בלאו, שלא נזכר לשון השחתה שהוא גלוח כעין תער אלא בפאות הזקן, אבל בפאות הראש לא נזכר אלא לשון הקפה, ואפילו במספרים אם הוא כעין תער קרוי הקפה... ואף על פי שיש שמתירין במספרים למה יכניס אדם ראשו בין המחלוק' להכנס בספק לאוין', 'ואפילו במספרים כעין תער יש מלקות בפאת הראש דלא כתיב בהו השחתה'.



### מספרים חדודות

החת"ם סופר (י"ד ב' קל"ט) עצמו ביאר את מה שתופסים לאסור לגלח את פאות הראש גם במספרים כעין תער לא כי חוששים למה שתוס' חילקו בין איסור גילוח הזקן [שמותר במספרים כעין תער] לאיסור הקפת הראש [שאסור גם במספרים כעין תער], אלא כי חוששים לשיטת גליון תוס' שאסור גם לגלח את הזקן במספרים כעין תער "נ"ל מה שאנו תופסים לאסור מספרים כעין תער בפאת הראש לאו מטעם התוס' והרא"ש אתאינן עלה דס"ל לחלק בין ראש לזקן - אלא מטעם גליון תוספות שהביא בתה"ד הובא ביתה יוסף דס"ל לאסור גם בזקן מספרים כעין תער'.

אמנם, העיון במקורות הדין מגלה ששיטה זו הגדירה כ'מספרים כעין תער' רק מספרים שהחלק התחתון שלהן [הצמוד לעור, שבד"כ אינו זז] מסוגל לחתוך את השיער באופן עצמאי, כלומר שהוא חד, וממילא אם יחתכו את השער באמצעות הזזתו על העור הרי שיחשב כהשחתתו בתער, כי פעולתו בדיוק כפעולת התער [ביארתי באורך בחוברת 'כעין תער' שבפסקי תוס' (מכות ג' כ"ז-כ"ח, הובאו בתוס' שאנץ מכות כ'. וברטב"א מכות כ"א). כתבו שאיסור השחתת הזקן הוא דוקא בתער, אך גם בגילוח הזקן במספרים יש לחוש מפני הזוג התחתון משחית כבתער, ולכן ה"ר יעקב היה מזהיר את הספר שכאשר מספר אותו במספרים לא יניד את הזוג התחתון (כלומר שלא יניע את החלק של המספרים הצמוד לבשר), בתה"ד (רצ"ה) הסביר שהחשש הוא שמא יארע שהחיתוך יתבצע רק באמצעות החלק התחתון ללא העליון - ונמצא משחית כמו תער, ולשון היש"ש (יבמות י"ב י"ח) '...שמא אירע שלא יחתוך זוג העליון אלא התחתון - והוא כמו תער, ובמספרים חדה איכא למיחש', חשש זה הובא בב"י וברמ"א (י"ד קפ"א י'), אלא שמאחר שקשה מאד להזהר בזה כאשר המספרים חדודות מאד - יעץ תה"ד שנכון ליוזר שלא לספר את פאת הזקן במספרים חדודות מאד אלא רק במספרים שאינם חדודות ואז אין אפשרות שהתחתון יחתוך ללא דיבוק העליון].

המשיך החת"ם סופר 'וא"כ אין שום הוה אמינא לאסור תולש' [שהרי נידון השאלה שנשאל ע"י רעק"א הוא האם מותר לסרק את פאות הראש, או שיש לחוש שמא יתלשו שערות].

### מכונת תספורת

לפ"ז נמצא שלשיטת החת"ם סופר אין איסור לחתוך את פאות הראש, וכ"ש פאות הזקן בסתם מספרים שלנו שכלל אינן חדות, ואין בהן שום חשש שהשיער יחתך רק באמצעות החלק הצמוד לעור של המספרים. לפ"ז פשוט שאין מקום לאסור לשיטתו לגלח אפילו את פאות הראש במכונת תספורת, שהרי אין בה שום אפשרות שהחלק הקרוב לעור יחתוך את השיער, ואפילו אם מטים את המכונה כך שהחלק הנע נוגע בעור - אין לו שום אפשרות לחתוך מאחר שזוית סכיני מכונת התספורת כלל אינה חדה, ואין לסכינים אלו שום אפשרות לחתוך שיער שלא בשילוב שני חלקי המכונה, ונמצא שאין אלא מספרים, ולא 'מספרים כעין תער' שבהן חשש החת"ם סופר.

אמנם, לשיטת תוס' האוסרים להקיף את פאות הראש במספרים כעין תער - השימוש במכונת גילוח וכן במכונת תספורת ללא מספר מפריד - בד"כ נחשב כמספרים כעין תער, אך ברור שבמקרה שמוכרחים להסיר את כל שערות פאת הראש, כגון לפני ניתוח ראש - יש לעשות זאת במכונת גילוח ולא בתער.

### תלישה

להבנת הרמב"ם שאיסור הקפת הראש הוא דוקא בתער - פשוט שיהא מותר לתלוש את השערות בפינצטה, ולשיטת תוס' שצריך להזהר גם במספרים כעין תער - יש להזהר גם בזה, וכ"כ תוס' (שבועות ב': ד"ה חייב) שיש לאסור הקפת הראש במלקט ורהיטני, וביאר רעק"א (שבועות ב'): שלמה שהשו"ע כתב שיש לחוש לאוסרים לגלח פאות הראש אף במספרים כעין תער יש לאסור אף את תלישת השערות בפינצטה 'כיון דבמספרים חייב אף דלא הוי השחתה דלא מדמינן פאות הראש לזקן - א"כ מנ"ל לומר דבמלקט ורהיטני פטור, הא פשיטא דגם בזה משהו צדעיו לאחוריו'.

כתב החת"ם סופר (יו"ד ק"מ) שאף שהשו"ע פסק לחומרא במספרים כעין תער - היינו כי שווים בזה תוס' וגליון תוס' [שאוסרים גילוח במספרים חדודות] 'וא"כ בתולש דשרי בין להרמב"ם ובין לגליון - נקטינן להקל'.

המהר"ם שיי"ק (מצוה רנ"ב ד') כתב בשם ספר 'התורה והמצוה' (פי' על תורת כהנים) שלשון לא תקיפו מתפרשת בשני אופנים: א. לשון הקפה - שמשווה צדעיו לאחורי אזנו כדמפרש הש"ס, ב. לשון תלישה ושבירה - כנוקף זית, שהוא לשון שבירה ותלישה, ולפ"ז בפסוק עצמו מבואר שהתלישה אסורה.

## להסתרק

רעק"א דן לאסור לסרק את פאות הראש מחשש שמא שערות יתלשו, וכך מדוייק בתוספתא (מכות ה' ה') 'יש תולש שתי שערות עובר... ומשום מקיף'. השיב לו החת"ם סופר שבודאי אין לאסור לסרק את הפאות, שהרי רק לגבי נזיר מבואר במשנה (נזיר מ"ב.) 'נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק', ולא השמיעו חידוש הרבה יותר גדול שכל אדם אסור לסרק פאת ראשו, שהוא מצוי יותר [וביאר 'או נימא דלא מחייב אלא בהשרת כל השיעור מבלי השאיר שתי שערות מן התורה... או נימא דילפינן ראש מזקן דבעי תער דוקא'], וכוונת התוספתא 'יש תולש...' - היא רק לגבי נזיר, ושגם רבי נתן אדלר החסיד שבכהונה לא נזהר בזה. הבין מדבריו המהר"ם שיק שסובר שעיקר הפירוש בפסוק הוא רק שאסורה ההשוואה ולא השבירה, וכן הוכיח מכך שהחת"ם סופר כתב ששיעור ארבעים שערות שכתב הרמב"ם הוא רק מפני מראית העין - הרי שסבר שרק ההשוואה היא האסורה ולא השבירה [אמנם, בשו"ת שאול שאל (סי' ק') דחה את רוב דברי החת"ם סופר, ועם זאת הסיק שמותר לסרק את הפאות מאחר שלרוב הראשונים חייב רק אם לא השאיר שתי שערות, כמבואר בהמשך. מרן החזו"א זצוק"ל סרק זקנו ופאותיו, ואמר אין הלכה כרעק"א (ארחות רבינו פאות הראש והזקן י"ד)].



## סם ולייזר

להבנת תוס', שהאיסור גם במספרים כעין תער - הרי שעצם השוואת הצדעיים היא האסורה, ואין נפ"מ באיזה כלי היא נעשית, ולפ"ז פשוט שיש לאסור אף את הסרת השערות בסם ובלייזר, ואילו לשיטת הרמב"ם שהתורה אסרה רק את הסרת השיער בתער - לכאורה יהא מותר להסירו בסם ובלייזר. הכרעת השו"ע ששיטת הרמב"ם היא העיקרית, אלא שיש לחוש לשיטת תוס', וגם החת"ם סופר כתב שמעיקר הדין איסור הקפת הראש הוא דוקא כשמסיר את השער בתער, או במספרים חדות שחלקן הצמוד לעור מסוגל לחתוך את השיער, אך יש לחוש לאוסרים גם להסיר את השיער במספרים כעין תער.



## מספרים שלא כעין תער

אף שכמעט כל הפוסקים שווים שמותר לספר את פאות הראש במספרים שלא כעין תער, מ"מ מצאנו דעת יחיד ביש"ש (יבמות י"ב י"ח) שכתב ש'ראוי להחמיר' בגזיות פאות הראש אף במספרים שלא כעין תער, ונשאר בצ"ע, וטען שכל שהתוספתא אמרה 'עד שיקיפנו בתער' איננו לאפוקי מספרים כעין תער כפי שהבינו תוס', אלא למעט מלקט ורהיטני, והדומה - שאין דרך היקף בכך, כי רק לגבי גילוח הזקן אמרה התוספתא ש'נטלו ברהיטני ובמספרים פטור', ולא לגבי הקפה [היה מי שדייק את לשון האגודה (שבועות ג'): 'פר"י אפי' במספרים חייב על הקפה אם לא יניח פיאות' - שמשמע שאסר בכל מספרים. אך יש לדחות, שהרי האגודה עצמו כתב (נזיר מ"א.) 'פר"י במספרים כעין תער אסור בראש, לכן כשמגלחין ראש תינוקות יניח מלגלח

הצדעין'. ואמנם, עדיין היש"ש דייק 'להניח כולו, ולא לגלחן כל עיקר, לפי שאין אנו יודעין כמה קרוי הקפה' - אך פשוט שדיוק זה איננו מן הדין, דלהדיא כתב האגודה 'במספרים כעין תער'. ומ"מ דעתו דעת יחיד, שאף שבכחה להסביר מנין נוצר המנהג להניח פאות הראש ארוכות, אך לא התקבל להחשיב כאיסור את גזיזת הפאות במספרים שלא כעין תער.

**סיכום:** איסור הקפת הראש לדעת הרמב"ם ועוד ראשונים הוא רק בתער, וכן סתם השו"ע. לדעת תוס' ועוד ראשונים יש לזהר אף במספרים כעין תער - ודעתם הובאה כדעה שניה בשו"ע כ"ש לחוש לדבריהם'. יש דעת יחיד האוסרת לספר את פאות הראש אף במספרים שלא כעין תער. ניתן להוכיח שלהבנת החת"ם סופר החשש ב'מספרים כעין תער' היה רק כשהן עשויות מתערים חדודים. לשיטת תוס' יש לזהר גם בהמסת השיער בסם, בשריפתו בלייזר, ובתלישתו בפינצטה או ביד אך בפשטות אין לחוש שמא יתלשו שערות בסירוק הפאות, וכך נהגו לאסור. ולכן המגלחים זקנם בסם יזהרו שלא להניח את הסם במקום הפאות, והמספרים שערות הפאות ממכונת תספורת יקפידו להשתמש שם במפריד, כדי שלא לחתוך את השערות לחלוטין.



## על כמה שערות חייב

### רוחב הפאה מצומצם

כתב הרמב"ם (ע"ז י"ב ו') 'ופאה זו שמניחים בצדעים לא נתנו בו חכמים שיעור, ושמענו מזקנינו שאינו מניח פחות מארבעים שערות [והטור גרס בדברי הרמב"ם 'ד' שערות']'.



## חייב על שתי שערות

השיג עליו הסמ"ג (לאוין נ"ז) '...ואומר אני שיש להתיישב בדבר משום דתניא בתוספתא דמכות יש תולש שתי שערות וחייב משום נזיר ומשום מקיף'.

תמה הכס"מ מה הוקשה לסמ"ג, שהרי הם שני נידונים שונים, שהרמב"ם מיירי 'בשיעור הנחת הפאה כמה שערות חייב להניח', ואילו התוספתא איירי 'בתולש שערות מהפאה - כמה שערות יתלוש ויתחייב, וקאמר דבתלישת שתי שערות חייב' [והמפרשים יישבו את קושייתו בכמה אופנים, שסוף סוף שמענו מהתוספתא שהשיעור הוא שתי שערות ולא ארבע או ארבעים (בארות המים). שאם היה שיעור מ' או ד' שערות - היה חייב בתלישת שיעור אחת (דברי ירמיהו) . שאם השיעור היה מ' שערות הרי התורה לא היתה מחייבת בתלישת שתי שערות כי סוף סוף לא השווה צדעיו לאחריו אזנו (זו משנה). שהוקשה לסמ"ג שממה שהרמב"ם לא הביא את התוספתא ולא כתב שרוחב הפאה הוא מ' שערות וחייב על כל שתי שערות - ש"מ שאינו סובר כך, וקשה מנין לו דלא כתוספתא (חת"ם סופר א"ח קנ"ד)].





### אסרו רק מפני מראית העין

ביאר החת"ם סופר (יו"ד ב' קל"ט) בשיטת הרמב"ם שבודאי אינו חייב רק על השרת שתי שערות כשפאת ראשו מלאה, כפי שנזיר חייב, וגם אינו חייב על השרת רוב שערותיו והעמדתן על ארבעים, ואפילו במי שיש לו בדיוק מ' שערות אין לאסור לו לסרק את פאות ראשו [שזה היה נידון השאלה שנשאל ע"י רעק"א] 'נמי נראה דליכא למיחש למידי, די"ל בפשיטות דזקנים של רמב"ם דיהיבי שיעורא מ' שערות לא מהלכה למשה מסיני אמרו כן, ולא הוה מב"ד של יעב"ץ שיסדו שיעורים אשר לא שיעורם אבותינו בש"ס - אלא נראה דס"ל דשיעורו מן התורה הוא בשויר שתי שערות, דהרי לא הקפיד אלא שלא ישוה צדעיו עם אחורי אזניו - וכל שלא שוו, ושתי שערות מפסיקות שזהו שיעור המקובל בכל דיני שיעור - אזי לא הוה היקף, רק שמקובל בידם מחכמי אחרונים או אפילו מחכמי התלמוד משום מראית העין להשאיר מ' שערות שלא יראה כמשוה הצדעים עם אחורי אזניו, אבל מן התורה כלל לא, והמעיי' בלשון הרמב"ם יראה וישפוט בצדק כי כן דעתו, וא"כ ממילא אין לאסור במסרק משום פסיק רישי באיסור דרבנן שישיר שתיים ממספר הארבעים' [והוסיף ראה לסמ"ג ששיעור התגלחת בשתי שערות, שהסתבר לו שמאחר שלשון המשנה היא 'שתי שערות האמורים בפרה ובנגעים ובכל מקום', הרי שמרבה לפחות שנים או שלשה דברים ששיעורם בשתי שערות, האחד הוא סימני גדלות, השני הוא שבת, והשלישי הוא תער - היינו נזיר ופאה].

המשיך החת"ם סופר שלשיטת הרמב"ם התוספתא מיירי רק במי שתולש את שתי השערות האחרונות וממילא הוא עוקר הכל ומשוה עתה בתלישת צדעיו עם אחורי אזניו, אך לפ"ז לא היה מקום להשוואת התוספתא של איסור תלישת שתי שערות ע"י נזיר עם איסור תלישת שתי שערות בהקפת הראש, כי בנזיר הוא אפילו בתולש שתיים מתוך פאה מלאה, ובהקפת הראש הוא רק בשתי השערות האחרונות, ולכן הסמ"ג השיג על הרמב"ם מהתוספתא 'אע"כ דלא כרמב"ם, ואפילו בפאה מלאה חייב הגוזז ממנו שתי שערות, וצדקו דברי התוספתא'. אמנם, גם ריא"ז (קונטרס הראיות מכות כ"א.) יישב 'ונוכל לפרש הברייתא כגון שהיו בצדע מ' שערות או פחות, ותלש מהן שתיים' ולא הוקשתה לו קושיית החת"ם סופר.



### לא יתכן לאסור מהתורה בכמה שערות שלא באמצעות תער

סיים החת"ם סופר שמאחר שרק לגבי נזיר מבואר במשנה (נזיר מ"ב.) 'נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק', ולא השמיעו חידוש הרבה יותר גדול שכל אדם אסור לסרק פאת ראשו שמא תתלשנה לו כמה שערות ויעבור על 'לא תקיפו' שהוא מצוי יותר, ש"מ 'דאי אפשר למחמר תרי חומרי בהדדי... אע"כ או נימא דלא מחייב אלא בהשרת כל השיעור מבלי השאיר שתי שערות מן התורה וכמ"ש לעיל - וזה לא הוי פסיק רישיה, או נימא דילפינן ראש מזקן דבעי תער דוקא, אבל לחוש ולומר דהלכה כתרומיהו לחומרא - א"כ תיקשי מתניתין', נמצא לדברי החת"ם סופר שלא יתכן שיהיה איסור תורה בהשרת כמה שערות מפאה מלאה שלא באמצעות תער.

## השיעור בשערה אחת

למלמד להועיל (ב' יו"ד ס"ד י"א) שיטה אחרת בדעת הרמב"ם (כדעת הקרן אורה ודלא כחת"ם סופר), שרק לגבי תולש ביום טוב התוספתא נקטה בשיעור שתי שערות אבל לגבי הקפה ונוזיר השיעור בשערה אחת.



## סיכום השיטות

השבת הלוי (ה' ק') סיכם את שלשת השיטות שמצאנו באיסור התורה שבזה: א. לדעת הסמ"ג הנמוק"י והראב"ה 'בכל שיעור פאה אפילו מאות שערות - חייב כשנוטל שתי שערות', וממילא הגדרת האיסור שלהם היא 'נאסר אפילו תחילת הקפה מה"ת, ולא תקיפו פירוש אפילו לא תתחיל להקיף'. ב. פשטות דעת הרמב"ם 'מה"ת פי' לא תקיפו - לא תגמור להקיף... כמ"ש ב"י בשם רש"י, ושיעור ארבעים שערות הוא רק שיעור זקנים שקבל הרמב"ם. ג. ולדעת הב"ח והפרישה 'לא תקיפו - לא תתחיל להקיף, אלא שהתחלת האיסור רק במ' שערות', וסיים שדרך זו דחוקה, ושפשטות הש"ס וראשונים דלא כסמ"ג ותוספתא, אלא פירוש לא תקיפו הוא לא תגמור להקיף 'מ"מ כבר תורה יוצאת מרבינו הב"י לחשוש לכל החומרות, וכל רוחב השטח אפילו יותר ממ' שערות לא תגע בו יד'.

**סיכום:** התורה אסרה להשוות את צדעיו עם אחורי אזניו, כלומר שיראו כרצף אחד, ובפשטות די בהפסקה של שתי שערות. הרמב"ם כתב ששמע שיעור מהזקנים להניח לא פחות מארבעים שערות [גירסת הסמ"ג - ארבע שערות], וביאר החת"ם סופר שהוא מפני מראית העין. מבואר בתוספתא שחייב בתלישת שתי שערות, וכתב החת"ם סופר שאו שחייב על שתי שערות כשזה רוחב הפאה, ונמצא שבתלישתן השווה צדעיו עם אחורי אזנו, או שמדובר כשמגלח שתי שערות מתוך פאה מלאה באמצעות תער, אך לא יתכן שיהיה איסור תורה בהשרת כמה שערות מפאה מלאה - אא"כ מגלחן בתער.



## מה הגבול העליון של הפאה האסורה בהקפה

### הגבול העליון של פאות הראש

איתא בתוספתא (מכות ד' י') 'המקיף פאת ראשו... וחייב עליו שתיים אחת בראש הצידעה מיכאן ואחת בראש הצידעה מיכאן', ואיתא במכות (כ'): 'ת"ר פאת ראשו - סוף ראשו, ואיזהו סוף ראשו - זה המשוה צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו', והוסיף הנמוק"י (מכות ד'). 'כמנהג הכומרים'. פירש"י (ד"ה המשוה) 'אחורי אזנו אין שיער כלום, וכך במצחו אין שיער כלום, אבל בצדעיו שבאמצע יש שיער, ואם הוא משוה ונוטל כל השיער שבצדעיו למדת אחורי אזנו ופדחתו - זהו מקיף סוף הראש', והוסיף הריטב"א (מכות כ"א). '...וכשאדם מגלח שערות של פאה זו עד שיהא מגלח כל היוצא חוץ ממקום צמיחת השיער שבמצחו ואחורי אזנו ויהיה הכל שוה - יראה מקום הצדעא עם אחורי האוזן ועם הפדחת שהוא המצח הכל חלק, וישאר הראש בעיגול מוקף ועומד



כבכוליאר'. וכתב השו"ע (קפ"א א', ט') 'פאות הראש הם שתיים: סוף הראש הוא מקום חיבורו ללחי מימין ומשמאל [אצל האוזן (ש"ך א'...)] שיעור הפאה מכנגד שער שעל פדחתו...'. וביאר ביד הקטנה (ע"ז ו' ע"א, הובא בדרכי תשובה קפ"א י"ג ובתשובות והנהגות ד' קצ"ח) שהמציאות היא שלשיער הראש יש גבול תחתון לצמיחתו, בשער הקדמי - הגבול התחתון הוא המצח, ובשיער האחורי הגבול התחתון הוא מעל האוזן - ומשתפע עד העורף. לשיער שבין האוזן והמצח אין גבול תחתון, והוא נמשך עד הזקן, והוא הקרוי פאות הראש, ואיסור ההקפה הוא להשוות את הגבול התחתון של שיער הצדעים הסמוך לפאה עם השיער שמעל האוזן הסמוך לפאה [שיעור מקום הפאה בצדעה מתחלת מלמעלה למול מקום שמתחלת לצאת חוץ לגבול, היינו ממקום שכלה צמיחת השיער לפני הפאה במצחו, וכן כלין צמיחת השער שאחורי הפאה למעלה על האוזן סמוך לאוזן, וזה נקרא אחורי אוזן, ובאמצע מבין כנגד שניהן מתחלת משם שיעור מקום הפאה, והרי זה הוא שיעורו מקום שמתחלת למעלה], וביאר את דבריו בתשובות והנהגות (ד' קצ"ח) 'השיעור למעלה הוא שימתח קו מכנגד שער שעל פדחתו והיינו באלכסון - ועד שם מותר לגלח, ומתחת קו זה הוא פאת הראש, וכדבריו הורה מרן בעל הקה"י מעיקר הדין'.

### לבעלי ה'מפרץ'

אמנם, ישנם אנשים שיש במצחם 'מפרץ' שבו שיער הראש מסתיים גבוה יותר, ונוצר שם שקע בשערות, שממש ולמעלה גבול השיער התחתון הוא מעל המצח, ומשם ולמטה נוצר 'גבול עליון' חדש עד ששוב נוצר גבול התחתון המתחבר לפאות הראש. חידש היד הקטנה שבאנשים אלו יש להחשיב את השיער שמהמפרץ עד אחורי האוזן כפאת הראש מעיקר הדין. ושמאחר שיש אנשים שעבורם שם הוא מעיקר דין פאות הראש - לכן נהגו גם אלו שאין מפרץ בשערותיהם שלא להסיר את השערות גם מעל המקום שמותר בהסרתן מעיקר הדין 'כל שלמעלה מזה השיער ודאי שאין בו שום איסור מדינא לאותן שאין להם מקצועות, כי אם שנהגו להניח בלמעלה הרבה יותר נוסף על השיער מטעם אותם שיש להם מקצועות גדולות'.

ביאור זה היה הבסיס להנחייה המובאת ב'ארחות רבינו' (פיאות הראש והזקן א'-ב') 'אמר לי מו"ר שהיה מספר את מרן החזו"א זצוק"ל, והראה לו מרן שיעור הפיאה מהמקום שמעגל השערות שמעל האוזן מתחיל להשתפע לצד הפנים, ומשם עולה בשפוע עד הפינה העליונה



במצח - שמתחברים שם שערות הצדע עם שערות הראש, כל השערות שבתוך שטח זה - פאה, ושאר השערות מיותרים [כפי שצייר הקה"י]. למי שנתקרחו השערות בזווית המצח מסתבר שהפאה מתחילה מהפנה שלצד הצדע ולא מהזווית שלצד המצח'.

עד כאן חידושו של היד הקטנה, שהועתק בדרכי תשובה ובתשובות והנהגות וכך סבר הקה"י, אך לא זכיתי לעמוד על דבריו, שהרי מדוע לומר שהגדרת 'שיער הראש' ו'שיער הצדעים' שונה בין מי שיש לו מפרץ ובין מי שאין

לו מפרץ, ובפרט שבד"כ גם מי שיש לו מפרץ - פעם לא היה לו מפרץ אלא שהחל להקריח, ונמצא שאותו שיער שלו - השתנתה הגדרתו. ואף שכעת הסרת השיער שמעל הצדעיים נראית כהשוואת השיער שמאחורי אזנו ועד החלק הפנימי של המפרץ, אולם התורה הרי לא אסרה לספר את שיער הראש בנקודה גבוהה מעל הצדעים למרות שנוצרת לו 'השוואה' של גבול תחתון חדש, אלא לכאורה אסרה רק להשוות את הגבול התחתון של שיער הראש הבסיסי, והגדרת 'שיער הראש' לא אמורה להשתנות מחמת זה שהוא הקריח, כי בהקרה הרי 'שיער ראשו' אמנם הקריח, אבל 'שיער הצדעים' האסור בגילוח לא פתאום נמשך ועלה למעלה. כפי שמצאנו בהנחת תפילין שיש להניח במקום שהיה בו שיער - אף שכעת הוא הקריח ואין שם שיער (כן איש חי א' חיי שרה א'), כך גם כאן השיער שגדל מעל הצדעים הוא עדיין שיער הראש שמותר לגלחו, אף שבכך נוצרת 'השוואה' בין אחורי אזנו לעומק המפרץ, וצ"ע.



### גילוח כל הראש

שנינו (נזיר נ"ז.) 'שני נזירים שאמר להן אחד ראיתי אחד מכם שנטמא ואיני יודע איזה מכם: מגלחין ומביאין קרבן טומאה וקרבן טהרה, ואומר: אם אני הוא טמא - קרבן טומאה שלי וקרבן טהרה שלך, ואם אני הוא טהור - קרבן טהרה שלי וקרבן טומאה שלך...' (נזיר נ"ז:) '... ולוקמא בגדול והקפת כל הראש לא שמה הקפה? מדלא מוקים לה הכי שמע מינה קסבר שמואל הקפת כל הראש שמה הקפה... לימא הקפת כל הראש תנאי היא... אלא דכ"ע הקפת כל הראש שמה הקפה...'

לשון הרי"ף (מכות ד.) ובה"ג (ל"ח) שהמקיף כל ראשו 'חייב', וכ"כ בשו"ע (קפ"א ב') 'בין שגילח הפאות בלבד, בין שגילח כל הראש עם הפאות - חייב' - ובפשטות כוונתם לדאורייתא. אמנם הראב"ה (תתקמ"ז) כתב 'וקיימא לן כמ"ד הקפת כל הראש שמה הקפה מדרבנן', וכ"כ שם בשם הבה"ג (ל"ח). הוסיף הראב"ה שלדעת הרי"ף אפשר להקיף את כל הראש לחולה '...בעניין שמגלחין שער הראש לחולים, ולהקל אם לא ישייר שער הצדעים - דתו לא הוי הקפת כל הראש'.

**סיכום:** הגבול העליון של איסור הקפת הראש הוא מהשיער הסמוך למצח - שממנו ולאחור השיער מתחיל להשתפל למטה לפאה, ועד השיער הסמוך מעל האוזן - שממנו ולפנים השיער מתחיל להשתפל למטה לפאה. חידוש היד הקטנה שבאנשים שיש להם מפרץ במצחם - מעיקר הדין אסור להסיר את השיער שמהמפרץ ומטה, ושנהגו גם אלו שאין מפרץ במצחם שלא להסיר את השערות שמעל הגבול העליון שמעיקר הדין היה מותר להם להסירו - מחמת אותם האנשים שיש מפרץ במצחם. חייבים על גילוח כל הראש עם הפאות אף שכעת לא ניכרים כלל 'אחורי אזנו' ו'צדעיו'



## מה הגבול התחתון של הפאה האסורה בהקפה



הגבול התחתון של פאות הראש לא התפרש להדיא בגמ'. כתב השו"ע (יו"ד קפ"א ט') 'שיעור הפאה... ועד למטה מן האוזן, מקום שהלחי התחתון יוצא ומתפרד שם', וכ"כ הפוסקים (כגון חכמ"א פ"ט ט"ז), אלא שלא ברור להיכן בדיוק הכוונה, שאם כוונת 'לחי התחתון יוצא ומתפרד' לבליטה לאחור של עצם הלסת כשלשה ס"מ מתחת לאוזן - הרי שמקום זה מרוחק ביותר מהראש, ומדוע להניח שמי שגילח מעל מקום זה השווה את אחורי אזנו למצחו, ואם מקום זה הוא מקום מפרק הלחי שמול נקב האוזן - מדוע קראוהו 'למטה מן האוזן', וננסה לבאר את מקורות הדבר.



## איסור הגילוח עד מפרק הלסת

איתא בתוספתא (מכות ד' י') 'המקיף פאת ראשו... וחייב עליו שתיים אחת בראש הצידעה מיכאן ואחת בראש הצדעה מיכאן', ויש לדון מה גבולן התחתון של פאות הראש, שמתחת לשם השיער נחשב כפאות הזקן המותרות בגילוח במספרים כעין תער. מדברי רש"י (שבועות ב'): 'ופאה לשון סוף וקצה... מקום חיבור הגולגולת עם הלחי והן מקום הצדעין' - ברור שכוונתו למקום חיבור העצמות בצד האוזן, וכ"כ המפרש (מכות כ"א. ד"ה חייב) לגבי פאות הראש 'דשתי פאות יש לו לראש, שהראש כשתי חתיכות: מקום השיער חתיכה אחת, ומקום הפנים והזקן חתיכה אחת, ומתחברות זו עם זו בצד האוזן מלפניו, מקום שלועזין טנפלא [=רקח], ושם נקרא פאה - ששם סוף הראש מקום חיבור הפרקים', וכ"כ הר"ש משאנץ (על ספרא קדושים ו' ג') 'אלו הצדעים בי פירקי דרישא מקום שמתחבר עצם הגולגולת עם עצם הלחיים, ולמטה משם פאות הזקן שתיים', וכ"כ הראב"ד (על ספרא קדושים ו' ג') 'פאת ראשכם סוף ראשיכם אלו הן הצדעים, פי' מקום שמתחברין עצם הגולגולת עם עצם הפנים והלחיים, מאותו מקום החיבור [ולמעלה (י.ש.)] שער

(א). לענ"ד הוספת המילה 'למעלה' מוכרחת, דאל"כ הוא היה מיירי בגבול העליון של הפאה ולא בתחתון, והיתה כוונתו לא למפרק הלסת אלא לחיבור עצם הגולגולת עם עצם הרקות, אך אי אפשר לומר שלזאת היתה כוונתו שהרי בהמשך

הראש יורד מכאן ומכאן כמין זנבות, ואותן נקראות פאות הראש, והיינו בי פרקי רישא דמפרש במסכת מכות, ולמטה מאותו מקום החיבור נקראו מפאות הזקן שהן תחלת הזקן...'. וכן הוא בלשון המאירי (מכות י"ג). '... מקומות שמתחבר בהם עצם הגלגולת שבו השער עם הלחי העליון שבו הפנים והאזנים שהם הבליטות שעל האזנים... לחי העליון הוא צד הלחי שמן הפה ולמעלה, ומקום בליטתו הוא סמוך לאזן כנגד הנקב מצד הפנים'. וכך הבין הפרישה (קפ"א ב') בדעת רש"י 'ומתחבר זו עם זו בצד האוזן מלפניו'. וכ"כ בתשובות והנהגות (ד' קצ"ח) 'במשמוש היד מרגישים שיש בליטה בצדדין שנמשך עד קרוב לסוף האוזן ואז מתפרד ומתחיל הלחיים, ועד שם נקרא פאת הראש', ובד"כ מקום זה מקביל למ"ש (בקונטרס מגד גבעות עולם) בשם האג"מ זצ"ל שמיקום פאות הראש תלוי במקום שצמחו שערותיו בהיותו נער.



### ספק שמא עד תחת האוזן

אמנם, לכאורה בדברי המפרש עצמו מתבאר שפאות הראש נמשכות עד מתחת לאוזן, שהגדיר (מכות כ"א. ד"ה שתיים) היכן מתחילות פאות הזקן [וממילא מעליהן הן פאות הראש]: 'פרק ראשון של זקן, היינו תחת האוזן - מקום שלחי התחתון יוצא משם ושם נקרא פאה...'. ועוד כתב 'אחד למטה מן האוזן מקום שלחי התחתון יוצא ומתפרד שם - ושם נקרא פאה בחודו של לחי שכולט לחוץ ששם מתחלת הזקן' - דמלשונות 'מתפרד' ו'שלחי התחתון יוצא' לכאורה ברור שהכוונה היא לפרק של הלחי [הלשונות 'למטה מן האוזן מקום שלחי התחתון יוצא ומתפרד' מובאות גם ברבינו יהונתן (מכות ד'), רבינו פרץ (על הסמ"ק ע"א ח'), שו"ע (קפ"א ט'), לבוש (קפ"א ט'), ב"ח (קפ"א ז'), חכמ"א (פ"ט ט"ז), בה"ל (רנ"א ב' ד"ה אפילו), ועוד].

ניתן לומר כמה דרכים כיצד ליישב את כוונת המפרש: א. רק לגבי פאות הזקן כתב המפרש שהן תחת האוזן - אך פאות הראש מסתיימות גבוה יותר, במפרק (ארץ צבי ג' ו' ו'לפ"ז פאות הזקן נקראות 'פאות' כי הן בוויית, כהגדרת הראב"ד), ולפ"ז השטח שבין מפרק הלסת ובין האזור שתחת האוזן - אינו בכלל פאת הראש וגם לא בכלל פאת הזקן, וכ"כ הריטב"א (מכות כ"א). '...והשערות שבאותו הפרק הם מה שיש בגופו של פרק זה, כי היורדים למטה בחתיכת הפנים אינם מכלל שום פאה, לא מפאת הראש - שהרי אינם בראש, ולא מפאת הזקן - שאינם מכלל שערות פאות הזקן כלל'. ב. כוונתו לתחת נקב האוזן ולא לאלה שבתחתית האוזן, וממילא מקום חיבור פאת הראש והזקן הוא במפרק הלסת [מאירי (מכות כ'): בהגדרת הלחי העליון שעד אליו הם פאות הראש 'בבליטה היוצאת סמוך לנקב האוזן מצד הפנים וכנגד נקב האוזן מצדו', וכ"כ יוסף אומץ (דיני פאות, להחיד"א) 'קודם שזכינו לקדושת ספר כוונות בת"ל נהגתי השיעור עד נקב האוזן, כי מלישנא דגמרא המשוה צדעיו לאחורי אזנו - משמע לי שהוא שיעור זה']. ג. כוונתו לא לבליטת העצם שבצד האוזן אלא להתרחבות רוחב הזקן לאחור - שבד"כ תחת האוזן, ועד שם נמשכות פאות הראש [אך זה מאד קשה בסברא, שאם הכוונה לא למפרק הלחי שמול אמצע האוזן אלא להתרחבות לאחור של הלסת שתחת האוזן - כיצד יתכן שעד מקום כל כך

מגדיר את אותו מקום חיבור העצמות כגבול העליון של פאות הזקן.



נמוך (כשלשה ס"מ מתחת לסוף האוזן) משתייך לשיער הראש ולא לשיער הזקן? ועוד, וכי כשמגלח כל כך נמוך יכול להחשב שהשווה את אחורי אוזנו למצחו?]. ד. כוונת השו"ע שהביא את המפרש - רק עד אליית האוזן, שממש ואילך אינו קרוי אוזן, שהיא מעט נמוכה יותר מהמפרק 'אפשר דמחמיר בשו"ע מדרבנן עד אחר כל האוזן - דאין אנו בקיאים כ"כ בצמצום שיעורים', אבל מן התורה די עד המפרק (אמרי יושר ב' קפ"ג ב', מובא בשמו גם בתשובות והנהגות ד' קצ"ח).

מור הגרז"מ קורן שליט"א הוכיח שמקום הפאה הוא עד מפרק הלסת מלשון המשנה (נגעים י' ט'): 'איזה הוא זקן - מן הפרק של לחי עד פיקה של גררת' - שלשון זו מעידה על

המפרק, וממה שפשוט שהמקומות ששער גדל אצל ילד לפני שזקנו מתחיל לצמוח רק הם בכלל פאות הראש - וכידוע ששיער זה נמשך רק עד המפרק (ב"ח קפ"א ז'), וכן רואים אצל מי שצבע שער ראשו שונה מצבע זקנו - שמקום ההתחלפות הוא במפרק (ארץ צבי ג' ו'), וכן ממה שראיתי אצל חולה ל"ע שנשרו שערות ראשו אולם זקנו נשאר - שמקום החיבור היה במפרק ולא בתחתית האוזן [אך יתכן ששם ההקרנות כוונו רק לחלק זה של הראש, רח"ל]. ואף שבמשנה בנגעים מוכח שמקום סוף הראש הוא במפרק אולם באותה משנה גם מבואר שאין מקום בשערות הפנים שאינו לא זקן ולא ראש 'הראש והזקן שאין דבר אחר מפסיק ביניהם...' - וממילא פשוט שמה שאינו ראש הרי הוא זקן, וכן פשוט שמה שאינו זקן הרי הוא ראש. וממילא כשנחזור לדייק את דברי המפרש בכמה מקומות שמשמעותם הפשוטה היא שהזקן מסתיים מתחת לאוזן במקום שמתרחב - הרי שמעל זה הוא הראש, דלא כמשמעות הפשוטה של משנתנו. ואף שהיה מקום לומר שהשטח שבין הראש לזקן אמנם נחשב זקן אלא שאין חייבים על גילווחו בתער - אלא שאין זה מסתבר, שהרי החיוב הוא על מקום הפאות, דהיינו על גילווח הקצוות, ומה לנו יותר קצוות מזה, והשיב הרב קורן: '... איני בא להחליט אם ניתן לדחוק במפרש את הדברים או שבאמת על פי המבנה שיש לנו בראש אכן אין לנו דרך ליישב את הדברים בעולם הזה' [ולענ"ד אפשר ליישב עפ"י הראב"ד (על הספרא קדושים ו' ג) ש'פאה' אינו רק מלשון קצה, אלא גם מקום שנמצא בזוית 'וכל דבר שיש לו קרנות או ארבעה או שלשה או חמשה נקראו פאות... ומפני שהיא זוית נקראת פאה', ובפרט שכך כתב להדיא הריטב"א (מכות כ"א).] ... היותר מזה בחתיכת הפנים אינם מכלל שום פאה, לא מפאת הראש - שהרי אינם בראש, ולא מפאת הזקן - שאינם מכלל שערות פאות הזקן כלל].

סיכום הגבול התחתון של פאות הראש האסורות הוא מקום המפרק שבין הגולגולת ובין הלחי, וניתן לחוש בו כשנוגעים בלחי ופותחים וסוגרים את הפה - והוא בד"כ המקום שעד אליו צומח שיער ראש הנערים שזקנם עדיין לא גדל. יש שהחמירו שהאיסור הוא עד מול סוף האוזן, אך נראה שהדעה הראשונה היא העיקרית.



## מה רוחב הפאה האסורה בהקפה

### די שתהא הפרדה ניכרת

איתא בגמ' (מכות כ'): 'ת"ר פאת ראשו - סוף ראשו, ואיזהו סוף ראשו - זה המשוה צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו', כלומר האיסור המבואר בגמ' הוא שהאזור החלק משערות שמאחורי אזנו [=החלק העליון שמאחורי אזנו] יושווה לאזור החלק משערות שבמצחו, ע"י הסרת פאות הראש שמהוות הפרדה בין החלק האחורי והקדמי. בפשטות די בהפרדה כלשהי, ולא נאמר בה בגמ' שיעור רוחב מסויים שצריכים להשאיר בו את השערות, אלא די שיראו כמופרדים, וכ"כ הריטב"א (מכות כ"א, מובא גם בב"י בבדק הבית קפ"א ט') 'לפי שהשערות בצדעא הם בולטות כלפי הפנים למטה ממקום צמיחת השער שבראש לפניו במצחו ולאחריו באזניו, וכשאדם מגלח שערות של פאה זו עד שיהא מגלח כל היוצא חוץ ממקום צמיחת השער שבמצחו ואחורי אזניו, ויהיה הכל שוה - יראה מקום הצדעא עם אחורי האוזן ועם הפדחת שהוא המצח הכל חלק, וישאר הראש בעיגול מוקף ועומד כבכוליאר [=כלי שהאשה מעגלת בראשה כמין טבעת שמסבב הראש] (רע"ב שבת ו' ג'). וכ"כ הרמב"ם (ע"ז י"ב ו') 'ופאה זו שמניחים בצדעים לא נתנו בו חכמים שיעור'. וכך הסיק הב"י (קפ"א ט') מדברי רש"י 'אחורי אזנו - אין שער כלום, וכך במצחו - אין שער כלום, אבל בצדעיו שבאמצע - יש שיעור, ואם הוא משוה ונוטל כל השיער שבצדעיו למדת אחורי אזנו - זהו מקום סוף הראש... משמע דלא מיתסר לגלח קצת מרחבה של פאה - דהא כיון דמשייר מקצת הרי אינו משוה צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו, וקצת יש לדקדק כן מדברי רש"י שכתב ואם הוא משוה ונוטל כל השער שבצדעיו וכו' - משמע דדוקא בנטלו כולו הוא דאסר, אבל ליטול קצתו שרי, ועל כרחך ברוחב איירי - דבכהאי גוונא אף על פי שיטול קצתו עדיין אינו משוה צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו עד שיטלנו כולו'.

אמנם, הרמב"ם הוסיף שיש בזה שיעור מדברי חכמים 'שמענו מזקנינו שאינו מניח פחות מארבעים שערות', וגירסת הסמ"ק (מצוה ע"ה, וכ"כ עוד ראשונים) בדעת הרמב"ם היא ד' שערות 'כתב הר"מ בר מיימון שצריך להניח במקום הפאות ד' שערות'. כתב החת"ם סופר (יו"ד ב' קל"ט) ששיעור זה הוא מפני מראית העין '... רק שמקובל בידם מחכמי אחרונים או אפילו מחכמי התלמוד משום מראית העין להשאיר מ' שערות שלא יראה כמשוה הצדעים עם אחורי אזניו'.

### החשש בכל רוחב הפאה

הסמ"ג (לאוין נ"ז) תמה על שיעורו של הרמב"ם 'אומר אני שיש להתיישב בדבר משום דתניא בתוספתא דמכות (ד' ד') יש תולש שתי שערות וחייב משום נזיר ומשום מקיף'. וביאר הב"ח (קפ"א ז') את קושיית הסמ"ג שאם אכן יש שיעור שערות שעדיין נחשב כפאה - לא היה מתחייב בתלישת הרבה שערות מפאה מלאה, שאינו דומה לתלישת שערות בשבת ובנגעים, שמתחייב על תלישת שתי שערות בלי קשר לכמה שערות נותרו שם 'דפיאה ודאי שאני, דכיון שהניח השיעור

(ב). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): אמנם, גירסת כ"י המובחרים של הרמב"ם, כולל הספר החתום - ארבעים.



- תו לא מיחייב אפילו תלש הרבה שערות'. לכן חייבים להעמיד את התוספתא המחייבת בתלישת שתי שערות כשתולש את שתי השערות האחרונות שנותרו שם 'אלא ודאי צריך לומר דמיירי במגלח תחלה כל השערות ולא הניח אלא השיעור של פיאה בלבד - וקאמר דאם תולש אחר כך שתי שערות מן השיעור שהניח חייב'. ואם כך יש להוכיח שלא שיערו חכמים בד' שערות כי אז היה מתחייב גם בתלישת שיעור אחת מתוך הארבע כי מיעט את השיעור 'דאם כדעת הרמב"ם דשיעור הפיאה האחת היא ארבע שערות - אם כן למה אמר דבתולש שתי שערות חייב, הלא אפילו בתולש אחת מן הארבע נמי חייב כיון דלא נשאר שיעור פיאה שצריך להניח'. וגם לא ניתן לומר שפטור בתלישת שיעור אחת בלבד מתוך הארבע - כי אז היה מותר לכתחילה למעט את הפאה ולהותירה בג' שערות 'ואם אתה אומר דבתולש שער א' פטור כיון שנשארו ג' שערות - אם כן לכתחלה נמי ליסגי בג' שערות'. לכן מוכרחים לומר שכלל אין שיעור לפאה שמותר לתלוש את השערות היתרות על שיעור זה 'אלא ודאי דלא נתנו חכמים שום שיעור לפיאה, דלא כהרמב"ם דיש שיעור לדבר'. וסיכס הב"ח את דעת הסמ"ג 'אלא צריך להניח כל השערות שגדלו במקום הפיאה באורך וברוחב, ולכן אם תלש שתי שערות חייב משום כל תקיפו, כך היא דעת הסמ"ג באין ספק'. כך גם ביאר הב"ח את כוונת הב"י, שכתב 'ונראה דכיון דספיקא דאורייתא היא יש ליוהר מלגלח הצדעים מכנגד שער שעל פדחתו (לפי תיקון הבדק הבית) ועד למטה מן האוזן - מקום שהלחי התחתון יוצא ומתפרד שם, ועל רוחב מקום זה לא תגע יד בתער או במספרים כעין תער', וכ"כ בשו"ע (קפ"א ט') 'שיעור הפאה ... וכל רוחב מקום זה לא תגע בו יד', וכ"כ הפוסקים (כגון הב"ח קפ"א ז', הגר"א קפ"א י"ד, חכמת אדם פ"ט ט"ז).



### החשש בכל רוחב הפאה אינו מעיקר הדין

אמנם, הכרעה זו אינה מוסכמת, כמ"ש לעיל שמשמעות החת"ם סופר היא ששיעור מ' שערות הוא רק מפני מראית העין [ולפ"ז התוספתא מיירי מעיקר הדין, שהתולש את שתי השערות האחרונות של הפאה חייב, כפי שכתב הב"ח בתחילה, ואה"נ שמפני מראית העין יש להותיר שיעור גדול יותר, אך לא מתחייב על תלישת שתי שערות משיעור זה (י.ש)], ובפשטות סבר שכך הדעה העיקרית, וכ"כ בשו"ת זרע אמת (יו"ד ליקוטים דף קצ"ג) '... וכל רוחב מקום זה לא תגע בו יד, עי' ב"י שכתב כן דרך דחיה, אבל מדברי הרמב"ם מבואר להיפך דא"צ להניח כל הרוחב... לא ידעתי מקום לספיקו של הרב ב"י בדבריו, וגם מלשון הגמ' מבואר דדי שלא ישוה אחרי אוננו לפדחתו, וכן נראה מדברי הריטב"א... אכן הב"ח דקדק להיפך מדברי הסמ"ג... ומ"מ משאר הפוסקים אינו נראה כן, וכן הוא מנהגנו', וסיכס שבט הלוי (ה' ק') שהגדרת האיסור לדעת הרמב"ם ורש"י 'מה"ת פי' לא תקיפו - לא תגמור להקיף... ושיעור ארבעים שערות הוא רק שיעור זקנים', ולדעת הסמ"ג הנמוק"י והראב"י"ה 'נאסר אפילו תחילת הקפה מה"ת, ולא תקיפו פירושו אפילו לא תתחיל להקיף', וסיים שדרך זו דחוקה, ושפשטות הש"ס וראשונים דלא כסמ"ג ותוספתא, אלא פירוש לא תקיפו הוא לא תגמור להקיף, 'מ"מ, כבר תורה יוצאת מרבינו הב"י לחשוש לכל החומרות, וכל רוחב השטח אפילו יותר ממ' שערות לא תגע בו יד'.

**סיכום:** פשטות הבנת רש"י והרמב"ם היא שאיסור הקפת הראש היא הסרת ההפרדה שבין מצחו ואחורי אזנו, ודי בפאה ברוחב של כמה שערות כדי שההפרדה תתקיים, וכתב הרמב"ם שאין להפרדה זו שיעור מן התורה, אך שמע מהזקנים שיש להניח ארבעים [ויש גורסים 'ארבע'] שערות, וביאר החת"ם סופר שהוא מפני מראית העין [ומשמע שנקט כשיטה זו עכ"פ מעיקר הדין]. אמנם, הסמ"ג מקשה על שיעורו של הרמב"ם מדברי התוספתא המחייבת בתלישת שתי שערות, וביאר הב"ח שהתוספתא לא סברה שיש שיעור לשערות, ויהא אסור אף לתלוש שתי שערות מפאה מלאה, ולכן כתב הב"י שמספק דאורייתא אין לגזוז את השערות בכל רוחב הפאה, וחשש לזה בשו"ע. אשר על כן יש להזהיר את הספר שלא יגזוז במספרים פס מעוגל בסמוך לאוזן כדי שלא למעט מרוחב הפאות.



## כמה אורך שיער צריך להשאיר מהשיער?

### מושכל ראשון

מושכל ראשון הוא שמאחר שהקפת הראש האסורה היא 'כמנהג הכמרים' (ראבי"ה תתקמ"ז, נמוק"י מכות ד'), וברמב"ם ע"ז י"ב א' כתב 'כמו שהיו עושין עובדי עבודה זרה וכומריהן'), וכן, מאחר שלכמה ראשונים ההקפה האסורה היא רק בתער - הרי שהאיסור הוא דוקא כשמסיר את השיער לחלוטין [כפי דרך הכמרים, וכפי שהמציאות לאחר השימוש בתער].

התבאר לעיל שלדעת הרמב"ם מותר לגזוז את פאות הראש במספרים, ושהשו"ע כתב שיש לחוש לשיטת תוס' והרא"ש האוסרים לגלח ב'מספרים' כעין תער, ועוד התבאר שהחת"ם סופר הבין שה'מספרים' כעין תער' הן מספרים חדות כך שכל להב מסוגל לחתוך את השער [וזה לא מצוי לא במספרים שלנו ולא במכונות הגילוח שלנו!]. לדעת הרמב"ם האוסר להקיף את הפאות רק בתער - פשוט שבגזיזה במספרים [וה"ה במכונת גילוח שעקרון הפעולה שלה הוא כמספרים, כמו כמעט כל מכונות הגילוח המצויות] אין צורך להשאיר שום שארית שיער. אמנם, לדעת האוסרים להקיף את הפאות גם במספרים כעין תער - יש לדעת מה אורך השיער שצריך להשאיר בעת גזיזתו במספרים כדי שלא יחשב 'כעין תער'.



### הסוגיא והראשונים

הרא"ש (מכות ג' ב') דן באיסור הקפת הראש, וחדש שהקפת הראש חמורה מגילוח הזקן, ששם רק נאמר שלא להשחית [והרי גילוח שיש בו השחתה הוא רק בתער] - ואילו איסור הקפת פאת הראש תלוי במה שמשווה את צדעיו לאחורי אזנו - וזה אסור גם במספרים כעין תער "דכיון שלא נתפרש בו 'השחתה' כמו בזקן, א"כ משמע דבהשוואה כל דהוא גם חייב", ולדבריו חייב להשאיר בפאת הראש שיער שיהווה הפסקה בין צדעיו לאחורי אזנו, ושארית השיער צריכה להיות מספיקה - כדי שלא להחשב 'כעין תער'.

(ג). בהכנת פרק זה נעזרתי מאד במאמרו המקיף של הרב אפרים צאלער שליט"א.

המושג 'מספרים כעין תער' לא נאמר בגמ' לגבי גילוח הזקן או הקפת הראש, אלא לגבי נזיר ולגבי איסור 'לא ילפש'. לגבי נזיר נאמר 'תער לא יעבר על ראשו', ולמדנו (נזיר מ'). שגם בשאר המעבירין אסור ... לסתור אינו סותר אלא ברוב ראשו ובתער, בתער אין במידי אחרינא לא, והקתני מנין לרבות את כל המעבירין [כמ"ש 'תער לא יעבר על ראשו']? אלא אימא כעין תער'. ולגבי לא ילבש אמרו (נזיר נ"ח:) 'אמר רב מיקל אדם כל גופו בתער, מיתבי המעביר בית השחי ובית הערוה הרי זה לוקה? הא בתער הא במספרים, והא רב נמי בתער קאמר? כעין תער'. ואילו לגבי גילוח הזקן רק אמרו (מכות כ"א.) 'יכול אפילו גלחו במספרים יהא חייב? ת"ל לא תשחית, אי לא תשחית יכול אם לקטו במלקט ורהיטני יהא חייב? תלמוד לומר לא יגלחו, הא כיצד גילוח שיש בו השחתה - הוי אומר זה תער'. ולגבי הקפה איתא (מכות כ'). 'ת"ר פאת ראשו - סוף ראשו, ואיזהו סוף ראשו? זה המשוה צדעיו לאחורי אונזו ולפדחתו'.



### לשונות עמודי ההוראה ש'כעין תער' הוא השחתת השיער

מצאנו לשונות ראשונים ופוסקים רבים שניתן ללמוד מהם שהבינו שהמושג 'כעין תער' משמעותו השחתה מוחלטת של השיער [דנו לגבי נזיר, שער בית השחי, פאות הראש ופאת הזקן]:

א. תוספות (נזיר ל"ט. ד"ה נזיר) 'שעוקר השיער מעיקרו ומשחית מן השורש כעין תער', (נזיר ל"ט: ד"ה ת"ר) 'בקוצץ מעיקרו לגמרי כעין תער', (נזיר ל"ט: ד"ה כל) 'כעין תער - מעיקרו משרשו לגמרי', (נזיר מ'. ד"ה ובתער) 'כעין תער שעוקר השער ומשחיתו מעיקרו', (נזיר מ'. ד"ה נשא) 'מאי שלא בתער - שלא כעין תער, ואפילו סך נשא נמי' [מוכח מתוס' ש'כעין תער הוא כשהתוצאה היא כלאחר סיכת נשא, עיי"ש].

ב. וכן מדויק מלשון הרמב"ם (נזירות ה' י"א) 'נזיר שגלח שיערה אחת לוקה בין בתער בין בזוג והוא שקצצה מעיקרה כעין תער'.

ג. הסמ"ג (לאוין רמ"ג-ג"נ) כתב 'נזיר שגלח שיערה אחת לוקה בין בתער בין בזוג והוא שקצצה מעיקרה כעין תער' [ויש מקום עיון, שכאן כתב ש'נזיר שגלח שיערה אחת לוקה, ואילו בלאוין נ"ז כתב שבתלישת שתי שערות חייב משום נזיר ומשום מקיף, ואם מתחייב בתלישת שתי שערות הרי ששיעור השיער מתאים לשיעור המשנה 'כדי לכופ ראשו לעיקרו', ועם זאת כתב הסמ"ג ש'נזיר לוקה על קציצת השערה מעיקרה - שבודאי אין בה כשיעור].

ד. הרא"ש (נזיר ל"ט: ד"ה למימרא) 'א"נ בכעין תער מודו דלקי בכל המעבירין, והכא פליגי כששייר מן השער קצת ואין בהם כדי לכופ ראשו לעיקרו'. הרא"ש (מכות ג' ב') כתב שמספריים כעין תער אינן משאירות שארית שער ולכן אסורות גבי איסור הקפת הראש כי צדעיו מושווים לאחורי אונזו ופדחתו [פירוש, החלק שללא שערות שמאחורי אונזו ממשיך בקו ישר עד המצח - ללא הפסקה בשערות הצדעיים], ומוכח שהבין שהגזיזה 'כעין תער' אינה משאירה שארית [וזאת אם נפרש ש'צדעיו מושווים לאחורי אונזו ופדחתו' היינו ללא שערות כלל, כמו שהמציאות מאחורי האוזן ובמצחו, אך אם נפרש שגם שערות קצרצרות שבצדעיים נחשבות כאילו אין שערות - אין

ראיה, אך לא מסתבר לי שלכך כוונתו כי סוף סוף הצדעיים אינם מושווים לאחורי אנו ופדחתו].

ה. רבינו יהונתן מלוניל (מכות ד.) 'אלא כי אמר רב במספריים, ומותר אפילו בית השחי ובית הערוה אפילו כעין תער - שמניח בסמוך לבשר' [כלומר שמניח את המספריים בסמוך לבשר, ואינו נ"ל שכוונת 'שמניח בסמוך לבשר' היינו שמניח מעט שער כי הרי כאן משמיע את קצה החידוש שבהיתר ('אפילו כעין תער... אפילו הכי מותר') ולא בא להשמיע הגבלה בהיתר (אא"כ נפרש שכוונתו 'שמניח בסמוך לבשר' - שנשארות שערות בעובי הזוג)].

ו. המפרש (נויר נ"ח:) 'כעין תער - שגזוז במספריים בסמוך לבשר כעין תער'. ז. ריטב"א (מכות כ"א.) 'משורת הדין כל שהוא במספריים אפילו כעין תער מותר, אבל מדת חסידים שלא לעשות כן מפני חשד הרואים' [כלומר שלאחר הגזיזה 'כעין תער' נראה ממש כאילו גילח בתער - ולכן חשש שיחשדוהו שגילח בתער, וברור שהבין שהדמיון בין מספריים כעין תער לבין תער הוא בתוצאה].

ח. רבינו פרץ (מכות כ.) 'מכאן ראיה דהקפת הראש אינה אסורה אלא בתער, אבל במספריים שרי מדקתני המשוה צדעיו - ובמספריים אינו יכול להשוות, אבל תער אינו מניח מן השער כלל'.

ט. ב"ח (קפ"א ג') 'שגזוז במספריים בסמוך לבשר כעין תער'

י. ש"ך (קפ"א ב') 'שגזוז במספריים סמוך לבשר כעין תער'.

יא. ביאור מהר"ר זק לסמ"ג (ל"ת ס') 'כעין תער - שגזוז במספריים בסמוך לבשר כעין תער... וי"מ שהחליקו יפה יפה כאילו סיפר עם תער, וכן מפורש לקמן (ל"ת ר"ג) והוא שקצצה מעיקרא כעין תער'.

יב. פרישה (יו"ד קפ"א ג') 'במספריים כעין תער - רצה לומר לספר כל השער עד שיהיה חלק כאילו סיפר בתער'.

יג. הון עשיר (כלים י"ג א') 'מספריים כעין תער הם אותם שהחלק העומד על הראש הוא חד מאד שמגלח כמו תער, שהרי בהיותו כך נמצא שמשחית השער בו כמו בתער שמשחית השער ומגלחו עד שאינו נראה מעל העור כלל'.

יד. נודע ביהודה (תניינא יו"ד פ') 'היום מגלחים במספריים עד העיקר'. טו. מלבי"ם (ויקרא י"ט ע"ד) 'המגלח במספריים כעין תער - ר"ל שמגלח עד עקרי השערות, ואם גוזז ומשייר בא לשון גזיזה'.

טז. קיצור שו"ע (ק"ע א') 'מספריים כעין תער דהיינו סמוך לבשר ולא משייר כלום מן השערות סמוך לבשר'.

יז. חכמת אדם (פ"ט ט"ז) 'כעין תער - דהיינו שמגלח סמוך לבשר ולא משייר כלום מן השערות סמוך לבשר - חייב [בפאות הראש]... כעין תער - דהיינו סמוך לבשר, ולכן אם צריך לגלחם [את פאות הראש] לרפואה - יזהר שלא יגלח סמוך לבשר ממש, ואז מותר לכולי עלמא'.

יח. שו"ת שאול שאל (ק"ז) 'אע"ג דבמספריים כעין תער הוא משחית גם שרשי השערות - מ"מ אינו חייב בזקן'.

יט. בה"ל (רנ"א ד"ה אפילו) כתב 'מעבירין את הפאות סמוך לבשרן ממש ואין משיירין כלל, ויש בזה חשש דאורייתא, והיה להם לשייר עכ"פ קצת מן הקצת'.

כ. המנחת יצחק (ד' ק"ג) הוכיח שיש במציאות מספריים שיש בהן השחתה שהרי בנוזר (ל"ט). אמרו שנוזר שגילח בין בזוג בין בתער חייב, ופירשו תוס' ש'עקר השער מעיקרו ומשחית מן השורש כעין תער'.

כא. תשובות והנהגות (ד' קצ"ח) 'הכי טוב אם אין בקי אין היטב מהיכן מתחיל מקום הפאות, שגם את שער הראש לא יגלחו לגמרי, והיינו שלא ישתמש שם במספר אפס סמוך לפאת הראש למעלה'.

מבואר בדבריהם להדיא דמה שהרא"ש החמיר במספריים כעין תער, פירושו שלא נשאר כלום מהשיער, אלא די במקצת מן המקצת [ופשוט שאין זה השיעור של לכוף ראשו לעיקרו].



### אמנם, משמע מכמה מקורות ש'כעין תער' משמעותו שישאר שיעור ארוך יותר של שיער, או אף 'כדי לכוף ראשו לעיקרו'

המשנה בנדה: לכאורה היה מקום לפשוט את שאלה זו משיעורי המשנה המפרטת החל מאיזה אורך יש לשיער שם 'שיער', ואם משיירים בו שיעור זה אחר הגזיזה - ברור שהגזיזה מותרת. אמנם, בהמשך יתבאר שאף שיש מי שלמד ממשנה זו לנדו"ד - בפשטות לא מסתבר ללמוד ממנה.

שנינו (נדה נ"ב:) 'שתי שערות האמורות בפרה ובנגעים והאמורות בכל מקום כדי לכוף ראשו לעיקרו דברי רבי ישמעאל, רבי אליעזר אומר כדי לקרוץ בציפורן, רבי עקיבא אומר כדי שיהו ניטלות בזוג' - שבפחות מכן אין לו שם 'שיער', ואמרת הגמ' 'אמר רב חסדא אמר מר עוקבא הלכה כדברי כולן להחמיר'. נחלקו הראשונים אם השיעור הגדול מביניהם הוא 'לכוף ראשו לעיקרו' (רמב"ם אישות ב' ט"ז) או 'שיהו ניטלות בזוג' (רש"י נדה נ"ב:, אלא שלגירסת מהרש"ל הוא מרובה רק משיעור קריצת הצפורן ולא משיעור לכוף ראשו לעיקרו, וגם המלמד להועיל (ב' ס"ד) שהסביר את רש"י כפשוטו כפי שגם הבין בדעת רש"י האו"ז (א' חליצה תרע"ב ד') - ביאר שכוונת רש"י למספרים שאינן חדות, ויש לאחוז את השיער באצבעות כדי שניתן יהיה לחותכו במספרים אלו, וממילא הוא שיער ארוך).

שיעורי המשנה נאמרו לגבי השיעור המוגדר של שתי שערות שחורות בפרה אדומה, בשיער הגדל בנגע צרעת, ובסימני גדלות של בן ובת, אך עדיין צריך לדעת אם שיעורים אלו מגדירים שם 'שיער' גם לעניין הקפת הראש [ותגלחת הזקן], או שאיסור הקפת הראש כלל לא תלוי בכך שישאר שם 'שיער' על השיער הנותר אלא רק במה שצדעיו מושווים לאחורי אזנו. ההתבוננות בלשונות הראשונים והפוסקים מגלה שכמעט שאיש מהם לא קישר את שיעור זה לאיסור הקפת

הראש, ומסתבר שהטעם שלא תלו את האיסור בשיעור המוגדר כ'שם שיער' הוא מפני שכאן התורה לא סתם אמרה שצריך שיהיו שערות בפאות הראש [שאז היינו תולים זאת בשיעור שיער], אלא רק אמרה שאסור להקיף את פאת הראש, וביארה הגמ' שהאיסור נעשה כשהוא חותך את פאות הראש כך שאחורי אזנו מושווים לצדעיו, אך אם נותר עדיין שיער קצר בפאות הראש המפריד בין צדעיו ואחורי אזנו - מסתבר שדי בזה, כי בפועל אינם מושווים [כפי שלגבי איסור תגלחת הזקן התורה תלתה זאת ב'השחתה' ולא בכך שישאר שם שיער, שהרי מפורש בגמ' שמותר לגזוז את הזקן במספרים למרות שברור שלאחר הגזיזה כבר לא יהיה בשיער שיעור 'שהיו ניטלות בזוג']. לכאורה גם מסתבר ששיעורי המשנה לא חייבים להיות קשורים לנידון של פאות הראש, דבשלמא לגבי נידוני המשנה באמת צריכים להגדיר מה הוא 'שם שיער' כדי להחיל עליו דיני טומאת צרעת, גדלות, או לפסול את הפרה אדומה, אך כפי שלגבי תגלחת הזקן היה פשוט לנו"ב (יו"ד פ') שאין קשר לשיעורי המשנה, שהרי הוא אסר לספר את הזקן עד שלא יהיה בו דין שיער ולאחר מכן לגלחו בתער - כי אם לתער יש עדיין מה לחתוך הרי שאסור לחתוך בו אף שיער הקטן מהשיעור הקצר ביותר, כך יתכן שגם בנידון פאות הראש אין צורך ב'שם שיער', אלא רק שיהא ניכר ההבדל שבין הצדעים לאחורי האוזן, ומדוע יצטרכו לזה 'שיעור שיער'?

גם אם שיעורי המשנה היו קשורים להקפת הראש - הרי עיקר נידון המשנה היה לאיזה שערות יש 'שם שיער' ויעברו עליהם באיסור הקפה, ולמסקנת הגמ' היה צ"ל שאם הקיף שערות בשיעור הקטן של קריצת הצפורן [או כדי נטילת הזוג] - עבר בלאו כי לפני ההקפה היה לשיער 'דין שיער', אבל אין כל הכרח ללמוד מכאן שהמגלח פאת ראשו, ומשאיר פחות מהשיעור של לכוף ראשו - שיחשב שהקיף כי גרם לשיער שלא יהיה בו 'דין שיער'. ואכן, גדולי הפוסקים לא הביאו ראיה ממשנה זו לדין הקפת הראש, כגון הסמ"ג שאף שסבר ששיעור הקפת השיער בשתי שערות [ולכן לכאורה מתאים לנידון המשנה] - לא אסר לקצר את השערות במספרים.

ועוד, אם היה זה נכון ששיעורי המשנה נוגעים גם לאיסור הקפת הראש, הרי בפשטות גם הם היו נוגעים לאיסור תגלחת הזקן, והמסקנה היתה צ"ל שאסור לקצר את השיער לפחות מכדי לכוף ראשו - והרי מפורש בברייתא ובגמ' שמותר להתגלח במספרים, והשו"ע פסק שאפשר להתגלח אפילו במספרים כעין תער - שהוא שיעור פחות מכדי לכוף.

אמנם מצאנו שהחת"ם סופר (מובא בהמשך) דן בשאלה האם לאחר קיצור הזקן במספרים יהא מותר לגלח את השארית בתער, ונקט שאם אין בשיער שיעור קריצת הצפורן שהוא הקצר ביותר [לפי ביאורו דהיינו שהשיער נרגש בצפורן] - יהא מותר לגלח את השארית בתער [דלא כנו"ב האוסר כל עוד יש לתער מה לחתוך], הרי שהוא קישר את שיעורי המשנה לאיסור תגלחת הזקן. אמנם, עיקר דבריו הם להגדיר מה הוא השיער האסור בגילוח בתער, ואף שבשטף לשונו כתב שאם סיפר את השיער במספרים ולאחר מכן גילח את השארית בתער ממ"נ יעבור איסור, שהרי או שהשחית במספרים לפחות מכשיעור או שהיה שם שיער על השיער שגולח בתער - אך לא יעלה על הדעת שנעלמה ממנו גמ' מפורשת שמתירה לגלח את הזקן במספרים אף

שבדאי כעת לא נותר בזקן שיעור 'כדי נטילת הזוג', אלא ע"כ שרק התכוון לומר שאם אכן הגויזה במספרים היתה מוגדרת כ'השחתה' - הגמ' לא היתה מתירה זאת, ומאחר שהיא התירה - בהכרח שעדיין יש לשיער שם שיער - ויהא אסור לגלחו בתער. וכן היתה הוראת הגרי"ש אלישיב זצ"ל להתיר להתגלח אם נותר בשערות שיעור כדי קריצת הצפורן [שלפי ביאורו של החת"ס סופר שהוא כשהזיפים נרגשים בצפורן - הוא בערך שיעור 0.4 מ"מ, ויתכן שהגרי"ש א הניח שבשיעור זה כבר בודאי יותר מ'כעין תער', וכך יוצא גם מהמנח"י, אם כי לא מצאתי שום ראיה או מקור להגדרה זו].

ולנידון של הקפת הראש - מאחר שמבואר דכשיש שערות באורך של קריצת הציפורן עוברים על גילוחן באיסור של הקפת הראש - הרי בהכרח שהמגלח עד לשיעור זה אינו עובר באיסור זה.

דעת יחיד מצאנו שהתורה לשמה (בתשובות סי' שפ"ט) הצריך שיעור כדי לכוף - מחמת משנה זו, וכ"כ השערי זבולון מסברא שאם המשנה בנדה מיירי גם לענין פאת הראש - נמצא שמחלוקת התנאים שייכת גם לפאות הראש, ומאחר שהלכה כדברי כולן להחמיר - הרי אם אין בשיער שיעור של לכוף ראשו לעיקרו אין לו דין 'שיער', וסביר שהמגלח ומשאיר פחות מהשיעור הזה עבר על איסור הקפת הראש. אמנם, כשהדבר נוגע לדינא, הרי רבותינו גדולי הפוסקים ז"ל גילו לנו שאפשר לקצר את שערות פאות הראש גם לשיעור קצר בהרבה מכדי לכוף ראשו לעיקרו, ולא הביאו ראיה לאיסור ממשנה זו.

**ספרא:** איתא בספרא (קדושים ג' ד') 'ולא תשחית את פאת זקנך מה תלמוד לומר? לפי שנאמר ופאת זקנם לא יגלחו, יכול אפילו גלחו במספריים כבתער יהיה חייב? תלמוד לומר לא תשחית פאת זקנך', ויש שהבינו את המילים 'במספריים כבתער' - שמדובר ב'מספריים כעין תער' ומאחר שמבואר כאן שההיתר בגילוח הזקן משום שאיננו בכלל 'לא תשחית' - הרי שמוכח שמספריים כעין תער אינן משחיתות, כלומר שאינן חותכות עד שרשי השער. אמנם, יש לדחות שהרי בספרא (מצורע ב' ב' ד') אמרו '...מה תלמוד לומר ראשו [של מצורע המגלח] ומה תלמוד לומר זקנו - לפי שיש בראש מה שאינו בזקן ובזקן מה שאין בראש: הראש אסור במספריים ובתער, והזקן אינו אסור במספריים ובתער', ומאחר שברור שאין כוונת הספרא במצורע לומר שמותר לגלח את הזקן בתער - ע"כ שכוונת 'במספריים ובתער' היא כגירסת תוס' (שבועות ב'): שגרסו בספרא 'במספריים כבתער' [וביאר שם מדובר בראש הנזיר], כלומר שאינו אסור לגלח את הזקן במספריים כפי שאסור בתער, משא"כ גילוח ראש הנזיר אסור במספריים כפי שאסור בתער. מעתה, כפי שבספרא במצורע ביאור 'במספריים כבתער' איננו ל'מספריים כעין תער', אלא פירושו שאינו אסור לגלח את הזקן במספריים כפי שאסור לגלח בתער - כך גם בספרא בקדושים בפשטות הכוונה שאינו חייב על הגילוח במספריים כפי שחייב על הגילוח בתער, וכלל לא מיירי במספריים מיוחדות דקיקות, שבדאי לא היו האמצעי הרגיל לגילוח הזקן [כפי שגם היום אין רגילים להשתמש במספריים של צפרניים דקיקות לגילוח הזקן].

**רמב"ם בנזירות:** לגבי נזיר התרבו בגמ' מספרים כעין תער, אף שנאמר בו 'תער לא יעבר על ראשו', והרמב"ם (נזירות ה' י"א) כתב 'נזיר שגלח שעה אחת לוקה בין בתער בין בזוג והוא

שקצצה מעיקרה כעין תער... ואם הניח ממנה כדי לכוף ראשה לעיקרה אינו לוקה שאין זה כעין תער, ולכאורה יש בלשונו סתירה שבתחילה כתב שלוקה כשקצצה מעיקרה כעין תער, ובסוף כתב שאם הניח ממנה כדי לכוף ראשה לעיקרה אינו לוקה - משמע שאינו לוקה כשהשאייר יותר מכדי לכוף ראשה לעיקרה (וכן הקשה בערוה"ש העתיד נזירות ט"ו ח'). רוב האחרונים לא עמדו על הקושי בלשונו, אלא כתבו שלדעתו לוקה אם הניח פחות מכדי לכוף [דלא כתוס']. הגר"ש בראך זצ"ל (שאל שאל צ"ט), והמנח"י (ד' קי"ג אות ה') חידשו שלפי הרמב"ם הזה ישתנה גם הדין בפאת הראש - שהמקצר את פאות הראש לפחות מכדי לכוף ראשו לעיקרו עובר על איסור לא תקיפו, וביארו שזה מקור לחת"ם סופר (שו"ת החדשות ל') שכתב ששיעור אורך הפאות הוא כדי לכוף ראשן לעיקרן (דבריו יבוארו בהמשך).

א. כדי לומר זאת צריכים להרכיב יחד שתי שיטות - את התוס' שאוסרים להסיר את השיער גם במספרים כעין תער, על הרמב"ם שניתן לדייק בלשונו שפחות מכדי לכוף הוא כעין תער, ומהיכי תיתי להחמיר יותר מהרמב"ם שכלל לא אסר במספרים כעין תער, וגם יותר מתוס' שאסרו רק כשעוקר השיער מעיקרו, או קצת יותר מזה? ומאחר שהמושג 'מספרים כעין תער' לא נאמר בגמ' בהקשר זה, אלא זו לשון מושאלת של תוס' לענין הקפת הראש - לא שייך ללמוד מביאור הרמב"ם למושג זה שנאמרו בהקשר לנזיר - לדברי תוס' שאמורים בהקשר לפאות הראש, ובמפורש חולקים על מה שיוצא מהרמב"ם. ב. עוד יש לומר שהרכבת השיטות כלל לא מוכרחת, כי באמת אין קשר בין 'לכוף ראשה' ובין השיעור של 'כעין תער' - שעניינו הוא שנראה כמו תער ממש, וביאר המנחת חינוך (שע"ג א') שבאמת סתם 'מספריים כעין תער' פירושו שקוצץ מעיקרו, ורק לענין איסור גילוח בנזיר הבין הרמב"ם שיש ללמוד זאת מדין סתירת הנזירות, שסותר רק כשגילח פחות מכדי לכוף ראשו לעיקרו [ויש עוד ביאורים], ומ"מ אין ללמוד מכאן לגבי פאות הראש. ג. עוד י"ל כמ"ש ערוה"ש העתיד (נזירות ט"ו דין ח'-ט') שלרמב"ם הנזיר אינו עובר בלאו אלא בקוצץ מעיקרה כעין תער, ואם השאייר 'כדי לכוף' - אינו לוקה וגם אינו עובר בעשה של 'גַּדַל פָּרַע שְׂעָרָא רַאשׁוֹ', ואם השאייר פחות מכדי לכוף - עובר רק בעשה אך לא בלאו [וכ"כ המהר"ם שיק (מצוה שע"ד) שכשהשאייר כדי לכוף - אינו עובר לרמב"ם על לאו ד'לא יחל דבריו']. ד. עוד יתכן שכל הפוסקים שגילו דעתם בפירוש [בדעת הרא"ש] ש'כעין תער' הוא רק כשהשערות כלל לא ניכרות ולא חששו למה שיוצא מדברי הרמב"ם - סברו שאין הלכה כרמב"ם בהגדרת 'כעין תער'.

רמב"ם בטומאת צרעת: הרמב"ם בהלכות טומאת צרעת (ח' ו') כתב 'השיער השחור המציל בנתקין אין פחות משתי שערות, ואינן מצילות עד שיהיו אורכן כדי לכוף ראשן לעיקרן', ואילו בהלכות פרה אדומה (ד' א') כתב 'וצריך שישאר מן המאדים כדי שינטל בזוג שכל שיערה שאינה ניטלת בזוג הרי היא כאילו אינה, לפיכך אם היו בה שתי שערות לבנות או שחורות שאינן נלקטין בזוג הרי זו כשירה'. ודבריו צריכים ביאור, שבשלמא לגבי שיעור נגעים פסק שכדי להציל בנתקין צריכים את השיעור הארוך של לכוף ראשן לעיקרן - שזה השיעור החמור, וכן לגבי שערות לבנות או שחורות בפרה אדומה כתב שצריך להחמיר שלא יהיו יותר מהשיעור הקטן של נלקטין בזוג, כי בכל מקרה הולכים לחומרא, אולם מדוע לאחר גזירת הראש השחור



של השערות הסתפק בשארית שיער אדום בשיעור הקטן של 'ניטלת בזוג' - הרי 'הלכה כדברי כולם להחמיר'. וביאר הכס"מ בשם המהר"י קורקוס שההלכה להחמיר נאמרה בגמ' לגבי סימני גדלות של בן ובת ולא לפרה אדומה - ששם בכל ענייניה די ב'ניטלת בזוג', ועוד יישב שגם בפרה אדומה יש להחמיר, ולכן החמיר ששיער לבן או שחור פוסלים בשיעור הקטן של 'נלקטין בזוג', אבל לגבי השארית האדומה 'די לנו שנצריך השיעור המועט שלא יחשוב כמאן דליתיה אלא כל שיש שיעור שאנו קורים אותו שיער בקצת מקומות סגי, כי לא נתמעט אלא מה שחשיב כאילו אינו, דאטו אם מתחלה היו שיעור זה מי נימא דלא חשיבי שיער - ודאי שיער הוי, וז"ש רבינו שכל שיערה שאינה ניטלת בזוג הרי היא כאילו אינה - כלומר אבל נטילה בזוג אף על פי שאינה שיערה גמורה לכל דבר מכ"מ לא חשיבא כאילו אינה, שהרי מחמירים בשבילה', כלומר שרק כשאין שיעור של 'ניטלת בזוג' השיערה כאילו אינה, אך אם יש שיעור זה ורק אין 'כדי לכוף ראשה לעיקרה' - איננה שיערה גמורה, אבל מ"מ לא נחשבת כאילו אינה.

סמ"ק: כתב הסמ"ק (מצודיק מצוה ע') 'שלא להקיף פאת הראש... ואמרו חכמים אפילו במספרים כעין תער אסור, ולא דמי לזקנו - דהתם שאני משום דכתיב ביה השחתה, ואין השחתה במספרים ואפילו כעין תער' - שמשמע שגם ההיתר של מספרים כעין תער הוא כשאין משחיתות, ומוכח שצריכים שארית ניכרת יותר. אמנם, לשונו בסמ"ק הרגילי (שלא בהוצאת הסמ"ק מצודיק, מצוה ע"א) היא 'אבל בהקפה שייך שפיר משהו צדעיו אף במספריים כעין תער'. ועוד, אם כוונתו בסמ"ק מצודיק היתה רק לומר שאין למספרים כעין תער יכולת להשחית - היה מתבטא 'מספרים כעין תער אינן משחיתות', אך מדאמר 'אין השחתה במספרים ואפילו כעין תער' - משמע שכוונתו לומר שאף ההשחתה שנעשית ע"י מספרים כעין תער איננה בכלל השחתת הזקן האסורה, שלעניין הקפת הראש שפיר נחשב שראשו מוקף, אך לעניין השחתת הזקן - זו עדיין לא השחתה מוחלטת כמו בתער.

חדושי רבינו פרץ: בחידושי רבינו פרץ (נזיר ל"ט): כתב 'שמא הך נטילת שער דאפליגו בה הכא מיירי בנטילת שער שלא כעין תער - כגון שהניח מן השערות הרבה ולא גלחן לגמרי', אמנם לגבי נזיר כתב (נזיר מ'). '... ומאי דבעי בתער ולא בשאר כלים - הוי משום דאין בשאר כלים שמעבירין שער שיעבירוהו לגמרי כמו תער, שהרי מספרים או זוג אע"פ שגלח בהם כעין תער - לא יעבירו אותו לגמרי כמו תער' - שמשמע ש'כעין תער' איננו ממש כתער, אבל אינו שיעור גדול.

מאירי: המאירי (בית הבחירה נזיר ל"ט). כתב 'גלח או שגלחוהו ליסטים סותר שלשים יום - ר"ל עד שיתגדל הפרע, ופירושו ברוב ראשו בין שגלח בתער בין בכעין תער - והוא כל שלא נשאר ממנו כדי לכוף ראשו לעיקרו'. אין לי ישוב ברור מה המקור שלו להסיק שהריבוי של 'כל המעבירין' המוגדר בגמ' 'כעין תער' הוא כל שלא נשאר בשיעור כדי לכוף ראשו לעיקרו.

ב"ח: הב"ח כתב (יו"ד קפ"א ט"ז). '... מחוייבים למחות בידן ולגזור עליהן בעונש חמור שלא יגלחו כלל אף תחת הגרון [מחשש לדעת הר"ח שגם שם אסור לגלח בתער] אפילו במספריים כעין תער, מיהא הא ודאי שרי כשאינו מגלח בסמוך לבשר לגמרי אלא מניח קצת שער דאין

ד). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): לסמ"ק יש עשרות כ"י, ודיוק כזה בלשונו מצריך עיון בהם.

כאן השחתת זקן... במספריים כעין תער דליכא השחתה לא איירי ביה קרא ושרי אפילו לכתחילה. וכן בשו"ת שמש צדקה (א' יו"ד ס"א, הרב שמשון מורפורגו, תק"ג [1743]) כתב 'אחריו נמשך הב"ח שהזהיר לירא שמים מלגלח במספריים כעין תער, אף שמן הדין כיון שאינו משחית מותר לכתחילה - דלא איירי בהו קרא, וכל שמניח קצת שיער ואינו מגלח סמוך וקרוב לבשר ממש אין קפידא...' - אמנם עיקר כוונתם רק לומר שחומרת תה"ד שלא לגלח במספריים חדודות המגלחות את השער ישירות כתער ולא כמספריים - אמורה רק כאשר האדם מגלח סמוך לבשר ולא נשאת שארית שיער.

חדושי רעק"א: כתב רע"א (בחדושי על שבועות ב'): '...דכמו דאמרינן לפי האמת דבמניח כדי לכוף ראשן לעיקרן לא מקרי הקפת הראש דאינו משהו צדעיו לאחריו כיון דנשאר השער בגידול לכוף ראשן לעיקרן...' - שמדבריו משמע שהבין שההיתר לגזוז במספרים את הפאות הוא כשנותר בשיער שיעור כדי לכוף ראשן לעיקרן - שאז אינו משהו צדעיו לאחריו.

לא זכיתי לעמוד על דבריו, שהרי הגויזה במספרים רגילות משאירה את השיער פחות משיעור 'כדי נטילת הזוג' - שהוא שיעור מועט מ'כדי לכוף ראשן לעיקרן', ונמצא שמספרים רגילות מגלחות יותר מאשר 'מספרים כעין תער' - וזה הרי לא יתכן. ועוד, מה בכלל ההבדל בין מספרים 'כעין תער' האסורות ל'שלא כעין תער' המותרות? וגם לא ברור לנו מהיכן רעק"א הוציא זאת, והאם התכוון לפסוק כך למעשה נגד כל הפוסקים: א. המנח"י הבין שכוונתו להחמיר מחמת הרמב"ם בהל' נזירות הנ"ל - אך לעיל התבאר שקשה להוציא כן מאותו רמב"ם. ב. גם קשה לומר שזה הפירוש ב'כעין תער' - שהוגדר ע"י הראשונים ואחרונים שהשיער נגזז לחלוטין. ג. גם קשה לומר שניתן ללמוד כן מהמשנה בנדה, כמ"ש לעיל. ד. יתכן שכוונתו לחוש לדעת היש"ש שאסור לספר את מקום הפאות גם במספריים שלא כעין תער, ולזה כתב רע"א דבשיעור של לכוף ראשו לעיקרו גם לדעת היש"ש אין לחוש, והוא לא נחת בזה לברר הדין למעשה, אלא רק לומר שאם משאיר בשיעור שיעור כדי לכוף ראשו לעיקרו - זה בודאי מותר, ומ"מ למאי דקיי"ל להתיר במספריים שלא כעין תער - לכאורה אין מקום לחייב להשאיר בשיעור שיעור כדי לכוף ראשו לעיקרו.

חת"ם סופר: בדברי החת"ם סופר מצאנו כמה התייחסויות לנושא זה:

החת"ם סופר (או"ח קנ"ד) הניח שמדשנינו 'בכל מקום' לגבי ה'הלכה כדברי כולם להחמיר' - ש"מ לאתווי תער של נזיר ופאת הראש, ומכאן הביא כעין ראייה לסמ"ג (ל"ת נ"ז) שאיסור הקפת הראש הוא גם בשתי שערות, ולכן כתב שאם יש שייכות למשנה לענייני גילוח - הרי שאם אחר שגילח בזוג ונשאר שיעור של קריצת הציפורן - יהא אסור לגלחו בתער, וכן גם אם יגלח במשחה ולא תשאר שום שארית שיער - הרי שלמחרת יצטרך לחוש שכבר יש בשיער שיעור קריצת הציפורן - ויהא אסור לגלחו. והוסיף שלרמב"ם הסובר שאינו חייב בשתי שערות - המשנה אינה מדברת על פאת הראש, וממילא אף אם ישאר שיער בשיעור כלשהו - יהיה אסור לגלחו בתער. אח"כ הוסיף שממ"נ לכו"ע יעבור באיסור שהרי בפסוק לא כתוב תער אלא לא תשחית, וא"כ אם השערות הנשארות אחר גילוח הזוג הוי כמאן דליתא, הרי השחית והיינו

בתער ולא במספריים כעין תער, ואם נאמר דזה לא הוי השחתה, א"כ מה שנשאר יש לו דין שיער, וא"כ מה שיגלח אח"כ בתער יהיה בזה איסור גמור.

עפ"י דבריו צידד בס' שערי זבולון (יו"ד ל') שגם מי שיחתוך פאות הראש לשיעור של פחות מכדי לכוף ראשו לעיקרו, הרי גרם שלא יהיה להן 'דין שיער', ונמצא שעבר על איסור הקפת הראש. וכן, המנח"י והשבט הלוי הבינו שכשם שהחת"ם סופר חשש שהמגלח בזוג יעבור על איסור תער ד'תער' לא כתיב אלא 'לא תשחית' - ה"נ במגלח במכונת גילוח, וכן בשו"ת מלמד להועיל (ב' ס"ד אות ט"ו) הבין שכך צריך להיות לפי החת"ם סופר שמאחר שהרמב"ם מחייב בהקפה רק בתער - הרי שחייב כשלא הותיר בשיער כדי לכוף ראשו לעיקרו, כמו בנזיר [וה"ה שלוקה לרמב"ם גם בהשחתת הזקן בתער כשלא הותיר בו כדי לכוף ראשו לעיקרו, ומה שמותר לגזוז במספרים - הוא כי אינם מעבירים שיער הרבה בבת אחת כמו תער], אלא שנתקשה שא"כ נמצא שכמעט כל ישראל עוברין באיסור של גילוח בזקן בתער, ובשו"ת צור יעקב (א' ק') הפליג יותר מזה שהמספר עד שאין בזקנו כדי לכוף - עובר באיסור תער.

אמנם, מאחר שהבנה זו סותרת לחלוטין גמ' מפורשת שמותר לגלח את הזקן במספרים, אף שלא נותר בשיער שיעור 'כדי נטילת הזוג' - הרי שכוונת החת"ם סופר היתה רק לומר שאם אכן הגזיזה במספרים היתה מוגדרת כ'השחתה' - הגמ' לא היתה מתירה זאת, ומאחר שהתירה - בהכרח שעדיין יש לשיער שם שיער - ויהא אסור לגלחו בתער, ואי אפשר ללמוד מדבריו שאסור לגלח את הזקן במספרים [ואכן, המשך דברי החת"ם סופר הם 'אע"כ צ"ל מה שנשאר אח"כ שם שער עליו והוי גילוח בלי השחתה - א"כ המשחית אחריו חייב' - שמוכח שלא נשאר בהנחת היסוד שעובר על עצם קיצור אורך השערות, ולפלא גדול שלא ראיתי בשום פוסק המביא את דברי החת"ם סופר - שיתייחס למשפט זה]. גם בתשובת להורות נתן (ג' ס"ב) תמה כיצד הוציא המנח"י כן מהחת"ם סופר - שהרי אי אפשר ללמוד את הנידון של גילוח הזקן במכונה מהחת"ם סופר, כי לדבריו גילוח השערות לפחות מכדי לכוף הוי בגדר השחתה והוי תער ממש, וזה דבר שא"א לאמרו, דהרי תער לא הוי אלא בגזוז השער מעיקרו, או באופן שלא ניכר השיער הנשאר, אבל באופן שניכרות קצת השערות, בודאי אין בזה איסור גילוח הזקן לכו"ע, והרי מספריים כעין תער מותרות - אלא שהחת"ם סופר לא התכוון שכך הוא להלכה.

ואף שהחת"ם סופר עצמו בתשובה אחרת (יו"ד קל"ט) כתב 'ועוד נ"ל מה שאנו תופסים לאסור מספריים כעין תער בפאת הראש לאו מטעם התוס' והרא"ש אתינן עלה דס"ל לחלק בין ראש לזקן, אלא מטעם גליון תוספות שהביא בתה"ד הובא ביתה יוסף דס"ל לאסור גם בזקן מספריים כעין תער' - ולפ"ז אין להוכיח מהגמ' המתירה גילוח הזקן במספרים שיהא מותר לספר את הזקן עד לשיעור קטן. אך זה איננו נכון, מאחר שהמעין במקור הדברים בגליון תוס' ותה"ד יווכח שלא מדובר שם במספרים רגילות או דקיקות, אלא במספרים חדודות, שעשויות משני תערים, והחשש היה שהספר יניע את החלק הנוגע בעור ובכך הזקן יגולח בתער ממש, אך במספרים שאין בהן חשש זה לא עלה על דעתו לאסור.

ולגבי הקפת הראש יש להוסיף שאף אם היה עובר על איסור תגלחת גם במגלח במספרים - כשבשיער נותר כעת שיעור פחות מכדי נטילת הזוג, אבל אם השאיר שיעור כדי לכוף - אין

כלל צד שעובר בזה איסור גילוח או הקפה אף אם אין לו שם שיער, שהרי לא השחית ולא הקיף [ואם באמת המשנה היתה מיירי באיסור גילוח הזקן - אה"נ שלרבי ישמעאל היה מותר להסתפר באופן שאין בשיער שעור כדי לכוף - ואת הנותר היה מותר לגלח בתער, ולפי הפשטות שהמשנה לא מיירי באיסורים אלו - גם לרבי ישמעאל אסור לעשות כן]. וכ"כ בתשו' החלקת יעקב (יו"ד צ') שכתב בדעת החת"ם סופר שאף אם הסתפר במספרים כעין תער - לא עובר באיסור תער כיון שנשאר משהו, ורק אם לא נותר כלום יש מקום לסברתו, אמנם בחת"ם סופר מפורש כן גם על מספרים כעין תער, אך עכ"פ בשיעור של לכוף ראשו לעיקרו, בודאי אין מקום לסברא זו.

עוד כתב החת"ם סופר (שו"ת החדשות סי' ל') ששיעור אורך הפאות הוא כדי לכוף ראשן לעיקרן. בביאור שיטתו הסבירו השאול שאל (סי' צ"ט) והמנח"י שהחת"ם סופר הרכיב את שיטת הרמב"ם בהל' נזירות עם שיטת הרא"ש ותוס' - אך לעיל התבאר שאין לזה מקום בדעת הרמב"ם, ולא סביר לומר שזה הפירוש בכעין תער. וגם אי אפשר להוציא כן מהמשנה בנדה כפי שציידד השערי זבולון, ואף שכך כתוב בחת"ם סופר להדיא - אך הדברים קשים מאוד, ולכאורה קשה מאד לחוש לדעה זו שנכתבה בקיצור נמרץ, והיא נגד שאר הפוסקים המקובלים, וגם נגד מה שיוצא מדברי החת"ם סופר עצמו באו"ח שאם עובר על הגילוח בתער שאחר גזיזה במספרים - הרי שלא עבר על הגזיזה שקיצרה את השערות, וגם נגד ההבנה הפשוטה בכעין תער, וגם הנו"ב דחה זאת מכל וכל שלמשנה בנדה אין ענין לפאת הזקן כלל, ובפרט שתשובת חת"ם סופר זו לא היתה ידועה עד לשנים האחרונות ממש [אותו שו"ת החדשות נדפס לראשונה בשנת תשמ"ט, וכן הגהת הכת"ס על השו"ע לא היתה ידועה עד לימינו, ומלבד בספר שאול שאל הנ"ל לא מצינו מי שהתייחס לזה, ורק לאחרונה נדפס מחדש, וגם הדרכ"ת (ס"ק ט"ז) שהביא את הגהת הכת"ס הביא את מ"ש ששיעור אורך הפאות הוא כדי לכוף ראשן לעיקרן רק כמנהג ולא מדינא, וא"כ גם מי שראה ענין זה בדרכ"ת סבר דאינו אלא מנהג] [ועוד יש להעיר שמכל אלו שהביאו את דעת החת"ם סופר שצריך לשייר כדי לכוף ראשן לעיקרן, לא הביאו גם את מה שכתב 'שיעור הפאה ברוחב ארבעים שערות סמוך לאוזן' - שהוא כדעת הרמב"ם, ודלא כפסק השו"ע שבכל מקום הפאות לא תיגע בו יד, וצע"ג].

**צמח צדק:** בשו"ת צמח צדק (יו"ד צ"ג י"ז) פירש את המצוה של תספורת כהן גדול, וכן של שאר הכהנים - בכך שצריכים להשאיר שיער באורך כדי לכוף ראשו לעיקרו, ולא הסתבר לו שיהא חמור דין זה שלא התפרש בתורה - מדיני גילוח הזקן ופאות הראש המפורשים בתורה, אלא ע"כ שגם בהם צריך להשאיר שיער לפחות באורך זה. ויש לדחות ששם אין זו אלא מצוות כדי שהכהנים יהיו מרשימים, אך לגבי איסורי תגלחת הזקן ופאות הראש - הרי התורה אסרה להשחית או להקיף, ולא חייבה שישאר מראה מרשים, וממילא אין ללמוד משם לכאן.

**חזו"א:** וגם פירסמו כן בשם מרן החזו"א זצ"ל (קובץ קול התורה כ"ד, עמ' ז' ט'), אך יתכן ששם אין זו הוראה מעשית אלא רק שראוי להזהר בזה כדי להתרחק מהאיסור, או שסתם כך אין ראוי לגלח את מקום הפאות עד כדי כך.

**קה"י:** יש שפירסמו כן בשם מרן בעל הקה"י זצ"ל, אך לא נמצאה לכך כל עדות.

הגריש"א: בספר לשכנו תדרשו שיצא בשנת תשנ"א כתב 'שי"א שהשיעור משהו, וי"א שהוא שיעור כדי לכוף', וכתב שזה נכתב בהתייעצות עם הגרי"ש אלישיב [זצ"ל], והוסיף שהרוצה לינצל מכל חשש יסתפר יותר מחצי ס"מ, שבוה בודאי יש גם לכוף ראשה לעיקרה [לשון דומה לזו שמעתי גם בשם הגר"י קלופט זצ"ל - '4-5 מ"מ הוא בודאי טוב' (יש)]. אמנם, הוא לא ביאר מה הגריש"א אמר: האם זו כוונת רעק"א, או שלמד כך מהרמב"ם בנוירות, והאם הכריע כך מדינא ממש או רק לחוש לחומרא, וקשה ביותר לומר שדעתו היתה שיש לחוש מדינא לשיעור כדי לכוף. ואכן אחד מתלמידי הגריש"א מכחיש שבכלל אמר כן, אלא אולי רק אמר שחמשה מ"מ הם בודאי שיעור של כדי לכוף, אך לא אמר שיש לחוש לזה. הוראת הגריש"א הברורה לגבי תגלחת הזקן היתה שיש להשאיר בזקן שיעור המאפשר להרגיש את השיער בצפורן [כעין הרגשת סכין שחיטה] - שאז זה רק בגדר 'מספרים כעין תער' המותר בתגלחת הזקן. אמנם, לגבי הקפת הראש צריכים שיעור ארוך יותר, למאי שהתקבל לחוש לדעת תוס' האוסרים להקיף במספרים כעין תער, אולם עדיין לא שמענו שיהא צורך בשיעור כדי לכוף ראשו לעיקרו.

**שערי זבולון:** בספר שערי זבולון (י"ד ל' ו') צידד שאם יסוד האיסור הוא שלא לעשות הראש מוקף יש מקום לדון שבהפחתת השערות משיעור כדי לכוף - הראש נחשב כמוקף, משא"כ אם יסוד האיסור הוא 'גילוח מקום הצדעים', אך חזר בו מזה. עוד ביאר את שיטת המחמירים, שלרמב"ם שהאיסור הוא רק במניח פחות מארבעים שערות - גדר האיסור הוא ל'הוריד את הפאות' - וזה לא נעשה כל זמן שנשארו ארבעים שערות, ואילו לסמ"ג גדר האיסור הוא 'להוריד מהפאות', שהרי הוא סובר דגם על שתי שערות עוברים על האיסור. לפ"ז לרמב"ם יש מקום לדון שדוקא בשיעור של לכוף ראשו לעיקרו לא יחשב ש'הוריד את הפאות' - אך גם זה תמוה, וברמב"ם בודאי אי אפשר לומר כן, שהרי לדעתו מספרים כעין תער מותרים, וממילא ברור שמותר גם כשהאדם משייר רק שיעור פחות מכדי נטילת הזוג.

**לא ילבש:** היה מי שטען שמאחר שהגמ' (נזיר נ"ח:) חילקה באיסור לא ילבש בין תער למספרים כעין תער [אמר רב מיקל אדם כל גופו בתער, מיתבי המעביר בית השחי ובית הערוה הרי זה לוקה? הא בתער הא במספרים, והא רב נמי בתער קאמר? כעין תער, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן המעביר בית השחי ובית הערוה לוקה, מיתבי העברת שיער אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים? מאי לוקה נמי דקאמר מדרבנן?], ומאחר שפשוט שאיסור לא ילבש הוא בתוצאה ולא במעשה - ש"מ שתוצאת הגילוח בתער איננה שווה לתוצאת הגילוח במספרים כעין תער. אמנם, מאידך, יש מקום לומר שבאיסור לא ילבש הקפידו על צורת המעשה ולא על התוצאה - לכן מותר להגיע לאותה תוצאה באמצעות שימוש באמצעי השונה מדרך הנשים, כמבואר בגמרא (נזיר נ"ט). שאסור לחוך את שער בית השחי כדי שינשור אבל מותר לעשות כן דרך בגד 'בעא מיניה רב מרבי חייא, מהו לחוך? אמר ליה אסור, בבגדו מהו? א"ל מותר'. וכן מסתבר לומר, שהרי אסרו ללקט שערות לבנות ולצבוע שערות - שהם מעשים של נשים, אף שהתוצאה של שערות שחורות אינה מיוחדת לנשים [אמנם באגרות משה יו"ד א' פ"ב צידד שאיסור לא ילבש תלוי בתוצאה ולא במעשה, אלא שצ"ע בראיותיו]. עוד הוכיח מדאמרו שם (נזיר נ"ט). 'אמרו ליה רבנן לר"ש בר אבא חזינא ליה לרבי יוחנן דלית ליה, אמר להון מחמת

זקנה נשרו' - שמאחר שהבחינו שאין לו שיער בית השחי ולא תלו שגילח במספרים כעין תער [לראשונים המתירים בזה, ואין כך ההלכה] - ש"מ שהבחינו שלא נראים שרשי השערות, ומוכח שניתן להבחין בתוצאת הגילוח בין תער למספרים כעין תער, וכ"כ הרא"ש וידע דבמספרים א"א לגלח כ"כ סמוך לבשר'. אך יתכן שהשימוש במספרים כעין תער הוא נדיר מאחר שהשימוש בהן למשטח גדול איננו נוח, ולכן לא העלו על דעתם שהוא עשה כזה דבר, וגם יתכן שההבדל מועט [כאן השיער נרגש בצפורן וכאן איננו נרגש] ולכן אינו ניכר בלי בחינה מדוקדקת.

**לסיכום:** ברוב מנין ובנין של ראשונים ואחרונים מבואר שגם לפי מה שמחמירים שלא לגלח את שערות פאות הראש במספרים כעין תער - די בשיעור מועט כדי שלא לעבור על האיסור, שהרי הגדירו את 'מספרים כעין תער' כגילוח מוחלט של השערות, וממילא די בשיעור מועט של שיער כדי ליצור את ההפרדה שבין צדעיו לאחורי אזניו, וכך היתה ההוראה הרווחת, וז"ל הבה"ל (רנ"א ד"ה אפילו) 'מעבירין את הפאות סמוך לבשרן ממש ואין משיירין כלל, ויש בזה חשש דאורייתא, והיה להם לשייר עכ"פ קצת מן הקצת'.

אמנם, מצאנו לשונות של כמה פוסקים שיש מקום לומר שמשמע מהם שיש להשאיר בשערות שיעור 'כדי לכוף ראשו לעיקרו' (הגהת הכתב סופר [נדפסה רק בדפוס לבוב ולא היתה מצויה], חת"ס סופר [בתשובות החדשות שנדפסו רק בשנת תשמ"ט], תורה לשמה [נדפס בתשל"ג - שהוא היחיד שברור מדבריו שנקט כך מדינא], שאול שאל, ויש שאמרו כך בשם הגר"ש אלישיב) [שיעור 'כדי לכוף' משתנה לפי קשיות השער, והעריכו אותו בכ-4-5 מ"מ (נזיר ל"ט: גידול שיעור כדי לכוף ראשו הוא ז' ימים, וכן תפס בשואל ומשיב א' ח"ג אמנם בחת"ס סופר כתב שבנזיר עצמו י"א שבז' ימים ודאי השערות גדלו כשיעור, אבל קרוב לודאי שיש שגדלים בפחות מז' ימים), וממילא גם לדבריהם בודאי מותר להשתמש במכונת תספורת שמורכב עליה מפריד 'מספר שתיים' - שבד"כ יש בו שיעור זה (כ-4-5 מ"מ)].

אך לא מצאנו מקור ברור שניתן ללמוד ממנו ששיעור זה הוא מעיקר הדין ולא רק מיראת הוראה, וגם לא ידוע אפילו על אחד מגדולי ההוראה בדור הקודם שהורה שזהו השיעור מדינא, וגם קשה מאד להלום שיעור זה שהרי הלשון 'כעין תער' לא מכריחה את השיעור הזה. ותמוה לומר ששיעור זה יוצא מהרמב"ם בנזירות, כמ"ש השאול שאל והמנח"י, וגדולי הפוסקים בכל הדורות סברו שאין קשר בין הדברים, וגם הם רק ביארו את דעת המחמירים, אך לא הורו כן לדינא. וגם אין להכריח כן מהמשנה בנדה, כמ"ש התורה לשמה - שזה נגד כל הפוסקים שסברו שאין קשר בין המשנה בנדה לניד"ד. וגם לביאור החת"ס סופר שלפי הסמ"ג יש קשר בין המשנה לפאת הראש - אדרבה אפשר להוכיח שכשמשאיר פחות משיעור כדי לכוף - לא יעבור בלאו דהקפה. גם השאול שאל רק מצא חומרא זו בהג' הכת"ס בשם החת"ס סופר, והמנח"י חישב שכך צריך לצאת עפ"י הרמב"ם בהל' נזירות - ומצא כן בתשובת הרע"א, וכל זה היה חידוש אצלם, וגם בתשובות והנהגות (ד' קצ"ח) כתב רק שאם רוצים להדר, יש מקום להשאיר שיעור של כדי לכוף ראשו לעיקרו.

בקריינא דאיגרתא (א' מכתב קנ"ט, ב' מכתב תקע"ז) כתב 'ובכל אופן הלא הרבה הוראות תמוהות נמצא בדברי האחרונים ז"ל אשר אין חוששין להם כלל, ואנו אין לנו אלא מה שמתברר מש"ס ופוסקים ראשונים ז"ל, או הכרעת גדולי האחרונים ז"ל שבא אחר מו"מ עם דעות החולקים,

אבל מה שנמצא באחרונים ז"ל הוראות בלי ראיות ובלא מו"מ - אין סומכין ע"ז בזמן שזהו נגד המבואר בש"ס ופוסקים' - וכך מתאים גם לניד"ה.

ומ"מ די ברור מהמציאות שיש הבדל קטן בין תוצאת הגילוח בתער ובין התוצאה אחר הגילוח במספרים כעין תער [אמר לי אחד שמתגלח בתער רח"ל - שכשמגלח בתער יש לו הפסקה של עוד כמה שעות בין גילוח לגילוח], וסביר להניח שהגילוח במכונת גילוח מוגדר כמספרים כעין תער, וגם די סביר שהגילוח במכונת תספורת ללא מפריד גם נחשב כמספרים כעין תער - שלפי האמור לעיל לראשונים רבים [האוסרים רק גילוח בתער] בודאי מותר אף בפאות הראש, ולראשונים רבים [שאסרו גם את גילוח פאות הראש במספרים כעין תער (עכ"פ כחומרא)] - הוא בכלל החומרא, ולמיעוט הדעות האוסרות מספרים כעין תער מדינא - בודאי שיש לאסור, אך בודאי שראוי לצרף זאת לספיקות.

טוב להאריך את הפאות: אמנם, אף שמצד הדין אין כמעט מקום לחומרת לכופ ראשו לעיקרו, אבל מצד המנהג כתב הדרכ"ת (ס"ק ט"ו) שכך נוהגין, ויתכן שאם יש או היה מנהג כזה, אפשר שמקורו מחשש לדעת היש"ש האוסר גם מספרים שלא כעין תער, ובשיעור זה איננה הקפה גם לדעתו. יש בודאי מנהג לגדל פאות ארוכות יותר, וכך הוזכר בתפא"י (יכין מכות ג' ה') 'כל שכנגד הצדעין... עד למטה מהצדע במקום שהלחי התחתון בולט, וכמו כן הוא שיעור אורך השערות', אך לא שמענו שמי שלא מגדל פאות ארוכות יותר משיעור כדי לכופ - נקרא שעובר על המנהג, וגם מי שלא מניח את הפאות לפני האזניים [כמפורסם בשם החזו"א] - לא נקרא שעובר על המנהג. ויש שכתבו שיש מדת חסידות לגדל את הפאות יותר מכדי לכופ, ויתכן שהמקור הוא בדברי האגודה (נזיר ו') 'כשמגלחין התינוקות, מניחין הצדעין', ובודאי שיש ענין לגדל יותר מהחיוב, וכמ"ש החת"ם סופר, ובתשובת תורה לשמה הרחיב בשבח גידול הפאות.

סוף דבר: נתבאר כאן מרוב גדולי הפוסקים שהשיעור שצריך להשאיר כדי שלא לעבור על איסור הקפת פאת הראש הוא משהו בעלמא, והיחידי שכתב בהרחבה להחמיר בשיעור זה הוא התורה לשמה, וכן החת"ם סופר בתשובות החדשות - אך בדבריו באו"ח מבואר להדיא לא כך, ויש שהבינו כך גם בדעת הרע"א - אבל אין הכרע שזו כוונתו. ודברי המחמירים לשייר שיעור כדי לכופ ראשו לעיקרו נתגלו רק בשנים האחרונות - ועד אז לא עלה בדעת איש שצריך להחמיר בשיעור זה. ובלא"ה דבריהם נגד כל שאר גדולי הפוסקים, וגם לא זכינו להבין היאך חידשו כן, ודבריהם קשים להבנה, ובפרט שגם דעת הרא"ש והתוס' שמחמירין במספרים כעין תער לא נתקבלה כעיקר הדין אלא כחומרא בעלמא שמשום ספיקא דאורייתא יש לחוש לה. אך מ"מ סביר שהשימוש במכונת גילוח ובמכונת תספורת ללא מפריד - נחשב כמספרים כעין תער - שראשונים רבים מחמירים לאוסרה.



## סיכום

איסור הקפת הראש נוהג בגברים, ונשים מותרות בהקפה, אלא שאסור לאשה להקיף איש ואפילו קטן. לכן, אם יש הכרח להקיף, כגון לפני ניתוח ראש - עדיף לעשות זאת ע"י אשה.

האיסור הוא הן למקיף והן לניקף, והניקף לוקה כשמקיף את עצמו או כשעכ"פ מסייע למקיף, כגון כשמטה עצמו.

איסור הקפת הראש לדעת הרמב"ם ועוד ראשונים הוא רק בתער, וכן סתם השו"ע. לדעת תוס' ועוד ראשונים האיסור הוא אף במספרים כעין תער - ודעתם הובאה כדעה שניה בשו"ע כ"ש לחוש לדבריהם. יש דעת יחיד האוסרת לספר את פאות הראש אף במספרים שלא כעין תער. ניתן להוכיח שלהבנת החת"ם סופר החשש ב'מספרים כעין תער' היה רק כשהן עשויות מתערים חדודים. מ"מ נהגו לאסור בכל מספרים כעין תער, כלומר מכונת גילוח וסביר שגם מכונת תספורת ללא מפריד, וה"ה בתלישה בפינצטה, בהמסת השערות בסם, ובשריפתן בלייזר. לכן המגלחים זקנם בסם יזהרו שלא להניח את הסם במקום הפאות, והמספרים שערוות הפאות במכונת תספורת יקפידו להשתמש שם במפריד.

בפשטות, הגבול התחתון של פאות הראש האסורות הוא מקום המפרק שבין הגולגולת ובין הלחי, וניתן לחוש בו כשנוגעים בלחי ופותחים וסוגרים את הפה. יש שהחמירו שגם הפאות עד מול סוף האוזן בכלל האיסור, ונראה שהדעה הראשונה היא העיקרית.

הגבול העליון של איסור הקפת הראש הוא מהשיער הסמוך למצח - שממנו ולאחור השיער מתחיל להשתפל למטה לפאה, ועד השיער הסמוך מעל האוזן - שממנו ולפנים השיער מתחיל להשתפל למטה לפאה. חידוש היד הקטנה שבאנשים שיש להם מפרץ במצחם - מעיקר הדין אסור להסיר את השיער שמהמפרץ ומטה, ושנהגו גם אלו שאין מפרץ במצחם שלא להסיר את השערות שמעל הגבול העליון שמעיקר הדין היה מותר להם להסירו - מחמת אותם האנשים שיש מפרץ במצחם, דבריו הובאו ע"י חלק מהפוסקים, אך לא זכיתי לעמוד על דבריהם מדוע יאסר בגילוח שיער הראש שמעל שיער הצדעים.

חייבים על גילוח כל הראש עם הפאות אף שכעת לא ניכרים כלל 'אחורי אזנו' ו'צדעיו'.

פשטות הבנת רש"י והרמב"ם היא שאיסור הקפת הראש הוא הסרת ההפרדה שבין מצחו ואחורי אזנו, ודי בפאה ברוחב של כמה שערות כדי שההפרדה תתקיים, וכתב הרמב"ם שאין להפרדה זו שיעור מן התורה, אך שמע מהזקנים שיש להניח ארבעים [ויש גורסים 'ארבע'] שערות, וביאר החת"ם סופר שהוא מפני מראית העין [ומשמע שנקט כשיטה זו עכ"פ מעיקר הדין]. אמנם, הסמ"ג מקשה על הרמב"ם מדברי התוספתא שחייב בתלישת שתי שערות, ויש שהבינו מקושייתו שהבין שלתוספתא אין קולא בהשאת כמה שערות, ולכן כתב הב"י שמספק דאורייתא אין לגזוז את השערות בכל רוחב הפאה. כתב החת"ם סופר שאו שחייב על שתי שערות כשזה רוחב הפאה - ונמצא שבתלישתן השווה צדעיו עם אחורי אזנו, או שמדובר כשמגלח שתי שערות מתוך פאה מלאה באמצעות תער, אך לא יתכן שיהיה איסור תורה בהשרת כמה שערות מפאה מלאה - אא"כ מגלחן בתער. אשר על כן יש להזהיר את הספר שלא יגלח פס מעוגל בסמוך לחלקה הקדמי של האוזן כדי שלא למעט מרוחב הפאות.

גם לפי חומרת תוס' שלא לגלח את השיער במספרים כעין תער - הוא דוקא כשלא נותר בשערות שיער נרגש, אך אם ניתן לחוש בשערות - כבר איננו בכלל 'כעין תער' ומותר, והוא



בערך בשיעור 0.4 מ"מ. יש שהחמירו לשייר שיעור 'כדי לכוף ראשו לעיקרו', שהוא בערך 4-5 מ"מ, אך לדבריהם אין מקור ברור, ואינם עיקר להלכה. מ"מ מסתבר שלאחר השימוש במכונת גילוח ובמכונת תספורת ללא מפריד - נחשב שהשווה את השיער שאחורי אזנו עם השיער שבמצחו.

מאחר שהחומרא שלא לגזוז במספרים כעין תער הובאה להלכה רק בגדר 'יש לחוש' [אפילו לפי דעת תוס' שחידשו רעיון זה], הרי שכשמגלח במכונת גילוח ולא בתער - לכאורה ניתן לצרף להקל במקומות שנחלקו בהן ואין הכרעה ברורה לאיסור, כגון לגבי הצרת הפאות [ששם הדעה העיקרית מתירה להצר את הפאות, והב"י רק חשש שלא לגעת בכל רוחב אותו מקום מחמת ספק דאורייתא], וכן לגבי אורך השערות שנותרות אחר הגילוח [שמעיקר הדין די כשנותרות שערות שנרגשות, ואין מקור ברור שמצריך שישארו שערות בשיעור 'כדי לכוף ראשו לעיקרו'], וכן לגבי הקצה התחתון של הפאה [שמעיקר הדין די שלא לגלח עד מפרק הלסת, ואין צורך לשייר מתחת לשם] וכן לגבי הגבול העליון של הפאה [שחידש היד הקטנה שמי שיש לו מפרץ מחוייב שלא לגלח גבוה יותר משיער הצדעים, ושנהגו שכל אדם ישאיר הרבה שערות מעל הצדעים מאחר שיש אנשים שאצלם הוא מעיקר הדין - אך החידוש אינו ברור מנין לו שגם גילוח בתוך שער הראש יחשב כאילו הוא בשיער הצדעים] - ובכל אלו, אם מגלחים במכונת גילוח ובמכות תספורת [אפילו ללא מפריד] - יש יותר מקום לשקול להקל [אמנם הב"י החמיר להדיא במיעוט רוחב הפאה במספרים כעין תער - אך ברור שדבריו הם לצד המעלה, שהרי הוא הגדיר את הגילוח במספרים רק כ"יש לחוש", וכ"ש לגבי מיעוט רוחב הפאה - שהקלו בזה מרבית הראשונים].



הרב אסף טימור

## שרטוט הגווילים

מבוא \* פרק א' - עיקרי שיטות הראשונים \* פרק ב' - דעת מרן השולחן ערוך \* פרק ג' - משא ומתן להוכיח שאין לערער על השרטוט \* פרק ד' - מענה לטענות \* פרק ה' - הרחבת שיטות הראשונים \* פרק ו' - שיטות אחרונים \* פרק ז' - שרטוט בספרי דפוס \* פרק ח' - הוכחות נוספות \* סיכום

### מבוא

כתיבת ספרי תורה ומגילות על עור הגוויל, הוא הדרך המהודרת לכתוב ספרי תורה ומגילות. כבר הורו גדולי ישראל זצק"ל שגם קהילות שלא נהגו בעבר בגוויל יכולים לכתוב ספר תורה על גוויל<sup>א</sup>. לאחרונה יש מי שעורר ששרטוט הגווילים של ימינו, מאחר שאין בסימן השרטוט חריץ, אינו נחשב שרטוט והספרים הללו פסולים. בעז"ה נבאר שאין כל חשש בשרטוט הגווילים, והם מהודרים ביותר.

טרם שנפנה לבירור ההלכה נתאר את אופן השרטוט. השרטוט בספרי תורה הנ"ל, המעובדים בעפצים, נעשה על ידי מרצע (ללא שום צבע), ונעשה בו חריץ ברור. וכן הוא מעשה השרטוט הנעשה היום בספרי תורה הרגילים שמצויים היום בינינו. אמנם, בשונה מהספרי תורה הרגילים, שרטוט הנעשה בספרי תורה הנ"ל, מלבד החריץ שנוצר מחמת דחיקת המרצע, נעשה גם שינוי בגוון העור. שינוי זה הוא טבעי לעורות המעובדים בעפצים, והוא מתרחש כתוצאה מהבדלים בין סוגי עיבודים ואיכותם. אחרי שנעשה השרטוט, יש סופרים הדורשים חלקות יתר, ויש צורך להחליק את פני העור לצורך הכתיבה. בעבר הדבר נעשה על ידי אבן חלקה, והיום נעשה על מכונה הנקראת 'פרס', המפעילה לחץ שווה על פני העור לחלקות מושלמת. אחרי ההחלקה השרטוט ברור וניכר היטב. אמנם, כתוצאה מפעולת ההחלקה לפעמים במקומות בודדים על אף שניכר השרטוט עצמו היטב, החריץ שנוצר מחמת דחיקת המרצע אינו מורגש במשמוש היד. אמנם בהתבוננות ניתן להבחין בחריץ כל שהוא. השרטוט הנעשה באופן המתואר לעיל ניכר להדיא ומתקיים לאורך ימים ושנים<sup>ב</sup>. וזאת למודעי, שבמשך כמה שנים שאני מראה את שרטוט הגווילים לת"ח שליט"א, וכולם אחרי בדיקת השרטוט אמרו שהם מרגישים שקיעה כל שהוא בשרטוט הגווילים, ובפרט אלו שיש להם יד בבדיקת סכינים<sup>ג</sup>. ובאמת כן הוא, שנדיר למצוא שרטוט באלו הגווילים ללא הרגש כלל. וכן בדקתי שבאותם מקומות בודדים שכמעט שאין שקיעה בעור, גם סימון השרטוט כמעט ולא ניכר, ובכגון דא ודאי טוב שהסופר ישרטט. מ"מ

(א). הגר"א צוויג שליט"א 'קנאת סופרים תרבה חכמה' תשס"ו.

(ב). סיפר לי מעבד גווילים ידוע, שפעם אחת החזיר עורות מעובדים ומשורטטים כנ"ל, לבריכת העיבוד, ואחרי שבועיים ראה שקווי השרטוט היו עדיין ניכרים היטב. ועיין הסכמת הרה"ג הרב שלמה מחפור שליט"א (ראה לקמן הערה ג) שגם מעיד כן.

(ג). ופשוט שאין מי שיטען שצריך חגירת ציפורן וכדומה.

מאחר שיתכן מקומות בודדים שהשרטוט לא ניכר, יש תועלת בבירור ההלכה אם יש חיוב שיהיה חריץ במעשה השרטוט, ואולי לאיזה מקומות שלא נרגש השקיעה בגוויל כלל. לקמן נבאר שעיקר חובת שרטוט הוא סימון המסייע לכתיבה ישרה. כל סימון נחשב שרטוט, בין חריץ ובין בצבע. לדעת מרן השולחן ערוך לכתחילה אין לשרטט בצבע, אך מ"מ בדיעבד כשר. פסול שרטוט בצבע אינו חיסרון בעצם השרטוט, אלא חיסרון של נוי או כתב ע"ג כתב. יש אחרונים שהצריכו שסימון השרטוט יתקיים גם אחרי הכתיבה. אמנם אין כן דעת מרן, וכפי שביארו גדולי רבותינו האחרונים בדעתו. לדעת מרן חובת שרטוט לא מחייב חריץ, אלא ששימוש בחריץ הוא הדרך הנוחה והיעילה ליצר סימן על מנת ליישר את הכתב. גם הדעות באחרונים (על פי שיטת רבנו שמחה) המצריכים שרטוט המתקיים גם אחרי הכתיבה מ"מ חובת חריץ הוא רק ההיכר תימצי לסימון המתקיים. כאמור, בגווילים של היום השרטוט נעשה ללא צבע ועל ידי חריץ, אלא שפעמים רחוקות עומק החריץ נעלם ונשאר הסימון שנעשה בעור מכח השרטוט, וסימני השרטוט מתקיימים היטב.

בספרי תורה מקהילות ישראל כגון ספרד עיראק חלב תוניס ועוד, אכן ניכר חריץ במקום השרטוט. בשיטת עיבוד הספרים האלו, פעולת השרטוט נעשתה בסיום החלקת פני הגוויל, ולכן עומק החריץ קיים. אמנם אין בכך לטעון שעצם החריץ הוא לעיכובא. ובפרט שבמסורת הגווילים בקהילות ישראל, ידועים ספרי תורכיה והסביבה וספרי איטליה המהודרים. בכל הספרים הללו ראיתי שהשרטוט נעשה מאחור, ומצד הכתיבה ניכר רק סימון של השרטוט בעלמא שברוב הפעמים הבליטה אינה מורגשת כלל (ומש"כ הגר"י רצאבי בגיליון החמישים עמ' קכ"ז בשם הרב יעקב כחלון, שראה רק שני ספרי תורה ששורטטו באופן כזה, כבר חזר בו הרב כחלון בהסכמתו למאמרי, שאחרי כן ראה את המסורת הנ"ל בעשרות ספרים עיי"ש לעוד קהילות שכך שירטטו). וכן ראינו בספר תורה המיוחס לר"ן, ובספריו של הרב עזריה פיג'ו זיע"א בעל הגידולי תרומה, מגדולי רבני איטליה (בתקופת הדבר שמואל), אשר כולם משורטטים מצד בשר (תמונות לקמן פרק ד' טענה ז'). ובודאי שאין לעלות על הדעת שיש איזה מחלוקת בעיבוד ועשיית הגווילים בין הקהילות. וברור שקהילות אלו כתבו ספריהם על פי דעת מרן, וכפי שקהילות ספרד קיבלו הוראותיו.

זכיתי ומאמרי זה היה למראה עיניהם של רבני דורנו וקיבלתי את הסכמתם<sup>ד</sup>. מלבד זאת, ידידי הרה"ג הרב עזרא שרים שליט"א, ראש ישיבת מסילת התורה, שאל את פי מרן ראש הישיבה הרה"ג הרב שלום הכהן שליט"א, בנידון השרטוט האם צריך גומא, והשיב שאין כל חיסרון בדבר. גם ראש הישיבה הרה"ג הרב יעקב בן נאים שליט"א הסכים לדברי. ובדידי הוה עובדא, והראתי למו"ר הרב מרדכי פרידלנדר זצ"ל את אחד היריעות שטענו שהשרטוט לא ניכר, והכשיר לי ללא עוררין, ואפילו תמה על האוסרים.



ד. (לפי סדר א-ב) אב"ד הגר"א אברג'ל שליט"א, הרב עזריה בסיס זצ"ל, הגר"י טהרני שליט"א, הגר"י כחלון שליט"א, הגר"ש מחפור שליט"א, הגר"ע מנצור שליט"א, הגר"ש קורח זצ"ל, הגר"ע שרים שליט"א, ניתן לפנות אלי בדוא"ל לקבלת ההסכמות.

## פרק א' – עיקרי שיטות הראשונים

איתא במנחות ל"ב ע"ב: "והלכתא תפילין לא בעי שרטוט ומזוזה בעי שרטוט", ומסכת סופרים פרק א ז"ל: "הלכה למשה מסיני שמסרגלין בקנה, וכותבין בדיו על העור, שהוא סמוך לו מן המקרא, ואני כותב על הספר בדיו". ירושלמי מגילה פ"א: "הלכה משה מסיני שיהו כותבין בעורות וכותבין בדיו ומסרגלין בקנה" וכו'. וכן פסק הרמב"ם פ"א תפילין ומזוזה הל' י"ב ז"ל: "הלכה למשה מסיני שאין כותבין ספר תורה ולא מזוזה אלא בשרטוט". להלן עיקר שיטות במהות השרטוט:

**שיטה א':** שיטת הרמב"ם, תוס' הרא"ש, הר"ן, הרשב"א וסיעתם היא, שמטרת השרטוט היא ליישר את הכתיבה, לנוי הכתיבה וכדי שהכתיבה תהיה תמה.

**שיטה ב':** שיטת רב נטרונאי גאון, הרמב"ן וסיעתם היא, שמטרת השרטוט היא ליישר את הכתיבה לצורך הקריאה.

**שיטה ג':** שיטת רבנו שמחה, שהסתפק אם צריך שרטוט שיתקיים אחרי הכתיבה או לא.

**שיטה ד':** שיטת ר' יצחק בן שמואל, ספר התרומה וסיעתם, היא שעל אף שמטרת השרטוט היא ליישר את הכתיבה, מ"מ אסור לשרטט בצבע.



## שיטה א': שרטוט לנוי הכתיבה (כתיבה תמה)

יש מהראשונים דס"ל שטעם השרטוט הוא לצורך יישור הכתיבה:

רמב"ם פ"א תפילין ומזוזה הל' י"ב ז"ל: "הלכה למשה מסיני שאין כותבין ספר תורה ולא מזוזה אלא בשרטוט, אבל תפילין אינן צריכין שרטוט לפי שהן מחופין". עיין רבנו מנוח שם שכתב: "והשרטוט היה כדי להיות הכתב נאה... וזהו שתלה הרב הטעם מפני שהם מחופין, והשרטוט הוה משום נוי, וכיון דמחופין הן אין אנו צריכים לנוי". כ"כ המכתם במגילה י"ח ע"ב בדעת הרמב"ם שהוא משום נוי. תוספות הרא"ש סוטה דף י"ז ע"ב ז"ל: "הילכך נראה דודאי ס"ת בעיא שרטוט, ובפרק הקומץ פריך מתפילין [דתפילין] לא בעו שרטוט משום דמכוסות בעור הבתים ואינם נראים, וכן מזוזה לא הוה בעיא שרטוט משום דאינה נראית".

שו"ת הרשב"א חלק ה סימן צ"ג ז"ל: "והדין נותן שבכל מקום לא הצריכו שרטוט אלא במקראות ומשום כתיבה תמה". חידושי הר"ן מסכת מגילה דף י"ח ע"ב ז"ל: "תפילין אין צריכין שרטוט. דתפילין היינו טעמא שאין צריכין שרטוט [דשרטוט] אינו אלא לנוי שתהא הכתיבה נאה והתפילין אינן בכלל שאין נראין לפיכך אין צריכין שרטוט אבל ס"ת הרי נראית וצריכה נוי ומזוזה נמי נבדקת פעמים בשבוע ורואין אותה וצריכה שרטוט".

ה). ברי"ף ועוד ראשונים לא גרסו 'קנה', אך מ"מ עיין בריב"ש סימן ל"א שכן גרס ברי"ף מסרגלין בקנה.

ו). עיי"ש שכתב גם לדעות דס"ל דאין שרטוט כלל בתפילין, אפילו שורה עליונה.

ז). ג"ל כוונתו כתיבה נאה אבל לא מדין כתיבה תמה, כגון מוקף גוויל וכו', כי תפילין לא חייבים בשרטוט. וכ"כ הלבוש אבע"ז קכ"ה.

מרדכי הלכות ספר תורה ס' תתקס"א ז"ל: "כיון שרגיל לקרות בה וצריכה שרטוט מדרבנן אבל תפילין ומזוזות אין רגיל לקרות בהן ומה לנו לנזייהן". קרית ספר (למאירי) מאמר א חלק ג ז"ל: "ולענין שרטוט העור שנינו במס' מנחות פרק הקומץ ובשני של מגילה הלכה למשה מסיני מזוזה צריכה שרטוט אבל תפילין אין צריכין שרטוט וטעם צרך השרטוט כדי לישר הכתב, ותפילין מיהא הואיל ומחופין בעור ואין נראים לעין אינם צריכים שרטוט".

הנימוקי יוסף במגילה י"ח ע"ב ז"ל: "ומיהו תפילין אין צריכים שרטוט לפי שאין אדם קורא בהם אלא גנוזים בתוך הבתים". וכן בגיטין ו ע"ב ז"ל: "שלש או ארבע דאין כותבין הוא בעשויים להתלמד וצריך נוי אבל תפילין שתופרים בתוך עור ליכא להאי טעמא". עיין בפרק ה' שביארנו היטב את שיטתו בס"ד. שו"ת התשב"ץ ח"א סימן ב' ז"ל: "שטעם השרטוט אינו אלא כדי שתהא כתיבה יפה ומיושרת". אמנם מה שכתב בסוף דבריו שהוא מילתא בלא טעם ולא אזלינן בתר טעם של יישור הכתיבה, עיין בפרק ה' שהוכחנו בראיות ברורות שגם התשב"ץ ס"ל ככל הראשונים, אלא בסיבת עצם חיוב של שרטוט הוא מילתא בלא טעם.

הרדב"ז חלק א סימן קנ"ו ז"ל: "דמה לי שישרטט בקנה או בחוט או בכל דבר העומד וניכר הטעם הוא כדי שתהיה כתיבה ישרה". עיין בפרק ו' שהארכנו לבארו.

שו"ת רבנו משה פרובינציאלי ס' ע"ג ז"ל: "גם אין לפוסלן (מגילות בדפוס) בעיני מחמת העדר השרטוט מהו אע"ג קי"ל דמגילה צריכה שרטוט וכן פסקו הפוסקים כבר כתבתי למעלה שאין השרטוט אלא לצורך הכתב שיצא לפועל על יושר ותיקון ולא מעוות ומקולקל... וכיון שתכלית המבוקש מן השרטוט והוא יושר הכתב מושג מן הדפוס באמצעות הכלי האמור נראה דאין להקפיד על העדר השרטוט". והרבה אחרונים ציינו לתשובה זאת, עיין ברכי יוסף או"ח תרצ"א

(ח). העיר הרב משנה שווי שליט"א מח"ס חובת בשרטוט, דלכאורה המרדכי ס"ל כדעת ר"ת דס"ת לא צריך שרטוט אלא מדין נוי, וא"כ אין להביא ראיה לחיוב שרטוט מעיקר הדין. אמנם כוונתי היתה לדייק ממה שכתב המרדכי שתפילין ומזוזות לא צריכים שרטוט משום שאין רגילין לקרות בהם. ולכאורה הוא תמוה, דלכ"ע מזוזה חייבת בשרטוט, אלא וודאי ס"ל למרדכי ששרטוט שורה עליונה הוא מדין ר"י (שהוא דאורייתא לדעת ר"ת וכן מוכח במרדכי עצמו) ושרטוט שאר שורות הוא משום תוספת נוי. ולזה כתב המרדכי דכיון שמטרת שרטוט בשאר שורות היא משום תוספת נוי של יישור הכתב, הרי שמזוזה כיון שאין רגילים לקרות בה צריכה להיות פטורה. אמנם, באה הלכה למשה מסיני וחייבה שרטוט במזוזה, למרות שאין היא עשויה לקרות בה, וכעין כתב הרמב"ן גיטין ו' ע"ב. וא"כ לדעות המחייבים שרטוט בס"ת בכל השורות הוי כמו מזוזה לדעת המרדכי. אמנם לפי מה שביארנו את שיטת המרדכי בפרק ה' שיטת רבנו שמחה לטור הברוך שאמר, אין כלל ראיה מהמרדכי לשרטוט דס"ת.

(ט). העיר לי החכם שליט"א הנ"ל שגם הנימוק"י ס"ל כר"ת בס"ת ואם כן אין ראיה כלל ששרטוט בס"ת הוא משום נוי. אמנם עיין בנימוק"י גיטין ו' ע"ב ז"ל: "שתים כתבים פירש רש"י ז"ל שלש תיבות של תורה או נביאים או כתובים. ולא קשיא מתפילין שיש בהן כמה תיבות ואין צריכים שרטוט. דהיינו בין שטה לשטה אבל למעלה ולצדדין בעינן אי נמי שלש או ארבע דאין כותבין הוא בעשויים להתלמד וצריך נוי אבל תפילין שתופרים בתוך עור ליכא להאי טעמא". כוונת הנימוק"י לתרץ את קושיית הראשונים, דמאחר שמבואר כאן שכל פסוק מהתנ"ך חייב בשרטוט ומאידך מבואר בגמ' במנחות שתפילין פטורים משרטוט. ולזה כתב שתי תירוצים. תירוץ ראשון, תירוצו של ר"ת, דלעולם חייבים לשרטט כל פסוק, ומ"מ עצם החיוב הוא רק שורה עליונה ולא שאר שיטות (אפילו בס"ת לדעת ר"ת). ותירוץ שני, תירוצו של הרמב"ן, דלעולם חייבים לשרטט כל פסוק שנכתב, משום נוי לקריאה (אמנם הרמב"ן כתב רק משום צורך הקריאה, משמע לצורך הקריאה ולא דווקא משום נוי) בכל השורות, ואין כלל חילוק בין שורה עליונה לשאר שיטות. וטעם פטור תפילין משרטוט הוא משום שהם מחופים ולא עשויים לקרות בהם ואין צורך לנוי. נמצא שמש"כ הנימוק"י במגילה הנ"ל הוא בשיטת הרמב"ן, ופשוט לדעת הרמב"ן אין כלל חילוק כתיבת פסוקים באגרת לס"ת, כמבואר בדבריו.

א'. עיין בפרק ז' 'שרטוט בספרי דפוס', שהוכחנו שגדולי רבותינו האחרונים הכשירו לקרא בספר הפטרות מודפס ללא שרטוט, וכן המנהג. והוא מחמת דס"ל דדין שרטוט הוא ליישר את הכתיבה.

שו"ת הרמ"ע מפאנו סימן ק"ו ז"ל: "ואל תשיבני ממזוזה צריכה שרטוט מה שאין כן בתפילין, דלאו משום קדושת יתירה היא אלא טעמא כמו שכתב הר"ן פ"ב דמגלה דתפילין לפי שהן נשמרים יותר מהמזוזה ואינן צריכים בדיקה כ"כ כמו מזוזה אינן צריכין כתב מיושר כ"כ".



### שיטה ב': שרטוט לצורך הקריאה

יש ראשונים דס"ל ששרטוט הוא מחמת צורך הקריאה:

תשובות רב נטרונאי גאון ברודי (אופק) יורה דעה סימן רס"ו ז"ל: "כך ראינו דכל דבר של קדושה צריך שרטוט, בין מדרבנו יצחק בין ממתניא (גיטין ו ע"ב) בין מדמר זוטרא בין מדמר עוקבא ורבנו אלעזר (שם ז ע"א), ואפילו לכתוב פסוק אחד בלא שרטוט {אסור}, אלא תפילין מה טעם אין צריכין שרטוט, מפני שמצויין לקובען ואין צריך לקרות בהם כספרים, אלא מצוה לכורכן ולקומען, לכורכן בשערן ולתופרן בגידוין, ונעשין כקמיע ואין רגילין לפותחן ולקרות בהן, לפיכך אין צריכים שרטוט, שהשרטוט לא נאמר אלא משום קריאה".

ספר המכריע סימן פ"ה הביא את הנ"ל בשם רבנו פלטואי גאון וצוק"ל.

רבנו יהונתן מלוניל על הרי"ף דף ה ע"ב ז"ל: "ואין צריכות שרטוט, תפילין לפי שאין אדם קורא בהן אלא הן מונחין כל הימים בתיק הבתים כספר תורה בארונו וכן מזוזה". עיין בפרק ה' שהארכנו בדבריו.

הרמב"ן גיטין דף ו ע"ב ז"ל: "עוד אפשר לומר שתפילין ומזוזה כיון שלא ניתנו לקרות בהן מן הדין אינן צריכין שרטוט, שאין שרטוט אלא בס"ת ושאר ספרים שניתנו לקרות בהם כדי שלא יתערבו השיטות וירוך קורא בהם, ואתיא הללמ"ס והצריכה שרטוט למזוזה, אבל תפילין בדינן הם עומדין ואינן צריכין שרטוט כלל שלא ניתנו לקרות בהם אלא מחופין וטמונין הן בעורן ותפורים בגדין שא"ל לקרות בהם כלל". וכ"כ בחידושי מגילה דף י"ז ע"א ז"ל: "ועדיין אני אומר שתהא בלא שרטוט כאגרת (מגילה), שלא הוקשה לס"ת אלא לעיקר כתיבתה, משו"ה אצטריך ואמת ללמד שאף בשרטוט שאינו אלא תיקון כתיבתה, ותפילין אינן צריכין לו, דינה כאמיתה של תורה".

חידושי הר"ן מגילה דף י"ח ע"ב ז"ל: "ותפילין שאינם צריכים שרטוט אפשר לומר מדאמר רחמנא מזוזה מכלל דתפילין לא צריכי שהתפילין ומזוזה כיון שלא ניתנו לקרות בהן מן הדין אינן צריכין שרטוט שאין שרטוט אלא בס"ת ושאר הספרים שניתנו לקרות בהן כדי שלא יתערבו השיטות וירוך הקורא בהן ואתיא הלכה למשה מסיני והצריכה שרטוט למזוזה אבל תפילין בדינן עומדים ואין צריכין שרטוט כלל שלא ניתנו לקרות בהן אלא מחופין וטמונין הן

בעורן". בית הבחירה (מאירי) גיטין דף ו ע"ב ז"ל: "אלמא כל התורה צריכה שרטוט ועיקר שרטוט בספר תורה נאמר מפני שנתנה לקרות בה ויש לומר כן אף בכל הכתובים הואיל וניתנו לקרות בהם כדי שלא יתערבו השטות ויתבלבלו הקריאות אבל תפלין ומזוזות לא ניתנו לקרות בהן". וכתב עוד במגילה דף י"ח ע"ב ז"ל: "וכן הדין והסברא נותנת שכל העשוי לקרות בו יהא צריך שרטוט אבל תפלין שאין עשויין לקרות בהן לא". ועוד כתב בקרית ספר מאמר א חלק ג ז"ל: "ועוד שאף במזוזה לא הוצרכו להודיע שצריכה שרטוט [י' א'] אלא שהיה עולה על הדעת לומר שאינה צריכה שרטוט מתוך שאינה עשויה לקרות בה, אבל תורה שעשויה לקרות בו אצ"ל שצריכה שרטוט".

הרב משה פרובנציאלי בסימן הנ"ל בדעת הר"ן ז"ל: "אמנם לפי מה שכתב הר"ן שם במגילה פ"ב מהיות השרטוט מועיל בספר לקורא בו שלא ישוטטו עיניו בקריאתו משיטה לשיטה כאילו היה שם לגבול בקריאתו ולא יעבור, נראה שגם במקום שנעשה הכתב ישר מעצמו צריך השרטוט לתועלת הגבול המועיל בקריאה כאמור עיי"ש".



### שיטה ג': שרטוט המתקיים

רבנו שמחה מסתפק אם צריך שרטוט המתקיים או לא, כמובא בספר אור זרוע חלק א הלכות תפילין סימן תקמ"ג וז"ל: "ובשירטוט עצמו נסתפק" מורי הר"ר שמחה במה צריך לשרטט אם אנו מקפידים בשרטוט המתקיים וניכר לעולם [כגון] שישירות בברזל. או סגי בשרטוט הנראה לסופר בשעת כתיבה כדי שיהא הכתב שוה כגון בעופרת אף על פי שנמחקת השריטה לאחר זמן או אם רוצה לשרטט בסיקרא או בצבע אחר המתקיים כל ימי שהכתב מתקיים. מיהו" שרטוט משמע לשון גומא וחריץ. וממה שאמר בויקרא רבה קווצותיו תלתלים זה הסרגול הוה משמע שצריך שרטוט המתקיים הנראה כעין תלתלים. ובה"ג" בעניין חליצה כתב הלכה כרבי יצחק דאמר שנים כותבין שלש אין כותבין ואי שירטט לי' בדיותא לאו כלום". וסיכם את דבריו בפסקי אור זרוע ז"ל: "ובשירטוט עצמו נסתפק רבנו שמחה זצ"ל אם בעינן שרטוט המתקיים לעולם וישירות בברזל. או ישירות בבדיל ועופרת שיהא נראה לסופר בשעת

י. אין זה סותר את הר"ן לעיל שכ' שהוא משום נוי, דלפי שיטת הרמב"ן שאין חילוק בין שרטוט שורה עליונה לשאר שיטות, ניתן לפרש שטעם שרטוט הוא צורך הקריאה, וכש"כ הרמב"ן במגילה הנ"ל, או משום נוי הכתב, וכמו שביארתי לעיל בדעת הנמוק". וכן נלע"ד שיש לפרש את הרמב"ן במגילה הנ"ל שכתב: "משו"ה אצטריך ואמת ללמד שאף בשרטוט שאינו אלא תיקון כתיבתה', שמשמע שהוא משום נוי הכתב. ומאידך כתב בגיטין ו' ע"ב להדיא שהוא משום צורך הקריאה שירוצ הקורא. וא"כ גם ברמב"ן יש את הסתירה הנ"ל, וצ"ע בזה.

יא. נלע"ד שאפשר לפרש את הר"ן כפשוטו, שמחמת שהשורות לא ישורות יבוא לטעות בקריאה. וגם הרב הנ"ל ס"ל כן להלכה.

יב. עיין בדבריו שלא הביא ראיה לפשוט את ספקו ממסכת סופרים שמסרגלין בקנה. עיין לקמן מדור משא ומתן טענה ב' שביארנו דבר זה בארוכה.

יג. כן גרס המרדכי הלכות קטנות רמז תתקנ"ב.

יד. המרדכי גרס: וקצת נראה.

טו. בהלכות חליצה סימן תרע"ה כתב דין זה בשם הרי"ף.

כתיבה כדי שיהא שייכתב בשוה או שיתקיים כל ימי הכתב כגון בסיקרא או בצבע ומדאמר בבראשית רבה<sup>טז</sup> קווצותיו תלתלים זה הסרגול משמע דבעינן המתקיים לעולם<sup>טז</sup>. המעיין בדקדוק לשונו יראה שנסתפק, האם שרטוט צריך שיהיה קיים לעולם, או כל זמן כתיבת הסופר או כל זמן שהכתב קיים. ומביא שתי ראיות - אחת, ששרטוט משמע חריץ או גומא, וכוונתו כמש"כ בספקו כגון לשרטט בברזל וממילא השרטוט קיים לעולם. והראיה השנייה, שדימה הכתוב שרטוט ל"תלתלים", דבעינן שרטוט המתקיים. וכן מוכח מתוך פסקי אור זרוע.

נראה נלע"ד לבאר את ספקו<sup>טז</sup>, דנסתפק בטעם השרטוט וכמבואר בראשונים הנ"ל. הצד הראשון שמא טעם השרטוט הוא מדין ספר<sup>טז</sup>, ולכן צריך להיות מגוף הקלף וכמו דילפינן עיבוד עורות מדין ספר לכן צריך שיהיה קיים לעולם, כי הוא הגדרת וצורת ספר. הצד השני, שמא כל מטרת השרטוט ליישר את הכתיבה, ולכן מועילה עופרת לצורך כתיבת השורות. והצד השלישי, שמא מטרת השרטוט היא צורך הקריאה, וכנ"ל בראשונים, ולכן צריך שיתקיים כל זמן שהכתב קיים. ונראה פירוש נוסף (ונלע"ד שהוא עיקר), המבוסס על פירושו של רבנו יום טוב ליפמאן (הוא הברוך שאמר המובא בב"י) בתקון ספר תורה שלו (פורסם בירחון סיני תשכ"ז), שספקו של רבנו שמחה לא היה בעצם צורת השרטוט, אלא הוא הסתפק האם צריך שיישאר השרטוט גם אחרי הכתיבה מדין נוי של הספר (רבנו שמחה לשיטתו, ששרטוט בספר תורה הוא לא הלכה אלא נוי, כשיטת ר"ת, ועוד עיין פרק ה' "שיטת רבנו שמחה לאור דברי הברוך שאמר" שהארכנו בזה). לפי זה, רבנו שמחה לא הסתפק אם מטרת השרטוט היא ליישר את הכתב, כי זה פשיטא ליה וככל הראשונים, אלא הוא הסתפק אולי יש עוד ייעוד לשרטוט בנוסף ליישור הכתב, והוא לייפות את הספר ע"י שורות השרטוט. עיקר ספקו נובע ממדרש שיר השירים רבה (וילנא) פרשה ה': "קווצותיו תלתלים, זה הסירגול, שחורות כעורב, אלו האותיות". המדרש מתאר את יופיו של ספר תורה, וכולל בו את השרטוט ואת הכתב. וא"כ מוכח שקווי השרטוט הם חלק מיופיו של ספר תורה, ולפי זה יש עניין שהשרטוט יישאר גם אחרי כתיבת הסופר. ועוד הסתפק אולי צריך השרטוט להיות גם חלק מעצם הספר (כגון לשרטט ללא צבע), כי יתכן ששרטוט בצבע, אע"פ שהוא נשאר אחרי כתיבת הסופר, מ"מ קווים צבעוניים אינם נוי לספר. ולזה הביא שתי ראיות, אחד ששרטוט משמע חריץ וגומא וא"כ מוכח שיש לשרטט ללא צבע, ועוד ראייה ממה שדימה המדרש שרטוט לתלתלים,

טז. שם לא נמצא דימוי לתלתלים, אלא ויקרא רבה פרשה י"ט וכן הוא בשיר השירים רבה פרשה ה'.  
יז. יש שנבוכו בכוונתו מה העניין שיהיה שרטוט קיים לעולם. ועוד מה החילוק בין קיים לעולם כלשונו, לקיים כל זמן שהכתב קיים.

יח. עיין חידושי הריטב"א גיטין דף ו ע"ב ז"ל: "ועוד דהא נקרא ספר ונקרא אגרת ואמרין התם דלדברים שבגופה הרי הוא כספר שאם תפרה בחוטי פשתן פסולה כס"ת ותיפוק לי שצריכה שרטוט משום ספר שהרי שרטוט מדברים שבגופה היא". עיין מסכת סוטה דף י"ז ע"ב "כתבה איגרת (מגילת סוטה) - פסולה, בספר אמר רחמנא". וכ' רש"י שם "בספר אמר רחמנא - והלכה למשה מסיני שהספרים צריכין שרטוט". שו"ת הרשב"א חלק א סימן אלף ר"כ: "דע כי הטעם הוא משום דכתב ספר כריתות. וכל שנקרא ספר צריך לשרטט וכדאמרין גבי מגלה צריכה שרטוט כאמתה של תורה משום דאיכרי ספר". עיין ב"י אהע"ז קכ"ה בשם רבנו האי ז"ל. עיין הלכות קטנות לרא"ש (מנחות) הלכות ספר תורה: "תדע דאי מס"ת יליף הוה ליה למימר שצריכה שרטוט מדנקראת ספר כדמפורש התם. חידושי הרמב"ן גיטין דף ו עמוד ב ז"ל: "לפיכך הוצרך לכתוב דברי שלום ואמת שהחזירה לכלל ספר לגמרי להצריכה שרטוט וה"ה לעבוד ולכתיבה אשורית ובדיו" עיי"ש.



משמע שגם השרטוט צריך להיות מתקיים לעולם, כתלתלים. נמצא לפירוש זה שרבנו שמחה הסתפק אם צריך שקווי השרטוט גם אחר כתיבת הסופר יתקיימו, מפני שקווי השרטוט משווים יופי ונוי לספר. וכ"כ השאלות משה (ראזין) ס' מ"ד.

מ"מ לכל הפירושים, דברי רבנו שמחה מבוארים, שנסתפק אם צריך שרטוט המתקיים ולא דווקא גומא וחריץ, שהם רק היכא תמצוי כדי שיהיה מתקיים. וכן מבואר להדיא בפסקי האור זרוע שהביא רק את הראיה מהמדרש ולא מלשון חריץ וגומא. וכן משמעות מרן והאחרונים שהעתיקו את דברי רבנו שמחה. עיין לקמן פרק ג' טענה ב' שהרחבנו לבאר שיטתו וגם מסקנתו לאור דברי רבותינו הפוסקים.



### שיטה ד': אין לשרטט בצבע

יש ראשונים דס"ל, שעל אף שמטרת השרטוט היא ליישר הכתיבה, מ"מ אסור לשרטט בצבע.

איתא במסכת סופרים (פרק א הלכה א): "הלכה למשה מסיני שמסרגלין בקנה", וכן הוא בירושלמי מגילה (פ"א הל"ט). כתב ספר התרומה סימנים הלכות ספר תורה סימן קצ"ו ז"ל: "במסכת סופרים אומר מסרגלים בקנה אומר מורי רבנו לאו לאפוקי סכין קאמר אלא לאפוקי בעופרת וכיוצא בו שהשרטוט ע"י צבע או שחור או אדום". ובהלכות תפילין סימן ר"ד כתב ז"ל: "ומסרגלין בקנה מאי לאו למעוטי סכין אלא למעוטי שרטוט של צבע קאמר", עוד שם כתב: "ומסרגלין בקנה לאו למעוטי סכין אלא למעוטי מין צבע". מבואר מדבריו שיש חיסרון בכך ששרטטים בצבע, אבל לא מפורש מה טעם החיסרון. במפרשים מצאנו שתי טעמים שונים:

א. חיסרון של נוי.

ב. חיסרון של כתב ע"ג כתב.

חיסרון של נוי:

כתב בתשבץ קטן (תלמיד מהר"ם מרוטנברג) שם: "לשרטט ספר תורה ותפילין בדיו אסור ממסכת סופרים מסרגלין בקנה עי סרגול וזו שרטוט. ובספר התרומה כתב בשם רבנו ברוך דקנה לא אתי לאפוקי סכין דה"ה דסכין החותך בו מותר לשרטט אלא לאפוקי עופרת דלא לפי שהוא צובע הקלף ואין זה נוי וה"ה נמי לדיו דמחזי כמנומר וספר תורה דמיחזי כמנומר פסול כדאיתא פ' הקומץ רבה". והעתיק דבריו הסמ"ק מצורף מצוה קנ"ה. הרי מבואר להדיא שהחיסרון הוא

יט. אמנם יש ראשונים המפרשים מסרגלין בקנה כפשוטו. קנה ולא סכין, פן יחתוך את הקלף. כ"כ המאירי בקרית ספר מאמר א חלק ג ז"ל: "ויש מפרשים בה שבא למעט שלא לשרטט בסכין אף בשאינו חד כ"כ. שמכל מקום אעפ"י שאינו מחודד יש לחוש שמא יחתוך הספר בשרטוטו". ויש ראשונים דס"ל שמסרגלין בקנה אינו נוגע כלל לענין שרטוט אלא לתיוג. כ"כ מרדכי מסכת גיטין פרק המביא גט [המתחיל ברמז שיד] ז"ל: "מדברי רבנו שמשון משאנץ משמע שאין כותבין גט או ס"ת בקולמוס של כנף שפי' מסרגלין בקנה וכו' מווינין בקולמוס של קנה לאפוקי קולמוס של נוצה ודו"ק. וכן נפסק בשלחן ערוך אבן העזר סימן קכ"ה סע' כב' ז"ל: "יש מי שכתב שיש להקפיד מלכתוב הגט בקולמוס של כנף, אלא בשל קנה". וכן לעיל בסע' ד' ז"ל הרמ"א שם: "וי"א דלכתחילה יש להחמיר שלא לכתוב בקולמוס של ברזל, שלא לבא לידי חקיקה" (סדר גיטין).

מחמת זה שהקלף נצבע ויש חיסרון בנוי. וכ"כ הטור יו"ד הלכות ספר תורה סימן רע"א ז"ל: "ותניא במסכת סופרים הלכה למשה מסיני מסרגלין בקנה ופר"י לא אתא לאפוקי סכין אלא עופרת וכיוצא בו שצובע", וכתב הפרישה על הטור שם ז"ל: "אלא עופרת וכיוצא בו שצובע. ואין הכתב שעליו ניכר יפה". הרי להדיא בדעת הטור שהחיסרון הוא בנוי (וכ"כ המק"מ ס"ק ל"ד). וכ"כ הרב זאברה בספרו מלאכת הסופר<sup>2</sup>, שהחיסרון של שרטוט בעופרת הוא מדין מנומר עיי"ש. וכן פירש את דעתם הלבוש יורה דעה סימן רע"א, בטעמו הראשון ז"ל: "ולא ישרטט בעופרת וכיוצא בו בדבר שהוא צובע שאינו נוי לכתוב"<sup>3</sup>. וכ"כ הפחד יצחק ערך ספר תורה דף ק"נ ז"ל: "ופר"י לא אתא לאפוקי סכין אלא עופרת וכיוצא שצובע... ונתנו טעם שהוא משום נוי". וכ"כ המשנת אברהם ז"ל: "מפני המקום השרטוט נשאר צבוע אין הכתב שעליו ניכר יפה" (וציין שם את ר"י וכל הפוסקים, כולל את הפרישה הנ"ל). מבואר שהתשב"ץ קטן, סמ"ק מצוריק, לבוש, דרישה, מלאכת הסופר, פחד יצחק, ומשנת אברהם ס"ל בדעת הראשונים הנ"ל שהחיסרון הוא משום נוי, ולא דווקא בחיסרון החריץ. וכן משמעות שאר לשונות הראשונים שהחיסרון הוא בכך שהקלף צבוע.

מרדכי פרק הקומץ רבה רמז תתקס"ב ז"ל: "תניא במסכת סופרים מסרגלין בקנה לאו לאפוקי סכין אלא לאפוקי עופרת וכיוצא בו שהשרטוט על ידי צבע".

בספר ערוגת הבושם (הקדמון) חלק שני ס' ל"ב ז"ל: "מסרגלים בקנה ולא למעוטי בסכין אלא למעוטי ציפורי<sup>4</sup> ועופרת וכל מיני צבע". בספר מצוות גדול עשין סימן כ"ה ז"ל: "תניא במסכת סופרים (פ"א ה"א) מסרגלין בקנה ופירש רבנו [יצחק ברבי] שמואל לאו לאפוקי סכין קאמר אלא לאפוקי עופרת וכיוצא בו שהשרטוט על ידי צבע".

בקרית ספר (למאירי) ז"ל: "ושהשרטוט נעשה בקנה. ובכיוצא בו כל שאינו נעשה בדבר הצובע את הקלף כעופרת וכיוצא בו". ועוד שם, "מ"מ בתוס' כתבו דלאו דווקא קנה אלא הוא הדין לסכין שאינו מחודד. ולא בא אלא למעט שרטוט במטבע או בעופרת שהקלף מצטבע בה".

(כ). יש לדון בדבריו אם יפסול בדיעבד. ועיין ערוך השולחן דפשיטא ליה שמנומר לא פוסל בדיעבד.

(כא). כ"כ מק"מ בס"ק ל"ד שבדיעבד לשיטת הלבוש בדיעבד אם שרטט בעופרת (איירי דיני ספר תורה) כשר דכיון שהחיסרון הוא מחמת נוי א"כ ודאי דין שרטוט יש, אלא שיש חיסרון בכתיבה. וזה מוסכם בכל האחרונים לדעה זו. אמנם בתשב"ץ קטן משמע שגם בדיעבד פסול מדין ספר מנומר, וכן משמע במלאכת סופר הנ"ל.

(כב). העיר הרה"ג שמאי גרוס שליט"א בעל השבט קהתי, דלכאורה מה הטעם דאסור לשרטט בציפורן, ויובן לפי מש"כ הש"ע או"ח ס' ש"מ ס"ח שבשבת מותר לעשות סימן בקלף כיון שאינו מתקיים, וי"ל דס"ל לערוגת הבושם כדעת רבנו שמחה שצריך שרטוט המתקיים עכ"ד. אמנם יש לעיין בזה, דא"כ מאי שנא מקנה, האם קנה יותר חורץ מציפורן. ועוד, רבנו שמחה דקדק לומר שרטוט המתקיים כגון לשרטט בברזל. משמע שעל מנת לעשות שרטוט המתקיים צריך לשרוט בחוזק כגון עם מרצע מברזל. אבל קנה חלש ונשחק, כידוע. א"כ קשה לומר שיש הבדל מהותי בין שרטוט בקנה לשרטוט בציפורן. גם מהלשון משמע שהחיסרון הוא מחמת זה שהוא צובע. ועוד נראה שלשון ציפורין אינו לשון ציפורן אלא זה ברזל שהיו חורטים בו, כמש"כ ירמיהו פרק יז "חטאת יהודה כתובה קצט בְּרָזֶל בְּצִפְרֵן שְׁמִיר חֲרוּשָׁה עַל-לִוְחֵיהֶם וְקִרְנֹת מִזְבְּחֹתֵיהֶם". והרד"ק כתב שם: "פירוש בצפורן כמו בעט כי לפי שהאדם חוקק בצפורניו דמה עט ברזל שאדם חוקק בו לצפורן או נקרא צפורן וכן הוא אומר במדרש נטל צפורן של ברזל וחקק בו. ושמייר - פירושו הברזל החזק כמו שקרא האבן החזק שמייר באמרו כשמייר חזק מצור נתתי מצחק ותרגם ירושלמי מצור מצור החלמיש שמייר טיגר".

הגהות מיימוניות הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פ"א ז"ל: "ואומר ר"י הא דאיתא במסכת סופרים מסרגלים בקנים לאו למעוטי סכין אלא למעוטי עופרת ושאר מיני צבע".

אורחות חיים חלק א הלכות תפילין ז"ל: "כשמשרטט לא ישרטט בשום צבע למעוטי אבר".

תיקון תפילין ז"ל: "ולא ישרטט בשום דבר המשחיר רק בקנה או ברזל".

האגודה מנחות פ"ג (הקומץ רבה) ז"ל: "ולא ישרטט בדבר המצביע כגון אבר ועופרת".

נמצא שמשמעות החיסרון הוא בכך שהעור צבוע ואין כלל משמעות שהחיסרון הוא משום גומא. ויותר מזה, לעיל הבאנו את ספקו של רבנו שמחה האם צריך שרטוט המתקיים, שמבואר בדבריו ששרטוט בעופרת חסרונו הוא בכך שאינו מתקיים, וכן שרטוט בדיו חסרונו הוא בכך שאינו מתקיים לעולם עיי"ש. מבואר שבשרטוט בעופרת לרבנו שמחה אין כל חיסרון בכך שהוא שצובע אלא החיסרון הוא בכך שאין הוא מתקיים. משא"כ בכל הלשונות של הראשונים הנ"ל מבואר שהחיסרון הוא משום שהעור ניצבע. ועוד, שבלשונם אין כל חילוק בין צבע כגון עופרת לבין שאר צבעים, כגון דיו, שמתקיימים יותר, שהוא חילוק מתבקש לדעת רבנו שמחה.

#### חיסרון של כתב ע"ג כתב:

יש מרבתינו האחרונים דס"ל שהפסול של שרטוט בעופרת לדעת ר"י הוא לא משום נוי אלא משום כתב על גבי כתב. עיין בשולחן ערוך אהע"ז סימן קכ"ה סעיף י' ז"ל: "נוהגין לשרטט. ויש לזהר מלשרטט באבר, מפני שהוא צובע והוי ככתב על כתב". וכתב בביאור הגר"א: "דלשית הרי"ף והרמב"ם כתב הוא כמ"ש בס"ב ובמסכת סופרים מסרגלין בקנה ולא לאפוקי סכין אלא לאפוקי עופרת. מרדכי בה' ס"ת ועיין יו"ד סי' רע"א". משמע דס"ל שיש חיסרון של כתב ע"ג גם בסת"ם. וכן כתב בנחלת צבי אורח חיים סימן ל"ב ז"ל: "מ"ש (ש"ע) לא ישרטט בעופרת כו'. כ"כ הארחות חיים [סי' כה] והגהות מיימון [פ"א אות ט]. ומבואר מדברי הגהות מיימון שבכל מיני צבעונים אסור לשרטט אפילו בשחור כגון בדיו, וטעמא דמילתא מה שנראה לי כתבתי בעטרת צבי ס"ק ט"ז, וז"ל בעטרת צבי: "כבר נתבאר לעיל [סק"ה] דשאר מיני צבעונים פסולין בתפילין דהלכה למשה מסיני דוקא בדיו שחור, לכן מטעם זה קפדינן גם אשרטוט, דאם ישרטט בשאר מיני צבעונים הוי כאילו נכתבות האותיות בצבע אחר, דהא כותב האותיות על השיטה וזה פסול, אבל אם עבר בדיעבד ושרטט כל השריטה בדיו יתבאר דינו ביורה דעה [סי' רע"א ס"ה] בס"ד". משמע שיש חיסרון של כתב ע"ג כתב בשרטוט בצבע לדעת ר"י. וכן ס"ל לפרי מגדים סימן ל"ב ס' ח': "ומה שכתב בשו"ע בעופרת, עיין עטרת צבי [ס"ק] ט"ז משמע הטעם דכותב על גבי צבע פסול, וכמו שכתב אליה רבה אות ה' בזרק זהב לא מהני חיפוי דיו, ובשרטוט בדיו י"ל כשר". וכ"כ בשו"ת פרי עץ חיים ז"ל: "(אחרי שהביא את ר"י שאין לשרטט בעופרת) מדאסר מאי טעמה ס"ל דשרטוט הוא במקום כתיבה דאז אותו שירטוט נראה כצבע ואז לא מיקרי זה אלי ואנוהו דהכתיבה נפסדת עם אותו שרטוט והוה ליה כתב ע"ג כתב". וכ"כ הזרע אמת ח"ג קל"ה, וכן משמעות הקסת הסופר בלשכה ס"ק כ"ז. אמנם בלבוש שם משמע שהוא רק בגט ז"ל: "ויש לזהר מלשרטט באבר מפני שהוא צובע והוי ככתב על גבי כתב שפסול, ד'וכתב' כתב אחד משמע". (עיין באשל אברהם ואכמ"ל).

**לסיכום**, יש ראשונים<sup>2</sup> שדייקו ממסכת סופרים שיש חיסרון בשרטוט בצבע. יש דס"ל שהוא משום חיסרון של נוי ויש דס"ל שהוא משום חיסרון של כתב ע"ג כתב. ומוכח עוד מדבריהם שאין כל חיסרון בכך שהשרטוט אינו מתקיים<sup>3</sup>. וכן מבואר מדבריהם שאין כל חיסרון בעצם השרטוט אלא מדובר בחיסרון צדדי. שיטות אלו עולות בקנה אחד עם הראשונים הנזכרים לעיל, בשיטות א' וב', שביארו שמטרת השרטוט היא משום יישור הכתב לצורך נוי או לצורך קריאה. עיין פרק ג' טענה ג' שכמעט כל האחרונים מכשירים שרטוט עופרת בדיעבד.



### סיכום שיטת הראשונים

- א. בדעת הרמב"ם, הרשב"א, הר"ן, תוספות הרא"ש, המרדכי, המאירי, הנימוקי יוסף, תשב"ץ, רדב"ז, משה פרוכניציאלי, מתבאר, שמטרת השרטוט ליישר את הכתיבה לצורך נוי הכתב.
- ב. בדעת רב נטרונאי גאון, ספר המכריע, רבנו יהונתן מלוניל, הרמב"ן, הר"ן (עיין לעיל), המאירי (עיין לעיל) מתבאר, שמטרת השרטוט הא לצורך הקריאה שלא יתבלבל הקורא.
- ג. רבנו שמחה מסתפק אם צריך שרטוט שיישאר אחרי הכתיבה (ולמסקנתו עיין לקמן).
- ד. בדעת ר' יצחק בן שמואל, ספר התרומה, המרדכי, ספר ערוגת הבושם, ספר מצוות הגדול, מאירי, הגהות מיימוניות, מחזור ויטרי, תיקון תפילין, טור בשם ר"י, מתבאר, שאין לשרטט בצבע מחמת שיש חיסרון בנוי הספר או הכתב (לקמן יתבאר שבדיעבד כשר). ויש פסלו מדין ספר מנומר.



### פרק ב' - דעת מרן השולחן ערוך

כתב מרן באו"ח ס' ל"ב ז"ל: "ולא ישרטט בעופרת, מפני שהמקום השרטוט נשאר צבוע". וכן ביו"ד ס' רע"א ז"ל: "ולא ישרטט בעופרת וכיוצא בו שצובע". באהע"ז ס' קכ"ה ס"י ז"ל: "יש לזהר מלשרטט באבר, מפני שהוא צובע והוי ככתב על כתב".

מלשונות מרן מבואר להדיא שהוא פוסק כשיטת ר"י שהחיסרון בשרטוט בעופרת הוא מחמת שצובע את הקלף ויש חיסרון של נוי בסת"ם או כתב ע"ג כתב בגט (עיין בהמשך). ואין כל משמעות בדבריו שיש חיסרון בכך **שלא** חרץ. וכן מוכח להדיא בבית יוסף באו"ח סימן ל"ב, שלא הזכיר כלל את רבנו שמחה אלא את דיוקו של ר"י לא לשרטט בעופרת, וכן פסק שם את לשון ר"י. ואע"פ שמרן העתיק את ספיקו של רבנו שמחה בב"י ביו"ד ואבה"ע, מ"מ הוא נקט להלכה את לשונו של ר"י.



(ג). יש כמה ראשונים, כגון הרא"ש ורבנו ירוחם, שאע"פ שהעתיקו את מסכת סופרים הנ"ל, לא דייקו את דיוקו של ר"י, וא"כ משמע דלא ס"ל כן. כן נראה בדעת הרמב"ם שלא הביא דין זה, והרי"ף, שכלל לא גרס בירושלמי הנ"ל 'קנה'. מ"מ מאחר שהדברים נפסקו בשולחן ערוך, וגם אין זה נוגע לנידון שלנו, לא הארכתי בנידון זה.

(ד). שאין מושג זה מוזכר אפילו ברמז. ואין כל חילוק בין עופרת לשאר צבעים, ואדרבא יש שרק כתבו לעופרת, וא"כ עיקר החידוש חסר מדבריהם.

### ראיה מדברי מרן

וכן יש להוכיח מדברי מרן בב"י יורה דעה סימן רע"א ברמזי דינים המחודשים<sup>כה</sup> וז"ל: "אם צריך שרטוט שיהא קיים לעולם כמו ששרטט בברזל". כוונת מרן לציין לספקו של רבנו שמחה המובא שם. והוא מגדיר במילים קצרות, את יסוד ספקו של רבנו שמחה, האם צריך שרטוט המתקיים. ומאחר שכן, אם דעת מרן הייתה לפסוק כרבנו שמחה, היה צריך לכתוב 'אין לשרטט בצבע כי צריך שרטוט המתקיים או כי אינו מתקיים', אבל בשולחן ערוך מרן כתב וז"ל: "ולא ישרטט בעופרת וכיוצא בו שצובע", וברור אפוא, שאין הוא פוסק כרבנו שמחה אלא כר"י. ועוד, הרי ביארנו שהחיסרון לדעת רבנו שמחה הוא שרטוט המתקיים, ואין כלל חיסרון בכך שהקלף צבוע. וא"כ א"א כלל לדחוק בלשון מרן שיש כאן חיסרון של שרטוט המתקיים, וכלשונו 'שהמקום נשאר צבוע'. הרי לרבנו שמחה הגדרה כזאת אינה הולמת את מהות החיסרון. ובכלל, מרן לא טרח להדגיש אפילו דיו או שאר צבעים, דאם החיסרון הוא נוי או כתב ע"ג כתב<sup>כ</sup> אין חילוק בדבר. משא"כ לרבנו שמחה הוא הכרחי להשמיע את חידושו שאפילו סיקרא, שמתקיים כל זמן שהכתב קיים פסול.



### ראיה מלשון הלבוש

ועוד ראיה לדבר, מלשון הלבוש בסימן רע"א ז"ל: "ולא ישרטט בעופרת וכיוצא בו בדבר שהוא צובע שאינו נוי לכתוב, ועוד דלשון שרטוט שבא בהלכה גומא וחריץ משמע<sup>כו</sup> ולא צבע". הטעם הראשון הוא משום חיסרון של נוי, וכדברי ר"י וכפירוש של הדרישה כנז"ל, והטעם השני הוא לדעת רבנו שמחה. מבואר מכאן, שלציין לשיטת רבנו שמחה, נקט הלבוש לשון חריץ וגומא כדי להגדיר את מהות החיסרון משא"כ לשיטת ר"י בטעמו הראשון נקט הלבוש לשון 'צובע'. וכן היא לשון מרן ביו"ד: "ולא ישרטט בעופרת וכיוצא בו שצובע". הרי ברור שהחיסרון הוא בכך שצובע ולא בהעדר חריץ וגומא.



### האחרונים בדעת מרן

וכן כתבו להדיא הנחלת צבי<sup>כז</sup>, הגר"א<sup>כח</sup>, הזרע אמת<sup>כט</sup>, הערוך השולחן<sup>ל</sup>, וכן משמע בשולחן גבוה סי' רע"א ס"ק כ"ג<sup>ל</sup>, ומלאכת שמים<sup>ל</sup> בדעת מרן, שהוא פסק כר"י שיש חיסרון לשרטט

כה). וכידוע, מרן הב"י כתב את רמזי דינים המחודשים המופיעים בב"י.

כו). יש שכן חילקו עיין לקמן.

כז). ומה שנקט הלבוש לשון חריץ וגומא פשיטא שאין לדייק שדווקא חריץ וגומא, כי נקט את לשונו של רבנו שמחה וביארנו לקמן שכוונתו לשרטוט המתקיים וכן מבואר בכל הפוסקים, ועיקר כוונתו לשלול שרטוט בצבע.

כח). אורח חיים סימן ל"ב ז"ל: "מ"ש לא ישרטט בעופרת כו'. כ"כ הארחות חיים [סי' כה] והגהות מיימון [פ"א אות ט]. ומבואר מדברי הגהות מיימון שבכל מיני צבעונים אסור לשרטט אפילו בשחור כגון בדיו וטעמא דמילתא מה שנראה לי כתבתי בעטרת צבי ס"ק ט". וז"ל בעטרת צבי שם ס"ק ט"ז: "כבר נתבאר לעיל [סק"ה] דשאר מיני צבעונים פסולין בתפילין דהלכה למשה מסיני דוקא בדיו שחור, לכן מטעם זה קפדינן גם אשרטוט, דאם ישרטט בשאר מיני צבעונים הוי

בצבע, ולא מטעם דבעינן שרטוט המתקיים. וכן ס"ל הגידולי הקדש ס' רע"א ס"ק י"ד, והבנין ציון (ס' ל"ב ס"ק י"א) בדעת מרן.

אמנם מדברי הנחלת צבי (עיין הערה כח), משמע שהחיסרון הוא כתב ע"ג כתב, דהיינו כיון שהכתב התחתון הוא על ידי צבע כאילו נחשב שהאותיות נכתבו בצבע דאין כתב עליון מבטל כתב תחתון. וכן משמע בגר"א אבן העזר סימן קכ"ה ז"ל: "ויש ליוהר כו'. דלשיטת הרי"ף והרמב"ם כתב הוא כמ"ש בס"ב ובמסכת סופרים מסרגלין בקנה ולא לאפוקי סכין אלא לאפוקי עופרת. מרדכי בה' ס"ת ועי"ד סי' רע"א". משמע מדבריו שגם לר"י, שאסר לשרטט בעופרת ושאר צבעים, יש חיסרון של כתב ע"ג כתב, דאל"כ אמאי העתיק דבריו כמקור לפסול של כתב

כאילו נכתבות האותיות בצבע אחר, דהא כותב האותיות על השיטה וזה פסול, אבל אם עבר בדיעבד ושרט כל השריטה בדיו יתבאר דינו ביורה דעה (ס' רע"א ס"ה) בס"ד". והעתיקו הפרי מגדים ס"ק ח'.

כט). אורח חיים סימן ל"ב סע' ו' ז"ל: "ולא כו'. שז"ש במ"ס מסרגלין בקנה לאו לאפוקי סכין אלא לאפוקי עופרת וכיוצא כו'. סה"ת והג"מ". וכ"כ עוד ביורה דעה סימן רע"א ז"ל: "ולא ישרטט בעופרת. דז"ש בירושלמי ובמ"ס מסרגלין בקנה לא למעוטי סכין וכיוצא אלא עופרת וכיוצא. הרא"ש (צ"ל טור) בשם ר"י ושי"פ".

ל). ח"ג ס' קל"ה ז"ל: "הן אמת דהש"ע ס' ל"ב סע' ו' וביו"ד רע"א פסק כמ"ד דאין לשרטט בעופרת וכיוצא בו משום דצובע ודלא כמ"ש המרדכי בהלכות קטנות משם הא"ז הביאו הב"י רע"א דמוכח מדבריו דלא חייש לזה עיי"ש".

לא). אורח חיים סימן ל"ב ז"ל: "ורק יזהר שלא ישרטט בעופרת מפני שהמקום מהשרטוט נשאר צבוע והכי תניא בירושלמי מגילה [פ"א הל' ט'] מסרגלין בקנה".

לב). ז"ל: "ולא ישרטט כו' (לשון מרן) כ"כ הטור בשם ר"י דמ"ש במ"ס מסרגלין בקנה לא בא לאפוקי סכין אלא עופרת וכיוצא בו שצובע ע"כ והביאו דבריו אלה שאר הפוסקים". ואחרי כן הביא את שיטת רבנו שמחה וסיים שם 'עיי"ש בב"י, וברור לכל מעיין ישר שס"ל שמרן פסק כר"י, וזה ברור אלא אחרי כן הביא את רבנו שמחה שמצריך שרטוט המתקיים. ואולי כוונתו שצריך להחמיר, אבל ודאי שאין כוונתו לומר שכן פסק מרן.

לג). כלל ה' ס"ק ד' וז"ל: "והב"י סימן רע"א נסתפק בדבר מיהו באורח חיים מפשט פשיטא ליה בשם א"ח ההג"מ סה"ת דבעי מידי דחורף דווקא... הב"י באהע"ז קכ"ג מביא גם כן מסקנת המרדכי שמביא גם כן לבה"ג הנ"ל...". וכוונתו, דבסימן רע"א מרן הביא בב"י את רבנו שמחה שהסתפק אם מועיל שרטוט בעופרת או צריך שרטוט המתקיים ללא צבע, וס"ל למלאכת שמים שמרן מסתפק בזה. אמנם באורח חיים סימן ל"ב, מרן לא הביא את רבנו שמחה אלא את הפוסקים שכתבו שאין לשרטט בעופרת מפני שצובע, והבין המלאכת שמים שכוונת אותם פוסקים (שיטת ר"י) היא שצריך דווקא מידי דחורף וללא צבע. נמצא שהמלאכת שמים ס"ל דמרון פסק ששרטוט צריך להיות דווקא על ידי חריצה, וכדעת ר"י, ולא פסק כדעת רבנו שמחה, המצריך שרטוט המתקיים (ושמא ס"ל בכוונת רבנו שמחה שעצם ספקו לא פשט אלא הסתפק בספק נוסף אם צריך דווקא חריצה, ונראה כצד הראשון). ולכן העתקתי בשמו דס"ל בדעת מרן שפסק כר"י (ההג"מ וסה"ת פסקו כר"י, כמפורש בדבריהם, ובאמת ססה"ת הוא המקור הראשון שממנו העתיקו הראשונים). אמנם במה דס"ל בכוונת ר"י לאפוקי שרטוט בעופרת משום שאינו חורף, צ"ע, וכבר הארכתי בפרק ו' 'שיטת המלאכת שמים' בראיות ברורות שאין כן דעת הפוסקים. ולעצם דברי המלאכ"ש שמים שכתב בדעת מרן הב"י, דאע"פ דביו"ד הסתפק מרן בספיקו של רבנו שמחה מ"מ באורח חיים פשט פשיטא ליה דבעינן שרטוט במידי דחורף וכן ס"ל בב"י באהע"ז. אחר בקשת מחילה מהגאון מלאכ"ש, אלו דברים תמוהין ביותר, היתכן שמרן באורח חיים פשיטה ליה, ביו"ד מסתפק ובאהע"ז פשיטה ליה, אתמהא. ועוד, להדיא מבואר בב"י באהע"ז שם בב"י שפירש את הבה"ג מדין כתב ע"ג כתב ולכן לא הביא את דבריו ביו"ד, וכמו שביארתי בהערה לקמן. ועוד מש"כ שמרן ביו"ד מסתפק אם צריך חריץ או לא, הוא תמוה, מאחר שהס"ת, המרדכי, הג"מ, וא"ח ס"ל שצריך דווקא מידי דחורף (לשיטתו), ומה גם שהמרדכי אחרי שהביא את רבנו שמחה מסיק כבה"ג שצריך מידי דחורף (הביאו הב"י באהע"ז הנ"ל). א"כ מדוע מרן יסתפק, מאחר שרוב הראשונים ובה"ג פשיטה ליה ורבנו שמחה מסתפק. ולא יכולתי בשום אופן ליישב הבנת דברי המלאכ"ש. מ"מ בנידון דידן, שרטוט הגווילים דידן, הם גם כשרים לדעת המלאכת שמים מאחר שהם נעשים על ידי שריטה (ומדויק במלאכת שמים שלא הזכיר כלל עניין של חריץ וגומא או של מתקיים וכנ"ל).

ע"ג כתב. וכן משמעות הקסת הסופר בלשכה ס"ק כ"ז. וכן מפורש בזרע אמת הנ"ל. ועיין הערה ל". נמצא לדעת מרן, שאין חיסרון בעצם שרטוט בעופרת, אלא חיסרון צדדי, כגון כתב ע"ג כתב (הנחלת צבי, הגר"א, זרע אמת והקסת סופר) או חיסרון של נוי (כל הפוסקים הנ"ל פרק א' שיטה ד'). וכ"כ הגידולי הקדש, הבנין ציון והפרי עץ חיים בדעת מרן.

לסיכום, לדעת מרן אין לשרטוט בצבע מפני שהקלף ניצבע ואין זה נוי לקלף או מחמת כתב ע"ג. נמצא ששרטוט הגווילים הנעשים בדרך הנהוגה היום, לשרטט על ידי מרצע ללא צבע, הוא מהודר לדעת מרן השולחן ערוך.



## פרק ג' – משא ומתן להוכיח בבירור שאין שום צד לערער על השרטוט בגוויל

לאור בירור שיטות הראשונים מבואר שהשרטוט בגווילים הוא מהודר לכל הדעות, ושאינן כל בסיס לטענת המערערים, הטוענים שחייבים חריץ וגומא דווקא.



### טענה א'

רוב ככל הראשונים סוברים שמטרת השרטוט היא ליישור הכתיבה: או משום נוי או משום צורך הקריאה. א"כ לדעתם כל סימון המיישר את הכתיבה שפיר נחשב שרטוט. וודאי לשיטתם אין כל חיסרון בכך שהשרטוט לא מתקיים אחרי כתיבת האותיות, וק"ו שאין גומא וחריץ. כן

(לד). אמנם נראה בדעת מרן ששרטוט בצבע יש חיסרון של כתב ע"ג כתב רק לעינן גט אבל בסת"ם נראה שהוא משום נוי. עיין בב"י אהע"ז סימן קכ"ה, שאחרי שהעתיק את רבנו שמחה ושיטת הבה"ג כתב ז"ל: "ונראה לי שאם שרטוט בעופרת לא מיפסל בהכי משום כתב שעל גבי כתב... מיהו כבר כתבתי בסימן זה (בריש הסי') שזה דעת הרא"ש ורבנו ושאינן נראה כן מדברי הר"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". מבואר שמרן ס"ל שהבה"ג פסל שרטוט בדיו מחמת כתב ע"ג כתב, אבל מעצם דין שרטוט נחשב שרטוט לכל דבר. וזו מסקנת רבנו שמחה שאין כל חיסרון בשרטוט בדיו. וכן פסק בשולחן ערוך סימן קכ"ה. אמנם ביו"ד כתב מרן בב"י ז"ל: "ומ"ש רבנו בשם ר"י דהא דתניא מסרגלין בקנה לא אתא לאפוקי סכין וכו'. כ"כ המרדכי בהלכות קטנות (סי' תתקס"ב) וכן כתב בספר התרומה (סי' קצו) וסמ"ג (שם) ובהגהות מיימוני (תפילין פ"א אות ט), כתב עוד המרדכי בהלכות קטנות (סי' תתקס"א) בשם אור זרוע (ח"א סי' תקמג) בשרטוט עצמו מסופק רבנו שמחה אם צריך שרטוט שיהא ניכר וקיים לעולם כגון לשרטט בברזל או סגי בשרטוט כדי שיהא נראה לסופר שיכתוב בשוה כגון בבדיל או בעופרת ואף על פי שלאחר זמן נמחק השריטה או אם יוכל לשרטט בדיו או בצבע המתקיים כל הימים שהכתב קיים וקצת נראה לשון שרטוט גומא וחריץ". ונראה לבאר, מדוע השמיט מרן את הבה"ג, כיון שמרן ס"ל, ששרטוט בצבע הוה שרטוט, וכן היא מסקנת רבנו שמחה בשם בה"ג, וכל החיסרון לדעת בה"ג הוא כתב ע"ג כתב. לפי זה יוצא שלדעת בה"ג שרטוט בעופרת ושאר צבעים בסת"ם כשר, כיון שעופרת ושאר צבעים פסולים לכתיבת סת"ם א"כ לא הוה כתב ע"ג כתב, כדמוכח ממרן בב"י קכ"ה הנ"ל. וא"כ מבוארת השמטת דעת הבה"ג בב"י ביו"ד, כיון שפשיטא שלא ישרטטו סת"ם בדיו, מחשש דיבוק ושינוי צורת האותיות. וא"כ פסול של בה"ג אינו נוגע בהלכות ספר תורה. ועוד, אע"פ שדעת הבה"ג דשרי לשרטט בשאר צבעים בסת"ם, מ"מ הרבה ראשונים בשם ר"י ס"ל שאין לשרטט אפילו בצבע מחמת חיסרון נוי הכתיבה. נמצא לדעת מרן שבגט, כיון שאפילו עופרת נחשב כתיבה, חשש לדעת הבה"ג הפוסל מדין כתב ע"ג כתב. ובסת"ם מרן חשש לדעות האוסרים לשרטט בעופרת מפני חיסרון בנוי הקלף.

נראית דעת הרא"ש (עיין פרק ה'), התשב"ץ (עיין פרק ה'), הרדב"ז (עיין פרק ו'), וכן דעת הרב משה פרובינציאלי ס' ע"ג.

גם לדעת הראשונים דס"ל שאסור לשרטט בעופרת, אינו מפני ששרטוט בצבע לא נחשב שרטוט, אלא כיון שבשרטוט בצבע יש חיסרון של נוי או כתב ע"ג כתב. וכמו שביארו כל האחרונים לעיל. וכן פסק מרן השולחן ערוך באו"ח ס' ל"ב ויו"ד ס' רע"א. לפי זה אין כל חיסרון בשרטוט הגווילים, הנעשה על ידי מרצע ללא צבע כלל, וכדרך כל המשרטטים היום, בקלפים המצויים בינינו.



### טענה ב'

שיטת רבנו שמחה המצריך שרטוט המתקיים, לא נזכרה כמעט בכל הראשונים וגם לא נפסקה בשולחן ערוך. ועוד, רבנו שמחה בעצמו מסתפק בזה ולא ברירה ליה. אמנם מאחר שיש מרבתינו האחרונים שחששו לשיטתו מ"מ גם אם נחוש לרבנו שמחה שמצריך שרטוט המתקיים, בכל אופן אין בכוונתו להצריך דווקא חריץ או גומא, אלא די בכל סימון המתקיים, כדלהלן.

אמנם יש שרצו לפרש שכוונת רבנו שמחה להצריך דווקא חריץ וגומא ולא דווקא שרטוט המתקיים. ואינו נכון כלל. עיין בספר אור זרוע חלק א הלכות תפילין סימן תקמ"ג ז"ל: "ובשרטוט עצמו נסתפק מורי הר"ר שמחה במה צריך לשרטט אם אנו מקפידים בשרטוט המתקיים וניכר לעולם [כגון] שישירות בברזל. או סגי בשרטוט הנראה לסופר בשעת כתיבה כדי שיהא הכתב שוה כגון בעופרת אף על פי שנמחקת השריטה לאחר זמן. או אם רוצה לשרטט בסיקרא או בצבע אחר המתקיים כל ימי שהכתב מתקיים. מיהו שרטוט משמע לשון גומא וחריץ. וממה שאמר בויקרא רבה קווצותיו תלתלים זה הסרגול הוה משמע שצריך שרטוט המתקיים הנראה כעין תלתלים. ובה"ג בעניין חליצה כתב הלכה כרבי יצחק דאמר שתים כותבין שלש אין כותבין ואי שירטט ל' בדיותא לאו כלום". וסיכם את דבריו בפסקי אור זרוע (מהר"ח אור זרוע, בן האור זרוע), וז"ל: "ובשרטוט עצמו נסתפק רבנו שמחה זצ"ל אם בעינן שרטוט המתקיים לעולם וישירות בברזל. או ישירות בבדיל ועופרת שיהא נראה לסופר בשעת כתיבה כדי שיהא שייכתב בשוה או שיתקיים כל ימי הכתב כגון בסיקרא או בצבע ומדאמר בבראשית רבה קווצותיו תלתלים זה הסרגול משמע דבעינן המתקיים לעולם. הלכה כרבי יצחק דאמר שתים כותבין שלש אין כותבין".

מוכח להדיא מדברי הפסקי אור זרוע שעיקר ספקו של רבנו שמחה הוא אם צריך שרטוט המתקיים לעולם. כן מתבאר ממה שהפסקי אור זרוע דקדק לבאר כל צד של הספק, כשכ' 'שרטוט המתקיים לעולם', ואחרי כן כתב 'שיתקיים כל ימי הכתב', ולבסוף כתב 'משמע דבעינן המתקיים לעולם'. ראה איך דקדק לבאר את הראיה מהמדרש שבעינן מתקיים לעולם דווקא. ועוד, הוא כלל לא הביא את מה שדקדק רבנו שמחה, שצריך חריץ וגומא. ולדברי הטוענים שרבנו שמחה הצריך דווקא חריץ וגומא, יוצא שבפסקי אור זרוע השמיט את עיקר גדר וצורה של שרטוט. אלא ודאי שאין משם כל תוספת לעצם ספקו של רבנו שמחה.



וגם מתוך דברי רבנו שמחה מוכח, שאין כוונתו כלל להסתפק אם בעינין חריץ או לא, דא"כ מה הראיה הנוספת שהביא מהמדרש, היכן מצא בתכונה של תלתלים שיש חריץ וגומא. ואדרבא תלתלים משמע תל ולא גומא. אלא ודאי שראיה שהביא משם היא שהשרטוט צריך להיות קיים כמו תלתלים, וכש"כ "משמע שצריך שרטוט המתקיים". וכן מורה כל לשונו בתחילת דבריו, שכ' "ובשרטוט עצמו נסתפק מורי הר"ר שמחה במה צריך לשרטט אם אנו מקפידים בשרטוט המתקיים וניכר לעולם [כגון] שישירות בברזל". ואם כוונתו הייתה להסתפק אם צריך גומא בדווקא, הו"ל לומר 'אם אנו מקפידים בשרטוט שיש לו חריץ או גומא'.

ועוד, לדעת הסוברים שרבנו שמחה מצריך גומא וחריץ דווקא, צ"ע מדוע לא דייק רבנו שמחה ממסכת סופרים שמסרגלין בקנה, ולפשוט את ספקו שצריך דווקא גומא, ומדוע דייק לשון שרטוט, ולא הביא ברייתא מפורשת, והיא קושיא עצומה<sup>1</sup>. אמנם לפי הבנת הפסקי אור זרוע, שכל ספקו של רבנו שמחה הוא אם צריך שרטוט המתקיים לעולם, ניחא, דרבנו שמחה מעולם לא הסתפק אם עצם שרטוט בעופרת נחשב שרטוט, דזה פשיטא ליה שכל סימון נחשב שרטוט, והוא רק הסתפק אם בעינין שהשרטוט יישאר גם אחרי הכתיבה. ולכן לא דייק ממסכת סופרים שצריך גומא, דפשיטא דאין כוונת הברייתא לחייב דווקא חריץ (וכהבנת כל הראשונים, עיין לעיל פרק א' שיטה ד'). וגם לא דייק משם שצריך שרטוט המתקיים, כי לא כתוב מסרגלין בברזל, וכשכ' רבנו שמחה 'שישירות בברזל'. וכידוע למשרטטים שאם לא ידחקו בחוזק, השרטוט לא יתקיים. וגם אין לדייק להפך, דאולי היו להם קנים חזקים, וכן כתבו בגוויל שהוא יותר רך. ויותר נכון, כמו שכתבנו בפירוש השני שרבנו שמחה הסתפק רק מדין נוי של ספר (כן ביאר הברוך שאמר לר' יום טוב ליפמאן והשאלות שואל ס' מ"ד) וממילא מובן שלא דייק ממסכת סופרים לענינין נוי. וכן משמעות מרן והאחרונים שהביאו את רבנו שמחה שההגדרה היא שרטוט המתקיים ולא חריץ וגומא:

מרן בבית יוסף יורה דעה סימן רע"א, ברמזי דינים המיוחדים ז"ל: "אם צריך שרטוט שיהא קיים לעולם כמו שישרטט בברזל". וכידוע שהרמזים הם תמצית ההלכות המובאות בב"י, ומרן מגדיר את עצם ההלכה. ואילו כוונת רבנו שמחה להצריך דווקא גומא הוה ליה למרן לכתוב 'האם שרטוט צריך שיהיה גומא וחריץ'.

מהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סימן י"ב) ז"ל: "ואע"ג דבהגהות מרדכי מסיק דבעינין שרטוט ניכר וקיים לעולם כגון לשרטט בברזל דשרטוט נר' קצת לשון גומא וחריץ וכן משמע בב"ר דקאמר קווצותיו תלתלים זה שרטוט וכו' נ"ל דווקא למצוה אבל לעיכובא אע"פ שאינו מתקיים לעולם שרטוט מיקרי וכן משמע קצת<sup>2</sup> מסרגלין בקנה, ומעולם לא ראינו ולא שמענו מי שבדק ס"ת ישן לראות אם שרטוטו ניכר אם לא". הרי מבואר דבעינין שרטוט ניכר וקיים לעולם, ולאו דווקא חריץ וגומא. וכ"כ בדעתו המק"מ בס' רע"א בס"ק ל"ג וז"ל ז"ל: "וי"א הטעם דשרטוט

לה). ולא מסתבר כלל דס"ל כשיטת הר"ש שמסרגלין פ' מתייגים. חדא, דהוא שיטת יחיד ממש. גם פירושו לא מסתבר כלל, כי כל מקום סרגול משמע שרטוט. ועוד, תלמיד רבנו שמחה, האור זרוע, דייק ממסרגלין בקנה שצריך שרטוט בס"ת בכל השורות. עיין במהריק"ש לקמן מש"כ בזה.

לו). נלע"ד שכוונת מהריק"ש לומר שכיון שכתוב "קנה", אם כן ודאי אינו מתקיים לעולם, דא"א לדחוק חזק. ולכן דקדק רבנו שמחה וכתב 'שישרטט בברזל'. אמנם נלע"ד שלפי הפירוש השני שהוא משום נוי מובן טפי.

עופרת אינו מתקיים ואנן שרטוט מתקיים בעינן כד' המרדכי ואור זרוע וכ"ה בתשובות אהלי יעקב ודעת קדושים". וכן מבואר בס"ק ל"ג בדעת המהריק"ש. דעת קדושים סימן רע"א סק"ה ז"ל: "ובב"י הובא בשם רבנו שמחה ספק אם צ"ל נשאר השרטוט גם אחר הכתיבה או די רק בשעת כתיבה שיהיה רושם שרטוט לפניו ליישר הכתב ואח"כ א"צ רושם ניכר ומשמע שם מסקנתו דצ"ל רושם השרטוט גם אחר הכתיבה ועומד לעולם דשרטוט לשון חקיקה דהיינו עומד ניכר תמיד". וכן ביאר במק"מ (ס"ק הנ"ל) כוונתו שמצריך שרטוט המתקיים ולא דווקא חריץ.

שו"ת הגרע"א מהדו"ק ס"נ ז"ל: "וא"כ י"ל דשלשה אין כתובים בלא שרטוט היינו משום שיהיה הכתב מיושר ומהני שזה שרטוט בבדיל דמה בכך שיתפשט אח"כ הא מ"מ ע"י שרטוט דבעידן הכתיבה נכתב ביושר משא"כ במזוזה ואינך דמדינא צריכים שרטוט בעצמותו בעינן שיהיה השרטוט מתקיים וכו'". וכן משמע במקדש מעט ס"ק ל"ה שהבין כן בדעתו<sup>1</sup>. עיין בהערה שמוכח כן בדבריו<sup>2</sup>.

לחם חמודות הל' תפלין לרא"ש ס"ק כ"ה ז"ל: "ומכל הלין (כל לשונות הפוסקים שהביא לפני כן ובניהם רבנו שמחה) אין נראה שאם עבר ושרטט בצבע שיהא כאן שום פסול והרי לרבנו שמחה אפשר ויכול להיות שצריך לעשות כן כדי שיתקיים וכו' (מוכח שהבין שרבנו שמחה איירי לכתחילה או לא הכריע את הספק) אלא שראיתי לרמ"י (לבוש) שכ' שאם שרטט בעופרת... ופסול... עכ"ל הלבוש, ותמיהה בעיני למה יפסל בכך...".

לז). ז"ל: "ובלבד עוד טעם אחר דנתקבל דשרטוט דווקא חריץ וגומא ולפ"ז גם בדיעבד שרטוט צבע או עופרת כשלא דחק בו לעשות חריץ וכ"כ ב"ש דבעופרת הוי כלא שרטוט כלל כיון שאינו חריץ... וי"א הטעם דשרטוט עופרת אינו מתקיים ואנן שרטוט מתקיים בעינן כד' המרדכי הא"ז וכ"ה בשו"ת אהלי יעקב אך מה דמשמע בדעת קדושים גם מעבד דיעבד וכן משמע בתשובות רעק"א ס' נ', באהלי יעקב למצוה ומעולם לא שמענו בס"ת ישן לבדוק אי ניכר". משמע שהוא הבין שרעק"א מחייב שרטוט המתקיים, ולא דווקא חריץ כדעת הלבוש והברוך שאמר. עיין בפרקים ה-ו שביארנו את שיטת הברוך שאמר והלבוש.

לח). וכן יש להוכיח בדעת רעק"א שהגדרה לדעת רבנו שמחה, הוא שרטוט המתקיים ולא חריץ וגומא. עיין שו"ת רבי עקיבא איגר מהדורה קמא סימן נ' ז"ל: "והנה למה שהוכחנו דלא מהני שרטוט אחר הכתיבה מ"מ אני מסתפק אם שירטט בבדיל קודם הכתיבה ולאחר הכתיבה בעוד שהשרטוט בדיל ה' קיים ה' משרטט בקנה כדין, דבוז י"ל כיון דלא ה' פעם בלא שרטוט והכתיבה ה' כדינו דמהני ואף לאחר שנתפשטו השרטוטים בבדיל י"ל דמהני לשרטט בקנה כיון דהכתיבה ה' בהכשר וגם עתה נשרטט בקנה, ומה דבנתיים לא היה משורטט י"ל דאינו מגרע דלא הוי דיחוי, כיון דבידו לשרטט והוי כמו קבל הכשר ונתן לפסול בפ"ג דזבחים (דף ל"ד) וצ"ע לדינא". הרי שהוא הסתפק (ספק א') האם מועיל לשרטט בעופרת ולכתוב ואחרי כן לשרטט שרטוט המתקיים. עיין חדרי דעה רע"א שהקשה מה המקום להסתפק, והרי מוכח מתוך רבנו שמחה שאיירי בתחילת הכתיבה. אמנם נלע"ד פשוט שהבין רעק"א שכוונת רבנו שמחה להצריך שרטוט המתקיים, פירוש, שכל זמן שהכתיבה קיימת שיהיה סימון של שרטוט. וא"כ ס"ל לרעק"א שאם שרטט בעופרת וכתב, ועדיין לא נמחק השרטוט, עדיין אפשר לשרטט שרטוט המתקיים, מאחר שסימון השרטוט לא נמחק. ורבנו שמחה יפסול שרטוט בעופרת רק כאשר סימון שרטוט העופרת נמחק. ולכן מועיל לשרטט על ידי חריטה לפני שסימון העופרת נמחק. וזה ברור. ולפי זה מבואר להדיא דס"ל לרעק"א שכוונת רבנו שמחה להצריך חריץ וגומא הוא מדין שרטוט המתקיים ולא מדין עצם הגדרת שרטוט. דא"כ מהיכי תיתי להכשיר שרטוט בעופרת (כל זמן שהוא לא נמחק) ללא חריץ וגומא. אמנם משמע בסוף הקטע שהצ"ע קאי על שתי הספיקות, אבל לדעתי קאי רק על הספק השני. כי בספק השני (ששרטוט העופרת נמחק) יש זמן שאין עליו שרטוט. וכן מוכח מדברי הרב וואזנר בעל השבט הלוי זצ"ל המובאים בתורת הלוי, שמכשיר מזוזה בהאי גוונא. ואין ספק שאילו רעק"א היה נשאר בצ"ע גם בספק הראשון לא היה מכשיר. וכ"כ שו"ת פרי השדה ס' נ"ד.

המק"מ בדעת רבנו שמחה ז"ל: "וי"א הטעם דשרטוט עופרת אינו מתקיים ואנן שרטוט מתקיים בעינן כד' המרדכי הא"ז וכ"ה בשו"ת אהלי יעקב וכו'".

שו"ת פרי עץ חיים (העתיקו במלאכת שמים כלל ה' ס"ק ב') ז"ל: "ראוי להחמיר (את דעתו של רבנו שמחה אע"פ שס"ל שמרן פסק דלא כרבנו שמחה כמש"כ שם) שיהיה השרטוט עשוי על צד היותר טוב מבפנים במקום הכתיבה... דאז עשוי להתקיים יותר משהוא משורטט מבחוץ... דלמה לנו... לשרטט מבחוץ הואיל והדבר הוא בספק אם יישאר השרטוט קיים ועומד".

כן משמע בתשובה מאהבה (ח"א ס' ק"ז) ז"ל: "נלע"ד אם נקבל באהבה שגם שיטה החלקה במקום ציון הפרשה צריך שרטוט (אף דלא מצינו דבר זה בשום פוסק) עכ"ז אין חסרון השרטוט סימן וראי' דלמא שרטוט בדבר שלא הי' מתקיים אלא לפי השעה דהא המרדכי כתב ובשרטוט עצמו מסופק רבנו שמחה אם צריך שרטוט שיהא ניכר וקיים לעולם כגון לשרטט בברזל או סגי בשרטוט כדי שיהא נראה לסופר שיכתב בשווה וכו'".

שו"ת יד יוסף סימן ה' ז"ל: "ובשאר שיטות ישרטט שרטוט קל שאינו מתקיים ובוה יצא כל הדעות... דעת רבנו שמחה שצריך שרטוט המתקיים כל זמן שהכתב קיים... ומדינא ישרטט שרטוט המתקיים ובשאר שיטות ישרטט שרטוט שאינו קיים רק למשך הכתב בשעת הכתיבה".  
כן משמע דעת הבני יונה ס' רע"א ז"ל: "ואם כתב כמו זה בלי שרטוט יש להכשיר דישי ליישר הכתב על ידי הגרר כאלו היה משורטט וניכר קצת". מבואר דללא גומא נחשב שרטוט. (אמנם אינו מפורש בדעת רבנו שמחה, מ"מ ודאי שמתיר ללא גומא).

מהר"ש קלוגר בספר סת"ם סימן מ"ח ז"ל: "... מספקא ליה למרדכי הובא בב"י רע"א אם די בשרטוט בתחילת הכתיבה אף שאינו ניכר אח"כ או בעינן שיהיה ניכר תמיד עיי"ש...".

וכן משמע ספר אפיקי מגנים ס' ל"ב ס"ק ל"ה או' ד' וז"ל: "(אחר שהעתיק את דברי רבנו שמחה) הרי דמסיק דלאו מטעם כתיבה ישרה בלחוד בעינן שרטוט אלא דבעינן שיהא שרטוט המתקיים לעולם". עיין לקמן פרק ז' 'שרטוט בספרי דפוס' מה שדנו עוד בדבריו.

וכן משמע בשולחן גבוה ס' רע"א ס"ק כ"ג ז"ל: "וכתב המרדכי בה' קטנות בשם רבנו שמחה שלשון שרטוט הוא גומא וחריץ שיהא ניכר וקיים לעולם כגון לשרטט בברזל ולא סיג בשרטוט כדי שיהא ניכר לסופר שיכתוב בשווה עיי"ש בב"י".

לסיכום, דעת רבנו שמחה שאין צריך דווקא חריץ וגומא אלא שרטוט המתקיים. וכן ס"ל גדולי האחרונים: מרן, מהריק"ש, לחם חמודות, דעת קדושים, רעק"א, המק"מ, פרי עץ חיים, תשובה מאהבה, שולחן גבוה, מהר"ש קלוגר, ושבת הלוי, בהבנת שיטת רבנו שמחה, שמשמעות הדין של חריץ וגומא הוא שרטוט המתקיים. (דעת המק"מ יתבאר בפרק ו' שיטת המקדש מעט). נמצא, שאע"פ שלהלכה לא צריך שרטוט המתקיים, מ"מ גם לדעות המצריכות שרטוט המתקיים, שרטוט הגווילים הוא מהודר לכל הדעות. זאת, מאחר שהשרטוט נעשה, כדרך כל המשרטים היום, על ידי מרצע ללא צבע, ונעשים גומא ושינוי צבע העור במקום השרטוט. וגם אם לאחר מכן גומת השרטוט בחלק מהמקומות לא תורגש במשמוש היד, מ"מ השרטוט ניכר להדיא ומתקיים.



### טענה ג'

אע"פ שביארנו לעיל שרבנו שמחה הסתפק אם צריך שרטוט המתקיים, וחריץ וגומא הוא רק היכא תמצ' מ"מ כל זה בספקו של רבנו שמחה. אמנם נראה שגם למסקנתו (או מסקנת האור זרוע) לא צריך שרטוט מתקיים. וכן משמעות מרן וגדולי הפוסקים. וז"ל מרן הב"י בית יוסף אבן העזר סימן קכ"ה:

במרדכי דהלכות מזוזה (סי' תתקסא) בשם א"ז"ק (אור זרוע הל' תפילין סי' תקמג) דמסופק רבנו שמחה... (עיי"ש שהביא את כל הלשון) ובעל הלכות גדולות בעינן חליצה כתב הלכתא כרבי יצחק דאמר (גיטין ו:): ג' אין כותבין ואי שרטט בדיותא לאו כלום הוא עכ"ל. ואחר כך בדיני ספר תורה כתב המרדכי (הלכות קטנות סו"ס תקס"ב) תניא במסכת סופרים (פ"א ה"א) מסרגלין בקנה לאו לאפוקי סכין אלא לאפוקי עופרת וכיוצא בו שהשרטוט על ידי צבע וכיוצא בו עכ"ל וגם הכל בו (סי' ע"ו שם) כתב וצריך לשרטט בברזל ולא באבר. ונראה לי שאם שרטטו בעופרת לא מיפסל בהכי משום כתב שעל גבי כתב כדמשמע בפרק ב' דגיטין (יט.) גבי עדים שאין יודעים לחתום דאמר שמואל רושמין להם באבר ואף על גב 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 הסי') שזה דעת הרא"ש ורבנו ושאר 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.

מבואר שמרן פירש את בה"ג שהפסול של שרטוט בדיו הוא מחמת כתב ע"ג כתב. ומשמעות הדברים במרדכי, שהביא את בה"ג לפשוט ספקו של רבנו שמחה. וא"כ מבואר שדעת מרן שאין כל חיסרון בעצם השרטוט, אלא מחמת דבר צדדי של כתב ע"ג כתב. וכן נראה בהבנת הבה"ג, דאל"כ אמאי נזכר בבה"ג דין זה שאין לשרטט בדיו רק בהלכות גט חליצה, ולא נזכר אפי' ברמזו בהלכות סת"ם. עיין בבה"ג סימן י"ט הלכות מגילה, שהאריך בכל פרטי הלכות מגילה, ולא זכר פסול זה כלל וז"ל: "וכי קארי מתבעי למיקרי במגילה דכתיבא כהילכתא ומסרגלא וכתיבא בדיותא ולא בדכתיבא בדפתרא או על מחקא או דכתיב בסמאני בסומקא או ביורקא או בדהבא... עד שתהא כתובה על הספר ובדיו". וכ"כ הגידולי הקדש בהבנת מרן בס"ק י"ד והבנין ציון ס' ל"ב. וכן פסק בשולחן ערוך סעיף י"ד ז"ל: "נוהגין לשרטט. ויש לזהר מלשרטט באבר, מפני שהוא צובע והוי ככתב על כתב". וכן משמעות כל נושא כליו שם ושאר גדולי האחרונים בתשובותיהם, שלא ערערו על פסק השולחן ערוך, שבשרטוט בעופרת יש חיסרון של כתב ע"ג כתב על פי הבה"ג כדמוכח בב"י. ומוכח דס"ל שכוונת בה"ג לפסול שרטוט בדיו מחמת כתב ע"ג כתב, ולא משום ששרטוט בדיו לא נחשב שרטוט כיון שלא חרט.

אמנם, הגידולי הקדש סימן רע"א ס"ק י"ד והבית שלמה והבנין ציון ס' ל"ב הקשו על מרן דלא הבין את כוונת רבנו שמחה בשם בה"ג, ולשיטתם הבה"ג פסל שרטוט בדיו מחמת שאין חריץ וגומא ולא מחמת כתב ע"ג כתב. ולא ראיתי בדבריהם שום קושיא על מרן. ופשוט שמש"כ הבה"ג ז"ל: "ובעל הלכות גדולות" בעניין חליצה כתב הלכתא כרבי יצחק דאמר (גיטין ו:): ג' אין כותבין ואי שרטט בדיותא לאו כלום הוא". דהיינו הבה"ג פסק כרב יצחק ולא

כהברייתא מ"מ סיים דאם שרטוט בדיו לאו כלום, פירוש שיש פסול של כתב ע"ג כתב. עיין בהלכות גדולות סימן ל"ג סדורא דחליצה עמוד שנ"ד ז"ל: "צריך לסרגולי מגילתא ואי משרטיט בריותא ולא כלום, עד דמסרגיל סרגולי, דהלכתא כרבי יצחק דאמר (גיטין ו ב) שתיים כותבין בלא שרטוט שלש אין כותבין". פ' דתחילה כתב שיש חיוב לשרטוט גט חליצה ולא לשרטוט בדיו משום כתב ע"ג כתב. וחזר וכתב שהמקור לשרטוט הוא מדינו של ר"י. ופשוט. ובאמת קצת תמוה, מאחר שאף מגדולי האחרונים לא העירו על הבנת הב"י בבה"ג איך דחו הבנת מרן ללא ראייה מוכרחת. וגם מה שדייקו בבה"ג, שבכתיבת ג' תיבות אפילו בתוך דרשה או דברי תורה צריך לחרוט בקלף או נייר ולא סגי בשום סימון אחר ואם לא יעשה כן עבר איסורא. ומה יעשה בכתב איגרת על נייר דק. ועוד איך כתבו כל הדורות בדפוס ללא שרטוט. הרי גם יהודים היו בעל דפוס ואף אחד לא עורר על זה. וזה נלע"ד היה פשוט למרן ולכל גדולי האחרונים שלא יתכן בסברה דין כזה כלל.

ואין לדחות דהתם איירי בשרטוט גט, שמעיקר הדין לא צריך שרטוט. עיין בביאור הגר"א ז"ל: "דלשית הר"ף והרמב"ם כתב הוא כמ"ש בס"ב ובמסכת סופרים מסרגלין בקנה ולאו לאפוקי סכין אלא לאפוקי עופרת. מרדכי בה' ס"ת ועי"ד סי' רע"א". הרי להדיא שהשווה את גדרי שרטוט של סת"ם לשרטוט דגט. ועוד, מבואר שם ברמ"א שרק במקום עיגון נותנים גט ללא שרטוט, עיין בבית שמואל ז"ל: "משום דגט נקרא ספר אף על גב לספירת דברים אתא מ"מ עושים כעין ספר ועיין ברש"י מנחות דף ל"ב כתב דצריך שרטוט מדאורייתא וע"ש בתוס". וכן הארכתי בפרק 'ראיות נוספות' שיש אותם גדרים של שרטוט כמו בס"ת. וכן משמעות הב"י והפוסקים שהעתיקו את דברי כל הראשונים לגבי חובת שרטוט בסת"ם בהלכות אהע"ז. ועוד תראה כמה החמירו הפוסקים, שאפילו בשרטוט בעופרת מאחורי הקלף חששו לכתב ע"ג כתב, ואף אחד מהפוסקים לא העיר שחסר בשרטוט, בפרט לדעת בה"ג, שאיירי לעינן שרטוט דר"י. וכן נראה הבנת הקסת הסופר ס"ג"ש. כן ס"ל לשר התורה הרב חיים קנייבסקי שליט"א, הובאו דבריו בשו"ת עולת יצחק ח"א בסוף ס' קל"ו.

**לסיכום**, גדולי הפוסקים ובראשם מרן, ס"ל שלמסקנת רבנו שמחה אין צריך שרטוט המתקיים, ואפילו שרטוט בעופרת כשר מדין שרטוט. מ"מ יש חיסרון צדדי של כתב ע"ג כתב (עיין לעיל פרק ב' שגם בסת"ם יש חשש כתב ע"ג כתב). נמצא שלדעתם אין כלל תנאי ששרטוט צריך להתקיים אחר כתיבת הסופר.



לט). עיין בקסת הסופר סימן ג' אות ה' ז"ל: "הלכה למשה מסיני שס"ת ומוזזה צריכים שרטוט ואם כתבם ללא שרטוט פסולין. וצריכים לשרטט בדבר שהוא חורץ ועושה שריטה ולא ישרטט בעופרת וכיוצא בו שצובע". וכ' בלשכת הסופר אות כ"ז: "... ומש"כ שם על הלבוש י"ל דהלבוש סמך על מש"כ בהל' תפילין וע' אהע"ז ס' קכ"ה". כוונתו לציין לאהע"ז, ששם מבואר פסול של שרטוט בעופרת, ומשם נלמד לסת"ם. א"כ מוכח שגדרי פסול שרטוט שוה בין בסת"ם בין בגט. אמנם דבריו צריכים עיין מדברי הלבוש עצמו, והערתו בזה לקמן בפרק ו' 'שיטת הלבוש'.

### טענה ד'

מלבד כל הנ"ל, מבואר שדעת רוב האחרונים ס"ל שגם לדעת רבנו שמחה שרטוט שאינו מתקיים כשר בדיעבד. כן מבואר להדיא במהריק"ש הנ"ל, לחם חמודות, אליה רבה<sup>2</sup>, חסד לאברהם יו"ד פ"ז<sup>3</sup>, וכן משמעות הלבוש יו"ד ס' רע"א.

גם הדעות הפוסלות בדיעבד לדעת רבנו שמחה, מ"מ המעיין בחלק מדבריהם יראה דכלל לא ברירה לפסול הלכה למעשה. כן מבואר בברוך שאמר, שכתב לשרטוט בעופרת בתפילין בשאר שיטות, ולצאת ידי דעת רבנו שמחה הפוסל שרטוט יתר בתפילין. מ"מ סיים: "אבל אין לסמוך על קיצור דעתי כלל כי אם על פי מורה מומחה". הרי להדיא שלא ברירה ליה ששרטוט בעופרת לא נחשב שרטוט<sup>4</sup>, וכתב לסמוך על מורה הוראה מומחה. בשו"ת רעק"א ס' נ' יש משמעות שלדעת רבנו שמחה גם בדיעבד צריך שרטוט המתקיים. מ"מ עיין בפרק ו' בשיטת רעק"א מה שהארכנו לבאר שלא כתב כן בדעת רבנו שמחה אלא חידש את שיטתו שלו על פי רבנו שמחה. גם שם הרחבנו לבאר שאין כן דעת הראשונים. גם המאיר עיני הסופרים סימן ד' ס"ק ז' כתב, שגם רעק"א לא יפסול בדיעבד שרטוט בעופרת עיי"ש.

דעת הגידולי הקדש ס' רע"א, אע"פ שחלק על הבנת מרן ועוד אחרונים שהכשירו עופרת ודעתו שצריך חריץ דווקא עיי"ש, מ"מ הרגיש בלשונות הפוסקים כגון ר"י שאסר לשרטט בעופרת, שאין כלל חיסרון בעצם השרטוט אלא בכך שהוא צובע, ונדחק ליישב את לשונותם. מ"מ כ' בסוף ס"ק י"ד ז"ל: "ועכ"פ אנו חוששין למסקנת רבנו שמחה בשם בה"ג דרך חריץ הוי שרטוט". הרי שלבסוף הודה שרק הבנתו בבה"ג שצריך דווקא לחרוץ. מ"מ דעת הפוסקים משמע שאין כלל חיסרון בכך שלא חרט (עיין בפרק ו' 'שיטת המק"מ', שהרחבנו בביאור דעתו שגם לדעתו אין הגומא וחרוץ בעצם הגדרת וצורת השרטוט, אלא הגדרת השרטוט הוא לדעתו שריטה ללא צבע ואין צריך מתקיים בדווקא לדעת בה"ג עיי"ש).

גם דעת הדעת קדושים הנ"ל, משמע דס"ל בדעת רבנו שמחה שפוסל בדיעבד, וז"ל: "ומשמע שם מסקנתו להחמיר". מ"מ בסוף דבריו כתב: "ואולי מצד אפוזי פלוגתא ל"מ י"ל שמה

מ). וכן הבין הגידולי הקדש ס"ק י"ד בדעת האליה רבה ז"ל: "וביותר קשה עליו דהכשיר שרטוט צבע דיו בס"ת דכיון דבעי שרטוט לא הוי יתור. והרי ראה דברי הברוך שאמר דמכשיר שרטוט תפילין בעופרת והרי שם כתב טעמו דאף הפוסלים שרטוט בתפילין בעופרת דאינו חריץ הוי כלא שרטוט וכמ"ש רבנו שמחה".

מא). עיין שם, דפשיטא ליה שלא צריך שרטוט המתקיים. ועיין במנחת פתים יו"ד רע"א שתמה עליו, איך פשיטא ליה שלא צריך שרטוט המתקיים, הרי הב"י הסתפק בזה. ודברי הגאון מנחת פתים צ"ע, הרי בבית יוסף שם העתיק ארבעה פוסקים, המרדכי, התרומה, הגהות מיימוני, והטור, דפשיטא ליה שלא צריך דווקא מתקיים, א"כ אמאי שביק ודאי של רוב הפוסקים וינקוט את הספק של רבנו שמחה. ועוד בשולחן ערוך פסק את ר"י וצ"ע.

מב). עיין במק"מ רע"א ס"ק ל"ה, דס"ל בדעת הברוך שאמר שגם בדיעבד צריך שרטוט מתקיים. ודבריו צ"ע, כיון שהב"ש בעצמו סיים שאין לסמוך על דבריו. והרגיל בספרו יודע שאין בדרך כלל ביטויים של ענוה, אלא נראית כוונתו דלא ברירה ליה בדבר. ומכאן תשובה למק"מ עצמו, שהקשה בגידולי הקדש ס"ק י"ד על האליה רבה איך הכשיר שרטוט בעופרת אחרי שהוא בעצמו (האליה רבה) הביא את הברוך שאמר שכ' לשרטט בעופרת בתפילין כי אינו שירטוט. ולא קשה כלל, כי הברוך שאמר בעצמו כ' בסוף דבריו שאין לסמוך על דבריו. א"כ איך אפשר להסיק מתוך דבריו להלכה ולהקשות מדבריו. ונראה כוונת האליה רבה דס"ל בדעת הברוך שאמר שהסתפק רק לכתחילה, וא"כ בדיעבד ודאי אין כל חשש ממה שיש צבע יתירה. או דס"ל כיון דלדידן לא בעינן שרטוט המתקיים אלא שרטוט ללא צבע, שפיר יש להוכיח מדברי הברוך שאמר שהסתפק לפסול שרטוט בעופרת רק מדין שאינו מתקיים אבל לא מדין צבע.

שהל"מ שרטוט בס"ת הוא רק מצד יישור הכתיבה ומדרבנן החמירו יותר (שצריך שרטוט המתקיים) ויש קולא בספק". מוכח דלא ברירה ליה. וגם לא חלק על הבני יונה בשם הלחם חמודות שהתיר שרטוט בעופרת. א"כ משמע שלדינא ס"ל דכשר. נמצא, שגם המצריכים שרטוט המתקיים לא ברירה שכוונתם לאסור בדיעבד. אמנם, במלאכ"ש כלל ה', מבואר ששרטוט ללא שריטה פסול. עיין בפרק ו', שהארכנו לדחות את דבריו ולהוכיח שאין דעת הראשונים והאחרונים מסכימים להבנתו. (אמנם ביארנו שם את שיטתו שלא מצריך חריץ וגומא אלא שרטוט ללא צבע). ונלע"ד שאין כלל לדון בדברי רבנו שמחה לפסול בדיעבד. הרי סוף סוף רבנו שמחה פשט את ספקו מדיוק לשוני ללא ראייה תלמודית. וגם המשמעות ממדרש שיר השירים ששרטוט צריך שיתקיים היא לא מוכרחת, וגם לא מפורש שלזה התכוון המדרש בדימויו. א"כ לא מסתברא כלל לפסול בדיעבד.

מלבד כל הנ"ל, דעת רוב המוחלט באחרונים<sup>22</sup>, שאפילו שרטוט בעופרת כשר בדיעבד וגם מוכח מדבריהם שהוא פסול צדדי ולא פסול מדיני שרטוט. כן משמע בלבוש בטעמו הראשון, פרישה סימן רע"א, הבני" ס' רע"א, נחלת צבי ס' ל"ב והביאו הפרי מגדים סימן ל"ב אות ח' (הכשיר רק דיו בסת"ם), שולחן ערוך הרב<sup>23</sup> ס' ל"ב ס"ח, הדבר שמואל שס"ב, מגן גיבורים ס' ל"ב, פחד יצחק<sup>24</sup> ערך ספר תורה (דף ק"ג), עיקרי הד"ט ס"ז, שיח הסופר כלל י"ב, דעת תורה ס"ל"ב, ברכת המים (מובא בגידולי הקדש ס"ק י"ד), בבית שלמה סימן ז', ספר החיים (פאלאג"י) ס' ח"י אות י"ד, משנה ברורה<sup>25</sup> ס"ל"ב ס"ק כ"ב, בית מנוחה דיני תפירה וקרע אות ל"ב, שו"ת שם משמואל (הלר) ס' ב', ושו"ת בצל החכמה<sup>26</sup> (ח"ב ס' נ"ד).

מג). עיין בפרק ה' שיטת הרא"ש, שמוכח שהוא מתיר לכתחילה.

מד). במשנת אברהם הבין כוונתו שמכשיר גם בס"ת וז"ל: "ואם שרטוט בעופרת כשר בדיעבד (וכן ציין לשולחן ערוך הרב) ויש מי שפוסל בתפילין (בלבוש) ויש מי שפוסל גם בס"ת ומזוזה (וציין לרעק"א בתשובה והדבר שמואל מחמת שנוגעות האותיות). הרי משמע להדיא שלדעת השולחן ערוך הרב, שרטוט בעופרת כשר גם בס"ת."

מה). ז"ל: "שאלה ס"ת מסורגל בעופרת ונראות האותיות דבוקות מחמת עופר אם כשר לקרות בציבור בלא תיקון או לא. תשובה ירושלמי דמגילה שהיו כותבים עורות בדיו מסורגל, ופר"י לא אתא לאפוקי סכין אלא עופרת וכיוצא שצובע... אברא דמשמעות זו הלשון וגם מדברי חבל פוסקים נראה שאינו פוסל בדיעבד יען שכולם בסגנון אחד כתבו דלא ישרטט ס"ת בעופרת משמע לכתחילה לא, ונתנו טעם שהוא משום נוי, ולא אמרו דפסול, גם הרמב"ם לא מנה דבר זה בכ' הפסולים וכו'... והכלל העולה דכשנכתב תחת הסרגול העופרת אין בו פסול ואפילו הכי אין לשרטט משום דאין בו נוי... מנחם ריקאנאטי". עיי"ש שהסכים עמו הרב פלטיא מונציליסי.

מו). עיין שם שהביא את הלחם חמודות והאליה רבה וגם את הדבר שמואל הנ"ל שחשש שיש לשינוי צורת אות. וראיתי שדוחים ראה זו בטענה דאירי כאן בתפילין לעניין כתב ע"ג כתב ולא לעניין שרטוט, מאחר שתפילין דלא בעיא שרטוט מעיקר הדין. ודבריהם צ"ע, כי מבואר להדיא בלחם חמודות והאליה רבה, שאדברא היה צד לפסול רק בתפילין ולהכשיר בס"ת, ומ"מ לבסוף כ' שאין לחלק בין תפילין לס"ת ושניהם כשרים. ועוד, שהדבר שמואל איירי בס"ת. ואיך שייך לומר שהמ"ב העתיק דבריהם רק לענין תפילין בלי כל הסתייגות. ועוד, הרי לדעת מרן השרטוט הראשון הוא חובה, לחוש לדעת ר"ת מעיקר הדין. וכ"כ להדיא המק"מ, שלדעת מרן שרטוט בשורה העליונה דינו כשרטוט בס"ת. והמשנה ברורה לא זכר את חידושו של רעק"א. עיין בפרק ו', שמוכח בראשונים דלא כדבריו.

מז). ז"ל: "בהשקפה ראשונה אמרתי להביא ראי' לפסול ממש"כ הלבוש מובא בדברי חמודות על הרא"ש (הל' ס"ת אות כ"ה) לעניין שרטוט בעופרת ונשאר מקום השרטוט צבוע פסול, דהו"ל כתב יתר ע"ש. הרי דצבע אינו ראוי להכשיר ס"ת על ידו ואפי"ה פוסל משום יתר. אלא שזה נגד דברי כל הפוסקים וכבר השאיר בדברי חמודות שם דברי הלבוש בצ"ע."

גם דעת הקסת הסופר לא ברירה ליה ששרטוט בעופרת פסול, וז"ל בלשכת הסופר: "ולא ישרטט בעופרת כתב בס' בני יונה ז"ל ואם שרטט בדבר הצובע אינו פוסל ימ"מ ה' ס"ת עכ"ל"ם ומ"ש שם על הלבוש י"ל דהלבוש סמך א"ע על מ"ש בהל' תפילין שפסול. וע' ב"י אהע"ז ס' קכ"ה". ולכאורה משמע שהוא חולק על הלחם חמודות, אך מ"מ בקסת עצמו כתב "לא ישרטט בעופרת וכיוצא בו שצובע". הרי שלא החליט לאסור בדיעבד. ועיין בהערה"ם. ועוד, גם לשיטת הקסת הסופר מוכח שבשרטוט בעופרת בספר תורה, אין החיסרון בעצם השרטוט, אלא פסול של צבע יתירה, כדמוכח מדבריו ביישוב סתירת הלבוש עיי"ש.

דעות הפוסלים שרטוט בעופרת כבר ציינו להם לעיל, הגידולי הקדש ס' רע"א ס"ד י"ד, והמלאכת שמים כלל ה'. אמנם גם המק"מ (גידלה"ק) בס"ק ל"ד כתב שיש מכשירים בעופרת ללא חריץ (מין בב"י, פרישה, לבוש בטעמו הראשון, מהריק"ש, דעת קדושים, ברכת מים, לחם חמודות והאליה רבה). וגם המלאכת שמים מודה שדעת האליה רבה ובני יונה להכשיר.

לסיכום: דעת רוב האחרונים להכשיר שרטוט לא מתקיים בדיעבד, גם לדעת רבנו שמחה. וגם המיעוט הפוסלים לדעת רבנו שמחה לא ברירה ליה (ברוך שאמר) ויש שרק חששו לדבריו (גידולי הקדש).

לסיכום, למעלה מעשרים ושלוש פוסקים ס"ל ששרטוט בעופרת כשר בדיעבד: דעת מין, המהריק"ש, הלבוש, פרישה, לחם חמודות, א"ר, חסד לאברהם, הבני, נחלת צבי, פרי מגדים (הכשירו דיו בס"ת ותפילין ופסלו עופרת), שולחן ערוך הרב, הדבר שמואל, מגן גיבורים, פחד יצחק, עיקרי הד"ט, בית מנוחה, ספר חיים (פלאג"י), שיח הסופר, דעת תורה, ברכת המים, בית שלמה, משנה ברורה, שם משמואל ושו"ת בצל החכמה. גם הפוסלים בעופרת יש שהכשירו דיו (עטרת צבי, פרי מגדים) ויש שהכשירו מדין שרטוט אבל פסלו מדין צבע יתירה גם בס"ת (קסת הסופר).

וכל זה בשרטוט בעופרת שלא מתקיים ונעשה על ידי צבע, אבל שרטוט הגווילים, הנעשה על ידי רצע ללא צבע ומתקיים, הוא מהודר לכל הדעות.



מח. מש"כ הקול יעקב ס"ק ל"ג ז"ל: "בלשכת הסופר כתב על הלחם חמודות דאינו מוכרח", ומשמע מדבריו של הקול יעקב שהלשכת הסופר כתב על מה שהשיג הל"ח על הלבוש, שאינו מוכרח, אינו נכון. ואין זו כלל כוונת לשכת הסופר. וז"ל שם: "כתב בס' בני יונה ז"ל ואם שרטט בדבר הצובע אינו פוסל ימ"מ ה' ס"ת עכ"ל ותיבת ימ"מ הוא ט"ס וז"ל מ"מ (ר"ת מעדני מלך) כי שם הוא אבל אינו מוכרח ומ"ש שם על הלבוש...". מבואר שמה שכ' 'שאינו מוכרח', הוא לייחס את דעת המעדני מלך לציון של הבני. ואחר כן התייחס לקושיית הלבוש, כמבואר שם.

מט. כוונתו ליישב את דברי הלבוש, שבהלכות תפילין כתב לאסור מדין צבע יתירה ובהלכות ס"ת לא כתב שהשרטוט בעופרת פסול, כיון שכבר כתב בהלכות תפילין ששרטוט בעופרת פסול. ונלע"ד דבריו צע"ג, הרי מבואר להדיא בלבוש בהל' ס"ת ז"ל: "לא ישרטט בעופרת וכיוצא בו בדבר שהוא צובע שאינו נוי לכתוב". הרי כתב הלבוש דאין לשרטט בעופרת משום חיסרון של נוי ולא צבע יתירה. ועוד, שלא מסתבר לפסול מדין נוי כמש"כ המק"מ ס"ק ל"ד. וכן הוא פשוט בסברה. וגם המשנה ברורה לא העתיק את דבריו וסמך על הלחם חמודות. וגם בקסת הסופר לא החליט לאסור.

נ. מכאן תימה גדולה לאלו המפרסמים כאילו הקסת הסופר פוסל שרטוט בעופרת. ועוד כתבו כן בנוגע לפסול שרטוט הגווילים. ולא שמו לב שגם לדעת הקסת הסופר אין כלל חיסרון בעצם שרטוט בעופרת, אלא מחמת כתב ע"ג כתב (צבע יתירה), ואינו נוגע כלל לשרטוט בגווילים הנעשה ללא צבע.



### טענה ה'

בפרק ז' 'שרטוט בספרי דפוס' מתבאר שלמרות שבהדפסת סת"ם אין כלל סימני שרטוט, כדמוכח מדבריהם, לא פקפקו הפוסקים לפסול סת"ם מדין העדר סימני שרטוט, כיון שהכתב נכתב ביושר וכ"כ הרב משה פרובנציאלי להדיא עיי"ש. ומוכח מכאן שאין כלל חיסרון בשרטוט אפילו בצבע ללא חריץ (לולי החיסרון הצדדי של כתב ע"כ כתב או נוי), וכ"ש שהם לא חששו לחידושו של רבנו שמחה המצריך שרטוט המתקיים. וזה עולה בקנה אחד עם דעת רוב ככל הראשונים, שס"ל שמטרת השרטוט הוא יישור הכתב. עיין בפרק הנ"ל שהארכתי בזה.



### טענה ו'

בפרק ח' "כתב במקום מחיקה בלי שרטוט", "שרטוט בגט", תלייה בין השיטין", הבאתי ראיות נוספות שלא צריך חריץ וגומא כלל, וכל מטרת שרטוט היא ליישר את הכתב. (גם החולקים שם בפרטי הגידונים, אין טענותיהם נוגעות לכשרות שרטוט הגווילים דידן, שהם קווים ישרים הנעשים ללא צבע ומתקיימים, וגם לדעת המלאכת שמים, כמש"כ בפרק ו' "שיטת מלאכת שמים" באריכות).



## פרק ד' - מענה לטענות המצריכים שרטוט עם חריץ וגומא

להלן עיקר טענות המערערים, ומענה להם:

### טענה א'

**יש הטוענים:** מאחר ששרטוט הוא הלכה למשה מסיני, יש להחמיר בכל ספק, כיון שיתכן שהוא לא מחמת יישור הכתיבה אלא יש לו טעמים אחרים או הלכה ללא טעם, וא"כ שמא חריץ וגומא מעכב.

**תשובה:** הטענה שאין טעמו של השרטוט לצורך יישור הכתיבה, אינה נכונה. וכמו שמבואר בכל הראשונים, שביארו טעמים שונים מדוע תפילין פטורות משרטוט, וכתבו שהסיבה היא, או משום שהם מחופים ולא נראים או משום שהם לא עשויין לקרוא בהם. מבואר להדיא שהטעם לשרטוט הוא ליישר את הכתיבה. וכן מוכח בראשונים שדייקו מש"כ במסכת סופרים 'מסרגלין בקנה' לאו לאפוקי סכין אלא צבע, ואם שרטוט הוא הלכה ללא טעם איך אפשר לדייק שלא דווקא קנה, מאחר שטעם ההלכה אינו ידוע. וגם מרבנו שמחה, שהסתפק אם צריך שרטוט המתקיים, מוכח כן וז"ל: "ובשירטוט עצמו נסתפק רבנו שמחה זצ"ל אם בעינן שרטוט המתקיים לעולם וישרוט בברזל. או ישרוט בבדיל ועופרת שיהא נראה לסופר בשעת כתיבה כדי שיהא שייכתב בשוה או שיתקיים כל ימי הכתב כגון בסיקרא או בצבע ומדאמר בבראשית רבה קווצותיו תלתלים זה הסרגול משמע דבעינן המתקיים לעולם". מוכח מכאן שאינו הלכה ללא טעם, דא"כ מה נכנס רבנו שמחה לבית הספק אם מועיל לשרטט בעופרת או דיו, ואיך אפילו צדד בעד שרטוט בעופרת, הרי זו הלכה ללא טעם. וגם בתירוצו לא כתב שכיון שהוא הלכה

למשה מסיני צריך להחמיר, אלא ניסה לדייק את הלשון שרטוט (עיין בפוסקים דס"ל שהוא נשאר בספק), וגם להביא ראיה ממדרש המתאר יופיו של ספר תורה. ברור איפה שהסתפק רבנו מה טעם וגדר שרטוט ולא אם זו הלכה ללא טעם (עיין טענה ב' שהרחבנו בזה). גם בשיטת רבנו תם מוכח דס"ל ששרטוט הוא לצורך יישור הכתב. עיין ברא"ש מגילה פרק ב וז"ל: "והא דאמרי' לעיל תפילין אין צריכין שרטוט פירש רבנו תם היינו דלא בעי שרטוט בין כל שיטה ושיטה אלא עושה שרטוט אחד למעלה וכותב למטה כמה שיטין הלכך אני אומר הא דאמרינן שלש אין כותבין היינו בשיטה ראשונה מכאן ואילך השיטה העליונה הוי כמו שרטוט כי היכי דאמרינן הכא דאם שרטוט העליונה שוב אין צריך שרטוט ולא מסתבר לחלק דשאני הכא דכיון שהראשונה משורטטת נכתבה ביושר הלכך הוי כמו שרטוט לאותה שתחתיה לפי שסתם בני אדם יודעין לאמן ידיהם לכתוב כל השיטה ביושר בלא שרטוט". מבואר מכאן שמטרת שרטוט שורה עליונה הוא ליישר את כל השורות, באמצעות השורה העליונה. אמנם בספר תורה ומזוזה התורה הצריכה שרטוט של כל השורות. וכן כתב להדיא הרב משה פרובנציאלי הנ"ל, וכן משמע ברדב"ז<sup>א</sup> (עיין בפרק ו'), וכ"כ הרמ"ע מפאנו סימן ק"ו ז"ל: "ואל תשיבני ממזוזה צריכה שרטוט מה שאין כן בתפילין, דלאו משום קדושת יתירה היא אלא טעמא כמו שכתב הר"ן פ"ב דמגלה דתפילין לפי שהן נשמרים יותר מהמזוזה ואינן צריכים בדיקה כ"כ כמו מזוזה אינן צריכין כתב מיושר כ"כ". ועיין לשונו הזהב של הלבוש יורה דעה סימן רע"א ז"ל: "ספר תורה צריכה שרטוט משום שהוא נוי שמיישר הכתב על ידה", וכן באבן העזר סימן קכ"ה ז"ל: "דהא דאמרינן בכל מקום שצריך שרטוט, היינו היכא דכתיב וכתבתם שדרשו בו כתיבה תמה, ואם אינו משורטט אין הכתב נקרא כתיבה תמה כיון שאינו מיושר ושווה". ועיין עוד באליה רבה סימן ל"ב וז"ל: "אין צריך לשרטט וכו' מפני שהן מחופין ואין קורין בהן (ש"ע). קצת קשה א"כ אמאי בעינן במזוזה שרטוט ביו"ד סימן רפ"ח [סעיף ח], אף דמזוזה הלכה למשה מסיני הוא, מכל מקום קשה מאי טעמא. מיהו בספר התרומה סימן קצ"ו מצאתי עוד טעם כיון שאין בתפילין כי אם מעט שורות. ומכל מקום על טעם זה קשה. ותירץ אדוני אבי הרב נר"ו דשאני מזוזה דבכל פעם שירצה יוכל ליקח בקל משפופרת ולקריתה. ועוד במזוזה צריך לבדוק פעמים בשבוע ע"כ...". ופשוט.

אמנם המערערים מצינים את שיטת התשב"ץ, שמשמע מדעתו ששרטוט הוא הלכה ללא טעם. עיין בפרק ה' 'שיטת התשב"ץ' שהארכנו מאד בזה בראיות ברורות, שגם התשב"ץ ס"ל שמטרת שרטוט הוא יישור הכתב והוא מילתא בטעם (וכן מכשיר שרטוט בעופרת כדמוכח שם). ומה שכתב התשב"ץ בסוף התשובה הוא רק לעניין חיוב השרטוט, וכלשונו שם: "ואין לשאול מפני מה אין תפילין צריכין שרטוט וג' תיבו' באגרת צריכין שרטוט דגמרא היא ולא סברא". דהיינו אין אנו יודעים טעם מדוע התורה חייבה שרטוט באיגרת ולא בתפילין. מ"מ מאחר שהתורה חייבה שרטוט ודאי שהוא משום יישור הכתיבה. כן ס"ל מראה הנוגה ובנו של החקרי לב, הביאם היביע אומר ח"א יו"ד סימן כ', וכן ס"ל איהו, ודלא כמלאכת שמים, וכ"כ הקונטרס

נא). כ"כ בביאור הלכה סימן ל"ב ד"ה י"א שצריך וכו' ז"ל: "וכ"ש לפי מה שנראה מרדב"ז הובא בפ"ד ביו"ד עיין שם טעם השרטוט אפילו במזוזה הוא כדי ליישר השיטין בוודאי אין להחמיר בזה".

השיעורים גיטין דף צ"ב ע"ב. (ובאמת גם סברתו של התשב"ץ שחייב השרטוט הוא ללא טעם, היא דעת יחיד בראשונים<sup>נב</sup>).

ואם תשאל: אם טעם השרטוט הוא ליישר הכתיבה, א"כ האומן היודע ליישר את הכתב, האם איננו צריך לשרטט כיון שמטרת השרטוט הושגה. התשובה ברורה, מאחר שההלכה נמסרה שצריך סימון על מנת ליישר, א"כ מבואר בהלכה שכל כתיבה חייבת סימון ליישר את הכתב, והכותב ללא שרטוט, אע"פ שכתב ישר, עבר על ההלכה ולכן פסול<sup>נג</sup>. (עיין במלאכת שמים ככל ה' ס"ק א' ותראה שאין כלל הכרח לדבריו. עיין בפרק ח' 'כתב במקום מחיקה' שמבואר משם יסוד הנ"ל שכל המשרת את מטרת השרטוט שפיר נחשב שרטוט).

**לסיכום**, לפי הנ"ל מבואר שמאחר שחובת שרטוט באה כדי ליישר את הכתיבה, כך שכל סימון העוזר למטרת השרטוט שם שרטוט עליו. וכל זה לרווחא דמילתא, מאחר שביררנו שלדעת כל הפוסקים, שרטוט הגווילים עונה על כל דרישות ההלכה, שהוא שרטוט ללא צבע ומתקיים.



### טענה ב'

**יש הטוענים:** רבנו שמחה מסתפק אם צריך שרטוט המתקיים. ומכאן שטעם השרטוט אינו ליישר את הכתיבה, דאל"כ מה עניין שהשרטוט יתקיים אחר הכתיבה.

**תשובה:** גם אם נודה שסברת רבנו שמחה שמצריך ששרטוט המתקיים, היא מחמת דס"ל ששרטוט אין מטרתו ליישר הכתיבה, כבר ביארנו שאין הלכה כשיטתו. ועוד, שרוב האחרונים ס"ל שדבריו רק לכתחילה. אמנם בעצם סברתם<sup>נד</sup>, שרבנו שמחה חולק על סברת הראשונים שמטרת השרטוט היא ליישר הכתיבה, איננה נכונה. עיין לעיל, שביארנו את רבנו שמחה בשני אופנים. באופן הראשון, רבנו שמחה מצריך שרטוט המתקיים מחמת דין ספר. ומתבאר שם שדין ספר כולל בתוכו כמה דינים, כגון עיבוד שרטוט תפירה ועוד. וביארנו שדין שרטוט, לפי הבנה זו, הוא דין בגופו של ספר ולכן צריך שרטוט המתקיים כחלק מהספר. אמנם אין זה שולל כלל שמטרת השרטוט היא ליישור הכתב, רק נוסף תנאי המחייב שהסימון המיישר את הכתב יתקיים, כי זו צורת ספר. לפי זה מבואר שתנאי שרטוט המתקיים אינו הלכתא ללא טעם אלא גדר של ספר. וגם לפ' השני<sup>נה</sup> שם שהוא משום נוי, מתבאר שאין זה סותר שמטרת השרטוט היא ליישר הכתיבה. ועוד, מש"כ רבנו שמחה "בשרטוט הנראה לסופר בשעת כתיבה כדי שיהא

נב). אמנם לדעת ר"ת שרק מזווה חייבת בכל שורותיה, יש לומר שהוא מודה לסברת התשב"ץ שסיבת החיוב לשרטוט מזווה בשאר שורות, היא ללא טעם. אמנם לחולקים על ר"ת, וס"ל שגם בס"ת חייב בכל השורות, פשיטא דלא ס"ל כהתשב"ץ.

נג). ועוד, אע"פ שמשמעות הרמב"ם שכתב ללא שרטוט פסול, וכן כתבו כמה אחרונים וכן נפסק להלכה, מ"מ אינו מבואר בגמ' להדיא. ועיין גינת ורדים דס"ל דלא מעכב, ועיין עוד בתשובת רעק"א סימן נ' בשם תוס' בסוטה, ועיין באחרונים בזה.

נד). עיין בפרק ז' שרטוט בספרי דפוס שהבאנו את האפיקי מגינים ומה שהערנו בדבריו.

נה). כן ביאר השאלות משה (ראוין) ס' מ"ד בדעת רבנו שמחה.

הכתב שוה כגון בעופרת אף על פי שנמחקת השריטה לאחר זמן", אין כוונתו לתת טעמים לצדדי הספק, כי גם שרטוט על ידי ברזל מיישר את כתיבת הסופר, אלא מתאר את מהות השרטוט, שאינו מתקיים אחר הכתיבה.

ועוד, שלא מסתבר שרבנו שמחה שהסתפק אם כוונת שרטוט הוא ללא טעם. והביא ראיה ממדרש שמתאר יופי של ספר תורה, ומשם הוא למד שחובת שרטוט היא ללא טעם. ללא ראיה לתלמודית. אפילו לא דייק ממסכת סופרים שמסרגלין בקנה לנסות לפשוט את הספק.

נמצא דכל הראשונים ס"ל ששרטוט מטרתו ליישר הכתיבה. גם דעת רבנו שמחה ס"ל כן אלא מסתפק אם יש תנאי נוסף שיהיה השרטוט מתקיים.



### טענה ג'

**יש טוענים:** משמעות רבנו יהונתן מלוניל והנימוקי יוסף שצריך דווקא גומא וחריץ. וכן משמעות הרשב"א בשו"ת חלק ה סימן צ"ג.

**תשובה:** עיין בפרק ה' 'שיטת הנימוקי יוסף' שביארנו באריכות שיטתו. ומסקנת הדברים שם, ששיטתו היא ששרטוט הוא מחמת נוי ואין לשרטט בדיו מפני שיש חיסרון בנוי הכתיבה, וכשיטת הרבה ראשונים שכתבנו שאסרו לשרטט בעופרת משום חיסרון של נוי. גם עיין בפרק ה' 'שיטת רבנו יהונתן מלוניל', ששם מבואר דס"ל כדעת הרבה ראשונים ששרטוט הוא לצורך יישור הכתב. וכן הארכנו בדעת הרשב"א, עיי"ש בפרק ה'.



### טענה ד'

**יש טוענים:** גדולי הדור זצ"ל פסקו להלכה את שיטת רבנו שמחה שצריך שרטוט המתקיים.

**תשובה:** ראשית, כבר ביארנו למעלה שגם לשיטת רבנו שמחה השרטוט בגווילים כשרים כיון שהם מתקיימים. א"כ, גם לגדולי פוסקי זמנינו זצ"ל אין כל שאלה בכשרות שרטוט הגווילים.

ביביע אומר ח"א יו"ד ס"כ מסיק מרן זצ"ל לפסול מזוזות בלי שרטוט, ובאותיות ז' וח' מאריך להוכיח שהגם שיתכן שבשעת הכתיבה היה שרטוט, מ"מ מכיון שהשרטוט נעלם המזוזה פסולה. וכל זה על פי שיטת רבנו שמחה המובאת בב"י יו"ד רע"א ובאהע"ז סימן קכ"ה. ועוד הביא שם משו"ת רעק"א ס' נ' שחידש על פי רבנו שמחה הנ"ל לחלק בין שרטוט דר"י לשרטוט דמזוזה וס"ת עיי"ש. אמנם עיין בהערה שנראה לענ"ד שגם מרן היביע אומר זצ"ל בדיעבד כשיר שרטוט שאינו מתקיים<sup>1</sup>.

(נ). כדרכה של תורה יש להעיר כמה נקודות: לא הוזכרה בתשובה הנ"ל שיטת המהריק"ש לחם חמודות והאליה רבה, דס"ל בדעת רבנו שמחה שבדיעבד לא צריך שרטוט המתקיים. עיין במהריק"ש שכתב שכן המנהג. גם המאיר עיני הסופרים סימן ד' ס"ק ז' כתב שגם רעק"א לא יפסול בדיעבד שרטוט בעופרת עיי"ש.

א. לא הוזכר בתשובה הנ"ל הבנין ציון ס' ל"ב שדחה את חידושו של רעק"א הנ"ל בראיות מוכחות מדברי רבנו שמחה

דעת מרן הרב שבט הלוי זצ"ל שו"ת שבט הלוי חלק ב סימן קמח ז"ל: "ס"ת צריך שרטוט. עיין חי' הגרעק"א כאן ובתשובותיו סי' נ' יראה מדבריו דשרטוט קיים לעולם מעכב, ואם נמחק השרטוט צריך לתקנו גם אחרי הכתיבה, איברא מנהג העולם כמש"כ המק"מ כאן בשם תשובת אהלי יעקב דמעולם לא שמענו לבדוק ס"ת ישן אם השרטוט קיים וכיו"ב מזוזה דדין זה רק לכתחלה... מ"מ להלכה לעניין שרטוט המנהג להקל כאמור למעלה". מבואר שהוא פסק כדעת המהריק"ש ששרטוט שנעלם כשר. ועיין במהריק"ש שכתב שדעת רבנו שמחה להצריך שרטוט המתקיים היא רק לכתחילה ולא בדיעבד.

וכ"כ בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שהכשיר שרטוט הנעלם בס"ת ובמזוזה החמיר. וכנראה סברתו לחלק היא משום שבס"ת נחלקו הפוסקים אם צריך שרטוט בכל השורות או בשורה עליונה, וגם בשורה עליונה רעק"א חידש שמועיל בעופרת. ולכן הוא הקל בס"ת. מ"מ במזוזה, שלכ"ע השרטוט הוא הללמ"ס, החמיר. א"כ נמצא שבספר תורה גם הרב אלישיב מכשיר שרטוט שאינו מתקיים".

נמצא שדעת מרן הרב שבט הלוי ששיטת רבנו שמחה היא רק לכתחילה, וגם דעת מרן הרב אלישיב זצ"ל שבספר תורה בדיעבד לא הצריך שרטוט המתקיים. דעת מרן הרב עובדיה יוסף זצ"ל לפסול אם אין שרטוט המתקיים, ונראה שגם לדעתו בדיעבד כשר. וכל זה בשרטוט שאינו מתקיים, אבל שרטוט הגווילים הנעשה על ידי מרצע ומתקיים, מהודר לכל הפוסקים הנ"ל.

## טענה ה'

**יש טוענים:** מאחר שדעת המלאכת שמים כלל ה' ודעת המקדש מעט, ששרטוט ללא חריץ וגומא לא נחשב שרטוט ופסול, יש להחמיר שהשרטוט יהיה דווקא עם חריץ וגומא.

עצמו (עיין מה שהארכתי בפרק ו' 'שיטת רעק"א' בעוד כמה ראיות בס"ד). וגם מה שנקט בפשטות כחידושו של רעק"א, קשה, מאחר שמבואר להדיא מדברי רעק"א דחידושו הוא דלא כהרא"ש ועוד ראשונים. עיין שם, שמרן זצ"ל הרגיש בזה מדברי התוספות שם עיי"ש מש"כ. אמנם עדיין קשה מדברי הרא"ש וכל הראשונים שלא תירצו כתירון רעק"א. ועיין מה שהארכתי בפרק ו' 'שיטת רעק"א' בזה.

ב. מרן זצ"ל בכל התשובה הנ"ל לא עסק בדעת מרן כלל. ואדרבא, נראה דס"ל ממה שמרן הביא את רבנו שמחה בב"י נראה דס"ל כמותו. אמנם קשה לי טובא בזה. חדא, מרן בשולחן ערוך שם כתב להדיא שחיסרון שרטוט בעופרת הוא לא משום שחסר בעצם דין שרטוט אלא שיש חיסרון צדדי של כתב ע"ג כתב. ומרן בב"י להדיא פירש כן, עיין שם. ועוד, לעיל פרק ב' ציינתי לביאור הגר"א, נחלת צבי, פמ"ג, זרע אמת, שולחן גבוה, וערוך השולחן שכתבו מפורש שמרן פסק כר"י. (עיין בזרע אמת שכתב להדיא שמרן פסק דלא כרבנו שמחה). גם הבנין ציון הנ"ל והגידולי הקדש סימן רע"א ס"ק י"ד כתבו להדיא שדעת מרן להכשיר שרטוט בעופרת. ובפרט עיין פרק ז' 'שרטוט בספרי דפוס', שמוכח דס"ל כן כל רבותינו האחרונים.

ולכן נלע"ד מכל הנ"ל שגם הרב זצ"ל יכשיר בדיעבד שרטוט שלא מתקיים.

(נז). פסקי הלכות, מהדור' מרדכי אהרון גומבו, ענייני סת"ם ס"ק קט"ז.

(נח). עיין בהערות גיטין דף ו ע"ב שכתב להתיר הדפסת חומשים ואע"פ שאין שרטוט, כיון שהכתב מיושר נחשב כנכתב עם שרטוט. אמנם יתכן שס"ל כחילוקו של רעק"א ששרטוט מדין ר"י סגי בעופרת ליישר הכתיבה. אמנם, עיין בפרק ו' 'שיטת רעק"א' שהוכחנו שאין כן דעת הראשונים. מ"מ, גם לשיטת רעק"א שרטוט הגווילים כשר כיון שהוא מתקיים לעולם.

**תשובה:** עיין בפרק ו' 'שיטת המלאכת שמים' שהרחבנו בשיטתו, ומסקנתנו, שגם לדעתו שרטוט הגווילים הוא מהודר, מאחר שמשרטטים על ידי שריטת הקלף ללא צבע. מ"מ מה דס"ל שצריך שריטה לעיכובא בדעת מרן, יתבאר שם שהוא דעת יחיד. וכן הרחבנו בביאור דעת המקדש מעט וביארנו דס"ל כהבנת כל האחרונים בשיטת רבנו שמחה דלאו דווקא חריץ וגומא.



### טענה ו'

**יש טוענים:** אע"פ שמבואר ברוב האחרונים ששרטוט בעופרת כשר בדיעבד, מ"מ הם דברו בשרטוט בעופרת עם חריץ בקלף, אבל ללא חריץ אין ראייה שהתירו.

**תשובה:** מדברי הראשונים וגם האחרונים מבואר להדיא ששרטוט בעופרת הוא ללא חריץ. כתב המרדכי (הלכות קטנות סו"ס תקס"ב) וז"ל: "תניא במסכת סופרים מסרגלין בקנה לאו לאפוקי סכין אלא לאפוקי עופרת וכיוצא בו שהשרטוט על ידי צבע וכיוצא בו". וכן בספר מצוות גדול עשין סימן כ"ה ז"ל: "תניא במסכת סופרים (פ"א ה"א) מסרגלין בקנה ופירש רבנו [יצחק ברבי] שמואל לאו לאפוקי סכין קאמר אלא לאפוקי עופרת וכיוצא בו שהשרטוט על ידי צבע". הרי להדיא שהשרטוט הוא על ידי הצבע ולא דבר אחר. וכ"ש לדעת שאר ראשונים שהבאתי לשונותיהם לעיל בפרק א' שיטה ד' 'אין לשרטט על ידי צבע', שיש מהם שכתבו שאין לשרטט בצבע בלבד ולא זכרו עופרת או אבר. והרי בשרטוט בצבע אין דחיקה, ובפרט בעור שצריך דחיקה בחוזק. כן מוכח מדברי רבנו שמחה הנ"ל שכ' "או סגי בשרטוט הנראה לסופר בשעת כתיבה כדי שיהא הכתב שווה כגון בעופרת אף על פי שנמחקת השריטה לאחר זמן". הרי להדיא שהשרטוט בעופרת שפסל רבנו שמחה נמחק לאחר זמן, ואם איירי בחריץ והחיסרון הוא רק הצבע מה בכך שיימחק אחר זמן, הרי יש חריץ. וא"ת שגם החריץ הנעשה על ידי העופרת נעלם, א"כ מדוע תלה את הדבר בשרטוט בעופרת, היה לו לומר שגם המשרטט בברזל ולא לחץ חזק גם פסול, ולמה נקט דווקא עופרת. ובפרט שכ' עופרת, ומשמע גם שאר דברים הצובעים את הקלף (אבל לא צבעים שלא נמחקים), ומי אומר שצריך לדחוק. ובפרט שכל אחד יודע שעופרת לא צריך לדחוק בשביל לרשום אתה. עיין בהמשך שכן ס"ל הברוך שאמר והלבוש והמקדש מעט להדיא בדעת רבנו שמחה (ועיין הערה נט). וכן מתבאר מהנימוקי יוסף על הרי"ף ז"ל: "וכתב הרי"ף בפרק מצות חליצה גבי גט דכי משרטט ליה צריך לסרגולי במסרגלא ולא בדיוטא הילכך שמעינן מינה דכל מידי דצריך שרטוט לא סגי במידי דלעבד רושם כגון עופרת דהוי כדיוטא אלא צריך מידי דמסרגל כלומר שחורץ ואם שרטט במידי דלא חריץ". הרי להדיא שעופרת לא חורצת.

כן מתבאר בלבוש בסימן רע"א ז"ל: "ולא ישרטט בעופרת וכיוצא בו בדבר שהוא צובע שאינו נוי לכתוב, ועוד דלשון שרטוט שבא בהלכה גומא וחריץ משמע ולא צבע". הרי מבואר ששרטוט בעופרת הוא ללא חריץ. וכ"כ המק"מ בביאור בלבוש והברוך שאמר ס' רע"א ס"ק ל"ד וז"ל: "ובלבוש עוד טעם דנתקבל דשרטוט דווקא חריץ וגומא ולפ"ז גם בדיעבד פסול שרטוט צבע או עופרת כשלא דחק בו לעשות חריץ וכ"כ הב"ש דבעופרת הוי כלא שרטט כלל כיון

שאינו חריץ הובא בגידולי הקדש". וכן עוד להדיא כתב המק"מ בס' ל"ב ס"ק כ"ב ז"ל: "לא ישרטט בעופרת (לשון הש"ע) קאי גם אשרטוט שיטה ראשונה שכ' המחבר וגם יש בה חומרה יותר כיון דמדינא בעי שרטוט צריך שיהיה חריץ, ועופרת רק צובע ואינו חורץ והוי בלא שרטוט כביו"ד רע"א בשרטוט בס"ת עיי"ש".<sup>1</sup> וכן הבין הגידולי הקדש ס"ק י"ד בכוונת האליה רבה ז"ל: "וביותר קשה עליו דהכשיר שרטוט צבע דיו בס"ת דכיון דבעי שרטוט לא הוי יתור. והרי ראה דברי הברוך שאמר דמכשיר שרטוט תפילין בעופרת והרי שם כתב טעמו דאף הפוסלים שרטוט בתפילין בעופרת דאינו חריץ הוי כלא שרטוט וכמ"ש רבנו שמחה". וגם תמה שם על הלחם חמודות שהכשיר עופרת ללא חריץ. וכן מבואר להדיא במלאכת שמים כלל ה' ס"ק ד' בדעת רבנו שמחה שהסתפק אם צריך חריץ או לא.<sup>2</sup> וגם בס"ק ה' הבין כן בדעת הבני יונה, אליה, רבה, שהכשירו שרטוט בעופרת ללא חריץ. מבואר מכל הנ"ל, שגם הפוסקים הפוסלים שרטוט בעופרת ללא חריץ (המקדש מעט והמלאכת שמים), מודים שדעת הלחם חמודות, אליה רבה, והפוסקים שהעתיקו דבריהם כגון השולחן ערוך הרב ס' ל"ב ס"ח, מגן גיבורים ס'

נט). עיין במאמרו של הגר"י צאצאי (האוצר נ, עמ' קמ"ד) שכתב בשם הגידולי הקדש ששרטוט המוזכר בפוסקים איירי עם חריץ. וציין לסוס"ק י"ד שכתב: אם יכבוש ידו ועל ידי עופרת מחודדת יעשה גם חריץ עכ"ד. ותמיהה לי טובא איך הוצאו דברי הגידולי הקדש מהקשרם. המעיין ישר שם בס"ק י"ד בגידולי הקדש יבחין היטב שאחרי שחלק על מון בהבנתו בבה"ג, וס"ל ששרטוט צריך דווקא לחרוץ ולעכובא, ואחרי שתמה על הלחם חמודות והאליה רבה שהכשירו שרטוט בעופרת בדיעבד ללא חריץ, כתב וז"ל: "והלחם חמודות דסבר דחריץ רק למצוה לא ראה דברי הברוך שאמר. וגם מבואר כן במרדכי וא"ז מבה"ג דשרטוט דיותא אינו כלום דע"כ ר"ל פסול (לדעתו דלא כמרן) אלא דלשון הטור וקצת פוסקים לא ישרטט בעופרת שצובע צ"ל שהוצרכו לטעם שצובע לומר שאף אם יכבוש ידו וע"י עופרת מחודדת יעשה גם חריץ מ"מ אסור לפי שצובע ועכ"פ אנו חוששין למסקנת רבנו שמחה בשם בה"ג דרק חריץ הוי שרטוט וכמ"ש הב"ש". הרי ברור לכל המודה על האמת שהגידולי הקדש נידחק טובא בלשונות הפוסקים שכתבו שאין לשרטט בעופרת ר"ל שני חסרונות, מ"מ לבסוף הרגיש בדוחק פירושו ולכן סיים מ"מ אנו חוששין למסקנת רבנו שמחה בשם בה"ג. ומלבד מה שהעתיקנו למעלה את דברי המק"מ ס' ל"ב שמפורש שעופרת שדברו הש"ע והפוסקים היא ללא חריץ, וכן מפורש כאן בס' רע"א במק"מ ס"ק ל"ד וז"ל: "ובלבד שטעם אחר דנתקבל דשרטוט הוי דווקא חריץ וגומא ולפ"ז גם דיעבד פסול שרטוט צבע או עופרת כשלא דחק בו לעשות חריץ וכ"כ הב"ש". הרי להדיא ביאר המק"מ שמש"כ הלבוש לפסל שרטוט בעופרת הוא משום שלא חרץ וגם הב"ש פסל מטעם זה. וברור לכל אחד שמקור הלבוש והברוך שאמר הוא רבנו שמחה, כש"כ הברוך שאמר להדיא, וא"כ מבואר שמש"כ רבנו שמחה לצדד אם שרטוט בעופרת כשר היינו שרטוט בלי חריץ. ופשוט. מכאן תמיהה גדולה על דברי הרב הנ"ל, שדקדק את לשון רבנו שמחה שכתב 'שריטה' משמע שגם עופרת חורצת. ופשוט לי שכתב כן ללא עיון כדבעי, וממילא לא נתן דעתו שזה נגד הבנת הב"ש הלבוש וכל האחרונים (גם המלאכת שמים), דכ"ע ס"ל שעופרת לא חורצת. וכן מוכח עוד במק"מ, אחרי שהביא ג' דעות לחיסרון של שרטוט בצבע. דעת הלבוש בלשון ראשון ודעת הפרישה, ששרטוט בעופרת החיסרון הוא משום שאינו גוי (ולכן בדיעבד כשר); דעה ב', הלבוש בלשון שני והברוך שאמר, שצריך דווקא חריץ וגומא וכתב 'ולפי זה שרטוט צבע או עופרת כשלא דחק בו לעשות חריץ פסול. ודעה ג' צריך שרטוט המתקיים, וכתב המקדש מעט: 'ונראה בשרטוט בעופרת חד בדחיקת... (כל הלשון שהעתיקו). הרי להדיא שכאשר הוא אסף את הדעות כתב להדיא שהלבוש והברוך שאמר פסלו שרטוט בעופרת כשלא דחק. והרי מקור שיטתם זה הוא רבנו שמחה, כש"כ כן להדיא. א"כ מה שחזר ואמר 'ונראה בשרטוט בעופרת חד בדחיקת...' הוא ציור חדש להראות את הנפקא מינה בין השיטות, כמו שמבואר בדבריו שם, ולא כיון כלל לומר שזו כוונת האוסרים בדיעבד שרטוט בעופרת.

ס). וז"ל שם: "כן מורה תיבת שרטוט מלשון שרט וכי' והב"י סימן רע"א נסתפק בדבר מיהו באורח חיים ממשט פשיטא ליה בשם א"ח ההג"מ סה"ת דבעי מידי דחורץ דווקא..." דהיינו מה שהעתיק הב"י בסימן רע"א את רבנו שמחה וסיים 'קצת נראה לשון שרטוט גומא וחרץ, ס"ל למלאכת שמים שמך מסתפק אם צריך שריטה או לא. וברור שרבנו שמחה בא לשלול מה שכתב בספקו שמה יש לשרטט בעופרת. ופשוט

ל"ב, דעת תורה ס' ל"ב, ברכת המים (מובא בגידולי הקדש ס"ק י"ד), משנה ברורה סל"ב ס"ק כ"ב, ושו"ת בצל החכמה (ח"ב ס' נ"ד), ס"ל ששרטוט בעופרת הוא ללא חריץ. וגם המק"מ ס"ל שכן משמעות הפוסקים, אלא ס"ל שרבנו שמחה חולק ולכן חשש לשיטתו. רק המלאכ"ש ס"ל ששרטוט בעופרת איירי עם חריץ, עיין בפרק ו' שיטת המלאכת שמים' שביררנו בראיות ברורות דלא כדבריו.

וכן משמע בנחלת צבי או"ח סימן ל"ב ז"ל: "מ"ש לא ישרטט בעופרת כו'. כ"כ הארחות חיים [ס' כה] והגהות מיימון [פ"א אות ט]. ומבואר מדברי הגהות מיימון שבכל מיני צבעונים אסור לשרטט אפילו בשחור כגון בדיו", ואין ספק שכל שרטוט בדיו הוא ללא חריץ. והעתיקו הפרי מגדים ס' ל"ב. וגם מוכח בקסת הסופר סימן ג' אות ה' ז"ל: "הלכה למשה מסיני שס"ת ומזוזה צריכים שרטוט ואם כתבם ללא שרטוט פסולין. וצריכים לשרטט בדבר שהוא חורץ ועושה שריטה ולא ישרטט בעופרת וכיוצא בו שצובע". וכ' בלשכת הסופר אות כז': "... ומש"כ שם על הלבוש י"ל דהלבוש סמך על משכ' בהל' תפילין וע' אהע"ז ס' קכ"ה". וכוונתו להשיב על טענת הלחם חמודות על הלבוש, שבהלכות ס"ת רע"א משמעות הלבוש שאינו פוסל שרטוט בעופרת, ואילו בהלכות תפילין ס' ל"ב כ' שהמשרטט בעופרת פסול מדין צבע יתירה. ותמה על סתירה זו בלחם חמודות. וכ' הקסת ליישב, שהלבוש אמנם לא כתב פסול בהלכות ס"ת, אך מ"מ סמך על הלכות תפילין ששם כתב שפסול. ורואים בדבריו שהבין שמש"כ הלבוש בל' ס"ת ז"ל: "ועוד דלשון שרטוט שבא בהלכה גומא וחרץ משמע ולא צבע". הפסול הוא משום צבע יתרה, וכמש"כ בהל' תפילין, ולא משום שחסר בעצם השרטוט. וכמובן מוכח ששרטוט בעופרת איירי ללא חריץ.

לסיכום, שרטוט בעופרת שדברו הפוסקים הוא שרטוט על ידי צבע ללא שריטה בקלף. כן מבואר במרדכי, סמ"ג, רבנו שמחה, והנימוק"י ועוד. וכן מבואר להדיא בלבוש, לחם חמודות, שולחן ערוך הרב, מגן גיבורים, דעת תורה, ברכת המים, מקדש מעט, קסת הסופר, משנה ברורה, ושו"ת בצל החכמה.



### טענה ז'

**יש טוענים:** לשיטתכם, שכל סימון המתקיים ונעשה ללא צבע נחשב שרטוט, א"כ מדוע כתבו הפוסקים ששרטוט הנעשה בצד האחור של הכתב לא נחשב שרטוט, סוף סוף נעשית בליטה לצד הכתב וניכר היטב השרטוט.

**תשובה:** כתב הברוך שאמר וז"ל: "... ועליהם אנחנו סומכין דלא נקרא אפילו הדיוט כי היו בתראי וידעו כל הדעות וכדי להוציא את עצמינו מפלוגתא נ"ל לפי קוצר דעתי שטוב הוא שרטוט בין השיטין לצד השער אבל למעלה ולמטה ולצדדין משרטטין לצד בשר ואין לסמוך על קוצר דעתי כי אם על פי מורה מומחה עכ"ה".

נמצאנו למדים שכלל לא ברירא ליה ששרטוט מאחור לא נחשב שרטוט. וכן משמעות האליה רבה ס"ק י"א שכתב טוב לשרטט מאחור. ויש לבאר את ספקו, על פי מה שכתב הרשב"א



חלק ה סימן צ"ג ז"ל: "והדין נותן, שבכל מקום לא הצריכו שרטוט, אלא במקראות, ומשום כתיבה תמה, שאין מזכירין בו שום מקרא". וכ"כ הלבוש אבן העזר סימן קכ"ה וז"ל: "דהא דאמרינן בכל מקום שצריך שרטוט, היינו היכא דכתיב וכתבתם שדרשו בו כתיבה תמה, ואם אינו משורטט אין הכתב נקרא כתיבה תמה כיון שאינו מיושר ושווה". וכ"כ דברי מלכאל ח"ג סימן ק"ל. מבואר מדבריהם ששרטוט הוא מדין כתיבה תמה, וא"כ יש מקום לומר שהשרטוט צריך להיות במקום כתיבה וכתיבה דמי, וממילא שרטוט מאחור לא נחשב שרטוט. כן מתבאר בתיקון ספר תורה לאלפא ביתא (ברוך שאמר המובא בב"י, נדפס בירחון סיני תשכ"ז) דס"ל שצריך דווקא לשרטט לצד הכתב, ומ"מ כתב בסוף דבריו וז"ל: "וני"ל ראה מדמסיק בפ"ב דגיטין בציץ היה כותבו מאבראי פי' דוחק למטה בצד פנים עד שהאותיות נראות בולטות למעלה בצד חוץ ומוכח שמה דחשיב כתב א"כ אפשר ג"כ חשיבי שרטוט בכה"ג". מבואר להדיא דס"ל ככל הנ"ל, דשרטוט הוא מדין כתיבה. נמצא שחיסרון שרטוט מאחור לא מחמת שאין חריץ וגומא או שינוי בהלכה למשה מסיני, אלא מחמת שיש להסתפק אולי סימון השרטוט צריך להיות דווקא לצד הכתיבה.

בשו"ת פרי עץ חיים ח"ה דף רס"א הסתפק בשרטוט מאחור וז"ל: "דבר זה לא בא מפורש בשום א' מהפוסקים... אלא הסברא והדעת נותנת שהשרטוט מצד מקום הכתיבה...". עיי"ש שם בכל התשובה איך לא ברירה ליה כלל דין זה, ורק נחת מסברא לפסול, מ"מ לבסוף כתב שאין בידינו לפסול עיי"ש בסוף התשובה. אמנם, הוא התקשה משרטוט בגט שמפורש בבית יוסף ס' קכ"ה וברמ"א שם שכן נחשב שרטוט לכל דבר. ודחה דכיון דשרטוט בגט הוא מדין מנהג ולא מעכב בדיעבד, א"כ אין להביא ראיה מגט לס"ת. אמנם דבריו אינם מוכרחים כלל. חדא, עיין לקמן בפרק ח' 'שרטוט בגט', שמוכח שהרמ"א ושאר הפוסקים הקילו רק במקום עיגון, מחמת דעת כמה פוסקים הפוסלים בדיעבד. וכ"כ הבית שמואל שם ס"ק י"ד בשם רש"י. א"כ ודאי שהפוסקים היו מחמירים לשרטט לצד הכתב אם היה איזה חשש. וכשכ' הרשב"א חלק א סימן אלף ר"כ וז"ל: "אף על גב דדברים אלו אין להם עיקר מדין הגמרא ואדרבה יש בזה מן הקושיות. ואפ"ה בערוה האמורה בתורה צריך לחוש לכתחלה כדי שלא יעמוד בית דין ויערער". א"כ גם הכא איך לא חששו שיבואו ויערערו על שרטוט זה. ועוד, המעיין בב"י שם יראה איך קשר שרטוט גט וס"ת בחדא מחתא ולא חילק בצורת השרטוט. וכן משמע בביאור הגר"א שם. וכן בכל הפוסקים שלא ציינו שיש חילוק בצורת השרטוט בין גט לס"ת. ועיין ברדב"ז ס' קנ"ו שהביא לתשב"ץ (הבית יוסף הביא בשם הקונטרסים, עיין 'פרק ה' שיטת התשב"ץ' בזה) שיש לשרטט מאחור, ולהדיא השווה שרטוט דגט לס"ת. וכן כתבו הפתחי תשובה ס' רע"א ס"ק י"ג, בנין ציון ס' ל"ב, אפיקי מגינים ס' ל"ב ס"ק ל"ה, הביאור הלכה ס' ל"ב ס"ו ד"ה וי"א דצריך, ספר מאיר עיני הסופרים סימן ד' אות א', דבעת הרדב"ז. ואף אחד לא חילק בין השווים. וכן דעתו של מו"ר הרב חיים קנייבסקי שליט"א, הובא בעולת יצחק ח"ב ס' ר"כ, ששרטוט דגט שווה לשרטוט דס"ת.

כתב האגור בהלכות תפילין סימן נ"א ז"ל: "ועמא דבר לשרטט מצד אחד של הכתב אם אינו יכול לכוון השיטות וכן הכשיר ר"ת והרא"ש ורוקח וסמ"ג והגהות מיימוניות". נראה בכוונתו שנהגו לשרטט מאחור בתפילין, וכעצתו של הברוך שאמר הנ"ל, דאל"כ מה כוונתו לשרטט מצד

אחד של הכתב, הוה ליה למימר לשרטט, וסתם שרטוט הוא לצד הכתב. וא"כ מוכח ששרטוט מאחור נחשב שרטוט, ולכן כתב וכן הכשיר ר"ת וכו', דכיון שרטוט מאחור נחשב שרטוט, לדעת קצת פוסקים התפילין פסולות ולכן כתב שאנו סומכים על ר"ת שהכשיר שרטוט יתר בתפילין. ומאחר שכן ס"ל לאגור, שהוא פוסק מובהק, גם הברוך שאמר יודה לזה, כשכ"כ בעצמו.

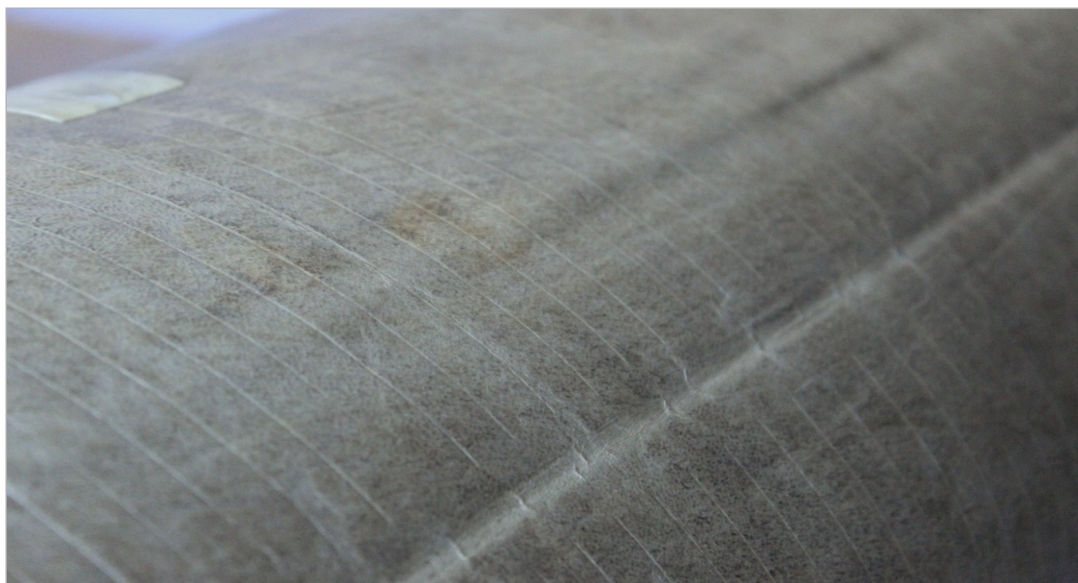
**לסיכום**, כמעט כל הפוסקים ס"ל ששרטוט מאחור הוה שרטוט. כן מוכח באהע"ז סימן קכ"ה ובפוסקים שם. גם המחמירים לא החמירו כי צריך חריץ וגומא, אלא מפני שהשרטוט המקובל נעשה לצד הכתיבה ולא מאחור, וגם מבואר מדעתם שבדיעבד כשר. ומש"כ המלאכ"ש לפסול שרטוט מאחור הוא דעת יחיד ממש (הבאתי דבריו באריכות בפרק ו'), ואזיל לשיטתו דשרטוט הוא הלכה ללא טעם, וכבר הארכתי לעיל להוכיח דלא כדבריו. (ויש לציין דגם שרטוט הגווילים כשרים לדבריו, כמש"כ לעיל עיין שם).

שירטוט מאחורי הגוויל היה נפוץ בכל ספרי תורכיה וסביבותיה, וכן הוא בספרי איטליה. גם ספריו של רבי עזריה פיג'ו בעל גידולי תרומה ובינה לעיתים, מגדולי רבوتינו האחרונים, כולם שורטטו מאחור, ומצד כתיבה סימני שריטה בעלמא.

**בתמונות:** ספר תורה מכ"י של הרב עזריה פיג'ו. שירטוט נעשה מאחור הגוויל, כמנהג גווילי תורכיה ואיטליה. כתוצאה משירטוט בחוזק מצד בשר, נעשו סימנים בעור מצד שער. סימני השרטוט מצד שער לא מורגשים כלל בהרבה מקומות, כפי שניכר בתצלומים. הגוויל מדוקק ומוחלק היטב מצד בשר, כמנהג ומסורת הגווילים, וכמו שהארכתי במאמרי 'מסורת גירוד הגווילים' (תודתי לרב ד"ר יחיאל צייטקין שזימן לי ספרי תורה אלו לצילום):



צד בשר של הגוויל



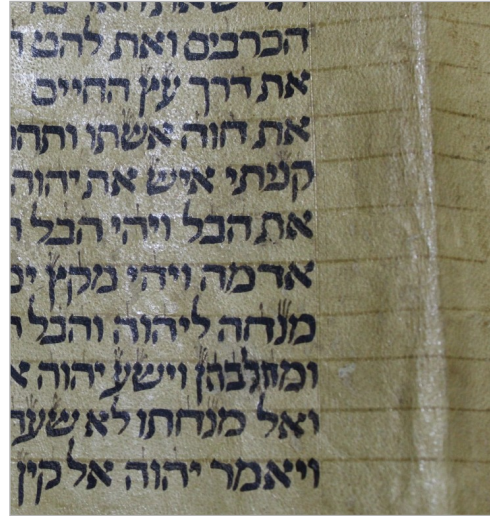


ספר תורה תורכי טיפוסי



ספר תורה איטלקי צד שער

צד בשר (ניכר סימני שרטוט)



מגילה בלקנית





## טענה ח'

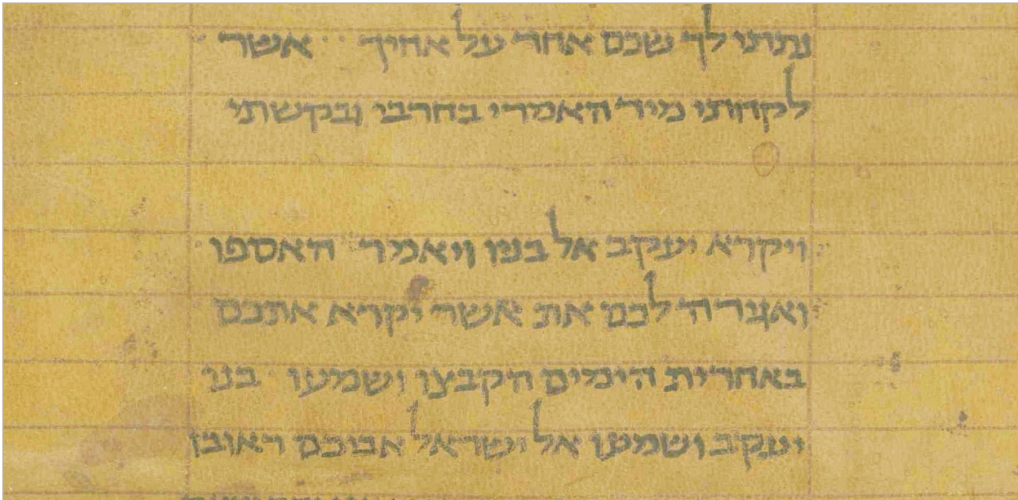
יש טענים שמאחר שסימני השרטוט הם בצבע שונה מהגוויל דינם כמו שרטוט הנעשה בצבע.

**תשובה:** טענה זו מבוססת על אי הכרת הגווילים. בשונה מהקלפים שלנו, המעובדים בסיד, עור הגוויל, המעובד בעפצים, על פי רוב כאשר משרטים אותו, מלבד החריץ שנוצר, נוצרים גם שינוי צבע במקום השרטוט. לחיצת העור על ידי מרצע היא הגורמת לשינוי צבע בעור. אמנם, יש גם גווילים שניכרים בהם רק סימני החריץ ללא שינוי צבע. אמנם יש לכך סיבות שונות, כגון קשיות העור, סוגי העפצים, ומהירות וחוזק של המשרטט. התמונות שלהלן, המתעדות ס"ת עתיקים ומיוחדים, ידגימו את שינוי הצבע בעור כתוצאה מהשרטוט.

## ספר תורה השלם העתיק בעולם

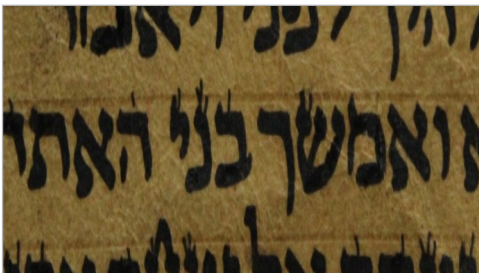


ספר תורה מתקופת הגאונים

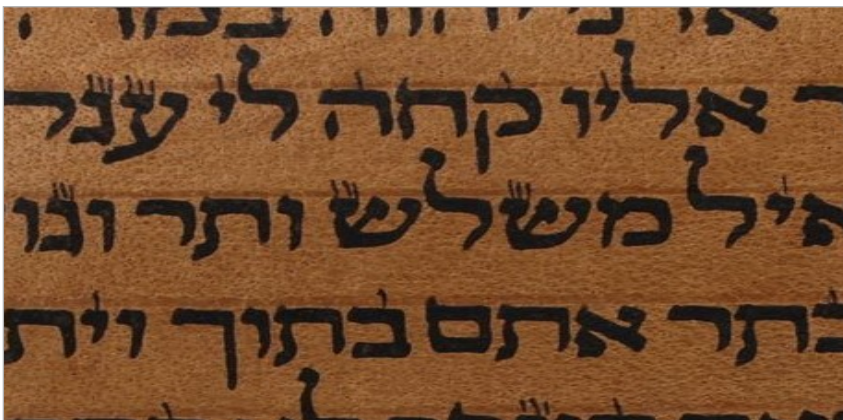


ספר תורה של הרב יוסף זרקא

ספר תורה של הרב משה זאברה



ספר תורה מרוקאי



## פרק ה' – הרחבת שיטות הראשונים

להלן הרחבת השיטות: הגאונים, רבנו שמחה, הרא"ש, רבנו יהונתן מלוניל, הרשב"א, הנימוקי יוסף, ברוך שאמר, התשב"ץ.



### שיטת הגאונים והלכות גדולות

לכאורה יש להביא ראיה שאין כל חיסרון לשרטוט אפילו בצבע לדעת הגאונים.

תשובות הגאונים – עמנואל (אופק) סימן נד שאלה לרבנו האי ז"ל: "ועוד אנו רואים עתה דיש מן הגאונים מי שמנקד על הפסוקים ויש מי שאין מנקד כלל, וזה שמנקד מאין לו שהנוקד כשרטוט, ומי שאין מנקד טעות הוא או יש בו טעם. תשובה: ואנן קא חזינן גאונים מן יומי דרבנן סבוראי דקא כתבי לכל אתרוותא פשיטי ודיאסקי וכתבין פסוקי כמות שהן ומשרטטין או דמנקדין והכין קא עבדינן והכין קא שמענא מינהון דור אחר דור דהאי ניקוד דקא מנקדין כשירטוט חשיב. ודאי שמענא בהדיא שהניקוד כשרטוט לא חזי לנא (פ') לא כתוב בשום מקום שנקודות מועיל כשרטוט א.ט.), אלא מיהו עמא דבר כן למעשה ורשואתא הכין עבדי. ודאמריהון מי שאין מנקד טעות הוא, הכין חזינא דמאן דכתיב בלא ניקוד ובלא שירטוט מטעו ליה".

מבואר מכאן שהנקודות הן במקום השרטוט, והוא מנהג קדמון, וכ"כ בשו"ת תשב"ץ חלק א סימן ב ז"ל: "עוד כתבת שאח"כ בא לידך ספר אחד בלשון הגרי בדיני תפלה ומועד חברו רב מימון אביו של הרמב"ם ז"ל וכתב בו בלשון הגרי העניין שכונתו זו בלשון הקדש לוחות הנערי' המתלמדים בהם מותר לכתבם בחולו של מועד ואבאר לך עקר ראוי שתדעוהו בזה העניין בכתבי' הלוחות ללמוד. דע שאין ראוי לכתוב מתיב' כתבי הקדש שלשה תיבות בשום פנים בלי שרטוט ואם כתבן ונקד עליהם מותר ואמנם שנים יכול לכתוב בלי נקוד אבל ג' לא אלא א"כ שרטט או נקד ופסוק באגרת ישרטט ואח"כ יכתוב או ינקד עליו ואין מותר לכתוב אגרת לנערים לפי שהם עומדים לאבוד אלא בקונטרס...", עיי"ש שכן דעת הר"י מיגש ז"ל.



### דעת התשב"ץ

אמנם בהמשך התשובה הוא מפקפק במנהג זה (שגם היה נפוץ בזמנו) ז"ל: "איני יודע מנין לו זה אבל כן נהגו אנשי ארצות ישמעאל. ואיני יודע טעם לדבר שטעם השרטוט אינו אלא כדי שתהא כתיב' יפה ומיושרת ע"כ צריכה שרטוט קודם כתיבה אבל לכתוב בלי שרטוט ואח"כ ינקד דאיסורא מאי דעבד עבד והוי מעוות לא יוכל לתקון ואפי' לכתוב תחת הנקוד מסתברא דאסור דלא דמי שרטוט לניקוד. ואיני יודע טעם לניקוד אלא אם נאמר שכשכותב תיבה אחת או שנים קודם שיכתוב הג' ונקד עליהם הרי הוא כאלו נמחק ומה שכתב אח"כ הוי כאלו הוא תחלת כתיבה. ואין זה מספיק להתיר בלא שרטוט שכבר מצינו בס"ת ג' תיבות זו אחר זו נקודות לנו ולבנינו ועיין שבעד ונראה מכאן שאין הניקוד מוציאן מכלל כתיבה".



ועיין מש"כ בדעת זקנים מבעלי התוספות דברים פרק כ"ט ז"ל: "ובמסורת הגדולה שנינו דבעי על הנקודה הזאת דלנו ולבנינו למאי אתא. ומשני שכך אמר עזרא הסופר כשכתב בתורה אם יבא משה רבנו וישאל למה כתבת זה אומר לו לכך נקדתי עליהם ואם יאמר יפה כתבת אעביר הנקודה מעליהם משמע שהיה מסופק בנגלות אם הם לנו ולבנינו קודם שעברו ישראל את הירדן אם לאו ולפי' נקד עליהם. ומכאן קצת ראייה לאותם הכותבים פסוק בלא שרטוט שנוקדין על ב' תיבות קודם שיכתבו השלישי לפי שהנקודה כמחק מדקאמר עזרא לפיכך נקדתי עליהם והוי כאלו לא כתבתים דור או שרטוט ואח"כ יכתוב" עיי"ש.



### קושי בדברי התשב"ץ

נמצא למדים שמנהג לנקוד מעל האותיות היה נפוץ בזמנם, ומ"מ התשב"ץ והתוס' לא ברירה ליה טעם הדבר. וגם מה שביארו את טעם המנהג, שכיון שנקודות מעל האותיות נועדו לסימון מחיקה וממילא כל העומד למחיקה לא חייב שרטוט, הוא חידוש גדול. ועוד, מתוך דברי אביו של הר"מ שהביא התשב"ץ עצמו מוכח לא כן, עיי"ש שכ' להדיא שאסור לכתוב יותר משלש תיבות (אפילו עם נקודות) מסיבה שאסור למחוק דברי תורה (איירי שם בלוח תלמידים, שלאחר כמה ימים מוחקים את הפסוקים על מנת לכתוב פסוקים אחרים). א"כ מוכח שאע"פ שעמדו הפסוקים למחיקה, מ"מ הצריכו נקודות מחמת השרטוט. אמנם בנגלות דברי רב האי ז"ל מתבאר טעמו של מנהג, והוא מנהג מסורת הגאונים. ומצאתי סמך למנהג הגאונים במדרש רבה שיר השירים פרשה א ז"ל: "ד"א תורי זהב נעשה לך, זה הכתב, עם נקודות הכסף, זה הסרגל". עיין במפרשים שהתקשו מה הדימוי נקודות לשרטוט. ולפי מנהג הגאונים מובן היטב.



### ביאור מנהג הגאונים

ולכ' מוכח לפ"ז שאפשר לשרטט אפילו בצבע, ואין כל צורך דווקא שרטוט ללא צבע. וכן מוכח מהתשב"ץ שלא עורר על נקודה זאת (עיין לקמן בפרק ה' 'שיטת התשב"ץ' שיש ראייה דס"ל דשרי לשרטט בצבע).

אמנם יש להבין את עצם הדבר שנקודות מעל האותיות מועילות כשרטוט. ויש לחקור בטעמו של שרטוט דר"י, האם הוא לצורך יישור הכתב לצורך קריאה או נוי הכתב והספר, כמו בספר תורה, או יישור הכתב לצורך סיבה אחרת. ובשלמא שרטוט דס"ת או מזוזה נועד לצורך יישור הכתב, לקריאה או נוי הספר, אבל שרטוט פסוקים בודדים בתוך איגרת או דברי תורה, שממילא אינם נכתבים ביושר, צריך להבין מה המטרה שהם יכתבו בשרטוט. לכן נראה שכל דינו של רבנו יצחק לדעת הגאונים, הוא מחמת ציון חשיבת הפסוק הנכתב, מחמת חשיבות דברי תורה, כי הדבר הנכתב בהבלטה משאר הכתב נותן לו חשיבות. וכן כ' הגהות יעב"ץ גיטין ו' ע"ב.

לפ"ז לא קשה מה שהקשה התשב"ץ דמה מועיל לנקד אחר שכבר כתבו ג' פסוקים, הרי עבר איסור, כי באמת שאני שרטוט דספר תורה ומזוזה, שהוא משום יישור הכתב, ולכן לא מועיל שרטוט אחרי כתיבה. משא"כ בדינו של ר' יצחק, שהוא משום חשיבות, א"כ אין בכך כלום שמנקדים אחרי כן, מאחר שהעיקר הוא ציון והדגשת הפסוק. ועוד מיושב קושיא גדולה שהקשו הראשונים, דלמה צריך הלכה לשרטט במזוזה, תיפוק ליה מדינו של ר"י שאין לכתוב ג' תיבות ללא שרטוט. אולם לפי הנ"ל מיושב, דשרטוט דר"י אינו מחמת שרטוט דספרים לצורך הקריאה או נוי, אלא מחמת ציון חשיבות פסוקים בודדים הנכתבים באיגרות או דברי תורה. אמנם לפי זה אין כלל ראייה לדעת הגאונים ששרטוט לסת"ם כשר בצבע, ורק בשרטוט דר"י מועיל צבע.



### ביאור חדש בדברי בעל הלכות גדולות

לפי הנ"ל יש לבאר ביאור חדש בדעת שיטת בעל הלכות גדולות סימן ל"ג וז"ל: "וצריך לסרגולי מגילתא ואי משרטיט בדיותא ולא כלום, עד דמסרגיל סרגולי, דהלכתא כרבי יצחק דאמר (גיטין ו ב) שתים כותבין בלא שירטוט שלש אין כותבין". ויש לעיין, מדוע דווקא בהלכות חליצה בחר הבה"ג לכתוב דין זה, דאין לשרטוט בצבע. עיין בבה"ג סימן י"ט הלכות מגילה ז"ל: "וכי קארי מתבעי למיקרי במגילה דכתיבא כהילכתא ומסרגלא וכתיבא בדיותא ולא בדכתיבא בדפתרא או על מחקא או דכתיב בסמאני בסומקא או ביורקא או בדהבא, עד שתהא כתובה אשורית על הספר ובדיו, דתנן (שם יז א) הייתה כתובה בסם בסיקרא בקומום ובקנקנתום על הדיפתרא ועל הנייר לא יצא, עד שתהא כתובה על הספר ובדיו", עיי"ש איך האריך בכל פרטי כתיבת מגילה ולא הזכיר איסור שרטוט בצבע. אמנם לפי הנ"ל יש לבאר שכוונת הבה"ג לשלול מה שנהגו לשרטט פסוקים בנקודות (מוכח שעשו כן רק בפסוקים, אבל לא בסת"ם, כי יתכן שיש פסולים נוספים או טרחא מרובה, משא"כ בגט חליצה שיש מעט פסוקים), ולכן העיר בזה רק בהלכות חליצה, ששם נכתבים פסוקים בודדים. ועוד מובן מדוע הוא נקט דווקא דיו, כי הם היו מנקדים בזמן הכתיבה, וא"כ מסתמא נהגו לנקד בזמן הכתיבה עם הדיו שכתבו בו. גם הלשון שכתב: "וצריך לסרגולי מגילתא ואי משרטיט בדיותא ולא כלום, עד דמסרגיל סרגולי", קשה להבינו, מה הפרוש עד דמסרגיל סרגולי. כאילו אומר 'עד שתשרטט שרטוט'. עיין פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) דברים פרשת תצא דף מ"ד ע"א ז"ל: "גט חליצה צריך לסרגולי למגלתא במסרגלא ולא בדיותא". מה פירוש מסרגלא, משמע מלשון סירגול- ישר א"כ מה המשמעות לסרגל אם זה דבר ישר. ולפי הנ"ל מובן, עיקר קפידא של הבה"ג הוא לא מחמת שרטוט שורות ישרות עם צבע או דיו, אלא עיקר הקפידא היה על הנקודות שמעל האותיות, דאין הנקודות בצורה של סרגל ליישר את הכתיבה, וכמו שכתב התשב"ץ: "ואפי' לכתוב תחת הנקוד מסתברא דאסור דלא דמי שרטוט לניקוד". דהיינו שרטוט-סירגול הוא קווים ישרים המיישרים את כתיבת האותיות וניקוד לא דומה לשרטוט. א"כ מובן מה שכתב בה"ג: "צריך לסרגולי למגלתא במסרגלא", אין הכוונה עם מה משרטטים אלא על ידי מה משרטטים, שצריך לשרטט על ידי סרגל ליצור קווים של שרטוט

ולא נקודות. ותראה את לשון המאירי גיטין דף ו ע"ב ז"ל: "ויש נוהגים לעשות נקודות על המקרא כשהם כותבין אותו בלא שרטוט לרמז שרטוט ואינו כלום". והוא ממש כלשון בה"ג 'ולא כלום'.

### הבנת שאר הראשונים

אמנם משאר הראשונים משמע שהם פירשו את הבה"ג שיש קפידא לשרטט ללא צבע. עיין ספר המנהיג הלכות הגט עמוד תרס"ט ז"ל: "ובהלכות גדולות לסרגולי לגיטא במסרגלא ולא בדיותא וגם בעופרת כעין הגלחים לא יתכן כדיותא. ובריש מסכת סופרים והלכה למשה בסיני שמסרגלין בקנה". משמע שהוא משה את דינו של הבה"ג למסכת סופרים שיש לשרטט ללא צבע. עיין בנימוקי יוסף על הרי"ף אחר שהביא לשון של בה"ג וז"ל: "הילכך שמעינן מינה דכל מידי דצריך שרטוט לא סגי במידי דלעבד רושם כגון עופרת דהוי כדיוטא אלא צריך מידי דמסרגל כלומר שחורץ...". דהיינו שהוא פירש את כוונת בה"ג שצריך לשרטט ללא צבע. אמנם נראה שהוא נדחק לפרש את הלשון של בה"ג: "צריך לסרגולי למגלאת במסרגלא", ולכן כתב: "דמסרגל כלומר שחורץ". וכמו שהקשינו לעיל, דלשון סרגול משמעותו יישר ולא דבר חורץ. אמנם לפי הנ"ל מיושב טפי.

**לסיכום**, דעת רב האי, הר"י מיגש, הר' מימון אביו של הרמב"ם, ומנהג הגאונים, שנקודות מעל הפסוקים נחשבות שרטוט לכל דבר. ובדעת הבה"ג, התשב"ץ ס"ל דלא מועילות נקודות מעל האותיות לצורך שרטוט.

### שיטת רבנו שמחה לאור דברי הברוך שאמר

שיטת רבנו שמחה הובאה באור זרוע חלק א הלכות תפילין סימן תקמ"ג ובמרדכי הלכות קטנות רמז תתקנ"ב ובברוך שאמר. אמנם חשיבות יתירה יש בהעקת הברוך שאמר את דברי ר' שמחה, מאחר שהוא הביא את לשון של רבנו שמחה עצמו<sup>סא</sup>, כדמוכח שם. אע"פ שבעצם ספקו של רבנו שמחה המובא בראשונים, אין כלל הבדל בין הגרסאות, מ"מ לפי המובא בברוך שאמר מתבאר שיש הבדל אחד מהותי<sup>סב</sup>, ונלע"ד שמתוכו מתבאר ביאור חדש בספקו של רבנו שמחה, שכמעט שלא עמדו עליו רוב רבותינו האחרונים.

### משמעות ספקו של רבנו שמחה כדמשמע מדברי האור זרוע

באור זרוע שם, לפני שהביא את ספקו של רבנו שמחה, האריך להוכיח שספר תורה חייב בשרטוט מדינא ולא מדין נוי, לאפוקי שיטת רבנו תם המחייב רק שרטוט עליון בספר תורה

סא. עיין שם לעיל מיניה, שציין לעיין בספרו של רבנו שמחה.

סב. עיין בהגהות מנחת סולת על ברוך שאמר 177 ו180 שניכר שלא עמד על חילוק הנ"ל ונדחק טובא בדברי הברוך שאמר. ותמיהה לי, איך לא השגיח בלשון רבנו שמחה שכ' 'וס"ת משום נוי משרטטין', והוא ממש לשון ר"ת.

מדינא ובין השיטין מחייב שרטוט מדין נוי. ומיד אחרי כן מביא את ספקו של רבנו שמחה על איזה שרטוט אנו מקפידים, ורצה לפשוט את ספקו מהמדרש המכנה את קווי השרטוט לתלתלים עיי"ש (העתיקתי את לשונו לעיל פרק א' שיטה: שרטוט המתקיים). וא"כ לפי האור זרוע, משמע שרבנו שמחה הסתפק בשרטוט ספר תורה (שהוא מעיקר הדין), האם התורה הצריכה שרטוט המתקיים. וכן נראה דס"ל הרבה אחרונים בדעת רבנו שמחה (עיי' לעיל פרק ג' משא ומתן טענה ג').



## שיטת רבנו שמחה כרבנו תם, ששרטוט בספר תורה הוא מדין נוי ולא מעיקר

### הדין

אמנם מדברי הברוך שאמר, שהעתיק את לשון ספרו של רבנו שמחה (שוודאי היה גם לפני האור זרוע), מוכח שרבנו שמחה ס"ל כדעת רבנו תם בספר תורה. וז"ל הברוך שאמר (עם ביאור): "הא לך לשון רבנו שמחה ז"ל וס"ת משום נוי משרטטין לה בין שטה לשטה והא דאמר בגמ' במגילה צריך שירטוט כאמיתה של תורה היינו מזוזה דיש בה מלכות שמים ולא מיירי בתורה ממש". פ' מאחר שס"ל ששרטוט בספר תורה הוא רק מדין נוי ולא הלכה למשה מסיני. ולפי זה התקשה רבנו שמחה איך מותר לשרטט בין השיטין בספר תורה, הרי כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, ולשיטתו המשרטט בתפילין נפסלו התפילין, ולכן כתב בהמשך שם: "והא דאמר בירושלמי כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט וגם בפ"ב דברכות, התם קאי אחתן שפטור מק"ש לילה ראשונה ואם קרא מחזי כיוהרא ונקרא הדיוט אבל לא אפטור כי האי גוונא". פ' החילוק בין תפילין לס"ת תורה, הוא מחמת שבס"ת יש תועלת של נוי בתוספת השרטוט, משא"כ בתפילין מחמת שהם מחופים אין כלל עניין בנוי. וממשיך רבנו שמחה וכותב "ותו אי סגי בשרטוט העליון מאי קווצותיו תלתלים דדריש אסירגולי והא ליכא אלא סירגול אחד", פ' נראה דקשה ליה דכיון דחייב שרטוט בס"ת הוא רק שורה עליונה מדין ר"י, א"כ שמא סגי בכך להשוות נוי לס"ת, וא"כ אין היתר לשרטט תוספת שורות. ובשל כך הוא כתב שמוכח מהמדרש ששרטוט גם שאר שורות, א"כ מוכח שיש תוספת נוי בשרטוט בין השיטין. וממשיך רבנו שמחה ומסתפק "ובשירטוט עצמו אני מסופק במה משרטטין אם אנו מקפידים בשרטוט המתקיים וניכר לעולם שישירות בברזל או סגי בשירטוט הנראה לעיני הסופר בשעת כתיבה כדי שיהא הכתב שוה כגון בבדיל או בעופרת אע"פ שנמחקה השריטה לאחר זמן או אם רוצה לשרטט בסיקרא או בצבע אחר שיתקיים כל ימי שהכתב קיים ומיהו לשון שרטוט משמע לשון גומא וחרץ. וממה שאמר בויקרא רבה קווצותיו תלתלים זה הסרגול הוה משמע שצריך שרטוט המתקיים הנראה כעין תלתלים (כן נוסף באור זרוע והמרדכי עיי' הערה<sup>20</sup>). ושוב אמר בה"ג גריס בסידור חליצה הלכה כר' יצחק שאמר ב' כותבין ג' אין כותבין ואם שרטט ליה בדיוטא לאו כלום הוא עכ"ל".

סג). ברור שלא הוסיפו מעצמם ראייה זו, כיון שרואים כאן מהברוך שאמר שסיום דברי רבנו שמחה הוא אחרי הבאת דברי הבה"ג, ולא מסתבר כלל שהוסיפו ראייה נוספת בתוך דבריו ממש. ועוד, ניכר להדיא מלשונו של הברוך שאמר, שגם לפניו היתה ראייה זו אלא מחמת הקיצור השמיטה, ולכן כתב "ומיהו לשון שרטוט משמע לשון גומא וחרץ. ושוב אמר בה"ג גריס בסידור חליצה "...". וברור שמש"כ 'ושוב אמר' קאי על רבנו שמחה, ובאור זרוע ומרדכי כתב ובה"ג.

מתבאר לפי הנ"ל, ביאור חדש בספקו של רבנו שמחה אם צריך שרטוט המתקיים. רבנו שמחה סובר ששרטוט בספר תורה אינו הלכה למשה מסיני, אלא הוא בא מדין זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצוות. מטרת השרטוט היא ליישר את הכתיבה למטרת נוי הספר. ולפי זה, הסתפק רבנו שמחה, אם שרטוט שאינו מתקיים יש בו נוי לספר, מצד זה שהוא מיישר את הכתיבה, או שמא יש צורך שגם סימון השרטוט יישאר גם לאחר הכתיבה, לצורך נוי הספר (ספר בו שיש סימני שרטוט מראה על חשיבות הדבר שעליו כתובים)<sup>90</sup>. וכן מוכח ממה שהביא ראיה לספקו מהמדרש הנ"ל, שלדעת רבנו שמחה איירי בספר תורה, לחייב שרטוט מתקיים מדין נוי ולא משום חיוב<sup>91</sup>. כן נראה שהבין הרב יום טוב ליפמאן (הברוך שאמר המובא בב"י) בתיקון ספר תורה שלו<sup>92</sup> (נדפס בירחון סיני תשכ"ז) בדעת רבנו שמחה. וכ"כ השאלות משה ס' מ"ד.

ולביאור ספיקו של הברוך שאמר עיין הערה<sup>93</sup>.

**לסיכום,** לאור שיטתו של רבנו שמחה, כפי שהיא מובאת בברוך שאמר, מתבאר שרבנו שמחה סובר ששרטוט בס"ת (בשאר שורות) הוא מחמת נוי, ומתוך כך הוא הסתפק, האם שרטוט בס"ת הוא רק למטרת יישור הכתב או שמא מלבד מטרת יישור הכתב, יש חובה שסימני השרטוט ייראו גם אחרי הכתיבה, להשוות תוספת נוי והדר. אמנם בשרטוט את החייב מעיקר

סד). אמנם לפי הנ"ל אין הכרח לדייק, דכיון שהחיסרון לשרטוט בעופרת וצבע הוא חיסרון של נוי א"כ בדיעבד המשרטט בעופרת וכיוצא בו כשר. ואדרבא, לשיטת רבנו שמחה כל שרטוט יתר בס"ת, היתרו הוא רק מחמת שהוא משווה לספר נוי יתר, ומכיוון שיש מקום לומר ששרטוט שלא מתקיים הוא לא משווה נוי לספר א"כ אין היתר כלל לשרטט כמו בתפילין והמשרטט פוסל את הספר מדין שרטוט יתר

סה). . ודלא כהרבה ראשונים שהקשו מהמדרש הנ"ל על שיטת רבנו ר"ת, שמוכח שיש חיוב לשרטט גם בשאר שורות בספר תורה. וכן הביא ראיה האור זרוע נגד שיטת ר"ת ורבנו שמחה.

סו). אמנם הוא פירש את ספקו מדין נוי, אך מ"מ נדחק שם לפרש שקוצותיו תלתלים לא קאי על עצם השרטוט, אלא על האותיות הכתובות ביושר מחמת השרטוט. ונדחק לפרש כן, ולדחות את הסוברים שיש לכתחילה לשרטט מאחורי הכתיבה, והביאו ראיה לדבריהם מלשון תלתלים, שמשמע תל. אמנם פירושו שם מאוד דחוק בלשון רבנו שמחה. ומ"מ מה שפירש ספקו מחמת נוי אינו נוגע לדוחק הנ"ל.

סז). ונראה בכוונת הברוך שאמר דס"ל כדעת הנימוק<sup>94</sup>, שכל שרטוט על ידי צבע יש חיסרון בנוי וממילא הוא לא נחשב שרטוט לצורך נוי וז"ל: "נראה לי לפי קיצור דעתי שמכאן משמע שיכול לשרטט בתפילין בבדיל או בעופרת בין שיטה לשיטה אפי' לרבנו שמחה, אחר דלא נקרא שרטוט אא"כ עושה גומא או חריץ כדמשמע לשון שרטוט, אבל אין לסמוך על קיצור דעתי כלל כי אם על פי מורה מומחה". ונראה שהוא הסתפק בכוונת רבנו שמחה, האם חיסרון שרטוט שאינו נוי לספר, נחשב שאינו שרטוט כלל וכאילו לא שרטט, או שמא גם שרטוט בצבע נחשב שרטוט, ומ"מ המשרטט בצבע נחשב כמי שלא שרטט כיון שאינו משווה נוי לספר. ונפקא מינה לשרטט בעופרת בתפילין, לצד הראשון אין כלל חיסרון בכך שמשרטטים, כיון דשרטוט בעופרת כלל לא נחשב שרטוט, ולצד השני ודאי יש איסור לשרטט גם בעופרת לדעת האוסרים, כי סוף סוף מיישר את הכתיבה.

ואין לפרש את ספקו, שחשש לדעת הראשונים האוסרים לשרטט בצבע כמס"כ התיקון תפילין שכתב "ולא ישרטט בשום דבר המשחיר רק בקנה או ברזל", כי מוכח כל שעצת הברוך שאמר היא רק לפי רבנו שמחה, שיש חיסרון לשרטט בצבע מצד עצם חיוב לשרטוט, אבל אין כלל איסור לשרטט בצבע. ומדיוק לשונו של הברוך שאמר שכתב "נראה לי לפי קיצור דעתי שמכאן משמע שיכול לשרטט בתפילין בבדיל או בעופרת בין שיטה לשיטה אפי' לרבנו שמחה", ולא כתב כדי להוציא את עצמינו מפלוגתא, כמס"כ בעצתו הראשונה לעיל לשרטט מאחור, כיון שעצתו השנייה היא רק לשיטת רבנו שמחה, אבל שאר הראשונים משמע דודאי שרטוט בעופרת נחשב שרטוט אלא שהם אסרו לשרטט בכל דבר הצבוע.

הדין, כגון שרטוט מזוזה, שאין בו כלל עניין של תוספת נוי<sup>1</sup> אלא יישור הכתיבה, בזה אין כלל להסתפק אם צריך שרטוט המתקיים, אבל לשרטט בעופרת עדיין לא מוכרע לרבנו שמחה.



### שיטת הרא"ש

כתב הרא"ש מגילה פרק ב ז"ל: "והא דאמרי' לעיל תפילין אין צריכין שרטוט פירש רבנו תם היינו דלא בעי שרטוט בין כל שיטה ושיטה אלא עושה שרטוט אחד למעלה וכותב למטה כמה שיטין הלכך אני אומר הא דאמרינן שלש אין כותבין היינו בשיטה ראשונה מכאן ואילך השיטה העליונה הוי כמו שרטוט כי היכי דאמרינן הכא דאם שרטוט העליונה שוב אין צריך שרטוט ולא מסתבר לחלק דשאני הכא דכיון שהראשונה משורטטת נכתבה ביושר הלכך הוי כמו שרטוט לאותה שתחתיה לפי שסתם בני אדם יודעין לאמן ידיהם לכתוב כל השיטה ביושר בלא שרטוט". משמע שהשורה העליונה משמשת כשרטוט לכתב התחתון. א"כ מוכח ששרטוט בצבע מועיל. ותדע שהרא"ש לא הביא את דיוקו של ר"י הנ"ל שאין לשרטט בעופרת, וגם רבנו ירוחם לא הביא דין זה.

אמנם, לכאורה היה מקום לדחות דאיירי הרא"ש בשרטוט דר"י, אבל שרטוט דס"ת ומזוזה לא מועיל שיטה עליונה כשרטוט. וכמש"כ רעק"א במה"ק ס"נ לחלק בין שרטוט דס"ת ומזוזה לשרטוט דר"י, שהוא רק משום יישור הכתיבה, וא"כ אין ראיה לשרטוט דס"ת ומזוזה דמועיל לשרטוט על ידי צבע. זה אינו. חדא, משום שרעק"א עצמו כתב שהרא"ש לא ס"ל חילוק הנ"ל. ועוד, מבואר ברא"ש שמחלק בין חיוב שרטוט דרב יצחק, המחייב לשרטט רק את השורה העליונה, לשרטוט מזוזה בכל השורות. שיטה זו בנויה על ר"ת בספר הישר סימן ק"ד, שהקשה למה לי הללמ"ס לחייב מזוזה בשרטוט, תיפוק ליה מדינו של רב יצחק שאסור לכתוב ג' תיבות ללא שרטוט. ותיירץ שההללמ"ס מחייבת את שאר שורות וחיוב דרב יצחק לשרטט שורה עליונה בלבד. מוכח מכאן שדינו של רב יצחק הוא מהתורה. וא"כ מהיכא תיתי לחלק בניהם. ועוד מוכח, שלא רק שלא חילק הרא"ש כחילוקו של רעק"א אלא מוכרח דלא סבירא ליה כחילוקו, דאל"כ איך חידש דין לקולא בדינו של רב יצחק לשרטט רק שורה עליונה. ועוד עיין שו"ת בני ציון שסתר חידושו של רעק"א מהאור זרוע עצמו<sup>2</sup>. וכן סתמו כל הראשונים, וכמו שכ' רעק"א עצמו בתשובה. ומה עוד שמושג שרטוט המתקיים לא נזכר כלל בראשונים (למעט רבנו שמחה).

סח. על פי זה יובן מש"כ המרדכי הלכות קטנות פרק הקומץ רבה רמז תתקס"א וז"ל: "ואומר ר"ת דאין צריך לשרטט תפילין וכל הפטור מן הדבר נקרא הדיט אם עושהו הלכך לא ניהא ליה למימר במשורטטין ומספר תורה לא פריך דרגילות לשרטט ס"ת או משום שהשיטות ארוכות [\*ואינו יכול לכיין] או משום זה אלי ואנוהו כיון שרגיל לקרות בה וצריכה שרטוט מדרבנן אבל תפילין ומזוזות אין רגיל לקרות בהן ומה לנו לנזייהן". ולכאורה נראה מדבריו שמזוזה פטורה משרטוט, וצ"ע דנפסק שמזוזה חייבת בשרטוט. אמנם לפי דברינו הדברים נפלאים, דבאמת שרטוט מחמת נוי הוא רק בספר תורה כיון שהוא עומד לקריאה (ובזה הסתפק רבנו שמחה איזה נוי אנו מקפידים), ובמזוזה אין כלל עניין בשרטוט מחמת נוי אלא מחמת יישור הכתיבה, ולא מחמת קריאה אלא חשיבות הכתב. ובשרטוט כזה אין כלל להסתפק אם צריך נוי השרטוט מתקיים או לא.

סט. עיין לקמן פרק ו' 'שיטת רעק"א' שהארכנו בזה.

לסיכום, דעת הרא"ש ששרטוט אפילו בדיו הוה שרטוט. ונראה שמתיר שרטוט בצבע לכתחילה.

### שיטת רבנו יהונתן מלוניל

כתב רבנו יהונתן מלוניל על הרי"ף שבת דף ל"ג ע"ב וז"ל:

קלף, מפורש בפירוש המשנה. וקמ"ל רב השתא שעל קלף ראוי לכתוב בין תפילין בין מזוזה, אבל בדוכסוסטוס אין ראוי לכתוב אלא מזוזה. וזו היא מצוותיו [צ"ל: מצוותו] לפי שהוא יותר חזק, ומצות מזוזה שתהיה משורטטת כולה ואם לא הייתה קשה ועבה לא הייתה מתקיימת. אבל תפילין אין צריכין שרטוט אלא שיטה ראשונה, משום דר' יצחק [גיטין ו', ב'] דאמר אסור לכתוב ארבע אותיות אלא בשרטוט, וכיון שמשורטט הראש הדף סגי ליה בהכי, ולפיכך הוכשרו להיכתב בקלף.

(חילוק נוסף) גם לפי שאדם כופל אותם בכמה כפלים כעיגול ספר תורה ונגללין מתחלתן לסופן ומעמידין אותן בבית אחת קצר וצר, טוב הוא לזה הקלף שהוא דק הרבה, מה שאין כן המזוזה שאין צריך לדחוק בה, ויש מספר לשיטותיה עשרים ושנים אין לפחות מהן ואין להוסיף עליהן ומונחת בתיק ארוך כמדת גבהה ראוי לה דוכסוסטוס שהוא עב.

לכאורה, מהתירוץ הראשון יש ללמוד, ששרטוט הוא רק באופן שחורץ את הקלף, ולכן בתפילין סגי בקלף דק כיון שחייבים רק שורה אחת לשרטוט, משא"כ מזוזה שחייבת שרטוט בכל שורותיה, צריך דוכסוסטוס, שהוא עבה וחזק ויכול לקבל את השרטוט. ואם הייתה אפשרות לשרטט כגון בצבע, א"כ אין הכרח לכתוב תפילין על קלף דווקא. וכן משמע בפירושו לרי"ף הלכות מזוזה דף ה ע"א וז"ל: "תפילין אין צריכין שרטוט, לפי שעיקרן על הקלף שהוא דק הרבה ואי משרטט ליה יקרע ורבני צרפת מצריכי ליה שרטוט שיטה עליונה משום מילתא דר' יצחק [גיטין ו' ע"ב] שנים (כתובין) [כותבין] שלש אין כותבין".

### ביאור דברי הרי"י מלוניל

אמנם יש לעיין, במה שכתב שמזוזה ראויה להיכתב על דוכסוסטוס כיון שהיא עבה ויכולה לקבל את השרטוט, א"כ מדוע מזוזה ראויה להיכתב על קלף, כש"כ בשבת הנ"ל, הרי הקלף אינו ראוי לקבל שרטוט דמזוזה (בכל השורות). עיין במאירי, שגם הלך בדרך רבנו יהונתן והרגיש בזה, וז"ל: "ומ"מ אחר שצריכה שרטוט צריכה לבינוני שבעורות והוא הדוכסוסטוס שאינו חזק כגוויל ולא דק כקלף אלא ממוצע ביניהם, ומזוזה כל ששנה בה הן שכתבה על הקלף הן שכתבה על הגוויל כשרה, על הקלף אעפ"י שצריכה שרטוט אפשר לשרטט בנחת ומאחר שאינה מיטלטלת כשרה בדיעבד אף בקלף". הרי מבואר, שלמרות שהתורה פטרה שרטוט לכתובת תפילין על קלף מפני שהקלף יקרע, אין הכוונה משום שא"א כלל לשרטט את הקלף, אלא

(ע). ואינו לנימוק"י כידוע.

הכוונה היא שבשרטוט רגיל, כיון שהקלף יכול להיקרע, התורה לא הטריחה לשרטט בכל אופן. אמנם מזוזה, שעיקרה להכתב על הדוכ', נתחייבה בשרטוט, הרוצה לכתבה על הקלף מוכרח לשרטט בנחת, ואינו נפטר מחובת שרטוט מחמת כן.

נמצא, שסיבת פטור חובת שרטוט בתפילין, הוא מחמת ששרטוט באופן הרגיל יכול לקרוע את הקלף והתורה לא הטריחה לשרטט בכל אופן (ואולי משום שהם גם מכוסים). וא"כ ה"ה שהתורה לא הטריחה לשרטט באופן אחר שאינו קורע את הקלף, כגון בעופרת וכדומה.

ועוד, בלאו הכי י"ל דס"ל לרבנו יהונתן כדעת המאירי שם וז"ל: "ושהשרטוט נעשה בקנה. ובכיוצא בו כל שאינו נעשה בדבר הצובע את הקלף כעופרת וכיוצא בו". וכמו שהבאנו את שיטת ר"י שאין לשרטט בעופרת משום נוי או כתב ע"ג כתב, וא"כ האפשרות היחידה לשרטט ללא צבע היא על ידי חריטה, ולכן פטרה התורה מחובת שרטוט. עיין לקמן שכן מוכח בשיטת הנימוק".



### סתירה בדברי הר"י מלוניל

ועוד, עיין בפירושו על הרי"ף דף ה ע"ב וז"ל: "ואין צריכות שרטוט, תפילין לפי שאין אדם קורא בהן אלא הן מונחין כל הימים בתיק הבתים כספר תורה בארנו וכן מזוזה. [ט"ז ע"ב] מגלה צריכה שרטוט כאמתה של תורה, דהיינו מזוזה דפסקינן דצריכה שרטוט". ולכאורה הוא טעם אחר מדוע תפילין אינם חייבים בשרטוט.

וגם במאירי יש לכאורה סתירה דומה. עיין במאירי שם וז"ל: "וטעם צרך השרטוט כדי לישר הכתב, ותפילין מיהא הואיל ומחופין בעור ואין נראים לעין אינם צריכים שרטוט, ואעפ"י שהמזוזה אף היא אינה נראית לכל אינה דומה לתפילין שהרי אין בה הסגר אלא שמונחת בתוך שפופרת ואין חובה לסתום חור מזוזת הפתח אלא שנהגו כן שלא תהא יד הכל מצויה למשמש בה, אבל תפילין מחופין בקלף אחד. ואח"כ בתוך עור הבתים ואח"כ תופרין אותן יפה שאף תפירתן חובה, ומתוך כך אין צריכין שרטוט". אמנם לעיל מיניה כתב כרבנו יהונתן, שכיון שתפילין פטורים משרטוט לכן כשרות בקלף.



### יישוב

ונראה לומר שמש"כ לפטור תפילין משרטוט כיון שהקלף דק, אינו טעם אמאי תפילין פטורים מעצם חיוב שרטוט ליישר את הכתיבה אלא הוא טעם מדוע הלכה למשה מסיני חייבה קלף רק בתפילין. והוא, שכיון שתפילין פטורים משרטוט (מחמת שאינם נראים) א"כ ראויים הם להכתב על קלף שאינו ראוי לשרטוט. ועוד טעם לכתוב תפילין על הקלף הוא מחמת שהקלף דק וקל להכניס לתוך בתי התפילין. ומה שכתב לפטור תפילין משרטוט כיון שהם מחופים ואינם עומדים לקריאה, היא סיבה לפטור תפילין מדין שרטוט, כיון שכל מטרת השרטוט היא ליישר



את הכתב לצורך הקריאה ובתפילין אינם עומדים לקריאה. אבל עצם ההלכה לכתוב תפילין על קלף אינו טעם מספיק לפטור משרטוט, כיון שאפשר לשרטט בנחת.



### יישוב לדעת רבנו יהונתן

אמנם לרבנו יהונתן א"א לומר כן, כיון שבהלכות מזוזה הוא כתב להדיא שסיבת פטור חובת שרטוט היא מחמת דקות הקלף. ונראה לכאורה שיש ליישב באופן אחר, דמש"כ במגילה הנ"ל שטעם הפטור הוא משום שאינם נקראים, הוא למ"ד שתפילין ומזוזה פטורים משרטוט (כמבואר שם שגם מזוזה פטורה משרטוט) ולכן פירש משום שאינם עשויים לקרא. אמנם, בפירוש לשבת והלכות מזוזה הנ"ל, מבאר לפי מסקנת הסוגיא שמזוזה צריכה שרטוט, א"כ בהכרח אין סיבת הפטור משום שאינם נקראים קריאה, דא"כ מדוע מזוזה חייבת בשרטוט, אלא ודאי שטעם פטור חובת שרטוט בתפילין הוא מחמת שתפילין דינם על הקלף, וא"א לשרטט את הקלף. אמנם זה דוחק, שבפרושו למגילה, שהוא פירוש על הרי"ף, יבאר רק את טעמו של מ"ד שפוטור מזוזה משרטוט, וטעמו שמ"ד שחייבת בשרטוט לא יפרש.

ולכן נראה יותר שכוונת רבנו יהונתן, כמש"כ הר"ן במגילה דף י"ח ע"ב ז"ל: "ותפילין שאינם צריכים שרטוט אפשר לומר מדאמר רחמנא מזוזה מכלל דתפילין לא צריכי שהתפילין ומזוזה כיון שלא ניתנו לקרות בהן מן הדין אינן צריכין שרטוט שאין שרטוט אלא בס"ת ושאר הספרים שניתנו לקרות בהן כדי שלא יתערבו השיטות וירוח הקורא בהן ואתיא הלכה למשה מסיני והצריכה שרטוט למזוזה אבל תפילין בדין עומדים ואין צריכין שרטוט כלל שלא ניתנו לקרות בהן אלא מחופין וטמונין הן בעורן". דהיינו שאע"פ שמזוזה אינה צריכה שרטוט כיון שהיא לא ניתנה לקריאה, מ"מ אתיא הלכה למשה מסיני לחייב מזוזה בשרטוט. עיין בר"ן על הרי"ף שנתן טעם למה חייבה הלכה למשה מסיני כיון שהיא נבדקת יותר מתפילין עיי"ש. הרי מתבאר, דעיקר הטעם לפטור תפילין משרטוט הוא משום שאין הם עשויים לקרא בהם, ומזוזה אע"פ שאין היא עומדת לקריאה מ"מ כיון שהיא נבדקת יותר מתפילין, חייבה התורה לשרטטה.

ועל פי הנ"ל יש ליישב את דברי רבנו יהונתן, דלעולם טעם פטור תפילין משרטוט הוא כמש"כ במגילה הנ"ל, שתפילין ומזוזה פטורים משרטוט משום שאינם נקראים (ולולי הלכה למשה מסיני לחייב מזוזה), והוא טעם לפטור תפילין מחובת שרטוט הלכה למשה מסיני. אמנם הטעם הנ"ל הוא רק סגי לפטור שרטוט בשאר שורות, אבל לא סגי לפטור חובת שרטוט בשורה עליונה, הנובע מדינו של רב יצחק האוסר לכתוב ג' תיבות ללא שרטוט בכל אופן, וא"כ מדוע הותר לכתוב תפילין ללא שרטוט אפילו בשורה עליונה, כמתחייב מדינו של רב יצחק. ולזה כתב לתרץ בהלכות מזוזה הנ"ל, שסיבת פטור שרטוט בתפילין אפילו בשורה עליונה הוא משום חלישות הקלף. וכן מוכח שבהלכות מזוזה איירי בשרטוט דרב יצחק, דמיד אחרי כן הביא את דעת רבני צרפת לחייב בתפילין שרטוט בשורה העליונה ולא חששו שמא יקרע הקלף.

לסיכום, רבנו יהונתן מלניל ס"ל ששרטוט הוא לצורך קריאה וליישור את הכתב. ויש להסתפק אם הוא אוסר לשרטט בצבע.

### שיטת הרשב"א

שו"ת הרשב"א חלק ה סימן צ"ג ז"ל: "ושרטוט נמי, לא בעי, שכך שנינו: על הכל כותבין: על יד של עבד. ואין משרטטין יד העבד. והדין נותן, שבכל מקום לא הצריכו שרטוט, אלא במקראות, ומשום כתיבה תמה, שאין מזכירין בו שום מקרא". לכאורה יש לדייק מכאן ששרטוט הוא דווקא על ידי שריטה, דמה ההכרח שא"א לשרטט ביד של עבד, תיפוק ליה ששרטט בעופרת ושאר צבעים.

אמנם נלע"ד מלבד שלא כתוב שצריך שיהיה גומא אלא שריטה בעלמא, לאפוקי צבע, מ"מ אפשר דס"ל כדעת הר"מ והרי"ף שעופרת ושאר צבעים כשרים לכתיבת גט, א"כ א"א לשרטט בעופרת או כל צבע אחר, כי יש חיסרון של כתב ע"ב כתב. ועוד נראה מדבריו שראייתו מעבד אינה הכרח גמור, ולכן כתב שהדין נותן, פי' ללא הכרח מעבד, כי שרטוט הוא רק לפסוקים. ובאמת הה"א לחייב בגט אינו מוכרח כלל.

ועוד נודע שיש סתירה ברשב"א בזה, עיין בשו"ת שלו חלק א סימן אלף ר"כ ז"ל: "דע כי הטעם הוא משום דכתב ספר כריתות. וכל שנקרא ספר צריך לשרטט וכדאמרינן גבי מגילה צריכה שרטוט כאמתה של תורה משום דאיכא ספר". א"כ יש לדייק מכאן להפך, ששרטוט אינו דווקא בשריטה, דאל"כ איך כותבין על יד של עבד, לדעות המחייבים שרטוט מדין ספר. לסיכום, משמעות הרשב"א ששרטוט הוא מחמת כתיבה תמה, וכל סימון מועיל ליישור הכתיבה.



### שיטת הנימוקי יוסף

כתב הנימוקי יוסף על הרי"ף ז"ל: "וכתב הרי"ף בפרק מצות חליצה גבי גט דכי משרטט ליה צריך לסרגולי במסרגלא ולא בדיוטא (מקורו בבה"ג הנ"ל) הילכך שמעינן מינה דכל מידי דצריך שרטוט לא סגי במידי דלעבד רושם כגון עופרת דהוי כדיוטא אלא צריך מידי דמסרגל כלומר שחורץ ואם שרטט במידי דלא חריץ וכתב טפי מג' תיבות מתורה ונביאים וכתובים להתלמד, איסורא דרבנן עבד משום דלאו שרטוט מקרי ובטל נוייו אבל יש לו קדושה כשאר ספרים שלא נעשו כתקנן".

### משמעות לכאורה בדברי הנימוקי יוסף

יש לכאורה לדייק מכאן, שמשמע ששרטוט הוא דווקא בחריצה (וישאר גומא) אבל כל סימון אחר לא מקרי שרטוט<sup>עא</sup>. אמנם לפי זה יהיה אסור להדפיס ספרים וחידושי תורה ללא שרטוט (חריץ), וגם אם דפוס לא חשיב כתיבה, מ"מ הוא חייב בשרטוט, כמש"כ הרמ"א יו"ד רפ"ד. אמנם עיין לקמן בפרק ז' 'שרטוט בספרי דפוס' שהוכחנו שגדולי הפוסקים ס"ל שאין צריך שרטוט בספרי דפוס, מאחר שהכתב מיושר. וכ"כ הרב אלישיב זצ"ל בהערות גיטין ו ע"ב. וכ"כ בשבט הקהתי ס' ש"ו. א"כ נראה דלא קיי"ל כהנימוק. ועוד נראה, דלא קיי"ל כהבנת הנימוק<sup>יי</sup>

עא). לא מסתבר לפרש שכונתו להצריך שרטוט המתקיים.

בהלכות גדולות מאחר שכבר הארכנו למעלה בדעת מרן, בפרק ב' ופרק ג' טענה ג', שכמעט כל גדולי הפוסקים ס"ל שכוונת בה"ג לפסול שרטוט בצבע מדין כתב ע"ג כתב, ולא משום חיסרון בעצם השרטוט.

### ביאור דברי הנימוקי יוסף

אמנם בלאו הכי, יש לפרש את דברי הנמוק"י שכוונתו למעט שרטוט בצבע או כל רושם אחר משום נוי (ולא להצריך גומא בדווקא). וכן מתבאר מתוך לשונו, שכ' "דכל מידי דצריך שרטוט לא סגי במידי דלעבד רושם כגון עופרת דהוי כדיוטא אלא צריך מידי דמסרגל כלומר שחורץ", דהיינו שבא למעט שרטוט בעופרת ולא בא לרבות שרטוט עם גומא. ועוד יש להוכיח ממש"כ בהמשך "איסורא דרבנן עבד משום דלאו שרטוט מקרי ובטל נוייו". ואם החיסרון הוא שאין גומא, מה שייך שבטל נוייו, הוה ליה למימר דאינו שרטוט ועבד איסורא, אלא ודאי כוונתו היא שכיון שעבר ושרטט בעופרת לא חשיב שרטוט כשר, כיון שכל מהות השרטוט היא לייפוי הכתב והספר בכללותו, וא"כ כשעבר ושרטט בעופרת גרע מנוי הספר ולכן נחשב כלא שרטוט. וכן מסתבר לבאר כן בדבריו, דקשה לומר שכוונת הנמוק"י לחייב שרטוט עם גומא בדווקא בדינו של רב יצחק האוסר לכתוב ג' תיבות ללא שרטוט, ואיך יכתוב אדם פסוקים על נייר אם יצטרך לחרוץ סימן שרטוט, ובודאי יקרע (שבקל נקרע נייר, הרבה יותר מעור בהמה).

### ראיה לביאור הנ"ל

ומצאתי ראיה גדולה בנימוקי יוסף הוצאת זכרון שאול ז"ל: "פ' ר"ת בין כל שיטה ושיטה אבל שאר ספרים כגון תורה נביאים כתובים לא צריך כל שיטה ושיטה אלא אחת למעלה ובצדדין אחת מכאן ואחת מכאן דבהכי איכא נוי דאפשר ליישר הכתב". הרי כתב להדיא שבתורה נביאים וכתובים, השרטוט הוא למטרת יישור הכתיבה ליפות את הכתב. א"כ מוכרח שמש"כ 'שאינו שרטוט ובטל נוייו' כוונתו כמש"כ. וכן מבואר בעוד מקומות דס"ל שמטרת שרטוט הוא משום נוי הכתיבה. כ"כ בגיטין ו' ע"ב ז"ל: "שתים כותבים פירש רש"י ז"ל שלש תיבות של תורה או נביאים או כתובים. ולא קשיא מתפילין שיש בהן כמה תיבות ואין צריכים שרטוט. דהיינו בין שטה לשטה אבל למעלה ולצדדין בעינן אי נמי שלש או ארבע דאין כותבין הוא בעשויים להתלמד וצריך נוי אבל תפילין שתופרים בתוך עור ליכא להאי טעמא". וכן בחידושי למגילה י"ח ע"ב ז"ל: "ומיהו תפילין אין צריכים שרטוט לפי שאין האדם קורא בהם אלא גנוזים בתוך הבתים".

לסיכום, דעת הנימוקי יוסף ששרטוט הוא מחמת נוי הכתיבה (על כל פנים בספר תורה) שתהיה מיושרת. מ"מ ס"ל שיש חיסרון של נוי אם משרטט בצבע.



### שיטת הברוך שאמר

הברוך שאמר, אחרי שהביא את ספקו של רבנו שמחה, כתב: "נראה לי לפי קיצור דעתי שמכאן משמע שיכול לשרטט בתפילין בבדיל או בעופרת בין שיטה לשיטה אפי' לרבנו שמחה,

אחר דלא נקרא שרטוט א"כ עושה גומא או חריץ כדמשמע לשון שרטוט, אבל אין לסמוך על קיצור דעתי כלל כי אם על פי מורה מומחה".

### קושיא על הבנת האליה רבה בברוך שאמר

עיינ אליה רבה סימן לב ז"ל: "ונ"ל דס"ל לחלק בין תפלין דאין צריך שירטוט, לספר תורה דצריך שירטוט. מיהו בלחם חמודות דף ע"ח [שם אות כה ומלבושי יום טוב סק"ז] תמה על הלבוש הנ"ל, הא דעתו דכשר, וצ"ע. ואם שירטוט בדיו, משמע מעטרת צבי [ס"ק ט"ז] דכשר בדיעבד. שוב מצאתי בספר ברוך שאמר [עמוד סה] שכתב זה לשונו, משמע שיוכל לשרטוט התפילין בבדיל או בעופרת בין שיטה לשיטה אפילו לרבנו שמחה דפוסל שירטוט בתפילין, אחרי דלא נקרא שירטוט אלא א"כ עושה גומא וחריץ, ע"כ. הרי דמתיר אפילו לכתחלה, א"כ די לנו שנאסר לכתחלה". מבואר מתוך האליה רבה שמש"כ הלבוש ביו"ד סימן רע"א ז"ל: "ולא ישרטט בעופרת וכיצא בו בדבר שהוא צובע שאינו נוי לכתוב, ועוד דלשון שרטוט שבא בהלכה גומא וחריץ משמע ולא צבע". בדיעבד כשר ורק בתפילין פסול מטעם צדדי (כן הבינו דבריו כל האחרונים).

ולכאורה דברי האליה רבה צריכים עיון, שבתחילה כתב ששרטוט בעופרת כשר בס"ת ובתפילין פסול, והביא את הלחם חמודות שאין לחלק וגם בתפילין כשר. וא"כ איך לכאורה הביא את הברוך שאמר לדייק ממנו שאין חיסרון בשרטוט בעופרת מדין חציצה או צבע יתירה בדיעבד, הרי לכאורה מבואר להדיא דשרטוט בעופרת לא נחשב שרטוט כלל. וכן הקשה הגידולי הקדש בס' רע"א ס"ק י"ד.

### ישוב קושיא הנ"ל

נקדים, שעצם דברי הברוך שאמר צריכים ביאור. מאחר שמבואר להדיא, בדברי רבנו שמחה ובה"ג ששרטוט בעופרת לא נחשב שרטוט, א"כ מה ראה הברוך שאמר להסתפק אם מותר לשרטוט שרטוט יתר בתפילין, הרי שרטוט בעופרת לא נחשב שרטוט. ונלע"ד שהברוך שאמר הסתפק, אם כוונת רבנו שמחה לפסול גם בדיעבד. ומה שפסל הבה"ג שרטוט בצבע, הוא רק מדין נוי ולא מדין עצם חובת שרטוט<sup>עב</sup>. וא"כ לא רצה לסמוך על הבנתו בזה. ועוד, הרי סוגיית שרטוט יתר בתפילין, נידונה כמעט בכל הראשונים ואף ראשון לא נתן עצה כ"כ פשוטה לצאת ידי שיטת רבנו שמחה.

ולפי זה נראה, דמה שהקשה המקדש מעט הנ"ל, איך הכשיר האליה רבה שרטוט בעופרת הרי הברוך שאמר ס"ל שלא נחשב שרטוט, לא קשה מידי, דאין סלקא דעתך לפסול שרטוט בעופרת מדין שרטוט, מחמת דברי הברוך שאמר, שהסתפק בכוונת רבנו שמחה, ובפרט שמרן השולחן ערוך ס"ל ששרטוט בעופרת כשר בדיעבד, ולא קי"ל כרבנו שמחה. ומה שדייק האליה רבה מהברוך שאמר, הוא רק לעניין שרטוט בצבע שאין חיסרון מצד כתב ע"ג כתב או צבע יתירה (ואין לומר שבוה הוא חולק על הפוסקים האוסרים לשרטט בצבע מחמת נוי, דאפושי מחלוקת לא מפשינן). שמוכח שאין כל חיסרון לשרטוט בעופרת מצד הצבע. וממה שאינו נחשב שרטוט מחמת שאינו מתקיים, פשיטא ליה דלא קי"ל כוותיה.

(עב). עיינ לעיל בפרק 'שיטת רבנו שמחה לאור הברוך שאמר'.

וכבר ביארנו לעיל שרבנו שמחה הסתפק אם צריך שרטוט המתקיים, ודייק מלשון שרטוט שמשמע שצריך חריץ וגומא. וביארנו על פי פסקי אור זרוע והרבה אחרונים שכוונת רבנו שמחה להוכיח מלשון חריץ וגומא שצריך שרטוט המתקיים לעולם. א"כ אין לנתק את דברי הב"ש מדברי רבנו שמחה ולחדש שצריך חריץ וגומא אלא כוונתו ברורה לחייב שרטוט המתקיים. ועוד, לא מבואר כלל לדעת הב"ש שצריך שגומת השרטוט תישאר לעד אלא עיקר חיוב הוא לעשות שריטה בעור על מנת שתתקיים (או לאפוקי צבע כנלע"ד). וכל המשרטט בכוח עד שנוצרת גומא שפיר דמי, אע"פ שלאחר מכן הגומא לא ניכרת מ"מ כיון שסימון השרטוט ניכר כשר.

**לסיכום,** הברוך שאמר מסתפק אם צריך שרטוט המתקיים לעיכובא. דעת מרן ורוב האחרונים שלא צריך שרטוט המתקיים, וגם לאלו שצריך הוא רק לכתחילה.



### שיטת התשב"ץ

מאחר שאחת הטענות של המערערים היא שאע"פ שמבואר בראשונים שטעם השרטוט הוא ליישור הכתיבה, מ"מ כיון ששרטוט הוא הלכה למשה מסיני והוא מילתא בלא טעמא, א"כ צריך להחמיר, וכל שינוי מצורת השרטוט יש חשש גדול שהשרטוט פסול. ולמדו כן משו"ת תשב"ץ ח"א סימן ב:

ומה ששאלת טעם דשרטוט נראה שהוא כדי שיה' הכתב מיושר ומש"ה אמרי' בפ"ב דמגילה (י"ח ע"ב) מזווה צריכה שרטוט תפילין א"צ שרטוט משום דמזווה נבדקת פעם א' בשבוע וכיון שקורין בה תדיר. צריכה שתהיה בכתב מיושר ותפילין כיון שאין נבדקין אין צריכין שרטוט. ור"ת ז"ל כ' שמזווה ומגלה צריכין שרטוט בכל השטות וס"ת ותפילין סגי בשטה עליונה ואין דבריו נראין אלא בין ס"ת בין מזוז' ומגלה בכל השטות' צריכין שרטוט ותפילין אפי' בשטה עליונה אין צריכין ואעפ"י שהסופרים החמירו על עצמן לשרטט תפילין אפי' בכל השטות. ובזה יש ראיו' ואין להאריך. ומ"מ אעפ"י שטעם השרטוט נראה שהוא כדי שיהא הכתב מיושר אפ"ה אמרי' בפ"ק דגיטין (ו' ע"ב) האי מילת' לאו מילתא דתליא בסברא אלא גמרא היא וכיון דגמרא היא אין לנו בו אלא מה שקבלנו. ואין לשאול מפני מה אין תפילין צריכין שרטוט וג' תיבו' באגרת צריכין שרטוט דגמרא היא ולא סברא.

מבואר מתוך דברי התשב"ץ ששרטוט, אפילו דר"י, הוא מילתא בלא טעם. והוכיח כן מהגמ' בגיטין ו' ע"ב: "מאן לימא לן דרבנו אביתר בר סמכא הוא? ועוד, הא איהו דשלח ליה לרב יהודה: בני אדם העולין משם לכאן הן קיימו בעצמן ויתנו (את) הילד בזונה והילדה מכרו בין וישתו, וכתב ליה בלא שירטוט, וא"ר יצחק: שתים כותבין, שלש אין כותבין, במתניתא תנא: שלש כותבין, ארבע אין כותבין! א"ל אביי: אטו כל דלא ידע הא דרבנו יצחק לאו גברא רבה הוא? בשלמא מילתא דתליא בסברא - לחי, הא גמרא היא, וגמרא לא שמיע ליה". מבואר מכאן ששרטוט בפסוקים הנכתבים באיגרת, לולי הגמ' דר"י א"א לדעת מסברא. ומכאן הוכיח

התשב"ץ שחיוב שרטוט הוא דבר של קבלה, ולכן א"א לשאול מדוע תפילין פטורות משרטוט ואילו תיבות באיגרת כן חייבות.

### ביאור בדברי התשב"ץ

אמנם לכאורה נראה שדעת התשב"ץ היא שיטה יחידאה. מבואר לעיל פרק א', מכל הראשונים שהקשו מדוע תפילין פטורות משרטוט ומזוזה חייבת, הרי להדיא דס"ל שיש טעם וסיבה לחובת שרטוט. וכן מוכח מדברי הרא"ש מגילה פ"ב ז"ל: "דשאני הכא דכיון שהראשונה משורטטת נכתבה ביושר הלכך הוי כמו שרטוט לאותה שתחתיה לפי שסתם בני אדם יודעין לאמן ידיהם לכתוב כל השיטה ביושר בלא שרטוט". ופשיטא לדעת התשב"ץ שהיא הלכה ללא טעם, אין כלל מקום להקל כדברי הרא"ש.

ועוד, מה שדייק התשב"ץ מהגמרא להוכיח שמטרת שרטוט היא ללא טעם, לא זכיתי להבין דבריו. חדא, הגמ' לא איירי שם בשרטוט בסת"ם אלא רק לדינו דר", שחידש לכתוב אפילו כמה תיבות של פסוק בתוך איגרת. וא"כ ודאי שיש חידוש בזה, דהוה סלקא דעתך שמה שחייבה התורה לכתוב דברי תורה עם שרטוט הוא משום צורך הקריאה או נוי הכתב והספר, אבל לכתוב פסוק אחד בתוך איגרת מה בכך שלא ייכתב בשרטוט, הרי כל האיגרת אינה משורטטת ומה שייך נוי בזה, קמ"ל שצריך שרטוט כדי להחשיב דברי תורה או טעמים אחרים. ועוד, כל זה הוא לפני שאמר ר"י את דינו, שלא היינו יודעים את דינו מתוך סברא, מ"מ אחר שהוא אמר את דינו ודאי שיש בו היגיון וסברא.

אמנם אחר העיון בדבריו, מתבאר שכוונת התשב"ץ באומרו ששרטוט הוא מילתא בלא טעם היא רק לעצם החיוב של שרטוט. אולם, אחר שחייבה ההלכה לשרטט, ודאי שהגדר הוא יישור הכתיבה. ונקדים מה שכתב לעיל מיניה להקשות על שיטת אביו של הרמב"ם והר"י מיגש, שכתבו לנקד על הפסוקים במקום שרטוט (מדובר שם על לוח של תלמידים), וז"ל: "איני יודע מנין לו זה (לאביו של הרמב"ם) אבל כן נהגו אנשי ארצות ישמעאל. ואיני יודע טעם לדבר שטעם השרטוט אינו אלא כדי שתהא כתיב' יפה ומיושרת, ע"כ צריכה שרטוט קודם כתיבה אבל לכתוב בלי שרטוט ואח"כ ינקוד דאיסורא מאי דעבד עבד והוי מעוות לא יוכל לתקון". הרי שכ' להשיג על דברי אביו של הרמב"ם והר"י מיגש מכח הסברא ששרטוט הוא לצורך יישור הכתיבה, ומכח זה דחה דבריו. וצ"ע איך ממש אחרי כן כתב שהוא מילתא בלא טעם. אמנם המתבונן היטב יראה שאין כלל קושי בדבריו. באמת ס"ל לתשב"ץ שכל מקום שהתורה חייבה בשרטוט ודאי שהולכים בתר הסברא של יישור הכתיבה. אמנם כאשר אנו מוצאים שפעמים יש מקומות שאין חיוב שרטוט, א"א לשאול מדוע לא חייבים בשרטוט, כי הסיבה לחייב שרטוט היא בלא טעם. ולכן כתב: "ולכן א"א לשאול למה תפילין פטורות משרטוט ותיבות באיגרת כן חייב". דהיינו אין לשאול טעם מדוע במקום אחד חייבה ההלכה שרטוט ובמקום אחר פטרה ההלכה מחיוב לשרטט, מ"מ במקום שחייבה ההלכה שרטוט ודאי שהוא משום יישור הכתיבה. וממילא כל סימון העוזר לשרטוט הכתיבה שפיר מקרי שרטוט. כ"כ הקונטרסי שיעורים גיטין דף צ"ח ע"ב. ועיין ביביע אומר יו"ד ח"א ס' כ' אות י' שהביא את המראה הנוגה על הרמב"ם ובנו של החקרי

לב מובא בשו"ת חקרי לב מהדורא בתרא (חיו"ד סי' כד)<sup>ז</sup>, דמוכח דס"ל כן בדעת התשב"ץ, ודלא כהמלאכת שמים הנ"ל, וכ"כ היביע אומר שם.

### ראיה לדברינו הנ"ל

ומצאתי ראיה גדולה שכן ס"ל התשב"ץ, מדברי הרדב"ז חלק א סימן קנ"ו ז"ל: "וטעמא דבעי שרטוט (בגט) משום דכתיב ביה ספר וס"ת מי סגי שרטוט כה"ג: תדע שהצריכו האחרונים ז"ל שיהיה השרטוט מבחוץ כדי שלא יראה מבפנים ואי סגי בשיכפול הנייר מה לי מבחוץ מה לי מבפנים וכן נראה מלשון רשב"ץ ז"ל<sup>ח</sup> שכתב ועל השרטוט מקובלני מרבתי שהשרטוט מבחוץ וכן עמא דבר. וא"ת א"כ אמאי אין משרטטין באבר וי"ל דאפ"ה נרא' מבפני' צבע אבל בברזל או בקנה אינו נראה כשמשרטטין אותו מבחוץ אבל כשמשרטטין אותו בפנים יש לחוש שאפי' בברזל לפעמים נרא' לכך תיקנו שרטוט מבחוץ עכ"ל (מדברי רבנו פרץ כ"צ) ר' יעקב בן רב יצחק הכהן הברצלוני, משמע מדבריו שאין שרטוט אלא באבר או בברזל או בקנה וכיוצא בו שרושם קצת בנייר אבל כפילת הנייר אינו רושם כלל כי לפי שעה הוא מתפשט". הרי להדיא דס"ל בדעת התשב"ץ ששרטוט בעופרת נחשב שרטוט, וגדרי שרטוט בגט וס"ת שווים, כש"כ הרדב"ז והביאור הלכה ס' ל"ב ד"ה וצריך.

### החולקים על יסוד הנ"ל

אמנם עיין במלאכת שמים כלל ה' ס"ק א', מהר"ם שי"ק סימן רנ"ט ר"ס ודברי יציב סימן קפ"ז<sup>י</sup>, דס"ל בדעת התשב"ץ ששרטוט הוא לא משום יישור הכתיבה וגם נקטו בפשטות דבריו. ולא זכיתי להבין דבריהם. חדא, דלא עמדו על כוונתו של התשב"ץ וכנ"ל. ועוד, איך נקטו כדבריו בפשטות, ולא הרגישו שדעת סה"ת, סמ"ג, אור זרוע, הרא"ש ועוד ראשונים, וכן נפסק

(עג). המראה הנוגה, בחידושי על הרמב"ם, הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פרק א, הקשה על חקירת החקרי לב, שמא מועיל לשרטט אחר הכתיבה וז"ל: "הרי בהדיא שכתב (התשב"ץ) שטעם השירטוט אינו ענין בפני עצמו אלא עיקר טעמא דשרטוט הוא משום הכתיבה כדי שתהא כתיבה יפה ומיושר וע"כ צריכה שירטוט קודם הכתיבה". ובנו של החקרי לב שם, השיב דל"ק מ, דנהי דאיסורא דעבד עבד ולא מתקן מידי, מ"מ אם שרטט בתר הכתיבה, והרי היא לפנינו כתובה בשרטוט, אפשר דכשרה היא. והרשב"ץ לא מיירי מדין כשרות המזוזה, אלא לעניין איסור כתיבת ב' תיבות בלא שרטוט. וכו'. הרי להדיא דס"ל בדעת התשב"ץ ששרטוט הוא משום יישור הכתיבה, ולא דחה את טענת המראה הנוגה, דלמסקנת התשב"ץ חזר בו מסברתו ובאמת שרטוט הוא ללא טעם. ומש"כ שמזוזה יתכן שלהכשירה בשרטוט אחר הכתיבה אינו מטעם שיש טעם אחר בשרטוט, ולא משום יישור הכתב. וכן מוכח בתשב"ץ שם וז"ל: "ומה ששאלת טעם דשרטוט נראה שהוא כדי שיה' הכתב מיושר ומש"ה אמר' בפ"ב דמגלה (י"ח ע"ב) מזוזה צריכה שרטוט תפילין א"צ שרטוט משום דמזוזה נבדקת פעם א' בשבוע וכיון שקורין בה תדיר. צריכה שתהיה בכתב מיושר ותפילין כיון שאין נבדקין אין צריכין שרטוט". הרי להדיא שגם במזוזה הוא משום יישור הכתיבה. (וברור שא"א כלל לומר שלעניין מזוזה חזר בו ולא לעניין שרטוט ג' תיבות, ואדרבא, מסוגיית שרטוט ג' תיבות הוא חידש שאין טעם לשרטוט).

עד). עיין בב"י שהביא בשם הקונטרסים. ועיין בספר הזיכרון לגרש"ב ורנר זצ"ל מכון ירושלים דף רס"ה, שהוא סדר הגט לתשב"ץ, וכ"כ בשיטות קמא:

עה). אמנם צ"ע מהדברי יציב עצמו, שכתב בח"א או"ח סימן כ"א וז"ל: "ונראה עוד, דלפמ"ש המג"א בסי' ל"ט סק"ד דנכון לבדוק התפילין, והוא מכנה"ג בשם הגהות ב", וכן עמא דבר שבדקין התפילין מומן לזמן, שוב לא הוי בגדר נוי שבפנים שאינו נראה, וכמ"ש הגר"א שם דמזוזה צריכה שרטוט שנבדקת פעמיים בשבוע משא"כ בתפילין דאין נבדקין לעולם עכ"ל...". ולדברי התשב"ץ אין כלל ראיה לדין זה, שהרי אין לשאול מדוע מזוזה חייב בשרטוט ותפילין פטורות, וממילא אין כלל מקור לחדש חילוק הנ"ל. וצ"ע.

להלכה, כדעת ר"ת בספר הישר סימן ק"ד, לחלק בין שרטוט שורה עליונה מדין דר"י לשרטוט מזוזה בכל השורות. וכידוע, חידש ר"ת מכח ישוב הסוגיא, דמאי צריכותא דהלכה למשה מסיני לחייב שרטוט במזוזה, תיפוק ליה מדר"י דאין לכתוב ג' תיבות ללא שרטוט וכן יש לשאול מתפילין. ותירץ ר"ת דשרטוט דר"י הוא רק בשורה העליונה, משא"כ מזוזה הלכה למשה מסיני לשרטוט בכל השורות. ופשוט דלהבנת התשב"ץ אין מקום לשאול ואין מקום לחדש דין כזה, ובפרט לקולא. וגם לדעת התשב"ץ, דלא ס"ל כר"ת אלא כדעת הרמב"ן ועוד, שגם בשרטוט דר"י צריך לשרטוט כל השורות, מבואר להדיא ברמב"ן, ר"ן ועוד, שכן הקשו אמאי תפילין פטורות ומזוזה חייבת, העתקתי דבריהם בפרק א'. א"כ מבואר שדעת התשב"ץ היא דעה יחידה (להבנתם), ודבריהם צריכים לי עיון גדול. וכ"כ הרב יביע אומר ח"א יו"ד ס' כ' או' י' לדחות את הבנת המלאכת שמים בדעת התשב"ץ.

**לסיכום,** דעת התשב"ץ היא ששרטוט הוא משום יישור הכתיבה, וכל סימון אפילו עופרת נחשב שרטוט, וככל הראשונים, אך מ"מ ס"ל שיש מקומות שההלכה לא חייבה שרטוט בכתיבת פסוקים ואין לשאול על זה טעם (וזה דלא כהראשונים).



## פרק ו' – הרחבת שיטות האחרונים

### שיטת הרדב"ז

הרדב"ז חלק א סימן קנו ז"ל:

שאלת ממני אודיעך דעתי על שנהגו הסופרים לכפול הנייר שכותבין עליו הגט י"ב כפלים כמנין שיטות הגט במקום שרטוט אי שפיר למעבד הכי או לא. תשובה מסתברא שאין זה שרטוט שהרי בעוד שכותב השיטות הראשונות יתבטל מקום הכפל וחוזר לכמות שהיה" וטעמא דבעי שרטוט משום דכתיב ביה ספר וס"ת מי סגי שרטוט כה"ג: תדע שהצריכו האחרונים ז"ל שיהיה השרטוט מבחוץ כדי שלא יראה מבפנים ואי סגי בשיכפול הנייר מה לי מבחוץ מה לי מבפנים וכן נראה מלשון רשב"ץ ז"ל שכתב ועל השרטוט מקובלני מרבתי שהשרטוט מבחוץ וכן עמא דבר. וא"ת א"כ אמאי אין משרטטין באבר וי"ל דאפ"ה נרא' מבפני' צבע אבל בברזל או בקנה אינו נראה כשמשרטטין אותו מבחוץ אבל כשמשרטטין אותו בפנים יש לחוש שאפי' בברזל לפעמים נרא' לכך תיקנו שרטוט מבחוץ עכ"ל (מדברי רבנו פרץ כ"צ) ור"י הכהן מברצלונה<sup>1</sup>: משמע מדבריו שאין שרטוט אלא באבר או בברזל או בקנה וכיוצא בו שרושם קצת בנייר אבל כפילת הנייר אינו רושם כלל כי לפי שעה הוא מתפשט. עוד יש ראייה ממ"ש הרב הנזכר לכן יזהר הסופר שלא יכתוב על קו השרטוט כדי שלא תראה התיבה עקומה כי אם תחת השרטוט בין שרטוט לשרטוט ולא יהיו התיבות עוברות מהשרטוטין ע"כ: ואם איתא דסגי בכפל הנייר אפי' שיכתוב על קו השרטוט מה בכך אין הכתובה מתעקמת כלל ומ"מ מודה אני שאם הנייר קשה

עו). רואים מכאן שהחיסרון שבזמן הכתיבה שאין סימון ליישר את הכתב.

עז). עיין בב"י שהביא בשם הקונטרסים. ועיין בספר הזיכרון לגרש"ב ורנר זצ"ל מכון ירושלים דף רס"ה, שהוא סדר הגט לתשב"ץ וכ"כ בשיטות קמאי. תוקן על פי כתב יד.



שיהיו הכפלים עומדים וניכרים עד סוף כתיבת הגט סגי בהכי דמה לי ששרטוט בקנה או בחוט או בכל דבר העומד וניכר הטעם הוא כדי שתהיה כתיבה ישרה והא איכא ולא תימא אם יהיה סופר אומן שכותב כתיבה ישרה סגי בלא שרטוט שלא חלקו חכמים בדבר אלא לעולם בעי שרטוט כס"ת.

מדברי הרדב"ז מוכח ששרטוט מטרתו ליישר את הכתיבה. וכל סימון שמועיל ליישור הכתיבה דינו כשרטוט, כמש"כ: "משמע מדבריו שאין שרטוט אלא באבר או בברזל או בקנה וכיוצא בו שרושם קצת בנייר אבל כפילת הנייר אינו רושם כלל כי לפי שעה הוא מתפשט". הרי להדיא שאפשר לשרטט באבר (עופרת) והעיקר שיהיה ניכר בזמן הכתיבה, ותלה את כל החיסרון במה 'שלפי שעה מתפשט'. וכן מוכח ממה שכתב: "או בכל דבר העומד וניכר", הרי לפני כן איירי בכל דרך לחרוץ בנייר או בקנה או בחוט, א"כ מה הוסיף בכל דבר העומד וניכר? אלא ודאי לשרטט באבר וכדומה, וכש"כ למעלה. ועוד מוכח בדבריו שכ': "ואם איתא דסגי בכפל הנייר אפי' שיכתוב על קו השרטוט מה בכך אין הכתובה מתעקמת כלל", פירוש, שכפל בנייר (לא נייר קשה) לא דמי לשרטוט עם חריץ שמעקם את הכתיבה, דהיינו שאין כל גומא ניכרת (בכפל של הנייר). ומ"מ החיסרון הוא לא משום דלא נקרא שרטוט, אלא משום שנעלם ולא ניכר. ומה שמודה בנייר קשה אינו מטעם ששם יש גומא, אלא מטעם שהשרטוט מתקיים וניכר עד סוף הכתיבה, כמו שכתב: "ומ"מ מודה אני שאם הנייר קשה שיהיו הכפלים עומדים וניכרים עד סוף כתיבת הגט סגי בהכי דמה לי ששרטוט בקנה או בחוט או בכל דבר העומד וניכר הטעם הוא כדי שתהיה כתיבה ישרה". וכן מוכח שכל הסיבה לפסול שרטוט הוא מפני שבשעת הכתיבה אינו ניכר.

וכן כתבו הפתחי תשובה ס' רע"א ס"ק י"ג<sup>ע</sup>, בנין ציון ס' ל"ב<sup>ע</sup>, אפיקי מגינים ס' ל"ב ס"ק ל"ה, הביאור הלכה ס' ל"ב ס"ו ד"ה וי"א דצריך<sup>ב</sup>, ספר מאיר עיני הסופרים סימן ד' אות א'.

ומצאתי ראיה נפלאה בשו"ת רדב"ז (מכתב יד) יורה דעה (חלק ח) סימן ז ז"ל: "ולענין דבוק אות באות אני סובר כדעת הרשב"א שאם הוא בסוף האות גורד הדיבוק וסג, ואם הוא באמצע האות או בראשו צריך האות תיקון כאשר כתבתי למעלה, שאם הגרידה משנה צורת האות יגרוד ויתקן, ואם אינו משנה יגרוד עד שישנה צורתה ויתקן. ולא מיבעיא אם הנשאר אחר הגרידה אין בו צורת אות כלל, אלא אפילו נשאר בו צורת אות אלא שאין האות שהוא צריך, משלים עליה ומתקנה... שהרי כל סדר הכתיבה כך היא, שהרי כשרוצה לכתוב שי"ן תחילה כותב יו"ד ואחר כך משלים עליה, ואעפ"י שאותו המקצת לאו נכתב לשם זה האות שהוא רוצה לתקן, לית לן בה, שהרי אותו המעט נכתבה לשם ספר תורה או תפילין או לשם גט, ולא ראינו שיצריכו לשם האות ממש. ויצא לנו מזה שאם היה שם טיפת דיו או שרטוט, שאין יכול להשלים עליו, שהרי אותה טיפה או שרטוט לא נכתב לשם קדושה, ונמצאת מקצת האות שלא בקדושה". מוכח ממה שכתב בסוף 'טיפת דיו או שרטוט', שמדובר על שרטוט בדיו, דאל"כ איך ס"ד שיצטרף לכתובת אות.

עח. אחרי שהעתיק דברי הרדב"ז כתב וז"ל: "ומשמע שם דה"ה בס"ת מהני כה"ג ע"ש".

עט. מפורש בדבריו לדעת הרדב"ז לא צריך גומא וחרין אלא ליישר את הכתיבה.

פ. אפילו במזוזה שחייב שרטוט בה הוא הלמ"ס.

**לסיכום,** דעת הרדב"ז היא שכל סימון לצורך יישור הכתיבה דינו כשרטוט הכשר לסת"ם ולגט, ואפילו בצבע (למעט גט). וכן הבנת האחרונים בדעתו. וכן ס"ל הרב משה פרובינציאלי.



### שיטת הלבוש

כתב הלבוש יורה דעה סימן רע"א ז"ל: "ספר תורה צריכה שירטוט משום שהוא נוי שמיישר הכתב על ידה, ואם כתבו בלא שרטוט פסול, דילפינן כתיבה כתיבה ממזוזה, ובמזוזה כולי עלמא מודי שצריכה שרטוט, ואם לא שרטוט פסולה כמו שיתבאר בעזה"י בסימן רפ"ח [ס"ח]. וביאר יותר הלבוש באבן העזר סימן קכ"ה ז"ל: "נהגו לשרטטו כדי שיהא כתב מיושר ושווה לקרות, מיהו אם לא שרטטו לא מיפסל בכך, דהא דאמרינן בכל מקום שצריך שירטוט, היינו היכא דכתיב וכתבתם שדרשו בו כתיבה תמה, ואם אינו משורטט אין הכתב נקרא כתיבה תמה כיון שאינו מיושר ושווה, ובגט אין צריך כתיבה תמה דלא כתיב וכתבתם אלא וכתב לה וגו' ". מבואר בלבוש שהגדר של שרטוט הוא משום כתיבה תמה ונוי הכתב. וכן הוא במזוזה.

### שרטוט בעופרת

ובטעם הפסול של שרטוט בעופרת מצאנו כמה ביאורים בדעתו. ביו"ד סימן רע"א ז"ל: "ולא ישרטט בעופרת וכיצא בו בדבר שהוא צובע שאינו נוי לכתוב, ועוד דלשון שרטוט שבא בהלכה גומא וחריץ משמע ולא צבע"<sup>א</sup>. טעם הראשון הוא משום נוי וכמו שביאר הדרישה הנ"ל. טעם נוסף שצריך דווקא לחרוט את סימון השרטוט ולא לצבוע. מקורו בב"י, שהביא את רבנו שמחה שכ' "וקצת נראה לשון שרטוט גומא וחריץ". אמנם הלבוש באורח חיים סימן ל"ב לא הזכיר את הטעם השני וז"ל שם: "לא ישרטט בעופרת, מפני שמקום השירטוט נשאר צבוע, והוי צבע יתירה בתפילין ופסול ואפילו הוא שחור, דהו"ל כתב יתר". וגם באהע"ז סימן קכ"ה לא הזכיר טעם שצריך דווקא לחרוט, וז"ל שם: "ויש לזוהר מלשרטט באבר מפני שהוא צובע והוי ככתב על גבי כתב שפסול, דוכתב כתב אחד משמע".

והנראה בדעתו, נקדים לשאול, מדוע מרן הב"י בסימן רע"א בהעתיקו את ספקו של רבנו שמחה לא העתיק את דברי בה"ג שאסור לשרטט גט חליצה בדיו, כמו שהביאו האו"ז והמרדכי, ומאידך באהע"ז סימן קכ"ה בב"י העתיק מרן את ספקו של רבנו שמחה וגם את דעת הבה"ג. ונראה לומר דמרן ס"ל דלמסקנת רבנו שמחה אין כלל חיסרון לשרטט בצבע בסת"ם, ורק בגט יש חיסרון משום כתב ע"ג כתב (אלא א"כ שירטט בדיו), וכן ביאר הלבוש את החילוק הנ"ל, כיון שנאמר בגט 'וכתב' כתב אחד משמע, משא"כ בסת"ם שאין חיסרון של כתב ע"ג כתב (וכדעת הפמ"ג ס' ל"ב). מתוך זה מבואר מדוע מרן השמיט את דעת הבה"ג בהלכות סת"ם. אמנם בהלכות גיטין פסק כמותו (מ"מ מרן חשש לשיטת ר"י שלכתחילה אסור לשרטט בעופרת).

ולפ"ז מבוארים דברי הלבוש, דבהלכות סת"ם הביא את טעמו של רבנו שמחה ששרטוט על ידי צבע לא מיקרי שרטוט, משא"כ בהלכות גיטין כתב שסיבת הפסול הוא משום כתב ע"ג כתב. וכן בהלכות תפילין, שמעיקר הדין פטורים משרטוט, הביא טעם של צבע יתירה.

פא). עיין לעיל בפרק ו' 'שיטת המקדש מעט' שהרחבתי לבאר את הלבוש.

## קושיית הלחם חמודות

לחם חמודות הל' ס"ת ס"ק כ"ה ז"ל: "הטור סימן רע"א דפירש ר"י דלא אתא לאפוקי סכין אלא עופרת וכיוצא בו שצובעין וכ"כ המרדכי בה"ק וכ"כ בסה"ת וסמ"ג והגה' מ"י וכתב עוד המרדכי בשם א"ז בשרטוט עצמו מסופק רבנו שמחה אם צריך שרטוט שיהא ניכר וקיים לעולם כגון לשרטט בברזל או סגי בשרטוט כדי שיהא ניכר לסופר שיכתוב בשוה כגון בבדיל או בעופרת ואף על פי שלאחר זמן נמחה השריטה או אם יכול לשרטט בדיו או בצבע המתקיים כל ימי שהכתב קיים וקצת נראה לשון שרטוט גומא וחרין עכ"ל ומכל הלין אין נראה שאם עבר ושרטט בצבע שיהא כאן שום פסול והרי לרבנו שמחה אפשר ויכול להיות שצריך לעשות כן כדי שיתקיים וכן לא ראיתי בדברי האחרונים שתהא הס"ת פסול משום כך אלא שראיתי לרמ"י ז"ל (הלבוש) שכתב בהלכות תפילין סימן ל"ב סעיף ו' שאם שרטט בעופרת שנשאר מקום השרטוט צבוע הוי צבע יתירה בתפילין ופסול ואפילו הוא שחור דה"ל כתב יתר עכ"ל וזה תימה בעיני למה יפסל בכך והברייתא לא הזכירה שום פסול וגם אין נראה כן מדברי הפוסקים כמ"ש ואף רמ"י עצמו בהלכות ס"ת סימן רע"א סעיף ה' לא הזכיר שום פסול ואין נראה לחלק דתפילין כיון שא"צ שרטוט לכ"ע הלכך כי שרטט ועשהו בצבע ג"כ דמש"ה פסול משא"כ בס"ת דלמסקנת הפוסקים צריכה שרטוט דאין טעם בדבר דכיון דמשום חדא אין כאן פסול ומשום דעביד תרתי לפסול ומנ"ל הא ועוד שהוא ז"ל עצמו לא הזכיר זה הטעם ולכן דבריו צריכין עיון". והעתיקו דבריו האליה רבה, משנה ברורה ועוד פוסקים.

## תירוצי הקסת הסופר ודחייתו

אמנם עיין בקסת הסופר בלשכת הסופר ז"ל: "ולא ישרטט בעופרת כתב בס' בני יונה ז"ל ואם שרטט בדבר הצובע אינו פסול ימ"מ ה' ס"ת עכ"ל ותיבת ימ"מ הוא ט"ס וצ"ל מ"מ (מעדני מלך) כי שם הוא. אבל אינו מוכרח". ומ"ש שם על הלבוש י"ל דהלבוש סמך א"ע על מ"ש בהל' תפילין שפסול. וע' ב"י אהע"ז ס' קכ"ה". מ"מ בקסת רק כתב "לא ישרטט בעופרת וכיוצא בו שצובע". מבואר שלא הכריע לאיסור.

מ"מ מה שכתב ליישב דברי הלבוש, שבהלכות תפילין כתב לאסור מדין צבע יתירה ובהלכות ס"ת לא כתב שהשרטט בעופרת פסול כיון שכבר הזכיר זאת בהלכות תפילין. ונלע"ד דבריו צע"ג, הרי מבואר להדיא בלבוש בהל' ס"ת ז"ל: "לא ישרטט בעופרת וכיוצא בו בדבר שהוא צובע שאינו נוי לכתוב". הרי הלבוש כתב להדיא ששרטוט בעופרת הוא מחמת חיסרון של נוי ולא בגלל צבע יתירה. ועוד, לא מסתבר לפסול מדין נוי, כמש"כ המק"מ ס"ק ל"ד. וכן הוא פשוט בסברה. וגם המשנה ברורה לא העתיק דבריו וסמך על הלחם חמודות. ועיין בקסת הסופר, שלא החליט לאסור כדעת הלבוש אפילו בס"ת ומזוזה.

ועוד מה שציין לאהע"ז סימן קכ"ה, נראה שכוונתו לומר ששם מוזכר הפסול של שרטוט בצבע, וכמו שכתב הלבוש בהלכות תפילין שיש חיסרון של צבע יתירה. וצ"ע, כי מבואר להדיא בלבוש שם שחיסרון של כתב ע"ג כתב הוא רק בגט וז"ל: "נהגו לשרטט כדי שיהא כתב מיושר

פב). עיין בקול יעקב ס"ק ל"ג שפירש שכוונת הקסת לומר שהשגת הל"ח על הלבוש אינה מוכרחת. ואיננו נכון, אלא כוונת הקסת לומר שמה שייחס את דעת המעדני מלך לציון של הבנ"י איננו מוכרח, ואולי הוא פוסק אחר ופשוט.

ושווה לקרותו, מיהו אם לא שרטטו לא מיפסל בכך, דהא דאמרינן בכל מקום שצריך שירטוט, היינו היכא דכתיב וכתבתם שדרשו בו כתיבה תמה, ואם אינו משורטט אין הכתב נקרא כתיבה תמה כיון שאינו מיושר ושווה, ובגט אין צריך כתיבה תמה דלא כתיב וכתבתם אלא וכתב לה וגו', מכל מקום נהגו כך. ויש ליהזר מלשרטט באבר מפני שהוא צובע והוי ככתב על גבי כתב שפסול, דוכתב כתב אחד משמע".

### תירוץ הגידולי הקדש

עיינ גידולי הקדש ס"ק י"ד שכתב לבאר את הלבוש בהלכות תפילין משום חציצה. אמנם לפי דבריו הטעם הנ"ל שייך גם בספר תורה ולא דווקא תפילין, וא"כ מדוע לא ביאר לנו הלבוש טעם של חציצה בהלכות ס"ת. וא"ת שסמך על הלכות תפילין, א"כ מדוע הוא חילק את הטעמים (בהלכות תפילין כתב משום חציצה ובהלכות ספר תורה כתב משום נוי או צבע). ועוד, מש"כ לבאר פסול של צבע יתירה משום חציצה, נלע"ד שלשון הלבוש שכ' צבע יתירה לא סובל פירושו כלל.

### ישוב קושיית הלחם חמודות

בספר העיטור שער א הלכות תפילין נ"ז טור א ז"ל: "אלא שירטוט בתפילין מילתא יתירתא היא ופסולה". מבואר שכל שרטוט יתר בתפילין פסול. עיין בית יוסף אורח חיים סימן ל"ב ז"ל: "ומיהו מצאתי למהר"י אבובה שכתב בשם העיטור (הל' תפילין ח"ב נז.) דלחד פירושא שרטוט בתפילין מילתא יתירתא היא ופסולה עד כאן ומכל מקום הדבר מבואר שאין כן הסכמת הפוסקים". וכן פסק הלבוש סימן ל"ב סע' ו' ז"ל: "ואם אינו יודע ליישר השיטה בלא שירטוט, יכול לשרטט בין כל שיטה ושיטה כדי ליישר ולהתנאות הכתב". מבואר מהלבוש דכיון ששרטוט יתר נעשה לנוי הכתיבה א"כ לא הוה דבר יתר, כיון שהוא לצורך נוי הכתב, וי"ל שגם בעל העיטור מודה דמותר. אמנם כל זה בשרטוט ללא צבע שמטרתו לייפוי הכתב, אבל שרטוט בעופרת, אע"פ שהוא נחשב שרטוט, מ"מ כיון דאפשר ליה לשרטט ללא צבע, א"כ שרטוט בצבע נחשב דבר יתר ולדעת העיטור פסול. ולכן כתב הלבוש לפסול שרטוט בעופרת דווקא בתפילין. ועוד י"ל דכיון ששרטוט בעופרת הוא לא נוי לכתב, א"כ ודאי שנחשב לצבע יתירה. עיין בהגהות ברוך טעם שנראה שרמז לתירוץ זה. אמנם לכאורה כל זה בשרטוט בשאר שורות, אבל בשרטוט עליון, שחייב מדינא לשרטט, לא שייך פסול של צבע יתירה וצ"ע.

לסיכום, לדעת הלבוש אין לשרטט לכתחילה בעופרת ושאר צבעים בספר תורה ומזוזה, ומ"מ בדיעבד כשר, בתפילין פסול משום צבע יתירה, ובגט פסול משום כתב ע"ג כתב.



### שיטת רעק"א

שו"ת רבי עקיבא איגר מהדורא קמא סימן נ ז"ל:

בגוף הקושיא שהקשו תוספת והרא"ש והר"ן, כיון דקיי"ל דאין כותבים בלא שרטוט למאי צריך הלכה למשה מסיני במזוזה דצריכה שרטוט וכן הלימוד בסוטה ומגילה, נלענ"ד דאפשר

לומר למ"ש המרדכי בהלכות קטנות הובא בב"י הלכות ס"ת להסתפק אם מהני שרטוט בבדיל וכדומה שאינו מתקיים ולאחר הכתיבה יתפשט השרטוט או דבעי שרטוט מתקיים, וסיים וקצת משמע דבעי גומא וחריץ, וא"כ יש לומר דשלשה אין כותבים בלא שרטוט, היינו משום שיהיה הכתב מיושר ומהני לזה שרטוט בבדיל דמה בכך שיתפשט אח"כ הא מ"מ ע"י שרטוט דבעידן הכתיבה נכתב מיושר, משא"כ במזוזה ואינך דמדינא צריכים שרטוט בעצמותו בעי שיהי' השרטוט מתקיים, ואינו תלוי בשעת הכתיבה דוקא ובעי שרטוט בקנה דוקא, וק"ל.

מדברי רעק"א מבואר שהחילוק הנ"ל בין שרטוט הלכה למשה מסיני לשרטוט דר"י הוא חידושו ושלל מוזכר באף ראשון, לרבות את רבנו שמחה עצמו. ועוד מבואר להדיא בראשונים בגיטין דף ו' ממה שהקשו מחיוב מזוזה לדינו של ר"י, דלא ס"ל חילוק הנ"ל. ואין זכר לכל זה בראשונים.

### שו"ת בנין ציון

עיי' שו"ת בנין ציון בסי' ל"ב שדחה דבריו מדברי המרדכי עצמו, שהביא את רבנו שמחה המצריך שרטוט המתקיים ואחרי כן הביא ראיה לדבר מהבה"ג, והרי הבה"ג איירי בשרטוט דר"י<sup>25</sup>. ומהבה"ג עצמו מוכח לא כן. ועוד מבואר כן בברוך שאמר, שאמר לשרטט בתפילין בשאר השיטות בעופרת דלא נחשב שרטוט מוכח להדיא דלא כרעק"א.

### דעת מרן דלא כרעק"א

ועוד, הרי מתבאר לפי שיטת רעק"א ששרטוט מחמת דינו של ר"י כגון לכתוב ג' תיבות באיגרת, שפיר יש לשרטט בעופרת. לכאורה צ"ע, דמבואר להדיא במרן ז"ל ס' ל"ב שצריך לשרטט שורה עליונה בתפילין מדין ר"י, כמו שמבואר בראשונים. א"כ לדעת רעק"א יהיה מותר לשרטט בתפילין אפילו בשורה העליונה, והרי מרן כתב להדיא בסעיף ו' שאין לשרטט בעופרת ולא חילק בין השורות.

### גם מדברי רבנו שמחה משמע דלא כרעק"א

ועוד, עיי' באור זרוע, תלמיד רבנו שמחה, הלכות תפילין סימן תקמג ז"ל: "הלכתא תפלין לא בעי שרטוט ומזוזה בעי שרטוט ואידי ואידי נכתבות שלא מן הכתב מ"ט מגרס גריסין. וקשה דבפ"ק דגיטין א"ר יצחק שתים כותבין. פי' בלא שרטוט. שלש אין כותבין במתניתא תני שלש כותבין וארבעה אין כותבין ופסק בה"ג כרבנו יצחק אף על גב דפליג אמתני' דיודע היה שאינו עיקר. מ"מ הא למדת דאפי' שלש תיבות מן הפסוק אסור לכתוב בלא שרטוט א"כ היכי שרינן לכתוב תפלין בלא שרטוט. ואומר ר"ת זצ"ל דהא דפסקי' דתפלין לא בעו שרטוט היינו בין שיטה לשיטה אבל למעלה משרטט וכותב למטה כמה שיטות שירצה". דהיינו שבתפילין חייבים לשרטט שורה ראשונה, ומדין של ר"י, אבל שאר השורות לא צריך. עיי"ש שמביא בשם רבו רבנו שמחה, שאסור לשרטט שאר שורות. וקשה, דלפי יסוד של רעק"א, אין כלל מקום לחדש חילוק בין שרטוט דר"י לשרטוט דמזוזה, וכדמשמע מרעק"א בתשובה הנ"ל. ועוד מבואר שרבנו

פג). כן נראית כוונת הפתחי תשובה יו"ד סימן רפ"ד אחרי שהביא את רעק"א ז"ל: "עיי' במרדכי בהלך"ט הל' תפילין ומזוזה בהג"ה המתחלת כתב באו"ק מ"ש בשם בה"ג".

שמחה פוסל תפילין המשרטטות בין שיטה לשיטה. וראיתו מהא דמנחות דלא משני משורטטין. וכוונתו להוכיח שאסור לשרטט כלל בתפילין, ממה שהגמ' שם לא תירצה שמדובר במשורטטים, וא"כ מוכח שאסור לשרטט את שאר השורות. וטעם שאסור לשרטט, ביאר רבנו שמחה ושאר הראשונים, שכיון שהתורה פטרה תפילין משרטוט (שאר שורות) א"כ אסור להחמיר ולשרטט. וקשה, לפי חילוקו של רעק"א, אין כלל הכרח לדברי רבנו שמחה לאסור שרטוט תפילין מהגמ' הנ"ל, די ש' לומר, לעולם אסור לשרטט את שורות בשרטוט המתקיים, כי משרטוט המתקיים פטרה התורה מלשרטט בתפילין. ולכן לא תרצה הגמ' שמדובר במשורטטים, אבל לשרטט בשרטוט שלא מתקיים שרי, כי אינו נקרא פטור מהדבר ועושהו. וגם להוסיף שרטוט בשאר שורות, אינו נקרא פטור מהדבר ועושהו, גם לר"י המצריך שורה עליונה, כיון שר"י רק חייב שורה עליונה אבל לא פטר את שאר שורות (כן הקשה בחידושי בתרא גיטין).

וכן מבואר להדיא בברוך שאמר שכתב אל פי רבנו שמחה וז"ל: "נראה לי לפי קיצור דעתי שמכאן משמע שיכול לשרטט בתפילין בבדיל או בעופרת בין שיטה לשיטה אפי' לרבנו שמחה, אחר דלא נקרא שרטוט אא"כ עושה גומא או חריץ כדמשמע לשון שרטוט, אבל אין לסמוך על קיצור דעתי כלל כי אם על פי מורה מומחה". הרי להדיא ששרטוט בעופרת לא חשיב שרטוט כלל, ודלא כהחילוק הנ"ל. ועוד מבואר בברוך שאמר הנ"ל שדעת רבנו שמחה כדעת ר"ת לעניין שרטוט בספר תורה, שרק בשיטה עליונה הוא מהתורה אבל בשאר שורות הוא משום נוי (מדרבנן כמש"כ המרדכי לעיל פרק א' שיטה א'). וא"כ המדרש הנ"ל שממנו הביא רבינו שמחה שצריך שרטוט המתקיים, איירי בשרטוט משום נוי (בשאר שורות, אבל שורה עליונה הוא דאורייתא). ולפי זה מוכח לדעת רבנו שמחה, המחייב רק שרטוט שורה עליונה בספר תורה, ואפילו הכי בעינן שרטוט המתקיים. ודלא כרעק"א, דס"ל דסגי בשרטוט בעופרת בשורה עליונה (כגון תפילין ושאר כתיבת פסוקים, ולשיטת ר"ת בס"ת)<sup>7</sup>.

ולכן נראה לי שלא כתב את החילוק הנ"ל להלכה אלא בדרך חידוש, והוא מודה שאין כן דעת הראשונים.

### ראיה דס"ל לרעק"א דלאו דוקא חריץ וגומא אלא שרטוט המתקיים

ונראה דגם רעק"א דמצריך שרטוט מתקיים מ"מ אינו מצריך דווקא חריץ וגומא, אלא סגי בכל סימון המתקיים (וכמו שכבר התבאר מדברי רבותינו האחרונים). שרטוט המתקיים לדעת רבנו שמחה, הוא שיישאר סימון השרטוט אחרי כתיבת הסופר, ולא בהכרח חריץ וגומא (רק שחריץ וגומא בקלפים המעובדים בסיד, הוא ההיכא תמצוי לשרטוט המתקיים). עיין בתשובה הנ"ל שכתב בהמשך וז"ל: "והנה למה שהוכחנו דלא מהני שירטוט אחר הכתיבה מ"מ אני מסתפק אם שירטוט בבדיל קודם הכתיבה ולאחר הכתיבה בעוד שהשרטוט בבדיל הי' קיים הי' משרטט בקנה כדן, דבזה י"ל כיון דלא הי' פעם בלא שרטוט והכתיבה הי' כדינו דמהני ואף לאחר שנתפשטו השרטוטים

פד). אמנם נראה דרעק"א ס"ל שרבנו שמחה מחייב שרטוט בס"ת בכל השורות כדעת רוב הראשונים, ולפי זה לא קשיא מידי. וכן נראה באור זרוע שם, שלפני שהביא את רבנו שמחה האריך לדחות את שיטת ר"ת, ונראה משם דגם רבנו שמחה ס"ל כן. אמנם בברוך שאמר מוכח שהעתיק את דברי רבנו שמחה מספרו כמו שמבואר שם, ועיין מה שביארנו עוד בזה בפרק ה' שיטת רבנו שמחה לאור דברי הברוך שאמר.

דבדיל י"ל דמהני לשרטט בקנה כיון דהכתיבה הי' בהכשר וגם עתה נשרטט בקנה, ומה דבנתיים לא היה משורטט י"ל דאינו מגרע דלא הוי דיחוי, כיון דבידו לשרטט והוי כמו קבל הכשר ונתן לפסול בפ"ג דזבחים (דף ל"ד) וצ"ע לדינא". מבואר דתחילה הסתפק (ספ"א) דאע"פ דמצריכים שרטוט המתקיים, יתכן דאע"פ דתחילה שרטט בעופרת, מ"מ אם אחרי סיום הכתיבה שרטט בדבר המתקיים, י"ל דשפיר מיקרי שירטוט המתקיים. עיין חדרי דעה רע"א שהקשה על ספיקו, דמה המקום להסתפק בכך, הרי מוכח מתוך רבנו שמחה שאיירי בתחילת הכתיבה, וכעין זה הקשה בברכת אברהם (ארלנגר) גיטין ו' ע"ב. אמנם נלע"ד דס"ל לרעק"א שהגדרת שרטוט המתקיים, דהיינו שכל זמן שהכתיבה קיימת שיהיה סימון של שרטוט. נמצא שהשרטוט תחילה בעופרת וכתב, ועדיין לא נמחק השרטוט, כשר כל זמן שהשרטוט לא נמחק. ולכן מועיל לשרטט אחרי כן באופן שהשרטוט יתקיים. א"כ לפ"ז מוכח שאין שום עניין בחריץ וגומא, דא"כ איך יש צד שאפשר לשרטט בעופרת, הרי סוף סוף אין חריץ. וזה ברור.

רעק"א לבסוף נשאר בצ"ע, ולכאורה משמע דקאי על שתי הספיקות. אמנם, נלע"ד נראה דקאי רק על הספק השני. כי בספק השני יש זמן שאין עליו שרטוט כלל. וכ"כ הפרי השדה ס' נ"ד ודברי מלכאל ח"ד סימן צ"ח. גם בתורת הלוי (פסקים של השבט הלוי וצ"ל) הכשיר מזוזה בכהאי גוונא.

**לסיכום,** החילוק המיוחד בין שרטוט דר"י שמועיל עופרת לבין שרטוט של מזוזה שצריך שרטוט המתקיים, לא מבואר בראשונים כלל, ויש משמעות שאין כלל חילוק כזה. גם מדברי רבותינו האחרונים מוכח דלא ס"ל חידושו של רעק"א. מ"מ, גם לפי רעק"א שרטוט הגווילים דידן מהודר, מאחר שהשרטוט מתקיים לעולם. גם המאיר עיני הסופרים סימן ד' ס"ק ז' כתב שגם רעק"א לא יפסול בדיעבד שרטוט בעופרת עיי"ש.



### שיטת המקדש מעט

#### הבנת המקדש מעט בדעת רבנו שמחה, הברוך שאמר והלבוש

מדברי המקדש מעט לכ' יש לדייק שהבין בכוונת הלבוש והברוך שאמר שצריך דווקא חריץ וגומא. עיין בס"ק ל"ד שכ' ז"ל: "ובלבוש עוד טעם אחר דנתקבל דשרטוט דווקא חריץ וגומא ולפ"ז גם בדיעבד שרטוט צבע או עופרת כשלא דחק בו לעשות חריץ וכ"כ ב"ש דבעופרת הוי כלא שרטט כלל כיון שאינו חריץ".

פ' דבריו, שמש"כ הלבוש ביו"ד סימן רע"א שאין לשרטט בעופרת משום דשרטוט צריך חריץ וגומא הוא בדווקא, שרק גומא וחריץ הוא האפשרות לשרטוט. וא"כ משמע שגם בדיעבד ללא חריץ יהיה פסול. וציין לברוך שאמר, שאפילו בדיעבד לא מועיל.

אמנם צ"ע מה ראה לפרש את הלבוש שצריך חריץ דווקא, הרי מקורו של הלבוש הוא מספקו של רבנו שמחה אם צריך שרטוט המתקיים אם לאו (כמובא בב"י), וא"כ מה שכ' הלבוש חריץ וגומא הם הם דברי רבנו שמחה, וכוונתו ברורה לשרטוט המתקיים כש"כ לעיל. וכל שכן

בברוך שאמר, שתיכף שסיים להעתיק את דברי רבנו שמחה כ' לפי זה וכו', הרי שכל עצתו בנויה על רבנו שמחה ולכן נקט לשונו. ועוד מדוע המק"מ לא ציין לרבנו שמחה, שהוא מקור השיטה, וציין רק ללבוש והברוך שאמר שהביאו לשונו. ויותר קשה מה שכ' בהמשך שם ז"ל: "וי"א הטעם דשרטוט עופרת אינו מתקיים ואנן שרטוט מתקיים בעינן כד' המרדכי הא"ז וכ"ה בשו"ת אהלי יעקב וכו'". הרי כ' להדיא שכן דעת המרדכי והא"ז. א"כ הוא מודה שכוונת רבנו שמחה שצריך שרטוט המתקיים ולא דווקא גומא, וא"כ מה המקום לחלק ביניהם לברוך שאמר והלבוש שנקטו את לשון רבנו שמחה<sup>פ</sup>.

### ועוד יש להקשות על הבנת המקדש מעט בדעת הלבוש

עיין שם בגידולי הקדש שכתב לפרש את הבה"ג שאסר לשרטט בדיו בגט חליצה, שיש חיסרון בעצם השרטוט, ודלא כהבנת מרן שפירש שיש חיסרון של כתב ע"ג כתב. ותמה שם על מרן שלא הבין כוונת רבנו שמחה בשם בה"ג. ולפי זה לדעת הגידולי הקדש אין כלל מקור לפסול שרטוט בדיו מדין כתב ע"ג כתב, אלא מדין שרטוט עצמו. וא"כ, מאחר שהלבוש פסק באהע"ז סימן קכ"ה ז"ל: "ויש לזוהר מלשרטט באבר מפני שהוא צובע והוי ככתב על גבי כתב שפסול, דוכתב כתב אחד משמע", מוכרח שהבין כהבנת מרן שהבה"ג פסל מדין כתב ע"ג כתב ולא מחמת שיש חיסרון בעצם השרטוט, ואדרבא לפי הבה"ג מוכח שאפשר לשרטוט בצבע, וכך היא מסקנת רבנו שמחה. א"כ מוכרח שמש"כ הלבוש ביו"ד "לא לשרטט בעופרת משום שאינו חורץ", הוא רק לכתחילה, כיון שמסקנת רבנו שמחה היא שאפשר לשרטט בצבע. וכמש"כ המק"מ בדעת מרן. ועוד, הלבוש לפני כן כתב טעם נוסף לאסור שרטוט בעופרת ז"ל: "ולא ישרטט בעופרת וכיוצא בו בדבר שהוא צובע שאינו נוי לכתוב". וביאר המק"מ שלטעם זה כשר בדיעבד. נמצא לדעת המק"מ, פירוש לשון הלבוש ביו"ד הנ"ל כך תהיה - "ולא ישרטט בעופרת וכיוצא בו בדבר שהוא צובע שאינו נוי לכתוב" (בדיעבד כשר), ועוד דלשון שרטוט שבא בהלכה גומא וחריץ משמע ולא צבע (בדיעבד פסול).<sup>פ</sup> וצ"ע, דלא משמע כן בלשון הלבוש כלל, ואיך יסתום הלבוש כל כך. הניחא אם סתם לפסול לפי שני הטעמים (נלע"ד שלא מסתבר כלל שפסול) או להכשיר בשניהם שפיר דמי, אבל לסתום לטעם הראשון שכשר בדיעבד ולטעם השני פסול בדיעבד הוא תימה גדולה וצ"ע.

### עוד קושי בדברי המקדש מעט

אמנם מלבד הדוחק הנ"ל, קשה טובא מדבריו של המק"מ בס"ק ל"ג וז"ל: "בדבר העושה הרושם (לשון הבנ"י) ר"ל שעושה חריץ. ומשמע בתשובות אהלי יעקב ס' י"ב הטעם כדי שיהיה שרטוט המתקיים וכ"מ בדעת קדושים סק"ה. ולפ"ז<sup>פ</sup> מהני בס"ת לשרטט מעבר החיצון שיהיו

פה). ולכאורה יש ליישב דס"ל למק"מ שנחלקו בדעת רבנו שמחה. דעת המהריק"ש וסיעתו ס"ל שעיקר ספקו של רבנו שמחה אם צריך שרטוט המתקיים, ונראה שהחמיר שיהיה מתקיים. אמנם דעת הב"ש והלבוש, דס"ל שספקו של רבנו שמחה נשאר ספק ולא הכריע, מ"מ מלשון שרטוט משמע ליה שצריך דווקא לשרוט ולא לשרטט בצבע, וכן מסקנת רבנו שמחה בשם בה"ג ששרטוט בצבע לא הוה שרטוט כלל. אע"פ שבדוחק אפשר לפרש כן בדעת הב"ש, מ"מ מהגידולי הקדש עצמו בס"ק י"ד, מוכח שגם הלבוש מכשיר בדיעבד.

פו). והאגור חולק על הברוך שאמר וס"ל דכן נחשב שרטוט. ספר האגור הלכות תפילין סימן נ"א ז"ל: "ועמא דבר לשרטט מצד אחד של הכתב אם אינו יכול לכוון השיטות וכן הכשיר ר"ת והרא"ש ורוקח וסמ"ג והגהות מיימוניות". וכן



השרטוטים בולטים לצד הכתב כדנהגו בגט ולא משמע כן מברוך שאמר שכ' יש פוסלים שרטוט בתפילין לכן שרטוט מבחוץ דליכא חריץ בפנים ואינו שרטוט לסת"מ רק שרטוט עליון דבעינן בתפילין יעשה בפנים והביאו בא"ר ס"ק י"ב. וכן בתשובות מהרי"ל צ"ח הובא דברי רז"ך בשם תקון רבנו ליפמאן שמצות שרטוט הוא בפנים ע"ש. כוונתו להקשות על הבנת המהריק"ש וסייעתו, דפרשו שכוונת רבנו שמחה להצריך שרטוט המתקיים ולא דווקא גומא. נמצא שלפי דברי המהריק"ש וסייעתו כשר הדבר לשרטוט שרטוט מאחורי הקלף, מאחר שסוף סוף השרטוט מתקיים, וא"כ קשה מדברי הברוך שאמר (ברוך שאמר לעיל מיניה שכ' עצה לשרטוט מאחור בתפילין בשאר שיטות על מנת שלא יחשב שרטוט, ומ"מ גם לדעת רבנו שמחה שפוסל שרטוט יתר בתפילין שפיר דמי) ששרטוט מאחור לא נחשב שרטוט.

אמנם צ"ע מדוע הרחיק המקדש מעט לברוך שאמר לעיל מיניה, ומשם להקשות על המהריק"ש, הוה ליה להקשות מדברי הברוך שאמר שכתב מפורש שצריך חריץ וגומא, וכמו שהביא בעצמו בס"ק ל"ד. ואם ס"ל שהברוך שאמר חולק על הבנת המהריק"ש איך הוא מקשה מהברוך שאמר על המהריק"ש, וכי גברא אנגברא קא רמית. ועוד, מה שהקשה לדעת המהריק"ש ששרטוט מאחור לא נחשב שרטוט צ"ע, הרי גם לדעת הלבוש והברוך שאמר, דס"ל שצריך דווקא חריץ וגומא אמאי לא יועיל שרטוט מאחור, הרי סוף סוף יש גומא. וא"ת שדעתם של הלבוש והברוך שאמר היא שצריך לשרטוט דווקא לצד הכתב, א"כ נתקן גם כן לדעת המהריק"ש, שמלבד מה שצריך שרטוט המתקיים צריך שהשריטה תהיה לצד הכתב וצ"ע.

### ישוב קושיית המקדש מעט על המהריק"ש

ובעצם קושיית המק"מ על המהריק"ש, אחר העיון בברוך שאמר נראה שאין כל משמעות שצריך דווקא גומא.

ואקדים להביא את דברי הברוך שאמר בשלמותו. בדף ס"ג (מהדורת משי זהב) אחרי שהביא הברוך שאמר מחלוקת ראשונים האם מותר לשרטוט בתפילין, כתב את העצה הנ"ל לשרטוט מאחורה ובכך להרוויח את שיטת הפוסלים שרטוט יתר בתפילין (מאחר ששרטוט מאחור לא נחשב שרטוט), ומ"מ כתב שאין לסמוך על עצתו הנ"ל כי אם על פי מורה מומחה. ואחר כן הביא (שם דף ס"ד) את רבנו שמחה שחידש שצריך שרטוט המתקיים (או נטה לומר כן) וכ' הברוך שאמר (שם דף ס"ה) "לפי זה אפשר לשרטוט לצד כתיבה עם עופרת כי עופרת זה לא שרטוט", אמנם גם כאן לא רצה לסמוך על דעתו בזה.

ונראה ברור שהעצה השנייה מבוססת על חידושו של רבנו שמחה וכש"כ 'ולפי זה וכו'. וא"א כלל לומר שגם בעצה הראשונה ס"ל את חידושו של רבנו שמחה, דלמה יפריד את שתי העצות. ברור אפוא שהעצה הראשונה לשרטוט מאחור אינה תלויה בשאלה אם שרטוט צריך חריץ

נקט בפשטות בשו"ת לבושי מרדכי יורה דעה מהדורה תניינא סימן קכ"ב וז"ל: "הנה בעיקרה של הלכה זו, כבר העירו באחרונים אי שייך בעניין כתיבת ס"ת תעשה ולא מן העשוי. ועיין בדעת קדושים על הל' ס"ת סימן רע"א ס"ק ז' וסי' רע"ד ס"ק י', האם מותר לאחר הכתיבה לשרטוט, וכן לבעל העיטור [הל' תפילין ח"ב נ"ו ע"א] דאסור לשרטוט בתפילין, אם יש תיקון לחלק השרטוטין מעבר הקלף לאחר הכתיבה, דהוה תעשה ולא מן העשוי". עיין הערה הבאה.

פז). עיין בפרק ח' 'שרטוט בגט' שמבואר שגדרי שרטוט בגט ושרטוט בסת"ם הוא שוה. ושם מבואר ששרטוט מאחור נחשב שרטוט לכל דבר.

וגומא, ואדרבא נראה דס"ל דשרטוט בעופרת כן נחשב שרטוט. ולכן העצה היחידה היא לשרטט מאחור, וס"ל ששרטוט מאחור לא נחשב שרטוט, כי צריך לעשות את מעשה השרטוט לצד הכתב. ומ"מ לא סמך על עצמו בזה, כי סוף סוף מה ההבדל איפה נעשה השרטוט, הרי סוף סוף יש סימון לצד הכתיב. ושוב הביא את רבנו שמחה שנראה מדבריו ששרטוט בעופרת לא נחשב שרטוט, ולכן העדיף לשרטט לצד הכתיבה בעופרת. ומ"מ גם בזה לא סמך על דעתו, כי גם רבנו שמחה לא היה ברור בדינו, או אולי ראיותיו נראו לברוך שאמר קצת קלושות ולכן לא רצה לסמוך על זה. כך נראה לי ביאור דברי הברוך שאמר.

ולפי זה לא קשיא מידי מה שהקשה המק"מ על המהריק"ש מדברי הברוך שאמר ששרטוט מאחור לא מקרי שרטוט, כי עצתו הראשונה של הברוך שאמר אינה בנויה כלל על יסוד של רבנו שמחה ואינה תלויה כלל בסברתו, כי הטעם ששרטוט מאחור אינו שרטוט אינו מחמת חיסרון הגומא, אלא החיסרון הוא בכך שהשרטוט אינו בצד הכתיבה. עיין בהמשך שכ"כ התיקון ס"ת המובא לקמן.

ובלאו הכי כבר ציינתי לשו"ת פרי עץ חיים כנ"ל (ציין לו המלאכת שמים ונעתיק את דבריו לקמן) ז"ל: "ראוי להחמיר שיהיה השרטוט עשוי על צד היותר טוב מבפנים במקום הכתיבה... דאז עשוי להתקיים יותר מכשהוא משרטט מבחוץ... דלמה לנו... לשרטט מבחוץ הואיל והדבר הוא בספק אם יישאר השרטוט קיים ועומד". מבואר שכל חיסרון שרטוט מאחור הוא כי אינו מתקיים כמו השרטוט מבפנים, ולא מחמת שאין גומא. והוא מבואר כש"כ לעיל בדעת רבנו שמחה, כי הגדר של שרטוט בחריץ הוא שרטוט המתקיים.

### ראיית המקדש מעט מהתיקון ספר תורה לרבנו יום טוב ליפמן

וגם מה שציין המקדש מעט לתקון ספר תורה לרבנו יום טוב ליפמן, ששם לכאורה משמע ששרטוט מאחור לא נחשב שרטוט, נראה שלא ראה את גוף דבריו בפנים אלא רק ממה שהמהרי"ל הביא דבריו. ב"ה זכינו בדור הזה לתקון זה המובא בירחון סיני כרך ס' דף רס"ו. בתחילת דבריו שם כ' "וזה כמה ימים ושנים אשר ראיתי רבתי מחולקים בזה וגם הסופרים יש משרטטין בפנים ויש משרטטין בחוץ ולא מצאתי כתב מפורש דבר זה או שום ראיות ברורות... ולכן נתתי לבי לדרוש" עיי"ש. בעיקר טענת המצדדים לשרטט מבחוץ הוא משום דכתיב קווצותיו תלתלים משמע שהשרטוט הוא כמו תל, דהיינו שרטוט מאחור שיוצר תל לצד הכתיבה. ומתחיל להביא ראיות שהשרטוט נעשה מבפנים ולא מבחוץ. עיי"ש שמביא ראיה שהשרטוט הוא דווקא מבפנים מדברי הרא"ש שצינתי לעיל, שמוכיח לדעת ר"ת שאפשר להשתמש בשורה הראשונה של הכתב העליון כשרטוט לשורות הבאות, ומזה הוכיח שהשרטוט הוא דווקא לצד הכתב. ועוד ראיה מביא מדיוקו של ר"י שמסרגלין בקנה לאו לאפוקי סכין אלא למעט בעופרת וצבע. ודייק מזה דאם השרטוט היה מאחורה למה לי להזהיר, הרי מה בכך שהוא צבוע מאחורה. ובסיום דבריו כ' "על כן אומר אני דאין ספק ובוודאי צריך לחרט בצד פנימי ונפלאתי על המשרטטים מבחוץ והנה בס"ת צריכין שרטוט מבפנים".

יש ללמוד מדבריו כמה דברים. המנהג בזמנו לא היה קבוע והוא גם לא שמע הכרע ברורה מרבתי. הטוענים מביאים ראיה שכך השרטוט צריך להיות. כל ראיותיו הן רק להראות

מהראשונים שהשרטוט הוא לצד הכתיבה ולא ממה שצריך גומא. וכן מוכח ממה שהביא ראיה מהרא"ש ששם השרטוט הוא על ידי הכתב. וכן מוכח מכל הראיות שהביא שם התיקון ספר תורה שהשרטוט צריך להעשות לצד פנים, ולא מחמת שצריך גומא. וגם ולא הביא ראיה נגד המשרטטים מאחור מלשון של רבנו שמחה שכ' חריץ וגומא, אלא הביא ראיה ממה ששמע שהשרטוט הוא לצד כתיבה. ויותר מזה, בסיום דבריו שם בתקון ספר תורה כתב להכשיר את השרטוט מאחור מדין חק יריכות עיי"ש. הרי להדיא שסיבת חיסרון שרטוט מאחור אינה משום שאינו גומא לצד הכתיבה, אלא שעצם מעשה השרטוט צריך להיות לצד הכתיבה (אולי מדין כתיבה תמה, עיין לעיל פ' עיקרי השיטות, שיטה א' בשם הרשב"א) ולכן הכשיר חק יריכות, דלא גרע מכתובה.

נמצא שאדרכא מדברי התקון ספר תורה הנ"ל מוכח שהחיסרון של שרטוט מאחור אינו משום שאין גומא אלא משום שאינו לצד כתיבה. וא"כ י"ל שגם המהריק"ש, הסובר שכוונת רבנו שמחה להצריך שרטוט המתקיים, מ"מ מודה שהשרטוט צריך להעשות לצד הכתיבה. אין ספק אילו המקדש מעט היה רואה את התיקון ספר תורה בפנים ואת כל ראיותיו לא היה רואה בזה קושיא על המהריק"ש.

**לסיכום**, המקדש מעט הביא ג' שיטות בשרטוט בעופרת. דעת המהריק"ש דעת קדושים ורעק"א דס"ל דצריך שרטוט המתקיים ולא דווקא חריץ וגומא. דעת הלבוש (טעם א'), הפרישה, לחם חמודות, האליה רבה, והברכת מים להכשיר שרטוט בעופרת בדיעבד. דעת הלבוש והברוך שאמר שצריך חריץ וגומא, אמנם אין כלל הכרח שהם פוסלים בדיעבד. ועוד נראה בדעתם שגם לא מצריכים חריץ וגומא דווקא, אלא לאפוקי צבע. מ"מ גם לשיטת הלבוש והברוך שאמר עיקר חיוב הוא לשרטט באופן שיהיה חריץ וגומא, ומאחר שנעשה השרטוט ללא צבע וגומא, גם אם הגומא אחרי כן אינה נרגשת, מ"מ אם סימון השרטוט ניכר שפיר נחשב שרטוט.



### שיטת המלאכת שמים

מאחר שיש מביאים מדברי המלאכת שמים ראיה לפסול שרטוט לללא חריץ, אמרתי לבאר דבריו היטב.

כתב במלאכת שמים כלל ה' בחכמה ז"ל: "(דין א') ואפילו אם ירצה להניח דבר המשוורטט מבחוץ בכדי שיראו השרטוטים בעבר השני (דין ב') ואפילו אם ישרטט בצד האחורי הכתב לא מהני". ובבינה ס"ק ב כתב על זה ז"ל: "הדין הראשון (הנ"ל) פשוט דלא מקרי שרטוט עיין ס"ד. ו"הדין השני (לשרטט בצד האחורי של הכתב) גם הוא מצד סברא דדווקא בגט דאין שרטוט הכרח מהני מבחוץ" משא"כ בס"ת ומוזוה" דהללמ"ס וכ"כ בשו"ת פרי עץ חיים דך רס"א עיי"ש

פח). עיין במלאכת שמים כלל כ"ה בבינה ס"ק ח' שצידד בתחילה לפטור שרטוט בתיבות שתולים בין השורות ודחה מכח התשב"ץ ששרטוט אינו מחמת יישור הכתב. וצ"ע, איך סלקא דעתך שמחמת שהתיבות בין השורות נכתבות ביושר יועיל, סוף סוף אין כאן מעשה חריטה.

פט). עיין פרק ח' 'שרטוט בגט' שמבואר דלא כדבריו. ויש שאפילו פסלו גט בלא שרטוט, והפוסקים הקילו רק במקום

ונלע"ד פסול אפילו לעינן דיעבד<sup>58</sup>. פ' דבריו, בדין הראשון כ' דא"א לתת סימון של שרטוט מתחת לקלף שיראה לצד השני וביאר בבינה שכיון שצריך לחרוץ את הקלף ממילא אין זה מיקרי שרטוט ולכן ציין לס"ק ד' ששם כ' ז"ל: "שריטת הקלף כן מורה תיבת שרטוט מלשון שרט".

ובדין השני כ' שהוא גם מצד סברא, וביאר סברתו שאע"פ שמצאנו שרטוט מאחור בגט מ"מ א"א להכשיר שרטוט מאחור בס"ת ומזוזה (אע"פ שהסברא נותנת שהוא משום יישור הכתיבה, ולכן בגט מועיל לצאת חובת שרטוט) כי שרטוט בס"ת ומזוזה הוא הללמ"ס ולכן א"א להקל. וציין לס"ק ששם העתיק את התשב"ץ שכ' שאין לומר סברות בשרטוט (כגון ששרטוט נועד ליישר את הכתיבה) משום שהוא הלכה למשה מסיני ללא סברא.

מוכח מדבריו למתבונן היטב, שבדין השני, שהשרטוט מאחור שפסל אפילו בדיעבד, לא הביא ראיה מהא דס"ק ד' שמשמעות שרטוט הוא חריצה, אלא רק מכך ששרטוט הוא הללמ"ס וחמור, וא"א לומר סברות בזה. ואם ס"ל שהגדר של שרטוט הוא שיהיה גומא (כמו שסברו כמה חכמים, וכמו שלהדיא הקשה המק"מ לעיל) א"כ למה לי לכל האריכות, הנימוק לפסול הדין הראשון, שצריך דווקא שריטה הוא אותו נימוק לפסול של (הדין השני) שרטוט מאחור, כי סוף סוף אין גומא. ומוכח מכאן שגידרי שרטוט לדעת המלאכת שמים הוא לחרוץ את הקלף, משום שאין לשרטט בצבע או משום שיתקיים יותר. ולכן שרטוט מאחור אינו חיסרון של שרטוט מלשון חריצה כי סוף סוף חרץ (ולכן לא ציין לס"ק ד'), אלא החיסרון הוא שמא בעינן שרטוט דווקא לצד הכתיבה<sup>59</sup>, ולא דווקא שאין גומא וחרץ.

### ראיה מדברי הפרי עץ חיים

וכל זה נ"ל מתוך עיון בדבריו, מ"מ כאשר עיינתי בשו"ת פרי עץ חיים שציין שם, שמחתי לראות שכיוונתי לדעתו. וז"ל השו"ת הנ"ל: "ראוי להחמיר (את דעתו של רבנו שמחה) שיהיה

עיגון. עיין שם, שחיוב שרטוט נלמד מדין ספר. וכ"כ הרדב"ז ח"א סימן קנ"ו שדינם שווה. ועיין בהערה 58.  
 צ. משמע דבשרטוט של תפילין או ג' תיבות שפיר יש לשרטט מאחור, וצ"ע כי בתשב"ץ (שהעתיק המלאכ"ש לעיל בבינה ס"ק א') מבואר דגם שרטוט ג' תיבות הוא הלכה ללא טעם, וא"כ לשיטת המלאכ"ש גם בתפילין ואגרת צריך דווקא שריטה. א"כ מש"כ הכא ס"ת ומזוזה לאו דווקא, אלא לאפוקי שרטוט בגט.  
 צא. למעשה מבואר באגור ששרטוט מאחור נחשב שרטוט, כמבואר בהלכות תפילין סימן נ"א ז"ל: "ועמא דבר לשרטט מצד אחד של הכתב אם אינו יכול לכוון השיטות וכן הכשיר ר"ת והרא"ש ורוקח וסמ"ג והגהות מיימוניות". ודבריו מוכיחים ששרטוט מאחור נחשב שרטוט, ולכן הוא נצרך להיתרו של ר"ת ושאר ראשונים שחולקים על רבנו שמחה שפסל שרטוט בתפילין. וגם דעת הברוך שאמר לא ברירה ליה ששרטוט מאחור לא נחשב שרטוט, ולכן כתב שאין לסמוך על דבריו אלא לשאול מורה הוראה. א"כ מאחר שהאגור הורה כן נמצא שאין דעה הסוברת ששרטוט מאחור לא נחשב שרטוט. וגם בתיקון תפילין של ר' יום טוב ליפמאן (עיין לעיל בדעת המקדש מעט שהבאתי דבריו) אף שכתב שצריך לשרטט לצד הכתב מ"מ בסוף דבריו הכשיר מדין חק יריכות. נמצא שלהלכה ודאי נחשב שרטוט, ודברי המלאכ"ש נדחו. ובפרט שמסורת הגווילים בקהילות תורכיה איטליה ועוד נהגו לשרטט מאחור, וכן נמצא בס"ת המיוחס לר"ן, וכ"ה בספרי תורה של רבי עזריה פיגו בעל הגידולי תרומה.

צב. עיין לעיל שהארכנו בדברי המק"מ ושם הבאנו את תיקון של רבנו יום טוב ליפמאן (בעל הברוך שאמר שמואב בב"י) שגם רבותיו נבוכו בזה וגם המנהג לא היה אחיד בזה. אמנם בהמשך נראה שספקו הוא מחמת ששרטוט מאחור אינו מתקיים.

השרטוט עשוי על צד היותר טוב<sup>צג</sup> מבפנים במקום הכתיבה. לאפוקי נפשין מפלוגתא דאז עשוי להתקיים (לשרטט לצד הכתיבה) יותר משהוא משרטט מבחוץ. דלמה לנו להכניס עצמינו בספק של תורה לשרטט מבחוץ הואיל והדבר הוא בספק אם יישאר השרטוט קיים ועומד<sup>צד</sup>. וששתי לראות דברים ברורים. ורואים מתוך התשובה הנ"ל שדקדק מרבנו שמחה שאם שרטט מאחור, שוודאי נחשב שרטוט, מ"מ חשב שמא שרטוט מאחור לא יתקיים כשרטוט מבפנים, ולכן נטה להחמיר לשרטט דווקא מבפנים. והוא לא דקדק שכיון שאין גומא לצד כתיבה לא נחשב שרטוט, כי פשיטא ליה שיסוד של רבנו שמחה הוא שרטוט המתקיים ולא שרטוט שיש לו בהכרח גומא<sup>צד</sup>.

מ"מ יש לעיין, שאע"פ שס"ל למלאכ"ש בדעת רבנו שמחה כהבנת הפרי עץ חיים, דבעינין שרטוט המתקיים ולא דווקא גומא, מ"מ נראה שאיהו גופא ס"ל שלהלכה לא קיי"ל כרבנו שמחה המצריך שרטוט המתקיים, אלא צריך שריטה בקלף, למעט שרטוט בצבע. וקצת משמע מדבריו בס"ק ד' וז"ל: "שריטת הקלף כן מורה תיבת שרטוט מלשון שרט וכו'". ולא נקט את לשון של רבנו שמחה שכ' חריץ וגומא. מ"מ מתבאר שאין כוונת המלאכ"ש שצריך דווקא גומא, אלא שרטוט ולא צבע.

### הבנת המלאכ"ש בדעת ר"י שאין לשרטט בעופרת ומרן בשולחן ערוך

אמנם מדבריו בס"ק ד' הנ"ל מוכח דס"ל בדעת הראשונים (עיין לעיל שיטות הראשונים אות ד') שמיטתו שרטוט בצבע, משום שצבע לא נחשב שרטוט כיון שאין שריטה. וכן מוכח שהבין בכוונת סה"ת הג"מ ועוד, שהביאו את הדיוק של ר"י מהא דמ"ס שאין מסרגלין בקנה לאו דווקא, אלא למעט עופרת שצובע.

ודבריו צריכים לי עיון גדול. עיין לעיל בשיטות הראשונים אות ד', שהבאנו את דעות הפוסקים שס"ל בדעת אלו הראשונים שאין לשרטט בעופרת הוא משום חיסרון נוי ולא חריץ. כ"כ התשב"ץ קטן, לבוש, דרישה, מלאכת הסופר ומשנת אברהם. ועוד מבואר שיש מרבתינו האחרונים דס"ל שהוא משום כתב ע"ג כתב.

### הבנת המלאכת שמים בדעת מרן

שם בס"ק ד' העתיק את הנימוק<sup>צד</sup> ששרטוט בצבע לא נחשב שרטוט וכאילו מרן הב"י מסכים לנימוק<sup>צד</sup>. והוא פלא עצום, כי מרן להדיא פירש את דברי הבה"ג (שממנו דייק הנמוק<sup>צד</sup>) שלא החיסרון הוא השרטוט אלא כתב ע"ג כתב. וכן הסכימו לדעתו כמעט כל גדולי האחרונים. וכ"כ הגידולי הקדש דדעת מרן להכשיר בדיעבד שרטוט בעופרת.

### דעת רבתינו האחרונים

בס"ק ה' כתב המלאכ"ש, על פי הבנתו, לתמוה על האליה רבה והבנ"י שהכשירו שרטוט בעופרת ללא חריץ. עיין שם שלא ידע מי הוא ה"מ"מ' שציין הבנ"י (והוא התוספות יום טוב בעל המעדני מלך/ לחם חמודות). ותמוה בעיני איך חלק על גדולי האחרונים בלי שום ראיה. גם המק"מ,

צג. עיי"ש שלא היה להם ראיה ברורה שיש חיסרון בשרטוט מאחור.

צד. עיי"ש עוד מה שהקשה על רבנו שמחה, שאיך העלה בספקו שיש לשרטט בדיו וכיוצא, הרי יש חיסרון של כתב ע"ג כתב.

שהחמיר את חומרת רבנו שמחה להצריך שרטוט המתקיים, מ"מ הוא מודה בטעם הראשון של הלבוש, שכתב שהחיסרון הוא משום נוי, ושבידיעבד כשר. וכן דעת הפרישה. וגם המק"מ עצמו בסוף דבריו בגידולי הקדש ס"ק י"ד מודה שאין כן משמעות ראשונים האלו ז"ל: "אלא דלשון הטור וקצת פוסקים" לא שרטוט בעופרת צ"ל שהוצרכו לטעם שצובע לומר שאף אם יכבוש ידו וע"י עופרת מחודד יעשה גם חריץ מ"מ אסור לפי שצובע ועכ"פ אנו חוששים למסקנת רבנו שמחה בשם בה"ג דרך חריץ הוי שרטוט כמ"ש הב"ש. וכן מוכח עוד מדברי רבנו שמחה הנ"ל שכ' "או סגי בשרטוט הנראה לסופר בשעת כתיבה כדי שיהא הכתב שווה כגון בעופרת אף על פי שנמחקת השריטה לאחר זמן".

**לסיכום,** דעת המלאכ"ש ששרטוט על ידי צבע לא נחשב שרטוט אפילו בדיעבד. ושרטוט הכשר הוא רק על ידי שריטת הקלף (לאו דווקא גומא ולא דווקא מתקיים). מ"מ מה שס"ל כן בדעת מרן, ביררנו שהוא דעת יחיד. לא מיבעיא לפוסקים המתירים עופרת ללא שרטוט, אלא גם הפוסקים המחמירים שצריך שרטוט המתקיים מ"מ מודים ששיטת מרן והראשונים שמיעטו שרטוט בעופרת שאין חיסרון בכך שלא שרט אלא החיסרון הוא בכך שצבע. מ"מ גם לשיטת המלאכת שמים שרטוט הגווילים מהודר בתכלית, מאחר שהשרטוט נעשה על ידי מרצע ונעשה חריץ עמוק וברור. וא"כ מה שאחרי כן החריץ אינו מורגש אין כלל חיסרון, כל זמן שעצם הסימון ניכר.



### פרק ז' - שרטוט בספרי דפוס

בעידן של המצאת הדפוס נחלקו גדולי הפוסקים בכשרות הדפסת סת"ם, נביאים וכתובים לקריאה בציבור. עיקר המחלוקת הייתה האם דפוס נחשב כתיבה או חקיקה, ואע"פ שלמעשה התקבלה ההלכה שלא להקל בהדפסת סת"ם מכמה סיבות, מ"מ חיסרון השרטוט לא הוזכר בין חסרונות הדפוס<sup>31</sup>. ותראה לשונו של התשובה מאהבה ז"ל: "גט פשוט ס"ק ט"ו החליט להלכה ולמעשה שאף סת"ם יש להתיר מעשה דפוס. ונלע"ד לאסור מעשה דפוס בסת"ם מטעמים אחרים שלא הרגיש שום פוסק מעולם ומקום הניחו לי אבותיי ורבותי...". ולא העלה שום טענה בהקשר לשרטוט. ואדרבא, מצאנו לאחד מגדולי האחרונים ומראשוני הפוסקים שדנו בכשרות הדפוס, הרב משה פרובנצ'אלי ס' ע"ג וז"ל: "גם אין לפוסלן בעיני מחמת העדר השרטוט מהו אע"ג קיי"ל דמגילה צריכה שרטוט וכן פסקו הפוסקים כבר כתבתי למעלה שאין השרטוט אלא לצורך הכתב שיצא לפועל על יושר ותיקון ולא מעוות ומקולקל... וכיון שתכלית המבוקש מן השרטוט

צה). לא ידעתי מדוע כתב מקצת פוסקים. הרי מרן פסק אותם להלכה. והם גם מובאים בב"י, כגון סה"ת הג"מ או"ח ועוד.

צו). לא יכולתי להלום אפילו הו"א כזאת. הרי בשיטת רבנו שמחה הוא מודה שכוונתו לשרטוט בלי חריץ, משא"כ שאר הפוסקים איירי דווקא עם חריץ. ואין לזה רמז בפוסקים. מ"מ גם המק"מ בסוף דבריו משמע שעיקר סמיכתו הוא מסקנת רבנו שמחה בשם בה"ג.

צז). וכן מוכח מדבריהם שבספרי הדפוס היו ללא סימון שרטוט. ותראה שאפילו היום, עם הטכנולוגיה המתקדמת, גם הדפסת ס"ת במשי (שנאסר על ידי גדולי ישראל) הייתה ללא שרטוט בקלף.

והוא יושר הכתב מושג מן הדפוס באמצעות הכלי האמור נראה דאין להקפיד על העדר השרטוט. אמנם כי לפי מה שכתב הר"ן מהיות השרטוט מועיל בספר לקרוא בו של ישוטטו עיניו בקריאתו משיטה לשיטה. כבר היה אפשר להדפיס בשרטוט כי לא יחסר המזג ממלאכת הדפוס לרשום השרטוט עם הכתב". והרבה אחרונים ציינו לתשובה זאת, עיין ברכי יוסף או"ח תרצ"א א'צ". מתבאר לפי זה, לדעת כל האחרונים שחובת שרטוט היא יישור הכתיבה ותו לא, וא"כ פשיטא דשרטוט הגווילים, גם לסוברים שחסר החריץ, כשר לכל הדעות.

אמנם עיין לקמן שהבאתי את האפיקי מגינים שכתב כן לפסול מחמת העדר סימון השרטוט ומה שכתבתי שם, מ"מ רובם ככולם של גדולי האחרונים שהאריכו טובא בזה, וכתבו טעמים שונים ואפילו קצת מחודשים<sup>צז</sup>, מ"מ לא כתבו לפסול מסיבה כל כך פשוטה.

גם מדברי רבותינו האחרונים, שדנו בכשרות ספרי הפטרות לקריאה בציבור, יש להוכיח שחובת שרטוט היא יישור הכתב.

כתב המגן אברהם סימן רפ"ד וז"ל: "כתב הלבוש תמהתי כל ימי שלא ראיתי נוהגין באחד מן המקומות לכתוב ההפטרות כדין ספר כמו שכותבין המגילה כי היה נ"ל שאין יוצאין בצבור כלל בקריאת ההפטרות שקורין בחומשין הנדפסים כיון שאין נכתבין ככל הלכות ס"ת או מגילה עכ"ל... השת' שנתגלה מלאכת הדפוס והספרים ת"ל בזול אסור לכתוב הפטרות דהא קי"ל דפוס כתיבה מעליתא היא כמ"ש מהר"ע מפאנו סי' צ"ג ומ"ב ול"ח, ואי משום שכותבין בנייר הא כ' בש"ג רפי"ו דשאר דברים נכתבים בכל מיני צבעונים ולא בעי דיו ואם כן ה"ה דנכתבים על הנייר כמ"ש התוס' שם וה"ה שא"צ גליל' דוק ברי"ו ובתו' ועוד דמברכין על שיר השירים ואיכה אף על פי שכתובים בדפוס בנייר ועמ"ש ססי' ת"צ...". מבואר מדברי המג"א, דמודה ללבוש

צח). כתב הרב עובדיה יוסף זצ"ל בשו"ת יחיה דעת חלק ו סימן נ"ז לענין מגילה המודפסת וז"ל: "ואין לומר שהשרטוט אינו אלא כדי ליישר הכתב, ובדפוס או צילום אין צורך בכך, זה אינו, דלא דרשינן טעמא דקרא או של הלכה למשה מסיני לחדש דין להקל. (וראה עוד בשו"ת אגרות משה כרך ו' חלק אורח חיים סימן מ' אות).". וצ"ע איך לא הביא את דברי הרב משה פרוכטנצאלי הנ"ל שציין בתשובתו הנ"ל. אמנם עיין שם, שציטט את מסקנתו בשם מתוך שו"ת זרע אמת ומוכח שהוא לא ראה את התשובה בפנים. וודאי מסביר לא היה חולק על דבריו. ומה שציין לאג"מ אינה כלל ראייה, ששם איירי לעניין צילום ולכן לא שייך שרטוט. מ"מ בדפוס, שהיא כן כתיבה (לדעת הסוברים כן) ודאי ששייך שרטוט. (ונלע"ד שלכן ציין עליו בסוגריו). ועוד עיין שו"ת יביע אומר ח"א יו"ד סימן כ' וז"ל: "וראיתי בשו"ת חקרי לב מהדורא בתרא (יו"ד סי' כד) בתשו' מהרד"ח בן הגהמ"ח. שהביא דברי מר אביו הגאון חק"ל ח"ג (סי' קל), שנסתפק אם מועיל שרטוט אחר הכתיבה, והביא דברי התוס' סוטה (יז:): שנסתפקו בזה לענין מגילת סוטה, ושו"ט אי פשיטא להו להתוס' לפסול גבי מזוזה, או גם לגבי מזוזה מספק"ל. ואין ולא ורפא בידיה. ומר בריה מהרד"ח ז"ל הביא דברי הרב מראה הנגה, שתמה על חקירת החק"ל בזה, שנעלם ממנו דברי הרשב"ץ ח"א (ס"ס ב) שכו', שטעם השרטוט אינו אלא כדי שתהיה כתיבה יפה ומיושרת, ולא מהני מידי מאי דמשרטט אח"כ, דהוי מעוות לא יוכל לתקון. ע"כ. וע"ז השיב דלק"מ, דנהי דאיסורא דעבד עבד ולא מתקן מידי, מ"מ אם שרטט בתר הכתיבה, והרי היא לפנינו כתובה בשרטוט, אפשר דכשרה היא. והרשב"ץ לא מיירי מדין כשרות המזוזה, אלא לעניין איסור כתיבת ב' תיבות בלא שרטוט. וכו'. ע"ש. וכ"כ בס' ישירי לב (ד"כ ע"ב). ונכון. ודלא כמו שהביא ראייה המלאכת שמים הנ"ל מד' הרשב"ץ בזה". הרי להדיא שנקט שמטרת שרטוט היא ליישור הכתיבה אפילו בדעת התשב"ץ ודחה את הבנת המלאכה"ש בתשב"ץ (שכתב שאינו משום יישור הכתיבה). ונראה שחזר בו ממש"כ ביחיה דעת הנ"ל. א"כ נמצא שגם לדעת הרב עובדיה יוסף זצ"ל אין כלל חיסרון של שרטוט בהדפסת סת"ם.

צט). עיין בנ"י הארוך מש"כ בזה.

שצריך ספר כשר לקריאת הפטרה, מ"מ ס"ל שלספר נביא סגי בנייר, קונטרס (ללא גלילה) והדפסת הכתב חשיב מעשה כתיבה. וכן מוכח בט"ז שם ז"ל: "ה"נ בחומשים הנדפסים דהדפוס יש לו ממש דין כתיבה כמו שכתוב בי"ד סי' ער"ב ועיין עוד סי' תקנ"ט לקמן ובמגילה א"צ לו' משום עת לעשות כיון שהוא ספר בפ"ע ע"כ כותבים אותו". נמצא לדעת המג"א והט"ז, אע"פ שאין כלל שרטוט בספרים הנדפסים מ"מ הם כשרים מדין ספר, ושפיר לקרות בהם בציבור. ומכאן יש ללמוד שכיון שכל מטרת השרטוט היא ליישר את הכתב, וכמו שמשמע מכל הראשונים הנ"ל (מלבד אם שרטט בצבע, שמבטל את נוי הספר לכמה פוסקים), וממילא כיון שנדפס בישירות מועיל כשרטוט, וכדעת הרב משה פרובנצאלי הנ"ל.

גם האליה רבה, שקצת פקפק על התירו של המג"א, מ"מ לא העלה טענה שאין שרטוט וז"ל: "ועוד דקצת פוסקים ודאי ס"ל דוקא קלף בעינן וכמ"ש בתשובות רמ"א סימן קל"ד עיין שם. ועוד דודאי עדיף כתיבה מדפוס. ועוד שלא נדפסו השמות לקדושה כמו כתיבה, ועיין סימן מ' [אליה רבה] ס"ק ב'. ומ"מ נראה לי דאותן שאין להם הפטרה כתובה בקלף לא יקראו מחומשין הנדפסים בהפטרה לחוד, דכיון שחשיב להו כמו נכתבין א"כ עדיף שיקראו מספר נביאים שלם הנדפסין כיון שאפשר לכל צבור וצבור". וגם פוסקים אחרים, כגון שולחן ערוך הרב שם וערוך השולחן שם ועוד, שחלקו על התירו של המג"א, וס"ל דגם ספר נביא צריך להכתב על עור ותפור ובגלילה, כיון שספר הפטרות הכרוך כקונטרס ומודפס על נייר פסול מדין ספר, מ"מ לא העלו טענה של חיסרון השרטוט.

ולכאורה יש לדחות, דאין ללמוד ממה דס"ל המג"א ועוד שספר הפטרות הנדפס לא צריך קווי שרטוט, לשרטוט דס"ת, דכיון שחובת ששרטוט הפטרות היא מדין שרטוט דר"י (המחייב שרטוט בשורה עליונה בלבד), ולכן כל שהכתב מיושר סגי בהכי, משא"כ שרטוט דס"ת הוא הלכה למשה מסיני. וכמה תשובות בדבר.

א) מוכח שגם בהדפסת ספר תורה ומזוזה נחלקו האחרונים אם דפוס הוה כתיבה, וז"ל המור וקציעה סימן ל"ב: "ופשוט ג"כ שמעשה הדפוס כתיבה מעלייתא היא וכשרה ע"י אומן ישראל, וכן כתבו אחרונים. אלא שמכל מקום יש לחוש בתפילין למה שכתב במג"א [ס"ק נז] שאי אפשר לצמצם שיהיו כתובים כסדרם". עיין ביפה ללב ס' ל"ב ס"ק ח' ז"ל: "ומשמע משטחיות דבריו דאפילו לכתחילה. וליתא שלא כתבו האחרונים כן שהדפוס כשר בספר תורה ותפילין רק בדיעבד...". גם הרב משה פרובנצאלי הנ"ל הכשיר במגילה, שדינה כספר תורה. עיין עוד בספר סת"ם מהר"ש קלוגר סימן ס"א, יד שאול סימן רע"א ס"ק ה' ועוד, איך שקלו וטרו בסוגיא זו והעלו טעמים שונים לפסול כתיבת סת"ם בדפוס, ולא העלו טענה כל כך פשוטה לפסול מדין שרטוט. עיין בבני יונה הארוך ס"ס רע"א שכתב דכיון דע"י הדפוס של כל היריעה לא הוי צריכין השרטוט, וא"כ הא דהלכה דמסרגלין בקנה לא יהיה מצוה עולמית, וחלילה לנו לומר שהמצוות יש להן זמן עיי"ש. מוכח שלא פסל מדין ההעדר סימון השרטוט, ואדרבא מוכח

ק). ואין לומר דגם במעשה השרטוט נחלק הלבוש עם המג"א והט"ז. חדא, סתימת כל האחרונים הנ"ל בכשרות דפוס לסת"ם שאין כלל חיסרון בהעדר סימני השרטוט, ואין להרבות במחלוקת. ועוד משמע בלבוש ס' רמ"ג סעיף ג' שעיקר החיסרון הוא מעשה הכתיבה בדפוס, דלא נחשב מעשה כתיבה. ועוד, למעשה התקבלה ההלכה כדעת המג"א ועוד, עיין לקמן עוד בזה.



שכשר מדין שרטוט, ונוקק לסברא אחרת לפסול כתיבה בדפוס. נמצא שגם הדפסת ספרים, שאין בה כלל את סימון השרטוט, כשר מדין שרטוט, כיון שהאותיות מיושרות, ואפילו בספר תורה ומזוזה כ"ש בנביאים וכתובים.

ג) לדעת הרא"ש, אור זרוע ועוד, וכן פסק מרן ז"ל, שספר תורה ומזוזה חייב שרטוט הלכה למשה מסיני ותפילין ושאר כתיבת פסוקים סגי בשרטוט שורה עליונה מדינו דר"י. לכאורה אין להביא ראיה לשרטוט דס"ת מהפטרות בדפוס, דמה שהכשירו המג"א ועוד, הוא רק בספרי נביאים, ששם צריך לשרטט רק שורה עליונה. ובאמת, מכאן הקשה האפיקי מגינים ס' ל"ב ס"ק ל"ה (איירי שם לענין הדפסת ס"ת), שציין לרא"ש שאמנם ס"ל החילוק בין שורה עליונה לשאר השורות, מ"מ בס"ת חייב בכל השורות חייב, מדין מזוזה או הלכה למשה מסיני.

אמנם דבריו צ"ע, כי מתבאר משיטת ר"ת, שכתב ליישב מדוע צריכים הלכה למשה מסיני במזוזה, תיפוק ליה מדין ר"י שחייבים לשרטט כל פסוק ואפילו ג' תיבות, ותרץ שדינו של ר"י מחייב רק שרטוט בשורה עליונה, והלכה באה במזוזה לשרטט בכל השורות. ומבואר מכאן שדינו של ר"י הוא מן התורה (אמנם האיסור לכתוב ללא שרטוט אפשר שהוא מדרבנן). א"כ כל הראשונים דס"ל חילוק הנ"ל חייבים לסבור כן. א"כ מה דס"ל הרא"ש ועוד ראשונים, שס"ת דינו כמזוזה הוא רק לשאר שורות אבל גם שרטוט שורה עליונה הוא מן התורה. וכן מבואר בשאר ראשונים, שאע"פ דס"ל דס"ת חייב בשרטוט הללמ"ס, מ"מ גם שרטוט משום ר"י הוא מדאורייתא. כן מוכח באור זרוע ס' תקמ"ג, הרא"ש מגילה ב ועוד. נמצא שחובת שרטוט דר"י הוא מהתורה, עכ"פ בשורה העליונה, וא"כ פשיטא שאין לחלק בין שירטוט דר"י ושרטוט דס"ת לענין חומרת הדין. וגם אין לחלק בין שרטוט פסוקי תורה לשרטוט פסוקי נביא, כיון שמקור לשרטוט דר"י בגיטין ו' ע"ב איירי בפסוקי כתובים. כן דעת המאירי<sup>2</sup> והנימוקי יוסף<sup>3</sup>.

קא). יש שכתבו בדעת המאירי דס"ל ששרטוט דר"י הוא מדרבנן. אמנם עיין לשונו בבית הבחירה (מאירי) מסכת גיטין דף ו' ע"ב וז"ל: "אלמא כל התורה צריכה שרטוט ועיקר שרטוט בספר תורה נאמר מפני שנתנה לקרות בה ויש לומר כן אף בכל הכתובים הואיל וניתנו לקרות בהם כדי שלא יתערבו השטות ויתבלבלו הקריאות אבל תפלין ומזוזות לא ניתנו לקרות בהן ומתוך כך אין עיקר מצות שרטוט אמורה בהם אלא שהמזוזה נתרבת לשרטוט מכח הלכה... שהתלמוד מעיד לנו שכל הכתובים בכלל וכמו שאמרו שרטוט וכתב ליה וכו' וכן הדבר ראוי כדי שיהיו כל קריאות שבקדש מסודרות על אופניהם והוסיפו במדות לגדר ולסייג שלא לכתוב ארבע תיבות אלא בשרטוט אף שלא במקומן". משמע שרק כתיבת ג' פסוקים, אפילו שלא במקומם (פ' שלא בכתיבת ספר ולאפוקי איגרת שלום), הוא הוספה מדרבנן, וכן משמע בבית הבחירה מגילה דף י"ח ע"ב שכל הכתובים בכלל שרטוט מהתורה, וז"ל שם: "וכן הדין והסברא נותנת שכל העשוי לקרות בו יהא צריך שרטוט אבל תפלין שאין עשויין לקרות בהן לא וכן במזוזה מן הדין אלא שהלכת סיני רבתה מזוזה לשרטוט הואיל ונבדקת פעמים בשבוע ובמדרש אמרו קווצותיו תלתלים זה הסרגול ובמס' סופרים הלכה למשה מסיני שיהיו מסרגלין בקנה וקצת רבנים כתבו שכל שאינו ספר שלם לא אמרו בו ג' אין כותבין אלא כעין אותה שנאמרה בראשון של גיטין בני אדם העולים משם לכאן קיימו בעצמן ויתנו הילד בונה שעיקר הענין הוא בהבאת המקרא". ומש"כ בקרית ספר (למאירי) מאמר א חלק ג ז"ל: "תדע שכל הכתובין אין שרטוט שבהם תורה, ולא הלכה מסיני, אלא קביעות סופרים לישר הכתיבה על אופן מסודר, ואח"כ הוסיפו במדות לגדר ולסייג שלא לכתוב ארבע תיבות בלא שרטוט אף שלא במקומן. אבל ס"ת צריכה שרטוט מהלכת סיני". נראה קצת מלשונו שחובת שרטוט חוץ מס"ת היא מדרבנן. אמנם המעיין שם יראה שקשה ליה למאירי דמה הצריכותא לחייב ספר תורה בשרטוט (דלא כר"ת, דס"ל שהוא רק מדין נוי ולא חובה) תיפוק ליה מדין שרטוט דר"י (המאירי לשיטתו שר"י מחייב בכל השורות). ולזה תירץ כמש"כ למעלה, ששרטוט דר"י אפילו לג' תיבות, הוא בעיקר גדר וסייג לכתיבת פסוקים, אפילו שלא במקומם, אמנם פסוקים הנכתבים בספר, חיוב השרטוט הוא מהתורה כנלע"ד.

וגם אין לדחות לפי מה שחידש רעק"א בשו"ת סימן נ', שיש חילוק בין שרטוט דר"י, שסגי בעופרת כי הוא רק לצורך יישור הכתיבה, משא"כ שרטוט מזווה וס"ת, שהוא הללמ"ס, צריך שרטוט המתקיים. ולפי זה לכאורה יש לדחות את הראיה מהעדר שרטוט בספרי הפטרות.

אמנם מכמה טעמים יש שפיר ראה משם:

(א) החילוק הנ"ל שחידש רעק"א לא הוזכר כלל בראשונים, ואף אחד מהאחרונים הנ"ל לא חילק בין השרטוטים. וגם רעק"א מודה שאין כן דעת ר"ת ושאר ראשונים. ועיין בפרק ו' שהארכתי בדבריו.

בספר אפיקי מגינים (ס' ל"ב בביאורים ס"ק ל"ה או ד'), אחר שהביא את הרדב"ז והבנ"י ששרטוט הוא משום יישור הכתב ולדעתם ספר תורה בדפוס גם ללא סימון של שרטוט כשר מדין כתב ישר, כתב להקשות משיטת רבנו שמחה שמצריך שרטוט המתקיים, דמוכח דאין טעם שרטוט משום יישור הכתיבה לבד אלא גם משום שצריך שרטוט המתקיים, ומאחר ששרטוט הוא הלכה למשה לסיני ללא טעם א"כ מנא לן להקל בזה". והוסיף עוד להקשות מהא שיסתפקו התוס' במגילת סוטה אם אפשר לשרטט אחרי הכתיבה, א"כ מוכח מדבריהם שבעינן שרטוט המתקיים וא"כ גם לשיטתם אינו משום יישור הכתיבה.

אמנם לא זכיתי להבין דבריו כלל:

א. גם אם נסכים להבנתו ברבנו שמחה, מ"מ רבנו שמחה הסתפק בזה, אבל כל הגאונים וכמעט כל הראשונים הנ"ל (עיין לעיל פ"א שיטה א' ושיטה ב') ס"ל שהוא משום יישור הכתיבה. וא"כ אין ספקו של רבנו שמחה מוציא מידי ודאי של שאר הראשונים. וכן פסק בשו"ת משה פרובנצ'אלי הנ"ל.

ב. הלחם חמודות והמהריק"ש כבר כתבו שרבנו שמחה איירי רק לכתחילה, עיין לעיל שרוב האחרונים ס"ל כן והבאנו ראיות להם.

ג. עיין לעיל שביארנו את רבנו שמחה בשני אופנים. באופן הראשון רבנו שמחה מצריך שרטוט המתקיים מחמת דין ספר. ומתבאר שם שדין ספר כולל בתוכו כמה דינים, כגון עיבוד שרטוט תפירה ועוד. וביארנו שדין שרטוט לפי הבנה זו הוא דין בגופו של ספר, ולכן צריך שרטוט המתקיים כחלק מהספר. אמנם אין שולל כלל את מטרת השרטוט שהיא ליישור הכתב, אך מ"מ סימון השרטוט חייב להיות חלק מהותי מהספר. אין כלל שייכות להלכה ללא טעם, כי ודאי ההלכה מטרתה ליישר את הכתיבה, רק שנוסף תנאי נוסף שצריך שהסימון שאיתו יישור את

קב). כתב הנימוקי יוסף ז"ל: "וכתב הרי"ף בפרק מצות חליצה גבי גט דכי משרטט ליה צריך לסרגולי במסרגלא ולא בדיוטא הילכן שמענין מינה דכל מידי דצריך שרטוט לא סגי במידי דלעבד רושם כגון עופרת דהוי כדיוטא אלא צריך מידי דמסרגל כלומר שחורץ ואם שרטט במידי דלא חריץ וכתב טפי מג' תיבות מתורה ונביאים וכתובים להתלמד איסורא דרבנן עבד משום דלא שרטוט מקרי ובטל נוייו". יש שדייקו דס"ל ששרטוט דר"י דרבנן. ואינו מוכרח. עיין פרק ה' 'שיטת הנימוקי יוסף' שהביא את שיטת ר"ת\ ששרטוט בס"ת חייב רק שיטה עליונה (מדאורייתא), וגם את שיטת הרמב"ם, המחייב שרטוט בכל השורות הלכה למשה מסיני. א"כ מוכרח שמש"כ הכא ג' תיבות קאי על התוספת שחז"ל הוסיפו לגדר וסיג אפילו שלא במקומם, אבל שרטוט שורה עליונה (ר"ת) או כל השורות (ר"מ) הוא דאורייתא.

קג). כך נראה לי בביאור כוונתו, ועיין בהמשך.

הכתב יתקיים, כי זו צורת ספר. וגם לפ' השני שם, שהוא משום נוי, מתבאר שאין זה סותר שמטרת השרטוט היא ליישר הכתיבה. וכן מפורש בלבוש יורה דעה סימן רע"א שגם רבנו שמחה ס"ל ששרטוט הוא משום יישור הכתיבה ז"ל: "ספר תורה צריכה שירטוט משום שהוא נוי שמיישר הכתב על ידה, ואם כתבו בלא שרטוט פסול, דילפינן כתיבה כתיבה ממוזזה, ובמזוזה כולי עלמא מודי שצריכה שרטוט, ואם לא שרטוט פסולה כמו שיתבאר בעזה"י בסימן רפ"ח [ס"ח]. ולא ישרטט בעופרת וכיוצא בו בדבר שהוא צובע שאינו נוי לכתוב, ועוד דלשון שרטוט שבא בהלכה גומא וחרין משמע ולא צבע". מוכח להדיא שנקט הלבוש ששרטוט הוא משום יישור הכתיבה, ואע"פ כן ציין לטעמו של רבנו שמחה שאין לשרטט בצבע.

ד. מה שדייק האפיקי מגינים הנ"ל מהתוס' סוטה הנ"ל, אינו קשה, דשמא ס"ל כדעות הראשונים שטעם השרטוט הוא משום קריאה, וא"כ אפשר להבין שיועיל שרטוט אחר הכתיבה, וכמש"כ הרב משה פרובנציאלי הנ"ל בדעתם. ועיין בתו"ש רעק"א ס' נ' שהביא את תוס' הנ"ל והתקשה בדבריהם מהא דמנחות דא"ל לשרטט אחר הכתיבה. וכן פסקו הפוסקים דשרטוט אחר הכתיבה פסול. ועוד, כבר ביארו הרבה אחרונים דהתוס' הסתפקו רק במגילת סוטה ולא בס"ת ומזוזה.

וכבר נהגו לקרא לכתחילה בהפטרות המודפסות<sup>27</sup>. כ"כ ה'לדוד אמת שכן המנהג. וכ"כ הרב אלישיב זצ"ל בהערות גיטין ו ע"ב. וכ"כ הרב שמאי גרוס שליט"א בשבט הקהתי ס' ש"ו.

הערה: גם לדעת האפיקי מגינים אין כלל ראייה שיש חיסרון בשרטוט הגווילים מאחר שסימון השרטוט מתקיים היטב, אפילו יותר מחריץ השרטוט.

**סיכום,** מטרת השרטוט היא ליישר את הכתיבה, גדולי הפוסקים הכשירו ספרי הפטרות בדפוס לקריאה בציבור ללא סימון קווי שרטוט, וכן הסכימו הרבה פוסקים<sup>28</sup> וכן המנהג הנפוץ בימינו<sup>29</sup>. וגם החולקים על היתר של המג"א לא פקפקו מדין חיסרון שרטוט. גם בהדפסת סת"ם, שרבו האוסרים והמתירים, מ"מ כמעט כולם לא פסלו מדין חיסרון של שרטוט.



## פרק ח' – עוד נידונים בשרטוט שאינו חריץ

### כתב במקום מחיקה בלי לשרטט

כתב בבני יונה ס' רע"א ז"ל: "ואם כתב איזה טעות וגרר שם איזה תיבות ונמחק השרטוט ישרטט מחדש שם ואם כתב כמו זה בלי שרטוט יש להכשיר דיש ליישר הכתב

קד). ואין לדחות שסמכו על שיטת הרמב"ם שאפשר בדיעבד לקרא בספר פסול. כיון שלכתחילה לא קוראים ורק בדיעבד לא חוזרים על מה שקראו. וכן המנהג להוציא ספר אחר אם נמצא פסול באמצע הקריאה.

קה). אמנם יש שהחמירו ולא סמכו על היתר של המג"א להתיר נ"ך בנייר ובלי גלילה (ויש שהחמירו שדפוס לא חשיבה כתיבה) עיין משנה ברורה שם, אך מ"מ המנהג הרווח לקרא בחומשים או נביא שלם. וגם המחמירים, בדיעבד קראו בחומשים (חזו"א ועוד). וגם לפי בעל התניא שחלק על המג"א וס"ל שלא צריך ספר כלל לקריאת ההפטרות כי הכל נכלל בהיתר של עת לעשות, ורק מחמת שאין אומרים תורה שבכתב בעל פה הצריכו שיהיה כתוב, אבל לא מדין ספר כשר, מ"מ גם לדבריו חייבים בשרטוט, כי אין לכתוב ג' פסוקים ללא שרטוט, ולאיסור זה לא נמצאו היתר של עת לעשות.

קו). עיין מה שכ' הפוסקים לעניין דפוס בימינו.

על ידי הגרר כאלו היה משורטט וניכר קצת". מבואר דס"ל שכל סימון מועיל במקום שרטוט.

### ביאור שיטת מלאכת שמים

כתב המלאכת שמים כלל ה' וז"ל: "ואפילו אם כתב איזה טעות וגרדו ועל ידי זה נמחק השרטוט צריך מחדש ואח"כ יכתוב לתקן הטעות". ובבינה כתב להקשות על הבני יונה ז"ל: "מאי מהני שיכול ליישר הכתב מה לי כל הס"ת ומה לי מקצתה. עיין כלל ב' בינה ס"ק י"י". ביאור כוונתו, דס"ל שוודאי אם נכתב הס"ת רק עם רושם או סימון הרי הוא פסול, כי צריך שריטה ולא אזלינן בתר טעמה דשרטוט, וכמש"כ לעיל בהבנת התשב"ץ, וא"כ מה החילוק בין מקצת הספר לכל הספר. וכן נראה לי בביאור כוונת המלאכ"ש אך מ"מ לא מפורש כן בדבריו, ושמא הוא הבין בבני יונה שהתיר ללא שרטוט כלל. וכן נראה לי יותר בדבריו. ולפי זה אינו נוגע להבנת התשב"ץ (ומובן טפי שלא זכר טעם שרטוט הוא ללא טעם כמו שזכר בכלל ה' עיין לעיל) אלא עיקר טענת המלאכ"ש, שכל שלא נכתב בשרטוט פסול, וממילא מה לי כל ס"ת מה לי מקצתו.

ומה שציין לכלל ב' בינה ס"ק י', כוונתו להקשות מהדין המבואר בתשב"ץ שהכותב אפילו אות אחת על דוכסוסטוס, הספר פסול א"כ ה"ה בשרטוט, שאפילו אם אות אחת נכתבה ללא שרטוט פסול.

### קושיא על ראייתו

אמנם, עיין בתשב"ץ הנ"ל (חלק א סימן קמ"ט) שדן בקילוף שם ה', דכיון שעל ידי הקילוף סר הקלף ונשאר דוכסוסטוס א"כ האות נכתבת על דוכסוסטוס, עיין שם מה שביאר את סיבת הפסול. אמנם בסוף התשובה כתב "אבל הקליפה הנז' איני רואה שתהיה מותרת כלל באזכרות ואפי' שלא במקום אזכרו' יש לפסול מחמת הכתיבה על מקום הקליפה זה אני דן להלכה אבל למעשה אני מניח הסופרים לקלוף ואיני מוחה בידם לפי שבספר המצות הזכיר הקליפה ולא אסרה". הרי להדיא שכן מנהג הסופרים בדורו, וכן מנהג הסופרים בכל הדורות, וא"כ ודאי לא כתב כן הלכה למעשה, וכמו שמפורש בדבריו. וכן מבואר להדיא בתשובה אחרת (חלק ב סימן קט) וז"ל: "עוד שאלת ספר תורה שהסופר בזריזותו כשהי' מתקן שמות שאינן נמחקים הי' מקלפן קליפה דקה והי' כותב על הקליפ' וראית תשובה אחת שלי (ס' קמ"ט הנ"ל) שאין נכון לעשו' כן מפני שני דברים, האחד מפני חשש מחיקת השם. והשני שאין לכתוב על מקום הקליפ' שכיון שקלף ממנה קליפ' דקה הרי לא נשאר אותו מקום גויל שיש מי שאומר שהוא דוכסוסטוס ופסול לספר תורה ואפילו למי שסובר שהוא קלף אסור לכתוב ספר תור' חצי על הקלף וחצי על הגוויל. תשובה: באמת שאני חושש לכתחלה' לעשו' כן מפני חשש מחיקת השם שאין לזרזו לסמוך על זריזותו בזה ולעשו' גדר בדבר החמירי הרבה באותה תשובה שראית אבל לפסלו בדיעבד אין כח בידי לפסול מה שנהגו הסופרי' קולא בדבר ומנהגן של ישראל תורה היא ומפני שאנו מדמין לא נעש' מעש' להחמיר במה שהראשונים נוהגין קולא וכל כחנו הוא להזהירם לכתחל' אבל בדיעבד הנח להם לישראל ואל יהי' מחלוקת ביניכם בשביל דבר זה שהתור' דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום". מבואר מדבריו שרק מחמת מחיקת השם החמיר לכתחילה, כי לא כל הסופרים זריזים לקלף. אבל מדין שכותב על דוכסוסטוס כתב להדיא מנהג

ישראל תורה הוא (וכנראה הפתחי תשובה לא ראה תשובה זו). א"כ יש לתמוה איך המלאכ"ש הביא ראיה מהתשב"ץ לפסול, בזמן שלהלכה למעשה התשב"ץ מכשיר. וגם הדמיון לשרטוט הוא תמוה ביותר, וצ"ע.

### מהר"ם שי"ק

בשו"ת מהר"ם שיק יורה דעה סימן רנ"ט ז"ל: "ומטעם זה אני תמה על הספר בני יונה שכ' ואם גרד וע"י הגרידה ניכר כאלו הי' משורטט לכתוב ביושר סגי דזה שייך בשאר ספרי קודש דאסור בלא שרטוט משום שמא לא יכתוב ביושר אלא מעוקם וכיוצא בזה כדאיתא ביו"ד סי' רפ"ד אבל בס"ת דלדעת הרמב"ם הוא הלכה לממ"ס ופסול נראה בעיני דווקא שרטוט ואינו מועיל היכר אחר במה שיוכל לכתוב על ידו כתב מיושר וא"כ אני מסופק אם גרידה מועיל להיתר שיכתוב ישר ולא יוצרך שרטוט או דלמא כיון דהלכה למשה מסיני ואין אנו יודעין טעמא דקרא לכן צריך דווקא שרטוט וצ"ע". עיין היטב בדבריו, שבאופן שיש סימון קל נשאר בצ"ע. ונלע"ד שעיקר ספקו הוא בצורת השרטוט אם צריך שיעשה באופן משוך כשרטוט ולא כסימן בעלמא. ומה שכתב לחלק בין שרטוט של ס"ת ומזוזה לשרטוט בשאר כתבי קודש צ"ע, שהרי הוא העתיק באותה תשובה את המלאכ"ש שמביא את התשב"ץ, וגם המהר"ם שי"ק בעצמו הביא את התשב"ץ בתשובה ר"ס, ושם בתשב"ץ ח"א סימן ב' מבואר להדיא שגם שרטוט של כתבי הקודש הוא הלכה ללא טעם, ואפילו בגמ' שם איירי בפסוק באיוב.

לסיכום, נמצא שדעת הבנ"י להכשיר בכל סימון ליישור הכתיבה. דעת המלאכ"ש משמע שלא נחשב שרטוט כלל. וכבר ביארנו שאין מקור לסברתו. דעת המהר"ם שי"ק הסתפק אם אזלינן בתר טעם של שרטוט (עיין בפרק ה' שיטת התשב"ץ). פוסקי זמננו פסקו כדעת הבנ"י.



### שרטוט בגט

שולחן ערוך אבן העזר סימן קכ"ה סעיף י ז"ל: "נוהגין לשרטטו". עיין בב"י שהביא כמה שיטות בחיוב שרטוט בגט אם הוא מדאורייתא או מנהג. עיין רש"י מנחות ל"ב ע"ב ד"ה כתיבה בלשון ראשון שגט בעיא שרטוט מהתורה. עיין שו"ת דבר אמת בכר קונטרס י"א ס' כ"א.

שולחן ערוך אבן העזר גיטין סימן קכ"ה סעיף כ"ב כתב הרמ"א ז"ל: "ואם לא שרטט כלל, כשר. וה"ה אם הוסיף או פחת משנים עשר שיטין (ר"ן בסדר גיטין גם במדכי ריש גיטין). י"א דאין להכשירן כי אם במקום עיגון שבא מארץ רחוקה ואין שיירות מצויות. ונראה לי דהוא הדין לעניין שרטוט וצריך לשרטט מבחוץ שלא במקום הכתב".

מקור שיטת הרמ"א הוא תשובת הרא"ש כלל מה סימן י"ג ז"ל: "גט שאינו משורטט ב"ב שיטות או שלא נכתב בכתיבה אשורית מרובעת או שדבוקות האותיות פוסלין בארצנו, וכך היו עושין בצרפת, אבל במקום עיגון שבא מארץ רחוקה ואין שיירות מצויות להביא אחר לא הייתי פוסלו".

מבואר שרק במקום עיגון מקילים במקום שאין שרטוט. א"כ מדוע לא חשש הרמ"א שהשרטוט מאחור לא הוה שרטוט, והרי רק במקום עיגון הקל הרמ"א ללא שרטוט. ואין לומר שאני גט דהוא רק מנהג, כי מבואר שהוא מדינא לדעות הפוסלים, ונלמד מס"ת. וכמש"כ הרשב"א ח"א סימן אלף ר"ך ז"ל: "כי הטעם הוא משום דכתב ספר כריתות. וכל שנקרא ספר צריך לשרטט וכדאמרין גבי מגלה צריכה שרטוט כאמתה של תורה משום דאיכרי ספר. והוא הדין לדבוק האותיות מן הטעם הזה דבעיא גוויל מקיף כל אות ואות". א"כ חומרת שרטוט בגט היא כשרטוט בס"ת לכל דבר. וכ"כ הרדב"ז ח"א סימן קנ"ו ז"ל: "וטעמא דבעי שרטוט משום דכתיב ביה ספר וס"ת מי שגי שרטוט כה"ג". כן ס"ל מו"ר הרב חיים קנייבסקי שליט"א, הובאו דבריו בשו"ת עולת יצחק ח"א בסוף ס' קל"ו. עיין הערה".

**לסיכום,** שלא במקום עיגון החמירו הפוסקים שגט צריך שרטוט וככל דיני ס"ת (מוקף גוויל וכו'), וא"כ לפי מה שנהגו לשרטט מאחור מוכח דנחשב שרטוט לכל דבר.



### תלייה בין השיטין

כתב מרן בשולחן ערוך יורה דעה סימן רע"ו ז"ל: "טעה ודילג תיבה או יותר, יכול לתלותה בין השיטין אבל לא בריוח שבין דף לדף". דין זה נלמד מתליית השם וכמש"כ הפוסקים. ובשו"ת תשב"ץ חלק א סימן קע"ו מבואר שאפילו פסוק שלם, והביאו הב"י שם.

### שו"ת שואל ונשאל

בשו"ת שואל ונשאל ח"ב יו"ד סימן פ"ד וז"ל:

**"שאלה:** האם יכול הסופר לתלות איזה תיבה ששכח בס"ת או במגילה אם היתה התיבה ששכח בשיטה הראשונה של העמוד מי אמרין דלא הותר לתלות רק בין השיטין כמ"ש מרן סי' רע"ו אבל לא קודם לשיטין או דילמא דאין איסור לתלות רק בין דף לדף כמ"ש מרן שם אבל קודם השיטה הראשונה כבין השיטין הוי:

**תשובה:** מסתברא דמותר הוא דמ"ל בין שיטה [א'] לשיטה ב' מ"ל קודם שיטה א' ואם משום דבעינן שרטוט הלא גם בין השיטין ליכא שרטוט. ועוד דמדקאמר אבל לא בין דף לדף ש"מ

קו). העיר לי הרב שמאי גרוס שליט"א, בעל שבט הקהתי, שכתב המשנת אברהם ס' י"ג שמשמע בגט פשוט בשם החסן ישועות שלא מהני לכפול היריעה בס"ת לצורך שרטוט כמו בגט. אמנם בחוסן ישועות עצמו משמע אחרת וז"ל: "וראיתי כאן בסלוניקי שנתפשט המנהג במקום שרטוט שכופלים הנייר ואף כי רושם ניכר כמו שרטוט על הגוויל מיהו לא מצינו שרש לדבר זה. ואפשר דמשום שלא היה להם נייר לא הוזכר (בפוסקים א.ט) שרטוט זה מ"מ על צד היותר טוב ראוי לשרטטו כס"ת דאיתקש הגט לס"ת לכמה מילים ובן הוא דעת מורי". ונלע"ד שהמשנת אברהם ראה דברי החוסן ישועות מובאים בגט פשוט אבל לא ראה אותם במקור. וכוונת החוסן ישועות שיש לעשות שרטוט בגט על ידי מרצע, כמו בס"ת, ולא על ידי כיפול. ואין לדקדק שבס"ת שרטוט על ידי כפל לא נחשב שרטוט, כי פשיטא שאין מציאות בגוויל ליצור שרטוט על ידי כיפול (כל ספריהם היו בגוויל, וכמש"כ 'שרטוט על גוויל'), והרבה יותר קל לשרטט במרצע. ולכן כתב על צד היותר טוב כי ודאי נחשב שרטוט, ומ"מ יש להשוות שרטוט דגט לשרטוט של ס"ת. אמנם קצת תמיהה לי מדוע הגט פשוט מביא דבריו אחרי שהרדב"ז כתב ששרטוט על ידי כפילות כשר בגט (כל זמן שמתקיים עד זמן הכתיבה), וא"כ ודאי אם החסן ישועות היה רואה דברי הרדב"ז היה מודה לו.

דאין השרטוט בתיבה אחת וכיוצא מעכב וכ"נ מסתמיות דברי מרן שלא חילק בין שיטה א' לשאר שיטות וכ"נ מדבריו שלא שלל רק בין דף לדף ואם איתא הו"ל לחלק טפי בין בין השיטין לקודם השיטין דהיינו בשיטה א' ששכח ובא לתלות בראש העמוד..."

מוכח מדבריו שתליית אותיות לא צריכה שרטוט. ואין לדייק מה שכתב תיבה, שמשמע רק תיבה (או אפילו שתיים) אפשר לכתוב בלי שרטוט אבל יותר צריך שרטוט כי אין לכתוב ג' תיבות ללא שרטוט. דא"כ מה שכתב 'ואם משום דבעינן שרטוט הלא גם בין השיטין ליכא שרטוט' אינו מובן, הרי בלאו הכי מותר לכתוב תיבה אחת בלי שרטוט, אלא ודאי כוונתו להכריח שתליית תיבות אין צריך שרטוט כלל כיון שאפשר ליישר את הכתיבה".

וכ"כ השבט הלוי ח"ד סימן קמ"ב וז"ל: "קצת ראוי לזה דהא בדע"ק שם ס"ק ה' ה"ר שמיעוט אינו פוסל בלא שרטוט ממה שתולין בס"ת בין השיטות ואין הפוסקים מחייבים לשרטט התליה הרי דבמיעוט תיבות אין חשש, אלא שחזר ודחה דאולי זה מצד שהנכתב בין ב' השיטות ה"ה כמשורטט כיון שא"א שם לעקם הכתב..."

ולפי הנ"ל מתבאר דס"ל ששרטוט מטרתו יישור הכתיבה, אפילו ללא סימון של קו או הדומה לו, אלא כל עזר לישור הכתיבה שפיר מקרי שרטוט.

### מלאכת שמים

ברם, המלאכת שמים כלל כ"ה בינה סק"ח בתחילה צידד להתיר ללא שרטוט, וכמבואר בגינת ורדים, אך מ"מ בסוף החמיר מחמת הבנתו בתשב"ץ ששרטוט הוא לא מחמת יישור הכתב. אמנם כבר ביארנו למעלה בפרק ה' 'שיטת התשב"ץ' שאין זה כלל כוונת התשב"ץ, וגם התשב"ץ מודה לכל הראשונים ששרטוט הוא לצורך יישור הכתיבה.

### קושיא מדברי הרא"ש במגילה

כתב הרא"ש מגילה פרק ב וז"ל: "הא דאמרי' לעיל תפילין אין צריכין שרטוט פירש רבנו תם היינו דלא בעי שרטוט בין כל שיטה ושיטה אלא עושה שרטוט אחד למעלה וכותב למטה כמה שיטין הלכך אני אומר הא דאמרינן שלש אין כותבין היינו בשיטה ראשונה (צ) מכאן ואילך השיטה העליונה הוי כמו שרטוט כי היכי דאמרינן הכא דאם שרטוט העליונה שוב אין צריך שרטוט ולא מסתבר לחלק דשאני הכא דכיון שהראשונה משורטטת נכתבה ביושר הלכך הוי כמו שרטוט לאותה שתחתיה לפי שסתם בני אדם יודעין לאמן ידיהם לכתוב כל השיטה ביושר בלא שרטוט". לכאורה מוכח מכאן שרק בשרטוט דר"י, המחייב שרטוט שורה עליונה בלבד, אמרינן שהשורה העליונה היא כמו שרטוט לשורה התחתונה אבל שרטוט דמזוזה וס"ת, החייבים שרטוט בכל השורות, צריך שרטוט בכל שורה ולא תועיל שורה עליונה לשורה התחתונה. א"כ לכאורה צריך לשרטט גם את הכתב שתולין בין השורות ולא יועילו השורות במקום השרטוט. ועוד צ"ע על המלאכת שמים הנ"ל שנוקק לסברת התשב"ץ לחייב שרטוט, תיפוק ליה מדין חיוב שרטוט ס"ת בכל השורות.

(קח). אמנם מה שכתב שגם בשורה העליונה לא צריך שרטוט צ"ל דס"ל ששרטוט הוא לאו דווקא סימון מעל האותיות, אלא גם שרטוט מתחת לאותיות נחשב שרטוט (כמו שכותבים היום). אמנם לא ראיתי בשאר פוסקים שדנו בזה.

ויש לומר, כמש"כ הדעת קדושים הנ"ל, שהכותב בין השורות כיון שא"א לעקם את השורות נחשב כשרטוט, וסברתו כמש"כ לעיל בדעת האחרונים, דס"ל שדפוס לא צריך סימון של שרטוט כיון שהכתב מיושר, ה"ה כאן. ואין להקשות א"כ גם אומן היודע לאמן ידיו לא יצטרך לשרטט, דכיון שהוא יכול לטעות, ההלכה מחייבת שרטוט בכל אופן, והכותב עם שרטוט א"א לו לטעות כיון שהסימון ברור. א"כ ה"ה הכא, כיון שהוא מוכרח לכתוב בין השיטין והשיטין מיושרות וודאי הכתב יהיה מיושר.

אמנם עיין מהר"ש קלוגר בשנות חיים סימן מ"ח דס"ל ששרטוט של השורה העליונה משמם כשרטוט לתליית האותיות. משמע מזה שצריך שרטוט לתליית האותיות. אמנם לא זכיתי להבין סברתו, דניחא אם תיבות שורה העליונה והתחתונה משמשות כשרטוט, אבל שהשרטוט של השורה העליונה ישמש כשרטוט לתליית האותיות צ"ע.

**לסיכום**, משמעות השואל ונשאל והשבת הלוי שאין צריך שרטוט בתליית תיבות בין השיטין אפילו לפסוק שלם, כיון שיכול בקל ליישר כתיבתו.



## סיכום

ביארנו שמהות השרטוט היא ליישר את הכתב לצורך קריאתו או לייפוי הכתב. מ"מ להלכה נפסק שאין לשרטט בצבע משום חיסרון בנוי הספר (וי"א כתב ע"ג כתב). עבר ושרטט בצבע, דעת רוב האחרונים להכשיר (למעלה מ23 במספרם). ויש שפסל רק בתפילין (לבוש, משום צבע יתירה). ויש שפסל גם בספר תורה ומזוזה (משום כתב ע"ג כתב, או מפני ששרטוט בצבע פסול בדיעבד). ולפי זה שרטוט הנעשה ללא צבע הכשר לרוב הפוסקים, ובראשם מרן השולחן ערוך. יש אחרונים שס"ל שמלבד התנאי שאין לשרטט בצבע, יש להצריך שרטוט שיתקיים לעולם, כגון לשרטט בברזל דווקא. וגם בזה נחלקו האחרונים אם התנאי שיתקיים הוא רק לכתחילה או אפילו בדיעבד.

לאחר בירור שיטות הראשונים והכרעת רבותינו האחרונים, מתבאר לדינא: בשרטוט הגווילים הנעשה על ידי מרצע ולא ע"י צבע, סימני השרטוט מתקיימים, ואעפ"י שאין החרייך ניכר, הם מהודרים לכל השיטות.





הרב יצחק מאוזו

מו"ץ בבית ההוראה יביע אומר

מחובשי בית המדרש יחזק דעת ירושלים

## האם יש חיוב גניזה בעיור לוחות הברית שנדפס על אריזות מצה

ליל ששי אור לכ' ניסן תשפ"א

לכבוד מר זקני מקים עולה של תורה, לו הנזר והעטרה, רב רבנן, מגדולי מרביצי התורה שבדורנו, הגאון הגדול המובהק מוהר"ר יוסף צמח מאוזו שליט"א.

אחר דרישת שלומו הטוב.

במאי דבדיק לן מו"ר בדין אריזה של חבילות המצות, שהודפסה תמונה שבה יש ציור של לוחות הברית עם ראשי המשפטים של עשרת הדברות, כגון "אנכי ה' וכו'", לא תרצח, לא תגנוב" וכן ע"ז הדרך. ונשאלה השאלה האם צריך לגנום. ואמר לי מו"ר פוק עיין בה.

אחר העיון נלע"ד שאף שלכתחלה בודאי מן הראוי לטשטש את התמונה כך שלא ייראו המילים הנ"ל, מכל מקום אני בצדק אחזה דהמקילים להשליך את הקרטון עם התמונה הנ"ל יש להם על מה שיסמוכו.

דהנה לא נדפסה התמונה הנ"ל לשם לימוד, ולא נכתב לשם פסוק וקדושה כלל. וגם דעת פוסקים רבים שבספרים הנדפסים בדפוס קדושתם גריעא מהנכתבים ביד. ואף שיש חולקים, ובשו"ת משאת בנימין (סי' צט) כ' להוכיח שכל הקדושה שיש לספרים הנכתבים יש ג"כ בספרים הנדפסים, וכ"כ עוד אח' (עי' בשד"ח פאת השדה מע' ד כלל לח), מ"מ בדפוס שבזמננו, שאינו אלא צילום פוטוגראפי, בודאי דגרע טפי לכו"ע. וכמ"ש בשו"ת שבט הלוי ח"ב (סי' קמג) ובשו"ת יחו"ד ח"ה (ס"ס כו) ובשו"ת תפל"מ ח"ג (סי' כח). ועי' בשו"ת ציץ אליעזר ח"ג (ס"ס א). וע"ע בס' קדושת משה (סי' ח, ט). וע"ע בהלכה ברורה (סי' מ' ס"ח) שכ' שספרי קודש שנדפסו בזמננו ויש להם כריכה, מעיקר הדין רשאי לשמש בחדר שיש בו ספרים אלו וא"צ לכסותם, ומכ"ש כשמכסה עצמו. שאף שכמה אח' מחמירים בזה, מ"מ בזמננו יש להקל, שהרי לדעת רבים מהפוס' אין בספרים שנעשו בדפוס קדושה כלל. ודעת רבים מהפוס' שאפי' ס"ת שנכתב בכת"י אם לא קידש השמות הקדושים שבו אין בהם קדושת שם ה' מותר למוחקם. ומלבד כל זאת בדפוס שבזמננו שנעשה ע"י חשמל באופן אוטומטי וכ"ש בצילום שאין בו הטבעת אותיות בולטות כלל י"ל שאף המחמירים להחשיב הדפוס ככתיבה יודו להקל. (וע"ש שהוסיף עוד צירופים). ע"ש [ועי' היטב במשנ"ב עם הערות איש מצליח (סי' מ' סק"ד), ובשו"ת תפלה למשה ח"ג (סי' כט), ובהליכות עולם ח"ג (עמ' צד), ובשו"ת יביע אומר ח"ג (חאו"ח סי' א, ב).] וע"ע בשו"ת אוצרות יוסף ח"ב (סי' טו), ובהלכה ברורה ח"ג (בירור הלכה סי' מ' סק"ו, וסי' מג ס"ק יג) ובשו"ת שער שמעון אחד ח"ד (חיו"ד סי' כו).

ועוד שיש פוסקים הסוברים שאם לא נתכוין לקדש את הכתב אין עליו קדושה. וכמ"ש בשו"ת תשב"ץ (ח"א סי' ב, קכו, קעז), דע, שאין השם מתקדש אא"כ נתכוין בכותב לקדשו. אבל אם כתבו שלא בכוונת קדושה אינו קדוש. וכ"כ בס' עמודי גולה (הוא הסמ"ק בס"י קס). ע"ש. ועי' בשד"ח (מערכת מ' כלל י'). ואכמ"ל [ועי' למרן ראש הישיבה בספרו אסף המזכיר (ערך מחיקת השם)\*, שתמה על שיטת התשב"ץ מסוגיא דעירובין (יג):. והניח בצ"ע. ע"ש. וע"ע בשו"ת תבואות שמש חיו"ד (סי' ס). ע"ש. ואכמ"ל].

ואם מחיקה מותרת ה"ה כל בזיון מותר, ואפילו לקרוע ולהשליך. וכמ"ש מוהרמ"ך בשו"ת שואל ונשאל ח"ד (חיו"ד סי' מא) שאם התיירו למחוק שם ה' אין לומר דלקרוע ולהשליך הוי בזיון טפי ואסור, אלא הכל שרי. דודאי לא חילקו במחיקה בין שיקדור ויקלוק את כל האות בין שיעביר עליו תער ויהיה חתיכות חתיכות, אלא בכל אופן שרי. ע"ש.

ועוד יש להוסיף ע"פ מ"ש בשו"ת נודע ביהודה (יו"ד מה"ת סי' קפ) על מטבע שטבעו אליו שם של ארבע, והט"ו (סי' שלד ס"ק טז) כ' להתיכו, והעיר הרב השואל שצריך גניזה, והשיב, ואני אומר שיפה כיון הט"ו, שזה ברור שאף אם המושל וכן האומן שתיקנו מטבע זו היה ליבם לשמים, מ"מ זה המכה בקורנס שהחותם יוטבע על המטבע עושה מעשה קוף ואין לו שום כוונה, ועיקר האותיות שנטבעים על הכסף הוא עי"ו. וא"כ עכ"פ לא נעשה לשמו. ע"ש. ועי' בשו"ת אז נדברו ח"ג (סי' סז בהע') ובס' ארחותיך למדני ח"ג (סי' צא) מ"ש עפ"ד הנובי הנ"ל.

ואף שלכאורה יש מקום להחמיר לכתחלה אחר שנזכר "אנכי ה'", ואות ה' זו היא לסימן שם ה'. ומ"מ מדינא מותר, מאחר שנכתב שלא לשום קדושת ה', ועוד נימוקים כדלעיל וכדלהלן.

ובפרט אם לא קראו כלל תיבות אלו המודפסות על גבי האריזה, שהרי כתב בשו"ת אבני נזר חיו"ד (סי' שעז) שמאחר שקדושת הגמרות היא רק משום שילמדו בהם, הלכך כל זמן שלא למדו בהם לא חלה עליהם קדושה. דהזמנה לאו מילתא היא (ורק בספרי תנ"ך תקנו חז"ל שתהא כתיבתם מקדשם). ע"ש. וכן ראיתי עוד להגאון משנה ברורה במכתביו (מכתב פג) שכתב: ע"ד שאלתו שאחד רוצה לקחת ש"ס קטן ולהדפיסו בצינקוגרף וצריכים לזה לתלוש דף אחר לעשות ממנו פוטוגראפיה, האם אין בזה משום בזיון כתבי הקדש. הנני להשיב, אם עדיין לא נלמד בו פשוט שמותר, דכל זה לא נחשב אלא להזמנה והזמנה לאו מילתא היא. ע"ש. וע"ע בס' שלחן מלכים (הלכות קדושת השם סי' ו ס"ה והלאה). ואמנם על סברא הנ"ל ממש, אמר לי מרן ראש הישיבה שליט"א דלא נקטינן להלכה כדבריהם, והוכיח כן מדברי הפוסקים המובאים בכה"ח (סי' קנ"ד אות ג"ט) בדין עלי הגהה שהחמירו האחרונים לגנוזם, אע"פ שלא קרא בהם אדם מעולם. ע"ש. עכ"ד נר"ו. וכ"כ מו"ר במכתב שהובא בשו"ת ברכת יהודה ח"ה (חיו"ד סי' כב) שעיתונים שיש בהם ד"ת צריך לגנוז את העמודים שיש בהם ד"ת. ושאלין לסמוך על הסברא שד"ת שלא קראו בהם לא חלה עליהם קדושה. וכ"כ מו"ר בירחון אור תורה (חשון תשע"ה סי' כ). ושוב נדפס בקונטרס דרכי הלימוד (מאמר ד'). ע"ש [וע"ע בס' שיבת ציון הכהן (שכס' ציון במשפט תפדה ח"ג, חא"ח סי' ו). וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קסב) ולהגרי"ש אלישיב בקובץ תשובותיו ח"א (חיו"ד סי' קטו) וח"ב (אור"ח סי' ו) ובס' גנזי הקודש (פי"ד ס"ט) ובס' בית ההוראה הנד"מ (שאלות ש, שב) ובשו"ת ויצבור

(א). וכן בירחון אור תורה הנד"מ (ניסן תשפ"א סי' פב סוף אות א).

יוסף בר שלום ח"ג (סי' עג, עה) וח"ד (סי' ג). וע"ע בס' צדקה ומשפט (פט"ז הערה צג) שכתב שבשעה"ד יש לצרף לסניף שיטת האבני נזר. ע"ש. וע"ע במה שכתבתי בספרי הקטן חקרי הלכה (חיו"ד סוף סי' נא). וע"ע בשו"ת שבות עמי ח"ב הנד"מ (חאו"ח סי' י). ושם בסו"ד הזכיר מדברינו שנדפסו בתחלה בשו"ת ויזרע יצחק, ושוב נדפסו בחקרי הלכה הנ"ל]. ועכ"פ בנ"ד קיל טפי מדברי תורה שבעיתונים, שיש מקום לומר שנכתבו על דעת שילמדו בהם, ובנ"ד בודאי לא הודפס על מנת שילמדו בזה.

וכן פסק בכעין נ"ד בשו"ת תפלה למשה ח"ג (ס"י כח) להתיר לכתחלה להשליך לאשפה הזמנות לאירועים, שאע"פ שכתוב בהם לשון הפסוק בירמיה (לג, י-יא) "עוד ישמע בערי יהודה ובחצות ירושלים קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה", מ"מ יש להקל שעל הרוב אין הפסוק נכתב לשם פסוק אלא לתפארת וצחות הלשון, ובפרט אם המדפיס עם הארץ ואינו מתכוין ללימוד. ואפי' נדפס לשם לימוד, מ"מ דעת הרבה אחרונים שקדושת ספרים הנדפסים גריעא טפי מהנכתבים ביד, ואפי' לחולקים, מ"מ בדפוס שלנו אינו חושב בשעת ההדפסה להדפיס לשם פסוק, ואפי' חושב ע"ז, מ"מ דעת הרבה אחרונים דלא מהני אלא לנדפס בכח ראשון, אבל מה שנדפס אח"כ ע"י החשמל בלבד אין מועילה בו מחשבת האדם המפעיל את המכונה. ולכן ברור שאין לפסוק הנדפס בהזמנות קדושת פסוק. והתשב"ץ התיר למחוק שם ה' שנכתב שלא בכוונת קדושתו. ואף הפר"ח שהחמיר אפשר שיודה בפסוק ללא שם ה' שנכתב שלא בכוונה לקדשו. ועכ"פ כשאנו מוחקו אלא משליכו לאשפה לכו"ע יש להקל. והמחמיר לגנוזו אינו אלא בתורת חסידות. וממילא אין מקום לאסור כתיבת פסוק זה בהזמנות מחשש שמא יורקוהו לאשפה. ע"ש.

וטעמים אלו שייכים ג"כ בנ"ד, שלא נדפסה התמונה הנ"ל לשם לימוד, אלא תמונת הישיבה שנותנת ההשגחה. ולא נכתב לשם פסוק כלל. ויש עוד לדון בזה בצדדים להחמיר או להקל יותר בנ"ד [והראני עוד מו"א נר"ו למרן הגר"ע יוסף בחזון עובדיה על הלכות סוכות (דיני נויי הסוכה סי"ח) שמותר לקנות ניירות שכתוב עליהם פסוקים לקשט הסוכה. וע"ש. וע"ע בשו"ת יביע אומר חלק ד' (חיו"ד סי' כא, כב) וחלק ט (חיו"ד סי' כג, כד). ואכמ"ל]. וע"ע נימוקים להקל, בשו"ת משנת יוסף ליברמן (ח"ט סי' קצג) ולהגר"ח בריגה בקובץ ויען שמואל ח"ט (סי' לב). ע"ש.

ולפי כל האמור נראה לענ"ד שבנ"ד המקילים בזה יש להם על מה שיסמוכו. וכן הסכים בנ"ד הדיין המצויין הגאון רבי חנן קבלן נר"ו (ואמר שיש להקל לכתחלה). ומ"מ לשנים הבאות הנכון לטשטש התיבות הנ"ל בתמונה הנדפסת על גבי האריזה.

ויה"ר שנוכה לראות כל חיבוריו של מו"ר יוצאים לאור עולם מתוך נחת שלוה ושמחה, בהשקט מרגוע ובטחה, וקרן צמח דוד מהרה תצמח, ונוכה לאכול מן הזבחים ומן הפסחים, בבנין בית מקדשנו ותפארתנו במהרה בימינו. אמן.

ביקרא דאורייתא

ע"ה יצחק מאוזו ס"ט



הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ושא"ס

ירושלים

## ברכת להכניסו כשאין האבא יכול לברך, האם תברך האמא

אורך ימים ושנות חיים למע"כ הרה"ג מפורסם לשו"ת מזכה הרבים, רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים. שלום רב.  
ע"ד שאלתו. באב שנדבק בנגיף הקורונה ולא יכול היה להשתתף בברית של בנו, אם האמא יכולה לברך את ברכת להכניסו במקום האב.

### א.

כתב הרמב"ם פ"ג ממילה ה"א: "מצוה על האב למול את בנו יתר על מצוה שמצוין ישראל שימולו כל ערל שבינהו, לפיכך אין שם אב אין מברכין אחריה ברכה זו, ויש מי שהורה שיברכו אותה ב"ד או אחד מהעם, ואין ראוי לעשות כן", והראב"ד שם כתב דמסתבר כמ"ד ב"ד או מיוחד שבעם מברך, ונהגו אצלנו שהסנדק מברך יעו"ש.

ולכא' צ"ע בדעת הרמב"ם, מ"ט כשאין אב אין מברכין ברכת להכניסו, הא מצוה למול זהו לכל ישראל (וכמבו' בקידושין כ"ט, דלא מהליה אבוא מיחייבא בי דינא למולו), וא"כ שפיר יברכו את ברכת להכניסו כשאין אב, ומ"ט נתבטלה הברכה לכל העם. ונראה מהרמב"ם דהמצוה לכל ישראל למול היא שלא להניחו ערל, ואילו המצוה של האב למול את בנו, זהו בעצם מעשה המילה גופא, ובהכי קאי ברכת להכניסו, על המצוה לאב למול את בנו בעצם מעשה המילה, ואילו המצוה לכל העם למול היא שלא להניחו ערל, ובהכי ל"ש ברכת להכניסו. והראב"ד ס"ל דא"א לחלק ביניהן, וגם המצוה לכל העם למול היא בעצם מעשה המילה, ושפיר כשאין אב אחד מהעם יברך, דגם לכל העם המצוה למול היא בגוף מעשה המילה, ולא משום שלא יהא ערל.

ומצאתי כע"ז בס' מנחת אשר (קידושין ס' מ' אות ה'), דכתב כן בדעת הרמב"ם, דל"ש ברכת להכניסו, דהם לא נצטוו להחתימו באות ברית קודש ולהכניסו לברית, אלא שלא להניחו ערל. וכתב דבאמת הדברים מחודשים מאוד ואין נראה כ"כ בין שני הפנים שיש במילה, ומסתבר טפי דהא בהא תליא, וכרוכים ירדו מן השמים עי"ש [וע"ע בהך פלוגתא דהרמב"ם והראב"ד, מש"כ בס' אלה דברי הברית להגר"א שלזינגר (ס' מ"ה), שו"ת ים שמחה (ח"א ס' ע"ב), מבשר טוב - ברית מילה (ח"א ס"א), מילה שלמה (ס' ט"ו עמ' שצ"ד), ויבן משה (עמ' מ"א), דברי ירמיהו (פ"ג ממילה ה"א),

שו"ת צמח יהודה (ח"ד ס' מ"ג) ובשו"ת משנה הלכות (ח"ג ס' קצ"ב). ועי' בשו"ת שואל ונשאל (ח"א סימן קנ"ה), דדעת השו"ע יור"ד סימן רס"ה, דאין לברך להכניסו כשאין האב נמצא.

ושו"מ בס' חידושי בן אריה להגרי"ג אדלשטיין זצ"ל (ח"א ס' ט"ז אות ל"ה), שכתב להקשות על הרמב"ם, דאם אין אב נתבטלה ברכת להכניסו, ומ"ש ממצות כיסוי הדם, שהמצוה על השוחט לכסות, ואם לא כיסה השוחט מצוה על כל ישראל לכסות. וכתב שס"ל להרמב"ם, דחלוקה מצות האב ממצות כל ישראל, שמצות האב היא על עצם מעשה המילה, ועצם מעשה המילה הוא עצם המצוה, והמצוה על ב"ד וכל ישראל היא שלא יניחו ערל ביניהם, עי"ש. וכמו שנתבאר. וגם בס' קונטרסי שיעורים להגרי"ז גוסטמאן זצ"ל (קידושין ס' י"ט אות ח') כתב בדעת הרמב"ם, שס"ל שמצות האב היא מצות מילה ממש, ומשא"כ מצות ב"ד אינה אלא מצות התעסקות במילה עי"ש, וכע"ז כתב בס' מקדש יחזקאל (פ"ג ממילה ה"א) יעו"ש.



## ב.

### ברכת להכניסו ברכת המצוות, או ברכת השבח

ובאופ"א אפ"ל בהך פלוגתא דהרמב"ם והראב"ד, עפ"מ ש"כ ר"ת בתוס' פסחים ז' ע"א, דברכת להכניסו ל"ה על זאת הנעשה עכשיו מברך, אלא משבח ומודה להקב"ה שציוונו על המילה כשתבוא לידו, ותיקנוה כאן לגלות ולהודיע שזו המילה נעשה לשם יוצרנו ולא לשם עבודה זרה, ומש"ה א"צ לברך עובר לעשייתו יעו"ש. הרי שס"ל לר"ת שברכת להכניסו ל"ה מברכות המצוות, דבהכי בעי לברך עובר לעשייתו, אלא ברכת להכניסו היא מברכות השבח וההודאה. וא"כ י"ל שס"ל להרמב"ם דברכת להכניסו היא מברכות השבח, ולהכי ס"ל דרק האב מברך ומשבח להשי"ת ומודיע שזו המילה נעשה לשם יוצרנו ולא לשם ע"ז. והראב"ד ס"ל שברכת להכניסו היא מברכות המצוות, וכיון שכל העם מצווים למולו שפיר מברכין גם הם ברכת להכניסו על המצוה למול ולא להניחו ערל.

והנה הרמב"ם פ"ג ממילה ה"א שם, כתב: "המל מברך קודם שימול אקב"ו על המילה וכו', ואבי הבן מברך ברכה אחרת אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו", וכתב הכס"מ שם, דדעת הרמב"ם שאבי הבן מברך ברכת להכניסו אחר המילה ולא קודם המילה, כמו המל שמברך קודם המילה משום דינא דעובר לעשייתו, דברכת להכניסו היא ברכת השבח והודאה בעלמא, ומש"ה הוא מברך ברכה זו אחר המילה יעו"ש. וא"כ מוכח מהרמב"ם שברכת להכניסו היא ברכת השבח, ולא ברכת המצוות, ומש"ה מברך ברכת להכניסו אחר המילה ולא מעכב בה דינא דעובר לעשייתו. ועי' מה שהארנו ע"ז בבית מתתיהו ח"א ס"ט אות ז' יעו"ש. וא"כ מוכח מהרמב"ם אף שס"ל שברכת להכניסו היא ברכת השבח, ומש"ה אין מעכב בזה דינא דעובר לעשייתו, ס"ל שרק האב מברך להכניסו, דעליו מוטל לשבח ולהודות להשי"ת על המילה, שזו המילה נעשית לשם יוצרנו ולא לשם ע"ז. ובס' ברית הלוי ברית מילה ח"ב (ס' מ"ט) כתב איפכא, די"ל דאם ברכת להכניסו היא ברכת השבח כל מי שמל יוכל לברך עי"ש. וצ"ע. ומצאתי בס'

משנת יצחק להג"ר יצחק וסרמן זצ"ל (ס' נ"ג או"ב), דכתב דמוכח דעת הרמב"ם שברכת להכניסו היא ברכת השבח, וליתא ברכה זו אלא לאב עי"ש.

וראיתי בס' משנת יעקב להגר"י רונטל זצ"ל (פ"ג ממילה ה"א אות ב'), בהך פלוגתא בברכה כשאין אב, דהרמב"ם כתב שיש מי שהורה דכשאין אב מברכין אותה ב"ד או אחד מהעם, ולכא' אחד מהעם היינו מי שירצה. ולפי"ז טעם הי"מ הוא משום דס"ל דברכת להכניסו היא רק ברכת השבח, ולהכי מברכין אותה ב"ד או מי שרוצה מהעם. והראב"ד כתב דמסתברא כמ"ד ב"ד או מיוחד שבעם מברך. וכתב שס"ל להראב"ד דברכת להכניסו היא ברכת השבח וס"ל דראוי שברכת שבח זו יברכה או ב"ד או המיוחד שבעם, כיון דשבח הוא, ופליג ביסוד הברכה על הרמב"ם. וזה מה דמשיג הראב"ד דב"ד מברכין ברכה זו ונהגו אצלנו שהסנדק מברך, דהטילו ברכת שבח זו על הסנדק ולא על המוהל, יעו"ש. ועפי"ד נפיק דהרמב"ם, דס"ל דרך האב מברך להכניסו, ס"ל שברכת להכניסו היא ברכת המצוות, ולא ברכת השבח. אולם הי"ז נסתר ממש"כ הכס"מ הנ"ל בדעת הרמב"ם, שאין מעכב עובר לעשייתו בברכת להכניסו משום דהויא ברכת השבח. הרי שס"ל להרמב"ם דאף שברכת להכניסו היא ברכת השבח י"ל שרק האב מברך ולא כל אחד שירצה, די"ל שרק על האב מוטל לשבח ולהודות בברכת להכניסו. ולמש"כ המשנת יעקב אם ברכת להכניסו היא ברכת השבח כל מי שירצה יכול יהיה לשבח, והי"ז נסתר מהרמב"ם שמברך להכניסו אחר המילה משום דברכת להכניסו מברכת השבח, וכמש"כ הכס"מ. אמנם, אף בדעת הרמב"ם מצינו פלוגתא אם ס"ל דמברכין להכניסו אחר המילה, ובשו"ת מהר"ם אלשקר ס' י"ח כתב בדעת הרמב"ם שמברכין להכניסו קודם המילה עי"ש. ועפ"ז שפיר י"ל דס"ל להרמב"ם שברכת להכניסו היא מברכות המצוות וכנ"ל [וע"ע בס' ברית הלוי ברית מילה ח"ב (ס' מ"ט) באורך בהך פלוגתא יעו"ש, ובס' בסתר רעם (פט"ו), משנת יצחק (ס' נ"ג אות ג'), ברית אפרים (ס' י"ג), ולמו"ר מרן הגאון רבי ברוך דוב פוברסקי בס' בד קודש (מועד א' שבת ס' מ"ג)].

וראיתי בס' אור ליהודה להגר"מ יעבץ (קידושין ס' מ"ז אות י"ב), שכתב בדעת הרמב"ם דברכת להכניסו ל"ה ברכת השבח שנתקנה בשעת מילה, דא"כ מ"ט לא יברכו אותה כשאין אב, שהרי ב"ד אף הם מקיימים מצוה כשמלים את הבן, ומ"ט לא יברכו ברכת השבח. ובע"כ להרמב"ם ברכת להכניסו היא ברכה על מצוה יתירה של אב שנתחייב בה יותר מכל העם, יעו"ש. ובתשו' שבט הלוי (ח"ב ס' קלא) ג"כ כתב בדעת הרמב"ם שס"ל דברכת להכניסו היא ברכת המצוות על מצוה יתירה שחידשה תורה אצל אבי הבן. וכתב דאף שכתב הכס"מ הנ"ל בדעת הרמב"ם שברכת להכניסו היא ברכת השבח ומש"ה מברכים אותה אחר המילה, מתשובות הרמב"ם מבואר שס"ל שמברך עובר לעשייתו. והראב"ד נראה שהוא סובר דברכת להכניסו היא ברכת שבח בעלמא, וודאי דאם אין כאן אב אחר אומר שבח זה עי"ש [וע"ע מש"כ בדעת הרמב"ם בשו"ת יהודה יעלה (יו"ד ס' רמ"א), ס' צפנת פענח (פ"ג ממילה ה"א), קונ' מכשירי מילה (ס"י אות ו'), ס' שערי אורה (פ"ג ממילה ה"א) ובהרחב דבר (בראשית י"ז י"ג)]. וע"ע בשו"ת שאילת שאול להגר"ש ברייש זצ"ל (ח"ב אעה"ז ס"ה) ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח ס' ל"ב). ובמקדש יחזקאל (פ"ג ממילה ה"א)

תמה אם נימא בדעת הרמב"ם דברכת להכניסו מברכת השבח, מ"ט כשאין אב נתבטלה הברכה עי"ש, וע"ע מש"כ בס' ברית הלוי ברית מילה ח"ב ס' מ"ט, הנ"ל].



### ג.

#### אמא בברכת להכניסו

ויש לדון אם האמא יכולה לברך ברכת להכניסו, דבגמ' קידושין כ"ט ע"א איתא דאשה פטורה למול בנה דכתיב אותו ולא אותה עי"ש. ולכא' היא מופקעת ממצות מילה ואינה שייכת במצוה, דנתמעטה מלמול. אמנם בשו"ע יו"ד ס' רס"ד פסק: "הכל כשרים למול אפי' אשה", והרמ"א שם כתב דנוהגין להדר אחר איש. וכתב הבית יוסף שם, בגמ' ע"ז כ"ז פליגי אם אשה כשרה למול, ולרב פסולה, ולהלכה העיקר נקטינן שכשירה, אלא דמהדרינן אחרי איש שימול עי"ש. ואין מבו' בשו"ע אם אשה שמלה תברך ברכת המילה, דמצות מילה הוי מ"ע שהז"ג, וכמשה"ק התוס' קידושין כ"ט ע"א שם, מ"ט צריך קרא דאותו ולא אותה, תיפו"ל דמילה הוי מ"ע שהז"ג, דמילה ביום ולא בלילה עי"ש. ועי' מש"כ בזה בארוכה בבית מתתיהו ח"ב ס"ד יעו"ש. וא"כ מילה הויא מ"ע שהז"ג, ולשו"ע אין אשה מברכת על מ"ע שהז"ג, וכמבו' בשו"ע או"ח ס' תקפ"ט, א"כ ממילא אין היא מברכת על המילה כשהיא מלה, ומ"ט סתם השו"ע דאשה כשירה למול ולא ביאר דלא יברכו.

ומצאתי בחי' המקנה קידושין כ"ט, שעמד בדברי השו"ע יו"ד ס' רס"ד דאשה כשרה למול, ומ"ט סתם השו"ע דאין לה לברך על המילה דהוי מ"ע שהז"ג, ולהשו"ע אין אשה מברכת על מ"ע שהז"ג, וע"כ ס"ל לשו"ע שחייבת האשה למול מדין המול לכם כל זכר ולא נתמעטה אלא מחובת מילה בנה, דומיא על האב שהאב קודם לכל אדם, אולם מיהא מחייבא האם ככל ישראל מקרא דהמול לכם כל זכר המוטל על כל ישראל עי"ש. וע"ע בס' בתים לבדים לכ"ק האדמו"ר משאץ (ח"ב שורש ל"ט עמ' תקס"ט), שכתב הגע בעצמן שהיעלה על הדעת שעל כל ערלי ישראל שבעולם רמיא חובה על כתפי האשה למול וכחובת ב"ד למול כל אחד, ואילו את בנה מיעטה תורה שאינה חייבת למול. וא"כ הא דנתמעטה אשה למול, מיעוט זה אינו כולל חובתה כב"ד מקרא דהמול לכם כל זכר, ואינו כולל את חובתה בחובת הערבות ככל אחד מישראל שחייב בערבות לכל אחד מישראל. וכתב עוד די"ל הא דנתמעטה אשה למול בנה אי"ז אלא ביום השמיני אבל מיום התשיעי ואילך לא נתמעטה יעו"ש.

ואכן בשו"ת מהר"ח או"ז (סי' י"א) כתב הא דנתמעטה אשה למול בנה זהו בדאיכא אב למול, ובדליכא אב כי אם אמא היא חייבת למול בנה כמו האב, ולא רק משום החיוב המוטל על כל ישראל עי"ש [וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג ס"כ, ח"כ ס' ל"ז) ובס' ברית הלוי ברית מילה (ס' נ) מש"כ בזה]. ועפ"ז י"ל שתברך האשה למול כשמלה בנה, וכן ברכת להכניסו, כיון שהיא מחוייבת במצוה. אולם יש לדון שלא תברך כיון שהוי מ"ע שהז"ג דמילה ביום ולא בלילה, ולהשו"ע אין אשה מברכת על מ"ע שהז"ג, וכ"כ בשו"ת דברות אליהו (ח"ט ס' ע"ט) עי"ש.

והנה בשו"ע או"ח ס' מ"ז ס' י"ד פסק דנשים מברכות ברכת התורה, והגר"א שם כתב דנשים מברכות כמו שמברכות במ"ע שהו"ג, ואף שפטורות מת"ת מברכות על ברכה"ת כמו מ"ע שהו"ג. ותמוה, הא להשו"ע אין אשה מברכת על מ"ע שהו"ג וכו"ל, והאיך תברך על ברכה"ת להשו"ע, הא היא פטורה מת"ת, וכן הקשו בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב ס' נ"ג אות ב'), ובס' משנת יעבץ (או"ח ס' ל"א) עי"ש [וע"ע בחקרי לב (או"ח ס"י), הליכות שלמה (תפילה פ"ו בה"ל או"ז), קונ' לשיח באמרתך להרה"ג רבי שמעון בן גיגי (עמ' פ')], וע' מש"כ לתרץ בבית מתתיהו ח"א ס"ח אות כ"ז עי"ש. ובמועדי הגר"ח (ח"ב תשו' רנ"ו) השיב ע"ז להרמ"א מברכות עי"ש, והיינו שהגר"א כתב כן לדעת הרמ"א דאשה מברכת על מ"ע שהו"ג ולא להשו"ע. ואכתי צ"ע בזה, ועמ"ש"כ בס' אבי עזרי (פ"א מת"ת הי"ג).

ולכאור' י"ל בזה דס"ל להגר"א דאף להשו"ע, דאין אשה מברכת על מ"ע שהו"ג, זהו רק בברכת המצות, אולם ברכת התורה, די"ל שהוי מברכת השבח [וכמ"ש"כ המנ"ח (מ"ע ת"ל) עי"ש, וכ"כ בס' מגן גיבורים (ס' מ"ז סק"ז) עי"ש, וע"ע מש"כ בזה נפק"מ בבית מתתיהו ח"א ס"ח אות כ"ז ובח"ד ס' ד' אות ט'], י"ל דאשה מברכת אף בזה"ג. ועיקר ד"ז כתב בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ד ס"א) בשם הגר"ע עטיה זצ"ל, שברכת השבח יכולה אשה לברך אף בזמן גרמא עי"ש. ועי' מש"כ נפק"מ בזה בבית מתתיהו ח"ד ס' כ"ח אות ד' עי"ש, וע"ע מש"כ בזה בס' אור ההלכה (אבא שאול) [ח"א עמ' ס'] ובשו"ת ארחותיך למדני (ח"ז ס' ט"ו).

ואשר עפ"ז י"ל לענין ברכת להכניסו אם האמא יכולה לברך כשאין האב נמצא, אם נימא שברכת להכניסו היא ברכת השבת, וכמ"ש"כ ר"ת בתוס' פסחים ז' הנ"ל, בהכי אשה יכולה לברך. ורק בברכת המצות אין אשה מברכת בזה"ג, אבל ברכת השבח יכולה היא להודות ולשבח אף שהוי ז"ג. אמנם י"ל דשאני ברכת להכניסו וכן ברכה"ת, שאומרים בהן וצונו, ושאני מברכת השחר דאין אומרים וצונו, ולכן אין אשה יכולה לברך. אולם ראיתי בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב ס' נ"ג אות ב'), דמה דאין אשה מברכת על מ"ע שהו"ג להשו"ע אינו משום שצ"ל וצונו, כי זה יכולים לומר כהודאה על גוף הציווי של המצוה, אלא מפני שלא תיקנו חכמים לברך כיון שאינה מחוייבת עי"ש. ועפ"ז י"ל דכ"ז בברכת המצות, אולם בברכת השבח, כברכה"ת וכברכת להכניסו, שפיר אשה יכולה לברך אף שאומרת וצונו, דעיקרה הוא מברכות השבח וההודאה.

ושו"מ בקונ' אות ברית קדש (הל' מילה ס' רס"ה סק"ו), דנשאל ממע"כ אם אשה יכולה לברך ברכת להכניסו כשאבי הבן נפטר, וכתב לתלות להנך פוסקים שלא נתקנה ברכה זו אלא לאבי הבן, אשה גם לא תברך שהרי אין היא מצווה למול, ויש להסתפק להסוברים דכל העם יכולים לברך, אם גם אשה יכולה לברך. וכתב לתלות הא דנתמעטה אשה למול מקרא דאותו ולא אותה, אם זהו גם מחיוב דכל ישראל, או"ד דהיא לא נתמעטה אלא מחיובא דאב. ומדברי התוס' קידושין כ"ט, והרמב"ן והריטב"א שם, משמע דהיא פטורה לגמרי ממצות מילה, אפי' מחיוב דכל ישראל. ועפ"ז י"ל דהאשה לא תברך את ברכת להכניסו. והביא להמהר"ח או"ז הנ"ל, דבליכא אב האמא לא נתמעטה ממילה, וכתב שמדברי הרמב"ם פ"ג ממילה הנ"ל, דאם אין אב אין מברכין ברכת להכניסו, משמע להדיא דגם אם האם נמצאת אין מברכין להכניסו. וכתב לדון אם אשה תברך להכניסו, אם אשה מברכת על מ"ע שהו"ג, ומסיק דהאשה לא תברך להכניסו



מס"ס, שמא כהסוברים דאין אשה מברכת להכניסו והברכה נתקנה רק לאב, ושמא כהסוברים שאין אשה מברכת על מצוות שאינן חייבת בהן עי"ש. וע"ע בספרו גם אני אודך תשובות הגר"ח פדלון (חלק ב' סימן מ"ו). וכ"כ לי מו"ר מרן הגאון רבי יוסף ליברמן בעל המשנת יוסף, די"ל ספק ברכות להקל, וכיון שלא מצינו חיוב על האשה אין לברך ושב ואל תעשה עדיף. ובס' בתים לבדים (ח"ב עמ' תקע"א) כתב באשה שמלה את בנה תברך להכניסו עי"ש. וע"ע מש"כ בספר עין שמואל ליד"נ הגרמ"ש רביע (ס"ח), ובספר ברית הלוי ברית מילה (סימן רס"ה, ס"א ס' כ"ח).

וראיתי למוח"ז הגה"ח רבי שלום יצחק מזרחי זצוק"ל בתשו' דברי שלום (יו"ד ס' ק"ג), שדן אם האשה חייבת למול את בנה כשאין אב, דבשו"ע יו"ד רס"א ס"א, דאין האשה חייבת למול את בנה. והביא להריטב"א קידושין כ"ט ע"א דהקשה למ"ל קרא למעוטי אשה ממצות מילה, הא מילה הוי מ"ע שהז"ג. וכתב הריטב"א דהתם במצוה דנפשה, אבל הכא במצוה דבנה ה"א דמחייבא, דלא גרעא מב"ד דמחייבו למימהל ליה, להכי איצטריך קרא למיפטר דכתיב אותו ולא אותה. וכתב הדברי שלום, שמבואר מזה דאפי' היכא שאין לה אב, או שהוא נמצא בבית האסורין, לא מחייבא אמו למימהליה, שהרי כתב דהו"א דלא גרעא מב"ד דמחייבו למימהל ליה, וב"ד לא מחייביה אלא היכא דלא מהליה אבוא, ואפ"ה ממעטינן אמו דלא מחייבא אפי' בכה"ג דמחייבי ב"ד, מדכתיב אותו ולא אותה. ומסיק הדברי שלום, דאין האשה חייבת למול את בנה אפי' כשאין לו אב או שאביו נמצא בבית האסורין, דכתיב אותו ולא אותה אלא ב"ד חייבין למול, יעו"ש. וע"ע מש"כ בשו"ת מחנה יוסף (ס' ס"ד), ובשו"ת משנה הלכות (ח"ד ס' קפ"ב). ובעיקר דברי הריטב"א הנ"ל, עי' מה שהארכנו בבית מתתיהו ח"ב ס"ד או"ז באופ"א עי"ש.

## ד.

### אמא אם תברך שהחיינו בברית מילה

והנה בס' ארץ חיים [סיתרון] (יו"ד ס' רס"ה סק"א) כתב, כשאין האב נמצא, האם מברכת ברכת שהחיינו על המילה עי"ש, וכ"פ בס' אות הברית (פ"א ס' כ"א) עי"ש.

ולכאו' צ"ע, כיון דאין האשה מצווה למול את בנה דכתיב אותו ולא אותה איך תברך שהחיינו על המילה, הא ברכת שהחיינו קאי על מצות המילה, והיא אינה מצווה למול את בנה. ולהשו"ע אין אשה מברכת על מ"ע שהז"ג, משום שאינה מחוייבת במצוה, וא"כ איך תברך שהחיינו על המילה.

אמנם י"ל עפמ"ש כ"כ בס' ברית אפרים (ס' ט"ו) לחקור בברכת שהחיינו במילה, אם האב מברך על שמחתו שזכה לקיים את המצוה, או שהוא מברך רק על חידוש הזמן, שמשבח להקב"ה, שהחייהו והגיעו לזמן ההוא של חיוב המצוה, ולא על שמחתו בקיום המצוה. וכתב עוד לחקור, אם ברכת שהחיינו קאי על המילה, או שהאב מברך על עיצומו של יום דהוא יו"ט של אבי הבן, וכשם שמברכים בכל יו"ט על עצם היום, ושכן משמע בתוס' עירובין מ' ע"ב עי"ש. וא"כ י"ל כיון שהאמא היא בעלת הברית ופוטרת מתחנון, דהרי יו"ט שלה הוא, שפיר מברכת שהחיינו

על עיצומו של יום, וכמו כל יו"ט שמברכים על עצם היו"ט שפיר גם האמא יכולה לברך שהחיינו על המילה.

וכמו"כ י"ל למש"כ התוס' בסוכה מ"ו ע"ב דברכת שהחיינו במצוות קאי על השמחה וההנאה מהמצוה עי"ש, י"ל דאשה יכולה לברך שהחיינו על המילה, דנהי שאין חייבת למול, מ"מ קיום מצוה יש לה, ומברכת על ההנאה והשמחה מהמצוה. וראיתי בס' גיצי אורה (חנוכה ס"ד או"ב), דכתב לדון בברכת שהחיינו על המצוות אם זו ברכה על העבר וההווה, שהמברך מודה להשי"ת על כל הזמן שעבר עליו כדי לקיים מצוה זו, או שהיא הודאה על ההנאה ושמחה של מצוה, דמודה הוא על המצוה שהוא עתיד לעשות, שהחיה וקיים אותו השי"ת שע"י כך הוא יכול עכשיו לקיים מצוה עי"ש. וא"כ י"ל דשפיר תברך האמא שהחיינו על המילה, דהיא מודה ומשבחת להשי"ת על ההנאה והשמחה לקיים את מצות להכניסו בבריתו אף שאין היא חייבת במצוה, מ"מ יש לה קיום מצוה, וע"ז היא מברכת שהחיינו שהגיעה לזמן הזה. ושפיר יכולה לברך, דאין אומרים וצונו בברכת שהחיינו.

וראיתי בס' חשוקי חמד פסחים קכ"א ע"ב, בברכת שהחיינו לאם כשהאב לא נמצא בברית מילה, וכתב דשפיר תברך שהחיינו. ועפמש"כ בתשו' חת"ס (או"ח ס' נ"ה), דכל דבר הגורם שמחה לאדם חייב לברך עליו שהחיינו, ואם יודע בעצמו שנהנה ואינו מברך אינו אלא חוטא. ולמש"כ החות דעת (יו"ד ס' ק"י סק"כ), דאדם המברך ברכה בערגת הנפש הגם שאינה חייב בה אינה ברכה לבטלה, וא"כ ודאי שהאם יכולה לברך ואין בברכה זו משום ברכה לבטלה. וכתב למסקנא שראוי שתשים לפניה פרי חדש ותכוון עליו בברכת שהחיינו עי"ש. ובס' ברית הלוי ברית מילה (ח"ב ס' מ"ט), כתב להעיר ע"ד, דדברי החת"ס איירי באופן שיש מח' הפוסקים אם חייב לברך שהחיינו, או אדם יכול לומר שמח אני, ולא נוכל לומר בטלה דעתך אצל כל אדם, שהרי יש הסוברים כדעתו. אולם בשאר מקרים שהאדם אומר שדבר מה גורם לו שמחה, אין מברך שהחיינו, דבטלה דעתו אצל כל אדם. וא"כ כיון שלא מצאנו לשום פוסק דהאם מברכת שהחיינו, מהיכ"ת שהיא יכולה לומר שהיא שמחה במילת בנה, וי"ל דבטלה דעתה עי"ש. ואישתמיט ליה דבררי הארץ חיים הנ"ל שאמא מברכת שהחיינו. ועמש"כ בשו"ת מקור חיים [מאדאר] (ס' כ"ה), ובשו"ת אבני דרך (ח"ז ס' קנ"ה), ובספר ברית הלוי ברית מילה (סימן רס"ה ס"ז ס"ד).

והלום ראיתי בס' תורת הברית להג"ר מרדכי ששון (בחלק הסימנים ס"ה) בנידון זה כשאין האב נמצא אם האמא תברך שהחיינו. והביא מס' שם חדש (ח"א דף י"ח ע"א) שהאמא תברך שהחיינו, וכתב דלכא' הדבר צ"ב, כיון שאינה מחוייבת במצוה אלא האב מה טעם תברך שהחיינו. וכתב דלקושטא דמילתא יש לקיים פסק זה, עפמש"כ השו"ע או"ח ס' רכ"ג ס"א, שבלידת בן מברכים האב והאם ברכת הטוב והמטיב. אמנם כיום לא נהגו בזה, והמשנ"ב שם הביא שמנהג זה יש הסוברים דלמצוה ולא לחיוב. וא"כ אפשר"ל דכיון שהאם יכולה לברך הטוב והמטיב, יש מקום שתברך שהחיינו על לידתו בזמן המילה עי"ש. וכ"כ בקונ' בית רחמים [חדוק] (ח"ב סו"ס כ"ד), והביא להשו"ע או"ח ס' רכ"ג, אם מת האב קודם שילדתו היא מברכת שהחיינו עי"ש, וא"כ

## ברכת להכניסו כשאינ האבא יכול לברך, האם תברך האמא

רעה

שפיר יכולה האמא לברך שהחיינו על המילה עי"ש. וע"ע מש"כ בבית מתתיהו ח"ד ס"ז אות ז' לענין אמא בברכת ברוך שפטרני וברכת הגומל יעו"ש.

### ה.

ולדינא ראיתי בס' כאייל תערוג (י"ד עמ' רכ"ז), בעובדא דהוי שלא היה האב בברית, ומרן הגרא"ל שטיינמן זצ"ל היה סנדק והוא בירך ברכת להכניסו עי"ש, וכ"כ בתשו' רעק"א (ס' מ"ב) שהסנדק מברך. וזה כמש"כ הראב"ד פ"ג ממילה שנהגו שהסנדק מברך להכניסו כשאינ אב. ויש לדון למש"כ הרמ"א (י"ד ס' רס"ה ס' י"א), דאין לאשה להיות סנדק במקום שאפשר באיש שהוי כפריצות, עי"ש. ועי' בשו"ת דברי מלכאל (ח"ד ס' פ"ו), דכה"ג דאשה מלה בנה יכולה לישב כסנדק עי"ש [וע"ע רב פעלים (ח"ד סוד ישרים ס' י"א), דברי בניהו (חל"ג ס' כ"א), תורת הברית (פ"ו ס"ז), יעלת חן (ח"א י"ד ס' כ"ד), אוצר ברית אברהם (עמ' ר"י), הליכות ביתה (ס' ל"א ס"ה), ובמש"כ יד"נ הגרמ"ש רביע בקובץ דבר אברהם (ח"ו עמ' קנ"ה) ובספרו עין שמואל (סימן ט"ו), ובס' בגדי קודש (עמ' קצ"ח)]. וא"כ כה"ג דליכא איש לישב לסנדק והאשה יושבת כסנדקאית, אם תברך ברכת להכניסו על בנה אם נימא שהסנדק מברך. ועיקר הדבר שהסנדק מברך להכניסו כשאינ אב, כ"כ גם בשו"ת בצל החכמה (ח"ד ס' קס"ז אות כ"ג) ובס' אוצר ברית אברהם (הל' מילה ס' רס"ה עמ' קמ"ח), יעו"ש.

### ו.

#### אב בברכת להכניסו עי"י רמקול או מסך

וראיתי תשו' בעל המנחת אשר בס' הביאני חדריו (עמ' שכ"ד) באב שלא נמצא בברית מילה של בנו, אם יברך ברכת להכניסו דרך הוידיאו או מסך כשרואים אותו הקהל מברך, ומסיק שיברך עי"י מסך עי"ש. אולם בתשו' שואלין ודורשין (ח"ו ס' מ"ז) הביא תשו' את מרן הגר"ח קנייבסקי שלא יברך האב להכניסו עי"י מסך עי"ש [וע"ע מש"כ בזה בעטרת פז (ח"ו י"ד ס' כ"ג), דבריך יאיר (ח"ו ס' נ"ד), דרך האתרים הנדמ"ח (ס' פ"ג), אבני דרך (ח"ג ס' קס"ג)]. ולכאור' ה"ז תליא בגדר ברכת להכניסו, אם הויא ברכת המצוות יל"ד דלא יברך האב עי"י מסך, ואילו אם ברכת להכניסו היא ברכת השבח שפיר י"ל שיברך. ועמש"כ בבית מתתיהו ח"ד ס"ז אות י"א, אם האב יברך ברכת ברוך שפטרני עי"י מסך עי"ש. וכתב לי מו"ר מרן הגאון רבי יוסף ליברמן בעל המשנת יוסף, שלא יברך להכניסו עי"י מסך ושוא"ת עדיף. ועמש"כ בזה בס' תורת הברית [וויל'] (פ"ו ס"ד י"ח). ועיין בתשובות והנהגות (ח"ו סימן קצ"ז) דכתב לענין ברכת שהחיינו במילה כשהאב לא נמצא, יברך על ידי טלפון, עיין שם. ולכאורה ברכת שהחיינו קאי על מצות המילה וצ"ע.

הרב אלחנן פרינץ

מח"ס שו"ת אבני דרך ט"ז חלקים

## רמת חיוב הכהן לברר 'אזהרת כהנים' בבית חולים

נתבקשנו ע"י תלמידי חכמים (רבני ערים ועוד) להעלות את השאלה הבאה על שולחנם של מלכים (מאן מלכי רבנן). לאחרונה, בית החולים שערי צדק מפרסם בטלפון (4503\*) אם יש אזהרה לכהנים. במידה שאכן יש אזהרה, המענה מפרט מאיזה זמן (כדי שהשומע יעריך שיקח עוד כך וכך זמן). אגב, המענה הוא רק על פטירה ולא על בעיית איברים או נפלים.

השאלה היא: כאשר כהן מגיע לבית חולים וישנו שלט בכניסה לבית חולים שאין אזהרת כהנים, ויש לו פלאפון בידו, האם הוא יתחייב לברר בחיוב בפלאפון, אם המצב ישתנה. כל כמה זמן עליו לבדוק (כגון: שהוא נכנס לבקר את אמו שמאושפזת, או שאף החולה שנכנס לבדיקה וכו', כל זמן יבדוק שאין אזהרת כהנים). בעבר כדי שהאדם ידע אם המצב ישתנה, היה עליו ללכת לפתח בית החולים. כעת הדבר מתאפשר בנקל, ע"י חיוב למספר שציינו (אולי אפילו ברוב שכשאפשר לברר בקלות לא אזלינן בתר רובא).

ואולי ניתן להוכיח מדין נדה שאין לה ווסת קבוע, שאין חייבים לבדוק בכל יום חוץ מעונה בינונית (וכן שאר התאריכים שאליהם חוששים, כמבואר ביו"ד קפט). ואחר העונה שבדקה אין היא צריכה לבדוק בכל יום, ואף לפני תשמיש אינה חייבת. אולם יתכן דאין לדמות, שכן בווסת יש הרגשה (או תחושה שהווסת עומד להגיע), מה שא"כ אצלנו\*.

ויל"ע, דאולי אמרינן בשאלתנו דיש סברא של "חזקת חיים" או דיש לדחות זאת, כי בכל יום מתים כמה וכמה חולים בבית חולים (וממילא חזקת הטהרה של בית החולים איננה קיימת). כמו כן, בבתי חולים יש אנשים גוססים, אשר להם וודאי דאין חזקת חיים.

ועדיין יש לדון בספק טומאה ברשות הרבים שספקו טהור. אולם אם אפשר לברר (כבשאלתנו) הרי וודאי דאין לסמוך על כך (וכ"ש אצלנו דניתן לברר בלי טירחא).

וממילא אי נימא דיש חובה לבדוק, יל"ע כל כמה זמן נחייב את האדם להתקשר למענה הקולי של המספר שצויין ולבדוק (או מאידך לבטל קו זה). יורה לנו כת"ר הדרך אשר ילכו בה.

א. נראה דאינו דומה לדין אשה שאין לה וסת קבוע שאינה חוששת רק לעונה בינונית. דהתם האשה נטהרה בודאי, משא"כ בנדון דידן היות שבית החולים לא נבדק שהוא טהור מאבר מן החי ומנפלים, אין חזקת טהרה למקום וצריך לחשוש כל הזמן. זאת ועוד, אמרו חז"ל במסכת נדה (יג, א) כל היד המרבה לבדוק בנשים משוכחת. וכן נפסק בשו"ע יו"ד (קצו, ט). ומה גם שכל מה שאשה חוששת רק לעונה בינונית היינו רק לבעלה, אבל לטומאות וטהרות שהיו בזמן חז"ל צריכה לבדוק בכל יום. כמ"ש הרמב"ם רמב"ם בהלכות מטמאי משכב ומושב (ד, ז) וז"ל: חכמים תקנו להן לבנות ישראל להיות בודקות עצמן בכל יום בשחרית מפני טהרות של ערבית ובערבית מפני טהרות של שחרית, וכל אוכלת תרומה בודקת בשעה שאוכלת בתרומה. והכא בכהן לענין איסור טומאת מת כל הזמן הוא כשעת אכילה בטהרות, שהרי הוזהר הוא מלהטמא למתים באהל, והלכך כל הזמן צריך לבדוק.

הגני מצרף מה שהעלתה ידי הדלה בזה<sup>2</sup> (ומשולבים מעט דברי ת"ח שקיבלנו בדברינו, וכן בסוף התשובה הבאתי כמה דברים שקיבלתי בזה).



## ספק טומאה ברשות הרבים

ראשית, אציין לגבי הטענה של ספק טומאה, דאמנם מצינו במשנה במסכת טהרות (ו, א) ובגמרא<sup>3</sup> במסכת נזיר (נו, א) ובמסכת סוטה (כח, ב) דספק טומאה ברשות הרבים - טהור. תחילה אעיר כי שיטת הרמב"ן (חולין ב, ב ד"ה 'ואם') דהלכה למשה מסיני שספק טומאה ברשות הרבים טהור אף כשיש רגלים לדבר (וע"ע ברמב"ם הלכות שאר אבות הטומאה יח, טו).

אולם מצינו שכתבו התוספות במסכת נדה (ה, ב ד"ה 'ואם') שאם קרוב לוודאי שאדם נגע בטומאה - גם ברשות הרבים ספקו טמא, ורק בספק שקול הדין הוא שטהור. וע"ע בשו"ת אבני נזר (יורה-דעה תסו אות י) שכתב: "וברא"ר נראה שאין להקל בספק שקול משום ס"ט ברה"ר לדעת

ב). וכתב לי הרה"ג יצחק צבי אושניסקי, בהאי לישנא: למעשה, כלל נקוט בדינו, והוא, דכל מקום דאיכא לבירורי לא סמכינן על רוב וחזקה. דין זה נלמד מהאמור בפסחים (ד, א): "השוכר בית מחברו בארבעה עשר בניסן, חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק, למאי נפק"מ, לישנייה, דליתא בעיר לשנייה". וכתב שם הר"ן דמכאן מוכח שאפי' אם היה הבית בחזקת בדוק צריך לברר המצב ע"י שאלה, ולא מסתמכים על החזקה היכן שניתן לברר. מקור נוסף הוא מהרי"ף והגאונים בפ"ק דחולין, ששוחט ששחט ועדיין נמצא לפנינו, יש לבדוק אותו האם הוא מומחה, למרות הכלל של "רוב המצויים אצל שחיטה מומחים הם", ורק כאשר השוחט מת, ואין אפשרות לברר מומחיותו, אז סמכינן על כלל זה. לכאורה עפ"ז נמצא שאין להסתמך על דין "חזקת חיים" או רוב, אלא יש עדיין לברר האם יש פה מת עתה. ועי' בספר יביע אומר (ו, אבהע"ז א) שם מביא כמה כללים חשובים בדין "כל מקום דאיכא לבירורי לא סמכינן על רוב וחזקה", ואציין חלקם להלן וביחס לשאלה.

ראשית, אין לדמות כל נידון לדין שחיטה, משום ששם ישנה חזקת איסור של הבהמה (בהמה בחיה בחזקת איסור עומדת) כנגד רוב מומחים אצל שחיטה, משא"כ בנידון שאין חזקת איסור מתנגדת, שאז ניתן להסתמך על רוב, אף בלא בירור. ואולם מביא שם שיטות ראשונים החולקים על כך וסוברים שגם ברוב גמור צריך לברר כמה שאפשר. כן דוחה את הטענה שיש לברר למרות הרוב, ע"פ דברי הבית יוסף (או"ח סי' תלז). שם דן הב"י אודות הגמרא בפסחים הנ"ל, ומבאר דהסיבה שצריך לברר ולא סמכינן על חזקתו שבדוק (כמו שסומכים בבהמה שחוטתה שחזקה כשרה ולא בודקים כל סוגי הטרפות), היא, משום שבהמה היא בחזקת כשרה משנולדה, משא"כ בבית שכל השנה הרי הוא בחזקת שלא בדוק. ביביע אומר שם מבאר דבריו שחזקת כשרות של בהמה היא חזקה מחמת רובא, וא"כ גם בנידון שיש רוב להיתר, אין צריך לברר. כן מביא שם את תירוצו של הפרי חדש (תלז) על שאלת הב"י הנ"ל, שברוב, שהוא עדיף מחזקה, אין צריך לברר, ודווקא גבי שחיטה מצינו שיש לברר למרות שרוב השוחטים מומחים, כדלעיל, משום שאינו רוב חזק כל כך כמו הרוב שכל הבהמות כשרות (הרוב המובא בשאלתו של הב"י). א"כ עפ"ז עולה שבנידון שהרוב הוא רוב גמור וחזק, אין צורך לברר עוד אחריו. ועי"ש שמביא עוד סברות להקל במי שאומר שהוא יהודי, שאין צריך עוד לברר אחריו (למרות שלמעשה מסתמך שם בעיקר על תירוצי הב"י והפ"ח דלעיל), ונאמינו מדין רוב בלבד (ועי"ש בסוף אות ד המצרף גם סברת "מילתא דעבידי לאיגלווי" לכך שאין צריך לברר עוד, וא"כ יש רגלים לדבר שעדיין צריך בירור נוסף). כן עי' גם במאמרו של הגר"מ פרישטיין שליט"א (התפרסם בקובץ תחומין) שדן בשאלה, האם נצטרך עדיין לברר למרות הרוב שלפנינו. בדבריו שם מביא את מחלוקת הבית אפרים והמשכנות יעקב בנידון האם ישנה חובת בירור כאשר גם לאחר הבירור עדיין ישאר ספק לפנינו, ולכאורה זה כדוגמת נידון דידן, שהרי אף אם ישאל בטלפון, עדין יכול להיות שאחרי כמה דקות כבר אין בעיה או שהיא כבר נפתרה לפני כמה דקות. ורק הבאתי לכך עוד כמה כללים לשם בחינת השאלה. עכ"ל הגרי"צ אושניסקי.

ג). וע"ע בגמרא בפסחים יט, ב.

הפוסקים. דכהן מוזהר על הגוסס אף שאינו מטמא עד שתצא נפשו מחלקינן בין איסור לטומאה... מ"מ י"ל הכהן מוזהר על ספיקו כמו בשאר ספק איסור".

ורבים רצו לדמות דין זה של ספק טומאה ברשות הרבים לבתי חולים. כבר העיר המרחשת (ח"א ב אות ג סק"ז בהגה) להחמיר בכך, וציין דגם נימא שהכהן אינו עובר על לאו של "לא יטמא", עובר הוא על לאו של "לא יבוא", כיון שיש ספק במציאות ואפשר שיש כאן מת. וספיקא דאורייתא לחומרא. וכן הביא טענה זו בשו"ת מנחת שלמה (ב, כו אות ט) לגבי כניסת כהנים לבית חולים: "נראה דאין לסמוך על הא דספק טומאה ברשות הרבים שספיקו טהור, שהרי כתב המרחשת שכהן המטמא עצמו בספק טומאה ברשות הרבים, אף שאינו עובר על לאו של לא יטמא, מ"מ עובר על לאו דלא יבוא מספק". וכן העלה הכי גם בשו"ת תשובות והנהגות (א, תרעז). וע"ע בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדו"ג ב, תלג).

אך יש פוסקים המקבלים את הכלל הזה של ספק טומאה ברשות הרבים דטהור לגבי איסור טומאה לכהן, ודוחים את הטעם של הלאו". וכן דייק בשו"ת אחיעזר (ג, סה אות ו) מהמנחת חינוך (מצוה רסג) וע"ע בשו"ת ארץ צבי פרומר (צג) ובכפי אהרן אפשטיין (כה, ד).

עפ"י פסק בשו"ת בית אבי (ב יורה-דעה צט) להתיר לכהן להיכנס לבית חולים, וכ"כ גם בחזון עובדיה (אבלות ח"ב עמוד מז). וע"ע וכן בשו"ת הר צבי (יורה-דעה רפג). וכן מובא בספר שערים המצויינים בהלכה (ח"ד סי' רב בקונטרס אחרון סק"ו) שדן לגבי ספק טומאה בבית חולים וכתב דבית חולים הוא כדין רשות הרבים לענין טומאה דאמרינן ספיקו טהור. וע"ע בספר תורת היולדת (פ"ז עמוד נד).

אולם יתכן למימר שעפ"י כו"ע יודו שהכניסה לכהן תהא מותרת, כיוון שיש כאן וודאות שאין מת בגלל השלט (אלא עדיין יש בעיה מצד איברים" ונפלים).



### טומאת כהן לגוסס

כמו כן, אעיר כי מצינו לגבי גוסס מחלוקת גדולה החל מהראשונים ועד ימינו, האם הכהן מוזהר על גוסס. אמנם השולחן ערוך (יורה-דעה שע, א) מחמיר בזה. אולם יש לדעת כי שבה"ג

(ד. בראיה נגד המרחשת עיין בשו"ת הרשב"ש (תרלג).

ה). והעיר הגר"מ שעיו (מח"ס שו"ת מחקרי ארץ) היות שבירור זה אינו על אבר מן החי או על נפלים, ממילא אין לבית החולים חזקת טהרה. דבשלמא אם היה בירור גם על אבר מן החי וגם על נפלים שהמקום נקי מהם, יכולים לסמוך ולומר שבשעה שנכנסו היה המקום בחזקת טהרה ואין צריכים לחשוש שמא נטמא המקום עד שיוודע לך שנטמא. על דרך שאמרו במסכת ביצה (כה, א) אמר רב הונא בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיוודע לך במה נשחטה, נשחטה בחזקת היתר עומדת עד שיוודע לך במה נטרפה. והכי איתא במסכת חולין (ט, א). אבל בהיות שאין לבית החולים חזקת טהרה כי גם כשאין איסור כניסה לכהנים אין זה היתר גמור, כי יתכן שיש אבר מן החי או נפלים, אין לכהנים להיכנס אלא רק לצורך גדול. כאשר אין שם ודאי מת אלא רק ספק נפל או ספק אבר מן החי ומעתה לפי מ"ש שאין למקום חזקת טהרה א"כ צריכים כל הזמן לחשוש שמא מת שם אדם, ולכן אם נכנסו לצורך גדול יש להם להשאיר את הקו טלפון פתוח כל זמן שהותם שם, כדי שיתברר להם שהמקום טמא, שאז גם לצורך גדול אסורה להם השהות שם אלא רק במקום פיקוח נפש, וכגון חולה שיש בו סכנה שצריך יתובי דעתא שקרובו הכהן נמצא אצל. דפיקוח נפש דוחה את כל התורה. אבל אם אין פיקוח נפש, אלא רק צורך גדול לשהות שם, צריך לבדוק כל הזמן שאין שם מת היות שאין למקום חזקת טהרה.

(הלכות טומאה), השאילתות (קג), הסמ"ג (לאוין רלד), הר"ן (מועד-קטן פ"ג) ועוד העלו דאינו מוזהר. ולשון הרמ"א (שע, א) דטוב להחמיר. ואם כבר נכנס הכהן, ונמצא שם אח"כ גוסס, דעליו לצאת, הכי איתא בש"ך (שע, סק"ד) והברכי יוסף (סק"א). ויתכן דיכול הוא אף לצאת בנחת ולא בוריות כמובא בלקט יושר (ח"ב עמוד פח). ועיין בספר אהלי יעקב פרבשטיין (ח"א עמוד ז) במה שביאר להחמיר בזה כיוון דרוב גוססים למיתה.

ומצינו מחלוקת בפוסקי זמננו האם יש להקל לכהן להיכנס לבית חולים, כיוון שאין ברור זמן הגסיסה. ועיין בזה בקובץ בית הלל (תשרי תשס"ט עמוד לה), וסיכום הדעות הובא גם בספר ממלכת כהנים (ג הערה קי), דבעל המנחת אשר התיר לכהנים להיכנס כיון דאין ברור זמן הגסיסה. ואילו הגר"ח קניבסקי החמיר בזה. וצ"ע האם ניתן למימר בבית חולים גדול דיש ספק אם קיים שם גוסס.

בשו"ת אגרות משה (יורה-דעה א, רמח) איתא שרק כשיש ישראל גוסס צריך הכהן לצאת, אך בספק אין להחמיר, עיי"ש. וחזיתי דכתב בספר ממלכת כהנים (ו, קצט) שהעיד לו הגר"ד כהן (רה"י דחברון) שהגריש"א זצ"ל אמר לו שלא יכנס לבית חולים שערי צדק מחשש מתים הנמצאים במחלקות.



### חציצת דלתות

בבתי חולים רבים התקינו דלתות עם קפיצים בחדרים, מסדרונות, מדרגות ועוד. כך שרוב הזמן הדלתות סגורות (וכן הוא גם בב"ח שערי-צדק). כמו כן, יש מקומות רבים בהם קיימות דלתות כפולות. וממילא נפחת מעבר הטומאה. וכידוע, פסקו הש"ך (שעא, סק"ד), הדרישה (הובא בט"ז שעא, סק"י), שו"ת מהרש"ם (ב, רלג), שו"ת מהר"ש ענגיל (ג, כז), שו"ת נודע ביהודה (יורה-דעה צד), פני יהושע (ברכות יט, ב), שו"ת שאילת יעב"ץ (ב, קעח), מצפה איתן (לב), שו"ת ציץ אליעזר (יד, פו) והחזון עובדיה (אבלות ח"ב עמוד מד) דטומאה מחדר לחדר הוי דרבנן. ועיין בשו"ת שבט הלוי (ח, רנח) דהוא מורה כש"ך.

וכ"כ ע"פ שיטה זו בשו"ת שאלי ציון לגר"ד אליעזרוב (ג, פו) דכיוון שכיום ברוב הזמן הדלתות סגורות, יש מקום להקל לכהן לבוא לבקר חולים, וע"ע בשו"ת דברי סופרים (קמה) ובספר נשמת אברהם (יורה-דעה עמוד רט). ועיין עוד בזה בשו"ת יחל ישראל (ב יורה-דעה פב). לגבי אישפוז של כהן שאין בו סכנה בבית חולים, עיין בשו"ת ציץ אליעזר (טז, לג) ובשו"ת חלקת יעקב (יורה-דעה רטו).



1. ונעיר כי יש החולקים על כך וסוברים דאף באופן זה הטומאה דאורייתא, והכי איתא במגן אברהם (שיא, סק"ד. שמג, סק"ד), בחכמת אדם (כלל קנט, סה) ושו"ת חתם סופר (יורה-דעה שמ).

2. ראו להזכיר בזה את דברי המשנה ברורה (קכח, סק"ח) שאם יש מת הנמצא בבית הסמוך לבית הכנסת וסוגרים את כל הפתחים הטומאה היא מדרבנן, והכהן יכול לשאת כפיו, דנשיאות כפיים שהיא דאורייתא דוחה את הטומאה.

### חזקת חיים

לגבי דין חזקת חיים בבתי חולים, יל"ע טובא בזה. מצינו בגמרא במסכת גיטין (כח, א) דיש חזקת חיים לחולים, וכן עולה מהרמב"ם (הלכות גירושין ו, כח) והשולחן ערוך (אבן-העזר קמא, ח), ועיין באריכות בשו"ת תשורת שי (א, תקנט) שגם העלה הכי דיש לחולים חזקת חיים (וכן משמע משו"ת הלל אומר יורה-דעה רב). ונראה דעפ"ז התיר בשו"ת מנחת שלמה (ב, צו אות כא) "ליכנס משום מצות ביקור חולים" (וע"ע בזה בשו"ת טוב טעם ודעת ג, ריב).<sup>1</sup>

לגבי חזקת חי לגוסס ע"ע בסוף סימן שע בזה (במחלוקת). ועיין בש"ך (שלט בריש הסימן בשם הר"ן). הן אמת שבמשנה ברורה (תלו, סק"ט) מחמיר לברר האם המשכיר בדק את הבית על אף שחזקה היא שבודקים, מכל מקום זה דוקא שם, שיש נגד חזקת בדוק חזקת חמץ של כל השנה, כמו שהסביר הוא עצמו שם. אולם אצלנו אין לנו חזקה העומדת ממול, המחייבת לחשוש לטומאה (כמו שם המחייבת שיש חזקה המחייבת לבדוק).<sup>2</sup>

אולם כבר כתב בשו"ת משנה הלכות (ו, רה) דבבתי חולים בימינו לא ניתן לומר טענה זו, ועפ"ז הסיק שם שהוא מורה לכהנים שלא לבקר בבתי חולים.<sup>3</sup> ואף שבשו"ת אגרות משה (יורה-דעה ב, קסו) התיר לכהן להיכנס לבקר חולה וצירף סניפים להיתר, זה אינו אצלנו, דשם רובא הם נכרים, עיי"ש.

### אהל חיים

אגב, אעיר כי ישנם בתי חולים המשתמשים במתקן אהל חיים (מתקן פלסטיק נייד ומתקפל שמרכיבים על מזרון הנפטר), ומצינו שהחמירו בזה רבים מפני שהמיטה מקבלת טומאה והיא מעמידה את האוהל כמובא בשו"ת מעשה חושב (ז, יט) ובשו"ת שבט הלוי (י, ריו). ואעיר כי בספר ממלכת כהנים (עמוד צד הערה רט) העידו שהגר"מ אליהו התיר זאת. וע"ע בזה בשו"ת אבן ישראל (ז, מז) ושו"ת מנחת יצחק (ו, קלח).

ח). וכבר כתב בנחלת שבעה (סימן עח): "אפילו גוסס ד'רוב' גוססין למיתה, מכל מקום 'חזקת חי' הוא דאיכא".

ט). וע"ע בקובץ מוריה (שנה לא שבט תשע"א). וע"פ סברא זו העלה הגרי"מ שעיו במכתבו אלי: הכלל העולה שאין לכהן ללכת לבקר בבית החולים כשערי צדק אע"פ שאין אזהרה לכהנים אלא לצורך גדול, והיות ואפשר לברר אם יש טומאה על ידי שיחת טלפון, יש לו להשאיר את הקו טלפון פתוח לשמוע אם יש אזהרה לכהנים ואז לצאת תכף ומיד, אלא א"כ שהותו שם כרוכה בפיקוח נפש של יקירו שאז מותר לו להישאר שם. אבל בית חולים גדול שאין שם בירור אם יש אזהרה לכהנים, אין לכהנים ללכת לבקר שם אפילו לצורך גדול דהוי כהולך לבית הקברות מכיון שהמקום בחזקת טומאה. אם ניתן אישור מרב בית החולים שכאשר אין איסור כניסה לכהנים זה מעודכן גם מהרופאים הממונים על אבר מן החי וממחלקת יולדות שאין שם נפלים, אזי המקום בחזקת טהרה, ואז אם יכנס כהן בזמן שיש חזקת טהרה אינו צריך לחשוש עד שיוודע שיש איסור לכהנים. וכמדומני שכאשר יש איסור כניסה לכהנים יש נורה שדולקת, ואז אם יראה הכהן את הנורה הזו דולקת צריך תכף ומיד לעזוב את הבנין. אבל כל זמן שלא ראה נורה זו דולקת המקום בחזקת טהרה, ואינו צריך לברר אם יש שם טומאה.



### גדרי כהנים

מוכרח אני להעיר בקיצור כי הראב"ד בהלכות נזירות (פרק ה, טו) העלה שהכהנים בזמן הזה טמאי מת, ואין עליהן חיוב טומאה, והמחייב אותם עליו להביא ראיה. ועיין במשנה למלך (הלכות אבלות ג, ג) שדחה דבריו. וע"ע בזה בדגול מרבבה (יורה-דעה שעב). ועיין בשו"ת המהרשד"ם (אבן-העזר רלה) דלשיטתו הכהנים הם רק כוהני חזקה.

עוד בעניין חזקת כהנים עיין בשו"ת שבות יעקב (א, צג), בשו"ת דבר יהושע להגרי"מ אהרנברג (ג, יט) ובשו"ת חתם סופר (יורה-דעה שלח-שלט). ולא ניתן להתעלם כי הראב"ד עצמו בספרו תמים דעים (סי' רלו) חזר בו ופסק כהרמב"ם שבזמן הזה יש לכהנים טומאת כהנים.

טעם הזכרת שיטה זו, כי בשו"ת ציץ אליעזר (טז, לג) והגרשז"א (נשמת-אברהם יורה-דעה שע, ב) צירפו זאת כסניף, וזו לשוננו: "אפשר לצרף זה שהכהנים בזמננו אינם מיוחסים וגם דעת הראב"ד בזמן הזה שבלאו הכי הם טמאי מתים, האיסור להטמא הוא רק מדרבנן, ובצירוף דעת הש"ך שבחדר אחר האיסור רק מדרבנן" (אולם עיין בערוך השלחן יורה-דעה שה, נה אשר לא הסכים לקבל צירוף זה כסניף להיתר)."



י. וכן חלקו וסברו דגם בזמן הזה קיים איסור טומאה לכהנים: שאגת אריה החדשות (יב), שו"ת רקע"א (תנינא יח), שדי חמד (כללים אות ט סוף כלל מד) ועוד.

יא. כתב לי הר"ג אליהו אברו"ל (מח"ס שו"ת דברות אליהו. ודבריו הובאו בשו"ת דברות-אליהו יא, קמח): בבית חולים מסוים המענה קולי אזהרה לכהנים על טומאה אינו אלא על פטירה בלבד, אבל אינו מראה ולא מודיע על טומאת איברים או נפלים. האם כהן חייב לברר טלפונית מה המצב או לא. תשובה: הנה בסמ"ג (עשין רלא) הביא בשם רבינו תם דבזמן הזה אין איסור תורה לכהנים להטמא למתים הואיל ובטומאתם קיימי שמי חטאת אינם נוהגים. וכ"כ הראב"ד (נזירות ה, טז) דאין איסור טומאה על הכהנים בזמן הזה שהם טמאי מתים ובלחם משנה שם הוכיח שכן היא דעת רש"י. אבל הרמב"ם (נזירות ה, טז-יז) והרא"ש הלכות טומאה (ו) דכהן אע"פ שהוא טמא ונטמא עוד פעם לוקה על כל אחת אם התרו בו. ועיין בדגול מרבבה (י"ד שעב, סק"ב) על דברי הראב"ד דהיכא שכבר טמא שוב אינו מוזהר על הטומאה. א"כ כהנים בזמן הזה אין נוהרין על הטומאה. ועיין בחתם סופר (י"ד שלח) על דברי הגו"כ בדעת הראב"ד.

ובשו"ת רע"א (חי) כתב להוכיח דהראב"ד סב"ל דאפילו איסור דרבנן ליכא לכהנים בזמן הזה והמחייב אותם עליו להביא ראיה. אולם בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק א, שה) כתב דגם הראב"ד יודה שעל כל פנים יש איסור דרבנן להטמאות עוד, עיין שם. בספר החינוך (מצוה רסג) פסק כרמב"ם דגם האידנא כהנים מוזהרים. הרי מבואר מהנ"ל אי טומאת כהנים נוהגת בזמן הזה שבטומאתן קיימי נחלקו הראשונים בדבר זה ובדעת הראב"ד נחלקו הפוסקים אחרונים אי איסור דרבנן איכא.

בשו"ת שרידי אש (ב, קלד) כתב בדעת הראב"ד דאין איסור אפילו מדרבנן ושרי להטמאות לכתחילה. וע"ע בשו"ת יביע אומר (א י"ד י סק"ב) דהעיקר הוא שאין קברי עכו"ם מטמאין באהל וקיי"ל כרשב"י ביבמות (סא) וכ"פ הרמב"ם, הרא"ש, הרמב"ן, הרשב"א, המאירי (ב"מ קיד) וכ"פ מרן הב"י ע"ש. ובשו"ת אגרות משה (י"ד רל ענף ג) כתב עיקרא דדינא מתי עכו"ם אינם מטמאים באהל כיוון שכך פסקו הרמב"ם ורוב הראשונים וכן משמע מהמחבר. וכן לשון הרמ"א דאין קברי עכו"ם מטמאים באהל. והנה בשו"ת חלקת יעקב (א, כז) כתב אי שרי לכהן ליכנס לבית החולים הכללי להתרפאות שבכל יום יש מתים שם והשיב הואיל ורוב המתים הם עכו"ם ובמתי עכו"ם יש מקלים ואין מטמא באהל יש להקל.

ובשו"ת אגרות משה (י"ד רל) האריך בנדון כהנים בזמן הזה דלפי המהרשד"ם והריב"ש (צד) דכהני הזמן הזה הוי כהני חזקה ולא ודאי ולכן טומאת מת הוי רק ספק, הרי איכא ספק ספיקא, אולי הלכה כראב"ד דסב"ל דאין איסור לכהן להיטמא בזמן הזה, ואת"ל כן דאסור אולי המת הוא גוי דאינו מטמא באהל. ובהיותי בזה ראיתי לגאון הר"י פישר בשו"ת

## שילוט

אמנם בשערי צדק יש גם שלט של אזהרת כהנים (וגם מענה קולי), אך צריכים לידע דאף שהוא מנהג יפה, אין זה פותר את בעיית איברים ונפלים<sup>2</sup>. וכן, את עצם שהות הכהן, אלא זה מתיר רק את כניסתו, וכפי שכבר העיר בספר טהרת פתחים לגרל"י הלפרין. וע"ע בשו"ת אבן ישראל (ו, מז). ויודע אני כי יש מאמר ע"כ בקובץ תחומין יט, אך כעת אין הספר תחת ידי לעיין בו<sup>3</sup>.



## חזקה כשיש בירור בלי טורח

אולם לגבי הישארות הכהן אחר שנכנס, כתב הפתחי תשובה (יורה-דעה שעב, סק"ד): "ע"יין בספר משנת חכמים ריש הלכות יסודי התורה בצפנת פענח שם אות טז שכתב דממרוצת לשון הרמ"א ומבעל תה"ד בתשובה וממהרי"ל מבואר דאף שנכנס תחלה בהיתר שהיה חי בעת ההיא ומת אח"כ ואף שמת פתאום דלא עשה שום איסור בהליכתו לבית ולכאורה יש לדון בזה כיון דתחלת כניסתו בהיתר לא יהא השהיה ששוהה אח"כ כמעשה ובשב ואת אמרינן דגדול כבוד הבריות. ודוקא אם הכניסה היה באיסור אף שהיה שוגג חשיב השהיה כמעשה אבל אם היה בהיתר לגמרי לא חשוב השהיה כמעשה". וע"ע שם ביד אברהם.

ואציין כי בשו"ת כתב סופר (יורה-דעה כז) וכן הובאו דבריו בשו"ת משנת יוסף (יא, קפד אות ג) דן בכניסת אשת כהן ללדת בבית חולים, והעלה שם בדליכא טורח צריך לברר. וזהו רק אם ע"י הבירור תהא תשובה וודאית ולא ישאר ספק. ולפי"ז צ"ע טובא בשאלתנו, דבנקל יכול לברר דבר וודאי.

יתירה מכך, מצינו דהיכא דאין טורח לברר, דיש לעשות זאת, וכבר כתב הר"ן על הרי"ף (ריש פסחים): "גרסינן בגמ' (ד, ב) בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק המשכיר בית לחבירו ב"ד חזקתו

אבן ישראל (ט, ככד) שהתיר לכהן ליכנס לבית החולים שיש שם ספק טומאת מת, משום ספק טומאה ברשות הרבים ספקו טהור ולכן שפיר יכולים כהני זמנינו להכנס במקום שיש ספק ברשות הרבים. ויש לצרף שיטת הראב"ד הנ"ל. ואפילו למי שסובר דאיסור דרבנן איכא אליבא דהראב"ד אין זה אלא פסיק רישיה בדבר דרבנן ושרי לדעת תרומת הדשן וק"ו מאיסורי שבת להכא. וכ"פ בשו"ת משנה הלכות (ט, רכו) דהוי ספק טומאה ברשות הרבים ובצירוף שיטת הראב"ד שהכהנים בלאו הכי טמאי מתים ואין מוזהרין על הטומאה ולכן מותר לכהן ליכנס לבית החולים מטעם הנ"ל.

המורם מכל האמור: א. אין חיוב לכהן לברר קודם כניסתו לבית החולים שאין שם מת או נפלים או איברים ושרי ליכנס בצירוף כל הני ספק וספק ספיקא דמתנין לעיל. ב. ורק אם יש שלט האומר שיש מת ומצהיר לכהנים ודאי דחייבים ליוהר בטומאה. עכ"ל הגר"א אברז"ל.

יב. קיים איסור טומאה לכהן לנפל (מעל ארבעים יום) כמבואר בט"ז (יורה-דעה שסט), פתחי תשובה (שסט, סק"ב) ועוד. יג. אחר כותבי תשובה זו חזיתי שידידי הרה"ג יהושע וייסינגר כתב מאמר של עובד סוציאלי כהן או רב כהן כעובד קבוע בבית חולים בקובץ תחומין לט (עמוד 86 ואילך) ומקורות רבים שהוכרנו בתשובתנו הוזכרו גם שם. וציין שם (עמוד 94) אחר שמנה ספיקות להקל כספק טומאה ברה"ר, כהנים בני זמננו, חזקת חיים ועוד, הביא את דברי שו"ת ציץ אליעזר (טז, לג) שכתב: "מכיון שלפנינו תלתא דרבנן, בודאי די"ל איפוא דטומאה כזו נדחית מפני קיום מצות עשה ובפרט היכא שנכנס בהיתר ואח"כ הוא רק בשב ואל תעשה". וע"ע שם (עמוד 98 אות יג) במה שהציע ניסיונות להצעת האוהל חיים שימנע מהטומאה לצאת.

בדוק או אין חזקתו בדוק, למאי נפקא מינה דליתיה להאי דנשייליה כלומר דאי איתיה למשכיר קמן לא נפקא לן מינה מידי דאפילו נימא דחזקתו בדוק כל היכא דאיתיה קמן שיילין ליה דלא סמכינן אחזקה דכל היכא דאפשר לברורי מילתא מבררין ולפיכך כתב הרב אלפסי ז"ל בפרק קמא דחולין דלא סמכינן ארוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן אלא היכא דאזיל ליה לעלמא וליתא קמן דנשייליה אבל איתיה קמן לא סמכינן אחזקה ובדקין ליה".

וכבר מצינו דהרשב"א (עמ"ס חולין נג, ב ד"ה 'כי פליגי') החמיר יותר מזה וכתב: "ושמא י"ל דלא שרי ספק ספיקא" אלא היכא דלא אפשר לעמוד על בוריו של דבר, אם אסור הוא אם לא, אבל במקום שאפשר לעמוד על בוריו של דבר בודקין". וכ"ש הכא בספק מת ספק חי (ספק טומאה), דניתן לברר במענה קולי נימא דיצטרך לברר.

אלא דנראה דבפרק זמן קצר<sup>ט</sup>, אין לחוש, שהרי כתב המשנה ברורה (ח, סקכ"ב): "האחרונים כתבו דצריך לבדוק כולם אחד דלא סמכינן אחזקה במקום דיכולין לבררו וגם דחזקה גרועה

(יד). וכ"כ גם הנימוקי יוסף (פסחים ד, א). וכתב הר"ן על הרי"ף (חולין ג, ב): "נראה מדברי הרב אלפסי דדוקא היכא דאזיל לעלמא ולא אפשר למבדקה הוא דסמכינן ארוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן אבל כל היכא דאיתיה קמן שיילין ליה וכן כתב בעל הלכות ראשונות... דכל היכא דאיתיה קמן בדקין ליה וכי ליתיה קמן סמכינן ארוב... ומתמהינן למאי נפקא מינה ומהדרין דליתיה קמן דלישייליה [ולאטרוחיה להאי מאן] אלמא דאי איתיה קמן לא סמכינן אחזקה אלא בדקין ליה... אבל הר"ז הלוי ז"ל סובר דאפילו איתיה קמן ולא ידעין ביה אי יודע הלכות שחיטה לא צריך למבדקה ואין דבריו נכונים". ומובא בריטב"א (חולין ג, ב): "ודעת הגאונים ז"ל דכי מכשרין שחיטת שאינן מומחין אצלינו היינו על דעת שנבדוק אותו לאחר שחיטה כל היכא דאיתא קמן, ואי אזיל ליה נמי מכשרין שחיטתו בדיעבד, אבל היכא דאיתא לקמן לא אכלין משחיטתו עד דנבדקה... אבל רבינו מורי הרא"ה ז"ל נוטה לדברי קצת האחרונים ז"ל דאף לשאינן מומחין לא חיישינן כלל אפילו היכא דאיתיה קמן, דכיון דרוב מצוין אצל שחיטה מומחין ודין תורה הוא ללכת אחר הרוב ואפילו לכתחלה, שוב אין לנו לחוש לכלום... ולהכי נקטינן טעמא דרוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן, וכן נראה, וכן עיקר להלכה...". וכתב הטור (יורה דעה הל' שחיטה סי' א): "וכל אדם אפילו אין מכירין אותו שמוחזק לשחוט שלא יתעלף וגם אין יודעין בו שהוא מומחה ויודע הל' שחיטה שרוב הרגילים לשחוט הם בחזקת מומחין ומוחזקין בד"א שאינו בפנינו או מותר לאכול משחיטתו וסומכים על החזקה אבל אם הוא לפנינו צריך לבדוקו אם הוא מומחה ולשואלו אם נתעלף".

ועיין בב"ח (יורה דעה סימן א): "... אבל מודה רש"י דכשהוא לפנינו צריך לבדוקו לכתחלה מקמי שיאכלנו דהך רובא אינו בודאי כיון דאיכא חזקה כנגדו דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת הלכך אין סומכין אהך רובא היכא דאפשר לעמוד עליו ועוד דמיעוט המצוי הוא ששוחטין ואינן יודעין הלכות שחיטה לפי ששכחו דאפילו לא היתה חזקה כנגדו אין סומכין על הרוב... דלא אזלינן בתר חזקה אי איתיה קמן ואפשר למישייליה הילכך נראה דאף רש"י מודה דאם הוא לפנינו אין לאכול משחיטתו עד שיבדקהו. אבל הב"י כתב דלרש"י אפילו הוא לפנינו לא צריך למיבדקה וכדעת הר"ז. וכן היא דעת הרא"ה בספר בדק הבית (ב"א ש"א ה ב) דאפילו איתיה קמן לא בעי בדיקה כלל אלא ממדת חסידות. ודעת הפוסקים אינו כן אלא אסור לאכול משחיטתו כיון שהוא לפנינו עד שיבדקהו". ולפי"ז נראה דגם בשאלתנו תהא מחלוקת. ופסק השולחן ערוך (יורה דעה א, א): "... במה דברים אמורים, כשאנו לפנינו, אז מותר לאכול משחיטתו וסומכים על החזקה. אבל אם הוא לפנינו, צריך לבדוקו אם הוא מומחה ויודע הלכות שחיטה...". רמ"א: "וי"א שאין לסמוך על החזקה אלא בדיעבד, אבל לכתחלה אין לסמוך על החזקה, במקום דיכולין לבררו, (מרדכי והגהות אשרי ואגור בשם א"ז ושאלות פרשת בהעלותך)...". וע"ע בש"ך (סק"ה).

טו. אולם יש רבים שהקלו בספק ספיקא דלא יצטרך לברר אף כשניתן, והכי הביא בשער המלך (הלכות מקוואות בכללים כלל ג) מהסמ"ג, התרומה והמרדכי. וכן נראה אף משו"ת הרשב"א (תא) ודלא כמו שכתב בחידושי על חולין. וע"ע בזה בשו"ת יביע אומר (ה יורה-דעה ג אות ב).

טז. אמנם מהתוספות בקידושין (מה, ב ד"ה ד"ה בפירוש') משמע שחוששים למיתה בזמן מועט. אך וודאי דיל"ע כמה הוא זמן מועט. אמנם יודע אנכי כי בשו"ת כתב סופר (אורח-חיים קג) ציין דתוך שבעה ימים חשיב זמן מועט דלא

היא דעשוין החוטין ליפסק ולכן צריך לבדוק בכל יום בבוקר כששובשן ואז אף" שהסירן והסיח דעתו מהם אף דצריך ברכה כשחוזר ולובש אפ"ה אין צריך לחזור ולבדוק דבזמן מועט כזה אינו רגיל ליפסק וסמכין אחזקה". כלומר פרק זמן קצר, אינו מבטל את החזקה. וע"ע בהרחבה מתי סמכין על חזקה (וא"צ לברר) בספר בינת אדם (שער רוב וחזקה סי' ט-י, יב).

ואף שהפרי מגדים (תלז) כתב: "וכן כתבתי בספר גינת ורדים (כלל סב) ופרי מגדים (פתיחה כוללת ח"א אות ד) ושושנת העמקים (כלל יב ד"ה 'ועתה' וד"ה 'ודע') דכל דבכל, מבררין ברובא גם כן, ע"י שאלה, ואף בדברבנן". יתכן, דזהו רק היכא שעבר פרק זמן מסויים. דהרי גם בטלית קל לבדוק, ולא הצריכו. אולם עדיין יל"ע בדין זה שכן כתב עוד הפמ"ג שם: "ואם יש מכשול אין צריך לשאול", ויל"ע.

ע"פ הסניפים להקל, כתב לי הרה"ג יצחק וייס (מח"ס שו"ת זיקי אור): "לפי כל הנ"ל נראה לי שאם גם המיקל לסמוך על החזקה או הרוב שאין כרגע מת בבי"ח, אין מזניחין אותה, המחמיר ומטלפן לשאול תע"ב אך גבול יש בדבר!!! לא ליכנס לנערווין! די לומר לכהנים, לטלפן פעם בשעה ולא יותר, על דרך כל מידות חכמים כך הם".

והוסיף לי הרה"ג יהושע בן מאיר:

שאלת החובה לברר כשיש חזקה או רוב נדונה רבות בראשונים ובאחרונים. ידועה שיטת הב"י (או"ח תלז) שכאשר יש חזקת היתר אין צריך לברר אם אירע בו דבר האוסרו. וכן פסק בשו"ע (או"ח ח, ט) והט"ז (לשו"ע שם סק"ח), וכן משמע בביאור הגר"א (לשו"ע שם), בשו"ע הרב (או"ח שם סק"ג) ובערוה"ש (או"ח שם סק"ד). וראה בנשמת אדם (שער רוב וחזקה סימנים ט-י) שכתב שכאשר יש "חזקה ע"י מעשה, כגון שבדק הסכין והוא יפה, ועשה הציצית בהכשר, וכיוצא בו, דכיון שעשה בו המעשה הרי הוא בחזקתו שלא נפסד ונתקלקל".

אמנם ראה שם בסימן יב שכתב שלדעת החיי אדם היכא שיש חשש סביר שנתקלקל המעשה, במקום שאפשר לברר צריך לברר. וא"כ בשאלת כת"ר יש חשש סביר שהשתנה החזקה. וכן משמע מהמג"א (ח, סק"א). וע"ש במחצית השקל שלדעת המג"א בחזקה אפילו אין חזקת איסור כשאפשר לברר צריך לברר. וכ"נ דעת החת"ס בהגהותיו שם לשו"ע, אך ראה בדגול מרבבה שם, שמכך שלא תירץ כן נראה שלא ס"ל כחילוק זה. אמנם החיי אדם הסביר את דעת הב"ח רק לגבי חזקה התלויה במעשה (כמו בדיקת הציצית),

חיישינן למיתה (וע"ע בשו"ת הריב"ש סי' רט). אולם קשה לומר הכי לגבי בתי חולים, בהם המציאות היא דבכל יום יש נפטרים.

יז). בשער הציון (סקל"א) איתא דזה בשם המגן אברהם (סי' יג) והפרי מגדים (שם) בשם הלבוש והגר"א שם.

יח). עיין בתוספות עמ"ס פסחים (ד, ב ד"ה 'לאו' וד"ה 'מטבלי'). אולם יתכן דיש הכא ספק ספיקא, ספק אם מת אדם בבית חולים, ואת"ל דמת, סגור הוא אחר דלת כפולה או במקום שאין טומאה יכולה לצאת. ומצינו בהלכות נידה (יו"ד קפד, יא) שהבא מן הדרך ואשתו שהתה אחר זמן וסתה שיעור שהייתה יכולה לספור שבעה נקיים ולטבול, מותר לו לבוא עליה, ואינו צריך לשאול אותה, משום שיש כאן ספקא ספיקא להיתרא, שמא לא ראתה ושמא טבלה. ומ"מ בספק ספיקא אין צריך לברר אפילו ע"י שאלה (ובחמץ בפסח אין חזקת בדוק וצריך לשאול, כיוון שכל השנה יש חזקת חמץ בבית, ועיין באבני צדק יורה-דעה קכב, סק"ב).

יט). וכן איתא באלהי זוטא (שם, סק"ט) ובמשנה ברורה (סקכ"ב).

אבל חזקה דממילא ובטבע העולם, וכן ברוב, אין צריך לבדוק. והרי כאן החשש שמא מת הוא נגד החזקה ש'שמא מת' לא אמרינן. וזה כמובן חזקה שבטבע ורוב. ועל כן נראה שאין צורך לברר.

הנפק"מ בין יכול לברר בטורח מועט או בלא טורח עיקרו בפרי חדש (שם, סק"ב), וכע"ז בפמ"ג (א"א נה). כאמור יש להאריך, אך למעשה כמדומה שאם ראה כשנכנס שאין איסור לכהנים, אין עליו חובה לחזור ולבדוק שוב.

וכתב לי הרה"ג שמואל פנחסי (מח"ס שו"ת מנחת שמואל), בעניין זה של דבר הניתן לברר בנקל, וזו לשונו:

בהשקפה ראשונה היה נראה לומר, דאין צריך לברר הואיל ואישתרי הכהן ליכנס לתוך בנין בית חולים, אין צורך לברר משום דמוקמינן להו בחזקת חיים, וכמו שכתב הרב חכמת חיים (כלל קע"א סי' יא) ביחס לאדם שנפטר באותו שבוע או החודש, ולא ידוע באיזה יום, יש לקבוע את יום הפטירה בסוף החדש. כמו כן הובא בטור ושו"ע (יו"ד שצ"ו, ב) ומקורו ברוך במרדכי והגהות מיימוני ששניים אומרים מת ושניים אומרים לא מת מספק אין מתאבלים, וכתב הש"ך טעמא דדינא משום שמחזיקים מספק בחזקת חי, והט"ז (שם סק"ב) והב"ח למרות שחולקים על מרן כתב הט"ז לחלק בין היכא דמת והשאלה מתי מת דמחמירים, אבל כל שלא ידענו עדיין שמת מוקמינן אחזקה, דומיא דמה דתנן בגיטין (דף כה.) המביא גט והניחו זקן או חולה, נותן לה בחזקת שהוא קיים.

אולם אחרי שובי נחמתי שאי מהא לא איריאי וכמו שכתבו התוס' (בגיטין שם ד"ה 'והניחו'), שהקשו מאי שנא מההיא סבתא דאישתבאי איהי וחדא ברתא (בב"מ לט, ב), דאמרינן דילמא שכיבא סבתא דילמא שכיבא ברתא? ותיצרו התוס' "ועוד דבשביות חיישינן טפי למיתה". לפי"ז גם בבית חולים שיש הרבה מחלקות וחדרי ניתוחים וטיפול נמרץ, ויש גוססים ובכל זמן נתון מגיעים נפגעים ושכיב מרע ל"ע, ודאי חיישינן ואיתרע חזקה.

זאת ועוד כל ספק שניתן לברר בנקל לא הוי ספק וחייבים לברר. גם אי נימא דבית חולים הוי ספק טומאה ברה"ר, וספיקו טהור, וכן נכון שכהני זמנינו כולם טמאי מתים הם והאיסור לטמאות הוא דרבנן, וכדאיתא ברא"ש בשם ר"ת (הל' טומאת כהנים סימן ו) וכן דעת היראים, עיין בשו"ת מנחת שלמה (ב, צו אות כא). וכן יש להוסיף שטומאה שאינה ממש באותו אהל אלא מחדרים הסמוכים, כותב הרב חלקת יעקב (א, כז) בהסתמך על הש"ך (שעב, סק"ב) שהטומאה דרבנן, אם כן הוי ספיקא דרבנן. אכתי לא גרע מכל ספיקא דרבנן דספיקו מותר, ובכל זאת כל היכא דניתן לברר חייבים לברר. הגם שנחלקו בזה גדולי האחרונים, שכן פסק הרמ"א (יו"ד קי, ט) ספק ספיקא בכל מקום, אפי' באיסור דאורייתא וגופו של איסור ואפי' היה לו חזקת איסור כגון עוף שבחזקת איסור עומד ונשבר או נשמת גפו, ספק מחיים או לאחר שחיטה, ואת"ל מחיים שמא לא נקבה הריאה יש להתיר מכח ס"ס אע"פ שיש לברר ע"י בדיקת הריאה אין לחוש עכ"ל. ולפי"ז לכאורה גם בספיקא דרבנן כן שאין צריך לברר, אולם מאידך כתב הש"ך (יו"ד קי, סק"ה) בשם הרשב"א דגם במקום דאיכא ס"ס צריך בדיקה היכא דאיכא לברורי, והארכנו בשיטות אחרונים בזה

בספה"ק מנחת שמואל (א י"ד יז), מכל מקום במקום שניתן לברר ולבדוק בנקל נראה דלכו"ע יש לבדוק, כי אחרת אין זה ספק אלא דעת שוטים.

דא עקא שאם צריך לברר מהו הזמן שיש להמתין בין טלפון לטלפון? למרות שאין לי בזה הגדרה מדויקת חשבתי בעניותי שצריך לחשוש מידי פעם סמוך לידיעה וידוע שכל סמוך הוא כחצי שעה בדומה למה שאמרו במשנה בשבת (ט, ב) לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה. וביארו האחרונים דהיינו חצי שעה כמו שכתב רשב"ם (פסחים קז, ב) וכן מובא במשנ"ב (רלב סק"ז). וכן קיי"ל שמותר לברור אוכל מתוך פסולת כדי לאוכלו מיד, וכן מותר לחתוך ירק דק דק לסלט סמוך לאותה סעודה וכתבו האחרונים דהיינו חצי שעה וכמו שכתב מרן הגאון הרב עובדיה יוסף בחזון עובדיה (שבת ח"ד עמ' קפ ועמ' קפג). שכן כתב בעל שבט הלוי בקובץ מבית לוי ח"ו (דיני בורר אות ב) ושכן הובא בספר נחלת אליהו (ח"א אות מה) ששאל ע"ז מהגאון חזון איש בסעודה שהרבה אנשים מסובים בה, והשיב לו, שאין להתיר אלא לערך חצי שעה קודם האכילה. וכ"כ עוד אחרונים ע"ש.

ונראה בעניותי שגם בנידון דידן יש לטלפן כל פחות מחצי שעה. כי הדבר ניתן בנקל לברר.



### פתרון טכנולוגי

ואנכי חשבתי שבטכנולוגיה שקיימת היום, רצוי מאוד שיפתחו אפשרות שהקו הקולי יתן מענה רק למי שמתקשר מחוץ לבית החולים, אך מי שנמצא בתוכו, לא יכול יהיה להתקשר לקו קולי זה. אך חזיתי שבתחומין לט (עמוד 99) הציע לפתח אפליקציה שכאשר יש נפטר בבית חולים ופרטיו מוזנים למחשב, יהיה איתות למכשיר הסלולרי של הכהנים בלבד ויצאו למקום המותר או לחילופין יסגרו דלת. ולאחר שהנפטר יועבר לחדר מתים, תתקבל הודעה, ואז תתאפשר פתיחת הדלת או כניסה חזרה למחלקה.



### תשובת הרה"ג יצחק זילברשטיין

בשו"ת תשורת ש"י (סימן תקנט) נשאל האם מותר לכהן להכנס לבית חולים לבקר את החולה, כי כמעט אין יום שלא ימצא שם על כל פנים מת אחד.

והשיב דיש להקל, משום שלכל החולים יש חזקת חיים<sup>כ</sup>, ואם כן אין לחוש שמא אחד מת, וכמבואר במסכת גיטין (כח, א) המביא גט והניחו זקן אפילו בן מאה שנה נותן לה בחזקת שהוא קיים, ואף שהרגילות שבכל יום יש אחד שמת בבית החולים והוחזק יותר משלשה ימים שבכל

(כ). אולם העיר (שם עמוד 99) כי "החיסרון באפליקציה כזו היא שבאופן מנהלי אין דרך להבדיל בין נפטרים יהודים ללא יהודים. כמו כן, ברגע שהכהן אינו יודע שיש נפטר בבניין, אזי יש חזקת חיים לכולם ואינו עובר איסור, ויש לבחון אם התועלת מרובה על הנזק".

(כא). והעיר הגר"א נבנצל (בכת"י): "צ"ע דמעל גיל שמונים אין חזקת חיים".

יום יש מת, ואולי בטל חזקת חיים, בכל זאת כתב שחזקת חיים לא בטל, כי מבואר בפוסקים שאין חזקה רק אם יש סיבה לחזקה, אבל בעניננו אין בית החולים גורם למיתה, אלא כל מי שמת שם הוא בא מהחוק, וחוליו גורם לו לבדו, ואין זה חזקה שבכל יום יהיה מת, וגם שאין מחזיקים מאדם לאדם, אם אין לנו סיבה במה לתלות את החזקה, כגון באשה קטלנית שמעינה גורם, או מזלה גורם, או במגיפה שהאוויר גורם, אבל במקום שאין שום סיבה לתלות, אין בזה חזקה.

אך כל זה אם אי אפשר לברר, אבל אם אפשר לברר, אין לסמוך על חזקת חיים, דהא כתב בחידושי הרמב"ן (שם) שלכן נותן לה, משום דאי אפשר לתקן ולחוש, עיי"ש, ואם כן כאן שאפשר בקלות לעמוד על הברור, אין לסמוך על החזקה מלכתחילה.

ואפילו אם האיסור הוא רק דרבנן אם אפשר לברר אין לסמוך על חזקה, וכמבואר במסכת פסחים (ד, א) שהמשכיר בית לחבירו בי"ד ניסן, אפילו שחזקתו בדוק, אם המשכיר בעיר, צריך לשאלו אם בדקו, וכתב הפר"ח (תלו) אף דאין צריך לבדוק בהמות מטריפות וסומכים שרובם כשרה, שאני התם שיש טרחא מרובה בבדיקתם, אבל מקום שאין בזה טרחא מרובה, יש לברר גם באיסור דרבנן.

וכל זה בנוגע להכנס לבית חולים, אבל אם כבר נמצא בתוך בית חולים, יתכן שאין צריך לברר, כי בית חולים מוגדר לגבי טומאה כרשות הרבים, ורשות הרבים ספיקו טהור<sup>22</sup>. אלא שלגבי כניסה לבית חולים כתב במרחשת (א, ב בהג"ה) שכהן שנטמא למת עובר בשני לאוין. א. לנפש לא יטמא בעמיו. ב. על כל נפשות מת לא יבא<sup>23</sup>. ולפי זה אם עבר ונכנס ברשות הרבים למקום שהוא ספק טמא, אף שלא עבר על הלאו של לא יטמא, כיון שנשאר טהור ואם כן לא יטמא עצמו כלל, ומצד הלאו של "לא יטמא" מותר אף לכתחילה להכנס למקום שהוא ספק טומאה ברשות הרבים, אבל משום הלאו של "לא יבא" עובר גם בספק טומאה ברשות הרבים, כיון שיש ספק במציאות הרי אפשר שיש כאן מת, הרי זה ככל ספק איסור דאורייתא שהוא לחומרא.

ולאור דבריו כתב בשו"ת מנחת שלמה (תנינא ק) שאסור לכהן להכנס לבית חולים לבקר חולים כשיש ספק, אף שבית חולים מוגדר כרשות הרבים, שהרי זה ספק לאו של "לא יבא".

ולכאורה בעיננו כאשר כבר נמצא בבית חולים לאחר ברור שאין מת, שאין לו את הלאו של "לא יבא", לכאורה מותר לו לשהות בבית החולים ואין צריך לברר.

כב). המנחת חינוך (מצוה רסג אות לד) מסתפק בספק טומאה ברשות הרבים, אי נימא כיון שהוא טהור גמור מותר לטמא עצמו לכתחילה בספק מת ברשות הרבים, או נימא אף שהוא טהור, מכל מקום לענין הלאו הרי הוא כשאר איסורין וספיקא דאורייתא לחומרא. וביאר בהר צבי (יו"ד רפג) את ספיקת המנחת חינוך, שיתכן שספק זה של הלאו דלא יטמא אין דינו כשאר איסורי תורה. מכיון שלענין טומאה אנו אומרים ספק טומאה ברשות הרבים טהור, שוב יש לומר שגם אזהרה אין כאן שלא מצינו שאסרה התורה לכהן נגיעה במת כי אם כשהוא מקבל טומאה ע"י זה, ולא כשהכהן נשאר טהור.

כג). ואף שהלאו הזה של 'לא יבא' נאמר בכהן גדול, כתב בסמ"ק (ל"ת מצוה פט) שגם כהן הדיוט עובר בשני לאווין אלו.

אלא שבמנחת שלמה הוסיף שלכן צריך לברר כי אם יש מת בבית החולים הרי הטומאה ידועה וברורה להרבה אנשים, ומנין שמותר לכתחילה להכניס עצמו לספק טומאה ברשות הרבים, גם כשאפשר לברר [כלומר יתכן שספק טומאה ברשות הרבים, הוא כשהספק הוא אצל כולם, אבל אם הדבר ידוע אצל הרבה אנשים, ורק אצלו זה ספק מחוסר בירור, אינו נחשב לספק טומאה ברשות הרבים].

ולמעשה נראה שיש לעשות מדגם של כמה ימים לפחות שלוש ימים, ועדיף שבוע, כל כמה זמן יש נפטר, ואם נתברר על דרך משל שלפחות יש הפרש של שתיים עשרה שעות בין שני מתים, בתוך שתיים עשרה שעות אלו אין לחוש.

והוי כעין חזקת ווסת של תרומת הדשן הובא בשו"ע (יו"ד קפו, ג) שאשה שאין לה ווסת קבוע, אבל יש לה קביעות שאינה רואה קודם עשרים ושמונה ימים, עד עשרים ושמונה ימים יש לה ווסת קבוע שאינה רואה, וגם בעניננו, כיון שמדובר על איסור דרבנן, יש לסמוך על דבר זה, שחזקה שיש בין מת למת לפחות שתיים עשרה שעות".

ומהטוב ביותר לשכלל את המערכת, ושיהיה באפשרות כהן להרשם למספר זה כשנכנס לבית החולים, ולקבל צינתוק למספר הטלפון כשיש נפטר.

[ע"כ תשובת הגר"י זילברשטיין שליט"א]



(כד). והעיר הגר"א נבנצל (בכת"י): בוסת זה טבע של גופה, אבל כאן אין טבע באיזו שעה מתים.



# אוצר חושן משפט

◆ קביעת זהות בעל הבור לחיוב נזקיו ◆



הרב אליהו מרגליות

## קביעת זהות בעל הבור לחיוב נזקיו

וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בר ולא יכסנו ונפל שמה שור או  
חמור: בעל הבור ישלם כסף ישיב לבעליו והמת יהיה לו:  
(שמות כא, לג-לד).

### מבוא

יש שני מצבים פשוטים בהלכה בהם אנו מייחסים בעלות על תקלה ומכשול ומחייבים על נזקיהם את בעליהם. האחד, עשיית התקלה מייחסת את הבעלות על התקלה לעושה התקלה. על ידי יצירת התקלה, חל על יוצרה בעלות על התקלה והוא נחשב "בעל הבור". זאת, למרות שהבור אינו ממונו של כורה הבור\*. השני, בעלות ממונית על התקלה מייחסת את הבעלות על

א). בהקשר לבור הפקר ראה: מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא, בבא קמא דף מט ע"ב-דף נ ע"א; בבא קמא דף כט ע"ב - "שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הן ברשותו ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה", מימרא זו מופיעה גם בפסחים דף ו ע"ב. יש להרחיב במהות ההגדרה של בעלות על בור הפקר לענין נזיקין - "ועשאו הכתוב כאילו הן ברשותו". לכאורה, הסברה הפשוטה היא שלמרות שהתורה החשיבה בור הפקר כברשותו של כורה הבור, הבור אינו נחשב ממונו ממש לענין דיני חו"מ, כמכירה, ירושה וכדומה. ממילא, אין סברה לחייב את יורשו של כורה הבור על נזקי הבור שמורישו כרה. כמו כן, אין אפשרות לבעל הבור למכור את הבור ועל ידי כך יתחייב ה"לוקח" בנזקי הבור.

בנידון זה, עיין שער משפט הלכות נזקי ממון סימן ת"י [סעיף ד']. א' שביאר כן והוסיף שכמו בחמץ בפסח אי אפשר לבטלו ולהפקירו לאחר זמן איסורו, הוא הדין לענין בור. השע"מ הוסיף להעיר שדין קונה בור הפקר מבעל הבור שכרה את הבור שונה ממה שכתב הרמב"ם שהקונה חמץ בפסח לוקח. כמו שבחמץ שלו (אף על פי שאינו שלו מחמת איסור הנאה) עובר על כל יראה, הוא הדין בקונה, שיש דעת אחרת מקנה. וגם זה גופא התורה חידשה שמועיל הקניין ששייך לקיים בעלות בחמץ לענין שיעבור על כל יראה. בניגוד לזאת, בבור שאין כאן מעשה כרייה ואין זה ממונו של המוכר, ממילא לא שייך לחייב את הלוקח. במילים אחרות: בבור הפקר, "בעל הבור" אינו חייב על נזקיו, אלא אם יש מעשה כרייה המיוחס לו. רק על ידי מעשה כרייה הבור אנו מחשיבים את הבור בבעלות הכורה. בניגוד לזאת, הבעלות על חמץ לענין איסור אינה תלויה במעשה כלשהו. באיסור חמץ, בכל מצב בו לולי איסור הנאה של חמץ החמץ היה בבעלותו, האדם עובר על איסור חמץ. גם בעיסה שירשה מאבותיו והיא בבעלותו והתחמצה בפסח, עובר הבעלים על איסור שהיית החמץ.

ברם, עיין בספר גידולי שמואל בבא קמא דף נא ע"א שהביא בשם תשובות מוהרי"ל דיסקין קו"א אות רנ"ה שמצדד ששייך בבור הפקר, ירושה ומכירה לענין חיוב בור. עוד עיין שו"ת באר יצחק (לרבי יצחק אלחנן ספקטור), יור"ד סימן כ"ג הנוקט בפשטות כהצעה שבחמץ בפסח ה"עשאו כאילו הן ברשותו" מועיל גם לענין שאר דיני חו"מ. לכן, בגול חמץ ועבר עליו הפסח ביארה הנמרא (בבא קמא דף סו ע"ב) שייאוש הנגול מחמת איסור החמץ אינו תקף, אלא אם הגולן רוצה לקנות. ממילא, יכול הגולן לומר "הרי שלך לפניך" ולהשיב את החמץ הנגול לנגול. זאת, אף על פי שבעלמא ייאוש הוא כהפקר, המונע את מימוש אפשרות השבת הגולה. בעלמא, על ידי הייאוש, הגולה היא הפקר ואינה של הנגול, ואין כאן מצב של "הרי שלך לפניך" המאפשר את קיום השבת הגולה. בניגוד לזאת, בכל חמץ בפסח יש ייאוש, ואף על פי כן התורה החשיבה את החמץ ברשותו.

מבואר בדברי רבי יצחק אלחנן שייאוש בחמץ אינו תקף (ואינו "מצליח" להפקיר את החמץ ולהפקיע אותו מבעלותו של הנגול). מחמת שהכתוב עשאו ברשותו גם לענין דיני השבת הגולה. הגולה נותרת בבעלות הנגול לא רק לענין איסור חמץ, אלא גם לענין דיני השבת הגולה. רק אם הגולן היה רוצה לקנות את החמץ, הקניין היה חל מחמת שהקונה זכה

התקלה לבעל הממון. בעל הממון נחשב "בעל הבור", לעניין נזיקין. זאת, למרות שהבור לא נוצר על ידי בעל הממון ולא נגרם באשמתו.<sup>2</sup>

בנוסף למצבים אלו, יש מצבים מורכבים בהם יש לדון למי מייחסים את הבעלות על הבור. סוגיית "ההופך את הגלגל" (בבא קמא דף כ"ט ע"ב) וסוגיית "בור המתגלגל" (בבא קמא דף ו ע"א) דנות במצבים אלו. הדיון בסוגיות "ההופך את הגלגל" ו"בור המתגלגל" עוסק בכללי הטלת אחריות נזקי הבור על אדם אשר משנה את אופי התקלה ונזקיה של תקלה המונחת כבר ברשות הרבים, כאשר כבר חלה על מניח התקלה הראשון בתחילה אחריות על נזקיה. אנו נדון בנושא זה כאן במאמרנו.

בו ומתחייב באיסור החמץ ובאופן זה לא עשאו הכתוב ברשותו של הנגזל, אלא ברשותו של הגזול (כמבואר בנודע ביהודה, מה"ת סימן ס"ג ובצל"ח בפסחים דף ו', הובא בתשובת רבי יצחק אלחנן). בדרך זו נידחת ראיית הקצות החושן (סימן ת"ו סעיף ב' וכן הובאה ראייה זו בספר תרומת הכרי סימן רס"ב) מהגמרא בבבא קמא דף סו ע"ב - "כי קאמינא אנא זה מתייבא וזה רוצה לקנות", שגדר ייאוש אינו הפקר, אלא רק אפשרות לזכות מהבעלים.

ב). ראה בבא קמא דף כט ע"א-ב ושם, ע"א בתוספות ד"ה פליגי וכו'; בבא קמא דף מח ע"א ברש"י ד"ה ונטנפו כליו וכו' ובתוספות שם. עלינו לתת את הדעת לשאלה מנין המקור בתורה לשני דיני בור. בספר נחלת דוד, בבא קמא דף ו ע"א ובספר ברכת שמואל, בבא קמא, סימן י' אות ד' דנים אם רק אחר הצד השווה שלמים מבור ובור ומבור ואש (בבא קמא דף ו ע"א) אנו למדים שאפשר לחייב בור שהוא ממונו, אף בלא כרייה. כלומר יש לדון, האם בממונו אף על פי שלא עשה מעשה כרייה חייב, מפני שפשיעת "דהוי ליה לסלוקי" היא ככרייה, וכפשטות לשון הגמרא "כמאן דכרייה דמי", וזה נלמד מהצד השווה מבור ובור, או שלבור שהוא בבעלותו ממש אין צריך את הצד השווה. בממונו ממש, שהוא בעל הבור ממש, אין צריך מעשה בבור להיעשות בור. רק באופן של בור הפקר הצריך מעשה כרייה (כדי ליחסו לכורה ולהחשיב את הכורה כבעל הבור), יש צורך ללמוד מהצד השווה שאף על פי שאין מעשה כרייה לגמרי, אלא רק פשיעה או השתתפות חלקית ("אין מעשיו גרמו לו", "כח אחר מעורב בו"), הפשיעה נחשבת כמעשה כרייה.

לכאורה, לצד שאנו יודעים את חיוב בור שהוא ממונו גם ללא הצד השווה אין לנו מקור לדין זה. בביאור המקור לדין זה נקדים הקדמה נחוצה. יסוד חיוב בור על ידי כרייה מבואר בגמרא שהבאנו בהערה הקודמת - על ידי שנחשב הכורה כבעל הבור אנו מחייבים אותו בנזקי הבור. הגדרה זו מבוארת בגמרא שהצגנו - "ועשאו הכתוב כאילו הן ברשותו ואלו הן בור ברשות הרבים...". נראה דמקורם של חז"ל להבנה זו הוא לשון הפסוק "בעל הבור ישלם" (שמות כ"א ל"ד). מהקדמה זו עולה שהצורך בכרייה של הבור היא כדי שיחשב הכורה בעל הבור, וזהו חידוש התורה. לאור זאת, נראה לומר שבבור דלא אפקרינהו, שלפנינו בעל הבור ממש, הסברה אומרת שאין צריך מעשה כרייה כדי לעשותו בעל הבור לעניין חיוב תשלומים. ממילא הוא מוגדר כבעל הבור לכל דיני התורה.

לאור הדברים, נראה שאם סברת הוי ליה לסלוקי משמעותה שמחמת שפשע, דהוי ליה לסלוקי, נחשב הדבר שיש מעשה כרייה, אנו צריכים מקור ללמוד שפשיעת דהוי ליה לסלוקי נחשבת ככרייה. ברם, אם חיוב בעל הבור בבעל הממון הוא בלא מעשה כרייה, שכאן הוא ממש בעל הבור ולא רק שהתורה עשתה אותו כאילו הוא ברשותו, אם כן לא צריך ללמוד דין זה מהצד השווה, אלא נלמד דין זה מהפסוק "בעל הבור". אם באופן שאינו בעלים נחשב כאילו הוא בעל הבור על ידי הכרייה וחייב בנזקיו, וודאי שבאופן שהוא בעל הבור ממש יחשב בעל הבור גם לעניין חיוב נזקיו. רק אם חיובו הוא מצד זה שהפשיעה נחשבת כמעשה כרייה, צריך לימוד מהצד השווה.

עדיין יש לדון אם שייך כאן הכלל של "אין עונשין מן הדין" או שבור שהוא ממונו ממש נכלל במושג של "עשאו כאילו הוא ברשותו" ולפנינו מצב של "בכלל מאתיים מנה", בו לא תקף הכלל של "אין עונשין מן הדין". יש גם לדון, אולי הכלל של "אין עונשין מן הדין" תקף גם במצב של "בכלל מאתיים מנה". דיונים אלו תלויים בדעות הראשונים והאחרונים החולקים בטעם הכלל של "אין עונשין מן הדין". בדיונים אלו האריכו רבותינו האחרונים ואין כאן המקום להאריך בהם. בשולי הדברים נעיר, קצת צריך עיון על דברי הנחל"ד המציג גם ללמוד בור שהוא בבעלותו ממש מהצד השווה מאש ובור. לכאורה, אין זה דומה לשני המלמדים של אש ובור בצד השווה. בממונו דהוי ליה לסלוקי אין מעשה כלל של בעל הבור, מה שאין כן בשני המלמדים שבצד השווה בעל הבור שותף כלשהוא בכרייה הבור. אף על פי כן, הדברים מבוארים מלימוד הצד השווה של בור ובור.

במאמר "קל וחומר, בנין אב ומתודולוגיה תלמודית"<sup>1</sup> הצגנו את דברי הר"ן בדרשותיו ודברי מורנו רבי הלל זקס. שם, הראנו את אופי המתודה הפרשנית העולה מדבריהם. בהמשך, נתייחס לתובנות העולות מדברי הר"ן ומורנו רבי הלל זקס ביחס לדיון ההלכתי כאן במאמרנו, העוסק בזיהוי האחראי על נזקי הבור. בהמשך גם נדון על מצב שלישי, בו נחלקו בעלי התוספות עם הרמב"ן.



## סוגיית ההופך את הגלל

הגמרא במסכת בבא קמא (דף כט ע"ב) קובעת: ההופך את הגלל ברה"ר והוזק בהן אחר חייב. הגמרא ביארה למסקנה שרבי אלעזר סובר שמפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה חייב, אלא שפירוש המשנה שהאדם נתכוון לזכות בגלל נובע מכך שמלשון המשנה משמע שהוא רק הפך את הגלל ולא הגביה שלושה טפחים, וממילא לא אסתלקו מעשה ראשון ואין כאן כרייה של בור חדש. לפיכך, רק אם הוא יזכה בגלל הוא יהיה חייב.

יש לשאול בסוגייתנו מספר שאלות:

- א. מדוע הגבהת הגלל בפחות משלושה טפחים לא נחשבת שאיסתלק מעשה ראשון, הרי בשעת ההגבהה עדיין אינו יכול להזיק במקום שיוגח אחר ההגבהה וכבר אינו יכול להזיק במקום שהיה בתחילה, ומה עניין שיעור שלושה טפחים בהלכות לבוד לעניינינו.
- ב. כאשר הגלל בידו אין מציאות שיתקלו אנשים בגלל, אם כן, לכאורה הדבר צריך להיחשב כאסתלקו מעשה ראשון.
- ג. האם למסקנה לרב אשי - שמדובר שהפכה פחות משלשה טפחים - צריך להעמיד שהחזירה למקומה או לא.
- ד. יש לברר, לכאורה גם אם נאמר שאין צריך להעמיד לרב אשי שהחזירה למקומה, מחמת שאנו רואים ששינוי מקום פחות משלושה טפחים לא נחשב סילוק מעשה ראשון ופחות משלשה טפחים נחשב כמקום אחד, מסתבר שנצטרך להעמיד שלא הרחיק לצדדים שלושה טפחים, וגם החזירה פחות משלושה טפחים למקומה הראשון. ברם, שמא נאמר שבהגביה פחות משלשה טפחים אין משמעות אם ירחיק לצדדים, אפילו הרבה יותר משלושה טפחים, ואין משמעות להיכן יחזיר את הגלל, אפילו בריחוק מקום של יותר משלושה טפחים כמשמעות הגמרא, יבואר בהמשך.



## הגדרות באסתלקו מעשה ראשון

ביחס לשאלה ב', בספר חזו"א (חו"מ, בבא קמא סימן ב' סעיף י"ח) מבואר שכשהאדם אוחו את הגלל בידו לא נחשב הדבר סילוק מעשה ראשון, אלא הדבר נחשב רק שמירה על הבור,

1. המאמר ראה אור בירחון האוצר גליון מ"ו - חשון תשפ"א, עמוד רצ"ג.

שהתקלה עדיין נשארה במקומה. ביחס לשאלה ג', תוספות רבנו פרץ ותוספות שאנץ (מופיע בשיטמ"ק) כתבו שכעת אין עניין להעמיד שהחזירה למקומה. סברתם פשוטה, הגבהה בפחות משלושה טפחים לא נחשבת לסילוק מעשה ראשון, ואנו מגדירים שהבור ממשיך להתקיים במקומו הקודם. אם כן, הדין צריך להיות שכשמחזירו פחות משלושה טפחים סמוך למקומו הראשון נקרא שהבור ממשיך להתקיים במקומו הקודם.

[אמנם, עיין תלמיד ר"ת בפירושו הראשון שנקט שדוקא שהחזירה למקומה. אם לא יחזירה למקומה איסתלק מעשה ראשון. דבריו צריכים עיון, ממה נפשך, אם כשלא החזירה למקומה נחשב הדבר לסילוק מעשה ראשון ושינוי מקום, אם כן כבר נסתלק מעשה ראשון במה שהגביהו ושינה את מקומו בתחילה. התלמידים בישיבה רצו לבאר את סברת ר"ת שכדי שנאמר איסתלק מעשה ראשון במגביה פחות משלושה בעינן שני תנאים. תנאי ראשון, ששינה מקומו ובמקום הראשון מי שיעבור לא ינזק. תנאי שני, שחל חיוב בור אחר בפועל למגביה.

באופן שהגלל בידו, ממילא אף על פי שהגביהו ושינה מקומו, מכל מקום כל עוד שלא חל דין חיוב בור חדש - שהרי הגלל שמור בידו והוי כבור מכוסה - לא נסתלק מעשה ראשון וכשיחזיר אותו למקומו, ממילא חוזר חיוב הבור הראשון, שהרי עדיין לא חל חיוב בור אחר על הגלל. ברם, לו יצויר שבהגביה אפילו פחות משלושה ולא ישמור על הגלל באויר ויהא שייך לחייב מדין בור למעלה באויר, יחול חיוב בור חדש למגביה ויחשב הדבר לאסתלק מעשה ראשון, שהרי חל חיוב בור במקום אחר. לאור זאת, הוא הדין אם יחזיר שלא למקומו ממש רק סמוך למקומו הראשון פחות משלושה, היות ששייך להחיל חיוב בור חדש מחמת שינוי המקום, נחשב הבור של השני והמצב מוגדר שאיסתלקו מעשה ראשון. באופן זה איכא תרתי, שינה מקומו ובמקום הראשון לא יזיק, וחל חיוב בור חדש במקום השני.

כל דברינו אלו שייכים רק בהגביה פחות משלושה, שאז זה נחשב למקום אחד, כמו שיבואר לקמן. ברם, בהגביה שלשה ולמעלה שנחשב שבהגבהה הבור היה במקום אחר לגמרי ונעקר הבור ממקומו, ממילא אף על פי שלא חל חיוב בור חדש על המגביה אנו מגדירים שאיסתלק מעשה ראשון. באופן זה אין הדבר דומה למגביה פחות משלושה, שבהסתכלות כללית (כדלקמן) נחשב למקום אחד ולכן רק אם חל חיוב חדש בפועל ובמקומו הראשון לא יזיק נחשב הדבר לבור חדש, אף על פי שבתוך שלשה מוגדר כמקום אחד [הדברים יתבארו היטב לאור הגדרות המקום שנציג במחלוקת הרא"ש ורש"י בהמשך].



### בביאור "הפכה פחות משלושה"

לפני שנתייחס לשאלה ד', נציין שהרשב"א נקט שלאוקימתא של רב אשי שהפכה פחות משלושה הוא הדין שלא הרחיק שלשה לצדדים. בפשטות הוא הדין שכשמחזיר, דוקא שמחזיר בסמוך למקומו הראשון בפחות משלושה לא נחשב הדבר לסילוק מעשה ראשון, כדלעיל בדברינו. אמנם, ביחס לשאלה ד' האריך למענו בספר דברי משפט (סימן ש"צ סק"ב) ונקט ששאלה זו תלויה במחלוקת הרא"ש ורש"י (בבא קמא דף יט ע"ב). הרא"ש (שם) כתב: "וכן נמי דליל דאית ליה

בעלים אפילו לא אצנעיה בעלים וקשרו אדם חייב הקושר הכל ובעל הדליל פטור מידי דהוי ההופך את הגלל דאפילו לא נתכוין לזכות בו חייב אם הגביהו למעלה משלשה או שסלקו ממקומו שהיה מונח אפילו החזירו למקומו חייב דאיסתלקו ליה מעשה ראשון וזה כורה בור חדש" עכ"ל.

מדוקדק בלשונו של הרא"ש שבהגביה פחות משלשה אי יטה לצדדים [לכל הפחות שלשה טפחים] נקרא שסילק מעשה ראשון. בדעת רש"י, דקדק הדברי משפט שרש"י חולק על הרא"ש. רש"י (שם) כתב שקשרו אדם לדליל חייב הקושר, דקנייה בהגבהה ויש לו להאי דליל בעלים. תוספות (שם) הקשו על רש"י, מדוע צריך קנין, הרי כל תקלה שהניחה ברשות הרבים חייב משום בור אף על גב שלא זכה בה, בין לרב ובין לשמואל באפקרינו הוי בור.

הדברי משפט מבאר יישוב על שיטת רש"י. שיטת רש"י היא שמדובר בקושר באופן שלא הגביה שלשה טפחים. די מסתבר שמדובר בלא הגביהו שלשה טפחים. ממילא, שיטת רש"י היא שהמצב מוגדר לא נסתלק מעשה ראשון, אף על פי שכעת הדליל מזיק אפילו בריחוק הרבה משלשה טפחים ממקומו הראשון. יש לציין שמדובר שלא הגביה שלושה טפחים, אף על פי כן מהני קנין הגבהה. בגליון הש"ס לרע"א בבא קמא דף כט ע"ב הראה לתוספות יו"ט שבהפקר מהני הגבהה טפח, וכך ביאר את דעת התוספות שם.



### ביאור הגמרא לאור מחלוקת רש"י והרא"ש

בעיקר מחלוקתם נקט הדברי משפט שבפשיטות משמע בגמרא כרש"י ולא כהרא"ש. הגמרא הקשתה מה הכריח את רבי אלעזר להעמיד שהגביה פחות משלשה ונתכוון לזכות בגלל ולא פירש כפשוטו שהגביה שלשה ואסתלקו מעשה ראשון, וחייב אפילו שלא נתכוין לזכות. תרצה הגמרא שלשון ההופך משמע שלא הגביה שלשה טפחים. לכאורה, עדיין יש להקשות שנפרש שלא הגביה שלשה אבל הסיט לצדדים שלשה טפחים או יותר, וממילא נסתלק מעשה ראשון וחייב אפילו שלא זכה בגלל. על כורחנו צריך לבאר כשיטת רש"י שבהגביה פחות משלשה אפילו שיטה לצדדים הרבה, ואפילו יניח את הגלל במקום אחר שרחוק הרבה מהמקום הראשון יהא פטור. למרות ההרחקה, אין זה נחשב איסתלק מעשה ראשון.

אכן, דקדוק זה יהא קשה לרא"ש ולשאר הראשונים שנקטו שחייב באופן זה ומקרי איסתלק מעשה ראשון. ספר דברי משפט תירץ את שיטתם. הגמרא סוברת דמסתמא איירי מתניתין דלא הרחיקה ממקומה שלשה טפחים, אולי אפשר להוסיף שלשון "ההופך" משמע שלא הגביה ולא נטה לצדדים שלשה טפחים.

[אמנם, מלשון הגמרא אמר רב אדא בר אהבה שהחזירה למקומה, משמע הפך מדעת רש"י, שרק בהחזירה למקומה לא נסתלק מעשה ראשון, לראב"א שאפילו עקר לגמרי יותר משלושה טפחים לא נסתלק מעשה ראשון מבואר שדווקא בהחזירה למקומה אנו אומרים כן. ברם, בהניח במקום אחר נסתלק מעשה ראשון, לא כרש"י לסברת מר זוטרא בריה דרב מרי וצריך עיון.]

אולי נחלק שכל סברת הדברי משפט לרש"י שייכת רק למר זוטרא בריה דרב מרי שלא עקר למעלה משלשה ולא נסתלק מעשה ראשון כלל כל הזמן. בניגוד לזאת, לרב אבא בר אהבה, שאף על פי שעקר לגמרי למעלה משלושה ובינתיים נסתלק מעשה ראשון כשהחזירה למקומה וחזר הבור לרשות הרבים נחשב הדבר שלא נסתלק מעשה ראשון ונחשב אותו הגלל (גם לא חל חיוב בור אחר בינתיים), אפשר שרק בחזרה למקומה אין זה נסתלק מעשה ראשון. אפשר שהטעם לזה הוא שכשיש את שני החסרונות - גם שבינתיים נעקר הבור לגמרי וגם שלא חזר הבור למקומו, אלא הוא ברשות הרבים כל הזמן - אי אפשר להגדיר שלא נסתלק מעשה ראשון. לכן צריכים שיחזור הבור ממש למקומו כדי שיהא נחשב לא נסתלק מעשה ראשון. אמנם, עדיין זה דוחק וצריך עיון].



### ביאור מחלוקת רש"י והרא"ש

בעיקר סברותיהם וטעמיהם של הרא"ש ורש"י יש להרחיב קצת בביאורם. סברת הרא"ש היא סברה פשוטה וברורה, כן נקטו הרשב"א הנ"ל ובהגהות אשרי. אין חילוק בשינוי מקום של שלשה טפחים בין הגובה לצדדים, ואם כן על כורחנו בהופך את הגלל אפילו פחות מגובה שלשה כאשר הרחיק לצדדים שלשה טפחים יחשב הדבר לסילוק מעשה ראשון וכריית בור חדש. אמנם, סברת רש"י וכפשוטו הסוגיה, כפי שדקדק בספר דברי משפט, היא תמוהה מאוד. לחלק בין שינוי מקום של גובה שלשה טפחים לבין שינוי מקום שהרחיק לצדדים שלשה טפחים הוא דבר תמוה ואינו מתקבל על הדעת.

נראה ביאור הדברים, שבהגביה שלשה טפחים נחשב הדבר שהבור במקום אחר מקרקע רשות הרבים. כלומר, כעת נעקרה התקלה מקרקע רשות הרבים ואין בור כלל ברשות הרבים. לאור זאת, נחשב הדבר שנסתלק המעשה הראשון על ידי הגבהת שלושה טפחים. כשמחזיר התקלה לקרקע רשות הרבים נוצר לפנינו בור חדש. בניגוד לכך, אם הוא טלטל את התקלה בגובה של פחות משלשה טפחים, אפילו שהוא יטול את התקלה למרחק רב, אין רגע אחד שבו נעקר הבור ונעקרה התקלה מקרקע רשות הרבים. באופן זה רק משתנה מקומו, לכן אינו נחשב שנסתלק מעשה ראשון ולא נחשב שהתהווה בור חדש.

זהו תורף מחלוקתם, הרא"ש סבר שממקומו הראשון נעקר הבור ולכן סולק המעשה הראשון ובמקום אחר זהו בור חדש. הרא"ש מתייחס לכל מקום ומקום ברשות הרבים התייחסות נפרדת. בניגוד לזאת, רש"י סובר שההתייחסות שלנו צריכה להיות התייחסות כללית לרשות הרבים. כל שלא נעקרה באופן כללי התקלה - הבור מקרקע רשות הרבים, התקלה נחשבת לאותו בור כל הזמן ולא נסתלק מעשה ראשון.

להבהרת סברת רש"י, נציג הערה מספר דברי משפט. מבואר בבבא קמא דף נא ע"ב שבהרחיב בור ונפל מההיא גיסא חייב המרחיב שקירב היזקא. רש"י פירש שמיעט מקום מעמד הרגלים ושמא לא היה הולך השור עד מקום פי הבור שבתחילה. יש לעיין, אם כן אם האדם



הרחיק לצדדים מרחק גדול בתקלה - אף על פי שלא הגביהה שלשה טפחים - מכל מקום שמא לא היה הולך הנתקל במקום הראשון ומדוע פטור.

בספר דברי משפט ביאר שבהרחיב הבור הוא הוסיף תקלה ברשות הרבים, כי גם הבור הראשון קיים וגם מה שהרחיב. ממילא, היות שבאופן כללי ברשות הרבים נוספה תקלה יש כאן מעשה כרייה של בור מחודש. בניגוד לזאת, באופן של תקלה שהאדם נטל ממקום למקום הרי כשהוא חידש תקלה במקום החדש, במקביל הוא מיעט וביטל את התקלה ממקומה הראשון. בהתייחסות כללית לרשות הרבים הוא לא חידש שום תקלה, לכן אין כאן מעשה כרייה של בור חדש והוא פטור.

אולם עדיין שיטת רש"י צריכה ביאור, הרי פשוט שאדם שיתלה את אבנו סכינו ומשאו מעל שלשה טפחים נחשב הדבר לבור ברשות הרבים. חזינן שגם למעלה משלשה טפחים נחשב למקום רשות הרבים שחייב עליו מדין בור, אם כן מאי שנא הרחקה של שלשה טפחים לצדדים מהגבהה לגובה שלשה טפחים. כאשר אדם מגביה שלשה טפחים עדיין הבור ברשות הרבים. יש לעיין, אם אפשר לומר שבתולה אבסו"מ מעל שלשה טפחים - כגון שתלה את האבסו"מ באילן - היות שמחובר הבור לאילן המחובר לקרקע נחשב הדבר שהבור על הקרקע. הדבר דומה למניח אבן בגובה ארבעה טפחים על הקרקע. לאור זאת, אין היכי תימצי של בור למעלה משלשה רק באופן שהבור בידו, ואז הבור לא נמצא בקרקע רשות הרבים.

אמנם, נראה לומר שיש חיוב בור מעל שלשה טפחים ויש פרשת חיוב בור באוויר רשות הרבים. למרות זאת, לעניין הגדרת מקום, לפנינו שני מקומות. בתוך שלשה המקום מוגדר קרקע רשות הרבים ומשלשה ומעלה המקום מוגדר אויר רשות הרבים. בניגוד לכך, כל מקום בקרקע רשות הרבים בעולם נחשב למקום אחד ומוגדר כמקום אחד.

**העולה מדברינו:** רש"י מחלק את הגדרת המקום בעולמנו לשתי יחידות של מקום, מקום קרקע רשות הרבים ומקום אויר רשות הרבים. הרא"ש מחלק את הגדרת המקום בעולמנו ליחידות מקום רבות של שלשה טפחים, כל אחת.



### ביאור שייכות דין לבד להגדרת דין אסתלק מעשה ראשון בבור

אחר הדברים האלה יש מקום ליישב את שאלה א' שבראש דברינו. שאלנו מה ענין שיעור לבד לעניין סילוק מעשה ראשון, הרי כעת מי שיעבור בטפח שהתקלה הייתה בתחילה לא ינוק, כי התקלה הוגבהה או הוסטה לצדדים ואינה במקומה הראשון. לדרכו של רש"י אפשר לבאר שמדין לבד נחשב למקום אחד כל קרקע רשות הרבים עד גובה פחות משלשה טפחים, ועדיין בורו של הראשון לא הסתלק ממקומו. זאת, אף על פי שהמגביה הגביה טפח או שניים ובטפח למטה בקרקע כבר אין נזק. הטעם לזה הוא שאנו רואים שהתקלה נשארה במקום קרקע רשות הרבים, ודומה להרחיקה לצדדים, שהבור והתקלה לא יצאו מקרקע רשות הרבים ולא נוספה תקלה נוספת ברשות הרבים, לכן לא נחשב הדבר לנסתלק מעשה ראשון [מה שהוא אוחזו בידו

ושומר שהתקלה לא תזיק הוא ככיסויי ושמירה ולא ביטול הבור, כמבואר בחזו"א הנ"ל]. במילים אחרות: כל רשות הרבים עד גובה פחות משלשה טפחים נחשב כמקום אחד.

כעת נוכל גם ליישב את דרכו של הרא"ש. הצגנו שהרא"ש חולק על סברת רש"י שמתייחסים באופן כללי לרשות הרבים כמקום אחד. הרא"ש סובר שדנים כל מקום ומקום ברשות הרבים בנפרד (כנוצר לעיל) - לכן בנטל לצדדים שלשה טפחים יש יצירה של בור חדש וסילוק מעשה ראשון. למרות זאת, מודה הרא"ש לסברת רש"י שבתוך שלשה נחשב הכל כמקום אחד. מדין לבוד מתייחסים באופן כללי לכך שבמקום זה לא נתחדשה תקלה, ולא אכפת לנו שבמקומו החדש (בתוך שלשה טפחים) יש תקלה מחודשת ובמקומו הראשון נעקרה התקלה. כל פחות משלשה טפחים מוגדר כיחידה נפרדת של מקום אחד. ממילא, דנים בכלליות על המקום האחד שלא נתחדש בו תקלה. הדברים עמוקים, אך פשוטים. אף על פי כן, לא נמנעתי מלכותבם מפני שהם לאמיתה של תורה.



### ההבדל בין דין ההופך את הגלל לבין דין בור המתגלגל

יש להעיר, בסוגיית "בור המתגלגל" (בבא קמא דף ו ע"א) מבואר שבחיוב של בור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה מחייבים את הראשון שהניח את הבור ברשות הרבים ולא את המתגלגל. אמנם, יש מקום לחלק שבבור המתגלגל מדובר שהאדם לא גלגל בכוונה, מה שאין כן כאן, וכך מבואר בספר תורת חיים בביאור סוגיית "בור המתגלגל" (שם). עוד יש שרצו לחלק שגלל אין דרכו להתגלגל, זאת בניגוד לבור המתגלגל. יש לציין שלשיטת רש"י, אין כלל קושי מסוגיית "בור המתגלגל" לדין ההופך את הגלל. הסוגיה בבור המתגלגל עוסקת בבור שלא הוגבה יותר משלשה טפחים. כפי שהראנו, לשיטת רש"י, הרחקת התקלה ממקומה הראשון, אפילו במרחק של יותר משלשה טפחים, אינה מוגדרת כסילוק מעשה ראשון.



### הצעה נוספת בביאור דעת רש"י והרא"ש והקשיים העולים ממנה

יש להעיר שהיה מקום לבאר את דעת רש"י באופן אחר ממה שכתבנו. לדברינו, הדגשנו שלרש"י כל רשות הרבים נחשבת מקום אחד, בניגוד לדעת הרא"ש ותוספות שכל שלושה טפחים נחשבים מקום נפרד לעצמו. אמנם, אפשר לבאר שסברת רש"י היא שלא דנים כלל על הגדרת המקום ברשות הרבים - גם לרש"י כל שלושה טפחים ברשות הרבים הם מקומות נפרדים לעצמם. ברם, לרש"י דנים שהתקלה היא לבני רשות הרבים והדיון מתייחס לציבור אחד. כאשר לבני רשות הרבים נוספת תקלה בכריית בור באופן כללי אפשר לחייב על כריית בור. ברם, כל תוספת תקלה לפרט מסויים מבני רשות הרבים הממעטת את התקלה לפרט אחר אינה נחשבת לכריית בור. ממילא, אף על פי שכל שלושה טפחים נחשבים מקום נפרד, באופן שהוא לא הוסיף תקלה והזיק לציבור - אלא רק החליף את מקום הנזק ואת הניזקים - לא נחשב הדבר

לתוספת תקלה, ואין לפנינו מעשה כרייה של בור חדש. במילים אחרות: לרש"י הנידון הוא באופן כללי על הציבור שניזק.

לרש"י, האשמה מתייחסת לכך שהאדם גרם תקלה לבני רשות הרבים באופן כללי (ואין מתייחסים לכל יחיד ויחיד מבני רשות הרבים בנפרד) וממילא באופן שהוא לא הוסיף באופן כללי היזק לציבור לא מיקרי חידוש מעשה של כריית בור חדש.

אמנם, דרך זו לא תוכל לבאר לנו מדוע לרש"י יש דין של לבוד בהגבהה ורק אם הגביה שלושה טפחים הוי סילוק מעשה ראשון.

נתייחס לחולקים על רש"י. אפשר שדעת הרא"ש והתוספות היא שדנים על המקום (כנזכר לעיל בדברינו), וממילא בכל מקום נפרד בשלושה טפחים נחשבת התקלה כבור חדש. לאור דרך זאת בדעת רש"י, לא נוכל לשאול את סברת רש"י, כדי לבאר את סברת הרא"ש והתוספות, שדווקא בתוך שלושה טפחים של לבוד נחשב המקום כמקום אחד ודנים בכל מקום של שלושה טפחים שאין חידוש בור חדש באופן כללי במקום זה. אמנם, עדיין עיקר סברתנו נכונה ומוכרחת מצד עצמה בביאור דעת הרא"ש והתוספות, זאת מפני שהיא מבארת מאי שייטא הלכות לבוד לענייננו.

אמנם, היה מקום לבאר שבדרך זאת נבאר גם את שיטת התוספות והרא"ש שחולקים על רש"י, ונאמר שהם גם סוברים שאין דנים על המקום, אלא על מה שיש תקלה לבני רשות הרבים. ברם, בניגוד לרש"י, סברת הרא"ש והתוספות היא שמתייחסים באופן פרטי לכל יחיד ויחיד שבציבור, לכן מי שמעביר תקלה ממקום למקום נחשב תוספת נזק ליחיד המסוים שנתקל במקום החדש. לכן, יש כאן לפנינו מעשה כרייה חדש. ברם, גם דרך זו קשה. זאת, מחמת שבדרך זו לא נוכל לבאר לרא"ש את שייכות דיני לבוד לענייננו. לדרך זו, הנידון הוא הטלת האשמה המחודשת. מה שחידש היזק לפלוני המסוים במקום החדש מגדיר אותו כמעשה כרייה של בור חדש. אם כן, מה שייך דין לבוד לכאן, שהרי גם במי שהעביר את התקלה פחות משלושה טפחים יש גרימת היזק מחודש דוקא לפלוני המסוים שיעבור בטפח הסמוך.



### התייחסות הדיון למתודה הפרשנית

לדרכנו במאמר, הנידון בין רש"י לבין תוספות והרא"ש הוא נידון אובייקטיבי טהור של הגדרת המקום, דיון שאינו מתייחס כלל לברור מציאת האשם בנזק. להצעה הנוספת והדחויה שהצגנו כאן - נתעלם מהקושי של שיעור לבוד בסוגייתנו שהזכרנו ועל פיו דחינו הצעה זו - הנידון בין רש"י לבין התוספות והרא"ש הוא דיון פילוסופי - חברתי על אופי הטלת האשמה של הנזק. אנו דנים כעת האם הטלת האשמה של גרימת הנזק על ידי העברת הבור מתייחסת לגרימת נזק לציבור באופן כללי, או שהאשמה צריכה להתייחס לכל יחיד ויחיד בנפרד.

לדרכנו, שהנידון עוסק בהגדרת המקום ברשות הרבים, האם רשות הרבים נחשבת מקום אחד או כל רשות הרבים מורכבת מיחידות רבות של מקום, אנו נזקקים ביתר שאת לדברי מורנו רבי

הלל זקס המובאים בפרשת משפטים בספר "הרופא לשבורי לב" ודברי דרשות הר"ן בדרשתו האחת עשרה.<sup>7</sup>

העולה ממובאה זו הוא שהמשפט העברי מתבסס גם על האמת האובייקטיבית, המשקפת את האידאה האלוקית ואינו מתייחס בהכרח לשיקולים של צדק חברתי, ניהול חברה מתוקן וערכי המוסר והפילוסופיה. גם אנו בדרכנו דנים על הגדרת האמת האובייקטיבית של הגדרת המקום. לדיון התאורטי של הגדרת המקום, אין שום זיקה לבחינת האחריות המוסרית, הערכית והאזרחית של מניח התקלה ברשות הרבים.

להצעה השנייה שהצגנו בסוגריים, בה אנו עוסקים בהתייחסותנו לאופי הטלת האשמה - האם להתייחס לאשמה קולקטיבית ביחס לכלל הציבור, אשר אחד ממנו ניזק, או שעלינו לייחס את האשמה בנפרד רק כלפי הפרט אשר ניזק - אין אנו נדרשים לתובנות העולות מדברי מורנו רבי הלל ולתובנות העולות מדברי הר"ן בדרשותיו.



### מחלוקת התוספות והרמב"ן

העולה מסוגיית הגמרא שהצגנו הוא שיש שני אופנים המחייבים את ההופך את הגלל ופוטרים את הראשון. האחד, על ידי זה שהוא סילק את מעשה הראשון. בקביעת אופי סילוק מעשה ראשון נחלקו רש"י והרא"ש. השני, על ידי זה שהוא הופך את הגלל יזכה בגלל. זאת, למרות שלא התבטל מעשה כריית הבור של הראשון. על ידי זכייה ממונית של השני בתקלה אנו מטילים את מלוא האחריות על השני (בעל הממון) ופוטרים את הראשון. מדין האופן השני עולה שיש חיוב על נזקי בור לאדם שיש לו בעלות ממונית על הבור. זאת, למרות שבעל הבור לא כרה כלל את הבור. הרמב"ן והתוספות נחלקו באופן שלישי, בו יש בעלות ממונית על כלי, אבן וכדומה ואדם זר הפך את ממון חברו לתקלה. באופן זה יש בעלות ממונית על התקלה שנעשתה על ידי חברו וכמובן שלא אסתלק מעשה חברו.

לכאורה, אופן זה דומה לאופן השני שאנו מציגים, בו על ידי זכייה השני בתקלה אנו מטילים את מלוא האחריות על השני ופוטרים את הראשון. זאת, למרות שלא התבטל מעשה הכרייה של הראשון והשני לא גרם לתקלה. גם באופן השלישי הסברה נוטה לחייב את בעל הממון, למרות שהוא אינו שותף בגרימת התקלה. ההבדל בין האופנים הוא בסדר הדברים בלבד. באופן השני (בהופך את הגלל), קודם נוצרה התקלה על ידי הראשון ואחרי כן השני זכה בבעלותה. באופן השלישי, קודם ישנה בעלות לראשון ורק אחרי כן נוצרה התקלה על ידי השני.

דעת תוספות כסברה זו. תוספות<sup>8</sup> כתבו שכאשר אחר לקח את ממון והניחו ברה"ר, חייב בעל הממון מדין בור. תוספות מנמקים דין זה מהסיבה שעל בעל הממון מוטל לסלק את התקלה, שהרי התקלה היא ממון. תוספות הראו שני מקורות לדבריהם. האחד, מהגמרא בפרק הפרה (בבא קמא דף מח ע"א), השני מסוגיית ההופך את הגלל.

(ד). הרחבנו בדבריהם בספר יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד (הוצאה שלישית) ובמאמר שציינו במבוא (הערת שוליים ג).

נציג את לשון הגמרא בפרק הפרה: "הכנים שורו לחצר בעל הבית אמר רבא הכנים שורו לחצר בעל הבית שלא ברשות וחפר בה בורות שיחין ומערות בעל השור חייב בנזקי חצר ובעל חצר חייב בנזקי הבור, אף על גב דאמר מר כי יכרה איש בור ולא שור בור, הכא כיון דאית ליה להאיך למלויה ולא קא מלייה, כמאן דכרייה דמי..."

מבואר בגמרא שיש חיוב בנזקי בור על בעל החצר שבבעלותו הבור שנכרה על ידי שור חברו, אף על פי שהבור לא נכרה על ידו. כמו כן, כפי שהראו התוספות, מבואר בדין ההופך את הגלל פחות משלשה טפחים והתכוון לזכות בגלל שאנו מחייבים את הזוכה בנזקי הבור. זאת, אף על פי שהוא לא עשה את הבור, שהרי לא אסתלק מעשה ראשון.

הרמב"ן חולק על דעת התוספות. הרמב"ן מנמק את דעתו בסברה שאין מסתבר שכשאחד חופר בור נחייב את בעל הממון שלא חפר את הבור.



## שתי דרכים בביאור דעת הרמב"ן בביאור הסוגיה בפרק הפרה

יש לתת את הדעת כיצד יסתור הרמב"ן את שתי ראיות התוספות. בהקדם ליישוב דעת הרמב"ן נדגיש: הרמב"ן מודה לעיקר הוכחת התוספות (בבא קמא דף כט ע"א, ד"ה פליגי וכו') שאחר נפילת אונס יש חיוב בור באופן שלא הפקיר את התקלה, מצד זה שהוא ממונו והוי ליה לסלוק. זאת, מפני שעל כל פנים יש לפנינו בור בבעלותו של הנופל, אלא שהוא פטור באופן שהוא לא פשע, אבל אם יכול לסלק, ממילא הוי פשיעה וחייב. רק הרמב"ן נחלק על התוספות בכך שלא מצינו זה חופר וזה מתחייב באופן שאחר שהוא בר חיובא לקח את ממונו והניח ברה"ר.<sup>1</sup>

ביישוב דעת הרמב"ן עם הסוגיה בפרק הפרה יש שתי דרכים:

הדרך הראשונה. רש"י פירש שרבא איירי באופן שהשור חפר את הבור באמצע החצר, ורק אחרי כן בעל החצר הפקיר את רשותו. ממילא, בעל החצר נחשב ככורה הבור על ידי הפקרת החצר. לפירושו של רש"י נשמטת ראית התוספות, וממילא שיטת הרמב"ן מיושבת.<sup>2</sup> מדברי

(ה). בבא קמא דף כ"ט ע"א, תוספות ד"ה פליגי וכו'. נציג את לשון התוספות: "... דכיון דלא אפקרינהו עליה ידיה לסלוקינהו כדאמר בסמוך דמתכוין לזכות בחרסין ואפי' נתנו אחר שם כדאמרינן בהפרה בעל השור חייב בנזקי חצר ובעל חצר חייב בנזקי הבור ובשמעתין אמר גבי גלל דאם הפכה בפחות מג' אם נתכוין לזכות בה חייב אף על פי שהוא לא עשה בור זה כיון דדידיה הוא עליה ידיה רמי לסלקו".

1. מלחמות ה' בבא קמא דף ל"א ע"א (דף ט"ו ע"א בדפי הרי"ף). נציג את לשון הרמב"ן: "... הא למה זה דומה לאבנו סכינו ומשאו שהצניען בביתו ובא אחר והניח ברה"ר והזיקו שהשני חייב ולא הבעלים ואף על פי שהיה להם לסלקן זה הדין אינו נוהג בבור שיהיה זה חופר בור וזה מתחייב שיהא עליו מוטל לכסותו".

2. דברינו פשוטים, כמבואר בסוגיה של נתקל. כן צוין גם בספר אמרי משה (סימן כ"ט סעיף ו'). במילים אחרות: אחר נפילת אונס באופן שלא הפקיר את התקלה דומה ממש למצב השני בין שני המצבים הפשוטים שהזכרנו בתחילה במבוא.

3. רש"י ד"ה הכא כיון וכו', דף מ"ח ע"א. נציג את לשונו: "הכא כיון דאית ליה למלויה מקמי דליפקריה דהא בור ידיה הוא וכי אפקר בתר הכי נותן תקלה ברה"ר".

ט. יש להעיר שאם נפרש את רש"י כהרמב"ן, נוכל לבאר מה הכריח את רש"י לפרש לא כפשטות הסוגיה, ולא לפרש

תוספות מבואר שהם מפרשים את דברי רבא באופן אחר מרש"י, וכפשוטו הסוגיה שלא הזכירה כלל שבעל החצר הפקיר מחצרו. לתוספות, השור חפר את הבור בשפת החצר בסמוך לרשות הרבים, ואין מדובר כלל על כך שבעל החצר הפקיר חלק מחצרו. לדרך הראשונה בשיטת הרמב"ן, אכן כאשר שור יחפור בשפת החצר סמוך לרשות הרבים לא נחייב את בעל החצר. זאת, מפני הסברה שלא מצינו זה כורה וזה מתחייב.

הדרך השנייה. בהקדם להצגת יישוב שיטת הרמב"ן בדרך זו, נציג ספק בדרשת חז"ל "כי יכרה איש בור ולא שור בור" (בבא קמא דף מח ע"א). בספר ברכת שמואל (בבא קמא סימן ב' סעיף ב')

כפירוש תוספות וכפשוטו הסוגיה. אמנם, יש להעיר, מדוע רש"י לא פירש שמדובר שהשור חפר באמצעו של חצר, וממילא אין כאן כריית בור ברשות הרבים על ידי השור. באופן זה, אחרי כן שהפקיר בעל החצר את רשותו ולא את הבור, הרי ליה לסלוקי, וחייב בעל החצר שהרי הבור הוא ממונו. לדרך זו, חיוב בעל החצר אינו מטעם שההפקר נחשב כריית בור (כרש"י), אלא מטעם שנחשב ממונו, ואין כאן את טענת הרמב"ן של "זה כורה וזה מתחייב". כן ביארנו בהמשך בדרך הנוספת את דעת הרמב"ן. כמענה להערה זו יש לומר שרש"י סובר שאופן זה נחשב כבור המתגלגל (כמוצע בהערה הבאה) ובאופן זה מוגדר שהשור כרה את הבור גם ברשות הרבים.

י. בספר אמרי משה (סימן כ"ט סעיף י"ג) קצת משמע שאפילו באופן שרש"י פירש, שחפר השור את הבור באמצעו של חצר ובעל החצר הפקיר רשותו, היינו מחשיבים זאת ככריית בור ברשות הרבים על ידי השור (ולרמב"ן היה צריך לפטור את בעל החצר מחמת סברתו), לולי שנפרש כרש"י שעל ידי ההפקר של בעל החצר נחשב ההפקר כמעשה כרייה חדשה של בור, המחייב את בעל החצר.

אם כנים דברינו במשמעות היוצאת מפשוטו דברי האמרי משה, עלינו לעיין טובא במשמעות זו, הרי אין כאן כלל מעשה כריית בור על ידי השור ברשות הרבים, אלא רק באמצע החצר. אם כן, כיצד שייך לייחס חיוב בור ברשות הרבים לכריית השור. נראה שצריך לומר בדעת האמרי משה שמצב זה הוא כעין בור המתגלגל. השור כרה את הבור בחצר, ובתחילה יש חיוב בור כלפי בני החצר. אחרי כן, כשבעל החצר מפקיר את החצר נחשב הבור המזיק את בני רשות הרבים כבור המתגלגל. הרי הבור "התגלגל" מאמצע החצר לסמוך לרשות הרבים על ידי ההפקר. ממילא, אנו מחשיבים את כריית הבור על ידי השור גם כבור המזיק לבני רשות הרבים. על ידי הפקרת רשות החצר שבכך הוא הופך את הבור המזיק לבני החצר בלבד לבור המזיק גם את בני רשות הרבים, נחשב הבור כבור המתגלגל מרשות חצרו, בה הבור נמצא, לרשות הרבים או לסמוך לרשות הרבים.

יש להעיר על דברים אלו. לעיל ביארנו שתי סברות מדוע בהופך את הגלל אין דין של בור המתגלגל, או מחמת שבור המתגלגל הוא רק באופן שהגלגול אינו בכוונה (דעת התורת חיים), או מחמת שבור המתגלגל שייך רק באופן שדרכו להתגלגל. בניגוד לזאת, בגלל מדובר על כך שהאדם הופכו בכוונה, וגם אין דרכו להתגלגל ברוח מצויה. לדברינו, לאור המשמעות העולה מדברי האמרי משה עולה תמיהה גדולה. כיצד אפשר לייחס דין של בור המתגלגל על ידי ההפקר, הרי ההפקר נעשה בכוונה וגם קשה לומר שדרכו של בעל החצר להפקיר את חצרו. יש להוסיף ששאלתנו קשה ממה נפשך. היה מקום לפרש (לסברה הראשונה) ולדחוק שמה שהוא מפקיר את חצרו נחשב כגלגול שלא בכוונה. זאת, מפני שהיות שיש זכות לבעל החצר להפקיר את חצרו, אין זה דומה לגלגול בכוונה. כלומר הסברה שבגלגול בכוונה אין אנו מגדירים את הבור כבור המתגלגל היא מפני שאין זכות ורשות לגלגל בכוונה. כמו כן, גם היה מקום לפרש (לסברה השנייה) ולדחוק שההפקר של בעל החצר דומה לרוח מצויה וממילא הדבר נחשב כבור המתגלגל. ברם, אם נפרש כן, יהיה קשה מדוע על ידי סברת רש"י שההפקר עצמו הוא מעשה של כריית בור אנו מחייבים את המפקיר, ואין אנו מתייחסים למצב זה כבור המתגלגל בו רק הראשון חייב, או, על כל פנים נחייב את שניהם, גם את בעל החצר שהפקיר וגם את בעל השור.

ביישוב תמיהות אלו נראה לבאר שההפקר נחשב כגלגול בכוונה ואינו נחשב רוח מצויה. ממילא, לא שייך כאן דין של בור המתגלגל. לכן, על ידי סברת רש"י שההפקר נחשב מעשה כרייה אנו מחייבים את המפקיר ואין כאן דין של בור המתגלגל. ברם, אף על פי כן, לולי סברת רש"י זו, אם לא היינו מחשיבים את ההפקר כמעשה של כריית בור (אלא מאמצים את סברת רבי ישמעאל בבבא קמא דף מ"ט ע"ב, כשיטת רש"י החולק על התוספות, שם בסוגיה - "כי אפקרנא

מבואר חילוק בין פטור שן ורגל ברשות הרבים לבין פטור כלים בבור. בעוד שבשן ורגל אין כלל איסור וחיוב שמירה ברשות הרבים, הרי שיש בבור חיוב שמירה ואיסור גרימת נזק בכלים. במילים אחרות: פטור שן ורגל ברשות הרבים הוא הפקעת שן ורגל מהגדרה של מזיק. בניגוד לזאת, פטור כלים בבור הוא פטור על תשלומי הנזק בלבד. זאת, למרות שעדיין ביחס לנזקי כלים הבור מוגדר כמזיק. לכן יש איסור בכריית בור גם באופן שהוא יכול להזיק כלים בלבד.

לאור נידון זה יש לדון, האם הפטור "איש בור ולא שור בור" מסווג כפטור ממזיק לגמרי, כפטור שן ורגל ברשות הרבים, או שהפטור מסווג רק כפטור מתשלומים, כפטור כלים בבור. ההשלכות ההלכתיות בנידון זה יהיו האם יש חיוב שמירה על השור שלא יכרה בור ברשות הרבים ויניזקו בו הרבים. לאור הדברים, אפשר לבאר שבשאלה זו נחלקו התוספות והרמב"ן. שיטת התוספות שפטור "איש בור ולא שור בור" הוא רק פטור בתשלומים בלבד. ממילא, תוספות הוכיחו מדין שור שחפר בחצר חברו שאין אומרים את סברת הרמב"ן, אלא אנו מחייבים את בעל הממון מחמת הטעם שעליו לסלק את ממונו, אפילו על ידי כריית חברו. הרי כריית השור מוגדרת ככריית חברו (בעל השור) שהוא בר חיובא לענין איסור כריית בור. בניגוד לזאת, הרמב"ן סובר שפטור "איש בור ולא שור בור" הוא פטור המפקיע לגמרי את אחריותו של בעל השור. ממילא, אין כריית השור מוגדרת ככריית חברו (בעל השור) שהוא בר חיובא. זאת, מפני שאין לחברו (בעל השור) איסור כלל בכריית בור על ידי שורו. ברם, באופן שחברו ממש כרה את הבור סובר הרמב"ן שאין אנו מחייבים את בעל הממון בכריית חברו ונמצא "שיהיה זה חופר בור וזה מתחייב".

לאור הדברים, בניגוד לדרך הראשונה, בדרך השנייה הרמב"ן מודה לתוספות שכאשר שור יחפור בשפת החצר סמוך לרשות הרבים נחייב את בעל החצר. זאת, מפני שבאופן זה לא שייכת הסברה שלא מצינו זה כורה וזה מתחייב. לדרך השנייה, כריית השור אינה מוגדרת כלל ככריית חברו. חברו, בעל השור, מופקע לגמרי מכריית הבור שנכרה על ידי שורו.<sup>א</sup>



לך רשותי לאו לאחויב..."). אנו היינו מחשיבים את הבור כבור המתגלגל של הראשון. ביאור הדברים הוא שהסברה שאין דין בור המתגלגל על ידי גלגול בכוונה (לסברה הראשונה) ועל ידי גלגול שאין דרכו בכך (לסברה השנייה) נובעת מכך שעל ידי הגלגול בכוונה ועל ידי הגלגול שאין דרכו בכך יש מעשה כריית בור חדשה של בר חיובא. בניגוד לכך, אם לא היה שייך לייחס לגלגול כריית בור חדשה, יישאר קיים דין בור המתגלגל ונחייב את הראשון מדין בור המתגלגל. לאור דברינו בסברה השנייה, בור המתגלגל על ידי בהמה שאין דרכו בכך יהיה נחשב כבור המתגלגל. זאת, מפני שעל ידי בהמה אין כריית בר חיובא חדשה. לדברנו, כל מה שמפקיע את דין בור המתגלגל הוא כריית בור מחודשת של בר חיובא. לאור הדברים, יש מקום לומר בסברת התורת חיים שלא רק על ידי גלגול בכוונה מופקע חיוב הראשון מדין בור המתגלגל, אלא גם על ידי גלגול בפשיעה מופקע חיוב הראשון מדין בור המתגלגל.

יא). עיין אמרי משה סימן כ"ט סעיפים ו', י"ג. בסעיף ו' משמע שביאר המחבר את דעת הרמב"ן כדרך השנייה. בסעיף י"ג משמע שביאר המחבר את דעת הרמב"ן כדרך הראשונה. יש מקום לנטות מדרכנו ולבאר שלכולי עלמא פטור "איש בור ולא שור בור" הוא פטור מתשלומים בלבד כפטור כלים בבור. אף על פי כן, הרמב"ן סובר שמה שבעל השור הוא בעל הבור לענין איסור אינו מגדירו ככורה אחר שהוא בר חיובא. לעומת זאת, אפשר שהתוספות סוברים שבעל השור מוגדר כבר חיובא. לאור זאת, זהו ספקם של התוספות בפרק הפרה (בבא קמא דף מח ע"א, ד"ה אע"ג וכו') ולא כפי שצינו בסמוך. כעין שצינו בסמוך, אפשר שתוספות סוברים באופן עקרוני כהרמב"ן - מה שבעל השור הוא בעל הבור

## הערה לדרכם של תוספות

הראנו את התוספות (בבא קמא דף כט ע"א, ד"ה פליגי וכו') שהביאו ראייה לדבריהם מפרק הפרה. כפי שביארנו, לתוספות מוכח מדין שור שחפר בור בחצר חברו שאנו מחייבים את בעל התקלה, למרות שחברו יצר את התקלה. ברם, התוספות בפרק הפרה (בבא קמא דף מח ע"א, ד"ה אע"ג וכו') הסתפקו בדבר<sup>2</sup>. לאור דרכנו השנייה, אפשר שזהו ספקם של התוספות בפרק הפרה, מהו גדר פטור "איש בור ולא שור בור". ממילא, התוספות בפרק המניח (בבא קמא דף כט ע"א, ד"ה פליגי וכו') הכריעו בספק זה שהפטור הוא רק מתשלומים. בניגוד להכרעת התוספות, הרמב"ן הכריע בספק זה שהפטור הוא הפקעה לגמרי מדין מזיק. ברם, יש להדגיש, אין דרכנו ביחס לשיטת תוספות מוכרחים. אפשר שגם תוספות מודים לרמב"ן שפטור "איש בור ולא שור בור" הוא הפקעה לגמרי של דין מזיק מבעל השור. למרות זאת, כוונת תוספות להוכיח מדין שור החופר בחצר חברו רק שאנו מחייבים את בעל הממון אף על פי שהוא לא שותף כלל בכריית הבור. ביחס לטענת הרמב"ן שלא יתכן שיהיה זה חופר בור וזה מתחייב<sup>3</sup>, תוספות לא מצאו לנכון להביא ראייה כלל. תוספות שוללים את טענת הרמב"ן מסברה, ולשיטתם אין הם זקוקים לראיה בנידון זה.



## דרך נוספת בביאור דעת הרמב"ן בביאור הסוגיה בפרק הפרה

עוד יש מקום לפרש בדעת הרמב"ן בביאור הסוגיה בפרק הפרה דרך שלישית. נכריע שדרשת חז"ל "איש בור ולא שור בור" היא רק פטור בתשלומים. ממילא, כריית השור הייתה צריכה להיחשב ככרייה של אחר ובעל החצר היה צריך להיות פטור מחמת סברת הרמב"ן - שלא יתכן "שיהיה זה חופר בור וזה מתחייב". לכן, נפרש את סוגיית הגמרא שהשור חפר באמצע החצר, כעין דברי רש"י, ובעל החצר הפקיר את רשותו ולא בור. ברם, בשונה מרש"י, לא נפרש שההפקר נחשב כמעשה כריית בור. ממילא, נמצא שבעל החצר שהפקיר רשותו ולא בורו לא נחשב ככורה בור על ידי ההפקר. ברם, אף על פי כן, אחרי שהפקיר בעל החצר את רשותו ולא בורו אנו מחייבים את בעל החצר על בורו, שהרי בורו עדיין בבעלותו והוא ממונו ועליו לסלקו.

על פי זה הרמב"ן מבואר, כעת לא שייכת סברת הרמב"ן שלא יתכן "שיהיה זה חופר בור וזה מתחייב". זאת, מחמת שלפני ההפקר השור כרה את הבור בחצר וממילא לא יכול הדבר להיחשב לכך שאחר כרהו ברשות הרבים. ממילא, נחייב את בעל החצר בהפקיר רשותו ולא בורו מהטעם שהבור הוא ממונו והוי ליה לסלוקי. מה שאין כן, באופן שיכרה השור בור בשפת החצר בסמוך לרשות הרבים יהיה פטור בעל החצר, שלא מצינו זה חופר וזה מתחייב. לעומת הרמב"ן, התוספות שהביאו ראייה משור שחפר בור בחצר חברו שאחר שנתן תקלת חברו ברשות

<sup>2</sup> לעניין איסור אינו מגדירו ככורה אחר שהוא בר חיובא. ברם, תוספות לא מוצאים לנכון להביא ראייה לשלול את סברת הרמב"ן. תוספות אינם מזדהים כלל עם סברת הרמב"ן שלא ייתכן זה כורה וזה מתחייב.

<sup>3</sup> יב. עיין רע"א בגליון הש"ס שציין על דברי התוספות שספק זה נפשו בתוספות בבא קמא דף כט ע"א.



הרבים חייב, מפרשים את סוגיית הגמרא בפרק הפרה בשור שחפר בשפת החצר, כפשטות דברי הגמרא.

### דעת הרמב"ן בדחיית ראיית התוספות מסוגיית ההופך את הגלל

בישוב דעת הרמב"ן עם סוגיית ההופך את הגלל נראה לבאר שיש חילוק מהותי בין אופן שאדם אחר לקח את ממונו ועשהו תקלה - בו אמר הרמב"ן את סברתו שלא יתכן "שיהיה זה חופר בור וזה מתחייב" - לבין האופן של ההופך את הגלל. באופן הראשון מעמדו של בעל הממון כבעלים על התקלה סביל. בעל הממון לא השתתף וסייע להגדיר את התקלה שנעשתה על ידי אחר כממונו. התקלה היא ממון הבעלים עוד לפני שהיא נעשתה תקלה על ידי האחר. באופן זה טוען הרמב"ן שאין סברה כלל להטיל על בעל הממון מעמד של בעל הבור. בניגוד לכך, בהופך את הגלל בעל הממון הוא זה שהפך את התקלה לממונו. כאשר ההופך את הגלל אקטיבי בהפיכת התקלה לממונו לא שייכת סברת הרמב"ן שלא יתכן "שיהיה זה חופר בור וזה מתחייב". יש להדגיש, שתוספות אינם סוברים חילוק זה. לכן, תוספות מוצא ראייה לדבריו נגד הרמב"ן מדין ההופך את הגלל.

### פלפול נאה בשיטת התוספות ורש"י

יש להציע פלפול נאה בדברינו. לכאורה, אפשר לומר שהנידון שבמחלוקת הרמב"ן ותוספות (אם באופן שאחר נטל את ממונו והניח ברשות הרבים אומרים את סברת דהוי ליה לסלוקי וחייב בעל הממון), יהיה תלוי בנדון הנחלת דוד והברכת שמואל" (אם חיוב בור שהוא ממונו החיוב הוא מהטעם דהוי ליה לסלוקי צריך להילמד מהצד השווה). אם נאמר שחיוב בור שהוא ממונו הוא חיוב בלא מעשה כרייה, מפני שלפנינו בעל הבור ממש, אם כן עדיף חיובו של בעל הממון שהוא בעל הבור ממש, והוא חיוב אלים יותר מפני חיובו של הכורה האחר, שאינו בעל הבור ממש. אם חיובו של בעל הממון הוא מפני שהוא נחשב ככורה על ידי סברת דהוי ליה לסלוקי, וודאי שיש יותר סברה לחייב את הכורה האחר, שהוא כורה ממש וחיובו חמור יותר.

העולה מדברינו, ששיטת התוספות שדין חיוב בור שהוא ממונו ממש אינו צריך להילמד מהצד השווה וכל תוקף החיוב בבור שהוא ממונו ממש הוא מחמת שהוא ממונו והוא בעל הבור, למרות שהפשיעה של דהוי ליה לסלוקי אינה נחשבת מעשה כרייה. לביאור זה, נצטרך להידחק בלשונה של הגמרא. כוונת הגמרא בדבריה "דהוי ליה לסלוקי כמאן דכרייה דמי" אינה שפשיעה זו נחשבת ככריית בור. אדרבה, בעלות לעניין נזיקין על בור שהוא ממונו ממש אלימה יותר מבעלות על בור הפקר שעל ידי כרייה. כוונת הגמרא היא שאין כאן טעם לפטור מחמת אונס ולכן הדבר דומה לכמאן דכרייה, ששם אין שייך פטור של אונס. ממילא, אנו מחייבים את בעל הממון שהוא בעל הבור ממש וחיובו אלים יותר.

(ג). הרחבנו בדבריהם לעיל בהערה ב.

באופן שהבור הוא ממונו וחיובו נובע רק מחמת הטעם של דהוי ליה לסלוקי, נחלקו רש"י ותוספות בפרק הפרה<sup>יד</sup> האם נחייב את הבעלים גם אחר שיפקיר את הבור. רש"י סובר שהוא חייב גם לאחר הפקרת הבור. תוספות סוברים שהוא פטור, כי אחר הפקרת הבור אין לפנינו ממונו של בר חיובא ואין סיבה לחייב את הבעלים לשעבר<sup>טז</sup>. לאור הדברים, אפשר לומר שהתוספות בפרק הפרה לשיטתם. היות שתוספות סברו שבבור שהוא ממונו יש חיוב בלא מעשה כריה מפני שהוא בעל הבור ממש, ואינו כמעשה כריה. עולה שסברת דהוי ליה לסלוקי אינה אומרת שעל ידי הפשיעה שלא סילק התקלה נחשב שהבעלים עשה מעשה כרייה. מחמת זה נובעת שיטתו<sup>יז</sup> דהוי ליה לסלוקי לא מהני אחר הפקר. רק לסברת הרמב"ן שסברת דהוי ליה לסלוקי (על ידי פשיעתו שלא סילק את התקלה), מחשיבה את בעל הממון ככורה הבור, אפשר לחייב את בעל הממון שהיה צריך לסלק את התקלה, גם אחר שהפקיר את התקלה. לאור מה שצידדנו לעיל שדעת רש"י כהרמב"ן, גם רש"י לשיטתו חולק על תוספות ומחייב את בעל התקלה אחר שהפקירו, כהרמב"ן. אמנם, פלפול נאה זה אינו מוכרח<sup>יח</sup>, אך מחמת יופיו טרחתי לכותבו.



יד). בבא קמא דף מח ע"א, רש"י ד"ה ונטנפו כליו וכו', תוספות ד"ה וטינפו כליו וכו'.

טו). עיין אמרי משה סימן כ"ט, סעיפים ט"ז-י"ז שביאר היטב את מחלוקת רש"י ותוספות והרחיב בנושא זה.

טז). שם.

יז). וודאי שתליית מחלוקת הרמב"ן והתוספות בנידון הנחלת דוד והברכת שמואל אינה מוכרחת.

# אוצר אבן העזר

הנושא אשה לשם ממון שלא לשם שמים ♦ קידושין צריכים כוונה?



הרב אחיה ליפשיץ

מכון לרבני ישובים – קרית ארבע

## הנושא אשה לשם ממון שלא לשם שמים

ביאור דעת הארחות חיים לאור דבריו במקורם

### א.

**הסוגיא בקידושין, דברי הראב"ד בארחות חיים ודברי הרמ"א באבן העזר סימן ב**

בגמרא במסכת קידושין ע"א נאמר: "אמר רבה בר רב אדא אמר רב: כל הנושא אשה לשם ממון - הויין לו בנים שאינן מהוגנים, שנאמר: 'בד' בגדו כי בנים זרים ילדו'; ושמא תאמר ממון פלט? תלמוד לומר 'עתה יאכלם חדש את חלקיהם'... מאי משמע? אמר רב נחמן בר יצחק: חודש נכנס וחודש יצא וממונם אבד".

רש"י במקום הסביר שמדובר בנושא אשה פסולה לשם ממון. בשו"ת הריב"ש (סי' טו) הביא את דברי רש"י, והסביר שכך מבואר בפתיחת הפסוק - "בד' בגדו", שהבנים הזרים באים כתוצאה מבגידה, שהיא נשיאת אשה פסולה. והדגיש, שאם אדם נושא אשה כשרה, אע"פ שנושאה לשם ממון, לא נאמרו עליו דברי חז"ל אלו.

וכ"כ הרמ"א באבן העזר סימן ב סעיף ב, וז"ל: "כל הנושא אשה פסולה משום ממון, הויין לו בנים שאינם מהוגנים". אבל בלאו הכי, שאינה פסולה עליו אלא שנושאה משום ממון, מותר".

והנה, הב"י באהע"ז סוף סימן סו, כתב וז"ל: "כתוב בארחות חיים (ח"ב הלכות כתובות סי' ג) בשם הראב"ד<sup>2</sup>: נהגו שלא ליתן אדם לבתו ממון גדול. ומי שהוא מקפיד ומתקוטט בעבור נכסי אשתו, אינו מצליח ואין זיווגן עולה יפה, אלא מה שיתן לו חמיו או חמותו יקח בעין יפה, כי הממון שאדם לוקח עם אשתו אינו ממון של יושר, תדע שהרי אמרו רז"ל הרוצה שיתקיימו נכסי אשתו יעשה מהם מצות, וראוי לכל איש דעת שלא יעגן עצמו ולא לבת זוגו מפני ממון רב, שהממון ההוא לא יצליח מפני העיגון ומפני הרהור עבירה, ורבים נכשלים בעבירות כשאינם נושאים אשה במהרה, ועליהם נאמר, כל הנושא אשה לשם ממון וכו' עכ"ל".

הרמ"א בהמשך דבריו הנ"ל, הביא את הדברים בקיצור, כשהקדים לבאר שמדובר באופן בו הובטח לו בשעת השידוכין ממון וחזרו בהם, וז"ל: "ומי שפסקו לו ממון הרבה לשידוכין וחזרו בהם, לא יעגן כלתו משום זה ולא יתקוטט בעבור נכסי אשתו, ומי שעושה כן אינו מצליח ואין זיווגו עולה יפה, כי הממון שאדם לוקח עם אשתו אינו ממון של יושר, וכל העושה כן מקרי נושא אשה לשם ממון, אלא כל מה שיתן לו חמיו וחמותו יקח בעין טוב ואז יצליח".

א. רמ"א השמיט את התוצאה הנוספת המופיעה בגמרא בקידושין שם, שממונם אינו פלט. וראה להלן, ובהערה יז.

ב. ארחות חיים כתב שמקור הדברים בספר בעלי הנפש לראב"ד, ולא נמצא לפנינו בספר בעלי הנפש. בשו"ת הראב"ד סי' סא (הוצאת מוסד הרב קוק) הובאו הדברים, אלא שמקורם בארחות חיים זה. ראה הקדמת הרב קאפח וז"ל למהדורתו, עמ' י, ומש"כ במהדורת הרב בוקוולד בשינויי נוסחאות בסוף הספר.

הראב"ד והרמ"א כתבו בדבריהם שתי תוצאות לנישואין אלו: א. אינו מצליח. ב. אין זיווג עולה יפה. הגר"א (ס"ק ו) הסביר שהמילים 'אינו מצליח' מתייחסים לממון, וכפי שאכן רואים בדברי הראב"ד בהמשך, ולדברי הגר"א הם מתאימים לדברי חז"ל בקידושין שהממון אינו פלט. והמילים 'אין זיווג עולה יפה' מתייחסים לתוצאה האמורה שם, שהבנים אינם מהוגנים, וראה להלן.



## ב.

### הסבר החלקת מחוקק והבית שמואל

האחרונים התקשו בדברי הרמ"א, שכן תחילה הביא הרמ"א את דעת רש"י והריב"ש, שדברי חז"ל נאמרו על הנושא אשה פסולה, ללא חולק, וכן את דברי הריב"ש שעצם הנישואין לשם ממון מותרים, ונראה לכאורה שהראב"ד חולק, שכן הוא מחיל את האמור על הנושא אשה לשם ממון, גם על הנושא אשה כשרה. כך משמע בדברי הרמ"א שכתב "וכל העושה כן מקרי נושא אשה לשם ממון", ומשמע לכאו' שעליו נאמרו דברי חז"ל שהובאו לעיל<sup>1</sup>. ויש להוכיח כך לכאו' מסיום דברי הארחות חיים שבב"י, שסיים: "ועליהם נאמר, כל הנושא אשה לשם ממון וכו'", ולא מצאנו בגמרא אלא דברים אלו, שנאמרו על הנושא אשה לשם ממון.

מדברי הח"מ (סימן ב ס"ק א) עולה שאמנם יש הבדל בין דעת הראב"ד לדעת רש"י, אבל אין בדברי הראב"ד סתירה לדבריו הנוספים של הריב"ש. גם לפי הראב"ד לא נאמרו דברי חז"ל על הנושא אשה כשרה לשם ממון, כדעת הריב"ש. אולם, בעוד שלפי רש"י והריב"ש הדברים נאמרו רק בנוגע לאשה פסולה, לפי הראב"ד הדברים אמורים בכל מקרה בו כרוכות בבקשת הממון תוצאות שליליות, כפי שמפרט הראב"ד, שיש בדבר עיגון או הרהור עבירה (ויתכן שמשמע מדברי הח"מ שחומר דברי חז"ל הוא רק כאשר נכשלים בהרהורי עבירה בשל העיכוב מחמת הממון). לדבריו הסכים באופן עקרוני גם הב"ש (שם ס"ק ב, ובדבריו מבואר שהדברים אמורים כאשר הוא מעגן אותה בגלל הממון). לסיכום שיטתם: הרמ"א קיבל בעיקרון את דברי הריב"ש שמותר לשאת לשם ממון, אלא שסייג אותם בדברי הראב"ד, כלומר שלא כרוכות תוצאות שליליות במעשה זה<sup>2</sup>.

ג. ושמא לא כיוון הרמ"א לכך בדבריו, שכן לעיל הוא פירש את דברי חז"ל שהם אמורים בנושא אשה פסולה דווקא. ויתכן שבלשונו "וכל העושה כן מקרי נושא אשה לשם ממון" אין הכוונה שחלים עליו דברי חז"ל, אלא שזה דבר מגונה, כיוון שהוא נושא אשה לשם ממון. אם נפרש כך, יתכן שדברי הרמ"א יעלו בקנה אחד עם מה שיתברר להלן על פי דברי הארחות חיים במקורם. וראה סיוע לדבר להלן הערה יו. אמנם עדיין צ"ב מש"כ הרמ"א כשלוקח מה שנותנים לו בעין טוב "אז יצליח", ראה להלן, אבל ראה ניסיון ליישב דבר זה להלן הערה כ.

ד. מעין חילוקם כתב גם בבית הלל, אלא שהדגיש שדברי הרמ"א על פי הראב"ד נאמרו רק כאשר תחילה הם השתדכו ועכשיו האדם מתקוטט ומעגן משום הממון, ובאופן זה הוא כנושא פסולה משום ממון. ואילו דברי הריב"ש להתיר נישואין משום ממון, נאמרו כאשר הנישואין אמנם באים משום הממון, אבל ברצון שניהם לכל הפרטים.

ה. נראה שלדברי הח"מ, גם הריב"ש מודה שיש איסור באופן של קטטה ועיגון והרהור עבירה, אלא שלדעת הריב"ש אין לנו מקור לכך שבאופנים אלו נאמר חומר דברי חז"ל שבניו אינם מהוגנים, מה שאין כן לדעת הראב"ד.

למעשה לדבריהם הרמ"א הכריע כראב"ד, שדברי חז"ל נאמרו לא רק בנושא אשה פסולה; ומה שכתב הרמ"א בתחילת הדברים שמדובר באשה פסולה, אינו תנאי הכרחי, ויש אופנים נוספים שהם בגדר נושא אשה לשם ממון, שהרמ"א מביאם בהמשך.

### ג.

#### הסבר הגר"א

הגר"א (שם ס"ק ז) לא קיבל את הסברו של הח"מ, וז"ל: "כי הממון כו'. כמש"י וכל העושה כו' וזהו דלא כריב"ש הנ"ל ועח"מ אבל העיקר דס"ל לא"ח דכל משום ממון ה"ל ג"כ נושא כו' אלא דאם הי' לוקחה בלא"ה אע"ג דלוקח ממון ג"כ אין נקרא נושא כו' וז"ש אלא כו'".

לדברי הגר"א, הראב"ד אכן חולק באופן מהותי על הריב"ש ועל רש"י. לדעת הראב"ד, עצם הנישואין לשם ממון הם נישואים מגונים, ועליהם נאמרו דברי חז"ל. רק כאשר אדם נושא אשה שהוא מעוניין בה בכל מקרה, אלא שבמקרה יש לה גם ממון, מעשיו כשרים. בכל אופן אחר, הרי הוא נושא אשה לשם ממון.

הגר"א לא הסביר למה אין הוא מקבל את חילוקו של הח"מ. ונראה, שהגר"א סבר שאין הדברים מתיישבים עם סוגיית הגמרא. הגמרא סתמה את דבריה ודיברה על הנושא אשה לשם ממון. רש"י הסביר שמדובר באשה פסולה, ואע"פ שאין הדבר מפורש בסוגיא, יש סיוע להסברו מהקשרה של הסוגיא, שכן הן לפני המימרא והן אחריה, הגמרא מדברת על הנושא אשה שאינה הוגנת לו, ורש"י ואחרים מפרשים שמדובר בנושא אשה פסולה. ממילא יש מקום לומר שגם המימרא של הנושא אשה לשם ממון עוסקת באשה פסולה. אבל לדעת הח"מ, הסוגיא אינה עוסקת באשה פסולה דווקא, אלא גם באופנים אחרים הכרוכים בעבירה וכדומה, ולדבר זה אין רמז בסוגיא לדעת הגר"א. ממילא, אם לא מקבלים את דברי רש"י שמדובר באשה פסולה, על כרחנו שמדובר בכל הנושא לשם ממון<sup>1</sup>.

1. יש לציין, שאף המהר"ל בחידושי האגדות בקידושין, כשביאר דברים אלו, לא הזכיר שמדובר בנושא אשה פסולה, והסביר את הגורם הפנימי לבנים שאינם מהוגנים, ולא יבוד הממון, בהתייחסו לעצם העובדה שהנישואין הם לשם ממון ולא לשם שמים.

יש מי שהעיר על שיטה זאת מדברי הירושלמי בתחילת יבמות (פרק א הלכה א), שגם לאבא שאול שאוסר לייבם לשם נוי או ממון, היינו דווקא בייבום, אבל בנישואין רגילים: "רצה לכונוס לשם תואר כונס, לשם ממון כונס". ויש לדחות שהאמור שם הוא לעניין איסורין, שבניגוד לייבום שלא נעשה לשמה, שלדעת אבא שאול הוא פוגע בערווה, בנישואין רגילים אינו כך, ואין איסור כערווה בדבר. אבל אין להוכיח משם שנישואין לשם ממון אינם מעשה שאינו ראוי, וחומרם אף רבה יותר. עוד העיר בספר דברי חיל (ס' ח), מדברי הגמרא (כתובות נב ע"ב וקידושין ל ע"ב) שצריך אדם לתת לבתו הרווקה ממון כדי שיקפצו עליה אנשים (וראה שו"ע אהע"ז ס' נח סע' א), ובאר המאירי (קידושין שם) שמתוך כך שירבו הקופצים יבחר את הטוב מביניהם. ולכאורה אם האב יקח את מי שמעוניין בה לא משום הממון, אין צורך בשביל זה להוסיף ממון, וע"כ שהמטרה היא שיקפץ פלוני משום הממון ויקחנו האב כחתן לבתו. וכן הביא את גירסת העין יעקב בברייתא בסוף מסכת תענית (לא ע"א) שנשים עשירות היו אומרות לגברים תנו עיניכם בבעלי ממון (ובאנצ"ת ערך חמשה עשר באב הערה 76 כתבו שכן הוא בכמה כת"י של התלמוד). ויש לומר, שלמרות שהקופצים התרבו בעקבות הממון, יתכן בהחלט שאחרי שהם התעניינו באשה זאת בעקבות הממון, הם נהיו מודעים למעלות האשה כשלעצמה, והיו

יתכן, שהח"מ לא פירש כך, שכן הריב"ש הוכיח שמדובר בנישואין בעייתיים מצד עצמם, מלשון הפס' שהובא בגמ' – "בד' בגדו", ואילו בעצם הנישואין לשם ממון, לכאור' אין משום בגידה. ולכן סבור הח"מ שע"כ שגם לדעת הראב"ד מדובר כשיש צד עבירה בנישואין, אך לא מדובר דווקא בבעיה חמורה של אשה פסולה, אלא כל אימת שכרוכים עבירה וכדו' בנישואין.

כמו כן צ"ב לדעת הגר"א, למה הראב"ד מדגיש את הבעיות של העיגון והרהור העבירה, בעוד שלפי הגר"א גם ללא דברים אלו, כאשר הוא נושא לשם ממון חלים עליו דברי חז"ל. וזהו מה שכתב הח"מ שמסיום הראב"ד נראה כחילוקין, כאשר הפנה לדברי חז"ל בקידושין, באמרו שעל הנכשלים בעבירות נאמר "כל הנושא אשה לשם ממון". אמנם ראה להלן שעדיין יש לדון בדבריו.



## ד.

### הערות על דברי הרמ"א והאחרונים

והנה, יש לשאול מספר שאלות על הבנת הרמ"א והאחרונים את דברי הראב"ד.

א. הראב"ד בדבריו, הביא הוכחה לכך שהממון לא יצליח, וכתב: "כי הממון שאדם לוקח עם אשתו אינו ממון של יושר, תדע שהרי אמרו רז"ל, הרוצה שיתקיימו נכסי אשתו יעשה מהן מצוות".

דברי רז"ל אלו, הם בגמרא במסכת עירובין סד ע"א-ע"ב, שם נאמר: "המחזיק בנכסי הגר מה יעשה ויתקיימו בידו - יקח בהן ספר תורה. אמר רב ששת: אפילו בעל בנכסי אשתו. רבא אמר: אפילו עבד עיסקא ורווח. רב פפא אמר: אפילו מצא מציאה. אמר רב נחמן בר יצחק: אפילו כתב בהו תפילין".

הראב"ד מפרש את סיום הגמרא, שעל מנת שיתקיימו הנכסים אין צורך דווקא בכתיבת תפילין, אלא יעשה בהם כל דבר מצוה, וקמ"ל רב נחמן בר יצחק שאין צורך דווקא בספר תורה. וראה ברש"י שם, שאין הכוונה שבכל הכסף יעשה מצוות, אלא שיעשה במקצתו מצוות ובזכות זה יתקיימו שאר הנכסים.

והנה, אם דעת הראב"ד כביאור האחרונים, שחלים על איש זה דברי חז"ל בקידושין על הנושא אשה לשם ממון, לכאורה לא מובן למה צריך הראב"ד לעניין הממון להביא ממרחק

---

מתחננים איתה גם לולי הממון. והאב או האשה יבחרו מבין אלו שרצו באשה, איש שעונה על הגדר הנ"ל, ואיננו נושא לשם ממון, לפי הגדרת הגר"א. ויש לדייק בסוף תענית לגירסא הנ"ל, שהעשירות לא סייעו בדריהן באמרם ש"אין אשה אלא לממון", כמו שנאמר שם בנוגע ליופי ובנים (=ייחוס). וראה הסבר אפשרי נוסף להלן בהערה כב.

ז. יתכן ליישב לדעת הגר"א, שהראב"ד הוצרך להאריך בדבריו, כיוון שכאן מדובר באשה שלכתחילה השתדך איתה לא מחמת הממון, אלא לשם שמים, והיא הכניסה איתה ממון, ובאופן זה אלמלי הקטטה וכדומה אין פסול בדבר.

ח. לכאורה אפשר היה לפרש את הלשון "ממון לא יצליח" פרשנות מצומצמת, שלא תהיה הצלחה חיובית עם הממון, אבל אין הכוונה שהממון יאבד. אבל מהוכחת הראב"ד מדברי חז"ל, עולה שנכסי אשתו עלולים לא להתקיים כלל, וממילא זאת כוונתו באומרו "לא יצליח".



לחמו, מהסוגיא בעירובין, והרי בסוגיא בקידושין מפורש שהממון אינו פלט, ויתירה מזאת, שהממון יאבד מהרה. ואכן הגר"א ציין לגמרא בקידושין כמקור לכך שאין הממון מצליח, ולא לגמרא בעירובין<sup>ט</sup>.

ב. האחרונים הבינו שהביטוי ברמ"א "איננו ממון של יושר" מורה על כך שהממון הגיע בדרך שאינה ראויה, כהבנתם שמדובר בנושא אשה לשם ממון. כך כתב הגר"א ס"ק ו, וכך עולה מערוך השלחן בסעיפים א-ב, שסובר כדעת הח"מ, ולכן כתב שממון שנלקח בתקיפות איננו ממון של יושר, כשהוסיף לרמ"א את המילה 'בתקיפות'.

והנה, הראב"ד הביא הוכחה לכך שאין הממון ממון של יושר, מהגמרא הנ"ל בעירובין. גמרא זאת, עוסקת בפשטות בכל ממון שאדם קיבל עם נישואיו לאשתו, גם אם נשאה לשם שמים, וכלל לא ידע על הממון מראש. ונראה ששורש הדבר הוא שממון שאדם לא עמל בו, יש צורך לעשות בו מצווה על מנת שיתקיים בידו.

לכן נראה שאין להבין את המילים "איננו ממון של יושר" כממון שכרוכה חוסר ישרות בעצם הגעתו לידי הבעל, כדברי האחרונים; אלא שכל ממון שהאדם לא עמל ויגע בו ביושר, הוא ממון שצריך לעשות בו מצוות על מנת לקיימו, כפי שמוכיח הראב"ד, וכפי שיבואר להלן<sup>י</sup>.

ג. הרמ"א סיים בדברי הראב"ד "אלא כל מה שיתן לו חמיו וחמותו יקח בעין טוב", והוסיף הרמ"א על דבריו "ואז יצליח", ולשון זאת אינה מופיעה בראב"ד. ולאור האמור לעיל, לכאורה נראה שאכן אין זו כוונת הראב"ד. דברי הרמ"א שהממון יצליח משום עצם העובדה שהוא לקח בעין טובה מה שנתנו לו, לא רק שאינם קיימים בלשון הראב"ד, אלא שלכאורה מפורש בדבריו לא כך. כמש"כ לעיל, מבואר בדברי הראב"ד על פי הגמרא בעירובין שכל ממון המגיע עם האשה, על מנת שהוא יתקיים צריך לעשות בו מצווה, ואם כך צריך היה הרמ"א לסיים: "יקח בעין טוב, ויעשה בו מצוות ואז יצליח", אבל ללא שיעשה מצוות לא יתקיימו נכסי אשתו.

ד. הגר"א ביאר שהלשון "אין זיווגו עולה יפה" בראב"ד, היא יישום של דברי חז"ל בקידושין שאין בניו מהוגנים. ולכאורה נראה שזהו דוחק בלשון. בפשטות הלשון "אין זיווגו עולה יפה" מתייחסת לעצם הזיווג, שלום הבית וכדומה, ולא לעניין הבנים, ואם כוונת הראב"ד היתה לדברי חז"ל בקידושין, צריך היה לומר במפורש שבניו יהיו בנים שאינם מהוגנים.

ט. לעיל דייקנו בדברי הח"מ, שיתכן שחומר דברי חז"ל נאמרו דווקא כאשר יש איסור של הרהור עבירה, אבל לא כאשר יש רק קטטה ועיגון ללא הרהורי עבירה. לפי זה יתכן ליישב לשיטתו, שאמנם כאשר קיימים הרהורי עבירה, אין צורך להסתייע בדברי חז"ל בעירובין; ומה שהוצרך הראב"ד להביא את האמור בעירובין, הוא רק בשלב הראשון של דבריו, כאשר לא מדובר בבעיה של הרהורי עבירה, אלא רק בבעיה של קטטה ועיגון.

י. לכאורה אפשר היה לפרש בראב"ד שהממון "איננו ממון של יושר" דווקא מחמת ש"מקפיד ומתקוטט" שציין בדבריו (ובהמשך משום העיגון או הרהורי עבירה שציין). אילו היינו מפרשים כך היה המשך הדברים "תדע שהרי אמרו רז"ל הרצה שיתקיימו נכסיו" וכו', מתפרשים בדרך של ק"ו, שכיוון שאמרו כך חז"ל על ממון רגיל של נכסי אשתו, כ"ש ממון שאינו של יושר כיוון שהוא מקוטט בגללו. ובדברי ערוך השלחן שהובאו לעיל ביאר שמדובר בממון שלוקח "בתקיפות", ושמה פירש כך את לשון הראב"ד שמדובר בממון ש"לוקח עם אשתו", ולא שמקבל את הממון מרצון חופשי. ולפי זה אפשר יהיה לפרש שאיננו ממון של יושר, ולפיכך גם אם הוא יקיים בו מצוות הממון לא יתקיים, כדברנו בהמשך. אבל נראה ממכלול הדברים והראיה שהביא מדברי רז"ל בעירובין שפירושים אלו דחוקים בדברי הראב"ד, ולפיכך נראה יותר כדברנו בפנים.

## ה.

## דברי הארחות חיים במלואם

נראה שהפיתרון לעניינים אלו, נעוץ בעובדה שלפני הרמ"א<sup>א</sup> והאחרונים היו רק דברי הארחות חיים כפי שהובאו בבית יוסף, ולא זכו לראות את דברי הארחות חיים במקורם<sup>ב</sup>. ואמנם קטונתי מלהשיג על גדולי רבותינו, אבל בהיגלות נגלות דברי הארחות חיים במקורם, לכאורה נראה לפרש את דבריו באופן שונה.

הנה, הב"י סיים את ציטוטו בלשון: "ורבים נכשלים בעבירות כשאין נושאים אשה במהרה, ועליהן נאמר כל הנושא אשה לשם ממון וכו'".

כפי שכבר בארנו, כיוון שלא קיים בפנינו מקור נוסף בנוגע ל"כל הנושא אשה לשם ממון", הבינו האחרונים שהראב"ד מחיל על הנכשלים את דברי הגמרא בקידושין.

ונקדים הערה נוספת, שהנה הב"י בחר להביא דברים אלו בסימן סו ולא בסימן ב, ואם היה הב"י מבין שהראב"ד עוסק בדברי הגמרא בקידושין על הנושא אשה לשם ממון, כהבנת רבותינו, צריך היה לכאורה להביאם בסימן ב, וכפי שאכן עשה הרמ"א.

והנה, במקור הדברים בארחות חיים, יש עוד מספר מילים, הכלולות בסיום הב"י "וכו'", וזו"ל: "ורבים נכשלים בעבירות כשאין נושאים אשה במהרה, ועליהן נאמר כל הנושא אשה לשם ממון ולא לשם שמים" **"עשה יעשה לו כנפים"** (משלי כג, ה), והחטאים נקשרים בנשמתו ובגופו חס ושלום".

אם כן, המימרא אותה מביא הראב"ד היא: "כל הנושא אשה לשם ממון ולא לשם שמים עשה יעשה לו כנפים". מימרא זאת, אינה מופיעה בפנינו בדברי חז"ל כלל.

ונראה לדקדק בלשון הראב"ד, שכאשר הראב"ד מפנה לדברי חז"ל בעירובין, הוא כותב "אמרו רז"ל" אבל בענייננו הוא כותב "ועליהן נאמר" ולא "אמרו רז"ל".

יא. בחיפוש בדרכי משה הקצר בפריקט השו"ת של אוניברסיטת בר-אילן, נמצא שהרמ"א עשה שימוש בדברי הארחות חיים רק על ידי דבריו שהובאו בב"י, או ע"י הפניה לדרכי משה הארוך, והרי דבריו בדרכי משה הארוך - שלא הובאו בד"מ הקצר - הם חזרה על דברי הב"י (אמנם בטור מהדורות שירת דבורה נוספו לדרכי משה הקצר דברים שאינם במהדורות הרגילות שבפרייקט השו"ת, אבל יעיד הרוכ הגדול על השאר).

יב. הארחות חיים על הלכות כתובות הודפס לראשונה מכת"י בשנים תרס"ח-תר"ע.

יג. כאו' אפשר היה ללמוד מהמילים "ולא לשם שמים" כדעת הגר"א, שכל שאינו נושא לשם שמים, נקרא נושא לשם ממון. אבל כמו שנתבאר לעיל, לא היו לפני הח"מ והגר"א דברי הארחות חיים האלו, כך שלא זה מקורו של הגר"א. ולעצם הדיוק, ראה להלן, סעיף ו אות ה, שאכן יש מקום לדיוק זה, אבל כלל לא מדובר בהפנייה לדברי חז"ל בקידושין או בפרשנותם.

יד. בהמשך אותה פסקה בארחות חיים שם (לא הובא בב"י), הוא מביא שלוש פעמים דברי חז"ל ושוב כותב "אמרו רז"ל". אלא ששם הוא מצטט פעם אחת את לשון חז"ל "אשה רעה צרעת לבעלה" (יבמות סג ע"ב, סנהדרין ק ע"ב) וכותב "ועליה נאמר" ולא "אמרו רז"ל", ולכאורה נראה אם כך, שאין לשון זאת מורה שאינו דברי חז"ל, והוא הדין אצלנו כשאמר "ועליהן נאמר". אבל ר"ל שאדרבה הדבר מראה על דיוק דבריו. בגמרות אלו מבואר שאימרה זאת מקורה בספר בן סירא, וי"ל שלכן דקדק הראב"ד ולא כתב "אמרו רז"ל", למרות שהובאו הדברים בגמרא. ואע"פ שבמסכת סנהדרין מביא רב יוסף דברים אלו, כדוגמא לדברים המצויים בספר בן סירא והם דברים ראויים, שראוי לדורשם ברבים,

והנה, העיר המהדיר של הארחות חיים ח"ב (ברלין תר"ע, הרב משה שלזינגר זצ"ל), שנראה שמימרא זאת לקוחה משירי אחד המשוררים<sup>טז</sup>. יתכן גם לומר באופן דומה, שמדובר במימרא שהיתה נפוצה בפי העם. ועל כל פנים, נראה שאין זה ציטוט של דברי חז"ל בקידושין, כנ"ל. מעניין לציין שביטוי דומה מופיע ברבינו בחי (בראשית כד, ג), "ושלא יקח אשה לשם יופי... ולא לשם ממון כי הממון 'עשה יעשה לו כנפים כנשר יעוף השמים' (משלי שם)".

## ו.

### ביאור דברי הארחות חיים ויחסם לסוגיא בקידושין

לפיכך נראה שהראב"ד בכוונת מכוון ציטט מימרא עממית, ולא הפנה לדברי חז"ל בקידושין, משום שאכן הראב"ד סובר שאין להחיל באופן זה את דברי הגמרא בקידושין<sup>טז</sup>.

ולפי זה יובנו דברי הראב"ד בארחות חיים כהוגן:

א. הסוגיא בקידושין מתפרשת כדברי רש"י והריב"ש, שדברי חז"ל האמורים שם בחומר הנושא אשה לשם ממון, נאמרו על הנושא אשה פסולה, ולא על כל הנושא לשם ממון ולא לשם שמים.

ב. האופן בו עוסק הראב"ד, של הנושא אשה כשרה, אלא שהוא מתקוטט עבור הממון, מעגן את עצמו ואותה ובא לידי הרהורי עבירה, אכן איננו כלול בדברי חז"ל בקידושין, ומובן למה הוצרך הראב"ד להביא ראיה לכך שהממון לא יצליח מהגמרא בעירובין<sup>יז</sup>.

ג. מובן גם למה לא כתב הראב"ד שבניו יהיו בנים שאינם מהוגנים. מה שכתב "ואין זיווג מצליח", מתייחס בפשטות לעצם הזיווג, ונראה לבאר שנישואין אלו הם כ"מצוה הבאה בעבירה", כיוון שהיה כרוך בזיווג קלקול או עבירה, ולכן הזיווג לא יצליח<sup>יח</sup>. וי"ל עוד שכיוון

עדיין אלו דברי בן סירא ולא דברי רז"ל (וראה גם גירסת היד רמ"ה סנהדרין שם, שדברים אלו מותר היה לדרוש רק אלמלי נגנו הספר).

טו. המהדיר שם ציין אחר כך, שבדומה לזה נמצא בקידושין ע"א. ואמנם הוא לא מציין את ההבדל המהותי שעולה מהשוואת הדברים, וכפי שיתבאר להלן.

טז. הנה, בספר ערך לחם, בסוף סימן סו, קיצר את דברי הב"י, וז"ל: "אין ראוי לאדם להתקוטט על נכסיו אשתו, אלא יקח מה שיתנו לו חמיו או חמותו בעין יפה, שאינו ממון שמתקיים". נראה שהבנתו את הראב"ד קרובה למה שיתבאר להלן, שכן הוא מתייחס רק לממון, ולא לבנים שאינם מהוגנים וכדומה, וכמו כן משתמש בביטוי שמקורו בדברי חז"ל בעירובין. זאת במידה שנפרש שהלשון "אינו ממון שמתקיים", עוסקת בכל ממון שמגיע מחמיו וחמותו, או שנפרש שמדובר דווקא כאשר הוא מתקוטט על הממון, שאז ודאי שאינו מתקיים ואין רפואה לקיומו כפי שנבאר להלן.

יז. והנה יש להעיר על דברי הרמ"א, שכשהביא בתחילה את דברי חז"ל בנוגע לנושא לשם ממון, הביא רק את דבריהם שהבנים יהיו בנים שאינם מהוגנים, והשמיט את דבריהם שהממון יאבד. ויתכן, שהרמ"א הבין את הארחות חיים כדברנו, ולא כדעת האחרונים (ראה גם לעיל הערה ג). ומכלול דבריו הם כדלהלן:

תחילה הביא הרמ"א את דברי חז"ל בקידושין, שנאמרו רק בנוגע לנושא אשה פסולה, ובחר להביא משם רק את דבריהם שהבנים יהיו בנים שאינם מהוגנים. בנוגע לממון שאובד, סמך הרמ"א על מה שמבאר בהמשך, על פי דברי חז"ל בעירובין, שאפילו כשאדם נושא אשה כשרה לשם ממון, אלא שהוא מעגן או מתקוטט, אין הממון מצליח, וכל שכן בנושא אשה פסולה. אמנם בזה ויתר הרמ"א על הבאת הדגשת חז"ל בקידושין, שהדבר יקרה תוך זמן קצר.

יח. ושם דברי הראב"ד בסיום ש"חטאים נקשרים בנשמתו ובגופו חס ושלום", מהווים הסבר לכך שהזיווג לא יצליח.

שאהבתם תלויה בדבר, שהוא הממון, והרי הממון לא יצליח, וממילא יתבטל הדבר ותבטל האהבה וזיווגם לא יעלה יפה<sup>ט</sup>.

ד. הלימוד מהגמרא בעירובין הוא בדרך של קל וחומר, וזהו "תדע שהרי אמרו רז"ל<sup>י</sup>. חז"ל בארו שכל ממון הבא עם האשה צריך שיעשה בו מצוה על מנת שיתקיים, וכל שכן שהממון לא יתקיים כאשר הממון כרוך בקלקול או עבירה. וכאשר הראב"ד אמר שממון שאדם לוקח עם אשתו איננו ממון של יושר, כוונתו אכן לכל ממון הבא עם האשה, גם באופן כשר ומהודר. כפי שהסברנו, ממון ש"אינו של יושר" האמור כאן, אין הכוונה לכרוך אותו בקלקול או עבירה, אלא לציין שזה איננו ממון שהאדם עמל בו, שאז ראוי הוא שיתקיים בידו. וכפי שהערנו לעיל. לכאורה נראה שאין כוונת הראב"ד כדברי הרמ"א שיצליח הממון אם לא יתקוטט, אלא אם כן יעשה בו מצוה, ואז יצליח<sup>י</sup>.

הראב"ד ממשיך: "וראוי לכל איש דעת שלא יעגן עצמו ולא לבת זוגו מפני ממון רב, שהממון ההוא לא יצליח מפני העיגון ומפני הרהור עבירה". ור"ל, שבאופן זה גם אם יעשה מצות בממון, לא יצליח, שכן מצוה זו היא מעין "מצוה הבאה בעבירה".

ה. כאשר אדם נושא אשה לשם ממון ולא לשם שמים, בלי להתעכב ולהתקוטט כלל, לכאורה אין הוא כלול באזהרת הראב"ד. מצד שני, מהמימרא העממית שמסתייע בה הראב"ד, נראה שגם באופן זה הממון יעשה לו כנפיים, כל שאינו לשם שמים. ונראה להסביר כדלהלן את הצדק שבדברי העם, כך שיעלו בקנה אחד עם דברי חז"ל:

אדם שלוקח אשה לשם ממון ולא לשם שמים, בדרך כלל אין כוונתו לעשות מצוות בממון זה, וממילא לא יתקיים הממון בידו, כדברי חז"ל בעירובין. אמנם, אם הוא בכל זאת ינהג כראוי ויעשה מצוות בממון, הוא יתקיים בידו (מה שאין כן בממון הכרוך בקלקול או עבירה, שאז לא יועילו המצוות על מנת 'לטהר' ולקיימו כנ"ל<sup>י</sup>).

יט. יש לציין שבספר עוללות אפרים (לונטשיץ, ח"ג מאמר שטז), הסביר שיטה זו, שהנושא אשה לשם ממון הבנים יהיו בנים שאינם מהוגנים, שכאשר אהבת הממון עיקר אצל האדם ואהבת אשתו טפלה, כיוון שהאהבה תלויה בממון, בטל דבר בטלה אהבה, ובביטול הממון יהיו הבנים בני שנואה, שהם מבני ט' מידות (ראה נדרים כ, ב), והרי שאינם מהוגנים. ומעין זה כתב באפי זוטרי, שאם אדם נושא אשה מכוערת לשם ממון לא ימלט שיהיה הבן מבני תמורה (נראה שכוונתו לאחד האופנים האחרים של ט' מדות, שכן תמורה הוא עניין אחר). ושם כיוון שמסיים הראב"ד ש"החטאים נקשרים בנשמתו ובגופו", ממילא רושם החטאים חל גם על זרעו היוצא ממנו (אלא שלשון זאת של הארחות חיים לא הייתה לפני האחרונים, ואף הראב"ד לא ציין שהבנים אינם מהוגנים כגמרא בקידושין).

כ. ושם יתכן לומר בדוחק, שהרמ"א עוסק רק באופן שפתח בו, שפסקו לו ממון וחזרו בהם, ובאופן זה אם הוא אינו מתקוטט למרות שהצדק איתו, יש בדבר זה עצמו מעין מצוה שהוא עושה בממון המופחת שהוא מקבל, וממונו אכן יתקיים בידו. ושם ע"מ שלא להדחק בלשונו כנ"ל, כוונת הרמ"א היא שכל אדם שאינו דורש דרישות ממוניות מעבר למה שהוצע לו, יש בהנהגה זאת משום מצוה, בהיותו נוח לבריות ואינו מנצל את הצורך של האב להשיא את הבת, ויצליח הממון (ואילו הגמרא בעירובין עוסקת באופנים שונים אחרים). ובאופן אחר, יש ליישב דברי הרמ"א "ואז יצליח", שכוונתו שבניגוד למי שמתקוטט שלגביו הביא לעיל ש"אינו מצליח", היינו שלעולם לא יצליח ממון, ולא תועיל לו עצת חז"ל בעירובין (שלא הובאה כאן). כאשר אדם לוקח בעין טובה מה שנותנים לו, אז הוא יכול להצליח, אבל ההצלחה היא רק אם יקיים את עצת חז"ל בעירובין (שלא הובאה כאן). ושם עצת חז"ל זאת לדברי הרמ"א לא התקבלה למעשה, שכן לא מצינו שהובאה ברי"ף, רמב"ם, רא"ש ואחרים, ולפיכך הרמ"א לא תולה בה את ההצלחה, ולא כדברי הראב"ד.

נסיים בהערה מעשית מדברי שו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' רסד), על פי דקדוק בדברי הראב"ד. הראב"ד כתב: "וראוי לכל איש [בר] דעת שלא יעגן עצמו ולא בת זוגו מפני ממון רב, שהממון ההוא לא יצליח מפני העגון ומפני הרהור עבירה". ודקדק בעל שבט הלוי, שדווקא כאשר הוא משתהה בגלל בקשת 'ממון רב', הממון לא יצליח, והדבר אסור מפני הרהור עבירה. אבל כאשר הוא משתהה בגלל ממון הנצרך לו אין איסור בדבר<sup>כא</sup>. לדבריו, למרות שכבר עבר הבחור את גיל עשרים, הוא רשאי להתעכב על מנת שיהיה לו ממון הנצרך לו<sup>כב</sup>.



כא). ושוא אין לדקדק יתר על המידה בלשון המימרא העממית, שכן לאו שמה דהראב"ד חתום עליה, אלא הביאה בהקשר לאופן בו עסק הוא, כאשר נכשלים בעבירות, והחטאים נקשרים בנשמתו ובגופו, שאז ודאי מתקיימים דברי המימרא. אבל אלמלי כן, אכן המימרא איננה ממש כדברי חז"ל, שכן בדברי חז"ל יש פיתרון לקיום הממון, כאשר האדם יעשה בו מצות.

כב). קדם לשבט הלוי בדקדוק זה, בספר מטעמים ומעדנים (וייסבלאט) על שו"ע אהע"ז סי' ד. לעיל בהערה ו הובא שהעירו על שיטת הגר"א והמהר"ל מדברי חז"ל שראו באופן חיובי את ריבוי הנדוניא הניתנת לבת, על מנת שיקפצו עליה אנשים (כתובות נב ע"ב, קידושין ל ע"ב). ושמעתי מהרה"ג יהודה שיינפלד שליט"א, שיתכן ליישב את שיטתם, שדברי חז"ל הנ"ל נאמרו על מנת שיקפצו עליה אנשים הצריכים ממון זה על פי מצבם, כדברי שבט הלוי, ובאופן זה גם הם יודו שאין איסור בדבר. ואכן, לשון חז"ל שם, שהאב ילביש ויכסה ויתן לה "מידי", וי"ל שעונה על הגדר של צורך שאינו מותרות. אפשר להסביר כך גם את דברי העשירות המחוללות בכרמים שהובאו בהערה שם, שאין הכוונה שיתנו הגברים עיניהם בממון רב, וכפי שכותב שם בענף יוסף על העין יעקב, שהמטרה היא למנוע עניות, שכן העניות מעבירותו על דעת קונו.

כג). שבט הלוי מסביר בכך את דעת הרב משה מינץ, המובאת בשו"ת חת"ס אהע"ז ח"א סי' קנ, ובזה הוא חולק על דברי החת"ס עצמו, שהחמיר בדבר. החת"ס כתב, שאינו יודע מניין לרב משה מינץ, שמש"כ הארח"ח שלא יתקוטט ולא יעגן, הוא כאשר בידו לפרנס את עצמו בלאו הכי. בשבט הלוי הסביר, שדיוקן של הרב מינץ מהלשון 'ממון רב' כנ"ל. וכתב בשבט הלוי, שיתכן שהחת"ס פירש שמש"כ הארח"ח "מפני ממון רב", היינו שאפילו בשביל ממון רב לא יעגן, וסיים: "איברא הלב יודע שאין כוונת הארחות חיים בכך", וראה עוד בהמשך דבריו שם למעשה.

הרב יוסף שליט

כולל "יד ברודמן" בראשות הג"ר משה דימנטמן שליט"א  
רחובות

## קידושין צריכים כוונה?

### הצגת השאלה

במדינת ישראל כיום יש זוגות רבים אשר באים להינשא ברבנות כדת משה וישראל למרות שבפועל בני הזוג אינם שומרים על אורח חיים דתי. לנישואין ברבנות יש השלכות משפטיות וכלכליות, ולכן בין אם בני הזוג מעוניינים בהם ובין אם זה נעשה מחמת לחץ משפחתי או חברתי, אין הזוג הנישא מגיע לרבנות מטעמי חובה דתית.

כאשר הרב בא לקדש זוג כנ"ל הוא עורך חופה רגילה, שבה מברך את ברכות האירוסין. כפי שיתבאר בהמשך - לשיטות שברכה זו היא ברכת המצוות יש מקום לטעון שבלי כוונה של החתן לקיים את מצות הקידושין ברכת הרב היא ברכה לבטלה, שכן אין קיום מצוה ואין על מה לברך. ואע"פ שנראה כדבר פשוט שאף שהחתן לא מתכוון לקיים מצוה וודאי שכוונתו לקנות את האשה ושהיא תיהפך להיות אשתו במעשה הקידושין, אין בזה שייכות לענין הברכה. שכן גם אם הקידושין חלים, אם לא היתה כוונה לקיום המצווה אין מקום לברך ברכת המצוות לדעות שמצוות צריכות כוונה.

במאמר זה נדון בפסיקת שו"ע בהגדרת ברכת האירוסין ובדין מצוות צריכות כוונה. ובזה ננסה להבין מדוע לא מצינו אמירה לחתן שיכוון לקיים מצוות קידושין, וכאמירת לשם ייחוד בשאר מצוות עשה?



### שיטות הראשונים בהגדרת ברכת האירוסין

בגמ' בכתובות ז נאמר: "ברכת האירוסין מאי מברך רבין בר רב אדא ורבה בר רב אדא תרוייהו משמיה דרב יהודה אמרי בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקדושין רב אחא בריה דרבא מסיים בה משמיה דרב יהודה בא"י מקדש ישראל על ידי חופה וקדושין מאן דלא חתים מידי דהוה אברכת פירות ואברכת מצות ומאן דחתים מידי דהוה אקידושא".

בפשטות אפשר לבאר שיש מח' מהו הגדר של ברכת האירוסין. לדעה שלא חותמים בה היא כברכת המצוות, אך לדעה שחותמים בה אין זו ברכת המצוות אלא ברכת השבח או תפילה על קדושת ישראל, וכעין הנאמר בנוסח תפלת הרגלים מקדש ישראל והזמנים.

וכן מבואר ברמב"ן ברשב"א בריטב"א ובר"ן שאין להחשיב את ברכת האירוסין כברכת המצוות משום שאין הקידושין גמר המצוה אלא רק החופה, ובה האשה מותרת לבעלה, וכל

מצוה שאין עשייתה גמר מצותה לא מברכים עליה (כדברי הגמ' במנחות מב:), אך חכמים לא רצו שלא יברכו כלל על מעשה הקידושין ולכן תקנו ברכה על קדושת ישראל, כברכת הקידוש<sup>1</sup>.

וא"כ למסקנת הראשונים הנ"ל ברכת האירוסין אינה ברכת המצות רגילה. ובריטב"א מבואר הואיל ואין זו ברכת המצוות אפשר להסביר את המנהג שהיו מברכים לאחר הקידושין, כי אין דין עובר לעשייתו אלא בברכת המצוות. וכן גם מבארים הראשונים מדוע מברכים על האיסור, בניגוד לשאר המצוות שלא מברכים על איסור אבר מן החי או על איסור מלאכה בשבת, שכן זו ברכה על הקדושה של ישראל.

אך מאידך מדויק מדברי הראשונים הנ"ל שיש מצוה במעשה הקידושין, אלא שאין עשית המצוה נגמרת עד הנישואין בחופה.



### שיטת הרי"ף והרמב"ם

הרי"ף (תשובה רצג, הוצאת מכון הרמב"ם פיטסבורג תשי"ד) נשאל האם אפשר לברך ברכת אירוסין לאחר קידושין וענה שצריך לברך לפני הקידושין וכמו כל ברכת המצוות שמברך עובר לעשייתו.

וכן דעת הרמב"ם פ"ג מאישות הלכה כ"ג, שמברכים לפני הקידושין, כדי שיהיה עובר לעשייתו ככלל המצוות, ומוסיף הרמב"ם: "ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה". ומבואר בדבריו שדין ברכת האירוסין הוא על מעשה הקידושין בלבד, ולכן אין לברך אחריו, וכמו בכל המצוות שאחר שסיים את המצווה לא שייך לברך.

ואע"פ שהרמב"ם פוסק כדעה בגמ' שחותמים ברכת האירוסין כמבואר שם הלכה כד, וא"כ היה אפשר לטעון שאין זו ברכת המצוות שכן בגמ' דימו אותה לברכת הקידוש, נראה יותר בשעת הרמב"ם שהדימוי בגמ' בין ברכת האירוסין לברכת קידוש אינו מבטל מהברכה את תפקידה כברכת המצוות, אלא רק מבאר מדוע תקנו גם לחתום בברכה כדמות ברכת הקידוש. אך מהות ברכת האירוסין היא ברכת המצוות ולכן צריכה להיות עובר לעשייתו.

שיטת הרמב"ם מתאימה לדבריו בספר המצוות, שם הוא מנה במצוה ריג כמצוה בפני עצמה לבעול בקידושין. ומבואר בשיטת הרמב"ם שמעשה הקידושין הוא עצמו מצוה להתיר את הבעילה. ולכן נראה שלדעתו אין הקידושין חלק ממצות פר"ו, אלא הם מצוה בפני עצמה להתיר את האשה ע"י מעשה קידושין. וא"כ מובן שתהיה בזה תקנת ברכת המצוות. וכך מבואר בדברי ר' אברהם בנו של הרמב"ם בשו"ת ברכת אברהם (ס' מד) שהקידושין הם תחילת המצוה של לשאת אשה ע"י מעשה קידושין<sup>2</sup>.

א. ובשו"ת פאר הדור (ס' ט') נשאל אם במקום שאין יין יסדרו ברכת האירוסין והנישואין על הפת? ועונה שם הרמב"ם לשיטתו שלא שייך כלל לסדר על הפת אלא ברכת הקידוש, ושם יש גדר של קידוש במקום סעודה, אך ברכת האירוסין היא ברכת המצוות, ולא שייך לסודרה על הפת. ויש לעיין ע"פ הראשונים שברכת האירוסין היא על קדושת ישראל כקידוש של שבת, קצ"ע אם יש צד לסבור כדברי השואל שם, שבמקום שאין יין יברכו ברכת האירוסין על הפת?

והנה מצינו בירושלמי ברכות פ"ט ה"ג: "מצות אימת מברך עליהן רבי יוחנן אומר עובר לעשייתן. רב הונא אומר בשעת עשייתן. אתיא דרב הונא כשמואל דאמר רבי יוסי בי ר' בון בשם שמואל כל המצות טעונות ברכה בשעת עשייתן חוץ מתקיעה וטבילה. ויש אומרים קדושין בבעילה". מדויק מדברי הירושלמי שרק בקידושי ביאה יש דעה שלא מברך (שכן לא שייך לברך משום ולא יראה בך וכו'), אך בקידושי כסף ושטר מברך כמו בשאר מצוות עובר לעשייתן.

הריטב"א בכתובות (מובא בשטמ"ק) הביא את דברי הירושלמי כמקור שיטת הרי"ף והרמב"ם. וא"כ אפשר לבאר שאף שמדברי הבבלי נראה שאם חותם בברכת האירוסין זה כמו ברכת הקידוש, בכל זאת פוסקים כדברי הירושלמי שהברכה חשובה כברכת המצוות?

הראב"ד חולק על הרמב"ם וכותב שאין לברך על הקידושין לפני עשייתם, שכן יתכן שהאשה תחזור בה מרצונה להתקדש ואז הברכה תהיה לבטלה. ובכל מצוה שתלויה ברצון אחר לא תקנו לברך לפני העשיה מחשש ברכה לבטלה. ומפשט לשון ראב"ד נראה שהוא סובר כדעת הרמב"ם שזו ברכת המצוות, אלא שמשום החשש שתצא ברכה לבטלה מברכים אחרי הקידושין. אך מהות הברכה היא ברכת המצוות.

אך בשטמ"ק כתובות שם בד"ה "וכתב הריטב"א" מביא בשם ה"חסידי" (רבינו יונה) שמשום החשש של ברכה לבטלה לא תקנו ברכת המצוות כלל. וא"כ יתכן שגם כוונת הראב"ד לחלוק שבגלל החשש שהאשה תחזור בה לא תקנו ברכת המצוות אלא ברכת השבח, ועצ"ע.

### שיטת הרא"ש

הרא"ש בכתובות פ"א סימן יב מביא מח' הראשונים אם צריך לברך דוקא לפני מעשה הקידושין. ומקשה מדוע לא תקנו לברך וצינו לקדש אשה? ומחדש הרא"ש וז"ל: "ונ"ל כי ברכה זו אינה לעשיית המצוה כי פריה ורביה היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פריה ורביה אינו מחוייב לקדש אשה וכן הנושא זקנה איילונית או עקרה וכן סריס חמה שנשא מברכין ברכת חתנים ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פריה ורביה והילכך לא נתקנה ברכה במצוה זו".

ומבואר מדבריו שכלל אין מצווה בקידושי אשה, אלא כל המצוה היא רק פר"ו, והדרך לקיים חיוב זה נעשה ע"י קידושי האשה. אך בעצם הקידושין אין כלל מעשה מצווה, ולכן ברכת האירוסין היא ברכת השבח, לשבח לקב"ה שהבדילנו מן העמים וקדשנו במצוותיו.

ב). הנצי"ב בהעמק שאלה (קסה, א) מבאר בדברי ר' אברהם בן הרמב"ם שזה כדברי הר"ן שלא מברכים אלא על גמר המצווה, ולכן ברכת הנישואין אינה ברכת המצוות. אך לולי דבריו אפשר ששם רק מבאר ר' אברהם שאין מצוה בקידושין לבד אלא עם הנישואין, אך עדיין אפשר לבאר שברכת האירוסין היא כן ברכת המצוות. ומה שמבואר במנחות ביחס לברכת עשיית תפילין וציצית זה מפני שאין העשייה חלק מקיום המצווה אלא רק הכנה למצווה. אך באירוסין ונישואים, הקידושין הם חלק מהקיום ובוזה היו צריכים לברך (וכן מחלק הריטב"א). ושוב ראיתי שכן כתב הנצי"ב עצמו בשאלתא טז אות א' לבאר מדוע השאילתות לא סובר כדברי הר"ן הנ"ל שאין האירוסין גמר המצווה עיי"ש.

ג). אך הריטב"א שם מבאר שלא פוסקים כירושלמי נגד הבבלי, ולכן הוא מכריע כרמב"ן שאין ברכת המצוות בקידושין.



ומשיטת הרא"ש הנ"ל עולה שאפשר לברך גם אחר הקידושין את הברכה משום שאין בזה גדר של עובר לעשייתו.



### שיטת השאילתות

בשאילתות (חיי שרה שאילתא טז) כתב שתמיד יש לקדש ורק אח"כ לברך ברכת אירוסין בעשרה. וכך מביא בהעמק שאלה (שאילתא קסה אות א) בשם בעל העיטור בשער ברכת חתנים. וכתב האו"ז (הלכות ק"ש ח"א ס' כה) בשם בה"ג שמברך אחר הקידושין משום שלא יכול לאמר ואסר לנו את הארוסות לפני שקידש ולכן מברך רק אחר הקידושין. ומסיים שם: "מיהו היכא דמקדש את האשה בכסף ובשטר צריך לברך אקב"ו על קידושי אשה ולא כשמקדש בביאה משום דטריד בטרדא דמצוה דהכי אמר בירושלמי כל המצות טעונות ברכה בשעת עשייתן חוץ מתקיעה וטבילה וי"א קידושין בבעילה משמע אבל שאר קידושין כסף או שטר צריכי ברכה בשעת עשייתן". ומבואר שלשיטתו באמת נפסק כירושלמי, ומברכים ברכת המצוות על הקידושין.

אך לבאר את דברי השאילתות והעיטור שלא כתבו שמברכים, מבאר בהעמק שאלה (טז א) שלשיטתם לא תיקנו ברכת המצוות לאירוסין לברך עובר לעשייתם, משום שכבר היתה ברכה קדומה (מזמן האבות ובעז ורות) על האירוסין לא תקנו אנשי כנה"ג עוד ברכת המצוות. ומביא שם שכן גם בק"ש לא תקנו ברכת אקב"ו על ק"ש. ואף שהרא"ש מביא בשם רב עמרם גאון שאם קרא ק"ש בברכותיה לפני צה"כ יקרא בלילה שוב ויברך לקרא ק"ש, במקום שמברך ברכת אהבה רבה לא תקנו לברך בנוסף עוד ברכת המצוות.



### פסיקת ההלכה

השו"ע אה"ע לה, א פוסק כדעת הרמב"ם שצריך לברך את ברכת האירוסין המקדש או שלוחו, ודוקא לפני מעשה הקידושין, ואם בשעת הקידושין לא ברך לא יברך בזמן הנישואין. ולשיטתם פשוט שחובת הברכה היא על החתן, שכן הוא עושה את המצוה.

הרמ"א חולק וכותב וי"א שאחר מברך וכן נוהגים. ואפשר לבאר את דברי הרמ"א שהוא פוסק שברכת האירוסין היא ברכת השבח, ולכן אחר מברך ולא החתן. וכך גם נראית קצת שיטת הגר"א, שמבאר שאחר מברך משום שכתוב "ויברכו את רבקה". וא"כ נראה שהברכה לא מוטלת על החתן. ודעה זו מתאימה לשיטת הרא"ש שהברכה היא ברכת שבח על קדושת ישראל, ואפשר שאין מחויב בה רק החתן אלא כל הנוכחים בחופה.

אך המהרש"ל, מובא בט"ז, והב"ש ביארו את דברי הרמ"א שבאמת חובת הברכה חלה על החתן, ורק משום שלא לבייש את מי שאינו יודע לברך תקנו שאחר יברך. וא"כ לשיטתם גם בדעת הרמ"א המחויב בברכה הוא החתן, רק שתקנו שאחר יברך בשבילו. אך אם החתן לא מקיים את המצוה אין סיבה לברך.

ובפת"ש שם מביא את דברי הגו"ב תניינא ס' א שבמקום שהחתן חרש מסתפק אם שייך לברך להוציא את הכלה בברכת אירוסין, אך במקום ששניהם חרשים, אף על פי שתקנו להם חז"ל נישואין אין מקום לברך, כיון שרק החתן והכלה מחויבים בברכת האירוסין.

ע"פ הנ"ל מתבאר שבמקום שבו לא מקיים החתן מצוה במעשה הקידושין, וכגון המקדש חייבי לאוין, שאף שקידושין תופסים הוא לא מקיים מצוה, לא שייך לברך, ואם יברכו ברכת אירוסין תהיה זו ברכה לבטלה.



### מצוות צריכות כוונה

בגמ' בר"ה כח: מובאת מח' רבא (י"ג רבה) ור' זירא אם מצוות צריכות כוונה, כשיטת ר' זירא, או שאין צריכות כוונה, כשיטת רבא.

הראשונים נחלקו מהי הפסיקה להלכה למסקנת הסוגיא.

שיטת בה"ג, הרי"ף לדעת הרא"ש, הרמב"ן במלחמות ועו"ר לפסוק כר' זירא שמצוות צריכות כוונה, וכן פוסק הרא"ש. וכן נראה מפסיקת הרמב"ם בהלכות שופר פ"ב ה"ד שהתוקע לשיר לא יצא.

אך מנגד רב האי גאון ור"י בן גיאת והרשב"א (הובאו בארחות חיים הל' תקיעת שופר אות ח), וכן דעת הרז"ה בעל המאור והרא"ה, הובאו בד' הרב המגיד (פ"ב מהל' שופר ה"ד), וכן העלה בעל העיטור (הל' שופר דף צט ע"ב) בשם רב שרירא גאון ועו"ר, שמצוות לא צריכות כוונה. וכך הוא בדברי רבנו שמואל, שהובא ברבינו יונה ברכות (ו. מדפי הרי"ף).

באו"ח סימן ס מביא השו"ע את מח' הראשונים בשם י"א ומכריע להלכה שמצוות צריכות כונה וכן מבואר בב"י בס' תקפט שפוסקים להלכה כשיטת הרי"ף הרא"ש והרמב"ם שמצוות צריכות כוונה לקיום המצוה.

והמ"א בס' תפט (סק"ח) כתב שלענין ברכה, כאשר חוזר האדם ומקיים את המצוה לא יברך, שכן צריך לחוש לדעת הי"א שמצות לא צריכות כונה, וא"כ שמא יצא ידי"ח במעשה הראשון, וזו תהיה ברכה לבטלה. בביה"ל בסי' ס (ד"ה וכן הלכה) הביא את דעת הפמ"ג בס' תפט שהשו"ע הסתפק איך לפסוק ומספק החמיר שמצות צריכות כונה. אך מדברי הא"ר והגר"א מדויק שפסיקת השו"ע היא בתורת ודאי, וא"כ לשיטתם במקום שקיים ללא כונה יברך על הקיום בפעם השניה.

והיא העולה בדעת השו"ע שיש להצריך כוונה לקיום המצוה ודבר זה מעכב. וא"כ צ"ע איך אפשר לברך את ברכת האירוסין במקום בו החתן לא מכוון לקיום המצוה?



### כוונת כללית לקיום המצוה

בחיי אדם (כלל סח) כתב: "ונראה לי דזה דוקא בקורא קריאת שמע בדרך לימוד... וכן כשכפאוהו לאכול מצה והוא היה סבור שהוא יום חול או שהיה תוקע לשיר וכיוצא בו. אבל

אם קורא קריאת שמע כדרך שאנו קורין כסדר התפלה וכן כשאוכל מזה או תקע ונטל לולב אף על פי שלא כיון לצאת יצא שהרי משום זה עושה כדי לצאת אף על פי שאינו מכוין".

ולפי חידושו של הח"א היה אפשר לטעון שאדם שנישא ברבנות לא צריך כוונה, שכן הוא בא לרבנות להינשא, וזה כמו הבא לקרוא ק"ש בביה"כ.

אך במשנ"ב (ס, י) הביא את דברי החי"א וביאר שבמקום שאדם עושה את מעשה המצוה ואין לתלות שהוא עושה למטרה אחרת מלבד קיום המצוה אומרים שודאי כונתו למצוה. אך במקום שאפשר לתלות שכוונתו איננה למטרת קיום המצוה לא יועיל זה שהוא עושה המצוה בסתם.

וא"כ בנידון דידן במעשה הקידושין, מלבד קיום המצוה קונה החתן את האשה ונרשם במוסדות המדינה כאדם נשוי. ולמעשה הקידושין יש השלכות רבות מעבר לקיום המצוה שבדבר. וא"כ נראה שאין להחשיב את החתן עושה בסתם לשם מצוה ויש להצריך כוונה מפורשת לקיום המצוה.



### תכלית קיום המצוה – במעשה או בתוצאה

בטורי אבן בר"ה כח (ד"ה אלימא) הקשה מהמבואר בגמ' שאדם שאכל מזה בעת שהיה שוטה לא יצא ידי חובתו וצריך לשוב ולאכול מזה, וזה גם למ"ד מצוות לא צריכות כוונה. אך ביבמות סב מבואר בדעת ר' יוחנן שגר שהיו לו בנים בגיטו ונתגייר יצא ידי חובת פו"ר. וקשה, הרי הוא לא היה מחויב בזמן שהוליד את ילדיו, וודאי שלא כיון לקיום המצוה, ואיך יצא ידי חובתו? ומתרץ שם הטו"א שאם היה בר דעת בשעת קיום המצוה הוא כן מקיים למ"ד מצוות לא צריכות כונה, ורק בשוטה שאינו בר דעת כלל חשוב כמתעסק, ואינו מקיים מצוה כלל.

ובמנ"ח (מצוה א אות יד) הביא את קושית הטו"א ותירץ שמצוות פר"ו מתקיימת בתוצאה, בכך שיש לאדם בן ובת. ולכן אע"פ שמעשה קיום המצוה היה בזמן שהוא היה גוי ואינו מחויב, בכל זאת בזמן שהוא התגייר הואיל ובמציאות יש לו בנים אז הוא מקיים את המצוה כך. ובזה שונה מצות פר"ו ממצות שופר ולולב, שבהן המצוה היא בעצם המעשה, ובהם אם קיים את המעשה בזמן שטותו לא יצא יד"ח. ובחילוק זה ביאר שם המנח"ח (אות ח) מה שנפסק ברמ"א (אה"ע א) שאדם מקיים מצות פר"ו בהולדת ממזר. וקשה, הרי זו מצוה הבאה בעבירה, ולדעת הרבה ראשונים לא יצא יד"ח מן התורה? אך אם המצוה היא בתוצאה שיש לו בנים, ואילו העבירה היא בשעת המעשה, לא חשוב הדבר שהוא עושה עבירה בשעת קיום המצוה ולכן יצא יד"ח.

ובקו"ש (כתובות רנט) כתב כדברי המנח"ח וביאר לפי זה שגם לא צריך כונה לקיום מצוה לפי שהמצוה מתקיימת בתוצאה, וזה לא תלוי בדין מצוות צריכות כוונה, אלא כל שהתוצאה בעולם קיים האדם את המצוה. וז"ל: "אבל היכא דעיקר המצוה היא תוצאת המעשה אין הכוונה מעכבת, כגון פריה ורביה דהמצוה שיהיו לו בנים, וגם אם הוליד בנים בלא כונת מצוה נתקיימה המצוה מאליה וא"צ לחזור ולהוליד".

האחרונים הביאו עוד דוגמאות למצוות שעיקרן בתוצאה, ולהלן נביא מספר דוגמאות להסברת הענין.



### כוונה ביבום

דוגמא נוספת ליסוד הנ"ל מביא הקו"ש ממצות ייבום. בתשו' הרמב"ם (מהדורת בלאו ס' רי"ח) הוא מביא את שיטת אבא שאול שאם ייבם היבמה לא לשם מצוה עובר על איסור אשת אח. ומבאר הרמב"ם שאבא שאול סובר שייבום זה דחיה ולא הותרה, ולכן במקום שהאדם לא מקיים את המצוה, הוא עובר על איסור.

ובקו"ש שם מקשה, הרי לרמב"ם מצות צריכות כונה, וא"כ מדוע צריך אבא שאול ללמוד מפסוק שכוונת המצוה ביבום מעכבת (יבמות לט:), הרי בכך שהיבם מייבם לשם נוי לא מכוון למצוה, וממילא אין מה שידחה את האיסור של א"א? ומתרץ שם שהואיל ובייבום המצוה היא בתוצאה שהיבמה תיקנה ליבם אין כונת קיום המצוה מעכבת, ולכך צריך ללמוד מפסוק שאם לא כיוונו למצוה עוברים על איסור א"א.

וכדברי הקו"ש מבואר גם בדברי הברכת שמואל (יבמות ס' ב), שהסתפק אם ביבום שייך דין מצוה הבאה בעבירה, וכתב שם להוכיח מדברי הגמ' שממעטת מפסוק ייבום ע"י קטן. ומקשה הברכת שמואל, הרי כלל אין הו"א שקטן ייבם שכן הוא אינו מחויב במצוה ואינו מקיים מצוה בביאתו, ולמה צריך לימוד מפסוק, הרי זה דומה לאוכל מצה בקטנותו, שלא מקיים מצוה בזה? ומבאר הקוב"ש שלעולם מצות ייבום היא בתוצאה שנקנית היבמה ליבם, וא"כ יש הו"א שהואיל וביאת קטן חשובה ביאה היא גם תחשב קיום של מצות יבום, וקמ"ל הפסוק שיבום של קטן לא חשוב כלל קיום של דין ייבום.

ולפי דבריו שם מבאר שבמצות יבום לא שייך מצוה הבאה בעבירה שכן המצוה היא בעצם הקנין, ובמקום שהמצוה בתוצאה ולא במעשה לא שייך מצוה הבאה בעבירה כמו במצות השבת הגזילה.



### מצות וביערת הרע מקרבך

הרשב"א בתשו' (א שנו) מחדש שבי"ד יכולים להרוג את המחויב מיתה גם ע"י ציווי לגוי להורגו כדין, והגוי נעשה שלוחו של בי"ד לקיים את המצוה לבער הרע.

הקוב"ש (ביצה אות כה) הקשה איך מתקיימת המצוה ע"י גוי, והרי אין שליחות לגוי? ומבאר שם וז"ל: "וכן בשריפת בת כהן אפשר ע"י נכרי, והטעם לכל זה, משום דגוף המצוה, היא תוצאות המעשה, ולא המעשה עצמו, היינו דבהרוגי בי"ד דמצותן בשריפה או בסקילה, עיקר המצוה היא, וביערת הרע, אלא שהביעור יהיה ע"י שריפה או סקילה".

(ד). עין בקידושין יט. וברש"י ותוס' שם.

ומבואר שגם מצוות וביערת הרע אינה מתקיימת אלא בתוצאה, ולהנ"ל לא תעכב בה כוונה לקיום מצוה.



### מצות קבורה

מבואר בביצה דף ו' שהנפטר ביו"ט ראשון של ר"ה יתעסקו בו עממין לקוברו מפני כבודו. ובקו"ש שם מקשה איך קוברים את המת ע"י גוים, הרי אין שליחות לגוי, וא"כ הפסידו את מצות הקבורה בכך שמסרוהו לגוים?

ומישיב שם ע"פ דברי הרשב"א הנ"ל, שבמצוה שעיקרה בתוצאה יכולה להתקיים גם ע"י גוי ובלי דין שליחות, הואיל ובפועל נתקיימה התוצאה שהאדם יקבר. וא"כ יוצא שגם במצות קבורה המצוה מתקיימת בתוצאה ושוב לא תעכב בזה כוונה לקיום המצוה.



### מצות צדקה

רש"י ויקרא ה', יז מביא את דברי הספרי: "רבי אלעזר בן עזריה אומר כי תקצור קצירך בשדך ושכחת עומר בשדה (דברים כד יט), הרי הוא אומר (דברים כד יט) למען יברכך וגו', קבע הכתוב ברכה למי שבאת על ידו מצוה בלא ידע, אמור מעתה היתה סלע צרורה בכנפיו ונפלה הימנו ומצאה העני ונתפרנס בה, הרי הקדוש ברוך הוא קובע לו ברכה".

ומבואר בדברי הספרי שאף שאדם לא התכוון כלל למעשה הצדקה בכל זאת הוא קיים את המצוה, ובמה שונה דין זה מהאוכל מצה כשהוא שוטה, שלא קיים את המצוה?

אך לפי הנ"ל מבואר, שגם בצדקה העיקר הוא בתוצאה שלעני יהיה כדי צרכיו, ואפי' אם הגיעה התוצאה בלי כוונת האדם נעשתה המצוה".



### מצוות אכילת קדשים

מבואר בפסחים דף ג'. שהיו מחלקים לחם הפנים אף לחלקים הקטנים מכזית וכמעשה בכהן שאמר הגיעני כפול. והקשה הבית הלוי (א ב וג נא) איך חילקו לפחות מכזית, הרי צריכים הכהנים לקיים מצוות אכילת קדשים ואיך יאכלו פחות משיעור כזית? ומבאר שם שבמצוות אכילת קדשים אין גדר לעשות מעשה אכילה, שהוא בכזית, אלא שהקודשים יאכלו. וא"כ אף שיאכל פחות מכזית, הואיל ובסוף נאכלו הקדשים המצווה התקיימה.

(ה). וראיתי מי שרצה לישב ע"פ הנ"ל את פסק הרמב"ם שירידים לנכסי השוטה וגוברים מהם צדקה. וקשה, הרי אין לו דעת ובמה הוא מקיים את המצוה? אך להנ"ל שצדקה עיקרה בתוצאה אז גם שוטה מקים המצוה בכך שהעני התפרנס מנכסיו. אך נראה שאין בזה יישוב לדעת הרמב"ם, שכן הקושי הוא מדוע יורדים לנכסים הרי השוטה אינו מחויב במצות צדקה, ואף אם הוא יקיים בכך מצוה אין בזה סיבה לכופו לתת צדקה. ועיין כס"מ שם שביאר שיש חיוב ממוני על הנכסים, ומכוחו יורדים לנכסי שוטה.

ובזה הוא מבאר את דברי ר"ל בנזיר כג שמי שאכל פסחו לשם אכילה גסה קיים מצוה באכילתו. וקשה, הרי לא כיוון לקיום מצוה, ולר"ל מצוות צריכות כוונה וא"כ מדוע חשוב כעושה מצווה? אלא מבואר לפי היסוד הנ"ל, שהואיל ומצוות אכילת קדשים היא בתוצאה שהקודשים יאכלו, האוכל פסח שלא לשם מצוה קיים מצוות אכילת קדשים גם ללא כוונה. וא"כ אין לקרותו רשע, שהרי הוא קיים מצוה באכילתו אף שהפסיד את מצוות אכילת הפסח.



### תלמוד תורה

בספר משכנות אפרים (שבת ס' לא) כותב הרב אפרים ברודיאנסקי: "שמעתי מהרב הנב' חו"ב מוה"ר מנחם צבי אייזנשטאט ז"ל מוורשא בעה"מ זכרון יצחק לרמב"ן עה"ת ששמע מפי הגאון רבינו חיים סולובייציק מברסק זצ"ל התלמוד תורה המצוה היא שהתורה תהא נלמדת שחקר רבינו הגר"ח האם המצוה היא למוד תורה או שתהא התורה נלמדת והוכיח שתי ראיות האחת מהא דאיתא בקידושין כ"ט ע"ב הוא ללמוד ובנו ללמוד הוא קודם לבנו היה בנו זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו בנו קודמו ותמה אטו בתפילין נמי נחקר הוא ובנו ונימא ענין של עדיפות ועוד ראה ממה דמצינו בזבחים ב גבי שמעון אחי עזריה ופירש"י לפי שהיה עוסק בתורה כל ימיו נקרא על שמו והוא ע"פ סוטה כ"א ע"ש אטו נימא שותפות כזאת בשאר מצוות ובודאי על האדם לעסוק במצוות בעצמו אלא מוכח ומבואר דמצות תלמוד תורה היא שהתורה תהא נלמדת וא"כ מי שעל ידו תתקם יותר מצוה זו חובה שהוא יעסוק ולהכי יש עדיפות בבנו ללמוד משום טעם הזריז וממולח ותהא התורה נלמדת יותר וגם חשוב שמקיים המצוה במה שעל ידו התורה נלמדת יותר".

ומבואר מדברי הגר"ח הללו שגם מצוות תלמוד תורה היא מצווה שעיקרה בתוצאה, ואם התורה נלמדת, בזה מתקיימת המצוה. ולהנ"ל לא תעכב בזה הכוונה לשם מצווה, הואיל והתוצאה מתקיימת בעצם הלימוד.



### שריפת עיר הנידחת

בספר מצוות איש הביא ששאל להגר"ח ק מה הדין אם הציתו האש בעיר הנידחת ללא כוונה למצוה, האם צריך לחזור ולהדליק לשם המצוה, שכן מצוות צריכות כוונה? ומביא שענה הגר"ח שאין כונה מעכבת במצות שריפת עיר הנידחת משום שעיקר המצוה בתוצאה שהעיר תשרף באש. והואיל שהעיקר הוא התוצאה, כוונת המצוה לא מעכבת.

ובתחילה חשבתי שיש לעיין בדין זה שהמצווה היא שהעיר תישרף ולא במעשה השריפה מדברי הריטב"א בסוכה לה. המבאר שהמשנה נקטה בנפרד את פסול אתרוג של ערלה ואת פסול אתרוג עיר הנידחת משום שבעיר הנידחת יש חיוב לשרוף את העיר אך בערלה אין חיוב אלא שעומד לכך. ולכאורה אפשר להבין בדבריו שבשריפת עיר הנידחת יש חיוב בעצם

(1). וז"ל שם: "ומשום הכי תני לה במתניתין כל חד באנפי נפשיה דהיינו של אשרה ושל עיר הנדחת חייב בשריפה, ושל

השריפה, לעומת ערלה, שבה הקיום הוא בתוצאה שהערלה לא תהיה בעולם, ולכן חשוב עומד לכך. אך אין הדברים מוכרחים, שכן אפשר שבערלה אין כלל מצוה, גם לא בתוצאת השריפה, לעומת עיר הנידחת, שיש חיוב בתוצאה שהעיר שתהיה שרופה.



### תכלית המצוה בקידושי אשה

להנ"ל נראה לבאר שודאי לשיטת הראשונים שקידושי האשה הם הכנה למצות פר"ו (וכמבואר בדברי הרא"ש, וכך אפשר גם להבין בדברי הרמב"ן ועו"ר), וכן אין המצוה נגמרת אלא בנישואין, אפשר לבאר שגם מצות קידושין עיקרה בתוצאה. וכמו שביארו האחרונים שמצות פר"ו זו מצוה שעיקרה בתוצאה. וממילא בכך שהתייחדו החתן והכלה אחר החופה נעשו הנישואין, ואין על התוצאה של הנישואין גדר של מצוות צריכות כוונה.

אך גם אם נלמד בדעת הרמב"ם שיש מצוה נפרדת בעצם הקידושין, וכנראה מכך שהוא מנה את הקידושין כמצוה נפרדת במנין המצוות, אפשר לבאר שעיקר המצוה בתוצאה. ומקור לכך מצינו בשו"ת המהר"ח אור זרוע ס' קכח, ששאל מדוע אין שליחות לחליצה וביאר שם וז"ל "ושמא שחיטה והפרשת חלה אין מצוותן אלא שתתקן העיסה מדכתיב גבי תרומה גם אתם אשמעינן שעיקר מצותה רק לתקן העיסה וליתן חלה לכהן. וכן שישחט הנשחט וכן קידושין עיקר המצוה שתהא לו אשה מקודשת וכן בגירושין ובהפרשת תרומה ושחיטת קדשים ובקביעת מזוזה ועשיית מעקה. אבל בתפילין וציצית ואכילת מצה וסוכה ולולב אין שייך שליחות".

ומבואר מדבריו שבקידושין הקיום של המצוה הוא בכך שתהיה לו אשה מקודשת, ובזה שונה הדבר מתפילין וציצית, שהם חיוב במעשה המצוה. וא"כ גם אם המצוה היא בקידושין לבד, גדר המצוה הוא בתוצאה שתהיה לו אשה מקודשת.

לפי הגדרה זו אפשר לבאר את דברי הרמב"ם בתחילת הלכות אישות (א, א), וז"ל: "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה." ובהלכה ב הוסיף: "וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם, ובאחד משלשה דברים האשה נקנית... וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום, ואשה שנקנית באחד משלשה דברים אלו היא הנקראת מקודשת או מאורסת".

בהלכה ד חזר וכתב: "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובוועל אותה על אם הדרך והולך לו, וזו היא הנקראת קדשה, משנתנה התורה נאסרה הקדשה".

התקשו האחרונים למה פותח הרמב"ם במה שהיה לפני מתן תורה ומה נפק"מ בזה?

ערלה אינו בחיוב שריפה אבל עומד לכך וא"א ליהנות בשריפתו.

אך להאמור לעיל מובן שפיר, שהרמב"ם בא לבאר את הטעם של מצות קידושין, והוא שלא יהיו הנישואין כדרך הזנות שלפני מתן תורה. וא"כ עיקר המצוה הוא בתכלית, שהבעילה תהיה בצורה של קידושין ולא כזנות. ובוזה מתאימים דברי הרמב"ם לדברי האו"ז, שעיקר המצוה הוא שתהיה לו אשה מקודשת.

עוד יש להביא את דברי הג' החיד"א בברכי יוסף (ס' לד אות ג), שמביא בשם מהריק"ש שאם קידש בספק וחוזר ומקדש קידושי ודאי, אם בירך בראשונה לא חוזר ומברך. ובאמת המהריק"ש (בערך לחם שם סע' ג') הביא דעת הרדב"ז ג' תתקצ"ח שלא מברכים ברכת אירוסין אם האשה כבר מקודשת מספק, אך חלק עליו ופסק שאף אם בירך בקידושין הראשונים שהיו בספק חוזר ומברך כשמקדש קידושי וודאי, אף לדעת הרמב"ם והשו"ע.

ובאוצה"פ (לה, ג) מביאים מכמה אחרונים' שהקשו - הרי אם הקידושין הראשונים תפסו או האשה כבר מקודשת, וא"כ לרמב"ם ולשו"ע אם יברך שוב זה ספק ברכה לבטלה וספק ברכות להקל, ואיך נפסוק שיחזור ויברך?

אך לפי האמור לעיל אולי אפשר לבאר את הדברים, שהואיל ועיקרה של מצות הקידושין הוא בתוצאה, שהאשה תהיה מקודשת, ואילו כל זמן שהדין הוא ספק קידושין אין בוודאי את התוצאה שהאשה מקודשת, שכן נעמיד האשה בחזקת פנויה. וא"כ כשהחתן שב ומקדש בשנית הוא מברך את הברכה, שכן אז מתקיימת תוצאת המצוה. ואף שלענין מצוות אחרות, כלולב ושופר, אם אדם מסופק אם יצא יד"ח וצריך לחזור ולקיים, הרבה פוסקים הורו שלא יברך בשנית, במצוות שהן בתוצאה אפשר שכל זמן שהתוצאה לא קימת אפשר לחזור ולברך, ועדצ"ע.



(ז). אמרי דוד, חינוך וחסדא, הבן איש חי ברב פעלים ח"ג ס' ג ועוד. ועיין במה שכתב הרח"ד הלוי בעשה לך רב ח"ז נט.



# אוצר חקר ועיון

◆ מצות הוכח תוכיח בזמן הזה ◆



הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

## מצות הוכח תוכיח בזמן הזה

א. מקורות לחיוב התוכחה \* ב. תמהני אם יש בדור הזה מי שיקבל תוכחה / מי שיודע להוכיח \* ג. ביאור כוונת הר"ף בהבאת המימרות הנ"ל, וביאור מימרת העולה לגדולה נמחלים לו עונותיו \* ד. מצות התוכחה כמצות הצלת נפשות \* ה. אמרו כן בדרך זירוז למוכיחים, גם אם נמען בזה ובביאורים הנ"ל הלכה כבתראי \* ו. הטעם דלא מברכים על מצות התוכחה ז. בעקבתא דמשיחא אין תוכחת – ביאור \* ח. תוכחה לשמה וענוה שלא לשמה \* ט. פלפול בדברי רש"י בפירושו על תוכחה לשמה וענוה שלא לשמה \* י. ביאור נוסף דאירי בתוכחה במצות ב"א לחבירו \* יא. עד היכן תוכחה? והטעם שבתוכחה הלכה כרב \* יב. מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע – ביאורו \* יג. יודע שחבירו לא יקבל תוכחתו אם יש להוכיחו \* יד. האם מותר למוכיח להכות לחוטא? \* טו. "את עמיתך" – שעמך בתורה – ביאור \* טז. הוכחת רשע ששונאך או ישנאך \* יז. הוכחת מומר להכעיס ועו"ז ומחלל שבת, הוכחת מומר לתיאבון והוכחת המלעיגים בדברי חז"ל \* יח. שלש כיתות שאין להוכיחם \* יט. אין מוכיחין אלא סמוך למיתה – ביאור \* כ. עוד בעניין אין מוכיחין אלא סמוך למיתה \* כא. מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין – ביאורו, מה נקרא איסור המפורש בתורה \* כב. כשידנו תקיפה יש להוכיח לעוברי עבירה אף שלא מקבלים, באיסור לאו לא אומרים מוטב יהיו שוגגין \* כג. כיום שיש ירידת הדורות ל"א מוטב יהיו שוגגין בכל גוונא \* כד. דברי הגר"ח מואליז'ין שפטור מלהוכיח אם לא יודע איך להוכיח – ביאור \* כה. אם מומר פוטר כיום מיבום? \* כו. תוכחה פעם אחת אין בה תועלת, מהי השנאת חנם אמיתית \* כז. האם יש לאהוב את הרשעים שבדורינו? והאם יש לכבד הורים חילוניים? \* כח. תוכחה בחשש סכנת גופו או ממונו, חיוב התוכחה לרב יותר משאר אנשים \* סיכום

שמעתי באומרים לי, אך לא טובה השמועה, שכיום אין חיוב הוכחה איש לרעהו, וטעמם וראיותיהם מכמה מקומות המובאים בדברי חז"ל, שנראה כביכול שהתבטלה מצות וחובת תוכחה. ואשתומם כשעה חדא, כיצד אפשר לומר חס ושלום שהתבטלה מצוה זו, שלא תלויה במקום או בזמן. הלא לא תתבטל לעולם אפילו אות אחת מתורתנו הקדושה, וכאן מחקו ציווי מפורש, באומרם שלא מתאים לדורות אחרונים.

ואמרתי אעבור פרשתא דא ואתנייה, ואביא את כל המקורות שנראה מדבריהם כביכול שבטלה חובת תוכחה, ונבארם אחת לאחת, בעזרת השם ובישועתו, לכבוד ה' יתברך ולכבוד לומדי התורה הקדושה וציבור המוכיחים בעם, ה' ישמרם ויחיהם. וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.



## א.

## מקורות לחיוב התוכחה

כבר ציתנו התורה להוכיח את איש רעהו, ומקרא מלא דיבר הכתוב "הוכח תוכיח את עמיתך" (ויקרא יט, יז), ובגמרא בב"מ (דף לא ע"א) דרשו "הוכח תוכיח" – אפילו מאה פעמים. וע"ע בערכין (דף טז ע"ב), ובמדרש תנחומא (פרשת משפטים סימן ז). ובזוהר הקדוש (פרשת קדושים דף פה ע"ב) מבואר: "לא תשנא את אחיך בלבבך" (ויקרא יט, יז) "הוכח תוכיח את עמיתך וגו'" פקודא דא לאוכחא לההוא דחטי למחזי ליה רחמימו סגי דרחים ליה, בגין דלא יתענש איהו, דהא בקודשא בריך הוא כתיב "כי את אשר יאהב ה' יוכיח" (משלי ג, יב), וכמה דקודשא בריך הוא עביד ואוכח למאן דרחים ליה הכי יוליף בר נש מההוא ארחא ויוכח לחבריה וכו'. ע"כ. ומצות התוכחה מנוה כל מוני המצוות והפוסקים. אך לצערנו אנשים רבים כבדה אזנם משמוע או ערל לבם להאמין במה שאמרו ב"ג עיקרים (עיקר ט), שזאת התורה לא תהיה מוחלפת וגו'.

וזה לשון הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה רה): אנחנו מצווים שלא נמרה ולא נעזוב זולתנו מאומתנו שימרה. ואם השתדל להמרות, חייבים אנו להוכיחו ולהשיבו, ואף על פי שלא יצא עליו עדות יחייב עליו דין. והוא אמרו יתעלה "הוכח תוכיח את עמיתך". ונכנס בציווי הזה שנאשים קצתנו לקצתנו כשיחטא איש ממנו לאיש, ולא נטור לו ונחשוב לו עון אבל נצטוינו להוכיחו במאמר עד שלא ישאר דבר בנפש. עכ"ל. וכ"כ הרמב"ם (בהלכות דעות פרק ו הלכה ז): הרואה חבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים שנאמר "הוכח תוכיח את עמיתך". וכן תמיד חייב אדם להוכיחו עד שיכהו החוטא ויאמר לו איני שומע, וכל שאפשר בידו למחות ואינו מוחה הוא נתפש בעון אלו כיון שאפשר לו למחות בהם. עכ"ל. ועיין בשמונה פרקים לרמב"ם (פרק ד), שכתב שאל לאדם להדבק לגמרי במידת הביישנות שאם לא כן לא יוכיח את החוטאים. וכן מנה הסמ"ג (עשין סימן יא), והסמ"ק (מצוה קיב). וע"ע בשו"ע בהגה (או"ח סימן תרח סעיף ב), ובשו"ע הרב (שם סעיף ו). ואמרו בגמרא בשבת (דף נד ע"ב) דכל מי שיש בידו היכולת להוכיח ולא מוכיח נתפס באותו עון. וכ"פ הרמ"א בהגה (יו"ד סימן קנז סעיף א).

## ב.

## תמהני אם יש בדור הזה מי שיקבל תוכחה / מי שיודע להוכיח

והנה, איתא בערכין (דף טז ע"ב) תניא, א"ר טרפון: תמהני אם יש בדור הזה שמקבל תוכחה, אם אמר לו טול קיסם מבין שיניך, אמר לו טול קורה מבין עיניך. אמר רבי אלעזר בן עזריה: תמהני אם יש בדור הזה שיודע להוכיח. ואמר רבי יוחנן בן נורי: מעיד אני עלי שמים וארץ שהרבה פעמים לקה עקיבא על ידי, שהייתי קובל עליו לפני רבן גמליאל וכל שכן שהוספתי בו אהבה, לקיים מה שנאמר: "אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם ויאהבך" (משלי ט, ח). ע"כ. והמתבונן יראה, שרבי טרפון תמה שאין אנשים שמקבלים תוכחה בדור, לפי שגם המוכיחים הם בעלי עבירה, וממילא מה טעם להוכיח כשהם לא יקבלו את התוכחה, ורבי אלעזר בן עזריה

הוסיף תמהני אם יש משהו שיודע להוכיח דמשמע אפילו שהוא צדיק מ"מ הוא לא יודע להוכיח. ועל תרועה קאמר רבי יוחנן בן נורי, שהוכיח את רבי עקיבא לפני רבן גמליאל וכו', ומשמע דרבי יוחנן בן נורי פליג על רבי טרפון ועל רבי אלעזר בן עזריה, שכן הוא הראה להם שיש מי שמקבל תוכחה, שהרי הוא הוכיח את רבי עקיבא, ועוד, דיש גם מי שראוי להוכיח, שכן, הוא הוכיח את רבי עקיבא, ואין לנהוג בזה ענוה לא ראוייה.

ומעתה אם נשוי פלוגתא בזה, נפיק, דדעת רבן גמליאל שקיבל דברי ריב"נ על ר"ע, ורבי יוחנן בן נורי ורבי עקיבא – כולו סבירא להו דיש להוכיח, וכנגדם רבי טרפון ורבי אלעזר בן עזריה שאין להוכיח. וכלל בדינו דהלכה כהרוב [ועיין בספר חובות הלבבות (שער ח שער חשבון הנפש פרק ג) שכתב, במעלת התבודדות שלא ימלט שלא יצליח לקיים מצות תוכחה כשהוא עם אנשים, וכאשר תתבודד, בטלה מעליך חובת הצווי בטוב והאזהרה מן הרע בלי ספק, והוא דבר קשה לקיים מצותו ולהשלים חובתו, כמו שאמרו חז"ל: העבודה, אם יש בדור הזה מי שמקבל תוכחה, ואמרו קצתם: העבודה, אם יש בדור הזה מי שיודע להוכיח. ע"כ. ויש לדקדק דעל המימרא הראשונה דאם יש בדור הזה מי שמקבל תוכחה לא זכר ואמר אמרו קצתם, ואילו על המימרא דאם יש מי שמקבל תוכחה, נקט אמרו קצתם. וי"ל].

ונראה בפשיטות במה שנקטו גם רבי טרפון וגם רבי אלעזר בן עזריה לשון תמהני וכו', שלא אמרו כן לפסק הלכה, אלא רק תמהו על קושי העניין. וכן נראה ממה שפסק הרי"ף בבבא מציעא (דף יז ע"א מדפי הרי"ף) אחר שהביא כל דברי הסוגיא הנ"ל, הביא כמה מימרות מהש"ס בחיוב התוכחה, כהאי מימרא בכתובות (דף קה ע"ב) אמר אביי האי צורבא דרבנן דרחמי ליה בני מאתיה לאו משום דמעלי, אלא משום דלא מוכח להו במילי דשמיא. והאי פלוגתא דבערכין (דף טז ע"ב): עד היכן תוכחה? רב אמר עד הכאה, ושמואל אמר עד קללה וכו'. ומשמע, דלא פסק הלכתא כהני רבוותא דסברי דאין להוכיח [והגם ששם זכר עוד האי דינא דגמרא ביבמות (דף סה ע"ב) שאמרו, כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע. ר' אבא אומר חובה שנאמר "אל תוכח לך פן ישנאך" (משלי ט, ח). ע"כ. כבר יתבאר עניין זה במקומו לקמן (אות יב) על מי נאמר האי דינא, ושלא סותר את חיוב ומצות התוכחה], וע"ע בשו"ת לב דוד להגאון רבי דוד פלדמן זצ"ל (סימן ה אות ח, ובאות יב) בתשובת הרב הגאון ר' יוסף באב"ד אב"ד דווין זצ"ל, מ"ש לבאר בדברי הרי"ף. ואכמ"ל.

## ג.

**ביאור כוונת הרי"ף בהבאת המימרות הנ"ל, וביאור מימרת העולה לגדולה נמחלים לו עונותיו**

ואמנם יש לעיין, דאם פסקינן הלכתא דאיכא חובת תוכחה, לשם מה זכר ש"ר רבינו הרי"ף לדברי רבי טרפון ורבי אלעזר בן עזריה, דמשמע מדבריהם שאין להוכיח בדורות האחרונים? ועל כרחך לומר דס"ל דאינם חולקים אדינא דחובת הוכחה, אלא דבריהם הם כאזהרה וזירוז לאדם שבא להוכיח שיהיה שלם באותו העניין שבא להוכיח, וכן שידע למי להוכיח, שיש כאלו

שאין להוכיחם, ואדרבא פקרו טפי ויבואר לקמן (אות טו והלאה). ומעתה, אם יש אדם הראוי להוכיח, ויש מי ששומע לתוכחותיו בודאי שמחויב הוא להוכיח. וכן מבאר חד מקמאי בשיטת הקדמונים (בערכין שם) וז"ל: אם יש בדור הזה שיכול להוכיח: שלא יהא בו שום דופי, שאם אומר לך טול קיסם מבין עיניך יכול להשיב לו ולומר לו טול קורה מבין שיניך, לפי שאין בדור הזה אדם בלא דופי. אם יש בדור הזה שידוע להוכיח כראוי: שלא ישא עליו חטא על ליבון פנים. אם יש בדור הזה שמקבל תוכחה: כדכתיב "הוכח לחכם ויאהבך" (משלי ט, ח). אמר רבי יוחנן מה שר' עקיבא אומר אם יש בדור הזה מי שמקבל תוכחה, מעיד אני עלי שקיבל תוכחה, שהרי כמה פעמים לקה עקיבא בן יוסף על ידי וכל שכן שהוספתי לו אהבה, לקיים מה שנאמר "הוכח לחכם ויאהבך". ע"כ. הא קמן, שאין בזה פסק הלכה, אלא חובת זירוז וזהירות על המוכיח שיהיה שלם בהנהגותיו הישרות, ולא יבייש כשבא להוכיח. וגם כלפי החוטא, כל שיש לנו צד שישמע בקול התוכחה - בודאי שיש להוכיחו, וכן מוכח ממה שאמרו על ר"ע גופא, דלגרסתו וגירסת עוד ראשונים הוא זה שאמר דאין מי שקיבל תוכחה, ומפורש בגמרא דרבי עקיבא גופיה היה מקבל תוכחה. וכן נראה מדברי רבינו גרשם (שם) שפירש, שמקבל תוכחה: שאם מוכיחן בדור הזה לאדם מיד שונאו. ע"כ. והיינו שהשתנו טבעי בני אדם, אך לא השתנה חיוב המצווה. וע"ע בשו"ת מהר"ם מינץ (סימן צט).

ובדרך זו כתב לבאר הרב אמרי בינה (דרושים מבעל דברי משפט דרוש לראש השנה) מ"ש בסנהדרין (דף יד ע"א), דרבי זירא היה נחבא שלא יסמכוהו לרבנות ויעלוהו לגדולה דאמר רבי אלעזר לעולם היה קיבל וקיים (נסתר ומתקיים שהרבנות מקברת את בעליה - רש"י) כיון דשמע להא דאמר רבי אלעזר אין אדם עולה לגדולה אלא אם כן מוחלין כל עונותיו, אמציה ליה אנפשיה. ויבואר על פי האמור בערכין (דף טז ע"ב) אמר ר"ט תמה אני יש בדור הזה שמקבל תוכחה משום דא"ל טול קורה מבין עיניך. ולפי זה מתחילה הוי רבי זירא קיבל וקיים משום דעל הנשיא מוטל להוכיח וירא שיאמרו טול קורה מבין עיניך אבל כיון ששמע לאידך דרבי אלעזר דמוחלין לו עונותיו אם כן, אין יכולין להשיבו טול קורה. ע"כ. ומוכח שאין לפרש בדבריהם שהתבטלה מצות התוכחה.

## ד.

### מצות התוכחה כמצות הצלת נפשות

ואנכי הרואה להגאון רבי הלל ליכטנשטיין זצ"ל בספרו משכיל אל דל (חלק שני כלל ג פרט ד דף כה ע"ב), שכתב שם במוסגר על דברי חז"ל דתמה אני אם יש בדור הזה מי שמקבל תוכחה בזה"ל: נשבע אני בשמו הגדול, שאין כוונת מימרא זו כפשוטו, ובודאי יש דברים בגו, דא"כ לא הנחת בת לאברהם אבינו ח"ו, ותהלות להשם יתברך לא אלמן ישראל מאלוקיו בכל דור ודור ואפילו בדור של עקבות משיח. אלא עתה נתקיים, מה שאמר שלמה, "רבים חללים הפילה" - זה תלמיד שלא הגיע להוראה, "ועצומים כל הרוגיה" - זה תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה (עבודה זרה דף יט ע"ב), ואינו משגיח על הדור כראוי, להדריך ולנהל עניי הצאן יהיה מאיזה טעם

שיהיה. כי באמת יש בכל מקום ומקום אפילו במקומות האלו, כמה וכמה אנשים שהמה תאבים וצמאים, ומשתוקקים, לשמוע דבר ד' ותוכחתו, אבל אין מגיד להם. עכ"ד. ועוד כתב שם, התורה אמרה "הוכח תוכיח" (ויקרא יט, יז), אפילו מאה פעמים, אפילו תלמיד לרב (בבא מציעא דף לא ע"א), ואי משום שהאמת נעדרת, ותמה אני אם יש בדור הזה שמקבל תוכחה? הלא קיי"ל אין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב, ומותר לחלל שבת, עבור ספק חיי שעה של מיעוטא דמיעוטא, מכל שכן להצלת נפשות להביאם לחיי עולם. ונוסף על זה, שהרי כמה וכמה שהמה כשוגגין ואנוסים, וכתיווק הנשבה בין הנכרים, שאפילו ידיעת בית רבם לא היה להם עיין שם דברי קדשו. והב"ד בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סימן עט אות ט), והוסיף שכבר כתב בתשובת זכרון יהודה גרינוולד מסאטמר (חלק ב מהדור"ת סימן פח), על המלמד זכות במיעוט תוכחה, מפני המאמר של תמה אני וכו' הנ"ל, ועוד מאמרים כאלה, תפוג תורה חס ושלום. עכ"ד.

והנה מה שדימה הרב את חיוב התוכחה להצלת נפשות, כבר קדמו במנחת חינוך (מצוה רלט) שכתב וז"ל: נראה לי שחוק ממצות תוכחה, מתחייב עוד בלא תעשה, "דלא תעמוד על דם רעך", דלא גרע החוטא מטובע בנהר, דעובר על לא תעמוד, וגם עובר על מצות "והשבותו לו" (דברים כב, ב) - לרבות אבידת גופו (סנהדרין דף עג ע"א), על אחת כמה וכמה דאם יכול להצילו מעבירה דהוא אבידת נפשו וגופו ר"ל, בודאי חייב להחזירו למוטב ולהצילו, עכ"ל. אתה הראת לדעת, שחיוב התוכחה גדול שבעתיים, על כל מי שיכול להציל את נפש החוטא.



## ה.

### אמרו כן בדרך זירוז למוכיחים, גם אם נמען בזה ובביאורים הנ"ל הלכה כבתראי

והלום ראיתי, למ"ש בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סימן עט אות ח) שתמה עד מאד ע"ד החפץ חיים ז"ל בביאורו לתורת כהנים (פרשת קדושים פ"ד ה"ט), וזת"ד - אמר רבי טרפון העבודה אם יש בדור הזה מי שיכול להוכיח, אמר רבי אלעזר בן עזריה העבודה אם יש בדור הזה מי שידוע איך מוכיחים, אמר ריב"נ וכו' עיין שם, וכתב ע"ז החפץ חיים ז"ל: אם כן, כשם שמצוה לומר דבר הנשמע, כך מצוה שלא לומר דבר שלא נשמע, חוק מדבר המפורש בתורה, דבכל גווי צריך לומר לו, כדאיתא בשו"ע (או"ח סימן תרח סעיף ב) ע"ש בהגה. עכ"ד. דנראה מזה דנקט הענין כפשטו, ולפי זה למ"ד דאף דבדבר המפורש בתורה, אין להוכיח אם ברור שלא יקבלו, כדמשמע מדברי התוס' בשבת (דף נה ע"א ד"ה ואע"ג), והסמ"ג (עשין סימן יא), הביאם המשנ"ב בביאור הלכה (סימן תרח ד"ה אבל), הותרה הרצועה חס ושלום בזמן הזה, והיא כנגד המבואר בש"ס ופוסקים. ופשיטא דכוונת רבותינו בזה, רק לזרו המוכיחים, שיקשטו עצמם תחילה, כדי שיתקבלו דבריהם, דאם לא כן הם הגורמים במה שדבריהם אינם נשמעים, שיאמרו להם טול קורה, כמבואר בערכין (דף טז ע"ב), שגם שם מובאים דברי התנאים הנ"ל. וכן מתבאר בדברי העיון יעקב (שם), דמי שיוכל להוכיח, ומי שמקבל תוכחה, היא היא, דכל מי שיש בו יראת שמים, דבריו נשמעים, כדאיתא בברכות (דף ו ע"ב) עיין שם, אבל לא שח"ו קלקלתם תקנתם לפטור מתוכחה מטעם זה. ועיין שם בעיון יעקב שכתב בזה"ל: ומ"מ, מה שמוכיחין (רצונו לומר דבודאי אי

אפשר להעלות על הדעת, שלא יוכיחו, י"ל ע"ד דאמרין, דאין מומחין בזמן הזה לדון, אפילו הכי במידי דשכיחי עבדינן שליחותא דקמאי. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת להורות נתן (ח"י או"ח סימן יז אות ה) דכל הני מימרות דתנאי בערכין, ודאי שאין מבטלות מצות התוכחה שהרי כל הפוסקים כתבו שחייבין להוכיח, ומוכח שיש מציאות לתוכחה גם אחרי המימרות דהני תנאי, והני תנאי אמרו כן רק בדרך זירוז. עכ"ד. הא קמן שאין לפרש הדברים כפשוטן שלא צריך להוכיח בדורנו חלילה.

ולמתעקשים לפסוק בזה כרבי טרפון ורבי אלעזר בן עזריה נגד כל בעלי התלמוד אע"פ ואומר, הלא מכל שאר הש"ס מוכח דלא ס"ל הכי, וכלל גדול בידנו דהלכה כבתראי, וכמוזכר בתשובות הגאונים שערי צדק (חלק ד שער ב סימן לא). והגם דאין הלכה כבתראי אלא מאביי ורבא ואילך כמ"ש הרא"ש בב"מ (פרק א סימן מט), הא בכל התלמוד והמדרשים מוזכרות מימרות רבות בעניין התוכחה, ובכתובות (דף קה ע"ב) איתא, אמר אביי: האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מתא, לאו משום דמעלי טפי, אלא משום דלא מוכח להו במילי דשמיא. ועוד, דרבתינו הפוסקים לא פסקו כן. ולו יהיה אלא ספק בחיוב מצות התורה, הא אזלינן לחומרא.



## ו.

### הטעם דלא מברכים על מצות התוכחה

ובהיותי בזה, כן בקודש חזיתי לרבנו מנוח על הרמב"ם (הלכות ברכות פ"א ה"ב) שכתב בשם רבי יוסף בן פלאה, דהטעם דלא מברכין על הוכחת חבריו, דהא אמרינן תמה אני, אם יש בדור הזה, מי שראוי להוכיח, ומי שמקבל תוכחה. עכ"ד. וכ"כ האבודרהם (בברכת המצוות ומשפטיהם), בשם רבי יוסף בן פלאה עיין שם. ומכאן יש שהביאו ראייה דהכי הלכתא שאי אפשר להוכיח בדורינו. ומלבד מ"ש לעיל לבאר הני מימרות, יש להוסיף ולומר דאין כונת רבי יוסף בן פלאה לומר שמטעם זה פטורים ממצות תוכחה, אלא כונתו היא דמצות התוכחה היא כמו מצות צדקה, שתלויה בדעת המקבל, ואם לא יקבל העני את הצדקה לא קיים בעל הבית את המצוה, ומטעם זה כתב הרשב"א בתשובה (ח"א סימן יח), שאין מברכים על מצות צדקה, דתליא בדעת אחרים.\* וכן ביאר בדבריהן בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סימן עט אות י) דיש ללמוד מדברי האבודרהם, דרק מברכה פטור, אבל בהוכחה מחויב, ובזה אפשר לומר, דגם כוונת התנאים הנ"ל, היא, לפטור מברכה. עכ"ד. וכ"כ בשו"ת להורות נתן (ח"י או"ח סימן יז סוף אות כג) דלא מהני טעם האבודרהם, אלא לפטור מברכה דשמא אינו עושה את המצוה בשלימות שאינו יודע להוכיח, אבל אין זה פטור מעשיית המצוה. וכ"כ בספר מצות התוכחה להגאון רבי מאיר הכהן קפלן זצ"ל (עמוד סב) ובספר ליקוטי שושנים להגאון רבי מנשה כהן נר"ו (ח"א עמוד רז).

אולם על עיקר הדברים יש להקשות טובא. חדא, דהא מתקני הברכות היו זמן זמנים טובא מלפני רבי טרפון, שכן רבי טרפון היה אחרי אנשי כנסת הגדולה מתקני הברכות, עיין ברכות

(א). ושם בסוף התשובה זכר שר, שכדברים האלו השיב רבי יוסף בן פלאה. ע"ש.



(דף לג ע"א), ובזמנם היו מקבלים תוכחה בודא, ולמה לא תיקנו ברכה לזה בזמנם? ושמא ידעו שיתמעטו הדורות ולא רצו לתקן ברכה לשעה. וצ"ע.

עוד אמרתי אבא אעירה ע"ד ר"י בן פלאת, ממ"ש מדברי הראשונים שיש להוכיח חוטא אפילו במזיד ויודע שלא ישמע לו. כ"כ היראים (סימן רכג) דבעושה במזיד חייב להוכיחו אפילו אינו מקבל. וכ"כ הראב"ה (חלק ג הלכות יום טוב סימן תשעב), והרא"ש בביצה (פרק ד סימן ב דף ל ע"א) בשם בעל העיטור דבמידי דאורייתא מחינן בהו וענשין עד דפרשי והיינו אפילו כשעושים במזיד, ולא אמרינן ביה מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. וכ"כ הסמ"ק (מצוה קיב) דאם לא מוכיח לחוטא במזיד עובר על מצות הוכח תוכיח. וכ"כ המרדכי בביצה (רמז תרפט) דגם אם הם מזידיים ועבדי איסורא חייב להוכיחם כדדרשין "הוכח תוכיח" - אפילו מאה פעמים. ע"כ. וכ"כ הריטב"א בביצה (דף ל ע"א ד"ה אלא), וכ"נ מדברי הרמ"א בהגה (או"ח סימן תרח סעיף ב), ע"ש. וכ"כ המשנ"ב (שם ס"ק ה). וכן בקודש חזיתי בשו"ת דברי יציב (חלק יו"ד סימן ריו אות ב) שהביא משם הישמח משה (ריש פרשת דברים) שכתב ליישב הך דב"מ (דף לא ע"א) "הוכח תוכיח" - אפילו מאה פעמים, והא מצוה שלא לומר דבר שלא נשמע? ותיקן, דכיון שהוכיחו פעם ראשונה ויודע האיסור הרי כבר הוא מזיד ולא שייך מוטב שיהיו שוגגין לכך יוכיחנו אפילו מאה פעמים. ולפי זה רק היכא דבודאי לא יקבל לא יתחיל להוכיחו. עיין שם כל מה שפלפל בחכמה בזה. ושנה דבריו עוד בדברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן קיג ד"ה אמנם) ע"ש.

חזינן דאין הדבר תלוי כלל בקבלת התוכחה של החוטא, דלא הוה כמצוות צדקה, שכן גם אם לא יקבל החוטא את התוכחה, עשה המוכיח את המצוה. וכן מוכח מהני קראי "ואתה כי הזהרת רשע ולא שב מרשעו ומדרכו הרשעה הוא בעונו ימות ואתה את נפשך הצלת. ואתה כי הזהרתו צדיק לבלתי חטא צדיק והוא לא חטא חיו יחיה כי נזהר ואתה את נפשך הצלת" (יחזקאל ג, יט - כא). וביאור הכתוב באומרו "ואתה את נפשך הצלת" הוא כפי שאמרו חז"ל בשבת (דף נד ע"ב), דמי שיכול להוכיח ולא מוכיח הוא נתפס באותו העון. ומוכח שכשהוכיח את החוטאים, גם אם לא קיבלו, יצא ידי חובת מצות תוכחה. וע"ע בספר ליקוטי שושנים (ח"א עמוד ריא והלאה) טעמים נוספים מפני מה לא מברכים על מצות תוכחה.

## ז.

### בעקבתא דמשיחא אין תוכחת - ביאור

ומכל הדברים הנ"ל, יש להשיב על אותם המורים באצבע על מה שאמרו חז"ל בשלהי סוטה בעקבתא דמשיחא אין תוכחת, שאין זה סימן שאין להוכיח, שלא תתבטל מצות תוכחה לעולם, אלא שלא יהיו מצויים אנשים שיקבלו תוכחה, אך אין זה פוטר מלהוכיח. וכ"נ מבואר בפירוש רש"י שם, ובקרנן העדה והפני משה בירושלמי סוטה (פרק ט הלכה טו) שכתבו, ואין תוכחת: אין לך אדם שיכול להוכיח, שכולם נכשלין בחטאים וכשמוכיחו אומר לו אתה כמוני. ע"כ. והיינו, שהסיבה שלא יקבל תוכחה לפי שגם המוכיחים ירשיעו ועל דרך הרוב דיברו, אך בודאי שיהיו

(ב). וכלל זה יבואר לקמן (אות כא) בסייעתא דשמיא מפי ספרים ומפי סופרים דבר דיבור על אופניו. ע"ש.

צדיקים שיהיו ראויים להוכיח. וכ"כ לבאר הרב מנחת יצחק (ח"ד סימן פ אות א). וביחוד ע"פ מ"ש הרב שיבולי הלקט (סימן מז), דאדם שמקיים מצוה ואינו מקיים שאר מצוות, באותה המצווה שמקיים חייב להוכיח אע"פ שאינו מקיים את כולם. ע"כ. ולפי זה, לא מן הנמנע שרבו אנשים כאלה השומרים חלק ממצוות התורה, שעליהם מוטלת החובה להוכיח את החוטאים במצוות שהם שומרים.

## ח.

### תוכחה לשמה וענוה שלא לשמה

עוד ראיתי מה שתולים ומתרצים עצמם שלא להוכיח את הציבור, במ"ש חז"ל בערכין (דף טז ע"ב) - בעא מיניה רבי יהודה בריה דר' שמעון: תוכחה לשמה וענוה שלא לשמה, הי מינייהו עדיפא? אמר ליה: ולא מודית דענוה לשמה עדיפא?! דאמר מר: ענוה גדולה מכולם, שלא לשמה נמי עדיפא, דאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. ופירש"י תוכחה לשמה - לשם שמים. וענוה שלא לשמה - שעושה עצמו עניו שאינו רוצה להוכיחו ואותה ענוה שלא לשם שמים הוא אלא שלא ישנאנו. ע"כ. ולפום ריהטא נראה דהכי מסקנת הש"ס, דענוה שלא לשמה, דהיינו שלא רוצה להוכיחו שלא ישנאנו, עדיפה מתוכחה לשמה. וכבר תמהו התוספות (ד"ה וענוה) על דברי רש"י וכתבו, בקונטרס שפירש ענוה שלא לשמה שמונע תוכחה מן הצריכים, ולא ישר אלי דהוה רשע גמור. עכ"ד. והרב פרי האדמה (הלכות עבדים פרק ט הלכה ו) כתב להליץ בעד רש"י ז"ל, שכיון שאינו עושה ח"ו להכעיס מה שאינו מוכיחו אלא משום שלא ישנאנו ודאי דלא מקרי רשע גמור מפני זה. עכ"ד. ומשמע דלכל הדיברות אין ראוי לנהוג כן, הגם שאינו רשע גמור.

וראיתי להרב ברכת המים למהר"מ מיוחס וצ"ל (שם), שנדחק טובא לפרש בדברי רש"י, דלעולם גם לפירוש"י אם לא מוכיח רשע מיקרי, ופירוש רש"י כך הוא, וענוה שלא לשמה שעושה עצמו שאינו רוצה להוכיחו ואותה הענוה שלא לשם שמים היא. ומ"ש אח"כ 'אלא שלא ישנאנו' כונתו, שהעיקר הוא שיוכיחונו, אלא שלא ישנאנו. ע"כ. גם בשפת אמת בערכין (שם ד"ה תוכחה) פירש לדברי רש"י, שמונע עצמו מלעיין בעסקי חבירו כדי שלא יצטרך להוכיחו עיין שם. וע"ע בשו"ת דברי יציב (חיו"ד סימן ריח אות ד).

## ט.

### פלפול בדברי רש"י בפירושו על תוכחה לשמה וענוה שלא לשמה

אולם על דברי רש"י יש לעיין מהמשך דברי הגמרא שביארה היכי דמי תוכחה לשמה וענוה שלא לשמה? כי הא דרב הונא וחייא בר רב הווי יתבי קמיה דשמואל, אמר ליה חייא בר רב: חזי מר דקא מצער לי, קביל עליה דתו לא מצער ליה. בתר דנפיק, אמר ליה: הכי והכי קא עבדי, אמר ליה: אמאי לא אמרת ליה באנפיה? אמר ליה: חס לי דליכסוף זרעיה דרב על ידאי.

ופירש רש"י אמר ליה רבי חייא - לשמואל, חזי מר דקא מצער לן רב הונא שמכח וחובט אותי. כי נפק - חייא בר רב אמר ליה רב הונא לשמואל להכי מצערנא ליה, דהכי והכי עביד דברים מגונים, והיינו ענוה שלא לשמה דלא אמר ליה בפניו ושלא בפניו סיפר בגנותו. וממה שביארה הגמרא דזהו נקרא ענוה לשמה היינו מה שלא ביישו בפניו, מוכח דרך כהאי גוונא הוה ענוה שלא לשמה, כשלא רוצה לביישו, אך לא שחושש שישנאהו. וגם רש"י לא זכר מהאי חששא במעשה זה שמא ישנאנו. שו"ר למהרש"א בחידושי אגדות, ולהרב ברכת המים על שו"ע (ייד סימן רסו סעיף עט דף ע"ד) שעמדו על זה. ע"ש דבריהם. וע"ע בפרי האדמה הנ"ל, ובספר פרחי כהונה להגאון רבי רחמים חוויתא הכהן זצ"ל בערכין (שם). ואכמ"ל. נמצא מכל דברי רבותינו הללו שאין לפרש ולהתלות בדברי רש"י של"צ להוכיח לחוטאים. והנתלים טועים.

ובלאו הכי, כבר רבו המפרשים שלא פירשו כדברי רש"י, עיין בתוספות (ד"ה וענוה) ובשיטת הקדמונים בערכין, ובמהרש"א בחידושי אגדות (ד"ה תוכחה), וביעב"ץ (שם ע"ד התוספות). ועוד, דמדברי רבינו גרשם בערכין (שם) נראה שסובר, שמסקנת הגמרא דתוכחה לשמה עדיפא שכתב וז"ל: חס לי דליכספ זרעיה דרב על ידאי. וזו היא ענוה שלא לשמה שמוטב היה שאמרה בפניו כדי שיוכיחנו והיא היתה תוכחה לשמה ממה שלא אמרה בפניו ואמר לאחריו. עכ"ד. ועוד דאין לנו פסק הלכה בזה, שכן לא זכרוהו גדולי ההוראה הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, והגם שזכרוהו כמה מהראשונים כדוגמת האגודה בערכין (פ"ג), ובאור זרוע (ח"א אלפא ביתא סימן מד), לא ביארו את הסוגיא אלא העתיקוה סתומה וחתומה, ומנא לן דיפרשו בזה כפירוש רש"י, ולא כשאר רבנותא דפירשו באופן אחר?



### ביאור נוסף דאיירי בתוכחה במצות ב"א לחבירו

אולם מצאנו שהרמב"ם (בהלכות דעות פרק הלכה ט) כתב, מי שחטא עליו חבירו ולא רצה להוכיחו ולא לדבר לו כלום מפני שהיה החוטא הדיוט ביותר, או שהיתה דעתו משובשת, ומחל לו בלבו ולא שטמו ולא הוכיחו - הרי זו מדת חסידות, שלא הקפידה התורה אלא על המשטמה. עכ"ל. והרב מגדל עוז כתב, שמקור דברי הרמב"ם הוא בערכין (שם) בבעיין דענוה שלא לשמה, ומייתי עובדא דרב הונא וחייא בר רב. ע"כ. וכ"כ הגאון רבי שבתי סופר בחיבורו שערי דעה על הרמב"ם (שם). ושאר רבנותא לא זכרו ששם מקורו הטהור של הרמב"ם. ובכס"מ כתב שפשוט הוא מסברא.

ולדרכם, שפירשו דמקור דברי הרמב"ם הוא מהגמרא בערכין, יבוארו שפיר גם דברי רש"י הנ"ל, דהאי ענוה שלא לשמה איירי כשחבירו עושה לו רעה והוה במצות שבין אדם לחבירו, דבכהאי גוונא יכול למחול על כבוד עצמו ולא להוכיחו, שלא הקפידה התורה אלא על המשטמה, וכמ"ש הרמב"ם. וזהו שכתב רש"י שלא רוצה להוכיחו שלא ישנאנו, דהיינו שמעביר ראשון ראשון, ולא מוכיחו שלא תגדל אש המחלוקת [ומ"ש התוספות דבכה"ג רשע מיקרי, כיון דבכל מצות ב"א לחבירו יש ג"כ עניין של ב"א למקום. ויל"ע. ולא עת האסף בעניין זה]. ודו"ק.

שו"ר שכ"כ לפרש רבי נתן בורג"ל מטונים זצ"ל בספרו חק נתן בערכין (שם) ע"ד רש"י. וששת. שוב ראיתי תשובת רש"י (סימן כ) שכתב: אמת כי נצטוו הנביאים והחכמים להוכיח את ישראל אחד יחיד ואחד צבור, ואם יראו אותם עוברים על התורה מזידים וכיחום ויקללם יסתרום ויתלשום ואף לסבבם בעריבים וטעם כבושים להחזירם למוטב. ואף אם לא ישמעו אתה את נפשיך הצלת. ואף את השוגגין ע"י שאינן יודעין שהדבר אסור, ואם יודעין יחזרו בהם. אליהם להזהירם את החקים את התורות ואת דרך הטוב אשר ילכו בה. עכ"ד.

אתה הראת לדעת, שאין לאותם המסתמכים ע"ד רש"י הנ"ל שלא להוכיח - שיעור טענה. צא ולמד ממ"ש הגאון רבי אברהם בנימין זילברברג זצ"ל אב"ד פיטסבורג בשו"ת מהרא"ב (אור"ח חלק ב סימן מז) וז"ל: ודאי דאין מקום לפטור לרב מלומר תוכחה בשביל נגיעות וחששות שאין בהם שום יסוד לשבת בחיבוק ידים ולראות כבלע הקודש מיום ליום, רק חובה מוטלת להפקיר את כל החשבונות של מה בכך ולצאת במלחמת גיבורים ולהוכיח ברבים להשיב רבים מעון, ועל ידי זה ישמעו לדברי הרב שיראו כולם שהטיל נגיעות שלו, ובודאי הוא מדברים העומדים ברומם של עולם. ובזה אין להיות עניו שלא להוכיח את חבריו כי זאת דרכו של היצר ומעשה שטן כמ"ש רש"י בערכין שלא מוכיח אלא שלא ישנאנו. ובתוס' שם מסיים דהוה רשע גמור. ע"ש. ובנידון שלפנינו הוא ממש כמו שפירש רש"י שלא ישנאוהו הבעלי בתים, וודאי שאין מן הדין שיכנס בספק שיקרא רשע במה שלא מוכיחם, רק לעמוד על המשמרת ולהוכיחם. ע"כ. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סימן עט אות יא-יב). ובייחוד דרובא דאינשי אינם בכלל רשעים גמורים ואפילו לא נכנסים לספק שישנאוהו. וגם אי הוה ספק, הא הוה ספק בדאורייתא, דאזלינן לחומרא. והגם שאמר רבי טרפון תמה אני אם יש מי שמקבל תוכחה ופירש רבנו גרשם דמיד שונא, ענינו הרואות שאם מוכיח את חבריו בשפה יפה ומאירה, בבחינת "הוכח לחכם ויאבה" (משלי ט, ח), ומתקבלים הדברים על לב שומעיהם, דרובא דאינשי אינם עושים מרוע לב ואינם יודעים ומורדים, וכשומדיעים להם חשיבות עניין התורה והמצוות פרשי לאט לאט ממעשיהם הרעים ודרכם המקולקלת.

## יא.

### עד היכן תוכחה? והטעם שבתוכחה הלכה כרב

והנה בגמרא בערכין (דף טז ע"ב) איתא: עד היכן תוכחה? רב אמר עד הכאה, ושמואל אמר עד קללה, ורבי יוחנן אמר עד נזיפה. כתנאי, רבי אליעזר אומר עד הכאה, רבי יהושע אומר עד קללה, בן עזאי אומר עד נזיפה. ע"כ ופסק הרמב"ם (הלכות דעות פרק ו הלכה ז) כרב, דחובת תוכחה עד שיכהו. וכן מבואר ברמ"א בהגה (אור"ח סימן תרח סעיף ב). ע"ש.

וכתב המהרש"ל בתשובה (סימן נה): דאף דהלכה כרבי יוחנן לגבי רב ושמואל, כדאיתא בערכין (דף טז ע"ב), והוא פליג, ואמר עד נזיפה, שהיא קלה יותר מדברי שמואל דאמר עד שיקללו, מ"מ הרמב"ם (הלכות דעות פרק ו הלכה ז) פסק כרב. ואף שהסמ"ג (עשין סימו יא) פסק כרבי יוחנן, וכתב ע"ד הרמב"ם, שלא נתברר טעמו, מ"מ פסק הרמב"ם כהמחמיר שבכולן, שלא

לדחות העשה של "הוכח תוכיח", שהיא מצוה, שיש בה עיקר, ויסוד ויתד גדול, לחיזוק דתינו, ועליה הפליגו רבותינו ז"ל, במי שיש בידו למחות, ואף על הספק אם נשמעין, אמרו רז"ל בשבת (דף נה ע"א), אם לפניך גלוי, לפניהם מי גלוי. עכ"ד. ומכאן תשובה מוצאת למה שיש רבנים שחוששים להוכיח את בני קהילתם בטענה שלא ישמעו להם, שאין טענה זו נכונה וכאמור. וגם אם יבוזהו על זה שמוכיחים, יזכור שמתבזה הוא לכבוד ה'.

וכיוצ"ב כתב בדרשות רבינו יוסף קצבי (שהודפסו בסוף שו"ת מהר"י קצבי דרוש חמישי אות ב עמוד תשכח הוצאת זכרון אהרן) דהיינו דקאמר הנביא "בקשו את ה' כל ענוי הארץ אשר משפטו פעלו בקשו צדק בקשו ענוה" (צפניה ב, ג), דבקשו ענוה כלומר לנוכיח אחרים עד כדי שיבוז אויבכם אותכם, ותגיעו למידת ענוה. ע"כ.

## יב.

### מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע – ביאורו

עוד שמעתי טוענים מה ששמעו בגירסא דינקותא למה שאמרו חז"ל ביבמות (דף סה ע"ב) אמר רבי אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון: כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע. רבי אבא אומר: חובה, שנאמר: "אל תוכח לץ פן ישנאך, הוכח לחכם ויאבהך". ע"כ. והביאה הרי"ף בבבא מציעא (דף יז ע"א מדפי הרי"ף), וביבמות (דף כא ע"ב בדפיו), והרא"ש ביבמות (פרק ו סימן כא), ובפסקי ריא"ז שם (פרק ו סימן כז), והמאירי שם (דף סה ע"ב), והאור זרוע (חלק ד פסקי סנהדרין סימן מו), והאגודה ביבמות (פרק ו סימן עח), והיש"ש שם (פרק ו סימן מו), ועוד.

ומעתה יש להתבונן, היאך נפרנס לסוגיא בערכין (שם) דפסקין כרב דחיוב תוכחה עד הכאה, דמשמע שאם מוכיחו ולא קבל צריך שוב ושוב להוכיחו אע"פ שלא מקבל, וחיוב התוכחה ממשיך עד שיכנו, והלא כלל גדול אמרו בתוכחה, דמצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע, ואמאי בעי לשיעור עד שיכנו? וכבר הקשו כן כמה מרביותא קדמאי ובתראי ורבו התירושים בזה.

וכתב הנימוקי יוסף ביבמות (דף כא ע"ב מדפי הרי"ף) לבאר, דדוקא ביחיד השיעור הוא כמו שאמרו בגמרא בערכין, אך לרבים לא. ומסיים, דגם בהוכחת רבים, כל שהוא בספק חייב להוכיחם לפחות פעם אחת וכן כדי שלא יהיה להם פתחון פה. ע"כ. וכן מבואר בפירוש המיוחס להר"ן בשבת (דף נה ע"א ד"ה אמר ליה).

ובספר החינוך (מצוה רלט) ביאר, דמה שאמרו מצוה שלא להוכיח למי שלא מקבל תוכחה, היינו כשיראה המוכיח שאין בדברי תוכחותיו שום תועלת, מתוך גודל רשע החוטא, או שהוא איש אלם ורשע ביותר ומתירא ממנו שלא יעמוד עליו ויהרגנו, שאינו חייב במצוה זו באיש כזה. וזהו אומרם זכרונם לברכה ביבמות (דף סה ע"ב) כשם שמצוה לומר דבר הנשמע, כך מצוה לשתוק במקום שאין הדבר נשמע, לפי שיהיה בענין קלון למוכיח ולא תועלת לאשר הוכח. ע"כ. ונמצינו למדים מדבריו, שרק כלפי אנשים רעים וחטאים לה' מאד, או שהם בבחינת גברא אלימא ויש לחוש לסכנת נפשות, דוקא אז פטור אדם מחובת תוכחה. הא לאו הכי אכתי מוטלת

עליו חובת ההוכחה על כל איש ואיש. ונראה להביא תנא דמסייע ליה מדברי התנא דבי אליהו רבה (פרשה יח) דדריש "את עמיתך" - שעמך במצוות אתה מוכיח, ואי אתה מוכיח לרשע ששונאך, שנאמר "יוסר לץ לוקח לו קלון" (משלי ט, ז). ע"כ. ומדנקט רשע ששונאך משמע שיש לחוש שיעשה לו משהו בעבור תוכחתו דלא נקט סתם רשע. וכ"כ הרמח"ל בספרו מסילת ישרים (פרק כ), דהתורה צותה "הוכח תוכיח את עמיתך" (ויקרא יט, יז), וכמה פעמים יכנס אדם להוכיח חטאים במקום או בזמן שאין דבריו נשמעים וגורם להם להתפרץ יותר ברשעים ולחלל ה' להוסיף על חטאתם פשע, הנה בכיוצא בזה אינו מן החסידות אלא לשתוק. וכך אמרו ז"ל ביבמות (דף סה ע"ב) כשם שמצוה לומר דבר הנשמע, כך מצוה שלא לומר את שאינו נשמע. עכ"ד.

ואשור'ה נא ואראה לרבי אליעזר אזכרי בספר חרדים (מצוות ל"ח מדברי קבלה פרק ד אות ב) שגם עמד על זה, וכתב שהתירוץ הנכון נלמד מדברי הרמב"ם ז"ל (הלכות דעות פרק ו הלכה ט), דמצות הוכח תוכיח היא נחלקת לשנים, האחת במי שחטא לו חברו דמצוה עליו שלא ישטמנו בלבו כמדת הרשעים, אלא יאמר לו מדוע עשית כך לי. ובהא מצוה לשתוק אם יודע בו שלא יקבל רק ימחול בלבו ועל זה אמר שלמה "אל תוכח לץ". ומצוה שניה בהוכח תוכיח - הרואה חברו שחטא או שהולך בדרך לא טובה, ובזה חייב להוכיחו אפילו כמה פעמים עד שיכחו עכ"ד. ומוכח מדבריו דבמצות ב"א לחברו הוא דמקלינן שלא יוכחו אם לא יקבל תוכחתו, אך במצות שבן אדם למקום יש לו להוכיח ולחזור ולהוכיח עד שיכנו. ועיין במ"ש בזה לעיל (אות י).

## יג.

### יודע שחברו לא יקבל תוכחתו אם יש להוכיחו

וראיתי בשל"ה (בתולדות אדם בפתיחה אות ד), דהביא מ"ש הלכות דעות בהגהות מיימוני (פ"ו ה"ז אות ג) מחלוקת ראשונים היכא שידוע שלא יקבל התוכחה אם יש עניין להוכיחו, דלדעת הסמ"ג (עשין יא) טוב לו לשתוק, דהנח להן לישראל מוטב שיהו שוגגין כו' (ביצה דף ל ע"א), ומצוה שלא לומר דבר שלא נשמע, שנאמר "אל תוכח לץ פן ישנאך" (משלי ט, ח). ולדעת רבי אליעזר ממיץ בספר יראים (סימן רכג), מעונש פטור, אבל מעשה ד'הוכח תוכיח' לא פטור. ובהמשך דבריו כתב השל"ה (אות ה) דנראה להביא ראיה לדברי רבי אליעזר ממיץ, דמ'הוכח תוכיח' אינו פטור, מהא דאיתא בערכין (דף טז ע"ב), עד היכן תוכחה, רב אמר עד הכאה, ושמואל אמר עד קללה, ורבי יוחנן אמר עד נזיפה. הרי סבירא ליה אף שכבר בא לנזיפה וגם לקללה, ואז יודע בודאי שלא יקבל, על כל זאת אינו פטור מעשה דהוכח תוכיח עד הכאה. והרמב"ם פסק כרב, ומשמע

ג. ולפי זה יש לומר עוד, אהאי דדריש לעיל מיניה בתנא דבי אליהו (שם) "הוכח תוכיח את עמיתך" - יכול אם יודע אתה שאין שונאך - הוכיחה, ואם לאו - אל תוכיחה, תלמוד לומר "הוכח תוכיח את עמיתך". דבר אחר "את עמיתך" - שעמך במצוות אתה מוכיח, ואי אתה מוכיח לרשע ששונאך. ולכאורה פירושא קמא סותר לפירושא בתרא, דלפירוש הראשון גם אם שונאו מחוייב להוכיחו, ולפירוש השני אם שונאו, לא מחוייב להוכיחו. וזה אינו, דלהדיא מפורש בפירוש השני שיהיה רשע ששונאו. ובעיני תרתי לריעותא. ועוד יבואר לקמן בס"ד (אות טו) דברי התנא דבי אליהו.

דאפילו שנוזף בו ומקללו ומראה שאינו מקבל תוכחה, אכתי רמי עליה חיובא דהוכח תוכיח עד שיכנו. וגם לרבי יוחנן דנקט עד נזיפה מ"מ יש לו להוכיחו גם קודם נזיפה אפילו שיודע שלא יקבל ממנו התוכחה. עכ"ד. ולדבריו נפיק דלא פוקעת חובת מצות "הוכח תוכיח" גם כשיודע שלא יקבל התוכחה. ועיין בשדי חמד (כרך ז באספ"ד מערכת ה' סימן ב אות א עמוד 320 ד"ה ונראה) שנראה שכ"ד הריטב"א במכות (דף כ ע"ב ד"ה וכמה), דכשיודע שלא יקבל תוכחתו מהני רק לפטור את המוכיח ממיתה, אך אכתי איכא חיובא לחזור ולהוכיח בין במצות ב"א למקום ובין במצות ב"א לחבירו, ואפילו אם יודע שלא יקבל תוכחתו, וכל זה בשיעור של עד שיכנו. עכ"ד.

ואולם לדינא רבו החולקים בזה, וס"ל דכל שמוכח והתגלה שלא יקבל תוכחה ויחזיק ברשעו פטור מלהוכיחו. וכ"כ בספר שערי תשובה לרבינו יונה (שער ג אות קצו), והמאירי בשבת (דף נה ע"א), ובבא קמא (דף צב ע"ב) וז"ל: מצוה גדולה להוכיח את חברו תמיד ולהשיבו מדרך רעה לדרך טובה ואם רואה שדבריו נשחתים ואינו ראוי לקבל תוכחה, אינו צריך להלאות עצמו בדבר זה אלא יניחנו ויפול ברשעו. דרך צחות אמרו קריתיה לבר עמיתך ולא עני דחי גודא עלויה. ע"כ. וכ"כ בספר אורחות צדיקים (שער החניפות), וע"ע במסילת ישרים (פרק כ) ועוד. ומ"מ כתב בשו"ת חות יאיר (סימן קסד) דברים נפלאים, דאם ירא וחרד לדבר ה', יוכיח גם אחרי הכאה שהרי אמרו בערכין (שם) למ"ד עד קללה דשאני יהונתן אגב חביבותיה לדוד מסר נפשיה טפי, כל שכן אגב חביבותיה לקב"ה ומצותיו, והכי מוכח מהמדרש תנחומא (פרשת תזריע סימן ט), והביאה השל"ה בריש ספרו (בפתיחה). ולדינא אינו מחויב בזה. עכ"ד.

## יד.

### האם מותר למוכיח להכות לחוטא?

נתנה ראש ונשובה למה שהוזקקנו ליישב ב' הסוגיות ביבמות ובערכין הנ"ל, וראיתי דבשיטה מקובצת בבא מציעא (דף לא ע"א) כתב ליישב, דההיא דערכין מוכח דיכול המוכיח להכותו על פניו ולקללו, ובודאי אית ליה לאוכוחיה בהכי, אף על גב דאידיך נזיפה ומקללו, כיון דחזקה דיקבל תוכחה עדיין. עכ"ד.

עוד נראה בפשטות לבאר בזה, דכל זמן שלא מכהו אכתי לא מוכח שאינו מקבל תוכחה. שו"ר דמעין זה כתב השל"ה (בתולדות אדם בפתיחה אות ה), ולפי זה אין להסיק כלל לכל אדם שאינו בחזקת מקבל תוכחה אלא רק אחרי שיתבאר בפירוש שאינו מקבל תוכחה אם יכה למוכיח. ע"ש דבריו ואכמ"ל. וע"ע בספר חסידים (סימן תיג) ובהגהות האדר"ת (שם).

(ד). והנה על זה, בודאי נכון לומר שאין דורות אחרונים יפים שיכה המוכיח, ואין לנהוג כן בזמננו, ופשוט. וע"ע בספר מצות התוכחה (פרק טו) מ"ש בזה. ועל פי זה עלה במחשבה לפני לפרש, דזהו מ"ש רבי טרפון תמהני אם יש מקבלי תוכחה, דהיינו בדרך הכאה, וזהו מאי דסמך ליה, רבי יוחנן בן נורי: מעיד אני עלי שמים וארץ שהרבה פעמים לקה עקיבא על ידי, שהייתי קובל עליו לפני רבן גמליאל וכל שכן שהוספתי בו אהבה. ואם כנים אנו בזה לא יוקשה כלל מההיא סוגיא לחיוב מצות תוכחה, וכבר ביארנו בס"ד לעיל (אות ב והלאה) כמה ביאורים בזה, הבט ימין וראה.

## טו.

**"את עמיתך" - שעמך בתורה - ביאור**

והבט ושא עיניך למ"ש בתנא דבי אליהו רבה (פרשה יח) דדריש "את עמיתך", שעמך במצוות אתה מוכיח, ואי אתה מוכיח לרשע ששונאך. ע"כ. ויש לעיין בדבריו אם זהו פטור גורף שלא להוכיח לרשעים? ולכאורה קשה, דפתח בחדא וסיים בתרתי, דפתח ואמר "את עמיתך" - שעמך במצוות, וסיים שאין אתה מוכיח לרשע ששונאך. ואם בא לומר שאין חיוב תוכחה לרשעים לא היה לו לסיים אלא ואין אתה מוכיח לרשע, דהא מפיק ליה מדרשא "דאת עמיתך" ומהו זה שהוסיף לרשע ששונאך?

ויש לומר, שמה שאמר 'ששונאך' - הוא נתינת טעם לזה שהוא רשע דעובר על, "לא תשנא", ודחוק. אי נמי יש לומר, שהוא טעם למה לא להוכיח לרשע, לפי שהוא שונאך ולא יקבל ממך תוכחה, דאפילו עמי הארץ שונאים תלמידי חכמים (עיין פסחים דף מט ע"ב, ובבא מציעא דף לג ע"ב), וכחזון עקבתא דמשיחא (עיין סוטה דף מט ע"ב), וכל שכן רשעים. וכיוצא בזה כתב המהרש"א ביבמות (דף סה ע"ב) דהטעם שמצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע הוא דדריש ליה מהאי קרא דהוכח תוכיח את עמיתך כדדרשינן בעלמא (ב"מ דף נט ע"א, ושבועות דף ל ע"א ובמדרש תנחומא פרשת משפטים סימן ו), "עמיתך" - עמיתך במצות, שמקבל תוכחה ובהיפך שאינו מקבל תוכחה. עכ"ד. והיינו שהוא מפורסם ברשעו שלא מקבל תוכחה. וע"ע בספר תורה תמימה (ויקרא פרק יט הערה קיז).

## טז.

**הוכחת רשע ששונאך או ישנאך**

ומיהו גם אם עדיין לא שונאו, ויודע שמחמת התוכחה ישנאנו גם כן פטור מלהוכיחו. וכן מבואר באבן עזרא במשלי (פרק ט פסוק ז) דזהו מה שאמר שלמה המלך ע"ה ומוכיח לרשע מומו" - דהרשע ישנא המוכיח. וכ"נ ממה שהביא בביאור הלכה (שם ד"ה חייב) משם ספר חסידים (סימן תיג), שאם היה איש שאם יוכיחנו ישנא וינקום ממנו, אין להוכיחו. עכ"ד.

ובטעם הדבר יש לבאר ע"פ מ"ש בחזו"א (שביעית סימן יב אות ט) בענין אחר, דשקלו חז"ל בפלס עד כמה שיש להתנהג לקונסם ולמשוך ידינו מהם, שלא לגרום להם מכשולים יותר גדולים להם ולנו ושלא להרבות שנאה ותחרות בינינו וביניהם ולהכשילם בלא תשנא. עכ"ד. וע"ע בקובץ שעורים עמ"ס ביצה (אות טו).



י"ז.

## הוכחת מומר להכעיס ועו"ז ומחלל שבת, הוכחת מומר לתיאבון והוכחת

### המלעיגים בדברי חז"ל

ולך נא ראה במנ"ח (מצוה רלט) במצות תוכחה, שעלה ונסתפ"ק אם יש להוכיח מומר להכעיס ומחלל שבת ועובד ע"ז, ומסיק: דמ"מ נראה לי דאם ספק אצלו שאם יוכיחנו יקבל ממנו חייב להוכיחו דיחזור למוטב ויהיה בכלל אח. ובשו"ת לב דוד פלדמן (סימן ה אות ח) העיר ע"ד, דלא ראה שכן כתב המהרש"א ביבמות (דף סה ע"ב) וגם הוא ז"ל לא ראה שדברים אלו מבוארים בתנא דבי אליהו. ע"כ. ולפי מה שפירשנו דברי התנא דבי אליהו, ניחא, שלא נעלמו מעיני קודשו של המנ"ח דברי התנא דבי אליהו, שכן דבריהם אולי על רשע מוחזק ברשעו שלא יקבל ממנו תוכחה, והמנ"ח איירי בסתם רשע, ואפילו עושה להכעיס, אך לא מוחזק ששונאו או ישנאנו, ושלא יקבל תוכחה [ומצוי הדבר בקרובי משפחה שאחד שב בתשובה, ובני משפחתו לא זכו לזה, דאין לחוש בדרך כלל ששונאים אותו, או ישנאוהו אם מוכיחים כהוגן. וכן הם עדיין לא מוחזקים שלא קיבלו תוכחה, שמעולם לא הוכיחם]. וכן מוכח ממה שכתב המנ"ח בסוף דבריו, דאם ספק אצלו שאם יוכיחנו יקבל ממנו, חייב להוכיחו דיחזור למוטב ויהיה בכלל אח. חזינן דעל אדם כזה הסתפק הרב מנ"ח, ולא במי שמוחזק שלא מקבל תוכחות וכיוצ"ב.

ובביאור הלכה (סימן תרח ד"ה אבל) הביא את דברי התנא דבי אליהו, וכתב ולענין אוכל נבילות לתיאבון או מחלל שבת שלא בפרהסיא יש לעיין בדבר. עכ"ד. ומשמע מדבריו שהבין דברי התנא דבי אליהו דבכל רשע המוחזק ברשעו אין להוכיחו, ולא פירש דבעי גם כן שישנאנו ויחזק שלא יהיה מקבל תוכחה. אולם מקום יש בראש לומר דהיא גופה מה שמסתפק בזה, דדוקא במומר להכעיס אמרינן דמסתמא לא יקבל תוכחה ומוחזק שלא יקבל דברי התוכחה, שהרי הוא יודע ומורד, ועל זה קאמר התנא דבי אליהו דאין להוכיחו, אך מומר לתיאבון, דאפשר שיקבל התוכחה אכתי איכא חיוב להוכיחו, דרק ברשע השונאו ומוחזק שלא מקבל תוכחות פטור מלהוכיחו. וכ"כ בשו"ת כתב סופר (אבה"ע סימן מז), שאותם שמפורסמים שאין מקבלים תוכחות ומלעיגים על ת"ח ושמים אור לחושך גם בזה יבזו אותם, ובדאי שלא יתקבלו דבריהם, ולכן אין חיוב להוכיחם. ועל פי זה ביאר מ"ש חז"ל בחגיגה (דף יד ע"א), דלא נתקרה דעתו של ישעיה עד שאמר "ירהיבו הנער בזקן וגו'" (ישעיה ג, ה), וכי היה ישעיה שונאם? והביאור הוא, דהלא גדולי התורה נענשים אם לא מוכיחים את בני עדתם וכמבואר בשבת (דף נה ע"א), ולזה חשש ישעיה שיענשו בדורות האחרונים גם הת"ח וזיקני הדור אם לא יוכיחו, אך כל חשש זה דוקא אם מכבדים תלמידי חכמים וזיקני הדור, דאז יש בכוחם להוכיח, אך כיון שאמר "ירהיבו הנער בזקן", והיינו שיזלזלו בת"ח וזקני הדור, ויהיו מוחזקים וידועים שלא יקבלו דבריהם, תו אין חיוב עליהם להוכיחם. ולכן נחה דעתו. עכ"ד. וע"ע הערוך השלחן (או"ח סימן תרח סעף ז), שכתב דרק בישראל המאמין אלא שיצרו תוקפו לעשות שייך בזה תוכחה, אבל הפוקרים בדברי חז"ל באלו אין שייך בהם תוכחה, שהרי עם המינים והאפיקורסים אין להתוכח עימהם כלל. עכ"ד. וכיוצ"ב כתב

(ה). ועיני ראו ולא זר כמה וכמה מהכופרים בדברי חז"ל, כיצד מפעפעת בהם שנאה עזה כנגד ציבור שומרי התורה והמצוות והחכמים, וכבר אמרו חז"ל בפסחים (דף מט ע"ב) גדולה שנאה ששונאין עמי הארץ לתלמיד חכם, יותר משנאה

לעיל מיניה (או"ח סימן קנו סו"ס ט) ע"ש. וע"ע בשו"ת להורות נתן (ח"י או"ח סימן יז אות ו), שכתב שכל דברי הביאור הלכה הנ"ל הם רק באדם שפרק מעצמו עול תורה, ולא שהוא מבני התועים. ודפח"ח.

## יח.

### שלש כיתות שאין להוכיחם

ומכאן תשובה מוצאת, למ"ש רבינו בחיי בראשית (פרק יב פסוק ב) בפתיחה - שלש כתות שצוה שלמה ע"ה שלא להוכיחם, ואלו הם: כסילים, לצים, רשעים. כסילים, הוא שאמר: "באזני כסיל אל תדבר כי יבוז לשכל מליך" (משלי כג, ט). לצים, הוא שנאמר: "אל תוכח לץ פן ישנאך" (משלי ט, ח). רשעים, הוא שנאמר: "יוסר לץ לוקח לו קלון ומוכיח לרשע מומו" (משלי ט, ז). ע"כ. דהני רשעים שזכר, היינו שמוחזקים ברשעם שלא מקבלים תוכחה, דומיא דכסילים ולצים המפורסמים בדרכם הנלוזה. וכאמור. וכ"כ הרב כלי יקר (ויקרא פרק יט פסוק יז), דשלוש כיתות אלו מואסים התוכחה על כן אין חיוב להוכיחם. ע"כ, והיינו שמפורסמים ומוחזקים בזה. ויותר מזה מפורש בדברי רש"י שם וז"ל, "ומוכיח לרשע מומו" - מום הוא למוכיח שזה מחרפו ואינו שומע לו, וזו היא אזהרה שאסור לדבר עם המסיתים מדרך הישרה אפילו להוכיחם ולקרבם. עכ"ל. הא קמן, דלא כל רשע נכלל בזה אלא רק רשע המסית מדרכי ה'. ואדרבא כדי שיוחזק כרשע שכזה צריך ראיה, וסתמא דאינשי אינם כאלה.

צא ולמד ממ"ש הגר"א פאפו זצ"ל בפלא יועץ (ערך תוכחה), דיש שאין מוכיח מפני שאין בדור הזה מי שיקבל תוכחה, שאם ירצה איזה איש להוכיח לאנשים שכמותו, יתלוצצו עליו הליצנים ויאמרו, מי שמך לאיש שר ושופט ומוכיח, ומחרפים אותו ומבזים אותו, ולאנשים כאלה, מצוה שלא להוכיחם וכו', אבל לא יוכל אדם לומר, קים לי בגויהו שאינם שומעים או שהם ליצנים, כי ה' יראה ללבב, ואם לפניו גלוי, לפנינו מי גלוי, אם לא שברור כשמש שאינו חושש על האסורים, ולא ישמע לקול מלחשים. עכ"ד. גם בשו"ת אבני נזר (חיו"ד סימן תסא) נשאל אודות רשע מופלג שחוטא ומחטיא את הרבים, ומסיק דיש חובה להוכיחו בכל דרך שהיא, למרות רשעותו הרבה, דמנא לן שלא ישמע לתוכחתנו. ע"ש.

## יט.

### אין מוכיחין אלא סמוך למיתה - ביאור

ובהיותי בזה ראיתי למ"ש בספרי (פרשת דברים פסקא ב) וז"ל: מפני ארבעה דברים אין מוכיחים את האדם אלא סמוך למיתה כדי שלא יהא מוכיחו וחוזר ומוכיחו, ושלא יהא חבירו רואה ומתבייש ממנו, ושלא יהא בלבו עליו, וכדי שיפרשו ממנו בשלום, שהתוכחה מביאה לידי שלום.

ששונאין אומות העולם את ישראל. וכל שכן הני עכברי רשיעי שמזנבים את כל הנחשלים מסיתים ומדיחים, ולועגים לדברי חז"ל, שכולם מוחזקים בשנאה גדולה לשומרי התורה וכאמור.

ע"כ. וכן מבואר במדרש תנאים (דברים פרק א פסוק ג), ובפסיקתא זוטרתא (דף א ע"ב), ובילקוט שמעוני (פרשת דברים רמז תת).

וכדי שלא יתלו בוקי סריקי בדברי חז"ל הללו ויאמרו שאין להוכיח לשום חוטא אלא לפני מיתתו, ונמצאת שכמעט ובטלה מצות תוכחה מן העולם, אמרתי אבאר דברי חז"ל בזה, שכל תוכחה זו על מעשה שכבר חטא בעבר, אך לא ממשיך לחטוא בכל עת ובכל שעה. תדע, דהא לעיל מיניה אמרו בספרי (שם) "ויהי בארבעים שנה" (דברים א, ג) מלמד שלא הוכיחם משה אלא סמוך למיתתו, וממי למד? מיעקב, שלא הוכיח את בניו אלא סמוך למיתתו. ע"כ. אתה הראת לדעת, דאירינן בעבירות שכבר נעשו, דומיא מה שמבואר אצל יעקב אבינו והשבטים כדוגמת חטא ראובן שבלבל יצועי אביו (בראשית מט, ד), ודומיא מה שניסו עם ישראל במדבר את השם (במדבר יד, כב), שבהם יש לחוש שלא להוכיח אלא סמוך למיתתו, אך בעבירה שחוטא האדם ושונה בחטאו בכל שעה, בודאי שיש להוכיחו ולהפרישו מעבירה. שו"ר דכ"כ לבאר במושב זקנים לרבותינו בעלי התוספות על התורה (דברים א, ג), ובשפתי חכמים (שם אות ג), ובספר דברי דוד להט"ז על התורה (דברים שם), וכ"כ בספר פני דוד להרב חיד"א (פרשת דברים סוף אות ה). וכ"כ הגאון רבי חיים פלאג'י זצ"ל בספרו ובחרת בחיים על פירוש רש"י (דברים דף כג סע"ג), הו"ד בספר טל חיים להגרי"ח סופר נר"ו (סימן לב עמוד נז), דדוקא כשבא לעבור על איסור נוהג בו מצות "הוכח תוכיח", אבל כשעבר כבר על האיסור לא יוכיחנו אלא סמוך למיתתו, והכי אמרו במדרש רבה (דברים כאן פרשה א אות ג), דלא הוכיחו אלא לשעבר. ע"כ.

והקשה הגרי"ח סופר שליט"א בספר טל חיים (שם), דמדברי הרמב"ם מוכח שגם על מה שחטא בעבר יש להוכיח את חבריו, דז"ל הרמב"ם (הלכות דעות פרק ו הלכה ו), כשיחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק אלא מצוה עליו להודיעו ולומר לו למה עשית לי כך וכך ולמה חטאת לי בדבר פלוני, שנאמר "הוכח תוכיח את עמיתך". עכ"ל. שמע מיניה דמצות תוכחה גם לשעבר נוהגת וצ"ע. עכ"ד.

ולע"ד נראה לבאר בזה בס"ד דלא קשיא מידי, דדוקא היכא שעבר על איסור ושוב לא עובר על איסור זה, ככהאי גונא אמרינן דאין מה להוכיחו עתה, אלא בשעת מיתתו. לא כן כשחטא לחבירו, וחבירו שונאו בגלל מעשה זה, וכמ"ש בלשון הרמב"ם 'לא ישטמנו וישתוק', דחייב להוכיח את חברו כיון שבכל עת כשיש לו כעס וקפידא ושנאה על חברו, נכשל בעון ד"לא תשנא את אחיך" (ויקרא יט, יז), וחבירו שחטא כנגדו הוא הגורם לו חטא זה. ונמצא שבגלל מה שחטא כנגד חברו, גורם לו שישנא אותו, ומכשיל את חברו בלאו דאורייתא. ולכן ודאי שיש להוכיחו גם על מה שעשה בעבר, שהמעשה שחטא כנגדו אינו נחלת העבר אלא הווה ויהיה בכל רגע ורגע, שיש השלכות למעשהו הראשוני.



## כ.

## עוד בעניין אין מוכיחין אלא סמוך למיתה

והמתעקש יוכל לגמגם בזה, דאי איירי במעשה שעשה כבר ולא חוטא בכל עת מהו זה שאמר כדי שלא יהא מוכיחו וחוזר ומוכיחו, ומלשון זה משמע שהוא מחזיק עדיין בחטאו. ועוד, דכל שאר הטעמים שהוזכרו שייכים גם בחוטא שוב ושוב?

ועל המתעקש אשאל, דאם דברי המדרש הנזכר הם כפשוטן, א"כ בטלה כמעט לגמרי מצות התוכחה. ועוד, מהו זה שדרשו חז"ל בגמרא בב"מ (דף לא ע"א) "הוכח תוכיח" - אפילו מאה פעמים? וכבר העיר כן בספר מצות התוכחה (פרק א עמוד ג) שעמדו על זה מפרשי הספרי, ומהם בספר מאיר עין (שם), משם רבינו הלל, ובספר זרע אברהם (שם) ע"ש דבריהם. ושם צדיק עתק לספרי דבי רב (שם), שביאר בזה דבספרי איירי במי שכבר עשה תשובה, דומיא דישראל, ואין התוכחה אלא להזהירו שלא יחזור לסורו, אבל מי שאנו רואים שעודנו מחזיק בטומאתו פשיטא דבהא כתיב "הוכח תוכיח" אפילו מאה פעמים. עכ"ד. וכ"כ מדיליה הגרי"ח זוננפלד זצ"ל בשו"ת שלמת חיים (בביאורי המקראות סימן תתקסא). ע"ש. ולפי זה צ"ל דמ"ש שלא יחזור ויוכיחו שוב ושוב, היינו שכיון שעשה כבר תשובה על חטאו, גם אם יחטא שוב, הלא שוב יעשה תשובה ומה תועיל ומה תוסיף לו התוכחה. וביחוד שיש לחוש שיצטערו לחינם ואף יהיה בזה נזק, וכמו שחשש יעקב אבינו שאם יוכיח לראובן על מעשה בלהה, ילך וידבק בעשיו אחיו, כמבואר בספרי הנ"ל. לא כן קודם מיתה, שבודאי יתקבלו הדברים על לב שומעיהם. שו"ר שעמד ע"ז בפירוש הריב"א על התורה (דברים פרק א פסוק ג), ולאחר שהביא דברי המדרש הנזכר כתב וזת"ד: ומה שלא יהא מוכיחו וחוזר ומוכיחו הכי קאמר, אם יוכיח אדם את חברו שאינו סמוך למיתה כשיראה וישנה באולתו הוא יחזור ויוכיחו פעם שנייה, ונמצא שהוא מביישו על חנם שלא לדבר מצוה, כי מה שאחז"ל "הוכח תוכח את עמיתך" אפילו מאה פעמים זהו להוכיחו על דבר עברה הבאה על ידו שלא יעשנה, אבל להוכיחו על העבירות שכבר עשה אין להוכיחו אלא סמוך למיתה. ע"כ. וע"ע בספר הכתב והקבלה על התורה (שם).

גם בספר מצות התוכחה הנ"ל (פרק א עמוד ג) ביאר מדיליה, דבספרי איירי בתוכחה של אזכרת מעשיו הראשונים שנכשל בהם וגם הפסיד הרבה דברים טובים על ידי כשלונותיו הראשונים ולכן הצער גדול לאין ערוך בהזכרת המעשים ההם. ויש גם איסור על זה, כמובא בב"מ (דף נח ע"ב) לא יאמר לבעל תשובה זכור מעשיך הראשונים, ולכן לא יוכיח על עניין זה רק בשעת מיתה, שאז ההזכרה תביאם לידי חשבון הנפש וחיזוק. עכ"ד.

## כא.

## מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין - ביאורו, מה נקרא איסור המפורש בתורה

ועתה אבא בסוד מלחשים, ובפיהם טענה אודות המוכיחים, ועונים ואומרים הלא קיימא לן דמוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. וכלל זה דשו בו רבים, ומרגלא בפומיה על כל דבר. ולו

חכמו ישכילו בהבנת כלל זה שרבו המפרשים לבארו על מה מדבר ובמה עוסק, ולא אומרים כן על כל חטא ועון. והנשענים על כלל זה שלא להוכיח אנשים מחטאתם, נשענים הם על משענת קנה הרצון, וכמו שיבואר לקמן.

ומראש צורים אראנו לכלל זה, והוא בדברי הגמרא בשבת (דף קמח ע"ב) ובביצה (דף ל עמוד א): הני נשי דשקלן חצבייהו ואזלן ויתבן אפומא דמבואה, ולא אמרינן להו ולא מידי, הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. והני מילי - בדרבנן, אבל בדאורייתא - לא. ולא היא, לא שנא בדאורייתא ולא שנא בדרבנן לא אמרינן להו ולא מידי, דהא תוספת יום הכפורים דאורייתא הוא, ואכלי ושתו עד שחשכה ולא אמרינן להו ולא מידי. ע"כ. וע"ע בב"ב (דף ס ע"ב). וכ"פ הרמב"ם (הלכות שביית עשור פ"א ה"ז) וז"ל: נשים שאוכלות ושותות עד חשיכה, והן אינן יודעות שמצוה להוסיף מחול על הקודש, אין ממחין בידן, שלא יבואו לעשות בזדון, שהרי אי אפשר שיהיה שוטר בבית כל אחד ואחד להזהיר נשיו, והנח להן שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. וכן כל הדומה לזה. עכ"ל. וכ"פ בשו"ע (או"ח סימן תרח סעיף ב). ולכאורה משמע דאפילו במידי דאורייתא אמרינן בהו מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

ויש לעיין בזה, דאי איירי באותם האנשים שבודאי לא ישמעו לקול מוכיחים, וידועים ומוחזקים כאנשים רשעים שכאלה, הא כבר הבאנו לעיל הבט ימין וראה, שאינם בכלל חובת תוכחה, דאינם בגדר "עמיתך". ומפשטות דברי הגמרא משמע דלא איירי באנשים שכאלה, אלא באנשים השומרים תורה ומצוות אלא שהם לא מקפידים על איסורים מסוימים, דלדידיהו לא משמע להו איסורא.

ולפי זה יוקשה, הלא אם הוא איסור מפורש בתורה, מה שייך לומר דלא משמע להו איסורא? ועל כרחך לומר דלא איירי באיסורים המפורשים בתורה. וכן מפורש בדברי רש"י בביצה (שם ד"ה ואכלי) ואכלי ושתו עד שחשיכה ולא גרסינן משחשיכה. ועיין בתשובות רש"י (סימן כ). ובקרבן נתנאל על הרא"ש בביצה (פרק ד סימן ב אות ב) כתב דביאר המהרש"ל דהיינו טעמא, דאכילה משחשיכה כתיב באורייתא בהדיא. ע"כ. וכ"כ הרשב"א שם (ד"ה וקא אכלי) וקא אכלי ושתו עד שחשיכה גרסינן, ול"ג משחשיכה אלא עד שחשיכה גרסינן, דמסתמא אין לך אחד שטועה לאכול לאחר שחשיכה. ועוד דבכי האי ודאי אמרינן להו ומחינן בידיהו, דעד כאן לא אמרו אלא במה שאינו מבואר מן התורה אלא אתי מדרשא כי הכא, דדרשינן תוספת יום הכיפורים "מערב עד ערב תענו את נפשותיכם" (עיין ראש השנה דף ט ע"א), והא לא משמע להו לאינשי וקיל להו ושוגגין ולא מזידין. אבל אלו אכלן משחשיכה אמרינן ומחינן ומרטינן. ע"כ. וע"ע בר"ן (שם דף טז ע"ב מדפי הר"ף), וכ"כ המאירי (שם ד"ה דבר), וכן מבואר להדיא בדברי בעל העיטור (הלכות יו"ט דף קמז ע"א), הביא דבריו הרא"ש בביצה (פ"ד ס"ב), דדוקא במידי דאתי מדרשא, כגון תוספת עינוי דיום הכפורים. אבל במידי דכתיב באורייתא בהדיא, מחינן בהו

1. והנה בסוגיא בשבת (שם), כמה מהראשונים כתבו שמסקנת הסוגיא שם דרך באיסורי דרבנן אמרינן מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין וחילוף לזה דברי הגמרא בביצה דמסקינן דגם בדאורייתא. וכ"כ הר"ן בביצה (דף טז ע"ב מדפי הר"ף ד"ה והך), וכ"כ התשב"ץ (ח"ב סימן מז), ובשיטה מקובצת בביצה (דף ל ע"א), וכ"כ בשו"ת מהר"ם אלשקר (סימן לה), דהכי היא הנוסחה המדויקת. ע"ש. ולפנינו הסוגיות שוות. וכבר עמד על זה הרב המוציא לאור הוצאת מכון ירושלים בשו"ת התשב"ץ (שם הערה 4). ע"ש.

וענשינן להו עד דפרשי. ע"כ. וכ"כ בשיטמ"ק בביצה (שם ד"ה ולא היא) משם יש מפרשים. גם בדרכי משה (או"ח סימן תרח אות א) הביא את דברי בעל העיטור ופסק כותיה בהגה (שם סעיף ב). ע"ש. וכן מבואר בדברי המהר"ם אלשקר (סימן לה), דבשאר האיסורים הניכרים כגון חלב ודם ושבט וגזל וכיוצא בהן לא אמרינן הנח להם לישראל מוטב יהיו וכו'. ע"ש. וכ"כ השל"ה בתולדות אדם (פתיחה אות ו) דבדבר שלא מבורר איסורו בהדיא, חיישינן דהן לא יאמינו ולא ישגיחו, ועל זה חובה שלא לומר דבר שלא נשמע, משום מוטב שיהיו שוגגין. אבל דבר שנתפרסם איסורו ונודע ומבורר, אזי הוכח תוכיח אפילו מאה פעמים. עכ"ד. וכ"כ הרב יד מלאכי (כללי הדינים סימן שפט). וע"ע בשדי חמד (כרך ז אספ"ד מערכת ה סימן ב אות ג עמוד 320 ד"ה ובמאי). וכ"כ במשנה ברורה (סימן תרח ס"ק ו). וע"ע בערוך לנר בסוכה (דף ב ע"ב ד"ה ואיהי), שפירש דהגדר של מצות דאורייתא היינו בכל דבר המפורש בתורה וגם בשאר פרטי דיניו, הגם שהם נלמדים מדרשה. ודלא כמ"ש הפנ"י (שם) דבכל דבר שאינו מפורש בתורה, אפילו הוא מדאורייתא, אמרינן ביה מוטב יהיו שוגגין, דזה אינו. ע"כ. וע"ע בשו"ת כתב סופר (או"ח סימן נז). ובשו"ת הר צבי (ט"ל הרים - צובע סימן א) כתב דיש להקל שלא להוכיח אשה הצובעת שפתיה בשבת, אם יודע שלא תשמע לתוכחתו. ושיש לצדד כהסכמת האחרונים דכל ל"ט מלאכות שבת לא נחשבים כדבר המפורש בתורה לענין חיוב תוכחה. ע"ש דבריו. ומיהו כל זה כשיודע בבירור שלא ישמעו לתוכחתו, וכדוגמא דאירי שם, באב שרוצה להוכיח את ביתו, וביודעה ומכירה קא אמינא. וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"א או"ח סימן מ אות יט).



## כב.

### כשידנו תקיפה יש להוכיח לעוברי עבירה אף שלא מקבלים, באיסור לאו לכו"ע לא אומרים מוטב יהיו שוגגין

ולא אכחד, דיש ראשונים שפירשו שגם במקום איסור המפורש בתורה נאמר הכלל דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידים. וכ"נ נוטה דעת הר"ן בביצה (דף טז ע"ב מדפי הרי"ף) והתשב"ץ (ח"ב סימן מז). ומיהו, זכרו שרים דיש מי שאומר דהיינו דוקא בדבר שלא מפורש בתורה להדיא, כתוספת ביום הכפורים. ובביאור הלכה (סימן תרח ד"ה אבל) מסתפק בדעת התוספות בשבת (דף נה ע"א ד"ה אע"ג) אי ס"ל הכי וע"ש מ"ש בשם הגר"א. ואכמ"ל.

ונראה להביא ראיה לשיטתם ממה שמצאנו במדרש רבה (פרשת צו פרשה ז סימן א) דבר אחר "שנאה תעורר מדנים" (משלי י, יב), שנאה שנתן אהרן בין ישראל לבין אביהם שבשמים היא עוררה עליהם דיני דינין. אמר ר' אסי מלמד שהיה אהרן נוטל קרבנם ופוחסו לפניו [פירוש:

ז]. ואל תשיבני מתשובת רעק"א (מהדורה קמא סימן צו) אודות המגלחים זקנם בתער שאינם נפסלים לעדות, כיון דלא שמיע ליה איסורא על אף דהוה דבר מפורש בתורה. דבעדות העיקר הוא שהאדם יודע את חומרת מעשיו ושנפסל משום כך לעדות, כמבואר בשו"ע (ח"מ סימן לד סעיף כד) ובתשובה שם, ואם אף על פי כן הוא חוטא –אות הוא שלא מן היישוב ואינו בר עדות, וכל דלא שמיע ליה דנפסל בעדות מחמת זה, דלדעתו אין איסור בזה לא נפסל. לא כן במצות תוכחה, שהחויב הוא להפריש את החוטאים וללמד טועים בינה, ואפילו בעושים בשוגג. ופשוט.

משנה צורתו. ובפלא יועץ ערך תוכחה ביאר, ושוחטו לפניהם] ואומר להם: דעו שאין בו ממש. הוא שמשא אמר לאהרן "מה עשה לך העם הזה" (שמות לב, כא), אמר לו: מוטב היה להן שידונו שוגגין ואל ידונו מזידיים. ע"כ. הא קמן, דאפילו בדבר המפורש בתורה, אמרינן מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. וכיוצא בזה, יש להביא ראיה ממה שאמרו בגמרא ביבמות (דף מט ע"ב) דישעיה לא רצה לומר למנשה שהוא רוצח שלא יעשהו מזיד. ובזה יוקשה על הני רבוותא דלא ס"ל הכי.

וכן בקודש חזיתי להרב חיד"א בברכי יוסף (או"ח סימן תרח אות ד) שהביא קושיא זו משם מהר"י זאבי, ותירץ דרק כאשר ידינו תקיפה על עוברי עבירה יש להוכיח אף דלא מקבלי מינן, אך כל שאין ידינו תקיפה אין להוכיח בכה"ג דידיעין דלא מקבלי. ולפי זה ניחא דהיה לו לאהרן להכיר בזה שאין להוכיחם, כיון שאין ידו תקיפה עליהם. וזהו הטעם שלא הוכיח ישעיה את מנשה וכאמור [ועל פי זה ביאר נמי בברכ"י שם מה שהקשו ע"ד הגמרא בשבת (דף נה ע"א), דאמר הקב"ה גלוי וידוע לפני, שאם מיחו בהם - לא יקבלו מהם, ולדעת בעל העיטור ודעימיה דבמידי דאורייתא יש להוכיחם אף שידוע שלא יקבלו דבריו, מה תשובה יש בזה? ולפי דבריו ניחא, דכיון שלא היתה ידם תקיפה עליהם ל"צ להוכיחם]. וע"ע בשדי חמד (כרך ז אספ"ד מערכת ה סימן ב אות ב עמוד 320) ע"ש. ובביאור הלכה (סימן תרח ד"ה מוחין). וע"ע במ"ש ליישב בזה הגר"ש קלוגר בחכמת שלמה על השו"ע (שם).

ובפשטות נראה לומר, על פי מה שהתבאר לעיל, דהיכא שידוע בו שלא יקבל תוכחה שמוחזק ברשעו אין להוכיחו שיצא מכלל עמיתך, ניחא, דלא הוצרך אהרן להוכיחם, שהרי היה צריך לראות כמה הם להוטים לעבוד ע"ז עד שהרגו את חור בעבור זה כמבואר במדרש רבה (פרשת צו פרשה י סימן ג), ובפסיקתא זוטרותא (פרשת בהעלותך דף קא ע"ב). וכן ניחא מה שלא הוכיח ישעיה את מנשה דודאי ידע שלא יקבל, וישנאהו וירדפהו. ובכל כהאי גונא אין להוכיחו. וכ"כ לתרץ בספר מצות התוכחה (פרק ט עמוד מה) בשם ספר משפטי שמואל (שמעתא דתוכחה פרק ב סימן י - יא). ע"ש.

ואולם גם לשיטתם, כתב הריטב"א במכות (דף כ ע"ב ד"ה וכמה) דהני מילי באיסור עשה כתוספת יום הכיפורים אבל לא באיסור לאו. ע"כ. והב"ד הרב יד מלאכי (כללי הדינים סימן שפט) ופלפל בדבריו בארוכה הרב שדי חמד (כרך ז אספ"ד מערכת ה' סימן ב אות א, ואות ג עמוד 320), וע"ע בשו"ת הר צבי (יו"ד סימן יט ד"ה ויש להוסיף).

## כג.

### יום שיש ירידת הדורות ל"א מוטב יהיו שוגגין בכל גוונא

ולכל הדיברות, זהו דוקא ביודע ממש שלא יקבלו ממנו אבל בספק שמא יקבלו צריך למחות אפילו בדרבנן. וע"ע בברכות (דף לא סו"ב) מכאן לרואה בחבירו וכו', ובדברי התוספות בברכות (שם בע"ב ד"ה דבר), וכן מתבאר בדברי התוספות בשבת (דף נה ע"א ד"ה ואע"ג) ובב"ב (דף ס ע"ב ד"ה מוטב), ובע"ז (דף ד ע"א ד"ה שהיו). וכ"כ הרא"ש בפסקים בביצה (פרק ד סימן ב) ובתשובה (כלל ו סימן

(ג), והב"ד המג"א (סימן תרח סק"א), ובתשב"ץ (ח"ב סימן מז), ובשטמ"ק בביצה (דף ל ע"א סוד"ה ולא היא) ועיין בספר יד מלאכי (כללי הדינים סימן שץ), מה שציין מפי סופרים ומפי ספרים בה. וכ"פ המשנה ברורה (סימן תרח ס"ק ג) וע"ש בשער הציון (ס"ק ד). ועיין בשדי חמד (כרך ז באספ"ד מערכת ה' סימן ב אות ו עמוד 322 ד"ה כשם). וע"ע בשו"ת דברי יציב (ח"ב סימן רכח) וי"ל ע"ד קדשו

וכל שכן בציבור גדול, שתולים ואומרים שבודאי שחלק מהציבור ישמע לזה, וכמ"ש בזה בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סימן קכח ד"ה ומ"ש מעכת"ה), שכן דעת רבותינו קדמאי ובתראי. ע"ש. ואין לחוש לחלק מהציבור שלא ישמע דיהיה כעת מזיד. וכ"כ בפלא יועץ (ערך תוכחה), דבציבור לא שייך מוטב יהיו שוגגין, שידבר למאה ואם לא, לאחד. ע"כ. וכ"כ בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן לו ד"ה ובדבר להכריז) דנראה פשוט שאם יש שם גם מי שיקבלו צריך לומר להם שאסור אף שידוע שאיזה מהם לא יקבלו ויהיו מזידין, דבשביל קלקול אלו שיעברו במזיד ויענשו כמזיד אין לקלקל לאלו שיקבלו, שהרי כשלא יודיעום יעברו בשוגג שהוא ג"כ איסור וקלקול. ע"כ. וכ"כ בשו"ת מקדשי השם (ח"א סימן נה), ובשו"ת להורות נתן (ח"י או"ח סימן יט אות כ). ע"ש.

גם לרבות, מה שהביא הריטב"א בביצה (דף ל ע"א), והובא גם בשטמ"ק (שם), בשם רב גדול מאשכנזים שהעיד בשם רבותיו הצרפתים ובכללם ר"י והר"ם מרוטנבורק, שלא נאמרו דברים הללו דהנח להם לישראל, אלא לדורותם, אבל בדור הזה שמקילין בכמה דברים ראוי לעשות סייג לתורה אפילו בדרבנן ומחנין וקנסינן להו עד דלא ליעברו לא בשוגג ולא במזיד. ע"כ. וע"ע בשו"ת חת"ס (או"ח סימן קכב) שכתב דכשהדור פרוץ יש להוסיף אומץ להחמיר ולא להקל. ואנן מה נעני אבתריה, שכן מזמן רבינו הריטב"א עברו ארבעה עשר יובלות, והדורות הולכים הלך וחסור, ובודאי שכל מי שיש בכוחו להוכיח ולגדור את האויבים בשער, הם אויבי ה' ותורתו החוטאים ומחטיאים, שמחוייב בזה ללא שום ספק.

## כד.

### דברי הגר"ח מואלז'ין שפטור מלהוכיח אם לא יודע איך להוכיח - ביאור

ומה מאד נשתוממתי לראות ולשמוע, שמונעי התוכחה הרוצים להחנק ניתלים באילן גדול (עיין פסחים דף קיב ע"א), והוא מ"ש בספר כתרי רא"ש בשם הגר"ח מואלז'ין (אות קמג) וז"ל: תוכחה שלא לדבר קשות ודברים קשים אינם נשמעים. ואם אין יכול לדבר רכות פטור מלהוכיח. עכ"ל. ולא ידעתי מה מצאו בדברי קודשו פטור גורף שלא להוכיח, דהא לא קאמר אלא שאם יבא בדברים קשים להוכיח את חבריו לא ישמע לו. וממילא אם הוא מצד טבעו שלא יכול לשנותו בשום אופן, ולא יכול להוכיחו אלא בדרך זו, באמת פטור הוא מלהוכיח, דהרי הוא בכלל אנוס, שלא יכול לקיים את מצות תוכחה. וכן מבואר בהרחבה בדברי תלמידו רבי שמואל אב"ד דאהילנוב בספרו מנחת שמואל (מאמר דרך הישר סימן יא), וז"ל ראוי שתדע שכן קיבלתי מרבותי ובפרט מהאדמו"ר מוהר"ח מואלז'ין נ"ע, שבזמן הזה קשות אינם נשמעים, ורק בדברים רכים וטובים, ומי שאין טבעו לדבר רכות, ותיכף יכעוס על עושי עול, ובפרט כשלא ישמעו לו אזי הוא פטור ממצות התוכחה. ע"כ. ואיברא דכבר הזהיר בספר יראים (סימן רכג) דעל



המוכיח יש להוכיח בנעימות ונחת כמ"ש בשבת (דף לד ע"א), כי היכי דליקבלו מיניה. ע"כ. וכ"כ באורחות צדיקים (שער הכעס). וכ"כ המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב התוכחה פ"ג) דצריך חכמה גדולה לדבר עם החוטא דברי נועם ודברי סברא מאד עד שדברים נכנסים בליבו. וכן הזהיר בפלא יועץ (ערך תוכחה). ע"ש. וע"ע בבן יהוידע בפסחים (דף קיג ע"ב ד"ה ומי שאינו כועס).

וכבר מצאנו בזהר הקדוש (פרשת קדושים דף פו ע"א) והובא גם בספר ראשית חכמה (שער הענוה פרק ה) דבפעם הראשונה צריך להוכיח את החוטא בסתר, ובשניה בפני קרוביו, ובשלישית בשוק, וברביעית הנח לו. ועוד איתא בזה"ק (שם) דאי הוה ידע דהוא בר נש דיכסיף, לא יימא ליה ולא יוכיח ליה אפילו בסיתרא, אלא יימא קמיה כמאן דמשתי במילין אחרנין, ובגו אינון מילין ידכר מאן דעבד ההוא חובא, הוא כך וכך, בגין דאיהו ידע בגרמיה וישתבק מההוא חובה. עכ"ד הזהר.

ולפי זה יבואר דזהו נמי מה שאמר רבי טרפון, תמיהני אם יש בדור הזה שמקבל תוכחה, אם אמר לו טול קיסם מבין שינך, אמר לו טול קורה מבין עיניך. ומ"ש רבי אלעזר בן עזריה, תמיהני אם יש בדור הזה שיודע להוכיח. דזה תלוי בזה, דמאחר שאין מי שיודע להוכיח ולא מוכיחו כהוגן, אומר לו טול קורה מבין עינך, לפי שהוא אומר לו שהמוכיח חוטא בעצם התוכחה שמוכיחו שלא כהוגן, דדמי למה שאמרו חז"ל בערכין (דף טז ע"ב) "הוכח תוכיח" יכול אפילו משתנים פניו? תלמוד לומר "לא תשא עליו חטא". הרי שמקרא מלא דיבר הכתוב והזהיר שלא יגיע לחטא כשמוכיח. שו"ר דכ"כ הגר"א באבן שלמה (משלי י, כ), וז"ל נמצאים שני מיני מוכיחים אחד – שמוכיח בדברים קשים ומבזה אותם, ועל כן אין דבריו מתקבלים, וזהו שאמר תמה אני אם יש בדור הזה מי שיודע להוכיח, אבל החכם בא בדברים טובים וניחומים, ומקרבן לתורה. עכ"ד.

ועל פי זה יש לעיין טובא, דהנה הרמב"ם (בהלכות דעות פ"ו ה"ח) פסק דקאי רק בדברים שבין אדם לחברו, אבל בדברי שמים, אם לא חזר בו בסתר, מכלימים אותו ברבים, ומפרסמין חטאו, ומחריפים אותו בפניו עד שיחזור למוטב כמו שעשו כל הנביאים בישראל. ע"כ. ולפי זה צריך לומר דמ"ש הגר"ח מואלזין איירי במצוות בן אדם לחבירו. א"נ גם במצוות בן אדם למקום, וכשבא להוכיחו בסתר בתחילה, שצריך להוכיחו באופן הראוי, בשפה יפה ונעימה קדושה. והגם שלא שומעים ישוב להוכיחם בנחת. ורק כשרואה שפורקים עול לגמרי ברגל גאוה, גם לאחר התוכחות הרבות, נכללים הם בדברי הרמב"ם הנזכרים.



## כה.

### האם מומר פוטר כיום מיבוס?

ובדרך זו כתב לבאר בשו"ת להורות נתן (ח"י או"ח סימן יז אות ה), את דברי החזו"א (יו"ד סימן ב אות כח) שכתב דאין כיום דין מומרים לפטור מיבוס, כיון דצריך להוכיחם קודם, ואצלינו הוא קודם תוכחה שאין אנו יודעים להוכיח עכ"ד החזו"א. וביאר, דאין כונת החזו"א למימרות שהוזכרו בערכין, דודאי קיימת מצות התוכחה גם אחרי הני מימרות שנאמרו רק לזירוז במצות

התוכחה שיעשנה באופן המועיל. אלא כונת החזו"א באומרו שאין אנו יודעים להוכיח, היינו שאין אנו יודעים למחות נגד הכלל של מחללי הקודש, מכיון שאין מחאתינו ותוכחתנו מגיעה לאזונם כדין תוכחה המבואר ברמב"ם (בהלכות דעות פ"ו ה"ז), דבתחילה צריך להוכיחו בינו לבין עצמו בנחת ובלשון רכה, ויודיעו שאינו אומר לו אלא לטובתו להביאו לחיי העולם הבא. ע"ש. אבל פשיטא שיש לנו עליהם מצות תוכחה, וחייבים אנו להוכיחם כדין תוכחה דהיינו שידבר לו בנחת ובלשון רכה, ואם הוכיחו ולא קיבל תוכחתו הרי הוא מומר שדינו כעכו"ם. עכ"ד. ודון מיניה ואוקי באתרין גם לדברי הגר"ח מואלז'ין הנזכרים לעיל.



## כו.

### תוכחה פעם אחת אין בה תועלת, מהי שנאת חנם האמיתית

ובכלל הדברים יש להוסיף מ"ש בסוף ספר אהבת חסד בקונטרס מרגניא טבא (אות יז) משם רבי יונתן זצ"ל מהעיר לובטש וז"ל להשתדל בטובת חבריו ולרדוף אחר השלום ולהזהר מלאו דלא תשנא, ואף ברשע גמור יש איסור לדעת מהר"מ מלובלין (סימן יג) לשנאות, כל זמן שלא הוכיחו ואין בדור הזה מי שידוע להוכיח, שמא אם היה לו מוכיח היה מקבל וטבעו הרע גרם לו וכו'. עכ"ד. והו"ד בחזו"א (יו"ד סימן ב אות כח, ובאבה"ע סימן קיח אות ו'). וגם בדברים האלו תלו כמה וכמה אנשים בוקי סריקי שאין להוכיח את הרשעים, ואף שיש לקרבם ולאהבם ולא להעיר להם כלום. וכבר ביארנו לעיל בכמה אופנים פשר המימרא דבדור הזה אין מי שיכול להוכיח. ע"ש ומשם בארה, ומלבד זאת יש לומר עוד, כמ"ש בשו"ת להורות נתן לעיל, דאינם נחשבים כאנשים שכבר הוכיחום, שאין תוכחתנו נשמעת אליהם, אך אין זה פוטר את האדם מלהוכיחם שוב ושוב עד ששייבם בתשובה. צא ולמד ממ"ש הגר"י איבשיץ זצ"ל ביערות דבש (ח"א דרוש יא עמוד רפה - רפו הוצאת אבן ישראל) - דמה שאמרו תמה אני אם יש בדור הזה מי שיכול להוכיח דהיינו שמכיר ומבדיל בין דבר הנשמע לדבר שאינו נשמע (עיי' מ"ש בזה לעיל אות יב), אך בדורות האחרונים אין חילוקים אלו לפי שלא מקבלים שום תוכחה. אמנם כל זה אם יוכיח פעם אחת שבודאי לא תהיה תועלת, אך אם יחזור ויוכיחם שוב ושוב בודאי שדבריו יעשו פירות בשקידה תמידית, ולכך אל תתמהו בני על חפצי תמיד להוכיח, ובאמונה אני אומר לכם, כי בכל ימי ושנתי עלי ארץ לא נבחר ולא היטיב ליבי שעה אחת אפס שעה זו שאני עומד להוכיח ולהשיב רבים מעון וגם לכם שעה זו היא נבחרת מכל ימיכם עלי ארץ, כי זה תכלית החיים וקיום גויתינו לשמוע בקול מוכיח. עכ"ד.

ואדרבא, מי שאוהב את הרשעים באמת, זהו רק מי שמוכיחם ומזהירם לבל ירדו לשחת, ושלא תהיה אחריתם עדי אובד, וכמו שכתב ביערות דבש (ח"א דרוש י עמוד רסט הוצאת אבן ישראל), דעיקר אהבת הנפש היא האהבה הניצחית שמפריש את חבריו מדבר עבירה, ואם לא מפרישו ומוכיחו היש לך שונא גדול מזה שרואה את חברו טובע בנהר ואינו מוחה? זו שנאת חנם

(ח). ויש להעיר בדברי החזו"א איש שנקט שכתב הח"ח שם שמצוה לאהוב את הרשעים, ולפנינו לא נזכר אלא שלא לשונאם, וההבדל רחוק מרחק מזרח ממערב. וי"ל.

שהיתה בבית שני (יומא דף ט ע"ב), כי רבו העוברים ולא מיחו בידיהם. עכ"ד. חזינן מכל הני מילי, שחיוב התוכחה לא פסק לעולם, אלא שלכל היותר אין להחשיבם כאנשים ששמעו את התוכחה ומרדו בה.

### כז.

#### האם יש לאהוב את הרשעים שבדורינו? והאם יש לכבד הורים חילוניים?

ואגב אורחא אבא אעירה, ממה שרצו להוכיח מדברי האהבת חסד הנ"ל דמצוה לאהוב את הרשעים וכמו שהב"ד החזו"א, יש להעיר מכמה מקומות שמצאנו חובה לשנוא את הרשעים גם בדורינו, וכמאמר דוד המלך ע"ה "הלוא משנאיך ה' אשנא ובתקומיך אתקוטט: תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי" (תהילים קלט, כא-כב). וזה יצא ראשונה דברי הח"ח גופא בביאור הלכה (סימן א ד"ה ולא) שכתב דאותם האפיקורסים המתקוממים על התורה ורוצים לעשות איזה תקנות בעניני העיר ועי"ז יעבירו את העם מרצון ה' מצוה לשנאתם ולהתקוטט עמהם ולהפר עצתם בכל מה שיוכל. עכ"ד. וכן כתב עוד בספרו אהבת ישראל (ריש פרק ד) שאיש הישראל שאינו מאמין בי"ג עיקרי הדת מצוה לשונאו. ע"כ. וכן מבואר בדברי החזו"א לעיל מיניה (יו"ד סימן א אות ו) דלאחר שהוכיחו לאותו תינוק שנשבה והשתדלו עימו כפי השיעור שהוא ראוי לשוב, אם נשאר ברשעו הרי הוא מזיד גמור ודינו כמומר. ושיעור ההשתדלות הוא לפי התבוננות הדיינים. עכ"ד. ועל כרחינו לומר שאין בזה דין כללי לאהוב את כל הרשעים או לשונאם, ובכל מקרה יש לדון לגופו.

וכ"כ בשו"ת אדרת תפארת (ח"ד סימן ט). ובודאי מי שמחטיא את הרבים במזיד, כגון אלו הפורשים מדרכי החיים הם בכלל הרשעים שמצוה לשונאם, וביחוד שעושים כן ללא תועלת, ואדרבא מוציאים ממון כדי להחטיא את הרבים ואוי להם ואין לנשמתם, ואחריתם עדי אובד. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ז סימן לו אות ה) ליישב הסתירה בדברי הח"ח הנ"ל, דאלו המחטיאים את הרבים מצוה לשונאם. ע"ש דבריו. וע"ע בשו"ת אז נדברו (ח"ט סימן נה).

ובשו"ת יביע אומר (ח"ח חי"ד סימן כא אות ט), מסיק גם כן דגם כשהורים ממשיכים בחילול שבת ושאר עבירות, צריכים הבנים לנהוג בהם כבוד, ושיתאהב שם שמים על ידיהם, אולי ישמעו וישובו. כי התורה דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום. אולם כל זה שייך כשהורים אינם מפריעים לבניהם שזכו להכיר את האמת ולשוב לצור מחצבתם, ומוקירים אותם על אומץ לבם ועוז רוחם. (או לכל הפחות שנשארים אדישים כלפיהם). אבל אם הם עויינים אותם על כך שחזרו בתשובה, וצוררים להם בגלל שנאתם לדת, הרי הם בכלל המינים והאפיקורסים שבודאי אין לכבדם, ומנעם ה' מכבוד. ואם אפשר עדיף שהבן יפרד לגמרי מהורים כאלה וידור בעיר אחרת. עכ"ד. ודון מיניה.

## כח.

## תוכחה בחשש סכנת גופו או ממונו, חיוב התוכחה לרב יותר משאר אנשים

וכמה הפליגו והרחיקו אותם המונעים את התוכחה מכלל העם שהביאו ראייה מתשובת מהר"י וויל (סימן קנו), שכתב דכיון שרבו פריצי עמינו המלעיגין ומלעיבין בתורה ובלומדיה ואינם שומעים למוכיחים, אם היינו מוחים בידם איכא למיחש לסכנה שהיו עומדים עלינו על גופינו ועל מאודינו. והא דאמר מי שיש בידו למחות ואינו מוחה וכו' היינו היכא דליכא סכנה. ופסק דבריו הרמ"א בהג"ה (יו"ד סימן קנו סעיף א וסימן שלד סעיף מח, וח"מ סימן יב סעיף א). ועל דברים אלו סומכים סמיכה בכל כוחם לסלק מעליהם חיוב התוכחה. ולו חכמו ישכילו יבינו לאחריתם, מה יענו ביום דין שישאלם הבורא איך חששתם מחשש כל דהו שאין בו שום חשש אמיתי, ובחשש סכנה כבר כתב בספר החינוך (מצוה רלט) שכשהוא איש אלם ורשע ביותר ומתירא ממנו שלא יעמוד עליו ויהרגנו, שאינו חייב במצוה זו באיש כזה. וכתב במנחת חינוך (ס"ג ג), דהוא פשוט, דאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש. הא קמן, שרק דבר שהוא בגדר סכנה שכזו יש להימנע. ואפילו בחשש של הפסד ממון כשימסרם למלכות, גם כן יש על מה לסמוך, כמפורש בסמ"ע (חו"מ סימן יב ס"ק ה), ומבואר בארוכה בשו"ת זכרון יהודה גרינוולד מסאטמר (חלק ב מהדו"ת סימן פח), ע"ש [והבט ושא עינך למ"ש בשו"ת חות יאיר (סימן קמא) להביא ראייה מפסחים (דף נג ע"א) שאמרו אלמלא תודוס אתה גוזרני עליך נידוי, ולחד מ"ד הטעם שהיה תומך בתלמידי חכמים, ומשמע, דאפילו מניעת ריוח דת"ח כ"ש על גרם היוק ממנום רשאי למנוע מלנדוטו. עכ"ד. ומ"מ אין ראייה שאין למחות בו במעשיו ולהמנע ממצוה דאורייתא דהוכח תוכיח, ופשוט]. וע"ע בספר חשוקי חמד עמ"ס סוכה (דף ב ע"ב). ומ"מ בסתמא, כל שלא הוחזק החשש סכנה, אין להתלות בזה שלא להוכיח את החוטאים, ולבטל מצות תוכחה.

צא ולמד, ממה שזכר הרב פתחי תשובה (יו"ד סימן שלד ס"ק יט) עניין זה, וצדיק עתק דברי הרב בכור שור בחדושו למסכת סוטה (דף מז ע"ב) שכתב דמזה דשו רבים וכהתירא דמי להם לחנוף לאשר לו שם ויד קצת אצל שום שררה, או שאר תקיפות, אף על גב דלא ברי היזיקא. על כן תפוג תורה, ובאמת טעות גמור הוא, דדברי מהרי"ו לא נאמרו כי אם בברי היזיקא, ואי לא תימא הכי בטלת "לא תגורו" מעיקרא דודאי לא נאמר "לא תגורו" (דברים א, יז) כי אם בדאיכא מקום לירא והאריך בזה. עכ"ד. והגם ששם זכר ממצות לא תגורו הנאמרת על בית דין (עיין סוטה דף מז ע"ב, וסנהדרין דף ו ע"ב), דון מיניה לכל חיוב התוכחה שלא נאמרו דברי מהרי"ו אלא בברי היזיקא. וע"ע בשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן קיב אות ה). ובשו"ת להורות נתן (ח"ה סימן סח אות יח).

ועינינו הראות שעל כבוד עצמם לא חוששים, ופעמים ומוחים באותם האנשים אם פגעו בכבודם, ובעניני כבוד שמים ארי נעשה שועל, ולא תהיה כוהנת כפונדקית. וע"ע בשו"ת חות יאיר (סימן קמא) מ"ש תוכחה מגולה לרב שחשש מלמחות בעובר עבירה. ע"ש. וביחוד שחובת התוכחה מוטלת על הרב טפי משאר אינשי וכמו שהאריך בזה השד"ח (כרך ה באספ"ד מערכת ה' אות ב עמוד 317) ע"ש. וכ"כ בשו"ת כתב סופר (אבה"ע סימן מז), דמי שיושב על כסא הרבנות אין לו לחוש אלא על כבוד השם, ויוכיח גם למי שחושש שישנאוהו וינקם ממנו [וע"ע במ"ש

בתשובה באו"ח סימן נו]. וכיוצא בזה כתב בשו"ת מנחת אלעזר מונקאטש (ח"ג סימן עו) - דמה שיש מהנדזים להרהר אחרי רב העיר על פי מ"ש הרמ"א (שם) שנהגו להקל מלמחות בעוברי עבירה, פשוט דזהו טענת הבל דזהו רק היינו אם הרב מתיירא מפני מסירות וכיוצא, אבל אם עמד במסירות נפש ועשה ונידה בודאי תבא עליו ברכה. ע"כ. אתה הראת לדעת שאין לסמוך על תשובת מהר"י וויל הנ"ל כדי לבטל מצות תוכחה, שבודאי אין זו כונת דברי קדשו. וע"ע במ"ש לעיל (סוף אות יג) דברי החות יאיר ומשם בארה.



### סיכום

**המורם מכל האמור:** חיוב מצות התוכחה לא בטל ולא יתבטל לעולם, וזאת התורה לא תהא מוחלפת. ומיהו על המוכיח את חברו ללמוד כיצד מוכיחים כדי שתהא תועלת בתוכחתו, ובדרכים המבוארים בתשובה בס"ד. אמנם, אותם הכופרים הרשעים המפורסמים שלא מקבלים תוכחות, אין חיוב להוכיחם, וברוב הפעמים עדיף שלא להוכיחם, שדרכם כסל למו לעשות ליצנות ובזיון מדבר ה', והחכם עיניו בראשו שלא ליתן חרב ביד שונאנו לנגח את שומרי התורה והמצות.

עוד יש לדעת, דכשיש חשש אמיתי שיזיקוהו לו או לממונו, לא מחוייב להוכיח. ומ"מ לרב הקהילה אין לחשוש לזה ויש לו להוכיח גם בכהאי גוונא ותבא עליו ברכה, ובלבד שאין בזה חשש סכנת נפשות. וצי"מ וימ"ן אמן. והנלע"ד כתבתי.



# אוצר הספרים

חידושים ופנינים בספר הבגרות לרב שמואל בר חפני גאון ♦ ביאורים  
חדשים בדברי חזקוני



הרב חיים אשר ברמן

רמת שלמה בעיה"ק ת"ז

## חידושים ופנינים בספר הבגרות לרב שמואל בר חפני

## גאון\*

## א.

## איזהו סריס, כל שאין מימי רגליו מצמיחין

אמרו חכמים ביבמות (פ' ב') 'ואלו הן סימניו [של סריס חמה] וכו', ויש אומרים כל שאין מימי רגליו מצמיחין, ופירש רש"י 'מסריחין כששוהין בכלי'. וכעין זה בנדה (ס"ב א') 'מי רגלים שהחמיצו'.

אמנם רשב"ח גאון גירסא אחרת היתה לו בדברי הגמרא, וכמבואר ממה שכתב 'והתכונה הששית (של הסריס) היא מאמרם כל שאין מימי רגליו מצמיחין, והוא זה אשר השתן שלו אינו מצמיח. וכבר טען אחד הרופאים שהבדיקה בענין זה היא שיקח מי שנמצא במצב זה זרע מן הצמחים, וישים אותו באדמה, וישתין עליו מספר פעמים. אם הצמיח, אזי הגבר פורה, ואם לא הצמיח, הרי הוא עקר' (פרק א' שורה 331).

והנה, בטור ושולחן ערוך (סי' של"ו ס"ג) כתבו שאע"פ שאסור ליטול ידים על גבי עשבים אבל מותר להטיל בהם מי רגלים, או שאר משקין שאינם מצמיחין, מפני שמי רגלים שורפים את העשבים ומונעים מהם מלצמוח, וכדפירש הבית יוסף בשם ספר התרומה (סי' רל"ה). מיהו לגירסת הגאון, מפורש בתלמוד כי מי רגלים מצמיחים את הזרעים, וכשיטת היראים (סי' עד"ר) שהביא שם הב"י, שאסור להטיל מ"ר בשבת על הזרעים, 'שאי אפשר שלא יועיל לגדלם'.



\* בספר הבגרות מבאר רשב"ח גאון את דיני הגדלות הנוגעים למצוות התורה. הספר יצא לאור בשנת תשנ"ט על ידי יד הרב נסים. על תולדות רשב"ח גאון וחיבוריו הרבים, הרחיב הרב י"מ דובאוויק, במוריה (גליון שפ"א עמ' ג'), עם מלאת אלף שנים לפטירתו של הגאון.

א. ענין זה, שהחמצה וסרחון עניינם שוה, מצאנוהו גם בדברי רש"י בבא בתרא י"ט א' 'המחמצן, נברכת ששורין בה את הבגדים יום או יומים בצואת כלבים, עד שמחמיצין ומסריחין' (והוא כמו שהעיד רש"י בכתובות ע"ז א', שראה באשכנז שלפני הכיבוס שורין את הבגדים בצואת כלבים. מיהו בחגיגה ד' א' פירש"י שצואת כלבים משמשת לעיבוד עורות וכמבואר בברכות כ"ה א', וע"ש בגליון הש"ס להגרעק"א זללה"ה). וע"ע בפסחים ל"ה א' 'יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ. אלא לידי סירחון'.

ב. אמנם בספרו על היבוס (כתאב אחכאם אליבוס) הביא רשב"ח גאון את סוגיית סריס, ושם העתיק כהגירסא שלפנינו, 'מחמיצין' [ושמא התם טעות מעתיק היא. מיהו הכא אין שייך לתלות בטעות של העתקה, שהרי הוא מאריך לבאר את ענין ההצמחה].

ג. מלשונו הזהב של בעל היראים משמע דלא פליג עם מה שכתב התרומה 'שהמי רגלים עזים ושורפים את העשבים', אלא שאף על פי כן יש בזה משום זרע ומטעם 'שאי אפשר שלא יועיל לגדלם'. דהיינו, לכולי עלמא חוזקם של המ"ר



## ב.

### אשה שאין לה וסת - אחד מסימני איילונות

ביבמות שם מנו חז"ל סימני אילונות, ולא הזכירו שם כלל אשה שאינה רואה דם. ומשמע שעובדה זו של חסרון ראיית דם אין לה משמעות בעניינה של אילונות. קביעת שם אילונות היא רק אם נמצאו בה הסימנים שהזכירו חכמים, אבל אם אין בה את הסימנים, אינה אילונות, וגם אם אינה רואה דם כלל. וכן כתב המרדכי (יבמות סי' קי"ג) בשם רבינו גרשם: 'ואע"פ שאינה רואה כשאר נשים, לא תפסיד כתובה, שאין זו קרויה איילונות, דאין הדם מסימני איילונות, דתניא אלו סימני איילונות', הלכך אע"פ שאינה רואה יש לה כתובה'.

והנה, בכלל סימני אילונות אמרו 'רבן שמעון בן גמליאל אומר כל שאין לה שיפולי מעים כנשים', ומפרש רש"י 'שיפולי מעים, כמין כף למעלה מאותו מקום', וכעין זה פירש הרמב"ם

מקלקל את העשבים, וכמו שהוכיח התרומה ממה שמעבירין מי רגלים על הכתם, ומוכח שהוא חומר חריף שבכוחו לכלות מינים אחרים. אלא שנוקט היראים כי תרתי איתנייהו ביה, והחריפות שמייבשת את הצמח אינה סותרת לכך שהלחות שבו ראויה היא לגדל את הזרע. ובהא פליגי, להתרומה אין להחשיב את התועלת המועטה של גידול הצמח והיא בטילה ביחס להפסד ייבושו (בבחי' מה שמשיב בעור פוגם בבשר), ואילו להיראים אין סתירה בין הדברים, וראויה היא התועלת המועטה שהצמח מתגדל מעט להיחשב כזרע, למרות שהצמח גם נפסד מכך. ובוה ניחא קושיית הרקח על היראים 'ולא נהירא דהא מתייבשת מן השתן' (מעשה רוקח עמ' ל"ב), דמכל מקום הצמח גדל קצת מחמת המ"ר ולכן יש בוה איסור זרע. ומכל מקום את שיטת התרומה אין שייך להתאים עם העובדה שהביא הגאון בשם הרופאים על צמיחה מחמת מי רגלים, שהרי בהדיא כתב התרומה 'ואדרבה מונעין אותן מלצמוח'.

ד). כוונתו ז"ל לומר שנמנו כל סימני איילונות, ולא הוזכר ענין זה שאין לה דם.

ה). ענין הכף נתפרש בנדה מ"ו ב' 'בידוע שנתמעך הכף, מאי כף, אמר רב הונא מקום תפוח יש למעלה מאותו מקום, כיון שמגדלת מתמעך והולך'. ובפשוטו פירושו הוא כמ"ש האריז"ל 'באשה יש חדר אחד לפני, אשר בתוכה הוא הרחם, והחדר הזה נקרא יסוד שלה. ובפתח החדר הזה יש חומת בשר גבוה נקרא בגמרא שיפולי מעיים, והוא בשר בולט באמצע בין שני הירכיים בפתח היסוד, וזה הוא המלכות שבנקבה' (מבוא שערים, שער ו' ח"א דרוש ח').

מיהו הרמב"ם (אישות ב' ז') כתב שהוא 'הבשר התפוח שלמעלה מן הערוה לעומת הבטן', וחזונו שהכף היא המקום שבין הבטן לערוה, ולא השפתים, שהם הבשר הגבוה שבפתח החדר. וכן מוכח גם ממש"כ הרשב"א והר"ן (נדה נ"ב ב') בשם רש"י ורבינו חננאל 'גבה, מקום תפוח שיש לה באותו מקום, וכריסה היינו שפתי הערוה', וחזונו דתרי מילי נינהו. וכן יש להוכיח מהא דאמרו (שם נ"ב ב') 'שתי שערות שאמרו אפילו אחת על הכף ואחת על הביצים', והואיל ובאיש קא מיירי (וכדמוכרח מהסיפא) שמע מינה דהכף קיימת גם באיש, והוא כמ"ש הרמב"ם, שהרי הבשר שהזכיר האריז"ל אינו קיים באיש [ובהדיא הביא הערוך (ערך גב ג') בשם ר"ח להשוות את מקום הכף דאיש, שהוא למעלה מן הגיד, עם מקום הכף דאשה, שהוא למעלה מן הערוה. וכן נראה מהירושלמי, שביבמות (פ"א ה"ב) נאמר שהבת ממאנת עד שתתפשט הכף, ובסנהדרין (פ"ח ה"א) הובא שיעור זה לגבי גדלות הבן].

והנה שיטת הרמב"ם (שם הל' י"ז) 'שתי שערות אלו צריכות שיהיו במקום הערוה', והואיל ומהני ב' שערות על הכף מוכח דמקום זה בכלל הערוה הוא, ומעתה תקשי לך מהו שאמרו בברכות כ"ד א' 'האשה יושבת וקוצה לה חלתה ערומה, מפני שיכולה לכסות פניה בקרקע', והלא עדיין מגולה מקום הכף, שהוא מלפניה והוא ערוה [ואין לומר דמיירי שנתכסה על ידי מאמץ וכיו"ב, שהרי בפירושו למשנה (חלה ב' ג') כתב הרמב"ם 'שאם ישרה את ישיבתה על הקרקע, והסמיכה רגליה זו לזו, לא תיראה ערותה', ומשמע דבהכי סגי, וכמ"ש בחדושים וביאורים ברכות שם]. ושמו דוקא באנשים הוא דאמרינן שהכף היא בכלל הערוה, אבל לא בנשים (וקושיא הנ"ל אינה אלא על הרמב"ם, דאילו הר"ן נוקט כהסוברים דב' שערות הן גם שלא במקום הערוה, וממילא אין הכרח לומר שמקום הכף ערוה).

ונ"מ בוה גם למש"כ הבית יוסף (או"ח סי' ע"ד) בשם הארחות חיים דבאשה אין שייך לבו רואה את הערוה. וזה אינו רק אי נימא דמקום הכף דאשה אינו בכלל הערוה [ועיין במאמר תקון סופרים להרשב"ש (מאמר י"ד) 'הכף הוא המקום

בריש יבמות. אך הגאון כותב 'והתכונה הרביעית (של אילוניות) היא מאמרם כל שאין לה שיפולי מעים כנשים, והיא זו אשר אין לה וסת' (פרק א' שורה 351). וסיוע לפירושו מביא הגאון - 'וההוכחה לכך שהתכוונו למה שציינו לעיל הוא מאמרם על האשה הנדה, ואלו הן וסתות... וחוששת בפי כריסה ובשיפולי מעיה'. דהיינו, שמה שאמר רשב"ג 'שאין לה שיפולי מעים', לישנא מעליא נקט', ופירושו הוא שאין לה שם את התחושות המוכיחות על ביאת הדם.

ויתכן שביחס פירוש כיוצא בזה הוא שכתב הרמב"ם' (בפירושו ליבמות שם) מדי דברו אודות סימן זה של אין לה שפולי מעים כנשים: 'ויש שטעו בזה ודימו בו מה שאינו מסימני האילוניות, אלא תכונה הנמצאת ברוב הנשים'. אלא שלא יתכן להעמיד דבריו כמובנים על מה שכתב רשב"ח גאון, שהרי ודאי רוב הנשים רואות דם. ויתכן לשער שבאותו המקור (שאליו נתכוין הרמב"ם) נמצא כתוב כי אחד הסימנים דאילוניות הוא 'שאינה חוששת בשיפולי מעיה', כאשר המכוון הוא לכך שאינה רואה דם, וכאשר מפרש הרשב"ח. אלא שהרמב"ם פירשו כפשוטו - שאין בה הרגשה זו של חשש בשיפולי מעיה, ועל זה שפיר משיג הרמב"ם, שאע"פ שנוכחה הרגשה זו בדין וסת הגוף, מכל מקום אין רוב הנשים מרגישות בה'.

ומשמע דלטעמיה אזיל הגאון במאי דקאמר 'ובאשר ללידה של מי שאינה מקבלת וסת, הרי זה רחוק מלהתקבל על הדעת. לא כל שכן לאור דברי קדמונינו, נשים בביתוליהם כגפנים, יש גפן שיינו אדום, ויש גפן שיינו שחור, יש גפן שיינו מועט, יש גפן שיינו מרובה. רבי יהודה אומר כל גפן יש בו יין, שאין בו יין זה דור קטי, תאנא דור קטוע. תאנא רבי חיה כשם שהשאור יפה לעיסה כך דמים יפין לאשה. תאנא משום רבי מאיר כל אשה שדמיה מרובין בניה מרובין' (פרק ג' שורה 66). ומכח דברים אלו (שבנדה ס"ד ב') חולק הגאון על דברי אחד הרופאים שאמר 'קורה שמקבלת וסת זו שאינה יולדת, ויולדת זו שאינה מקבלת וסת'. והואיל ולפירוש הגאון עולה מהתלמוד כי מי שאינה רואה דם אינה יולדת, מבואר גם מה שלפירושו נמנה זה בכלל סימני איילוניות, שענינם הוא 'דכרניתא דלא ילדה' (כתובות י"א א'). אם כי אין שייכות מוחלטת בין מי שאינה יולדת לבין אילוניות, שהרי אילוניות היא רק אם לא הביאה שתי שערות, וכמ"ש ביבמות צ"ז א' ובנדה מ"ז ב', ואילו מי שאין לה וסת ואינה יולדת הוא גם בשיש לה שתי שערות<sup>5</sup>.



התפוח ע"ג ביצים', וצ"ע כוונתו. עוד יש לציין שבגמרא גרסינן 'משתקיף עטרה', ובספר הקנה גרס 'משתקיף עטרת האשה, היא הבשר התפוח שלמעלה מהעורה לעומת הכרס, ופירוש תשקיף שיתמעך בשר זה'.

1. ואף בשיטת רש"י על כרחק לפרש בכיו"ב, שהרי את 'חוששת בשיפולי מעיה' דנדה ס"ג א' פירש רש"י 'בית הרחם', ולא כמו ביבמות שפירש שהוא מתפרש על הכף. ומוכח שהמשנה בנדה לישנא מעליא נקטה, וכינו את בית הרחם בלשון אשר בדרך כלל מתפרשת כלפי מקום הכף.

2. ספר הבגרות הוזכר בתשובות הרמב"ם (מכון ירושלים נשים ס"ב, בלאו ס"ו).

3. ועל כן לא יתכן שיהיה זה סימן לאילוניות. אבל אין כוונת הרמב"ם לומר שא"כ היה נמצא שרוב הנשים יהיה דינן כאילוניות, שהרי אינה נעשית אילוניות עד שיהיו בה כל הסימנים, וכמבואר בהלכות אישות (ב' ד'), וא"כ גם אם רוב הנשים יש בהם סימן זה עדיין אינן אילוניות.

4. וא"כ דברי רבינו גרשם (שהביא המרדכי) שחסרון ראיית הדם אינו סיבה לומר שהיא אילוניות, אינן אלא לרווחא

## ג.

נתבאר דפליגי רשב"ח גאון ורבינו גרשם אם מי שאינה רואה דם יכולה לילה. ולכאורה יש להוכיח זה מכתובות י' ב' בעובדא דההוא דאתא לקמיה דרבן גמליאל הזקן, להפסידה כתובתה בטענת דמים, וטענה האשה שהיא ממשפחת דורקטי 'שאין להן לא דם נדה ולא דם בתולים', ואמר לו רבן גמליאל הזקן 'לך זכה במקחך, אשריך שזכית למשפחת דורקטי'. ואם מה שאין לה דם מכריח הוא שגם אינה יולדת כלל, וכשיטת הגאון, אם כן אדרבה הפסד גדול הוא ולא זכות. ואדרבה, יתכן שקידושיו קידושי טעות הם, ואין לה כתובה כלל.

והיה מקום לומר שאע"פ שאמרו שאין להן דם נדה, מכל מקום לאו לגמרי הוא, אלא מיעוט דמים יש להן למשפחת דורקטי, ועל כן הן יולדות. והכי משמע בלשון רש"י בנדה ס"ד ב' 'ושאין לה [דמים] הרי זו דור קטוע, וכיון שאין להם דמים מרובים, אין בניהן מרובין', ומשמע דמיעוט דמים מיהא איכא, ועל כן יש להם מיעוט בנים'. ולכאורה ממקומו הוא מוכרח, דאי אמרת שדורקטי אינה מולידה כלל, א"כ תקשי לך היאך נולדה אשה זו, דאם משפחת דורקטי אינן מולידות א"כ לא היה כלל קיום והמשך למשפחה".

מיהו לעיל בסמוך הובאו דברי הגאון שמהם משמע שנוקט כפשט דברי המשנה, שהנשים שממשפחת דורקטי אין להן דם כלל, ואכן אינן יולדות. והוא כשיטת הרמב"ם בפירושו למשנה (שם), שכתב 'רבי יהודה אומר שיש מן הנשים שאין להן דם כלל בשום פנים, לא דם נדה ולא דם בתולים, אלא שאינה יולדת, וזה הוא ענין דורקטי שהיא מורכבת משני שמות דור קטוע'. וכבר כתב כן רב האי גאון (חתנו של רשב"ח) בפירושו שם 'דורקטי וכו', דור קטוע, כלומר שלא תלד ויפסיק הדור". וכ"ה בפירוש הרד"ק לבראשית (י"ח י"א) שהעובר מתהווה מדם הוסת, ואם אין דם אין ולד, ובזה ביאר מפני מה משפחת דורקטי לא היו להם בנים.

ומעתה תקשי לך טובא מהו שאמר לו רבן גמליאל זכה במקחך אשריך וכו', ואדרבה היה לו לקבל את טענתו טענת דמים, וביתר שאת. ואם כי בשיטת רשב"ח ורב האי אפשר לדחוק שבאמת מן הדין יכול לגרשה בלא כתובה, אלא שרבן גמליאל ריצהו ודיבר על לבו שיקיימנה", והא גופא מאי דקאמר התם רבי חנינא 'תנחומין של הבל ניחמו רבן גמליאל לאותו האיש, דתני רבי חייא כשם שהשאור יפה לאשה כך דמים יפים לאשה' וכו'. אבל הרמב"ם הלא בהדיא

---

דמילתא, לומר שאין צורך בבדיקת שערות, כיון שאין זה מסימני אילוניות. אך באמת גם אם היה זה מסימניה, מכל מקום אם היתה נבדקת והיה נראה בה סימן התחתון, לא היה כל מקום להחשיבה כאילונית.

י. מיהו אין להוכיח מדברי רש"י שאם אין לה דם כלל אינה יולדת, דהא בכתובות י' ב' כתב 'דמים יפים לאשה, למהר לה הריון', ומשמע קצת דגם אם אין לה דם כלל היא מתעברת, אלא שריבוי הדמים ממנה את ההריון.

יא. ודחוק לומר שחסרון הדמים דמשפחת דורקטי הוא רק באחיותיה, ולא בשאר הקרובות שילדו כבר.

יב. והעתיקו הערוך (ערך דרקט). גירסת רב האי שם היא 'טרוקטי', ולפ"ז גירסת המשנה היא 'כל גפן יש בה יין, ושאין בה יין הרי זו טרוקטי', וכ"ה בירושלמי (ריש כתובות). וכתב רב האי 'ופירוש טרוקטי קְתָה, כדכתיב 'ואשיתו בתה', דהיינו שממה יובש [וכן הוא ביונית]. ובזה יש לפרש מ"ש בספרי זוטא (במדבר ו' ג') 'לפי שאמרת גפן יין בעונש, אין טרוקטי בעונש, ומנין אתה אומר טרוקטי באזהרה' וכו', והיינו ענבים יבשות שאינן עושות יין.

יג. ואם משום פריה ורביה, שמא ידע בו ר"ג שהיו לו כבר בנים מאשה אחרת, ועי' יבמות ס"א ב' 'יש לו בנים, נושא אשה דלאו בת בנים'.

קאמר (אישות י"א י"ב) דאשה זו שממשפחת דורקטי 'הרי זו בחזקתה', שפירושו הוא שלא הפסידה כתובתה, וצ"ע מה בינה לבין מי שהוחזקה שאינה יולדת שאין לה כתובה וכמבואר ביבמות ס"ה א'. ועיין בזה בשו"ת אגרות משה (אה"ע ח"ג סי' כ"ז), וציץ אליעזר (ז' מ"ח ה').

והנה, אמרו בילקוט שמעוני (וזאת הברכה רמז תתקס"ב) 'ברוך מבנים אשר, אמרו על בנותיו של אשר שהזקנה כבתולה, ובתולה אין לה דמים, שנאמר ברזל ונחשת מנעליך וכימך דבאך'. וממה שאעפ"כ היו נשות שבט אשר מולידות בנים, היה מקום להוכיח שגם מי שאינה רואה דם מכל מקום היא יולדת, וכרבינו גרשם, וקשיא על שיטת הגאון. וקשה לומר דלדורותיהם ילדו כולן בדרך נס מכח ברכת הבנים שבירך אותם משה. וצ"ל דמכל מקום מיעוט דמים מיהת הוה בהו, ועל כן היו יכולות לילד<sup>10</sup>, וכמו שלגבי דורקטי, שאמרו שאין להם דם, מכל מקום אמרינן דמעט דמים יש בהם.



## ד.

### דין אילונית הוא גם על פי סימן אחד

בדין סריס פליגי רב הונא ורבי יוחנן ביבמות פ' ב' אם אינו נעשה סריס עד שיהו בו כל הסימנים או סגי באחד מהם. ולגבי אילונית נחלקו ראשונים ז"ל, להרמב"ם (אישות ב' ד') רק אם נראו בה כל סימני אילונית הרי היא אילנית, אבל הטור (אבן העזר סי' קע"ב) כתב 'ובאחד מאלו חשובה אילנית'. בדעת הגאון משמע דסבירא ליה כהטור. דהנה הגאון מפרט את סימני הסריס, ולאחר מכן את סימני האילנית. מיד לאחר פירוט סימניה של האילנית (סוף פרק א', שורה 359), כותב הגאון 'ואין צורך שימצאו כל התכונות בסריס, אלא אם נמצאה בו אחת מהן דינו דין סריס<sup>11</sup>, ומסמיכות העניינים נראה דקאי גם על אילנית.

יד). אלא שלפי רש"י הוא מתפרש על כך שיש צד הפסד בדבר, ומפני שאין בניה מרובים, והריון שלה אינו ממהר. וא"כ אין כאן צד של מקח טעות, כיון דסוף סוף יולדת נולדתי כתב שם רש"י 'נתחייבת במקחך, על כרחך תקבל חובה הבאה לך במקחך', משום דמיעוט דמים יש לה, ויולדת. ואילו לפירוש הגאונים נפרש שאין לה בנים כלל, ואעפ"כ ניהו רבן גמליאל.

טו). וכן משמע ממה שדימו את הזקנה לבתולה, שהרי גם הבתולה, אע"פ שהיא בחזקת מסולקת דמים, מכל מקום יתכן שתראה, וכמבואר בנדה ז' א'.

טז). קטע זה שברשב"ח הוכירו הרמב"ם בתשובה (מכון ירושלים נשים סי' קנ"ב, בלאו סי' ס"ו).

פשיטא שדברים אלו של הגאון אינם מכוונים כלפי התכונה הראשונה שהזכיר שם (הן בסריס והן באילנית) שהיא חוסר צמיחת השער דסימן התחתון, שהרי שם סריס ואילנית אינו שייך כלל אלא במי שלא הביא שערות עד גיל עשרים, ובנוסף לכך גם נראה בו סימני סריס ואילנית (כולן או מקצתן), וכמ"ש ביבמות צ"ו א' ובנדה מ"ז ב'. ועל כן ודאי מש"כ הגאון דסגי באחת מהתכונות כדי לקבוע שם סריס ואילנית הוא מלבד התכונה הראשונה 'אשר מלאו לו עשרים שנה ולא הצמיח שער'.

בשו"ת חתם סופר (אה"ע סי' פ"ג) התיר חלוצה לכהן מפני שהיתה אילנית. וכתב החת"ס לבדוקה בסימן העליון שאין להם דדים, ויהיב בה טעמא מפני ששאר הסימנים, כולל הסימן התחתון, אי אפשר להבחין בהם. וצ"ע, דלכל הפחות תבדק בסימן התחתון שאין לה שערות, שהרי אפשר לתחתון לבוא בלא העליון, וכל שיש לה שערות בודאי שאינה אילנית. ואין נסמוך על מה שאין לה סימן העליון לומר שהיא אילנית בשעה שכל עיקרה של אילנית הוא מה שאין לה שערות [בחזון איש (אה"ע סי' קכ"ו ס"ק ח') נראה שנקט שקולת החת"ס היא באופן שלא היו בה מתחילה קידושין

ודברים אלו שייכי בהנ"ל. דעל דרך שאמר הגאון שאשה שאינה רואה דם אינה יולדת לגמרי, על דרך זו קאמר דגם אילונית סגי לה בסימן זה שאינה רואה דם, וממילא ידעינן שאינה יולדת.

אלא שמכל מקום ודאי שלא כל אשה שאין לה דם היא אילונית, שהרי התנאי הראשון לאילונית הוא מה שלא הביאה שתי שערות". ואכן גם הרמב"ם שנוקט כרשב"ח ורב האי שאשה שאינה רואה דם אינה יולדת, מכל מקום לא הזכיר מזה כלל בסימני אילונית, וזה משום שאף המוחזקת לעקרה אינה בכלל אילונית". וביאור הדבר הוא שעניינה של אילונית הוא שכל גופה מופקע מתורת אישות, הן בגופה שאין לה דדין, הן בבשרה שאין לה שיפולי מעים, וכן בשאר סימנים המורים על כך שאינה ראויה לביאה ולידה, משא"כ אם יש בה רק חסרון שאינה רואה דם, הרי היא כבעלת מום, אך אשה שלימה היא.

אלא שיש להעיר בשיטת הגאון והטור, מהו שאמרינן דעל ידי סימן אחד היא אילונית. שהרי הסימן הראשון הוא 'כל שאין לה דדים', ואם הסימן היחיד שיש בה הוא סימן אחר, וכגון שאין לה שיפולי מעים כנשים, א"כ על כרחך שיש לה דדים [דאם לא כן הלא כבר שני סימנים יש בה]. והואיל ואמרו בנדה מ"ח א' 'אי אפשר לעליון לבא עד שלא בא התחתון', דהיינו מי שנראה בה סימן העליון על כרחך שכבר גדלה והביאה שתי שערות דסימן התחתון, וכמש"ש בתלמוד 'ודאי אתי ומנתר הוא דנתר'. א"כ תקשי כיצד תהיה אילונית על ידי אחד מהסימנים, בשעה שהמצאות הדדים בה מוכיחה על צמיחת שתי שערות, וכל עיקרה של אילונית הוא 'שהיא בת עשרים ולא הביאה שתי שערות'.

ואיכא למימר דהסימן שנתנו באילונית 'כל שאין לה דדים' פירושו הוא שאין בה דדים כלל וכלל, אבל אם יש לה מקצת דדים, ואפילו בשיעורא זוטרא, שוב אינה נחשבת בעלת סימן זה. ומעתה אפשר לבאר דסימן אחד דאילונית הוא כאשר אכן התחילו להראות בה הדדין, אלא שעדיין לא באו לכלל שיעורן המורה על הגדלות [שנתבאר שם מ"ז א']. באופן שמחד גיסא אין בה את הסימן הראשון שהוא 'כל שאין לה דדים', אך מאידך אין בהם את השיעור הראוי להוכיח על גדולתה בשתי שערות. ועל דרך שכתב החזון איש (אה"ע סי' קי"ד ס"ק י"א, ע"ש). והכי

דאורייתא, וכגון שנישאת קודם שנת עשרים, דאכתי קטנה היא. ויל"ע, שהרי עיקר הנידון הוא בחלוצה לכהן שהיא מדרבנן, וא"כ מנלן להחמיר בזה בקדושין דאו' טפי מקידושין דרבנן, ולמה מחלק בזה החזו"א בין חד דרבנן לתרי דרבנן. וגם בתשובת החת"ס לא נזכר כלום בדבר נישואיה הראשונים אם היו קודם שנת כ' או לאחריה.

יז). ולכן פלא בעיני מה שכתב הגאון 'ובאשר לצמיחת שער אצל מי שאינה יולדת, ולידה אצל מי שאינה מצמיחה שער, הרי זה רחוק מלהתקבל על הדעת, לדברי קדמונינו על האילונית, כי היא זו אשר אינה מצמיחה שער ואינה יולדת, מכאן שקשורו שתי תכונות אלו יחד' (פרק ג' שורה 73). וצ"ע, אטו עקרה מי ליכא? ובשלמא המקרה השני של לידה בלא שערות, הא באמת לא שכיחא כ"כ [ובאמת גם זה צריך עיון, דהא גם אם אין לה שערות עדיין אינה אילונית בלא אחד מן הסימנים. ועיין בהערה הקודמת שפשט דברי הגאון משמע שחוסר השערות הוא גופא חשיב סימן אילונית גם בלא סימן אחר, וצ"ע. ועוד צ"ע, שהרי בהדיא אמרו ביבמות י"ב ב' בנים הרי הם כסימנים, הא קמן דילדה אע"פ שלא הביאה שערות], אך המקרה הראשון שהביאה שער ולא ילדה הוא פלא גדול למה רחוק הוא מלהתקבל על הדעת (אשר לשון זו משמשת אצל הגאון לדבר שהוא בלתי אפשרי, וכמו לגבי לידה במי שאינה רואה דם, וכדלעיל), ורוב הנשים שלא זכו לפרי בטן הביאו שתי שערות.

יח). כל שיש לה ב' שערות, או שלא נראו בה הסימנים.

דייקא לישניה דהגאון ז"ל: 'והתכונה השניה היא מאמרם כל שאין לה דדין, והיא אשר אין לה דדים, אלא החזה שלה שטוח' (שם שורה 347). ושמע מינה דאם התחילו להעשות בה, יצאה מכלל סימן זה דאילונית, ואע"פ שאין בהם שיעורא דמתני', ועי' באור גדול (סי' ז'). מיהו רב הילאי גאון<sup>ט</sup> כתב בסימני אילונית: 'בת עשרים ולא הטו דדיה', ומשמע דאע"פ שיש בה דדים בגודל כל שהוא, מכל מקום אם עדיין לא באו לכלל שיעורא דמתני', שהוא 'משיטו הדדים' הרי זה בכלל סימן דאילונית.

עוד יש לבאר על פי המדוקדק בלשונו הזהב של הגאון, העוסק במאמר חז"ל 'אי אפשר לעליון לבא עד שלא בא התחתון'. ומפרש הגאון שאין כוונתם ז"ל רק 'לכך שהדבר קיים אצל רוב, וכי יש מעטים שהצמיחה במקום אחר בגופם קודמת אצלם... אלא לכך שאצל כולם יש בכך נוהג אחד, ואצל כולם לא יתכן הדבר. ואם מישהו עיין בכך ומצא מקום אחר בגופו שצמיחת השער בו בבגרותו קדמה לצמיחת שער הערוה, שומה עליו לדעת שצמיחת שער הערוה קדמה לכך באופן טבעי אלא שהיתה לו נשירה' (שם שורה 50). 'אלא שבמאמרם "סימן העליון" לא התכוונו לצמיחת השער בלבד אלא התכוונו להתקמרות הדדים אצל הבנות, וההוכחה לכך היא מאמרם בתלמוד... כיון שבאו דדיך בידוע שבאו נעוריק' (שורה 70). ודבר גדול שמענו כאן, שהסימן העליון המעיד על הבאת שתי שערות בסימן התחתון עניינו הוא מה שהיא הביאה שערות למעלה בגופה<sup>י</sup>. אלא שמלבד זאת בעינן שגם הדדים יגיעו לשיעור גדלותם<sup>כ</sup>, ושניהם ביחד הם סימן העליון להעיד שגדולה היא והביאה שתי שערות.

ומעתה ניחא היטב הקושיא הנ"ל (מסימן אחד דאילונית), דלעולם אימא לך שאם לא הביאה שתי שערות ונראה בה אפילו סימן אחד (וכגון שאין לה שיפולי מעים כנשים), הרי היא אילונית, ואע"פ שאין בה את הסימן הראשון, שהוא 'כל שאין לה דדים', אלא באמת יש לה גדולים כשאר הנשים. ואע"פ כ' אין להקשות שיהיו הדדים סימן העליון המוכיח על הסימן התחתון, כיון שאינם חשובים סימן העליון רק היכא שיש בה למעלה גם שערות, דאז אמרינן דודאי קדמו להם שתי שערות למטה, אבל דדים לחודיהו אינם נחשבים סימן העליון להוכיח על שערות דסימן התחתון.

## ה.

### עול מצוות חל בגיל שלש עשרה, גם טרם הבאת שתי שערות

רשב"ח גאון מונה את שלבי הגדילה בזכרים ובנקבות. 'התנאי הראשון', כלומר השלב הראשון - הוא 'משהשלים האל את שכלו של האדם', מאז הוא מתחייב במצוות השכליות

יט). תשובות הגאונים שערי צדק, ח"ג ש"א סי' מ"ב.

כ). גם אח"כ, בהביאו את דברי התלמוד 'בנות כפרים, עליון ממהר לבוא', אומר הגאון 'ואנשי הכפרים, בשל עמלם הרב, מאחרים בצמיחת שערם'.

כא). שעל זה אמר רשב"י (נדה מ"ז ב') 'שלשה סימנים נתנו חכמים באשה מלמטה, וכנגדן מלמעלה. פגה מלמעלה' וכו'. ופרש"י 'מלמעלה, בדיין'.

(וכדלקמן אות ז'). לאחר מכן מגיע 'התנאי' (=השלב) השני, ועניינו 'הוא שימלאו לאדם שלש עשרה שנה, ואם מלאו לו והוא בר דעת חלות עליו גם כל המצוות השמעיות, גם אם טרם הצמיח שער. מלבד פעולות הלכתיות מסוימות אשר נזכיר בדברים שידונו להלן והן קשורות בצמיחת השער. וההוכחה לנכונות דברינו היא מאמר החכמים בן שלש עשרה למצוות, למרות שדין הבנים והבנות בענין זה שונה כפי שנבאר להלן' (פ"א שו' 23).

היינו, הגאון נוקט כי עול מצוות חל על האדם בגיל שלש עשרה, גם אם לא צמחו בו עדיין שתי שערות. וכן הוא פשט מאמר המשנה באבות (ה' כ"א) 'בן שלש עשרה למצוות'. אלא שיש 'פעולות הלכתיות מסוימות' אשר הן תלויות בשערות.

ויש לעיין ממה שאמרו במשנה (נדה נ"ב א') 'תינוק שהביא שתי שערות חייב בכל מצוות האמורות בתורה', הא קמן שקודם הבאת שתי שערות אינו חייב בהן, וצ"ע. וצריך לפרש בכוונת המשנה, שכאשר מביא הוא שתי שערות [לאחר שנהיה בן י"ג] אז נשלם חיובו של הנער בכל מצוות התורה. היינו, בהיותו בן שלש עשרה מתחיל חיוב מצוות, אלא שתחילה מתחייב הנער במצוות השמעיות בלבד, ובשעת הבאת שתי השערות נוסף עליו גם חיובם של עשרת הפעולות ההלכתיות. ועתה - כאשר נשלם חיובו בכל מצוות התורה, הרי נמצא שהוא 'חייב בכל מצוות האמורות בתורה'.

וכן מתבאר מדבריו שבסמוך, מדי דברו אודות 'התנאי השלישי' (השלב השלישי של הגדילה) הוא צמיחת השער, כלומר האדם משהצמיח בערותו ולו שתי שערות הרי הוא בוגר... חייב כתוצאה מכך, בכל המצוות ובכל שאר הפעולות ההלכתיות, אם הוא בר דעת' (שם שו' 30). ומיד מביא הוא 'הוכחה לנכונות הדבר' את המשנה בפרק בא סימן שבשעת הבאת שתי שערות חייב התינוק בכל המצוות שבתורה. והלא בפשוטו הוא פלא מה שכתב 'חייב כתוצאה מכך בכל המצוות', והלא לעיל בסמוך אמר שחייב זה חל כבר במלאת לו י"ג שנים, ולא רק בשעת הבאת שתי השערות. ומוכח בודאי שכוונתו ז"ל היא לומר שכתוצאה מכך שהאיש הביא שתי שערות, נמצא שעתה הוא מחויב בשלימות בדיני התורה. הן במצוות השמעיות, אשר בהן נתחייב כבר בגיל י"ג, והן בשאר הפעולות ההלכתיות - שבהן הוא חייב רק מעת שהביא שתי שערות. וזהו שדייקו במתניתין לומר שעתה הוא 'חייב בכל מצוות האמורות בתורה'."



## 1.

ודבר גדול השמיענו הגאון, כי עד כאן לא איתמר שיעור שתי שערות רק בפעולות הלכתיות שענינם הוא חלויות בפעולותיו עם אחרים, וכגון קנייני ממון ואישות עדויות והקדשות, בהם

כב). אותם מונה הגאון בהמשך דבריו (פ"ד שו' 61 והלאה), והם גיטין וקדושין, חליצה ומיאונין, מכירת ומתנת קרקעות ושחרור עבדים, עדות קרקעות, וטענות והודאות.

כג). ואם נאמר שמש"כ הגאון תחילה ש'בן שלש עשרה למצוות' הוא גם בשלא הביא שערות, אינו אלא מדרבנן, שמדבריהם מחויב הוא בכל המצוות גם אם עדיין לא נראו בו השערות, יהיה מקום לומר שמש"כ אח"כ שבהבאת שתי שערות 'חייב כתוצאה מכך בכל המצוות', הוא מתפרש על החיוב דאורייתא, ודוחק.

נאמר תואר 'איש' לקבוע שיעור גדלות בהבאת שתי שערות. אבל בכל הנוגע לעצם חיוב האדם במצוות, כל שבא לכלל י"ג שנים נתחייב בהם<sup>כד</sup>. ובאמת כאשר עוסק התלמוד (נדה מ"ה ב') בדין שתי שערות תוך הזמן (תוך שנת י"ג) העמידו הספק 'לעונשין' ולא 'למצוות', ומשום שהוא עצמו בודאי מחויב ועומד במצוות מיום היותו בן י"ג ויום אחד, רק כלפי בית דין הבאים לעונשו בעינן לסימן דשתי שערות.

מיהו יש לעיין מדאמרו ביבמות (ל"ג א') 'והכא מאי איסור בת אחת איכא הכא, זר ששימש בשבת כגון דאייתי שתי שערות בשבת, דהויא להו זרות ושבת בהדי הדדי. בעל מום נמי, כגון דאייתי שתי שערות ואיטמי ליה, דהויא ליה בעל מום וטומאה בהדי הדדי'. ומבואר דגם כלפי איסור גברא (שהרי זר ששימש חייב מיתה בידי שמים, ולא כשבת, שחיובה הוא סקילה) חיובו הוא רק בהבאת שתי שערות ולא בגיל י"ג. והתם (בסוגיית איסור חל על איסור) הנידון הוא לעניין חלות האיסור ולא לענין העונש שעליו, וצ"ע. וכן צ"ע ממה שאמרו בחולין כ"ד ב' 'איש מזרעך לדורותם, מכאן אמר רבי אלעזר קטן פסול לעבודה ואפילו תם, מאימתי כשר לעבודה משיביא שתי שערות', הא קמן דגם עבודת המקדש [אשר בפשוטו תליא בחיוב מצוות ולא בעונשין<sup>כה</sup>] תלויה היא בהבאת שתי שערות, ולא בגיל י"ג.

ושמא יש לומר דאף הגאון לא קאמר לה אלא בכלל המצוות שנצטוו בהן ישראל בסתמא, וכציצית ותפילין שופר וסוכה, אבל מקום שנאמר בו 'איש', וכגון עבודות המקדש [להכשר כהן, ולעונש הזר], הוא דווקא כאשר האדם הביא שתי שערות. ולכן הזכירו בגמרא 'עונשין' מפני שגם הם תלויים בתואר איש, וכמו שאמרו (מ"ח ב') 'איש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם, השווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה'<sup>כו</sup>.

## ז.

### קטנים בני דעת חייבים במצוות שכליות

הגאון נוקט כי שיעור הגדלות התלוי בזמן י"ג שנים ובהבאת שתי שערות, אינו ענין אלא כלפי 'המצוות השמעיות', אבל 'המצוות השכליות', אלו הן אשר גם לולא היינו שומעים אותן,

כד. ואולי יסוד החילוק הוא שהפעולות ההלכתיות עיקרן הוא כלפי אחרים, ולכן בעינן סימן הניכר לעיניים, אבל חיובו במצוות עיקרו הוא כלפי עצמו [ורק יש בו נ"מ להוציא אחרים], והאדם לעצמו אינו צריך למופת הנראה אלא סגי ליה במה שידוע את מנין שנותיו [וחילוק כזה ידוע לענין משפטי התנאים, שאינם נצרכים במצוות שעיקרן כלפי עצמו, וכקריאת שמע].

כה. ושמא כיון שבעבודת המקדש עליו להוכיח לאחרים שהוא גדול, ולא סגי במה שהוא עצמו יודע מכך, על כן הוי זה כמו עשרת הפעולות שבהן נצרכו לשתי שערות [ועל דרך שנתבאר שענינם הוא כלפי אחרים ולא לעצמו]. וא"כ הוא הדין בכל מקום דבעינן נאמנות ידידה, וכגון על הפרשת תרומה ועל שחיטת בהמה, או להוציא אחרים ידי חובתן, גם כן בעינן שתי שערות, וגם להגאון לא סגי במה שהוא בן שלש עשרה.

כו. אלא שאם כן יש לעיין מהו זה שסתם הגאון לחייבו בגיל י"ג בכל המצוות השמעיות, והלא הרבה מצוות נאמר בהן 'איש', וצ"ע.



היינו יודעים אותן בשכלנו' (אשר בתוכן מונה הגאון את ייחוד האל יתגדל שמו, את שבח הצדק והאמת, ואת גנות העושק והשקר), זמן חיובן הוא 'משהשלים האל את שכלו של האדם' (פרק א' שורה 5).

ומוכיח הגאון את דבריו - 'ההוכחה לנכונות דברינו בענין זה היא חיוב השכל אותו'. ופשיטא ליה להגאון כי 'בכל זמן בו ישלים האל יתעלה לאדם את שכלו, בין אם לפני שמלאו לו י"ג שנה, או אחרי שמלאו לו, או אפילו שנים רבות אחרי שמלאו לו, חלה עליו החובה שתארגן. אין הדבר קשור בתקופה מוגבלת ולא בשנים מוגדרות אלא בהשלמת השכל בלבד'.

וכבר נודעו בשערים דברי רב נסים גאון (בהקדמתו לתלמוד) 'כי כל המצוות שהם תלויים בסברא ובאובנתא דליבא, כבר הכל מתחייבים בהן מן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ, עליו ועל זרעו ואחריו לדור דורים', וכן מצינו לכמה וכמה מרבותינו הראשונים ז"ל<sup>1</sup>. ונודע מה שיש להסתפק בזה אם הוא הדין בישראל, שגם הם מחויבים במצוות השכליות מכח הכרע הדעת, או דילמא כיון שניתנה תורה לישראל אין לך ציווי אלא האמור בתורה, ולא תוסף עליו. ונ"מ בזה לחייב קטן שיש בו דעת במצוות השכליות, שהרי בבני נח, שלא נאמרו בהם שיעורים, כתב החתם סופר (י"ד סי' ש"ז) דכל ששכלו שלם וראוי הוה גדול, ומכל מקום בקטן ישראל הלכה למשה מסיני שאין מעשיו כלום עד שיביא שתי שערות. וא"כ יש לדון אם גם המצוות השכליות נכללו בהן הלכתא, ואחר מתן תורה אין לחייב בשום מצוה את מי שאינו נכלל בגדר חיובה מן התורה, או דילמא סברת החיוב במצוות שכליות לכל מי שיש לו דעת, לא פקעה במתן תורה<sup>2</sup>.

אך לפי הגאון, ממקומו הדבר מוכרע. ההוכחה הפשוטה והבהירה לחייב קטן במצוות שכליות 'היא חיוב השכל אותו'.

## ח.

### הבאת שתי שערות אצל הבת הוא בגיל י"ב ומחצה

כאשר מפרט הגאון את התכונות הנצרכות לשתי השערות הוא כותב: 'והתכונה החמישית, היא שצמיחת השער תהיה בסמוך לזמן הבגרות אצל הבן והבת. וזה יהיה סמוך ל"ג שנים תמימות לבן, ובעבור י"ב שנים וחצי שנה לבת' (פרק א' שורה 170). היינו זמן הראוי להבאת שתי שערות, אינו כאשר יוצאת התינוקת מקטנות לנערות, אלא דוקא ששה חדשים אחר כך, בהיותה בוגרת.

כו). ע"י באורך בספר תורתך לישראל (חלק א' סי' ז' ענף ג'), ובקונטרס בן נח (להגר"י קוק שליט"א), שהביאו לזה מקורות רבים מדברי הראשונים והאחרונים ז"ל, ודנו בזה בטוב טעם ודעת. וע"ע במש"כ רשב"ח בפירושו לבראשית (ל"ד י"ב).

כח). הגר"א וייס נשאל על כך (קובץ דרכי הוראה, חלק י"א סי' כ"ד), אם קטן חייב במצוות השכליות, והשיב לשלילה מוחלטת. וזה לשונו: 'הראיה הגדולה לסתור חידוש גדול זה, היא מסתימת חז"ל והראשונים. הלא בחידוש גדול זה יש נפקותא גדולה בכל קטן, ואם נכונים הדברים איך סתמו ולא פירשו, וכבר כתב החזו"א על כגון דא, זו בלבי ההכרעה היתירה מכל הראיות'.

וכך מסדר הגאון את סדר גדלות הנערה, בפרק השלישי העוסק בבגרות המיוחדת לנקבות. הוא פותח באמרו 'התכונה הראשונה היא, כי משמלאו למי מהן י"ב שנים ומחצה, היא נעשית בוגרת וגדולה, וחלות עליה כל המצוות השמעיית, אם היא בת דעת, מלבד הדברים אשר דין חיובם קשור בצמיחת השער' (שורה 5). במקביל לזכר, המתחייב במצוות השמעיית בהיותו 'בן שלש עשרה למצוות', הנקבה מתחייבת בהם בהיותה בת י"ב ומחצה. השלב הבא הוא כאשר 'אחר כך אנו אומרים שצמיחת השער כאשר היא מתרחשת אצל נערה בסמוך לגיל שצינו לעיל (י"ב ומחצה) הרי זו בגרות' (שורה 26). ועל זה מביא הגאון את המשנה האומרת 'תינוקת שהביאה שתי שערות חייבת בכל מצות האמורות בתורה', ומאז ראויה היא לכל הפעולות ההלכתיות [וכמו התינוק, המתחייב בהם בהביאו שערות לאחר גיל שלש עשרה]. ומוסיף הגאון ואומר 'ובסימן זה קונה האמה העבריה את עצמה, למאמרם יתירה עליו אמה עבריה שקונה את עצמה בסימנים' (שורה 30).

והוא פלא פלאים, שהרי אמרו במתניתין (מ"ז א') 'משל משלו חכמים באשה, פגה בוחל וצמל. פגה עודה תנוקת, בוחל אלו ימי נעוריה, צמל כיון שבגרה אין לאביה רשות בה'. הא למדת כי שלש שלבים הם - קטנה נערה ובוגרת. ועל זה בא מאמר רבי שמעון בברייתא (מ"ז ב') 'שלשה סימנים נתנו חכמים באשה מלמטה, וכנגדן מלמעלה. פגה מלמעלה, בידוע שלא הביאה שתי שערות. בוחל מלמעלה, בידוע שהביאה שתי שערות, צמל מלמעלה בידוע שנתמעך הכף'.<sup>50</sup> אין לך מפורש מזה, כי הבאת שתי שערות היא בתקופת 'בוחל', אשר אותם קראה המשנה 'ימי נעוריה' - וזה הוא בהיותה בת י"ב שנים, וכאשר יאמר הגאון 'פחות מ"ב שנה נקראת קטנה, ומעל י"ב שנה עד י"ב שנה וששה חדשים נקראת נערה, ואם מלאו לה י"ב שנה ומחצה נקראת בוגרת' (שורה 9), וצריך עיון גדול.

וכן צע"ג מה שכתב שאמה העבריה יוצאת אז בסימנים, והלא בהדיא אמרו בקדושין ד' א' 'ויצאה חנם אלו ימי בגרות, אין כסף אלו ימי נעורות', וא"כ אף סימני נעורות מוציאים אותה מיד האדון. והואיל ונעורות קודמת ששה לחדשים לבגרות, ע"כ דשתי שערות שיוצאת בהם הם בגיל י"ב, בהיותה נערה, ולא רק עם הגיעה לבגרות.



## ט.

והן אמנם כי אין בידי אפילו מקצת ישוב וביאור להנ"ל, אך בס"ד יתכן לשער את מקורו של הגאון בתלמוד. משנתנו, משנת 'משל משלו חכמים', שהיא בשלהי פרק חמישי של מסכת נדה, מסיימת באומרה 'ואיזהו סימניו', ומונה ארבעה סימנים הניכרים בחלק הגוף העליון. את הפרק הששי פותח התנא בקשר ההדוק שבין הסימן העליון לתחתון, אותו למדו חז"ל מדברי הכתוב 'שדים נכוננו ושערך צמח' (יחזקאל ט"ז ז'). למרות שאין שני הסימנים באים בדיוק באותו הזמן, וכמאמר המשנה 'אפשר לתחתון לבא עד שלא בא העליון, אבל אי אפשר לעליון לבא עד שלא

(כט). ואף הגאון העתיק ברייתא זו (בשורה 50).

בא התחתון, אעפ"כ משמע ששני סימנים אלו, העליון והתחתון, שייכים הם בהדדי, וזמן הופעתם הוא שוה, פחות או יותר.

לא נתפרש בהדיא במשנה ובתלמוד אם פירוט הסימנים (שבמשנת המשל) 'ואיזהו סימנין', בא לפרש את סימני הנערות (בוחל') או את סימני הבגרות ('צמל'). רש"י מפרש את המשנה כפשוטה, בסימני בגרות. היינו, שלאחר שאמר התנא את דין התקופה השלישית, תקופת 'צמל' שהיא הבגרות, ממשיך ומפרט הוא את סימניה של תקופה זו, תקופת הבגרות<sup>ל</sup>. על פירוש רש"י מקשה הרמב"ן, והלא על משנה זו קתני באידך פירקין 'בא סימן התחתון עד שלא בא העליון', דהיינו הך סימן עליון שאמר התנא בפרק שישי הוא המשך למשנה הקודמת, ופירוש עליון זה הוא אותו 'העליון השנוי' במשנה הקודמת. והתם (בפרק שישי) הלא ודאי בסימני בוחל איירי, שהרי הסימנים המופיעים בשעת הבאת שתי שערות הם סימני נערות ולא בגרות. ובאמת שגם רש"י מפרש שם דסימן העליון היינו בוחל ולא צמל, אבל לפירושו ז"ל נמצא שדוחק יש בדבר, שהמשנה דסוף פרק ה' עוסקת בסימני בגרות, והמשנה הסמוכה לה סותמת ואומרת 'סימן העליון' ביחס לסימני נערות. ועל כן מפרש הרמב"ן כי גם 'ואיזהו סימנין' דרישא, סימני נערות הם, וכשיטת רבינו תם שהביאו התוספות<sup>ל</sup>.

ונמצא בכל שיטה יש דוחק מסוים. לרש"י, המפרש את 'ואיזהו סימנין' דרישא בסימני בגרות - אין זה תואם עם 'סימן העליון' שבפרק הבא - שהוא סימן נערות. ולרבינו תם, המפרש את שתי המשניות בסימני נערות, יש לדחוק ולומר כי 'ואיזהו סימנין' לא קאי אצמל דמיניה קאתי, אלא ארישא, על 'בוחל אלו ימי נעוריה'.

דומה כי הגאון, בעל ספר הבגרות, מפרש את המשנה באופן שלא יצטרך לדחוק בשום צד. את סימני המשנה כורך הוא בחדא מחתא (שורה 32 והלאה) יחד עם 'אילו הן סימני בגרות' שנאמרו 'בתלמוד מתוך התוספה' (=תוספתא, נדה ו' ג'), כך שנראה כי גם הסימנים שבמשנה בסימני בגרות הם. ומאידך, כאשר עוסק הגאון (בפרק הראשון שורה 70) בזיקה שבין הסימן העליון לתחתון, מפרש כי 'סימן העליון - לא התכוונו לצמיחת השער בלבד, אלא התכוונו להתקמרות השדים אצל הבנות', ופירושו של סימן עליון זה הוא סימן בגרות! כן אנו למדים ממה שכדברים

ל). מלבד סימני הבגרות שהזכירו חז"ל, הוסיף עוד הגאון ואמר 'ויש להוסיף לכך את הווסת והלידה ושאר סימני הבגרות' (פרק ג' שורה 59). ואין לטעות ולפרש שכוונתו היא לומר שאם היא ראתה דם בנערותה הרי זה סימן לבגרות [וחיישינן לקידושי עצמה], שהרי ודאי גם בתינוקות שייך שתראה דם, וכמ"ש בנדה ט' ב' תינוקות שלא הגיע זמנה לראות וראתה, ומה סימן בגרות יש בזה. אלא יגיד עליו רעו, שגם בדין קטן שנעשה בן י"ג והביא שתי שערות, כתב הגאון שיש להוסיף על כך את 'גסות הקול ושאר הדברים שאינם נזכרים לא במשנה ולא בתלמוד' (פרק ב' שורה 15), והואיל והכא פשיטא שאין להם משמעות דינית (שהרי קטן אינו נעשה גדול אלא בשתי שערות), אלא רק בא לומר שעי"ז ניתן להכיר בכך שגדל הקטן ויש לבדוקו בשנים ובשערות, ה"נ בבגרות על ידי ראיית הדם, מסתבר שהיא באה לכלל שנים ושערות ויש לבדוקה [מיהו לידה סימן גמור היא, וכמ"ש ביבמות י"ב ב' בנים הרי הם כסימנים].

לא). ומשוה רש"י את המשנה עם הברייתא שנשנתה בסמוך 'תנו רבנן אלו הן סימני בגרות'. התוספות (ד"ה איזהו) מקשים על כך דאדרבה משמע כי סימנים שונים הם, וכלפי המשנה שמנתה את סימני הנערות הוסיפו בברייתא לפרט את סימני הבגרות.

לב). הרשב"א והריטב"א גם הביאו את פירוש רבינו תם, ועוד כתבו שרבינו חננאל מפרש כרש"י. רב האי גאון (אוצר הגאונים כתובות עמ' קי"ד) מפרש שסימני המשנה סימני נערות הם, וכהת'.<sup>ל</sup>

האלו בדיוק כתב הגאון לגבי סימני בגרות: 'והתכונה השניה (הבאה אחר י"ב שנים וחצי, זמן הבגרות) היא התקמרות הדדים אצלן, למאמרם במשנה ואילו הן סימניה' וכו'.

נמצא כי פירושו של הגאון ניצל משני הדחוקים שבאו בהם פירושי רש"י ור"ת. גם 'ואיזהו סימנין' שבמשנה הראשונה הוא המשך של דין 'צמל' (בוגרת) שנאמר לפניו בסמוך, וגם 'סימן העליון' שבפרק ששי הוא המשך של הסימנים הקודמים, והוא סימן של בגרות ולא של נערות<sup>2</sup>. אמנם, עדיין לא זכינו ליישב את הקושי העצום על עצם שיטתו של הגאון, שהרי הבאת שתי שערות היא בתקופת 'בוחל' ולא בתקופת 'צמל', ועל כן גדלות התינוקת היא מגיל י"ב, בנערותה, ולא י"ב ומחצה, שהוא זמן בגרותה, אך נתבאר ההכרח לדברי הגאון - לפי פירושו את שתי המשניות בסימני בגרות.



(לג). וכיו"ב נראה בדברי הרמב"ם ז"ל. דהנה הרמב"ם (אישות ב' ז') הביא את סימני המשנה עם סימני הגמרא בהדי הדדי, וכתב שכולם נקראים 'סימן העליון'. והואיל ובגמרא אמרו 'אלו הן סימני בגרות' חזינו דהרמב"ם מפרש דגם הסימנים שבמשנה הם סימני בגרות, וכמו שכתב בפירושו למשנה. ומכל מקום ממשיך הרמב"ם ואומר (בהלכה ח') דכאשר נראה הסימן העליון 'הרי זו גדולה ודאית', ולא כרש"י שפירש דסימן העליון דפרק ששי הם סימני בוחל, אלא הרמב"ם מפרש שהך סימן עליון הוא הסימן דסוף פרק חמישי. וכן הוא בהדיא בפירושו למשניות, שבמשנת 'משל משלו חכמים' הוא מפרש שהסימנים העליונים הם סימני הצמל, דהיינו בגרות, ועל דרך זה הוא ממשיך לפרש בתחלת פרק ו' 'סימן עליון, סימני השדים שכבר קדמו', דהיינו שכבר נתבארו בפרק הקודם.

הא קמן בהדיא, דהרמב"ם מפרש שלעולם שוה פירושו של הסימן העליון, ולעולם מתפרש הוא על זמן הבגרות, וכמו שנתבאר בדעת רשב"ח גאון.

מיהו יל"ע במש"כ שם הרמב"ם 'ואם לא נראה התחתון ונראה בה אחד מכל אלו, הרי היא ספק בין נערה לקטנה, ודנים בה להחמיר', והלא בגמרא אמרו שהם סימני בגרות. וכבר הקשה כן הלחם משנה, וכתב דרבינו לא גרים בברייתא 'סימני בגרות', וס"ל דכולהו סימני נערות נינהו (ואכן בכת"י וטיקן 111) נמצאה גירסת 'אילו הן סימני אשה', אלא שהעיר שהדברים סותרים למש"כ הרמב"ם בפירוש המשניות, וצ"ע.

והנראה בזה, בהקדם מש"כ שם הרמב"ם שאם נראו סימנים אלו כולן קודם שנת י"ב, אין משגיחין בהן, והרי הבת בקטנותה. ובפשוטו תקשי לך, דכיון שאמרו שאי אפשר לסימן העליון לבוא קודם התחתון, באופן שמעיד בודאי על היות הבת גדולה, א"כ ע"כ דסימנים אלו הם עדות על היות הבת בת י"ב ומחצה, ועל הבאת שתי שערות מחצית השנה קודם לכן [דאל"כ לא יהיו אלו סימני בגרות], וא"כ מהו שכתב הרמב"ם שנראו אלו כולן בקטנותה, והלא הדבר לא יתכן. ומוכרח מדבריו ז"ל, דמצד המציאות יתכן שיראה סימן העליון גם קודם י"ב ומחצה, אלא שאז אין הוא מעיד על בגרותה (וכמ"ש הר"ן מ"ח ב'). ולקרב הדבר אל הלב בסברא (כיצד בימי גדולתה הוי סימן העליון עדות על הבגרות, בשעה שיתכן שהוא ייראה גם בימי הקטנות) איכא למימר דלעולם מעיד הסימן העליון על הגדלות הגדולה ביותר שאפשר לייחס לאותו הזמן בו נראה הסימן. באופן שאע"פ שבימי קטנותה לא תועיל עדות דסימן העליון כלל (שהרי גם שתי שערות אינן מועילות בזמן זה), מ"מ לאחר י"ב ומחצה מעיד הוא על בגרותה. ועד"ז נימא דנקט הרמב"ם שאם נראה סימן העליון בהיותה בת י"ב, הרי זה סימן על היותה נערה (ומעיד זה על כך שמעט קודם לו היו בה ב' שערות אלא שנשרו). וכיון שהרמב"ם מיידי בבת שנים עשרה שנה ויום אחד, לכן אין להסתפק שמה בוגרת היא, אלא כתב הרמב"ם שהוא 'ספק בין נערה לקטנה'.

נמצא דהיכא שהיא בת י"ב ומחצה אמרינן דסימן העליון הוא סימן לבגרות, וקודם לכן הוא סימן לנערות. ומעתה ניחא מאד מה שהרמב"ם לא הזכיר את הסימן העליון עם דין הנערה וגם לא עם דין הבוגרת, אלא כתבו כענין בפני עצמו (ויש בבת סימנין מלמעלה). ולכאורה קשה, דהוה ליה להרמב"ם להזכירו עם דין הנערה [אם סימן נערות הוא] או עם הבוגרת [אם סימן בגרות הוא]. אך להנ"ל ניחא טובא, דבאמת עניינו הוא להיות סימן גדלות של אשה, ובכל גיל שהוא נראה הוא מעיד על הגדלות האפשרית לזמן זה [וגם ניחא בזה מה שהקשה המגיד משנה ג' (י"ב) מפני מה לא הזכיר

י.

מדברי הגאון עולה, כי הבאת שתי שערות היא סימן גדלות רק לאחר י"ב שנים ומחצה. באותו הזמן יוצאה הנערה מנערות לבגר, ומאז חייבת היא בכל המצוות שבתורה, וראויה היא לפעולות ההלכתיות.

על כך יש להקשות מסוגיית הגמרא (מ"ו א'), 'אמר רבא קטנה כל שנים עשרה שנה ממאנת והולכת, מכאן ואילך אינה ממאנת ואינה חולצת', ומחמת הספק אם צמחו בה כבר שתי שערות וגדולה היא, או שמא עדיין לא צמחו והיא קטנה. והקשו על כך בתלמוד 'ומי מספקא ליה, והאמר רבא קטנה שהגיעה לכלל שנותיה אינה צריכה בדיקה חזקה הביאה סימנין', ותירצו שאין מועילה החזקה רק לענין שלא תמאן, אבל לחלוץ בעיא בדיקה. ומבואר בהדיא בגמרא כי הזמן הראוי להבאת שתי שערות הוא במלאת לה י"ב שנה, היינו בהיותה נערה, ולא כמו שאמר הגאון שהוא בגיל י"ב ומחצה, כאשר היא יוצאת לבגר.

הפלא הגדול הוא, שהגאון בעצמו, לאחר שהוא מפרט את תכונות שתי השערות, ממשיך ומבאר דין מי שספק הביאה שתי שערות, ומביא על כך את מימרא דרבא אודות קטנה שהגיע לכלל שנותיה. ומפרש 'והתכוון במאמרו שהגיעה לכלל שנותיה - השלמת י"ב שנה ויום אחד. וההוכחה לאמיתות דבריני היא מאמרם, אמר רבא קטנה כל י"ב שנה ממאנת והולכת... והרי זה מוכיח שכלל שנותיה, לדעתו, הם י"ב שנה ויום שמלאו לה' (שורה 196). והוא פלא עצום, שהרי לעיל (שורה 100) הביא הגאון את דברי המשנה (נ"ב א') 'תניוקת שהביאה שתי שערות אינה יכולה למאן', ועל זה הוא שכתב כי התכונה החמישית של השערות היא שיצמחו 'כעבור י"ב שנים וחצי שנה לבת' (שורה 173), וכל זה צע"ג.



יא.

ובאמת שבכמה מקומות נראה מדברי התלמוד כי זמן חיוב מצוות בנקבה הוא בי"ב ויום אחד<sup>1</sup>. שהרי נערה המאורסה בסקילה (והבוגרת בחנק, וכמ"ש בכתובות מ"ט א'), וכן יש לה לנערה יד לקבל קדושה וכמ"ש בקדושין ג' ב"י, ומשויא שליח לקבל גיטה כמ"ש מ"ד ב'. וכן הוא בהדיא ביבמות (ל"ד א') 'בשופעות מתוך שנים עשר לאחר שנים עשר לחיובי אינה'. וגם בסוגיא בנדה (מ"ו א') שאמרו דשערות עד י"ב שנה ויום אחד הרי הם שומא, מוכח דאחר זמן זה הרי הם סימן, ובתניוקת מיירי וכדמוכח בסוגיא שם, ואע"פ שעדיין איננה בת י"ב ומחצה. וא"כ יפלא

הרמב"ם סימני בגרות, דלהנ"ל הן הן סימני נערות הן הן סימני בגרות, ותלי הדבר בזמן הופעתם], שו"ר כעין זה בחזון איש (אבן העזר סי' קי"ד ס"ק י"ב), ע"ש.

לד). ואין לטעות ולפרש שכונתו היא לי"ב שנה ויום אחד, ומה שכתב 'וחצי' (ונצף') לא דק, שהרי התם כותב 'וזה יהיה סמוך לי"ג שנים תמימות לבן', וחזינן דיי"ג ויום אחד נקראות בלשוננו שנים תמימות, וממילא חצי דהכא דוקא הוא.

לה). גם לענין הפעולות ההלכתיות [וכגון קדושין ועונשין], ולא רק לענין החיוב במצוות.

לו). וכן בכתובות מ' א' חייבו את האונס ביתומה שנתאסרה ונתגרשה, ואע"פ שאין אונס אלא בנערה ולא בבוגרת וכמ"ש כ"ט א'.

מאד מה שלא חייב הגאון במצוות השמעיות אלא את הבגרות, שהיא בת י"ב ומחצה, ולא את הנערה.

ואולי הגאון נמשך כאן אחרי מה שכתב רב סעדיה גאון בספר השטרות (השטר הששי, שטר מיאון) דדין מיאון אינו אלא במי שלא מיאנה 'עד אשר הגיעה לי"ב שנה ומחצה ויום אחד, ומה שיותר מזה הרי גם כן אין לה אלא לקבל גט, לפי שהיא בוגרת, כמאמר הראשונים אין בין נערות לבגרות אלא ששה חדשים בלבד'. וטובא השמיענו כאן רס"ג, כי זמנה של הבגרת אינו תלוי כלל בהבאת סימני הנערות, ואף אם לא הביאה כלל שתי שערות, מכל מקום כל שמלאו לה י"ב שנים ומחצה הרי היא יוצאת מקטנות לבגר ואינה ממאנת<sup>ל"ח</sup>. וכן הביא המהרלב"ח (סי' קל"ז א') בשם רבינו יוסף טוב עלם, 'ומכי שלמו שתי שנים וששה חדשים ויום אחד היתה בוגרת, ונפקא לה מרשות אביה לגמרי, בין שהביאה שתי שערות, בין שלא הביאה שתי שערות', ע"ש עוד.

ושמא מכח דברי רס"ג אלו אתא רשב"ח, וסבר לומר כי אם מצינו שיכולה למאן עד י"ב ומחצה שמעת מינה דזהו שיעור גדלותה של הנערה, ועד יום זה עדיין קטנה היא, ואינה ראויה להביא סימני גדלות. ובאמת גם רב האי גאון, חתנו של רשב"ח, ג"כ נוקט שדין מיאון הוא עד י"ב ומחצה, וכמ"ש בספר השטרות שלו (סי' י"ח).

אלא שמכל מקום כל זה עדיין אינו ענין לדברי הרשב"ח דהכא, ומהתם אין להוכיח כלל לענייננו, דהתם מיירי בשלא הביאה שתי שערות כלל, ואעפ"כ אמרינן דאין בה דין מיאון כיון שהיא בוגרת, ולא תקנו מיאון רק במי שראויה להיות מתקדשת על ידי אביה. ואילו רשב"ח נקט דעצם הגדלות התלויה בשתי שערות, אינה אלא לאחר י"ב ומחצה.

עוד אשכחן להגאונים ז"ל, בשימוש בית דין שבהלכות קצובות: 'מבת י"ב שנים ויום אחד והביאה שתי שערות, אינה צריכה (=רשאת) למאן, שהיא בוגרת וצריכה גט'. ואף מכאן היה מקום ללמוד שבזמן הגדלות דשתי שערות היא נקראת בוגרת. ועוד כתב ההלכות קצובות (בהלכות עירובין) 'וצריך לזכותן על ידי אחר, היאך, נותן הבקי לבנו שהוא בן מצוה או לבתו בוגרת<sup>ל"ט</sup>. וגם כאן מבואר שחייב מצוות הוא רק בבוגרת. אבל לכאורה כוונת דבריו ז"ל היא

לז). ואין לפרש ככוונתו ז"ל דנקטינן כרבי יהודה (בנדה נ"ב א') דממאנת עד שירבה השחור על הלבן, וס"ל דהא גופא הוי שיעור בגרות לרבי יהודה [וכשיטת רש"י בסנהדרין ס"ו ב', ק' ב', וכן מוכח בתו' נדה ב' ב' ד"ה ... (וכדביאר הצפנת פענח אישות ב' ב'), מיהו בתו' יבמות י"ב ב' ד"ה דאפילו מוכח דלא כן, וכן מוכח בירושלמי יבמות פ"א ה"ב]. זה אינו, שהרי תיכף בסמוך כתב שם רס"ג שאם היא הביאה שתי שערות שוב אינה ממאנת, ומבואר דכל שיעורא ד"ב ומחצה הוא דוקא בלא הביאה שערות, וחזינן דגבול זה חשיב בגרות מצד עצמו.

לח). ויש להעיר דהנה בקדושין ע"ט א' דנו בדין מי שקידשה אביה בדרך וקידשה עצמה בעיר (אם חיישינן לקדושי אביה), ואוקמוה בגמרא באופן שהיה זה ביומא דמשלים ששה חדשים (דאם בתוך ששה היא ודאי נערה, ולאחר ששה ודאי בוגרת). ופליגי רב ושמואל אם מדהשתא בוגרת בצפרא נמי בוגרת, או דילמא השתא הוא דאייתי סימנים. הא קמן, דאף בו ביום אינה נעשית בוגרת מעצמה אם לא שהיא מביאה סימני בגרות, וצ"ע.

עוד יל"ה ע' בהא דאמרו בקדושין ד' א' ולכתוב רחמנא נערות ולא בעי בגרות, והלא בעינן קרא לגוונא שלא הביאה שתי שערות, ומכל מקום נעשתה כבר בת י"ב שנה ויום אחד.

לט). קטע זה הובא גם בתשובות הגאונים (ליק סי' ע"ד), ובספר העתים סי' ע"ד, בשם מר רב יהודאי ז"ל [לבנו שהוא בר מצוה או לבתו בוגרת]. אגב, דומה כי זהו המקור הראשון לכינוי הנער שנכנס לעול מצוות בתואר 'בר מצוה', ועי' כתר

לגדולה בעלמא, ולא לתואר בוגרת שבפי חז"ל [שהוא לאפוקי נערה], וכדמוכח מיניה וביה ממה שהזכיר שיעורא די"ב ויום אחד, ולא י"ב וששה חדשים.



## יב.

ובעומדנו בענין זה, נביא דבר פלא נוסף מתורת הגאונים, בדבר זמן תחילת הנערות. בספר המצוות לרב חפץ בן יצליח גאון (עמ' 259) כתב: 'וכיון שברור ומוכן שדברי רבותינו, "בת שתים עשרה שנה נדרה קיימין, ובודקין כל שתים עשרה" הם דברים שיש לסמך עליהם ואין בהם ספק, מוכח כי ששה החדשים שהזכיר שמואל בדבריו "אין בין נערות לבגרות אלא ששה חדשים בלבד" מתכוונים אל החצי השני מן השנה השתים עשרה, וכי הבדיקה במשך השנה השתים עשרה על שני אופנים. בחצי הראשון שואלים אותה לשם מה נדרה ולמי הנדר. ובחצי השני שואלים אותה על הדבר הזה, ובודקים אותה בדבר סימני הבגרות, כגון צמיחת שערות שחורות במקום הערוה, לכל הפחות שתי שערות. כיון שהדבר הזה אפשרי בנערות ששנותיהן עשתי עשרה וחצי, כמו שאמרו "תינוקת שהביאה שתי שערות חייבת בכל מצוות האמורות בתורה"... אבל אם עדיין לא הביאה שתי שערות, מותר לאביה להפר נדרה במשך השנה השתים עשרה'.

היינו, שרב חפץ נוקט שזמן הבאת שתי שערות הוא בגיל אחד עשרה וחצי, ואז הוא זמן הנערות. ובהיותה בה שתים עשרה היא נהיית בוגרת, ואז אין האב זכאי בקדושיה ובהפרת נדרה.

והוא פלא גדול, כיצד מדברי הברייטא שאמרה 'ובודקין כל שתים עשרה' הוכיח רב חפץ שהחצי שנה השניה של תוך שנת י"ב הוא הזמן שבין נערות לבגרות. ולמה לא נימא דגם בזמן זה הבדיקה היא לשם מי נדרה, וכמו שהוא בחצי שנה הראשונה. וכן צ"ע מהו שקבע את זמן הבאת שתי שערות לגיל עשתי עשרה וחצי, והלא בהדיא אמרו בגמרא שעד י"ב שנה ויום אחד אינם אלא שומא. וכן צ"ע מה שהוא מחייב את הבת במצוות מגיל י"א ומחצה, וצ"ע ג'.



## יג.

וניהדר לדברי רשב"ח גאון.

שם טוב עמ' י"ח אות ל"ב. ועל כן כינוי זה של 'בר מצוה' הוא בארמית.

מ). בדבר משנה זו כבר מצאנו בתשובות הגאונים (הרכבי סי' ע"ד) שסברו בה פירוש שאינו, ושוב הדרו בה, וז"ל 'ומן כמה שני הוה סברינן למימר דאפילו בשנת שתים עשרה לתינוקת אי מתיא שתי שערות הויאן סימן, ועאילא בנערות ובגרות אחריה בו' חדשים. ואטעי יתנא בהא מילתא מאי דכתיב בהלכות קטנות היכא דהביאה שתי שערות בתוך שתים עשרה שנה אינה ממאנת, וחשבנן דהא דתנן במתניתין בודקין כל שתים עשרה בודקין למיחזא סימני נערות, ולבסוף עייננא וחזינא דטעותא היא. וקא מפרשינא לה לשמעטא לסלוקי ספיקי וכו'.

### גומות בלא שעירות אינן סימן ודאי אלא ספק

אמרו בתלמוד (נדה נ"ב א'): 'אמר רב חלבו אמר רב הונא, שתי שעירות שאמרו צריך שיהא בעיקרן גומות. רב מלכיו אמר רב אדא בר אהבה, גומות אף על פי שאין שעירות'. ומפרש רש"י (ביצה כ"ח ב') 'דאם נמצאו לה גומות של מקום שער, אף על פי שאין שם שער, גדולה היא וחולצת. דאין גומא אלא אם כן היה בה שער, אלא שנשרו'. וכ"כ הרמב"ם (אישות ב' י"ז) 'חזקה אין גומא בלא שיער, ושעירות היו בהן ונשרו'.

ויש לעיין, שהרי שעירות צריכות שיעור, וכמ"ש במשנה (נ"ב ב'), ושעירות קצרות מכשיעור אינן סימן גדלות, ואע"פ שיש עמהן גומות. ומעתה תקשי לך מאי מהנו גומות בפני עצמן, דהן אמנם שודאי היו בהן שעירות ונשרו, אך מנא לן שאותם שעירות היה בהן כשיעור. ועי' בלחם משנה (שם) 'דכיון דנשרו ודאי גדולים הוו דאי לא הוו נשרי', וכע"ז בנודע ביהודה (קמא, אה"ע סי' צ"ג) שכתב 'מסתמא היו בהם שעירות כדי כפיפה'.

והנה, הגאון הביא להך דינא דגומות אע"פ שאין שעירות, ופירש 'הרי התכוונו בדברים אלה לכך שלא ייתכן שתהיינה גומות ללא שער, ואם נמצאו הגומות, שומה עלינו לדעת שהיו שם שתי שעירות' (פרק א' שורה 148). ומכל מקום, כתב לאחר מכן 'ואם מלאו לכן ולבת, לכל אחד מהם שנות הבגרות, ולא הצמיחו שער, אבל היו לשניהם גומות, נפסוק להם את דיני ההלכה המיוחדים כי יתכן שכבר הצמיחו שער והצמיחה נשרה. ובאשר לדיני ההלכה שנפסוק לשניהם בהיותם במצב זה, הרי הנער אם קידש בהיותו במצב זה את מי שמותר לו לקדשה, לא תפרד ממנו אלא בגט כשר' (שורה 182).

כלומר, בן שלש עשרה שנמצאו בו גומות ולא שעירות, אין קדושו קדושין ודאיים, אלא מספיקא חיישינן שמא הביא שעירות ונשרו. ועד כאן לא אמרין דהתינוק שמלאו לו י"ג שנים וקידש אשה צריכה הימנו גט רק אם יש לו גומות, דאז יש מקום לחוש שהיו לו שעירות ונשרו, אבל בלאו הכי לא חיישינן לשעירות כלל והיא מותרת לשוק. ולדבריו ז"ל נחא היטב קושיית הלח"מ והנב"י, דבאמת ודאי יש מקום לחוש שמא השעירות שנשרו היו קצרות מהשיעור, ובאמת אין הגומות סימן ודאי על גדלותו, אלא סימן ספק. ועיין במש"כ הגאון היעב"ץ ז"ל: 'דגומות נמי אינן כשעירות אלא להחמיר' (לחם שמים נדה ו, יב).

מיהו בהמשך דבריו כתב דהלכתא דחוששין שמא נשרו השעירות, ומטעם 'שאצל רוב האנשים מתרחשת הצמיחה עם הגיעם לגיל הבגרות, וזה מתאחר או נעדר רק אצל מעטים מהם. ואם כך הוא הדבר, הרי יש להטות את הענין לגבי זה על פי הרוב ולא על פי המיעוט' (שורה 252). וכאן לא הזכיר כלל את ענין הגומות, אלא בסתמא נקט דכל שבא לכלל י"ג שנים ויום אחד הרי שעל פי רוב גדול הוא, וא"כ גם במקום שאין גומות חיישינן לקדושו, וצ"ע<sup>25</sup>.



מא). בהמשך הדברים כותב הגאון כי נער שנבדק ולא נמצאו בו סימנים, ספק הוא שמא כבר הגדיל ונשרו השעירות, 'כפי שציינו קודם בענין המצאות הגומות' (שורה 230). ושוב משמע כי הגומות אינן פועלות רק ספק, אלא שמשמעות הדברים (שרק מציין לענין הגומות, ומאידך האריך הרבה בדבר חשש נשירת השעירות) משמע שלעולם ספיקא הוא, וכל שמלאו לו י"ג שנה הרי הוא גדול מספק, ואף אם אין לו גומות כלל, וצ"ע [דא"כ מה מוסיפות הגומות, שהרי לשיטת



## יד.

### בדיקת הבת על ידי אנשים

נחלקו חכמים (מ"ז א') מהו סימן העליון באשה. לרבי יוסי הגלילי הוא 'משיעלה הקמט תחת הדד', ופירש שמואל 'לא משיעלה הקמט ממש, אלא כדי שתחזיר ידה לאחוריה ונראית כמי שיעלה הקמט תחת הדד'<sup>22</sup>. והוסיפו לומר 'שמואל בדק באמתיה ויהב לה ארבעה זוזי דמי בושטה'. ובפשוטו יל"ע שהרי אמרו בתלמוד (מ"ח ב') 'כל הנבדקות, נבדקות על פי נשים, וכן היה רבי אליעזר מוסר לאשתו, ורבי ישמעאל מוסר לאמו'<sup>23</sup>. ויתכן לפרש דנקט שמואל דזה אינו אלא בבדיקה לצורך פרטי של ידיעה אם נערה זו שלפנינו גדולה היא או קטנה, אבל היכא דבעינן לקבוע הלכה לדורות, בזה בעינן בדיקה מדוקדקת ועל ידי איש דוקא, חכם בישראל.

והנה, בפרק הרביעי עוסק הגאון 'בדיני הבדיקות ותכונותיהן'. את 'הסוג הראשון' שהוא 'בדיקת צמיחת השער ושאר סימני הבגרות', מחלק הגאון לשני דרכים. 'הדרך הראשונה בבדיקת הנערות באותם דברים אשר רק לנשים מותר לבדוק' (שורה 8), וזה כמו שלמדנו ממה שאמרו 'כל הנבדקות נבדקות על פני נשים', ולפירוש הגאון הוא מתפרש בבדיקת שתי שערות דוקא. לאחר מכן מוסיף ואומר 'והדרך השנייה היא סימני הבגרות והגדלות אצל הנשים אשר מותר לגברים לבדוק. הרי הבדיקה מותרת להם אצל הנשים שמותר להם להתבונן בהן, כגון הבת ושאר הקרובים שדינם כמותה, וכגון האמה הכנעניה והדומות לה' (שורה 40). דהיינו, סימן העליון אינו בכלל הך דינא דנבדקות על פי נשים דוקא, ומכל מקום אינו מותר אלא בנשים שמותר להתבונן בהן.

ומעובדא דשמואל מוכיח לה הגאון, דסימן העליון יכול להיבדק על ידי אנשים, וכדחזינן מהא דבדיק באמתיה ולא היה כיעור בדבר. ושמענו מדבריו ז"ל, דשוה דין השפחה עם בתו

הגאון אין בהן הוכחת ודאי על המצאות שערות, ומאידך ספק שערות הלא היה גם מבלעדיהם.

מב. בביאור סימן זה כתב הגאון (הובא לעיל אות ט') שהוא זמן 'התקמרות השדים אצלן', ולכאורה צ"ע מה שייך זה לענין הקמט תחתיו. ונראה שפירושו מכיוון עם מה שמפרש הרמב"ם (אישות ב' ז') 'ויראה קמט במקום הדד', וכן הוא בפירושו למשנה ('תחת הדד, רוצה לומר במקום הדד, והגדירו את זה שכאשר תחזיר ידה לאחוריה יבלוט הדד'). וא"כ מה שאמרו כאן 'תחת' אין כוונתו במשמעות תחתית (תחת העץ), אלא הוא לשון במקום (תחת השור). וזה מה שאומר הגאון שבמקום הדד עצמו נראה כמין קמט.

מיהו רש"י פירש שהקמט הוא מתחת הדד, 'שגדלו דדיה עד שכפול מעט על החזה ויראה כקמט', וכן הוא בערוך (ערוך קמט) 'ואתתא תותי דדיה מקרי קמט, כדתנן בנדה משיעלה הקמט תחת הדד'. אבל הרמב"ם ס"ל ששיעור זה הוא מאוחר טפי. ויתכן דפירוש רש"י מוסב רק על ההו"א דקאמר שמואל 'לא משיעלה הקמט ממש' (וטובא אשכחן שרש"י במשנה מפרש כהו"א דגמרא), אבל מסקנת דברי שמואל לכו"ע מתפרשת כהגאון והרמב"ם (וע"ע במחברת הערוך לר"ש אבן פרחון, ערך פים וערך קמט).

מג. והנה בבבא בתרא נ"ז ב' אמרו כי העדים מעידים שראו שתי שערות: 'אחד אומר אחת בגבה ואחד אומר אחת בכריסה', וצ"ל דהגמ' שם נוקטת כשיטת התנאים (בנדה שם) שניתן לקבל עדות של אשה רק לחומרא ולא לקולא, ולכן השמיעונו דהיכא דבעינן עדות גמורה אין מנוס מלבדוקה על ידי אנשים. ועי' רמב"ם (עדות ד' ז') 'אם העיד זה אני ראיתי שיערה אחת בצד ימינו של זה, וזה אומר אני ראיתי שיערה אחת בצד שמאלו של זה', דסתמא דמילתא מעידין על איש. ושמא שייך זה במה שפסק (אישות ב' כ') דנשים נאמנות על בדיקת שערות בנשים, וממילא לא משכחת לה עדים כשרים הנוקקים להעיד על כך, ושור"ר כן במשכנות יעקב (אבן העזר סי' מ"ב).

וקרובותיו, ואף בשפחה כנענית והדומות לה (לכאורה היינו המשרתות הקבועות), גם כן מותר להתבונן<sup>מ</sup>.

ועדיין צ"ע מה השייכות בין ההיתר להתבונן בה לבין בדיקתה בסימן העליון. ושמא למדה הגאון מהא דשבת י"ג א' 'לא אסרה תורה אלא קורבה של גילוי עריות וכו', עולא כי הוי אתי מבי רב הוה מנשק להו לאחוותיה אבי חדיהו', וסבירא ליה דכשם שאין לבו של אדם נוקפו על קרובותיו ואין בהן תאוה והנאה (וכמ"ש הרמב"ם איסורי ביאה כ"א ו'), הכי נמי בשפחותיו כיון שרגיל בראיתן ובשימושן<sup>מ</sup>, ולהכי שריא בהו גם בדיקת סימן העליון [דלצורך הבדיקה ליכא למימר שהוא גנאי ומעשה טפשים], וצ"ע.

והטעם שלפירוש הגאון על הבודק בסימן העליון לשלם לה דמי בושטה<sup>מ</sup>, ואע"פ שלצורכה היא נבדקת לידע אם גדולה היא, יש לומר דהוא משום שהרי היא יכולה להבדק על ידי נשים [דלא קאמר אלא דמותר לאנשים לבדוקה, אבל מן הדין גם זו יכולה להבדק על ידי נשים, וכבדיקת שתי שערות], אלא דא"כ הא גופא צ"ע, מפני מה היא נבדקה על ידי אנשים שישלמו לה את דמי הבושטה, ולא תבדק לכתחילה על ידי נשים, באופן שאין בו לא בושטה ולא תשלום, וצ"ע.

## טו.

ואשכחן בזה דברים לרב יהודה הכהן ראש הסדר (ספר השנים ח"ב פ"ח). תחילה מבאר רב יהודה כי מה שמסרו חכמים את הבדיקה ביד נשיהם או אמותם, דוקא הוא. 'את הנשים הממונות על הבדיקה ממנה השופט רק אם הוא מכיר, כגון הרעיה או האם או האחיות, אשר יכול האדם לדעת את תכונותיהן באמת ובשקר, ואילו לדברי זולתן אין מאמינים'<sup>מ</sup>.

מד). ויש לעיין מנא לן היתר ההתבוננות בשפחה כנענית, והלא אפילו בגויה אסור להסתכל, וכדמוכח מהא דעבודה זרה כ' א' שהקשו על רשב"ג ורבי עקיבא ולאסכולי מי שרי וכו', ואע"ג דהתם מייירי בגויה, וכל שכן לשפחה כנענית שהיא בכלל ישראל. וחזינן חידושא רבא בדברי הגאון, דכיון דהשפחה רגילה בביתו הרי שלבו גם בראייתה ומותרת בה ההתבוננות, כמו בקרובותיו. ויתכן לדון עד"ז דהא דאמרו ביומא ס"ט ב' דאהני לאיניש דלא מיגרי בקריבותיה (שהוא טעם היתר היחוד בקרובות, וכמ"ש רש"י בקדושין פ"א ב'), אינו דוקא בשארי בשר אלא גם בשפחה שגדלה בביתו מינקותה. ושייך זה לענין יחוד בילדים מאומצים, ועי' בציץ אליעזר (חלק ו' סי' מ' פכ"א).

מה). לא מיבעיא לשיטת רש"י בקדושין ע' א' דהטעם שאין משתמשין באשה הוא שלא ירגילה להיות בין האנשים, דבשפחה ליכא להך טעמא, שהרי בביתו היא נמצאת, וכדמוכח ברש"י כתובות ס"א א' דרך עצה טובה היא שאשתו תמוזג לו הכוס, אבל מן הדין שרי ע"י שפחה [וכמ"ש בעצי ארוזים (כ"א ד')]. אלא אף להרמב"ם (שם הלכה ה') שנוקט שאין משתמשין באשה נאמר אף בשפחה, הלא לא אסר זה אלא במזיגת הכוס והצעת המטה 'שאינ עושה לאיש דברים אלו אלא אשתו בלבד' [ויל"ע אם דינא קאמר, ואחותו ובתו אסורות למוזג לו את הכוס, או אורחא דמילתא קאמר, דכיון דהרגילות היא שהם נעשים ע"י אשתו, ע"כ באשה אחרת איכא הרהור, אבל בקרובותיו ה"נ דשרין].

מו). וכמו שכתב 'הרי הבדיקה מותרת להם אצל הנשים שמותר להם להתבונן בהן, כגון הבת ושאר הקרובים שדינם כמותה, וכגון האמה הכנענית והדומות לה, יחד עם הצורך לשלם לה את דמי הבושטה בשל מה שגורם לה עקב כך'. ומשמע דלא רק בשפחתו הוא אלא גם בקרובותיו.

מוז). ומשמע דהוא כעין ההיא דכתובות פ"ה א': 'בת רב חסדא קים לי בגוה'. וכדאשכחן להר"י אלמדארי (בשלהי פ"ג דיבמות) 'נבדקות על פי נשים. ודוקא נשים יקרות ונאמנות ויראות חטא, דקים לן בגווייהו דלא משקרי, כדאמרין

לאחר מכן מעתיק רב יהודה את דברי הגאון, המתיר את הבדיקה אצל הנשים המותרות בהתבוננות, הלא הן הבת והקרובות והאמה הכנעניה, ומעיר על כך - 'ודע לך, יעזור לך האל, שדברים אלה מוכרחים להיות באחד משני המצבים, או שהתכוון בדבריו על מי שמותר לו להתבונן בה אצל הדדים, או שהתכוון לבית התורה, או לשניהם. וכולם אסורים בראיה אצל הבת ואצל כל העריות'. ויהיב בה טעמא שהוא משום מימרא דעולא (בשבת י"ג א') 'אפילו שום קורבה בעולם' אסור משום לך לך אמרי נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב'. וקאמר ר"י הכהן דכיון דהסתכלות דהכא בגופה היא, סבירא ליה לר"י הכהן דאין חילוק בין קרובותיו לנשים אחרות, וההסתכלות בגופן שוה בהן לאיסור.

ולגבי מה שכתב הגאון כי שמואל בדק באמתיה, העיר רב יהודה בספר השנים כי בשפחה גופה אין שום משמעות לסימנים, ואין לנו נ"מ בה אם גדולה היא או קטנה, ומה שבדק שמואל באמתו לא היה אלא 'כדי לדעת את הזמן שעליו נאמר לגבי הנשים כי אם התאמתו הסימנים העליונים'... אין להטיל ספק גם באמיתות התחוננים... ושמואל נהג לבדוק זאת באמתו'. ושמעין, למרות שאת עצם הבדיקה שלל רב יהודה מכל וכל, משום איסור ההסתכלות, ודחה בתוקף את דברי רשב"ח גאון שהתיר לבדוק בקרובותיו, מכל מקום כיון שמטרתו של שמואל היתה 'כדי שיתאמת מה שנאמר בדברים - גם במעשה', הא קיל טפי, ושרי אפילו בשפחתו. גם יתכן שהבדיקה היתה באמת על ידי נשים, ולא אמרו 'שמואל בדק' אלא לומר שהבדיקה היתה בהוראתו.

ואע"פ שהיה מקום לומר דהטעם שבדק שמואל בשפחתו היה כדי להעמיד ולקבוע את שיטתו 'לא משיעלה הקמט ממש', מכל מקום פשיטא ליה להר"י הכהן דסימנים שנתנו חכמים לא על ידי בדיקת הגוף בפועל נעשו, אלא מכח אור תורתם וסברתם הקדושה, וללא כל בדיקה מעשית<sup>1</sup> [וגם ביאורו של שמואל בדעת רבי יוסי הגלילי מסברא הוא ולא נצרך לבדיקה]. אלא טעם הבדיקה הוא כדי לאמת בפועל את דברי חכמים, שסימן העליון מאוחר מהתחתון, ועל דרך הא דאשכחן בחולין ג' ב' ברבי שמעון בן חלפתא שעסקן בדברים היה וביקש לראות

בעלמא אמר רבא כגון בת רב חסדא דקים לי בגוה מרענא שטרא אפומא'.

(מח). ומפרש כי 'במושג קריבה כאן התכוונו להתאמה לפי הפסוק איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה'. ויל"ע אם אכן ס"ל דראיה אסורה עובר בה משום לא תקרב, או דילמא רק נקטו לשון קריבה, אבל אינו עובר בזה על לאו דלא תקרב [ועי' בדרשות רבינו יונה על התורה (פרשת נח, עמ' כ"ד) שמפרש דכיון שמצינו קריבה גם באופן של ישיבה בסמוך, וכמו 'הקרוב אליו כרשנא שתר' (אסתר א' י"ד), על כן ההסתכלות והייחוד הם בכלל לא תקרב. ויל"ע אם הוא מדאורייתא או מדרבנן, ועי' בדברי הרמב"ן בספר המצוות (לא תעשה ש"ג)].

מט). בנותן ענין להביא כאן את פירושו היחודי של רב יהודה לסימן העליון 'משיתקשקשו הדדין', אשר הראשונים ז"ל פירשוהו לשון קשקוש מחמת גדלם, ואילו רב יהודה מפרשו 'שהנערה משבגרה קיבלו דדיה גוון בלתי אחיד לאחר שהיו בעלי גוון אחד, כי בשלותן... שינתה וחדר לתוכו הברק באופן בלתי שוה, ומשיתקשקשו נגזר מלשון קשקשת המקביל לסנפיר'. ושמא כן מפרש לההיא דיומא ע"ה א' מה שד זה מתהפך לכמה גוונין, שהוא לשון דד, ונקרא בפת"ח, ולא כהמפרשים שקראוהו בציר"י [אחר החיפוש מצאתי שבעמק הנצי"ב (במדבר פל"א) גם כן פירש הכי לההיא דיומא].

ג). דאם יתברר בבדיקה שנראה בה הקמט (ע"י החזרת ידיה) עוד קודם הבאת שתי שערות, יהיה זה הוכחה שלא זהו הסימן העליון [שהוא מוכרח לבוא דוקא אחר הסימן התחתון].

גא). וכמו שמוכרח בסימני סרים ואילונית, שלא מכח בדיקות בפועל נאמרו. שהרי בהא גופא פליגי מהם סימנייהו, ומאין נמצאו הסרים והאילונית המוסכמים להוכיח מהם את הסימנים האמתיים.

בעיניו את מאמר הכתוב לך אל נמלה עצל וגו' אשר אין לה קצין שוטר ומושל, ועל דרך שביאר שם המהרש"א ז"ל שהיה זה כדי 'לחקור אחריהם לידע אותם במופת'".

ונמצא דלרשב"ח גאון (בספר הבגרות) שמואל בדק באמתיה כדי לדעת אם כבר גדולה היא, ולר"י הכהן (בספר השנים) סיבת הבדיקה היתה כדי להתלמד בדבר התאמת הסימן העליון עם התחתון.

וכלפי קושיית הר"י על הגאון, מאי נ"מ לבגרותה של שפחה כנענית<sup>22</sup>, שמא יש לומר שהוא לדעת אם גדולה היא ויכולה להפריש חלה ונדריה נדרים<sup>23</sup>.

### טז.

הרשב"ש (מאמר תקון סופרים, שער י"ד אות ס"ג) מביא בשם ספר התרומה (חליצה סי' קל"ג) 'כי סימן עליון אפשר לבדוק על ידי אנשים, ואין בו משום כיעור', וכתב עלה אביו הרשב"ץ 'שאם הדבר הזה אמת אין לסמוך בו על בדיקת נשים'. והרשב"ש מתפלל על כך, כיצד מתיר התרומה בדיקת סימן העליון על ידי אנשים, והרי בושת יש בדבר, וכדחזינן מהא דיהיב לה שמואל דמי בושתה, וגם לאמוראי אחריני דלא חיישי לבושתיהו 'הני מילי באמהתא, אבל בבית ישראל איך נבדוק אותה והדבר קשה הרבה'".

והמעין בלשונו הזהב של ספר התרומה יראה שלא נאמרו דבריו על בדיקת סימן העליון גרידא, שזו ודאי יש בה בושת, וכמ"ש בגמרא, אלא הענין הוא שהתרומה מקדים וכותב שאין לסמוך על בדיקת שתי שערות הואיל ואין אנו בקיאים בגומות, ומכל מקום יש לסמוך על ריבוי שערות או שערות ארוכות הרבה. והוסיף ואמר 'ואם בדקי והדדים שוכבין ומוטין אז היא גדולה בודא, שזהו סימן העליון'. ועל בדיקה זו, שהיא כבר בשלב מאוחר בהרבה מהסימנים שנזכרו בגמרא<sup>24</sup>, עלה הוא דקאמר התרומה 'ואם בודקין בדדין אי שוכבין או מוטין זה הדבר יכול

נב). בסנהדרין נ"ט ב' אמרו דרבי שמעון בן חלפתא הוה קאזיל באורחא, פגעו בו הנך אריותא דהוו קא נהמי לאפיה, אמר הכפירים שואגים לטרף, ונחיתו ליה מן השמים תרתי אטמתא. ושמעתי מהגר"ד קוק שליט"א להתאים את הדברים עם הך עובדא דנמלה, דנהגו עם רשב"ח מן השמים כפי דרכו הוא, שהיתה התורה אצלו מוחשית בפועל ממש, ונראית במופת, וממילא כאשר אמר הכפירים שואגים לטרף הזמין להם הקב"ה מן השמים את אוכלם [ומשמע שבדרך אמירה וקריאה אמר את הכתוב, ולא בדרך תפילה, וע"ש במהרש"א]. ובזה י"ל מה שהקשו מפני מה נטל את הצלע לבית המדרש לשאול על כשרותה, ולא חש להנאה ממעשה נסים (עי' תענית כ"ד ב'), הואיל וגביה מציאות ממש היא ולא בגדר נס.

נג). וכלשונו ז"ל 'כי אילו היה חושב על כך היה יודע שאין השפעה לסימנים בשפחה כנענית'.

נד). ואע"פ שאלו תלויים בנערות ולא בבגרות, מכל מקום לא פירשו חכמים כיצד מכירים בסימן העליון שהוא כבר בוחל והיא נערה, ולכן שהה שמואל עד שיוכרו סימני צמל, דכיון שהיא בוגרת ודאי כבר גדולה היא.

נה). ולא העיר כלל הרשב"ש על האיסור שבדבר אלא על הבושת שבו, אולי משום שהוא כרופא העוסק במלאכתו (ובכל שכן ממש"כ הש"ך יו"ד סי' קצ"ה ס"ק כ'), דרופא מותר לו למשש הדופק לאשת איש).

נו). והנה, המרדכי ביבמות (פרק מצות חליצה סי' נ"ח) כתב 'ובספר התרומה כתב גבי דין בדיקת האיש, ובשערות מרובין וארוכין בדיקת נשים. ואיני יודע אם דק במילתיה לומר בדיקת דדין דוקא באיש, כי שמעתי את הר"ם ז"ל שצוה לבדוק ע"פ נשים אם יש להן דדין מטיין'. וזה משום שהמרדכי נקט בדביקת סימן העליון שהזכיר התרומה היא בסימני

האיש לבדוק בלא גנות', ומשום שדבר זה ניכר שפיר גם דרך הבגד", ושפיר בדקין כשהיא לבושה ואין בזה בושת וכיעור כלל. אבל אין ראיה מהתרומה שבדיקה בלא בגד ג"כ אין בה בושה".

והנה הבית אפרים (אה"ע סי' ק"ל) העיר על הרשב"ש דמעובדא דשמואל אין ראיה כלל, כיון דהתם בדק שלא לצורכה כלל אלא לידע הדין, ולכן יש בושת בדבר כיון שבדק בה על לא דבר. אבל היכא שהבדיקה היא בשביל האשה עצמה, וכגון שבאה לחלוץ, בזה סובר התרומה שאין גנות בבדיקת סימן העליון". וכן מחלק גם בחידושי מהר"י שפירא (גדה מ"ט א') דדוקא בשערות אי אפשר על ידי אנשים, משום דדרכיה דרכי נועם, אבל בסימן העליון ליכא גנות, ומה שבאמתיה דשמואל היתה בושת 'התם לא היתה הבדיקה לצורכה'. אבל הרשב"ש פשיטא ליה שבכל אופן יש בושת וגנאי, וכיון שמעיקר הדין אפשר לסמוך על נשים הבודקות, כדאי היא צניעות בנות ישראל ובושתן שלא יבדקו על ידי אנשים אף בסימן העליון.

ונמצא דהבית אפרים מפרש כשיטת ספר השנים לר"י הכהן, שבדיקת שמואל בשפחותיו היתה לשם לימוד כללי ולא לשם הוראה פרטית.

נערות שנזכרו במשנה, וכמש"ש המרדכי 'סימן העליון משיטו הדדין, דהלכתא כרבי עקיבא מחבירו' (ואם ס"ל שסימנים שבמשנה של בגרות הן, הלא בהדיא אמרו בגמרא דהלכתא כדברי כולן להחמיר), וכמו שפירש הרשב"ש. וצ"ע דלכאורה כוונת התרומה היא דוקא לגדולים כשל אשה גדולה ולא לשיעורי בוחל וצמל. וכדמוכח ממה שפתח ואמר שאין לסמוך על בדיקת ב' שערות אלא בעינן ריבוי שערות או שערות ארוכות, ועל זה הוא שכתב 'ואם בדקו שהדין שוכבין או מוטיין אז היא גדולה בודאי' (והביא זה המרדכי שם סי' נ"ז), וא"כ כוונתו היא לגדולים יותר שיכולים לשכב וכיו"ב ולא לסימן משיטו שבמשנה. וכיו"ב י"ל כלפי מש"כ הסמ"ג (עשה נ"ב) [ולמאי דנקט המרדכי, דכוונת התרומה היא לסימן דבוחל, תקשי לך למה להמתין עד זמן שיהיה בה ריבוי שערות, והלא אף הרבה קודם לכן אפשר לבדוק אם הטו הדדין דאז היא גדולה בודאי].

והנה, באור זרוע (הל' חליצה סי' תער"ב) הביא את דברי התרומה [שהם בשם רבו, רבינו יצחק ב"ר שמואל] 'שאם ירצה יבדוק האשה בדין, ואם הטו הדדין גדולה', ופירש שנקט כהתו', דפלוגתא דמתני' בסימני נערות היא וכו"ל, אלא שהקשה האו"ו 'מיהו לא ידענא מנין לו שהלכה כרע"ק דאמר במתני' משיטו הדדין, דמסתבר דשיעורא דרבי יוסי עדיף משיעורו דרבי עקיבא'. ולהנ"ל כוונת התרומה היא לגדולים דוקא, ולא לסימנא דרבי עקיבא, וכן משמע בדברי התו' (גדה נ"ב ב' ד"ה הלכה) 'ואם יש לה דדים גדולים כשאר נשים, אי"צ לבדוק התחתון' [ומש"כ האו"ו דשיעורא דרבי יוסי עדיף, לכאורה הוא משום דשמואל מפרש מילתיה בגמרא, וכמש"ש הרשב"א (בשו"ת ח"א סי' אלף רט"ז). בתשובת רב היילי גאון (שערי צדק ג' א' מ"ב) ג"כ נראה שנקט כרבי עקיבא].

ובזה ניחא ג"כ מש"כ הבית מאיר (אה"ע סי' קס"ט סי') 'ודע מכל מקום בבדיקת דדין מטין לחליצה, הוא דלא כשיטת הר"מ, כמבואר פ' י"ב מהל' אישות ה"ח', וכוונתו למש"כ שם הרמב"ם דהוודאות בסימן העליון היא דוקא כאשר נראו בה כל הסימנים. אך להנ"ל דכוונת התרומה היא גדולים לגמרי, וכמש"ש התו', א"כ ודאי נראו בה כולם. וע"ע משאת בנימין סי' י', ובהגה' התו"ט (אות ב') שעל הטור (אה"ע סי' קס"ט), וזכות משה (סי' ל"ה).

נז. ועי' כיו"ב להר"ב ענבל (המעין, גליון רט"ו עמ' ע"ד).

נח. וכ"ה ריהטת דברי הפוסקים. וכגון מש"כ המרכבת המשנה 'חומרא בעלמא לבדוק הדדין ע"פ אנשים, כיון שאין איסור בזה' (ספר הזכרון לר"ב סורוצקין עמ' פ"ב). וכיון דמיירי התם בסימני בוחל, ליכא למימר שהוא בהפסק בגד. וצריך לעיין במש"כ שאין בזה איסור, והלא לצורך בדיקה אין איסור גם בסימן התחתון, וכדמוכח מהשיטות שבדיקת נשים לא מהניא, ואם שלא לצורך הלא פשיטא דאיסורא רבה איכא בתרווייהו [וא"כ ע"כ דהענין הוא גנות ולא איסור, ועי' ברכות י' א' שלא יסתכל במקום ערוה, וחזינן דדוקא התם איכא גנאי, אבל מלמעלה שפיר יונק].

נט. ובאמת טעם זה היה מתיר גם בבדיקת סימן התחתון, אלא שמבאר הבית אפרים שבזה איכא גנות להאיש הבודק.

ובדעת הרשב"ש, שלמד מעובדא דשמואל שבדיקת סימן העליון יש בה בושה, משמע בפשטות שנקט כפירוש רשב"ח גאון, שהבדיקה דשמואל היה כדי לדעת עם השפחה כבר בגרה. וכדכתב הר"י ענבל, דאי אמרת שלא היתה הבדיקה אלא להתלמד, א"כ היאך מייננין מהתם שיש בושה בבדיקת סימן העליון, והלא איכא למימר שדוקא בבדיקה להתלמד יש בושה, כיון שאין לה צורך בה, וכקושיית הבית אפרים. אכן יותר נראה דגם להרשב"ש איכא למימר שהבדיקה היתה מפני צורך של לימוד<sup>1</sup>, וכל כך פשיטא ליה דבושה גדולה יש בדבר זה (וכלשונו ז"ל, 'זהדבר קשה הרבה'), ועל כן לא חילק בין בדיקה להתלמד לבדיקה לצורך, ובתרווייהו איכא בושה, וכיון שמעיקר הדין נשים נאמנות על הבדיקה על לקולא, גם בזה לא תבדק אלא על ידי נשים.

### י.ה.

עוד אמרו שם בתלמוד, 'שמואל מייחד להו, רב נחמן מחליף להו, רב ששת מסר להו לערבי ואמר להו אזדהרו מישראל'. ופרש"י דשמואל היה מייחד שפחותיו לאנשים עבדיו, ואינו מפקירן משום בושת. ולטעמיה אזיל דיהיב לה לשפחתו ארבעה זוזי עבור הבדיקה, ומשום שחשש לבושתה. אבל רב נחמן 'מחליף להו את של זה בזה, ואינו מקפיד על בושתו'.

אמנם בספר השנים (שם) מפרש שגם זה הוא מענין הסוגיא: 'שרב נחמן לא הכיר שפחה על ידי כך שהיה מביט בה, כדי שלא תתביישנה, אלא היה מביא אותן מלפניו, ומתבונן בן ובוחן בן רק מה שהיה נחוץ לו, והיה בכך פטור מלתת להן דמי בשת'<sup>2</sup>.

וכאן מוסיף רב יהודה ראש הסדר ואומר: 'אמר, דע לך, יעזור לך האל, שמי שאמר דברים אלו כבר נחליץ מיסורים קשים, שכן אינו מתנגד לפירוש מה שנאמר בהמשך לדברים אלו, כלומר לדבריהם רב ששת מסר לה לערבאי ואמר להו איזדהרו מישראל, צא וראה שלו היה

(ס). מפני שלש קושיות - חדא משום דאין כל צורך לידע אם השפחה כבר בגרת, וכקושיית ר"י הכהן, ועוד קשה מפני מה היא לא נבדקה על ידי נשים, ועוד קשה מפני מה יש לשלם למה בשעה שהבדיקה היא לצרכה.

ועדיין פשט דברי הגמרא צ"ע, מהו ענין זה דבדיק לה ומשלם לה דמי בושתה, דאם עליו לשלם לה דמי בושתה ומשום שנתנה רק לעבדות ולא לבושת, א"כ מהו ההיתר לבייש על מנת לשלם. והתו' (ד"ה בדק) כתבו דלהנצל מעונש היה נותן לה, ומשום דאין לעבדים בושת, וגם למ"ד יש להן, הלא בושתו לרבו. וגם זה צ"ע, דאם צריך להנצל מעונש שמע מינה דאיסורא מיהא איכא, וא"כ כיצד עבדין ליה לכתחילה [וכיו"ב תמה הגאון הנאמן], באור תורה תש"נ עמ' רס"ה]. והיה מקום לפרש דעל ידי המומן נתרצתה לכך, וכעין שכתבו הגרי"פ פערלא (סה"מ לרס"ג ח"א דף ת"י א') והדבר משה (נדה שם), אלא שבדברי התו' עדיין צ"ע. ושמא כוונתם ז"ל היא דמשום מדת חסידות עשה כן (עי' לחם שמים ב"ק ח' ה'), ולשונם ז"ל 'להנצל מעונש' תתפרש לפי דרגת החסיד.

סא). ולפ"ז מ"ש דשמואל מייחד להו, היינו שהוא לא נהג כהנהגה זו.

הרי"ף (בפי"ג מיבמות) כתב: 'רב נחמן מחליף להו קמיהו כי היכי דיהבי עיניהו עליהו', וא"כ מחמיר בבושתן טפי משמואל, שהיה רוצה לחבבן על העבדים, ולא למסרן להם בסתמא. והנה הרמב"ם בהלכות עבדים (ט' ח') כתב 'לעבדות מסרן הכתוב לא לבושה', וכשמואל, והקשה הערוך לנר (נדה מ"ז א') מפני מה לא פסק הרמב"ם כרב נחמן ורב ששת דלא חיישי לבושתיהו. אך מפירוש הרי"ף שמעינן דאדרבה רב נחמן חייש לבושתיהו טפי, וא"כ רב ששת הוי יחיד לגבי שמואל ורב נחמן. מיהו מדברי הרמב"ם באיסורי ביאה (י"ד י"ט) 'נותן אדם שפחתו לעבדו או לעבד חבירו, ומוסר שפחה אחת לשני עבדים לכתחילה ואינן צריכין שום דבר', נראה טפי שפירש כרש"י, וכמש"ש הכסף משנה.

מתנגד לפירוש הדברים הללו, היה גורם לסטיה מעקרונות הדת'. וצריך לפרש דפשיטא ליה ביותר לאסור שפחה בגוי, וכדנקט בשו"ת ראב"י אב"ד (סי' קנ"ג)<sup>63</sup>, ועל כן אינו מפרש את הגמרא לענין אישות, אלא לענין צורת הבדיקה. ועדיין לא ידענו כיצד בדיוק מפרש רב יהודה לעובדא דרב ששת [ושמא המכוון הוא לסמוך על גויים בבדיקה זו, ומשום דהוא מילתא דעבידא לגלויי (עי' דרכי משה אה"ע סי' קס"ט ס"ק ט')].

## יח.

את המימרא 'בודקין לגירושין' (בבא בתרא קנ"ו א') מפרש ספר הבגרות: 'שהיכם שמלאו לו תשע שנים ויום אחד, כאשר הוא בא על יבמה על דרך היבום, הרי הוא קנאה, אבל הוא לא יכול לגרשה עד שיגיע לבגרות, ואז יבעלה ויגרשה' (פרק ד' שו' 63). ומייתי עלה למתני' (נדה מ"ה א') 'בן תשע שנים ויום אחד שבא על יבמתו קנאה, ואינו נותן גט עד שיגדיל'<sup>64</sup>. ועל כן צריך עיון מה שממשיך הגאון ואומר 'ולמרות שהנשואין ליבמה מותרים למי שגרשו אינם תקפים, כפי שכבר ציינו לעיל, הרי הנישואין ליבמה כשהוא בן תשע שנים ויום אחד, אסורים' (פ"ד שו' 80). והוא פלא, פתח בהיתר ומסיים באיסור. וביותר, שהרי נשואי יבמה לקטן לאו דיעבד נינהו, אלא כן הוא הדין לכתחילה, וכדאמרו במתניתין (יבמות ק"א ב') 'בם קטן שבא על יבמה גדולה תגדלנו'.

וכיוצא בזה צריך עיון במה שכתב שם בסמוך 'ואם לא הצמיחה שער בגיל הזה' אסורים עליה הנשואין אלא אם יש לה אב המשיא אותה', וגם זה לא ידעתי איסור זה מהו, והלא משנה ערוכה היא (ביבמות ק"ז ב') 'איזו היא קטנה שצריכה למאן, כל שהשיאוה אמה ואחיה לדעתה'.

והנה ספר הבגרות מתורגם הוא מלשון ערבי. בשתי המקומות הנ"ל, אשר בא תרגומם בתיבת 'אסורים', לשונו המקורית של הגאון היא 'לא יגזו'. ונראה דאף על פי שבדרך כלל משמעות 'לא יגזו' היא לשון איסור, ופירושה 'אינו רשאי', מכל מקום היא יכולה להתפרש גם כחסרון של חלות בפועל ותוקף<sup>65</sup> [ובדומה לזה תבת 'גזו' הוראתה אינה רק היתר, אלא גם תוקף]. וזהו מה דקאמר הגאון, שאע"פ שיבם בן תשע מותר ביבמתו, וכן קטנה רשאית להנשא בלא אביה,

סב). ופירש שם 'שמא ישמעאלים אלה הן, והיו מוטבלים לשם עבדות'.

סג). ומכל מקום הקשו בתלמוד 'ולכשיגדיל בגט סגי לה', והלא ביאת בן תשע אינה אלא כמאמר בגדול, וא"כ עדיין צריכה חליצה לזיקתו, ולא סגי לה בגט הניתן לביאתו. ומשני 'אמר רב הכי קאמר לכשיגדיל יבעול ויתן גט'. אמנם הגאון (שם שורה 70) גרים בתירוק התלמוד אמר רבא 'לכשיגדיל ויתן גט'. ובדאי חסרה כאן תבת 'יבעול', והוא מוכרח.

סד). היינו לאחר שנשלמו שנות קטנותה.

סה). בכדי לברר הענין לאשורו, פניתי לר"י זייבלד, שהשיבני שהמשמעות הנפוצה של הביטוי "לא יגזו" בספרי הגאונים היא "אי אפשר" או "אין רשאי", ומכל מקום, כיון ששורש "גזו" מקביל לשורש "עבר" בלה"ק, גם הוא משמש בלשון תוקף, וכמו שהביא בלאו במילוננו, עמ' 102, מכתב יד של הלכות פסוקות בתרגום לערבית, שבו נאמר "והו לא יגזו עלי" במשמעות "זה אינו תקף בשבילי", "יגזו שהדתה" במשמעות "עדותו תקפה", ו"צדקתה גאיה" במשמעות "מתנתו תקפה". והרי זה כמו שאומרים בלשוננו "זה לא עובר", במשמעות "הדבר אינו מתקבל, הוא חסר תוקף".

מכל מקום אין כאן תוקף וחלות של נישואין דאורייתא, אלא רק היתר עשיית נישואין בפועל, ועל כן אינו מאכילה בתרומה<sup>סו</sup>.



סו). וכמ"ש במשנה שם. ונוקט הגאון כשיטת התו' בקדושין י"ט א' (ד"ה ומדאורייתא) שאין היבם הקטן קונה רק מדרבנן, ועל כן אינו יורשה ואינו מטמא לה.



הרב משה אהרן

ירושלים

## ביאורים חדשים בדברי חזקוני

לקראת הוצאה מהדורה שניה אי"ה של פירוש החזקוני עם אוצר החזקוני,  
מובאים בזה שלושה ביאורים חדשים\*

## א.

## בעניין עורו של לוי

בראשית (ג כא): "ויעש ה' א' לאדם ולאשתו כתנות עור וילבשם".

לשון חזקוני: ד"א כתנות עור, מעור זוגו של לוי'תן ששחטו הקדוש ברוך הוא ומלח הנשאר לצדיקים לעתיד לבא. (ג כא).

בפרקי דר"א (פ"כ) כתוב: ר' אליעזר אומר, מן העור שהפשיט הנחש, עשה הקדוש ברוך הוא כתנות כבוד לו ולעזרו, שנאמר ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבשם.

כתב הרד"ל (שם אות י): ובחזקוני כתב 'מעור נקבה של לוי'תן, שאמרו בבא בתרא (ע"ד ע"ב) שהרג את הנקבה ומלחה לצדיקים'. ולפי מה שכתוב (שם ע"ה ע"א) שמעורו עתיד לעשות סוכה לצדיקים לעתיד לבא, רחוק הדבר שיהיה כתנות עור של אדם הראשון לאחר החטא מעורו של לוי'תן. אם לא שנחלק בין עור הנקבה שהרגה הקב"ה, ובין עור הזכר שיעשה ממנו (הסעודה) [הסוכה] לעתיד לבוא. ועיין בפירוש ספרא דצניעותא להגר"א פרקא קמא (כ' ע"א - דפוס הורודנא) סיוע לחזקוני. עכ"ל.

ביאור:

הרד"ל מקשה קושיא על הגמ'. לא יתכן או לא מסתבר, שיהיו הכותנות עור של אדם הראשון שלבש לאחר החטא מעורו של לוי'תן, הרי יש לעור הלוי'תן תפקיד לעתיד לבוא, שהקב"ה רוצה לעשות מעורו של לוי'תן סוכה לצדיקים בגן עדן, א"כ איך יתכן שישתמשו בעור זה עבור 'כותנות עור' לאחר החטא של אדה"ר.

אלא יש לתרץ על פי החזקוני שחידש, שהכותנות עור לאדם ולאשתו נעשו 'מזוגו', דהיינו מעור הנקבה, ואכן בעור זה לא ישתמשו בעור זה לעתיד לבא, אלא בעור הלוי'תן הזכר.

ומביא הרד"ל ראייה לדברי החזקוני, מדברי הגר"א בספרא דצניעותא.

\* חזקוני עם אוצר החזקוני, נמצא במאגר של אוצר החכמה, מתכנת הספר: פירוש חזקוני, מקורות וציורים וביאורים. בסופו מילואים, שלושת קטעים אלו הם בחלק המילואים. בפרויקט השו"ת, נמצא פירוש חזקוני (רק הפירוש) מהדורה שלי.

ובהקדם שיש שני סוגים של לויתן. האחד נחש בריח והשני נחש עקלתון, כפי שמבואר בפסוק (ישעיהו כז א): ביום ההוא יפקוד ... בחרבו הקשה והגדולה והחזקה על לויתן נחש בריח ועל לויתן נחש עקלתון, והרג את התנין אשר בים.

מבואר שיש שני סוגי לויתן (תנינים), אחד 'לויתן נחש בריח' (ישעיה כז א), שהוא שוכב לאורך הים כבריח כידוע. ואחד 'לויתן נחש עקלתון' (שם), שמתעגל ומקיף את כל העולם, ואוחז הזנב בראש (סד"צ). הנחש בריח נחשב לזכר, והנחש עקלתון נחשב לנקבה (בסוד נקבה תסובב גבר).

הקטע בספרא דצניעותא שציין הרד"ל.

ו"ל ביאור הגר"א לסד"צ: "סירס את הזכר שגנזו ביסוד ואינו יוצא ממנו. והוא סוד הסירוס שאין היסוד מוליד. והרג את הנקבה שאין מתפשט כלל למטה. ומלחה לצדיקים לעתיד לבא שאז יתגלו שניהם. והחילוק שבין הסירוס להריגה, וכו'. הנקבה היא גבורה וכו'. וחסד הזכר אינו נפסק אפילו רגע אחת וכו'. וזה שאמרו (ב"ב עה א) עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויתן [הנקבה], וכו'. וענין סעודה כנ"ל לצדיקים שהן בדרגא דצדיק (נוקבא - מלכות) ששם לויתן כנ"ל. ואמר (שם) עתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לויתן [הזכר] שנאמר (איוב מ לא) 'התמלא בסוכת עורו' וכו'. והשאר פורסו הקב"ה על חומת ירושלים וזיוו מבהיק מסוף העולם ועד סופו, והוא אור הגנוז שאדם רואה בו מסוף העולם ועד סופו. וסוכה הוא בסוד יסוד, וכו'". עכ"ל.

מבואר שהגר"א בפירושו הסביר וחילק בין הבשר לעור. ולעניינינו: מעור לויתן נחש עקלתון (הנקבה) השתמשו לכותנות עור (חזקוני), ובבשר הנקבה ישתמשו לסעודה לעתיד לבא, ומעורו של נחש בריח (הזכר) יפרסו לסוכה ועל חומת ירושלים.



(המשך ביאור הגר"א): ומה שכתב לעיל מבשרו וכאן מעורו, הוא סוד גדול ונעלם מאד, ש'מילה' נקרא בשר ושם מתגליא החסד (חלק טוב). ועורו הוא עור הערלה (חלק רע), והוא בסוד כתנות עור של אדם הראשון, שאמרו (סנהדרין לח ב) מושך בערלתו היה (חלק רע), ובתחילה היה כתנות אור כמו שכתוב בזוהר, והוא אור הגנוז (חלק טוב) ואחר כך נכסה בעור (חלק רע) ונגנז 'האור', ולא יגלה עד שיוסר הס"א (ואז יהיה טוב).

ועור הזה הוא עץ הדעת טוב ורע שממנה אכל אדם הראשון ונמשכה ערלתו, ולעתיד יחזור עץ הדעת כלו לקדושה, ויהיה כולו היקף לקדושה בסוד 'ונגה לו סביב' (יחזקאל א ד). (כלומר כמו קליפת נוגה שהוא לפעמים טוב ולפעמים רע, כך הוא המצב של עץ הדעת טוב ורע).

וזה סוד הסוכה ופריסתו על חומת ירושלים, שהחומה היא חומת אש כמו שכתוב (זכריה ב ט) 'ואני אהיה לה כו' חומת אש סביב', ונאמר 'כמראה אש ונגה לו סביב' (עיין ביחזקאל), והוא עץ הדעת טוב ורע כידוע. (כלומר לעתיד לבוא תחזור הקדושה ואז מהעור (רע) יעשו סוכה (טוב) והעור (רע) יחזור לאור (טוב). ע"כ הנצרך לעניינינו.

ביאור הענין: יש הבדל בין סירוס [זכר] להריגה [נקבה]. בסירוס - הבשר מת, דהיינו החסד לא קיים (החלק הטוב). אבל העור קיים (החלק הרע) הוא עור הערלה, ועור זה נהפך מ'אור' ל'עור' ולעתיד לבא יתהפך המצב מ'עור' ל'אור'.

וכמו"כ עור זה (בסוד עץ הדעת) הוא גם לפעמים טוב ולפעמים רע, שהרי ממנה אכל אדה"ר (כנזכר) זה הרע, ולעתיד לבא יבוא על תיקונו בסוכה של צדיקים.

מצב זה שייך לקליפת נוגה, שפעמים היא מאירה ופעמים היא מחשיכה.

וזהו העור שאנו פורעים בשעת המילה, שבקיום הפריעה, אנו מרמזים שהופכים את הרע לטוב.



## ב.

### בעניין עזב תעזב

שמות (כג ה): "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת מעוזב לו עזוב תעזוב עמו".

לשון חזקוני: וחדלת מעזב לו, חדל לך והשמר בך מהיותך עוזבו רובץ תחת משאו, אך עזוב תעזוב עמו, כתרגומו משבק תשבוק מה דבלבך עלוהי ותפרק עמיה, פירוש זה ברמז בפירוש רש"י בפרשת ראה גבי מסית (יג ט). (שמות כג ה).

'וחדלת מעזוב לו' מתבאר בשני אופנים, לשון מחילה ולשון עזרה, וכדלהלן.

א. רש"י מפרש: בלשון תמיהה, האם יתכן שאם תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו וחדלת מעזוב לו (ותמנע מלעזור לו)? לא ולא, אלא עזב תעזוב עמו, עזיבה זו לשון עזרה, כלומר מצוה עליך לעזור. ומדרשו: כי תראה - וחדלת, נכון, פעמים יש שאל לך לעזור (אלא להימנע), וכן דעת רבותינו ז"ל, זקן ואינה לפי כבודו ועוד.

גם בהמשך מסיים רש"י: עזב תעזב עמו עזור לו לפרק המשא, 'מלמשקל ליה', כלומר מליטול משאו ממנו. רש"י מסביר שפסוק זה מדבר בפריקה (וכן מבואר בגמ' ב"מ לא-לב:), ומביא מתרגום אונקלוס: מלמשקל ליה, דהיינו מליטול משאו ממנו.

[ראיתי נוסח אחר ברש"י (חומש ע"פ נתינה לגר): "וחדלת מלמשקל ליה, פירוש": מליטול משאו ממנו. עזב תעזב עמו לפרק המשא"].

ב. בתרגום שלפנינו הגירסא: "ותמנע מלמשבק ליה, משבק תשבוק מה דבלבך עלוהי ותפריק עמיה". פירוש התרגום: וחדלת מלמחול לו, האם תימנע מלמחול לו על שנאתך, לא תעשה כן, אלא עזב תעזב תמחול על שנאתך (עפ"י דברי מהרא"י בפרשת ראה). לפי גירסא זו, המילה תעזב תתפרש כפשוטו לשון עזיבה ומחילה, כלומר עליך למחול ולוותר על שנאתך, (ולא שייך לעניין פריקה).

(א). כן כתב הרוו"ה, ראה להלן בהערה, יד ושם.

ג. כתב בנתינה לגר: מרש"י משמע ש'וחדלת מעזוב לו' מוסב על פריקת החמור, שיתכן ואדם ימנע מלעזור ולכן מסיים הפסוק עזוב תעזוב עמו.

או שיש בתרגום שתי נוסחאות מעורבבות. נוסח א': ותתמנע מלמשבק ליה ותפרק עמה, (שזה עניין של פריקה). ולפי זה יש בתרגום דילוג של המילים: 'משבק תשבוק'. נוסח ב' משבק תשבוק מה דבלבך עלוהי (זה עניין של הסרת השנאה). ויש בתרגום דילוג של המילים: 'ותמנע מלמשבק ליה, ותפרק עמיה'. ומסיים ולדעתי נראה כג' רש"י שבחומשי הרו"ה שבתרגום שהיה לפניו היה כתוב 'ותתמנע מלמשקל ליה' (כנוסח א', וכמו רש"י אות א').

ד. רבינו מביא את התרגום כפי הנוסח שכתוב לפנינו: משבק תשבוק מה דבלבך ותפרק עמיה. ומסיים: פירוש זה ברמז, בפירוש רש"י בפרשת ראה גבי מסית (דברים יג ט).

שם כתב רש"י לא תאבה לו וכו', ולא תשמע אליו, בהתחננו על נפשו למחול לו. ומסיים שם רש"י: לפי שנאמר (כאן) עזב תעזב עמו אבל לזה (למסית) לא תעזוב עמו עכ"ל. וצ"ל שכוונת 'עזוב תעזוב' היינו מחילה (אות ב'). והוסיף רבינו (שם): רש"י נקט ליה לשון הבריייתא (ספרי). כלומר, בספרי מבואר שנתנו טעם גם לאזהרת "ולא תשמע אליו" ולאזהרת "ולא תחוס עינך עליו" ואמר: לפי שנאמר (שמות כג, ה) "עזב תעזב עמו", אמר: "ולא תשמע אליו".

והקשה במהרא"י (שם) הרי לפי רש"י, עזוב הכוונה לעזרה, וא"כ תימא מה שייך האי קרא למחילה. דהיינו אם נאמר שפירוש 'עזב תעזוב' עניינו עזרה, מה כוונת התורה שבמסית לא תחמול עליו לא תעזור לו. ולכן כתב, שרש"י בפרשת משפטים פירש לפי פשוטו, ענין של עזרה. וכאן (בפרשת ראה) פירש לפי מדרשו דהיינו לשון מחילה, רמז לתרגום אונקלוס שתרגם 'משבק תשבוק מאי דבלבך עלוהי (בלי הסיום: ותפרק עמיה). ומסיים, ולפי פשוטו גם יתיישב כאן (בפרשת ראה) כלומר לפי שנאמר עזוב תעזוב וצוותה התורה (אצלנו) שלא לזכור לשונא את השנאה, אבל לזה (למסית) צריך אתה לזכור לו השנאה.

ה. וראה עוד בשם אפרים הביא גירסא ברש"י: עזוב תעזוב עמו, לפרק המשא מלמשקל ליה מליטול ליה, מליטול משאו ממנו.

וז"ל: נראה שרש"י היה נוסחתו בתרגום על המילים 'וחדלת מעזוב לו' ותתמנע מלמשקל ליה, ולפי התרגום שלפנינו דאיתא ותתמנע מלמשבק ליה, אתי שפיר מלת 'ליה', דהיינו כמו שכתוב בהמשך משבק תשבוק מה דבלבך עליו. לכן פירש (רש"י) תחלה על וחדלת וכו' שימנע מלעזוב השנאה שיש לו עליו (אלא תעזוב). וגם לפי מה שכתב רש"י (בד"ה עזב תעזב הא'), עזיבה לשון עזרה, אתי שפיר לשון הפסוק וחדלת מעזוב לו, שיחדול מלעזור לו ועל בעל המשא קאי. אבל למשקל ליה שפירש"י מליטול משאו ממנו הוזה ליה לכתוב למשקל מיניה. וצריך לומר דמלת 'לו' שהוא מתרגום 'ליה' הכוונה לצרכו ובשבילו. ומכל מקום צריך עיון על רש"י שהקדים לפרש המאוחר. ובקצת ספרים ראיתי הגרסא מהופכת ומתחלה איתא מלמשקל ליה לפרק המשא וכו'. וגם לפי זה צריך לומר שחסר הציון של וחדלת מעזוב לו מלמשקל ליה וכו'.

(ב). ראה גו"א.

(ג). דהיינו שכתב בתחילה לפרק משאו, ואח"כ מלמשקל ליה, והרי בתרגום זה כתוב קודם על המילים 'וחדלת מעזוב לו'.

ג.

חליצה - להקנות לו הירושה

דברים (כה ט): "ונגשה יבמתו לעיני חזקנים וחליצה נעלו מעל רגלו וירקה בפניו וענתה ואמרה ככה יעשה לאיר אשר לא יבנה את בית אחיו".

לשון חזקוני: וחליצה נעלו לפי פשוטו, להקנות לו ירושת אחיו המת, כמו שמצינו בבועז, לקיים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו. ולתשובת המינין, וחליצה נעלו פי' אם תחפוץ ליבמי אעבוד אותך כשפחה לאדוניה, והוא ישיב לה לא חפצתי לקחתה. (דברים כה ט).

הסבר בעניין זה:

א. הרשב"ם פירש, וז"ל: לקנות ממנו ירושת אחיו המת, כמו שמצינו בבועז דרך ארץ לפי פשוטו. ואילו רבינו כתב: לפי פשוטו, להקנות לו ירושת אחיו.

דהיינו לפי רשב"ם הקניין הוא עבור היבמה, אשת המת החולצת, שהיא תקבל את ירושת בעלה. משא"כ לפי מש"כ רבינו, הרי שהיבמה מקנה לחולץ את ירושת בעלה המת, אחיו של החולץ.

אף שהרשב"ם מהווה מקור להרבה מפירושי רבינו, בכל זאת אין הוא מביא מדברי רשב"ם כנוסח המצוי בידינו. ולפעמים רבינו מעתיק את כל פירושו של רשב"ם אבל הופך את סדר הפעולות (ראה בר' לא, ט). מאחר שנוסח רשב"ם שלפנינו אינו ברור די הצורך לכן ערך רבינו את הדברים בדרך אחרת, מתוך רצון להבהיר בדרך טובה יותר את הדברים. והדוגמא שלפנינו היא בהחלט דוגמא טובה לכך. מאחר שיש בדברי רשב"ם חידוש שאשת המת מקבלת את ירושת בעלה, כאשר ידוע שלא נפסק כן להלכה.

ב. המקור לקניין חליפין נלמד ממעשה בועז והגואל, במגילת רות. (ד ז): וזאת לפנינו בישראל על הגאולה (מכירה) ועל התמורה (חליפין) לקיים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו וגו': (ח) ויאמר הגואל לבועז קנה לך וישלוף נעלו: (ט) ויאמר בועז לזקנים וכל העם עדים אתם היום כי קניתי את כל אשר לאבימלך ואת כל אשר לכליון ומחלון מיד נעמי: (י) וגם את רות המואביה אשת מחלון קניתי לי לאשה וגו'.

בגמ' (ב"מ מז, א) יש מחלוקת תנאים ואמוראים, נעלו של מי היתה, ומי נתן למי. רב אמר בכליו של קונה שנותן למוכר, והמוכר מושך ובזה נקנה בחליפין לקונה, וכך היא דעת ת"ק בברייתא (שם), שבועז הקונה נתן לגואל את נעלו. ולוי אמר בכליו של מקנה וכדעת רבי יהודה, כלומר המוכר נותן לקונה את כליו והקונה מושך ובזה קונה בחליפין את החפץ.

(ד). ובנוסח ספר וכתב יד אחד וחדלת מלמשקל ליה מליטול משאו ממנו, עזוב תעזוב עמו לפרק המשא. [הגהות יד ושם]  
(ה). הרב ד"ר יוסף פריאל נ"י, עשה חיבור לשם קבלת התואר 'ד"ר לפילוסופיה'. בהדרכתו של פרופ' יוסף עופר - אוניברסיטת בר אילן. והוא נעזר עזר רב במהדורת "חזקוני - אוצר החזקוני". ביאור דברי חזקוני בקטע זה יסודו בהערה שכתב פריאל.

וכך מתבאר הפסוק: שלף איש [הגואל, המקנה] נעלו [של הגואל, כליו של מקנה] ונתן לרעהו [בועז הקונה, כדי שיקנה]. כדעת לוי ורבי יהודה. ולדעת רב ות"ק: שלף איש [בועז, הקונה] נעלו [של עצמו, כליו של קונה] ונתן לרעהו [לגואל כדי שהגואל יקנה לבועז]. ג. בספר תוספות השלם על רות, הביא: "נעלו ונתן לרעהו. בגימ' המוכר נותן אל הקונה. וכן גי' הקונה נותן אל המוכר, ולכך פליגי מי נתן למי".

בחידושים המיוחסים לריטב"א כתב, שממשמעות הפסוק משמע יותר כרבי יהודה (ולוי) שהרי תחילת הפסוק (ח) מדובר על הגואל. [וראה רמב"ן (שמות כח מא) שכתב: והם אומרים שהגואל נתן לבועז].

בספר אגרת שמואל (די אוזידא), ביאר את דעת רב ות"ק שבועז נתן לגואל, כי אם הגואל נתן את נעלו, מדוע כתוב וישלוף נעלו (פס' ח), רק אחרי שאמר הגואל לבועז קנה לך, הרי הגואל היה צריך לשלוף את נעלו מיד אחרי שאמר לבועז (פס' ו) גאל אתה, אלא בוודאי בועז שלף את נעלו. ולדעת רבי יהודה ולוי, שהגואל נתן לבועז, אם בועז שלף ונתן את נעלו (פס' ח), מדוע כתוב (פסוק ט) ויאמר בועז לזקנים, הרי גם עד עכשיו דיבר הפסוק בבועז, ואין צורך להזכיר שוב את שמו, אלא 'ויאמר לזקנים'. ולכן צ"ל שהגואל נתן לבועז.

ד. נחזור לעניינינו, בדין חליצה. לפיכך נראה שרשב"ם מכריע כדעת רבי יהודה, שהאשה [הקונה, בועז] שולפת את נעלו [כליו של מקנה] של החולץ [המקנה, הגואל], ובזה היא קונה ממנו את ירושת אחיו. וזה שלא כהלכה אלא כפשוטו של מקרא. ורבינו פסק כדעת תנא קמא, שהאשה [המקנה, הגואל] שולפת את נעלו [כליו של קונה, בועז], ובזה היא מקנה לו את ירושת אחיו. וזה כפשוטו של ההלכה.

ה. מה שהוסיף רבינו וכתב 'לתשובת המינים', יתבאר עפ"י פירוש הריב"ש, באופן זה: אם היית רוצה לייבם אותי [לקנות, מקנה את עצמה] הייתי משמשת אותך, משרתת אותך, אבל מאחר שאין אתה רוצה, קח מנעלך [כליו של קונה], דהיינו שהמייבם רוצה לקנות את האשה. א"כ הפסוק יתבאר באופן זה: ושלף איש [המקנה, האשה] נעלו [כליו של קונה], ונתן לרעהו [ליבם הקונה, כדי שהיבם יקנה אותה].

ו. וחלצה נעלו, מה הכוונה 'נעלו', בפשטות הכוונה לנעל ממש. אמנם מבואר בדברי רבינו (שמות ג, ה) שאצל בועז מדובר נעל שעל ידו, דהיינו כפפה. [וכן מבואר ברמב"ן (שם כח מא)]. ובסנה שחקב"ה בקש 'של נעליך', הוסיפה התורה 'מעל רגליך', שלא נחשוב שהנעל הכוונה לכפפות, אלא הכוונה לנעל שנועלים ברגליים.



# הערות הקוראים

♦ הערות הקוראים על גיליון נ"א ♦





## הערות הקוראים

### הערות במאמר הגרב"צ פלמן זצ"ל "בדיני פסח וענייני ליל הסדר" (עמוד כ"ד)

בדברי בעמ"ח שלמי תודה זצ"ל יש להוסיף גבי כוס קידוש בליל פסח שכל אחד אוחז את כוסו אף שהוא יוצא ידי חובת הקידוש מבעל הבית הוי כמו שמקדש בעצמו, כן מבואר גם במ"ב סימן רע"א סק"ג. אולם לפי המבואר שם בבה"ל אינו לכתחילה, כיון שעל חלק אחד הוא סומך על המוציאו ועל אחר לא, וכמו שמבואר במ"ב סימן רע"ד, דאם רוצה לצאת לחם משנה מבעל הבית יש לצאת ממנו גם בברכת המוציא.

לענין מזיגת הכוסות יש לדייק בקיצור ש"ע קי"ט סעיף ב', שהמשרת ימזוג את כל הכוסות ולא רק לבעה"ב.

בברכת שהחיינו בקידוש שצריך לכוין גם על שאר המצוות, יש לחלק בינו לקריאת המגילה של יום הפורים, כי התם שאר המצוות הן אח"כ, ויכול גם לקיימן אחר הצהרים, ולכן הוא מוכרח לכוון בפירוש עליהם, משא"כ כאן, שכולם נגזרים אחר הסדר יש לומר שכל המצוות נמשכות בגרירה אחר ברכת שהחיינו של הקידוש.

יין לבן שעירב בו יין אדום לכאורה לפי הטעם של חשיבות יכול להיות שכל שנשתבח היין בטעם מהג, משא"כ זכר לדם, אם הוא אדום בהיר ולא חזק אינו זכר לדם. ובאמת דבר זה מצוי גם בשחיית היין בחביות ישנים ואז מתהפכים לאדום.

בשתיית הכוסות כשתיית רביעית שכתב המ"ב שיש לשתות את רוב הרביעית ביחד, היינו כיון שרביעית יש לשתות בב' פעמים לכן עדיף שההפסק יהיה בין רוב רביעית לחלק השני, ולא משום שהוא מצוה לכן לא צריך הפסק.

דוד אריה שלזינגר



### הוספה למאמר הרב יצחק אייזיק פרלמוטר "בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך" (עמוד שצ"ח)

בגליון נ"א ניסן תשפ"א עמד הרב יצחק אייזיק פרלמוטר בנקודה נפלאה שעיקר מצות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר הוא בחלק הראשון של ההגדה עד זמן אכילת המצה והמרור, ודייק כן מדברי המכילתא ועוד עיש"ב.

ואמרתי להוסיף עוד ראיות לענין חשוב זה, והנפקא מינה למעשה בזה.

במכילתא ובהגדה איתא בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ובמכילתא הגירסא מונחים לפניך 'על השולחן'. והראשונים מפרשי ההגדה גם כתבו כן; ז"ל

המיוחס לרשב"ם מונחים לפניך 'פירוש בעת האכילה' ע"כ. והריטב"א כתב מונחים לפניך על השולחן 'שתוכל להראות אותם באצבע שאתה אומר מצה זו מרור זה' ע"כ. וכ"ה באבודרהם. וכ"ה במיוחס לרש"י וז"ל לימד לך הפסוק שאין אתה חייב להגיד לבנך עד שתראה לו באצבע וזה הוא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך וזהו בשולחן שאתה אומר מצה זו מרור זה כי לכך חייבים לומר הגדה משום והגדת לבנך ע"כ. וכן הרשב"ץ במאמר חמץ כתב ותקנו חז"ל שתהיה ההגדה הזאת בשעה שיש מצה ומרור מונחים על השולחן כמו שאמרו בהגדה וכו', ואמרו כי נקראת המצה לחם עוני שעונים עליה דברים, פירוש שעל המצה קורין ההגדה ע"ש. וכן מתבאר מדברי המאירי בפסחים קט"ז סע"ב שביאר את דברי הגמ' גבי סומא וז"ל הסומא אף הוא חייב בהגדה וכן מוציא בה את האחרים, ואעפ"י שכתוב בה בעבור זה והסומא אינו יכול ליחד והיה לנו להוציאו מכלל זה וכמו שאמרו בענין סורר ומורה בננו זה ולא סומין כמו שהתבאר במקומו - מ"מ הרי מצה ומרור לפניו 'יכול ליטלם ולהגביהם' ע"כ. ומבואר ג"כ מדבריו שיש דין ממש שהמצה ומרור יהיו לפניו ויראם או יגביהם, ואם אין לו מצה ומרור לפניו אין דין של והגדת לבנך.

וכן ראיתי להר"י פרלא בפירוש ספר המצוות לרס"ג (ח"א עמ' 373 והלאה) שהאריך בזה והביא שתה"ד בסי' קל"ז [שהובא בב"י בסי' תע"ב] כתב שבשעה שמצה ומרור מונחים לפניך היינו בשעה 'שראוי' לאכול מצה ומרור ע"ש, ולפ"ז אין צורך שיהיה ממש מצה ומרור על השולחן. וכן הב"ח בסי' תע"ג כתב דלחם שעונים עליו דברים הרבה אין הכונה עליו ממש וא"צ להחזיר בדוקא את המצה בזמן ההגדה אלא הכונה לחם שעונים בעבורו ובשבילו ע"ש, וג"ז כנ"ל. אולם הוא דייק שם באורך מדברי בה"ג ורב נטרונאי גאון והרשב"ץ הנ"ל ועוד שהמצוה של סיפור יציאת מצרים היא רק בשעה שמונחים על השולחן ממש, וכמו שדייקנו לעיל ע"ש"ב. וכן נקט בפשיטות בספר מנחת סולת על החינוך מצוה כ"א שמי שאין לו מצה לא צריך להגיד ההגדה, ודלא כמנ"ח ע"ש. והלום ראיתי גם בחזו"ע סי' כ"ג עמ' שמ"ח שהאריך בזה והביא שבאמת בשו"ת חסד לאברהם כתב כנ"ל, אולם הרב זצ"ל חלק על זה והביא גם מעוד אחרונים דס"ל שאין זה תלוי בזה ע"ש. אולם הוא לא הזכיר מדברי הראשונים הנ"ל שמתבאר מדבריהם להדיא שהדברים תלויים זה בזה וכנ"ל.



### ההבדל בין המצוה בשעה שמצה ומרור מונחים לבין המצוה לאחר מכן

והנה, בעיקר מצות סיפור יציאת מצרים בלילה זו - הרמב"ם בסה"מ עשה קנ"ז כתב וז"ל שצונו לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו בניסן בתחלת הלילה כפי צחות לשון המספר, וכל מה שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו ה' ומה שעשו עמנו המרים מעוול וחמס ואיך לקח ה' נקמתנו מהם ובהודות לו יתברך על מה שדמלנו מחסדיו יהיה יותר טוב כמו שאמרו כל המאריך לספר וכו', וכבר ידעת אמרם ואפילו כלנו חכמים וכו' וכל המספר וכו' ע"ש [והעתיקהו כדרכם החינוך וספר הבתים]. וכ"כ בחיבורו רפ"ז מהלכות חו"מ וז"ל מ"ע לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים וכו' וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו ה"ז משובח, ובהמשך כתב וז"ל וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, כיצד מתחיל ומספר שבתחלה

היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר עבודת אלילים ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבתנו ליחודו וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ובנפלאות שנעשו לנו ובחירותנו, והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח ע"כ. ומדברי הרמב"ם מבואר שהמצוה היא לספר ביציאת מצרים ממש והמסתעף ממנה, ולא בהלכות הפסח וכדומה.

אולם בתוספתא בסוף פסחים וכן במכילתא בסוף פרשת בא איתא שחייב אדם לעסוק 'בהלכות הפסח' כל הלילה [או עד חצות] ע"ש. והגר"א הגיה בתוספתא במקום בהלכות הפסח - ביציאת מצרים - ע"ש, אולם בכל הראשונים וכתה"י הוא כלפינו - ע"י בתוספתא כפשוטה שם. וכן הגר"א גופיה במכילתא לא הגיה כן, וכן בהגהותיו על השו"ע בסי' תפ"א לא העיר למחוק את המילים 'בהלכות פסח' ע"ש. ולכאורה קשה ע"ד הרמב"ם שהזכיר רק יציאת מצרים ולא הזכיר הלכות הפסח.

ובאמת שכבר עמד בזה מהר"ל בספר גבורות ה' סוף פ"ב וכתב וז"ל אע"ג דבמכילתא לא אמרו רק שחייבים לעסוק בהלכות פסח, אין זה קשיא דגם הלכות הפסח הוא יציאת מצרים, שהרי מה שאמר פסח זה שאנו אוכלין, וכן מצה ומרור הם הלכות פסח והם יציאת מצרים ע"ש. וקצת דוחק דלפ"ז רק אם האדם לומד את טעמי המצוות ואיך הם זכר לניסים שעשה עמנו ה' - חשיב יציאת מצרים, אבל אם הוא לומד את פרטי ההלכות אין בהם יציאת מצרים. ולא נראה כן מסימת דברי התוספתא והמכילתא אלא שאפשר וצריך ללמוד כל דבר הנוגע להלכות הפסח.

ולכאורה יש להקשות עוד, דבמכילתא ובתוספתא מבואר שיש 'חיוב' לעסוק בהלכות הפסח, אולם בהגדה של פסח וכן ברמב"ם איתא שכל המרבה לספר ביציאת מצרים ה"ז משובח ואין זה חיוב.

ולפי הנ"ל אתי שפיר, שבזמן ההגדה שמצה ומרור מונחים לפניו העיקר הוא לספר ביציאת מצרים, וכמו שכתב הרמב"ם, ולא בביאורי ההגדה ובהלכות הפסח, ובזה כל המרבה הרי זה משובח. אלא שחייבו חז"ל לעסוק בהלכות הפסח או ביציאת מצרים גם לאחר ההגדה עד שתחטפנו שינה, וזהו דין אחר, ובמכילתא דרשוהו מדכתיב מה העדות וכו', ויש שביארו שהוא מדין הלכות חג בחג. אולם זו חובה אחרת שאינה קשורה לדין סיפור יציאת מצרים וכנ"ל [והרמב"ם השמיט חובה זו וצריך ביאור], ואף אם יש לפניו מצה ומרור, כגון שנשאר לו מהם - אין זה מצה ומרור המחויבים דהא כבר קיים המצוה, ולכן יכול וצריך מדרבנן לעסוק בעניני הפסח וכדומה עד שתחטפנו שינה.

ועל כן יש לידע שעיקר מצות סיפור יציאת מצרים הוא בשעת ה'מגיד', ושם יש להתמקד בביאור ההגדה, שהוא פירוש הפסוקים בפרשת כי תבא ארמי אובד אבי וכו' ולהרחיב בענינים

א). ודלא כמ"ש כמה מחכמי הדור שגם בזה מקיימים מצות סיפור יציאת מצרים - ע"י במאמרו של הרב יובל קורסיה בהאוצר הנ"ל באחת מהערותיו לליל הסדר שהביא כמה דעות של חכמי הדור בזה, ולפי הנ"ל אין מחלוקת בזה, ודוק היטב.

אלו, ולא בפלפולים ולא בהלכות, ולאחר גמר הסדר יש לעסוק בכל דבר שקשור לפסח, אם בהלכות הפסח ואם ביציאת מצרים וכדומה עד שתחטפנו שינה.

עמנואל מולקנדוב



## הערה על מאמרו של הרב דביר לוי "כפילת חצאי הפסוק אנה ה' הושיעה

נא... " (עמוד ת"ל)

לכבוד הרבנים חברי מערכת "האוצר" שליט"א

נהניתי מדברי תורה המסודרים יפה יפה ומבוארים היטיב בתוך דפי הגליון!

בס"ד

שלום רב אל כבוד הרב דביר לוי שליט"א

מה שכתבתם בקובץ האוצר (גליון נ"א, ניסן תשפ"א), שאופן אמירת אנה ה' הושיעה נא וכו' ע"פ דברי הגמ' הוא שהחזן אומר אנה ה' הושיעה נא וממתין להקהל לענות אנה ה' וכו', ושוב ממשיך מיד עם אנה ה' הצליחה נא והקהל עונים על זה אנה ה' הצליחה נא, הנה דבריו לכאורה צודקים בדברי הגמ' שהבאתם סוכה דף ל"ח ע"ב וגם בכוונת התוס' בקושייתם שם.

אמנם מה שכנראה כת"ר מתעלם ממנו הוא הא דתנן במתני', דף ל"ח ע"א - מקום שנהגו לכפול יכפול, ובגמ' דף ל"ט ע"א רבי אלעזר בן פרטא מוסיף בה דברים מאי מוסיף אמר אביי מוסיף לכפול מאודך ולמטה, וכן הוא מנהגינו לכפול כל הפסוקים מאודך ולמטה. וא"כ יוצא שאנו מרכיבים את שני העניינים יחד, אחד אנו עונים אחר החזן 'אנה ה' הושיעה נא' ו'אנה ה' הצליחה נא' עפ"י סוגיית הגמ' שהבאתם, וגם שוב אנו כופלים הכל, והדרך שאנו כופלים את הפסוק הוא בחצאי הפסוק, כמו שפירטה הגמ' לענין הענייה (ועי' לקמן עוד יותר מזה).

[והגם שלענין אנה ה' הצליחה נא, כתוב בגמ' דהטעם שהחזן קורא והקהל עונים הוא לדעת שהרוצה לכפול את ההלל כופל, והיינו ע"י שזה נכפל בזה ששומעים הצבור והרי שומע כעונה - וכמו שפירש"י על אתר (!) והר"ן (שהבאתם בהערה) רק מעתיקו, וא"כ הרי באמת כבר נתקיימה הכפילות בזה גופה, ולמה שוב כופלים אותו עוד פעם (כן העירני ידי"נ הר"ר אליהו טורנער נר"ו). אלא די"ל, דהרי כך היתה צורת התקנה והמנהג של עניה משום כפילות, ואמנם עכשיו נוהגים גם את מנהג הכפילות גופיה, ולזה נוהגים לאמרו ולכפלו ממש כל אחד לעצמו, נמצא שקורין ועונים וגם כופלים].

והסידורי גאונים שהבאתם, לכאו' לא היו נוהגים להכפיל כלל, וא"כ נהגו ממש כמימרא דגמ' דף ל"ח ע"ב וכמו שמבאר [או י"ל שבאמת נהגו לכפול, אבל רק כמנהג רבי דדף ל"ט ע"א, וכמו שפירש"י בפסחים דף קי"ט ע"ב ד"ה כופל דברים, שרק היה כופל מברוך הבא ולמטה (ולא כרש"י סוכה: 'מאנה והלאה', ולא כר"ץ גיאות שפסק כרבי אבל פירש במנהגו שכפל מאודך עד הצליחה נא)].

והנה יעו' באבודרהם, בסדר ר"ח, שמביא טעם אחר לכפילת הפסוקים (היינו חוץ מטעם שכתב רש"י על מתני' ל"ח ע"א שכל המזמור כפול וכו'), מפני שאמרו ישי ודוד ואחיו ושמואל, וכמו דא"י בפסחים דף קי"ט, ומפני כבודם אנו כופלים אותם להראות שאנו חושבים כל פסוק מהם בפנ"ע [ופשוט דזה הטעם הוא רק אליבא דרבי אלעזר בן פרטא, שהיה כופל מאודך ולמטה עד סוף הפרק, שהרי זה הטעם הוא סיבה לכך, ולא כמו שנהג רבי. יהיה הביאור אשר יהיה, וכן לכאור' מבואר שם ברד"א. ובאמת מקור לטעם זה הוא דברי הרשב"ם בפסחים דף קי"ט ע"ב ד"ה מאודך ולמטה, שכך הוא מפרש הא דרבי אלעזר בן פרטא, ודברי הרא"ש סוכה פ"ג סי' כ"ח אולי גם יתפרשו כדברי הרד"א, ודלא כהק"נ שם אות כ', ועי']. ומסיים הרד"א בזה"ל: "ולכן אנו פוסקין אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא לשנים, וכופלין אותם, אע"פ שהוא פסוק אחד". והיינו כיון שהם נאמרו ע"י שני בני אדם וכמבואר בגמ' פסחים שם, לכבודם הרי אנו כופלים את הפסוקים, וא"כ יש סיבה דוקא לחצות הפסוק ולכופלו שם! [אלא שצ"ע למה אין אנו מחלקים הפסוק ברוך הבא בשם ה', ברכנוכם מבית ה' - לשנים, וגם המשך הפסוקים, שגם אלו נאמרו ע"י שני בני אדם, ועי' בזה]. וכל זה הוא מקור חשוב למנהגינו, וכמו שביארנו, ולפנ"ר חסר מדברי כת"ר.

י"ש"כ על כל המאמר ודב"ת ברורים ומבוארים.

בברכה

חיים דוב גרונער

גייטסהעד



## הערה על מאמרו של הרב ארי כהן "דין דילוג יום אחד בספירה" (עמוד תלט)

במאמרו של הרב ארי כהן שליט"א בגליון הקודם האריך למעניתי להוכיח שיטת הבה"ג שנפסקה בשו"ע שדילוג יום אחד מעכב את כל הספירה היא שיטת יחיד ממש שאין צריך לחשוש לה, ובכמה מקומות במאמרו השיג על מה שכתבתי אני הקטן בענין זה במאמרי בירחון האוצר אשתקד בחודש אייר לחזק ולבסס את שיטת הבה"ג, כפי שהובאה בתוס' במגילה ומנחות. אחרי מו"מ ארוך שהיה בינינו בכתב ובע"פ נוכחנו לדעת שנקודות הויכוח בינינו הן בדרך הלימוד וצורת הגישה להבנת דברי הראשונים, ובכגון דא אין טעם להאריך וגם אין לדבר סוף (וכן הראשונים לא נהגו לבאר דברים כאלו, כפי שהבאתי בסוף מאמרי דאשתקד את לשון רש"י "כיחד ממנו טעמו של דבר מפני שתלוי בהבנת הלב"). לכן אכתוב רק בקצרה את תמצית נימוקיו של הרב ארי כהן שעל פיהם חשב להשיג על פסק מרן השו"ע, ואח"כ אכתוב בקצרה את דעתי בלי שום נימוקים וראיות, ונשאיר את הדברים למשפט המעיינים:

א. לפי כל הראשונים, אם מי ששכח לספור בלילה יכול לספור ביום, קל וחומר שמי שדילג יום אחד יכול לספור בשאר הימים, מלבד הבה"ג כפי שהובא בתוס' מנחות ס"ו ע"א, שלשיטתו אם שכח בלילה יכול לספור ביום, אך אם שכח לספור יום אחד לא יכול לספור בשאר הימים.

ב. פירוש חדש בתוס' במנחות שכוונתם לומר שלא יתכן שבה"ג כתב כן.

- ג. השגת התוס' שם על הבה"ג היא בעיקר על כך שהוא מיקל בשכחת לילה ומחמיר בדילוג יום, ולכן התוס' במגילה לא השיגו על הבה"ג, כי שם כתבו בשמו שכחת לילה מעכבת.
- ד. כמה ראשונים לא גרסו בבה"ג כמ"ש תוס' בשמו.
- ה. הרמב"ם פסק ששכחת לילה לא מעכבת, ולהנ"ל שלרוב הראשונים דילוג יום יותר קל, נראה דס"ל שדילוג יום ג"כ לא מעכב.
- ו. הכס"מ (פ"ז מתמו"ס הכ"ג) כתב שהרמב"ם פסק כבה"ג לגבי שכח לספור בלילה, ונראה כוונתו שפסק כבה"ג גם בדילוג יום.
- ז. הב"י לא ראה את רוב הראשונים שיש לפנינו, ולכן חשב שדילוג יום יותר חמור משכחת ספירת לילה, ולכן חשב שגם הרי"ף סובר כבה"ג, ויחד עם הרמב"ם הם ב' עמודי הוראה נגד הרא"ש, ולכן פסק כשיטת הבה"ג.
- ח. הב"י כתב שאפשר שדעת רב האי גאון כבה"ג, ולא ראה את דבריו במקור שמבואר שם להדיא דלא כבה"ג.
- ט. ע"פ כל הנ"ל נראה שמרן הב"י פסק כדעת הבה"ג משום שחשב שכן דעת רב האי גאון והרי"ף והרמב"ם נגד ר"י והרא"ש, ונעלם מעיניו שהבה"ג דעת יחיד.
- עד כאן תמצית טיעוניו ונימוקיו של הרב ארי כהן, ולדעתי רק אותיות ד' וח' נכונות, אך כל שאר האותיות לענ"ד אינן נכונות כלל, וישפטו המעיינים.

דוד אריה הילדסהיים



### תגובות הרב ארי כהן

בפתיחת מאמרי התייחסתי עפ"י בקשת העורכים שליט"א למאמרו של הרב הילדסהיים שליט"א, ואת שהיה לי לומר תמצאו בהערה ב' שם. אכן הטיב הרב הילדסהיים לסכם את השקלא וטריא בינינו, "נוכחנו לדעת שנקודות הויכוח בינינו הן בדרך הלימוד וצורת הגישה להבנת דברי הראשונים". אך מה שכתב שם "לשון רש"י: כיחד ממנו טעמו של דבר מפני שתלוי בהבנת הלב", כדי להסביר מדוע לא ניתן להגיע להבנה, לפע"ד אין לזה שייכות לנידון דידן. במסקנת הגמרא שם הכריעו מי צודק ע"י חילוק שבנוי על סברה, עיי"ש. אכן סברות שייכות לבינת הלב, בהיות שלכל אחד יתכן סברה משלו. אולם ביאור שיטות הראשונים עפ"י הבנת דבריהם ומתוך הקשר של הסוגיא, מסור לבינת השכל ולא בינת הלב. וזה אשר עשיתי כאן במאמרי.

הרב הילדסהיים רחש לבו דבר טוב לסכם את עיקרי הנקודות שבמאמרי (בסיכום שלי כתבתי את נושאי כל פרק ומטרתו, כדי להקל על הלומד להבין את הרצף והקשר שבדברים מפני אריכותם) (מובן שאין תחליף לראות את כל המאמר על נימוקיו, ויש דברים חשובים נוספים שהושמטו מפאת הקיצור שכאן).

על כן אברך את הרב הילדסהיים במילות דומות בסיכום המחלוקות לשם שמיים שבינינו, שגם לי יש הערכה גדולה אל מול פני המערכה הארוכה אשר ערכת בליבון השיטות כנגדי.

ואוסיף, שהלוואי והתקיים בינינו "שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה, שכינה שרויה ביניהם, שנאמר (מלאכי ג), אז נדברו יראי יי איש אל רעהו ויקשב יי וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי יי ולחשבי שמו".

להלן הערותי על סיכומי של הרב הילדסהיים. השתדלתי להעיר בקצרה היכן שהדברים אולי שונים במעט או שלא הובנו כל צרכם:

**סעיף א.** לא מדויק. זה אינו קל וחומר וגם לא כתבתי זאת, אבל זו נקודה מרכזית שיש לעמוד עליה. זה נובע מסברה הבנויה על כל שיטות הראשונים! עובדתית - אין אחד מלבד בה"ג שבתוס' מנחות הסבור שדילוג יום חמור משס"ל. מכל שאר הראשונים (מעל 60 ראה בטבלה), אף אחד מלבד בה"ג עפ"י תוס' מנחות לא כתב שיש אפשרות שדילוג יום יכול להיות חמור יותר מדין שכחת לילה. ויבדקו המעיינים בשיטה 6 בטבלה (בסוף מאמרי בגיליון הקודם) שעומדת בפני עצמה.

**אעפ"כ** ולמרות האמור, האמת אהובה עלי מכל, וצריך לומר ואף כתבתי כל זאת בביאור שיטת הב"י (במאמרי פ"ג, ב). שם התבאר שהב"י מצא הסבר ליישוב את הבה"ג שבמנחות, ולכן לא ניתן לפסול שיטה זו לחלוטין. לשיטתו הוא אינו מקבל את הכלל הנ"ל, וממילא פתח בזה פתח לומר שגם מי שכתב בדין שס"ל שאינה מעכבת, לא ניתן לדעת מה יסבור בדילוג יום. לפי"ז יתכן לכלול את הרמב"ם בשיטה זו, אבל אין הכרח לצרפם, כמבואר שם (ראה כל הדעות שבטבלה 2). אלא שכאמור, כל הראשונים חולקים על כך משום שאף אחד מהם לא יצא לתרץ את שיטת בה"ג ואף לא ראשון אחד פסק כמותו. אמנם יש 3 ראשונים שפסקו כבה"ג בדילוג יום (שיטה 5 בטבלה), אבל עובדתית כולם גם פסקו בשס"ל שמעכבת, ושלא כתוס' מנחות. כל זה מבואר במאמר לא כיחדתי דבר. דווקא משום כך, מבואר באר היטב מדוע אין לחשוש להם (ראה שם בעמוד תנב). מסיבה זו גם נזהרתי במה שהוספתי בפסק שמי שאינו חושש שימשיך לשכוח מלספור, אזי ביום א ראוי שלא להקל לספור בברכה, ובשאר ימים רשאי להחמיר בלא ברכה, מה שאין כן למי שחושש להמשיך שכחה).

**סעיף ב.** אכן, אבל כאן זה מוצג כאמירה סתמית בעוד שזה מבוסס על יסודות איתנים כמבואר בפנים:

**א.** עפ"י רוב נוסחאות הראשונים בציטוט בה"ג. יש שהביאו את בה"ג ללא הזכרה שדין דילוג יום מעכב, וחלקם אף כתבו בפירוש בשם בה"ג שלא מעכב. כמו"כ יש סתירה בבה"ג שמעיד על נוסח משובש ראה פרק ב, א.

**ב.** התוס' מנחות כתבו בשם ר"י שלא יתכן, ויש עדות בשם תלמיד ר"י מפאריש שכתב בשם ר"י (אותו ר"י שבתוס' מנחות, שלא נמצא שום מקור שדילוג יום מעכב, ולפי"ז ניתן לפרש שממילא לא יתכן שבה"ג אמר זאת, וזה היה פשוט להם מכיוון שחזן מאותו בה"ג, אף אחד לא החמיר יותר בדילוג יום מבשס"ל). אעפ"כ ולמרות כל זאת, הדגשתי שגם אם ההשערה אינה נכונה זה לא ישנה את העובדות שכתבתי לעיל בתשובה לסעי' א.

סעיף ד. בפ"ב מבואר הפוך! זה לא "כמה ראשונים", אלא רוב מכריע שלא גרסו כך. ראה תשובה ב. למעשה רק הרא"ש ותלמידיו (טור ור' יוחס), ר"ן, ואגור כתבו כגרסת התוס' מנחות, ובכל מקרה, אין אחד שהכריע כבה"ג. ראה בטבלה.

תשובה לסעיפים ה, ו - ראה תשובה א. ד"ה אעפ"כ.

סעיף ז. כתבתי הפוך! הוא ידע רק ששני התוספות כתבו בשם בה"ג שדילוג יום מעכב, אבל גם ידע שאף ראשון אחר שהוא ראה לא אמר כן. הוא גם ידע שכל הראשונים שראה אף אחד לא פסק כמותו, ואף הוא התייחס רק לתוס' מנחות, כמוכח מהכס"מ, וזו אחת ההוכחות העיקריות שהב"י רצה לפסוק כבה"ג מנחות ולא כתוס' מגילה, שדווקא כמותו פסקו עוד שלושה ראשונים.

סעיף ט. לא נעלם ממנו שבה"ג שיטת יחיד, אדרבה, הוא ביאר אותו (לא במפורש, אבל זה מובן מאליה) מהדרך שבו ביאר את רה"ג, שהוא הביא בב"י, מציטוט הר"ן. מכאן שאפשר היה גם לבאר כך את ריה"ג לגבי שאר ימים כפי שאתה כיוונת במאמר שלך).



## הערה על מאמרו של הרב יואל שילה "סיכום סוגיית תקרובת ע"ז" (גיליון נ' עמוד תמ"ה)

בעניין לשיער הפאות המגיע מהודו.

בנוגע למה שכתב הרב יואל שילה בענין המציאות, והציג את הדברים כאילו הם התבררו באופן מוחלט להיתר, ניתן לקבל מאמר תגובה המוכיח הפך כל דבריו, בצורה השווה לכל נפש, בפניה לדוא"ל [gmail.com@8388832](mailto:gmail.com@8388832).

ויש להדגיש שהדברים המוצגים במאמר זה ניתן לבררם בקל ע"י כל אחד, ואינם נסמכים על דעות ואומדנאות וסברות של אנשים, אלא הכל מתבסס על נתונים שאינם ניתנים לפרשנויות. ומאידך במאמר זה ישנה גם אריכות דברים סביב מקורותיו של הרב יואל שילה ומהיכן שאב את מסקנותיו, ומהי רמת סמכותם.

מכון הישכם אוהבים



## תגובת המחבר

החוברות הנ"ל מתיימרות להיות תגובה הולמת למתבאר בספר 'הכצעקתה', אולם עברתי על דבריהם ולא מצאתי בהם ממשות, ואצ"ל שאין בכחם לדחות את 'הכצעקתה', דחייתם לא דחיה, ועובדותיהם לא עובדות, ובבוא העת אמצא לנכון להגיב עליהם.





## **כתובת המחברים למשלוח הערות:**

הרב יעקב דוד אילן  
[ilanyakov@bezeqint.net](mailto:ilanyakov@bezeqint.net)

הרב עמיחי כנרתי  
[esa@etrog.net.il](mailto:esa@etrog.net.il)

הרב שמואל אריה ישמח  
[shmuel6520@gmail.com](mailto:shmuel6520@gmail.com)

הרב ישי שוב  
[yishaysh95@gmail.com](mailto:yishaysh95@gmail.com)

הרב עמנואל מולקנדוב  
[e9074716@gmail.com](mailto:e9074716@gmail.com)

הרב יואל שילה  
[shiloyoel@gmail.com](mailto:shiloyoel@gmail.com)

הרב אליהו מרגליות  
[Eliyahu.margalit@gmail.com](mailto:Eliyahu.margalit@gmail.com)

הרב אחיה ליפשיץ  
[ahiali6@gmail.com](mailto:ahiali6@gmail.com)

הרב אפרים כחלון  
[rabbiefraim@beezrathashem.org](mailto:rabbiefraim@beezrathashem.org)