

# נַעַם

## במה לבירור בעיות בהלכה

ספר שמיני



הוצאת מבח תורה שלמה ירושלים, תשכ"ה

כתובת המערכת :

מכון „תורה שלמה”

ירושלים, ת. ד. 5169

המנהל : הרב משה שלמה כשר

כל הזכויות שמורות

נדפס בישראל

דפוס התחיה בע"מ

ירושלים

ספר זה מוקדש

לר' ישעיה חיים ב"ר נפתלי פייערשטיין

מבוסטון, מאסס.

נשיא תנועת "תורה ומסורה"

אחד ממנהיגי היהדות החרדית בארצות הברית

מסור בכל לב ונפש לכל קדשי ישראל

## עם צאת ה"נועם" השמיני

בשמונה קובצי "נועם" שהופיעו עד עתה, נתבררו ונתלבנו בעיות רבות שנתעוררו בימינו. ואף בדברים שיש בהם חלוקי דעות בין חכמי התורה שב"נועם", — גם מהם אפשר ללמוד להיכן דעת הרוב נוטה. "כי ידוע כל לומד תלמודנו, שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות, ולא ברוב קושיות חלוטות, שאין בחכמה הזאת מופת ברור, כגון חשבוני התשבורות ונסיוני התכונה. אבל נשים כל מאודנו ודיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות, בסברות מכריעות, ונדחוק עליה השמועות, ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפשטי ההלכות, והוגן הסוגיות, עם הסכמת השכל הנכון. וזאת תכלית יכלתנו וכוונת כל חכם וירא האלקים בחכמת הגמרא" (רמב"ן בהקדמתו לס' מלחמות ה').

חכמי התורה ממצים כל האפשרויות שבהלכה, כדי לענות על צרכי הדור, כמו שפירש הרבי מלובלין זצ"ל את הפסוק: 'ושפטו את העם בכל עת' (שמות יח, כו) רצה לומר ישפטו הלכה על כל צרכי עת וזמן.

ברם, אלה הטוענים להתאים את ההלכה "לפי מושגי הדור" המשתנים חליפות, אינם מבינים כי ה' נתן התורה לישראל כדי שיקבלו את מושגיה ויתאימו דעתם אליה, כי היא מגלה לנו את המושגים הקבועים, אשר לא ישתנו לעולם.

"כי כאשר ידע האלוקי ית' שמשפטי זאת התורה יצטרכו בכל זמן, לפי התחלף המקומות והחדושים ולפי הנראה מן הענינים, להוסיף על קצתם ולגרע מקצתם, הזהיר מן התוספת ומן המגרעת ואמר: 'לא תסף עליו ולא תגרע ממנו' (דברים יג, א) — כי היה זה מביא להפסד סדרי התורה ולהאמין בה שאינה מאת האלוקי" (מורה נבוכים, חלק שלישי, פמ"א). ואלה אשר אינם מאמינים ביסוד זה, אין כל תועלת בויכוח אתם, כמאמר החכם: עם מי שאינו מודה בעקרון אין טעם לויכוח.

עלינו להסביר: "שכל מצוה מאלו ה'שש מאות ושלוש עשרה מצוות" היא — אם לנתינת דעת אמתית או להסיר דעת רע, או לנתינת סדר ישר או להסיר עול, או להתלמד במדות טובות, או להזהיר ממדות רעות" (שם פל"א).

והיה, אם במקרה מסויים יופגע האדם על ידי ההגבלה של חוקי ההלכה, יש לו לראות פגיעה זו ככל התקלות של חוקי הטבע, הנובעות מסדר ההשגחה העליונה, אשר אין אדם יכול לעמוד על צפונותיה.

ויהי רצון שדברי "נועם" ינעמו באזני חכמי הדור ותלמידיהם. ומאמריו ימצאו מסילות בלבבם.

המערכת



"נועם — אלו תלמידי חכמים שבארץ  
 ישראל שמנעימין זה לזה בהלכה"  
 (סנהדרין כד, א)

מראשית צעדיו שמר ה"נועם" על מגמתו העיקרית, והיא: לתת  
 אפשרות לחכמי ההלכה בדורנו לחוות דעתם על כל הבעיות העומדות  
 על הפרק.

שערי "נועם" פתוחים לכל הדעות, במסגרת ההלכה. ואף לאלו אשר  
 יש בהם משום חידוש רב. עולם ההלכה אינו מכיר בשום גורם אשר  
 אינו הלכתי. אין הנועם מבדיל בין מחמירים לבין מקילים, ב"נועם" כולם  
 שווים לטובה, — ואלה שזכו יקבעו הלכה כמותן.

"שלוש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים: הלכה  
 כמותנו, והללו אומרים: הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה: אלו  
 ואלו דברי אלקים חיים הן, והלכה כבית הלל. וכי מאחר שאלו ואלו  
 דברי אלקים חיים, מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן? מפני  
 שנזכרין ועלובין היו, ושונין דבריהן ודברי בית שמאי, ולא עוד, אלא  
 שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן" (עירובין יג, ב).

דברים אלה מסביר מהר"ל מפראג: "מה ענין זה, שתהיה הלכה  
 כמותן? דבשביל שהיו משפילין עצמן אין ראוי שתהיה הלכה כמותן,  
 כי ההלכה תולה בזה, שהתורה שלהם לפי ההלכה ולא מפני שהיו  
 מקטינין עצמן. רק שאלו דברים כולם הוא סיבה עצמית, שיאמרו  
 דברים אמיתיים לפי ההלכה, כי מאחר שהן נזכרין נמשך דבריהן אחר  
 האמת, כי כאשר יכעוס הרי מכח הכעס נראה שרוצה להחזיק דבריו  
 בכח וביד חזקה ורוצה לנצח, והוא סר מדרך האמת. וגם מפני שהן  
 עלובין הוא סיבה שיאמרו דברים לפי ההלכה, שאם לא כן מכוח  
 שרוצה להתגדל על בעל מחלוקתו הוא סותר דברי בעל ריבו, אע"ג שאין  
 האמת אתו. וכן מה שהיו שונים דברי ב"ש והיו מקדימים דברי ב"ש  
 לדבריהם, נראה שלא היו שונאים לדברי בעל ריבם, מבקשים לדחות  
 דברי זולתם, אף כי האמת אתם, שכיון שהיו שונים דבריהם ודברי ב"ש  
 והיו מקדימים דברי ב"ש, נראה שלא היו מכוונים לדחות דברי זולתם  
 ולא היה מחלוקת שלהם מכת המנצחים, כי מי שהוא מכת המנצחים,  
 אין דבריו נמשכים אחר האמת, כי תמיד מבקש לנצח, ולא היו כל  
 אלו הדברים בב"ה. לכן ראוי להיות הלכה כמותן, אע"ג שדברי ב"ש

טובים וישרים, כיון שיש לב"ה הכנה שראוי להיות דבריהם הלכה, לכן  
הלכה כב"ה" (באר הגולה, הבאר החמישי).

כלומר: מדת האמת שרויה במעונם של ה"נוחין ועלובין".

צא ולמד דמותם של דייני ישראל: "סנהדרין ההורגת אחד לשבעים  
שנה נקראת חובלנית" (מכות ז, א).

כי "על ידי שלא היו מלמדים בזכות הנדון נקראת חבלנית, כי  
הבית-דין צריכים שיהיה העיקר שלהם טוב, וכאשר העיקר שלהם טוב,  
מבקשים ומחפשים הטוב, וכאשר אין עושים כך, נקראים חבלנית" (פ"מ,  
שם).

אמנם, ההלכה שיקוליה הם הלכיים בלבד וקביעתה מוחלטת,  
אבל יש לבית-דין להתאמץ ולחפש את הטוב שבאדם.

דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום.

אלי' יונג,

ראש הוועד למען ה"נועם" באר"ב

# התוכן \*

עמוד		
א	הרב יחיאל יעקב ויינברג מונטרה, שווייץ	בדין ספק חלל
ט	הרב משה פיינשטיין ראש ישיבת „מתיבתא תפארת ירושלים”, ניו-יורק	בענין ניתוח מתים
יז	— — — — —	בענין דו'עלאטין
כא	הרב אהרן קוטלר זצ"ל ראש ישיבת קלעצק	— — — — —
כח	הרב יצחק פלקסר חבר ועד הרבנים של אגו"י ור"מ בישיבת שפת אמת בירושלים	— — — — —
לד	הרב יצחק גליקמן רב בחולון	בדין ספק זקוקה ליכום
מח	הרב יצחק אייזיק ליעבעס ברונקס, נ. י.	בענין תבנית מגורה
נז	הרב נחום שמריה שפטר רב בקרית היובל, ירושלים	בענין ס"ת הנתון בערבון
סד	— — — — —	בדין התחייבות בשבועה
סח	הרב עובדיה הראיא חבר ב"ד הגדול, ירושלים	בענין „לא תלין” במת
עה	הרב חיים דרוק ירושלים, מח"ס אורות חיים	פתיחת פצע בשבת ע"י מכשיר
קו	הרב אליעזר פלצינסקי ראש ישיבת בית אריה, ירושלים	קביעות בשיעור מהלך מיל
קיו	הרב אברהם הפומא ס"ט ר"מ ישיבת הרמב"ם וב"י, תל-אביב	בדיני קציצת אילנות
קלו	הרב אברהם מרדכי הלוי הורוויץ ירושלים	בענין ברכת מעקה
קס	הרב בנציון פירר רב ניר-גלים	שימוש ב„דוד-שמש” בשבת
קסז	הרב מאיר כלומענפעלד ארה"ב, מח"ס אור תורה	בענין בכור
קעד	הרב אפרים גרינבלאט שו"ב מעמפיס, ארה"ב	משלוח מנות

\* המאמרים נדפסו לפי תאריך קבלתם.

## ה ת ו כ ן

עמוד			קריאת המגילה באשדוד החדשה
קצד	הרב סיני אדלר	רבי העיר, אשדוד	וסביבתה
ר	הרב כהריאל דוד קאפלן	לונדון	בענין איסור משוי ליה משאוי
רז	הרב יצחק יעקב וסטפויגל	ראב"ד וראש ישיבת מאה שערים, ירושלים	קנין אישות
ריא	הרב שמעון אפרתי	ירושלים, מח"ס שו"ת מעמק הבכא	כלי, "פירקס" לענין בשר בחלב
ריז	הרב יצחק פלקסר		סוכה שאינה ראויה לשבעה
רלא	ד"ר יעקב לוי	ירושלים	קביעת סיבת המות ובעיותיה
רלח	— — — —		ההלכתיות
רמט	הרב בנימין רבינוביץ תאומים	ראש ומנהל	תרופות הורמונליות לגשים ובעיות
	„בית המדרש למשפט התורה" בירושלים		דתיות הלכתיות
			פרוז בן יומו
הערות ובירורים			
רסא	הרב אהרן יצחק זפלנסקי	ירושלים	ערלה בשל נכרים
רסד	הרב חנוך זונדל גרופברג	ירושלים, מח"ס זר התורה	בדין נמצא טעות בספר תורה
רסז	— — — —		אם טבריה דינה כמוקפת חומה
רסט	הרב גרשון אריאלי	ירושלים, מח"ס תורת המלך	לענין מקרא מגילה
רעא	הרב בנציון פירר		תשובה להערה
רעב	הרב אפרים גרינבלט		תשובה להערות
רעד	— — — —		הערות ל„נועם" חלק שביעי
רעה	הרב שלמה זלמן אויערבאך	ראש ישיבת קול-תורה בירושלים	הוספה למאמר ב„נועם" זה
רעז	הרב אברהם זיסקינד		בענין הדו'עלאטין
רעז	מדור לפסקי הלכות שנתפרסמו	בשנים האחרונות בספרי חכמי הדור	על הצעתי לתקנת נשים בעניני גדה
רצג	הרב מנחם מ. בשר		בענין עירובין במיאמי ביטש
			שער הלכה
			על ההצעה לתקנת נשים בעניני גדה

## בדיון ספק חלל

### שאלה

**ע**ל דבר השאלה בכהן אחד שנשא אשה שהיא בת עכו"ם הבא על בת ישראל והוליד ממנה בן מה דינו של בן זה שלפי ההלכה הפסוקה בשו"ע אבהע"ז בסימן ד' בסעיף ז' אמו פגומה לכהונה ולפי הרמב"ן הבן הנולד מעכו"ם הבא על ישראלית הוא ספק חלל, האם נותנים עליו חומרות של כהן ושל ישראל, דהיינו, שאסור לטמאות למתים כדין כהן, ואסור לשאת ידיו ולעלות לתורה ראשון כדין ישראל, והרה"ג שואל אם יותר טוב לקרוא אותו לתורה בשם כהן כדי שיוהר מלטמאות למתים שע"ז יכשל באיסור דאורייתא. ועוד שאל אותי, שאולי מחויב לגרש את אשתו, מכיון שהוא ספק כהן, אף שהרמב"ן כתב שאין מוציאין את אשתו, אפשר שכוונת הרמב"ן שאין מוציאין ממנו בכח ב"ד, אבל הוא עצמו מחויב לגרשה, מכיון שהוא ספק כהן ואסור להרבות חללים בישראל. זו שאלתו של חכם בקי בהוראה.

### תשובה

ברעיון זה כבר הקדימו בספר שער המלך בה' איסור"ב פי"ח הט"ו, שתמה על הרמב"ן שכתב שהולד ספק חלל ובכ"ז כתב שאין מוציאין מתחתיו דבר שנתקשו בו כל האחרונים ועי"ש שהעלה שאין מוציאין מידו אבל מחויב הוא לגרשה מהיותו ספק חלל ויבואר אי"ה לקמן, הנה הענין הזה מסובך מאד בספרי האחרונים, וכדי לבא לידי ביאור שלם צריך אני לחזור על המקורות ולהביא שיטות הראשונים בסוגיא דיבמות דף מ"ה ע"א ואח"כ נוכל לדון בשאלות הנזכרות.

מקור הדיון הוא ביבמות דף מ"ה ע"א דאמר שם רב יוסף דכולהו אמוראי דמכשרי מודו שהולד פגום לכהונה מק"ו מאלמנה מה לאלמנה לכ"ג שכן היא עצמה מתחללת, הכא נמי כיון שנבעלה פסולה דאמר ר"י משום רבי שמעון מנין לכותי ועבד הבא על הכהנת ועל הלוייה ועל הישראלית שפסולה שנאמר ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה מי שיש לו אלמנות וגירושין בה, יצאו כותי ועבד שאין להם אלמנות וגירושין בה, אמר ליה אביי מאי חזית וכו' ובסוף הסוגיא מסיימת הגמרא: והלכתא עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר בין בפנויה בין באשת איש. ויש כאן בפירוש הסוגיא ארבע שיטות ואלו הם:

שיטת הרי"ף. ונעתיק לשון הרי"ף (שבפירוש כונתו יש חילוקי דעות) והלכתא

עכו"ם ועבד הבא על ב"י הולד כשר בין בפנויה בין באשת איש ואיכא מרבוואתא דמסיימי בה, דהאי דאמרינן הולד כשר הנ"מ לישראל אבל לכהונה הולד פגום דאי ברתא היא אסורה לכהן מדאמרינן מקמי האי פיסקא וכולהו אמוראי דמכשרי מודו שהולד פגום לכהונה מק"ו דאלמנה כו' וחזינא לרבוואתא אחריני דפסקי: והלכתא עכו"ם ועבד הבא על ב"י הולד כשר ולא מסיימי שהולד פגום. ואנן מספקא לן אי הוי פגום או לא מדחזינן לגמרא בתר שקלא וטריא דפסק והלכתא עכו"ם ועבד הבא על ב"י הולד כשר ולא אמר והלכתא הולד פגום. כל הראשונים תפסו בדעת הרי"ף שנסתפק להלכה אי הולד מעכו"ם וישראלית הוא פגום או כשר לגמרי, (הרמב"ן הרשב"א הרא"ש הריטב"א המאירי), יוצא מן הכלל הוא הנימוקי יוסף שסובר שגם הרי"ף פוסק להלכה שבן הנולד מעכו"ם וישראלית הולד כשר לגמרי כמסקנת הגמרא ועי"ש בחידושי אנשי שם הגהות על הרי"ף. הנימוקי מסביר דעת הרי"ף דהולד כשר לגמרי משום דרחמנא אפקירא לזרעו של עכו"ם ועבד כביאת בהמה והולד נגרר אחרי האם וכאילו כולו ישראל דבן בתך הבא מן העכו"ם קרוי בנך עיין בגמ"י שם. ולפי דעת הנמו"י נראה דרש"י נמי סובר דבן עכו"ם וישראלית הולד כשר לגמרי אף לכהונה, ועי"ש בחידושי אנשי שם שתמה על הנמו"י מהיכן נראה שדעת רש"י כן. ואולי משום שרש"י פסק שאפילו מאן דסבר שהולד פגום הוא דוקא בבת ולא בבן וכמו שיובא להלן, והרמב"ן תמה מנין לבן לחלק בין הבן והבת והרי באלמנה לכ"ג אין מחלקים בין בן לבת, אפשר שהנמו"י הוכיח מזה שרש"י סובר שהק"ו אינו ק"ו גמור אלא הוא כעין אסמכתא לאסור איסור דרבנן, ולא אסרו חכמים אלא את הבת שהיא נפגמה אבל הבן שלא נפגם לא אסרוהו שיהיה בנו פסול לכהונה, ומכיון שבמסקנא העלתה הגמרא שהולד כשר ולא הוסיפה שהולד פגום מסתמא סוברת הגמרא במסקנא שאין לאסור אפילו מדרבנן. וראיתי בב"ש סי' ז' אות ל"ט שכתב שרש"י כתב בתשובה סי' י"ח שהבת פגומה שנולדה מעכו"ם וישראלית לא תצא, ומשמע שלכתחילה אסורה ולא כהנמו"י. אולם מסופק אני אם אין כאן שגיאת הדפוס בב"ש וצ"ל וכן כתב רש"ל בתשובה סי' י"ז ועי"ש בחל"מ שכתב והרש"ל בתשובה סי' י"ח. עכ"פ רוב הראשונים ככולם תופסים בדעת הרי"ף שהבן הנולד מעכו"ם וישראלית הוא ספק חלל. ולהרמב"ן אין חילוק בין בן לבת לענין פיגום ששניהם פגומים. וספקו של הרי"ף מלשונו משמע שספקו הוא אם כדעת הראשונים דמה שמסיימא הסוגיא והלכתא הולד כשר הוא רק לקהל ולא לכהונה או כדעת הראשונים האחרים שמה שאמרה הגמרא והלכתא וכו' כשר היינו כשר לגמרי. ולא אכחד שמסייגון הלשון של הרי"ף שכתב מדחזינן לגמרא בתר שקלא וטריא דפסק וכו' משמע יותר כדעת הנמו"י שהרי"ף הכריע שהוא כשר גמור אלא שדעתי בטלה נגד דעת רבותינו הראשונים ואפשר שלהנמו"י נודמנו כת"י שבו הושמטו המילים ואנן מספקא לן, אבל בנוסח שלנו כתוב ואנן מספקא לן, ונוסח זה

נתקיים ע"י כל הראשונים כנ"ל. והרמב"ן והרשב"א שמפרשים ספקו של הרי"ף באופן אחר, הם מוכיחים שהדין שהולד פגום הוא דעת רב יוסף, אבל אביי פליג עליו ומביא שרב וכן רב יהודה סוברים שהולד כשר לגמרי. וכן בבכורות דף מ"ז פליגי אי הולד של עכו"ם וישראלית הוא מזוהם או לא, ובגמרא לא הוכרעה הלכה כמי, ולכן פסק הרי"ף שהוא ספק, והרמב"ן הכריע כמותו שהולד ספק אלא שאין מוציאים את האשה הפגומה מבעלה אם נשאת לכהן, וכבר תמהו עליו גדולי האחרונים, ויבא להלן.

שיטת רש"י. בגמרא דף מ"ה ע"א במאמרו של רב יוסף שכולהו אמוראי דמכשירי מודו שהולד פגום לכהונה פירש"י בנה פגום לאו דווקא דהא פשיטא בן העכו"ם לאו כהן הוא ואי משום דלא ישא כהנת כיון דמותר בישראלית מותר נמי בכהנת שאין קדושה בנשים דקי"ל לא הוזהרו כשרות להנשא לפסולים, אלא משום בתה נקט דאם תלד בת פסולה לכהונה. ובפירוש דברי רש"י נחלקו הראשונים ז"ל. דהרמב"ן בחידושו ליבמות כתב דמה שכתב רש"י נקבה לאו דווקא נקט, דכיון דגמר ק"ו מאלמנה כאלמנה מה אלמנה יש לה דורות אף זה הפגום ואם בא על הכהנת ועל הלוייה ועל הישראלית בתו פסולה לכהונה כבת חלל זכר.

והרשב"א חולק על הרמב"ן וכתב דאינו נראה מדברי רש"י ז"ל אלא בהדיא קא פריש דאי אפשר אלא בנקבה ובנה דאמר משום בתה נקט לה.

והרשב"א מביא ראיה לדעת רש"י ע"ש. מיהו יש לומר דהרמב"ן הבין דמה שכתב רש"י בנה לאו דווקא משום דלשון פגום לא שייך על בן דלשון פגום שייך רק בגופו שהוא פגום והבן אין גופו פגום, דזה ודאי שהולד של עכו"ם ועבד מישראלית איננו חלל ממש כמו שיבואר להלן אלא יש כאן איסור להנשא לכהונה ובשלמא בבת יש לקרותה פגומה שנפגמה מלהינשא לכהן, אבל בבן שבכל אופן מותר בכהנת ולא הוזהרו הכשרות מלהינשא לפסולים ולא שייך לקרא את הבן פגום אלא בשביל שבתו פסולה לכהונה אבל הוא עצמו אינו פגום משא"כ בבת, היא בעצמה פגומה שאסורה. וכוונת הרמב"ן שרש"י שכתב לאו דווקא לא כתב לדינא (שהבן לא פוסל את בתו) אלא לשם ישוב דקדוק לשוני ובתוספות חד מקמאי ביבמות דף מ"ח ע"א כתב וז"ל ואם נשא כהן בת עכו"ם ועבד הבא על"י מוציאים אותה מידו אבל בנו ינשא לכהונה לכתחילה שלא הוזהרו כשרות לינשא לפסולים לכהונה כמו שפירשתי. מיהו הרשב"א והריטב"א והמאירי תופסים בדעת רש"י שמה שאמרו הולד פגום אינו אלא בבת אבל בבן כשר לגמרי, ומתוך זה דוחים הנ"ל ראיתו של הרמב"ן דרב וכן רב יהודה שהורו להיתרא בולד של עכו"ם וישראלית היינו להיתרא גמור מדלא אמרו להשוואלים שהולד פגום והרשב"א והריטב"א והמאירי דחו ראיה זו לשיטת רש"י מכיון שהשוואלים היו זכרים ובבן לא נאמר שהולד פגום, והרשב"א הביא ראיה לדעת רש"י מהא דאמר לקמן עבדיה דרב חייא בר אמי

אטבלה לההיא עכו"ם לשם אנתתא אמר רב יוסף יכולנא לאכשורי בה ולברתה לה וכו' וברתה דאמר ריב"ל וכו' ואם איתא דמאן דפסל אפילו בבנו פוסל למה ליה למימר בברתה לימא יכולנא לאכשורי בה ובולדה דבשלמא לרש"י איירינן בכולהו סוגיא בברתה דבדידה איכא לאפלוגי בין פסול ממזרת לפסול כהונה שמשום הכי נקט ברתה, אבל להרמב"ן דאין חילו קבין בן ובין בת שבשניהם אמרו דפסול ובכולהו מיירי בכולה שמעתתא אמאי נקט הכא ברתה נימא ולדה. ועוד מביאים ראיה מהירושלמי דאמרו שם אע"ג דרב אמר עכו"ם ועבד הבא על ב"י הולד כשר מודה שאם היתה נקבה שהיא פסולה לכהונה ומשמע כרש"י דרק הבת פסולה ולא הבן שנולד מעכו"ם וישראלית. וכן תפסו גדולי האחרונים בדעת רש"י שפגום רק הבת ולא הבן ופסקו להלכה כדעה זו, ומהרש"ל בים של שלמה ליבמות סי' ל"ח וכן בתשובותיו סי' י"ט (ופלא שלא הזכיר את רש"י) וכן רבינו הגר"א בסי' ז' סעיף ט"ו אות נ"ז והאחרונים הוכיחו גם מלשון השו"ע בסי' ז' סעיף י"ז שכתב: עכו"ם ועבד הבא על ב"י וילדה ממנו בת אותה הבת פגומה לכהונה. מדנקט בת משמע דהמחבר סובר כרש"י דבן מעכו"ם וישראלית לא נעשה פגום, ומה שכתב בשו"ע סי' ד' סעיף ה' וכן בסעיף י"ז דהולד פגום לכהונה כבר פירש הלבוש דבת דווקא ולא בן וכן משמע קצת מלשון הבה"ג סעיף ה' אות י' אלא שכתב שאם נשאת לכהן מוציאין ממנו וכפה"ג לא ראה דברי הרמב"ן שכתב שאין מוציאין. וראיתי בספר משכנות יעקב אבהע"ז סי' ב' שחולק על הרשב"א ומוכיח כדעת הרמב"ן שאין חילוק בין בן ובת ששניהם פגומים לכהונה, ועי"ש שמדחה ראיות הרשב"א וכותב שאדרבא דברי רש"י מוכיחים שאף הוא אינו מחלק בין בן ובת, וכתב עוד דאין טעם לחלק ביניהם דמכיון דילפינן מק"ו מאלמנה לכ"ג שוב אין לחלק בין בן ובת. אמנם ראיתי בקרבן נתנאל שכתב להסביר טעם החילוק בין בן לבת שבנים זכרים אינם פסולים דמיעט הכתוב מדכתיב חללה כדיליף רבא בקידושין דף ע"ז ע"ב ואהני קרא למעט זכרים ואהני ק"ו למיפסל הבת לכהונה עי"ש ודבריו תמוהים, ובמחכ"ת העלים עינו ממה שכתבו התוספות בדף ט"ו ע"ב ד"ה מה לאלמנה לכ"ג שרק לפיסול האשה שהיתה כשרה ונתחללה לא ילפינן מק"ו דלהכי אייתר ליה קרא דחללה אבל לענין בנה שפיר מצי מילף מק"ו. ועיין בבית מאיר סי' ד' מה שכתב לדחות דברי היש"ש ובקונטרסי הארוך פלפלתי הרבה בדבריו.

**שיטת הרמב"ם.** הרמב"ם פט"ו איסורי ביאה כתב: עכו"ם ועבד הבא על ב"י הולד כשר. ועיין במ"מ שם שכתב: מסקנא דגמרא והלכתא עכו"ם ועבד הבא על ב"י הולד כשר בין בפנוי בין באשת איש. ויש מי שכתב שאם ילדה בת שהיא פסולה לכהונה והרמב"ן ז"ל העלה הדבר בספק וכתב ואם נשאה אין מוציאין מידו והולד ספק חלל, עכ"ל. ממשמעות דברי המ"מ יוצא שהרה"מ פירש לשון הגמרא והלכתא הולד כשר שהוא כשר לגמרי, כאותם ראשונים המובאים ברי"ף



ולא כרבוואתא קדמאי שפירשו דהולד כשר לקהל ואינו ממזר אבל פסול לכהונה וכדעת הרא"ש, דעה זו הביא המ"מ בלשון ויש מי שכתב. ולא הביא אפילו את לשון הגמרא בתחילת הסוגיא שאמרה וכולהו אמוראי דמכשרו מודו שהולד פגום לכהונה. מאמר שהכריח להרא"ש לדחות ספקו של הרי"ף ולכתוב שאינו רואה מקום שיפול בו ספק עי"ש. ולכן פירש המ"מ דברי הרמב"ם שכונתו שהולד כשר לגמרי שהרמב"ם פסק כמסקנת הגמרא שאמרה והלכתה וכו' הולד כשר. ואפשר שהמ"מ סבר כהנמו"י שהרי"ף הכריע שהולד כשר לגמרי והרמב"ם פסק כהרי"ף, כדרכו בכל מקום. אמנם המל"מ חולק על המ"מ וכתב שהרמב"ם ג"כ סובר שהולד פגום לכהונה ונקט לשון הגמרא שאמרה הולד כשר ולא סיימה שהולד פגום, ועיין במל"מ שהביא ראיה לדעתו זו ממה שכתב הרמב"ם היה נשוא לישראלית ואמר נתגיירתי ביני לבין עצמי נאמן לפסול א"ע ואינו נאמן לפסול את בנו וכו' ואי נימא דולד הבא מעכו"ם וישראלית הולד כשר לגמרי אין נפקותא אם מאמינים לו או לא, מכאן שהרמב"ם ס"ל דהולד פגום, ויש נפקותא דאם היה מאמינים לו היה הולד פגום. אולם רבנו הגר"א בסי' ז' סעיף י"ד אות נ"ד דוחה ראית המל"מ דיש לומר שיש נפקותא לענין מינוי מלך ושאר משימות וגם לענין כשרות לדון דיני נפשות עי"ש. וכן בערוך לגר דחה ראית המל"מ דיש נפקותא לענין גירות להנך דסברי עכו"ם ועבד הבא על ב"י הולד כשר וצריך גירות, ויש נפקותא דאם היו מאמינים לו הולד צריך גירות. ועי"ש שפקפק אם הרמב"ם ס"ל כהנך ראשונים שצריך גירות עי"ש. ודבריו תמוהים, דהרי לפי דעתו שהרמב"ם סובר דהולד כשר לגמרי אפילו לכהונה אי אפשר לומר שהולד צריך גירות והא גירות פסולה לכהונה. ברם כל גדולי האחרונים סוברים בדעת הרמב"ם שהולד כשר לגמרי, הב"י באהע"ז ריש סי' ד' ורבנו הגר"א והיש"ש ביבמות סי' ל"ח וכן כל האחרונים. וטעם הרמב"ם הוא שפסק כמסקנת הגמרא שסתמה והלכתא עכו"ם ועבד וכו' הולד כשר ולא סיימה שהולד פגום כסברת הרי"ף. ואף שהרא"ש דחה ראיה זו, שהגמרא לא הוצרכה להזכיר שהולד פגום משום שכבר אמרה בתחילת הסוגיא שכולהו אמוראי מודו שהולד פגום וכאן במסקנתה רצתה רק לומר שהולד כשר ואינו ממזר אפילו אם בא על אשת איש, ברמב"ם שסתם ולא פירש הולד פגום אין לתרץ כן, שהרמב"ם לא הביא כלל מקודם את המאמר שכולהו אמוראי מודו שהולד פגום. ואפשר שטעם הרמב"ם הוא כמו שכתב הנמוק"י דרחמנא אפקרא לזרעו וכביאת בהמה בהמה חשיב וכו' כמבואר לעיל וסברא זו הובאה בגמרא לפי גירסת רב האי גאון שהובא בחדושי הרשב"א מ"ה ע"ב בד"ה ושניהם לא למדוה אלא מאשת אב וז"ל אבל לרב האי גאון ז"ל נמצא בתשובה אנחנו הכי גרסינא מאן דמכשיר סבר כאשת אב מה אשת אב שזרעו מיוחס אחריו הולד ממזר לאפוקי האי שאין זרעו מיוחס אחריו והרשב"א פירש

גם הגירסא שבספרים שלנו באופן דומה עי"ש שכתב שרק במקום שתופסים קדושתם לאחרים והכא לית ליה אלמא משום חומרא דערוה היא והוה ליה לגביה כאשת אב משא"כ בגוי ועבד שאין תופסים קידושין כלל דילמא לאו משום ערוה אלא דאינהו לא בני קידושין נינהו ואפילו בבת מינם. ובשאלתות דרא"א גאון סי' כ"ה מביא גירסא שלנו וגם הגירסא של רב האי גאון ובסי' צ"ה מבאר השאלתות, שמה שהכשירו בעכו"ם ועבד הבא על ב"י אפילו באשת איש דאע"ג דבאשת איש היא ערוה מ"מ הולד כשר משום דלא אזיל זרעו בתריה דבהמה בעלמא אינן ועיין בביאורים והערות להרה"ג מהרש"ק מירסקי שליט"א לשאלתות בראשית ח"ש שהוציא לאור שביאר את הדברים יפה אלא שגירסתו בשאלתות דבהמה בעלמא אינן אינה מצויה בספרים שלנו, אך בנמו"י נמצא הביטוי כביאת בהמה חשיב. אולם בע"כ צ"ל דהטעם שעכו"ם ועבד הבא על א"א הולד כשר הוא משום דביאתו הוא כביאת בהמה ואין זנות לבהמה כדאמרינן לקמן דף נ"ט ע"ב ואין זנות לבהמה ויליף מקרא דכתיב לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב עי"ש דבלא טעם זה אי אפשר להסביר דאין הולד ממזר מעכו"ם ועבד הבא על א"א דהא מלבד איסור עכו"ם ועבד יש כאן איסור אשת איש שהוא איסור ערוה ועכו"ם הבא על עריות ישראל חייב בדיני ישראל כמו שכתב בשאלתות. ועוד דאפילו בבא על הפנויה הקשה הריטב"א דכי בשביל דלא תפסו קידושין בעכו"ם ועבד מיגרע גרע דאדרבא אית לן למימר דהוי ממזר, דהרי ממזרות תלויה בתפיסת קידושין וכמו שכתבו התוספות בד"ה מה אשת אב ועי"ש בריטב"א שתירץ דהוא משום דאפקירא רחמנא לזרעיה. וזה כמו שכתב בשאלתות סי' צ"ה. ולפי סברה זו צריך לומר דעכו"ם ועבד הבא על ב"י הולד אינו פגום דביאת בהמה אינה פוגמת ועיין בחידושי הרמב"ן שכתב בדף מ"ה ע"ב דלפי הטעם של רב האי גאון אפשר דמפיק ליה אפילו מפגם דרחמנא אפקריה לזרעיה דאב ולא פסיל ולא פגים. ומאי דמספקא ליה להרמב"ן פשיטא ליה להרמב"ם או מאחר שהרמב"ם פסק כמסקנא דגמרא, דעכו"ם ועבד הבא על ב"י הולד כשר בין בפנויה בין בא"א, משו"ה פסק ג"כ דהולד כשר לגמרי ואינו פגום וזהו מקורו של הרמב"ם. וראיתי אח"כ שגם ביש"ש סי' ל"ח העיר בזה ועפ"י תירץ את הסתירה שבין תחילת הסוגיא שאמרה דכולהו מודו שהולד פגום לא סברה דהולד של עבד ועכו"ם כשר אפילו בא"א ולבסוף חזרה הגמרא ואמרה דכשר לגמרי לאחר שהעלתה שהולד כשר אפילו בבא על א"א. ועדין יש מקום לפלפל בזה עפ"י שיטת ר"ת דא"א ע"י עכו"ם אינה נאסרת על הבועל הנכרי לאחר שנתגייר משום דלא שייך למימר אחד לבעל ואחד לבועל בביאת עכו"ם דהויא כביאת בהמה והתוספות דף ג' ע"ב בסנהדרין נחלקו עליו. וראיתי שהעיר בזה הנצי"ב ז"ל בשאלתות סי' צ"ה ולענ"ד יש חילוק בין הענינים ואכמ"ל.

ועוד נראה לי שהרמב"ם הוציא את דינו מהירושלמי קידושין דף פ"ג ל"ב ר' יונתן סליק עם ר"י נשייא לחמת דגדר הורו תמן הולד כשר. אמר רב זעירא ההן ולד כל מה דהוא אזל הוא מתעלה, רבי עביד אותו ממזר ר"ג בריה עבדיה מזוהם בר בריה עבדיה כשר (כן הגירסא ברמב"ן בספר הזכות וכן בקרבן העדה שם, ועיין במשכנות יעקב אבהע"ז סי' ב') ואח"כ הורו ר' בא בר זבדא במקום כל רבנן הולד כשר ואגב רואים אנו כי בירושלמי הלשון כשר בלא סיום ומשמעותו כשר לגמרי וזהו מקורו של הרמב"ם והמשכנות יעקב לא טרח ביישוב דעת הרמב"ם.

**שיטת הרא"ש.** הרא"ש לאחר שהביא לשונו של הרי"ף ואנן מספקא לן אי הוה פגום או לא כותב ואינני רואה כאן מקום שיפול בו ספק, מדקאמר לעיל סתמא דגמרא דכולהו אמוראי דמכשרו מודו דהולד פגום לכהונה ק"ו מאלמנה וכיון דק"ו לית ליה פירכא ליכא מאן דפליג עלה ומה שלא הזכיר הגמרא כאן והלכתא הולד פגום הוא משום דלא צריך למפסק דכבר מסיק סתמא גמרא לעיל דכולהו אמוראי מודו שהולד פגום דליכא מאן דפליג ולא איצטריך למיפסק אלא שהולד כשר לקהל ואפילו באשת איש עכ"ל. וביש"ש בסי' ל"ח ביבמות השיב על הרא"ש וכתב ואני אומר גם כן איני רואה ספק בדין זה אלא איפכא מסתברא דשריא לכהן. והק"ו שהקשה הרא"ש תמה אני עליו הלא בודאי ק"ו פריכא הוא וכו' ועי"ש בדבריו שהגמרא חזרה בה מסברא הקודמת דבתחילה סברה שאין עבד ועכו"ם פוסל אלא בבא על הפנויה ולבסוף לאחר שמסיק דאפילו בבא על אשת איש הולד כשר אין לחלק בין ממזרות ופיגום, ולהלכה הולד בשניהם כשר לגמרי. ועי"ש שכתב שהק"ו אינו ק"ו מעליא שיש להשיג עליו הרבה, והוא רק אסמכתא בעלמא לאסור על הולד איסור דרבנן, וזה שייך רק בבת ולא בבן דלא שייך בו פגימה. ופלא שלא הזכיר דברי רש"י, ואפשר שלא ראה הכרח לפרש דברי רש"י כהריטב"א והרשב"א, אלא שפירש שרש"י רצה רק לדקדק בלשון וכמו שכתבתי לעיל. ובבית מאיר סי' ד' יצא נגד היש"ש וכתב וכל זה אינו שוה לי לדחות הק"ו שתופס הש"ס במוחלט ואנן נימא דמפרך ק"ו. והנה הראשונים חולקים על הרא"ש וסוברים דרב וכן רב יהודה וכן רבא מכשירים את הולד אפילו לכהונה. והוכיחו מהא דלא השיבו לשואלים אותם שהולד פגום לכהונה ואינם רוצים לערבב במשפחתם פסולי כהונה, ש"מ דמורו בה להיתירא לגמרי. ואמנם לפי רש"י ולפי פירוש הראשונים, שהבן לא נעשה פגום בטלה ראית הראשונים, מ"מ יוצא מדבריהם שיש אמוראים דלית להו להק"ו והרמב"ן והרשב"א והריטב"א כתבו בפירוש דמה שאמרה הגמרא דכולהו מודו דהולד פגום הוא רק דעת רב יוסף אבל אביי פליג עליו וסובר כהנך דאמרו דאינו פגום. ובע"כ שאין זה ק"ו במוחלט אלא יש דסוברים שהוא ק"ו פריכא, והב"ש בסי' ד' כתב להסביר את המחלוקת בין רב יוסף ואביי, עפ"י קושית התוספות בדף ע"ז ד"ה ר"י הא איכא למימר גר עמוני יוכיח שפוסל את אשתו ואינו פוסל

את בניו, ובב"ש תירץ דהגמרא קאי אליבא דרי"ל דסובר דגר עמוני פוסל את בניו, אבל אנן סבירא לן כר' יוחנן דאינו פוסל את בניו ומיפרך ק"ו. ולהכי סברא הגמרא במסקנא דעכו"ם ועבד הבא על ב"י אינו פוסל את הולד עי"ש, זהרבה אחרונים אחזו בתירוץ זה. ובעל בית מאיר שדחה תירוץ זה העלה תירוץ אחר, דהנה לפי שיטת הרמב"ם אין עבד אסור בישראלית מדאורייתא וליכא ק"ו, ורב יוסף בתחילת הסוגיא שאמר כולהו מודו שהולד מעכו"ם ועבד הוא פגום סובר כהתרגום אונקלוס דעבד אסור מדאורייתא ולדידיה הוה ק"ו מעליא וכבר הבאנו לעיל את דברי היש"ש דבתחילת הסוגיא סברה הגמרא דרק עבד הבא על פנויה הולד איננו ממזר, אבל לבתר דמסיק הגמרא דאפילו בבא על א"א הולד כשר והטעם משום דרחמנא אפקירא לזרעיה ממילא אנו אומרים דמכיון שאתה מכשירו מטעם זה אפילו מממזרות ק"ו מפגימה שאינה אלא איסור לכהן.

## בענין ניתוח מתים

ש א ל ה \*

**ה**רופאים שואלים רשות ע"פ דין תורה לחקור רפואות שונות למחלות שאין להם עדיין רפואות מועילות, ע"י שתוחבים מחט בחלל הגוף של המת ומוציאים ממנו מעט בשר לחקירה, „מיכרוסקופית" (Biopsy). גם יש „אינסטרומנט" (Laproscope or Peritoneoscope), שעושים בגוף המת נקב קטן ומכניסים בו את ה„אינסטרומנט" והרופא מביט בו ויכול לראות כמעט כל חלל הגוף. השאלה היא אם מותר לעשות זה למת באותם האופנים שקשה להתיר ע"פ היתירו של הנודע ביהודא כיון שדבר זה עושים ג"כ לחי וא"כ אפשר שאין בזה כ"כ ניזול להמת.

### ת ש ו ב ה

הנה בדבר לנתח את המת לראות שורש החולי כדי להתלמד שהאריך הנוב"ת חיו"ד סימן ר"י ומסיק לאיסור כשאין חולה במחלה כזו לפנייהם שאפשר ידעו איך לרפאותו ע"י זה שינתחו מת זה, משום דמה שאפשר שיזדמן חולה שיצטרך לזה ודאי לא דחינו משום חששא קלה כזו שום איסור עיי"ש, ואני מוסיף דאף אם מצד החששא היה זה חשש שראוי לדחות עליו איסורין נמי לא היה דוחה איסור ניתוח המת, משום שלהתלמד לרפאות אין חיוב להאדם, דלא מצינו שיהיה חיוב על כל אדם שילמוד חכמת רפואה כדי לרפאות החולים שישנם ושהיו אף שחולים מצויים ויש לחוש להם, משום שהחיוב על האדם הוא רק להציל את חברו במה שיכול, שאם הוא כבר רופא איכא חיוב עליו לרפא את חבריו החולים ואם הוא יכול לשוט בימים מחויב לשוט בהנהר ולהציל אדם שטובע בנהרא, אבל אין חיוב על האדם שילמוד איך לשוט ואיך לרפאות חולים כדי שאם יזדמן לו להציל ולרפאות יוכל להצילו ולרפאותו, ודמי זה להא שאין חיוב על האדם לעבוד ולהרויח הרבה כספים כדי שיוכל לקיים מצות צדקה ולהציל נפשות בהם, דהחיוב על האדם הוא רק על האופן כמו שהוא נמצא שיעשה מה שבכחו לעשות, דהרי אדרבה חזינו שמי שתורתו אומנתו כרשב"י וחבריו לא עסקו במלאכתן רק כדי חיותם ונחשב

---

(\*) מאת חתני הרב ד"ר מ. ד. סנדלר.

זה למעלה היותר גדולה אף שאם היו עוסקין במלאכה הרבה והיו מתעשרין היו יכולין להציל נפשות שהוא חיוב גם על מי שתורתו אומנתו, אלא ודאי משום דהחיוב הוא על האדם רק כפי מה שהוא נמצא ולא שיצטרך לעבוד ולהתעשר שהוא להשתנות מכפי מה שהוא עתה בשביל פ"ג, וכן הוא גם במה שאינו מחוייב להתלמד להיות רופא כדי שיוכל לרפאות חולים, ולכן גם לנתח מתים כדי להתלמד מזה איזו רפואה נמי אין על האדם שום חיוב וממילא אסור משום שהוא ניוול המת.

ולכן אף שטעם הנו"ב דלא דחינן איסורים משום חששא קלה זו שמא יודמן חולה הוא טעם דחוק דהא מצוי חולים בעלמא ובפרט בזה"ז שאפשר לידע מכל בתי החולים שבעולם שיש שם חולים כאלו וגם אשר נקל במהירות לשלח לשם את הרפואה שימצאו ע"י זה, הוא אסור משום דלהתלמד לרפאות ליכא חיוב על האדם וממילא אסור משום ניוול המת.

והנה לכאורה מהא דב"ב דף קנ"ד שאיתא שם שאם הבדיקה היתה לטובת הלקוחות היו רשאים לנזול מהטענה אנן זווי יהבינן לינוול ולינוול, והיורשים שהם קרובים אינם רשאים אף בשביל הפסד ממון לתירוק ב' דתוס', שכתב מזה בנו"ב שם לראיה דרחוקים מותרים לצורך ורק כיון שא"א לעשות זה בלתי הסכמת הקרובים אין היורשים רשאים להסכים לנזול עיי"ש, לא נכון כלל כי איסור ניוול המת הוא על כל העולם כולו, דהא גם חיוב הקבורה הוא על כל העולם כולו ורק כשיש קרובים מוטל על הקרובים תחלה, אבל כשליכא כאן קרובים ואפילו כשאיכא קרובים ואין רוצים לקברו הוא מוטל על כל ישראל דזהו מת מצוה, וכיון שעל כל ישראל מוטל חיוב הקבורה כ"ש שיש איסור ניוול המת על כל ישראל, והא על ניוול הזה שרוצים הרחוקים הוא מת מצוה לגבי מניעת ניוול זה ואיך שייך להתיר להם יותר מלקרובים. והא דב"ב הוא משום שנוגע זה לממון שצריך לברר של מי הוא דאם היה גדול הוא של הלקוחות דמכירתו מכירה ואם היה קטן שאין מכירתו כלום הוא של היורשים, לכן אומרים הלקוחות דהיורשים יש להם להפסיד הממון שדנים עליו כדי למנוע ניוול המת משום דהיכא דאיכא קרובים מוטל כבוד המת ומניעה מבזיון על הקרובים כמו חיוב הקבורה שכשיש קרובים מוטל עליהם יותר מעל הרחוקים, ולכן תובעים מהב"ד שבשביל זה יכופו להיורשים שינתנו להם מה שמכר, משום דמצד דיני ממון הא יכולים לתבוע שיבררו ע"י מה שיבדקוהו להמת ורק מצד האיסור דניוול המת אין בודקין וזה הא על הקרובים מוטל יותר מעליהם שלכן יפסידו הם הממון למנוע הניוול.

ואדרבה הא מפורש שם שגם הלקוחות אסורים, דהא השיב להם ר"ע חדא דאי אתם רשאים לנזול ועוד וכי תימרו זווי שקל לינוול ולינוול סימנים עשויים להשתנות לאחר מיתה, הרי אמר ר"ע בטעם ראשון דאינם רשאים לנזולו, ובודאי דוחק לומר שחזר בו תיכף מצד הטענה דזווי שקל לינוול ולינוול, דלא היה לו להזכיר כלל מה שאין

רשאים לניוול כיון דחור בו, וגם דוחק לפרש שר"ע מספקא לו אם רשאים לניוול בשביל טענתם דזווי שקל או אין רשאים, ולכן אמינא דיש חלוק בין הניווילים דבגמ' לא הוזכר איזה ניוול היה שם בהבדיקה, ועיין בשמחות פ"ד הי"ב שאיתא שם שאמרו חכמים אל יבדק מאחר שנסתם הגולל אין מזיזין את המת ממקומו, משמע שהיה כבר אחר הקבורה ורצו לפתוח את הקבר ולבדקו והוי הניוול מצד פתיחת הקבר שזוהי ניוול אף שנקבר באותו יום, ונימא שהוא אותו המעשה שבגמ' אף שהרבה שינויים יש, בעצם המעשה שבמס' שמחות היתה מתנה ממנו ובגמ' היתה מכירה, ובהתנאים שנשאלה לפנייהם שבמס' שמחות הוא לחכמים ובגמ' הוא לר"ע, וגם בגמ' איתא שם המקום שהיה בבני ברק, מ"מ נימא שהוא אותו המעשה עצמו. ועיין בהגהות הב"ח לתרץ מה שהקשו התוס' דאם הלקוחות היו בודקין להראות שהיה גדול היאך יכול להיות שאם בחייו נראה קטן שיראה גדול לאחר מיתה, משום דהשערות מאריכין לאח"מ בקבר, הרי ג"כ מפרש שכבר נקבר ולהב"ח היה זה איזה זמן אחר הקבורה שיהיה שהות להאריך השערות שם. אבל בגמ' דידן לא הוזכר כלום ואפשר שהיה זה קודם הקבורה.

שלכן נראה לע"ד דבניוול ממש דהוא לפתוח הקבר אחר זמן שלפי הדרך שנקרב ונבקע אין יכולין אף אחרים ויפסידו ממונם בשביל, ואם הוא קודם קבורה והניוול הוא רק מה שיעכבו הקבורה עד שיבואו אנשים בקיאים לבדוק זה תלוי בדין הקבורה שכיון שעל הלקוחות ליכא חיוב הקבורה משום שיש קרובים בכאן רשאים הלקוחות לניוול זה דהוא רק שיהוי קבורה, וכן אולי גם לפתוח הקבר קודם שיש שהות להבקע ולהרקב ג"כ יהיו רשאים הלקוחות דמצד חרדת הדין אפשר שאיכא טובה להמת שלא יפסדו על ידו שנמצא שהוא היה הגורם להיזקם שזה מכריע חסרון דחרדת הדין, וכמו שמותר לפנות להקבר בא"י מפני שיש להמת טובה שעפר א"י מכפרת, וכמו שמותר לפנות לקברו אצל אבותיו מצד שערב לאדם שיהא נח אצל אבותיו והוא מטעם דכיון דהוא טובתו עדיף מענין חרדת הדין, וא"כ גם זה שלא יזקו על ידו הוא טובת המת, ונשאר רק מה שבארתי בתשובה אחת שיש בפינוי המת ובפתיחת הקבר איסור מדינא משום חיוב הקבורה, שבאותה שעה לא יהיה קבור שניוול זה הוא רק מדין קבורה, שלכן אומרים הלקוחות דהיורשים יש להם להפסיד הממון שדנים עליו גם בשביל ניוול זה דהוא מדין קבורה שעליהם מוטל חיוב הקבורה. וזהו מה שאמר ר"ע דאם כבר נקבר עד שיש לחוש לניוול ממש דכבר נבקע ונרקב אי אתם רשאים לניוול, ואם הוא רק ניוול דחסרון קבורה דעדיין לא נקבר ואף בנקבר אם הוא קרוב להקבורה דאין לחוש לנרקב ונבקע שג"כ הוא רק ניוול מצד חסרון קבורה, שלכן כיון שזווי שקל לינוול ולינוול בכזה שהוא רק חסרון קבורה שאנו לא מחייבינן הרי סימנים עשויין להשתנות. ונמצא שמגמ' זה ראייה שאף הלקוחות שהן רחוקים אסורים בניוול

ממש אף שיש להם הפסד ואין חלוק בין רחוקים לקרובים, דלא כדסובר בנו"ב דגם לניוול ממש דחיתוך בגוף המת נמי היו רשאים הלקוחות, דזה ליכא.

ועיין בהג"א ב"ב שם בשם האו"ז בראובן שהיה חייב לשמעון מנה ומת ראובן השיב ר' שמחה והסכים לו ר"ת שאם הוא רחוק יכול מן הדין לעכב קבורתו עד שיפרע לו ואם הוא קרוב אינו יכול לעכב הקבורה, ומשמע שמעובדא זו דבגמ' הביאו הראיה וכן מפורש באו"ז שמגמ' זו מוכיח שהרחוק יכול לעכב הקבורה והקרוב אינו יכול לעכב הקבורה שלא לנוול עיי"ש, הרי מפורש כשבארתי שהעובדא היה קודם הקבורה והניוול הוא בשיהוי הקבורה, דאם העובדא היה בניוול ממש מנא לו לאו"ז שאם המלוה הוא קרוב אינו יכול לעכב הקבורה דלמא רק ניוול ממש אסור לקרוב ולא בשיהוי קבורה. ואף אם נימא שהא דמס' שמחות היא עובדא דבגמ' הוא דוקא בסמוך לקבורה שעדיין ליכא ניוול ממש כדבארתי שהוא רק מדין קבורה, וא"כ בניוול ממש מסתבר שאסור גם להלקוחות להאו"ז שהוא כדבארתי.

ועיין בחו"מ סימן ק"ז סעיף ב' ברמ"א שהביא דברי האו"ז, ופי' הש"ך בסק"ו בשם אביו שהמלוה יכול לתבוע שיתנו לו המעות שצריכים לקבורתו ויקברו אותו משל הקהל, וכדמפרש כן בפל"ח ב"ב שם שכתב שיש כאן כדי צרכי קבורה יכול לעכב שהגכסים משועבדים למלוה ועל כל ישראל לקוברו, וכשהמלוה הוא קרובו אינו יכול לעכב, ואף שלא נאמר דהוא היותר קרוב שלכן עליו מוטל יותר, עיין בב"ש סי' קי"ח סק"כ בשם מהר"מ מינץ שבקרובים כשיש להם אין יכולין להטיל הוצאות הקבורה על הקהל אבל קרוב קרוב קודם, וכיון שהוזכר סתם דאם שמעון המלוה הוא קרובו בני המשפחה מוחין בידו שלא לעכב קבורתו כדי שלא לנוולו, דמשמע אף שהוא אחיו ויש שם בנים שמ"מ אינו יכול לעכב, אף שלא עליו מוטל לקוברו כיון שיש בנים, ואף אם הם קרובים שוים דתרוייהו בנים או אחים נמי הא מוטל גם על השני, צריך לומר דודאי יתחייבו לשלם לו אחר הקבורה אבל מוחין בידו שלא לעכב הקבורה, שהשיהוי בשביל גביית החוב הוא ג"כ זילותא קצת שזה שלא יהיה ניוול הוא על כל הקרובים ולכן אינו רשאי לגרום בתביעתו שישלמו לו החוב ממעות הקבורה ויבקשו אח"כ מקרוב הקודם או מכולן בשוה מעות לקוברו שישתהה עי"ז בשבילו, אלא יגבה חובו מהם מחיובם לקבורה אחר הקבורה.

והיה נראה לפ"ז שהוא רק הקרובים דו' מתי מצוה שחייבים להתאבל שעליהם איכא חיוב הקבורה יותר, עיין בב"ש שם שכתב לשון מהר"מ מינץ דעל כל ז' המתים אשר הכהן מטמא את עצמו מצוה להם לקוברו, אבל קרובים שאינם מז' מתי מצוה הם כרחוקים לעגין זה. וכן משמע מנה"מ שם סק"ה שכתב דאם ימתינו עד שיסלקו החוב יבא המת לידי ניוול ואסור לעשות כן להקרוב



שהמת מוטל עליו לקבורו, ובודאי אין הכוונה על הקרוב ביותר שרק עליו מוטל דא"כ לא היה שייך שהוא יתבע דממי יתבע הרי עליו מוטל הכל, ולתבוע מהקהל שהם יקברו מצדקה והוא יקח המעות שנשארו כדי הקבורה הרי איתא בב"ש שאין יכול קרוב כשיש לו להטילו על הצדקה והי"ל להזכיר שפליג על מהר"מ מינץ שהביא הב"ש, ולכן צריך לומר דכוונת נה"מ הוא על כל ז' מתי מצוה שאף שכיון שיש כאן יותר קרוב ממנו הרי מוטל על היותר קרוב ואם שוין הרי גם הם צריכין ליתן חלקם, שמ"מ כיון שמוטל עכ"פ עליהם דין הקבורה הוי לענין הנוול מעיכוב הקבורה מוטל על כל אחד מהם כולו כדבארתי. ואלמנה שהיא חייבת להתאכל אף שאין עליה חיוב קבורה מדיני האישות מ"מ מדין קרוב כשליכא יותר קרוב ממנה יש להיות עליה חיוב לקבור משלה כשיש לה וא"כ נמצא לפ"מ שבארתי שאף כשיש יותר קרוב ממנה שעליו מוטל הקבורה שמ"מ שלא לנוולו מוטל על כל אחד מהם כולו שגם על האלמנה מוטל זה שלא לנוולו בשיהוי קבורה, וא"כ יקשה איך פסק הרא"ש והובא ברמ"א אה"ע סי' קי"ח שאפילו אין כאן רק כדי קבורה היא גובה כתובתה והוא נקבר מקופה של צדקה. ולתירוץ ב' דהש"ך ניחא דביש קופה של צדקה לקברו אפילו קרוב יכול לתבוע שישלמו לו, והוא דלא כמהר"מ מינץ שבב"ש דעל כל ז' מתים מצוה להם לקבורו ולא הוי מת מצוה להטילו על הצדקה שמטעם זה אפילו מקופה של צדקה אין יכולין להטיל הקבורה, אלא דהש"ך סובר דאפילו קרוב כשלא נשארו נכסים יכול לתבוע חובו ולהטיל הקבורה על הצדקה אבל דוקא אם הוא באופן שלא ישתהה הקבורה מחמת זה, דלכן אם יש קופה של צדקה לא יהיה שיהוי ויכול לתבוע חובו אף שהוא קרוב ובליכא קופה של צדקה שצריכין לגבות להקבורה אף שהגביה תהיה רק מהקרובים גמי תהיה שיהוי מצד זה וגם הוא זילותא לכן אין רשאים בע"ח הקרובים ואחרים יכולין לגבות חובם אף באופן זה כיון דאינו ניוול ממש. אבל תירוץ א' דהש"ך דמחלק בין קרובים ממש לאלמנה שהיא קרובה רק מחמת נישואין תמוה לפ"ז כיון שהיא מתאבלת עליו.

ואולי סובר הש"ך בתירוץ זה דתיכף כשמת בעלה כבר נתבטל הקריבות ורק שמ"מ חייבת להתאבל כיון שהיתה קרובתו עד המיתה, ולכן לא דמיא לשאר קרובים ואין עליה שום חיוב קבורה והויא כאחרים רחוקים לענין זה שיכולה לגבות הכתובה אף שעיי"ז יצטרכו לקבורו מצדקה ויצטרכו לשהות הקבורה בשביל זה, ומה שבעלה חייב בקבורתה הוא מצד חיוב האישות שעליו שלכן רק עליו מוטל הקבורה ולא אף על הקרובים ביותר דגם בניה אין חייבין בקבורתה כשיש לה בעל. ובתירוץ הב' סובר הש"ך שהויא קרובתו גם לענין חיוב קבורה כקרוב ממש.

ותליא זה במחלוקת שני דבורי התוס' דביבמות דף ג"ה פירשו דהקמ"ל

הוא דלא איקרי לאח"מ שארו אף דהקראו קרי לה שארו לחייב את בעלה הכהן ליטמא לה, והוא כריב"א בתוס' ב"ב דף קי"ד דשאירות פקע ליה ע"י מיתה, והתוס' ב"ב שם הקשו עליו מגמ' זו דיבמות שאמר בפשיטות סד"א הואיל לאח"מ נמי איקרי שארו שחזינן שזהו דבר ברור לגמ' שאיקרי שארו והקמ"ל הוא שאף שאיקרי שארו פטור במשמש מתה, (ואדרבה פלא מה שהתוס' ביבמות מפרשים הקמ"ל דלא מיקרי שארו דהא פשוט שאף אם היתה מיקרי שארו היה פטור במשמש מתה, דהא פטור נמי על משמש מתה בביתו וכל עריות אף של קורבה דלא נפקע אף לאח"מ וצע"ג. ואולי לא גרסי תיבת הואיל אלא גרסי סד"א לאחר מיתה נמי איקרי שארו קמ"ל שלגירסא זו משמע שהקמ"ל קאי על הסד"א שקמ"ל שאינו כן אלא לא נקראת שארו, ואף שאין צורך להגמ' לומר לענין דלא מחייב על משמש מתה משום דקמ"ל דלא איקרי שארו, נקט זה משום דהאמת מסיק שגם לא איקרי שארו), דלריב"א ותוס' יבמות שבהמיתה נפקע השאירות ולא איקרי שארו שוב לכן שייך לחלקה להאלמנה משאר קרובים ואין לחייבה בקבורה אף שמתאבלת כקרובתו, וכן סובר תירוצ' א' דש"ך, ולתוס' ב"ב שאיקרי שארו אף לאח"מ היא ככל הקרובים שגם היא חייבת בקבורה מדין קרוב כשאר הקרובים שמתאבלים, וכן סובר תירוצ' ב' דהש"ך.

אבל לפ"ז שרק הו' קרובים שמתאבלין עליהם אין יכולין לעכב הקבורה יקשה מש"כ הש"ך בתירוצ' א' אבל לא בקרוב מחמת נישואין כגון אשתו וגיסו, בשלמא על אשתו הוצרך לתרץ משום שהוא לה מהו' קרובים שמתאבלין עליהן אבל גיסו שאינו מהו' קרובים כלל הרי הוא כרחוק ולא שייך להקשות על גיסו שיצטרך לתרץ עליו. ולכן צריך לומר דהש"ך סובר שאף בקרובים שאינן מהו' שמתאבלין עליהם אף שאין חייבים בקבורתו אין יכולין לעכב הקבורה, משום דגנאי הוא להמשפחה, דכן מדויק הלשון בני המשפחה מוחין בידו שלא לעכב קבורתו שלא לנוולו, שמוזה משמע שאינו מדין שעליו מוטל החיוב קבורה אלא משום דבני המשפחה מוחין בידו. וכדאשכחן שיש כח בבני משפחה במוכר קברו ודרך קברו מעמדו ומקום הספדו שבאין בני המשפחה וקוברין אותו בע"כ משום פגם משפחה בב"ב דף ק', ובהורישתו אשתו ביה"ק שמשום פגם משפחה אמור רבנן לישקול דמי וליהדר בכתובות דף פ"ד, וכן גם הכא הוא פגם משפחה שיכולין למחות באחד ממשפחתם. ואף שבהא דמוכר קברו הוא אף ברחוקים הכא שאינו פגם גדול שיהוי בקבורה יכולין למחות רק על אחד מבני משפחתם שלא יגנה המשפחה ולא על הרחוקים. ולכן הוקשה לו מאשתו דמעכבת אף להסוברין דלאו שארו היא לאח"מ והוצרך לתרץ דיכולין למחות רק בקרובים ממש ולא על קרובים דמחמת נישואין כגון אשתו וגיסו וכה"ג דהם אין עליהם לחוש לפגם המשפחה של

נשיהן ובעליהן, והזכיר גם גיסו משום דבלא הראיה מאשתו דמעכבת בשביל גביית כתובתה גם גיסו לא היה יכול לעכב.

עכ"פ חזינן שהגידון הוא רק מצד דין קבורה שבזה מחלקי בין קרובים

לרחוקים אבל ניוול ממש לחתוך בבשרו וכדומה אסור אף לרחוקים כדבארתי.

והנה מסוגיא דחולין דף י"א ראה לכאורה דגם לספק הצלה אסור לניול באם הרוב הוא שלא ינצל בהניוול, דהא נהי דצריכין למיזל בתר רובא ולהרוג את הרוצח אף אחר שנבדקו ויהיה שלם בכל אבריו מצד החשש שמא במקום סיף נקב הוה מ"מ הא ודאי שרוב הטרפיות יכירו ע"י הבדיקה, וא"כ היה לן עכ"פ להצריך לבדוק את הנרצח שאם ימצא טרפה באחד מן האברים שאפשר לראות יפטר, ומה לנו מה שבמקום סיף א"א לבדוק ונסמוך להרגו או על הרובא, דעכ"פ מה שאפשר להציל הא יש לן להציל דהא דוחין שבת אף במיעוט דאין הולכין בפ"ג אחר הרוב כדאיתא ביומא דף פ"ד, אלמא דכיון דהבדיקה היא ניוול למת אסור ולא נדחה ניוול למת בשביל ספק הצלה דמיעוט וסמכין להרגו על הרוב, ורק אם היה אפשר לבדוק מכל הטרפיות שלא היה לנו הכרח לומר דאזלינן בתר רובא כיון דאפשר שרק אחר הבדיקה קטלינן להרוצח לא היינו אומרים מסברא דניוול המת חמור כל כך דקטלינן על רובא, וכ"ש למאי דלא ידענו כלל דאזלינן בתר רובא לפי הסוגיא דמזה מוכיח ר' כהנא עצם הדבר דאזלינן בתר רובא, אלא היינו אומרים דהתורה התירה לניולו בשביל קיום מצות מיתה ברוצח, אבל כיון שבהכרח אזלינן בתר רובא להרוג את הרוצח משום דא"א לבדוק במקום סיף ואין לנו ממילא הכרח להתיר ניוול המת סובר הגמ' דלכן קטלינן אף בלא בדיקה דאזלינן בתר רובא משום איסור ניוול המת, וקצת משמע דאף אם היינו יודעים דין דאזלינן בתר רובא ממקום אחר ג"כ היה נהרג בלא בדיקה דהא הגידון הוא רק אם יש דין רובא בעצם שמר יליף מכאן ומר מכאן. ופלא על הנו"ב והשואל שסברי שראה מהסוגיא שמותר לניול ההרוג להציל הרוצח והוא אדרבה ראה להיפוך שאסור.

אבל צריך לידע הטעם דמ"ש מהא דלא אזלינן בפ"ג בתר רובא ונדחה

ישבת וכל איסורין אף בשביל ספק קטן. ונראה לומר דכיון שהדין הוא דאזלינן בתר רובא הרי צריכין לפסוק דינו של הרוצח לפי הרוב שהיה הנרצח שלם שחייב מיתה, אך שאולי היה מקום לומר דכל היכי דאיכא לברורי מבררין שלזה כיון דהברור הוא דוקא בניוול המת אין להחשיב זה לאיכא לברורי, ונמצא שגמר דינו למיתה היה לפי הדין שהוא ממילא בדין גברא קטילא, שליכא שוב חיוב הצלה עליו דהא איתא בסנהדרין דף ע"ב בבא במחצרת באופן שניתן להרגו ונפל עליו הגל אסור לפקח עליו את הגל בשבת, שלכאורה תמוה דהא דינו שניתן להרגו הוא משום רודף שלכן אם יכול להצילו באחד מאבריו אסור להרגו וכיון שנפל

עליו הגל הרי שוב לא יוכל להרוג את בעה"ב וממילא אסור לבעה"ב להורגו ונסתלק חשיבות גברא קטילא מיניה דברודף הוא גברא קטילא רק לזמן שיכול להורגו, וא"כ מ"ט אין מפקחין עליו את הגל בשבת להצילו, וצריך לומר דכיון דנפל עליו הגל בעוד שהיה רודף לא נותר שוב להצילו באיסור שבת משום דאינו בכלל סתם אדם דנאמר בו וחי בהם, וא"כ גם הכא שלפי הדין הוא גברא קטילא שאסור להצילו באיסור שבת ובשאר איסורין, אין להתיר איסור גיוול המת להצלתו אף שאם יראו בהבדיקה שהגרצח היה טרפה כהמיעוט יתבטל הגמר דין ולא יהיה גברא קטילא, דמ"מ כיון דקודם הברור מבדיקה הוא גברא קטילא אינו בכלל סתם אדם שנאמר בו וחי בהם כיון דעתה הוא מדינא גברא קטילא, ולא נאמר עליו דין דחוי איסורין בשביל הצלתו אף שאולי יתבטל זה כמו שאף שבטל ודאי כהא דבא במחתרת אינו בכלל משום דל"ד לסתם האדם שנאמר בדחוי איסורין. אבל אינו חמור איסור גיוול המת משאר איסורין ויש לדחותו אף מפני ספק קטן דפ"נ כמו בשבת ושאר איסורין כדפשוט להנו"ב, אבל הא נתבאר דלהתלמד לרפאות אין ע"ז חיוב וממילא אינו דוחה האיסור דגיוול המת.

אבל נראה לע"ד דאם לא יחתכו האברים ולא יפתחו צוארו ובטנו, רק רוצים לתחוב מחט להוציא ממנו איזה לחלוחית להודע מזה איזו דברים הנוגעים להמחלה שזה אין להחשיב לגיוול שהרי דבר כזה מצוי טובא בזמננו שעושים כן גם לחיים ויש להתיר בפשיטות, וכן להוציא מעט דם לבדוק וכדומה ע"י מחט אינו גיוול ויש להתיר ואף שלא מצאתי זה בפירוש נראה זה לע"ד ברור. ולכן מה ששמעת שאפשר לראות ע"י מחט בעלעקטערי כשיתחבו בגופו של המת כל חולי שבו מה שצריך לרופאים לידע אם אמת הדבר נראה שאין לאסור זה משום שאין בזה שום גיוול.

# בענין דז'עלאטין

שאלה \*

**ב**ענין עורות עגלים של הראש (עגלים רכים) הנעשה מהם דז'עלאטין, סדר התעשיי' שמניחים העורות בכלים גדולים עם מים והיידראכלאריק עסיד כדי שידוח וינקה העורות מן השערות והבשר אם נשאר על העורות וגם עבודתו הוא להעבה העור, ונעשה בשעת התעשיי' זו פגום ע"י העסוד, ואח"כ מנקים אותם ע"י הדחה כמה פעמים במים קרים ובאים אח"כ לכלי המבשל העורות ומוציא המיץ הנקרא פראטעאין, דז'עלאטין, מן העור והעור עצמו אחרי השילוק נתקטן הרבה ומשליכין אותו, ומים המעורבים עם הדז'עלאטין בא אח"כ לוואפארעידער ונתבשל עוד הפעם ע"י סטים כדי להוציא המים ממנו ונשאר הדז'עלאטין והוא הרוטב, מיץ היוצא מן העור. וע' ברמב"ם פ"ד ממאכ"א ה' כ"א ובהרה"מ ולח"מ שם דהרמב"ם סובר דעור הראש של עגל הרך דינו כשאר עורות, וע' יור"ד סי' פ"ז לענין עור בחלב ובפמ"ג שם ועיי"ש ג"כ בדרכי תשובה וע' בס' איגרות משה חיו"ד סי' ל"ו, — עור העגל עצמו אינו מעורב עם הדז'עלאטין וגם מעט מים מעורבים בו ובסתמא כשעושים הקענדי עם הדז'עלאטין יש ששים כנגד הדז'עלאטין, רק יש מינים כגון „דז'עלא" דיש חמשה או עשרה אחוזים מעורבים עם שאר דברים ואח"כ מערבין בו מים ואפשר דליכא ששים כנגד הדז'עלאטין וע' ביור"ד סי' ק"ט דהש"ך סובר באיסור דרבנן גם במין בשא"מ ביבש בטל ברוב וע' באחרונים שחולקים עליו ועיי"ש בס' ק"ט בדר"ת שהביא כמה פוסקים שחולקים זה, אבל הכא בדז'עלאטין כמו ששמעתי שאין בו טעם וממילא הוי כמין במינו ואפשר דגם פוסקים החולקים על הש"ך יודו בדז'עלאטין דבטל ברוב, וע' דרכי תשובה סי' פ"ז אות ק"ה דאיסור יש בעור בחלב, דרק העור נאסר ולא החלב כי העור אינו נותן טעם בחלב, אבל בדז'עלאטין המעורב הגם שאינו אוסר החלב מפני שאין בו טעם אבל הדז'עלאטין יקבל טעם החלב ומעורב בו — אבל רובא דרובא דעלמא אין מבשלים הדז'עלאטין עם החלב, — וע' ביור"ד סי' צ"ט ס"ו ברמ"א ובש"ך שם דגבי היתר בהיתר אין שייך אין מבטלין לכתחלה וע' בשו"ת רעק"א בזה, — והשאלה הוא על העורות אם

---

(\*) שאלת הרב נחום צבי קארנמעהל, רב ואב"ד דק"ק אלבאני ג"י והסביבה, מאת הרב אהרן קוטלר זצ"ל; הרב משה פיינשטיין שליט"א; ועד הרבנים של אגו"י בירושלים.

נוכל לכתוב על גוף ה„דזעלאטין“ „פארווע“ ואבקש מאת כהדר"ג שליט"א שיכתוב לי חו"ד בזה להלכה — וב"ה שזכינו לעשות הדזעלאטין מעורות כשרות וגם נמלחים כדת.

הרב משה פיינשטיין

## תשובה

הנה בדבר הדזעלאטין הנעשים מעורות כשרים וגם נמלחים אם מותר להחשיבם לפארעווע ולאוכלם גם במין חלב, הרי כבר בארתי בספרי אגרות משה על יו"ד סימן ל"ז שיותר נוטה לע"ד שער בחלב ליכא שום איסור אף לא מדרבנן אף בעורות לחים ורק למעשה כיון שהפמ"ג סימן פ"ז ס"ק כ"ב בש"ד כתב ודע דער בחלב פטור אבל אסור יש להחמיר, שלכן כתבתי שבעור יבש כעץ שלפשוט לשון הרמ"א בסעיף י' והגוב"ק יו"ד סימן כ"ו הובא בפ"ת ס"ק כ"א אף בעור הקיבה יבש מותר אף בכבישה וה"ה שיתירו אף בבשול, יש להתיר כיון שאף להפמ"ג שאוסר בעור הוא רק מדרבנן אף בלח וכיון שביבש אף בעור קיבה האסור מדאורייתא הוא רק ספק דפלוגתא דרבוותא יש להתיר בפשיטות בעור שאף אם נאסר הוא רק מדרבנן אף לכתחלה יש להתיר עיי"ש וכן נראה בכל ספק שיהיה שיש להתיר בעור, ולכן אף שמה שמס"כ כתר"ה ששמע הדזעלאטין אינו דבר הנותן טעם אינו דבר ודאי ולא היה לן למיסמך ע"ז באיסור ודאי אף אם היה רק דרבנן, אבל בעור שיותר נוטה שאין בו שום איסור לענין חלב ורק שיש קצת ספק מצד שיטת הפמ"ג שמא יש בו איסור מדרבנן היה לן לסמוך ע"ז אף אם הוא ספק ולהתיר, אך מטעם זה אולי יש לברר בטעימת איזה אנשים במיני היתר אם הדזעלאטין הוא דבר הנותן טעם ולא נכנס זה בחשיבות ספק כלל כיון שאפשר לברר.

והנה כתר"ה הביא מדרכי תשובה סימן פ"ז ס"ק ק"ה שכתב בשם ספר יד יהודה דדוקא העור נאסר מחמת החלב הנבלע בו אבל החלב אינו נאסר מעור כיון שאין להם טעם כלל, ולכאורה תמוה דאם העור אינו נותן טעם בהחלב נמצא שגם בחלב הנבלע בהעור ליכא טעם העור שהוא בדין בשר מדרבנן אלא טעם החלב לבד וא"כ מ"ט אוסר העור שנבלע בו החלב הא ליכא בו טעם בשר בחלב שהוא דוקא עירוב הטעמים. ואולי כוונתו שהעור בעצמו יש לו טעם אבל אינו נותן טעם בדבר אחר הנתבשל עמו, ולכן החלב שלא נבלע בהעור מותר משום שאין בו טעם העור אבל החלב שנבלע בהעור שאוכלו דוקא ביחד עם העור הרי בהכרח מתערב באכילתו טעם העור וטעם החלב ביחד ואסור ולפ"ז אם גם הדזעלאטין הבא מהעור הוא כעור נמי לא יתן טעם בהחלב שלא נבלע בהדזעלאטין אבל בחלב הנבלע

בהדזעלאטין איכא בהכרח טעם הדזעלאטין וטעם החלב ביחד שהיה לו לאסור להפמ"ג שאוסר עור בחלב.

אבל תמוה מנא לן לומר בעצמנו דבר כזה לומר שבעור גופא איכא טעם אך שמ"מ אינו נותן טעם בדברים אחרים שחוץ ממנו, דלכאורה אם אינו נותן טעם הוא משום דאין בו בעצם שום טעם ונמצא שאין שם אלא טעם חלב שנבלע בו, וגם לשונו משמע כן שכתב אבל החלב אינו נאסר כיון שאין להם טעם כלל, משמע שהעור בעצם אינו דבר שיש בו טעם וממילא אינו נותן טעם בשום דבר. ולכן צריך לומר בטעם שאסרו העור שנתבשל בחלב להפמ"ג דהוא איסור בעלמא כיון שהוא עור של בשר דלא יבואו להתיר גם בהבשר לבשלו ולאוכלו בחלב, ולא שייך בשביל זה לאסור גם החלב כיון דמה שנאסר החלב הוא רק כשנתן בו הבשר שנתבשל עמו טעם, דאם היה חלב הרבה שלא נתן הבשר בו טעם הא מותר שמדאורייתא הוא בקפילא בלא שיעור קבוע וכן הוא גם עתה ביש קפילא שמותר אף בליכא ששים, והרי בעור שנתבשל בחלב הרי מעידים כל קפילא שבעולם שלא נתן טעם בחלב ולא שייך לאסור, אבל העור שליכא מציאות בבשר שנתבשל בחלב שלא יאסר, דאם הוא מעט חלב פחות משיעור נז"ט בהבשר הרי לא יהיה המציאות להתבשל ובהרבה חלב הרי כל בשר יאסר, לכן אסרו גם העור שנתבשל בחלב כיון שכל בשר נאסר והרי גם העור נידון כבשר לדמיון בנ"א ויבואו לטעות, ואולי זהו כוונתו דהדר"ת. ונמצא לפ"ז שאם לא יתבשל בחלב ממש אלא במים המעורבים בחלב ויהיה ניכר זה שהם מים וחלב מעורבין לא יאסר אף העור אף שלא יהיה ששים נגד החלב, שבבשר כה"ג יתן טעם החלב בהבשר והיה נאסר מ"מ העור לא יאסר דכיון שצריכין לשום בקפילא הרי ידוע שכל קפילא יאמר שליכא כאן אלא טעם חלב לבד ולא טעם בשר כלל ולא שייך לאסור, דהוא כמו החלב שלא נבלע שלא נאסר אף להפמ"ג.

ומאחר שנתבאר שבעצם אין מקום לאסור אף העור בחלב אף להפמ"ג ורק שהוא איסור גזרה בעלמא על העור שנתבשל לדידיה ולא על הטעם, מסתבר בפשיטות שהדזעלאטין היוצא מהעור אף אם נימא שנעשה לו טעם ונז"ט בחלב שנתבשל עמו, משום דהא לא שייך לאסור דבר היוצא מדבר האסור יותר מדבר האסור עצמו יטעם כעיקר אמרו ולא שטעם יותר מן העיקר וממילא אין לאסור מצד איסור בשר בחלב, ומצד הגזרה בעלמא שגזרו על העור לומר שיהיה בכלל זה נמי גזרה על הדזעלאטין שיצא ממנו בהיתר שלא לבשלו בחלב ודאי לא שייך כיון דנשתנה ולא ניכר כלל שבא מעורות ופנים חדשות באו לכאן.

גם נראה דהמיץ היוצא מן העור שנעשה מזה הדזעלאטין אף שיוצא ע"י בשול כיון שאינו יוצא בסתם בשול אלא ע"י עסק גדול אין לו דין טעם כעיקר, אלא דין צירן שע"ז הוצרך קרא יתירא בשרצים ובהמות טמאות דהטמאים לאסור צירן

בחולין דף קי"ב ובדגים שליכא קרא מותר צירן מדאורייתא, וא"כ פשוט שאין למילף צירן דבשר כשרה שיהיה בדין בשר להאסר לבשלו ולאכלו בחלב, דאף לציר של טרפה הוקשה לתוס' חולין דף צ"ט היכי יליף מהטמאים לאסור ובר"ן כתב שהוא מהקראי דדף ק"כ בחמץ ונבלה וחלב ושרצים ומפרש שהדרשא גם בחלב ונבלה הוא גם לצירן עיי"ש, עכ"פ אף מכולן הא אין יכולין למילף לציר בשר כשרה שהוא היתר שיהיה בדין בשר לאוסרו לבשל בחלב. וב"ה שמצאתי בחת"ס יו"ד סימן פ"א שג"כ חידש זה שציר בשר לא נאסר מה"ת לבשלו בחלב, וזה שכיון שאינו יוצא בסתם בשול אלא ע"י עסק גדול הוא רק בדין ציר הוא לדעתי סברא ברורה, ובפרט למה שנתבאר שהעור אין בו טעם ליכא בו כלל הרוטב שהוא הטעם של הדבר, אלא הוא רק ציר שמעור אינו יוצא אלא בבשול דעסק הגדול. ולכן מסתבר דאף אם נימא שהציר דבשר אסרו מדרבנן לבשל בחלב כדאיתא שם בחת"ס, מ"מ ציר דעור אינו בכלל איסור כיון שאינו יוצא אלא בעסק גדול דלא כציר דבשר שיוצא בקל שאפשר שהוא גרוע עוד מזיעה בעלמא. וגם כיון שגוף העור רק מדרבנן לא אסרו הציר, ובפרט לשיטת הט"ז סימן צ' ס"ק י"ב שלא אסרו בתרי דרבנן וקושית הדגמ"ר מעוף כבוש בחלב שאסור תירץ החת"ס שם וכן ביד אברהם עיי"ש, ולכן אף להפמ"ג שגוף העור אוסר לבשל ולאכול בחלב אין לאסור הדזעלאטין שנעשה מהעור לבשלו ולאכלו בחלב, ובפרט שיותר נוטה שאף בעור גופו ליכא איסור דלא כהפמ"ג רק שראוי להחמיר כהפמ"ג שודאי יש לסמוך ע"ז שכתבתי ולהתיר את הדזעלאטין לבשלו ולאכלו בחלב אף אם נותן טעם.

ודזעלאטין הנעשה מעורות בהמות טמאות ונבלות וטרפות יש לאסור דאיסורא איכא בעורות ועצמות וכדומה אף שפטור כדאיתא ברמב"ם פ"ד ממ"א הי"ח שכתב אע"פ שהוא אסור ה"ז פטור וממילא אסור גם הדזעלאטין מהם.



## הרב אהרן קוטלר

**ב**ענין מין הועלאטין הנעשה בתכלית הכשרות כמבואר במכתבו, אך השאלה היא אם להשתמש בתעשייה המעורבת עם הועלאטין עם חלב, והנה בכל המינים שהתערובות הוא א' בששים או ביותר מששים פשוט הדבר להיתר כמבואר בס' פ"ז סעיף י"א במעמיד חלב בעור קיבת שחוטה דכשר אם אין זה בנותן טעם, והטעם מבואר דבבשר בחלב דכ"א היתר לא אסרו במעמיד ומכ"ש בנ"ד דהמעמיד אינו בחלב וכבר נתבטל מקודם. משא"כ אם ה' נעשה מעורות או מעצמות נז"ט אף אם אין נותן טעם אסור משום מעמיד כמפורש בסעיף הנ"ל, ועוד משום מבטל איסור לכתחלה. אך השאלה היא בושעלע בתערובות הועלאטין דאחרי התערובות במים המוכרח בעשית הועלאטין, הועלאטין הוא בערך אחד מחמישים. ולכאורה יש לחוש להשתמש בחלב כמפורש בסימן פ"ז המבשל שליא בחלב וכו' או עור פטור. ומפורש בש"ך וכל אחרונים דאסור מדרבנן, ויש ראי' לזה בב"י, וצריך לברר הדבר.

א) בענין הועלאטין הנעשה מעורות או מעצמות נז"ט כתבתי בס"ד קונטרס באריכות זה יותר מעשר שנים ובררתי צדדי השאלה דנחלקו בה ת"ח חשובים והעליתי לאסור לרוב השיטות ולמקצת הפוסקים ג"כ אין היתר ברור ואכתוב בקצור נמרץ איזה פרטים הנוגעים לנדון שלפנינו.

רמב"ם פ"ד ממא"ס הלכה י"ח, „האוכל מנז"ט וכו' מן העור ומן העצמות וכו' אע"פ שהוא אסור הרי זה פטור מפני שאלו אינן ראויין לאכילה וכו'".

ובארתי בראיות ברורות דנתמעטו אף שראויין לאכילה באופן דלא שייך פטור מצד נבלה שאינה ראוי' לגר או מטעם שלא כדרך אכילתן רק נתמעטו מקראי והא דכת' הרמב"ם מפני שאינן ראויין היינו במין שלהם שאינן ראויין כמו הבשר ולכן מתפרש המעוט על כל אלה שחשב ועוד יתבאר בזה ואכתוב מקצת דאיות. א' מגידין הרכין שסופן להקשות דמפורש להדיא בפסחים פ"ד דעכשיו ראויין הן אך טעמו דר"ל דבתר בסוף אזלינן וקיי"ל כותי' דחזר ריו"ח, ומפורש ברמב"ם ה' ק"פ פ"י הלכה י' „גידין הרכין שסופן להקשות אע"פ שהן ראויין לאכילה עתה וכו' אין נמנין עליהן" וכן פסק לענין כל האיסורין דאינם כבשר. ב' מעור הראש של עגל הרכ דלא קיי"ל כמתניתין דפ' העור והרוטב דיתידאי היא וג"כ מטעם דבתר סוף אזלינן. ג' דמבואר בזבחים ל"ה פיגל בבשר נתפגלה השיליא ומפורש ברמב"ם דחייבין עלי'. הרי דחשובה אכילה ומ"מ נתמעטה כיון דסתמא לא אכלי לה אינה בכלל הנבלה או טמאה וחישבון עלי' לאכילה מטמאה טומאת אוכלין, ובוה מבואר עוד מ"ש הרמב"ם דאינן ראויין לאכילה היינו במינן שסופן להקשות.

ב) ובפירוש הרמב"ם הנ"ל יש להסתפק אם האיסור הוא מן התורה רק

אין לוקין או מדרבנן, דודאי אי אינו ראוי לאכילה ליכא איסור תורה מצד אינה ראוי לגר וגם דהוי שלא כדרך אכילתן אך אם הוא ראוי לאכילה הספק כנ"ל. ובפשיטות משמע דהאיסור הוא מדרבנן אחרי דנתמעט מקראי. ויש לדון דהפר"ח וכמה פוסקים נחלקו על הש"ך בסימן פ"ו דמתיר שיליא, גם המנחת יעקב הקשה עליו מדברי הרמב"ם הנ"ל, והאחרונים הביאו ראי' מחולין ע"ז השוחט את הבהמה ומצא בה שיליא גפש היפה תאכלנו. ובברייתא יליף מקרא וכן הביא הרי"ף ומשמעות דב' דלא הוי אסמכתא עיי"ש — ומוכח דשיליא אסורה דצריך למוד דניתרת בשחיטת האם. (ויש לדון בדברי הג"א שם בשם רבינו יואל והכו"פ פירש דדוקא בתערובות מתיר וכ' בענין זה במק"א).

וכן מוכח להדיא ברמב"ם פ"ה הלכה י"ג דשיליא אסורה מן התורה דכ' השוחט וכ' ומצא השליל וכ' ואפילו שיליא מותרת באכילה, ומה אפילו אי מותר מה"ת בלא"ה, וברמב"ם מוכח להדיא דצריך היתר להשיליא עצמה וכן מוכח ברוב הראשונים דלא כדעת הראב"ד בהשגות. (והש"ך יש לישב דסובר כהראב"ד ופירש דבריו לפי הסוגיא בלחם חמודות פ"ד חולין אות מ"ט עיי"ש אבל דעת רש"י והר"ן כדעת הרמב"ם) וטעם האסור בשיליא הוא מדין יוצא מן החי כמ"ש בכו"פ. (אך דבריו תמוהים מה דמיישב בזה דעת הש"ך דאטו בטמאה וטרפה ליכא אסור יוצא).

ג) במשנה דאלו שעורותיהן כבשרן נחלקו בירושלמי פ"ז דפסחים דר' יוחנן סובר לאסור ולטמאה ולא ללקות משום נבלה ובזה הכול מודים דעורותיהם כבשרם לטמאה ולאסור הוא מן התורה ומטמאין מן התורה ומ"מ סובר ר"י דנתמעטו ממלקות וי"ל דגם להלכה דקיי"ל כר"ל גם למלקות אבל עורות ועצמות שנתמעטו הוא רק ממלקות אבל לא מאסור. ובטעמו דר' יוחנן פירש באור שמח דהאסור הוא מדין יוצא מן האסור, ולפי דבריו גם אלו שאינן כבשר אם רק יהי' ראוינן יאסרו מדין יוצא. אך זה יתכן להרמב"ם דביוצא מן הטמא ליכא מלקות רק אסור תורה אבל לשיתת התוס' חולין ס"ד ד"ה שאם רקמה דחייב מלקות לא יתכן פרושו (אבל איך שהוא הטעם מוכח דיש לפרש המעוט למלקות אבל אסור מן התורה). בסימן צ"ט פירש החו"ד בדעת הרמ"א דעצמות האסור אינן מצטרפות לבטל אבל אינן אוסרין ג"כ דהלחלוחיות אסורה מדין יוצא מן האסור אך טעמן קלוש ואינן אוסרין בפליטתן עיי"ש. הרי דסובר ג"כ לאסור מדין יוצא מן האסור וזה הוי אסור תורה. (וצע"ק מה יוצא שייך בעורות ובעצמות נבלה דבזה איירי הירושלמי הנ"ל והפוסקים בסימן צ"ט).

ד) ונראה ממשמעות לשון הרמב"ם בפ"ד ממא"ס „אע"פ שהוא אסור הר"ז פטור" ואם מותר מן התורה מה חדוש שהוא פטור, והי' לו לכתוב דחכמים אסרו ומשמע להדיא דאסור מן התורה מ"מ נתמעט מהלאו וכ"ה לשון

המ"מ „מפני שאין בהם הלאו של נבלה" הי' לו לומר אסור נבלה, אך המכוון דמ"מ פטור ממלקות אבל אסור.

ה) הנה לגבי בשר בחלב משמע להדיא באחרונים דאסור רק מדרבנן. וצ"ע אי סברי בכל האיסורין כן או יש לחלק ביניהם. — ונראה ראוי ברורה מן הגמרא דהאסור בכל אלה הוא מדרבנן. דבדף קי"ג ע"ב אמר שמואל גדי וכו'. ופריך הא תלתא גדי כתיב ואנן דרשינן וכו' ומשני שיליא לא צריכא קרא פירשא בעלמא הוא עיי"ש. ולכאורה הטעם דפירשא הוא רק על שיליא אבל עצמות וגידים וכו' שבשלן בחלב ג"כ פטור כמפורש בברייתא קי"ד וצריך קרא למעוטינהו, ואין לומר דילפינן מנבלה ואינך א"כ גם שיליא נתמעטה כמו בשאר איסורין הרי דבעינן קרא למעוטי או מסברא נתמעט ויקשה כנ"ל דצריך המיעוט להשאר, לכן נראה ברור דהרמב"ם ורוב הפוסקים והראשונים סברי שיליא אסור וכ"ג פ"ג דתולין, ומחלקי בין פרשא דעלמא דהכא לעור הבא כנגד פניו של חמור בבכורות דף ז' וכמ"ש הפ"ת בסימן פ"א ושאר הפוסקים וביותר דשיליא עדיפא דחשיבא לקבל טומא' במחשבה בעלמא משא"כ באינך והפירוש פרשא בעלמא דאינה בכלל בשר. וזה ברור להג' דהאסור הוא בבשר דוקא ואף דאסורה אבל אינה חשובה בשר, משא"כ בשאר איסורים דמציאות הדבר אסור וצריך מיעוט לכל אלו משא"כ לגבי בב"ח כנ"ל וכוונת הג' דא"צ מיעוט לכל הנ"ל.

וראוי ברורה דשיליא לאו דוקא מבאור הגר"א סימן פ"ז ס"ק כ' או עור כ' הגר"א כמו שיליא דאמר שם ל"צ קרא וכו' וכ"ש עור כמ"ש ע"ז עור ששלקו והשיליא שחישב עלי' וכו' וכמו גידים כמ"ש בנבלתה ולא בעורה וכו' הרי להדיא דלאו דוקא שיליא מטעם פרשא אלא ה"ה עור והקו' של רבינו להוציא את השיליא. ושפיר כתבו הפוסקים דהוא רק מדרבנן דאחרי דלא צריך קרא והמעוט הוא מסברא שפיר מותר לגמרי והא דכתב פטור משמע אבל אסור הוא מדרבנן משא"כ בשאר איסורין מציאתן אסור וצריך מיעוט על שאר החלקים.

ו) ומוסבר בזה בזבחים ל"ה פיגל בזבח נתפגל השליל פיגל בשליל לא נתפגל הזבח דכתיב האכל יאכל מבשר הזבח ביום השלישי דקאי על מחשבת אכילה ומפורש מבשר הזבח ושליל לא הוי בשר, אבל שפיר נתפגל דשייך להקרבתו וכל הקרבן נתפגל.

עוד יש לחלק בין שאר איסורין לבב"ח לפי המבואר דאסור מן התורה מדין יוצא כמ"כ באות ב' וזה שייך בכל איסורין אבל בבב"ח לא שייך כלל שאסור חלב עם יוצא מבשר דחלב עצמו יוצא מבשר ולכן לא שייך אסור תורה. אך גם בלאו הכי מותר כנ"ל באות ה'. עוד יש לבאר קדוב להמבואר באות ה' דבכל איסורין עצמותן אסור ולכן מיעוט הכלל בכלל טמא או טרפה ואין הטעם מיוחד בהם אסור אבל בב"ח דאוסרין אחד את חברו, דהבשר אוסר את החלב

הטעם אוסר ובוזה תלוי רק בגתינת טעם לכן בכל איסורין מהותן אסור אבל אלו אין נותנים טעם בשר וה"ה דאין נאסרין מטעם החלב אחרי דאין ראויין לאסור ואין כאן ערבוב הטעמים ומה"ט לא צריך קרא למעט שיליא, ונתבאר באות הקודם מפורש מדברי הגר"א וגם רא"י מהסוגיא דה"ה באינג, אבל הדבר מוכרח דבב"ח האסור מעור וכדומה הוא רק מדרבנן.

(ז) שייך לאות ב' ג' עוד סיוע להצד דהעצמות ואינג אסורים מן התורה דהא קיי"ל דיוצא מן האסור אסור מן התורה וקיי"ל דזו"ז גורם מותר א"כ לעולם הוי זו"ז גורם דהא גם העצמות והגידים הם גורמים להיוצא ? אבל אם נאמר באסורים אם יהיו ראויים לאכילה ואף דאין בהם איסר תורה מצד שלכד"א אבל היוצא מהם אסור אם הוא כדרך אכילה דגם העצמות והגידים בעצמם אסורים אם תחשב אכילה, רק פטורים ממלקות.

(ח) בנוגע להנדון אם מותר לאכול זשעלא בתערובות הזעלטין עם חלב הגה מפורש בג' ובפוסקים דששים לבטל הטעם דהשוו חכמים מדותיהם באי אפשר למיקם אטעמא ומועיל טעימת קפילא להתיר פחות מס'. והנה הדבר ידוע ומבורר דהזלטין בעצמו אין לו טעם ואין טעמו ניכר במה שמתערב, והתערובות הראשונה אחד על עשר הוי ושיש להם טעם ניכר היטב ואח"כ תקונו במים דוקא באופן שהוא אחד מחמישים ואין טעמו ניכר כלל ומכ"ש טעם מעין בשר ועדיף יותר מטעימת קפילא כי הדבר מבורר.

(ט) עוד נברר גם אם נאמר דנותן טעם דבריש סי' צ"ט סעיף א' מבואר ג' שיטות בדין עצמות של אסור : א' שיטת המחבר שהוא שיטת הר"ש בתרומות והרא"ש בפ"ז דחולין, והרשב"א, דעצמות האסור מצטרפין עם ההיתר לבטל את האיסור. ב' שיט' הרמ"א בשם או"ז דאינג מצטרפין לבטל האיסור אבל אינג אוסרין ג"כ, אבל במקום הפסד מרובה מיקל כהמחבר וסיים כי כן עיקר. שיטה ג' הש"ך בשם הרא"ה והר"ן פ"ז כי העצמות הרכין של אסור מצטרפין להאסור וצריך ס' כנגדן. החו"ד פירש בשיטת הרמ"א בשם או"ז דהלחליחות היוצא מן העצמות אסור אך מ"מ אין צריך ס' נגדם דהוי טעם קלוש ואינו אסור וכן הביא בשם הכו"פ דאינו אסור בגתינת טעם בטעם קלוש ומותר אפילו באיסור מחמת עצמו עייש"ה. ולפ"ז מכל שכן דמותר בנדון דידן, דהא גותן טעם בר נ"ט דמותר בבב"ח, דהוי טעם קלוש אבל אסור בשאר אסורין, מכ"ש טעם העצמות ואינג דאף דהוי טעם אסור אינו אסור בנ"ט מכ"ש בבב"ח דמותר, ועוד דהטעם אינו בחלב אך הכול בהיתר מכ"ש דמותר לשיטה זו.

(י) ובשיטת המחבר פירש החו"ד דסובר דהלחלוחית של העצמות מותר אחרי דהעצמות מותרים ולפי"ז מכ"ש דמותר בנ"ד. אך באמת דבריו תמוהין. אף דהא משמע דמפרש כן כמ"ש בחו"ד, דהא מפורש ברמב"ם פ"ד

ממא"ס דכולן אסורין ומכ"ש הלחליחות הראויין לאכילה, ואין חולק על הרמב"ם, גם יש ראי' בב"י לאסרם מדרבנן גם בבב"ח ומכ"ש בשאר אסורים. ועוד דהטו"ז כ' להדיא דהלחליחות מותר כיון דעצמות מותרים ומפורש דאסורין מדרבנן לפחות. ונראה דגם המחבר סובר דהלחליחות מעצמות אסור, אך טעמם קלוש ואינן אסורין בנו"ט כשיטת האו"ז ורמ"א, ובהכרח מיירי דאיכא רוב היתר אף נגד העצמות האסורים דהא בצרוף עצמות האסורים איכא ס' ואחרי דאין טעמם אוסר הרי בטילים ברוב היתר ושוב מצטרפים לבטל האסור בששים, ואין לומר דהא אף במינו בעינן ס' אף דאינו נ"ט, דהוי גזירה אטו אינו מינו אבל הכא דטעמם קלוש ואינו אוסר בנו"ט שפיר מתבטל ברוב ועוד מסייע לבטל בס' (ובטעמו דאו"ז דאין מסייעים לבטל יש לפרש בכמה אנפי ואכ"מ) וראי' ברורה לזה דהא הרא"ש סובר דעצמות האסור מצטרפין לבטל והוכיח ממבשל ירך בגיד הנשה בתוכו דמותר לדין בנו"ט דהא התם הגיד אסור מן התורה ול"ש כלל טעמם דהלחליחות מותרת דהעצמות מותרים ומוכח להדיא דהוי טעם קלוש ואינו אוסר בנותן טעם וכ"כ להדיא הרשב"א בפ"ז דחולין דבג"ה יש טעם קלוש ואינו אוסר וזה ברור בס"ד (וגם מפורש שם ברא"ש דבעצמות אין טעם יותר מבגיד). עוד מוכח כנ"ל דהפ"מ כתב בספרו תיבת גומא הובא בפ"ת דגם באמה"ח מצטרפין העצמות לבטל האסור אף דהעצמות אסורין. (אך לפי מש"כ מרן הגר"ח הלוי זצ"ל בשיטת הרמב"ם דהעצמות מצטרפין להשלים השעור אבל אינן אסורין בעצמותן אין ראי' משם אך אין זה מוסכם). באופן דבין לשיטת המחבר דהיא שיטת הר"ש הרשב"א והרא"ש בין לשיטת הרמ"א בשם ראשונים מותר בנידון דידן להשתמש בחלב. ובנ"ד עדיף כנ"ל מצד דבב"ח שאני גם נתבטל מקודם בהיתר.

(יא) אך לשיטת הש"ך כהרא"ה דהלחליחות מעצמות אסור וצריך ס' נגדו אין ראי' להתיר בנ"ד. — ונראה דיש צדדים להתיר גם להש"ך דבד"ת ס"י פ"ז ס"ק ק"ה הביא בשם ספר יד יהודה דדוקא העור והעצמות נאסרים דהחלב נותן בהם טעם אבל החלב מותר דאין העור והעצמות נותנין בהם טעם, ותמה שסותר עצמו דבסימן צ"ט הביא הדרכי תשובה בשם הספר הנ"ל דהסביר כהש"ך דעצמות הרכין מצטרפין לאסור הרי דאסורין בפליטתן ואין הספר לפני לידע טעמו, ונראה לפמש"נ לעיל באות ה' לחלק בין שאר אסורין לבב"ח בראי' ברורה מן הגמרא דבב"ח א"צ קרא למעט עור ושיליא ואינך וכן מוכח להדיא בביאור הגר"א, ויש לפרש הטעם דאף דחשיב אוכלין (ומשכחת גם שיהי' ראויים כמש"כ, אך נתמעטו מקרא ממלקות ולחד צד גם מאסור, והעיקר דאסורין מן התורה בראויין כמש"כ) אבל לא חשובה בשר ובב"ח צריך שם בשר דוקא ולכן מן התורה מותר לכו"ע כדמוכח להדיא בגמרא דל"צ קרא למעט ומפורש בגר"א דגם

לעור אין צריך קרא ובודאי כן לאינך כמש"כ בברור. והחמירו חכמים בעצמותם שיחשבו כבשר לאסור בחלב אבל הטעם היוצא מהם אינו אוסר דל"ח כבשר לאסור, וה"ה דהטעם אינו נאסר משום בב"ח. והכא מלבד דהזלטין בעצמו היוצא מן העור הנה כבר נתערב בהרבה מן ההיתר רק החשש מצד נתינת טעם ובזה הרי לא החמירו בו כבטעם בשר ודוקא בעיני' אסרוהו ומכ"ש היכא דנתבטל ברובו, ולכן אין לאסור הזלטין מצד דיקבל טעם החלב אחרי דאיכא רק טעם בתערובות וטעמו אפילו בחלב אינו אוסר ה"ה דאין לו דין בשר ליאסר, וגוף הזלטין הוא לחליחות מהעור ובכאן הוא רק נותן טעם בהשזעלא ואין בו איסור כמבואר.

יב) ובפשטות יש לחלק דהכול מודים דהוי טעם קלוש אך בכל אסורים גם טעם קלוש אוסר משא"כ בב"ח דג"ט בר נ"ט מותר ה"ה הטעם דעצמות אף דצריך מקור לזה — אינו אוסר, גם יש לדון דהא מפורש בפג"ה ובכל הפוסקים דאי אין בגידין נ"ט אינו אוסר הירך שנתבשל עמו וברא"ש מפורש דאין בעצמות טעם יותר מבגיד ולהרא"ה והש"ך בהכרח דטעם העצמות אלים יותר מגידים ופליטתו אוסרת. והנה בתו"כ וברמב"ם כולוהו בחדא מחתא מחתינהו עור וגידים ועצמות ומנלן דפליטת וטעם דעור אוסר כמו בעצמות אולי דומה לגידין דמפורש בראשונים דטעם קלוש יש בהן וטעמן אינו אוסר, בכל אופן אין ברור לאסור גם להש"ך לשווי' נ"ט ולרוב הראשונים ברור להיתר ויסוד גדול להתיר לכו"ע דאינו נותן טעם אף בפחות מ"מ ומעמיד אינו אוסר בב"ח ומכ"ש הכא דהמעמיד הוא בהיתר גמור לא בחלב.

יג) וליישב דעת הטו"ז והחוו"ד להסוברים דעצמות האיסור מצטרפין להיתר דלחליחות היוצאת מותרת מהתמיהות הג"ל באות ט' — נראה דסוברים דאסור העצמות ואינך הוא מצד אחשבי' ובזה אסור מדרבנן משא"כ בסימן צ"ט דנתערבה נבלה הרי לא אחשבי' כלל להעצמות אך ממילא נפלטו לחליחות העצמות ובזה אין איסור גם מדרבנן. ולפ"ז י"ל דאסור תערובות הזלאטין דהרי מערבן בידים לצורך העמדה וחשוב ג"כ אחשבי' אף דלא אחשבי' לאכילה דאין רצונו ודעתו לאכילתו אך להעמיד מ"מ אחשבי' ויאסר, ולצד זה אין הכרח דיותר בנ"ד, מ"מ פשוט לחלק דדוקא בכל האיסורין בדבר המעמיד לא בטל וחשיב כאילו איתא בעינא שפיר יאסר מדין מעמיד משא"כ לגבי בב"ח דמעמיד אינו אוסר כלל ובטל לא יאסר מטעם אחשבי'.

גם צע"ק דהא דמהגי אחשבי' דיסוד התירים דאינם ראויים כבשר (היינו אף דהוי כדרך אכילתם דמינם אינם ראוי ועיין) ובזה אחמרו באחשבי' משא"כ באחשבי' להעמיד שהוא לדבק אולי לא חשיב כגוף העיקר, מ"מ מסתבר כנ"ל, אבל מ"מ יש לצדד דגבי בשר בחלב דמעמיד אינו אוסר ובטל לא יאסר משום

אחשבי', ואם לא נתרץ כנ"ל בודאי מותר להחז"ד לשתי השיטות ופשוט.  
 יד) ובהמדובר לעיל בשיטת הרמב"ם יש מקום לישב קושית הירוש'  
 דפוסק הרמב"ם כר"ל דאלו שעורותיהן כבשרם לוקה משום נבלה וכו' ובירושלמי  
 פסחים סובר דאינו לוקה דנתבאר דהמיעוט קאי גם באופן שחשוב כדרך אכילתן  
 והיינו בגידין שסופן להקשות או בעור עגל הרך (דבל"ה מותר מה"ת) ולא  
 מסתבר לר"י לפרש דקאי בעשאן לעור ציקי קדירה כבסוף פ"ד דחולין, והנה ר"י  
 ור"ל פליגי בפסחים פ"ד בגידין שסופן להקשות דר"י סובר בתר השתא אזלינן  
 ור"ל סבר בתר בסוף אזלינן, ולפ"ז אודו לטעמייהו דלר"י דבתר השתא אזלינן  
 אם ראוי עכשיו לא אזלינן בתר בסוף ושוה הדבר אם לא יהי' ראוי לבסוף או  
 לא וסובר דנתמעט מקרא לגבי מלקות אף בראוי ולכן פוטר ממלקות אף באלו  
 שעורותיהן כבשרן ור"ל לטעמו פוטר באלו שסופן להקשות דוקא ומפורש  
 בפסחים דלבסוף הדר ר"י לר"ל ולכן פוסק הרמב"ם כר"ל גם בפלוגתא דשעורותיהן  
 כבשרן ואין להאריך כאן.

פיום הדברים דתעשית הזלטין מעור ראשי עגלים שחוטים כדין וגם נמלחו  
 כדין וכל התעשי' בכלים חדשים מיוחדים רק לעשות כשרים, כשרים בפשיטות  
 בלי פיקפוק, וגם להשתמש בהתעשי' שמעורב בהם הזלטין גם בחלב נ"ל להתיר.

## הרב יצחק פלקסר

בנידון ז'שליטין המיוצר כפירמה „בארטאנס קענדי" בארצה"ב.

ההידור שבזש'לטין זה שמיוצר מעורות ראשי עגלים (רכים) — כפי שצויין במכתב הרב קארנמעהל להגר"א קוטלר זצ"ל, — וכעת גם מעורות בהמות — כפי שצויין במכתבו של הרב הנ"ל לועד הרבנים בירושלים, — הייצור נעשה אך ורק מעורות בהמות כשרות שנשחטו כדת וכדין, ונמלחו כד"ת ובהשגחה מלאה ע"י ת"ח יר"ש מתחילת הייצור עד גמירא, כפי שמעיד הרב הגאון מוהר"ר נחום צבי קארנמעהל רב ואב"ד דק"ק אלבאני ג. י. והסביבה במכתבו לועד הרבנים מיום ב' אח"ק ה' אייר תשכ"ג. העדיפות לכשרות שבזש'לטין הנ"ל, שמופק רק מעורות בהמות כשרות שנשחטו כדין, ולא מעצמות של נבילות וטריפות כפי שנהגו עד כה.

אולם מכיון שהזש'לטין מופק מעורות בהמות, התעוררה השאלה אם מותר להשתמש בזש'לטין הנ"ל גם למצרכי חלב, ואם מותר לציין את אבקת הזש'לטין בשם „פארעווע" וכשר להשתמש בה גם למוצרי חלב. וכבר נשאלה שאלה זו ע"י הרה"ג רנ"צ קארנמעהל להגאון ר' אהרון קאטלער זצ"ל ויבדל לחיים הגאון ר' משה פיינשטיין שליט"א, ושניהם פסקו להיתר, והוכיחו בראיות כדרכה של תורה. וכיהודה ועוד לקרא גראה להוסיף כמה טעמים ונימוקים להיתר כמבואר להלן בעזה"ת.

(א) תהליך הייצור של הזש'לטין מפורט במכתבו של הרב קארנמעהל ואין ברצוננו לחזור על כל תהליך הייצור, רק הנקודות העיקריות: העורות מוכנסים לכלי מתכת גדולים שיש בהם מים והידרוכלוריק עסיד, ולאחרי הניקוי ע"י החומר הנ"ל מתעבה העור, ומוכנס אח"כ למכונות מתכת, אחרות, ומבשלים שם העורות עם מים כדי להוציא המיץ מן העור והוא הנקרא זש'לטין, והעור עצמו נתקטן הרבה אחרי שליקה זו ומשליכין אותו.

חומר זה המעורב עם מים עובר אח"כ תהליך של חימום לייבוש המים, ואחרי הייבוש הטיב טוחנים אותו ונעשה אבק הזש'לטין (העתק תמצית תהליך הייצור במכתב הרב הנ"ל).

מצרך הזש'לטין משתמשים בו להרבה מצרכים של חלב שיש בהם שיעור ביטול דהיינו: ששים, אבל יש גם מצרכים כאלו שאין בחלב שיעור ששים לבטל הזש'לטין (כפי שצויין במכתבו של הרב הנ"ל).



והנה בנוגע לאלו המצרכים שיש בהם שעור ששים לבטל הו'ש'לטין אין כאן שאלה, (וכפי שכבר ציין הגר"א קוטלר זצ"ל במכתבו) והלכה מפורשת בשו"ע יו"ד סי' פ"ז סעיף י"א דהמעמיד גבינה בעור קיבה כשרה אם אין בה טעם בשר מותרת, והיינו משום דלרוב הפוסקים דוקא מעמיד של איסור אוסר בכל שהוא, אבל מעמיד של היתר בטל בס', וכמבואר כל זה בש"ך שם ס"ק ל"ה, ובש"ך ס"ק ל', אבל עדיין יש לדון גם באופן זה מדין אין מבטלין איסור לכתחילה היינו אם מערבבין את אבקת הו'ש'לטין לחלב, ואפילו אם יש ששים נגד הו'ש'לטין, בכל זאת יש לאסור מטעם אין מבטלין איסור לכתחילה, ואף שהרב השואל ציין להרמ"א בסי' צ"ט ס"ו דגבי היתר בהיתר אין שייך אין מבטלין איסור לכתחילה, אין זה דומה לנידון דידן, דשם ברמ"א ובש"ך ס"ק כ"ב שהתירו גם לכתחילה ליתן המים לקדירה של בשר, מיירי שהחלב כבר נתבטל קודם במים בששים וכמבואר שם ברמ"א, וכמוש"כ הש"ך דקמ"ל דגם היתר בהיתר בטיל עיי"ש, ולכן מותר אח"כ ליתן המים לתוך קדירה של בשר אעפ"י שאין בבשר ששים נגד החלב, משא"כ בנידון דידן להשים הו'ש'לטין שעדיין לא נתבטל לתוך חלב אפילו אם יש בו ששים לבטל הו'ש'לטין עדיין יש בו משום אין מבטלין איסור לכתחילה) (וזה שכיח בתעשית ה"ארטיק" ששמים הו'ש'לטין לתוך "ארטיק" חלב וכדומה).

ובתשובת צמח צדק סי' פ' כתב שם דדוקא אם נתערב החלב במים מותר אבל לערב החלב לכתחילה עם מים שיש בו ששים ולהשים אח"כ בקדירה של בשר אסור מטעם אין מבטלין איסור לכתחילה, ועיין בהג"ה יד אברהם בסי' צ"ט סעיף ו' שדחה דבריו, וס"ל דכיון שעדיין לא נאסר לא שייך בזה אין מבטלין איסור לכתחילה עיי"ש בדבריו, והביא רא' מסי' פ"ז סעיף ואו עיי"ש, ועיין בתשובת חת"ס יו"ד סי' פ"א, (והובא בפ"ת) שג"כ דן בעור הקיבה משום אין מבטלין איסור לכתחילה עיי"ש, אולם בתשובת רעק"א תשו' ר"ז האריך שם באריכות גדולה, ודעתו דבבשר בחלב כל הדין של אין מבטלין איסור לכתחילה הוא רק משום לא פלוג עיי"ש, ובעובדא שנשאל שם הגרע"א מסיק שם להיתר דאין בזה משום אין מבטלין איסור לכתחילה, ובנידון דידן לפי מה שיתבאר אח"כ, עדיף עוד יותר, וצדדי ההיתר דמסיק שם הגרע"א שייכים גם בנידון דידן, ולכן אין בזה משום אין מבטלין איסור לכתחילה וכמו שיתבאר להלן, וגם להתשו' חת"ס בסי' פ"א שהחמיר משום אין מבטלין איסור לכתחילה, בנידון דידן אין איסור בזה כמו שיתבאר אח"כ בעזה"י.

(ב) אולם עיקר השאלה התעוררה באופן השני, שמערבבין את הו'ש'לטין במצרכים של חלב שאין בהם ששים לבטל את הו'ש'לטין והאריכו בזה הגאון ר' אהרן קוטלר זצ"ל ויבלח"ט הגאון ר' משה פיינשטיין שליט"א להיתר. ואכתוב

מה שנראה לענ"ד להוסיף בעזה"ת בהיתרא דהא מילתא, והנה מקודם עלינו לבסס את יסודות השאלה, ומה הספיקות בזה, ונפרטם אחת אחת.

(א) אם בעורות של בהמות טהורות יש איסור מן התורה של בב"ח, או שהאיסור רק מדרבנן, ואם זה בכל העורות ואפילו בעורות של ראש עגל הרך.

(ב) אם במיץ היוצא מן העורות יש בהם איסור בב"ח או לא.

(ג) אם באבקה הנעשית מן המיץ לאחר הייבוש יש בה איסור בב"ח או לא. ונבארם אחת לאחת בעזה"ת בקיצור, בדין עורות נפסקה ההלכה בשו"ע יו"ד סי' פ"ז סעיף ז', דהמבשל שליא או עור וכו' בחלב פטור, וכן האוכלם פטור, וגם עור הראש של עגל הרך אין עליו דין בשר מה"ת, וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ד מה' מאכ"א הכ"א, דחשב שם אלו שעורותיהם כבשרן, ולא מנה שם עור הראש של עגל הרך, מבואר דס"ל דאין דינו כבשר, וכמוש"כ שם הה"מ דהרמב"ם פסק בזה דלא כמתניתין משום מימרא דר' יוחנן דמתניתין יחידאה היא, עיי"ש וכן כתב בלח"מ שם (וכבר ציין הרב השואל לרמב"ם זה), היוצא לנו דכל העורות שעושים מהם הוש'לטיין אין עליהם דין בשר מה"ת, ומה"ת המבשלם והאוכלם פטור, אבל כל זה בנוגע לחיוב ואיסור תורה, אבל איסור דרבנן יש גם בעורות, וכ"כ הש"ך שם ס"ק כ"ב, וז"ל פטור וכן האוכלם וכו' ה"ג איסורא מיהא איכא עכ"ל, וכן כתב שם בפרמ"ג בשפ"ד דאסור מדרבנן עיי"ש, וכן פסק בחכ"א כלל מ' סעיף ו' ועוד אחרונים (ואף שראיתי שהגר"מ פיינשטיין ציין בתשובתו לספרו אגרות משה על יו"ד סי' ל"ז שהאריך שם להתיר עור אפילו מדרבנן, והוא מציין שם שרק הפרמ"ג אוסר, אבל כאמור גם הש"ך ועוד אחרונים אוסרים מדרבנן ואין הספר לפני לעיין בו).

עכ"פ גדולי האחרונים ס"ל דמדרבנן אסור עור בחלב.

(ג) ועכשיו עלינו לברר, איך הדין במיץ היוצא מן העור שחומר הוש'לטיין מיוצר מהמיץ שמוציאין מהעורות, והנה בחת"ס יו"ד תשו' פ"א מחדש שם דאין לאסור בציר היוצא מעור הקיבה, שלא ע"י בישול, דאין בזה משום טע"כ, מכיון שלא יצא ע"י בישול והוי כמשקה היוצא כמו בציר, וחידוש החת"ס דמשקה היוצא אסור מה"ת רק בדבר איסור, אבל בציר של בשר שהוא היתר בהיתר עם חלב, אין לך בו אלא חידוש, ואינו אסור מן התורה, עם חלב, דאין בזה דין משקה היוצא שיאסר, והגר"מ פיינשטיין בנה על זה יסודו דכש"כ כאן בעור שהוא רק איסור דרבנן יש לומר דגם מדרבנן לא אסרו הציר היוצא מהם, וגם שכאן יוצא המיץ רק ע"י עסק גדול זה גרע יותר מזיעה, ולכן מסיק שם דאין איסור על המיץ שמוציאין מעור הבשר.

אבל עדיין יש לדון בזה דמש"כ החת"ס דאין במיץ היוצא מבשר היתר דין משקה היוצא, לאו כו"ע ס"ל כן, הפרמ"ג בסי' פ"א בשפת"ד אות א' דעתו

דלא כהחת"ס, אלא דגם בבשר היתר לענין בשר בחלב אסור המשקה היוצא, ועיי"ש שכתב דאף דבב"ח חידוש הוא, מ"מ ילפינן למשקה היוצא דהוי רק גילוי מילתא, עכ"פ אין זה מוסכם, ומש"כ הגר"מ פיינשטיין דכאן כיון שהמיץ יוצא רק ע"י עסק גדול גרע מזיעה, לע"ד יש לדון בזה, דאדרבא כאן הוי יותר כגופו ועדיף מזיעה, כיון שעל ידי המכונה יוצא הרבה כל המיץ שנמצא בעור והעור נתקטן אח"כ (כמוש"כ הרב השואל בפירוט תעשיית הוש'לטין) א"כ הוי כגופו ממש, ויתכן דכאן לכו"ע אסור, ועיין בתשו' נובי"ד מהדו"ק יו"ד תשו' כ"ו שהביא שם דברי מהרי"א דע"י מכבש גרע יותר והוי כגופו, דעיי"ז יוצא גופו, (ועיי"ש בהגה' הגר"ר יוסף שאול נתנון דבר נפלא ברש"י עיי"ש) אבל בכל זאת כיון דכל האיסור של עורות בחלב הוא רק מדרבנן, ויש לומר דלא אסרו חכמים רק העור כמו שהוא, ולא המשקה היוצא, וכמש"כ הגר"א קוטלר וגם הגר"מ פיינשטיין לכן יש לסמוך להקל בזה כאן שהוא רק איסור דרבנן, ובצירוף דברי החת"ס הנ"ל.

ד) אולם כל זה אם היינו דנין על המיץ היוצא, אבל כאן כיון שאנו דנין על האבקה שנעשה אחרי שנתייבש, נראה דיש להקל מכל הצדדים ואין שום חשש, ואבאר דברי בעזה"י, דהנה ברמ"א בסי' פ"ז סעיף י' כתב שם וז"ל עור הקיבה לפעמים מולחים אותו ומייבשים אותו ונעשה כעץ, וממלאים אותו חלב מותר דמאחר דנתייבש הוי כעץ בעלמא ואין בו לחלוחית בשר עכ"ל, וכתב שם הש"ך וז"ל, וה"ה שאר בני מעים כשמייבשים אותם עד שנעשו כעץ, ומ"מ נראה דלכתחילה אין לעשות כן עכ"ל הש"ך וברעק"א כתב שם כן בשם המוהריק"ש להחמיר, (ועיי' ביד אפרים מה שהביא שם בשם הכנה"ג דהעם נוהרים שלא לאכול גבינה שהושמה תוך העור אף שיבש כעץ עיי"ש), ולכאורה לא נתבאר טעם הש"ך שכתב שאסור לכתחילה לעשות כן, ואמרתי דהטעם דחוששין שמא לא נתייבש יפה כעץ.

ומצאתי אח"כ בעזה"י שכך כתב בתשו' רעק"א תשו' ר"ז עיי"ש, ולפי"ז נראה ברור דכאן שאי אפשר להשתמש בוש'לטין רק אחרי שתעבור כל הפרוצדורה ושתהי' אבקה מיובשת לגמרי, אין שום חשש שמא לא יתייבש לגמרי, דברור דזה יבש לגמרי, ורק אם משתמשים בעור בעצמו יש חשש שמא לא נתייבש כנ"ל, ולכן זה ברור דכאן באבקת הוש'לאטין הוא יבש לגמרי ואין שום חשש בזה. וגם לפי טעמו של הנובי"ד במהדו"ק יו"ד סי' כ"ו דהטעם שכתב הש"ך דאסור לכתחילה הוא משום שחששו לדעת המחמירים דלא ילפינן איסור מטומאה, וס"ל דגם בנתייבש לענין איסור מחמירים, עיי"ש, הרי כתב שם הנובי"ד בעצמו, דזה רק היכא שיכול לבוא לידי איסור תורה כגון בעור הקיבה, שאם יבשל החלב בעור הקיבה יבוא לאיסור תורה אז מחמיר הש"ך לכתחילה, אבל אם אינו

יכול לבוא לאיסור תורה אז מותר אפילו לכתחילה אם נתייבש עיי"ש, וכן מסיק הגרע"א בסוף תשו' ר"ז לפי טעמו של הנוב"י עיי"ש וא"כ בנידון דידן דבעור לעולם אינו יכול לבוא לידי איסור תורה דגם אם יבשל העור עם החלב אין בו רק איסור דרבנן כנ"ל, לכן כאן לכתחילה מותר כיון דנתייבש, ולפי כל הנ"ל אין שום צל של ספק דמותרת האבקה של זש'לטין לערב עם חלב כיון שנתייבש, ואף שהפרמ"ג בשפ"ד אות ג' כתב שם דווקא עור הקיבה ובני מעים יבשים מותר, אבל בשר יבש כעץ אסור, אבל כבר העירו על הפרמ"ג וכתבו דלא כדבריו, (עיין בפ"ת אות כ"א שהביא בשם לה"פ, ובשם תשו' תפארת צבי וכן בתשובת נוב"י מהדו"ק תשו' כ"ו ועוד אחרונים עיי"ש בפ"ת. ועוד הביא מהש"ך בעצמו בסי' קי"ד ס"ק כ"א דמבואר שם דגם בבשר הדין כן, ועיין במשמרת שלום שהביא עוד מחברים שהשיגו על הפרמ"ג בזה עיי"ש) אולם לעניננו אין לזה שייכות דכאן בעור דגם כשהוא לח אין עליו דין בשר ורק מדרבנן אסור, וא"כ ברור דלא גרע מעור הקיבה דיש עליו דין בשר כשהוא לח, וכאן נראה דעדיף מעור הקיבה.

ועדיין יש לדון ממש"כ הפרמ"ג בשפ"ד הנ"ל, וז"ל והוא הדין עור הקיבה ובני המעים בבישול יש לאסור דמתרכך וגותן טעם, והוא הדין ע"י שרי' מעל"ע יש להחמיר בעור הקיבה ודוקא ע"י מליחה או כשיעור שיתן על האש הוא דמותר עכ"ל, וא"כ יש לדון בהוש'לטין שמערבבין אותו עם חלב ע"י בישול, ובבישול הרי כתב הפרמ"ג דגם יבש כעץ אסור, אולם נראה דאין כאן בית מיחוש, ומכמה טעמים, חדא, דהרבה חולקים על הפרמ"ג, ע"י בפתחי תשובה הנ"ל, ועיין במשמרת שלום שהביא בשם מחברים שהשיגו על הפרמ"ג מש"ך בסי' קי"ד ס"ק כ"א דמבואר דגם בבישול מותר בנתייבש אולם נראה דבנידון דידן גם להפרמ"ג מותר, דדוקא בעור הקיבה מחמיר, משום דאם הוא לח יש איסור דאורייתא אבל בנידון דידן דגם בעור לח הוה רק איסור דרבנן, גם להפרמ"ג יש להקל, אבל בעיקרא דמילתא נראה דלא דמי כלל להך דינא של הפרמ"ג, דשם בעור יש לומר דע"י הבישול נתרכך העור, ושוב ה' כבשר שראוי לאכילה לכן אסור, וכמו"ש גם בחת"ס יו"ד סי' פ"א, וכן ביד יוסף (מובא במשמרת שלום) כתב שם דבנתבשל הכל לפי ענין היבשות אם ראוי להתלחלח ע"י הבישול או אסור, אבל כאן ברור דלאחר שהעור אינו בעין וכבר זרקו אותו ורק מיץ הבשר יש כאן ולאחר שנתייבש ונעשה אבק, שוב אינו ראוי שיעשה בשר גם ע"י בישול, וגם העור בעצמו כשהוא בעין אין עליו דין בשר, ולכן נראה שאין על זה שום איסור כיון שנתייבש, ומותר לערבבו עם חלב.

ואל ישאל השואל דכיון שאנו רואים שהאבקה של הוש'לטין מעמיד ויש בכחו להעמיד, סימן שיש בו עדיין כח הבשר, דא בורכא היא דמזה שמעמיד אין

ראי' שיש בו טעם בשר, וכבר נגע בזה החת"ס בתשו' פ"א הנ"ל, וכתב שם וז"ל בתוך דבריו, דאע"ג דעור הקיבה יהיב עוד טעם חמוץ טפי מס' וק' שהרי ממנו הועמדה כל החלב מ"מ הרי כתבו התוס' בחולין דף צ"ט ע"ב בסד"ה לא במאה (כך תיקן בפ"ת אות י"ט) שזה לא מיקרי טעם כלל עכ"ל, ועוד יותר מצאתי באחיעזר חלק יו"ד סי' י"א אות ג' וז"ל שם בתוך דבריו, האם על ידי שיהי' בכח השמרים להעמיד את העיסה עי"ז יתהפך למשקה היין, והא כבר כתבו הפוסקים בקיבה שנתייבשה דפירשא בעלמא היא, ואין לו דין בשר, אעפ"י שראוי להעמדה אינו משוה את הקיבה לבשר, וה"נ לא משוה השמרים למשקה יין המעורב בו מה שיש בכחו להעמיד עכ"ל, מבואר מזה דמה שהוא מעמיד זה לא משוה אותו לבשר או לטעם בשר.

האמור מכל הנ"ל למעשה, דזש'לטין הנעשה מעורות בשר, לאחר שמוציאין המיץ וזורקין העור, ומייבשין את המיץ לאבקה, דאין על האבקה דין בשר כיון שכבר נתייבש כעץ ואין בו שום טעם בשר, ומותר לערב את אבקת הזש'לטין עם חלב, אפילו אין בחלב ששים לבטל הזש'לטין, דהוי כעץ ואינו אוסר החלב, וכש"כ שמותר לערב הזש'לטין היכא דיש בחלב ששים, ואין בזה משום מבטל איסור לכתחילה, ומותר לרשום על אבקת הזש'לטין „פארווע" כשר בין לבשר ובין לחלב, כנלע"ד בעזה"י.

## בדיון ספק זקוקה ליבום

**ע**ובדא הוה בכהני בתור רב בביה"ד במחנה ברגן-בלזן אחרי המלחמה. שבאה לפנינו אשה במר שיחה שבעלה ובנה נהרגו ע"י העמלקים הגרמניים ימ"ש ונפשה בשאלתה להתיר אותה מכבלי העיגון והביאה עד שבעלה ובנה נהרגו ביום אחד בתוך כל יהודי העיר ואין ידוע מי נהרג קודם ועל שאלתנו אם לא היו לבעלה אהים ענתה שאמנם הי' לבעלה אח אחד גדול הרבה בשנים מבעלה אבל זה כבר רבות בשנים שנסע לאמריקה והוא הי' כבר צריך להיות עכשיו זקן שהגיע לגבורות ואי אפשר לברר אם הוא עוד חי כי תיכף בבואו לאמריקה שינה, מסבות ידועות, את שמו ובמשך שנים רבות לא עמד כלל בקשר מכתבים עם בעלה ולא ידוע לה שם החדש שלו.

וכרגיל בכל המקרים של שאלות עגונה התקשרנו עם הגרש"ד כהנא ז"ל מירושלים ונהגנו לפי ההוראות שלו רק במקרה הנ"ל שזה הי' סמוך לנסיעתי לא"י, ולא הי' כבר זמן לקבל תשובה משם, לא הזדקקנו להיתרה של האשה הנ"ל.

אך בזמן האחרון בקשר עם שאלות של ספק טריפות שבאו לפני התעוררה בזכרוני השאלה הנ"ל עם כל צדדי ההיתר שעלו אז בדעתי ואמרתי להעלותם על במת „נועם" לבירור וליבון.

ובטרם שנבוא לדון בגוף השאלה נציע קודם את סוגית הש"ס ביבמות (ל' ל"א) דאי' שם במתני': וכולן שהיו בהן קדושין או גירושין בספק הרי אלו הצרות חולצות ולא מתייבמות. כיצד ספק קדושין זרק לה קדושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה זהו ספק קדושין. ספק גירושין כתב בכת"י וכו' ואמרינן עלה בגמ': ואלו בגירושין סקל"ו סקל"ה לא קתני מ"ט אמר רבה אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת וכו' והקשה לו אביי א"כ בקדושין נמי גימא אשה זו בחזקת היתר ליבם עומדת וכו' ומשני התם לחומרא וכו' ומקשה ע"ז חומרא דאתי לידי קולא היא זמנין דאזיל הוא ומקדש לה לאחותה וכו' ומשני כיון דקא מצרכת חליצה מידע ידע דחומרא בעלמא היא ומקשה א"כ בגירושין נמי נצריך חליצה לחומרא ומשני אם אתה אומר חולצת מתייבמת ומקשה שוב אביי ממתני' דנפל הבית עליו ועל בת אחיו ואין ידוע איזה מהם מת ראשון צרתה חולצת ולא מתייבמת וגימא אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת וכו' וכ"ת ה"נ לחומרא חומרא דאתי לידי

קולא הוא וכו' ומשני מפולת דלא שכיחא לא גזרו רבנן אי גמי וכו' ואח"כ מקשה וגבי גירושין מי לא תנן היתה עומדת ברה"ר וזרקו לה קרוב לה וכו' מחצה על מחצה מגורשת ואינה מגורשת ואמרינן עלה למאי הלכתא וכו' ואם ערוה היא צרתה בעיא חליצה ולא אמרינן שאם אתה אומר חולצת מתייבמת ומשני הא אתמר עלה רבה ור"י דאמרי תרווייהו הכא בב' כתי עדים עסקינן אחת אומרת קל"ו וא' אומרת קל"ה דהו"ל ספיקא דאורייתא וכו' ומתני' דהכא בכת א' ומקשה ממאי דמתני' בכת א' וכו' ותו בב' כתי עדים גמי ספיקא דרבנן היא וכו' (לגירסת רש"י) ומסקי אביי ורבא דבאמת גם בספק גירושין חולצת ולא מתייבמת ע"כ תורף הסוגיא.

והנה הטעם שאין סומכים על החזקה בספק גירושין אינו מבואר בגמ' ויש לפנינו ב' דרכים בענין זה: הא' דאביי ורבא אינם חולקים על רבה בעצם מהות החזקה וכולם מודים שיש כאן חזקת היתר לשוק רק מחמת חומרא אין סומכים על החזקה כמו בספק קדושין לרבה, אך בזה הם חולקים דלרבה בספק גירושין כיון שיש לחוש שיבוא לידי קולא שאם אתה אומר חולצת מתייבמת לא החמירו בזה ולאביי ורבא גם בספק גירושין החמירו ולא חשו לקלוקל. והטעם שהחמירו כאן שלא לסמוך על החזקה הוא: או משום שכיון שנולדה ריעותא בחזקה אין סומכים על החזקה עכ"פ מדרבנן ולאו דוקא בדין זה אלא גם בכל איסורי תורה וכדעת הפר"ח שהובא באחרונים ע"י בפמ"ג בפתיחה לה' טריפות ויש שאומרים שגם מה"ת אין סומכין על החזקה במקום דאיתרע חזקתה ע"י בר"ן חולין (ט') ובבנ"א שער רוב וחזקה ובדע"ת בפתיחה לה' טריפות או שנאמר שאף שבשאר איסורים סומכים על החזקה אפי' במקום שנולדה ריעותא בחזקה כמ"ש בפמ"ג שם מ"מ באיסור חליצה מחמת חומרא האיסור אין סומכים על החזקה וכמו שהחמירו באיסור אשת איש שאין סומכים על הרוב כמ"ש הרא"ש בקדושין (נ') בסוגיא דסבלונות והתוס' בב"מ (כ') בד"ה איסורא מממונא וכן לענין חזקה כמו שכ' הר"ן בקדושין (ה') בענין נתן הוא ואמרה היא. ולפי דעת הפמ"ג שם בכל איסורי כרת ומיתה לא סומכין על החזקה עיי"ש מה שהביא מרש"י חולין (קל"ד) ומירושלמי ומרמב"ם בענין זה ועי' בדע"ת שם שהביא קושית האחרונים על דברי הפמ"ג הנ"ל מש"ס יבמות (קי"ט) דאמרינן שם מה לי איסור לאו ומה לי איסור כרת והוא ז"ל הביא מכמה מקומות בש"ס דבין איסור לאו ובין איסור מיתת ב"ד בודאי יש חילוק, ועכ"פ באיסור אשת איש מצינו שהחמירו יותר מבשאר איסורים וא"כ י"ל דה"ה באיסור יבמה לשוק ואף שביבמה לשוק יש רק לאו בעלמא מ"מ כיון שבא מאיסור אשת איש החמירו כדמוכח ברשב"ם ב"ב (קל"ד) בד"ה נקל באשת איש וכמו שכ' שם בהגהות הב"ח ועי' בתוס' רעק"א בגיטין (פ"ג מ"ג)

מה שהביא שם מתוס' יומא (נ"ה) ומתוס' ב"מ (שם) דמוכח משם דבאיסור חליצה התמירו כמו באשת איש.

הדרך הב' הוא שאב"י ור"ב חולקים על ר"ב בעיקר הדין של החזקה כאן דלר"ב נקרא זה חזקת היתר אעפ"י שכשנולד הספק על הערוה היתה הצרה עדיין בחזקת איסור אשת איש מ"מ כיון שאם לא ה' נולד הספק היתה ניתרת מאיסור אשת איש כשימות הבעל וכיון שעכשיו מת הבעל הר"ז בחזקת היתר למפרע כמבואר ברש"י שם ולאב"י ור"ב כה"ג לא נקרא חזקת היתר כאן שסוף סוף היתה אסורה כשנולד הספק מחמת איסור אשת איש וכסברת התוס' בקושייתם בסוגיין בד"ה אשה זו וכו'.

ולפי דברי הש"ך ביו"ד סי' נ' נחלקו בזה גדולי המורים הרמ"א ומהר"ם מלובלין בדב"מ בס"י ל"א שם כתב בספק טריפות שנולדה ריעותא ברורה מחיים אין להכשיר וכ' שכן משמע בתוס' פ' ד' אחין בסוגיין הנ"ל ומהר"ם מלובלין השיג עליו דאדרבה בתוס' מבואר דאף בספק שנולד מחיים מותר לר"ב דאמר אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת, ובספק דרוסה וישב לו קוץ בושט דאסור הוא מטעם דשכיח לאיסור.

ובש"ך שם מיישב את דברי הד"מ דס"ל דלפי מסקנת אב"י ור"ב דגם בספק גירושין חולצת הטעם הוא באמת משום דאין כאן חזקת היתר כיון שנולד הספק בעודה בחזקת איסור אשת איש ואין אנו צריכים לפ"ז לתירוצם של התוס' דבספק דרוסה דאסור הוא משום דשכיח רק משום דנולדה ריעותא מחיים בעודה בחזקת איסור אבר מן החי או בחזקת שאינה זכוחה, ומהר"ם מלובלין שמשיג על הד"מ ס"ל דגם לפי המסקנא דחולצת בספק גירושין הוא רק מטעם חומרא.

ואמנם ריהטא דלישנא דסוגיין מוכח כהד"מ לפ"ד הש"ך דהרי אחר שהקשה אב"י לר"ב א"ה בספק קדושין נמי גימא אשה זו בחזקת היתר ליבם עומדת ור"ב תירץ לו דזה שאינה מתייבמת הוא משום חומרא הקשה לו שוב חומרא דאתי לידי קולא היא וכן אח"כ כשהקשה אב"י לר"ב מהא דנפל הבית עליו ועל בת אחיו דחולצת קאמר וכ"ת ה"נ לחומרא חומרא דאתי לידי קולא הוא, ומוכח מזה דלאב"י לא גיחא ל"י לומר דמה שאינה מתייבמת בספק קדושין וכן מה שחולצת בנפל הבית עליו וכו' הוא רק משום חומרא, רק לר"ב הוכרחנו לתרץ כן משום דס"ל דלפי המשנה דידן בספק גירושין אינה צריכה חליצה וכיון דלפי המסקנא גם בספק גירושין חולצת שוב יש לנו לומר דמן הדין צריכה חליצה כסברא הראשונה של אב"י והיינו משום שהספק נולד בעודה בחזקת איסור אשת איש, ולזה נראה שנתכוין הש"ך במה שכ' דפשטא דהש"ס מוכח דאב"י על עיקר הדין פליג.



אך יש להקשות לשיטה זו דתינח לרש"י שמפרש במס' ביצה (כ"ה) בהא דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה דהיינו בחזקת איסור אבר מן החי ומחזיקים מאיסור אבמה"ח לאיסור נבלה הכי נמי כאן מחזיקים מאיסור אשת איש לאיסור יבמה לשוק, ורבה שסובר שאשת זו בחזקת היתר לשוק עומדת היינו משום דהיתה עומדת להיות מותרת כשימות הבעל והרי מת לפנינו כנ"ל ולרבה כה"ג נקרא חזקת היתר לא רק בשני איסורים אלא אף באיסור משם אחד דהרי גם בספק קדושין אמרינן לדידי' דבחזקת היתר ליבם עומדת אף על פי שנולד הספק בחיי הבעל כשהיתה אסורה לאחיו מטעם א"א וגם אח"כ כשמת הבעל עומדת בספק איסור אשת אח ליבם ואפ"ה נקרא חזקת היתר מטעם שהיתה עומדת להיות מותרת לאחריו, בטרם שנולד הספק, כשימות הבעל כמ"ש כ"ז בש"ש ש"ה פ"ה ובחור"ד ביו"ד סי' ק"י משא"כ בספק בשחיטה דאין כאן חזקה דהיתה עומדת להיות מותרת בשחיטה דהרי יש ספק במעשה השחיטה עצמה כמ"ש שם בשם הרשב"א, וכל זה לרבה אבל אביי ורבא לא ס"ל האי סברא של חזקה להבא כיון שסו"ס בשעה שנולד הספק היתה אסורה ומש"ה אף בשני איסורים אין כאן חזקת היתר דלרש"י אין חילוק בין איסור אחד לשני איסורים.

אבל לשיטת התוס' שם שאין מחזיקין מאיסור לאיסור אף במקום שלא שייך חזקה להבא כגון בספק בשחיטה, וחזקת איסור דקאמר התם היינו חזקה שאינה זבוחה א"כ קשה למסקנת אביי ורבא נהי דלא ס"ל חזקה דרבה דהיתה עומדת להיות מותרת מ"מ למה צריכה חליצה מן הדין בספק גירושין כיון שאין מחזיקים מאיסור לאיסור.

איברא דלפמ"ש הש"ש שם דאף למאי דאמרינן שאין מחזיקים מאיסור לאיסור היינו רק שאין כאן חזקת איסור אבל גם חזקת היתר לא הוי מתורצת קושי' זו אבל סברת הש"ש אינה מובנת דכיון שאין מחזיקים מאיסור לאיסור והאיסור הראשון כבר פקע הרי הוא לגבי האיסור החדש, שעליו נולד הספק, כאלו לא נאסר מעולם ולמה לא אמרינן כמו בכל חזקה, שמעמידים אותו על החזקה שהי' לו קודם שנולד הספק שלא הי' אסור מחמת איסור זה וממילא נשאר בחזקת היתר כיון שהאיסור הראשון כבר פקע ומכש"כ היכא שהי' לו פעם חזקת היתר ממש כמו בספק צרת ערוה שהי' לה חזקת פנוי' בטרם שנישאת לבעלה.

וכן ראיתי בנוב"י מה"ת אה"ע סי' קמ"ה שכ' שאפי' לדעת הסוברים שספק הנולד מחיים לא מהני החזקה היינו דוקא בבהמה שנולד בה ספק טריפות שמעולם לא הי' לה חזקת היתר לגמרי שמשעה שנולדה היתה אסורה משום אבמה"ח או משום שאינה זבוחה אבל ספק זקוקה ליבם שבשעה שהיתה פנוי' היתה

מותרת לגמרי לכל אדם ואף שאח"כ נאסרה משום אשת איש, כשמת בעלה חזרה להיתרה הראשון.

וגם בנוב"י מהדו"ק יו"ד סי' ג"ז הביא סברא זו וכתב שם שלפי דבריו לא קשה קושית התוס' בסוגיין שהקשו מהא דרבה דאמר שאשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת על הא דמשמע דבספק טריפות שנולד מחיים לא מוקמינן על החזקה ולפי סברא הנ"ל הרי יש חילוק בין ספק טריפות שמעולם לא הי' לה חזקת היתר ובין ספק צרת ערוה שהיתה בחזקת פנוי' בטרם שנישאת, ולפ"ז הרי מוכח מדברי התוס' בקושיהם שלא ס"ל כסברא הנ"ל.

וכתב שם לתרץ שאף לפי דבריו שפיר הקשו התוס' שגם אשה זו דיבמות דומה ממש לבהמה (שנולד בה ספק טריפות) ואין חזקת היתר דקודם נישואין מועיל לה כלל שהרי קודם שנישאת לבעל הזה כשם שהיתה בחזקת היתר לכ"ע כך היתה בחזקת היתר לאחיו של בעל זה שהרי עדיין פנוי' לגמרי היתה ולא הי' עלי' לא איסור אשת איש ולא איסור אשת אח וכשנשאת נאסרה לכ"ע וגם לאחי בעלה ועכשיו בספק גירושי הערוה אתה רוצה לומר שלא חלו הגירושין כדי להעמידה בחזקת היתר לשוק שפיר הקשו התוס' שהרי הספק נולד בחיי בעלה ואז בחזקת איסור עמדה מה אמרת דמוקמינן לה אחזקה קמייתא דקמי נישואין א"כ אז כי היכי שהיתה בחזקת היתר לשוק היתה ג"כ בחזקת היתר ליבם וחזקה דקמי נישואין היא לצד זה כמו לצד זה ואי אפשר להועיל לה חזקה קמייתא כלל וע"כ צריך אתה להעמיד אותה אחזקה דאחר נישואין שהיתה בחזקת היתר לשוק מטעם צרת ערוה ואז כבר יש עלי' איסור אשת איש כשנולד הספק והר"ז דומה לבהמה ממש שנולד בה ספק דרוסה בחייה בעוד עליה איסור אינה זבוחה עכ"ד.

אבל לא זכיתי להבין את דבריו דמה שייך להעמיד חזקת היתר ליבם נגד חזקת היתר לשוק דהרי ליבם נאסרה מטעם איסור אשת אח ועדיין בספק זה עומדת גם אחר מיתת הבעל ומה מועיל לה חזקת היתר שקודם נישואין והרי חזקה זו לענין היבם כבר אזלא לה לגמרי מעת שניסת והר"ז כמו טהור שנטמא ויש ספק אם יצא מטומאתו דלא שייך כלל להעמיד אותו על החזקה שהי' לו קודם שנטמא אבל לענין היתר לשוק הרי קודם שניסת היתה בחזקת פנוי' ואף שאח"כ נאסרה משום אשת איש הרי האיסור הזה כבר פקע אחר מיתת בעלה רק שיש ספק אם חל עלי' איסור חדש מחמת היבם ולענין זה מוקמינן לה אחזקה קמייתא שהיתה בחזקת פנוי'.

גם בעיקר מה שכתב דלפי סברתו מתורצת קושית התוס' תמוה לי דהרי כאן התוס' איירי אליבא דרבה דאמר אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת והיינו מטעם שהיתה עומדת להיות מותרת כשימות הבעל ומטעם זה הקשה לו אביי שבספק

קדושין גמי נימא אשה זו בחזקת היתר ליבם עומדת אף דכאן לא שייך כלל להעמיד על החזקה שקודם נישואין כג"ל וכיון שכן בודאי שאין חילוק בין אשה זו ובין ספק טריפות דאף ששם היתה תמיד אסורה מ"מ מטעם חזקה שהיתה עומדת להיות מותרת כשתשחט היתה הבהמה תמיד בחזקת היתר.

ואף אם נאמר דטעמו של רבה שאמר אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת היינו מטעם חזקת פנוי שקודם נישואין ואביי שהקשה לו, "א"ה בספק קדושין ג"כ נימא בחזקת היתר ליבם עומדת" היינו משום דמסברא דנפשי ס"ל דגם החזקה שהיתה עומדת להיות מותרת ג"כ נקראת חזקת היתר וכמ"ש בדרך הא' דאביי ורבה אינם חולקים כלל בעצם החזקה, הרי מדברי אביי תקשה קושית התוס'. איך שיהי', הסברא נוטה לדעת הנוב"י שלמאי דאמרינן שאין מחזיקים מאיסור לאיסור גם חזקת היתר הוי עכ"פ במקום שהי' לה פעם חזקת היתר וא"כ קשה לפי דרך הב' שכתבנו, שהיא שיטת הד"מ לפ"ד הש"ך, שלפי מסקנת אביי ורבה צריכה חליצה מן הדין, והרי יש כאן חזקת היתר לשיטת התוס' שאין מחזיקים מאיסור לאיסור.

והנה בש"ש שם הכריח את סברתו הנ"ל דאף שאין מחזיקים מאיסור לאיסור מ"מ גם חזקת היתר לא הוי מדברי התוס' למעלה שהקשו על מה שאמר רבה אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת, "תנינן כנס ואח"כ גירש אבל גירש ואח"כ כנס מאי איכא למימר ועוד לר"י דוקא בגירש ואח"כ כנס מיירי" והשתא אם נאמר דמאי דאמרינן שאין מחזיקים מאיסור לאיסור היינו דהוי חזקת היתר א"כ לא הוי התוס' מקשי' מידי שהרי גם בגירש ואח"כ כנס יש חזקת היתר שהיתה בחזקת פנוי קודם שניסת וע"כ כיון שנולד הספק בזמן איסור תו לא מקרי חזקת היתר אף שאין מחזיקים מאיסור לאיסור.

ולפע"ד יש לדחות רא"י זו לפי מאי דמוכח מתוס' ב"מ (שם) ומתוס' יומא ומרשב"ם בב"ב הנ"ל דאיסור יבמה לשוק יש עליו חומר של איסור אשת איש ומוכח מזה דאיסור יבמה לשוק נובע מאיסור אשת איש של הבעל כמ"ש בספר אתוון דאורייתא כלל ט' להגר"י ענגיל ובין אם נאמר שיש עלי' זיקת אישות של הבעל גם אחרי מיתתו במקום שיש יבם כסברת המקשן בקדושין (י"ד) דקאמר, "מה לאשת איש שכן אוסרה מתירה תאמר ביבמה שכן אין אוסרה מתירה" וכן בגיטין (פ"ג) דקאמר, "והרי יבמה דבעל אוסר ויבם מתיר" ובין אם נאמר כסברת התרצן בקדושין (שם), "יבם אוסרה ויבם מתירה" ובגיטין (שם), "יבם הוא דקאסר לה דאי מבעל הא שריא וקיימא" דמוכח מזה דלאו מטעם אישות של הבעל היא אסורה לשוק, מ"מ היינו רק משום דקנין אישות שהי' לבעל נתרוקן מהבעל ועבר להיבם אבל אין זה איסור חדש לגמרי וכן מוכח משיטת התוס' ביבמות (ס"ז) דמן התורה יבם כהן מאכיל את יבמתו בתרומה והא דאמרינן שם דיבם

אינו מאכיל דקנין כספו אמר רחמנא והא קנין דאחיו הוא, זה רק אסמכתא בעלמא, ואם נאמר דאין להיבם קנין של אישות ביבמה רק איסור בעלמא רובץ עלי' שלא תינשא לשוק מהיכי תיתי שיאכיל בתרומה וע"כ שיש לו קנין של אישות שעבר מהבעל להיבם והוקלש ממיתה ללאו וכן הביא שם בספר הנ"ל מתוס' קדושין (ד') בד"ה מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת בסה"ד בשם הר"א משנזא שביאת היבם גומרת רק קדושי ראשון וכן כ' שם רש"י, מכל הלין מוכח שיש על היבמה זיקת אישות ליבם מכח הבעל וא"כ שפיר הקשו התוס' דהא כאן אין מועיל כלל חזקת פנוי' של האשה בטרם שנישאת להבעל דהא מעת שנישאת נאסרה מכוח איסור אשת איש ויש לנו ספק אם האיסור הזה פקע לגמרי או לא ומה מועיל לה חזקת פנוי' שהי' לה מקודם שנישאת, רק בכנס ואח"כ גירש אנו אומרים שבחזקת היתר לשוק עומדת מפני שאחרי שנישאת היתה עומדת להיות מותרת כשימות הבעל וחזקה זו מועילה אף באיסור משם אחד כנ"ל משא"כ בגירש ואח"כ כנס שתיכף כשכנס היתה בספק זיקת יבום וחזקה שלפני הנישואין פקעה כשנישאת.

ולפ"ז שפיר י"ל דבשני איסורים ממש, לשיטת התוס' שאין מחזיקים מאיסור לאיסור, כשפקע איסור הראשון חוזר לחזקת היתר שהי' לו מקודם. והשתא דאתאן להכי דאיסור יבמה לשוק ואיסור אשת איש הוי כמו איסור אחד א"כ בפשיטות י"ל, אף לשיטת התוס' דאין מחזיקים מאיסור לאיסור, דאביי ורבא ס"ל בספק גירושין דמן הדין צריכה לחלוץ דחזקה להבא לית להו כנ"ל וממילא אין לה חזקת היתר.

ולפי דברינו יתיישב מה שהקשה הגאון מהרש"ק בהגהותיו לאה"ע סי' קנ"ח בסוגיין דיבמות (צ"ג) בהא דמיבעיא להו שם לענין עד אחד ביבמה אם נאמן להתירה לשוק שאם הטעם במה שהאמינו עד אחד בעדות אשה משום מילתא דעבידא לגלויי גם ביבמה הוא נאמן ואם הטעם משום אשה דייקא ומינסבא אינו נאמן ביבמה דומגין דסניא לי' ופירשו רש"י ותוס' שם דהאיבעיא היא בעד אומר מת בעליך ואח"כ מת בנך והקשה בהגהות חכמת שלמה (שם) לשיטת התוס' שאין מחזיקים מאיסור לאיסור א"כ כאן הרי לא איתחזק איסורא לענין היתר לשוק ובלא איתחזק איסורא הרי גם בדבר שבערוה עד אחד נאמן אף בלי הטעם של מילתא דעבידא לגלויי או אשה דייקא ומינסבא כדמוכח ביבמות (פ"ח) ומאי מיבעיא לי' להש"ס כאן ובשלמא לשיטת רש"י דמחזיקים מאיסור לאיסור י"ל דמחזיקים מאיסור אשת איש לאיסור יבמה לשוק והוי כמו איתחזק איסורא אבל לשיטת התוס' קשה.

ולפמ"ש בשיטת התוס' דאיסור אשת איש ויבמה לשוק הוי כמו איסור אחד

מתיישב היטב בעית הש"ס.

אך בעיקר מה שכ' שם דעד אחד נאמן בדבר שבערוה בלא איתחזק דבר זה אינו מוסכם וכבר האריכו בזה האחרונים ועי' בתש' רעק"א סי' קכ"ד. וראיתי בשו"ת אח"ע סי' ט"ו שהביא שם קושית האחרונים לשיטת הש"ך בנקוה"כ ביו"ד סי' שצ"ז שהשיג על הט"ז במה שכ' שם לענין אבלות בספק אם מת תוך ל' יום או לפני ל' דמוקמינן אחזקה דהשתא ואמרינן שמת לפני ל' אף דבכל מקום חזקה דמעיקרא עדיפא מ"מ בחזקת חיים דעשוי' להשתנות חזקה דהשתא עדיפא ובנקוה"כ חולק עליו וס"ל דאף במיתה חזקה דמעיקרא עדיפא ואמרינן השתא הוא דמת והקשו עליו האחרונים ממתני' דגיטין (ע"ו) „כתבו ותנו גט לאשתי אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש וכו' כתבו לאחר י"ב חודש ונתנו לאחר י"ב חודש ומת אם הגט קודם למת הר"ז גט ואם מיתה קדמה לגט אינו גט ואם אין ידוע זו היא שאמרו מגורשת ואינה מגורשת", ולשיט' הש"ך למה לא אמרינן השתא הוא דמת והוי גט ואינה צריכה חליצה וכ' שם באח"ע שאי אפשר ליישב דברי הש"ך רק להפוסקים דמחזיקים מאיסור לאיסור ומש"ה לא מוקמינן אחזקה דמעיקרא של חזקת חי כיון שיש כנגדה חזקת איסור דמחזיקים מאיסור אשת איש לאיסור יבמה לשוק אבל להפוסקים שאין מחזיקים מאיסור לאיסור אי אפשר ליישב דברי הש"ך אם לא שנאמר שאיסור יבמה לשוק הוי כמו המשך מאיסור אשת איש. וכתב שזה דוחק בעיניו.

אבל מה יענה להתוס' ששיטתם היא שאין מחזיקים מאיסור לאיסור והרי שיטת התוס' היא בעירובין (ל"ה) ובריש נדה דהא דאמרינן בנגע באחד בלילה ולמחר מצאו מת דחכמים מטמאים שכל הטמאות כשעת מציאתן דזה רק לתרומה וקדשים אבל לחולין טהור כמו בנדה דאמרינן דיה שעתה לחולין לכ"ע הרי דס"ל להתוס' כהש"ך דגם בחזקת חיים מוקמינן אחזקה דמעיקרא וקשה ממתני' דגיטין הנ"ל.

ומה שכ' שדוחק בעיניו לומר דאיסור יבמה לשוק הוי כמו המשך מאיסור אשת איש הרי מכמה מקומות בתוס' מוכח ששיטתם הוא דאיסור יבמה לשוק בא מכח איסור אשת איש כנ"ל.

נחזור למאי דאתאן עלה דמפשט סוגית הש"ס מוכח דמחלוקת של רבה ואביי היא אם סומכים על החזקה מעיקר הדין ומוכח מזה כהד"מ בשיטת התוס' דלמסקנת אביי ורבא צריכה חליצה מן הדין בספק גירושין והיינו ע"כ משום שנולד הספק בעודה בחזקת איסור אשת איש ולא ס"ל דחזקה להבא שהיתה עומדת להיות מותרת הוי חזקה. דאין לומר דמטעם איתרע חזקתה אין סומכים על החזקה דהרי שיטת התוס' היא דאף באיתרע חזקתה סומכים על החזקה כמבואר בתוס' חולין (י') בד"ה ודילמא וכן מוכח בכמה דוכתי בתוס' דאף מדרבנן סומכים על החזקה אפי' במקום שנולדה בה ריעותא כמ"ש בבב"א שם.

ואף לרש"י דמוכח דס"ל דאין סומכים על החזקה שנולדה בה ריעותא כמ"ש בבב"א שם מ"מ אי אפשר לומר דהטעם דצריכה חליצה מן הדין בספק גירושין הוא משום דאיתרע חזקתה דהרי ע"כ מאי דאין סומכים על החזקה שנולדה בה ריעותא הוא רק מדרבנן דהרי בתרי ותרי קאמר הש"ס דהוי ספיקא דרבנן ואין לך איתרע חזקתה יותר מזרק לה גט ושנים אומרים קרוב לה ושנים אומרים קרוב לו וכיון שזה רק מדרבנן לא הי' לן להחמיר במקום שיש לחוש לקלקול. ואין לומר דאף שזה רק מדרבנן מ"מ כיון שזה כלל בכל איסורי תורה שאין סומכים על החזקה שנולדה בה ריעותא מש"ה החמירו אף בחשש של קלקול ובוזה אביי ורבה חולקים דלרבה סומכים על החזקה בכל מקום אף שנולדה בה ריעותא רק משום חומר של איסור חליצה החמירו כאן ומש"ה במקום שיש לחוש לקלקול לא החמירו ולאביי ורבה אין סומכים על החזקה דאיתרע בכל איסורי תורה ומש"ה החמירו בכל מקום.

אבל זה אינו דהרי גירסת רש"י היא „ותו תרי ותרי ספיקא דרבנן הוא" והקושיא הוא כיון שזה רק ספיקא דרבנן לא הי' צריכים להחמיר במקום שיש לחוש לקלקול אף שבתרי ותרי אין סומכים על החזקה בשום מקום.

שבתי וראיתי די"ל שפיר לרש"י דהטעם שצריכה חליצה מן הדין לאביי בספק גירושין הוא משום דאיתרע חזקתה וס"ל לרש"י דאיתרע חזקתה מן התורה אין סומכים על החזקה לפי המסקנא ומאי דקאמרינן דתרי ותרי הוא ספיקא דרבנן הוא באופן שלא נולדה ריעותא בפנינו כגון שנים מעידים שנתגרשה ושנים מעידים שלא נתגרשה היינו שלא באה כלל לידי ספק גירושין דאין זה בגדר איתרע חזקתה וקושיא אביי לרבה היא כיון שאתה אומר בכת א' שאינה צריכה חליצה ע"כ דס"ל דבאיתרע חזקתה סומכים על החזקה מן התורה ומש"ה לא החמירו בספק גירושין כיון שיש לחוש לקלקול א"כ גם בתרי ותרי אין לנו להחמיר דתרי ותרי אינו עושה ספק דאורייתא רק מדרבנן.

והשתא נחזי מאי דקמן בנידון של אשה הנ"ל.

הנה מצד הספק הראשון מי מת קודם הבעל או הבן הר"ז דומה ממש לדין של המשנה „נפל הבית עליו ועל בת אחיו" דצריכה חליצה מספק רק כיון שיש כאן עוד ספק שמא האח של הבעל כבר מת בזה יש לעיין אם אפשר למצוא היתר לאשה זו מטעם ספק ספיקא.

והנה אם נאמר דאף לפי מסקנת הש"ס ביבמות שם יש כאן חזקת היתר בספק גירושין וכן בהא דנפל הבית עליו ועל בת אחיו רק שאין סומכים על החזקה בין אם נאמר שזה משום חומר של איסור חליצה ובין אם נאמר משום דאיתרע חזקתה ואף אם נאמר שבאיתרע חזקתה אין סומכים על החזקה מה"ת מ"מ כאן שיש עוד ספק שמא מת האח אף שהספק הזה הוא נגד חזקת חיים של

האח שפיר מצרפים אותו לס"ס דכיון שבספק שמא מת הבעל קודם יש חזקה להיתר כמו שהסבירו שם בתוס' בהא דנפל הבית עליו ועל בת אחיו הרי יש כאן חזקה נגד חזקה וא"כ יש להתיר את האשה הנ"ל מטעם ספק ספיקא.

אך לכאורה י"ל דהספק הזה שמא מת האח אין מצרפים אותו לס"ס לפמ"ש המל"מ בפ"ד מה' בכורות דאפי' להפוסקים דספק דרבנן לקולא אף באיתחזק איסורא היינו רק אם נעשה איזה דבר המתירו אלא שהספק הוא אם נעשה בזמן המתיר או בשיעור המתיר אבל אם ספק לנו אם נעשה בכלל דבר המתיר לא אמרינן בזה ספק דרבנן לקולא דדמי לספק הינוח בעירוב, הרי דספק אם נעשה לגמרי איזה מעשה לא נכנס בגדר ספק וא"כ י"ל דאין מצטרף גם לס"ס ולא שייך כאן להעמיד חזקה נגד חזקה משום דחזקת היתר איתרע דהא הבן מת לפנינו אבל חזקת חיים של האח לא איתרע כלל.

אבל זה אינו חדא דדין זה של המל"מ אינו מוסכם דיש כמה אחרונים שחולקים עליו עי' בפ"ת ביו"ד סי' ק"י סק"כ ועוד דחזקת חיים היא גרועה משאר חזקות משום דעשוי' להשתנות ומה"ט ס"ל לט"ז דבמיתה אמרינן חזקה דהשתא עדיפא מדמעיקרא כנ"ל ואף להש"ך שחולק עליו מ"מ אין זה דומה לספק במעשה דלא קאתי ממילא משא"כ מיתה דממילא קא אתיא ובפרט בהגיע לגבורות דלחד מ"ד בגיטין (כ"ח) לא מוקמינן אותו בחזקת חי ובש"ע אבהע"ז סי' קמ"א הובאו ב' דעות להלכה בענין זה וא"כ נראה דשפיר יש לצרף את הספק השני לס"ס.

אך כ"ז אם נפרש את הסוגיא לפי דרך הא' שהיא שיטת מהר"ם מלובלין דגם לפי המסקנא יש כאן חזקת היתר לשוק מטעם שהיתה עומדת להיות מותרת כשימות הבעל אבל לפי דרך הב' שהיא שיטת הד"מ לפי דברי הש"ך שלמסקנא אין כאן חזקת היתר א"כ בג"ד אי אפשר להתיר את האשה לשוק מטעם ס"ס דהרי הספק השני שמא מת האח הוא נגד החזקה ואנן הלא פסקינן דס"ס נגד חזקה לא מהני ובפמ"ג ביו"ד סי' ק"י כ' דהיכא דרק ספק א' הוא נגד החזקה גרע יותר משאם ב' הספיקות הם נגד החזקה משום דשם שניהם מגרעים את החזקה והוי כמו רוב נגד חזקה משא"כ אם רק ספק א' הוא נגד החזקה הספק הזה כמאן דליתא ואפשר שגם המתירים בס"ס נגד חזקה מודים בספק א' נגד החזקה דאסור.

ואמנם בשו"ת רעק"א סי' כ"ה כ' לאידך גיסא שבספק א' נגד החזקה יותר עדיף מאם שני הספיקות הם נגד החזקה ואפשר דבזה כ"ע מודים שמותר אבל בסי' ל"ז שם סותר למה שכ' בסי' כ"ה וכו' דבספק א' נגד החזקה י"ל דגרע כמ"ש הפמ"ג אך בסוף התשובה שם שוב תבר' לגזיו' וכו' דספק א' נגד החזקה י"ל דלכ"ע מותר עיי"ש.

ואמנם אפי' לפי דבריו י"ל דבנידון דידן גרע לפמ"ש"ל דאיסור אשת איש

ויבמה לשוק הוי כמו איסור אחד וא"כ לפי הדרך הזה דלפי המסקנא לא ס"ל חזקה דרבה שהיתה עומדת להיות מותרת הרי יש כאן חזקת איסור גם בספק הראשון שמא מת הבעל קודם ובכה"ג שיש נגד כל ספק חזקת איסור לחוד בודאי נראה שכ"ע מודים שאסור כיון שיש ב' חזקות נגד ב' הספיקות.

ואולם נראה דאפי' לפמש"ל דאיסור יבמה לשוק הוי כמו המשך מאיסור אשת איש מ"מ לא נחשב זה כמו חזקת איסור לשוק דהרי אפי' אם נאמר שיש כאן חזקת איסור לשוק מ"מ חזקת איסור ליבם מכש"כ דהוי דהרי ליבם הוי ממש איסור משם אחד כנ"ל וכיון שהחזקות סותרות זא"ז י"ל דהוי כמו שאין כאן חזקה כלל כמש"ל בשם הגוב"י ומ"מ אפי' אם נאמר דבספק הראשון אין חזקת איסור קשה להקל בזה לפי שיטת הד"מ הנ"ל כיון שהספק הב' הוא נגד החזקה והפמ"ג פשיטא לי' דספק א' נגד החזקה גרע יותר והגאון רעק"א אף שצידד לומר דיותר עדיף ספק א' נגד החזקה מ"מ הא גם צידד לאידך גיסא ורפיא בידיו.

ולעיל כתבנו דפשטות הלשון בסוגית הש"ס מוכח כהד"מ ועי' בביאור הגר"א ביו"ד סי' נ' שנוטה לדעת מהר"ם מלובלין אך בסי' נ"ה נראה שחזר בו והסכים לשיטת הד"מ וכמו שכ' הש"ך שדברי התוס' ביבמות שם דהוי חזקת היתר בכה"ג זה רק לפי הס"ד דש"ס אליבא דרבה ולא לפי המסקנא. ולפ"ז לכאורה אי אפשר להתיר את האשה לשוק.

ומ"מ להלכה כיון שרוב האחרונים תפסו עיקר בדעת התוס' כמהר"ם מלובלין וכמו שהעיר הש"ך בעצמו בסי' נ' שם שכן מוכח בתוס' חולין (מ"ג) ובפסקי תוס' שם וגם בסוגיא דיבמות (ק"ט) מבואר דרבה בעצמו דס"ל כאן דגם בספק גירושין צריכה חליצה קאמר שם הטעם בהא דהיתה לה חמות אינה חוששת משום דבחזקת היתר לשוק עומדת וכמו שהעיר בזה בדג"מ ביו"ד שם ומה שחילק דשם לא איתרע חזקתה זה דוחק גדול דהרי לא מטעם איתרע חזקתה אנו דנים בזה להתוס' רק אם זה נקרא חזקת היתר כיון שהיא בחזקת איסור אשת איש ואם לא נקרא חזקת היתר גם בלא איתרע חזקתה לא נקרא חזקת היתר והספק הזה אם לא נולד לה בן הרי נולד בעודה בחזקת איסור אשת איש והדג"מ בעצמו לא כתב דבריו רק בדרך אולי ובע"כ עלינו לדחוקי נפשין ולומר דאף שמתחלה לא ניחא לי' לאביי לומר דמשום חומרא לא סמכינן על החזקה מ"מ קיבלה מינ' דרבה, רק לדידי' מחמירים גם בספק גירושין.

ויותר נ"ל לפי פירוש הראשון שבתוס' בד"ה: „אי בשתי כתי עדים“ דלאביי לא ניחא לי' לומר כרבה משום דלרבה מיירי מתנ' דידן בכת א' של עדים ולדידי' מה שאין סומכין על החזקה הוא רק משום חומרא גזירה אטו ב' כתי עדים כמבואר שם בתוס' ומש"ה לא ניח"ל לומר לאביי כן כיון שאפשר



לבוא לידי קולא אבל אביי מוקי מתני' דידן בשתי כתי עדים ובב' כתי עדים אף דהוי רק ספיקא דרבנן מ"מ כיון שכך הוא הדין בכל מקום מש"ה גם בספק גירושין החמירו.

ולשיטת הפוסקים דבאיתרע חזקתה לא סמכינן על החזקה עכ"פ מדרבנן י"ל הטעם לפי המסקנא דצריכה חליצה בספק גירושין משום דאיתרע חזקתה וא"כ בנידון דידן יש להתיר את האשה מטעם ס"ס כנ"ל.

וגם לפי דעת הד"מ בשיטת התוס' אפשר לצרף לסניף שיטת הפוסקים דס"ס מותר אף בחזקת איסור ואף שהפמ"ג כתב דספק א' נגד החזקה גרע יותר מ"מ הא בתש' רעק"א צידד לומר להיפך דבספק א' נגד החזקה כ"ע מודים דמותר והביא רא' לזה מתשו' מהריב"ל עיי"ש.

מכל הלין טעמי נ"ל דהי' מקום להקל בזה אחרי הפרסומים ברדיו ובעתונות שמחפשים אח של בעל האשה הנ"ל שנצא בזה גם מידי ספק לענין נאמנות האשה ואם לא תהי' שום ידיעה ממנו אז יהי' ממילא גם רגלים לדבר שאיננו בחיים ואז הי' אפשר להתירה להינשא שלא תצטרך לשבת עגונה כל ימי.

\*

ומענין לענין באותו ענין בדין ספק טריפות דאתא לקמן בית הכנסת שניקב ע"י מסמר מבפנים והשביל הולך עד קרוב לעבר השני ונשארה רק סתימה דקה והשובי"ם אומרים שלפי ראות עיניהם הסתימה הזאת היא מגוף העור של ביה"כ ולא מקרום החלב שעליו ונסתפקתי אם יש לסמוך על אומדן הדעת של השובי"ם כיון שאינם קובעים בודאות גמורה שזה הוא עור ביה"כ ויש לחשוש אולי זה הוא קרום החלב שנתקשה ונדבק לעור מתוך הניפוח כרגיל במקרים אלה וחלב טמא אינו סותם.

ומתחלה עלה בדעתי שיש לצדד להיתר דהרי כבר כתבתי לעיל דרוב האחרונים תפסו לעיקר את דעת מהר"ם מלובלין דבספק השקול יש להתיר מטעם חזקת היתר והתב"ש הכריע דספק שברור שלא בא מלידה מעמידים אותו בחזקת היתר וכן פסק בפמ"ג בפתיחה לה' טריפות ולפ"ז אפי' אם לא נסמוך על אומדנת השובי"ם רק נשוה את זה לספק הרי גם מטעם ספק אפשר להתיר לדעת האחרונים הנ"ל וכאן אפשר לצרף עוד טעם להיתר לפ"מ דמוכח בחולין (מ"ט) דהא דאמרינן דחלב טמא אינו סותם הוא רק מחמת ספק דהרי דבר זה במחלוקת שנוי בין רב ורב ששת ואמרינן שם בההוא נקב דסתמה חלב טמא דאתא לקמי' דרבא ואמר למאי ניחוש לה חדא דהא אמר רב ששת חלב טמא גמי סותם ועוד התורה חסה על ממונם של ישראל ואף דאנן פסקינן כרב פפא שאמר: רב ואיסורא דאורייתא ואת אמרת התורה חסה על ממונם של ישראל וגם רבא בעצמו מוכח שחזר בו והודה לרב פפא כמ"ש התוס' שם מ"מ הרי גם רב פפא החמיר רק מטעם

ספק כמ"ש שם רש"י דבשל תורה יש לנו לילך אחר המחמיר וכן ראיתי בדע"ת סי' מ"ו סק"ז שהביא בשם תש' הרד"ך דזה שחלב טמא אינו סותר הוא רק מחמת ספק ויש לצרפו לס"ס וכן פסק שם לדינא להכשיר בה"מ וצו"ש אם חלב טמא סותר גקב שטריפה רק מספק וא"כ גם בנ"ד יש ס"ס דשמא הוא עור ביה"כ ואפי' אם הוא חלב שמא חלב טמא סותר, ולפ"ז אפי' אם נאמר דספק זה שמא הסתימה הוא מקרום החלב אין דינו כספק חסרון ידיעה לכל העולם שאולי ימצאו מומחים כאלה שיכירו בבירור גמור אם הוא עור ביה"כ או לא מ"מ הרי יש מקילים בס"ס אף אם הספק הוא מחמת חסרון ידיעה אם רק ספק א' הוא מחמת חסרון ידיעה ועי' בש"ך יו"ד סי' ג"ג ס"ק ט"ו דמוכח שם דבהפ"מ מודה להמ"ב דכה"ג חשיב ס"ס ועי' בתש' בי"ש חיו"ד סי' קס"ב.

שוב ראיתי דיש לשדות נרגא בהיתר זה דהרי אנן פסקינן דישב לו קוץ בושט חיישינן שמא הבריא דהיינו שמא ניקב ונתרפא כמבואר ביו"ד סי' ל"ג ושיטת רש"י הוא דאף בהמסס שניקב מצד אחד חוששינן שמא הבריא וכתבו הפוסקים דה"ה ביה"כ במקום הדק דינו כהמסס לדעת רש"י עי' בש"ך שם סי' מ"ח ס"ק י"ג ואף שאנו תופסים עיקר להלכה שלא כדעת רש"י והרמ"א החמיר שם רק שלא בהפ"מ מ"מ י"ל דמידי ספק לגמרי לא יצא והטעם שאנו מכשירים הוא דמשום שאינו שכית כ"כ שיתרפא ולא יהי' ניכר כלל מעמידים אותו בחזקת היתר ומ"מ אם יש עוד ספק אחד להחמיר אף שבספק השני יש יותר צדדים להתיר מ"מ מצטרפים לס"ס להחמיר דהרי גם להכשיר יש פוסקים דאף דאין הספיקות שקולים מצטרפים לס"ס עי' בפמ"ג ה' טריפות סי' מ"ד סק"ח מה שהביא בשם כנה"ג וא"כ יש כאן ס"ס להחמיר חדא דשמא גם הסתימה הזאת שנשארה ניקבה ונתרפאה ואפי' אם לא ניקבה שמא הוא קרום החלב ואפי' אם נאמר דכששני הספיקות אינם שקולים אינם מצטרפים גם להחמיר וכאן שני הספיקות אינם שקולים כיון דספק הזה שמא ניקב ונתרפא הוא לא שכית כנ"ל ובספק השני שמא הוא קרום החלב יש שני צדדים להתיר דאף אם הוא קרום החלב שמא חלב טמא נמי סותר מ"מ כבר אין כאן ס"ס להתיר כיון דבכל צד היתר של שני הספיקות יש גם צד לאיסור דבין אם הוא עור ביה"כ ובין אם חלב טמא סותר יש חשש שמא גם הסתימה שנשארה ניקבה ונתרפאה וכיון שגם להתיר שני הספיקות אינם שקולים בודאי שלא חשיב ס"ס ובספק אחד אפי' אם נאמר שיש לנו להעמיד בחזקת היתר מ"מ י"ל דהוי חסרון ידיעה דלא נחשב לספק.

ובפרט לפי טעמו של הרא"ש בחולין (נ') שחולק על רש"י שאוסר בהמסס בניקב מצד אחד וכ' שם לחלק בין ושט להמסס דבושט אנו חוששים שמא ניקב מעבר לעבר והקוץ חזר לאחוריו משום דאוכלים ומשקים התזירוהו משא"כ בהמסס

מי החזיר את המחט לאחוריו ולפ"ז אם אין הוכחה כנ"ל, גם להחולקים על רש"י יש לאסור בהמסס וע"י בחידושי רעק"א ביו"ד סי' מ"ח מה שכ' על דברי הש"ך שם ס"ק י"ט שלפ"ז יש לאסור אם המחט לא נמצא תחוב שהרי אנו רואים שהמחט חזר לאחוריו והשאר בצ"ע לדינא וע"י בפמ"ג שם שגם הוא העיר בזה רק שכ' שלא נמצא בשום פוסק להחמיר בזה וכ' שם שיש עוד טעמים לחלק בין ביה"כ לושט משום דבושט שכיח שאוכלין ידחפו את הקוץ וינקוב לחוץ וגם בושט אינו ניכר אם נתרפא משא"כ בביה"כ וטעם זה כ' הר"ן בחולין שם, וע"י בדע"ת סי' מ"ח ס"ק כ"א שפסק באמת לאסור בכה"ג בהמסס וביה"כ מצד הדק רק שכ' לחלק בין אם נמצא כן קודם שטלטלוהו או אחר שטלטלוהו דלאחר שטלטלוהו יש לתלות דמחמת הטלטול חזר לאחוריו.

עכ"פ נראה דכיון שלדעת רש"י אסור בכל גווני מחשש שמא הבריא ואנו פוסקים כמותו שלא בהפ"מ אין זה יוצא מגדר ספק, ואף שלא שכיח כ"כ מ"מ מגרע את הס"ס כנ"ל ואין להכשיר אא"כ ברור לגמרי שהסתימה היא מעור ביה"כ. אך כ"ז אם הנקב הוא בצד הדק של ביה"כ אבל אם נמצא כן בצד העב של ביה"כ כיון דרוב הפוסקים כתבו דבזה גם לרש"י מותר א"כ י"ל דהחשש שמא הבריא לא נכנס בכלל ספק לגמרי וממילא יש כאן ס"ס כנ"ל א"כ לכאורה יש להתיר עפ"י אומד הדעת אף אם אין ידוע בבירור גמור אם זה עור ביה"כ ומ"מ מסתפינא להקל גם בזה דאולי גם כאן החשש שמא הבריא הוא בכלל ספק דלא שכיח וגם בהיתר הזה של ספק חסרון ידיעה בס"ס לא ברור כ"כ וגם הספק הזה אם חלב טמא סותם ג"כ לא פשוט שמצרפים אותו לס"ס ובדע"ת היקל בזה רק בה"מ וצו"ש.

ומכש"כ במה שנמצא הרבה פעמים שביה"כ נסרך ונדבק בחוזק לטרפש הכבד וניקב מבפנים והשביל הולך עד קרוב למקום הדיבוק בודאי שאין להכשיר אא"כ יש בירור גמור שהסתימה שנשארה איננה מקרום הטרפש שהרי אם הוא קרום הטרפש אין שום ספק שאינו סותם דאף לדעת הרמב"ם שפוסק בפ"ו מה' שחיטה שגם בשר סותם הרי כתב שם מפורש שטרפש הכבד אינו סותם.

## בענין תבנית מנורה

### שאלה

אודות הלוח לזכר הנפטרים אשר למעלה על ראשו יש דוגמת מנורה בעלת שבעה קנים וירך המנורה הוא הלוח והקנים יוצאים ממעל להלוח האם מותר לתלות הלוח הג"ל על אחד מכותלי ישיבה.

### תשובה

הנה מבואר בש"ס ר"ה דכ"ד וע"ז דמ"ג דאסור לעשות מגורה בת ז' קנים וכן איפסק בש"ע יו"ד סי' קמ"א ס"ח דתבנית מנורה אסור לעשות אפילו משאר מיני מתכות אפילו בלא גביעים ופרחים וכפתורים ואפילו אינה גבוהה ח"י טפחים עיי"ש א"כ הרי לכאורה הדבר פשוט לאיסורא, אולם יש לעיין בגדר האיסור של עשיית תבנית המקדש וכליו מהו ובש"ס דר"ה וע"ז הג"ל איתא על הא דתנן התם במשנה דמות צורת לבנות היה לו לר"ג בעלייתו בטבלה בכותל שבהן מראה את ההדיוטות ואומר להם כזה ראייתם וכו' ומקשה בגמרא ומי שרי והכתיב לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמי שמשמים לפני ומתרץ אביי לא אסרה תורה אלא שמשין שאפשר לעשות כמותן כדתניא לא יעשה אדם בית תבנית היכל אכסדרה תבנית אולם חצר תבנית עזרה שלחן תבנית שלחן מנורה תבנית מנורה אבל הוא עושה בעלת ה' ובעלת ו' ושל ח' אבל לא של ז' אפילו משאר מתכות ר"י בר"י אומר אפילו של עץ לא יעשה כדרך שעשו בית חשמונאי אמרו לו משם ראייה שפודין של ברזל היו ומחופין בבעץ העשירו עשאו של כסף וכו' עיי"ש בגמרא שמקשה עוד קושיות ואביי מתרץ לה, ונראה מפשטות לשון הגמרא דגדר האיסור של עשיית תבנית המקדש וכליו הוא משום לתא דע"ז ואזהרתיה מלא תעשון אתי מדהביא הך ברייתא דלא יעשה בית תבנית היכל לסייעתא לתירוצא דאביי דלא אסרה תורה אלא שמשין שאפשר לעשות כמותן והרי שמשין גלמד מקרא דלא תעשון אתי עיי"ש בכל הסוגיא בגמרא שמבואר כן וכן בש"ע יו"ד הג"ל מביא דין זה בהלכות עכו"ם בין דיני דע"ז הגלמדים מפסוק דלא תעשון אתי.

וכן במכילתא יתרו פ"י מובא ברש"י על התורה סוף פ' יתרו איתא שלא תאמר הואיל ונתנה רשות לעשות בבית המקדש הריני עושה בבתי כנסיות ובבתי

והנה בספר טורי אבן במס' ר"ה דף כ"ח באבני שהם הקשה על דברי רש"י עירובין הנ"ל דאיסור ב"ת משוי ל"י משאוי מהא דמס' סנהדרין דף פ"ז זקן ממרא אינו חייב אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר ע"ד שעיקרו מן התורה ופירושו מדברי סופרים ושם בדף פ"ח אר"א א"ר אושיעא אינו חייב אלא על דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים ואם הוסיף גורע ואין לנו אלא תפלין פ"י שפירושו מדברי סופרים שיש בו ד' פרשיות ויש בו להוסיף ה' פרשיות או יותר אם הוסיף גורע דעובר בבל תוסיף ואלביא דר' יהודה אמרה. ובודאי לאו למימרא דאינו נעשה זקן ממרא על שום מצוה שבתורה רק על התפלין דהא דם ונגע כתיבי בקרא אלא דר' יהודה גמי אית ל"י דר' מאיר דע"י דבר של כרת וחטאת נעשה זקן ממרא רק מוסיף כי גם על דבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס והוא תפלין נעשה זקן ממרא והשתא אם איתא כדפירש"י דאיסור בל תוסיף משוי ל"י משאוי לתפלין לחייב עליהן משום הוצאה בשבת וא"כ מאי מוסיף ר' יהודה על ר' מאיר מריבויא דקרא דכתיב יורוך לאתויי תפלין הוא גם זה בכלל דבר שחייבין על זדונו כרת אם יוצא בה' פרשיות אלו בשבת ועי"ש בטו"א באורך והניח בקושיא.

והנלענ"ד לתרץ דברי רש"י ובוה לומר שאין מדברי רש"י שום הוכחה לדינו של המנ"ח והשג"א הנ"ל דאיסור משוי ל"י משאוי. תניא בתוספתא שבת פ"ה והובא בגמרא דף ג"ט ע"ב לא תצא אשה בעיר של זהב ואם יצתה חייבת חטאת דברי ר' מאיר וחכמים אומרים לא תצא אם יצתה פטורה ר' אליעזר אומר יוצאה אשה בעיר של זהב לכתחלה. ובמשנה דף ס"ב תנן ולא בכובלת ולא בצלוחית של פלייטן ואם יצתה חייבת חטאת דברי ר' מאיר וחכמים פוטרים בכובלת ובצלוחית של פלייטן ובגמרא שם מביא ברייתא דתני התם ר' אליעזר אומר יוצאת אשה בכובלת לכתחלה. ולכאורה יש להבין למה באלו שני מקומות מחייב ר' מאיר חטאת (ועי' בחזון יחזקאל בביאורו על התוספתא שם דנותן טעם אבל לבסוף נשאר בצ"ע מקמיע עי"ש וקדמו קצת בזה הרש"ש בדף ס"ב עי"ש) והנה הרש"ש בדף ג"ט בשבת פ"י דס"ל לר' מאיר כיון דרבנן אסרו להתקשט בה בשבת לכתחילה ממילא ניטל ממנה שם תכשיט ביום השבת והוה כמשאוי וחייבת חטאת ובוה אתי שפיר הא דמס' שבת דף קל"ח סברת רב ששת דמי איכא מידי דלרבנן מחייב חטאת ולר"א מותר לכתחלה והקשה הש"ס עליו משתי פלוגתות הנ"ל דלר"מ חייב חטאת ולר"א מותר לכתחלה ומתוך מי סברת ר"א אר' מאיר קאי דאמר חייב חטאת אדרבנן קאי דאמרי פטור אבל אסור ולכאורה צריך ביאור ולהנ"ל י"ל דבתחלה אמרו חכמים פטור אבל אסור ולפיכך הוסיף ר' מאיר דמשו"ה כיון דניטל ממנה שם תכשיט דאסור להתקשט בה בשבת משו"ה חייב חטאת אבל ר' אליעזר אמר דמותר ואין צריכים לגזור כלל ואדרבנן קאי.

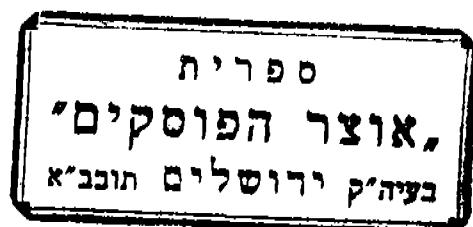
כוכבים ומזלות מביא בגמרא קרא דלא תעשון אתי ונראה מזה דרך בשמשים איכא לתא דע"ז כמבואר ג"כ ברמב"ם כאן כדי שלא יטעו הטועים בהן אבל גבי תבנית המקדש וכליו בזה לא שייך לתא דע"ז כלל ולכן לא הזכירה הברייתא הפסוק דלא תעשון אתי וכן אין המשך הפסוק עולה יפה דבשלמא לאיסור ע"ז שייך שפיר לומר לא תעשון אתי אלהי כסף כי מן השמים דברתי עמכם אבל על עשיית תבנית היכל וכליו לא שייך לומר כי מן השמים דברתי וכו'. ולכך סובר הרמב"ם דדין זה דלא יעשה תבנית היכל וכליו כיון דליכא לתא דע"ז אינו שייך ללאו זה רק הוא מ"ע דמורא מקדש והא דבתחילת הסוגיא מקשה הגמרא על ר"ג מהא דלא תעשון אתי ואביי מתרץ לה דלא אסרה תורה אלא בכה"ג דתבנית המקדש וכו' והו' רק בס"ד דלא הובאו הברייתות הללו וחזינן במשנה דר"ג עביד צורת לבנה ע"כ מידרש לאו זה לתבנית המקדש אבל באמת למסקנא דגמרא מידרש לאו זה על משמשין שבמדור עליון ותחתון דהם משום לתא דע"ז א"כ הברייתא דלא הוזכר בה כלל הלאו הוה אינו בגדר הוה כלל רק נכנס בגדר העשה דמורא מקדש והרמב"ם בסה"מ לא הזכיר כלל ענין זה דתבנית המקדש וכליו לא במ"ע דמורא מקדש במצוה כ"א דחשיב שם כל דברים דחשיב בפ"ז דהלכות ביהב"ח לא יכנס אדם להר הבית במקלו ובמנעלו ובאפונדתו ולא יעשה קפנדריא וכו' וכל הענינים דמורא מקדש ולא הזכיר שמה כלום מתבנית המקדש והמנורה, וגם בל"ת ד' שהזכיר דיני איסור עשיית שמשין וצורות לנוי הנלמד מפסוק דלא תעשון אתי ג"כ לא כתב כלום מאיסור עשיית תבנית המקדש וכליו.

גם הסמ"ג לא הזכיר דין זה דעשיית תבנית המקדש וכליו לא בל"ת דעשיית צורות לנוי ולא בעשה דמורא מקדש במ"ע קס"ד.

וראה זה פלא שהסמ"ק במצוה קס"ב כתב ג"כ דין איסור עשיית צורות לנוי והביא זה מפסוק דפרשת בהר פ' כ"ו לא תעשו לכם אלילים והרי בגמרא נלמד זה מפסוק דלא תעשון אתי וצ"ע בכוונתו והמקור לדבריו ולקמן נדבר מזה.

ויש להתבונן לכאורה הנפק"מ בזה אם זה בגדר איסור ע"ז או בעשה דמורא מקדש דאי נימא דעל לאו דלא תעשון אתי איתא מלקות א"כ נפק"מ רבתי באיסור עשיית תבנית המקדש ומנורה דאם האיסור משום לא תעשון אתי לוקין עליו כמו על עשיית שמשין לנוי אבל אם האיסור רק עשה גרידא אין לוקין עליו והרא"ה במצוה ט"ל דעתו דאין לוקין על לאו זה וכפי מה שהסביר המנ"ח דהוי לאו שבכללות וכ"כ גם המשנ"ח א"כ ליכא נפקותא בגדר האיסור אם הוא ל"ת או עשה דבלאה"כ אין לוקין עליו.

איברא דהרמב"ם בהלכות עכו"ם פ"ג הל"י ובסה"מ ל"ת ד' ס"ל דלוקין על לאו דלא תעשון אתי א"כ כמו דעל צורה לנוי לוקין כמו כן על עשיית תבנית המקדש וכליו לוקה אם הוא בגדר דע"ז כיון דמחד קרא נפקא אבל לדידי' בלאה"כ



אין לוקין על עשיית תבנית המקדש וכליו כיון שהוא רק איסור עשה דמורא מקדש לשיטתו ואפילו אי נימא כשיטת הסוברים דנלמד מקרא דלא תעשון אתי איסור עשיית כלי מקדש וגם נימא דלוקין על לאו זה מ"מ ליכא שום נפק"מ לדינא דגם אפילו אם הוא רק איסור עשה אינו משתנה דינו בזה"ז דליכא מלקות ולענין דינא הוי דאורייתא לכל מילי אפילו באיסור עשה גרידא ואת"ל דנפק"מ לענין לפסלו לעדות דרק בעבירה שיש בה מלקות נפסלין לעדות כמבואר ברמב"ם בפ"י מהלכות עדות הל"ב דהרי אליבא דאמת גם לענין פסולי עדות אינו נוגע דהרי ידוע מחלוקת האחרונים בדבר שאסור מה"ת אף שנפסל רק מדרבנן אם צריך הכרזה כמבואר בפת"ש חו"מ סי' ל"ד סק"ו ורוב הפוסקים האחרונים סברי דא"צ הכרזה ופסול בל"ז וא"כ לדידהו אין שום נפקותא אם האיסור בל"ת או בעשה. שבתי וראיתי דמ"מ יש חילוק גדול בזה דאם האיסור הוא משום לתא דע"ז מקרא דלא תעשון אתי הרי הוא ביהרג ואל יעבור אפילו בכה"ג דליכא עונש מיתה רק לאו גרידא כמבואר ברמ"א יו"ד סי' קנ"ז ס"א אבל אם הוא רק בעשה דמורא מקדש הרי אין זה באביזרייהו דע"ז ויעבור ואל יהרג וז"ב לפע"ד.

עתה נחזור למאי דאתאן עלה לנידון שיטתנו יש בזה נפק"מ רבתי בגדר איסור עשיית כלי מקדש ומנורה דאי נימא דאיסורו רק ממ"ע דמורא מקדש א"כ פשוט בסברא דגם אם אחרים עשו לו אסור להשהותו אצלו דהרי בכל עת ובכל שעה שהוא רואה ומשתמש בו ממעט בזה מורא מקדש כמו שמשתמש בשרביטו של מלך אבל אם גדר איסורו משום לתא דע"ז אז באם אחרים עשו לו נפלגא ברבוותא במחלוקת גדולי הראשונים בזה בין התוס' והרא"ש ובין הרמב"ן והמהר"ם מרוטנברג והר"ן, דלדעת התוס' והרא"ש בר"ה ובע"ז שם דס"ל דכל התירוצים בגמרא דמתרץ אביי אמת הם מדלא קאמר בכל אחד ואחד אלא אמר אביי וה"ק לא אסרה תורה בשמשין של מטה אלא בית תבנית היכל ואכסדרה תבנית אולם ובמדור התחתון אסרה תורה חמה ולבנה וכוכבים ובמדור העליון דמות ד' פנים עיי"ש בתוס' וכפי המסקנא בגמרא דפריך על הא דר"ג דאחרים עשו לו מהא דאמר ל"י שמואל לר"י שיגנא סמי עיני' דדין ומתיר בגמרא התם חותמו בולט ומשום חשדא וכתבו שם התוס' בד"ה סמי עיני' דמה דקאמר שם סמי עיני' ש"מ דאסור להשהותו שמא יחשדוהו שעשאו ועבר על לא תעשון (ג"ב בתוס' ע"ז כתבו בד"ה והא הפסוק לא תעשו ונראה או שיש ט"ס וצ"ל לא תעשון או דוהו הסו"פ של לא תעשון וגו' לא תעשו לכם) ור"ג נמי ליתסר ומשני התם כיון דחותמו בולט חיישינן לחשדא שמא יאמרו ע"ז הוא לו אבל אחשדא דלא תעשון לא חיישינן א"כ לשיטתם רק היכא דאיכא חששא שעבדם דהיינו בצורה בולטת שייך חשדא אבל היכא דליכא חששא שעבדם על חשדא דעשיי' גרידא לא חיישינן ומותר להשהותם רק בצורת חמה ולבנה אסור אפילו בשוקעת כיון

דברקיע אינה בולטת כמו שכתבו התוס' בד"ה והא להוכיח מדלא משני בגמרא דצורת לבנה שהי' לו לר"ג לא היתה בולטת ולכך הותר לו לקיימה ש"מ דבחמה ולבנה אסור אפילו בשוקעת וכ"כ גם הרא"ש והטור בסי' קמ"א וכן איפסק בש"ע ס"ד כשיטת התוס' והרא"ש.

ומסתברא לפי"ז לשיטתם דעל עשיית תבנית מקדש וכליו אעפ"י שנלמד מקרא דלא תעשון אתי מ"מ להשהותם מותר כיון דחשדא דע"ז דהיינו שעבדם לא שייך בזה וגם חשדא דעשיי' ליכא ע"כ עפ"י מסקנת התוס' דלא חיישינן להאי חשדא ואעפ"י שהאיסור של עשיית כלי המקדש אסור מן התורה מ"מ לא חמור כל כך כמו ע"ז שהוא בסקילה וכאן רק לאו גרידא והרי אפילו בצורות האסורות דהיינו ד"פ ושרפים ואופנים וצורת אדם אעפ"י שהאיסור משום לתא דע"ז מ"מ בשוקעת מותר אפילו לעשותם לשיטת התוס' והרא"ש כמבואר בדבריהם וטעמא דמילתא שכיון שאין דרך ע"ז בכך לכן מותר מכש"כ שמותר להשהות תבנית כלי המקדש כיון דלתא דע"ז אין כאן ורק בעשיי' אסור מגזרת הכתוב דלא תעשון אתי וז"פ וברור לפע"ד.

אולם לשיטת הרמב"ן והר"מ מרוטנברג והר"ן דס"ל דצורת ד"פ ודמות שמשין שבמדור העליון ותחתון דהיינו מלאכים שרפים ואופני הקודש וחמה ולבנה אסורים בין שוקעים ובין בולטים וכן דמות אדם כיון דנלמד מקרא דלא תעשון אתי אסור בכל גווני אפילו בשוקע והחילוק בין שוקע לבולט הוא רק בשאר צורות חוץ מאלו דהם מותרים מה"ת לגמרי ורק מדרבנן אסור משום חשדא ומשוה"כ רק בבולט שייך חשדא ולא בשוקע וכל הצורות האסורות מה"ת בעשיי' דהיינו שבמדור התחתון היכא שלא עשאה בעצמן רק אחרים עשו לו בזה יש חילוק ג"כ בין שוקע לבולט דאם הצורה בולטת אסור מדרבנן לקיימה משום חשדא ובשוקעת מותר לקיימה דליכא תו איסור תורה כיון שלא עשאו בעצמו ולכן ליכא חשדא בשוקעת עיין בזה בר"ן בפרק כל הצלמים שהאריך הרבה בזה בשיטת הרמב"ן והר"מ מרוטנברג.

ועפ"י לשיטתם דכל הנלמד מקרא דלא תעשון אתי אסור מה"ת בעשיי' ומדרבנן אפילו בשהי' משום חשדא ויכול להיות אפילו לחשדא דעשיי' ג"כ חיישינן לשיטתם וממילא גם בתבנית המקדש וכליו אסור להשהותם עכ"פ מדרבנן מחשש חשדא דעשאה בעצמו.

ולשיטת הרשב"א המובא בר"ן שם בשמשין שאפשר לעשות כמותן דהיינו בית תבנית היכל ומנורה תבנית מנורה דהני כיון דלתשמיש עבידי ודאי דרק תשמישן אסרה תורה ואפילו באחרים עשו לו אסורין מה"ת עכ"פ חזינן דדבר זה במחלוקת שנוי' באם אחרים עשו לו אבל אי אמרינן דכל ענין זה הוא משום מורא מקדש מסתמא גם באחרים עשו לו איכא איסורא דמורא מקדש.



ובפנ"י בר"ה דכ"ד רוצה לומר שם בתוך דבריו דלשיטת התוס' ביומא דנ"ד גם בית תבנית היכל אסור באחרים עשו לו כיון דאפשר לעשותן כמותן ממש ולכן אסור בכל גווני עיי"ש שהאריך בענין ולא זכיתי לעמוד בכוונתו הגדולה כי לפי המובן לדעתי הקלושה לשיטת התוס' איפכא מסתברא דבכיה"ג כיון דליכא חשדא דעשי' כמו שכתבו התוס' בפ"י בר"ה ובע"ז במסקנתם וחשדא דע"ז ודאי לא שייך בזה בבית תבנית היכל או מנורה תבנית מנורה כמובן וז"ב לפיע"ד.

והנה גם הגר"א ז"ל בסי' קמ"א סקכ"א כתב ג"כ וז"ל ודעת התוס' והרא"ש דמה"ת אינו אסור אלא לעשותן כל הצורות האסורות בית תבנית וכו' ואדם וד"פ ומדור העליון ותחתון אף שוקעות ומדרבנן אסור להשהותם משום חשדא דעשייתן הרי גם הוא כתב דבית תבנית היכל וכו' אסור להשהותן משום חשדא דעשייתן לשיטת התוס' והרי בתוס' שלפנינו מבואר להיפך כמו שביארנו לעיל ומצאתי ביו"ד דפוס ווילנא במפרשים שעמדו ג"כ על דברי רבנו הגר"א.

ובפת"ש ביו"ד סק"ב כתב בשם ספר תפארת למשה דאם עכו"ם עשה לו מנורה בת ז' קנים מותר להשתמש בה ואין הספר תח"י לעיין בו טעמו ונימוקו ולפע"ד הדבר צע"ג דהרי במחלוקת שנוי' דלשיטת הרמב"ם ביארנו דאסור להשהותו משום מורא מקדש ולשיטת הרמב"ן והר"ן עכ"פ מדרבנן אסור להשהותו ולדעת הרשב"א אסור מה"ת בשמשין שאפשר לעשות כמותן רק לדעת התוס' והרא"ש אפשר לומר לדידהו דמותר להשהותן היכא דאחרים עשו לו אבל הרי הגר"א והפנ"י כתבו דאסור להשהותם לדעתם ומדברי המחבר נראה דס"ל בשיטת התוס' כמו שביארנו דהרי בסעיף ד' כתב הדין שאסור לצייר צורת ד"פ ושרפים ואופנים וע"ז כתב דאפילו עכו"ם עשה לו אסור להשהותם ולא כייל בזה ג"כ צורת מנורה והיכל רק הדין של תבנית היכל ומנורה כתב בס"ח בפ"ע ושם לא כתב דאפילו באחרים עשו לו אסור להשהותם רק בסתמא כתב לא יעשה ונראה דבזה ס"ל דמותר להשהותם היכא שאחרים עשו לו.

ובשיטת הסמ"ק שכתבנו לעיל פלא שהביא דדין איסור עשיית צורות לגוי נלמד מקרא דלא תעשו לכם אלילים דפרשת בהר והוא נגד הש"ס דר"ה וע"ז הנ"ל ומאין מצא מקור לדבריו ועוד תמוה לדידי' מהיכא ילפינן דרך צורת אדם אסור דבשלמא אי ילפינן מקרא דלא תעשון אתי שפיר דרשינן לא תעשון אותי כמו שפי' הר"ח שהבאתי לעיל דמות אדם כמו שאני מראה לנביאים בחזיונם כדכתיב ביחזקאל דמות כמראה אדם עליו מלמעלה עיין בחינוך מצוה ט"ל מה שמפרש בכוונת הדרשה וזהו רק יכולים ללמוד מתבת אתי כלומר אותי אבל אם נלמד מקרא אחריני מנא ידעינן דרך צורת אדם אסור.

וחפשתי ומצאתי בירושלמי ע"ז פ"ד הל"ד מקור נאמן לשיטת הסמ"ק דדרש שם מקרא דלא תעשו לכם אלילים ופסל ומסכה לא תקימו לכם איסור עשיית

ע"ז והקשה שם לא היא עשיי' היא קימה? אמר ר' הילא עשייה מתחילה קימה כל שאלו מפיל לא יקימינה הרי מפורש לדידי' איסור עשיית ע"ז מקרא זה ולשיטת הבבלי ולדידן איסור עשיית ע"ז לעצמו עובר בלא תעשה לך פסל ומשום אלהי מסכה לא תעשו ולוקה שתים כמבואר ברמב"ם פ"ג מהל' ע"ז הל"ט וכן כתב ג"כ הסמ"ג והחינוך במצוה כ"ז והרמב"ן חולק וס"ל דעשיית צלמים נלמד מקרא דאל תפנו אל האלילים ואלהי מסכה לא תעשו לכם עכ"פ מקרא דפרשת בהר לא נלמד לדידהו איסור עשיית ע"ז ובת"כ פ' בהר מובא ברש"י עה"ת דרש מפסוק זה דהנמכר לנכרי לא יעשה כהאדון לגלות ערוה ולעבוד ע"ז והירושלמי הנ"ל נראה דלא ס"ל כדרשת הת"כ כיון שהוא צריך קרא לאסור עשיית ע"ז והסמ"ק יכול להיות שהוא הולך בשיטת הירושלמי רק דהירושלמי סובר דכל איסור עשיית ע"ז נלמד מפסוק זה והסמ"ק סובר דרק עשיית צלמים לנוי נלמד מכאן עכ"פ יש מקור גאמן לשיטת הסמ"ק אך עדיין צ"ע מג"ל דרק פרצוף אדם אסור כיון דזה לא נשמע רק בפסוק דלא תעשון אתי כלומר אותי כמו שביארנו לעיל וצ"ע בזה.

ומה שנראה לפע"ד בני"ד לצדד בכחא דהיתירא עפ"י"מ שכתב זקני החכ"צ בס"י ס' לחלוק על המהרי"ק בשורש ע"ה המובא בב"י בס"י קי"א דהמהרי"ק ס"ל דא"צ להיות דוגמת מנורה ממש רק בבית תבנית היכל צריך להיות ממש דוגמת היכל אבל לא במנורה והחכ"צ ס"ל דגם במנורה אינו אסור רק דוגמת מנורה ממש שהי' במקדש אבל אם משנה איזה דבר מצורתה מותר.

והמעייין במהרי"ק שם במה שהביא רא"י לדבריו מדברי התוס' בע"ז שהקשו דהרי האולם הי' לו ד' מחיצות כדתנן במס' מדות פ"ד מ"ו ואכסדרה אין לה רק ג' מחיצות כדתניא בפ"ק דב"ב עולם דומה לאכסדרה ותרצו דמ"מ מחמת שפתח האולם רחב וגבוה מאוד ולא הי' לו דלתות דומה לאכסדרה שנראה כפרוץ מצד אחד עיי"ש בתוס' וע"ז כתב המהרי"ק דמוכח בהדיא מזה דאע"ג דאולם הי' לו ד' מחיצות מ"מ כיון שהי' נראה כאלו אין לו רק ג' מחיצות אסרו לעשות אכסדרה בת ג' מחיצות כתבניתו אלמא במראית העין תליא מלתא ואע"ג דלא עביד דוגמתו ממש והחכ"צ הקשה עליו וכתב דאין זה כוונת התוס' רק כדי לפרש השם של אכסדרה איך יתכן לכנותו על האולם כיון שבאמת יש לו ד' מחיצות אבל לקושטא דמילתא אין איסור לבנות רק דוגמתו ממש בצלמו ובדמותו באורך וברוחב ובגובה אבל אם שינה באיזה דבר מותר.

ולפע"ד נראה דצדקו דברי המהרי"ק בזה בפ"י קושיית התוס' דלפי דברי החכ"צ עיקר קושיית התוס' על אכסדרה למה קורא לה אכסדרה אם הוא כתבנית האולם הי' לו לומר בית תבנית אולם ואם באמת זהו קושיית התוס' א"כ מה תרצו על אולם הי' להם לתרץ דשפיר נקרא אכסדרה בנין כזה כיון שפתחו רחב

אבל מכיון שתירצו על אולם ש"מ דקושייתם הי' לא על לישנא דאכסדרה רק על האולם דהרי אינו דומה כלל לאכסדרה וע"ז שפיר תירצו דהאולם הי' דומה לאכסדרה.

אך כל זה רק לשיטת התוס' אבל לרש"י במנחות ובר"ה האיסור הוא רק בדומה ממש בכל עניניו שכתב בית תבנית היכל למדת אורך ורחב וקומה ובע"ז הוסיף רש"י עוד שיעור מדת פתחיו אבל אם נשתנה במקצת מותר והרי גם התוס' ביומא דנ"ד ע"ב כתבו ג"כ דצריך להיות דומה ממש עיי"ש באמצע הדיבור שכתבו וז"ל ושמשינן שבמקדש לא אסירי אלא כמותן דוקא כמות ארכו ורחבו דאי לאו הכי לא יוכל שום אדם לעשות בית שלחן וכלים לפי שהי' במקדש אלא ודאי לא אסרה תורה אלא כמותן ממש ובדברי רש"י עדיין צ"ע רב מדוע בע"ז הוסיף גם שיעור מדת פתחיו דמוכח מזה דבג' דברים לא מקרי עדיין דומה רק צריך עוד מדת פתחיו ובמנחות כתב רש"י בפ' דבג' דברים דומה אסור ודו"ק.

והנה בני"ד נראה דאפי' לשיטת המהרי"ק ג"כ יש להקל דעד כאן אוסר המהרי"ק אפילו באינו דומה ממש רק בדברים שהמה למצוה ולא לעיכובא אבל בדבר שיעכב במנורה כ"ע ל"פ דמותר כיון שלא הי' כשר כה"ג במקדש והרי בני"ד אין להמנורה ירך רק הקנים יוצאים מטבלה המאירים כעין קני מנורה והרי במנורה כתיב בפ' עד ירכה עד פרחא ואעפ"י שגביעים ופרחים לא מעכבי כמבואר בגמרא מנחות דכ"ח דרק במנורת זהב בעי גו"פ ולא בשאר מתכות מ"מ ירך ודאי מעכב דבלא זה לא מקרי מנורה ואפילו להבכו"ש בר"ה שמחמיר במנורה אפילו בחסר דבר המעכב דהיינו בשל זהב אעפ"י דבעי כו"פ לעיכובא מ"מ אסור לעשות מנורת זהב בלי כו"פ אבל בלא ירך פשיטא דאפילו לדידי' לא מקרי תו מנורה כלל.

ועלה ברעיוני לצרף להיתר דברי התוס' יומא דנ"ד באמצע הדיבור שכתבו וז"ל אי נמי י"ל דלא שייך לא תעשה לך פסל אלא בתלוש אבל על הכותל במחובר לא דאינו אלא לנוי בעלמא ובטל לגבי כותל ע"ש וה"נ בני"ד בטבלה מחובר לכותל לא שייך חששא כנ"ל ברם הרי התוס' בעצמם דחו תי' זה במסקנא ועוד הא תינה בלתיא דע"ז שייך לומר כן אבל אם גדר האיסור הוא כמוש"כ הרמב"ם משום מורא מקדש ליכא תו לתירוצי הכי וז"פ ועיין בפת"ש ס"ק י"ד שהביא בשם ספר משנת חכמים להקל במנורות העשויות לנרות חלב ולא לשמן והוא דחה דבריו ובני"ד הרי אין כאן נרות כלל רק חוטי החשמל ולכן יש לצדד וכפי המבואר

בגמרא מנחות דפ"ט דהקנים הי' צריכים להיות כשיעור חצי לוג דבעינן תן לה כמדתה ח"ל א"כ אם אין בית קיבול בהקנים כלל אין זה מגורה ולכן יש מקום להקל.

אבל עצתי בזה אע"ג דבגמרא אמרינן דברבים ליכא חשדא מ"מ בישיבה שלומדים ילדי בני"י וטבעם של בני הגעורים שזוכרים כל ימיהם מה שראו בקטנותם ומדוע ישאר בזכרונם שראו בישיבה מגורה בת ז' קנים כי צדדי ההיתר לא ידעו ולא יבינו רק עצם העובדה ולכן מהנכון לעשות מן הנר האמצעי זר ולא יהי' רק ו' גרות (כמוש"כ הברכ"י אחרי שהביא דברי המיקל כתב בשמו שהסכים בפרק שילוח הקז או יוסיף קן לה עיי"ש).

## בענין ס"ת הנתון בערבון

### שאלה

ראובן שבא לעת זקנתו והיה עני שלא היה לו במה לפרנס א"ע ואת אשתו ובניו מאשתו זאת השניה והיה לו ס"ת שעשה עבורו ועבור אשתו הראשונה שנפטרה בלא זש"ק, והשכין את חלקו מס"ת זה אצל שמעון על סך מאה וחמישים פרנק עצה"ע בתנאי שבאם לא ישלם לו הקרן סך הנ"ל עם העיסקא המגיע לו עד שלש שנים אז ישאר חלק מס"ת הנ"ל אצל שמעון במכירה גמורה. ותהי' ידו מסולקת מן הס"ת מעתה, ועשו ביניהם כתב על זה, ויען כי חלפו עברו שלש שנים כי היה עני ולא היה בידו לשלם החוב עם העיסקא לזמן המוגבל והזקן שחל"ח והלך לעולמו, ואשתו השניה תובעת את שמעון לדין, והיא רוצה לשלם לו את החוב המגיע על הספר הנ"ל ולפדות את חלק בעלה, ושמעון טוען יען כי חלפו עברו יותר משלש שנים ולא שילם לו את המגיע לו, ע"כ נשאר לו חלק הס"ת מוחלט בידו במכירה כפי התנאי והכתב אשר בידו. איך לידיינו האי דינא ?

### תשובה

הנה מקור דין זה נובע לדעתי מהא דמבואר בש"ע חו"מ סי' ע"ג סעיף י"ז ומקורו מתשובת הרא"ש כלל ד' סימן ה' המלוה את חבירו על המשכון והתנה עמו שאם לא יפדנו לזמן פלוני יהי' מוחלט הוי גמי אסמכתא כו'. ואם אמר לו קנה מעכשיו אם לא אפדנו עד זמן פלוני יש מי שאומר דל"ה אסמכתא ע"ש. ויש לחקור בזה אם גם בהשכין ס"ת ג"כ נכנס בכלל זה דנימא דאם אמר לו מעכשיו קנה ול"ה אסמכתא. והנה מהא דאיתא בש"ע חו"מ סי' צ"ז סעיף כ"ג כשיגיע זמן פרעון ובא לגבות חובו מסדרין לבע"ח כו' ואפי' הוא ת"ח ותורתו אומנתו אין מניחין לו ספריו ואפילו ס"ת לפי שהם כשאר נכסים שבע"ח גובה מהם. והוא מדברי מהר"י אברצלוני הובא שם בטור חו"מ סי' צ"ז, ודבריו המה בס' בעה"ת שער א' חלק א' סי' ח', מבואר מפורש יוצא שגם ס"ת הוא בכלל האי דינא והוי בכלל נכסיו שבע"ח גובה מהם, וכ"כ הש"ך בש"ע יו"ד סימן רנ"ט ס"ק ו' בשם הב"ח. ובס' מקדש מעט על הדע"ק סי' ע"ר ס"ק י"ט כתב לחלק דבע"כ של לזה אין ב"ד מגבין לו מהס"ת, אך כשבע"ח דוחק ורשאי להגבות מרצונו לינצל מדחקו. ולדעתי כדברי המק"מ בחילוקו מבואר להדיא בש"ע חו"מ סי' צ"ז, שכתב שם וז"ל מסדרין לבע"ח כיצד אומרים ללזה הבא כל המטלטלין

שיש לך כו' וקחשיב שם גם ס"ת, משמע דוקא מרצונו, ולפי"ז אפשר דהה"ד שיכול להשכינו וללות עליו מעות כיון דהוי בכלל גכסין, ועיין בתשו' מהרי"ט ח"ב חיו"ד סי' ה' שהעלה שם דוהו דוקא בסתם ס"ת שלא הקדישו בעליו אבל כשהקדישו בעליו כבר הוקצה למצותו שהבעלים סלקו הנאת דמים ממנו הלכך הוא עצמו אם רצה ללכת לא היה רשאי למכור זכותו ולהגותו מפני שהוא כמוכרו אלא מוליכו עמו וקורא בו ובניו אחריו לא עדיפי מגביה ואתו מחמתיה שאינן רשאים למכור את זכותם ואצ"ל לגבי בע"ח דלית ליה זכות בגביה כלום ע"ש. ובתשו' חתם סופר חלק חו"מ סי' קמ"ג. ודברי תשובת מהרי"ט אלו בחילוק זה בין הקדישו או לא היו בהעלם עין מהמג"א סי' קנ"ג ס"ק כ"ב שחילק בין הקדישו או לא ליישב סתירת דברי המחבר. דבש"ע חו"מ סי' רמ"ח מבואר דס"ת כיון דלא מזדבן ל"ה בכלל גכסי, ומקור הדין מש"ס ב"ב דף קנ"א ע"א ובש"ע או"ח סי' קנ"ג סעיף יו"ד מבואר דיחיד בשלו אפי' בס"ת מותר למכרו, ותיירץ שם דיש חילוק בין הקדישו ללא הקדישו וכבר קדמו בזה המהרי"ט לפרש כן דברי הש"ס ב"ב. ועיין בנוב"י תנינא חו"מ סי' מ"ג ובהג"ה מבין המחבר.

והנלפע"ד די"ל בג"ד דאף לפי דעת הש"ך בחו"מ סי' ע"ג ס"ק נ' דבמשכון מטלטלין אף דלא אמר מעכשיו קני ולא הוי כאסמכתא. וכן מבואר בתוספתא דב"מ ור"ן פסחים פרק כל שעה בסוגיא דנכרי שהלוח לישאל על חמצו שהוכיח דע"כ מיירי התם בהגיע זמן המשכון לפדותו אחה"פ דאל"כ א"צ מעכשיו כיון דבמשכון לא שייך אסמכתא, דהא כבר כתב התורת חיים בסנהדרין דף כ"א ע"א דאותם שכותבים להם ספר תורה ומקדישים אותם לא יצאו ידי חובתם כי מראים בעצמם שדוחים המצוה מרשותם ע"ש, וכ"כ בחי' מהר"ל מפראג סי' ע"ר, וממילא דהה"ד במוכר ס"ת מבטל המ"ע דכתיבת ס"ת, וכמו שנאבדה שכ' שם דאינו יוצא, ועיין בהגהות יד אפרים באו"ח סי' קנ"ג שהביא דברי התו"ח וכן הביאו בהגהות יד שאל ליו"ד ח"ב סי' רנ"ט ובפ"ת סי' ע"ר ס"ק ג'. ואם כי בס' תורת נתנאל מהגאון בעל ק"נ פ' יתרו דחה דברי התו"ח וכ' דכל העולם נהגו דלא כהת"ח, אך בשו"ת גוו"ר חו"מ הביא בשם תשו' מהרש"ך ח"ב סי' ח' שכתב ג"כ כהתו"ח והסכים כן, ועיין בס' נחל אשכול ראש ה' ס"ת בתשו' הגאון ר' אברהם ברודא ז"ל שהעלה כהת"ח דאפילו שנאבדה הס"ת צריך לכתוב לו אחרת ע"ש וכן מצאתי בס' מנחת חנוך מצוה תרי"ג שכתב כן עפ"י דהתו"ח דאם מכר הס"ת לא יצא דהמצוה שיהי' לו ס"ת ע"י שיכתוב ויהי' לו כי היא מצוה תמידית ע"ש. וא"כ אף דבשאר מילי דמטלטלי אף דלא אמר מעכשיו ל"ה כאסמכתא וקני, אבל בס"ת ודאי הוי כאסמכתא, דאנן כהדי דלא ניחא ליה דליקנו כי היכי דלא ליבטל המ"ע דכתבו לכם, שבודאי היה סמוך לבו נכון בטוח שכשיגיע זמן הפרעון ישלם לו חובו ויקח המשכון בחזרה.

ולכאורה היה אפשר לומר בזה לפמ"ש הפוסקים האחרונים דהא דאסמכתא לא קניא זהו דוקא מדרבנן אבל מדאורייתא קניא, ומה שדחה הש"ך בסי' ר"ז ס"ק ח"י במחכ"ג נעלם ממנו שכן כתב בד"מ סימן ר"ז אות ו' בשם המרדכי, וכ"כ בשו"ת חתם סופר חו"מ סי' ס"ו בשם המרדכי, וכ"כ הגר"י לנדא ז"ל בשו"ת ברכת יוסף חו"מ סוס"י יו"ד וסי' ט"ו, ועיין בפ"ת סי' ר"ז ס"ק ט"ז דהא דאסמכתא ל"ק הוא פלוגתת הקדמונים והקצוה"ת ונתה"מ נמשכו אחר המרדכי דמה"ת קנה באסמכתא, נמצא דהיכא דיש פלוגתא אם הוא אסמכתא הוי ספק בתקנה ואוקמוה אד"ת דקנה, ועיין בפ"ת חו"מ סי' ח"י ס"ק ח' וכ"כ בשו"ת חסד לאברהם תנינא סי' כ"ז דספק באסמכתא מוקמינן אד"ת דקנה, א"כ גם בנ"ד אף דזהו פלוגתא דרבוותא הרא"ש והרמב"ם לענין יחיד בס"ת שלו אם מותר למוכרו ולעשות בדמיו כל מה שרוצה קודם שהקדישו, עיין בש"ע או"ח סי' קנ"ג סעיף יו"ד והמג"א שם ס"ק כ"ב, ונימא דכיון דהוי פלוגתא דרבוותא ולשיטת הרא"ש מותר למכור א"כ אין לספק בזה אי הוי אסמכתא ואוקמינן אדאורייתא דקנה.

אך י"ל לפי מה שהעלה בתשו' מהרש"ם ח"ד סי' כ"ח דבדין אין מוכרין ס"ת כשאין לו אחרת הרי מבטל המ"ע של כתיבת ס"ת בידים והוי איסור תורה, אבל ביש לו אחרת הוי רק מדרבנן משום ביוזי מצוה ע"ש א"כ בנ"ד כיון דאיכא איסור תורה דמבטל המ"ע דכתיבת ס"ת. וגם הא דמדרבנן אסמכתא לא קניא, א"כ עדיף מהא דמה"ת אסמכתא קניא כיון דאיכא תרתי דאורייתא ודרבנן נגד הדאורייתא דאסמכתא קניא מה"ת.

שוב ראיתי בתשו' מהרש"ם ח"א סי' ל"ב שכתב דמרא"ש ורשב"ם ורמב"ן ור"ן מפורש דמה"ת ל"ק, וכ"כ הריטב"א ר"ה דף כ"ב דאסמכתא הוא גזל של תורה, אלא דלא משמע לאינשי איסורא. ולכן אינו פסול אלא מדרבנן ע"ש.

ובפרט לפי מה שהעלה בס' יד הקטנה ה' ס"ת הובא בפ"ת יו"ד סי' רפ"ב ס"ק ט"ז דהא דמביא הש"ע שם ב' דיעות היינו דוקא בס"ת שקנאה היחיד לעצמו דאמרינן בה דהוי כחוטף מצוה מן השוק, אבל בס"ת שכתבה לעצמו או ששכר סופר לכתוב לו למען לקיים המ"ע של כתבו ודאי דאסור למכרה, ולכן כתב בסי' ע"ר בסתם ואינו רשאי למכרה אע"ג דמיירי ביחיד ע"ש. א"כ י"ל דפשיטא דבנ"ד בהשכין הס"ת על תנאי אף לדעת הש"ך הוי אסמכתא ולא קנה.

איברא דבהגהותי בגליון היו"ד סי' ע"ר העירותי זה זמן כביר על דברי התו"ח הנ"ל מהא דכ' המג"א באו"ח סי' ש"ו ס"ק י"א אהא דמביא הב"י בשם הכלבו שם דנודר ס"ת מותר לפי שעדיין אין מייחדין שום דבר שיוצא מרשותו, וכתב שם המג"א כוונתו דהקדישות דידן חולין גינהו כמ"ש בחו"מ סי' צ"ה ויש לכל ישראל חלק בהן א"כ לא יצא מרשותו דיש להמקדש ג"כ חלק בו ע"ש,

ועיין בש"ע חו"מ סי' רי"ב סעיף ח', ומקור ד"ז מתשו' הרא"ש ריש כלל י"ג ע"ש בטור ובבאה"ג מה שציין בזה, ולפי"ז ליתא לדברי התו"ח שכ' דאסור להקדישה דכיוון שמקדישה הרי הוא של הקדש ולא שלו הוא ואינו יוצא בה יד"ח. דהא הקדישות דידן חולין נינהו ויש להמקדיש ג"כ חלק בו.

אמנם אפשר לומר דזה תלוי במה שעלה ונסתפק בשו"ת בית אפרים יו"ד סי' ס"ב לענין כתיבת ס"ת אם יוצא בשותפות, וכן נסתפק בזה בספר פרדס דוד הובאו בפ"ת יו"ד סי' ע"ר א"כ י"ל דאף דהקדישות דידן חולין נינהו ויש להמקדיש ג"כ חלק בו, מ"מ הוי כמו בשותפות ובשותפות ג"כ אינו יוצא כיון דכתיב לכם בעינן שיהי' כולו משלכם ודו"ק.

אפס מה דקשיא לי לפי"ז דהא מקור דין זה דהקדישות דידן חולין נינהו מתשובת הרא"ש, א"כ קשה אהך דינא דש"ע או"ח סי' קנ"ג וביו"ד סי' רפ"ב שכ' שם י"א דיחיד בשלו אפילו ס"ת מותר למכרו כל שלא הקדישו לקרות ברבים, וזהו ג"כ דעת הרא"ש כמבואר בב"י שם וכן ציין הבאה"ג, וקשה טובא לשיטת הרא"ש דחולין גינהו, א"כ אפילו כשהקדיש ס"ת לקרות ברבים נמי מותר למכרו לשיטתו, וא"כ לכאורה פסקי הרא"ש סיתראי גינהו, וצ"ע כעת.

והנה בפתחי ספרים ראיתי בס' דעת קדושים ה' סת"ם סי' ע"ר ס"ק ו' שכתב דלמשכן ס"ת י"ל דקיל דהו"ל ספק דרבנן (לשיטת הט"ז בס"ק ג' דאיסור מכירה דרבנן) אולי יפדהו ולא יעבור וגם אם ימכור אולי אין אז המכירה מצדו, כי אז כשאין לו מעות לפדות הו"ל אונס ולא הוא המוכר ומה שבעל חוב קונה משכון אין הממשכן עי"ז כמוכר כי אינו נמכר גמור ע"ש, ויש לדקדק בדבריו דממ"ג היכא קמיירי, אי מיירי באופן שכשהשכין אצלו הס"ת והלוה לו על המשכון אומר לו אין לי עליך כלום ולא לך עלי אלא יצא חובך במשכוני דבכי הא איכא למימר דמשעה ראשונה קנייה דזביני גינהו ולא הוי אסמכתא בכה"ג וכמ"ש הש"ך בחו"מ סי' ע"ג ס"ק נו"ן בשם הרמב"ן בכוונת דברי התוספתא א"כ פשיטא בזה דהוה כמוכר גמור ואסור להשכינו בכה"ג, ואלא דמיירי כשאמר לו אם לא פרעתך ליום פלוני יהי' משכוני שלך ואני אפרע לך חובך בכה"ג לא זביני גינהו אלא ערבון וקנס והוי אסמכתא ולא קניא וכמ"ש שם הש"ך, א"כ ממילא לא קנה המלוה את הס"ת כיון דבכה"ג הוי אסמכתא, א"כ פשיטא דלא הוי כמוכר.

אמנם כן לענין דינא כתבתי הגלפער"ד די"ל דאין המלוה קונה הס"ת אף דהוי מטלטלי, ואף לפמ"ש שם הש"ך בסוף ס"ק נ' דנהי דאין בעל חוב קונה משכון מ"מ כיון דשיעבודא אית לי עליה כו' דכיון שהלוה עליו אע"פ שאינו קונה אותו בכל תנאי שהתנה עליו כמאן דאמר לי מעכשיו דמי כו' עכ"ל, מ"מ בג"ד י"ל דאיכא אומדנא דמוכח דהוה אסמכתא ולא קנה אף דהוי מטלטלי, ואף



שיכול להשכינו אף לכתחלה כשהוא דחוק וא"א לו למנוע מזה וכמ"ש הד"ק שם, אפ"ה לענין דיעבד בשהשכינו אצלו על זמן ובתנאי שבאם לא יפדנו בזמן המוגבל יהי' שייך לו, לא קנה המלוה הס"ת כיון דהוה אסמכתא, והדע"ק במחכ"ג לא פגע ונגע בכל מה שהבאתי למעלה מחו"מ סי' ע"ג וסי' צ"ז.

והנה הגאון מהר"ם אריק ז"ל בס' מנחת פתים לחו"מ סי' ר"ח נשאל שם בא' שמכר ס"ת שכתבו לעצמו ועתה טוען כי הוא מקח טעות שלא ידע שיש איסור בדבר למכור ס"ת, והעלה שם לדינא דאם הלוקח מוחזק ודאי דאין להוציא ממנו, ובאם המוכר מוחזק בס"ת שבידו יכול לומר קי"ל דבטל המקח משום אעל"מ ובצירוף הטעם שלא ידע שאסור למכור והוי מקח טעות ע"ש, בעיקר הדבר מה שרצה לצדד שם דבידע המוכר שיש איסור בדבר המכירה בטלה משום אעל"מ, במחכ"ג נעלם ממנו מ"ש בתשו' מהר"ם מלובלין סי' מ"ב בשם שו"ת מהרי"ק סי' ט' דבעבר ומכר מכירתו מכירה ע"ש. ועיין בתשו' מהר"י אשכנזי מהגאבד"ק ולאטשוב ז"ל או"ח סי' ז' שהאריך בזה.

ויש לדון בנ"ד עפ"י מ"ש גדולי האחרונים לענין מי שמכר לחבירו זכותיו שיש לו בעוה"ב בסך קצוב וקבלו קנין על זה אם זכה הקונה, ואם הפסיד המוכר זכותיו, הגאון מהרש"ק ז"ל בשו"ת טוטו"ד ח"א סי' רי"ז כתב בדין איש שמכר רבע חלק מעוה"ב שלו להשני ולא קיבל קנין רק שכתב לו על הנייר אני מוכר לך רבע עוה"ב שלי וקיבל ממנו כסף והמוכר חוזר בו ומחזיר לו הכסף והלוקח אינו רוצה לחזור בו ואינו רוצה לקבל הדמים הנית מעותיו על קרן הצבי דעוה"ב אינו בר מכירה והוכיח כן מש"ס דסוטה דף כ"א גבי הלל ושבנא, ועיין ברמ"א יו"ד ה' ת"ת סי' רמ"ו סעיף א', ובשו"ת מהר"ם אלשקר סימן ק"א שהעתיק תשובת רבינו האי גאון ז"ל והיוצא משם ששכר העוה"ב אינו יכול לתפוס בו שום קנין מכר כי צדקת הצדיק עליו תהי' ורשעת הרשע עליו תהיה ואינו דבר שיכול למכור ע"ש. ומובא בשו"ת מי באר מהגרי"א שור אבד"ק בוקרשט סי' י"ז אות וא"ו, ומובא גם בשו"ת מהרש"ם חלק ג' סי' קנ"א. וכן מובא בשו"ת דברי יעקב להגר"י שור אבד"ק דארנא סי' פ"ד.

ועיין במג"א ה' שבת סי' ש"ו ס"ק ט"ו שהביא בשם הש"ג מס' בב"ק שאדם יכול למכור המצות שלו לאחר ויש לעיין בש"ג אם כוונתו על עליית התורה שמיירי שם המג"א.

ועיין בשו"ת שאילת שלום (טויבש) ח"ב סי' קי"א וסי' קנ"ט שכתב על דבר האיש שמכר את העבירות שלו לאחר בעד חמשה עשר אדומים, אין במכירה זו שום ממש והנפש החוטאת היא תשא את עונה.

ועיין בשו"ת דברי יעקב הנ"ל בס"י הנ"ל בסופו שהביא מהגה"צ הר"י ישעיה שור זצ"ל אב"ד דשם שבא לפניו עובדא באחד שמכר חלק עוה"ב ואח"כ חזר בו ואמר חו"ד שאין במכירה זו ממש והמעות שקיבל יתחלק לצדקה ודימה לה להאי דש"ס פסחים דף פ"ט ע"ב המוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום והמעות יפלו לנדבה ופריך הש"ס אי לא עשה כלום אמאי המעות יפול לנדבה ומשני משום קנסא ועיין פירש"י שם דאין העולה קריבה אלא לשם בעלים הראשונים ואפ"ה המעות נדבה דקנסין להלוקח שלא היה לו לקנות כפרות חבירו ולא עכברא גנב אלא חורא גנב ה"נ המוכר לא פשע מידי אלא הלוקח שקנה ע"ש, וה"נ בנ"ד ויפה כיון בזה, ועיין בס' אבן מאיר מהג"מ אהרן גארדאן מו"צ בגויארק בשו"ת סי' ג' נשאל ג"כ אם אדם יכול למכור חלקו של עוה"ב והעלה ג"כ דא"י למכור והקונה הניח מעותיו על קרן הצבי ע"ש.

ועיין בס' דעת זקנים מבעה"ת עה"ת פרשה תולדות פ' ל"ד שכ' שנמצא בס' ר"י החסיד וז"ל מכאן אתה למד שאם יש ביד רשע ס"ת או מצוה אחרת דמותר לצדיק לרמותו וליטלו ממנו ע"ש, וראיתו ממה שלקח יאע"ה מעשו את הבכורה יען שהיה רשע, משמע דאם אינו רשע אסור ליקח ממנו המצוה, כי הוי כעין רמאות ומקח טעות בדבר, למדין אנחנו בג"ד שלא ניתנה הס"ת לשמעון המלוה בתורת מכירה רק בתורת משכון, אף אם עבר הזמן ולא פדאה אינה מוחלטת לו אלא כ"ז שיבא לפדותה הוא מחויב להחזירה לו, ואין המלוה קונה אותה דהוה כאסמכתא, וגם בג"ד אין המלוה מוחזק בס"ת, כי עומדת גם עתה בביהמ"ד שנתנה שם לקרות בה, ולא באה לרשותו כלל, רק השכינה לו ע"י הכתב שנתן לו.

ואם כי בשטר משכנתא שנתן ראובן לשמעון כתב שם שבאם לא ישלם לו עד זמן המוגבל בשטר ישאר חלק הס"ת מכור לשמעון מעתה במכירה גמורה וחלוטה בעד סך זה, אפשר לומר דג"כ לא מהני, וכעין מה שמבואר בש"ע חו"מ סי' ר"ז סעיף ח"י ששטר שכתב בו אם לא יפרע לזמן פלוני כו' וכתוב בסוף השטר דלא כאסמכתא כו' שאין זה מוציא מידי אסמכתא ולא קנה, הה"ד אם כ' בשטר לשון מעכשיו אם לא אמר לו בפיו קנה מעכשיו קנה, וגם יש לומר כי לשון מעתה אינו כאומר מעכשיו, וגם יש לצרף בזה דעת הי"א שבס"י ר"ז סעיף י"ד ברמ"א בשם התוס' והרא"ש ומרדכי דמעכשיו לחוד לא מהני לסלק אסמכתא אלא בעינן ג"כ שיקנו ממנו בבי"ד חשוב.

ולענין דינא בהא נחתין ובהא סלקינן דלא קנה שמעון את הס"ת שהשכין ראובן אצלו אף אם עבר הזמן המוגבל, כשיסלק לו ראובן את המגיע לו, או יורשיו,

ומחויב להחזירה לו, ואם אינו לפנינו לעמוד על דעתו בודאי יש לדונו דהוה כאסמכתא דלא קנה שמעון, ובודאי סמך ראובן שיוכל לפדותו בזמן המוגבל כדי שיהיה לו מצוה קבוע לדורות, וכמ"ש ברבה פ' אחרי אם אין לאדם מצוה קבוע לדורות מה הנאה יש לו הובא במג"א סוף סימן קנ"ד, וכן מבואר בירושלמי סוף מס' ביכורים ג"כ כמ"ש המד"ר, ע"ש בהגהות גליון הש"ס וציון ירושלים, ועיין בקה"ר בפסוק אוהב כסף כו' כל מי שאינו לוקח לו מצוה אחת למנה שימסור נפשו עליה גם זה הבל והנלפענ"ד להלכה כתבתי.

## בדין התחייבות בשבועה

### שאלה

ראובן התחייב א"ע בקנין בשבועה להעמיד לשמעון סחורה ידועה לזמן מוגבל ובקנס סך מה, והשליש שט"ח עליו דלא כאסמכתא באם שיעבור ראובן ולא יקיים כנ"ל שיתן השליש השט"ח לשמעון, והנה חלף עבר הזמן המוגבל וראובן לא קיים דבריו. ועתה שמעון מבקש מהשליש שיתן לו השט"ח, וראובן מעכב בטענה כיון ששמעון לא תבע ממנו הסחורה בזמנו אין עליו חיוב כלל.

### תשובה

לכאורה יש להביא רא"י דהדין עם ראובן, מתשובות הרא"ש שהביא הטור וש"ע חו"מ סי' ע"ג סעיף וא"ו הנשבע לחבירו לפרוע קודם שיעבור זמן פ' ולא תבעו בתוך הזמן עד שעבר ואמר ראובן אמת שאני חייב לו אבל לא מכח השבועה כי כבר בטלה כיון שלא תבעת אותי בזמנו. נראה דאע"פ שלא תבעו בתוך הזמן עדיין השבועה במקומה עומדת כי הזמן נעשה לזרזו שימהר לפרוע ועיקר השבועה על הפרעון וכן מוכח לשון הטור כו', וגהי שלא עבר על השבועה כיון שלא תבעו אדם מ"מ עדיין מוזהר ועומד הוא בשבועתו כשיתבעהו ולא דמי לנשבע שיאכל ככר זו היום ועבר היום ולא אכלה שעבר על שבועתו ואינו מחויב עוד לאכול אותו ככר דהתם לא היה מחויב לאכול אותו ככר ועיקר השבועה היתה על הזמן שיאכל הככר באותו היום וכשעבר היום עבר על שבועתו ואין לו עוד תקנה באכילתו, אבל הכא מחויב לפרוע ממון זה וע"ז נשבע לפרוע ועיקר דעתם על פריעת הממון והזמן לזרזו בפרעון הממון מידי דהוה אמלוה ממון לחבירו וקבע לו זמן לפרעון הממון אם לא פרע לו באותו זמן חייב לפרוע אחר הזמן ולא נפטר בהעברת הזמן עכ"ל הרא"ש, ומזה למדו הסמ"ע והב"ח והש"ך שם ס"ק י"ט דגם בנשבע לפרוע לו לזמן פ' סתם אין חומר השבועה לשלם מעצמו עד שיתבענו המלוה ע"ש.

אבל הט"ז השיג עליהם מהא דסעיף ד' שם הנשבע לפרוע לחבירו ביום פ' ואירע אותו יום בשבת דצריך ליתן לו משכון ביום השבת, והך ודאי שאין המלוה תובעו בשבת ואפ"ה צריך ליתן לו משכון בשבת כדי שלא יעבור על שבועתו ע"ש. הנה באמת משם אין רא"י די"ל שאין הכונה שיהא תובעו דוקא ביום הזמן המוגבל אלא אף שהודיע לו ביום א' או ב' קודם הזמן שישלם לו בזמנו הוי תבע

לו, ולכן שם אפשר ג"כ דמיירי בתבעו בע"ש שישלם לו כי מחר הוא שבת, ולכן אם לא פרע לו בע"ש מחויב הוא למחר ליתן לו משכון כדי שלא יעבור על שבועתו. אמנם ראי' ב' שהביא הט"ז ממ"ש הב"י בשם הרשב"א הנשבע לפרוע מנה לפלוני באדר ונשבע לאחר לפרוע באותו זמן וכתב בשטר הראשון כ"ז שיתבענו וכן בשני ועכשיו בא הב' ותבעו שכ"ז שלא תבעו הא' חייב לפרוע להב' שהרי מצאה השבועה מקום לחול כו' עכ"ל. משמע דאי לא כתב לא' כל זמן שיתבענו לא חלה השבועה הב' כלל דהחייב רובץ עליו לפרוע להראשון אף שלא תבעו יע"ש, היא ראי' חזקה, ועיין בש"ע יו"ד סי' רל"ח סעיף י"ח.

אמנם לפמ"ש בשער משפט שם ס"ק י' דהא דצריך לתובעו הוא דוקא כששניהם דרים בעיר אחת אבל לא כשהוא בעיר אחרת גיחא, די"ל דמיירי כשדרים בעיר אחרת. אבל לפי דעת הש"ך שם דגם כשדר בעיר אחרת צריך לתובעו ודאי קשה מההוא דהרשב"א וש"ע יו"ד סי' ל"ח, ועיין בט"ז שם, ע"כ האמת כמ"ש הט"ז, דתשו' הרא"ש מיירי באומר כ"ז שתתבעני, והכי משמע מלשון תשו' הרא"ש שם שכ' וז"ל: ונשבע שיפרע לו או לכל מי שיוציא השטר (דהיינו שיתבענו ע"י השטר, ולכן שפיר כתב הרא"ש דכ"ז שלא תבעו) קודם עבור הזמן שקצב לו כו' עכ"ל, הרי שנשבע לו שיפרע לו או לכל מי שיוציא השטר דהיינו שיתבענו ע"י השטר, ולכן שפיר כ' הרא"ש דכ"ז שלא תבעו לא עבר על השבועה, אבל היכא שנשבע סתם שיפרע לו ליום פלוני ולא פרע לו בזמנו עבר על שבועתו אף שלא תבעו, דעליו רמיא מלתא לקיים שבועתו בזמנו, ולא צריך זה לתבעו, וכן הסכים הקצוה"ח להט"ז, והביא ראי' לדבריו מדברי הש"ע יו"ד סי' רכ"ח סעיף ט"ל, הנשבע לפרוע לחבירו לזמן פ' יכול להתירו שלא עפ"י חכם שיאמר הריני כאלו התקבלתי אבל להאריכו שיעמוד בחיובו לא כל כמיניה ע"ש. ואם נימא דחומר שבועה אינו מחייבו לשלם מעצמו בלי תביעה א"כ כשמאריכין ה"ה כאינו תובעו ואם תבעו כבר יוכל למחול את תביעתו והוא יעמוד בחיובו כשיתבענו אח"כ וע"כ כדברי הט"ז ע"ש. אבל באמת בלא"ה לא זכיתי להבין דברי תשו' הרא"ש הנ"ל במ"ש כי עיקר השבועה על הפרעון והזמן לזרוזו בפרעון, דא"כ לא חל השבועה כלל מעיקרא, דהוי נשבע לקיים המצוה דפריעת בע"ח מצוה ואין שבועה חלה עליו כמ"ש הרא"ש שם באות ב' גבי ראובן שנשבע שלא למכור משלו כלום לפרוע לשמעון [והוא הדין שהביא בש"ע חו"מ שם בסעיף שקודם לזה וע"ש בסמ"ע] דאם קדם חוב שמעון לשבועת ראובן לא חלה השבועה כלל דהו"ל נשבע לבטל המצוה דנשבע ועומד מהר סיני הוא למכור שלו ולפרוע חובו דפריעת בע"ח מצוה ע"ש, וא"כ כשם שלא חל שבועה שלא לפרוע ה"נ לא חל שבועה לפרוע, דהוא שבועה לקיים המצוה דלא חלה שבועה ע"ז כדאיתא בש"ע יו"ד סי' רל"ו ס"ב וסי' רל"ח ס"ד, אלא ע"כ דהשבועה היה שיפרע לו לזמן פ'

דע"ז אינו מושבע ועומד מהר סיני שיפרע לו דוקא לזמן פ' ולא אח"כ, ואע"פ דכל זמן שמשלם לו הוי מצוה, מ"מ אינו מושבע ועומד לשלם לו דוקא בזמן זה ולהכי שבועה חלה עליו, וא"כ האיך כ' הרא"ש הכא דעיקר השבועה הוא על הפרעון ולא על הזמן, דא"כ לא חל השבועה כלל, ודוחק לומר דמ"מ כיון דהזכיר נמי זמן בהשבועה, אע"ג דאין כוונתו רק לזרוז שפיר חל וצ"ע.

ועיין בכנה"ג שעל גליון היו"ד סי' רכ"ח סעיף ל"ט, ואח"כ מצאתי בקצוה"ח סי' ע"ג ס"ק ה' שהקשה כן, וע"ש שכ' דנשבע לקיים המצוה מ"מ איסורא לכ"ע איכא ע"ש. ועיין בנדרים דף ח' ע"א ובש"ע יו"ד סי' ר"ג דמ"מ חל לענין זרוזי נפשיה, אך מלשון הרא"ש משמע שיש לו דין חומר שבועה לכל דבר, שכ' וז"ל ונשבע שיפרע לו כו' שבועה חמורה על דעת המקום ועל דעתינו.

לכן נלפע"ד לתרץ עפמ"ש הרא"ש בספר חוזה התנופה הביאו הב"י בחו"מ סי' צ"ז דהא דמסדרין לבע"ח היינו כשלא נשבע לפרוע אבל נשבע לפרוע ד"ה אין מסדרין ולא יעבור על שבועתו ע"כ, וא"כ לפ"ז שפיר חל השבועה דאף שהוא מושבע ועומד מהר סיני לפרוע חובו, היינו עפ"ד דמסדרין, ומהני שבועתו לפרוע בלא סידור דעל זה אינו מושבע ועומד מהר סיני, ובזה מתורץ מה שהקשו על תשו' חוזה התנופה דאיך כתב דחייב לקיים השבועה הא מעיקרא לא חל על הנשבע דהוי נשבע לקיים המצוה, ועיין בכנה"ג ובקצוה"ח שם, ולפמ"ש נחא דמה"ט גופא חל השבועה משום דנ"מ לענין שאין מסדרין, והוי כמו שבועה שלא אוכל סתם דחלה השבועה גם על הנבילה כמבואר ביו"ד סי' רל"ח סעיף ו' ע"ש.

ומעתה נבא לנ"ד דלפע"ד בנ"ד הדין עם שמעון דראובן עבר על התקשרותו בזה שלא העמיד לו הסחורה בזמנו אף דלא תבע ליה, לא מבעיא לדעת הט"ז והוא עיקר דעובר על השבועה אף דלא תבע ליה, וא"כ ה"ב עבר, אלא אף לדעת הסמ"ע הב"ח והש"ך דאינו עובר אא"כ תבע ליה, היינו דוקא שם דעיקר השבועה היה רק על הפרעון והזמן אינו אלא לזרוז כמ"ש הרא"ש, אבל הכא עיקר התחייבותו על הזמן וכיון דעיקר התקשרותו על הזמן, עליו לקיים אף דלא תבע ליה, דמה לו לזה לתבוע לו, דסמך על השט"ח שהשליש לקנס אם לא יקיים דבריו.

והנלפע"ד דמה"ט לא דמי לפועל דאין בעה"ב עובר על כל תלין אא"כ תבעו השכיר, אבל אם לא תבעו אינו עובר עליו דהתם לא התנה עמו הפועל ליתן לו השכירות בזמנו, לכן כל זמן שלא תבעו אינו עובר עליו משא"כ הכא שהתנה עמו בהדיא ועשה התקשרות בקנין ובשבועה והשלישו שט"ח על זה שיעמיד לו הסחורה לזמן פ' תו ל"צ לתובעו בזמנו אלא עליו לקיים התנאי מעצמו.

ועוד דהתם הוא כדבר שיש לו מתירין דלא יפסיד הפועל אם הבעה"ב ישלם לו אח"כ, אבל בסחורה ידוע דאין המקרים מסחורה שוים בכל זמן, ופן אחר זמן אול הסחורה וגם ידוע דשמעון ג"כ עשה התקשרות עם הגוי בעל הפעקטרי

להעמיד לו כו"כ סחורה עד יום פלוני על סמך ההתקשרות שעשה שמעון עם ראובן הנ"ל, ועתה שלא העמיד לו בזמנו יפסיד עי"ז שמעון בהתקשרותו עם הגוי בעל הפעקטרי, לכן ודאי הדין עם שמעון, ועוד דגם שם איכא איסורא אף דלא תבע לי' הפועל רק דעל ב"ת אינו עובר אא"כ תבע לי' כמ"ש בשע"מ סי' של"ט בשם הוזהר ע"ש.

ואח"כ מצאתי בשו"ת עבוה"ג ס"י שאלה כזו ממש, וכתב שהדין עם ראובן כיון שלא תבע לי', והביא ראיי' מפועל הנ"ל דאין בעה"ב עובר בכל תלין אא"כ תבע ליה, וגם הביא ראיה מתשו' הרא"ש שהבאתי לעיל דאינו עובר על השבועה אא"כ תבע ליה, וכבר כתבתי דמכל הנ"ל אינו ראיי' לג"ד. ועיין בט"ז יו"ד סוס"י רל"ו, ובתשובת בית אפרים חלק חו"מ סי' נ"ו, ועיין בש"ע חו"מ סי' קל"ד סעיף ד', ועיין בתשב"ץ ח"ד בחוט המשולש בהטור הראשון סי' מ"ג, ובהטור השלישי סי' י"ז ובתשו' מהרי"ט ח"א סי' א'.

סוף דבר הכל נשמע דהדין עם שמעון דראובן עבר על התקשרותו בזה שלא העמיד לו הסחורה בזמנו אף דלא תבע ליה. והגלפוע"ד כתבתי.

## בענין „לא תלין“ במת

בדין ניתוחי מתים, שעושים הרופאים, שנתרבו עתה בבתי חולים, אם עוברים באיסור בל תלין, רק בלילה ראשונה, או נמשך הלאה, כל עוד שלא נקבר בקברו הקבוע.

(א) הנה בתשובת רב אחד, שכתב לי, בנידון השאלה, שקברו ישראל בטעות בקברי נכרים, והוציאו אותו מקברו, לקברו בקברי ישראל, והיה המקרה שהלינו אותו ולא קברו אותו בקברי ישראל בו ביום, והיתה השאלה, אם עוברים בזה, בבל תלין, או מכיון שכבר עבר לילה ראשונה, שוב אינו עובר בבל תלין, ובפרט שכבר קיימו בו, מצות קבורה קודם, אלא שהיתה בטעות, אצל קברי נכרים, וע"ז הביא דברי הרב אור שמח על הרמב"ם בפט"ו מה' סנהדרין, ה"ח, שכ' דאיסור לא תלין אינו עובר אלא לילה ראשונה, וסיים וזה פשוט ע"ש, הנה ס' אור שמח אמ"א לדעת טוב טעמו ונימוקו על מה אדניו הוטבעו.

(ב) ולכאורה נראה, דעיקר טעמו הוא, משום דהכי משמע, פשטא דקרא, דכתיב, לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו ביום ההוא, (דברים כ"א, כ"ג), דביום ההוא קאי גם על רישא דקרא שאמר לא תלין וגו', לומר דדוקא רק בו ביום אם הלינו אותו ולא קברו אותו בו ביום עוברים עליו, בבל תלין, וכיון דמפ' זה למחר גם על שאר מתים, כמ"ש בסנהדרין (מ"ו א') במשנה ולא זו בלבד, אלא כל המלין את מתו עובר בל"ת, א"כ ממילא דדינו הוא כדין התלוי שגילה בו קרא ביום ההוא.

(ג) ולפע"ד צריכה רבה, דהרי שם בסנהדרין (בע"ב) איבעיא להו קבורה משום בזיונא, או משום כפרה, למאי נ"מ דאמר לא בעינא דליקברוה לההוא גברא, אי אמרת משום בזיונא הוא, לאו כל כמיניה, ואי אמרת משום כפרה הוא, הא אמר לא בעינא כפרה, ונפסקה הלכתא לחומרא כמ"ד משום בזיונא, כמ"ש הרמב"ם בה' אבל בפ"ב ה"א וז"ל אבל אם צוה שלא יקבר אין שומעין לו שהקבורה מצוה שנא' כי קבור תקברנו ע"כ, הרי מבוי' שההלכה שמצות הקבורה היא משום בזיונא, ועי' להרכ"מ שם, שכ' בעיא דלא אפשר, וכ' הרמב"ן הלכך קוברים אותו דס' איסורא הוא אפי' בעו יורשים דלא לקברוה מוציאים מהם בע"כ ואפי' במת בעלמא דלית ליה קוברים ואמר אל תקברוני, אין שומעין לו, דבזיונא דכולהו חיי קאמרינו, ולא משום בני משפחה בלחוד ע"כ, וכ"כ הרדב"ז שם ע"ש, ומעתה כיון דפסקינו לחומרא



משום בזיונא, איך אפשר לחלק בין לילה ראשונה, ללילה שניה, הרי כל עוד שלא נקבר בקברו הקבוע לו הרי הוא מוטל בבזיון לעין כל, ואיכא בזיונא דכולהו חיי כדברי הרמב"ן ז"ל הנ"ל, ופשוט דמ"ש הפסוק ביום ההוא, לא כוין למעט שאר הלילות חוץ מלילה ראשונה, אלא דכוין לרבנותא דאפי' לילה אחת לא תלינו אותו, שיש בזיון להמת, וכ"ש אם הלינו אותו יותר דודאי דאיכא בזיונא, ועוברים עליו משום לא תלין.

(ד) וצ"ל דכוונת הרב אור שמח לומר, דכוין דשאר לילות ילפינן להו, מצד כ"ש דאפי' לילה רא' יש איסור בל תלין משום בזיונא, כ"ש שאר לילות, הרי זה בבחי' אין מזהירין מן הדין, ואף דאיסורא איכא, אבל אין עליו איסור מלקות, משום דאין מזהירין מן הדין, וע"ז סיים וכ' וזה פשוט, דהיינו משום הא דקי"ל אין מזהירין מן הדין דהוא כלל מוסכם בכוליה תלמודא, אבל ודאי דלא נפיק מאיסור חמור דלא תלין, וקבור תקברנו, דעובר על זה כל שעה וכל רגע שהוא מוטל על הארץ דלא נקבר כדינו.

(ה) והנה בספרי שם איתא לא תלין נבלתו על העץ, מצות לא תעשה, כי קבור תקברנו, מצות עשה ע"כ, וכן הובא בגליון הש"ס בסנהדרין שם מגי' הילקוט ע"ש, ואמנם בש"ס דידן, איתא אריו"ח משום רשב"י מנין למלין את מתו שעובר בל"ת, ת"ל כי קבור תקברנו מכאן למלין את מתו שעובר בל"ת ע"כ, ורשב"י על המשנה כ' אלא כל המתים הלנתן בל"ת, כדיליף בברייתא מריבויא דתקברנו ע"כ, מבו' דכו' רשב"י בברייתא שאמר מנין וכ' שעובר בל"ת ת"ל כי קבור תקברנו, הוא מריבויא, היינו שאמר הפסוק קבור תקברנו, לשון כפול, ולכאורה קשה הלא לשון תקברנו משמעותו הוא, עשה כדיליף בספרי והילקוט הנ"ל, ואיך נהפך העשה ללא תעשה. גם אעיקרא עלינו להבין, ל"ל להברייתא ללמוד שעובר על ל"ת מריבויא דתקברנו, הלא פסוק מפורש יש לנו, לא תלין וגו' דלמד ממנו הספרי והילקוט, לא תעשה גם על שאר מתים.

(ו) ונראה דודאי דגם רשב"י עיקר לימודו שעובר על ל"ת הוא מלא תלין, אלא משום דלא תלין בלחוד, משמעותו על התלוי, ואין לשמור ממנו גם על שאר מתים, לזה הוכרח ללמוד מריבויא דתקברנו, והכוונה היא, דמכיון דקבור תקברנו, קאי אדסמך ליה קרא לפניו שנאמר לא תלין, הרי הוא כאילו נאמר לא תלין גם על שאר מתים, וכן שוב מצאתי בפ"י ר"ח על הגליון שכ' וז"ל ומה ת"ל תקברנו לרבנות שאר מתים, ומדסמך ליה לא תלין, ש"מ ללאו הוא דאתא עכ"ל, הרי מבר' כמו שכתבנו, ולפי"ז הספרי והילקוט, דמפקי לי' לעשה, ולא תלין ללא תעשה, צ"ל דמשמ"ל, דמכיון דהיתורא אפיק ליה בלשון עשה, והוא קאי אדסמך ליה, לא תלין, הרי זה בא ללמדינו דאיתיה בעשה ול"ת, ואהני לן הריבויא ללמד על עשה ול"ת, ומ"ש הספרי והילקוט לא תלין נבלתו, ל"ת, כי קבור תקברנו, מ"ע הכוונה

דשניהם באים מריבויא דתקברנו, דאחרי הריבויא, יש ללמוד דלא תלין אתא לל"ת דשאר מתים ג"כ, וריבויא דתקברנו, דמשמעותו עשה, אתא לחיוב מ"ע, והשתא לא קשה, איך ילפינן ל"ת מלא תלין, על שאר מתים, דהרי ל"ת אתא לגופיה לתלוי, ולפי"ה נחא, דריבויא דתקברנו, גילה על שניהם עשה ול"ת גם בשאר מתים כאמור. (ז) והנה הרב השואל, הביא בדברי תשובתו, את דברי הרב ערוך לנר ז"ל על מ' סנהדרין שם, (אינו בנמצא אצלי), שהק' קו' כזאת שהקשינו ע"ד הבריייתא לגי' דידן וז"ל הא מתקברנו, משמע רק עשה, ואכתי ל"ת מנלן, ותי' וי"ל דודאי מיתורא דתקברנו, דרשינן קבורה לשאר מתים ג"כ, והא דדרשינן מיניה ל"ת, היינו כמו דדרשינן בפסחים (מ"ג ב' צ"א ב') מהיקשא כל שישנו בב"ת חמץ, ישנו בקום אכול מצה, ה"נ דרשינן הכא מהיקשא כל שישנו בקבור תקברנו, ישנו בל"ת, וכיון דכל המתים הם בעשה, דקבור תקברנו, הם ג"כ בל"ת דלא תלין, עכ"ל, הנה דבריו דחוקים דכולם חסרים מן הס', דא"כ דכל עיקר הלימוד מיתורא דתקברנו הוא לגלות על ל"ת דלא תלין, מדוע השמיטה הבריייתא, קרא דלא תלין, והיה צ"ל ת"ל לא תלין כי קבור תקברנו וכל שישנו בקבורה ישנו בל"ת, והני מתי שישנם בקבור תקברנו מריבויא דתקברנו ישנם נמי בל"ת דלא תלין, גם היה צריך לאשמעינן בתחי' דין חיוב הקבורה מקבור תקברנו כמו דאשמעינן בלישנא בתרא, באיכ"ד, ואח"כ לאשמעינן כל שישנו, כההיא דפסחים, שאשמעינן בתחי' שישנם הנשים בל"ת חמץ, מהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, ואח"כ אמר כל שישנו בב"ת חמץ, דהיינו מהשוה וכו' וה"ה כאן היה צריך לאשמעינן בתחי' חיוב הקבורה ואח"כ לאשמעינן כל שישנו בקבור תקברנו ישנו בל"ת דלא תלין, וכ"ז חסר מן הספר, ובאמת איני יודע מי דחקו לכ"ז, הרי פשוט דכו' הבריייתא כמו שכתבנו, דקבור תקברנו קאי אדסמך ליה דלא תלין שלפניו, וכמ"ש גם בפ"י ר"ח הג"ל.

(ח) והנה ראיתי להרב השואל, דרצה לעשות נפ"מ בין גי' דת"ד לגי' הילקוט, לפי"ד הערוך לנר הג"ל, דלגי' ת"ד דתלי הל"ת בהעשה, כל שישנו וכו', היכא דאין עשה דקבור וכו' כמו בהלינו לכבודו, אין ל"ת דלא תלין, ואילו לגי' הילקוט, דלא תלי הא בהא, גם במקום שאין עשה, ישנו בלא תעשה, וכן להסו' דאיסור הלנה, הוא דוקא בלילה רא', היכא דעבר על לילה רא', דשוב אינו עובר על קבור וכו' אינו עובר על לא תלין, לת"ד, ולגי' הילקוט, אף דאינו עובר על עשה דתקברנו, עובר גם על ל"ת דלא תלין, וכן אם כבר קיימו בו מצות קבורה כההיא דנ"ד דקיימו בו מצות קבורה, אלא ששוב ראו דנקבר בטעות אצל קברי גכרים, דשוב אינם עוברים עליו בלא תלין לגי' דת"ד, ולגי' הילקוט, כל דבר נדרש לעצמו, דאף דאינו עובר על קבור תקברנו, עובר על בל תלין, אלו דבריו נ"י.

(ט) ואני שמעתי ולא אבין, דאם הלינו לכבודו, כיון דעביד ברשות, אליבא

דכ"ע, אין לו לעבור לא על הלאו ולא על העשה, וכן להסו' דרק לילה רא' הוא שעובר, אבל אחר לילה רא' אין איסור הלנה, ודאי דאין לא איסור לאו ולא איסור עשה, דאף דביום ההוא, נאמר בקבור תקברנו, ולא בלא תלין, הרי פשוט שהוא חוזר על שניהם גם על קרא דלא תלין, ואם דרשינן ליה על קבור תקברנו, ממילא דדרשינן ליה גם על לא תלין, דלהסו' איסור הלנה רק בלילה רא', ודאי דכוונתם על כל הנאמר בפסוק, בין על העשה בין על הל"ת, ובפרט לפי מה שהסברנו, דבעלי הס' הזו שאמרו שאין עוברין רק על לילה רא' ולא על לילה שניה הוא משום דאין מזהירין מן הדין, הרי אין מקום לחלק בין העשה, להלא תעשה, וזה אליבא דכ"ע, בין לגי' דידן בין לגי' הילקוט, וכן בכבר קיימו בו מצות קבורה, להסו' שהוא רק ביום הרא', אין חי' בין ב' הגירסאות, דלתרוייהו, אין שוב חיוב עליו, בין בעשה בין בלא תעשה.

(י) אלא דבעיקרא דמילתא, לפע"ד אין מקום לחלק בין לילה רא' ללילה שניה, וכן לאם כבר נקבר, אלא שנקבר בטעות, וצריכים לקבורו שנית במקום הראוי לו, דכל שכבר עבר האונס כמו שהלינו אותו לכבודו ועבר ענין הכבוד, או כנ"ד שכבר מצאו לו מקום לקבורו בקברי ישראל, והם מתעכבים מלקבורו בלא שום סיבה, ודאי דעל כל שעה ושעה שעוברת ולא קברו אותו, עוברים בעשה ולא תעשה, כיון שהוא מוטל בבזיון ואיכא ניוול המת, כמ"ש רש"י שם ד"ה משום בזיונא ור"ל שלא יתבזה לעיני כל כל שיראוהו מת ונרקב ונבקע, וכ"כ בדמ"ז א' ד"ה כי אמר וכו' ורבנן גמי כל שאר המתים היינו כי משהו ליה לדחוייה בעלמא, וכו' דהיינו בזיון דומיא דתלוי וכו' ע"כ, הרי דאפי' אח"ז כל שלא נקבר יש בזיון למתים ולחיים, וגמ' ערוכה גרסינן בב"ב (קנ"ד א' קנ"ה א') מעשה בבני ברק בא' שמכר בנכסי אביו ומת ובאו בני משפחה וערערו לומר קטן היה בשעת מיתה ובאו ושאלו את ר"ע מהו לבודקו, אמ"ל אי אתם רשאים לנוולו וכו' ע"ש, הרי דאפי' אחר כמה זמן שייך ניוול, ומכיון שעיקר חיוב הקבורה הוא משום בזיונא, ודאי כל היכא דשייך בזיונא, אם עיכבו מלקבורו ישנו האיסור דלא תלינו ועשה דקבור תקברנו, דמ"ש הכתוב ביום ההוא, ודאי דלא כוין, למעט אחר היום ההוא, דהלא אדרבה ביום הרא' אין כ"כ ניוול ואחרי יום רא' יש ניוול יותר שכל יום שמתאחרים מלקבורו יש ניוול יותר ויותר, ומ"ש ביום ההוא, הוא לרבותא דאפי' ביום הרא' יש ניוול אם לא יקברו אותו ביממו, ואין זה בבחי' אין מזהירין מן הדין, אלא שכל הימים נכללו באזהרה זו, שהרי בלא תלין לא נאמר ביום ההוא, אלא סתם ואמר לא תלין ור"ל באין חילוק זמנים, ואמרו ביום ההוא היינו להזהיר בכדי שלא יבואו לעבור יותר במשך הזמן, דהיינו שאם לא יקברוהו ביום ההוא, אז יהיו עוברים על לא תלין ועל קבור תקברנו, כל עת וכל שעה שלא נקבר, ולזה מזהירם, כי קבור תקברנו ביום ההוא שלא תבואו לידי איסור נמשך של לא תלין וקבור וכו', ואפשר שבכונה

מכוונת, בלא תלין אמר סתם, לא תלין ולא אומר ביום ההוא, ובקבור תקברנו אמר ביום ההוא, להזהיר על מה שנאמר בלא תלין סתמא, דמשמעותו לעולם, דבכדי להנצל מאיסור זה החמור שאין לו גבול, עליו לקבור אותו ביום ההוא, היינו בו ביום שמת, דאז ינצל מאיסור זה דלא תלין, אפי' ליום אחד, ועי' בדברינו בישכיל עבדי ח"ו יו"ד סי' י"ט סעיף א' מה שהארכנו בזה, ושם בס"ב או"ת כתבנו בזה"ל ובודאי דאין מקום לחלק בין לא נקבר כלל, לבין נקבר לאחר זמן וכו' ע"ש.

(יא) ואני אומר, לפמ"ש הרב השואל דהאור שמח, דבריו נאמרו בהלינו לכבודו, (דהאור שמח אמ"א) א"כ י"ל דע"כ לא דיבר האור שמח, אלא בכעין דגדונו, שהלינו לכבודו, דהוא ע"פ דין, דמותר להלינו לכבודו, דאז אפי' עבר יום רא', או כמה ימים, אמרינן שזה בבחי' לכבודו, דכבוד הת"ת אין לו גבול, כמ"ש בב"ק (י"ז א') גבי חזקיה המלך, וכן אמרו בכתובות (י"ז א') נטילתה כנתינתה, מה נתינתה בס"ר, אף נטילתה בס"ר ע"ש, א"כ אף כי נראה לרואים שכבר נעשה כבודו, אך למעשה אין גבול לכבודו, ולכן אמרינן כיון שהותר יום רא' לכבודו, הותר גם לימים אחרים, ואין להוכיח מדברי האור שמח, לענינים אחרים בהיכא שהעיקוב לא מצד כבודו, כההיא דג"ד שקברוהו בטעות בקברי גויים, והוצרכו להוציאו לקוברו בקברי ישראל, שנאמר כיון דעבר יום רא' תו לא עובר אף שנתעכב כמה ימים, דליתא, דרק בהלינו לכבודו, אמרינן כיון דהותר יום רא' הותר לגמרי, מכיון, שכבוד הת"ת הוא נמשך שאין לו גבול, בפרט אם הוא מקרי ומתני, עי' בכתובות שם, ואף לאדם דעלמא יש להרבות בכבודו האחרון.

(יב) ומה מאוד נפלאתי עמ"ש לד' הסו' דרק בלילה רא' הוא דעובר, דה"ה אם כבר קיימו בו מצות קבורה אפי' לשעה, כנ"ד שהוציאו אותו לקוברו בקברי ישראל, שאינם עוברים עליו שוב בלא תלין, ולא על כי קבור תקברנו וכו', דאיך יעלה על הדעת לומר, דמצות קבורה נאמרה רק לשעה, הלא מושג קבורה, היינו דיהיה נסתם ונעלם מעין כל אדם, מכל וכל, דעוד לא יהא נראה בחיים, ואם יקברו אותו לשעה, ואח"כ יוציאו אותו, ויהיה נגלה לעין כל, האם לזה יקרא קבורה, שעליה באה מצות הקבורה.

(יג) גם מה שרצה לחלק, בין אם נקבר ע"י ישראל, לבין נקבר ע"י נכרים, דכל שלא נקבר ע"י ישראל לא נתקיים בו מצות קבורה, גם אלו, דברים שאין להם שחר, הלא מצינו מת ביוט"א נקבר ע"י עממין ולא מצינו למי שאמר, שאחרי יו"ט צריכים להוציא אותו מקברו, לקיים בו מצות קבורה, ופשוט שמ"ש כי קבור תקברנו היינו שעליהם להביאו לידי קבורה, לא שנא ע"י ישראל, לא שנא ע"י נכרים, העיקר שלא יניחוהו מוטל על הארץ לעין כל, בלי קבורה שיתנוול ויסריח.

(יד) ומ"ש להביא ראיה שאין איסור לא תלין בכבר נקבר ואח"כ הוציאו

אותו מדברי התוס' גדה (נ"ו ב') ד"ה קוברים וכו' שתי' וי"ל דלפי שעה קוברים שם את הנפלים, ואח"כ מסלקים אותם ולכאורה קשה הי"ל לחכות עד שיזדמן להם מקום בביה"ק, אלא שלא רצו לעבור על בל תלין ע"כ, הגה דברים אלו לקוחים מדברי המחצית השקל או"ח סי' תקכ"ז סק"כ ע"ש, לפע"ד, איני יודע מה ראייה היא זו, דאף שנניה דיש איסור ב"ת בנפלים, כדברי המג"א שם, אך מי הגיד לנו, דהיו משאירים אותם ומלינים אותם, אחר שמוציאים אותם ממקום שקברו אותם זמנית, אפשר שתיכף שמצאו להם מקום בביה"ק, תיכף ומיד בו ביום היו קוברים אותם, בכדי שלא לעבור על בל תלין, כמו שעשו בתתי' שקברו אותם זמנית, בכדי לא לעבור על ב"ת כדברי המג"א הנ"ל.

טו) גם בעיקר ההוכחה שהוכיח מזה המהש"ק לד' המג"א, שיש איסור ב"ת בנפלים, מדברי התוס' הנ"ל, איני מבין מה הוכחה היא זו, דוה שהיו קוברים אותם לפני זה הוא מפני איסור ב"ת, אפשר שזה שהיו קוברים אותם זמנית הוא מפני הניוויל או הסרחון שלא יתנוולו או יסריחו, אם ישארו מוטלים ע"פ האדמה. שנית דאולי, שכיון שהיו מזנים, היו מסתירים הנפלים שלא ירגישו בהם שזינו, ויתגלה קלונם לעין כל, ולכן בינתיים היו מטמינים אותם, עד שימצאו להם מקום בביה"ק, ואז היו מוציאים אותם בצינעא וקוברים אותם בביה"ק עם שאר מתים. גם מה ראייה מהכותים לדידן, שאף שנניה שמה שהיו קוברים אותם מקודם, הוא משום איסור בל תלין, אך מה ראייה לדידן, אפשר דרק הכותים קוברים כן, אבל אנן בדידן לא קי"ל הכי, אלא כל שהוא לאו בר קיימא אין בו איסור בל תלין, כדברי החו'.

טז) נחזור לעיקר הדין בג"ד, הגה הרמז"ל בפט"ו מה' סנהדרין ה"ח פ' וז"ל ולא הרוגי ב"ד בלבד, אלא כל המלין את מתו עובר בל"ת ואם הלינו לכבודו להביא לו ארון ותכריכין אינו עובר עליו ע"כ ובפי"ב מה' אבל ה"א פסק וז"ל אבל אם צוה שלא יקברוהו אין שומעין לו שהקבורה מצוה שנאמר כי קבור תקברנו ע"כ, וכן פ' בס' המצות במצות לא תעשה מצוה ס"ו, על איסור ל"ת, ובעשין רל"א באיסור עשה, ושניהם למד אותם מספרי ע"ש. הגה מדהחליט המאמר בסתם, דיש גם בשאר מתים עשה ול"ת, ולא חילק בין הזמנים, היינו בין לילה רא' ללילה שניה, רק בהלינו לכבודו, גר' פשוט, שתוץ מזה אין שום חי', דאף אם היה המקרה שלא קברוהו ביום רא', או כההיא דנ"ד שלא קברוהו במקום הראוי לו, דאם עברו והלינו אותם, עוברים בעשה ול"ת, דכל כי האי לא הוה מסתם לה סתומי. וכן ראיתי שכ' דבשו"ת שאגת אריה החדש (אמ"א) שכ' שעוברים כל לילה בלא תלין ע"ש, וכבר כתבתי, דאף האור שמח הנ"ל שכ' לחלק בין לילה רא' לשניה, אינו אלא לענין מלקות משום אין מזהירין מן הדין, אבל איסורא ודאי איכא.

יז) הגה ראיתי להרדב"ז ח"א סי' שי"א, על מה ששאלו אותו, על מה

סמכו שימות המת בחצי היום, ואין קוברין אותו עד חצי הלילה, שהשיב דדוקא לגבי הרוגי ב"ד איכא עשה ול"ת אבל גבי מלין את מתו אין שם אלא לאו בלבד, וכל לינה היא עד הבקר וסיים וכן תמצא שלא הזכירו בתלמוד ולא בפוס' אלא כל המלין את מתו עובר בלאו, והיה להם לומר ומ"ע לקוברו ביום המיתה עכ"ל, והוא תמוה, דמה זאת הלשון אומרת דלא נזכר בתלמוד ולא בפוס' ומ"ע לקוברו וכו' הלא הלכה ערוכה היא בספרי ובילקוט, ופסקה הרמב"ם בפ"ב מה' אבל ה"א, והוא עצמו הזכיר דברי הרב הג"ל וכן בחי' על הרמב"ם הזכיר זה ע"ש, ואפשר דכ"כ משום דבגמ' נאמר בלשון זה רמז לקבורה מה"ת מגין, ולשון רמז, לא משמע דהוא מ"ע גמור, גם הרמב"ם לא אמר מצות עשה, אלא אמר שהקבורה מצוה, ולא אמר מ"ע, משמע דלא מ"ע ממש, אלא רמז בעלמא, ואף שבסה"מ מצוה רל"א ובלשון ספרי כי קבור תקברנו מ"ע, וה"ה בשאר מתים וכו', י"ל דמ"ש מ"ע קאי על התלוי, ומ"ש וה"ה בשאר מתים, היינו מריבויא דתקברנו, והוא מצד רמז כדברי הגמ' הג"ל וכיון דאינו אלא מצד רמז, לא הוי מ"ע גמור, וראיתי לה' יד הלוי על סה"מ שם שהביא דברי הרדב"ז הג"ל והניחו בצ"ע, ולפע"ד נר' דכוונתו כמו שכתבתי, וכן מבוארים דבריו שם למעיין בהם היטב ודוק.

(ח) עכ"פ לכל הדברות והאמירות קם דינא דהמלין את מתו מלקוברו בלא שום סיבה, לא נפיק מידי איסורא דאורייתא, בין איסור לאו בין איסור עשה, בין ביום ר' בין ביום שני, וא"כ אלה שמעכבים קבורת המת בכדי לנתחו, לשם לימוד, ודאי דלא נפקי מידי איסורא דאורייתא וה"ה כהא דנדון השאלה, שנקבר בטעות בקברי גוים והוציאו אותו מקברו לקוברו בקברי ישראל דאסור להם ללונג, דעוברים על איסור ב"ת וכן על איסור דקבור תקברנו ביום ההוא, דאף דסו"ס קוברים אותו, ומקיימין בו מצות קבורה, אבל הרי עוברין על ביום ההוא, שלא קיימו בו קבור תקברנו ביום ההוא, ואף שאמרו, "המלין את מתו", ואלה המנתחים אין זה מתם, הנה מכיון שמוטל עליהם להודיע לקרוביהם, במקרה שמת בבית החולים, ולא הודיעו, בכוונה, שילמדו בהם, הרי האיסור חל עליהם והרי זה המת בבחי' מת מצוה שאין לו קרובים, שמוטל על כל ישראל לקוברו, תיכף שרואים אותו, מת, וכן כאן שלא הודיעו לקרוביו, הרי החיוב הוטל עליהם, לקוברו, ואם הלינו אותו, עוברים בתרתי, עשה דתקברנו, ול"ת דלא תלין, ועי' בסה"מ במצוה רל"א הג"ל שכ' בזה"ל וה"ה בשאר מתים, ר"ל שנקבור כל מתו ישראל ביום מותם וכו' ע"כ הרי דהטיל החיוב ע"כ ישראל לא רק על קרוביו, ועי' בדברינו בישכ"ע ח"ו סי' י"ט הג"ל מה שהארכנו בענין איסור ניתוח מתים ומשם בארה ואכמ"ל, ויה"ר שיבולע המות לנצח, ומחה ה' דמעה מעל כל פנים אמן.

## פתיחת פצע בשבת ע"י מכשיר

**נשאלתי** ע"ד פצע מלא מוגלה שכואב לו מאד, שרפואתו היא שנוקבים פי המכה ומוציאים את המוגלה, אם מותר לפתוח את הפצע בשבת ע"י מכשיר כדרך שעושה בחול, או נימא דהיתר „מפיס מורסא בשבת” כשמתכווין להוציא הליחה היינו דוקא ביד כגון בצפרנו דהוי שינוי אבל לא בכלי.

(א) תנן בעדיות (פ"ב מ"ה) המפיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב ואם להוציא ממנה לחה פטור ע"כ. ומבואר (בשבת ק"ז.) דפטור ומותר, וכ"פ הרמב"ם (פ"י דשבת ה"ז), ובשו"ע או"ח (סי' שכ"ח סכ"ח).

ויש לחקור הא דשרינן להפיס מורסא להוציא ליחה אם הוא דוקא ביד דהוי שינוי, או אפילו כדרכו בכלי מותר. וראיתי להפמ"ג שכתב שם (במ"ז סק"כ) וז"ל: ולכאורה לפה חייב היינו בכלי, דביד הוי שלא כדרכה ומינה ליחה אף בכלי שרי, עיין סי' ש"ז מ"א אות ז' משמע קצת דבצערא לא התירו שבות כדרכו עכ"ל. עוד כתב שם (בא"א סק"ד) וז"ל: ובאין סכנה דמותר לישראל שבות ע"י שינוי, י"ל ממפיס מורסא וסל"ג גונח יונק דבמקום צערא לא גזרו ע"י שינוי כזה דשרי כו', כל שעושה השבות ע"י שינוי שרי לישראל כההוא דמפיס מורסא וכמ"ש המ"א (בש"ז אות ז') עכ"ל. מבואר מדבריו דס"ל דלא התירו במפיס מורסא להוציא ליחה משום צערא אלא ביד דהוי שבות דמשאצ"ל ע"י שינוי דוקא, דמה"ת אינו חייב אלא בכלי אבל ביד הוי שלא כדרכו ולכן התירו במקום צערא דהוי שני שבותים משאצ"ל וכלאח"י, אבל שבות כדרכו לא הותר במקום צערא, וכן הביאו המשנ"ב (סי' שכ"ח) בבה"ל להלכה דמפיס מורסא אינו מותר אלא ביד ולא בכלי עיי"ש.

(ב) ומצאתי לכאורה סייעתא לדעת הפמ"ג הנ"ל, מהא דכתב בחי' הריטב"א (ביבמות קי"ד ובכתובות ס') מפורש דהא דהתירו בגונח אינו אלא לפי מאי דקיי"ד דאין דישה אלא בגדולי קרקע דהו"ל שני שבותים דמפרק תולדה דדש ואין דישה שייך בבהמה, וגם שעושה כלאח"י דיונק בפיו ולא בכלי עיי"ש.

וכ"כ הנמוק"י ביבמות (פי"ד סו"פ חרש) וז"ל: אבל צער דר' מריגוס גמור הוא שגונח מכאב לבו, ולפיכך התירו אפילו בשבת כיון שאינו אלא שבות וע"י שינוי דמפרק כלאח"י הוא דאפילו יונק בידים שבות דרבנן הוא שאין דישה אלא

בגדולי קרקע, ולמדנו שלא התירו לישראל בחושב"ס אלא שבות כי האי ואעפ"כ התירו שבות דאמירה לכותי (שבת קכ"ט) דכל צרכי חושב"ס נעשין ע"י כותי עכ"ל.

וכ"כ בחי' הר"ן (בשבת צ"ה) בשם הרא"ה וז"ל: וי"ל ודאי דאפילו בחולב כדרכו ליכא אלא איסורא דרבנן אלא אפילו במקום צערא לא התירו אלא שלא כדרכו כו' עכ"ל. הרי דס"ל להריטב"א ורא"ה ונמוק"י דלא הותר בגונח אף דאיכא צערא אלא משום דהוי שבות דשבות אבל שבות לחודא לא הותר בחושב"ס וכדעת הפמ"ג הנ"ל.

ג) ובדברי הנמוק"י הנ"ל שכתב: ולמדנו שלא התירו לישראל בחושב"ס אלא שבות כי האי ואעפ"כ התירו שבות דאמירה לכותי כו' כנ"ל. אמרתי לכאורה ליישב קושית הגרע"א בחידושו (כתובות ס') ע"ד הר"ן (בפ' חבית) הנ"ל שכתב בגונח בתירוץ א' דהכא דא"א ע"י עכו"ם לכן הותר ע"י ישראל, ותמה ע"ד וז"ל: ותמיהני איך ניתא ליה להר"ן בתחילה כיון דא"א ע"י נכרי מותר ע"י עצמו, הא מדבריו (בפי"ד דשבת) שכתב דאסור לישראל לחלל בשבות דדבריהם לחושב"ס. ומתוך הראיה שהביא מביצה אמימר שרי למכחל עינא דהוקשה לו הרי קא מסייע, מבואר דדעתו דאפילו החולה בעצמו אסור לעשות לעצמו דבר לרפואה במידי שיש בו חלול שבת דדבריהם עכ"ל.

ולפמ"ש"כ הנמוק"י גתיישב קושיתו שפיר, דשאני הכא דהוי שבות דשבות לכן הותר כשאין נכרי בחושב"ס, וז"ש הנמוק"י ולמדנו כו' "שבות כי האי" ואעפ"כ התירו אמירה לעכו"ם פי' דמחלק בין שבות דעכו"ם דקיי"ל דהוי שבות שאין בו מעשה כדאמר' בעירובין ס"ח (עיי"ש ברי"ף וברשב"א בשבת ק"ל), והיינו דס"ל כהר"ן דהחולה בעצמו נמי אסור בשבות א' הלכך הוצרך לטעם דקיי"ל דאין דישה אלא בגדו"ק לכן מותר הכא, כנלע"ד לכאורה.

ד) אמנם לאחר העיון נראה דז"א, דע"כ ס"ל להר"ן (דלא כרא"ה ונמוק"י וריטב"א) להלכה כר' יהודה דיש דישה שלא בגדולי קרקע וחייב בחולב משום מפרק תולדה דדש מה"ת (כמ"ש בשבת צ"ה), דאל"כ הו"ל להר"ן ליישב קושיתו הנ"ל בפשיטות כמ"ש הנמוק"י דלכן הותר בגונח אפילו כי איכא עכו"ם משום דהוי שבות דשבות כלאח"י ואין דישה אלא בגדולי קרקע, ולמה ליה לדחוקי משום דרפואתו לינק בעצמו כו', אלא ע"כ מוכח דס"ל כדעת התוס' (בכתובות ס') שהקשו באמת דלרבנן דר"י דס"ל דאין דישה כו' א"כ אפילו הוי כדרכו נמי מותר, ותירצו דאיצטריך לטעם דכלאח"י לר"י דס"ל דיש דישה אפילו שלא בגדו"ק עיי"ש.

מבואר מדבריהם דלרבנן איה"נ דמותר אפילו שבות א' כדרכו במקום צערא, א"נ דס"ל להר"ן כשיטת הרמב"ם (בפ"ח דשבת הל"ד) דאף דפסק כרבנן דאין דישה כו', מ"מ פסק דחייב בחולב משום מפרק וטעמו דס"ל דבהמה מיקרי



גדולי קרקע כמו"ש במ"מ עיי"ש, וכ"ה דעת ר"ה גאון ז"ל הובא ברשב"א (שבת צ"ה) עיי"ש.

(ה) ובאמת כבר הזכירו התוס' (בשבת ע"ג:) סברת הנמוק"י הנ"ל. ודחיה בפשיטות, דלאחר שכתבו: דלרש"י צ"ל דהלכה כר"י כדמוכח מהא דקי"ל בגונח דמותר משום דמפרק כלאח"י במקום צערא דוקא הא לא"ה לא. סיימו בזה"ל: ואין נראה לומר דאף לרבנן אסור מדרבנן דמחזי כמפרק ואע"ג דלא אסירא אלא מדרבנן לא שרי אלא משום דאיכא תרתי כלאח"י ובמקום צער עכ"ל, ור"ל דע"כ אין לומר דאתיא גמי כרבנן דאין דישה כו' אלא דמדרבנן אסור ובעי תרתי דהוי שבות דשבות דוקא דזה דחוק אלא ודאי מוכח מזה דהלכה כר"י עיי"ש במהר"ם. הרי דדחו בפשיטות סברת הריטב"א ונמוק"י ורא"ה וס"ל דלא בעי בגונח שבות דשבות, וכשיטתו אזלי גמי הר"ן והרמב"ן כדמוכח מקושייתם כנ"ל. ואולם עדיין צ"ע דהרמב"ן גופיה ס"ל בחידושו לשבת קמ"ד דרבנן פליגי על ר"א גם בחולב וס"ל דהוי שבות שאין דישה אלא בגדו"ק והוכיח כן מהירושלמי עיי"ש (ועיי"ש בדף צ"ה) ולפ"ז הוי בגונח שני שבותים ומאי ק"ל להרמב"ן בתוה"א ואזלא הוכחתו דשינוי בישראל עדיף וקיל מאמירה לעכו"ם כדרכו וצע"ג.

(ו) [אולם לפי"ז יש לתמוה עמש"כ הר"ן שם (פ' שמונה שרצים) וז"ל: ומסתברא דכי שרינן להו לומר ע"י גכרי ה"מ בחולה כו', אבל במיחוש שאדם מתחזק בו והולך ככריא לא, ולא עוד אלא אפילו דברים המותרים לבריאים אסורים לו כל היכא שמעשו מוכיחים שלרפואה הוא מתכוין, וז"ש החושש בשינוי לא יגמע בהן את החומץ, ואמרינן גמי בפרק אין מעמידין (דף כ"ח) דאפילו היכא דכייבי ליה טובא חושש קא קרי ליה לפי שדבר זה אינו חולי אלא מיחוש בעלמא עכ"ל. וקשה דהרי משום צערא לחוד גמי הותר כמו במפס מורסא וליטול הקוץ וכל הנ"ל אפילו בלא חולי.

ואמנם זה קשה בלא"ה להר"ן מדין מפס מורסא דכו"ע מודו בזה, דאי"ל דס"ל להר"ן בטעם היתר דמפס מורסא דלאו משום צערא הוא כמ"ש התוס', אלא מטעם דבר שאינו מתכוין הוא דהוי פסיק רישא דלא ניח"ל וכפי' הערוך (הובא בתוס' שבת ק"ג ובכתובות ה') עיי"ש. וז"א דהרי הר"ן חולק עליו בסו"פ שמונה שרצים וע"כ משום צערא הותר וצע"ג. שו"ר באג"ט במלאכת טוחן (סקל"ח אות ל"א) שכבר הקשה כן על הר"ן, ובשו"ת אבני נזר (או"ח ח"א סי' קי"ח קי"ט) עיי"ש שדחק ליישבו וצ"ע.]

(ז) וכי אתינא להכא אזכיר כאן מילתא דתמיה, דחזינא למרן הגאון חזון איש זצוק"ל שכתב בספרו (חזו"א או"ח הל' שבת סי' נ') בזה"ל: שבת ק"ג א' תוד"ה לא, הקשו על הערוך דלמה לן במפס מורסא ובנטילת קוץ היתרא משום צערא, ואע"ג דלא נזכר כלל בגמ' דמשום צערא התירוהו, מ"מ קים להו הכי דהא

בגמ' ל"א מבואר דמותר לכבות בשביל תולה שאב"ס, ואם הדין כן באינו מכוין ולא ניחא ליה דמותר אפילו בלא צערא לא הו"ל לקבוע בגמ' דין זה במפס מורסא דזה היה ראוי להתיר אף במשאצ"ל אפילו במכוין כמו בכיבוי גר אלא ודאי מפס מורסא דוקא כו' עכ"ל.

ולענ"ד דבריו ז"ל נפלאים ממני, דהיכן מצא כן מבואר בשבת דף ל"א דמותר לכבות גר בשביל חושאב"ס לר"ש, הלא המעיין שם יראה בעליל דאדרבה מבואר התם להדיא דאסור דאמר: והא דתני ר' אושעיא אם בשביל החולה שיישן לא יכבה ואם כבה פטור אבל אסור, ההיא בחושאב"ס ור"ש היא עכ"ל הגמ'. וכ"מ בטוש"ע (סי' רע"ח) שכתבו שמותר לכבות בשביל תולה שיש בו סכנה מבואר דלחושאב"ס אסור אפילו לר"ש דפסק שם הטור כוותיה וכמ"ש במשנ"ב שם עיי"ש וצע"ג. שוב ראיתי בס' עו"ש שם שכתב: מש"כ בשו"ע שיש בו סכנה אבל אם אין בו סכנה אסור אע"ג דמשאצ"ל היא משום דפסק כר"י דס"ל משאצ"ל חייב, או י"ל גם לר"ש דס"ל דפטור איסור מיהא איכא וע"כ לא מקילים בחולה שאב"ס עכ"ל. ונפלאתי ע"ד דנראה כמסתפק בזה אי אסור לר"ש והא ברייתא מפורשת דאפילו לר"ש אסור כנ"ל וצע"ג.

וכ"כ בביאור הגר"א (בסי' שכ"ח סק"ז) מקור לפי הראשונים שם דשבות כדרכו אסור לישראל בחושאב"ס מהא דתני ר' אושעיא דאסור לר"ש לכבות הגר לחושאב"ס. שוב מצאתי דהרמב"ן כבר הוכיח כן (בתורת האדם שער המיחוש) מר' אושעיא כשיטתו דשבות דרבנן כדרכו לא הותר בחושאב"ס וכמ"ש הגר"א עיי"ש.

ח) וכן ראיתי בפנ"י בסוגיין שתמה לפי הרמב"ם דמתיר שבות לישראל לחושב"ס, ומוכיח מריש הסוגיא דפריך מדקתני סיפא חייב ש"מ ר"י רישא במאי עסקינן כו', דמהאי לישנא משמע דאי לאו דיוקא דסיפא כר"י הוי א"ש הא דנקיט ברישא פטור דאתי כר"ש דמלשאצ"ל פטור, וקשה דא"כ גמי תקשי נימא מותר, דשבות הוא בחושב"ס ובמקום צערא לא גזרו כמו במפס מורסא, אלא ודאי מוכח מזה דאסור לכבות לחושב"ס אפילו לר"ש דשבות ע"י ישראל אסור, וביותר תמה ע"ד הרא"ש שמסתפק להתיר כל השבותים וקשה מסוגיין והניח בצ"ע עיי"ש. ונפלאתי גם על הפנ"י דלמה לא הוכיח בפשיטות מדתני ר"א להדיא דלר"ש אסור לכבות לחושאב"ס וכדהוכיחו באמת הרמב"ן והגר"א ז"ל כנ"ל וצע"ג. שוב ראיתי שכבר תמה כן על הפנ"י בס' בן אורי לשבת בסוגיין כנ"ל, וראיתי בהגהות ר"א מגריידיץ בסוגיין בשם שער המלך (פ"ב דשבת) שהקשה כן, ותירץ דעיקר כיבוי דאורייתא שאני, ולענ"ד לא הבנתי דאם כוונתו דכיבוי הוי משאצ"ל וחמור טפי כמ"ש הר"ן כנ"ל, קשה הרי מפס מורסא וכל הגי דאמרן לעיל דהוי גמי משאצ"ל

ואפ"ה התירו שבות משום צערא לחודא (אפילו כדרכו כנ"ל) וכ"ש בחושב"ס וצ"ע.

ט) אמנם בשוב קושית הפנ"י ושער המלך, ראיתי שכבר נתעורר בזה בחידושי המאירי בסוגיין וז"ל: ואע"פ שבהפסת מורסא התירו לכתחילה ואף בזה הול"ל כן שהרי להסרת נזק החולה הוא מכיון, כבר כתבנו שאין זה הסרת נזק בידים, ועוד שאין הנזק מבורר כ"כ שיבוא מצד הנר. ועוד דאפשר לו בצדדים אחרים כגון מחיצה והדומים לה עכ"ל. ונתיישב היטב קושייתם.

ואחר זמן רב מצאתי להפמ"ג שכתב (בסי' רע"ח במ"ז) וז"ל: והנה באין סכנה אסור לכתחילה לכבות, אע"ג דמשאצ"ל מדרבנן וחושב"ס מותר שבותים אף ע"י ישראל. לכאורה י"ל דמשאצ"ל קרוב מאד לאיסור תורה לא התירו כה"ג, ולומר דמיירי דאפשר להוציא הנר לחוץ אף שמן בנחת ולא יבעיר (עמ"א רע"ו אות י') משו"ה לכתחילה אסור הא לא"ה שרי לכתחילה, דא"כ מפני עכו"ם הול"ל דמותר אף לכתחילה, ובאמת בשל"ד סכ"ז של עץ מותר אפילו לכתחילה במקום צערא לא גזרו צע"ק, דהתם נמי אין סכ"כ כ"א היזק מעט כו' עכ"ל.

וכ"כ הפמ"ג בספרו (ראש יוסף לשבת בסוגיין) לצדד דאם אין לו שום עצה אחרת מותר לכבות לכתחילה לחושב"ס, אבל לבסוף מסיק דאסור כדמוכח בסי' רע"ח דאסור אפילו בכה"ג עיי"ש. ואולם (בא"א שם) מיישב קושיתו מגחלת של עץ דהתירו דדוקא בר"ה דהזיקה דרבים הוא לא גזרו משא"כ בהזיקא דיחיד חושב"ס אסור שבות חמור דמשאצ"ל והביאו בבה"ל שם עיי"ש.

י) והנה לפי מה שנברר להלן מהראשונים דסברי דאפילו בהזיקא דיחיד נמי הותרה שבות כמו במפיס מורסא ומחט של יד להוציא את הקוץ (וכמו שיתבאר עוד להלן בעה"י) דהתירו משום צערא דיחיד אפילו שבות דמשאצ"ל. וכ"כ הגר"י ענגיל בס' גליוני הש"ס (בשבת מ"ב) משו"ת חוט המשולש (טור ג' סי' ז') גבי הא דהתירו התם לטלטל קוץ בר"ה פחות מד"א דלאו דוקא בר"ה אלא אפילו ברה"י. והוכיח מזה שם דלפ"ז ה"ה בגחלת של מתכת דכיון דאמר התם רבינא הלכך כו' שלמד היתר בקוץ מגחלת א"כ בהאי גוונא שהתיר בגחלת התיר נמי בקוץ. וכן הוכיח הגר"י שם ממש"כ הר"ן בביצה כ"ח: גבי שפוד שצלו בו בשר דמשמע לכאורה דלאו דוקא רבים. אולם עיין בשו"ת הרשב"א ח"ד סי' שכ"ו דהיתר דכאן הוא רק משום רבים עיי"ש, עכ"ד.

ועיין במשנ"ב (סי' תקי"ח סקכ"א) ובשה"צ שם מהמאירי וחמד משה, ומ"ש בגמ' הלשון משום שלא יזקו בה,, רבים", נ"ל לפמ"ש הרשב"א (בשבת מ"ב) דאמאי מותר לכבות גחלת של מתכת והלא מצרף. ותי' דהוי דבר שא"מ. אי נמי צירוף לר"י מדרבנן הוא ומשום נזקא לא גזרו רבנן עיי"ש. ולפי תי' ב' י"ל דשאני הכא דאיכא תרי איסורא דרבנן כיבוי מתכת וצירוף לכן לא התירו אלא משום

הזיקא דרבים דוקא אבל בחדא איסורא דרבנן שפיר התירו אפילו משום הזיקא דיחיד כנלע"ד.

(יא) ונהדר לתמיהת החזו"א ע"ד התוס' הנ"ל, דמנין להם בטעמא דהיתרא דמפיס מורסא דהוא דוקא משום צערא הוא ולא משום דהוי פסי"ר דלא ניח"ל כדעת הערוך. ואמנם מצאתי תמיהתו בפנ"י בכתובות דף ו' (בתוד"ה האי מסוכריא דגזייתא) וז"ל: ועפ"י הערוך קשה כו' ודוקא משום צערא כו' וכן מחט של יד. ואף שאיני כדאי לבדוק אחר רבינו הגדול ר"י בעל התוס' דגהירין ליה שבילי דכולי תלמודא, מ"מ ללמוד אני צריך שלא מצאתי דבר זה מבואר דהא דשרי במפיס מורסא היינו דוקא משום צערא וכן במחט של יד, רק מצאתי סו"פ האורג שדקדק כן ר"י מהסוגיא דהתם מדמדמה הש"ס מפיס מורסא למחט של יד, אמנם לפי פ"י הערוך אי"צ לזה דאחא גופא מייתי ראיה דפסי"ר דלא ניחא ליה שרי לכתחילה כו' עיי"ש שנשאר בתמיהה קיימת ע"ד התוס'.

אמנם ראיתי בשיטה מקובצת בתובות שם בשם ח"י הרשב"א שכתב וז"ל: ומה שהביא הוא [ר"י] וז"ל ראיה ממפיס מורסא ואמר דלא התירו אלא משום צערא דגופא, דחאה רבינו הרב נ"ר דלאו משום צערא דגופא התירו דדבר שיש בו משום רפואה לא התירו במקום צער אע"פ שאין בו אלא משום גזרת שחיקת סממנים וכ"ש שלא יתירו משצ"ל, אלא היינו טעמא לפי שאינו מכוין לחבורה בנטילת הקוץ ואינו נהנה ממנה ומההוא טעמא ממש דאמרן כל שאינו נהנה ואינו מתכוין אפילו בפסי"ר שרי עכ"ל.

וחזינן דבאמת דחה הרשב"א בשם מורו וז"ל ראיית ר"י ממפיס מורסא ומחט של יד, דהתם נמי עיקר ההיתר הוא לאו מטעם צערא דגופא אלא משום דפסי"ר דלא ניחא ליה הוי כדשא"מ ומותר כמ"ש הפנ"י והחזו"א הנ"ל. (יב) ונראה בביאור דעת התוס' והראשונים הנ"ל דנקטו בפשיטות בטעמא דהיתר מפיס מורסא הוא משום צערא דגופא וכ"כ רש"י בשבת ק"ו. עיי"ש. נלע"ד בכוונתם דהוכיחו כן מגמ' דשבת (ק"ז:) דאוקי משנה דמפיס מורסא כר"ש דס"ל משאצ"ל פטור עיי"ש. ואי נימא כטעם הערוך דמותר מטעם פסי"ר דלניח"ל דהוי דשא"מ א"כ מה"ט אפילו ס"ל דמשאצ"ל חייב מותר לפי מאי דקיי"ל דשא"מ מותר וכדעת הרמב"ם בפ"י דשבת ה"ז מטעם דהוי מתעסק מותר וכמ"ש המ"מ עיי"ש. ואפילו לר"י דאסור בדשא"מ מ"מ מודה הוא בשבת דפטור ואינו אסור אלא מדרבנן דבעי נמי מלאכת מחשבת כמ"ש התוס' בשבת (מ"א ע"ב) ורש"י (שם קכ"א:) והוי כמו משאצ"ל לר"ש דאסור ג"כ עכ"פ מדרבנן. וע"כ צ"ל דכיון דהוי פסי"ר הוי כמתכוין אלא דפטור מטעם משאצ"ל ומשום צערא התירו לגמרי, וזה פשוט וברור לענ"ד בכוונת התוס' ולק"מ.

ותה"ל מצאתי מבואר בדברי באור זרוע הגדול (בהל' שבת סו"ס נ"ט)

ו"ל: ועוד מקשה ר"י עפ"י הערוך דתנן המפיס מורסא כו' ואע"ג דלא ניחא ליה בפה הוי אסור אי לאו משום צערא דשרי דהתם בח' שרצים קרי לה מלאכה שאצ"ל ומייתי עלה מחט של יד להוציא בה את הקוץ דהוה משום צערא ולדברי ערוך הו"ל דשא"מ מותר עכ"ל. מבואר בדבריו דעיקר הוכחת ר"י דע"כ טעם ההיתר לאו משום דשא"מ מדקרי לה בשמונה שרצים (שבת ק"ז:) משצ"ל ולא דשא"מ, אלא ע"כ הטעם משום צערא כמו במחט של יד דמשמע נמי דהוה משום צערא.

וכ"מ בתוס' (שבת ק"ג.) שכתבו: וכן הביא רשב"א ממחט של יד וכו' דמוקי לה בהנחנקין (סנהדרין פ"ד) כר"ש דאמר משצ"ל פטור עליה ומשום צערא שרי עכ"ל. משמע ג"כ דעיקר ראייתו הוא מדמוקי לה דוקא כר"ש ומטעם משצ"ל פטור ולא משום דשא"מ כביאורנו וא"ש בעה"י.

יג) ובשוב דעת הערוך ע"כ צ"ל כמ"ש המ"מ (בפ"י דשבת הי"ז) ליישב דעת הרמב"ם דמחייב במשאצ"ל ואפ"ה פסק במפיס מורסא דמותר, משום דפסק כלישנא קמא שם דקאמר, דרב יהודא אמר רב מוקי למשנה דהצד שלא לצורך פטור כר"ש ולא קאי כלל על משנה דמפיס מורסא (כאידך לישנא), וכ"כ בחי' המאירי בסוגיא שם, וס"ל דאמנם במפיס מורסא מודו כו"ע דמותר מטעם דהוי מתעסק כנ"ל. וכן י"ל בדעת הערוך דס"ל כלישנא קמא ולדידיה לא צריך כלל לומר בטעם היתר דמפיס מורסא משום צערא אלא מטעם פסי"ר דלא ניחא ליה דהוי דשא"מ כנ"ל וא"ש.

יד) ונהדר לדברי הפמ"ג הנ"ל דס"ל דלהוציא ליחה לא שרי אלא ביד ולא כדרכו בכלי כנ"ל. ואמנם דין מחודש הוא מאד, ולענד"ג להוכיח מכמה ראשונים דלא כדבריו. חדא מהא דכתב במרדכי פ"ב דביצה (סימן תרפ"ג) וז"ל: יש מרבתינו שאמרו דהא דמשמע הכא דבשבת אסור לכבות משום איבוד ממון וכן בכ"מ כו', היינו אליבא דר"י דמחייב אמלאכה שאצ"ל ואנן קיי"ל כר"ש דפטור משאצ"ל, וכל כבוי הוי משאצ"ל חוץ מכבוי לעשות פחמין הלכך שרי אפילו בשבת במקום איבוד ממון, והוי כמו מפיס מורסא דר"ש שרי במקום צערא, ולא מילתא הוא דמפיס מורסא צערא דגופיה הוא וכו' עכ"ל.

והנה מדהוכיחו רבותינו הנ"ל להתיר כיבוי דליקה מדין מפיס מורסא דהותרה לר"ש מטעם צערא, מבואר דס"ל דאפילו בכלי כדרכו שרי דלדעת הפמ"ג ראייתם תמוהה, דהרי במפיס מורסא לא הותר אלא ביד דהוי שינוי שלא כדרכו ואיכא שני שבותים משא"כ בכיבוי כדרכו דהוי רק שבות אחד דמשאצ"ל באמת לא הותרה, וגם ראבי"ה למה ליה לדחות לראייתם משום דצערא דגופיה שאני, הו"ל לדחות ראייתם בפשיטות דאמנם גם במפיס מורסא לא הותר כלל שבות כדרכו.

ואי"ל דגם רבותינו הנ"ל לא ס"ל להתיר רק כיבוי כלאחר יד בשינוי ולא כדרכו. ז"א מדסתמו דבריהם משמע דהתירו אפילו כדרכו, ועוד דא"כ למה הוצרכו

רבותינו לדחוקי ולומר דכל הני מתניתין ר"פ כ"כ דאסרו כיבוי אתיא דוקא כר"י דמחייב משאצ"ל ולא כר"ש, נימא דאתי שפיר נמי כר"ש אלא דמייירי בכיבוי כדרכו דאז דוקא אסור אבל בכיבוי שלא כדרכו באמת מותר בהפסד ממון, אלא ע"כ דדעת רבותינו דמותר לכבות כדרכו כדין מפס מורסא, וראבי"ה נמי הוי מודה להו בדליקה אי לאו דס"ל לחלק דשאני הפסד ממון דלאו צערא דגופיה הוא, אבל בצערא דגופא מודה שפיר דמותר משאצ"ל אפילו כדרכו ודלא כהפמ"ג.

טו) וכ"מ מהא דהוכיחו להתיר כיבוי דליקה מגחלת של מתכת כמ"ש במרדכי ר"פ כ"כ כג"ל עיי"ש. והרי מפשטות לשון הגמרא (בשבת מ"ב) דאמר מכבין גחלת של מתכת כו' משמע דמכבין כדרכו, והמרדכי נמי דדחה ראייתם דשאני צערא דגופיה, משמע הא לאו הכי הוי מודה נמי להתיר כיבוי כדרכו כמו בגחלת של מתכת ודלא כהפמ"ג וצע"ג.

אמנם ראיתי דהפמ"ג נזהר בזה, ולשיטתו אזיל שכתב: (בסי' רע"ח בא"א) דהא דמותר לכבות גחלת של מתכת בר"ה היינו דוקא בר"ה דאיכא נזקא דרבים לא גזרו, הא של יחיד תולה שאין בו סכנה אסור שבות חמור משאצ"ל ועט"ז וא"ש עכ"ל. ועיי"ש במ"ז שהקשה מהא דאסור לכבות הנר לחולה שאין בו סכנה, ועל זה תירץ הכא דבשביל הויקא דיחיד לא הותר והביאו המשנ"ב שם בבה"ל עיי"ש.

ולדבריו אזלא לכאורה ראייתנו מהיתר כיבוי גחלת בר"ה כדרכו, די"ל דשאני גחלת ברשות הרבים דהויקא דרבים הוא וע"כ התיירו אפילו כדרכו, מה שאין כן בצערא דיחיד וכדהוכיח הפמ"ג מדלא הותר לכבות הנר לחולה שאין בו סכנה כג"ל.

איברא לפי"ז נראה דאדרבא דגם בדין זה מוכח דלא כהפמ"ג, מהמרדכי וראבי"ה הנ"ל שהוכיחו להתיר כיבוי דליקה מכיבוי גחלת, ולא מחלקי דשאני הויקא דרבים מפסידא דיחיד אלא ודאי מוכח דסבירא ליה דאפילו משום צערא דיחיד נמי הותר שבות דמלאכה שאין צריך לגופה.

טז) ואמנם ראייתם ברורה מדין מפס מורסא דאפילו בצערא דיחיד נמי הותר שבות דמלאכה שאין צריך לגופה כדרכו כג"ל. וכן הוא דעת הגהת מרדכי (בפרק א' דשבת) הנ"ל שהותר כיבוי עששית של ברזל בשביל צער כהן גדול זקן או איסטניס עיי"ש. ולכאורה יש להוכיח ג"כ מהא דלמדו התוספות (בשבת קל"ה) ממפס מורסא להתיר לאשה לחלוב חלבה כשיש לה צער עיי"ש. אולם יש לדחות דהתם הוי שלא כדרכו לחלוב כה"ג שלא עיי' יניקת התינוק.

וכ"מ מדפסק הרמ"א (בסי' שי"ז) דמותר להתיר קשר שאינו לקיימא דאסור מדרבנן משום צערא עיי"ש. וכ"כ המרדכי (בפ' כ"כ) בשם ר"ת להתיר הריגת פרעוש העוקצתו משום צערא וכדלהלן באות ג"ב עיי"ש.

(יז) וכ"מ דעת הראב"ד בהשגתו על הרמב"ם שכתב (בפ"ו דשבת הל"ט) וז"ל: דבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות מותר לישראל לומר לנכרי לעשותו בשבת והוא שיהיה מקצת חולה [או מצטער וכ"ה גרסת המ"מ ברמב"ם עיי"ש] כו' עכ"ל. וכתב המ"מ וז"ל: וכתב הראב"ד. א"א אם היה מקצת חולי הוא עצמו עושה שהרי גונח כו' עכ"ל. ומיישב המ"מ דעת הרמב"ם בתי"ב וז"ל: ועוד שזה מה שעושה בו הוא כדרכו עכ"ל. ור"ל דהתם איירי בשינוי משא"כ הכא דאיירי שעושה כדרכו ולכן לא התיר אלא ע"י עכו"ם עיי"ש.

מבואר מדברי הראב"ד דאם עושה בשבות דשינוי לחוד לא בעי עכו"ם אלא אפילו ישראל עצמו עושה, דאל"כ הו"ל לתרץ בפשיטות דאין ה"נ דבכ"מ אפילו במצטער בעי שני שבותים דוקא ובכה"ג דאיירי הרמב"ם הכא דעושה איסור שבות ע"י עכו"ם, אלא ודאי מוכח דעת הראב"ד דס"ל דבמצטער באמת מותר אפילו שבות אחד כמו בגונח ומפיס מורסא כנ"ל.

היוצא מהמתבאר, דמוכח להדיא מהשגת הראב"ד על הרמב"ם דס"ל דשבות מותר אפילו ע"י ישראל עצמו כמו בגונח ולא מיישב כתי' המ"מ דגונח לא הותר אלא כלאח"י והכא בכדרכו איירי, מבואר דלא ס"ל כלל חילוק זה ודעתו דגם במצטער לחוד מותר אפילו שבות כדרכו, וע"כ דס"ל דמ"ש בגונח כלאח"י ל"ג רבנן לאו דוקא אלא ה"ה כל השבותין וגם הרמב"ם ס"ל כן אלא דסובר דלא הותר אלא בחושב"ס כמו בגונח שהוא חולי הלב כמ"ש בטוא"ח סי' שכ"ח או חולי ריאה כמ"ש הר"ן בפרק חבית ולא במצטער לחוד.

ודעת הראב"ד נראה דגם בגונח אין ההיתר משום צער חולי אלא משום צערא לחוד, וכמשמעות לשון הגמ' משום צערא ל"ג רבנן ולא קאמר משום חולי ל"ג רבנן, וכדמוכח נמי ממפיס מורסא ומחט של יד דהתירו משאצ"ל משום צערא לחוד כנ"ל. והרמב"ם לשיטתו דס"ל דמשאצ"ל חייב, וא"כ ע"כ צ"ל התם טעם ההיתר הוא דהוי כמתעסק ואינו מתכוין למלאכה ולא הוי מכה בפטיש כמו"ש המ"מ בפ"י דשבת הלי"ז עיי"ש.

ובהכרח צ"ל דגם הראב"ד מפרש כן ברמב"ם דלא בחושב"ס איירי אלא במקצת חולי או מצטער כמפורש בדבריו לפי גרסת המ"מ ברמב"ם. ואפילו לגרסתנו דל"ג מצטער ע"כ האי מקצת חולי אין כוונתו לחושב"ס, דא"כ תקשי טפי סתירת דברי הרמב"ם גופיה שלא התיר כאן אלא שבות דרבנן ע"י עכו"ם ובפ"ב דשבת ה"י פסק להדיא דע"י עכו"ם מותר אפילו מלאכה דאורייתא שכתב: חושב"ס עושין לו כל צרכיו ע"י נכרי כיצד אומרים לנכרי כו' לבשל לו ולאפות וכו' עכ"ל. אלא ע"כ צ"ל דמש"כ מקצת חולי כוונתו ג"כ שאינו אלא צער של מקצת חולי ולא חולה ממש ולכן לא התיר אפילו ע"י עכו"ם רק שבות דרבנן דהו"ל שני שבותים

אבל שבות א' לא התיר אפי' שבות דשינוי, דאל"כ הו"ל להשמיענו זאת דבשבות דשינוי מותר לעשות בעצמו אלא ע"כ דס"ל דאסור ודלא כהרמב"ן.

ועכ"פ נתברר בעה"י דהרמב"ם והראב"ד נחלקו על הרמב"ן בזה, דהראב"ד מתיר אפילו שבות כדרכו, והרמב"ם מחלק דבמצטער אסור אפילו בשינוי ובחושב"ס מתיר אפילו שבות כדרכו, ודלא כהרמב"ן שאינו מתיר אפילו בחושב"ס אלא שבות דשינוי וכ"ש במצטער.

יח) [ובהג"ל נלע"ד ליישב קושית חי' הגרע"א (בכתובות ס') ע"ד הר"ן (בפ' חבית) הג"ל בגונח בתירוץ א' שכתב דהכא דא"א ע"י עכו"ם לכן הותר שבות לישראל. ותמה ע"ד הר"ן שסותר עצמו למש"כ (בפי"ד דשבת) דאסור שבות אפילו ע"י החולה עצמו אף בדליכא עכו"ם כנ"ל אות ג' עיי"ש. ולהמתבאר לק"מ דהתם בפי"ד אוזיל לשיטת הרמב"ן דאסור שבות כדרכו בחושב"ס וכמ"ש להדיא בסוף דבריו דמסיים בזה"ל: זהו דעת הרמב"ן בדברים הללו בס' תורת האדם עכ"ל. ולהרמב"ן באמת אינו מותר בחושב"ס אלא בשינוי ומוכרח ע"כ לדעתו לתרץ דשאני גונח דהוי שינוי וכמ"ש הר"ן בשמו כאן בתי' ב' כנ"ל. אבל הר"ן בתי' א' מיישב גם לדעת הרמב"ם דס"ל דבחושב"ס התירו אפילו שבות כדרכו והקשה דעכ"פ בעי עכו"ם לכתחילה כדאמרינן אומר לעכו"ם כו' וע"ז תי' דהכא א"א ע"י עכו"ם ופשוט כנלע"ד.]

יט) ונהדר להג"ל, דלפי מה שבארנו אזלא ראייתנו לדעת הפמ"ג מהרמב"ם וש"ע הנ"ל. דלפענ"ד י"ל דהרמב"ם אוזיל לשיטתו דפסק כר"י דמשאצ"ל חייב ופסק במפ"ס מורסא דמותר כדפסק שמואל (שבת ג'). וזה הכריחו לומר דע"כ התם טעמא אחרינא הוא דאיכא להתירו משום דהוי כמתעסק או שאינו מלאכת מכה בפטיש כמ"ש המ"מ כנ"ל או כדעת הערוך דפסי"ר דלא גיח"ל מותר (כמ"ש הגר"ח זצ"ל בחי' רבינו חיים הלוי. איברא לענ"ד הוכחתי במק"א בראיות ברורות דע"כ הרמב"ם חולק ע"ד הערוך ואכמ"ל). ולפי"ז ע"כ לדידהו לאו מטעם צערא הותרה שבות אלא מטעם דהוי מתעסק ודשא"מ מותר לכתחילה, וא"כ אין לנו שום הוכחה מדין מפ"ס מורסא להתיר שום שבות אפילו בשינוי במקום צערא לחודא, וגונח שאני דהוי חולה ריאה ולא מצטער לחוד וכת' א' שבמ"מ כנ"ל.

כ) וכ"ה לפי"ד השו"ע שהביא ב' הדעות במשאצ"ל (בסי' שט"ז ס"ח ושל"ד סכ"ז) ולא הכריע בזה [ואף שהביא דעה א' דמשאצ"ל פטור מ"מ לא הוי כלל הכרעה מטעם שכתב הפמ"ג (במ"ז בסי' של"ד ס"ק כ"א) עיי"ש]. וגם במחלוקת הערוך ותוס' בפסי"ר דלא גיח"ל לא הכריע השו"ע (בסי' ש"כ סיי"ח) עיי"ש. ולכן אין שום הוכחה מהא דהעתיק (בסי' ש"ז ס"ז) לשון הרמב"ם דמתיר במקצת חולי שבות ע"י עכו"ם ולא כתב דמותר שבות ע"י ישראל משום דלא נחית הכא במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשבות כדרכו בחושב"ס שהביאם בסי' שכ"ח סיי"ז. וכן אם



התירו שבות לישראל במצטער לחודא דתליא בטעם היתר מפּיס מורסא דתלוי בעיקר במחלוקת הפוסקים אי משאצ"ל חייב או פטור כנ"ל וכתב היתר שבות ע"י עכו"ם דמותר לכ"ע. וי"ל גם מטעם שכתב הר"ן בתי' א' דלכתחילה מצריך לעשותו ע"י נכרי (בשבת קכ"ט) כנ"ל. אבל לשיטת רוב הפוסקים דס"ל כר"ש דמשאצ"ל פטור ופסקינן כוותיהו כמ"ש הט"ז וא"ר ומשנ"ב בסו"ס של"ד סקפ"ה. (וכן לרוב הפוסקים החולקים על הערוך וס"ל דפסי"ר דלא ניח"ל אסור כדין משאצ"ל וע"כ רק משום צערא התירוהו לו).

ולפי"ז שפיר הוכיחו הראשונים הנ"ל דגם בשאר מיני צערא נמי מותר כמו בעששית בציגה לכ"ג, ולאשה להקל חלבה, וצידת פרעוש העוקצתו וכן להתיר קשר שאינו לקימא כנ"ל. ומשמע דאפילו שבות כדרכו התירו בצערא וכמו שהוכחנו לעיל (אות יד) מרבותינו שבמרדכי דביצה שהוכיחו ממפּיס מורסא להתיר כיבוי דליקה לר"ש עיי"ש.

כא) וכן מוכח גם מדברי המאירי הנ"ל באות ט' מדהקשה על דין איסור כבוי הנר בשביל החולה שיישן אמאי לא התירו לו משום צערא כמו במפּיס מורסא ודחיק לשנויי שלשה תירוצים הנ"ל, ואמאי לא תירץ בפשיטות דבאמת גם במפּיס מורסא לא התירו אלא ביד בשינוי והכא סתמא במכבה כדרכו איירי ולא התירו שבות דמשאצ"ל כדרכו, [וכמ"ש הרמב"ן בתוה"א להוכיח מכאן שיטתו דבעי שינוי דוקא]. אלא ע"כ מוכח דהמאירי ס"ל ג"כ דמפּיס מורסא להוציא ליחה שרי אפילו כדרכו בכלי ודלא כהפמ"ג כנלע"ד.

עכ"פ נתבאר דעת הראשונים הנ"ל דס"ל דבמצטער הותרה אפילו שבות אחד כמו משאצ"ל כדרכו וכדומה, ואפילו בשביל צערא דיחיד לחודא ודלא כהפמ"ג הנ"ל.

כב) ונהדר למה שכתב הפמ"ג שם להוכיח מהמ"א (סי' ש"ז סק"ז) דלא התירו שבות כדרכו במצטער, ונראה דראייתו הוא ממש"כ שם בזה"ל: ושבות שלא כדרכה אפילו במצטער שרי כמ"ש שם סל"ג עכ"ל, ור"ל דמוכח כן מהשו"ע בסי' שכ"ח סל"ג דגונח יונק חלב בשבת דמפרק כלאחר יד הוא ובמקום צערא לא גזרו רבנן, עיי"ש.

ואמנם דברי המ"א אלו ומקורם מהמ"מ הנ"ל (כמ"ש במתה"ש שם) בתירוצו השני שכתב: ועוד שזה מה שעושה בו הוא כדרכו כנ"ל עיי"ש בלח"מ, הרי מוכרח כן בדעת הרמב"ם והשו"ע שהעתיק לשונו שם [מחמת השגת הראב"ד מגונח] לתי' א' שבמ"מ שם דאיירי במצטער לחוד ולא הותר כלל שבות א' [אפילו שבות דשינוי], ולתי' ב' הותר שבות רק ע"י שינוי ולא כדרכו.

ולפ"ז לכאורה יסוד ראיית הפמ"ג ברורה מהרמב"ם ומ"מ ושו"ע ומ"א הנ"ל כדעתו דאין להתיר במצטער שבות ע"י ישראל אלא בשינוי. אולם לפ"ז יקשה

מאד דהא מדסתמו הרמב"ם ושו"ע בדין מפס מורסא להוציא ליחה דמותר, ולא כתבו דהיינו דוקא ביד ולא בכלי, משמע דס"ל דאפילו בכלי כדרכו גמי מותר, דמסתמא איירי בחזרא גוונא כמו ברישא דקתני לעשות לה פה חייב דע"כ כדרכו בכלי איירי, וא"כ ה"נ הא דקתני בסיפא להוציא ליחה פטור גמי בכלי איירי ואפ"ה מותר משום צערא אפילו כדרכו וכדעת כל הראשונים הנ"ל וצ"ע.

(ג) אמנם לכאורה נלענ"ד דמהרמב"ם גופא ליכא הוכחה כלל לדעת הפמ"ג וכמו שאבאר בעה"י, דע"כ צ"ל דהרמב"ם לשיטתיה לית ליה כלל כתי' שני שבמ"מ הנ"ל דמחלק בין שבות דשינוי לשבות כדרכו דבאמת כל מקור דעה זו הוא מהרמב"ן דס"ל דבחולה שאין בו סכנה כלל ואפילו סכנת אבר לא הותר ע"י ישראל אלא שבות דשינוי ולא שבות כדרכו, וזוהי סברא השלישית שהובא בשו"ע או"ח (סי' שכ"ה סי"ז) עיי"ש.

והובא שיטת הרמב"ן בחי' הרשב"א (בשבת קכ"ט) עיי"ש שהוכיח דשבות כדרכו אסור בחושב"ס ממס' ביצה כ"ב גבי אמימר דכחל מעכו"ם מאי דעתיך משום צרכי חולה נעשים ע"י עכו"ם, ה"מ היכא דלא מסייע בהדיה מר הא מסייע כו', וקשה אפי' מסייע ממש הלא כוחל אינו אלא שבות כדתנן בפ' המצניע ואפ"ה אסור שבות דדבריהם, וע"ז הקשה הרמב"ן וז"ל: וק"ל דהא אמרינן גבי גונח יונק חלב מפרק כלאח"י הוא ובמקום צערא ל"ג רבנן כו'. וי"ל כלאחר יד אע"פ שהוא שבות אינו דומה ולא נראה כעושה מלאכה שאין בו משום מראית העין התירו משום חולה משא"כ בכוחל ומסייע לו שהיא מלאכה הנעשית כן בחול ודומה למחלל שבת כו' עכ"ל.

וכ"כ הר"ן בפ' חבית גבי גונח, שהקשה: היכי שרינן הכא למעבד איהו גופיה אע"ג דליכא סכנה אמאי לא אמרינן שיעשה ע"י נכרי, ותי' דקיי"ל דרפואת החלב כשהוא רותח כו', והרמב"ן ז"ל כתב בס' תורת האדם דמשו"ה שרינן מפני שהוא שבות הנעשה בשינוי שלא כדרך המלאכות עכ"ל הר"ן. הרי מבואר דהרמב"ן כתב חילוק זה דשבות דשינוי משבות כדרכו על קושייתו שהקשה סתירות הסוגיות מהא דכוחל על דין גונח ומיישבם בחילוק זה כנ"ל.

וכן הביא הר"ן חילוק הרמב"ן הנ"ל על קושייתו בדין גונח מהא דשבת ככ"ט דבר שאין בו סכנה אומר לנכרי ועושה דמשמע דע"י ישראל אסור. [וקשה לי למה לא הקשה טפי כהרמב"ן מהא דכוחל וכמ"ש הר"ן בעצמו בפ' שמונה שרצים ראה זו מכוחל בשם הרמב"ן דאסור שבות ע"י ישראל, דמהא דאומר לנכרי לכאורה אינו מוכח רק היתר לנכרי ולא איסור שבות לישראל וצ"ע], וזהו כעין קושית הראב"ד מגונח על דין הרמב"ם, ותי' המ"מ כחילוק הרמב"ן.

(ד) ולענ"ד תירוץ המ"מ לדעת הרמב"ם צ"ע טובא, דהרי חזינן דהרמב"ם אינו מחלק בזה כלל בחושב"ס דהרי ס"ל דכל שבות מותר בו ע"י ישראל אפילו

כדרכו לדעת הטור (סי' שכ"ח) בשיטת הרמב"ם וזוהי סברא ראשונה בשו"ע שם, ואפילו להמ"מ (בפ"ב דשבת ה"י) דמפרש דעת הרמב"ם דאינו מתיר שבות רק בחולה כולל כל הגוף אבל בחולה באבר אחד שאין בו סכנה כמו בכוחל לא הותר שבות אלא ע"י נכרי עיי"ש ובכס"מ וב"י שם, מ"מ הרי כתב שם המ"מ דהרמב"ם לא ס"ל כחילוק הרמב"ן הג"ל. וכן לפי הב"י בדעת הרמב"ם דמחלק בין שבות הנסמך למלאכה דאסור לשבות שאינו נסמך וזוהי סברא רביעית בשו"ע שם עיי"ש. עכ"פ לכל הפירושים מוכח להדיא מסתימת לשון הרמב"ם שם שאינו מחלק כלל בין שבות דשינוי לשבות כדרכו ולא כהרמב"ן, ולהמ"מ בחושב"ס כולל כל הגוף, ולהב"י כל שאינו נסמך למלאכה מותר אפילו שבות כדרכו, ובאינו כולל כל הגוף להמ"מ, וכן להב"י בנסמך אסור אפילו בשינוי, ולפי"ז מסתבר דה"ה באינו חולה אלא מצטער לחוד דלית ליה להרמב"ם חילוק זה, דאם הותרה שבות במקום צערא דה"ה אפילו כדרכו הותרה כמו בחושב"ס, וע"כ צ"ל ביישוב השגת הראב"ד על הרמב"ם מגונח כתירוצ ראשון שבמ"מ דרק בחולה כל הגוף הותרו שבותים ולא במצטער כלל אפילו בשינוי דאין לחלק בזה כנ"ל. ולפי"ז מה שהביא המ"מ חילוק הרמב"ן ליישב דעת הרמב"ם לכאורה צ"ע.

כה) אולם העירני ח"א דיש ליישב דברי המ"מ בפשיטות, דמש"כ (בפ"ב דשבת ה"י) דהרמב"ן חולק ע"ד הרמב"ם הוא דוקא בחולה כל הגוף התם ס"ל דליכא חילוק בין שבות כדרכו לשבות דשינוי ובכל השבותים שרי, אבל הכא דאיירי במקצת חולי או מצטער שפיר י"ל דס"ל להרמב"ם כהרמב"ן דלא שרי שבות בישראל אלא שלא כדרכו אבל שבות כדרכו אסור. [והוכרח לזה כדי ליישב גם תמיהת הראב"ד שם מהאי דצנור דהתם ל"ש חילוק המ"מ בתירוצ א' דמחלק בין חולה כל הגוף או לא] עכ"ד.

כו) אמנם לדעתי נראה דיש להוכיח שוב מהמ"מ גופיה דע"כ ס"ל בפשיטות בדעת הרמב"ם דלא מחלק כלל בין השבותין אפילו במצטער לחוד ומתיר אפילו כדרכו ודלא כהרמב"ן, מהא דהקשה המ"מ (בפ"י דשבת הי"ז) ע"ד הרמב"ם שפסק דמפיס מורסא להוציא ליחה מותר, והא בשבת ק"ז: אוקמי הגמ' משנה דמפיס מורסא דאתיא כר"ש דס"ל משאצ"ל פטור משא"כ לר"י בלהוציא ליחה נמי חייב, וא"כ לדעת הרמב"ם דפסק דמשאצ"ל חייב הו"ל לפסוק הכא דחייב, ומיישב דס"ל להרמב"ם דבכה"ג דהכא שרי לכו"ע כיון דכל חיובו הוא משום מכה בפטיש ובאינו מתכוין לעשות פה דהו"ל כמתעסק לפה פטור דאינו כלל גמר מלאכה, ופסק כל"ק דסוגיא שם דאר"י אמר רב דמוקי למשנה דהצדן שלא לצורך פטור כר"ש ולא קאי כלל על משנה דמפיס מורסא עיי"ש. וכ"כ בחי' המאירי בסוגיא שם.

כז) ולפי"ז נראה דיש להוכיח ראיה ברורה מהמ"מ והמאירי דס"ל ע"כ

בדעת הרמב"ם דאפילו בכלי כדרכו מותר, דאי נימא כהפמ"ג דאינו מותר רק בשינוי ומשום צערא כנ"ל, א"כ אינו מובן כלל תמיהת המ"מ ומאירי וכל המפרשים על הרמב"ם דמתיר במפּיס מורסא אף דפסק משאצ"ל חייב, דהרי לדבריו א"ש בפשיטות דכיון דאינו מותר מפּיס מורסא להוציא ליחה אלא בשינוי דפטור מה"ת ואינו אסור אלא מדרבנן, ובמקום צערא לא גזרו רבנן בשבות דכלאח"י כדפסקינן להדיא בכתובות גבי גונח יונק חלב מטעם דהוי מפרק כלאח"י ומשום צערא ל"ג רבנן כנ"ל. וכמו"ש הראב"ד על הרמב"ם מגונח עיי"ש במ"מ דמיישב בתירוצי שני דאיירי כדרכו אבל בשינוי מודה דמותר שבות ע"י ישראל כנ"ל (אות י"ז) באריכות עיי"ש, וא"כ מהו הפליאה על הרמב"ם שדחקו כ"כ ליישבו דמיקרי מתעסק במפּיס מורסא הו"ל לתרץ בפשיטות דמפּיס מורסא דעושה בשינוי מדרבנן הוא ומשום צערא התירוהו וצע"ג. אמנם לת"י א' שבמ"מ שם מבואר דדעת הרמב"ם דרק בחושב"ס התירו שבות ולא במצטער כלל אפילו בשינוי ושאינו גונח דהוי תושב"ס וכנ"ל. ולפ"ז א"ש תמיהת המ"מ כאן, דמפּיס מורסא אינו אלא מצטער לחודא. אולם לפי"ז שוב מבואר דחזר בו המ"מ ממ"ש החילוק בין שינוי לכדרכו, וא"כ אולא גם הוכחת הפמ"ג הנ"ל, מדברי המ"א (בסי' ש"ז סק"ז) שאינו מתיר במצטער אלא בשינוי ומקורו מתי' ב' שבמ"מ כנ"ל, מאחר שהמ"מ עצמו חזר בו וס"ל הכא בדעת הרמב"ם כתי' א' דאינו מחלק במצטער כלל ואוסר כל שבות אפילו דשינוי, וע"כ הוצרך לומר טעם ההיתר במפּיס מורסא משום דהוי מתעסק ודשא"מ ולא משום צערא כלל, ולפי"ז אפילו בכלי כדרכו גמי מותר כמו בכל דשא"מ ונמצא דעת הפמ"ג הנ"ל צע"ג.

כח) שוב העירני חכם הנ"ל דעכ"פ יש להוכיח מדעת הרמב"ן גופיה דס"ל דלא התירו שבות בחושב"ס אלא בשינוי ולא כדרכו, ופסק כן המחבר בשו"ע (סימן שכ"ח סי"ז) דהיא סברא השלישית שהכריע שם כוונה עיי"ש. וא"כ י"ל שפיר דהפמ"ג לא מצריך כלל בהתירא דצערא שני שבותים דוקא כדעת הנמוק"י והרא"ה וריטב"א הנ"ל, אלא דס"ל כדעת הרמב"ן דנקטינן כוונתה דהעיקר הוא שבות דשינוי שלא כדרכו דוקא וזהו כל עיקר ההיתר דשבות בצערא דחושב"ס וכסהבר הרמב"ן שם שאינו נראה כמלאכה, ובאמת סגי בשבות אחד דשינוי לחוד אפילו במלאכה דאורייתא אלא דבמפּיס מורסא להוציא ליחה אין להתיר בכלי כדרכו עד דעביד ביד שלא כדרכו וזהו עיקר ההיתר. ולפ"ז שוב ע"כ מוכרח דנקטינן להלכה כדעת הפמ"ג הנ"ל עכ"ד.

כט) אולם לדעתי נראה דיש להוכיח מהסוגיא (דשבת ק"ז:) לפי דעת הרמב"ן גופיה דע"כ מפּיס מורסא להוציא ליחה שרי לר"ש אפילו בכלי כדרכו דלא כהפמ"ג הנ"ל. דהנה באמת משמע דס"ל להרמב"ן בחולה שאין בו סכנה מותר לעשות שבות דשינוי אפילו במלאכה דאורייתא וכדמוכח ממש"כ בס' תורת

האדם (שער המיחוש) וז"ל: והכי פירוקא דמילתא, מיחוש שאדם חולה ממנו ונפל למשכב ואין בו סכנה התירו בו שבות שאין בו מעשה דהיינו אמירה לעכו"ם, וכן התירו בו שבות דמלאכה הנעשית ע"י שינוי וכו', ואמרינן נמי מפרק כלאח"י הוא ובמקום צערא ל"ג רבנן מפני [שהן] נעשין בשינוי שלא כדרך המלאכות כו' עכ"ל, הרי מוכח מלשוננו שכתב התירו שבות דמלאכה הנעשית ע"י שינוי דמשמע דאפילו מלאכה גמורה מה"ת הותר ע"י שינוי. וכ"כ בשו"ע הגר"ז (סי' שכ"ח סי"ט) ובס' תהלה לדוד שם והוכיחו כן מדהוכיח הרמב"ן מהא דגונת כו' עיי"ש, וכ"כ באג"ט (מלאכת טוחן סל"ו) [אלא שתמה לפי"ז על השו"ע (בסי' שכ"ח) שהביא דעת הרמב"ן בשם סברא שלישית ומשמעות לשונו שם שאינו מתיר רק לעשות שבות דרבנן ע"י שינוי דהוי שבות דשבות. ובאמת הרמב"ן מתיר אפילו מלאכה גמורה דאורייתא ע"י שינוי עיי"ש]. וא"כ שוב קשה כנ"ל אמאי אוקמי הש"ס שם משנה דמפיס מורסא כר"ש הלא אפילו כר"י אתיא כיון שאינו מתיר אלא בשינוי, ובשינוי הרי מותר אפילו מלאכה גמורה במקום צער כנ"ל, אלא ע"כ מוכח דהכא מתיר אפילו בכלי כדרכו ולכן אתיא כר"ש דוקא כנלע"ד.

(ל) שוב העירני ידידי הג"ל דיש לדחות הוכחתי מהרמב"ן הנ"ל דלא כהפמ"ג, די"ל דהרמב"ן ס"ל לחלק בין חולה שאב"ס למצטער לחודא שאינו חולה, דהא דהתיר הרמב"ן אפילו מלאכה דאורייתא בשינוי היינו דוקא בחולה שנפל למשכב כלשון הרמב"ן בתוה"א כנ"ל, אבל במצטער לחוד כמו מפיס מורסא ס"ל שפיר דלא התירו מלאכה דאורייתא בשינוי כיון דאינו אלא צערא בעלמא, ולכן מוקי שפיר הש"ס משנה דמפיס מורסא דוקא כר"ש דלר"י דמחייב במשאצ"ל לא שרי בשינוי. וי"ל דגם הפמ"ג מודה דבחולה שאב"ס סגי אפילו בשבות כדרכו ובמלאכה דאורייתא שרי בשינוי דוקא כנ"ל. וכ"ה להלכה בשו"ע (סי' שכ"ח סי"ז) כסברא השלישית שהיא דעת הרמב"ן הנ"ל, וכן מבואר בשו"ע (סי' ש"ז ס"ה) כדעת הרמב"ם [בפ"ו דשבת] דמצריך במקצת חולי שני שבותים דהיינו עשיית שבות ע"י עכו"ם עיי"ש, ואיירי במצטער לחוד כמ"ש המ"מ שם ביישוב דעת הרמב"ם בתי"א.

ולפי"ז א"ש איך שנבאר דעת הפמ"ג שמצריך שינוי בהתירא דמפיס מורסא, אי משום דבעי שני שבותים במצטער או משום דבעי שבות דשינוי דוקא ולא כדרכו, עכ"פ דבריו מוכרחים לפ"ד השו"ע דאי נימא דהעיקר הוא דבעי שני שבותים מסתמך בזה ע"ד השו"ע (בסי' ש"ז) דמצריך שם שני שבותים במצטער, ואי נימא דס"ל דהעיקר הוא דבעי שבות דשינוי דוקא במצטער מסתמך ע"ד הרמב"ן שהובא להלכה (בסי' שכ"ח) גבי חולה דהתם כל ההיתר הוא בשינוי דוקא, אלא דבחולה מתירין מלאכה דאורייתא בשינוי כנ"ל, משא"כ במצטער דלא שרינן

אלא בשבות דרבנן ובשינוי, ולזה נתכוין הפמ"ג הנ"ל שציין לסי' ש"ז ומ"א סק"ז עיי"ש.

לא) וכן מוכח לפום רהיטא מהא דפסק בשו"ע (סי' רע"ו ס"ה) וז"ל בארצות קרות מותר לומר לעכו"ם לעשות מדורה בשביל הקטנים וכו' ואפילו בשביל הגדולים מותר אם הקור גדול שהכל חולים אצל הקור, ולא כאותם שנוהגים היתר אע"פ שאין הקור גדול ביום ההוא עכ"ל, וכתב במ"א שם וז"ל ולא כאותם וכו', ואפשר דהעולם סומכין על הג"מ שכתב שאפילו במצטער שרי שבות כמ"ש סי' שכ"ח סל"ג, אבל בסי' ש"ז ס"ה פסק להחמיר ודוקא שבות דשבות שרי וכו' עכ"ל.

הרי מבואר להדיא בדברי המ"א דהעולם שנהגו היתר אפילו כשאין הקור גדול כ"כ משום דס"ל דאפילו במצטער לחוד שרי שבות, אבל מרן השו"ע לשיטתו אזיל דפסק (בסי' ש"ז) דבמצטער לא שרי אלא שבות דשבות כנ"ל, ולפי"ז שפיר ס"ל להפמ"ג דגם במפיס מורסא בעינן שבות דשבות כיון דאינו אלא מצטער ולא חולה כנ"ל עכת"ד.

לב) אולם לאחר העיון נראה להוכיח לכאורה מהמ"א גופיה מדכתב (בסי' שכ"ח סקמ"א) עמש"כ בשו"ע שם וז"ל מותר לאשה לקלח מהחלב כדי שיאחזו הדד ויניק, אבל אסור להתזו מחלבה על מי שנשף בו רוח רעה דלית בו סכנה ע"כ. וכתב המ"א וז"ל: וצערא יתירא גמי ליכא שם הא לא"ה שרי דמשאצ"ל הוא עסי"ז וסי' רע"ח עכ"ל. ודברי המ"א אלו גובעים ממקור האי דינא דהוא משבלי הלקט בשם הרב ר' בנימין ז"ל שהובא בב"י שם עיי"ש. הרי מבואר בדברי השבה"ל ומ"א דאפילו משום צערא לחוד גמי הותרה שבות דמשאצ"ל כדרכו ולא בעי שני שבותים והמ"א סותר ד"ע למש"כ בסי' רע"ו כנ"ל וצ"ע.

לג) וכ"מ בס' עיקרי הד"ט (חאו"ח סי' י"ד אות ס') בשם ס' ט"א שכתב מאן דאית ליה צערא דגופא במיחש האוון כי גדול הכאב מאד ורפואתו תלוי במינקת להטיף טיפת חלב רותח מדדיה תוך האוון עצמו, והעלה דכיון דמשאצ"ל היא במקום צערא כה"ג שרי עכ"ל, והובא בפ"ת. הרי דס"ל להט"א ג"כ דסגי בשבות כדרכו דמשאצ"ל במקום צערא לחוד ודלא כהפמ"ג הנ"ל. ולכאורה תמוה שזהו נגד דעת השו"ע (בסי' ש"ז וסי' שכ"ח) כנ"ל, ודוחק לומר דכיון דאית ביה צערא יתירה כנ"ל, ולכן נחשב כמו חולה שאב"ס, דהרי אפילו בחולה שאב"ס פסק בשו"ע (סי' שכ"ח סי"ז) כהרמב"ן דבעי שבות דשינוי דוקא כהרמב"ן. ומצאתי בס' תורת רפאל (הל' שבת סי' ל"ה) שנתעורר בדברי המ"א וט"א כנ"ל עיי"ש וצ"ע.

לד) ולענ"ד דברי המ"א הנ"ל צ"ע, דהלא מקור דין זה בשו"ע הוא מהגהות מרדכי פ"ק דשבת כמ"ש בב"י שכתב שם [בסי' תנ"ב] וז"ל: וזו תשובת רבנו יו"ט ז"ל מנעורי הייתי משתומם על האוסרים להתחמם כנגד מדורת נכרי הנעשה

בשביל ישראל, כי ראיתי אבא מורי ורבינו משולם ז"ל שהיו פרושים שהיו מתחממים וכן גדולי עולם, וטעמא ג"ל כדאמרינן בעלמא [פסחים ס"ט]. הכל חולים אצל המילה וכו', וכן הכל חולים אצל קור ואם אין ממש חולים מצטערין הן לכל הפחות, יאמרינן גונח יונק חלב בשבת ואע"ג דמפרק כלאחר יד הוא [במקום צערא דחולה שאב"ס] לא גזרו ביה רבנן וכו'. ולולי יתמהו עלי הייתי מתיר אפילו האמירה בפירוש וכו', ואין להחמיר במקום צער שהרי גבי מיכחל עינא בשבת מנכרי אע"פ שישאל עוצם עיניו ופותח אמרינן מסייע אין בו ממש ושרי כ"ש דלא נגע ולא עביד אפילו עקימת פה, דהא אפילו מעשה שרי בכבו גחלת של מתכת בשביל צער כהן גדול שאם היה חולה או זקן או איסטניס מטילין עששית של ברזל בתוכו [יומא ל"ד:] והכל איסטניסים אצל הקור ומותר להתחמם, ויהיה חלקי מהמתחממים ולא מהפורשים והמתחממים יענגו על רוב שלום עכ"ל הגהמ"ר. וכ"כ בהגהמ"י פ"ו דשבת עיי"ש.

הנה מדברי הגהמ"ר אלו שכתב בטעמא דהתירא משום דהכל חולים אצל הקור, ואם אין ממש חולים מצטערין הן לכה"פ וכו' ואין להחמיר, במקום צער וכו'. וכן מדהוכיח מדהתירו לכבות עששית בשביל צער כ"ג שהוא, איסטניס וסיים: והכל, איסטניסים אצל הקור ומותר להתחמם וכו' והמתחממים, יענגו וכו', מכל לשונו הנז' מבואר דס"ל דאפילו משום צערא לחוד מותר אפילו לומר בפירוש לעכו"ם לחמם התנור דהכל איסטניסים לגבי הקור, וממשמעות סוף דבריו שכתב והמתחממים, יענגו מפורש דהתיר אפילו כשאינו אלא לתענוג לחוד וליכא צערא יתירא משום דעכ"פ לא גרע מאיסטניס דכ"ג כנ"ל, וזהו דלא כדברי המ"א שכתב בטעם המחבר שכתב: ודלא כאותם הנוהגים היתר אע"פ שאין הקור גדול וכו' דהוא משום דלא מיקרי חולה אלא מצטער לחוד, דהרי מהגהמ"ר גופיה מבואר להדיא דאע"פ שאין ממש חולה מ"מ מצטער הוא לכה"פ ואיסטניס הוא ושרי כמו בעששית כנ"ל וכמ"ש המ"א גופא שסמכו ע"ד הגמ"ר וצ"ע.

לה) איברא לפי"ז צריך להבין טעם השו"ע שדחה דעת הנוהגים להתיר כנ"ל, כיון דעכ"פ איכא קצת צערא. וראיתי בב"י שם שכתב בשם רבנו ירוחם בח"ג וז"ל: שהר"מ כתב בתשובה וז"ל ר"י מאורלייגש היה אומר לעכו"ם להדליק וכו' משום דהכל חולים אצל האש לישיב בקרירות וכו', וכתב רבנו ירוחם על תשובה זו וכן ג"ל באותם ארצות שאינם קרות כ"כ שאסור שאינם חולים אצל האש עכ"ל. ופשוט הוא, וה"ה דאפילו בארצות הקרות ביותר אם אין קור גדול ביום השבת שאסור כיון שאינם חולים אצל הקור באותו יום, וכן מצאתי בתשובה אשכנזית וז"ל: מנהג שלי לחמם בעת שהוא קר כ"כ עד דמצערנא וכו', אבל המחממין כשאין הקור כ"כ גדול וגם אין להם ילדים שמצטערים הרבה בעיני

הוא איסור גמור ולית היכולת בידי לאסור ומונע אני מלהגיד לרבים דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין עכ"ל וכו' עכ"ל הב"י שם.

ועיי"ש בב"ח דהוסיף דאפילו כשהקור גדול לאו שפיר עבדי הני אינשי לאחר מנחה שאומרים לא"י שיחזור ויחמם כי הלא כבר נתחמם וכו' בבוקר, ואע"פ שנתקרה לעת ערב אינו כ"כ שיהא האדם חשוב כחולה אצל קרירות זה ולכן חייבים למחות כו' עכ"ל. הרי נתבאר לכאורה בדבריהם כדעת המ"א הנ"ל דהעיקר החילוק הוא דכשהקור גדול הוא דהתירוהו משום דמקרי חולה שאב"ס משא"כ במצטער לחוד לא התירו לו כנ"ל וצ"ע.

לו) אמנם מצאתי להדיא כדברינו הנ"ל בביאור הגר"א שם שכתב ע"ד השו"ע הנ"ל וז"ל: בארצות, שבת קכ"ט. ואפילו במקום צערא לבד כמ"ש שם ק"ו. וע"ש בתוד"ה וממאי ובפ"ה דכתובות ס'. תניא ר' מרינוס וכו' וע"ש בתד"ה גונח ועיין בהגהמ"ר פ"ק דשבת (סי' ק"ו) שהאריך בראיות הרבה ממ"ש וכו', ועל כולן יש להשיב עליהן אבל ראיה ממה שהתירו למפיס מורסא וליטול את הקוץ עכ"ל. הרי דבריו ברורים דאפילו משום צערא לבד שרי שבות דרבנן כדרכו והוכיח כן ממפיס מורסא ומחט של יד כו' דהתם ל"ש כלל לומר דנקרא חולה בשביל זה אלא צערא לחודא הוא ואפ"ה התירו לו שבות דמשאצ"ל לר"ש אפילו כדרכו, דאי נימא דס"ל כהפמ"ג דאיירי בשינוי דהוי שני שבותים ליכא שום הוכחה מהתם להתיר אמירה לעכו"ם לעשות מלאכה דאורייתא להדליק התנור, וביותר מבואר כן להדיא ממשנה דמחט ש"י ליטול בו את הקוץ דעביד בכלי כדרכו ואפ"ה שרי אע"פ דהוי פסי"ר לחבורה כמ"ש התוס' בשבת ק"ו. ד"ה וממאי עיי"ש.

לו) ונראה לענ"ד להוכיח כדעת הגר"א מדכתב הב"י בשם תשובה אשכנזית כנ"ל, ונראה דמקורה בשו"ת מהרי"ל (תשובה קס"ו) ואעתיק לשונו שם וז"ל: ומנהג דילי לחמם בעת שהוא קר כ"כ דמצטערי, אע"ג דמהר"ם עשה מסגרת לפתח תנורו הלא הוא עצמו כתב בתשובה שסובר כדברי המתירים אלא דחשיב כדברים המותרים וכו', וא"כ כיון דבזמן הזה אין שום אדם נוהג איסור אדרבא מחזי כיוהרא ומתמיה הנוהג איסור וכו', אבל המחממין כשאין הקור כ"כ גדול וגם אין להם ילדים שמצטערים הרבה, בעיני הוא איסור גדול ולית היכולת בידי לאסור ומונע אני מלהגיד לרבים דמוטב שיהיו שוגגין וכו'. וכן נראה בעיני איסור גמור שמחממין יהודים בית החורף ביו"ט של פסח אף כי לפעמים אין קור גדול כ"כ דמדמינא ליה למוגמר ולמרחץ דהוי איסור דאורייתא דאינן שוין לכל נפש אלא למעונגים, ומ"ו ז"ל הקיל מאד בתמום בית החורף בשבת, כי הח"ר זוינבל ז"ל בקש לחוממו בע"ש הואיל והיו מחממין רק פעם אחת מעת לעת, ולא אבה שמוע כי אמר תענוג הוא בשבת בבוקר שהוא חם עכ"ל מהרי"ל.



הנה מדברי מהרי"ל אלו — שמשם מקור דעת המחבר לאסור לחמם כשאין הקור גדול כ"כ — מבואר להדיא דאותן המקילין הקילו אפילו כשאין הקור גדול כ"כ דהיינו באופן דלא הוי מצטערי בקור קלוש ומועט כזה אלא דעשו כן לחמם לצורך תענוג דס"ל דהוי כמו איסטניס דהתירו גבי עששית דכ"ג כמ"ש בהגה"מ דהכל איסטניסים לגבי הקור, וכדמוכח מסוף התשובה שהביא ממו"ר ומהח"ר זוינבל ז"ל שציוה לחמם אפילו בשבת בבוקר משום עונג שבת שהוא חם כנ"ל, וכן מהא דכתב לאסור לחמם בפסח כשאין הקור גדול כ"כ משום דדמי למוגמר ולמרחץ דאסור מה"ת דאינו שוה לכל נפש אלא, למעונגים" כנ"ל. הנה מכ"ז מוכח דדוקא בכה"ג כשאינו אלא צער כל דהוא לאיסטניס לחוד ובגדר תענוג בעלמא נחשב לכו"ע, וע"ז בא מהרי"ל לאסור דלא כהמקילין אלו וזהו שכתב בתחילת דבריו ומנהג דילי לחמם בעת, שהוא קר כ"כ דמצטערנא" כנ"ל, ומשמע דחשב בדעתו בשיעור גודל הקור אם הגיע כבר לגדר מצטער או לא, דהכל תלוי לפי האדם והקור בחדר כמ"ש העו"ש שם ע"ד הב"ח הנ"ל דהכל לפי הקור ולפי בית החורף והחכם עיניו בראשו ויעשה הכל לפי הצורך לו והזכירו במחה"ש שם.

לח) עכ"פ נתברר מתשובת מהרי"ל גופא כדעת הגר"א דהעיקר תלוי בקור גדול כ"כ שמצטער בו שרי לומר לעכו"ם לחמם בשבת, ואם אינו בגדר מצטער אלא מטעם, עונג" ס"ל דאסור דלא כאותם המקילים גם בזה כנ"ל ודלא כהמג"א הנ"ל. ומקורו ברוך מדברי הגהמ"ר הנ"ל בשם מהרי"ט שכתב להדיא דאע"פ שאין ממש חולים מצטערין הן לכל הפחות כנ"ל.

והנה מדהעתיק הב"י דברי מהרי"ל דמנהגו לחמם כשמצטער כנ"ל מוכח דע"ז סמך דעתו בשו"ע, ולפ"ז עכצ"ל דמש"כ מרבינו ירוחם דבאותם ארצות שאינם קרות כ"כ אסור משום שאינם חולים אצל האש כנ"ל, אין כוונתו דלא הוי בגדר חולה אלא בגדר מצטער לחודא ואסור דהרי נתבאר מהגה"מ ומהרי"ל דאפילו במצטער לחוד שרי ומקור נאמן הוא ממשניות דמפיס מורסא ומחט ליטול את הקוץ כמ"ש הגר"א כנ"ל, ודעת המ"א לענ"ד צע"ג.

לט) שוב ראיתי בחיי אדם (כלל סט) בנשמ"א שדחה ראיית הגר"א הנ"ל, וז"ל: ומ"ש הגר"א בסי' רע"ו ראייה דבמצטער מותר שבות כדרכו מהא דמפיס מורסא, ג"ל דליתא דודאי פשטא דלישנא משמע דזה מותר אפילו אין לו אלא צער בעלמא והוא בריא גמור ואפ"ה מותר וכ"מ מכל הפוסקים שכתבו סתם ולא חלקו בכך וכו', והיינו טעמא דבאמת מלאכה זו לא היה במשכן אלא שהרופאים עושין כך נעשה תולדה, ודוקא אם כוונתו לעשות לה פתח דאז הוי מלאכה, אבל אם אינו מתכוין לפתח לא הוי מלאכה כלל וכמ"ש המ"א (סקל"ג) בשם מ"מ דומה לזה כתב הלח"מ (פ"ב דשבת ה"א) לענין מצרף עיי"ש. ואף דהתם עכ"פ

אסור י"ל דהכא משום צער בעלמא התירו לכתחילה בשעה שגזרו על הרפואות אמרו בפירוש דזה מותר, וכ"מ קצת בשבת ק"ז ברש"י דאי איתא דמיירי דוקא במקצת חולי או חולי מה אשמעינן שמואל דפטור ומותר כיון דאיתא במתני' להדיא דפטור וא"כ ידענו שהוא רק שבות וממילא מותר בחולי, אע"כ דזו גופא אתא לאשמעינן דמותר לכתחילה אפילו לבריא גמור דאין כאן אפילו שבות עכ"ל. (מ) ולענ"ד יש לתמוה טובא ע"ד, חדא דמש"כ מהמ"מ היינו דר"ל ליישב

בזה דעת הרמב"ם דפסק דמשאצ"ל חייב ואפ"ה פסק דמפסי מורסא מותר והרי בשבת ק"ז קאמר הש"ס דאתי כר"ש דפוטר משאצ"ל, ומיישב המ"מ דהרמב"ם לשיטתו דכל החיוב דמפסי מורסא לעשות לו פה הוא משום מכה בפטיש ובנתכוין להוציא ליחה דלא בעי לפתח כלל לא נחשב לתיקון מנא ולכך שרי, וכתב דהרמב"ם פסק כאידך לישנא דלא אוקי משנה דמפסי מורסא כר"ש עיי"ש. אולם לדעת התוס' (בכתובות ו': ובכ"מ) דהתירא דמפסי מורסא אינו אלא לר"ש דפוטר משאצ"ל אבל לר"י דמחייב במשאצ"ל באמת ס"ל דחייב במפסי מורסא, וכ"ה דעת כל הראשונים הרי דלא ס"ל כסברת המ"מ הג"ל דס"ל דל"פ בזה אידך לישנא וכו' ע מודי בזה דהוי משאצ"ל מה"ט דלא הוי במשכן ותליא בפלוגתא דר"י ור"ש, ולדידהו שוב הדרא ראיית הגר"א שפיר ממפסי מורסא דשרי במצטער שבות דמשאצ"ל כדרכו. ועוד קשה דעכ"פ ישאר ראיית הגר"א ממשנה מפורשת דמחט של יד ליטול את הקוץ (שבת קכ"ב:) וכתבו התוס' (בשבת ק"ז.) דלמאי דמסיק (בסנהדרין פ"ה.) דאתיא כר"ש מיירי אפילו ודאי חביל ושרי משום דמשאצ"ל פטור ומשום צערא מותר לכתחילה עיי"ש. וכ"כ התוס' (בשבת ק"ג.) דמיירי בפסי"ר עיי"ש, הרי מבואר דשרי להוציא את הקוץ בכלי דהיינו במחט כדרכו בחול אע"ג דהוי פסי"ר דעביד חבורה ואפ"ה שרי במשאצ"ל משום צערא [ומהתם ראייה מפורשת דלא כהפמ"ג הנ"ל], והתם ל"ש תירוצ המ"מ דשייד רק במלאכת מכה בפטיש כמובן ולא בחבורה וצע"ג.

שו"ר בשו"ת אב"ג חאו"ח סי' קי"ט שדחה ג"כ ישוב ח"א על קושייתו באגלי טל ממפסי מורסא דשרי משום צערא ומיישבו עפ"ד המ"מ הנ"ל, ודחה דקושייתו הוא ע"פ הפוסקים כולם דלא ס"ל כהרמב"ם וכנ"ל.

(מא) וראיתי באגלי טל (מלאכת טוחן סקל"ח אות ל"א) שתמה ג"כ מדין מפסי מורסא דשרי שבות דמשאצ"ל משום צערא לחוד, וכן מהא דכתבו התוס' ורא"ש בשבת קל"ה. דמשום צערא בעלמא מותרת לחלוב בעצמה מידי דהוי אמפסי מורסא דשרינן משאצ"ל משום צערא עיי"ש, והקשה מהא דאמרינן במס' ע"ז (כ"ח:) בעי ר"א ככי ושיני מאי כיון דאקושי גינהו כמכה דבראי דמו, או דלמא כיון דגואי קיימי כמכה של חלל דמי, אמר אביי ת"ש החושש בשיניו לא יגמע בהן את החומץ, חושש הוא דלא הא כאיב ליה טובא שפיר דמי, ומשני דלמא

תנא היכא דכאיב ליה טובא חושש גמי קרי ליה ע"כ. ומאי ראיא אימא דלאו כמכה של חלל דמי ומ"מ מותר שבות דרפואה משום צערא כשם שהתירו מלאכה שאין צריכה לגופה, ומלאכה שאצ"ל, חמיר טפי מאיסור רפואה כמבואר ברמב"ן ור"ן וב"י דאיסור רפואה אינו אלא במיחוש בעלמא אבל בחולי גמור מותר, ואלו משאצ"ל מפורש בש"ס דאסור גבי חולה שהרי אסור לכבות את הנר לצורך חושאב"ס לר"ש, וכיון דמשאצ"ל לא שרינן במקום חולה כ"ש במקום צערא וקשה מדין מפי מורסא דשרי במקום צערא, ולכאורה היא פליאה עצומה.

ומיישב תמיהה רבתי זו עפמ"ש הטור בשם בה"ג (בסי' תרי"ג) בהא דהולך לדבר מצוה מותר לעבור במים עד צוארו ביוה"כ, וכתב בה"ג דמ"מ לעבור לשוט אסור, והשיגו הטור שאם התירו רחיצה דאסמכיה אקרא כ"ש שיטה דקילא, ותירץ מהר"ל דהא דהתירו רחיצה משום דאינו מתכוין לרחוץ אלא לעבור אבל לשוט שמתכוין לשוט אסור אפילו לצורך מצוה כמו שאין שטין להביא שופר בר"ה עכ"ל.

הרי דאף דפסי"ר היא הרחיצה ולדעת התוס' (פסחים כ"ה.) והר"ן (בפ' כירה) אף בהנאה פסי"ר אסור [ודלא כהרמב"ן ע"ז ור"ן בפ' גיד הנשה דבהנאה מחשיב פסי"ר כדשא"מ]. וכ"מ בהא דהנודר הנאה ממעין אינו טובל בו בימות החמה וכו', וע"כ במפ"ס מורסא דביארו התוס' פ' המצניע (דף צ"ד.) הא דחשיב משאצ"ל היינו משום דלא חשוב פתח אלא אם כן עשוי להכניס ולהוציא, והא דאם לעשות לה פה חייב היינו משום דעשוי להכניס אויר ולהוציא ליחה, אבל אם כוונתו להוציא ליחה לבד לכאורה אינו פתח כלל, אלא משום דראוי להכניס אויר ג"כ אם היה צריך ע"כ חשוב פתח וחייב לר"י, אבל לר"ש דפוטר במשאצ"ל ה"נ פטור שהרי אי"צ לזה שיהא ראוי להכניס אויר עיי"ש. מעתה אינו מכיון כלל לעשיית פתח אלא להוציא ליחה ואינו מתכוין כלל שיהא ראוי להכניס אויר, אלא דפסי"ר הוא שבוודאי ראוי להכניס אויר וע"כ קיל שבות דידה טובא ומותר במקום צערא, אבל מכבה נר בשביל חולה שיישן הוא מכיון לכבוי אלא דחשוב משאצ"ל שא"צ לאותו דבר שבמשכנו, ומ"מ הוא שבות גמור שמתכוין לכבוי שהוא עצם האיסור אבל מפ"ס מורסא הא אינו מכיון כלל לפתח וכו' עכ"ד בקצרה.

והנה בדבריו אלו שכתב דכשאינו מתכוין אלא להוציא ליחה לבד ולא נתכוין להכניס אויר מיקרי אינו מתכוין כלל לעשיית הפתח, נתיישב קושית הגרע"א בדו"ח (כתובות ו.) בהא דהוכיחו התוס' שם ממפ"ס מורסא להוציא ליחה דלא שרי אלא משום צערא הא לא"ה אסור ואף דפסי"ר דלא ניח"ל בפה הוא ואפ"ה אסור ודלא כהערוך עיי"ש, ותמה דהא כה"ג דמפ"ס מורסא נתכוין להדיא לעשות פתח אלא שא"צ לו לפה זה נקרא משאצ"ל ולא פס"ר ונשאר בצ"ע. ובביאורו

הנ"ל נתיישב קושייתו היטב דבכה"ג שנתכוין רק להוציא ליחה ולא להכניס אויר מיקרי שפיר לא נתכוין כלל לעשיית הפתח.

וביותר ביאור כתב באבנ"ז (ח"א סי' רט"ז) להוכיח מדאמר רבה כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אינו פתח (שבת קמ"ו). ולא אמר כל פתח שאינו ראוי להכניס ולהוציא, ועוד דנקב בחבית ודאי ראוי להכניס בו יין ג"כ, ואעפ"כ משום שאינו עשוי לכך אינו פתח, ואי"ל דבאמת הפטור משום משאצ"ל דלשון אינו פתח לא משמע כן, ועוד דא"כ לא היה צ"ל גזרה אטו לול של תרנגולים ותיפוק ליה דכל משאצ"ל אסור, אף דל"ש בהו גזרה כלל כמו הוצאת המת וכיוצא עכ"ל, וכ"מ קצת ממש"כ הרמב"ם (בפ' כ"ג ה"א) עיי"ש.

מב) וכ"מ קצת כדבריו בס' התרומה שכתב בהל' שבת (סי' רל"ח) וז"ל המפס מורסא כו' לעשות לה פה חייב משום בונה שעושה פתח להוציא הליחה ולהכניס הרוח והאויר, ובפ' תולין אמרינן כל פתח שאינו להכניס ולהוציא אינו פתח, אבל להוציא ליחה גרידה פטור וכו' עכ"ל. ומדכתב אבל להוציא ליחה לחודה פטור משמע דכיון דלא נתכוין להכניס אויר אינו מכיון כלל לעשיית הפתח שאינו אלא כשעשוי להכניס אויר ולהוציא ליחה ולכן פטור, אלא דהוי פסי"ר דלא נית"ל ומשום צערא שרי וזהו כמ"ש האב"נ כנ"ל.

אולם לפי"ז הקשה שם שוב ע"ד רב דקאמר (בשבת ק"ז:) דמשנה דמפס מורסא אתיא לר"ש דס"ל משאצ"ל פטור, אבל לר"י חייב משמע להדיא דס"ל דאף כשנתכוין רק להוציא ליחה חייב דנעשה שפיר פתח גמור כיון שראוי להכניס ולהוציא, ותיירץ בזה"ל: וצ"ל דאף שאינו עשוי להכניס אויר הרי האויר נכנס מאיליו ולא דמי לכלי שצריך מעשה להכניס, ואם אין עשוי לכך הא אין מכניסין, אבל הכנסת אויר ממילא וכן ליחה ממילא תצא, אלא שאי"צ והוי משאצ"ל עכ"ל. מג) והלום ראיתי בס' תורת רפאל (הל' שבת סי' ל"ה) שתמה ג"כ כנ"ל על הא דפסק בשו"ע (סי' שכ"ח סי"ז) כשיטת הרמב"ן דאפילו שבות דרבנן לא שרינן לחושאב"ס, והקשה מ"ש מדין מפס מורסא דשרי משום צערא, והביא שכבר תמה כן בס' בית מאיר (או"ח סי' שכ"ח), ותי' וז"ל: ואולי נאמר דשבות זה דמשאצ"ל קיל זולת גבי כבוי משום דיש כבוי דאורייתא וצ"ע עכ"ל.

ובתורת רפאל שם דחה תירוצו דהא גבי הפסת מורסא גמי יש לפעמים חיוב מה"ת דהיינו כשנתכוין לעשות לה פה ואפ"ה שרי הכא משום צערא, ומיישב שם: דמפס מורסא שאני דעביד להסיר דבר המצער גופיה דמוציא הליחה המצערת. וכן להוציא ביד את החלב מדדי האשה שלא יצערנה מותר, אבל להביא רפואה ממקום אחר אסור בלי שינוי, ומסיק דלפ"ז אסור להתניו חלב מדדי האשה על מי שנשף בו רו"ר או למי שכאב לו באוזן כיון שאין בו סכנה עכ"ד.

מד) ונראה להוכיח כדבריו מהא דלא התירו לכבות הנר בשבת משום

חושאב"ס אפילו לר"ש כדתניא (בשבת ל"א.) עיי"ש אע"ג דהוי משאצ"ל ואיכא צערא שלא יכול לישן, ועכצ"ל כמ"ש בחי' המאירי שם וז"ל: ואע"פ שהפסת מורסא התירו לכתחילה ואף בזו הול"ל כן שהרי להסרת הנזק הוא מכיון, כבר כתבנו שאין זה הסרת נזק בידים ועוד וכו' כנ"ל. ונלע"ד דכוונתו ג"כ כנ"ל שאינו מסיר הנזק עצמו בידים כמו הליחה או החלב המצער, אלא מצד אחר ממציא לו תרופה שיוכל לישן בזה שמכבה הנר ובוה לא התירו שבות דמשאצ"ל כנ"ל.

מה) שוב ראיתי כי תמיהת האחרונים הנ"ל על משנה דמפיס מורסא [מהא דאסרו (בע"ז כ"ח) רפואה בשבת אפילו בכאיב ליה טובא ונדחקו ביישוב פליאה זו] כבר נתעורר בזה בחי' הרשב"א [הובא בש"מ בכתובות ו']. דלאחר שהביא פלוגתא דהערוך ור"י בפס"ר דלא ניח"ל באריכות, כתב וז"ל: ומה שהביא הוא [ר"י] ז"ל ראייה ממפיס מורסא ואמר דלא התירו אלא משום צערא, דחאה רבנו הרב נ"ר דלאו משום צערא דגופא התירו דדבר שיש בו רפואה לא התירו במקום צער, אע"פ שאין בו אלא משום גזרת שחיקת סמנים וכ"ש שלא יתירו משאצ"ל, אלא היינו טעמא לפי שאינו מתכוין לחבורה בנטילת הקוץ ואינו נהנה ממנה ומההוא טעמא ממש דאמרן כל שאינו נהנה ואינו מתכוין אפילו בפס"ר שרי עכ"ל [והובא לעיל אות י"א עיי"ש].

הרי מבואר דהרשב"א כבר קדמם בתמיה זו, דמ"ש דין מפיס מורסא ומחט ש"י דהתירו לו ורפואה אסרוהו, ואמנם הוכיח מזה דעכצ"ל בטעמא דהתירא בהני משום דהוי פס"ר דלא ניח"ל, ושרי באמת בלאו טעמא דצערא וכדעת הערוך וא"ש בפשיטות.

איברא כ"ז ניחא שפיר לדעת הערוך וסייעתו דפס"ר דלא ניח"ל שרי, אבל לפי דעת התוס' [בכתובות שם ובשבת ק"ג.] דפליגי עליה והוכיחו בשם הר"י ממפיס מורסא ומחט של יד דרק משום צערא התירוהו הא לא"ה אסור פס"ר דלא ניח"ל כנ"ל, וכ"ה דעת רש"י [בשבת ק"ז.] גבי מפיס מורסא דרבנן לא גזור בה שבות משום צערא, ומשמע הא לא"ה אסור וכ"כ בחי' הרמב"ן (בשבת קי"א) דלא כדעת הערוך עיי"ש, ולדידהו שוב תהדר תמיהת האחרונים ועכצ"ל כתירוצם הנ"ל.

מו) עוד נראה ביישוב תמיה הנ"ל לפמש"כ הגאון נצי"ב ז"ל בהעמק שאלה על השאלות (פ' אמור שאילתא ק"ה) בתו"ד: שמצא דבר עמוק ביישוב דעת הרמב"ם דפסק דמשאצ"ל חייב, ומ"מ פסק בדין מפיס מורסא להוציא ליחה דפטור ומותר, אע"ג דבשבת ק"ז: מוקי לה כר"ש דוקא עיי"ש, ומיישבו לפמש"כ רש"י (בשבת ק"ז.) גבי מפיס מורסא וז"ל: אם לעשות לה פה, בתוספתא תני הכי אם לקולפה ולעשות לה פה כדרך שרופאים של עכשיו עושין דמתקן לה פתח עכ"ל. וכ"כ הרמב"ם (בפ"י הי"ז דשבת) לשון התוספתא הנז' עיי"ש, ומהו

כוונתם בזה, וע"כ דמפרשי ואם להוציא ליחה פי' שנוקב במחט ותיכף נסתם ואין בזה פתח כלל ושרי לכו"ע וכדמוכח ברש"י שם עיי"ש שהאריך ביישוב זה.

(מז) ואמנם לענ"ד כבר אמרתי מומן ביישוב דעת הרמב"ם כמ"ש בהעמק שאלה כנ"ל, והוספתי להוכיח כן ביותר מלשון רש"י שם שכתב וז"ל: ואם להוציא ליחה של עכשיו ואינו חושש אם תחזור ותסתום מיד, פטור ומותר דאין כאן תיקון וכו' עכ"ל. והנה מדלא כתב דאע"פ שעושה בהכרח פה מ"מ מותר כיון שאין לו שוב צורך בפה שאינו חושש אם תחזור ותסתום מיד, אלא דכתב משום „דאין כאן תיקון" דמשמע להדיא דבמפיס מורסא כדי להוציא ליחה אינו עושה במציאות שום תיקון הפה דאינו עושה אלא נקב כ"ש להוצאת הליחה לחוד, ואינו חושש אם תחזור ותסתום מיד לכן לא נקרא כלל בשם בנין פתח או מלאכת תיקון כנ"ל. וכ"מ ביראים (סי' ק"ב במלאכת סותר) שכתב בטעמא דשמואל דאע"ג דס"ל משאצ"ל חייב מ"מ מתיר בצידת נחש שלא ישכנו משום דלא הוי צידה כלל ומפיס מורסא להוציא ליחה לא הוי תיקון כלל הלכך שרי שמואל לכתחילה עיי"ש וכוונתו מבואר ג"כ כדברינו. וא"ש דעת הרמב"ם הנ"ל. וכשאמרתי ישוב זה לפני מו"ר הגאון הגדול מרן רבי אליעזר יהודה פינקל שליט"א ר"מ דישיבת מיר קלסיה.

(מח) והלום מצאתי כדברינו הנ"ל מבואר בראבי"ה שכתב בריש מס' שבת (סי' קצ"ד) וז"ל: ואע"ג דלגבי המפיס מורסא בשבת פי' רבנו שלמה אם להוציא ממנה ליחה פטור שיוצא הליחה בלא פתח, לא יתכן כן דהא בפ' שמונה שרצים מוקמי לה כר"ש דאמר משאצ"ל פטור עליה ומשום צערא שרו לה רבנן, א"כ ברור עשיית הפתח אך לא מחמת שצריך לה פתח אלא שצריך להוציא הליחה עכ"ל.

ועיי"ש בהערה דמעורר דבפירש"י לפנינו בשבת ובכתובות ליתא, וגם ל"י להבין לשון זה שהוצאת הליחה בלא פתח דבר שא"א. ובאו"ז (ח"ב סי' ע"ח אות י"ד) העתיק פירש"י כלפנינו. וברש"י שבת ק"ז: (ד"ה להוציא) מפורש שגם בלהוציא ליחה עושה פתח עכ"ד.

והנה חזינו דפי' העמק שאלה הנ"ל כבר קדמו בזה הראבי"ה דכתב מבואר דרש"י מפרש בלהוציא ליחה היינו שיוצא הליחה דרך נקב לחוד בלא עשיית פתח כדרך שהרופאים עושין, וכוונתו ברורה דמוכח כן בלשון רש"י שכתב דמותר „דאין כאן תיקון" וכנ"ל ואודא הערה הנ"ל. ומה שהקשה מדברי רש"י (בדף ק"ז:) אמנם זהו גופא קושית הראבי"ה ע"ד רש"י מגמרא מפורשת שם דמוקי לה למשנה דמפיס מורסא כר"ש דוקא דפוסר משאצ"ל משמע דלר"י חייב וזהו דלא כפירש"י הנ"ל דלא הוי תיקון כלל ושרי אפילו לר"י.

וביישוב דברי רש"י הנ"ל, ע"כ צ"ל כמ"ש המ"מ (בפ"י דשבת ה"ז) ביישוב דעת הרמב"ם בדין מפס מורסא דפליגי בזה הנך לישני שם, וס"ל כל"ק שם דמוקי הא דאר"י אמר רב הא מני ר"ש דקאי על משנה דהצד שלא לצורך אבל באידך משניות דמפס מורסא והצד נחש שפיר סובר דאתיא נמי כר"י עיי"ש. ולפ"ז גם דברי רש"י דבדף ק"ז: קאי לפרש למ"ד דמוקי משום דמפס מורסא כר"ש, ולדידיה שפיר כתב דס"ל דאפילו להוציא ליחה הרי נתכוין עכ"פ לעשיית הפתח אלא שא"צ לגופה, אבל בע"א שם מפרש לל"ק הנ"ל וא"ש ולק"מ כנלע"ד. (מט) ואין להקשות לדעת הרמב"ן מהא דתניא (בשבת צ"ד:) רשב"א אומר צפורן שפירש כו' ביד מותר בכלי חייב חטאת, ופריך הש"ס מי איכא מידי דבכלי חייב חטאת וביד מותר לכתחילה עיי"ש. וקשה להרמב"ן דכיון דפירשה רובה מצערות אותן כדמסיק התם לכן שרי בשינוי דהיינו ביד אע"ג דבכלי חייב. אמנם הא ל"ק די"ל דבהס"ד הוי ס"ל דאיירי בכה"ג דאינן מצערות אותו אפילו פירשה רובן, וכדמוכח כן מלשון הרמב"ם שכו' (בפ"ט דשבת ה"ט) וז"ל: צפורן שפירשה כו' אם פירשו כלפי מעלה ומצערות אותו מותר כו' ואם אינן מצערות אותו אפילו ביד אסור עכ"ל וא"ש.

(נ) ובהאי ענינא חזינא מילתא דתמיה בס' ערוגת הבושם לרבנו אברהם ב"ר עזריאל ז"ל [ח"ג ע' 185 נדמ"ח תשכ"ג אוירבוך] שכתב בתו"ד וז"ל: וצערא נמי באיסור דרבנן מותר ע"י שינוי מההיא דשלהי המצניע צפורן שפירש רובה מותר ליטלה בשינים משום דביד נמי לא אסור אלא מדרבנן הואיל ופירש רובה וכו' עכ"ל.

ודבריו ז"ל תמוהים מאד, כמ"ש המהדיר שם דהרי בגמ' מפורש שם בפירשו ביד מותר, ושמא הוא סבור שדברי ר"י שם, והוא שפירשו כלפי מעלה ומצערות אותו" הם דוקא וצריך שניהם כשיטת הרמב"ם (פ"ט דשבת ה"ט), והוא מוסיף שזה רק ביד אבל בשינים מותר בצערא בעלמא, אבל לא מצאתי בפוסקים הבחנה זו, גם לא בדברי האחרונים ראה אגלי טל קל"ו ע"א עכ"ד, וצע"ג.

(נא) והלום ראיתי בחידושי הרמב"ן מס' ע"ז (דף כ"ח:) וז"ל: עין שמרדה מותר לכוחלה בשבת וכו', אבל בדרבנן מחללין דהיכא נמי דשחקי סמנים מאתמול איסורא דרבנן איכא וכו', וה"נ משמע כדאמרינן צרכי חולה עושין ע"י עכו"ם בשבת ולא שאני לן בהא בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה, וקיי"ל נמי גונח וכו' מ"ש מפרק כלאח"י וכו'. וק"ל הא דדייקינן לעיל חושש הוא דלא הא כייבי ליה ש"ד, ומאי ראיא שאני גמיעה דבלא סכנה מותר, וכן נמי בדר"י דלמא דליכא ברפואה שלה חלול שבת דאורייתא, וא"ל גבי חומץ אי לאו סכנתא כיון דאפשר ליה למעבד כדקתני סיפא אבל מגמע הוא ובולע לא שרינן ליה למפלט, וכן ההיא דק"ל גבי חומץ ושמן אין נותנין ע"ג מכה אבל נותנין חוץ

למכה ושותת ויורד לתוך המכה מ"ה הוא דכל היכא דאיכא לשנויי משנינן וכו' עכ"ל. מבואר מדבריו דס"ל דהיכא דא"א לעשות שבות בשינוי מותר לעשות שבות כדרכו במקום צערא דגופא וזהו כתירוצ' ראשון של הר"ן [בפ' חבית] גבי גונח כנ"ל ודלא כדעתו בתורת האדם דמצריך דוקא שינוי כנ"ל. וכבר הוכיח כן בנשמת אדם (הל' שבת כלל ס"ט) וסיים שם בזה"ל: דלפ"ז יש לסמוך בזה [ע"ד הרמב"ן בע"ז הג"ל] כשהכאב גדול וא"א ע"י נכרי או ע"י שינוי דמותר לישראל עצמו לעשות וכו' דכיון דמלתא דרבנן הוא, ושיטת האוסרין הכל ע"פ הרמב"ן ומדבריו גופא משמע דמותר וכ"כ הר"ן עכ"ד עיי"ש.

אולם בס' אגלי טל (מלאכת טוחן אות י"ד) הוכיח ג"כ דהרמב"ן בחי' לע"ז הנ"ל ס"ל דלא כמ"ש בתוה"א אבל סיים: ולהלכה פשיטא דכפסקו בתוה"א נקטינן עכ"ל עיי"ש.

גב) והנה לכאורה מצאנו מחלוקת הראשונים בדין הפמ"ג הנ"ל אם התירו משאצ"ל כדרכו בצערא דיחיד. דהנה במרדכי בשבת פ' כ"כ (סי' ת"ב) כתב וז"ל: ושאר כל המזיקין כלומר שאין בהן סכנה אם היו רצין אחריו מותר להורגו, ופר"ת דה"ה פרעוש וכיוצא בהן וטעמא משום דסבר כר"ש דאמר משאצ"ל פטור עליה ומשום צערא שרי לכתחילה מידי דהוי אמפיס מורסא ואכיבוי גחלת שלא יזקוק בה רבים, אבל משום ר' יהודאי גאון מצאתי שכתב חזינא לרבנן קשישי דמימנעי מלצוד פרעוש אפילו מעל בשרם עכ"ל. והובא בב"י (סי' שט"ז) ומפרש דר"ת מתיר אפילו להורגו, ומ"ש ר' יהודאי גאון דרבנן קשישי מימנעי מלצודו היינו ממדת חסידות דמדינא שרי. וכ"כ הב"ח שם דר"ת מתיר גם הריגת הפרעוש ולא רק צידה לחוד. וכ"מ בביאור הגר"א (סי' שט"ז סק"ט) כהב"י וב"ח בדעת ר"ת דמתיר גם הריגת הפרעוש עיי"ש.

נג) אולם השל"ה בבגדי ישע על המרדכי שם מפרש דר"ת אינו מתיר אלא צידה ולא הריגה ושכן מצא להמהרש"ל ודלא כהב"י. אבל בחי' אנשי שם הביא שם דעה זו ודחאה והוכיח כהב"י דבעוקצו דהוי כמו רצין אחריו דמותר אפילו הריגה עיי"ש. וכ"מ פשטות לשון ר"ת דקאי עמ"ש ושאר מזיקין כו' מותר להורגו וע"ז כתב ר"ת דה"ה פרעוש כו'.

וכ"מ ממ"ש ר"ת בטעם ההיתר דמשאצ"ל היא ובמקום צערא ל"ג רבנן, וזה אינו שייך אלא בהריגה ולא בצידה דהתם טעם ההיתר הוא משום דאין במינו ניצוד ואפילו לצורך ולא מטעם משאצ"ל וכמ"ש ר"ת על רש"י הובא בתוס' בשבת ק"ז. עיי"ש.

אולם הטור פסק שם דאסור להורגו וכ"כ הב"י דנקטינן לחומרא, וכ"פ בשו"ע (סי' שט"ז ס"ט) דפרעוש שעל בשרו ועוקצו דמותר לצודו ואסור להורגו כנ"ל. ועיי"ש טעם החילוק בשו"ע הרב ומשנ"ב ואכמ"ל, הרי מבואר דפסק השו"ע



כהטור, ולכאורה משמע דנחלקו בדין הפמ"ג הנ"ל אם התירו משאצ"ל בשביל צערא דיחיד או לא דר"ת מתיר אפילו משאצ"ל והטוש"ע פסקו דבשבות דמשאצ"ל דחמור לא התירו הרי דנקטינן להלכה כדעת הפמ"ג וצ"ע.

נד) אמנם נראה להוכיח מדברי המ"א שם סק"ח דס"ל דלא כהפמ"ג ובדבריו תסתלק גם ראיתנו מהשו"ע להפמ"ג, שכתב וז"ל: ועוקצו משמע דאם הוא על בשרו ואינו עוקצו אסור לצודו, ולא דמי לקוץ בר"ה כמ"ש סי' ש"ח ס"ח, הכא ליכא למיחש להזיקה רק צער בעלמא עכ"ל, ואי ס"ל כהפמ"ג מאי קשה ליה מקוץ בר"ה דהתירו לטלטלו פחות פחות מד"א כדי שלא יזוקו בה רבים, הול"ל בפשיטות דשאני הכא דליכא הזיקא דרבים אלא הזיקא דיחיד ולא הותרה כמ"ש הפמ"ג סי' רע"ח בא"א כנ"ל, אלא ודאי מוכח דס"ל דל"ד הזיקא דרבים אלא אפילו בהזיקא דיחיד נמי התירו משום צערא וכדמוכח ממפיס מורסא כנ"ל, וע"כ הוכרח לתרץ דשאני עקיצת פרעוש דליכא אלא צער כל דהוא בעלמא ולכן לא התירו לצודו אפילו כשהוא על בשרו כ"ז שאינו עוקצו כיון דאינו אלא חשש דצער בעלמא, משא"כ כשכבר עוקצו מותר לצודו אפילו משום צער בעלמא כזה, אבל להורגו אסור משום צער כל דהוא דפרעוש דמשאצ"ל חמור כיון דאי הוי צריכה לגופה הוי אסור מה"ת משא"כ בצידה דהוי אין במינו ניצוד שאינה מלאכה כלל כמ"ש בשו"ע הרב ומשנ"ב כנ"ל, ולפי"ז מבואר מדבריו דאי הוי צער ממש הוי מותר אפילו שבות דמשאצ"ל כדרכו כמו במפיס מורסא.

שוב מצאתי בעה"י שכ"כ הפמ"ג עצמו (שם במ"ז סק"ז) וז"ל: ועוקצו שרי במקום צער ל"ג, אבל להורגה אסור כו' אע"פ משאצ"ל לדידן דרבנן, אפ"ה לא התירו צער כל דהו כה"ג עכ"ל, הרי מבואר דס"ל דגם להורגה היה מותר אי הוי צערא טפי וכו', אלא דס"ל למרן השו"ע דכיון דאינו אלא צער כל דהו לא הותרה שבות דמשאצ"ל כדרכו בשביל צער כל דהו משא"כ בצידה כנ"ל, עכ"פ מוכח מהמ"א והפמ"ג דאי הוי צער ממש הוי מותר אפילו משאצ"ל כדרכו, וא"כ ה"ה במפיס מורסא דאיכא צערא והותרה משאצ"ל ע"כ אפילו בכלי כדרכו נמי הותרה (וצע"ק דהפמ"ג סותר ד"ע כנ"ל) כנלע"ד.

נה) שוב ראיתי בהגהות טהרת השלחן לשו"ע או"ח (סי' של"ד סכ"ז) שכתב גבי גחלת של מתכת וז"ל: במקום שרבים ניזוקים בה, לכאורה דוקא משום הזיקא דרבים אבל משום הזיקא דיחיד לא, ועמ"א סי' שט"ז סק"ט (צ"ל סק"ח), וצ"ל דשאני הכא דהו"ל לסלק אותו מאתמול עכ"ל, הרי דרצ"ל מעיקרא כהפמ"ג וחזר בו מדברי המג"א הנ"ל דמוכח דאפילו בשביל הזיקא דיחיד נמי התירו כנ"ל. אמנם מ"ש ליישב הא דנוכח בגמ' ושו"ע הטעם בגחלת שלא יזוקו בה רבים דמשמע דבהזיקא דיחיד לא הותר היינו משום דה"ל לסלק מאתמול, לענ"ד ז"א לפי"ד המ"א שכ' (בסש"ח סקל"ז) וז"ל: ומ"מ צ"ע אם יש להתיר באבן כי נראה דלא התירו

אלא בדבר שלא היה מונח שם מע"ש דלא הו"ל לסלקו מאתמול כו' דאל"כ יהא מותר לסקל אבנים בשבת אלא כדאמרן עכ"ל, הרי דס"ל להדיא דאפילו בהזיקא דרבים דאירי התם לא התירו בקוץ אלא כשלא היה מונח מאתמול, וא"כ ה"ה בגחלת בר"ה דילפינן מיניה לדין קוץ בר"ה בשבת מ"ב עיי"ש, אמנם ראיתי בבאר היטב ומשנ"ב שם בשם א"ר דחולק על המ"א וס"ל דאפילו מונח הקוץ מע"ש נמי מותר לסלקו עיי"ש, ולדעת א"ר שפיר צדקו דבריו דלהכי בעי לטעם דהזיקא דרבים אבל כשבא סיבת הצער וההיזק בשבת מותר אפילו בצערא דיחיד לחודא ול"מ אולם לדעת המ"א עדיין צ"ע.

(נו) ונראה ליישב הא דנזכר הזיקא דרבים גם לדעת המ"א לשיטתו שם שהביא דעת הריב"ש דלא התירו אלא קוץ שאינו נראה וכן גחלת של מתכת שאין חומה ניכר כו' אבל גחלת של עץ שנראית אדומה וניכר הוא אסור וכן אבן גדולה אסור עיי"ש שהקשה עליו וז"ל: וצ"ע דאמרינן בגמ' שפוד של עץ מותר לטלטלה שלא יזקו בו וכמ"ש סי' תקי"ח ס"ג וכ"פ בסו"ס של"ד דאפילו גחלת של עץ שרי כו' עכ"ל, וא"כ לפי"ד המ"א י"ל הא דנקט הזיקא דרבים היינו להתיר אפילו קוץ הנראה וניכר דכה"ג בודאי אינו מותר בשביל הזיקא דיחיד שיכול ליוהר ולהשמר ממנו, משא"כ בר"ה דרבים לא יוכלו ליוהר ולהשמר ממנו כ"כ וכמ"ש הר"ן בשבת מ"ב בביאור דעת בה"ג בסוגיין דמתיר אפילו איסור תורה משום דס"ל דנזקא דרבים חשוב כסכנת נפשות מה"ט דרבים א"א להם להשמר כ"כ כמו יחיד עיי"ש ברשב"א. ולפי"ז אין ה"נ בהזיקא וצער דיחיד שנולד בשבת שא"א ליחיד להנצל ממנו מותר אפילו שבות דמשאצ"ל כדרכו לכו"ע ודלא כהפמ"ג כנלע"ד.

(נז) ונראה עוד להוכיח מהשו"ע סי' שט"ז סי' שכתב וז"ל: ושאר מזיקים כגון נחש ועקרב מקום שאינם ממיתים אם רצים אחריו מותר להורגם כו' עכ"ל, וכתב במשנ"ב דלדידן דס"ל דמשאצ"ל מדרבנן הוא דאסירא שרי אפילו כשאין ספק פקוח נפש כלל משום צערא בעלמא שלא יזק, והוכיח כן בבה"ל ממש"כ המ"א שם וז"ל: דבר שאינו ממית לעולם פשיטא דאסור לדורסו להרמב"ם עכ"ל, משמע מדבריו דלדידן שרי בכל המזיקים אף שאינם ממיתים לעולם כנ"ל עיי"ש, ומשמע דמותר להורגם אפילו כדרכו מדסתים בזה ודלא כהפמ"ג הנ"ל.

(נח) וכ"מ מהשו"ע שם סי' שכתב וז"ל: הצד נחשים ועקרבים ושאר רמשים, אם לרפואה חייב, ואם בשביל שלא ישכנו מותר עכ"ל. וכתב המ"א שם וז"ל: שלא ישכנו מותר משום דהוי משאצ"ל ובמקום הזיקא לא גזרו כו' עכ"ל. והרי נחש דהוי מינו גיצוד כדמוכח ממשנה דצד נחש לרפואה חייב כמ"ש התו"ט פט"ז דשבת עיי"ש [ומ"ש המ"א שם דאין במינו גיצוד ע"כ ט"ס וצ"ל, במינו גיצוד" כמ"ש במה"ש שם], ואפ"ה התירוהו לצודו כדרכו מטעם דמשאצ"ל ל"ג

במקום הזיקא אפילו אינם ממיתים. ומשמע דמותר אפילו במקום הזיקא דיחיד כגון בבית מדלא אמר בר"ה דוקא כמו בגחלת בר"ה, ונתבאר הוכחה מהמ"א דלא כדעת הפמ"ג הנ"ל.

נט) עוד נראה להוכיח שכ"ה דעת הגאון ר' שמשון חסיד ז"ל בספר נזירות שמשון, שכתב עמ"ש בשו"ע (סי' שכ"ח סל"א) וז"ל: צפורן שפרשה וכו' אם פרשו רובן כלפי מעלה ומצערות אותו להסירן, ביד מותר בכלי פטור אבל אסור, לא פירשו רובן ביד פטור אבל אסור בכלי חייב חטאת ע"כ. וכתב המ"א שם חייב חטאת משום גוזז עמ"ש ס"ס ש"ג וסי' ש"מ עכ"ל, וכתב במחה"ש כוונתו דתליא במחלוקת תוס' וריב"ש דלהתוס' (בשבת צ"ד:) הוי משצ"ל ודוקא לר"י חייב אבל לר"ש פטור ולהריב"ש הוי מלאכה הצ"ל וחייב אפילו לר"ש עיי"ש. וכתב בס' נזירות שמשון ע"ד המ"א הנ"ל וז"ל: אכן נ"ל דהוי משצצ"ל כמ"ש המ"א ברסי' ש"מ וא"כ הכל תלוי ביש לו צער בכל שרי, והגמ' קאי אליבא דר"י אבל אנן קי"ל כר"ש ודו"ק עכ"ל, הרי דכתב מפורש דלר"ש שרי לגזוז הצפורן אפילו כדרכו בכלי היכא דאית ליה צערא ודלא כדעת הפמ"ג הנ"ל. וכ"כ שם עמ"ש הרמ"א מי שחושש בשינו ומצטער עליו להוציאו אומר לעכו"ם להוציא, וכתב המ"א דצ"ל שחלה ממנו כל גופו וכו' והוצאת שן מלאכה דאורייתא דהא חובל לרפואה, וכתב בגז"ש שם, ול"נ דהוי משצצ"ל וקיי"ל כר"ש דפטור וכו' והוי ממש כמפס מורסא דשרי אפילו בצער כ"ש, וכ"ש ע"י גוי וכ"מ בסי' ש"ז ס"ה עיי"ש עכ"ל. הרי דפליגי המ"א והנז"ש אי הוי הוצאת שן משצצ"ל או הוי צריכה לגופה, אבל בזה מודו כו"ע דאי הוי משצצ"ל שרי לר"ש אפילו ע"י ישראל וכ"ש ע"י עכו"ם, ומשמע אפילו בכלי כדרך הוצאת שן משום צערא ודלא כהפמ"ג.

ס) והלום מצאתי הוכחה ברורה מהא דכתבו התוס' בכתובות דף ה': (ד"ה לדם הוא צריך) וז"ל: פי' ר"ת שצריך להוציא הדם שלא יתלכלך פעם אחרת כשיבעול, ולפירושו לקמן דקאמר חבורי מחבר אי לדם הוא צריך ואסור, אע"ג דהוי משצצ"ל דשריא במקום צערא גבי מורסא הכא גבי מצוה אסור ולקמן נפרש הא דפריך ממפס מורסא לפירושו כו' עכ"ל.

ואם נימא כהפמ"ג דהיתר דמפס מורסא הוא דוקא ביד דהוי שינוי ולא כדרכו בכלי, קשה מה הקשו התוס' לר"ת דנתירנו גם בעילה בשבת משום דהוי משצצ"ל, והלא הכא דעביד שפיר כדרכו כדרך כל הארץ ובכה"ג לא התירו ולמה דחקו לחלק בין מצוה לצערא, אלא ע"כ מוכח דדעת התוס' בפשיטות דבמפס מורסא שרי לר"ש אפילו כדרכו ודלא כהפמ"ג הנ"ל.

סא) ומש"כ התוס' שם להלן (דף ו'): גבי הא דפריך הש"ס ממפס מורסא שביארו שם התוס' דפריך דכי היכי דלהוציא ליחה מותר מטעם דהוי משצצ"ל ואיכא צערא ה"נ משום מצוה הו"ל למשרי, וכתבו וז"ל: ועוד אפילו שרינן משום

צערא טפי משום מצוה כדפיר"ת לעיל פריך שפיר דהכא ודאי דהוי פסיק רישא אי לאו משום צערא היה אסור, אבל גבי בעילה אית לן למשרי אע"ג דליכא צערא כיון דלא הוי פסי"ר לענין פתח כיון דאפשר להוצאת דם בלא עשיית פתח כו' עכ"ל. ולפ"ז לכאורה אודא ראייתנו הנ"ל דשאני הכא בבעילה דלא הוי פסי"ר שרי טפי אפילו כדרכו כמו שהתירו משום מצוה מה"ט אע"ג דגרע מטעם צערא, משא"כ במפיס מורסא דהוי פסי"ר שפיר י"ל דאסור כדרכו אע"ג דאיכא התם צערא.

אולם ז"א להמעין שם בתוס' שכתבו כן רק להס"ד דר' אמי דפריך ממפיס מורסא דהוי ס"ד דדם מיפקד פקיד ולדם הוא צריך ולא לפתח עיי"ש. אבל להמסקנא לפי תירוץ הגמ' דמשני התם פקיד ועקיר הכא פקיד ולא עקיר כתבו התוס' שם דקסבר דם חבורי מחבר, וה"ה דהוי מצי לשנויי דלפתח הוא צריך אלא לפי מאי דקים ליה דלדם הוא צריך משני ליה עכ"ל, וביארו המהרש"ל ומהרש"א כוונתם דהוי פסי"ר לענין חבורה מאחר שלדם הוא צריך, והיינו לפיר"ת דלדם הוא צריך שלא יתלכלך דהו"ל משאצ"ל אלא דהוי פסי"ר, ומ"מ אינו דומה למפיס מורסא דשרי משום צערא והכא גבי מצוה אסור כמ"ש התוס' והיינו למאי דמסיק דחבורי מחבר עכ"ד עיי"ש.

הרי מבואר מדברי התוס' דלמסקנא ס"ל שפיר דדם חבורי מחבר ולדם הוא צריך, ולפ"ז הוי שפיר גם בבעילה פסי"ר ולכן ס"ל דאסור, וע"כ ס"ל למסקנא דשאני מצוה דלא התירו במשאצ"ל כמו בצערא זהו ביאור דעת ר"ת בסוגיא, עכ"פ נתברר שוב ראייתנו דהא דהקשו התוס' לעיל ע"ד ר"ת דלישרי כמו במפיס מורסא היינו לפי המסקנא דס"ל דחבורי מחבר ולדם הוא צריך הוי פסי"ר, ואפ"ה הקשו דלהוי מותר מטעם משאצ"ל ונדחקו לחלק בין מצוה וצערא, מזה מוכח להדיא דס"ל דבצערא שרי אפילו שבות כדרכו וכדעת הנזירות שמשון כנ"ל ודלא כהפמ"ג כנלע"ד.

סב) שוב ראיתי במחה"ש שכתב (בסי' שכ"ח סקל"ב) וז"ל: והא דהותר הפסת מורסא להוציא ליחה, כתב בס' תו"ש דוקא לנקבה ע"י תחיבת מחט אבל לא ע"י צפורן דתולש קצת מעור המורסא ובוה יש חיוב חטאת וכמ"ש ט"ז ס"ס של"ו ואע"ג דהוי משאצ"ל עמ"ש בס"ק ל"ה דליתא עכ"ל, עיי"ש בסקל"ה שכתב דדין גוזז צפרנים אי הוי משאצ"ל או הוי צריכה לגופה תליא במחלוקת התוס' וריב"ש וחשש כאן לדעת הריב"ש דס"ל דמיקרי שפיר צריכה לגופה וחייב, ולכן הסכים לדין התו"ש דמה"ט לא יעשה בצפורנו אלא במחט דוקא, הרי מבואר להדיא דעת התו"ש ומחה"ש דהיתר דמפיס מורסא הוא דוקא במחט שהוא כלי כדרכו ולא ביד ודלא כהפמ"ג והמשנ"ב, ולענ"ד תמהני על המשנ"ב שלא הזכירם כלל דפליגי ע"ד הפמ"ג וצ"ע.

סג) ואמנם נראה להוסיף עוד ולהוכיח בפשיטות כדעת האחרונים הנ"ל, ממשנה מפורשת דמחט של יד ליטול בה את הקוץ (שבת קכ"ב:) וכתבו התוס' (בשבת ק"ז.) דלמאי דמסיק (בסנהדרין פ"ה.) דאתיא כר"ש מיירי אפילו ודאי חביל ושרי משום דמשאצ"ל פטור ומשום צערא מותר לכתחילה עיי"ש. הרי מבואר דשרי להוציא את הקוץ בכלי דהיינו במחט כדרכו אע"ג דהוי פסי"ר דעביד חבורה ואפ"ה שרי במשאצ"ל משום צערא, וה"ה במפס מורסא דשרי להוציא ליחה במחט או בכלי אחר כדרכו כנלע"ד.

סד) וכ"מ מהראב"ה שכתב בריש מס' שבת (סי' קצ"ד) וז"ל ותו דגרסינן בפ' כ"כ אר"י רוק דורסו לפי תומו משמע אע"ג דא"א לו אם לא ימרח, ואין לומר משום צערא דמאיס התירו דאין בה איסור דאורייתא דא"כ בלא לפי תומו נמי עכ"ל. ונראה כוונתו דכיון דאי"צ לעצם מלאכת המירוח אלא משום דמאיס דורסו שלא יהא נמאס בעיניו א"כ הו"ל משאצ"ל ומשום צערא שרי אפי' בלא לפי תומו כמו במפס מורסא, הרי נתבאר דס"ל לראב"ה דשרי משאצ"ל לר"ש אפילו היכא דעביד כדרכו כמו הכא דדורסו כדרכו משום צערא וזהו דלא כדעת הפמ"ג הנ"ל. וכן מצאתי בס' קשו"ע סי' צ"א דפסק דמפס מורסא להוציא ליחה מותר דוקא לנקבה ע"י מחט וכדומה אבל לא בצפרניו משום דתולש קצת מעור המורסא ויש בזה חיוב עיי"ש, וזהו כהמחה"ש בשם תו"ש כנ"ל.

סה) היוצא מהמתבאר בדברינו הנ"ל, דהבאנו דעת התו"ש ומחה"ש ונזירות שמשון וקשו"ע דס"ל להדיא דמפס מורסא להוציא ליחה שרי לעשות בכלי כדרכו כמו מחט וכדומה לפי מה דקי"ל כר"ש דמשאצ"ל פטור ומשום צערא מותר לכתחילה [וכתבו דביד אסור דאיכא חשש דאורייתא משום גוזז להריב"ש כנ"ל] והוכחנו כדעתם מהראשונים ה"ה: הראב"ד והר"ן ותוס' (כתובות ו') וראב"ה ורבותיו ז"ל ומאירי [והרמב"ן גופיה כ"כ (בחי' ע"ז) דלא כמ"ש בתוה"א] ומ"א וכדמוכח מפשטות לשון המשנה דמחט של יד כו'.

## סיכום

העולה מדברינו בנדון שאילתא דידן, דיש להקל להתיר לפתוח פי המכה אף בכלי מכשיר המיוחד לכך כדרך שעושה בחול כדעת הנשמת אדם, (המנוגדת לדעת הפמ"ג והמשנה ברורה), ויש לסמוך על דעת הראשונים והאחרונים במקום צערא דגופא כמו שהוכחנו בע"ה, דנקטינן כן להלכה. אולם יש להזהר שכל מחשבתו תהא אך ורק להוציא הליחה, ולא יתכוין לעשות פתח, כי אז בודאי הוי מלאכה גמורה [מכה בפטיש או מונה] שיש ע"ז חיוב סקילה, אלא יתכוין להוציא הליחה ולהקל את כאיבו, ויקויים בנו מקרא והסירותי מחלה מקרבך וכו' כי אני ד' רופאך.

## קביעות בשיעור מהלך מיל

(א) במה שכת' בספר שלום יהודא סימן ו' להצדיק דברי הת"ה שכתב דשיעור מיל הוא רבע שעה ואחד מעשרים מהשעה, העתיקו הש"ע או"ח סימן תנ"ט, והאחרונים תפסו שכונתם לרבע שעה משעות ההשווי' כלומר אחת מכ"ד מיום המזווג, ששיעורה ט"ו מעלות, שהן ס' דק, ויוצא דרבע שעה ואחד מעשרים מהשעה הוא י"ח דק, ונתקשו בזה די"ח דק למיל הוא לפי חשבון שנחלק מ' מיל לי"ב שעות ובפסחים צ"ד מבואר דמ' מיל הוא מע"ה עד צה"כ, אבל מנה"ח עד השקיעה [שהם הם י"ב השעות משעות ההשווי'] אינו אלא ל"ב מיל וכשנחלק ל"ב מיל לי"ב שעות יוצא דמיל הוא ג' שמיניות היינו כ"ב וחצי דק, ועיין בביאורי הגר"א סימן תמ"ג שקבע כן להלכה דהמיל הוא ג' שמיניות דלא כשו"ע שמקורן מתרומת הדשן הנ"ל ובס"י תנ"ט הוסיף לבאר הדבר בארוכה וכתב דהת"ה שגה בזה, ע"ש. וכדי שלא להשוות לרבן של כל ישראל בעל ת"ה כטועה בדבר הנכר לעין כל, קבענו בפשוטו, דע"כ כוונת הת"ה שכתב רבע שעה ואחד מעשרים מהשעה אינו לשעות ההשווי' רק כוונתו לשעות הארוכות, היינו שחלקו את יום השלם מע"ה עד צה"כ שמצינו לחז"ל פסחים צ"ד ששיערוהו במ' מקל, ע"ש, ואותו יום השלם של מ' מיל, חלקוהו לי"ב חלקים, וקוראין להן שעות זמניות, ועיין בדברינו שם שבארנו בביאור גמור דכן ס"ל להר"מ דתרי מיני שעות הן, שעות ההשווי' שהן כ"ד ביום המזווג מלילה ויום, לחוד, ושעות שדברו בהן חז"ל כדי לכוון בהן פרקי היום וחובותיו לחוד, ובשעות ההשווי' מצינו להם י"ב ביום בינוני מנה"ח עד שקיעתה, וכמו"כ בלילה משקיה"ח עד נה"ח, ואותן השעות הן קביעי וקיימי לעולם, ואינן תלויות באריכת היום וקיצורו, שאין להם חלק וגחלה לא ביום ולא בלילה, אבל שעורן קבוע ט"ו מעלות לשעה, שהם ס' דק, אבל השעות הזמניות בעיקרן הן חלקי יום מיום השלם, מע"ה עד צה"כ, והוא ארוך מהלילה, לכן גם שעותיו ארוכים משעות הלילה, וכך שעה של היום הוא אחד מי"ב מע"ה עד צה"כ, לכן כשהזכירו חז"ל במשנתן ג' שעות על היום, פירושן רבע היום, וד' שעות הוא שליש היום, כמבואר בפירוש המשנה להר"מ ריש ברכות משנה ד' ובוה מתבאר דברי הר"מ שם במשנה א' שכתב דד' מילין הן שעה וחומש, „משעות הזמניות“ עכ"ל ויוצא דמיל אחד הוא רבע שעה ואחד מעשרים מהשעה והוא ע"פ חשבון מ' מיל לי"ב שעות הזמניות של היום השלם, מע"ה עד צה"כ, ששיערוהו חז"ל

במ' מיל, ואין סתירה למה שכתב הר"מ במשנה פסחים פ"ג דהמיל הוא שני חומשי שעה, משעות ההשווי" כלשון הר"מ שם, והוא כנ"ל, דשעות ההשווי' שזור אחר להם, והדברים ברורים. ולכן קבענו דגם כונת הת"ה כן, ומה שכתב דהמיל הוא רבע שעה ואחד מעשרים מהשעה כוונתו מאותן שעות הזמניות וכשיטת הר"מ הנ"ל והכל מהגמ' פסחים צ"ד הנ"ל שהוא המקור היחידי שמצאנו ששיערו חז"ל את יום השלם במ' מיל, ועל כן כל מקום שמצאנו בחז"ל שיעור מיל אנו צריכים לפנות לאותו המקור, דמיל אחד הוא אחד מארבעים ביום, וזה קשה לשער לבני אדם, ע"כ סימנו בזה רבותינו בשיעור יותר קטן שנתפס לבני אדם, והוא רבע ואחד מעשרים, מחלק י"ב ביום, והכל אחד, ולשעות ההשוויה הוא ג' שמיניות. והרוחנו בזה להשרות שלום בין רבותינו הראשונים ז"ל ואין כאן לא שגגה ולא טעות חז"ש לא בדברי הת"ה ולא בש"ע והכל כנ"ל ודבריהן שרירין וקיימין אלא שהת"ה דבר משעות הזמניות, שהן י"ב ביום הבינוני המשוער בחז"ל במ' מיל מע"ה עד צה"כ.

וכן הוא מפורש בב"י סימן תל"א דדעת הת"ה כדעת הר"מ בזה, דכל מקום ששנו חז"ל משעות, היינו השעות הזמניות אלא שהב"ח שם נתקשה בדברי הת"ה וכתב על דברי הב"י שלא נראה כן מדברי הת"ה.

ועיין בט"ז סימן תמ"ג על דברי הרמ"א שהביא ב' דעות בשנת העיבור שהיום ארוך אלו הארבע שעות לפי ענין היום ומותר לאכול חמץ עד שליש היום וי"א עד ב' שעות לפני חצות, ובט"ז השיג על זה דמכיון דהשעות הן זמניות היינו הך, ואין כאן ב' דעות ובמ"א תפס דהארבע שעות הן זמניות ולפי ענין היום והוא שליש היום אבל הב' שעות לפני חצות הן משעות ההשווי' והוא מאוחר יותר, ע"ש שהביא דוגמה ויש הבדל של חצי שעה ועיין במ"ב שהביא כמה אחרונים שפירשו כן ופסקו בדיעבד לקולא, והנה פירושם בדברי הרמ"א שהוא מהת"ה סימן קכ"א הוא תמוה ראשית כמו שתמה הט"ז דמגמ' מוכח דהשתי שעות שלפני חצות הם ג"כ זמניות ע"ש, עוד תמוה דלפי פירושם יוצא דההבדל הוא בחצי שעה לכל היותר וכדוגמת המ"א ובת"ה שם כתוב וז"ל שהיום מאריך כו' שבסוף ארבע עדיין כמו ג' שעות עכ"ל משמע שיש הבדל קרוב לשעה, והנה לדינא פסקו דבדיעבד אפשר להקל, כדעת י"א והוא בחצי שעה אחר שליש היום עיין במ"ב שקבע כן להלכה.

(ב) והואיל וזכינו לאותה תשובה שבת"ה, מובא בספר לקט יושר שחברו תלמידו הנאמן שדקדק על כל דברי רבו ושמש אותו עשר שנים, ולפי שהובא שם יתיישבו כל ההדורים ויש בזה נפ"מ לדינא, הננו מעתיקים את התשובה כמו שהובא שם וז"ל שם בעמוד 78 נראה לענ"ד דהיו צריכים ליוזר להפסיק באכילת חמץ ביד, בסוף ד' שעות מתחילת היום בעמוד השחר אפילו בשנת העבור שהיום

מאריך בגבולנו כי"ד שעות בימי ניסן ולא מחשבי ד' שעות הללו לעולם לשליש היום כמו שהוא, או נחשב לעולם ב' שעות לפני חצי היום כו' ולענ"ד נראה דזמן סעודה הוא בד' אפילו בימים הארוכים דמסתמא ההיא ברייתא התם דשעה ראשונה מאכל לודים איירי בכל הימים ולא דוקא ביומי ניסן ותשרי וכן המנהג לאומות העולם עדיין במדינות, ומ"מ נראה לענ"ד דתחלת הגזירה לא היתה אלא לימים בינוניים ולשנים בינוניות כו' ואין לחדש הגזירה בשביל זה ועוד כיון דלהנך שינויים דמעיקרא אין לאסור רק ב' שעות, לפני חצות לעולם כו' עכ"ל. והמעין יראה דמקור הספק של הת"ה הוא ההפוך ממה שתפסו האחרונים דהם תפסו דזה פשוט דהארבע שעות הם זמניות וכפי ענין היום שהוא לעולם שליש היום אלא דאם נתפס דמותר עד ב' שעות קודם חצות, יהי מאוחר בחצי שעה, משום דהב' שעות אינן זמניות, ולפי מה שמסיק הת"ה דבאמת מתירין עד ב' שעות קודם חצות, תפסו בכוונתו דיהיה מותר חצי שעה אחר שליש היום, ובדיעבד הקילו בזה לדינא, אבל לפי מה שהעתקנו התשובה הנ"ל הוא ההפוך מזה דשתי השעות הוא באמת לעולם זמניות וכמו שהוכיח הט"ז מגמ' שם אבל מקור הספק הוא בהארבע שעות, ואף דלעולם השעות הנזכרות בחז"ל הן זמניות הכא שניא, כיון דתלי הגמ' בזמן סעודה ס"ל לבעל ת"ה דזמן סעודה אינו משתנה, וכמו שהביא דכן המנהג לאומות העולם, וא"כ בימים הארוכים יוצא דהד' שעות נגמרינן קודם שליש היום רק בזמן סעודה, וכדס"ל דזמן סעודה אינו משתנה, וזה לפי ההו"א, ולמסקנא מסיק גם בימים הארוכים לעולם מותר עד שליש היום, ומשום תרי טעמי הוא דמסיק כן, א' משום דתחילת הגזירה לא הי' אלא לימים בינוניים דאז הוה זמן סעודה לכן גם בימים ארוכים אף דזמן סעודה הוא קודם, א"א לחדש הגזירה, ומשאיירין הדבר כמו בכל מקום דהשעות הן זמניות, ויוצא דמותר לאכול עד שליש היום גם בימים הארוכים, אף דהוה אחר זמן סעודה, ועוד טעם משום אידך שינוי' דלעולם התירו עד שתי שעות קודם חצות והואיל והן זמניות יוצא ג"כ דמותר עד שליש היום.

הנה זכה בזה תלמידו להרים מכשול מדברי רבו וכל דבריו נתיישבו על נכון ולחנם נתקשו בזה הט"ז והב"ח והמעין יראה דגם לפי התשובה שלפנינו בת"ה סימן קכ"א גם שם נרמז מקור הספק וז"ל ואע"ג כו' וארבע זמן סעודה לכל היא ולהך שינוי' נוכל לומר דלעולם ואפילו בימים הארוכים זמן סעודה היא בארבע מתחילת היום כו' עכ"ל והוא כג"ל אלא בתשובה שהעתקנו הדברים יותר מפורשים ולהאמור מתפרש גם מה שכתב הת"ה דלמאי דתלי בזמן סעודה יש הבדל כמו ג' שעות וההבדל הוא תרי תלתי שעה ויותר למעין ולא כהמ"א דכתב חצי שעה ופשוט.

ולהאמור יוצא דלדינא לית מאן דמתיר אחר שליש היום ודברי הרמ"א שהעתיק הדברים כאלו ליי"א דמותר עד ב' שעות קודם חצות, אפשר להקל אחר



שליש היום הוא תמזה כנ"ל, וכבר תמה ע"ז הט"ז אלא שהט"ז השאיר דברי הת"ה בצ"ע ואלו ראה התשובה הנ"ל לא הי' מקשה מידי, ולדינא לכאורה תמוה דברי המ"א שמקל בדיעבד אחר שליש היום אבל המעיין יראה כי לדינא לא יצא חו"ש שום מכשול מדברי רבינו הגדול בעל מ"א אשר כל דבריו הם כאו"ת, ואם כי בפירוש דברי הת"ה נגרר אחר ב"ח וט"ז אבל להלכה הקדים להביא דברי הלבוש והל"ח דלדידהו מחשבין השעות מנה"ח עד שקיה"ח ואין ביניהם אלא דבר מועט עכ"ל וכפירוש הדגול מרבבה דאין בין י"א להלבוש והל"ח ע"ש ולכן התיר משום דס"ל דאפשר לסמוך בדיעבד על שיטתם וכבר כתבתי בספרי שלום יהודה דהעיקר מה שסמך המ"א להקל הוא ע"פ שיטת הלבוש והל"ח והדברים ברורים.

והנה מפורש יוצא דהעיקר כתב"י דדעת הת"ה הוא כהר"מ דלעולם השעות הן זמניות, ושני דברים נכלל בזה, א' דהשעות הן ארוכות יותר משעות ההשווי' אפילו ביום בינוני, כי שעות ההשווי' הן י"ב מנה"ח עד השקיעה, ושעות הגזירות הן י"ב מע"ה עד צה"כ, ועוד יש בזה דבימים הארוכים עוד מתארכין ביותר לפי אורך היום וכל זה פשוט וברור, וכן מפורש ביותר בתשובה שהעתקנו דהשעות הן ארוכות אפילו ביום בינוני וז"ל שם נראה לע"ד דהיו צריכים ליוהר כו' בסוף ד' שעות מתחילת היום בעמוד השחר אפילו בשנת העבור שהיום מאריך בגבולינו „כיד שעות" כו' עכ"ל ומפורש דהשעות הן ארוכות, דשעות ההשווי' „הם ט"ו" ביומי ניסן מע"ה עד צה"כ אפילו בשנה פשוטה וברור.

ג) ולהאמור היינו דהעתיק הב"י בקצור שלו לדעת הת"ה ובב"י מעתיק מפורש לשון הת"ה דשיעור המיל הוה רבע שעה ואחד מעשרים מהשעה וכוונתו מהזמניות. ולשעות ההשווי' הן ג' שמיניות, וכמו שהכריע הגר"א ע"פ חשבון הנ"ל, ולהאמור היינו הך, וכנ"ל, ובספרנו הערנו דיש לטעון למה לא הזכירו דכוונתן לשעות הזמניות ובפרט דעסקינן בחימוץ ומליחה והי' צריך לשער בשעה הקבועה דאין לנו שם ענין לפרקי היום והי' צריך לקבוע הדבר לפי שעות הקבועות והנה יטעון הטוען עכ"פ כוונתו ברורה דלשעות הזמניות כוונתו והמעייין יראה שאין זה דוחק כלל כי הת"ה בעצמו מראה באצבעו לאיזה שעות הוא מכוון וז"ל בסימן קכ"ג ושיעור המיל רביעית השעה ואחד מעשרים מן השעה לפי חשבון מהלך אדם בינוני עשר פרסאות ליום שהוא י"ב שעות כדאית' בפר' מש"ט ע"כ, וכן בתשובה קס"ז לענין מליחה וז"ל דשיעור מליחה הוא כמהלך מיל דהיינו כו' כמו שהוכחנו ממהלך אדם בינוני עשר פרסאות ליום בינוני שהוא י"ב שעות עכ"ל הנה מראה באצבעו לאותן י"ב שעות מיום הבינוני המשווער בגמ' שם שהוא מ' מילין מע"ה עד צה"כ והן הן השעות הארוכות, וגם תשובה זו מצאתי בספר לקט יושר הנ"ל ע"ש עמוד 79 ושיעור מצה רביעית משעה כו' מצאתי בקונטרס בשם הגאון ז"ל דעשר פרסאות שהוא מ' מילין הם מהלך אדם בינוני ביום בינוני „מעלות השחר

עד צה"כ" כדאיתא פ' מש"ט ויום בינוני י"ב שעות בדרך זה ולפי חשבון הללו יגיע שיעור המיל לשיעור הכתוב כאן עכ"ל ואין לך ברור יותר מזה ות"ל שזכינו לעמוד על הדברים ולהשכין שלום בין רבותינו והאמת הברור כי ל"ש כאן מחלוקת כי אין כאן דבר התלוי בשקול הדעת כי הוה זה דבר של חשבון ברור, שוב הראוני כי הח"י בסימן תנ"ט רצה לפרש כן את דברי הת"ה אלא שנדחק למה לא פירש דלשעות הזמניות כוונתו ולהאמור אין כאן דוחק כלל ולפי מה שהבאנו מספר לקט יושר הדברים ברורים ומפורשים ואין לזוז מזה כלל, אלא שבדורותינו אנו רגילים במורה שעות שסודרו לפי שעות ההשווי' ובימיהם שלא הי' סדור זה דברו על קביעות חז"ל שקבעו שעות היום, י"ב מע"ה עד צה"כ ופשוט. והגר"א שהקשה לשיטתו הקשה דס"ל דליתא לתרי מיני שעות וס"ל דגם הבינוניות של הזמניות הם כשיעור שעות ההשווי' ע"ש בדבריו אבל לפי מה דנקטינן אליבא דת"ה דהבינוניות של הזמניות הן ארוכות לא קשה מידי.

(ד) ובספר נעם, ספר שביעי תשכ"ד דף רס"ג מצאתי תשובה על דברינו וז"ל שם באות ז' ומפליא עוד יותר בחידושו זה ומסיק שם בפשיטות דגם ת"ה כוונתו לכ"ב וחצי דק שיעור המיל כו' ובאות ח' שם וביותר מ"ש בשלום יהודא גם בשיטת ת"ה דעה חדשה שלא שערם כל גדולי האחרונים כו' עכ"ל, כבר נתבאר באות ב' ג' דהעיקר כהב"י דדעת ת"ה כדעת הר"מ דכל מה שנזכרו שעות במתני' כוונתן לשעות הזמניות, ובעיקר הדבר גם הב"ח וט"ז ס"ל כן אלא שנתקשו בדבריו והשאירו דברי הת"ה כדברים תמוהים, ואלו ראו האחרונים דברי התשובה בלקט יושר הנ"ל היו מודים להב"י בפירוש דברי הת"ה, והואיל וכן גם הך רבע שעה ואחד מעשרים שהזכיר הת"ה, היינו משעות הזמניות הארוכות, וכמו שמראה באצבעו שיש מהן י"ב, „מעלות השזר עד צה"כ" והיינו שפסק כן הב"י בש"ע וכוונתם כנ"ל, וכמו שהעתיקם בב"י לשון ת"ה גם המקור שהוא מגמ' פסחים צ"ד והיינו לשעות הארוכות שהן י"ב מע"ה עד צה"כ, ולשעות ההשווי' הוי זה ג' שמיניות.

ובאות ט' שם אי לזאת אורתי מתני להזכיח דלא כדבריהם ולברר דעת הר"מ והת"ה כו' דשיעור המיל הוא י"ח דק ע"ש שהביא הרבה ספרי אחרונים ולחנם אור מתניו ואפילו ירבה להביא ספרים עד אין קץ לא יועיל לו, וא"א לשנות פני הדברים וכבר קבע רבינו הגר"א לפי מה דסבר דכוונת הת"ה לי"ח דק כתב ע"ז שהוא טעות ושגה בזה, וכן פסק למעשה דלא כש"ע והעיקר דהוא ג' שמיניות ומה שחידש הגר"א פירוש חדש בביאור הגמ' פסחים צ"ד וחידש דלמסקנא ס"ל דשיעור הילוך מע"ה עד צה"כ הוא ארבעים ושמונה מיל, ולפי"ז שפיר הוה המיל י"ח דק, פירוש זה לא ס"ל לבעל ת"ה, כמו שהזכיר בדבריו כמה פעמים דשיעור היום הוא מ' מיל, ועוד הוספנו מתשובתו בספר לקט יושר מפורש „מעלות השחר

עד צ"ה מ' מיל, וכפירוש רש"י ותוס' בכל הסוגיא, וא"כ אם באמת כוונת הת"ה וש"ע ל"ח דק אין מנוס מקביעות הגר"א דשגגו וטעו בזה, וא"כ לא הי' לו כדאי לבעל המאמר לאזור חיל לשבש דברי הש"ע והת"ה, ואם האחרונים נתקשו בזה מוטל עלינו לישר את הדברים ולא לשבשם, ובעל המאמר הנ"ל חזר ושנה ושלש והאריך עד אין סוף להוכיח כי דעת ת"ה לשעות השוות כדעת הגר"א ע"פ פירושו החדש ולא שם לבו לראות נכונה דת"ה סובר דמע"ה עד צה"כ אינו אלא מ' מיל. ואנו נכנסנו בענין למשכונ"ה נפשין עלי' דרב להצדיק דבריו שלא יהיו מוטעים ובע"ה זכינו להעלות דכוונתו לשעות זמניות, ולשעות השוות הן ג' שמיניות כמו שקבע הגר"א להלכה וזה המשיג מתאמץ דוקא להשוות דברי רבן של ישראל וכן דברי הש"ע כמוטעין.

מה שכתב באות י"ג והעתיק תשובה סימן א' מת"ה ורצה להוכיח דס"ל שם דהשעות הן שוות אינו מובן כלל איך אפשר לדבר כן דהא מפורש מדבריו שהביא מדברי התוס' דהשעות הן לעולם זמניות ומסיק דכן כתב לו אחד מהגדולים והת"ה לא דחה דבריהם ומפורש דהשעות הן זמניות והמעין יראה דזה הי' פשוט לו דהשעות הן י"ב מע"ה עד צה"כ כי זהו היום ששיערוהו למ' מיל, ויוצא שהי"ב שעות הן שעות ארוכות, ולא שעות שוות, רק על אותן שעות הארוכות עדיין יש לדון, אם אותן השעות הארוכות מהיום הבינוני ששיערוהו חז"ל למ' מיל, אם הם קביעי וקיימי, או דנימא דגם אותן השעות הארוכות שוב מתארכין עם אורך היום, וע"ז מסיק דכן הוא באמת, דלא רק ביום בינוני אנו מחשבין אותן ל"ב חלקים מע"ה עד צה"כ, אלא כל הימים לעולם כן הוא, ולעולם י"ב מהן ביום וי"ב בלילה ופשוט. ומה שכתב באות י"ד מתשובה קכ"א כבר נתבאר בבאור גמור באות ג' ד' ולמותר להאריך בזה.

ובאות ט"ו כתב לשון הת"ה בסימן קס"ז במה שנהגו שיעור שעה למליחה וז"ל שם ותפסו שעה לשיעור זה כדאשכחן כה"ג בפסחים פ"ק יהבי לי' רבנן שעה אחת ללקוט עצים אע"ג דיש לוקט ביותר ויש בפחות מ"מ תפסו חכמים שיעור שעה לפי שהוא חלק מבורר בעתותי לילה ויום וכן נוכל לומר בנ"ד עכ"ל הת"ה, ורצה להוכיח מזה דע"כ דס"ל דהשעות הן שוות אחת מכ"ד מיום המזווג, ואינו מובן מה רצה להוכיח מזה אטו אית מאן דפליג ע"ז דישנם שעות קבועות שהן אחד מכ"ד מיום המזווג ומה חטאו שעות אלו שיהא אסור להזכירן, והת"ה הא לא נכנס שם כלל לברר שיעור השעה אלא כלפי השאלה למה נהגו דוקא שעה לא קצת פחות ולא קצת יותר כתב שהוא ע"פ ש"ד וא"ז שכתבו דשיעור המליחה כשיעור הצלי ואף דגם בצלי אינו קבוע דיש חתיכות גדולות וקטנות וכתב דלעולם תפסינן שיעור ברור והביא לדוגמא כמו שתפסו חז"ל שעה ללקיטת עצים אף שיש לוקט בפחות ויש ביותר אבל חז"ל תפסו חלק ברור ולא נכנס כלל

לקבוע אם זה משעות השוות או משעות הזמניות, ולא הביא אלא לדוגמא שכשתפסו חז"ל שיעור, יהי' איזה שיהי', תפסו חלק מבורר, כמו שתפסו שעה דוקא ללקיטת עצים, ולא אמרו שעה פחות שמינית ולא שעה שמינית יותר, והאמת הוא דלענין חמץ כמו שהד' שעות הן זמניות כמבואר לעיל בברור גמור, כמו"כ מסתבר דהשעה החמישית לר"י היא ג"כ זמנית מאחר דהושוו במתני' כהדדי, ומה שנהגו שעה לענין מליחה אף דמסתברא דנהגו שעה קבועה, אין להקשות כלל דלא בא הת"ה להשוותן לגמרי דמאי שייכותם להדדי, ולדינא הא מספיק שליש מזה כמו שמסיק שם, ואין כאן מקום לדבר מזה כלל וכבר ביררנו בברור גמור דדעת ת"ה כי השעות הנזכרות לענין חמץ הן זמניות, ובסוף התשובה שם שמדבר לענין דינא לעכובא דסגי בשיעור מיל, שם דקדק היטב וכתב שהוא רבע ואחד מעשרים כמבואר ע"פ החשבון פסחים צ"ד הנה מראה באצבעו שכוונתו משעות היום שנחלק ליי"ב חלקים והכל כנ"ל.

ובאות ט"ז כתב להוכיח מלשון ת"ה שכתב דמיל הוא חלק כו' כמ"ש ממהלך אדם בינוני י' פרסאות ביום בינוני שהוא י"ב שעות וכן כל מקום שמזכיר הת"ה שיעור המיל מזכיר המקור מגמ' פסחים צ"ד שחלקו את היום הבינוני ליי"ב שעות וכל הרואה יראה בעליל שכוונתו ליי"ב שעות מע"ה עד צה"כ שהן השעות הארוכות וכן הבאנו כבר מפורש מספר ל"י הנ"ל ובעל המאמר הנ"ל רוצה להוכיח ההפוך מזה דכוונתו לשעות השוות וכתב דכוונתו שכתב יום הבינוני כלומר ששה ללילה, וזה אינו, דהמדובר הוא מע"ה עד צה"כ ומועד זה ארוך יותר מהלילה, אבל כוונתו בינוני שהוא יום בינוני בין הימים, דיש ארוכים ויש קצרים וחז"ל ששיערוהו במ' מיל כוונתם ליום הבינוני ופשוט.

ובאות י"ט הביא גירסא אחרת ותרגום חדש לפירוש המשנה פ"ק דברכות דגרס שעה ורבע משעות השוות ע"כ ואנו אין לנו אלא מה שקבלנו מהמסורת גלוי ומפורש ואין לסמוך על ספרים חדשים מקרוב באו לא שזפתום עין חכמים. אבל אפילו אם גימא דכוונת הר"מ בפיה"מ לשעות שוות וכמו שפירשו הגר"א, עכ"פ כבר חזר בו הר"מ ביד החזקה מפירוש זה וכן"ל.

(ה) והנה בספר שלום יהודא הנ"ל דקדקנו בדברי רבינו הגר"א בסימן תנ"ט לאחר שקבע שהת"ה שגה בשיעור המיל וקבע בבירור גמור שהשיעור הוא ג' שמיניות לאחר כל זה מובא שם פירוש חדש בדברי הגמ' פסחים צ"ד וע"פ פירוש זה מתיישב שפיר שיעור בעל ת"ה שהוא רבע שעה ואחד מעשרים ודקדקנו שסדר דברי הגר"א שם מוזר מאד דמתחילה הרעיש על דברי הת"ה וקבע בדקדוק גדול דלא כדבריו וכן הוא בסימן תמ"ג דהשיעור הוא ג' שמיניות דלא כש"ע ובתוך הדברים מובא פירוש חדש ויוצא דהשיעור הוא באמת כמו בש"ע והוא תמוה מאד. שוב הבאנו מה שכתב ע"ז הרה"ג א"א קלינרמן בחילופי גרסאות

למסכתא סנהדרין והעיד שלפניו היו כל כתבי באורי הגר"א גם הג' כרכים מהליקוטים ולא הי' שם הפירוש החדש והמעתיק הוסיף הפירוש הזה מדעתו ע"פ מ"ש בשנות אליהו ע"ש שמסיים דלא יפה עשה המעתיק שהציג דברים שסותרים לכאן כאלו בדבור אחד נאמרו עכ"ל שם, ועפ"ז קבענו דהעיקר כמו שהוא בבאורי הגר"א כפי שנודע שזה הכל בכתב יד קדשו ומה ששמעו ממנו הפירוש הגפלא החדש אינו אלא ליישב דברי הר"מ בפירוש המשנה ולא להלכה, והגע בעצמך אם באמת חזר בזה הגר"א להלכה, למה לא תקן את הדברים בכת"י קדשו ואיך השאיר ספר שאינו מוגה בתוך ביתו, והלא הוא ז"ל ידע מה שהשאיר לדורות הבאים, עיין הקדמת הגר"ח מולווין מה שכתב על מטרת ביאור הגר"א, והלא כל התורה כולה מסר לנו, ודבריו נשארו אצלנו כאו"ת שאין אחריהם כלום, ואיך השאיר לנו דברים עקריים ומשבש את דברי הש"ע, בשעה שכבר חזר מזה, והם דברים שא"א להעלות על הדעת, ועיין בשו"ע יו"ד סימן רע"ט אסור לשהות ס"ת שאינו מוגה וברמ"א שם ואפילו שאר ספרים ובבאורי הגר"א וכן בשאר פוסקים ובכולם שייך אל תשכן עכ"ל ואיך יתכן שלא תקן את ספרו הגדול ואף אם נמצא אי פעם שגטה בבאורו כדעה אחת מן הש"ע ולבסוף ימיו חזר מזה אינו אלא בדבר התלוי בשקול דעת ולא שבש הדעה השניה משא"כ כאן שמשבש דברי הש"ע וקובע בברור גמור שהוא ג' שמיניות, ברור שלא היה משהה אצלו ספר שאינו מוגה, ולא עוד אלא כשמסר הפירוש החדש, כשתבירי בצדו מסר, דהר"מ בפירושו למשנה ידע מזה הפירוש והר"מ בעצמו חזר מזה, והלא עיקר הפירוש הוא ע"פ הירושלמי ותלי במהלך השמש ומי לנו גדול בענקים הבקי באלו ענינים כרבינו משה ואם הר"מ חזר מזה איך יתכן שהגר"א ז"ל יחלוק ע"ז. וראה להגרמ"מ משקלאב בהקדמתו לפירוש רבנו על משלי וז"ל בכדי שלא יהי' הנייר חלק העמדותי דבר אחד ממתק צוף לשונו ששמעתי מפיו הקדוש כאשר למד אתי פי' המשניות זרעים ע"ש שמביא כל מה שכתוב בספר שנות אליהו הפירוש החדש, הנה לא צוה עליו רבו למחוק את הכתוב בכת"י, גם לא צוה עליו לפרסם, רק כדי שלא להוציא הנייר חלק העמיד דבר אחד ממתק צוף לשונו וע"כ דזה רק ליישב דעת הר"מ בפירושו כי לא הזכיר כאן תלמידו שחזר בזה רבנו ממה שקבע מסמרים בבאורו להלכה, וכן פסק במ"ב שם אחרי שראה את דברי הגר"א פסק דהעיקר דהמיל ג' שמיניות ומטריף הבשר בדיעבד כל שלא מלחו כ"ג מינוט אבל להיפוך בחמץ מתיר בדיעבד אף ששהה י"ח דק ע"ש.

ולכן כתבתי בספרי שם דאילו ראה מרן החזו"א זצ"ל מה שהעיד הרב קלינרמן הנ"ל שכל הפירוש הזה לא הי' נמצא בכת"י לא הי' קובע להלכה את הפירוש הזה כי אנו אין לנו אלא מה שקבע הגר"א בבאורו להלכה. והנה יש אתי בכתובים מכתב ממרן בעל החזו"א זצ"ל בענין גבול בדבר

שאינו בר גבול עיין בספרי שלום יהודא סימן נ"ה וכתב לי כמה מכתבים בענין זה ובאחד ממכתביו כתב לי וז"ל כמדומה דבכתבי הקודמים נזכר דריבר"י קאמר במורסון עד שיגבל וטעיתי בזה ואבקש למוחקו דלא ליהוי כמשהה ספר שאינו מוגה עכ"ל. הנה נזהר מרן זצ"ל על כל מלה שכתב ואפילו על מכתב שהוא לכאורה מתוך משא ומתן צוה עלי שלא להשהות דבר שאינו מוגה ועל אחת כמה וכמה שאי אפשר להעלות על הדעת על הגר"א זצ"ל שחזר בו מדברים שקבע בהם מסמרים בספרו העיקרי ולא יתקן הדבר, אתמהא, ולחנם האריך בעל המאמר באות כ"ד וכ"ה.

ו) ובאות כ"ו שם יצא בעל המאמר בדבר חדש דלפי פירוש החדש של הגר"א שמייחסו להר"מ בפירוש המשנה יוצא דס"ל להר"מ דמע"ה עד צה"כ ארבעים ושמונה מיל ומנה"ח עד השקיעה ארבעים מיל וע"כ דביד החזקה חזר בו הר"מ דהא פסק בפ"ה מק"פ דמנהג"ה עד חצות ט"ו מיל והר"ז דרך רחוקה ע"ש וכבר הרגיש בזה הגר"א דדברי הר"מ ביהח"ז סותרין לפירושו במשנה וכתב ע"ז בעל המאמר הנ"ל דבאמת הר"מ לא חזר אלא דהכא לענין דרך רחוקה לא שיערו חז"ל בהליכה בינונית כי אם בהליכה אטית ביותר ומדייק לשון הר"מ שם שכתב בנחת והטעם לזה שהתורה חסה עליו שלא להטריחו ע"ש שכתב דאפשר לומר דה"ג הר"מ בגמ' לימא תיהוי תיובתא דעולא א"ל עולא לענין שיעור דרך רחוקה קאמינא וס"ל דדרך רחוקה שאני עכ"ל הנה יצא בגירסא חדשה וכזה עוד לא שמענו, והנה לא השגיח להר"מ בפ"ה מ על המקום שכתב ט"ו מיל והוא מהלך שילך אדם הליכה בינונית עכ"ל ופשוט דהיינו בנחת שכתב הר"מ. אבל כנראה שזה אינו קושיא לבעל המאמר הנ"ל כי אפשר לו למחוק דברי הר"מ בפיה"מ ולגרוס אחרת כי כן נהג בעל המאמר להלן בדבריו על מה שכתב הר"מ בפיה"מ פסחים דהמיל הוא תרי חומשי ואם נימא דהר"מ ס"ל כפירושו החדש של הגר"א אינו אלא י"ח דק, וכתב ע"ז לתרץ, דהר"מ שכתב כאן תרי חומשי הוא כנ"ל והכא לא שיערו בהליכה בינונית כי אם בהליכה בנחת, ואם תאמר הא הר"מ כתב שם על המקום תרי חומשי הליכה,, בינונית", יש לומר, אפשר למחוק ולגרוס הליכה בנחת, אי אפשר לומר כדבריו כלל וכלל דהנה כתב טעמא דמילתא למה לא השתמשו בשיעור הליכה הבינונית המקובלת משום דחס רחמנא על העומד בדרך רחוקה שלא להטריחו, וזה אינו דהר"מ הא ס"ל שם דלא כרש"י שכתב דט"ו מיל הוא מחצות עד השקיעה, והר"מ ס"ל מנץ החמה עד חצות וכל שהוא בנץ החמה ט"ו מיל הוה ליה דרך רחוקה ומשום דבעינן שיהא אפשר ליכנס לירושלים בהתחלת זמן שחיטה, אבל כל שאפשר ל"י ליכנס בתחילת זמן שחיטה אין זה דרך רחוקה אפילו אם הגיע לסוף זמן שחיטה כדאיתא שם בר"מ הלך ולא הגיע כו' עד שעבר זמן קרבן עכ"ל נמצא דאין הדבר תלוי רק באפשרות

להגיע, והאפשרות האפשרית היא פשיטא דנמדדת במדה הבינונית המקובלת, דבזה אין טורח, ומהאפשרות אין מתעייפין ופשוט, ובעיקר הדבר מה דהוסיף הר"מ לפרש דבינוני דכאן פירושו בנחת דבריו הם מתוקים מדבש, דאינו דומה ליום בינוני, דהתם הימים הארוכים והקצרים קבועין, והבינוני פירושו הממוצע, אבל הכא אינו קבוע לא הממהר בהלוכו ולא הממאית, ויכול אדם ללכת עקב בצד אגודל ולהאיט עד אין סוף, נמצא דאין כאן ממוצע קבוע, וזהו דהוסיף הר"מ הליכה בנחת.

והנה על פי חידושו דחז"ל השתמשו כאן בשיעור הליכה אטית פחותה מבינונית, הביא מקור לזה דאמנם מצינו דחז"ל השתמשו כן מהא דאמרו בגמ' פסחים מ"ו אין שם כיוצא בו מהו כדי שילך אדם ממגדל נוניא לטבריא מיל ופריך ונימא מיל הא קמ"ל דשיעורא דמיל כממגדל נוניא לטבריא וכבר העירו האחרונים מאי קמ"ל הא שיעור מיל ידוע שהוא אלפים אמה וכתב ע"ז הג"ל דמכח קושיא זו ס"ל להר"מ דלשיעור חימוץ לא משערין בשיעור מיל דהליכה בינונית שהוא י"ח דק כנ"ל אלא בשיעור מיל דהוא כמגדל נוניא לטבריא דהיינו שיעור מיל של הליכה בנחת דהיינו תרי חומשי שעה עכ"ל בעל המאמר, ולא השגיח לדברי הר"מ פ"ה מחו"מ שהביא את הגמ' בסתמא וכתב אם שהה כדי שיהלך אדם מיל עכ"ל, אבל נראה כי לא שם לבו למה שכתב, דמאי קסבר בעל המאמר אי השיעור בין מגדל נוניא לטבריא הוא בשיעור מיל שהוא שטח של אלפים אמה, והרוח בזמן, שרצה להרויח הוא משום דמשערין בהליכה אטית ובנחת, א"כ אכתי תקשה ולימא מיל, ואי קסבר דהמרחק בשטח הוא פחות או יותר א"כ אין מובן כלל לדבריו ובגמ' הא קאמר מיל לא פחות ולא יותר.

עוד כתב ליישב בזה גם הגמ' במגילה דקתני ג"כ כה"ג הא קמ"ל דמחמתן לטבריא מיל וכתב דגם שם הכוונה כנ"ל להליכה אטית, ואינו מובן כלל דהתם הא אינו נוגע לנו כלל שיעור הזמן של ההליכה רק שיעור השטח והמרחק ואם מחמתן לטבריא שיעור המרחק בשטח הוא מיל היינו דפריך בגמ' ולימא מיל, ואם ס"ל לבעל המאמר דבאמת השיעור בשטח הוא פחות ממיל שהן אלפים אמה וס"ל דלדינא לא נקרא סמוך רק בפחות מאלפים אמה וע"ז הוא דכתב דזהו מקור של הר"מ ואינו מובן איך לא פתח את הר"מ שכתב בהלכות מגילה דשיעור סמוך הוא אלפים אמה.

עוד הובא שם ראיה דדעת כה"ג ורי"ף ור"מ והגאונים כולו ס"ל דשיעור הילוך מע"ה עד צה"כ הוא מ"ח מיל ומנה"ח עד שקיעתה מ' מיל מהא דאיתא במו"ק בא ממקום קרוב מונה עמהן וכתב הרי"ף שהוא י' פרסי דחד יומא כיון דאלו שמע יומא קמא הוה קא מצי אתי כמאן דאתי דמי ע"כ ותפס בעה"מ הנ"ל דע"כ דבעינן שיגיע לפני צה"כ דאל"כ הא הפסיד אבילותא דיומא קמא שהוא ג' רבעי מיל מתחילת השקיעה לדעת הגאונים שהובא במהר"מ אלשקר וע"כ

דהמ' מיל נגמרין בשקיעת החמה, ע"כ. וכבר כתבתי בספרנו סימן ו' דדברים בעלמא הן ואינם כלום דהא בהר"מ אלשקר הג"ל מבואר דהר"מ והרי"ף ס"ל כן דג' מיל הראשונים הוה לילה, ומ"מ פסק הר"מ בהל' ק"פ דהארבעים מיל נגמרין בצה"כ ומנה"ח עד השקיעה אינו אלא ל' מיל כמו שפסק דמנה"ח עד חצות הוויין ט"ו מיל ובעל המאמר הג"ל כתב ליישב בזה ע"פ חידושו דשיעור הליכת מיל לענין דרך רחוקה שגיא, וכבר הזכרנו דאין ראי' כלל מהך גמ', ולרוחא דמילתא כתבתי בספר שלום יהודא דיתכן דאבל אגב מרירותו רהיט בדרכו כדאיתא פסחים שם ויאיצו שאני, וזה מסתבר, דאף דלעולם שיערו בהליכה בינונית, הכא כל בינוני, אם איננו אכזרי, לא יוכל ללכת בשלות נפש, והוא אף בדרכו בחמימות לבו להתייחד עם קרוביו, ובעל המאמר כתב על זה שזה מוזר מאד ולא נתן להאמר כלל שהאבל ירוץ בריצה כ"כ עכ"ל וכל אדם יוכל לדעת דאי"צ כאן לרוץ כלל אבל כל שיחיש פסיעותיו במקצת מן המקצת ירויח במשך היום את הג' מיל שהוא פחות מעשירית, וכנראה כדי להגדיל את התמיהה הכפיל את מהירותו בעשרים ושלושים פעם [כי הריצה היא ב' וג' פעמים יותר מן ההליכה] ודברינו פשוטים. עוד הוסיף שם מריטב"א ומאירי דס"ל כהגאונים וכתב ע"ז דהוכחתו ברורה כראי מוצק ותו לא מידי עכ"ל אף כי הוא יודע דמהריטב"א ומאירי אין ראי' בכלל דהא הם ס"ל דלילה הוא בצה"כ כר"ת. ובעיקר הדבר מה דכתב הרי"ף כמאן דאתי דמי אין פירושן דבעינן שיהא ראוי לבוא ולנהוג אתם אבלות ביומא קמא, וכמאן דנהג דמי על דרך כל הראוי כו', אינו כן, דהתינח מת בעלות השחר, מת כל היום כולו מאי איכא למימר, וע"כ דאינו אלא שיעור בקרבת מקום, ומרחק של מהלך יום אחד מיחשב לענין זה כאילו נמצא בהדיהו, לכן אפילו אם אינו ראוי לבוא רק לאחר שקה"ח אין בכך כלום, ואין לשאול א"כ למה לא נחשוב גם הליכת לילה, כי כן אנו מחשבים רק הליכת יום כמו למ"ד ג' ימים דלא חשבינן הליכת לילה ופשוט, וגמ' זו אין לה שום שייכות לענין הג"ל ולא הזכירוה אף אחד מרבותינו.



## בדיני קציצת אילנות

**נ**שאלתי בדין מי שיש לו אילן גדול בחצר, והוא מאפיל על ביתו, וגם גורם להם צער בנשירת עליו, וחסידת האויר, ובעיקר בימי הקיץ, אם מותר לקוץ אילן כזה מצד הדין, וגם אם אין סכנה בדבר. והנה שאלה זו מסתעפת לשבעה סעיפים, א- יסוד איסור דקציצת אילן אם הוא מדאורייתא או מדרבנן (דנימא דדוקא במצור אסרה תורה). ב- השחתת אילן אם זהו איסור מיוחד רק באילנות, ובשאר הדברים ליתא ולאיסור זה או שזהו דין כללי שקאי על הכל, ובכללם האילנות, ודין אחד לכולם. ג- מה הן גדרי הסכנה בקציצת אילן. ד- אם הותרה קציצת אילנות לצורך או לדבר מצוה. ה- אם יש הבדל בין אילן לאילן. ו- אם אינו עוקר את האילן משרשו אלא קוצץ ענפיו האם יש להקל בזה גם שלא לצורך גדול. ז- אם יש קולא בקציצת עכו"ם אילנו של ישראל, היות והישראל אינו עושה בעצמו מעשה הקציצה או דנימא היות והעכו"ם עושה בשליחותו של ישראל דין אחד הוא:

א

וזה יצא ראשונה, עיקר דין זה בפרק החובל (צ"א:) אמר רב, דקלא דטען קבא אסור למקצציה, מיתבי כמה יהא בזית ולא יקצצו רובע, שאני זיתים דחשיבי, א"ר חנינא לא שכיב שיבחה ברי אלא דקץ תאינתא בלא זמנה, אמר רבינא ואם היה מעולה בדמים מותר, תנ"ה, רק עץ אשר תדע זה אילן מאכל, כי לא עץ מאכל הוא, זה אילן סרק, וכי מאחר שסופנו לרבות כל דבר מה ת"ל כי לא עץ מאכל להקדים סרק למאכל, יכול אפילו מעולה בדמים ת"ל רק ע"כ. הנה מריהטא דסוגיא נראה דאיסור דקציצת אילן הוא איסור מדאורייתא גם שלא בשעת המצור, דהא רב סתמא נקט דדקלא דטען קבא אסור למקצציה, ואהא מיייתנן ראייה מברייטא דסמכה אקרא דרק עץ אשר תדע וכו' ומשמע דגם שלא בשעת המצור איכא לאיסורא דאורייתא, והגם דברייטא זו נראה דאיירי בשעת המצור וכן פירש רש"י שם ד"ה זה עץ מאכל, וה"ק רק עץ אשר תדע אם אינך יודע קרוב למצור אלא הוא קחנו ואפי' הוא של מאכל, הרי דמפרש לקרא במצור, מ"מ מדמייתי ראייה מהתם נר' דס"ל דפסוק זה קאי גם שלא בשעת המצור, והיינו דמייתי ראייה דאם היה מעולה בדמים מותר, מדחזינן במצור דבכה"ג איהו קדם לסרק ומותר לקוצצו ה"נ בעלמא, אלא דמ"מ אין מכאן הכרע גמור, דאפ"ל דרבנן הוא דאסרוה כעין דאורייתא, וכמו דמעולה בדמים קדים במצור לאילן סרק, ה"נ בעלמא מותר,

אבל אה"נ דנימא דקרא במצור קאי, ויש מקום להביא ראייה מדברי הגמ' שם דקתני לעיל מינה בסמוך, א"ר אלעזר שמעתי שהמקרה על המת יותר מדאי, "לוקה" משום בל תשחית וכו' ומזה נר' לכאור' להביא ראייה, דקציצת אילנות לא גרעי מהמקרה על המת דלוקה משום בל תשחית, אלא דהתוס' גרסי שם, עובר משום בל תשחית, ואפי' לגי' דידן יש לומר דלוקה מכת מרדות, וראיתי לכ"מ בפ"ו מהל' מלכים ה"ח דכתב להוכיח דגם שלא בשעת המצור איכא לאיסורא דאורייתא מסוגיין דלעיל דאמר רב דיקלא דטען קבא וכו' ושקו"ט אהא ומייתי ראייה דרק עץ אשר תדע וכו' אלמא דמשמע ליה לגמ' דההוא קרא אפי' שלא בשעת המצור משתעי עיי"ש ולא ידענא מהיכן דייק הכ"מ מסוגיין דסתם דבריו ולא פירש, ונר' דכוונתו למש"כ לעיל מדסמך אקרא דרק עץ וכו' ומ"מ הרי כבר כתבנו לעיל דאין מזה הכרע גמור, ועוד ראיתי לכ"מ שם שהביא ראייה מקדושין (ל"ב), ר"ה קרע שיראי באפי' רבה בריה למחזי אי קפיד אי לא קפיד, ומק' התם והא עבר משום בל תשחית, ובשבת פר' מפנין (קכ"ט) אהא דאמרינן התם דאמוראי היו שורפין כסאות מעולות ביום הקזה לחממם ופריך והא עבר משום בל תשחית, אלמא דשלא במצור גמי איכא לאו דבל תשחית, הנה הכ"מ נוקט סוגיות כפשוטן דאיכא לבל תשחית היינו מדאורייתא, ואי הכי היה לו להביא ראייה מקרוב, מסוגיין גופא שהביא ממנה ראייה קמייתא והוא מדר"א דלעיל שהמקרה וכו' לוקה משום בל תשחית, ולפי מה שכתבנו לעיל הרי אפשר דבל תשחית דאתמר בכל הנהו סוגיות מדרבנן הוא ולוקה מכת מרדות, וראיתי בהגהות משנה למלך, (ממורה"י באסאן ז"ל) שהביא לא' מגדולי האחרונים שהקשה על דברי הכ"מ הג"ל (והתורה תמימה בפ' שופטים לא דק במה שכ' שהמש"ל תמה על הרמב"ם ואיהו לא תמה אלא על הכ"מ) דמאי מייתי ראייה מההוא דקרע מאניה וכו' למילף מנייהו דשלא בשעת המצור איכא ב"ת, דההיא ע"כ ב"ת דרבנן הוא דגזרו בכל דבר אפי' שאינו אילן וכו' ותירץ בדוחק דכוונת הרב לומר דאילו לא היה אסור מן התורה אלא אילנות ובמצור לא היו אוסרים חכמים שאר דברים שאינן אילנות ושלא במצור דהו"ל כעין גזירה לגזירה עיי"ש, הרי שתמהו בדברי הכ"מ שהביא ראיות מל' הגמ' דבל תשחית איכא לאוקומי מדרבנן ונדחק לתרץ, וגם לפי דבריו הרי אין ראייה מפורשת לפסקו של הרמב"ם אלא תלויה ועומדת בסברא, וכן ראיתי לחיד"א בספרו חיים שאל (סימן כ"ב) שהביא לדברים אלו דהגהת משל"מ משום מהר"י באסאן בתשובה סי' ק"א וסיים, ומילי דסברא נינהו, ושם הי' מטרתו לסתור דברי הבית יעקב עיי"ש ואהכי קמייתי מתשובות מהר"י באסאן, אבל דוק מינה דאין מזה ראייה מפורשת אלא מילי דסברא כנ"ל, ובאמת ראיתי להגהות מיי' שם (אות ד') שציין על דברי הרמב"ם בה"י שכתב, "ולא האילנות בלבד אלא כל המשבר כלים וכו' עובר בלא תשחית ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדרבנן", כדפריך

פ"ק דקדושין וכו' והא קעבר משום בל תשחית וכן פריך אהא דרבה ביומא דעביד מילתא וכו' עיי"ש הרי מה שציין הכ"מ בה"ח כראיה לאיסור קציצת אילן מדאורייתא ציינו בהגהות מיי' לגבי הדברים האסורים מדרבנן וא"כ מקור ברור לאיסור קציצת אילנות מדאורייתא לא חזינו מכל הלין ראיות, גם הטור והשו"ע השמיטו להלכה זו וכבר תמהו בזה רבים (עיי' ט"ז יו"ד קט"ז סק"ז, ובהגהות מהר"ב רנשבורג בגמ' שם, ובתורה תמימה פר' שופטים, ועיי' מה שהשיב בזה בשו"ת בית יעקב סי' ק"מ, וכתב עליו הרב שבוי"י סי' קט"ז דאין דבריו ברורין עיי"ש וכן בשו"ת ח"ש סי' כ"ב דחה דברי הב"י בזה בראיות נכוחות עיי"ש ויובא עוד להלן בזה).

אמנם הרמב"ם בהל' מלכים, הביא להלכה זו וס"ל להדיא דבקציצת אילן איכא איסור דאורייתא אפילו שלא בשעת המצור, וז"ל שם בפ"ו ה"ח, אין קוצצין אילני מאכל שחוץ למדינה וכו' ולא במצור בלבד, אלא בכ"מ כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה וכו' עיי"ש הרי מפורש מדבריו דלוקה מדאורייתא גם שלא בשעת המצור, אמנם צריך לברר מהו מקורו של הרמב"ם, דמסוגיא דפ' החובל אין ראיה כנ"ל, וגם ממקורו של דין זה אין ראיה, דכן הוא הלשון בספרי, רק עץ אשר תדע, זה אילן מאכל, כי לא עץ מאכל הוא, זה אילן סרק, אם סופנו לרבות את אילן מאכל מה ת"ל כי לא עץ מאכל, מלמד שאילן סרק קודם לאילן מאכל. והר"ז כברייתא דפ' החובל שם. וראיתי להרדב"ז שם בה"ח שכתב להביא ראיה ממשנה דפרקין לעיל (צ'): והקוצץ נטיעותיו אע"פ שאינו רשאי פטור, אחרים חייבין, ופרש"י ד"ה אע"פ, וכן קוצץ בנטיעות אינו רשאי דעובר בבל תשחית, ובזה כתב שם והא דקתני פטור לאו פטור ממלקות קאמר, אלא פטור מלשלם ואגב דתני אחרים חייבים תני רישא פטור וכו' והכי תניא אמר ר"א שמעתי שהמקרה על המת יותר מדאי לוקה משום בל תשחית עיי"ש ולדברינו הנ"ל הרי יש לדחות דב"ת אינו אלא מדרבנן, וכן חזינו להרמב"ם בה"י, שהביא כמה דברים שיש בהם ב"ת וכתב, ועובר בב"ת ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדרבנן וא"כ ה"נ נימא ברש"י דפטור, היינו פטור ממלקות דאורייתא, וגם תוהנא על דברי הרדב"ז שהביא ראיה מהמקרה וכו' אחרי דשיטת הרמב"ם מבוארת דרק באילן מאכל ס"ל דאיכא לאיסור דאורייתא אבל בקורע כליו וכדו' ליכא אלא מ"מ מדרבנן, וסו"ס דברי הרדב"ז צ"ע (שו"ר להרדב"ז כשהגיע להל' י' חזר בו ופי' הא דר"א דלוקה היינו מ"מ כדכתב הרמב"ם עיי"ש).

והמקור של הרמב"ם גראה ברור מהא דכתבו התוס' שם (צ"א:): ד"ה החובל וכו' שכתבו בתוך דבריהם, דהא חייב משום קוצץ אילנות טובות ואזהרתיה מואותו לא תכרות כדאיתא בפ' בתרא דמכות (כ"ב). עיי"ש, וביאור כוונתם בהא דפריך התם אההיא דיש חורש תלם א' וכו' מתקיף לה רבינא ולחשוב נמי הקוצץ

אילנות טובות ואזהרתיה מהכא כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות עיי"ש הרי שם איירינן בלאוין דאורייתא דלוקה עליהם וכ"כ הרשב"א בחי' (וכן ציין הרדב"ז מד"ע בה"י אחר שחזר מדבריו שכ' בה"ח ולא ציין להתוס' הנ"ל) וכן ראיתי להחיד"א בשו"ת ח"ש בסי' כ"ג שהכריע דאיכא לאיסורא דאורייתא מסוגיא דמכות הנ"ל וציין להתוס' דפ' החובל, ותמיהה רבה בעיני שנעלם מהם רמב"ם מפורש בספר המצוות, וגם גילה דעתו לעקור דבריו מהא דמכות, וז"ל שם במל"ת, מ' נ"ז, האזהרה שהזהירו מלכרות אילנות עושי פרי בשעת המצור של עיר וכו' והוא אמרו יתעלה לא תשחית את עצה, ואותו לא תכרות וכו' ובסוף מכות נתבאר שקוצץ אילנות טובות לוקה, אמרו ואזהרתיה מהכא ממנו תאכל ואותו לא תכרות עיי"ש (שו"ר נוסחא אחרת לסה"מ שהושמט בה הא דסוף מכות, אבל עכ"פ נאמר שם ואזהרתיה מהכא כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות — והוא ל' הגמ' במכות שם) הרי עכ"פ יש לנו ראיה מפורשת ממש' מכות דקוצץ אילנות טובות לוקה מדאורייתא, ואפי' שקצצם שלא בשעת המצור, וכן פסק בספר החינוך (מצוה תקכ"ט) וסיים בדבריו ונוהג איסור זה בכ"מ ובכ"ז וכו' ועובר על זה והשחית אילני מאכל עבר, לאו זה וחייב מלקות עיי"ש, והרמב"ן בפ"י על התורה כתב, א"כ פ"י הפרשה לדעתם שהזהירה תורה לא תשחית את עצה לכרות אותם דרך השחתה שלא לצורך המצור וכו' עיי"ש, הרי הוא מבאר עיקר אזהרת הקרא שלא בשעת המצור, וכ"כ בפשיטות בתורה תמימה דאזהרת התורה לאו דוקא בשעת המצור, ובערוך השלחן (ביו"ד סי' קט"ז סי"ג) כלל ואמר לקצוץ אילן מאכל אסור מן התורה עיי"ש ולהרמב"ן עוברים על עשה ועל ל"ת (עיין במנין העשי"ן שהוסיף על מנין הרמב"ם מצוה ו') ועיין במנחת חינוך שם ובתו"ת אות נ"ט, ובשאלת יעב"ץ (ח"א סי' ע"ו) חשב דהט"ז אסר קציצת אילנות רק מדרבנן ואינו כן וכמו שכתב בזה בח"ש דפשוט הוא בדעת הט"ז שיש בזה לאו דאורייתא דהרי הט"ז הזכיר שם לסמ"ג שהביאו בלאוין רכ"ט.

והנה ראיתי למאירי בפ' לא יחפור (כו.) אהא דקאמר בגמ' שם, רבא בר רב חנן הוו ליה הנהו דיקלי אמצרא דפרדסא דרב יוסף הוו אתו ציפרי יתבי בדיקלי ונחתו בפרדסא ומפסדי ליה א"ל ר"י זיל קוץ וכו' א"ל אנא לא קייצנא דאמר רב האי דיקלא דטעין קבא וכו' מר אי ניהא ליה ליקוץ ע"כ וכתב ע"ז המאירי, מעתה ראוי לתמוה על מעשה שבסוגיא זו, באחד שהיו לו דקלים וכו' והשיבו שמאחר שיש סרך איסור בקציצת האילן והוא שאמרו דיקלא דטעין קבא וכו' הרי משמע מדבריו לכאן שאין בזה אלא סרך איסור ולא איסור לאו מדאורייתא, ונראה ליישב דהכא שאני שנטעו שלא כדין ולקציצה הוא עומד, אבל עכ"פ יש בזה סרך איסור שקוצץ אילן שעושה פירות והיינו דממשיך שם המאירי, וכי מאחר שמן הדין היה לו לקצוץ מה סרך איסור יש כאן וכו' וכ"כ הרמב"ן בחי' שם, וק"ל אמאי

לא, והרי הוא מזיק ומצוה להרחיק את עצמו וכו' עיי"ש (וזה דלא כהתוס' שם ד"ה אנא וכו' שכתבו דהא דתנן הקוצץ ונותן דמים באילן סרק איירי, דיוצא לשיטתם דגם כאן שנטעו שלא כדין איכא לאיסורא דאורייתא בקציצתו ועיין מה שכתב בזה בקובץ שעורים) ובס' צפנת פענח ציין בהא דמכות (כב.) וליחשוב נמי וכו' הנה כאן דייק, "טובות" ועיין ב"ק דף צ"א (היינו דלעיל צ"א: אמר רב דיקלא דטען קבא וכו') וב"ב דף כ"ו (היינו דפ' לא יחפור כ"ו. כדלעיל) דשם נקט, "מאכל" אך באמת נ"ל דרק ז' מינין של א"י כמו דמבואר תמיד דף כ"ט: גבי ישוב א"י דרק בהני (כוונתו להא דאיתא שם כל העצים כשרים למערכה חוץ משל זית ושל גפן ושם ראב"י אמר משום ישוב א"י) הרי יוצא דלש"י הצפ"ח ליכא לאו דאורייתא דע"ז קאי שם במס' מכות רק באילנות טובות שמגדירים כאילנות שנשתבחה בהם א"י, אמנם מ"מ אין רמז לזה בדברי הראשונים ואיהו גופיה ציין, לעיין ב"מ (ק"א.) וברמב"ם שם (עיין בפ"י מהל' גזו"א) דלא הביא דין של ישוב א"י באילנות ע"ש בזה, והנה ברור דש"י הרמב"ם כמו שגילה דעתו בפ"ו ממלכים דהקוצץ אילן מאכל לוקה כמוש"כ, הרי ברור מדברי הראשונים שבקציצת אילנות מאכל איכא לאיסור דאורייתא ולוקין עליו גם שלא בשעת המצור, ורבינו ירוחם (במשרים נתיב ל"א) ס"ל דיש בזה ב' לאוין לא תשחית ולא תכרות וכן היא דעת היראים (ועיין בבה"ג) ואולי איכא לאיסור דב' לאוין אבל אינו לוקה פ', ודעת הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות) דהלאו הוא משום לא תכרות ועיין ברשב"ץ בזה"ר (לאוין צ') ותוי"ט פ"ח דב"ק מ"ו.

## ב

ומלשון הרמב"ם בהל' מלכים נראה דס"ל דלאו זה אינו רק, "באילנות". ואיננו לאו כללי לכל השחתה וקלקול והוא דחזינן ליה שם בפ"ו ה"י שכתב ולא האילנות בלבד אלא כל המשבר כלים, וקורע בגדים, והורס בנין וסותם מעין, ומאבד מאכלות דרך השחתה עובר בלא תשחית ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם עכ"ל הרי מבואר מדבריו דלאו מדאורייתא אינו אלא בקציצת אילנות והוא מלא תשחית את עצה כדכתיב בה"ח (ושם השמיט הא דלא תכרות שכתב בסה"מ), והנה שם בה"י הביא הכ"מ ראייה מהא דפ' האורג (ק"ה:) המקרע בגדיו בחמתו, והמשבר כליו בחמתו, והמפור מעותיו בחמתו יהא בעיניך כעוע"ז שכך אומנותו של יצה"ר וכו' עיי"ש ולענ"ד נראה לכאורה שכל הדוגמאות שכתב הכ"מ בה"ח שייכים להלכה י' וכדחזינן להגה"מ אות ד' שציין הא דקדושין כנ"ל, וגם הרי בסוגיין איתא בהא דר"א שמי שמקרע בגדיו יותר מדאי עובר משום בל תשחית, והכ"מ לעיל בה"ח לא ציינה וכאן שציין הא דפ' האורג היינו משום דסמך ע"ז שכתב רק הא דיהיה בעיניך כעוע"ז ולא נזכר כלל הא דב"ת ומוזה הוא דס"ל דאין בזה אלא מכת מרדות דלשיטתו כ"מ שנאמר בגמ' בל תשחית איכא למלקות

דאורייתא, והמעין יראה שבכלל דברים אלו דפ' האורג נכלל גם הא דר"א דהקורע וכו' ואיתמר עלה בסוגיין דעובר בב"ת, ומזה נראה ברור כנ"ל דכ"מ שנאמר בל תשחית בגמרא אין בו מלקות מדאורייתא ורק בקוצץ אילנות מאכל הוא דלוקה מדאורייתא, ודו"ק.

והחינוך (מצוה תקכ"ט) ס"ל כדעת הרמב"ם דאין לוקין מדאורייתא אלא על קוצץ אילני מאכל, אמנם מדקדוק לשונו מתבאר דס"ל דבכל השחתה איכא ללאו דאורייתא אלא שאינו לוקה עליו רק על קוצץ אילנות, דו"ל שנמנענו מלכרות האילנות כשנצור על עיר וכו' וע"ז נאמר לא תשחית את עצה וגו' ואותו לא תכרות וכמו כן, נכנס תחת זה הלאו" שלא לעשות שום הפסד כגון לשרוף או לקרוע וכו' וכל כיוצא בהם שיהיה בהם השחתה וכו' ומ"מ אין מלקין אלא בקוצץ אילני מאכל שהוא, מפורש בכתוב"א אבל בשאר השחתות מכין אותו מכת מרדות. וסיים שם בסו"ד, והשחית אילני מאכל עבר לאו זה וחייב מלקות, ועל שאר השחתה בכל שאר דברים שאינם מפורשים מכין אותו מכת מרדות. הרי יוצא דס"ל דבכל השחתה איכא לאו דאורייתא ול"ת למה אינו לוקה מדאורייתא על כל השחתה לזה נתן טעם לדבריו דאינו לוקה רק על דבר המפורש בכתוב, והיינו רק קוצץ אילנות, וכן ראיתי למנחת חינוך שכתב, והנה על אילן מאכל לוקה ועל שאר דברים אין לוקין ונראה דעל הלאו עוברים רק דאין לוקין כיון דאינו מפורש בקרא, רק אילן מאכל וכ"נ מדברי הר"מ, הרי המנחת חינוך מוסיף בזה שזאת היא ג"כ דעת הרמב"ם, והנה מדברי הרמב"ם לפנינו אין שום הוכחה לכך דיש לפרש בדבריו דסמכו רבנן לכל השחתה אלאו דלא תשחית והיינו דנקט ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם, אמנם מלשון ספר המצוות נראה שצדק בעל המנחת חינוך בשיטת הרמב"ם (אם לא שנאמר שחזר בו בס' היד) והוא שכתב שם שהזהירנו מהשחית אילנות וכו' הוא אמרו יתעלה לא תשחית את עצה, וכן כל הפסד, נכנס תחת לאו זה" כגון מי שישרוף בגד לריק וכו' אלא ששם המשיך הרי זה עובר משום, לא תשחית" ולוקה. ומשמע דלוקה מדאורייתא וא"כ אין לאו זה דהשחתה מיוחד רק לאילנות אלא כל דבר שמקלקלו בהשחתה לוקה מדאורייתא וא"כ הרי חזר בו בס' היד, אמנם אפשר לומר דכאן בסה"מ סתם וכלל גם הא דמכת מרדות אבל בודאי דס"ל דאיכא דלאו דאורייתא בכל הפסד והשחתה אלא דאינו לוקה מדאורייתא רק בקוצץ אילנות ועפ"ז יש לכוון דבריו בהל' מלכים וכ"מ שנאמר בגמ' בל תשחית איכא ללאו דאורייתא אלא שאינו לוקה היות ואיננו מפורש בכתוב כדברי החינוך. ובשו"ת בית יעקב (בס"י ק"מ) כתב בדעת הטור שהשמיט להלכה זו משום דס"ל כדעת הרא"ש (דפסק דהלכה כרב יוסף) אבל לא מטעמיה, דס"ל דהא דהלכה כרב יוסף דא"ל זיל קוצץ ולא חש להא דרב דאמר דיקלא דטעין קבא אסור למקצייה וכמו שהשיב לו אנא לא קייצנא וס"ל

דאין הלכה כרב בהא וכו' עיי"ש אמנם דבריו תמוהין מאוד דעכ"פ איכא לבל תשחית דלא גרע מהא דפ' מפנין, ופ"ק דקדושין הנ"ל, וכסתמא דגמרא בפרק החובל, וגם הטור ביו"ד (סי' שמ"ט) הזכיר לדין זה דבל תשחית עיי"ש ובודאי דלא גרעי אילנות דיסוד איסור דב"ת גביהם כתיב, ולפי מה שכתבנו לעיל לבאר בדברי המאירי הרי אין ראיה כלל מהא דרב יוסף דהא ודאי אינו פליג על עיקר דינו של רב אלא כאן משום שנטע שלא כדין אתינן עלה, (ועיין שטמ"ק שם בסוגיא). וכן ראיתי בח"ש סימן כ"ב שדחה דבריו מכמה טעמי תריצי וכתב שם ואפי' אי תימא דקרא בשעת המצור ומדרבנן גם בשלא בשעת המצור אסור לקוץ אילנות וה"ה שאר מילי א"כ נמצא דקי"ל כרב ואיסורא מדרבנן מיהא איכא לקוץ אילנות מאכל וכו' עיי"ש. הרי פשוט נראה דלא יתכן שיהיה מי שיסבור דאין איסור בקציצת אילן מאכל, ולפי מה שכתבנו לעיל הרי נראה דלכו"ע יש בזה איסור דאורייתא ועיין מה שציין בזה בעינים למשפט בפ' לא יחפור שם. (ולפי מה שיבואר להלן דכל איסור קציצת האילן רק בהשחתה, א"כ שפיר נכלל איסור זה מכלל השחתה שהזכירו במקו"א דזהו איסור כללי אלא שמ"מ תמוה שהשמיטתו אחרי דס"ל להרמב"ם דעל ב"ת דאילן לבד איכא למלקות דאורייתא ובו נאמר עיקר איסורא דב"ת). ובחיים שאל (סימן כ"ג) כתב בדעת רש"י שהוא סובר דאיכא לאו בכל מילי כדמוכח פ' החובל (צ"א:) דקאמר ר"א הקורע על מתו יותר מדאי לוקה אלמא אף כשאין אילנות לוקה וכן נר' דעת התוס' במציעא דף ל"ב ריש ע"ב עיי"ש. ונר' כוונת' להא דאיתא שם מדברי שניהם נלמד צעב"ת דאורייתא, והק' התוס' וא"ת א"כ אמאי עוקרים על המלכים ולא מדרכי האמורי. ותי' משום דכבוד מלך ונשיא עדיף, כמו בל תשחית דנדחה מפני כבודם דאונקלוס שרף על ר"ג ע' מנה צורי וכו' עיי"ש. והרי צעב"ת דאורייתא ואם נימא דבל תשחית שלא באילנות רק מדרבנן א"כ מאי ראיה מייתי מהא דב"ת נדחה מפני כבודם. אמנם לענ"ד אין ראיה דיש בזה מלקות, דנוכל לומר כמו שבארנו לעיל בדברי הרמב"ם וכדכתב החינוך דבכל השחתה וקלקול איכא ללאו דאורייתא אבל לא למלקות, והא דאיתא בר"א הקורע על מתו וכו' לוקה הרי התוס' עצמם גורסים שם „עובר" משום ב"ת, וגם אפילו לגירסא דלוקה, היינו מכת מרדות, אלא נראה דאפי' אי סברי התוס' דבכל גוונא דהשחתה וקלקול איכא לאיסור דאורייתא, היינו לאו דב"ת, אבל אין לוקין עליו. (ובזה נתיישב מה שהק' בתורת חיים לע"ז (י"א) על שי' רש"י דפ"ק דחולין, דב"ת דוקא באילנות דאורייתא, אבל בשאר מילי רק מדרבנן כמו שכתב הרמב"ם בפ"ח דמלכים עיי"ש, דהא לדברינו א"ש דאיכא לאו דאורייתא גם בשאר מילי ול"ק מידי על רש"י ואפי' מאי דפשט"ל בשי' הרמב"ם דשאר מילי רק מדרבנן כבר כתבנו בזה לעיל דהרמב"ם גופיה ס"ל דגם בשאר מילי איכא לאיסור תורה ורק דאין לוקין עליו מדאורייתא אלא מכת

מרדות מדרבנן). סו"ד יש לחלק בין אילנות לשאר מילי דבאילנות איכא למלקות דאורייתא משא"כ שאר מילי איכא רק מכת מרדות מדרבנן ויש דעות דס"ל דאיכא בזה גם לאו דאורייתא כנ"ל.

## ג

והא דסכנתא בקציצת האילן, חזינן לה בגמרא פ' החובל (צ"א:): א"ר חנינא לא שכיב שיבחה ברי אלא דקץ תאינתא בלא זמנה, הרי דיש מקור בתלמודין לסכנה זו, וכן הובא הא דר' חנינא בפ' לא יחפור (כ"ו.) ושם גרס שכחת עיי"ש. והרמב"ם השמיט הא דסכנתא, וכן החינוך לא הזכירה בתוך דבריו. ונראה שהביאו רק מה שנוגע בזה להלכה דאחרי דאיכא לאיסורא ואיכא לסכנתא סגי לן להביא לאיסורא (ועיין בחי' ח"ס שעמד בזה וכן בעינים למשפט בפ' לא יחפור), אמנם הטור והשו"ע השמיטו לדין זה גם בענין אוהרה מסכנות (ביו"ד סי' קט"ז) וכתבה הט"ז שם, וז"ל עוד אחר מצינו שאסרו חז"ל מפני הסכנה שלא לקוץ אילן העושה פירות דאיתא פ' הגוזל (צ"א:): אמר רב האי דיקלא וכו' ותמהתי שבטור לא הביא דין זה בשום מקום מן קציצת האילן הנ"ל רק בסמ"ג סימן רכ"ט הביאו עיי"ש. ובודאי דהט"ז ס"ל דיש בזה איסור דאורייתא מדינא אלא דס"ל דיש בזה גם סכנתא ולא כמו שתמה עליו היעב"ץ (בסי' ע"ו) וכן בגליון הרש"א עיי"ש דהרי לאו של תורה הוא ולוקין עליו, דאה"נ דפשט"ל להט"ז דיש בזה דין תורה אלא דהשו"ע אם לא הביאו לדינא הרי היה צריך להזכירו מכלל דיגי סכנה ואהא קמתמה הט"ז (ועיין בח"ש סי' כ"ג) והנה מצאנו לר"י החסיד (אות ג') שכללה להא דקציצת האילנות בצוואות שכתב שם, אילן העושה פירות אין לקצוץ אותו. וכבר תמהו רבים בדבריו דמאי קמ"ל בזה והלא מוסכם הוא בפוסקים דאילן העושה פירות יש בו לאו דאורייתא, ואפ"ל דכוונתו אפי' במקום שיש להקל בו מדינא כגון דלא טעין קבא או שצריך למקומו או מאפיל על ביתו כנדו"ד והיינו דס"ל דיש ליוהר מקציצת אילן בכ"ג. (ויובא עוד להלן בזה). אמנם בגמ' שהביא הא דיש בזה סכנתא נראה דהכוונה דיש בזה גם סכנתא וספיקה לחומרא, והיינו שהביאה הגמ' אחרי הא דרב דיש בזה איסורא והוי כיהודה ועוד לקרא, דאיסורו של רב יש בו גם סכנתא, וכ"ז דלא כמו שכתב בשו"ת מקור ברוך בס"ח שתמה על הט"ז ורצה לומר שאין כלל לסכנה ובשו"ת ח"ש הג"ל דחה דבריו והסיק כדבריו דאיכא גם לסכנתא וגם לאיסורא עיי"ש.

ובשאלת יעב"ץ (ח"א סי' ע"ו) שנתקשה במעשה דאר"ח לא שכיב שכחת וכו' שהובא בפ' החובל ובפ' לא יחפור, דאמאי קץ לתאינתא אחרי דודאי ת"ח הוה וח"ו לומר שעבר על לאו דאורייתא, וכן משמע גמי דקאמר לא שכיב אלא משום דקץ וכו' מוכח דודאי חסיד גדול היה שלא נמצא בו שום עון וכו' ותירץ דודאי הי"ל ריוח בקציצתו שהיה מעולה בדמיו, או צריך למקומו היה דמותר לקוצצו



וכו' אך מ"מ אינה משנת חסידים אע"פ שכך מותר מן הדין ראוי להחמיר על עצמו וכו' א"נ לכו"ע נמי איכא סכנתא אע"ג דשרי מדינא כה"ג דלית ביה משום איסור דהשחתה ודקאמר רבינא אם היה מעולה בדמים מותר משום ל"ת קאמר, ואפ"ה אית ביה משום סכנתא עיי"ש שהאריך בזה, והיוצא מדבריו, דאמרינן בזה חדא מתרתי, או דאדם גדול צריך להחמיר על עצמו בכל גוונא אפי' אם מעולה בדמים, או דגמ' דינא קאמר אבל לכו"ע איכא לסכנתא, ודבריו קשים להולמם דהא בגמ' קאמר רב דיקלא דטעין קבא אסור למקצייה ואהא הביא הא דר"ח דשכיב שיכחת וכו' ומשמע דקאי ארב ואם כדבריו היה לו להביא את זה אחרי דברי רבינא שאמר ואם היה מעולה בדמים מותר ואז הוה שמעי' מזה כדבריו דהן דאדם גדול צריך להחמיר ע"ע, והן הא דמדינא התיר רבינא ולא איירי בחשש סכנתא, ועוד הדברים נראים זרים בסברא, דאם איכא בזה לסכנתא מאי קאמר עלה בגמרא דמותר, וגם היכא דמעולה בדמים מותר אליבא דכו"ע ולא חזינן מי שאסר משום סכנתא (אם לא הא דר"י החסיד כנ"ל) וגם לפי דבריו תגדל התימה על הרמב"ם דהשמיט הא דסכנתא והתיר להדיא, דלדברינו הנ"ל דאיכא לאיסורא ואיכא לסכנתא א"ש דהשמיטו הראשונים הא דסכנתא אחרי שהביאו להא דאיסורא, אבל לדעתו דסכנתא איכא בכ"ג א"כ הו"ל לאסור מסכנתא דחמירא מאיסורא. ובמה שכתב שם משו"ה לא רצה רבר"ח לקוץ בעצמו ואף ר"י לא אשכחן דקצייה, אשכחנא לראשונים היפך מדבריו דהמאירי כתב בסוגיין להלכה שחייב לקוץ אחרי שלא הרחיק כדינו והוא בעצמו צריך לקוץ עיי"ש. (ועיין בחי' הרמב"ן ובשטמ"ק) ועיין עוד בח"ש מה שדחה בדבריו, ואחר שכן הרי תתפרש הא דשכחת דאקיל אנפשיה וקצצו בכה"ג דסוגיין דנטעו שלא בהרחקה והיינו דקמייתי ליה ראייה מזה דאפי' בכה"ג שכיב שיבחת ועכ"ז ר"י ס"ל דדינא הוא שצריך לקוץ ואין לתלות מיתתו בזה דאולי ד"א היה לו שגרם למיתתו (ויש עוד לפרש באו"א ואכמ"ל) והיה לו ליעב"ץ לפרש עכ"פ דברי הט"ז לפי דבריו דאית ליה לסכנתא גם במקום דליתא לאיסורא, אשר על כן נר' לענ"ד דהיכא דמעולה בדמים שאין זה נכנס בגדר דהשחתה כלל ליכא להא דסכנתא אבל היכא דאינו מעולה בדמים שיש השחתה בדמיו אלא שאינו עושהו למטרת השחתה בזה יש לומר דאיכא לחשש סכנתא, ואחרי דחזינא להחיד"א בח"ש וגם להיעב"ץ דס"ל דיש בזה סכנתא (אם כי החיד"א נקט את זה רק לרווחא דמילתא ניכר מדבריו דיש מקום לחשוש לסכנה היכא שאין צורך גדול בזה) נר' דבמקום שיש לספק בו מצד הדין אי מקרי צורך גדול, יש להחמיר בזה מצד סכנתא חוץ מהיתר דמעולה בדמיו כנ"ל, וראיתי לערוך השלחן (יו"ד סי' קט"ז סקי"ג, שהביא ג"כ הא דחו"ל אמרו שיש גם סכנה בזה, ולכן יש מי שמחמיר אף בצריך למקומו אמנם מדינא אם צריך למקומו מותר וכן אם מאפיל על חלונו, הרי דס"ל דמעיקר הדין יש להתיר גם היכא שאינו מעולה בדמיו כהיתר דגמ' אלא אפי' בצריך

למקומו וכו' ורק דמשום סכנתא יש להחמיר וע"כ מדלא הזכיר הא דמעולה בדמיו פשיט"ל דאפי' משום סכנתא אין להחמיר בזה, והגם דבצריך למקומו הוי כמעולה בדמיו נראה דאין זה מעולה בדמיו מצד עצמו דבזה אין בו עצמו השחתה, אלא מצד מקומו דרק ע"י מקומו הוי כלית ביה השחתה (ועיין להלן בזה) נמצא במסקנת הדברים דגם מהגמ' גופה יש לחשוש לסכנתא וכנ"ל ועיין באה"ט (יו"ד קט"ז סק"ח) שהביא נמי להא דסכנתא וכן בקצור שו"ע בהל' שמירת הגוף, סי' ק"ץ ס"ג כתב וכן המקלקל שאר כל דבר שהיה ראוי שיהנו בו בנ"א עובר בל"ת שנא' לא תשחית את עצה, (ואינני יודע היכן מצא לחייב כל דבר בל"ת ואולי למד כדברינו הנ"ל בשי' הרמב"ם וכדכתב המנחת חינוך ופלא על בעל מסגרת השלחן שלא העיר בזה) ועיין ביש"ש בפ' החובל שהביא נמי להא דסכנתא, וכ"ז כדברינו הנ"ל דאיכא איסורא בקציצת אילנות וגם לסכנתא.

## ד

והשתא אתינן לברורי תנאי ההיתר דקציצת אילן, והנה דינא דגמ' המפורש בה הוא מאי דחזינון בהחובל (צ"א:) אמר רבינא ואם היה מעולה בדמים מותר וכן הוא בברייתא שם וכן היא שנויה בספרי שופטים, ופירושה כדכתב רש"י בהחובל, ואם היה מעולה בדמים, דמיו יקרים לבנין יותר משבח פירותיו, וכן שם (צ"ב.) שמואל אייתי ליה אריסיה תמרי, אכיל טעים ביה טעמא דחמרא, א"ל מאי האי א"ל ביני גופני קיימי, אמר מכחשי בחמרא כולי האי, למחר אייתי ליה מקורייהו עיי"ש. יוצא מכאן דהיכא דהאילן מכחיש לקרקע ומזיק לאילנות מותר, וא"כ הרי מפורש בגמ' ב' תנאי היתר א- מעולה בדמים, ב- מכחיש ומזיק וגדרם אחד הוא, דקציצת אילן משום בל תשחית הוא, דדרך השחתה אסרה תורה, והשחתה היינו אם מקלקלו או מפסידו שאין לו בקציצתו שום ריוח בדמים אבל היכא שמעולה בדמיו מצד עצמו או מצד שמזיק לאילנות אחרים דיש בזה ריוח לקוצצו אין בקציצתו מעשה השחתה ואין איסור בקציצה זו, [אם כי לגבי סכנתא יש מקום לומר דאינה תלויה בהשחתה, אלא בקציצה וראיה לדבר דלא מצאנו לסכנתא אלא בקציצת אילן ולא בכל מידי דאית ביה איסור דבל תשחית כגון המקרע בגדיו וכדו' ועפ"י החמרנו לעיל היכא דעכ"פ קציצתו הוי' השחתה מצד עצמו אלא דיש בה רוחים מצד אחר ועיין] אמנם נראה דוקא אם הוא מזיק הרבה לאילנות אחרים כלשון הגמ' מכחשי בחמרא כולי האי, ועיין תוס' פ' לא יחפור (כ"ו.) ד"ה אנא, שכתבו דדוקא אם היו מפסידים הרבה את הגפנים עיי"ש. וגדר זה דדרך השחתה אסרה תורה מבואר ברמב"ם בפ"ו מהל' מלכים הל"ח, דהדגיש שם, אבל קוצצין אותו אם היה מזיק אילנות אחרים, או מפני שמזיק בשדה אחרים, או מפני שדמיו יקרים,, לא אסרה תורה אלא דרך השחתה" — הרי מבוארים בדבריו ב' התנאים שהוזכרו בסוגיין כמוש"ג.

אלא דיש לכאורה לדון בדבריו דבהל' ט' כתב כל אילן סרק מותר לקוץ אותו ואפי' אינו צריך לו, וכן אילן מאכל שהזקין ואינו עושה אלא דבר מועט שאינו ראוי לטרוח בו, מותר לקוץ אותו, ולכאורה היה לו לכלול דיגים אלו לעיל בה"ח שהתיר אילן שמוזיק בשדה אחרים, או שדמיו יקרים, מפני שאין זו דרך השחתה, ואשר נראה לומר בזה דלעיל איירי הרמב"ם בהיתר קציצה „לצורך" כגון שמעולה בדמיו שצריך אותו לדמיו או מפני שמוזיק לאילנות אחרים, וכאן הוסיף בזה דיש להתיר גם „שלא לצורך" והיינו היכא דהאילן פגום מצד עצמו כגון אילן סרק או אילן שהזקין שאינו ראוי לטרוח בו, דבזה נמי לא הוי דרך השחתה היות ולא ראוי לטרוח עליו, ועיין בחינוך שהביא ג"כ לדין זה דהרמב"ם, וגם כתבו בגפרד ולא כללו עם הא דמעולה בדמים ומוזיק לאילנות אחרים עיי"ש, והמקור לדברי הרמב"ם בהא דאילן שהזקין כתבו גו"כ מברייטא דספרי שכך מפרש לה הרמב"ם רק עץ אשר תדע וכו' אילן שידעת שהיה עץ מאכל מתחלה ועתה הזקין ואינו עושה אלא דבר מועט, ודלא כפרש"י והרמב"ן עה"ת (עיין בכ"מ ולח"מ שם, ולכאוף היה אפ"ל דהרמב"ם סמך אדרב דאמר דיקלא דלא טעין קבא וכו' והיינו שהדגיש הרמב"ם ואינו עושה אלא דבר מועט וכו' ונר' דדחקו את זה מדלא הביא הרמב"ם דין דקדימה דאילני סרק למאכל נאסר באילני מאכל בכ"ג), עכ"פ לנדר"ד מתיר הרמב"ם לדינא לקוץ אילנות הן לצורך דמיו וכדו' דאפי' דהעץ בעצמו חשיב עץ מאכל הרי אין בקציצתו השחתה, והן היכא דלא כדאי לטרוח עליו שהאילן בעצמו אין בקציצתו השחתה כלל וז"ב.

והנה אפשר להוכיח לכאוף, מרש"י בסוגיין שאין אופן היתר בקציצת אילן אלא מפני חשש דסכ"נ, דאיתמר שם בגמ', תני רבב"ח קמיה דרב שורי הרגת, נטיעותי קצצת וכו' א"ל לא תתרגם מתניתך בשור העומד להריגה, ובאילן העומד לקציצה, ופרש"י עומד לקציצה, אשירה או כל עץ הנוטה לרה"ר ומתיירא שמא יפול על אדם וימות עכ"ל. משמע דדוקא בכה"ג הוא דקוצצין אילן, אמנם יש לדחות דהגמרא איירי שם בדבר שיש חיוב לעשותו והיינו לישנא דעומד לקציצה, וכל אלו שהתרנו בהם אינן נקראים אילנות העומדות לקציצה אלא דמותר לקוצצן. והנה הרא"ש הוסיף כאן בסוגיין הלכה מחודשת, והוא דבאילן הצריך למקומו מותר לקוצצו עיי"ש. וכבר הלכו בזה גמושות לברר את דבריו, ולכאורה נראה בזה דאילן הצריך למקומו נכלל בגדר דאילן המעולה בדמיו, אלא דאילן המעולה בדמיו היינו שמצד עצמו שוה יותר לקורות ובוה ודאי דאין דרך השחתה בכך. והרא"ש מוסיף בזה דה"ה אם מעולה בדמיו ע"י שבונה במקומו אפי' שאינו מעולה בדמיו מצד עצמו מותר, וגדרו נמי משום שאין בזה השחתה, ועיין בשטמ"ק שם שהאריך בדין זה דקציצת אילן, והביא משם גאון ז"ל לפרש ברייתא דספרי וכי מאחר שסופנו לרבות וכו' דאם יש לו לבנות מצור יקדים אילן סרק לקצוץ קודם

שקוצץ אילן מאכל, יכול אפילו אילן סרק מעולה בדמים יהא מקדימו לאילן מאכל ת"ל רק, למעט, שפעמים שאתה קוצץ של מאכל, ומניח אתה לשל סרק, דהיינו מעולה בדמים עיי"ש, וכן הסיק הר"ת ז"ל ש"מ מותר להניח אילן סרק אם הוא מעולה בדמים ולכרות בבנין המצור אילן מאכל ע"כ, הרי יוצא ברור דהיכא דמעולה בדמיו ליתא לאיסור דבל תשחית כלל ולא מקרי משחית אילן מאכל כלל ולכן מעדיפים לקוצצו על אילן סרק שמעולה בדמים, אשר על כן יש לומר דמודים הם גם לדינו של הרא"ש דה"ה בצריך לבנות במקומו דהוי כמעולה בדמיו כנ"ל, אמנם אם מותר גם לצורך אחר שאין בו עלוי דמים וכגון היכא שמאפיל על ביתו וכדו' לא שמעינן מדברי הראשונים, ומסתמיות ל' הרמב"ם והחינוך נראה לכא' דבעינן סיבה ממונית כגון מעולה בדמיו או מזיק לאילנות אחרים או לא כדאי לטרוח עליו, אבל לצורך דבר אחר לא הותר, וגם ל' המאירי בזה איננו מבואר, דכתב במסקנת הסוגיא, מעתה כל „שיש הפסד" בעמידת האילן, אעפ"י שהוא של מאכל מותר לקוצצו, כגון אם היה עומד בין הגפנים ומכחיש וכו' הואיל והגפנים יקרים יותר מהם קוצצו וכן אם היה מזיק וכו' וכן כל „כיוצא בזה", לא אסרה תורה אלא דרך השחתה ע"כ, הנה כאן סתם וכתב וכן כל כיוצא בזה וכו' ויש מקום לדייק בדבריו דדוקא דרך השחתה אבל לצורך לא הוי דרך השחתה ויש להקל בזה, אבל מהדוגמא שהביא משמע דדוקא כה"ג דמעולה בדמיו, וע"ז קאי וכן כל כיוצא בזה, וא"כ דרך השחתה לפ"ז היינו שאין לו שום ריוח בקציצתו. אמנם יש לדייק מלשון החינוך שכתב „אבל ודאי מותר לקוץ אותם אם ימצא בדבר תועלת" ומשמע כל תועלת שהיא יש להקל בה ואם כי גם שם הביא לדוגמאות דדמים יקרים וכדו', מ"מ נראה מריהטת לשונו דכל דבר שיש בו תועלת, פקע ממנו שם השחתה ויש להקל בזה. וכן אפ"ל גמי דעת הרמב"ם (והמאירי) שכי' דדרך השחתה אסרה תורה וכשיש בזה צערא דגופא בהשאתו נראה דאין בזה דרך השחתה ומקרי דבר שיש בו תועלת, ואם כי מדברי הראשונים אין ראייה מפורשת להקל בזה הנה מצאתי להאחרונים שהקילו בזה והתירו לצורך בפשיטות, דכן ראיתי לבעל ערוך השלחן שכתב (בסימן קט"ז סי"ג) אמנם מדינא אם צריך למקומו מותר וכן אם מאפיל על חלונו אלא שכתב דלהרחיב לטיול בעלמא אין לקצוץ. ונראה דמקור דבריו לקוחים מהרב חוות יאיר (סי' קצ"ה) שכתב בשיטת הרא"ש דדוקא ברוצה לבנות שם, או לתקן במקומו דבר נצרך משא"כ להרחיב חצרו ולצורך טיול ותוספת אור וריוח בעלמא עיי"ש, הרי רק לדבר שאינו נצרך כ"כ אבל להאפלה בודאי שמתיר והיינו שהדגיש כאן בלשונו „ותוספת אור", והרב שב"י (סימן קט"ז) ס"ל באילן עב וגדול ומאפיל מאוד שיכול למחות בבעל האילן לקוץ אותו עיי"ש, הרי דיש להתיר קציצה באילן שמאפיל עליו, ואם מאפיל הרבה, יכול למחות אפי' בבעל האילן לקוץ אותו. וכן בתורה תמימה פ' שופטים כתב, ואמנם בין

אילנות בין שארי דברים מותר להשחית היכי דיש צורך הגוף אשר בלא זה ירע או יזיק באיזה ערך לגוף כמו שמבואר וכו' דאמוראים היו שורפים כסאות מעולות וכו' דאעפ"י דיש בזה משום בל תשחית אבל בל תשחית דגופא עדיף, וטעם הדבר פשוט, דאחרי דעיקר איסור השחתה הוא מפני שיש בו צורך האדם, וא"כ היכי שבהשחתה יש צורך להאדם הוי השחתתו קיומו, הרי לדבריו נראה דמתיר בכל צורך שיש לאדם בו ונראה אפי' בצורך קטן דהאילן ניתן להנאת האדם ולכן אסור לקלקלו אבל לצורכו מותר, אמנם ראייתו מהא דפ' מפנין דהיו שורפים כסאות לחמם גופם ביום ההזקה איננה ראייה כלל דשם הוי לצורך גדול וגופו נהנה מגופו של העץ אבל מנ"ל להתיר בכל צורך, ובפרט דאיתא לסכנתא בקציצת אילנות מאכל כנ"ל (ואין ראייה מכסאות דסכנתא רק באילנות), עכ"פ חזינן ליה דמיקל לצורך האדם ובודאי דמתיר בהאפלה, ועיין במסגרת השלחן על קצור שו"ע סי' צ' שהתיר בהאפלה (אמנם מה שציין שם לרמב"ם לא ידענא מהיכן דייקה).

אמנם כ"ז לצורך האדם, בדברי הרשות. אמנם יש לדון לצורך מצוה אי מקרי צורך גדול ומותר לקצוץ אילן, והנה בשאלת יעב"ץ נשאל בקציצת גפן לצורך בהכנס"ס, וכתב שם וכבר אמרו אם היה מעולה בדמים מותר או אם מוזק לאילנות אחרים החשובים ממנו וכו' הרי בפירוש שאיסור זה הותר מכללו אפילו להדיוט כל שאינו דרך השחתה, וכ"כ גמי הרא"ש בהדיא דה"ה בצריך למקומו מותר וק"ו מעתה לגבוה ולדבר מצוה עיי"ש. הרי דנקיט לק"ו מהדיוט, דבדבר מצוה יש סברא להקל טפי. אמנם מכל מה שכתב שם יש לדייק דדוקא באותם התנאים שהותר להדיוט דבזה אמרינן וכ"ש לגבוה ולדבר מצוה, אבל היכא שאינו מעלה אותו בדמים למצוה, אלא הוא צריך אותו לצורך מצוה אין ראייה להתיר, ויתכן דהיעב"ץ לא נגע בזה משום שלא נשאל ע"ז אלא בצריך למקומו איירינן התם. וא"כ לדבר מצוה היכא שאינו מעלה אותו בדמים וכדו' אלא כל הצורך שבו זה המצוה גופה יש לספק בזה, ולכאור' יש לשאול עוד דהר"ז מצוה הבב"ע ומה שייך לומר ק"ו לגבוה, ובשלמא בנדון דשאלת יעב"ץ יש לומר בזה דלא הוי עבירה כלל דהרי להדיוט עצמו מותר דלא מקרי השחתה כנ"ל, וא"כ הגבוה נהנה בהיתר, אבל היכא שאין בזה שום צורך המתירה להדיוט אלא צורך דמצוה הוי כמצוה הבב"ע, ונראה דגם בזה יש להתיר דהרי מצוה צורך הדיוט היא ג"כ, ואין לך צורך גדול מזה והיינו דלא גרע צורך דמצוה מצורך דרשות ועפ"ז יוצא דאפי' שאינו מעולה בדמיו היות ויש בזה צורך מצוה אין לך עלוי גדול מזה, ובזה א"ש הא דכתב הפני"פ בפר' שופטים שיהיה מותר לכרות עץ מאכל לצורך מצות סוכה אלא דל"ד לדינא דעשה דוחה ל"ת כדכתב שם (דהר"ז לא בעדניה), אלא כנ"ל דלצורך מצוה לא גרע מעלוי דמים. וכן נר' פשוט מצד הסברא דאין בזה השחתה ואדרבה עלויי עלייה לאילנו במצוה שעשה בו, אמנם לפ"ז יוצא

דה"ה אם היה יכול להשיג עצים ממקו"א דמותר לקצוץ אילנו אחרי דאין בזה השחתה ועלויי עלייה כנ"ל, אלא דיש לדחות דזה הוי „שלא לצורך" דהרי את המצוה יכול לקיים גם בלעדיו, וא"ש לפי מה שכתבנו לעיל דלצורך מצוה הוי לצורך האדם דמותר, והיינו דוקא אם יש צורך לאדם בקציצת אילן זה למצוה הא לא"ה יש להחמיר בזה שלא לקוצצו דהוי כשלא לצורך. ויש להסתייע מהא דאיתא בשמו"ר (פ' ל"ה) למה עצי שיטים למד הקב"ה ד"א לדורות שאם יבקש האדם לבנות ביתו מאילן עושה פירות אומרים לו ומה ממ"ה שהכל שלו כשאמר לעשות משכן אמר לא תביא אלא מאילן שאינו עושה פירות אתם עאכו"כ עיי"ש. ועיין בשו"ת בני ציון (להגאון בעל ערוך לגר) סי' ח' שכתב להדיא דלצורך מצוה אין כאן בית מיחוש, ובשאלת משה (סימן כ"ו) גשאל על נתיצת תנור וכירים והביא ראיה מכמה פוסקים דלדבר מצוה מותר עיי"ש (ועיין להגאון בעל ד"ח ח"ב יו"ד סי' נ"ו, ובעקרי הד"ט או"ח סי' ח' אות מ' וביו"ד סימן י"ד אות ב' ובשו"ת בית יעקב ח"א יו"ד סימן קמ"ב, ובשו"ת דובב משרים סימן פ' אות ג', ובשו"ת ח"ש סימן כ"ג) ונר' דלצורך מצוה אין לחשוש לסכנתא דזכות המצוה תגין מסכנה ושומר מצוה וגו' ודלא כדברי עקרי הד"ט הנ"ל.

ה

ואם יש הבדל בין אילן לאילן, באילני מאכל גופייהו, — (דהא באילני סרק פסק הרמב"ם דמותר לכתחילה, וכן גראה פשוט מלשון הגמ' ודברי הראשונים אולם במצור הנה כבר הזכרנו לעיל ש"י הגאון והר"ח דבאילן סרק דמעולה יותר מאילן מאכל קוצצים לאילן מאכל ואיכא כמה ראשונים דקיימי בשיטתייהו) — הנה מפורש בגמ' (ב"ק צ"א: וב"ב כ"ו). אמר רב דיקלא דטעין קבא אסור למקצציה, (וכן היא גי' הפוסקים ועיין בשטמ"ק דהחובל) אמנם כ"ז בתמרים אבל בזיתים איתמר שם בגמ' (ומקורה פ"ד דשביעית מ"י) כמה יהא בזית ולא יקצצו רובע וכ"פ הרמב"ם פ"ו ממלכים ה"ט, וכמה יהא הזית עושה ולא יקצצו, רובע הקב זיתים, ודקל שהוא עושה קב תמרים לא יקצצו, אמנם לא גילה דעתו בשיעורם של שאר האילנות, ומריהטא דסוגיא דקאמר בה שאני זיתים דחשיבי נר' לכאור' דכל אילנות מאכל נכללים בדקלים, אמנם אפשר לומר בדעת הרמב"ם דשאר אילנות רמזם במה שכתב שם, וכן אילן מאכל שהזקין ואינו עושה אלא דבר מועט „שאינו ראוי לטרוח בו" מותר לקוץ אותו, ולפ"ז יש לומר דכל אילן לפי כדאיות טרחתו דכל היכא שטרחתו מרובה מפירותיו מותר לקצוץ אותו דהוי כאילן סרק, ובזה יובן הא דפ' החובל (צ"ב). בהא דשמואל דאייתי ליה אריסיה תמרי וכו' אמר מכחשי בחמרא כולי האי למחר אייתי לי מקורייהו, דלפ"ז יוצא דגופני עדיפי מדקלי ולכן נדחים מפניהם, ולפ"ז נראה דיש בהם שיעור אחר (ועיין תוס' שם ד"ה למחר, ובפ' לא יחפור כ"ו. ד"ה אנא), וש"ר להרא"ש פ' החובל סי' ט"ז שכתב

וכן לכל אילן לפי חשיבותו וגפן דטעין כל דהו אסור לקוצו, הרי דס"ל כנ"ל בדברינו דכל אילן לפי חשיבותו וגפן עדיף מכולהו, וכן ראיתי למהרש"ל ביש"ש (פ' החובל סי' ס"ב) שכתב להא דהרא"ש וכל אילן לפי חשיבותו וגפן דטעין כל שהוא אסור לקוצו, וכתב בזה דהרמב"ם לא הזכיר גפן בספרו, אבל דברי הרא"ש מילתא דמסתברא הוא דהא גפנים אינם חשובים לבניין כלל עיי"ש, ומילתא דתמיהה הוא לענ"ד דהרי דיקלא דלא טעין קבא מותר לקוצו אפי' שלא לצורך דהוי כאילן סרק ודוקא אילן מאכל שעושה פירות כדיקלא דטעין קבא ויותר וכויתים דטעני רובע הקב וכדו' הוא שאסרנו משום בל תשחית והתרנו אם מעולה בדמים אבל אם האילן מצד עצמו פגום כאילן סרק או אילן דטעין מעט פירות מותר לקוצו גם שלא לצורך וכן מבואר בדברי הרמב"ם והחינוך וכמוש"ג, ובדאי גר' דטעמו של הרא"ש דגפנים עדיפי מכל האילנות ועיי"ש בהמשך דבריו, והרמב"ם לא הוצרך לכל זה כנ"ל דאדרבה הגדיר דבריו במה שכתב, „שאינו ראוי לטרוח בו” ובוה נכללו כל סוגי האילנות לשיעוריהם ודו"ק. ועפ"ז יוצא דכל אילן דלא טעין פירות דשוו שיעור טרחייהו מותר לקוצו ואין בו משום ב"ת. ועיין תוס' ברכות (ל"ו:) ד"ה אין דס"ל דבלא טעין קבא ליתא לאיסור דב"ת, ובאילן שהזקין שהתיר הרמב"ם והחינוך במפורש, לפי מה שכתב בזה הכ"מ והלח"מ גר' דזאת היא דעת הרמב"ם לפי פירושו בברייתא דספרי ואין כך היא דעת רש"י והרמב"ן (וכבר הערנו בזה לעיל) ועיין מה שכתב הלח"מ שם להקשות על הרמב"ם מל' הסוגיא דרבינו כל דבר וכתב דיש לדחוק וכו' ואולי לא היה בגירסתו כל דבר אלא מאחר שסופנו לרבות אילן מאכל וכו' עיי"ש. ובאמת כן הוא ל' הספרי לפנינו (פר' שופטים) ועיין במלבי"ם שכתב ליישב מה שהקשו חכמי לב ע"ד הרמב"ם שכל הספיקות מותרים מן התורה והלא בכתוב מבואר בהיפך שרק עץ שתדע בבירור שאינו עץ מאכל תשחית הא ספק אסור מן התורה, כי הכתוב מדבר בעץ מאכל שחזקתו חזקת איסור רק שאתה רוצה להוציאו מחזקתו ע"י שעתה אינו נושא פרי כשיעור והיכא דאתחזק איסורא לכ"ע ספק אסור מן התורה עיי"ש. והנה לפי דבריו יוצא שאין מציאות שיפול בה ספק הבחנה בין עץ סרק לעץ מאכל דכ"א יודע להבחין ורק בהכי א"ש דבריו, דאחרי דבריר לן שהוא עץ מאכל מוחזק באיסור קציצה עד שיתברר לנו שאינו נושא פרי ואמנם יתחדש לפ"ז דעכ"פ אם יש ספק אזליגן לקולא, והנה לפי מאי דכתב הכ"מ והלח"מ דהרמב"ם מפרש רק עץ אשר תדע, שידעתו שהיה עץ מאכל מתחילה ועתה הזקין ואינו עושה אלא דבר מועט, לק"מ מה שהקשו החכמי לב על הרמב"ם, דאשר תדע קאי להתיר אילן מאכל ידוע שעתה הזקין דאחרי שידוע לנו לפני כן שהיה אילן מאכל הרי הוא בחזקת איסור ועתה רוצים להתירו ע"י שהזקין דלהרמב"ם אילן מאכל אסור לקוצו בכ"ג אלא אם הזקין ודלא כרש"י דמתיר אילן מאכל היכא שאין אילני סרק, (ולפי הג"ל

דאיכא סכנתא בזה הרי יוצא דאפי' בספיקא יש להחמיר, ועיין בח"ש בסימן כ"ב מה שדן על חרוב ושקמה אי הויין אילני סרק. והנה יוצא מכל הנ"ל דכל אילן לפי חשיבותו המקבילה לטרחתו נדון אי הוי אילן מאכל או אילן סרק, אבל נר' דאם הוי אילן סרק מותר לקוצצו אפי' שלא לצורך וגם סכנתא ליכא בזה.

## ו

והשתא יש לדון היכא דאינו עוקר את האילן משרשו אלא קוצץ ענפיו אי הוי כעקירה, או דנימא זיל לאידך גיסא דלא הוי כעקירה ואין להחמיר בו כלל אפי' שלא לצורך, וראיתי למשנה למלך שכתב בזה בפ"ז מהל' איסורי מזבח ה"ג, שכתב ודע שהרב בעל באר שבע כתב, ומיהו תימה למאן דלית ליה ישוב א"י ממילא איירי משנתנו דקתני אבל באלו היו רגילין במורביות של תאנה, היינו אפי' בתאנה דעבדא פירי ואמאי לא יהיה אסור משום לא תשחית את עצה וכו' ושמא י"ל דלצורך מצוה גדולה כי הכא מותר ע"כ. ולא הבנתי קושיא זו דמאי דאסור משום לא תשחית אינו אלא לקצץ האילן עצמו משרשו אבל לקצץ ענפים וחריות לא ידעתי היכא רמיזא איסור זה והכא לא היו כורתים כי אם הענפים ברם שרשוהי בארעא שבוקו עכ"ל. הרי יוצא מדברי המשנל"מ דכל האיסור דלא תשחית את עצה דוקא אם עוקר את האילן משרשו אבל לקצץ ענפים מותר. ולכאור' מילתא דתמיהה היא דאיך אפשר להשחית את הענפים והרי תפול"ל מדין בל תשחית שיש בזה מכת מרדות דלא גרע ממשבר כלים וקורע בגדים דיש בזה בל תשחית עכ"פ מדבריהם, וכדפסק הרמב"ם בפ"ו ממלכים ה"י, וגם יש להצדיק דינו של הבאר שבע על פי מה שכתבנו לעיל משם החינוך דאיכא לאו דאורייתא על כל השחתה אפי' שלא בקציצת אילן אלא שאין בזה מלקות דאורייתא. וכן הוכחנו מדברי הרמב"ם כמוש"ג, וא"כ דברי הב"ש נכונים בבירור עפ"י דברי הראשונים, ואולי המשנל"מ לא ס"ל דאיכא לאיסור דאורייתא בהשחתה דאינה בקציצת אילן, וס"ל דאין בזה אלא ב"ת מדבריהם והא דקאמר לא ידעתי היכא רמיזא איסור זה, כוונתו היכן רמוז בתורה. אבל בודאי שיש בזה איסור מדבריהם ואינו עובר על לאו דלא תכרות כדכתב הב"ש. וראיתי בח"ש (סימן כ"ב) שכתב ע"ד המשל"מ הנ"ל ובודאי דאם קוצץ ענף בחנם בלי שום צורך כלל איכא לתא דאיסורא וכוונת הרב פשוטה דאין בזה משום איסור לא תשחית את עצה דאסור לקוץ כדי לשרוף וכיוצא כי הענפים מותר לקוץ ויהיבת ליקידת אשא. ויוצא מדבריו דאיסור דרבנן בודאי שיש גם בקציצת ענפיו אלא דאם הוא צריך להם לשורפם אין בזה איסור משא"כ לעקור אילן משרשו, וא"כ אפי' לצורך תבשילו יש להתיר לפי דעת הח"ש. ואמנם לפענ"ד אין שום הוכחה לדין זה מדברי המשל"מ ואדרבה מריהטת לשונו משמע דמתיר בכ"ג וס"ל דאין רמז לאיסור זה אלא דיקשה עליו טובא מדברי הגמ' והרמב"ם דאפילו בקורע בגדיו וכדו' איכא לאיסור דבל תשחית ולוקה



עכ"פ מכת מרדות מדבריהם. ונראה בזה דאולי מה שקוצץ ענפי אילן הוי פסידא דהדר, משא"כ בקורע בגדיו וכו' דנפסד הבגד לגמרי מזה, והיינו הקורע על מתו יותר מדאי דקלקל את הבגד אבל כאן לא התקלקל האילן וזה יחזור ויגדל, וכהא דחזינן שם בגמ' (צ"א:) שהביא מדברי ר"א ראייה דכ"ש גופו דאינו רשאי לחבול בו ודחה דדלמא בגדים שאני דפסידא דלא הדר הוא וכו' עיי"ש. ועוד נראה דאין בזה דרך השחתה וקלקול כשקוצץ ענפים משא"כ כשקורע בגד ושובר כלים דדרך השחתה אסרה תורה כנ"ל. ובשו"ת בית יעקב סי' ק"מ הביא דלתוס' מותר לקצוץ את הענפים, וכתב דמשו"ה תנן (סו"פ לא יחפור) אילן הנוטה לר"ה קוצץ לפי שאינו קוצץ אלא מקצת מן הענפים וכו' אלא דלדעתו הרא"ש אוסר גם במקצת אילן, ושם דגמל ורוכבו כתב בו טעמא משום דצריך למקומו, ובוה דבריו תמוהין דהא דאילן הנוטה לר"ה הוי לצורך רבים וקציצת מקצת אילן לצורך רבים מותר בכל גוונא (וגם נר' דזה מהלכות מדינה ותקנות העיר), וכל דבריו במחלוקת דהתוס' והרא"ש אינם מוכרחים כלל (ועיין בח"ש שם שחלק עליו בזה). ועפ"ז נראה דאפי' לצורך כל שהוא יש להקל בקציצת ענפי האילן, אשר על כן היכא שצריך לעקרו משרשו לצורך האפלה וכדו' יש להתיר באופן שיטעוהו במקום אחר, ויש לקחתו עם גוש עפר שלא תפסק חיותיה בעקירתו ובוה אין לחשוש גם להא דסכנתא, (ועיין בשאילת יעב"ץ ובחיים שאל) וכן מקובל להקפיד בקציצת אילן פירות אם לא באופן זה שממשיכים את קיומו בנטיעתו במקו"א.

ז

ובהא דעושה שלוחו לעכו"ם שיקצוץ את האילן, ראיתי ליעב"ץ שם שכתב דע"י גוי אין חשש כלל דפועל אדעתא דנפשיה עביד, ועל סמך דבריו סיים בחיים שאל (סימן כ"ג) גם במקום המותר שיעשנו ע"י גוי עיי"ש. והנה נראה בהגדרת דין זה, דשליחות עכו"ם, דיש לחלק בין איסורא — לסכנתא, דנראה דהאיסור איננו במעשה הקציצה אלא בזה שקלקל והשחית לאילן העושה פירות אשר על כן נראה דגם ע"י שלוחו יש לאסור בזה ואפילו בשלוחו עכו"ם אחרי שהוא גרם עכ"פ לאיסורא, אמנם לגבי סכנתא נראה דזה תלוי במעשה הקציצה ואם הוא לא קץ בעצמו אין בזה חשש לסכנה, ונראה לי להביא ראייה מהא דפרק לא יחפור (כ"ו). בהא דרבא בר רב חנן דא"ל רב יוסף זיל קוץ וע"ז אמר לו אנא לא קייצנא והביא הא דא"ר חנינא לא שכיב שכחת ברי וכו' וא"ל מר אי ניחא ליה ליקוץ, ולכאורה יקשה דהרי אם מחובתו לקוץ, אם יקוץ אותו רב יוסף הוי כקוצץ בשליחותו ובפרט שהוא הגורם לקציצתו אחרי שלא הרחיק כדינו, ואם אין זה מחובתו איך הוא מרשה לרב יוסף לקוצצו, אמנם בזה הי' נר' לדחות דפליגי תרוייהו בדינא אם חייב לקוצצו או לא והיינו דא"ל מר אי ניחא ליה וכו' דהיינו שיקצצנו על דעת עצמו אבל איהו לדעתיה אין לקוצצו. אלא דלפ"ז אחרי דרב

יוסף יש לו רשות לקוצצו כדא"ל מר אי ניהא ליה וכו' א"כ שיקצוץ אותו רבר"ח בשליחותו דרב יוסף, אבל אי נימא דיש חשש סכנה במעשה הקציצה א"ש הא דא"ל מר אי ניהא ליה לקוץ והיינו נמי דהביא הא דא"ר חנינא לא שכיב וכו' להוכיח לו בזה דגם שלוחו לא יוכל להיות, דהיינו אפי' דלדעת רב יוסף מותר לקוצצו אינו יכול לקוצצו בשליחותו מחשש סכנה והא דהביא לו הא דרב נמי דאמר כל דיקלא דטעין קבא אסור למקצציה, היינו משום דבל"ז ליתא גם לסכנתא כנ"ל דאילן סרק הוא ומותר למקצציה, והיינו דהביא לו הא דרב וסמך לה הא דר"ח וא"ל מר אי ניהא ליה וכו' ועפ"ז יוצא דלגבי דינא הו"מ להיות שלוחו דאדעתיה דשלוחו עביד דס"ל דמותר לקוצצו אם כי לדידיה יש לאסור בזה והוי כמילתא דספיקא, אלא שמצד סכנתא לא רצה להכנס לספק סכנתא, ולא רצה לקוצצו הוא בעצמו, (ויש מקום לדון בזה דאפ"ל דאחרי דלדעתו אין לקוצצו לא רצה להיות שליח למקצציה דהוי כמסייע לעבור איסור דקציצה, ועיין במאירי שיש לו פשט אחר בסוגיין ואכ"מ.) סו"ד נראה דהיכא דאסור לקוצצו מדינא אין לקוצצו אפי' ע"י עכו"ם אלא היכא דמדינא מותר ורק מפני חשש סכנתא יש לקוצצו ע"י עכו"ם, והמחמיר גם לעוקרו עם גוש עפר בכדי חיותיה ונוטעו במקו"א תע"ב.

והשתא אתינן לנדון דידן ונראה דהיות ואילן זה מאפיל על ביתו וגורם לו צער יש להקל מדינא לקוצצו, ואם בקציצת ענפיו רווח ליה אין לעקרו כולו, ורק אם ברצונו לנטעו במקו"א יש להתיר בזה. ועדיף לקוצצו ע"י עכו"ם לצאת מספק חשש סכנתא, ואם אילן זה מעולה בדמיו יש להתיר גם לכתחילה.

### מסקנת הדברים:

א- קציצת אילן מאכל הוי לאו דאורייתא ולוקין עליו ודעת רוב הראשונים גם שלא בשעת המצור, ואפי' השחתה וקלקול דשאר דברים לפי דעת החינוך יש בזה לאו דאורייתא דבל תשחית אלא שלא לוקין עליו היות ואינו מפורש בכתוב וכן נראה בדעת הרמב"ם כמוש"ג. ועכ"פ לכו"ע כל השחתה וקלקול לא נפקא מידי איסור דדבריהם ולוקין ע"ז מכת מרדות.

ב- במעשה קציצה דאילנות יש בזה גם משום סכנתא, אמנם נראה דהיכא דמעולה בדמים או מזיק לאילנות אחרים יש להקל בזה יותר ממאפיל על ביתו וכדו' אפילו לקוצצו לגמרי, ונהגו לקחתו עם גוש עפר בכדי חיותיה ולחזור ולנטעו במק"א ובזה יש להתיר בכ"ג שיש לו צורך בזה.

ג- לצורך מצוה יש להקל גם משום סכנתא ושומר מצוה לא ידע דבר רע. ולכן מותר לקחת מנוטעיו לצורך סכר הסוכה וגם לעקרו היכא דאין לו עצים

אחרים לקיים בהם מצות סוכה, ולצורך גדול כגון שמאפיל על ביתו וחוסם אוירו בפניו יש להקל אפי' שאינו מעולה בדמיו והוי כצריך למקומו שהתיר בה הרא"ש. ד- באילן סרק או באילן שהזקין (לדעת הרמב"ם) שאינו טוען הרבה פירות שכדאי לטרוח עליו מותר לקוצצו, ויש להקל בזה לכו"ע היכא שיש לו צורך בעקירתו, אבל באילן דלא טעין קבא הוי כאילן סרק ומותר לקוצצו, ולדעת הרא"ש כל אילן לפי חשיבותו וגפן חשוב יותר מכולן ואפי' בטעין כל דהו אסור. ה- קציצת ענפים יש בהם עכ"פ סרך דבל תשחית, ולצורך יש להקל בזה יותר מקציצת אילן, ואפילו היכא שאין בזה צורך גדול, וגם אינו מעולה בדמיו. ו- קציצת עכו"ם אין להקל בה היכא דאסור מדינא ורק במקום דיש חשש סכנתא יש לעקרו ע"י עכו"ם דבזה ליכא לסכנתא כלל דאינה תלויה אלא בקוצץ עצמו.

## בענין ברכת מעקה

**ב**ענין ברכת המעקה, דפשיטא ליה לכתר"ה דצריכין לברך בעת עשיית מעקה, רק מסתפק היאך לברך בלמ"ד, לעשות מעקה או בעל, על עשיית מעקה, וכן מי המברך, הפועל או הבעל הבית, וכן אם הפועל גוי אם בעל הבית יכול לברך, כדעת בעל מחנה אפרים, ומתי מברכים, זה עיקר השאלה. הנה לי הדבר לא פשוט כל כך, דיש להסתפק אם צריכים בכלל לברך, דלאו כולי עלמא מודים בזה שמחוייבים לברך בעת עשיית מעקה, כי חיוב ברכה זו לברך בעת עשיית מעקה, לא נזכרה לא בתלמוד בבלי, ולא בירושלמי, ולא בתוספתא, גם לא בספרי ובמדרשים, וקי"ל דאין מברכין ברכה שלא נזכרה מחכמי המשנה והתלמוד.

לכן בראשונה נביא שיטת הפוסקים הראשונים, דסוברים דצריכים לברך, ואחר כך שיטת הפוסקים הסוברים דאין מברכים בעת עשיית מעקה. ואחל בס"ד:

א. הראשון שמזכיר שצריכים לברך בעת עשיית מעקה, הוא רב יהודאי גאון בספר הלכות גדולות (בהלכות מזוזה סימן כ"ו דף מ"ז ע"ב דפוס ורשה) וז"ל וכד עביד מעקה מיחייב לברוכי בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על המעקה.

ב. רב אחאי גאון, בספרו השאלות (פרשת עקב סימן קמ"ה) וז"ל וכד עביד מעקה אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו על המעקה.

ג. רבינו שמעון מקיירא בספר הלכות פסוקות כותב מי שעושה מעקה צריך לברך לעשות מעקה. מובא בעיטור (הלכות ציצית שער ג' ח"ב דף ע"ו הוצאת מאיר יונה).

ד. רבינו סעדיא גאון בסידורו (צד ק"א דפוס ירושלים) כותב והמתקן מעקה לגגו ולכל מקום מיוחד צריך לברך אשר קדשנו במצותיו על עשיית מעקה (1).

---

(1) מש"כ ר"ל גינזבורג בספרו על הלכה ואגדה עמ' 200 שסידורו של הרס"ג לא מכיל שום ברכה שאינה בתלמוד, זה לא נכון במחכ"ת. הגה לפנינו ברכת המעקה שלא נמצא בתלמוד, וכתבו כאן בסידור. ושם בעמ' פח מביא כשישב מברך מגביה שפלים, שלא נמצא בתלמוד. ע"י בשו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם סי' פ"ג, ובשבלי לקט כלל א' ענין ד'.

בס' הברית ע"כ, ועיין בסמ"ק מצוה ח' בפירוש צביון העמודים להרה"ג ר' צבי שפירא שליט"א באות ה' שהאריך לבאר אי מצות אהבה איכא רק לגבי רעד), אבל באמת צ"ל כיון דע"כ הוקש לאשה א"כ הוא חייב כמו דאשה חייבת, ואולי שאני הכי דכתיב רעהו והוא לא בכלל דומיא דלענין טומאת אהל דכתיב אדם נסתפק בס' מי נפתוח והובא בשו"ת בנין ציון ח"א סי' קט"ז אם ע"כ מטמא באהל כיון דעכו"ם אין מטמאים דאמרינן אדם א"כ עבד אין לו חיים או דילמא כיון דחייב במצות כאשה מטמא ופשט דהם קרויין אדם, וא"כ ה"ה גראה למש"מ, וראיתו מגיטין ל"ח מכל חרם אשר יחרם מן האדם לרבות ע"כ, וא"כ הרי בפירוש דעבדים קרויין אדם, ועיין כ"כ מ"ש בערוך לגר גדה ט"ו, ויש כ"כ להביא ראיה מריש ת"כ אדם כי יקריב לרבות גרים ואמאי לא מרבינן עבדים אלא ודאי דלא נכלל בכלל רעהו, עכ"פ מדברי האחרונים משמע דנכלל וא"כ בשלח לו יצא, (ועיין בבית האוצר חלק א' כלל ט' דהאריך לבאר אם עבד בכלל אדם) ועי' בהגהות מיימניות על הל' פורים שלא לתת מתנות פורים לעבדים ולשפחות וכן מבואר בראשונים בהל' פורים. ומשמע דזה על גוים ממש ודו"ק.

ט) ובפרי מגדים סי' תרצ"ה בא"א באות י"ד כתב ויראה קטנים מחנכים בכל חינוך אף בדרבנן וכן כתב בעמודי שולחן שעל הקיצור שולחן ערוך סי' קמ"ב דמחנכים גם בזה קטנים, וא"כ לפי מה שבארנו באות ז' דאפשר לשלוח לקטן ומכאן גראה דלכל הפחות יש לשלוח להם מטעם חינוך וכ"כ הם צריכים לשלוח מטעם חינוך, ובספר כלי חמדה בפרשת מקץ הביא מספר יד המלך דבחנוכה ליכא חיוב לחנך את הקטן דכיון שצריך להוציא הוצאות על גר חנוכה, ולפי"ז ג"כ בפורים אפשר לומר כך דאולי אין צריך לחנכו, אבל בכלי חמדה העיר עליו הרי שנינו אביו לוקח לו תפילין הרי דכן מוציא הוצאות וצ"ע בדברי היד המלך, ואולי סברתו דחייב להוציא הוצאות רק בדבר שישאר לו לכשיגדל כתפילין, וכן כתב בסוף כלי חמדה מבין המחבר באות ב' סברה כזאת, ובאמת רק בתפילין מצינו לשון לקיחה וזה דוחק, ועיין ערכין ב' ע"ב ובתוספות שם מ"ט לא תני לוקח בלולב דיכול לצאת בלולבו של אביו, ולכאורה אדרבה בתפילין לא בעינן לכם משלכם ובלולב רק בעינן וכבר העיר בזה בס' גזר הקודש ודו"ק.

י) ובשו"ת בנין ציון ח"א סי' מ"ד כתב נסתפקתי מי שמביא בעצמו מנות ונותן לחברו אם יצא ידי משלוח מנות וכו' ואולי יותר טוב לשלוח המנות ע"י אחר, והובאו דבריו בס' תרצ"ה במ"ב אות י"ח ובערוך השולחן סי' תרצ"ד ס"א כתב דפשוט דא"צ ליתן בעצמו ויכול ליתן ע"י שליח, ולכאורה משמע מדבריו דעדיף שיתן בעצמו, ועיין בחתם סופר בחדושי' לגיטין דף כ"ב וז"ל אבל היכי שאמרה התורה שישלח כגון מש"מ זה סגי ע"י קוף וכל הפסולין והבן זה כי טעו בו גדולים וטובים וכו', וכן בשו"ת האלהף לך שלמה אור"ח סי' שפ"ג כתב דלא יתכן דא"א

סימן ט"ו), והר"א בר"י אב"ד גראה דלא קבל דעת הר"י אבן פלט, לברך על המעקה מדלא הזכיר בספרו האשכול שצריכים לברך, כמו שהזכיר בציצית ובתפילין ומוזוה.

ו. דעת בעל העיטור רבנו יצחק ממרסיליא שהיה בזמן הרמב"ם שמברכים במעקה, תשובה על שאלה זו אם מברכים בענין הברכות, מצינו ג"כ שנשאל הבעל העיטור (בהלכות ציצית שער ג' ח"ב דף ע"ו טור ב' הוצאת מאיר יונה) מאת הרב החסיד העניו למסור לו מפתח על המצות שמברכים וכו' וקצתן אין מברכים עליהם, כגון מי שעומד בפני רבו וכו' ושלוח הקן ומעקה וכו' יש מפרשין שאין מברכין על מ"ע שיש בה אזהרה כגון לא תקח האם וכו' וסיים השואל ובהלכות פסוקות איחז מי שעושה מעקה מברך לעשות מעקה, אעפ"י שכתוב בה אזהרה לא תשים דמים בביתך וצריכים אנו מפתח ע"כ השאלה. והשיב בעל העיטור: זה הכלל כל מצוה שאינו בינו לבין עצמו ותלוי באתר כגון צדקה וכו' אין צריך לברך אע"ג דבעשייתה גמר מצוה, וכל מצוה שהיא בינו לבין עצמו כגון סוכה וכו' צריך לברך, והלכתא צריך לברך במעקה, ושלוח הקן, ופדיון הבן ומילה וכו', ותשובה זו נמצאת ג"כ בתמים דעים (סימן קע"ט) ע"ש בבעל העיטור, אך בעיטור מסיים ואיכא למימר גמי כל מצות שגוהגות באינו ישראל אין מברכים עליהם דומיא טעמא דרב חסדא דאמר כל מצות שכשרה באינו ישראל כישראל אינו צריך לברך וכו' ומה ששאלת המעקה אם מברך בתחלתו או בסופו מסתברא לן דמברך בתחלתו דומיא דביעור חמץ שמברך תחלה ואם מפסיק אח"כ אין משתקין אותו, וע"ש בעמוד הקודם שמסיק כל מצוה שעשייתה גמר מצוה צריכים לברך וכו' וכגון תרומה ומעקה ומוזוה ומתנות לכהן, אע"ג דכשרה באינו ישראל כישראל צריך לברך, וע"ש בשער החדש.

ז. הריב"א הראשון, רבנו יצחק בן אברהם פוסק שצריכים לברך, הובא באו"ז (ח"א סימן קל"ט) וז"ל והריב"א זצ"ל מפרש שאותן מצות שאפשר לעשותן ע"י שליח מברך על עשיה, כגון שחיטה וכיסוי הדם, ועשיית מעקה, וכל כיוצא בה, וכולי.

ח. האור זרוע כותב זה הכלל שאני אומר בברכות כל שיש עתים למצותה כגון ציצית, תפילין וכו' שופר, לולב, מעקה, וכו' שיש זמן שחייב בהם ופעמים שאינו חייב בהם הלכך כשמגיע הזמן חיובם צריך לברך על חיובם מחמת חבוב וכו' ע"ש (חלק א' סימן ק"מ).

ט. רבנו יעקב ב"ר מאיר הר"ת, סובר דכל ברכה הנעשה ונגמר מיד שייך לברך בה בעל, אבל דבר שיש בה שהות הרבה במצותו שאין בהם הפסק יש לברך לעשות, כגון תורה תפילין, ציצית וסוכה, דכל שעה חייב בה מברך עליהם לעשות, (ספר הישר לר"ת סימן ש"מ הוצאת ירושלים ואו"ז סימן קל"ט

וברא"ש פסחים פ"ק סימן יו"ד) וכתב ע"ז הקרבן נתנאל אות ש' שלדעת הר"ת כמו כן צריכים לברך לעשות מעקה מפני שיש עליו חיוב תמיד, ואני אבאר בס"ד לקמן שזה אינו נכון כי החיוב אינו רק בגמר הבניה. ועוד הר"ת סובר בפירוש דעל מצות המושכלות אין לברך דלא שייך לברך אקב"ו דגם הגוים והירים בזה, גם מצות מעקה הוא מהמושכלות, וסובר כר"ח דס"ל דכשרה בגוי כישראל אין לברך.

י. הרמב"ם כותב מי שעושה מעקה לגגו בעצמו אומר לעשות, לאחרים אומר על עשיית מעקה, וכ"כ שצריכים לברך שהחיינו, (כ"כ בתשובה סימן ק"כ ובהלכות ברכות פי"א הלכה ח', י"ב, י"ג ע"ש).

יא. רבנו משה מקוצי בעל הסמ"ג כותב אם עשה מעקה לעצמו מברך לעשות מעקה לאחרים על עשיית מעקה (ספר מצות גדול עשין כ"ז דף קי"ד ע"ב). יב. רבנו מנחם ב"ר שלמה המאירי פוסק שצריכים לברך בעשיית מעקה, (שו"ת מגן אבות ענין ח').

יג. רבנו דוד אבודרהם פוסק שמחויב לברך על עשיית מעקה (אבודרהם השלם צד י"ב הוצאת ירושלים).

יד. וכן דעת רבנו אליהו מלונדרש, שכותב ונ"ל שכל מצות עשה צריכים לברך ולפעמים אני רגיל לברך אקב"ו לקום מפני שיבה, ואקב"ו להדר פני זקן וכן לכל שאר מצות עשה, (פסקי הר"א מלונדרוש עמוד ל"ב) והובא ג"כ בפירוש הירושלמי לבעל החרדים (ברכות פרק ו' הלכה א') ומביא עוד בשמו שהיה מברך כשהוא נותן צדקה או מלוה לעני וכן בכל המצות, וסיים ולא נהגו העולם כן, ע"ש. עתה נביא בס"ד שיטת הפוסקים הסוברים שאין צריכים לברך בעשיית מעקה.

הנה השדה חמד (חלק אסיפת דינים מערכת ברכות סימן ט"ז) כותב מדברי כל הפוסקים מבואר אחר שהביא דעת הרמב"ם ואיזה אחרונים שסוברים ג"כ כהרמב"ם דיש לברך על עשיית מעקה, והרוקח יחיד הוא בזה דאין מברכים, ממילא צריכים לברך, במחכ"ת זה אינו, הרוקח אינו יחיד בזה, והנני להביא שדעת הרבה פוסקים ראשונים כן.

א. רבנו אליעזר מגרמיזא בעל ספר הרוקח כותב בפירוש אין מברכין על צדקה וכדומה ולא על עשיית מעקה ודינים ותקון משקלות, אין צריך לברך מפני שהגוים מצוים עליו וזה כדעת רב חסדא במנחות מ"ב ע"א א"ר יוסף קסבר רב חסדא כל מצוה שכשרה בגוי כישראל אין צריך לברך פירש"י שם דאין יכול לומר אקב"ו דהא עכו"ם נמי כשר. (ספר הרוקח סימן שס"ו) ע"ש.

ב. וכ"כ הרבנו בחיי בן הרא"ש בספרו סוף פרשת שלח, ובכד הקמח ריש הלכות ציצית כל מצוה שהוא מן המושכלות אין מברכים עליהם כלומר שגם השכל

האנושי של הגוי מסכים על זה אין לברך, וזה כדעת רב חסדא הגוי' בסימן א' שהבאתי.

ג. דעת היש מפרשין שמביא השואל בבעל העיטור שהבאנו, שכותב יש מפרשין שאין מברכין על מצות שיש בהם אזהרה, ומצות מעקה יש בה אזהרה לא תשים דמים בביתך ממילא אין מברכים, הובא בתמים דעים (סימן קע"ט ובבעל העיטור הלכות ציצית שם).

ד. וכן נראה דעת רבנו אברהם ב"ר יצחק אב"ד השואל ממהר"י אבן פלט, שכותב בשאלתו אם נאמר אין מברכים על מצות עשה שיש בה אזהרה, וכו' וכנראה לא קבל את דעת מהר"י אבן פלט בזה, בענין מעקה שצריכים לברך, מאחר שלא מזכיר כלל בספרו האשכול שצריכים לברך על המעקה כמו שכותב במזוזה ציצית ותפילין שצריכים לברך.

ה. וכן נראה שכן הוא דעת הרבנו יצחק אלברצולוני בעל ספר העתים שלא לברך על המעקה, כי האשכול הוא קיצור דינים מספר העתים, ואין העתים תחת ידי לעיין בו ולראות דעתו בזה.

ו. ונראה שכן היא דעת הרי"ף מדלא הביא כלל שצריכים לברך בעשיית מעקה ודרכו להביא הדינים הנוהגים בזמן הזה, אעפ"י שראה דעת בה"ג והלכות פסוקות ושאלתות שצריכים לברך.

ז. וכן נראה דעת הר"א ממיץ בספר היראים השלם (בסימן רל"ד) שכותב מ"ע שיעשה אדם מעקה לגגו וכו' והאריך לבאר כל דיני המעקה ולא הזכיר שצריכים לברך, כמו שכותב במזוזה, בציצית ובתפילין, שצריכים לברך, נראה דעתו שאין לברך לא כמו שכותב בעל השם החדש על יראים הקצר (בסימן ת' ובסימן קנ"ז) שרוצה לדייק מדכתב היראים בהלכות מזוזה, ובשעת עשייתה א"צ לברך דמסקינן במנחות מ"ב ע"ב כל מצוה דעשייתה לא הוה גמר מצוה אע"ג דפסולה בעכו"ם א"צ לברך, וכל מצוה דעשייתה הוי גמר מצוה אע"ג דכשרה בעכו"ם ישראל צריך לברך ורוצה לדייק השם חדש מדכתב רק „ישראל" ולא כתב „בישראל", דמשמע בזמן שעושהו הנכרי ע"י ציווי ישראל, הישראל צריך לברך כדעת בעל מחנה אפרים, אך במחכ"ת דיוקו לא נכון מכמה טעמים (א) ביראים השלם ליתא כלל תיבת ישראל, (ב) אפילו נגרוס ישראל ברור שטעות סופר הוא וצריך להיות בישראל, כי רבנו מעתיק לשון הגמרא ובגמ' כתוב בישראל (ג) דהוי ליה לאשמעינן זאת בהלכות מעקה, כי כלל גדול היא אצל כל הפוסקים שאין לומר שהשמיט דין אחד מלכתבו במקום שנכתב כל פרטי אותן הדינים ולומר דסמך עצמו על מה שכתב במקום אחר, כ"כ הכנה"ג ח"מ סימן ק"ז אות ז'. (ד) האידך ישמענו לן דין זה דבפועל נכרי מחויב הישראל לברך שלא במקומו



בה בשעה שלא השמיע לן בשום מקום, שאפילו ישראל העושה מעקה לעצמו שצריך לברך.

מה שמביא שם לראיה דלדברי היראים דפוסל מילה בנכרי לא משכחת לה מצוה שעשייתה גמר מצוה וגמר מלאכה וכשרה ע"י נכרי אלא מצות מעקה, במחכ"ת נעלם ממנו דמשכחת לה במצות כיסוי הדם, שהיא גמר מלאכה ועשייתה גמר מצוה וכשרה ע"י נכרי, דלא גרע כיסה הנכרי הדם מכסוי הרוח, דאיפסקה בגמ' (חולין פ"ז ע"א) כיסה הרוח פטור מלכסות כ"ז שלא נתגלה מחדש, וכן פסק היראים (בסימן תל"ח), וכמו כן אפשר למצוא במתנת כהונה: כדמבואר בעיטור (הלכות ציצית שער ג' ח"ב ע"ש בשער החדש אות י"ב).

ח. וכן נראה דעת הראב"ן שלא הזכיר דצריכים לברך בעת עשיית מעקה.

ט. וכן היא דעת הר"י מקורביל בעל סמ"ק שלא לברך במעקה שהזכיר כל דיני מעקה (בסימן קנ"ב) ולא כתב שצריכים לברך.

י. וכן נראה דעת הרא"ש שדרכו להביא כל הדינים הנוהגים בזה"ז וראה את דברי הגאונים והרמב"ם, ודרכו להביא פסקיהם להלכה ולא הזכיר שצריכים לברך.

יא. וכן נראה דעת הרשב"א שסובר דלא מברכים בעשיית מעקה, מדכתב בתשובה (ח"ג סימן רפ"ג) וי"א שמברך על שלוח הקן אשר צויתנו לשלח, כמו שמברכים על פדיון הבן, קביעת מזוזה, ואומרים שמברכים ג"כ על עשיית מעקה וכו', ומסיק סוף דבר פוק חזי מה עמא דבר, משמע דהמנהג היה שלא לברך, ונראה דנהגו כן מאחר שהרי"ף לא הזכיר שצריכים לברך, וכ"כ הרשב"א (בח"א סימן רנ"ג) דמקומות יש שנהגו לעשות כל מעשיהם עפ"י הלכות הרי"ף. וכ"כ הרב, בירך את אברהם" הספרדי (דף קכ"ד ע"א) דהמנהג הוא שלא לברך, אף שהוא חולק על המנהג מאחר שהוא סובר כהרמב"ם, מ"מ אנחנו רואים שבספרד היה המנהג שלא לברך ונראה דהמנהג נתיסד מאחר שכבר נהגו לפסוק הכל כהרא"ש בספרד ובאשכנז כמו שכותב רבנו יצחק קארו דודו של הב"י בתשובה שבסוף שו"ת הב"י לאהע"ז שבכל ספרד נוהגים בכל הדינים ובכל עניני איסור והיתר, כסברת הרא"ש, וכ"כ הרב בצלאל אשכנזי בתשובה (סימן כ"ב) שהרא"ש הוא רבם של גלות החל הזה אשר כנענים עד צרפת וספרד. וגם הרב משה אבן דון מפורטוגל תלמיד מהר"י אבוהב כותב רואה אני כל הארץ שהיתה נוהגת עפ"י פסקי הרא"ש ומפסקיו לא יטו ימין או שמאל ולא יחושו לפסק הרי"ף והרמב"ם הובא בברכי יוסף (ח"מ סימן כ"ה ס"ק כ"ט) וכ"כ מרן הב"י בתשובת אבקת רוכל (סימן קצ"ה) שכל בני ספרד ובני אשכנז סומכים על הרא"ש בהוראתם ובפרט באו"ה אחרי דברו לא ישנו, אין כח באדם לעשות מעשה נגד סברתו עכ"ל,

יכ"כ הב"י באו"ח (סימן ג"ד) בשם הרלב"ח דמנהג ספרד שהחזיקו להרא"ש רבן ועפ"ז היא מיוסד.

וכש"כ בנד"ד שרי"ף ורא"ש סוברים כן ולפי החלטת הב"י לפסוק כהרי"ף והרמב"ם והרא"ש ובמקום ששנים מהם סוברים כאחד להכריע כשנים נגד אחד, שעל החלטה זו הסכימו מאתים רבנים כמו שהובא בברכי יוסף (ח"מ סימן כ"ה) ובשם הגדולים ערך בית יוסף בשם הרב מהר"ח אבואלעפיה וראיתי באיזה ספר שמפני זה נקרא הב"י מרן שהוא ר"ת ממאתים רבנים גסמך בהחלטה זו, ורבים חלקו ע"ז ספרדים ואשכנזים עיין בהקדמת ים של שלמה חולין, וכ"כ הברכי יוסף (ביור"ד סימן רצ"ב) בשיורי ברכה דלא פסיקא ליה להרשב"א דמברכין, וכ"כ נראה מהתשובה (בח"א סימן י"ח) לא כדעת בעל שאלת שלום על השאלות (סימן קמ"ה ס"ק קמ"ב) שכותב נראה דעת הרשב"א דצריך לברך.

יב. וכן נראה דעת רבנו ירוחם בספר אדם (נתיב כ"א ח"ה) שמביא כל דיני מעקה ולא הביא שצריכים לברך כמו שהביא (בח"ז) שצריך לברך לקבוע מזוזה, וכ"כ (בנתיב י"ט ח"ג) בציצית שכתב כ"ז שמתעטף בו מברך להתעטף בציצית, וכן בתפילין שם (ח"ה) ובמעקה לא הזכיר שצריך לברך.

יג. וכן נראה דעת הטור דלא הביא דין זה אעפ"י שזה מהדינים הנוהגים בזה"ז ודרכו להביא מה שמפורש בתלמוד או בפסקי הגאונים והרמב"ם, כמו שכותב הב"ח (ביור"ר סימן ע' ס"ג).

יד. וכן דעת הב"י בש"ע (ח"מ סימן תכ"ז) שם מביא לשון הרמב"ם בשאר הדינים, ולא הזכיר אפילו שדעת הרמב"ם שצריכים לברך בשעת עשיית מעקה, משמע דדעתו שאין לברך.

טו. וכן הוא דעת הרמ"א שם מדלא הגיה על הש"ע כלל בזה, שצריכים לברך כדרכו להביא מה שהשמיט הב"י בש"ע.

טז. וכן נראה דעת הסמ"ע שם שלא הזכיר שצריכים לברך כדרכו להביא ההשמטות.

יז. וכן הוא דעת הש"ך שם שלא כתב ע"ז שנמצא י"א שצריכים לברך, כמו שהביא שהש"ש סובר דבית של שותפין חייב במעקה והברכה לא הזכיר ש"א שצריך לברך.

יח. וכן נראה דעת הט"ז שם מדלא הביא דעת הרמב"ם שצריכים לברך שהשמיט הש"ע.

יט. אפילו הבאר הגולה לא מביא שצריכים לברך כדרכו להביא מנהגים.

כ. וכמו כן גם הבאר היטב לא הזכיר שצריכים לברך.

כא. וכן נראה דעת רבנו שמחה במחזור ויטרי צד 650 שבתפילין מזוזה

וציצית הזכיר שצריכים לברך, ולא הזכיר שבמעקה צריכים לברך, שדרכו להביא כל מנהגי אשכנז.

בודאי אין זה מקרה שכל מגייה ומפרשי הש"ע האשכנזים והספרדים לא הגיהו את הש"ע בזה, שהשמיט מה שכתב הרמב"ם מפורש שצריכים לברך, עד שבא רע"א והגר"א וכתבו שצריכים לברך, ואחריהם נמשכו אחרונים אחרים, דבר זה מראה ברור שהמנהג באשכנז ובאירופא כולו היה שלא לברך בעת עשיית מעקה, כמו שהיה בספרד כמו שכתבנו והוכחנו בסימן י"א שהמנהג היה שלא לברך בעשיית מעקה בניגוד לדעת הרמב"ם שכותב שצריכים לברך, כי דין זה שצריכים לברך על המעקה, מדלא נזכרה בפירוש בגמ' היה ראוי וחובה על הפוסקים הראשונים והאחרונים בפרט מחברי הש"ע ומפרשיו לבאר בפירוש שצריכים לברך, ומדשתקו מזה ולא ביארו שצריכים לברך, אמרינן דודאי סבירא להו דאין צריכים לברך, כ"כ ביד מלאכי בכללי שאר הפוסקים (סימן כ"ט) בשם שו"ת גנת ורדים חלק אה"ע כלל א סימן כ"ג, וכנה"ג ח"מ סימן רפ"ו ובסימן של"ג ע"ש) דאמרינן בדבר שמצוי ורגיל, אילו הוה ס"ל לרבי פלוני לא הוה שתיק מיניה ע"ש.

מעשה אנו רואים שהרוקח איננו יחיד בזה האוסר לברך בעשיית מעקה ונגד עינינו חבל פוסקים, נגד פוסקים, ותרי כמאה ומאה כתרי, ונוקים אלו כלפי אלו והדבר לברך נשאר בספק, וקי"ל ספק ברכות להקל, כדמבואר ברמב"ם סוף הלכות ברכות וכ"כ הר"י בפ"ק דברכות בסוגיא דנקט כסא דשיכרא, וכ"כ הריב"ש (סימן תק"ה) וכ"כ הטור באו"ח (סימן כ"ט) בסוף ע"ש בב"י ובב"ת, וכ"כ הרדב"ז (ח"א סימן רכ"ט) כשמחלוקת בברכה אם יברך או לא אמרינן ספק ברכות להקל. ושכ"כ בכפתור ופרח בשם ר' ברוך וכ"כ האגור (סימן א') המקיל בברכות במקום שיש ספק הרי זה לא הפסיד, כי הברכות לא מעכבות עכ"ל ועיין ברכות (ס' ע"א) כח דהיתרא עדיף ליה דהגמ' חושב כח דהיתרא עדיף מה שאין צריך לברך, עיין בצל"ח ע"ז, והמנהג היה בספרד שלא לברך כמו שהוכחנו מהרשב"א, וכמו שכותב בפירוש בספר „בירך את אברהם" הספרדי, וכמו כן הוכחנו שכן היה מנהג האשכנזים, מאחר דהאשכנזים נוהגים תמיד כדעת הרא"ש, וכ"כ הרשב"א ח"א סימן שכ"ט, וז"ל הגאונים והרב אלפסי והרמב"ם ז"ל כולם בהסכמה אחת דכל ספק בדרבנן אין מברכים עליו, וכל ברכות המצות דרבנן הם והלכך אעפ"י שעיקר המצוה דאורייתא, כיון שהברכה מסופקת, מספק אין מברכים אותה עכ"ל ועיין עוד בסימן ש"כ.

אם כן נחזה אנן להבין טעמא דמחייבים לברך, וטעמא דאוסרים לברך. הנה המקור שצריכים לברך על המצות היא מתוספתא דברכות (פ"ו הלכה ט') העושה כל המצות מברך עליהן, כ"כ העיטור (הלכות ציצית שער שלישי ח"ב

צד 152 הוצאת מאיר יונה) גרסינן בתוספתא העושה כל המצות מברך עליהן וכולי וכ"ה בסמ"ג (עשין קל"ה דף קצ"ח ע"ג), תניא בתוספתא העושה כל המצות צריך לברך לפיכך המפריש וכולי, וכ"כ האבודרהם (סדר תפילות של חול ריש שער ג') גרסינן בתוספתא דברכות העושה מצוה צריך לברך לפניו, ובירושלמי מייתי לה מקרא וכולי, אבל מצאתי להרמב"ם בתשובה (סימן י"א הוצאת ירושלים צד 12) מביא נוסחא בהתוספתא הגו' כל המצות מברך עליהן שהגיענו, העושה סוכה וכולי, גראה לפי גירסתו שהתוספתא מדברת רק מברכת שהחיינו שצריכים לברך, אבל לא שצריכים לברך מקודם על המצות, א"כ מאיפה למד הרמב"ם שצריכים לברך לפני כל המצות.

לכן גראה דהרמב"ם למד שצריכים לברך על כל המצות מהירושלמי (ברכות פ"ו הלכה א') וז"ל הירושלמי ומנין שכל המצות טעונות ברכה רבי תנחומא רבי אבא בר כהנא בשם רבי אלעזר, ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה, הקיש תורה למצות מה תורה טעונה ברכה אף מצות טעונה ברכה, וכן לומד האו"ז (ח"א סימן ק"מ) מהירושלמי הגו' שחייבים לברך על המצות אך הוא גרס בירושלמי הקיש המצות לתורה, מה תורה טעונה ברכה, אף מצות טעונה ברכה, ותורה טעונה ברכה מדאורייתא, דיליף בבבלי ברכות (כ"א ע"א) מקרא כי שם ה' אקרא וגומר וכ"כ בירושלמי (פ"ו ה"א) וכן מנה אותה הרמב"ן בהשגותיו שהשיג על הרמב"ם על מגין המצות שלא מנה מצוה זו מכלל הרמ"מ מ"ע.

הנה בתוספתא שם (פ"ו ה"א) איתא ומנין אף על התורה ועל המצות צריכין לברך ת"ל אשר נתן לך, ואומר ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה, הרי דהתוספתא לומד ברכת המצות בגז"ש מבהמ"ז, ובבבלי (ברכות מ"ח) מצינו שלומדים גזירה שוה זו רק על תורה לבד ולא נזכר מצות, עיין בדקדוקי סופרים (דף קכ"ט ובהגהות שם), ועיין במכילתא (בא פרשה ט"ז) ע"פ ויאמר משה, ועיין במדרש שמואל (סוף פרשה י"ג) ובילקוט (בא רמז רי"ט), ומה שמפרש הר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה עמוד 102 שהגז"ש של תורה ומצות הוא רק שצריכים להזכיר תורה ומצות בברכת המזון במחכ"ת דבריו אינם נכונים, ועוד דוחק עצמו לומר שגם הבבלי והמכילתא סוברים כן, המעיין הישר יראה שהתוספתא אינה סובלת פירושו וכש"כ הגמ' והמכילתא, כי לא צריכים להזכיר מצות בבהמ"ז, ובנוסחת הבהמ"ז של הרס"ג ורע"ג ואבודרהם ובאורחת חיים והרא"ש והטור לא נזכר אפילו המלות „ועל חקך שהודעתנו“, והרמב"ם שמזכיר „ועל חקי רצונך שהודעתנו“ הוא מטעם שתפס לשון הכתוב בעבור ישמרו חקיו ותורתיו ינצורו (תהלים ק"ה) כמו שפירש ר' אשר מלוניל בטעם השני מפני זה צריכים להגיד ברית ותורה שבשביל ברית ותורה זכו לירושת ארץ דגבי ברית כתיב ובאתם וירשתם את הארץ וכתוב ויתן להם ארצות גויים וגו' בעבור ישמרו חקיו ותורתיו

ינצורו (תהלים ק"ה מ"ד, מ"ה), הובא באבודרהם צד שכ"ב, ואין הכוונה שצריכים להזכיר מצות בבהמ"ז אלא מפרש תורה זה המשפטים שתועלתם מבוארת אצל ההמון זה צריכים ללמוד ולהבין, וחקים הם התורות שאינם מתקבלים על הדעת והשכל, ואין תועלתם מבוארת אצל ההמון, הודעתנו" דע בידיעה בעלמא כדי לידע אותם וזהו שאמר הודעתנו כ"כ הרמב"ם (במו"נ ח"ג שער כ"ו) וזה ראייה ברורה ממה שלא אומרים, "צויתנו" רק, "הודעתנו", ומה שמביא ראייה שנמצא שיר בידיעות המכון לחקור השירה העברית (ח"ה עמוד ס"ו) לשבת ור"ח שמזכיר בבונה ירושלים ואת שבת קדשך הודעת להם ומצות וחקים ותורה צוית להם ביד משה עבדך וכו' הרי שהזכירו מצות בבהמ"ז, זה אינו ראייה, ידוע מה שכתבו התוספות (ביומא ח' ע"א ד"ה דכולי) דמנהגן של בעלי הפייטנים היה שלא הקפידו לכתוב כהלכה בפיוטיהם ע"ש, וכ"כ התוספות (בנדה למ"ד ע"א ד"ה ושמע) ע"ש וכ"כ הרמב"ם בהקדמתו לספר המצות, וז"ל וכן מה ששמעתי אזהרות רבות המספר המחוברות אצלנו בספרד, והפכו עלי צירי וכו' כי מחבריהם היו משוררים ולא רבנים עכ"ל וכ"כ בתשובה (סימן ש"ס צד 328 הוצאת פרימן) כי הפיוטים הנהוגים הם לא מלומדים, מיוסדים ממשוררים לא מלומדים וכו' ע"ש א"כ אין להביא ראייה מהשירים לדינא כמו שאמר החכם, "מיטב השיר כובו". בפרט שהשיר מזכיר בבונה ירושלים שלא נזכר כלל בתלמודים ובתוספתא להזכיר בבונה ירושלים ברית ותורה רק בברכת הארץ.

ויש הפרש בין למידים בגז"ש, בין למידים מן ההיקש כשיטת הירושלמי, כי אין משיבים על ההיקש ועל הגז"ש משיבים, ובאמת יש להשיב על הגז"ש זו, כמו שמקשה בבבלי (כ"א ע"א) מה לבהמ"ז, שכן נהנה, בפרט שאינו מופנה משני הצדדים כמבואר בנדה (כ"ב ע"ב) דלרבנן למדין ומשיבין ע"ש, כי, "אשר נתן לך" נצרך על ברכה לפני המזון כדאיתא בבבלי ברכות (מ"ח ע"ב) לפניו מנין ת"ל אשר נתן לך משנתן לך, ולר' מאיר נצרך לדרשה אחרת ע"ש.

מפני הגז' נראה דהרמב"ם למד מהירושלמי ולא מהתוספתא, ומאחר שאנו סוברים אין היקש למחצה, נמצא כמו שעל התורה צריכים לברך לפני' ולאחריה צריכים ג"כ על המצות לברך לפני' ולאחריהם. וכן היא באמת שיטת הירושלמי, לפי דעת הרבה פוסקים, שמברכים במערבא אחר כל המצות כ"כ הראבי"ה ח"א (בס"ס קכ"ב ובסימן קנ"ה וקס"ח בסופו ובסימן תרצ"ג), וכ"כ היראים השלם בסימן (שצ"ט עמוד 432), וכ"כ הרמב"ן לחידושו לנדה (נ"א ע"ב) והר"ן לנדה שם, ועיין בהגהת מימוני (פ"ד דתפילין אות יו"ד) ובטור או"ח (סימן כ"ט) מה שמביא בשם רב האי גאון, לא נהגינן כבני מערבא, ומיהו אי בעי אינש למיעבד כבני מערבא שפיר דמי", והטור משיג עליו ע"ש בטור בב"י ובב"ח, ומביאים ראייה מנדה (נ"ב ע"ב) כל הטעון ברכה לפניו טעון ברכה לאחריו וכו', ומקשי הגמ' שם

לרב פפא דמברך אמיא לאתוי מאי לאתוי שאר מצות, ולבני מערבא דמברכי. בתר דסלקי תפלייהו בא"י אקב"ו לשמור חוקיו, לאתוי מאי, לאתוי רוחני, ומדקאמר הגמ' לאתוי רוחני ולא קאמר לאתוי שאר מצות, ש"מ דלא שאני להו לבני מערבא בין תפילין לשאר מצות, דבכלהו מברכים לאחריהם לשמור חקיו, או לשמור המצות. אך הר"ת בספר הישר (סימן תכ"ז הוצאת ירושלים) ובתוספות נדה שם חולק ע"ז וסובר שגם במערבא לא ברכו רק על התפילין לבד לשמור חוקיו, תוס' שם ד"ה ולבני מערבא, וכ' האו"ז (ח"א סימן תקפ"ד) כהר"ת ומסיק לכך אין מנהג לברך לא בסילוק ציצית ולא בתפילין וכ"כ הרשב"א בחידושו לברכות (מ"ד ע"ב), וכ"כ האבודרהם דהמנהג הוא שלא לברך אחר המצות, והטעם שתקנו בכל מצות קריאה ברכה לאחריה, אפילו בקריאה מדבריהם כגון מגילה והלל והפטרה ופסוקי דזמרה, יותר טפי משאר מצות לפי שבקריאת התורה בצבור אנו לומדים ברכה לאחריה, מק"ו ממזון, כדאיתא בירושלמי להדיא (פ"ז ה"א) א"ר שמואל בר אבדימא לא למדו ברכת התורה מבהמ"ז אלא לרבים אבל יחיד לא, לכן תקנו בהני דקריאה בצבור ברכה לאחריה, ופסק האורחת חיים עפ"י הירושלמי הנז', יחיד הקורא את המגילה לעצמו ביחיד, אינו צריך לברך לאחריה, הובא ג"כ בב"י (בסימן תרצ"ב) ובהגהות הרמ"א שם (סעיף א'), א"כ לפי זה צ"ע אם יחיד קורא את ההלל וכן אם אומר ביחיד פסוקי דזמרה, אם צריך לברך לאחריהם מאחר דאינם ג"כ רק מנהגא.

ונראה עוד מה שהזיק הירושלמי ללמוד ברכת המצות מן בה"ת ולא מן בהמ"ז כי ממה שמצינו שהתורה חייבה לברך על התורה לפנייה ועל המזון לאחריה נראה דהטעם בזה לפי שהקב"ה לא ישאל מן החומר לעבדו ולהודות בטובו, רק אחר שיקבל פרס ממנו, כי החלק הבהמי לא תכיר בטובה רק אחר ההרגש, לכן חייבה התורה לברך על המזון לאחריה, שהגוף כבר נהנה ומרגישה שצריכה להודות להשי"ת על זה.

אבל קריאת התורה שהיא שייכת לחלק השכל, והשכל יודע ומכיר, וקודם קבלת התועלת יבין אותו התועלת, על כן יחייבנו הקב"ה להודות לפניו קודם קריאת, כעין זה כתב החגו"ך (במצות תכ"ח), מאחר שהמצות שייכות ג"כ לחלק השכליות כי רק השכל מבין תועלתם, ואין בהם הנאה לגוף, כי איזה הנאה גשמיית יש בהנחת תפילין או בלבישת ציצית, או בלקיחת לולב, וכדומה שהגוף ירגיש בטובתה, רק אלו המה מצות שכליות, שהשכל מבין שהקב"ה צונו שניתן ד' ציציות על ד' כנפות כסותינו, ומוזזה בפתחנו, והתפילין בידנו ובראשנו, והכל כדי להזכירנו למען נחדל מעושה ידנו, ולא נתור אחרי עינינו, ואחרי יצר מחשבות לבינו, ומתוך פעלו זה תמיד, מייחד אדם מישראל תמיד, כל מחשבותיו לטוב, ויזכור ויזהר תמיד כל היום לכוין כל מעשיו ביושר ובצדק, וכמו כן במצות לולב,

בהיות אז ימי שמחה נמשך החומר אחר תענוגות ב"א הרבה, ונשכחת ממנו יראת ה', לכן צונו השי"ת לקחת בידנו דברים אלו שיזכירו אותנו שכל שמחת לבינו יהיה לשמו ולכבודו, כי רצה הקב"ה לזכות את ישראל עמו אשר בחר, הרבה להם מצות להיות נפשם מתפעלת בהן לטובה, תמיד כל היום, כאמרם ז"ל א"ר חב"ע רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות (מכות סוף פ"ג) כי לא נתנו המצות אלא לצרף בהם את ישראל כדאיתא במדרש (וי"ר י"ג) ועיין בזה (במו"נ ח"ג פרק כ"ו ובעקידה שער י"ח ובעבודת הקודש חלק העבודה פ"ג) מש"כ בזה, מפני זה סובר הירושלמי כי יותר מתאים ללמוד ברכות המצות מבה"ת, מללמוד אותם מבהמ"ז, ואחר שלמדנו שצריכים לברך על כל המצות, אם כן גם מצות מעקה בכלל זה, שצריכים לברך עליה קודם עשייתה.

עכשיו נבאר דעת הפוסקים הסוברים שלא לברך על עשיית מעקה אף שסוברים שצריכים לברך על כל המצות אעפ"כ דעתם הוא כי במעקה אין צריכים לברך.

א. כי אין לברך ברכה שלא נזכרה בתלמוד בבלי וירושלמי או בתוספתא או בספרי, כמו שכתוב במנהיג (הלכות אתרוג סימן ס"א) בשם רב סעדיה גאון והובא ג"כ בארחות חיים (הלכות קרה"ת סימן נ"ח) ובאבודרהם (עמוד ש' דפוס ירושלים), וז"ל וא"ר עמרם גאון לאחר שמפטירין בנביא בשמחת תורה מברכים בא"י אמ"ה אשר בגלל אבות וכו' בא"י נותן התורה וכו' אך ר' סעדיה גאון אמר שאין נכון לאמרה וכולי. ולא יתכן לומר ברכה כזו בהזכרת שם ומלכות שלא הוזכרה בתלמוד, ואין לקבוע ברכה אלא מה שקבעו הם, ומסיק וכן מנהג כל ישראל לאומרו בלא ברכה כלל עכ"ל.

ב. וכן דעת ר' יהודאי גאון מובא בפרקי בן באבוי תלמיד דראבא שהיה תלמיד ר' יהודאי גאון הנדפסים (בגנזי שכתר ח"ב עמוד 550) וז"ל וכן א"ר יהודאי זכר אדוננו לברכה כל ברכה שאינה בתלמוד אסור לברך אותה עכ"ל.

ג. וכ"כ הרמב"ם בתשובה (סימן קכ"ג הוצאת ירושלים) וז"ל הלכך כל דבר שנמצא בפירוש לחכמים שמברכים עליו, בין שיהיה ודאי מדבריהם, כגון גר חנוכה ומקרא מגילה, בין שיהיה ספק מדבריהם, כגון יו"ט שני, מברכים עליו, ודבר שלא תקנו עליו חכמים ברכה בפירוש, אין מברכים עליו.

ד. וכ"כ הר"א בן הרמב"ם בתשובה (סימן ע"ט צד 103) בענין אם לברך על ק"ש שעל המטה וכותב ולא ראינו ולא שמענו בתקנותיהם ז"ל ע"ז ברכה, ואין לנו לחדש ברכה בשם ומלכות אחריהם, משום שאמרו כל המברך ברכה שאינה צריכה וכו' (ברכות ל"ג ע"א) וכ"כ בתשובה (סימן פ"ט).

ה. וכ"כ הרא"ש בקידושין (פרק א' סימן מ"א) ולא מצינו שמברכים שום ברכה שלא הוזכרה במשנה או בתוספתא או בגמ', כי אחר סידור רב אשי

ורב הונא לא מצינו שנתחדשה ברכה עכ"ל. וכ"כ בתשובה (כלל מ"ט סימן א'), ועיין שם בקרבן נתנאל שמקשה על הרא"ש שבפ"א דכתובות (סימן ט"ו) אינו מתנגד לברכת הצג אגוז וכו' שהרמב"ם כותב על זה שהיא דבר מגונה מאד, לפי מה שנכתוב בס"ד הלאה יתורץ קושייתו.

אך נראה דבדין זה אם מותר לברך ברכה שלא נזכרה בתלמוד, היא מחלוקת הגאונים.

א. ר' עמרם גאון מתיר לברך ברכה שלא מצינו בתלמוד ובתוספתא, כמו שהבאנו לעיל בשם המנהיג ואו"ח ואבודרהם, וכן כתב רע"ג שצריכים לברך על ק"ש שעל המטה בסידורו, ומביאו הרשב"א ריש ברכות, ושכן דעת הריב"א. ב. וכמו כן מצינו תשובה לר' האי גאון שמתיר לברך ברכה נוספת בפדיון הבן אשר קדש עובר וכו' וכותב שכן נהגו רבותינו ראשי הישיבות המקיימים מצות כהונה והזריזים בהם, שערי תשובה סימן מ"ז, ורס"ג חולק ע"ז על אמירת ברכה זו (סידור רס"ג עמוד ק') וגרס שם אשר יצר עובר וכו' וכ"כ חולק על ברכה זו הרא"ש בקידושין (פ"א סימן מ"א) ואוסר לאומרה מפני שלא מצינו אותה בתלמוד כמו שהזכרנו לעיל.

ג. וכן נראה מדברי הרי"ף גאות בסוף ספרו שערי שמחה ח"א שלא הסכים לדעת זו שאין אומרים ברכה שלא נזכרה בתלמוד.

הנה אנו רואים שאלו שסוברים שאסור לברך ברכה שלא נזכרה בתלמוד הרי זה ברכה לבטלה ועובר משום לא תשא, ומקורו הוא בבבלי (ברכות ל"ג ע"א) ובירושלמי (פרק יו"ד הלכה א') הנה מהירושלמי מוכח דרך בברכת הנהנין אמרינן כן, ונראה דכש"כ בברכת המצות דעובר, דהאיך יאמר וצונו וחכמי התלמוד לא צונו, וכ"כ הרמב"ם בפירוש (בפ"א מהלכות ברכות הלכה ט"ו) כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא ש"ש לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אמן אחריו, ובסוף (פרק י"א הלכה ט"ז) כותב וכל דבר שיסתפק לך אם טעון ברכה אם לאו, עושין אותה בלי ברכה. הנה האחרונים חקרו אם ברכה שאינה צריכה אסורא מדאורייתא או אינו אלא מדרבנן עיין בשדה חמד (קונטרס הכללים אות ב' סימן י"ב) שמביאים מתשובה להרמב"ם והיא (בסימן פ"ד הוצאת פרימן) שכותב בפירוש שהיא מדאורייתא וז"ל לפי שברכה שאינה צריכה איסורא מדאורייתא היא להיותו נושא ש"ש לשוא ולא יעשה זה מספק וכו' הרי מפורש שסובר שאסור מדאורייתא, והמנחת חינוך במצוה למ"ד כותב שנראה מהרמב"ם דלוקין עליו ע"ש, והקשה עליו (מסנהדרין נ"ו ומתמורה דף ד') דמשם משמע דיש רק בזה עשה ע"ש ועיין בברכי יוסף (או"ח סימן מ"ו ס"ק ו') שהביא תשובה אחרת מהרמב"ם והיא (בסימן קכ"ג הוצאת פרימן) שכותב שאינה רק מדרבנן ע"ש שהאריך לתרץ הסתירה ומסיק דהרמב"ם סובר שהיא דאורייתא, ואין כאן המקום להאריך בזה,



ואני מצאתי בראב"ן שכותב בפירוש דברכה לבטלה היא רק איסורא דרבנן ע"ש, (סימן פ"ז דף ס"ג ע"כ).

והנה קי"ל דכל הברכות על כל המצות מדרבנן הם (ברכות ט"ו ע"א ע"ש בפירש"י) כמו שכותב הרמב"ם בתשובה (בסימן קכ"ג) וז"ל הדברים ידועים שכל ברכה שהיא על מצוה, מדרבנן היא, בין שתהיה המצוה מדבריהם, בין שתהיה מן התורה, וחכמים הם שתקנו הברכה, והם שאמרו כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא, וכו', וקי"ל ספק ברכות להקל כמו שהבאתי לעיל, א"כ יש לתמוה מאחר שפסקו הגאונים ר' יהודאי גאון ורס"ג וכ"כ הרמב"ם שאין לברך ברכה שלא נזכרה בתלמוד, ושיש איסור לברך ברכה שאינה צריכה, וקי"ל ספק ברכות להקל, האיך פסקו הגאונים הנז' שצריכים לברך על עשיית מעקה, הלא ברכה זו לא נזכרה מחכמי התלמוד ?

ונלענ"ד דע"כ צריכים אנחנו לומר שהברכה זו של עשיית מעקה היה בגרסתם בגמ' או בתוספתא כמו שמצינו כמה ברכות שמזכירים הראשונים שהיה בגרסתם בגמ' ואצלנו אינם כמו בברכות דשחרית דיש מביאים הברכות נותן ליעף כח, ומגביה שפלים, וסומך נופלים, ועוד, ואחרים כותבים שאין לאמרם מאחר שלא נמצאו בגמ'.

וכעין זה כותב הב"ח (באו"ח סימן מ"ו) על ברכת הנותן ליעף כח, וברכת מגביה שפלים שכותב הב"י שלא לאמרם מאחר שלא נזכרו בתלמוד והרמב"ם והרוקח לא הזכירם, ע"ז כותב הב"ח מי הגיד להם שנתקנה ברכה זו אחר התלמוד, אני אומר דהקדמונים היו גורסים כך בגמ', ומש"כ הטור שברכת הנותן ליעף כח נמצאת בסידורי אשכנז, ר"ל אעפ"י שאינה בסידורי ספרדים, לפי שלא היה נמצאת זאת הברכה בגרסתם בגמ', מ"מ איכא למימר דהאשכנזים היו גורסים כך בגמ' וכו', והלא יש לנו גדול מעיד ע"ז הלא הוא הסמ"ג דקא חשיב בתוך י"ח ברכות ברכת הנותן ליעף כח, ואע"ג דהרוקח לא הזכירה, והאגודה חלק עליה וכתב (בדף קפ"ה ע"א) וז"ל ולעולם אין מברכים סומך נופלים ונותן ליעף כח, דאין נזכרים בתלמוד עכ"ל, מה בכך ודאי מדכתב כך אלמא דלא היה נזכרת ברכה זו בגרסתו, גם הרי"ף והרא"ש והרמב"ם והרוקח מדלא כתבהו אלמא דלא היו גורסים ברכה זו בתלמוד, אבל אנו בני אשכנז דקבלנו ברכה זו מאבותינו, וגם הסמ"ג כתבה, אין ספק שהיו גורסים כך בתלמוד, והלא ברכת מגביה שפלים שהעיד האגודה עליה שנזכרה בתלמוד, שהרי כתב וז"ל כדמגביה רישיה אומר מגביה שפלים, ועל הנותן ליעף כח השיג, כיון שלא נזכרה בתלמוד, אלמא דהמגביה שפלים נזכרה בתלמוד לדידיה, וכ"כ הב"י ע"ש העיטור, וכ"כ הרוקח מגביה שמינית. ושאר הפוסקים, והיא נמצאת בסידורים שלנו, אלמא איכא נסחאות דגרסי לה בתלמוד ואיכא נסחאות דלא גרסי לה בתלמוד, ודכותה בנותן ליעף כח, איכא

דגרסי לה ואיכא דלא גרסי לה, ולענין הלכה נראה דאין לגעזר במי שמברך מגביה שפלים, אע"פ שרבנו לא הזכיר, מ"מ הני אשלי רברבי העיטור הרוקח והאגודה כדאי הם לסמוך על עדותם ומשמע שכך היו נוהגים לומר ברכה זו, ומי הוא שיבוא לחלוק על קבלת הראשונים דקטנם עבה ממתנינו, וכן בברכת הנותן ליעף כח, דהמנהג פשוט מקדמונינו ומאבותינו לאמרה, אין רשות לשום גדול בדורו לגעזר בשום אדם שלא לאמרה, כש"כ שאין לשנות הסידורים שלא להדפיס ברכות אלו מגביה שפלים והנותן ליעף כח בין הברכות, מי שעבר והסירם עתיד ליתן את הדין, מיהו הירא את דבר ה' ומוחזק בחסידות ואינו רוצה להכניס עצמו בספק ברכה לבטלה, כיון דאיכא נסחי הכי והכי רשאי שלא לאמרם, ומקבל שכר על כונתו הטובה, אבל לא יורה כן לאחרים, כש"כ להסיר ברכות אלו מן הסידורים עכ"ל לענינינו, הארכתי להעתיק דבריו שהוא יסוד גדול ויתד נאמן לענינינו, ובשבלי לקט השלם (כלל א' סימן ד') מביא שר' עמרם גאון הסיר מהגמ' מגביה שפלים, ועיין בדקדוקי סופרים (ברכות ס' ובהגהות אות ע') עיין בהאשכול (עמוד 10 הוצאת אלבק) בענין ברכות השחר שגורס ברכת הנותן ליעף כח וכותב ואע"ג דאיכא מאן דגרעי ומוסיף לא משגיחינין ביה דהכי כתבינו להו מגירסא דגמרא ורס"ג בסדורו (עמוד צ"ג) כותב כששומע קול תרנגול בבוקר אומר בא"ה שנתן לשכוי בינה, היינו דוקא כששומע (ובעמוד פ"ח) גרס ג"כ מגביה שפלים, וכשישב מברך, וכו'. ובעל הלכות גדולות עמוד 24 דפוס ורשה גורס הנותן ליעף כח, ומגביה שפלים וגם סומך נופלים, והב"י תמה על אבודרהם שהביא ברכות אלו וכתב שהמברך אותם טעה ובמח"כ תה"ר לא ראה שהגאונים הנו' הביאו אותם, ועיין בהפרדס לרש"י (הוצאת ערענרייך צד שי"ט) שכותב אין לחוש אם הוסיפו ברכות, שלא נאמר ק' ברכות אלא שלא יפתחו לפחות, אבל להוסיף יש לו רשות לברך על כל חביב לו וכן כתב, שהרי ברכות השחר הם יותר מעשרים, לפי שבני אדם הוסיפו לברך על כל צורך וצורך להם ע"ש, וכעין זה כותב הגאון בעל חות דעת ביור"ד סימן ק"י בקונטרס בית הספק ס"ק כ' דלברך אדעתא דנדבה ובדרך שבח מותר, אפילו בהזכרת שם שמים, רק לשם חובה אסור אפילו בלא הזכרת השם ע"ש.

כעין זה מצינו ברקנטי פרשת משפטים על פסוק מכשיפה לא תחיה שהיה לפניו גירסא במנחות מחלוקת אם לברך שלא עשני בהמה, שאינה לפנינו ועיין אסף (בספר דינבורג עמוד 127 128), וכ"כ מאן (בספר השנה של סינסניטי ח"ב צד רע"ז רפ"ז) שמביאים קטעים של התפלות נוסח א"י מהגניזות שמביאים שם בברכת השחר בא"י אמ"ה אשר בראת אותי אדם ולא בהמה, איש ולא אשה, ישראל ולא גוי, מל ולא ערל, זכר ולא נקבה, חפשי ולא עבד.

הרי חזינן דכמה ברכות שהיו לפני כמה מהראשונים בנוסחתם בגמ' ולאחרים

לא היו כן בנוסחתם בגמ', מוכרחים אנחנו לומר ג"כ, שלהגאונים שהזכרנו לעיל שמחייבים לברך בעת עשיית מעקה, בודאי היה ברכה זו בגמ', מאחר שסוברים שאין לברך ברכה שלא גזכר מחכמי המשנה והתלמוד, וכאן חייבו לברך, בודאי היה ברכה זו של עשיית מעקה, בנוסחתם בתלמוד בבלי, או ירושלמי, או תוספתא או ספרי, או אפילו במדרשי אגדה. דמצינו במהרי"ל הלכות קריאת התורה שבזמן שבנו נעשה בר מצוה וקרא בתורה, היה מברך עליו בא"י אמ"ה אשר פטרני מעונשו של זה, וכותב שכן איתא במרדכי הגדול ברכה זו, בשם ומלכות, ולפינו במרדכי לא נמצא אך מצאתי שכך פסק בעל העיטור לברך ברכה זו בשם בהלכות מילה דף ג"ג ע"א טור א' (הוצאת מאיר יונה) אעפ"י שלא מצינו ברכה זו רק במדרש בר"ר (פרק ס"ג יו"ד), וכ"פ הגר"א (בסימן רכ"ה) שצריכים לברך בשם ומלכות וכ"כ המגלה עמוקות (בפרשת תולדות) וכן דעת בעל התניא עיין (בשער הכולל סימן כ"ד ס"ק כ') שהאריך בזה.

וכעין זה כתב הראביה ח"א בסימן (אלף ק"ט) שמים אחרונים טעונים ברכה ושכן איתא במדרש תנחומא פרשת בלק, על פסוק וישא משלו, וכ"כ המרדכי בברכות (סימן ק"צ), ולא נמצא אצלנו, לא בתנחומא הנדפס ולא אצל בובר, ומש"כ בובר במבוא (סימן כ"ד) שנמצא במחכ"ה טעה, הראבי"ה כתב זה בשם רבותיו, יהוא נמצא ביראים השלם (סימן תל"ד) (ובקצר סימן כ"ג) שהר"א ממיץ היה רבו, ושכן שמע בשם הרב רבנו יצחק בן מלכי צדק, ועיין במנהיג (הלכות סעודה סימן ח') שכותב בשם השאלות שהמברך צריך ליטול ידיו ולברך ענט"י עיין בשאלות (סימן נ"ד) ובשאלת שלום שם (אות ס"א) וכ"כ האגור סימן רל"ה בשם רב האי גאון שצריכים לברך ענט"י, והראב"ד בהשגות (ברכות פ"ו הלכה ב' ובתמים דעים סימן י"ז) הכריע שאם אכל תבשיל שמזהים את הידים מברך על רחיצת ידים, הובא ג"כ באו"ח (הלכות נט"י סימן ל"א) ובטאו"ח (סימן קפ"א) ע"ש, אעפ"י שכל הברכה לא מצינו רק בתנחומא לפי גרסת הראבי"ה, ובעל ה"ג כותב שאין לברך על מים אחרונים ה"ג (דפוס ורשה דף 18 ע"א) וברלין (עמוד 66), אבל בספר האשכול ח"ב הלכות טומאות הכהנים דף קע"ד-קע"ה הוצאת אורבאך כותב ודאמר במדרש כשקבר אליהו לרע"ק אמר לר' יהושע הגרסי אין טומאה בתלמידי חכמים נמצא במדרש אגדה (אמור סוף סימן א') ובאוצר המדרשים צד 447 אין סומכים על הלכות שבמדרשים אם לא נראה שנתקבלו לבעלי התלמוד עכ"ל, וכ"כ הר"ן בנדרים דף ו' ע"ב ע"ש וכ"כ התשב"ץ קטן (בסימן תקל"א) בשם הירושלמי דסוף פ"א דחגיגה אר"ז בשם ר' שמואל אין מורין לא מהלכות ולא מהגדות אלא מהתלמוד, וכ"כ בהירושלמי פאה פ"ב הל"ד בפרט בברכת המצות האידך יאמר אקב"י וחכמי המשנה והתלמוד לא ציוו. ועיין ברשב"ם ב"ב ק"ל ע"ב ובתויו"ט ברכות פ"ה מ"ד.

ות"ל מצאתי באו"ז (הלכות חלה ח"א סימן רכ"ה ב') שמביא בפירוש שברכת מעקה היה לפניו בירושלמי וז"ל אמרו בירושלמי בפרק הרואה המפריש חלה לעצמו אומר להפריש חלה לאחרים להפריש חלה לשמו וכולי, והכי קתני התם טובא דהיכי דעבדינהו לאחרים שצריך לברך בשעת עשיה לשמו, גבי סוכה, וגבי לולב, וגבי מזוזה, וגבי תפילין, וגבי ציצית, וגבי מעקה, וגבי תרומה ומעשרות עכ"ל וכל הגי' שחשב נמצאים אצלנו בירושלמי שם (פ"ט הלכה ג') חוץ ממעקה, הרי בפירוש שברכת מעקה היה לפניו בגירסא דירושלמי שלפניו. ולענ"ד נראה דברכה דמעקה היתה גם בגרסא בנוסח הגמ' דבבלי שבת קל"ז לפני כמה הראשונים שזכרתי, וכן נראה שהיתה הגירסא כן לפני המאירי עיין במגן אבות להמאירי (ענין ח' צד נ"ד) עש"ה בלשונו.

היוצא לנו מדברינו לענין הלכה מאחר שהגאונים שהזכרנו לעיל חייבו לברך בשעת עשית מעקה אין ספק שכן היו גורסים ברכה זו בתלמוד, כמו שכותב האו"ז בפירוש, וכנראה מהמאירי שזכרנו, וכדאי הוא עדותם, ודעת כל הגאונים שחייבו לברך, לסמוך עליהם שגם לפנייהם היתה כן בגרסתם בתלמוד, ממילא אנו צריכים לברך כי מי הוא שיבוא לחלוק על קבלתם שמחייבים לברך, שקטנם עבה ממתנינו. ומה שלא הזכירו פוסקים האחרים ברכה זו, מאחר שלא היתה ברכה זו בנוסחתם בגמ'.

והרוקח וסייעתו שפוטרים מלברך מטעם שפוסקים כרב חסדא (במנחות מ"ב ע"א) שכל מצוה שכשרה בגוי בישראל אין צריך לברך, ואע"פ שלהלן קאמר הגמ' טעמא אחרינא, הם סוברים כמו שכותב הבעהע"ט (הלכות ציצית דף ע"ו ע"א הוצאת מאיר יונה) תלמודא הוא דקאמר הכי משום דקשיא דרב אדרב וכו' והלכך טעמא דרב חסדא קאי כדקאי דכל מצות שכשרים בגוי בישראל אינו צריך לברך וכו' עש"ה.

וכ"כ שיטת הפוסקים שסוברים שאין לברך על מעקה מפני שיש בה אזהרה שאין לברך על המצות שיש בה אזהרה, דקי"ל דאין מברכים לעולם על הלאוין, כמו שכותב הרשב"א (בתשובות ח"ג סימן רפ"ג) ע"ש שהאריך בזה וכ"כ הרא"ש (בפ"ק דכתובות סימן י"ב) דלא מצינו דמברכים על מה שאסר לגו הקב"ה, ע"ש וכ"כ הר"ן (שם סוף דף ב' ע"א דפוס וילנא) והפוסקים שמחייבים לברך אפשר לומר שסבירא להו דוקא על לאו גרידא אין מברכין אבל היכא שיש ג"כ עשה שפיר מברכים על העשה, אף שממילא יתקיים ג"כ על הלאו להכי חייבו לברך על המעקה, באמת מהפרדס משמע דהא דאין מברכים על הלאו הוא דוקא לאו שאין לו זמן קבוע ע"ש (בעמוד קכ"ח הוצאת עהרענרייך) ועיין באו"ז (ח"א סימן קל"ט, ק"מ), וכן נראה דעת הרו"ה זקני בסוף פסחים שסובר כרשי בפרדס דאל"כ מה מקשה שם שיברך כל שעה על המצה הלא באכילת מצה כל שבעה אינו מקיים אלא מצות

ל"ת לא תאכל חמץ, אבל בסוכה איכא מ"ע בסוכות תשבו, עיין בפ"מ (בפתיחה כוללת לאר"ח בח"א סימן מ"א), ועיין בנ"ב אר"ח סי' ס"ב ס"ק ב' תנינא, שכותב שהרמב"ם סובר דאין מברכין על ל"ת אף שקבוע לו זמן.

לכן היוצא לנו לדינא אין רשות לשום גדול בדורו לגעור בשום אדם שלא לברך בעת עשיית מעקה, מיהו הירא את דבר השם ומוחזק בחסידות, ואינו רוצה להכניס עצמו בספק ברכה לבטלה, כיון דאיכא פוסקים דסברי הכי שלא לברך, ואיכא נוסחי הכי והכי, רשאי הוא שלא לברך בעת עשיית מעקה, ומקבל שכר על כונתו הטובה, וכעין זה כותב השבלי לקט השלם (ענין תפילה סימן ה') בענין ברכת התורה אם לברך בכל פעם שמסיח דעתו וז"ל ואני אין בי כח להשיב על דברי הר"י זצ"ל שאוסר לברך וכו' ודברים אלו כמה הם אדירים וחזקים, ואין אדם יכול לצלול בהם ולהעמידם, וכל איש מקבל שכר על מה שרואה בדעתו אם דעתו מכוון לשמים עכ"ל וכו', ע"ש שמביא ראיה ע"ז מהגמ' אבל לא יורה כן לאחרים, וכש"כ ח"ו להסיר ברכה זו מן הסידורים, והמסירה שלא להדפיסה עתיד ליתן את הדין, כמו שהבאנו לעיל בשם הב"ח בענין ברכת הנותן.

בענין נוסח הברכה האידך לברך בעל או לעשות ?.

הנה מכל הפוסקים שהבאנו אנו רואים בנוסח הברכה שלש נוסחאות ואלו

הם :

א. דעת בעל הלכות גדולות (דף מ"ז ע"ב), והשאלתות (פרשת עקב סימן קמ"ה) לברך בא"י אקב"ו על המעקה, בין העושה לעצמו או לאחרים.

ב. דעת רבנו סעדיא גאון (בסידורו דף ק"א), ורבנו יוסף אבן פלט המובא בהפרדס (עמוד קצ"ו), והריב"א הראשון (הובא באר"ז ח"א סימן קל"ט) והרשב"א בתשובה (ח"ג סימן רפ"ג) בשם י"א ואבודרהם (צד י"ב) לברך בא"י אקב"ו על עשיית מעקה.

ג. דעת הר"ש מקיירא בהלכות פסוקות והרמב"ם בהלכות ברכות (פרק י"א הלכה ח, י"ב, י"ג), והסמ"ג (עשין כ"ז דף קר"ד ע"ב), והמאירי (בספר מגן אבות ענין ח') כל מי שעושה לעצמו צריך לברך בא"י אקב"ו לעשות מעקה, אבל כשעושה עבור אחרים מברך על עשיית מעקה, והמה לשיטתם כשעושה מצוה לעצמו מברך לעשות והעושה לאחרים מברך בעל. א"כ אנו האשכנזים הפוסקים לא כהרמב"ם וסייעתו במילה רק אפילו כשהאב מל בעצמו את בנו מברך על המילה, מאחר שאנו סוברים כהריב"א, דכל מצוה שאפשר לעשות ע"י שליח, מברך תמיד בעל, כמו שכתבו הרמב"ן והר"ן ריש פסחים, וכמו שפסק הטור יור"ד (סימן רס"ה) והרמ"א שם, א"כ גם כאן אנו צריכים לברך בעל מאחר דאפשר לעשות מעקה ע"י שליח, אנו צריכים לברך על עשיית מעקה, כדעת הרס"ג והריב"א הנז"ל. ויש להאריך בזה הרבה ואכ"מ, כי בענין הברכות על איזה לברך בעל, ועל

איזה לברך בלמ"ד תאריכו הראשונים בזה הרבה, וכל אחד נותן טעם אחר, ה"ה האו"ז (ח"א סימן קל"ט ק"מ) והר"ח בספר הישר ובתמים דעים (סימן קע"ט) ובראב"ן (סימן ל"ה) ובספר המכריע עם זר זהב (סימן ט"ו), וברמב"ם (הלכות ברכות פ"א) וברא"ש ובר"ן פ"ק דפסחים והרמב"ן בחידושו שם ובאבודרהם (בשער ג'), והמאירי במגן אבות (ענין ח'), והרוצה לרוות צמאוננו יעיין בהם, ובאמת נכונים דברי המכריע שכותב שם, על כל הטעמים שנאמרו בזה יש לפקפק עליהם ולהקשות מאיזה מקום, ע"כ כותב הוא, וז"ל דבאמת אין נפ"מ ולפעמים תקנו בלמ"ד ולפעמים בעל.

ב. בענין השאלה מתי צריך לברך שיהיה עובר לעשייתו ?

תשובה, שאלה זו נשאלה להרבנו יוסף אבן פלט מובא בספרן של הראשונים (צד 200) וז"ל ואם מברך על המעקה, מברך על תחילת עשייתו, או בסוף עשייתו, כי מי שמברך על המצוה אין לו להפסיק בשיחה עד שיגמור המצוה עכ"ל השאלה, וע"ז השיב הר"י אבן פלט (שם צד 204) וז"ל וכשהוא מברך עליה, מברך עובר לעשייתו כדשמואל (פסחים ז' ע"ב), דלא נפיק מהאי כללא, אלא טבילת גר בלבד משום דאכתי גברא לא חזי, ולא מיבעי ליה לאיפסוקי בשיחה עד דגמר ליה, ואי סח ביני וביני לא מצרכינן ליה למהדר. וברוכי זימנא אחריית, הואיל וכבר אתחיל בהכי היכי דעבדינן בתקיעות וכולי, ואי שכח ולא בירך קודם עשייתו מברך אחר עשייתו, ואין בזה משום ברכה שאינה צריכה, משום דברכה על המצות הודאה היא וכולי עכ"ל, ומש"כ שם דברכה על המילה הודאה היא, טעות סופר היא וצ"ל על המצוה, ועי"ז טעה הרב אסף שם וכתב הכונה כנראה על הברכה להכניסו שהאב מברך, ובמחכ"ת לא הבין כוונתו וראיתו לכן קרא, "המילה" וצ"ל, "המצוה", ועי"ז הגהתו שם לא נכונה א) הלא לא מדבר כלל שם מברכת להכניסו בכל התשובה, ב) ועוד הוא מבאר שם רק ענין מעקה שצריך לברך אח"כ אם שכח לברך לפניו, ועי"ז מביא ראיה מפסחים, ושם לא נזכר כלל ברכה להכניסו, אך צ"ל, "על המצוה" והוא סובר כמו האו"ז (בח"א סימן שס"ז, שפ"ז) דעל ברכת המצות אם לא בירך לפניו מברך לאחריהם, ועי"ז מביא הר"י אבן פלט ראיה מדאמרינן בפסחים כונתו מש"כ שם על לולב מדאגבהיה נפיק ביה, ואעפ"כ אמרינן דמברכין הרי דחזינן דמברכים על המצוה אחר עשייתו, כמו כן ראיה מהא דאיתא שם בגמ' אר"י א"ש כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתו וכו', אר"ח חוץ מן הטבילה, תנ"ה טבל ועלה בעלייתו אומר בא"י אקב"ו על הטבילה, הרי בפירוש דמברכים אחר עשיית המצוה וכותב שם ולא דמיא לברכת הלחם והיין והפירות שמברך בתחילתו, ואם שכח לא מברך אח"כ, דהנך משום דאסור לאדם ליהנות בלא ברכה הוא דמברך עליהו, וכבר נידחא דעבדיה לאיסורא ומעל ושוב אינו חוזר ונראה, הילכך לא מברך לאתר אכילתו, דכבר עבדיה לאיסוריה עכ"ל,

עיינ' בשר"ך יור"ד סי' י"ט ס"ק ג' שמקשה על הרמ"א שם שמביא בשם האו"ז שאם שכח לברך שיברך אחר השחיטה, ועיינ' באחרונים שם, ומכאן נראה שגם דעת הר"י אבן פלט הוא כדעת האו"ז ע"ש, ועיינ' בשו"ת שאגת אריה סי' כ"ו שהאריך בזה ע"ש. כמו כן הובאה שאלה זו, מתי לברך שיהיה עובר לעשייתו בעיטור (הלכות ציצית שער ג' ח"ב דף ע"ו טור ב' הוצאת מאיר יונה) וז"ל מה ששאלת במעקה אם מברך בתחילתו או בסופו, מסתברא לן דמברך בתחילתו, דומיא דביעור חמץ שמברך בתחילה, ואם מפסיק אח"כ אין משתקין אותו, ונראה דהשאלה מתי לברך במעקה היתה מאחר שעשיית מעקה לגג בית צריכה עפ"י רוב להמשך זמן מרובה, ואי אפשר שלא יפסיק בינתיים, וע"ז השיב דמברך בתחילתו, ואם מפסיק אח"כ אין משתקין אותו, מאחר דאי אפשר שלא יפסיק.

והאחרונים כתבו דכל שנשאר עדיין קצת מתיקון המעקה חשוב עובר לעשייתו א"כ יברך לפני הנחת האבן האחרון כ"כ בשדי הארץ (ח"ג סימן כ') וכ"כ החת"ס בתשובה באו"ח (סימן נ"ב) דמברך במכוש האחרון, בשעה שסותם הפירצה האחרונה, שלא יפול הנופל ממנו, דקודם זה אינו מעקה, וזה פשוט בעיני עכ"ל, ולא ראו מה שכתבו הראשונים בזה כי לא נדפסו עדיין בימיהם העיטור, ולא תשובת אבן פלט, ולו ראו בודאי היו חוזרים.

בענין השאלה אם יש לסמוך על בעל מחנה אפרים כששוכר פועל נכרי שבעה"ב יברך?.

הנה כל האחרונים חולקים עליו בדין זה ופסקו שאין לברך בפועל גוי ואפילו בפועל ישראל אין לברך הבע"ב, רק הפועל יברך, כ"כ המשנת ר"א (ח"ב דף ו' אות י"ג) דגם המהרי"ט חולק על המח"א והוא בחידושו לקידושין (דף ע' ע"א) ע"ש, גם הרב חקרי לב כתב שאין לברך בפועל גוי, אף בפועל ישראל אינו מסכים שיברך הבעה"ב, וגם הרב נחמד למראה (ח"א דף ס"ג ע"ג) חולק על המח"א, וכתב ע"ז לסברת המח"א כשעושה ע"י פועל נכרי מוכרח הוא לברך לאחר עשייתו, שמא אחר שיברך יחזור בו הפועל, א"כ צריך שהוא בעצמו יעשה כדי שיברך עובר לעשייתו, וכש"כ למש"כ בכנה"ג (סימן תקפ"ה) דכשעושה ע"י אחר, אפילו ישראל, אינו מברך הבעה"ב ברכת מעקה, כמו כן המנחת חינוך מצוה תקמ"ו משיג על המח"א, וכותב דצריך שליחות ככל מ"ע ואין שליחות לעכו"ם, וכן השיג על המח"א הרי"ש נטנווהן בשו"ת שואל ומשיב (ח"ב סימן ק"י) ע"ש שהאריך בזה.

והדבר פשוט דלא מצינו שאחד יעשה המצוה והשני יברך, כדאיתא בירושלמי מגילה (בפרק הקורא עומד הלכה א') שמקשה שם זה קורא וזה מברך, כפירוש הפני משה שם ע"ש וכן פירש האו"ז בח"ב סי' שע"ט ולא בקרבן עדה ע"ש. וכ"כ בשבלי לקט השלם (ענין תפלה סימן ל"ו) בשם תשובות הגאונים ע"ש, וכ"כ בתה"ד (סימן ק"מ) ועיינ' בב"י (או"ח סימן תקפ"ה) שמביאו ע"ש.

גם לענ"ד דברי המחנה אפרים צ"ע.

א) דמה שהביא ראיה מהגמ' דב"מ (דף יו"ד ע"א) דמשני יד פועל כיד בעה"ב דמי וכו' זה אינו ראיה דשם איירי דוקא בישראל דאיתא ג"כ בשליחות מש"ה קנה מטעם שליחות כדמבואר דמתרץ ע"ז כי לי ב"י עבדים ואי כדבריו דגם בפועל נכרי אמרינן ידו כיד בעה"ב, לישני ליה דמיירי בפועל נכרי, אלא ודאי דוקא בפועל ישראל אמרינן ידו כיד בעה"ב ומיירי ששכרו ללקט מציאות כדאיתא שם (דף י"ב ע"ב).

וכן פירש הש"ך (בח"מ סימן ק"ה ס"ק א') מטעם דהוי שליחו לתפוס כפירוש רש"י ע"ש אבל בפועל נכרי לא, וכ"כ הנתיבות (שם ס"ק ב') להדיא אבל פועל נכרי לא ע"ש.

ב) וזה ברור דפועל נכרי לא עדיף מעבד כנעני שגופו קנוי לגמרי לבעה"ב אעפ"כ הא דאמרינן ביה ידו כיד בעה"ב, כדמבואר בב"מ (דף צ"ו ע"ב ובצ"ט ע"א) פירש הראב"ד דוקא לענין ממוגא, מפני שהוא בתורת שליחות לעניני ממון הרי הוא כידו של בעה"ב, אבל לא לענין שנוגע למצות, שצריך להיות דוקא ישראל שדיני מצות נוהג בו, ע"ש בשיטה מקובצת על הגמ' הגז', ועיין בתוספות ר"ד גיטין (כ"ג ע"ב) שכותב דהא דאמרינן יד עבד כיד רבו דמיא, לא שיהא שליחו אלא כחצרו דומה, והא דאמרינן בקידושין (כ"ג) דעבד יכול לעשות שליח לקבל גיטו ולקבל גיטו של חבירו מיד רבו של חבירו משום דאיתא עכ"פ בתורת גיטין גבי דנפשיה וכ"כ אמרינן בגיטין (כ"ג ע"א ובקידושין מ"א ע"ב) אין העבד נעשה שליח לקבל גט אשה מיד בעלה, לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין, וכש"כ עכ"פ ע"ש, והא דאשה מתגרשת בעבד שלה בגיטין (כ"א ע"א ובע"ה ע"א) דאמר רבא דמתגרשת היינו מטעם חצר, כ"כ רש"י בפירוש דהוה לה האי עבד כחצרה, וגיטה וחצרה באו לה כאחד, ובעינין ישן וכפות, אם לא הוה חצר המהלכת ולא קנה, ע"ש בתוספות ד"ה והלכתא, וכ"כ התוספות שם (כ"ג ע"ב ד"ה לפי) וכ"כ התוספות ר"ד שם דקנתה הגט מטעם דהוה חצרה, ולא מטעם ידו כידה מאחר דאינו בתורת שליחות עכ"ל, ופועל נכרי בודאי לא עדיף מעבד לענין ידו כיד בעה"ב ואדרבה מה שהוא שכיר גרע טפי, דאמרינן ביה יותר עכו"ם אדעתא דנפשיה עביד כדאיתא בשבת (דף י"ט ע"א) היכא דקצץ כולי עלמא סברי דמותר, דעכו"ם אדעתא דנפשיה עביד ע"ש, וכזה כותב תחת"ס בתשובה (סימן שכ"א ביור"ד) וז"ל שמעתי מקשים על הרמב"ם דפוסק דמילה בגוי כשרה אמאי דחינן שבת גמלהיה ע"י גוי, ולק"מ נהי דהתינוק נימול מ"מ האב לא קיים מ"ע, דביום השמיני ימול ע"י שליחותו של גוי ובוזה דחיתי בשו"ת או"ח סי' ק"י דברי השל"ה שבמג"א (סימן תמ"ו) שיוציא החמץ ביר"ט ע"י גוי, ולפענ"ד נהי דהחמץ מבורער מן העולם, מ"מ הבעלים לא קיימו מ"ע, דתשבייתו ע"י שליחותו של גוי, ולא מינתק לאו דבל יראה שכבר



עבר, עכ"ל, א"כ גם כאן אף שליכא הלאו דלא תשים דמים בביתך, אבל המ"ע של „רעשית מעקה לגגיד" לא קיים הבעה"ב ואיך יברך, ועל לאוין אין מברכים כמש"כ לעיל. גם הרש"ז בש"ע שלו סי' תמ"ו כותב דאם מבער חמץ ע"י גוי לא יברך כיון שהוא בעצמו אינו מקיים המצוה, וציין ט"ז יור"ד סי' ק"כ ס"ק י"ז ע"ש.

ומש"כ שם לתרץ דברי הראב"ד שמביא הכ"מ (בפרק א' מתרומות הלכה י"א) בשם ארתות חיים שכותב בשם הראב"ד דאם קנה שבלים מגוי לצורך מצוה ומרחן הגוי בשביל ישראל חייב בתרומה, דשלחו של אדם כמותו, והכ"מ תמה ע"ז הא קי"ל אין שליחות לגוי, ומתרג' המח"א דהראב"ד איירי כשמרחן ע"י פועלים גויים, וחייב ישראל מטעם דידו כיד בעה"ב, והוי כאלו מרחן ישראל לכן חייב בתרומה ע"כ תוכן דברי המח"א.

ולעג"ד דבריו צ"ע. א) דהראב"ד כותב בפירוש דאפילו עבד כנעני דגופו קנוי לבעה"ב, ואמרינן ביה ידו כיד בעה"ב, לא אמרינן אלא בדבר שהעבד ישנו בהן אבל לא בדברים שנוגעים למצות, שאינו שייך בהם, ושייכים רק לישראל, כמש"כ לעיל, וכש"כ עכו"ם דלא אמרינן ביה ידו כיד בעה"ב, שנאמר שיתחייב על ידו הישראל במצות תרו"מ. ב) הראב"ד לא כתב שם פועל אלא סתם עכו"ם, ובפירוש כותב הפר"ח במים חיים דאפילו עכו"ם דלאו פועל מרחן שלא מדעת ישראל בשביל ישראל חייב. ג) ועוד בפירוש אמרינן (במנחות ס"ז) דמרחן עכו"ם חייב מדרבנן גזירה משום בעלי כיסין, אפילו למ"ד מרחן עכו"ם פוטר ע"ש בפירוש"י ובתוספות ד"ה גזירה ולא מטעם שליחות, והראב"ד פוסק כהגמרא זו, ומשיג על הרמב"ם שפוסק (בפי"א ממעשר) שפטור, דגנך ולא דגן עכו"ם, שפוסק כהגמרא דבכורות (י"א ע"ב) דפטור, וע"ז משיג הראב"ד א"א חייבין מדרבנן כהגמרא דמנחות הגו', ע"ש ולא מטעם שליחות, ומה שכתוב מטעם שליחות, או שטעות סופר, או שיגרא דלישנא הוא.

מה שמביא ראיה מהירושלמי דפאה (פ"ב הלכה ה') קצרה גויים פטור משום דקצירך אמר רחמנא ולא קציר גויים, ואמרינן עלה בירושלמי דאם קצרה פועלים כותים הרי זה חייבת עכ"ל.

ודבריו צ"ע. א) דלא כתוב שם כלל פועלים רק בזה"ל אבל קצרום בשביל ישראל חייבת, ומשמע לאו דוקא פועלים, ובאמת כתב כן הפר"ח במים חיים וז"ל דמסתברא אף שאינם פועלים כותים, כל שקצרום לצורך ישראל אף בלי ידיעתו חייבת בפאה ובקצרכם קרינן ביה, ושכן נראה מפירוש הרמב"ם במשניות עכ"ל ומביאו רעק"א בתוספותיו למשנה זו, וכן תמה בעל הנתיבות (בח"מ סימן קפ"ח ס"ק א') בסופו על ראיה זו שמביא וכותב דשם לא ממעטינן רק כשקצרום עכו"ם לעצמם, אבל כשקצרוה בשביל ישראל אפילו בחינם חייבת ע"ש. הנה בעל פאת השלחן (סימן ה' סעיף ה' ס"ק כ') חולק על הפר"ח בזה, וסובר

דוקא כששכרן הבעה"ב הוא דנקרא ובקצרכם ע"ש, אבל פשטות לשון הירושלמי הם כדברי הפר"ח, ואכ"מ להאריך בזה.

ונראה דהירושלמי למד זה מדיוקו של קרא, דהוי ליה לכתוב, כי תקצור, או כי תקצרו, מדכתיב „ובקצרכם” בכנוי „כם” דמשמע שצריך להיות הקוצר ישראל והנקצר של ישראל לכן ממעטינין קציר של עכו"ם, דהקוצר עכו"ם והתבואה אינה של ישראל, ומדכתיב ובקצרכם משמע דבעינין דהנקצר יהיה לצרככם דוקא כן פירשו הבעלי תוספות (במושב זקנים בפרשת קדושים עמוד שמ"ו), „ובקצרכם”, דוקא שנקצר לצרככם, דאי למימרא דבעי דוקא קוצר ישראל היה די שיכתוב כי תקצור, או כי תקצרו, ונלענ"ד דהא דמרבה הירושלמי אבל קצרוה גויים בשביל ישראל חייבת, אפילו קצרוה שלא בידיעתו, מרבינין מהוי"ו יתירא של „ובקצרכם” מרבינין כל שהוא לצרככם אפילו נקצר שלא בידיעתו, רק מאחר שהתבואה של ישראל, ונקצרה בשביל ישראל, קרינין ביה „ובקצרכם” דאל"כ די היה שיכתוב בקצרכם הוה ג"כ ממעטינין קציר של עכו"ם והתבואה של עכו"ם, דלא הוה שלכם, ומדכתיב „ובקצרכם” וי"ו יתירא, מרבינין כל שהוא לצרככם, אפילו נקצר ע"י גויים שלא בידיעתכם רק לצרככם ובקצרכם קרינין ביה.

וירושלמי זו דפאה, מביאה רבנו שמחה, לפתור ספיקו של הר"א ממיץ, שהיה מסתפק מהא דאמרינין בבכורות (י"א ע"ב) הלוקח טבלים ממורחים מן העכו"ם, מעשרן והן שלו ומוקי לה הגמרא דמרחינהו ישראל ברשות העכו"ם חייב במעשר, ומספקא ליה להר"א ממיץ, אם הוא הדין נאמר להיפך, דאי מרחינהו עכו"ם ברשות ישראל נמי פטר, לכן לא היה מניח לשפחתו הגויה לגלגל שום עיסה, משום ספק ברכה, על זה השיב לו רבנו שמחה מהירושלמי הנז', והא הכא קציר עכו"ם פטר מן הפאה, כגלגל עכו"ם מן החלה, ואפ"ה היכי דקצר לצורך ישראל חייבת בפאה, הכי נמי כשגלגל עכו"ם לצורך ישראל חייבת בחלה, הובא באור זרוע (ח"א סימן רל"ה ובסימן תש"ס ע"ש), ולפי דברינן שכתבנו לעיל דהירושלמי מרבה קציר עכו"ם עבור ישראל שחייבת בפאה, מהוי"ו יתירא של „ובקצרכם” דמשמע כל שהוא לצרככם, אין כאן ראייה מפאה לחלה, דבחלה ליכא וי"ו יתירא לרבות ונשאר ספקו של הר"א ממיץ בתקפו וצ"ע. ועיין במהרי"ט אלגזי בכורות פ"ד ס"ק נ"א מה שמפלפל בזה דחלה ע"ש.

ואדרבה מהירושלמי דמאי (פ"ו הלכה א') ואיתא ג"כ בתרומות (פ"א הלכה א') מבואר להיפך מסברת בעל מח"א, וז"ל הירושלמי התיב רבי הושעיא והא מתניתא מסייע לר' יוחנן ארשב"ג, מה אם ירצה העכו"ם הזה, שלא לתרום אינו תרום, א"ר בא במאמין על ידיו, עכ"ל, כלומר שעומד ע"ג ומקיים מעשיו שאומר לו שיתרום, דאז לא הוי רק מעשה קוף בעלמא וכן מבואר בתוספתא (סוף פ"ק דתרומות) דרשב"ג סובר הואיל וגוי תרמה אינה תרומה ור' יצחק אומר גוי שתרם

של ישראל והבעלים מקיימין על ידיו תרומתו תרומה, וכן איתא בתוספתא (שם הלכה ד') ר' יהודה אומר קטן שהניחו אביו במקשה, הוא תורם, ואביו מדבר על ידיו תרומתו תרומה, אמרו לו, לא הוא שתרם אלא אביו שאימן אחריו.

הרי חזינן אפילו חוכר שהוא ודאי פועל, אעפ"כ לא געשה שליחו, ולא אמרינן ידו כיד בעה"ב, היפך מסברת בעל מחנה אפרים, ולשון אומן פירושו מקיים, כמו שכתוב בסוף פרקין כאן שהבאתי, וכ"כ מצינו בבבלי (שבועות ל"ו ע"א) אמר, בו האמנת דברים דכתיב וכולי יקם ה' את דבריך, ואין תרומת הגוי או הקטן תרומה מחמת הרשאה שהרשה לו לתרום, או מחמת שהוא שכירו או חוכר שלו, אלא מחמת זה שאביו או הישראל בעצמו קיים, ואימן אחריו, וקבע שם לתרומה, כמו שכתבו התוספות (במעילה כ"א ע"א ד"ה נתנו) והריטב"א (עירובין ל"א ע"ב ד"ה נתנו) דהכתיב מעשה קוף בעלמא עביד, ובכה"ג אפילו בגט יש סוברים דמהני כמבואר (באה"ע"ו סימן קמ"א סעיף ל"ה) דמותר לשלוח גט ע"י נכרי, שיתנו לישראל והישראל יהיה השליח, דהנכרי מעשה קוף בעלמא עביד.

אפילו במכירה דעת הגתיות (בסימן קפ"ב ס"ק ב') שאם מכר החפץ ושליח נכרי וכתב להלוקח ע"י, לך ומשך וקנה, קנה הלוקח כשמשך, וכן אם הלוקח שלח ע"י נכרי כסף להמוכר, לקנות ע"י כסף, קנה המשלח, כשקיבל המוכר את הכסף ע"י הנכרי, שהנכרי רק מעשה קוף בעלמא עביד ע"ש.

גם הרי"ט אלגזי (פרק ד' דבכורות אות ג') האריך לחלוק על בעל מח"א ע"ש, גם השער המלך (פ"א מהלכות תרומות) הקשה עליו וכ"כ הערוך השלחן (באו"ח סימן ש"ז אות יו"ד) משיג עליו, אך המהרש"ק (בספר שיירי טהרה בקונטרס תיקון עולם דף ט' ע"א והלאה) האריך לקיים דברי מח"א, וכתב שהוא מגדולי חכמי ספרד, ואין לדחות דבריו בגילא דהיטתא יעוש"ב, גם בשו"ת, שם אריה" (חיו"ד סימן י"ד) נקיט בפשיטות כמח"א, אעפ"כ כותב מ"מ אף לשיטת מ"א, דיד פועל נכרי כיד בעה"ב מ"מ האמירה לו הוא רק משום שבות, ואם מצוה לפועל נכרי לעשות מעקה בשבת, אינו אסור אלא מדרבנן ע"ש, ובמחכתה"ר נעלם מהם כי רבים חולקים עליו ואין לפסוק הלכה כדבריו.

היוצא לנו מדברינו שאין לפסוק כדברי בעל מחנה אפרים מי שעושה מעקה ע"י פועל נכרי שיברך הבעה"ב. א) כי רוב פוסקים חולקים עליו, ב) הוכחנו שיש הרבה פוסקים שסוברים שאפילו ישראל עושה בעצמו לא יברך, ג) הרבה פוסקים סבירא להו שאפילו בפועל ישראל לא יברך בעה"ב, רק הפועל, א"כ הוה ספק אם חייב בברכה או לא, וקי"ל ספק ברכות להקל, ואין לברך כמו שהוכחנו לעיל.

עיינן בשבלי הלקט השלם (ענין חנוכה סימן קפ"ה) שמביא דבר חידוש שאסור לדרוס על מעקה וז"ל דמדהא דאמרינן אסור להרצות מעות נגד נ"ח, שמעינן מינה לשאר מצות כמו מעקה, או ציצית, וסוכה, שאסור להשתמש בהן

דרך בזיון לדרוס עליה, עכ"ל, ועיין (באו"ז ח"ב סימן שפ"ו) שמביא בשם ספר „בשר על גבי גתלים" אין מעבירין על המצות כיון דמחית קמיה ס"ת, או מזוזה, או הושענה אסור למפסע עליהון דלא לקיל במצות וכתב האו"ז וכמדומה אני דהיינו בהושענה שבלולב, דאע"ג שהיא נזרקה (כדמבואר במגילה (כ"ו ע"ב) תשמישי קדושה נזרקים וכו' סוכה לולב שופר ציצית) אפ"ה אין לפסוע עליה, מביאו הש"ע (או"ח סימן תרס"ד סעיף ח') ועיין או"ח (סימן כ"א) ובמפרשים ושום פוסק לא מזכיר מעקה, ועיין במהרי"ל (הלכות סוכה צד ק"ג).

מה ששאל מפני מה תקנו בברכת שהחיינו שלשה לשונות אלו „שהחיינו" „וקיימנו" „והגיענו", הרוקח (בסימן שע"א) כותב תקנו ג' לשונות הללו כנגד „הללי נפשי את ה'", „אהללה ה' בחיי", „אזמרה לאלוקי בעודי", שאמר דוד (בספר תהלים קמ"ה) לפי שברכה זו נאמרה על הנאת אדם, ושמחת הנפש, ונוסח הקדמון היה רק „שהגיענו לזמן הזה", כן הוא בנוסח המשניות שבירושלמי (פ"ט) וכן במשניות, וכ"כ בתוספתא (פ"ו) רק „שהגיענו" וכן גרס הרמב"ם בתשובה (סי' י"א) רק בגמ' גרסו שהחיינו וקיימנו והגיענו ובירושלמי פליגו בזה אמוראי ע"ש. אך בתוספתא צוקרמנדל איתא כמו בגמ' שלנו ג' לשונות הנז'.

## שימוש ב„דוד־שמש” בשבת

### שאלה

אם מותר בשבת להשתמש במים חמים מדוד שמש, במדה שמותר להשתמש במים שהוחמו בערב שבת (ראה או"ח סימן שכ"ו ס"א).

### תשובה

#### א

לכאורה הדבר פשוט להיתר כי „מותר להחם בחמה אעפ"י שאסור להחם בתולדות חמה, שאינו בא לטעות מחמה לאור. לפיכך מותר ליתן מים צונן בשמש כדי שיחמו” (רמב"ם ה' שבת פכ"ב ה"ט). וכך גם נפסק הדבר להלכה בש"ע (או"ח סימן שי"ח ס"ג), אבל בחמה עצמה כגון ליתן ביצה בחמה, או ליתן מים בחמה כדי שיחמו מותר”.

אולם לאמתו של דבר אין הנדון דומה לראיה. כי הטעם למה באמת לא גזרו חכמים בשול בחמה כמו שגזרו על בשול בתולדות חמה כתב רש"י ז"ל: „דשרי, דאין דרך בישולו בכך וחמה באור לא מיחלפא דליגור הא אטו הא” (שבת ל"ט ע"א). הרי מבואר שהטעם הוא מפני שאין דרך בישולו בכך. ומכיון שאין להחליף חמה באור אין לאסור בחמה כלל וכלל. אבל אילו היה דרך בישולו בכך, היה אסור להחם בשמש בלי להזקק לטעם שמא יבא להחליף חמה באור. ואם כן בדוד שמש שהפך להיות שמוש המוני ודרך חמום המים בכך בכל העולם כולו, אין להתיר גם בלי הטעם שיש בתולדות החמה שיחליף בתולדות האור.

#### ב

שאלת השמוש במים מדוד שמש חמורה בדוד לחץ מבדוד רגיל. כי בדוד לחץ, עם פתיחת הברז להשתמש במים החמים, גורמים מים קרים לתוך צנורות הקולט במקום המים החמים היוצאים משם. ועם סגירת הברז של המים החמים, מתחממים המים שזה עתה זרמו לתוך הקולט, ובאים אולי לידי בשול. מה שאין כן בדוד רגיל. בדוד זה אפשר לסגור את ברוז המעבר ולחסום על ידי כך את זרימת המים הקרים לתוך הקולט, ואעפ"כ להשתמש במים החמים שכבר ישנם בדוד מלפני השבת.

אמנם גם בדוד רגיל יש לדון, אם המעטת כמות המים התמים על ידי השמוש בהם, גורם שהמים שנשארו בדוד יגיעו לידי בשול, גם אם קודם שנתמעטו לא היו מגיעים לידי כך מתוך רבוי כמותם, ויש בזה משום בשול. או משום בשול אחרי בשול גם אם לפני השבת הגיעו לידי בשול, אבל בשבת נצטננו המים ולא היו מגיעים לידי בשול נוסף, אילולי נתמעטו, כי לא כל הימים שוים לגבי מדת חום השמש — אולם כאמור בדוד לחץ, חשש הבשול של המים שנתווספו הוא יותר חמור, כי במים אלה החשש לבשול ראשון הוא יותר ודאי מאשר החשש בדוד רגיל.

## ג

ברור שלגבי פתיחת הברז כדי להשתמש במים חמים, ההיתר יותר פשוט מאשר לגבי סגירתו. כי על ידי פתיחת הברז נמנעת האפשרות שהמים בתוך הקולט יבואו לידי בשול. כי זרימת המים הקרים לתוך הקולט ומן הקולט לתוך הדוד, היא או בלתי פוסקת. וברגעים מועטים אלה שהמים שוהים בקולט לפני שבאים מים יותר קרים במקומם, אין הם יכולים להתחמם אלא מעט מאד. השאלה היא בעיקר לגבי סגירת הברז, שאז המים נשארים בקולט זמן ממושך ומגיעים לא פעם לידי מצב של יד סולדת בהם, דהיינו בשול.

ואין לומר שאם הוא פותח את הברז על מגת לסוגרו אחר כך, יש איסור בעצם הפתיחה והזרמת המים הקרים לתוך הקולט. כי דבר זה מפורש בגמרא (בבא קמא כ"ו) להיתר: „ואמר רבה זרק כלי מראש הגג והיו תחתיו כרים או כסתות בא אחר וסלקו, או קדם וסלקו, פטור. מה טעמא? בעידנא דשדיה פסוקי מפסקי גיריה“. הרי הדבר מפורש, שדגים על הפעולה הראשונה כמות שחיא, בלי לצרף אליה את הפעולה השנייה. ואם על הפעולה הראשונה אין לחייבו, אין הפעולה שניה מביאה חיוב רטרואקטיבי על הפעולה הראשונה. גם בנדון דידן כך. אם אין לאסור את הפתיחה בשעתה, לא חל איסור על פתיחה זו על ידי פעולת הסגירה שלאחריה.

אמנם הרמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"ז ה"ח) פוסק שלא כרבה בזה, אלא הזורק חייב. ולפי המ"מ שם, הבין הרמב"ם כך מדברי הרי"ף. וכך גם נראים דברי המחבר (בש"ע חו"מ סימן שפ"ו ס"ג. וראה שם דברי הסמ"ע סק"ה). אבל הרי"ן מפרש דברי הרי"ף שהזורק פטור ורק המסלק חייב. כי בזריקה זו אין גם דין של גרמא.

עיקר השאלה היא על כן לגבי סגירת הברז. בסגירה זו גורם הוא שהמים בתוך הקולט לא יצאו ויגיעו לידי בשול. ואעפ"י שהמחבר (בש"ע חו"מ סימן של"ד סכ"ב) פוסק דגרם כבוי מותר בשבת. ולא דוקא גרם כבוי, אלא הוא הדין בכל מלאכות שבת (ראה „באור הלכה" לבעל משנה ברורה שם), בכל זאת במקום דליכא פסידא אוסר הרמ"א גרמא בשבת (שם).

## ד

ברם, נראה להתיר סגירת הברז משום שאינו מתכוון בסגירתו זו לחמם המים, אלא משום שאין אדם עשוי להשאיר ברז פתוח ללא כל צורך, ולבזבז מים שעל חסכונו כל אחד מאתנו מצווה. וכבר נפסקה הלכה (ש"ע או"ח סימן של"ז ס"א), דדבר שאינו מתכוון מותר בשבת. ואעפ"י שבפסיק רישיה אסור דבר שאינו מתכוון (שם), בכל זאת נראה שבנדון דידן אין הדבר בגדר פסיק רישיה. כי פס"ר פירשו שבשעת עשיית הפעולה, אין כל אפשרות למנוע את המלאכה שנעשית דרך אגב על ידה. כמו למשל גרירת מטה, כסא וספסל גדולים מדי שבודאי ייעשה חריץ (ראה מגן אברהם שם סק"א). וכן בכל המקומות שמוזכר דין זה של פס"ר בגמרא ופוסקים, המדובר הוא בכולם שעם עשיית הפעולה שעליה דנים, אין מפלט מהמלאכה שנעשית על ידה דרך אגב. אבל בנדון דידן, גם אחרי שסוגר את הברז אין זה ודאות גמורה שהמים יגיעו לידי בשול. כי אולי יפתח הוא או מישהו אחר את הברז כעבור זמן מה, והמים יקלחו החוצה לפני שיספיקו להתחמם במדה מספקת. ואם המדובר הוא, בליל שבת, באה בחשבון גם מניעה טבעית. כי אולי יהיה מחר יום מעונן והשמש לא תצא בגבורתה לחמם את המים בתוך הקולט. הגע בעצמך, אם פתיחת דלת מול בר דולק, לא נקרא פס"ר ממש, אלא קרוב לפס"ר לדעת הרבה פוסקים (ראה, "באור הלכה" לבעל, "משנה ברורה" או"ח סימן רע"ו סק"א בדעת המחבר והטור), על אחת כמה וכמה שטבעו של יום מחר כי יבא, הוא נעלם גדול שאין לייחס לו המושג של פס"ר, אפילו לא קרוב לפס"ר בדומה לפתיחת דלת הנ"ל.

## ה

לזה יש לצרף עוד סניף להקל: שיטת הפוסקים שבאיסור שכל עיקרו אינו אלא מדרבנן, גם פס"ר מותר בדבר שאינו מתכוון (ראה, "מגן אברהם" או"ח סימן שי"ד סק"ה בשם תרומת הדשן). והרי חמום בשמש ולא על ידי אור, אינו יכול לבא לידי איסור דאורייתא (ראה רמב"ם ה' שבת פ"ט ה"ג).

## ו

אמנם יש מקום לדון בדוד לחץ לאסור גם מצד אחר, והיינו שעל ידי פתיחת הברז של מים חמים, מתווספים בדוד מים קרים שמתחממים על ידי עצם התערבותם במים החמים, ולא רק בשל העברתם על ידי הקולט שמתחממים בשמש. והרי, "מותר לצוק מים חמים לתוך מים צונן או צונן לתוך חמין והוא שלא יהיו בכלי ראשון מפני שמתחממין הרבה" (ש"ע או"ח סימן שי"ח ס"ב).

ואם האיסור הוא בגלל תערובת מים קרים במים חמים, שוב אין להתיר משום דבר שאינו מתכוון. כי לגבי זה הוא ודאי פסיק רישיה. כי תכף בפתיחת הברז מתערבים המים הקרים בחמים. ונשאר רק ההיתר של פס"ר באיסור דרבנן, וזה אינו מוסכם לכל הפוסקים.

אולם באמת דומה נדון דידן למה שאומר הרמ"א: „ואם המים מרובים כל כך שאי אפשר שיתבשלו רק שיפיגו צינתן אפילו בכלי ראשון שרי" (שם). כי המים הקרים שזורמים לדוד בפתיחת הברז של המים החמים, מחוברים לכל כמות המים שבבאר או במגדל המים ודינם כמים מרובים, אפילו אם זרימתם של המים הקרים לתוך הדוד היא אטית, לפי קצב יציאת המים החמים מן הדוד ולחוץ.

ואף על פי שבדין שפיכת מים צונן לתוך מים חמים מתנה ה"חיי אדם" תנאי: „ששופך בשפיכה גדולה הכל בפעם אחת אבל מעט מעט אסור לערות שהרי מבשל תכף ומה יועיל מה שמצטנן אחר כך" (ה' שבת כלל כ' דין ג'). הרי זה מפני שבשפיכה מעט מעט יש חשש שנפסק החבור של המים הקרים הנשפכים לתוך המים החמים. והמים החמים מקיפים את המים הקרים המעטים שכבר נפלו לתוכם מכל צד ומבשלים אותם. מה שאין כן בדוד לחץ שלא ייתכן הפסק בזרימת המים הקרים לתוך הדוד כל עוד הברז פתוח, וגם אחרי סגירת הברז של המים החמים, אין נתוק בין המים שבתוך הדוד לבין המים הקרים שבצנור המוביל אותם מן המקור. המגע תמיד ישנו בין המים שבתוך הדוד לבין המים הקרים. דינם של המים הקרים הוא איפוא ודאי דינם של מים מרובים.

וזאת ועוד, בדוד לחץ דינה של תערובת זו של המים הקרים והחמים, לא כדין מים קרים לתוך מים חמים, אלא להיפך — מים חמים לתוך מים קרים. כי המים הקרים באים מלמטה למעלה. מקרקעית הדוד. במגע שבין המים החמים שבתוך הדוד לבין המים הקרים הזורם פנימה, יש דין של ערוי בלבד.

## ז

יש לדון בכל השאלה הזאת להיתר גם מצד אחר. נראים הדברים שבנוזלים נקרא בשול רק מצב של הרתחה ולא לפני זה. ואעפ"י שבמוצקים לפעמים גם מצב של פושרין נקרא בשול, כמו מליח ישן ודגים מסויימים שהדחתם במים חמים אסורה (ראה ש"ע או"ח סימן שי"ח ס"ד), בכל זאת בנוזלים אין הדבר כן. כי בדבר יבש המושג בשול הוא, עשיית הדבר ראוי לאכילה על ידי רכוכו. מה שאין כן בנוזלים שאין מהותם משתנית. לגביהם גבול הבשול היא הרתיחה. אמנם בגמרא (שבת מ') סבור רשב"ג „שמן הפשרו זה בשולו", לא בפסקה הלכה כמותו (ראה ש"ע או"ח סימן שי"ח ס"ד). וגם רשב"ג סבור כך רק בשמן, מפני שגם שמן משתנה, מבחינת דלילותו וסמיכותו, בהתאם למדת חומו. מה שאין כן מים. בהם גם הוא יודה שמצב הרתיחה הוא שנקרא בשול.

כך משמע ממרדכי (מובא בבית יוסף או"ח סימן שי"ח) וז"ל: „שקרוב הדבר דלא מיקרי כלי ראשון אלא עם סלוקו מן האש מיד, אבל אם הניחו להפיג רתיחתו הו"ל כלי שני". וכך משמע לשון הטור (כפי שהבין התורת חטאת) או"ח סימן שי"ח: „כלי ראשון מבשל אפילו לאחר שהעבירו מעל האש הלכך אסור ליתן



בו אפילו בשר שור אעפ"י שצריך בשול רב ואינו מתבשל, מכל מקום הלחלוחית שבו מתבשל". ועל זה כותב ה"תורת החטאת" (מובא בטו"ז יור"ד סימן ס"ט סקכ"ג): „אף דמשמע מדברי הרא"ש דדוקא בנמלח מבשל הלחלוחית כי המליחה מועלת לרתיחת הלחלוחית...“, הרי שהרתיחה קובעת הבשול לגבי הלחלוחית כלומר הנוזלים.

וכך משמע בסמ"ק (מובא בב"י יור"ד סימן צ"ד ד"ה וכתב עוד בסמ"ק) וז"ל: „ויש לתמוה כשהכף בת יומא ויש ששים מן הכף דאמרינן דהקדירה מותרת והכף אסורה בין עם בשר ובין עם חלב, ולמה? כיון שיש ששים בקדירה מן הכף, אם כן יחשב לכף כהגעלה... וי"ל דילמא אתי למטעי אטו היכא דלא נתחבה הכף בקדירה כ"א מקצתה. ועוד ההגעלה אינה מועילה כ"א דוקא ברותחין כ"כ שמעלין רתיחה, ולענין הצרכת ששים אפילו שאינה מעלה רתיחה רק שתהא רותחת שהיד סולדת בה. ועוד דמספק רתיחה מצרבינן ששים והגעלה אינה מועלת כ"א ודאי רותחת...“. הרי שלתירוץ זה האחרון רק מספק שמא הרתיח צריכים ששים. אבל בודאי לא הרתיח, גם ששים לא צריכים. ועל אחת כמה וכמה שלא נקרא בשול פחות משיעור זה לגבי שבת. כי כדי להיחשב בשול צריכים יותר רתיחה מאשר כדי להצריך ששים משום בליעה ופליטה, וכלי שני יוכיח. והדברים עתיקים.

וכך גם משמע מדברי התוספות (שבת מ' ד"ה ושמ"מ) וז"ל: „תימה מאי שנא כלי שני מכלי ראשון דאי יד סולדת אפילו כלי שני נמי ואין אין יד סולדת אפילו כלי ראשון נמי אינו מבשל. וי"ל לפי שכלי ראשון מתוך שעמד על האור דפנותיו חמין ומחזיק חומו זמן רב ולכך נתנו שיעור דכל זמן שהיד סולדת בו“. מלשון „נתנו“ משמע שלא בטוח הדבר שמבשל בשיעור זה, אלא שזה שיעור מינימום כלומר, בפחות מזה בודאי אינו מבשל ובשיעור זה יכול להיות שהגיע גם לידי רתיחה ומשום כך אסור מספק.

גם ה"בית יוסף" שחולק על המרדכי הנ"ל ואומר (או"ח סימן שי"ח ס"ט): „כלי ראשון אפילו לאחר שהעבירוהו מעל האש מבשל כל זמן שהיד סולדת בו“, היינו משום דהתבלין שניתנים לתוך המים מתבשלים. כי לגבי דברים גושיים השיעור לבשול הוא בהרבה פחות מרתיחה, ולפעמים אפילו בפושרין כמו שמוזכר לעיל. אבל לגבי נוזלים ובעיקר לגבי מים, גם הוא יכול להיות סבור שרק הרתיחה הוא הבשול, והוא חולק על המרדכי רק לגבי דברים מוצקים.

ואף על פי שהמחבר (או"ח סימן שי"ח ס"ב) אוסר לשפוך מים קרים לתוך מים חמים או תמים לתוך קרים באם החמים הם בכלי ראשון, ומשמע אפילו הוסר מעל האש — אין מכאן ראיה שיש בזה משום בשול דאורייתא. שהרי דבר זה אסור גם באמבטי של כלי שני (שם סי"א), והיינו כמו שכותב רש"י (שבת מ"ב, ד"ה ספל) וז"ל: „ואע"ג דכלי שני הוא, הואיל ולא לשתייה אלא לרחיצה, אסור דניחא

ל"י שיחמו הרבה". ונראה שגם בכלי ראשון אסור מדרבנן בהוסר מעל האש גזירה אטו מים שלא הוסרו מעל האש. כי מים באמבטי בכלי שני ומים שלא באמבטי בכלי ראשון, דין אחד להם (ראה במשנה ברורה ס"ק ע"ו). והלשון המשותפת בשני הדינים האלה בדברי המחבר, מורה על כך. בדין אמבטי בכלי שני (בסעיף י"א) הוא אומר: „אין נותנים מים צוננים שהרי מחממין הרבה". ובדין כלי ראשון (בסעיף י"ב) הוא אומר: „והוא שלא יהא בכלי ראשון מפני שמתחממין הרבה".

ואם הנחה זו היא נכונה, שלגבי מים אין ביטול בלי רתיחה, הרי שבדוד שמש לא ייתכן לעולם בשול המים. כי במים ההרתחה היא רק במאה מעלות צלסיוס כידוע, ודוד שמש עשוי באופן שאף פעם אין המים יכולים להגיע ל-100 מעלות צלסיוס. והרי זה דומה למה שפסק המחבר (או"ח סימן שי"ח סי"ד) שמותר ליתן קתון של מים או שאר משקים כנגד האש במדה שאינם יכולים להתחמם במקום זה עד שתהיה יד סולדת בהם. ואם כן בכל מקרה שלא ייתכן בשול אין איסור בחמום. ואם לגבי אש העמדנו את הגבול של יד סולדת בהם, מפני שאז אולי הגיעו גם לידי רתיחה, הרי בדוד שמש שגם אחרי שיד סולדת בהם, אי אפשר למים אלה להגיע לידי רתיחה אי פעם — דינם כמו כנגד האש בריחוק שלא יגיעו לידי יד סולדת בהם.

ואעפ"י שלכתחלה אנו אוסרים בשבת גם כלי שני, אפילו בדברים שלא יבואו לידי בשול אף פעם, גזירה אטו דברים שמתבשלים בכלי שני (רמ"א סימן שי"ח ס"ה), היינו בכל הדברים חוץ ממים, כמו שמבואר שם בש"ע סעיפים י"ב—י"ג. אמנם אין להכחיש שמפליטת קולמוסיהם של אחרונים, יוצא שנקרא בשול במים גם במצב של יד סולדת בהם בלבד, אפילו בלי רתיחה. והדבר צריך עיון.

## ח

בסיכום הדברים: יש הרבה צדדים להתיר השמוש במים חמים של דוד שמש, גם של רגיל וגם של לחץ, באם בעלי התריסין יסכימו לכך, כי בידם ההכרעה.

## בענין בכור

א

**ב**שאלתי בבכור זכר שבא אחר נפל נקבה, אבל הנפל יצא דרך דופן ולא מרחם, והשני הזכר נולד כדרכו דרך רחם, אם חייבים לפדות אותו בהמש סלעים כדין בכור זכר או לא.

והנה ספק כזה מצינו ברי"ט אלגזי בכורות (פרק ב', אות כ"ד), עיין שם שכתב דלפי המסקנא בגמרא שם (דף י"ט), דעיקר כסברת אביי דבכור לדבר אחד לא הוי בכור ולענין הלכה הבא אחר יוצא דופן בכל גוונא לא הוי בכור, דאפילו זכר דרך רחם אחר נקבה יוצא דופן לא קדוש בבכורה, מסתפקא ליה בהא דנפל פוטר הבא אחריו, אם הוא דווקא בנפל ביצא דרך רחם אבל בנפל נקבה שיצא דרך דופן ואחר כך זכר בן קיימא דרך רחם אי הוי בכור או לא, דאפשר לומר דקרא דבכור לא ממעט אלא בבא אחר יוצא דופן שיצא בן קיימא, דבכהאי גוונא לא קרינן ביה בכור לבא אחריו דאינו אלא בכור לרחמים ולזכרים אבל לוולדות לא, אבל כשיצאת נקבה נפל דרך דופן לא חשיב ולד כיון דנפל היה אפשר דקרינן ביה בכור. או דילמא לא-שנא, ועיין שם שמביא ממכילתא (פרשת בא) דהקיש בכור אדם לבכור בהמה, מה הבהמה הנפלים פוטרים בו הבכורה (דילפינן מדכתיב וכל פטר שגר בהמה הזכרים, אין פטר שגר בהמה אלא ששיגרתו אמו, מכילתא, שם). אף האדם הנפלים פוטרים בו את הבכורה, ואפשר לומר דקרא דפוטר הבא אחר נפלים לא פוטר אלא בנפל דבא דרך רחם, אבל בנפל שלא פטר את הרחם לא אמרינן דפוטר את הבא אחריו, וסיים: ואולם לא מצאתי גילוי לדין זה בדברי הפוסקים.

ולכאורה מדברי הט"ז ביורה דעה הלכות פדיון בכור (סימן ש"ה, סעיף קטן כ'), שכתב על הדין המבואר שם בהמתבר דיוצא דופן והגולד אחריו שניהם פטורין, הראשון מפני שלא יצא מהרחם, והשני מפני שקדמו אחר, שזהו מפני שנולד אחר יוצא דופן ולא הוה בכור לנחלה דהא לאו ראשית אוננו הוא לא הוי נמי בכור לכהן, דבכור לדבר אחד דהיינו לרחם ולא לוולדות לא הוי בכור, וכתב: הכי אמרינן בפרק יש בכור (דף מ"ז) עיין שם, נראה מדבריו אלה שפשוט הדבר דבכור זכר שבא דרך רחם אחר נפל נקבה שיצא דרך דופן, דהוא בכור גמור וחייבים

לפדותו, כיון דהבא אחר הנפלים הרי הוא בכור לנחלה וכמבואר בבכורות (דף מ"ו), אם כן נחשב הבא דרך רחם בכור כיון שהוא נמי בכור לנחלה, והוא בכור לרחם ולולדות, דהרי לפי הט"ז רק הנולד אחר יוצא דופן דלא הוי בכור לנחלה הוא בכור לדבר אחד וממילא הנולד אחר יוצא דופן גפיל נקבה שהוא בכור לנחלה הוא נמי בכור לכהן.

אמנם לפי זה מובן דתלוי באיזה זמן יצא הנפל דרך דופן, ואם היה בן ט' והוציא ראשו חי הרי השני אין בכור לנחלה כיון דעל ראשון לבו של אביו דוח ונקרא ראשית אונן, אם כן ממילא אין בכור הוא לכהן כיון דנחשב כבא אחר יוצא דופן חי גמור, ואם הנפל שיצא דרך דופן הוא בן ח' והוציא ראשו חי, או בן ט' שהוציא ראשו מת, השני הזכר שבא דרך רחם הוא בכור לכהן כיון שהוא גם בכור לנחלה ומיקרי בכור לכל דברים.

ועיין ברי"ט אלגזי בכורות (פרק ח', אות ס'), שדן בנפל בן ח' שיצא כולו חי אם השני הוא בכור לנחלה או לא, ומתחילה מביא מרש"י ורשב"ם שדעתם דאפילו באופן זה השני הוא בכור לנחלה, ומדברי הרמב"ם שכתב בהלכות נחלות (פרק ב', הלכה ט'): הבא אחר הנפלים אף-על-פי שיצא ראש הנפל כשהוא חי הבא אחריו בכור לנחלה, וכן בן תשעה שיצא ראשו מת הבא אחריו בכור לנחלה — ונראה מדבריו דדעתו דאפילו בן שמונה כל שנולד כולו חי ויצא לאויר העולם פוטר מן הנחלה, דאם לא כן אמאי כתב לרבנותא ברישא שיצא ראש הנפל חי והא אפילו נולד כולו חי כל שאינו בן קיימא פוטר, אבל מדחה זה דיש לומר דהרמב"ם מיירי כשנגמרו סימניו בשערו ובצפרניו דאז אמרינן דבן שבעה הוא דאשתהויי אשתהי עד שמונה, כיון דפסק כרבי ור"ש בן גמליאל דסבירא להו הכי ביבמות (דף פ'), והאריך בפלפול גדול ועצום בנולדו תאומים אם יש הוכחה מולד אחד על חבירו, עיין שם.

אולם בעיקר דברי הט"ז קשה לי, וכי מהיכן לקח כן לכתוב שמפני שנולד השני אחר יוצא דופן ולא הוה בכור לנחלה לא הוי נמי בכור לכהן, דבכור לדבר אחד דהיינו לרחם ולא לולדות לא הוי בכור, והלא מכל המקומות נראה דאין תלוי כלל בנחלה גדר זה דבכור לדבר אחד או לא.

בבכורות (דף י"ט), לענין בכור בהמה אמרינן ביוצא דופן והבא אחריו, דר' טרפון סבר דשניהם ירעו עד שיסתאבו משום דמספקא ליה בכור לדבר אחד אי הוי בכור או לא, ור' עקיבא סבר דשניהם אינם בכור משום דפשיטא ליה דבכור לדבר אחד לא הוי בכור, הרי הגדר דבכור לדבר אחד הוא בקשר לרחם ולולדות, היוצא דופן הוא בכור לדבר אחד לוולדות ולא לרחם, השני אחריו היוצא דרך רחם הוא בכור לדבר אחד לרחם ולא לוולדות, וכן בבכור אדם (שם, דף מ"ז), ביוצא דופן והבא אחריו דתנא קמא סבר דשניהם אינם בכור לא לנחלה ולא לכהן, הראשון

אין בכור לכהן פטר רחם בעיגן, והשני אין בכור לכהן משום דבכור לדבר אחד היינו לרחם ולא לוולדות, ור' שמעון סבר דראשון לנחלה והשני לחמש סלעים, הראשון אין בכור לכהן משום דבעיגן פטר רחם דזה מודה ר"ש דיוצא דופן נתמעט משום דלא הוה פטר רחם, (עיין שם ברש"י ותוספות), והשני בכור לחמש סלעים, דקסבר בכור לדבר אחד והיינו לרחם הוי בכור, והרי דשני הדברים המקושרים עם המושג הזה דבכור הם פטר רחם וראשון לוולדות, אבל שיהיה בכור לנחלה התלוי בראשית אונו זה לא מצינו, ואם כן ממילא הנולד דרך רחם אחר נפל נקבה שיצא דרך דופן אין קדוש בבכורה לפדותו בחמש סלעים כיון דאין ראשון לוולדות, והגם דהוא בכור לנחלה וכדין הבא אחר הנפלים, אבל להיות בכור לכהן לא מקושר כלל עם דין בכורה לנחלה.

אמנם יש לעיין עוד בהנחה זו, כיון דאפשר דיש חילוק בין מושג בכור דבהמה למושג בכור דאדם, והגם דבהמה אמרינן דהכל תלוי ברחם וראשית, אבל באדם יש לומר דמקושר גם בענין נחלה, וכמו שכתב הט"ז.

לכאורה הקשה הרי"ט אלגזי בבכורות (פרק שני אות כ"ד), קושיא גדולה בהא דמצינו דפליג ר' שמעון במתניתין (שם, דף מ"ז) בבכור אדם, וסבר דהבא אחר יוצא דופן הוי בכור לכהן ומשום דבכור לדבר אחד הוי בכור, אמאי לא פליג נמי ר' שמעון במתניתין לענין בכור בהמה (דף י"ט), כיון דבכור לדבר אחד חשיב בכור מאי-שנא בכור בהמה מבכור אדם, ואמנם יש לומר דלעולם פליג נמי אבכור בהמה אלא דנטר להו לרבנן עד לבסוף שגילו דעתייהו נמי בבכור אדם דהדין כן ופליג ר' שמעון על כל מילתייהו, ומביא ראיה מהרא"ש בכתובות (דף ל"ו), דר' יהודא סבר דשבויה שנשבית הרי היא בקדושתה, ומובא דבריו רק לבסוף ולא בפרק קמא דקתני השבויה שנפדית יתירה על בת ג' שנים ויום אחד כתובתה מנה, אבל דחה וכתב דלא דמי לההיא דהתם, דענין הדינים בשבויה הוא אחד, מה שאין כן הכא דבכור אדם ובכור בהמה אינם ענין אחד ממש, דיש לומר דדווקא בבכור אדם סבר ר' שמעון דבכור לדבר אחד הוי בכור ומשום דיליף בכור בכור מבכור לנחלה, כיון דסבר דיוצא דופן ראשון הוא בכור לנחלה ומשום דלדידיה וילדו לו דכתיב קאי אפילו על יוצא דופן דמיקרי לידה מעליא, אלמא דבכור לדבר אחד הוא בכור שהרי אפילו דלא הוי בכור לרחמים נמי חשיב בכור, ואם כן הוא הדין גבי בכור לכהן כשבא דרך רחם אחר יוצא דופן חייב בפדיון, כיון דמצינו גבי בכור לנחלה דקרייה רחמנא בכור אפילו שאינו בכור לכל מילי, ובקדושין (דף כ"ט), אצטריך קרא דכל בניך תפדה לחייב על כל הגשים שפטרו את הרחם, כי היכי דלא גילף בכור בכור מבכור לנחלה, מה התם ראשית אונו אף הכא ראשית אונו, ואם כן יש לומר מהאי טעמא סבר ר' שמעון בבכור אדם דלדבר אחד הוי

בכור, אבל גבי בכור בהמה מודה דאינו בכור, ועיין שם שמסיק דיש לומר דשיטת ר' שמעון כן היא.

ובאמת עלה על דעתי לתרץ קושיא זו דלא פליג ר' שמעון על הא דיוצא דופן והבא אחריו בבכור בהמה אלא באדם, דרש"י ותוספות כתבו דהגם דהוא סבר דבכור לדבר אחד הוי בכור מודה דהראשון היוצא דופן לא הוי בכור, דבפטר רחם תלא רחמנא, עיין שם, ומבואר דלדידיה גרע יוצא דופן מזה דלא הוה ראשון, דאם לא הוה ראשון משום דמקודם יצא אחד דרך דופן והוא בכור לפטר רחם הוי בכור, ואם לא הוה פטר רחם הגם דהוא ראשון לא הוי בכור, ולכן יש לומר דשיטתו היא דחסרון עצמי והיינו באופן דאין הבכור פטר רחם, גרע מחסרון לא עצמי ואשר בא על ידי שיצא ולד אחר קודם לו שזהו אין חסרון עצמי.

והראב"ד בתורת כהנים בברייתא דר' ישמעאל (משנה ט'), כן מבאר וכתב: וכשנאמר פטר רחם, עכשיו למדנו כי פתיחת הרחם בכלל הקפדת הבכורה הוא, (עכ"ל) והיינו שהחסרון הוא מצד הבכור עצמו כל שלא נפתח הרחם על ידו וזהו בכלל הקפדת הבכורה, ומה שאין כן אם לא יוצא ראשון הרי החסרון הוא על ידי שיצא אחד מקודם, ולא נקרא פסול עצמי ופרטי מצד הבכור.

ועל פי זה נראה לומר דזהו החילוק בין הקדש של מחוסר זמן להקדש דיוצא דופן, דמחוסר זמן הוא לא עצמי אלא מצד דעוד לא נשלם הזמן להקדיש ולהקריב, מה שאין כן יוצא דופן הוא מצד עצמי ופסול בגופו.

ועיין בתמורה (דף י"ז), דאמר רב פפא לרבא מבעל מום דלא קריב ונחתא ליה קדושת הגוף, ורבא אמר כבהמה טמאה מה בהמה טמאה פסול הגוף אף כל פסול הגוף לאפוקי בעל מום דפסול חסרון הוא, והרי דפסול יוצא דופן הוא פסול הגוף והיינו פסול עצמי, ועיין שם בתוספות ד"ה אי הכי — ובעל מום הוא פסול חסרון דהפסול הוי מחמת שחסר משלמות הקרבן, וחסרון זמן הפסול הוא מצד שלא נשלם הזמן להקדיש ולהקריב ואין זה חסרון עצמי, וכזה אמרינן בפסחים (דף מ"ח): אמרת מה טבל מיוחד שאיסור גופו גרם לו, יצא מוקצה שאין איסור גופו גרם לו אלא איסור דבר אחר גרם לו, (איסור דבר אחר, שבת, רש"י), ועיין צ"ח פסחים (דף צ"ז) לענין דיחוי על ידי שבת שלא ראוי להקרבה, ויש חילוק בין דיחוי בקדשים דזהו בכל ענין, ובין פסול או איסור הקדש, ואין כאן המקום להתאריך.

וכוונתי בזה. להא שכתב הגאון ר' מנחם זעמבע הי"ד, (פלפלתי עמו הרבה בחדושי תורה, בעת שהלכתי אליו בשנת תרפ"ג לפראגא בשליחות הגאון ר' חיים העליר ז"ל שה"י אז בבערלין), בספר זרע אברהם (סימן כ"ד, אות כ"ה), לבאר מה דפליגי בתמורה (דף י'), אם קדושה חלה על עוברין או לא, ותוספות שם הקשו דהוה לה מחוסר זמן, ותירצו דגזרת הכתוב הוא דבמעזי אמו ליכא פסול מחוסר זמן, והרי מזה דאף דמחוסר זמן הוא פסול גמור ודינו שאם עלה ירד מכל מקום לא

נפקע ההקדש שחל במעי אמו בזה שנעשה אחר כך מחוסר זמן, ונמצאנו למדין דחלות קדושה מחדש והפקעות קדושה שכבר חלה שני עניינים שונים הם, ולפי זה צריך מובן שיטת רש"י ז"ל בנדה (דף מ"א), אהא דאמרינן דיוצא דופן פוסל אם היה ולדות קדשים, וקסבר ולדות קדשים בהויתן הן קדושים, וכתב רש"י דלא גרסינן לה, ומבואר דסבר דאף למאן דאמר במעי אמן הן קדושים מיפסל אם נעשה יוצא דופן אחר כך, וזה צריך ביאור מדוע במחוסר זמן לא פסול מה שהוקדש במעי אמן וביוצא דופן פסול מה שקדוש מקודם, ומחלק בפלפול גדול דיוצא דופן אין זה גורם הפסול רק חסרון הלידה כדרכה, וחסרון זה היה לו במעי אמו ולכן לא מהני מה דקדמה הקדושה ללידה, דלהשלמת הכשר קרבן לשחוט ולזרוק בעינן הכשר לידה כדרכה, אבל במחוסר זמן דאמרינן בזבחים (דף י"ב), דלילה לקדושה ויום להרצאה, ומבואר דבליל ח' יש קדושה ואף שעדיין דין מחוסר זמן עליו לגבי הקרבה, על כן אינו נפקע הקדושה כיון שלא חסר עוד כלום מהזמן, עיין שם.

והרי שהגאון הרמ"ז ז"ל ירד לעומקא הדבר לחלק בין מחוסר זמן ליוצא דופן, ואני מודה שבעניות דעתי לא הבנתי מה שרצונו היה באריכות זו ובהשקלא וטריא כולה, העיקר הרעיון כבר העלה מקודם הגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל בספרו אתון דאורייתא (כלל ט'), שכתב בגאונות נפלאה לברר אם דנים הפקעת חלות מהמנעת חלות, (ועיין בספרי פרי שלמה, סימן י"ז, גדפס שנת תרפ"ו בווארשא), ומביא מתמורה (דף י'), דסבר ר' יוחנן דקדושה חלה על עוברין, וקשה לפי הרש"י בבכורות (דף כ"א), ד"ה ליליף, דאין קדושה חלה על מחוסר זמן כלל, אם כן הוא הדין בהקדיש עובר נמי ראוי שיופקע קדושתו כשיוצא לאויר העולם, ובשלומא לדעת התוספות בזבחים (דף קי"ד), ד"ה היתר דביעבד קדוש מחוסר זמן ניחא, מה שאין כן לדעת רש"י בבכורות דגם בדיעבד אינו קדוש קשה, ומביא גם כן מהא דכתבו תוספות בתמורה דגזרת הכתוב הוא דקדושה חלה בעובר ולא הוה מחוסר זמן, (ועיין בשיטה מקובצת זבחים דף י"ב, שמתרץ דבמעי אמו אינו ראוי להקרבה ורחמנא לא פסלי אלא כשנולד וראוי להקריבו משום מחוסר זמן דכתיב אשר יולד אלמא בלידה תליא מילתא, ועיין שם, מה שכתב עוד על דברי התוספות ד"ה לילה —), וקשה מפני מה לא מופקע החלות כשנולד, ובקונטרס אחרון שם, (אות י"א) הוא מחדש, דלא דנין הפקעת חלות מהמנעת חלות אלא כשיש שינוי, ואם לא חל אז הדבר מחדש ראוי שיפקע החלות הקדום, מה שאין כן היכא דליכא שינוי ורק סבה שלא יחול הדבר אז, והעלה שזהו החילוק בין סוטה לנדה דסוטה שמעלה בו מעל זוהי שינוי, וכמבואר במעילה (דף י"ח) אין מעילה אלא שינוי, אבל נדה אי אפשר שיוחשב שינוי כיון דיש לה טהרה הרי זו שינוי החוזר היא, עיין שם. ומובן ממילא שזהו החילוק בין מחוסר זמן ליוצא דופן, במחוסר זמן לא חל הקדושה ז' ימים לא מפני איזה שינוי אלא מפאת סבה שנולדה ולא הגיע עוד

הזמן, וכשיתחיל יום השמיני יחול ההקדש ולכן לא נפקעת הקדושה שחלה במעי האם ולא דנין הפקעת חלות מהמנעת חלות, כיון שהמניעה היא רק זמנית ועראי, אבל יוצא דופן הרי כל הלידה היתה על ידי שינוי והשתנות גורמת שלא תחול הקדושה אחר שנולדה כך, ושפיר אמרינן דנפקעת הקדושה הקודמת גם כן.

וזהו שהעלתי החילוק בין פסול עצמי ובגופו וכמו יוצא דופן, ובין היכא דהפסול הוא מחמת מחוסר זמן שהוא לא עצמי ובגופו אלא שלא בא הזמן עוד להקריב.

ובגוף הדבר שיצא הגאון רמ"ז ז"ל להביא מרש"י בנדה (דף מ"א), שכתב דלא גרסינן ולדות קדשים בהוייתן הן קדושים, ולכן הקשה מדוע לא נאמר דאף דגזרת הכתוב הוא דיוצא דופן פסול, גימא דזהו רק למנוע חלות הקדושה אבל היכא דכבר קדוש קודם שנעשה יוצא דופן כגון ולדות קדשים למאן דאמר במעי אמן הן קדושים אין הפסול דיוצא דופן מפקיע הקדושה, (עיין שם בזרע אברהם שכתב כן בפירוש), אני תמה הלא הגמרא בנדה שם קאמרה דקדשים היינו דאצריכי תרי קראי, חד (מאמו אמו), לבהמת חולין דאוליד דרך דופן, והיינו דהקדושה לא חלה מראשית, וחד (וזאת, דכתיב בעולה), לבהמת קדשים דאוליד דרך דופן, ועל זה כתב רש"י דלא גרסינן ליה וקסבר ולדות קדשים בהוייתן הן קדושים, דכל שכן למאן דאמר משעת יצירה הן קדושים דהיינו במעי אמו דאיצטריך למעוטי מזאת, והרי דיש מיעוט מיוחד למעט יוצא דופן היכא שקדוש מקודם, ואיך יש לומר דגימא דיוצא דופן פסול באופן שמונע חלות הקדושה, והלא כתבה תורה מיעוט מיוחד על עובר שקדוש מקודם שאם יצא דרך דופן שפסול, ועיין שם בתוספי הרא"ש שמצדיק הגירסא דקסבר בהוייתן הן קדושים.

ומכל זה יש לומר, דר' שמעון דסבר דהבא אחר יוצא דופן חייב בפדיון, ומשום דבכור לדבר אחד הוה בכור והיוצא דופן הראשון פטור מפדיון הגם שהוא כמו כן בכור לדבר אחד להיות הראשון, דשיטתו היא דיוצא דופן דכתבה רחמנא פטר רחם זהו פסול בעצם בולד שלא פתח הרחם, וכמו שכתב הראב"ד (הנ"ל), וממילא לא נכנס כלל להיות בכור ואפילו לדבר אחד, מה שאין כן הבא אחריו והוא פטר רחם הרי הוא בכור לדבר אחד, כי מה שלא יצא ראשון אין זה פסול עצמי ולכן חייב בפדיון.

אמנם כל זה ניחא בפדיון הבן דאין זאת שלא יש בו פסול עצמי מגרע חיוב הפדיון לתת לכהן חמשה סלעים, מה שאין כן בבכור בהמה דהענין הוא מצד קדושה ולהקריבו לקרבן, אז גם לדבר אחד אשר אין פסול עצמי מגרע ומקליש הקדושה שבו וממילא אין הוא בכור, כיון דאי אפשר שתחול קדושה אלא על בכור שהוא פטר רחם וגם ראשון, ואם הוא לדבר אחד לא חל מקצת קדושה, ושאינו זה אפילו מהמתירים דקומץ ולבונה דמיבעי בובחים (דף ק"י), דקומץ מהו שיתיר כנגדו



בשירים מישרי שרי או קלושי מיקלש, ועיין בבכורות (דף ה', ודף ו'), בגדמה רחל שילדה מין עז דאם יש בו מקצת סימנים חייב בבכורה, ור' שמעון סבר עד שיהא ראשו ורובו דומה לאמו, ובתגהות הב"ח כתב דהאיבעיא היא לר"ש, דכיון דלא קדוש בבכורה עד שיהא ראשו ורובו דומה לאמו הכי גמי לא מישתרי באכילה, וזהו בקשר בדמיון המין ולא חל הקדושה קדושת הגוף או דמים אלא אם שוים ברוב דרובו ככולו, אבל כשהחסרון הוא בבכור גופא דהוא רק לדבר אחד גם ר"ש מודה דלא חל הקדושה.

ואפשר ליישב לפי זה הרא"ש בבכורות (פרק ב'), שהעלה דהלכה כר' עקיבא דיוצא דופן והבא אחריו שניהם אינם בכור, משום דהוה ליה מחלוקת ואחר כך סתם דתנן לקמן (דף מ"ז), דיוצא דופן והבא אחריו שניהם אינם בכור לא לנחלה ולא לכהן, והקשה הר"ט אלגזי (אות כ"ג), איך שייך לומר דזה סתם והלא במשנה יש סברת ר' שמעון דהבא אחריו בכור לכהן, הרי אכתי אפשר לומר דהלכה כר' עקיבא רק ביוצא דופן דאין בכור, אבל בהבא אחריו דפליג ר"ש מפני מה לא נחשב למחלוקת ועיין שם.

אבל לפי דברינו, הרי מזה דלא מובא במשנה דיוצא דופן והבא אחריו לענין קדושת בכורה בבהמה דעת ר' שמעון, יש הוכחה דהוא מודה דלא חל קדושת בכורה על הבא אחר יוצא דופן, ומשום דבכור לדבר אחד לא מיקדש קדיש, ורק בפדיון בכור אדם סבר דחייבים בבכור לדבר אחד אשר אין בו פסול עצמי, ואם כן נחשב לענין בכור בהמה (וגם לפטר תמור דגם הוא קדוש קדושת דמים), מחלוקת ואחר כך סתם, כיון דדברי ר' שמעון הוא רק לחייב חמשה סלעים, (ועיין בספרי אור תורה אות ל', פרק ו', מה שכתבתי בענין בכור אדם וקדושתו, בנוגע דלמד ממלמד בקדשים).

ולפי הר"ט אלגזי שהבאתי פשוט דלא פליג ר' שמעון בבכור בהמה אלא בבכור אדם, ומשום דיליף מבכור לנחלה דלדבר אחד הוא בכור, ואם כן יש להביא ראיה לדברי הט"ז דהבא אחר יוצא דופן אין בכור לפדיון, משום דלא הוה בכור לנחלה לא הוה גמי בכור לכהן, ואם כן יש ללמוד דאם היוצא דופן היה נפל נקבה והבא אחר זה דרך רחם הוא זכר הרי הוא בכור לכהן וחייב בפדיון, ומשום דהוא בכור לנחלה גם כן, ויש לעיין ולומר דאפילו אם הראשון הנפל היה זכר והיה יוצא דופן, דאפשר דהבא אחריו חייב בפדיון כיון דהוא גם בכור לנחלה.

## משלוח מנות

(א) חובת היום של פורים, קריאת המגילה, משלוח מנות איש לרעהו, מתנות לאביונים, הסעודה כולל משתה ושמחה, קריאת התורה וההפטרה, על הניסים בתפלה ובברהמ"ז, איסור הספד ותענית, וחז"ל קבעו ג' ברכות על קריאת המגילה כמבואר במגילה בדף כ"א, אבל הם לא קבעו ברכה על משלוח מנות ומתנות לאביונים וצריך טעם אמאי, והנה המג"א בריש סימן תרצ"ב כתב דכשמברך שהחיינו בקריאת המגילה יכון על משלוח מנות וסעודת פורים ובאין לו מגילה לא יברך שהחיינו על מש"מ וסעודת פורים דזהו דבר הנוהג בכל יום ובכל שבת ויו"ט דהא לא תיקנו עליהם ברכה ע"כ, וכתב הפרי מגדים היינו שאין מברכים אקב"ו לשלוח מנות וה"ה מתנות וה"ה צדקה דשמא לא ירצה חברו לקבל, ובאמת מ"ש המג"א דלא תיקנו ברכה על סעודת שבת ויו"ט צריך טעם אמאי לא תיקנו. וכבר חקר בזה הרב פתח הדביר הובא בשדי חמד באסיפת דינים מערכת ברכות סי' א' אות ט"ז ודעתו שזה דומה לד' כוסות בליל פסח שאין מברכין עליהם ברכת המצוה לפי שאינו עושה המצוה בבית אחת ואין מברכין על מצוה שאינה נעשית בבית אחת וכ"כ בסעודת שבת, ועיין במג"א סי' קס"ז בסקמ"א שכתב דאכילת שבת ויו"ט אינה חובה על האדם אלא משום הנאתו שהרי מצטער פטור, ועיין בשו"ת כתב סופר אור"ח סי' ע"א שהסביר הדברים, ועיין בס' יסודי ישורון להרב ג' פעלדער שליט"א בח"ג דף רנ"ד, עוד טעם שאין מברכים על אכילת שבת הובא בשדי חמד באסיפת דינים מערכת יוה"כ סי' א' אות ג' תשובה מהרה"ג ר' צבי הלוי בעל הגהות כור לזהב על הריטב"א דחז"ל לא תיקנו ברכת המצוה אלא על דבר שניכר מתוך מעשיו שעושה דבר זה מחמת המצוה כגון שציונו לאכול מצה או מרור אשר בלתי צואת השם יתברך יכול לאכול כל מה שירצה להשביע את נפשו והוא ציונו בדוקא לאכול מצה או מרור בזה שפיר שייך לברך משא"כ בסעודת שבת ויו"ט הא גם בלתי צואת הבורא היה ג"כ אוכל ואין ניכר באכילתו שום ענין שאוכל מחמת צואת השם לכן לא ראו לתקן ברכה בזה ע"כ, וא"כ אנו רואים שלא תיקנו ברכה מיוחדת על אכילת שבת ויו"ט וא"כ ה"ה בסעודת פורים, וכ"כ לא מצאנו דתיקנו ברכה על אכילת ערב יום הכפורים, וטעמו של הכור זהב שייך ג"כ הכא, ובהעמק שאלה בשאילתא קס"ז אות י"ב כתב דאין באכילתה מצוה עד שיתענה בעשירי ושמא יארע אונס ולא ישלים תעניתו ונמצא ברכה לבטלה, ועוד

דאכילת ערב יוה"כ אינה אלא כדי שיוכל להתענות בעשירי ולפיי"ז מי שבדעתו ברור שיוכל להתענות אפילו לא יאכל בערב יוה"כ אין עליו מצוה כלל ומש"כ אין מברכין על אכילת ערב יוה"כ שאינה אלא הכנה המצוה ואין מברכין על הכנה המצוה כ"א על גוף המצוה ע"כ, ונלמד מדבריו דיש אנשים שאין עליהם המצוה לאכול ערב יו"כ וזה חידוש דין, ועוד מי שברור שלא יצום כחולה וכדומה כ"כ אין עליו המצוה שיאכל ערב יוה"כ, ובינותי בספרים וראיתי בשו"ת כתב סופר אור"ח סימן קי"ב שנסתפק בזה במי שא"א לו להתענות ביוה"כ אם מחויב לאכול בערב יוה"כ וכתב שכיון שכל המצוה הוא שיהי' לו כח להתענות וכיון שא"א לו להתענות ליכא מצוה לגבי ידיה לאכול וזה כסברת הנצי"ב, ובאמת י"ל דכן מחויב לאכול דאולי יתחזק ויוכל לצום ביו"כ, וכן ראיתי בשדי חמד שכתב לחלוק על הנ"ל וזיתכן שיתרפא, ולפיי"ז יש לפתור ספיקת הרע"א ז"ל בתשובה סי' ט"ז אם נשים חייבות במצוה דאכילת עיו"כ דהא הו"ל מ"ע שהז"ג, אבל אם כל האכילה היא הכנה להתענית א"כ הלא ג"כ הן מחויבות לצום וממילא ג"כ עליהם חל החיוב לאכול בעיוה"כ כדי שיוכלו להתענות, ובשו"ת משנה הלכות להרה"ג ר"מ קליין שליט"א בח"ג סי' קע"ו הביא מספר בית שערם אור"ח סי' רצ"א ג' טעמים אמאי אין מברכין על אכילת ערב יוה"כ, והרב בעל משנה הלכות כתב דלא תיקנו ברכה אלא היכי שהמצוה או החיוב הוא על דבר מסוים וחייבו חכמים לאכול דבר פרטי כמו מצה וכו' אבל במקום שהמצוה סתם לאכול וא"כ המצוה על הגברא לאכול כדי שלא יתענה או כדי שיתענג וכדומה ע"ז לא תיקנו ברכה ע"כ, אבל בשו"ת מן השמים סי' ט"ו כתב שאומר זמן בערב לפני קריאת המגילה על שהגיע זמן מקרא מגילה, ובשחרית אומר זמן שהגיע זמן שמחת המשתה ומש"מ שהרי אמרו סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו וא"ת יברכהו בשעת המשתה שמא יפסע מפני טירדת היום וישכח מלאומרו ולכך תיקנוהו בשחרית בעת קריאת המגילה, וזה טעם חדש, עכ"פ מבואר אמאי אין מברכין על סעודת פורים.

(ב) אבל על מתנות לאביונים דאין מברכים מבואר בפמ"ג בריש סי' תרצ"ב דאולי לא יקבל כמו בצדקה דכתב הרשב"א דאין מברכין, ועל משלוח מנות כתב המהר"ץ חיות במגילה דף ז' שאלני ח"א אמאי אין מברכין על מש"מ ואין לומר שלא ירצה לקבל הא מבואר בסי' תרצ"ה דאפילו אם אין רוצה לקבל מ"מ יצא המשלח ידי המצוה, והטעם דזה נכלל בברכה דשהחיינו והן נכלל ברכה דשעשה ניסים, ובשדי חמד מערכת פורים סי' י"ח וכן בס' טעמי המנהגים בס' תתצ"ז הביאו מס' מור ואהליות דאין מברך על מש"מ היות דמי יודע אם חברו אוהבו באמת ותהיה ברכה לבטלה, וק"ל אם מקיים המצוה במחל לו חברו א"כ כ"ש כאן, ועוד דאדרבה זה בא לחזק האהבה וזה תכלית כל הדבר, ועוד האם היכן דכתיב בתורה ריעך נאמר דזה רק החביב אצלו ובודאי לא וא"כ כ"כ הכא שיברך, ובספר

פרי יהושוע להרב ר' מנחם צבי אייכנשטיין שליט"א בסי' י"א כתב דאין מברכין דמי יודע אם חברו אוהבו, ובאמת כבר קדמו בזה בס' מור ואהללות, וכן הביא שם משו"ת חתן סופר סי' ע"ב דמצוה זו נתקנה להראות אהבת רעים וזו היא מצוה הנוהגת בכל עת אלא ביום זה מחמת חיבת היום ופרסום הנס עשו תקנה קבועה ע"כ לא שייך לברך, וכן הביא שם בפרי יהושוע מעוד ספרים טעמים אמאי אין מברכין על מש"מ כיעו"ש, ומס' אבן יעקב הביא דאין מברכין כיון דשולח ע"י שליח ויכול להיות שלא ימסור, אבל קשה לומר כך דלפי מה שנבאר באות י' דהמצוה לא רק ע"י שליח כ"א גם בעצמו א"כ היה צריך לתקן ברכה ודו"ק, ובשו"ת שרידי אש להגרי"י ווינברג שליט"א בח"ב סי' מ"ו כתב דמש"מ היא מצוה תמידית בכל השנה ורק בפורים נצטוינו לקיימם בפועל מצוה זו כדי שזכור בכל השנה כדרך שאנו קורים פ' זכור כדי שזכור כל השנה ועל מצוה שהיא תמידית ואין לה הפסק אין מברכין עליה, ועוד דעל מצוה כזאת שאין תלויה בעושה המצוה לבדו אלא באחר ע"ז אין מברכים וזה סברת הרשב"א דבצדקה אין מברכין ע"כ, אבל עיין בשו"ת מהר"ם שיק אור"ח סימן של"ו דכתב דעל זכירת עמלק אין מברכין היות דאין מברכים על הקלקלה, ובמג"ח במצוה תר"ג הביא דכל יום המצוה לזכור מחיית עמלק, ואולי משו"כ אין מברכין היות דזה דבר שנוהג בכל יום וכן כתב הגר"א שמואל בנימין סופר זצ"ל בחוברת האהל תשט"ז כיעו"ש, וזה סיוע למ"ש באות א' לדבר שנוהג בכל יום שאין מברכים, ועיין כ"כ בספר מועדים וזמנים ח"ב סי' ג"ה להרה"ג ר"מ שטרנבוך שליט"א מה שפילפל בטעם שאין מברכים על מש"מ, ובפשוטו י"ל דמש"מ ומתנות לאביונים הם חלק משמחת החג דע"ז מראה לחברו חיבה ושמחה וכמו שבתורה גזר ושמחת בחגך כן קבעו חז"ל בפורים, וכמו שבכל חג מברכים זמן על החג והשמחה נכללת ג"כ בה כ"כ השהיינו שעושה בקריאת המגילה כולל ג"כ כל השמחות של החג ואין לברך על מש"מ ומתנות לאביונים וסעודת פורים, ועוד דכל הטעם של מש"מ כתב התרומת הדשן בסי' קי"א כדי שיהי' לכל אחד די וסיפוק הסעודה או כמו שכתב המנות הלוי שהובא בחתם סופר אור"ח סי' קצ"ו כדי להרבות אהבה וריעות וכו' וכמו שכתב כ"כ בשו"ת מהר"ם שיק אור"ח סי' שמ"א דהעיקר הוא השילוח והחזקת טובה שחברו רואה שהוא אוהבו וכמים פנים אל פנים וכן כתב בשו"ת בית זבול ח"ג סי' י"ח דיש במתנות לאביונים משום ריעות כמו במש"מ, וא"כ מצוה זו נוהגת בכל יום אלא מחמת חיבת היום ופרסום הנס עשו תקנה קבועה למצוה זו של אהבת רעים וממילא לא שייך לברך ע"ז, ועיין כ"כ בשו"ת מהר"ל בן חביב סי' ל"ב שכתב דמש"מ בכלל משתה ושמחה וע"ז כבר כתבנו הטעם דאין מברכים על הסעודה באות א', והנה בעצם הדבר של משלוח מנות כתב התרומת הדשן בשביל הסעודה, ובמנות הלוי מבואר שמגלה לחברו אהבה וריעות, ולפי ב' הטעמים

האלו יש הרבה חלוקי דינים וכמו שיבואר להלן, ובשו"ת הרלב"ח בסו"ס ל"ב משמע כדברי התרומת הדשן שכתב ומנות איש לרעהו וכו' כי המנות הם מהסעודה שהוא עושה לעצמו לפעמים כדאמרינן מחלפי סעודתיהו וכו'.

(ג) ולפי מ"ש המג"א באין לו מגילה דאין מברך שהחיינו על מש"מ ומתנות לאביונים ועל סעודת פורים, ומשמע דסובר דעל עצם היום אין מברך שהחיינו, ובאמת מצינו מחלוקת בזה במאירי מגילה דף ד' דכתב בשם י"א דאף אם יש לו מגילה ומברך שהחיינו על קריאתה אבל בקריאה של יום ברכת שהחיינו היא לא על הקריאה אלא על היום ואין דומה לשאר המועדים שבלילה מברכים על החג שבמועדים אף הלילה הוא יו"ט אבל בפורים דין השמחה והסעודה הוא רק ביום, והמאירי כתב שאין ברכת שהחיינו על היום כיון שאין שם כוס לקידוש, וקשה הא מבואר בערובין דף מ' דזמן אומרו אפילו בשוק וצ"ע, ועיין בשדי חמד באסיפת דינים מערכת חנוכה סימן ט' אות ג', ובמה שכתבנו בנזעם ח"ו עמוד שפ"א, ואם כן יש מחלוקת אם על היום אומרים זמן, וכן במור וקציעה סימן תרצ"ב כתב והלא בלאו מצות שילוח מנות וסעודה ראוי לברך זמן על היום וכו' מפני תקפו של נס זמן לא בעי כוס דהילכתא אומרו אפילו בשוק הלכך נראה דאדרבה שפיר הוא למסמך זמן אכוס וסעודה למאן דלית ליה מגילה למפיק ביה י"ח ע"כ (ועצם דבריו מ"ש עם כוס בעי ביאור) וזכ"כ הברכי יוסף בריש סי' תרצ"ב בשם הר"י מלכו דבאין לו מגילה יברך שהחיינו אבל האחרונים כתבו שגם שהחיינו לא יברך, ועיין בביאור הלכה בריש סי' תרצ"ב מה שהעיר בזה, ובמשנה ברורה אות א' כ"ב לא הכריע להלכה איך לעשות באין לו מגילה וסיים אכן אם היה לו מגילה בלילה ובירך אז שהחיינו אז לכו"ע שוב אין צריך שוב לברך ביום, עוד כתב שם המ"ב בשם הפמ"ג וכן כתב בסידור דרך החיים שיודיע זה לש"ץ שיכון בברכה ג"כ להוציא המש"מ ויכון זה בברכת שהחיינו דיום, ובס' מועדים וזמנים סי' נ"ה העיר בזה כיון שהשומע בר חיובא בשהחיינו מכח מגילה ויוצא ומכון להוציא וא"כ אף שהיא מסיבה אחרת ואינו מכון למש"מ מי יימר שאם אין לו אותו סיבה ממש מיקרי אינו בר חיובא במשלוח מנות שאינו יכול להוציא, ולכאורה כה"ג כיון שהמשמיע בר חיובא אולי סגי בכונת השומע לחד לסיבה שלו ע"כ, אבל בפשוטו נראה בכונת הדברים דבעינן שאם השומע מתכון לצאת ע"י הברכה על מש"מ וכו' אז בעינן שהמשמיע יתכון ג"כ דאל"כ חסר כאן בשמיעה כהעושה עצמו ע"י שומע כעונה.

(ד) והרמב"ם בפ"ב ממגילה הלי"ד כתב בני כפרים שקדמו וקראו בשגג וכו' אם חלקו מעות לאביונים ביום קריאתן יצאו אבל המשתה והשמחה אין עושין אותן אלא ביום י"ד, וכתב אם חלקו ומשמע דזה רק בדיעבד אבל לכתחלה לא יחלקו לפני י"ד דאל"כ היה לו לכתוב מחלקין, ועיין במ"מ, וכן בשו"ת הרלב"ח

סי' ל"ב שנתן טעם לדברי הרמב"ם שחילק בין לכתחלה לדיעבד, ועיין בבעל המאור ובראב"ד ריש מגילה, וכן באור שמח כתב שדין זה רק בדיעבד אבל לכתחלה לא כדמוכח בירושלמי ועיי"ש בגילהש"ס ובהשגת הראב"ד על המאור ע"כ, וכן עיין בחשק שלמה על מגילה דף ד', ובהגהות בני בנימין על הרמב"ם כתב ומשמע דמשלוח מנות לא, וצריך ביאור אמאי לא מש"מ דהרי לא מצינו דמש"מ ומתנות לאביונים דמתחלקים, ועיין בחזו"א אור"ח סי' קנ"ה שכתב דמש"מ ומתנות לאביונים לא מתחלקים, והביא מכנה"ג דמש"מ בכלל מתנות לאביונים, וא"כ אמאי לא כתב הרמב"ם ג"כ מש"מ, ואולי זה רק במתנות לאביונים, ולא במש"מ היות דבזה משתמשים בסעודה וכמו שיבואר באות כ"ח והסעודה היא ב"ד, עכ"פ זה רק אפשר להקדים בבני הכפרים, אבל במקומות שקוראים ב"ד משמע דלכו"ע א"א להקדים, וזה מבואר במג"א בסי' תרצ"ד ס"א וז"ל וכתוב במאור דלא ליתן להם קודם פורים דילמא אכלי להו קודם וכן בסי' תרצ"ה מבואר דמש"מ ביום וכתב המג"א בסקי"ג דה"ה מתנות לאביונים, וג"כ כאן הטעם דדילמא יאכלו קודם פורים וכמבואר בלבושי שרד, ועיין בשו"ת זכר שמחה (באמבערגער) סי' ע"ח מ"ש בזה, ובשיירי כנסת הגדולה בסי' תרצ"ו בהגהות הטור אות ד' כתב דמה שנוהגין בקושטא יע"א לשלוח מנות בערב פורים אינו נכון וכ"ש המקדימין יום או יומים, אלא החיוב הוא לשלוח ביום פורים עצמו ע"כ, ובס' ראש יוסף על מגילה דף ז' כתב וה"ה משלוח מנות ביום דוקא כמבואר באור"ח, ויראה דה"ה מתנות לאביונים ביום דוקא ובאמת זה כבר מבואר במג"א ודו"ק, ובבאר היטב בסי' תרצ"ה אות ז' כתב נסתפקתי אם שלח קודם פורים ובפורים הגיע לידו אם יוצא היות דבזמן ששלח לא היה חיוב וביד אהרן דעתו נוטה דיוצא ע"כ אבל עיין בערוך השולחן בסעיף י"ז דכתב דלא יצא דבעינן מש"מ בפורים, ועוד דהא עיקר המש"ה הוא משום שמחה ואינו שמחה היא לו עתה מה ששלח מקודם ע"כ, ובאמת מדוע אין לו שמחה מה לי אם שלח מקודם או עכשיו הא סוף סוף זה הגיע לידו בפורים, ועיין מ"ש באשל אברהם בריש סי' תרצ"ב, וכן האריך בזה בשו"ת חלקת יעקב להגר"י ברייש שליט"א בח"א סי' ק"ב ודעתו כ"כ בשלח לו מקודם והגיע לידו בפורים דיוצא, ובמ"ב ריש סי' תרצ"ד לא כתב שלא ישלח מתנות לאביונים קודם פורים כ"א ציין דין זה בביאור הלכה וצ"ע אמאי לא הביא להלכה דין זה במ"ב, וכתב עוד שם בביאור הלכה ומנהג העולם ליתן קודם פורים אף דמתנות לאביונים מצותו דוקא ביום פורים צ"ל דע"כ נותן שני מתנות לאביונים גם ביום פורים וגם יש הרבה עניים החוזרים על הפתחים בפורים ע"כ ולא הבינתי מה שחידש פשיטא אם נותן בפורים מתנות לאביונים מה לי אם רוצה ג"כ לתת לפני פורים דמה שנותן מקודם אין זה בגדר מתנות לאביונים אלא סתם צדקה ולזה לא צריך להשמיע שיכול, ואולי במ"ב לא הביא דין זה דסמך על הבאר היטב שכתב כבר שלא יתן קודם פורים, ובס'

תרצ"ה במ"ב אות כ"ב כתב לשלוח מנות ביום וה"ה מתנות לאביונים אם לא שקיים המצוה דשלוח מנות לאיש ביום אין נ"מ כמה שרוצה עוד לשלוח בלילה, והדברים צריכים ביאור ומה קמ"ל דיכול להוסיף בודאי ומדוע לא ומה כוונתו אם לא שקיים המצוה הלא א"א לקיים מקודם ואולי כוונתו אם יקיים המצוה או יוכל לתת מקודם וכמש"כ לעיל בביאור הלכה ודו"ק ועיין בס' המנהיג הל' מגילה סי' כ"ה שכתב ע"ז נהגו בליל התענית לפני קריאת המגילה לתת מעות פורים זכר למתנות לאביונים ולא מובן הא מתנות לאביונים נותן ביום (ואולי יש ט"ס וצ"ל זכר למחצית השקל) ויתכן דהכונה בדבריו הוא שבליל התענית נותנים מעות פורים כדי שזכור מחר לתת מעות לאביונים אבל עצם דבריו טעונים הסבר שכתב שם ומתנות לאביונים ע"ז נהגו וכו' לתת מעות פורים ואיזו שייכות יש לזה שכתב ע"ז ולפי מ"ש יתכן להיות שצריך לתת מתנות לאביונים ע"כ נהגו להזכיר בנתינת מחצית השקל ולפי"ז יש עוד טעם שאנו נותנים מחצית השקל, ועיין ברמ"א בס' תרצ"ד הטעם שנותנים מחצית השקל, וכ"כ כתב בעל התעוררות תשובה הובא בחוברת האהל משנת תשט"ז דלא מועיל במזכה לעני ע"י אחר ולא בא לידו בפורים דצריך שיגיע לידו בפורים, והוא דבר פשוט, ובערוך השולחן בס' תרצ"ד ס"ב כתב ויכול להעמיד שליח קודם פורים שיתן בשבילו מתנות לאביונים בפורים.

אבל המג"א בס' תרפ"ח ס"י כתב דמתנות לאביונים הוא ביום קריאת המגילה כדאי בג', ולפי"ז יתכן דלפיו ג"כ בני הכפרים שמקדימין עליהם כ"כ לכתחלה לתת מעות לאביונים מקודם ו"א ביום קריאתו, ובשו"ע שם בס"ז המפרש ויוצא בשיירה יקראנה בי"ג וכו' וכתב שם ביד אפרים דמש"מ ומתנות לאביונים אינה אלא בזמנה וטעמו דבכפרים המקדימין מבואר בג' דמקדימין מפני שעניניהם של עניים נשואות היות דהם רבים משא"כ ביחיד שקורא שלא בזמנה מחמת אונס ל"ש זה ע"כ, ובמ"ב העתיק דין זה מהיד אפרים, ועפ"י דברי היד אפרים אמר אאמו"ר הרה"ג שליט"א ובזה"ז שהכפרים שאינם מקדימים ליום הכניסה א"כ במקרה שאיש כפר מחמת אונס מקדים לקרות או יש לו הדין של מפרש בים כדין יחיד, והמ"ב הבא להורות הלכה למעשה שפיר כתב דהאידינא גם בני הכפרים יש להם דין יחיד וגם מתנות לאביונים לא יקיים אלא בזמנה.

(ה) ובסדר היום מה להקדים, ראיתי בשו"ת נודע ביהודה אור"ח קמא סימן מ"ב שכתב קורין המגילה בבית הכנסת ואח"כ עושין משתה ושמחה ומשלוח מנות, אבל כ"ז לדעת מנות הלוי שהבאנו טעמו באות ב' אבל לדעת התרומת הדשן שיהי' לו בריוח לסעודת פורים זה לא יתכן דבעינן קודם מש"מ ואח"כ הסעודה, ובמנהגי החתם סופר בימי אורה ושמחה את י"ב כתוב מיד כשבא לביתו הקדים עצמו לקיים מצות מש"מ הרי שלפני הסעודה קיים מש"מ, ובמעשה רב סימן רמ"ח כתוב סעודת פורים עיקרה ביום ע"כ הגכון לכוון בסעודת שחרית ע"כ, ויתכן דזה היה כ"כ

לפני מש"מ ודו"ק, ועיין בס' דרכי חיים ושלום מנהגי האדמו"ר ממונקאטש זצ"ל בס"י תתמ"ט כתוב מש"מ היה מקיים עוד קודם תפלת שחרית לשלוח עכ"פ לג' אנשים חשובים ואח"כ מיד אחר התפלה לכמה אנשים חשובים ע"כ, וזה באמת חידוש ששלח לפני התפלה, ועיין בספר סדר היום בסדר פורים שכתב את הסדר של יום פורים, אבל דבריו צריכים ביאור כיעו"ש, ובספר מועדים וזמנים בח"ב סי' ג"ד כתב דלכאורה אסור לאכול בפורים עד שמקיימין מצות היום דהיינו עד ששולחין מש"מ כמו שאסור לאכול לפני כל מצוה רק תמיהני למה אין נוהגין ליוזר בזה, ונלע"ד מעיקר הדין בודאי אסור אבל צ"ע שלא מצאתי זה בפוסקים מהו דעתם בזה ע"כ, והנה במ"ש לעיל הלא מבואר בנו"ב דאכילה קודם ומהנ"ל משמע דשלחו מנות קודם, אבל לפי מ"ש המעשה רב דבאכילת הבקר יכון לסעודת פורים א"כ כמו דחובת היום הוא מש"מ כ"כ חובת היום הוא סעודת פורים וכשאוכל ומתכוון א"כ מקיים המצוה של סעודת פורים, ובודאי מצוה זו יכול לקיים קודם מש"מ ומש"כ אין העולם נוהגין לשלוח מש"מ קודם ארוחת הבקר, (ועיין בפמ"ג שכתב בריש סי' תרצ"ה דסעודת פורים ומש"מ ומתנות לאביונים י"ל דצריך כונה לשמה) והערתי הערה זו למחבר הנ"ל והוא השיב לי בזה וז"ל כת"ר רוצה לתרץ למה שרי לאכול לפני מש"מ שמקיים באכילה מצות סעודה, ותמיהני עליו לא מיבעא לפי מה שהארכתי בספרי במק"א בח"א שאין יוצאין אלא בסעודה עם בשר ויין ודאי קשה אבל גם בלי זה לא הועיל כלום בתירוצו דאדרבה כיון דאסור לאכול לפני מש"מ היה לו לחייבו קודם במש"מ דוקא שמא ישכח ע"כ, אבל לפי מ"ש מהמעשה רב הלא משמע דאפשר בסעודת שחרית לכוון ידי חובת סעודה, עכ"פ הערת הרב בעל מועדים וזמנים צריכה תלמוד, אבל בשו"ע סי' תרצ"ה ס"ב כתב הרמ"א שמתפללין מנחה ואח"כ הסעודה וטעמו דלא בשחרית משום שטרודין במש"מ, ומש"כ קבעוה בערב ז"א בעוד היום וכמבואר כך בת"ה סי' ק"י והובא במג"א סק"ה ולפני מנחה אסור לאכול מש"כ קודם מתפללין כ"כ הגר"א, אבל סיים שם הת"ה רבותי ואני נוהגים עיקר הסעודה בשחרית, וכ"כ הא"ר בשם השל"ה שהובא כ"כ במ"ב אות ט', הרי אנו רואים שקיימו בשחרית וזה מחובת היום כמו מש"מ וממילא אפשר לאכול לפני מש"מ וזה לימוד זכות על הנוהגים כך, ובשו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' ה' כתב אך יש לעורר דיהי' צריך מש"מ ג"כ ביום ט"ו כיון דמש"מ תלוי בסעודה אך כיון שלא נמצא זה בפוסקים ולא שמענו ג"כ בודאי אין להחמיר ולעשות חדשות בט"ו ועיי"ש בשיירי מנחה, ובספרו דרכי חיים ושלום אות תתנ"ד כתוב בט"ו היה מקיים הכל כמו ביום י"ד ודו"ק, ועיין בכל בו הל' פורים שכתב ואחר צאתם מבית הכנסת שחרית מחלקין מעות פורים ונותנין לכל מי שירצה לקבל ואין מדקדקין בדבר והכל להרבנות השמחה ואין משנין מעות פורים לצדקה אחרת במקום שאין שם מגין ע"כ, וט"ס ונ"ל דצ"ל במקום שאין עניים, הרי



דכתב מתי לחלק המעות וכן מבואר בעוד כמה ספרי הראשונים לעשות כך.

(ו) לאבל אין שולחין משלוח מנות, כמבואר ברמ"א סי' תרצ"ו וברמ"א יור"ד ס"ס שפ"ה, (ועיין ערוך השולחן סי' תרצ"ו ס"ט) ובמג"א כתב דאם האבל הוא עני מותר לשלוח לו מעות דלא גרע מצדקה, אבל לפי מה שנבאר באות כ' מבואר דבמעו' לכו"ע אין מקיימין המצוה וא"כ מה החידוש דבודאי אפשר לשלוח לו מעות, וראיתי בדברי מלכיאל ח"ה סי' רל"ז שכתב וע"ד רב שהוא אבל אם מותר לשלוח לו בפורים מש"מ יפה כתב כ"ת דזה הוי כשילוח חוב ואין זה מצד שמחה ע"כ, וקשה הלא אסור לתת לאבל אפילו דבר שאינה של שמחה וכמ"ש במ"ב סי' תרצ"ו אות י"ט בשם האחרונים אפילו דבר שאינה של שמחה, וזה מ"ש המג"א הוא רק במעות דלא גרע מצדקה דאפשר לתת לאבל, ועוד הא כתב שם הד"מ שהוא דבר האבוד דודאי שרי, ובאמת זה חידוש דזה נכנס בגדר דבר האבוד דא"כ יוכלו לתת לכל אבל, ואולי רק לרב שמתפרנס מזה, ועוד כתב הד"מ דלא גרע מצדקה, ועיין בשו"ת כתב סופר אור"ח סי' קמ"א אות א' מ"ש בזה, וראיתי כ"כ מביאים משו"ת זכר יהוסף סי' ר"נ בכלל אם יוצא בתלמיד ששלח לרבו דאולי זה לא בכלל רעהו (ואין הספר תח"י לעיין שם) ובשפת אמת מגילה דף ז' שכתב ויש להוכיח מזה דהסדר הוא שישלח הגדול להקטן מקודם, והטעם דלא ליחשב כמו רעהו וחברו רק כשהגדול שולח לו וחושבו לרעהו הדר משלח לי' איהו וכו' כיעו"ש, ועי"ש עוד כ"כ בחידושי הר"י עמדין, וכן בספר פחד יצחק מערכת פורים הביא מס' גופי הלכות מדברי הג' קיימת בנו רבנו ומשלוח מנות וכו' שדייק מכאן שישלח תחילה קודם לקטן שהוא איש לרעהו, ובספר פרי יהושע סי' י"א הביא משו"ת שבט סופר ובית שערים ומהר"י אסאד שדנו בזה בתלמיד לרב, ועי"ש מ"ש בזה, ובפשוטו י"ל דרעהו לאו דוקא, אלא הכונה לכל ישראל ועיין מ"ש באות ז' דרעהו כ"כ לא ממעט קטן וכן אשה, וכן באות ח' מ"ש דלא ממעט עבד כנעני וכ"כ בודאי לא ממעט רבו ודו"ק, ובערוך השולחן סי' תרצ"ד ס"ד כתב בנותן לרבו אינו יוצא ידי חובת מתנות לאביונים ואפילו אם הם אביונים היות שזה אצלם כדבר קבוע והתחייבות ואין זה שייכות למתנות של אביונים של חיוב פורים, ודברים אלו הם באמת חידוש, אבל האבל עצמו חייב במש"מ כמבואר בשו"ע סי' תרצ"ו ס"ו יש מי שאומר שהאבל חייב לשלוח מנות וכן בב"י ביור"ד סי' ת"א ועי"ש בד"מ, ובאופן דשלח לאבל מותר לו לקבל ואם לא קבלו יצא המשלח כ"כ בכתב סופר אור"ח סי' קמ"א, וברמ"א שם כתב בשם הריב"ש ואם אין בעיר אלא האבל עם אחר חייב לשלוח לאבל, כדי לקיים מש"מ אא"כ מחל האבל על מנתו, וטעמו דאין גותנים לאדם בע"כ כמבואר בביאורי הגר"א אות ט"ו, ובאורו דאין צריך שימחול אלא אם מחל יצא וכ"כ בערוך השולחן בסוף ס"ח, ודין זה דמחילה מועלת מבואר ברמ"א סימן תרצ"ה ס"ד והפ"ח חולק בזה וכן עיין בשו"ת חתם סופר אור"ח סי' קצ"ו

(וכן בבגין ציון ח"א סי' מ"ד) עכ"פ פסקו כבר דיצא במחל ואין רוצה לקבל, ועיין בשו"ת חלקת יעקב ח"ב סי' קמ"ז.

ז) בערוך השולחן גסתפק בסי' תרצ"ה אות י"ח אם שלח מש"מ לקטן אם יצא וכתב ונלע"ד שיצא דהא לרעהו כתיב וגם קטן בכלל כדמוכח בקרא דכי יגוף שור איש את שור רעהו והנוגח שור של קטן חייב, אבל בס' תקון משה הובא בפרי יהושע סי' י"א כתב למעט קטן דכתיב רעהו רעהו כמותו דומיא דאיש למעוטי קטן ועיי"ש בפרי יהושע מ"ש בזה, ובאמת מדוע נמעט קטן הא אפשר לתת לו לקט שכחה ופאה ומדוע לא זה ואף שיש לחלק דשם אין דין של גתיגה משא"כ כאן, אבל הלא מצאנו כ"כ בפדיון הבן שיש שיטות שאפשר לתת לכהן קטן בפדיון הבן עיין בשו"ת מים חיים בסי' ד' ובכנסת הגדולה יור"ד סי' ש"ה (ועיי"ש בשו"ת ברכה דתמה בזה) וא"כ מדוע נמעט קטן במשלוח מנות, ואשה כן מחויבת בכל כמבואר בסו"ס תרצ"ה ורעהו לא בא למעט אשה ועיי"ש בפרי חדש דהעיר דאיש כתיב ולא אשה ועיי"ש בשערי תשובה באות ט' וכן בבאר היטב אות ט' וכן במ"ב אות כ"ה וכתבו ומ"מ יש להחמיר ז"א שאשה כן תשלח וא"כ לא ממעטינן אשה, והפרי חדש דכתב דאשה לא כבר העיר עליו בס' דמשק אליעזר מקרא דכי יגוף שור איש את שור רעהו והתם אפילו אשה נמי חייבת אם נגף שור שלה את שור אחר וכו' אבל בעמודי אור שעל ספר פסקי הגר"א באור"ח סי' תרצ"ה אות נ"ז דחה ראייתו כיעו"ש, אבל בפשוטו יש להעיר הלא כמו דמחייבין אותן בגר חנוכה ומגילה מטעם דהם היו באותו הנס כ"כ יש לחייבם במשלוח מנות ובמתנות לאביונים והרבה יש לדון בפרט זה שהיו באותו הנס ואין מקומו כאן.

ח) ובפרי מגדים סי' תרצ"ה בא"א אות י"א כתב נסתפקתי אם עבד כנעני בכלל רעהו ופסולי קהל הוי בכלל רעהו, ואשה משום חשש סבלונות ועבד חייב במש"מ ומבעי לי אם יצא יד"ח אם שלח לע"כ שוב ראיתי ברא"ם פ' משפטים דע"כ בכלל רעהו הוא ובמשנה ג' פ"ח דב"ק דע"כ בר בושת לרבנן אחיו הוי וכמ"א פ"י דסנהדרין בגוגב ח"ע וחצי ב"ח אחיו הוא וכ"ש דהוי בכלל רעהו וה"ה בשור רעהו וע"כ בכלל רעהו הוא וכן עיין עוד בפרי מגדים בפתיחה כוללת ח"ב אות י"ח דכתב דלענין מש"מ הוא בכלל רעהו וכן עוד כתב בס"י קנ"ט במ"ז אות ט"ו דהוא בכלל רעהו, ועיין בשדי חמד בפאת השדה במערכת א' אות ב' שהאריך בזה, וכן נ"ל לפשוט מדברי המנ"ח במצוה תל"א שכתב ויראה דה"ה עבד שנתחייב במצות ג"כ בכלל מצות אהבת רעים דעבד נקרא רעהו כמבואר בב"ק ע"כ, א"כ משמע דע"כ ג"כ נכלל בכלל ריעך (וצריך ביאור בספר הברית מאמר י"ג אהבת רעים שמצדד לומר דג"כ עכו"ם בכלל באהבת רעים ועיין בארתות חיים להרא"ש בפירוש השם אורחותיו בדף ד' שכתב ובעכו"ם ליכא מצוה ואהבת לריעך כמוך כדאי' בהדיא באדר"נ פט"ז ואהבת לריעך עם שאתך בתורה ובמצות וכו' ודלא כמ"ש

בס' הברית ע"כ, ועיין בסמ"ק מצוה ח' בפירוש צביון העמודים להרה"ג ר' צבי שפירא שליט"א באות ה' שהאריך לבאר אי מצות אהבה איכא רק לגבי רעד), אבל באמת צ"ל כיון דע"כ הוקש לאשה א"כ הוא חייב כמו דאשה חייבת, ואולי שאני הכי דכתיב רעהו והוא לא בכלל דומיא דלענין טומאת אהל דכתיב אדם נסתפק בס' מי נפתוח והובא בשו"ת בנין ציון ח"א סי' קט"ז אם ע"כ מטמא באהל כיון דעכו"ם אין מטמאים דאמרינן אדם א"כ עבד אין לו חיים או דילמא כיון דחייב במצות כאשה מטמא ופשט דהם קרויין אדם, וא"כ ה"ה גראה למש"מ, וראיתו מגיטין ל"ח מכל חרם אשר יחרם מן האדם לרבות ע"כ, וא"כ הרי בפירוש דעבדים קרויין אדם, ועיין כ"כ מ"ש בערוך לגר גדה ט"ו, ויש כ"כ להביא ראיה מריש ת"כ אדם כי יקריב לרבות גרים ואמאי לא מרבינן עבדים אלא ודאי דלא נכלל בכלל רעהו, עכ"פ מדברי האחרונים משמע דנכלל וא"כ בשלח לו יצא, (ועיין בבית האוצר חלק א' כלל ט' דהאריך לבאר אם עבד בכלל אדם) ועי' בהגהות מיימניות על הל' פורים שלא לתת מתנות פורים לעבדים ולשפחות וכן מבואר בראשונים בהל' פורים. ומשמע דזה על גוים ממש ודו"ק.

ט) ובפרי מגדים סי' תרצ"ה בא"א באות י"ד כתב ויראה קטנים מחנכים בכל חינוך אף בדרבנן וכן כתב בעמודי שולחן שעל הקיצור שולחן ערוך סי' קמ"ב דמחנכים גם בזה קטנים, וא"כ לפי מה שבארנו באות ז' דאפשר לשלוח לקטן ומכאן נראה דלכל הפחות יש לשלוח להם מטעם חינוך וכ"כ הם צריכים לשלוח מטעם חינוך, ובספר כלי חמדה בפרשת מקץ הביא מספר יד המלך דבחנוכה ליכא חיוב לחנך את הקטן דכיון שצריך להוציא הוצאות על גר חנוכה, ולפי"ז ג"כ בפורים אפשר לומר כך דאולי אין צריך לחנכו, אבל בכלי חמדה העיר עליו הרי שנינו אביו לוקח לו תפילין הרי דכן מוציא הוצאות וצ"ע בדברי היד המלך, ואולי סברתו דחייב להוציא הוצאות רק בדבר שישאר לו לכשיגדל כתפילין, וכן כתב בסוף כלי חמדה מבין המחבר באות ב' סברה כזאת, ובאמת רק בתפילין מצינו לשון לקיחה וזה דוחק, ועיין ערכין ב' ע"ב ובתוספות שם מ"ט לא תני לוקח בלולב דיכול לצאת בלולבו של אביו, ולכאורה אדרבה בתפילין לא בעינן לכם משלכם ובלולב רק בעינן וכבר העיר בזה בס' גזר הקודש ודו"ק.

י) ובשו"ת בנין ציון ח"א סי' מ"ד כתב נסתפקתי מי שמביא בעצמו מנות ונותן לחברו אם יצא ידי משלוח מנות וכו' ואולי יותר טוב לשלוח המנות ע"י אחר, והובאו דבריו בס' תרצ"ה במ"ב אות י"ח ובערוך השולחן סי' תרצ"ד ס"א כתב דפשוט דא"צ ליתן בעצמו ויכול ליתן ע"י שליח, ולכאורה משמע מדבריו דעדיף שיתן בעצמו, ועיין בחתם סופר בחדושי' לגיטין דף כ"ב וז"ל אבל היכי שאמרה התורה שישלח כגון מש"מ זה סגי ע"י קוף וכל הפסולין והבן זה כי טעו בו גדולים וטובים וכו', וכן בשו"ת האלהף לך שלמה אור"ח סי' שפ"ג כתב דלא יתכן דא"א

להביא בעצמו דא"כ לא הוי מצי עביד שליח דכל מידי דלא מצי עביד לא הוי מצי משוי שליח, וכן עיין בדבר אברהם בח"א סי' י"ג וז"ל וא"כ במש"מ א"א דצריך שיהי' בשילוח ולא ע"י עצמו בודאי מהני גם ע"י קטן דמ"מ שלוחו הוי וכן עיי"ש עוד בח"ב סי' ח' ובסי' כ"ז אות ה' ועוד כתב שם דשפיר אפשר דכשהביא בעצמו מנות לבית רעהו גמי יצא ועיקר הקפידא היא שלא יזמין את חברו לסעודה בביתו דאין זה דרך שילוח מנות ע"כ, אבל יש לעיין ממגילה ז' מחלפי סעודתיהו וכו' לשיטת רש"י שם, וכן מדברי הדרכי משה בסי' תרצ"ה אות ז' דמשמע דאפשר במזמין את חברו לאכול ודו"ק, ועיין בסי' שלמת חיים להרה"ג ר' שלמה סאבל שליט"א בסי' ק"ה שכתב מהו אם השליח עדיין קטן אם מהני לענין זה והשיב לו הגרי"ח זננפעלד וצ"ל כנראה לכל הטעמים אפי' ע"י קוף או פיל ובלבד שידע שהוא מחמת ריעות וכאן תיקנו שישלח ע"י שליח כדי שלא יתבטל מעצמו ממצות שמחת פורים אבל אם רוצה לעשות מעצמו אין בזה קפידא ומצוה בעצמו קא עביד ואם יודע שיעשה בזה נחת רוח יותר לרעהו תע"ב ע"כ, וכן עיין מ"ש הרב הנ"ל בספרו שמלה חדשה ח"א סי' מ"ג, ועיין בשו"ת חלקת יעקב בח"א סי' ק"ג שכתב דג"כ ע"י עכו"ם אם שולח ע"י מקיים המצוה, ובמסגרת השולחן שעל הקיצור שולחן ערוך סי' קמ"ב כתב וכן אם אמר לחברו לך לביתי וקח משם ב' מנות צ"ע, ומסתברא דלא דהלא בעי נתינה ואולי מועיל שהוא מטעם דהוא בעצמו נעשה שלוחו, וכ"כ עיין בשדי חמד במערכת פורים סי' י"ח שכתב אם צריך לשלוח ב' מנות בבית אחת בית אב סי' ק"ג אות ב' (ואין הספר תח"י לעיין שם) אבל בספר התעוררות תשובה הנספח למאירי ר"ה בסי' י"ג כתב ונ"ל שיצא אפילו אם כבר אכל המנה הראשונה בשעה ששלח השנייה.

(יא) בזה שכתב המהר"ל בן חביב והובא כ"כ במ"ב סי' תרפ"ח אות י"ח דמש"מ בשבת כי המנות הם מהסעודה, קשה אמאי לא גזרינן שיטלטל במקום שאין עירוב, ועיין בארחות חיים בהל' פורים שכתב וסעודת פורים שחלה להיות בשבת מאחרין אותה, והטעם משום דלא מצי לקיומי ומש"מ איש לרעהו, הרי דחש להנ"ל, ובכנסת הגדולה על הטור סו"ס תרצ"ה כתב וגם מ"ש הרלב"ח שיקיימו אותה בשבת הוא דבר תמיה וכו' ולא לשלוח מנות ביום שבת שאפשר שיחללו שבת וכו', ועיין חזו"א אור"ח סי' קנ"ה, ובשלמת חיים סי' ק"ה כתב אי בעינן ע"י שליח שפיר דלא גזרו דאחד יזכיר את חברו כמו דשנים מותרים לקרות לאור הנר בשבת, וכבר האריכו בענין מש"מ בשבת ואין מקומו כאן.

(יב) ונראה דבשלח לו ולא ידע המקבל מזה דלא יצא היות דבעינן שהמקבל יהנה מזה ביום פורים, וראה מ"ש באות כ"ה דברי הערוך השולחן, וזה למדתי מדברי האשל אברהם בריש סי' תרצ"ד שכתב וה"ה אם שלח מנות ונאנסו המשלח לא יצא דהכל תלוי בשמחת המקבל וכן העלה בתשובת משאת משה דלא כס' בני

חייא עכ"ל, וממילא מה לי אם לא קיבל מחמת אונס או מחמת חסרון ידיעה, ועיין בברכי יוסף סי' תרצ"ה ס"ו באופן דנגנב בדרך דחייב לשלוח שוב, ועיין בשדי חמד במערכת פורים סי' ו' מ"ש בשלח ונגנב או נאבד דחייב לשלוח שוב, ותלה זה במחלוקת של הטעם של מש"מ בין התרומת הדשן והמנות הלוי שהבאנו באות ב', ובשערי תשובה סי' תרצ"ה ס"ז על דברי האשל אברהם כתב ומ"ש שם דלא כס' בני חייא עיי"ש שבעהמ"ח ב"ת גופה משמע דעתו דלא יצא שכתב בנגנבו או בנותן מתנה ע"מ להחזיר דבעלמא מהני יש לחלק דהכא עיקר התקנה משום שמחה וכיון שנגנבו או חוזר ונוטלו ליכא שמחה, וא"כ משמע מדבריו דבעינן נתינה גמורה וכן קבלה גמורה, ועיין בס' מועדים וזמנים ח"ב סי' נ"ד שכתב דצריך שיקבל וידע בפורים ושמח בה וזה מעיקר קיום המצוה, אבל אם המקבל צריך לדעת מי שלח לו מבואר בשו"ת כתב סופר אור"ח סי' קמ"א אות ב' דצריך דאל"כ אינו יוצא ע"כ, ובאמת השליח מודיע מי הוא השולח או רושמים על פתק וכדומה, ועיין בשדי חמד במערכת פורים סי' י"ז בשלח והיה המקבל ישן עד אחרי פורים אם יצא וכתב השדי חמד מג"פ ומה דעבר עבר, וכונתו דבפורים גופה שייך להסתפק דאי לא קיים המצוה יעשה שוב אבל אחרי פורים מה שייך להסתפק. וכ"כ אם שלח לו ותברו האביד המאכל או זרקו בודאי קיים המשלח המצוה, או אם לא אכלו בפורים בודאי כ"כ יצא, ובאופן דלא שלח בפורים כגון דשכח או נאנס מסתברא דלא שייך לומר שישלים במוצאי פורים, וכן מבואר בשדי חמד במערכת פורים סי' ו' דגם במתנות לאביונים אם לא נתן אין לו תשלומים אף דהוא ממון.

יג) וכששולח האם יש עליו לברר שהשליח עשה שליחותו מסתברא דלא ואיך שנתקבל לידי המקבל כבר קיים המצוה ואין לחשוש שהשליח שכח למסור, אבל בשלח ע"י קטן יתכן שיצטרך לברר אם נתקבל, וכן כתב בשו"ת חלקת יעקב בח"א סי' ק"ד דבגדול אין צריך לברר ובקטן צריך לברר אם קיבל המקבל, ובשו"ת האלף לך שלמה סימן שפ"ג כתב טעמים דסומכין על שליחותו הלא בשל תורה לא אמרינן חזקה שליח עושה שליחותו ובירר שם דיש כמה טעמים דסומכין על שליחותו, וכן עיין באחיעזר ח"ג סי' ע"ג שכתב לדון אם לסמוך על השליח לפי שהוא מדברי קבלה, ועוד אם זה נקרא גזל לפי שביטל השליח את המשלח מידי מצות מש"מ לפי שסמך עליו וחייב עשרה זהובים וכתב שעל ביטול מצוה אין חייב לשלם, ועיין בחוברת הפרדס מחדש אייר תש"ב מה שפילפל בדברי האחיעזר הרב אשר לעויטן, וכן בחידושי מהרא"ב על מגילה ז' הביא מס' פתחי שערים שדן בזה אם סומכין על השליח, ומשמע דלכו"ע אמרינן בזה שליח עשה שליחותו.

יד) ובפרי מגדים והובא כ"כ בביאור הלכה בסי' תרצ"ד נסתפק מתנה ע"מ להחזיר אי מהני במתנה לאביון ומשלוח מנות לא מהני כי מצוה מאכל ומשקה שישמחו בפורים ע"כ, וקשה דבצדקה ע"מ להחזיר איזו תועלת יש לאביון, ובשו"ת

יוסף אומץ להחיד"א סי' פ"ב אות ה' כתב נסתפק במ"ז אי סגי במתנה ע"מ להחזיר וכו' אך מסתבר דלא סגי במתנה ע"מ להחזיר והדבר פשוט בעיני ע"כ, ובשפת אמת מגילה דף ז' כתב במש"מ אם יוצאין אם חברו התנה שיחזיר לו וצ"ע, וכן עיין עוד מ"ש הברכי יוסף בס"י תרצ"ה אות ה', ומשמע מדבריהם דסברי דלא מועיל תנאים לגמרי במ"מ, ועיין בשו"ת שרידי אש ח"ב סי' מ"ה שדן במעות בע"מ שיחזיר לא מהני, ובמחל חובו לאביון כתב הרב א"ל קפלן שליט"א בחוברת המאור מחודש תמוז תש"ך מס"ס תשורת שי דלא יצא אם מחל חובו לאביון, וכתב כ"כ שם דבהנאת מחילת מלוה מועיל במתנות לאביונים אבל לא במשלוח מנות.

טו) בבאר היטב סי' תרצ"ה ס"ז הביא ספק מס' מוצל מאש מי ששלח לחברו תרנגולת טרפה והוא לא ידע ואכל ואח"כ בפורים נודע לו אם יצא ידי חובת מנות, ובברכי יוסף סי' תרצ"ה ס"ז כתב דבאופן כזה יתכן דלכו"ע נפיק או דלכו"ע לא נפיק, ובשדי חמד מערכת פורים סי' י"ח אות ד' כתב שלח תנגולת ונמצאת טרפה משפטים ישרים ח"א סי' ק"כ, ובשו"ת חלקת יעקב ח"ב סי' קנ"ט האריך להסביר ודעתו דכן יצא היות דהלא יכול למכור הטרפה וכו' כיעו"ש, ובששלח לו דבר איסור לחולה אי יצא או דאזלינן בתר המקבל והוי ראוי או דאזלינן בתר הנותן ולא הוי ראוי, ועיין בשו"ת מהר"ם שיק אור"ח סי' שמ"א כתב ומה שנסתפק אם יוצא מצות שילוח מנות בדבר האסור לו ולהנשלח מותר וכו' א"כ ה"נ בשילוח מנות דבודאי מחזיק לו טובה וזהו המצוה שידוע הנותן למי ששלח אסור באמת מצד הנאה, ומשמע דבמקום דאין איסור הנאה מותר, ובס' פני מבין אור"ח סי' רל"ו הובא בפרי יהושע סי' י"א כתב אם מודר הנאה מחברו ואין לו איש אחר לשלוח מנות לא יצא במה ששולח למודר הנאה ממנו משום דכתיב איש לרעהו והאי איש מיותר אלא לדרוש שתכלית שילוח מנות היא שי לרעהו ואותב אותו, ולא שייך לומר דמצות לאו להנות נתנו, היות דהמקבל אין מקיים שום מצוה.

טז) בערוך השולחן ריש סי' תרצ"ד כתב אם נתן לאיש ולאשתו או לאיש ולבנו שהם על שולחן אחד לא יצא בזה ידי חובת שני אביונים דכאחד חשיבי, ועוד כתב שם שאיש ואשתו יוצאים כשנותנים מתנה אחת דכגופו חשיבי, וג"כ בזה צריך ביאור דמצוה שעל גופו לא שייך לומר כגופו וכאן כל יחיד צריך לקיים וכבר כתבו באמת האחרונים דהאשה ג"כ תשתדל לשלוח ודו"ק, וכ"כ כתב שם שיוצא במה שנותן מתנות לאביונים לקטנים כי יש חיוב לפרנסם ובמשלוח מנות אם יוצא בשולח לקטן כבר בארנו באות ז', ובס"י תרצ"ה סי"ח כתב הערוך השולחן וכל הנשים חייבות בשילוח מנות ובמתנות לאביונים ואפילו יש לה בעל דזהו מצוה דרמי עליה ונשי דידן נזהרות ושולחין מנות, וזה לא כמ"ש לעיל, אבל עיין בירושלמי מגילה פ"א סוף הל"ד קיימת בנו ומתנות לאביונים ובבבלי ז' ל"ג ל"ה כמבואר שם במפרשים ובספר גיר על הירושלמי כתב אע"ג דבבבלי אמרי דבעי ב' עניים

והכא אמר דקיים בו ומתנות לאביונים י"ל דכיון ששלח דברי מאכל שיאכל ר"ה וביתו כולם מצטרפים והוי שפיר לאביונים ע"כ הרי דאפשר לתת למשפחה אחת ודו"ק.

(יז) במגן אברהם סי' תרצ"ד ס"ב כתב במקום דנהיגי לתת המעות לחזן אין איסור בדבר דכל הגותן אדעתא דמנהג גותן אבל לא נפקי בזה ידי מתנות לאביונים אא"כ מחלקים מהם לעניים, וכתב המחצית השקל אפילו אם החזן הוא עני דכיון דהו"ל בכלל שכירות החזן הו"ל פורע חובו במתנות לאביונים, ובמ"ב אות ז' הביאו להלכה, אבל פלא שלא ציינו שכך מבואר במטה משה בחלק חמישי סי' תתרט"ו שכתב שבנותנים לחזן לא יוצאים ידי מתנות לאביונים כי היא בכלל השכירות, ובשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' ל' כתב אבל אנו שנותנים מתנות לאביונים בפ"ע ע"כ שפיר כתב המשאת בנימין דאין לשנות המנהג אם נותנים אותו מעולם להחזן עיי"ש שהאריך בזה.

(יח) והרמב"ם כתב בהלכות מגילה פ"ב הלט"ו חייב אדם לשלוח שתי מנות בשר או שני מיני אוכלין, אבל מ"ש שתי מנות בשר נראה לי דכוונתו ב' מינים אחרים של מנות דאם נאמר מין אחד אבל ב' חלקים א"כ יקשה הא בעינן שני מיני אוכלין, וראיתי בערוך השולחן בסי' תרצ"ה סי"ד שכתב על דברי הרמב"ם וז"ל ובע"כ צ"ל דזה שכתב שתי מנות בשר היינו משני מיני בשר או אפשר דטעות הדפוס הוא וצ"ל שני מיני בשר כמו שני מיני אוכלין ע"כ, אבל קשה לומר דיש ט"ס דהא ג"כ בשו"ע סי' תרצ"ה ס"ד מבואר שתי מנות בשר וא"כ צ"ל ב' מינים, ועיין בשדי חמד מערכת פורים סי' י"ח אות ה' שכתב אם השני מנות צריך משני מינים או אפילו ממין אחד נחלה לישראל וכו', ולא מובן הא בעינן ב' מינים נפרדים, והא דאפשר ג"כ לצאת במשלוח משקה מבואר בג' דף ז' דשלח לו גרבא דחמרא וכן בתרומת הדשן סי' קי"א הוכיח דשתייה בכלל אכילה ובט"ז סי' תרצ"ה ס"ד כתב ושתייה בכלל אכילה והוא תלמוד ערוך במגילה ז' וכו' ובמגן אברהם סי"א כתב שתי מנות בשר הראוי לאכילה מהרי"ל וה"ה משקה של"ה, וקשה הא במהרי"ל ג"כ מבואר מאכל או משתה וא"כ אמאי על משקה הביא זה מהשל"ה, וכן בראש יוסף על מגילה ז' כתב על המג"א שכתב וה"ה משקה של"ה הא תלמוד ערוך הוא, וכוונתו לג' הנ"ל, וכן הר"ן במגילה והפרי חדש בסי' תרצ"ה כתבו דשתייה בכלל אכילה, ואחרי שנתבאר שאפשר ג"כ לשלוח משקה יש להסתפק אי בעינן מין א' מאכל ומין א' משקה או דסגי אפילו בב' משקין, וראיתי במשנה ברורה סי' תרצ"ה אות כ' שכתב וה"ה משקה דשפיר דמי דשתייה בכלל אכילה וכן סגי בא' אוכל ואחד משקה, ולשון וכן קשה דכתב דשתייה בכלל אכילה הרי דאפשר לשלוח משקה וא"כ מה מוסיף דסגי בא' הא כתב אפשר, ואולי כונתו דמ"מ יש לשלוח מין א' אוכל וא' משקה, אבל ראיתי באלהו זוטא על דברי הלבוש בס'

תרצ"ה שכתב מיני מאכל או מיני שתייה הרי דאפשר בב' מיני משקין וע"ז כתב הא"ז וה"ה מין א' מאכל או משקה כיוצא וא"כ בודאי המ"ב העתיק דבריו, ובערוך השולחן סי"ד כתב וברור הדבר דצריך לשלוח שני מיני אוכלין או ב' מיני משקין או מין אוכל או מין משקה, וא"כ אפשר ב' משקין או ב' אוכלין, אבל מהירושלמי לכאורה יש ראייה דבשתייה לבד א"א לצאת והוא דמבואר בירושלמי פ"א הל"ד שלח וכו' חדא עטם וחד לוגין דחמר שלח וא"ל קיימת בגו ומתנות לאביונים חזר ושלח ליה חד עיגל וחד גרב דחמר שלח וא"ל קיימת בגו ומשלוח מנות איש לרעהו הרי דרק בצירוף של העיגול שתזר בפעם השנייה קיים המשלוח מנות, וראיתי בפעולת שכיר על המעשה רב בס' רמ"ט שהביא ראייה זו וכן ראייה מביצה י"ד דשתייה לאו בכלל אכילה, אבל כבר הבאנו מהפוסקים דשתייה בכלל אכילה, ואולי הכונה בירושלמי דבזה קיים רק מתנות לאביונים ולא משלוח מנות דבמשלוח א' א"א לצאת ב' הדברים, ובזה נוכל לפשוט ספיקת הטורי אבן שהובא כ"כ בביאור הלכה סי' תרצ"ה אם שלח ב' מנות לאיש עני אם יכול לחשבם לתרתי למשלוח מנות ומתנות לאביונים ומכאן מוכח דלא אם נניח שכך הביאור בירושלמי, ועיין בטורי אבן שהביא דברי הירושלמי ואיך שפירשה, אבל בשו"ת כתב סופר אור"ח סי' קל"ט הביא הירושלמי ולומד שם כמו שפירשנו דשלח ליה שאין יוצא בזה ידי משלוח מנות ג"כ כ"א רק משום מתנות לאביונים וכששוב שלח ליה שקיימת עכשו ג"כ מש"מ הרי דבשתייה יוצאין אלא בא לומר שא"א לצאת ידי שתייה במתנה אחת אלא בעינן ב' מתנות, (ושם בכתב סופר נחית לדון מטעם אחר אם מועיל ביחד הא אין עושין מצות חבילות חבילות) וא"כ אין ראייה מכאן דשתייה לא בכלל אכילה שכתב הפעולת שכיר, ובדברי הטורי אבן עיין בשדי חמד במערכת פורים סי' ז' מ"ש בזה, ועיין בפירוש מגלת אסתר להרמב"ם בהוצאת הרב קרופניס זצ"ל שכתב ויקבעו יום י"ד יום מנוחה יום ששון ושמחה ואכילה ושתייה ומש"מ איש לרעהו פירות ומגדנים בשר ומשקה וכל אחד לפי מנהגו לתת ראשית כל לעניים.

(ט) ואחרי כ"ז נראה לברר אם המאכל ששולחין צריך להיות מוכן לאכול, והנה במג"א בס' תרצ"ה סי"א כתב בשר מבושל הראוי לאכילה ומשמע אם לא מוכן ולא ראוי לאכילה א"א לצאת, ובחיי אדם כלל קנ"ה סל"א כתב לא נקרא מנות אלא דבר שראוי לאכול כמות שהוא בלא תיקון כגון בשר ודגים מבושלין ולא חיינן או כוס יין או מי דבש הרי דבעינן מבושל, אבל בפרי חדש בס' תרצ"ה סי"ד כתב משמע שצריך דבר מוכן דהיינו בשר תרנגולים שחוטים הרי דסובר דלא בעינן מבושל וכן כתב בהעמק שאלה על השאלות בשאלתא ס"ז אות ט' שכתב מיהו מקרא מלא הוא יהי' לך למנה ומשה לא לקח החזה המבושלת אלא חי, ועיין בטל תורה ביצה דף י"ד מ"ש לראיה דחיינן ג"כ אפשר לשלוח, ובמשנה ברורה בס' תרצ"ה אות כ' הביא ב' הדיעות ומשמע דסובר דבדיעבד יצא בשלח בשר חי הראוי



לבשל ודו"ק, ובמעשה רב סי' רמ"ט כתב מש"מ תרגולות מבושלת ודגים מבושלים וכיוצא בזה דבר המוכן לאכול תיכף (ועיין כ"כ בביאור הגר"א סי' תרצ"ה אות י"ד) ובמועדים וזמנים סי' ג"ד כתב וז"ל נסתפקתי במצות מש"מ וכו' והגר"א ציין לרש"י ביצה י"ד ומבואר שם דמנות הוא דבר המוכן ואינו עשוי להניחו למחר כגון חתיכות בשר חתוכות לפני האורחים וכן דגים, ולמדנו מדבריו דבעינן שיהי' מוכן וג"כ שאינו עשוי להניחו למחר רק אוכלין אותו תיכף ומינה נולד לי ספק בקופסאות המונות בהם אוכלין שנתעשנו בשר דגים או אפילו פירות וכדומה אם יוצאין בזה חובת מש"מ כיון שעומד לזמן רב ולא לאכול תיכף וכו' וע"כ בקופסאות צ"ע אי יוצאין חובת המצוה ע"כ, ובאמת מה לי אם עומד לזמן רב והלא בזמנינו כל דבר אפשר להכניס למקרר חשמלי או לפריזר והאם נאמר שלא יוצאין בדבר שאפשר לאחוז במקרר זמן רב, ועוד הלא אפילו אם לא אוכל המש"מ ג"כ מקיים המצוה וכמבואר כבר בשו"ת מהר"ם ש"ק אור"ח סי' שמ"א וא"כ מה לי אם לא אוכל או שיכול להשאיר לזמן רב, אף שיש לחלק כמובן מ"מ הוכחה יש מכאן, ועוד הלא מבואר בשיירי כנסת הגדולה סי' תרצ"ה בהגהות הטור אות י' וז"ל ומנהג העולם לשלוח מיני מתיקה וכן הראש יוסף במגילה ז' כתב וה"ה פירות שטובים חיים, וכן בחיי אדם בכלל קנ"ה סל"א כתב או מיני מתיקה או פירות הרי דבמיני מתיקה יוצאין וזה הלא בודאי ראוי לעמוד לזמן רב, וכן כמה מיני פירות כידוע ובכל אופן יוצאין, וא"כ מדוע לא בקופסאות וכדומה, ועוד הלא מבואר בג' דבשלח יין יצא והלא זה ראוי לעמוד זמן רב ודו"ק. (וק"ק שבמשנה ברורה שם לא הביא מתיקה ופירות) ובפעולת שכיר על המעשה רב סי' רמ"ט כתב שלדברי הגר"א שבעינן מבושל א"כ הא דאמרינן במגילה דשלת טסקא דקשבא צ"ל דהני נאכלין חיין ומוכנים לאכול תיכף, ועיין בערוך השולחן סי' תרצ"ה סט"ו דכתב דאלו ששולחין חתיכות קטנות לא יצאו ידי חובתן א"כ יש לראות לשלוח מין יפה, ולפי"ז דבעינן מבושל צריך ביאור במגילה ז' דשלת ליה עגלא דאטמא, ונראה דהיה מבושל וכן כתב באליהו רבה בסי' תרצ"ה ס"ח וז"ל דאטמא מבושל היה, ובערוך השולחן סי' תרצ"ה סט"ו כתב ופשוט הוא שצריך לשלוח דבר הראוי לאכילה ולשתייה מיד כמו צלי ומבושל אבל אם שלח חי לא יצא.

ב) ואחרי שנתבאר דבעינן מין מאכל משמע דבשלח בגדים וכדומה לא קיים המצוה, וכן כתב בתרומת הדשן סימן קי"א ונסתייע מדברי הרמב"ם בפ"ב הלי"ד שמשמע רק מאכל וכדומה ולא סדינין וכדומה כיעו"ש, והובא בט"ז סי' תרצ"ה ס"ד, אבל בבאר היטב בס"ז כתב השולח מעות כסות וכלים בשביל מנות אם יכול למכרם מיד לקנות לצורך סעודה מהני הלכות קטנות ח"ב סי' קס"ג ומדברי בעל תרומת הדשן סי' קי"א משמע קצת דלא יצא ע"ש יד אהרן, עכ"פ לכו"ע בבגדים לא יצא, אם א"א למוכרם בפורים.

כא) ועיין במס' סופרים פכ"א הל"ד ויש שמשפקין לחם ויין ויש מספקין לחם ודגים ומ"מ לא יפחות מב' מתנות אפילו חיטים ופולים, א"כ משמע דאפשר גם בשתייה וכמו שכתבנו באות י"ח, וכתב שם במקרא סופרים דיתכן דהי"א הראשון סובר דצריך לתת דבר שאפשר ליהנות מיד בלי תיקון והי"א הב' סובר דמתנה אחת יכולה להיות דבר שצריכה תיקון לכן יכול לתת דגים, ויתכן עוד דהי"א סובר דבעינן הב' מתנות להיות מיני מאכל ולא מיני משקה, והי"א אחרון סובר דהב' מתנות יכולים להיות מדברים שצריכין תיקון לכן יוצאים גם בחיטים ובפולין, ועיין בפעולת שכיר על המעשה רב ס' רמ"ט שכתב דמדברי הג' בביצה י"ד משמע דסלתות וקטניות אינם בכלל מנות דלא מקרי מנות אלא דברים מבושלים הראוין לאכילה תיכף.

כב) ומתנות לאביונים מבואר ברמב"ם בפ"ב ממגילה הל"ט דאפשר לקיים במעות או במיני תבשיל או במיני אוכלין, ולפי"ז צ"ע קצת בדברי המג"א בסי' תרצ"ה סקט"ו שכתב אבל מתנות לאביונים הוי מעות, הלא מבואר ברמב"ם דאפשר בדבר אכילה ג"כ, ואולי כונתו דאפשר במעות (ועיין במס' סופרים פכ"א הל"ד), וא"כ יש להסתפק אם אפשר בבגדים, ובמשנה ברורה ס' תרצ"ד ס"ב בשם הפמ"ג כתב דלכתחילה צריך ליתן לאביון דבר הראוי ליהנות ממנו בפורים מאכל או מעות שיוכל להוציא בפורים הרי שבדיעבד יוצא בבגדים אלא לכתחלה בעינן מעות או מאכל, אבל באור שמח בפ"ב הל"ט"ז כתב אבל בגדים וכיו"ב אינו יוצא דהוי כמו שנצטוו לשמח היתום במעות מעשר, ופלא היכן מצינו שמצוה לשמח יתום במע"ש דלא מצינו רמז לזה דדין מע"ש הוא שיאכל בעצמו או שיחלק למי שירצה בירושלים ולא מצינו שמצוה שישמח יתום במעות מע"ש, ועוד דמבואר בילקוט שמעוני פ' ראה רמז תתצ"ז והלוי אשר בשעריך כל מקום שאתה מוצא הלוי תן לו מחלקו אין לו חלקו תן לו מעשר עני אין לו מעשר עני תן לו שלמים אין לו שלמים פרנסהו מן הצדקה הרי דלא הובא בכלל שצריך לתת לו מעשר שני ודו"ק, והוסיף עוד האו"ש וז"ל דוקא מידי דמיכל כדתניא לוקחים עגלים ומעות של פורים (והוא בב"מ ע"ח) ומעות חזו למיקני בהו כל מילי, ונלמד מדבריו חידוש דין והוא דייק זה מלשון הרמב"ם שבמתנות לאביונים א"א לתת בגדים כ"א מעות או מיני אוכל כמ"ש הרמב"ם, אבל ג"ל דאפשר לדייק מדברי התרומת הדשן בסי' קי"א דאפשר לתת כ"כ בגדים והוא דכתב שם להוכיח מדברי הרמב"ם שבמ"מ הוא רק מידי דאכילה מדכתב מידי דאכילה ובמתנות לאביונים כתב מעות או מאכלים אלמא דגבי מש"מ סבר דוקא מידי דאכילה ע"כ, ודיוקו דבמש"מ רק אוכל ובמתנות לאביונים אפשר ג"כ דבר אחר והוא מדכתב הרמב"ם מעות הרי דסובר דלאו דוקא אוכל אלא מעות וכיו"ב ג"כ, וזה דיוק נכון דמשמע מדבריו דג"כ אפשר בכל דבר במתנות לאביונים, ובמ"ב ס' תרצ"ד ס"ב הביא מהפמ"ג דלכתחלה צריך

ליתן לאביון דבר הראוי ליהנות ממנו בפורים מאכל או מעות שיוכל להוציא בפורים, ולפי"ז לא ידענא מאין הוציא המקור בס' התודעה להרב כי טוב בערך חודש אדר שכתב שיוצא אפילו בבגד או כסות, ואולי דעתו שזה רק בדיעבד, ואביון ג"כ חייב במתנות לאביונים כמבואר בט"ז סי' תרצ"ד ואף דהפרי חדש סובר דפטור מ"מ רוב האחרונים סברי דחייב וכן כתב המ"ב בריש סי' תרצ"ד, ולפי"ז ק"ק מ"ש בשו"ת בית דוד להרב ליטער שליט"א בסי' ג' וז"ל ומה דפשיט"ל דאביון חייב במתנות לאביונים לא ידענא מה פשיטותיה וק"ל הא כך מבואר באחרונים דחייב ודו"ק וכן במשלוח מנות מבואר בב"ח ריש סי' תרצ"ב דאביון חייב.

כג) ובחיי אדם כלל קג"ה סל"א כתב ג"ל מהירושלמי משמע (וראה מ"ש באות י"ח) דאם שלח לעני דבר מאכל יצא משום מתנות לאביונים ולא משום מש"מ וכו' משמע מזה שאם שולח לעשיר דבר פחות אינו יוצא בזה משום משלוח מנות, והובאו הדברים בבאור הלכה סי' תרצ"ה וכתב וכן משמע בריטב"א לפי גירסא אחת שם בג' אכן ש"פ לא הזכירו דבר זה ונכון ליוזר בזה לכתחלה, ועיין בהעמק שאלה בשאלתא ס"ז אות ה', ועיין בשדי חמד במערכת פורים סימן ח' מה שהעיר על החיי אדם ודו"ק, ועיין מ"ש באות כ"ו.

כד) ועיין בשפת אמת על מגילת אסתר שהביא קושיה מהחת"ס למה נתקן מש"מ הלא כתיב ושונא מתנות יחיה, ותירץ האדמו"ר מגור זצ"ל מפני שגם המקבל צריך לשלוח לו אין זה מתנה, ובמתנות כהונה התורה זכתה לו, וקשה דהלא כך הועמד הדין שכ"א יתן לחברו ואין חיוב להחזיר מנות למי ששולח לו דיכול לשלוח לאיש אחר, ולקיים המצוה ונותנים מטעם הדין ולא מטעם התחייבות וא"כ הדרה קושיה לדוכתיה.

כה) בערוך השולחן סי' תרצ"ה סט"ז כתב אם שולח מנות לשמעון ושמעון אינו בביתו אם הוא בעיר ויבא באותו היום לביתו יצא אבל אם אינו בעיר שלא יבא היום לביתו לא יצא אע"פ שאשתו או בני ביתו קבלו בעדו שהרי כתיב משלוח מנות איש לרעהו ובעינן שיבא ליד רעהו או שעכ"פ ידע מזה, ולכאורה אמאי לא יצא הא הם קבלו, אלא דבעינן שלמי שנשלח יקבל ולא אחר או משפחתו באי ידיעתו דכאחרים חשיבי.

כו) ובשו"ע סי' תרצ"ה ס"ד כתב הרמ"א ואם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם או מחל יצא, ולא צויין מקור הדבר, ובאליהו רבה כתב ולא ידעתי מקורו וס' דרכי משה אין עתה בידי וצ"ע ע"כ, אבל בד"מ הביא דין זה ממהר"י ברי"ן, וכן בסי' תרצ"ו כתב הרמ"א במחל האבל על מנתו יצא וצויין דין זה מהריב"ש, אבל בד"מ ציין דין זה ממהר"י ברי"ן, ונראה דיש ט"ס וצ"ל ממהרי"ב כי בריב"ש לא מצאתי דין זה, ובד"מ ג"כ הלא לא ציין זה מהריב"ש, וכן בסי' תרצ"ה ס"ב ברמ"א כתב טוב לעסוק מעט בתורה קודם שיתחיל הסעודה וזה צויין

ממהרי"ב והוא מהר"י ברי"ן שהובא כ"כ בד"מ, והוא ר' ישראל מברונא הגודע בתשובותיו שו"ת מהר"י ברונא, אבל רק מעט מזער נדפסו משו"ת שלו וקובץ גדול לא נדפס וכל הנ"ל לא נדפס בספרו, וכן בס' קורא הדורות כתב שהשאייר ספר גדול בשו"ת וזה שלפנינו הוא רק מעט, ובהרבה פעמים בשו"ע הביא הרמ"א בהגהותיו מדברי מהרי"ב והוא מהר"י ברונא וכן בד"מ בשם מהרי"ב או מהר"ר ישראל מברין ובתשובות שלו נדפס מברונא והוא הוא כמ"ש בשם הגדולים לחיד"א מערכת גדולים מהר"ר ישראל מברונא מביא דבריו מור"ם בד"מ ובהגה"ה, וכתבתי כל זה יען שהרבה טועים למי נתכון הרמ"א כשכותב מהרי"ב.

(כו) וכמה השיעור של מש"מ ומתנות לאביונים, הנה בריטב"א במגילה ז' כתב ומסתברא דמתנות לאביונים היינו אפילו בב' פרוטות דשוה פרוטה חשיבה מתנה אבל לא בפחות ובמשלוח מנות הוא כתב דלאדם חשוב בעינן מתנה חשובה ויקרה ובל"ה לא יצא, ובפרי מגדים סי' תרצ"ד אות א' במ"ז כתב יראה לי דלכתחלה צריך ליתן מתנה לאביון דבר הראוי ליהנות ממנה בפורים מאכל או מעות שיוכל להוציא בפורים, ובספרו ראש יוסף על מגילה כתב ויראה שיעור מש"מ כפי שיעור הראוי לכבד לחברו באותו העיר די, ומתנות לאביונים לא נתפרש לי השיעור כמה ע"כ, אמנם שם בפמ"ג כ"כ, ולא הביא דברי הריטב"א לגמרי, ובברכי יוסף סי' תרצ"ה ס"ד כתב עיקר המצוה שיהי' המנות יקרות הערך וערכות שדה יהושוע וכו' ובספרו מחזיק ברכה בסי' תרצ"ד הביא מס' זרע יעקב אם נותן מעות צריך שיתן שיעור שיקנה ג' בצים אוכל ואם נותן אוכלים צריך שיתן לו שיעור ג' בצים מפת ולפי"ז אם מחלק לעניים מנה לכל א' פרוטה לא יצא י"ח ועדיין צריך להתישב ע"כ, וצע"ק מדברי הריטב"א, ועיין במועדים וזמנים שכתב דהשיעור תלוי במח' הטעמים של מש"מ בין הת"ה והמנות הלוי, ובמשנה ברורה ריש סי' תרצ"ד הביא דברי הריטב"א דשוה פרוטה חשיבה מתנה, ובמש"מ לא העתיק כמה השיעור, אבל בערוך השולחן כתב בסי' תרצ"ה סט"ו דבעינן מנה יפה ואינו יוצא בכזית או ברביעית ואלו ששולחין חתיכות קטנות לא יצאו ידי חובתן, ובר"ן על מגילה ז' כתב שתי מנות לאדם אחד למי שהוא עשיר ומתנות לאביונים לב' בנ"א דאביונים תרי משמע האביונים אין רגילים כ"כ לאכול בריזות די להם במתנה אחת, וכתב שם בהגהות באר משה להרב בלוי שליט"א ולפי שכתב דברי רבנו אפשר דלאו בשוה פרוטה תליא מילתא אלא במידי דחזי למיזבן ביה מידי דמיכל שאם בעד פרוטה לא מצא לקנות מאכל החשוב בעיני העני כדבר גדול לא יצא יד"ח וכו' וא"כ בזה"ז צריכין לשער שיהא במתנה כדי לקנות בו מאכל החשוב בעיני העני ולא יצא בפרוטה.

(כח) ועיין בשו"ת ארץ צבי סי' קכ"א להגר"א פראמר הי"ד וז"ל ע"ד מנהג ההמון ששולחין מש"מ אחר צה"כ שאין לו שום מקור ע"פ ההלכה וכו' אמנם יען

כמה אלפים מישראל נוהגים כן הגני לכתוב קצת לימוד זכות וכו' דמחמת שהי' המנהג לשלוח מנות באיחור וכו' דהנה יש פלוגתא (וראה מ"ש באות ב') בין בעל מנות הלוי והתרה"ד בטעם מש"מ בעל מנות הלוי כתב הטעם כדי להרבות אחוה וריעות ובתרה"ד כתב כדי שיהי' לו בריח לסעודת פורים וכו' וכיון שמנהג העולם שממשיכין סעודת פורים זמן הרבה בלילה נמצא דהמקבל אז משלוח מנות עדיין יוכל לקים בו סעודת פורים וכו' אך זה שייך לדעת הת"ה, אבל לפי טעם בעל מנות הלוי ל"ש זה וכו' ע"כ נכון לכל רב להזהיר בעירו לפני פורים לקיים מצות מש"מ בעוד יום בעיקר זמן המצוה גם להזהיר ולהודיע שזה חיוב גמור על כ"א מישראל ומצ"ע מדברי קבלה לא כמו שעושין היום בכמה מקומות שאין מקימין מצוה זו רק מתי מספר ומצוה גדולה להחרדים על דבר ד' להזהיר ע"ז ע"כ.

כט) ובדבר אברהם ח"א סימן י"ג כתב בדבר דמעיכא אמרה התורה שיעשה ע"י שליח שם מהני ג"כ ע"י קטנים ולא צריך לברר אם עשה השליח שליחותו, והעיר הגר"י רודרמאן שליט"א הלא זה דבר שתלוי במציאות וצריך לברר אם השליח עשה שליחותו ומה לי אם התורה אמרה שיעשה בעצמו או שהתורה אמרה שאפשר ע"י שליח לכתחלה מ"מ זה דבר שתלוי במציאות לברר אי השליח עשה שליחותו ודו"ק, וממילא כתב שם הדבר אברהם דאי בשילוח דוקא א"כ מהני ע"י קטן לשלוח (וראה מ"ש בנידון זה באות י"ג) אבל בפשוטו י"ל דכונת הדבר אברהם היות שכאן המצוה ע"י שליח א"כ החיוב עלי לתת לשליח ויותר מזה אינני מחויב לברר דרך בזמן שהחיוב עלי לתת א"כ כמו שאני נותן בבירור כך עלי לברר שהשליח נתן משא"כ אם עלי רק לתת לשליח א"כ אין עוד מוטל עלי לברר אם השליח עשה שליחותו וזה כונת הדבר אברהם.

ל) ובשו"ת ציץ הקודש ח"א להגר"י שפירא זצ"ל בס"י נ"ו כתב נסתפקתי בבן כרך שבא לעיר בי"ד ודוצה מיד לחזור למקומו או בן עיר שקרא בי"ד ובא לכרך בט"ו אם שולחים לו מש"מ או מתנות לאביונים אם יצא או לאו אי אזלינן בתר הנותן ובר יומא הוא או בעינן שהמקבל ג"כ יהי' נוהג בו שמחת היום, והביא מס' אהל יוסף דזה תלוי בשמחת המקבל, והוא כתב דלטעם התרה"ד כדי שיהי' הרוחה לבעלי שמחות א"כ בעינן שיהי' למקבל סעודת פורים מה"ט רק אם אכל בט"ו יצא הנותן דאם יאכל בי"ד לא יהנה מזה המקבל לסעודת פורים ותלי עוד שם דין זה במחלוקת הרמ"א והפר"ת דשלח ולא רצה לקבל ובין התרה"ד והמנות הלוי דלהתרומת הדשן בעינן שיקבל המקבל ולטעם המנות הלוי דאינו אלא להרבות שום ריעות י"ל כיון דשלח והראה חייבתו יצא, ולפי"ז מ"ש באות ו' דברי המג"א דאם האכל הוא עני מותר לשלוח לו מעות זה רק לטעם התרה"ד אבל להמנות הלוי אין מקום לומר דלא גרע מצדקה כיון דתכלית הדבר להראות חייבתו וזה לא שייך בצדקה בכלל, וכן מ"ש באות י"ב בשלח לו ולא ידע דלא יצא זה שייך לב' הטעמים.

# קריאת המגילה באשדוד החדשה וסביבתה \*

- (א) איזו עיר נקראת מוקפת חומה,
- (ב) מקומות שחל עליהם הדיון של סמוך ונראה,
- (ג) עיר שהיא ספק מוקפת חומה,
- (ד) סמוך ונראה לעיר שהיא ספק מוקפת חומה,
- (ה) מה דינה של אשדוד וסביבתה.

(א) איזו עיר נקראת מוקפת חומה.

תנן בריש מסכת מגילה: כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בט"ו. ובגמרא שם ג, ב: ואריב"ל כרך שאין בו עשרה בטלנין גדון ככפר וכו' ואמר ריב"ל כרך שחרב ולבסוף ישב גדון ככר מאי חרב וכו' שחרב מעשרה בטלנין. הראשונים נחלקו בפירושיהם על הגמרא. דעת הרמב"ן בתחלת מס' מגילה ד"ה וק"ל דכונת הגמרא לעיר מוקפת חומה שאין בה י' בטלנים שאין קורין בה בט"ו. לפי דעתו בטלנים הם אנשים מזומנים לבית הכנסת בשעת התפלה, למרות שאינם מסויימים (שלא כדעת רש"י עיי"ש).

תוס' שם ד"ה כרך סוברים דמיירי בסתם כרכים האמורים בתלמוד אבל המוקף חומה מימות יהושע בן נון אפילו אין בו עשרה בטלנין קורין בט"ו. הרמב"ם פוסק בהל' מגילה פ"א ה"ח: וכל עיר שאין בה עשרה בטלנין קבועין בבית הכנסת לצרכי צבור הרי היא ככפר ומקדימין וקוראין ביום הכניסה, ומבאר המ"מ שמדברי הרמב"ם נראה דדוקא לעיר בעינן עשרה בטלנין אבל לכרך המוקף חומה לא בעינן. יוצא שדעת הרמב"ם היא כדעת התוס'. בסוף דבריו כתב המ"מ דיש שיטה אחרת דאפילו בכרך המוקף חומה בעינן עשרה בטלנין ואם לאו ה"ז כעיר וזו דעת הרמב"ן והרשב"א.

---

\* מוקדש לזכרו של מו"ח הגאון מוהר"ר מרדכי יהודה ליב זק"ש זצ"ל שזוהתי אתו בנידון זה בשכבו על ערש דוי בשעה האחרונה של חייו, נפטר ו' אדר תשכ"ג.

להלכה בנידון פוסק הש"ע בס"י תרפ"ח, א כתוס' ורמב"ם דבמוקפת חומה לא בעינן י' בטלנים, אולם המשנה ברורה שם סק"ב מביא בשם יד אפרים דיש לחוש לשיטת החולקים, ואם אין עשרה בטלנים יש לקרות במוקפת חומה זו גם בי"ד. החזון איש בס"י קנ"ד אות ב' (חלק או"ח) חולק על חומרה זו ומוכיח בשם הריטב"א דדעת הרשב"א בעניננו אינה כדעת הרמב"ן, ומסיים החז"א בזה"ל: והנה לדינא אין לנו אלא סתימת הש"ע דמוקף שאין בו י' בטלנים קוראין בט"ו אחרי שזו דעת הרמב"ם, התוס', הרא"ש, הרשב"א, הריטב"א, הר"ן, המאירי וכן הוא במרדכי וכבר סתם כן הטוש"ע. ומה שחששו היד אפרים והמשנה ברורה לדעת הרמב"ן ז"ל הוא משום שהשוו דעת הרשב"א ושאר הפוסקים כהרמב"ן, עכ"ל.

בעי' נוספת היא עיר שמוקפת חומה, שאין גרים בה אלא נכרים. המקור לדין זה הוא ירושלמי בפ"א דמגילה (ב, ב): חרב הכרך ונעשה של עכו"ם איתא חמי בו אינן קורין ובחוצה לו קורין. לפי דעתם של מפרשי הירושלמי הקרבן העדה והפני משה הפירוש הוא בתמיה, דאם בו אין קורין בט"ו בודאי שגם בסמוך לו אין קורין בט"ו אלא בי"ד. הגר"א בביאורו על הש"ע ס"י תרפ"ח סק"ב מפרש בצורה הפוכה — אם בחוץ לכרך קורין דהא שם לא מחמת חומה וכו' וא"כ אף שבטל החומה קורין כ"ש בתוכה. בסוף דבריו מביא הגר"א אפשרות שלישית לפרש את הירושלמי בלשון פשיטות — בו אינן קורין ובחוצה לו קורין מדלא נקיט להיפך בחוצה לו קודם.

החז"א ס"י קנ"ד, ג מביא דעת הריטב"א דמוכיח מהירושלמי דכרך שנעשה כולו של עכו"ם, ישראל שנכנס בו קורא בט"ו, שהרי הדין של מוקף ישנו גם בחו"ל ולכן ה"ג בא"י עיר מוקפת חומה שיושבים בה גויים דינה בט"ו (כפירוש הראשון של הגר"א הנ"ל). לאור הוכחה זו יוצא שגם הש"ע סובר כן, דהא גם הוא פוסק בס"י תרפ"ח, א דגם בחו"ל ישנו דין של מוקפין.

ועדיין יש לדון מה דינה של עיר שממה מיושב"י שאין בה לא יהודים ולא נכרים. בס"י תרפ"ח מביא הביאור הלכה בשם דבר משה דכפר הסמוך לכרך שהיו קורין בט"ו ונהי' הכרך שמם יקראו בי"ד. החז"א בס"י קנ"ד אות ג' מסיק לפי דעתו, דמי שנכנס לכרך זה, גם הוא יקרא בי"ד דדין הכרך והסמוך לו הם לעולם בדין אחד, אולם דעת החז"א בעצמו שאין הדבר מוכרע.

ונראה שמדברי הר"ן יש להוכיח דמקום שמם מיושביו דינו כמקום ישיבת נכרים. וז"ל הר"ן בריש מס' מגילה: וא"ת כיון דאמר דכרך דישב ולבסוף הוקף נידון ככפר עיר המוקפת חומה מימות יהושע בן נון האיד קורין בה בט"ו ניחוש דלמא ישבה ולבסוף הוקפה י"ל ישיבת עובדי כוכבים אינה ישיבה ונמצא שבשעה שכבשה יהושע היתה בה חומה ולא ישבה עד שנתישבו בה ישראל, עכ"ל. הרי לפנינו רא"י ברורה, שאם יושבים בעיר רק נכרים דינה כאילו היא שממה, ממילא

אם דעת רוב הפוסקים הנזכרים לעיל דעיר של עכו"ם קורין בה בט"ו, עלינו להסיק מזה שגם עיר שממה מיושבי קורין בה בט"ו.

ועיין ציץ הקודש סי' נ"ג אות ז' דמפרש לפי הראשונים את הירושלמי הנ"ל דאיירי שחזרו ונתיישבו, אולם בלא נתיישבו קורין בי"ד.

(ב) מקומות שחל עליהם הדין של סמוך ונראה.

מגילה ג, ב: אמר ריב"ל כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו גדון ככרך תנא סמוך אע"פ שאינו נראה אע"פ שאינו סמוך בשלמא נראה אע"פ שאינו סמוך משכחת לה כגון דיתבה בראש ההר אלא סמוך אע"פ שאינו נראה היכי משכחת לה א"ר ירמי' שיושבת בנחל. ובדף ב, ב מובא גם כן מה שאמר ריב"ל, אולם שם הגמרא שואלת — עד כמה — ומבארת — א"ר ירמי' ואיתימא ר' חייא בר אבא כמחמתן לטבריא מיל. ונחלקו הראשונים לגבי מה נאמר כאן השיעור מיל. רש"י מפרש שנאמר רק לגבי „סמוך". לפי דבריו יוצא שלגבי „נראה" אין שום הגבלה במרחק אלא כל מקום שנראה עם הכרך דינו ככרך. גם מרבנו חננאל נראה כן וזו גם דעת הריטב"א.

הרמב"ם בפ"א ה"י פוסק בזה"ל: וכרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו אם אין ביניהם יתר על אלפיים אמה הרי זה ככרך וקוראין בט"ו. המ"מ מבאר שמדברי הרמב"ם נראה דאפילו נראה עמו אם רחוק יותר מאלפיים אמה (מיל) אינו ככרך כלומר שהשיעור מיל הוא גם לגבי „נראה". המ"מ תמה על פירוש זה ולכן הוא מגיה דברי הרמב"ם כך — כרך וכל הנראה עמו וכל הסמוך לו אם אין ביניהם וכו', עיי"ש.

הטור בסי' תרפ"ח מביא את ההלכה הזאת כך: וכן הכפרים הסמוכים להן אפילו אינם נראים עמהם כגון שהם בעמק או שנראין עמהם אפילו אינם סמוכין כגון שהם בהר ובלבד שלא יהו רחוקים יותר ממיל, ע"כ. גם מלשונו משתמע ש„נראה" הוא רק מקום שהוא בשיעור עד מיל לכרך. הכסף משנה כתב דאפשר הי' לומר שדעת הרמב"ם וגם דעת הטור הן כרש"י ומה שאמרו אם אין ביניהם יותר ממיל ארישא קאי, כלומר על דין סמוך, אולם הכ"מ בעצמו מעיר שפירוש זה הוא דחוק. בסיום דבריו מפרש הכ"מ שלפי הרמב"ם והטור הגמרא שאלה עד כמה רק על „נראה", משום ש„סמוך" משמע סמוך ממש וזה עיבורה של עיר שהן ע' אמה. ועוד אפשר לפרש, הוא כותב, דכי קאמר אם אין ביניהם אלפיים ה"פ כשתתן חבל מעיר לעיר באויר לא מדה בקרקע ובכון הוא לדעת הר"ן, עיי"ש.

הר"ן בעצמו מביא שגי הפירושים, אולם הוא מוסיף שגם לגבי הפירוש שהשיעור מיל לא קאי אנראה, אין נראה שאם הי' רחוק כמה פרסאות, שרק מפני



שרואין אותו מן הכרך יהא נידון ככרך. ועיין בדבריו ואין מבואר מה השיעור הקובע בזה.

השלחן ערוך סי' תרפ"ח, ב מנסח את ההלכה הזאת כגירסת המ"מ בדברי הרמב"ם והמג"א מעיר שלכן יש להניח שדעת הש"ע כרש"י דאם נראה, אפילו הוא במרחק גדול דינו ככרך.

המשנה ברורה בסק"ו שם מביא שתי הדעות, אולם בשער הציון שם אות ז' כתב שדעת רוב הראשונים כסתימת הש"ע שרק לגבי „סמוך" נאמר השיעור מיל, אבל „נראה" אפילו רחוק ממיל הוא ככרך.

(ג) עיר שהיא ספק מוקפת חומה.

מגילה ה, ב: חזקי קרי בטבריא בארביסר ובחמיסר מספקא לי' אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא וכו' כי קא מספקא לי' לענין מקרא מגילה מאי פרוזים ומאי מוקפין דכתיב גבי מקרא מגילה משום דהני מיגלו והני לא מיגלו והא נמי מיגליא (משום דחד גיסא שורא דימא) או דלמא משום דהני מיגנו והני לא מיגנו והא נמי מיגניא משום הכי מספקא לי' רב אסי קרי מגילה בהוצל בארביסר ובחמיסר מספקא לי' אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא.

לאור הגמרא הזאת פוסק הרמב"ם בפ"א הי"א: עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה בימות יהושע בן נון או אחר כן הוקפה קוראין בשני הימים שהן י"ד וט"ו ובליליהם ומברכין על קריאתה בי"ד בלבד הואיל והיא זמן קריאתה לרוב העולם.

לעומת דעה זו מביא הר"ן בד"ה ולענין שהגאונים הורו שבעיירות המסופקות הולכין בהן אחר רוב עיירות שרובן אינן מוקפות מימות יהושע וקורין בהן בי"ד ועוד שאפילו תאמר שהוא ספק שקול ה"ל ספק של דבריהם ולקולא ונמצא פטורות בשניהם ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה לפיכך קורא בראשון ופטור בשני ודאמרינן בגמ' אטבריא והוצל וכו' במדת חסידות היו נוהגין כן וכו' והיו קורין בלא ברכה דספק דדבריהם לא בעי ברוכי כדאיתא בפ' במה מדליקין אלא שראוי לברך בארבעה עשר מפני שהולכין אחר רוב העולם, עיי"ש.

המשנה למלך בהלכה הנ"ל מבאר שהטעם לקרא בספק בי"ד הוא משום דעכ"פ צריך לקרות יום אחד או בי"ד או בט"ו, לכן קורין בי"ד דתיכף שבאה המצוה לידו צריך שיקיימנה.

הגר"א בביאורו שם סק"ח מגמק זאת באופן אחר ודעתו שיש לקרא בי"ד משום שגם מוקפת ודאי שקראה בי"ד בדיעבד יצאה.

מדברי הרמב"ן נראה דנוטה לדעת הגאונים (סד"ה ועכשו) ולעומתו הפור

מביא רק דעת הרמב"ם. גם רבנו יחיאל סובר שיש לקרא בשני הימים, אולם בשני הימים בלי ברכה.

הש"ע (סי' תרפ"ח, ד) פוסק כרמב"ם והמג"א מוסיף שגם לענין שמחה ומתנות לאביונים נוהגין בשני הימים.

(ד) פמוך ונראה לעיר שהיא ספק מוקפת חומה.

בברכי יוסף סי' תרפ"ח סק"ט מביא בשם משאת משה דנראים וסמוכים לספק קורין רק ב"ד וכן מובא גם בביאור הלכה שם, ד"ה או שסמוכים.

הציץ הקודש סי' נ"ג אות ו', שגם הוא מביא דעה זו, מבאר את דברי המשאת משה ואומר, שלפי הרשב"א והריטב"א הסוברים שלא רק לגבי כרך נאמר הדין של סמוך ונראה אלא גם לגבי עיר, לפ"ז י"ל שרק עיר שאין בה י' בטלנים ואין בה ישוב כלל אין הסמוך ונראה נגרר אחרי' וקוראים רק ב"ד, דאמנם אילו היתה ודאי מוקפת חומה היתה גוררת לקרא בט"ו, בספק אינה גוררת, דאם לא היתה מוקפת גם עיר לא הוי. אולם עיר שיש בה ישוב הרי לפי הראשונים הנ"ל צריכה לגרור את הסמוך ונראה בממ"נ, דאם היתה מוקפת גוררת ואם לא היתה מוקפת גם כן גוררת ולכן בכה"ג הדינים החלים על העיר חלים גם על סמוך ונראה. דעת החזון איש בנידון זה בסי' קנ"ג, ג דאין לנו לחלק בין כרך להסמוך לו בלי מקור וסתמא שוין הן. לפי דעתו בכל מקרה שמחייבים לקרא בט"ו גם בסמוך ונראה לו קוראים כן.

(ה) מה דינה של אשדוד וסביבתה.

ירושלמי ריש מס' מגילה (ב, ב): א"ר יוחנן מגבית ועד אנטיפרס ששים ריבוא עיירות היו והקטנה שבהן היתה בית שמש וכו' א"ר חנינה קפצה לה ארץ ישראל (נתקצרה) כל העיירות שמנה יהושע אפי' מאה אינן רשב"ל אמר מוקפות חומה מנה ר' יוסי ב"ר חנינה אמר הסמוכות לספר מנה, ומפרש הקרבן העדה — אבל מוקפין חומה טובא הווי יוצא שגם ר' יוסי ב"ר חנינה סובר דכל אלו הנזכרות היו מוקפות חומה, אלא לפי דעתו אלו היו רק בספר ונוסף על אלו היו עוד אחרות מוקפות חומה. לאור הנחה זו, אשדוד הנזכרת ביהושע ט"ו, מ"ז בתוך נחלת שבט יהודה — אשדוד בנותי וחצרי' — היתה מוקפת חומה בימי יהושע בן נון. נוסף על ראי' זו ישנו פסוק מפורש בדברי הימים ב', כ"ו, ו' — ויצא וילחם בפלישתים ויפרץ את חומת גת ואת חומת יבנה ואת חומת אשדוד ויבנה ערים באשדוד ובפלישתים. הרי שלאשדוד היתה חומה בימי עוזי' ויש להניח שזו היתה כבר קיימת גם בימי יהושע, כי דרכם הי' לבנות תחלה את החומה ורק אחר כך את העיר בתוכה. את זאת מניח גם הרמב"ן בתחלת מס' מגילה בסד"ה וק"ל, שדרך בונה

מדינות להקיפן חומה תחלה ואח"כ מיישבין אותן. ברם השאלה הראשונה שנשאלת כאן היא, איפה המקום אשר עליו עמדה אשדוד הנזכרת בכתובים.

בספר ציץ הקודש סי' נ"ג אות ד' מביא ששאלו את הרב שמואל סלנט זצ"ל על דבר היישוב שנתחדש עתה בלוד כיצד יתנהגו בקריאת המגילה ואמר עפ"י ידיעה מספר הר"ר יוסף שוורץ ז"ל שכמה פעמים נחרבו שם המקומות ולוד הנבנית מחדש אינה לוד הישנה. הבעל ציץ הקודש בעצמו מפקפק על הכרעה זו ודעתו שמכיון שבזה המקום או קרוב לו היתה לוד הישנה, הרי שהמקום הזה הוא המקום של לוד הישנה או שחל עליו הדין של סמוך ונראה ללוד הישנה.

ולפני שאנו בע"ה מסכמים איך לנהוג בנוגע לקריאת המגילה באשדוד החדשה, ראוי להזכיר מה שפסק המהר"ל דיסקין בשו"ת קונטרס האחרון אות ק"ג (מובא בספר מעגלי צדק להרה"ג צבי קרילנשטיין שליט"א מס' מגילה דף ג, ב) שבמקום שמקצתו נראה ומקצתו אינו נראה המקום כולו מקבל דין „נראה". לפ"ז אם בתחלה מקום מסויים לא הי', „נראה" ובמשך הזמן התפשט וחלקו החדש „נראה", גם המקום הקודם יצטרך מכאן ולהבא לקרא בט"ו למרות שעד כה באותו מקום קראו רק ב"ד. וכן פסק החזו"א סי' קנ"ג אות ב', עיי"ש.

וכעת מה דינה של אשדוד החדשה. לפי דעת החוקרים אשדוד הנזכרת בתנ"ך היתה באותו מקום שבו הי' קיים הכפר הערבי איסדוד הנמצא במרחק של כחמשה קילומטרים דרומה מקצה של אשדוד היום. היא היתה מרוחקת מהים במרחק שגם הוא כחמשה קילומטרים ושכנה על קצות החולות שם. בכל אופן נראה שלעת עתה קשה לקבוע מצד ההלכה שזהו המקום באופן ודאי, אולם מכלל ספק לא יצא. לפ"ז יוצא שבנוגע לאשדוד החדשה ישנן כמה ספיקות.

א) המקום הוא מרוחק יותר ממיל מעיר מוקפת חומה ולכן אפילו אם נניח שהוא נראה, שגם זה לא ברור, מ"מ נחלקו הפוסקים בזה כנ"ל.

ב) אשדוד העתיקה היא מקום ישוב שומם מיושביו ולכן הן לגבי ידיה עצמה והן לגבי המקומות הנראים לה והסמוכים לה ישנה מחלוקת אימתי לקרא שם את המגילה.

לאור כל הספקות הללו נראה לענ"ד שלעת עתה אין להחמיר בדבר ויש לקרא באשדוד החדשה רק ב"ד. אולם בע"ה כשאשדוד תתפתח ותתרחב, וכפי התכנית המוצעת היא תתרחב בכוון דרומה כלפי האשדוד העתיקה ותגיע עד לגבולותי' ואולי גם עד ועד בכלל, תהי' אז אשדוד החדשה קרוב לודאי „נראה", ויתכן שלא רק „נראה וסמוך" אלא תהפך לעיר מוקפת חומה בעצמה, נצטרך בע"ה ית' לדון מחדש בבעי' זו בל"נ, אכיה"ר.

## בענין איסור משוי ליה משאוי

**ת**נן במס' עירובין דף צ"ה המוצא תפלין מכניסן זוג זוג רבן גמליאל אומר שתיים שתיים ובגמרא שם בחד לישנא דבשבת זמן תפלין קמיפלגי ת"ק סבר שבת זמן תפלין ור"ג סבר לאו זמן תפלין ופי' רש"י שבת ז"ת ולפיכך כי מנח ב' זוגות עובר בבל תוסיף ואתי איסור בל תוסיף ומשוי לי' משאוי וברש"ש שם תמה על רש"י מנ"ל להוסיף הך חידוש דמשוי לי' משאוי דהרי בגמרא אינו מוכרח לפרש כן וכן התוס' לא פי' כן רק כתבו זוג א' ולא ב' דאיכא בל תוסיף.

ובמנחת תנוך סדר אמר סי' שי"ג כתב לפי דברי רש"י הנ"ל דהלובש מגעל ביזה"כ ויוצא בו לרה"ר עובר משום הוצאה דאיסורא משוי לי' משאוי ואפי' להפוסקים דנעילת הסנדל מותר מה"ת אפ"ה כיון שיש עליו איסורא דרבנן הוה לי' משאוי מן התורה דפקע מיניהו שם מלבוש ובשדי חמד באס"ד מערכת יוה"כ כלל ב' כתב דדבריו חיים וקיימים. (והנה בדין זה יש נפקא מינה להלכה אם הוי מומר לחלל יוה"כ דפסק הרמ"א באה"ע סי' קכ"ג סעיף ה' דאם כתבו סופר במזיד ביזה"כ הוה גט בטל מן התורה ועי' ב"ש ס"ק ח' ועי' ישועות יעקב יור"ד סי' ב').

והנה צריכים להבין לפי דברי רש"י הנ"ל למה כל התכשיטין שאסרו חכמים לצאת בהן בשבת אמאי לא משוי האיסורא למשאוי דהרי שטת רש"י דגם בבית אסור ללבושם אליבא דרב (שבת דף ס"ד) ואלולי דברי המנ"ח הנ"ל היה אפשר לומר דרש"י לא כתב דבריו רק גבי תפלין דמלבוש כמו תפלין דכל שם לבושו הוא רק משום מצוה הלכך כי איכא עבירה מדאו' משוי לי' משאוי דהרי איסור דרבנן בהנחת תפלין לא משוי לי' משאוי מהא דמס' שבת דף ס' לא יצא בתפלין ואם יצא אינו חייב אבל לפי דבריו של המנ"ח דגם איסור דרבנן משוי ליה משאוי גם למלבוש גמור כמו מגעל למה אם יצא אינו חייב בכל התכשיטין וכדומה שאסרו חכמים לצאת בהם בשבת ולכאורה צ"ע.

ונראה לחלק דהמנ"ח לא אמר רק כי איכא חלות איסור על המלבוש ונעשה המלבוש חפצא דאיסורא להלבושו בזה אמרינן איסור משוי לי' משאוי אבל בהני דכל איסורם הוא רק שלא ישלפנו ובעצם לא אסרו חז"ל לבישת חפצים הללו רק משום שמא ישלפנו ברה"ר ובאותם תכשיטין דלא שייכי בהן חשש שילוף לא אסרו וכן מצינו שם בשבת לר' אליעזר ולשמואל לגשים חשובות לא אסרו התכשיטין

המיוחדין להן וכן לכמה ראשונים לא אסרו כלל תכשיטין כלל לאנשים א"כ איסור כזה לא משוי ל"י משאוי.

והנה השאגת ארי' סי' מ"א הקשה לרש"י דעירובין הנ"ל דס"ל דאיסורא משוי ל"י משאוי מהא דמס' שבת דף ס"א ולא בתפלין אמר רב ספרא לא תימא אליבא דמ"ד שבת זמן תפלין אלא אפי' למ"ד שבת לאו זמן תפלין אינו חייב חטאת מ"ט דרך מלבוש עבידא והנה לר' יוסי הגלילי דאית ל"י שבת לאו זמן תפלין הרי ס"ל דיש איסור בהנחתן אם מניחן שלא לשומרן ועובר על אזהרת ושמרת את החוקה וכו', וא"כ ליתי איסור דושמרת ולישוויה משאוי וליחייב חטאת אלא ע"כ לר"ע הוא דממעט לשבת מן התפלין מוהיה לאות ואליבא דידיה קאמר למ"ד שבת לאו ז"ת דאינו חייב חטאת משום דדרך מלבוש עבידא ומוכיח השג"א משם דלר' עקיבא אין איסור להניח תפלין בשבת דאם יש איסור היה לו להיות משאוי וחייב חטאת ומרן בבית יוסף מסתפקא ליה באו"ח סי' כ"ט אי לר"ע יש איסור או לא עיי"ש ומכאן הוכיח השג"א דאין איסור (וכן איתא בחידושי הר"ן בשבת שם מ"ד שבת לאו ז"ת דדריש מאות עיי"ש).

והנה לפי דברי השג"א הנ"ל דלר' יוסי הגלילי דלילה ושבת לאו זמן תפלין כי נפקי בהו בשבת עובר משום הוצאה, יש ליישב קושית המפרשים (ועי' ברשב"א שם) בדף י"ב במס' שבת תנא דבי ר' ישמעאל יוצא אדם בתפלין ערב שבת צם חשיכה מ"ט כיון דאמר רבה בר רב הונא חייב אדם למשמש בתפלין כל שעה הילכך מידכר דכיר ליה והקשו הרי קי"ל כרבא שם בריש הסוגיא דלא גזרינן גזירה לגזירה ולמה הוצרך הש"ס הכא לומר סתם מ"ט הרי אפי' אי לובש תפלין בשבת אינו חייב וא"כ למה הייתי ס"ד לאסור לצאת בהם ערב שבת הרי הוא גזירה לגזירה (ועי' בט"ז ובמג"א הל' שבת סוף סי' רנ"ב ועיין בביאורי הגר"א דמחלק בין סמוך לחשיכה לעם חשיכה).

ולפי הנ"ל י"ל דהש"ס רצה לתרץ גם לרבא אליבא דריוה"ג דכי יוצא בתפלין בלילה בשבת עובר באיסור דושמרת ולדידיה למה לא גזרינן שלא יצא מבעו"י אטו שמא יצא משתחשך ואין לומר הטעם דבכל לילה הוא חולצם וכשיגיע הלילה יחלצם כדרכו תמיד דהרי תנא דבי ר' ישמעאל ס"ל בראש השנה דף ט' דתוספת שבת דאורייתא וא"כ מחוייב לחלצם אף קודם הלילה כשמגיע זמן תוספת שבת (ואולי מכאן יצא לו להרב בעל העתים הובא ברא"ש הלכות קטנות לפסוק כריוה"ג דלילה ושבת לאו ז"ת הם וכן רב האי גאון לפי חד פירוש בבית יוסף סי' כ"ט מספקא ליה אי לילה לאו זמן תפלין דהרי קי"ל הכא כרבא דלא גזרינן גזירה לגזירה ואפ"ה צריך הש"ס טעם למה מותר לצאת בתפלין ערב שבת ואי סברינן כר' יוסי הגלילי ניהא דבשבת יש איסור להניחם ולפי דעת השג"א יש אף איסור משאוי ולפיכך היה לנו לאסור לצאת בהם ערב שבת אי לאו טעמא דרבה בר רב

הונא דאדם עשוי למשמש בהם בכל שעה — ודברי הרמב"ם בזה ידועים ואכמ"ל).

ברם המגן אברהם בסי' ש"ח ס"ק י' מוכיח מתוס' שבת דף ס' ד"ה לא בסגדל דאף למ"ד דדריש מאות לדידיה נמי יש איסור להניח תפלין בשבת ויו"ט דכתבו התוס' שם דשרינן לשלוח דברים שמלאכתן לאיסור ביו"ט החשוב כמו צריך לגופו וזה לא מצינו רק בתפלין שם בביצה דף ט"ו דקאמר שם רב ששת שרא לשדורי תפלין א"ל אביי והא כל שנאותין ממנו ביו"ט משלחין א"ל ה"ק זה הכלל כל שנאותין בו בחול משלחין אותו ביו"ט ולפיכך מוכיח דתוס' ס"ל דתפלין מלאכתן לאיסור ואסור להניחן ביו"ט והיינו משום אות דהתוס' כתבו דלא קי"ל כר' יוסי הגלילי דדריש מושמרת וכן פסק מרן בסי' ל"א מדברי הזהר דאסור להניח תפלין בשבת ויו"ט והיינו אף למ"ד דנפיק לה מאות דהרי פסק בסי' כ"ט אין לברך שום ברכה כשחולץ תפלין אפי' כשחלצם ע"ש בין השמשות ובבית יוסף ביאר הטעם דאין איסור להניחם בשבת אלא משום שמא יצא בהם לרשות הרבים ולכן לא שייך ברכה כשיחלצם והקשה המג"א שם הרי בסימן ל"א פסק דאסור להניחם ותי' המג"א דאינו אסור רק כשהניחם לשם מצוה הוה כמזלזל באות ולא כשמניחם שלא לשם מצוה דאז אין איסור בהנחתם.

והנה מהש"ס שבת דף ס"א משמע דלמ"ד שבת לאו זמן תפלין הרי פטור בכל גווני כשיוצא בהם בשבת וא"כ לפי דברי תוס' הנ"ל הגם דיש איסור בלבישתם בשבת וכן להמחבר כי מניחם לשם מצוה כמו שפי' המג"א הנ"ל אפ"ה כי יוצא בהם בשבת פטור ומוכח מכאן דהתוס' ס"ל דאין איסור משוי לי' משאוי דלא כדעתו של המנחת חנוך והשג"א בהבנתם דברי רש"י. ולכאורה י"ל דזלזול באות הוא דאורייתא דלמה להו לחזו"ל למיגזר דבר כזה ואח"כ מצאתי בראש יוסף שבת דף ס' דזלזול באות י"ל דהוא איסור דאורייתא ומעתה מוכח דלא רק איסור דרבנן אלא אף איסור דאורייתא לא משוי לי' משאוי.

והנה השג"א סוף סי' מ"א הקשה על סברת רש"י דהאיסור משוי לי' משאוי מהא דתנן בס"פ הקומץ ד' ציצית מעכבין זה את זה שארבעתן מצוה אחת, ור' ישמעאל ס"ל דארבעתן ארבע מצות ואמרינן בגמרא דף ל"ז מאי בינייהו ואמר רבה דרב הונא איכא בינייהו דאמר היוצא בטלית שאינה מצויצת כהלכתה בשבת חייב חטאת כלומר ואם הטיל לג' לר' ישמעאל הוה מצויצת כהלכתה ופטור דהא מ"מ ג' מצות איכא. והנה לר' ישמעאל במטיל לג' ולא לד' עובר על כל תגרע כדאמר פ"ז דזבחים דף ע"ט גבי הניתנים מתן ד' שנתערבו בניתנים מתן אחד הרי עובר על כל תגרע אע"ג דקי"ל כל הניתנים במתן ד' שנתן במתן א' יצא הה"נ אע"ג דלר' ישמעאל ד' ציצית אין מעכבין זה את זה מ"מ בהטיל לג' ולא לד' עובר בכל תגרע ואתי איסור כל תגרע ומשוי ליה משאוי וחייב חטאת נמי לר'

ישמעאל אלא ע"כ משום דאיסור לא משוי ליה משאוי והשתא א"ש דאיכא בינייהו הא דרב הונא ולא כדברי רש"י עירובין הנ"ל ע"כ והשאג"א לא כתב תירוצו. והנה ביותר פשיטות היינו יכולים להקשות קושיא זאת מדברי רש"י בשבת קל"ט ע"ב דאיתא שם הא דרב הונא אמר רב היוצא בטלית שאינה מצוייצת כהילכתא בשבת חייב חטאת ופי' רש"י שם וז"ל ואילו לא היתה מצוייצת כלל לא מיחייב דהא לברשיה הוא אלמא ציצית הויין ליה משאוי הואיל ואינן כמצותו אינן צריכין לה ומן הבגד ממש אינן דליחשבן כוותיה עכ"ל והנה כאן מפורש בדברי רש"י דטלית שאינה מצוייצת לא מיחייב משום משאוי והוצאה ולפי דברי רש"י בעירובין אמאי לא מיחייב הא איסור משוי ליה משאוי.

ונלענ"ד לתרץ שתי הקושיות הנ"ל דהנה המרדכי כתב בהלכות קטנות רמז תתקמ"ד (והובאו דבריו בב"י סי' י"ג ופסקם הרמ"א במפה) דנראה לר"י דמ"ע דציצית אינו אלא להטיל בו ציצית כשילבשו ולא אמר הכתוב בלשון לא תלבש בגד שיש לו ד' כנפים בלא ציצית אלא מ"ע גרידא להטיל בו ציצית ומכל מקום אין הטלית אסור ללבוש וגם אינו עובר כיון שאין עתה יכול להטיל בו ציצית שהוא שבת ובחול ודאי עובר בכל שעה שהוא לובשו בעשה דהטל בו ציצית וכן במזוזה ומעקה תדע דאטו בלא מזוזה יאסר לכנס לבית אלא בעמוד ועשה קאי (ועי"ש בביאור ר' מרדכי בנעט ובשאג"א סי' לב) ע"כ וגדולה מזו פסק המגן אברהם בסי' י"ג ס"ק ח' דבחול אם אין ציצית בעיר דינו כמו בשבת והנה לפי דברי המרדכי הנ"ל שפיר מתורץ דברי רש"י בעירובין מב' הקושיות הנ"ל דציצית שאני דאם לא הטיל בו ציצית קודם השבת כשלושב הבגד בשבת אינו עובר באיסור דאורייתא ולפיכך כתב רש"י בשבת דבלא ציצית אינו חייב משום משאוי ושפיר קאמר הש"ס במנחות דלר' ישמעאל דס"ל דד' ציצית אינן מעכבין זה את זה אם יש לו ג' נהי דעובר משום כל תגרע היינו רק בחול אבל בשבת כיון שאי אפשר לו לעשות הכנה הרביעי אין כאן איסור דאורייתא ואי נפיק ביה בשבת פטור.

איברא דאין כאן איסור דאורייתא ללבוש הטלית בלי ציצית מ"מ כתב המגן אברהם בסי' י"ג ס"ק ח' וז"ל ופשוט דעכ"פ איסורא דרבנן איכא ולכן לא שרי אלא משום כבוד הבריות עכ"ל וא"כ לפי דברי המג"ח הנ"ל דגם איסור דרבנן משוי ליה משאוי האיך כתב רש"י בשבת קל"ט וסתם דבריו לכתוב ואילו לא היתה מצוייצת כלל לא מיחייב דהא לברשיה הוא וכן מוכח מן הש"ס דאל"כ היה לו לרב הונא לאשמעינן חידוש דאפילו בלא ציצית גמי חייב משמע דבלי ציצית אי אפשר למשכח חיובא. והנה לפי דברי המג"א הנ"ל דאיסור דרבנן איכא בשבת בלי ציצית הו"ל לאחשובי משאוי אלא ע"כ מוכח מדברי המג"א הנ"ל דאיסור דרבנן לא משוי ליה משאוי ולא כדברי המג"ח.

והנה בספר טורי אבן במס' ר"ה דף כ"ח באבני שהם הקשה על דברי רש"י עירובין הנ"ל דאיסור ב"ת משוי ל"י משאוי מהא דמס' סנהדרין דף פ"ז זקן ממרא אינו חייב אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר ע"ד שעיקרו מן התורה ופירושו מדברי סופרים ושם בדף פ"ח אר"א א"ר אושיעא אינו חייב אלא על דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים ואם הוסיף גורע ואין לנו אלא תפלין פ"י שפירושו מדברי סופרים שיש בו ד' פרשיות ויש בו להוסיף ה' פרשיות או יותר אם הוסיף גורע דעובר בבל תוסיף ואלביא דר' יהודה אמרה. ובודאי לאו למימרא דאינו נעשה זקן ממרא על שום מצוה שבתורה רק על התפלין דהא דם ונגע כתיבי בקרא אלא דר' יהודה גמי אית ל"י דר' מאיר דע"י דבר של כרת וחטאת נעשה זקן ממרא רק מוסיף כי גם על דבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס והוא תפלין נעשה זקן ממרא והשתא אם איתא כדפירש"י דאיסור בל תוסיף משוי ל"י משאוי לתפלין לחייב עליהן משום הוצאה בשבת וא"כ מאי מוסיף ר' יהודה על ר' מאיר מריבויא דקרא דכתיב יורוך לאתויי תפלין הוא גם זה בכלל דבר שחייבין על זדונו כרת אם יוצא בה' פרשיות אלו בשבת ועי"ש בטו"א באורך והניח בקושיא.

והנלענ"ד לתרץ דברי רש"י ובוה לומר שאין מדברי רש"י שום הוכחה לדינו של המנ"ח והשג"א הנ"ל דאיסור משוי ל"י משאוי. תניא בתוספתא שבת פ"ה והובא בגמרא דף ג"ט ע"ב לא תצא אשה בעיר של זהב ואם יצתה חייבת חטאת דברי ר' מאיר וחכמים אומרים לא תצא אם יצתה פטורה ר' אליעזר אומר יוצאה אשה בעיר של זהב לכתחלה. ובמשנה דף ס"ב תנן ולא בכובלת ולא בצלוחית של פלייטן ואם יצתה חייבת חטאת דברי ר' מאיר וחכמים פוטרים בכובלת ובצלוחית של פלייטן ובגמרא שם מביא ברייתא דתני התם ר' אליעזר אומר יוצאת אשה בכובלת לכתחלה. ולכאורה יש להבין למה באלו שני מקומות מחייב ר' מאיר חטאת (ועי' בחזון יחזקאל בביאורו על התוספתא שם דנותן טעם אבל לבסוף נשאר בצ"ע מקמיע עי"ש וקדמו קצת בזה הרש"ש בדף ס"ב עי"ש) והנה הרש"ש בדף ג"ט בשבת פ"י דס"ל לר' מאיר כיון דרבנן אסרו להתקשט בה בשבת לכתחילה ממילא ניטל ממנה שם תכשיט ביום השבת והוה כמשאוי וחייבת חטאת ובוה אתי שפיר הא דמס' שבת דף קל"ח סברת רב ששת דמי איכא מידי דלרבנן מחייב חטאת ולר"א מותר לכתחלה והקשה הש"ס עליו משתי פלוגתות הנ"ל דלר"מ חייב חטאת ולר"א מותר לכתחלה ומתוך מי סברת ר"א אר' מאיר קאי דאמר חייב חטאת אדרבנן קאי דאמרי פטור אבל אסור ולכאורה צריך ביאור ולהנ"ל י"ל דבתחלה אמרו חכמים פטור אבל אסור ולפיכך הוסיף ר' מאיר דמשו"ה כיון דניטל ממנה שם תכשיט דאסור להתקשט בה בשבת משו"ה חייב חטאת אבל ר' אליעזר אמר דמותר ואין צריכים לגזור כלל ואדרבנן קאי.



וראיתי לה"ר בצ"ר נ"י שהקשה על דברי הרש"ש למה פליג ר' מאיר על אלו תרתי גווגי הו"ל לפלוגי על כל מה שאמרו רז"ל אסור לצאת בהם בשבת הו"ל לר"מ לומר חייב חטאת אבל ג"ל דר' מאיר פליג על אלו תרתי שידע שר' אליעזר מתיר לכתחלה ויש סברא להתיר לכתחלה לצאת בהם לפיכך על אלו תרתי דוכתי אמר ר' מאיר לא מיבעיא שאסור אלא אפילו חייב חטאת וכל שכן בהדברים שלא אמר משהוא שמותר כל שכן דפליג ר' מאיר ואמר חייב חטאת כי אסרו חכמים לצאת בהם משום תכשיט ואיסור משוי לי משאוי.

שמעינן מכאן שר' מאיר ס"ל כל דבר שיש בו איסור מדרבנן ללבושו בשבת כי יוצא בו חייב חטאת מן התורה דהוה משאוי והנה בתחלת הסוגיא בעירובין דף צ"ה במשנה איתא המוצא תפלין מכניסן זוג זוג וקאמר הש"ס זוג אחד אין טפי לא לימא תנן סתמא דלא כר' מאיר דאי כר' מאיר האמר לובש כל מה שיכול ללבוש אמר רבא אפילו תימא ר"מ ועי"ש בתוס' וכן לקמן שם בברייתא ר' מאיר אומר מכניסן זוג זוג. ואח"כ מפרש הש"ס מה היא המחלוקת בין ת"ק לר"ג דת"ק סבר זוג אחד ור"ג סבר ב' זוגות ובאוקימתא אחד מפרש הש"ס המחלוקת בשבת זמן תפלין ות"ק סבר שבת ז"ת ופירש"י וז"ל ומשום הצלה לא מישרי ביה טפי מן המצוה דלאו תכשיט נינהו וכל שכן דכיון דזמן תפלין הוא ואיכא בל תוסיף ומשוי לי משאוי עכ"ל ולפי הנ"ל י"ל דרש"י כתב ואיכא בל תוסיף ומשוי לי משאוי זה כתב אליבא דר' מאיר דהת"ק כותיה ולדידיה שפיר י"ל דאיסור משוי לי משאוי וכמו שקאמר ר' מאיר במס' שבת דאשה שיצתה בעיר של זהב חייבת חטאת וכמו שפי' הרש"ש דס"ל דאיסור משוי לי משאוי. ומיושב בזה קושיית הרש"ש כאן.

והשתא בהא דהקשה הטורי אבן על רש"י הנ"ל ממס' סנהדרין דמוסיף ר' יהודה על ר"מ ומרבה מקרא לרבות את התפלין נהי דאליבא דר' מאיר י"ל דמשכחת כרת בתפלין כי מוסיף פרשה או בגוונא אחרינא ויצא בהן בשבת דאיסור משוי לי משאוי אבל לר' יהודה דלא ס"ל הך סברא וי"ל דס"ל אין איסור משוי משאוי הוצרך לרבות מקרא אחר לרבות את התפלין דאפי' כי לא משכח גבייהו שום צד כרת מ"מ מרבה דבר שעיקרו מן התורה ופירושו מדברי סופרים ואם הוסיף גורע ואין לנו אלא תפלין ודו"ק ומיושב שפיר קושיית הטו"א הנ"ל.

ועכשיו אין שום ראי' מרש"י הנ"ל לפסוק דאיסור משוי לי משאוי דזה לא כתב אלא אליבא דר"מ אבל לדידן דלא קי"ל בר"מ וס"ל דאם יצתה אשה בעיר של זהב פטור ס"ל דאיסור לא משוי לי משאוי ומעתה אין שום ראי' לפסוק דהיוצא במנעל ביה"כ חייב חטאת משום משאוי כמו שסובר המנ"ח דאנן ס"ל איסור לא משוי לי משאוי וכל שכן איסור דרבנן וכמו שהוכחנו מדברי התוס' והמג"א לעיל. ועכשיו לא צריכים לומר דהתוס' שבת דס"ל דאיסור לא משוי לי משאוי פליג על רש"י. וכן מתורץ קושיית השג"א על רש"י מהסוגיא דשבת דלמ"ד שבת לאו ז"ת

פטור אם יוצא בהם די"ל דאזיל אף לר' יוה"ג דס"ל דיש איסור דאורייתא בהנחת תפלין בשבת ויו"ט מ"מ פטור דאיסור לא משוי לי' משאוי. וכן אתי שפיר דברי רש"י בשבת דהיוצא בטלית בלי ציצית פטור ולא צריך לתרוצי כהמרדכי.

וצופה הייתי להרב פרי מגדים באשל ס' י"ג אות ב' ובס' ש"א במשבצות אות כ"ו דמסתפק אם היוצא בטלית של כלאים בשבת אי חייב די"ל שאין דרך מלבוש דאסור הוא וי"ל דאף הוא לא מספקא ליה אלא התם דאף בחול איננו מלבוש והוא איסור עצמי אבל במנעל ביוה"כ דשם מלבוש עליה בחול ואינו אלא איסור זמני אפשר דמודה דלא אמרינן איסור משוי עליה משאוי אלא דאף ספיקתו יש לפשוט מהך דסנהדרין וכו"ל דה' פרשיות בתפלין אף בחול אסור ואפ"ה איסור לא משוי לי' משאוי.

אחר כתבי כל זאת מצאתי להגאון המהרש"ם זצ"ל בתשובותיו חלק רביעי ס' קנ"א שגשאל בדין זה אמנם לא העיר מכל הראיות שכתבתי לעיל אלא השיב בקצרה לדחות דעת המנחת חנוך והביא דברי המהרש"א עירובין דף צ"ו עיש"ה ופסק דלא כהמנחת חנוך שכתב דהיוצא במנעל ביוה"כ דעובר משום הוצאה (דאיסור משוי ליה משאוי) אלא דאינו עובר דאיסור לא משוי ליה משאוי בכה"ג דמנעל ביוה"כ עיש"ה.

## קנין אישות

**ב**סתפקתי — קנין אישות מהו. קנין ממון או קנין איסור? אי הוי כקונה חפץ, שקנינו ממון וע"י קנין ממון שיש לבעלים בחפץ נוצר איסור גזל אם גוזלים ממנו החפץ, וכמו כן בקידושין בזה שקידש את האשה קונה אותה קנין ממון ונעשית אשת איש וע"י קנין זה נוצר איסור אישות ואם נבעלת לאחר חייבת מיתה. או דילמא בקידושין ליכא שום קנין ממון, שהרי אין לו זכות באשה למכור אותה, והא דמעשה ידיה שלו זהו תקנת חכמים שתיקנו מעשה ידיה לבעל בשביל מזונות ואין לו שום זכות במעשה ידיה כלל, וא"כ הוי קידושין רק קנין איסור לבד.

ויש להביא ראיה ממשנה ריש גיטין, המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם ובגמ' פריך הא אין עד אחד נאמן בדבר שבערוה ואיתחזק איסורא, (וקשה שהרי העד מעיד רק על הגט שהוא כשר ואינו מתירה כלל לעלמא והוי כמו עד אחד המעיד על סכין שהוא כשר ואין בו שום פגימה שמועיל עדותו אעפ"י שאח"כ ישחטו את הבהמה בזה הסכין והבהמה אית לה חזקת איסור אפי"ה מהימן העד מפני שכעת אינו מעיד נגד חזקת איסור, וצ"ע). ומתוך רוב בקיאותו, לפיכך נאמן עד אחד לומר בפני נכתב ובפני נחתם. וקשה איך מהימן עד אחד להוציא אשה מבעלה הלוא בקנין ממון אינו נאמן עד אחד להוציא. מוכח מכאן דאשה אינה בכלל קנין ממון של הבעל רק קנין איסור לבד. ובגיטין לט ע"ב מפורש מה אשה איסורא ולא ממונא. וכ"כ מצינו ברשב"א קדושין דף ו ע"ב ד"ה אי דמשו"ה בארווח לה זימנא לא הוי רבית קצוצה דגופא ממש לא קני ליה ולא מידי שקיל.

והא דאמרינן בגמ' יבמות סו דאשת כהן אוכלת בתרומה שנאמר וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו, הרי דאשה הוי קנין כספו של בעל. עיין באבני מילואים סי' יז דלתרומה די קנין איסור אעפ"י שאינו קנוי לו קנין ממון ומביא בשם אסיפת זקנים בכתובות דקנין כספו היינו הפירוש שקנאה בכסף קידושין שלו ולא שהיא קנין ממונו.

אבל לפי"ז צ"ע במשנה דף ט בגיטין אחד גיטי נשים ואחד שחרורי עבדים שווים למוליד ומביא ומקשים בתוס' ד"ה שוו למוליד ומביא וא"ת בשלמא אשה

הוי משום עיגונא אבל עבד מה עיגון יש. וי"ל דחשיב עיגון הא דאסור בבת חורין ומה שאיגו מתחייב במצוות. וקשה איך מועיל אמירת השליח בגט שחרור שאומר בפני נכתב ובפני נחתם שע"ז הוי העבד משוחרר, הרי העבד הוי קנין ממון של הבעלים ואיך נאמן עד אחד להפקיע ממנו של זה, הלוא בקנין ממון צריכים שני עדים. ומצאתי בפני יהושע שהקשה קושיא זו וכתב דאף שהעבד הוא ממנו ומפקעין אותו ע"פ עד אחד אפי"ה פריך דמשום תקנת האיסור האמינו לשליח ממילא פקע שיעבודו. ובלתי מובן כלל תירוצו וכי מפני שמועיל עדות להפקיע קנין איסור יועיל גם להפקיע קנין ממון שיש לבעלים, הלוא בהפקיר עבדו שפקע קנין ממון של הבעלים צריך גט שחרור להפקיע קנין איסור ואינו נפקע קנין האיסור ע"ז שפקע קנין הממון כש"כ שאם נפקע קנין האיסור שלא יועיל להפקיע קנין הממון של הבעלים, וצ"ע. ולענ"ד נ"ל לתרץ באופן אחר, דבאמת בכל שטר שחרור שכותב לעבדו הרי את לעצמך או לשון אחר של שחרור למה צריכים כלל לשליח שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם לשמו מה איכפת לי שלא נכתב לשמו, בשלמא גט אשה אי לא הוי לשמה לא הוי גט כלל אבל בעבד מה איכפת לי שלא נכתב לשמו הלוא בלא זה הוי משוחרר שלא גרע מהפקר שהמפקיר עבדו יצא לחירות ואלא שצריך גט שחרור זה רק בשביל קנין האיסור שבו אבל קנין הממון פקע מטעמא דהפקר וממילא שפיר מועיל עד אחד שבלא עדותו שנכתב לשמה ג"כ יוצא לחירות מטעם הפקר ורק להפקיע קנין איסור לבד מועיל בעד אחד ג"כ ודו"ק.

ודאיתנין להכי צ"ע על הרמב"ם בפ"ב מהלכות עבדים שכתב שעבד עברי נקנה בכסף או שטר וקונה עצמו בחמשה דברים בשנים או ביוכל או בגרעון כסף או בשטר שחרור או במיתת האדון בלא בן, וצ"ע למה לא הזכיר הרמב"ם הפקר שיוצא בהפקר כמפורש בתוס' קדושין דף טז ד"ה לימא שאם עבד כנעני יוצא בהפקר כש"כ עבד עברי שיוצא בהפקר. ועל המשנה בקדושין דף יד ע"ב לא קשה למה לא הזכירה עבד עברי יוצא בהפקר משום דלא חשיב ג"כ יציאה בשטר והטעם משום דלא חשיב רק יציאה בעל כרחו של אדון אבל שטר והפקר אי אפשר בלא דעת האדון. אבל הרמב"ם שחשב יוצא בשטר אמאי לא חשב ג"כ שיוצא בהפקר. ואין לומר שאי אפשר שיצא ע"י הפקר שהרי הפקר צריך להיות שכולם יכולים לזכות בו ובעבד עברי שום אדם אינו יכול לזכות בו מפני שהוא בעצמו זוכה את עצמו מקודם, זה לא קשה כלל כי אם החסרון בהפקר גופא שאיגו מפקיר לכולם זה לא הוי הפקר אבל אם החסרון בהזולת שאי אפשר לו לזכות זאת לא הוי חסרון בהפקר כי האם מי שיפקיר בשבת שמותר להפקיר בשבת, עיין שבת קלא ע"ב שבידו להפקירו ועיין גמ' עירובין דף לא דפריך דמאי הא לא חזי ומשגי מיגו דאי בעי מפקר נכסי, אבל לזכות הפקר בשבת אסור א"כ האם נאמר שמי שמפקיר

בשבת שאינו הפקר מפני שאי אפשר לזכות בו, אלא ע"כ צריך לומר דאם החסרון הוא מצד מניעת הזוכים לזכות בהפקר אין זה חסרון בהפקר ודו"ק.

בענין קנין אישות יש להביא עוד ראיה דהקנין הוא רק איסור, מגמ' קידושין דף סז ע"ב דהגמ' שקיל וטרי מגלן דלא תפסי קידושין באשת איש עד דגמיר לה מהיקשא דאחות אשה. ויש לתמוה מאי שאלת הגמ' ולמה צריך ע"ז היקש הלוא אשת איש הוי קנינו של הבעל ואיך יתפוש קנין על קנינו של הבעל, האם צריך היקש שאינו תופס בכל קניני בעלות קנין אחר על קנין הראשון, אלא ע"כ צריך לומר דקנין אישות אינו אלא קנין איסור בלבד.

אמנם עדיין יש לתמוה על הגמ' הנ"ל מגלן דלא תפסי קידושין באשת איש, איך יתכן לומר דאשת איש יכולה להתקדש, הרי אינה יכולה לקבל כסף קידושין מאחר מפני שמה שקנתה אשה קנוי לבעלה וא"כ ליכא כאן שום כסף שתתקדש בו, שהרי הכסף שנתן לה קנוי לבעלה ולא נתן לה מאומה. אבל בדיון זה גופא של מה שקנתה אשה קנה בעלה יש לפקפק אימתי קנה בעלה מה שהיא קנתה, אפשר לומר שמיד כשהיא קנתה חפץ קנה בעלה אותו חפץ בבחינת גיטה וידה באין כאחד, ואפשר גם לומר שיש כאן שני קנינים, מקודם היא זוכה בחפץ ואחר שהחפץ נעשה שלה קונה אותו הבעל מדינא דמה שקנתה אשה קנה בעלה. ואם ננקוט כאפשרות השניה גיחא דאם היא זכתה מקודם הרי הוי קידושין וממילא לא זכה הבעל הראשון מפני שכעת יש לה שני בעלים ושניהם זוכים או שניהם אינם זוכים בזה. ויש להביא ראיה דבאמת כך דמקודם היא זכתה ואח"כ זוכה הבעל מגמ' בקידושין דף כב ע"ב עבד כנעני נקנה בכסף ובשטר, וקשה הלא הכסף שנותן לעבד ונקנה ע"ז שייכים לאדון שהרי העבד קנינו של בעלים וכל מה שקנה העבד קנה רבו וממילא הכסף שייך להאדון וא"כ לא השיג העבד שום כסף, אלא ע"כ צריך לומר דמקודם זכה העבד והוי שלו ואח"כ זוכה הבעלים מהעבד וע"ז נעשה קנין כסף ודו"ק.

שוב יש לתמוה על הגמ' הנ"ל איך היה סלקא דעתין שקידושין יחול על אשת איש הלא אין איסור חל על איסור ואשה זו נאסרה מכבר על כל העולם ע"י קידושי ראשון ואיך יחול איסור שני ע"י הקידושין של השני. ואפילו למאן דסבירא ליה שאיסור חל על איסור היינו היכא שהאיסור השני הוי איסור אחר משם אחר אבל איך יחול אותו איסור של א"א פעם שניה, ע"ז כו"ע מודים שאין איסור חל על איסור. אבל יכולים לומר כמו שמצינו שנדה חל על אשת איש והלוא איך חל איסור על איסור אשת איש החמור ועל חייבי לאוין שתופסין קידושין איך חלה קידושין הלא אין איסור חל על איסור חייבי לאוין הקודמים, וצריך לומר מפני שע"י הקידושין נעשית אשת איש ואם תזנה חייבת מיתה הוי כעין מוסיף, אבל נדה על אשת איש הוי קל על חמור ואיך חל. מוכרחין לומר שהוי מוסיף איסור

נדה לבעל לכך חל וכ"כ קידושין על קידושין הוה אמינא שתחול מפני שהקידושין השניים הוי מוסיף איסור לבעל הקודם ולא שייך בזה שיהא קידושין אין מסורין לביאה שהרי ע"י קידושין הראשונים נאסרת על כל העולם ועל המקדש השני ג"כ, אבל זאת לא הוי קידושין שאינן מסורים לביאה מפני שלא הקידושין גרמו האיסור כי בלא קידושין שניים היתה אסורה על המקדש מטעם קידושין ראשונים והוי כחייבי לאוין שתפסי בהם קידושין אעפ"י שאסור לבעול אותה מפני שלא הקידושין גרמו איסור שבלא הקידושין היתה ג"כ אסורה.

## כלי „פיירקס” לענין בשר בחלב

### שאלה

הכלים החדשים ששמו „ינוגלז” ו„פיירקס” שהם זכים ושקופים כזכוכית ועומדים כנגד האש ממש עד שיכולים לבשל בהם ממש על האש, אם אפשר להשתמש בהם גם לבשר וגם לחלב אחרי הדחה ושטיפה בלבד.

### תשובה

אל יעלה על הדעת דבר כזה, העלול ח"ו להרוס את כל חומת הכשרות.

#### א. ביאור הדין בכלי זכוכית

הנה לענין כלי זכוכית פסק מרן באו"ח סי' תנ"א סעי' כ"ו בזה"ל: כלי זכוכית אפילו מכניס לקיום ואפי' משתמש בהם בחמין א"צ שום הכשר שאינן בולעים ובשטיפה בעלמא סגי להו; עכ"ל. והרמ"א בהג"ה כתב ע"ז בזה"ל: — ויש מחמירים ואומרים דכלי זכוכית אפי' הגעלה לא מהני להו, וכן המנהג באשכנז ובמדינות אלו, עכ"ל. וכתב ע"ז המג"א ס"ק מ"ט בזה"ל: — וכן המנהג, אבל בדיעבד אין להתמיר (ד"מ), פי' אם הוא תשמישו בצונן אפי' בלא הגעלה כשר, ואם תשמישו בחמין עכ"פ בדיעבד מהני הגעלה, עכ"ל.

ומקור הדברים הוא ממה שהביא בב"י סי' תנ"א בזה"ל: ולענין כלי זכוכית כתוב בהגהות מיימוני פ"ה אומר רבי יחיאל דהני כוסות של זכוכית שנשתמשו בהם כל השנה אסור להשתמש בהם בפסח ע"י עירו ואלא ע"י שכשוך משום דהוי ככלי חרס שאין יוצא מידי דופיו לעולם. ואע"ג דאין משתמשים בהן כ"א ע"י צונן מ"מ יש לאסור משום דלפעמים שורין פתיתין של פת בתוכו ביין והוי כבוש והרי הוא כמבושל וכ"כ המרדכי בפ' כל שעה בשם רבינו יחיאל ג"כ ונתן טעם משום דהוי ככלי חרס הואיל ותחילת ברייתו מן החול, והתורה העידה על כ"ח שאינו יוצא מידי דופיו לעולם, כו'. וראבי"ה כתב דכלי זכוכית שיעי ולא בליעי כדאמרינן גבי לב (פסחים ע"ד ע"ב), וראיה מאבות דר"נ ג' דברים נאמרו בכלי חרס וג' בכלי זכוכית כ"ח בולע ואינו פולט ומשמר מה שבתוכו מה שאין כן בכלי זכוכית עכ"ל, כו'. וכתב הסמ"ג שנהגו שלא להשתמש בכלי זכוכית ישן בפסח, וכ"כ המרדכי,

ואע"ג דראב"י מתיר משום דכלי זכוכית שיעי הוא ולא בלעי כדאמרינן גבי לב, גראה דלא סמכינן עליה דהתם בפ' כיצד צולין מפרש בשם ר"ת דההוא שינויא שאני לב דשיעי דיתחיא בעלמא הוא ואיגו נשאר במסקנא כן. וכן המנהג באלו הארצות, ולא כראב"ה כו'. אבל הר"ן כ' בפ' כל שעה כדברי ראב"ה הג"ל להתיר כלי זכוכית אפילו במכניסן לקיום דשיעי וקשה ובליעתן מעוטה מכל הכלים וכדאיתא באבות דר"ג, וכן אנו נוהגין, וכן גראה מדברי הרא"ש בפרק כל שעה גבי מנא דקוגיא, וכן גראה לר"י עיקר, וכ"כ הרשב"א בתשובה דכלי זכוכית אפי' נשתמש בהם בחמין אין צריכים שום הכשר, והכי נקטינן, עכ"ל הב"י שם.

מכל הנ"ל אנו רואים, שרוב הפוסקים, רבינו יחיאל והסמ"ג אוסרים בכלי זכוכית דאפי' הגעלה לא מהני. וגם הר"ן אינו מתיר רק במכניסן לקיום, מפני שבליעתה מועטת, אבל בליעה יש בה. וגם הראב"ה שמתיר בנשתמש בהם בחמין, היינו משום שאז לא היתה אפשרות של בישול בכלי זכוכית. ועי' בראב"ה החדש סי' קס"ט שהביא שיטת רבינו אפרים דבכלי חרס לא מועיל הגעלה גם בכבוש ולא דוקא ע"י בישול. ועי' כתב הראב"ה בזה"ל, משום שאנו אומרים שאינו יוצא מידי דופיו לעולם, זהו אם קיבל טעם ע"י בישול, כדכתיב אשר תבושל בו ישבר, אבל כשקיבל טעמו ע"י צונן יוצא מידי דופיו כדחזינן גבי א"ג שיוצא מידי דופי ע"י עירוי, עכ"ל, עיי"ש. ולפי"ז ע"כ הא דהראב"ה מתיר בכלי זכוכית היינו במכניסו לקיום שאין צריך עירוי, אבל לו הי' אפשרות של בישול בכלי זכוכית אינו מתיר. וע"ע בטור סי' תנ"א ובב"י שם דעת רבינו יואל שהוא ניהו הראב"ה ובט"ז ס"ק כ"ג.

ויש להוכיח כן מראייתו של הראב"ה מאבות דר' נתן, ושם הרי אמרינן כלי זכוכית אינו בולע ואינו פולט, ושם הפירוש אינו בולע כמו כלי חרס דרישא שבולע אפי' בצונן מיד אפי' אינו מכניסו לקיום (וכמ"ש בביאור הגר"א לאו"ח סי' תנ"א), וכמ"ש"א בע"ז דף ל"ג, ומדקאמר ואינו פולט, ואם אינו בולע כלל מה יפלוט. אלא ע"כ דכאן מדובר בכלי זכוכית שאינו בולע בצונן כמו כלי חרס שבולע בצונן, אבל בבישול ודאי גם כלי זכוכית בולע, וכן הראי' מלב דשיעי ולא בלעי, ג"כ הרי אמרינן ביו"ד סי' ע"ב דזה מהני רק דלא בלע הרבה, אבל קצת בולע. ולכן ברור שגם מרן הב"י לא הקיל בכלי זכוכית אלא רק במכניסן לקיום או כשנשתמשו בהם בחמין ע"י עירוי. אבל אילו היתה אפשרות של בישול ממש, לא הי' מרן הב"י מתיר. וכיון דהאידנא בנדון דידן שבחומר הזה מתבשל בו על האש ממש, אין בו היתר.

וכן מתבאר בדברי מרן בהל' יין נסך סי' קל"ה סעיף ה', שכתב: אבל של זכוכית לדברי הכל אין מחמירין בו בשביל שמכניסו לקיום, הרי דרק החומרא של צונן לא החמירו בכלי זכוכית, אבל בבישול ממש גם מרן הב"י לא הי' פוסק להיתר אלא לאיסורא כיון שהוא בולע. אלא שאז לא היתה אפשרות של בישול בכלי



זכוכית. והשתמשו בו רק בצונן או גם בחמין אבל רק דרך עירווי. ולכן סמך על הראב"ה בזה להיתירא. אבל בזמננו שיש אפשרות של בישול בו ממש, גם הב"י מודה לאיסורא משום שהוא בולע.

ועוד רא"י שהרי בלב פוסק מרן הב"י ביו"ד סי' ע"ב אם בשלו בלי קריעה אסור ולא אמרינן בבישול שיעי ולא בלע ורק בצלי מתוך הב"י וה"ט כמ"ש הש"ך שם בס"ק ג' ולענין זה מהני שיעתו דלא בולע הרבה רק מעט הרי שגם הב"י סובר דבבישול לא מהני השיעות שלא יבלע כלום.

### ב. עוד יש טעם לאיסורא

דהרי כל עיקר הטעם של הב"י להתיר בכלי זכוכית, הוא משום דשיעי והיינו שהן חלקות ומתוך כך אינן בולעין. וכלים הללו שאנו דנים בהם, מאן ייאמר לנו שהם ג"כ חלקות כל כך כמו שהזכוכית חלקה, עד כדי שימנע לבלוע. וראה בתשובתי בחוברת שואלין ודורשין ע"ד כלי גיילון. ולכן דינם של הכלים הללו כדין כלי מתכות ואבנים שצריכים הגעלה.

### ג. אין מגעילין כלי בשר לחלב

המג"א סי' תק"ט סק"א כותב על הא דאיתא שם במחבר: מותר ללבן ביו"ט כלי ברזל שאפו בו עוגה של גבינה בכדי לאפות בו עוגת בשר: — ומכאן משמע שמותר בחול להגעיל כלי חלב לאכול בו בשר או איפכא והעולם נוהגין איסור בדבר — ומ"כ בשם הגאון מוהר"ר בנימין מפוזנא ששמע ממהר"ם יפה — בעל הלבושים — הטעם והמנהג שאם יעשה כן, לעולם לא יהיה לו רק כלי אחד ויגעילנו כל פעם שישתמש בו וזה אסור דלמא אתי למטעי כדאיתא בתולין דף ח' ע"ב — והא דשרינן הכא י"ל כיון דלעולם אין משתמשין בו אלא ע"י ליבון ליכא למיגזר, ע"כ. הרי דאפילו להגעיל כלי בשר לחלב אסור גזירה דלמא אתי למטעי עאכ"כ בלי הגעלה שאסור להשתמש בכלי אחד לבד, הן אמת שבשער-המלך על הלכות יו"ט כתב: ומ"ש (המג"א) הטעם משם מהר"ם יפה והביא רא"י מפ"ק דתולין יראה שאין משם ראיה, כיון דשם איתא טבח צריך שיהיה לו ג' סכינים, א' ששוחט וא' לחתוך בו בשר וא' לחתוך בו חלבים וכו', ובאמת אין משם ראיה, דשאני התם בסכין חיישינן דלמא יחתוך חלבים ואח"כ בשר וע"י שכחה זו יבוא לידי איסור מכיון שישאר שמגונית על הסכין, אבל להגעיל כלי בשר לחלב מה שכחה יש כאן אם יגעילה כשהיא אינה בת יומא שפיר עבד, אם לחשוש שישכח ויאכל בה בלי הגעלה כשהיא אינה בת יומא, ג"כ מותר בדיעבד, ואם ישכח ויגעיל אותה כשהיא בת יומא גם בזה מותר בדיעבד. וכיון שבדיעבד מותר לא חיישינן שמא ישכח.

ואמנם כ"כ הב"י בסי' ב' לשיטת הגאונים, בענין רוב מצויים אצל שחיטה מומחין הם, וכתב שם דלכך מותר ליתן לו לכתחילה לשחוט על סמך בדיקה שלאחר השחיטה, כיון שאפי' אם לא יבדקו יהא מותר בדיעבד ל"ח שישכח. והיינו כדברי השע"מ הג"ל דהיכא דבדיעבד מותר אין לחוש לשכחה.

אבל בלב אריה חולין ג' כתב, שמדברי התוס' שם בד"ה בודק בשיטת אביי ורבא — מוכח שאף במקום שבדיעבד מותר בלי תיקון כ"כ לכתחילה אסור, דחיישינן שמא ישכח. ובדע"ח הביא בשם תשובת נחלת אבות (לבעה"מ שער-המשפט), שהאריך להוכיח דלאו כלל הוא, והביא בשם הישוי"ע סי' כ"ב דרש"י ותוס' נחלקו בזה. ויעוין באבני מילואים אה"ע סי' ג' סק"א מש"כ בזה. ולכאורה יש לדון כאן להתיר הגעלה מבשר לחלב משום דהוי גזירה לגזירה. ויעוין בשו"ת יביע אומר ג' חיו"ד.

#### גזירה לגזירה בב"ח

אולם ראה בטו"ז בריש סי' פ"ח על מה שאוסר מרן שם אפי' בשר חיה ועוף אסור להעלותו על שולחן שאוכל עליו גבינה, שלא יבוא לאוכלם יחד, ואעפ"י דכשאוכלם יחד נמי ליכא איסור דאורייתא שאין איסור אלא דוקא דרך בישול יחד ונמצא דהוי גזירה לגזירה בגמרא אמרינן דכה"ג גזרינן גזירה לגזירה, ע"כ. וראה בפמ"ג שם במ"ז ס"ק א': כתב הט"ז דבגמרא אמרינן דגזרינן גזירה לגזירה כה"ג, הלשין מגומגם, חדא דהל"ל דבשר עוף גם דרך בישול לא הוה כ"א דרבנן, ועוד דבגמרא לא אמרו דבכה"ג גזרינן גזירה לגזירה דאדרבא רש"י פי' דמש"ה לאביי גזרינן העלאה אטו העלאה ואכילה בבהמה — דהוי חדא גזירה להעלאה היינו אכילה שודאי יאכל יע"ש והוא רק חדא גזירה.

אולם הטור והמחבר נקטו לשון הרמב"ם שלא יבוא לאוכלם מפרשים שלא כדברי רש"י אלא דאביי אמר כה"ג גזרינן גזירה לגזירה, כיון דלא בדיל מניה דכל אחד באנפי נפשי שרי, הרי דלפי"ד הרמב"ם והטור והמחבר בבב"ח כן גזרינן גזירה לגזירה.

#### שיטת רש"י בגזירה לגזירה :

והנה עלינו להסביר למה דרש"י ז"ל סובר דגם בב"ח לא גזרינן גזירה לגזירה לדברי הפמ"ג לעיל, ונראה שרש"י לשיטתו בביצה דף ב' ע"ב בד"ה והתניא וזה"ל: והא דאמרינן בכולה ש"ס שאין גזרינן גזירה לגזירה מהאי קרא ושמרתם את משמרת עשו משמרת למשמרתי כלומר גזירה למשמרתי ותורת ואלא משמרת למשמרת שלא יעשו גזירה לגזירה, ע"כ. ועיין בס' ארעא דרבנן במ"ק מערכת

„הלמד" אות שמ"ב ומוזה אנו רואים דרש"י ס"ל דהא דלא גזרינן גזירה לגזירה הוא מן התורה ולכן סובר רש"י שגם בבב"ח לא גזרינן גזירה כהא דלעיל, אולם שאר הפוסקים הסוברים דהא דלא גזרינן גזירה לגזירה אינה מה"ת וממילא בבב"ח דלא בדילי אינשי מיניה כן גזרינן גלג"ז.

וע"כ דשאני איסור בשר בחלב דלא בדילי מיניה אינשי, ועל כן גזרינן גם גזירה לגזירה, דהנה הר"ן הביאו הש"ך בסי' פ"ח סק"ב דדוקא בבשר בחלב אסרינן העלאה על שולחן אחד ולא בשאר איסורים, וכן הריטב"א בעבודה זרה דף ס"ה בשם הרמב"ן והרא"ה כתב: שאני בשר בחלב דהוא היתר בהיתר ולא בדילי אינשי מיניה החמירו בו חכמים יותר משאר איסורים וכשם שאסרו להעלות בשר וגבינה על שולחן אחד. וכן הרמב"ן עצמו במלחמות פסחים פ' כיצד צולין בסוגיא דריחא מילתא כתב: ועוד שגזרו בבשר וחלב יותר משאר איסורים משום דלא בדילי מניה, שלא מצינו בשאר איסורים שלא עולין על שולחן אחד חוץ מבשר שאינה עולה עם הגבינה. וכן מצינו בחלת הארץ שאינה עולה משום דהיתירא הוא לכהן, וישראל בכהן אתי למיטעי ולאחלופי.

ועיין בפר"ח בסי' פ"ח אות א' שהקשה לדברי הר"ן הג"ל דאמר בשבת די"ג איבעיא להו זכו' ושם ת"ש העוף עולה וכו' בית הלל אומרים לא עולה ולא נאכל, ולדברי הר"ן הא ליכא רא"י מבשר בחלב לשאר איסורים ושאני בשר בחלב דלא בדילי מניה ותירץ שם דאשתו ג"כ אינו בדילי מינה והוי כמו בשר בחלב. ויש לדחות קושייתו דאה"נ הי' יכול לתרץ שאני גדה דאיכא היכר יעויין ברש"י, מ"מ מוכח מכל הג"ל דדוקא בשר בחלב גזרינן ולא בשאר איסורים משום דבדילי מניה, ואשר משום הכי שפיר גזרינן בבשר בחלב גזירה לגזירה.

לפי זה אפשר לתרץ קושיית התוס' שם שהקשו למה אמרה הגמרא כאן „ומנא תימרא דלא גזרינן גזירה לגזירה" ובשאר דוכתי אומרת הגמרא „היא גופא גזירה ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה", ולפי הג"ל יתבאר שפיר, דבשאר איסורים א"צ ראייה ופשיטא שלא גזרינן גזירה לגזירה, אבל בבשר בחלב כיון דלא בדילי מניה אינשי, שפיר יש להסתפק בזה, דאפשר דגזרינן בזה גם גזירה לגזירה.

וא"כ יהא אסור להגעיל בלי בשר לחלב או איפכא אף שיש כאן גזירה לגזירה, כי הלא אמרנו שבב"ח כן גזרינן גולג"ז. וכן משמע ברמ"א בס"ס פ"ט שכתב: אבל כבר נהגו כל ישראל להיות להם שני סכינים ולרשום אחד מהם שתהא לו היכר, ונהגו לרשום של חלב, ואין לשנות מנהג ישראל ובט"ז סק"ז כתב, שכך החמירו על עצמם ליקח לגבינה סכין אחר דוקא. ונראה שגם לולא ראיות אלו יש בזה מיגדר מילתא. ויעויין בחת"ס יור"ד סי' ה' דתקנתא למיגדר מילתא דאיסור יכולים לתקן תקנה. ועיין בפ"ת יו"ד סי' רמ"ז.

ואין להתיר להגעיל מבשר לחלב או איפכא רק אם מכשירו ומגעילו לצורך פסח כיון שהכונה היתה לענין חמץ ולא לענין בב"ח, ולכן מותר אחרי ההגעלה להשתמש בו כמו שירצה וראה בפמ"ג או"ח סי' תנ"א סק"ל בטו"ז ובתשובת חת"ס יו"ד סי' ק"י.

#### הדרן לדינא:

שכלים הללו „ינוגלז" ו„פירקם" דינם ככלי מתכת ואבנים שאין להשתמש בהם רק לבשר או לחלב בלבד — ואם רוצים לשנות מבשר לחלב אם זה לפני פסח יכולים להגעילם לפסח וע"י כך להשתמש בהם כמו שרוצים ובשאר ימות השנה רק עפ"י הוראת חכם בלבד.

## סוכה שאינה ראויה לשבעה

(א) בגמרא סוכה דף ז' ע"א סיכך ע"ג מבוי שיש לו לחי כשר, וברש"י שם, בשבת ולא בחול דמיגו דהוה דופן לשבת למיהוי רשות היחיד הוי דופן לענין סוכה עכ"ל, ועיי' בר"ן שכתב דמדלא פירש הרי"ף דדווקא בשבת מותרת הסוכה משמע דס"ל דגם בחול מותרת הסוכה, וכתב עליו הר"ן דאינו מחזור, וכן נפסקה ההלכה בשו"ע סי' תר"ל סעיף ז' דהסוכה כשרה לאותו שבת שבתוך החג, והאחרונים הקשו מסוגיא דדף כ"ג ע"א דמבואר שם דבעינן לרבי יהודה סוכה הראויה לשבעה, וגם ר"מ פליג התם משום דמדאורייתא מיחזי חזי, אבל היכא דמדאורייתא אינה ראויה לשבעה גם ר"מ מודה דהסוכה פסולה, וא"כ קשה למה כאן הסוכה כשרה הרי אינה ראויה לשבעה. (עי' בערוך לגר וברש"י מה שכתבו בזה) ובספר מרחשת סי' ט"ו הביא קושיא זו ותירץ שם דדווקא בסכך בעינן ראויה לשבעה אבל בדפנות לא בעינן ראויה לשבעה, והסתמך על דברי הרא"ש שכתב כן לענין איסור הנאה בסוכה, דמה דדרשינן מתג הסוכות הוא רק לסכך ולא לדפנות (עי' ברא"ש פ"א סי' י"ג שהאריך בזה) ובעושה סוכה ע"ג בהמה שאינו יכול לעלות עליה ביו"ט גם סכך הסוכה הוא בפסול שכל הסוכה והסכך בכלל עומדת בפסול, משא"כ כאן שבשבת יש כאן מחיצות שלמות אלא שאין המחיצות ראויות לאחר השבת, וכיון שהסכך הוא כשר וראויה לשבעה, ורק המחיצות אינן ראויות לשבעה הסוכה כשרה דבהן לא בעינן ראויה לשבעה דחג הסוכות בסכך הוא דכתיב ולא בדפנות עיי"ש (וכן כתב גם ברש"י דף כ"ג ע"א). אולם עדיין יש לדון בתירוץ זה, לפי שיטת הרמב"ם בפ"ו מהלכות סוכה ה"ט דגם עצי סוכה אסורים בהנאה אע"ג דילפינן מקרא דחג הסוכות (וברא"ש הנ"ל השיג על הרמב"ם) ועיי' בב"ח דלהרמב"ם מדאורייתא אסורים עצי סוכה, וגם מהר"ן משמע כן (עי' בביאור הלכה בריש סי' תרל"ח) וכך נפסקה ההלכה בסימן תרל"ח סעיף א', וכן היא שיטת עוד ראשונים עיי' במהרש"א סוכה שהביא בשם הר"ת בביצה דס"ל כן, וכן הביאו האחרונים דברי התוס' בובחים דף ל"ז ע"ב ד"ה אלא, שכתבו בהדיא דגם הדפנות אסורים בהנאה (ועיי' בב"י ובב"ח בסי' תרל"ח שהאריכו בזה), עכ"פ אין להכריח דאין בדפנות דין ראויה לשבעה בהסתמך על דברי הרא"ש כיון שהרבה ראשונים חולקים על הרא"ש, (ולפי מה שהסביר בחידושי רבינו חיים הלוי דברי הרמב"ם, יש לחלק דדווקא לענין איסור הנאה ס"ל להרמב"ם דגם דפנות בכלל וכמו שהסביר שם מילתא בטעמא, אבל

לגבי שאר הלכות סוכה יש לומר דגם לשיטת הרמב"ם אין הדפנות בכלל עיי"ש בדבריו), ויש להעיר גם מתחילת מסכתין דף ב' ע"א דאיתא שם, ורבא אמר מהכא בסוכות תשבו שבעת ימים אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת ארעי, ופירש"י, שבעת ימים סוכה של שבעה ותו לא דהיינו ארעי ודייה במחיצות קלות עכ"ל רש"י, ושם בגמרא א"ל אביי אלא מעתה עשה מחיצות של ברזל וסיכך ע"ג הכי נמי דלא הוי סוכה, מבואר דאע"ג דילפינן מקרא דבסוכות בכל זאת דרשינן קרא זה על הדפנות (ועי' ברש"י דף י"ב ע"א ד"ה כשרין לדפנות ובתוס' דף ז' ע"ב ד"ה מחיצה היא עיי"ש) וגם מה הקשה אביי מעשה מחיצות של ברזל ועיי"ש בתוס' ד"ה כי עביד וכו' ובר"ן שם, דהוה דרשינן קרא כפשוטו שיעשה בנין שראוי רק לשבעה, אלא דאי אפשר למדרש קרא כפשוטו, דאי אפשר שהתורה תצוה על דבר שאי אפשר לעמוד עליו ולכן דרשינן קרא לשיעורא עיי"ש, מבואר דהוה דרשינן קרא על הדפנות דלא יעשה דפנות של ברזל, רק דאי אפשר לדרוש קרא כפשוטו כנ"ל, מבואר דקרא דסוכות דרשינן גם על דפנות, וראיתי ברש"י דף כ"ג ע"א שהעיר על פירש"י וכתב לפרש שם פירוש אחר דלא כפירש"י, אבל סוף סוף, הרי רש"י ותוס' והר"ן פירשו כן, (וע"ע בשפ"א מה שהעיר בזה), בסיכומו של דבר דדבר זה אם גם הדפנות בכלל ראוי' לשבעה אינו מוסכם ותלוי' במחלוקת הראשונים כנ"ל.

(ב) וכעת ראיתי בספר שנדפס מחדש בשם שלום יהודה, ובסי' מ"ג האריך בזה אם הפסול של ראוי' לשבעה הוא רק בסכך או גם בדפנות, וכבר הקדימו אותו הרש"ש והמרחשת הנ"ל.

אולם בספר הג"ל, האריך לדחות דברי הר"ן בסוכה דף י"ג ע"ב, וז"ל הר"ן, גרסינן בגמרא, ירקות שאמרו חכמים אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח, פירוש, חזרת ועולשין וכו' פוסלין בסוכה משום אויר, פירוש, כשיעור שאויר פוסל בה, דהיינו שלשה טפחים כדאמרינן לקמן ולא משערין להו לפסול כשיעור סכך פסול וכו', וסכך פסול אינו פוסל אלא בד' טפחים באמצע ומן הצד בד' אמות, אלא כאויר דיינינן להו לחומרא, ואמרינן מאי טעמא כיון דלכי יבשי פרכי ונפלו במאן דליתנהו דמי, פירוש, מתוך שהן דקות מאוד, ומינה דכל דבר העשוי להתייבש בתוך שבעה עד שתהא חמתו מרובה מצילתו אף מעכשו פסול עכ"ל הר"ן ובספר הג"ל כתב להסביר שיטת הר"ן, דס"ל דמה דפסיל בגמרא דף י"ג ירקות משום דפרכי ונפלי, מדאורייתא פסול משום דהוה סוכה שאינה ראוי' לשבעה, ומהאי טעמא כתב הר"ן דסכך שיתייבש בתוך ז' פסול, והטעם משום דהוי אינה ראוי' לשבעה ופסול מדאורייתא, וס"ל להר"ן דהפסול שאינה ראוי' לשבעה פסול גם בשלשה טפחים, ואינו כמו שאר פסולי סכך דאינו פוסל אלא בארבעה טפחים, וגם ס"ל להר"ן דפסול שאינו ראוי לשבעה הוא לא רק בסכך אלא גם בדפנות, וכתב שם עוד בספר הג"ל דשיטת הר"ן

היא כשיטת האית דמפרשי שהביא הרשב"א (והוא הריטב"א כידוע) בדף י"ג, ע"ב, דס"ל דהוה פסול דאורייתא והרשב"א דחה שם פירושם. ולפי זה מסיק שם דשיטת הר"ן היא שיטה יחידאית, דלא כשיטת הרשב"א רש"י והתוס', והרמ"א בסי' תרכ"ט סעיף י"ב פסק כהר"ן, דמה שדרכו לייבש תוך שבעה מיד דיינינן ליה כאילו הוא יבש, וכן מה שפסק הרמ"א בסי' תר"ל סעיף א', דלא יעשה דפנות מדבר שמתייבש תוך שבעה ולא יהא בו שיעור מחיצה, ורשום שם שהיא דעת עצמו, כתב בספר הג"ל דזהו כשיטת הר"ן דפסול שאינו ראוי לשבעה הוא גם בדפנות מדאורייתא. והרמ"א שפסק כהר"ן בסי' תרכ"ט סעיף י"ב, ולשיטתו פסק כן גם בסי' תר"ל סעיף א'. ולכן המסקנא בספר הג"ל, כיון דשיטת הר"ן היא דעת יחידאה, וגם שני מקומות בגמרא סותרין לדעת הר"ן חדא בדף ז' ע"א במסכת ע"ג מבוי דמבואר דפסול דאינו ראוי לשבעה אינו פוסל בדפנות. וכן מגמרא דף כ"ג ע"ב דאיתא, וכיון דמיתא כווצא ולא אדעת' מבואר ג"כ בדפנות אין פסול של אינה ראוי לשבעה וכמוש"כ שם הרש"ש, וא"כ נדחין דברי הר"ן, וכיון שהרמ"א דבריו סמוכין על שיטת הר"ן לכן מסיק בספר הג"ל שלדינא אין לפסוק כהרמ"א בשני דינים אלו, ולא ידעתי איך אפשר לחלוק על פסקיו של מאורן של ישראל הרמ"א ז"ל, ולפסוק להקל דלא כהרמ"א, וגם שוויא להר"ן לטועה, ושיטתו דחוי' ושתי גמרות סותרות לדבריו, ולענ"ד דברי הר"ן והרמ"א ברורים בטעמם ובהלכתם כמו שיתבאר בעזה"י. (וכל בנינו הוא לפי פירושו שלמד בהר"ן ועל בנינו בנה את הדחי', וגם לפי פירושו שיטת הר"ן היא לאו יחידאית כמו שיתבאר).

ג) מקודם עלינו לבאר שיטת הר"ן בפירוש הגמרא בדף י"ג ע"ב דירקות פוסלים בסוכה משום אויר אם הוא פסול דאורייתא או שזה רק פסול דרבנן, ונראה ברור דשיטת הר"ן היא כשיטת רש"י והתוס' והרשב"א דהפסול הוא מדרבנן, ולא כשיטת האית דמפרשי שהביא הרשב"א, (ודלא כמו שכתב בספר שלום יהודה הג"ל) חדא, דאם הר"ן חולק על שיטת רש"י לא יתכן שלא יביא לגמרי שיטת רש"י, ודרכו של הר"ן להביא שיטת רש"י ואז הוא חולק עליו. ולכן נראה ברור, שהר"ן אינו חולק על רש"י וכמו דלרש"י רק מדרבנן פסול כמו כן לשיטת הר"ן, ותו, דלמה לא הזכיר הר"ן מהו הפסול דאורייתא, ואם ס"ל להר"ן דהפסול הוא מחמת שאינו ראוי לשבעה, וכי סני ליה להר"ן להזכיר טעם זה שנזכר בגמרא דף כ"ג ע"א, והר"ן לא הזכיר זה לא מיניה ולא מקצתי, ועוד יותר דלשון הר"ן, שכתב, אלא כאויר דיינינן ליה ולחומרא מבואר דהוה רק איסור דרבנן היינו דמתמרינן דדינאם כאויר, וכמוש"כ גם רש"י הך לישנא דלחומרא עיי"ש. ואף שיש לומר דכוונת הר"ן לתומרא היינו התומר שיש באויר שפוסל בשלשה ולא כסכך פסול שפוסל רק בארבעה, בכל זאת פשטות לשון הר"ן מורה כפשוטם דכוונתו רק לחומרא מדרבנן, וכן מה שסיים שם הר"ן מלשון הגמרא ואמרינן, מאי טעמא כיון דלכי יבשי פרכי

ונפלי כמאן דליתניהו דמי. פירוש מתוך שהן דקות מאוד עכ"ל. מזה שהוסיף הר"ן מתוך שהן דקות מאוד, מבואר דכוונתו דמהאי טעמא גזרו רבנן דהוי מעכשו כאויר, ואם כוונת הר"ן מטעם דאינו ראוי לשבעה, א"כ מה הכוונה, "דכמאן דליתניהו", ומתוך שהן דקות" אם באמת פרכי ונפלי בתוך החג, אינו ראוי הסכך לשבעה ולכן פסול עכשו אף דהוי כאיתניהו ואף שהן עבים, ולכן נראה ברור דשיטת הר"ן כשיטת שאר הראשונים דהפסול הוא רק מדרבנן דגזרו בהו רבנן משום דפרכי ונפלי לכך גם מהשתא גזרו דדינאם כאויר, ומצאתי כדברי, בביכורי יעקב סי' תרכ"ג ס"ק כ"ג, שדייק ג"כ מלשון הר"ן שכתב לחומרא, משמע דווקא לחומרא אמרינן דדינאם כאויר ולא לקולא משום דכל הטעם דדינאם כאויר הוא רק מדרבנן (וכן כתב גם בהגה' רעק"א בס"י תרכ"ט דרק לחומרא אמרינן דהוא כאויר ולא לקולא) ובביכורי יעקב שם, תמה על הפרמ"ג שרצה לומר דהרמב"ם והטור ס"ל דפסול מדאורייתא משום דאינו ראוי לשבעה, וכתב שם שכבר הכריע הרשב"א דהוא פסול רק מדרבנן, ועי' במשנה ברורה בס"י תרכ"ט בשער הציון אות ג"ה שכתב דמלשון הרמב"ם משמע קצת דמדאורייתא הוא דכליתניהו חשוב עיי"ש. וראיתי במאירי שכתב כן להדיא, דגריס ואין מביאין את הטומאה דכיון שהן דקות הרבה ועתידין ליבש בנקל, ומתוך כך אינן קרויות אהל לא להביא את הטומאה אם הי' טפח מהן מתאהל על כזית טומאה וכו' וכתב שם עוד וז"ל ויש גורסים בזו מביאין את הטומאה, אלא שגדולי המחברים הביאוהו כשיטתינו, וכן לענין סוכה כל שסיכך בירקות חוץ מארבעה אלו (כוונתו, לאלו שהזכיר קודם שעליהן רחבים וגסים) נידון כאויר לפסול בשלשה שכל שידוע בו, שמתייבש בתוך שבעה ולכשיתייבש יהא שם אויר בשיעור לפסול בשלשה או שתהא הסוכה חמתה מרובה מצלתה פסולות אף קודם שיתייבשו עכ"ל המאירי, מבואר דס"ל בהדיא דלהרמב"ם פסול מדאורייתא, וגם הוא הסכים לדבריו ולפי דברי הפרמ"ג גם הטור ס"ל כן, ולפי זה אפילו אם נימא כמוש"כ בספר הנ"ל דשיטת הר"ן דמדאורייתא פסול, ג"כ הר"ן אינו יחידאי, דכל הני ראשונים הרמב"ם והמאירי והטור, והאית דמפרשי שהביא הרשב"א, וכנראה שכוון לשיטת הרבינו ישעי' דס"ל כן (עי' בתוס' רי"ד על סוכה) ס"ל ג"כ כשיטת הר"ן, ולכן חובה עלינו לתרץ שיטת הראשונים הנ"ל ולא לדחות דבריהם לגמרי, וכמו שיתבאר (אולם כבר הוכחתי דשיטת הר"ן נראה, דפסול רק מדרבנן כנ"ל).

ד) והנה אף שהפרמ"ג כתב דהטעם של הרמב"ם והטור דפסלו מדאורייתא הוא משום דהוי סוכה שאינה ראוי לשבעה, ועל סמך זה כתב בעל המחבר הנ"ל דזהו טעם האית דמפרשי שהביא הרשב"א, לדעתי העני' אין זה הטעם דא"כ זה שייך רק לגבי סוכה, אבל לגבי טומאה לא שייך טעם זה, ולמה ירקות אלו אין מביאים את הטומאה, והמחבר הנ"ל כתב, דלכן כתב הרשב"א דהפירוש הראשון יותר נכון עיי"ש בחיבורו שלום יהודה, ואני מתפלא עליו, איך שייך לומר על זה



דהפירוש הראשון יותר נכון כיון דלפי פירוש זה אין אנו יודעים בכלל הטעם דלמה בטומאה אין מביאין ירקות אלו את הטומאה, והרי זו קושיא גדולה על הפירוש, ובפרט שגם הרמב"ם והמאירי ס"ל כן, ועוד יותר דהמעין ברשב"א יראה שם דפירוש האית דמפרשי, מסתמך בעיקר על זה דגרסינן אין מביאין את הטומאה, וז"ל הרשב"א שם, ואית דמפרשי, לפום גסחי דגרסינן אין מביאין, דכלהי מדינא נינהו ולא מדרבנן וכו' עכ"ל מבואר דכל יסוד פירוש זה בנוי על הא דגרסינן אין מביאין את הטומאה ואם נימא דבסוכה הטעם משום שאינה ראוי' לשבעה, וזהו טעם ברור, וא"כ תלי תניא בדלא תניא, דבטומאה אין אנו יודעים באמת למה הוי כאויר, ועוד שלא נזכר בראשונים אפילו רמז קל שהטעם הוא משום סוכה שאינה ראוי' לשבעה ימים, ולכן נראה ברור, דגם לשיטות הראשונים דס"ל דפסול מדאורייתא מדינא, אין הפסול משום סוכה שאינה ראוי' לשבעה, דמהאי טעמא, לא ה' צריך להפסול בשלשה טפחים כאויר אלא בארבעה כמו סכך פסול (ומה שכתב הבעל מחבר שלום יהודה דמטעם אינה ראוי' לשבעה פסול גם בשלשה טפחים, אין להם שום סמך) והטעם דפסול מדאורייתא משום דס"ל לראשונים אלו, דירקות אלו שעומדים להתייבש וליפול אין שם מחיצה על זה ואין שם אהל על זה, ואפילו קודם שנתייבש אין שם מחיצה על זה, וכמו בירקות וזרעים הנזכרים בפ"ח דאהלות מ"ה, דלא מביאין את הטומאה ולא חוצצין, וכתב הרמב"ם הטעם מפני שאין מתקיימים בימות החמה ובימות הגשמים (ועי' במשנה אחרונה שם) ומבואר דכיון שהירקות אינם מתקיימים לכן לא הוי אהל (ועי' בתוס' סוכה דף י"ג ע"ב ד"ה ירקות שכתבו טעם אחר מפני שמנענעים ברוח עיי"ש) ולפי זה נראה ברור דזהו הטעם לפי שיטת הרמב"ם, דירקות אלו שנזכרו בסוכה דף י"ג ע"ב, שאין מביאין את הטומאה, הוא ג"כ מאותו הטעם כיון דעומדים להתייבש וליפול בכה"ג אין עליהם שם אהל, ואין מביאין את הטומאה, (וזהו כמו שלג וכפור שהוזכרו שם במשנה) ונראה דזה גם הטעם בסוכה דכיון דאינו מתקיים ולכי יבשי פרכי ונפלי לכן אין עליהם שם סכך, ולא הוה שם סוכה עלה, ואפילו אהל עראי לא הוי, וכמו באינה עומדת ברוח מצוי' דמבואר בגמרא דף כ"ג ע"א דלא הוי סוכה, וברש"י שם ד"ה לאו כלום היא, דאפילו דירת ארעי לא הויא וזהו הטעם של אותם הראשונים דס"ל דגם בסוכה פסול מדאורייתא דכמו דלענין טומאה לא הוי אהל, כמו כן בסוכה לא הוי סכך, (ועי' בריטב"א וברא"ה בסוכה דף כ"ג ע"א דמדמו סוכה שאינה ראוי' לשבעה לאינה עומדת ברוח מצוי', ולקמן נדבר בזה, ועי' בר"ש אהלות פ"ח סוף משנה ה' דמדמה שם טומאה לסוכה עיי"ש) ומהאי טעמא ס"ל להמאירי דגם סכך שיתייבש ויהי חמתה מרובה מצלתה בתוך שבעה לא הוי סכך, ולא הוה אפילו דירת ארעי כג"ל, ופסול גם קודם שיתייבשו (ועי' בתוס' רי"ד סוכה דף י"ג ע"ב מש"כ שם).

(ה) היוצא לנו מהנ"ל, דהמאירי כתב בהדיא דסכך שיתייבש בתוך ז' ויהי

חמתה מרובה מצלתה גם עכשו דינו כאויר ופסול אף קודם שיתייבש מדאורייתא, ושיטת הר"ן נראה כמוש"כ דס"ל דרק מדרבנן פסול משום דלכי יבשי פרכי ונפלי וכשיטת רש"י ותוס' והרשב"א, וכמו שהוכחתי לעיל, וע"ז הוסיף הר"ן דכל דבר העשוי להתייבש בתוך שבעה עד שתהא חמתו מרובה מצלתו אף מעכשו פסול, וכוונתו מדרבנן פסול כמו בירקות דלכי יבשי פרכי ונפלי גזרו רבנן דדינא כמו אויר מעכשו, כמו כן בעומד להתייבש תוך שבעה ויהי חמתה מרובה מצילתה פסלו רבנן ודינא כמו ירקות הנ"ל, וכיון שלא מצינו בראשונים שיחלקו על דינו של הר"ן לכן פסק הרמ"א כדבריו בסי' תרכ"ט סעיף י"ב.

והנה במג"א שם ס"ק י"ג, על מה שכתב המחבר בשו"ע סיכך בירקות שממהרין לייבש כתב ע"ז וז"ל לייבש ולנפול עד שישאר אויר (ב"ח) וכ"מ בגמרא עכ"ל המג"א, וכתב שם בלבושי שרד דכוונתו דאם לא יפול רק ייבש ויהי חמתה מרובה אין דינו כאויר (ועיי"ש במחה"ש), וכן בפרמ"ג באשל אברהם אות י"ג, מקודם רצה לומר מדרבנן פסול ואח"כ כתב שם דמשמעות הב"ח והמג"א משמע דלכתחילה ג"כ כשר עיי"ש, ולכאורה דבריהם תמוהים מאוד. דהרי הרמ"א כתב בהדיא דכל מה שדרכו להתייבש תוך שבעה מיד דיינינן ליה כאילו הוא יבש, ומקורו מהר"ן, ובר"ן מבואר בהדיא דאם יתייבש עד שתהא חמתה מרובה מצילתה פסול, ואיך לא הזכירו לא הב"ח ולא המג"א שהם חולקים על הרמ"א וגם על הפרמ"ג יש לתמוה, למה לא הזכיר דברי הרמ"א שכתב בהדיא דפסול, ושוב ראיתי בעזה"י בבכורי יעקב בס"ק כ"ב שתמה על הפרמ"ג בזה, ומדבריו משמע שם דס"ל שגם הב"ח והמג"א ס"ל דפסול, אבל פשטות לשון הב"ח והמג"א לא משמע כן, ולכן נלע"ד, דהב"ח וגם המג"א למדו בפשט דברי הרמ"א, דלא בא לפסוק כהר"ן אלא שבא לומר שיעור זמן ההתייבשות וע"ז כתב דהשיעור הוא אם יתייבש תוך שבעה ימים, וזה שהוציא הרמ"א מדברי הר"ן דהשיעור הוא בשבעה ימי החג, ועי' בב"ח (שעל דבריו הסתמך המג"א) שכתב בהדיא כן וז"ל שם, ושיעור המיהור נראה מדברי הר"ן דהיינו כשדרכו להתייבש תוך שבעה משנתלשו משעה שנכנס החג עכ"ל הב"ח מבואר בהדיא כמוש"כ, ולכן לא הזכיר הב"ח שהרמ"א ס"ל דסגי בנתייבש עד שיהי חמתה מרובה מצלתה, והטעם כמוש"כ, וגם המג"א ס"ל כן בפירוש דברי הרמ"א, ועי' בבאור הלכה בסי' תרכ"ט שהביא שם דברי הפרמ"ג וכתב שם וז"ל אכן יש לעיין דהרמ"א שהעתיק דברי הר"ן בהגהתו השמיט מן הר"ן מה שכתב עד שתהא חמתו מרובה מצלתו משמע לכאורה דלא ס"ל כן וצ"ע עכ"ל, ולפימש"כ נראה שהב"ח והמג"א ס"ל כן כמוש"כ דהרמ"א רק בא לומר שיעור זמן היבשות של פרכי ונפלי, וע"ז הביא דברי הר"ן כנ"ל, וכן משמע בשו"ע הרב בסי' תרכ"ט סעיף י"ט עיי"ש (ועי' בערוך השלחן סי' תרכ"ט סעיף כ"ד מה שהעיר שם, ולענ"ד נראה כמוש"כ) אבל לא זכיתי להבין דבריהם הקדושים של הב"ח

והמג"א, דנראה ברור שהרמ"א פסק כדברי הר"ן דגם יבשות של חממה מרובה מצלתה הוי כאויר, והוא מהא דפסק הרמ"א בסי' תר"ל סעיף א' דלא יעשה הדפנות מדבר שמתייבש תוך ז', ולא יהא בו שיעור מחיצה, וציין על זה דעת עצמו, וזה ברור, דהרמ"א הוציא דין זה מדברי הר"ן דכמו שכתב הר"ן דבסכך פוסל יבשות אם יהי' חממה מרובה מצלתה והיינו דפסול מדרבנן, וכמוש"כ לעיל, דדינה כאויר, מזה חידש הרמ"א מדעת עצמו דכמו כן בדפנות אם יתייבשו עד שלא יהא בהן כשיעור אסור לעשות מחיצות מהן ג"כ מהאי טעמא דגזרו בו רבנן כמו בסכך, ועוד יותר נכון לפי טעם הלבוש שהובא בפרמ"ג בסי' תרכ"ט באשל אברהם אות י"ג, דגזרו בו חכמים שלא יבא לידי ביטול מצות סוכה שמא לא יוכל לעשות אחרת תוך ז' עיי"ש, ואותו טעם שייך גם בדפנות ועי' בביאור הגר"א בסי' תר"ל הנ"ל שכתב כן שהרמ"א הוציא דינו ממ"ש בסי' תרכ"ט סעיף י"ב דכל מה שדרכו לייבש דיינינן ליה כאילו הוא יבש עיי"ש וכן מפורש בהדיא בדרכי משה בסי' תר"ל אות א', עכ"פ זה ברור דהרמ"א ס"ל דגם היכא שיתייבש, ולא ישאר כשיעור ההכשר דינו כאויר, וכמו שנתייבש ולכן נראה דכוונת הרמ"א בסי' תרכ"ט דאם ישאר עיי' היבשות חממה מרובה מצלתה דינה כאויר, ולכן צ"ע דברי הב"ח והמג"א שלא העירו מזה, וגם המג"א לא חלק על הרמ"א בסי' תר"ל סעיף א' משמע דמודה להרמ"א בזה, וצ"ע ליישב דבריהם הקדושים.

ומה שהוכיח הב"ח, מהך דהיומי והיגי דמבואר בדף י"ג ע"א דרק לכתחילה אין מסככין אבל בדיעבד שפיר דמי, מזה ראוי דהיכא דנשאר בו ממש אינו פסול עיי"ש, כבר קדמו בקושיא זו בכס"מ פ"ה מהל' סוכה ה"ג, וכתב שם לחלק דשם מיירי דאחרי שיפלו העלים ישאר צילתה מרובה מחמתה, ולכן רק לכתחילה אסור, דילמא מתוך נשירת העלים יצא מן הסוכה ומה שכתב הרמב"ם דסיכך בירקות פסול, היינו בדבר דאחרי שיבולו או ייבשו עליו ישאר חמתו מרובה מצלתו עיי"ש בדבריו, מבואר שגם הכס"מ ס"ל כהר"ן והרמ"א, וכתב כן גם בשיטת הרמב"ם כפסק הרמ"א.

ואף שמה שכתב הכס"מ כן בשיטת הרמב"ם צ"ע דלשון הרמב"ם שאם ייבשו יבולו ולא ישאר בהם ממש, משמע מלשונו דלא נשאר כלום, וכן דייק בפרמ"ג הנ"ל מלשון הרמב"ם, וכנראה שהכס"מ ס"ל דמה שכתב הרמב"ם דלא ישאר בהם ממש, היינו דאחר דפרכי ונפלי, כיון שחממה מרובה מצילתה הוי כדבר שאין בו ממש, ועדיין צ"ע.

#### סיכום הדברים :

דלשיטת המאירי והר"ן והרמ"א והכס"מ והלבוש והביכורי יעקב כולם ס"ל דאם עומד להתייבש תוך שבעה עד שתהי' חממה מרובה מצילתה דינה כמו אויר

ופסול, ולכן נראה דיש להחמיר כדבריהם. ולפי"ז גם בדין שהוציא הרמ"א בסי' תר"ל, דגם בדפנות אין לעשות בדבר שיתייבש תוך ז' ולא יהי' בו שיעור מחיצה יש לפסוק כדבריו, ופסקי הרמ"א בסי' תרכ"ט סעיף י"ב ובסי' תר"ל סעיף א' שרירין וקיימין, ומהם אין לזוז. (ומה שהרמ"א לא כתב בסי' תרכ"ט סעיף י"ב דמיירי ביבשות של חמתה מרובה מצלתה, שהעיר בזה הביאור הלכה בסי' תרכ"ט הג"ל יבואר להלן).

ועי' בחיי אדם בכלל קמ"ו סעיף י"ג שכתב שם וז"ל וכן לא יסבך בדבר שמתייבש תוך ז' שמא לא יהא בו שיעור מחיצה עכ"ל, ודבריו מגומגמים שהתחיל בסבך וסיים במחיצה וחסרון יש בדבריו, וכוונתו לומר דגם בסבך וגם בדפנות לא יסבך ולא יעשה דפנות בדבר שיתייבש ולא יהי' בו שיעור מחיצה כנ"ל.

(ו) אולם לפי כל הג"ל צ"ע, דלמה לא כתב הר"ן טעם הפסול משום שאינה ראוי' לשבעה, דכיון שיתייבש בתוך ימי החג, ויהי' חמתה מרובה מצלתה והסוכה תפסל אז, א"כ גם עכשו יהי' הסבך פסול מטעם שאינו ראוי' לשבעה. ולמה צריך הר"ן ללמוד זה מירקות דפסלי בסוכה מטעם דפרכי ונפלי, ובשלמא על הגמרא לא קשה דנימא, דכיון דפרכי ונפלי, ובתוך חג הסוכות יהי' אויר ג', א"כ יפסל מטעם דאינה ראוי' לשבעה ויפסל מדאורייתא (וכמוש"כ באמת הפרמ"ג טעם זה לשיטת הרמב"ם והטור), דיש ליישב בפשטות, דמיירי דלא סיבך כל הסוכה בירקות אלו רק שלשה טפחים, ומטעם שאינה ראוי' לשבעה, דינו כמו שאר סבך פסול, ואינו נפסל אלא בארבעה טפחים, (וכמוש"כ רש"י שם בד"ה ופוסלין בסוכה משום אויר עיי"ש) ולכן קאמר בגמרא דמדרבנן פסול גם בשלשה טפחים משום דהוי כמו אויר, ולפימ"ש"כ לעיל גם לשיטת הרמב"ם דפסול מדאורייתא הוא ג"כ מטעם דהוי כמו אויר דהוי כמאן דליתא וכמוש"כ לעיל באריכות, אבל לשיטת הר"ן באופן שעשה כל הסבך מדבר שיתייבש ויהי' חמתה מרובה מצלתה, א"כ פסול מדאורייתא מטעם סוכה שאינה ראוי' לשבעה, ולמה צריך הר"ן ללמוד זה מירקות דפרכי ונפלי דפסול רק מדרבנן, ועי' ברש"ש דף י"ג ע"ב שהביא דברי הר"ן והעיר בזה דמדאורייתא פסול ע"ש. ואחרי העיון בדברי הר"ן ג"ל דאין כוונת הר"ן שסיבך כל הסוכה בסבך כזה שלאחר שיתייבש יהי' חמתה מרובה מצלתה, דנה פסול מדאורייתא מטעם סוכה שאינה ראוי' לשבעה, אלא כוונת הר"ן שסיבך רק שלשה טפחים בסבך כזה שלאחר שיתייבש געשה חמתה מרובה מצלתה, וזהו שחידש הר"ן דאותו סבך דינו כמו אויר, והיינו דאפילו אם אותן שלשה טפחים לאחר שיתייבש הסבך, עדיין כל הסוכה תהי' צלתה מרובה מחמתה, דבכה"ג הסוכה כשרה כמבואר בגמרא דף י"ט ע"א דכיון דכל הסוכה צלתה מרובה מחמתה, כשר אפילו אותו המקום שחמתה מרובה מצלתה, מטעם פסל היוצא מן הסוכה, וכך נפסקה ההלכה בסי' תרל"א סעיף ב' (ורק אם יש מקום ז' על ז' שחמתו מרובה מצלתו דעת הר"ן להחמיר עיי"ש), וא"כ בכה"ג שסיבך

רק שלשה טפחים בסכך כזה שלאחר שיתייבש יהי' חמתו מרובה מצלתו, מ"מ כל הסוכה תהי' כשרה, וא"כ אין כאן פסול של סוכה שאינה ראוי' לשבעה, וכשרה הסוכה מדאורייתא, ע"ז חידש הר"ן דסכך כזה שמתייבש עד שתהא חמתו מרובה מצלתו פסול מדרבנן דהוי כמו אויר, כמו ירקות דפרכי ונפלי, דאמרו רבנן דאין שם סכך על זה. ואינו דומה לאם סיכך הסוכה, ובמקום אחד הוי חמתה מרובה מצלתה דשם אין החסרון מצד הסכך, רק שסיכך פחות ממה שצריך, ולכן שם סכך על זה, אבל כאן החסרון הוא בסכך שסיכך בסכך המתייבש, והייבוש מגיע עד שיהי' חמתו מרובה מצלתה לכן דינו כאויר ופסול בשלשה טפחים. (וגם לטעם הלבוש שהובא בביאור הלכה, דגזרו בו חכמים שלא יבא לידי ביטול מצוות סוכה, שמא לא יוכל לעשות אחרת תוך ז' עיי"ש, ובפשטות משמע דכוונתו שסיכך כל הסוכה בסכך כזה. בכל זאת יש לומר דגם בזה גזרו, דאם נתיר לסכך בסכך כזה, יש לחוש שיבא לסכך כל הסוכה מזה, ויהי' חמתה מרובה מצלתה, לכן גזרו על סכך כזה שדינו כאויר, וגם שלשה טפחים פוסלים בזה וצע"ע לטעם הלבוש). ומדויק מאוד לשון הר"ן, שלא הזכיר שסיכך כל הסוכה בסכך כזה, אלא שכתב דכל דבר העשוי להתייבש עד שתהא חמתו מרובה מצלתו אף מעכשו פסול, וכוונתו כנ"ל דסכך כזה דינו כאויר, ולכן גם שלשה טפחים פוסלים בו, וראי' ברורה לדברי מדברי הכס"מ בפ"ה מהל' סוכה ה"ג שכתב שם בהדיא, דמה שכתב הרמב"ם דסיכך בירקות שאם ייבשו יבולו וכו' מיירי בירקות כאלו שלאחר שייבשו ישאר חמתה מרובה מצלתה עיי"ש והרי ע"ז כתב הרמב"ם, דמקומן נחשב כאויר וכאילו אינם, וכמבואר בגמרא דף י"ג ע"ב, מבואר דסכך כזה שיתייבש וישאר חמתה מרובה מצלתה פוסל בשלשה טפחים דהוי כאויר דאין שם סכך עלה, וזוהי ראי' ברורה לדעת, ובזה עמדתי על סודו של הרמ"א שלא הזכיר בסי' תרכ"ט דדרכו לייבש תוך שבעה, „עד שיהי' חמתו מרובה מצלתו" כמו שהזכיר הר"ן וכבר העיר בזה בביאור הלכה, ולפימ"ש"כ יש לומר, דהרמ"א לא הזכיר זה, בכדי שלא נטעה לומר דמיירי שסיכך כל הסוכה בזה הסכך, והפסול הוא משום דלא הוי ראוי' לשבעה, כיון דבתוך החג תהי' הסוכה חמתה מרובה מצלתה, (וכמו שטעו המחברים בלשון הר"ן) ולכן כתב הרמ"א סתם דכל שדרכו לייבש דיינינן ליה כאילו הוא יבש, וסיים על זה דהוי כמו אויר ופסול אפילו מן הצד (בשם הגהו' מיימוני) והיינו דאם הי' הפסול משום דאינו ראוי לשבעה הי' דינו כסכך פסול וא"כ מן הצד הי' פוסל בד' אמות, ולכן כתב הרמ"א דהטעם הוא משום דהוי כמו אויר, ופוסל בג' טפחים אפילו מן הצד, ואין הפסול משום חמתה מרובה מצילתה, אולם במאירי שהבאתי, נראה שמפרש שסיכך כל הסוכה בירקות אלו שכתב שם וז"ל וכן לענין סוכה כל שסיכך בירקות וכו' נידון כאויר לפסול בשלשה, שכל שידוע בו שמתייבש בתוך שבעה ולכשיתייבש יהא שם אויר בשיעור לפסול בשלשה או שתהא הסוכה חמתה מרובה מצלתה פסולות אף

קודם שיתייבשו עכ"ל, מבואר דמיירי שסיכך כל הסוכה בסכך כזה, ואם כן קשה, דיפסל בלא טעם זה משום סכך פסול, ויתכן דהמאירי ס"ל כמו ה"ר יהודה שהובא בתוס' דף י"ג ע"ב דאינן מקבלות טומאה משום דלאו מאכל אדם ניגהו וא"כ לא הוי סכך פסול ורק מטעם אור פוסל.

(ז) כל הג"ל כתבתי לפי דרכם של גדולי האחרונים. שפשוט אצלם דבכה"ג שסיכך בדבר שמתייבש בתוך שבעה פסול מדאורייתא משום סוכה שאינה ראוי לשבעה ולולא דמסתפינא אמינא דבכה"ג אין בו פסול דאורייתא משום סוכה שאינה ראוי לשבעה. ואפרש דברי בעזה"ת, בגמרא סוכה בדף כ"ג ע"א קאמר, מ"ט דרבי יהודה אמר קרא חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים (דברים טז—יג) סוכה הראוי לשבעה שמה סוכה, שאינה ראוי לשבעה לא שמה סוכה, עיי"ש בגמרא, ובפירוש רבינו חננאל מביא קרא, בסוכות תשבו שבעת ימים, והוא בויקרא כ"ג מ"ב, וכן הרא"ה והריטב"א הביאו פסוק זה, וטעמא בעי למה הביאו פסוק זה, ולא הפסוק שהובא בגמרא לפי גירסא שלנו, והנה שם ברא"ה ובריטב"א הוסיפו עוד וז"ל וכמי שאינה יכולה לעמוד ברוח מצוי חשבינן לה עכ"ל וצריך להבין מה כוונתם בזה ובהערות לחידו' הרא"ה העירו שם, דמגמרא בדף כ"ז ע"ב דאין אדם עושה סוכה בחוה"מ לר"א דאינה סוכה הראוי לשבעה, משמע משם, דטעם אינה ראוי לשבעה, אינו משום דהוי כאינה יכולה לעמוד ברוח מצוי, דהעושה סוכה בחוה"מ הרי הסוכה ראוי לעמוד ולדור בה כמו סוכה אחרת, והיא הערה גכונה, ועוד יש להעיר דהנה בגמרא דף כ"ג ע"א פריך, ורבי מאיר, ומשני מדאורייתא מיחזי חזי עי"ש, ומה פריך דהא דרשא דרבי יהודה דריש רבי אליעזר לקמן דף כ"ז ע"ב לפסול סוכה הנעשית בחוה"מ, ורבנן פליגי עליה דרבי אליעזר ולא דרשי קרא כמותו, וא"כ מג"ל להגמרא דר"מ ס"ל כר"א, ואיצטריך לחלק בין חזי מדאורייתא או לא דהא אפשר לומר דלא ס"ל לר"מ כלל ההיא דרשא, ואף אם מן התורה לא חזי מכשיר ר"מ כרבנן דהתם דקיי"ל כוותיהו, וכבר עמד בזה בשעה"מ בפ"ח מהל' לולב ה"א, וכן בשפ"א בסוגיא שם (ועי' בשעה"מ שם, דנראה דס"ל דהך מחלוקת דאינה ראוי לשבעה תלוי' במחלוקת ר"א ורבנן בדף כ"ז ע"ב אם עושין סוכה בחוה"מ עי"ש) ובשפ"א בסוגיין דף כ"ג ע"א תירץ, דעי"כ צריך לומר דס"ל לגמרא, דגם לרבנן דעושין סוכה בחוה"מ, היינו רק שאין צריך לעשות הסוכה לשבעה ימים אבל צריכה להיות ראוי לישב בה שבעת ימים, וכן ברש"ש כתב דאין צריך לומר דס"ל כרבי אליעזר לקמן, אלא דנפק"מ בסוכה שאינה ראוי לעמוד כל שבעה מפני רפיונה (ועי' ג"כ בשפ"א דף כ"ז ע"ב, דאינה ראוי לז' היינו דבעצמותה אינה ראוי עי"ש), ונראה בהסבר הדברים, דמחלוקת ר"א וחכמים בדף כ"ז ע"ב, בעושה סוכה בחוה"מ, היא, דין בעשיית הסוכה, היינו דר"א יליף מקרא דחג הסוכות תעשה שבעת ימים, דהעשייה צריכה להיות לשבעת ימי החג,

וס"ל לר"א דהחויב לעשות הסוכה הוא לפני החג, ולא בחוש"מ, דאז כיון שאינה לשבעה ימים פסולה, ורבנן סברי דילפינן מקרא דעושין סוכה בחוה"מ כמבואר שם בגמרא, אבל בגמרא דף כ"ג ע"א לא מיירי בעשיית סוכה, אלא בדין סוכה הראויה לדירה, שצריכה להיות ראויה לדירה והיינו דרבי יהודה ס"ל דסוכה שאינה ראויה לדירת שבעה ימים אין עליה שם דירה, ואפילו דירת ארעי לא היא, כיון שאינה ראויה לדור בה שבעה ימים. ורק בזה נחלקו ר"י ור"מ אם אינה ראויה מחמת איסור דרבנן אם היא אינה ראויה לשבעה דבכל פעם הרי אי אפשר שלא יהי' שבת בתוך שבעה ימים, (ועי"ש בריטב"א מה שהסביר במחלוקת ר"י ור"מ, דלר"י כיון שאינה ראויה לשבעה מאיזה צד שיהי' הרי היא פסולה מה"ת, ואכמ"ל בענין מחמת שאינה ראויה מדרבנן והדברים עתיקין) ומה נכונה בזה, גירסת ר"ח והרא"ה והריטב"א דגרסי בגמרא דף כ"ג ע"א דרבי יהודה יליף מקרא דבסוכות תשבו שבעת ימים, ולפי מה שביארנו נכון מאוד דרבי יהודה מיירי בדין ראוי לשיבה ולדירה, ולכן מייתי קרא דתשבו שבעת ימים, אבל במחלוקת ר"א וחכמים בדף ב"ז, מייתי ר"א קרא דתעשה שבעת ימים, שהוא דין בעשייה (ועי' בערוך השלחן סי' תר"ל סעיף ג-ד-ה, מש"כ שם, ולפמ"ש"כ הדברים נכונים מאוד ומובנים כפשוטם), ומה נכונים בזה דברי הרא"ה והריטב"א שכתבו דחשבינן סוכה שאינה ראויה לשבעה כמו שאינה יכולה לעמוד ברוח מצוי, דגם שם הטעם משום דלא הוי דירה וכמוש"כ רש"י בדף כ"ג ע"א לא כלום הוא, דאפילו דירת ארעי לא היא עיי"ש. וגם רבי יהודה דממעט סוכה שאינה ראויה לשבעה מיירי בסוכה שאינה ראויה לשבעה מחמת רפיונה כמוש"כ הרש"ש, (ועי' בערוך לגר סוכה דף ט' ע"א שכתב שם דיתכן דסוכה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצוי דפסול ילפינן מהך קרא דסוכה שאינה ראויה לשבעה עיי"ש) ולפי"ז אין למחלוקת ר"א ורבנן שייכות להך דרבי יהודה, דרבי אליעזר מיירי בדין עשיית סוכה, אף שראויה לעמוד שבעה ימים, ולק"מ מה שהעיר המגיה על חידו' הרא"ה שהבאתי לעיל, ולפי הנ"ל מיושב ג"כ מה שהעיר הרש"ש בדף כ"ג ע"ב, דלמה לא הביאה הגמרא בדף ב' ע"א קרא דתג הסוכות תעשה שבעת ימים כמו בדף כ"ג, ולפמ"ש"כ נכון מאוד דגם בדף כ"ג ע"א הביאה הגמרא קרא דבסוכות תשבו שבעת ימים כיון דמיירי בדין דירה של סוכה, וכמו כן בדף ב' ע"א כיון דמיירי לענין דירת קבע וארעי וז"ל. ולפי כל הנ"ל נראה לומר, דדווקא סוכה שאינה ראויה לעמוד כל שבעה מחמת רפיונה או סוכה שעשאה ע"ג בהמה, דהסוכה אינה ראויה לדירה כל שבעה, דהרי אי אפשר שלא יהי' שבעת ימים בלי שבת כמוש"כ הריטב"א, א"כ ע"כ אין דירת סוכה של שבעה ימים ע"ג בהמה. לכן נתמעט מקרא דתשבו שבעת ימים, אבל סוכה שבתוך החג יתייבש הסכך ויהי' חמתה מרובה מצלתה, או שבתוך החג יתייבשו הדפנות ויתחסר השיעור דופן, זה לא נתמעט מדין סוכה שאינה ראויה לשבעה, דהרי בידו להוסיף הסכך או הדפנות,

וזה רק חסרון בעשיית הסוכה, וכמו דס"ל לרבנן דעושין סוכה בחוש"מ אף דבימים הראשונים לא היתה הסוכה כלל, כמו כן אם תפסל הסוכה בימי החג מחמת שיחסר סכך או שיחסרו דפנות, הרי בידו להוסיף סכך ודפנות, ולא הוי מטעם זה סוכה שאינה ראוי' לשבעה. ורק אם הסוכה כדינה, רק שאי אפשר לדור בה מחמת איסור שהיא על גבי בהמה, או שמחמת רפיונה לא תחזיק שבעת ימים, או חסר בהדיורין של הסוכה, וזה מיפסל מחמת סוכה שאינה ראוי' לשבעה. ומיושב בזה קו' האחרונים מגמרא דף ז' ע"א בסיכך ע"ג מבוי, דאע"ג דלאחר השבת תיפסול הסוכה משום שיחסרו לה דפנות, מ"מ לא תפסל בשבת מטעם אינה ראוי' לשבעה, דיכול לעשות לה דפנות אחר השבת, וזה דומה לעושין סוכה בתוה"מ, דגם כאן אין חסרון בדירה של הסוכה אלא שלאחר השבת לא יהי' לו סוכה, א"כ יעשה עוד דפנות, וזה לא נקרא אינה ראוי' לשבעה, וכמו כן מה שהביאו רא"י מדף כ"ג דקאמר בגמרא זימנין דמייתא וכווצא ולא אדעת', ומזה הביאו האחרונים רא"י בדפנות ליכא פסול שאינה ראוי' לשבעה דאל"כ למה איצטריך לטעם דלאו אדעת' הרי בלא זה פסול מטעם אינה ראוי' לשבעה, ולפי הג"ל אין משם שום רא"י, דמה שיחסר בדפנות, אינו נקרא אינה ראוי' לשבעה, דאם כווצא, הוה כאילו שינטל דופן אחד מהסוכה, וא"כ בידו לעשות דופן אחר, וזה לא הוי חסרון בדין דירה של הסוכה, והוה כמי שעשה סוכה בתוה"מ דג"כ לא הוי לשבעה ימים וכשרה, ורק היכא דהחסרון בהדיורין, או פסול מחמת סוכה שאינה ראוי' לשבעה, ולפי"ז נראה דסוכה שיתייבש סכך שלה או הדפנות בתוך שבעה אינו מיפסל משום סוכה שאינה ראוי' לשבעה, דיכול להוסיף סכך או דפנות, ואין זה חסרון בדירה של הסוכה כנ"ל בעזה"י.

וג"ל להביא רא"י דפסול מה שחסר בהדפנות וגם פסול החמתה מרובה מצלתה אינם פסול בדין דירה של הסוכה, אלא שהוא פסול מדיני הסוכה, דאם נימא דפסול דפנות הוא מדין דירה, ואם חסר בשיעור הדפנות חסר בדין דירה של הסוכה, א"כ איך מועיל בדף ז' ע"א מגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה, ועי"ש בר"ן דמועיל אפילו לדאורייתא (ועי"ש בתוס' דף ז' ע"ב ד"ה סיכך וכו'), ואם נימא דאם חסר משיעור הדפנות לא הוי שם דירה עלה א"כ מיגו לא מועיל דמצד דין מיגו אין יכול לחול על הסוכה שם דירה מציאותית, וכמו בסוכה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצוי' מחמת רפיונה דברור שלא יחול שם דירה על הסוכה מחמת מגו, וכמוש"כ הר"ן והריטב"א בדף ד' ע"א בהיתה פחותה מ' טפחים וחקק בה כדי להשלימה לעשרה וכו' דדווקא בחקק במשך ז' טפחים, אבל פחות מכאן אף דאמרינן לבד, מ"מ הוי דירה סרוחה, עיי"ש. והיינו דדין לבד אינו מועיל היכא דחסר דין דירה מציאותי.

וכמו כן בחמתה מרובה מצלתה, והו"ג"כ רק דין מפסולי הסוכה, אבל לא שחסר שם דירה, דאם נימא דהיכא דהוי חמתה מרובה מצלתה לא הוי שם דירה



על הסוכה, א"כ למה הסוכה כשרה כשחמתה מרובה מצלתה מחמת דפנות כמבואר בגמרא דף ז' ע"ב, ונפסקה כך ההלכה בסי' תר"ל סעיף א', ואם נימא דבחמתה מרובה לא הוי דירה א"כ גם מחמת דפנות תהי' הסוכה פסולה, דמה נפק"מ מחמת איזה דבר הסוכה אינה ראוי' לדירה אם מחמת הסכך או מחמת הדפנות סוף סוף אינה ראוי' לדירה, ועי' במשנה ברורה סי' תר"ל ס"ק ד' לענין אם עשה דפנות מדבר שריחו רע שכתב שם בשם הפרמ"ג דאם יש ריח רע שאין אדם סובלתו אף בדיעבד פסול משום שאינו ראוי לדירה עיי"ש, ומזה ראי' דהנך פסולים אינם מטעם שאין הסוכה ראוי' לדירה אלא שהם דינים מפסולי הסוכה, וכמו הדין של פסולת גורן ויקב בסכך וכדומה, ולכן נראה מזה כמו שכתבתי דבהנך פסולים ליכא משום פסול שאינה ראוי' לשבעה דזה פסול רק בשאינה ראוי' לדירה לשבעה דילפינן מקרא דבסוכות תשבו שבעת ימים וכו'.

(ח) ובזה נראה ליישב גם דברי המאירי, דנראה מדבריו בדף י"ג ע"ב דמייירי שסיכך כל הסוכה בסכך כזה שיתייבש תוך שבעה, וכמוש"כ לעיל, וא"כ למה צריך ללמוד זה מירקות דפרכי ונפלי הרי בלא זה הסוכה פסולה מטעם שאינה ראוי' לשבעה, ולפי הנ"ל ניחא מאוד, דבכי האי גוונא אין בזה משום פסול דאינה ראוי' לשבעה וכמוש"כ ולכן כתב המאירי טעם הפסול משום דהיכא דעומד להתייבש גם עכשו דינו כאויר, ולכן פוסל הסוכה, וכמוש"כ באריכות.

ובזה נראה ג"כ לפשוט מה שנסתפק בשפ"א דף כ"ג ע"א, בדין סוכה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצוי' אם הפירוש שאינה יכולה לעמוד ז' ימים או דהפירוש שאינה יכולה לעמוד אפילו יום אחד, ולפימש"כ הרי מדברי הרא"ה והריטב"א משמע דסוכה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצוי', היא ג"כ כדין סוכה שאינה ראוי' לשבעה, ומבואר דאם אינה יכולה לעמוד ברוח מצוי' שבעה ימים פסולה. ומבואר מכל הנ"ל דאם סיכך כל הסוכה בסכך שיתייבש בתוך שבעה ימי החג, ויהי' חמתה מרובה מצלתה, הסוכה כשרה מדאורייתא ולא תפסול משום סוכה שאינה ראוי' לשבעה, ורק מדרבנן פסולה, לשיטת הר"ן והרמ"א והלבוש דדינה כאויר כנ"ל.

### סיכום:

(א) אם סיכך כל הסוכה בדבר שעומד להתייבש תוך שבעת ימי החג, ותהי' על ידי זה הסוכה חמתה מרובה מצלתה לדעת האחרונים, הסוכה פסולה מדאורייתא מטעם סוכה שאינה ראוי' לשבעה, ולפי מה שביארתי אין בזה פסול של סוכה שאינה ראוי' לשבעה, ומדאורייתא הסוכה כשרה, ורק מדרבנן פסולה, לפי שיטת הר"ן וכפסק הרמ"א בסי' תרכ"ט סעיף י"ב, והנפק"מ בין דאורייתא לפסול דרבנן, דאם אין לו סכך אחר לסכך רק יש לו סוכה כזו שסיככה בדבר העומד להתייבש תוך ז', אם הפסול הוא מדאורייתא אין צריך להכנס ולאכול בסוכה זו, אבל אם פסול

רק מדרבנן, חייב להכנס ולאכול בה, כמוש"כ המג"א בסי' תרכ"ט ס"ק כ"ב דבכל דבר שאין מסככין בהם משום גזירה, אם אין להם במה לסכך רק בזה מסככין, ועיי"ש במתח"ש שהביא כן בשם הריטב"א סוכה עיי"ש.

(ב) אם הדפנות אינן ראויים לשבעה, אם יש בזה פסול שאינה ראויה לשבעה, לפי דעת האחרונים אין בהם פסול זה, ולפימש"כ כמה ראשונים חולקים בזה, ולכן יש להחמיר כדבריהם.

(ג) אם סיכך הסוכה שלשה טפחים בסכך כזה שיתייבש תוך שבעת ימי החג, לשיטת הר"ן והכס"מ פ"ה מהל' סוכה ה"ג, וכן פסק הרמ"א בסי' תרכ"ט סעיף י"ב והלבוש, פסול מדרבנן, דדינו כאויר דפוסל בשלשה טפחים, ואין לזוז מפסק הרמ"א ודלא כספר שלום יהודה שדחה דברי הרמ"א.

(ד) שלא לעשות דפנות מדבר שיתייבש תוך ז' ימי החג, ולא יהא בו שיעור מחיצה, וכפסק הרמ"א בסי' תר"ל סעיף א', ודלא כספר הנ"ל שכתב שיש לפסוק דלא כהרמ"א.

ופסקי הרמ"א ברורים וקיימים.

## קביעת סיבת המות ובעיותיה ההלכתיות

ע

ל בעית נתוחי מתים בהלכה יש וכוח ער זה מאה שנה ויותר, וים של ספרות עד אין סוף הולך וגובר משנה לשנה בכל קובץ של שאלות הלכתיות — עד אשר היום אי אפשר, כמעט, למעונין למצוא תמונה מקיפה על הבעיות. אמנם יסודות ההלכה כבר קבועות ועומדות בתשובות המפורסמות של ה„גודע ביהודה“ (חלק ב' סי' ר"י), ה„חתם סופר“ (יורה דעה, סי' של"ו). ה„בנין ציון“ (ק"ע וקע"א), ה„חזון איש“ (אהלות כ"ב ל"ד) ושל פוסקים אחרים. אכן ברבות העתים השתנו העובדות, ובכל דור ודור צריכים פוסקי ההלכה למצוא את התשובה המתאימה למצב העובדתי שבדורם. בדרך זו הלכו חכמי דורנו, ואם כבר הפוסקים הנזכרים לא באו לידי הסכמה, הרי מובן שחילוקי הדעות גברו עוד בזמננו. התופעה הזו נגרמה לא רק ע"י שיקול הדעת של כל אחד מהפוסקים האלו, אלא פעמים אנו אף מוצאים שאינם בקיאים בעובדות שמדע הרפואה מחדש מדי שנה בשנה. מטרתו של מאמר זה היא להצביע על כמה שינויים יסודיים שנשתנו בזמן האחרון, ועל הבעיות המעשיות שאנו נפגשים בהן בעבודה היום-יומית שלנו. בדעתי לצמצם את דברי לשטח אחד בלבד — לקביעת סיבת המות — מהטעם שאבאר להלן.

### חלק א מה יולד היום

#### א. האנטומיה והפיזיולוגיה

ראשית כל צריכים אנו להעריך את השפעתה היסודית של האנטומיה על התפתחותו של המדע הרפואי במאות האחרונות. אבל אין אנו יכולים להתעלם מן העובדה שעין המנתח האנטומי, ואפילו המיקרוסקופ שלו, מראים לו רק את הגוף ואת רקמותיו המתים, ולא את תהליכי החיים שבגוף, שהם בעלי החשיבות העיקרית בהכרת המחלות וטיבן ע"מ למצוא דרך לטיפול בהן. המדע של פעולות החיים שבגוף נקרא פיזיולוגיה, וכבר במאמרי על „נתוחי מתים בישראל“ \* הבאתי הוכחות שכוך האנטומיה הוא בירידה לעומת הפיזיולוגיה שהיא היא הקובעת את ערך

---

\* „המעין“ כרך ג' גליון א—ב, ירושלים תשט"ז.

תהליכי החיים הרגילים וגם החיים הפתולוגיים בשעת מחלה. קידום ידיעותינו בפיזיולוגיה נבע מקידומם של כמעט כל מדעי הטבע, וביחוד של הפיסיקה והכימיה המודרנית\*.

אפשר להביא דוגמאות רבות על התפתחותה של הפיזיולוגיה בימינו וחיבתה לאבחנת המחלות בחיים, ואין לשער מה עוד יולד יום, אבל זה יחרוג ממסגרת המאמר הזה. ההמצאות החדשות של זמננו מרחיקות לכת, ולאור ההתפתחות המהפכנית הזאת אנו צריכים לשאול האם הדיעות המקילות של הפוסקים בדור הקודם עוד הולמות את העובדות בזמן שאפשר לקבוע את טיבן של רוב המחלות בחיים ללא ניתוח אחר המות. ואפילו אם „החולה לפנינו“ (לפי הנוסח של ה„גודע ביהודה“) או מחלה מדבקת „מהלכת“ (לפי ה„תזון איש“), מתעוררת בימינו שאלת הלכה. כי נמצאו דרכים אחרות להציל נפשות מבלי לפגוע בדיני התורה על ניוול המת וקבורתו ולעזור לחולים על ידי אבחנה וטיפול בעודם חיים. „יש לדעת שמספר המקרים שיש להתיר מטעמי ההלכה את הניתוח הוא קטן מאד, וברוב מקרים... אין כל הצדקה לזה מטעמי קביעת הדיאגנוזה וסיבת המות.“ כך כותב הרופא ד"ר שרשבסקי (נועם ז', שצ"ב), והצדק אתו. ועל פי שני עדים יקום דבר.

## ב. הפרסום והתחבורה

הצלחתו של הרופא לפני מאה שנה היתה תלויה בראש וראשונה בנסיגתו האישי שרכש ע"י עבודתו עם חולים. רק חלק קטן מידיעותיו הוא שאב מהספרות הדלה. היום נהפך יחס זה מן הקצה אל הקצה. מה שהרופא היחיד יכול לראות בעיניו, הוא רק חלק קטן ממה שיכול ללמוד מהספרות המגיעה אליו מכל קצות עולם. הטכניקה המודרנית של הדפוס והצילום מאפשרת לו לראות במו עיניו תמונות של מחלות שכיחות וגדירות. הציורים מבררים לו את תהליכי החיים הנורמליים והפתולוגיים, וגם סרטים המראות תמונות חיות של מחלות וטפולם מופצים בין רופאי הארצות השונות. כל זה נותן לרופא את הבטחון למצוא את האבחנה של המחלה וסיבותיה. אמצעי התחבורה החדשים מביאים לו חיש מהר חידושי החקירות מכל ארצות תבל. הרופא במדינת ישראל חייב לסמוך על הספרות מחוץ לארץ, לא רק מפני שנסיגותיו האישיים מוגבלים הם, אלא גם מפני שהחומר המדעי באוכלוסיה של שני מיליונים אינו יכול להתמודד עם זה של המדינות הענקיות, גם מבחינת

---

\* אפילו בחקירות אנטומיות של ימינו אין האנטומיה של גופות האדם במרכז ההתענינות, בגלל השינויים במבנה העדין של התאים זמן מה אחר המות, וגם מטעמים אחרים מעדיפים האנטומים היום לבדוק את בנין הרקמות אצל חיות ניסוי. מבט אחד לתוך כתבי-עת האנטומיה של ימינו מוכיח את העובדה הזאת.

מספר החולים, גם מבחינת ההון המושקע במעבדות ובמחקר, וגם מבחינת הטיפול בבתי החולים שלהם.

### ג. מדינת ישראל

מדינת ישראל קמה בימינו אנו. היא דימוקרטית מיסודה, ומתוך כך מבטיחה לאזרחיה חופש המצפון. לפי זה יכול כל אדם מישראל לחיות לפי המצפון הדתי שלו — לחיות, למות וגם להתנהג במתים שלו ולקברם. כך להלכה, אבל לא למעשה. כי יש פירצה בהכרזה היסודית על חופש המצפון: חוק האנטומיה הקיים במדינה מרשה לגתח את גופת הנפטר לשם קביעת סיבת המות: „מותר לרופא לגתח גויה לשם קביעת סיבת המות או כדי להשתמש בחלק ממנה לריפוי של אדם, אם נקבעה בתעודה שנחתמה על ידי שלושה רופאים שהוסמכו לכך בהתאם לתקנות, כי הניתוח משמש לאחת המטרות האמורות” (חוק האנטומיה והפתולוגיה תשי”ג 1953 סעיף 6). היו שומרי תורה שהסכימו לפני 10 שנים לחקיקה זאת, בהנחה שברוב המקרים מכירים רופאי בתי החולים את מחלות החולים שמטפלים בהם, ובמקרה של מותם — גם את סיבת המות. גם חשבו שרק במקרים יוצאים מן הכלל יהיה צורך בניתוח אחר המות. גם לא עלה על דעתם שרופאי בית חולים יעשו זאת נגד רצון המשפחה. אבל תוצאות החוק היו מאכזבות ביותר: רוב הנפטרים בבתי החולים, אף כמעט כולם, נלקחים למכון פתולוגי לניתוח על אף העירעורים והצעקות מצד בני משפחתם. „קביעת סיבת המות” זאת היא הסיסמא שתחת חסותה עושים רופאים אלה את עבודתם במכון ההוא. „קביעת סיבת המות” הוא הנימוק החוקי למעשה הזה. לכן בדעתי לברר את הבעיה הזו ביחסה להלכה לפי ראות עיניו של רופא. יבואו הפוסקים ויגידו את דעתם על ההלכה.

### חלק ב

#### קביעת סיבת המות לשם מה?

אי אפשר לגשת לבירור הלכתי על חשיבותה של קביעת סיבת המות ללא בירור מוקדם על תכלית ניתוח המת. אפילו אם נניח — כפי שקבענו — שעל רוב הניתוחים אפשר לוותר, יישארו מקרים אחדים, שבעלי הלכה ידונו עליהם בכובד ראש איך לפסוק. כדי להקל על הבירור הזה אנסה לסווג את המטרות של קביעת סיבת המות לכמה סוגים לפי מבט הרופא.

#### א. השתלמות הרופאים

אם רופא מטפל בחולה ואינו מצליח בטפולו — החולה מת, לפעמים הוא מסופק אם אבחנתו וטפולו היו נכונים — על אף כל הבדיקות והחקירות שעשה. אז

מתעוררת השאלה אם לנתח את המת כדי שהרופא ילמד מזה ויהיה לעתיד בעל נסיון ויוכל לטפל יותר טוב בחוליו. כאן יש לקחת בחשבון שעל ידי הניתוח פוגעים באיסורים דאורייתא\*, אבל אם הענין הזה לפי ההלכה בכלל פיקוח נפש — מה שנחוץ לברר — אולי נצטרך לעבור על האיסורים ע"מ להציל נפש אחת מישראל. על הבעיה הזאת שקלו וטרו בעלי ההלכה מימי הפוסקים שהזכרתי עד ימינו אנו. ידוע שיש מתירים את ניתוח המת אם חולה אחר מצוי לפנינו (בעקבות ה"נודע ביהודה") ושיש מחמירים (ה"בנין ציון"), אבל מה יהיה אם אין חולה אחר לפנינו — האם תספיק הטענה של השתלמות הרופא לקבוע כבר היתר משום "פקוח נפש"? לפני הועדה הממשלתית\*\* בארתי כבר את עמדתי כרופא על הסיכויים להגיע להצלת נפשות ע"י ניתוח המת שאותו רופא טפל בו. לדעתי מוגבלת יעילות הניתוח על ידי הרבה ספקות אובייקטיביים:

א. ספק אם האנטום ימצא את סיבת המות; לפעמים אינו מצליח כי הוא בודק רק את החומר המת, ולא את הפעולות הפתולוגיות בעצמן.

ב. אם הוא ימצא את סיבת המות, ספק אם היא סותרת את אבחנת הרופא המטפל.

ג. ספק אם יבוא בעתיד מקרה דומה לידי הרופא.

ד. ספק אם יהיו אז דרכים למנוע שגיאה באבחנה הקלינית.

ה. ספק אם תהיה, אפילו במקרה של אבחנה ברורה, אפשרות לטפל יותר טוב ע"י שינוי הטיפול.

ו. ספק אם יהיו אז סיכויים גדולים יותר להציל את חיי החולה.

ע"ע מאמרו של הרב אריאלי (נועם כרך ו' דף צ"ח).

ספקות אלה יגדלו עוד אם אנו רוצים ללכת בעקבות אותם הרופאים הטוענים שהיום הרחוקים נעשו קרובים. אם אין כעת "חולה לפנינו", הרי בודאי יהיה באיזה מקום בעולם חולה דומה לזה שאפשר להצילו. לעומת הרעיון הזה אפשר לומר: אם נמצא בניתוח המת שלפנינו מחלה רגילה, הרי תוצאות הניתוח לא יפורסמו. ואפילו במחלות נדירות רק חלק קטנטן מהמקרים מגיע לספרות העולמית. ואם

---

\* לפעמים שומעים את הדיעה כאילו ניתוח המת אינו פוגע בענייני דאורייתא. (ראה מאמרי ב"המעין" הנ"ל). מלבד ניחול המת, שנדבר עוד עליו, יש גם חיוב הקבורה בשלמות. אינני רואה אפשרות למעשה איך למנוע פגיעה כזאת. ההלכה מתנה: "שלא יישאר ממנו שום חלק אפילו ביותר קטן בלי קבורה". אפילו הנוזלים היוצאים מהגופה בשעת הניתוח טעונים קבורה "משום מוהל היוצא ממנו שהוא כגופו של מת" ("משפטי עזריאל"). התנאי הזה, שאחד הרבנים המקילים מביאו, אי אפשר לקיימו למעשה — זה יאשר כל מומחה.

\*\* הועדה המייעצת לבירור בעית נתוחי מתים (ע"י לשכת שר הבריאות), ירושלים. י"א באדר א' תשכ"ב.

באמת נמצא חולה דומה לחולה שלנו באיזו ארץ נידחת, הרי הסיכויים שדוקא הרופא אשר יקרא על הניתוח שלנו הוא אשר יפיק ממנו תועלת לטובת החולה שלו, הם כמעט אפס.

אם בנין רעוע כזה של ספקות וספק ספקות יהיה הבסיס לדחות את האיסורים הכרוכים בניתוח המת, לא עלי להתליט. לטובת השתלמות הרופא בטוח יותר לסמוך על הספרות העולמית העשירה וללמוד ממנה את דרך האבחנות והטיפול הנכונה ואת השפעת התרופות החדישות על תהליכי המחלה — ואז גם יבוא לידי קביעת סיבת המות ללא ניתוח המת.

### ב. מחלות תורשתיות

במחלות התורשתיות לא תמיד קל להכיר את שורש המחלה. גם בענין זה התקדם המדע החדש, וברוב המקרים אפשר לקבוע את האבחנה כבר בחיים. היום כבר בודקים בתוך תאי הגוף את החלקים הקטנטנים של הגרעין נושאי תכונות התורשה הנקראים כרומוזומים. אבל יש שאנו רואים משפחה שמת בה ילד אחר ילד מסיבות בלתי ידועות, ואז נשאל את עצמנו — אולי ניתוח ילד מת יקדם אותנו בהכרת המחלה בתוך משפחה זו, אולי אפשר למצוא דרך למנוע לעתיד את מיתת הילדים. יש גם חשיבות בקביעת מחלות תורשתיות אם באים להתחתן במשפחה שיש בה חשד של מחלה כזאת. חוששים אז לזרע שאינו של קיימא או שנושא את המחלה הטמונה בגופו מהלידה. האם במקרים כאלה יש לצדד להיתירא?

### ג. קביעת המות לשם מצוה

בשאלות להתיר „עגונה“ לא יהיה כרגיל צורך לקבוע את סיבת המות אלא רק בקביעת עצם המות. לכן אין לדבר במקרים כאלה על ניתוח המת אלא רק על טלטולו או פתיחת קברו. אין להאריך בכך במאמר זה; כי כאן יהיה רק להכריע אם הבעל המת או היבם, או האיש הזה המונח שם בקבר מוחל (או מחל בחיים) על בזיונו הקל הזה (עי' להלן בקטע הבא), או אם מותר לפתוח את הקבר אפילו בלי מחילה זו.

### ד. שאלות משפטיות

#### א. ענינים כספיים

כבר בימי התנאים התעוררו שאלות כאלו. בגמרא בבא בתרא (דף קנ"ד) שוקלים וטרים על מקרה של קנין בבני ברק אם לבדוק ילד שמת אם הביא שתי שערות. החיים החדשים גורמים לבעיות וזמורות יותר, אם לבצע ניתוח מת לשם קביעת סיבת המות בגלל תביעות כספיות. במיוחד מעונינת מערכת הביטוח

החדשה (ביטוח חיים וביטוח תאונות) בתוצאות הניתוח הזה. כבר במאמרי ב"המעין" הנ"ל הדגשתי שלדעתי אי אפשר להשוות את המעשה בבני ברק לגיוול שמגוולים בניתוחי מתים.

במעשה בני ברק היה הילד שוכב בקבר — אולי בתוך כוך שאפשר היה להגיע אליו בלי שום איסור דאורייתא. אכן, "טלטול" הילד המת שהיה נחוץ לבדיקה הדרושה, הוא בכלל "גיוול" כלשון הגמרא, אבל הגיוול הזה הוא בצורה כל כך קלה, שהיה אפשר להתוכח אם לדחות את האיסור אפילו מטעמים כספיים. במס' שמחות (פ' ד', ה', י"ב) נזכר מקרה דומה לזה (אולי היה זה אותו מקרה), וגם שם אסרו החכמים את הבדיקה. מעגין שלא נזכר שם הביטוי "גיוול" אלא, "אין מזיוזים את המת ממקומו".

עכשיו מצאתי סמך לדברי בס', "נחל אשכול" (חלק ב' ס' ל"ו) שכותב, "אף שלחתוך המת ולבולו דאורייתא, מ"מ לפנות המת ממקום למקום אינו אלא דרבנן, וה"ה לבדקו". המחבר הניח שהשאלה בבני ברק היתה קודם הקבורה. אמנם במס' שמחות הלשון: "אל יבדק, מאחר שנסתם הגולל אין מזיוזים את המת ממקומו". בכל אופן אי אפשר להשוות "גיוול" זה לגיוול הפוגע בגופת המת ע"י ניתוחו, אשר עליו אנו דנים בקביעת סיבת המות לשם בירור משפטי.

קראתי בחוזה של כמה חברות ביטוח את התנאי שהמבוטח מסכים לניתוח גופתו אחר מותו כדי לברר אם הוא מת בתאונה או ע"י מחלה. במקרה זה מתעוררת איפוא השאלה אם מותר למחול על בזיונו (גם על בזיון משפחתו) ואם מותר לחתום על חוזה ביטוח כזה, ואם כן האם גיוול גופתו או אינו כבר בגדר "גיוול", מאחר שכבר מחל על בזיונו לטובת היורשים.

שאלת המחילה על הבזיון בכלל עומדת במרכזו הבירורים על איסור גיוול המת. האם אפשר להניח שהנפטר מחל בחיים על בזיונו לטובת היורשים או לטובת לימודים רפואיים הנזכרים לעיל. היו כבר רופאים וגם אנשי ציבור אחרים שמחלו מחיים על בזיונם ע"י ניתוח גופתם או אפילו מחלו על קבורתם והפקירו את גופתם לאנאטומיה. בנדון זה כבר מתקיים ויכוח הלכתי ער.

אבל מה יהיה, אם הנפטר ציוה בפירוש מחיים שלא לנתח את גופתו, כי אז ברור שלא מחל מחיים על בזיונו, או אם בני המשפחה מערערים וטוענים שלא היה בדעתו של המנוח למחול. לדעתי חשוב לברר את ההלכה הזאת, כי על מקרים כאלה אנו שומעים מדי יום ביומו.

## ב. ענינים פליליים

לפי החוק במדינת ישראל יש ביד המשטרה להביא את גופת המת, לפי פקודת שופט חוקר מקרי מות, אל המכון הפתולוגי לניתוח, אם הוא חושש לאיזה



מעשה פלילי. לעומת זה הנוהג בארץ הוא שהמשטרה מביאה כל מת שנפטר ברחוב — ללא הבדל — למכון הפתולוגי, אפילו אם זה היה איש זקן ואין לחשוש לסיבת מות בלתי טבעית, או שסיבת המות היתה ידועה כמו למשל בתאונות. הרבה פעמים קוראים בעתונות על מקרים כאלה, כגון שילד נפל לתוך בור ולא הצליחו להצילו והוציאוהו מת, או ילד צנח מת במשחקו בבית הספר — והמשטרה מביאה אותו למכון על אף ערעור המשפחה.

אין פה המקום לדבר על התנהגותה של המשטרה, אם חוקית היא לפי חוקי מדינת ישראל. אפילו אם חוקר מקרי המות דורש לנתח מפני שיש לו חשש רחוק למעשה אלימות, להרעלה או כדומה, צריכים אנו לשאול מה היא עמדת ההלכה במקרים כאלה. האם מותר לנתח את המת לשם קביעת סיבת המות?

כבר בגמ' חולין (דף י"א) מדובר על כך אם לבדוק את גופת הנרצח ע"מ לדעת אם היה בן קיימא — כדי להציל את נפש הרוצח. ושם הענין הוא בהצלת נפש ממש של איש העומד לפנינו. אבל מה יהיה במקרה של חשש — קרוב או רחוק — למעשה אלימות, או אפילו אם יש כבר הוכחה למעשה רצח, ועדיין לא ברור אם ימצאו ע"י ניתוח המת את עקבות הרוצח, ואם גם ימצאו בדרך זו את הרוצח, אין אנו בטוחים אם הוא יבוא על עונשו לפי חוק מדינת ישראל. ועם כל זה יש לשאול אם חששות אלו מספיקות להתיר לעבור על איסור מדאורייתא. זאת ועוד: האם על המדינה מוטלת החובה להשתמש בכל האמצעים למצוא רוצחים — כדי שלא ירבו רוצחים בארץ, ואם כן — קביעת סיבת המות תהיה בגדר פיקוח נפש.

סקירתנו מראה כיצד ענין קביעת סיבת המות הוא רב-גווני וטעון חקירה הלכתית דוקא בדור שלנו. החקירה תהיה למעשה חשובה עוד יותר במדינת ישראל, כי מציעים כעת שינויים בחוק בכוונה למסור את אישור קביעת סיבת המות ע"י ניתוח לעדות מדעיות שבהן משתתפים גם רבנים. לא מן הנמנע שההתפתחות הזאת תביא אולי ברכה לענין שהוא עגום מאד כעת. ואז יהיה מוטל על הרבנים להחליט על המקום אם מותר או אסור, ולהביע מיד את דעת התורה בהלכה. לא תהיה להם אז האפשרות לעיין בספרות המסועפת שבתשובות שנכתבו ברוב חכמה וחריפות והנמצאות מפורות פה ושם. אז יהיה להם לתועלת קונטרס המביא את פסק ההלכה על קביעת סיבת המות במקרים שונים, או לפעמים את חילוקי הדעות — לפי המצב הנוכחי של מדע הרפואה והעובדות החדשות. יהיה גם צורך בציון מקורות ההלכה כדי שהרב יוכל לעיין בבעיה מיוחדת במינה, ויוכל גם לדעת על מי לסמוך במקרה של ערעור על פסק דינו לפני ועדת רבנים.

אולי ישמשו דברי מאמרי זה כדי להקל על חיבור קונטרס כזה.

# תרופות הורמונליות לנשים ובעיות דתיות הלכתיות

**במשך** אלפי שנים נשמרו הלכות מרובות על חיי משפחה טהורים ומאושרים אצל היהודים. המשפחה היהודית שימשה בעולם כולו מופת לחיי שלום ונועם. ההלכות הללו היו גם הגורם לריבוי הטבעי של אוכלוסית עם ישראל, על אף הרדיפות האכזריות במשך אלפי השנים, ככתוב: „כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ“.

הלכות אלו היו הן לטובת הפרט והן לטובת הכלל. אמנם הרופא המשפחתי, היועץ בחיים המיניים בין איש לאשתו, נתקל לעתים לא-רחוקות בבעיות הנובעות דווקא משמירה קפדנית של הלכות אלו.

## א. הבעיות הדתיות-הלכתיות

יש נשים שפעולת אברי המין שלהן מופרעת בצורה של דימום מרובה, או שווסתן אינה קבועה. הפרעות אלה מגבילות את זמן התשמיש לפי ההלכה, או מונעות אותו לחלוטין.

גם בענין ההפרייה יש לפעמים ניגוד בין טבען של נשים מסוימות לפי כללי הרפואה ובין דרישות ההלכה. מצד אחד יש נשים שאינן יכולות להגיע להריון מחוסר תיאום של מחזור ווסתן לדרישות ההלכה, ומאידך גיסא, יש נשים חולות שההריון עלול להזיק להן והן צריכות להימנע ממנו. בעבר הלא-רחוק היו דרכי מניעת ההריון רובן ככולן בניגוד להלכה. הספרות התלמודית וההלכתית מעידה על הקשיים הכרוכים במקרים כאלה.

## ב. פתרונות על-ידי התקדמות המדע

בעשרות השנים האחרונות הביאה התקדמות מדע הפיסיולוגיה לידי מהפכה גמורה במצבה של האשה, מהפכה המאפשרת פתרון לרוב הבעיות הנ"ל. מעתה ניתן לומר כי ברית כרותה בין ההלכה לבין המדע. עוד לפני עשרים ושבע שנה הצעתי טיפול טבעי פיסיולוגי לגשר גשר על פני הפער שבין מצבים טבעיים

ופאטולוגיים של האשה ובין הלכות הטהרה של היהדות<sup>1</sup>. התגליות המדעיות החדשות מרחיבות את אפשרויות הפעולה בכיוון זה.

ההתקדמות חלה בשני שטחים עיקריים הקשורים זה בזה —

1. הידיעות על זמן ההתעברות של האשה.
2. הידיעות על פעולת ההורמונים המיניים של האשה.

### 1. זמן ההתעברות

לחכמי התלמוד היו ידיעות ברורות על ימי ההתעברות של האשה. ידוע לרבים מאמרו של ר' יוחנן<sup>2</sup>: „אין אשה מתעברת אלא סמוך לטבילה“, זאת אומרת באמצע המחזור החדשי שלה. יש להוסיף כי מר שמואל<sup>3</sup>, אחד האמוראים הראשונים, שהיה גם רופא, חישוב בדיוקנות את זמן ההתעברות במקרה אחד לפי זמן טבילתה של האשה. הדעות האלו התאמתו לפני כשלושים שנה ע"י חוקרים קנאוס ואוגינו, שקבעו בבהירות את זמני ההתעברות.

התקופה החשובה ביותר במחזור האשה היא שעת הביוץ (הפלטת הביצית מהשחלה), מפני שהיא הקובעת את אפשרות ההפרייה. רק שעות ספורות עומדת הביצה בחייתה, ורק אז יכול הזרע להפרות אותה. אם הביצית לא הופרתה, תחול הווסת הבאה תוך 14—16 יום אחרי הביוץ.

אם נניח, שלרוב הנשים יש ווסת קבועה של 28 יום בערך ואנו מנכים את 16 הימים הנזכרים, נובעת מכאן המסקנה שהביוץ מתהווה 12 יום אחרי התחלת הווסת, והוא דווקא הזמן של ליל טבילת האשה (5 ימים של דימום הווסת, ועוד 7 ימים „נקיים“ לפי תקנת חכמינו) — חישוב המתאים לדעתם של ר' יוחנן ומר שמואל.

לעומת חיי השעה של הביצית יש חשיבות-מה גם לחיי תאי הזרע של האיש, שכח הזרעתם נאמד ע"י הרופאים בשלושה ימים. (גם לחכמינו היתה דעה כזאת)<sup>4</sup>. תאי הזרע נשמרים באברי האשה, ואם יתהווה הביוץ במשך שלושת הימים הבאים, הם עלולים עוד להפרות את הביצית. לכן גם בעילה שלושה ימים לפני הביוץ יכולה להביא לידי הפרייה.

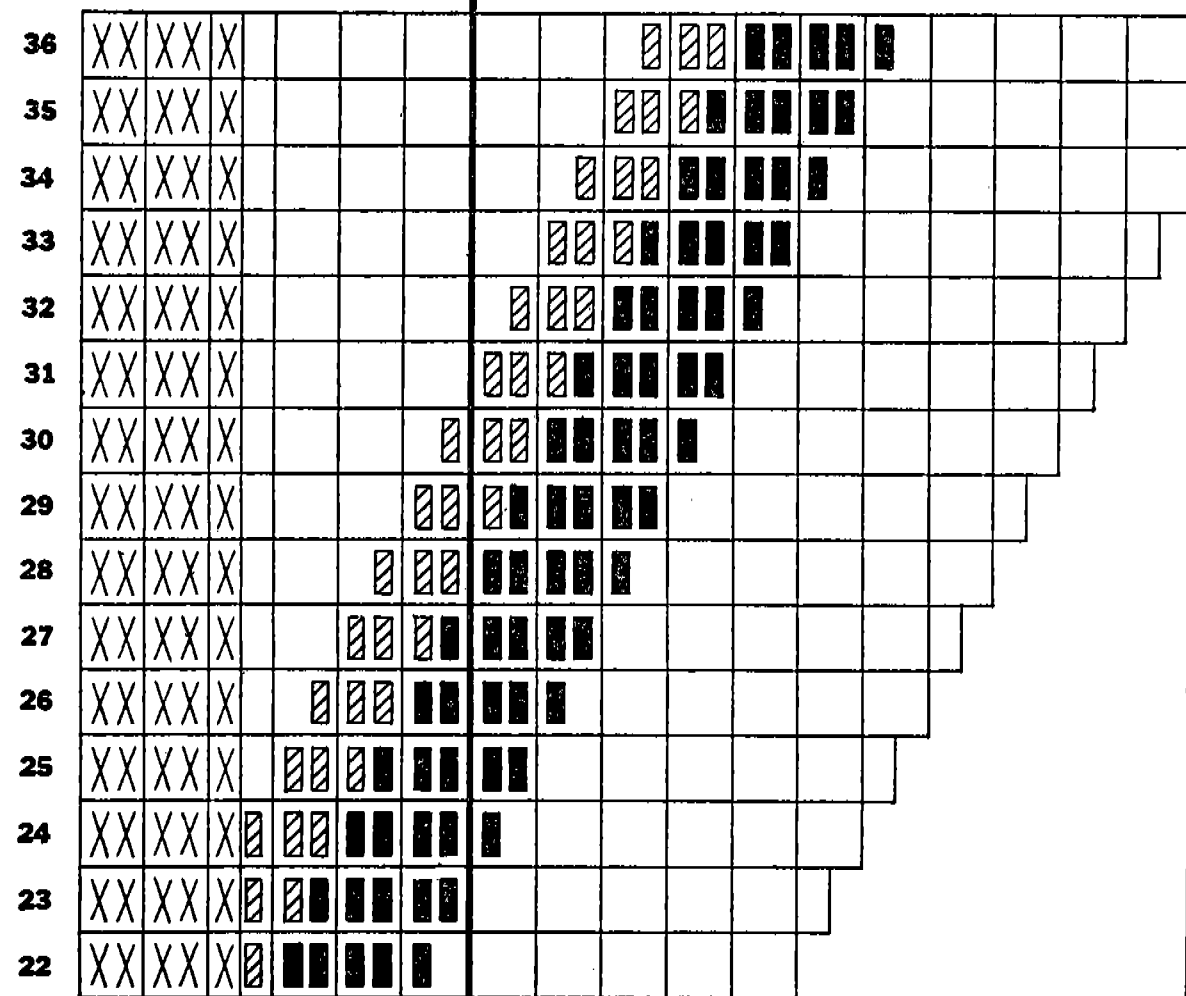
1 ד"ר יעקב לוי, בענין שינוי סדר הווסת ע"י סמי מרפא. „נחלת צבי“ (פרנקפורט) כרך ח' 1938.


2 נידה ל"ג, ע"ב. עיין גם: קרדימון, „הרופא העברי“ ל"א, 1958, דף 114; קאס, „הרופא העברי“ ל"ד, 1961, דף 166; יעקב לוי, „אין אשה מתעברת אלא...“, „נחלת צבי“ (פרנקפורט), כרך ה' 1933.

3 נידה, כ"ה, ע"ב.

4 שבת, פ"ו ע"א; ע' גם רש"י (שמות י"ט, ט"ו).

יום  
השבוע → 1 3 5 7 9 11 13 15 17 19 21 23 25 27 29 31 33



**Days** 

**Cycles**  
Cycles

**ליל טבילה**  
**Immersion Night**

**ימים פוריים על-ידי אפשרות ביוץ**  
**Fertile Days — Possible Ovulation**

**ימים פוריים על-ידי תאי זרע קודמים**  
**Fertile Days — Through Prior Deposit of Semen**

**ימי דמי הוסת**  
**Days of Menstrual Bleeding**

**ימי עקרות זמנית**  
**Days of Temporary Sterility**

בתנאים אלה אנו יכולים לכוון בדיוק את זמני ההפרייה אצל כל אשה ואשה, לפי אורך מחזוריה. בלוח זמני המחזוריים (ראה טבלה) אנו רואים את השורות השחורות כימי הביוץ, ולפני זה השורות המשורטטות כימי הזרעה נוספים ע"י קליטת תאי הזרע. הקו השחור הרחב, החוצה את כל הטבלה מלמעלה למטה, מציין את ליל הטבילה.

תהליך הביוץ קשור ותלוי בהפרשת הורמונים.

## 2. ההורמונים של האשה

ההורמונים אלה הם בעיקר הפרשות פנימיות של השחלה ושל בלוטת תת-המוח, המשפיעה על פעולת השחלה. נעמוד פה על חלק מהפעולות האלה החשובות להבנת עניננו, לפי התוצאות החדישות של המחקר המדעי. פעולות אלו כבר נתגלו ביסודן, אך יש עדיין חילוקי דעות בשאלות חלקיות, שבהן ידיעותינו עדיין לקויות. השחלה מפרישה שני סוגי הורמונים: „פוליקולין“ בזמן התפתחות הביצית עד בערך אמצע המחזור החדשי; בקירוב אחר הביוץ מפרישה היא את ההורמון השני „לוטיאין“, המשפיע על התהוות הקן של הביצית המופרית, ואם אין הפרייה — על הרירית של בית הרחם, שחלקה השטחי יוצא עם דימום בימי הווסת הבאה. קיימת השפעת-גומלין בין ההורמונים האלה של השחלה לבין ההורמון אחר הנקרא „גונדוטרופין“ והמופרש ע"י תת-המוח. הגונדוטרופין מגרה את השחלה ליצור את הפוליקולין, ובוזה הוא גורם להתפתחות הביצית. אם הכמות של הפוליקולין גוברת בתוך הדם, נבלמת פעולת תת-המוח, מפני שאין עוד צורך בגונדוטרופין ליצור עוד פוליקולין. בדומה לתהליך זה פועל גם עודף הלוטיאין בחצי השני של המחזור בבלימת פעולת תת-המוח. נוסף על כך קיימת עוד השפעה מרכזית בתוך המוח לסידור התהליכים המסובכים האלה. מה שחשוב למעשה הוא, שנמצאה כבר האפשרות להשתמש בהורמונים אלה בצורה של תרופות, ועליהן מבוסס הטיפול במצבים הנזכרים, הגורמים לבעיות ולהתלבטויות בחיי האשה הדתית.

## ג. הפרעות בווסת

כפי שהזכרנו יש נשים הסובלות מדימום מרובה ובלתי-סדיר. אצלן קיימת לא רק בעיה הלכתית, אלא שיש במצבן משום סימן של מחלה העלולה להיות תוצאה של חולשה בהפרשת ההורמונים. נשים אלה זקוקות לטיפול רפואי, וכל רופא נשים מנוסה יודע איך לטפל במחלות אלה ע"י הורמונים. הטיפול הרפואי

מסדיר את תהליך הווסת, מבריא את האשה, ומסיר את המכשול הזה מדרך חייה התקינים.

#### ד. עקרונות על-ידי מחזור קצר

הטבלה בעמוד הקודם מראה לנו שכל הנשים שיש להן מחזור קבוע קצר — פחות מ-24 יום — אינן יכולות להתעבר אם הן מקפידות על ליל הטבילה אחרי 12 ימים. ימי הפוריות שלהן חלים לפני הקו השחור. כתוצאה מזה מתעוררים אצלן לבטים נפשיים קשים. הן שואפות בכל נפשן להגיע להריון, ובכל חודש וחודש הן מתאכזבות. בצרת נפשן הן פונות אל הרופא, ואם הוא אינו מבין את קושי הסיבוכ, הוא מיעץ להן לשמש עם בעליהן בתוך שבועת הימים הנקיים, מיד אחר הפסקת הדימים — בעוד איסור נידה עליהן<sup>5</sup>, או אפילו בימי הווסת, כפי שציין הרב שפירא מקובנו בספרו על טהרת המשפחה<sup>6</sup>.

לעומת פתרונות כאלה — מדומים ומתעים — יש עכשיו פתרונות יותר פשוטים המבוססים על תוצאות מחקר מדעי-הטבע — פתרונות של טיפול הורמונלי. המחזור הקצר לא גגרם כרגיל ע"י קיצור החלק השני שלו המצוי תחת שלטון הלוטיאין, אלא ברוב המקרים הביץ ממחר לבוא לפני היום ה-12 של המחזור כתוצאה מפעולה מוגברת של הגונדוטרופין. הטיפול צריך לבלום את יצירת הגונדוטרופין בתתון-המות. בדרך זו אנו יכולים להאיט את התבגרות הביציות. ראינו קודם כי לעודף פוליקולין בדם ולעודף לוטיאין יש גם כן כוח-בלימה כזה. לפי זה אנו יכולים להשתמש בתרופות ההורמונליות האלו בהתחלת ימי הווסת ולהשפיע בדרך זו על הביץ שלא יקדים לבוא לפני היום ה-12. בדרך זו אנו יכולים לעזור לאשה השומרת על ליל טבילתה בזמנה, שתוכל להתעבר, למרות מחזוריה הקצר בעבר.

#### ה. חופת נידה

אחת ההפרעות בחיי האשה הדתית מופיעה לפעמים אצל כלות לפני כגיסתן לחופה. יש שקובעים את יום החופה לפי מחזורי הווסת שקדמו, אך ברגע האחרון מתבלבל המחזור: הווסת שלפני החופה מקדימה לבוא, ולפי החשבון יופיעו הדמים של הווסת החדשה דווקא ביום החופה. „חופת נידה“ כרוכה, כידוע, בבעיות ומכשולים הלכתיים. טיפול הורמונלי מסלק גם את הסיבוכ של „חופת נידה“. מתן לוטיאין באמצע המחזור והלאה יגרום לאיחור בהופעת הווסת. דמי הווסת יבואו,

5. Flesch, Archiv f. Frauenheilkunde, Bd. 12, p. 122.

Jacob Levy, Deutsche Med. Wochenschrifte, No. 44, 1932.

6. הרב שפירא, טהרת המשפחה. קאונאס, 1936.

לפי הצורך, יומיים או שלושה ימים אחרי הפסקת מתן התרופה, והווסת לא תפריע לשמחת החתונה.

יש אמנם מקרים שבהם נגרמת „חופת נידה“ באופן בלתי צפוי מראש ע"י הופעת הווסת ביום החופה ממש — במיוחד אצל נשים רגישות. חכמי התלמוד כבר התחשבו בתופעה זו<sup>7</sup>. יש מקום להשיא עצה לנשים כאלה שיקבלו טיפול מונע בהורמונים.

### ג. דרכי מניעת ההריון

כאמור, יש נשים רבות שאסור להן להתעבר מטעמי בריאות. נשים אלה סובלות ממחלות כאלה, הכרוכות בסכנה או בנזק רציני. מאידך גיסא עומדת מניעת ההריון גם בניגוד להשקפה היהודית, המושתתת על מצוות „פרו ורבו“, וגם לעיקרי ההלכה<sup>8</sup>, מפני שהאמצעים המלאכותיים שהשתמשו בהם בעבר היו רובם ככולם כרוכים בהשחתת הזרע. הדרכים האלה היו בלתי טבעיות, ולעתים קרובות הביאו נזק לנשים שהשתמשו בהן. על זה הצביע בזמן האחרון רופא הנשים פרופ' אמרייך<sup>9</sup>.

הפוסקים התקשו בפתרון הבעייה ובהתרת סבך האיסורים. מצד אחד עמדו נוכח איסורים חמורים, ומהצד השני — נוכח מצבים הקרובים לפיקוח נפש. מספר השאלות והתשובות הלך וגדל במשך מאות השנים. היו בעלי הלכה שמצאו מוצא — בדלית ברירה — במקרים ובתנאים חמורים, ובקושי התירו מה שהתירו. אך המחמירים רבו על המקילים. המהפכה המדעית בימינו, שהצבענו עליה לעיל, הראתה דרכים חדשות גם לפתרון הבעיה הזאת.

### ד. תקופות העקרות במחזור האשה

הידיעות על זמן הביוץ, שתמציתן מצוירת בטבלה, הוכיחו שבכל מחזור חדשי יש ימים של עקרות טבעית (השידוּת הלבנות), בערך 11 ימים לפני הופעת הווסת הצפויה. אצל נשים שיש להן ווסת קבועה של 28 יום, הימים של עקרות טבעית הם: 18 עד 28 (מהתחלת הווסת הקודמת), מפני שאז אין ביצית באברי המין שעלולה להגיע לידי הפרייה. אבל נשים רבות — אין להן קביעות כזאת בימי

7. יבמות ל"ז, ע"ב: מאמר רבא, וע"י רש"י שם, ד"ה ד' נקיים; נידה ס"ו, ע"א; Dr. Julius Preus, Biblisch-Talmudische Medizin, Berlin 1911, p. 142.

8. עיין הרב ד"ר י. יעקובוביץ, „הרופא העברי“ 26, דף 124, 1953.

9. Prof. J. Amreich, Anticoncipientia und die durch sie verursachten Schädigungen. Wien. Med. Wschr. 112, 1:9, 1962.

המחזור, ואין לקבוע בוודאות מתי תבוא הווסת הבאה. מטעם זה אי-אפשר לסמוך רק על חישובים אלה.

אכן אנשי המדע מצאו אמצעי חדש לקביעת יום הביוץ על ידי מדידת חום הגוף מדי בוקר. הם קבעו, שאצל רוב הנשים עקומת-החום היא אחידה — נמוכה עד זמן הביוץ, ואילו אחרי הביוץ עולה החום חצי מעלה — עד מעלה אחת בהשפעת ההורמון לוטיאין, ששלטונו מתחיל לאחר שתשש כבר כוחו של הפוליקולין. עליית החום היא סימן מובהק שכבר התחילה תקופת העקרות הזמנית.

ערך עקומת-החום נתאמת גם ע"י דרכי הבדיקה במעבדה: ע"י בדיקה מיקרוסקופית של הפרשת צוואר בית-הרחם, המראה בתקופה מסוימת ציור של עלי המר, וגם לפי שיטת פאפאניקולאו אנו יכולים לקבוע את פעולת ההורמונים במחזור החדשי ע"י צביעת תאי הנרתיקה (וואגינה).

על בסיס התיאוריה של אוגיגנו-קנאוס ועקומת-החום הצליחו רופאי נשים להשתמש למעשה ב,תקופת העקרות הזמנית הטבעית" למניעת ההריון, כפי שהעיד החוקר קאופמן<sup>10</sup>.

פרופ' דירינג<sup>11</sup> כותב: „ברבבות מקרים שנבדקו בדייקנות לא היתה מעולם התעברות בתקופה שבין עליית החום לבין התחלת הווסת הבאה. וודאות כזאת לא הושגה בשיטות אחרות למניעת הילודה“.

כך התחילה המלחמה נגד האמצעים המלאכותיים פסולי-הערך בשטח מניעת ההריון.

#### ה. עקרות עראי ע"י תרופות הורמונליות

##### 1. הצד הרפואי

כבר הזכרנו לעיל שאפשר לדחות את זמן התבגרות הביצית ע"י פוליקולין או ע"י לוטיאין. המדע הביוכימי החדש יצר עכשיו, ע"י שינויים קטנים בהרכב ההורמון לוטיאין, חומרים חדשים המשתקים לגמרי את פעולת השחלה לתקופה קבועה מראש. כל זמן שהאשה משתמשת בתרופה זאת אין ביצית מתבגרת וממילא אין אפשרות של ביוץ. באופן מעשי נתנו את ההורמון החדש הזה מהיום התמישי למחזור עד היום העשרים-וחמשה. אחר-כך, כעבור שלושה ימים, בערך, מופיע דם הווסת. כדי להחזיר את הווסת לצורתה הטבעית, אפשר להוסיף לתרופה כמות קטנה של פוליקולין. בטיפול כזה מתהווים אצל האשה מחזוריים של עקרות-עראי עם

10. Kaufmann-Zander, Ciba-Symposium VII. Vol. 4, p. 150. 1959.

11. Prof. G. K. Doering, Die Bestimmung der fruchtbaren und unfruchtbaren Tage der Frau, Stuttgart 1960, p. 16.



הופעת הווסת ביום ה-28 בערך. תכשירים מורכבים כאלה מיוצרים כעת גם בארצות-הברית וגם באירופה<sup>12</sup>.

אצל אלפי נשים נעשו כבר ניסויים, והוכחה אצלן מגיעת ההריון כל זמן שקבלו את מנת ההורמונים. כן היו הרבה מקרים של התעברות נשים, לפי רצונן והחלטתן, אחרי הפסקת הטיפול<sup>13</sup>.

בין החוקרים יש עוד חילוקי דעות בנוגע לדרך הפעולה של התכשירים האלה. יש מהם שמדגישים את השפעתם על תתון-המוח בדיכוי הפרשת ההורמון. כך — לפי דעתם — הם משפיעים בעקיפין על בלימת התבגרות הביציות בתוך השחלה. אבל אין עדיין הוכחה גמורה לכך. יש חוקרים המניחים שקיימת השפעה ישירה על השחלה<sup>14</sup>.

אצל מספר נשים שהשתמשו בתרופות כאלו מופיעות תחילה הפרעות בלתי-נעימות, הדומות להרגשת נשים בימי ווסתן, כגון: כאבי-ראש, בחילה, וכד', הנעלמות בכלל כעבור חדשים מספר במשך זמן הטיפול.

עדיין לא הוכח כי נזק אפשרי כרוך בשימוש בתרופות האלה. אבל אין לשכוח שמשתמשים בהן רק כמה שנים, ואין אנו יודעים מה ילד יום. באופן עיוני קיימת האפשרות, ששיתוק זמני של בלוטות חיוניות אלה מחליש את כוחן במילוי תפקידיהן הטבעיים. בגלל זה מגבילים הרופאים את השימוש בתרופות אלו לשנים מעטות (שתיים עד חמש). הם ממליצים על זהירות יתרה אצל נשים צעירות, לפני ההריון הראשון, משום שהמנגנון ההורמונלי שלהן עדיין אינו מפותח למדי, ויש מהן שאינן יציבות למדי מבחינה הורמונלית. אכן, השגחה רפואית מתמדת תגלה הפרעות בראשית התהוותן ותמנע נזק בגופן.

מכאן, שאנו יכולים להמליץ על תרופות אלה רק אם יש הוראה רפואית נמרצת, ויש לעמוד על כך שהתרופות לא יימכרו בבית-מרקחת לכל דורש, בלי

12. ENOVID (Searle), NORLUTIN (Parke-Davis), ANOVILAR (schering).

13. J. Rock, Garcia & Pincus, Amer. J. Obstetr. Gynec. 79, p. 758, 1960.

Medical Advisory Council, Brit. Med. Journ. 30. 7. 1960, p. 380.

W. O. Nelson, Fertility and Sterility, 12, p. 109, 1961.

Matsumoto et al., Zbl. Gynaek, 37:1485, 1961.

14. עיין רבאו בחוברת „הרפואה" ס"ב, ע' 229, 1962.

Lunenfeld, Sulimovici, Rabau: Journal of Endocrinology 24; 4. VII, 1962 XXXI

\* נשים הסובלות ממשקל מופרז, מזהבת או ממחלות אחרות של הפכד לא ישתמשו בתרופות אלו. יש רופאים הוהירים גם באותן הנשים הסובלות מפקק (טרומבוזיס) הורידים. עיין „בריפיש מדיקל ג'ורנל", 4 באוגוסט, 1962, ע' 315; שם: 18 באוגוסט, 1962, ע' 478.

תרשים של רופא, ולא בכמות העולה על הצורך לחדשיים, כדי שתהא מובטחת השגחה רפואית תמידית.

## 2. הצד ההלכתי

עובדות חיים חדשות תובעות בירור הלכתי חדש ע"י בעלי ההוראה המוסמכים. מובן מאליו ששאלת עקרות-ארעי ע"י הורמונים לא נתבררה בספרות ההלכתית, מפני שהדרך הזאת עוד לא הגיעה בימים ההם לכלל התפתחות ממשית. אבל יש שטח קרוב לה, שההלכה דנה בו הרבה, והוא שטח הנוגע לשאלת "כוס עקריין", תרופה עתיקת יומין המכילה סממנים שבכוחם היה לעקר את האשה שלא תלד עוד כלל<sup>15</sup>. "כוס עקריין" היה ידוע לחכמי התלמוד, והרמב"ם<sup>16</sup> פסק להלכה: "ואשה מותרת לשתות עקריין כדי לפרסה עד שלא תלד". דעה זו מבוססת על הרעיון שאין האשה מצווה על פריה ורביה. בעלי ההלכה אחרים הגבילו את ההיתר: "אפ' באשה לא שרי לכתחילה לשתות כוס עקריין אלא בדאית לה צער לידה, מפני שהאשה ג"כ מצווה על מצות ד', לשבת יצרה" (ב"ח וב"י)<sup>17</sup>. עמדתו של ה"חתם סופר" דומה לכך: הוא מבקש להתיר שתית כוס עקריין רק אם האשה כבר ילדה בנים וכבר קיימה מצות "לשבת יצרה". אכן מצד שני, אם יש סכנה רצינית לאשה — "מותרת לקחת סמים בכדי שלא תתעבר, דמשום טעמא דלשבת יצרה אינה מחויבת להחריב עצמה כדי ליישב העולם"<sup>18</sup>.

היוצא לנו מזה הוא, שהאשה רשאית לכל הדעות לשתות "כוס עקריין", אם קיימת סיבה רצינית של פגיעה בבריאותה. לפי זה יש להניח, שמצד ההלכתי אין לחשוש גם בנידון עקרות-ארעי, כי ע"י שימוש בהורמונים לא תבוטל מצוות "לשבת יצרה", אלא אחר כך, לכשתבריא האשה, תוכל לקיים את המצווה הנ"ל.

## 3. הצד הדימוגרפי

"פרו ורבו", זאת היא המצווה הראשונה שבתורה, היא מצווה יסודית למין האנושי. בעולם המדע הסוציאלי יש גטיה לצמצם את האוכלוסיה בארצות שונות. ההשקפה היהודית המסורתית לבעיה היא אחרת לגמרי: היא מחייבת ייסוד משפחות גדולות, ללא הגבלה מלאכותית<sup>19</sup>. גישה זו נובעת מהשקפת העולם של היהדות. מלבד ההשקפה המסורתית הזאת, הרי גם ההיסטוריה מלמדת אותנו, שצמצום

15. ד"ר קאס, "הרופא העברי" ל"ד, ע' 163, 1961.

16. רמב"ם, איסורי ביאה, פרק ט"ו, הלכה י"ב.

17. ע"ע הרב אלוני, "הפרדס" ל"א, תשרי וסבת תשי"ז.

18. חתם סופר, אה"ע תשובה כ'.

19. ע"ע הרב ד"ר יעקובוביץ, "הרופא העברי" כ"ו, ע' 124, 1953.

הילודה באומה אחת הביא תמיד הרס ואבדון לאותה אומה. דוגמה לכך תשמש יהדות גרמניה, שעוד לפני תקופת השואה הלכה לאבדון בחלקה הגדול בשל צימצום הלידה<sup>20</sup>.

אולם למה נרחיק את דברינו לעבר. הרי אנו כיום עדי ראיה למצב חמור למדי המתהווה במדינת ישראל. הריבוי הטבעי של האוכלוסיה היהודית<sup>21</sup> יורד בצורה מחרידה. בשנת 1950 היו אצל היהודים 32,96 לידות לאלף נפש, ובשנת 1961 — 22,21 לידות בלבד לאלף נפש.

לעומת זאת המספרים על הלידות באוכלוסיה הערבית במדינה הם: 48,8 לידות לאלף בשנת 1954, ו-55,2 — בשנת 1960!

לא ייפלא, איפוא, שהריבוי הטבעי של האוכלוסיה היהודית יורד משנה לשנה: בשנת 1950 — 26,48 לאלף; ובשנת 1960 — 18,62 לאלף. אין צורך בבניה יתרה של חכם כדניאל לקרוא ולפרש את הכתב על הקיר: „מנא מנא תקל“. אבל, עוד יש שהות בידינו למנוע בעד התוצאות הקשות של מצב חמור זה.

אין ספק שסיבת הירידה הזאת היא, בחלקה הגדול, הצמצום המכוון של הילודה ע"י צורות שונות של מניעת הריון למיניהן, מתעוררת השאלה המדאגה: אם התפשטות אמצעי נוסף למניעת הריון ע"י שימוש בהורמונים לא תהווה גורם חדש להחשת הירידה הדימוגרפית המבהילה?

התרופות ההורמונליות האלה עדיין עולות ביוקר והפצתן בקהל עוד לא נתרחבה. אבל יש סיכויים שמחיריהן ילכו וירדו ויהיו שווים לכל נפש. אז תגדל פי כמה הדאגה להפחתת הילודה, ובמקום ריבוי האוכלוסיה, תלך האוכלוסיה ותתמעט, במצב כזה יש משום אזהרה חמורה למנהיגי האומה. ידוע שנעשים צעדים ראשונים — שאינם גמרצים די הצורך — בכיוון עידוד משפחות גדולות. אבל כל אלה לא יועילו, כל זמן שגורמים רשמיים ובלתי רשמיים משפיעים על האמהות, לצמצם את הילודה באמצעים בלתי-טבעיים מטעמים סוציאליים, שהם בחלקם רק מדומים — והם באים רק להגביר את השאיפה למותרות. אין דרך אחרת אלא להשפיע על המשפחות לקיים מצוות „פרו ורבו“ ולהקריב קרבנות למען האומה. (אין אנו יכולים להתעלם מכך, שאי-אפשר להגיע למטרה זו אלא אם התכנית תכלול שינוי בגישה התרבותית של הציבור בכלל, ושל הנוער בפרט. אלא שאין זה ענין לנושא שלנו, ולא נרחיב את הדיבור על כך).

אנו חייבים לתבוע מהנהגת האומה ומן הארגונים הרפואיים האחרניים, שעובדיהם לא יסכנו את עתיד האומה לטובת חיי שעה של הפרט. הדרישה המעשית

20. Theilhaber, Der Untergang der deutschen Juden. 1921.

21. ע"ע ד"ר פרנקל, „הירידה בשיעורי הילודה“, יומן „שערים“, 2.2.62.

כוללת ביקורת קפדנית ביעוץ למניעת ההריון. רק אם מחלה רצינית אורבת לאשה, או שהמצב הכלכלי של המשפחה חמור ובריאותה של האשה בסכנה רשאים אנו לקבל על עצמנו את האחריות להשיא עצה להשתמש באמצעים למניעת ההריון. במקרים כאלה אנו חייבים לדרוש שינטשו את הדרכים הבלתי-טבעיות, הנהוגות כעת והעלולות לגרום נזק גופני. אז יהיה מקום להשתמש בתרופות ההורמונליות החדישות, שלהן הקדשנו את מאמרנו.

מובן מאליו שאין למכור את התרופות האלו בבת-המרקחת אלא על פי תרשים רפואי. הדרישה הזאת גובעת לא רק מטעמים בריאותיים — כפי שהזכרנו — אלא גם מטעמים דימוגראפיים. רק כך יהיו תוצאות המדע החדיש של ההורמונים לחיים ולא למוות. בעולם המדע הפיסיקלי, בהתקדמות בחקר האטומים, יש ברירה בידי האנושות: להשתמש בכוחות הטבע שנתגלו למלחמה או לשלום. הוא הדין גם בעולם המדע הביאו-כימי: לחיים או למוות, בדרך השימוש בכוח הביאולוגי של ההורמונים — ובחרת בחיים!

## פרוז בן יומו

א. בדבר מי שצריך לבא מכרך לעיר, מירושלים לתל אביב, ביום א' שהוא פורים של פרזים, ששאל מע"כ איך יעשה, והלא אינו יכול לצאת במוצאי שבת אלא לאחר צאת הכוכבים, ונמצא שהוא בתחילת הלילה בכרך, אם זה קובע אותו למוקף, ונמצא שלא יוכל לקרות כבר את המגילה בכלל מאחר שבזמן מוקפים יהיה בעיר, וישאר שם הרבה זמן אחר כך, נראה שאם יוכל להגיע בלילה לתל אביב יוכל לקרות שם את המגילה, אע"פ שלא היה שם בתחילת הלילה, ואם אינו יכול להגיע לשם בלילה לפחות לבא שם לפני עלות השחר ויוכל לקרות את המגילה ביום, אם לא יספיק כבר לקרות בלילה, כמ"ש רש"י מגילה י"ט א' ד"ה אלא, שהדבר תלוי בקריאת היום לקובעו פרוז או מוקף, וכל שנמצא בתחילת היום בזמן עמוד השחר בעיר חובתו כבני עיר, ואין אנו משגיחים על זה שהיה בלילה בכרך, שאין זמן הלילה קובע, וכמ"ש במג"א סי' תרפ"ח סק"ז שיעקר קריאה תלוי ביום ולא בלילה, וכ"כ בבהגר"א שם סק"א ומכאן ראה לר"ת ובי"ה בס"י תרצ"ב ס"א וי"א דאף וכו', וזה כמ"ש במג"א שם שציין ג"כ לס"י תרצ"ב. וממילא אין עדיין בלילה שום קביעות. ואף לדעת הרא"ש שבליל י"ד נקבע גם לדין מוקפים מכ"מ אין זה אלא אם עמד שם מקצת יום י"ד, כמ"ש כיון שבזמן קריאת בני מקומו אינו עמהם נסתלק ממנו חובת קריאת אנשי מקומו, הרי שאין שום זמן חלות חיוב זה אלא דוקא ביום בתחילת היום בעלות השחר, ואין זה משנה אפילו אם היה בלילה עדיין בעיר, כל שהיה בתחילת היום בכרך גידון כבן כרך לדעתו. ובודאי אפילו אם היה בדעתו להיות בכרך בתחילת היום לא יחייב אותו שלא לקרות בלילה כשעודנו בעיר, מפני שלא מצינו שיתחייב עפ"י דעתו בלבד כל שלא בא לכרך ועדיין הוא עם בני העיר לקרות כבני העיר, כמ"ש מפורש בתשו' הרשב"א ח"ג סי' ת"יד ולענין מגילה מי שהוא בן עיר וכוונתו לדור בכרך אינו נעשה בן כרך עד שיגיע שם והרי הוא כבן עיר עד שיעקור עצמו מן העיר ושיגיע שם וכו' סוף דבר אינו רואה בשום דבר שתהא הכוונה עוקרתו ממקומו ולא קובעתו במקום אחר. הרי מפורש שאינו בן כרך עד שיגיע לכרך. ונמצא לפי"ז שבלילה לדעת הרא"ש יהא חייב עדיין לקרות כבן העיר בליל י"ד, ואח"כ כשיגיע לכרך בתחילת יום י"ד יהא פטור מלקרותה ביום ויתחייב אח"כ בלילה של ט"ו לקרותה עם בני כרך כיון שהיה בתחילת היום כבר בכרך ונסתלק ממנו חובת קריאה כאנשי מקומו. ויוצא לפי"ז

שבלילה הוא פרוז וביום גידון כמוקף, וכן לרש"י אם יסע לכרך ביום י"ד לפנות בוקר ע"מ להיות שם יום ט"ו יהא פטור מקריאת י"ד של יום אע"פ שהיה חייב בקריאתה בליל י"ד, ותמוה מה שכתב בחזו"א או"ח סי' קנ"ב אות ה' שלא מצאנו פרוז בלילה ומוקף ביום. וביחוד לדעת או"ז ח"ב סי' שס"ט ששני חיובים הם עיי"ש בארוכה. ואף בנידון שלנו בלילה אע"פ שדעתו לנסוע ולהיות בתחילת היום בעיר ויתחייב לקרות כבני העיר, מכ"מ בלילה הוא פטור מלקרות כבני העיר, ונמצא שהוא פטור לגמרי מקריאת המגילה בלילה אם אינו יכול להיות בלילה בעיר ויגיע לעיר בדיוק עם תחילת היום שאין סיפק בידו לקרותה שם עוד. ומה שיש גוהגים כאנשי ירושלים הרוצים לנסוע לתל אביב, שהם יוצאים לשמוע את המגילה באחד מפרברי ירושלים, שיש שם ספק אם הוא סמוך וגרעה, וקוראים שם מספק גם ב"ד, אם הם חוזרים אח"כ שוב לירושלים, הלא זה טעות בידם, מכיון שחזרו לכרך אין דינם כפרוז כלל אלא כבן כרך. ואפילו אם לא יחזרו מוטב להם כבר לנסוע למקום שהוא ודאי עיר ולא כרך, ויקראו כדין ולא מספק.

ב. ואין לשאול שהרי מצינו שהדבר תלוי בדעתו, ואפילו לפי פי' רש"י אם היה בדעתו בליל י"ד להיות בתחילת יום ט"ו בעיר הרי הוא קורא כאנשי העיר בליל י"ד ולא כאנשי הכרך, אע"פ שעדיין נמצא בכרך, כמו שכתב בד"ה אבל אין עתיד וכו', מפני שהוא בן עיר שהלך לכרך, ומכיון שאינו געשה מוקף כל שחושב לשוב בתחילת יום ט"ו לעירו ממילא הוא מחויב לקרות בכרך כדין בן עיר, שלא נפקע ממנו חובתו כאנשי עירו, וזהו החידוש שבדעתו הדבר תלוי שלא להפקיע חובתו כבן עיר אע"פ שנמצא בכרך, וכשם שבבן כרך שהלך לעיר לא נפקע חובתו כבן כרך אפי' נמצא בעיר, כל שחושב לשוב לכרך בתחילת יום י"ד, ובליל י"ד אינו צריך לקרות עמהם, כמ"ש רש"י שם בד"ה אלא. אבל כשהוא בן כרך או בן עיר ולא עקר ממקומו לא יוכל להתחייב עפ"י מחשבתו.

אמנם בריטב"א מגילה שם מפרש שזו היא שאלה ששאלו בירוש' שם בעי ר' יודן בן עיר שנתן דעתו לעקור דירתו לילי ט"ו מהו, ומפרש שם וכי קא מבעי לן כשהוא עדיין בעיר אלא שנתן דעתו לעקור דירתו ליל ט"ו לכרך מיחשב בן כרך מעתה ולא יקרא בעיר אלא ממתין עד שיהא בכרך וקורא עמהם, ואע"פ ששנינו שאפילו בן כרך ממש שהלך לעיר אם מתעכב שם י"ד קורא עמהם ב"ד וקס"ד דהתם הוא שדעתו להתעכב שם גם יום ט"ו אבל זה שהיה בכרך יום ט"ו אינו קורא אלא בכרך, ועוד דהתם שבא מן הכרך לעיר אפילו בדרך עראי מדעתו יושב בעיר ורוצה בה ובישיבתה לאותו יום ופרוז בן יומו הוא, אבל זה שמתעקר משם אין עכובו שם יום י"ד עושה אותו פרוז וכאילו פירש מהם ומחברתם. ולפי התירוצ' השני כל עיקר השאלה היא מצד שרוצה לעקור לגמרי משם לפיכך מחשבתו עושה אותו כבר לבן כרך לפי הספק. ואף ספק זה רצו לפשוט שם מדין בן עיר שהלך

לכרך, שתלוי בדעתו אם רוצה להיות בכרך ביום ט"ו קורא עמהם, אבל דחו שם בירושלמי מתניתא כשהיה בכרך, מה צריכא ליה כשהיה בעיר, וזה כפי הסברא שעפ"י מחשבה לא יהא כנמצא שם, ורק אם הוא כבר בכרך נידון עפ"י מחשבתו להשאר שם. ולבסוף אמרו בשם ר' פנחס על כן היהודים הפרוים פרוז היה באותה שעה, ומפרש ריטב"א שם שר"פ בא לפשוט איבעיא דר' יודן כיון שהוא עדיין בעיר בי"ד קורא בעיר כיון שהוא פרוז באותה שעה דלא גרע מכן כרך שהלך לעיר. ופלא שבתשו' הרשב"א לא הביא מדברי ר"פ כמ"שכ הריטב"א לפרש בירושלמי. אבל יתכן שאין להוכיח אלא כשרוצה לעקור בט"ו, אבל אם ירצה לעקור בי"ד אפשר שאינו נקרא פרוז. ובאמת יש לדקדק למה לא שאלו בירושלמי על זה שרצו לעקור בי"ד לפני שהאיר היום, שמכ"מ כל שלא עקר אינו מבטל במחשבה את דינו להיות כבן עיר כמ"שכ הרשב"א לדבר פשוט. ואין לפרש בירוש' שהספק הוא אם קורא גם בט"ו, אבל בי"ד ודאי קורא, כמו שרצה לפרש בחזו"א אור"ח סי' קנ"ב אות ב', שהרי ר"פ אומר פרוז הוא באותה שעה, וזה לא מתפרש אלא על דין הקריאה בי"ד, וכמ"שכ ריטב"א. ואף מה שנדחק בחזו"א לפרש שעוקר דירתו אין הכוונה לעקור לגמרי, שהרי הוכיחו שם ממתני', ושם לא בא לעקור לעולם, אין זו הוכחה, שבירושלמי מוכיח משם שתלוי בדעתו להשאר בכרך יום זה כבר מתחייב לקרות עמהם, וכש"כ אם רוצה להשאר תמיד. והריטב"א ודאי שלא יפרש כן, כמ"שכ שם בעצמו, עפ"י פי' הריטב"א בדין זה. וגם לעיל מזה כתב הריטב"א בד"ה אמר רבא, וגדולה מזו אמרו בירושלמי דבן עיר שעקר דירתו לכרך ליל ט"ו חייב כאן וכאן וכ"שכ זה שעיקר דירתו היה בכרך ולא היה בעיר אלא גר ופרזי בן יומו. [וכ"כ גם בר"ן שם, וע"ע רמב"ן במלחמות שהחזור למקומו נידון כעקר, עיש"ה]. ועוד יל"ע בדבר.

ג. ולפי המבואר אף לדעת רש"י תלוי במחשבה לקרות בליל י"ד כבני עיר מכיון שבדעתו להשאר שם עד עלות השחר בעיר ונקרא כבר פרוז בן יומו למפרע עפ"י מחשבתו, וכמ"כ מחשבתו לצאת מן העיר לפנות בוקר מבטל את דינו להיות כבן עיר אע"פ שנמצא בעיר ואינו קורא עמהם, כמ"שכ בפ"י המשנה, וזהו התידוש שאמרו במשנה שתלוי בעתיד לחזור ואין עתיד לחזור. ואע"פ שעד שהאיר השחר הוא יכול לחזור בו מפני שרק קריאת היום קובעת ובהאיר השחר תלוי דין פרוז בן יומו, מכ"מ יכול לקרות בלילה לפי מחשבתו להיות שם בהאיר השחר. וכל שחשב להיות בעיר עם עלות השחר הרי הוא נקרא פרוז כבר מבעוד לילה. וכן הדין לענין מוקף, שאם חשב להיות בכרך עם עלות השחר של ט"ו הרי הוא כבר פטור מלקרות בי"ד עם אנשי העיר, ולהיפך אם חשב לצאת מן הכרך עם עלות השחר של ט"ו הרי הוא חייב לקרות בי"ד עם אנשי העיר, אע"פ שעד עלות השחר של ט"ו יכול הוא לחזור בו ולהשאר שם ויהא חייב לקרות עמהם. ולפי"ז אין מקום

להקשות כמו שהקשה בירו' שם נחא בן כרך שהלך לעיר שזמנו מאוחר בן עיר שהלך לכרך ואין זמנו מוקדם, שהרי אף בבן עיר שהלך לכרך שייך שעתיד לחזור, והיינו שאם תשב לחזור לעיר בליל ט"ו חייב הוא בקריאת ליל י"ד, ואם תשב להשאר בכרך עד עלות השחר פטור הוא מקריאת ליל י"ד. ומבואר לפי"ז מש"כ הרא"ש לשיטתו שאף לענין מוקפים קובע יום י"ד שכן מוכח בירושלמי, מפני שרק לשיטתו שייך להקשות מבן עיר שהלך לכרך, מכיון שיום י"ד קובע הרי לא שייך לומר שעתיד לחזור, אלא אם חזר או לא חזר, מכיון שביום י"ד בבוקר כבר נקבע אם הוא פרוז או מוקף, וא"כ אם חזר לעיר ביום י"ד קורא בי"ד כמקומו, ואם לא חזר בי"ד קורא עמהם בט"ו ולא שייך שעתיד לחזור, כמו שפירש ר"ח דברי הירושלמי. ובקרבן גתנאל שם רצה לשנות הגירסא שמוכח בירושלמי כשיטת רש"י. אבל גם רבנו ירוחם כתב כן שבירושלמי מוכח כשיטת הרא"ש, ובודאי שלדעת הרא"ש, שגם רבנו ירוחם הביא כן בשם תוספות, מוכח מקושית הירושלמי, שאם כדעת רש"י שמוקפים נקבעים בט"ו הלא אין הבדל בין בן עיר לכרך לבין בן כרך לעיר, ובשניהם הכוונה שעתיד לחזור בהאיר היום קורא למפרע כדעתו לאחר זמן (ועי' חזו"א שם שנדחק לפרש ד' הרא"ש כמש"כ בפני משה שם, ורחוק הדבר שהיתה זאת כוונת הרא"ש).

ד. והרי"ף הלך בדרך אחרת לפרש מה שאמרו שעתיד לחזור שאפילו אם נתעכב אחר כך באוגס כיון שנשאר שלא לרצונו אינו נעשה עי"כ כבן המקום שהוא נמצא בו, והכל תלוי בדעתו, וזהו שאמרו בעתיד לחזור שאפילו לא חזר מחמת עיכוב הר"ז כאילו חזר. ובדרך זו פירש גם הר"ח, ובמאירי הביא כן בשם הגאונים. ורבנו ירוחם כתב שכך היתה הגירסא לפני הרי"ף. אבל בדקתי בנוסחאות ולא מצאתי גירסא כזאת. אלא שיצא להם לראשונים מתוך מה שאמרו עתיד לחזור, ולא שחזר ולא חזר, כמש"כ בבהגר"א סי' תרפ"ח סק"ב, ולא יתכן לפרש כמו שר"ל בחזו"א שם שהרי"ף בא רק להוסיף דין ולא לפרש, שהרי הרמב"ם הביא ג"כ כדברי הרי"ף, והרמב"ם הלא אינו מביא אלא מה שמפורש בגמרא, ואם אינו מפורש כותב שזוהי הוספת הגאונים או רבותיו וכיוצ"ב. [וגם בפיהמ"ש להרמב"ם כתב לפרש כן]. אלא ודאי שבא לפרש המשנה מתוך מה שאמרו עתיד לחזור כמ"ש בגר"א. והר"ח בא להוכיח כן מן הירושלמי ממה ששאלו על בן עיר שהלך לכרך, ואם כפי רש"י אין שם הבדל בין בן עיר לבן כרך, כמו שכתבתי לעיל. וכמו שהרא"ש מוכיח מן הירושלמי כשיטתו, כך מוכיח הר"ח כשיטתו שהדברים אמורים שנתעכב וזה לא שייך בבן עיר שהלך לכרך, כמ"ש המאירי מגילה שם שאין ראוי לומר בכאן ונתעכב ולא חזר שהרי כל י"ד היה דעתו מקודם להתעכב כמו שעשה (וכבר העיר ע"ז בשערי יצחק קונטרס פרזים ומוקפים כלל א' אות י"ג שהביא דברי המאירי לפרש דברי הר"ח, ועי"ש). והרמב"ן שם במלחמות מביא



דברי הר"ח כדי להוכיח על דברי הרי"ף שלא נאמרו אלא על בן כרך שהלך לעיר, כמ"ש שם לפני שהביא דברי הר"ח, שדברי הרי"ף בן עיר שהלך לכרך אינה אלא פיסקא דמתני'. והוכחתו היא ממה שהוכיח כדבריו מקושית הירושלמי, ואם נאמר כדעת הרא"ש וראב"ד הלא אין שם להוכיח מקושית הירושלמי, שהלא אפשר שהקושיא היא מכח זה שהקביעות למוקפין הי' בי"ד כמ"ש לעיל לדעת הרא"ש שמוכיח מן הירושלמי שם כדבריו. ולפיכך מדייק היטב שלדעת הר"ח הדברים אמורים רק בבן כרך שהלך לעיר שתלוי בי"ד אבל לא בבן עיר שהלך לכרך, ומדייק שהר"ח גם כתב את זה רק על בן כרך שהלך לעיר (ועי' חזו"א שרוצה לדחות שאין ראייה מן הר"ח ורק חזו"א מתרתי נקט. אבל הלא מבואר שבאמת יש כאן גם הוכחה מהוכחתו מן הירושלמי. ובכלל דברי חזו"א שם תמוהים, שא"כ למה הביא הרמב"ן דברי הר"ח, ואם כדי לומר שגם הר"ח סובר כרי"ף לא היה צריך אלא לציין בקצרה שכך היא גם דעת הר"ח).

והר"ח שהשיג ע"ד הרי"ף שיטתו כשיטת רש"י, ולכן כתב שאין כל הכרח לפרש שנתעכב, ומה שהקשה במיוחד על בן עיר שהלך לכרך הלא זו היא קושית הירושלמי שהביא הר"ח אם חזר חזר ואם לא חזר נעשה מוקף. וכנראה לא היה לפניו מדברי הירושלמי וגם לא מדברי הר"ח ולכן הביא הרמב"ן לזכותו של הרי"ף את דברי הר"ח שהם מתבארים שלא נאמר כלל על בן עיר שהלך לכרך אלא על בן כרך שהלך לעיר בלבד.

ה. אלא שעדיין יל"ע בדברי הר"ח שכתב לפרש קושית היר"א אם חזר ואם לא חזר נעשה מוקף, ואם נפרש כמ"ש במאירי שלא שייך שם דעתו לחזור ונתעכב מכיון שעדיין לא הגיע הזמן של ט"ו הלא לא שייך הלשון ואם חזר, ואדרבה נפרש שדעתו לחזור בט"ו ולכן קורא בי"ד כאנשי מקומו. ואף מ"ש הגאון מוהרצ"פ פרנק ז"ל בקונטרסו על מוקפים ופרושים פרק א' לפרש דברי ר"ח תמוה, שכתב אם חזר בתחילת יום י"ד קורא כמקומו ואם לא חזר נעשה מוקף, והלא אין יום י"ד מכריע כלל אלא לדעת הרא"ש והראב"ד, והרמב"ן הלא מביא דברי הר"ח להוכיח שלא אמר רבא אלא על בן כרך שהלך לעיר ולא על בן עיר שהלך לכרך. ואף מ"ש בחזו"א שם באות ד' שלא דן אלא על קריאת ט"ו אבל בי"ד לפי קושית הירושלמי חייב בהחלט כפרוץ, הלא זה לא יתכן כלל, מכיון שבמשנה אמרו אם עתיד לחזור קורא כמקומו אבל אם אין עתיד לחזור לא יקרא כמקומו. ומה שהסמך מדברי הרמב"ן הלא זה לפי פירושו של הרמב"ן שכך היתה קושית הירושלמי, שיהא חייב לקרות בי"ד אף אם יקרא אח"כ בט"ו, ולא מחמת לשון עתיד לחזור כמ"ש הר"ח שם. וכבר נדחק בחזו"א שם במקום אחר שאין ראייה מן הירושלמי כדברי ר"ח, ואין ראייה מדברי הר"ח כדברי רמב"ן.

ו. לכן נראה לפרש לדעת הר"ח בקושית הירושלמי שהכל תלוי ביום י"ד בין ברישא בין בסיפא אם הוא מתחייב כבן עיר או כבן כרך. אבל הבדל יש בין בן כרך שהלך לעיר ובן עיר שהלך לדרך, שבבן כרך שהלך לעיר, כיון שהיה בדעתו לחזור לדרך אינו מתחייב לקרות בי"ד כבן עיר אפילו אם התעכב בעיר ולא חזר לדרך, מפני שרצונו לחזור ממקום המצאו מספיק כדי לפוטרו מחובת המקום שהוא נמצא שם, משא"כ בבן עיר שהלך לדרך שאפילו דעתו לחזור לעיר, כל שהתעכב ולא חזר ממש, אינה יכולה לחייבו לקרות בי"ד. והטעם נראה מפני שאם אתה בא לחייבו לקרות בי"ד הלא זה מחמת שהוא עומד להיות בעיר ולא נתק את קשריו עם העיר, ולא מחמת שאיננו רוצה להיות בדרך, שאילו משום שאינו רוצה להיות בדרך הלא היה זה תלוי ביום ט"ו שהוא יום הכרך, שאפילו אם דעתו לחזור אל העיר ביום ט"ו היה בדין שיקרא ביום י"ד, מכיון שאינו רוצה להיות בדרך אינו נעשה מוקף, וממילא הוא בן עיר כמו שהיה, ואם אנו אומרים שתלוי ביום י"ד הלא הכרח לנו לומר שכל שאינו מקושר אל העיר נעשה בן כרך בתוקף ישיבתו בדרך, ולכן אפילו אם התעכב שלא מרצונו הלא עכ"פ מנותק הוא מן העיר ואינו חייב לקרות בי"ד. ולפיכך אינו דומה לבן כרך שהלך אל העיר שאנו מקפידים שלא יהא דעתו לחזור מן העיר וכל שאינו רוצה עד י"ד להשאר בעיר אינו נעשה פרוז בן יומו, ששם אפילו התעכב מכ"מ הלא אינו רוצה להשאר בעיר, ונמצא שאינו נעשה בן עיר עי"ז שנשאר שם, ואז ממילא הוא בן כרך, ולכן הדבר תלוי רק ברצונו בלבד אע"פ שעושה שלא כרצונו, משא"כ בבן עיר שהלך לדרך שהדבר תלוי בקשריו עם העיר, וכיון שלמעשה הוא מנותק מן העיר לא יועיל מה שרוצה להיות בעיר. ופי' דברי הירושלמי לפי"ז שהקשה דוקא מבן עיר שהלך לדרך ואין זמנו מוקדם, אם עבר הזמן הזה ולא היה במקומו שוב אין לחייבו בקריאת י"ד ונעשה מיד מוקף אפילו היה בדעתו לחזור והתעכב, כמו שנתבאר. ועי' אמר ר' יוסי אית כאן בעתיד להשתקע שבבן עיר שהלך לדרך תלוי אם עתיד להשתקע שם ביום ט"ו, ואם אינו עתיד להשתקע ביום ט"ו בדרך הרי הוא כבן עיר, וזה הדבר תלוי בדעתו אם רוצה לחזור מן הכרך ביום ט"ו, ומתפרשת המשנה כפשוטה, וא"צ כלל לפרשה במתעכב, כמו בבן כרך שהלך לעיר. נמצא שלהלכה דברי הר"ח מתאימים לשיטת הראשונים הסוברים שרק בבן כרך שהלך לעיר תלוי בי"ד, אבל בבן עיר שהלך לדרך תלוי בט"ו. וזהו שכתב הרמב"ן אע"פ שאין הוכחה מן הירושלמי כדברי הר"ח מפני שמפרש שם באופן אחר, אבל ודאי שהר"ח פירש בירושלמי לפי פירושו בגמ' וכמו שנתבאר.

ז. ומעתה מתפרשים דברי הר"ח כפשוטם שמוכיח מן הירושלמי כפי פירושו שבבן כרך שהלך לעיר אפילו נתעכב אח"כ כל שהיה בדעתו עד אור הבוקר לחזור אין העיכוב מוציא מידי מחשבתו לחזור ואינו כבן העיר, שהרי בירושלמי הקשו רק

על בן עיר שהלך לכרך, ולמה לא הקשו כן על בן כרך שהלך לעיר, והטעם הוא מפני שזמנו מאוחר, ואם נתעכב מחמת סיבה הוא החידוש שאין זה מבטל מחשבתו ונידון כבן כרך אע"פ שנשאר בעיר ואינו קורא ב"ד, אבל בבן עיר שהלך לכרך שזמנו מוקדם לא יתכן לפרש כן, שאפילו נתעכב בכרך יקרא כבן עיר, אלא כל שעבר זמן י"ד שוב נעשה מוקף אפילו היתה דעתו לחזור לעיר, כמו שנתבאר.

ומה שלא פירש הר"ח כפירוש רש"י שהחידוש הוא בבן כרך שהלך לעיר שאינו קורא בלילה של י"ד כל שחושב לשוב לכרך בתחילת יום י"ד, כמ"ש רש"י שם בד"ה אלא, נראה שזה תלוי משום מה יהא חייב לנהוג בלילה כבן כרך מתוך זה שחושב למחרת לשוב. ואפשר בזה משני טעמים. אם מצד שאנו סומכים על דעתו שלא יחזור בו שוב, וכיון שדעתו עכשיו לשוב אל הכרך אנו אומרים שבודאי יקיים מחשבתו וישוב, ואע"פ שאין דעתו אז מכרעת והרי הוא יכול לחזור בו עד אור הבוקר, שאז הוא הזמן המכריע, מכ"מ כל שלא חזר בו ממחשבתו הרי אנו דנים כפי מחשבתו, ואין חוששים שמא יחזור בו, וממילא הרי הוא נידון כבן כרך ואינו קורא בליל י"ד. אבל אפשר גם מצד אחר, מכיון שכל זמן שדעתו היא לחזור הרי הוא באמת מצד דעתו כבן כרך, מכיון שאינו רוצה להשאר במקום שהוא נמצא, והרי הוא נידון ככל מי שדעתו לחזור שאין נותנים עליו חומרי המקום שהלך לשם, וכמ"כ הרמב"ן במלחמות. ואע"פ שגם לפי דעה זו יכול עוד לחזור בו, מכ"מ כל עוד שלא חזר בו נידון הוא כמי שדעתו לחזור. ולכן נראה שלדעת רש"י כל עוד שלא חזר בו ממחשבתו הרי הוא נידון כמי שדעתו לחזור, ודעתו היא שמכרעת בדבר, ולכן שנינו מי שעתיד לחזור, מפני שזה תלוי בדעתו אם הוא עתיד לחזור. אבל לדעת הר"ח יתכן שאפילו אם הוא נוהג כמחשבתו לעשות מחר, מכ"מ אין זה שדעתו מכרעת בזה, אלא שאנו סומכים שבודאי יעשה מחר כמו שהוא חושב עכשיו, והלילה נגרר אחר היום ונוהג כבר בלילה כמו שינהג למחרתו. ולכן לא פירש במשנה מטעם שנוהג בלילה כמו שעתיד לעשות למחר, מפני שבמשנה משמע שהדבר תלוי בדעתו מכיון ששנינו בלשון עתיד לחזור, ולכן לא פירש מטעם שנוהג בלילה כפי דעתו, שבזה אין הטעם שדעתו מכרעת, אלא אנו סומכים על דעתו. אבל באופן שהתעכב הרי דעתו מכרעת, שרצונו לחזור כאילו חזר, אע"פ שהתעכב במקום שהוא נמצא שם. ובזה שייך לומר שעתיד לחזור אע"פ שלא חזר מכ"מ רצונו לחזור מכריע ופוטר מקריאת יום י"ד. בכל אופן איך שנפרש כאן לא קשה מה שהקשה בחזו"א בס"י קנ"א שם ע"ד ט"ז שכתב שצריך להיות שם עד אור הבוקר, והקשה אם בן כרך שהוא בעיר ב"ד אינו כבן עיר עד שהיה שם כל הלילה, אימתי יקרא בליל י"ד. אבל זו אינה קושיא כלל, לפי שכל עוד שהוא חושב לחזור הרי הוא נידון כבן המקום שיצא משם, כדין כל מי שדעתו לחזור, ואע"פ שיכול לחזור עד אור הבוקר, מכ"מ כל אותו הזמן שהוא חושב לחזור הרי

הוא כעתיד לחזור. ואפילו אם נאמר שבליילה אנו סומכים על דעתו שיחזור ג"כ לא תהא זו ברכה לבטלה כשיחזור בו אח"כ, מפני שבאותו הזמן שעדיין לא חזר בו והיה עתיד לחזור בדין הוא שנסמוך על דעתו ואין לחוש שיחזור בו כלל, ואין זה בגדר ספק כלל.

ואף מה שהזכירו הראשונים תחילת ליל י"ד אין זה כמו שר"ל שם בחזו"א שמחשבת תחילת הלילה מכרעת, דבר שאין לו שורש בדברי הגמ' ולא בדבריהם של ראשונים כלל, אלא לענין שאם רוצה לקרות מיד ב"ד אינו קורא אלא א"כ חשב מיד על חזרתו, אבל לא שדעתו זו מכרעת שלא יוכל לחזור בו, שהרי הזמן המכריע מפורש בירושלמי שהוא אור הבוקר של זמן הקריאה, ואין שם זמן אחר כלל. וכן נקטו כל הראשונים מבלי להזכיר הכרעת הלילה, מפני שעיקר הקריאה היא ביום, ורק זה מכריע ולא זמן אחר. ובאמת מבואר בדברי הר"ן כמ"ש בט"ז, שכתב שלא היה בדעתו לחזור למקומו באותו לילה אלא להתעכב כאן ביום י"ד ונתעכב קורא עמהם ביום י"ד, משמע דוקא שנתעכב, אבל אם חזר בו אח"כ כל זמן שלא הגיע הבוקר בטלה מחשבתו שבליילה. ומ"ש אח"כ ומיהו אם חזר למקומו בליל ט"ו חזר וקורא עמהם אין זה מדין חזרת ממחשבתו, שהרי כבר עבר הזמן של האיר המזרח, אלא מדין חיוב חדש של חזרה למקום שגר בקביעות. ולכן הביא ע"ז מן הירושלמי שאם עקר דירה בליל ט"ו נעשה חיוב חדש. וכתב שם שגדולה מזה כתב בירושלמי, והיינו שזה שמתחייב כשחוזר למקומו כש"כ הוא. אבל מש"כ קודם שצריך דוקא נתעכב לא כתב מצד דין הירושלמי, שזה נחשב כעקר, אלא מפני שיכול לחזור בו ממחשבתו כל זמן שלא האיר עוד המזרח. וגפ"מ כשמתעכב באונס. וכדברי הר"ן כתב גם הריטב"א. וגם ברמב"ן שם מרומז דין זה כמ"ש לעיל באות ג'. ולא יתכן לפרש דבריהם באופן אחר כמו שכתב בחזו"א שם סי' קנ"ב אות ב' שעקירת דירה אין הכוונה שעקר לגמרי, שזה נגד דברי הר"ן והריטב"א, וגם הרמב"ן שם.

ח. מלבד זה הדבר ברור ומפורש בראשונים שדוקא אם נתעכב באונס אנו הולכים אחר מחשבתו, כמו שכתב הרמב"ן מפורש מאחר שנתעכב שלא לדעת, וכן הראב"ד בהשגות לרז"ה שם כתב אע"פ שמתעכב שם מאונס. וכן הר"ן שנתעכב שלא מדעתו, וגם הר"ח שהוא מקור הדבר כתב שנודמן ונתעכב וגם הרי"ף והרמב"ם שכתבו ונתעכב סתם ג"כ כוונתם שיש עיכוב, אבל לא חזרה מדעתו, ואם היתה חזרה מדעתו ודאי שיכול לחזור בו עד אור הבוקר ובטלה מחשבתו הקודמת. ואף אחד מן הראשונים לא הזכיר שאינו יכול לחזור בו. ואף הרי"ף והרמב"ם לא כתבו בפשיטות שחזר בו, שזה חידוש דין, ואילו היה כך אף הם היו מזכירים בפירוש שאינו יכול לחזור בו מדעתו בתחילת ליל י"ד. ובחזו"א בסוף סי' קנ"ב הלך לקיים את דבריו הראשונים בסי' קנ"א שתחילת הלילה מכרעת במחשבה ונדחק

לפרש דברי הראשונים כולם שלא היה שם אונס אלא אפילו בשמחה וחפץ לב כשלא הזדמן לו דרך כמ"שכ הראב"ד, והלא הראב"ד בעצמו כתב מפורש שזה באונס ומאונס נשאר שם.

ומה ששאל שם בסוף סי' קנ"ב על מי שיצא מביתו באונס שהוליקוהו באזיקים אם זה יחשב כאילו לא יצא, באמת מניין לנו שיהא נידון כהלך למקום אחר להטיל עליו חובות המקום שבא לשם, ויתכן מאד שעד כאן לא אמרו שנותנים עליו חומרי המקום שהלך לשם אלא כשהולך לשם מדעתו, שאז מקבל עליו חומרי המקום. אמנם יש מקום להסתפק ולומר שזה תלוי בקביעת מקום ולא בדעתו, אבל לפי"ז ודאי הדבר שאין זה אלא במקום שאין דעתו מכרעת ואינו נתון לרצונו נקבע מקומו ע"י אחרים, ואין זה תלוי בדעתו לחזור, משא"כ במקום שדעתו מכרעת גם הקביעות אינה אלא לפי רצונו החפשי ולא באונס. ועכ"פ משם אין להכריע בדיון זה.

ובעיקר הדבר, אם נאמר שדעתו בלילה מכרעת ואינו יכול עוד לחזור בו, איך יפרש קושית הירושלמי לדעת הר"ח, הלא עכ"פ גם בבן עיר שהלך לכרך תהא דעתו מכרעת מבלילה בכדי לקרות בט"ו, או ב"ד, שאם בדעתו לחזור שוב לא יועיל מה שיחזור בו עד האיר הבוקר, א"כ לא שייך לומר אם חזר כמ"שכ הר"ח לפרש (ובמיוחד לפמש"כ בעצמו לפרש שם באות ד' ד"ה לשון הרמב"ן שהקושיא היא רק על קריאת ט"ו, ובי"ד קורא בהחלט לפי קושית הירושלמי כמו שכתב שם).

ט. ואף דברי הרא"ש ושיטתו עדיין צריכים ביאור שכתב ג"כ להוכיח מן הירושלמי כשיטתו, כמו שהבאתי לעיל אות ג', מהו ההבדל בין בן כרך שהלך לעיר לבין בן עיר שהלך לכרך. ואמנם כתבתי שם שמפרש בירושלמי כמ"שכ הר"ח שהקושיא היא מצד מה שאמרו במשנה שעתיד לחזור, והלא אם חזר חזר ואם לאו נעשה מוקף. אבל לפי הרא"ש אין לפרש כפי' הר"ח בקו' הירושלמי, שהרי הרא"ש לא נחית עדיין לפי' הרי"ף שהדברים אמורים רק בנתעכב, שהלא פי' הרי"ף הוא מביא שם אח"כ, וכשמביא הראיה מן הירושלמי עדיין מפרש כרש"י שעתיד לחזור הוא מצד קריאת הלילה, כמו שנתבאר. וגם התירוץ בירושלמי לא יתכן לדעת הרא"ש, שהלא לדעתו מוקף נקבע בי"ד ולא בט"ו. ונראה שהרא"ש מפרש קושית הירושלמי לפי שיטתו שבבן כרך שהלך לעיר ניחא כפי' רש"י שקורא כבר בלילה של י"ד אם אינו רוצה לחזור, ואם רוצה לחזור אינו קורא בי"ד בלילה אע"פ שעדיין לא חזר עד בוקרו של י"ד, אבל בבן עיר שהלך לכרך הלא הוא תלוי ביום י"ד לדעת הרא"ש רק מפני שסילק עצמו מבני עירו בזמן חיוב קריאתם. שהלא מן הדין היה צריך להיות תלוי ביום ט"ו שהוא יום הקריאה של בני הכרך, שאם היתה דעתו לחזור אז לעיר אינו נידון כבן כרך מדין דעתו לחזור ואם אין דעתו אז לחזור נידון כבן כרך, אבל אם זה תלוי ביום י"ד הלא זה רק מפני שניתק עצמו מבני עירו ולא מפני שרוצה להיות בן כרך, ולפי"ז דוקא משעה שניתק עצמו

מבני עירו נידון כבן כרך, אבל לא בלילה שקודם לכן, שעדיין לא ניתק עצמו מבני עירו, כיון שיכול לחזור לעירו עד הבוקר, ומה שבדעתו עכשיו לא לחזור למחר אינו מועיל, כל שעד הבוקר יכול לחזור עוד. ואין זה דומה לבן כרך שהלך לעיר שתלוי ב"ד מפני שאינו רוצה להיות כבן עיר ונידון כמי שדעתו לחזור מזה המקום שהלך לשם, ולכן כל שדעתו כך אינו כבן המקום שהוא נמצא שם, אבל בבן עיר שהלך לכרך אם הוא תלוי ב"ד הלא זה רק מפני שניתק את קשריו עם עירו, וזה אינו אלא ביום חיוב הקריאה שניתק במציאות את עצמו מבני עירו, אבל מה שדעתו לנתק עצמו לא מועיל עוד שלא יהא נידון כבן עירו, ולכן אם חזר הרי חזר, ואם לא חזר נעשה מוקף, אבל בלילה עדיין נידון כבן עיר וקורא בליל י"ד כל שלא נתק עצמו. והרא"ש לא הזכיר באמת אלא כשעמד שם עד מקצת יום י"ד, אבל לא הזכיר דין הלילה שלפניו. וזוהי קושיית הירושלמי שבלילה לעולם יהא חייב בקריאת י"ד, ואפילו אם דעתו שלא לחזור, מכ"מ בלילה עדיין לא הפקיע עצמו מאנשי עירו. וע"ז מתרץ ר' יוסי שיכול להיות תלוי בדעתו אם בדעתו להשתקע בט"ו, שאז הוא נפטר מקריאת י"ד, מפני שזה כבר כאין דעתו לחזור, ונידון כבן כרך מיד, וקורא אחר כך עמהם. ואע"פ שבעיקר תלוי ב"ד ואם לא חזר ב"ד נעשה מוקף, מכ"מ לענין קריאת ליל י"ד הדבר תלוי, אם לא יחזור בליל ט"ו אינו קורא בליל י"ד, ואם יחזור בליל ט"ו, או שאין דעתו שלא לחזור, הרי הוא קורא בליל י"ד, כיון שלא נתק עצמו מבני עירו בפועל עד יום י"ד בבוקר, אע"פ שעד הבוקר אינו בדעתו לחזור ורוצה לנתק עצמו מבני עירו, מפני שבזה אינו מועיל מה שבדעתו אלא צריך להפקיע עצמו מבני עירו ממש, ורק אם לא חזר נעשה מוקף, אבל מה שבדעתו שלא לחזור בזה אינו נעשה מוקף עדיין בלילה של י"ד אלא א"כ שדעתו שלא לחזור אפילו בליל ט"ו, שאז נעשה מוקף מיד, כיון שנידון כמי שאין דעתו לחזור ממקום שהלך לשם.

י. ולפי"ז נראה לבאר דעת הרא"ש שאפילו חזר לעירו מכ"מ קורא בט"ו, כיון שנתק עצמו ב"ד מאנשי עירו וחלה עליו חובת קריאת ט"ו כמוקף, שהרי אם גאמר שהחזור לעיר שוב אינו קורא בט"ו נמצא שאם בדעתו לחזור בט"ו לעירו אינו תלוי במה שהוא בכרך ב"ד, וא"כ הלא אפשר לפרש במתני' שאין דעתו לחזור, שאם דעתו לחזור בט"ו אינו קורא כלל, ואין להקשות שאם לא חזר נעשה מוקף, כיון שעדיין הרי הוא תלוי ועומד אם לא יחזור לעיר. אלא ודאי שאם לא חזר ב"ד נעשה מוקף מיד, ואפילו יחזור לעיר אחר כך קורא בט"ו. ואינו דומה לבן כרך שעקר לעיר בליל ט"ו שאמר בירושלמי שהוא פטור מכאן ומכאן, מפני שבשעה שהיה בן כרך ב"ד באמת חל עליו חיוב קריאה בט"ו, אבל כשעקר אחר כך לעיר כבר בטל ממנו דין בן כרך ונעשה בן עיר בקביעות, ופנים חדשות באו לכאן, והרי זה כאילו לא היה בן כרך כלל, ואין לחייבו מחמת שהיה ביום י"ד מוקף ונתחייב

בקריאת ט"ו, מפני שחיובו לא היה מחמת ששה בכרך אלא מחמת שהיה בן כרך, ועכשיו פקע חיוב זה לגמרי כשנעשה בן עיר, משא"כ בן עיר שהלך לכרך שנתחייב מחמת ששה בכרך ונעשה מוקף בן יומו, הלא דין זה לא מתבטל ממנו כשחוזר אחר כך לעירו. ואין לשאול שלא יהא גרוע מוקף בן יומו ממוקף בקביעות, מפני שדין זה נפקע בעקירתו לעיר ודין זה לא נפקע בחזרתו לעיר. ודבר זה מוכרח הוא לשיטתו, שאם נאמר כשחוזר לעיר הוא פטור, א"כ גם כשדעתו לחזור לעיר לא יהיה לו דין מוקף בן יומו אף כשנמצא בכרך, כיון שבשעת קריאה כבר לא יהיה בכרך. אלא ודאי שזה דין מיוחד שכל ששה בכרך בשעת קריאת בני עירו נעשה מוקף בן יומו, ודין זה לא מתבטל ממנו גם אח"כ כשיחזור לעירו, שאל"כ הלא אין זה תלוי בי"ד אלא בט"ו, אם יחזור לעיר או לא יחזור, כמבואר לעיל.

אמנם הגר"א בסי' תרפ"ח סק"א מוכיח שלא כדעת הרא"ש מדברי הירושלמי מכן עיר שעקר לכרך שנתחייב כאן וכאן, וכוונתו מכיון שנתחייב בכרך אחרי שהיה בעיר בי"ד משמע שחובת מוקפין אינו חל בי"ד. ואין לומר שחובת מוקפים חל עליו אח"כ מפני שקבע דירתו בכרך ולא מדין מוקף בן יומו, ולכן יכול לחול עליו חיוב חדש, ומבטל דין בן עיר שהיה לו ואינו פוטר עצמו בקריאת י"ד שקרא בהיותו בעיר, שהרי כש"כ הוא אם חוזר בן כרך שהיה בעיר לכרך שיבטל בחזרתו את דין בן עיר של פרוץ בן יומו שהיה לו ויתחייב לקרות בכרך בט"ו, שכ"כ ר"ן וריטב"א במפורש, וא"כ אף אנו נאמר שאם חוזר לעיר יבטל דין מוקף בן יומו שהיה לו בהיותו בי"ד בכרך, ושוב לא יקרא כלל בט"ו. ולפי"ז יהא תלוי בט"ו אם יחזור לעיר או לא יחזור, שאינו קורא עמהם רק אם לא יחזור לעיר, אבל אם חוזר לעיר לא יקרא. וזהו שכתב הגר"א בסוף דבריו וכש"כ בן כרך וע"י ר"ן, והיינו מ"ש שזה כש"כ מעקר לכרך, עכ"פ כשם שאם נקבע בי"ד להיות מוקף בן יומו אינו מתבטל אפילו כשחוזר לעירו, כך אם נקבע להיות בן עיר בי"ד לא יתבטל אפילו אם ילך אחר כך לכרך להשתקע, וא"כ מה שאמרו בירושלמי שחייב כאן וכאן הוא שלא כדעת הרא"ש. ולא הביא הגר"א מכן כרך שעקר לעיר המפורש שם בירושלמי, כדי להביא את הסמיכות מדברי הראשונים, וביחוד מדברי הר"ן שציין שם, שהחוזר לכרך עדיף מעקר לכרך. אבל דעת הרא"ש היא שבאמת אינו דומה עקר לחוזר, כמו שנתבאר לעיל בהכרח מדברי הירושלמי לפי מה שפירש הרא"ש בקושיא שהקשו מכן עיר שהלך לכרך.

יא. ושיטת הראב"ד, אע"פ שסובר כדברי הרא"ש שתלוי בי"ד גם לענין קביעות המוקפים, מכ"מ חולק עליו בדין זה, שאם יחזור לעיר לא יקרא כלל, כמ"ש שם שדוקא אם נתעכב עמהם עד הערב קורא עמהם, להוציא שאם הוא חוזר לעיר אינו קורא עמהם. וזה לפי שיטתו שעיקר קושית הירושלמי היא לפי גירסתו וקורא במקומו, ולא כגירסתנו בבבלי וקורא כמקומו, כמו שכתב שם. וכוונתו

שמבן כרך שהלך לעיר אין להקשות, וכמש"כ הרמב"ן בשם ר"ת, מפני שבא להשמיענו אם נתעכב מחמת אונס ולא חזר, מכ"מ דינו כאילו חזר, ובדעתו לחזור הדבר תלוי. אלא שבבן עיר שהלך לכרך אי אפשר לפרש כן לפי הגירסא שאם עתיד לחזור קורא במקומו, הרי שבאמת חזר וקורא במקומו ממש, ולא כמקומו, כגירסתנו בבבלי. ואע"פ שהיה הדין כך גם בבן עיר שהלך לכרך, מכיון שהכל תלוי ב"ד, וכמ"ש המאירי לדעת הסוברים כן, שאף בבן עיר שהלך לכרך, אם לא חזר מחמת אונס דינו כאילו חזר וקורא ב"ד. אבל זה לא יתכן רק לפי הבבלי, ולגירסת הירושלמי לא יתכן לפרש כן. וזו כוונתו שגירסת הירושלמי היא קורא במקומו.

ומעתה אין כל הכרח מן הירושלמי ואין כל הוכחה לעיקר הדין שאף למוקפים תלוי ב"ד, כמו שהוכיח הרא"ש לכך מן הירושלמי. וממילא אין כל הכרח גם בדין שאם חזר לעירו אף הוא קורא בט"ו, כשיטת הרא"ש. ולכן דעתו של הראב"ד שאם חזר לעירו לא יקרא כלל. וגראה שמפרש כן בתשובת הירושלמי בשם ר' יוסי שאף כאן אם עתיד להשתקע, והיינו שאינו רוצה לחזור בט"ו לעיר, וזהו הדין שאם לא יחזור קורא עמהם. אלא שלפי"ז אין זה תלוי אם לא יחזור עד הבוקר, כדין האמור בירושלמי, שתלוי בהאיר המזרח, כמו שהביא גם הראב"ד שם לענין בן כרך שהלך לעיר, ושזה לכאורה קשה מה שכתב הראב"ד שאם נתעכב עד הערב כבר קורא עמהם, אע"פ שאין זה בדעתו להשאר עד הבוקר שם, מפני שכאן באמת הוא מוקף בן יומו מיום י"ד, ורק אם לא חזר לעיר, שלא יהיה לו דין של עקר לעיר, כדעת הראשונים, שזה כש"כ ועדיף מעקר, ממילא חייב הוא לקרוא בלילה כדין מוקף, ואפילו אם היה בדעתו לחזור עם בוקר יהיה אז פטור מקריאה מדין עקר, מכ"מ כל שלא עקר עדיין אין דעתו לעקור למחר מכרעת, מכיון שבעצם תלוי ב"ד, אלא שאם חזר נעשה כבן כרך שעקר לעיר, אבל כל שלא עקר עדיין דינו כבן כרך וקורא עמהם.



# הערות ובירורים

הרב אהרן יצחק זסלנסקי

## ערלה בשל נכרים

(1) בפ"ק דערלה — משנה ב —: „והנכרי שנטע חייב בערלה" המקור לזה הוא ה„ספרא" בפ' קדושים —: „כי תבואו ונטעתם פרט לשנטעו עכו"ם עד שלא באו לארץ יכול שאני מוציא את שנטעו עכו"ם משבאו לארץ ת"ל כל עץ", ויעוין ב„שנות אליהו" שגרים בספרא: „יכול שאני מוציא את שנטעו עכו"ם משבאו לארץ ת"ל כי תבואו ונטעתם מ"מ" (בחדושי הארכתי בבאור הספרא, ואולי אבוא בזה לאח"כ).

(2) הר"ש מפרש את המשנה — ונכרי שנטע — „בא"י כדדרשינן מדכתיב כל עץ כדפרישית".

(3) הרמב"ם פי' „ואמרו נכרי שנטע לישראל בשכירות או בחנם שרצה לטרוח בשבילו מעצמו, אבל אם נטע הנכרי לעצמו וקנה ממנו הישראל אחר כן אינו חייב בערלה".

(4) הרע"ב ג"כ מפרש כפי פירוש הרמב"ם — והנכרי שנטע — „בשדה של ישראל", אבל בסופ"ג דערלה — ספק ערלה — מפרש הרע"ב: „כגון נכרי שיש לו בטיעות של ערלה בגינתו ובידו פירות ואין ידוע אם משל ערלה אם משל זקנה". וא"כ משמע מזה דס"ל שגם אצל נכרי בשלו יש חיוב ערלה, ויעוין בתויו"ט פ"ק דערלה, משנה ב.

ולענ"ד נ"ל שאין סתירה בין ד' הרע"ב בפ"ק דערלה לד' הרע"ב בפ"ג דערלה, דהרע"ב על פי רוב אינו מפרש פירוש משלו, אלא לפעמים מפרש כפי פירוש הר"מ, ולפעמים מביא פי' הר"ש, ובפ"ק דערלה מביא פי' הר"מ ובפ"ג דערלה מביא פי' הר"ש.

(5) התוספתא בפ"ד דתרומות ה' יג: „אבל ערלה וכלאי הכרם שוין לנכרים בארץ ישראל בסוריא ובחו"ל, אלא שר' יהודא אומר אין לנכרי כרם רבעי בסוריא".

(6) כ' בתשובות הגאונים סי' יב: „וששאלתם מי שהיה מוכר פירות בשוק ואומר פירות הללו של ערלה או של עוקה הן, של נ"ר הן, לא אמר כלום, לא נתכוין זה אלא להשביח מקחו, הא לאו הכי חיישינן, למימרא דנטיעת גוי נהגא בה ערלה, כך הראוני מן השמים שנטיעת גוי נהגא בה ערלה, שכך שנינו עת באו אבותינו לארץ ומצאו נטוע פטור, נטעו אע"פ שלא כבשו חייב, הנוטע לרבים חייב ור"י

פוטר, הנוטע ברה"ר והגזלן שנטע והנכרי שנטע כו' חייב בערלה, ושוב שנו חכמים כי תבואו ונטעתם פרט לשנטע גוי עד שלא באו ישראל לארץ, או יכול שאני מוציא את שנטעו גוים משבאו ישראל לארץ ת"ל כל עץ, מכאן שמענו שנטיעת גוי נוהג בו ערלה" עכ"ל, (יש להעיר שמתשובות הגאונים הללו משמע כמו הגירסא הפנימית של התוס', כל עץ", לא כגירסת הגר"א ז"ל שהבאתי לעיל).

(7) הרמב"ם בפ"י מה' מע"ש ונ"ר, ה"ה כ': „עכו"ם שנטע בין לישראל בין לעצמו כו' חייבין בערלה וברבעי" הכ"מ שם על אתר מביא: „ומ"ש ונכרי שנטע בין לישראל בין לעצמו, בפיה"מ כתב רבינו דדוקא בנטע לישראל וכאן חזר בו משום דבכמה דוכתי משמע בנטע העכו"ם לעצמו אסור משום ערלה".

(8) הטור ביו"ד סי' רצד מביא: „ערלה נוהג בכל מקום ובכל זמן בין בשל נכרי בין בשל ישראל" וכ' ע"ז הב"י: „ומ"ש שנוהגת אף בשל נכרי כן מביאים שם התו' והרא"ש והר"ן והמרדכי וסמ"ג והביאו כמה ראיות לדבר וכ"כ ר"ש בסוף ערלה וכ"כ הרשב"א בתשו' ח"א תשלד וכתב שיש לזה ראיות גדולות ובצורות וכתב רבינו בס"ס זה נכרי שנטע בין לישראל בין לעצמו חייב וכ"כ הרמב"ם בפ"י מה' מע"ש, ואע"פ שבפ"י המשנה כתב בע"א אין לסמוך אלא מ"ש בחבור". (יש להעיר שבספר „מלבושי יו"ט" א. ב. קונטרס „חובת קרקע" בסימן ז מביא דהרשב"א בחדושי לב"ק ס"ל דהא דערלה נוהגת בשל נכרי הוא רק מדרבנן בלבד).

(9) הגאון החיד"א זצ"ל מביא בברכ"י יו"ד סי' רצד סעיף ו' וז"ל: „הרדב"ז בתשובות החדשות סי' תק"ף כתב דדברי הרמב"ם בפ"י המשנה לא יועילו אף לסניף, ושם אתה מוצא להרב שצירף רבינו עובדיא עם סברת הר"מ בפירוש המשנה ולא זכר דרבינו עובדיה נמי מחלפא שיטתא והיו דבריו סוף פ"ג כדבריו של הרמב"ם בחיבורו, וכבר הרב תו"ט עורר את חניתו על זה בפ"ק, ורואה אנכי בתשובות הגאונים והמה בכתובים בכ"י ישן נושן סימן רכה דכותב ובפשיטות נמי דנוהג בשל עכו"ם".

את הסתירות שבדברי הרע"ב הנ"ל הסברתי לעיל באות 4. —

(10) הגאון בעל „משכנות יעקב" יו"ד סי' סד האריך הרבה בזה ומסקנתו להקל בערלה של נכרי, ולדעתו אין סתירה בין הרמב"ם בפירושו להרמב"ם בחבורו וז"ל: „ולענ"ד י"ל שלא חזר בו וכונתו בין שנטע לעצמו ואח"כ לקח ישראל ממנו הכרם וגדל ברשות ישראל כו', אלא ודאי כמ"ש"כ דאיירי שמכר אח"כ לישראל וכיון דקיי"ל אין קנין לנכרי בא"י חייב בערלה וברבעי מה"ת, אף דבחז"ל אין רבעי נוהג לדעת הרמב"ם".

(11) הגר"י הלוי ז"ל מביא בספרו „נטע הארץ" י —: „כדי שלא לעשות רבינו לחזור אולי גפרש כונת רבינו מה שכו' בפירושו, אבל אם נוטע הנכרי וקנה

ממנו הישראל אח"כ אינו חייב בערלה היינו דוקא כגון אם קנה הישראל מן העכו"ם אחר שלש שנים קמ"ל דאע"ג דהעכו"ם לא נהג בו דין ערלה דהא אכל כל הזמן הפירות מ"מ כיון שכבר עבר זמן שלש שנים אינו חייב הישראל לנהוג בו דיני ערלה שלש שנים אחרות כו".

לכאורה אין זה כ"כ ברור, דהא הרשב"א מביא בתשו' ח"א סי' תשצה בתוה"ד: "...אלא ודאי כל שאין אדם נוהג איסור ערלה בפירות אין עולה לה מנין שני ערלה, וזה נראה ברור". (ויעוין בטויו"ד הנדמ"ח ע"י אל המקורות בקונטרס "הר צבי" להגרצ"פ פראנק זצ"ל בס"י רצד). אבל אולי יש לומר דזה דוקא על אדם מישראל שמחויב באיסור ערלה ולא לגבי נכרי. וביחוד, כדיבואר באות שלאחר כך.

(12) ולענ"ד יש לומר ג"כ שאין סתירה בין ד' הרמב"ם בפירושו לד' הרמב"ם בחבורו לענין „נכרי שנטע" כדלהלן:

כבר מבואר אצלי במק"א שחייב הערלה הוא דוקא כשחשב בשעת הנטיעה לשם אכילה. וכפי שדייקתי אם חשב לשם הנאת הפרי (לא לשם אכילה) אינה מחייבת בערלה, ורק מרבויה דקרא מרבינן נטיעה לשם מצוה, משום כך הנטיעה של הנכרי לעצמו אין בה מחשבה לשם אכילה, ואין בנטיעה זו כח לאסור את הפירות באיסור ערלה, דומיא דד' הירושלמי ביבמות פרק יג ה' ב: „תני ר' הושעיא גוים אין להם מחשבה בין להכשיר בין לתרומה" (ויעוין בספרי „וזאת ליהודה" עמודים צב—צג) משא"כ כשהנכרי נוטע עבור הישראל או מחשבת הישראל משווא איסור על הפירות.

ומה שמביא הרמב"ם בפ"י מה' מע"ש ה' ב, שגם כשהנכרי נוטע לעצמו חייב בערלה הוא על יסוד דינו בפ"י מה' מלכים ה' י: „בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה", ואם כן אם הנכרי רוצה לקיים דין ערלה כהלכה אז חל איסור ערלה על הפירות שנטע באופן הנ"ל.

(13) המנ"ח מ' רמו מביא בתוה"ד: „וג"ל אף לשי' הר"מ בחבורו שעכו"ם חייב בערלה אפי' נטע לעצמו מ"מ נ"ל פשוט דאפי' נוטע בקרקע שלו בא"י מ"מ א"ח הישראל על פירותיו של ערלה מלקות, כיון דהר"מ פסק בה' תו"מ ובה' שמיטה ויובל ע' בכ"מ דכ"ז דהקרקע ביד העכו"ם יש לו קנין בא"י אך דאם הישראל חזר ולקחה ממנו אין לוקין ולא הוי כבוש יחיד ע"ש א"כ עכו"ם שקנה קרקע בא"י ונטע אילן הו"ל כמו חו"ל וא"ח בערלה רק הל"מ ואין לוקין ע"ז".

על יסוד דברי המג"ח הנ"ל מביא הגאון מוהרש"ז אויערבאך שליט"א בספרו „מעדני ארץ" — ה' שביעית בסימן יא סעיף ה: „אעפ"כ גלענ"ד דבכה"ג לענין

ערלה בשל עכו"ם להסוברים דיש קנין לעכו"ם דחשיב כערלת חו"ל כמ"ש המג"ח במצוה רמז עיי"ש.

ואני בתוך מכתבי להרב הגר"ש אפרתי שליט"א (נדפס בספרי „קובץ על יד — כרך ג ח"א עמוד קכא —) הבאתי כדלהלן: „ויש אולי מקום לומר דבשנת השביעית לאחר סידור היתר המכירה דהוה הכרמים ברשות נכרי שיש להקל בספק ערלה (ולא מיבעיא אי נימא דהוי הלכות מדינה שיש כמה מגדולי הפוסקים דס"ל כך, כדיבואר להלן).

לפי כל זה, תמיהני על הרה"ח ר"ח אלבק שבפירושו למשנה „והעכו"ם שנטע", קבע בפירושו בלי שום הערה „בין לישראל, בין לעצמו", וכאמור, אין זה ברור. לפחות לא היה צריך להביא את הפירוש כלל, אלא סתמא — והעכו"ם שנטע — בלי הוספת דברים.

## הרב חנוך זונדל גרוסברג

א

### בדין נמצא טעות בספר תורה

**המשנה** ברורה בסימן קמ"ג ס"ק כ"ב כתב דאם קרא בס"ת הפסול ג"פ והוא במקום שאי אפשר להפסיק כגון שהוא ב"פ סמוך לפרשה יוציא אחרת ויגמור שם קריאתו עד הפרשה. ובשער הציון אות כ"ג כתב דמה שכתב עד הפרשה, הוא משע"א.

וראיתי להגרא"ח גאה זצ"ל בספר קצות השלחן ח"ג סימן פ"ז בבדה"ש אות ז' שאחר שהביא ממש"כ המשנ"ב בסקי"ח עמש"כ המחבר שגומר קריאתו בספר הכשר, היינו שיקרא שם שלושה פסוקים, כתב דה"ה גמי להרמ"א דס"ל דבקרא רק ב"פ, שגומר הקריאה בספר הכשר, שצריך לקרוא שם ג' פסוקים, ואם הפסיק בספר ב' פסוקים סמוך לפרשה, צריך לקרות בספר הכשר עד הפרשה ועוד ג"פ אחריה, וכ"כ מפורש בשערי אפרים ש"ה סוס"ב כו', ועפ"ז תמה על המשנ"ב שכתב שיגמור קריאתו עד הפרשה, הלא עד הפרשה יש רק ב"פ, ולפחות צריך לקרות בספר הכשר ג"פ וכמשכ"ל, ומה שכתב שכן כתב בשע"א, לא נמצא כן בשע"א, באופן שדבריו צל"ע.

ובאמרי יושר ח"א סימן קמ"ג שכתב כן בשם האליהו רבא סק"ו, חפשתיו ולא מצאתיו.

וראיתי להבאה"ט סי' קל"ח סק"ב שהביא בשם השכנה"ג שכתב וז"ל אם נמצא טעות בס"ת ומוציאין אחר וקורין ממקום שפסק אם לא נשתייר לקורא אלא

ב' פסוקים או אחד, שפיר דמי, דאין קורין לו אלא מה שנשאר וליכא למיחש לנכנסים. ולכאורה משמע מדבריו דא"צ לקרות אלא עד הפרשה, ודין זה הובא גם בשע"א שער ז' סעיף ל"ב, ואפשר דלזה נתכוון המ"ב. ובאמת כן דעת הנהר שלום שכתב בדין שצריך להשלים הקריאה בס"ת הכשר, ודעתו דא"צ לקרות בהכשר ג"פ, וראייתו מהך דהשכנה"ג. אולם ראיתי להכף החיים בס"י קמ"ג אות כ' שהשיג על הנהר שלום, דמש"כ דא"צ לקרות בהכשרה ג"פ, וראייתו מהשכנה"ג, יש לדחות דכוונת השכנה"ג הוא רק שא"צ לקרות לו מקודם משום הנכנסים, אבל אחר הפרשה קורין ג"פ משום הברכה. אך לפ"ז שוב יש לתמוה על המ"ב שכתב בסקי"ח דגומר קריאתו, היינו שיקרא שם שלושה פסוקים, ובשעה"צ אות י"ז ציין ע"ז פמ"ג ולבושי שרד ובית דוד ושלחן ע"ש, דלא כנהר שלום, והרי הנהר שלום עיקר ראייתו מהשכנה"ג לפי פירושו בכוונתו דר"ל דקורא רק עד הפרשה אף שלא יקרא שם רק ב"פ או אפילו פסוק אחד, והרי המ"ב פסק ג"כ כן בשם השע"א, והיינו כמש"כ שהוא ע"פ פסקו של השכנה"ג, שהביאו גם השע"א כנ"ל, ואיך בדין הנהר שלום פוסק כנגדו, וצ"ע. עוד יש להעיר אף להקצה"ש שכ' שצריך לקרות עוד ג"פ אחר הפרשה, דהלא לפ"ד השע"א דבס"ת הכשרה שממשיך לקרוא, לא יקרא בה רק ג"פ, (כיון שלא בירך לפניו), דלא כהבני יונה שקורא עמו כל מה שצריך לקרות, א"כ גם בזה יותר טוב היה שיקרא פסוק אחד למפרע וכמ"ש המג"א קל"ח א' בשם האגודה, אף שהמג"א שם חולק, כאן שאני מפני שאין לקרות יותר מג"פ בלי ברכה למפרע, וגם השע"א שער ז' סעיף כ"ט בפתחי שערים הביא כן בשם הגאון מוהר"ר זיסקינד רוטנברג בתשובותיו סי' כ"ה ונשאר בזה בצ"ע. שוב ראיתי שדין זה מפורש להדיא בלבו"ש שכתב וז"ל ומשמע דה"ה קרא ג"פ וא"א להפסיק כגון ב"פ לפני הפרשה ס"ל ג"כ להרמ"א דמוציאין אחרת לקרות השני פסוקיו. הנה כתב להדיא דאין קורין בהכשרה רק השני פסוקין סמוך לפרשה, אף שפסק שקורא ג"פ בספר תורה הכשרה, וצ"ע לכאורה. אולם שוב עיינתי בבית דוד ח"א סי' ס"ג, והנלמד מדבריו טעמו שם שמצריך לקרוא בהכשרה ג"פ, הוא רק עפ"י מנהג הספרדים וכדעת המחבר שלא לברך על הפסולה אפי' כבר קרא בה ג"פ, משא"כ לפי מנהג האשכנזים ע"פ הרמ"א שמברכין על הפסולה כשכבר קרא בה ג"פ, ולכן בנ"ד אליבא דהרמ"א כשכבר קרא בה ג"פ, דמדינא יכול לברך עליה ברכה אחרונה, ורק משום שא"א להפסיק כיון שהוא ב"פ סמוך לפרשה, צריך להמשיך ולקרוא בהכשרה, ולכן די במה שיקרא בה עד הפרשה, ורק בקרא בהפסולה רק ב"פ שמנהגנו שלא לברך על הפסולה, אז שייד לומר שיקרא בהכשרה עוד ג"פ.

ואמינא עוד דגם בקרא בהפסולה רק שני פסוקים שאינם סמוכים לפרשה, די שיקרא בהכשרה פסוק אחר להשלים הג"פ, כיון דלדידן מותר לברך על הפסולה, ורק מפני שאין לו לקרוא לכתחילה בהפסולה די במה שמשלים לקרוא בהכשרה,

ומה שתפסו האחרונים להצריך ג"פ היינו להמחבר וכנ"ל דס"ל דבכל ענין אין מברכין על הפסולה, לכן בכדי שיברך על הכשרה צריך שיקרא שם ג"פ, ובזה מיושב דברי הלבושי שרד שאף שכתב דצריך לקרוא בהכשרה ג"פ, ואפ"ה פסק להרמ"א דסגי בשיקרא שני הפסוקים עד הפרשה. משום דשם אויל לשיטת המחבר, ובזה נחא גמי תמיהתנו על המ"ב [אלא שלא ביאר כל הצורך] על מה שפסק לעיל דצריך ג"פ דלא כנהר שלום, וכאן פסק שיקרא עד הפרשה, משום דשם אויל לדעת המחבר ולכן צריך שיקרא בהכשרה ג"פ, משא"כ כאן דאויל לשיטת הרמ"א, ולכן סגי במה שישלים לקרוא עד הפרשה, בשגם דבעיקר הדין להצריך לקרוא עוד ג"פ, בפמ"ג כתב רק משמע, ובקצוש"ע כ"ג ח' כתב רק דנראה דצריך לקרוא ג"פ, אבל אינו מוכרח.

שו"ר בנועם מגדים להפמ"ג אות ב' שכתב בדעת הרמ"א וז"ל כל שלא קרא ג"פ יגמור בשניה והיינו להשלים הג"פ, ומיהו אם יש בריחה, יקרא ג"פ בשניה. והן הן הדברים שכתב במ"ז א' דכל שלא קרא ג"פ קורא בכשר, ואם אפשר ג"פ, ואם סליק סדרא גומר כד, ושם כתב דאפילו להמחבר דצריך לקרות בשניה ג"פ, אם לא נשאר עד סוף הסדר ג"פ, אפשר אפ"ה יקרא הנשאר בשניה, וזהו דלא כהקצשו"ע שכתב דיקרא פסוק אחד למפרע.

ובבדה"ש שם אות ט' שכתב דיש לעיין בנמצא הטעות בב' פסוקים סמוך לסוף הסדרה אם מוציא ס"ת בשביל קריאת ב"פ כו', ומסתימת הפסוקים משמע שצריך להוציא אחרת, אלא שמסתבר שבכה"ג יתחיל לקרות פסוק אחד למפרע כדי שיקרא עכ"פ ג"פ בספר הכשר.

הנה הראינו שאין כאן סתימות אלא הדברים מפורשים בנועם מגדים והקצשו"ע ותל"מ.

והנה בהגהות בית הלוי על הנוע"מ בסוף הספר בגדונו שנמצא טעות בפ' חיי שרה בפסוק ויבא האיש הביתה שהיה כתוב הבית בלא ה' בסוף, ודעת הקורא היה לגמור שם ולברך אחריה ברכה אחרונה, והרהמ"ח פסק דיוציאו אחרת ויגמרו הקריאה בכשרה ואח"כ יברך ברכה אחרונה, והביא ע"ז מס' זכר לאברהם שפסק כיוצא בזה. ועע"ש בתשובות הגאונים המהרש"ם והמהר"ש ענגיל, והוא בספרו מהר"ש יו"ד סי' מ"ד, והביא שם שכן ראה מעשה רב אצל הגה"ק מצאנו זצ"ל שהורה גם לאחר שקראו ג"פ להוציא אחרת וקראו שם עוד ג"פ בלי ברכה לפניה. אולם לפי האמור פסק זה הוא דוקא למנהג הספרדים ע"פ פסקו של הב"י כדעת רבו הר"י בירב, משא"כ אנן לדידן שנמשכין אחר הכרעת הרמ"א, וגם המרדכי דעתו כן בשכבר קרא ג"פ, ודאי צריך להורות כדעת הבעל קורא, וביותר להפמ"ג בסי' קמ"ג מ"ז בדעת הש"ך והט"ז ביו"ד סי' רע"ט גם המחבר סבירא ליה כן. שו"ר בא"ר סק"ה שכתב ג"כ דס"ל להרמ"א דהר"י ב"ר מודה בזה כיון שאפשר להפסיק.

אם מוציא אחרת הוי כהיסח הדעת לגמרי וצריך לברך ברכה ראשונה על מה שיקרא בשניה, משא"כ בא"א להפסיק. ומש"כ עוד שם דכיון דנמצא הטעות באמצע פסוק דינו כנמצא ב"פ סמוך לפרשה שא"א להפסיק שאין מברכין ברכה אחרונה על הפסולה. לא אבין דהניחא לדעת המרדכי שפסק דבמקום שא"א להפסיק יגמרו בהפסולה, שייך לומר כן אף בנמצא הטעות באמצע פסוק, שממשיך לקרות בהפסולה וכמש"כ בדה"ח, משא"כ לדידן דמוציאין אחרת מה שייך כאן לומר אי אפשר להפסיק, דא"כ מה יעשה האם יגמור החצי פסוק השני בהכשרה, זה לא מצינו לעשות הפסקה גדולה ולקרות פסוק אחד בשני ספרי תורה, ויותר מזה מצינו להמג"א דאף אם התחיל בפסוק הג' ונמצא בו טעות שיגמרו הפסוק בהפסולה ויברך אחריו, ואף שהשע"א חולק ע"ז וס"ל דהו"ל כקרא רק ב"פ, אבל בנ"ד שכבר קרא ג"פ יגמור הפסוק הרביעי בהפסולה ויברך אחריה ויחזור ויקרא הפסוק שנמצא בו הפסול בהכשרה, שוב ראיתי להאמרי יושר שם שהשיב כן להרב בית הלוי הנ"ל, וכתב שם דאין לזוז מדברי הרמ"א.

## ב

## אם טבריה דינה כמוקפת חומה לענין מקרא מגילה

**ב**קול תורה אדר תשכ"ד בא ידידי הגרא"ד אוירבך שליט"א רב בטבריה לערער על דבריי הנאמרים בנועם ח"ז, לברר שדעת כמה פוסקים מפורסמים דטבריה העתיקה דינה כמוקפת חומה ודאית, בנגוד להשגרה והמקובל שיש לה דין ספק מטעם דימה תומתה, וכדעת יחיד הריא"ז, ופסקה המג"א, ואף אחד מהאחרונים לא ערער בדבר ולברר שיש שיטות המתנגדות לזה. והנה אם אמנם יש מהראשונים שדעתם לומר דטבריה יש לה דין פרוזית וקורין בה רק ב"ד, ראה בר"ן בדעת הרי"ף שכן דעת רבי יהושע בן לוי דפליג על חזקיה, וכן הביא הריטב"א בשם רבו, אולם הריטב"א שם כתב דאין שיטה זו נכונה בעיני כלל, וכן דנתי לפני מורי. וכן בפני יהושע דף ג' ב' בתוד"ה כרך שישב כתב דלא ניחא להו לתוס' לפרש דריב"ל ס"ל דמגילה ובתי ערי חומה כי הדדי נינהו, דלא הוי מוקף חומה, מדמקשינן לקמן אחזקיה ומי מספקא ליה, אלמא דלא אשכחן מאן דפליג עליה דרבי, אלא חזקיה לחוד עיי"ש. וכבר כתבנו מזה בנועם שדברי הר"ן אינם מוכרחים בדעת הרי"ף די"ל כהתוס', ועיין גם בטורי אבן שהרבה להקשות על דברי הר"ן, ולסוף הקשה דלמה ליה לגמרא לחדש פלוגתא חדשה בספיקא דחזקיה, היה לו לומר דמספקא ליה אי הלכה כרבי (דקורין בודאי בט"ו, וכמשכ"ל בשמו) או כרבי יהושע בן לוי, מבואר דשיטה זו לאו כהילכתא היא, וגם המנהג מוכיח ההיפך, ולכן לפלא על הגרא"ד

שליט"א שכתב בסוף מאמרו שהביא מדברי הגאון רבי רפאל שפירא מולוזין ז"ל שכתב בספרו תורת רפאל שדעת הרי"ף והרא"ש משמע שדחו הך דרבי יוחנן ... משמע דס"ל דקיימ"ל כחזקיה ולא כרבי יוחנן, אלא דקרינן ביד דעכ"ל. ומסיק וידוע דרך השו"ע להכריע כהרי"ף והרא"ש. עכ"ל הגרא"ד. ותמוהין דבריו דמלבד דהמנהג יוכיח דהלא קורין בשני הימים, וא"כ בודאי לא יתכן שגתו נגד הכרעת הב"י והשו"ע. וביותר תמיהני דהלא גם הגאון רבי רפאל זצ"ל ידע דרכו של השו"ע כיצד דרכו לפסוק, ואפילו הכי פסק כרבי יוחנן כיון שלדעתו כן דעת הרמב"ם, ואיך בעת ובעונה אחת מביא דברי הגאון רבי רפאל, וכנגדו, אתמהא? היוצא לנו מזה דהעיקר לדינא ולהלכה שצריך לקרות בטבריה בשני הימים, וגדול המנהג בלי שום פקפוק כלל, ורק הבעיה היא אם המנהג שקורין בה בשני הימים הוא מטעם ספיקתו של חזקיה, או כהפוסקים דטבריה היא ודאי מוקפת חומה כרבי ורבי יוחנן, והספק האידנא הוא רק מפני שאין מקומה ידוע, ובזה ברור שיש לנקוט בדעת רבים, נגד דעת יחידאה, וזה הוא כוונתי במאמרי.

והנה מהפוסקים שהכריעו כן להלכה הם: (א) רבי מתתיה שבכפתור ופרח, וכדעת רבי דפשיטא ליה. (ב) הכפ"פ שהסכים על ידו וכתב שהדין עמו, (ולחתעקש ולומר שלא על זה כוונת הכפ"פ במה שאמר שהדין עמו, כמדומני שזו נסיגה מהדרך הנכונה במטרה לדחות, כמבואר למעיין). (ג) הריטב"א שפסק מפורש דהלכה כרבי יוחנן שבירושלמי שעשה מעשה וקרא בט"ו (ומה שהעיר מדברי הריטב"א במה שכתב „ואמסקנא לא קשיא כלל“, דקאי אהא דחזקיה מספקא ליה במה דפשיט לרבי — וכן העיר לי חתני הרה"ג רא"י שליט"א — הגה אין מהצורך להרבות דברים בזה, ונשאר הדבר להמעין, אם כי לדעתי לא יתכן לומר כן, אחרי דהריטב"א חיזק פשיטותא דרבי מגמרא דערכין (לפי גרסתו שם), ושוב יחזור בו מכל הג"ל, וכן בלשונו שכתב ואמסקנא לא קשיא כלל דאפילו נטע רבי (בפורים) איסור מלאכה לא קבילו עליהו, ויותר היה לו לכתוב דאפילו אי מספקא ליה גמי לרבי, לא קשיא כלל, אולם כאמור אין צורך להאריך בזה כיון דלהלכה הלא פסק הריטב"א כרבי יוחנן. אך אצטט דברי רבינו חננאל דמבואר דאין כאן חזרה וז"ל רבי נטע נטיעה בפורים, אוקימנא דרבי פשיטא ליה דטבריה מוקפת חומה מימות יהושע היא, ורבי בר חמיסר הוא, וכי נטע בארביסר נטע וכו' ואסיקנא דאפילו תימא ביומיה וכו', מבואר דגם למסקנא פשיטא ליה לרבי דטבריה מוקפת חומה היא, וכל השקלא וטריא הוא רק מתי נטע. וכן מבואר מהטורי אבן שהבאנו לעיל דס"ל דגם למסקנא פשיטא ליה לרבי. וכן במהר"ץ חיות בשם טורי אבן כתב דכל תלמידי בית רבי בלי ספק אזלי בשיטת רבם ובלי ספק קראו בטבריה בט"ו. והרשב"א שכתב דפשיטותא דרבי הוא משום דס"ל כן גם בבתי ערי חומה דיש לה דין חומה. צ"ע לחדש פלוגתא חדשה שלא נזכרה בכל הש"ס, ושגם ר"י תלמידו אף שפסק כרביה דרביה, והוא



הרשב"י לענין בתי ערי חומה, בכל זאת לענין מגילה פסק דהוי מוקפת חומה וקורין בה בט"ו, ולמה לא נאמר כן דכן דעת רבי, ולא נצטרך לומר דפליג על רבו הרשב"י, ועיין גם בריטב"א שכתב מיהו אכתי לא מיהוורא דלישנא דחיקא הוא וכו' ותו אמאי מוקמינן פלוגתא (כרבי) [ברבי] ומתניתא, דלקמן משמע דלכ"ע היא ולהכי אקשינן מיניה ואמרין בהדיא הא לאו חומה היא דתניא וכו', ולכן מכל הנ"ל מסתבר יותר לומר כתלמידו הריטב"א דחוקיה לא שמיע ליה הא דרבי, ואין להאריך בזה כיון שלא נאמרה להלכה. (ד) פשטות דברי התוספות. וראה בפני יהושע שם. (ה) שיטת הרמב"ם כפי אשר כתבתי להוכיח במאמרי בנועם, ואשר מצאתי תניא דמסייע לי הני תרי גברי רברבי בעל בית יצחק על מסכת מגילה, והגאון רבי רפאל שפירא זצ"ל שכתב דלהלכה נראה לפסוק כרבי יוחנן, ושכן נראה דעת הרמב"ם. (ומש"כ שם הגרא"ד ג"י שהעתקתי רק חלק מדבריו וכסיתי טפחיים, תמיהני עליו שהרי אלו הטפחיים מגולין הם בדברי הר"ן בדעת הר"ף וכמש"כ לעיל, ואדרבה מהתימה עליו שכיסה דברי הריטב"א הנ"ל שדחה דברי רבו וכנ"ל, ואני לא באתי אלא לבאר דעת הרמב"ם ולפסוק כן להלכה — אם לא למעשה — וכמו שכן פסק הגאון רבי רפאל זצ"ל, וכיון שכן בודאי שיש לנקוט כדעת הרמב"ם, ובפרט דבהע"ר טבריה שם חלקת מחוקק ספון שיש לחוש לדבריו, וכל שכן דרבים קיימין כוותיה, ולכן הדרן למה שאמרנו ב,נועם" דברינו דיש ליזהר בקריאה של יום ט"ו ולא לזלזל בו.

## הרב גרשון אריאלי

### תשובה להערה

**ב** **נועם** ספר שביעי (עמוד שפד) העיר הרב י. ג. מה שנגעתי בשולי מאמרי „מאנס בזה"ו" בחקירה לענין מאנס בוגרת אם יש המ"ע של ולו תהיה לאשה, ובדברי רמזתי שיש להוכיח מהתשב"ץ (ח"ב סי' רעג) דגם בבוגרת יש המ"ע. וכתב להעיר, דבגוף דברי התשב"ץ מבואר דמיירי במפותה ולא במאנס ואין כל הוכחה למאנס בוגרת. הנה אביא תמצית כל דבריו וז"ל: „לפי נוסח השאלה זו בוגרת ומפותה היא וכיון שכן אין בה דין קנס ולא דין נשואין, ודבר זה מפורש הוא בפ' אלו נערו ופ' נערה שנתפתתה, וכ"כ הרמב"ם ז"ל בפ"א מה' נערה כמו שכתבתם, וכן בפ"ב, ואף אם מעצמו רצה לכנוס, י"א שאין מניחין אותו משום לזות שפתים, וי"א שמצוה לכנוס כדאשכחן באונס ומפתה, והרא"ש ז"ל כתב בפסקי יבמות פ' כיצד שאם אין שם אלא קול בעלמא אין מניחין אותו לכנוס שלא להחזיק

הקול לפגום בשתייתו, וכ"כ בספר אבן העזר, וכדומה שבכיוצא בנדון זה שהרי כריסה בין שיניה אם יש עדים שהודה שבא עליה היה מודה הרב ז"ל שמצות לכנוס שאין לחוש לפגמן שהרי פגומין הן, ומ"מ זה הוא אם נתרצו שניהם בזה אבל לכוף אין לנו שהרי ודאי מפותה אין כופין אותו לכנוס אלא גותן קנסא ואם היא בוגרת אין לה קנס" עכ"ל, הרי מסוף דבריו למדים דמה שכתב בריש תשובתו, "זו בוגרת ומפותה" דשני דברים הם ושני טעמים למה אין קנס, ונשואין, והיינו משום שהיא בוגרת לכן אין לה קנס, ומשום שהיא מפותה אין כופין לכנוסה, וגם ממשמעות דבריו נראה דבוגרת אנוסה שייכה במ"ע של ולו תהיה, דרק מפני שהיא מפותה אין כופין אותו ומשמע דבאנוסה כופין גם בבוגרת, וברור.

ומה שהעיר מהאור שמח (פ"א מה' נערה ה"ט) שהביא מתוס' ר"י הזקן קידושין י'. שמפרש בשיטת הרמב"ם, "דאעפ"י שאין משלם קנס בשלא כדרכה ובהערה דבכ"ז מ"ע ולו תהיה איכא גם בשלא כדרכה", ומזה דמה הרב, דה"ה בבוגרת דאע"פ שאין קנס שייך במ"ע ולו תהיה, לא קרב זל"ז, איזה דמיון הוא, דבנערה פשוט הוא — שתשלומי הממון, והמ"ע ולו תהיה, הם שני חלקי קנס, דהקנס של תשלומין אמנם נתמעט בשלא כדרכה, וקנס של ולו תהיה, בזה חידושו של תוס' ר"י שלא נתמעט אף שבא עליה שלא כדרכה, ולפי זה מה היא ההשואה לבוגרת, שלגמרי נתמעט ממנה דין הקנס, והרי זו היא החקירה אם, "ולו תהיה", הוא מטעם קנס וממילא לא שייך בבוגרת, או שזו מצ"ע מיוחדת ושייכה בה גם בבוגרת, וביותר לפי הסברו של האור שמח, שמפרש ומסביר שיטת הר"י הזקן, שזה נלמד מגופא דקרא דבמאנס נערה הואיל וכתוב בה תחת אשר עינה — "דעינה" הכוונה היא לשלא כדרכה, לכן גם בשלא כדרכה חל המ"ע של ולו תהיה — גם בשאין הקנס יעו"ש בדבריו. ולפי הסבר זה מה זה תלוי אם יש קנס או אין קנס, שזה גזה"כ מיוחדת דבשלא כדרכה הוא מכלל המ"ע, וחקירתנו משתרעת לשלשה כיוונים. — אם המ"ע ולו תהיה — הוא ג"כ מטעם קנס, ותלוי בקנס של התשלומין. או שהיא אמנם מטעם קנס אבל שני מיני קנסות הן ולא תלויה בקנס התשלומין או שלא הוה לגמרי מצד קנס ומצות עשה מיוחדת על המאנס ללא קשר של קנס.

ומינה אולא ההוכחה מהמאירי סנהדרין עג, שכתב שם, "שכל שפטור לשלם קנס פטור מלישאנה", ומזה הוכיח שם הרב, שס"ל להמאירי שהמ"ע תלויה וקשורה בקנס, ולדעתנו הרי גם מרבנו המאירי אין כל הוכחה, דהוא מיירי באונס שלא כדרכה, וס"ל להמאירי שנתמעט לגמרי מדין קנס וכך נתמעטה כל הפרשה של מאנס, הואיל והוא שייך בדין הקנס, משא"כ בבוגרת דלא שייך לגמרי דין הקנס יש מקום לומר אף שאין קנס — ואם המ"ע היא לא מטעם קנס הרי שייכה היא בולו תהיה שהיא מצ"ע מיוחדת.

ומה שהביא משם בעל "מלבושי יו"ט" (אב"ע סי' כ) שאפילו באונס גמור

כל שפטור מקנס כגון במודה מעצמו או בזמן הזה פטור מחובת לקוחין שאף מצוה זו אינה אלא קנס לדעתו ותלויה בחיוב תשלומין".

הנה כאמור יש לחלק, שזה רק כל שהיה מחויב ובר חיוב קנס הוא, לכן כשם שפטורו מהקנס כך פטור מחובת הלקוחין — כפי ההנחה שהלקוחין הם חלק מהקנס, אבל בבוגרת שכלל לא נכללה בתשלומי הקנס יש מקום לדון, נהי דקנס של תשלומי ממון נשלל עבודה, אבל קנס של לקוחין שהיא מ"ע מיוחדת יתכן שנאמר גם בבוגרת.

ובכלל יש לחלק דבמפותה המבואר ביבמות ס' דהנשואין הן פטור לקנס כמו שמבואר שם לענין כ"ג, ועי' במל"מ (פ"א מה' נערה) ובקרבן אורה שם, ומוכח דבמפותה תלוי הנשואין בקנס.

## הרב בנציון פירר

### תשובה להערות

**ב** **נועם** ספר שביעי מעיר הרב אשר פויכטוונגר שליט"א על שני מאמרי ב, "נועם" ספר ששי עמו' רצה—ט. והנה תשובתי:

(א) בענין הזרעה מלאכותית יכולים החששות להיות שנים והם: (א) גזרה שמא ישא את אחותו מאב. (ב) יפטור את יבמתו לשוק. כמו שאומר רבא לענין הצורך של המתנה שלשה חדשים בנשים שנתגרשו או נתאלמנו, כדי להבחין בין זרעו של ראשון לזרעו של שני (ראה יבמות מב ע"א). לגבי חששות אלה כתבתי במאמרי שם שאם גיחס את הזרע לאינו יהודי, אין מקום לחששות הנ"ל, כי אין אחווה מאב לגבי גוים. בדברי נקטתי תחשש „שמא ישא את אחותו מאב" שהוא הראשון בדברי רבא, אבל כל מה שאמרתי לגבי חשש זה, אמור גם לגבי תחשש של „יפטור יבמתו לשוק". כי גם חשש זה מבוסס על אחווה מאב.

ברם, תחששות האחרים שאומר רבא לענין הבחנה בין זרעו של ראשון לזרעו של שני, אינם קיימים לגבי הזרעה מלאכותית. כי תחששות האחרים הם: (א) ייבם אשת אחיו מאמו. (ב) יוציא אמו לשוק. חששות אלה קיימים לגבי הבחנה מכיון שאף אחד אינו יודע ואינו יכול לדעת אם הוא בן ט' לראשון או בן ז' לשני. גם אמו אינה יודעת זאת. אבל בנדון שלנו הרי אמו יודעת שאין הוא מבעלה, כי לא ניתן זרע לבעלה עד שנזקקה להזרעה מלאכותית. ואם יש מי שיודע את האמת אין לחשוש. תחשש הוא רק באם אף אחד אינו יודע. ועל אחת כמה וכמה שהחשש „יוציא אמו לשוק" אינו קיים בנדון דידן. כי הרי אמו היא היודעת את האמת, ואם כן איך היא תינשא לשוק, באם ימות בעלה ויש לו את, מתוך טעות שבעלה הניח בן ?

(ב) בענין הגבול בין מזרח למערב שכתבתי במאמרי בהקשר לקושיותיו של בעל „מגן אברהם“ בענין חלות חג השבועות בששי לחודש, אף על פי שלר' יוסי גיתנה התורה בשבעה בחודש. וגם שהתורה גיתנה לכולם ביום חמישים ואחד לספירת העומר — הדברים פשוטים. על מועדים לא נצטוו בני ישראל ב„עשרת הדברות“, אלא על שבת בלבד. שבת אינה קשורה בחלות ימי החודש. ואילו המועדים שהם קשורים בחלות ימי החודש, עליהם נצטוו בני ישראל רק בתורה שניתנה בארבעים יום אחרי „זמן מתן תורתנו“ שהוא יום „עשרת הדברות“. ואם כן לגבי מועדים כלומר, לגבי חלות ימי החודש היתה מצרים הגבול בין מזרח למערב, מכיון שעל ספירת החודשים נצטוו בני ישראל במצרים. מעבר לגבול מצרים מזרחה, היתה חלות ראש חודש באיתור של כמעט יום שלם. עד שניתנה התורה כולה ובה מצות המועדים ואז הועתק הגבול בין מזרח למערב לארץ ישראל. אבל יום „מתן תורה“ שהיה לפני שנצטוו על מועדים, היה לפי חשבון של גבול מצרים. וכל למזרח מצרים היה „מפגר“ עד יום שלם. ומה שהיה יום שבעה בחודש סיון בתוך מצרים, היה יום ששי בחודש בסיני גם אחרי שניתנו „עשרת הדברות“. עד שניתנה התורה כולה. נמצא ש„מתן תורה“ במקום שהיה ובזמן שהיה, היה בששי לחודש ובחמישים לספירה. על מה שתירץ הרב המעיר על יסוד דברי במאמרי הנ"ל, קושייתו של ה„אבן עזרא“ — אמינא לי' ישר.

## הרב אפרים גרינבלט

### הערות לנועם חלק שביעי

(א) במה שביאר הגר"י ניסים שליט"א אם יש לברך ברכת ברוך שפטרני בשם ומלכות, יש להסתפק כ"כ במקום שאין אב אם יש חיוב על זקנו לברך, וראיתי בשערי חיים אשר על השערי אפרים בשער ד' סי' כ"ו שהביא משו"ת מעשה איש סי' י"ד דעל זקנו אין חיוב לברך והעיר עליו הלא יש חיוב ללמד את בן בנו תורה ואם לא לימדו כראוי הוא נענש ושיברך, והביא דברי המהרש"ם ז"ל שלפי מנהגנו שאומרים ברכת שפטרני בלי שם ומלכות נכון שזקנו יאמר הברכה, וכ"כ במ"ש הגר"י ניסים שליט"א דעל הבת יש מקום לברך בלא שו"מ עיין בחידושי הרד"ל בב"ר פס"ג דהקשה מביתו, וכן עיין בספר בני ציון על אור"ח סי' רכ"ה.

(ב) בעמוד קל"ג כתב הגרנ"ש שכטר שליט"א דלא בעינן שהבימה תהי' דוקא באמצע בית הכנסת ודי שתהי' באמצע הרחב, אבל עיין בשו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' ד' שהביא כמה דיעות דבעינן באמצע בדיוק, וכן עיין כ"כ בספר טהרת יום טוב ח"י דהביא דיעות דבעינן באמצע ממש עיי"ש בעמודים ק"ג רנ"ז רס"ה ועוד.

(ג) בעמוד קפ"ז כתב הגר"ש הלוי שליט"א שמדברי הרמב"ם שכתב שאחד מהפסולים הוא שנכתב בלא שחור עומד משמע אם הדיו לא עמד בעינו וכהה בין לזמן מועט בין לזמן מרובה ויהי מראהו למראה אדום ה"ז פסול, ולדעתי זה חידוש גדול ואיך אפשר לומר כך הלא במציאות א"א לשום כתב לעמוד לזמן מרובה שחור וא"כ האם לשיטת הרמב"ם מה שישתנה אח"כ יהי פסול בודאי זה לא ניתן להאמר, אלא הכונה בדברי הרמב"ם הוא שצריך שיכתוב בדיו שחור שהכתב השחור יהי ניכר אחרי הכתיבה שיכתוב בדיו שחור ולא בדיו כזה שאחרי הכתיבה ידוע שימחק ולא יעמוד בצבע זה אבל בכותב בשיחור שעומד אף אם אח"כ נבהה זה כשר, ויש להסתפק אם כשר בנשתר רק אחרי הכתיבה וראיתי בביאור הלכה בריש סי' ל"ב שכתב וז"ל ואפילו אם טבעו להיות נשתר לגמרי אחר הכתיבה יש לעיין בזה טובא אי כשר בדיעבד דהלא ההלכה נאמר שיהי כותבין בדיו כדאיתא בירושלמי וכו' ולשון השו"ע ג"כ משמע דבעת הכתיבה יהי הדיו שחור, ויש לפרש עוד דכונת השו"ע כ"ש שחור אפילו מימי עפצים וקנקנתום ודלא כר"ת וכמו שביאר בב"י וצ"ע, ולכאורה מדברי הביאור הלכה משמע דפסול היות דרק אם אח"כ נעשה ממילא שחור הוא נסתפק אבל אם צריך לעשות מעשה משמע דפסול.

(ד) בעמוד שס"ג כתב הרב הגאון רב"צ לכטמן זצ"ל דאין מברכין ברכת החמה בשם ומלכות והביא שבחידושי רע"א כתב דהמהר"ל מפראג בירך בלא שם ומלכות, אבל קשה דהמשנה ברורה לא הביא זה ומשמע מדבריו דפוסק דיש לברך בשם ומלכות וכן בס' יורה אור כתב שיש לברך בשו"מ, ובאמת בעינינו טעם מדוע המהר"ל לא בירך בשו"מ ואולי משום דיש ספק מתי לברך הברכה וכמו שהגאון הג"ל ביאר בספרו בני ציון על אור"ח סי' רכ"ט וכמ"ש כ"כ שם בנועם, עכ"פ מידי ספק לא יצאנו ומטעם זה אין לברך בשו"מ, אבל בדגול מרבבה כתב וכן עשיתי הלכה למעשה וכו' וברכתי בשם ומלכות, וכן הביא בשו"ת בית אפרים אור"ח סי' ז' שהנו"ב בירך בשו"מ, ועיין מחזיק ברכה בס"ט שכתב אין ספק שמברכין בשם ומלכות דהכי הוי דעת רוב הפוסקים וכו' והתיימה על הרב פרי השדה שנסתפק בזה, אבל בלבוש כתב בפירוש מברך בא"י אמ"ה עושה מעשה בראשית, וא"כ משמע דיש לברך בשם ומלכות, והא דאין מברכין שהחיינו על זה כבר מבואר בשו"ת מהר"ם שיק אור"ח סי' צ' ובשו"ת כתב סופר אור"ח סי' ל"ד כיעו"ש, ונשים כ"כ אין מברכות וברכה זו וכמבואר בשו"ת חתם סופר אור"ח סי' נ"ו, וכן מבואר בשואל ומשיב מהדורא תנינא ח"ד סי' קס"ח, ובשו"ת כתב סופר שם מבואר אם רוצות יכולות לברך בלי שם ומלכות, אבל בשו"ת מהר"ל דסקין בקונטרס אחרון סי' כ"ו כתב דנשים ג"כ חייבות וכו' כיעו"ש, ועיין בקונטרס עומר השדה הגספח לספר יורה אור.

(ה) בעמוד שס"ד כתב הגר"ב צ' לכטמן זצ"ל שלעלות לדוכן מותר בגרביים

של בגד ומותר אפילו יש בהם רצועות דחשש זה אינו אלא בסנדלים בלבד, אבל בס' יסודי ישורון ח"ב דף כ"ז כתב מיהו אם יש בהם קישורי רצועות נראה דאסור זיל בתר טעמא ובאין בהם קישורי רצועות מותר, והרב הג"ל ז"ל כתב ג"כ דבמנעלים ליכא חשש שמא נפסקה וא"כ יש להמליץ על העולים במנעלים ע"כ, אמנם שם ביסודי ישורון כתב מנעל שלנו שאין לו רצועות ג"כ אסור לעלות בו לדוכן משום דלא פלוג חכמים בתקנתא, ועיין משנה ברורה סי' קכ"ח אות י"ז.

(ו) במ"ש בעמוד שע"ט דבערב יום טוב ג"כ יש להדליק קודם השקיעה מעיקר הדין, ראיתי בהדרום חוברת י"ט שהגר"ב זולטי שליט"א ביאר באריכות דין זה וכתב שם דבחול"ל היסוד שמדליקין נר של יו"ט בלילה ממש ולא מבעוד יום שהרי בחול"ל נוהג יו"ט שני ואסור להכין מיו"ט לחברו ואסור להדליק את הנר של יו"ט שני מבעוד יום לכן נהגו להדליק גם את הנר של יום טוב ראשון רק בלילה ולא מבעוד יום גזירה משום יום טוב שני, אבל בא"י שנוהג יום א' בלבד יש להורות להדליק נר של יום טוב מבעוד יום וזה משום כבוד יום טוב, וראה כ"כ מ"ש הרב הג"ל בחוברת הדרום י"ג ועיין בס' חלקת מאיר להגר"מ כהן שליט"א על הרמב"ם פ"ה מהל' שבת שדן בהדליק את הנר מבעוד היום גדול אם צריך לחזור ולהדליקו וראה כ"כ מ"ש בזה הרב קופיעצקי שליט"א בהפרדס מחודש טבת תשכ"ד.

(ז) בשער הלכה בעמוד ת"ד הובא בכור שסיים מסכתא וכו' תשובה אי סיים מס' גדולה אין צריך להתענות כיון דטרח אפילו שלא לשמה מהני, יש לציין מקורו: האלף לך שלמה אור"ח סי' שפ"ו כמו בתשובה הקודמת שהובא שבסיום ספר נביאים בערב פסח יכול לאכול אפילו על גביא אחד דחשיב סעודת מצוה, וכן מבואר בשו"ת אגרות משה אור"ח סימן קנ"ז שהובא כ"כ בנועם ח"ג בשער הלכה עמוד ח', ולא ציין שכך מבואר בשו"ת האלף לך שלמה דרו"ק.

\*

### הוספה למאמרי בנועם זה

למאמרי בנועם זה בענין משלות מגות במ"ש באות ז' דעל המשמיע לכוון להוציא את השומע בדבר זה שהשומע רוצה לצאת עיין בקול תורה מחודש אדר תשכ"ד מ"ש בזה מרן הגרצ"פ פראנק זצ"ל, ובמ"ש באות ז' בשלח מש"מ לקטן ראיתי בסידור בית עובד שכתב וז"ל באות ט' יוצא אדם יד"ח מש"מ או מ"ל אם יתנם לקטן כמ"ש הפר"ח בשו"ת ס"ב במזכה לכהן קטן א' מכ"ד מתנות כהונה דמהני ואפילו קטן דלא הגיע לכלל אגוז ונוטלו ספר אגורה באהלך עיקרי הד"ט, ולי איש צעיר נראה דמתנות לאביונים אפשר לומר דיוצא בנתינתם לקטן כיון

דמתנות לאביונים סתם כתיב ואביון קטן נמי בכלל דומיא דכפדיון הבן דכתיב כהן סתם ואביון קטן נמי בכלל וכמ"ש הפר"ח שם, אבל במ"מ דכתיב איש לרעהו ואיש ממעט קטן בכל מקום וא"כ רעהו נמי גדול כמוהו משמע ולא קטן ואם שלחם לקטן לא יצא יד"ח מש"מ כנ"ל עכ"ל, ובמ"ש באות ט"ו כתב בסידור בית עובד אות ה' ולי איש צעיר נראה דלא יצא יד"ח, וא"כ הכא גבי מ"מ דכל עיקר טעם המצוה הוא משום שמחה וזה לא זו בלבד דלא שימח לרעהו במנה זו אלא דצעוריה צעוריה פשיטא דלא יצא יד"ח וצריך לשלוח לו מנות אחרות לצאת יד"ח עכ"ל, במ"ש באות ו' דבמעות לכו"ע אין מקיימין מצות מ"מ וכמו שיבואר באות כ' העיר לי ידידי הרב יחזקאל אברהם שליט"א וז"ל הלא באות כ' גופה הבאת מחלוקת בזה ובזה אתה סותר עצמך דכונת המג"א הוא דע"י מעות יוצא הוא במתנות לאביונים ולא מ"מ, ועוד קשה לפי דבריך דמוכח מהבית עובד אות י' וז"ל וכתב המג"א דפשוט אם האבל הוא עני דמותר לשלוח לו מעות דלא גרע מצדקה וכן מוכח מדברי מור"ם שלא כתב דאין לאבל אלא במנות ולא כתב במתנות לאביונים משמע דבמתנות לאביונים נותנים גם לאבל והיינו משום דלא גרע מצדקה עכ"ל, ולפי"ז מוכח דהמג"א מדבר רק לענין מתנות לאביונים וא"כ אינו דומה למה שהבאת באות כ' דשם מדבר בענין מ"מ, ולפי"ז בנידון הדברי מלכיאל אם נותן המנה מדין מ"מ הלא יהא אסור ואם נותן מטעם פריעת חוב ה"ז מותר, ועיין בס' חסידים סי' תשי"ג מה שנוגע בענין מש"מ באבל עכ"ל, ובענין דשלח מש"מ לפני פורים והגיע בפורים אם יצא שכתבנו באות ד' עיין בס' אמרי שפר להגר"ג בומיעל שליט"א בס' י"ט מ"ש בזה.

### בענין הדו'עלאטין

בשאלת הדו'עלאטין מעצמות נבילות וטריפות, ראה מאמרו המקיף של עורך „הפרדס“, הרב שמחה עלבערג (,הפרדס" אייר תשי"ב ; תשרי תשי"ג).

### על הצעתי לתקנת נשים בעניני נדה

לאשר פרסמתי קונטרס בעניני נדה ב„נועם" ז' ובס' אמרי אברהם של כבוד אחי שליט"א, והיות שגדולי תורה הודיעו לי שמכמה טעמים אינם מסכימים להצעתי, לכן הנני מודיע את אשר מראשית כזאת הודעתי, שכל הדברים האמורים בקונטרס כתבתי רק בתור הצעה ולא חס וחלילה למעשה.

שלמה זלמן אויערבאך

## לכבוד

מערכת „נועם“.

בהיותי בהאי שתא במיאמי-ביטש, הראו לי „קונטרס תיקון עירובין“ (עשרה עמודים), חתום הרב שמואל טובי' שטער, רב במיאמי, מצורף לספר על קבלה. בו הוא מפרסם שמותר לטלטל במיאמי-ביטש, ביחד עם כל הגסים שבגבוליה. גשתוממתי על היתר זה, כי לא שמענו מעולם אפילו בשנים הקודמות שרב צעיר יסמוך על דעת עצמו לפרסם היתר עירובין בעיר חדשה, בלי לשאול ולהתייעץ עם רבנים גדולים, ולקבל הסכמתם. כשעיינתי בפנים הספר ראיתי בדף רסה. כותב: העירוני הרב כשר והרב אייזענשטאט שלא להשתמש בהיתר של שלט לעמוד, אבל בררתי להם שהם תלויים על המחיצה בלחי וקורה. כן בדף ריא כותב גם תו"ר לידידי הנשגב ר' מגנחם כשר שליט"א. כל הקורא הפשוט יבין כפשוטו שהגר"מ כשר שליט"א מסכים להתירו, ורק בפרט אחד לא הסכים. וקשה לי להאמין דבר זה, אבל סו"ס כן הוא הרושם מדבריו.

כשאני לעצמי לקחתי לי רב מומחה ונסענו במיוחד לראות מה שכתוב בדף רסה שישנה מחיצה בלחי וקורה כדין וכדת על כניסת הגשר הגדול שמקשר את הים לאגם שנקרא אינדיאן קרייך. ולרב תמהונינו נתברר לנו שלא דוברים ולא יער, אין כאן לא מחיצות ולא לחי ולא קורה, אלא יש שני עמודים רחוקים מהגשר כ־50—60 רגל, אין להם שום מחיצה מכל צד ולמעלה יש חוטים ועליהם יש שלט, והחוטים אינם על העמודים, כידוע לכל בר בי רב, אלא באמצע העמודים כשליש, ואין שום מקום להשתמש איתם ללחי וקורה, —

כן מ"ש שם בדף רסט על צורת המחיצות בחוף הים לצד מזרח ולכן מתיר לטלטל שם, אין הדברים מתאימים עם המציאות.

כן מ"ש שם דף רסז לבנות יסוד להיתר עירובין מגמ' ב"ב דף סח. לענין קנין, תמוה מה דמיון מדיני קנין לדיני עירובין.

אין אני רוצה לכנס לפרטי הדברים שלן, החובה על הגר"מ כשר שליט"א לברר הדברים מכיון שנתלה בו, ויכול להיות שבני אדם יסמכו לטלטל על סמך דבריו, והקולר תלוי בצוארו.

בכבוד רב,

אברהם זיסקינד.

ת ש ו ב ה . שאלנו הגר"מ כשר שליט"א ואמר לנו שבזמנו כשקבל התשובה ועבר עליה, ראה שאין שום יסוד כלל וכלל להתיר טלטול במיאמי, ואסור בהחלט גמור, ואין לזה שום דמיון כלל לניו-יורק, ומטעם זה לא ענה על התשובה, ובפגשו פא"פ אמר לו הנקודה הראשונה, ולא עלה על דעתו שיסמוך על דעת עצמו ויפרסם היתר, ועוד יזכיר שמו על זה.



# שער הלכה

אוהב ה' שערים המצוינים בהלכה

(ברכות ח, א)

מדור לפסקי הלכות שנת פרסמו

בשנים האחרונות בספרי חכמי הדור

בעריכת

הרב משה שטרן

מדור זה הוא תמצית פסקים מספרי חכמי הדור בענינים שנתעוררו בדורות האחרונים.

על תוכן הפסקים אחראים מחבריהם בלבד, אין לסמוך למעשה על פסקים אלה, לפני עיון בגוף התשובה, כי מובאים כאן תמציתן ועיקרן בלבד, ולא הפרטים השונים הקובעים למעשה.

**ש א ל ה :** עורך דין, אם מותר לו לקבל לנאום סגוריא בשבת.  
**ת ש ו ב ה :** אם הוא הפסד גדול לישראל מותר. (לבוש מרדכי, מהרמ"מ עפשטיין, סימן ב. מביא דברי הב"ח בטאו"ח סי' ש"ז דאסור משום ודבר דבר במקום פסידא מותר, אך משמע דהב"ח לא אמר רק בשביל רבים ולא בשביל יחיד, ועוד צריך להתיישב בדבר).

**ש א ל ה :** אם מותר לצאת בשבת בסמל של כבוד.  
**ת ש ו ב ה :** מותר דהוי תכשיט אפילו בתוים שנושאים הטכנאים, דאות הכבוד הוא להם, ע"כ מותר. (לבוש מרדכי סימן ב'. מקור לפסקו: ירושלמי פ"ו דשבת סוף ה"א; ט"ז סימן רנ"ב; רמב"ם פ"ט מה' שבת ה"א; רמב"ם פ"ט מה' שבת ה"ו; שבת דף י"א; שבת ס"ד).

**ש א ל ה :** עורך דין שרוצה להשתתף עם חבר עורכי דין — ארבעה אנשים — ואחד מהם ישראל פושע מחלל שבת בפרהסיא.

**ת ש ו ב ה :** יש להתיר רק כשהעו"ד יודיע בעתון חרדי שעושה כך, היינו שהונו שלו שייך ריוח של יום ב' וחצי. ויתר הימים אין שייך לו ואין עליו חיוב לעבוד בשבת. (לבוש מרדכי, סימן ג. מקור לפסקו: נובי"ת חאו"ח סי' כ"ט, במקום פסידא ל"ח לחשדא, והעיר מע"ז י"ב ורמב"ם פ"ג ה"ז מהל' ע"ז לא משמע כן. ש"ע, סי' רמ"ד, גיטין ח'; ב"ק פ'; משל"מ פ"ד הל' שבת ה"ט; ש"ע סי' ש"ז ה"ה; ב"י תחילת סימן רמ"ה אם מעיקרא התנו ה"ל כאלו אין לישראל חלק ביום השבת. — ראה נועם ח"ג, שער הלכה, עמ' 5).

**ש א ל ה :** אם מותר לאיש לצבוע שער זקנו הלבן לשחור כדי שיוכל להשיג משרה, אם מרגיש בעצמו שיש לו כוח לעבוד.

**ת ש ו ב ה :** מותר. כיון שמכוין למען ישיג משרה. (לבוש מרדכי סימן כ"ד. מקור לפסקו: מיכל ב"ש שהיתה מנחת תפילין ולא עברה על לא יהיה כלי גבר כמו שתרגם יונתן ב"ע, רמב"ם פ"ב מה' עכו"ם ה"ט, ב"י יו"ד קפ"ב, קידושין ל"ה, רמב"ם הל' ע"ז פ"ב ה"י, ראב"ד שם, נזיר נ"ט, רמ"א באו"ח מביא ב' דעות אי שרי ללבוש מחמת שמחת פורים, וידוע עתה שכן הדרך לצבוע. מעיר רא"י מסמ"ע בחו"מ סי' רכ"ח סקט"ז).

**ש א ל ה :** הסובל ממחלת הכליות ומשתמש ברפואות תמיד ולהפסיק השימוש

ברפואות לגמרי אי אפשר מחמת סכנה, רק יום אחד בשבוע אפשר, אם מותר להשתמש גם בשבת ברפואות להקל הכאבים.

ת ש ו ב ה: מותר. (שו"ת ארץ טובה, — מהרב טביזמי — סימן ט'. מקורות: מביא מש"ע או"ת שכ"ח, תפארת ירושלים שמישב קר' הגרעק"א בגליון משניות פ"ו דשבת, שבת ק"ט, שנות אליהו שהקשה מברכות ל"ח, שבת קמ"ו, ט"ז בש"ע שם, ר"ן שבת פרק ח' שרצים, או"ת רט"ז במג"א שם, רא"ש פ' ח' שרצים, שבת, כתובות ס"א).

ש א ל ה: אחד מהחפשים שדרש מבעל החנות להספיק לו ביום שלפני ער"פ כמות לחמים מספיקה על כל ימי חג הפסח ובעל החנות שהוא איש דתי שאל אם מותר לו למלאות מבוקשו כי הוא מהקונים שלו אם אין בזה משום מסייע לעוברי עבירה.

ת ש ו ב ה: אסור למכור לו. והמוכר צריך להגיד לו במתינות ולהסביר לו חומר האיסור. (שו"ת ארץ טובה סי' ט"ז. מקורות: שביעית פ"ה מ"ט. רמב"ם פ"ח משחיטה. יו"ד קג"א ברמ"א אם מותר למכור צרכי כו"ם, בש"ך שם סק"ה ודגול מרבבה שם. העיר מיבמות פ"ח, ב"ק פ' המניח, או"ח קס"ג במג"א, ב"ק ס"ט, שביעית פ"ד מ"ג בירושלמי הובא בר"ש שם. גיטין ס"א, רמב"ם בפיהמ"ש בשביעית שם, טו"א באבני מלואים חגיגה, שטמ"ק הובא בש"ך יו"ד סי' קנ"ט).

ש א ל ה: ערבות שיש להם כל הג' סימנים שבגמרא אלא שמאן דהוא הביא תעודות איזה חכמי בוטניקה שמעידים שאין זה ממין ערבה רק ממין אחר אם כשרים לערבה שבלולב.

ת ש ו ב ה: ערבות אלו שיש להם ג' סימנים כשרים אע"פ שחכמי בוטניקה מעידים שאין זה המין ערבה. (שו"ת ארץ טובה. סי' כ"ד. מקור לפסוק: סוכה נ"ד ותוס' שם, משנה חולין ג"ט, רמב"ם ביד החזקה, ר"ן בסוכה שם, ירושלמי פ"ג ה"ג שם. ש"ע הרב, תת"ס בתשו', גיטין ע"ב, ש"ע יו"ד קפ"ז, אור זרוע, שחידש במקום שאמדו חז"ל דעת האדם אינו נאמן לומר להיפך. עי' מהרי"ט בתשובה, חולין ס"ג).

ש א ל ה: חולה שהרופאים הזהירו שלא ישתמש בסתם מלח רק במלח מיוחד שנקנה בבתי מרקחת, וכפי דעת הרופאים גחסר במלח זה שני חומרים חריפים שהם במלח הרגיל, אם מותר למלוח בשר להוציאו מידי דמו במלח הזה.

ת ש ו ב ה: מותר למלוח הבשר בזה המלח, ונכון להשליך הבשר אחר מליחה לתוך קדירת מים וכשהיא מבושלת ויהיה גיתר הבשר מצד חליטה כמבואר בב"י יו"ד ס"ט בשם הא"ח. (שו"ת ארץ טובה סימן ל"ו. מקורות: חולין קי"א — קי"ב, יו"ד צ"א, רשב"א בתו"ה הובא בב"י צ"א. רמ"א יו"ד ס"ט ומה שכתב עליו הש"ך

שם סקל"ח, יו"ד סי' ע', חו"ד, רמ"א יו"ד קי"ג, טוש"ע יו"ד ע"ו ופרישה שם, כרו"פ סי' צ"א על דברי הש"ך שם שכתב דלגבי הדם הוי יותר כרותח וכו', יו"ד ס"ט ברמ"א ס"ט והש"ך, הרמב"ן הובא בר"ן פ' כ"ה שמלת אחר שמלחו מותר).

ש א ל ה : אחד שנסע למושבה אחת בכוון להציל יהודי מחטא והצילו, ועכשיו הוא תובע דמי הוצאות הדרך, והניצול מסרב, הדין עם מי.

ת ש ו ב ה : צריך להחזיר לו כל הוצאותיו. (שו"ת ארץ טובה סימן נו. מקורות : גמ' מו"ק ד"ה מציינים קברים, משמע דמחויב להוציא הוצאות כדי להציל חבריו ממכשול עון. גיטין מ"ד, שבת ה, עירובין ל"ב, ש"ע או"ח סי' ש"ו ובמג"א שם, פ"ת יו"ד קנ"ג בשם הרדב"ן או"ח של"ד, מג"א סק"ל, גבי דליקה, מהרי"ו הובא ברמ"א יו"ד סי' של"ד. הרמב"ם בסה"מ ל"ת רצו, סנהדרין ע"ג, הרא"ש סנהדרין שם, רמ"ה שם, בסנהדרין. טור חו"מ תכו ובסמ"ע שם וביו"ד קנב ברמ"א, ב"ק קטן, חו"מ רס"ד סמ"ע שם).

ש א ל ה : אם מותר למורה עברי ללמד את בני עכו"ם אותיות עבריות בבתי ספר שלהם, או לשון עברית.

ת ש ו ב ה : ראוי למשוך מזה. (בית דוד — מהרז"ח לייטער — סי' יז. מקור לתשובתו : ספר באר שבע בא"ח סי' י"ד שו"ת דבר שמואל סי' ע"ה, מאור ושמש פ' חקת, שו"ת מהרי"א אסאד או"ח סי' ד' בהג"ה מבחמ"ת, ובהגהות יעב"ץ סנהדרין נ"ט, וזה היפך דעת הש"ג פ"ק דע"ז, מנ"ח רל"ב, ב"ק ל"ח ותוס' שם. זבחים קט"ז סנהדרין נ"ט, זוהר הק' פ' אחרי, ע"ז י"ז מ"ט שבקת עבדך וכו' ורש"י שם מה שעמד בזה, יד שאול יו"ד רס"ז, ועשטמ"ק שם, מדרש רבה פ' משפטים אפילו חכם שבמלכותך א"י ללמוד תורה אם אינו מל, רע"א סי' מ"ו, כבוד הבית על ש"ס שבת ל"א, ואיתא בספר חסידים סי' רל"ח לא ילמוד אדם לכותי אותיות, ועיין בר"ש פ"ב דמכשירין שכתב נ"מ במצא תינוק מושלך אם ללמדו תורה, מג"א של"ד סק"ז יד אלי' סימן מ"ז).

ש א ל ה : אם יכול לברור יום אחד ליארצייט בשביל אביו ואמו שאין יודע יום מיתתם.

ת ש ו ב ה : יכול לעשות כן, דבר שהוא מנהג אין שייך לומר דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין. (בית דוד, סימן יח. ע"י מגן אברהם סימן תקס"ח, תשו' פנ"י ח"א א"ז סי' ב' דבר שבחובה וכו' לא נאמר רק בקרבנות, ועיין מג"א סי' תרצ"ד בשם של"ה).

ש א ל ה : בשכח יום היארצייט.

ת ש ו ב ה : יפיל גורל. (בית דוד סימן יח. מקורות : דגל אפרים סי' מ"ה מ"ו בשם חו"י סי' ס"א, סנהדרין י"ז).

ש א ל ה : מי שצוה לפני מותו שלא להעמיד מצבה על קברו אי שומעים לו.  
ת ש ו ב ה : אין שומעים לו. (אבני חפץ, מהר"א לוין אבד"ק רישא, תשו' ט"ז.  
מקורות : שו"ת חיים שאל ח"א סי' ע"א אות ו' בשם הר"י ז"ל דמצבה היא תקון  
לנפש, עקרי הד"ט חיו"ד סי' ל"ה אות י"ט).

ש א ל ה : אם רשאי לקרות שני אחים להקפה אחת.  
ת ש ו ב ה : מותר. רק ידקדקו שלא יקרא לאחים תיכף זה אחר זה רק יפסיקו  
בקריאת איש אחר, דגם בקריאה לתורה עיקר הקפידה הוא שלא יקראו זה אחר זה,  
אבל אם איש אחר מפסיק ביניהם לית לן בה, אף שעולים שניהם באותה הקריאה  
בתורה. (אבני חפץ תשו' ט"ז).

ש א ל ה : אם מה שאפשר לברר ע"י המצאות חדשות מקרי אפשר לברורי.  
ת ש ו ב ה : מצדד לומר דמה שאפשר לברר ע"י טלפון וכדומה לא מקרי  
אפשר לברורי, כי דיני התורה מכוונים רק אל סדר הענינים הרגיל והנהוג מני אז.  
(אבני חפץ, סימן מא. דוגמא לזה בפסחים צ"ד ע"א. תפ"י על משניות ע"ז פ"ב  
מ"ו דברי שאול ויוסף דעת יו"ד סימן שע"ה).

ש א ל ה : אם רשאי החתן לשתות כוס חלב קודם החופה כי הוא עייף ויגע  
מעמל התענית בימים הארוכים.

ת ש ו ב ה : מצדד לאסור מטעם דחלב משכר. (אבני חפץ, סימן מח. מקורות :  
בכורות דף מ"ה : אכל דבילה וכו', ש"ך יו"ד סי' רמ"ב סק"כ בשם הרמב"ם, פירוש  
רבינו ישעיה שופטים ד', רלב"ג שופטים ה' כ"ה, כתב דחלב שמן שלא הוסרה  
ממנו החמאה הוא משכר ביותר).

ש א ל ה : אם מותר להודיע לבן שהוא חפשי שמת אביו, כי ברור לנו שלא  
ישמור דיני אבילות — אם ליכא משום לפ"ע בזה.

ת ש ו ב ה : מצדד לומר דיודיעו אחר ל' דאז תהי' שמועה רחוקה. (ספר  
תנובת ציון להרב ב"צ ראזנטהאל, שיקאגא. מקור לדבריו : תוס' בע"ז דף כ"ב,  
ולפי המנ"ח בהשמטות מצוה רל"ב, ירושלמי פ"א דכתובות, מו"ק פ"ג ה"ה, רמב"ם  
פ"א מהל' אבל, תוס' עירובין מ"ו דיום א' דאורייתא וכן איתא ברמב"ן בתורת  
האדם. רדב"ז ח"א סי' תקכ"א, רמב"ם פ"ב ה"ט מהל' ביאת מקדש, דגול מרובה  
סי' שפ"ח, ואפשר לדמות שאלה זו לרמ"א או"ח סי' קס"ג, והמחבר סי' קס"ט  
ס"א, ועיין במג"א שם ס"ק ה'. ושם ס"ב, ש"ח בכללים מערכת ו' בשם תורת חסד).

ש א ל ה : אי מותר להעמיד מכונית במגרש גוצרים, שמיוחד רק בשביל  
הכומרים ששייך לבתי תיפלה שלהם ומיוחד בשביל הנכרים ההולכים לתיפלה.  
ת ש ו ב ה : אם המגרש הוא לפני הבית תיפלה אסור. אבל היכא דהמגרש

אינו סמוך לפני הבית תיפלה אינו אסור בחנם. (ספר תנובת ציון סימן צ"ג. מקור לפסקו: ע"ז י"ג, פירוש הר"ח והר"ן שם, טור יו"ד סי' קמ"ט, ע"ז נ"א במשנה, מל"מ פ"ז הל' י"ז מה' ע"ז).

ש א ל ה : אי יש לחוש למנהג שאין אשה מעוברת נעשית שושבינות לכלה. ת ש ו ב ה : יש לחוש למנהג זה. (ספר שערי שמים סי' מ"ח. מקורות : בשו"ת הרשב"א ס"מ. דאפילו מנהג שנוהגות רק הזקנות יש לו יסוד ממרע"ה, שו"ת חת"ס יו"ד, לשנות מנהג אבותינו הוא איסור מה"ת, ב"ק צ"ב, שבת ל"ב, אשה מעוברת מתוח עליה הדין).

ש א ל ה : אם אשה גרושה מותרת להיות שושבינות לחופה. ת ש ו ב ה : אין נכון לעשותה שושבינות. דריע מזלה. (ספר שערי שמים, סי' נב. מקורות : אה"ע"ז ס"ט ברמ"א, יבמות ס"ד).

ש א ל ה : באחד שנדר לצדקה סך מסוים באם בנו ישוב מהמלחמה בשלום ועתה שב בנו מהמלחמה עם אשה נכרית שנשא שמה אי זה מקרי בשלום בין שאינו שלם מן החטא.

ת ש ו ב ה : מחויב לתת הצדקה. דשלום אינו ממעט רק שפיכה ושבירה ולא טמאה, והכא אע"פ שחטא שנשא נכרית מ"מ הא יש לו תקנה בתשובה ושיגירה לש"ש, ע"כ שפיר מקרי שלום, ואע"פ שכבר הוליד בנים יכול לגיירם, ובנדר הולכים אחר לשון בנ"א ותיבת בשלום המכוון היא בבריאות, ע"כ מחויב לקיים נדרו. (שו"ת עמק הלכה, להרב בוימיל, סימן מ"ב. מקורות לפסקו : משנה טבול יום פ"ד מ"ז, רמב"ם פ"ד מהלכות תרומות הי"ח, ש"ע חו"מ סימן רכ"ה, באר הגולה שם טעם של הרא"ש, בפ"ת שם סק"ח בשם פ"מ, קהלת יעקב מהגאון האלגאזי ז"ל בח"ג אות ש'. ירושלמי פ"ב ה"א דתרומות בפ"מ שם, נתיבות שם סק"ו, כתובות כ"ז, רש"י עה"ת ושבתי בשלום וגו' מב"ר פרשה ע"ט עה"פ ויבא יעקב שלם בגופו, גיטין נ"ד, בפי' הרמב"ם שם, מלוא הרועים אות ש').

ש א ל ה : אדם צוה לפני מותו שיחנטהו אי שומעין לו. ת ש ו ב ה : חניטה הנקראת "עמבאלמונג" בודאי אסורה ואף אם צוה לחנטו אין שומעין לו, אמנם החניטה ממין שני הנקרא "פריזונג" אין שום חשש בזה כיון שאין דרך ניוול וגם אינו מעכב את עיכול הבשר והוי כחניטת יעקב ויוסף. (שו"ת עמק הלכה, סימן מח-ט. ומביא תשובת הגאון בעל צפנת פענח דכתב "וע"כ אם ע"י זה צריך לחתוך ח"ו אבל אם לא יחתכו רק דרך נקבים אין חשש בזה").

ש א ל ה : אשה שזנתה שנאנסה בעת שהי' שיכורה, אי שכרות חשיב אונס לגבי זנות ומותרת לבעלה.

ת ש ו ב ה : מותרת לבעלה בשהגיעה לשכרותו של לוס. (שו"ת עמק הלכה,

סי' ר"א. מקור לפסקו: רמב"ם פ' כ"ט הל' מכירה, טור ומחבר בחו"מ סי' רל"ה, רמב"ם וראב"ד פ"ב מהל' סוטה, שו"מ ח"ג סי' קל"ט, אה"ע סי' קל"ח ס"ב ב"ש שם סק"ג, מל"מ פ' י"א הל' אישות, תשובת ברית אברהם סי' ע"ח חאה"ע, בית יצחק להג' מלבוב אה"ע ח"ב סי' כ"ג).

ש א ל ה : אם מותר להעמיד עמודים על גג ביהכנ"ס עבור חוטי ה"רדיו".  
ת ש ו ב ה : אם היינו יכולים למנוע זה בודאי מחויבים אנו להשתדל שלא יעמידו שמה. (שו"ת אמרי דוד — מהרב מסטאניסלאב — סי' י'. מקור לפסקו: פסחים פ"ה, מגילה כ"ח, או"ח סי' קנ"א סי"א).

ש א ל ה : אם אנשי חיל הנכנסים לעבוד להממשלה רשאים להשבע בשבת.  
ת ש ו ב ה : עפ"י דמד"ק אין להשביע לאנשי חיל בשבת. (אמרי דוד, תשו' קצ"ו. מקורות לפסקו: תוס' ביצה ל"ו, בשם ירושלמי, יומא י"ג, ב"ב מ"ז, תוד"ה אלימא. מכל הלין משמע לאסור. ונראה לכאורה להתיר משבת ק"ג, נדרים ז', פ': חגיגה יו"ד, נדרים י"ח בר"ן ד"ה הלכך, שבועות כ"ט, נדרים כ"ה, מנחות ל', שבועות ל"ו, רש"י יהושע ו'—טז, נדה ל', ביצה ז'. שבת קנ"ו, יומא י"ח, שבת קי"ג, מנחות צ"ט, תוס' שבת קי"ד ד"ה וחלבי, ב"ב יו"ד, פסחים ס"ו).

ש א ל ה : אם יש צד היתר לעשות בשואין בבית המדרש, וקודם החופה יש מחולות של נשים ובתולות, ואחר החופה הסעודה מצד אחד אנשים ומצד השני נשים שראשן פרוע, ואחר החופה לשמח חתן וכלה במחולות וריקודים נשים לבד ואנשים לבד רק משפחה ביחד כנהוג.

ת ש ו ב ה : אסור לעשות כן אפילו נשואין מיתום ויתומה אסור לעשות בביה"מ בפרט לעשות מחולין וריקודים מאנשים-נשים משפחה ביחד. (שו"ת באר חיים מרדכי, מהרב חיים מרדכי ראללער, סימן ז. מקור לדבריו: מגילה כ"ח. ש"ע אורח חיים סימן קנ"א, פסחים קיג, מגן אברהם שם בש"ע סק"ה. רמ"א באורח חיים קנ"ד ס"ח, ביו"ד ס"ב באו"ח סי' קנ"א ובמג"א סק"ב, דברי חיים ח"ב חו"מ סי' ל"ב, פרמ"ג שם בסק"ה כתב סעודת מצוה שיש בה שכרות אסור אף בביהמ"ד, יתום או יתומה או כדומה אפילו סיום מסכתא הואיל ויש בה קלות עכ"ל.

ש א ל ה : כשמפנים מתים ממקום אחד לקברם במקום שני, וכולם מונחים בארון אחד, אי מותר ליקח מצבה אחת של נפטר אחד ולחקוק עליה כל שמות הנפטרים באבן זה.

ת ש ו ב ה : מותר. (תשובה בספר באר חיים מרדכי, חיו"ד סי' מ"ב. מקורות: ט"ז או"ח סי' קנ"ד, סנהדרין מ"ו, תשובת הרשב"א הובא בד"מ סי' שס"ד, תשו' שבוי"י ח"א סי' פ"ג, ובהגהות רע"א בשם הריק"ש, ובשם הרדב"ז ודבר משה, ב"ח ריש סי' שס"ד, הרמ"ע ז"ל מפאנו סי' מ"ד הובא בגליון מהרש"א שם).



ש א ל ה : במקום שמרקדים בחורים ובחורות אי מותר לעשות מגבית בשביל תיקון ס"ת.

ת ש ו ב ה : אין לעשות כן, והס"ת שנתקנה ממצות אלו אסור לקרות בה ואין לברך עליה. (שו"ת באר חיים מרדכי, סימן נ. מקור לפסקו: רמ"א או"ח סי' קנ"ג סעיף כ"א, מג"א ס"ק מ"ו, סוכה ל' בתוס' שם ד"ה משום, וברא"ש ור"ן, ב"ב דף צ, וח' הריטב"א ז"ל שם, ולענין הברכה חמיר טפי כמש"כ שם בתוס' ד"ה הא ע"ש בר"ן אלפסי, בש"ע או"ח תרמ"ט סעיף א, או"ח סי' י"א ס"ו ברמ"א ז"ל. שו"ת דברי חיים ח"ב תחז"מ סי' ל"ג).

ש א ל ה : מי שהוא חבר בחברה (שישנם בכל עיר ועיר באמריקה) שיש להן תקנה לשלם לכל אבל "שבעה געלד", איך יהיה באבל שמת לו קרובו בערב יו"ט שהרגל מבטל השבעה, אם מגיע לו ה"שבעה געלד" כהתקנה או אפשר דאין חייב לתת לו כלום מטעם שאינו יושב שבעה.

ת ש ו ב ה : הדבר תלוי אם התקנה היא מטעם דבימי השבעה מתבטל ממלאכתו ואין יכול להרויח לפרנסתו או אין חייב לתת לו, אבל אם התקנה היא כדי להפיס דעתו הנקרא "בענעפיט" ואין חילוק בין עני לעשיר, הרי הוא כמו נדר. (נחמת יוסף — מהרב יוסף תאומים — סימן ב. ומציין ליו"ד סי' רי"ח, ודעת השו"ת שער אפרים סימן ס"ג שגם הסכמות והתקנות יש להם דין נדר).

ש א ל ה : כהן יושב בביהכ"נ ולומד, ומתפללין כמה פעמים, ואם אין שם כהן אחר רק הוא אם מחויבין ליתן לו עליה בכל מגין ומגין מטעם וקדשתו. ת ש ו ב ה : יש חייב ליתן לו עלי' בכל המנינים. (נחמת יוסף, להרב יוסף תאומים, סי' ו. מקורות: גיטין נ"ט, ירושלמי סוף הוריות, רמב"ם בסה"מ ל"ב, מכות י"א, תוס' חולין פ"ז ד"ה וחייבו, פרמ"ג או"ח סי' קל"ה מש"ז סק"א, ח"מ וב"ש אהע"ז רס"י ה'. — והרב רי"א העניק בהסכמתו אינו מסכים עם המחבר, ומצדד דליכא חייב וקדשתו בכל המנינים).

ש א ל ה : אחד שבא להתגייר ומלו אותו, ואחר המילה ביזה היהדות, ואחר עבור איזה חדשים בא להרב שיטבול אותו לשם גירות, אם מחויבים להטיף לו דם ברית עוד הפעם.

ת ש ו ב ה : מצדד לומר דא"צ להטיף דם ברית מחדש. (נחמת יוסף, סימן ה. מקורות: תוס' פסחים מ"ו: בסוגית הואיל, ש"ע או"ח הל' שבת סי' שכ"ח סעיף י"ד, רע"ב פרה פ"ב מ"ד).

ש א ל ה : בשעת המלחמה גשאו זוג זל"ו בחופה וקידושין רק לא כתבו להם כתובה ועתה באו לאמריקה אי צריכים לכתוב כתובה סתם או דאירכסא.

**תשובה:** לכתוב כתובה פשוטה ולכתוב היום והחודש והשנה והמקום שנתקיימו הנשואין רק אצל "וקנינא" צריכין לקבל קנין ולכתוב וקנינא היום ביום שכותבים הכתובה. (שו"ת נחמת יוסף סי' י"ז. וכן הסכים הרב י"א העניקין. מקור לדבריו: מאהע"ז סי' ס"ו סק"ג בהג"ה. מנוסח הרשאה בגט המובא בס' קב ונקי דף מ"ד).

**שאלה:** אם מותר לקרות לתורה יעמוד כהן לוי שלישי בלי להזכיר שמות העולים.

**תשובה:** אין נכון לעשות כן, (נחמת יוסף, תשו' כ"ו. מקורות: מש"ס סנהדרין ק"ט שיש זכרון טוב בקריאת שמו לדבר מצוה).

**שאלה:** מבית המטבחים של עכו"ם מביאין בשר בשבת לחנויות של בשר, ובעל החנות נותן להם המפתח, והם פותחים בעצמם את החנות ומניחים שם, ואחר שבת שוקלים הבשר, אם מותר לעשות כן.

**תשובה:** נראה שאין איסור בדבר, לכתחלה לא יעשה כן מפני מראית עין. (נחמת יוסף, סי' נ"ח. מקור לפסקו: שו"ת שו"מ מהד"ק ח"ב. ש"ע ומג"א סי' ש"ז, ש"ע ומג"א סי' ש"ח מחה"ש סקכ"ט ול"ב).

**שאלה:** אי מותר לומר בשבת לסרסור נכרי למכור ה"מניות" שלו במקום שאם ימכרם אחר השבת יהיה הפסד מרובה.

**תשובה:** מותר ע"י סרסור נכרי. (תשובת נחמת יוסף, סי' ס"ו. מקור לפסקו: משו"ת שו"מ ח"ג סי' רכ"ה ושו"ת אבני נזר או"ח סי' מ"ד).

**שאלה:** רב דמתא הוא לוי אם צריכין לנהוג לקרוא את הרב בכל שבת לוי דע"י נדחו כל הלויים המתפללים בשבת בביהכ"נ.

**תשובה:** אין להשגיח על תרעומות של הלויים ואין לבטל המנהג לחלק כבוד לרב, (שו"ת מהרא"ב, — הרב אברהם בנימין זילברברג מפיטסבורג — ח"ב, סי' א. מקור לפסקו: גיטין נ"ט, לפי פירוש הרמב"ם שם, וציין ש"ע או"ח סי' קל"ה ס"ד בט"ז סק"ג, ש"ע סי' ר"א ס"ב ובמג"א סק"ד, שם סי' תנ"ז סעיף ד' ובמג"א סק"ט, וכתב דגם לוי יש דין קדימה, הוריות י"ג, יו"ד סי' רנ"א ס"ט, מג"א סי' ר"א ס"ב ובמחה"ש שם).

**שאלה:** אם מותר לקדש בטבעת הקידושין בנותנה על אצבעה בעת שעל ידיה לובשת בתי ידים.

**תשובה:** מצדד להתיר אם אין מנהג שלא לקדש בבתי ידים. (שו"ת מהרא"ב ח"ב, סי' ד', ומביא בשם החת"ס יו"ד סי' ק"י דבכל מנהג יש בו איסור גדר, ושו"ת תשב"ץ ח"א סי' קנ"ג, ובשם ספר כרם שלמה אה"ע סי' פ"ו שיש

להקפיד משום חציצה דמקשינן הויה ליציאה, ובשם שד"ח מערכת חו"כ דף כ"ז דדן בזה שיש מתירים).

ש א ל ה: אי יוצאין במצות גרות בביהכ"נ בשעת התפלה באור התשמל, או דבעינן דוקא אור היוצא משמן ופתילה או נר של שעוה.

ת ש ו ב ה: טוב לדקדק להדליק גרות של שעוה בביהכ"נ דכבוד יותר, אבל מצד הדין יוצאים אפילו באור התשמל. (שו"ת מהרא"ב זילברברג, חאו"ח, ח"ב, סי' ט"ו—ב. מקורות: ממשנה תרומות פ"א מ"י, תענית כ"ה, טוא"ח סימן קנ"א, שו"ת פתחי שערים).

ש א ל ה: מי שידו השמאלית משותקת אי מניח תפילין על יד זו, או שפטור לגמרי.

ת ש ו ב ה: הגאון באבני נור חאו"ח סי' א' בשם הגאון מקינצק מדמה ליבשה גפיו דנחשב מחוסר אבר (קידושין כ"ד), אבל הגאון מסאכטשאוו מסיק להלכה דמניח על ידו השמאלית ואין משום פסול מחמת הפאראליס, שלא להניח תפילין, וכן פסק הגאון מהרש"ם ח"ב סי' ר"מ. רק מסופק באיטר דמניח על ימין שהוא שמאלו אם אח"כ נחלה בפאראליס על שתי ידיו באיזה יד יניח עכשיו. (שו"ת מהרא"ב ח"ב סי' ט"ז).

ש א ל ה: ש"ץ שמשחק בשבת בקארטין לא להרויח ממון רק לבלות הזמן, אם מותר להניחו להיות ש"ץ בימים הנוראים.

ת ש ו ב ה: ברינון בעלמא אין לפוסלו, אבל אם ידוע שהוא אמת יש למונעו מלהיות ש"ץ. (שו"ת מהרא"ב חאו"ח, ח"ב סי' כה—ב. מקורות: ש"ע או"ח סי' של"ח ס"ה, במג"א שם, ש"ע או"ח סי' ש"ח סעיף מ"ה. תוס' פ"ק דביצה, מג"א שם סקע"ז ושם סעיף ט"ז).

ש א ל ה: אי נכרים הנקראים אוגטר טקירס מותרים להתעסק ולטהר מת ישראל, (ולקברם).

ת ש ו ב ה: יש בזה אי כבוד להמת וכדאי להמתין ולהלין המת כדי שיתעסקו בו ישראלים. (שו"ת מהרא"ב חאו"ח, ח"ב, סימן מ. מקורות: שו"ת עבודת הגרשוני סי' ע"ז שציין על הראב"ד להלין מת מי"ט ראשון עד יו"ט שני כדי שיתעסקו בו ישראל וחולקין עליו חביריו דאין להשהות המת, ומסיק דלכ"ע יש קפידא גדולה אם המתעסקים הם ערלי לב, וכן כתב המרדכי פרק תולין הובא בתה"ד סי' פ"ב, דאפילו בהוצאת המת מבית לכרמלית יהיה ע"י ישראל ולא על ידי גויים וכש"כ לטהרתו אם יגעו בו הגויים).

ש א ל ה: אי מותר להעמיד תמונת הנפטר במצבה.

ת ש ו ב ה : אסור לעשות כן. (שו"ת מהרא"ב חאו"ח, סי' ס. והביא בשם שו"ת מהר"ם שי"ק חיו"ד סי' ק"ע בסוף התשובה).

ש א ל ה : אי יש לברך ברכת שהחיינו כשהגיע לשבעים שנה לימי חייו שהיו עושים משתה גדול לשמחה זו.

ת ש ו ב ה : יש לברך בלי שם ומלכות. (שו"ת מהרא"ב זילברברג ח"ב חאו"ח סי' ס"א. מקורות : ספר שיורי ברכה בשם שו"ת חוות יאיר סימן ע' דיש לברך שהחיינו בשו"מ, אבל הוא עצמו כותב דיברך בלי שו"מ, פרמ"ג או"ח סי' תמ"ד סק"ט דסעודת בן שבעים הוי סעודת מצוה וסיים בצ"ע אי יברך ברכת שהחיינו).

ש א ל ה : בדין ברכת שהחיינו בפרי המורכב משני מינים, אשר כבר בירך שהחיינו על שני מינים אלו כ"א בפ"ע ועתה כשמורכבים ביחד האם לברך שהחיינו. ת ש ו ב ה : צריך לברך שהחיינו דפירות אלו איננו אסורים לאכול רק איש המרכיב עשה איסור ע"כ אם מותרים לאכול הפרי שוב יש חיוב ברכה של ברכת שהחיינו ג"כ, וכשנתחדש הפרי ע"י הרכבה הנאה של התחדשות הוא עוד יותר מסתם פרי הגדל משנה לשנה. (שו"ת משנת בנימין סי' ט'. מקורות לפסקו : או"ח הל' ברכת שהחיינו סי' רכ"ה ס"ד בבאר היטב סק"ט, שבוי"י ח"ב סי' ל"ז פנים מאירות סי' ו', רש"י פ בכל מערבין דף מ', רמב"ם פ"י מהל' ברכות, תשובת הל"ק סי' רל"א, מהר"ל הל' ט"ב, תרומות פ"ב מ"ו בכורות ז"ג :).

ש א ל ה : ב' שנעשים בר מצוה בשבת אחד אם יש עצה לתת לשניהם מפטיר. ת ש ו ב ה : אין לעשות כן. (שו"ת משנת בנימין סי"א. מקורות : תשו' הריב"ש מובא בב"י או"ח סי' רפ"ב, הד"מ שם כתב שאין אנו נוהגים כן אלא בשמחת תורה, וכן מבואר בש"ע או"ח סי' רפ"ב ס"א, ברכי יוסף סי' רפ"ד, ירושלמי ברכות פ"ה ה"ג מגילה כ"א, תשו' הריב"ש סי' ל"ז משום ברכה לבטלה יש למנוע שלא יהיו מפטירין שנים בנביא. — ועי' תשו' כתבי אש ח"ב סימן יא).

ש א ל ה : בית שבנאו לדירה ואח"כ קנאו בע"ב לעשות ביהכ"ג, ועברו איזה שנים והסביבה התרוקנה מתושביה הישראלים שא"א לאסוף מנין אפילו בשבתות ויו"ט וביהכ"ג שמם אם מותר למכור לנכרים לבית תיפלה שלהם.

ת ש ו ב ה : בספר שו"ת משנת בנימין סימן ט"ז האריך בזה, עיי"ש, ומביא מקורות : ש"ע או"ח סי' קנ"ג ס"ט, דעת הרמב"ן ז"ל דביה"כ דינו כתשמישי מצוה, ודעת הר"ן ז"ל דביהכ"ג הטילו חז"ל קדושה מדבריהם לאחר שהטילו קדושתו על הדמים יכולים להפקיע קדושתו מביהכ"ג, מגילה כ"ו, שם דף ר', ש"ע יו"ד סי' קנ"א ס"י, ש"ך שם סקט"ו, רמב"ם פ"ט הלכה י"ג, הל' ע"ז, גיטין מ"ד תוספתא מובא במס' ע"ז פ"ז, הרי ברור דלא נאסר הדמים כלל אם משלמים קודם שהעמידו

ע"ז או שנתנו מארגעדוש היינו זקפן במלוה, גם נכרי בזה"ז לאו עע"ז הם כדאיתא בגמ' חולין י"ג: ש"ע יו"ד סי' קמ"ח, ש"ע או"ח סי' קנ"ו ברמ"א, חו"י סי' נ"ט, ש"ך יו"ד סי' קנ"א סק"ז. — ומביא שם בשם הרב לעוויןטאל נשיא אגוה"ר דנכון שהביהכ"נ יהיה נרשם מקודם ע"ש איש פרטי והוא ימכרו לנכרים לעשות בית תיפלה, ואח"כ הביא בשם רב אחד להתיר רק בתנאי שיקדישו המעות לדבר שבקדושה.

ש א ל ה: מי שיש לו "יארצייט" ואין מנין בביהכ"נ בבוקר רק בערב כשהחנויות סגורות יש מנין, אם יכולים לקרות בתורה במנחה — ביום הקריאה — ולומר "א-ל מלא רחמים".

ת ש ו ב ה: לפעמים יכולים לעשות כן. (שו"ת משנת בנימין סימן כ"ב. מקורות: מגילה ל"א; ב"ק פ"ב; עטרת זקנים או"ח סי' קל"ה; שו"ת מהר"י אסאד או"ח סי' נ"א פוסק: אם ע"י סיבה נתבטל קריאת שחרית בשני וחמישי מותר לקרות בתורה במנחה, ומביא בשם ספר פרי השדה סי' א' דאין לקרות בתורה במנחה, רק בשבת בשעת מנחה דאין שולט בשבת מדת הדין, משא"כ בחול בשעת מנחה ועכ"ז באקראי מותר).

ש א ל ה: מי שזקנו משונה מאוד איזהו דרך טוב יותר לגלח במספרים או לצבוע.

ת ש ו ב ה: מהראוי לפסוק דאין לגלח במספרים רק לצבוע. (שו"ת משנת בנימין סי' ל"ב. מקורות: נזיר נ"ט. ראב"י אומר וכו', רמב"ם פי"ב מהל' ע"ז הלכה יו"ד, יו"ד סי' קפ"ב ס"ו, מכות כ', שבת צ"ד, שו"מ ח"א סי' ר"י, שו"ת מהר"מ שיק חיו"ד סי' קע"ג).

ש א ל ה: בית הכנסת שאין שם עשרה אנשים שומרי שבת אם מוטב להתפלל ביחידות בביתו מלבוא בחבורת מנין מחללי שבת.

ת ש ו ב ה: מצדד לומר דנכון יותר להתפלל בביתו ביחידות מלהתפלל במנין של מחללי שבת. (שו"ת משנת בנימין. מביא דברי הב"י סי' נ"ה בשם ספר המנהיג סי' ע"ט, הגהות מיימוני פ"ו מהל' ת"ת בשם הרוקח בשם הרשב"א והריב"ש, ש"ע או"ח סי"א, עירובין ס"ט, רש"י יבמות ו', רש"י חולין ה', רש"י סנהדרין ע"ג, יבמות מ"ח: תוס' סנהדרין ע"ח ד"ה לא, חת"ס סי' קמ"א, מכילתא יתרו, מ"ר שמות כ"ה פ"ו, מג"א סי' ש"ו סקכ"ט הגהות הגר"פ, ועי' ספר תשובה מאהבה, ושו"ת פ"מ ח"ב סי' נ"ו, שו"ת יד אליהו סי' י"ב, ובתיבת גומא חקירה ז'. ספר תפארת צבי סי' כ"ט, שו"ת פרי השדה ח"ג סי' ג', שו"ת חתן סופר סי' כ"ח).

ש א ל ה: מי שלא הגיח בנים רק בנות אם יכולות או מחויבות לילך לביהכ"נ לומר קדיש בעזרת-נשים בשביל אביהם שמת.

תשובה: אין שום מקום למנהג זה כי ע"י זה יכולים לטעות שאפשר לצרף נשים למנין עשרה. (שו"ת משנת בנימין סימן ל"ד, בשם שו"ת שבות יעקב סי' צ"ג דבביהכ"ג אין הבת רשאי לומר קדיש, בשע"ת סי' קל"ב אות ה', באר היטב שם, שד"ח מערכת אבילות אות ק"ס).

שאלה: איש המחלל שבת בפרהסיא אם יכול להיות נשיא של בית ספר וחינוך חרדי.

תשובה: צריכים לפרוש מאיש המחלל שבת בפרהסיא שלא להתחבר אתו בשום ענין של התחברות ובפרט לתת לאיש כזה התמנות להיות יושב ראש של דבר שבקדושה וגדול החילול השם אם רבנים מכבדים איש כזה. (שו"ת משנת בנימין תשובה ל"ו. מביא דברי רח"צ בכעין זה. ואח"כ מסיים המחבר אבל בנוגע לענינים גשמיים והועד החינוך מתנהג ע"י יראים וכו' אין לדחותו ממשמרתו, שאע"פ שמחלל שבת בפרהסיא מ"מ אינו נפטר ע"י כך מכל שאר מצות ומחויב בהחזקת ת"ת, ואסור למנוע ממנו מה שמחויב מה"ת בשביל זה שחלל שבת ע"ש).

שאלה: אם האב אומר לבנו שיגלח זקנו במספרים, אם הוא מחויב לשמוע לאביו משום מצות כבוד אב.

תשובה: בזה אין צריך לשמוע לאביו. (משנת בנימין, סי' ג"ב. מקור לפסקו: יבמות ה'; תשובת מהרי"ק דרך בענינים שנוגע לאביו שייך מצות כבוד אב ואם, ומביא רא"י לסברת מהרי"ק מגמ' הג"ל, ומהפדת נדרים דלמה לי קרא דיש רשות לאביה להפר הלא ידענו מעצמינו דיכול אביו לומר לבתו שתעשה כרצונו וכו' ועוד למה דוקא האב מיפר לבתו רק היכי דיש לבתו עיגוי נפש וכו', אלא ודאי דמה שאינו נוגע לאב אין בזה גדר מצות כבוד אב וכו' ע"ש).

שאלה: אם מותר בשבת לעשות זריקת "אינסאלין" לחולה על מחלת צוקר. תשובה: אין בזה שום איסור לעשות ע"י עכו"ם ואם א"א ע"י עכו"ם מותר אפילו ע"י ישראל. (שו"ת משנת בנימין סי' ס"ג. מקור לפסקו: ש"ע או"ח סי' שכ"ח. שיטת הרמב"ם דבתבליה צריך להוציא דם כגרוגרת ומה שתוחב המהט להגוף אינו יוצא דם ואפילו כשיוצא הוא פחות מגרוגרת. גם לנקות המהט באלקוהול יכולים לעשות בידיו, והוא מתלה בתדם וכחולה שיש בו סכנה, הביא גם מספר א"ז ח"ג סי' מ"א להתיר ול"ד גם למפיס מורסא וכו' דאינו עושה פתח. — ראה נועם ח"ה, עמ' שכג, בשם שמן המאור, בענין זריקה בשבת ונועם ח"ו, עמ' שלא).

שאלה: מי שיש לו מחלה מדבקת ומוכרח לילך לבית החולים של הממשלה לרפאות עצמו, ושם שורפים מטעם החוק כל החפצים שלו מה שהביא עמו, אם מותר להכניס שמה תפילין שלו ולהניחם, ולגרום שריפתן.

ת ש ו ב ה : אסור לו להביא תפילין לביה"ח ולגרום בזיון גדול כ"כ שלבסוף ישרפו עם הפרשיות עם שמות הקדושים. (תשו' מספר הסופר, להרב יצחק צבי סופר אב"ד טעמעשוואר, ח"א סי' ג'. וכתב שמצא להגר"א נעבענצאהל זצ"ל בספרו שו"ת מנחת יחיאל סי' קסא, שהורה כן בשאלה כעין זו עיי"ש. — וראה נועם ח"ג, שער הלכה, עמ' צ).

ש א ל ה : אם לצרף מחלל שבת בפרהסיא למגין עשרה, ואם יש לחלק בין מחלל שבת לתיאבון ובין מחלל שבת להכעיס.

ת ש ו ב ה : אין לצרף למגין עשרה אפילו מחלל שבת לתיאבון, ואפילו אלו שלא למדו מעולם מחומר קדושת שבת ובאים בשבת לביהכ"נ (תשו' מספר הסופר ח"צ סי' לח, רמב"ם פט"ו מהל' נש"כ ה' ו—ז, טוש"ע סי' קכח סעי' לט ובמפרשים תשו' פקודת אלעזר להגר"א לעזר אב"ד אונגוואר סי' ו, ביאור הגר"א אה"ע סי' קגז אות ז, סוגי' הש"ס הוריות ח; ב"ח יו"ד סי' רסח, ספורנו במדבר טו, כב. רמב"ם הל' ע"ז פ"ב ה"ה, ספר תורת חיים או"ח סי' נה אות ח, השגה גדולה על תשו' חלקת יעקב סי' צא שדבריו מרפסין איגרא).

ש א ל ה : אם עוברי עבירה עולים לקריאת התורה.

ת ש ו ב ה : מחלל שבת אפילו לתיאבון אסור שיקראו לס"ת, וביד הקהל לתקן שלכל עובר עבירה לא יקראו לתורה לפי תקנת הקהל ואשרי להם ואשרי חלקם (תשו' מספר הסופר ח"א סי' ה. מקורות לפסקו: תשו' תשב"ץ ח"ב סי' רסא, ח"צ סי' לח, רמב"ם פט"ו מהל' נש"כ ה' ו—ז, טוש"ע סי' קכח סעי' לט ובמפרשים שם, פמ"ג סי' רפב בא"א סק"ז וסי' קמא בא"א סק"ה, ח"צ סי' יג, תשו' ח"ס חאו"ח טו ממורו מרנ"א זצ"ל, פמ"ג סי' נה בא"א ס"ק ד).

ש א ל ה : אי שרי להשתמש בשם הק' לשם פרט השנה וכיו"ב.

ת ש ו ב ה : בדרך בקשה תפלה והודאה שרי בפשיטות (תשו' כתבי אש, להרב אברהם שטערן ראב"ד ניהייזיל, ח"א סי' יט, עיין נובי"ת חיו"ד סי' קפ"א ותשו' פרי השדה ח"א סי' יו"ד, ובאות א' מהשם הק' בכל אופן שרי. ובכתבי אש ח"ב סוסי' ז' כ' דבאות א' מהשם הק' אפילו ע"י נוטריקון שרי, ע"ש). — [ועי' במנחת פתים יו"ד סי' רעז סעי' ט ע"ש (הג"ה מהמעתיק מהרי"פ)].

ש א ל ה : איש הירא דבר ה' ובניו מחללי שבת אם יצוה להם שלא יאמרו

קדיש אחר אריכת ימיו.

ת ש ו ב ה : בודאי בחיים חיותו של האם לא ינוח ולא ישקוט מלהוכיח את בניו ולאיים עליהם שיצוה עליהם שלא יאמרו קדיש אחריו, אולי יחזרו מדרכם הרעה ואם לא יחזרו עכ"פ לא יפשעו יותר, אבל אם בחיים חיותו לא הוכיחם ורק

לצוות בלא אזהרה בחייו, אין בצוואתו תועלת ואז יותר טוב שיניח שיאמרו כמנהג העולם (ת' כתבי אש ח"ב סי' ג).

שאלה: מי שישן ערב פסח שחל להיות בשבת עד שעבר זמן אכילת חמץ, במה יקיים ב' סעודות שבת שהן מה"ת, בחמץ או במצה או לא באחד מהם רק במיני תרגימא.

תשובה: במיני תרגימא ולא במצה וחמץ (ת' כתבי אש ח"ג סי' טז). מקורות לפסקו: ירושלמי ריש ע"פ, ח"ס הל' פסח סי' תמה, שו"ע או"ח סי' תע"א עם המפרשים, שו"ת פרי השדה ח"ג סי' צא, וח"ב סי' פח).

שאלה: אם נכון ליתן שם לנקבה על שם מת זכר ע"י הוספת אות, כגון „ברוך” — „ברכה”.

תשובה: אם אפשר ליתן לזכר בודאי אין ליתן לנקבה, אבל אם לא נולד במשפחה זכר שיהי' באפשרות ליתן לו שם אז אין שום חשש בדבר ואדרבה יותר עדיף ליתן שמו אפילו לנקבה משלא להזכירו כלל (ת' כתבי אש ח"ג סי' כד, מקורות לפסקו: מד"ר סי' לך פרשה מז, אור החיים פ' בשלח, באר מים חיים פ' במדבר, מ"ר וירא פ' מט).

שאלה: אם שרי ליטול ידים לסעודה או בכל זמן שמחוייב נט"י, בחדר האמבטיה שבבית (באופן שאין שם בית הכסא).

תשובה: לעשות כן בקביעות בודאי אינו נכון כלל, אבל באקראי אם נוטל ידיו בבית המרחץ ומנגב ידיו בחוץ ושם מברך ברכת נט"י אין להחמיר (ת' כתבי אש ח"ג סי' כו. מקורות לפסקו: מג"א סי' רכז סק"ב, ספר חסידים סי' תתכג, ספר כף החיים סי' רכז, מפרשי ספר חסידים, פמ"ג בא"א סי' ז, ספר אות חיים ושלום סי' מג סק"א, מג"א סי' מז, ושו"ע סי' מה ס"ב).

שאלה: מצבה שנשברה והעמידו מצבה אחרת תחתיה, מה יעשו במצבה השבורה.

תשובה: ימסור המצבה שנשברה לחוצב אבן שיגרור האותיות שהי' על המצבה, והוא יעשה מצבה לאיש עני שאין בניו יכולים להעמיד מצבה על קברי אבותם, ואם רוצה יכול גם למכור לחוצב אבן שיגרור האותיות ויעשה מצבה למי שרוצה בכסף מלא (ת' כתבי אש ח"ג סי' מ. מקורות לפסקו: טוש"ע יו"ד סי' שסד עם הגו"כ שם, תוס' סנהדרין מז, תשו' רשב"א סי' תקלז, שו"ת דודאי השדה סי' כו, ט"ז או"ח סי' קנד סק"ח, תבו"ש בחי' בכור שור מגילה, שו"ת באר חיים מרדכי סי' מב, כף החיים או"ח סי' קנד אות סו, תשו' רמ"ע מפאנו סי' מה, שו"ת רע"א ח"א סי' מה, שיבת ציון סי' נח, כ"מ ולח"מ בהל' אבל פ"ד ה"כ).



# על ההצעה לתקנת נשים בעניני נדה

פרק א

**ב**

**נועם** ח"ז נדפס קונטרס „הצעה לתקנת נשים בעניני נדה“, מאת ידידי אחד מחכמי התורה המובהקים שבאה"ק הגאון הרב ר' שלמה זלמן אויערבאך שליט"א, בו הוא דן ומציע לפני חכמי ישראל, תקנה ע"ד נשים חשוכי בנים שלדעת הרופאים המניעה העיקרית מפני שאינן טובלות רק אחרי י"ב ימים, אם היה אפשרות להקדים טבילתן היו מתעברות, ולכן הציע ע"פ המבואר בגמ' נדה כ"א: דראתה דם בשפופרת טהורה, וכ"פ בשו"ע יו"ד (סי' קפ"ה, ס"ג) להלכה אם אפשר להתיר להלביש שפופרת של גומי דק ע"פ המקור באופן שאפילו טיפת דם פחות מכחרדל לא תוכל לצאת מחוץ לשפופרת, והקצה השני של השפופרת יהיה פתוח ונמשך חוץ לגופה ממש, באופן שכל הדם היוצא מן האשה לא יגע כלל בבשרה וכו', ולאחר שתרגיש ותדע ברור ושכבר פסקה לראות דם תנגב בזהירות רבה את תוך השפופרת וכו' וכאשר יעברו ז' ימים מתחלת ראייתה תפסיק בטהרה כנדה דאורייתא ותטבול בלי ברכה. המחבר ירד לעומקה של הלכה זו, ובירר יפה בעמקות ובקיאות כל הפרטים הנוגעים לשאלה זו, ונפשו בשאלתו שחכמי התורה יעינו בהלכה זו ויביעו דעתם על הצעה זו, אם אפשר למצוא מזור ותרופה להחיות לב הנשים הנדכאים.

(א) השאלה מסתובבת על שני צירים: א. אם הדין דרואה דם בשפופרת טהורה היא, דווקא כשהכניס השפופרת ברחם וגרמה לראיית דם ולא כשתלה שפופרת על פי הרחם, ושהדם בא ע"י ווסתה, ולא ע"י גרם השפופרת, ומביא שיש שיטות בזה ורוצה להוכיח שהעיקר כהפוסקים שאין חילוק ואפילו כשתלה השפופרת על פי הרחם, וראתה דם ווסתה ג"כ טהורה, ובוז הוא מאריך מדף קלז—קסב. והציר השני הוא, אם מקום השיניים הוא בצואר הרחם, או שמקום השיניים הוא בבית החיצון, הקרוי נרתיק, אם נימא שהשיניים בצואר הרחם אין שום מקום כלל להצעתו, וכמ"ש החת"ס מפני שהאשה נטמאת תיכף כשהדם יוצא מבין השיניים היינו מפי צואר הרחם קודם שנכנס לשפופרת, כפי מה שמבאר בדף קסג. ומשתדל להוכיח שהשיניים הם בבית החיצון, ולכן יש לדון על הצעתו. ומאריך להוכיח שהעיקר כשתי שיטות המקילות, ועל יסוד זה הוא מציע לפני חכמי ישראל שידונו אם אפשר להקל בנידון הנ"ל ושם דף קס, הוא דן גם בנידון ראתה דם מחמת תשמיש ג"פ, אם יש להשתמש בהמצאה הנ"ל, כן בעוד כמה מקרים אחרים.

(ב) הנה עיקר הצעה הנ"ל איננה חדשה כלל ושלשה גדולי ישראל עמדו כבר על עיקר שאלה זו אלא בצורה אחרת. הראשון בשו"ת באר יצחק לרבנו יצחק אלחנן חיו"ד סי' יו. בתשובה לרב גדול מפורסם, שרצה להתיר באשה הרואה תמיד דם ע"י בדיקה ואינה יכולה לטהר לבעלה, זה זמן רב, ורצה להקל לפי שיש לה טבעת מונח תמיד בגופה והדם זב דרך הטבעת של שעוה, א"כ דומה לרואה דם מחמת שפופרת דטהורה משום דהוה חציצה, או משום דאין דרך ראייה בכך. ורי"א ז"ל השיב לו וז"ל: האריך כת"ר בדברים ראויים ושאל ממני חוות דעת, ובנוגע להתירו כ' וז"ל: ומש"כ כ"ת דבטבעת מונחת תמיד בתוך גופה יש להקל משום שדומה לרואה דם בשפופרת, גם לזה אין דעתי מסכמת, משום דמאן יימר לנו דהטבעת מהודקת בגופה שלא יהא שום סדק בין הטבעת לבשר, ושמא זב הדם דרך הסדק מחוץ להטבעת, וכמש"כ האחרונים דמה"ט לא הוי הטבעת חציצה ומותרת לטבול אף כשהטבעת מונחת בגופה, ודוקא במוך דחוק מצינו בנדה (דף ג.) דמעכב הדם וליכא שום סדק, משא"כ בטבעת כידוע, (וגם במוך דחוק אינו מוכח מהתם רק דאמרינן שם דבזה ליכא למימר אם אירע דהוה דם מעיקרא הוי אתא, דיש לתלות שמא המוך עיכב את הדם אבל אין להוכיח מהתם להקל דאינו יכול לצאת חוץ מהמוך), וראי' לזה דא"כ אמאי קי"ל ברואה מחמת תשמיש דאסורה ויוציאנה, ואמאי לא נימא דתעשה טבעת וכה"ג ותהא טהורה אף כשתראה דם, אע"כ מוכח דזה לא הוי תקנה וכנ"ל, ועוד י"ל דדוקא ברואה דרך השפופרת שמכנסת לגופה ומוציאה אותה, אז אין דרך ראי' בכך, אבל אם הטבעת מונחת תמיד בגופה בקביעות, י"ל דכמו דמותרת לטבול לשיטת כמה אחרונים, אף כשהטבעת מונחת בגופה ולא הוי חציצה משום שסכנה להסירה מקרי אינו מקפיד. כן י"ל דבטל לגבי הגוף ומקרי דרך ראי' בכך, וע"כ מסתפינא להקל משום טעם זה עכ"ל. ומדבריו מבואר שלא הסכים להתיר מטעם הראשון רק משום "ושמא זב הדם דרך הסדק מחוץ לטבעת", אבל אם היה אפשרות להלביש שפופרת מיוחדת של גומי לצורך זה שיהיה בטוח במאה אחוז שא"א שיוזב הדם לחוץ היה מקום לדון להתיר באשה שאינה יכולה לטהר, להשיטה שאפי' אם אין הדם יוצא מחמת השפופרת טהורה.

(ג) והשני הוא בעל שו"ת עונג יו"ט סי' פ"ד (הביאו בנועם עמ' קנ) וז"ל: הנה מדברי הטור והב"י משמע דלמדו דשיעור עובי לענין פה"ק הוא כעובי שפופרת מהא דמטהרינן רואה דם בשפופרת ולא חיישינן לפה"ק. ולא זכיתי להבין דמה ענין שפופרת לענין פתיחת הקבר דבשפופרת מטהרינן מטעם חציצה שהשפופרת חוצץ בין דם לבשר והכתוב אומר בבשרה כמ"ש

רש"י ז"ל ותוס' בסוגיא שם ויכול להיות דמיירי שהכניסה גם ראש המקור בשפופרת וכשהי' פי המקור בשפופרת יצא הדם לחוץ דרך השפופרת ולא נפתח המקור כלל ע"י השפופרת ולא נכנס השפופרת לתוך המקור כלל (ומנהג הרופאים עכשיו שעושים כן כשרוצין לראות אם יש איזה מכה במקור מכניסין שפופרת עד שגם המקור נכנס ראש התחתון לתוך השפופרת ושם גם פי המקור). וכן הר"מ כתב הך דינא דשפופרת (בפ"ה מהא"ב) וכתב שהכניסה השפופרת בפרוזדור ולא כתב שהכניסה למקור וכן משמע לשון רש"י ז"ל שכ' הכניסה שפופרת באותו מקום. וא"כ אין שום ראי' מהך דשפופרת לענין עובי החתיכה לפתיחת המקור. ומדברי הש"ס שם דקאמר המפלת חתיכה סתם וגם אמר שם אעפ"י שמלאה דם לא משמע שיהא דק כקנה דק מן הדקים.

הרי שמפרש ג"כ שאם הכניסה ראש המקור בשפופרת טהורה משום טעמא דחציצה, והוא כשתי השיטות המקילות הנ"ל. ולכאורה דברי הגדולים תמוהים שלא דברו כלום משיטת הפוסקים שאביא לקמן דכשהדם יוצא מהמקור ונוגע בשפת פי הרחם הרי היא מטמאת נדה ומה מועילה השפופרת כיון שכבר נטמאה.

ד) ונראה שהגדולים הנ"ל שדנו על אשה שלובשת טבעת שלא תטמא סבירא להו כשיטת הנוב"י — יבואר לקמן — שהדם לא נטמא ברגע שיוצא מן פי הרחם רק כשבא לכותל בית הרחם שבין ראש צואר הרחם לבית החיצון, ולכן סד"א שמועיל שפופרת, והחת"ס חולק על הנוב"י בזה.

ה) גם בשו"ת חת"ס בחיו"ד סי' קע"א הביא דבר זה שאם הכניסה טבעת קצרה לפי המקור לא תטמא. ובספר לבנון-נטע סי' קפח אות ג' עמד ג"כ על חקירה זו באשה הלובשת טבעת בפרוזדור יהי' לזה דין רואה בשפופרת ושוב דוחה לפי שיטת הרא"ש והטור והמחבר שרק כשמכניס שפופרת בתוך המקור והשפופרת הוציאה דם מן המקור, אבל שפופרת בפרוזדור והדם יוצא מעצמו מן המקור טמא. עיי"ה ושם כתב לבאר כי הדין של שפופרת הוא רק כשלא נגע גם בבית החיצון, ומוכיח שכן שיטת הנוב"י שאביא לקמן עיי"ה. אמנם בספר באר היטב — ויקרא פט"ו פסוק יט, כתב: ונראה וודאי דאף שהשפופרת קצרה בענין שהדם יצא מהשפופרת לבית החיצון מ"מ כיון שלא בא מבין השיניים לחלל בית החיצון בלי הפסק הוה ליה כדם אחר שהוכנס לבית החיצון ע"כ וזה כשיטת כל האחרונים הנ"ל וראה בנועם שם דף קמ"ב מ"ש בענין זה בדברי החת"ס הנ"ל.

ו) ועפ"י יש להעיר על מה שהביא בנועם דף קנ"ח מ"ש בקונטרס הר"צבי באשה שהניחה מכסה של גומי וכו' והשיב לו שזה טעות שההיתר של שפופרת הוא רק כשהשפופרת גורמת הדם עיי"ה (וכ"כ במשאת בנימין סי')

מ"ט), ונמצא שלהשיטה המכשירה שפופרת אפילו אם היא לא הוציאה דם יש מקום לדבריו, אבל זה אינו שהמכסה של גומי כפי הידוע הוא מועיל רק לזמן קצר ונותנים לתוך המכסה משחות שיועיל נגד הכנסת הזרע אבל יש אותו החשש שכתב הבאר-יצחק מאן יימר לן שאי אפשר לה לצאת טפת דם מן הצד קודם שיכנס בהמכסה, וכנראה לא רצה ליכנס לפרטים ע"ד המכסה מכיון שסובר שהעיקר כהשיטות שרק אם השפופרת מוציאה את הדם ממילא אין מה לפלפל בזה.

אבל אם אפילו היה המכסה הנ"ל מהודק באופן שא"א לה לטפת דם לצאת לחוץ, לשיטת כל הראשונים שהבאתי לקמן פ"ד שהדם מטמא רק בבית החיצון ג"כ לא הועילו כלום בזה, שהרי בזמן שיוציאו את המכסה הרי יכול הדם לגעת בבית החיצון ומטמא (וההרגשה היתה מקודם) ורק להשיטות שמטמא מיד כשיוצא מפתח הרחם או להגוב"י שמטמא מיד כשנוגע בכותלי בית הרחם יכול להועיל שפופרת או טבעת אבל לשיטת רוב הראשונים שרק בבית החיצון מטמא, ממילא אינו מועיל. ואפילו יעשו שפופרת מיוחדת באופן כזה שלא יהיה חשש כלל שהדם יגע בכותלי בית החיצון, ביארתי להלן פ"ה שלהלכה למעשה א"א להקל בהיתר שפופרת אפילו כפי הצעת המחבר בשפופרת שתצא לחוץ, משום שיש שלשה טעמים שאי אפשר לתקן דבר זה.

ז) עכשיו נברר ראיותיו של המחבר שרצה לדחות שיטת החתם סופר, ולהוכיח שיש סוברים שהשינים אינם בצואר הרחם כפי שמפרש החתם סופר רק בבית החיצון ולא יודעים איפוא. ובנועם דף קסד הביא לשון רש"י בנדה דף מא: כמין שינים יש בתוך הרחם תלתולי בשר, וכתב: ונראה ממה שכתב "בתוך הרחם" משמע קצת שהוא בתוך הפרוזדור מה שנקרא היום בשם גרתיק ולא בתוך המקור ממש עכ"ל, בעצמו הדגיש "משמע קצת" אבל זה אינו, דפשטות הדברים "בתוך הרחם" היינו בצואר הרחם שהוא נקרא הבית הפנימי, אבל לא בבית החיצון היינו הגרתיק. וכן מבואר מלשון המאירי מובא לקמן.

ח) מביא שכן מוכח מרש"י שבת פ"ו: פרוזדור, בשר כותלי בית הרחם בולטין מן השינים ולחוץ, ובית הרחם הוי מן השינים ולפנים ע"כ, וכפי פשוטו מבואר כאן להיפך שבית הרחם נקרא מן השינים ולפנים, א"כ מ"ש רש"י כמין שינים יש בתוך הרחם היינו בצואר הרחם שמן השינים ולפנים יש לו דין רחם.

ט) עוד כתב שם: בלאו הכי כתב החת"ס שדבריו הם רק לרמב"ם, משא"כ לרש"י ותוס' השינים הם בתוך הפרוזדור ולא בתוך המקור ע"כ, ומסיק שם: לפי"ז מוכח גם מהרמב"ם דסובר שפיר כרש"י ותוס' דבין השינים הוא בסוף הגרתיק עכ"ל. זה אינו, כי החת"ס בתשובה שם סי' קסז, וכן בתדושו בנדה

יז: מדבר לענין שיטת רש"י ותוס' בפירוש הסוגיא דחדר ופרוזדור ועל"י, שהוא סובר דהעיקר כשיטת הרמב"ם ולא כפירש"י ותוס' ולא כשני הציורים שגדפסו בפ"י המהר"מ מלובלין, כן הביא לשון התוס' בנדה מא: לענין שיש שתי פירושים לפרוזדור, אבל לא כתב כלל שלרש"י ותוס' השינים בתוך הפרוזדור ולא בתוך המקור.

(י) עתה נבוא לראיותיו מספרי האחרונים בדף קסח, כותב: גם הסדרי טהרה האריך בזה בסי' קצ"ד ס"ק כ"ו, ובסי' קצ"ו ס"ק כ"ו, וכתב נמי בפשיטות דבין השינים הוא בתוך הפרוזדור ולא בתוך פי האם עכ"ל. ידוע שהסדרי טהרה הוא עמוד הימיני בכל מה שנוגע להלכות נדה וכל גדולי האחרונים השתמשו בו וסמכו עליו, וממנו אין לזוז, והמעיק בדבריו רואה שהוא סובר דהשינים הם בצואר הרחם כמ"ש החת"ס, והחת"ס מרבה להביאו כמעט בכל תשובה בהל' נדה, וכנראה גם כאן השתמש בו אע"פ שלא הביאו במפורש, וז"ל הסדרי טהרה סי' קצ"ד ס"ק כ"ו אחרי אריכות דברים כתב: נמצא שלשה גבולין יש, למטה מפי החדר דמן סוף החדר עד בין השינים ובין השינים בכלל נקראים פרוזדור, ואין לו שם אחר, ומבין השינים ולמטה גם שם יש חלק מן הפרוזדור נכלל בכלל בית החיצון, ולפעמים קורא אותו בשם פרוזדור כהאי דלעיל בנמצא בפרוזדור מן הלול ולפנים או לחוץ דמיירי בחלק שהוא למטה מן הלול (נראה דצ"ל מן השינים) וכמ"ש וכן הכא דאמר הוציא ראשו חוץ לפרוזדור מיירי נמי שהוציא ראשו מן כל הפרוזדור אף מן חלק שהוא למטה מן הלול, דלא דמיא לדם נדה כמו שכתב התוס' בתירוץ זה, וממקום שכלה הפרוזדור עד שפתות הרחם נקרא בשם בית החיצון לבד ואין לו שם אחר, ודברים אלו מבוארים ברמב"ם פ"ב מהלכות איסורי ביאה וז"ל כל הנשים כו' עיי"ש.

הרי כתב מפורש שהשינים הם בצואר הרחם, ומבין השינים עד סוף הרחם הנקרא כולו פרוזדור כמ"ש הרמב"ם, נקרא פרוזדור ונקרא גם בית החיצון לענין שהדם נטמא שם, ורק מקום קצר זה יש לו שתי שמות כמ"ש החת"ס, ומבואר בדבריו שהוא מחמיר יותר מהחת"ס וסובר שבצואר הרחם אחרי מקום השינים נקרא כבר בית החיצון ולהחת"ס השיניים המה במקום פי הרחם החיצוני ורק כשהדם יוצא מפי הרחם או טמאה.

(יא) עוד מביא שם בעמוד קס"ח מ"ש בשו"ת משאת בנימין סי' מט, וסיים הרי מבואר שסובר בפשיטות דבין השינים אינם בכלל צואר הרחם, אלא בתוך הפרוזדור החיצוני הנקרא גרתיק כו' עכ"ל, זה אינו, וז"ל, ואילו השינים הם בפרוזדור שהוא צואר הרחם והוא רחוק מעט מראש הפרוזדור שאצל הרחם וכו' דהאי בית החיצון לאו פרוזדור ממש הוא אלא קצת מן הפרוזדור קראו בית החיצון וכו' ע"כ, וזהו ממש כלשון הסדרי טהרה "גם שם

יש חלק מן הפרוודור נכלל בכלל בית החיצון ולפעמים קראו אותו בשם פרוודור. ולדעתי שדברי הסדרי טהרה מקורם בשו"ת משאת בנימין כי מביא אותו הרבה פעמים והמחבר חשב שלשון פרוודור שהזכירו המשאת בנימין והסדרי טהרה כוונתם לבית החיצון ממש היינו נרתיק שנקרא לפעמים גם בשם פרוודור, ולכן בא לידי מסקנתו, אבל זה אינו, וברור שמתכוונים לצואר הרחם שהרמב"ם קוראו פרוודור וכ"כ המ"ב שם: בצואר הרחם שהוא הפרוודור וז"ב ואין מן הצורך להאריך. ולפי דבריהם בוודאי שהדם מטמא כשיוצא מפי הרחם כמ"ש החת"ס.

עוד מביא ראה מזה שגדולי האחרונים התירו לטבול בטבעת ברחם משום שחשוב כבלוע לכן לא בעינן שיהיה ראוי לביאת מים ואם כהחת"ס הרי קיי"ל כרבא דאותו מקום מקרי ביהס"ת ולא בלוע ושפיר צריך להיות ראוי לביאת מים ונשאר בצע"ג.

הנה כבר האריכו בזה האחרונים ופרשו עפ"י שיטת הרמב"ן בקדושין כ"ה שדין זה שראוי לביאה היא מדרבנן ולכן במקום שלטומאה יש דין בית הסתרים לא הצריכו ראוי לביאת מים וראה בשו"ת רעק"א סי' ט' ושו"ת נו"ב, יו"ד סי' ס"ד דלענין טבילה מקום שאין השמש מגיע מקרי בלוע וא"צ להיות ראוי לביאת מים ואין זה ענין לטומאה ועי' בש"ע יו"ד סי' קצ"ה סעיף כ"ה ובנו"כ. ולעיל אות ב.

יב) מה שכתוב בדף קס"ה לתמוה על החת"ס דאם כדבריו שהאבר נכנס בפתח המקור כו' לא הנחת בת לא"א ע"כ ונשאר בצע"ג, א"מ הרי מעתיק לשון החת"ס בדף קס"ג: «אבל הוא נכנס עד הפתח ממש», הרי כתב רק עד הפתח ולא עד בכלל.

יג) בנועם דף קסז אחרי שהביא לשון הרב ר' וייפוש\* מקראקא בתשובתו להסמ"ע מובאת בשו"ת הב"ח סי' לד (עמוד נה טור ב') כתב: וברור הדבר שכונתו לאותו המקום שקוראין היום נרתיק וסובר שגם השינים נמצאים בתוכו. ועיי"ש שהאריך להוכיח כן מגמרא וסברא עכ"ל, כלומר שהוא סובר שהשינים הם בבית החיצון ולא בצואר הרחם, אבל זה אינו כי ר' וייפוש השיב להסמ"ע וז"ל, ופירש"י בין השינים יש בתוך הרחם תלתולי בשר כו'. נוכל לומר שפיר שכונתו הוא על אותן שלצד החוץ ולא על אותן שינים שבראש הפנימי, וא"כ כיון שאמרו ובין השינים כלפנים א"כ לא מקרי בית החיצון אלא אותו מקום הארוך שמצד החוץ עד אותו הפה שיוצא מן הצואר

\* העירגני יידי החב ד"ר יצחק לוין שהרב ר' משולם וייפוש היה רבו של הב"ח, והזכירו בספרו או"ח סי' לח: מורי החסיד מזה"ר וייש, וביו"ד סי' רעז: מורי הרב וייש ז"ל מבריסק. בתחילה היה רב בבריסק ואח"כ אבד"ק בקראקא, ואחריו נתמנה הב"ח במקומו לאבד"ק וקראקא.

הרחם שתלוי ועומד בתוך הרחם ואותו המקום נקרא — פרוזדור ושם הוא בית החיצון המטמאות בו, וא"כ אין צריך בדיקה אלא עד אותו הפה היוצא מן אותו המעי ע"כ. מבואר להדיא בדבריו שהוא סובר שהשינים הם בצואר הרחם לא בבית החיצון שקוראין היום נרתיק, גם הב"ח שם סי' ל"ה הזכיר פירוש זה וז"ל: משא"כ במקום השינים דאיכא בין השינים ג"כ לצד חוץ כאשר כתב מעכ"ת.

אמנם ר' וייפיש חולק על המחברים הנ"ל משאת בנימין וסדרייטהרה הסוברים שבסוף צואר הרחם יש מקום שנקרא כבר בית החיצון ולדעתו זה אינו בית החיצון וכל הצואר הזה כלפנים ורק הבית החיצון שלדעת רש"י הוא נקרא פרוזדור והיום נרתיק, רק שם הוא המקום המטמא את הדם, ולהלן אבאר שם שיטת הרבה ראשונים. וכנראה שיש מקום לטעות בלשונו שכתב: אותן השינים שלצד חוץ ולא על אותן השינים שבראש הפנימי על כרחך שכוונתו לומר שיש שינים שלצד חוץ היינו בבית החיצון שהוא לצד חוץ, ולא על אותן השינים שבראש הפנימי היינו ראש צואר הרחם שהוא פנימי, אבל זה אינו כמו שמבואר להדיא בדבריו שהאריך להשיב להסמ"ע. ולקמן פ"ב אות ד' הבאתי לשונו ע"ש

יד' בנועם דף קס"ד כתב: אין שום צורך לחדש פלוגתא בין רמב"ם, רש"י ותוס' כמ"ש התת"ס, כי ראיתי (באנציקלופדיה התלמודית) ערך דם נדה הערה 13, בשם רופא מפורסם שהרופאים בזמן הרמב"ם קראו צואר הרחם למה שקוראין היום נרתיק, ולא מה שקוראין היום צואר הרחם שהוא התחלת הרחם עצמו, ולפי"ז מ"ש הרמב"ם "ובשעת גמר ביאה האבר נכנס בפרוזדור", כוונתו למה שקוראין היום נרתיק ולא שהוא נכנס ממש לתוך המקור.

וכן כתב שם בדף קסט, על מ"ש בשו"ת בית יצחק שבית החיצון נקרא פרוזדור וצואר הרחם בלשון מושאל נקרא פרוזדור שאין צורך בזה לפי הסבר הנ"ל בא"ת.

תבל שנכשל ע"י ההערה באות הנ"ל, כי אין להדברים הנ"ל שום שורש ומקום כלל וכלל. המחבר ד"ר י' פרויס כותב בספרו בגרמנית ששני התיאורים שהרמב"ם נתן בפירוש המשניות וביד החזקה לא יכול היה לברר אם הרופאים הערבים בזמנו של הרמב"ם הלכו בשיטתו, רק מצא במקור עתיק שמביאים בשם הערבים (לא כותב שאלה היו בזמנו של הרמב"ם) שצואר הרחם החיצוני אצלם נקרא — פנימי מפני שהם חושבים שיש רחם כפול עכת"ד. ולפי"ז אין יסוד כלל שבזמן הרמב"ם קראו הרופאים צואר הרחם — נרתיק. (א) ואמר מפורש שלא מצא איך קראו הרופאים בזמן הרמב"ם. (ב) אפי' אם הערבים היו קוראים בערבית שם אחר מה זה שייך להרמב"ם שהוא מפרש לשון המשנה.

ועיקר התימה על המעיר באות הנ"ל, שנשמט ממנו לגמרי לשון הרמב"ם בפירוש המשניות בנדה פ"ה, שכתב דברים ברורים ויסודיים (לפי התרגום אצל דירנבורג מובא להלן) ממנו הי' אפשר לברר גם לשונו של הרמב"ם בערבית, כמו שיתבאר להלן, ושם בהערה 14 מביא פירוש המשניות פ"ב ולא פ"ה. ומדברי הרמב"ם (פ"ה) מפורש שאי אפשר כלל לכתוב פירוש מוזר כזה ברמב"ם, הגם שר' וייפוש בשו"ת הב"ח רצה לפרש כן בדרך "אפשר", בעצמו הרגיש הדוחק, והרי הב"ח שם דחאו מגמרא בכורות יצא חוץ לפרוזדור כו' וכמ"ש לקמן.

ובהערה בא"ת שם אחרי שהביא את הנ"ל כתב וכ"מ מדברי הרמב"ם שם ה"ד: ובשעת גמר ביאה האבר גכנס בפרוזדור, ועל החלל שבתיק שקוראים היום צואר הרחם כתב הרמב"ם שם בה"ג שמתכוון ראש הפרוזדור בשעת העבור, ע"כ. ערבוב דברים יש כאן, ראשית מה שנדפס "החלל שבתיק" יש כאן טעות הדפוס, וצ"ל: החלק שבנרתיק, אבל גם נוסח זה אין לו שום מובן מה הפירוש חלק שבנרתיק איזה חלק? ומי קורא היום לחלק זה צואר הרחם. ומה זה ענין להרמב"ם שדבריו בפייהמ"ש ובמשנה תורה ברורים.

בהערה והנ"ל כותב: די שיידע (הנקרא פרוזדור) המה מכנים "סערויקס" באנגלית בערבית "ענק אל רחים", א"כ הדבר מתאים מאד כי הרמב"ם בפייהמ"ש בערבית מתרגם צואר הרחם "ענק אל רחים" ולהשם השני שהוא נותן לצואר הרחם פרוזדור לא מתרגם בערבית רק מביא המלה בעברית. בקיצור הרמב"ם בפייהמ"ש בירר דבריו שבהלכה כמו שאבאר להלן וגם בערבית הוא קורא לצואר הרחם "ענק אל רחים", ומ"ש ד"ר פרויס אין לזה שום ענין כלל לדברי הרמב"ם בהלכה.

טו) בנועם דף קס"ה אות כב, ונוראות גפלאתי על החת"ס וכו' עיי"ש.

ולפענ"ד אין כאן פליאה, ודברי החת"ס נכונים, כי היה לו להביא סוף לשונו של החת"ס באותו הקטע שמעתיק, שמסיים שם: ועי' פיהמ"ש להרמב"ם בפרק יוצא דופן, ובחבורו פ"ה ה"ב ומשהתחילה להתעבר נסגר הפתח ההוא, ואין המילדת יכולה להכניס אצבעה לפנים בשום אופן עד שתפתח בטבע וזה נקרא פתיחת הקבר שאי אפשר בלא דם ע"כ. הרי מפורש בדבריו שמדבר מפתח הפנימי של צואר הרחם שהוא נקרא פי המקור, ורק בפתח הרחם יש דין שאי אפשר פתיחתו בלי דם, ולא בפי החיצון של הצואר, וכ"כ הרבה אחרונים לבאר ראה בשו"ת בית יצחק יו"ד ח"ב סי' יד מביאו בנועם דף קסח. וראה לקמן פ"ב. ומה שהביא לשון החת"ס: ואפילו השמש הדש אינו נוגע אלא סמוך לפתח הקבר היינו מקור, המלים "היינו מקור" בא לפרש המלה קבר כמ"ש



רש"י במשנה נדה יז: דם החדר — והיינו מקור. וכן הרמב"ם פ"ה מהל' איסורי ביאה ה"ב הרחם כו' נקרא מקור, ומ"ש החת"ס: מקום הגרמת הטומאה הוא בשפתי פי המקור, ושם הוא ההרגש כשנפתח פי המקור, דייק לכתוב פי המקור היינו פי החיצוני של צואר הרחם, זהו המקום ההרגש מקום הגרמת הטומאה לשיטת החת"ס והאחרונים, ולא אמר פתח הרחם אלא פי המקור.

ומ"ש שם דף קסו: דאין לומר שסובר דפי המקור היינו מה שקוראין היום פי המקור הפנימי, שהרי הוא עצמו כתב דמקום פתיחת הקבר היינו בפי המקור החיצוני, ע"כ, לפ"מ שנתבאר לעיל החת"ס מחלק בלשונו בין פתיחת הקבר, שהכוונה לפי המקור הפנימי, ולפי המקור היינו פי החיצון של הצואר, שאין להעלות על הדעת שהחת"ס יסבור שעל פי החיצוני של צואר הרחם אמרו אי אפשר לפתיחת הקבר בלי דם, שזה נגד שיטתו בפירוש דברי הרמב"ם וז"ב.

ומ"ש הבינת אדם לתמוה על הנוב"י שלא דק ואגב שיטפא כ"כ, במח"כ נתערבב לו פי צואר הרחם החיצוני עם צואר הפנימי.

## פרק ב

### ביאור לשון הרמב"ם

הנה המשא ומתן בהשאלה שלפנינו וכן בהרבה שאלות בהלכות נדה הנמצאות בהמון ספרי שו"ת מהאחרונים, הנקודה המרכזית היא לשון הרמב"ם בהלכה שנותן לנו תיאור מהאברים ודרכי פעולתם וביאור לשון הגמרא (ואחריו המאירי בנדה דף יז). אמנם היות שיש בדבריו לשונות שקשה להבינם ונראה כסותרים. והרבה פירושים דחוקים נאמרו עליהם, שהיום נתברר שהם נגד המציאות, ולפענ"ד נראה שיש מקום לפרש דבריו שיתאימו עם המציאות, ע"פ דבריו בפירוש המשניות שנדפס מכתב-יד ולא כהנדפס לפנינו שיש בו שגיאות, וזה גרם לאי הבנה בדבריו. כמו שיתבאר להלן ומתחלה אביא דברי הרמב"ם והפירושים עליו.

(א) ברמב"ם פ"ה מא"ב הלכה ב—ד: כל הנשים מתטמאות בבית החיצון, ואע"פ שלא יצא הדם לחוץ, אלא נעקר מן הרחם ולא שתת, הואיל ויצא מבין השיניים ה"ו טמאה ואע"פ שעדיין הדם בבשרה שנאמר דם יהיה זובה בבשרה. ועד היכן הוא בין השיניים עד מקום שיגיע אליו האבר בשעת גמר ביאה, ובין השיניים עצמו כלפנים. משל משלו חכמים באשה הרחם שנוצר בו הולד הוא הנקרא מקור, והוא שדם נדה וזבה יוצא ממנו וקוראין אותו חדר לפי שהוא לפני ולפנים, וצואר הרחם כולו הוא המקום הארוך שמתקבץ (במאירי, שמתכוין)

ראשו בשעת העיבור כדי שלא יפול הולד, הולך ונפתח הרבה בשעת לידה, קוראין אותו פרוזדור כלומר שהוא בית שער לרחם, ובשעת גמר ביאה האבר נכנס בפרוזדור ואינו מגיע עד ראשו שמבפנים אלא רחוק ממנו מעט לפי האצבעות, ע"כ.

התמיהה שיש לכאורה בדבריו היא. הוא כותב: וצואר הרחם כולו וכו' קוראין אותו פרוזדור וכו' ובשעת גמר ביאה האבר נכנס בפרוזדור ואינו מגיע עד ראשו שמבפנים. מפשטות לשונו נראה שהוא סובר שהאבר נכנס ממש לצואר הרחם שהוא קורא אותו פרוזדור, אלא שאינו מגיע עד ראשו של צואר הרחם שמבפנים, וכן הבינו הרבה מחברים, פשטות דבריו, וזה תימה שזה נגד המציאות כמו שיתבאר להלן, שאי אפשר לו להאבר ליכנס לצואר הרחם והוא נכנס רק בבית החיצון וכן הוא דעת הרמב"ם בפיהמ"ש, כמו שיתבאר להלן.

הפירוש הנ"ל שדברי הרמב"ם כפשוטם מבואר בשו"ת הבית חדש סי' לה. ובב"ח בטור יו"ד סי' קפו (דף מז).

ושם בטור יורה דעה סימן קצו (פ:) כ': שהרי בריש פ"ה דביאה כתב הרמב"ם דבשעת גמר ביאה האבר נכנס בפרוזדור, הוא צואר הרחם, ואינו מגיע עד ראשו וכו', ואם איתא דצריך בדיקה בפרוזדור עצמו באותו צואר עד סמוך לבין השיניים שהוא בראשו הפנימי של הצואר, וכיון שראש אותו הצואר נסתם מאוד היאך תוכל לבדוק שם במוך באצבעה, וכן היאך תוכל לכוין אותו הפתח שבראש צואר הרחם שנכנס שם האבר, הלא הוא תלוי ועומד ומתנדנד, כמו שאומרות הנשים הפקחות שבהן וכו' עיי"ש.

(ב) וכן דעת הסמ"ע מובא בשו"ת משאת בנימין סי' מט. ובשו"ת הב"ח סי' לד. שניהם סוברים שהשיניים המה בראשו הפנימי של צואר הרחם, היינו ממש בפי האם, ואותם תלתולי בשר שמצד החוץ של צואר הרחם לא נקראו בשם שיניים. ומ"ש הרמב"ם: ובשעת גמר הביאה, האבר נכנס בפרוזדור, היינו צואר הרחם כנ"ל, גם בשו"ת משאת בנימין סי' מט. הוא בעצמו סובר ג"כ כפירושם, אלא שחולק עליהם בפרט אחד, שהשיניים שהוזכרו בגמ' אינם בפי הרחם הפנימי שבראש הצואר, אלא רחוק מעט מראש הפרוזדור שאצל הרחם. ובשו"ת שם הוא מביא שיטת הסמ"ע דהשיניים נראה דהם פי האם, בצואר הרחם בראשו במקום שיוצא מן הרחם וכן אמרה לו אשה בקיאה, ודוחה דבין השיניים לאו היינו פי האם וכו', אלא מקום הוא בפרוזדור דקרוי בין השיניים, רחוק מעט מראש הפרוזדור שאצל הרחם, כמו שכתב הרמב"ם בפ"ה, והרב ב"י בטור יו"ד סי' קצו כתב כן בהדיא על דברי הרמב"ם הנזכרים וכו', ולא תקשה לך מ"ש הרמב"ם בפ"ה ואינו מגיע עד ראשו שמבפנים וכו'.

ומשמע דעד ראשו מבפנים הוא דאינו מגיע אבל מבין השיניים ולפנים מגיע, ולפי זה היה צריך להכניס המוך עד לפנים בין השיניים שהוא מקום הדישה וכו', וכן נראה מדברי הרב ב"י בטור יו"ד סי' קצז וכו', אין כוונתו לומר לפנים מן השיניים, רק עד בין השיניים ומפני שבין השיניים אינו רחוק מן הרחם רק מעט כתב כן וכו', ותדע שאין כוונת הרמב"ם ז"ל לומר שאבר נכנס לפנים מן השיניים דאם לא כן תקשה דידיה אדידיה, דהא לעיל מיניה כתב וז"ל: עד היכן הוא בין השיניים עד מקום שיגיע אליו האבר בשעת גמר ביאה וכו', מוכח מדבריו שהבדיקה אינה אלא עד בין השיניים ולא יותר.

מבואר מכל הנ"ל שי"א שהאבר נכנס לצואר הרחם עד מקום השיניים שהם בקצה הפנימי של הצואר אצל החדר והאם עצמה, והשיניים הם פי האם ועד מקום השיניים היינו עד פי האם (הסמ"ע והב"ח), י"א שהוא נכנס בצואר הרחם והשיניים הם רחוקים קצת מפי הצואר הפנימי (מ"ב), י"א שהוא נכנס לשם לא בעומק כל כך, אלא רק כרוחב אצבע פחות או יותר והאבר נכנס עד בין השיניים ולא עד בכלל (ר"ו מקראקא, בשו"ת הב"ח בפ"י הראשון).

ג) וכן מבואר לאחד מן הראשונים שמפרש כן שיטת הרמב"ם הוא המאירי פ"ב נדה יז ע"ב: אמר המאירי, שלש משלים משלו חכמים באשה, החדר והעליה והפרודור, דם החדר טמא, והוא המקור, ודם העליה טהור, והפרודור יש בו מקום טהור שיש לתלותו שבא מן העליה, ויש בו מקום טומאה שחזקתו מן המקור, וציור בניגם הוא, שהחדר הוא חלל הרחם שהולד נוצר בו ודם נדה וזיבה יוצא ממנו והוא המקור, ונקרא חדר מפני שהוא פנימי מכלן, והפרודור הוא צואר הרחם והוא מקום ארוך שראשו מתכווץ בשעת העבור שלא יפול הולד, ובשעת לידה הוא נפתח הרבה, והוא שהאצבע נכנס לתוכו בשעת גמר ביאה, ר"ל בהכנסת כל האבר, ואף זה לא שיגיע לראש הפרודור העליון אלא רחוק ממנו לפי האצבע, וקורין אותו פרודור אם מצד שהוא לפני החדר אם מצד שעד כאן הגיע תכלית שכר החושק, והחדר מוטה לצד אחוריו מעט ומתאלכסן ראשו התחתון כנגד פניו, והפרודור מוטה לצד פניה ומתאלכסן ראשו העליון כנגד... עד שגגו של ראש החדר התחתון נכוחי לקרקעו של ראש פרודור העליון כו' ע"כ.

ויש להעיר מ"ש: ר"ל בהכנסת כל האבר, אין לטעות שרוצה לומר שמכניס כל האבר לצואר הרחם, אלא הפירוש כשמכניס כל האבר בבית החיצון אוי האצבע נכנס לתוך צואר הרחם, ומבואר שמפרש לשון הרמב"ם: ובשעת גמר ביאה וכו', כהשיטות הנ"ל שהאבר לא רק נוגע בצואר, אלא נכנס ממש. ומ"ש: ואף זה לא שיגיע לראש הפרודור העליון וכו', מפרש לשון הרמב"ם: ואינו מגיע עד ראשו שבפנים היינו ראש הפרודור העליון, וכשיטת הסמ"ע והב"ח

ואחרים, לא כפירושו של ר' וייפיש כפי שביארתי שיטתו, והתיימה מה שכותב בסוף דבריו שכן הסכימו קצת חכמי הרפואה וכו', והוא בעצמו אין מסכים עמם מכל וכל וכו', ועי' מ"ש גדה מא: אמנם מלשון המאירי בגדה מא. שמביא פירש"י גם קצת מלשון הרמב"ם נראה דסובר שאינם חולקין, ודבריו צ"ע.

(ד) הרב ר' וייפיש מקראקא, בשו"ת הב"ח סי' לד. משיג על פירושו של הב"ח והסמ"ע בלשון הרמב"ם, ועל סמך פירושם החמירו מאד בבדיקת טהרה של הנשים, וכן בבדיקת שפופרת. והוא כותב: אותו הצואר הוא נסתם וזרבה מאד אפילו בראש החיצון ובדוחק גדול תוכל להכניס האצבע שם, ואיך תכניס שם שפופרת (ברואה מחמת תשמיש) וכו', ובהפסקת טהרה לו' נקיים וכו' הנשים הבקאות והמילדות העבריות אומרות שראש אותו הפרוזדור (היוצא מן הרחם) הוא נסתם ואינה פותחת נפשה לגמרי כ"א בשעת הלידה וכו', וסתימתו ע"י שעשוי קמטים קמטים דוגמת שיני הכרכשתא, ועי' קשה להכניס עד הבדיקה עד שם עכ"ל.

עוד כתב שם: ואף אבר התשמיש אינו נכנס לשם, כי אם במקצת, כמ"ש הרמב"ם שאינו מגיע עד ראשו שמבפנים, אלא רחוק ממנו כו' וכמ"ש בגמ' עד בין השיניים, ולפי מה שהגידו המילדות לי כל אורך אותו הצואר אינו אלא באורך חצי אצבע או ברוחב ב' אצבעות, וא"כ לפי הסברא אין אבר התשמיש מגיע אלא ברוחב חצי אצבע או אצבע פחות או יותר וכו', ושוב כותב וז"ל ופירש"י בין השיניים יש בתוך הרחם תלתולי בשר וכו', נוכל לומר שפיר שכוונתו הוא על אותן השיניים שלצד חוץ ולא על אותן השיניים שבראש הפנימי (כשיטת הסמ"ע) כמשמעות דברי הרמב"ם קצת, וא"כ כיון שאמרו בין השיניים כלפנים, א"כ לא מקרי בית החיצון אלא אותו מקום האורך שמצד החוץ עד אותו הפה שיוצא מן הצואר וכו', ולפי משמעות דברי הרמב"ם, דמשמע דאבר התשמיש נכנס לפנים מאותו ראש החיצון שהוא פה הצואר והמעץ הקצר כו', מ"מ לא יקשה על המפרשים כו' דקדקו בלשונם תמיד לומר לשון דישה ולא אמרו מקום שהשמש נוגע, משמע דלא מקרי בית החיצון אלא מקום דישה השמש כל שעת התשמיש, ולא מקום נגיעת השמש בלבד בגמר ביאה דוקא וכו', ע"כ.

ומסיק שם "א"כ כיון שבית החיצון הוא בחלל הרחם שחוץ לצואר האם ולפה הצואר הנ"ל א"כ שם הוא מקום הטומאה לפ"ז גם הבדיקה אינו אלא לשם כו'".

עוד כתב שם: ונראה שזה הפירוש מוכרח ממה שקראו אותו במשנה בית החיצון משמע שהוא לצד חיצוני הגוף, ואם הוא אותו המקום שהוא בתוך אותו הצואר היוצא מן האם לפנים מן אותו הפה כפירוש הראשון, למה קרא

אותו בית החיצון הלא אותו המקום אינו בצד החוץ כלל אלא הוא רחוק מן חיצוני הגוף באורך אצבע ויותר, כאשר אומרת המילדת, וגם שהוא סתום תמיד א"כ הוא לפני ולפנים ואיך יקרא אותו בית החיצון ולכל הפחות היה להם לקרותו בית האמצעי ולא בית החיצון כו' צריך לפרש שהמקום שקורין אותו אם שבו יצירת הולד עם הצואר היוצא ממנו והפה החיצון שלו הכל נקרא בשם חדר, שהכל בריאה אחת ומעי אחד רק שהוא מתקצר בראשו קצת עד הפה שבמקום הקצר הכל בשם חדר אחד יקרא שאין שום דבר חלק ביניהם, והפרוזדור הוא החלל מה שהוא מן הפה עד שפת בית הרחם הוא נקרא פרוזדור. וכן הוא משמעות לשון רש"י ז"ל פרוזדור שמשם דמים יוצאין וכו'. ונראה שאף שדברי הרמב"ם משמעותו לכאורה כפי' הראשון שהוא מפרש הפרוזדור הוא אותו הצואר שיוצא מן האם התלוי ועומד בתוך הגוף, מכל מקום המעיין בדבריו אפשר לפרשם ג"כ באופן זה, וצואר הרחם שכתב הרמב"ם אפשר ג"כ הוא שכוונתו על אותו המקום שפירשתי. ולפי' אין אנו צריכים לחילוקים שחלקו למעלה בין מקום דישה וגמר ביאה ג"כ לפמ"ש הרמב"ם שבשעת גמר ביאה האבר נכנס בפרוזדור ואינו מגיע עד ראשו שבפנים א"כ א"צ הנשים לבדוק אפילו עד אותו הפה של הצואר הרחם ויהי' מנהגם עולה כהוגן ע"כ.

[הב"ח בשו"ת סי' לה, חולק על דברי ר' וייפיש וס"ל דצואר הרחם נקרא פרוזדור ולא הבית החיצון נקרא פרוזדור, וכתב: ועוד מצינו שראש החיצון של פרוזדור הוא דבוק וסתום, מ"מ אינו נמנע שהרי הדמים יוצאים דרך שם ובשפיכת לפעמים, וכן אבר התשמיש נכנס לשם בגמר ביאה וכו', אבל בבדיקת שפופרת, הדבר ברור דאינה יוצאה מידי ספק, אא"כ תכניס השפופרת בצואר הרחם עצמו עד מקום שהשמש דש נוגע בגמר ביאה כמ"ש הרמב"ם].

ה) סוף לשונו של ר' וייפיש לא ברורה ומגומגמת, וביחוד מ"ש: „וצואר הרחם שכתב הרמב"ם אפשר ג"כ הוא שכוונתו על אותו המקום שפירשתי, לכאורה נראה כאלו רצה לומר שהרמב"ם קורא להפרוזדור צואר הרחם, אבל זה מוזר מאוד, ואין לו שום מקום כלל, וכן ראיתי בנועם דף קסה, שמפרש כן דבריו. ושוב דחה פירוש זה: שברור הדבר דצואר הרחם הנזכר כאן ברמב"ם היינו מה שקוראים היום צואר הרחם. ונראה לי שקיצור לשון יש כאן, שכוונתו לומר: וצואר הרחם שכתב הרמב"ם (שנקרא פרוזדור) אפשר הוא ג"כ שכוונתו על אותו המקום שפירשתי (היינו בית החיצון) וכהשיטה שפירש לעיל, וכנראה שלא היה בטוח בפירושו בלשון הרמב"ם כמ"ש בלשון „אפשר“.

ויש ושת קושיות גדולות לפירוש זה, שמ"ש הרמב"ם בה"ד נכנס בפרוזדור, מדבר מבית החיצון, א"כ קשה להבין מ"ש: "ובשעת גמר ביאה האבר נכנס בפרוזדור", אם הפרוזדור זה הוא בית החיצון, א"כ כל זמן שהוא דש הוא בבית החיצון היינו פרוזדור, ולמה אמר ובשעת גמר ביאה האבר נכנס בפרוזדור, בשלמא לפי הב"ח וסמ"ע וש"מ שפיר, שרק בגמר ביאה נכנס לצואר הרחם ולא בשעת דישה, אבל לפירוש זה שפרוזדור היינו בית החיצון א"כ למה אמר ובשעת גמר הביאה.

עוד קשה מ"ש: "ואינו מגיע עד ראשו שמבפנים", מה רצה בזה, בשלמא לפי הב"ח והסמ"ע והמ"ב ושאר הסוברים שפרוזדור שבהלכה ד' היינו הפרוזדור שבהלכה ג' א"כ הרי יש ראש שמבפנים צואר הרחם, אבל אם מדבר רק בבית החיצון מה רוצה לומר ראשו שבפנים.

ונראה שיש לפרש מ"ש: ובשעת גמר ביאה הוא כו', להשמיעני סוף המאמר שאפילו בשעת גמר ביאה אינו מגיע עד ראשו שמבפנים, כלומר שאינו נוגע אפילו בראש צואר הרחם, אלא רחוק ממנו, וזהו מתאים ממש עם המציאות. וכן נראה מלשונו של ר' וייפיש שכתב: לפ"ז ג"כ לפמ"ש הרמב"ם שבשעת גמר הביאה האבר נכנס בפרוזדור ואינו מגיע עד ראשו שמבפנים, א"כ א"צ הנשים לבדוק אפילו עד אותו הפה של צואר הרחם הזה, ע"כ, נראה שהוא סובר שלפירוש זה השמש אינו נוגע כלל בצואר הרחם כמו שיתבאר להלן. ואם באמת כוון ר' וייפוש לפירוש זה יפה כוון לכתוב פירוש חדש, שלא ככל המפרשים הנ"ל, אבל מכיון למציאות וללשון הרמב"ם בפירוש המשנה, אע"פ שלא הביאו.

אמנם יש עוד קושיא שלישית בתחלת לשונו: עד מקום שיגיע אליו האבר בשעת גמר ביאה, מה פירוש. וזה יבואר לקמן.

(ו) והנה פירוש זה בדברי הרמב"ם שפרוזדור שבהלכה ב' היינו בית החיצון שנקרא ג"כ פרוזדור, מבואר בתוס' יו"ט גדה פ"ב ה"ד, שמפרש המשנה החדר והפרוזדור, שלרש"י הפרוזדור הוא הבית החיצון, והוא מפרש שגם להרמב"ם הפרוזדור היינו הבית החיצון, ויש בדבריו שינוי קל בנוסח הרמב"ם וז"ל: וזה שכתב הרמב"ם בפי' פרוזדור שהוא צואר הרחם כולו, והוא מהמקום (לפנינו המקום) הארוך שמתקבץ ראשו בשעת העיבור, כדי שלא יפול הולד ונפתח הרבה בשעת לידה, ובשעת גמר הביאה האבר נכנס בפרוזדור ואינו מגיע עד ראשו שמבפנים, אלא רחוק ממנו מעט לפי האצבעות ע"כ. והנה הרב ר' וייפיש מבאר שיש מחלוקת בין רש"י והרמב"ם בפי' המלה ופרוזדור כמ שנראה לכאורה, וכן כתבו אחרים, ולתתוס' יו"ט דעת הרמב"ם שגם בית החיצון נקרא פרוזדור, וכמו שנתבאר לעיל. והמלה "מהמקום" שהיתה בגרסתו

של התוס' יו"ט, יש לפרש שפיר שאינו מדבר רק ממקום צואר הרחם, אלא מהמקום שמתחיל צואר הרחם עד סופו של בית החיצון הכל נקרא בכלל פרוזדור. וכן כתב להדיא הרב בש"ע יו"ד סי' קפג (דף נו) בקו"א: דלא כהתוס' יו"ט שכ' לדעת הרמב"ם דכל בית החיצון נקרא פרוזדור שהרי כתב בפ"ה ובגמר האבר נכנס לפרוזדור וכו' עכ"ל. (והרב שו"ע שם נו, כתב: דלא כהתוס' יו"ט שלא העתיק לשון הרמב"ם ככתבו וכלשונו והשיאו לדרך אחרת ע"כ, לא פי' דבריו ואולי כוון לשינוי הנ"ל).

כבר כתבתי לעיל שיש לפרש לשון הרמב"ם מ"ש: ובשעת גמר ביאה וכו', היינו שאינו נוגע בראש צואר הרחם, אלא רחוק ממנו מעט לפי האצבעות, וזה מתאים עם המציאות. ואין כן שיטת הרב בש"ע שם דף נו ע"ב בהערה למהד"ב שכתב וז"ל: אבל באמת מתפשט הפרוזדור לצד חוץ ולמטה בכל אורך התורף וכו', וכ"כ התוס' יו"ט פ"ב, וכ"ה בפ"י הרמב"ם פ"ה, יוצא מצואר הרחם וכו' (דייק מלשון "יוצא" היינו שבית החיצון נקרא ג"כ פרוזדור, כמו צואר הרחם, מפני שהוא יוצא ממנו, ולפי הנוסח בפייהמ"ש כת"י "חוץ" יש לזה מובן אחר ולקמן יתבאר). ומ"ש בחיבורו בשעת גמר ביאה דווקא היינו לצואר הרחם עצמו, וכו', עכ"ל וזה דלא כפי' הנ"ל, אלא כהשיטות שנכנס לצואר הרחם, ולכאורה נראה שכן היא גם שטת הרשב"ץ בפרק יוצא דופן, וז"ל: כל הנשים בין לענין נדה, בין לענין זיבה, בין לענין פליטת שכבת זרע לטהרות. מטמאות בבית החיצון אע"פ שלא יצא הדם לחוץ והוא עד בין השיניים שהן תלוליות של בשר שהן לאשה בסוף מקום שהשמש דש, ובין השיניים עצמן דינו כלפנים, וכל שהתינוקת יושבת ונראה גלוי הוא אצל השרץ ע"כ. מ"ש "והוא עד בין השיניים שהן תלוליות של בשר" וכו'. נראה שפירש לשון הרמב"ם: ובשעת גמר ביאה האבר נכנס בפרוזדור (היינו בראש צואר הרחם), ומקודם כתב: ועד היכן הוא בין השיניים עד מקום שיגיע אליו האבר בשעת גמר ביאה, א"כ מבואר שהאבר נכנס עד בין השיניים, ולפי פירוש זה בלשון הרמב"ם אפשר לומר: שהן תלוליות של בשר שהן לאשה בסוף מקום שהשמש דש, כלומר בראש פה צואר הרחם ששם השיניים, והאבר מגיע שם. ולדעתו הרמב"ם סובר כרש"י במקום השיניים (לא כמ"ש לקמן שהרמב"ם לא ס"ל כרש"י בצורת השיניים), ומ"ש: והוא עד בין השיניים, היינו שעד בין השיניים נקרא פנים, ואחר בין השיניים אפילו בפרוזדור מכיון שזה מקום שהשמש דש מקרי כבר בית החיצון ומטמא, וכשיטות הנ"ל בפירוש הרמב"ם.

אמנם מלשון הרשב"ץ שהבאתי לקמן פ"ד אות ט. והנמצא בכותלי בית הרחם למטה מהפרוזדור כו' אשה טמאה. משמע דהולך בשיטת רש"י, ולכאורה זה

סתירה בדבריו, לכן נראה דיש לפרש דבריו שסובר כהשיטה שתלתולי בשר המה בסוף צואר הרחם היינו בפה הצואר והאבר לא נכנס לצואר רק עד הצואר ובית החיצון הוא למטה מהפרוזדור, היינו צואר הרחם. ואין לטעות בלשונו שיש תלתולי בשר בבית החיצון בסוף מקום שהשמש דש כי הוא הולך בזה כשיטת הרמב"ם הנ"ל.

(ז) ולפ"מ שנתבאר סובר הרמב"ם שהשמש אינו נכנס כלל לצואר הרחם אלא רחוק ממנו מעט כפי האצבעות, כמו שהוא המציאות המוחלטת, והיום לא שייך כלל לחלוק בזה, ולא כמו שחשבו כל המחברים הנ"ל מלבד ר' ויפיש לפי מה שביארתי דבריו.

והנה יש להתפלא על המחברים הנ"ל שלא הביאו מ"ש רבותינו בעלי התוס' בגדה מא: ד"ה וסבר ר"ש: ואיצטריך קרא למשמשת אע"פ שנכנס הזרע מתחלה לבית הפנימי ולא יצא לבית החיצון, דאי יצא תיפוק ליה משום פליטת הזרע, ואפילו למ"ד לעיל במקום שהשמש דש הוי בית החיצון היינו באדם בינוני וכן באשה בינונית, אבל בגדול וקטנה משכחת לה שפיר שהזרע נכנס לבית הפנימי מתחלה ע"כ, דברי התוס' צריכים ביאור, ונראה מלשונם: אע"פ שנכנס הזרע תחלה כו' שלא סוברים כהשיטות הנ"ל שהשמש נכנס לצואר הרחם דאם כן למה צריך לאוקימתא רחוקה בגדול וקטנה, אלא בוודאי היה ידוע להם שזה הוא דבר שאי-אפשר, אבל על הזרע סברו שאפשר בזמן שהשמש גוגע בדוחק בפה צואר הרחם שיכנס כל הזרע אל חלל הרחם, ועל זה הקשו למ"ד במקום שהשמש דש יש לו דין בית החיצון א"כ מיד כשיוצא הזרע נטמאת כמו פולטת משום שיש על זה שם מקום בית החיצון, על זה השיבו דמשכחת לה בגדול וקטנה ושיכנס קצת לפנים של הצואר ושם כבר אין על זה שם בית החיצון.

ודברתי על זה עם רופא מומחה ואמר שלדעתו גם דבר זה אי אפשרי שכל הזרע יכנס, יכול להיות שקצת זרע יכנס מפני שהוא יכול לנגוע בדוחק בפתח צואר הרחם אבל רוב הזרע נשאר בחוץ, וכנראה שהתוס' סברו שכן משכחת לה בגדול וקטנה והאבר יכנס קצת בראש העטרה תוך פתח הצואר באופן שכל הזרע יכנס, וא"א להכחיש דבר שבמציאות רחוקה. ומזה שכתבו: ואפילו למ"ד שהשמש דש כו' משמע דס"ל דלמ"ד עד בין השיניים אין קושיא משום שסובר דמ"ד זה חולק על מ"ד עד מקום שהשמש דש, כמו שביארתי להלן פרק ד אות כה. לא כשיטת הרמב"ם שסובר שאינם חולקים. ולמ"ד עד בין השיניים לא קשה משום שתיכף כשהזרע נכנס אחרי בין השיניים היינו רק קצת לפנים מפתח צואר הרחם יש לו כבר דין פנים. אמנם למ"ד מקום שהשמש



דש' הוכרחו למצוא אופן שראש השמש נכנס קצת יותר לראש צואר הרחם באופן שאין לו כבר שם בית החיצון.

בכל אופן מבואר בדברי התוס' שדבר זה הי' ברור וגלוי לפנייהם שבסתם בני אדם זרע של הזכר לא נכנס ישר אל צואר הרחם, היינו לבית הפנימי וכ"ש האבר בעצמו, ודלא ככל המפרשים הנ"ל. ובספרי נתוח מבואר שיש עוד מציאות שהאבר יכול לנגוע בדוחק בפתח הצואר, והוא שיש נשים שאחרי הלידה הרחם וצואר הרחם כולו מתעקם עד כדי כך שפה החיצוני של צואר הרחם מונח מול בית החיצון הנרתיק, ויש כאלה אפילו בלי סבת לידה ג"כ מבנה הרחם שלהם הוא ככה, ובאופן כזה משכחת שהשמש יגע ישר בפתח החיצוני של צואר הרחם, וכן משכחת לה שלפעמים בשעת תשמיש הרחם יורד לשעה באופן שפי צואר הרחם הוא מול השמש, ושאלתי לרופא מומחה גדול במקצוע זה אם ידוע לו עוד מציאות כזאת ואחרי עיון אמר כגון בחור חקנה וזהו כמ"ש התוס' גדול וקטנה (כמובן שהוא לא ידע כלל מהתוס'). ושוב אמרתי לו שמצאתי בספרי נתוח עוד מציאות, כעין דמבואר בגמ' בכורות ה. פנים כנגד עורף, והודה לי.

ח) ועפ"ד התוס' והמציאות שכתבתי, יש לתרץ קצת שיטת המפרשים שס"ל שעד פתח בית החיצון מקרי בית החיצון ויש אומרים אפילו בצואר הרחם עד בין השיניים, מקרי בית החיצון ומטמא וצריך צדיקה. ולפמ"ש הרי זה נגד המציאות. אמנם לפי הנ"ל גיחא כיון שמשכחת בכל אדם, אם הרחם של האשה יתעקם, ובפרט משכחת לה לפי גמ' בכורות הנ"ל, והרי מבואר בנדרים כ: כל מה שאדם רוצה וכו', הרי יש מציאות אצל כל אדם, ולכן ס"ל שעד בין השיניים מקרי בית החיצון ומטמא, משום דיש אפשרות הנ"ל כבר היה בכלל תפיסת בני אדם. ולא רק משום דמשכחת לה בגדול וקטנה אלא משום דמשכחת לה אצל כל אדם לא פלוג. ולאמתן של דברים כל המחברים הנ"ל שכתבו לדבר פשוט שהאבר נכנס לצואר הרחם, משום שלמדו כן מפשטות לשון הרמב"ם במשנה תורה, וסמכו עליו, כי מי לנו גדול מהרמב"ם בדבר הנוגע במציאות הטבע, ובעצמם הרי לא היה אפשרות לבדוק כמ"ש המפרשים הנ"ל.

אבל בלי ספק שהרמב"ם ידע מציאות הדברים וכמו שהיה ידוע לרבותינו בעלי התוס', וכן נראה מפשטות לשונו בפירוש המשנה, ובע"כ מוכרחים אנו לפרש לשונו במשנה תורה שיתאים עם המציאות.

ט) וראיתי דבר פלא בחתם סופר בחידושו לנדה מא: ומ"מ תבין אע"פ שהשמש דש בבית החיצון הוא פרוזדור, מ"מ יורה כחץ הזרע אל המקור ושם מתהווה הולד, ואי אינו יורה כחץ אינו מוליד, משום דנשאר בבית החיצון

במקום שאינו ראוי להוליד, ואפי' בעל גדול ואשה קטנה, לעולם אינו מגיע האבר יותר מבין השיניים, ומשם מורה בחצי אל המקור, ומשום הכי כללא הוא כל שאינו יורה כחץ אינו מוליד, ודלא כמשמע מהתוס' ד"ה וסבר ר"ש, ומיהו צ"ע קצת בחגיגה טו. משמע דבלאו טעמא הנ"ל נמי בעיא כחץ ע"כ.

חולק על דברי התוס' הנ"ל, מפני שחשב שהשמש יורה כחץ הזרע אל המקור, ואם לאו אינו מוליד, לא כמו שכתבו התוס', ודברי התוס' מתאימים לגמרי עם המציאות, כמו שנתבאר לעיל, שתמיד הזרע יוצא בסוף בית החיצון ומקום מסוים יש משני צדדי צואר הרחם מבחוץ מקום שקוע שנקרא אוסף הזרע, שבהם מצטבר הזרע היוצא מהשמש ומשם הוא נכנס מעט לפתח צואר הרחם ומשם להרחם והגידין עד מקום מסוים שבו פוגש טיפת זרע הגקבה. אבל אינו יורה כחץ ישר אל צואר הרחם והמקור, ופלא על החת"ס, כפי מה שנתבאר לקמן שהשתמש בהרבה ספרי ניתוח וכו', שלא ידע מזה, וכנראה שאז עדיין לא היה ידוע להם פרט זה. ובעיקר ענין זה ראה בתוס' שם מג. ד"ה בראויה, ובערוך לנר שם מ"ש על דברי המל"מ, ובתוס' יבמות נה: ד"ה אינו חייב וצ"ע.

(י) וראה מ"ש האבנ"ז יו"ד סי' ר"מ אות כ' כ"א מספרי הטבע, דפי המקור יש דלת לפניו ובעת תשמיש נפתח הדלת ואז יוכל הזרע ליכנס למקום בית פנימי, וע"פ ספרי הטבע פי' התוס' הנ"ל מוקשה. וכ' דהתוס' לא השגיחו על ספרי הטבע וכו' עיי"ש.

דבריו תמוהים כי כמו שכבר נתבאר לעיל שדברי התוס' מתאימים לא רק עם ספרי הטבע אלא עם הטבע והמציאות עצמה ורעיון הזה של דלת בפי המקור אין לו יסוד במציאות כפי שכתבו ספרי הטבע, בעת התשמיש פי' החיצוני של צואר הרחם נפתח קצת כדי שזרע הזכר יוכל ליכנס והוא בטבעו מושך אותו אליו, אולי כוונתו לומר שזה הוה כמו דלת שנפתח. אבל לא כווננו אל דבר שהוא כעין דלת או מכסה.

(יא) ועוד תמוה לי שלא הביאו האחרונים הנ"ל, מ"ש בשו"ת נוב"י מהד"ק יו"ד סי' מה, בשם הרב ר' חיים צנור מבראד, וז"ל: שהבדיקה ע"י השפופרת מכנסת המכחול לצואר הרחם עד מקום שהשמש דש ומכיון שהוא כמו שמש עצמו אינו מוציא רחם מן הדם בפגעו בו דומה בדומה להשמש שג"כ אינו נכנס לשם רק בגמר ביאה נוגע שם, כמ"ש הרמב"ם סוף פ"ד ותחלת פ"ה מהא"ב וכו', וכיון שהאבר אינו נוגע ברחם רק בגמר תשמיש אם היה מוציא דם אז בעת ההיא בנגיעה זו גם המכחול שהוא דומה לשמש ממש ה"ל להוציא דם ולהמצא על המוך.

ובנוב"י מהד"ק סי' מו, כותב על דבריו: משא"כ במקור, אף השמש אינו נכנס שם כלל ואף נגיעה בעלמא אינו נוגע שם, רק בגמר ביאה וגם אז אינו

נוגע שם כ"כ בדוחק, כדמשמע מדברי הרמב"ם וא"כ אם היה הדם בשעת תשמיש מן המקור היה לה לראות גם עתה ע"י המכחול עכ"ד. הנה דבריו הוטבו בעיני, והמה דברי חכמה ודברי טעם, וראוים הם למי שאמרם עכ"ל.

גם בערוך השולחן מביא דבריו בהל' נדה סי' קפז, אות כו, וז"ל: דזה ידוע שהאצבע אינו מגיע אל המקור, רק על פי מקרה ונגיעה בעלמא כמו שכ' הרמב"ם. הרי מפורש בדבריו שכבר ידעו דבר ברור שאין השמש נכנס רק נוגע, א"כ היאך כתבו כדבר פשוט שהשמש נכנס, נגד המציאות. (יפה הוסיף "רק במקרה" כמ"ש לעיל) ולקמן הבאתי מ"ש בשו"ת בית יצחק יו"ד סי' יד, בשם רופא אחד שבעת התשמיש האם יורדת לפרקים למטה, והאבר יכול להכנס עד קרוב לפה החיצון, כלומר שאינו נוגע כלל רק לפה החיצון. (הוסיף רק "לפרקים").

ובתשובת מהרש"מ מברזאן נדפס בספר גילוי דעת לטרפות בקונטרס אחרון דף יד, כתב, והאחרונים ציינו דמלשון רש"י נדה כא. ד"ה בלא דם, משמע ג"כ כדברי הרמב"ם בפיהמ"ש שא"א לפתיחת הקבר בלי דם דווקא כשיוצא משם איזה דבר. ועל ראית התפל"מ מהא דהשמש דש עד צואר הרחם פתח המקור וכן הבדיקות שלבסי' קצו וכו', ושמעתי מרופא מומחק שא"א כלל להכניס האצבע לתוך פי המקור כי הוא קטן מהכיל עובי אצבע, ומהנמנע להכניסו, עכ"ל. ומבואר שכבר ידעו כל המחברים הנ"ל הנוכ"י העה"ש הב"י והמהרש"ם שהאבר רק במקרה ולפרקים יכול לנגוע בעלמא בפי צואר הרחם, ולא בדוחק. ויש לקבוע שבנוגע לנגיעת האבר בצואר הרחם על זה יש לומר, לא כל האצבעות שוות ולא כל הנרתיקים וצוארי הרחם שווים ולכן משכחת לה שפיר נגיעה קלה ונגיעה בדוחק אבל כניסה זה באופן רגיל דבר הנמנע אפילו באותן המציאות שכתבתי לעיל ולפמ"ש התוס' משכחת לה בגדול וקטנה כניסת קצת ראש העטרה.

יב) והנה מתעוררת שאלה גדולה, איך התירו ענין זה של בדיקה ברואה דם מחמת תשמיש והתירו ביש דם מן הצד, עי' יו"ד סי' קפז, ולפי הנ"ל הרי משכחת לה הרבה שהשמש אינו נוגע כלל וראש הצואר הוא מן הצד של השמש (\*). אך לפמ"ש ממצאות הנ"ל שיש כמה אופנים שהשמש נוגע בזמן

(\*) בגמ' נדה סה: סו. הרואה דם מחמת תשמיש וכו', וכ"ה בש"ע סי' קפז. והנה הטעם של רואה מ"ת כ' האחרונים שזה היה כמו וסת, ומבאים רא"י מתוס' נדה סו: ד"ה ונאמנת, ומלשון הרשב"א בתוה"ב שער הפרישה, עי' שו"ת נוב"י מהד"ת סי' פח. ובשו"ת בשמים ראש סי' נג. מביא כן בשם רבינו מאיר וז"ל וקיי"ל חסות דרבנן. וי"מ משום ממלאה ונופצת. וי"מ משום דרואה מחמת חימוד, ודחו, דא"כ מה מועיל שפופרת. עוד הקשו הרי י"ל שהדישה גורם וראייה שע"י דישה נפתח פי המקור, עי' נוב"י מהד"ק חיו"ד סי' מג.

שהצואר נתעקם, יש שפיר לבאר שצ"ל שאותם הנשים שרואים מחמת תשמיש י"ל שבאמת אצלם נתעקם צואר הרחם, באופן כזה שהשמש נוגע בפתח צואר הרחם, או שבשעת התשמיש בית הרחם שלהם יורד, באופן כזה שאפשר לו להשמש לנגוע בצואר הרחם, ולכן התירו ע"י שפופרת.

ועפמ"ש נ"ל לתרץ יפה שיטת הראב"ד בספר בעל הנפש שער הספירה כתב על בדיקת שפופרת שבגמ' : אם נמצא דם בראש המכחול בידוע שהוא מן המקור ואם לאו בידוע שהוא מן הצדדים, והבדיקה הזאת אין לנו עכשיו שאין אנו בקיאים בין בראש לצדדין כו'.

הרמב"ן בחידושו לנדה דף סו. כתב לענין מעשה (בבדיקת שפופרת לרואה מחמת תשמיש), עכשיו נבאר דברי הרב ר' אברהם בר' דוד ז"ל שאמר אין אנו בקיאים בבדיקה זו, ועוד שאפילו ידוע שהוא מן הצדדין, הרי גורו בנות ישראל בכל ראות דם כחרדל שיושבת עליו ז' נקיים, בין מן המקור, בין מן העליה, בין מן הצדדין כו' ואף ר' אברהם אמר שאין מוציאים אותה לאחר בדיקה ע"כ. וכן פסק הרמב"ן בהל' נדה פ"ו : בזמן הזה אין בודקין בשפופרת. והרשב"א כותב על זה ואינו מחזור בעיני. דלעולם לא החמירו להוציא אשה אחר שאפשר בבדיקה.

ובחידושי הר"ן: ותמהני על זה דלא משמע כלל שיהא בכלל דר' זירא רואה דם טוהר כו' ע"כ. וכ"כ עוד ראשונים וכן נפסק בש"ע יו"ד קפ"ז ס"ב ואף בזה"ז

והחת"ס בשו"ת יו"ד סי' קמב, כתב: וראה איך נשמר רשב"א בלשונו וכתב, ואפילו ראתה בשעת תשמיש, ולא כתב מחמת תשמיש כלשון הש"ס, כי האמת אע"פ שרגיל הדם לבוא לפני תשמיש מחמת חימוד, או לאחריו מחמת חמום התשמיש והתעוררותו, מ"מ מחמת תשמיש ממש בעוד שהשמש דש באופן שיחייב בעלה חסאת זה אינו מצוי כלל, ומשום הכי מקילינן ברואה מחמת תשמיש כו' עיי"ש. ותימה שלא העיר שכן הוא הנוסח בתוספתא ריש פ"ח דנדה: הרי שהיתה נישאת וראת דם, "בשעת" תשמיש כו', וע"כ דאין חילוק.

וכן מבואר ברמב"ם פ"ד הב"א מי שראתה דם בשעת תשמיש, ובגמ' הרואה דם מחמת תשמיש וכו' הרמב"ם שינה המלה מחמת וכו' בשעת, כמבואר בתוספתא ריש פ"ח. וי"ל הטעם שהרמב"ם בחר בנוסח התוספתא כי המלה "מחמת" יש לפרש שע"י התשמיש, בלומר שכת האבר שהוא דוחק על פי המקור מביא את הדם, אבל זה אינו, כמו שנתבאר לעיל, וכמו שכו' הרמב"ם שם עד שתבריא מחולי זה, הרי שזה הוא מחלה שעצם התשמיש גורם לה שתראה דם, וי"א שזהו מחמת חימוד התשמיש. ולכן מדויק לשון התוספתא מי שראתה דם בשעת תשמיש.

ומענין הדבר שבעל התרומה הל' נדה סי' קו, מביא לשון התוספתא וי"ל: ועוד דתניא בתוספתא הרי שהיתה נישאת והיתה רואה "מחמת" תשמיש כו' ע"כ, הרי גורם מחמת כמו בבבלי, ותוספתא זו מובאת בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תתל"ט, ובספר תוספתא ראשונים מציין שמקור תשובה זו בשו"ת מהר"מ ב"ב (מק"נ) סי' מט.

יש לסמוך אבדיקה זו. ולפ"מ שנתבאר דבר גדול אמר לנו הראב"ד: אין אנו בקיאים בין בראש לצדדין. ולכאורה זה תימה וכן תמהו על זה המפרשים. ולפמ"ש דבריו מתאימים להמציאות, שהרי עיקר ההיתר הוא כשהמכחול נוגע במקור היינו צואר הרחם זה שקוראין הראש ולפ"מ שנתבאר לעיל שאצל הרבה נשים אין השמש נוגע בראש הצואר כלל, רק במקרים יוצאים מן הכלל, וצ"ל שחז"ל סברו שבאשה הרואה דם מ"ת אצלה יש מצב כזה שרחמה נתעקם או שע"י התשמיש הרחם יורד, אך בזה יש לחלק בין שמש שיש חימוד לשפופרת כמו שהעירו בזה המפרשים, א"כ היתר זה הוא דווקא אם באמת אנו יודעים שאצלה השמש נוגע בפתח הצואר, אבל אם אין האבר נוגע ולא השפופרת, ופתח ראש הצואר הוא מן הצד מול צידו של האבר, לא תועיל הבדיקה, ואולי לזה נתכוון הראב"ד, שאין אנו בקיאים בין ראש לצדדין. ויש הרבה להאריך בבירור ענין זה ואכמ"ל.

(ג) בגשתי לברר קצת ענינים הנ"ל, היו לפני דברי הרמב"ם בפיהמ"ש פ"ב מ"ה: ומי שעסק במעשי הנתוח מעט יבין כל מה שזכרנו ואם כבר צייר בשכלו מה שזכרנו ידע זה היטב.

שם במאירי נדה יז: כותב: זהו ביאור המשנה ופסק שלה, ובביאורה אתה מבין מה שבא בסוגיא בביאור תכונת בניני האיברים, ואע"פ שאין דברינו מסכימים עמהם מכל וכל ולא עם דברי המפרשים כך הסכמתי בו עם קצת חכמי הרפואה הבקאים בניתוח האיברים וציורם.

כן ר' וייפוש בשו"ת הב"ח סי' ל"ד כותב: לפי מה שראיתי בציור בספר הניתוח שמצייר וכו', וכן הסכים בזה רופא הבקי בחכמת הניתוח. ומבואר מדבריהם שכדי לברר הדברים צריכים להשתמש בספרי ניתוח, וכנראה שלא לכולם הי' אפשרות זאת.

ובשו"ת משאת בנימין סי' מט בניהון בדיקת שפופרת כותב: אבל מאחר כזה וכיוצא בזה הוא אינו בחוש השגות המוחש, ולא בחוש הראי' ולא בחוש המשמוש, וידיעותינו בזה איננו מצד החושים החיצוניים, ולא מצד חכמת השכל, רק מצד הקבלה האמתית שקבלנו מחכמי תורתנו הקדושה הקדמונים אשר כל רז לא אנס להם, כדאיתא במשנה, החדר והפרוזדור והעליה כו'. גם הרמב"ם ז"ל בפ"ה מהלכות א"ב הפליג בחכמתו בענינים אלו מצד חכמת הניתוח, כאשר העיד עליו שם הרב המגיד ז"ל, גם הרמב"ם עצמו כתב כן בפירוש המשנה בפרק כל היה, אלו המקומות הן ברחם קטן שבאשה ואלמלא לא קבלנו אותם מקדמונינו ז"ל בשמותם ובמקומותם לא היה לנו שום צד ידיעה מזה, וגם עכשיו אין אנחנו בקיאים איה ואיפה הוא כל אחד מהמקומות בבירור וכו', ע"ש. עכ"ל. ובשו"ת דברי מלכאל ת"ב סי' נ"ו סק"ו בתו"ד כותב:

ואין להאריך בזה כי צריך לזה בקיאות בניתוח כמ"ש המשאת בנימין. ובאמת דבריו שם לא מסכימים עם המציאות. ומבואר מדברי המ"ב שסובר אע"ג שיש לנו בקבלה מחז"ל עקרי הענינים אבל אין אנחנו בקיאים איה ואיפה וכו'. ואותן הדברים שכתב הרב משאת בנימין שנפטר בשנת ש"פ כתבו האחרונים שלש מאות שנה אחריו ועד ימינו אנו.

(יד) בשו"ת עמק שאלה (להר"מ מהוראנסטייפלי, פיעטרקוב תרס"ו) יו"ד סי' לא. משתמש בלשונו של המ"ב, וז"ל: ע"ד אשר שאל כת"ר בנשים אשר הרופאים בודקים אותן באצבעם, מהו דינם אחרי זה, אם זה נקרא פתיחת הקבר, וצריכה שבעה גקיים, או לא. ובחת"ס הקיל בזה אולם כת"ר נסתפק בזה. תשובה. הנה הדבר הזה צריך עיון, כי הוא ענין עמוק הרבה מלשונות הש"ס והפוסקים הראשונים, והעיקר אשר הדבר הזה אינו מושג אצלנו לא בהשגת המיחוש ולא בהשגת הראות, וגם בהשגת השכל קצרה ידינו מלהשיג על בוריו שרשי הדברים, ורק מראשונים נתבונן קצת וכו' ע"כ. ולא רק שקשה להבין דברי חז"ל והראשונים, ונולדו מחלוקת בראשונים בפי' הדברים, אלא אפילו בספרי האחרונים קשה להבין דבריהם. וכ"כ החזון איש בהל' נדה סי' נה. משל משלו חכמים וכו' בענינו אין לנו דבר מקובל בזה, וגם קשה לעמוד על זה, ולכן כל ידיעתנו בזה מתוך הכתב, ונפל בזה מחלוקת בדברי רבותינו האחרונים ז"ל, והנני לבאר מה שלמדתי מתוך דבריהם. ובחת"ס יו"ד סי' קסו. כתב וכו' ואיני יודע לפרש דבריו, ושוב כתב: ודברי החת"ס נראין פשוטין, דעל עובי הבשר וכו', ויש לעיין לעת הפנאי ע"כ. וכן כתב החזון-איש שם סי' עה. על דברי החת"ס סופר קשה לעמוד על דבריו. קיצור הדבר שמתוך המלים בעצמם קשה להבין הדברים לאמתם, ועלולים מאד לטעות, ורק כשרואים הציורים בספרי הנתוח מצב האיברים כמו שהם באמת בגוף האדם, אפשר לעמוד על בירור של דברים. ועי' בנדה כ: אמר רבי זירא טבעא דבבל גרמה לי דלא חזאי דמא דאמינא בטבעא לא ידענא, בדמא ידענא וכו', ומה רבה ידיע בטבעא לא חזי בדמא, ואנא אחזי ע"כ, אולי מה שאמרו "ידיע בטבעא", הכוונה מלבד מה שאנו קוראים היום טבע הדבר גם המציאות של האיברים, עי' בהגהות יעב"ץ בש"ס ווילנא ובס' טל תורה לר"מ אריק ז"ל.

ובשו"ת רע"א סי' סא, כתב אך כבר נסתפקתי אם יש גיד מיוחד לשפוך דם גיד הזהב דרך אותו גיד בצד הרחם או בסופו וכו', וחקרתי שהרופאים מחולקים בזה, וכתבתי להפראפעסאר בק"ק פראנקפורט, והשיב לי שאין לזה גיד מיוחד אלא דבא דרך גידי המקור, ורופא מומחה אחר אמר לי שאינו כן אלא שיש לזה גיד מיוחד, וביום ג' שעבר דברתי בזה שוב עם רופא אחר ואמר בפשיטות כדעת הפרופ' הנ"ל, ע"כ.

ובעל ברוך טעם בספרו שו"ת עטרת חכמים בנידון השאלה שלו: וליתר שאת פניתי לשמוע מפי ישראל מומחה רופא גדול בחכמת הנתוח וקרא לפני דברי ספר חבור בגדולי רופאים חכמי אומות שמחליט בפשיטות דבאומוענדונג ליכא מציאות שבשר המקור יתהפך ויצא מתוך הפרוזדור אלא כל האומוענדונג המזה עור הדק הנקרא שליימהויט המכסה פנימות המקור שכשנחלשת אותו הקרום נשתרבת חלק ממנו או חלקים ויוצאת דרך פי המקור.

(טו) וביחוד יש לציין מ"ש החתם סופר בחידושו על מס' נדה יז: על המשנה משל משלו כו' וז"ל: אחרי החקירה מפי ספרים וסופרים חכמי וספרי הניתוח אי אפשר לנו להכחיש המציאות שאינו כפירש"י ותוס' וציור מהר"מ מלובלין ואין לנו אלא מ"ש הרמב"ם בחיבורו ובפי' המשנה אלא ששם בפי' המשנה יש איזה גמגום בסופו ע"ש (ראה מ"ש לקמן שהחת"ס כיון יפה) כו', ולכן לא הטרחתי כלל בביאור דברי רש"י ותוס' בשמעתין כי א"א להולמן לפי המציאות האמיתי, ואתה דע לך ע"כ, ואותם הדברים כתב בשו"ת חת"ס יו"ד סי' קס"ז וז"ל: אבל אחר בקשת המחילה מרבתינו הקדושים לא צדקו דבריהם בזה כי האמת עם הרמב"ם כאשר יעיד הנסיון עפ"י חכמי וספרי הניתוח אשר לפנינו מספרי בניי כמו מעשי טוביה וס' שבילי אמונה כו', ויש לפני עוד ספרים מדויקים מרופאים מומחים אשר לא מבני ישראל המה, בכמה וכמה ציורים כולם יעידון ויגידון כהרמב"ם ז"ל ומיני' לא נזוע גם שאלתי לרופאים וכך אמרו לי וכו' עכ"ל.

והנה מזמנו של החת"ס עד עכשיו באלה המאה וחמישים שנה המציאו כלים מכלים שונים, שנותנים אפשרות להשיג ציורים אמיתיים לאלפים ורבבות כדי לברר לצרכי ניתוח כל פרט קטן שבאיברי האשה והאיש בחייהם.

ודברים שלא היו ידועים בזמנו של הח"ס ז"ל, עכשיו ידועים וגלויים, ולעמוד על בורין של הענינים דברתי עם הרבה רופאים מומחים גדולים במקצוע זה \*) והמה הדריכוני והסבירו לי הציורים והתמונות שבספרי ניתוח, ונתבררו לי הרבה ספקות ופקפוקים שאי אפשר להבינם מתוך הכתב, אך ורק מתוך המציאות ונחוצ' הי' שת"ח גדולים ביחד עם רופאים מומחים ויר"ש יתמסרו לעבודה כזו לערוך ספר על כל הלכות נדה ולברר הספיקות והפלוגתות על פי מה שנתגלה בימינו על ידי המצאות שונות, מה שאי אפשר היה לדעת עד היום. נוכחתי לדעת שיש דברים תמוהים בספרי האחרונים בענינים אלה, משום

---

(\*) תודתי נתונה בזה לידידי הגדול בתורה ויראה איש האשכולות א' מגדולי הרופאים בארה"ב ד"ר דב הימן שהשתמשתי בספרי הגדולה שלו ובטובו נתן לי ספר ניתוח הגדול האחרון שיש במקצוע זה ומספר זה למדתי הרבה לברר ענינים הנ"ל.

שלא היה ברור להם מצב האברים בגוף כמו שכ' החת"ס ולכן נכשלו בפירושים לא נכונים שהם נגד המציאות. ועוד משום ששמות האיברים לא קבועים ואבר אחד נקרא בכמה שמות ושנים ושלשה איברים נקראים באותו השם. ואביא דוגמאות אחדות: התוס' בחולין ס"ח. ובכורות מ"ו: כתבו דפרוזדור דנדה מ"ב: לא הוי כי האי דהכא, דהתם קרי פרוזדור בית החיצון ודהכא עובי הירכים שמכסים את הרחם שבין הירכים. ורש"י שבת פ"ו: אשה אית לה פרוזדור בשר כותלי בית הרחם בולט מן השינים ולחוץ. ובית הרחם מן השינים ולפנים ע"כ. כן מצינו להרמב"ם בפ"ה מאיסורי ביאה מובא לעיל קורא שם פרוזדור לצואר רחם האשה, ולפמ"ש לעיל י"א שקורא גם לבית החיצון היינו הנרתיק בשם פרוזדור. והערוך קורא פרוזדור לפתח בית החיצון, מקום התורפה. ולפי מ"ש לקמן בביאור שיטת הרמב"ם יבואר שהחלל בין קרקע הפרוזדור לראש פה צואר הרחם נקרא ג"כ פרוזדור. משום שהוא שער לפתח פה הצואר.

וביחוד לא היה ברור הביטוי "פי הרחם" "פי המקור", כידוע יש לצואר הרחם שתי פתחים, אחד שהוא פה צואר הרחם החיצוני שממנו יוצא הדם לבית החיצון, ואחד פי צואר הפנימי שהוא פתח להרחם והמקור, וכשאמרו סתם פי הרחם פי המקור, לא יודעים לאיזה פתח הכוונה לפנימי או לחיצון, והדבר נוגע להלכה למעשה, בענין בדיקת נשים ע"י רופא, וכן מתי נעשית טמאה, והאריכו בזה בספרי האחרונים. והשם מקור מצינו שקורים לפי הרחם, ויש קורים מקור לפי צואר הרחם ויש לפי בית החיצון (והגוב"י מפרש שלשון הקרא מקורה הערה היינו פי בית החיצון).

ובשו"ת עמק שאלה הנ"ל יו"ד סימן לא וז"ל מקודם נחקור באיזה מקום נקרא פתיחת הקבר, ולשון הרמב"ם בפ"ה מהל' איסורי ביאה ה"ג משלו משל כו' וצואר הרחם כולו והוא המקום הארוך שמתקבץ ראשו בשעת העיבור כדי שלא יפול הולד, ונפתח הרבה בשעת לידה קורין אותו פרוזדור עכ"ל, ולא ביאר איזה הראש הוא מתקבץ, אם הראש שבפנים אשר הוא ממש אצל הרחם או הראש שבסוף צואר הרחם של צד חוץ, וכבר ראינו דוה פלוגתא בתשובת ב"ח החדשות סי' ל"ד ול"ה, ודעת הב"ח שם בסי' ל"ה שהיא הראש של צד חוץ, וראש הולד מונח בפרוזדור בשעת העיבור, ולפי"ז הנה הפתיחת הקבר הוא אותו הפה הסתום הוא שנפתח, דהצד שבפנים אצל הרחם פתוח הוא, שראש הולד עובר בתוכו לפרוזדור, ע"כ.

כל דבריו מ"ש בשם הב"ח הם נגד המציאות כי הולד לא מונח כלל בפרוזדור רק ברחם ורק בזמן לידה הוא עובר דרך הפרוזדור, ופתיחת הקבר הוא בלי שום ספק כלל הפתח הפנימי של הרחם, וכמו שביאר יפה בהתשובה דלהלן. ובשו"ת שאילת שלום (להר"ש טויבש) סוף סי' נ"ט וז"ל נלענ"ד לחדש



דהא דאמרו אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם אין הכונה על פתיחת השיניים דהם פה צואר הרחם וכמבואר ברמב"ם ז"ל פ"ה מה' איסורי ביאה עיי"ש, אלא כוונתו על פתיחת פי האם פנימה דשם מקור הדמים, ולכן אי אפשר לפתיחתה בלא דם, ולקוטב זה נראה שכינו כאן להמקור בשם קבר אשר לא מצינו זה בשום מקום אחר בכדי להורות על עומק המקור דהיינו פי האם ממש, ופשיטא שהמילדת בתחיבת אצבעה לא תגיע שמה בשום אופן, ואפשר דגם הבית יוסף יודה לזה, ולא הקשה בשפופרת אלא משום דמשמע ליה דמיירי גם בהכניסו לפי האם ממש דסתמא קתני ולכן הקשה קושייתו ע"כ. ובתשובות האחרונים יש כאלה שמסכימים עם השיטה שהכוונה לפה הפנימי ויש סוברים כהשיטה השני' שהכוונה לפה החיצוני.

(יו) כן יש מחברים המכנים פי החיצון של צואר הרחם "פי המקור" "פי הרחם" ואחרים מבינים בזה שהכוונה לפי הפנימי של צואר הרחם שקוראים אותו גם "פי הקבר". ועי' להלן אות יט משו"ת נוב"י ולהלן פ"ד אות יד, טו, כב, ומצאתי שהרמב"ם בעצמו כבר העיר בנקודה זו שיש כאלה שקראו בטעות פי הרחם לפי צואר הרחם, וזה לשונו בפירושו לפרקי אבוקראט בעניני רפואה גדפסו מכת"י ב"הסגולה" בפרק החמישי: אמר אבוקראט: כשתהיה האשה על ענין יוצא מהטבע בשמנות, ולא תתעבר, הנה הכסוי הפנימי מכסויי הבטן הנקרא החלב המכסה, סותם לה פי הרחם, ולא תתעבר עד שתכחש. אמר המפרש (הרמב"ם) לרחם צואר ארוך, וקצה צואר ההוא — הסמוך לקיבה (כמו אל קבתה, נקבות שלה, רש"י) ובתוכה תכנס האמה — יקרא פי צואר הרחם. ופעמים יקרא פי הרחם, ואשר יקרא פי הרחם לפי האמת, הוא ראשית הצואר הסמוך לרחם והוא אשר יסתום אותו החלב מן האשה המופלגת בשומן עכ"ל.

(יש כאן מקום לטעות שהרמב"ם קורא לבית החיצון צואר הרחם, כמו שרצה בנועם לפרש כן בלשון ר' וייפיש, אבל ברור בלי שום ספק שהפירוש הוא כמו שביארתי בפנים ואין מן הצורך להאריך).

(יח) קודם שנבאר לשון הרמב"ם אביא מ"ש הרופא ר' ישעיה בתשובה לבעל התניא (הוא מוזכר בש"ע הרב הל' נדה) וכתב לו צורת הרחם והצואר ובית החיצון (התשובה נדפסה ב"אגרות בעל התניא", סי' קיד), וז"ל: האם וכו' וצורתה כצורת צלוחית המהופכה, צר מלמטה ורחב מלמעלה, כו' מקושרת ומדובקת בחזק במקום הצר שלה לראש הנרתיק.

חלק הצר המקושר לנרתק קראו בשם צואר האם, הרחם או המקור, וחדר, (י"ל) [לשון] צואר לא שייך לשום מקום זולת למקום צר מהאם, ומקוה השתן וכיוצא, ומקום הרחב שבאמצעיתה נקרא גוף האם, והראש או גבנונית העליונה נקרא בשם יסוד האם וכו'. הנחת האם בלתי ישרה מלמטה למעלה אך מעט עקומה,

כי צואר הרחם מעט עקום באורך ישרות הנרתיק, אולם מפאת הנחתה החפשית באפשרה שתתעקם לכל צד, כי העיקר החיזוק שלה היא מפאת צוארה, אבל מיתרי האם רפויים, בכדי שתהיה חפשית, כי מההכרח שתתפשט לכל צד בעת הריון, ובהתפשטותה יתפשטו גם המיתרים. ע"כ. ראה לקמן פ"ד אות כו, המשך דבריו.

ויש להוסיף ביאור על פי המבואר בספרי הניתוח.

[רציתי לתת איזה ציורים כדי להקל על המעיין להבין הענינים לאשורם וראיתי שגם החזון איש בהלכות נדה כתב ציורים, אמנם לא הדפיסו אותם כמנהג העולם למנוע מזה משום צניעות. והגם שבגמ' נדה דף יו, במהר"מ מלובלין נדפסו ציורים מהאברים והלול, אבל לא מבינים כלום ולא ידוע מי עשאם ואין להם שום ערך].

א. יש לקבוע שבין סוף פה החיצוני של צואר הרחם לקרקע של בית החיצון יש מרחק של רוחב שתי אצבעות בערך. כמוכן שתלוי ברוחב הנרתיק ולא כל הנרתיקים שווים. וזו ידיעה חשובה שעל פיה אכתוב להלן לפרש לשון הרמב"ם. ראה לקמן אות כא.

ב. לצואר הרחם יש שתי פיות או שני פתחים הפתח הפנימי הוא פתח הרחם עצמו והוא סגור ומסוגר והולד המונח ברחם כשמתחיל לצאת הפה נפתח ומתרחב (לא כמ"ש אחד מהמחברים הנ"ל שהולד מונח בצואר הרחם) והולד יוצא דרך הצואר החיצוני הנפתח לבית החיצון כן יוצא הדם מהרחם דרך שתי הפיות.

ג. שבצואר הרחם שיש לו שתי פיות ובאמצעותן יש בו שביל רחב ומתקמץ משני הצדדים של הפתחים. מתחלת פה החיצוני יש בו תלתלים כאלה שקוראים אותם שיניים וכן סמוך להפתח הפנימי ויש כאלה שיש להם תלתלים בכל האורך של צואר הרחם, והרבה יש להם שיניים כאלה רק בסוף הפה, או קרוב לפה החיצון, ויש כאלה שאין להם כלום, זה נתברר לי אחרי עיון בספרי הניתוח. ראה לקמן פ"ד אות כו, ביאור לשון הגמ' נדה.

ד. כבר ביארתי לעיל שכפי המצב של האיברים נמצא שהורע יוצא מהשמש בסוף בית החיצון אל מקום שנקרא אוסף הורע ומשם נכנס לפרוזדור היינו לפה של צואר הרחם החיצוני, ולא ישר מפה השמש אל צואר הרחם רק במקרים ידועים כמו שנתבאר.

ה. על פי המבואר בספרי הניתוח והוסכם מכל הרופאים המומחים בענין זה שהשמש אי אפשר לו ליכנס כלל וכלל לפי צואר הרחם מפני שההיקף של השמש הוא גדול פי עשר מהחלל של צואר הרחם, ואחד מהרופאים כותב על זה שהדבר הוא בבחינת "פילא בקופא דמחטא", ולא כהשיטות שהובאו

לעיל שהשמש נכנס עד קרוב לפה הרחם הפנימי ואפילו לר' וייפיש בפי' הראשון בהרמב"ם כתב שהשמש נכנס כרוחב חצי אצבע, אלא יש שאינו נוגע כלל בצואר הרחם אפילו בסוף הביאה, ויש שבמקרה נוגע קצת ולא בדוחק ויש באיש ואשה שכן נוגע, וכפי מה שביארתי יש גם מציאות שתמיד יכול לנגוע אפילו בדוחק, אבל ליכנס לפה צואר הרחם זה לא משכחת רק לשיטת התוס' בנדה במקרה של גדול וקטנה אז ראש העטרה נכנסת בראש הפתח, כלומר שהיא נוגעת בדוחק בפתח צואר הרחם. אבל זה מציאות רחוקה מ"ש התוס' שכל הזרע יכנס בפנים, כי כמעט א"א שלא ישאר חלק גדול בחוץ.

וכן מ"ש לעיל שלפרקים כשצואר הרחם יורד אפשר לו לנכנס בעצם צואר הרחם, הכוונה היא וככה, היות שפה צואר הרחם הוא מסביב עגול ובאמצע התחלת הפה יש מקום חלל, שמסביבו בשר ובאמצע ממש יש מקום ריק, ולכן במקרים הנ"ל השמש יכול לנכנס היינו להכניס קצת מראש השמש באותו החלל הקטן, אבל שיכנס בעצם החלל הארוך של צואר רחם זה דבר שאי אפשר לכל הדיעות כמו שנתבאר לעיל.

יט) ועכשיו נבאר קצת לשון המשנה שהיא המקור הראשון בעניינים אלה, ולשון הרמב"ם פ"ב מהל' איסורי ביאה, החדר, הפרוזדור והעליה, שיטת הרמב"ם שחדר הוא המקור והוא חלל הרחם, ופרוזדור הוא צואר הרחם, ומבית החיצון לא מיירי משנה זאת, ובפירוש המשניות פ"ה מבאר הרמב"ם שביט החיצון הוא חוץ מצואר הרחם.

רש"י מפרש חדר מבפנים ופרוזדור מבחוץ, שניהם זה אצל זה בעובי גופה חדר לצד אחוריה ופרוזדור לפניו וכותלי רחם למטה באמצע פרוזדור ודרך שם דמים יוצאים, ע"כ. מלשון רש"י נראה להדיא שהוא סובר שצואר הרחם הוא בכלל רחם, והיינו חדר שהוא גוף אחד, רחם וצוארו, ופרוזדור היינו הבית החיצון, ויותר מפורש ברש"י ב"ב כד. החדר מבפנים בעובי גופה. והפרוזדור מבחוץ לצד פניה, ע"כ. וכן נראה פשוט הגמרא, החדר מבפנים והפרוזדור מבחוץ, ולשון הירושלמי, החדר לפניו מן הפרוזדור. ובדף ל: הוציא ולד ראשו חוץ לפרוזדור ואוליד, וקאמר דאע"ג דאכתי ראש בפנים הוא דהיינו בבית החיצון הוי כילוד, וטמאה לידה, ולכאורה נראה שפרוזדור אינו בית החיצון. ולהלן יבואר. ורבנו גרשום בב"ב שם כתב המקור הוא פנימי מכולם, והחדר סמוך להמקור, והפרוזדור הוא החיצוני וכו', נראה שהוא קורא לצואר הרחם החדר סמוך להמקור.

בחולין סח. דבהמה לית לה פרוזדור לפני בית הרחם שלה כו' אבל אשה אין רחמה בגלוי שהירכים הוא לה כעין פרוזדור (רש"י שם).

ברש"י שבת פו: בשר כותלי בית הרחם בולט מן השיניים ולחוץ, ובית

הרחם. הרי מן השיניים ולפנים, ומבואר מדבריו שצואר בית הרחם שבסופו השיניים הם בכלל בית הרחם והפרוזדור מבחוץ.

וכפירוש רש"י מבואר בפירוש רב האי גאון למשנה נדה שם (ע"י הוצאת אפשטיין עמוד 111, ותשלום פ"י הגאונים עמוד 36 ובמבוא עמוד 100). וז"ל: פרוזדור כו' ושל אשה במקום ערוה בשפתות ערוה שמו פרוזדור ע"כ. מפורש בדבריו שכל בית החיצון מסוף צואר הרחם עד שפתות הערוה נקרא פרוזדור. והו' כפירש"י ועוד ראשונים. (ומצינו ביטוי שפתות בירושלמי יבמות פ"ו ה"א: כדי שתהיה אצבע נראה בין השפיות. וע"י שבת סד. כומו זה דפוס של בית הרחם. וע"י ברכות כד. ומבואר שקראו לפה בית החיצון באופן כללי בית הרחם\*).

(\*) והנה בשו"ת גוב"י מהד"ת חאה"ע"ז סי' כג, כותב דפתח בית החיצון נקרא מקור כמו שכתוב בתורה: את מקורה הערה. והשפתיים שלפני פתח בית החיצון עד פתח בית החיצון נקרא פרוזדור. ובזה כוון לדברי רה"ג הנ"ל. אמנם בעיקר חידושו שם שעליו בנה פסק הלכה, שמהשפתיים עד פתח בית החיצון והוא המקור יש עומק שיכול להכניס כל העטרה ולא יגיע לפתח בית החיצון, כו'. לפענ"ד ציורו בזה לא מתאים עם המציאות א. שאין שייכות להשפתיים עם הירכיים ואין לזה עומק כמ"ש. ובאופן רגיל אפילו חצי עטרה לא יכולה לכנס בעומק של השפתיים שלא תגע בפתח בית החיצון, מקום שהגיעה אוסרת. ובספרי הניחות מבואר שיש שפתיים חיצוניים ושפתיים פנימיים כלומר בהתחלת פה בית החיצון הקרוי גרתיק והמרחק בין שתי השפתיים כלומר העומק הוא קצר מאד לא כמו שמבואר שם. ודברתי עם רופא מומחה עד"ז והסכים עמי, — דרך אגב, מ"ש הנוב"י: שהוא הנקב שמשם יוצאין מי רגלים כו' אולי יש כאן ט"ס וצ"ל ולא הנקב שמשם יוצאים מי רגלים, שהרי במציאות יש נקב מיוחד בשביל מי רגלים — אמנם בעיקר פירושו ברמב"ם מ"ש לפרש לשון הרמב"ם פ"א מהל' איסורי ביאה ה"י: המכניס ראש העטרה בלבד, הוא הנקרא מערה, מלשון את מקורה הערה, שדעת הט"ז שהביא הב"ש אה"ע"ז סי' כ' סק"ג שהכניס קצת האבר נקרא הכנסת עטרה, ודעת הב"ש דבעינן שיכניס כל העטרה, והנוב"י הכריע להקל כהב"ש עפ"י לשון הפיהמ"ש סנהדרין פ"ז שכתב: ומערה נקרא המכניס כל העטרה. ומפורש כמו שכתב הב"ש, ולכן כתב לפרש לשון הרמב"ם שלא תהיה סתירה בין מ"ש בהלכה למ"ש בפיהמ"ש, דמ"ש בהלכה ראש העטרה הוא קורא חלק העטרה שלצד הגוף למעלה ראש העטרה, וחלק העטרה למטה לצד הקרקע אצל הנקב קורא תחתית וסוף העטרה כו' עיי"ש"ה. ובס' אור גדול חולק על הנוב"י וכותב שאין לסמוך על פיהמ"ש מפני שמתורגם מערבית.

והנה מצאתי בפיהמ"ש סנהדרין הנדפס מכת"י ע"י ר"מ גוטליב (האנאזער תרסו) נוסח אחר ממה שנדפס, ובו מפורש להדיא כמ"ש הרמב"ם בהלכה ויפה כוון הנוב"י, לפנינו בדפוס: כיון שהכניס האבר יתחייב, ובכת"י: כיון שהכניס ראשו של שמש, יגתנו העונשים בשניהם, ע"כ. ולעיל מזה כתב: ומערה הוא המכניס כל העטרה, הרי מפורש שהכנסת כל העטרה הוא קורא ראשו של שמש, ומפורש כמ"ש הנוב"י.

ובהערות לפירוש ר"ה"ג כותב: שתנחום ירושלמי מביא שמפרש מלה ערבית כפירוש רב האי גאון: וקראו פרוזדור הרחם רצונו לומר צוארו פרוזדור, וזה כפי' הרמב"ם, ואולי מכאן מקור הדבר שהרמב"ם קורא פרוזדור לשניהם.

ובערון ערך פרוזדור מביא פי' זה של ר"ה"ג. ובערוך השלם ציין לשהש"ר פ"ד—י"ב בא וישב עליה בפרוזדור עיי"ש.

ובפי' רבינו נתן אב"ד למשנה נדה נוטה לפירוש הרמב"ם. וז"ל: להתקין בית: פירש בית הרחם החדר הפרוזדור והעליה כל אלו חדרי בית הרחם אבל כינו אותם חכמים בשמות אלו, ע"כ. ונראה שהפרוזדור הוא צואר הרחם והוא בכלל הרחם. ועי' הר"ש באהלות פ"ז מ"ו ובתוי"ט שם ע"ש ע"ד הרמב"ם שכתב בפכ"ה מהל' טומאת מת הי"ב: גזירה שמא תגע בו משיצא לפרוזדור, ופשטות דבריו מורים שיצא מרחם לפרוזדור, וזה תימה שיקרא ילוד כשעודו בפרוזדור שהוא לפניו, ולכן מגיה דצריך לומר [חוך] לפרוזדור, ולהר"ש הפירוש שיצא אפילו מבית החיצון שנקרא פרוזדור, וצ"ל בכ"מ שאמרו פרוזדור גם בית החיצון בכלל עיי"ש.

ויש להעיר מהמבואר בריטב"א נדה מב: חוך לפרוזדור, פי' שהוציא לחוך היינו לפרוזדור וכן במאירי חוך לפרוזדור ר"ל בבית החיצון. וכן העיר יפה הר"נ זקש בהערותיו לתוס' רי"ד נדה שם שכן פי' גם הרי"ד ומביא גירסא בגמ' מכת"ר שמא יוציא ראשו לפרוזדור וכן מכת"י וינה האי הוציא ראשו לפרוזדור. ולא גרסי חוך לפרוזדור. עיי"ש. ויש להוסיף מ"ש בהל' דר' אבא במדעי היהדות ספר ב' ירושלים תרפ"ז עמ' 157, בידוע שהוציא ראשו לפרוזדור. ובשאלות פר' לך מבואר דהוציא ראשו חוך לפרוזדור, הכונה לאויר העולם והביאו ביד שאול יו"ד סי' רסב. והחת"ס בחידושינו על התוס' נדה מב: כתב, שלגבי ולד שדר במדור העליון קודם צאתו לאויר העולם, החדר שהוא למטה ממנו נקרא פרוזדור והוציא ראשו חוך לפרוזדור, היינו חוך למקור, אל תוך צואר הרחם שהוא בעצמו פרוזדור לענין דם ע"כ. ונ"ל להביא ראיה לפירוש זה שתוך לפרוזדור היינו להפרוזדור, ממה שמובא בתו"ש תרומה פכ"ה—קפא מתוספתא מנחות הי"א: אפילו בשאר ימות השנה מוציאים אותו חוך לעזרה

---

ומה שהאריך הגוביי לדייק בהמלה "בלבד" ראה כעין זה בשו"ת גוביי מהר"ת חלק או"ח סי' ע"ט. ומ"ש מלשון הרמב"ם הל' תמץ ומצה פ"ו ה"ט. ובמאמרי "הרמב"ם בדפוס ובכת"י" בסיני, צינתי עוד ד' מקומות ברמב"ם שהוסיף המלה "בלבד", שבת פ"א ה"ו, יסודי התורה פ"ה ה"ב, חו"מ פ"ו ה"א, דעות פ"ה ה"ב. ולכאורה לא ברור מה רצה בבטוי זה וכתבתי שם לבאר הדברים.

וזה תימה הרי חוץ לעזרה הלחם נפסל ומפרש הח"ד שהפירוש חוץ להיכל לעזרה, כמו כאן חוץ לפרוזדור היינו חוץ מהרחם וצוארו לפרוזדור.

וראיתי בסדרי טהרה שם שכתב שיש לו תמיה עצומה על התו"ט שלא דחה פירוש הרמב"ם מגמרא מפורשת שאמרו הנדה והזבה, כו' והיולדת מטמאין בפנים כבחוץ. הרי מבואר דיולדת דומה לנדה, והרי נדה מטמאה רק מבין השניים ולחוץ, ויש לתרץ שכ"כ הרמב"ן שם על אתר, ביולדת לענין אתר, לפרש שהגמרא אמרה רק לענין בפנים כבחוץ הן שוין אבל בשיעור מקומן הא כדאיתא, והא כדאיתא. וביולדת לענין טומאה אע"פ שהן מן השניים ולפנים טמא עי"ש.

לעיל ביארתי לשון הרמב"ם שהכוונה: ובשעת גמר ביאה האבר נכנס בפרוזדור, פרוזדור זה הכוונה לבית החיצון, ואע"פ שבתלכה הקודמת קורא את צואר הרחם בשם פרוזדור, בהלכה זו קורא את בית החיצון בשם פרוזדור. (כ) ולפ"מ שכתבתי לעיל לבאר מצב האבר בשעת גמר ביאה שהוא מול החלל שבו תולה צואר הרחם. נראה לי פי' חדש בלשון הרמב"ם מ"ש: ובשעת גמר ביאה האבר נכנס בפרוזדור, אין הכוונה לבית החיצון אלא לחלל הפרוזדור, כלומר, למקום האויר שממולו תלוי צואר הרחם והיינו אוירו של בית החיצון, וכל אותו המקום אפילו החלל נקרא פרוזדור, ומ"ש ואינו מגיע עד ראשו שמבפנים ר"ל שאין האבר מגיע לראש פתח צואר הרחם, אלא רחוק ממנו מעט, ומ"ש עד ראשו שמבפנים, אינו ר"ל כמו שכתבו המפרשים שהוא נכנס בתוך פתח צואר הרחם אלא שאינו מגיע עד הרחם שהוא ראשו שבפנים, שזה מוזר ולא עולה על הדעת שיצטרך למעט ראשו, היינו ראש צואר הרחם שהוא בפנים, אלא הפירוש ראשו שמבפנים שהשמש הוא נכנס רק לאויר הפרוזדור והוא בחוץ וראש הצואר הוא מבפנים, והוא רחוק מעט כו'. וזה מתאים באופן נפלא ממש עם המציאות כפי שנתבאר בספרי הניתוח בענין זה, ומדויק מ"ש הרמב"ם: ובשעת גמר הביאה, וכן בתחלת דבריו אמר בשעת גמר ביאה, כי הביאה בעצמה הרי היא בבית החיצון הקרוי נרתיק וכ"כ הרמב"ם בפיהמ"ש להלן פ"ג אלא רק בגמר ביאה הוא נכנס למקום שנקרא פרוזדור לרחם, ולא אמר שנכנס לצואר הרחם אלא לפרוזדור, שגם החלל שהוא בין צואר הרחם לקרקע בית החיצון נקרא פרוזדור. [ואולי י"ל דדבר זה אם אותו מקום קצר בין סוף פה צואר הרחם עד קרקע בית החיצון מטמא או לא, תלוי, אם הדין הוא שמקום פנים מטהר או מקום חיצון מטמא, לשיטת הראשונים דס"ל שאינו מטמא ס"ל שרק דין חיצון מטמא ומקום זה לא מקרי חיצון ולהשיטות שכן מטמא ס"ל שדין פנים מטהר וזה רק עד סוף פה הצואר, אבל כשיצא מפי צואר הרחם אע"פ שעדיין לא הגיע לבית החיצון ממש מטמא משום שהוא סוף סוף כבר

נעקר מבפנים. וראה מ"ש במפענח צפונות פרק ו. מענין גדרי חיוב ושלילה. ולקמן פ"ד אות כ"ו מ"ש הצ"פ כעין חקירה זו על בין השיניים. עיי"ש].

אמנם יש עוד ביטויים ברמב"ם שם ה"ד וה"ה: לגג הפרוזדור כו', והאבר נכנס לפנים מן הלול בשעת גמר ביאה כו' ודם הנמצא בפרוזדור כו' אלה הלשונות מוכיחים כפי' הראשון, הגם שראיתי להמבי"ט בקרית ספר מפרש: דם הנמצא בפרוזדור שהוא "צואר הרחם כולו" כו'. וזה מתאים עם הפירוש השני, אבל זה נגד המציאות כמו שנתבאר. ועי' רמב"ם פכ"ה מהל' טומאת מת הי"ב הבאתי לעיל וכן לשון הרמב"ם הל' אס"ב פ"ט ה"א ומצאה הדם לפנים בפרוזדור, משמע כפי' הראשון. אבל עיקר דבר זה מקומו של לול לא נתבאר עדיין כמש"ל וראה מ"ש בס' באר היטב ויקרא טו, ט, עמוד עז, השערה חדשה ורחוקה בפשט הדברים.

כא) בתחלת פרק זה הבאתי לשון הרמב"ם וכתבתי לבאר שתי קושיות שיש בדבריו, עכשיו אבאר הקושיא השלישית שיש בלשונו: ועד היכן הוא בין השיניים, עד מקום שיגיע אליו האבר בשעת גמר ביאה, ובין השיניים עצמו כלפנים. והנה להפירושים הנ"ל בין לאלה הסוברים שהשיניים המה בצואר הרחם למעלה סמוך לפי הרחם ממש, בין לאלה הסוברים שהשיניים באמצע, או סמוך לפה הרחם, וס"ל שהאבר נכנס לצואר הרחם עד בין השיניים, ובין להמפרשים דפי הרחם החיצוני הוא מקום השיניים, והאבר הוא נוגע לפי הרחם בשעת גמר ביאה, א"כ מבואר לשון הרמב"ם: ועד היכן וכו', אבל לפירושי שהרמב"ם סובר כשיטות הראשונים הנ"ל, שאין האשה טמאה רק כשבא הדם לבית החיצון ממש, והרמב"ם אינו סובר שלמ"ד בית החיצון הוא מקום דישה חולק על הדין של מקום שיניים, א"כ מהו הפי' בדבריו: ועד היכן.

ואין לומר שלהרמב"ם מקום שיניים המה בקרקע בית החיצון, שבספרי נתוח מבואר ונראה שרק בצואר הרחם יש שיניים ולא בבית החיצון, ועוד הרי לא כל האצבעות שוות, ואיך אפשר לתלות מקום שיניים עם מקום שמגיע אליו האבר בגמר ביאה.

ונראה לי שיש לפרש עפמ"ש החזון איש בהל' נדה סי' עה. מדלא הזכיר הרמב"ם פירוש על בין השיניים וכמו שפירש"י נראה יותר דהוא פתח המקור, וא"צ לפרשו, שכינויו מובן, וצ"ע, ע"כ.

ויש להביא ראי' לפירוש זה לפמ"ש לעיל אות יח סק"ג ולקמן פ"ד אות כו. לברר מהציורים שבספרי הניתוח, אותם תלתולי בשר בדמות שיניים שהזכיר רש"י, אין להם מקום קבוע בצואר הרחם, ויש רחם שיש לו שיניים בכל אורך של צואר הרחם, ויש רק למעלה סמוך לרחם, ויש סמוך לפה הצואר, ויש שאין להם

כלל, מטעם זה סובר הרמב"ם שאין הכוונה על תלתולי בשר, אלא החכמים קראו לפה צואר הרחם, בין השניים, "וא"צ לפרשו שכיניו מובן".

ובדרך זו נ"ל לפרש לשון הרמב"ם: ועד היכן הוא בין השניים וכו', היינו עד היכן נקרא עדיין בין השניים שיש לו דין פנים. (ובעין שכ' הרב בשו"ע נדה סי' קפג. (דף נו.) לשון הרמב"ם בפ"ה מאיסורי ביאה, ועד היכן וכו', וקא נקיט מבפנים לבחוק, שם מפרש דברי הרמב"ם בשיטת המפרשים (כפשוטו.) עד מקום שיגיע אליו האבר וכו', כלומר שעד אותו מקום יש לו דין בין השניים, היינו פנים, ואין האשה טמאה.

(כב) ויש לי יסוד לפירושי מלשון הרמב"ן הל' נדה פ"ג ה"ב: האשה מטמאה בין באונס בין ברצון, ואפי' לא יצא הדם לחוץ, אלא נעקר מן המקור ועדיין הוא בבית החיצון טמאה, ובית החיצון הוא בית השניים מקום שמגיע אליו האצבע בשעת גמר ביאה, ובית השניים עצמו כלפנים, ע"כ. לשון הרמב"ן "ובית החיצון הוא בית השניים" צריך ביאור מה כוונתו. בגמ' נדה מא: אמרו: בין השניים. אמנם מצאתי ביטוי זה בירושלמי יבמות פ"ו ה"א והלא כל הטומאות שהוא מטמא אינו מטמא אלא עד "בית השניים", תני רב זכיי עד בית השניים ומבין השניים ולפנים, הרי קורא למקום זה בית השניים. אבל עיקר דבריו אינם מובנים.

ונראה דצריך להוסיף המלה "עד": ובית החיצון הוא "עד" בית השניים. והרמב"ן משתמש קצת בלשון הרמב"ם. ומלשון הירושלמי "בית השניים" ראי' לפירוש הנ"ל ברמב"ם, שפה צואר הרחם בעצמו נקרא מקום השניים, והטעם שקורא מקום זה בית השניים, יש לפרש עפ"מ"ש לעיל לבאר שיש חלל בין פה צואר הרחם לקרקע בית החיצון, ומקום זה נקרא פרוזדור מפני ששם מתחיל הפרוזדור לרחם. א"כ אויר זה נקרא פרוזדור כמו שגוף צואר הרחם נקרא פרוזדור, ועל זה אומר הרמב"ם: ובשעת גמר הביאה האבר נכנס בפרוזדור כלומר למקום זה שהוא החלל מול צואר הרחם, זהו מצד חוץ לצד פנים, ומפנים לחוץ נקרא מקום חלל זה "בית השניים", כלומר הבית שבו נמצאים השניים, היינו פה צואר הרחם, ונקרא עדיין פנים עד קרקע התחתון של בית החיצון, ונמצא שהמקום שמגיע האבר בשעת גמר ביאה שם מתחיל בית הפנימי. ואותו דבר יש לפרש בלשון הרמב"ן: ובית החיצון הוא עד בית השניים, כלומר במקום שמתחיל בית החיצון שם גבול בית השניים.

(כג) ועפ"י דברי הרמב"ן יש ליישב לשון הרמב"ם בפ"ה מהל' אבות הטומאה: האשה שפלטה שכבת זרע וכו' מטמאה בכל שהוא, אע"פ שלא יצאת לחוץ, אלא נעקרה והגיעה לבין השניים נטמאה, שהרי שכבת זרע כדמה, מה דמה מטמא בפנים אף שכבת זרע שתפלוט נטמא אותה בפנים ע"כ.



ולכאורה דברי הרמב"ם תמוהים מ"ש והגיעה "לבין השניניים", הרי בגמ' מא: אמרו שבין השניניים כלפנים, ורק אם נעקרה ויצאה מן בין השניניים נטמאה ולא קודם. וכמ"ש הרמב"ם בפ"ה מהל' איסורי ביאה, ועמד על זה בצ"פ הל' א"ב פ"ה, וביותר תמוה מ"ש הכסף משנה על דברי הרמב"ם דתנן כל הנשים מטמאות בבית החיצון, הי ניהו בית החיצון, ואר"י בין השניניים. וזה כלשון הרמב"ם, והגיעה לבין השניניים, אבל בגמרא אמרו אר"י "עד" בין השניניים מקרי בית חיצון, ומסקינן דעד ולא עד בכלל, ובין השניניים כלפנים. וכן פוסק הרמב"ם שם. (ולכאורה יש לפרש עפ"י הרמב"ן בנדה שם: כי מתרצינן מעיקרא ברייתא כולהון מטמאות בפנים כבחוצ' וכו', לטמויי בפנים כבחוצ' הן שוין, אבל בשיעור מקומן הא כדאיתא, והא כדאיתא, ע"כ.

ולפי"ז יש לתרץ גם להרמב"ם אע"פ שאמרו בנדה מב. הנדה והזבה וכו' והיולדת מטמאות בפנים כבחוצ', ושם מא: פולטת שכבת זרע מנין, ס"ל להרמב"ם דרק לעצם הדין שוין, אבל בשיעור, הא כדאיתא והא כדאיתא, אבל זה דוחק).

ולכאורה נראה שצ"ל ברמב"ם והגיעה "אחרי" בין השניניים, וכפי שביארו האחרונים הנ"ל שמקום קצר יש אחרי בין השניניים, שנקרא בית החיצון, אבל זה אינו, שהרי הרמב"ם מדמה שכבת זרע לדם ממש, ונראה לפרש לשון הרמב"ם שהדבר תלוי מאיזה צד אנו מדברים, בגמ' באו לבאר עד איזה מקום נקרא בית החיצון, אמרו עד בין השניניים, ופסקו ולא עד בכלל, כלומר בין השניניים עצמן כלפנים, ורק עד התחלת בין השניניים יש לו דין בית חיצון והדם טמא, אבל הרמב"ם מתחיל לבאר הצד הפנימי, וכשאומר מתי נקרא בית הפנימי על זה אמר נעקרה והגיעה לבין השניניים, כלומר למקום שמתחיל בין השניניים, היינו הצד החיצוני של בין השניניים, וכן יש לפרש כוונת הכס"מ.

## פרק ג

### ביאור לשון פירוש המשניות להרמב"ם

ראיתי לגדולי ישראל בספריהם שלמדו הלכות שונות מלשון פירוש המשניות להרמב"ם שבדפוס, בנדה במשנה פ"ה—א', וכעת שנתגלה כתב יד פיהמ"ש בערבית ותרגום חדש, מתברר שהנוסח שבדפוס שהיה לפניו הוא משובש.

ומענין הדבר שבשו"ת חת"ס יו"ד סי' קסז עמד ג"כ על דברי הפיהמ"ש אלו, בשני מקומות בספרו, ח"ל: וכך הם דבריו בפיהמ"ש אלא ששם בסופו יש איזה שורות לא ידעתי לפרשם וכו'. עוד כותב שם: אלא שצ"ע מ"ש מקום

יוצא מן הצואר, וידוע כי פירוש המשנה משובש מהמעתיקים אי אפשר לדקדק עליו כל כך ע"כ.

ויפה כוון כי בשני מקומות הנ"ל שנתקשה להבינם, בפירוש הגדפס מכת"י ערבי, בתרגום דירנבורג יש נוסח אחר בקטע זה, וממילא אין יסוד להדברים שלמדו מנוסח המשובש.

פירוש המשניות נדה פ"ה מ"א

כפי הכת"י ותרגום דירנבורג ברלין תרמו

הלשון כפי שגדפס

בית החיצון כנוי מן המקום אשר	בית החיצון הוא כנוי למקום שהוא
הוא יוצא מצואר הרחם והוא המקום	חוץ מצואר הרחם והוא המקום
שיכנס בו האמה בעת המשגל אם	שהאבר מתנועע בו בשעת ביאה
יצא דם מן המקום אשר יגע ראש	ואם יצא הדם אל המקום שראש
האמה הנה היא טמאה ואע"פ שהדם	האבר מגיע שם האשה טמאה, אע"פ
לא יפלוט ולא יצא חוץ לגוף, והוא	שהדם לא פרץ, ולא יצא חוץ לגוף
אמרם בגדר בית החיצון מקום	והוא אמרם בביאור בית החיצון מקום
שהשמש דש ע"כ.	שהשמש דש ע"כ.

(א) בשו"ע הרב יו"ד סי' קפ"ג (קונטרס אחרון אות ג') סוף דבריו וז"ל ומ"ש בפ"י המשנה אם יצא דם "מן המקור" כו' [לפנינו בדפוס מן המקום, אולי היתה כן גירסא בדפוס שלפניו, או שהגיה כן מדעתו] ולא שיצא (ממנו) למטה קאמר אלא שיצא על העד שבודקת באותו מקום שהרגישה בו בדם, ונ"מ לטמאות למפרע משעה שהרגישה. אי נמי דלא אמרינן הרגשת עד הוא, אלא היכא דלא ארגשה כלל בדם ומשום שחזקת הדם שבא בהרגשה, אבל היכא דארגישה בדם ממש אלא שהיא בפנים עדיין והוציאתו בבדיקת העד לא אמרינן הכי דמהיכי תיתי להוציאה מחזקתה וא"כ היא טהורה מדאורייתא וגם מדרבנן אם העד הוא דבר שאינו מקבל טומאה, א"נ כגון אם הוציאה העד בענין שלא נגע הדם בבשרה דטהורה היא דומיא דרואה בשפופרת לפ"ד הרמב"ם דטעמא דקרא משום הפסק בין דם לבשר שאינו נוגע בבשרה ולא אורחא בכה"ג כדלקמן (סי' קפ"ח) ואף את"ל דהפסקה ממש בעינן ולא סגי בהפסק אויר משכחת לה נמי בעד בכה"ג שירד הדם תוך המוך ונמצאו צדדי המוך מפסיקין בין דם לבשר בית החיצון דומיא דשפופרת, אלא שנטמאה בצאתו מהמקור עד אותו מקום שבדקה בו, ובשפופרת מיירי שהכניסתו בכל פרוזדור עד למעלה ממקום דישה סמוך למקור לפ"ד הרמב"ם לקמן (סי' קפ"ח) ע"כ.

מענין הדבר שעיקר אותה הלכה שאנו עסוקים בה, לפי דעתו מפורשת ברמב"ם וכשיטת החת"ס המחמיר שתיכף כשיצאה טפת דם מן המקור היינו

מפה צואר האם בטמאה, אפילו הטפה נכנסה לשפופרת נטמאה, מכיון שנטמאה תיכף כשיוצא מן המקור.

אמנם עיקר החידוש בנוי על המלים בנוסח פיהמ"ש שבדפוס ח"ל: בית החיצון כנוי מן המקום אשר הוא יוצא מצואר הרחם, והוא המקום שיכנס בו וכו' וכפי' הסדרי טהרה מובא לשונו לקמן אות ב. יש בצואר הרחם מקום שנקרא בית החיצון והיינו אחרי בין השיניים, ולשיטתו השמש נכנס לצואר הרחם, ושוב מבואר בנוסח זה: אם יצא דם מן המקור אשר יגע ראש האמה וכו', א"כ מפורש להדיא הלכה זו שתיכף כשתצא טפת דם מן המקור האשה נטמאת. והפי' מן המקור היינו פי צואר הרחם.

אמנם להתרגום החדש יש לפרש כמו שהבאתי לעיל פירושו של ר' וייפיש בשיטת הרמב"ם בסוף דבריו וכן דעת כמה מאחרונים שמתאים עם המציאות שאין האבר נכנס כלל לצואר הרחם, והפי' במשנה כל הנשים מטמאות בבית החיצון, ס"ל כמו פירש"י ושאר הראשונים שהבאתי להלן פ"ד, שהכוונה לפרוזדור שקוראין נרתיק, וזהו שאמר: ובית החיצון הוא כנוי למקום שהוא חוץ מצואר הרחם, כלומר הוא מתחיל אחר צואר הרחם, לא כהנוסח יוצא מצואר הרחם שאפשר לדחוק ולפרש שהוא חלק מצואר הרחם, כמו שדייק להלן הסדרי טהרה. וכן מזה שכתב המקום שהאבר מתנועע, מציין רק הבית החיצון שנקרא נרתיק. והלשון: המקום שיכנס בו האמה בעת המשגל, וכו', יש לדחוק ולפרש ראש צואר הרחם וככל שיטת הראשונים שהבאתי לעיל.

עיקר יסודו של הרב בשו"ע הוא הנוסח שבדפוס: אם יצא דם מן המקום [או: מקור] אשר יגע ראש האמה הנה היא טמאה. מוכח כמ"ש הרב בש"ע, שפה צואר הרחם הרי ראש האמה נוגע בו, וברגע שיצאה טפת דם מן המקום הזה היינו ראש הצואר האשה טמאה. אמנם להנוסח מכת"י ואם יצא דם אל המקום שראש האבר מגיע שם ע"כ, יש לפרש דבריו כפשוטם דכשיצאה טיפת דם מפה צואר הרחם אין האשה טמאה רק כשהגיע הדם אל בית החיצון היינו הפרוזדור הנקרא נרתיק רק אז טמאה כשיטת רש"י ושאר הראשונים שהבאתי להלן, ומה שקבע הרמב"ם מקום בית החיצון: אל המקום שראש האבר מגיע שם, אין הפירוש כמו שמפרשים לשון הרמב"ם בהלכה, שהאבר נכנס בפתח צואר הרחם, אלא הכוונה כמ"ש המפרשים הבאתי דבריהם לעיל שבית החיצון היינו נרתיק, לענין חיוב בדיקה הוא רק עד מקום שראש האבר מגיע, שרק מקום שיש בו תפיסת אדם יש לו שם בית החיצון, והלאה מזה אין חיוב בדיקה, משום שנקרא עדיין פנים, וכלשון הגמ': בית החיצון מקום שהשמש דש, ומה שאמרו שאחרי בית השיניים נקרא בית החיצון נתבאר לעיל פ"ב, ונמצא שאפילו בפרוזדור עצמו שנקרא נרתיק, ובמציאות יש שם עוד מקום

באורך של הנרתיק עד סוף כותל בית הרחם, שאין כל אבר מגיע אליו, אם הדם הגיע לשם מפתח הצואר עדיין האשה לא נטמאת עד שהדם יגיע להשטח של בית החיצון שראש האבר מגיע שם, משא"כ להשיטות שאפילו ראש פתח צואר הרחם יש עליו דין בית החיצון משום שתיכף אחר בית השיניים מקרי בית החיצון, על אכו"כ למקום זה שלא הגיע ראש השמש. ובפרט זה גם שיטת התוס' יו"ט במהדורא שניה מובא להלן אות ג הוא כן, שרק במקום הדישה נקרא בית החיצון משא"כ פתח צואר הרחם שרק נוגע ולא דש אין עליו דין בית החיצון. ראה מ"ש להלן בביאור שיטתו.

ויש להעיר שהרמב"ם בפיהמ"ש פ"ב דנדה במשנה משל משלו. מזכיר ג' פעמים שצואר הרחם הוא הנקרא במשנה פרוזדור וברורה שיטתו של הרמב"ם שהדם לא מטמא אפילו יצא מצואר הרחם, רק כשבא לבית החיצון ממש. וכן יש לדייק מלשון הרמב"ם פ"ט מא"ב ה"א: אין האשה מתטמאת מן התורה בנדה או בזיבה עד שתרגיש ותראה דם ויצא בבשרה כמו שביארנו ע"כ, והנה הלשון ותראה דם ויצא בבשרה הו"ו של ויצא כנראה יתירה כי הכוונה שראתה דם יצא בבשרה ואולי צ"ל יוצא בבשרה או שיצא, וע"כ הכוונה שיצא מרחם האשה לבית החיצון שאז אפשר לראות ע"י בדיקה אבל בצואר הרחם הרי א"א לראות. ולשון המחבר בש"ע יו"ד סי' ק"צ: עד שתרגיש שיצא דם מבשרה, היינו ממקורה ואולי צ"ל בבשרה כמ"ש הרמב"ם, בכל אופן שהוא מזה נראה שיטת הרמב"ם שדם כל זמן שהוא בצואר הרחם לא מטמא ויש לו דין פנים. וראה מ"ש לקמן פ"ד משיטת הטור והשו"ע.

ומ"ש הרב בשו"ע שם: ולא סגי בהפסקת אור וכו', יש להוסיף ביאור, לפמ"ש לעיל, שיש אור חלל בין פתח צואר הרחם לקרקע של בית החיצון, ויש ג"כ מצד אחד כותלי בית הרחם לחלל זה, לשיטה הנ"ל ולפי' הרמב"ם אין האשה נטמאת אפילו יצא הדם מן הפתח עד שמגיע לקרקע בית החיצון היינו הנרתיק, אמאי לא נימא כמו שאמרו בזבחים כה: לענין אור כלי דאור שסופו לנוח כמונח דמי, ושם כו. לענין אור עזרה, ושם פז: לענין אור מזבח, ושם צב: לענין אור כלי, ועוד כמה מקומות בש"ס, ובפרט לפי המבואר בחולין ע. אור רחם מקדיש והא איכא, או דלמא נגיעת רחם מקדשא והא ליכא, והיא בעיא דלא איפשטא, א"כ ה"נ יש להסתפק אם אור בית החיצון שברחם מטמא או נגיעת בשר בית החיצון מטמא, וצ"ל דס"ל דכאן הסברא דעיקר בית החיצון נקרא כשיש תפיסת יד אדם בו, ועד המקום שראש השמש מגיע מקרי תפיסת יד אדם וטמא, ולכן עד שם צריך בדיקה כמ"ש המפרשים, משא"כ אורו של בית החיצון דאין תפיסת יד אדם בו אינו מטמא.

(ב) בסדרי טהרה סי' קצד, אות כ"ו. כתב ראי' לשיטתו בביאור שיטת

הרמב"ם שיש בסוף צואר הרחם שנקרא פרוזדור גם שם בית החיצון לטמא את הדם, וז"ל: וכן מבואר ממ"ש הרמב"ם ז"ל בפירוט המטנה ר"פ ה' וז"ל ובית החיצון כנוי מן המקום אשר הוא יוצא מצואר הרחם והוא המקום אשר יכנס בו האמה בעת המשגל וכו' והוא אמרם בגדר בית החיצון מקום שהשמש דש ע"כ, מדכתב אשר הוא יוצא מצואר הרחם, מכלל דאין צואר הרחם שוטף כל בית החיצון. ומה שהוא יוצא מצואר הרחם הוא הנקרא בית החיצון, וצואר הרחם עצמו פרוזדור מקרי, ואף שהוכחנו דגם מקצת צואר הרחם עובר למטה מבין השיניים שהוא בית החיצון [פרוזדור], מ"מ נכלל בכלל בית החיצון בשם הכללי אע"פ ששם הפרטי שלו פרוזדור, וז"ש הרמב"ם כנוי "מן" המקום וכו' ולא כתב כנוי "מקום" וכו' אלא ר"ל דאף צואר הרחם מה שהוא חוץ מבין השיניים מכונה בשם בית החיצון, כמו המקום שהוא חוץ לצואר הרחם, שהשם פרטי שלו הוא בית החיצון, אף לחלק צואר הרחם שמחוץ לבין השיניים על דרך הכנוי נקרא נמי בית החיצון ע"כ.

ולפ"מ שמבואר בנוסח הכת"י אין שום מקום לדבריו שדייק מלשון "מן המקום אשר הוא יוצא", כי העיקר כהגירסא "למקום שהוא חוץ לצואר", והדברים פשוטים וכמו שנתבאר לעיל.

ג) גם התוס' יו"ט פ"ה דנדה מ"א בנה פירושו על לשון הרמב"ם בפיהמ"ש כפי נוסח הדפוס, ומצינו בדבריו שתי נוסחאות כדלהלן, ושתיהן נדפסו במשניות דפוס ווילנא

(נוסח ראשון של התוס' יו"ט נדפס בפראג)

שע"ז)

כל הנשים מטמאות בבית החיצון לשון הר"ב בית החיצון מקרי מקום שהאבר דש בו בשעת ביאה, כלומר כל המקום שדש בו האבר הכל מקרי בית החיצון, ואפילו במקום שראש האבר מגיע. וז"ל הרמב"ם [בפיהמ"ש] והוא המקום שיכנס בו האמה בעת המשגל אם יצא דם מן המקום אשר יגע ראש האמה הנה היא טמאה כו' והוא אמרם בגדר בית החיצון מקום שהשמש דש בו, ע"כ. ומ"ש הר"ב בשעת ביאה אינו אלא תוספת ביאור

(נוסח שני של התוס' יו"ט לפי מה שהגיה בעצמו במהדורא שניה שנדפסה בחייו בקראקא שנת ת"ד וחזר בו מנוסח ראשון) בבית החיצון, לשון הר"ב בית החיצון מקרי מקום שהאבר דש בו בשעת ביאה. לאו למימרא שכל המקום שדש בו האבר הכל מקרי בית החיצון ואפי' במקום שראש האבר מגיע, שז"ל הרמב"ם (בפי' המשנה) המקום אשר יוצא מצואר הרחם והוא המקום שיכנס בו האמה בעת המשגל אם יצא דם מן המקום אשר יגע ראש האמה הנה היא טמאה כו' והוא אמרם בגדר בית החיצון מקום שהשמש דש בו ע"כ. ומ"ש

לשהאבר דש בו וכמו שהקדים הרמב"ם וכתב בעת המשגל, ואח"כ כתב שזהו אמרם שהשמש דש בו. אבל לשונו בחבורו פ"ה מהא"ב ה"ב מקום שיגיע אליו בשעת גמר ביאה.

הר"ב בשעת ביאה אינו אלא תוספת באור לשהאבר דש בו וכמו שהקדים הרמב"ם וכתב בעת המשגל, ואח"כ כתב שזה אמרם כו' שהשמש דש בו, וזה לשונו בחבורו פ"ה מה' איסורי ביאה ה"ב. הואיל ויצא מבין השניים הוא מקום שיגיע אליו האבר בשעת גמר ביאה ובין השניים (עצמו) כלפנים. הנה מבואר שכל מה שחוצץ ממקום שהאברה מגיע אליו בשעת גמר ביאה הוא הנקרא בית החיצון בלבד, והנשוא י"ל שז"ש הר"ב בשעת ביאה אע"פ שכבר כתב שהאבר דש בו היינו שבא לפרש לאפוקי בשעת גמר ביאה. ע"כ.

מבואר מדברי התוס' יו"ט בנוסח שני ששינה את דעתו, מתחלה חשב שגם מקום שהאבר מגיע היינו פתח צואר הרחם, נקרא בית החיצון, ומטמא, ולבסוף כשהגיה לשונו הוסיף מלים לבאר להיפך, שמקום זה לא נקרא בית החיצון, ובית החיצון רק מקום שהאבר דש, והמקום שמגיע אליו נקרא פנימי, ולא מטמא, וזהו כהפירוש הנ"ל שגם הרמב"ם קורא פרוזדור גם לבית החיצון.

ומבואר חידוש בתוס' יו"ט שאפילו לפי נוסח פיהמ"ש שבדפוס, רק מקום שהשמש דש מקרי בית החיצון, ולא מקום שהשמש נוגע בשעת גמר ביאה, זה לא נקרא בית החיצון לכן דייקו בגמ', איזה בית החיצון דווקא מקום שהשמש דש. וזה דלא כשיטת המפרשים וש"ע הרב הנ"ל, ובאמת בש"ע הרב הל' נדה קפג. דף נו. כתב דלא כתוס' יו"ט שכ' לדעת הרמב"ם דכל בית החיצון נקרא פרוזדור וכו'.

אני משער שהתוס' יו"ט תקן במהדורא שני' פירוש בפ"ה נדה וחזר מדבריו שנדפסו במהדורא ראשונה, אחרי שהשיג על דברי הבית יוסף. במעדני יו"ט נדה פ"י אות ח' מביא מ"ש הב"י יו"ד וז"ל: ואע"פ שכתב הרמב"ם בפ"ה מאיסורי ביאה שבשעת גמר ביאה האבר בפרוזדור ואינו מגיע עד ראשו שמבפנים אלא רחוק ממנו מעט לפי האצבעות, ע"כ דלפי זה אפילו אם תכניס העד עד מקום שהשמש דש עדיין לא יצא ידי חובת בדיקת הפרוזדור כולו, י"ל דס"ל מאי דאפשר למבדק בבית החיצון בדקינן, א"נ שאין סוברים בזה

כהרמב"ם, דהא בפ' יוצא דופן בעי הי ניהו בית החיצון, במתניתין תנא במקום שהשמש דש, והרמב"ם מפרש דעד מקום שהשמש דש הוא בית החיצון, אבל עדיין נשאר מבית החיצון קצת לצד פנים והם מפרשים ששם נגמר בית החיצון עכ"ל הב"י, ואני אומר דבמחילה מכבודו לא דייק שפיר בדברי הרמב"ם והוא סובר דפרוזדור היא ניהו בית החיצון, ואינו כן, שהרי הרמב"ם בעצמו כתב עד היכן בית החיצון כו' חוץ מבין השיניים וכו', אבל ענין הפרוזדור אע"פ שאינו הרחם עצמו וכל מה שממנו ולחוץ בכלל בית החיצון יחשב, מ"מ כשנאמר בית החיצון אין המכוון בו כל הפרוזדור, אלא עד מקום שהשמש דש, וזה מבואר בדברי הרמב"ם שם וכו'. ומעתה גם להרמב"ם בית חיצון, אינו מגיע ליותר, כי אם עד מקום שהשמש דש, ואע"פ שהשמש אינו מגיע עד ראשו של הפרוזדור שמבפנים והיא לאו בית החיצון מקרי לענין זה, וזה נ"ל פשוט וברור, דבהדיא איתא בגמ' מב. יצא ראשו חוץ לפרוזדור, דהיינו בבית החיצון, וכן פירש"י לקמן בהדיא דבית החיצון ופרוזדור לאו חדא מילתא, עכ"ל. וכן מבואר מלשון התוס' יו"ט פ"ה דנדה מ"א, מביא לשון הרמב"ם, וסיים הנה מבואר שכל מה שחוץ ממקום שהאבר מגיע אליו בשעת גמר ביאה, הוא הנקרא בית החיצון בלבד. ומבואר מדבריו שמפרש ג"כ ככל המפרשים הנ"ל, שהשמש הוא נכנס לצואר הרחם, אלא ששם לא נקרא בית החיצון. ומבואר מהנ"ל ששניהם, הב"י והתוס' יו"ט, הולכים בשיטת המפרשים הנ"ל.

על יסוד ביאורו קושיית הב"י, מוכרח היה לתקן פירושו במשנה בתוס' יו"ט, ומה שתמה על הב"י, תימא שלא הביא שכן כמה מחברים הולכים בשיטה זו כמו שכתבתי לעיל פ"ב, וביחוד פי' של הרמב"ן בלשון הרמב"ם, ומ"ש מהגמרא חוץ לפרוזדור, ראה מ"ש לעיל פ"ב אות י"ט שיש מפרשים וגירסאות, חוץ לפרוזדור, היינו חוץ מהמקור לפרוזדור.

## פרק ד

### מתי דם נדה מטמא לאשה

בש"ע יו"ד סי' קפג. ס"א, פסק המתבר: אשה שיצא דם ממקורה בין באונס בין ברצון טמאה, והוא שתרגיש ביציאתו בו שנעקר ממקורו ויצא טמאה אע"פ שלא יצא לחוץ ע"כ, הרב בשו"ע וכן הסדרי טהרה הביאו כאן לשון הרמב"ן הבאתי דבריו לעיל פ"ב, ומה שהקשה הס"ט על הרמב"ן תירץ יפה הרב בש"ע הבאתי דבריו לעיל וכי' לפרש דנ"מ ממש לענין הנשאלה שלנו אם מועילה שפופרת על צואר הרחם, או מוך סמוך לפתח צואר הרחם, וקמ"ל דלא

מועיל מפני שתיכף כאשר יוצא טפת דם מפתח צואר נטמאת, ואותו הדבר אם עושה שפופרת על צואר הרחם עיי"ש, ולפי דבריו מפורש דין זה במחבר ולא התח"ס הוא הראשון שפסק כן כמ"ש בנועם דף קסב. ומציין שם מ"ש בש"ע הרב סי' קפג. אות ב. ולא הביא מ"ש שם אות ג באריכות. ולפענ"ד לשון המחבר צריך ביאור שהשמיט שתי מלים שהוזכרו בטור ובהרבה ראשונים כלשון המשנה כל הנשים מתטמאות בבית החיצון, ולכן כ' הטור: ומידו משתרגיש בו שנעקר ממקומו ויצא "לבית החיצון" טמאה ואע"פ שלא יצא לחוץ. הב"י מביא משנה הג"ל וגמ', ולא העיר כלום בזה. ומרן בש"ע כתב: "ויצא טמאה", והשמיט המלים "לבית החיצון" וכל נוס' הש"ע לא העירו בזה, ולקמן פ"ה הוכחתי שנראה מלשונו שטמאה מיד כשיוצא מפי צואר הרחם וכמו שביאר הרב בשו"ע וכשיטת החת"ס.

ונחזי מה אמרו הראשונים בענין זה.

(א) ברש"י נדה מ. כל הנשים מטמאות בבית החיצון, מכי אתא דם לבית החיצון, אע"ג דהעמידה כותל רחמה ע"כ. (ראה נדה ג. והלל כותלי בית הרחם העמידה) מפורש בדבריו רק "מכי אתא דם לבית החיצון", ולא קודם, היינו לא כהשיטה שמטמא בצואר הרחם או כשיוצא מפי הרחם, רק כשבא לבית החיצון ממש, והיינו שנקרא לרש"י פרוזדור והיום נרתיק.

וברש"י כתב-יד בנמוקי שזב"י ירושלם תרל"ט: בדף כא: ד"ה בבשרה: כלומר שיצא כו' בנדה כתיב ואשמועינן דאע"ג דדם נדה הוא לא מטמא אלא א"כ נגע בכותלי בית הרחם בצאתו ע"כ. הרי הדגיש דרך כשנגע בכותלי בית הרחם היינו בית החיצון, אז טמאה. ומלשון רש"י "בכותלי בית הרחם" ילה"ר לשיטת הנוב"י שטמא אף בכותלי בית הרחם אחרי שיצא מפה הצואר אפילו לא הגיע עדיין לקרקע בית החיצון.

(ב) וכן מבואר מלשון רש"י נדה כא: שטמאה בפנים כחוץ, מאחר שיצא מן המקור לפרוזדור והעמידה כותליה מיד היא מטמאה ע"כ. הדגיש "מיד טמאה" כלומר ולא קודם, וכידוע רש"י קורא פרוזדור לבית החיצון הקרוי נרתיק, ולא לצואר הרחם, ומן המקור היינו מצואר הרחם כולו.

וראיתי דבר תימה בשו"ת חת"ס יו"ד סי' קעא אחר שדוחה שיטת הנוב"י וס"ל שהאשה נטמאת ברגע שהדם יוצא מפי צואר הרחם, אפילו קודם שהגיע לבית החיצון. וכתב ולשון רש"י בנדה כא: ד"ה בבשרה שיצא דרך כותלי בית הרחם הוא לאו דוקא, דרש"י לא נחית לכך, דהא איירינן משפופרת שמפסיק באורך כל כותלי בית הרחם, ולכן לא דקדק רש"י בכך, אבל האמת כמו שכתבתי, ע"כ. ולא העיר מלשון רש"י דף מו. שלא מדבר משפופרת רק



מעיקר הדין של בית החיצון. וכן משאר כל הראשונים שאביא להלן שדקדקו היטב, לאשמעינן הלכה זו שמטמא רק בבית החיצון ממש.

(ג) עוד יש להביא ראי' מנדה מב. יולדת שירדה לטבול כו' ונעקר ממנה דם בירידה טמאה כו'. וברש"י: ונעקר דם, לבית החיצון ועמד שם יום או יומים, ובית החיצון היינו בית החיצון ממש מקום שנקרא נרתיק וכמו שפירש"י בדף מ. וכא:

(ד) לשון הרמב"ם בפיהמ"ש פ"ה מ"א הנדפס מכת"י שהבאתי לעיל ובית החיצון הוא כינוי למקום שהוא חוץ מצואר הרחם, והוא המקום שהאבר מתנועע בו בשעת ביאה, ואם יצא הדם אל המקום שראש האבר מגיע שם, האשה טמאה, אע"פ שהדם לא פרץ ולא יצא חוץ לגוף, והוא אמרם בביאור בית החיצון מקום שהשמש דש, עכ"ל. לעיל פ"ג ביארתי לשונו. וזה מסכים לשיטת רש"י אע"פ שנחלקו בזה שרש"י קורא לבית החיצון פרוזדור והרמב"ם קורא פרוזדור לצואר הרחם, ולפ"מ שביארתי לפי שיטת ר' ויפיש קורא הרמב"ם גם לבית החיצון פרוזדור. אבל בהלכה זו שניהם מסכימים. וראה לקמן אות טז.

(ה) ולעיל פ"ג ביארתי ששיטת הרמב"ן בהלכה היא כשיטת הרמב"ם כאן, עיי"ש. והרמב"ן בחידושיו (שם) כתב יולדת שירדה לטבול מטומאה לטהרה ונעקר ממנה דם, פירש"י לבית החיצון, וקשה לי דא"כ היכי אקשי' אמאי טומאה בלועה היא, דהא אמר רבא לקמן דטומאת בית הסתרים הוה ומטמא במשא שהרי דם נדה מטמא במגע ובמשא, ואיכא לפרושי דנעקר לאו לבית החיצון משמע, אלא רגישה בעלמא שנעקר מן המקור, אע"פ שהוא בין השיניים ולפנים טמאה, ולכך אקשינן טומאה בלועה היא, דע"כ לא אמר רבא בית הסתרים הוי אלא בבית החיצון דהיינו בין השיניים לר' יוחנן אבל לפנים בלועה הוי וכו'. גם מ"ש בלועה בבית החיצון דהיינו בין השיניים ואילך אבל לפנים בלועה אינהו בבית החיצון דווקא, ויולדת אפי' בבית הפנימי כו' דרבא לא אמר דהוה בית הסתרים אלא בית החיצון דהיינו מבין השיניים ואילך אבל לפנים בלועה הוה כו'. והר"ן הקשה עליו כל שהיא בבית הפנימי לא מקרי נעקר כלל, ועי' בתוס' ד"ה אמאי, ובחדושי הרשב"א מפרש ג"כ דלרש"י אם נעקר מבפנים ונשאר עדיין בבית הפנימי טהור דטבילה אהני ליה.

מדברי הרמב"ן מבואר להדיא שלא ס"ל כהשיטות שיש מקום בצואר הרחם שנקרא בית החיצון אחרי בין השיניים וקודם הפה. כמו שכ' הסדרי טהרה ומשאת בנימן וכשיטת הסמ"ע וב"ח ששם מקום טמא. דאי כשיטות הג"ל א"כ אפשר הי' לו לפרש שנעקר מבין השיניים ונשאר במקום הקצר שיש עוד עד פה

הצואר ג"כ טמא ביולדת משא"כ בגדה שצריך בית החיצון ממש, וכן נראה מלשון הרשב"א.

ומצינו הרבה ראשונים מביאים הלכה זו ומשתמשים בלשון רש"י שכותלי בית הרחם העמידוה.

(ו) ברוקח סי' שיח: כל אשה שרואה דם אפי' כחרדל ובפחות מכאן שיוצא ממנה, אפי' דבוק בעור כותלי הרחם מבפנים טמאה לבעלה ע"כ. מהלשון כותלי הרחם אפשר לפרש כותלי הרחם היינו בצואר הרחם אחרי בין השינים, אמנם בשבלי הלקט כת"י (בסגולה) בהלכות נדה מביא לשון הרוקח כותלי "בית" הרחם ע"כ, הרוקח התחיל: שרואה כו' וסיים אפילו דבוק כו' כלומר שאינה רואה רק יודעת.

(ז) הסמ"ג ל"ת קיא, כל הנשים מטמאות בבית החיצון שלא יצא הדם חוץ לרחם, שכותלי בית הרחם העמידוהו ע"כ, מה שקורא את בית החיצון בשם רחם, זה לא דווקא, אלא משום שהזכיר כותלי בית הרחם אמר רחם והפי' חוץ לגוף.

(ח) במרדכי הלכות נדה כתב: כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם, שלא תדע להבחין בין דם טהור לדם טמא, שמתמא בפנים שיצא מפרוזדור וכותלי בית הרחם העמידוהו טמא כאלו יצא לחוץ ע"כ. ומלשונו "שיצא מפרוזדור", נראה דסובר כשיטת הרמב"ם שצואר הרחם נקרא פרוזדור, ואע"פ שלא הזכיר שבא לבית החיצון, מ"ש שכותלי בית הרחם העמידוהו היינו בבית החיצון וזהו כלשון רש"י הנ"ל.

(ט) בחדושי הרשב"ץ נדה דף ג: דם החדר טמא, ודם העליה טהור, והנמצא בפרוזדור, מן הלול ולפנים ודאי טמא, מן הלול ולחוץ ספק טמא, והנמצא בכותלי בית הרחם למטה מהפרוזדור ודם הנמצא בעד, אשה טמאה טומאה ודאית ע"כ, ומבואר ג"כ כנ"ל שמתמא כשנמצא למטה מפרוזדור בכותלי בית הרחם היינו בית החיצון, וכלשון המרדכי הנ"ל, וראה מ"ש בשם הרשב"ץ לעיל פ"ב אות ו.

(י) רבינו הלל בפי' לתורת כהנים פ' מצורע (דף סד) כתב: מדכתיב בבשרה, אע"ג שהיה הדם בבשרה, היינו בפנים, דלא יצא חוץ לפרוזדור היא טמאה נדה, ע"כ. לשיטת רש"י שבית החיצון נקרא פרוזדור, א"כ י"ל כוונתו כפשוטו להלן אות יא. ואין שום מקום לפרש דבריו כשיטת הרמב"ם שצואר הרחם נקרא פרוזדור וכהשיטות שמשכחת לה דין טומאה בצואר הרחם אחרי בין השיניים, משום שלא הזכיר בדבריו לא דין מקום שיניים ולא צואר הרחם, וכן בשאר לשונות הראשונים נראה שפשטות דבריהם הם כשיטת רש"י והרמב"ם בפירוש המשניות, ובמשנה תורה כמו שנתבאר לעיל.

(יא) בספר יראים לר"א ממיץ, מצוה סו. ואפילו לא יצא הדם לחוץ אלא שנעקר מן המקור ובא לפרוזדור טמאה ע"כ. זהו כשיטת רש"י הנ"ל.

(יב) הרשב"א בתורת הבית בית שביעי שער שלישי, דבר תורה כו' אינה אסורה לבעלה עד שתראה או עד שתרגיש שיצא הדם לבית החיצון, יצא לבית החיצון טמאה כאלו יצא לחוץ ממש כו' ע"כ.

(יג) בספר מצות קטן מצוה רצג: נדה נקראת כשרואה הדם יוצא מן המקור עד בית החיצון וטמאה ז' ימים. ומפשטות דבריו נראה דכוונתו לבית החיצון שנקרא נרתיק, ולשונו "כשרואה הדם" צ"ע שאם ראתה הרי הדם בחוץ. וצ"ל כוונתו במקום שראוי לראות ע"י בדיקה והיינו בבית החיצון, וזה נקרא ראי'. עי' נדה מב. רואה הוא וברש"י שם וכ"כ הרשב"ם מובא באו"ז הל' נדה סי' שלט: ורחמנא אמר בבשרה מכי אתא לבית החיצון הוה ראי'. וראה מ"ש בתורה שלמה חי"ג דף ע' מדברי הלק"ט בראשית, לפני יהושע ר"ה דלענין קדוש החדש שהידיעה הוה כראי' בכל מקום, וכמו בעדות שיש ידיעה בלי ראי'. א"כ בדם נדה דלא כתוב להדיא ראי' ידיעה הוה כראי'.

(יד) באור זרוע הל' נדה סי' שלח, והיכן שנעקר דם מן המקור ויצא לבית החיצון ולא יצא לחוץ טמאה נדה, כדתנן פרק יוצא דופן כל הנשים מטמאות בבית החיצון, שנאמר דם יהי' זובה בבשרה ע"כ.

(טו) בראבי"ה מס' נדה סי' קפג: כדין כל בדיקות נשים בחורין ובסדקים שמא יצא דם מן המקור לפרוזדור ע"כ. בפשטות הולך בשיטת רש"י שבית החיצון היינו פרוזדור, והבדיקה רק בפרוזדור ולא יותר.

(טז) באשכול הל' נדה אות מד: צריכה לבדוק באותו מקום בכל חורין וסדקים עד מקום שהשמש דש שעד כאן הוא בית החיצון, ותנן כל הנשים מטמאות בבית החיצון ע"כ.

מלשון האשכול: עד מקום שהשמש דש, מבואר שאפילו בבית החיצון הנקרא נרתיק אין כל משך האורך של בית החיצון מטמא רק עד מקום שהשמש דש, כלומר שנשאר עדיין מקום בבית החיצון שאינו מטמא והוא במקום שאין השמש דש. ונ"מ להלכה כמ"ש הב"י ביו"ד סי' קצו. שטעם הבדיקה משום דקיי"ל דנשים מטמאות ביציאת הדם לבית החיצון וכו', ועד מקום שהשמש דש הוא בית החיצון ומפני כך צריך לבדוק עד שם. זהו כשיטת האשכול. והנה המציאות הוא שהשמש אינו מגיע עד סוף ארכו של בית החיצון הקרוי נרתיק, ומשכחת לה שירד דם מצואר הרחם לכותלי בית הרחם עד שיגיע לקרקע בית החיצון, והשמש לא מגיע שם, א"כ לשיטה זו לא מטמאת עדיין עד שיגיע הדם הלאה לצד חוץ למקום שהשמש מגיע שם. אבל היות שלא כל האצבעות שוות ולא כל הרחמים שווים א"א להגדיר המקום, לכן אמרו שכל אשה צריכה

לבדוק עד מקום שידה מגעת למקום שהשמש דש (ולשיטת הב"ח יש חיוב ואפשרות לבדוק ע"י תחיבת מוך).

ולשון הרמב"ם בפיהמ"ש לעיל אות ד: אל מקום שראש האבר מגיע שם, וכן במשנה תורה: ועד היכן הוא בין השיניים, משמע דס"ל כשיטת האשכול.

(יז) בהגהות מיימוני פ"ו מהא"ב ה"ד וז"ל והלכה למעשה שביום שפוסקת בו מלראות בודקת עצמה יפה בצמר גפן נקי ורך ולבן וכו', ומכניסה באותו מקום בעומק כל בין השיניים, דהיינו מקום דישה כדלעיל פ"ה, [בב"י: מקום דישה השמש] ומקנחה עצמה מבפנים יפה בחורין ובסדיקין וכו', ע"כ. מובא בב"י יו"ד סי' קצו. לשונו "כל בין השיניים" צ"ע שהרי בין השיניים הוא כלפנים, הב"י והב"ח לא עמדו ע"ז. וצ"ל הכוונה למקום דישה בין ראש הצואר החיצוני לבין מקום השיניים שבפנים, וכשיטת הסדרי טהרה ומ"ב. ומבואר דס"ל כהשיטות שיש מקום דישה בצואר הרחם, וכשיטות ששם הדם מטמא. שו"ר שיש לתקן ולפרש דבריו כמו שכתב בלקט יושר מובא להלן אות יח.

(יח) בשו"ת תרומת הדשן בפסקיו סי' ע"ח. וז"ל דבדיקת אשה בז' נקיים עד מקום שהשמש דש, ובלקט יושר לתלמידו בהל' נדה עמוד 22, מביא בשמו בהוספת דברים, דאשה צריכה לבדוק את עצמה בז' נקיים שלה עד מקום שהשמש דש, דהיינו עד בין השיניים, וזה סמוך לחדר שהוולד נוצר בו וכו' ע"כ. מ"ש סמוך לאו דווקא, שהרי צואר הרחם מפסיק. ועפ"י דבריו נראה לי לתקן לשון הגהות מיימוני הנ"ל אות יז: "ומכניסה באותו מקום בעומק כל בין השיניים דהיינו מקום דישה" (מובא בב"י סי' קצו). מ"ש בין השיניים זה תימה ונגד המציאות שהאבר יכנס בין השיניים. ונראה שצ"ל בהגהות מיימוני "עד בין השיניים, במקום "כל" בין השיניים, וכמ"ש הלקט יושר.

(יט) הרא"ש פ"י דנדה סי' ה': ובבדיקה שאמרנו היינו שתכניס בגד לבן או צמר גפן לחורין ולסדיקים עד מקום שהשמש דש, ע"כ. ולא כתב עד מקום שיגיע אליו בשעת גמר ביאה.

בקיצור פסקי הרא"ש פ"ה: וכל הנשים מטמאות בבית החיצון והיינו עד מקום שהשמש דש.

(כ) ברבינו ירוחם חלק ב' נתיב כו: מיד שיצא הדם לבית החיצון דהיינו מקום שהאבר דש היא טמאה נדה. כלשון רבו הרא"ש.

(כא) בטור יו"ד סי' קפ"ג כתב ומיהו משתרגיש בו שנעקר ממקומו ויצא לבית החיצון טמאה, זהו כשיטות הנ"ל, הטור הוסיף המלים מיהו כשתרגיש בו שנעקר ממקומו כו', וראה שו"ע יו"ד סי' קפג, ובנר"כ, מה שהאריכו האחרונים דהרגשה מדאורייתא ובלי הרגשה מדרבנן, ויש ג' מיני

הרגשות, ומדברי הראשונים הנ"ל שלא הזכירו כלל התנאי של הרגשה גראה דהולכים בשיטת ר' עובדיה ז"ל מובא בשו"ת מהר"ח או"ז סי' קיב שפירש: שתרגיש בבשרה היינו שמצאה דם בבשרה אפי' אינה מרגשת ביציאתו כגון דם הנמצא בפרוזדור שחייבים עליו על ביאת מקדש אע"פ שלא הרגישה בו ביציאתו מן המקור ע"כ. וזהו חומרא גדולה שלא כמ"ש האחרונים שם. וכן יש לדייק מלשון הרשב"א לעיל אות יב: עד שתראה או עד שתרגיש, שראי' לא בעי הרגשה, ויש להאריך בביאור הלכה זו. ראה לקמן אות כב. כג.

כב) שיטת הנודע ביהודה יו"ד הל' נדה סימן נה, וז"ל: ומעתה נוכל לומר לכל הפוסקים בעינן הרגשה מן התורה, ומאי ניהו הרגשה שירגישו אם הרגשת פתיחת המקור או אף הרגשת זיבת דבר לח בבשרה, נלע"ד דאף הרגשת זיבת דבר לח חשיב הרגשה, ולא בעינן הרגשת פתיחת המקור דווקא, והרי עיקר ההרגשה יליף שמואל מבשרה שתרגיש בבשרה והרי האי בשר לאו על בשר המקור קאי, שהרי מזה ילפינן שמטמאה בפנים כבחוך והרי אינו מטמאה אלא מן השיניים ולחוך, וא"כ האי בשרה היינו בשרה שמן השיניים ולחוך, וא"כ גם שתרגיש בשרה היינו בשר זה והרי כבר הוא חוץ לפתח המקור, ואיך נימא שבעינן שתרגיש פתיחת המקור, אע"כ לא בעינן רק שבשרה ירגיש זיבת הדם ואם מרגשת זיבת דבר לח הרי כבר הרגישה והרגשת המקור לא נזכר בפסוק אלא הרגשת הבשר. ע"כ. וכיון לשיטת ר' עובדיה דלא בעינן הרגשה ביציאתו מן המקור, וכן גראה מלשון הרשב"א לעיל אות יב. וכן מזה שכל הראשונים הנ"ל לא הזכירו פרט זה. ואולי ר"ע וכל הראשונים מחמירים עוד יותר מהנב"י וצ"ע. ומבואר לדבריו שהבשר שחוץ לפתח המקור הוא המקום שהדם מטמא ולא בפתח המקור.

כג) ובשו"ת חתם סופר השיב על דברי הנב"י, וז"ל: ואדרבה דוק מיניה איפכא, דהא דרשינן נמי בבשרה ולא בשפופרת והיינו שתכניס שפופרת עד פי המקור ממש ומקבלת הדם, דאי מופלג קצת מפה"מ א"כ כבר נטמאה ביציאתו חוץ להמקור כ"ש, שהוא בית החיצון בודאי, ואיך תחזור ותטהר כשתקבלה לתוך השפופרת אע"כ שתחבה בשפופרת עד פה"מ ממש וקבלה משם הדם וכיון שהשפופרת חוצץ בין שפתי פה"מ לבין הדם טהורה משום דכתי' בבשרה ולא שתחוך השפופרת וא"כ האי בבשרה הוא פה"מ ולא בית החיצון שחוץ לפה המקור, ושם הוא מקום ההרגש נמי ולפי' שפופרת לאו דוקא ה"ה אם תכניס טבעת קצר לפה"מ באופן שתחוך בין פה"מ לדם ושוב אחר שעבר הדם את פה הטבעת תיגע בבשר כותלי הרחם לא תטמא שמקום הגרמת הטומאה הוא בשפתי פה"מ וכיון שעבר הדם אותו המקום בטהרה שוב לא תטמא ולשון רש"י בנדה כ"א: ד"ה בבשרה שיצא דרך כותלי בית הרחם הוא לאו דוקא

דרש"י לא נחית לכך דהא אירינן משפופרת שמפסיק באורך כל כותלי בית הרחם לכן לא דקדק רש"י בכך אבל האמת כמו שכתבתי. ע"כ\*.)  
ולכאורה יש לבעל דין לחלוק שאין ראייה מהרבה לשונות של הראשונים לאיזה שיטה גוטים, ויש מקום לדחוק ולפרש דבריהם שלא הולכים בשיטת רש"י, אמנם המעיין היטב בדבריהם רואה שכל אלה הראשונים שלא הזכירו כלל דין בית השיניים, רק הגדר של בית החיצון, ופשטות דבריהם הולכים בשיטת רש"י שבית החיצון היינו הפרוזדור שנקרא גרתיק, וכשיטת הרמב"ם בפיהמ"ש לפי גוסס כת"י וכמו שנתבאר לעיל פ"ג. ולא כהפי' המסובך שיש מקום בצואר הרחם שנקרא בית החיצון, וזה ברור.

כד) מבואר מכל הנ"ל שיש חמש שיטות מתי אשה נטמאת כשרואה דם. א. י"א תיכף כשיוצא טפת דם מפי החיצוני של צואר הרחם (המחבר הרב בשו"ע והחת"ס). ב. י"א תיכף כשיוצא מבין השיניים שישנם בצואר הרחם קודם פה הצואר, אותו מקום כבר יש עליו שם בית החיצון והדם מטמא. (סדרי טהרה ועוד). ג. י"א כשיוצא מפי צואר הרחם וגזול על כותל בית הרחם, שהוא בין פי צואר הרחם וקרקע בית החיצון, כבר נטמאת, אפי' לא הגיע עדיין לקרקע בית החיצון (גוב"י). ד. י"א רק כשהגיע הדם לקרקע בית החיצון הנקרא גרתיק, אז היא נטמאת, ולא קודם (רש"י רמב"ם ועוד). ה. י"א שאפי' כשכבר בא הדם לקרקע בית החיצון לא נטמאת, אלא אם הגיע להמקום שהשמש מגיע בסוף הביאה, אבל למעלה מזה המקום, אפילו הדם הוא כבר בקרקע בית החיצון איננה טמאה. (אשכול רמב"ם בפיהמ"ש).

\*) ודברי רש"י הללו דקיימי' בי אעורר עליהם כי לא זכיתי להבין מה רצה במ"ש דהאי קרא בגדה כתיב ופרשה שניה נאמרה בזבה ודוחק בעיני לומר דס"ל לרש"י וכולה שמעתא מיירי דוקא בימי גדותה או בעי שתראה כדרך שהאשה רואה בטבעה ולא ע"י שפופרת וחתיכה כדומה אבל פרשת זיבה שהקרא מעיד שעיקר ראי' הוא בלא עת גדותה ורמב"ן כ' שמשום כן צריכה קרבן מפני שהוא מותרת וחולי באשה משא"כ גדה שוסתה וזמנה הוא וניקוי בגוף וא"כ כיון שכל ראית זיבה הוא בלא עתה ושלא כדרכה א"כ הכל טמא ולפי"ז הני נשי דידן דכולהון ספק זיבה נינהו נפל פיתא בבירא אלא שני"ל דוחק כיון שלא ראיתי ולא שמעתי לא' מקדמונים כן וצריך תלמוד וגם בש"ס לקמן מ"א: ורשינן מזוהב בבשרה לרבות זבה כנדה וצ"ע. ע"כ לשון החת"ס.

מ"ש לדייק בלשון רש"י יפה כוון, כי ברש"י כתב"ד בנמוקי שוב"י (ירושלם תרל"ט) בדף כא, הגירסא רק: האי קרא בגדה כתיב, והמלים: ופרשה שניה נאמרה בזבה, כנראה שזה פירוש על הגליון לפרש כוונת רש"י, שהוסיף המלים: האי קרא בגדה, לאשמעינן שלא נטעה מהדרש בקרא: דם יהיה זובה בבשרה, שמדבר כאן מאשה זבה, ורק לענין החומרות והדינים של זבה דרשו כן בבשרה ולא בשפופרת, ולא מה שגוגע לאיסור גדה על זה הוסיף דקרא זה כתוב כנדה, מפרש: ופרשה שניה נאמרה בזבה.

ונ"מ להלכה לענין בדיקת טהרה להשיטה א. יש חיוב לבדוק גם בפנים של צואר הרחם. לשיטה ב. וג. רק עד פתח פה הצואר. ולשיטה ד. חיוב בדיקה הוא בכל בית החיצון. ולשיטה ה. אפילו בבית החיצון רק מקום שהשמש דש. ובמקום שאין האבר מגיע אין עליו דין בית החיצון. כן נ"מ להלכה בנידון שלנו אם נתן שפופרת על צואר הרחם לשתי שיטות הראשונות לא מועיל ולשלש האחרונות צריך להועיל.

כה) ונראה ששיטות הנ"ל תלויות בפירוש הגמ' בנדה, דאיתא שם דף מ. כל הנשים מטמאות בבית החיצון (מכי אתא דם לבית החיצון אע"ג דהעמידוה כותלי רחמה) שנאמר דם יהי' זובה בבשרה, (משמע בתוך בשרה) ובגמ' מא: בבית החיצון הי' ניהו בית החיצון, אמר ריש לקיש כל שתינוקת יושבת ונראת (נפתח רחמה קצת) א"ל ר"י אותו מקום (מקרי בבשרה) גלוי הוא אצל שרץ (כולו חוץ הוא ואפילו אצל מגע שרץ, דקיי"ל אין מגע בית הסתרים מטמא, גלוי הוא אם נגע בה שרץ) אלא אמר ר' יוחנן עד בין השיניים, (כמין שיניים יש בתוך הרחם תלתולי בשר) איבעי להו בין השיניים כלפנים או כלחוץ, ת"ש דתני רבי זכאי עד בין השיניים, בין השיניים עצמן כלפנים. במתניתא תנא מקום דישה, מאי מקום דישה, אמר רבי יהודא מקום שהשמש (אבר) דש. השיטה הראשונה והשניה ס"ל כמ"ד עד בין השיניים, ועד שם הוא ג"כ מקום שהשמש דש ולא פליגי אלא ששיטה א. ס"ל שהשיניים המה בסוף פה צואר הרחם, א"כ תיכף כשיוצא מפה הצואר הדם טמא. ושיטה שניה ס"ל שהשיניים מרוחקים קצת מפי הצואר, וכשיצאו מבין השיניים שהם עדיין בצואר, כבר מטמאים.

ועי' מ"ש לעיל פ"ב מדברי התוס' נדה מב: שס"ל שמ"ד עד מקום שהשמש דש חולק על מ"ד עד בין השיניים, וס"ל שמקום שהשמש דש רחוק יותר מבין השיניים. ושיטה שלישית בית החיצון נקרא רק עד פה בית החיצון ולא עד בכלל (ראה מ"ש לעיל מפי' התוס' יו"ט ושיטת הרב ר' וייפיש).

השיטה הרביעית סוברת דמה שאמרו במתניתא תנא מקום דישה וכו', ס"ל שהדם טמא רק כשיצא מצואר הרחם ובא הדם לקרקע בית החיצון ממש. וחולקת על ר"י שס"ל שהשיעור עד בין השיניים.

השיטה החמישית ס"ל שאפילו בקרקע רק עד מקום שהשמש מגיע

דווקא.

ועפמ"ש מיושב שפיר מה שקשה לכאורה על כל הראשונים הנ"ל, שהזכירו מקום בית החיצון לא הזכירו כלום השיעור של בין השיניים, משום דס"ל דהמתניתא לא ס"ל כלל שיעור זה של בין השיניים רק כשיצא הדם לגמרי מצואר הרחם לקרקע בית החיצון הנקרא נרתיק. זה הוא המקום שהשמש דש.

או היא טמאה והלכה כמתניתא. אמנם הרמב"ם ס"ל דלא פליגא המתניתא על שיעורו של ר"י אלא דבר אחד הוא כמו שנתבאר לעיל, שמקום זה בבית החיצון נקרא בין השיניים.

ונ"ל שיש לומר (פי' שלישי) בגמ' שהמפרשים הנ"ל באות א, ב, יסברו שהמתניתא אינה חולקת על ר"י ולא כשיטת הרמב"ם שהם ענין אחד, אלא ס"ל שהמתניתא לא באה להגיד מקום מדויק אלא לפרש לשון המשנה, מה נקרא בית החיצון זה מקום שהשמש דש ולא באה להגיד שיעור מצומצם, וראי' גדולה יש לי לפירוש זה מלשון הירושלמי תני רב זכאי עד בית השיניים ומבין השיניים ולפנים. ר' יוסי בר' בון בשם שמואל כל בית הבשת קרוי בית החיצון. ומבואר ששמואל לא בא להגיד שיעור מצומצם אלא בדרך כלל לפרש מה נקרא בית החיצון, אותו הדבר ר' יהודה לא בא לחלוק על ר' יוחנן אלא לפרש בדרך כלל מה נקרא בית החיצון, וממילא שאין מחלוקת על השיעור של בית השיניים. וראי' לזה כפי מה שביארתי לעיל מכיון שלא כל האצבעות שוות א"א לומר מקום קבוע כמו שיניים לשיטת רש"י שיש להם מקום קבוע.

(כו) וראיתי לבאר עיקר דבר זה של השיניים שפירש"י תלתולי בשר. ואביא מ"ש על זה הרופא ר' ישעיה (\*), שהשיב לבעל התניא (ר') ישעיה מובא בשו"ע הרב, הל' גדה, ובשו"ת צמח צדק) וז"ל: בצואר הרחם יש קיפולים ובין הקיפולים נמצאו ג"כ איזה חללים בעובי הדופן כאמור בהנרתק, קיפולים האלו מתחילים מפי האם ועולים למעלה בהצואר, וצורת הקיפולים הוא כמו עלי עץ תמר או לולב, ומפאת כן קראו אותו בעלי הנתוח בשם עץ תומך "ארבאר וויטער" כו' [יש להוסיף, שבאנגלית נקרא "פאלמא פליקאטע" המכוון קמטים בצורת ענף עץ תמר] כו' סביב פי האם נמצא שיניים כמו שיני הכרכשתא בכדי שיסגר בעת הריון. עכ"ל.

ומ"ש "כאמור בהנרתיק", כוונתו למ"ש שם מקודם, וז"ל מעי הזה בנוי מג' עורות משונים כו' עור האחד הוא מקופל מקיפולים בלתי מסודרים וחללים נמצא ביניהם עם פיות ושם נתהווה איזה ריר, והוא נצרך לתרטיב ולהחליק שטח פנימי מהנרתיק בהתמדה, בכדי שלא יחוברו וידובקו הדפנות כו' ועוד

(\*) המכתב נדפס באגרות בעל התניא סי' קי"ד. מזה שלא העיר שכבר מוזכר ענין זה של השיניים בגמ' גדה, מסתבר שכתב רק עפ"י ידיעותיו במציאות הדברים על פי ספרי נתוח שבזמנו ונסיונותיו. כשספרתי לרופא מומחה גדול שדבר זה מוזכר בגמ' התפלא מאד שכבר בזמנם ידעו חז"ל מפרט קטן כזה, דבר שרק בתקופות האחרונות עמדו בעלי נתוח על זה, וכבר אמרו על כנון זה סוד ה' ליראיו, וראה לעיל פ"ב אות יח.



זאת שמתרבה (כלומר שמתרחב) בעת הזיווג ובעת הלידה, כו' כח מתפשטין יש לה, עכ"ל.

ומבואר שאלה הקיפולים שבבית החיצון המה בכל המעי לא במקום מיוחד, ומטרתם שלא יחוברו וידובקו הדפנות, ואין להם צורת שיניים מיוחדת, משא"כ בצואר הרחם יש להם מקום מיוחד וצורה בשם מיוחד ומטרתם לסגור את הרחם כמו שכותב שם במכתבו וז"ל: בלתי אפשרי שיבוא (דם) מהאם (לצואר הרחם) מפאת שפיה סגור ומסוגר בעת הריון על ידי שיני האם וע"י ריר עם כח דבק ע"כ. ומובן מה שחז"ל קראו אותם שיניים, מפני שסוגרים את הרחם כמו שיניים את הפה.

ומזה שמזכיר שסביב פי האם נמצא שיניים מפורש כאן כשיטת הסמ"ע והב"ח שמקום השיניים המה סביב פי הרחם ולא סביב פי החיצון של צואר הרחם, כמו שכתב ר' וייפיש, וכמו שנראה מלשון רש"י. אמנם מזה שכתב הקיפולין מתחילים מפי האם ועולים למעלה משמע שכל האורך של צואר הרחם מפי האם עד פי צואר הרחם ישנם אותם הקיפולים, אך מזה שדייק "סביב פי האם נמצא שיניים כמו שיני הכרכשתא", נראה שזה מיוחד ואינו ממין הקיפולים, וזהו כשיטת הב"ח והסמ"ע, ומענין הדבר שהסמ"ע נותן כמעט אותו הציור, וז"ל בשו"ת הב"ח סי' לד: וסתימתו הוא ע"י שעשוי קמטים דוגמת שיני הכרכשתא ועל ידי כן קשה להכניס עד הבדיקה עד שם. ע"כ.

ומדבריו מבואר שהשיניים מתחילים מפי האם ולא כשיטת האחרונים הנ"ל שביארו שיש מקום בסוף צואר הרחם שאין שיניים, ושם כבר חל דין בית החיצון, ולפי הציורים שישנם בספרי נתוח שלפנינו רואים אנו שבאמת ישנם סוגים שונים, יש ציורים שמתאימים עם שיטת האחרונים, שהשיניים המה סמוך לפי החיצוני של צואר הרחם ויש שהם ממש בפי הרחם, ויש שהשיניים המה סמוך לפי הרחם הפנימי, וכמו שהבין הסמ"ע בשו"ת הב"ח. ויש שהמה באמצע ויש שבכל האורך של צואר הרחם, ולפי"מ שכתוב בספרי הניתוח יש הרבה נשים שאין להם כלל שיניים מיוחדים כאלה, לכן מסתבר שלכל צואר הרחם יש לו דין בין השיניים כלפנים, וזה מתאים כהשיטות שנתבארו לעיל, שרק בבית החיצון ממש יש לו דין דם טמא ובצואר הרחם מקום שהוא בין השיניים יש לו דין פנים. ומציורים אלה יש לה"ר למ"ש הצ"פ וכן החזון איש לפרש לשון הרמב"ם דפתח המקור כלומר פה החיצוני של צואר הרחם שהרמב"ם קורא פרודור הוא הנקרא בין השיניים וממנו ולפנים יש עליו שם פנים וממנו ולחוץ בית החיצון, ולא ס"ל כפירש"י. וראה מ"ש לעיל פ"ב אות כב לפרש לשון הרמב"ם ועד היכן הוא בין השיניים.

וז"ל הצ"פ הל' א"ב פ"ה ה"ב עיין בדברי רבינו כאן נראה דס"ל דפרודור

הוא בין השיניים וכן מבואר ברש"י שבת פו: [דאית לה פרוזדור, בשר כותלי בית הרחם בולט מן השיניים ולחוץ ובית הרחם הוי מן השיניים ולפנים] כו' והנה כאן גבי נדה ג"כ תליא בזה אם נימא דכל שלא יצא חוץ לפרוזדור אין עליו שם דם כלל כמש"כ או משום דבעי שכותלי בית הרחם יעשו אותו לדם וכו', עייש"ה. נראה דס"ל דרש"י ורמב"ם לא פליגי וכמ"ש התוס' יו"ט לעיל פ"ג וכן נראה מלשון המאירי, לא כמ"ש ר' וייפיש בשו"ת הב"ח בפ"י הראשון דפליגי לרש"י בית החיצון נקרא פרוזדור ולהרמב"ם רק צואר הרחם. ובעיקר הדבר כן דעת הרב בשו"ע והחת"ס דפי בית החיצון זה הוא גבול מקום השיניים. וכ"ה דעת החזון איש הל' נדה סי' עה בפירוש דברי הרמב"ם אמנם ס"ל דהרמב"ם לית ליה כרש"י בפ"י בין השיניים, וז"ל: ומדברי המנתחים אין רא' כלל שלא הביאו את תלתלי הבשר (כן הוא פרש"י על בין השיניים) שהזכירו חז"ל, שאין להם שום ערך בידיעתם, וחז"ל נקטו הדבר רק לסימנא, ואין בין השיניים גורם את הדין אלא כל שהוא עמוק יותר הוא יוצא מתורת החיצון לדין בלוע ובאותו מקום העומק של בין השיניים נגבל החיצון והפנימי, ושפיר י"ל דקושטא הוא דאיכא שם בפרוזדור תלתלי בשר סמוך לסופו שהוא פי המקור, ולעולם מעבר הפרוזדור למקור הוא מבין השיניים ולפנים. ולדברי החת"ס ז"ל קשה לכאורה דל"ל להזכיר גבול בביה"ח הלא כיון שיצא מן המקור הוא מטמא, ומ"מ מדלא הזכיר הר"מ פ"י על בין השיניים וכמו שפרש"י נראה יותר דהוא פתח המקור וא"צ לפרשו שכיננו מובן וצ"ע. עכ"ל.

מ"ש שלא הביאו תלתלי הבשר כו' תמה אני כי כן מביאים בספרי הניתוח ויש להם שם מיוחד, וכמ"ש הרופא ר' ישעי' הג"ל. ומ"ש שהרמב"ם לא מפרש כרש"י, יפה כוון, וכ"כ לעיל ראה לשיטה זו מהמציאות שלפנינו.

## פרק ה

### הלכה למעשה בדין שפופרת

(א) הלכה זו הביאה המחבר בש"ע יו"ד סי' קפח: הכניסה שפופרת והוציאה בה דם טהורה וכן אם ראתה דם בחתיכה כו' כיון שאין דרך לראות כן. לשון זו העתיק מהטור ומקורו של הטור הוא מדברי אביו הרא"ש שכ' הרואה דם בשפופרת מהו, כגון שהכניסה שפופרת עד המקור כו'. ואפשריטא הק' בעיא דרואה דם בשפופרת טהורה. ובקיצור פסקי הרא"ש (מהטור) הרואה דם בשפופרת טהורה וכן בחתיכה וכו'. ורבינו ירוחם תלמידו של הרא"ש בחלק חוה נתיב כ"ו ח"ב כ' הרואה דם בשפופרת ולא נגע בבשרה טהורה. ומבואר שיסוד הלכה זו למעשה שפסק מרן בש"ע יסודו רק מהרא"ש [הרמב"ם פ"ה

הט"ז מא"ב פסק ג"כ: האשה שהכניסה שפופרת בפרוזדור וראתה הדם בתוך השפופרת טהורה כו'. אבל ידוע שמדברי הרמב"ם אין הכרח שזה דבר שבמציאות כמ"ש בפ"ד מהל' בכורות הי"ח הדביק שני רחמים זה לזה]. והדבר פלא שהקדמונים שערכו לנו הלכות נדה הלכה למעשה, הראב"ד בספרו בעל הנפש, הרמב"ן בהל' נדה, והרשב"א בתורת הבית, בספר התרומה, אור זרוע בסי' שמג. מאריך בדין המפלת חתיכה, ודין שפופרת השמיטו לגמרי.

יש להזכיר עוד הרבה ראשונים, הלכות גדולות, הרי"ף, הרוקח, סמ"ג, סמ"ק, ראבי"ה, ראב"ן, ארחות חיים, שבלי הלקט בכת"י, וכו' וכו', שלא הזכירו הלכה זו, אבל על אלה י"ל שהשמיטו הרבה הלכות, אבל הראב"ד הרמב"ן הרשב"א האו"ז, שכתבו כסדר כל ההלכות למה השמיטו, בוודאי דבר הוא. וכן האשכול הל' נדה, כשמבאר ההלכה המפלת חתיכה כתב וכן נראה מהא דאיבעי מיניה ר' ירמיה' מר' זירא (הרואה דם בשפופרת וכו') ושם בתוך הדברים מזכיר ג"כ כמ"ש הרא"ש: כיון דהוא דם דנפיק ממקור ע"י שפופרת ודאי דם נדה היא, ע"כ. אבל לא ביאר באופן מיוחד הלכה זו.

וכע"ז הביא הר"ן בנדה נח. מכאן השיב הראב"ד ז"ל על הרב אב"ד ז"ל (בעל האשכול) במ"ש עיינתי בכל מילי דרבוותא ולא אשכחתי בהון דיני דכתמים אי נהיגי בהון האידנא, או לא, כו' וזו היא תשובה לדבריו כו', והדברים מבוארים לפנינו באשכול ריש הל' נדה ח"א עמוד 70, גם מדיני כתמים לא הביא הרב (הרי"ף) ועיינתי בכל מילי דרבוותא (בהערות: שאלות ובה"ג) ולא אשכח בהון ואפשר דס"ל דלא נהיגא האידנא, והראב"ד בבעל הנפש שער הכתמים הביא שיטה זו ודחה אותה כו' וקיי"ל מנהגא מילתא, הרי למדו מזה שלא הביאו הדברים, משמע דלא נהיגי בהו. א"כ אותו הדבר י"ל על דין שפופרת. וכאן י"ל ראייה מהא דקיי"ל מנהגא מילתא, ולא שמענו מעולם היתר זה למעשה.

ב) ונראה לי שיש לומר שלשה טעמים למה השמיטו הלכה זו:

א. כמ"ש בשו"ת משאת בנימין (תלמידו של מהרש"ל ומהר"מ) מובא בקונטרס שם דף ק"ע וז"ל: ואין עלי תפיסה מבעי' זו דבעי' ר' ירמיה' (הרואה דם בשפופרת מהו) למה שכתבתי למעלה שאי אפשר להכניס שפופרת אל תוך האם, והא דבעי' ר' ירמיה' מר' זירא בראתה דם בשפופרת משום דכך דרכו ומדתו של ר' ירמיה' לשאול בבית המדרש שאלות זרות ורחוקות משום יגדיל תורה ויאדיר, ואע"פ שאינן באפשרות רק דרוש וקבל שכר (וזה מצינו כ"מ בתלמוד, ובפרט בחולין דף סו:), וכדאמרינן בבב"ב כג: ועל דא אפקוה מבי מדרשא. ע"כ. ועי' בחי' למס' נדה דף כ"ב מבעל סדרי טהרה (נדפס ביו"ד

בסוף) שמתרץ קושיית המהרש"א עפ"ד המשאת בנימין הנ"ל דדינו של ר"י אינו דבר שבאפשרות, ומבואר שגם הוא סובר כן.

ויש להעיר מהמבואר בנדה דף כ"ג. בעא מיניה ר' ירמיה מר"ז בהמה במעי אשה וכו', עד כאן הביאו ר' ירמיה לרבי זירא לידי גיחוך ולא גחוך. פירש"י בכל תחבולות הללו עסק ר' ירמיה להביא לר"ז לידי שחוק ולא שחק וכו' ע"כ, ובחי' הרשב"א דכל היכי דהוה מצי לרבווי בתמיהי הוה מרבה וכו', ולר' ירמיה ודאי לא הוה מספק ליה כלל וכו' אלא משום גיחוך בעלמא הוא ע"כ. ולפ"ז י"ל שדין זה מדובר רק באופן שמבואר בגמ' הכניס שפופרת אל המקור ממש, שזה דבר שקשה, וכמעט שא"א לעשות באופן שלא תצא טיפת דם מן הצד, א"כ הדבר הוא רק מציאות בעולם ההלכה ולא בעולם המעשה, וכהרבה איבעיות של ר' ירמיה לר' זירא.

וי"ל שגם הראשונים הנ"ל סברו שכל העיקר הדין של שפופרת הביא ר' ירמיה על מה שאמר ר"י משום רשב"י, המפלת חתיכה אם יש בה דם אגור טמאה, על זה שאל, דם בשפופרת הגם שאין זה דבר שבמציאות רק עיוני תאורטי כדרכו של ר' ירמיה, וכן כמה בעיות כאלה בש"ס. ואפי' הראב"ד יהרמב"ן המחמירים שאין אנו בקיאים בבדיקת שפופרת גבי רואה דם מ"ת, א"כ כ"ש כאן, אבל מ"מ היה להם להביא הלכה זו ולהוסיף שאין אנו בקיאים, ע"כ דס"ל כהשיטות שרק כשהכניס לתוך המקור ממש וזה מלתא דלא שכיח כלל, ואינו דבר שבמציאות כמ"ש המ"ב לכן השמיטו הלכה זו לגמרי.

ב. במאירי נדה כא. מבואר שהיתה לו גירסא אחרת בגמ', דלמסקנא אמרינן בשפופרת כ"ע לא פליגי, דטמאה, וכדקתני בסופה דשמעתא רבנן סברי כיון דמוכחא מילתא דמינה קא אתי, לא בעינן בבשרה, וטעמא דמסתבר עכ"ל. עוד כתב שם מקודם לזה, הרואה דם בשפופרת, והיא שפופרת לפניו, אם הוציא ראש השפופרת לחוץ עד שיצא הדם דרך השפופרת שלא בראיית פני כותלי הרחם הואיל ויצא מכל מקום טמאה. ע"כ. ובהערות ר"א כותב שזו שיטה חדשה לגמרי ואין לה חבר, וראה בנועם דף קמא. מ"ש בזה ושם בהערות למאירי דייק בלשון רש"י שפירש הרואה דם בשפופרת מהו (הכניסה קנה חלול באותו מקום, ונמצא דם בתוכו) הרי דייק "בתוכו", וכ"מ ברמב"ם. אבל לא מצינו מי שחילק, בין יצא ללא יצא.

והנה מצאתי בנמוקי שזב"י מביא מכת"י פירש"י על מס' נדה דף מב, ד"ה שטמאה בפנים כבחוף וכו' לחוף (ומטמא אפי' בשפופרת) דכיון דכשיצא לבית החיצון נטמאה, מהיכן חזרה ונטהרה, דהרי יש בכלל חוף פנים, כצ"ל ע"כ. ומצאתי שגירסא זו היתה לפני הריטב"א שם שכתב וז"ל: או דילמא האי בבשרה מלמד שטמאה בפנים כבחוף. פי' דלהיא דרשא בלחוד אתא, דההיא

ודאי הלכה לד"ה ומשנה מפורשת, והא ודאי כל היכא דאמרת דבשפופרת טהורה, הא דתנן מטמאה בפנים כבחוק, פנים דוקא, וחוק לאו דוקא, שהרי יש בכלל חוק פנים, וכדברי רש"י ז"ל כל היכא שהיה דם בחוק כבר היה בפנים ונטמאה קודם יציאה לחוק, ואין לנו שום טומאה מחמת חוק, ומאי דקתני מטמאה בפנים כבחוק, אעלמא קאי, כלומר כבחוק דקרי וזיבה, הא אלו היינו אומרים דבשפופרת טמאה היה לנו טומאת חוק בלא פנים, ואפי' חוק דקתני התם דוקא הוא, ויש בכלל שאלתנו הא דקתני בחוק אם הוא דוקא או לאו דוקא ודו"ק, ע"כ, ומבואר שכן היתה הגירסא ברש"י.

מדברי הריטב"א יש לפשוט ספיקו של המעיל צדקה סי' לד ובשו"ת ברית אברהם חיו"ד סי' מב מובא בפ"ת יו"ד סי' קפ"ג ס"א אם יציאת הדם לבית החיצון לא מעלה ולא מוריד ותוכל לספור אותו לו' נקיים או דיציאת הדם לחוק יחשב ג"כ לראיית טומאה ולא תוכל לצרפו למנין נקיים והרבה להוכיח דאין שום טומאה נוספת, ובדברי הריטב"א מבואר להדיא דאין לנו שום טומאה מחמת חוק.

ושיטת המאירי צריכה בירור בכת"י של הגמ' וביחוד מה שהמאירי מביא גירסא בגמרא: רבנן סברי כיון דמוכחא מילתא דמינה קאתי לא בעינן בבשרה, וטעמא דמסתבר הוא ע"כ, ולפנינו ליתא, וצריך חיפוש ואין אני פנוי כעת לזה.

וראה במרומי שדה נדה כא. שכתב מדעת עצמו דרש"י ותוס' לא גרסו כ"ע לא פליגי דטהורה, ונוסח דילן שיבוש הוא, רק כן הוא נוסח הרמב"ם ונוסח הר"ש באופן אחר, הרי שכוון לדעת המאירי. גם בפרדס רמונים בפתיחה פרק ששי, האריך בתמיהות על פירש"י ותוס', ולשיטת המאירי נכון.

וכבר כתבתי במקום אחר במבוא לגמרא שלמה, מ"ש הב"י בשו"ת שלו דיני יבום סי' ה', דספק בגירסא הוי ספיקא דאורייתא לחומרא, וכ"כ היש"ש בחולין פ"ג ס"ו, ועוד כ"מ, וכ"כ הראב"ד בתמים דעים סי' רמה, והב"י או"ח סי' לג, דכל דתלוי פסק ידי' בגרסאות אין מקום לפסוק לקולא, וביחוד בשו"ת חת"ס אהע"ז ח"ב סוף סי' ז', וחומ"מ סי' ס' כתב וידוע מדרך הפוסקים דכל פלוגתא דתליא בספיקות בגירסא אזלינן לחומרא.

ולפי"ז יש לומר שהרבה מהראשונים היתה לפניהם גירסת המאירי, ולפיכך השמיטו לגמרי הלכה זו, ואחרים שידעו מגירסא זו החמירו כגירסת המאירי, ואולי לזה כוון האשכול שכתב: ומפני שיש פירוש הרבה בשמעתין אכתוב המחזור בעניות דעתי, ע"כ. והרמב"ן והרשב"א שבחדושיהם על המס' לא הביאו גירסא אחרת י"ל מטעם הראשון, או מהטעמים האחרים שיבוארו להלן.

ג. עוד י"ל הטעם שהפוסקים השמיטו הלכה זו משום דס"ל אחרי שהגאונים בזמנם תקנו שלא לבעול על דם טוהר, אע"פ שהתורה התירה מפורש משום גזירה שההמון לא ידע להבחין בין דם טוהר לדם טמא, והיו מקומות שלא נהגו כן, מ"מ נתקבלה ההלכה לאיסור. והוסיפו עוד חומרות על חומרות כמבואר בשו"ע יו"ד סי' קצג, ואמרו על זה כל פורץ גדר ישכנו נחש, על אחת כמה וכמה על דם טמא שרק ע"י סבה חיצונית הוא אינו מטמא כמו שדרשו חכמים מקרא, שההמון בוודאי לא מבין ולא יודע כלום, שחל על זה תקנת גאונים הנ"ל, להחמיר בדם נדה אם יכול הדבר באופן רחוק לבוא לידי מכשול. ואין לומר שהרי עיקר השאלה כאן, היא רק לענין איסור דרבנן. משום שהעיקר היסוד הוא אם אנו נחליט לקולא על עצם יסוד ההיתר להשתמש בשפופרת, יש לגזור שיבואו אחרים להקל להשתמש גם בענין רואה דם מח"ת, או במקום שאין מקוה טהרה, וכו', במקומות שיש חשש איסור דאורייתא.

והראב"ד והרמב"ן בספריהם מחמירין אפי' ברואה דם מחמת תשמיש שאין אנו בקיאים בבדיקת שפופרת, ושאר ראשונים חולקים עליהם, וטעמו של הראב"ד שבזה שבנות ישראל החמירו על עצמן כו' כולל אפי' דם טהור מן הצדדין.

ולפי"ז על אחת כמה וכמה בנידון כזה שאידינן בדם טמא אלא שמסיבה צדדית שנכנס לשפופרת יש מ"ד דטהורה, בודאי יש סברא לומר שזה נכלל בכלל מה שבנות ישראל החמירו על עצמן או בכלל גזירת הגאונים, ולכן זה לא נוהג למעשה.

ג) עכשיו בנוגע לפסק דינו של מרן בשו"ע יו"ד סי' קפח סעי' ג' „הכניסה שפופרת והוציאה בה דם טהורה“ ומבואר בשו"ע ונו"כ שטהורה גם מדרבנן, ועל סמך זה סובר המחבר שגם בתיקון שפופרת על צואר הרחם, ולא בפה הרחם ג"כ אותו הדין, אבל כבר ביארתי לעיל פ"ג שדעת המחבר בשו"ע סי' קפ"ג הוא כהמחמירים שהדם נטמא תיכף כשיוצא מצואר הרחם, א"כ ממה נפשך לפי פסק השו"ע ההיתר הוא רק כשהכניס שפופרת בתוך צואר הרחם ולא על גביו, ורק כשגורם הדם ע"י השפופרת ולא באופן אחר, א"כ לדידיה אין שום מקום כלל להצעה הנ"ל, ולהשיטות הסוברות שהדם לא נטמא בצואר הרחם, לא מצינו אף אחד מהם שפוסק כן הלכה למעשה. ומטעם זה השמיטו עיקר הדין. ומטעם זה י"ל מה שמרן בשו"ע לא הוסיף שיש לגזור כמו שבנות ישראל, או כחומרת הגאונים, ושאר חומרות של הראשונים בדיני נדה, משום שדבר שלא שכיח לא גזרו רבנן. וכן כתב העל"ג נדה נגז' למה רואה בשפופרת וחתיכה לא טמאה מדרבנן, דאפילו לשיטת רש"י דאפילו ודאי לא הרגישה טמאה מדרבנן משום דשפופרת וחתיכה הוה מלתא דלא שכיחא

לא גזרו רבנן. אבל כפי ההצעה הנ"ל, אם יתירו לשעת הדחק ובמקרים מיוחדים בודאי שיש כאן גזירת הגאונים וגזירת חכמים להתרחק מדררא דאיסורא דאורייתא, ובפרט בדבר שמסור לנשים.

עו"ל מה שמביא מרן בשו"ע דין זה, הכניסה שפופרת והוציאה בה דם טהורה, וגם הרמ"א לא העיר כלום, משום שהביא דין זה רק כדי להסביר הדין השני: וכן אם ראתה דם בחתיכה וכו' משום שעיקר טעם ההיתר משום שאין דרך לראות. דאם היה רוצה לפסוק הלכה למעשה איך זה אפשר שלא לבאר עקרי יסודי הלכה זו, בדבר שנוגע לאיסור דאורייתא. וכתב סתמא: הכניסה שפופרת. רש"י אומר באותו מקום, הרמב"ם כתב בפרוזדור, ר"ד עראמה על הרמב"ם: עד בין הנשיניים. הרא"ש כ' עד המקור ולא ביאר אם עד בכלל או לא עד בכלל. ובשו"ע שדרכו לפרש. סתם הכניסה שפופרת. לא ביאר כמה צריך להיות האורך של השפופרת אם עד אחרי פתח צואר הרחם, אי עד בית החיצון או עד שפתי הערוה מבחוץ. ולא כתב שצריך להיות דק מן הדק כמ"ש בב"י.

ובזה יש לבאר מ"ש בנועם שם, בעמוד קסט: מה ראה הב"י לפרש הגמרא באופן דלא שכיח כלל וכלל (דבעינן שפופרת דקה מאד והאחרונים כתבו כיון דלא אתפרש כלל שיעורא דשפופרת דקה אין אנו יודעים כלל השיעור שנקרא דק וכמעט שנתבטל דין זה לגמרי) ואמאי לא פירש כפשוטו באופן דשכיח יותר ולא יהא קשה מידי מפתחת הקבר ע"כ. ולפי מה שביארתי, אדרבא ואדרבא זהו באמת הטעם שמרן בשו"ע הביא דין זה בסתמא, ולא הוסיף שלמעשה אסור להשתמש בו מטעם גזרת הגאונים הוא משום דלא שכיח כלל וכלל ומילתא דלא שכיח לא גזרו רבנן.

ד) ויש להביא דוגמא מהדין המובא בשו"ע סי' קצד. סעיף יד. יוצא דופן אם לא יצא דם אלא דרך דופן אמו, טהורה מלידה ומנדה ומזיבה ע"כ. והמקור במשנה נדה מ. עיי"ש מא: וכל המפרשים נו"כ השו"ע לא העירו כלום על סעיף זה. ובאמת ענין זה של יוצא דופן במשנה וגמ' לא פשוט כל כך. הערוך ע' דופן פירש: אם היתה האשה מעוברת ומתה, והולד חי, קורעין אותה בבטנה ויוצא. וכבר תמה עליו התשב"ץ בסי' קי. וכ' פירושו של הערוך בטל ממה שראינו מחלוקת דין התנאים אם הוא טמא לידה, אם לאו, ואם מתה מה ענין למחלוקת, אלא ודאי אין הפירוש נכון, ורוצה לפרש שהכונה קרובה למות. ומצאתי בפי' ר' נתן ראש ישיבה, במשנה ריש בכורות כותב: העובר שמת בבטן אמו ופתחו את בטנה והוציאוהו מצדה, ברור שכן היתה הגירסא לפניו בערוך, כי דרכו להביאו תמיד, ובהערות שם לא ציין להערוך. ועי' במאירי במשנה נדה מ. מפרש ג"כ והאשה נתרפאת אלא שהולד מת, וראה שם בהערות

דף 329 מ"ש מדברי הערוך. ושיש שיטה שביוצא דופן אין האם והולד קיימים כאחד. וניתוח כזה מוזכר בערכין ז. ועי' רש"י חולין נא: וחולין לח:.

ובפי' רבנו גרשום בכורות יט. מפרש יוצא דופן זכו' או כדאמרינן (בחולין ע.) שגממו כותלי בית הרחם, והדר יצא. נגממו פי' בערוך נתעכלו. ורש"י פי' ניטל מעובי הכסלים מבפנים סביב סביב. ובפי' ר"ג נחתכו כותלי בית הרחם למעלה.

הטעם לפירושים הנ"ל ולא כפשוטו, משום שעיקר הדבר היה לפלא בעיני רבים שבתקופה קדומה כ"כ אפשר יהי' לבצע ניתוח כזה, ששניהם חיים, והידיעות הראשונות מניתוח כזה אצל חכמי הרפואה הוא משנת ה"א רס. אבל בתלמוד, הדבר מוזכר בכל הפרטים, בגמ' ב"מ פג: ועיי"ש קז: בכורות כח: ועי' נזיר נב.

ומעניין הדבר שבתשובת הגאונים ווייס עמוד 82 (מובא בתוספות ערוך השלם ע' צב.) פי' כפשוטו, אשה המקשה לילד ומסתכנת מביאין רופא אומן וקורע את כריסה ומוציאין את הולד דרך דופן, ותופר את כריסה ע"כ. וזהו שלא כדעת הערוך ורש"י, רק כפיהמ"ש ריש פ"ה דנדה.

ולענין הלכה בוודאי לשאר הפירושים ביוצא דופן אין אגו בקיאים מה זה גמום, כלומר נתעכלו ניטלו, או נחתכו מעובי הכסלים, והמפרשים לא נכנסו כלל לבאר פרטי הדברים, מפני שזה מילתא דלא שכיח. ועי' בשו"ת משיב דבר ח"ב סי' לד.

ה) וכבר אמרו חז"ל (חולין ז.) ת"ח שאמר דבר הלכה (אע"פ שדבר תימה הוא) שאין מזיחין אותו (לומר חזור בך), מקום הניחו לו אבותיו להתגדר. במאירי: ת"ח שאמר דבר הלכה מחודשת וכו' הן להחמיר הן להקל וכו' (אע"פ שהוא מבטל בזה מנהג קדמונים אין ראוי וכו' לסרב בדבריו מצד שלא נהגו הקדמונים כן) אחר שהוא מראה פנים לדבריו ושהוא כדאי לסמוך עליו, שכל תלמיד ותלמיד מקום הונח לו להתגדר בו, עכ"ל.

גם בבירור הלכה זו של המחבר, אע"פ שלמעשה א"א להשתמש בה בנידון ידידה, כמו שנתבאר לעיל, אבל יש מקום להשתמש בה לענין פסק דינו של המהרש"ם בשו"ת ח"ג סי' רסח. שהתיר לאיש ואשה שעברו עשר שנים ולא הי' להם בנים, שמותר להם להשתמש בהתרופה שעושים היום לקלח זרע של בעל לתוך רחם האשה ע"י שפופרת, ועי"ז תתעבר ותלד, והוא הסתפק שם לענין נאמנות הרופא בענין זה, ומאז שנכתבו דבריו עד היום כבר נתפתח הדבר מאד, ואלפים נולדים מזה בכל שנה ושנה.

והנה תרופה זאת אומרים שאפשר לעשות כן בזמן שמגיעת הריון האשה הוא מפני שימי התעברותה של אשה חלים בימי נדוּתה, והמהרש"ם שם כותב:



ומה ששאל אם מותר שיעשה הרופא הקילוח לרחם האשה בימי נדתה, לפ"מ שכתבתי לעיל בשם הגהת הסמ"ק אין בזה קפידא, ומ"מ אין דעתי לעשות כן מעשה רק בימי טהרתה. ובשו"ת דברי מלכיאל ח"ד סי' קז. כ': שאף שאין כאן ביאת איסור, אולם הולד אפשר שהוא פגום כבן הנדה, כי פגימת בן הנדה אינה משום איסור הביאה כמו בממזר, אלא הוא טומאה הבאה מטומאתה, כמו שמובא בזה"ק פ' מצורע, שטומאה הרובצת על האשה בעת הזאת, גמשכת על הולד, וכתוב במס' כלה שבן הנדה הוא עז פנים ואין זה מצד האיסור, אלא דבר טבעי. וכן הוא דעת הברכי יוסף אע"ז בשם קובץ ישן.

וכן כ' בספר "האיש וחזונו", בשם החזון איש, שאין להתיר לעשות כן בימי נדתה. גם הרב עובדיה הדאיה בנועם ח"א דף קלה. אוסר בימי נדתה משום פגם. והגר"י מינצברג בנועם שם עמ' קכט. כתב: נראה לי שאחר טבילה מטומאת נדה מן התורה, ולפני ספירת שבעה באופן שהם מדרבנן, יש להתיר אם א"א בענין אחר. והמחבר בעצמו בנועם שם עמוד קמה—קסו, ביאר באריכות שאלה זו לארכה ולרחבה, ומסיק ג"כ: מותר ליקח מזרע הבעל ולעשות הזרעה מלאכותית באשתו גם בימי נדותה אם א"א בענין אחר. וכן נראה מלשונו של המהרש"ם, שאם א"א בענין אחר מותר. וכ"כ בשו"ת יביע אומר ח"ב א"ע סי' א. אמנם לפי בירור הנ"ל שאפשר לסדר שפופרת באופן שלא תטמא האשה, א"כ בכה"ג שצריך לעשות הזרעה בימי נדתה, וכדי לצאת מהדיעות המחמירות שבימי נדתה הולד פגום, יש לפסוק שתסדר לה שפופרת כזאת, שבאופן כזה תצא מכל החששות לכל הדעות. אני תפלה שנותן התורה ינחני בדרך אמת ולא אכשל בדבר הלכה.

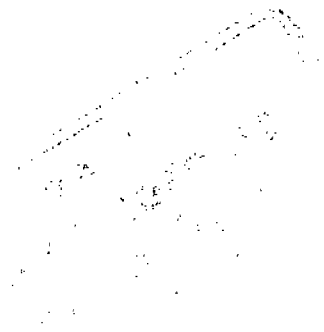
**THIS VOLUME IS DEDICATED,**  
with warmest wishes for many years  
of good health and serenity  
to

**SAMUEL C. FEUERSTEIN**

**PRESIDENT OF THE TORAH UMESORAH MOVEMENT**

a leader in American Orthodoxy,  
generously and consistently devoted  
to every aspect of Torah-true life





*Editorial Office*

**TORAH SHELEMAH INSTITUTE**

**P.O.B. 5169      Jerusalem, Israel**

**Copyright Protected, Rabbi MOSHE SHLOMO KASHER, Director**

# **NOAM**

**A Forum for the Clarification of  
Contemporary Halakhic Problems**

**VOLUME 8**

Published by

**TORAH SHELEMAH INSTITUTE**

**JERUSALEM**

**5725**

**ISRAEL**