

בס"ד

ירחון

# האוצר

אדר ב' התשפ"ב

גיליון ס"ג

## חברי המערכת

הרב משה בוטון      הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד      הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

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

# מפתח האוצר

א. בשער האוצר

## = אוצר הגנזים =

ו. פלפול נרחב בגדר מצות תלמוד תורה וכתובת ס"ת  
הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ תאומים [האדר"ת] זצ"ל

## = אוצר הזמנים =

ז. גדר עשה ולא דמצות זכור  
הרב אלקנה סגל

ח. דין סמוך לעיר מוקפת שחרבה [מאמר תגובה]  
הרב עידוא אלבה

ט. זמן קריאת המגילה בעיר שילה  
רבי ישראל אריאל

י. דיני כרך מסופק בפורים  
הרב דוד קהלת

יא. משקין במשלוח מנות  
הרב ישראל אליהו

יב. שולח כלי עם משלוח מנות - האם צריך להטביל את הכלי  
הרב יעקב אהרן סקוצילס

יג. קונטרס מגדל שיר - ביאורים ועיונים במגילת אסתר  
הרב דוד לוי

יד. מרדכי ואסתר - הנהגת הייחוד והנהגת המשפט  
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

# מפתח האוצר

## = אוצר אורח חיים =

גדר תקנת חכמים - 'ברכה טעונה כוס' - 'קידוש על היין' ..... קמה  
הרב אחיקם הלוי

## = אוצר יורה דעה =

ביאור שיטת הרמב"ם בדין חליטה ..... קנז  
הרב משה אהרן קושלבסקי

חיוב טבילת כלי חשמל ..... קנט  
הרב יובל קורסיה

הגדרת כתיבה ..... קסט  
הרב יואל שילה

דין צורת האותיות של סת"ם, והדין כאשר שינה צורתם ..... קצ  
הרב אריה אידנסון

## = אוצר אבן העזר =

בדין בעל שהסתלק מזכויותיו בנכסי אשתו ..... ריא  
רבי יעקב דוד אילן

## = אוצר חושן משפט =

עד אחד בקידוש החודש ..... רכא  
הרב יוסף שליט

# מפתח האוצר

## = אוצר זרעים =

- חרישה בשביעית ..... רכט  
הרב נתנאל אדיר
- קדושת שביעית בדבש הדבורים ..... רלח  
הרב יהודה שרשבסקי
- בדין נותן טעם בשביעית, לענין ביעור, ולענין הפסד וסחורה ..... רמו  
הרב משה בנימין גורטלר
- אוצר בית דין ..... רנג  
הרב איתן וקסלר

## = אוצר חקר ועיון =

- דעת הגרשז"א בעניין היתר עיסקא והפרדת גביעי אשל בשבת, פגישות בזמן האירוסין ..... רסה  
רבי אביגדור נבנצל
- גיל בר מצוה לתינוק ששהה באינקובטור אחר לידתו ..... רסז  
הרב אמיר ולר
- חילונים של זמננו האם נחשבים כתינוק שנשבה: דעת תלמידי החזון איש ..... רעה  
הרב עמיחי כנרתי
- מנין שאין מונים ימים לשנים? ..... רפה  
הרב יעקב מתלון

- הערות הקוראים ..... רצג
- בדין רצועה שעל גב היד בשעת נשיאת כפים אם הוי חציצה ..... רצג
- ריקודים בשבת ויו"ט ..... רצד
- עונש אחרי המות ל"ב חודש או לנצח? ..... רצה

- כתובת המחברים למשלוח הערות ..... חצר

## בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר  
יְקָרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוּצֵר" גִּלְיוֹן ס"ג – אֲדָר ב' הַתּשֵׁפ"ב, הָאוּצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יְקָרִים  
בְּכָל מִקְצְעוֹת הַתּוֹרָה, שְׁנַתְּחַבְּרוּ בִּיְדֵי אֹמֶן, ע"י חוֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי  
בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



בְּרוּךְ אֱלֹקֵינוּ שֶׁבְּרָאנוּ לְכַבּוּדוֹ, וְנָתַן לָנוּ תּוֹרַת אֱמֶת לְעֶסֶק בָּהּ וּלְהִשְׁתַּעֲשֵׁעַ בָּהּ, וּבִפְרָט  
בְּהַלְכוֹת פּוֹרִים הַחֲבִיבּוֹת, שְׁמֵאֲפִינּוֹת אֶת גִּלְיוֹנוֹת אֲדָר שֶׁל יִרְחוֹן הָאוּצֵר.  
מִדִּינוּ הַיִּסּוּדִיִּים שֶׁל פּוֹרִים, הִיא הַחֲלּוּקָה בֵּין י"ד אֲדָר, פּוֹרִים דְּפָרְזִים, לט"ו אֲדָר, פּוֹרִים  
דְּמוֹקָפִים. וְהִנֵּה, לְכַאֲוָרָה הִיא רָאוּי לְהַגְדִּיר אֶת הַמוֹקָפִים עַל פִּי מִצַּב הָעֵרִים בְּזִמָּן הַנֶּס, שֶׁ  
הַמוֹקָפּוֹת בְּזִמָּן הַנֶּס הֵן דּוֹמוֹת לְשׁוֹשֵׁן הַבִּירָה שֶׁהֵייתָה מוֹקֶפֶת חוֹמָה. בִּירוּשָׁלַיִם בְּרִישׁ  
מִגִּלָּה, מוֹפִיעַ הַסִּבֵּר לְקַבִּיעַת הַמוֹקָפִים דּוּקָא לְפִי יְמוֹת יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון: "כִּרְכִּים הַמוֹקָפִין  
חֹמָה מִיְּמוֹת יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון קוֹרִין בַּחֲמִשָּׁה עֶשֶׂר. ר' סִימוֹן בֶּשֶׁם רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֹוי: חֲלָקוֹ  
כְּבוֹד לְאַרְץ יִשְׂרָאֵל, שֶׁהִיִּתָּה חֲרִיבָה בְּאוֹתָן הַיָּמִים, וְתָלוּ אוֹתָהּ מִיְּמוֹת יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון".  
כְּלוֹמֶר, אֵין מִן הָרָאוּי לְקַבּוֹעַ אֶת הַמוֹקָפִים לְפִי הַמִּצַּב בְּזִמָּן נֶס פּוֹרִים, שֶׁכֵּן אִזּוּ הָיוּ הָעֵרִים  
בְּאַרְץ חֲרָבוֹת, וְלָכֵן נִקְבַּע זִמָּן בְּנִינָה וּפְאָרָה שֶׁל אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, כּוֹזֵמָן שֶׁעַל פִּיו יִיקְבְּעוּ  
הַמִּקּוֹמוֹת הַמוֹקָפִים.

בְּדוֹרָנוּ, וּבִשְׁנֵים הָאַחֲרוֹנוֹת בִּפְרָט, אֲנִי עֵדִים לְהַתְקִיּוֹמוֹת וְאֶף הַתְּחַדְּשׁוֹת פְּלִאִית שֶׁל  
טַעַם הִירוּשָׁלַיִם: בְּרִיכוּזִים רַבִּים שֶׁל בְּנֵי תּוֹרָה וְעַמְלֵי תּוֹרָה בְּאַרְץ יִשְׂרָאֵל, נִיכְרַת הַתְּעוֹרְרוֹת  
רַבָּתִי לְחַקֵּר הַלְכָּתִי שֶׁל שְׂרִידֵי הָעֵרִים הַעֲתִיקוֹת שֶׁבָּהֶן הַתְּגוֹרְרוּ אֲבוֹתֵינוּ בִּיְמוֹת יְהוֹשֻׁעַ בֶּן  
נֹון, וְאֶף הַתְּעוֹרְרוֹת מַעֲשִׂית לְעִשְׂיַת יוֹמִיִּים פּוֹרִים, וְאוֹלֵי אֶף קַבִּיעַת פּוֹרִים בִּט"ו בְּלֶבֶד  
בְּעֵרִים נוֹסְפוֹת מִלְּבַד יְרוּשָׁלַיִם.

רְשִׁימָה רֵאשׁוֹנִית שֶׁל הָעֵרִים הַמוֹקָפּוֹת מוֹבֵאת בַּמִּשְׁנָה (עֲרִכִּין לֵב, א), אֲךָ מִלְּבַד  
יְרוּשָׁלַיִם, אֶף אַחַת מֵהָעֵרִים אֵינָה מְזוּהָה כִּיּוֹם בּוֹדָאוֹת. מִלְּבַד הָעֵרִים הַעֲתִיקוֹת וְהִידּוּעוֹת  
שְׁעוֹשׂוֹת יוֹמִיִּים פּוֹרִים (חֲבֵרוֹן, שֶׁס, יְפוֹ, צַפַּת וְטַבְרִיָּה), דָּנוּ הַפּוֹסְקִים לְפָנַי כְּמָה עֲשׂוּרִים בְּדִינָם  
שֶׁל יִישׁוּבִים חֲדָשִׁים, הַסְּמוּכִים אוֹ זֶהִים לְמִקּוֹמָן שֶׁל עֵרִים עֲתִיקוֹת, וּבְתוֹכָם בֵּית אֵל, לוֹד,  
שְׁבִי שׁוֹמְרוֹן, שִׁילָה, וְעוֹד\*. בְּדִיוֹנִים אֵלּוּ, בִּלְטָה הָעִיסוּק בְּהַתְּנַחֲלוּיוֹת הַחֲדָשׁוֹת שֶׁהוֹקְמוּ  
בִּיהוּדָה וּשְׁוֹמְרוֹן.

והנה, ממש בשנים האחרונות, אנו עדים לתנועה חדשה של ריבוי דיונים תורניים מסועפים על קביעת פורים בערים וביישובים שבארץ ישראל, ובכללם: בני ברק, מבשרת ציון, לוד (ואחיסמך)<sup>1</sup>, בית שמש, שילה ועוד. דיונים אלו מתבטאים בעמקות תורנית, לצד שימוש מושכל ועדכני בתצלומי אוויר ובמצאים הארכיאולוגיים, בכפוף לעמדת ההלכה וגדולי הפוסקים. דיונים אלו מגדילים תורה, ואף מגדילים את כבודה של ארץ ישראל. וחכם עדיף מנביא, שכתב כתב מרנא החת"ס זי"ע: 'אין שמחה לכלל ישראל אלא ביום ט"ו, והיות כוונת מרדכי שבמהרה יתקבצו כל ישראל גוי אחד לארצם, וישענו בעריהם בארץ ישראל, ויהיה רוב עיירות גדולות מהמוקפים חומה מימות יהושע בן נון, יהיה יום ט"ו לרוב ישראל [...] אך בעו"ה לא עלו [...] וזה נראה לי קרוב לאמת בעזה"י'. והנה, לשמחתנו אנו זוכים לחזות בשיבתה של הארץ, ובהתרחבות הערים בכלל, וערים המיושבות בבני תורה בפרט, והדבר מתבטא גם בריבוי תורה סביב שאלת קביעת זמן הפורים.

זכינו וירחון האוצר מהווה בית ועד מרכזי לדיונים אלו, ולדיונים רבים נוספים של תלמידי חכמים המנעימים זה לזה בהלכה, ובפרט בחודש אדר, שיש מעלה מיוחדת ללימוד התורה בו (כמובא בפתח דבר לגיליון הראשון של ירחון האוצר, יעו"ש). כה יתן ה' וכה יוסיף, שנזכה לעלות מעלה מעלה בלימוד התורה ובידיעתה, עד ביאת גואל צדק במהרה בימינו, אמן.



## בגיליון זה:

### אוצר הגנזים – פלפול נרחב בגדר מצות תלמוד תורה וכתובת ס"ת מהגאון האדר"ת זצ"ל.

א. לסיכום תמציתי של הדיונים, יעוין במקראי קודש (הררי; עמ' קיג-קכג) ובספר המועדים כהלכתם (וייל; עמ' תיג-תיו). שם נאספו הוראות רבות בכתב בע"פ של גדולי זמננו, הלכה למעשה, בנוגע למקומות השונים. לסקירה מורחבת ומפורטת של הדיונים לדורותיהם, יעוין בספר מגילה במוקפות חומה, לרב יהודה זולדן.

ב. הרב משה מרדכי אייכנשטיין, מקרא מגילה בט"ו בבני ברק ובשכונת רמות, האוצר יג (אדר תשע"ח) עמ' כט-לו.

ג. הרב פנחס שפירא, בעניין זמן קריאת המגילה ביישוב מבשרת ציון, האוצר לח (אדר תש"פ) עמ' מד-נב.

ד. הרב יצחק יוסף, אגרות הראשל"צ – פורים, מכתב טו; הרב יוסף יונה, בדין העיר לוד לקריאת המגילה ומצוות הפורים; האוצר מט עמ' קלג-קנט (חלק א), שם נ עמ' רלט-רנט (חלק ב); הרב ישראל משה בלוי, בקביעת יום הפורים בשכונת אחיסמך בעיר לוד, מוריה תלו-תלח (שבט תש"פ) עמ' רפז-רצד (כולל מכתב מהרב משה שאול קליין); קונטרס משנה לירושלים (בעילום שם).

ה. ראו ספר חומת בית שמש, מאת הרב דוד קהלת; וכן מאמרו של הרב קהלת: בנוגע לשאלת זמן פורים בבית שמש, האוצר נ עמ' רס-רע (וכן בגיליון הנוכחי).

ו. ראה בגיליון הנוכחי מאמר הרב ישראל אריאל.

ז. דרשות חת"ס ח"א דף רב ע"א (ומשם הועתק גם בחידושי חת"ס למגילה ב ע"א, מהד' מכון חת"ס).

**אוצר הזמנים** – מלבד המאמרים הנ"ל בעניין ערים (ספק) מוקפות חומה, מאמר המחדש שלדעת ראשוני הספרדים אין יוצאים ידי חובת משלוח מנות במשקה, מקבץ ביאורים מחודשים על מגילת אסתר, מאמר המבאר את המשא ומתן בין מרדכי ואסתר בדרך ההנהגה, ביאור הכרח דרשת חז"ל שזכור היינו בפה, בדין טבילת כלי הניתן במתנה עם משלוח מנות.

**אורח חיים** – גדר "ברכה טעונה כוס" ואם צריך לשתות הכוס.

**יורה דעה** – בדעת הרמב"ם בעניין חליטה ואם מועיל אחרי הקפאה, בצדדי ההיתר שלא לטבול כלי חשמל אם יש להם על מה לסמוך, מאמר בהגדרת כתיבה לעניין סת"ם ועוד, בדין שינוי בצורת האותיות אימתי פוסל.

**אבן העזר** – בדין בעל שהסתלק מזכויותיו בנכסי אשתו.

**חושן משפט** – בגדר עדות בקידוש החודש.

**אוצר זרעים** – בעניין חרישה בשביעית האם איסורה מן התורה, בדין דבש דבורים האם יש בו קדושת שביעית, בדין נותן טעם בשביעית לעניין ביעור הפסד וסחורה, ביאור פעולת אוצר בית דין ואיך לעשותו היום.

**חקר ועיון** – מכתב מהגר"א נבנצל שליט"א בכמה עניינים, בדין תינוק ששהה באינקובטור האם יש לחוש לחומרא לזמן יציאתו כיום לידתו, בדעת תלמידי החזו"א אם הנקראים חילונים בזמננו דינם כתינוקות שנשבו, ביאור סוגיית הגמ' במגילה דף ה. מניין שאין מונים ימים לשנים.





# אוצר הגנזים

◆ פלפול נרחב בגדר מצות תלמוד תורה וכתובת ס"ת ◆



הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ תאומים [חאדר"ת] זצ"ל

רבה של פוניבז', מיר וירושלים

## פלפול נרחב בגדר מצות תלמוד תורה וכתובת ס"ת<sup>א</sup>

### א.

"כדאמר להו רבי יהושע בן לוי לבניה: אשלימו פרשיותיכו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום. והזהרו בורידין כרבי יהודה, דתנן, רבי יהודה אומר, עד שישחוט את הורידין. והזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו, דאמרינן, לוחות ושברי לוחות מונחות בארון" (ברכות ה, ב).

וצריך להבין הקשר מהני ג' דברים. והנה פרש"י על הא דאמר עד שישחוט את הורידין כדי שיצא כל הדם ולא אמר ר"י כן אלא בעוף הואיל וצולוהו כולו כאחד. ולכאורה קשה אמת דהכי מפרש הגמ' בחולין (כה, ב) אבל מאי פרש"י בזה הכא.

עוד כתב רש"י ז"ל על הא דשברי לוחות מונחים בארון דכתיב אשר שברת ושמתם בארון מכאן כו', ולכאורה למה פרש"י איך דרשינן זה. ועוד דהמעין בב"ב (יד, ב) יראה דתליא זה בפלוגתא דר"מ ור' יהודה, דלר"מ דרשינן מאשר שברת, ולר"י דרשינן מדכתיב אין בארון רק דהוי מיעוט אחר מיעוט לרבות שברי לוחות שמונחים בארון, וא"כ ה"ל לפרש כר"י.

ונראה ליישב זה, דהנה הרמב"ם דס"ל בהלכות בית הבחירה כר"מ דכל אמות היו בת חמישה טפחים. והקשו עליו דזו דעת ר"מ, וכר"י ה"ל לפסוק.



### ב.

ונראה ליישב דהנה במס' ב"ב (שס) בפלוגתא דר"מ ור"י מוכח דלשיטתייהו אזלי בפלוגתא הזאת דכמה היו אמות הכלים, וא"כ כיון דאסקינן דר"מ יליף ומושמתם דלוחות ושברי לוחות מונחים בארון, ולא מקרא דאין בארון רק כר"י, ור"י סבר דהאי אשר שברת קאי לרמז דאמר ליה הקב"ה למשה יישר כוחך ששברת. וסברת ר"מ נוכל לומר דסבר כב"ה ביבמות (סב, א) דאינו מקיים מצות פו"ר אלא בזכר ונקבה, ולא בשני זכרים, וב"ש ילפי ממשה, וב"ה סוברים דמשה מדעתו הוא דעביד, ועיי"ש ברש"י. וא"כ דס"ל ב"ה הכא דמדעתיה עביד נוכל לומר גם בהא דשיבר הלוחות ג"כ מדעתו עביד, דהאי ק"ו שלמד איכא למפרך כמ"ש התוס' במס' שבת (פו, א ד"ה אמר) וא"כ לא דרשינן יישר כוחך ששברת, אלא קאי על שברי לוחות שמונחים בארון, וא"כ

א. מאוסף בית הספרים הלאומי מתוך חיבור על מסכת ברכות (כת"י). כתב היד אינו כת"י של רבינו אלא של סופר שהעתיק את החיבור. הסופר כתב בראש העמוד: מחידושים מלוקטים מהגאון המחבר זצוק"ל.

חלקים רבים מחיבורינו זה נדפסו בספרי אהל יוסף עמ"ס ברכות (ב"כ). פלפול זה של רבינו רואה אור לראשונה. במהלך ההדרה, נעשתה חלוקה לקטעים, פיענוח ר"ת וודאיים, השלמת ציונים, ושינויי כתיב קלים.

ר"י דסבר דהא דשברי לוחות מונחות בארון ילפינן מקרא דאין בארון רק וכו'. והקרא דאשר שברת קאי על האי דרשא יישר כוחך ששברת, ס"ל כב"ה דהסכים הקב"ה על ידו.



## ג.

והשתא א"ש הא דפסק הרמב"ם כר"מ דלשיטתו אזיל דפסיק לענין פו"ר כב"ה א"כ מוכרח לפסוק הכא כר"מ, ולפי"ז אתי שפיר גם דברי רש"י דפירש הא דשברי לוחות מונחים ילפינן מאשר שברת כר"מ משום דקיי"ל הכי בהא כותיה, ומה"ט אמר הכי רב יוסף במנחות (צט, א) משום דסבר דהלכה כב"ה, ורבי יהודה י"ל דסבר כר' נתן בברייתא שם ולא יסבור לפי"ז כב"ש דבכמה דוכתי פריך הגמ' דאיך יסבור כב"ש, ולפי"ז ניחא גם לפי מה שכתבתי.

ונראה דנפקותא יש בין שגלמוד מקרא דנביאים מאין בארון רק או מקרא דאשר שברת, דאי מקרא דנביאים א"כ לא נלמוד מזה לזקן ששכח תלמודו, אבל אי ילפינן מקרא דאורייתא י"ל דלהכי רמזה לנו התורה להוידיע לנו שיש לזוהר בזקן ששכח תלמודו, וסברא נכונה היא לומר כן, ולפי"ז ג"כ דברי רש"י נכונים דכיון דיליף שיש לזוהר בזקן ששכח תלמודו מהא דשברי לוחות מונחים בארון, מוכח דיליף זה מקרא דאשר שברת, והרי זה נכון בעז"ה.



## ד.

והנה בקידושין (עא, א) איתא בימי ר"פ בקשו לעשות כו', אמר לעבדיו כשאני אומר שני דברים בביהמ"ד רוצו, כי עיילי אמר להם אין שחיטה לעוף מן התורה, אדייתיב וקא מעייני אמר להם כל הארצות עיסה לארץ ישראל, ואי"י עיסה לבבל כו', וצריך להבין התקרבות השני מאמרים. ופירש בעל זרע אברהם, דאיתא פלוגתא באה"ע אם יודע אדם מפסול משפחה אם מחויב להגיד, דאית דאמרי דמחויב להגיד, ואית דאמרי דאינו מחויב להגיד, וראיה מאליהו שלא יגלה, ואידך סבר דמאליהו אין ראיה דשאני אז דכמה דברים ישתנה, דגם מצוות בטלות לעתיד לבוא, ואידך סבר דאין מצוות בטלות לע"ל.

והנה במנחות (מה, א): וכל נבלה וטרפה מן העוף ומן הבהמה לא יאכלו הכהנים, פריך הגמ' כהנים הוא דלא אכלי, הא לויים וישראלים אכלי, ואר"י אליהו עתיד לדורשה, ורבינא אמר הואיל ואישתריא לכהנים מליקת חטאת העוף, הו"א דאשתרי נמי נבלה קמ"ל.

והנה כתבו התוס' דאי נימא אין שחיטה לעוף מן התורה, א"כ אין ראיה ממליקה והדק"ל, וצ"ל דאליהו עתיד לדורשה, וא"כ מוכח דמצוות בטילות לעתיד לבוא, דאליהו ידרוש אז דיבטלו המצוות ולויים וישראלים יאכלו נבילה וטריפה, אבל כהנים מרוב קדושתן יהיו אסורים בנבילה, והיינו דאמר אליהו עתיד לדורשה לדרושה וא"כ מצוות יהיו בטלות לע"ל, ויהיה אז מותר לגלות משפחות, וזהו המשך שני המאמרים של ר' פנחס, עכ"ל.

ובמחילת כתה"ר שגה בזה, דאין הפירוש בהא דאמר אליהו עתיד לדורשה כפירוש, אלא הכוונה שאנו אין יודעים פירוש הפסוק ואליהו עתיד לפרשו לנו לעתיד לבוא, וע"כ צריך לפרש הכי דכן אמר שם מקודם, ושם אי אפשר לפרש בענין אחר, עיי"ש.



## ה.

אולם נראה לפרש בדרך אחר וג"כ בהקדמתו מפלוגתא הנ"ל, דהנה בסנהדרין (ז, ב) יליף ר' יוחנן (לחד גירסא ועמ"ל בס"ד) לתחיית המתים מן התורה מדכתיב: ונתתם תרומת ה' לאהרן הכהן, וכי אהרן לעולם קיים אלא מכן לתחיית המתים דבי ר' ישמעאל תני מה אהרן חבר אף כל חבר, מכאן שאין נותנין תרומה לכהן עם הארץ. ר' שמואל בר נחמני אמר מניין שאין נותנים מתנות לכהן עם הארץ, שנאמר לתת מנת הכהנים והלויים למען יחזקו בתורת ד', כל המחזיק בתורת ד' יש לו מנת כו'.

וקצת יש לדקדק בהא דר' ישמעאל כיון דסבר דאין כאן משום מחטיו כשנותן תרומה לע"ה, כמ"ש ראב"י לקמן וגם אינך אמוראי, וא"כ למה לא יליף ר' ישמעאל שלא יתנו תרומה לכהן ע"ה מקרא דרבי שמואל בר נחמני, וקרא ונתתם תרומת ה' לאהרן קאי על שעת תחיית המתים כדי להשיב תשובה למינים.

אבל נראה בזה דבר אמיתי בעז"ה דר' ישמעאל לשיטתו (לקמן צא, א) דיילף לתחיית המתים בק"ו, ור' ישמעאל לשיטתו בסוטה (כט, א) דלא סבירא ליה מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא, א"כ כיון דאיכא ק"ו לתחיית המתים לא צריך קרא לזה, ועל כן מוקי לקרא ונתתם וכו', שלא יתנו לכהן ע"ה.

ובסברה זו אמרתי דנכונה גירסת העין יעקב דלא גרס ר' יוחנן בסנהדרין (ז, ב), דר' יוחנן יליף לקמן מקרא אחרינא לתחיית המתים, א"כ למה לו תרי קראי, ושם אמר רחב"א בשם ר' יוחנן א"כ יותר יש למחוק הכא הגי' א"ר יוחנן (וכעין שבת נב, א סמי חדא כו').



## ו.

ועפ"י זה יישבתי קושיית הבית הלל שהקשה דר' יוחנן אדרב"י דבנדה (סא, ב) אמר ר"י דמצוות בטילות לעתיד לבוא, והכא משמע דסבר דאין בטילות. אבל עפ"י א"ש דלא גרסינן הכא רבי יוחנן, ורבי יוחנן לשיטתו דסבר מצוות בטילות לע"ל הוצרך ללמוד מקרא אחרינא לתה"מ, וה ברור בעז"ה.

והנה בעל זרע אברהם בהגהות לספר כבוד חכמים בסנהדרין ירושלמי פירש, דפלוגתא זו אם נותנים תרומה לכהן ע"ה או דווקא לת"ח, תליא בפלוגתא במנחות (צט, ב) אם יוצאין מצות ת"ת בק"ש שחרית וערבית או לא, דלמ"ד דאין יוצאים א"כ צריך ללמוד תמיד וכבר אמרו לא ניתנה תורה אלא לאוכלי תרומה ולאוכלי המן (במדרש תנחומא פ' בשלח), ולכן ציווה הקב"ה לתת

מתנות לכהנים שהם ילמדו תמיד וכל ישראל ערבין זה לזה, ולפי"ז צריך ליתן דווקא לכהן ת"ח, אבל אם יוצאין בק"ש שחרית וערבית א"כ יכולים ליתן אף לכהן ע"ה, ובוה פירש הא דאיתא בב"ק (ק, ב): כל המקיים כ"ד מתנות כהונה כאילו מקיים כל התורה שנתנה בכלל ופרט, עי"ש, ע"כ דברי הזרע אברהם.



## ז.

ולי נראה דבר אמיתי לענ"ד היפך מסברתו וליישב דברי הרמב"ם שהשמיט שהשמיט הך דינא דצריך ליתן תרומה לכהן ת"ח, דהרמב"ם לשיטתו דפסק בהלכות ת"ת (א, ח) שצריך ללמוד תמיד יום ולילה, א"כ אין יוצא בק"ש וצריך ללמוד בעצמו תמיד ולא מהני במה שיתן לכהן ת"ח, ולהכי סבר דמותר ליתן תרומה לכהן ע"ה. ור' ישמעאל לשיטתו סבר לת"ח דווקא, דסבר בברכות (לה, ב) הנהג בהן מנהג דרך ארץ, וגם ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן דסבר ג"כ לת"ח דווקא, אזיל ג"כ לשיטתו במנחות (צט, ב) דסבר דקרא והגית בו יומם ולילה אינו אלא רשות ולא חובה, ועל כן שפיר סבר דאין ליתן רק לכהן ת"ח, ודבר זה נכון בס"ד.

[ויש לומר ע"ד צחות כמו שאמר הגמ' בעירובין (קד, א) על רב כהנא ובחולין (מט, א) על ר"י ר' ישמעאל, כהנא מסייע כהנא, והכי נמי י"ל הכא דר' ישמעאל שהיה כהן ת"ח, מסייע לכהנים ת"ח, וגם ר' יונתן משמע בב"מ (ז, ב) שהיה כהן ות"ח הוא ג"כ מסייע לכהנים ת"ח והא דאיתא בברכות דר' יונתן הוי אזיל לבית הקברות, עיין בספר באר אברהם מה שכתב בזה, וגם אני כתבתי בזה במקו"א בס"ד].



## ח.

ועוד יש לתרץ שיטת הרמב"ם באופן אחר, והוא דבר פשוט, דפשיטא ליה הכי דמותר ליתן תרומה אף לכהן ע"ה מברייטא בחולין (קלב, ב), דר"ש אמר כל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בה, ומשמע דאם הוא מודה בעבודה אף שהוא ע"ה יש לו חלק בה, ומוכח שם דה"ה בכל מתנות כהונה ולא דווקא חלל בעבודה, וכן משמע ברמב"ם בפ"א מהלכות בכורים ועיי"ש בכ"מ (ובמקום אחר דברתי מזה בס"ד), אולם גם זה יש לומר כעניינינו, דלכאורה צריך להבין למה דוחה הרמב"ם שיטת ר' ישמעאל ור' יונתן מקמי ר' שמואל בר נחמני. אכן לפי הנחתנו אתי שפיר דרשב"י לשיטתו אזיל בברכות (שם), דלא סבר הנהג בהם מנהג דרך ארץ, א"כ שפיר סבר לשיטתו דמותר ליתן לכהן ע"ה (וכדברי ר"ח שם ונוכל לומר בזה ג"כ כמ"ש לעיל, דכהנא ת"ח מסייע לכהנא ת"ח, דר"ח כהן הוי כדמוכח בכמה דוכתי ועיין בשבת (ו, ב) ברש"י וכה"ג כתבתי בס"ד בסיו"ט למס' ברכות).

ולפי"ז ר' ישמעאל ורשב"י והרמב"ם כולוהו אזלי לשיטתייהו, ועפי"ז ג"כ נתאמת דברינו לעיל למחוק הגירסא ר' יוחנן בסנהדרין (ז, ב), דבמנחות (צט, ב) איתא דר' יוחנן אומר בשם רשב"י, אפי' לא קרא רק ק"ש שחרית וערבית קיים והגית בו יומם ולילה. [והא דקשה דרשב"י

אזהדי, כבר הקשה זה בהגהות הג' צה"ח בברכות (לה, ב) וכבר קדמוהו בספר שו"ת הלכות, ועוד רבים מהמפרשים ואין להאריך. והנכון אלי הצעיר דנכון גירסת הש"ך ביו"ד (סימן רמ"ו) דגריס ר"י בשם ר"ש בן יהוצדק, וכן הוכחתי ממקום אחר בס"ד, ויבאר אצלי בפלפול אחד בענייני מילה במסכת שבת], וא"כ לר' יוחנן ע"כ צ"ל כרבי ישמעאל דצריך ליתן לכהן ת"ח דווקא, ואיך יליף מזה לתחיית המתים. וליכא למידחי דיליף מקרא דרשב"נ דיותר טוב היה למילף לתה"מ מקרא דתורה, וזה דוחק לומר דמשמיה דרבו קאמר וליה לא סבירא ליה, אלא וודאי כדאמרינן.



### ט.

והנה על פי זה יולד לנו דבר חדש, דפלוגתא דר' יוחנן ושמואל בנדה (סא, ב) דר"י סבר דבטילות ושמואל סברי דאינם בטילות, תליא בהך פלוגתא אם נותנים תרומה לכהן ע"ה, דר"י לשיטתו אזיל דסבר מצוות בטילות לע"ל א"כ ליכא למדרש קרא דונתתם תרומת ה' לאהרן דקאי לתחיית המתים דהא מצוות בטילות אז, אלא ודאי דקאי למדרש שצריך ליתן לכהן ת"ח דווקא, ולהכי אזיל לשיטתו וסבר דיוצאין בק"ש שחרית וערבית כדברינו לעיל, אבל שמואל דסבר מצוות אינם בטילות לע"ל, א"כ קרא דונתתם כו' קאי לתחיית המתים, א"כ יוכל לסבור דנותנין אף לכהן ע"ה, ות"ת צריכים ללמוד תמיד יומם ולילה כרשב"י וכשיטת הרמב"ם.



### י.

ועפ"י יש לפרש הא דאיתא בקידושין (סט, ב) אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה נושא אשה ואח"כ ילמוד תורה, ור' יוחנן אמר ריחיים בצווארו ויעסוק בתורה. וקאמר הגמ' ולא פליגי הא לן והא להו, ועיי"ש ברש"י ותוס' מה שפירשו בזה. ולדברינו י"ל כמו שפירשו התוס' דר"י אמר לתלמידיו שבאו אליו מבבל שהתלמידים סברו כשיטת שמואל רבם שלמדו אצלו מקודם דסבר דמצוות אין בטילות לע"ל, וא"כ קאי קרא דונתתם וכו', על שעת תחיית המתים, וא"כ נותנים תרומה אף לכהן ע"ה, ולפי"ז צריכים ללמוד תמיד, וא"כ שפיר קשה ריחיים בצווארו ויעסוק בתורה, ושמואל אמר לתלמידיו שהיו מא"י ולמדו מקודם אצל ר"י דסבר דמצוות בטילות לע"ל, וא"כ קאי קרא דונתתם וכו' דצריך ליתן מתנות כהונה דוקא לכהן ת"ח. ולפי"ז יוצאין מצות תלמוד תורה בק"ש שחרית וערבית, ולהכי קאמר שפיר נושא אשה ואח"כ ילמוד תורה. (אכן לפי"ז יקשה שיטת הרמב"ם דפסק מצוות בטילות לע"ל, ולא פסק דנותנין תרומה לכהן ת"ח דווקא, ויש ליישב).



### יא.

והשתא א"ש דברי ר' פנחס, דהנה בדורש לציון (דרוש הראשון) מפרש הא דאמר ר' יוחנן אליהו עתיד לדרשה, היינו דלכאורה קשה קושיית התוס', מניין מוכח דאשתרי מליקה, דלמא

מצותו בכך כדאמרינן עשה דוחה ל"ת. ומפרש דאי לא אישתרי רק דוחה הא יכולים לאכול חצי שיעור דלית ביה ל"ת, אלא וודאי דאישתרי מליקה לגמרי, ור"י לשיטתו דסבר חצי שיעור אסור מה"ת (יומא עג, ב), א"כ אין לנו הוכחה דאשתרי מליקה, להכי אמר אליהו עתיד לדורשה, עכ"ד.

ולפי ענ"ד לפקפק בזה דאף לר' יוחנן היה להם לאכול חצי שיעור, דמה בכך דאסור, הלא הוא איסור קל דאין בו לאו, ואם כן עדיין מוכח דאישתרי מליקה.

ולכן נראה לענ"ד לומר באופן אחר, דמוכח דאשתרי מליקה, דבאמת מנא לן דאישתרי מליקה דלמא לא כוונה התורה הק' שציוותה לאכול מליקה, רק באופן שיאכלו פחות מכשיעור, שלא יאכלו כזית נבילה, אבל אי נימא דנותנין מתנות לכהן ע"ה (וה"נ מליקה כדאימא בחולין ריש דף קלג עיי"ש) א"כ מוכח דאשתרי לגמרי, דהרי ע"ה אינו יודע להזהר לעשות באופן שלא יהא איסור לאו, וא"כ מוכח דאישתרי לגמרי.

אבל זה אינו רק אי נימא דנותנין מתנות לכהן ע"ה, אבל ר' יוחנן לשיטתו לפי מה שבררנו דסבר דאין נותנין לכהן ע"ה, א"כ לשיטתו אין לו הוכחה דאשתרי לגמרי, דדלמא יזהרו לאכול פחות מכשיעור, ולהכי אמר אליהו עתיד לדורשה.



## יב.

ויש להטעים מה שאמר דווקא אליהו עתיד לדורשה, דהנה ר' יוחנן אמר בקדושין (עא, א): היכלא, בידינו הוא (פירוש, לגלות משפחות) [פסולות] אבל מה אעשה שהרי גדולי הדור נטמעו בהם. משמע מדבריו דאי לאו דגדולי הדור נטמעו בהם היה מגלה, קשה הא אליהו לא יגלה לעתיד, ועל כרחך דשאני לעתיד דמצוות או בטלות, ור' יוחנן לשיטתו אזיל דהכי ס"ל, וא"כ דמצוות בטלות ע"כ קרא דונתתם אתא שיתנו לכהן ת"ח, וא"כ לא ידעינן דאישתרי מליקה, ולהכי עלוהי דאליהו רמיא לדרוש פסול נבילה וטריפה לא יאכלו הכהנים, ודוק היטב.



## יג.

והשתא שפיר מקורבים מאמרי ר' פנחס, דהנה כבר הקדמנו דברי תוס' דאי אפשר לדרוש דאשתרי מליקה רק כשנאמר דיש שחיטה לעוף מה"ת, אבל אי נימא דאין שחיטה לעוף מן התורה הקושיא במקומה עומדת, והנה אם נימא דיש שחיטה לעוף מה"ת א"כ שפיר הוצרך לכתוב נבילה וטריפה לא יאכלו הכהנים, א"כ מוכח דנותנין אף לכהן ע"ה. והשתא א"ש דר' פנחס רצה לגלות משפחות פסול וקשה הלא אליהו לא יגלה, וע"כ דאין ראייה מאליהו. וקשה אמאי אין ראייה, וצ"ל דאז מצוות בטלות, וקשה הא מקרא דונתתם משמע דמצוות אינן בטלות, וצ"ל דקאי לדרשא שלא יתנו לכהן ע"ה, וקשה א"כ קשיא למה הוצרך לומר נבילה וטריפה לא יאכלו הכהנים, הא ישראלים נמי אסירי. ועל כרחך צריך לומר, דה"א הואיל ואישתרי מליקה לכהנים, ואי נימא דאין נותנין לכהן ע"ה מנא לן דאישתרי, אלא וודאי דנותנין אף לכהן ע"ה,



ואיך אתה רוצה לגלות משפחות, ולכן הקדים אין שחיטה לעוף מה"ת, ור"ל דמשם לק"מ דבלא"ה הקושיא בדוכתיה קאי, דאין לטעות כלל ממליקה דאין שחיטה לעוף מן התורה, וא"כ ע"כ צ"ל תירוץ אחר, ולכן גם דברי א"ש, ודוק היטב כי דבר נכון הוא בעז"ה ית"ש.



## יד.

והשתא יתלבן דברי ריב"ל (ברכות ח, ב) שקשר הנהו תלת בקשר אמיץ, דפי שיטתו דהוהיר על הורידין ולכאורה יש לדקדק מנ"ל לר"י דצריך לשחוט את הורידין, ונראה דבלא"ה קשה למ"ד דיש שחיטה לעוף מה"ת, קשה הא כתיב ושפך - בשפיכה בעלמא, אבל מתרצי הנך תרי קושיות חדא בירך חברתה, דהא רש"י פירש דה"ט דצריך לשחוט הורידין כדי שיצא כל דמו, א"כ זהו כוונת הכתוב דכתיב ושפך היינו שישחוט הורידין וישפוך כל הדם, ולפי"ז רבנן דסברי דאין צריך לשחוט את הורידין, י"ל דסברי אין שחיטה לעוף מה"ת וא"כ הוי ושפך כפשוטו בשפיכה בעלמא. [ומה שאמר בחולין (כח, א) מאן תנא וכו', לא רצה לומר דהיינו רבנן דר"י משום דלא אמרו הכי בפירוש, וגם רצה למצוא מי הוא האומר כן בהדיא כמ"ש בתוס' שם].

ולכאורה קשה מנ"ל לר"י להכריע דיש שחיטה לעוף מה"ת. וצ"ל מקרא דנבלה וטריפה לא יאכלו הכהנים, מדיש לטעות ממליקה להתיר להם נבילה, וקשה הא ע"כ דאין לטעות, די"ל דיאכלו פחות מכשיעור, ועכצ"ל דנותנין אף לכהן ע"ה כמש"כ לעיל, א"כ ס"ל דצריך ללמוד תמיד, א"כ שפיר יש לדרוש הזהירו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו, מהא דאמרינן לוחות ושברי לוחות מונחים בארון, דלכאורה קשה ל"ל שזה טעמא והלא דבר פשוט הוא שאיננו עתה ת"ח אבל עכ"פ הרי היה ת"ח, ואמרינן במגילה (כט, א) דקדושת בהכ"נ אף כשהוא שמם, וריב"ל סבר במגילה (כו, א) דקדושת בית המדרש חמיר מקדושת בית הכנסת דס"ל דתורה עדיפא מתפילה, וא"כ קשה למה הוצרך להוכיח משברי לוחות ע"ז הקדים מקודם דצריך לזוהר בורידין, ומזה מוכח כנ"ל דצריך ללמוד תמיד, וא"כ הו"א לטעות דא"צ לכבדו כיון ששכח תלמודו מחמת אונסו רש"י פירש מחמת [טרדת] מזונות, דלפי"ז הו"א דא"צ לכבדו כיון דס"ל כשיטת רשב"י דלא סבר הנהג בהן מנהג דרך ארץ, ע"ז אמר דאפ"ה צריך לכבדו משום דגם שברי לוחות מונחים בארון, דכתיב אשר שברת ולמה כתבה התורה זה, אע"כ ללמדנו בא דצריך לזוהר בזקן ששכח תלמודו, וא"כ שפיר הוצרך להשמיענו דבר זה, ודוק.

ונכונים בזה דברי רש"י מה שפירש כדי שיצא כל הדם, וגם מה שפירש דאינו אלא בעוף היינו נמי מתוך דסבר דיש שחיטה לעוף מה"ת והאי ושפך בעוף כתיב, ודוק.



## טו.

ועדיין צריך להבין ההמשך, מה שהקדים לומר: אשלימו פרשתיכו עם הצבור שניים מקרא ואחד תרגום, והנה בהקדם זה אבאר בעז"ה מאמר הגמ' סוטה (לה, א) מפני מה נענש דוד שמת

עוזא על ידו מפני שקרא לדברי תורה זמירות, שנאמר זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי, א"ל הקב"ה ד"ת שכתוב בהם התעייף עיניך בו ואיננו, קורא אתה זמירות, חייך שאני מכשילך בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו, שנאמר ולבני קהת לא נתן וכו', ואיהו אתייה לארון בעגלה, עכ"ד הגמרא. והוא תמוה, דמאי מידה כנגד מידה היא זו. ועוד למה הקדים מקודם ד"ת שנאמר בהם התעייף עיניך כו', וכי מפני כך לא ראוי להיקרא זמירות.

ואקדים מימרא דגמ' במנחות (ל, א): אמר ר' יהושע בר אבא אר"ג אמר רב, שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותם בבהכ"נ. ופריך לימא כו' יהודה ודלא כר"ש, דתניא וימת שם משה, אפשר משה חי וכותב ומת שם משה, אלא עד כאן כתב משה מכאן ואילך כתב יהושע דברי ר"י, אמר ליה ר"ש אפשר ס"ת חסר אות אחת והתורה אמרה לקוח את ספר התורה הזה, אלא עד כאן הקב"ה אומר ומשה כותב ואומר, מכאן ואילך הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע, לימא דלא כר"ש, ומשני הואיל ואשתני אשתני. וא"ר יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב, הלוקח ס"ת מן השוק - כחוטף מצוה מן השוק, כתבו מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני.

ויש לדקדק מאי פריך מקודם לימא דלא כר"ש, מה בכך דסובר דלא כר"ש הלא הכלל בידינו בעירובין (מו, ב) ר"י ור"ש הלכה כר"י, ואף דהכא פריך אליבא דרב, ורב לית ליה הני כללי כמבואר שם (מג, א), אבל עכ"פ וכי אינו רשאי לסבור כר"י [ודוחק לומר דפריך על המקשן דשם דה"ל להוכיח מכאן דרב לית ליה הני כללי, וכעין זה כתב השג"א בשם אביו (גבורות ארי, מכות יא, א) אבל דוחק הוא]. עוד ראוי להבין סמיכות המאמרים של ר' יהושע בר אבא זה לזה.

### טז.

עוד ראוי לבאר, הא דאיתא במסכת מכות (יא, א) דפליגי שם ר"י ור' נחמיה, חד אמר מה דכתיב ויכתוב יהושע בספר תורת אלקים, אלו שמונה פסוקים שבתורה, וחד אמר זה ערי מקלט, עוד שם פליגי ר"י ור"מ חד אמר ספר תורה שתפרו בפשתן כשר, וחד אמר פסול, חד אמר פסול דאיתקש כל התורה לתפילין, מה תפילין הלכתא לתופרן בגדין אף ס"ת כן, ואידך כי איתקש למותר בפוך, להלכותיה לא איתקש, ולכאורה למה הביא הגמ' כאן הפלוגתא השנייה, אם נאמר משום דבהני תרי פלוגתות לא נתבאר מי מהם אמר הכי, ומי אמר הכי, הלא מצינו עוד פלוגתות בין ר"י ור"מ דלא ידעין מאן אמר הכי ומאן אמר הכי, ועיין שבת (לב, ב) ותמצא עוד כענין זה. אלא ודאי כוונה אחרת יש כאן, דהני תרי פלוגתות שייכים זה לזה, והפלוגתא ראשונה שייכה להא דאירי שם מקודם בענין ערי מקלט.

ונראה לענ"ד לומר, דבאמת לא מספקין כלל מאן אמר הכי ומאן אמר הכי, אלא הראשון הוא ר"י והשני ר' נחמיה, ובפלוגתא שנייה הראשון הוא ר"י והשני ר"מ, ולפי"ז סבר ר"מ דס"ת שתפרו בפשתן פסול, וקשה מ"ט פסקו הפוסקים (שו"ע י"ד רעה, א) והרמב"ם בהלכות ס"ת (ט, יג) דפסול, והלא קי"ל דר"מ ור"י הלכה כר"י, וגם בהא דשמונה פסוקים שבתורה כתב ג"כ

הרמב"ם בפ' ט' מהלכות תפילה הי"ב דמשה כתבן, ולכאורה קשה למה פסק כר"ש [ואולי מדפריך הגמ' במנחות (ל, א) לימא דלא כר"ש, ודוחק].



## יז.

אכן ליישב זאת בדרך מרווחת נראה להקדים שיטה אחת מסנהדרין (כא, ב) דאיתא שם: "וכותב לו ס"ת לשמו, תנא ובלבד שלא יתנאה בשל אבותיו. אמר רבא אע"פ שהניחו לו אבותיו ס"ת, מצוה לכתוב לו משלו, שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה הזאת, איתיביה אביי וכותב לו ס"ת לשמו, ובלבד שלא יתנאה בשל אבותיו, מלך אין, הדיוט לא, א"ל לא נצרכה אלא לשתי תורות שנאמר וכתב לו את משנה התורה הזאת לרבות שני ס"ת אחת שמונחת לו בבית גנזיו ואחת שיוצאת ונכנסת עמו וכו'". ואח"כ אמר מר זוטרא אמר מר עוקבא מתחילה נתנה להם התורה בכתב עברי ולשון הקודש, ואח"כ נתנה להם בימי עזרא בכתב אשורית ולשון ארמי, בחרו להם כתב אשורית ולשון הקודש וכו'. תניא א"ר יוסי, ראוי היה עזרא שתנתן התורה על ידו אלא שקדמו משה וכו', ואע"פ שלא נתנה תורה על ידו, נשתנה הכתב על ידו שנאמר כתב הנשתון וכו'. וכותב את משנה התורה הזאת כתב הראוי להשתנות, ולמה נקרא שמה אשורית, שעלה עמהם מאשור, רבי אומר בתחילה נתנה להם בכתב זה ולמה נקרא שמה אשורית שמאושרת בכתב, רשב"א אומר הכתב לא נשתנה כל עיקר שנאמר וכו', אלא מה אני מקיים את משנה התורה הזאת שצריך ב' ס"ת אחת שמונחת בבית גנזיו וכו', עושה אותה כמין קמיע שנאמר שויתי ד' לנגדי תמיד, ולאידך האי שויתי ד' מאי דריש ביה, מיבעי ליה להא דאמר ר"ח אר"ש חסידא המתפלל צריך שיכוין ששכינה כנגדו שנאמר שויתי ד' לנגדי תמיד, עכ"ל הגמ'. ועיי"ש במהרש"ל מה שהקשה שם ג' קושיות<sup>2</sup>, ועיי"ש במהרש"א שדחה דבריו. ובס"ד ניישב להלן שתי קושיותיו הראשונים.

אכן ליישב קושייתו האחרונה נלך בשיטת מהרש"א, דקרא דשויתי רישיה דקרא קאי על ס"ת שבביתו, וסיפיה קאי על ס"ת שיוצא ונכנס עמו, וא"כ למאן דסבר דהוי ליה שני ס"ת קאי כל הפסוק על הס"ת, אבל למ"ד דלא הו"ל רק אחת, קאי סיפא דקרא כי מימיני וכו' אס"ת שהיא עמו, ורישא דקרא שויתי ד' כו' קאי על המתפלל, עיי"ש היטב.

ועתה נבאר הדברים, דהנה קשה על אביי דפריך לרבא מהא דתניא וכותב לו ס"ת לשמו וכו', מלך אין הדיוט לא, דהא רבא קרא קאמר ואין חולק עליו, ויש ליישב דהנה הרמב"ם (פז

(ב). ז"ל המהרש"ל (סנהדרין כב, א): "לא כהלן כתבא למקרי וכתב וכו': שם בגמרא שויתי ה' לנגדי תמיד וגו' ואידך האי שויתי מאי דריש ביה כו' כצ"ל. ונ"ב אין לפרש ואידך דלא ס"ל וכתב את משנה תורה לשני תורות א"כ תורה אחת היתה למלך שויתי מאי קעביד ליה מאי פריך שמא לאותה ספר תורה יחידה הוא עושה כך ועוד מי איכא דלא ס"ל שיש למלך שני ספרי תורות דאל"כ והאי וכתב לו גבי מלך למה לי הרי אפילו כל הדיוט מחויב לכתוב לו ספר תורה שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ועוד הלא סתמא דמתני' קאמרה דגבי מלך בעינן שתי תורות ולעיל לא יליף מוכתב את משנה התורה כו' אלא דאפי' האי תורה שניה בעי למיכתב הוא ולא יתנאה משל אבותיו אלא נראה בעיני לפ' דדריש מוכתב את משנה התורה להשתנות הכתב בס"ת שניה שהיא כתיבה דקה שתהא כ"כ קטנה לעשות בה קמיע כדכתיב שויתי ה' לנגדי תמיד ופריך השתא שפיר ואידך דדריש לכתב הנשתון וא"כ לא שמעינן שינוי כתיבה בשתי תורות וממילא אינה ראויה לקמיע וא"כ שויתי ה' וגו' למה לי וכו'".

מהלכות ס"ת ה"א) כותב דכל אחד מישראל צריך לכתוב לו ס"ת שנאמר: ועתה כתבו לכם את השירה וכו', כתבו לכם תורה שיש בה שירה, לפי שאין כותבין פרשיות פרשיות. ולכאורה ולכאורה קשה עליו מסוגיא דנדרים (לה, א) דא"ר יוסי ברבי חנינא לא נתנה התורה אלא למשה וזרעו, ומש"ה נהג בה טובת עין ונתנה לישראל, ופריך והכתיב ועתה כתבו לכם את השירה הזאת, ומשני שירה לחודא וכו', וא"כ לפי דברי הרמב"ם מאי משני שירה לחודא, הא לפי דבריו אין כותבין פרשיות פרשיות.



### יח.

ונראה ליישב דבגיטין (ס, א) בעא מיניה אבי מרבה (וברי"ף הגי' רבא ועיי"ש ברא"ש היטב) כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה, או אין כותבין, אמר לו אין כותבין, מ"ט מפני שאין כותבין כו'. ובתר הכי אמר הגמ' כתנאי אין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה, ואם דעתו להשלים מותר, ר"י אומר כותבין מבראשית כו', ויל"ד מ"ט דר' יהודה דפליג.

ויש לומר דלשיטתו אזיל דהנה בתר הכי פליגו ר"י ורשב"ל, דר' יוחנן אמר משום ר' בנאה תורה מגילה מגילה נתנה, שנאמר מגילת ספר כתוב עלי, ורשב"ל אמר תורה חתומה נתנה כו', והנה בהגהות הגאון רבי צבי הירש חיות פירש ביבמות (ה, א), בהא דר' יהודה סבר דלא דרשינן סמוכין בכל התורה רק במשנה תורה, דסבר כמאן דאמר מגילה נתנה, וא"כ אין לדרוש בכל התורה סמוכין, מה שאין כן במשנה תורה, ומאן דדרש סמוכין בכל התורה סבר כמ"ד חתומה נתנה, עכ"ד.

וא"כ דרבי יהודה סבר מגילה מגילה נתנה, להכי אזיל לשיטתו וס"ל דכותבין מגילה לתינוק להתלמד בה, ולפי"ז אביי ורבה פליגו נמי בהא, דאביי דסבר דכותבין מגילה לתינוק להתלמד בה סבר כר"י דמגילה מגילה ניתנה, ורבה סבר כת"ק, ולפי"ז אתי שפיר סוגיא דנדרים, דשם איירי אליבא דר' יוסי ב"ר חנינא וריב"ח תלמידיו דר' יוחנן הוו כמ"ש תוס' בנזיר (כט, א) עיי"ש היטב, ובוודאי סבר כר"י (-כרבי יוחנן) רבו דמגילה מגילה ניתנה, להכי לדידיה שפיר יש לשנויי דשירה לחודה, ולק"מ מהא דאין כותבין פרשיות פרשיות, דזה הדין לא הוי רק אי תורה חתומה ניתנה, אבל הרמב"ם דפסק כרבה דאין כותבין פרשיות פרשיות לא קשה לדידיה מסוגיא דנדרים, וא"כ נתיישב סוגיא דסנהדרין ג"כ שפיר, דפריך התם אביי לרבה (כן הגיה הגאון ר"י ברלין) דאביי לשיטתו אזיל דסבר דכותבין מגילה לתינוק להתלמד א"כ אין ראייה כלל להדיוט שצריך לכתוב לו כל התורה אלא שירה לחודא, אבל מלך שצריך שיכתוב לו כל הס"ת לבד מה שהוי לי' שירה לחודא בהיותו הדיוט עדיין, וא"כ אין [לנו] רמז למלך שצריך לו שני ספרי תורה, והשיבו רבא ג"כ לשיטתו, וא"כ צריך לכתוב לו המלך שני ס"ת לבד מה שהויא לי' בעת שהיה הדיוט, ומיושב הכל בעז"ה ית"ש.



## יט.

ולכאורה יש לדקדק לשיטת אביי דסבר דא"צ הדיוט לכתוב לו רק השירה, דהא כתיב ולמדה את בני ישראל, וכמה יש ללמוד בשירה. ויש לומר דזה תליא בפלוגתא דר' ישמעאל ור"ש אם צריך לעסוק בתורה תמיד, או להתנהג בה מנהג דרך ארץ, וא"כ אביי סבר כמאן דאמר דיוצאין בק"ש שחרית וערבית, א"כ א"צ לכתוב לו כל התורה וסגי בשירה לחוד, למען תהיה השירה לעד, אבל רבא סבר כמ"ד דצריך ללמוד תמיד, להכי סבר שצריך לכתוב לו כל התורה בשלמות, ובזה מיושב קושיית השאג"א בהלכות ס"ת (סי' לד) שהקשה על הרמב"ם שכתב דמשום שאין כותבין פרשיות פרשיות צריכים לכתוב כל הס"ת, והלא סגי בחומש אחד לפי מה דס"ל דכותבין חומש אחד, אלא שאין קורין בו בציבור גבציבור מפני כבוד הציבור, והרמב"ם גופא פסק הכי.

אבל לפי"ד א"ש, ויש לומר בזה דאביי ורבא אולי לשיטתייהו בברכות (לה, ב) גבי פלוגתא דרבי ישמעאל ור"ש דאמר אביי התם הרבה עשו כר"ש ולא עלתה בידם, כרי' ישמעאל ועלתה בידם, ורבא אמר לרבנן במטותא מינייכו לא תתחזו קמאי ביומי ניסן וביומי תשרי, ומשמע מדברי רבא דאין לנהוג מנהג דרך ארץ רק בשני חודשים אלו שהן זמן קציר ובציר, א"כ לא ס"ל כרבי ישמעאל אלא כרשב"י, ואביי אמר בהדיא כר' ישמעאל, וא"כ שפיר אולי אביי ורבא בזה לשיטתייהו.



## כ.

והשתא א"ש מה שדקדקתי בהא דפריך ר"ש לר' יהודה דס"ל דשמונה פסוקים שבתורה יהושע כותבן, מדכתיב לקוח את ס"ת הזאת, לכאורה שפיר קאמר ליה ר"ש. אבל לפי"ז ר"י לשיטתו, דס"ל דכותבין מגילה לתינוק להתלמד בה, א"כ מגילה מגילה נתנה, ולהכי אף שלא נכתב עדיין השמונה פסוקים שפיר מקריא ס"ת.

ולפי"ד י"ל דר"ש ג"כ לשיטתו אזיל דלא סבר הנהג בהן מנהג ד"א, א"כ צריך לכתוב כל התורה כולה ומוכח מזה דאין כותבין פרשה פרשה, ולהכי שפיר פריך לר"י דאין לומר דשמונה פסוקים יהושע כתבן, וא"כ נתיישב בזה שיטת הרמב"ם מה שפסק דמשה כתבן, דלשיטתו אזיל דלא סבר הנהג בהן מנהג ד"א, א"כ צריך לכתוב כל התורה כולה, ומוכח מזה דאין כותבין פרשה פרשה ולהכי שפיר פריך לר"י דאין לומר דשמונה פסוקים יהושע כתבן, וא"כ מוכח דאין כותבין פרשיות פרשיות, וא"כ ע"כ מוכח דמשה כתב לשמונה פסוקים.

[ולר' יהודה אין הכרח איך ס"ל, דאפשר אף דסבר דמגילה מגילה ניתנה, אבל מ"מ צ"ל אף הדיוט ס"ת שלמה, דס"ל בברכות (לה, ב) כרשב"י דצריך לעשות מלאכה עראי ותורה קבע. ועפ"י זה ניחא מאי דפריך בנדרים אח"כ מהא דכתיב למען תהיה לעד בבני ישראל, ועיין בר"ן ורא"ש וחדושי אגדות למהרש"א.

ולענ"ד כוונת הגמ' על אידך קרא דכתיב ולמדה את בני ישראל, ואי שירה מאי לימוד איכא, והיינו דפריך מכח דריב"ח הוא תלמידו של ר' יוחנן, ור' יוחנן סבר בברכות (שם) כרשב"י, עיש"ה, א"כ ליכא למימר דאי"צ לכתוב רק שירה לחודה, משא"כ לאביי].



### כא.

ועפי"ז א"ש ג"כ טעמא דר' יוסי משנה התורה קאי על זה שישתנה הכתב ולא על שני ספרי תורה דר' יוסי ג"כ לטעמי' אזיל במנחות (צט, ב) דסבר דיוצא בק"ש של שחרית וערבית, וא"כ הדיוט אין צריך צרך לכתוב רק שירה לחודה, ומלך צריך לכתוב כל התורה בשלמות, אבל רק ס"ת אחת, וא"כ מה שכתב את משנה התורה אין הכוונה כלל על שני ס"ת, אלא על זה שישתנה הכתב, ורבי דס"ל ג"כ שם בסנהדרין דוכתב את משנה התורה לא קאי שיהיה לו שני ס"ת אלא שישתנה הכתב כמו שכתב שם המהרש"א בחידושי אגדות, עי"ש. אזיל ג"כ לשיטתו בנדרים (לב, א) דדרש הפסוק דאם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי על מצות מילה, ולא על ד"ת, וקשה דמילה הא ליכא בלילה, ועיי"ש בתוס' יו"ט מה שכתב בזה.

אבל לענ"ד נראה פשוט דסבר כראב"ש ביבמות (ע, א) דמילה שלא בזמנה מלין אף בלילה ולהכי שייך לומר יומם ולילה גם אמילה, ולפי"ז ס"ל ע"כ דיומם ולילה לאו דווקא בתמידות, א"כ קרא דוהגית בו יומם ולילה נמי לאו דווקא בתמידות ויוצא בק"ש שחרית וערבית וא"כ סגי שיכתוב הדיוט שירה לחודה, ולפי"ז מלך אי"צ שיהיו לו שני ס"ת, ושפיר יש לדרוש שישתנה הכתב, ודוק כי הוא נכון בעז"ה ית"ש.

וא"כ רבי לשיטתו שפיר סתם במשנה. [דאיהו סתם המשנה כדאיתא בביצה (ב, ב) וביבמות (סד, ב) ושבועות (ה, ב) ושם כ"ד] וכותב לו ס"ת לשמו דמשמע רק ס"ת אחת דלשיטתו אזיל כמ"ש. וא"כ מיושב שפיר שני קושיות מהרש"ל הראשונות, דמאי פריך ואידך מאן דס"ל דא"צ לכתוב לו רק ס"ת אחת, דהא ליכא מאן דאמר הכי, אבל לפי"ד איכא ואיכא דהיינו ר' יוסי, ורבי, ומיושב ג"כ קושייתו השנייה דמשנה אדרבה משמע להיפך, דרק ס"ת אחת כותב לו וכ"כ מהרש"א. וחידוש גדול על הגאון מהרש"ל שהעלים עין במחכ"ה מספרי דמפורש לכאורה שם דלא היה למלך רק ס"ת אחת, דזה הוא לשון הספרי (שופטים פיסקא קס): וכתב לו את משנה התורה הזאת, אין לי אלא משנה תורה, מנין לרבות כל התורה שנאמר לשמור כל דברי התורה הזאת, א"כ ל"ל משנה התורה אלא כתב העתיד להשתנות. וכתב שם בעל זרע אברהם דס"ל דאין כותב לו רק ס"ת אחת, וז"ב.

ועפ"י דברינו יש לומר דהספרי לשיטתו אזיל בזה דאח"כ על קרא דכתיב וקרא בו כל ימי חייו, ימי אלו הימים, כל ימי חייו אלו הלילות שצריך להגות בה תמיד, ולכאורה קשה למה צריך קרא למלך הא הדיוט נמי צריך ללמוד תמיד (והא מלך ריבה בו התורה מצות יתירות מבהדיוט, וכה"ג סבר שמואל בקדושין (כ, ב) דכהן אסור ביפת תואר הואיל וריבה בו הכתוב מצוות יתירות, וכה"ג אמר סתמא דגמ' בסנהדרין (נא, א) ובכמה דוכתי ושם נסמן). אלא ודאי הספרי סבר כר' ישמעאל דהנהג בהם

מנהג דרך ארץ, וא"כ צריך קרא יתירא למלך וכיון דסבר כר' ישמעאל מוכח דס"ל דא"צ הדיוט לכתוב רק השירה, ולמלך סגי לפי"ז בס"ת אחת שלימה.

ואין להקשות הא סתם ספרי הוא ר' שמעון (סנהדרין פו, א), והא ר"ש סבר דאין להנהיג בהם מנהג דרך ארץ, על זה י"ל דכאן סתים לה כרבי ישמעאל וכה"ג מצינן בשבת (פו, א) על ברייתא דסדר עולם הא מני רבנן היא אע"ג דסתם סדר עולם ר' יוסי כיבמות (פב, ב) אפ"ה אמר הא רבנן היא, עיי"ש וזה פשוט.



### כב.

ונוכל לומר דסברתם תלי' באי נימא דהך ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל הכוונה שילמדו בה, א"כ צריך לכתוב התורה בשלמותה, אבל אי נימא דכתיבת ס"ת לא לצורך ללמוד בה רק שהיא מצוה בפני עצמה, אז סגי שיכתוב השירה לחודה, וא"כ נתיישב שיטת הרמב"ם דסבר דאין הנשים מצוות לכתוב ספר תורה, והקשה השאגת אריה (סי' לה) מנא לן הא, ולפי"ד א"ש דהרמב"ם לשיטתו דס"ל דצריך לכתוב כל הס"ת והיינו דצריך ללמוד בה וא"כ נשים הפטורות מת"ת פטורות ג"כ ממצות עשה זו.

ובזה י"ל דלכך כתיב ולמדה את בני ישראל, למעוטי בנות ישראל. ומה שהקשה השאג"א מסוגיא דקדושין ל"ה דלא נקיט התם דנשים פטורות מכתבת ס"ת לפי"ז לא קשה מידי דכיון דתליא כתיבת ס"ת בלמוד התורה, וכיון דנקט הגמ' דפטורין מלמוד ידעינן ממילא דפטורין מכתביה ג"כ ומה שהקשה דא"כ למה לא סגי כשהניחו לו אבותיו כבר תירץ החינוך (שם) דאין אדם יכול ללמוד היטב בספר שאינו שלו, ועיי"ש עוד בדברי החינוך פ' וילך ויתיישב עתה כל קושיותיו ושיטות הרמב"ם נכונים.



### כג.

ומעתה מיושב ג"כ מה שעמדתי זה זמן כבר, למה השמיט הרמב"ם דצריך שיכווין בתפילה ששכינה כנגדו כדאמר רב חנא בר ביזנא', ולשיטת רש"ל קשה דהא הרמב"ם לא כתב עושה אותה כמין קמיע כמו שדקדק הכ"מ למה לא כתב, וא"כ ע"כ דסבר שויתי ד' קאי לכדרב הונא ב"ב, וא"כ למה השמיטו בהלכות תפילה. אבל לפי"ד א"ש דלשיטתו אזיל דסבר דצריך מלך לכתוב לו שני ס"ת, וא"כ קאי כל הפסוק וכתב לו את משנה התורה לשני ס"ת כדברי מהרש"א, אבל הרי"ף שכתב לדין זה שיכווין ששכינה נגדו במסכת ברכות, כמו שציין הגאון ר"י ברלין בעין משפט, לשיטתו אזיל דכתב דכותבין מגילה לתינוק להתלמד בגיטין בפרק הנזקין (שם) וא"כ סבר כמ"ד מגילה מגילה ניתנה, וא"כ להדיוט סגי שיכתוב שורה לחודה ומלך א"צ לכתוב

ג. א.ה. ראה בחידושי רבינו חיים הלוי (תפילה ד, א).

לו רק ס"ת א', א"כ מיותר קרא דשויתי כו' לכדרב חנא ב"ב שצריך שיכווין ששכינה כנגדו, (ויש לגמגם קצת בזה).



## כד.

והנה בהא דפליגי במכות (יא, א) בס"ת שתפרו בפשתן, ופסקינן כמ"ד שפסול, ולכאורה צריך להבין מאי טעמא. ונראה דבמגילה (יה, ב) איתא: והלכתא תפילין א"צ שרטוט, מזוזה צריכה שרטוט, ופירשו בתוס' (שם) בשם ר"ת דכן הלכה, וכוונתם דכן נאמרה הלממ"ס, וא"כ אי נימא דס"ת שתפרו בפשתן כשר דלא אתקש להלכותיה, יקשה מ"ט צריך לומר דתפילין א"צ שרטוט, היה די באומרו דמזוזה צריכה שרטוט, ומדלא יאמר ג"כ דתפילין צריכין שרטוט ממילא נדע דאין צריכין, אלא ע"כ דאי לא אמר דתפילין א"צ שרטוט הוי אמינא דצריכין שרטוט מדאיתקש לס"ת וס"ת בעי שרטוט כדפסקינן (יו"ד ס"ס רפ"ו), ולהכי לא היה צריך כלל למימר דצריכין שרטוט דמעצמנו נדע מההיקש תפילין לס"ת, ולהכי הוצרך לומר דתפילין א"צ שרטוט, והשתא אי ס"ד דלא איתקש להלכותיה, הדק"ל, למה הוצרך לומר הללמ"ס דתפילין א"צ שרטוט כלל.

והנה בשו"ת הרשב"א כתב, ס"ת בעי שרטוט מדנתנה בכתב אשורית, ודרשינן שמאשרת בכתב, א"כ זה אינו רק אי דרשינן מאשרת בכתב, אבל אי נימא דנקרא כן על שעלה עמהם מאשור, והתורה ניתנה מעיקרא בכתב עברית, א"כ ס"ת לא בעי שרטוט ותליא בהך פלוגתא דמשנה התורה הזאת, דאי נימא דמלך א"צ לכתוב רק ס"ת אחת ומשנה התורה קאי ששונה הכתב בימי עזרא, א"כ ס"ת לא בעי שרטוט, אבל אי נימא דצריך לכתוב לו שני ס"ת א"כ י"ל דלא נשתנה הכתב, וכתב אשורית נקרא שמאשרת בכתב, א"כ בעי שרטוט, לפי"ז ס"ת שתפרו בפשתן פסול. והשתא א"ש דפסק הרמב"ם דס"ת שתפרו בפשתן פסול, דאזיל לשיטתו דפסק דמלך צריך לכתוב לו שני ס"ת, א"כ שפיר פסק נמי לשיטתו דמוכח הכי דס"ת בעי שרטוט, וא"כ מוכח דס"ת שתפרו בפשתן פסול.



## כה.

ובזה יש לפרש דברי הגמ' בר"ה (כא, ב) ביקש קהלת למצוא דברי חפץ, רב ושמואל חד אמר ביקש קהלת להיות כמשה, יצתה בת קול וא"ל כתוב יושר דברי אמת, ולא קם נביא עוד בישראל כמשה. וחד אמר ביקש קהלת לדון דינין שבלב בלא עדים ובלא התראה, יצתה בת קול כתוב יושר דברי אמת, ע"פ שנים עדים יקום דבר, ועיש"ה.

והיינו כפי מה שבארנו דס"ת בעי שרטוט, מדנקרא כתב אשורית שהוא מאושר בכתב, והנה אמר[ו] חז"ל דראוי היה עזרא שתינתן התורה ע"י אלא שקדמו משה. וכתב ביפה מראה במגילה, דאף שלא היה נביא כמשה, אבל צדיק גמור היה, וא"כ שלמה המלך אף שידע שלא קם נביא, חשב שצדיק קם, והיה סובר כר' יוסי דראוי היה עזרא שתנתן התורה ע"י מן הגזרה שווה דקאמר שם, ולכך ביקש קהלת ג"כ להיות כן, וחשב ג"כ כר' יוסי דלכך נקרא אשורית



שעלה עמהם מאשור, לכך יצתה בת קול ואמרה כתוב יושר דברי אמת, פירוש שצריך לכתוב בשרטוט והיינו כתוב יושר, וקשה מנ"ל דבעי שרטוט בכתובת ס"ת, וע"כ מדנקרא אשורית שמאושרת בכתב, וא"כ לא דרשינן שעלה עמהם מאשור, דבאמת לא היה ראוי עזרא שתנתן התורה ע"י ואף שהיה צדיק גמור, אבל לא היה נביא כמשה, ובנבואות תליא, וזהו שאמרה הבת קול ולא קם נביא כמשה, ואידך אמר דקאי על שרצה לדון דברים שבלב בלא עדים ובלא התראה, והיינו שרצה לומר שחבר לא באי התראה, וסבר כר' יוסי בר"י בסנהדרין (ח, ב. מא, א) דחבר לא בעי התראה, והנה בהא דחבר לא בעי התראה כתבו תוס' בסנהדרין (מא, א) דר"י ברבי יהודה ס"ל דאין צריך שיתיר עצמו למיתה.

ועי' במהרש"א כאן שנתקשה בזה דיצאה בת קול ואמרה ע"פ שנים עדים יקום דבר, שלא הזכיר על הא דרצה לדון בלא התראה.

ולפי דברינו אתי שפיר, דבסנהדרין (שם) יליף דצריך שיתיר עצמו למיתה, מדכתוב ע"פ שנים עדים יומת המת - שיתיר עצמו למיתה, א"כ מהאי קרא גופיה דצריך שיתיר כו' מוכח דחבר נמי בעי התראה, א"כ שפיר השיבו הבת קול מהאי קרא לחודיה אתרווייהו.

והנה כיון שהשיבו דחבר בעי התראה, ויעויין בסנהדרין (עב, ב) דר"ה ס"ל דחבר בעי התראה, וא"כ מוכח דאידך מ"ד הוא רב, ורב הוא דאמר דביקש קהלת להיות כמשה, וכיון שהשיבוהו כתוב יושר דברי אמת, דקאי דלכך נקרא אשורית שמאושרת בכתב, וא"כ ס"ת בעי שרטוט, וא"כ מוכח מכל הנ"ל דהני שמונה בפסוקים שבתורה משה כתבן, וא"כ קושיית הגמ' חזקה לימא כר"י ודלא כר"ש דהא מכאן מוכח דרב סבר כר' שמעון דמשה כתבן. [או י"ל דפריך מכח אחר, דא"כ דרב אמר כר"י א"כ תסתיים דרב הוא דאמר שם דביקש קהלת להיות כמשה, וכה"ג כתב בשאגת אריה על מסכת מכות (גבורות ארי, שם)], ולכך משני אפילו תימא כר"ש הואיל ואשתני אשתני.

## כו.

ועפי"ז נתיישב מה שהביא הגמ' במכות (שם) פלוגתא דס"ת בפשתן, אצל פלוגתא של שמונה פסוקים שבתורה משום דהא בהא תלי', דהנה במסכת עירובין (יב, ב) קאמר הגמ' לא ר"מ שמואל אלא ר' נחמיה, ועין ברש"י בחומש הגירסא דר"מ אמר אפשר ס"ת חסר אות אחת כו', ועיין עוד במרדכי בהלכות קטנות דלא גריס ואמרי לה ר' נחמיה, עיין הגרסאות דשמה, וא"כ למ"ש דהראשון הוא ר"י והשני הוא ר' נחמיה דהוא ר' מאיר, וס"ל דשמונה פסוקים שבתורה משה כתבן, ומה דכתיב ויכתבו בספר תורת האלוקים הכוונה על הששת ערי מקלט, וא"כ לשיטתייהו אזלי תרווייהו, ופליגי אח"כ בס"ת שתפרו בפשתן, דר"י מכשיר ור"מ פוסל, והלכה כר"מ דפוסל כמבואר.

## כז.

והשתא א"ש נמי עוד מה דפריך הגמ' לימא רב כר"י ודלא כר"ש, דלכך הסמיכה הגמ' אח"כ אידך דרב דהלוקח ס"ת מן השוק, כאילו חטף מצוה מן השוק, והכותבו מעלה עליו הכתוב כאילו קיבל מהר סיני, דלפי"ז מוכח דרב סובר דצריך לכתוב כל הס"ת בשלימות אפילו הדיט, א"כ ס"ל דאין כותבין פרשה פרשה, משום דלא נתנה מגילה מגילה, א"כ קשה לימא כר"י ס"ל ודלא כר"ש, והא רב ע"כ כר"ש ס"ל, ולכך משני אפילו יסבור כר"ש הואיל ואשתני אשתני, והשתא מבואר דברי הגמ' בהא דנענש דוד על זה שקרא לד"ת זמירות, דלפ"ז שקרא לד"ת זמירות קסבר שאין צריך לכתוב כל התורה, רק השירה לחוד, וא"כ מוכח מזה דא"צ כל היום, והיינו דדייק זמירות היו לי חוקין - לי לחוד דווקא, שאני מלך, היינו דווקא מלך מצווה שיכתוב לו כל הס"ת כדיליף בספרי מן וקרא בו כל ימי חייו כמו שכתבתי לעיל בס"ד.



## כח.

וא"כ סבר הנהג בהם מנהג דרך ארץ, ולכך אמר לו הקב"ה שיכשילוהו בדבר שאפילו תשב"ר יודעין אותו, דהנה כתבו המפרשים דלכך טעה דוד להביא ארון הקודש בעגלה שאותו הארון היה בו שברי לוחות והיה סבור שאין בו קדושה כל כך, כן ראיתי בספר ידי משה שעל המדרש, אבל טעה דהא דרשינן אשר שברת ושמתם, מלמד שלוחות ושברי לוחות מונחים בארון (ברכות ח, ב), וקשה למה הוצרך ללמדנו זאת, אלא וודאי לרמז שזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו שצריך להיזהר בכבודו. וקשה מהיכא תיתי שלא יזהרו בכבודו דאצטריך התורה להזהיר על זה, הא לא גרע מבית הכנסת שחרב כמש"ל, אלא ע"כ דהוה אמינא הואיל ונטרד מחמת מזונות ונהג בהם מנהג דרך ארץ, להכי לא יכבדוהו קמ"ל, א"כ מוכח דלא אמרינן הנהג בהם מנהג ד"א, א"כ מ"ט קרא לד"ת זמירות, וזה הוא שאמר הגמ' ד"ת שכתוב בהן התעיה עינך בו ואיננו קראת אותן זמירות, דהא צריך להגות בהן תמיד, ואם תעיה איניך מלחזור אינם, ולכך נכשל וידעו הכל טעותו, ודוק.

והשתא יבואר ג"כ מה שיש לדקדק קצת, מ"ט דרש דווקא רבא הא, אבל לפי"ד א"ש דרבא לשיטתו אזיל דס"ל דלא אמרינן הנהג בהם מנהג ד"א, וק"ל.

ולפי"ז יש לומר ג"כ הא דדרש ר"מ לשברי לוחות שמונחין בארון מהא יקרא דאשר שברת, דג"כ לשיטתו אזיל דסבר דלא אמרינן הנהג בהם מנהג ד"א, להכי ס"ל דילפינן מאשר שברת, ור"י לשיטתו אזיל דס"ל הנהג בהם מנהג ד"א, להכי סבר דילפינן לשברי לוחות מקרא דנביאים, והדברים ברורים. והא דברכות (לה, ב) בהא דר"י יש לחלק, ועיין מ"ש בס"ד לעיל ואין להאריך.



### כט.

והשתא נבוא לענייננו בהא דהזהיר ריב"ל לבניו שישלימו הפרשיות שניים מקרא ואחד תרגום, וקשה מאי עדיפותא דתרגום. וצ"ל דתרגום ניתן מסיני, היינו דנמצא בתורה לשון תרגום כמ"ש במגילה (ט, א) תרגום ששכתבו מקרא איכא יגר שהדוּתא, ועיין (ב"ב ח, א) [מגילה ט, ב] ובירושלמי מגילה (א, ט) יליף מדכתיב יפת אלוקים ליפת שהוא תרגום, דעל כי ירחיב מתורגם ארי יפת כמ"ש שם היפ"מ (ומה שלא הביא דרש זה במגילה שם, היינו דדרש שם ע"ב לטעמיה דרשב"ג עיי"ש, וא"כ אינו לשון תרגום, יעו"ש).

אבל ר' יוסי דאמר שנשתנה הכתב בימי עזרא וניתן להם ג"כ בלשון ארמית, ע"כ לא עדיפא תרגום משיקרא עם פירושו עוד פעם, כגון עם פרש"י כמש"ש הרא"ש (שם) וא"כ במה שצוה לקרות בתרגום מוכח דסבר דלא נשתנה הכתב וא"כ דרשינן את משנה התורה על שצריך להיות למלך שני ס"ת, וא"כ להדיוט צ"ל ס"ת שלמה, ולא השירה לחוד, דלא אמרינן הנהג בהם מנהג ד"א וא"כ שפיר אמר אח"כ הזהירו בוורדין כר"י.



### ל.

דהנה לכאורה יל"ד כאן לא חשיב רק תלת מילי דאזהר ריב"ל לבניו, ואמאי לא חשיב ג"כ הא דאמר לעיל (שם, ע"א) אריב"ל לבניו אקדימו וחשיכו לבי כנשיתא כי הכי דתורכו חיי. אבל נראה ליישב בהקדם ביאור הא דאמר (שם) א"ל לר' יוחנן איכא סבי בבבל תמה ואמר למען ירבו ימיכם על האדמה כתיב, הדר אמרו ליה דמקדמי ומחשכי לבי כנישתא, אמר היינו דדאהני להו כדאמר ריב"ל לבניו. ונראה לבא דלכאורה קשה דלמא הא דמאריכין ימים הוא בזכות התורה דכתיב כי היא חייך ואורך ימך, בשלמא בשאר מצוות דכתיב בהם אורך ימים, י"ל דקאי על עולם שכולו ארוך כקידושין (מ, ב) אבל בתורה דכתיב בימינה אורך ימים בשמאלה עושר וכבוד, וכשם שעושר וכבוד בעוה"ז, כן ג"כ אורך ימים, א"כ מאי פריך בס"ד ותמה.

אבל הכוונה דהנה בודאי אם יוצא חובת והגית בפסוק אחד שחרית ואחד ערבית כמ"ש ר' אמי במנחות (צט, ב) ודאי דלא יאריך בשביל זה, אלא שיהגו תמיד ממש, אבל כשאמרו לו דמקדמי ומחשכי לבי כנישתא, והיינו דהם הוגים בתורה תמיד, להכי אמר היינו דאהני להו כדאריב"ל כו' וא"כ חזינן דריב"ל הזהיר שיהגו בתורה תמיד ולא לצאת בק"ש שחרית וערבית או בפרק אחד, ולהכי ריב"ל לשיטתו הזהיר ב' דברים אלו, ומכל אחד ראה שצריך להגות תמיד ולא אמרינן הנהג בהם מנהג ד"א, וא"כ נתקשרו דברי ריב"ל בקשר אמיץ ויעויין בירושלמי פ"א דברכות דר"ש ב"נ אמר דבשחר מברך ב' לפניו וא' לאחריה ובערב ב' לפניו וב' לאחריה, דטעמא ד"כ והגית כו' שתהא הגיית יום ולילה שוין ולא קאי על ד"ת, דרשב"נ לשיטתו אזיי במנחות (צט, ב) עיי"ש. וריב"ל אמר ע"ש שבע ביום הללתיך דס"ל דוהגית קאי על

ד"ת שצריך להגות תמיד, וא"כ ריב"ל לשיטתו הזהיר כן לבניו, ולכן דרש ע"ש שביום הללתיך, וא"ש הכל בס"ד.



# אוצר הזמנים

גדר עשה ולאז דמצות זכור ♦ דין סמוך לעיר מוקפת שחרבה [מאמר  
תגובה] ♦ זמן קריאת המגילה בעיר שילה ♦ דיני כרך מסופק בפורים ♦  
משקין במשלוח מנות ♦ שולח כלי עם משלוח מנות – האם צריך להטביל  
את הכלי ♦ קונטרס מגדל שיר – ביאורים ועיונים במגילת אסתר ♦ מרדכי  
ואסתר – הנהגת הייחוד והנהגת המשפט



הרב אלקנה סגל

כולל אור חברון

## גדר עשה ולא דמצות זכור

הרמב"ם מונה שתי מצוות עשה: מצות זכירת עמלק, מצוות מחית עמלק. ומצוות לא תעשה: לא תשכח.

וכך כתב הרמב"ם בספר המצוות מצות לא תעשה נט: "והמצוה הנ"ט היא שהזהירנו משכוח מה שעשה לנו זרע עמלק והקדימם להזיק לנו. וכבר בארנו במצות קפ"ט ממצות עשה לזכור מה שעשה לנו עמלק ולחדש שנאתו מצות עשה. וכן אנחנו מוזהרים מהשליך זה מלבנו ומשכוח אותו והיא מצות לא תעשה והוא אמרו יתעלה (סוף פרשת כי תצא) לא תשכח. ובספרי זכור בפה לא תשכח בלב. כלומר לא תשליך שנאתו ולא תסירנה מנפשך.

ובמצות עשה קפט כתב הרמב"ם כך: "והמצוה הקפ"ט היא שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק מהקדימו להרע לנו ושנאמר זה בכל עת ועת ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו ונזרז העם לשנוא אותו עד שלא תשכח המצוה ולא תחלש שנאתו ותחסר מן הנפשות עם אורך הזמן. והוא אמרו יתעלה (שם) זכור את אשר עשה לך עמלק. ולשון סיפרי זכור את אשר עשה לך בפה לא תשכח בלב [על"ט נט]. כלומר אמור מאמרים בפיך שיחייבו בני אדם שלא תסור שנאתו מהלבבות. ולשון ספרא (ריש פרשת בחקתי) זכור את אשר עשה לך עמלק יכול בלבבך כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמורה הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפיך. הלא תראה שמואל הנביא כשהתחיל לעשות המצוה הזאת איך עשה שהוא זכר תחלה מעשהו הרע ואחרי כן צוה להרגם והוא אמרו יתעלה "א טו) פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל אשר שם לו בדרך בעלותו ממצרים (שמואל א טו)".

נמצא שהרמב"ם מנה בעניין זכירה שתי מצוות: לא תעשה: "לא לשכח", עשה: "זכור".

המקור לזכירה בפה הוא בגמ' ובספרא.

בגמ' מגילה יח ע"א: "זכור, יכול בלב, כשהוא אומר לא תשכח - הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור - בפה".

ובספרא תורת כהנים ריש פרשת בחוקותי: "וכן הוא אומר זכור את יום השבת לקדשו יכול בלבבך, כשהוא אומר שמור, הרי שמירת לב אמורה, הא מה אני מקיים זכור, שתהיה שונה בפיך, וכן הוא אומר זכור ואל תשכח את אשר הקצפת את ה' אלהיך במדבר, יכול בלבבך, כשהוא אומר אל תשכח הרי שכיחת לב אמורה, הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפיך, וכן הוא אומר זכור את אשר עשה ה' אלהיך למרים, יכול בלבבך כשהוא אומר השמר בנגע הצרעת לשמור מאד ולעשות הרי שכיחת לב אמורה, הא מה אני מקיים זכור שתהיה שונה בפיך, וכן הוא אומר זכור את אשר עשה לך עמלק, יכול בלבבך, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכיחת לב אמורה הוא מה אני מקיים זכור שתהיה שונה בפיך".

מהגמרא ומהספרא משמע שהמקור לכך שהזכירה היא בפה זה מכך שיש ייתור, הרי די היה לכתוב "לא תשכח" מה באה התורה לחדש בכך שאמרה "זכור", והתשובה לכך: זכירה לא די בלב אלא אף בפה.

לכאורה יש להקשות\* מניין לומר כך, שמא הזכירה היא בלב, ומה שאמרה התורה "זכור" בנוסף ל"לא תשכח" זה כדי להוסיף מצוות עשה מלבד "לא תעשה", כמו שמצאנו בכמה מצוות שיש מעשה אחד שהעובר עליו עובר על "עשה" ו"לא תעשה". ומאחר שהרמב"ם מנה בעניין זכירה שתי המצוות, לא תעשה ועשה, אם כן מניין לו שהזכירה תהיה בפה (כפי שכתב בספר המצוות ובהלכות<sup>2</sup>: מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב).

כדי לענות על שאלה זו נביא את דברי הרמב"ם בספר המצוות שורש ששי: "השרש הששי שהמצוה שיהיה בה עשה ולא תעשה ראוי למנות עשה שבה עם מצות עשה ולא שבה עם מצות לא תעשה: דע שהדבר האחד יהיה בו עשה ולא תעשה על אחד משלשה פנים. אם שיהיה מעשה מן המעשים מצות עשה והעובר עליו יעבור על מצות לא תעשה כמו שבת ויום טוב ושמטה שעשיית מלאכה בהם מצות לא תעשה (רכ - רכ, שכ - שט) והמנוחה בהם מצות עשה (קלה, קנד, קס, קסב - קסז) כמו שיתבאר. וכן תענית צום כפור מצות עשה (קסד) והאכילה בו מצות לא תעשה (קצו). וכו'".

הרמב"ם בשורש זה נותן כלל מתי מצוות עשה ולא תעשה באותה מצוה נמנות כשתי מצוות. הוא מביא לכך ג' אופנים. האופן הראשון בו אנו עוסקים הוא המחודש ביותר: פעולה אחת שבעשייה שלה עוברים על לאו ועשה כאחד. הרמב"ם נותן מספר דוגמאות: כאשר אדם עושה מלאכה בשבת הרי שהוא עובר על לא תעשה ועשה. הלאו הוא "לא תעשה כל מלאכה" והעשה הוא "ביום השביעי תשבות". בדומה לכך, העושה מלאכה ביו"ט. וכן העושה מלאכה האסורה בשמיטה עובר על לא תעשה: "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור" ועובר על מצוות עשה: "ושבתה הארץ". איסור אכילה ביו"כ יש בו לא תעשה ועשה. אמנם איסור לא תעשה לא נכתב באופן מפורש, אך יש לימוד בגמ' שיש אזהרה מאכילה ושתיה ביו"כ<sup>3</sup>. עשה: "ועיניתם את נפשותיכם".

אמנם, ברוב רובן של מצוות לא תעשה עוברים עליהן בקום עשה, אך יתבאר בהמשך שיש יוצאים מן הכלל. ומצוות עשה בדרך כלל הקיום שלהן נעשה ע"י פעולה מעשית.

אם נשאל מדוע קוראים לכל המצוות עשה שמנינו לעיל (שביתה בשבת, יו"ט ושמיטה, עינוי ביו"כ) "מצוות עשה" והרי אף שהתורה כתבה אותם בלשון עשה המשמעות המעשית היא להימנע מפעולה. נראה שהגדרת הציווי של אותן מצוות הוא התכלית. דהיינו: ביום כיפור יש מצווה על האדם להביא את עצמו למצב של עינוי. כיצד זה נעשה? ע"י הימנעות מאכילה. אם האדם יעבור ויאכל, מלבד איסור לאו על האכילה הרי שהוא גם עבר על כך שלא הביא את עצמו

(א). את הקושיא הזאת שמעתי מפי הגר"י עדס שליט"א בשיעוריו בקול הלשון.

(ב). רמב"ם מלכים פרק ה הלכה ה.

(ג). יומא דף פא ע"א.



למצב של עינוי. כך גם בשבת: האדם מצווה להביא את עצמו לידי שביתה, וזה נעשה ע"י הימנעות מעשיית מלאכה. אם הוא יעשה מלאכה, מלבד מה שהוא עבר על לאו של איסור מלאכה, הרי שהוא ביטל את השביתה. וכך גם בשמיטה: הציווי בעשה הוא להביא את הארץ לשביתה ע"י הימנעות מעשיית מלאכה, וכאשר הוא עובד את הקרקע, הרי שמלבד איסור לאו של מלאכה הוא גם ביטל את שביתה הארץ.

כאשר נתבונן במצוות זכירת מעשה עמלק ואיסור שכחה, שגם בהם העשה והלאו הם שני פנים של דבר אחד. נמצא שזה שונה מכל הדוגמאות שהבאנו לעיל. כיצד אפשר לתת ציווי על אדם להימנע משכחה, והרי השכחה היא דבר שנעשה מאליו, ולכאורה נראה שאדם אנוס בכך ששכח. אך באמת האדם אינו אנוס, וכדי להימנע משכחה על האדם לשנן כדי לא לבוא לידי שכחה. לשם כך, אין צורך דווקא בפה, אפשר אף בהרהור הלב, מעת לעת להעלות את הדבר הלב וממילא נמנעת השכחה.

אם כן, אם נתבונן במצוות איסור שכחה של מעשה עמלק, הרי נראה שהיא שונה מרוב הלאוין. כאן אין העבירה נעשית בקום עשה, כמו עשיית מלאכה בשבת, אלא אדרבה, צריך לעשות פעולה מעשית כדי לא לעבור על הלאו. בכך המצווה הזו מחודשת מאד וייחודית משאר הלאוין. אם נגדיר את המצווה נאמר כך: איסור לבוא למצב בו יש שכחה של מעשה עמלק ע"י העלאה על הלב את מעשה עמלק.

אם נאמר שהציווי של מצוות עשה של זכירת עמלק הוא זכירה בלב, והעלאה על הלב נחשבת "כמעשה", נמצא שכאשר האדם אינו מזכיר על הלב עובר בשב ואל תעשה בשתי מצוות ביטול עשה של זכירה, ולא תעשה של שכחה. זה דבר שלא מצינו בכל התורה, שבשב ואל תעשה עובר על לא תעשה. ולכן הגמ' והספרי לומדים שהעשה והלא תעשה הם בשני דברים. הלא תעשה בהרהור הלב והעשה ע"י זכירה בפה. כעת, אחרי שהגדרת העשה של הזכירה היא זכירה בפה, העלאה של הזכרון בלב לא מוגדרת כדבר של עשייה אלא לא לתת לשכחה מקום. כביכול הידיעה של עמלק רוצה לברוח מהראש וצריך למנוע ממנה את הבריחה.



### דרך הרמב"ם במצוות בדיקת סימני טהרה והלוואה בריבית לגוי

על פי דרכנו, אפשר להבין בשיטת הרמב"ם עוד שתי מצוות בהן הרמב"ן שואל עליו. איסור אכילה של חיות האסורות באכילה. הרמב"ם מונה בתחילת הלכות איסורי מאכלות את הלאוין: "שלא לאכול בהמה וחיה טמאה", "שלא לאכול עוף טמא", "שלא לאכול דגים טמאים". במצוות עשה הוא מונה: "לבדוק בסימני בהמה וחיה ולהבדיל בין טמאה לטהורה", "לבדוק בסימני העוף ולהבדיל בין הטמא לטהור", "לבדוק בסימני חגבים ולהבדיל בין טמא לטהור", "לבדוק בסימני הדגים והבדיל בין טמא לטהור". ובתחילת מאכלות אסורות כתב כך:

"מצוות עשה לידע הסימנים שמבדילין בהן בין בהמה וחיה ועוף ודגים וחגבים שמותר לאכלן ובין שאין מותר לאכלן שנאמר והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה ובין העוף הטמא לטהור, ונאמר להבדיל בין הטמא ובין הטהור ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל".

הרמב"ן מקשה עליו, שלפי שיטתו של הרמב"ם היה ראוי שמי שאוכל בהמה וחיה טמאה עובר על הלאו: "את זה לא תאכלו" ויעבור על עשה "את זה תאכלו", שודאי אין מצווה לאכול חיות טהורות, אלא כוונת התורה את אלו תאכלו ולא הטמאות. אם כן, מדוע מנה הרמב"ם את המצוה של את אלו תאכלו במצוות עשה של ידיעה והבחנת הסימנים.

לפי מה שאמרנו לעיל ההסבר הוא כך, כיצד אפשר להגדיר את העשה של "את זה תאכלו" בכך שנמנע מאכילת הטמאות. וכי ע"י זה שהוא נמנע מאכילת הטמאות הוא הביא את עצמו למצב שאכל את הכשרות? אין זה דומה למניעת מלאכה שמביאה לידי שביתה, וממילא עשיית המלאכה מבטלת את השביתה. וכן מניעה מאכילה שמביאה לידי עינוי, וממילא האכילה מבטלת את העינוי. אך כאן, וכי אכילת הטמאות ביטלה את העשה של אכילת הטהורות? ודוחק להסביר שאכילת הטמאות לא נתנה לו את האפשרות לאכול את הטהורות. ולכן הרמב"ם מסביר שהמצווה ב"זה תאכלו" הוא עשייה שתאפשר לך לאכול, היינו ידיעת הסימנים.

שאלה נוספת שמקשה הרמב"ן היא מדוע הרמב"ם מנה במצוות ריבית מלבד איסור לאו של הלואה בריבית גם מצוות עשה להשיך לגוי. והרי לפי דרכו של הרמב"ם מי שמלוה וגושך לישראל בריבית עובר על לאו: "לא תשיך לאחיק", והיה ראוי לעבור בכך אף על עשה של ל"נכרי תשיך", שהמשמעות היא רק לגוי ולא לישראל. דהיינו לאו הבא מכלל עשה.

אף כאן צריך לומר שהרמב"ם לא מנה זאת כעשה באיסור נשך לישראל. כי האם בכך שהוא נמנע מלהלוות את הנכרי בריבית הוא בהכרח עובר על לאו של "לא תשיך לאחיק"? ולכן הרמב"ם למד מצווה נפרדת שכאשר האדם בא להלוות לגוי, צריך שהלוואה הזו תהיה בריבית.

כעת אפשר להבין דבר נוסף בספרי: הספרי כותב שזכירה של שבת היא בפה, בלב כבר נלמד מ"שמור". ולכאורה תימה, והרי מצוות "שמור" אינה מצוות הזכירה אלא איסור מלאכה. אלא שודאי שכאשר האדם נמנע ממלאכה, על כרחך הוא מעלה על ליבו ששבת היום. לא יתכן לשמור את השבת בלי שהוא יעלה זאת על ליבו. ואחרי שהתברר שזכירה בלב אינה מוגדרת כמעשה, ע"כ מצוות עשה של זכירה היא בפה.



הרב עידוא אלבה

## דין סמוך לעיר מוקפת שחרבה

הרב דוד קהלת בגליונות האוצר נ וסב דן על קריאת המגילה בבית שמש. הרב קהלת כותב (בגליון ג) שהעתיקות של 'עיר שמש' ושל 'ירמוק' סמוכות לבתי העיר בתוך עיבור העיר, והם מקומות שמוזכרים בשמות כמעט זהים ביהושע (בפרק י ופרק טו מוזכרת ירמות, שהיא עיר מרכזית שמלכה היה אחד מל"א המלכים. גם בית שמש מוזכרת בפרק טו), ונמצאו בהם חומות הנראות מזמן יהושע בן נון, ועל כן יש לקבוע בודאות שבית שמש של היום סמוכה בעיבור לערים שהיו מוקפות חומה.

במאמר שכתבתי על קריאת המגילה בעיה"ק חברון (הודפס בספר מלילות ח"ב, בהוצאת המכון לרבי יושבים עמ' 6) העליתי שאף שיש מחלוקת אם כל עיר ועיר הנזכרת בספר יהושע היתה מוקפת חומה, או שנמנו ערי הגבול, מוסכם שהערים הנמנות בספר יהושע בנחלת יהודה ובנימין הן ערים מוקפות חומה, כיון ששם יש מנין נפרד לערי הגבול ולערים שבתוך הנחלות. ובאשר לקביעה על פי שמות שנשתמרו, ותיאורי המקום בספרות קדומה, והערכות ארכיאולוגיות מסתברות, ראה לקמן מה שהבאתי שעל דברים כעין אלו מצינו שסמכו אחרונים בענין הר ציון. ולכן נראה שאכן בית שמש של היום סמוכה לערים מוקפות חומה\*.

מעתה יש לנו לדון בעיקר על השאלה אם סמוך לכרך שחרב קורא בט"ו. הרב קהלת (בעיקר במאמר בגליון סב) פורש את היריעה בענין זה, והסיק "נראה בבירור כי הסמוך לכרך חרב דינו הוא בט"ו". וטעמו העיקרי הוא משום שלפי פירוש הרשב"א לירושלמי עולה שהסמוך לכרך שחרב צריך לקרוא בט"ו, ודבריו וגרסתו הכי מסתברים. והוסיף עוד סברה שאף שלא יושבים יהודים במקום של התילים הנ"ל, יתכן שכיון שהמקום כיום בשליטת יהודים לא מקרי כלל כרך שחרב.

במאמר על קריאת המגילה בעיה"ק חברון הנ"ל עסקתי בסוגיות אלו, ובחלק מהדברים כתבתי כדבריו, אך עתה אחרי העיון בדברי הרב קהלת נלענ"ד דבנידון דידן עדיין יש ספק. ולכן יש לקרוא בבית שמש ב"ד בברכה ובט"ו בלי ברכה (וכן שמעתי ממור"ר הרב מרדכי אליהו זצ"ל, שהמליץ לעשות כך במקומות רבים). לבירור ענין זה יש נפק"מ בהרבה מקומות שמתגלות בסמוך להם חומות עתיקות מימות יהושע בן נון.



א. הרב קהלת: הראיה לזיהוי הודאי נסמכת על זיהוי של שמונה ערים קדומות הסמוכות לבית שמש ולא רק על שתיים. הראיות הם לא רק משימורי השם והארכאולוגיה אלא גם מתיעודים בספרות קדומה המציינים באופן מדויק יותר את מיקומם של חלק מהערים הללו. ועיין על כך בהרחבה בספרינו "חומת בית שמש".

## א.

## כרך שחרב ואין בו עשרה בטלנים

נברר תחילה את הדין שנוגע לדין כרך שחרב, והוא כרך שאין בו עשרה בטלנים, שנפסק בשו"ע תרפח, א שקורא בט"ו. בפרק ראשון של מסכת מגילה מדברת המשנה על רשות הקדמת הקריאה לימי הכניסה, שנהגה בזמנם בכפרים, אבל בערים גדולות אין רשות להקדים, ובמשנה מגילה פרק א משנה ג שנינו: "איזו היא עיר גדולה? כל שיש בה עשרה בטלנים. פחות מכאן הרי זה כפר".

כלומר, כדי שיהיה אפשר להקדים את הקריאה יש תנאי שהוא מקום שאין בו עשרה בטלנים.

ובגמרא מגילה ג ע"ב איתא: "ואמר רבי יהושע בן לוי: כרך שחרב ולבסוף ישב - נדון ככרך. מאי חרב? אילימא חרבו חומותיו, ישב - אין, לא ישב - לא? והא תניא, רבי אליעזר בר יוסי אומר: אשר לוא חומה - אף על פי שאין לו עכשיו, והיה לו קודם לכן. אלא: מאי חרב - שחרב מעשרה בטלנים".

בתחילה הגמרא סברה שרבי יהושע מדבר על חורבן החומות, ודחתה זאת על פי דברי רבי אליעזר ברבי יוסי, שדורש 'אשר לוא חומה' אף על פי שאין לו עכשיו והיה לו קודם, ולכן היא הסיקה שדבריו מוסבים על חורבן מעשרה בטלנים. ומכאן שפשוט לגמרא שחורבן החומה אינו משנה את הדין, ולכן כתבו כל הפוסקים שבכרך קוראים בט"ו גם אם חרבה החומה, וכפי שנקט השו"ע תרפח, א שאין מתחשבים במה שחרבה החומה.

בגמרא שם מובאות עוד מימרות של ריב"ל על "כרך". 'כרך שישב ולבסוף הוקף נידון ככפר'. 'כרך שאין בו עשרה בטלנים נידון ככפר'. בביאור מימרות אלו נחלקו הראשונים.

התוספות (ד"ה כרך שאין בו) כתבו: "כרך שאין בו י' בטלנים נדון ככפר - וצ"ל דמיירי בסתם כרכים האמורים בתלמוד, אבל המוקף חומה מימות יהושע בן נון אפילו אין בו י' בטלנים קורין בט"ו, וה"נ משמע דפריך בסמוך מאי קמ"ל תנינא איזו היא עיר גדולה כו', ומשני כרך איצטריך ליה אף על גב דמקלעי ליה מעלמא, ואי איתא דאפילו במוקף חומה מימות יהושע בן נון צריך י' בטלנים הוה ליה למימר מוקף מימות יהושע אצטריכא ליה אף על גב דחשיב חומה דידהו שהגיגו מן האויבים וגם מקלעי ליה מעלמא דהוי רבונא טפי, אלא ש"מ דבמוקף מימות יהושע לא צריך י'".

ובחידושי הרמב"ן (ב ע"א) כתב הוכחה נוספת בשם התוספות: "ועוד הביאו ראייה מדאמרינן כרך שישב ולבסוף הוקף נידון ככפר, ובודאי לענין מגילה אתמר מדקאמר נדון ככפר, דאלו לענין בתי ערי חומה הוה ליה למימר נדון כבתי החצרים, ועוד מדמסדר לה בגמרא הכא במגילה, והיכי דמי, אם יש בו עשרה בטלנים אפילו (ישב ולבסוף) הוקף אמאי נדון ככפר להקדים ליום הכניסה, והרי היא עיר גדולה, ואם אין בו עשרה בטלנים אפי' הוקף ולבסוף ישב נדון ככפר, אלא כרכין הללו שהוזכרו כאן מדינות גדולות הם".

התוספות נקטו שהכוונה במילה 'כרך' במימרה של רבי יהושע בן לוי בעניין כרך שאין בו עשרה בטלנים היא דוקא לעיר גדולה, ולא למוקף חומה. לדעתם רק בעיר יש נפק"מ בענין עשרה בטלנים, אבל בכרך מוקף חומה, גם כשאין עשרה בטלנים, אין להם היתר להקדים ולקרוא לפני ט"ו. הרמב"ן והרשב"א (ג ע"ב) דוחים את ראיות התוספות מהגמרא<sup>2</sup>, אך הרשב"א כתב בתחילה בביאור טעמם: "ואפשר נמי דטעמא דהא מילתא כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל שהיתה חרבה (אפי') מיושביה, ולא יהו שאר המוקפין קורין בהן בשעת הנס בט"ו, וכל ארץ ישראל בי"ד". הרשב"א מבסס את סברתם על דברי הירושלמי (מגילה א, א): "ר' סימון בשם רבי יהושע בן לוי חלקו כבוד לארץ ישראל שהיתה חריבה באותן הימים ותלו אותה מימות יהושע בן נון". הרשב"א, כרוב הראשונים, מבין שהכוונה היא שלא רק חומות הכרכים היו חרבות, אלא שלא היו ישראל יושבים בערים המוקפות בשעת הנס, ולכן כתב שלא היו בערים אפילו תושביהם היהודים, ממילא לא היו בהן עשרה בטלנים, וסברת התוספות שכדי שתהיה לתקנת ט"ו חלות באר"י בשעת הנס קבעו שיקראו בכרך אך ורק בט"ו גם כשאין בו עשרה בטלנים. וכן היא דעת הרא"ש (א, ב), והמרדכי (רמז תשפו)<sup>3</sup>.

אך הרמב"ן (בחדושי דלף ב ע"א) נקט שפירוש המילה 'כרך' כפשוטה בעניני מגילה, דהיינו מוקף חומה, וכדי לתרץ מה שהקשו התוספות למה רק יושב ולבסוף הוקף נידון ככפר כתב דהכא לא רק נדון ככפר להקדים ליום הכניסה קאמר, אלא נדון ככפר גם לענין בתי ערי חומה, כלומר כמקום שלא הוקף חומה וכבתי החצרים קאמר, וכדמתרגמי' (בתרגום יונתן) חצריה כפרניה. וכתב שמהבבלי אפשר להבין שהוא רק רשאי להקדים ככפר, אך יכול לקרוא גם בט"ו, אך מהירושלמי (פ"א ה"ד) מוכח שכרך המוקף שאין בו עשרה בטלנים אינו קורא כלל בט"ו אלא נדון כעיר וקורא בי"ד, דגרסינן התם 'תני כרך שאין בו עשרה בטלנים - תקנתו קלקלתו ונעשה כעיר', ולא משמע נעשה כעיר שאין בה עשרה בטלנים בלבד קאמר, דא"כ הו"ל למימר נדון ככפר, אלא כעיר ממש קאמר, ותקנתו היא כשקורא בי"ד שהוא עיקר הנס והכל קורין בו".

גם הרשב"א (ג ע"ב) מקשה על ביאור התוספות: "דהא בכוליה פירקין כל שאמרו בו כרך סתם היינו מוקף ולאפוקי מעיר" כלומר, שדרך חכמים לפרש את דבריהם, באופן שלא יטעו בהם, ולכן לא מסתבר שבהלכות מגילה ינקוט בלשון כרך כאשר כוונתו לעיר בעלמא, שהרי בענייני מגילה מוקף חומה דינו שונה.

ובהמשך הרשב"א מביא את דברי הרמב"ן והקשה גם עליהם: "ואין דרכו מחזור בעיני כלל מכמה פנים, חדא דכל שאתה דוחה אותו ממקומו מחמת עשרה בטלנים לא דחיתו בהכרח, כלומר שאלו רצו לקרות בזמן שאין רשאים, אלא תקנתו קלקלתם, דכיון שאין עשרה בטלנים קבועין בבית הכנסת, אף כל השאר מתיאשין מלהתקבץ בבית הכנסת ומימר אמרי אי אזילנא

(ב). לפי התוספות, הרמב"ן והרשב"א 'כרך' שישב ולבסוף הוקף' הוא כרך מוקף חומה, והנפקא מינה בו היא לענין מגילה, וכך פסק בשו"ע. אך מרש"י ומהרמב"ם משמע שדין זה נאמר על בתי ערי חומה ולא על דין מקרא מגילה, ולשיטתם אין מקום לראית התוספות מעיקרא. לפי דרכם הדין הובא כאן בדרך אגב, כי ידוע שלענין המגילה העיקר הוא שהמקום מוגן בחומה, ודינו ככפר הוא כלשון תרגום יונתן בתי כפרניא. ומוכן שפיר מדוע לא תלה דין זה בחסרון בטלנים. ונפקא מינה בזה לענין חברון שכל הנראה היה כרך שישב ולבסוף הוקף.

(ג). ובטעם הדבר כתב: "ושמא טעמא הואיל ולא שכיחי כולי האי, לא חשיב להצריך להם עשרה בטלנים".

לא משכחנא שם עשרה, ואי מחייבת להו למיקרי בזמנן אף הן צריכין לטרוח אחר עשרה ולקבצם ביום שמחתן, ונמצאו טרודין ומתבטלין מסעודתן, והילכך הקלו עליהן שאלו רצו להקדים ליום הכניסה הרשות בידם, וכיון שכן, כרך שאין בו עשרה בטלנין למה אתה דוחה אותו מזמנו וקובע לו זמן אחר, והלא אין אתה דוחה את הכפרים ואת העיירות מזמנן, אלא תקנה התקינה והקלו עליהן להקדים ביום הכניסה אם באו להקדים. ועוד שאין תרגום בתי החצרים בתי כפרני אלא בתי פצחיא (הוא תרגום אונקלוס), ועוד אלו אמרו בירושלמי כרך שאין בו עשרה בטלנין נידון כעיר לקרות בי"ד, מאי תקנתן קלקלתם דקאמר, דאלו אתה דוחה אותו מט"ו לי"ד אין זו תקנה להן אלא קלקול, דמוקפין לא משום קלקול אתה נותן להן ט"ו אלא שבח הוא להן".

הרשב"א מקשה ג' קושיות:

א. מה הטעם לדחות את הכרך מזמנו ולקבע לו זמן אחר בגלל חסרון עשרה בטלנים. הלא חסרון בטלנים גורם רק לקושי בקיבוץ מנין, ודבר זה עשוי לכל היותר לגרום לכך שנאפשר להם להקדים ולא אמור להפקיע מהם שם כרך.

ב. הלשון נידון 'ככפר' שמע שכל כוונתו לומר שיש להם את זכות ההקדמה שיש לכפר, שאם גם משתנה דינם להיות כעיר היה צ"ל ככפר וכעיר ודוחק לפרש שאמר כך גם משום שבענין בתי ערי חומה גם עיר נקראת כפר וכאילו אמר נידון כעיר, שאין זו לשון התרגום הרגילה לבתי החצרים.

ג. הלשון "תקנתן", קשה לפרשה על תיקון לקרוא ביום י"ד שהוא עיקר הנס, כי הדחיה לי"ד אינה תיקון להם, שהרי שבח להם לקרוא בט"ו והם לא מרוויחים בשינוי זמנם דבר'.

לפיכך הסיק הרשב"א שמה שאמר בבבלי שבישב ולבסוף הוקף נדון ככפר ר"ל אין דינו ככרך אלא ככפר וכלל קא כאיל, דמעתה אלו יש בו עשרה בטלנין קורין בי"ד שאפי' הכפרים שיש בהן י' בטלנין כן, ואם אין שם י' בטלנין מקדימין ליום הכניסה, ולא התייחס כאן לדין בתי ערי חומה. ובענין כרך שאין בו עשרה בטלנים הכוונה של הירושלמי היא כמו הבבלי שגם הכרך המוקף הוא כעיר לענין זה שרשאי להקדים ליום הכניסה, ומה שאמר תקנתו קלקלתו פירושו שתקנתו שרשאי להקדים ונוח להם בכך, היא מפני קלקלתו שאין בו י' בטלנים, ונעשה כעיר שרשאים להקדים, ומה שאמר נעשה כעיר פירושו שאין לחלק בזה בין דין עיר לדין כרך מוקף. וכן נקטו הריטב"א והמאירי (ב ע"ב), והר"ן.

והרמב"ם (א, ח) כתב: "ועיר שאין בה עשרה בטלנין קבועין בבית הכנסת לצרכי הצבור הרי היא ככפר ומקדימין וקוראין ביום הכניסה, ואם אין בעיר עשרה בני אדם תקנתו קלקלתו, והרי הם כאנשי עיר גדולה ואין קוראין אלא בארבעה עשר".

הרמב"ם מפרש את הירושלמי בהלכה ד על מקום קטן שאין בו עשרה בני אדם, שבגלל קטנותו נעשה כעיר שיכול לקרוא רק בי"ד, ואין לו זכות של עיר שחסרה מבטלנין ולא כשיטת

ד. הרמב"ן אויל בזה לפי דרכו בריש המסכת שהפרושים משובחים מהמוקפים כי הם הקדימו לחגוג את פורים, לכן הוא יכל לומר שתקנתו של כרך היא בקריאה בי"ד, ולדעתו זה שורש החילוק בין פרושים למוקפים. אך שאר הראשונים לא פירשו כמותו את החילוק בין מוקפים לפרושים, ולכן קושיית הרשב"א היא קושיא אלימתא לשיטת רוב הראשונים.

הרמב"ן שמפרשו על פקיעת דין כרך. ומשמע שהוא גרס בירושלמי כפי שכתוב לפנינו בנוסח הירושלמי: "כפר שאין בו עשרה תקנתו קלקלתו ונעשה כעיר", דלפי זה לא מדובר כאן על הוצאה מדין כרך.

לכאורה ממה שכתב הרמב"ם "ועיר שאין בו עשרה" ולא כלשון הבבלי "כרך", משמע כדעת התוספות שבדרך מוקף לעולם קורא בט"ו, אך הרמב"ם לא כתב להדיא שבדרך חייב לקרוא בט"ו גם כשאין בו עשרה בטלנים, ואפשר שנקט בלשון 'עיר' כי הבבלי ביאר שהרבותא היא רק בכרך שמקלעי ליה מעלמא, וגם כדי לסיים בלשון הירושלמי שאין בו עשרה אנשים, ועל מקום כזה לא מתאים לשון כרך. על כן דבריו יכולים להתפרש או כדעת התוספות או כדעת הרשב"א.

ה). הרמב"ן כתב שדעת הרמב"ם היא כתוספות. וכן כתב המגיד משנה: "מדברי רבינו נראה דדוקא לעיר בעינן עשרה בטלנים, אבל לדרך המוקף חומה לא בעינן, וזהו שאמרו איזו היא עיר ולא הזכירו כרך, וזה דעת התוספות... ומ"מ שיטה אחרת יש בזה, דאפילו בכרך המוקף מימות יהושע בעינן עשרה בטלנים ואם לאו הרי זה כעיר, וזה דעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל".

אך מכל מקום אין הכרח שהרמב"ם סובר כתוספות, כפי שביארתי למעלה. וכן מצינו במאירי שהביא את דברי הרמב"ם להלכה למרות שדחה את דברי התוספות, ונראה מדבריו שהרמב"ם יכול להתפרש כדעת הרשב"א.

ויש להוסיף הבהרה למה שכתב המגיד משנה שהרמב"ן והרשב"א חולקים על התוספות, דלפי מה שאנו רואים בחידושיהם כל אחד מהם מפרש באופן אחר את הענין שהוא ככפר, ומסקנתם שונה לדינא. לפי הרמב"ן הוא כעיר, ולפי הרשב"א הוא ככפר שרשאי להקדים. ואפשר שהרב המגיד לא נכנס להבחנה זו, משום שנקט שהרמב"ם כתוספות, ועיקר כוונתו לומר שהרמב"ן והרשב"א חולקים על זה, כל אחד מטעמו הוא ונראה שזו גם כוונת הגר"א תרפח, א, דהגר"א ראה את דברי הרמב"ן והרשב"א כדמוכח ממה שהביא שם את הראיה של תוספות לדין כרך שחבר מעשרה בטלנים מדין כרך שישב ולבסוף הוקף, וראה זו נמצאת רק ברמב"ן וברשב"א ולא נמצאת בתוספות לפנינו. ועל כן אחרי הבאת דברי התוספות כתב "הרמב"ן והרשב"א חולקים ע"ש" הוסיף על דברי המגיד משנה "ע"ש", כי כשמעיינים בדבריהם רואים שאמנם שניהם חולקים על התוספות, אך במסקנתם לדינא הם אינם שוים. אמנם החזו"א (קנא, א) כתב שהגר"א חשב שהרשב"א סובר כרמב"ן, ונראה שלא הרגיש במה שהגר"א ציין "ע"ש".

הרמב"ן מסיים: "וגרסת ר"ח ז"ל כל היא כרך (שאינו בו עשרה), וכן דעת הגאונים ז"ל דכל שאין בו עשרה בטלנים בין מוקף בין עיר קורין ביה", וכן עיקר". אך הוכחה זו היא רק לגבי הנוסח בירושלמי, דר"ח גרס 'כרך' ולא כרמב"ם, ומסתבר שהגאונים עליהם הוא מסתמך גם הם רק נקטו "כרך", אך מה שהרמב"ן מסיק שדעתם כדבריו הוא משום שלפי הבנתו מי שגורס 'כרך' צריך לומר כדבריו, בעוד שהרשב"א מפרש גרסה זו באופן פשוט שבא להשמיענו שאף בכרך מוקף נוהג דין הקדמה כמו שבעיר נוהג דין הקדמה, ועל כן אין לקבוע שהגאונים והר"ח סוברים כרמב"ן.

היד אפרים נמשך אחרי ההבנה הפשוטה מהרב המגיד שהרמב"ן והרשב"א שוים שאין לקרוא בט"ו, וכתב לחוש לדעה זו כי הב"י לא ביאר במה היא אינה מחוורת. והמשנה ברורה בשעה"צ אות ב נמשך גם הוא אחרי ההבנה מהרב המגיד שהרמב"ן והרשב"א חולקים על התוספות, וסוברים שכך ללא בטלנים קורא ביה", ולכן כתב שהרמב"ן והרשב"א סוברים שיקרא ביה", והוסיף שכן דעת הריטב"א והמאירי, וכ"מ מעיטור. אך כבר העיר עליו החזו"א (אר"ח קנא, ב) שאינו כן, כמפורש בראשונים האלו לפנינו, דאמנם כולם חולקים על התוספות, אך הם חולקים גם על הרמב"ן. החזו"א לא התייחס למה שכתב בשעה"צ שכ"מ מהעיטור. לכן יש להוסיף שהעיטור (הל' מגילה קי) הביא את לשון הגמרא על כרך שאין בו עשרה בטלנים, ומדלא כתב כדברי התוספות שהכוונה במילה כרך לעיר גדולה משמע דלא ס"ל כתוספות, והוא סובר שגם בכרך מוקף יש משמעות לחסרון הבטלנים. אולם, הוא גם לא כתב שיקרא רק ביה", ובפשטות הבנתו היא כרשב"א. וראה ברבינו יהונתן שכתב אם אין בו עשרה בטלנים "נידון ככפר, ומקדימין ליה"ד". ומדלא כתב וקורא ביה", משמע כוונתו שאם ירצו מקדימים ליה"ד, ואם ירצו יקדימו לימי הכניסה, אך לא פקע ממנו דין כרך.

והחזו"א סי' קנד הקשה על הרמב"ן מלשון הגמרא על המימרה שאם חרב מעשרה בטלנים דינו ככפר "מאי קמ"ל תנינא", והרי לשיטת הרמב"ן טובא קמ"ל שכרך מאבד את היכולת לקרוא בט"ו?

אמנם הרמב"ן מתייחס לשאלת הגמרא הזו, אך רק כשכתב לדחות את קושיית התוספות למה לא אמרו כרך מוקף חומה אצטריך ליה, והוא לפני שהסיק מהירושלמי שכרך מוקף אינו רשאי להקדים, ולכן כתב "ומה שהקשו בגמ' מאי קמ"ל תנינא משום דפשיט להו דכל דלא קביעי בתפלה ובקריאת תורה שוין נינהו לענין הקדמה ליום הכניסה". למעשה אין בדבריו תשובה לשאלת החזו"א, ועל כן לכאורה גם אם נפרש את הירושלמי כפי שפירש הרמב"ן צריך לומר שהיא מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, ונמצא שלא מובן מדוע הסיק הרמב"ן שכרך שאין בו עשרה בטלנים יקרא בי"ד כאשר מהבבלי משמע שהוא קורא בט"ו. ואולי יש לדחוק שלפי הרמב"ן הבבלי לא רצה לתרץ שזה החידוש בכרך, כי אינו מוכרח מלשון ריב"ל שבא להשמיענו את פקיעת דין הכרך, אך עכ"פ אנו נוקטים שפקע דין הכרך בגלל הירושלמי, מכיון שאין הכרח שהבבלי חולק.

לעיל הבאנו שבתחילה הרשב"א כתב בדעת התוספות, דסברתם שאם מאפשרים לכרך שמוקף להקדים יוצא שבשעת הנס לא היה קיום לתקנה לכבוד את כרכי ארץ ישראל. ויש לשאול כיצד משיב הרמב"ן לשאלה זו? נראה שהרמב"ן לא חש לשאלה זו, כי לשיטתו (בריש מסכת מגילה) בזמן הנס כבר ישבו רבים מישראל והסנהדרין בערים שבארץ ישראל, ובזמן עזרא עלו רק מעטים, ומה שאמרו בירושלמי שארץ ישראל היתה חרבה, פירושו שעדיין לא בנו את החומות. אמנם יש להקשות על דבריו שמהפסוקים בעזרא פרק א משמע שבזמן כורש לא עלו לכל הערים, והיו רק ארבעים אלף איש, וצריך לדחוק שהם נחשבים רבים, ועכ"פ היו ישראל בערים מוקפות.

וכיצד משיב הרשב"א לשאלה כיצד חל הנס בתחילה בט"ו אם רשאים להקדים. בפשטות י"ל שכיון שעכ"פ היו רשאים גם לקרוא בט"ו היה קיום לתקנה, ועוד י"ל שהתקנה היא על דעת זה שיחזרו ויתיישבו בכרך, ואז יהיה כבוד לארץ ישראל.

מכל מקום, למעשה בדין כרך שאין בו עשרה בטלנים כיון שהרמב"ן נשאר בדעת יחיד, ויש עליו ג' קושיות חזקות של הרשב"א, נראה שהמסקנה בענין זה היא כדברי החזו"א (או"ח סי' קנד) שאין לנטות מפסק השו"ע, וכרך שאין בו י' בטלנים דינו בט"ו.

אך אכתי יש לעיין האם חסרון גדול יותר מהעדר עשרה בטלנים עשוי לשנות את דין הכרך, ובירור זה אנו מגיעים לדין כרך שחרב ונעשה של גויים. דבר זה נדון בראשונים כבדרך אגב, בעיקר סביב סוגית כרכי חו"ל, והדיון על הירושלמי בהלכה א.





## ב.

### כרך שחרב ונעשה של גויים

בירושלמי מגילה פרק א, א איתא:

"הסמוך לכרך והנראה עמו, הרי הוא כיוצא בו. ר' אייבו בר נגרי בשם ר' חייה בר בא כגון הדא חמתה. לא אמר אלא כגון. הא חמתה עצמה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, מן הדא [יהושע יט לה] 'וערי מבצר הצדים צר וחמת רקת וכינרת'. הצידיים - כפר חיטייא, צר - דסמיכה לה. חמת - חמתה, רקת - טיברייא. כנרת - גינוסר..."

חרב הכרך ונעשה של גויים, איתא חמי: בו אינן קורין, ובחוצה לו קורין.

חזקיה קרי לה בארבעה עשר ובט"ו בו, חשש להיא דתני רשב"י [ויקרא כה כט] ואיש כי ימכר בית מושב עיר חומה, פרט לטיבריא שהים חומה לה.

רבי יוחנן קרי לה בכנישתא דכיפרא, ואמר הדא היא עיקר טיבריא קדמייתא, ולא חשש להדא דתני רשב"י קל היקילו בקריאתה, דתנינן תמן כל שהוא לפנים מן החומה הרי הוא כבתי ערי חומה חוץ מן השדות. ר"מ אומר אף השדות. ותני כן הסמוך לכרך והנראה עמו הרי הוא כיוצא בו".

הראשונים הביאו סוגיה זו בנוגע לדיון על כרכי חוצה לארץ, שלאחר שהביאו כמה וכמה ראיות שקוראים בהן בט"ו, דנו האם יש להוכיח כך גם מסוגיה זו.

הרמב"ן (על ב ע"א) כתב: "ועוד מצאתי בירושלמי הכרך שחרב ונעשית של גויים, איתא חמו, בו אינן קורין ובחו"ל קורין, פי' הכרך שחרב, או שנעשה של גויים זמן אחד ונטלו ממנו י' בטלנין, לכשיחזרו שם ישראל [מהו] שיקראו בט"ו, כך שחרב ולבסוף ישב דר"י בן לוי מיבעיא ליה, ופשוט מהם שאלה והלא בחו"ל קורין במוקפין שבה בט"ו אף על פי שהרבה כרכין בחו"ל שלא היו שם ישראל כלל בימי אחשורוש, וכ"ש שלא היה בהן י' בטלנין תדיר, וש"מ דבח"ל דבר פשוט הוא שקורין בט"ו במוקפין, וכן דעת כל הגאונים".

הרמב"ן מפרש שהחסרון בכרך שעליו אנו דנים הוא העדר הי' בטלנים, כי הרמב"ן אינו יכול לפרש שהבעיה היא בכרך שחרב מעשרה בטלנים ונשאר במצב זה. זאת, מפני הרמב"ן סובר שבירושלמי לקמן בהלכה ד מבואר שפוקע מכרך כזה דין כרך ואין לקרוא בכרך כזה בט"ו, בעוד שכאן הוא מבין שהירושלמי מתפרש בלשון תמיה כדרכו בדרך כלל בלשון 'איתא חמי', ועל כן משמע שמסקנת הירושלמי כאן בהלכה א שקוראים בו בט"ו.

לכן פירש הרמב"ן שהשאלה של הירושלמי היא כבעיית ריב"ל, מה הדין כשחרב מעשרה בטלנים ולבסוף התישב, ופשוט מדין כרכי חוצה לארץ שקוראים בו אף שבשעת הנס לא היו בו עשרה בטלנים, כיון שעתה התישבו ביהודים, ומזה מוכיח הרמב"ן שגם בכרכים שבחו"ל אין נפק"מ שבשעת הנס לא היו בהן עשרה בטלנים, אלא בכל אופן קוראים בט"ו אם עתה יש בהם עשרה בטלנים.

ואף שלא נאמר כאן בירושלמי "ולבסוף התישב". צריך לומר לשיטתו שהירושלמי מקצה, ונוקט את הסיבה לבעיה במה שהוא חרב, אך כל הספק הוא כשחזר ונתיישב ביהודים, ויש בו עשרה בטלנים.

**הרשב"א** (ב ע"א) חלק על הרמב"ן וכתב: "אינה ראייה מחוורת בעיני, דבגירסת הירושלמי מצאתי: 'אית חמי חוצה לו קורין, בו אין קורין', וחוצה לארץ ליכא בספרים, ונ"ל פירושו חוצה לו קורין מחמת הכרך, כר' יהושע בן לוי דאמר כל הסמוך והנראה עמו נדון ככרך, והלכך כיון דמעיקרו נתחייב הסמוך לכרך לקרות בט"ו משום דמיגנו בתוך הכרך, אף עכשו שנחרב הכרך, הסמוך לו והנראה עמו שלא נחרבו ולא נשתנו, במילתייהו קיימי וקורין בט"ו כדינן הראשון, ומשום הכי קא מתמה, חוצה לו שלא נתחייבו אלא מחמת סמיכות הכרך קורין בט"ו, ובו שהוא היה עיקר אין קורין?

הגירסא בירושלמי כפי שכותב הרשב"א היא שונה משל הרמב"ן בתרת, ראשית לפי גרסה זו נאמרו בתחילה המילים "חוצה לו", כלומר המלמד נכתב לפני הלמד, ושנית לפי גרסה זו כתוב 'חוצה לו', ולא חוצה לארץ. הרשב"א מדגיש את הענין שלגרסתו לא כתוב חוצה לארץ אלא חוצה לו, וי"ל שהוא משום שזו הסיבה לכך שאין ראית הרמב"ן מחוורת, שכן דין חוצה לארץ לא הוזכר בה. לדבריו, לירושלמי היה ברור שבחוצה לכרך שחרב קוראים בט"ו, שבמילתייהו קיימי, ופשט את הדין של הכרך שחרב מדין הסמוך לו שאם חוצה לו, שאין קוראים בו בט"ו אלא מחמת הסמיכות, קוראים בט"ו, בו, שהוא העיקר, אין קורין בט"ו?

מכיוון שהרשב"א כותב שמעלת הסמוך היא במה שהוא לא השתנה ולא חרב, נראה שלפי הרשב"א הגריעות במה שהוא חרב שמצריכה את הדיון היא מצד שהוא כן השתנה, ואעפ"י שבחרבה החומה בלבד לא מתחשבים, בחורבן המקום שהיה מוקף בחומה אולי כן מתחשבים, כי אין בו שבח מקום חשוב ככרך. ופשט מדין חוץ לכרך, שכן בחוצה לו מעיקרא לא היתה בו חשיבות עצמית של החומה, ולא יתכן שיהיה הטפל חמור מהעיקר.

לכאורה קשה על ההו"א, אם צריך שהמקום יישאר בחשיבותו, איך חלה בשעת הנס התקנה לקרוא בכל ערי ארץ ישראל בט"ו, והרי הארץ היתה שממה? קושי זה שורשו באותה סברה שכתב הרשב"א בתחילה בדעת התוספות כהסבר לכך שיש לקרוא בכרך דוקא בט"ו גם כשאין בו עשרה בטלנים, ועתה יש לשאול על ההו"א שבחרב הכרך אין דין ט"ו, איך חלה בשעת הנס התקנה לקרוא בכל ערי ארץ ישראל שלא היה בהן יישוב של ישראל?

ונראה ליישב שלפי ההו"א התקנה היתה כפי שכתבתי לעיל כאפשרות השניה בדעת הרשב"א, דהיינו שהתקנה היתה על דעת שיחזרו ישראל לעריהם.

**והריטב"א** (בדף ב ע"א) כתב: "ואיכא דמסייע לה נמי מדאמרינן בירושלמי הכרך שחרב ונעשה של גוים אתמהא בו אין קורין בחוצה לארץ קורין'. מיהו בעיקר נסחי ה"ג בו אין קורין

(1). ההחזו"א (קנ"ג, ג) ביאר שלפי נוסח זה הריטב"א מפרש שהבעיה היא מה הדין בישראל שנכנס לכרך שנעשה כולו של גוים, כיון דלענין בתי ערי חומה פקע מינה דין חומה, ופשט שיקרא בט"ו כי לענין קריאת המגילה אין בזה נפקא מינה. אך לענ"ד בפשטות משמע שלפי הרשב"א והריטב"א שמביא את פירושו לגרסת חוצה לו, שהצד לקרוא ב"ד הוא מצד שירד מחשיבותו ולא הוזכר בדבריהם כלל ענין של פקיעת הקדושה שמחמת החומה, ובכרכי חו"ל אין כלל ענין של קדושה.

בחוצה לו קורין, כלומר דדינן קודם שחרב היה [ש]קורין בו וחוצה לו [בט"ו] מדר' יהושע בן לוי דאמר כרך וכל הסמוך לו וכו', ועכשיו שחרב תוכו וחוצה לו קיים כיון דחוצה לו קורין (ל)כתחילה "בעיקר נסחי ה"ג בו אין קורין בחוצה לו קורין" (הוא לא כתב כגרט הרשב"א, ש'חוצה לו' נאמר תחילה), כלומר דדינן קודם שחרב היה [ש]קורין בו וחוצה לו [בט"ו], מדר' יהושע בן לוי דאמר כרך וכל הסמוך לו וכו', ועכשיו שחרב תוכו וחוצה לו קיים, כיון דחוצה לו קורין (ל)כתחילה שהרי נתחייב ולא נשתנה אף תוכו קורין כבתחילה שלא יהא הטפל חמור מן העיקר, והיינו דמתמה וכי תעלה על דעת שחוצה לו עיקר חיובו היה מחמת הכרך קורין בט"ו וכו' אין קורין".

ואחרי שהביא את ביאור הרשב"א (בלא להזכיר את שמו) כתב: "אלא דנוסחא דחוקה היא, ואידך (דגורסים שהפשיטות היא מדין חוצה לארץ) דייק טפי, דמדמינן כרך שחרב ונעשה של גויים לח"ל".

נראה שכתב בתחילה "בעיקר נוסחי", כי כך ראה בנוסחאות הנחשבות בדרך כלל מדויקות, אך במקום זה נראה לו שנוסחא זו היא דחוקה, והעיקר כנוסח הרמב"ן<sup>1</sup>. וביאר הריטב"א שהדוחק הוא מפני שפשיטות הבעיה לפי גרסה זו אינה הכרחית כמו הלימוד מחוצה לארץ. ונראה שיש שני פירושים אפשריים לדבריו, כי בנוסחת הרשב"א יש שני חידושים, האחד בלמה, כלומר שאין הכרח גמור ללמוד בק"ו מהמלמד ללמד, דהסברה שלא יהיה טפל חמור מן העיקר אינה ברורה כאן, דאולי מכל מקום כיון ששורש הדין בשניהם שונה, יישאר כל אחד בדינו, או שאדרבה נאמר שבשניהם יקרא בי"ד שלא יהי טפל חומר מהעיקר. והחידוש השני הוא במלמד עצמו, דהיינו עצם הענין שלפי זה הדין לקרוא בחוצה לו בט"ו הוא פשוט ולא צריך דיון תמוה. דהא י"ל שכיון שהכרך יורד מחשיבותו כשהוא חרב, גם הסמוך לו יורד בחשיבותו עימו, ומנין לגמרא שבחוצה לו ודאי קורא בט"ו. ואינו דומה לכרכי חו"ל, שבהם יותר מובן הפשיטות מדלא חילקה המשנה.

ונראה שלפי הצד השני כשפשט לבסוף מדין חו"ל שקורא בט"ו בכרך למרות שנעשה של גויים, אכתי לא שמעינן מינה מה דין הסמוך, דאפשר שהסמוך הוא קולא שהוסיפו על דין בתי ערי חומה, וקולא זו נאמרה רק כשהכרך בחשיבותו, או שלעולם הסמוך קורא בט"ו רק כנגרר לקריאת הכרך בט"ו, וכשאינן קוראים שם בפועל אין לגרור אותו לכרך יותר מלכלל העולם הסמוך לו.

ואין להביא סייעתא לרשב"א מסברה, שאם התקנה חלה רק במקום שלא חרב כיצד נהגו בכרכי ארץ ישראל בימי אחשורוש, שהרי הן היו חרבות, ועל כרחק שבשעת הנס נהגו כך בסמוך לכרך. שיש לדחות כפי שכתבנו לעיל, שנראה מספר עזרא שלא ישבו באותם זמנים בכל

ז. הרב הרצוג בהיכל יצחק (או"ח סי' סה) כתב: "הריטב"א ז"ל מביא את הנוסחא בירושלמי שלפנינו ומפרש כפירוש הגר"א הראשון, שקורין בשניהם בה ובחוצה לה, אך קשה, שבתחילה הוא אומר שזהו עיקר הנוסחא, ולסוף הוא אומר שנוסחא דחוקה היא, וזהו תימא וצ"ע". ולענ"ד אין כאן מקום לצ"ע. ברור שכוונת הריטב"א בתחילה לומר שהגרסה בנוסחאות הנחשבות בדרך כלל עיקר היא חוצה לו, אך בסופו של דבר הוא אומר שהגרסה חוצה לארץ שבה נקט בתחילת דבריו יותר נראית.

הערים המוקפות, אלא שהתקנה היתה על דעת שיחזרו להתיישב בהם, ואם כן י"ל שכונתם היתה שיחזרו וישבו באותם מקומות שבהם היתה עיר בתחילה, וכפי שרואים שהיה כך מנהגם ולכן נוצרו תילים, ועל כן התקנה היתה שרק אם יחזרו לשבת בכרך עצמו יקראו גם בסמוך לו בט"ו".

הר"ן בביאורו לרי"ף דף ב ע"א דן בראיות הרמב"ן לקרוא בכרכי חו"ל בט"ו, ואחרי הבאת ראית הרמב"ן מהירושלמי כתב: "ואם הירושלמי מתפרש כך, יש לנו ללמוד ממנו שהכרכין המוקפין חומה שבחו"ל קורין בט"ו".

נראה כוונתו שאמנם יש פירוש אחר, שכוונת הירושלמי ללמוד דין זה מחוצה לעיר (והוא פירוש הרשב"א), לכן אפשר רק לומר שאם הירושלמי מתפרש כדברי הרמב"ן יש ראייה שכרכי חו"ל קוראים בט"ו. הר"ן אינו אומר אם פירוש הרשב"א יותר נכון, ואין ללמוד מדבריו מה הכרעתו בפירוש הירושלמי.

ובהמשך לגבי כרך שאין בו עשרה בטלנים כתב: "היותר מחזור אצלי הוא שנאמר דכי אמר ריב"ל כרך שאין בו י' בטלנים נידון ככפר, היינו לומר שאם רצה מקדים ליום הכניסה, ומיהו אם לא רצו קורין בט"ו, ואידך דריב"ל דאמר כרך שישב ולבסוף הוקף נידון ככפר היינו לומר שאין חומתו מעלה ולא מורדת אלא קורא ב"ד, ואם אין בו י' בטלנים, אם רצה להקדים מקדים. אבל הרמב"ן ז"ל כתב כרך שאין בו י' בטלנים אם לא רצה להקדים קורא ב"ד והביא הוכחה לזה מן הירושלמי, אף על פי שהגרסא מתחלפת ואין פירושו ברור. וצ"ע לפי דבריו היאך נהגו עכשיו בארץ ישראל לקרוא בט"ו שהרי ברוב המקומות אין שם עשרה בטלנים שיהיו בטלנים ממלאכתן לעמוד בבית הכנסת, וי"ל דלאו דוקא בטלנים".

נראה שכוונת הר"ן במילים "אעפ"י שהגרסה מתחלפת" היא זאת: הרמב"ן מייסד את דבריו בדין כרך שאין בו עשרה בטלנים על גירסתו בירושלמי "כרך שאין בו עשרה", אבל לפנינו בירושלמי כתוב "כפר שאין בו עשרה תקנתו קלקלתו ונדון כעיר", ולכן אין ראייתו מוכיחה את דינו. ועוד, שאין הפירוש ברור, כי גם לפי הגרסה כרך, י"ל דהכוונה היא להשמיענו שגם כרך מוקף חומה שאין בו עשרה בטלנים רשאי להקדים, כפי שפירש בתחילה, והוא פירוש הרשב"א. ומכל מקום אף שהר"ן נוקט בענין חסרון בטלנים ככל הראשונים שהעיקר דלא כרמב"ן, עכ"פ, צ"ע, לפי דברי הרמב"ן שסובר דבעינן עשרה בטלנים, איך קוראים עתה בארץ ישראל בט"ו, איך הרמב"ן גופיה יסביר את הדבר. ועל זה הוא משיב דבאמת י"ל שבטלנים לאו דוקא, אלא מוכנים לעמוד ממלאכתם להתפלל, ומזה הוא מביא סייעתא למסקנה שהפירוש של עשרה בטלנים, הוא שהם מוכנים לעמוד ממלאכתם.

נמצא שרק בדברי הרשב"א יש התייחסות בירושלמי לדין חוצה של כרך שחרב, שפשוט שקוראים בט"ו. אבל בשאר הראשונים אין לזה התייחסות. לפי הרמב"ן חסרון עשרה בטלנים מפקיע מדין כרך, ולפי הריטב"א כתוב כאן רק דין הכרך עצמו שחרב שאינו פוקע מדין ט"ו

(ח). ומוכן הדבר טפי לפי מה שנראה מהרמב"ם (הלכות מגילה ופרק א הלכה ה) שכתב: "ויהיה זכרון לארץ ישראל בנס זה", שענין כבודה של ארץ ישראל הוא לזכור את כיבוש ארץ ישראל על ידי יהושע שכבשו ערים מבוצרות, ולכן עיקר התקנה של כבוד לארץ ישראל היא על דעת שישבו במקום המבצר עצמו, ולא רצו להסתפק בחזרה למקום הסמוך לו. וראה מה שכתבתי בביאור טעם זה של הרמב"ם במאמר על קריאת המגילה בחברון עמ' 40 ואילך.

מחמת חסרון חשיבותו. ונמצא שבין לרמב"ן ובין לריטב"א לא מבואר בירושלמי דין הסמוך לכרך שחרב, ואפשר שאף שאם אדם נכנס לכרך זה קורא בט"ו, בסמוך לו קוראים ב"ד, כפי הסברות שכתבתי לעיל.

## ג.

### דברי הגר"א

בשו"ע תרפח, א פסק: "כרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון, אפילו אינן מוקפין עכשיו, קורין בט"ו, אפילו אם הם בחוצה לארץ, ואפילו אין בהם עשרה בטלנים".  
וכתב על זה הגר"א:

"ואפי' אם הם בח"ל. מדאמרינן לריב"ק כשושן כו', ומדריב"ק נשמע לרבנן דהא ל"פ אלא בזמן. ושם ה' ב' ר"א קרי בהוצל כו', ואמרינן בפ' בתרא בבבלי היכא כו', ובע"פ הוא יוסף איש הוצל הוא יוסף הבבלי, ובסוף כתובות נקטינן בבל כו', תרגומא הוצל. ובירושלמי פ"ק דמגילה חרב ונעשה של עו"ג מהו, בו אין קורין בחוצה קורין. ר"ל אם בחוצה לארץ קורין אף על גב שלא היה בו ישראל, כל שכן בא"י, וע' ר"ן. (ר"ל שכל אלו הן הראיות שהביא הר"ן בשם הרמב"ן).

אבל אין פירושו מכוון. וז"ל הירושלמי שם: תני הסמוך לכרך והנראה עמו ה"ה כיוצא בו. ר' אייבו בר נגרי כגון הדא חמתא כו'. חרב הכרך ונעשה של עובדי גילולים, איתא חמי בו אינן קורין ובחוצה לו קורין. ר"ל אם בחוץ לכרך קורין דהא שם לא מחמת חומה, דהא אמרינן בערכין והוא בירושלמי שם כל שהוא לפני מן החומה כו', וא"כ אף שבטל החומה קורין, כ"ש בתוכה. ולכאורה מזה ראייה לפי' תוס' דבשל כרכין א"צ עשרה בטלנים, דזה היתה הבעיא שנעשה של עובדי גילולים, אבל י"ל דה"ל שרובה עובדי גילולים דבטלה קדושת החומה, וע' תוס' דכתובות מ"ה ב' ד"ה על כו' (שמשמע שאין דין קדושת חומה לדין בתי ערי חומה בשעה שרובה של גויים), ואפשר לפרש הירושלמי דהוא לשון פשיטות: בו אינן קורין, אבל בחוצה לו קורין, מדלא נקט להיפך בחוצה לו קודם".

הגר"א כותב על פירוש הרמב"ן שאינו מכוון, ונוקט כפירוש הרשב"א, ונראה שהוא ראה את חידושי הרשב"א (כמבואר בד"ה שלאחריו שהביא את הוכחת התוספות לדין כרך שאין בו עשרה בטלנים הנמצאת רק ברמב"ן ברשב"א, וציין עיי"ש להראות שיש הבדל בין הרמב"ן והרשב"א), אך הוא לא הביא את הנוסח ברשב"א שמקדים את המילים 'חוצה לו', כי פשוט לו שגרסת הירושלמי היא 'בו אינן קורין' בתחילה, ולא כפי שכתוב לפנינו ברשב"א. ונראה שהוא מבין שהרשב"א לא בא לשנות

ט). הרמב"ן בתחילת המסכת מביא את הפסוק "על כן היהודים הפרוים... עושים את יום ארבעה עשר" (אסתר ט, יט) שלא הוזכר בו המוקפים, וביאר שהוא משום שבתחילה עשו רק הפרוים יום טוב כי בשעת הנס כבר היו ישראל יושבים בארץ ישראל, והפרוים היו בסכנה, אבל המוקפים שבארץ לא עשו יום טוב כי היו מוגנים על ידי החומה והנס אצלם לא היה כ"כ גדול. לכן לשיטתו לא קשה איך חלה התקנה לקרוא בט"ו בשעת הנס. ולשאר הראשונים שהארץ היתה חרבה מיושבה, יש מקום לפרש שמה שלא הוזכר בפסוק זה המוקפים הוא משום שגם במקום ספק עושים את העיקר כפרוים, כיון שהם רוב העולם.

את הגרסה בהקדמת המילים "חוצה לו", אלא שנקט את סדר המילים לפי מה שהוא מפרש שעיקר הלימוד הוא מחוצה לו, ולכן הגר"א לא רואה צורך להתייחס לכך שיש גרסה שמקדימה את המילים חוצה לו. ופירש הגר"א בתחילה שכל הספק הוא מחמת הגריעות בחומה, ובחוץ אין ספק כי שם אינו נחשב כרך מחמת החומה. ולכאורה קשה, הרי גם אם חרבה החומה מוסכם על כולם שקוראים בט"ו, ואם כן מה היתה הבעיה? ועוד קשה, שאחר כך כתב שאם מפרשים שהירושלמי דן על כרך שנעשה של גויים ופשט לקרוא בו בט"ו, משמע כתוס' דבשל כרכין א"צ עשרה בטלנים. ותמוה, שהרי בעל פירוש זה הוא הרשב"א דאינו סובר כתוספות, כפי שכתב הגר"א בעצמו בס"ק שלאחריו, ואיך יאמר הוא בעצמו שיש כאן ראייה לתוספות.

לכן נראה שכוונת הגר"א לשנות במקצת את תוכן הפירוש של הרשב"א, לפי הרשב"א אין כלל סברה והו"א שחסרון עשרה בטלנים ישנה את דין הכרך להיות כעיר, ולכן הוא אינו מפרש שהבעיה היא מצד חסרון עשרה בטלנים, אך לדעת הגר"א ממה שנקט 'ונעשה של גויים' משמע שהבעיה היא האם להתחשב בסברת הרמב"ן שחסרון י' בטלנים מפקיע דין כרך. ולכן אומר הגר"א שמכאן ראייה לתוספות שדין כרך אינו תלוי בבטלנים ולא ישתנה בחסרון בטלנים, שהרי מהמסקנה משמע שאין משמעות כלל לחסרון הבטלנים בכרך, ולפי זה יתפרש שמה שכתב בתחילה ללמוד מחוץ לכרך הכוונה היא מחוץ לכרך שלגביו אין נפק"מ בבטלנים, דחסרון הבטלנים הוא חסרון בחשיבות הכרך שמגן על עשרה בטלנים שהם ישראל חשובים, ובחוץ מעיקרא דין הקריאה אינו מחמת החומה, כלומר אינו נובע מחשיבות המקום על ידי החומה שמקיפה אותו, ולכן פשיטא שלא יושפע מחסרון י' בטלנים.

וכתב הגר"א שמכל מקום אין הכרח לסתירת דינו של הרמב"ן, דאפשר לפרש שמדובר כשיש בו י' בטלנים, והשאלה בכרך שחרב ונעשה של גויים היא מצד ביטול קדושת החומה כשהרוב גויים. ולפי זה גם לפי המסקנה בעינן עשרה בטלנים כדי שהוא יהיה בדין כרך. וכתב עוד שגם יש לפרש את הירושלמי כפושט את השאלה "בו אין קורין, וחוצה לו קורין". והוסיף שכ"מ קצת מסדר הדברים, מדחזינן לפי גרסתנו שלא נקט 'חוצה לו', שהוא המלמד, בתחילה.

ונראה שכוונת הגר"א היא שלפי זה אין סתירה לדינו של הרמב"ן כי י"ל 'בו אין קורין' כי אין בו עשרה בטלנים, ובחוצה לו קוראים בט"ו גם בלא עשרה בטלנים, דהא הגר"א ביאר מעיקרא שבחוץ לכרך לא בעינן חשיבות על ידי בטלנים.

אמנם ברשב"א גופיה נראה שחסרון י' בטלנים כלל לא עלה כאן כסיבה לשנות את הדין, אלא נאמר 'ונעשה של גויים' כתיאור החורבן, והבעיה היא רק מצד שאין חשיבות לחומה.

ויש לדון על מה שפירש הגר"א שהבעיה לפי גרסתנו אליבא דשיטת הרמב"ן היא מצד חסרון הקדושה, דהא כתב הרמב"ן בראש המסכת שודאי גם מאן דאמר קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא מודה שכרכי ארץ ישראל המוקפים חומה מימות יהושע, עשו בזמן התקנה בט"ו, וחזינן מזה שלכו"ע לא בעינן קדושה בפועל. ומה היתה השאלה? וי"ל שמכל מקום כשיש

(י). הרב פרנק (הר צבי סי' קלא) כתב שלפי הרמב"ן שדין ט"ו פוקע כשאין י' בטלנים, אם יש עשרה בטלנים בחוצה לו, גם בתוך הכרך שאין בו עשרה בטלנים לא פקע דין הכרך וקורין בט"ו, ונראה מדבריו שברור לו שעכ"פ בעינן שיהיו מחוץ לכרך עשרה בטלנים, כדי שחוף לכו יקרא בט"ו. אך לענ"ד לפי הגר"א אליבא דהרמב"ן בחוצה לו אין פקיעה מדין ט"ו גם כשאין עשרה בטלנים.

רוב גויים הקדושה פוקעת גם בזמן שהארץ מקודשת, ולכן ס"ד שכשיש רוב גויים לא תקנו לקרוא בט"ו אלא בסמוך שמחוץ לחומה.

ומתוך דברי הגר"א נראה שהוא מביא סייעתא לפירושו שהדיון קשור לדין הסמוך לכרך מהקשר הדברים בירושלמי שהוא דן על סמיכות טבריה לחמת, משמע שגם כאן הירושלמי עוסק בדין סמוך.

ויש לעיין כיצד נפרש את ההקשר לפי גרסת הרמב"ן והריטב"א, דלפי דרכם בדיון זה לא הוזכר כלל דין סמוך אלא דין חוצה לארץ, וא"כ למה הוא מובא כאן. ונלענ"ד שלשיטתם ההקשר הוא עצם הדיון על טבריה, כפי שנראה מהמשך הגמרא "חזקיה קרי לה", "רבי יוחנן קרי לה", דלא הזכירו את טבריה בשמה בנושא המדובר, משום שכל הענין עוסק בטבריה. ונראה שהענין של כרך שחרב בהקשר לטבריה יובן שפיר לפי מאי דמצינו בבבא בתרא דף ח ע"א: "ההוא דמי כלילא דשדו אטבריא, אתו לקמיה דרבי ואמרו ליה: ליתבו רבנן בהדן, אמר להו: לא. אמרו ליה: ערוקין, [א"ל:] ערוקו. ערקו פלגיהון, דליוה פלגא. אתו הנהו פלגא קמי דרבי, א"ל: ליתבו רבנן בהדן, אמר להו: לא. ערוקין, ערוקו. ערקו כולהו, פש ההוא כובס, שדיוה אכובס. ערק כובס, פקע כלילא".

הרי שהיתה תקופה בימי רבי ותלמידיו שבה ברחו היהודים מטבריה, וי"ל שלכן שאלו מה הדין בכרך שחרב ונעשה של גויים.

ואכתי יש לעיין במה שכבר הקשו רבים (כמוכא בברכ"י ותורת רפאל סי' קכג ועוד אחרונים) על המשך הירושלמי שדן על טבריה, ואומר שחזקיה קרא בה מספק. וקשה, הא בתחילה אמרו שמכל מקום היא סמוכה לחמת, והיה לו לקרוא בט"ו בגלל הסמיכות לחמת.

ולענ"ד י"ל שהוא מפני שיש מחלוקת בזיהוי המקומות, שהדרשה שהביא בתחילה המזהה את חמת עם חמתא היא דעת ר' אייבו בר נגרי בשם ר' חייא בר בא, שאמר כגון הדא חמתא, ולא אמר אלא כגון, כי סבר שחמתא עצמה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון. אך מהבבלי במגילה ו ע"א נראה שרבי יוחנן ורבא לא סברו דרשה זו, שרבי יוחנן דרש שחמת זו טבריה עצמה, וגם רבא אומר שחמת זה חמי גרר, ואינו ברור שזו חמתא. ועוד י"ל שגם חמת עצמה בצד אחד היקפה הוא ים כינרת.



## ד.

### דברי המשאת משה, הברכ"י, בית עובד וכפה"ח

הרב ישראל משה שגר במצרים דן בספרו משאת משה (ח"ב סי' ג) על קריאת המגילה באלכסנדריה, ובנוא ארון שהיא לפי המקובל 'אלכסנדריה של מצרים'. וכתב: "תוכה (של נוא ארון) ודאי היא בכלל הספק להיותה קדומה וקורין בי"ד וט"ו, מיהו חוצה לה הך דיתובי יתבינן בגוה, אין נותנים לה דין העיר גופא אע"ג דסמיכא טובא, כיון דמתא גופא אין רבים מבני ישראל בוקעים בה ולא דיירינן בגוה. וכיון דעיקר מתא אינה בדין י"ד וט"ו למאי דאין ישראל

דרין בה, תו לא מיגרר אבתרא חוצה לה דכעיר חדשה דמיא, ודינה בי"ד גרידא כרובא דעלמא, וברור".

וכתב לבאר לפי זה מדוע חזקיה הסתפק בדין הקריאה בטבריה, הרי לכאורה פשיטא שדינה בט"ו מדין סמוך לחמת. אלא די"ל ש"בזמן חזקיה לא מיתבא ולא איתדר לעדת ישראל משגלו ישראל ואיבדור איבדורי, והיינו דמספקא, דכולא מילתא משום יקרא דכרך מטו בה, אשר סביבותיה נהגו בתוכה, ובהבטל הסיבה בטל המסובב".

נראה שסברתו היא דכל ענין הסמוך הוא בהיות מהותו נטפל לכרך ולכך יטפל לקריאה שבמקום החשוב שקורא בט"ו, אך כשאין ישראל דרים בה, ובפועל לא קוראים בה בט"ו, היחס אליו הוא כעיר חדשה שאינה נגזרת אחרי הכרך, והוא יגרר אחרי כל העולם הסמוך לו שקוראים בי"ד.

והברכ"י (סי' תרפח ס"ק ח) כתב שיש לחקור מה דין הקריאה בסמוך לכרך שחרב:

"דילמא אין הכפר נדון ככרך אלא כי כרך מיושב וקרו ביה בט"ו, ואלו השתא מקור משחת ומאי דהוה לא הוה, ואין יתכן דבני הכפר יקראו בט"ו...נראה דדקדק ריב"ל לומר כרך ברישא, ולהורות נתן דהא דסמוך ונראה קורין בט"ו, והיינו דוקא כאשר הכרך בצביונו ובקומתו ומדרגתו, דהקריאה שלו בט"ו, אז הוא דסמוך ונראה גירי אתריה, אבל אם הכרך אתרע ביה מילתא, ונתרוקן מישאל, דליכא קריאה התם, אז גם הכפרים דקיימי בהדיה יוצאים בגרעון, והו"ל ככפרים דעלמא. ולכן אמר כרך וכו' נדון ככרך, ללמד יצא דלא איירי כי אם כשהכרך במעלתו, אז הסמוך ונראה דיינינן ליה ככרך.

ועוד נראה קצת סמך לזה ממ"ש הר"ן גבי כרך שישב ולבסוף הוקף, דאמרו בירושלמי (פ"א ה"א) קל הוא שהקלו בקריאתה, דתנינן תמן כל שהוא לפנים מחומה כבתי ערי חומה, חוץ מן השדות וכו', ותני כאן הסמוך לכרך והנראה עמו הרי הוא כיוצא בו, ומאחר דאעיקרא הא דסמוך ונראה חידוש הוא במגילה, שהקלו, משא"כ בבתי ערי חומה, תסגי לן היכא שהכרך עודנו עומד על כנו ויחן שם ישראל, קורין בט"ו, אבל כאשר ישראל חוץ לכרך, אם ריק הוא מזרע ישראל, מהיכא תיתי לקרות בעיר הקרובה אליו בט"ו, דאעיקרא כשהכרך בצביונו זה קולא יתירה".

ונראה שהסברה שכתב תחילה היא סברת המשאת משה שהקריאה של סמוך בט"ו יכולה להתקיים רק כשהיא נגזרת אחרי כרך שקוראים בו בפועל בט"ו, אבל הסברה שכתב אליבא דהר"ן שונה, שכיון שמעיקרא דין הסמוך הוא קולא, אם נאמר לו שיקרא בט"ו זו קולא יתרה.

והנה לפי סברת המשאת משה אף שאנו אומרים שאם יכנס יהודי לכרך עצמו שחרב קורא בט"ו, אכתי כל זמן שאין ישראל רבים קוראין בו בפועל, הסמוך אינו קורא בט"ו. אך לפי סברת הברכ"י האחרונה שהסמוך לא קורא בט"ו כדי שלא תהיה קולא יתרה, יש אפשרות לומר שהענין תלוי גם בדין הקריאה בכרך עצמו אם יכנס ישראל לתוכו, דאם יש לנו ספק על הכרך עצמו אם הוא קורא בט"ו, יש לומר שבסמוך לו פשיטא שלא יקרא בט"ו, אך אם נאמר שאם יהודי נכנס לכרך שחרב קורא בט"ו, יתכן שלא יחשב הדבר כקולא יתרה כשהסמוך ינהג כדינו



של הקורא המזדמן לתוך הכרך שקורא בט"ו, כיון שאינו אלא השוואת דין החוץ לפני כפי שעושים בכל כרך. אלא שאין מוכרחים לומר כך ועדיין יש לומר את הסברה לכשעצמה שבסמוך לכרך שחרב יקרא ב"ד בכל אופן כדי שלא תהיה קולת הסמוך קולא יתרה.

ואחר כך הביא הברכ"י את דברי המשאת משה, ופלפל בדבריו, ובדברי הגמרא במגילה דף ה על טבריה.

והביא את דברי הירושלמי בהלכה א שלפי פירוש השדה יהושע (וכן נקט קרבן העדה) פירוש השאלה של הירושלמי היא על הסמוך לכרך שחרב, ופשט, בו אין קוראים, בחוצה לו קוראים בתמיה, דהיינו שלא יקרא, והוא כסברת המשאת משה. אך לבסוף כתב:

"ולמאי דאתאן עלה חזינא להר"ן (ב ריש ע"א) שכתב, הרמב"ן הביא ראייה דמוקף דח"ל קרי בט"ו, דגרסינן בירושלמי כרך שחרב ונעשה של עכו"ם, אית חמי, בו אין קורין בח"ל קורין, פירוש, בירושלמי שאלו מילתא דריב"ל דלקמן, דכרך שחרב מעשרה בטלנים ולבסוף ישב ונעשה של עכו"ם, מהו, והשיבו דק"ו הוא, שהרי מוקף בח"ל קרי ט"ו אף שהרבה מוקפין בח"ל שלא היה בהן ישראל, וכל שכן עשרה בטלנים. ואם הירושלמי מתפרש כך, יש ללמוד דמוקפין בח"ל קורין בט"ו, עכ"ל. ולפי גירסא זו ופירוש הרמב"ן, הירושלמי ענין אחר. ולא עוד אלא לפי זה כרך של עכו"ם שאין בו ישראל כלל, ישראל הנכנס לכרך זה בפורים קורא בט"ו. ולפי זה מכריע קצת הצד אחר בנדון דידן, דכיון דאף שהכרך חרב, אי אתרמי איש יהודי בו קורא בט"ו, דין הוא שהכפר הסמוך יקראו בט"ו, הואיל דבכרך ישראל שנטפל לו עובר אורח, והוא באחד, קרי בט"ו.

ברם הר"ן לקמן גבי כרך שאין בו עשרה בטלנים כתב משם הרמב"ן דקרי ב"ד, והביא הוכחה לזה מהירושלמי, אף שהגירסא מתחלפת, ופירושו אינו ברור. עכ"ד. ולכאורה לפי גירסתו בירושלמי הנז', ופירושו, לא זו בלבד שאין בו י' בטלנים, אלא אף שאין בו אלא עכו"ם, ישראל דנמצא בו קרי בט"ו, ואיך כתב דהרמב"ן הוכיח מהירושלמי דאם אין בו י' בטלנים קרי ב"ד. ולבי אומר לי, כי זאת לפני הרמב"ן אייתי הירושלמי, והוא גריס בחוצה לארץ קורין, ולפ"ז הוכיח דמוקפין כי הדדי אף בח"ל, ושוב דחה גירסא זו, וקיים גירסתנו בחוצה לו קורין (בתמיה, כלומר שלא קוראים גם בו וגם בחוצה לו בט"ו. ע.א.). ומזה הוכיח דאם אין בו עשרה בטלנים קרו ב"ד. והיינו דכתב הר"ן ברישא, ואם הירושלמי מתפרש כך, רמז דזה לפי גירסא אחרת. ומ"ש הר"ן ואין פירושו ברור, כוונתו, דאף לפי גירסא זו לא שמעינן דאם אין בו עשרה בטלנים קרי ב"ד, דדילמא דוקא כלו עכו"ם ואין ישראל כלל, אבל אי איכא ישראל אף דליכא עשרה בטלנים קרי בט"ו".

ונראה שכל דברי החיד"א ביחס לדעת הרמב"ן מיסודים על העתקה לא נכונה מדברי הר"ן בשם הרמב"ן, שכתב בשמו "כרך שחרב מעשרה בטלנים ולבסוף ישב ונעשה של עכו"ם, מהו", בעוד שברמב"ן גופו כתוב "הכרך שחרב או שנעשה של גויים זמן אחד, ונטלו ממנו י' בטלנים, לכשיחזרו שם ישראל [מהו] שיקראו בט"ו". ובלשון הר"ן "דכרך שחרב מי' בטלנים ולבסוף ישב או שנעשה של נכרים מהו". וכשאנו רואים את הרמב"ן ברור לנו שכוונת הר"ן או שנעשה של גויים ולבסוף ישב, כפי שכתב הרמב"ן עצמו, והשאלה לפי הרמב"ן היא ממש הבעיה של

ריב"ל, לפי מה שפירשה הבבלי, אלא שלפי שהברכ"י לא ראה את הרמב"ן הבין מהר"ן שהשאלה היא מה הדין בזמן שעדיין אין בו י' בטלנים, וכאילו הירושלמי מפרש שלבסוף ישב, היינו לבסוף התיישב על ידי גויים, ולפיכך העתיק את לשונו בצורה לא מדויקת".

וכן מה שכתב הברכ"י מהמילים "ברם הר"ן" נובע ממה שלא היו לפניו חידושי הרמב"ן, והגרסה לפניו בירושלמי הלכה ד היתה כדברי הרמב"ם, ולכן לא הבין שהרמב"ן והר"ן מדברים כאן על הירושלמי בהלכה ד.

עכ"פ, הוא כתב בתחילה שלפי משמעות הרמב"ן בהבנת הירושלמי על כרך שחרב ונעשה של גויים שקוראים בו בט"ו כבכרכי חו"ל, מכריע קצת דכיון שאם מתרמי שם אדם קורא בט"ו, גם הסמוך יקרא בט"ו, דחויגן שלא בטלה חשיבות הכרך. ומזה עולה שמה שכתב בתחילה הסמוך לא יקרא בט"ו כיון שבטלה חשיבות הכרך, הוא פשוט לו רק אם נאמר שגם בכרך עצמו בטלה החשיבות במקרה שאדם יהודי יזדמן לכרך שנעשה של גויים, ודבריו כאן הם לפי הסברה שכתב על יסוד הענין שהסמוך הוא קולא, ואם גם בכרך שחרב יקרא הוא בט"ו הוא קולא יתרה, דלפי סברה זו אם נכריע שבכרך לא בטלה החשיבות, יש מקום לומר שגם הסמוך יקרא בט"ו. אך לעצם הענין נראה מלשונו "מכריע קצת" שגם לדעתו אינו מוכרח, דאכתי י"ל את הסברה שלא לעשות קולא יתרה בסמוך, גם אם נאמר שהנכנס לכרך קורא בט"ו.

ולפי הבנת הברכ"י מסקנת הרמב"ן היתה שיש לגרוס "חוצה לו", והשאלה היא על דין חוץ לכרך כאשר אין בכרך עשרה בטלנים, דבכרך עצמו פשיטא ליה שלא יקראו, ופשט שכולם קוראים ב"ד (משמע אפילו אם בסמוך יש עשרה בטלנים). ולשיטת שאר הראשונים חסרון עשרה בטלנים אינו משפיע על שינוי דין המקום, אלא שהדיון הוא היכא שהכרך חרב לגמרי מישראל, שאז אין לקרוא בו בט"ו, ושואל מה דין הסמוך לו, ופשט שגם הם קוראים ב"ד. ורק לפי הגרסה הראשונה של הרמב"ן דגרסין "חוצה לארץ" קוראים בכרך שחרב בט"ו, בין בו ואולי גם בסמוך לו. ונראה שלפי מסקנתו העיקר הוא כשאר הראשונים, ולכן בכרך שחרב לגמרי קוראים בין בו ובין בסמוך לו ב"ד.

והבית עובד (אות ז) כתב: "היינו דוקא בזמן שאותו הכרך מיושב מישראל, דישראל דרים בו, אז הוא דישראל הדרים בו קורין בו בט"ו... אבל אם נחרב הכרך ויצאו ישראל ממנו ואין דרים בו אלא גויים, אין לו דין כרך. ואם ישראל עובר באותו כרך בעת ההיא קורא ב"ד, דכרך שאין שם ישראל נדון כעיר. כן מוכח בירושלמי, ואפילו לפי גירסת הרמב"ן, ודלא כרב חיד"א בברכ"י לפי גירסת הרמב"ן. וכן מוכח מדברי השו"ע והפוסקים שכתבו אף על פי שאין בו עשרה בטלנים, דמוכח עשרה בטלנים לא בעינן, אבל ישראל דרים בו בעינן, דאי לאו הכי מאי איריא שאין בו י' בטלנים, הא אפילו שאין דרים ישראל כלל, מי שנמצא בו עובר אורח קורא בט"ו, ומדברי הפוסקים והשו"ע שכתבו בכרך המוקף, אעפ"י שאין בו י' בטלנים קורין בט"ו, ומוכח נמי דאף אם דרים בה ישראל, כל שאין עשרה ישראל אלא פחות מעשרה, קורין ב"ד, דאי גם אלו קורין בט"ו מאי איריא שאין שם י' בטלנים".

יא. לפי הבנת הברכ"י יוסף מה שאמר הרמב"ן שהיא בעיית ריב"ל פירושו שהוא כלשון בעיית ריב"ל בבבלי, אבל הפירוש הוא שונה, שבבבלי הכוונה שישב ועתה יש בו עשרה בטלנים, ואילו בירושלמי הכוונה שהתיישב הכרך בגויים, ועדיין אין בו עשרה בטלנים.

ובאות ח כתב: "כפרים הסמוכים והנראים עם אותו כרך המוקף שאין בו דיורי ישראל, או שאין בו עשרה דיורי ישראל, פשיטא דאין קורין אלא בי"ד, כיון דאותו כרך עצמו נידון כעיר כמ"ש לעיל. וכ"כ הרב משאת משה בפשיטות בשניות סי' ג, וכן עיקר, ודלא כרב חיד"א שם שצדד בזה בתחילה".

והביאו דבריו הרב דב ריפמאן בשולחן הקריאה (סי' ל מסגת השלחן) וכפה"ח (תרפח, אותיות יב, יג)<sup>2</sup>.

ונראה שדעתו כמסקנת הברכ"י אך כתב שכ"ה אפילו לגרסת הרמב"ן, וכוונתו אפילו לגרסת הרמב"ן הראשונית "חוצה לארץ", שהחיד"א כתב שעכ"פ לפי גרסה זו בכרך שחרב קוראים בט"ו, כי הוא מבין שלפי גרסה ראשונית זו מדובר בחרב שאין בו ישראל, אך הבית עובד טוען שגם לגרסה זו י"ל שהדיון הוא על חרב מעשרה בטלנים, דזה לא מפקיע מהקריאה בט"ו, אך כשאין עשרה מישאל דרים בו קורא בי"ד, וכן הוא מפרש בדעת השו"ע שרק עשרה בטלנים לא צריך, אבל עשרה ישראל דרים בו בעינן.

אך לפי מה שאנו רואים שהרמב"ן לא שינה את דעתו, וסבר שהפשיטות היא מדין חוצה לארץ לדין הכרך עצמו, וגם הריטב"א גורס כרמב"ן שהפשיטות היא מדין חוצה לארץ, והר"ן לא פקפק באפשרות לומר כך, נראה שלא נוכל לפשוט את דין הסמוך לכרך כשהוא חרב, דהסברות שהביא הברכ"י בתחילת דבריו שרירות וקיימות. דחזינון מהשאלה שיש גריעות בכרך כאשר אין בו ישוב של ישראל, ואולי היקלו לקרוא בסמוך לכרך בט"ו רק בשעה שיש שם יישוב של ישראל והוא עומד בחשיבותו, ולא נאמר קולא יתרה בסמוך, ואף שהברכ"י מצדד שלפי הרמב"ן דין הסמוך כדין הנכנס לכרך, הוא כותב זאת רק כאפשרות ולא דחה לגמרי את האפשרות שבכל אופן נאמר לא לעשות קולא יתרה בסמוך. וכן סברת המשאת משה בעינה עומדת, שאולי סמוך קורא בט"ו רק כשהוא נגרר אחרי הכרך שקוראים בו בפועל בט"ו.

ויש להוסיף שבכל אחת מהסברות האלו יש חומרה. לפי ההסבר הראשוני של הברכ"י יוסף, גם אם נאמר שאם אדם נכנס לכרך השמם הוא קורא בט"ו, הדבר לא יועיל לסמוך כדי שלא תהיה בו קולא יתרה, כל עוד שאין שם ישוב של עשרה אנשים לפחות. ולפי סברת המשאת משה יש חומרה אחרת, שלדבריו גם אם יש שם יישוב של עשרה אנשים אך הם אינם קוראים את המגילה לא יועיל. כיון שאין הכרע לבטל אחת מהסברות האלו נראה שלדינא צריך את שני התנאים. גם שיהיו שם עשרה אנשים שגרים במקום בקביעות, וגם שיקראו את המגילה.

והדיוק של הבית עובד מדברי השו"ע שכתב רק לגבי עשרה בטלנים שאין בזה נפק"מ שעכ"פ בחרב הכרך יש נפק"מ וקוראים בי"ד לענ"ד אינו מכריע, דהא י"ל שהשו"ע נקט רק את דין עשרה בטלנים כי לא היו לפניו כל חידושי הראשונים, ובתוספות והר"ן שהיו לפניו הדיון הוא על חסרון עשרה בטלנים.

ומעיון בראשונים שהבאנו למעלה חזינון דהם לא פירשו את הירושלמי כדברי החיד"א שהבעיה היתה מעיקרא על דין הסמוך, ונראה שהוא משום שמלשון השאלה משמע שהדיון הוא

(יב). הרב קהלת (בעמ' מו) כתב שכפה"ח פסק כמשנה ברורה, ואינו נכון.

על הכרך עצמו, שהרי שאל 'הכרך שחרב מהו', ולא הסמוך לכרך שחרב מהו. ועוד, יתכן שהם סברו שאם נפרש כדבריו שהשאלה היא על דין הסמוך, המשמעות הפשוטה היא ש'בו אין קוראים', פירושו שגם אם יכנס בו אדם לא יקרא בט"ו, כי אחרת הקל וחומר לחוץ לכרך אינו ברור, דהא י"ל שבו אין קורין רק מפני שכרגע לא הזדמן שם יהודי, ודינו לא פקע, ואם כך י"ל שהראשונים הבינו שאם נפרש כברכ"י ששואל בו אין קוראין בחוצה לו יקרא? עלינו להסיק מכך שגם הנכנס לכרך לא יקרא בט"ו, ודבר זה לא רצו הראשונים לומר כפי שנביא לקמן בפרק ו' שהחזו"א הוכיח מהבבלי שכרך שחרב לעולם קורא בט"ו.

ונראה גם לפי הבנת החיד"א שהבעיה היתה מעיקרא על דין סמוך, אין הכרח להוות את דין הכרך לסמו לו, די"ל שהירושלמי פושט דכיון שבו אין קורין בפועל, לא קוראים בחוץ לכרך בט"ו, אבל בכרך עצמו אם יזדמן יהודי לתוכו יקרא בט"ו, וכסברת המשאת משה.



## ה.

### המשנה ברורה והמנהג בירושלים

בביאור הלכה לסימן תרפח, ב כתב בעל המשנה ברורה: "או שסמוכין להם - כפר הסמוך לכרך שהיו קורין בט"ו ונהיה הכרך שמם יקראו בי"ד [דבר משה]. כך של עכו"ם שאין בו ישראל כלל ישראל הנכנס לכרך זה בפורים קורא בט"ו. אם בכרך קראו בי"ד וט"ו מספק הכפרים הנראים וסמוכים קוראין בי"ד [בר"י]".

כבר העירו האחרונים שלא נמצא ספר הקרוי דבר משה שכתב את הדברים האלו על כרך שמם. לכן נראה כדברי הרב קהלת, שהסכים לאחרונים שהגיהו בדברי המשנה ברורה 'משאת משה' במקום דבר משה. ואכן לשונו בזה היא כלשון המשאת משה (ח"ב סי' ג). אך אכתי קשה שלכאורה יש סתירה בדברים, שבתחילה משמע שאם המקום שומם בלא יהודים קורא בי"ד, ומהמשך משמע שאין החורבן מפקיע מדין קריאה בט"ו. ולכן הבינו החזו"א ועוד אחרונים שהמשנה ברורה מחלק בין כרך שמם לכרך של גויים, דשמם גרע טפי. אך כשרואים את מקור הדברים מתברר שאין זו כוונתו, דודאי דבריו שאובים מעיון במשאת משה והברכ"י, והם לא חילקו בזה כלל, ואם כן צריך להבין מאי קאמר ומהי סברתו. ועוד הקשו איך כותב המשנה ברורה בשם הברכ"י שהנכנס לכרך של הגויים יקרא בט"ו, הרי הברכ"י כתב כך רק בתחילה בדעת הרמב"ן, ונראה שאין זו מסקנת הברכ"י.

ונראה לענ"ד שדבריו נאמרו בהשכל אך בקיצור רב, והוא למעשה מכריע הכרעה מסתברת, דבענין כרך שחרב יש לנקוט כדברי המשאת משה ולא כדברי הברכי יוסף, לקרוא בט"ו, בעוד שבענין סמוך לספק יש לנקוט כפי שמסכימים המשאת משה והברכ"י שאין דין סמוך לספק. על כן בתחילה הביא את דעת המשאת משה על הסמוך בלבד, ובדברי המשאת משה במקור מתברר שאכן אם יכנס לכרך השמם חייב לקרוא בט"ו (אלא שכיון שנידון שאלתו היה במקום ספק הוא כתב שיקרא גם בי"ד וגם בט"ו), והוא מה שכתב בהמשך על כרך של גויים, שכן לדעת המשאת משה אין

הבדל בין נעשה של גויים לנעשה שמם, והנכנס לכרך של גויים קורא בט"ו. ואעפ"י שבענין זה נקט המשנה ברורה את לשון החיד"א, ומדברי החיד"א עולה שאם ננקוט כהרמב"ן לפי גרסתו הראשונית יש לצדד שלא רק הנכנס לכרך יקרא בט"ו, אלא גם הסמוך לו קורא בט"ו. המשנה ברורה נוקט כמשאת משה, ולכן בנעשה של גויים הביא רק את הדין שישראל הנכנס לכרך יקרא בט"ו.

ומדויק מה שכתב המשנה ברורה [ברכ"י] רק אחרי ההלכה השלישית העוסקת בדין סמוך לספק, כי באמת ההלכה השניה על כרך שנעשה של גויים אינה מסקנתו של הברכ"י. ונראה שהמשנה ברורה ראה את דברי הרמב"ן והריטב"א (כפי שעולה מהערותיו בשער הציון בסמ"ח), וכיון שמדבריהם עולה שהירושלמי כלל לא דן על חוץ לכרך, על כן הוא לא קיבל בזה את דברי הברכ"י יוסף.

למעשה עולה מדברי המ"ב שבכרך עצמו שחרב או שמם קוראים בט"ו, ואילו בסמוך לו קוראים בי"ד. והוא כעין מה שהסקנו, אלא שאני כתבתי מחמת דברי הרשב"א לקרוא עכ"פ בסמוך גם בט"ו. המשנה ברורה לא ראה את הרשב"א, ויתכן שאם היה רואה את דבריו היה נוקט כדברי.

והנה הזכרנו לעיל את הבית עובד שדייק מהשו"ע דכרך שאין שבו דיורי ישראל קורא בי"ד. לעומת זאת, בשו"ת היכל יצחק (או"ח סי' סג) כתב לדייק ממה שהשו"ע לא הביא את דין כרך שחרב והסמוך לו שבכל אופן קוראים בט"ו, או מפני שסובר שזו כוונת הירושלמי, או שהוא סובר שכיון שבבבלי לא נזכר הדבר הרי שהוא חולק על הירושלמי וסובר שבכל אופן קוראים בט"ו.

אך לענ"ד יש להשיב על זה ועל זה. דכפי שכתבתי לעיל שאין מהשמטת השו"ע לדין כרך שחרב ראייה לדברי הבית עובד, כך אין ראייה גם לדברי ההיכל יצחק, דדין כרך שחרב לגמרי לא הוכרע בראשונים שאותם ראה השו"ע ולכן הוא לא כותב מה דינו.

גם מהרמב"ם שלא כתב דין בכרך שחרב אין ראייה לפשוט את דין הסמוך, דאמנם נראה שאינו סובר כביאור הברכ"י יוסף, שאם כן דין כרך שחרב והסמוך לו מפורש בירושלמי והיה לו להביאו, אך יתכן שהוא סובר כגרסת הריטב"א, ולכן סתם את דבריו שבכל כרך קוראים בט"ו, והוא לא נכנס לדון בסמוך לו כיוון שלפי גרסה זו אין על כך דיון בגמרא, וההכרעה בזה היא רק מסברה.

ואין לפשוט את הכרעת הדין בזה מחמת פוק חזי מאי עמא דבר, ממה שנהגו העולם לקרוא בט"ו כשהעיר העתיקה היתה בידי הירדנים, דמלבד שהרב קהלת מביא (בעמ' עד) שהיו פוסקים שנקטו באותו זמן לקרוא בירושלים בי"ד בברכה, גם בדעת הנוקטים לקרוא בט"ו הטעם לא היה מוסכם, ולפי חלק מהנמוקים שנכתבו בזה אין ללמוד מזה על מקום אחר, ראה לקמן מה שהבאנו בטעמיו של הגרי"מ טיקוצ'נינסקי.



## ו.

**הוכחת החזו"א מהגמרא בבלי שבכרך עצמו קוראים בט"ו**

לגבי הכרך עצמו נראה שמלבד זה שמכל הראשונים עולה שהוא קורא בט"ו, ודלא כברכי יוסף והבית עובד. החזו"א (קנד בתחילת אות ג) הביא לזה ראייה חזקה. הוא כותב דנראה שיש לפשוט את דין הכרך שחבר מהבבלי, שכן הבבלי דן מה כוונת ריב"ל בכרך שחבר ולבסוף ישב, ולא העלה אפשרות שהכוונה היא כרך שחבר באופן שאין בו ו' בתים (שלדעת החזו"א פוקע ממנו זמנית דין בתי ערי חומה) או שרובו של גויים (שלפי התוספות פוקע ממנו דין ערי חומה). ומשמע שזה היה פשוט לבבלי שלגבי מגילה כפי שחסרון חומה אינו מעכב, כך חסרון של דברים אחרים אינו מעכב.

ולענ"ד זו ראייה חזקה לנקוט שבכרך עצמו קוראים בט"ו, כי ודאי יותר נוח לפרש את דברי ריב"ל כפשוטם לכרך שחבר ממש ולא על שחבר מ" בטלנים, וכן כתבתי לעיל שכן משמע גם מסתימת הרמב"ם, שהוא לא מפרש את הירושלמי כהבנת הברכי יוסף וקרנן העדה, אך עדיין אין בה כדי לפשוט את השאלה מה הדין בסמוך לכרך שחבר. בענין זה החזו"א מכריע שדין הסמוך כדין הכרך עצמו לא מכח דיוק מהבבלי אלא "כמו שמבואר בירושלמי לפירוש הריטב"א והגר"א, ולא מצינו מי שחולק בזה". ונראה שמה שכתב 'פירוש הריטב"א' הוא מתכוון לביאור שהובא בריטב"א בתחילה לפי הגרסה חוצה לו.

ולכאורה אפשר להבין שכתב שאין מי שחולק על זה, משום שהבין שהריטב"א לא כתב שהגרסה דחוקה מחמת קושי בעצם הסברה שהחזו"א לא השתנה, אלא מחמת שעל הנימוק שלא יהיה טפל חמור מן העיקר יש להשיב שאדרבה שיקראו בטפל כמו בעיקר בי"ד בלבד, ונמצא שעל הדין שהחזו"א לא משתנה אין פקפוק. אך נראה שאם זו היתה כוונת החזו"א לא היה כותב שדבריו הם לפי 'פירוש הריטב"א', שהרי הריטב"א בסופו של דבר לא כתב מה דין הסמוך. לכן יותר מסתבר שהחזו"א כתב כך משום דאשתמיטיה סוף דברי הריטב"א.

ומכל מקום נראה לענ"ד שאין נפקא מינה בשאלה למה החזו"א לא מתייחס לסוף דברי הריטב"א, כי עכ"פ מאחר שאנו רואים את סוף דברי הריטב"א, ויודעים שהוא נוקט שהירושלמי לא עסק כלל בדין חוץ לכרך שחבר, על כן הספק של המשאת משה והברכי יוסף נשאר בעינו, ולא נוכל להכריע כחזו"א.

## ז.

**הערות על מאמריו של הרב קהלת**

בביאור הסוגיות שהבאתי כאן נקטתי בכמה דברים כדרכו של הרב קהלת, אך יש כמה דברים בהם שיניתי מדבריו, ומסקנתנו לדינא שונה. אציין כאן כמה הערות לדבריו בגליון סב: א. הרב קהלת (גליון סב עמ' לא) נוקט שיש מקום לומר שכשיש שלטון יהודי אין זה בגדר חרב, ואם כן כל הדין בזה מיותר. אך לענ"ד יש מקום לסברה זו רק אם נאמר שבעיית הירושלמי

מבוססת על סילוק הקדושה של החומה כתוצאה מזה שרוב העיר היא של גויים, והוא מיוסד על מה שכתב הגר"א כדי לתת מקום לשיטת הרמב"ן. אך הרמב"ן עצמו לא נקט כך בביאור הבעיה של הירושלמי, ולהלכה איננו צריכים ליישב את מסקנתו, כיון שלא פוסקים כרמב"ן. ועכ"פ לפי כל הראשונים שלא נקטו כרמב"ן בענין י' בטלנים, נראה שהחסרון בכך שחרב הוא מפני שאין שם יישוב יהודי שמחשיב את המקום ואת חומתו, וגם אין שם בפועל קריאת המגילה שאחריה תיגרר קריאת הסמוך, וכיון שאלו החסרונות, השלטון היהודי לכשעצמו אינו פותר את הספק".

ב. הרב קהלת (עמ' מה) כתב: "הריטב"א והגר"א שללו באופן מוחלט את סברת הברכי יוסף, בה הסמוך רק נגרר אחר הכרך".

ולענ"ד לא דק, שהריטב"א לא שלל את הסברה שאין לחוץ לכרך מעמד עצמאי".

ג. הרב קהלת (עמ' מה) כתב הוכחה בדרך השלילה שבסמוך לכרך שחרב יש לקרוא בט"ו. הוכחה זו מיוסדת על ההנחה שהסבר הברכ"י הוא ההסבר הפשוט יותר בלשון הירושלמי כיון שלפי ביאור זה נקט את הדבר המלמד בתחילה, והלימוד הוא כדרך הירושלמי בלשון איתא חמי, שזה נאמר בדרך של תמיה, ועל כן יש לשאול מדוע הגר"א והריטב"א לא נקטו בביאור הירושלמי כהסברו של הברכ"י. ומזה הוא הסיק שהם לא רצו לפרש כברכ"י משום שהיה פשוט להם שלסמוך יש מעמד עצמאי שלא משתנה. ועל כן לדינא יש לפסוק שלסמוך יש מעמד עצמאי, ואף כשלא קוראים בכרך שחרב בט"ו, קוראים בסמוך לו בט"ו.

ד. אך יש להעיר על דבריו, שגם הרמב"ן, וגם הריטב"א נקטו בגרסת הירושלמי את הדין של הדבר המלמד בסוף, ולא היה להם בכך כל קושי, ונראה מדבריהם שהם לא מייחסים כל חשיבות לשאלה אם הדבר המלמד כתוב בתחילה או בסוף, ולכן לא קראו את הגמרא בקריאה הראשונית כדברי הברכי יוסף.

יג. הרב קהלת: מהו החיסרון בכך החרב? הראשונים סתמו ולא ביארו. לא ברור בראשונים כדברי כת"ר שהחיסרון הוא שאין שם יישוב הקורא מגילה. דברי הגר"א יכולים לבאר לנו את הראשונים הסתומים, וכך עשה החזו"א (או"ח קנ"ד) שביאר את הראשונים ע"פ סברת הגר"א.

הרב אלבה: לענ"ד מהראשונים משמע שהגריעות היא שהשתנה וירד מחשיבותו, ולא הוזכר בדבריהם כלל ענין של פקיעת קדושה שאינה שייכת בכרכי חו"ל. מדברי הגר"א לא משמע שגריעות כך שחרב נובעת מביטול הקדושה, כי הוא כותב סברה זו אך ורק כשבא לפרש את הגסה "חוצה לו" לפי שיטת הרמב"ן. אמנם החזו"א נקט שהבעיה בירושלמי לפי הרשב"א היא חסרון הקדושה, והוא מפרש כך גם בדעת הגר"א, אבל לענ"ד נראה שגם הגר"א הבין את דברי הרשב"א כפי שפירשת.

יד. הרב קהלת: לענ"ד הדיוק שעשינו בהחלט נכון. אם סברת מעמד הסמוך כעצמאי היתה מפריעה לריטב"א, יכול היה הריטב"א לקרוא את הירושלמי כפי קריאת הברכי יוסף, העדיפה מבחינה לשונית. הריטב"א בחר שתי אפשרויות: כפי הרשב"א או כפי הרמב"ן ורק את הקריאה החלקה ביותר של הברכי יוסף הוא לא הביא. ומכאן שהריטב"א מיאן להבין את הירושלמי כפי קריאת הברכי יוסף.

הרב אלבה: כבר כתבתי לעיל שנראה מדבריהם שלא הפריע להם קושי לשוני בנוסח שאלת הירושלמי, כי לא הוזכרו קושי לשוני כזה. יש אפשרויות נוספות מדוע הריטב"א לא נקט כברכ"י, וכיון שאין כל עדיפות באפשרות שכבודו מעלה על האפשרויות האלו, אין לנו יכולת להכריע מה דעת הריטב"א בדין סמוך.

ועוד, שכפי שכתבתי לעיל מסתבר שהראשונים וגם הגר"א לא נקטו כביאור הברכי יוסף משום שמשלשון הירושלמי נראה שהבעיה אינה בדין הסמוך אלא בדין הכרך עצמו. ועוד יתכן שלריטב"א ולרשב"א נראה דוחק לפרש בירושלמי שהיה פשוט לו שבכרך קורא ב"ד, כי היה פשוט להם מהבבלי שהוא קורא בט"ו, ולפי כל ההסברים האלו אין ללמוד מהענין הזה הכרח שיש לנקוט לדינא שלסמוך יש מעמד עצמאי<sup>טו</sup>.

ה. הרב קהלת (כעמ' נה) דן מהי דעת החזו"א בכרך שמם. הוא מביא את דברי החזו"א שהבין מדברי המשנה ברורה בשם הדבר משה שכרך ששםם פוקע ממנו דין מוקף, וסיים על זה החזו"א "אבל אין הדבר מוכרע". והעיר הרב קהלת שהדבר תמוה, שהרי לפני כן כתב החזו"א להוכיח מהבבלי "דלענין מקרא מגילה אף אם חרבה ואין בה ו' בתים קוראים בט"ו", וכן בהמשך לפני הבאת דברי המשנה ברורה הנ"ל כתב "ואם דין חרב כדין נעשה של עכו"ם, נחא הא דלא מוקי הא דריב"ל כשחרב מיושביו, כמש"כ לעיל". ואם כן מבואר שפשיטא ליה לחזו"א שחרב לגמרי דינו כנעשה של גויים וקורא בט"ו, ולמה כתב אחר כך שהדבר אינו מוכרע? לכן נטה הרב קהלת לפרש שכוונת החזו"א היא רק שיש ספק אם זו כוונת המשנה ברורה, ועכ"פ לדינא ההלכה ברורה שקורא בט"ו גם בשםם<sup>טז</sup>.

בדבר זה אני מסכים עם מסקנתו שלחזו"א אין ספק שקורא בט"ו, וכפי שהביא שם גם מתלמידי החזו"א. אולם, לענ"ד בניגוד לדבריו לא משמע שלחזו"א היה ספק בכוונת המשנה ברורה, אלא כוונת החזו"א היא שאמנם המשנה ברורה כותב לחלק בין שמם לנעשה של גויים,

טו. הרב קהלת: הראיה שיש לסמוך מעמד עצמאי היא בעיקר מכך שהסמוך הוא המקור המלמד. אם הסמוך תלוי בכרך לא יכול היה הסמוך ללמד על מי שהוא תלוי בו. זו הערתו של החזו"א וכך הוא מבין בדברי הגר"א שהסמוך עומד כעצמאי ללא תלות בכרך וכך הבינו עוד מגדולי רבותינו, כפי שהבאתי ציטוטים מהם במאמרינו.

הראיה שהבאתי על דרך השלילה ממה שהראשונים לא ביארו היא רק עוד תוספת ראיה לראיה העיקרית. ובנוגע לראיה על דרך השלילה הנ"ל:

הברכי יוסף בעצמו שהכיר את ביאורו של הרמב"ן (ע"פ הר"ן), לא העלה את האפשרות של הקריאה באופן בו שאלת הגמרא היא על הכרך עצמו. ומדוע? הרי כדברי כת"ר נראה ששאלת הגמרא היא על הכרך בדיוקא ולא על הסמוך? אלא שזו קריאה דחוקה יותר. זו גם הסיבה שהרשב"א קורא את הגמרא בגרסה אחרת והופך את הסדר בין המלמד ללומד.

ויש ראיה גם מהגר"א המביא גירסא דחוקה עוד יותר, והיא קריאת הגמרא בלא תמיהה. ותמוה הדבר, שהרי בכל מקום "איתא חמי" היא לשון תמיהה. ומדוע הגר"א נדחק לומר כך? אלא שקריאת הגמרא בה הלומד הוא ראשון בסדר הבאתו היא דחוקה ולכן הגר"א נדחק להביא אפשרות דחוקה נוספת, אך את אופן הקריאה של הברכי יוסף, שהוא החלק ביותר, הוא לא הביא. ומדוע? אלא יש לומר שלדעת הגר"א לא יתכן לתת לסמוך מעמד בו הוא תלוי במצב הכרך מכיוון שלהגר"א יש סברא חזקה שיש לסמוך מעמד עצמאי.

הרב אלבה: אבל הרמב"ן והריטב"א לא גרסו כרשב"א, וכבר ביארנו מדוע הגר"א והראשונים לא נקטו כביאור הברכי יוסף. אם כי לענ"ד אין מזה הכרעה שהביאור שהבעיה היתה רק על דין סמוך לכרך, וההכרעה היא שלא יקרא בט"ו, הוא ביאור אפשרי. עכ"פ גם אם נתחשב רק בראשונים, כיון שלגרסת הרמב"ן והריטב"א דין סמוך אינו מבואר בגמרא אין אפשרות להכריע כסברה שהוא לא משתנה.

טז. הרב קהלת: אכן יתכן שיש להסביר את החזו"א, ומכיון שאין נ"מ בין ההסבר שלנו להסבר של כת"ר לא נאריך בזה. רק נעיר שמדברי שו"ת היכל יצחק ושו"ת הר צבי, שחיו בימיו של החזו"א, ניכר שיש לבטים איך נכון להבין את המשנ"ב, מה שהביא אותנו לסבור שזו גם כוונתו של החזו"א.



אך אין הוכחה לחילוק הזה, ולכן יש לנקוט כפי שכתב בתחילה על פי משמעות הגמרא בבבלי, ששם דינו כנעשה של גויים וקורא בט"ו, ותו לא מיד.

ו. הרב קהלת (עמ' סא) כתב שהחיד"א כתב שבחרב הכרך קורא בי"ד מפני שלא ראה את דברי הרמב"ן והרשב"א, ולכן נופלים כל דברי הברכי יוסף, ואיתם נופל גם פסק הביאור הלכה שהביא את דברי הברכ"י. אך כפי שהראיתי לעיל נראה שהמשנה ברורה כן ראה את דברי הראשונים, ולכן הוא הביא רק את מה שכתב הברכ"י בתחילה לדייק מהרמב"ן, כפי שבאמת ניתן לדייק, שהנכנס לכרך עצמו קורא בט"ו. ולכן אין לסתור מכח הדברים האלו את הכרעת המשנה ברורה, שכפי שביארתי את דבריו הם הגיוניים. הוא מחלק בין הנכנס לכרך עצמו לקורא בסמוך לכרך, והביא את דברי המשאת משה עם לשון הברכ"י לגבי דין עצם הכרך של גויים, אך לא התכוון לחלק בין כרך שמם לכרך שנעשה של גויים, כפי שאנו רואים שהם לא חילקו.

ז. הרב קהלת (עמ' עא, ועו"מ) כותב שאיכא סברה חזקה לחייב את הסמוך למקומות שחרבו בט"ו, שנראה שחכמים החילו דין מוקף על מקומות שנבנו סמוך לחרבות הערים משום כבודה של ארץ ישראל, כי מקובל לבנות סמוך לערים ולא דוקא על הערים החרבות, ולכן רק על ידי תקנה זו נשמר כבודה של ארץ ישראל, ואפשר שזה עיקר הטעם לתקנת הסמוך.

אך לענ"ד מסתבר שכוונת התקנה לחוש לכבודה של ארץ ישראל היתה שכבודה יתקיים כשיזכו לכבוש את הערים מוקפות החומה שבה, ולכן התקנה נאמרה דוקא כשיש ישוב של ישראל במקום עצמו שנכבש, וגם קוראים בו בפועל בט"ו.

יו. הרב קהלת: ע"פ הרמב"ן, הנכנס לכרך חרב אינו קורא בט"ו משום שאין שם י' בטלנים. הברכי יוסף, שלא ראה את הרמב"ן במקורו אלא רק מה שהר"ן הביא בשמו, קבע ע"פ הרמב"ן דבר שהרמב"ן לא מסכים עמו. כך גם מקשה על הברכי יוסף שו"ת הר צבי. הרמב"ן יפרש שהנכנס לכרך חרב קורא בט"ו רק אם נכנסו י' בטלנים, כפי שמפרש החזו"א את דבריו (או"ח קנד), ואז ניתן לראות זאת כישב שקם מחדש ואין פה כרך חרב. המשנ"ב פוסק שגם הנכנס יחידי לעיר של גויים קורא בט"ו, שלא כרמב"ן, ואם כך דין זה מקורו בברכי יוסף ולא ברמב"ן או בראשון אחר.

הרב אלבה: הלא ביארתי שדין זה מקורו בהבנה של המשנה ברורה מהמשאת משה, והראינו שהיא הבנה הגיונית, ואין לזה סתירה מהירושלמי לפי גירסת הרמב"ן והריטב"א, ולכן יש לחוש לה.

יח. הרב קהלת: ע"פ החת"ס תקנת המוקפים היתה מיועדת עבור רוב ישראל שיחזרו לארץ וישכנו שוב בערי החומה, וז"ל: "כי עיקר יום טוב הוא ביום ט"ו מנוחת שושן... על כן אין שמחה לכלל ישראל אלא ביום ט"ו, והייתה כוונת מרדכי שבמהרה יתקבצו כל ישראל גוי אחד לארצם, וישכנו בעריהם בארץ ישראל, ויהיה רוב עיירות גדולות מהמוקפות חומה מימות יהושע בן נון ויהיה יום ט"ו לרוב ישראל, והפרזים שסביבותיהם כדי שיספקו מים ומזון ביום פורים למוקפים הניחו להם יום י"ד, אך בעוונותינו הרבים לא עלו והרוב קוראים בי"ד ומיעוט בט"ו" (דרשות חתם סופר, דרוש לשנת תקי"ף).

אם המנהג ביחס לרבות מהערים החרבות היה לבנות גם בסמוך לחרבות ולא על העיר הקדומה עצמה (כפי שגם ניכר בחפירות הארכאולוגיות), הכיזד מרדכי ציפה שרוב ישראל יקראו בט"ו? לכן סביר שהתקנה המרחיבה את גבולות המוקף לסמוך לו נועדה לכלול בין הערים המוקפות גם את אלו שבנו רק בסמוך לכרך.

הרב אלבה: גם לפי דרכו של החת"ס העיקר הוא שיכבוש את המקומות המוקפים עצמם שישבו בהם, ובהרבה תילים יש כמה שכבות. אם היתה הקפדה לא לבנות במקום חרב לא היו נוצרים תילים, ושפיר י"ל שכוונת מרדכי היתה שיחזור לשבת גם בגוף המקומות שחרבו.

ח. הרב קהלת נוקט (עמ' עה) שהעיקר לדינא הוא כפי שעולה מגרסת הרשב"א "איתא חמי בחוצה לו אין קוראין ובו קוראין", משום שגרסה זו היא 'גרסת הראשונים' והיא הגיונית כי היא תואמת הן את הכלל שכותב הגר"א שהמלמד נאמר בדרך כלל בתחילה, והן את הכלל שכתב החיד"א שאיתא חמי הוא בדרך כלל לשון תמיה.

אך לענ"ד אין לגרסה הכתובה הרשב"א הזו מעלה על 'גרסת הראשונים', כי בנידון דידן גרסת הרשב"א הזו מובאת אך ורק אצלו, ועוד שכלל לא ברור שהרשב"א בעצמו התכוון לומר שזה ממש גרסת הירושלמי. הרשב"א לא התמקד במה שלפי גרסה זו פתח בדין חוצה לו, אלא הדגיש את מה שלא גורסים חוצה לארץ. על כן יתכן שכל כוונתו בשינוי הסדר היא שכך משמעות הדברים לפי הגרסה 'חוצה לו', ולא התכוון שמצא ממש גרסה זו. וכן נראה שהבינו הריטב"א והגר"א שהביאו את דברי הרשב"א וגרסו 'בו אין קורין' בתחילה, ועכ"פ שאר הראשונים לא גורסים את סדר הדברים בירושלמי כרשב"א. כיון שמדברי הריטב"א עולה שעדיין יש ספק בדין הסמוך לכרך שחרב, נראה שלא נוכל לקרוא בסמוך בט"ו<sup>1</sup>.

ט. הרב קהלת (עמ' עה) מביא אחרונים שהכריעו לקרוא בירושלים בט"ו גם בזמן שהעיר העתיקה היתה ביד הירדנים, ונימקו זאת בכך שדברי הגר"א מכריעים. אך הם לא עמדו על כך שהגר"א לא ראה את הריטב"א, וגם לא דנו בזה שלכאורה לפי הריטב"א הדבר נשאר בספק, וגם לא עמדו על מקורו של המשנה ברורה.

ועוד הביא שם את הכרעת הגרי"מ טיקוצ'נסקי (ספר ארץ ישראל עמ' נ) וכתב שהוא בשם הגר"ש מסלנט, שיש לקרוא בירושלים החדשה בט"ו, למרות שחלקה המוקף היה בידי הירדנים.

ויש להעיר שהגרי"מ טיקוצ'נסקי לא כותב שגרסת הגר"א ודעתו מכריעה, ובענין הדעות בזה מצד עצמם נראה שלדעתו הענין שקול, אך הוא כתב נימוק מחודש מאוד, שאולי לירושלים יש דין ייחודי שגם לסוברים שכך שחרב משתנה היא לא משתנה (והוסיף שגם למצריכים י' בטלנים אפשר שירושלים, הקרויה כך מאז ומעולם, אינה זקוקה ל' בטלנים כדי שתקרא בשם כרך, ולכן לגביה יודו כולם לקרוא בט"ו גם שכשאינן י' בטלנים). ובעיקר תלה את הפסק לקרוא בט"ו בכך שלדעתו, המבוססת גם על ממצאי ארכיאולוגיה<sup>2</sup>, הר ציון היה מוקף חומה מימות יהושע בן נון. וזה חידוש שיש לו

יט. הרב קהלת: גרסת הרשב"א היא "דבגירסת הירושלמי מצאתי איתא חמי חוצה לו קורין בו אין קורין". פשטות לשון הרשב"א מורה על כך שזו גרסתו.

בדעת הריטב"א אנו מוצאים תמימות דעים שיש להבינו כפי שיטת הרשב"א (עיין שו"ת עמודי אש סי' ה, חזו"א או"ח קנז, שו"ת הר צבי קלא, מקראי קודש על פורים סי' כה) ועליהם נסמכו בכל ספרי האחרונים בני זמנינו.

הרב אלבה: כשהריטב"א (מגילה ב ע"א) מביא את הביאור שכתב הרשב"א הוא כותב: "מיהו בעיקר נסחי ה"ג בו אין קורין בחוצה לו קורין", ומשמע שזו הנוסחה שהיתה בידי הריטב"א, והוא מבין שכך גם היה הנוסח אצל הרשב"א, ולכן לא הביא את הנוסח כפי שכותב הרשב"א. ובכל אופן הרי גם כבודו כתב שבדעת הריטב"א צ"ע, וכן בדעת הרמב"ן בסופו של דבר לא ברור מה הוא אומר בדין סמוך, כי לשיטתו הסוגיה לא עוסקת בסמוך. ובר"ן לא ברור מה לדעתו הנוסחה שיש לנקוט בה. א"כ הדבר היחיד הברור בראשונים הוא דעת הרשב"א, ולכן נכון לומר שאין הכרעה בדבר הזה בראשונים, ולא כפי שכתבת שלפי כל הראשונים בסוגיה יש לקרוא בסמוך בט"ו.

כ. הגרי"מ טיקוצ'נסקי מייחס לממצאים האלו חשיבות מכרעת עד כדי כך שהוא נוקט בודאות שהמקום דינו כט"ו, וזה מסייע למה שנוקט הרב קהלת שהזיהוי של ירמות נחשב כזיהוי ודאי, וכן זיהויים אחרים. גם בהיכל יצחק (סי' סג, אות ד) מביא את דברי הגרי"מ ט' כנימוק מכריע, וצירף לזה (בסי' סה) "שקבלה בפי זקני ירושלים בשם הגר"ז בהר"ז ו"ל

השלכה על מקומות אחרים בעצם פסיקת הלכה על פי ממצאי ארכיאולוגיה, אך אינו נוגע להכרעת כללית בדיני סמוך לספק שיקרא בט"ו. וגם לא ראיתי שהזכיר בדבריו את הר"ש מסלנט, וכנראה כוונת הרב קהלת היתה למסורת בשם הגר"ז בהר"ן, אך מכל מקום כמובן שהם לא עסקו בדין ירושלים בתש"ט, ודוקא ההזדקקות למסורת זוכדי להצדיק את הקריאה בט"ו מוכיחה שלא היה פשוט לו דין סמוך לכרך שחרב.



### המסקנה

בכרך שחרב יש לקרוא בט"ו בכרך עצמו, אך בסמוך לכרך שחרב, כל עוד שאין בו עשרה ישראלים שגרים בו וקוראים את המגילה יש ספק, כי אמנם לפי גרסת הרשב"א ופירושו הוא קורא בט"ו, אבל לפי גרסת הרמב"ן ופירושה על ידי הריטב"א יתכן שיקרא בי"ד. לכן נראה שבבית שמש ומקומות דומים יש לקרוא בי"ד בברכה ובט"ו בלי ברכה.

אמנם אם יהיה ברור שיהודים יתיישבו ממש בתוך מקום החומות העתיקות, כפי שהם יושבים בחברון, מסתבר שצריך לקרוא בכל בית שמש רק בט"ו.



### נספח

#### בביאור הזמן של נס פורים, וזמן מלכות פרס ומדיכ<sup>א</sup>

בתוך הדיון במאמר זה הוזכר מה שפשוט לירושלמי ולראשונים שנס פורים היה בזמן שארץ ישראל היתה חרבה, ולפני עליית עזרא. כיון שיש מי שפקפק בתיארוך הזה, המתבאר מדברי חז"ל, חשבתי לנכון להבהיר את הדברים הבאים.

אצל רבים העוסקים במחקר מקובל שהתיארוך הנכון של זמן מלכי פרס עד אלכסנדר מוקדון (הקרוי השושלת האחמנית) הוא מה שעולה מהיסטוריונים יוונים וממצאים שונים, ותיארוך זה הוא שונה לחלוטין מהתיארוך המופיע בחז"ל. ויוצא מזה שגם מנין השנים של בית שני אינו כמקובל בחז"ל 420 שנה אלא כ-586 שנה. כדי להקל על הבהרת החשבון שלהם אנקוט בתאריכים למינים. על פי ההיסטוריונים היוונים מתארכים את נבוכדנצר כשליט שמלך משנת 605 לפסח"נ (אין הסכמה ברורה בדיוק השנים, אך מדובר בהפרשים קטנים. לפי יהושע עציון, בעל הספר 'התנ"ך

שקיבל מזקני חכמי הספרדים ז"ל, שחלק במאה שערים היה מלפנים לחומה", וכ"כ מו"ר הגר"מ אליהו בשו"ת מאמר"ר (ח"א אורח חיים סימן כז): "ואנן בדידן סמכנו על שירושלים היתה אז יותר מחומותיה כיום, מצד הר ציון, ומצד מאה שערים". וכן כתב הרב שאר ישוב הכהן (אורחות 60 תשס"ח עמ' 6) שבזמן שירושלים היתה בימי הירדנים סמכו על דעות חלק מהחוקרים בענין הר ציון. וראה בהיכל יצחק ס' סג שגם הביא את נימוקיו של הרב טיקוצ'ינסקי, וכתב שחלק מהשיקולים היה גם "זה יהא הד גדול בעולם, כאילו ח"ו התיאשנו מהעיר העתיקה עד כדי כך, לשינויים למעשה בעניני דת".

כא). עיקרי הדברים הכתובים כאן מיוסדים על מה שראיתי במאמר באתר אוצר התורה 'הכרונולוגיה של מלכי פרס'. אך הוספתי בהם נופך משלי.

האבוד, חורבן הבית בידי נבוכדנצר היה ב-586 לפסה"נ). לשיטתם, בנין בית שני בימי עזרא היה 80 שנה אחר כך בשנת 516 לפסה"נ, והוא עמד 586 שנה עד שנחרב בשנת 70 לאחר תחילת סה"נ. לדעתם מלכות פרס שלטה בכיפה 200 שנה. והמעשה של מגילת אסתר היה זמן רב אחרי שנבנה הבית, ואחרי עליית עזרא.

אך לפי הגמרא עבודה זרה ט ע"א, וסדר עולם (פרק ל), מלכות פרס שלטה 34 שנה בפני הבית, ולפי הגמרא (ראש השנה ג ע"ב ומגילה יב ע"א) וסדר עולם (פרק כט) שלטו הפרסים בכיפה לפני כן עוד 18 שנה מימות כורש עד שהבית נבנה, וסה"כ שלטונם היה 52 שנה, ומלכו בזמן זה רק שלושה מלכים, והם כורש (שבתחילה מלך עמו דריוש המדי), אחשורוש, ודריוש השני, ואולי היה עוד דריוש שלישי או מלך הנקרא ארתחשטא, כי בתנא דבי אליהו פרק מח (בנוסח היגר פרק מט) מובאת דעת רבי יונתן שהיה מלך רביעי, שהוא ארתחשטא, ואפשר שהוא שם המלכות ושמו דריוש, אך עכ"פ במנין סך השנים של מלכות פרס לא מצינו חולק. מדברי חז"ל עולה שחורבן בית ראשון היה 490 שנה לפני חורבן בית שני, וכיון שחלקי שנים לא נמנו, ככל הנראה החורבן היה בשנת 422 לפסה"נ, אחרי 70 שנה נבנה בית שני - 351 לפסה"נ. הבית התקיים 420 שנה, וחורבן בית שני היה בשנת 70 לספה"נ. לגבי זמן עליית מלכות יון אין הבדל גדול. לפי החוקרים אלכסנדר מוקדון ניצח את הפרסים בשנת 332 לפסה"נ, אך הרב הול (בספר המצויין לקמן) כתב שלפי הנראה מדברי חז"ל זה היה בשנת 317 לפסה"נ.

אכן, רבי עזריה מן האדומים, ההיסטוריון, צידד בנכונות החשבונות של ההסטוריונים, והרב זאב יעבץ (תולדות ישראל חלק ג, מוצא דבר, עמוד 31), ההיסטוריון כתב שיש לקבל את התיארוך של ההיסטוריונים נגד דברי חז"ל<sup>1</sup>. וכן מצינו שהתיארוך שלהם נזכר כאפשרות מסויימת אצל חלק ממפרשי התנ"ך (רד"ק, רלב"ג, מלבי"ם).

אך מאידך גיסא המהר"ל (באר הגולה הבאר השישי) כותב בחריפות רבה נגד האפשרות שחז"ל טעו בענין זה<sup>2</sup>. לכאורה אין זה מעיקרי האמונה ויכול להיות שהיה שיבוש במנין השנים המובא בגמרא, אך הענין קשור לכל השאלה כיצד להתייחס למגילת אסתר ונס פורים. חז"ל במסכת מגילה הסבירו שאחשורוש עשה משתה בשנת שלוש למלכו כדי לחגוג את זה שישראל לא נגאלו. במשתה זה הוא הוציא את כלי המקדש והשתמש בהם, והענין קשור לסירוב של אחשורוש לבנות את בית המקדש, כפי שאמר "עד חצי המלכות ותעש", ודרשו חז"ל ולא דבר החוצץ במלכות. אם נכונה הכרונולוגיה המקובלת במחקר ההיסטורי, נמצא שלפחות חלק מכלי המקדש נשארו בבבל גם לאחר שעברו שבעים שנות גלות בבל, ונבואת ירמיהו שכלי המקדש יחזרו לאחר שבעים שנה לא התקיימה. נמצא שקבלת הדרשות של חז"ל על ענין הסעודה ובית המקדש, שהוא ענין מרכזי מאוד במגילת אסתר, מחייבת את קבלת הכרונולוגיה שלהם. כמו כן

כב). לפי דעתו יש לגרס בסדר עולם 'חמישים ומאתיים ושתים' במקום חמישים ושתים, ונמצא שכתוב בסדר עולם: "ואין אתה מוצא לפרס מלכים אלא שניים, כורש ודריוש, ולמדי שניים, דריוש ואחשורוש, אלא הוא כורש, הוא דריוש, הוא ארתחשטא, לפי שכל המלכות נקראת ארתחשטא, כל שני מלכי מדי ופרס חמישים ומאתיים ושתים שנה". וקשה שאם כך יש במשפט זה סתירה מיניה וביה. מצד אחד מונים מאתיים וחמישים שנה ושתים למלכי פרס, ומצד שני אומרים שהיו רק ארבעה מלכים לפרס ולמדי.

כג). דבריו מכוונים כנגד רבי עזריה מן האדומים, שניסה לבסס את שיטת ההיסטוריונים היוונים על פסוקים.

הראינו שאחד היסודות בהלכות פורים ובהסבר תקנת מוקפים מימות יהושע הוא שארץ ישראל היתה חרבה באותו זמן שבו ארע הנס כי הוא היה לפני עליית עזרא.

יותר מזה, מה שאנו מונים היום התשפ"ב, וכל חשבונות החודש ע"פ תקנת הלל השני שמתחיל ממולד בהר"ד, הוא ע"פ חשבון בית שני הוא 420 שנה, אם בית שני התקיים 586 שנה, לא יתקיים חשבון הלבנה כפי מה שמופיע בחשבון הלל השני המודפס בפר"ח הל' ר"ח.

הרס"ג בספרו אמונות ודעות (המאמר השמיני אות ט) כתב שההיסטוריונים השתבשו, אלא שהשיבוש נעשה מאוחר על ידי הנוצרים שהביאו את הדברים בשם היוונים, והם עשו זאת כדי להתאים את ההיסטוריה לכרונולוגיה לפי האמונה הנוצרית (כנראה יסוד הדברים הוא שבדניאל כתוב פסוק על "שבעים שבעים", שלפי מפרשי המקרא על פי דרך חז"ל מתפרש פסוק זה על 7 פעמים 70 - 490 שנה בין שתי החורבנות, ואילו לשיטתם מדובר בפסוק זה על 490 שנה מדניאל עד לידת אותו האיש, ועל כן הם היו צריכים להוסיף על השנים).

במאמר של ד"ר חיים חפץ (מובא במגדים יד שנת תשנ"א) הנקרא "מלכות פרס ומדי בתקופת בית שני ולפניה", הוא טען שההיסטוריונים היוונים שיבשו את הדברים בשוגג, כי הם מנו כמה מלכים שלפי האמת היו מלך אחד. אחד השיבושים לדעתו הוא שהיו ג' אחשורוש, ששנים מהם התחילו למלוך לפני עליית פרס לשלטון עולמי, ואחשורוש של המגילה הוא המאוחר שביניהם.

אלא שהם דנו את ההיסטוריונים לכף זכות, בעוד שהאמת היא שיש חשדות כבדות שההיסטוריונים היוונים לא היו תמימים ועשו לפעמים זיופים מכוונים ולא רק בשוגג. אבי ההיסטוריה, הורדוטוס, שחי בזמן חורבן בית ראשון ובודאי ידע היטב על נבוכדנצר אינו מזכיר כלל את נבוכדנצר, וכונה על ידי חוקר הסטורי יוני אחר כזיפן ושקרן, וגם אותו חוקר הואשם על ידי חוקר אחר כשקרן וזיפן.

בדרך אחרת הלך הרב אלכסנדר הול, תלמיד חכם שלמד שנים רבות בישיבת פוניבז' שכתב ספר על הסתירה הקיימת בין המחקר ההיסטורי ובין מקורות חז"ל: The Challenge of Jewish History. בספר זה משתמש הרב הול בכלים ששימשו את ההיסטוריונים, ומוכיח במחקר ייחודי שאין כל סתירה בין דברי חז"ל לבין המחקר ההיסטורי.

לדעתו באמת היו רק שלושה מלכים לפרס (מלבד דריוש המדי שמלך בתחילה עם כורש, כדברי חז"ל) ששלטו לעצמם בכיפה בלא חסות של מלכות אחרת. הוא מביא לוח שנמצא בעיר עורוק שבדרום עירק לפני 60 שנה עליו מפורטים שמות מלכי פרס: כורש, כנבוזי, ודריוש בלבד, ומכאן עולה שאחשורוש הוא כנבוזי. אמנם היו עוד מלכים - המלך חשיראש, שלפי ההסטוריונים יתכן שהוא אחשורוש מוזכר בלוח אחר שבו כתוב שהמלך הזה התאבל על מות אלכסנדר מוקדון. כלומר, שהוא מלך בפרס אחרי אלכסנדר מוקדון, דהיינו כ-150 שנה לאחר כנבוזי. לפי זה נראה שאלכסנדר מוקדון התיר למלכי פרס להמשיך למלוך, וזה פשר הענין. ובאמת יש להתפלא איך נהיה מעין 'חור' בידע על מה שארע בזמן אלכסנדר מוקדון, ראש הכובשים היווני. לא נותר מימי לוח כלשהוא, והדברים אודותיו מאוד נעלמים. על כן יש רגלים להשערה שההיסטוריונים היוונים העלימו מידע שממנו עולה שהפרסים המשיכו למלוך, וזיפו במכוון את האמת כדי להעצים את גדולת מלכות אלכסנדר, שרצו להציגו כאיל והוא מיגר בבת

אחת את האימפריה הפרסית. לכן כתבו את כל המלכים הפרסים שהיו אחרי אלכסנדר מוקדון כאילו הם מלכו לפניו, וכך נוצר במחקר פער שנים גדול בין דברי חז"ל לדברי ההסטוריונים.

יש שהקשו על דברי חז"ל ממה שבפסוקים בנחמיה מנויים ששה דורות של כהנים בזמן מלכות פרס, ולפי חז"ל מדובר בזמן קצר (34 שנה או 52 שנה. תלוי אם מונים מכורש או מדריש). אך הדברים אינם קשים כלל. סביר להניח שיהושע הכהן הראשון של בית שני היה זקן, וכשהתחיל את כהונתו היו לו בנים ובני בנים, שהרי לפי ספר עזרא יהושע הוא בנו של הכהן הגדול שהיה בזמן חורבן הבית, וא"כ יכול להיות שכבר כשהוא התחיל לכהן היו לו דור שלישי ואפילו רביעי מבוגר.

גם שושלת הקבלה של חכמי ישראל המובאת ברמב"ם בפיהמ"ש היא כדברי חז"ל. לכן לא הוזכרו בה כלל חכמים בין תקופת חגי זכריה ומלאכי לשמעון הצדיק, שהיה בימי אלכסנדר מוקדון<sup>2</sup>.



## תגובה למאמר מאת הרב דוד קהלת

שמחתי לקרוא את דברי הרב אלבה וראיתי שרוב דבריו מכוונים.

קיבלתי את דעתו של הרב אלבה ביחס לכך שהמשנ"ב, בניגוד לחיד"א והמשאת משה, סביר שראה את דברי הריטב"א, ובכל זאת פסק שהסמוך לכרך חרב דינו בט"ו. ואם כך, גם אם דעתו לא מובנת לנו לנוכח דברי הריטב"א, מה נוכל לומר למי שיאמר קים לי כדעת המשנ"ב.

אך לעניות דעתינו יש לפסוק כדעת הגר"א, שדבריו מכוונים לרשב"א והריטב"א. וכן דעת החזו"א, שו"ת הר צבי ושו"ת היכל יצחק, שדין הסמוך ע"פ הראשונים בגמרא הירושלמית הוא בט"ו.

(כד). יש שמועה בשם הרב ברמסון שהרב צבי יהודה אמר לסמוך בזה על הרב יעבץ. אך אצטט כאן מדברי עורך המאמר כרונולוגיה של מלכי פרס, שבדק את הענין ישירות עם הרב ברמסון:

"בספרים ובמאמרים שונים שהתייחסו לנושא זה, פורסם שמרן הרב צבי יהודה קוק זצ"ל הדריך את הרב יוסף ברמסון (שלימד היסטוריה ביישיבת ירושלים לצעירים במשך שנים רבות), ללמד את תלמידיו על פי שיטתו של הרב יעבץ, למרות ששיטתו סותרת את שיטת חז"ל. הדברים הובאו ביחס לשיטתו של הרב יעבץ בעניין שנות מלכי פרס ומספר המלכים שעמדו לאומה זו, העומדת בניגוד להבנה המקובלת בדברי חז"ל. ממקורות אלה משמע שהרצי"ה הדריך את הרב ברמסון לאמץ את שיטת הרב יעבץ בעניין שנות מלכי פרס.

אולם כאשר שוחחתי בעניין זה עם הרב ברמסון שליט"א (בשנת תשע"ה) הוא אמר לי שבשיחתו עם הרצי"ה לא עלתה כלל סוגיית מלכי פרס. לדבריו, כאשר החל ללמד היסטוריה, הוא רצה להשתמש בספר לימוד שהיה כבר בשימוש ביישיבה אחרת. אולם, לאחר בדיקת הספר, התברר שספר זה היה מבוסס על תכנים בעיתיים לאדם ששומר תורה ומצוות, והיו בו סתירות למסורת של תורה. משכך, פנה הרב ברמסון אל מרן הרצי"ה ושאל אותו באיזה ספר ישתמש על מנת ללמד את תלמידיו. מרן הרצי"ה ענה לו שישתמש בספר "דורות הראשונים" לרב יצחק איזיק הלוי, אך תוך כדי דיבור חזר בו ואמר שהלימוד מתוך דורות הראשונים יהיה מסובך מידי עבור התלמידים הצעירים, ולכן הציע ללמוד מתוך ספריו של הרב יעבץ. במעמד זה, הרב ברמסון לא היה מודע כלל לסתירה שהייתה בין שיטתו של הרב יעבץ לשיטת חז"ל והנושא כלל לא עלה בשיחה".

נקודה אחת ומשמעותית המהווה פער ביננו והיא הבנת הריטב"א.

הרב אלבה במאמרו מניח שהריטב"א נוטה לפירוש הרמב"ן בגלל הסתפקותו האם דין הסמוך לכרך חרב הוא אכן בט"ו, ואם כך הרי לפנינו מחלוקת ראשונים מה דין הסמוך לכרך חרב, ויש להחמיר שמא דינו הוא בי"ד.

לענ"ד אין לומר כן מהסיבות הבאות:

## א.

### דעת הריטב"א היא שהסמוך לכרך חרב היא בט"ו

הריטב"א מנמק את דחיית הגרסא:

ו"ל הריטב"א: "אלא דנוסחא דחוקה היא, ואידך דייק טפי, דמדמינן כרך שחרב ונעשה של גויים לח"ל". הריטב"א מנמק מדוע הוא דוחה את הגרסא של הרשב"א. הוא אומר כי גרסת הרמב"ן עדיפה בגלל שאלת הגמרא.

נציע שני הסברים מדוע לריטב"א גרסת הרמב"ן היא המועדפת:

א. לכאורה די היה לשאול מהו דינו של כרך חרב. מדוע מוסיפה הגמרא לשאול על "ונעשה של גויים"? (יש יתרון על עיר של גויים לעומת כרך חרב (אף שאני טוען שאין לחלק ביניהם לדינא) וכלשונו של הגר"ע יוסף "עדיפא טפי מכפר הסמוך לכרך שחרב" (חזון עובדיה, פורים עמ' קיא). לכל דבר נוכל למצוא יתרון מה שאין באחר אולם בנידון דידן, שאנו עוסקים בהגדרת כרך, אם רק המקום מחייב או קיומה של הכרך כעיר, ודאי יש יתרון לעיר של גויים על פני מקום חרב.

ע"פ הגרסא של הרמב"ן התשובה לשאלה זו מובנת: אנו משווים בין עיר של גויים בחו"ל לבין עיר של גויים בארץ. אולם לפי גרסת הרשב"א המילים "ונעשה של גויים" מיותרות. (אולם לפי הסברו של הגר"א שמדובר בפקיעת קדושת החומה על ידי רוב גויים מתורצת קושיית הריטב"א).

ב. המילים של הריטב"א הוא "דייק טפי" ו"מדמינן" מורות על כך שהמקור המלמד לא מספיק דומה או שהוא לא מספיק בעל יתרון מובהק על פני הגורם הלומד. יתכן ומבין הריטב"א כי הישוב הסמוך היהודי אינו מלמד באופן ברור על הכרך הגויי שהרי מנין לנו שלא לומר שהסמוך נותר בדין מוקף ומהכרך פקע דין זה בגלל הגויים? איך המלמד דומה ללומד בענין שאלת עיר גויים? (מצד הסברה הדבר דומה לקריאה השניה של הגר"א בגמרא זו, דבר שיסביר מדוע הגר"א נדחק לקרוא באופן זה)

כאשר הריטב"א אומר שהנוסחא דחוקה הוא מתכוון שהלימוד לא חלק דיו. ואלו הנוסחא השניה טובה יותר ("דייק טפי") בגלל שהדמיון ("מדמינן") בין המלמד ללומד הוא טוב יותר. אילו הריטב"א היה מסתפק בסברה, לא היה צריך לומר שהנוסחא דחוקה אלא שהוא מסופק אם ניתן לעשות לימוד בו הסמוך הוא בעמדת מלמד. במצב זה שכת"ר מבאר אין דוחק בנוסחא אלא היא נוסחא טובה והדמיון בין המרכיבים לא יותר מדויק בנוסחא אחת על פני השניה. אם כך היתה כוונתו של הריטב"א, הוא היה צריך לומר ביחס לנוסחת הרשב"א: "ומספקא לי אי

אמרינן הכי או לא" וביחס לנוסחת הרמב"ן היה צריך לומר "ואידך לא מספקא לי". לא שיך לומר "דייק טפי" על לימוד מסופק אלא על יחס מוצלח יותר בין הלומד לנלמד.

ומכאן שדחיית הריטב"א את גירסת הרשב"א נובעת מהתאמת המילים של הגמרא לגירסא ולא מחמת הסתפקות בסברא. גירסת הרשב"א היא חידוש ביחס למעמד הסמוך. אם חידוש זה מסופק אצל הריטב"א ובגין כך הוא דוחה אותו, אזי הוא היה צריך לומר זאת כי זה עיקר הענין ואילולא כן, העיקר חסר מהספר.

דיוק על דרך השלילה בריטב"א:

אכן דיוקים מסוג זה הם לא תמיד מספיק חזקים ודי שתמצא סברא כלשהי לומר אחרת. אך בנידון דידן איני מזדהה עם שתי הסברות שכת"ר העלה.

נבאר את דברינו: הריטב"א העדיף את הגירסא של הרמב"ן ולא ביאר את הגמרא כפי הסברו של הברכי יוסף וקרוב העדה, שהוא החלק ביותר בגמרא. דייקתי שהריטב"א לא מבאר כמותם כי הוא דוחה דעה זו מסברה ודין הסמוך הוא בט"ו לדעתו.

כת"ר דחה את הדיוק שלי בתרתי:

א. הנושא של הגמרא הוא הכרך ולא הסמוך לו - "כרך שחרב ונעשה של גויים, מהו? איתה חמי..."

ב. מסתבר לומר ש"בו" יהיה הדין כמוקף, מה שאין כן ע"פ ביאור הברכי יוסף וקרוב העדה.

לענ"ד אין לומר כן:

א. אין לקרוא את הגמרא כשני משפטים: אלא כמשפט אחד: "כרך שחרב ונעשה של גויים, האם יתכן שבו לא יהיה דין מוקף ולסמוך לו כן יהיה?" הגמרא כדרכה מקצרת ולא מביאה את הנושא של השאלה בהתחלה כי בהמשך המשפט היא מסבירה מהי שאלתה. זוהי דרכה ואין כאן דוחק כלל לענ"ד.

ב. אין להבין ש"בו" לא קוראים בט"ו אף אם נכנס לכרך החרב אלא ש"בו" לא קוראים כי המציאות היא שאין שם אף אחד שיקרא. ועיין על כך בספרו של הרב זולדן "מגילה במוקפות חומה" (עמ' 122).



## ב.

### גדולי הדור הקודם הבינו את הריטב"א כמו הרשב"א

החזו"א (או"ח קנד), הגרצ"פ פראנק (הר צבי או"ח קלא, מקראי קודש על פורים, כה), שו"ת עמודי אש, ושו"ת היכל יצחק הבינו את הריטב"א כמו הרשב"א. רואים בשו"ת הר צבי שדברי הריטב"א על הגירסה המועדפת עליו ידועים לו ובכל זאת בחר לבאר את הריטב"א באופן בו הסמוך לכרך של גויים קורא בט"ו.

וביתר פירוט:



**חזון איש** - את החזו"א העסיק השאלה מה דין הסמוך לכרך של גויים או כרך חרב. החזו"א קיצר ולא הביא את קביעתו שנוסחת הרמב"ן היא המועדפת. כפי הנראה הבין החזו"א שהנוסחא דחוקה ע"פ הריטב"א רק מצד ההתנסחות או שהגורם המלמד לא מספיק דומה למלמד כדי ללמדנו דין זה, ולא מצד הסברה, ומכאן שעדיין סובר הריטב"א שמעמדו של הסמוך עצמאי אלא שאולי לא די בכך כדי ללמד על כרך של גויים כי המלמד לא מספיק דומה ללומד, כאמור לעיל. לכן, החזו"א לא היה צריך לעמוד על כך שהנוסחא דחוקה כי די לו בסברא של הריטב"א, ואף אם הגירסא נדחית, הרי הסברה נשארת.

החזו"א כדרכו מקצר מאוד ומדוד מאוד במילותיו ולא מרחיב כל ענין. השאלה שהוא עסוק בה היא מה דינו של כרך חרב, עיר של גויים והסמוכין אליהן. לכן לא היה לו ענין לבאר איך נכון לבאר את הירושלמי אלא מה סוברים הראשונים בשאלה שהוא שאל. הנוסח הדחוק הוא שאלה להבנת הגמרא ולא לשאלה ההלכתית בה הוא עסוק.

ועוד, אם אשתמיטיה מהחזון איש סוף דברי הריטב"א, היה צריך לקבל את דברי החזו"א בהסתייגות ולא להביאו באופן פשוט כפי שהביאו לדוגמא הגר"ע יוסף.

**הגר"צ פראנק** - על אף שהגר"צ פראנק הזכיר ענין זה שהנוסחא האחרת היא העיקר, עדיין המשיך לטעון שלפי הריטב"א, הסמוך לעיר של גויים דינו בט"ו. וראיה לכך שהעדפת הנוסחא של הרמב"ן לא הזיזה את הריטב"א מהסברה הקיימת בגירסת הרשב"א ניתן לראות בספר מקראי קודש (פורים, עמ' כג) שם הוא כותב כן להדיא: "ומפרש שם בריטב"א דבסמוך פשיטא לו דקורין ... נמצא להריטב"א קורין בשניהם, בה ובחוצה לה, וכן מבואר מתוך ביאור הגר"א ...". במקראי קודש לא מזכיר הרב פראנק את הסייג לכך שהריטב"א העדיף גירסא אחרת אלא כתב בפשטות שדעתו כפי גרסת הגר"א. א"כ, העדיפות לגרסא השניה לא מזיזים אותו מהסברא בגירסא הראשונה. ומכאן גם עוד ראייה להבנתי בחזו"א.

ואמנם הרב פראנק עושה חילוק בין עיר של גויים לכרך חרב אך כפי שהארכנו לבאר במאמרינו, הוא אומר זאת כדי לתרץ קושיא שיש לו על המשנ"ב. הוא אינו עושה חילוק זה בלשון ודאי אלא כותב "יתכן" שכך יש לתרץ. הוא גם לא אומר זאת לדינא כי זו לא בזה הוא עסק אלא בירושלים כעיר של גויים. וסימן לכך רואים בעוסקו בתשובתו הבאה בבית שאן שהיא כרך שחרב הוא לא הזכיר חילוק זה כלל אלא דחה שם מסיבות אחרות.

**שו"ת היכל יצחק** - בהמשך מילותיו של הרב הרצוג שכת"ר הביא הוא בונה צירוף בין הגר"א לריטב"א. להבנתי הוא לומד כפי שביארתי בדעת החזו"א והרב פראנק ומצרף את הסברה הקיימת ונותן לה תוקף ע"פ הגר"א כדי לטעון שכך יש להבין את הגמרא בירושלמי

**שו"ת עמודי אש** (סימן ו): מבואר להדיא כדברינו: "הנה מבואר מדבריו (הריטב"א) ... דאדרבא חוצה לו" פשיטא שקורין בט"ו... ואם כן בודאי ראוי להורות כפירוש הריטב"א בירושלמי.

לא מצאתי אף אחד שמסתפק בדעתו (מלבד הרב יעקב קלמס המובא בשו"ת היכל יצחק, וגם שם דבריו תמציתיים ולא מובנים דיים, ונראים כראשונים ובתחילת הברור ולא כמסקנה).

כנראה לכו"ע מוסכם מה שכתבתי לעייל בנקודה הראשונה, וגם אם נמצא חולקים, די לנו להתלות על הרים גדולים אלו כדי לומר שזוהי שיטת הריטב"א.



## ג.

### ללא מקור אין לחלק בין הכרך לסמוך לו

דעת הריטב"א, בכרך חרב ע"פ הנוסחא המועדפת עליו, היא שדינו בט"ו. גם ללא הלישנא השניה. נראה לומר מסברא שאין לחלק בין דין הכרך לסמוך לו. החזו"א יצא נגד דעתו של החיד"א, המחלק בין הכרך המסופק לבין הסמוך לו ודרש ממנו מקור (במאמר "עיר מסופקת" המופיע בגליון זה אנו טענו שמקורו של החיד"א לשיטתו היא הגמרא שלנו "כרך שחרב..." ואכמ"ל). נקודת המוצא היא, כפי שכותב החזו"א (או"ח קנד) "הכרך והסמוך לעולם בדין אחד הוא", אלא אם כן נוכיח אחרת. ע"פ הגירסא המועדפת של הריטב"א, דינו של כרך חרב הוא בט"ו, ואם כך גם נכון לומר זאת על הסמוך לו.

הראיה שכך נכון לומר מסברא הוא החיד"א בעצמו, וז"ל (ברכי יוסף או"ח תרפ"ח, ח): "ולפי זה מכריע קצת הצד אחר בנדון דידן, דכיון דאף שהכרך חרב אי אתרמי איש יהודי בו קורא בט"ו, דין הוא שהכפר הסמוך יקראו בט"ו, הואיל דבכרך ישראל שנטפל לו עובר אורח, והוא באחד, קרי בט"ו". סברא זו קיבלה את החותמת ההלכתית של המשנ"ב כשפסק מילים אלו של הברכי יוסף להלכה בעיר של גויים.

ואם נשאל: הרי בתחילת דבריו החיד"א אומר לכאורה סברה שונה, ומדוע משנה סברתו זו ואומר שמכריע קצת לומר אחרת מדבריו הראשונים? התשובה היא פשוטה: נראה שסבר בתחילת דרכו שפקע דין מוקף מהכרך החרב, ואם כך, הוא טען, לא יתכן שבסמוך כן ישאר דין מוקף כי הסמוך נתלה בכרך. אולם לאחר שהביא את הרמב"ן הסובר שיש דין מוקף בכרך חרב (לשיטתו שהבין את הרמב"ן בר"ן שזוהי דעתו ועיין על כך בהר צבי או"ח סימן קלא שהסיג על הבנה זו), אם כן הסברה משתנה ביחס לסמוך ודינו כן יהיה בדין מוקף.

ואמנם הברכי יוסף סבר בסופו של דבר כי יש לו מקור לחלק בין הכרך החרב לסמוך לו (כפי שהארכנו על כך במאמרינו). אולם מקור זה נדחה עקב העובדה שהברכי יוסף לא ראה את הרמב"ן במקורו ויש להבינו באופן אחר (עיין שו"ת עמודי אש, סי' ו וכן סוף דברי החזו"א שם) ואמנם אפשר לטעון שהמשנ"ב לא סובר כלל זה שדין הכרך והסמוך לו הם לעולם בדין אחד, ובוזה הוא נשען על המשאת משה, אולם קשה להסתמך עליו כמקור שהרי המשאת משה כותב: " וכיון דעיקר מתא אינה בדין י"ד וט"ו למאי דאין ישראל דרין בה תו לא מיגרר אבתרא חוצה לה דכעיר חדשה דמיא ודינה בי"ד גרידא כרובא דעלמא וברור". ניתן להבין על פיו שקוראים בכרך עצמו רק אם קיימת שם עיר ויש שם ישראל, אולם אם אין שם עיר ואין שם ישראל, פקע ממנה דין מוקף. לכן, גם הנכנס יחידי לכרך חרב זה, דינו יהיה בי"ד (ואמנם ניתן גם להבין אחרת את דבריו, כפי שכתבנו במאמרינו).

אם כן, לא ניתן לדייק ע"פ דברי המשנ"ב שהוא חולק על החיד"א בנקודת המוצא שהכרך והסמוך לעולם בדין אחד ללא מקור המוכיח אחרת.

**לסיכום:** הסברא של "כרך והסמוך לו לעולם בדין אחד" מגובה בברכי יוסף ובחזון איש, ומכיון שהריטב"א סובר שדין הכרך החרב הוא בט"ו, הסברא אומרת שגם הסמוך לו בט"ו.

## ד.

### הלכה כדעת הגר"א

בימיו של הרב הרצוג הרשב"א לא היה בנמצא. על כן, הרב הרצוג בנה את פסיקתו לכך שהסמוך לעיר של גויים דינו בט"ו ע"פ צירוף של הריטב"א והגר"א. (וכ"ש בימינו שיש לנו את הרשב"א). הוא נימק את פסיקתו כדעת הגר"א גם בהסבר הבא: (שו"ת היכל יצחק סי' סג): "הגר"א גורס כנוסחא שלפנינו, ובענין הגרסאות שבירושלמי מי כמוהו כעמוד ברזל... ובכגון זה הלכה כבתרא... (כלומר: כמו הגר"א)".

הש"ך (יו"ד סוף רמב, כלל ח) קובע: "כל מקום שדברי הראשונים כתובים על ספר והם מפורסמים והפוסקים האחרונים חולקים עליהם הולכים אחר האחרונים. אבל אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר ונמצא אחרים חולקים עליו אין צריך לפסוק כהאחרונים שאפשר לא ידעו דברי הגאון ואי הוי שמעי הוי הדרי בהו ויש חולקים שאין שומעים לאחרונים נגד גדולי הראשונים ויש להחמיר ומכל מקום אם האחרון מביא דברי הראשון וחולק עליו אם הוא מפורסם בכך שהוא ראוי לחלוק יכול לסמוך עליו וצריך להתישב בדבר".

מי לנו גדול כהגר"א לסמוך על פסיקתו. הגר"א הכיר את הגירסא שהריטב"א נטה אליה ובכל זאת העדיף את הגרסא האחרת, ואף נדחק בפירושו השני לכתוב את דברי הגמרא בפשיטות ולא בתמיהה, למרות שגירסתו של הברכי יוסף היא החלקה ביותר. ומכאן שמיאן לסבור שדין הסמוך תלוי בכרך.

החמרה לכל כיוון בשאלת דין סמוך לכרך חרב היא חומרא דאתי לידי קולא כי קריאת מגילה 4 פעמים יכולה להטריח את הציבור ואז היא יוצאת מזולזלת. ומדוע לא נוכל לסמוך על הרשב"א והגר"א לפסוק כדבריהם?! הרי אין אף ראשון שידוע לנו האומר אחרת מהם?



## ה.

### העיבור שנוצר מכריע את הכף

גם אם לא נקבל את כל האמור לעיל ונניח את השאלה בספק, כיום שנוצר עיבור בין תל ירמות לשכונת רמה ד החדשה, נראה שיש כאן עוד צד לקרוא בט"ו בלבד. החיבור בין הכרך החרב לשכונת המגורים נותן לפי אחת השיטות דין כרך לשכונה המחוברת, ובכך יצאנו משאלת סמוך לכרך חרב.



## סיכום

נראה שמצדדים רבים יש להכריע לקריאה בבית שמש בט"ו בלבד בשאלת הסמוך לכרך חרב מהסיבות הבאות:

א. לא מצאנו אף ראשון החולק באופן מפורש על הרשב"א.

הריטב"א אמנם דוחה את גרסת הרשב"א, ובכל זאת אין לומר שהוא מקור בראשונים החולק עליו מהסיבות הבאות:

א. דיוק לשוני בריטב"א מורה שדחייתו היא רק מפני שהגירסא האחרת חלקה יותר מבחינת ההתנסחות, לא בגלל דחיית הסברא הקיימת בגירסת הרשב"א.

ב. דיוק נוסף על דרך השלילה בדברי הריטב"א.

ג. האחרונים הזכירו את הריטב"א כמי שסובר כרשב"א: החזו"א, שו"ת עמודי אש ושו"ת הר צבי.

ב. סברא:

נקודת המוצא היא שכל עוד אין שאין מקור לחלק בין הכרך לסמוך לו אין לומר זאת. זו דעתם של החזו"א והחיד"א.

ג. הגר"א:

הגר"א הכיר את גירסת הרמב"ן ובכל זאת דחה אותה, למרות שלא ראה את הרשב"א והריטב"א. וכ"ש לאחר שמתברר שדבריו כדבריהם.

נראה לומר שהלכה כבתרא, בעיקר שזהו הגר"א שיש הנותנים לו משקל כמו ראשון, וכ"ש שלאחר דברי שו"ת היכל יצחק שבגירסאות הגר"א כעמוד ברזל.

ד. מדוע שלא להכריע במחלוקת זו? למה להישאר בספק?

ה. עיבור: לאחר שיש עיבור נוסף עוד צד שודאי יכול להכריע שדין המקום הוא בט"ו.



## תגובה מהרב אלכה

לענ"ד גם אם נאמר שהריטב"א הודהה עם סברת הרשב"א שדין הסמוך אינו משתנה, כפי שמצדד כבודו, אכתי הוא אינו נוקט כמו הרשב"א שהדבר מפורש בגמרא. ועיקר טענתי היא שבסופו של אי אפשר לקבוע שלפי הירושלמי דין הסמוך לכרך פשוט לקרוא בט"ו כיון שלפי הרמב"ן והריטב"א לא מוזכר בירושלמי דין סמוך לכרך שחרב, ולכן יש מקום לספק שהועלה באחרונים בדינו. מה גם שלפי הבנת האחרונים שהשאלה היא על דין סמוך, יוצא שהירושלמי פושט שבסמוך קראין ב"ד. ככלל, כשראשון אחד (או אפילו שנים) אומרים דבר שאין לו הוכחה טובה מהגמרא, והאחרונים כותבים שיש סברה חזקה לא לומר כך, אפילו אם הם לא ראו את אותו ראשון, לא ברור כלל להכריע את ההלכה לפי דברי אותו ראשון, כי הראשונים האחרים

לא מסייעים לדבריו. לדוגמא בענין מתנות לאביונים הבא"ח (ש"ר תצוה טו) נוקט שלמתנות לאביונים יש לתת לפחות שיעור ג' ביצים, ולא די בפרוטה אף שהריטב"א כתב בפרוטה, ולא מצינו מי שחולק עליו, אכתי יש סברה חזקה שלא די בדבר כזה בפרוטה. וכן נוקטים רבים מפוסקי ההלכה כיום להצריך שיעור ניכר. לגופו של ענין:

#### א. למה הריטב"א דחה את גרסת הרשב"א וביאורו

כתבתי שיתכן שהריטב"א כתב שהעיקר כגרסת הרמב"ן מפני שלא מסתבר לו שדין חוצה לכרך היה פשוט לגמרא בלא ראייה. אמנם יתכן גם שהריטב"א לא קיבל את גרסת הרשב"א מפני שלדעתו אי אפשר להסיק את דין הכרך עצמו מדין חוצה לכרך, כי אין כאן קל וחומר ברור, וגם קשה למה לא נאמר איפכא, כדי שלא יהיה טפל חמור מהעיקר יקראו שניהם בי"א. אך יותר נראה לי דמסתבר שמשתי הסיבות האלו יחד הוא נוטה לגרסת הרמב"ן, כי נראה שהוא סמך על המבין שכל צורת הדמיון לחו"ל היא פשוטה יותר, בעוד שהדמיון לחוץ לכרך אינו כ"כ מובן, וצריך לומר הסברים מחודשים לביאור הענין. ממה שהוא לא פירט למה הוא אינו כ"כ מובן, משמע שמשתי הסיבות גם יחד סובר הריטב"א שיש לפקפק בו.

ומה שכתב הריטב"א "ואידך דייק טפ"י", אינו מכריע כלל שכוונתו להקשות שהקל וחומר אינו מוכרח. גם לפי הביאור השני שהכוונה היא שהקל חומר אינו מובן לא נכון לומר שגרסה זו יותר נכונה מבחינת ההתנסחות, כי הקושי הוא קושי של סברה. ובאמת הלשון "דייק טפ"י" אין משמעותה דיוק לשוני אלא כוונתו רק לומר את המסקנה שלו שהנוסחה הזו היא של סופר יותר דייקן. ומסתבר שהריטב"א הבין שהיה כתוב בתחילה "בחו"ל קורין", וסופר אחד פתח את הר"ת 'חוצה לו', ואילו הסופר השני פתח אותם 'חוצה לארץ', וכוונת הריטב"א רק שמי שפתח חוצה לארץ הוא יותר דייקן, ומכוון לאמת.

שואל כבודו על הצד הראשון שכתבתי שהספק הוא משום שלא ברור לו שדין חוץ לכרך אינו משתנה למה הריטב"א לא מפרש להדיא שדין חוץ לכרך לא ברור. ותשובתי, שענינו של הריטב"א כאן הוא השאלה מה דין כרכי חו"ל, וכיצד נפרש את הירושלמי, והוא לא בא לבאר את הפרט ההלכתי של דין הסמוך לכרך. היה נראה לו שכל הקורא את ביאור הרשב"א מבין שהנחות היסוד שבו אינן ברורות, ולעומת זאת, הלימוד מכרך חוץ לארץ יותר חלק ופשוט.

ומה שכתב כבודו שיש אפשרות לפרש שהיה לריטב"א קושי של כפל לשון בשאלה, 'חרב ונעשה של גויים', לא נראה לענ"ד כלל, כי מלשונו ברור שהוא בא לפקפק בהנחות היסוד של הלימוד מחוץ לכרך, הפקפוק שלו הוא במלמד או בלמד או בשניהם. אם כוונתו היתה שיש כאן קושי של כפל הלשון היה צריך לומר "אלא דנוסחא דחוקה היא, דהא שאל גם מה דינו של כרך שנעשה של גויים", ולא יתכן לומר שבדבר כזה יסמוך על המבין שזו היא קושייתו.

גם עצם הדקדוק אינו נראה לענ"ד, דהלא יש לפרש בפשיטות שחרב הכרך, ונעשה של גויים, הכל דבר אחד, והכוונה היא לפרש שחרב דהכא הוא במובן של אין יהודים ולא במובן של חרבה החומה. ועוד י"ל שהירושלמי שואל בשני מצבים, כי בכל אחד מהם יש רבותא, כי

לפעמים היישוב יותר חשוב אם עכ"פ יש בו בני אדם, ולפעמים אנו אומרים שחבר לגמרי עדיף מכרך מיושב בגויים, כיון שיותר נוח לחזור ולהתיישב בכרך שמם, וכפי שידוע מההתנחלויות בימינו.

לענ"ד גם הגר"א לא דייק דבר מהכפל. אלא הוא בא רק לבאר איך נוכל לפרש את הירושלמי אם ננקוט כסברת הרמב"ן שכרך שאין בו י' בטלנים מתבטלת חשיבותו ואינו בדין כרך, שהרי מהירושלמי עולה שבכרך שחבר ונעשה של גוים קוראים בט"ו. וזהו מה שהקשה שלכאורה השאלה בנעשה של גויים מהוה סתירה לשיטת הרמב"ן, וראה לשיטת התוספות.

ועוד יש להעיר שאף אם כוונת הריטב"א לומר שהלימוד מחוץ לארץ עדיף כי בו הפשיטות של דין הכרך יותר ברורה, למעשה בזה גופא כלול פקפוק בהנחה שהסמוך לא משתנה, שכן אם הספק הוא כפי ששואל החזו"א "וזה צ"ע דאם הטפל אינו חמור מן העיקר, דין הוא דגם חוצה לו קורין בי"ד", ואם כן למסקנה יוצא שהריטב"א אומר שאם ננקוט כביאור הרשב"א היינו צריכים לומר שיש לקרוא בשניהם בי"ד. אמנם החזו"א בעצמו כותב "אבל הגר"א ז"ל דגס גם כן חוצה לו יישוב זה". ונראה לי דכוונתו למה שכתב הגר"א שבסמוך קורא בט"ו משום דהתם לא מחמת חומה, וכוונתו שלכן בכל אופן גריעות בכרך לא תפקיע את דין חוץ לחומה שאינו תלוי בחומה, אך אכתי אין הכרח גמור לכך שהוא לא יוצא מדין ט"ו ויקרא בי"ד כיון שבכרך עצמו לא קוראים בט"ו, היות שעיקר עניינו הוא להיגרר אחרי הכרך.



### ב. מדוע הריטב"א לא ביאר את הגמרא כדברי הברכי יוסף

כתבתי שתי אפשרויות, ואחזור עליהן בתוספת ביאור שכלול בו תשובה לדברי כבודו.

א. מפני שהשאלה בגמרא היא על הכרך עצמו. אמנם מצינו לפעמים שמתוך התשובה מובן שהשאלה מעיקרא היא גם על דבר נוסף, אך כאן לפי הברכי יוסף השאלה היתה אך ורק על הדבר הנוסף, כי הדין בכרך עצמו ברור לשואל. ואף שאפשר לומר את הביאור הזה בדוחק, בודאי שאם יש ביאור אחר שלפיו התשובה מתייחסת בדיוק ללשון השאלה יש לו עדיפות.

ב. יתכן שהריטב"א מבין שאין אפשרות לפרש 'בו אין קורין' בפועל כל זמן שלא נכנס אדם לתוכו, ואם יכנס יקרא בט"ו, דאם כן אין זו סיבה מספקת להסיק מזה שבדרך כלל לא קוראים בכרך שחבר שבחוץ לכרך לא יקראו בט"ו. אמנם המשאת משה סבור שזו סיבה מספקת לשלול קריאה מחוץ לכרך בט"ו, אך לפי צד זה נאמר שהריטב"א פקפק בדין הסמוך מטעם הברכי יוסף, כדי שלא לומר בסמוך קולא יתרה.



### ג. מדוע הגר"א דחה את גרסת הרמב"ן

הגר"א לא ראה את הריטב"א, שהרי הוא אינו מזכירו כלל בכל הלכות מגילה למרות שהוא מוזכר בביאור הגר"א במקומות אחרים כ-130 פעמים. ונראה שהוא הכיר רק פירוש אחד לגרסת

הרמב"ן, והוא הפירוש של הרמב"ן המובא בר"ן. מסתבר שהגר"א כותב שפירוש זה אינו מכוון, משום שכלל לא הוזכר בגמרא שמדובר שהכרך חזר והתיישב ביהודים.

ומה שהגר"א לא רצה לפרש כברכי יוסף וקרבן העדה י"ל כפי שביארתי בריטב"א לעיל באות ב, שדוחק בעיניו לפרש שהשאלה היא אך ורק על סמוך כשכתוב בשאלה רק הכרך.



### ד. אין מסקנה ברורה אצל גדולי הדור הקודם

כפי שהראיתי במאמר, דעת החזו"א ודעמיה שסמוך לכרך שחרב קורא בט"ו אינה מוסכמת. כאשר ירושלים העתיקה היתה בידי הירדנים היו חכמים שקראו ב"ד בברכה, וגם אצל אלו שהסכימו לקרוא בט"ו אנו מוצאים נימוקים אחרים שלא שייכים בענין בית שמש.

עכ"פ, אלו שהכריעו שסמוך לכרך שחרב קורא בט"ו לא נשאו ונתנו בענין זה שהריטב"א כתב שגרסת הרשב"א אינה מחוורת. לא מסתבר שהחזו"א (סי' קנד) לא התייחס לזה בגלל אהבת הקצור, כשהוא מבאר תחילה את הסוגיות גם בכרך עצמו וגם בסוף, ומאריך להביא את כל פירושי הראשונים, כולל פירוש הריטב"א השונה מהרמב"ן ואין בו איזכור לדין סמוך לכרך, והדגיש שלא מצינו חולק בראשונים על "פירוש הריטב"א", כשכוונתו במלים "פירוש הריטב"א" לפירוש השני של הריטב"א שהוא כרשב"א, משמע להדיא שהוא לא הבחין שהריטב"א מסיים שמה שהחזו"א מכנה פירוש הריטב"א אינו מחוור. והגרע"י נמשך בזה אחרי החזו"א. הרב אייזנשטיין בשו"ת עמודי אש (סי' ו) מעיר על הברכי יוסף שהוא לא ידע מה שכתב הריטב"א, והוא מצטט את הריטב"א ומסיים אחרי המילים ובו אין קורין "עד כאן לשונו", מבלי להזכיר כלל שהריטב"א דחה את הגרסה של חוצה לו. ומדבריו בודאי עולה שאישתמטיה סוף דברי הריטב"א. אמנם הרב הרצוג בהיכל יצחק (סי' סה) והגרצ"פ פראנק (הר צבי או"ח קלא) מציינים שהריטב"א דחה את הגרסה חוצה לו, אך גם הם לא דנו ולא נשאו ונתנו מנין לנו שלמסקנת הריטב"א סברת הרשב"א לגבי חוץ לכרך שרירא וקיימת.

הרב יעקב קלמס (היכל יצחק סי' סד) ניסה לברר מה מקורו של המשנה ברורה לחלק בין הכרך עצמו לסמוך לו, וטען שאמנם הריטב"א דחה את גרסת הרשב"א, וכוונתו שלכאורה י"ל שהמשנה ברורה סומך על דבר זה, אך כתב שאכתי יש להתפלל על המשנה ברורה שמחלק בין חוץ לכרך לדין הכרך, שהרי הפשיטותא היא דלא גרע מחו"ל, ובחו"ל הכרך המוקף חומה הוא רובו עכו"ם או כולו עכו"ם, ובכל זאת יש לה דין דכל הסמוך והנראה, וא"כ לא גרע מזה כרך בארץ ישראל, ועל כן נשאר בתימה על המשנה ברורה.

אלא שעל תמיהתו זו יש להשיב שהוא לא ידע שמקורו של המשנה ברורה מהסברות המבוארות במשאת משה והברכי יוסף. ובאשר לראשונים י"ל דאין הכי נמי, נראה שהמשנה ברורה אינו רואה פירכה לסברות אלו מפני שלמסקנת הריטב"א לא הוזכר כלל דין סמוך לכרך שחרב בירושלמי. ואין ראיה ממה שהוא פשט דין זה מכרך של חו"ל שיש לו דין סמוך ונראה, דיתכן שהכוונה היא לפשוט את דין הכרך גופו בלבד, שאם בחו"ל קוראין בט"ו למרות שאינם

מקום חשוב, כל שכן בארץ ישראל שיקראו בט"ו גם כשירד הכרך מחשיבותו. ואכתי י"ל שגם בחו"ל לא נאמר דין סמוך לכרך אלא כאשר בכרך עצמו קוראים בט"ו ויש בו עשרה מישראל.



### ה. אין הכרעה בסברות

סברת החזו"א שאין לחלק בין דין הכרך לסמוך לו אינה מוסכמת. גם החיד"א רק צידד שלא לחלק בין הכרך לסמוך לו, אך לא נקט שיש הכרח לומר כך, והוא בעצמו לגבי סמוך לספק כן מחלק בין דין הסמוך לדין הכרך. גם אם החזו"א והברכ"י היו מסכימים, אכתי אין זו סיבה לשלול את סברת המשאת משה שסמוך לכרך עניינו להיגרר אחרי הקריאה בכרך, וכשאינ בכרך יישוב שקורא את המגילה הוא לא נגרר אחרי הכרך, אף על פי שאם יכנס לכרך יהודי עליו לקרוא בט"ו.

לענ"ד אין כל אפשרות להבין בדברי המשאת משה שקוראים בכרך עצמו אך ורק אם קיים שם יישוב של ישראל, שהרי הוא מדבר על נוא אמון שאין בה ישוב של ישראל, ואומר לקרוא בה בי"ד וט"ו ולא רק בט"ו רק מפני שלא ראינו בה חומה מימות יהושע. וברור מדבריו שאם נדע שהיא היתה מוקפת חומה מימות יהושע, היה לנו לקרוא בה רק בט"ו, למרות שאין בה יישוב של ישראל. ונראה להדיא שהמשנה ברורה סובר כמוהו, ובניגוד לדבריו הוא לא נתן כל חותמת הלכתית לסברת החיד"א. האחרונים לא הבינו את כוונת המשנה ברורה מפני שלא ראו את מקור דבריו במשאת משה.



### ו. דברי הגר"א אינם מכריעים

כפי שהראיתי לעיל בדיון על דין ירושלים לא היתה הסכמה להכריע הלכה כהגר"א, בגלל גדלותו ויכולתו לחלוק על ראשונים. גם הש"ך כותב כשאחרון חולק על ראשון יש להתיישב בדבר, ונראה כוונתו שצריך לעיין האם קושית האחרון על הראשון היא כ"כ חזקה שאין עליה תשובה, וכל שכן כאשר אותו אחרון לא ראה ראשון אחר. השאלה המרכזית היא מה חוזק הספק שיש בדבריו של הראשון. הוכחתי לעיל שהגר"א ראה את הרשב"א, ולכן הוא מציין 'עיי"ש', אבל הוא לא ראה את הריטב"א, ולכן בפירוש גרסת הרמב"ן קיים אצלו רק פירוש הרמב"ן, שעליו יש קושיות.

כבודו כתב שאם הגרסה בירושלמי היא כפי שכותב הרשב"א חוצה לו תחילה, הפירוש של הרשב"א שהמלמד נכתב תחילה הוא הכי מדויק מבחינה לשונית. אך הדברים אינם עולים בקנה אחד עם הנימוק של הרב הרצוג שיש להכריע כגרסאות הגר"א, כי גרסת הגר"א בנדון דידן אינה הגרסה הכתובה ברשב"א, ומהריטב"א והגר"א אף נראה שגרסת הרשב"א שמקדימה חוצה לו כלל לא קיימת. ואכן אין כ"כ קושי לשוני לבאר שהירושלמי אומר את דבריו בסגנון של שאלה על מי שהעלה את התמיה, איך ס"ד שכרך שחרב לא יקרא בט"ו, והרי דבר ידוע ומוסכם שחוצה לארץ קורין? ולפי שהתמיה היתה על כך הקדים בדבריו את המילה כרך. ובר



מן דין, לא ידוע לי על כלל בפוסקים האחרונים שיש עדיפות מכרעת לדברי הגר"א בעניני גרסאות. זו קביעה מקובלת רק אצל פוסקים שהולכים בכל ענין אחרי הגר"א. גם נראה שלא שייך כאן לומר איזו גרסה עדיפה על ידי חיפוש בכתבי יד, כי נראה שהגרסה במקורה כאן היתה שווה אצל כולם "בו אין קוראין, בחו"ל קוראין", כל המחלוקת היא כיצד לפתוח את ראשי התיבות חו"ל. אמנם רב גובריה של הגר"א, אך אנו רואים שגם המשנה ברורה, שרגיל להתחשב בדברי הגר"א (כמבואר בהקדמתו "שהוא אורן של ישראל ויתד שהכל תלוי בו, וכדאי להכריע"), כאן נטה קו ונקט כמשאת משה.



### ז. מדוע לנהוג כבמקום ספק

לענ"ד אין אפשרות להכריע מדברי הירושלמי מה דין הסמוך לכרך שחרב היות שיש סבות להפקיעו מדין כרך. ולפי דרך אחת בראשונים לא מוזכר דין חוץ לכרך, ולפי דרך כמה אחרונים אפשר להבין מהירושלמי שחוץ לכרך גרע מהכרך. כשאין הכרעה נוהגים כהוראת בשו"ע לנהוג במקום כדין מקום מסופק. ואינו דומה לירושלים, שבה חיפשו טעמים כדי לשמור על הנוהג לקרוא בט"ו, וכל דיון במקומות הסמוכים לירושלים הוא בשאלה האם ניתן לצרפם לנוהג הקיים בירושלים, בעוד שכאן כבודו רוצה לחדש ולשנות את המנהג בבית שמש שיתחילו לקרוא רק בט"ו. בעלמא מקובל בפוסקים בענין זה מה שכתב ביביע אומר ח"ו סי' נח שיש לחוש לספק ברכות ולכך שלא יצאו ידי חובת פורים, כי לפי רוב הפוסקים בן ט"ו הקורא בי"ד יוצא ידי חובה, בעוד שבן י"ד שקורא בט"ו אינו יוצא ידי חובה. ומכל מקום טוב שיקרא בט"ו, בפרט לפי מה שכתב הגר"ש אלישיב (בקובץ תשובות ח"ג סימן קח) שאף שיצא ידי חובה מכל מקום כשנשאר בכרך הוא מחויב לקרוא שוב בט"ו. ואין כוונתי לשלול בזה את האפשרות לחדש לנהוג רק ביום ט"ו, במקומות שלא נהגו בהן כך עד עתה. יתכן שזה מה שצריך לעשות בלוד, אך מכל מקום כשיש ספק קוראים גם בי"ד וגם בט"ו. וכך הורה הרב נבנצאל בבית שמש.



### ח. העיבור אינו מכריע

הסברות שבוארו כאן שאין דין סמוך לכרך כשהכרך חרב הן משום שיתכן שהסמוך יכול להגרר אחר הכרך רק כשבכרך עצמו קוראים בט"ו, ויש בו ישוב של ישראל. לענין זה לא מועיל עיבור יותר משאר סמוך כדי להוציא אותנו מספק, שהרי גם העיבור הוא קולא על דין בתי ערי חומה, וצריך להגרר אחרי קריאה בכרך, ושהכרך יהיה לו חשיבות.



### סיכום

א. יש להתייחס לבית שמש כעיר הנמצאת סמוך לכרך שחרב. כרך שחרב קורא בט"ו כי כך נראה מהגמרא, וכן הכריעו רוב הראשונים והאחרונים, אך דין הסמוך לכרך שחרב לא הוכרע גם כשהוא בתוך עיבור לכרך.

ב. כיון שאין הכרעה, יש לקרוא בי"ד ובט"ו כדין ערי הספקות.

בברכה

עידוא אלבה



רבי ישראל אריאל

ראש ישיבת המקדש, ירושלים

## זמן קריאת המגילה בעיר שילה

ב"ה

י"ז שבט תשע"ב

כבוד הרב אלחנן בן נון, רבה של שילה ת"ו

רוב שלום וברכה!

שלושים יום קודם החג דורשין בהלכות החג – אמרו חכמים, אף אני משהגיע ט"ו בשבט, אמרתי; זו השעה שחובה להתייחס למאמר שמסר לידי כב' בביקורי בשילה הנבנית מחורבותיה, מאמר העוסק בעניין קריאת המגילה בט"ו באדר, שם דן כב' בשאלת העיר שילה, ומעמדה כעיר מוקפת חומה מימות יהושע בן נון.

דומה, שדי בבירור שכתב כב', שיש בו נתונים חדשים בדבר זיהוי המקום כעיר שילה העתיקה, וכן משא ומתן מקיף בסוגיות בש"ס ובדברי הראשונים, כדי לקבוע הלכה למעשה, לקרוא מגילה בשילה בחמישה עשר באדר.

עם זאת 'כיהודה ועוד לקרא', אוסיף כמה גרגרים לחיזוק שיטת כב'.



### א. זיהוי עיר חומה בשיטת הכפתור ופרח

הרמב"ם כותב בהלכות מגילה א, א: "קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים, והדברים ידועים שהיא תקנת נביאים... איזה הוא זמן קריאתה? – זמנים הרבה תקנו לה חכמים שנאמר: 'בזמניהם'. ואלו הן זמני קריאתה: כל מדינה שהיתה מוקפת חומה בימי יהושע בן נון בין בארץ בין בחוצה לארץ אע"פ שאין לה עכשיו חומה – קורין בחמשה עשר באדר ומדינה זו היא הנקראת 'כרך', וכל מדינה שלא היתה מוקפת חומה בימות יהושע ואע"פ שהיא מוקפת עתה – קוראין בארבעה עשר, ומדינה זו היא הנקראת 'עיר'... ולמה תלו הדבר בימי יהושע? – כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל שהיתה חרבה באותו הזמן, כדי שיהיו קוראין כבני שושן, וייחשבו כאילו הן כרכין המוקפין חומה – אף על פי שהן עתה חרבין, הואיל והיו מוקפין בימי יהושע ויהיה זכרון לארץ ישראל בנס זה".

מדברי הרמב"ם עולה, שקריאת המגילה בעיר חומה מוסיפה כבוד לארץ ישראל, וזאת עיקר כוונת חכמים בקביעת הקריאה ביום חמישה עשר באדר, בכל מקום שהדבר מתבקש, כי בכך מתכבדת ארץ ישראל. העולה מדבריו, שככל שיתווספו ערי חומה שקוראים בהן בחמישה עשר – כן יתרבה כבודה של ארץ ישראל.

וראה מה שכתב בעניין זה בעל כפתור ופרח (פרק י'): "אמרו ז"ל (מגילה ב, א): 'כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בחמשה עשר'. ומן הדין היה לומר כרכין המוקפין חומה מימות אחשורוש [כי בנס נעשה בימיו]. ומפרש הירושלמי שהטעם הוא לחלוק כבוד לארץ ישראל שהייתה חרבה באותו זמן [ולא היו חומות לערים] ויהיה להם גנאי לקרות ככפרים [בפרס ומדי, הקוראים בארבעה עשר, לפיכך תקנו לקרוא מגילה בערים המוקפות חומה מימות יהושע, ובכך] יהיה זכרון לארץ ישראל עם זה הנס. הרי שאפילו בחורבנה היתה [ארץ ישראל] בכבודה". כלומר, אם קוראים מגילה בארץ ישראל בארבעה עשר, הרי זה גנות לארץ, לפיכך יש לעשות כל מאמץ לקרוא בט"ו כדי לכבד את ארץ ישראל.

ואכן, מצינו בספר כפתור ופרח, שנתן לכמה ערים בארץ ישראל מעמד של ערי חומה, וכתב, שיש קהילות קטנות של יהודים היושבים בסלכה ואדרעי בעבר הירדן, ובערים אלו חובה לקרוא מגילה בט"ו. מתברר, שלא היה בידו מימצא ארכיאולוגי לסמוך עליו בקביעת הלכה זו, וסמך על העובדה ששמן של ערים אלו בערבית דומה לשם העברי בזמן משה רבינו.

אלו דבריו (שם פרק ח): "מסכת ערכין פרק בתרא (לב, א): מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, כגון: קצרה הישנה של צפורין, וחקרה של גוש חלב, ויודפת הישנה, וגמלא, וגדוד [בעבר הירדן] וחדיד, ואנו וירושלם [ביהודה]. מסכת מגלה (יה, א): אמר רבי יהושע בן לוי: לוד, ואנו, וגיא חרשים - מוקפות חומה מימות יהושע בן נון. מסתברא שהוא הדין בקצת עיירות שהם היום בארץ כיבוש אדון הנביאים אדוננו משה ע"ה, כגון סלכה ואדרעי וכיוצא בהם, ובהם היום קהילות. והראיה על זה, שכתוב (דברים ב, לד-לו), ונלכוד את כל ערינו... כל ערי המישור וכל הגלעד וכל הבשן עד סלכה ואדרעי, ואומר (שם ג, ה), כל אלה ערים בצורות חומה גבוהה דלתים ובריח. ואמרינן מסכת מגילה (י, א)... אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי, וכי אין לנו מוקפות חומה אלא אלו בלבד? הרי הוא אומר (דברים ג, ד): ששים עיר כל חבל ארוב. אלא... כשעלו מן הגולה מצאו אלו שמוקפות חומה מימות יהושע בן נון וקידשום. ולא אלו בלבד, אלא כל שתבוא לך במסורת, שמוקפת חומה מימות יהושע בן נון כל מצוה הזאת נוהגת בה... אם כן... כל העיירות המוקפות חומה שנוכחות למעלה הם קדושות מכבוש שני... וכבר ידעת, כי נחל ארנון הוא בקצה הדרום, והר חרמון בקצה הצפון והוא סמוך לדמשק, ובאמצעם הם סלכה ואדרעי... וכן תרגם רבינו סעדיה ז"ל... אלסלכא ואדרעא... אם כן אינם קורין את המגילה אלא בחמשה עשר לחוד... ואני בבואי אל הארץ הקדושה בחסד עליון, שמעתי, כי בגוש חלב וירושלם היו קורין המגלה [בשני ימים] י"ד וט"ו, דאלו במקומות המסופקים הדין הוא כך... וכתבתי על זה אל ה"ר מתתיה ז"ל [שישב בירושלים]. וכתב אלי: 'אם הייתי בירושלם בי"ד והיו קורין את המגילה בפני - הייתי יוצא מבית הכנסת! פן יאמר לי (קהלת ב, יד): 'הכסיל בחושך הולך', וכן על טבריה אמרתי, כי יש לה דין מוקפת חומה מההיא דרבי (מגילה ה, ב)... והדין עמו". כאמור, בדבריו אלה סמך בעל כפתור ופרח על השם הערבי בלבד, וכפי שכתב: "וכן תירגם רבינו סעדיה ז"ל... אלסלכא ואדרעא", ונראה, שבעל כפתור ופרח סמך על המסורת הערבית בעניין שמות אלה, ולדעתו, לכך התכוונו חז"ל, שאף זו בגדר 'מסורת'.

ממילא, אתם שזכיתם לשבת על אדמתה של עיר שיש לה יסודות עתיקים מימי יהושע, כמו כן יש גם 'מסורת' של דורות המוסרים על שמה של העיר שילה - כמובא בבירור של כב', מעתה, נופלת על אנשי שילה החובה לקיים במקומם קריאה בחמישה עשר.

עוד יש להעיר, כי בקריאת המגילה וחג הפורים יש הלכה מיוחדת, ושינוי מיוחד בחג זה מכל מועד אחר. שכן, לכל המועדים נקבע זמן קבוע לחג, ואין לזוז ממנו, ואי אפשר ליטול לולב ביום אחר בשנה או להדליק נרות חנוכה בתאריך אחר. מה שאין כן עניין הפורים, שנקבע על ידי מרדכי ואסתר במגילה, אשר קבעו, שחג זה יתקיים בזמנים רבים, ולמעשה, בחמישה ימים אפשריים - כמובא במגילה ב, א: "מגילה נקראת באחד עשר, בשנים עשר, בשלשה עשר, בארבעה עשר, בחמשה עשר... כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בחמשה עשר, כפרים ועיירות גדולות קורין בארבעה עשר". עוד מובא במשנה שם, שלמקומות קטנים כמו הכפרים קבעו יום המשתנה משנה לשנה, וכלשון המשנה: "הכפרים מקדימין ליום הכניסה", כלומר, ימי השוק המתקיים בערים. ומבואר בגמרא שם: "חכמים הקילו על הכפרים להיות מקדימין ליום הכניסה - כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם שבכרכים!" הדבר נלמד מפסוקי המגילה שכתוב: "לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם", ולמדו חכמים מן המלה 'זמניהם', ש"זמנים הרבה תיקנו להם".

לאור האמור, כשיש הוכחות של ממש אודות מקום כל שהוא בארץ ישראל, שהוא 'עיר חומה', אפילו אם יש מי שמעלה ספק האם החומה היא מימי יהושע, אין להימנע מלקרוא מגילה בט"ו באותו מקום, כי כך נקבע לכתחילה במצוה זו מדברי חכמים, שחג זה מתפרס על חמשה ימים אפשריים, ועשו זאת, בין השאר בגלל צורך חומרי, כדי לספק מים ומזון לאחיהם. על אחת כמה וכמה כשקוראים בט"ו משום כבודה של ארץ ישראל, שהוא צורך רוחני, והוא חלק מהותי בתקנה, בכך מתקיימת המצוה כתיקון חכמים, לקרוא את המגילה 'בזמניהם' ככתוב.

בהמשך לאמור, נרחיב מעט בשני נושאים:

האחד - באשר לתוכנו של המושג 'כרכין המוקפין מזמן יהושע בן נון'.

השני - השימוש באמצעים ארכיאולוגיים לצורך ענייני הלכה.



## ב. 'פרזים' ו'מוקפין' בפורים - על שום מה?

התקנה המובאת במגילה, לחלק את שמחת הפורים לשני ימים - פרזים ומוקפים, טעמה לא נתברר די הצורך. אמנם בירושלמי נאמר, שהדבר נעשה משום כבודה של ארץ ישראל, אך לא ברור כיצד מוסיף הדבר לכבודה.

ראה ירושלמי מגילה (א, ב) שם מובא: "כרכים המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בחמשה עשר... חלקו כבוד לארץ ישראל שהיתה חריבה באותן הימים. ותלו אותה מימות יהושע בן נון... מה 'ישיבה' שנאמר להלן - מימות יהושע בן נון אף 'ישיבה' שנאמר כאן - מימות יהושע בן נון... מה 'פרזי' שנאמר להלן מימות יהושע בן נון - אף 'פרזות' שנאמר כאן - מימות יהושע בן נון". הלימוד של הירושלמי מיהושע בן נון לא ברור: לאיזו 'ישיבה' מתכוין הירושלמי? כמו כן, הלימוד מ'ערי הפרזי' תמוה, שכן, פסוק זה מובא בכיבוש עוג מלך הבשן בעבר הירדן בימי משה, וכלשון הכתובים (דברים ג, ה): "כל אלה ערים בצורת חומה גבהה דלתים

וקריח לבד מערי הפְּרָזִי הַרְבֵּה מֵאֵד", ולפי זה היה צריך לומר, ש'פרוזים' ו'מוקפין' נתלה הדבר במשה ולא ביהושע בן נון?



## חטאם של ישראל באחזותם בגלות - ולפיכך תשובתם היא בבניית ערי חומה

### בארץ

ונראה לומר, שמקור ההבחנה בין פרוזים ומוקפים הוא חטאם של ישראל בגלות בבל, פרס ומדי, שנאחזו איש איש בארצו, ובמקום לקום ולעלות ארצה ולבנות את המקדש, בנו בתים ונטעו כרמים והתאהבו בגלותם. חטא זה היה מן הסיבות לגזירת המן.

ראה במסכת יומא (ט, ב): שם מתואר מעשה: "ריש לקיש הוי סחי בירדנא. אתא רבה בר בר חנה יהב ליה ידא, אמר ליה: אלהא! סנינא לכו! דכתיב: 'אם חומה היא - נבנה עליה טירת כסף, ואם דלת היא - נצור עליה לוח ארז'. אם עשיתם עצמכם כחומה ועליתם כולכם בימי עזרא - נמשלתם ככסף שאין רקב שולט בו. עכשיו שעליתם כדלתות, נמשלתם כארז שהרקב שולט בו". ומסביר רש"י שם: "סנינא לכו" - לכל בני בבל שלא עלו בימי עזרא, ומנעו שכינה מלבוא מלשוב לשרות בבית שני". הוזה אומר, לא רק שישראל חטאו בעצם השארותם בגולה, אלא שבכך מנעו את השראת השכינה במקדש כבעבר.

כך גם מובא בברכות (ה, א): "'עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית' - 'עד יעבור עמך ה' - זו ביאה ראשונה, 'עד יעבור עם זו קנית' - זו ביאה שנייה. מכאן אמרו חכמים: ראויים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון, אלא שגרם החטא". ומפרש רש"י: "'ביאה ראשונה' - שבאו בימי יהושע. 'ביאה שנייה' - כשעלו מגלות בבל בימי עזרא".

רש"י אינו מסביר מהו ה'חטא', אך את זאת למדים אנו מדברי ריש לקיש לעיל האומר, שחטאם של גולי בבל היה 'שלא עלו כחומה' ובהמון, אלא באו מעטים בלבד ארצה.

מדברי הירושלמי עולה, שעתה, משגזרה גזירת המן, הבינו הכל את חטאם, שעברו עבירה בכך שהתרשלו מלעלות לארץ ישראל, ולפיכך, כחלק מן התיקון והתשובה התקינו תקנה וקבעו הלכה, ששמחת שושן המיוחדת תיזכר לעד דווקא בערי חומה בארץ ישראל. ערים אלה אמנם עדיין חריבות בזמן התקנה, אך במעשה זה יבטאו ישראל את רצונם לעלות 'כחומה' ולשוב ולבנות את ערי החומה ולחזק ולבצר מחדש את ארץ ישראל כבימי יהושע.



## יהושע בן נון - כדוגמה לעולי בבל בכבוש הארץ ויישובה

זה גם הקשר של התקנה ליהושע בן נון דווקא - כובש הארץ ומיישבה בימי הבראשית של עם ישראל בארץ ישראל.

בכך גם מתבהר המושג - 'ישיבה' - 'ישיבה' הנזכר בירושלמי, וכך גם המושג 'ערי הפרזי' הנזכר שם. שכן, בימי יהושע בן נון קיימו ישראל את מצות "וירישתם אותה וישבתם בה", וב'שבע שכבשו' (ראה זבחים ק"ח ב ויעוד) קיימו ישראל את הירושה, ואילו ב'שבע שחלקו' קיימו ישראל את ה'ישיבה'. ל'ישיבה' זו מתכוונים חז"ל בירושלמי, כלומר, שכשם שבזמן יהושע קיימו ישראל מצות 'ירושה', בכך שכבשו את שבעת העממים שישבו בערי חומה הבצורות ובערי הפרזי - ומשה החל בכך בכיבוש ארצות סיחון ועוג - כך גם עולי בבל ילכו אף הם בעקבות יהושע, ויעסקו בכיבוש הארץ ובישובה. וכשם שיהושע קיים מצות 'ישיבה' בארץ, בכך, שחילק את הארץ לשנים עשר השבטים - כן אף הם יקיימו מצות ישיבה.

זה, אפוא, עניינו של מאמר חז"ל בברכות: "ראוים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון אלא שגרם החטא", כלומר, לו היו ישראל עולים מבבל 'כחומה' ובהמון - כבימי יהושע - היו זוכים, והיה נעשה להם נס כבתקופת יוצאי מצרים, שהיה הירדן נקרע בפניהם והיו עוברים בחרבה. כמו כן היו זוכים שבזמן המלחמה תעמוד להם השמש בגבעון, והיו יורדות אבני אלגביש על אויביהם - כבימי יהושע. עכשיו, שישראל התעצלו מלעלות - לא זכו לנס.

זה גם הכעס שכעס ריש לקיש על רבה בר בר חנה בירדן, כשזה רצה להושיט לו יד כדי שיעזור לו לעבור את הירדן בשחיה ולהגיע לארץ ישראל המערבית, ואילו ריש לקיש במקום לעזור לו - שפך עליו קיתון של רותחין. לכאורה, מה אשם רבה בר בר חנה? הרי הוא בודאי עשה כל מאמץ להגיע לארץ ישראל! - הכך מקבלים מי שמוסר נפשו על העליה ארצה בתקופת חורבן וגלות?

אלא שמצא ריש לקיש את ההזדמנות לשפוך את חרונו, על אלו שלא עלו מבבל מאז ימי מרדכי ואסתר וימי עזרא, ונשארו שם בבתיהם הטובים, באומרו בלשון שבועה: "אלהא! סנינא לכו!" היינו, היושב בשמים, הוא הודע שראוי לשנוא אתכם! שכן אילו עלייתם 'כחומה' - כבימי יהושע, היתה ארץ ישראל מיושבת עד היום, שכן, היתה השכינה שרויה בהופעתה המלאה על הבית שני, והמקדש לא היה חרב לעולם! עתה, שחרב הבית - הרי זה באשמתכם ובעצלותכם!



### פרזים ומוקפים - על פי זכריה הנביא

מעיון בדברי זכריה (ב, ה) עולה, שקביעת ערי הפרזים והמוקפים לזכרון ארץ ישראל יש לה מטרה נוספת, היינו, לפרסם את ישיבת ארץ ישראל כארץ בטוחה לישיבה. שכן, היושבים בגלות נמנעו מלעלות ארצה לא רק מפני שנאחזו בארץ מושבם, אלא גם בגלל הסכנה הממשית שבישיבת ארץ ישראל. וראה בספר עזרא ונחמיה כיצד בהעדר חומה סביב ירושלים התנכלו צרי יהודה לעולי בבל היושבים בה, עד אשר עלה נחמיה ובנה את חומת העיר. העמים השכנים היו מודאגים מבניין חומת ירושלים בידי נחמיה, שכן בהיות העיר בלא חומה יכלו לפגוע באין מפריע בתושבי העיר. ראה באריכות בנחמיה (ג, לג). כן ראה שם (ו, טו) את הרגשת האויבים עם

השלמת החומה, ככתוב: "וַתִּשְׁלֹם הַחֹמָה... וַיְהִי כַאֲשֶׁר שָׁמְעוּ כָּל אוֹיְבֵינוּ... וַיִּפְּלוּ מֵאֵד בְּעֵינֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי מֵאֵת אֱלֹהֵינוּ נַעֲשֶׂתָה הַמִּלָּאָה הַזֹּאת".

אכן, זכריה הנביא - אחד משלשת הנביאים שהתנבאו לישראל בראשית ימי הבית השני - אומר בנבואתו, כי יבוא יום, שלעיר ירושלים יהיו היתרונות שבעיר פרוזות, כן יהיו בה היתרונות שבעיר חומה. שכן, מחד גיסא תהיה זו עיר גדולה בעלת אוכלוסין רבים, ומאידך גיסא, תהיה גם מוגנת מכל עיר אחרת, וכלשוננו (שם ב, ז): "וַהֲנָה הַמִּלָּאָה הַדְּבָר בִּי... לֵאמֹר: פְּרוֹזוֹת תֵּשֵׁב יְרוּשָׁלַם מֵרַב אָדָם וּבְהֶמָּה בְּתוֹכָהּ! - וְאֲנִי אֶהְיֶה לָּהּ נָאֻם ה' חֹמַת אֵשׁ סָבִיב".

חז"ל במסכת בבא בתרא (עה, ב) מסבירים פסוקים אלה, שכוונתם לומר, שעתידי הקב"ה להרחיב את ירושלים כדוגמת הערים הגדולות בעולם, וכלשון הגמרא שם: "בקש הקדוש ברוך הוא לתת את ירושלים במידה, שנאמר [בזכריה]: 'ואומר: אנה אתה הולך?' - ויאמר אלי למוד את ירושלים, לראות, כמה רוחבה וכמה אורכה!" - אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! הרבה כרכים בראת בעולמך של אומות העולם ולא נתת מדת אורכן ומדת רוחבן, ירושלים - ששמך בתוכה, ומקדשך בתוכה, וצדיקים בתוכה - אתה נותן בה מדה?! - מיד: 'ויאמר אליו: רוך דבר אל הנער הלז לאמור: פרוזות תשב ירושלים מרוב אדם ובהמה בתוכה'". כאמור, שני יתרונות יהיו לירושלים העתידי: מחד גיסא - עיר פרוזות, ומאידך גיסא - עיר מוגנת ובטוחה מאויב ככל עיר מוקפת חומה, אך זאת בהגנה שמימית.

דומה, שבכך מוסברת הקביעה של ערים 'פרוזות' ו'מוקפות' כערים בהם יחוגו את חג הפורים, שכן, ארץ ישראל באותם ימים היתה חסרת הגנה, שהרי ערים מוקפות חומה נהרסו על ידי צבאו של נבוכנאצר, מאידך גיסא בערי הפרזי קשה היה לחיות בהעדר הגנה. מובן, אפוא, מדוע קבעו מרדכי ואסתר וחכמי ישראל לשמוח בימים שונים בפרזים ובמוקפין מתקופת יהושע בן נון, זאת, כדי להודיע לישראל המפוזרים בגלות, כי בוני הארץ החדשים, והיושבים בערי הארץ וכפריה בימי עליית בבל - ישיבתם בטוחה כבתקופת יהושע, שהיה הלוחם הגדול וכובש הארץ מידי הכנענים. כך גם העולים ארצה מבל שאלו כדי לרשת את הארץ, יזכו לשבת בטח בעריהם המוגנות כאילו הם מוקפים בחומה שמימית.

נראה שלכך התכוין הרמב"ם בהלכות מגילה (א, ד) האומר: "ולמה תלו הדבר [של פרזים ומוקפין] בימי יהושע? - כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל, שהיתה חרבה באותו הזמן. [זאת] כדי שיהיו [המוקפים] קוראין כבני שושן, ויחשבו כאילו הן כרכין המוקפין חומה, אף על פי שהן עתה חרבין, הואיל והיו מוקפין בימי יהושע. ויהיה זכרון לארץ ישראל בנס זה". ה'זיכרון לארץ ישראל' הוא בכך, שגם עיר שחומתה נהרסה והיא חסרת הגנה, נתנו לה חכמים מעמד של עיר בצורה, זאת, כדי ללמד את הכל, שסופן של ערים אלו, שיתיישבו, ויהיו בצורות ומוגנות כבימי יהושע. לפיכך, גולי בבל מצווים לעלות לארץ ולבנותה מחדש, ומובטחים הם, שגם ערי הפרוזות יהיו בטוחות, ועל אחת כמה וכמה ערי החומה, אלה יהיו לנווה שאנן ומקום מבטחים בארץ ההולכת ונבנית מחדש.





### ג. משקלם ההלכתי של מימצאים ארכיאולוגיים

בימים אלה עוסקים הארכיאולוגים בחפירת התל בעיר שילה ת"ו, והולכים ונחשפים מימצאים עתיקים, מתקופת כיבוש הארץ על ידי יהושע. בסיוור שעשו אנשי 'מכון המקדש' לאחרונה בחפירות תל שילה, נאמר לי על ידי אחד האחראים במקום כי המימצאים הם מתקופת הברזל הראשונה, כלומר, מימי יהושע בן נון, וכן מתקופת הברזל השניה, כלומר מימי דוד ושלמה, וכמובן מימצאים שנמצאו מתקופות מאוחרות יותר.

בהקשר לכך, הנני מצרף לכאן מאמר, העוסק בשאלת שיחזור מנורת המקדש בעזרת מימצאים ארכיאולוגיים. המאמר מופיע בספר 'מנורת זהב טהור' פרק ח, בהוצאת 'מכון המקדש'. המקורות הנידונים במאמר זה כוחם יפה גם לענייננו, כלומר, קביעת עיר חומה מימות יהושע בן נון בעזרת מימצאים ארכיאולוגיים. כאן הובא אותו מאמר בתוספת כמה מקורות חשובים.



### האם ניתן לסמוך להלכה על שיקול דעתם של ארכיאולוגים?

כשאנו באים לבחון את משקלם ההלכתי של מימצאים ארכיאולוגיים, עולה שאלה בסיסית, הנוגעת לכל הסתמכות על מימצא ארכיאולוגי. כידוע, בתחומים רבים בהלכה אבדו פרטים חשובים עקב הגלות, ונקטעה מסורת חיה ורצופה, וכדי להתגבר על החיסרון עמלים החוקרים והמחברים, לשחזר את אופן קיומם המדויק של מצוות, כשהם נעזרים גם במימצאים ארכיאולוגיים. לדוגמא: מצות התכלת שעמלו חוקרים רבים על זיהויה, כך גם זיהוי ערים עתיקות המוקפות חומה לענין קריאת המגילה בפורים, כך גם זיהוי מדויק של מקום המקדש והמזבח, איתור חומת ירושלים המקודשת, ועוד.

שאלה היא, אפוא: באיזו מידה ניתן לסמוך על שיקולי המדענים, שקובעים את תיארוכו ואת מקורו של מימצא מסוים.

השאלה איננה על נאמנות החוקרים בעניין העובדות, שהרי הם לענין ההלכה לפחות כמסיחים לפי תומם, וגם כל זיוף הוא בבחינת "מילתא דעבידא לאיגלווי לא משקרי בה אינשי" (דבר העשוי להתגלות אין אנשים משקרים בו, ראש השנה כב, ב ועוד). אך הספק הוא בטיב שיקוליהם בהערכת העובדות, שהרי לצורך הצבת הנחה מדעית די בהשערה בלתי מבוססת. אחד המחקרים החביבים על גיאוגרפים וארכיאולוגים הוא זיהוי אתרים מתקופת התנ"ך והמשנה בארץ ישראל, זאת, תוך 'פיענוח' שמות ישוב ערביים, וכבר כתבו על כך גדולי האחרונים, שאין לסמוך על 'זיהוי' כגון זה, אלא אם כן יש ראיות מוכיחות. ראה מה שכתב בענין זה הראי"ה קוק זצ"ל (אגרות ראי"ה, אגרת תכ"ג) שמדע הארכיאולוגיה במקרים רבים בנוי על השערות פורחות באויר. כך גם כתב בעל חזון איש (שביעית סימן ג, ס"ק יח) שהמקומות הנזכרים בתורה 'נמחק זכרם ובנו החוקרים על אומדנות', והדברים ארוכים (ראה מה שכתבנו בענין זה ב'אטלס א"י לגבולותיה' חלק ראשון, מבוא א' "דרכים ושיטות בחקירת ארץ ישראל").

לאור האמור, יש לברר באופן עקרוני, כיצד מתייחסת ההלכה לשיפוט על פי אומדנות וסימנים, בהעדר עדות או מסורת ברורה.



### מימצא ארכיאולוגי ברור - נחשב לראייה מן התורה

מעיון פשוט בפסוקי התורה עולה, כי מימצא ארכיאולוגי, מהווה הוכחה חזקה וברורה, שכן התורה עצמה משתמשת במימצא קדום להוכיח את בעלותם של ישראל על שטח נרחב בארץ ישראל.

בתחילת ספר דברים מתאר משה רבינו את מהלך הכיבושים של ישראל בעבר הירדן, ובמהלך התיאור מקפידה התורה להגדיר אזור זה בתור 'ארץ רפאים'. זאת, כדי להוכיח, שעבר הירדן ניתנה לאברהם ולזרעו אחריו בברית בין הבתרים, ומכוח מצוה זו כבשו משה וישראל את עבר הירדן.

כך נאמר בבראשית (טו, יח-כא): "ביום ההוא כרת ה' את אברהם ברית לאמור: לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדל נהר פרת: את הקיני... ואת החיתני... ואת הרפאים ואת האמורי ואת הכנעני..."

לאור האמור, אומר משה לישראל (דברים ג, ב): "וניקח בעת ההיא את הארץ מיד שני מלכי האמורי אשר בעבר הירדן, מנחל ארנון עד הר חרמון... כל ערי המישור, וכל הגלעד, וכל הבשן...ההוא יקרא ארץ רפאים", לפיכך, אומר משה, כבשנו את הגלעד עד החרמון מכוח שבועת ה' לאברהם.

משה רבינו מוסיף בדבריו ידיעה חשובה, והיא, שעוג מלך הבשן "נשאר מיתר הרפאים", ומשום כך כבשו את ארצו. משה מוסיף ומתאר את ערש הברזל של עוג המצויה ברבת בני עמון (דברים ג, יא): "הנה ערשו ערש ברזל, הִלָּה היא ברבת בני עמון, תשע אמות אורכה וארבע אמות רוחבה באמת איש".

תיאור העריסה, שמידותיה תשע אמות, בא להמחיש את עובדת מציאותם של הרפאים הענקים בעבר הירדן. הרשב"ם כותב: "הנה ערשו" - עריסה של קטן כשהיה תינוק". "ערש ברזל" - לפי שכשהיה קטן היה חזק מאד ובהשתטחו היה משבר ערש של עץ [ולכן עשו אותה מברזל].

הרמב"ן מסביר את הטעם מדוע משה מוצא לנכון לתאר במפורט את מיטתו של עוג, ובאה התורה ללמד, כי בתחילה השתרעה מלכותו של עוג אף על דרום עבר הירדן, ומלך ברבת עמון בארץ עמון, אך משהשתלטו העמונים על רבה, "ונלכדה עירו, ניצול הוא לבדו מידם... ונשארה מיטתו שמה... והעמונים קיימו אותה שמה לעדות, כי השמידו עם גדול ורם". מלכותו של עוג באזור הבשן באה, אפוא, כתוצאה מתבוסתו בעיר 'רבה' והשתלטות העמונים עליה, כך נותר כשליט על איזור הבשן בלבד.

המסקנה ההלכתית, העולה מן התיאור בתורה אודות ערשו של עוג בארץ עמון היא, כי לא רק את הבשן נצטוו ישראל לכבוש בהיותה 'ארץ הרפאים', אלא ארץ עמון ורבת עמון אף הן בכלל מצות הכיבוש, והראיה: ערשו של עוג - מיתר הרפאים - מונחת עד היום ברבת עמון, והרי הן נכללות במתנת ה' לאברהם ולזרעו.

לכאורה ישאל השואל: וכי כך מוכיחים, את בעלותם של ישראל על עבר הירדן ועל ארץ עמון?! וכי ניתן מכוח מיטה אחת הנמצאת במוזיאון ברבת עמון, להוכיח, שניתן לכבוש עיר גדולה וארץ גדולה?!

ותשובת התורה היא חד משמעית: כן! - מימצא ארכיאולוגי זה הוא הוכחה ברורה, מי היה 'בעל הבית' במקום זה לפני בוא העמונים. מטה זו מוכיחה כי ה'רפאים' היו בעלי הבית במקום זה לפני בוא העמונים, ואפילו העמונים מודים בכך.

הוכחה זו היא כה ודאית, שהתורה אומרת: "הנה ערשו ערש ברזל, הלה היא ברבת בני עמון", הביטוי - "הלה היא" משמעותו: הרי זה מימצא ברור, שאין לך מי שיכול לערער עליו!

המסקנה ברורה: מימצא ארכיאולוגי הוא ראיה מדאורייתא!

צריך להוסיף הסתייגות, שיש להבדיל בין מימצאים ארכיאולוגיים, שברור לכל שהם עתיקים, ובכך יש לתת אמון באנשי המקצוע, שכן, "אומן לא מרע אומנותיה", ויש לו הרבה חוקרים שעשויים להכחיש את דבריו, מעתה, שלא יצאו נגדו סימן שהאבחנה על עצם העתיקות מקובלת עליהם. מאידך באשר לפרשנות, מהו התוכן העולה מן הממצא, שם יש לנקוט זהירות, שכן, פעמים מייחסים הארכיאולוגים חשיבות יתר למיצא שמצאו, וכגון, כשמצאו חותם של אדם מן השורה, והם מעלים השערה שיש לייחס אותו לאדם מפורסם באותה תקופה וכד'.

כך כתוב בשופטים (כא, יט) בעניין בני בנימין שהוצע להם לקחת נשים מבנות שילה המחוללות בכרמים. זקני העדה אומרים להם: "הנה חג ה' בשילו מימים ימימה, אשר מצפונה לבית אל, מזרחה השמש למסילה העולה מבית אל שכמה, ומנגב ללבונה", התיאור המדויק שנאמר לבני בנימין חשוב, שכן, מדובר במקום מיוחד וזמן מיוחד בו יוכלו למצוא פתרון לבניית המשפחה. ואכן, ה'מסילה' שמדובר בה היא דרך ראשית. כעין זה מצינו בדברי ישראל למלך אדום (במדבר כ, יט): "ויאמרו אליו בני ישראל במסילה נעלה", כשכוונת ישראל לומר שרצונם ללכת ב'דרך המלך', הדרך הראשית המוליכה, דרך אדום, מואב ועמון עד דמשק. אף באשר לבני בנימין, זקני העדה מתארים את הדרך הראשית לשכם. מטבעה של דרך ראשית שהיא המסלול הקצר ממקום למקום, היא הולכת בעמק ובמישור, בעוד שהערים הבצורות בנויות לצידה כשהן שוכנות על הגבעות בצדי הדרך. זה, אפוא, התיאור, של הדרך לשכם, שהעיר שילה נמצאת - "מזרחה השמש למסילה העולה מבית אל שכמה".

לדעת חכמינו ז"ל התיאור הזה, הוא סימן ברור מן התורה לזיהוי העיר שילה. שכן נאמר בגיטין ז, ב; שכן היא השיטה בתורה, לתת סימן ברור: "קרא נמי יהיב סימנא, דכתיב: 'ויאמרו הנה חג ה' בשילו מימים ימימה אשר מצפונה לבית אל מזרחה השמש למסילה העולה מבית אל שכמה ומנגב ללבונה', ואמר רב פפא: למזרחה של מסלה". מסביר רש"י: "שילה מצפון לבית אל

ובמזרח של מסילה ובדרומה של לבונה". נמצא, שמקומה של העיר שילה ברור, וזו גבעה בולטת בשטח שלא ניתן לטשטש אותה.

אחד הסימנים שמנה הרמב"ם, לעניין החזרת אבידה על פיהם, הוא המקום, כלומר, כשאדם הסתיר חפץ במקום מסוים ובא חברו ומצא את החפץ, אם ידע בעל האבידה לזהות את המקום המדויק של החפץ מחזירים לו את האבידה. נמצא, שיש לפנינו, זיהוי מן התורה לעיר שילה בשלשה סימנים מובהקים.

א. הנביאים מזהים את התל לפי ה'מסילה' - כמובא בספר שופטים, ומתברר כיום, שאין לשילה ערים שכנות בסביבה - כגון תל קדום עם חומות ובניינים - לא לצד המסילה ולא לאורך המסילה לשכם, חוץ מן העיר בית אל מדרום ולבונה מצפון - ככתוב.

ב. המימצאים העתיקים בשילה, מוגדרים בהלכה כסימנים מובהקים, המעידים על עיר קדומה מימות יהושע בן נון, וכאמור, מימצאים ארכיאולוגיים הם דין תורה.

ג. מבחינת ההלכה, סימנים מן הסוג האמור, כגון, בנייה עתיקה, כמו כן ציון מקום העיר ליד מסילה ראשית המוכרת לכל, אלו סימנים מזהים מדין תורה.



### **בית המקדש השני נבנה בעזרת בדיקות מומחים ו'ארכיאולוגים'**

מצינו בתלמוד תקדים, בו נבנה המקדש על פי מימצאים ארכיאולוגיים.

כך מובא במסכת זבחים (סב, א) דיון, בשאלה: כיצד ידעו עולי בבל בוני הבית השני את המקום המדויק שיש לבנות בו את ההיכל ואת המזבח, הרי הכל נהרס וחרב בחורבן הבית הראשון? מתשובת הגמרא מתברר, שדבר פשוט הוא שיש לגלות את מקומו של הבנין באמצעות חפירות בהר הבית לגילוי מקומו המדויק של ההיכל, שכן, ככל בית בעולם - כך גם ההיכל, יש לו יסודות, ואם רק יחשפו אותם - ניתן לבנות את ההיכל במקומו הקודם על פי היסודות החצובים בסלע.

עם זאת, שאלה יותר קשה היתה, איך ניתן לאתר את מקום המזבח, שכן המזבח עשוי מתערובת אדמה ואבנים ואין לו יסודות חצובים בסלע כמו הבנין?

מסתבר שאף לכך נמצא פתרון על ידי שרידי אברי הקרבנות שנותרו בחצר המקדש.

זה לשון הגמרא: "בשלמא בית - מינכרא צורתו, אלא מזבח - מנא ידעי?" ומפרש רש"י כנ"ל: באשר לבית, נשארו שרידי "יסודות החומות" - כלשונו, אך באשר למזבח מנין נודע להם מקומו? ומשיבה הגמרא: "משם [ממקום המזבח] הריחו ריח אברים!" כלומר, מאחר שעברו חמישים ושתים שנה מאז החורבן, סביר שנותרו במקום שרידים של עצמות ואברים, וניתן להביא מומחים לריח - וכך מצאו את מקומו של המזבח (גם כיום מפעילים גששים בעלי חושים מחודדים, לבדיקת מראה של עקבות שאין אדם רגיל מבחין בהם, וכן על פי חוש הריח).

נמצא, שעולי בבל הפעילו את הסברא ואת ההגיון של אנשי המקצוע שביניהם, כדי לזהות את שרידי הבית ושרידי המזבח. באשר לערכן המדעי וההלכתי של חשיפת היסודות – שהיא חפירה ארכיאולוגית לכל דבר – לא ראו אנשי בית שני כל בעיה, וברור להם שגילוי היסודות מהווה הוכחה שאין להרהר אחריה.

בהקשר לאמור, שתי הערות:

א. אין באמור כדי לתת נאמנות לארכיאולוג שאינו שומר תורה ומצוות, שכן, מהימנותו מוטלת בספק, הן בהעדר יראת שמים וזהירות במצוות, הן בגלל בורות, והן בגלל רצון להתפרסם ושאר יצרים שארכיאולוגים רבים אינם משחררים מהם.

ב. יש להעיר, שהסוגיא בובחים דלעיל צריכה הסבר רחב על כל ההיבטים הנוגעים להבנת הסוגיא, הן מבחינת הפשט, הגירסאות השונות בסוגיא ועוד (ראה 'עיתורי כהנים' מאמר מיוחד בנושא, בשם – 'המקדש והנבואה'. שם הרחבנו את הדיון בסוגיא זו, ולא כאן המקום להאריך בענין זה).



### משקלן של הערכות מדעיות בהלכה

התייחסות ההלכה לארכיאולוגיה עלתה לאחרונה בעקבות הפולמוס המתנהל אודות הזיהוי המחודש של עשיית התכלת לציצית. בעניין זה, יצא לאור הספר חבל נחלתו, מאת הרב יעקב אפשטיין שליט"א, ובו דן המחבר (סימן א') בענין השיטות לזיהוי התכלת. הפרק הראשון עוסק בשאלת "דרכי הזיהוי למכשירי מצוה", ההסתמכות על אומדנות בכלל, והערכות מדעיות בפרט. מסקנתו (עמ' 12) היא, שלקיום מצוה בודאות יש צורך במסורת ברורה, ובהעדר מסורת כזו, הסתמכות על סימנים ואומדנות אין בה כדי להגדיר את המסקנה כוודאית, אלא "יש לשקול אותה כספק מצוה, על כל המשתמע מכך".

להלן הערות אחדות למקרא דבריו שם:

המחבר מביא את הגמרא במגילה י, א. בענין זיהוי ערי חומה: "כל שתבוא לך במסורת שמוקפות חומה מימות יהושע בן נון – כל המצוה הזאת נוהגת בה", ומסיק: "משמע, שזו הדרך היחידה לחדש על פיה מצות בתי ערי חומה". לאור האמור, מפקפק המחבר בכל הנסיונות לאתר ערים מוקפות חומה על פי ממצאים ארכיאולוגיים. הדבר תמוה, מנין הסיק המחבר שזו הדרך היחידה? לדבריו היה צריך להיות כתוב: "רק אם תבוא לך מסורת!" וכדומה. לא נאמר בגמרא שערי חומה נקבעות במסורת בלבד, אלא שהמסורת היא אחת מן הדרכים לזהות עיר חומה, אך אין זו הדרך היחידה. לדוגמא, העיר יריחו, שנאסר לבנותה מחדש, האם רק מסורת רצופה תקבע את מקומה?! והיה, אם נחפרה העיר וגילו את חומותיה הקדומות, והכל רואים בעיניים יסודות של חומות במעבה האדמה ושרידי עיר גדולה, האם ניתן לומר: אין זו יריחו! לא על מקום זה חל האיסור של יהושע לבנותה, והרוצה לבנות יבוא ויבנה! רק אם תבוא מסורת ותאמר: 'כי הוא זה!' רק אז מותר לבנותה.

כבר ראינו לעיל, שאנשי בית שני קבעו את מקום המקדש על פי "יסודות החומות", שכן, מימצא ארכיאולוגי הוא מימצא ברור, וכמובא לעיל מימצא ארכיאולוגי הוא הוכחה מדאורייתא.

הוזה אומר: יש כמה דרכים אפשריות לזהות מקום לענין הלכה, ובכגון זה אמרו חכמים: "אין לדיין אלא מה שענינו רואות". כמובן, שאם ניתן לזהות מקום גם על פי מסורת וגם על פי שרידים של ממש – כך ראוי, והאמת מתבררת ביתר וודאות. לפיכך, כשאמרו חז"ל שיש להסתמך על מסורת לא באו לשלול דרכים אחרות, אלא הציעו דרך נוספת להוכחה.

ראה בתשובתו של הראי"ה קוק (עזרת כהן סימן מא) ש"באמת אומדנא ברורה - דין תורה יש לו! שהוא נחשב כודאי גמור!" דברים ברורים אלו סותרים את מסקנת הרב אפשטיין הנ"ל, שאומדנא אינה אלא ספק.

בהמשך הגדיר הראי"ה ופירט את דעתו: "בדרך כלל, במקום שמתברר להדיין בכלל אמיתת הענין, לא על פי איזה פרט של אומדנא, אלא מההיקף של כמה עניינים ביחד, זהו ענין ברור". בעניין מנורת המקדש, צירוף הראיות הרבות סביב המנורה יש בו כדי להצטרף ל"היקף כמה עניינים ביחד" המאפשרים להגיע למסקנה ולהכרעה.



### מימצא ארכיאולוגי לקביעת נחל איתן שלא נעבד

ראוי להביא דוגמא נוספת בדבר ההסתמכות על 'מימצא ארכיאולוגי' בהקשר הלכתי מובהק. ראה גמרא נדה (ח, ב) שם דנה הגמרא בענין הגדרת המושג - 'נחל איתן אשר לא יעבד בו ולא יזרע' לקיום מצוות עגלה ערופה. זה לשון הגמרא: "איזוהי בתולת קרקע? - כל שמעלה רשושין [רגבי אדמה קשים] ואין עפרה תיחות. נמצא בה חרס - בידוע שנעבדה. צונמא [סלע] - הרי זו בתולת קרקע". הנה כיצד נתנו חכמים אמצעי הבחנה לדורות, להתבונן בחרסים כדרך הארכיאולוגים, זאת, כדי לאבחן בין נחל שנעבד בעבר, לנחל שטרם נעבד.

לכאורה היו צריכים חכמים לומר: אין לך נחל איתן שלא ייעבד בו, אלא אם תבוא לך מסורת מאבותיך שמקום זה לא נחרש מעולם. במקום זאת נתנו בידינו סימנים פשוטים לאבחנה כדי לקבוע שמקום זה לא נעבד, ובלבד שהמצוה תתקיים.



### הכרעה במשקל השקל - על פי מימצא ארכיאולוגי

דוגמא הקרובה יותר לנושא שלנו, היא הכרעת הרמב"ן בענין משקל השקל ההלכתי. הרמב"ן בשמות ל, יג; מביא את שיטת רש"י בענין משקל השקל, ודוחה את דבריו. אך כשעלה הרמב"ן לארץ ישראל שינה את דעתו לאור ממצא ארכיאולוגי שראה לנגד עיניו, וקיבל את דעת רש"י.

זו לשונו (נדפס במהדורת תורת חיים בשמות שם, ובמהדורת שוועל בסוף פרושו לתורה): "באתי לעכה [עכו] ומצאתי שם ביד זקני הארץ מטבע כסף מפותח פתוחי חותם, מצידו האחד כעין מקל שקד ומצידו השני כעין צלוחית. ובשני הצדדים סביב כתב מפותח באר היטב. והראו הכתב לכותיים [השומרונים] וקראוהו מיד, כי הוא כתב עברי אשר נשאר לכותיים... וקראו מן הצד האחד - שקל השקלים, ומן הצד השני ירושלים הקדושה... והנה נסתייעו דברי רבינו שלמה סיוע גדול".

מפשטות דבריו נראה, שלאור מטבע זו הכריע למעשה כשיטת רש"י, וכן הבינו בדעתו האברבנאל (תחילת כי תשא) והחזון איש (ח"מ סי' טז ס"ק ל).

נמצא אם כן, שהרמב"ן סבר תחילה לקבל את מסורת הגאונים, כנראה משום קרבתם בזמן ובמקום לימי התנאים והאמוראים, אבל שינה את דעתו בעקבות "תגלית ארכיאולוגית" של **מטבעות בודדים**. והרי ניתן היה לטעון שאלו מטבעות שנפסלו, או שלא נטבעו על דעת חכמים ושלא בהתאם להלכה (כך העיר בעל 'מדות ומשקלות של תורה' עמ' קעד). אך הרמב"ן העדיף את הסברה הפשוטה יותר מבחינה מציאותית, שזה אכן השקל המקורי.

מצינו כעין זה בענין מנורת המקדש, שצורתה מוכחת מתוך מטבע קדומה, היינו, המטבע שהטביע המלך מתתיהו אנטיגונוס. מטבע זה שימשה כמטבע עובר לסוחר, וידוע שהוטבעה על ידי מלך מבית חשמונאי אשר שימש ככהן גדול. בהכרח שהמלך הוציא מתחת ידיו מטבע עם צורת מנורה בת שבעה קנים הקיימת בתקופתו במקדש. יש עובדה זו להוכיח שצורת המנורה שעל המטבע שיקפה את המציאות. מובן, מאליה שכאשר יש מימצאים נוספים המוכיחים כן ההוכחה הולכת ומתחזקת.

העולה מן האמור, שכאשר יש עובדה מסתברת, בצירוף סימנים ומימצאים המביאים להכרה ברורה כי כך נראו הדברים, יש בכך בסיס מספיק לקבוע הלכה, ובוודאי כשבאים לקיים מצוה.



### תחושת הלב של השופט על פי מימצאים שבידיו - היא שיקול מכריע בפסק הדין

מן הראוי להביא בהקשר לכך, את דברי הרמב"ם בהלכות סנהדרין (כד, א) בדבר השיקולים המביאים דיין ושופט בישראל, להרשיע אדם אף בהעדר עדים, וזאת, כשיש בידו אומדנות שונים, ומימצאים מוכיחים המביאים אותו לכלל הכרה, כי יש להרשיע אדם ולחייבו ממון בדין.

הרמב"ם קובע להלכה כדלהלן: "יש לדיין לדון בדיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת, והדבר חזק בלבו שהוא כן, אף על פי שאין שם ראיה ברורה. ואין צריך לומר אם היה יודע בודאי שהדבר כן הוא, שהוא דן כפי מה שידוע... אפילו היתה אשה או עבד נאמנים אצלו, הואיל ומצא הדבר חזק ונכון בלבו סומך עליו ודן... וכן מי שבא וטען שיש לו פיקדון אצל פלוני שמת בלא צוואה... אם ידע הדיין שזה המת אינו אמוד להיות לו חפץ זה [בביתו] וסמכה דעתו שאין זה החפץ של מת - מוציאו מן היורשין ונותנו לזה האמוד בו נתן סימנים, וכן כל כיוצא בזה. שאין הדבר מסור אלא ללבו של דיין לפי מה שיראה לו שהוא דין האמת. אם כן למה הצריכה תורה שני עדים? - שבזמן שיבואו לפני הדיין שני עדים ידון על פי עדות, אע"פ שאינו יודע אם באמת העידו או בשקר".

כלומר, כשדיין בדק נתונים ועובדות שהיו לנגד עיניו, ומגיע למסקנה בהכרה ברורה שזאת האמת - אינו צריך עדים, שהרי פעמים אף העדים טועים ואולי גם משקרים. ומה שקבעה התורה לשמוע עדים במשפט, אלו לא באו אלא במקום שהדיין מסופק ואין לו כלים אחרים להכריע במשפט, אזי אמרה תורה להאמין לשני עדים למרות הספיקות.

באשר לענייני ממון קיימת דרישה מחמירה בתורה לשני עדים, ואילו בענין מצוות ואיסורים מצינו בתורה דרישה פחות דקדקנית, ולהוכחת דבר אין צריך שני עדים אלא די בעד אחד, וכלל הוא בהלכה (רמב"ם הלכות עדות יא, ז): "עד אחד נאמן באיסורין".

המעין בגמרא בזבחים (סב, א) ייווכח, שקביעת מקום המזבח בימי בית שני נעשתה על פי עד אחד, וכלשון הרמב"ם (בית הבחירה ב, ד): "שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה, אחד העיד להן על מקום המזבח, ואחד העיד להן על מדותיו, ואחד העיד להן שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות אע"פ שאין שם בית". כמובא לעיל, עולי בבל השתמשו גם באמצעים אחרים שבידם, כגון, בדיקת יסודות הבנין, ריח בשר הקרבנות, ומכולם יחד הגיעו למסקנה הברורה בדבר קביעת מקומו המדויק של המזבח כנדרש.



### קביעת מקום המזבח על ידי דוד באמצעות מימצאים ארכיאולוגיים

לאור האמור יתבאר לנו דברי המדרש, בענין קביעת מקומם המדויק של אגפים שונים במקדש בימי בית ראשון, כגון, מקום המזבח, מקום ההיכל ומקום כתלי העזרה, שכן, הלכה היא, שמזבח העולה צריך להיבנות על יסודות המזבח בו עקד אברהם את יצחק בהר המוריה. מעיון בדברי חז"ל עולה, שדוד המלך קבע את מקום מזבח זה באמצעות מימצאים ארכיאולוגיים. זאת, למרות שלא היתה בידיו מסורת רצופה על מקום המזבח.

ככלל, באשר למקומו של המקדש בהר המוריה היה לדוד מידע קודם, זאת, מתקופת ישיבתו עם שמואל הרמתי בניות ברמה, כמובא בזבחים נד, ב; שם קבעו שניהם את מקום המקדש בכתף היבוס, ככתוב: "וילך דוד ושמאל וישבו בניות ברמה": שואלת הגמרא: "וכי מה ענין 'נאות' אצל 'רמה'? אלא, שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויו של עולם... אמרי... בית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל, וארץ ישראל גבוהה מכל ארצות", ומתואר שם, כיצד הביאו שמואל ודוד את ספר יהושע, ומעיון בספר הגיעו למסקנה, שהמקדש נמצא בגבול יהודה ובנימין. כמו כן קבעו שהמקדש ייבנה על כתף ההר, ככתוב: "ובין כתפיו שכן". עיין שם.

עם זאת, המקום המדויק בו יקום המזבח וקדש הקדשים טרם נודע, זאת, כשהמזבח צריך לעמוד במקומו המדויק.

ראה רמב"ם הלכות בית הבחירה ב, א: "המזבח מקומו מכוון ביותר, ואין משנין אותו ממקומו לעולם, שנאמר: 'זה מזבח לעולה לישראל', ובמקדש נעקד יצחק אבינו... ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה, הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק... ובו הקריב אדם הראשון קרבן".

המסורת מתקופת דוד והלאה ברורה, אך בהעדר מסורת רצופה מאדם הראשון עד דוד המלך, שאלה היא, כיצד הצליח דוד לאתר את המקום המדויק של המזבח?

תשובה לכך מוצאים בפסיקתא רבתי פיסקא מג, שם מתואר, כיצד קבע דוד המלך את מקומם של אגפי המקדש השונים באמצעות המימצאים שנמצאו בגורן ארונה: "מיד הלך דוד... ומצא שם את המזבח שבו הקריב אדם הראשון, ובו הקריב נח, ובו הקריב אברהם. [כיון] שמצא



אותו, התחיל מודד, ואמר: מכאן ועד כאן – העזרה. מכאן ועד כאן – קדש הקדשים, כמה שכתוב: 'ויאמר דוד: זה הוא בית ה' האלהים! ומהיכן? – 'זה מזבח לעולה לישראל' (דברי הימים א, כב). הרי, שאין הקדוש ברוך הוא מיפר רוחם של צדיקים, אלא נותן להם כל מה שהם מבקשים, לקיים מה שנאמר: 'רצון יראיו יעשה'."

מן המדרש עולה, שאת זאת בדיוק באו הפסוקים ללמדנו, שהאדם מצדו צריך להתאמץ, ומשעשה מצדו מאמץ – הקב"ה מסייע בידו להגיע למימצאים הנכונים. הביטוי – 'זה הוא בית ה' האלקים' עניינו: שדוד מראה באצבע – (כדרך כל 'זה' שבתורה. ראה במדבר רבה טו, ד: "בפרסות בהמה טמאה וטהורה נאמר ויקרא יא: 'את זה לא תאכלו' – הראהו באצבע. וכן בירח: 'החדש הזה לכם' [הראהו באצבע] וכן במנורה במדבר ח: 'וזה מעשה המנורה מקשה זהב'. כלומר: מה קשה היא לעשות! [ולפיכך הראהו באצבע]". זוהי כוונת דוד בדבריו כשהוא מורה באצבע: זה קודש הקדשים! כיצד יודע אני? כיון שזה המזבח שמצאתי וממנו מדדתי את המרחק הראוי לקדש הקדשים'.

לכאורה, מן הראוי היה, שגד החוזה, יקום ויראה לדוד את מקום המזבח, וכך את מקום העזרה, כן יראה לו את מקום קדש הקדשים? אך הלכה היא (יומא פ, א): "'אלה המצוות' – אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה!" וכפי שהביא הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ט, א: "כל דברי תורה מצווין אנו לעשותן עד עולם, וכן הוא אומר: 'חוקת עולם לדורותיכם', ונאמר: 'לא בשמים היא', הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה'."

כך היא, אפוא, המצוה, לעשות כל מה שאפשר בידי אדם דווקא, כדי לזהות את מקום המקדש. לפיכך, גד החוזה היה מנוע מלהראות לדוד את מקום המזבח, והלך דוד ומצא בעצמו מסברתו, זאת, כמובא לעיל מכוח "אומדנא ברורה שהיא נחשבת כודאי גמור!"

משעה שמצא דוד את מקום המזבח, הפך המזבח לבסיס ממנו מודדים לשאר המקומות במקדש.

קביעת מקום המזבח בימי דוד אינה פשוטה, הרי ירושלים נכבשה על ידי דוד מידי היבוסי. לאור האמור יש להסביר את דברי הרמב"ם, האומר, "ומסורת ביד הכל, שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה, הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק", אם ישראל לא הגיעו אל מקום המזבח אלא לאחר כארבע מאות שנה מכניסת יהושע ארצה, איך ניתן להסביר, את הביטוי "ומסורת ביד הכל", איך עברה מסורת זו אם ישראל לא הגיעו לשם בימי יהושע והשופטים? מה עוד, שהתורה העלימה את מקום המקדש, באומרה: "המקום אשר יבחר ה'" ואפילו ישראל לא ידעו היכן המקום, עד שנתברר על ידי שמואל ודוד (ראה מה שכתב הרמב"ם במורה נבוכים ג, מה) ואם כן, איך ניתן לומר: "ומסורת ביד הכל"? ובהכרח עלינו לומר, שגם אם מסורת זו נמסרת על ידי נוכרים – כמו ארוונה היבוסי – אף זו 'מסורת' תיקרא. ואולי לכך התכוון הרמב"ם שכתב "ביד הכל", להשמיע שגם מסורת הנמסרת מידי נכרי, המסיח לפי תומו – מסורת היא.

למעשה כך גם עולה מדברי התורה שהובאו לעיל בעניין ערשו של עוג, שהרי עדות זו נמסרה על ידי נכרים ברבת עמון, והתורה מקבלת מסורת זו כראיה גמורה.

ממילא, גם זיהוי מקומות כמו שילה או סלכה ואדרעי, זאת, על פי שמותיהם שעברו במסורת הדורות גם על ידי נוכרים, אף זו מסורת היא. בודאי שלגבי ערים מוקפות לעניין קריאת המגילה, שהיא תקנה מדרבנן, מסורת שנמשכה על ידי נוכרים אף היא מסורת, וניתן לסמוך עליה. כך על כל פנים נאמר להלכה על ידי בעל כפתור ופרח, ועתה מוצאים ביסוס לכך בדברי הרמב"ם על מקום המזבח.

לענייננו, קביעת העיר שילה כעיר חומה מימי יהושע, שהדבר אינו בנוי על מסורת של נוכרים בלבד, אלא קיימות עובדות מוצקות בשטח, לעניין קדמותה של העיר בימי יהושע, והמסורת לא באה אלא לתמוך עובדות הנראות בעינים, בוודאי שמסורת זו 'חזי לאיצטרופי' לעובדות, וכדברי הרב קוק זצ"ל: "היקף של כמה עניינים ביחד", מביא למסקנה ברורה שאכן זו העיר שילה.

**לסיכום עניין זיהוי העיר שילה:** השימוש בממצאים עתיקים כהוכחה לעניין מצוה והלכה, הוא דין דאורייתא, כמפורש בתורה בעניין ערשו של עוג מלך הבשן. כן מצינו בתלמוד שימוש בממצאים שונים כהוכחה לענין הלכה, ובכלל זה השענות על מימצאים ארכיאולוגיים. כך איתרו אנשי בית שני את מקום המקדש והמזבח על פי יסודות ההיכל של ימי בית ראשון והוכחות אחרות. וכך נקבעת הלכה בעניין 'נחל איתן' לקיום מצות עגלה ערופה, בודקים את המקום לפי החרסים או הסלעים המצויים בו. עוד מצינו בדברי הראשונים, שהוכיחו את משקל מחצית השקל על ידי גילוי מטבעות מימי בית שני, ועל פי מימצאים אלו קבעו דברים להלכה. וכך מובא באחרונים, ש"אומדנא ברורה - דין תורה יש לו".

ומכאן מסקנה פשוטה לגבי העיר שילה, שכן הזיהוי של העיר עולה, מתוך השרידים העתיקים הברורים לעין, ההולכים ונחשפים על ידי הארכיאולוגים, ומדובר בודאות בעיר חומה מימי יהושע, ובמינוח הארכיאולוגי: תקופת הברזל הראשונה. איזכור שם העיר בדברי תנאים ואמוראים כנוצר בתלמוד ובמדרש, וכפי שהרחיב הרב אלחנן בן נון במאמרו ממשיך את רצף המסורת אודות עיר זו. במקביל הגילוי לאחרונה של הכתובת ביוניתי: 'רחם על תושבי שילה אמן' - גם אם לא יצאה מתחת ידי יהודים, היא כתובה וחקוקה על קרקע עיר זו, והכתובת מדברת בעד עצמה. בנוסף לכך המשך מסורת השם 'שילה' או 'סאילון' בידי נוכרים עד ימי בעל 'כפתור ופרח' והבאים אחריו, כל אלה מהווים זיהוי. דומה שעל כגון זה אמר ר' מתתיה, שמי שאינו קורא מגילה בט"ו, גם מול עובדות כאלו, הרי הוא בבחינת - 'הכסיל בחושך הולך'.



## ד. מגלגלין זכות על ידי זכאי

מעתה נתגלגלה הזכות ליד כב' להחזיר עטרה ליושנה, ולהשיב את שילה למעמדה כעיר חומה מימי יהושע בן נון.

יש כאן למעשה אחריות הנוגעת לכלל ישראל - מעבר לתחומי שילה, ובמעשה ההכרזה של כב' כמרא דאתרא של העיר שילה ת"ו, על קביעתה כעיר חומה, בכך מתרבה כבודה של ארץ ישראל כולה, וכל הקוראים בארבעה עשר בעריהם - מתכבדים באנשי שילה הקוראים בחמישה עשר.

למותר להוסיף לכב' - מרא דאתרא דשילה - הקרוי על שם בן נון כובש ארץ ישראל, עד כמה חשובה העיר שילה, שהיתה עיר מרכזית בארץ ישראל בימי בית ראשון ושני, עיר בה שכן המשכן קרוב לארבע מאות שנה. שכן, במשכן שילה חילק יהושע לישראל את ארץ ישראל, והפיל גורלות לשנים עשר השבטים, ומשם יצאו שבטי ישראל השונים להתנחל בארץ ולכבוש - כל שבט, את הנחלה שנפלה בחלקו.

כבר הבאנו לעיל את דברי הירושלמי והרמב"ם שעניין ה'מוקפים' בא לקבוע את 'זכרון ארץ ישראל' כחלק מהותי של קריאת המגילה דווקא בט"ו, וכדי לחזק את בניינה של ארץ ישראל וישובה.

עתה בימינו, שארץ ישראל הולכת ונושבת בחסדי שמים מחדש, ועם זאת, יש עדיין תהיות על עתיד העם בארצו, ועל עתיד יהודה ושומרון ושאר חבלי ארץ ישראל, ולמרבה הצער קיימת אף נכונות על ידי עסקנים למיניהם למסור חבלי מולדת לידי אויב. לפיכך מצוה גדולה גם בימינו לתת לערים מוקפות חומה - כדוגמת שילה, מעמד של עיר חומה, דבר המכריז על ארץ ישראל כארץ אבותינו ואבות אבותינו, ומחזק מאד את השתרשות עם ישראל בארץ ישראל בימינו אנו.

ראוי להוסיף בעניין זה, שמצינו בדברי חז"ל, שמשום בטחונה של ארץ ישראל קידשו חכמים מקומות בארץ בקדושה דאורייתא, למרות שהיו להם ספיקות האם הקדושה תופסת, אך עשו זאת לחיזוק הארץ ולביטחונה.

עיין בשבועות טז, א; שם מתואר, ש"שני בצעים" כלומר, אגמי מים - היו בהר המשחה, הוא הר הזיתים, והמלכים בירושלים לדורותיה, בנו שכונות מוקפות חומה סביב מאגרי מים אלה, והמאגרים ישמשו את תושבי שני השכונות. השכונות הוקמו מזרחית לחומת ירושלים, ובעת הקמת החומה סביבן חיברו אותן המלכים לקדושת ירושלים. שכונות אלו היו במורד ההר, התחתונה הוקמה בימי בית ראשון, והעליונה הוקמה בימי בית שני. התחתונה, שבשיפולו של ההר נתקדשה על פי ההלכה, כלומר, במעמד מלך ונביא ואורים ותומים, ועוד. ואילו השכונה העליונה נתקדשה בימי בית שני על ידי עולי גולה - שהוסיפו על העיר ובנו היקף חומה לשכונה העליונה שנוספה על העיר. שכונה זו נתקדשה - "שלא במלך ושלא באורים ותומים", ולמה ראו לקדשה ולהכניסה לתחומי העיר אם לא יכלו למלא את התנאים הנדרשים בהלכה? ומשיבה הגמרא: "מפני שתורפה [וחולשתה] של ירושלים היא, ונוחה ירושלים ליכבש משם [לפיכך ביצרו את העיר בבניינים ובחומה דווקא שם]".

נמצא, שלמען בטחון ירושלים וארץ ישראל קידשו שכונה בירושלים מן התורה, למרות שלא נתמלאו כל התנאים לקידושה. מעתה, אם בדבר מן התורה קידשו מקום למרות הספיקות

שהיו להם, על אחת כמה וכמה בדין דרבנן, היינו, קריאת המגילה ב'מוקפין', שקביעת המגילה בט"ו מטרתה לכבד את ארץ ישראל ולחזק אותה, על אחת כמה וכמה, שיש להכריז על המקום כעיר חומה מימי יהושע, גם אם יש מי שיפקפק בזיהוי זה.

בברכת שנה טובה  
בראש השנה לאילנות  
ובברכת שמחת פורים שלמה  
בארץ ישראל הגדולה והרחבה  
המחדשת נעוריה כימי עולם  
ובה יבנה הבית בניין עולם  
ישראל אריאל



הרב דוד קהלת

## דיני כרך מסופק בפורים

במאמרינו בגליון הקודם הארכנו לבאר את הדין של 'הסמוך לכרך חרב'. במאמרינו זה נדון בהלכות של 'כרך מסופק והסמוך לו'.

כפי שהארכנו בספרנו חומת בית שמש, האזור של העיר בית שמש זכה להסתופף בצמוד לשמונה ערים (!) קדומות מוקפות חומה מימות יהושע בן נון. הראיות של זיהוי כל עיר בפני עצמה, ו(כל אחת ומידת ודאותה השונה), ובצירוף של כולן יחדיו, נותנות לנו הסתברות גבוהה של זיהוי. כך מתאפשר לנו זיהוי של תא שטח תנכ"י גדול בו הסבירות לכך שהוא נמצא לפחות בסמיכות לעיר אחת המוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא גבוהה עד לכדי ודאית, כך נראה ענ"ד.

במאמר זה נעסוק בשאלת דין עיר מסופקת\*, נעסוק בנושאים הבאים:

- א. דין הסמוך למקום מסופק.
- ב. האם יוצאים י"ח בי"ד במקום מסופק?
- ג. האם חיוב קריאה יומיים הוא חומרה או לכתחילה?
- ד. האם יש צורך במנהג קדום כדי לקרוא יומיים?



## פרק א' - דין הסמוך לעיר מסופקת

## לפי הברכי יוסף

המשנה ברורה (סימן תרפ"ח באור הלכה ד"ה או שסמוכין להם) פסק בשם הברכי יוסף: "אם בכרך קראו בי"ד ובט"ו מספק, הכפרים הנראים והסמוכים קוראים בי"ד".

הברכי יוסף (סימן תרפ"ח ס"ק ט) מנמק את דבריו: "והכי מסתברא דכיון דאעיקרא הא דסמוך ונראה חידוש הוא למגילה משא"כ בבתי ע"ח כמש"ל, תסגי לן ודאן דקרו בט"ו לחוד לדרוש סמוכים כמשפטן אבל היכא דכרכים גופייהו יספוק עלימו הסמוך והנראה דינן כעירות דעלמא".



## קושיית החזון איש

על כך משיג החזון איש (או"ח קנ"ג סק"ג): "ותימא דסמוך ילפינן ליה מקרא ואותו הספק שבכרך הוא ספק בסמוך שלו. וי"ל כיון דבן כרך יוצא בי"ד אלא בשביל שלא יעקר זמן כרכים

(א). עבור הטוענים שעדיין לא יצאנו בשאלת בית שמש מכלל ספק.

בידים התקינו חכמים לקרות בט"ו וזה לא שייך כל כך בסמוך. אבל אין לן לחלק בין כרך להסמוך לו בלי מקור וסתמא שוין הן".

החזון איש מקשה על הברכי יוסף מנין לו חלק בין כרך מסופק לסמוך לו בלי מקור? הרי זו דרישתו של החיד"א בעצמו (ברכי יוסף חושן משפט סימן כה סעיף ג): "אין לדון מסברא רק צריך לבקש סמך מהגמרא או מהפוסקים - מהר"י הלוי בתשובה סי' מ"ב".



### מענה לברכי יוסף

עיון בברכי יוסף בסוגית "כרך שחרב" מראה מהו המקור לדבריו: "דהא דסמוך ונראה קורין בט"ו היינו דוקא כאשר הכרך בצביינו ובקמתו ובקומתו דהקריאה של בט"ו, אז הוא דסמוך ונראה גרירי אבתריה... דאמרו בירושלמי מגילה: "קל הוא שהקלו בקריאתה"... ומאחר דאעיקרא הא דסמוך נראה חידוש הוא במגילה שהקלו משא"כ בבתי ערי חומה, תסגי לן היכא שהכרך עודנו עומד על כנו... מהיכא תיתי לקרוא בעיר הקרובה אליו בט"ו?! דאעיקרא כשהכרך בצבינו זו קולא יתירה".

כלומר: ראוי ל"סמוך", ע"פ הברכי יוסף, להיות בעל מעמד חלש יותר מהכרך עצמו מהסיבות הבאות:

א. הסמוך הוא תלוי ונגרר אחר הכרך ולא בעל דין עצמאי.  
ב. הסמוך לכרך הוא דין מחודש ובגדר "קולא" ע"פ הירושלמי, ואפילו "קולא יתרא", ולכן יש להעמיד את חידושו על כרך ודאי בלבד.

אמנם, לא די בכך, והדרישה למקור המחלק בין הכרך עצמו והסמוך לו ומבליט את חולשתו של הסמוך על פני המוקף, קיימת בעינה. ואם כן, יש למצוא מצב שהם לא הולכים תמיד יחדיו, ויהיה למוקף דין ט"ו ולסמוך דין י"ד.

ואכן, לפי האופן בו הסביר החיד"א את הגמרא הירושלמית בסוגית "כרך שחרב", גמרא זו יכולה להיות המקור לפסק של החיד"א בסמוך לעיר מסופקת.

כפי שהארכנו בגליון הקודם, החיד"א מביא שתי אפשרויות בסוגית כרך שחרב (ע"פ הבנתו בר"ן):

א. הסמוך לכרך השומם מחוייב בדין מוקף, מפני שפוטנציאלית גם הכרך מחוייב, על אף שלא קראו בו בפועל.<sup>1</sup>

ב. הסמוך לכרך שומם, יהיה דינו ב"ד ולא בט"ו, ורק אם יכנס אדם לכרך החרב, יהיה דינו של הסמוך בט"ו.<sup>2</sup>

ב). "... שאף שהכרך חרב, אי אתרמי איש יהודי בו קורא בט"ו, דין שהכפר הסמוך יקראו בט"ו הואיל דבכרך ישראל שנטפל לו עובר אורח, והוא באחד, קרי בט"ו".

ג). "דדילמא... ואין ישראל כלל, אבל אי איכא ישראל אף דליכא עשרה בטלנין קרי בט"ו". ועיין על כך באריכות במאמרי בגליון הקודם.

נטייתו של הברכי יוסף היא לאפשרות השניה. ואם כך מצאנו את המקור המבוקש: מתקיים מצב בו יש חיוב ט"ו במוקף אך בסמוך לו אין דין מוקף.



עצם זה שחיסרון קל של חוסר מימוש דין מוקף בכרך כבר מבטל את דין מוקף בסמוך, הוא ההוכחה שכל מצב קל בו "תקיפותו של הכרך כמוקף" אינה חזקה, מצב זה מבטל את דין מוקף בכרך.

כך הוא הדבר אצלנו, סובר הברכי יוסף. העיקרון בדין סמוך למקום חרב מלמד אותנו מה הדין בסמוך למקום מסופק.



### האם נכון להלכה שדין סמוך למקום מסופק יהיה כפרזים?

נראה לפע"ד לומר שלא כך הוא, מהסיבות הבאות:

א. עיקרון הברכי יוסף לא נפסק להלכה:

ע"פ הברכי יוסף, התקנה של מגילה בט"ו נתקנה על הכרך ולא ישירות על הסמוך לכרך, ורק ואגב הכרך, נתוסף הסמוך לו. עיקרון זה, כאמור, נשלל ע"י הרשב"א והריטב"א בהסבר הגמרא הירושלמית, ראשונים שאותם לא ראה החיד"א.

אם כך, מכיון שהעיקרון של תלות הסמוך בכרך נשלל להלכה, גם בהלכה של הסמוך למקום מסופק הדין צריך להיות שלא כברכי יוסף, ואם כן, דין הסמוך כדין הכרך המסופק, ויש לקרוא גם ב"ד וגם בט"ו.

כך מעיר הרב צבי מיכל שפירא (ציץ הקודש סימן גג אות ו) על דברי המשאת משה והברכי יוסף: "ולפענ"ד יש להעיר בזה לפי דברי הרשב"א ז"ל והריטב"א ז"ל, דגם הסמוך לעיר הרי הוא כעיר, וא"כ ממ"נ נגררים אחר העיר, דאם הוא כרך צריך להיות נגרר מטעם סמוך לכרך, ואם הוא עיר הרי"ז נגרר מטעם סמוך לעיר, ומדוע יתעלה כחו במה שאינו ברור זה לנו? הא סו"ס איכא ממ"נ".

ב. פאת השולחן - יש דין יומיים לסמוך למקום מסופק:

בשאלת סיבת חיוב העיר צפת יומיים, הסביר פאת השולחן<sup>ה</sup> (סימן גג אות ט"ו) שחיובה הוא מכח זה שהיא נראית מטבריה. מכאן שלמרות שטבריה היא עיר מסופקת, בכל זאת בכוחה לחייב את הערים האחרות יומיים.

ג. לסמוך יש דין עצמאי:

כפי שהארכנו לבאר בדעת הראשונים והגר"א בגליון הקודם, הסמוך לכרך, יש לו דין עצמאי. לכן, גם אם הדין היה שפקע מהכרך החרב דין מוקף, עדין הסמוך לו נשאר בדין מוקף.

(ד). ראייה זו מובאת בספרו של הרב אייל בן דוד פורים דמוקפין בבאר שבע, עמ' צד.

(ה). אמנם יש הסוברים בגמרא בירושלמי כי דין טבריה הוא בט"ו בלבד, ועוד שיש עוד הסברים אחרים לחיוב יומיים בטבריה, אך זו דעת פאת השולחן והסברו למציאות המעשית בה קוראים בצפת יומיים.

מה שאומרים על הסמוך 'שאין בו אלא חידוש', אינו מחלק בין הכרך לסמוך לו כשיש ספק משום שהסמוך קיבל מעמד כשל הכרך. אותו הספק שיש בכרך קיים גם בסמוך לו.

ד. במקום שיש ספק חזק שאני:

בשו"ת יד נתן (או"ח עמ' רלב) לרב נתן אורטנר זצ"ל מובא בשם הגאון הרב אורבאך אב"ד טבריה זצ"ל, כי במקום בו יש ספק חזק, כמו טבריה, גם הפוסקים הקובעים שסמוך למקום ספק דינו בי"ד יודו שיש להחמיר ולקרוא גם בט"ו. מכאן הסיק הרב אורטנר לעיר לוד. ומכאן נראה להסיק גם לבית שמש, שהתימוכין לזיהויה בעיר הסמוכה לשמונה ערים קדומות הם מסתברים ביותר.



### סיכום

ההלכה בדין סמוך למקום מסופק, לכאורה ראויה היא להיות כמו בכרך בחיוב יומיים בקריאת מגילה. זאת היא דעת החזון איש. נראה שאין הלכה כברכי יוסף, משום שהעיקרון של פסיקתו שדין הסמוך טפל לדין מוקף סותר דברי ראשונים והגר"א. כך גם סוברים ציץ הקודש ופאת השולחן.

ונראה שגם לברכי יוסף, והמשנ"ב הפוסק כמותו, במקום שיש ספק חזק שאני.



## פרק ב' - עיר מסופקת - האם אפשר לצאת י"ח בי"ד?

### הקדמה

יש טענות האומרות כי במקום מסופק יש לקרוא בי"ד בלבד, מהסיבות הבאות:

א. "הכל יוצאים בי"ד" כדברי הירושלמי, ולכן בספק אפשר לסמוך על כך, וזו "רשת ביטחון" שדי לסמוך עליה במצבי ספק.

כך כותב הרב שריה דבליצקי: "... ואפילו יהיה ספק ואפילו יהיה ספק זה לא ספק סביר ושקול אלא ספק רחוק, הרי כי הודאות הגמורה של יציאת ידי חובה בי"ד, על סמך הנאמר: "הכל יוצאין בי"ד", מכריעה לצד י"ד..."

ב. זו מחלוקת, ובדין דרבנן ההכרעה היא לקולא.

"... גם לדעת הרמב"ם יום ט"ו הוא לכל היותר רק מתקנת חכמים ולא מדברי בלה. ומכיון שזוהי מחלוקת ראשונים בדרבנן אם תיקנו גם בט"ו, היה מקום לומר שבט"ו סד"ר לקולא, אלא מכיון שהשו"ע פסק כדעת הרמב"ם יש לנהוג גם בט"ו, אולם רק במקום שכבר נהגו כך יש לנהוג יומיים מספק, אך במקום שלא נהגו אין חיוב, אלא רק ממידת חסידות" (מתוך הסכמתו של הרב יעקב אריאל לקונטרס "פורים בבאר שבע" של הרב שמואל דביר).

(1). עיין על כך בספרנו חומת בית שמש.



ג. קריאה יומיים תלויה במנהג. יש טענה כי לא ניתן לחדש קריאת מגילה בט"ו משום שיש צורך במסורת של קריאה פעילה באותו מקום שעברה מדור לדור. יש הנסמכים להוכיח זאת מלשונה של מסכת סופרים: "מקום שנהגו לקרותה שני ימים קורין, הכל כמנהג המדינה".

ואם כן, אם אין בבית שמש מנהג קיים של קריאה יומיים, אין שום חיוב בכך. כמובן שאין בכוחנו הדל לחלוק על גדולי עולם אלו שהזכרנו, אך תורה היא וללמוד אנו צריכים, וננסה לעיין בסוגיות אלו, והדברים יוצבו כשאלה בפני רבותינו.



### א. אסור לסמוך על "הכל יוצאין בי"ד" לכתחילה

הלכה רווחת<sup>1</sup>, היא בירושלמי ש"הכל יוצאים בי"ד". להלן נראה שני פירושים לקביעה זו, אחד היותר ידוע, והשני ע"פ הגדרתו של הרשב"א ועוד ראשונים נוספים.

**הפירוש הידוע** (ע"פ הגר"א והפרי מגדים): אף על פי שדין מוקפין הוא בט"ו באדר, הבסיס המשותף של פרוזים ומוקפים כאחד הוא בי"ד באדר. מכאן נגזרת ההלכה שכן כרך שקרא בי"ד יצא בדיעבד ידי חובה, וכדברי הירושלמי (שקלים א א): "לא מסתבר אלא לשעבר (דיעבד) אבל לבוא (לכתחילה) לא".

הגר"א גרס אחרת בגמרא זו, והסביר כי ההלכה "הכל יוצאין בי"ד" מדברת גם על לכתחילה: "לא מסתברא לשעבר אלא לבא".

וכך מסביר הגר"א את דברי הגמרא (הגהות הגר"א על מסכת שקלים): "הא דאמר רבי חלבו 'הכל יוצאין בי"ד' לא בא לאשמועינן שאם קרא בי"ד ועבר יום ט"ו שיצא בקריאת י"ד, דמאי קמ"ל? מאי דהוה הוה?! אלא אתא לאשמועינן דלהבא לא, שאם קרא בי"ד ועדין יום ט"ו לפניו, נמי אין צריך לקרוא בט"ו שכבר יצא בי"ד שהוא זמן קריאה".

מסביר הגר"א: רבי חלבו האומר את ההלכה ש"הכל יוצאין בי"ד" ודאי דיבר לא רק על דיעבד אלא אף על לכתחילה, כלומר: מדובר במצב בו אדם קרא בי"ד ועוד יום ט"ו לפניו, ועל מצב זה אומר רבי חלבו שהוא פטור מקריאה בט"ו.

מוסיף הגר"א (שם) ומבאר את הגמרא: "... היינו מספק שמא הוא כרך, וצריך לקרות בט"ו, ואם כן, איך נאמר שלכתחילה יקראו בי"ד תמיד ותעקר זמן כרכים? אלא על כורחך דלכתחילה לבן ט"ו אסור לקרות בי"ד, אבל בההיא דרבי חלבו איירי דאם קרא פעם אחת באקראי שיצא, בכהאי גונא לא מעקר זמן כרכים".

כלומר: סובר הגר"א שאסור לבן כרך לקרוא בי"ד, וכלשון הגמרא (ירושלמי שקלים א א): "אם אומר את כן שמא נמצאת עוקר זמן כרכים בידך".

אך אם קרה הדבר בטעות<sup>2</sup>, יצא בן כרך ידי חובה בקריאה בי"ד ואינו צריך לקרוא בט"ו.

1. כלשונו של הגר"ע יוסף זצ"ל (בסימן נח בשו"ת יביע אומר ח"ז).

ח. כך מסביר החזון איש את הגר"א. הרב שבתאי יוסף שני בספרו ברית אברהם מבין בדברי הגר"א שמדובר במצב כמו שיום ט"ו יוצא בשבת או במצב בו לא תהיה אפשרות כלל לקרוא ביום ט"ו, כגון שלא יהיה קורא או לא תהיה מגילה.

## ב. לפי כל הראשונים: אין המוקף יוצא בדיעבד בי"ד

### הרשב"א: נאמר על הספקות בלבד

הרשב"א (ד: ד"ה "אלא כל הנדחה") מגדיר לנו את המושג "הכל יוצאים בי"ד" באופן שונה מהביאור שראינו לעיל: "די"ד זמן קריאה לכל הוא, כלומר לרוב הקוראים וכדאיתא בירושלמי".

כלומר: המושג הלקוח מהירושלמי ש"י"ד זמן קריאה לכל הוא" מדבר על מצב מסופק בו הכל יוצאים בי"ד משום שהולכים אחר הרוב.

### דעת המאירי

כדברי הרשב"א כן משתמע גם מהמאירי (בית הבחירה מגילה ב): "בני כרכים שקדמו לי"ד לא יצאו וחוזרים וקורין... בהדיא אמרו: "זמנו של זה לא זמנו של זה". ואע"פ שבתלמוד המערב אמרו: "הכל יוצאין בי"ד" לא נאמר זה אלא על הספקות".

המאירי כותב שבדיעבד בן כרך לא יוצא ידי חובה, וש"הכל יוצאים בי"ד" נאמר על ספקות. כלומר, משום שרוב קוראי המגילה הם בי"ד, נידונים כל הספקות כפרושים.

### סתירה בתוך הירושלמי

יש לציין שהסבר זה אינו תואם את הירושלמי במסכת מגילה פרק שני הלכה ג. שם נאמר כי "הכל יוצאין בארבעה עשר שהיא זמן קריאתה" מוסב על בן כרך ודאי ולא מסופק. אף שנח היה לפרש את המושג "הכל יוצאים בי"ד" באותו אופן בשני המקומות, הרשב"א והמאירי בחרו לתת בכל גמרא פירוש שונה למושג זה.

### דין דיעבד לרשב"א

מה יסבור הרשב"א במקרה בו בן כרך שקרא בי"ד?

"ובני עיירות שקראו בט"ו ובני כרכין שקראו בי"ד לא יצאו דזמנו של זה לא זהו זמנו של זה". (רשב"א דף ב. ד"ה אלא שהכפרים).

נביא כעת ראשונים נוספים העוסקים בדין דיעבד של בן כרך:

### דעת הראב"ן

ראב"ן סי' תנא (דף מ"ה ע"א): "הקורא מגילה למפרע לא יצא דכתיב "נזכרים ונעשים": מה עשיה למפרע לא, דמוקפין שקראו בי"ד לא יצאו, אף זכירה שהיא הקריאה למפרע לא".

### דעת הריטב"א

בנוגע לשאלת הירושלמי האם בן כרך יכול להוציא ידי חובה בן עיר ב"ד, מסתפקת הגמרא, ושני צדדי הספק הם:

- א. אינו מוציא, כי "כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן".
  - ב. מוציא, כדעת האומר "הכל יוצאין בארבעה עשר שהיא זמן קריאתה". (מגילה ירושלמי פרק ב הלכה ג).
- הריטב"א (ב: ד"ה אלא שהכפרים) דוחה להלכה את האפשרות השניה וקובע: "בן עיר ובן כרך חלוקים לגמרי בדיניהם וזמנו של זה לא זהו זמנו של זה כלל".
- כלומר: ההכרעה היא שאין הלכה כפי האומר ש"הכל יוצאין ב"ד" ולכן אין מוקף יוצא בדיעבד ב"ד.

### דעת הרמב"ם ועוד ראשונים

הסברם של הרשב"א והמאירי למילים "הכל יוצאים ב"ד" מסייע לנו להבין את דעתו של הרמב"ם וראשונים נוספים בשאלת דין דיעבד של מוקף ודאי.

וז"ל הרמב"ם (מגילה א יא): "עיר שְׁהִיא סֶפֶק... וּמְבָרְכִין עַל קְרִיאָתָהּ בִּי"ד בְּלֵבד הוֹאִיל וְהוּא זְמַן קְרִיאָתָהּ לְרֵב הָעוֹלָם".

ובתשובות הרמב"ם (תשובות הרמב"ם א שאלה קכ"ד [מופיע כסימן ק"ה בשו"ת פאר הדור]): "וכל מקום מסופק אם הוא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון או לא קוראים ב"ד ומברכין לפניה ולאחריה, ש"ד זמן קריאה לכל הוא. וקוראין בט"ו ואין מברכין לא לפניה ולא לאחריה".

אם ההסבר של "הכל יוצאים ב"ד" הוא כהסבר הראשון שביארנו, דהיינו: שבדיעבד יוצא בן הכרך י"ח ב"ד, לא יהיה מובן מדוע משתמש הרמב"ם במשנה תורה בנימוק "והוא זמן קריאתה לרוב העולם" ולא בנימוק שבדיעבד יוצא בן כרך ב"ד, שהוא הנימוק היותר חזק.

מכאן נראה שדעת הרמב"ם היא כדעת הרשב"א והמאירי, ולכן משתמע מהרמב"ם שאף בדיעבד, בן כרך לא יצא י"ח בקריאה ב"ד.

מלבד הרמב"ם, נראה שגם הגאונים, הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א והטור כך סוברים. הנימוק שמובא ע"י כולם לכך שהקריאה היא רק ב"ד במקום מסופק או הקביעה שגם אם קוראים יומיים, הברכה תהיה דוקא ב"ד הוא: "רוב עיירות קוראים ב"ד". א"כ, משמע שהגאונים, הרמב"ם, הטור, הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, הראב"ן והמאירי, כולם סוברים שמוקפים לא יוצאים בדיעבד ב"ד.

## פרק ג' - מחלוקת אחרונים

מחלוקת בנושא זה להלכה אנו מוצאים רק אצל האחרונים.

מהר"י בן חביב<sup>ט</sup>, פרי חדש וערך השולחן סוברים כי מוקף אינו יוצא חובה בי"ד אף בדיעבד.

ולעומתם, הגר"א<sup>י</sup> והפרי מגדים סוברים כי מוקף יוצא בדיעבד בי"ד.

עיון בדבריהם מורה כי מחלוקתם היא בשאלה: האם הבבלי חולק על הירושלמי?

ההלכה הירושלמית "הכל יוצאים בי"ד" לא נאמרה בתלמוד הבבלי, ואם נפרשה כאמירה העוסקת בדין דיעבד של מוקפין, נשאלת השאלה: האם דברי הירושלמי סותרים את דברי הבבלי: "זמנו של זה לא זמנו של זה" (מגילה ב)? כלומר: האם דברי הבבלי, שזמני המוקף והפרו שונים, נכונים רק לכתחילה או גם בדיעבד? בזה נחלקו האחרונים.

הפרי חדש וערך השולחן: מחלוקת בבלי וירושלמי. הלכה כבבלי ולכן אין מוקפים יוצאים בדיעבד.

הגר"א<sup>י</sup> והפרי מגדים: הבבלי דיבר על לכתחילה והירושלמי דיבר על דיעבד.

הגר"א (ביאור הגר"א תרפח, ח) ביאר את הרמב"ם על פי שיטתו, ונימק את סיבת הברכה בי"ד במקום מסופק בנימוק שמוקפים יוצאים בדיעבד בי"ד. הקושי הגדול הוא איך דבריו נכנסים בדברי הרמב"ם, שנתן נימוק אחר ופחות חזק משל הגר"א: "הואיל והוא זמן קריאתה לרב העולם", וצ"ע.



## מהי ההלכה?

המשנה ברורה בשער הציון (סימן תרפ"ח סק"ח) פסק לכתחילה כפרי חדש ובדיעבד כפרי מגדים והגר"א. הנ"מ תהיה בן כרך שקרא לבן עיר, האם יוצא בקריאתו. המ"ב סובר שלכתחילה לא יקרא ואם קרא אז יצא. הגר"ע יוסף אף הוא פסק כפי המשנה ברורה (יביע אומר חלק א אר"ח סימן מג אות ט"ז וכן בחלק ז סימו נח אות ו) [אולם ראה לקמן].

אולם היו שהשיגו ועירערו על הלכה זו, משום שכל הראשונים פסקו שאף בדיעבד אין מוקף יוצא בי"ד:

א. "בודאי דלא ראה (הפרי מגדים) דברי הריטב"א שלא נדפס בימיו דשם מבואר שגדולי הראשונים פסקו הך בעיה דירושלמי לחומרא... דאילו הוי חזי לדברי הריטב"א הוי הדר ביה" [רבי רחמים חי חיותא הכהן, בספרו תקפו של נס (בסוף הספר, פרק ג הלכה ט)].

ט. שו"ת קול גדול סוף סימן א. רבי משה בן חביב הוא הרשל"צ השני ורבה של ירושלים, לפני כ-350 שנה.

י. ביאור הגר"א תרפח, ח.

ב. "אולם איני יודע למה הכריע כן להלכה (הרב עובדיה יוסף) אחר שמצא שתי ראשונים המסייעים לפרי חדש, ובפרט דאנו קיבלנו הוראות הפרי חדש במקום שאינו חולק על מרן הבית יוסף, וכמו שכתב הגאון רבי יונה נבון בתשובות נחפה בכסף (ח"ב הלכות פסח טז:)" [הרה"ג משה שמואל דיין, בספר גם אני אודך, חלק ד, של הרב גמליאל רבינוביץ, עמ' רמ"ח].

ג. אין ספק שלו היו שולטות עיניו הקדושות (של הגר"א) בריטב"א ובמאירי שכתבו מפורש שבני ט"ו לא יוצאים ב"ד ואפילו בדיעבד... שכן ראוי להיות חוזר. [ברית אברהם לרה"ג יוסף שבתאי שני סימן כ"ד].

ד. הרה"ג שמעון מועלם בספרו "כרכים ומוקפים" פרק יז (יצא בשנת תשע"ו) האריך מאוד לבאר נושא זה בספרו, וזו מסקנתו: "על פי דברי כל הראשונים וחלק מהאחרונים, אולו להם כל דברי האחרונים שכתבו שאף מי שהוא ודאי בן ט"ו יוצא ידי חובה ב"ד, וזה אינו נכון, שמבואר בכל הראשונים והפרי חדש להיפך, ועוד חזינו... שאף הספיקות לא יוצאים י"ח ב"ד בלבד".

ה. על דברי הגר"ע יוסף כתב הרב מועלם: "אם היה רואה היביע אומר לדברי כל הראשונים שהבאנו לעיל, שכולי עלמא סבירא להו כהפרי חדש, ואין אפילו ראשון אחד שמשמע להו דלא כהפרי חדש, פשיטא שהיה פוסק הלכה למעשה כדעת הפרי חדש ודלא כשאר האחרונים".

ו. הגר"ע יוסף בעצמו, במהדורה חדשה של ספרו יביע אומר חלק ז הוסיף מקור מהראב"ן כראיה לפרי חדש, ולפיכך נשאר בצ"ע.

ז. הראשל"צ, הגר"י יוסף, המשיך את דברי אביו, והביא מקורות נוספים כשיטת הפרי חדש - את הרשב"א והמהר"ם בן חביב, וכך כתב (ילקוט יוסף, פורים תשע"ו, עמ' 47): "ולפי זה, בצירוף דברי הרשב"א והמאירי הנ"ל, נראה שהעיקר כדברי הפרי חדש, דבן כרך שקרא ב"ד לא יצא ידי חובה".



## סיכום

אמנם הגר"א והמשנה ברורה פסקו שבדיעבד בן כרך יוצא י"ח בקריאה ב"ד, אולם דבריהם הם לכאורה בניגוד לכל הראשונים, ולכן פסקו רבים שאינו יוצא בדיעבד.



## פרק ד' - הכל יוצאים בט"ו

הגמרא הירושלמית אומרת את הדברים הבאים (מגילה א א): "כל החודש כשר לקריאת מגילה... ובלבד עד ט"ו".

ירושלמי זה לא נפסק להלכה אלא רק לשעת דחק, כשבן י"ד לא יכול לקרוא בזמנו, או סומכים על הלכה זו, וכך מביא הבית יוסף: בן עיר שהיה בספינה או בדרך ולא היה עמו מגילה, נזדמנה לו בט"ו, קורא אותה בט"ו וה"ר יעקב הביא רא"י לדבריו מדגרסינן בירושלמי: "כל

החודש כשר למגילה ובלבד עד ט"ו". ואם יש מי שמסתפק בדבר יקרא בלא ברכה. [בית יוסף סי' תרפ"ח בשם שבולי הלקט סי' קצ"ה וכן הכלבו סימו מ"ה ד"ה בן] כן נפסק להלכה בשו"ע סוף סי' תרפ"ח, ונחלקו האחרונים האם יכול אף לברך: לדעת הט"ו (סק"ט) – מברך.

ואילו לדעת המג"א (סקי"ב) – קורא ללא ברכה.

הלכה זו מוזכרת ע"י מהר"ם בן חביב (שו"ת קול גדול סוף סימן א) כצירוף להעדפת קריאה בט"ו על פני י"ד.

על כל פנים, אנו לומדים מכאן שבן עיר הקורא בט"ו יוצא ידי חובת מגילה כדין מצוה שלא בזמנה", ולט"ו, המחייב במצב זה אף ברכה, יתכן שעל פיו נחשב לבן העיר הקורא בט"ו כמצוה בזמנה".

חשיבותה של הלכה זו היא בכך שיש בה בגדר "רשת ביטחון" מפני החשש בהכרעה להקל על הציבור ולא להטריחו לקרוא יומיים מגילה, אלא להסתפק בקריאה בט"ו בלבד במקום בו מסתבר לראותו כמוקף.



### סיכום

א. "הכל יוצאים בי"ד" נאמר על א. עיירות מסופקות ב. במצב של דייעבד בלבד.

ולכן: א. מוקף ודאי הקורא בי"ד לא יצא ידי חובתו.

ב. יש בכך ביטול מצות כרכים בידיים ופגיעה בכבודה של ארץ ישראל.

ב. אמנם המ"ב והגר"א קבעו ש"הכל יוצאים בי"ד" נאמר גם על מוקף ודאי, אבל דבריהם באים בסתירה לדעת כל הראשונים.

ג. פרוו שקרא בט"ו יוצא י"ח בדיעבד, אמנם כמצוה שלא בזמנה.



### פרק ה' - עוד בעניין קריאה בי"ד בלבד במקום מסופק

לגבי הטענה שיש ללכת לקולא ולא לקרוא מגילה בט"ו, משום שזהו דין דרבנן וספק דרבנן לקולא, נרצה להעיר מספר הערות ולטעון את הדברים הבאים:

#### א. לגבי הפסיקא לקולא

א. זו מחלוקת אם מצווה מדברי נביאים נוהגים דאורייתא ולחומרה או כדרבנן ולקולא.

יא. על פי הלכה זו נלמד שכשבן כרך קורא בי"ד ואינו יוצא ידי חובת מגילה כפי דברי הראשונים, הכונה שלא יוצא ידי חובה כמצוה בזמנה, אך כמצוה שלא בזמנה יוצא ידי חובה.

יב. כלומר: כשכבר אין לו אפשרות לקרוא בזמנה, הזמן היחידי שנותר לו יחשב לו בדיעבד כמצוה בזמנה, ראה קובץ אור המאיר, עמ' לח, במאמרו של רבי מאיר רוזנבוים.

ב. "מגילה וחנוכה שהוא פירסומי ניסא לא אזלינן בספקיהן לקולא והווי כדברי תורה" [רבי רחמים חי חיותא הכהן, בספרו תקפו של נס (בסוף הספר, פרק ג הלכה ט)].  
ג. הרי הלכה פסוקה היא ברמב"ם ובשו"ע שבמקום מסופק יש לעשות פורים יומיים, ומנין לחלק בין מקום שכבר יש בו מנהג לקרוא יומיים למקום שעדיין לא נהגו, כי לא התפתח מנהג מתוך חוסר מודעות?



### ב. מדוע הפסיקה לקולא לא תהיה לקרוא רק בט"ו?

אמנם "הכל יוצאין בי"ד", אך מאידך יש גם צד שני: "אם אומר את כן שמא נמצאת עוקר זמן כרכים בידך" [שקלים ירושלמי א א].  
ומבאר הגר"א בהגהותיו על המסכת: "דמקום שנהגו לקרות שני ימים, היינו מספק שמא הוא כרך וצריך לקרות בט"ו, אם כן איך נאמר שלכתחילה יקרא בי"ד תמיד ותעקר זמן כרכים?!".  
ומוסיף הגר"א: "דלכתחילה אסור לבן ט"ו לקרות בי"ד".  
אם כן, ביטול קריאה בט"ו הוא בעייתי משום ביטול כרכים בידים!  
מהי חומרתו של ביטול מצות כרכים? חכמים דאגו ל"כבודה של ארץ ישראל" וקבעו משום כך קריאה יומיים גם במקום מסופק. המציאות בה בפועל רק ירושלים נכנסת לגדר מוקף, ורק עוד שני ישובים בלבד קוראים יומיים (ועוד בתי כנסת בודדים בעוד שישה ערים בארץ) היא בגדר עקירת זמן כרכים ובזיונה של הארץ!  
מקום עם הסתברות גבוהה, למרות שעדיין נשאר צד של ספק, ראוי לכאורה לראות אותו כודאי: "היכא דאיכא ספיקא אלא דאיכא רגלים לדבר לאיסורא או להיתרא לא מיקרי ספק" [פרי חדש כללי הספקות בסימן ק"י ביורה דעה].  
"באמת אומדנא ברורה - דין תורה יש לו שהוא נחשב כודאי גמור... בדרך כלל, במקום שמתברר להדין בכלל אמיתת הענין, לא על פי איזה פרט של אומדנא, אלא מההיקף של כמה עניינים ביחד, זהו ענין ברור". [הרא"ה קוק בעזרת כהן סימן מא].  
מדוע אם כן שלא תהיה ה"קולא", במקום שמסתבר שיש לו דין מוקף, אף שאינו ודאי, מדוע שלא יהיה דינו רק בט"ו?



### ג. הגאונים יודו בנידון דידן שיש לקרוא יומיים

דעת הגאונים היא שבמקום מסופק יש לקרוא בי"ד בלבד. הנימוק לכך הוא ש"רוב עיירות קוראים בי"ד".  
הגר"א (או"ח תרפ"ח סעיף ד) מבאר את הגאונים באופן הבא: "וכתבו הגאונים אע"ג דאמרינן דחזקיה קרי כו' מדת חסידות היה ועוד דוקא בא"י שהיו עריה ידועות בשעת התקנה מחמת בתי ערי חומה כו'".

**שני נימוקים לדברי הגאונים:**

א. קריאת מגילה יומיים המופיעה בגמרא היא מידת חסידות.

ב. הגאונים דברו על חו"ל ולא על ארץ ישראל.

נבחן את הנימוקים הנ"ל והקשרם לענייננו:

**בחינת נימוק א - שו"ת מנחת יצחק - ספק חזק שאני:**

בשו"ת יד נתן (סימן ל עמ' רלא) לרב העיר לוד, הרב נתן אורטנר הביא בשם שו"ת מנחת יצחק (ח"ח סימן סא) וביאר, כי דברי הגאונים כי קריאה יומיים היא מידת חסידות בלבד נכונה רק למקום בו יש חשש שמא המקום מוקף, אך מקום בו יש "ספק חזק", כדוגמת העיר לוד, יודו הגאונים שיש לקרוא יומיים, ולא אומרים ספק דרבנן לקולא. וכאמור לעיל, זיהויים של ערי החומה הסמוכות לבית שמש הם בעלי הסתברות גבוהה ביותר.

**בחינת הנימוק השני - זיהוי ערים עם חומה מימי יהושע - בזכות הלכות ערי חומה:**

הגר"א אומר שקריאת המגילה יומיים מספק היא דוקא בארץ ישראל משום שהיכולת לדעת על היות עיר מוקפת חומה מימות יהושע היא מחמת שמירת הלכות בתי ערי חומה שנהגו בערי ישראל.

על המסורת של ערי ישראל כערי חומה כותב גם הרשב"א (מגילה י:): "ומסתברא לי דכל הני מילי בארץ ישראל שבזמן התקנה היו עריהם ידועות ומקובלות בידם אי זו היא עיר ואי זו כרך מפני שהיה להם לדעת מחמת דין בית בבתי ערי חומה ושלוש מצורעים".

הכיצד ניתן לדעת אם עיר כלשהי נושאת חומה מלפני כ-3400 שנה? בחו"ל קשה לדעת, אך בארץ ישראל הרבה יותר קל. המסורת ההלכתית של ערי חומה, הנוהגת רק בערים מוקפות מימי יהושע, היתה קיימת עד לימי בית שני והעידה על אותם ערים כמוקפות מימות יהושע.

ולדידן, אמנם מסורות אלו התנתקו מאיתנו, אולם ניתן לחדשם באופנים אחרים, כגון על פי מסורות של שימורי שמות, (מסורות הייחודיות לארץ ישראל בלבד), או עפ"י עדויות הידועות לנו לאורך ההסטוריה ונתונים נוספים, כפי שהארכנו מאוד בספרנו "חומת בית שמש".

**ד. תלות קריאת יומיים במנהג**

יש טענה שיש לדייק ממסכת סופרים שדין מוקף תלוי במסורת העוברת מדור לדור עד ימינו של קריאת מגילה בט"ו באותו מקום: "מקום שנהגו לקרותה שני ימים קורין, הכל כמנהג המדינה".

העלי תמר על הירושלמי (שקלים א, א) דוחה ראייה זו באופן הבא: "וכל זה הוא לפי ביאור המפרשים שמדובר בברייתא במקום שהיו מסופקים בו אם הוא מוקף חומה מימות יב"נ, אולם



פירושם קשה דמקומות המסופקים לאו במנהגא תליא מילתא אלא משום דדינא הכי ואיך תלי לה הירושלמי במקום שנהגו כן רק מחמת מנהג".

העלי תמר מסביר את דברי מסכת סופרים באופן הבא: "בא"י נראה שהיה קיים מנהג כזה לקרא ב' ימים אף בכרך שהוא מוקף בוודאי מימות יב"נ".

כלומר: ע"פ העלי תמר, דין תלות במנהג המוזכר במסכת סופרים אינו בעיירות מסופקות אלא בכרך ודאי.

אולם פרשנים אחרים, כדוגמת הגר"א, ביארו את דברי מסכת סופרים שהמדובר הוא במקום מסופק. האם לשיטתם יש ראייה בצורך של מסורת קריאה בט"ו באותו מקום?

נראה שדי לבחון שאלה זו ע"פ המנהג לקרוא ביפו ולוד. מנהג זה החל רק במאה ומאתים שנים האחרונות. קודם לכן לא היו יהודים בערים אלו למשך מאות רבות של שנים, ולכן לא השתמר שום מנהג מהעבר, אלא מדובר בחידוש דין מוקף ללא מנהג קדום.

ומכאן שאלתנו נפשטת בפשטות: אין צורך במנהג קדום, ודברי מסכת סופרים אינם מצמצמים את האפשרות לקריאה בט"ו למקום בו יש מנהג קדום.

גדולי רבותינו בדורות האחרונים בחנו את אותם מקומות והכריעו שיש לקרוא יומיים. הם לא פסקו כי מדובר בספק דרבנן ולכן יש לקרוא בי"ד בלבד, אלא פסקו כפי פסק השו"ע, שבמקום מסופק יש לקרוא יומיים.

ולסיום נביא את דברי השל"ה הקדוש (חלק א [ורשה תר"ץ] חידושים למסכת מגילה עמוד פז): "ראוי ליחיד אשר יראת אלוהים בליבו להחמיר ולקרוא ממגילה כשרה גם בליל ט"ו ויום ט"ו, רק יקרא אז בלא ברכה. וכבר רמזתי שראוי לאדם ירא וחרד במצוות ומכל שכן במצוה עוברת... ראוי להיות זריז בה כהנה וכהנה".



הרב ישראל אליהו

תל ציון

## משקין במשלוח מנות

איתא במגילה (ז:), רבי יהודה נשיאה שדר ליה לרבי אושעיא אטמא דעיגלא תלתא וגרבא דחמרא, ואמר לו רבי אושעיא קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות. כן גירסת רש"י (שם), וכן גרס רבינו אברהם מן ההר (שם), וכע"ז הגירסה הנפוצה בנוסח השאילתות (שאילתא ס"ז). ודייק מזה הט"ז (סימן תרצ"ה סק"ד) שמועיל לשלוח משקה, דשתיה בכלל אכילה, ושכ"פ התרומת הדשן (סימן קי"א). וכ"כ במג"א (שם ס"ק י"א) בשם השל"ה, וכ"כ האליה רבה והפרי חדש (שם). וכ"כ במנהגי מהרי"ל (פורים אות ט"ו), וכ"כ הר"ן (מגילה ג' ע"ב בדפי הרי"ף), ובצורור החיים (הדרך השמיני סימן ה'), וכ"כ תלמיד מהרי"ל (לקט יושר עמ' קנ"ח) שהמנהג באוסטרייך לשלוח דג ויין.

אולם רבנו חננאל גרס שם בגמ': 'קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים, חזר שלח לו עגל וג' קנקני יין', והוא כגירסת הירושלמי (מגילה פ"א ה"ד), וכן הוא בילקוט שמעוני (אסתר רמז תתרנ"ט), וכן גרס הריטב"א (מגילה ז:). ויש שגרסו כן בנוסח השאילתות (ראה בשינויי נוסחאות שעל השאלות מהדורת מירסקי, שאילתא ע"ז). וכן גרס בשאלות בעל הגהות חשק שלמה שעל ר"ח מגילה ז:). וכן גרס בתוספות רי"ד (מהדו"ת מגילה ז:), וכן באלף המגן (האקריט, מגילה ז:), וכן מהר"י אבוהב (מנורת המאור סימן קל"ז). וכן גרס רבי אברהם בן הרמב"ם (הובא באגרות הרמב"ם, שנת תרי"ט, עמ' מ"ב). וכן בתחילת עין יעקב על זרעים: 'שלח ליה אטמא דעגלא תלתא וגרבא דחמרא שלח קיימת בנו מתנות לאביונים, הדר שלח ליה כוליא דעגלא תלתא וגרבא דחמרא שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו'.

ונחלקו רבינו חננאל והריטב"א בפירוש גירסא זו, מדוע לא יצא ידי משלוח מנות בראשונה. שרבנו חננאל פירש 'כלומר, נתינת אביונים נתת לי מתנה אחת והיא הירך', ולכאורה מוכח מדבריו דלא מהני משלוח מנות במשקה. והריטב"א פירש שלא יצא ידי חובה משום שלא היתה התשורה יקרה בעיניו, ומוכח מדבריו שבלא זה היה יוצא ידי חובה אף במשקה.

ונלע"ד להוכיח מדברי הרמב"ם שגרס כגירסת ר"ח, וכן פירש כפירוש ר"ח. שכך כתב הרמב"ם (הלכות מגילה פ"ב הט"ו): חייב אדם לשלוח שתי מנות של בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין לחבירו, עכ"ל. הרי שחילק הרמב"ם ג' חלוקות. א', שתי מנות של בשר. ב', שני מיני תבשיל. ג', שני מיני אוכלין. ויש להבין מה מקור דברי הרמב"ם במה שכתב 'שתי מנות של בשר' (וידוע שאין דרכו של הרמב"ם לחדש דינים מדיליה, אלא מעתיק מה שנכתב בגמ'), שאם גרס כגירסת רש"י, היה לו לכתוב מנה של בשר ומנה של יין, ועוד דמנין לו 'שני מנות של בשר'. וכזאת יש להקשות אם גרס כר"ח אך פירש כדברי הריטב"א. אלא נראה בעליל שמקור דבריו הוא ע"פ גירסת רבינו חננאל הנ"ל וכן ע"פ פירושו של רבינו חננאל, שבתחילה נתן לו מנה אחת, שהיא הירך, ואח"כ נתן לו מנה שניה, שהיא העגל (וע"פ גירסת ר"א בן הרמב"ם 'כוליא' של עגל), ובסה"כ

שני מנות, וזהו מקור דברי הרמב"ם שכתב 'שני מנות של בשר' [ובפרט שידוע שדברי ר"א בן הרמב"ם בד"כ הם כדעת אביו]\*.

אמנם הגריש"א (שבות יצחק פורים פ"ט אות ד') והגר"ח (בביאורו לירושלמי מגילה פ"א ה"ד) ביארו בדעת ר"ח, דאפשר שלא החשיב את היין למנה משום שהיה מועט ('לגין דחמר'), ורק את הירך החשיב למנה, וכאשר חזר ושלח לו עגל והרבה יין ('גרב דחמר'), אמר לו עכשיו קיימת ומשלוח מנות. ע"כ. והיוצא מדבריהם שאם היה שולח לו הרבה יין, אה"נ אפשר שהיה יוצא י"ח ביין, גם לדעת ר"ח. אולם בדברי הרמב"ם א"א לפרש כן, דא"כ מנא ליה להרמב"ם 'שתי מנות בשר', אלא מוכח שהבין הרמב"ם שיצא י"ח רק במנות הבשר. ובפרט לפי גירסת ר"א בן הרמב"ם שגם בתחילה וגם בסוף שלח לו הרבה יין ('גרבא דחמרא' דהיינו 'חבית יין'). [והשתא דאתינא להכי, שוב אין צריך להדחק בלשון ר"ח, אלא יש לפרשו כפשוטו, שלא יצא בפעם הראשונה משום שאין יוצאים ביין. שכל מה שנדחקו הגריש"א והגר"ח להשוותו עם שאר הראשונים, נראה דזהו משום דאפוישי פלוגתא לא מפשינן, אולם כעת שנתברר שדעת הרמב"ם ורבינו אברהם בנו שאין יוצאים י"ח ביין, שוב אין צורך להדחק בדברי ר"ח].

ובשו"ע (סימן תרצ"ה ס"ד) העתיק את לשון הרמב"ם. אמנם בב"י לא האריך בזה כלל, ומסתמא שלא ראה את דברי ר"ח בזה, וספק אם בשו"ע נתכוין לזה. וידועים דברי רבי יהונתן אייבשיץ (אורים ותומים סימן קכ"ד) על דברי השו"ע והרמ"א: 'ולדעתי אין ספק כי הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידם וכו', וכמו כן כללו במתק וקוצר לשונם דינים הרבה, ולאין ספק שלא כווננו להכל, כי איך היה אפשר לרב המלאכה מלאכת שמים שהיה עליהם, ומי הוא הגבר שיעשה חיבור על כל התורה לקוח מכל דברי הראשונים ואחרונים, ולא יכבד עליהם מלאכת שמים, רק רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב, וחפץ ה' בידם הצליח'. ע"כ. ואכמ"ל. ויש להוסיף בנידון דידן שאף אם היה השו"ע רואה את מקור דברי הרמב"ם, אין מוכרח שהיה חולק. ואף אם נאמר שמכל מקום אין לנו ראיה ברורה בדעת השו"ע, בני ספרד אין להם להקל בזה, משום שהם קיבלו הוראות הרמב"ם במקום שבשו"ע לא גילה דעתו (ארץ חיים סתהון, קונטרס הכללים, כלל ג'. ועוד פוסקים).

ועל כן נלע"ד שבני אשכנז יכולים להקל ולצאת ידי חובת משלוח מנות ע"י יין, כיון שראשוני אשכנז מעידים שכך היה המנהג במקומם. אולם לבני ספרד, אין יוצאים ידי חובת משלוח מנות בנתינת משקה, וכדעת רבינו חננאל והרמב"ם (והשו"ע).



א). ומה שהמשיך הרמב"ם וכתב 'שני מיני תבשיל', מקורו מהמשך דברי הגמ' שם: 'רבה שדר ליה למרי בר מר ביד אביי מלא טסקא דקשבא, ומלי כסא קמחא דאבשונא', ופירש הרמב"ם 'טסקא דקשבא' כפירוש הערוך (ערך חצב, ה') ד'קשבי' היינו קנה סוכר (והביאורו התוס' בע"ז י"ד: ד"ה חצב), וכן הביא בדקדוקי סופרים עמ"ס מגילה (עמ' י"ג הערה ד') כת"י שכתבו כן, וכן פירש הרמב"ם בפיה"מ (ע"ז פ"א מ"ה), ופירש הרמב"ם דהיינו סוכר מבושל (שכן היה הדרך למצוץ אותם או לבשלים. עיין ברמב"ם הל' ברכות פ"ח ה"ה ובכס"מ שם), ו'קמחא דאבשונא' היינו קמח מחיטים קלויים וכמ"ש רש"י (ד"ה דאבשונא), ומזה למד הרמב"ם שני מיני תבשיל. ומה שכתב הרמב"ם 'שני מיני אוכלין' מקורו מהמשך דברי הגמ' שם: 'הדר שדר ליה איהו (מרי בר מר לרבה) מלא טסקא דונגבילא, ומלא כסא דפלפלתא אריכא'.

הרב יעקב אהרן סקוועילס

מו"צ בבית הוראה הכללי

מח"ס אהלי יעקב

## שולח כלי עם משלוח מנות – האם צריך להטביל את הכלי

לכבוד ידידי, הגאון הנפלא רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, דומ"ץ רחובות ובית הוראה קראלי בבני ברק, מח"ס גם אני אודך, ושא"ס. בדבר השאלה המצויה אודות אחד שרוצה לשלוח צלחת מזכוכית וכדומה לחבירו עם ממתקים ואוכל עבור מצות משלוח מנות, האם הוא חייב או שאין לו להטביל את הכלי לפני ששולח אותו לחבירו.

תשובה: הנה התשובה מתחלקת לכמה פרטים ביסודות בהלכות טבילת כלים. ומצאנו בספרי הפוסקים שנחלקו גדולי הפוסקים בזה, שיש אומרים שאין לנותן להטביל את הכלי ואם טבל את הכלי צריך המקבל לטבול אותו שנית בלי ברכה. ויש אומרים שהנותן חייב להטביל את הכלי כיון שהוא כבר משתמש עם הכלי, ואין צורך למקבל לטבול הכלי שנית. ומאחר שמצאנו שנחלקו הפוסקים בזה, חייבים לבאר בס"ד את הסוגיא כפי שנלענ"ד, כפי בקשת מע"כ שליט"א. ונקדים את עיקר הפסק, שלענ"ד אין הנותן יכול להטביל את הכלי אא"כ הוא רוצה להשתמש בו לצורך עצמו שימוש אמיתי של כלי סעודה. ואם לא עשה כן, יש להודיע להמקבל שיטבול את הכלי כמו שמקבל כל כלי חדש, וכפי שנבאר בס"ד.



### גדר כלי סעודה וכלי סחורה

הנה איתא בגמ' סוף מסכת עבודה זרה דף עה: שחייב טבילת כלים נאמרו דוקא בכלי סעודה, ומצאנו בשו"ע (סעיף ד') ובעוד מקומות שכלים שבאים במגע עם אוכל שייכים לכלי סעודה. ונידון דין לכאורה מיירי בכלי סעודה לכל הדעות, מאחר שהכלי מחזיק אוכל וברוב מקרים אוכלים ממנו או שמביאים אותו לשלחן כדי שיכולים יהיו לקחת אוכל ממנו. ובודאי כלי כזה חייב בטבילה.



### בעלות המחייבת טבילה

והנה הובא בשו"ע (סימן ק"כ סעיף ח') שהשואל או שוכר כלי מגוי לצרכי סעודה אינו טעון טבילה. אבל אם ישראל קנה מגוי והשאל לישאל אחר טעון טבילה, מאחר שכבר נתחייב בטבילה ביד הראשון, ע"כ. ועי' בביאור הגר"א שכתב דלא שנו בגמ' אלא בלקוחין מן הגוי, משא"כ שכורין דאינן לחלוטין, דהא לא כתיב לקוחין דנימא ה"ה שכורין, דשכירות ליומיה

ממכר הוא, אלא לא חייבה תורה אלא דומיא דמעשה מדין שהיו הכלים לחלוטין ביד ישראל שלקחו אותם אחרי המלחמה שיצאו מטומאת עכו"ם לקדושת ישראל. ועי' בערוך השלחן (סעיף מ"ב). ועי' בשו"ת שואל ומשיב חלק ו' (סוף סימן נ"א) שכתב דפירוש חלוטין היינו כל שבסופו לא חוזר אליו נחשב שיצא לגמרי מרשותו.

ועי' בדרכי תשובה (ס"ק ס"ד) שהביא את דברי הרדב"ז, שכתב דמסתבר דגם שוכר כלי מתכות מן העכו"ם אינו יכול להשתמש בהם עד שיטבילם דקיימא לן שכירות ליומא ממכר וצריך לברך על הטבילה. ועי' שם עוד שהביא משו"ת עמודי אש שהשיג על הרדב"ז, שהוא עצמו כתב בסימן אחר בפשיטות דשואל ושוכר אין צריך טבילה, עיי"ש.



### בעל חנות אם יכול לטבול הכלים לפני שקונים ממנו

במקור הנידון יש לציין לדברי הט"ז (ס"ק י') בשם הבית יוסף, וז"ל: כ' ב"י ה"ה אם קנאו לסחורה א"צ טבילה, ובהגהת אשר"י מסיים בזה כיון שהוא שאול בידו, ומזה למד ב"י אם קנאו צריך טבילה וכמ"ש רמ"א בסמוך אבל באו"ה כלל (כ"ח דין פ"ו) [נ"ח דין פ"ט] כתב כיון שאם היה הישראל הא' רוצה לשמשו לסעודה אפילו עראי היה צריך לטובלו ממילא נתחייב בידו מקרי וע"כ ישראל השני השואל ממנו צריך לטובלו, ותמיה לי מאד על רמ"א שלא הביאו לא בד"מ ולא כאן. ונ"ל דיש לטובלו בלא ברכה וה"ה השואל כלים מישראל החנוני לצורך סעודה יטבילנו בלא ברכה, אלא דיש לחנוני להודיע זה למי שיקנה אותו ממנו אח"כ שלא יטבילנו שנית בברכה כנלע"ד, ע"כ דברי הט"ז. וכן כתב הש"ך (ס"ק ט"ז) בשם האו"ה ונראה שיש להטבילו בלא ברכה. ועי' עוד בפרי חדש (ס"ק כ"ב) ובערוך השלחן (סעיף מ"ה) ובפ"ת (ס"ק ט') ודרכי תשובה (ס"ק ס"ז). ויוצא לפי דבריהם שאם אחד שואל כלי מחנוני יש להטבילו בלי ברכה, ולכן כתב הט"ז שיש להחנוני להטביל את הכלים ויודיע לקונים שכבר טבל אותם, כדי שהקונה לא יברך על הטבילה, ואילו לדעת הגהות אשרי הכלים האלו פטרים מטבילה.

ולמעשה, בשו"ת מנחת יצחק חלק א' (סימן מ"ד) האריך להביא כל דעות הפוסקים בזה, והסיק לענין נידון דידן דכיון דאצלו הוי כלי סחורה לא מהני הטבילה וצריך הלוקח לחזור ולהטביל את הכלים. וכך מובא בשמו בספר טבילת כלים (פרק ג' הערה כ"ה), והוסיף שם דאין לברך כיון דאפשר שהיו מחויבים בטבילה גם קודם לכן וכבר הוטבלו על ידי הראשון. ולמעשה כך כתוב בט"ז (ס"ק י') דאם ישראל שואל כלי מחנוני לצורך סעודה יטבילנו בלא ברכה אלא יש להחנוני להודיע למי שיקנה אותו ממנו אח"כ שלא יטבילנו שנית בברכה.

וכן בספר מבית לוי יורה דעה (עמוד קמ"ח) מובאת דעת הגר"ש וואזנר זצ"ל דבעל החנות לא יטביל את הכלים החייבים בטבילה אלא לאחר שקנאום הלקוחות. ואם הוטבלו לפני המכירה יחזור הקונה להטביל את הכלי בלא ברכה. וכן מי שקונה כלים ליתנם למתנות ואינו מתכוין להשתמש בהם לא יטבלם קודם הנתינה, ואם הטבילם ונתנם יחזור המקבל ויטבילם בלא ברכה. וסברת הדבר היא דכל זמן שעומד לסחורה ולא לסעודה אין חיוב טבילה, ואם הטבילם יש לומר דלא עלתה הטבילה. וכך מבואר מדברי הט"ז שם דיש לומר דלא עלתה הטבילה הראשונה ולכן

צריך החנוני להודיע לו על הטבילה שלא לטבול עם ברכה. ועוד מובא שם דשמע מהגר"ח קניבסקי שליט"א דאביו הסטייפלער זצ"ל נסתפק בזה ולא רצה להכריע למעשה לקולא שלא לטבול פעם נוספת.

וכתב ידידי, הגאון רבי יוסף שוב שליט"א, במאמר הנדפס בעלון להחזיק (קרית ספר) גליון 45, ששמע מהגרי"ש אלישיב והגר"א קופשיץ והגר"ש דבליצקי זצ"ל ויבלח"ט הגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א שבעל חנות אין לו להטביל את הכלים לפני שמכר אותם, דעדיין לא נתחייבו בטבילה דכעת עדיין אינם כלי סעודה. וכן דעת במח"ס רבבות אפרים זצ"ל, וכן מבואר בשו"ת מנחת שלמה חלק ב' (סימן ס"ו אות כ'), ובשו"ת תשובות והנהגות חלק א' (סימן תנ"ב). וכן שמע מהגאון רבי נסים קרליץ זצ"ל שאין לבעל החנות להטביל את הכלים לפני המכירה.

ועי' עוד בשו"ת משיב נבונים חלק ב' (סימן נ"ב) שהאריך בכל זה והסיק שאם כלים העומדים לסחורה נטבלו על ידי המוכר, לא עלתה ללקוח הקונה את הכלי לצרכי סעודה. ואם הלקוח הזמין את הכלים אך בפועל לא עשה מעשה קנין עדיין וטבולן המוכר, נראה דעלתה הטבילה ללקוח, דהרי מקרי קנוי כבר ללקוח וגם נחשב מיד לכלי סעודה.

וכן בשו"ת חיי הלוי חלק ד' (סימן נ"ז אות י') כתב דישראל חנוני שיש לו חנות כלים ויש לו מקוה בתוך החנות יש להחמיר שלא יטביל הישראל את הכלים עד שיקנה הקונה בקנין גמור, כיון שיש אומרים דעדיין לא חל חיוב טבילה כיון שאצל הסוחר לא נקרא כלי סעודה. אולם יש אומרים לימוד זכות כיון דכבר יש להכלי שם כלי סעודה כיון שכבר יחדו להקונה שקונוהו לסעודה, וכבר אינו עומד לסחורה. ויש סוברים יותר מזה, שכיון שטובלו אע"פ שלא חל עליו חיוב טבילה, אבל לצאת מטומאתו כבר יצא, ויש סומכים בזה בקנין כסף, עיי"ש.

אכן מצאתי בספר אהלי ישרון חלק א' (הערה ר"ב) שהגר"מ פיינשטיין זצ"ל פסק דמותר לבעל חנות להטביל את הכלים עם ברכה בשביל משהו שכבר גמר דעתו לקנות הכלי דכבר נחשב כלי סעודה וצריך טבילה. וכן דעת הגר"נ קופשיץ שליט"א שבעל החנות כן יכול להטביל את הכלים לפני שמוכר אותם.

ובספר הליכות עולם להגרע"י זצ"ל חלק ז' (עמוד רס"ח) פסק שישראל שקנה כלים חדשים מגוי, על מנת להסתחר בהם, לא ישתמש בהם לעצמו אפילו ארעי בלי טבילה, ואם הטבילם, יודיע לקונה אותם שכבר נטבלו, כדי שלא יבא לידי ברכה לבטלה.

וכן בספר מנחת אשר על ספר במדבר (סימן ס"ח אות ד') כתב דנראה בפשטות דמהני הטבילה אף שאינו מצוה ועושה, דבעצם כלי סעודה הם אלה שהסוחר בהם פטור מלהטבילם אך מ"מ מהני הטבילה. אלא שלכתחילה אין לו לעשות כן, כיון שהוא מבטל ברכה מצוה. ולפי זה אם מברך על כלי משלו שוב מותר לו אף להטביל כלים אלה.

אח"כ ראיתי עוד בשו"ת משנה הלכות חלק מ"ת יורה דעה (סימן ל"א) שכתב דפשיטא היא דאין צריך טבילה כיון שהכלי נטבלה לאחר שיצתה מטומאת גוי ליד ישראל ואף שהישראל

הראשון היה פטור מלטבול, ובאמת אפילו אם נפל הכלי בעצמו בלי כוונה לתוך המקוה אפילו אצל מומר סגי ליה בהכי.

ובשו"ת ויען דוד חלק ו' (סימן קי"ד) הוסיף בזה דהא דפשיטא לספר מקור חיים שהבאנו בסמוך, ובספר טבילת כלים דלא מהני טבילה לפני המכירה, עדיין צריך תלמוד, דאף דלא מהני טבילה כשעדיין הם ברשות העכו"ם, שאני התם דכל שעה ושעה חזרה טומאתו עליהם, אך כשכבר בא לרשות ישראל וטבלם, אפילו כשעדיין לא חל החיוב, הרי מ"מ נטבלו אחר שבאו לרשותו של ישראל, ובשו"ת מנחת יצחק שם הביא מהחתם סופר דבזה באמת לא מהני הטבילה, אך האבני נזר (סימן ק"ז) הסיק דכן מהני.

ושב מצא בשו"ת להורות נתן חלק ט' יורה דעה (סימן כ"ח אות י"ד-ט"ו) שהעיר על המנחת יצחק דאין ראיה מהחתם סופר לנידון דידן, דשאני התם שהשואל לעולם לא יגיע לידי חיוב, ומשום הכי לא מהני טבילתו, משא"כ בנידון דידן שגיע לידי חיוב אם המוכר יחליט להשאיר אותם לעצמו, ועל כן פסק להלכה דאף המוכר יכול להטבילן. אך בגוף דברי החתם סופר מיירי בכלים שעומדים לסחורה ומוכח מדבריו שאחר שהטבילן השואל, צריך הקונה להטבילן עוד הפעם ואם איתא דמהני טבילתו של השואל, וכי בהמטביל תליא מילתא, ושמע מינה דס"ל דלא מהני טבילה, וקשה להקל כנגד החתם סופר.

ואח"כ ראיתי בקונ' ברכת יעקב להגר"י בלוי זצ"ל (עמוד קנ"ד) שהביא את דברי החתם סופר והמנחת יצחק, וכתב דלכאורה אפשר לחלק בחנוני המוכר במקום שרובו ישראל, דאמרינן בודאי ימכרנו לישראל, והוי מעתה ככלי סעודה וחייב טבילה, וכ"ש שמועיל לו טבילה. משא"כ בעסק שמוכר במקום רוב עכו"ם שלא יבא לידי חיוב טבילה ובזה יש מקום לומר שאינו חייב, וממילא גם אינו מועיל להטבילו.

וקצת הוכחה לחילוק זה מהא (סעיף ט') לגבי משכון של גוי ביד ישראל, שאם ידוע לו שדעת הגוי לשקע המשכון חייב בטבילה, ומשמע גם בברכה, וגם לבסוף כשיוחלט המשכון באופן ברור, לא יהא חייב טבילת אחרת, ואע"פ שבשעת טבילה לא היה הכלי בבעלות ישראל ממש, שמסתבר שאם ירצה הגוי לחזור ולפדות המשכון אע"פ שגילה דעתו בתחילה שלא לפדותו, ופשוט שבידיעה לבד אין המשכון נקנה לישראל המלוה. וע"כ צריך לומר דמכיון שבודאי יבא לרשות ישראל ככלי סעודה, גם קודם שבא ממש לרשות ישראל, יש בו כבר חיוב טבילה.



### נותן כלי למתנה אם יכול לטבול אותו לפני כן

בספר מקור חיים (סימן י"ד עמוד 40) דן בשאלה זו, וכתב דאצל הנותן לא חשיב הגיע לידי חיוב טבילה, שהרי הקונה כלי שלא לצורך סעודה אלא לצורך קלפים או לצורך סחורה, אינו צריך טבילה, וכך מבואר בסעיף ח'. ואף שדעת האו"ה, מובאת בט"ז וש"ך שם, שצריך טבילה בלא ברכה, הרי הפרי חדש וחכמת אדם השיגו עליו. ועוד נראה דאף האו"ה לא כיוון אלא כשהראשון קנה לחתוך קלפים לעצמו, אך כשקנאו כדי ליתנו מתנה, אף האו"ה יודה שלא נקרא נתחייב ביד הראשון.

ועוד כתב שם דאם הנותן או משהו אחר יזכה את הכלי עבור המקבל מתנה כבר חלה על הכלי חובת טבילה. וכך מובא בספר טבילת כלים (פרק ח' הערה ט'), אך הביא שם מהגרשו"א זצ"ל דאפילו אם יזכה לחברו לא מהני, דיש לחשוש שכבר יש לו כלי כזה או שמא ירצה בסוג אחר ויחזור וימכרנו לאחר, וכיון שכן נמצא דעדיין לא חל על זה שם כלי סעודה, וממילא אין יכול הנותן להטבילו לפני נתינתו.

ועי' בשו"ת תשובות והנהגות חלק א' (סימן תנ"ב) שנשאל בענין נתינה לחברו כוס במתנה וטובל הכוס קודם האם מועיל, לכאורה נראה דהטבילה לא מועילה, וממילא אני נבון כיצד אפשר לתת מתנה כמו כוס לחופשי הלא מכשילים אותו שמשמשים בכלים בלא טבילה, ואסור משום לפני עור. והעצה הנכונה בכה"ג שיקננו למקבל מתנה בוכייה על ידי אחר, או שהנותן מתנה יטביל את הכלי וישתמש בהכלי ואז יתן לו במתנה, ואז שפיר הוי כלי סעודה דנקנו מעכו"ם עבורו להשתמש בסעודה וטובל בברכה, ומיהו צריך להסיר התווית שרשום עליו שם הפירמא לפני הטבילה. ועוד לעת הצורך גם יש לצדד דמה שקונה עבור חברו מעיקרא לשימוש חברו לסעודה חשיב נמי כלי סעודה, וצ"ב.

ועוד אם יש לו ספק אם הוא ישתמש בהכוס או שישתמש בו רק לחזותא בעלמא לעטר ולהוסיף בקניינו בכלי כסף וזהב, או אם יש צד שהמקבל ירצה למוכרו ולהחליפו, אף דאפשר שישתמש בו לא דמי למכשיל עור שאסור רק היכא שמכשילו בודאי כמבואר באו"ח סימן קס"ג בביאור הלכה, ואין בזה איסור, ולכן כה"ג שיש בדבר ספק אם יעבור איסור מותר לו לתלות שלא ישתמש בו ולתת במתנה, ועל סמך זה נהגו להקל לתת מתנות דכלי כסף וזהב כיון שאין זה ודאי שישתמש בו, ועי' בריטב"א מסכת עבודה זרה ט"ו: שמיקל כשיש איזה ספק אם מכשילו שאין בזה לפני עור, עכ"ד.

והשיב לי בתשובה הגר"א נבנצל שליט"א דאם הטביל את הכלי שנתן במתנה מועיל בדיעבד, ולא צריך שום טבילה שנית. וכן השיב לי בתשובה בעל המשנת יוסף שליט"א דאם כבר טבל לתת במתנה לחבר אין להטבילו שוב, מאחר דהדין הוא על החפצא שיהיה הכלי טבול.

ודעת הגר"י בעלסקי זצ"ל שאחד שרוצה לתת כלי למתנה לאחר שאין להטביל אותו לפני שהוא נותן לו, כיון שהוא נותן את הכלי לצורך מתנה ולא לצורך סעודה. (נמסר לידי על ידי הרה"ג משה דוד ליבוביץ שליט"א). ועי' עוד בשו"ת משיב נבונים חלק ב' (סימן נ"ב) שהסתפק אם מי שקנה כלי למתנה יכול להטביל את הכלי בשביל המקבל.

אמנם מובא בכמה ספרים בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל דבדיעבד אם נותן המתנה כבר את הטביל הכלים, יש חילוק בין כלי זכוכית, שחייבים רק מדרבנן, ומשום הכי עלתה לה הטבילה, לכלי מתכת, שחייבים מדאורייתא, שצריך לחזור ולהטבילם. ובספר הבית בכשרותו, בתשובות הגר"ח קניבסקי שליט"א בריש הספר בשם החזון איש דבכה"ג אין חילוק בין כלים שמחייבים מדאורייתא לבין כלים שמחייבים מדרבנן ובכולם צריך לחזור ולטבולם, ומ"מ ודאי שאין לברך על טבילה זו, עכ"ד.



ויש לציין דבר חשוב ופשוט, שלכל הדעות ודאי צריכים להודיע למקבל שכבר הטבילו את הכלי כדי שלא יגרום שאלות בענייני ברכה שאינה צריכה. אכן השיב לי בתשובה בעל האבני ישפה זצ"ל, וז"ל בדבר השאלה שאחד נתן מתנה לחבירו ולפני הנתינה הוא טבל את הכלי, אם מועילה טבילה זו או לא. כיון שהנותן קנה המתנה והיא שלו, ודאי שהוא רשאי להטביל אותה שהרי המתנה היא ברשותו. ויותר מזה לפי מה שפסק השו"ע יו"ד סי' ק"כ סע' ט"ו שגוי שטבל כלים עלתה לו הטבילה, הרי מוכח שלא צריך שום כוונה לטבילה. וכן כתב שם הש"ך (ס"ק כ"ח) שאפילו מי שסובר שנדה צריכה כוונה בטבילה, ע' יו"ד סוף סי' קצ"ח, אבל כאן שזו גזירת הכתוב לא צריך שום כוונה. ולכן כיון שהנותן טבל הכלים ודאי שעלתה לו. ובשו"ת ויען דוד שם פסק דכלים הנתונים במתנה וכבר הטבילו אותם פטורים שוב מטבילה שניה. אולם דעת הגר"נ קופשיץ שליט"א שמותר לכתחילה למי שנותן מתנה להטביל את הכלי קודם.



### קניית כלים עבור ילדיו קודם נישואיהם

ולענין מי שקונה כלים לבתו שעומדת להתחתן בקרוב, האם נתחייב אצלו הכלים בטבילה והוא יכול להטבילם, או שמא נחשב כעומד לסחורה שלא נתחייב בטבילה. ועי' בספר באר חנוך הל' או"ה (פרק נ"ד שאלה י') שפסק דבכה"ג שאין כוונתו לתת מתנה כהוקרה, אלא מטרתו שיהיו לבתו כלים, הנצרכים לה, כדי לבשל אחר הנשואין, ודאי שאינו נחשב כעומד לסחורה אלא הוי כעוזר לבתו לקנות דברים הנצרכים לה, ונחשב הוא במקום בתו וחייב בטבילה. ולרווחא דמילתא יש להקנות לה את הכלים על ידי אחר לפני זה, ואח"כ לטבלם.

ועוד ראיתי בשו"ת ויען דוד חלק ו' (סימן קי"ד) שנשאל אודות מקרה המצוי אצל הרבה הורים שקונים לבנם ולבתם כלים לכבוד שבת וכדומה וכגון אחרי החתונה, והם את טובלים הכלים בחנות קודם שנותנים להם את הכלים, וכעת הילדים רוצים לדעת אם צריכים לחזור ולהטביל את הכלים, שכרוך בטירחא יתירא. והשיב שם דהנה כלים שעומדים לסחורה פטורים מן הטבילה, מפני שאינם אצלו ככלי סעודה, ולא מפני שהכלים עומדים ברשות אחר, שזה לא מעלה או מוריד. ומה שבעלי בתים קונים כלים לפעמים עבור הילדים וכדומה, בודאי נחשבים ככלי סעודה, ועוד יש לומר דכל סעודה של משפחתו לכלי סעודה ייחשב, ובפרט של הסומכין על שלחנו, דכיון שאוכלים מפתו הרי בכלל סעודה הוי, וגם דלא ימלט שיאכל בהם הוא. ולכן פשוט שבנידון דידן אפשר להקל, ובפרט בכלים של פורצעליין שכל חיובן בטבילה עומד בספק.



### אם הועילה טבילת המוכר או נותן המתנה

והנה יש לעיין בנידון דידן אם בעל החנות הטביל כלי לפני שמכר אותו לישראל או אם נותן המתנה הטביל כלי לפני שהביא אותו למקבל, האם עלתה להם הטבילה בדיעבד לפי

הדעות שנקטו שאין חיוב חל עליהם להטביל את הכלים, או שלא עלתה הטבילה, וצריך טבילה שנית מספק ובלי ברכה.

וכבר הזכרנו לעיל בכמה אופנים את דעות כמה מן הפוסקים שכתבו להדיא דאף לפי הדעות שהמוכר פטור מטבילה מ"מ נחשב הכלי כטבול, כיון שמ"מ הועילה טבילתו. ונוסיף עוד לברר את הנדון בזה.

ויש לצדד לומר דנהי דאין חל "חיוב" על המוכר להטביל את הכלים שעומדים למכירה או שעומדים לתת במתנה, מ"מ אם קדם המוכר או נותן המתנה ועבר והטביל את הכלי, לכאורה כן מועילה הטבילה, כי הרי במציאות הכלי יצא מרשות הגוי לרשות הישראל, ועבר הכלי מטומאת הגוי לקדושת ישראל. ולכאורה שפיר מהני הטבילה.

אולם מצאנו בחידושי חתם סופר שהקשה על דברי הט"ז (ס"ק י') שכתב שאצל השני לא יטבול את הכלי עם ברכה, והקשה עליו מדוע לא יברך על הטבילה הנוספת הרי ודאי הכלי בר חיוב טבילה. ונראה מדברי החתם סופר שלא מהני טבילה הראשונה, וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק חלק ח' (סימן ע').

מיהו ראיתי בשו"ת להורות נתן חלק ח' (סימן כ"ח אות י"ד-ט"ו) שדחה את דברי המנחת יצחק, וביאר שיש לחלק בין טבילת המוכר לטבילת השואל מחנוני, דהשואל לא מהני טבילתו משום שאין בידו לשקעו אצלו כלי סעודה, אבל המוכר יש בידו לשוקעו וממילא שפיר מועילה טבילתו.

אולם אח"כ ראיתי בקובץ שערי הוראה להגרש"א שטרן שליט"א חלק כ' (עמוד קמ"ג) שהביא את דברי הלהורות נתן וכתב לחלוק על החילוק הנ"ל, שאין נפק"מ מי טבל את הכלי מאחר דאזלינן בתר טעמא, דהרי הכלי יצא מרשות גוי לרשות ישראל, ומהיכי תיתי שלא תועיל הטבילה בכל מקרה. ולענין דינא פסק שראוי לחוש לדברי החתם סופר ולחזור ולהטביל אותו שנית בלא ברכה.



### המקבל משלוח מנות אם מותר לאכול מהכלי שאינו טבול

ידוע מה שכתב בשו"ת מהרי"ל דיסקין קו"א (סימן ה' אות קל"ו) וז"ל: דע דהקונה כלי עם משקה אין צריך לשפוך המשקה ולהטבילו דשב ואל תעשה הוי ולא נקרא שימוש. אולם עי' בשו"ת מנחת שלמה חלק ב' (סימן ס"ו אות י') שכתב דנחשב שימוש הכלי, אך התיר מטעם אחר שכתב דלענין קופסאות שימורים דאף דלאכול מהכלי ודאי חשיב כהשתמשות, מ"מ נראה דמותר לאכול ממנו בלי טבילה מתרי טעמי - א' קופסא סגורה ומסוגרת אשר הדבר הסתום הוא לא כעין פקק כיון דכמו שהיא סגורה אינה ראויה לשום שימוש, לכן כמו שאסור לפתוח כלי סתום בשבת אם כוונתו להשתמש אח"כ כלי משום טעמא דחשיב כעושה כלי בשבת, ה"ה מי דחשיב בנידון דידן כנעשה כלי על ידי ישראל ופטור לגמרי מטבילה, אולם אין להקל מפני שאין זה כל כך ברור. ב' כיון שאין מחייבין להוציא מיד את המאכל מהכלי של נכרי מסתבר דה"ה נמי שמותר לאכול מהקופסא, שהרי אינו מכוין שישאר אצלו כלי סעודה שהרי מיד

כשיגמור לאכול יורקנה לאשפה, ממילא מותר שפיר לאכול ממנה שהרי גם החזקת המאכל כל הזמן בתוך הכלי גם כן חשיב השתמשות ואפילו הכי שרי מפני שלא חייבו חכמים להוציא מיד את המאכל וה"ה נמי דשרי להוציא דרך אכילה. אבל לעשות מעשה ולהעמידו על האש נראה דאם עדיין היא סגורה שרי, אבל לפתוח ולהעמיד על האש הדעת נוטה לאסור ורק מפני טעם הראשון מסופקני ואינו יודע להכריע, עכ"ד. וכעין זה מובא בשמו בספר שש"כ (פרק ט' הערה מ"ב), וכן עי' בתיקונים ומלואים שם.

ועי' בשו"ת חלקת יעקב יורה דעה (סימן מ"ג) שנשאל בענין כלים אלו אי בעי טבילה, והביא ראייה דלא בעי טבילה מאם ישראל קנה כלי מעכו"ם וישתמש בו למלאותו בדברי מאכל ולמכרו אח"כ לעכו"ם, אינו מחויב לטבול הכלי, דזה לא הוי כלי סעודה אע"ג שמשתמש בהכלי למאכל דבשימוש זה לא מקרי כלי סעודה רק כלי אוצר, רק להקונה מקרי כלי סעודה, כיון דלקונה משמש הכלי לסעודה. ולכן בנידון דידן גם הקונה אינו מחויב וכאמור, דאין רוצה לקנותה ומשליך אותה אח"כ לאשפה, הוי כקונה כלי מעכו"ם ומלאו במאכל ומכר המאכל לאחר ומפקיר הכלי להשליכה לאשפה, דשניהם פטורין מלטבול הכלי, כמבואר בסעיף ח', וה"ה הכא.

ובהערה שם מובא לעיין בט"ז וש"ך שם סעיף ח' שחששו לשיטת האו"ה דמקרי נתחייב ביד ישראל וחייב בטבילה אם השני משתמש בו לצורך סעודה. אכן בנידון דידן אפשר לומר כמו שפשיטא לאאמור"ר זצ"ל, דבנידון דידן אינו חייב לטבול דלא מקרי כלי סעודה עבורו רק כלי אוצר, אם כן גם השני משתמש בו רק ככלי אוצר, לא מיבעי אם לאחר שפותח הקופסא הוא מוציא האוכל וזורק תיכף את הקופסא, אלא אפילו אם שומר חלק מהאוכל בתוך הקופסא או בקבוק וכדומה גם כן הוי ליה רק תשמיש אוצר כיון שאינו מתקן את האוכל בתוך הקופסא כמו קדירות, וגם אינו אוכל מתוך הקופסא כמו צלחות לא מקרי כלי סעודה כמו אצל הראשון, עכ"ד התשובה וההערות.

ועי' בשו"ת שרידי אש יורה דעה סימן כ"ט שנשאל בזה והשיב כמה דברים - א' בקופסאות כאלו אחרי שימושם זורקים אותם לפח ומסתמא אין דעת הקונה לקנות אותם אלא משתמש בהם דרך שאלה ולא דרך קניה. ב' ועוד סברא הביא דבמקום שאין שום תועלת להטבילה, כגון שמשליכים אותם אח"כ, אין שום תועלת וצורך להוציא אותם מידי טומאתם. ג' ועוד הוסיף דבעל נפש יחמיר על עמו ויתכוון שלא לקנות את הקופסאות, ואז הוא יוצא לכל הדעות. ד' ובסוף דבריו הביא שם דמצא כן בשו"ת חלקת יעקב. ועוד, דהגאון ר' מרדכי גיפטר זצ"ל כתב לו שהמהרי"ל דיסקין כבר התיר בלי טבילה, ושמח שכיון לדעתו.

ועי' בשו"ת מנחת יצחק ליקוטי תשובות (סימן ס"ח) שהביא גם כן דברי המהרי"ל דיסקין, ומה שהביא בספר שערים מצויינים בהלכה (סימן ל"ז אות ח') בשם המהרי"ל דיסקין ראייה להקל, דהרי הכלי בטל אגב המאכל, וכדנתיא במסכת עירובין (דף כ"ז:) לגבי מעשר שני, דלוקחים יין על גב קנקנו, כלומר אע"ג דעיקר מצות מעשר שני לקנות בזה הממון גם את הקנקן, מפני שבטיל עמו, והכא נמי לענין טבילה. ועל זה סומכין למעשה להורות כן, וכך מובא בעוד כמה מורי הוראה להורות כן.

וגם המנחת יצחק הביא עוד סברא לצרף להקל מספר שו"ת גידולי טהרה (סימן י"ז) שכתב לענין היורות שמבשלים בהם היין שרף שמקילין להשתמש בהם בלי טבילה דאפשר לפי שאומרים האומנים שאם משהין היין שרף בכלים אלו הוא מתקלקל, אם כן לא הוי כלי תשמיש, ואע"ג דבסעיף ח' הרמ"א פסק דאפילו תשמיש ארעי אסור לעשות בלא טבילה, היינו היכא דראוי עכ"פ לתשמיש קבע, אבל הכא אינו ראוי להשתמש בו שימוש קבע.

ולכן נוהגים העולם להקל בלא טבילה. ועוד יש לומר לגבי הקופסאות הרי קודם שנפתחו לא הוי כלי, דע"כ לכמה פוסקים אסור לפתחם בשבת משום עשיית כלים, ואז כשפתחו אותן ונעשו כלי שימוש הרי הוא כבר ברשות ישראל, ואין צריך טבילה, עכ"ד.

ועי' בקונטרס קיצור הלכות טבילת כלים (סעיף י"ח) שהביא דדעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל היא דכלים שמגיעים מחו"ל עם אוכל והכלים הם מייצור של גויים, יש להקל ולהמשיך להחזיק בהם את האוכל עד גמר השימוש, והוא הדין במי שעושה קידוש ונשאר אצלו קצת יין שמותר להחזיר אותו לתוך הבקבוק שזה עדיין נחשב ככלי האחסון האוכל הקודם, ומיהו מי שמרוקן את האוכל מהם מיד אחרי פתיחתם וטובלם תבוא עליו ברכה, והוסיף דקופסאות שימורים שהכיסוי מחובר להכלי וצריך לחתוך את הפח כדי לפותחם, אם הפתיחה נעשית על ידי יהודי, יש להטבילם בלא ברכה.

ועי' בשו"ת תשובות והנהגות חלק א' (סימן תמ"ז) שהביא דכבר דנו אחרונים בזה להקל, אף שהחזון איש זצ"ל מוטו משמו שהחמיר כשקנה כלי מתכת להוריק המשקה או מאכל ולטבול הכלי קודם שהשתמש עם הכלי. אולם יש לומר דכלי זה אינו נחשב ככלי שימוש אלא ככלי אוצר שמחזיק מה שבתוכו וכשגומרו זורקו, מיהו נראה דיש לכל אחד להחמיר בכלי מתכת ולטבול הכלי קודם שימוש, כיון דיש צד דיחזור למלאות הכלי להשתמש בו שוב, והחזון איש היה מחמיר אפילו אם לא חוזרים וממלאים אותו. ובסוף הכריע לדינא דאף שיש צדדין להקל בנס קפה לאחר שפתח לא להוריקו, בכלי מתכת נראה דיש להחמיר, ובכלי זכוכית החיוב טבילה דרבנן כיון דיש צדדין להקל יש למקל על מי לסמוך.

אכן בספר ארחות שבת (פרק י"ב הערה ו') הביא הנידון הנ"ל ותמצית דשורש הספק הוא אם קופסאות אטומות נחשבים ככלי משום שמשמשים ככלי אחסון, ואין גריעותא בזה שהיא אטומה וחייבת בטבילה, או שמא כיון דהקופסא אטומה ואי אפשר להגיע לאוכל לפני שפותחים אין בו שם כלי כעת, ופטור מטבילה.

והנה החזון איש באו"ח (סימן נ"א ס"ק י"א) כתב דכל כלי שאטום מכל צד אינו כלי, ולפי זה אין צורך להטביל את הכלי בכלל אחר שפתח הישראל. אך בספר טבילת כלים (פרק ד' הערה כ') מביא שהגר"ח קניבסקי שליט"א אמר בשם החזון איש דלאחר שפתח את הקופסאות שעשו מנכרים צריך להוציא מתוכה את כל תכולתה, ולכן הצריך טבילה לחומרא, וצ"ע. ועיי"ש יתר אריכות בדעת החזון איש.

ועוד מצאתי בספר ישא יוסף חלק ב' (סימן כ"א) שדן בשאלה הזו, והביא שם את דעת המהרי"ל דיסקין, ושוב הסתפק במי שלקח מצנצנת של קפה ורצה להחזיר לתוכו האם נחשב

כשימוש שמחייב טבילה, והביא דעת הגרשז"א בשש"כ שבעצם זה רק המשך מצב הקודם, וממרו הגר"ש אלישיב זצ"ל הבין כי מכיון דרוב התוצרת לא הוצאה מהכלי עדיין חשיב שימושו כשב ואל תעשה. ועוד הביא שו"ת פרי השדה חלק ג' (סימן ק"ט) שכתב דאין צריך להוריק את המשקה משום דהקונה לא נחא ליה לקנות את הכלי כדי שלא יעשה איסור של טבילת כלים.

ובשו"ת חיי הלוי חלק ד' (סימן נ"ו אות ט') הביא עוד סברא להקל שלא לטבול כלים שמעלין על השולחן ואין שותים מהם אלא רק שופכים לתוך כוסות וכדומה, משום שהסוחר לא נתחייב לטבול הכלי שוב אין לנו חיוב לערות המאכל ממנו, ובאמת יש להחמיר גם בזה שלא להשתמש בהם בלא טבילה, ולמעשה העולם אין מחמירין להוריק את המאכלים והמשקים מכלים.

וכן כתב עוד בספרו שו"ת חיי הלוי חלק ה' (סימן ס"ו אות ו') דנראה שיש לכיון מתחילה כשקונה את הבקבוק שאינו רוצה לזכות בגוף הכלי, ונראה דגם מותר להחזיר מהנשאר כגון ביין של קידוש וכדומה, ואפילו נשאר הבקבוק על כמה שבועות רק שלא יוסיף משאר אוכלים ומשקים.

ובספר חוט שני חלק א' הל' שבת (עמוד ר"כ) כתב שקופסאות שימורים שסתומים מכל צד וישראל פתח את הקופסא למאי דקיימא לן מהחזון איש או"ח (סימן נ"א ס"ק י"א) שכלי סתום מכל צד לא נחשב לכלי, אם כן מיקרי עשיתן על ידי ישראל ואינם טעונים טבילה. וראה עוד בשו"ת משנה הלכות חלק ד' (סימן ק"ז).



### חנות שמוכרת משלוח מנות מוכנים אם בעל החנות צריך לטבול הכלי לפני

#### שממלא אותם

והנה לכאורה אין מקום לחלק במה שהקילו האחרונים בנידון דידן לאכול ישר מהכלי לפני שטובלים אותו כיון שלא נחשב כשימוש מהכלי. ויותר מזה, אין לומר דשאני הכא שהוא רוצה להשתמש בו לתמיד לכלי סעודה, ואילו לגבי הבקבוק בדרך כלל זורקים אותו לפח, ואילו כעת הוא החליט להשתמש עמו שימוש שנית, כי הרי כל מה שהחמירו הפוסקים לעשות כן הוא מאחר שכעת הוא משתמש עם הכלי שימוש חדש שמוגדר כ"שימוש" לכל הדעות, ממילא חייב כעת בטבילה. ואין נראה לחלק דשם לגבי משלוח מנות יותר חמור מהבקבוק, ופשוט.

ואח"כ ראיתי בספר טבילת כלים (פרק ד' סעיף י"ד) שכתב לגבי ישראל שקונה בקבוקים וקופסאות וכדומה כדי למלאות אותם עם מאכל ומשתה ולמוכרם, שאינו חייב בטבילה לפני שממלא אותם. ובהערה שם הביא דבשו"ת חלקת יעקב חלק ב' (סימן נ"ז) כתב דאע"ג שמשתמש בכלי בדברי מאכל, בשימוש זה לא מיקרי כלי סעודה רק כלי אוצר ורק לקונה מקרי כלי סעודה אולם אף הוא פטור מלטבול. ועוד מובא שם דמצא בשו"ת טוב טעם ודעת דבקונה כלי לעשות בו מאכל למכרו לאחרים ובפרט לנכרים, דלדידיה לא נחשב אוכל נפש, רק כענין סחורה, ואף שסיים דברובן ישראל יש להחמיר לטבול בלא ברכה דהוי עשיתן בשביל ישראל, מ"מ הדרכי תשובה בס"ק ע' ופ"ח הביא סברא זו מהרבה פוסקים לסמוך על זה.

ועוד עי' בשו"ת חלקת יעקב חלק ב' (סימן נ"ז) שכתב דהקופסאות שאין להם מכסה מיוחד שקודם שממלאים אותם עם מאכל אין ראוי להשתמש משום שהם חדים למעלה וסוגרים אותם בבית חרושת ישראל, בלאו הכי אינם צריכים טבילה אף אצל הקונים משום דבסגירתם בבית חרושת ישראל זהו גמר מלאכתן ברשות ישראל ואין חייבים בטבילה.

ואף שמצאנו בספר ישא יוסף יורה דעה (סימן כ"א) שהביא מהגרי"ש אלישיב זצ"ל דבכה"ג ראוי שידפיס תוויות שכתוב עליהם שהבקבוקים לא טבולים אם אין חשש שיגרום להפסד ממון לבעל הבית, מ"מ הוא לא חייב אותו להטביל את הכלי לפני כן וכמו שהבאתי שיטתו כאן.

וכן ראיתי בקובץ היכלא חלק ה' מאמר מבמח"ס ארחות שבת שליט"א שדן לגבי בעלי חנות ששמים אוכל בתוך הכלי, האם הם חייבים בטבילה כיון שמניחים אוכל על הכלי, או מאחר דחשיב אצלם ככלי העומד לסחורה ולא לאכילה אין להם להטביל אותם. והקדים דבאמת יש לשאול לגבי כל מפעל או חנות שממלא כלי עם אוכל, האם מה שממלאים אוכל בתוך הכלי חשיב כשימוש בכלי וטעון טבילה, כדין כל אדם שמאחסן אוכל בתוך הכלי, או שמא כיון שאין מטרת אחסון לאוכל אלא מטרתו היא למכירה אולי אין צריך טבילה, וכך דנו האחרונים כמו שהזכרנו לעיל. ועוד דן דאולי בכה"ג בעל החנות כן צריך להטביל את הכלי כי הוא עושה קום ועשה במעשה שהוא ממלא את הכלי, או שמא יש לדון שבעל החנות רק משתמש עם הכלי כדי להעביר את האוכל לקונה דרך סחורה, ואין זה נחשב ככלי שעומד לשימוש אכילה וממילא פטור. וצ"ע.

אך לפי מסקנת מקצת הפוסקים נראה שמאוד מסתבר שבעל החנות לא צריך להטביל את הכלי אף שהוא ממלא אותו עם ממתקים ואוכל וכדומה כמ"ש לעיל.



### הכרעת גדולי הפוסקים בנידון משלוח מנות

ולענין נדון דידן שנותן כלי המחויב בטבילה עם אוכל למשלוח מנות אם בעינן טבילה לפני שמניחים האוכל עליו, נראה דאין להטביל את הכלי קודם הנתינה, ככל מתנה, אף דהכא מניחים אוכל על הצלחות וכדומה, אלא יש להדר ולכתוב על הכלי דכלי זה צריך טבילה אם רוצים להשתמש בהם בעתיד.

ונביא את עיקר הכרעות הפוסקים שדיברו במפורש על ענין זה:

עי' בקונטרס קיצור הלכות טבילת כלים (סעיף ע"א) שהביא את דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל דמי שקונה כלי על מנת למלאות אותו בדברים ולשלוח את הכלי עם האוכל למשלוח מנות, אין המשלח צריך להטבילו אלא המקבל. וכן בספר משנת איש חלק א' (אות י"ד) הביא שנשאל הגריש"א זצ"ל אם אחד שולח משלוח מנות ומניח אוכל על גבי כלי האם זה נחשב כהשתמשות בכלי שאינו טבול, והשיב וז"ל: זה לא נקרא השתמשות, רק דרך העברה, עכ"ל. וכן השיב לי הגר"א נבנצל שליט"א דאין צריך טבילה.

וידידי, הגאון רבי יוסף שוב שליט"א, כתב מאמר נרחב בזה (מודפס בעלון להחזיק גליון 45), וכתב ששמע מהגאון רבי עזריאל אורבאך שליט"א והגאון רבי אפרים גרינבלט זצ"ל דהנותר מתנה לחבירו כלי הטעון טבילה ורוצה לשלחו כשבתוכו מאכל, אע"פ כן שלא יטביל את הכלי מקודם, דאין זה נחשב עדיין ככלי סעודה. וזה דומה לבעל בית חרושת יהודי שקונה כלים מגוי כדי למלאם בדברי מאכל ולמוכרם כך דאינו חייב להטבילם מקודם. והביא עוד שכן שמע מהגאון רבי אברהם קופשיץ זצ"ל דאין צריך להטביל את הכלי אא"כ מזכה את הכלי למקבל, דא"כ אפשר להטביל את הכלי בברכה. ועוד שמע מהגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל דהנותר כלי לחבירו וממלא אותו בממתקים וכדומה אינו צריך להטביל את הכלי מקודם, דזה דומה לישראל שקונה מגוי בקבוקים או צנצנות כדי למלאותם בדברי מאכל ולמוכרם כך, דאינו חייב להטבילם. וסיים דעדיין צ"ע בזה.

אבל בספר קובץ הלכות פורים (עמוד ר"ג) פסקי הגר"ש קמנצקי הכריע לגבי מי שקנה כלי חדש בכדי להניח בו המנות ולשלחו לחבירו בפורים, שלמעשה יש לו להטביל את הכלי בברכה. וטעמו משום שלא הסכים לסברת המקלין שאם קונים כלים על דעת לתת לחבירו שנחשב ככלי סחורה. ואדרבה, דוקא בכלי חנווני, שקנייתו אינה מתייחסת לעצמו כלל, אלא הוא כל כולו קנייה בשביל אחרים, ומתנהג בהם כאילו אינו שלו כלל, בזה דעתו קובעת דמקרי "כלי סחורה" ולא כלי סעודה ואינו בר טבילה, אבל יחיד שקונה כלי על דעת לתת לחבירו, חשיב קנייתו בשביל עצמו והכלי הוא שלו, אלא שבדעתו לתת לחבירו, ובזה לא חשיב כלי סחורה אלא כלי סעודה מקרי ויש לו לטובלו בברכה, עכ"ל. ובמאמר הגר"י שוב שליט"א כתב שמהגאון בעל המשנה הלכות זצ"ל שמע שצריך להטבילו מקודם כיון דהוא כעת הבעלים של הכלי ומכניס לשם אוכלים הרי זה מתחייב בטבילה. ואינו דומה לבעל בית חרושת שממלא אוכלין לתוך כלי שקנה מגוי כדי למכרם, שאין צריך להטבילו מקודם דהוי ככלי סחורה, דבנידון דידן זהו תחילת שימוש עם הכלי לצרכי אכילה. וכן שמע מהגאון רבי נסים קרליץ זצ"ל.

ואח"כ שמע מבעל התשובות והנהגות שליט"א לגבי נידון דידן שנותן משלוח מנות, דאם הוא כלי זכוכית אפשר להקל ולא להטבילו מקודם, ובכלי מתכות יטבילנו מקודם וישתמש בו קצת ואח"כ יניח בו את המאכל לשלוח מנות.

והנה השיב לי בתשובה בעל האבני ישפה זצ"ל שפשוט שלא צריך להטביל הכלי כיון שעדיין לא יודעים אם רצונו להשתמש בכלי, וכגון שהוא בקבוק משקה. אבל אם הוא כלי מתכת או זכוכית שמכיל סוכריות נראה שחייבים להטביל אותו לפני ששולח הכלי, שודאי שרוצה להשתמש בכלי. וכן בעל המשנת יוסף שליט"א השיב לי בתשובה דבדאי צריך הנותן להטביל את הכלי קודם ששולח המשלוח מנות.

ובספר כשרות הכלים (עמוד קפ"ב) שכתב דנראה לדינא שלא יניחו את המאכל על המגש ממש, אלא בתוך שקית בפני עצמה כדי שהמאכל לא יגע בכלי, ואז אין חייבים בטבילה מפני כך, אך מה שהעוגה מונחת על נייר אפיה ומניחים אותה על המגש אין נראה לפטור מטבילה בשביל זה, דהואיל וכך הדרך להניחה שם נחשב שהמאכל נוגע ממש בכלי.

ועוד מצאתי בספר הבית בכשרותו הל' טבילת כלים (סימן א' עמוד ק') שנשאל בענין משלוח מנות אם יש צורך להטביל את הכלי קודם הנתינה, והביא את דעת הגר"נ קרליץ זצ"ל דהשולחים משלוח מנות על גבי כלי חדש חייבים להטביל את הכלי קודם הנתינה מאחר שהוא משמש לנשיאת האוכלים שעל גבו, אך מ"מ אין לברך על טבילה זו, וכעין קיוסק שמוכר כוס של מיץ או קיטרינג שמוכר אוכל בצלחת שצריכים להטביל את הכלים. וכן הובאה שיטתו בספרו חוט שני הל' פורים (עמוד פ"ד).

ושוב ראיתי בספר באר חנוך הל' או"ה (פרק נ"ד שאלה ט') שנשאל אודות השולח כלי עם אוכל לחבירו למשלוח מנות, והשיב פסק חדש, דהנה לכאורה חיוב טבילה על הנותן יהיה תלוי אם כוונתו לתת הכלי במתנה כהוקרה וכדומה, ורק כבדרך אגב מכניס שם אוכל, אין צריך טבילה. ואם מטרתו בעיקר למנות והכלי הוא אמצעי להחזיק את האוכל יש לטבלו. ומה שיש לדון לפי כוונת הנותן, לכאורה יש לשער ביוקר הכלי, שאם הוא כלי יקר שיש לו חשיבות בפני עצמו והדרך לתתו במתנה גם בלי האוכל, נחשב הכלי כמתנה בפני עצמו, ואין צריך טבילה. ואם הוא כלי פשוט, שבלי האוכל בפנים לא היה נותנו, נחשב כשימוש לאוכל ויש לטבלו. ובאופן שמכניס שם סוכריות עם עטיפה אין לטבלו, כיון שהאוכל לא נוגע להכלי.

ובספר היכל הוראה חלק ג' (הוראה נ"ט) להגר"מ בראנדסדופער שליט"א נשאל בזה וז"ל ע"ד מה שנשאלתי ממנהל מוסד שדרכו לשלוח משלוחי מנות בתוך כלי באריזה יפה לתורמים ולכל מיני אנשים העומדים עמו בקשר במשך ימות השנה, ועתה שאלתו בפיו אם יכול להטביל את הכלי לפני המשלוח מאחר שבין אלו שהוא שולח להם יש שהם מהמון העם שאינם יודעים דיני המצוה והם חושבים שכשקנו את הכלי אצל ישראל אין עליו חיוב טבילה [ואף שכלים אלו הם מיבוא מחו"ל] וכדי למנוע מהם שימוש בכלי הטעון טבילה קודם שיטבילוהו הוא רוצה להטביל את הכלי קודם ורק אח"כ לשלחו ועושה כן כדי שלא להכשיל יהודי בשימוש בכלי טמא.

ואמרתי לו שאין טבילתו מועילה לכלי, כיון שרק מי שקונה כלי מן הגוי על מנת להשתמש בו לצרכי סעודתו הוא חייב בטבילה וטבילתו מועלת וזה שקנה הכלי על מנת לתתו במתנה לאחר אכתי לא חלה על הכלי חובת טבילה, ואם יטבילנה השולח אין בטבילתו כלום כמבואר בשו"ע יו"ד סימן קכ סעיף ח דהשואל או שוכר כלי מהעו"ג, אינו טעון טבילה. אבל אם ישראל קנאו מהעובד כוכבים והשאלו לחבירו, טעון טבילה, שכבר נתחייב ביד הראשון. ויש מי שאומר שאם לא לקחו הראשון לצורך סעודה, וכן אם קנאו ישראל השני מן הראשון לצורך סעודה, צריך טבילה גבי השני, ע"כ. וזה הקונה כלי לשלוח בו משלוח מנות לא קנאו לצורך סעודתו ועל כן לא תעלה טבילתו בשביל חבירו ששולח לו הכלי.

ועל כן הוריתי לו למעשה שטוב שיקדים ויזכה את הכלי על ידי אחר למי שרוצה לשלוח לו ובאופן זה יכול גם השולח להטביל את הכלי מדין זכיה לבעל הכלי אף שהוא לא בפניו, עכ"ל.

ובעיתון יתד נאמן אדר תשס"ט נדפס תשובה מהגר"צ כהן זצ"ל במח"ס טבילת כלים, וז"ל: אסור לשים בהם לפני טבילתם דברי מאכל, גם אם המאכלים עטופים בנייר וכדומה כגון סוכריות אין להניחם בכלים אלו, לפי שהעטיפות בטלות למאכל. וא"כ המאכלים ארוזים בכלי בפני עצמו כמו קופסאות קרטון, שימורים או צנצנת זכוכית או פלסטיק. הרוצה לשלוח דברי



מאכל בכלים אלו ורוצה לצאת ידי חובה לדעת הכל יזכה בהם, יטבילם ישתמש בהם לאכילה או שתיה לצורך עצמו ורק אח"כ יניח בהם את דברי המאכל למשלוח מנות, עכ"ל.



### העצה להטביל על ידי שקודם יזכה לחברו

והנה יש לדון לפי הפוסקים דס"ל שאין לנותן להטביל את הכלי לפני הנתינה, האם עדיף שיעשה זכיה למקבל כדי שכן יוכל להטביל את הכלי ולא יכנס למח' הפוסקים. ומובא בספר טבילת כלים (פרק ח' הערה ט'), ומודפס בספרו שו"ת מנחת שלמה חלק ב' (סימן ס"ו אות כ'), מהגרשו"א זצ"ל דאפילו אם יזכהו לחברו לא מהני, דיש לחשוש שכבר יש לו כלי כזה או שמא ירצה בסוג אחר ויחזור וימכרנו לאחר, וכיון שכן נמצא דעדיין לא חל על זה שם כלי סעודה, וממילא אין יכול הנותן להטבילו לפני נתינתו. ועי' עוד בספר שלמי מועד (עמוד תקנ"ד).

ועי' בשו"ת תשובות והנהגות חלק א' (סימן תנ"ב) שנשאל בענין נתינה לחברו כוס במתנה וטובל הכוס קודם האם מועיל, לכאורה נראה דהטבילה לא מועילה, וממילא אני נבוכ כיצד אפשר לתת מתנה כמו כוס לחופשי הלא מכשילים אותו שמשמשים בכלים בלא טבילה, ואסור משום לפני עור.

והעצה הנכונה בכה"ג שיקננו למקבל מתנה בזכייה על ידי אחר, או שהנותן מתנה יטביל את הכלי וישתמש בהכלי ואז יתן לו במתנה, ואז שפיר הוי כלי סעודה דנקנו מעכו"ם עבורו להשתמש בסעודה וטובל בברכה, ומיהו צריך להסיר התויות שרשום עליו שם הפירמא לפני הטבילה. ועוד לעת הצורך גם יש לצדד דמה שקונה עבור חברו מעיקרא לשימוש חברו לסעודה חשיב נמי כלי סעודה, וצ"ב.



### הנחת נייר בין האוכל לכלי

עי' בשו"ת מנחת שלמה חלק ב' (סימן ס"ו אות ה') שכתב וז"ל: אם הדרך להשתמש רק על ידי פריסת מפה, וכ"ש נייר וניילון, אף שיש דוגמא לספק זה במגילה כ"ו: דכורסא חשיב תשמיש דתשמיש בגלל המפה שפרוסה עליה, ולענין מוקצה של בסיס לדבר האסור בנר דלוק על השלחן חשיבי תרוייהו כבסיס, כמבואר בסימן ש"ט, אפילו הכי נראה דנידון דידן שאני, דחציצת הנייר לאו כלום הוא, ונלענ"ד דטעון טבילה עם ברכה, ותמיהני על הבן איש חי פרשת מטות שכתב שמסתפק בכך. וראה עוד בשו"ת מנחת חן חלק א' (סימן ל"ד אות ג') הל' ליל הסדר מה שהביא לגבי קערה של פסח למצות שמניחים אותם בהפסק נייר דבכה"ג נראה שלא מטבילים את הקערה, והובאו דבריו גם כן בשו"ת רבבות אפרים.

ועי' בשו"ת חיי הלוי חלק ד' (סימן נ"ו אות י"ב) שכתב דכלי שנעשה להשתמש בו כדרכו, אלא שהוא מניח הפסק נייר וכדומה לכאורה אין פוטר את הכלי מטבילה דעדיין יש עליו שם כלי סעודה, חוץ מאופן שהוא מניח דבר שהיה יכול להחזיק את האוכל גם בלי כלי התחתון, שזה הוי כמו שמניח כלי בתוך כלי ואז ודאי כלי התחתון אין צריך טבילה, עכ"ד. ועי' בחלקת בנימין

ביאורים ד"ה אינם שהביא דכלי שמכוסה עם נייר לא חשיב הפסק בין הכלי להאוכל, ומוכח כן מהגר"א דכיון דהמאכל זב דרך הנייר והמפה ונבלע בכלי שפיר טעון טבילה, ואפילו אם המאכל הוא קר ויבש, וכגון לחם שאינו זב כלל, אפילו הכי ליחייב, דדמי לכוס שמשתמש בו לצונן דחייב הואיל ואילו היה חם היה נבלע בו וכנ"ל, והכי נמי בעניננו, אך יש לחלק דשאני בכוס, דנוגע כלי באוכל, משא"כ במפה.

והשיב בעל האבני ישפה זצ"ל בתשובה, וז"ל: מה שחשבת שלא נחשב השתמשות בכלי בלי טבילה אם מניחים נייר בתחתית הכלי, אינו נראה לי כלל וכלל. וההסבר הוא שהאיסור כאן הוא לא איסור בליעה בכלי כדי שנאמר שאם מניחים דבר שיחצוץ לא תהיה בליעה. אלא האיסור נלמד מכלי מדין שהוא איסור השתמשות עד שלא יעשו טבילה. וכתב הבית יוסף יורה דעה סימן ק"כ וז"ל: ופירשו בירושלמי (ע"ז פ"ה ה"ו) דטבילה היא כדי שיצאו מטומאתו של גוי לקדושתו של ישראל. והסביר בשו"ת קול מבשר חלק ב' סימן ל"ז ד"ה ע"ד מה וז"ל: רק הטעם כדאי' בירושלמי שילהי מס' ע"ז משום שיצאו מטומאת נכרים ונכנסו לקדושת ישראל, ועיין ב"י יו"ד ר"ס ק"כ, והוי כעין טבילת גר דג"כ אינו אלא טבילת חולין שיצא מטומאת נכרים ונכנס לקדושת ישראל עכ"ל.

והסבר דברי הפוסקים שכתבו שענין טבילת כלים שהוא מעין גירות, היינו שכל זמן שהכלים היו ברשות הגוי לא היתה בהם קדושה כיון שאין לגוים קדושה, אבל כיון שהכלים עברו לרשות היהודי הם קבלו קדושה, שהרי ליהודי יש קדושה וממילא גם לכלים שלו יש קדושה. ואם כן הכלים עוברים מעין גירות על ידי שעוברים לשימוש של היהודי, וממילא צריכים טבילה. ולפי זה ברור שאין שום תועלת להניח נייר על תחתית הכלי, כי סוף סוף הוא משתמש בכלי בלי טבילת כלים. וכן השיב בתשובה הגר"י ליברמן שליט"א בעל המשנת יוסף דכלי סעודה שהמאכל נוגע בהם חייבים בטבילה, דגזירת חז"ל היא, ובלי טבילה אסור להשתמש בהם, ולא מועיל הפסק נייר ואפי' אלומיניום, כיון שעצם תשימשם אסור בטומאת גויים, וכשמשתמש אפי' בחציצה של נייר הוי שימוש.

ובקונטרס קיצור הלכות טבילת כלים (סעיף ל"ג-ל"ד) הביא דהגר"ש אלישיב זצ"ל פסק דכלים שדרך תשימשם הוא להכניס בהם אוכל בעטיפה, כגון סוכריות או שקיות אוכל, גם כן יש להטבילם בברכה, שהעטיפה בטלה לגבי האוכל, והכלי נחשב כלי סעודה. כמו כן אסור להכניס אוכל עטוף כגון סוכריות בעטיפה או אוכל בשקיות, בכלי הטעון טבילה מטעם הנ"ל שהעטיפה נחשבת כחלק מהאוכל, אבל מותר להכניס אוכל עם כלי בתוך כלי אחר שאינו טבול כיון שהכלי חוצץ ביניהם.

וראיתי בחוברת גלאט כ"ו תשובה בסוף החוברת מאת הגרא"צ ישראלזון שליט"א, שנשאל אם אפשר לאכול מכלים עם הפסק נייר או שקית, והשיב דאינה מועלת נתינת ניילון או נייר לכלי כיון שאין הניילון נקרא כלי בפני עצמו, ומשום כך אינו חוצץ לענין ההשתמשות בין הכלי למאכל, וכסברא זו שמע ממרן הגר"ש אלישיב זצ"ל לענין הפרשת חלה, דאם עשו עיסה וחילקו הבצק לכמה שקיות ניילון דמצטרפין כל הבצקים להפרשת חלה, ואין השקיות חשובות להפריד ביניהם.

וכן בספר חוט שני הל' טבילת כלים (עמוד כ"ד) כתב כדבר פשוט לגבי תבנית אפיה ממתכת שמניחים עליה נייר כסף ועליהם מניחים תבשילים לאפותם או לבשלים, אף דהמאכל עצמו אינו נוגע כלל בתבנית, וגם אם אין התבנית בולעת מטעם המאכל, והרי קיי"ל דדוקא אם הכלי בולע חשיב כלי סעודה וכמ"ש הגר"א (ס"ק י') מהרשב"א, מ"מ כיון שהנייר בטל להכלי ועיקר הכלי הוא הכלי התחתון חשיב הכלי התחתון כלי סעודה.

הא חזינן מכל הנ"ל שאין מי שיאמר שמאחר שהניחו נייר הפסק בין האוכל לכלי יהיה פטור מטבילה, וכן הוא פשוט על פי הסכמת כל הפוסקים הנ"ל.



### כששולח שקיות אוכל או סוכריות בעטיפות

ולסימא דמילתא יש לעיין לפי מה שנקטו מקצת הפוסקים לחייב את הנותן בטבילה, מה הדין היכן שהנותן קונה כלי כדי להניח בתוכו סוכריות או מאכלים שונים בעטיפות האם בכה"ג שאין שום מאכל שנוגע בכלי כזה או מגש כזה חייב בטבילה לשיטתם או לא. ובאמת ביררתי אצל כמה מורי הוראה שליט"א ושמעתי דעות לכאן ולכאן, אלו שמחייבים טבילה בלי ברכה ואלו שס"ל שפטור מטבילה בכה"ג. ובאמת יש לעיין האם רואים את הסוכריות ומאכלים המעוטפים כגון אגוז ותפוז וכדומה שהקליפה בטל למאכל וממילא צריך טבילה או לא.

וראיתי בספר חוט שני הל' טבילת כלים (עמוד כ"ד) שכתב דיש לעיין בכלי שמניחים סוכריות עטופות בנייר אם הכלי נחשב ככלי סעודה וחייב טבילה, האם גם בזה אומרים שעטיפה בטל לכלי, ואז חשיב ככלי סעודה, או דיש לומר שהכלי הוא לעצמו ופטור מטבילה, וצ"ע.

אח"כ נזכרתי שמרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל הובא בקונטרס קיצור הלכות טבילת כלים (סעיף ל"ג-ל"ד) פסק דכלים שדרך תשישם הוא להכניס בהם אוכל בעטיפה, כגון סוכריות או שקיות אוכל, גם כן יש להטבילם בברכה, שהעטיפה בטלה לגבי האוכל, והכלי נחשב כלי סעודה. כמו כן אסור להכניס אוכל עטוף כגון סוכריות בעטיפה או אוכל בשקיות, בכלי הטעון טבילה מטעם הנ"ל שהעטיפה נחשבת כחלק מהאוכל, אבל מותר להכניס אוכל עם כלי בתוך כלי אחר שאינו טבול כיון שהכלי חוצץ ביניהם.



### העולה לדינא

א. הקונה כלי וממלא אותם עם ממתקים או שקנה כלי שכבר מילאו אותו עם ממתקים אוכל וכדומה לצורך משלוח מנות לחבירו, נחלקו גדולי הפוסקים אם הנותן חייב להטביל את הכלי לפני הנתינה או לפני שהוא ממלא את האוכל על הצלחת. יש אומרים שמי שממלא הכלי מתחילה נחשב כבר אצלו כשימוש של כלי סעודה שחייב בטבילה, וחייב להטביל את הכלי. ויש אומרים שאין זה נחשב כשימוש של הכלי אלא כדבר שמעביר את האוכל ולא שימוש ממש, וממילא אין להטביל את הכלי, ורק מקבל משלוח המנות חייב להטביל את הכלי. ונלענ"ד כהני דעות שהמקבל מטביל את הכלי, כמו שהארכנו בזה לעיל.

ב. לפי הפוסקים שנקטו שאין להטביל את הכלי אלא המקבל, נחלקו הפוסקים אם חייבים להטביל בלי ברכה את הכלי אחרי שכבר הטביל אותו הנותן.

ג. לפי הפוסקים הנ"ל שנקטו שאין לנותן להטביל את הכלי מקודם, נראה שמותר למקבל לאכול ישר מהכלי לפני שהוא מטביל אותו עד שהוא גומר את התכולה לגמרי, כמו שנוהגים רוב הפוסקים להתיר לשתות ולאכול מבקבוק שעשוי מזכוכית וכדומה, שלא טובלים את הבקבוק לפני השימוש הראשון.

ד. בעל חנות של ממתקים וכדומה לא צריך להטביל את הכלים שהוא ממלא אותם עם ממתקים למכירה.

ה. לפוסקים הנ"ל שמחייבים את הנותן להטביל את הכלי, יש לעיין אם ממלאים את הכלי עם אוכל שבתוך שקיות ועטיפות וכדומה האם גם הנותן צריך להטביל את הכלי בכה"ג.

ו. מי שרוצה למנוע ממח' גדולה בין הפוסקים יש כמה עצות. יש אומרים שיכול לזכות לחבירו על ידי אחר את הכלי ואז להטביל אותו, או לבקש מהמקבל רשות להטביל את הכלי לפני שהוא שולח לו. או שהנותן ישתמש שימוש אמיתי, אפילו פעם א', שאז הוא חייב בטבילה ויכול להטביל אז עם ברכה.

ז. נחלקו הפוסקים אם אחד נותן כלי לחבירו במתנה אם מותר לו להטביל את הכלי לפני כן, ואם עבר והטביל האם המקבל צריך להטביל את הכלי פעם שנית.

ח. נראה שאב או אם שקונים עבור זוג צעיר הרבה כלים לפני החתונה יכולים להטביל אותם אפילו בלי ידיעתם.

ומאחר ששאלה זו נשאלת פעמים רבות מספור בבתי ההוראה, ואין פנאי למעיין להאריך כל פעם בעיקרי הדברים, נציג כאן את לשון התשובה בקצרה שאנו רגילים להשיב לשואלים בזה:

שלום לכבוד הרב, קניתי כלי אוכל כדי לתת אותו במתנה לאחר, וידוע לי שהוא יתקשה להגיע למקום מתאים להטבילו, האם זה מועיל שאטביל את הכלי עבורו לפני נתינת המתנה?

תשובה: נראה שמאחר דקיימא לן שאין טובלים כלים אלא למי שהוא בעלים של הכלי, לכן נותן המתנה לא יכול להטביל את הכלי. ולכן העצה היא להיות שליח של המקבל כלומר שהוא מטביל את הכלי ברשותו. ואם קשה לעשות כן כיון שהוא מתבייש לומר לו או שרוצה להפתיע אותו עם מתנה ולא להודיעו קודם וכדומה, אפשר להשתמש קצת עם הכלי לשימוש א' אחרי הטבילה לפני הנתינה. ואם אין בנמצא לעשות כעצות הנ"ל, והוא חושש מאוד שיכשל המקבל באיסור שימוש בלי טבילה, אפשר במקרה של בדיעבד להטביל את הכלי, כיון שיש פוסקים דס"ל שאם עבר והטביל את הכלי מועילה הטבילה בדיעבד, ולכן במקרה שאין ברירה אחרת ולא רוצים להכשילו להשתמש בכלי בלי טבילה, נחשב כבדיעבד לענין זה ובמקום הדחק סומכים על זה.

בברכה מרובה

יעקב אהרן סקוצילס



הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

## קונטרס מגדל שיר – ביאורים ועיונים במגילת אסתר

ביאורים \* עיונים \* פלאות המגילה

### ביאורים

#### האם המן קנה את היהודים

וַיְהִי בַיּוֹם אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ (א, א)

הנה בעיקר גזירתו של המן, כאשר ביקש ליתן למלך אחשורוש עשרת אלפים ככר כסף עבור הריגת היהודים. וחקר בזה מרן הגרי"ז (הובא במגיל"א מבית לוי)\* האם המן התכוון בכסף שייתן לגנאי המלך, שיהיה זה דמי מקח בקניין היהודים, וכן כתב האלשיך (ז, ח). או דילמא דהיה זה דמי הגזירה, שלא יפסיד המלך מהריגתם. וצידד הגרי"ז כצד הראשון, שהיה הדבר מעשה קניין של המן את היהודים.

והנה בפירוש הגר"א כתב: "ועשרת אלפים כו' – מחמת המס שיעלה לך מהם אני נותן לך עשרת אלפים ככר כסף". ומבואר שהכסף ניתן עבור דמי הגזירה.

וראה במהר"ל (אור חדש ז, ד) דנקט שהמן קנה את היהודים אלא שהמלך השיב לו את הממון: "ומה שאמר כי נמכרנו, אף כי לא מכר אותם, בודאי מכירה היה, רק כי המלך חזר ונתן לו הכסף כמו שאמר (שם ג, יא) הכסף נתון לך". ומבואר בדבריו, כי אף שהמלך החזיר את הכסף, מכל מקום היה זה מעשה מכירה של היהודים להמן.



#### מניין שמלאך הבעיר את חמתו של המלך

וַיִּקְצֹף הַמֶּלֶךְ מְאֹד וַחֲמָתוֹ בָּעֲרָה בּוֹ (א, יב).

במדרש (אסת"ר ג, טו) איתא שהקב"ה שלח את המלאך הממונה על החימה והכעס והוא הבעיר את חמתו של המלך כתנור, ולא שככה חמתו עד שנתלה המן.

ויש להבין מניין לחז"ל שהמלך כעס מכח מלאך, שמא היה זה כעס מחמת מידותיו הרעות, שכאשר עברה ושתי על רצונו קבל עם ועדה, כעס וקצף עד מאוד.

ונראה לבאר, דהנה העקידת יצחק (ה, ח) כתב בביאור מה שדחתה אסתר את בקשתה ליום המחרת, וזה משום שרצתה אסתר לבחון האם אחשורוש כועס עליה עדיין מפני שהיא נכנסה שלא ברשות לחצר בית המלך הפנימית, שקצף על כך המלך מאוד, וראה הערה<sup>2</sup>.

(א). ראה מה שנתבאר בזה במגדל שיר בשנים קודמות.

(ב). המלך כעס עד למאוד כשנכנסה אסתר שלא ברשות, וכדאיתא במדרש (אסת"ר ט, א): "והמלך יושב על כסא מלכותו

ונראה מכך, שאף שיכול המלך לכבוש את כעסו למשך יום אחד, יותר מכך אינו יכול לכבוש את כעסו.

ומעתה אתי שפיר, דמכך שבמשתה ושתי לא הצליח המלך לכבוש את כעסו, וחרץ את משפטה של ושתי לאלתר למיתה, בהכרח אם כן שלא היה זה כעס רגיל, אלא שמלאך הבעיר את חמתו, ומשום כך לא יכול היה לדחות את כעסו ולהתיישב במשפטה של ושתי.



### חלומו של רבי יצחק דמן עכו – מה יעשה אדם ולא יכעס

וַיִּקְצֹף הַמֶּלֶךְ מְאֹד וַחֲמָתוֹ בָּעָרָה בּוֹ (א, יב).

בספר ארך אפים (ריש סי' ט') הביא את חלומו של ה"ר יצחק דמן עכו ע"ה, בספרו וז"ל: לילה מן הלילות בלילי שבת הייתי מחשב מה יעשה אדם ולא יכעס, והתחלתי להתנמנם ובעודי מתנמנם הרגשתי כמי שאומר לי: הרוצה שלא יהיה כעסן יהיה משכיל, ופי' משכיל הוא שילך אחר עיקר הענין ועיקר הדברים, ולא ישים לבו ודעתו אחר מראה עיניו, או משמע אזניו מהדברים הנעשים לו, או הנאמרים לו להכעיסו, ולא ישגיח בהם כלל, אבל ישתדל אחר העיקר, ר"ל אחר מעלת האומרים או העושה אותם, אם יראה שהאומרם או העושה אותם הוא כסיל, יחשוב עליו ויאמר שוטה הוא זה בלא דעת ידבר, ואין דבריו אלא כצפוף העופות, או כנביחת הכלב, ואם המבזה אותו הוא חכם יחשוב ויכיר כי לטובתו ולתועלתו אומר כן, ויקבל ממנו דבריו וישמח בהן, ולא יסתכל בדברים הנאמרים לו, או במעשים הנעשים להכעיסו רק במעלת האומרם, או העושים וכו'".

בשו"ת הרשב"א (ח"ז סימן תצז) מצינו דבר מחודש בחומרתה של מידת הכעס: "וכועס כופר בשעתו הוא" [בעוד שבגמ' שבת (קה, ב) 'משמע כי הכועס, בעתיד יעבוד ע"ז], וז"ל: "על מי שנדר מתוך כעסו ואמר שאם יתחרט עד הזמן דעו באמת שלא יאמין בשם יתברך. אם יתחרט צריך להוכיחו ולייסרו הרבה על שהגביר עליו כעסו ונבל עצמו לומר שלא יאמין בשם יתעלה, שאין לשום אדם שהוא בכלל ישראל לתלות זה בשום עניין. וכועס כופר בשעתו הוא. ותדע שהרי זה אף על פי שלא התירו, מכל מקום מתחרט הוא, והרי תלה אמונתו בחרטתו והרי נתחרט ומוצא על עצמו דיבה והוא כסיל, וקרוב הדבר להלקותו ולהחמיר עליו שלא ישוב עוד לכסלו".



בלבוש זהב ואבן יקרה, וישא עיניו וירא אסתר עומדת למול פניו ותבער בו חמתו מאד על אשר הפרה תורתו ותבא לפניו בלא קריאה, ותשא אסתר את עיניה ותרא את פני המלך והנה עיניו כאש בוערות מרוב החמה אשר בלבו".

ג. שבת (שם): המקרע בגדיו בחמתו, והמשבר כליו בחמתו, והמפור מעותיו בחמתו - יהא בעיניך כעובד עבודה זרה; שכך אומנתו של יצר הרע, היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך. עד שאומר לו עבוד עבודה זרה והולך ועובד. אמר רבי אבין: מאי קראה - לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר, איזהו אל זר שיש בגופו של אדם - הוי אומר זה יצר הרע.

### טעם הדבר שאסתר ירקרוקת הייתה

ותהי אֶסְתֵּר נְשֵׂאת חַן בְּעֵינֵי כָּל רָאִיָּה (ב, טו).

בגמ' מגילה (יג, א) איתא דאסתר ירקרוקת היתה אלא שחוט של חסד משוך על פניה.

ויש להבין מדוע אסתר המלכה היתה ירקרוקת, ולא הייתה לה נשיאות חן מצד עצמה.

וי"ל דהנה בגמ' שבת (לג, א) איתא: "סימן לשנאת חנם – ירקון". והמן הרי בדלטוריא שלו אמר – ישנו עם אחד מפוזר ומפורד, היינו שהיה חיסרון של שנאת חנם בעם ישראל, וכן מצינו לאחר מכן בתיקון החטא בשורשו ע"י שאמרה אסתר 'לך כנוס את כל היהודים'. ומכל מקום למדנו שהייתה מלפנים שנאת חנם, ומשום כך אסתר שהיא גואלת ישראל הייתה ירקרוקת דייקא, היינו משום חטא שנאת חנם שהיה אז בקרבנו, ואסתר שהייתה גואלת ישראל, הושפעה ממצבם של עם ישראל.

ויש לצרף את דברי המדרש (ב"ר צח): "ורבנן אמרי צוה אותן (-יעקב) על המחלוקת, אמר להון תהיו כלכון אסיפה אחת, הה"ד (יחזקאל לו) ואתה בן אדם קח לך עץ אחד וכתוב עליו וגו', לבני ישראל וגו', חבירו כתיב, נעשו בני ישראל אגודה אחת, התקינו עצמכם לגאולה, מה כתיב אחריו ועשיתי אתכם לגוי אחד וגו'.



### האומר דבר בשם אומרו – ידיעות מראשונים שאינם ידועים

ותאמר אֶסְתֵּר לְמֶלֶךְ בְּשֵׁם מֶלֶךְכִּי (ב, כב).

בגמ' במגילה (טו, א) כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם.

בתשובת הגאון בעל שבט הלוי (ח, שיג) כותב הוא למחבר, שאחר לקח מספרו את הידיעות והדפיסו עם מעט תוספות ושינויים, ולאחר שכותב בתשובתו כי שלא כדין עשה, מוסיף דבר חידוש: "וגם אם הדבר נוגע רק על ידיעות בשיטות ראשונים שאינם ידועים כ"כ ומחבר אחד המציאם, ראוי למחבר השני עכ"פ לגלות דעת שזכה בזה ע"י הקודמו, זה מה שנלענ"ד בנדון זה וכיו"ב".



### אין שלום לרשעים

וַיֵּרָא הֶמָּן כִּי אֵין מֶרְדֳּכִי כְרַע וּמִשְׁתַּחֲוֶה לּוֹ וַיִּמְלֵא הֶמָּן חֲמָה (ג, ה).

בילקוט שמעוני (אסתר תתרנ"ד ועוד במדרש פנים אחרים, ואבא גוריון) איתא: "בא לו המן ועשה עצמו כאלו שואל בשלומו של מרדכי אמר לו מרדכי אין שלום אמר ה' לרשעים, וימלא המן (על מרדכי) חמה".

עוד מצינו כעין זה, בפרקי דרבי אליעזר (פרק מט): "מיד לקח המן הלבוש והסוס והלך אצל מרדכי ושאל לו בשלום, אמ' לו מרדכי אין שלום אמ' ה' לרשעים". אמנם, אותו התיאור הובא

בגמ' במגילה (טז, א) ובמדרש ויקרא רבה (כח, ו), ושם לא הוזכר ענין אמירה זו של אין שלום אמר ה' לרשעים.

והנה כתב המהר"ל באבות (ג, טו) (הובא במגדל שיר תשפ"א, במכתבו של הגר"ג איזמן) על המשנה: 'והוי מקדים שלום לכל אדם', הוא אומר בין לרשע וכו'. וכתב עלה המהר"ל: "ואמר והוי מקדים בשלום כל אדם, ר"ל יקדים לו בשלום, בין שאינו רשע ובין שהוא רשע, כי אותו שאינו רשע ראוי להקדים לו שלום וכמ"ש, ואף לרשע יקדים שלום, שאם לא יקדים לו שלום הרי הרשע אינו מחזיק עצמו רשע, ואם לא יקדים לו שלום יחשוב הרשע שהוא מבזה הבריות ואין הבריות נחשבין אצלו, ולפיכך יקדים שלום אף לרשע. ואין לשאול סוף סוף הרי מברך הרשע, שדבר זה אין קשיא שהרי אמרו בפרק אלו נאמרים (סוטה מא, ב): דרש ר' יהודה בר מערבא ואיתימא ר"ש בן פזי, מותר להחניף לרשעים בעולם הזה, שנאמר ולא יאמר עוד לנבל נדיב, ולכילי לא יאמר שוע, מכלל דבעולם הזה יאמר ע"כ, והא דכתיב אין שלום אמר ה' לרשעים, דבר זה אינו בעולם הזה כדאיתא בפרק השואל (שבת קנא, ב), שהוא נאמר על נפש הרשעים לאחר מיתה, אבל בעולם הזה יש שלום לרשעים וכו'".

אמנם בפרקי דרבי אליעזר ובילקוט שמעוני רואים אנו כי אמר מרדכי להמן שאין שלום לרשעים אמר ה', ואם כן הדברים אמורים אף בעולם הזה.

אמנם ניתן אולי לומר, דמכך שהבבלי לא הביא דרשה זו, אם כן אות הוא הדבר שלשיטת הבבלי מותר לומר שלום לרשע, ומשום כך היה מותר לומר אף להמן שלום, ולא שייך בזה ענין של שלום לרשעים, וכפ"נ. ונחלקו בזה הבבלי והמדרשות".



### האם גזירת המן חלה על המשומדים

וַיִּבְקֹשׁ הָמָן לְהַשְׁמִיד אֶת כָּל הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּכָל מְלָכוֹת אַחַשְׁוֵרוּשׁ עִם מֶרְדֳּכָי (ג, ו).

הבאנו בענין זה מחלוקת במפרשים, בעל החיי אדם כותב: "עוד י"ל דלכן מסיים עם מרדכי, כי בוודאי מי שירצה להשתמד לא יהיה בכלל הגזירה, ולכן מסיים דוקא עם מרדכי, משא"כ כשכופר בעמו ובאלקיו".

אמנם דעת המשך חכמה (מגיל"א ט, כד) כי גזירת המן כללה גם את עוזבי הדת: "הנה אחת מפעולות ההשגחה לקיום הדת היא אשר שנאת האומות הוא גדול יותר בעזבם הדת וכו', וכן המן שאמר ודתייהם שונות הרי שהקפיד על הדת, ועצם שנאתו היה להאומה גם בעזבם הדת, לכן אמר כי המן צורר כל היהודים אפילו לעוזבי דת, כי הפיל פור הוא הגורל להומם, פירוש

ד). ראה מה שהוציא מדברי המהר"ל המשגיח הגר"ג איזמן זצ"ל, דמותר להקדים שלום לאדם חופשי וגלוי ראש, עיי"ש.

ה). עוד אפשר לחלק בין ישראל רשע לנכרים – הערת הרב רועי זק שליט"א.

ו). ראה במגדל שיר (תשע"ט, תש"פ. תשפ"א).

ז). מכת"י הערותיו על ספר יוסף לקח, הדברים הובאו בספר הזיכרון אדרת אליהו (עמ' קכו).

ח). וכן משמע במשנ"ב (תע"ר סק"ו) – הערת הרב משה בוטון.



שיעזבו הדת ואחרי זה לאבדם בטרוניה שמחליפים דת צדק, וכמו כל צוררי ישראל בזמנינו במדינות מארקה ורומניא".

וראה בביאור הגר"א (ח, ג) עה"פ: 'להעביר את רעת המן האגגי ואת מחשבתו אשר חשב על היהודים'. ופירש הגר"א: "את רעת המן – שהוא לשון הרע, 'ואת מחשבתו, הוא כנגד וקלקל מחשבותם'... פי' רצונו של יצה"ר להחטיא את האדם ושלא יהיה לו עוה"ב... להשמיד – הוא להחטיא, ואת מחשבתו – כי כוונתו שלא יהיה לו עוה"ב: על היהודים – כי הוא אינו עומד אלא נגד היהודים להחטיאם".

הרי שהקביל הגאון את מחשבת המן משורש נחש הקדמוני (ראה מהרש"א ח"א חולין קלט, ב) למחשבת היצר הרע, ואם כן חזינן שרצונו היה לשרש ולאבד את היהודים מב' העולמות, ויתכן כי את המשומדים לא היה מכלה.



### האם המן גזר על העבדים

לְהַשְׁמִיד לְהָרֵג וּלְאַבֵּד אֶת כָּל הַיְּהוּדִים מִנְּעֵר וְעַד זָקֵן טָף וְנָשִׁים בְּיוֹם אֶחָד (ג, יג).  
כתב רבי אברהם מן ההר (מגילה ד, א) דעבדים שאינם משוחררים פטורים ממקרא מגילה, לפי שהמן לא גזר על העבדים. וז"ל: "באותו הנס. שאף [על ה]נשים גזר המן להשמיד דכתיב טף ונשים, אבל עבדים [שאינם] משוחררים דלא כתיב בקרא שגזר המן עליהם לאבדם לא מיחייב, דהא [מצות עשה שהזמן] גרמא היא ופטירי".  
הרי שהמן לא גזר על העבדים את גזירת ההשמדה.



### יום י"ג אדר – היה מסייע להמן בדרך הטבע

לְהַשְׁמִיד לְהָרֵג וּלְאַבֵּד אֶת כָּל הַיְּהוּדִים מִנְּעֵר וְעַד זָקֵן טָף וְנָשִׁים בְּיוֹם אֶחָד בְּשָׁלוֹשָׁה עָשָׂר לְחֹדֶשׁ שְׁנִים עָשָׂר הוּא חֹדֶשׁ אֲדָר וּשְׁלָלָם לְבוֹז (ג, יג).  
בתפילת על הניסים מוצאים אנו אף שם את ההדגשה, שהמן ביקש להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים, בשלושה עשר לחודש שנים עשר הוא חודש אדר. ולכאורה צ"ב, מה לנו תוספת בעיקר הנס בידיעה שהמן רצה להרוג את שונאי ישראל ולהשמידם בי"ג אדר. ולכאורה אין זה אלא פרט שאין צורך כל כך להדגישו.  
ונראה לבאר, על פי המובא באגדת אסתר (ט, א): "בוא וראה אותו היום שהסכימו כל הקוסמים וכל החרטומים שאין להם לישראל בו תקומה, אותו היום היה להם בו תשועה גדולה, ושלטו בו על אויביהם, וכושו מעצתם והפרה מחשבתם, ועליהם הכתוב אומר (ישעיה מד, כה): מפר אותות בדים וגו'". הרי לנו שבעצם יום זה עליו הפיל המן גורלות, היה זה יום המסוגל ומעודת בדרך מזלות הטבע להצלחת מזימתו השטנית של איש צר ואויב, אילולי הקב"ה המפר מחשבות ערומים, שהפך את מחשבתו הרעה והשיבה על ראשו.

אם כן, זהו שמדגישים אנו בעל הניסים דהמן שביקש להרוג את היהודים מנער ועד זקן ביום אחד – י"ג אדר, הרי בדרך הטבע סגולת היום היתה עומדת לו להצליח ח"ו במחשבתו הרעה, והקב"ה הוא שהצילנו מידו וגרם לחודש אשר נהפך מיגון לשמחה. ואם כן, הרי זו הפלגת הנס, בכך שמצד סגולת הזמנים היה אמור המן להסתייע ח"ו ולהצליח במחשבתו הרעה, והקב"ה הצילנו מידו.



### הלימוד מפרשת הכסף – על שנאתו הגדולה של המן

וַיֵּגֶד לוֹ מֶרְדֵּכִי אֶת כָּל אֲשֶׁר קָרְהוּ וְאֵת פֶּרֶשֶׁת הַכֶּסֶף אֲשֶׁר אָמַר הָמָן לְשָׂקוֹל עַל גִּבּוֹי הַמֶּלֶךְ בְּיְהוּדִים לְאַבְדָּם (ד, ז).

והקשו המפרשים מהי פרשת הכסף.

ויש לבאר דיש אדם שונא את רעהו, ומוכן לרדת לחייו, אולם כאשר המן היה מוכן להוציא את כל רכושו, שהם עשרת אלפים ככר כסף, כמבואר במדרש (אסת"ר ז, יב), כי המן הוציא את כל ממונו<sup>ט</sup>, על מנת לנסות ולהכחיד את שם ישראל מן העולם: "אם יתן איש את כל הון ביתו – זה המן הרשע, שנתן עשרת אלפים ככר כסף להכחיד את ישראל, בוז יבוזו לו".

ומעתה י"ל דאדם שמוכן להוציא את כל רכושו על מנת להגות מן המסילה את חברו, אם כן בהכרח מורה הדבר על שנאה יוקדת, ושלא תדעך כל זמן שהיהודים נמצאים בעולם. וכן אצל המלך אחשוורוש, שגדלה שנאתו עד כדי כך שמלבד מה שלא נטל פיקדון אף נתן פיקדון, כמבואר במדרש (אסת"ר ז, כ). ולמרות כל שנאתם של הרשעים לעם עולם, הצילנו הקב"ה מידם. והרי זה מורה על גדולת הנס.



### ראיה שישראל בצום לא אכלו ג' ימים ולילות

וַיִּצְוּוּ עָלָיו וְעַל תַּאֲכָלוֹ וְעַל תַּשְׁתּוֹ שְׁלֹשֶׁת יָמִים לִלְלָה וַיּוֹם (ד, טז).

במדרש שוחר טוב (תהילים כב) איתא: "יכול יהו צמים לילה ויום, שלשה ימים ושלשה לילות ולא היו מתים, אלא היו מפסיקין מבעוד יום". ומבואר שאדם אינו יכול לצום ממושכות שלושה ימים, ומשכך מסיק המדרש שאכלו ישראל בסוף היום. (ונתבאר מזה בס"ד בארוכה במגדל שיר תשפ"א, ביאורים ד, טז).

אמנם במדרש נראה להוכיח שהיתה זו תענית רצופה של ג' ימים. וכן איתא באסת"ר (ט, ד) דהמן אסר כ"ב אלף תשב"ר עם מרדכי והפקיד עליהם שומרים עד שיהרגם, וביקשו אימותם לתת להם מזון ומים, ונשבעו שלא יאכלו ולא ישתו אלא שימותו מתוך תעניתם, ועלתה בכייתם

ט. ראה עדו באוצר פלאות המגילה (תשפ"א) מדברי הפרקי דר"א (פרקט מט).

י. מבאר הריב"ש (שו"ת סי' תטז) פשר דברים אלו: "אלא שהיו מפסיקין מבעוד יום, פירוש שלא היו ג' צומות רצופים לילה ויום אלא שקבלו ג' צומות בלתי רצופות כגון שני וחמישי ושני אלא שבכל אחד ואחד יפסיקו מבעוד יום כמו שאנו עושים בתשעה באב וביום הכיפורים, ולזה אמר לילה ויום".

השמימה: "ושמע הקדוש ברוך הוא קול בכייתם כבשתי שעות בלילה, באותה שעה נתגלגלו רחמיו של הקדוש ברוך הוא ועמד מכסא דין וישב בכסא רחמים ואמר מה קול גדול הזה שאני שומע כגדיים וטלאים, עמד משה רבינו לפני הקדוש ברוך הוא ואמר רבש"ע לא גדיים ולא טלאים הם, אלא קטני עמך שהם שרויים בתענית היום, שלשה ימים ושלשה לילות, ולמחר רוצה האויב לשוחטם כגדיים וטלאים, באותה שעה נטל הקדוש ברוך הוא אותן אגרות שגזר עליהם שהיו חתומות בחותם של טיט וקרעם, והפיל על אחשוורוש בהלה באותו לילה".

הרי שאמר משה רבינו כי צמו התינוקות ג' ימים וג' לילות ברציפות, וצ"ת. ובשו"ת הריב"ש (שם) הוכיח מדברי הגמ' ביבמות (קכא, א) דאפשר לצום ג' ימים ולילות רצופים, עיי"ש.



### האם היה מותר לאסתר ללמוד תורה

ותאמר אסתר אם על המלך טוב יבוא המלך והמן היום אל המשתה אשר עשיתי לו (ה, ד). בגמ' במגילה (טו, ב) מובא אחד הטעמים להזמנת המן אל המשתה: "רבי יהושע אומר: מבית אביה למדה, שנאמר אם רעב שונאך האכילהו לחם וגו'". וברש"י: "מבית אביה למדה - שמעה התינוקות אומרים כן".

בהגהות טל תורה (להגר"מ אריק זצ"ל) כתב, דרש"י כתב כן בדקדוק ששמעה את התינוקות ולא שלימדוה, לפי שאסור ללמד אשה תורה.

אמנם יש להעיר, דאף שברמב"ם (פ"א מת"ת הי"ג) מבואר דאף שלכתחילה אין ללמד אשה תורה שבכתב, מכל מקום אין זה כמלמדה תפלות, בשונה מתורה שבע"פ. וכן כתב הב"י (יו"ד רמז, ו). אמנם השואל ומשיב (רביעא ג, מא) כתב דללמד אשה את פשוטו של מקרא מותר אף לכתחילה, עיי"ש שהוכיח זאת. ולפי זה הדרא קושיא לדוכתה, דהרי היה מותר ללמד את אסתר פשוטו של מקרא זה.



### אמירת המלך להמן להלביש ולהרכיב בעצמו

יביאו לבוש מלכות אשר לבש בו המלך וגו' והלבישו את האיש אשר המלך חפץ ביקרו והרכיבו על הסוס ברחוב העיר וקראו לפניו וגו' (ו, ח-ט).

הרי שהמן אמר שלא שר המלך ילביש את החפץ ביקרו של המלך, אלא עבדים אחרים. והנה מצינו שהמלך אומר מהר קח את הלבוש ואת הסוס, והיינו שיעשה זאת בעצמו. והדברים מתבארים בפירוש הגר"א שכתב שהמן רצה שיעשה זאת מהר: "ואפילו מה שאמרת שיעשו עבדי - תעשה הכל בעצמך".

ובאשכול הכופר כתב בנוס"א, שהמן ביקש שיעשו את לקיחת הסוס וההרכבה ע"י אחד המשרתים ונערי המלך, ואחר שיביאו את הסוס יתנוהו לשר משרי המלך הפרתמים. אמנם המלך

חפץ להשפיל את המן, כאשר נתן עינו בכתר מלכות, ואמר לו מהר קח את הלבוש ואת הסוס בעצמו כמעשה משרת, וכן מה שאמר והרכיבוהו על הסוס, גם זאת עשה אתה בעצמך.



### כיצד הפכו אוהביו של המן לחכמיו

וַיִּסְפַּר הָמָן לְזֶרֶשׁ אִשְׁתּוֹ וּלְכָל אֹהֲבָיו אֶת כָּל אֲשֶׁר קָרָהוּ וַיֹּאמְרוּ לוֹ חֲכָמָיו וְזֶרֶשׁ אִשְׁתּוֹ אִם מוֹרֵעַ הֵיהוּדִים מֵרַדְכִי וְגו' (ה, יג).

התמיהה מבוארת, דמחד קרי להו 'אוהביו' (וכן לעיל ה, י, ה, יד נקראו אוהביו) ולאחר מכן נאמר: ויאמרו לו 'חכמיו' וזרש אשתו. ויש להבין מדוע לא נאמר שאמרו לו עצה זו אוהביו וזרש אשתו.

ויש לבאר על פי דברי אשכול הכופר, דהנה צ"ב לשם מה היה צריך המן לספר להם את אשר ארעו, והלא הדבר היה ידוע ומפורסם. אלא שהמן האשים את יועציו שיעצו לו להגיע אל המלך והיה זה בזמן של מקרה ומזל רע, ואם הוא לא היה שם יתכן שהיה נכנס אדם אחר שהמלך היה מצווהו לעשות כן: "ורצה לומר, כי חכמיו וזרש אשתו גרמו לו כל זה, בזה שאמרו (לעיל ה, יד): "ובבקר אמר למלך", עד שבעצתם באה לו הרעה הזאת".

ומעתה, לאחר שראו אותם אוהבים, כי המן מאשים אותם שנתנו לו עצה שאינה הוגנת, אם כן אף הם השיבו את אהבתם, כשראו שהמן אינו אוהבם אלא תולה בהם דברי דופי. וכבר אמר החכם מכל אדם (משלי טו, כח): "ונרגן יפריד אלוף", שבאמצעות נרגנותו הסיר ממנו המן את אוהביו, ושוב נחשבו רק כ'חכמיו'.



### סיבת נפילתו של המן

הַדָּבָר יָצָא מִפִּי הַמֶּלֶךְ וּפָנִי הָמָן חָפּוּ: וַיֹּאמֶר חֲרָבוֹנָה וְגו' הִגָּם הִנֵּה הָעֵץ אֲשֶׁר עָשָׂה הָמָן לְמֵרַדְכִי וְגו' וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ תִּלְהוּ עָלָיו (ז, ח-ט).

נתבאר במקו"א כי דווקא כאשר נפלו פניו של המן היה מקום לחרבונה לעורר את איבתו של המלך, ודרשו על כך חז"ל (אוצר המדרשים אייזנשטיין, אסתר) נפל לתורא חדר סכינא (ראה שבת לב, ב).

ניתן להוסיף בזה, דהנה לגבי היוצא מעורכי המלחמה נאמר (דברים כ, ה): "מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו ילך וישוב לביתו, פן ימות במלחמה ואיש אחר יחנכנו". וברש"י פירש דוהו דבר של עוגמת נפש. והקשה המהר"ל בגור אריה (שם): "ואם תאמר, די בזה שמא ימות במלחמה, ומאי נפקא מיניה אם אחר יחנכנו או לא יחנכנו". והוא מיישב זאת ביסוד נפלא השיך לעניינו: "ויראה, משום שיש אדם בשביל שאחר יקח את שלו חלש דעתו עליו, כמו שפירש רש"י 'ודבר של עגמת נפש הוא', ובשביל חלש דעתו עליו אתרע ליה מזליה ומת במלחמה, ודבר זה גורם המיתה. ולפיכך תלה הכתוב ב"איש אחר יחנכנו", כי זהו גרמת המיתה".

מעטה י"ל דכאשר חלשה דעתו של המן הייתה זה סיבה שיפול לפני מרדכי וימות, ומשום כך העיד תיכף ולאחר חרבונה, שהיה אחד מיועציו לשעבר, וכל זה משום שנפלה דעתו ועגמה נפשו של המן עליו.



### מחשבת המן שבה על ראשו

גם הנה העץ אשר עשה המן למרדכי אשר דבר טוב על המלך עמד בבית המן גבה חמשים אמה ויאמר המלך תלהו עליו (ז, ט).

כתב בביאור הגר"א: "אשר דבר טוב על המלך – היתה סבה מאת ה' שיאמר כן בזה הלשון, שיסבור אחשוורוש שאמר כך: 'אשר דבר המן שטוב הוא (העץ) יותר על המלך'".

ויש להבין כיצד התגלגלה ישועת ישראל מיד המן באמצעות דבר שאינו אמת, שהרי לא אמר כן המן שרצונו לתלות את המלך על העץ.

ונראה לבאר על פי מה ששמעתי ממו"ר הגרב"ד פוברסקי שליט"א, המבאר את המבואר בחז"ל שכשיצא המלך בעת משתה אסתר אל גינת הביתן, ראה מלאכים בדמות בניו של המן עוקרים ומכלים בגינתו, וחמת המלך בערה בו על כך, וגם שם קשה, כיצד הסתבכה גאולת ישראל באמצעות דבר שאינו אמת.

וביאר מו"ר שליט"א, דהיות שהמן אף הוא גלגל את הגזירה על היהודים באמצעות הדילטוריא שלו, ובדברים שאינם אמיתיים, אם כן דין הוא שכאשר תשוב מחשבתו הרעה על ראשו, יהיה זה גם באמצעות מחזה שאינו אמת. והוא הדין לגבי חרבונה, שהיתה הכנה בדבריו שרוצה המן להרוג ולתלות את המלך על העץ.



### גזירת פורים על הגופות

על כן קראו לַיָּמִים הָאֵלֶּה פֻּרִים עַל שֵׁם הַפֹּר (ט, כו).

ידועים דברי הלבוש (סי' תער) כי נס חנוכה, בשונה מפורים, לא נקבע למשתה ושמחה, היות ובפורים גזרו על הגופות ובחנוכה גזרו על הרוחניות, ואם היו רוצים לקבל את דתם היו פוטרם אותם.

וצריך ביאור, דהלא גזירת המן בפורים היתה אף על הנפשות, וכדאמרינן במגילה (טז, ב) ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר, אורה זו תורה וכו' ופירש רש"י שהמן גזר לבטל את מצוות אלו.

ונראה ליישב על פי מה שכתב הגר"א (ג, ז) עה"פ ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו: "ויבז בעיניו – פירוש שבזיון היה לו מה שיהרוג את מרדכי לבדו, וגם מפני זה שלא כרע אליו: את עם מרדכי – כי אמרו לו שאינו כורע מחמת שהוא יהודי: ויבקש המן להשמיד – פי' לעקור הדת", אם כן נמצא שעיקר רצונו של המן היה להרוג את מרדכי, ורק לא נאה ויאה לו היה

לעשות כן, משום כך גזר לאבד את כל היהודים ולעקור את הדת, אמנם שורש הגזירה יסודו בגזירה על הגופות ולא על הנפשות.



## עיונים

### מסירות נפשם של חנניה מישאל ועזריה

וּמְרַדְּכִי לֹא יִכְרַע וְלֹא יִשְׁתַּחֲוֶה (ג, ב).

בגמ' בפסחים (נג, ב) איתא: "עוד זו דרש תודוס איש רומי: מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו (עצמן) על קדושת השם לכבשן האש - נשאו קל וחומר בעצמן מצפרדעים, ומה צפרדעים שאין מצווין על קדושת השם כתיב בהו ובאו (ועלו) בביתך (וגו') ובתנורֶיךָ ובמשארותיך. אימתי משארות מצויות אצל תנור - הוי אומר בשעה שהתנור חם, אנו שמצווין על קדושת השם - על אחת כמה וכמה".

רש"י מפרש: "מה ראו - שלא דרשו וחי בהן - ולא שימות בהן". והקשו התוס' (ד"ה מה) דהרי הוי בפרהסיא ואם כן לכו"ע היה עליהם חובה למסור את נפשם. וביארו התוס' באופ"א מה ראו שלא ברחו, אלא מסרו נפשם על קדושת שמו יתברך.

וכתב המהרש"א (ח"א) ליישב שיטת רש"י, דתודוס סבר כרבי ישמעאל (סנהדרין עז, א) שעל ע"ז בצינעא יעבור ואל יהרג, ובצלם של נבכודנצר בבקעת דורא לא היו עשרה מישראל. אולם משום ק"ו דצפרדעים, הם מסרו את נפשם.

אמנם מקשה המהרש"א על כך: "ומיהו האי ק"ו פריכא הוא דהצפרדעים גם שלא היו מצווין על קידוש השם מ"מ קדשו השם כיון דלא נצטוו על וחי בהם וגו' אבל חנניה וחביריו גם שהיו מצווין על קדוש השם בפרהסיא מכל מקום הכא בצנעא דלא היו מצווין על קידוש השם לא הוה להן למסור עצמן כיון דנצטוו על וחי בהן".

ונתבאר ליישב (מגדל שיר תשפ"א), דאף שלרבי ישמעאל יש דין וחי בהם בע"ז בצינעא, מכל מקום היה באפשרותם למסור את נפשם למען קידוש שמו יתברך, דבקידוש השם, אף שלא היו מחויבים מכל מקום, יכולים היו לקיים מצות ונקדשתי.

והוסיף לי על כך מו"ר הגר"א גרבוז שליט"א, דיש דעות בכס"מ (פ"ג מיסודי התורה) דאף שאינו מחויב מכל מקום יכול הוא למסור את נפשו על קידוש השם. ואף שלרבי ישמעאל יש דין וחי בהם בע"ז בצינעא, הני מילי לענין שאין חיוב למסור את הנפש, אולם כאשר הוא מוסר עצמו למיתה על כך יש בזה קיום של ונקדשתי ומותר לו לעשות כן. (וראה מה שנתבאר בס"ד במגדל שיר תשפ"א).

והנה יש ליישב בס"ד עוד על פי מה שאמר מרן הגר"ח שמואלביץ זצ"ל בשיחותיו, דהביא קושיא זו בשם הגר"א על הרמב"ם שאם אין חיוב הרי שיש איסור איבוד עצמו לדעת, לדעת הרמב"ם, וכעין קושיית המהרש"א הנ"ל.

ותירץ הגר"ח שמואלביץ זצ"ל, דידעו חנניה מישאל ועזריה שאין סכנה בכבשן האש, היות שהם התחזקו בבטחון השלם שיצילים הי"ת ולא פחדו כלל, ושוב לא היתה זו סכנה, אם כן הם לא מסרו נפשם למות היות שהם ידעו שיחיו, והראיה לכך מצפרדעים שזו היתה הצלתם (ראה שיחות מוסר עמוד 164).

יש להביא ראיה לדברי הגר"ח ש, מהא דאיתא במדרש שוחר טוב (מזמור כח): "ומנין דרשו חמ"ו להשלים עצמן על קדושת ה', מן הצפרדעים שכתוב בהן ובתנורין ובמשארותין וכו', ומה פרע להם הקדוש ברוך הוא שכל הצפרדעים מתו ואותן שירדו לתנור לא מתו, מפני שמסרו עצמן לשריפה כדי לקיים גזרת הקדוש ברוך הוא, אמר תודוס איש רומי, מכאן אמרו חמ"ו, מה אם הצפרדעים שאין להן זכות אבות ולא ברית, על ידי שנתנו עצמן ומסרו נפשם על קדושת ה' לא מתו, עאכ"ו שאנו בני אברהם יצחק ויעקב ויש לנו זכות אבות ונצטוינו על קדושת ה'". ע"כ.

וזה סיוע למהלכו של הגר"ח ש שלמדו חנניה מישאל ועזריה ק"ו שינצלו מכבשן האש". והגר"ח ש עצמו הביא ראיה נוספת ממאמר חז"ל (ילקו"ש זכריה, רמז תקע): "חנניה מישאל ועזריה על מנת כן ירדו לכבשן האש, על מנת שיעשה להם מופת". אלא שהניסיון לגבם היה לקפוץ לכבשן האש על מנת להינצל, וביטלו בליבם את כל כוחות הטבע המתנגדים להם, ובהרגשה מרוממת זו ירדו לכבשן האש בידיעה ברורה שיעשה להם מופת.

אמנם מאידך יש להוכיח לא כדבריו מדברי חז"ל בכמה דוכתי (ספרא אמור פרשה ח, פרק ט, אות ה). ילקו"ש (אמור רמז תרמ"ג). לקח טוב (שם): "מיכן אמרו כל המוסר עצמו על מנת לעשות לו נס אין עושים לו נס, ושלא לעשות לו נס עושין לו נס, שכן מצינו בחנניה מישאל ועזריה שאמרו לנבוכדנצר: "לא חשחין אנחנו על דנא פתגם להתבותך, הן אייתי אלהנא די אנחנו פלחין יכול לשיזכותן מן אתון נורא יקידתא ומן ידך מלכא ישיזיב, והן לא ידיע ליהוי לך מלכא דלא להך לית אנן פלחין ולצלם דדהב דהקמת לא סגדין". הרי שחנניה מישאל ועזריה מסרו נפשם על מנת למות. (וכן יש להעיר ממייתת הרן אחי אברהם, ויש ליישב).



### התביעה על ישראל בימי נבוכדנצר

אם על המלך טוב יכתב לאבדם ועשרת אלפים פכר כסף אשקול על ידי עשי המלאכה להביא אל גנני המלך (ג, ט).

בגמ' במגילה (יב, א) שאלו תלמידי רשב"י את רבם, מדוע נתחייבו ישראל באותו הדור כליה. "אמרו לו (-לרשב"י): אמור אתה! - אמר להם: מפני שהשתחוו לצלם. - אמרו לו: וכי משוא פנים יש בדבר? - אמר להם: הם לא עשו אלא לפנים - אף הקדוש ברוך הוא לא עשה עמהן אלא לפנים".

יא. ראה מה שהאריך בזה ביבי"א (י"ד ג). וראה עוד בתוס' הרשב"א (פסחים כאן).

והנה התוס' (כתובות לג, ב ד"ה אלמלי) כתבו שאותו צלם אנדרטא היה, ולא היו חייבים מעיקר הדין למסור את הנפש. ומעתה יש לעיין, מדוע התחייבו כלל ישראל כליה בעבור השתחויותם לצלם, והלא היה זה אנדרטא בלבד.

ויש ליישב על פי מה שכתב בשו"ת הריב"ש (סימן קעא), דיכלו ישראל באותו הדור לברוח ולהסתתר מהמלך, וכל שלא עשו זאת ובחרו להשתחוות לצלם, משום כך התחייבו על כריעתם לצלם אף שהיה זה אנדרטא, לפי שיכולים היו להסתתר.



### שמיעת מרדכי את פסוקי התינוקות

וּמֶרְדֵּכִי יָדַע אֶת כָּל אֲשֶׁר נַעֲשָׂה (ד, א).

במדרש (אסתר ז, יג) איתא: "... ובשעה שנחתמו אותן האגרות ונתנו ביד המן, ויבא שמח הוא וכל בני חבורתו, ופגעו במרדכי שהוא הולך לפניהם, וראה מרדכי שלשה תינוקות שהיו באים מבית הספר ורץ מרדכי אחריהם, וכשראה המן וכל חבורתו שהיה רץ מרדכי אחרי התינוקות הלכו אחרי מרדכי לדעת מה ישאל מרדכי מהם, כיון שהגיע מרדכי אצל התינוקות שאל לאחד מהם פסוק לי פסוקיך א"ל (משלי ג') אל תירא מפחד פתאום ומשואת רשעים כי תבוא, פתח השני ואמר אני קריתי היום ובוזה הפסוק עמדותי מבית הספר (ישעיה ח') עוצו עצה ותופר דברו ולא יקום כי עמנו אל, פתח השלישי ואמר (ישעיה מ"ו) ועד זקנה אני הוא ועד שיבה אני אסבול אני עשיתי ואני אשא ואני אסבול ואמלט, כיון ששמע מרדכי כך שחק והיה שמח שמחה גדולה, אמר לו המן מה היא זאת השמחה ששמחת לדברי התינוקות הללו, אמר על בשורות טובות שבשרוני שלא אפחד מן העצה הרעה שיעצת עלינו וכו'".

ויש לעיין מדוע אין באמירת פסוק לי פסוקך, איסור מחמת תמים תהיה עם ה' אלוֹקִיךָ.

והנה כתב רבינו החיד"א (שו"ר ברכה יו"ד קעט, ו): "כתב מהריק"ש לעיל על דין ד', נ"ל דלכ"ע מותר לפתוח בתורה לראות הפסוק העולה, כי היא חיינו, וכמו שמצינו ביאשיה (יומא נב, ב) שעשה מעשה על שמצא ספר תורה גלול באותו פסוק, וכן עמא דבר. עכ"ל". הרי שמותר ליטול עצה מן התורה.

עוד הוסיף החיד"א: "והנה אמרו בילקוט משלי סימן רי"ט, אם בקשת ליטול עצה מן התורה הוי נוטל. וכן בדוד הוא אומר בפקודך אשיחה. עכ"ל. ומשמע דליטול עצה מן התורה אפשר דבכלל הוי הא לפתוח בתורה לראות פסוק המזדמן".

והאריך בכל זה בעלי תמר (שבת ו, ט) והביא את דברי הגמ' בחולין (צה, ב) ששמואל בדק בספרא.

והוסיף בעלי תמר עובדא מהחפץ חיים: "והרב ר' אברהם כהן, רב בבית הכנסת אהל רבקה פה ת"א ז"ל סיפר לי שעל שלחן סבו החפץ חיים היה מונח תמיד תנ"ך ומי ששאל לו עצה באיזה דבר היה פותח את התנ"ך וראה בו והשיב לו אם לעשות או לחדול. ואולי היה מקורו מילקוט הנ"ל ומשמואל דבדיק בספרא. וספר לי עוד שפעם בא לפניו איש תמים ושאל בעצתו אם לעשות שותפות עם פלוני אלמוני והחפץ חיים ידע שהשני הוא ערום במסחרו אז פתח



התנ"ך והראה להאיש הפסוק תמים תהיה עם ה' אלקיך, וביאר לו הפסוק כך תמים תהיה רק עם ה' אלקיך ולא עם בנ"א בשוק, שכן אם תהיה תמים שם ירמו אותך. ובוזה היה לו כבר תשובה על שאלתו. ופשוט שבימינו שנתנה תורה שבע"פ לכתוב ה"ה משנה ותלמוד ומדרש ואף שאר ספר קודש מוחזק. ודע שיש לתמוה על הברכ"י שבכל אריכת דבריו הביא רק הילקוט ולא הביא מהגמרא שמואל בדיק בספרא (חולין צה, ב").

מכל מקום מבואר דליטול עצה מן התורה מותר ואין בזה איסור של תמים תהיה, ונהג מרדכי כדין במה ששאל מן התינוקות את הפסוקים שלמדו באותה העת.



### הלל על מפלת הרשעים

ותכתב אסתר המלכה בת אביחיל ומרדכי היהודי את כל תקף לקים את אגרת הפורים הזאת השנית (ט, כט).

איתא בגמ' מגילה (יה, א): "תנו רבנן: ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הויתרו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש? אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה - ממיתה לחיים לא כל שכן? - אי הכי הלל נמי נימא! - לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ. - יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ, היכי אמרינן שירה וכו'. רב נחמן אמר: קרייתא זו הלילא, רבא אמר: בשלמא התם הללו עבדי ה' - ולא עבדי פרעה, אלא הכא - הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשוורוש? אכתי עבדי אחשוורוש אנן."

וידועה קושיית המפרשים, דהנה שיבולי הלקט (הובא בבית יוסף ס' תצ) כתב, דאין אומרים הלל בשביעי של פסח, לפי שמעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, ואם כן כיצד שאלה הגמ' שיאמרו הלל ושירה במפלת המן וסייעתו, והלא אין הקב"ה שמח במפלתן של רשעים. (ונתבאר במקו"א לבאר, דהכא שאני דמיירי במפלת המן העמלקי וחבר מרעיו שאף הם היו עמלקים כמבואר בתרגום בכמה דוכתי).

אמנם נראה ליישב בס"ד עוד, דהנה הקשו האחרונים, מדוע הוצרך השבולי הלקט לטעם זה שאין אומרים הלל בשביעי של פסח משום מעשי ידי טובעים וכו', תיפוק ליה משום הטעם המבואר בגמ' בערכין (י, א והובא במ"ב תצ סק"ז) דדווקא חוה"מ סוכות דחלוק בקרבנותיו התם אמרינן הלל בכל יום, משא"כ בפסח, ואם כן זהו טעם עצמי להא דאין לומר הלל בשביעי של פסח ואף בלא הטעם של מעשי ידי וכו'.

ותירצו האחרונים (ראה ישועות יעקב או"ח תצ סק"א) ובמשנת רבי אהרן (מאמרים ח"ג עמ' ג') דהנה בהמשך דברי הגמ' בערכין (שם) מקשה הגמ' מחנוכה שאומרים בו הלל בכל יום, ומשני משום ניסא, ואם כן מוכח דיש ב' סיבות לאמירת הלל - א. מחמת עצם היום טוב, דהמועד מחייב אמירת הלל, כפי שאומרים בחנוכה ובימים טובים, ואף על ר"ה ויוה"כ הקשתה הגמ' (ר"ה לב, ב) מדוע אין אומרים בהם הלל. ב. מחמת הנס, כפי שבחנוכה אומרים הלל בכל יום מפני הנס שהתרבה והתגדל בכל יום. ואם כן דברי הגמ' בערכין שאין ימי הפסח חלוקים בקרבנותיהם הם

סיבה להא דאין אומרים הלל מחמת היו"ט, ודברי השבולי הלקט הם הבנה וטעם להא דאין אומרם הלל משום הנס".

ומעתה אפשר להוסיף דכל קושיית הגמ' במגילה דנאמר הלל בפורים, היא שנאמר הלל מחמת עצם המועד של פורים, וכפי דאומרים בחנוכה ובשאר מועדות, ובוה אין מקום לדחות לפי הטעם של שבולי הלקט דבמקום של מעשי ידי טובעים בים אין אומרים שירה, ולכאורה הוא הדין אף בנס הפורים דאין לומר בו שירה והלל מחמת עצם הנס של מפלת המן. אמנם כל טעם זה מספיק להלל הנאמר מחמת עצם הנס, ולא על ההלל הנאמר מחמת קביעות המועד של יום טוב, דבוה כיון שנקבע פורים למועד אומרים בו שירה מחמת עצם היום טוב. ועל כך תירצה הגמ' שאין אומרים הלל מכל מקום לפי שקרייתא זוהי הלילה, או לפי שאכתי עבדי אחשוורוש אנן.

היה מקום ליישב באופן נוסף, דהנה יש להקשות לדברי שיבולי הלקט הללו שאין אומרים הלל במקום שיש מפלה לאחרים, אם כן מדוע אומרים הלל על נס חנוכה, ועוד נאמר בו הלל בכל יום וכמבואר בגמ' בערכין (שם), ואכתי איכא מפלה ליוונים. ומאי שנא היונים מהמצרים.

ויש ליישב, דהנה נתבאר בהערה לעיל, דשאני נס חנוכה שקבעו את ההלל לא על נס המלחמה, אלא על נס פך השמן, ומשכך אפשר לומר הלל. ועל דרך זה יש לומר שאף את נס הפורים לא קבעו משום מפלת המן וגונדא דיליה, אלא על הימים של 'ונוח מאויביהם', או שקבעו את הפורים על אהבת ה' שהתגלתה בתוך ההסתר פנים עד כדי כך שהובילה היא לקבלת התורה מאהבה. ואם כן נס הפורים לא נקבע על מפלת המן אלא על גדולת מרדכי והיהודים. וכפי שכתב הגאון (או"ח תרצז) לבאר את הדין של חייב איניש לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, היינו שלא ידע איזה נס עדיף מפלת המן או גדולת מרדכי, ומשכך היות שיש כאן נס של גדולת מרדכי ונוח היהודים מאויביהם, כה"ג שפיר אפשר לומר הלל, דלא נקבע על מפלת הרשעים, דומיא דקריעת ים סוף שהנס הוא בכך שאת רודפיהם ואת שונאיהם בתהומות טבע. אלא על הגדולה של ישראל.



## אוצר פלאות המגילה

### שורש המילה כסף

על גלילי כסף ועמודי שש מטות זָהָב וְכֶסֶף (א, ו).

את שורש המילה 'כסף' מבאר האבן עזרא (שמות לה, ה): "י"א כי נקרא כסף בעבור שתאווה היא לעינים, מגזרת נכספה" (תהילים פד, ג)."

(יב). יש להעיר לדברי השיבולי הלקט שאין אומרים נס כאשר יש מפלה לרשעים, אם כן מדוע לגבי נס חנוכה אומרים אנו הלל, והרי היתה מפלה ליונים במלחמה. אמנם י"ל דבגמ' בשבת (כא, ב) איתא מאי חנוכה? ופירש רש"י על איזה נס קבעו, ומבואר בגמ' שקבעו את חנוכה בהלל והודאה על נס פך השמן, ואם כן אתי שפיר שאומרים הלל בחנוכה לפי שההלל אינו על נס המלחמה אלא על נס פך השמן.

### חמתו של המלך שככה כשנתלה המן

וַיִּקְצֹף הַמֶּלֶךְ מְאֹד וַחֲמָתוֹ בָּעָרָה בּוֹ (א, יב).

במדרש (אסתר ג, טו): "אמר ר' יוחנן באותה שעה אמר הקדוש ברוך הוא למלאך הממונה על החמה חות פח זיקא בכרסיה ונפח בקיטמיה וזרוק גופריתא באתוניה (-אמר הקב"ה למלאך הממונה על החמה להבעיר את חמתו של המלך ככבשן) וכו', אימתי שככה חמתו כשנצל המן".



### הנשמות שסבלו עולה של פרס

אֲשֶׁר הִגְלָה נְבוּכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל (ב, ו).

דבר מופלא כתב הש"ך על התורה (פרשת שמות, מגורי האר"י) דכל נשמות ישראל היו בשיעבוד מצרים בפועל, ואולם היו כאלו שרק נולדו והסתלקו לאלתר, ואלו היו בגלות פרס, ואלו נשמותיהם של הדור אחרון: "... וכדי שלא יהיה תרעומת אותם שנשתעבדו לומר: זרעך אמרת, כל הדורות הם זרעו ולמה אנו ולא אחרים, לזה היו יולדות ששים או שש מאות כמאן דאמר, לסבול עול הגרות שנגזר על זרעו של אברהם ומסתלקים קמא קמא, יש מהם שסבלו מעט ויש מהם שראו הגלות ונסתלקו, ואלו הן הדורות שסובלים עולו של פרס, ובפרט דור אחרון שסובלין חבלו של משיח הם היו ראשון בהסתלקותם כי היו יולדות בכל יום וכולם לא יצאו אלא נסתלקו וכו'".



### המן ביטל את עבודת בית המקדש

אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה גָּדַל הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוּשׁ אֶת הֶמֶן בֶּן הַמֶּדְתָּא הָאֲגָגִי וַיִּנְשְׂאֵהוּ (ג, א).

בתרגום יונתן תירגם, שהמן הוא זה שביטל את עבודת המקדש, כאשר בזמן המלך אחשורוש כתבו כתב שטנה על בנין הבית.

וז"ל (כפי שהביאו באשכול הכופר): "בתר פתגמיה האילין, עלת מדת הדין, אמר שבאה מדת הדין לפני השם ואמרה רבון העולמים הלא המן הרשע עלה מבבל מן שושן לירושלים לבטל בנין בית המקדש, ועתה גדלו המלך אחשורוש על כל השרים, ענה רבון העולמים ואמר, אין נראה לי לתלותו מן העולם לפי שעדיין לא נודע שמו בעולם, הניחו אותו עד שיתגדל שמו ויהיה נודע בכל העולם, ואח"כ אעשה בו נקמה על כל הצרות שעשה לישראל, הוא ואבותיו".



(ג). כעין זה בהדר זקנים (במדבר ז, יט). רלב"ג (שמואל ב' יג, לט). תולדות יצחק (בראשית כ, טז). וראה עוד בדברי רבי צדוק הכהן מלובלין (ישראל קדושים, אות ה): "תאות ממון שהוא שורש התאוות. דעל כן נקרא כסף לשון כיסופין חמדה וחשק כי הוא חמדה הכוללת כל חמידות העולם דהכל משיגין על ידי ממון".

### התייעצות בכתבי הקודש

וְנִכְתָּב בְּסֵפֶר (ט, לב).

כתב החיד"א (שירי ברכה, יו"ד קעט, ו): "ומצאתי בקונטרס כתיבת יד להרב מהר"ר אליהו הכהן ז"ל (בעל שבט מוסר) שכתב וז"ל, קבלתי מרבתי כשהיו רוצים לעשות איזה דבר והיו מסופקים אם לעשותו אם לאו, היו נוטלים חומש או ארבעה ועשרים, והיו פותחים אותו ורואים בראש הדף מה פסוק היה מוצא, וכפי מה שמראה היו עושים, ונמצא שהיו מתיעצים עם התורה כדת מה לעשות בכל עניניהם, וזה עצמו רומז מאמרם ז"ל ליטול עצה מן התורה, דמורה התר לעשות כך, ואין זה בכלל משתמש בתורה. עכ"ל".



### קריאת המגילה בכרכים המוקפים מימות יהושע

וּמֵאִמֶּר אֶסְתֵּר קַיָּם דְּבָרֵי הַפָּרִים הָאֵלֶּה וְנִכְתָּב בְּסֵפֶר (ט, לב).

בטעם הדבר שקריאת המגילה בערים המוקפות תלויה ביהושע בן נון, ולא מימות אחשורוש ואילך ביאר זאת הריטב"א (מגילה ב, א): "ובעו רבנן ז"ל מה ראו אנשי כנסת הגדולה לתלות הדבר ביהושע בן נון, ותירצו הראשונים ז"ל משום דיהושע בן נון הוא שנלחם בעמלק תחלה והמן היה מזרע עמלק".



הרב משה מרדכי אייכנשטיין  
ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

## מרדכי ואסתר – הנהגת הייחוד והנהגת המשפט

רבינו הרמח"ל בספרו דעת תבונות (ובשאר ספריו ע"ד הקבלה), העמיד יסוד ותשתית הבריאה והנהגתה. יסוד הבריאה מושתת על חוק הטוב להטיב, רצה הבורא בברואים שייטלו שכר חלק עבודתם, ולא יאכלו נהמא דכיסופא (לחם בושה), לשם כך ברא את העולם על יסוד יחוד ה', הנכסה כעת מהברואים, בהיות נשמתם שוכנת בחומר העכור, כשתפקידם ועבודתם, לגלות את יחוד ה' ע"י הארת הנשמה שהיא חלק אלוה ממעל, ע"י עסקם בתורה ובמצוות. אולם מכיוון שתכלית הבריאה היא בסופו של דבר - גילוי היחוד הזה, מראש נקבע כבר בראש הבריאה, שאיך שלא יהיה בסוף יהיה אותו גילוי, שיהיה ה' אחד ושמו אחד.

ועל כן הנהגת ה' בבריאה היא בהתאם לכך, הנהגת המשפט הגלויה, שהיא תכלית העולם והאדם, שיטול שכרו ע"י שיבחר בטוב, ויעמוד במשפט ויהיה חלק מהנהגת ה' בעולם, לגלות יחודו מתוך ההסתר. אולם בתוך כל זה הקב"ה מנהג עולמו בדרך נסתרת לקראת אותו יחוד, בלא כל קשר להנהגת האדם, והיא ההנהגה הנסתרת לה קורא רבינו הנהגת היחוד, בה הקב"ה מנהג את העולם בדרך נסתרת לקראת אותו יחוד שלם, בין יבחר האדם בטוב בין לא.

לכל אורך ימי העולם הנהגת המשפט משולבת בהנהגת היחוד, כשלפעמים בזמנים הטובים של העולם כמתן תורה, שישראל עשו רצונו של מקום, הנהגת המשפט הגלויה מתנוססת בראש, ולפעמים בזמן שישראל והעולם מחטיאים את תעודתם, הנהגת העולם העיקרית היא הנהגת היחוד, אשר לעולם היא משולבת בתוך הנהגת המשפט באופן נסתר.

אנחנו נבאר כאן שעיקר הוויכוח (כביכול) שבין מרדכי ואסתר בפרק ד' של מגילת אסתר, נסוב סביב הנקודה הזאת. מרדכי הנדרש מלשון 'מרי דכיא' הוא הבושם - הריח שהנשמה מריחה, מייצג את הנהגת היחוד הנסתרת, בה אין מעשה האדם עיקר, אלא ההנהגה השמימית. זאת, לעומת אסתר, ששמה נדרש מהקרא 'אנכי אסתר אסתר', מייצגת את הנהגת המשפט הגלויה, בה עיקר התפקיד של האדם לעשות את תפקידו בעולם, שהוא לשון ההעלם ונסתר, שהנהגת היחוד מסתתרת ומקופלת בכל מאורעותיו.

נחלק את הדיון לשאלות על המקרא, ותשובות המשלכות ביאור בתוך הפסוקים עצמם (ע"ד אברבנאל ומלבי"ם).

### השאלות

- א. מֶרְדֵּכִי יָדַע אֶת כָּל אֲשֶׁר נַעֲשָׂה. משמע שידע איזה דבר שאחרים לא ידעו, ואם כן, מהו?
- ב. וַיִּקְרַע מֶרְדֵּכִי אֶת בְּגָדָיו וַיִּלְבַּשׁ שָׂק וַאֲפֹר וַיֵּצֵא בְּתוֹךְ הָעִיר וַיִּזְעַק וַעֲקָה גְדֻלָּה וּמָרָה. למה הקריעה נובעת מהידיעה הראשונה, ומה המשמעות של היציאה בתוך העיר?

ג. וַיָּבֹא עַד לַפָּנִי שַׁעַר הַמֶּלֶךְ כִּי אֵין לְבֹא אֶל שַׁעַר הַמֶּלֶךְ בְּלִבוֹשׁ שָׂק. למה חשוב לספר (כי אין לבוא וגו') כאן?

ד. וּבְכָל מְדִינָה וּמְדִינָה מְקוֹם אֲשֶׁר דָּבַר הַמֶּלֶךְ וְדָתוֹ מִגִּיעַ אֲבָל גָּדוֹל לַיהוּדִים וְצוּם וּבְכִי וּמִסְפָּד שָׂק וְאַפֵּר יַצַּע לְרַבִּים. מה זה קשור לפסוק הקודם?

ה. וַתְּבֹאנָה נְעֻרוֹת אֶסְתֵּר וְסָרִיסָיָהּ וַיִּגִּדּוּ לָהּ. כפי ההמשך נראה שסיפרו לה אודות קריעת הבגדים והשק.

ו. וַתִּתְחַלֵּחַל בִּיטּוּי קִיצוֹנִי (ואמר רב במגילה טו. שפירסה נידה) הַמֶּלֶכָה מָאֵד. וַתִּשְׁלַח בְּגָדִים לְהַלְבִּישׁ אֶת מֶרְדֳּכָי וּלְהַסִּיר שָׁקוֹ מֵעָלֶיהָ. האם הנושא הוא חיצוני בעלמא, אם ללבוש שק או לא? (יש לשים לב שאת הנערות שלחה על הבגד ואת התך על התוכן). וְלֹא קָבַל - למה?

ז. וַתִּקְרָא אֶסְתֵּר לְהִתֵּן מִסָּרִיסֵי הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר הָעֲמִיד לַפָּנִיָּה וַתִּצְוֶהוּ עַל מֶרְדֳּכָי לְדַעַת מֶה זֶה וְעַל מֶה זֶה. מה זה הכפל 'מה זה ועל מה זה', ובפשטות מה זה?, הוא על השק שהוא החיצוני ותופס העין תחילה, ועל מה זה? הוא שאלה על הסיבה והתוכן הפנימי. ובחז"ל (ילקוט שמעוני מגילה ד) "ותצוהו על מרדכי לדעת מה זה ועל מה זה", 'אמר ר' יצחק בר נפחא שלחה ליה שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה דכתיב "מזה ומזה הם כתובים"'. ולדבריהם הלא מוכח שאכן אסתר ידעה שקרה משהו כבר בשלב הזה, והשאלה אם כן למה היא כל כך התחלחלה מלבוש השק של מרדכי?

ח. וַיֵּצֵא הַתֵּן אֶל מֶרְדֳּכָי אֶל רְחוֹב הָעִיר אֲשֶׁר לַפָּנִי שַׁעַר הַמֶּלֶךְ. מה חשוב כל כך המיקום המדויק?

ט. וַיִּגַּד לוֹ מֶרְדֳּכָי אֶת כָּל אֲשֶׁר קָרָהוּ. למה קרהו בלשון יחיד, הלא זה קרה לעם שלו, ולא רק לו?

י. וְאֵת פֶּרֶשֶׁת הַכֶּסֶף אֲשֶׁר אָמַר הָמָן לְשָׂקוֹל עַל גִּנְזֵי הַמֶּלֶךְ בְּיַהוּדִים לְאַבְדָּם. למה חשוב הכסף, והלא המן לא נתן אותו בסוף, אלא רק חשב לתת אותו?

יא. וְאֵת פֶּתֶשֶׁגָן כְּתָב הַדָּת אֲשֶׁר נָתַן בְּשׁוֹשָׁן לְהַשְׁמִידם נָתַן לוֹ לְהִרְאוֹת אֶת אֶסְתֵּר וּלְהַגִּיד לָהּ וּלְצֻוֹת עָלֶיהָ לְבֹא אֶל הַמֶּלֶךְ לְהִתְחַנֵּן לוֹ וּלְבַקֵּשׁ מִלְּפָנָיו עַל עֲמָהּ. מכאן רואים שהיה בידו 'כתב הדת', ואם כן מה שנא' בהתחלה שידע את כל מה שנעשה, מוקשה כנ"ל, מה החידוש בזה?

יב. וַיָּבֹא הַתֵּן וַיִּגַּד לְאַסְתֵּר אֶת דְּבָרֵי מֶרְדֳּכָי: וַתֹּאמֶר אֶסְתֵּר לְהִתֵּן וַתִּצְוֶהוּ אֶל מֶרְדֳּכָי. היא לא ציוותה את מרדכי, אלא ציוותה את התך על מרדכי, אבל יש משמעות מסוימת שהיא מדברת כאן בנחרצות מה.

יג. כָּל עֲבָדֵי הַמֶּלֶךְ כָּנָה בַּלְשׁוֹן 'עֲבָדִי' כִּי הֵם מִסּוּרִים לוֹ בַּכֵּךְ כִּי נֹבַע הַדָּבָר מִשְׁלֹטוֹנוֹ וְעַם מְדִינֹת הַמֶּלֶךְ יוֹדְעִים נֹרָאָה שֶׁהִיא דָּבָר יָדוּעַ עַד כִּי בְּכָל מְדִינֹת הַמֶּלֶךְ, כֵּאלִילוֹ אֶסְתֵּר טוֹעֵנֶת שִׁגְמוֹת אֶתֶּם מִרְדְּכִי אִמּוֹר לְדַעַת זֹאת, אֲשֶׁר כָּל אִישׁ וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יָבֹא אֶל הַמֶּלֶךְ אֶל הַחֲצָר הַפְּנִימִית אֲשֶׁר לֹא יִקְרָא אַחַת דָּתוֹ לְהִמִּית לְבַד מֵאֲשֶׁר יוֹשִׁיט לוֹ הַמֶּלֶךְ אֶת שְׂרָבִיט הַזֶּהָב וְחִיָּהּ. היא נותנת

(א). כי לולי כך, י"ל שעל אף המסופר בסוף סימן ב שהעיר שושן נבוכה ארמון המלך היה מנותק מהנעשה אפי' בבירה, בגלל ניתוקו מהעם, ורק הגיע לאסתר ההד מהקורה למרדכי, ולכן התחלחלה מכך.

פתח מילוט, ולכאורה הוא נגד מה שבאה להגיד? ואני לא נקראתי לבוא אל המלך זה שלושים יום. מה המשמעות של שלושים יום? ויגידו למרדכי את דברי אסתר. עד כאן דברי אסתר.

יג. טענות מרדכי - ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר, יש לציין (כפי ששמעתי מידידי, רבי אורי הולצמן שליט"א) שזה הפסוק היחיד שמוסר לנו ציטוט של דברי מרדכי. אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים. תחילת השיח הוא בהאשמה חמורה מאד לכאורה? כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר מנין הבטחון שלו? האם לא היו שמדות וגזירות שכמעט כילו את עם ישראל, ולא מצינו מקרא כזה בשום מקום מכתבי הקודש (וגם מהעבר השני, מה שאומרים להמן חכמיו וזרש אשתו 'אם מזרע היהודים וגו', הוא התייחסות ייחודית המביט מהגובה על הקורה, וכמדומה לא מצינו כן בשום מקום בכתבי הקודש, ויש לבאר).

יד. ואת ובית אביך תאבדו מפני מה? ומי יודע זה כבר אינו יודע, לעומת הדבר הקודם שרווח והצלה וגו' שאותו הוא יודע, אם לעת פזאת הגעת למלכות האם זה הטעם שמרדכי הסתובב עוד קודם הגזירה מסביב לבית הנשים אשר למלך לדעת את שלום אסתר ומה יעשה בה (ב, יא) לדעת אם אכן תמלוך, 'למה הגיעה למלכות'?

טו. מענה אסתר - ותאמר אסתר להשיב אל מרדכי: לך כנוס את כל היהודים הנמצאים בשושן וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום גם אני ונעצתי אצום כן וכבן אבוא אל המלך אשר לא כדת וכאשר אבדתי אבדתי. לפום ריהטא נראה שקיבלה את בקשת מרדכי, אלא שביקשה שיצומו עליה כי היא נמצאת בסכנה גדולה בכניסתה למלך אשר לא כדת, והאם מרדכי לא סבר כך? ויעבר מרדכי ויעש ככל אשר צוה עלי אסתר. מכאן נראה שמרדכי עשה את מה שציוותה עלי אסתר, ולא היה הדבר מובן אצלו מאליו, וצריך להבין את עיקר המשא ומתן שלהם, על מה הוא מושתת?



## תשובה

סוגית הגמרא מגילה (יב.): שאלו תלמידיו את רשב"י מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה אמר להם אמרו אתם אמרו לו מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע אם כן שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו אמרו לו אמור אתה אמר להם מפני שהשתחוו לצלם אמרו לו וכי משוא פנים יש בדבר אמר להם הם לא עשו אלא לפנים אף הקב"ה לא עשה עמהן אלא לפנים והיינו דכתיב (איכה ג, ג) כי לא ענה מלבו:

חז"ל שאלו למה נתחייבו שונאיהן של ישראל באותו דור כליה?

ולכא' התשובה פשוטה הרבה יותר, מפני שמרדכי לא כרע ולא השתחוה להמן כאשר ציווה המלך, והמן התמלא עליו חימה ויבו בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו, כי הגידו לו את עם מרדכי. וכבר מצינו בחז"ל מי שהאשים אותו בזה (מגילה יב.): "רבא אמר כנסת ישראל אמרה לאידך גיסא, ראו מה עשה לי יהודי ומה שילם לי ימיני, מה עשה לי יהודי לא קטליה דוד לשמעיה דאתיליד מיניה מרדכי דמיקני ביה המן". אבל נראה שאכן גם מרדכי היהודי לא חשש לרגע שהוא אשם בדבר, אלא קרע בגדיו ולבש שקו, וזעק ברחובות העיר זעקה גדולה ומרה,

וגם בחז"ל הנ"ל לא ראו בסך הכל שמרדכי אשם בכל העניין, ומצד שני מצינו עליו דלטוריה על כך.

ופשיטא שחז"ל הקדושים ראו את שורש העניין במרדכי בעצמו שכך ראה את הדברים, אלא שהתמיהה קמה גם ניצבה, מה ראה מרדכי היהודי להתנהג כך, ולא מצינו הנהגה כזאת לשום אחד מהקדושים בקרב היהודים אשר בארץ.

וגם כאמור חכמינו וזרש אשתו שאמרו 'אם מזרע היהודים מרדכי' וכו', הוא משפט שאין בדוגמתו, מה ראו על ככה ומה הגיע עליהם לנחות לסוד הזה?

אלא דבאמת סוד המגילה (מלשון גילוי הסתר - אסתר) הוא בגילוי הנהגת הייחוד הנסתרת, שבה הקב"ה מנהל עולמו ומוביל אליה מששת ימי בראשית עד היום האחרון למען דעת כל באי העולם שהוא הבורא, והוא המכונן את כל הבריאה כולה לקראת אותו יום גדול בו יכירו כל באי העולם - כי הוא לבדו הוא. ודווקא בעמקי הגלות וההסתר, מגלים כשמעמיקים מאד, את היד המכוונת ללא מעשה האדם כלל, ובלא שייכות אליה.

היינו - ומרדכי ידע את כל אשר נעשה, עי' ברש"י: "בעל החלום אמר לו שהסכימו העליונים לכך לפי שהשתחויו לצלם בימי נבוכדנצר ושנהנו מסעודת אחשורוש". וכדי לעוררם שלא ישנו אחר הגלות הארוכה של שבעים שנה (שהם מספר ימי האדם, וחוני המעגל ישן שיעורם, ועליהם נאמר "היינו כחולמים"), כי ניכר היה בהם שהיו כבר מבוללים באומות, כמו שמצינו בספר עזרא שהיו נושאים נשים נכריות, וכן זו הסיבה שנהנו מסעודתו של אותו רשע, וגם השתחויו לצלם, על אף שלא עשו אלא לפניו, אף הקב"ה לא עשה עמהם אלא לפניו, וזאת ידע מרדכי. ועל כן - ויקרע מרדכי את בגדיו וילבש שק ואפר ויצא בתוך העיר ויזעק ויעקב גדלה ומרה. דהיינו הוא יצא תוך העיר בפרסום ולעין כל, כדי לעורר את העם, שיבינו את הצורך להתלכד, ולהיות בחזרה - עם שזועק אל אלוהי ישראל.

ויבוא עד לפני שער המלך כי אין לבוא אל שער המלך בלבוש שק. יש כאן בכל זאת איזו זהירות בשמירה על הכללים של חוקי המלוכה, שלא כמו שנהג בהמן שלא קם ולא זע ממנו. והטעם כפשוטו נראה, שבהמן ראה יד מכוונת של גדולת עמלק על ישראל, שהוא עצמו כדי לעוררם בתפילה, כדרך שהיו בני ישראל במדבר שאחר שרפו ידיהם בא עליהם עמלק, אולם לעניין מלכותו של אחשורוש, הלא 'אכתי עבדי אחשורוש אנן', ובעי לחלוק כבוד למלכות.

אולם ע"ד שדרשו חז"ל (מגילה טז:) שהכוונה בסתם מלך במגילה הוא למלכו של עולם. יש מקום להוסיף ולדרוש, שהכוונה שבשער המלך, דהיינו במקום שבא למלך - אין לבוא בלבוש שק, אלא יש צורך במעשים אחרים (פנימיים), וכמו שיתבאר אי"ה להלן.

ואכן ההתעוררות שעשה מרדכי הכתה גלים בכל מדינות המלך, לכל מקום אשר דבר המלך הגיע - ובכל מדינה ומדינה מקום אשר דבר המלך נדחו מגיע אצל גדולי היהודים וצום ובכי ומספד שק ואפר יצע לרבים.

אמנם אסתר כפי הנראה רוח אחרת הייתה עימה. ובשעה ש-ותבואנה נערות אסתר וסריסה ויגידו לה. על קריעת הבגדים והשק של מרדכי, ותתחלחל המלכה מאד ותשלח בגדים להלביש



את מרדכי ולהסיר שקו מעליו. והנה מכלל דברי אסתר להלן היה ניתן ללמוד שהיא בסך הכל מקבלת עליה את כללי המלוכה, וכנ"ל שכן כך היא ההנהגה הראויה בגלות בכלל, ובבית המלך בפרט, אולם לפסוק זה, זה לא יספיק, כי הלא לא בא מרדכי רק עד שער המלך בלבד, שם, וזה היה כדת המלך. ובהכרח הייתה כאן כוונה אחרת, שסברה שיש לו להסיר שקו מעליו, כי זו אינה הנהגה ראויה באופן כללי, וכמו שיתבאר להלן.

וַיֵּצֵא הַתֶּדֶן אֶל מֶרְדֳּכָי אֶל רְחוֹב הָעִיר אֲשֶׁר לִפְנֵי שַׁעַר הַמֶּלֶךְ. כי יצא אל המקום אשר עמד שם מרדכי, כי אסתר יש לה אמירה על מקום זה בדווקא שאליו יצא מרדכי עם השק במקום בגדיו הקרועים.

וַיֵּגֶד לוֹ מֶרְדֳּכָי אֶת כָּל אֲשֶׁר קָרָהּ: אמר לו בלשון יחיד, יען הוא המייצג את הבעיה ואת אופן פתרונה, ע"י השק שהוא לובש, וכאילו אירע לו המקרה בעצמו.

וְאֵת פֶּרֶשֶׁת הַכֶּסֶף אֲשֶׁר אָמַר הֶמֶן לְשָׁקוֹל עַל גִּנְי הַמֶּלֶךְ בִּיהוּדִים לְאַבְדָּם. אפשר שהכסף היה סימן שאם הוא מוכן לשקול כ"כ כסף, ומנין לו ולמה לו לשקול כסף על מנת להרוג את היהודים? וזה אומר, שהכל נעשה לפנים לעורר ישראל לאביהם שבשמים, כי באמת לא היה כאן 'עסקה' אמיתית. ועל זה דרשו דורשי רשומות מילת לְאַבְדָּם, לא- בדם, שלא היה כאן גזירה חתומה משמים בדם על כך, ולכן העיקר לעורר את העם לאביהם שבשמים, ובוזה ניסה להסביר לה טעם השק שלובש.

וְאֵת פֶּתֶשֶׁן כְּתָב הַדָּת אֲשֶׁר נָתַן בְּשׁוֹשָׁן לְהַשְׁמִידם נָתַן לוֹ לְהִרְאוֹת אֶת אֶסְתֵּר וּלְהַגִּיד לָהּ וּלְצִוּוֹת עָלֶיהָ לְבֹא אֶל הַמֶּלֶךְ לְהִתְחַנֵּן לוֹ וּלְבַקֵּשׁ מִלְּפָנָיו עַל עֲמָהּ. וכבר אמרנו שמה שידע הוא הסיבה העמוקה שבדבר (כדפרש"י וכן הוא בילקוט מגילה ד עיין שם).

וַיָּבֹא הַתֶּדֶן וַיֵּגֶד לְאַסְתֵּר אֶת דְּבָרֵי מֶרְדֳּכָי: ותאמר אסתר להתד ותצוהו אל מרדכי. אכן היא מדברת בנחרצות, כי היא מייצגת את הדעה שאין להתנהג כמרדכי, כמו שיתבאר בסמוך.

כָּל עַבְדֵי הַמֶּלֶךְ וְעַם מְדִינֹת הַמֶּלֶךְ יוֹדְעִים אֲשֶׁר כָּל אִישׁ וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יָבֹא אֶל הַמֶּלֶךְ אֶל הַחֹצֵר הַפְּנִימִית אֲשֶׁר לֹא יִקְרָא אַחַת דָּתוֹ לְהִמִּית לְבַד מֵאֲשֶׁר יוֹשִׁיט לוֹ הַמֶּלֶךְ אֶת שְׂרֵבִיט הַזֶּהָב וְחִיָּה וְאֲנִי לֹא נִקְרָאתִי לְבֹא אֶל הַמֶּלֶךְ זֶה שְׁלוֹשִׁים יוֹם. כאמור לכאורה היא מפרטת בפרוטרוט את כללי הממלכה וחוקיה שיש לשמורם, כשהיא נראית כחלק מהמארג של הממלכה, רק לא מובן כנ"ל למה לה להוסיף את המשפט לבד מאשר וגו', ומה גם שייך וְאֲנִי לֹא נִקְרָאתִי לְבֹא אֶל הַמֶּלֶךְ זֶה שְׁלוֹשִׁים יוֹם, הרי גם אם הייתה נקראת, מיהא כעת לא נקראה.

אלא שנראה שיש כאן מעבר לזה - טענה של הסתתרות, כמו שמרדכי ציווה עליה בהתחלה, והיא רוצה להמשיך בכך, להסתתר מהמלך, ומעצמה. מרדכי מייצג את ההתעוררות, ואסתר את ההסתתרות, ולכן אינה רוצה לבוא אל המלך, שרק אם יושיט לה את שרביט הזהב ותחיה, דהיינו אין לה להיכנס לחצר הפנימית שהיא מקום הסתר ועי"כ תתגלה, ואין לה יכולת להסתתר מהמלך, כי הלא היא כמתה חשובה, אם לא יושיט לה המלך את שרביט הזהב, דהיינו חייה כאילו אז ינתנו לה במתנה, והיא כבר לא נקראה שלושים יום, שהוא איזה פרק זמן מוגדר ושלם.

ולמה שדרשו חז"ל על 'מלכו של עולם' כנ"ל, יש לדרוש שהכוונה שאין לאדם להיכנס למקום הסתר ללמוד סודות התורה, כי הוא מסתכן בכך, ולכן הוא צריך לעשות את חובתו הנגלית ולא לחקור במופלא ממנו, כמרדכי שגילה סוד הנהגת הייחוד כנ"ל, וזה חלק מטענת אסתר, כפי שיבואר עוד אי"ה להלן.

תשובת מרדכי - אַל תִּדְמִי בְּנַפְשְׁךָ לְהַמְלִיט בֵּית הַמֶּלֶךְ מִכָּל הַיְּהוּדִים. כאמור הוא פותח בהאשמה חמורה מאד, שאסתר ה'מלכה' כביכול חושבת להסתתר בבית המלך ולא לחלוק כביכול את הגזירה החמורה עם עמה. ולכן קובע נחרצות שאם אכן - הַחֶרֶשׁ תִּחְרִישִׁי בְּעַת הַזֹּאת, רִנָּח וְהַצֵּלָה יַעֲמֹד לַיְּהוּדִים מִמָּקוֹם אַחֵר, כי הלא כאמור בהנהגת הייחוד יש הצלה לכלל ישראל, ולא רק מפני ההבטחה לאבות, אלא מפני שברור לו כאן שלא עשה ה' אלא לפנים, וכאמור לעיל [ויש להוסיף את דברי רבה במסכת שבת בפרק רבי עקיבא שמכאן מודעא רבה לאוריתא, עד שקיימו וקבלו, ואם כן לא הייתה יכולה להיות עליהם גזירת כליה כלל, כל שלא קיימו וקבלו, ועי' שם ברמב"ן, ואין כאן המקום להאריך בזה].

וְאַתָּה וּבֵית אֲבִיךָ תֵּאבְדוּ. הכוונה בוודאי על אובדן רוחני, שלא יישאר לא לך ולא לבית אביך, שיור באומה. וְיָמֵי יוֹדֵעַ אִם לָעַת כְּזֹאת הַגְּעָת לְמַלְכוּת. ובאלישיך (ה, ז) האריך שלא היה נמצא עוד תיקון למלכות שאול 'הימיני', שלא הרג את האגגי (ויש להאריך עוד בדרך התיקון, שגם כאן לא הייתה מלכות עצמית אלא בתוך המלכות של אחשורוש, והוא בדרך אתכסאי, כשאל הנחבא אל הכלים, וכל מלכותו היא כזאת, נגלית ואינה נגלית, עיין).

בדבריו של מרדכי מתברר גם, שאמנם כפי דבריו הנהגת הייחוד מבטיחה את הרווח והצלה לכלל ישראל, אבל היא בטוחה רק ביחס לכלל, וביחס לפרטים הנוטלים חלק בכלל ומצטרפים עמהם לשקם ותפילתם, אבל להפך מי שיוצא מהכלל הזה, אינו בכלל הזה כלל, כי הלא הנהגת הייחוד דורשת את קידוש ה' בעולם כחלק מתוכנית האב הכוללת. את ההנהגה הכללית של האומה. מרדכי יודע כי עניין גילוי העולם במלכות שדי הוא יסוד מוסד בבריאה, ולכן אי אפשר שישתנה דבר זה, ולכן פשיטא שרווח והצלה יעמוד ליהודים. אבל את ההנהגה הפרטית של מלכות אסתר, מרדכי רק יכול לשער, אבל היא תלויה בבחירה שלה, האם להשתתף ולתקן את מלכות הימיני, או שמא חלילה להפך, את ובית אביך יאבדו וכנ"ל.

תשובת אסתר למרדכי - וְתֹאמַר אֶסְתֵּר לְהָשִׁיב אֶל מֶרְדֵּכִי: לֶךְ כְּנוֹס אֶת כָּל הַיְּהוּדִים הַנִּמְצָאִים בְּשׁוֹשַׁן וְצוּמוּ עָלַי וְאֶל תֹּאכְלוּ וְאֶל תִּשְׁתּוּ שְׁלֹשֶׁת יָמִים לֵילָה וַיּוֹם גַּם אֲנִי וְנַעֲרָתִי אֲצוּם כֵּן וְכֵן אָבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר לֹא כֹדֶת וְכֹאֲשֶׁר אֲבָדְתִּי אֲבָדְתִּי. אסתר מקבלת את דברי מרדכי, אבל בהתניה שיעשה כמו שהיא מצווה עליו, לא זעקה וקריעת בגדים, אלא 'צום'. אסתר, שאין מגדת את עמה - ממשיכה לתבוע את ההסתתרות.

יש כאן כפי הנראה רעיון עמוק מחוץ להנהגה של גלות וקבלת הגזירה, אסתר נוקטת שעלינו לא מוטל בשום אופן ההתייחסות להנהגת הייחוד הנסתרת, אלא תפקידנו בהנהגת המשפט הנגלית, ובכך אנו צריכים להחזיר למקומה את הנהגת הייחוד הנסתרת, ולא לעלותה על בדל שפתינו. אין אנחנו יכולים לומר כי 'רווח והצלה יעמוד ליהודים', ואין אנחנו יכולים גם לומר 'אם מזרע היהודים מרדכי וגו'.' תפקידנו לעשות את המוטל עלינו, בשקט ובצניעות,

ולעמוד עם הפנימיות שלנו עד הסוף, אולי ירחם ה' וישקיף ממרום ולא נאבד, כי ההשקפה אל הפנים שלנו, היא ורק היא התפקיד שלנו בהנהגת ה' יתברך בבריאה.

וַיַּעֲבֹר מֶרְדֳּכָי וַיַּעַשׂ כְּכֹל אֲשֶׁר צִוְּתָהּ עָלָיו אֶסְתֵּר. אכן מרדכי עושה כציוויה, התקבלה טענתה, הזעזוע שזעזע מרדכי את הממלכה השיג את יעדו, אבל כעת לא עוד, הדרך משער המלך ואילך היא – פנימה. מכאן ואילך, לא נשמע יותר את דברי מרדכי ואת מהלכו. ובכתיבת הספרים בסוף המגילה, הלא אסתר כותבת את 'אגרת הפורים הזאת השנית', להודיע שאין העקרון מתחיל ונגמר רק בגדולת המן ונפילתו, אלא הסיפור הוא רחב יותר, מתחיל במלכות אחשורוש ומסתיים בו כי אנחנו בתוך הסיפור הזה ויש לנו בו תפקיד מוגדר לעשות את המוטל עלינו, ובסוף יבנה בית המקדש השני, בקושי ובדוחק, אבל מתי ורק כשה' ירצה, ועוד נשוב ונעלה ציון ברינה בבוא העת, גם לבניין הבית השלישי, כשתכשר השעה לכך. תפקידינו 'בעולם' לא הסתיים.



# אוצר אורח חיים

♦ גדר תקנת חכמים – ברכה טעונה כוס' – קידוש על היין ♦



הרב אחיקם הלוי  
רב היישוב מעלה מכמש

## גדר תקנת חכמים – 'ברכה טעונה כוס' – 'קידוש על היין'

במשנה ברכות דף נ"א ע"ב - "בא להן יין אחר המזון, אם אין שם אלא אותו כוס - בית שמאי אומרים: מברך על היין ואחר כך מברך על המזון, ובית הלל אומרים: מברך על המזון ואחר כך מברך על היין".

הם נחלקו בשאלה האם יש חיוב לברך ברכת המזון על כוס. דעת ב"ה היא שקיימת תקנת חכמים שברכת המזון תהיה על כוס יין, וב"ש סוברים שאין תקנה כזו.

הגמ' דף נ"ב ע"א מביאה ברייתא "התניא: הנכנס לביתו במוצאי שבת - מברך על היין ועל המאור ועל הבשמים ואחר כך אומר הבדלה, ואם אין לו אלא כוס אחד - מניחו לאחר המזון ומשלושן כולן לאחריו" והגמ' מבררת שברייתא זו היא דברי ב"ש, ומבואר שדעת ב"ש שברכת המזון טעונה כוס, ועל כך מקשה הגמ' סתירה מהמשנה שלנו.

וזה לשון הגמ': "וסברי בית שמאי ברכת המזון טעונה כוס? והא תנן: בא להם יין לאחר המזון\*, אם אין שם אלא אותו כוס - בית שמאי אומרים: מברך על היין ואחר כך מברך על המזון. מאי לאו דמברך עילויה ושתי ליה! - לא, דמברך עילויה ומנח ליה. והאמר מר: המברך צריך שיטעום! - דטעים ליה? ...והא תני רבי חייא, בית שמאי אומרים: מברך על היין ושותהו, ואחר כך מברך ברכת המזון! - אלא: תרי תנאי ואלביא דבית שמאי", הגמ' מגיעה למסקנה שיש מחלוקת תנאים מה אמרו ב"ש האם ברכת המזון טעונה כוס או לא.

כאשר הגמ' רוצה להעמיד את הברייתא כדעת הסוברים שברכה טעונה כוס היא אומרת "דמברך עילויה ומנח ליה". נראה בפשטות מדברי הגמ' שאם האדם יברך על היין ויניח אותו ולא ישתה אותו עכשיו אלא ישתה לאחר ברכת המזון, בכל אופן הוא יוצא ידי חובה של תקנת חכמים שברכה טעונה כוס. ותירוצו הגמ' לסתירה בין המשנה לברייתא הוא שגם במשנה שלנו ב"ש סוברים שברכה טעונה כוס?.

הגמ' מקשה "והאמר מר: המברך צריך שיטעום".

וצריך ביאור, הרי השאלה שהגמ' צריכה לשאול היא - אם הוא לא שותה ורק מברך 'גפן' ומניח, הוא כלל לא מקיים בזה את עיקר התקנה שברכה טעונה כוס\*. אולם, לכאורה נראה

(א). רש"י מבאר שמדובר על ברכת המזון בכל השנה, ולכאורה אני הייתי חושב שמדובר על הבדלה.

(ב). המשך הגמ' - "אמר מר: טעמו - פגמו! - דטעים ליה בידה. - והאמר מר: כוס של ברכה צריך שיעור, והא קא פחית ליה משיעוריה - דנפיש ליה טפי משיעוריה. - והא, אם אין שם אלא אותו כוס קתני! - תרי לא הוי, ומחד נפיש.."

(ג). ולפי זה מחלוקת ב"ש וב"ה במשנה היא האם הוא יברך על היין לפני ברכת המזון (כמו בקידוש והבדלה) או אחרי ברכת המזון.

מדברי הגמ' שאת עיקר התקנה הוא קיים אלא שיש בעיה צדדית, איך יברך על היין ולא יטעום כלל, הרי יש בעיה לברך 'ברכת הגפן' בלי לטעום.

מצד אחר<sup>ה</sup>, נחלקו הראשונים בשאלה - מה הבעיה לברך גפן בלי לטעום.

נקדים את הגמ' עירובין דף מ' ע"ב - הגמ' עוסקת 'ברכת הזמן' (שהחיינו) במועדים על הכוס.

"מכל מקום בעינן כוס? ... התינוח עצרת וראש השנה, יום הכפורים היכי עביד? אי מברך עליה ושתי ליה - כיון דאמר זמן קבליה עליה, ואסר ליה... לברוך עליה ולנחיה - המברך צריך שיטעום! ליתביה לינוקא - לית הלכתא כרב אחא, דילמא אתי למסרך".

גם במקרה זה מציעה הגמ' לברך גפן ולהניח את הכוס בלי לשותות. וכאן יש יותר חידוש, שבגמ' בברכות האדם מניח מלשתות עד לאחר ברכת המזון, ואילו כאן הוא מניח את הכוס עד למוצאי יוה"כ.

הגמ' שואלת את אותה שאלה כמו הגמ' בברכות 'המברך צריך שיטעום' וכאן התי' הוא שקטן טועם, אלא שעדיין יש בעיה (צדדית) שלא רוצים לתת לקטן משום 'אתי למיסרך'.



### דעת רש"י

ביאר רש"י (ד"ה ליתביה לינוקא) וזה לשונו: 'ליתביה לינוקא לשתות, לאחר שיברך עליו, דהאי שיטעום דקאמר - לאו דווקא קאמר אמברך, דהוא הדין כי שתי אחרינא, דטעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו...!'

ניתן ללמוד מדברי רש"י כפי שביארנו לעיל שאפי' אם האדם מניח את הכוס ולא שותה כלל כבר יצא ידי חובת תקנת חכמים, והצורך לשתות את הכוס זה מדין אחר שלא יהיה 'גנאי' לכוס. ולפי זה מעיקר הדין אין צריך כלל לשתות את הכוס לאחר ברכת המזון או במוצאי יוה"כ.

וביאר הדברים הוא שתקנת חכמים היא לתת כבוד ושבח לברכת המזון ע"י זה שהאדם מצמיד לברכת המזון את ברכת הגפן, מכיוון שגפן זה דבר חשוב ועכשיו מברכים על הגפן זה מראה שאנו עכשיו מברכים ברכות חשובות. כך נראה מדברי הלבוש<sup>ו</sup> וז"ל: "כבר ידעת שברוב הברכות שתקנו חכמינו ז"ל תקנום לסדרם על הכוס, מפני שהוא דרך כבוד ושבח נאה לסדר כן שבחו וברכתו יתברך עם הכוס שבידו, וכמו שאמר הכתוב [תהלים קטז, יג] כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא".

(ד). המאירי בבית הבחירה ברכות נב' ע"א כותב, וזה לשונו "וודאי היה יכול להקשות א"כ למה מברך אלא דעדיפא מינה אקשי דעל כל פנים מאחר שבירך צריך לטעום ותרץ לו לשתיהן דטעים ליה כלומר שטועם לשתיתו ומניח הנשאר לברכה".

(ה). ע' בשו"ע הרב - שמבאר שברכת הגפן נאמרת לפני הקידוש ורק אח"כ ברכת הקידוש, ורק בברכת המזון תיקנו לומר ברכת הגפן אחרי ברהמ"ז, מכיון שברהמ"ז היא גורמת היסח דעת על כל מה שהיה לפני כן.

(ו). סי' קפ"ב סע' א' והביאו במשנ"ב סי' קפ"ב ס"ק א'.

עפ"י זה ביאור הגמ' הוא שמצד עיקר תקנת חכמים יצאו ידי חובה, שהרי האדם הצמיד ברכת המזון וברכת הגפן, אלא שיש דין נוסף שהמברך צריך לטעום, שלא יהיה גנאי לכוס של ברכה.

### דעת הרשב"א

הרשב"א בחידושיו כותב "ליתביה לינוקא, פי' וכדאמרינן אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות, ודוקא כשהגיע לחינוך, הא קודם שהגיע לחינוך אסור דאין אדם מברך לבטלה וכיון שהוא מברך ואין שותה ממנו אלא תינוק שלא הגיע לחינוך כמי שלא שותה ממנו אדם דמי, וא"ת אם הגיע לחינוך היכי יהבינן ליה, י"ל בשהגיע לחינוך מצות ולא הגיע לחינוך תענית".

מבואר שהמברך חייב לטעום כדי שלא תהיה ברכה לבטלה ולא מחשש גנאי לכוס. ולכאורה לדעת רש"י ניתן לתת לטעום אפי' לתינוק שלא הגיע לחינוך.

### ברכת המצוות או ברכת הנהנין

ניתן לומר שמחלוקת הראשונים היא – שחז"ל תיקנו לברך גפן לא מצד שצריכים ליהנות מהיין אלא מצד שיש צורך בברכת הגפן, כפי שנתבאר לעיל, האם זה נחשב ברכת המצוות או הנהנין? דעת רש"י היא שזו ברכת המצוות, ולכן אין צורך לשתות את היין אלא רק שלא יהיה גנאי, ואילו לדעת הרשב"א זה נשאר ברכת הנהנין, והתקנה הייתה ביסודה להצמיד לברכת המזון את ברכת הנהנין על הגפן, וממילא יש חובה לשתות כדי שלא תהיה ברכה לבטלה.

### הבנה אחרת ברש"י

בשו"ת הר"ן (סימן נ"ב) נשאל על דברי רש"י הנ"ל, וכתב וז"ל: "ודברי רש"י ז"ל בפרק בכל מערבין כך הם, דכי אמרינן המברך צריך שיטעום דמשמע המברך עצמו היינו טעמא משום דגנאי הוא לכוס [של] ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, אבל כשלא שותה אדם ממנו כלל, הדבר ברור שאינו גנאי בלבד אלא איסור גמור דהא קיימא לן המברך צריך שיטעום וקיימא לן המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא... ודברים הללו כל כך פשוטים שאין צריך לשאת ולתת בהם, ולפיכך צריך להטעים כוס של ברכה לקטן שהגיע לחינוך".

מבאר הר"ן שמה שכתוב בגמ' 'המברך צריך שיטעום' מלמד אותנו שני דינים: האחד – שחייב לטעום, ובלי טעימה מהיין זה איסור גמור וברכה לבטלה, דבר שני – יש חידוש שרק המברך צריך לטעום. ועל זה מסביר רש"י מדוע דווקא המברך, כיוון שזה גנאי לכוס שלא ישתו

(ז). וע' משנ"ב (סי' תרכ"א ס"ק י"ב): "ונותנין לתינוק הנימול – ר"ל מלבד מה שנותנין בפי התינוק כשאומר בדמיון חיי צריך ליתן לו לשתות קצת מן הכוס דאל"כ איכא גנאי להכוס מג"א", וע' לקמן האם שונה כוס במילה מכוס ברכת המזון.



'לאלתר', ואם אחר ישתה זה לא נחשב לאלתר. ולכן אם יתנו לאלתר לתינוק זה פותר את הבעיה הזו.

ולכאורה הסבר זה מבואר בלשון רש"י עצמו, וזה לשונו "ליתביה לינוקא - לשתותו, לאחר שיברך עליו, דהאי שיטעום דקאמר - לאו דווקא קאמר אמברך, דהוא הדין כי שתי אחרינא, דטעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, שתהא ברכת היין דבורא פרי הגפן שלא לצורך, ומכי טעם ליה אחרינא - שפיר דמי, וכדתניא נמי בגמרא דפרק ראווה בית דין (ראש השנה כט, ב): לא יפרס אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן אוכל עמהם, שהרי הן יכולין לעשות, אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות, ואף על פי שהוא לא טעם אלא בניו - שפיר דמי, ואף על פי שברך עליה ברכת המוציא". וא"כ רש"י מוסיף שמה שנותנים לקטן זה מאותו דין שאדם יכול לברך ברכת הנהנין לבניו הקטנים שלא יודעים לברך ולתת להם לאכול ואין בזה ברכה לבטלה. ומדוע הוא מוסיף זאת, הרי מספיק לומר שאם נתן לתינוק כל שהוא אין בזה גנאי? ומבואר כשיטת הר"ן. א"כ יוצא שאין מחלוקת בראשונים, ואין מי שסובר שברכת היין היא ברכת המצות.

לכא' פירוש זה עולה מהגמ', כיוון שהגמ' הציעה ולברך ולהניח, כל' להניח עד אחרי ברכת המזון ואז לשתות. ועל זה שואלת הגמ' צריך לשתות עכשיו ולא אחרי ברכת המזון, ואת זה ביאר רש"י מדין גנאי לכוס. לכאן?



### קושיא מגמ' ראש השנה כ"ט ע"א - כ"ט ע"ב

"תני אהבה בריה דרבי זירא: כל הברכות כולן, אף על פי שיצא - מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין, שאם לא יצא - מוציא, ואם יצא - אינו מוציא. **בעי רבא:** ברכת הלחם של מצה, וברכת היין של קידוש היום, מהו? כיון דחובה הוא - מפיק, או דלמא ברכה לאו חובה היא? תא שמע: דאמר רב אשי: כי הוינן בי רב פפי הוה מקדש לן, וכי הוה אתי אריסיה מדברא הוה מקדש להו. תנו רבנן: לא יפרס אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן אוכל עמהם. אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו, כדי לחנכן במצות. ובהלל ובמגילה, אף על פי שיצא מוציא".

וביאר רש"י את ספיקו של רבא בגמ', וזה לשונו "ברכת הלחם - של אכילת מצה, שמברכין לפני המוציא. וברכת היין - שמברכין לפני קידוש. מהו - על אכילת מצה ומקדש ישראל - לא תיבעי לך, דחובה נינהו - ומפיק, אלא ברכת המוציא וברכת היין מיבעיא לך, **שאיין באות אלא לפי שהמברך צריך שיטעום**, ואי אפשר ליהנות בלא ברכה, אי נמי לא טעים איהו - אי אפשר דלא יהיב ליה לחד מינייהו למטעם, ובעי ברכה, מאי? כיון דחובה היא - **אכילת מצה חובה** עליו, וכן קידוש היום חובה עליו, ואי אפשר שלא בהנאה, והנאה אי אפשר בלא ברכה - נמצאת המצוה תלויה בברכת הנאה, ומפיק. או דלמא - ברכת ההנאה לאו חובה למצוה אתיא, שאף בכל ההנאות היא נוהגת".

(ח). וכך נראה בחי' הריטב"א שם.

מבואר בדברי רש"י ששורש הספק הוא מחמת זה שעיקר החיוב הוא לקדש וליהנות מהיין, ונגרר מזה שצריך לברך ברכת הגפן כיון שאסור ליהנות בלא ברכה. וא"כ מסתפק רבא האם זה גם נחשב 'חובה', ומי שיצא מוציא, או שזה נחשב 'מצוה', כמו כל ברכות הנהנין.

עוד נראה חידוש גדול בלשון רש"י "אלא ברכת המוציא וברכת היין מיבעיא לך, שאין באות אלא לפי שהמברך צריך שיטעום", שברכת המוציא והגפן באות מפני שהמברך צריך לטעום. כלומר, ה'מברך', הכוונה למברך את ברכת הקידוש, יש דין שהוא צריך לטעום ולכן הוא חייב להוסיף את ברכת הגפן.



### יסוד התקנה – שתיית יין – שירה על היין

עיקר תקנת חכמים היא לשותות וליהנות מהיין כשאומרים את הברכות. והביאור הוא שתקנת חכמים היא לשיר על היין, הברכה נחשבת כמו שירה לפני הקב"ה, ועושים שירה על היין, ולכן יש חיוב לשתות יין בזמן הברכה/השירה. וכך מבואר בתוס' רי"ד (פסחים דף קו ע"א): "אבל האי דקתני על היין ג"ל דלאו מן התורה הוא אלא מדרבנן כדאמר' בכיצד מברכין אמר רב שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן מניין שאין אומרים שירה אלא על היין שנא' ותאמר להם הגפן החדלתי תירושי... וכ"כ רשב"ם (שם ד"ה אמר רב יהודה): "אתאי כסא דחמרא וברוכי ומשתי משום כבוד שבת לחלק בין מדת שבת למדת חול שהוא ענין שיר שאין אומרים שירה אלא על היין והכי מפרש בשאילתות דרב אחאי בפרשת וישמע יתרו".

ותובן מאוד דעת הרשב"א לעיל שברכת הגפן היא ביסודה ברכת הנהנין, אלא שכיוון שהאדם מחויב לברך ברכה זו, קיים בה דין 'מי שיצא מוציא' כמו שיש בברכת המצות, ולכן כדי שלא תהיה ברכה לבטלה חייב להטעים לקטן שלא יודע לברך וצריך ללמד אותו מדין חינוך, ואין זו ברכה לבטלה.



### ביאור דעת רש"י

יש מכאן חיזוק נוסף להסבר של הר"ן בדעת רש"י, שאם נאמר שאין חיוב שתיה כלל ורק שלא יהיה גנאי חייב לשתות, א"כ יש סתירה ברש"י, שהרי בדברי רש"י בר"ה מבואר שההלכה שנאמרה 'המברך צריך שיטעום' מתייחסת למברך ברכת המזון, או ברכת הזמן או ברכת הקידוש, וזה עיקר התקנה ואם לא ישתה לא התקיימה התקנה כלל.

יש להעיר שגם לטעם הלבוש והמשנ"ב לעיל, ניתן לבאר שעיקר התקנה היא השתיה וחכמים תיקנו לתת כבוד לברכה, ולכן צריך לשתות דברים מכובדים ומשובחים.

עוד ראיה לכך שעיקר התקנה היא עצם השתיה ולא רק ברכת הגפן (נדון בזה לקמן) – הגמ' פסחים (ק"ז ע"א): "מטעימת יין – כל שהוא, רבי יוסי בר יהודה אומר: מלא לוגמא. אמר רב

ט. וע"ע רש"י תהלים (פרק קט"ז י"ג): "כוס ישועות אשא – אביא הנסכים על התודות שנדרתי כמו שאמר 'לך אזבח זבח תודה' ועל אותו הכוס בשמן אקרא על הישועה זו, שכן אין הלוי אומר שירה אלא על היין".

הונא אמר רב, וכן תני רב גידל דמן נרש: המקדש וטעם מלא לוגמא - יצא, ואם לאו - לא יצא". ופסק הרמב"ם (שבת פרק כ"ט הלכה ז') שחייב מלוא לוגמיו בקידוש, וכן פסק בשו"ע (סי' רע"א סע' י"ג). וכן כתב השו"ע (בסי' ק"צ סע' ג') לענין ברכת המזון שחייב מלוא לוגמיו כדעת הרא"ש.



### ביאור שני בדעת רש"י

ניתן לחלק בין דין קידוש לדין ברכה טעונה כוס, והן שתי תקנות שונים ביסודן. קידוש זה מדין 'שירה על היין', ולכן חייבו לשתות יין כמות שתהנה ממנו, ואילו תקנת חכמים 'ברכה טעונה כוס' זה מדין 'ברכת הגפן', מצד כבוד וחשיבות לברכה".

ברשב"ם נראה שקיים הבדל, שלענין ברכה טעונה כוס כתב רשב"ם" שמספיק לכתחילה שהמברך יטעם ובדיעבד יוצא אם אחד מהשומעים שתו, ואילו בקידוש כתב הרשב"ם" שלכתחילה צריך שכולם ישתו מהקידוש. ומבואר שיש חיוב לכתחילה לשתות יותר בקידוש, אמנם אין מכאן הוכחה שאלו שתי תקנות שונות.



### שיטת הגאונים

הטור או"ח סי' רע"א: "כתבו הגאונים שלא יצא אא"כ טעם המקדש וכ"כ בה"ג... והא דמשמע בעירובין (מ ב) דסגי בטעימת אחר פירשו הגאונים היינו דוקא בשאר דברים שטעונין כוס אבל בקידוש לא יצא אא"כ טעם המקדש".

הגאונים מחלקים בין הגמ' פסחים, שאומרת שאם לא טעם לא יצא, שזה בקידוש והמקדש חייב לשתות, לבין הגמ' בעירובין, שאומרת שאפי' אדם אחר ששותה יוציא יד"ח, שזה בשאר ברכה טעונה כוס.

י. למעשה לא פוסקים שיש חיוב לברך על הכוס, אבל בכל אופן זו מצוה מן המובחר. ע"ש משנ"ב.

יא. ו' בשולחן ערוך הרב או"ח סימן ק"צ שכותב שבקידוש שזה דין ל'שתות' ואילו ברכה טעונה כוס זה דין להצמיד 'ברכת הגפן'. וזה לשונו: "ויש אומרים שכל דבר הטעון כוס חוץ מקידוש לא הצריכו לטעום ממנו אלא משום שלא יהא גנאי לברכת היין שיאמרו שלא לצורך הוא ברכה זו ונראית כברכה לבטלה אבל באמת הוא לצורך שכך תקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין שיסדרו אותה אצל ברכת היין שהוא עיקר שירה המיוחדת ליין לפיכך רשאי לברך ברכת היין ולהטעים לקטן אף על פי שלא הגיע לחינוך ברכות ואפילו אינו יודע לדבר שכיון שהטעימה אינה אלא משום גנאי דיה בתינוק קטן כזה... (אבל קידוש שבבית שאדם יוצא בו ידי חובתו יש אומרים אפילו לפי סברא האחרונה שלא די במה שיטעים לתינוק ולא אפילו שיטעים לגדול אלא המקדש בעצמו צריך לטעום כמלא לוגמיו ואם לאו לא יצא משום שנאמר זכור את יום השבת לקדשו ואמרו חכמים זכרהו על היין כלומר על שתיית היין לכבוד היום לפיכך המזכירו על היין הוא המקדש שותה ממנו בעצמו וראוי לחוש לזה לכתחלה כמ"ש בסי' רע"א").

יב. פסחים ק"ה ע"ב ד"ה 'וש"מ המברך צריך שיטעום': "וש"מ דהמברך צריך שיטעום לכתחלה ואם לא טעם כי אם אחד מהן יצאו כולן ידי חובתן אבל אין מברכין על הכוס אם לא ישתה א' ממנו".

יג. פסחים דף ק' ע"ב ד"ה ידי קידוש יצאו: "...אם לא טעם אלא א' מהם יצאו כולן ידי חובתן.. ומיהו לכתחלה צריך שיטעמו כולן...".

### זכירה על היין - שירה על היין

נראה לבאר בדעת הגאונים שישנן שתי תקנות שונות ביסודן. בקידוש ובהבדלה התקנה מדין 'זכרהו על היין', ולכן חיוב השתיה הוא כדי ליצור זיכרון. וע' פמ"ג (משבצות זהב סי' רע"א ס"ק י"ח) שמביא את הפסוק 'זכרו כהן לבנון' שהיין הוא משובח ולכן זוכרים אותו יותר מהכל. ולכן כשאומרים ברכה שבה אנו זוכרים את השבת, חכמים חייבו להתעסק בדבר המזכיר ביותר, שזה יין. ולכן דווקא המברך שותה, שהוא זוכר את השבת ומוציא את כולם ידי חובה, ואם הוא לא ישתה יין יש פגם בזכירה שלו. לעומת זאת, בשאר ברכה טעונה כוס (ברהמ"ז או ברכת הזמן) החיוב הוא שתיה מדין 'שירה על היין', שבוה חייבו חכמים לומר את השירה, שהיא הברכה, באופן שבמצב זה שותים יין, ואין חיוב שדווקא המברך ישתה, בדומה למקדש שאומרים שירה ובאותו זמן מנסכים יין על גבי המזבח. אמנם שאר ראשונים לא עושים חלוקה זו.



### עיקר התקנה היא להחזיק כוס

כתב הבית יוסף (סי' רע"א סע' ט"ו): "ונראה לי שאם נשפך הכוס קודם שיטעום אינו צריך לחזור ולקדש דמאי דאמרינן אם לא טעם לא יצא היינו לומר דלא יצא ידי מצוה כתקנה, ויש סעד לזה ממה שכתב רבינו בסוף סימן זה בשם בה"ג, וכן כתוב בארחות חיים (הל' קדוש היום אות כא) בהדיא". ומשמע מדבריו שאפי' שלא טעם כלל מהיין יצא ידי חובת הקידוש, לפי"ז יוצא שעיקר התקנה היא לקדש באופן שמחזיק יין בידו, ואין חובת שתיה היין מעיקר התקנה. כך הבין הלבוש (סוף סי' רע"א בהגה) בדברי הב"י, והקשה: "ואיני יודע טעם, כיון שנשפך הכוס שקדש עליו ובירך כבר למה הצריך להביא כוס אחר, שהרי ידי קידוש כבר יצא, והברכה ראשונה כבר נפטרה והיתה ברכה לבטלה כיון שנשפך הכוס, וכבר אמרו חז"ל בפרק בכל מערבין [עירובין מ ע"ב] דשתיה לא מעכבא, וא"כ הכוס השני למאי צריך".

לעיל הסברנו בדעת הלבוש שעיקר התקנה היא הברכה, ואילו מכאן מבואר לא כך, שהרי עיקר התקנה היא ברכת הגפן ואם נשפך הכוס זו לא ברכה לבטלה, וכאן כתב להדיא שזו 'ברכה לבטלה'. וא"כ משמע שעיקר התקנה היא לומר את ברכת הקידוש בזמן שהאדם מחזיק כוס", כמבואר לעיל 'כוס ישועות אשא' וזה 'ברכה טעונה כוס'.

הלבוש מתרץ את דברי הב"י: "ואולי כוונתו להודיענו שאם ירצו להביא כוס אחר שצריכין לברך עליו, אינו יוצא בברכתו הראשונה שבירך על הכוס הראשון שכבר נשפך והברכה הראשונה נעשית לבטלה, אבל אין הכי נמי אם אינו רוצה להביא כוס אחר הרשות בידו, מיהו היכא שהפסיק בדיבור והכוס הראשון שקדש עליו הוא עודנו לפניו, צריך לברך ולטעום ממנו, והברכה הראשונה הפסיד בדיבורו ונעשית לבטלה". ומבואר בדבריו שהוא סובר שיש שתי הלכות:

א. עיקר התקנה הוא לקדש על הכוס, ויוצאים ידי חובה ע"י זה שקידש בזמן שהיה בידו כוס.

(יד). או שיש כוס לפניו ומתכוון עליו.

ב. צריך לשתות מהכוס, וזה מדין 'המברך צריך שיטעום', שהרי רק באופן שהכוס נשפך סובר שאין צורך להביא כוס נוספת, ואילו אם הפסיק בדיבור והכוס קיימת לפניו חייב לשתות.

ונמצא כפי שביארנו ברש"י לעיל, שישנן שתי הלכות נפרדות ו'המברך צריך שיטעום' קאי על המברך את הברכה הקידוש ולא את ברכת הגפן.

המג"א (ס"ק ל"ב) מקשה על הלבוש, שהרי הב"י הביא את ההלכה הזו מאורחות חיים, והב"י בעצמו הביא אח"כ מהאורחות חיים שאם לא טעמו מהיין לא יצאו ידי חובה. ולכן הוא חולק עליו וסובר שהשו"ע חזר בו מדעתו בב"י, ולכן פסק בשו"ע שחייב לברך על כוס נוספת, ורק את ברכת הקידוש לא צריך לחזור. וסובר המג"א שיש חובה מצד עצם התקנה לשתות, ואם לא שתה לא יוצא ידי חובה.



### שיטת הבית יוסף

בספר מאמר מרדכי (כרמי, ס"ק י"ט) ואליה רבה (אות ל"ג) ביארו שיש חיוב לשתות יין, ואם לא שתה לא יצא ידי חובה, כמבואר בשו"ע ובדברי האורחות חיים, וכפי שכתב המג"א, אלא שאופן הביצוע כולל שני דברים - גם לברך את ברכת הקידוש כאשר בידו כוס, וגם לשתות כוס יין. וזה החידוש של הב"י שיכול המברך לשתות כוס אחר ולא רק את הכוס שהיה בידו בזמן ברכת הקידוש. ומה שאמר הב"י 'שלא יצא ידי חובה כתקנה', אין הכוונה שיצא ידי חובת קידוש, אלא שיצא ידי החלק הראשון שבירך ברכת הקידוש על הכוס, ולא צריך לחזור ולקדש אפי' שנשפך הכוס. אבל עדיין נשאר חלק שני לבצע, שזה לשתות יין (שיעור מלא לוגמיו), ולכן צריך להביא כוס יין נוספת. ואם לא יביא יין ולא ישתה לא יצא ידי חובת קידוש כלל. האור לציון<sup>טו</sup> והילקוט יוסף<sup>טז</sup> נוקטים לדינא שיצא ידי חובה אפי' אם לא שתה כלל, וכדעת הלבוש.



### ברכת המזון לאדם שלא יכול לשתות יין

חכם צבי (בשו"ת סי' קס"ח) סובר שכדי לצאת ידי חובת קידוש או ברכה טעונה כוס, חייב שהמברך גם יברך את ברכת הגפן, אבל אם הוא נותן לאדם אחר שיברך את ברכת הגפן לא יצא ידי חובה, כיוון שאין מה שיקשר בין ברכת המזון לבין שתית היין. אמנם רע"א סובר להפך, שצריך לאדם ששותה את היין לברך גפן, ומנמק זאת, כי הוא חושש לשיטות שברכה אינה טעונה כוס, וא"כ זו ברכת גפן גרידא, ואדם לא מוציא את חברו בברכת הגפן אם הוא עצמו לא שותה. וא"כ מבואר שלשיטה שסוברת שברכה טעונה כוס יודה רע"א שחייב האדם המברך

טו. שו"ת אור לציון (חלק ב פרק כ שאלה ז' ובהערות שם): "מכל מקום אם לא שתה מלוא לוגמיו יצא בדיעבד, ואין צריך לחזור ולקדש"

טז. ילקוט יוסף (שבת א סימן רע"א הל' ל"ז, וע' בהערה מ"ח): "ואפילו לא שתו כלל כמלוא לוגמיו, אין זה מעכב, ויצאו ידי חובת קידוש".

ברכת המזון לברך על הגפן, ורק לגבי חובת השתיה ניתן לתת לאדם אחר שישתה אם אינו רוצה לשתות.

הביאור הלכה" מברר שזה נראה גם מדעת השו"ע". ואם כנים דברינו בדעת הב"י, שיש שני חלקים בביצוע תקנת חכמים, מתחדד מכאן שהחלק הראשון הוא לברך ברכת הקידוש וגם לברך ברכת הגפן וחלק שני הוא לשתות את היין.



### צירוף מלוא לוגמיו ע"י שאר המסובים

הריטב"א בעירובין (דף עט ע"ב): "ומורי ז"ל היה מסופק אם לא טעם אחד מהם מלא לוגמיו שטעמו בין כולם כשיעור ההוא, אם יצאו, אבל בתוספות כתבו דיצאו כולם מצטרפין למלא לוגמיו".

בשו"ע (סי' רע"א סעיף י"ד) מביא דעה זו ב"ש אומרים, והמשנ"ב (ס"ק ע"ג) כתב: "ובדיעבד הסכימו הרבה אחרונים" דאפילו שתיית כל המסובין מצטרפין למלא לוגמיו אך שלא ישהה ע"י שתיית כולם יותר מכדי אכילת פרס". וזה חידוש, שהוא מחייב שתהיה שתיית כולם 'בכדי אכילת פרס', ובשער הציון (ס"ק ע"ו) נימק דבריו: "פשוט, דלא עדיף משאם היה מקדש בעצמו". ונראה לדעתו שחכמים קבעו 'שיעור' – מלא לוגמיו שאדם ראוי ליהנות ממנו, ולא דווקא שאדם בפועל יהנה מזה.



### מלא לוגמיו בברית מילה ובפדיון הבן

התבאר לעיל שדעת השו"ע הוא שחייב מלוא לוגמיו בקידוש וגם בברכת המזון, ואילו לגבי ברית מילה הבית יוסף (סי' רס"ה ביורה דעה): "כתב הרשב"א ששאלת כמה שיעור טעימה גבי מקדש בעינן מלא לוגמיו הכא גבי שאר ברכות לא בעינן מלא לוגמיו".

הרמ"א (יו"ד סי' רס"ה סעי' ד') כתב: "וביום כפורים נוהגין ליתן לתינוק הנימול", השו"ע פוסק שלא מברך על כוס.

והקשה הט"ו (ס"ק י'): "משמע דאין צריך כאן כדי שיעור כוס של ברכה דהיינו מלא לוגמיו וכ"כ ב"י... וקשה דהא איתא בא"ח סי' ק"ץ דכל דבר שצריך כוס צריך לשתות מלא לוגמיו וי"ל

(יז). סי' ק"צ סעי' ד' ד"ה יטעום אחד: "ומה שהקשה לפי מה דקי"ל לעיקר הדין דבהמ"ז אינה טעונה כוס האין יכול להוציא אם אינו טועם בעצמו י"ל דכיון דלכו"ע הוא עכ"פ למצוה מן המובחר וכמו שכתב הרמ"א לעיל בסימן קפ"ב הוא בכלל ברכת המצות דקי"ל דאע"פ שיצא מוציא וגם מדברי המחבר גופא מוכח כן דהוא הביא בעצמו הרבה דעות בענין זה בסימן קפ"ב והכא סתם וכתב דסגי בטעימת אחר [ואף על פי שהוא אינו מברך ע"ז כלל וכמו שכתבנו מתחלה] ולא כתב דדבר זה תליא בפלוגתא אלא ע"כ כדברינו".

(יח). ע' בשו"ע הרב בסי' רע"ב בקו"א שדן בדברי הח"צ.

(יט). ע' בביאור הלכה שם בבירור פסיקה זו.

(כ). יש שחלקו וסוברים שצריך להיות בשיעור שלא יהיה היסוד דעת.

דהיינו מה שצריך כוס מדברי הגמ' משא"כ כאן שאינו אלא מצד שאין אומרים שירה אלא על היין כמ"ש ב"י בשם המרדכי ועל כיוצא בזה אמר הרשב"א".

והחילוק של הט"ז הוא - אם זה מתקנת חכמים מדין התלמוד אז חכמים חייבו לשתות, וגם נתנו בזה 'שיעור' של מלא לוגמיו, אבל כאן כוס של מילה זה ממנהג ולא מדין התלמוד, ובוה אין חיוב חכמים לשיעור מסוים ומספיק טעימה בעלמא.

בחידושי אנשי שם (בסוף המרדכי על מס' יומא) מביא בשם ר"י שגם במילה צריך לשתות מלא לוגמיו.



### מלא לוגמיו בברכות קידושין וברכות חתנים

בשו"ע (אבהע"ז סי' ל"ד סע' ב'): "נהגו להסדיר ברכה זו על כוס של יין, ומברך עליו תחלה, ואח"כ מברך ברכה זו. ואם אין שם יין או שכר, מברך אותה בפני עצמה".

הבאר היטב (ס"ק ו') מביא בשם ספר באר שבע שכתב שיוהר החתן לשתות רביעית לברך ברכה אחרונה, וכנה"ג כתב עליו: "ולא ראיתי בזמנינו זה נוהגין בכך אלא כל שטועמין טעימה א' די ע"ש".

ובשו"ת מהרש"ם (חלק ה' סי' ח') מביא סיוע למנהג שלנו שרק טועמים מדברי הרשב"א בב"י ביו"ד לעילא.



כא). וכתב לדון לפי טעמו של הט"ז שאם זה תקנת חכמים חייב מלא לוגמיו, וא"כ ברכת חתנים זה מדינא דש"ס וכתב שלא מצאנו מקור מפורש לתקנת חכמים אפי' בברכות חתנים.

# אוצר יורה דעה

ביאור שיטת הרמב"ם בדין חליטה ♦ חיוב טבילת כלי חשמל ♦ הגדרת  
כתיבה ♦ דין צורת האותיות של סת"ם, והדין כאשר שינה צורתם





הרב משה אהרן קושלבסקי

בני ברק

## ביאור שיטת הרמב"ם בדין חליטה

**רמב"ם הלכות מאכלות אסורות פרק ו הלכה י:** "אין הבשר יוצא מידי דמו אלא אם כן מולחו יפה ומדיחו יפה יפה (דברי שמואל בחולין קיא, א), כיצד עושה? מדיח הבשר תחלה, ואחר כך מולחו יפה יפה ומניחו במלחו כדי הילוך מיל, ואחר כך מדיחו יפה יפה עד שיצאו המים זכים, ומשליכו מיד לתוך מים רותחין, אבל לא לפושרין, כדי שיתלבן מיד ולא יצא דם".

יש שני קשיים בלשון הרמב"ם:

**א.** רק בהדחה שאחרי המליחה הרמב"ם מצריך הדחה "יפה יפה", אך בהדחה הראשונה שלפני המליחה, לא זו בלבד שהרמב"ם אינו מצריך שההדחה תהיה "יפה יפה", אלא אין צורך אפי' פעם אחת הדחה יפה. ולגבי ההדחה שקודם המליחה נאמרו בראשונים טעמים שונים, ואמנה שלושה מהם. האחד להסיר את הדם שהוא בין על פני החתיכה, וסיבות שונות לצורך הסרת דם זה. עוד טעם, שהמלח יתפס על הבשר, וטעם שלישי, כדי שהבשר יתרכך\*. ונראה שטעמים אילו אינם מצריכים הדחה "יפה יפה" אלא די בהדחה מועטת.

**ב.** בהשלכה לתוך המים הרותחין כותב הרמב"ם "מיד" פעמים. לכאורה המילה מיד מיותרת בשתי הפעמים. לא מצאתי בין פרשני הרמב"ם מי שעומד על הדרישה ל"מיד".

ברצוני להציע ביאור לדברי הרמב"ם במה שמצריך "מיד" השלכה לרותחין בוסף להדחה "יפה יפה".

כוונת הרמב"ם, שאין להניח את הבשר אחרי המליחה וההדחה עד שירצו לבשל את הבשר. אלא כדי שפעולת המליחה, שהיא הוצאת דם האיברים והעברתו ממקום למקום, תפסק, יש לבצע שתי פעולות אחרי המליחה - האחת להדיח את הבשר יפה יפה כדי לסלק את המלח, לא רק מהשטח החיצוני של חתיכת הבשר אלא גם מהנקבוביות שיש בבשר. אך בסלוק המלח על יד השרייה וההדחה, כח המליחה עדיין לא נפסק לחלוטין, דם ממשיך לפרוש מן האיברים. כי המלח גרם לתנועה של הדם בתוך החתיכה, וכדי לעצור תנועה זו מיד אחרי ההדחה צריך לחלוט את הבשר ברותחין, כדי שהבשר יתלבן מיד.

ויש לעיין לדעת הרמב"ם אם לא השליך את הבשר לרותחין מיד אחרי ההדחה אם יש לבשר תקנה לאכלו.

(א). כן כתב באבן האזל (הלכות שחיטה פרק א הלכה ב): "ומותר לחתוך ממנה אחר שחיטה קודם שתצא נפשה ומולחו יפה יפה ומדיחו יפה ומניחו עד שתמות ואח"כ יאכלנו. הלח"מ העיר במה דלא נזכר הדחה ראשונה קודם המליחה... ונראה דהרמב"ם יסבור כשיטת הראשונים דסוברים דטעמא דהדחה ראשונה הוא כדי שיתרכך הבשר, וענין ריכוך הוא משום דמתקשה אחר שחיטה... אבל הכא כיון שחתך הבשר קודם שתצא נפשה ומולחו תיכף קודם שתצא נפשה א"כ בודאי הדם עוד רך וא"צ להדיח קודם השחיטה".

ומצאתי שהראש"ל הרב מרדכי אליהו זצ"ל בשו"ת מאמר מרדכי (כרך ג יורה דעה סימן ב) כתב: אם הבשר הוכשר קודם שהוקפא, צריכים הנוהגים כדעת הרמב"ם להפשירו ולחולטו במים חמים. אמנם לא צריך לחזור ולמולחו שנית כיון שכבר הומלח והוכשר כדת וכדין. והיינו שלדעת הרב אליהו זצ"ל אף שלא השליכו לרותחין מיד מועילה ההשלכה לרותחין גם לאחר זמן<sup>2</sup>.

אבל שמעתי בשם הרב אמיתי בן דוד [מחבר הספר שיחת חולין] ששמע מאחד מראשי השוחטים בירושלים, הרב ציון חוכימה זצ"ל, שהיה מיוצאי תימן, מעשה שהיה בדידו. כשלמד בפורת יוסף, הוא נהג שלא לאכול בשיבה, והיה הולך לאכול בביתו. פעם אחת ראש הישיבה, החכם רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל, שאל אותו מדוע אינו אוכל בשיבה, וענה לו בגלל המנהג התימני כרמב"ם המצריך חליטה לבשר. אמר לו ראש הישיבה תביא לי רמב"ם, והראה לו שהרמב"ם מצריך חליטה מיד. ואמר לו ראש הישיבה, כיון שאין אמו חולטת הבשר מיד, הרי שאין זה כדעת הרמב"ם אלא מנהג אמו. ומשום מנהג אמו אינו חייב להמנע מלאכול בשר בשיבה, אף שבישיבה אין חולטים את הבשר. והיינו שלדעת החכם בן ציון אבא שאול זצ"ל אין החליטה אחר זמן מועילה.



(ב). דברי הרב מרדכי אליהו זצ"ל קשים בעיני, כי אם הוקפא הבשר קודם שנחלט, הרי שדם כבר פרש מאבר לאבר, ומה מועילה החליטה אחר ההפשרה? ואולי כוונתו באופן שהבשר הוקפא מיד אחרי המליחה והדם לא הספיק לפרוש מאבר לאבר, ולכן לדעתו תועיל החליטה אחרי ההפשרה בלי צורך למלוח שנית. והרב מאיר בלייכר הי"ו הראה לי שהרב יצחק רצאבי שליט"א, שהוא מרבני יהדות תימן הגדולים בדורינו, דן בעניני חליטה בספרו שו"ע המקוצר. ומצאתי שם (סימן קל"ב סעיף ד', עמ' קכו) שמותר להקפיא בשר אחרי מליחה והדחה ולחלוט את הבשר אחרי ההפשרה. וביאר בהערותיו עיני יצחק, שההקפאה סותרת את הנקבוביות, ואין חשש לדעת הרמב"ם זולתי עד להקפאה ואחרי ההפשרה, וכולי האי לא נהיגין לחשוש לשיטתו. וזה מתאים להסברי בדברי הגרמ"א זצ"ל.

הרב יובל קורסיה

## חיוב טבילת כלי חשמל

שמעתי באומרים לי שיש להקל שלא להטביל כלי חשמל כיון שהם מחוברים לחשמל וחשיבי כמחוברים לקרקע. ונתתי אל לבי לדרוש ולתור בדיון זה, האם אכן יש להם על מה שיסמוכו.

הנה בהליכות עולם ח"ז (עמ' רסה) כתב בהלכה שקומקום חשמלי שאם יטבלו במים יתקלקל, יכול לתת אותו במתנה לגוי ויחזור וישאלנו ממנו ופטור מטבילה. ובהערה שם הוסיף שבשו"ת חלקת יעקב (ח"א ס' קכו ובדפוס חדש יו"ד ס' מא"פ) פטר מטבילה, כיון שתשמישו עם הקרקע משום חיבורו לחשמל. ובשו"ת מחזה אליהו (ס' קיב אות י) חלק עליו ומצריכו טבילה משום שהקומקום משמש למים גם אחר ניתוקו. [ואפשר לדחות טענה זו, ע"פ מש"כ בחלקת יעקב יו"ד ס' מג דלפי הפת"ש (קכ סק"ו) בטבילת כלים אזלינן בתר רוב תשמישו]. והוסיף בהלכ"ע, שגם הגרש"ז אויערבך במנחת שלמה (מהדורא ראשונה ח"ב ס' סו אות ד) כתב כדברי החלקת יעקב. ולכן הסיק בהלכ"ע שטוב להחמיר היכא דאפשר להטביל קומקום חשמלי, אך אם חושש שיתקלקל טוב שיתן אותו במתנה לגוי וישאלנו. ע"ש.

אכן סברת החלקת יעקב אינה יחידאה ממש. שבשו"ת מחזה אליהו הנ"ל הסכים עם החל"י בעיקר הדיון, רק לעניין קומקום לא ס"ל הכי. וכן בשו"ת בית אבי"י (ח"א ס' קיד) בעניין מכונת קפה כתב לפוטרה מטבילה. וחילם מהא דשנינו במסכת כלים (פ"א, ב) שכלים המחוברים לקרקע אינם מקבלים טומאה. ומבואר ברמב"ם (כלים פ"ט, א) שאף קודם שקבעו אותם הכלים, אינם מק"ט. ע"ש בבית אבי"י. ובשו"ת ברכת יהודה (ח"ה ס' ה) כתב להקל מטעם ס"ס, שמא טבילת כלי מתכות דרבנן, ושמא כהפוסקים שכלי חשמל לא בעי טבילה. ואם זה מזלג חשמלי יש לצרף את דעת שו"ת בצל החכמה דלקמן, שמזלג חשמלי מעשה עצים וגחלים בעלמא קעביד. ואם זה טוסטר יש לצרף דעת האג"מ (יו"ד ח"ג ס' כד) שפוטור מטבילה [אמנם המעיין בדברי האג"מ יראה נכוחה שכוונתו למה שקוראים היום מצנע ולא לטוסטר. כי כל טעמו הוא משום שמצנע מותרו היא רק לייבש פת אפוי בטוב וראוי לאכילת כל אדם, אין להחשיבו צורך הסעודה בשביל מה שיש שרוצים לייבש הפת שנעים להו קצת יותר מאחר שלא חסר כלום להפת גם בלא זה. עכ"ל. ולא לטוסטר שמבשל את הלחם עם הגבינה שבתוכו והופכו לפנים חדשות. וכ"כ בספר הכשרות (עמ' קיז)]. והסיק בברכת יהודה שהמקלים יש להם ע"מ שיסמוכו. ועכ"פ המחמיר לא יברך.

א. יש להעיר, שבס' מג במהד"ב החלקת יעקב הצריך טבילה לקומקום חשמלי, וכתב כמה פתרונות כיצד להטבילו מבלי שיתקלקל מהמים. וזה משום שהסביר שם (אות ג) דבתשובה הראשונה דן לגבי מזלג חשמלי שא"א להשתמש בו אלא רק ע"י חשמל. אך הקדירה [קומקום] לעצמה ראוייה לשמש בה מאכלים שונים או משקאות שונות וראוייה ג"כ לחברה לכותל. ע"ש.

אך יש להעיר על מש"כ להקל מטעם ס"ס, דבב"י (קכ ס"ט) מוכח להדיא שאף שיש ס"ס לא הקל והצריך טבילה בלי ברכה. שהסתפקו בגמרא על גוי שמשכן כלי אצל יהודי שאינו יודע אם דעת הגוי לשקעו אצלו. והוי בעיא דלא אפשר. והרמב"ם הקל משום דהוי ספק דרבנן. ושאר הראשונים החמירו דהוי ספק דאורייתא. ומרן הש"ע פסק שיטביל בלי ברכה. ואף שיש בזה אותו ס"ס שכתב הברכת יהודה [שמא דרבנן] ושמא משכון שאינו יודע אם קבעו אצלו פטור מטבילה], בכל זאת הש"ע לא היקל. לכן א"א לסמוך על ס"ס הנ"ל.



### דעת שאר הפוסקים

אמנם יש להעיר כמה הערות. חדא, דרובא דפוסקי זמנינו לא סמכי על פסק זה של החלקת יעקב וכמעט יחידי הוא בדבר. המחזה אליהו הסכים לסברת החלקת יעקב 'במקרה', שכל תשמישו הוא רק בחשמל. אך בקומקום חלק ע"ז 'שהלא מעבירים הכלי ממקום למקום וגם מחברים אותו למקומות שונים בתוך הבית ולכן לא נראה דבריו בזה ואין לחושבו כמחובר'. ע"ש.

וכן דעת השבט הלוי (חלק ב סימן נו) שכתב - ואל ישיאך לבך להתיר עפ"י מי שרצה לומר דכיון דמחברים ע"י החוט לכותל נקרא כלי המחובר לקרקע שפטור מן הטבילה, דלענ"ד זה הבל ורעות רוח דהא גופא דכלי תלוש שחברו לקרקע דפטור מן הטבילה ג"כ מפוקפק ועיין ביד אפרים יו"ד שם ובס' ערוך השולחן שם סל"ט ובד"ת ס"ק ה', והא דידן פשיטא דעפ"י הלכה לא נקרא מחובר לענין זה לפטור מטבילה ואין להאריך בפשוט. ע"ש.

וכ"כ בתשובות והנהגות (כרך א סימן תנ) - ויש פוטרין טוסטר כיון ששימושו כשמחובר לקרקע, ודבריהם תמוהים כיון שהדיוט מכניס ומוציא ועומד לכך אין זה חיבור גמור ליהוי כקרקע, וצריך טבילה כדן.

וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (חלק ט סימן קסב) - והנה חכ"א רצה לפטור מטבילה מטעם שהטאוסטער מחובר הוא בקרקע ע"י חוט החשמלי וכיון שמחובר לקרקע אינו מקבל טומאה. ובאמת כי שגגה היא חדא דמה שמחברו ע"י חוט להחשמל פשוט דלא נקרא בשביל זה מחובר לקרקע. ועוד דהא טבילה של כלים אינה משום קבלת טומאה אלא הוא משום גירות דיוצאת מטומאת עכו"ם לקדושת ישראל ועיין מרן חת"ס סימן ק"כ וכו'. הנה מבואר דאפילו העשוי לחברו קבוע בקרקע באמת נמי פליג החת"ס ז"ל דאינו פוטר מטעם זה מטבילה וכל שכן בחוט החשמל שכו"ע מודי בזה דלא מקרי מחובר לקרקע. כן נלפענ"ד. ע"כ.

וכן דעת הגרי"ש אלישיב בקובץ תשובות (ח"א ס' ג). ובשו"ת אבני ישפה (ח"ג ס' עב) כתב שקומקום העשוי מפלסטיק ובתוכו גוף חימום ממכתת יטבול בלי ברכה, משום דדמי לדעת הש"ך (קכ ס"ק יב) בעניין כלי מעץ המחופה חשוקי ברזל שיטביל בלי ברכה. והסכים עמו הגריש"א. וראה לקמן.

וכ"פ בשו"ת בצל החכמה (חלק ה סימן ה) - שחייב בטבילה ובברכה, כי חוץ ממה שהם מבשלים את האוכל ע"י כח החשמל שבכלי עצמו שהוא מעשה עץ, הם גם מחזיקים את האוכל

ואת המשקין המתבשלים ומורתחים בתוכם, ולא גרעי משאר כל כלי בישול שחייבים בטבילה בשביל כך.

כ"ה באור לציון (ח"ה עמ' רפג). ובאגרות משה (יו"ד ח"א ס' נו), ע"ש מה שמחלק בסוגי הכלים. וכן פשוט לגאון מנחת יצחק (ח"ה ס' ככו אות ב, וח"ט ס' פג). ובשו"ת אבן ישראל (ח"ט ס' עב).

וכך פשיטא ליה להגר"נ קרליץ בחוט שני (טבילת כלים עמ' כב כג) שטוסטר טעון טבילה. וכן מטחנת בשר ודגים שטוחנים מאכלים הראויים מיד לאכילה. ובעמ' מד דן לגבי קומקום חשמלי וכף חשמלית שגוף החימום עשוי מתכת והכלי עצמו עשוי מחומר שאינו חייב טבילה. שיש להטבילו. ולגבי ברכה נשאר בצ"ע. ואם הקומקום עשוי ממתכת ודאי חייב טבילה ובברכה. וקומקום נשלף כתב שם (עמ' נה) שאין צריך להטביל את הבסיס הנשלף.

ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ד ס' קה ד"ה מכונה) כתב שכבר דחו שאר גדולי אחרונים דבר זה. ע"ש. וכ"ה בשו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ד ס' צ). והגר"מ מאזוז במקור נאמן (ס' תרה ח"ב ס' תריא וכתב שאין צריך להשהות הכלי במים, אלא יוציאו מיד ולהשהותו שלשה ימים, ולא יתקלקל כלל). ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ב ס' קעב) דחה את סברת החל"י, שכל דין מחובר שאינו מקבל טומאה הוא רק אם כל הכלי מחובר, משא"כ בנידון מזלג חשמלי לא מחובר אלא רק חוטי החשמל. ועיקר הכלי משתמשים בו כשהוא תלוש. ע"ש שהאריך. הגר"י רצאבי בש"ע המקוצר (ח"ד ס' קלח, י). וכן פשוט להרב שערי יושר (להרה"ג אשר חנניה ח"ג יו"ד ס"ו) ע"ש. ובספר אור יצחק (להרה"ג יצחק עבאדי ח"ב יו"ד ס' יז אות ג) כתב שרק אם הייתה מציאות שא"א בשום אופן לחוטי החשמל להיות בלתי מחוברים לקרקע, אז היה מקום לסברא דמחובר. ואין זו המציאות. ועוד, שמה שמחובר הוא רק גוף החימום, אבל כל הכלי עצמו אינו צריך את החיבור לקרקע, כלומר הקומקום הוא כלי בפנ"ע גם בלי גוף החימום. ע"ש. וכ"פ בשו"ת מציון תצא תורה (לג"ר אביגדור נבנצל עמ' שיב, שיג).

ובספר טהרת הכלים (נספחים עמ' תעא) הסביר את דברי המחייבים טבילה, משום שסתמות המשנה בכלים היא דבר המחובר ממש עם הקרקע, אבל המשמש עם הכלי המחובר לקרקע לא יטהר עד שיהיה מחובר עמו. והביא ראיה ממשנה בכלים (פ"א, ד) הפין והפורנה טמאין, ופירש הרמב"ם הפין, הוא כנף המנעול. והפורנה, המנעול עצמו שבו נכנס הכנף. אלמא אף מנעול הנתלה בדלת לא חשיב מחובר לקרקע. ע"ש.



### מהי דעת הגרש"ז אויערבך

ויש להעיר עוד, דאף הגרש"ז א במנחת שלמה שם סמך על סברא זו רק בצירוף פירוק הכל, באופן כזה המבטל את הכלי מתשמישו ואינו ראוי לשימוש אלא ע"י אומן [ע"ש שהחוט והתקע שהם מחוץ לכלי לא מהני. אך חוטי החשמל שבתוך הכלי ממש שפיר חשיבי כגוף הכלי. ועוד, שבכלי שאינו חשמלי לא מהני עצה זו דפירוק, דלא דמי לנקב בכלי [ב"י יו"ד קכ סק"י, א], ועכ"פ לא יברך אם עשה כן]. ותימה הוא שבהליכ"ע הביא דעתו כמסכים לדברי החלקת יעקב לחוד. וראיתי בילקו"י חנוכה (מהדורת תש"פ בחלק המכתבים עמ' תשלג) שכתב שכל מה שהביא דבריו

הוא כדי לאפוקי מסברת המחזה אליהו שיש לחלק בין קומקום לשאר כלי חשמל. ולזה הביא מש"כ במנחת שלמה שסברת החלקת יעקב איירי גם בקומקום ולא רק בכף חשמלי. ולכן בהליכ"ע לא כתב וכ"פ וכו', אלא רק העתיק את סברתו דעיקר שימושו של הכלי וכו', ואף שהמנח"ש לא ניח"ל להקל בלא צירוף פירוק הכלי, מ"מ בהליכו"ע סבר דאפשר לסמוך על סברא זו בלבד. ובאמת גם בהלכ"ע לא רצה לסמוך להקל על שיטת החלקת יעקב, ולכן כתב שיש להקנות לגוי, אך בשעת הצורך אפשר לסמוך על הסברא הנ"ל. ע"ש. ולענ"ד קשה לומר פירוש כזה. משום שבמנחת שלמה כלל לא דן על קומקום, אלא על כלי חשמל בכללות. ועל אף שלא חילק, מ"מ לא כתב להדיא שיש להקל בקומקום כדי שנביא ממנו ראיה. ועוד שלשון הליכ"ע משמע שדעת המנח"ש לפסוק לגמרי כדעת החלקת יעקב. וצ"ע.

וראיתי בספר באר מים חיים – טבילת כלים (עמ' שמח) שדן בדעת הרב הליכ"ע. והביא ששמע מהרב במשך שנים בשיעוריו שכלי חשמל יתנם לגוי ולא יצא מפיו לפוטרו לגמרי. ועוד פירש שמש"כ בהליכ"ע בסוף ההערה שטוב להטביל, ואם א"א להטבילו, טוב שיתנו לגוי. דכוונתו לומר שסברת החלקת יעקב דחה המחזה אליהו, שהרי הקומקום משמש למים גם לאחר ניתוקו מהחשמל. והמנח"ש לא סמך על סברא זו בלבד. לכן כתב שאין להקל ליתנו לגוי או לפרקו, אלא יחמיר להטבילו. אך אם עלול להתקלקל, יכול להקל וליתן לגוי [שדעת הט"ז בס"ק יח שאין היתר של נתינה לגוי לעולם אלא רק לפי שעה]. ע"ש. ולענ"ד גם דבריו קשים, שכל מה שכתב לא מוזכר כלל בהליכ"ע. חדא, שהרב דחה את סברת המחזה אליהו, ועוד לא הוזכר שם כלל עניין הפירוק.

אך בלא זה אפשר להסביר בפשטות, שכוונתו שטוב יותר להטביל את הקומקום מאשר לתת לגוי. אך אם חושש שיתקלקל, יתנו לגוי [ומש"כ 'טוב' שיתנו לגוי לאו דוקא הוא]. וזה מסביר מדוע לא כתב שכלי חשמל פטורים מטבילה לא בהלכה למעלה ולא בהערות. ואף בסוף ההערה שכתב את פסק ההלכה לא הזכיר כלל שיש לפטרו. ואולי דעתו שאפשר לסמוך על דעה זו כשיש עוד צירוף, וכדעת המנח"ש.



### פירוק הכלי

מ"מ יש אפשרות לפטור מטבילה, ע"פ מש"כ הרבה מפוסקי זמנינו שאם יהודי יפרק את הכלי באופן שמבטל ממנו שם כלי ואח"כ יחברו, אין צריך להטבילו. דהנה בשו"ת באר משה (ח"ד ק) כתב שאם א"א להטביל כלי חשמל אפשר שימסור הכלי לחשמלאי יהודי שיפרקו ויבטלו מתורת כלי שלא יהיה ראוי לשימוש ואח"כ ירכיבו מחדש, וצריך דוקא מעשה אומן ולא ע"י אדם רגיל שאינו אומן, וע"י זה נחשב כאילו הכלי נעשה ע"י ישראל ופטור מטבילה. ע"כ. וכ"כ בספר טבילת כלים (פ"ד סע' טז) בשם הגרש"א. וגם מבואר שם שהוא באופן שמתבטל מלהיות כלי. ובפרק יא סע' נא שפירוק החוט שמחוץ לכלי אינו מועיל. (אכן, לעיל הבאתי מתשובתו שעצה זו של פירוק הוא רק בכלי חשמלי שיש לצרף דעת החלקת יעקב).

וכן דעת הגריש"א (קובץ תשובות ח"א, ג וצהר ד, תשנ"ט) שהעצה לזה שאומן ישראל יפרק חלק מן הכלי באופן שיתבטל ממנו תורת כלי, ואח"כ ירכיבם, ושוב אי"צ טבילה.

ודעת הגר"ש וואזנר (קובץ מבית לוי תשנ"ד הערב ב) שיפרקנו בצורה כזאת שצריך מעשה אומן להרכיבו, שאז נחשבת ההרכבה מחדש ע"י אומן ישראל. אלא שצריך זהירות רבה כי לא כל פירוק נחשב מעשה אומן. ופשוט שפירוק החוט מהמכשיר אינו מועיל כלום כיון שלא פירק את גוף הכלי. אמנם בשבט הלוי (ח"י ס' קכח) חלק על החכמת אדם שהקל אם עשה נקב בכלי וסתמו, שאין להקל בזה. ע"ש. ואולי גם הוא יודה שאם פירק את הכלי לגמרי והרכיבו מחדש שיש להקל.

וכ"כ בתשובה"נ (ח"א, ס' תן) שיש עצה לפרקו ולבטלו מתורת כלי לגמרי ונעשה מחדש על ידי אומן ישראל, אבל במפרק מכונה באופן שהדיוט יכול להחזירו לא נפטר, ואדרבה כה"ג דעתי שחייב להחזירו ולטובלו כדרך שימוש דוקא.

וכ"כ בספר הכשרות כהלכה (ח"ב עמ' תח הערה 40) בשם הגר"מ שטרנבוך והגר"מ אליהו.

וכ"כ בחוט שני (הלכות טבילת כלים עמ' מד) ע"פ הב"י (ס' קכ סק"י (א)) בשם מהר"ם וע"פ החכ"א. והוסיף, דלא סגי לבטל את מערכת החשמל מן הכלי באופן שאינו ראוי לשימוש, אף אם רק אומן יוכל לחזור ולתקנו, אלא בעינן קלקול בגוף הכלי. ע"ש. ונראה שדעתו דבעינן קלקול ממש בגוף הכלי, כמו לעשות חור. וכן נראה מדבריו בעמ' מה. ובסוף עמ' מד כתב שאם הקומקום עשוי מחומר הפטור מטבילה ורק גוף החימום הוא מברזל, סגי לפרק את גוף החימום ביטול של מעשה אומן, וישראל יתקנו ופטור מטבילה.

ובשו"ת מנחת יצחק (חלק ט סימן פג) כתב שאף קלקול שאי אפשר להשתמש בו רק ע"י תיקון ויתקן ישראל שוב אי"צ טבילה.

וכן דעת האבן ישראל (ח"ט ס' עב) שיסתור את הכלי באופן שיבטל משימושו ואח"כ יחזירנה אומן ישראל.

ומכל הנ"ל ונראה לענ"ד שפשוט דכוונתם לפירוק הכלי בצורה כזו שאין עליו שם של אותו כלי הקודם, וממילא נטהר הכלי. וכמ"ש הרמב"ם בהלכות כלים פ"ו (וכן מצאתי בספר אור החלכה על יו"ד סימן קכ שכתבו כן). ויתרה מזו חדשו בשו"ת אגרות משה (ח"א ס' נו נח) ומנחת יצחק (ח"ב ס' עב) שאם גוף החשמל אינו בא במגע עם האוכל אינו חייב להטביל את החלק החשמלי. ובקובץ מבית לוי (שם ותשנ"ח הערה ט) חידש עוד שלא צריך להכניס את כל החוט שמחובר לחשמל (ועי' בשה"ל ח"ב ס' צו וח"ד ס' צא סי"ב) שכן הורה הגר"י וייס בעל מנחת יצחק.



### טעם אחר לפטור קומקום מטבילה

ולעיל הבאתי משו"ת אבני ישפה (ח"ג ס' עג) שכתב שיש לדון לפטור את הקומקום מטעם חדש. ראשית, נראה שכל דבריו איירי בקומקום שהיה עד לפני כמה שנים שגוף החימום היה גלוי, ולא כמו היום שגוף החימום נסתר.



דהנה מרן הש"ע (קכ, ו) פסק שכלי עץ שיש לו חשוקים של ברזל מבחוץ שמעמידן אותו, אינו טעון טבילה. ועפ"ז כתב באבני ישפה שכמו שבכלי עץ כל הקיום הוא מהחשוקי הברזל ובכל זאת פטור, ה"ה לגוף החימום, שהרי בלי גוף החימום לא יקנו את הקומקום, נמצא שגוף החימום הוא המעמיד. ועוד שהחוט יוצא דרך נקב מתוך הקנקן ונקב זה נסתם ע"י מתכת. ולכן גם מצד המציאות המעמיד של המים בתוך הכלי הוא מתכת. ולכן הסיק שיש להטבילו בלא ברכה, ע"פ הש"ך (ס"ק יב).

ואם כנים הם הדברים, יוצא שלדעת הש"ע שם אין צורך להטביל כלל את הקומקום. שכתבו כמה אחרונים (ט"ז סק"ט. פ"ח ס"ק טז. גר"א ס"ק יז. ערוך השלחן סעיף כח שכן המנהג להקל) שמרן חזר בו ממה שכתב בב"י ולא מצריך טבילה כלל. אברא, שיש אחרונים שהחמירו כדברי הב"י להטבילו בלי ברכה (ש"ך וע' זבחי צדק ס"ק לז בשם עוד פוסקים) וה"ה כאן.

אמנם שני טעמים נזכרו בראשונים (תוס' ע"ז עה: ד"ה הלכתא ורא"ש שם פ"ה ס' לה) לפטור כלי עץ זה. חדא, שנראה שפוסקים שאין הולכים אחר המעמיד. ואף למ"ד דאזלינן בתר המעמיד, לא בעי טבילה 'כיון דאין משתמש במקום הברזל' לא הויא דומיא דכלי סעודה דמדין. עכ"ל הרא"ש. ומשמע שאם משתמש במקום הברזל חייב בטבילה, אף אם העץ מעמידו. וכן מתבאר בב"י (שם סעיף ז) שהכל הולך אחר מקום משתמש בו המשקה. א"כ אין להקל מטעם זה בקומקום בימינו.

וכן ראיתי בשו"ת בצל החכמה (ח"ה ס' ה) שכתב לפטור מזלג חשמלי כיון דקעביד מעשה עצים וגחלים בעלמא. מ"מ לעניין טוסטר וקומקום כתב שודאי שהם חייבים. דכיון שמכניסים לתוכם אוכלין או מים ומרתיחים ומבשלים אותם בהם, דין הוא שהם חייבים בטבילה ובברכה, כי חוץ ממה שהם מבשלים את האוכל ע"י כח החשמל שבכלי עצמו שהוא מעשה עץ, הם גם מחזיקים את האוכל ואת המשקים המתבשלים ומורתחים בתוכם, ולא גרעי משאר כל כלי בישול שחייבים בטבילה בשביל כך. ע"ש.



### עוד בדעת הרב עובדיה יוסף

כיון שהמקלים נסמכו על אילן גדול, מרן הגרע"י זצ"ל, שבתי לבדוק מה דעתו למעשה. והעירו את תשומת לבי שנראה מדבריו בחזון עובדיה שבת (ח"ב עמ' נו) שלא סמך על החלקת יעקב למעשה. דשם הביא את דעות אחרוני זמנינו האם מותר לקדש בכוס חד פעמי. והסיק שמעיקר הדין מותר. וזאת, מטעם שכיון שכלי גמור הוא וחשוב הוא, ששותים ממנו בשעת סעודות גדולות, אין טעם לפוסלו. אך בחלק מהפוסקים שהובא שם דנו לעניין טומאה, שמהרמב"ם (כלים פ"ה, ז) מוכח שכלי שחשב לאכול את מה שבתוכו ולזרקו אינו מקבל טומאה. וא"כ גם הכא אינו חשיב כלי, וא"א לקדש עליו. ונחלקו בזה פוסקי דורנו האם ראייה זו נכונה והאם יש לדמות טומאת כלים לקידוש. ומדבריו שם בחזו"ע נראה דס"ל שאין לדמות טומאת כלים לקידוש.

ובהמשך כתב דנקפ"מ לענין טבילת כלי אלומיניום חד פעמיים שיש להטבילם בלי ברכה. ולסייעתא לדבריו הביא מש"כ בשו"ת יהודה יעלה (יו"ד ס' רטז) שאין מדמים טומאת כלים לטבילת כלים, ואף כלי שאינו מקבל טומאה חייב בטבילה. אך הרב הסיק שיטביל בלי ברכה וע' לקמן.

אכן בשו"ת חלקת יעקב הנ"ל שפסק שמזלג חשמלי פטור מטבילה משום שסמך סמיכה בכל כחו על תשובת שב יעקב (ח"א ס' לא) שפטר מטבילה דבר המחובר לקרקע, משום שלדעתו יש לדמות טבילת כלים לטומאת כלים, והתם אינו מקבל טומאה. ולכן כיון שמזלג זה נעשה רק להשתמש כשהוא מחובר לכותל (חשמל), אין מקבל טומאה ופטור מטבילה. אח"כ כתב שמהר"י אסאד (שו"ת יהודה יעלה יו"ד ס' רטז) חלק עליו, אך הוסיף החלקת יעקב 'כמדומה אנן נוהגין להקל גם בשם (במיחם שקובעו בתנור) וניד"ד עדיפא ממיחם שאי אפשר להשתמש רק כשקובע בכותל'.

א"כ דעת לנכון נקל להבין שאם כל התירו של החלקת יעקב בנוי על מחלוקת השב יעקב ומהר"י אסאד, לכן בחזו"ע נראה דחשש למהר"י אסאד ודעימיה שאין לדמות טבילת כלים לטומאת כלים. ולכן יש לחייב בטבילה כלים חד פעמיים. אך פסק שיטבול בלי ברכה, כנראה משום שחשש לדעת החולקים לענין ברכה. ואם היתה דעתו לפסוק כדעת החלקת יעקב, לא היה מצריך להטביל כלים חד פעמיים.

כל שכן בעניין טבילת קומקום, שרבו כמו רבו הפוסקים שמחייבים טבילה ללא שום צד היתר.



### קומקום נשלף יש להטבילו לכל הדעות

עוד נראה לומר, שכל מה שכתב בהליכ"ע שאף בקומקום יש צד לפטורו, הוא רק בקומקום שהיה מצוי בעבר, שמתוך גוף הקומקום היה יוצא חוט המתחבר לחשמל. וכיון שרוב תשמישו הוא ע"י החשמל חשיב כמחובר לקרקע.

אך בימינו אין מצוי קומקומים כאלה, אלא רק קומקום נשלף, שכל מה שמחובר לחשמל הוא רק החלק התחתון שלו. ואילו הקומקום עצמו, המכיל את המים, נשלף ומטלטל. ולכן נראה שיש לחייבו בטבילה לכל הדעות.

וזאת, משום שבתשובת שב יעקב נסמך על המשנה בכלים (פרק יא, ב) שכל דבר המחובר לקרקע אינו מקבל טומאה. וכן למדו ממשנה זו לעניין שאיבת מים למקוה (יו"ד רא סעיף מח) שאם הצינור מחובר לקרקע מותר לשאוב לתוכו מים למקוה. וכיון שמוכח מהטור (יו"ד ריש קכ) שאין להחמיר בטבילה זו טפי מטבילת טמאה, א"כ ה"ה בטבילת כלים שכל המחובר לקרקע פטור מטבילה. ע"ש באור.

וא"כ אפשר לדמות קומקום שאינו נשלף למחובר לקרקע. אך קומקום המצוי בינינו, הנשלף, איך אפשר לומר 'שהוא' מחובר לקרקע, הרי מטלטל הוא לכל דבר ומחזיק בתוכו מים. אלא הגדרתו היא כמונח על דבר המחובר לקרקע.

ואם נאמר דאעפ"כ כיון שרוב ככל תשמישו הוא רק לחמם מים, והתחתית נעשית רק לקומקום ולא לשום צורך אחר, ובלעדי התחתית אין לאדם צורך בקומקום, ולכן חשיב כמחובר לקרקע. א"כ נאמר כן גם לגבי סירי בישול. דרוב תשמישו (אם לא כולו) הוא לבשל, ובכדי לבשל צריך לשים אותו על האש, והרי הכיריים מחוברות לגז המחובר לקרקע, ובלעדי כל זה אין לאדם כל שימוש בסירים. ויהיה פטור מטבילה. וזה ודאי אינו נכון, ולא ראינו לאף פוסק שיאמר כן.

אלא מחובר לקרקע הוא רק אם 'הכלי עצמו' יהיה מחובר לקרקע. וכל מחלוקת הפוסקים הנ"ל לגבי קומקום היתה רק בסוג הקומקום שהיה קיים בתקופתם, שהיה מחובר ישירות לחשמל בלי תחתית. כנלענ"ד.



### טבילת מיני בר ומכונת קפה<sup>1</sup>

ויש לדון במכשירי מיני בר למים קרים וחמים המחוברים לקיר ע"י צינור מים. וחיבורו הוא חיבור אמיץ יותר וקבוע ואין שום רגילות לטלטלו. האם חייב בטבילה.

בחוט שני (טבילה עמ' מד) כתב שאין טעם ברור לפוטרים מטבילה, משום שזה כלי עצמי ואין תשמישו עם הקרקע, אלא שצריך להכניס בו מים. ע"כ יש לעשות בו נקב שמקלקלו מתורת כלי ויהודי יתקנו. ע"ש.

אכן, נראה שמנהג העולם להקל בזה וצריך לחפש טעם למנהג ההיתר.

הנה נחלקו האחרונים האם יש לפטור יורה שקובעים בקרקע. וזוהי מחלוקת השב יעקב ומהר"י אסאד הנ"ל. וכן החכמת אדם (כלל עג' יג) ס"ל לחייבו בטבילה. וכ"כ החת"ס בחידושיו ליו"ד (ס' קכ סעיף ה). אמנם כתב הערוך השלחן (יו"ד קכ, לט) שני טעמים לפטור את היורות הללו. (א) שאינם בכלל כלי סעודה, דכלי סעודה לא מקרי אלא כשמטלטלין אותם ממקום למקום. (ב) עוד אפשר לומר דכל כלי שהיא גדולה יותר מדאי והיא עשויה שממנה ישפכו לכלים קטנים ג"כ אינה נקראת כלי סעודה והיא כלי אוצר ולא כלי סעודה. ולכן לא ראינו מעולם שיטבילו חביות גדולות של מתכות האצורים בהם מים או שארי משקין דכיון שהיא גדולה יותר מדאי אינה נקראת כלי סעודה דכלי סעודה הוי מה שממשין בהם אצל התנור ובבית המבשלות ובשלחן האכילה ולא הכלים הגדולים שלהם מיוחד מקום בפ"ע. עכ"ל.

ושני הטעמים הללו ישנם במכשירי המיני בר. שאינם מטלטלים אותם ממקום למקום ויש להם מקום מיוחד בפני עצמו, ובשונה מקומקום שכן מטלטלים אותם תדיר. ועוד, שהם כלים גדולים כמו כלי אוצר, שממנה שופכים לכלים קטנים. ולפי שני טעמים אלו יהיו פטורים מטבילה.

(ב). הערת העורך: ע"ע במאמרו של הרב יעקב אהרן סקוצילס בירחון האוצר גיליון ב'.

מלבד זאת, אפשר לומר מסברא, שמכשירים אלו כמעט דומים לברו המחובר לקיר, שכיון שהם מחוברים בחיבור קבוע שאינו זו ממקומו לעולם. ורק ע"י חיבור זה אפשר להשתמש. ועדיף משאר מכשירי חשמל, שמחוברים בחיבור קל לחשמל.

ועוד אפשר לצרף סברא, שאם יהודי הוא זה המחברו לצינור המים בקיר הוי גמר מלאכה ע"י יהודי [כן ראיתי בספר השלחן כהלכתו עמ' ת"ג].

אמנם ראיתי למי שרצה לצרף את דעת האגרות משה (יורה דעה חלק ג סימן כד) לגבי מצנח, שכתב שכיון שהפת אפוי בטוב וראוי לאכילת כל אדם אין להחשיבו צורך הסעודה בשביל מה שיש שרוצים לייבש הפת שנעים להו קצת יותר מאחר שלא חסר כלום להפת גם בלא זה. ע"ש. וה"ה במים חמים שראויים לשתייה. אך אינו צודק בזה כלל. שהרי כבר באג"מ ציין לדברי הברייתא בע"ז (עה): דאיתא שמחמי חמין חייבים בטבילה. ודייק מזה דגם הם צריכים טבילה משום שצורך גדול הוא לכל האינשי מים חמין יותר ממים צונן, וא"כ אין לנו אלא מחמי חמין שהוא צורך גדול לכולי עלמא. אבל יבוש הפת ע"י הטואסטר שאף להרגילין בזה אינו דבר נחוץ ורובא דעלמא ורוב אכילות אף להרגילין בזה הוא פת האפוי כמו שהוא אין להחשיבו כלי דצורך סעודה. עכ"ל. ומפורש יוצא שחימום מים הוי כלי סעודה וחייב בטבילה. אך במכשיר שרק מקרר מים אפשר לומר שגם האג"מ יודה להקל ע"פ סברתו.

ועוד צירוף חשוב להקל הוא ע"פ מש"כ בשו"ת נודע ביהודה (מהד"ת יורה דעה סימן קט) לחלק ג' חילוקים במקבל טומאה במחובר לקרקע. וז"ל:

א. כלי שלגוף תשמישו א"צ לקרקע ואין הקרקע מסייעת בתשמישו אפילו חיברו לקרקע קודם גמר תקונו כשנגמר תקונו מקבל טומאה אפילו כשהוא מחובר לקרקע וזהו דף של נחתומין שקבעו בדלת ורכבנו דר"א (משנה כלים טו, ב).

ב. דבר שתשמישו עם הקרקע שאחר שנתחבר בקרקע עקר תשמישו הוא עם סיוע המחבר בקרקע אז אפי' קודם חבורו כיון שעשאו לחברו בקרקע אינו מקבל טומאה והוא הדלת והנגר והמנעול וכל השנויין במשנה ב' פי"א דכלים הנ"ל.

ג. גם דבר שהוא נעשה מתחלתו להיות תשמישו עם הקרקע אבל לא להתחבר בקרקע והוא התנור של מתכת שזה נעשה מתחלתו להעמידו ומסיק על הארץ בתוכו והוא ניסק ואופה הלחם שמדבק סביב התנור בפנים כמעשה התנורים של חרס. בזה קודם שחיברו בקרקע מקבל טומאה כיון שלא חיברו ולא נעשה על דעת לחברו אבל אחר שנתחבר לקרקע אף שלא עשאו מתחלה לחברו נלע"ד שאינו מקבל טומאה ועדיין לא קבעתי בזה הלכה לחלוטין עיין ברמב"ם פט"ו מהל' כלים הל' וי"ו. עכ"ל.

ועפ"ז ניתן לומר שמכשירי מיני בר ומכונת קפה אפשר לשייכם לחלוקה השניה שכתב שכל דבר שתשמישו עם הקרקע שאחר שנתחבר בקרקע עקר תשמישו הוא עם סיוע המחבר בקרקע. וגם כאן יש לו חיבור עם הקרקע (אמנם לא חיבור גמור אך חיבור קבוע ויציב) וכל תשמישו הוא עם הקרקע, שצינור המים מכניס לו מים באופן קבוע. ויש עוד להאריך בזה ולא כתבתי אלא להעיר תשומת לב המעיינים.



אשר על כן, להלכה קומקום חשמלי בימינו חייב בטבילה לכל הדעות.  
אמנם שאר כלי חשמל שמחוברים ישירות לחשמל, כמו טוסטר, מצנח וכד' לדעת רוב ככל  
פוסקי זמנינו יש להטביל. והרוצה לחוש לדעות הפוסקים מטבילה כיון דמחובר לקרקע לא  
יברך.

והנלע"ד כתבתי. וה' יאיר עינינו בתורתו ומשגיאות יצילנו.



הרב יואל שילה

## הגדרת כתיבה

### מבוא

לגבי מזוזות נאמר: "וּכְתַבְתֶּם עַל מְזוּזוֹת בֵּיתְךָ" (דברים ו' ט', י"א כ'), לגבי ס"ת נאמר: "וְעָתָה פָּתְבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת" (דברים ל"א י"ט), לגבי נתינת גט נאמר: "וּכְתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתָת" (דברים כ"ד א'), ולגבי עשיית הציץ נאמר: "וַיִּכְתְּבוּ עָלָיו מִכְתָּב פְּתוּחֵי חוֹתָם" (שמות ל"ט ל') - וש לברר מה נקראת כתיבה לגבי כל אחת מהמצוות. עוד יש לברר אם בעת עשיית השי"ן בתפילין של ראש גם נאמרו דיני "כתיבה". עוד יש לברר מה המעמד ההלכתי של דפוס לגבי קדושת הדבר המודפס ולגבי הכשר גט וסת"ם מודפסים, והאם יש הבדל בין סוגי הדפוס השונים.



### הגדרת כתיבה

איתא בפרק המביא גט (גיטין כ'): "תנו רבנן וכתב ולא חקק" - שגט החקוק בטבלא ע"י סכין אינו גט כי אינו נחשב שהגט נכתב, דהרי בעינן "וּכְתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתָת"; ומקשה הגמרא: "למימרא דחקיקה לאו כתיבה היא ורמינהו עבד שיצא בכתב שעל גבי טבלא ופינקס יצא לחירות, אבל לא בכתב שעל גבי כיפא ואנדוכתרי" - ופירש"י שגט הרקום במחט אינו נחשב כתיבה "לפי שאינו כתוב וקבוע אלא מוטל על הבגד ושני ראשיו תחובים" כלומר שריקמה רק מוטלת על הבגד ולכן אינה נחשבת ככתובה אולם כתב החקוק על טבלא ופינקס כשר לגרש בו עבד - אלמא חקיקת הגט נחשבת כתיבה; ומתרצת הגמרא: "אמר עולא אמר רבי אלעזר לא קשיא הא דחק תוכות הא דחק יריכות" - כלומר שהחקיקה הפסולה לגרש בה היא כאשר חקק רק את תוכות וצידי האותיות, ואינו נחשב כתב כי לא צייר את האותיות עצמן אלא הן נשארו כמו שהיו, ואילו החקיקה הכשרה לגט היא כשחקק את האותיות עצמן; והגמרא ממשיכה להקשות על המסקנא שחקיקת תוכות וצידי האותיות אינה נחשבת כתיבה: "ותוכות לא ורמינהו 'לא היה כתבו [של ציץ] שוקע אלא בולט כדינרי זהב' - והא דינרי זהב תוכות הן" - דמשמעות הברייתא היא שאף שבציץ נאמר דין כתיבה 'מִכְתָּב פְּתוּחֵי חוֹתָם', מ"מ יצירתו היתה על ידי הכאת קורנס על חותם שוקע הגורם לשקיעת צדדי תוכי האותיות, ונמצא שהבלטת האותיות נעשית מאליה; ודוחה הגמרא: "כדינרי זהב ולא כדינרי זהב, כדינרי זהב דבולט ולא כדינרי זהב, דאילו התם תוכות הכא יריכות" - כלומר שדמיון הציץ להטבעת מטבע הוא רק לגבי התוצאה הסופית, שאותיות הציץ מובלטות, אולם תהליך יצירת הציץ לא היה על ידי הכאת קורנס על חותם שוקע אלא באופן שהבליט את האותיות עצמן [ונחלקו הראשונים כיצד ההבלטה נעשתה, יתבאר בהמשך].

ממשיכה הגמרא בבירור כיצד יש לדון את הבלטת האותיות שעל המטבע בהכאת קורנס על חותם שוקע: "אמר ליה רבינא לרב אשי רושמא [חותם המטבע] מיחרץ חריץ או כנופי מכניף" - כלומר האם הכאת הקורנס גורמת לשקיעת תוכות וסביבות הצורה בלי שינוי בגוף הצורה עצמה, או שדחיקת התוכות והצדדים גורמת גם למתיחת הזהב לתוך שקעי הדפוס מתוך דוחקו ונחשב הדבר ככתיבה בידים ולא כיצירת האותיות ממילא [יתכן לפרש שהמחלוקת היא מה קורה במציאות, ויתכן שלכו"ע המציאות היא שצדדי האותיות נדחקים לתוך שקעי החותם ויוצרים את האותיות, אלא שנחלקו אם להתייחס להשפעה מועטת זו כמעשה גם בירכי האותיות], והנ"מ היא להכשר גט החקוק בחותם, ופושטת הגמרא: "אמר ליה מיחרץ חריץ" - כלומר שהחותם גורם רק לשקיעת התוכות והצדדים ואין להתייחס לדחיקת הצדדים לתוך החותם, ומקשה הגמרא שלא יתכן שדחיקת הצדדים אינה פועלת גם בירכי האותיות, שהרי כך היתה דרך יצירת הציץ: "איתיביה 'לא היה כתבו שוקע אלא בולט כדינרי זהב', ואי סלקא דעתך מיחרץ חריץ הא בעינא מקתב [פתוחי חותם] וליכא", ומתרצת הגמרא שלעולם יתכן שרושמא [חותם] מיחרץ חריץ אלא שדמיון הציץ ליצירת המטבע הוא רק כלפי התוצאה שהכתב בולט ולא לגבי צורת ההבלטה: "כדינרי זהב ולא כדינרי זהב, כדינרי זהב דבולט, ולא כדינרי זהב דאילו התם מגואי והכא מאבראי" - כלומר שבעת יצירת המטבע החותם מכה באותו צד שהצורה בולטת בו, ואילו בציץ אינו כן, אלא האותיות עצמן מובלטות.

מדברי הגמרא ברור שהגדרת 'חק תוכות' אינה תלויה בפעולת חקיקה, אלא שכאשר המעשה נעשה בגוף האות - נחשב 'כתיבה' אפילו אם האדם לא כתב אותה, כגון כשחרט אותה או הבלית אותה; אולם כאשר המעשה אינו נעשה בגוף האות אלא מחוץ לה ונמצא שהאות נוצרה, ניכרת או מובלטת מאליה - נחשב 'חק תוכות' ופסול, כגון כשחרט את צדדי האות או שהשקיע את צדדי האות בחותם, וכדו'. וכן מצאנו בתוס' (סנהדרין כ"א: ד"ה כתב, על פי הבנת הברכי יוסף יו"ד רע"א ה') שכתבו שכשהאות ניכרת בלבנוניתה על ידי זה שהאדם מילא את הקלף בדיו פרט למקום האותיות - נחשב 'חק תוכות'; וז"ל המאירי (קריית ספר ב' ב' ד"ה ואף): "בחק תוכות אינו כלום - הרי האות נעשית מאיליה ולא עשה מעשה בגוף האות, אבל חק ירכות - הואיל וחקק גוף האותיות כתיבה היא", וכן לשון הרמ"ע מפאנו (ל"ו): "וכל שהמעשה בגוף האות מיקרי חק ירכות וכשר".

ראה במאמרי 'תיקון אות לאחר שנפסלה' (בספרי 'בינה הגיגי') שנחלקו הסמ"ק הרשב"א והרא"ש בשאלה אם ניתן לתקן אות שנכתבה כדיו, ולאחר מכן נפלה עליה טיפת דיו וקלקלה את צורתה, וז"ל הסיכום: סיכום דברי החזו"א: הירושלמי המתיר להפריד נגיעה שלאחר השלמת האותיות, ופוסל בנגיעה לפני השלמת האותיות; הסמ"ק למד מהירושלמי שאף שנגיעה פוסלת - מותר להפריד לאחר שחל שם האות, וממילא התיר לגרר דיו שנפל על האות לאחר כתיבתה, אף אם בטלה צורתה; הרשב"א הבין שהירושלמי לא הצריך לגרר את הנגיעה שלאחר השלמת האות, ומיירי רק כשצורת האותיות ניכרת ולכן הן כשרות כמות שהן, אך אין להכשיר גירוד נגיעה שלפני השלמת האות - כי עדיין לא חל עליה שם אות, ותקנתה רק במחיקת כל האות, וממילא גם אין להתיר לגרר את הדיו שקלקל את צורת האות אף אם הקלקול נעשה

לאחר השלמתה; ולדעת הרא"ש, הירושלמי מכשיר נגיעה שלאחר השלמת האות אפילו ללא גירוד - כי הוא סובר שאין צורך בהקפת גויל לאחר כתיבת האות, ואילו הבבלי פוסל אף בנגיעה שלאחר הכתיבה, והכריע הרא"ש שאם לא השתנתה צורת האות מותר לגרד אף נגיעה שלפני השלמת האות, שיתכן שהירושלמי פסל רק עד שיגרד, אך אינו מועיל לגרד נגיעה ששינתה את צורת האות אף אם נעשתה לאחר הכתיבה, וה"ה שלא יועיל לגרד כתם שנפל על האות לאחר כתיבתה ושינה את צורתה, והשו"ע הכריע כרא"ש [ולכן ניתן לגרד נגיעה שלפני השלמת האות, כשלא השתנתה צורתה, כרא"ש ולא כרשב"א]; אמנם, הבה"ל צירף את שיטת הסמ"ק להתיר להפריד אות ה' שרגלה התחברה לגגה בנגיעה דקה, לאחר השלמת כתיבתה, במקום הדחק וכשאין תקנה למחוק את האות, כגון שלאחריה כבר כתב שם קודש, ונשאר בצ"ע.

מלשון רש"י (גיטין כ.): "הא דחק תוכות... אינו כתב לפי שלא צייר את האותיות" היה מקום לומר שה'כתיבה' הנצרכת היא שהאדם יצייר את האות ממש, וכן שיחרוט או יבליט אותה על ידי פעולה הדומה לציור, כלומר פעולה איטית על כל חלק מחלקי האות, לאפוקי פעולה הנעשית בבת אחת - כגון יצירתה בחותם, אולם פשוט שדיוק זה אינו נכון, שהרי לפ"ז הדיון אם חותם מיחרץ חריץ או מיכנף כניף אינו רלוונטי, כי גם אם מיכנף כניף עדיין אין כאן מעשה ציור.

א. למסקנת הגמרא חותם שוקע נחשב מיחרץ חריץ - וממילא יצירת אותיות בולטות על ידי חותם שוקע נחשבת חק תוכות ואינה 'כתיבה', בין במטבע העשויה ממתכת קשה ובין בציץ העשוי ממתכת רכה ובין בגט הנכתב על נייר או קלף וכדו', וכתב רש"י שה"ה לחותם שוקע היוצר אותיות בולטות בפינקס - ואין אומרים שרואים את הצדדים כאילו הם נכנסים לתוך השקע [כי אז היה נקרא "מיכנף כניף" - שהוא חק יריכות, הנחשב מעשה בגוף האותיות]; אמנם - אין הכרח לומר שמסקנת הגמרא היא שחותם שוקע הוא בודאי מיחרץ חריץ, אלא עדיין יתכן לומר שהמסקנא היא רק שיש לחוש שמחרץ חריץ, אבל באופן שצד המיחרץ חריץ יהיה לקולא - יתכן שיש לחוש שמכנף כניף, כפי שיתבאר.

הרמב"ם (כלי המקדש ט' א'-ב') כתב: "כיצד מעשה הציץ: עושה טס של זהב... וכותב עליו שני שיטין... והאותיות בולטות בפניו, כיצד - חופר את האותיות מאחוריו והוא מדובק על השעוה עד שבולט" - הרי שפירש שהאדם חופר את האותיות, ואילו הראב"ד (שם) פירש: "א"א אינו חופר אלא מכה בדפוס צורת האותיות מאחוריו עד שהאותיות בולטות מלפניו, ומדובק בשעוה שאמר אינו כלום" - הרי שנחלקו אם הבלטת האותיות נעשית על ידי חפירה או על ידי הכאה. הכס"מ ביאר שהרמב"ם פירש שגם צריך לכתוב על הציץ את האותיות משום הפסוק וַיִּכְתְּבוּ עָלָיו מִכְתָּב, וגם צריך שיחפור מאחוריו משום הפסוק וּפְתַחְתָּ עָלָיו פְּתוּחֵי חֹתָם, והוסיף לפרש שאין כאן מחלוקת עקרונית בין הרמב"ם לראב"ד אם מועילה הכאה, כי גם הרמב"ם מודה שניתן ליצור את האותיות על ידי הכאה, אלא שהרמב"ם לא כתב דרך זו או מפני שכשהאדם מכה בדפוס אינו יכול לכוון שהאותיות שפיתח תבאנה בדיוק כנגד האותיות הכתובות, או מפני "דפתוחי חותם אינו הכאה בדפוס" [נ"ל שאין כוונתו לומר שלרמב"ם דפוס כלל אינו נחשב



ככתיבת האותיות, אלא רק לומר שלשון פתוחי חתם משמעה שעושה פיתוחים ולא שמכה - ולא הבנתי את ההכרח לומר כן, כי אינו מוכח מהרמב"ם שגם כתב וגם חפר אלא יתכן שכוונתו רק לומר שכותב על ידי חפירה, והשגת הראב"ד נובעת רק מכך שהגמרא אומרת שיצירת הציץ היתה כהכאה על מטבע, כלומר בדפוס (ולא ע"י חפירה=חריטה), ולכן אין הכרח לדברי הכס"מ שדפוס אינו בכלל פתוחי חתם; ביביע אומר (ג' יו"ד י"ד) סבר שאותיות השם צריכות להכתב כסדרן, ולכן הסביר שהרמב"ם נקט שחופר את האותיות ולא שמכה בדפוס כדי שיוכל לכותבן כסדרן - ולא הבנתי את ההכרח, כי הרי ניתן להכות אות אחר אות; לענ"ד נראה לומר שהרמב"ם לא התכוון לחדש עקרון שהכאה בדפוס אינה נחשבת 'כתיבה', ומה שכתב כאן לשון 'חפירה' הוא מפני שהסתבר לו שבציץ עשו עבודת חריטה עדינה ולא הכו בקורנס, מאחר שהציץ הוא טס עדין של זהב המעובד באופן חד פעמי כדי להיות בקביעות על ראשו של הכהן גדול, וממילא אין ללמוד ממעשה הציץ לפסול גט העשוי על ידי הכאה על טס מתכת]. אמנם הר"ד פרידמן (בסוף אמרי שפר) הבין שיש כאן מחלוקת עקרונית בין הרמב"ם לראב"ד - שהרמב"ם הכשיר את מעשה הציץ רק ע"י חפירת האותיות ולא בהכאה ע"י דפוס, כי הרמב"ם הבין שהאיבעיא אם מיחרץ חריץ או מיכנף כניף לא נפשטה ולכן חשש לחומרא לכל אחד מהצדדים, וממילא מובן מדוע לא כתב במפורש לפסול גט שנוצר ע"י הכאת דפוס שוקע מלפנים - כי חשש שמא מיחרץ חריץ והוא חק תוכות, ומאידך גם לא כתב להתיר ליצור שי"ן ע"י הכאת חותם מאחור - כי חשש שמא מיכנף כניף [ובתוך מעשה ההוצאה שלו מתערב גם מעשה דממילא הנובע מכניפת תוכי האותיות לתוך הירכות שהובלטו, וממילא המעשה אינו לגמרי ישיר, ואילו היה פשוט שמיחרץ חריץ הרי שהוצאת ירכי האותיות היתה נעשית על ידי מעשה ידיו בלבד (כנ"ל כוונתו)], ואילו הראב"ד שכתב שמעשה הציץ היה על ידי מכה בדפוס בולט מאחוריו סבר דהאיבעיא נפשטה דמיחרץ חריץ, והכאת דפוס בולט מאחורי הטס שפיר נחשבת חק יריכות\*.

ב. למסקנת הגמרא החילוק בין חקיקת מטבע לבין חקיקת הציץ הוא "התם מגואי והכא מאבראי", ונחלקו הראשונים בביאורה. רש"י פירש (גיטין כ', וכן הבין הראב"ד הנ"ל) שיצירת הציץ

א. וז"ל הר"ד פרידמן: "נראה מדברי הרמב"ם שסובר דלא נפשטה האיבעיא בגיטין הנ"ל אי כנופי מיכנף אי מיחרץ חריץ, ומה ש"א"ל מיחרץ חריץ - הכוונה דיכול להיות שמיחרץ חריץ... שהרי בהכשר לא כתב אלא 'אם חפר ירכי האותיות בפניו או מאחוריו', ובפסול לא הזכיר אלא 'אם חפר תוכי האותיות עד שיראו יריכות האותיות - דפסול', ודין שהכה בחותם בפעם אחת עד שהגט נעשה לא הזכיר בין לפסול בהכה בפני הטס ובין להכשיר בהכה באחורי הטס עד שהאותיות בולטות מאחוריו - הרי מבואר כמ"ש דהרב ז"ל סובר דלא איפשטא האיבעיא בגיטין אי רושמא מיחרץ חריץ או כנופי מיכנף ולכן פוסק בשניהם לחומרא דאם הכה בפני הטס הוה ספק שמא האמת דמיחרץ חריץ, וכיון שהאותיות בפני הטס במקום שהכה בהחותם הוה חק תוכות ועכ"ז חיישין שמא האמת דמיכנף כניף - וא"כ הוה חק יריכות, ולכן לא הביא הרב ז"ל דין זה, וכמו כן בהכה בחותם אחורי הטס עד שבלטו האותיות בפני הטס הוה הספק להיפך דאי מיחרץ חריץ שפיר דמי שהרי חרץ ירכי האותיות, אבל אם מיכנף כניף ר"ל דבמאי דכנף תוכי האותיות נחקקו הירכות ופסול בה"ג - ולא הזכיר הרב ז"ל דין הזה ג"כ דהוה ספק, וכיון שלא נזכר בפירוש בגמרא ע"כ לא בא מבואר בדברי הרב ז"ל... הרי שלא הכשיר מעשה הציץ אלא ע"י חפירת האותיות לא בהכאה ע"י הדפוס... והראב"ד שהשיג עליו ואומר שאינו חופר אלא מכה בדפוס צורת האותיות מאחוריו עד שהאותיות בולטות מלפניו סובר דהאיבעיא נפשטה דמיחרץ חריץ ולכן כשמכה בדפוס מאחורי הטס עד שבולטו האותיות בפניו שפיר הוה חק יריכות וכפשטות הגמרא דגבי ציץ הוה האותיות בולטות".

היתה על ידי חקיקה בצדו האחד - ובכך צדו האחר הובלט: "שהיה הציץ דק כעין טס, וצר האותיות מעבר האחד, ודוחק ירכותיהן והן בולטות מעבר השני - כמו שמציירים כסף וזהב העשוי ליקבע בכלי עץ ששונים בהם יין", וממילא מובן שהוא סבר שיצירת המטבע נעשית מצד הכתב ויצירת הציץ נעשית מהצד האחר - ושתייהן נעשות על ידי דחיקה; ואילו לר"ת (מובא בתוס' רא"ש גיטין כ'. ד"ה והכא) הוקשה שיצירת אותיות שלא מכיוון הקריאה אינה דרך כתיבה, ולכן פירש: "שלוקח הזהב שבטס במלקחים ומגביה הזהב ועושה בו האותיות, וכן דרך לכתוב בצד הקריאה" - וממילא מובן שסבר שיצירת המטבע נעשית על ידי דחיקה ויצירת הציץ נעשית על ידי משיכה - ושתייהן נעשות מצד הכתב.

ג. עוד רואים מגמרא זו שהגדרת "כתיבה" אינה מוגבלת לאופן מסויים, כי גם חריטה וגם ריקמה וגם הבלטת האותיות מבחוץ [וגם קריעת אותיות בעור, כמבואר לעיל בעמ' ] פנימה נחשבות כתיבה, אלא שיש תנאי שיעשה מעשה בגוף האותיות [לאפוקי חק תוכות] ושהאותיות תהיינה קבועות על הדבר שכותבים עליו [לאפוקי ריקמה שרק מוטלת על הבגד; ראה בתשובת הרמב"ם (רס"ח) שאף שריקמה פסולה לכתיבת גט אולם הוא החשיב אותה ככתיבה כדי לחייב עכ"פ לשמור על קדושת טלית שרקומים עליה אותיות במשי, וז"ל: "ואולי יחשוב מישהו שאין זה אסור אלא בכותב על הספר בדיו וכדומה אבל בחורט בעץ או בזהב וכדו' או רוקם בבגד מותר - הרי ידע שאין חילוק בין כתיבה לחריטה כמו שנתבאר בגיטין... וראיה לנו מזה שהחריטה אסורה ככתיבה, והוא הדין ברקמה", אמנם בתשובת בני חיי (יו"ד רפ"א) כתב שהמהרי"ט (או"ח ג') הקשה על הרמב"ם מסוגייתנו שריקמת הגט אינה נחשבת כתב כפירש"י 'לפי שאינו כתוב וקבוע אלא מוטל על הבגד ושני ראשיו קבועים' - וכיון דלא מקרי כתב אין בו קדושה כלל, והליץ שכוונת הרמב"ם היתה שריקמה ע"י צביעה היא כתיבה, ומ"מ ריקמה ע"י מחט אינה כתיבה, וברבינו ירוחם מצאנו סתירה שבמקום אחד (נתיב ב' ב') כתב כרמב"ם שריקמה היא כתיבה, אבל בהלכות גיטין (נתיב כ"ד ב') כתב כרש"י שריקמה אינה כתיבה].

ד. עוד רואים שכדי להיחשב 'כתיבה' אינו משנה על איזה חומר הכתיבה נעשית, שהרי ריקמה היתה נחשבת 'כתיבה' אף שנעשית על בד [אלמלא הבעיה הטכנית שהאותיות אינן קבועות, כפי שכתב בשו"ת משאת בנימין (צ"ט): "משמע דהיינו טעמא לפי שאינו כתוב וקבוע אלא מוטל על הבגד, הא אם היה כתוב ודבוק הוה כתב מעליא אע"פ שאין כאן לא כתב ולא דיו ולא נייר ולא קלף"], וכן כתיבת גט כשרה על טס מתכת [באופנים מסויימים], וכתיבת מזוזה היתה יכולה להיות ישירות על אבני הפתח בדומה לכתיבת הס"ת על האבנים שהוצאו מהירדן [אלמלא הגזירה שווה המלמדת שמזוזה צריכה להכתב על ספר].



עוד ניתן להוסיף על הגדרת 'כתיבה' מהירושלמי (גיטין ב' ג'), חלקו הובא גם בבבלי גיטין ט'. י"ט - י"ט: (ט:): המבאר את המשנה: "בכל כותבים [את הגט]: בדיו...", וביאר הירושלמי שכתובת גט אינה יכולה להעשות על ידי חקיקה הטפה או שפיכה: "וכתב - לא חקק, וכתב - לא מטיף, כתב - לא השופך", ומבאר הירושלמי את כל אחד מפסולי הכתיבה. הפסול הראשון הוא גט החקוק,

ומבאר הירושלמי שפסול זה הוא רק כשחוקק באופן שהכתב נשאר בולט אולם כשחוקק את האותיות עצמן - כשר: "כתב לא חוקק - אית תניי תני אפילו חוקק, אמר רב חסדא מ"ד לא חוקק בפולט [בירושלמי שבת (י"ב ד') הגירסא "בבולט"] מקום הכתב כגון הדין דינרא, מאן דאמר אפילו חוקק כגון הדין פינקסא"; הפסול השני הוא גט שכתבו על ידי הטפת האותיות, ומבאר הירושלמי שכשטיפטף אותיות ולא חזר והעביר את הקולמוס לעשותן אותיות שלמות - הגט פסול לכו"ע אף שהנטפים יצרו צורה כעין אותיות, ואם חיבר את האותיות לאחר שהטיפין נחלקו אם הכתב פסול: "כתב לא המטיף - רבי יודן בר שלום ורבי מתניה חד אמר שלא עירב את הנקודות, וחרנה אמר אפילו עירב את הנקודות"; הפסול השלישי הוא גט שכתבו על ידי שפיכת דיו, ומביא הירושלמי דוגמא לשפיכת דיו שאינה נחשבת כתיבה, כגון ששפך דיו ללא עפצים ובכך הבליט כתב סתרים: "כתב לא השופך - א"ר חייא בר בא: אילין בני מדינחא ערימין סגין [מאד ערומים] וכד חד מינהון בעי משלחה כתב מסטירין לחבריה [כשמעונין לשלוח לחבריו כתב סתרים] הוא כתב במי מילין [במים ששרה בהם עפצים שאינם ניכרים על הקלף], והך דמקבל כתביה שפיך דיו שאין בו עפץ והוא קולט מקום הכתב [ומקבל כתב הסתרים שופך דיו שאין בו עפצים ובכך ניתן לראות את הכתב התחתון (יתכן שהכוונה היא שדיו שאינו מעופץ לא נתפס בקלף ורק היכן שכבר היה כתב הסתרים העשוי מדיו מעופץ - נתפס הדיו שאינו מעופץ, ושם הכתב ניכר)]."

א. את הפסול הראשון כבר מצאנו בבבלי (גיטין כ'). - והוא 'חק תוכות', דהיינו שהאדם חוקק את צדדי ותוכות האותיות - ונמצא שהאותיות עצמן נשארו בולטות ללא שנעשה כאן מעשה הבלטה, אך אם הוא חקק את גוף האותיות עצמן - נחשבת ככתיבה [ובבבלי נקרא ההיתר "חק ירכות"]. ניתן להגדיר שהפסול שבעטיו 'חק תוכות' אינו נחשב 'כתיבה' הוא בכך שלא נעשה מעשה בגוף הכתב, והאותיות כאילו נוצרו מאליהן.

ב. לגבי גדר הפסול השני, שמטיף את האותיות, מצאנו בירושלמי מחלוקת; לדעה אחת הפסול הוא רק כשלאחר ההטפה לא חיבר את הנטפים לכדי אותיות גמורות - ולכאורה הפסול הוא משום חסרון בצורת האותיות ולא מפני שהטפה אינה כתיבה, ולדעה אחרת הפסול הוא אף כשלאחר מכן חיבר את הנטפים לכדי אותיות גמורות - לכאורה הפסול הוא משום שצורת האותיות לא היתה כתובה מתחילה, וכן נראה שהבין בשו"ת שואל ומשיב (א' ג' ק"ב) שכתב שגדון הירושלמי הוא כשהטיף טפין טפין ולא היה תואר אות ע"ז, ומה שאינו מועיל צירוף הנקודות לאחר מכן הוא כי גוף האות לא היה בסתם רק ע"י טפין טפין, וא"כ הוא כמטיף חצי האות וכותב חצי האות, ואף גרוע מכך, שהרי בראשונה לא היה תואר כתב אלא רק מטיף, ומה שעירב את הנקודות לאחר מכן אינו מתקן את ההטפה להיות נקראת 'כתב' [ועוד כתב השו"מ "אבל בכותב תמונת אותיות רק שאינה בשלימות - כל שיתקן הכתב הראשון בקולמוס הוי כתיבה..."]; וכך ביאר את דעה זו גם בערוך השולחן (אה"ע קכ"ה י'): "וחד אמר דאפילו בכה"ג פסולים דאין זה כתב כיון שמתחלה לא כתב כצורת האות ממש" [והוסיף עוד לתמוה מדוע הפוסקים לא כתבו את דין מטיף, וביאר שהבבלי אינו סובר פסול זה, והוא עדיף ממה שבבבלי לא הצריכו להרחיב את הקרעים לצורך מילוי חתימת העדים, ונשאר בצ"ע לדינא]. מ"מ פשוט

שכתב הנעשה על ידי הטפת טיפות דיו באופן שהנטפים מתחברים לאותיות ברגע הווצרם - נחשב ככתב למרות שלא נעשה על ידי משיכות קולמוס ככתב רגיל, כפי היסוד שנתבאר בעמוד שהגדרת "כתיבה" אינה מוגבלת לצורה טכנית מסוימת.

דבר חידוש מצאנו ברמב"ן (גיטין כ'): שכתב שכל המחלוקת אם מועיל עירוב נקודות הדיו לאחר הכתיבה הוא רק בגט "ואלו בס"ת דבר ברור הוא שאפילו עירב את הנקודות אין זה כתב", וכ"כ המאירי (גיטין כ'): "ובספר תורה מיהא אף בעירב אינו כתב", ולא ידעתי מה הכריחם לזה; ואולי י"ל שלמדו כן מכך שכללי כתיבת ס"ת דומים לכללי כתיבת מזוזה - והרי לגבי מזוזה למדנו מהפסוק "וּכְתַבְתֶּם" שהכתיבה צריכה להיות תמה, כלומר שלימה כהלכתה [יתבאר להלן], וממילא הם הבינו שכל מה שדעה זו הכשירה כתיבה על ידי הטפת האותיות שלאחר מכן חוברו - הוא דוקא לגבי גט, שהכתיבה אינה חייבת להיות שלימה מתחילה, אולם לגבי כתיבת סת"ם הכתיבה צ"ל שלימה מתחילה.

ג. הפסול השלישי המבואר בירושלמי הוא גט שכתבו על ידי שפיכת דיו, והדוגמא המבוארת שם לזה היא שפיכת דיו ללא עפצים על קלף הנראה חלק, אלא שעל הקלף כבר כתובות אותיות בכתב בלתי נראה העשוי ממים ששרו בהם עפצים - ושפיכת הדיו שאינו מכיל עפצים גורמת לכתב המוסתר להראות. אינו מסתבר שכונת הירושלמי לכנות בשם "השופך" את השלב הראשון של הכתיבה בכתב הסתרים, מאחר שזו כתיבה גמורה ולא שפיכה - אלא שיש בה חסרון שהכתב אינו נראה, אלא מסתבר ש"השופך" שאינו נחשב 'כתיבה' מתייחס לשלב השני של שפיכת הדיו שאינו מעופץ - שבכך האותיות מובלטות; נמצא שהגט הכתוב בכתב סתרים אינו גט מאחר שהכתב שהגט נכתב בו אינו ניכר, וכשהכתב יובלט על ידי הדיו שאינו מעופץ הגט עדיין ישאר פסול מאחר ששפיכה אינה כתיבה, וכך הבין הפרי חדש (אה"ע קכ"ה).

יש לדון בפסול זה אם הוא רק מפני ששפיכת הדיו נעשית ככיסוי שטח ללא שמתהוות בכך אותיות [וצורות האותיות תהיינה ניכרות רק לאחר מכן - ודומה הדבר ליצירת צורת אותיות ממילא שלא על ידי פעולה באותיות עצמן, שהוא פסול מחמת חק תוכות], אולם אם ישפוך את הדיו לתוך תבנית של צורות אותיות - יהיה כשר, או שהפסול הוא מחמת ששפיכת דיו אינה צורת כתיבה - וממילא יהיה פסול אף אם ישפוך את הדיו לתוך תבנית של צורות אותיות.

לענ"ד מסתבר יותר כהצד הראשון, שהפסול הוא מחמת שצורת האות מתהווה רק ממילא לאחר מכן בדומה לחק תוכות, וכן משמע שהבין הפר"ח (אה"ע קכ"ה); ומסתבר שטעם הדבר הוא לפי שכבר התבאר לעיל שהגדרת 'כתיבה' אינה מוגבלת לצורת יצירה מסוימת, וכפי שחריטה וריקמה וטפטוף אותיות באופן עקרוני יכולים להיחשב 'כתיבה' - כך גם שפיכת דיו יכולה להיחשב 'כתיבה' [והפסול אמור רק במקרה כאן שהכתיבה אינה ניכרת בעת הכתיבה, אלא רק לאחר מכן], ולענ"ד כך משמע שהבין גם הערוך השולחן (אה"ע קכ"ה י') שכתב: "שופך - מפרש שם דשופך הכתב ונבלע בהנייר ואין ניכרים האותיות מבחוץ", והוסיף לכתוב שאף שפסול 'השופך' אינו מוזכר בבבלי בסוגייתנו - אולם הפוסקים כתבוהו: "שהרי כתבו כמה דינים כה"ג שצריך שיהא ניכר הכתב" - ואף שלא הבנתי במדויק את כוונתו אולם פשוט שהוא הבין שהפסול של 'השופך' אינו מחמת זה שעצם השפיכה אינה כתיבה אלא מחמת זה שהכתב אינו

ניכר. אמנם לסברא השניה שהפסול כאן הוא מפני ששפיכה אינה כתיבה מצאנו סימוכין בדברי רבינו קרשקש (גיטין ט'): ובש"ת דברי מלכיאל (ב' פ'): "אי לא קרא דממעט שפיכה הוה אמינא דהוי כתיבה גמורה לענין גט... כיון שהאותיות ניכרים מצד ששחורים יותר מהקלף שפיר הוי כתיבה, ורק דגוה"כ הוא 'וכתב' ולא 'השופך' - שצריך שיתהוו האותיות בכתיבה ולא בשפיכה", ויתבאר להלן.

ד. בתשובות המיוחסות לרמב"ן (קכ"ב) כתב שפסולי חק תוכות והמטיף וכיו"ב הוא משום דבעינן שיהא כותב כדרך הכותבים; ברור שהרמב"ן לא התכוין בזה לומר שכל אופני החקיקה ההטפה והשפיכה הם שלא כדרך הכותבים, אלא רק להסביר טעם באופנים המסויימים שחז"ל פסלו של חק תוכות המטיף והשופך; יש לדון בדברי הרמב"ן, שהרי המושג 'דרך כתיבה' נובע מהגמרא בפרק הבונה (שבת ק"ג): "הכותב שתי אותיות בין בימינו בין בשמאלו... חייב", ומקשה הגמרא: "בשלמא אימין ליחייב משום דדרך כתיבה בכך, אלא אשמאל אמאי הא אין דרך כתיבה בכך", וכן מהגמרא (שבת צ"ד): "כוחלת משום כותבת... וכי דרך כתיבה בכך".



המשך דברי הירושלמי: "עדים שאינן יודעין לחתום: ר"ל אמר רושם לפנין בדיו והן חותמין בסיקרא, בסיקרא והן חותמין בדיו, א"ל רבי יוחנן מפני שאנן עסוקין בהלכות שבת [ומחייבים את הכותב בדיו על סיקרא] אנו מתירין את אשת איש [להחשיבו גט בחתימת עדים בדיו על סיקרא]? אלא מביא נייר חלק ומקרע לפנין וחותמין, ולא כתב ידו של ראשון הוא [הרי כשממלאים את השבלונה הרי חוזרים על כתב ידו של מי שהכין אותה ולא של העד - ואין זו עדות]? אלא מרחיב לפנין את הקרע [לרש"י (גיטין ט'): מסרטין ורושמים בסכין את שמות העדים והם ממלאים את הקרעים בדיו, לתוס' (גיטין ט'): בשם ר"ח מייצרים שבלונה מנייר אחר והעדים ממלאים את הקרעים דיו, ואין ממלאים את כל השבלונה כדי שהגט יתקיים בחותמיו, והסביר רבינו קרשקש (גיטין ט'): בשם התוס' "דדוקא דרך כתיבה אבל לא לשפוך דיו על הנייר שאין זו כתיבה" ("ולכתחלה נוהרין בחתימת העדים בכל דבר שנוהרין בכתיבת הגט" [רמ"א אה"ע ק"ל י"א]), ואף שאינו מפורש בתוס' אולם נ"ל שדייק כן מדכתבו תוס' שאין ממלאים את כל השבלונה - ש"מ שהמילוי אינו נעשה בדרך שפיכת הדיו אלא בדרך כתיבה, ולפי זאת יתכן שאין כוונתו ששפיכה אינה כתיבה אלא רק שבעת מילוי התבנית יש לעדים לכתוב ולא לשפוך דיו כדי שהתבנית לא תתמלא; צ"ע בדברי ערוה"ש (אה"ע קכ"ה י') שהבין שהבבלי (גיטין ט'): שלא הזכיר שמרחיבים את הכתב אכן אינו סובר כן, ולפי דבריו תו אין הכרח לומר ששפיכה פסולה, ואעפ"כ כתב שמה שהבבלי לא הביא במפורש את פסול השופך "דיתירא היא, דמקודם ביאר שם הש"ס דין זה, ע"ש" - ולא מצאתי לאיזו גמרא כוונתו, וגם לא הבנתי אם כוונתו שהבבלי פוסל את השופך או שמכשיר, וצל"ע], רבי מנא בעי ולמה לינן [לא אנן] אמרין רושם לפנין במים [או בכל דבר שאינו מתקיים והוא ממלאו בדיו/והן חותמין - דלא הוי כתב על גבי כתב]? אם בא ועירר [אם בא הבעל ועירער קודם שנמחק הרושם מדבר שאינו מתקיים ויאמר שמעולם לא חתמו העדים בדיו אלא בדבר שאינו מתקיים והאשה מילאה את החתימות בדיו] עררו קיים" [שהרי דברים ניכרים הם; ומ"מ מפני תקנת עגונות פסק הרמב"ם (גירושין א' כ"ג, על פי מסקנת גיטין

י"ט. להתיר ש"רושמין להם הנייר ברוק וכיוצא בו מדבר שאין רשומו מתקיים, והן כותבין על הרושם".

עוד איתא בירושלמי: "הקורע על העור כתבנית כתב - כשר" - כלומר שקריעת העור כפי צורות האותיות כשרה לגט מאחר שכל אות נוצרה בתבניתה על ידי מעשה בגוף האות, אולם "הרושם על העור כתבנית כתב - פסול" - דהיינו השקעת צדדי ותוכות האותיות על ידי חותם שוקע כך שאותיות הגט מתקבלות ללא מעשה בגופן, והיינו פסולא דחק תוכות כדכתב הרמ"ע מפאנו (צ"ג) "היינו רישמא דגמרא דילן שהוא כעין דפוס המטבע". מירושלמי זה למדנו דוגמא נוספת לפעולה הנחשבת 'כתיבה' - קריעת עור בתבנית אותיות, וגם זה מחזק את היסוד שנתבאר בעמוד שהגדרת "כתיבה" אינה מוגבלת לצורה טכנית מסוימת.



שנינו בפרק הבונה (שבת ק"ג): "הכותב שתי אותיות בין בימינו בין בשמאל... חייב", ומקשה הגמרא: "בשמאל אימין ליחייב משום דדרך כתיבה בכך, אלא אשמאל אמאי הא אין דרך כתיבה בכך? אמר רבי ירמיה באטר יד שנו", ומכאן למדנו שכתובה ביד שמאל אינה נחשבת דרך כתיבה; בב"י (ל"ב ה') כתב שיש ראשונים שלמדו מדיני שבת לכתוב סת"ם לפסול סת"ם שנכתבו ביד שמאל [כגון ספר התרומה (ר"ה) שכתב: "ובענין זה צריך לכתוב ס"ת תפילין ומזוזות ומגילה דנאמר בכולהו כתיבה - דאין לומר דווקא בשבת דגמרינן ממשכן אינו מועיל כלאחר יד אבל בעלמא כשר, אין סברא לומר כן שיכתוב ס"ת תפילין ומזוזות כהלכתן בשבת ולא יהא חייב", ועוד הבנה ראיתי שמאחר שכתובה בשמאל אינה דרך מלאכה - לכן סברא היא דמה שאינו נחשב 'כתיבה' לגבי שבת - גם אינו נחשב 'כתיבה' לגבי סת"ם], ויש ראשונים שכתבו רק שצריך שיכתבם בימינו ולא כתבו אם נפסלו בדיעבד כשכתב בשמאל, ולכן פסק בשו"ע: "אם כתב בשמאל פסולים אם אפשר למצוא אחרים כתובים בימין", ולגבי הלכות גיטין כתב הרמ"א (אה"ע קכ"ג א') "ולכתחלה יכתוב הסופר בידו הימנית", וביאר בח"מ (קכ"ג ה'): "דבשבת בעינן מלאכת מחשבת... אבל מ"מ כתב מיקרי לענין גט" [ובב"ש (קכ"ג ד') הוסיף שאפילו אם אין תפילין אחרים - לא יברך על הנחתם, ובגיטין יקילו בדיעבד רק במקום עיגון או כשכבר ניתן].

בשו"ת הרמ"ע מפאנו (ל"ח) נקט כדעת פוסלים כתיבת סת"ם שנעשתה בשמאל, וחדש: "ושמעתי שיש במצרים אדם אחד שהוא גידם וכותב בפיו תפילין ומזוזות וס"ת ואין מוחה, ואני אומר בברור שהן פסולין - לא אמרו גידמת חולצת בשינייה אלא משום שאין חליצה צריכה ימין מן התורה... אבל כתיבה בימין לדברים שבקדושה היא מן הדברים הפוסלים מן התורה כמ"ש בספר התרומה (תפילין ר"ה) ... ואם בפירוש אמרו אין דרך כתיבה בשמאל - כל שכן שאין דרך כתיבה בפה", הביאו המ"ב (ל"ב י"ט), ובשו"ע הרב (ל"ב ז') הכשיר תפילין שנכתבו בשמאל "אם אי אפשר למצוא תפילין אחרים שנכתבו בימין", אולם לגבי כתיבה בפה פסל "אפילו אי אפשר למצוא אחרים - שבדאי אין דרך כתיבה כלל בפה". לענ"ד נראה שהני מילי כשכותב ביד שמאל או בפיו - שאין דרך האנשים לכתוב כך, שהרי גם לאדם בריא יש יד שמאל ויש פה - ובכ"ז אינו כותב בהן, וממילא פשוט שכתובה ביד שמאל ובפה אינן דרך כתיבה [מעין סברא זו

ראה במ"ב (ש"כ ח') "בעינן שאם היה לכל העולם פירות הרבה כאלו היו סוחטין אותם, אבל בלא"ה אמרינן דבטלה דעתם".

מאחר שאמרו שדרך כתיבה היא דוקא ביד ימין - היה מקום להניח שכתביה הנעשית באמצעות מכשיר היא פסולה, אולם אין לומר כן, כי פשוט שכשאמרו שדרך הכתיבה היא ביד ימין לא התכוונו לומר שכתביה הנעשית באמצעות מכשיר איננה דרך כתיבה אלא כוונתם היתה רק לאפוקי כתיבה הנעשית בשמאל - כי גם לאדם ימני יש יד שמאל ובכ"ז אינו כותב בה, משא"כ לגבי כתיבה באמצעות מכשיר - הרי כך היא דרך הכתיבה אצל מי שמעוניין לכתוב באופן זה, וראיה לכך שהרי הקדמונים שדנו לגבי כשרות גט מודפס לא אמרו שאינו דרך כתיבה [אמנם אין להוכיח זאת מכך שעיקר הכתיבה נעשית בקולמוס - שהרי בכתיבה בקולמוס היד היא הכותבת]; ביאור הדבר: בהלכות שבת מצאנו כמה אופנים הנחשבים שלא כדרך מלאכה, כגון כתיבה ביד שמאל (שבת ק"ג.), הוצאה בתוך המנעל (שבת צ"ב.), טייה על גבי העזים (שבת ע"ד.), והמשותף לאופנים אלו הוא שאין הדרך לעשות כך את המלאכה, ובדף צ"ב. אמרה הגמרא שהמוציא משוי על ראשו פטור אף שכך רגילים אנשי הוצל להוציא - כי בטלה דעתם אצל כל אדם, ומוכיחים מכאן תוס' (שבת צ"ב: ד"ה את"ל) שגם על מנהג מקום ניתן לומר שבטלה דעתם, ומקשים תוס' מדעת רבי אליעזר שאמר שהמקיים קוצים בכרם לוקה משום כלאי הכרם כי בערביא מקיימין קוצים לגמליהן - דמשמע שאין אומרים על מקום מסויים שבטלה דעתם, ומתריצים תוס' שלגבי מנהג מקום אין אומרים שבטלה דעתם אם גם בשאר המקומות היו נוהגים כמותם אם היו גם להם התנאים המיוחדים השוררים שם ["התם חשוב מנהג ערביא - דלכל העולם נמי אם היה להם רוב גמלים הווי נמי מקיימין"], אך מנהג של יחידים אינו נחשב כדרך המלאכה אף אם עושים כן רק מפני תנאים מיוחדים ["אבל בית מנשיא דחד גברא בטלה דעתו אף על גב דלכל העולם אם היה להם רמונים הרבה היו סוחטין"]; למדנו מכאן שכל הנדון שלגבינו אומרים שאינו דרך מלאכה הוא רק כאשר גם כשאחרים עושים את אותה פעולה - עושים אותה באופן שונה [כגון, מי שמוציא - מוציא בידו ולא על ראשו, למרות שגם לו יש ראש, מי שטווה - טווה לאחר הגזיזה, מי שכותב ביד - כותב ביד ימין], אולם אם נוהגים לעשות פעולה במקום מסויים רק מפני התנאים המיוחדים השוררים שם - אזי הדבר נחשב כדרך מלאכה, בתנאי שכולם היו עושים כך אם היו להם תנאים זהים.

הדבר פשוט שאם כדי להגיע לאיכות מלאכה מסויימת יש צורך להשתמש בדרך שאינה שגרתית - אין לומר שאין זו דרך המלאכה, כפי פשוט שהכותב גרפיטי [כתובת על קיר הנעשית בספריי] בשבת יתחייב אף שאין רגילים לכתוב על ידי ספריי, והדבר דומה למה שמבואר בחז"ל שהשימוש בחותמת בולטת ליצירת גט נחשב כדרך כתיבה. ולכן מצאנו שרבים הכשירו גט מודפס; וכן פשוט שאם ניתן להגיע לתוצאה העדינה הרצויה גם על ידי יד שמאל - הרי שכך גם יעשו האנשים, ושוב תיחשב דרך כתיבה, כגון הכותב במכונת כתיבה - פשוט שיתחייב בשבת על הקלדת האותיות שרגילים לכותבן ביד שמאל, וראה עוד במאמר לגבי דפוס משי (פורסם בירחון 'האוצר' גליון יט).



כתב הרמ"א (אה"ע קכ"ה ד'): "י"א דלכתחילה יש להחמיר שלא לכתוב בקולמוס של ברזל שלא לבא לידי חקיקה"; הלבוש (אה"ע קכ"ה כ"ב) הסביר את טעם המחמירים: "משום דכתיב וכתב ומשמע ולא וחקק, ופירשו החקיקה האסורה... שלא יחקק יריכי האותיות תוך הקלף רק יכתוב אותם על גבי הקלף", ותמה על טעמים: "דהא בהדיא מסקינן... שאפילו אם חקק וחפר יריכי האותיות שנמצא הכתב שוקע - כשרה, דלא ממעטינן מוכתב ולא וחקק אלא חק תוכות ולא חק יריכות", ולכן הסביר טעם אחר: "ד'וכתב' - כתב אחד משמע ולא כתב על גבי כתב, והכא אם יכתוב באחת מקולמוסין הללו הקולמוס חוקקת וחופרת הכתב תוך הקלף שהוא כשר לבדו... ואח"כ תבא הדיו שבקולמוס למלאות כתב חקיקת הקולמוס - והוי כתב שעל גבי כתב דקי"ל שהוא פסול... אבל בקולמוס של ברזל שהיא קשה מאד ודאי יש להקפיד מפני שהיא חוקקת"; בשו"ת קנאת סופרים (סי' ע"ט, למהרש"ק) כתב שאיסור גמור הוא לכתוב בקולמוס של ברזל דכיון שהברזל חוקק - הרי הדיו בא על החקיקה והוי כתב על גבי כתב, ואפילו אם באים יחד אסור דכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו; הערוה"ש (אה"ע קכ"ה ל"ה) כתב: "ואף על גב דאין שום חשש בזה אף אם יבא לידי חקיקה דהא חוקק את האות עצמו וכשר כמו שנתבאר מ"מ יש לחוש שמא יבא לידי חקיקת תוכות (ב"ש), ועוד דלכתחלה טוב יותר שלא לחקק כלל אלא לכתוב (הגר"א), ועוד שמא יהיה הנייר דק וחודו של קולמוס יחקק הנייר וינקוב האות בנקב מפולש ויהיה מקצת האותיות בנקבים ומקצתם בדין, ולפעמים יהיה הסדק והנקב סמוך לאותיות ולא תהיינה מוקפות גויל (גט פשוט), והדבר פשוט שבשעת הדחק כשאין קולמוס אחרת אין למנוע הגט בשביל זה כי אין שום טעם בזה מדינא והיא חומרא בעלמא", ובהל' ס"ת (יו"ד רע"א ל"ח) הוסיף שאין כדאי לכתוב בנוצת ברזל "דהתורה מארכת ימים והברזל מקצר", ובשבט הלוי (ב' קל"ו) הוסיף על דבריו שיש להקל לכתוב בעטים של זהב בתנאי שקשה לו הכתיבה בנוצה ובתנאי שהכתיבה בעט זהב תהיה מהודרת שהרי זהב אינו מנקב את הקלף וגם אינו מקצר ימיו. פשוט שמדינא אין שום פקפוק בקולמוס של ברזל, ורבי יונה לנדסופר (כני יונה רע"א) עצמו כתב בעט ברזל: "במדינות אלו אין הקנים מצוים כל כך חזקים ואם יעשה ממנו קולמוסים ע"כ שיצטרכו לתקנם על כל שורה ועי"ז יהיה הכתב בכמה שינויים, על כן נהגו לכתוב בשל ברזל דוודאי אין בו חשש חקיקה דהרי חק ירכות הוי... וזאת הגזרה חדשה היא שלא מצאנוה בגמרא, ואם החמירו בגיטין לא מצאנו אותה הגזירה בס"ת, ע"כ לעשות כתב שוה יותר עדיף מחששות רחוקות כאלה, ומכ"ש שגם הגזירה הזאת כמעט היא בלי טעם כי היאך שייך למגזר שיחקק תוכות בהאי קולמוס שאינו נעשה לחקיקה כלל... ואנו אין לנו לעשות חששות מלבנו במה שלא מצאנו בש"ס, ע"כ עדיף טפי לעשות כתב מיופה ושוה ממיחש כאלה, דאין בקולמוס של ברזל ענין חקיקה כלל - שמוציא דיו כדרך כל הקולמוסים, ואי משום דיכול גם כן לחקק - לא אכפת לן דמיד יתפשט הרושם ההוא על הקלף, לכן אין למחות בידי הסופרים, וכן כתבתי אני בקולמוס ברזל"; וכן כתב בקסת הסופר (ג' ו'): "י"א שיש לכתוב בקולמוס של קנה ולא בנוצה, ואין נוהגים כן אלא כותבין בנוצה ואפילו בקולמוס של ברזל", וכן הסיק במשנת הסופר (ביה"ס ד"ה ואפילו) שהעיקר כדעת הקסת הסופר שמדינא אין חשש בעט ברזל. מ"מ כשהדבר נגע למעשה שמעתי ממורה הוראה מובהק שאין לסופר לשנות לקולמוס של ברזל מאחר שכל עוד שהשינוי לא התקבל הרי שיראו את כתיבתו כדיעבד, ומדוע לשנות, אם



כי פשוט שאם עשה כן בדיעבד יש להחשיב את הס"ת כלכתחילה, ובפרט שהכתיבה או התיוג נאים יותר, ובקולמוס של פלסטיק התיר לכתוב לכתחילה.



### סיכום ההגדרה

כללו של דבר, כתיבה היא יצירת צורת האות במעשה אקטיבי הקובע את גבולות האות על משטח ממשי.

וכלפי זה - אין שום נפ"מ אם הפעולה היא בציור בטוש, בשפיכת דיו כפי תבנית אותיות, בנתינת פקודה למחשב, בחירור נקבים בצורת אות, בריקמה [חוץ מהבעיה שריקמה אינה ממש בבד אלא רק מוטלת עליה], בהקשת קורנס על טס זהב דק, בריסוס גרפיטי, בפיזור אבקת זהב על דבק בצורת אותיות, בשפיכת דיו על משטח משומן חלקית [כפי הדרך באופסט], בשפיכת דיו על נקבים דקיקים בצורת אותיות [כבדפוס משי] - וכל כה"ג שהאות נוצרת באופן אקטיבי.

מה שאינו נחשב כתיבה הוא כאשר הצבע כבר נשפך שלא בצורת אות, ומגרדים מסביב עד שרואים את פני האות - שהרי כאן המעשה האקטיבי של צביעת המשטח [שצביעה זו בסופו של דבר תהווה את האות] - לא יצרה צורת אות אלא רק כתם, והאות תיראה רק לאחר מכן, ובלחיצת שבלונה באופן שהשוליים נמעכות והאות נראית נחלקו אם השוליים נלחצים והאות נוצרת ממילא, או שמא האות מובלטת והיא כתיבתה.

למשפחה זו צריכים להשתייך המטיף והשופך, לכל פירוש אפשרי - שמעשה הנחת הדיו על הקלף [וכל כיו"ב] לא יצר אות, אלא האות נוצרת רק לאחר מכן באמצעים שונים, כגון שבתחילה היו טיפין חסרי משמעות שלאחר מכן התחברו מעצמם ליצירת צורת אות, וכן כתיבת אותיות בכתב נסתר - והבלטת האות רק לאחר שפיכת חומר שמבליט אותן - פעולות אלו מוגדרות כ'אינן דרך כתיבה', שהוא שם המשפחה של 'חק תוכות', ולא משום שכתיבה היא רק בטוש על בריסטול - אלא כי תהליך הנחת הצבע על הנייר לא גרם להוצאות קוי האות, אלא האות נוצרת רק לאחר מכן באמצעים שונים.

נמצא ש'לא כדרך כתיבה' איננה כהגדרתה בהל' שבת - שמשנים מדרך הכתיבה הרגילה, אלא הגדרתה כאן היא כשאין מעשה כתיבה אלא הוצאות אותיות לאחר שהדיו הונח על הקלף. ממילא פשוט שאם מתיזים ספריי על קירות בית [גרפיטי] בצורת אותיות - הויה כתיבה אף שהיא נעשית בהתזה וגבולותיה לא ברורים [קשיות 50 בפוטושופ], וה"ה התזה על משטח מחורר שמגביל מראש את התפשטות הצבע כך שהתוצאה תהיה אות בעלת גבולות ברורים [קשיות 100 בפוטושופ].

ומעתה, החדרת דיו באמצעות מגב לתוך חרירים בצורת אותיות - הויה כתיבה מעליא. וכמו כן ברור שמריחת אותיות מתכת בולטות [והפוכות] בדיו והחתמת נייר באמצעותן - הויה כתיבה, כפי שכך היו מדפיסים פעם, וכן כל כיו"ב, כגון חותמות משרדיות המצויות אצלנו.



## כתיבת הגט

כבר התבארה לעיל הגמרא בפרק המביא גט (גיטין כ'), וביארה הגמרא שאף שבתורה כתיבת הגט נאמרה בלשון "וְכָתַב" אולם אין הכוונה שכתובת הגט צריכה להיות ממש בדרך כתיבה [כגון בדיו] אלא ניתן אף לחקוק אותיות על טבלה, פינקס או טס מתכת, וכן ניתן להבליט את אותיות הגט על ידי חקיקתם מצדו החיצוני של טס מתכת דק [ולדעת ר"ת אינה דרך כתיבה מצדו האחר של הכתב אלא יש להבליט את האותיות בפניצטה מצידו של הכתב], והיה ניתן אף לרקום את הגט על בד אם כתיבת הריקמה היתה קבועה ולא רק מוטלת על הבגד; מה שהתירו לחקוק את הגט על טבלה ופינקס הוא בתנאי שהאדם חוקק את האותיות עצמן אולם אם הוא רק חוקק את צידיהן ותוכן - הרי שלא עשה מעשה בגוף האותיות ואינו נחשב 'כתיבה', והוא הנקרא "חק תוכות".

בירושלמי (גיטין ב' ג') הוסיפו עוד אופן שנחשב 'כתיבה' והוא "הקורע על העור כתבנית כתב - כשר" - כלומר שקורע את העור בתבנית אותיות, ומיעטו שלשה אופנים שאינם נחשבים 'כתיבה': "וכתב - לא חקק, וכתב - לא מטיף, כתב - לא השופך". הפסול "וכתב - ולא חקק" מבואר בירושלמי שהוא דוקא כשחוקק באופן שהכתב נשאר בולט אולם כשחוקק את האותיות עצמן - כשר, כפי המבואר בבבלי בגדרי "חק תוכות". הפסול "וכתב - לא מטיף" מבואר בירושלמי שהוא כאשר האדם טיפטף את אותיות הגט ולא חזר והעביר את הקולמוס עליהן לעשותן אותיות שלמות, ונחלקו בירושלמי האם הגט כשר כשחזר ועירב את האותיות, וכתב הפר"ח (אה"ע קכ"ה ג') שמאחר שלא נפסקה ההלכה כאחת הדעות - הוי ספק מגורשת, וביארו האחרונים שהפסול בזה הוא כי מאחר שלנטפים אלו לא היתה צורת אות ממש מתחילתם - הרי שגם העברת הקולמוס לאחר מכן אינה יכולה לתקן את ההטפה. הפסול "כתב - לא השופך" מבואר בירושלמי ששפך דיו ללא עפצים ובכך נגרמה ממילא הבלטת כתב סתרים, ומדברי חלק מהאחרונים משמע שפסול זה אינו מפני ששפיכת דיו אינה דרך כתיבה אלא מפני ששפיכת הדיו שלא לתוך תבנית אותיות אינה כתיבה - ומה ששפיכה זו גורמת להבלטת האותיות שהיו כתובות בכתב סתרים דומה ליצירת צורת אותיות ממילא שלא על ידי פעולה באותיות עצמן - שהוא דומה לפסול של חק תוכות, אולם אם האדם ישפוך את הדיו לתוך תבנית של צורות אותיות - הגט יהיה כשר, או שהפסול הוא מחמת ששפיכת דיו אינה צורת כתיבה - וממילא יהיה פסול אף אם ישפוך את הדיו לתוך תבנית של צורות אותיות; אמנם בדברי רבינו קרשקש (גיטין ט'): ובשו"ת דברי מלכיאל (כ' פ') מצאנו סימוכין לומר שפסול "השופך" הוא מפני ששפיכת דיו אינה דרך כתיבה [ויתכן שאף כוונת רבינו קרשקש אינה ששפיכת דיו אינה דרך כתיבה אלא כוונתו רק לומר שכאשר העדים אינם יודעים לחתום ומכינים להם תבנית אותיות כדי שימלאו בכתב ידם - יש להם לכתוב בתוך התבנית ולא לשפוך לשם דיו, כי אם הם ישפכו הרי שימלאו את כל התבנית - ונמצא שיהיה ניכר רק כתב ידו של מי שהכין את התבנית ולא של העדים].

מכל זאת מבואר שהכתיבה הכשרה לגט אינה מוגבלת לכתיבה בקולמוס ודיו, אלא כל פעולה הגורמת במישרין ליצירת אותיות מוגדרת ככתיבה כגון חריטת גוף האותיות, הבלטן על ידי חריטת טס מתכת מצדו החיצוני [ולר"ת - דוקא על ידי פניצטה מצדו של הכתב], קריעת

העור בתבנית האותיות, וכדומה; הפעולות הפסולות לכתיבת הגט הן רק פעולות שאינן יוצרות את האות במישרין, כגון חריטת צדדי האות בלבד, הטבעת חותם שוקע הגורם לשקיעת צדדי האות בלבד, או שפיכת דיו נטול עפצים הגורם להבלטת כתב סתרים, וכן פסלו ריקמה - שאינה יוצרת אות המוטלת לגמרי על הבגד, ונחלקו בשאלה אם מותר לחבר נטפי אותיות שלא יצרו צורת אותיות ברגע הטפתם, וכתב הפר"ח שיש להחמיר מספק; משמעות הדברי מלכיאל [ויתכן שגם רבינו קרשקש] היא ששפיכת דיו אינה נחשבת ככתיבה אף אם האדם שופך את הדיו לתוך תבנית אותיות, ומכמה אחרונים לא משמע כן.



### הגדרת 'כתיבה' הנצרכת לגט

מכל הנ"ל ניתן להגדיר שכדי לקיים את הפסוק **"וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתָת"** - נצרכים בכתיבת הגט כמה תנאים:

א. לדעת ריה"ג הגט צריך להיכתב על ספר, כלומר שלא יכתוב את הגט על אוכלין או על דבר שיש בו רוח חיים, שאינם בכלל 'ספר' [וכ"פ בתשובת הגאונים (שערי דק ב' א)], ולדעת חכמים הגט אינו צריך להיכתב על ספר ובלבד שיכתב על דבר תלוש ושל קיימא [וכ"פ הרמב"ם (גירושין א' ו') והשו"ע (אה"ע קכ"ד ב')], ולכתחלה יש לכותבו על קלף מתוקן לסת"ם.

ב. בגט א"צ כתיבה תמה [ז"ל ב"י (אה"ע קכ"ו י"ח): "לא בעינן בגט כתיבה תמה כמו בספר תורה"].

ג. גט אינו צריך להיכתב דוקא בדיו - לכן אפשר לחקוק אותיות בקלף כפי תבנית הגט, ובלבד שלא תהיה חקיקה הפסולה משום 'חק תוכות', וכן אפשר להבליט את אותיות הגט מבחוץ [ומסתבר שלדעת ר"ת הסובר שיצירת אותיות מהצד ההפוך אינה נחשבת דרך כתיבה - יוכל רק להבליטן מצד הכתב, כגון על ידי משיכתן בפינצטה]; חשש 'חק תוכות' הוא כאשר האות ניכרת שלא על ידי מעשה בגופה, כגון כשחורט רק את צדדי ותוכות האותיות ולא את גוף האותיות עצמן, או כשמטביע חותם שוקע שאינו פועל באות עצמה אלא רק גורם לשקיעת צדדי ותוכות האותיות.

ד. הטיף דיו ליצירת אותיות והאותיות לא התקבלו כצורתן ממש, ולא חיבר את הנטפים לאחר מכן ליצירת צורות האותיות - הגט פסול; אם לאחר מכן חיבר את הנטפים ליצירת צורות האותיות - נחלקו בירושלמי, וכתב הפר"ח שיש להחמיר מספק; נלענ"ד שאם הנטפים מתחברים לאותיות ברגע הווצרם - הגט כשר; אם לאחר שהטיף את הדיו האותיות התקבלו בתמונתן [רק שאינה בשלמות] - מועיל להשלים את צורתן בקולמוס.

ה. שפך דיו באופן שצורת האותיות תהיה ניכרת רק לאחר מכן [כגון שהשפיכה גרמה להבלטת כתב סתרים] - הגט פסול כי 'השופך' אינו 'כתיבה'; שפך דיו לתוך תבנית אותיות - משמעות האחרונים שאין זה בכלל 'השופך' שפוסל את הגט, אמנם הדברי מלכיאל [ויתכן שגם רבינו קרשקש, ראה לעיל] הבין ששפיכת דיו אינה בכלל 'כתיבה'.



### כתיבת סת"ם

לגבי כתיבת סת"ם הגמרא מבררת בפרק הקומץ (מנחות ל"ד). האם כוונת התורה באמרה "וּכְתַבְתֶּם עַל מְזוֹזוֹת בֵּיתְךָ" היא שיש לכתוב את המזוזה ישירות על אבני הפתח: "ת", וּכְתַבְתֶּם - יכול יכתבנה על האבנים, ודוחה הגמרא מגזירה שווה: "נאמר כאן כתיבה ונאמר להלן כתיבה, מה להלן על הספר אף כאן על הספר [לרש"י הלימוד הוא מגט, ולתוס' הלימוד ממגילת סוטה או מס"ת שהמלך כותב (כי למאי דקי"ל כרבנן אין חובה לכתוב גט על ספר וגם א"צ לכתוב גט בדיו [והרי בהמשך למדו שצריך במזוזה כתיבה בדיו])], ומקשה הגמרא שאולי נלמד ג"ש אחרת למזוזה מכתיבת התורה על האבנים שהוצאו מהירדן: "או כלך לדרך זו נאמר כאן כתיבה ונאמר להלן כתיבה [וּכְתַבְתֶּם עַל הָאֲבָנִים אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת] - מה להלן על האבנים אף כאן על האבנים", ומסיקה הגמרא שיש להעדיף ללמוד את כתיבת המזוזה שהיא לדורות בג"ש מהכתיבה על הספר שגם היא לדורות מאשר ללומדה מהכתיבה על האבנים שאינה לדורות, והרי בכתיבה לדורות מצאנו שברוך בן נריה כתב את המגילה בדיו: "נראה למי דומה דנין כתיבה הנוהגת לדורות [מזוזות] מכתיבה הנוהגת לדורות [גט/סוטה/ס"ת], ואין דנין כתיבה הנוהגת לדורות מכתיבה שאינה נהוגת לדורות [על האבנים], וכמו שנאמר להלן (ירמיה ל"ו י"ח) וַיֹּאמֶר לָהֶם בְּרוּךְ מִפְּנֵי יִקְרָא אֵלַי אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְאֶנִּי כָתַב עַל הַסֵּפֶר בְּדִיּוֹ". מוסיפה הגמרא להקשות כיצד ניתן ללמוד מגזירה שווה שכתובת המזוזות צריכה להיות על ספר בניגוד לפשטות הפסוק שיש לכתוב את המזוזות ישירות על אבני הפתח: "אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי רחמנא אמר עַל מְזוֹזוֹת - ואת אמרת נילף כתיבה כתיבה [על ספר]?", ומתרצת הגמרא שיש סיוע נוסף לכך שכתובת המזוזות אינה על אבני הסף, שהרי יש תנאי בכתיבת המזוזה שהכתיבה תהיה כתיבה תמה [בתוס' הסבירו שהכוונה לכתובת מתקיימת (והקשה ר"ת למה לא יכתוב כתיבה תמה כשהאבנים חלקות [הובא במדרכי הלך"ט מנחות תתקס"ב]), ולענ"ד יתכן לומר גם שהכוונה לכתובת שלימה ולא שבורה (כפירש"י תם - שלם כהלכתה" [שבת ק"ג;], הובא בב"י ל"ב ד', וראה בב"י ל"ב כ"ה במי שפסל תפילין משום שרגלי התו"ן לא נגעו לגוף האות: "ובענין כתיבה תמה ושלמה ולא שבורה" [ורק לאחר שכתב כתיבה תמה יקבע אותה על המזוזות: "אמר קרא וּכְתַבְתֶּם - כתיבה תמה והדר על המזוזות" [כך פירש"י שהקושיה היתה שיש דין בכתיבה תמה וגם דין לקבועה לאחר מכן בפתח, והקשה השפת אמת שיכול לסוד את האבנים בסיד ולכתוב על הסיד, כמו שעשו באבני ירדן, ולכן הסביר שאין זה דין נפרד אלא שכוונת הגמרא היא שהכתיבה צ"ל שלמה לפני הקביעה בפתח (כגון כשכותב על הקלף ומניחו על המזוזה)]; וממשיכה הגמרא לתמוה שאם כל כך ברור שהכתיבה נעשית על ספר ולא ישירות על אבני הסף כי המצוה היא לכתוב מתחילה כתיבה תמה ורק לאחר מכן לקבוע אותה על המזוזות - אזי כלפי מה הוצרכו גם לגזירה שווה [מגט/סוטה/ס"ת]: "ומאחר דכתיב וּכְתַבְתֶּם - האי גזירה שוה למה לי?", ומתרצת הגמרא שהגזירה שווה הוצרכה למנוע שיחקקו את המזוזה על אבנים תלושות [והחקיקה תחשב כתיבה תמה] ולאחר מכן יקבעו את האבנים בסף: "אי לאו גזירה שווה הוה אמינא ליכתבא אאבנא וליקבעא אסיפא, קמ"ל".

נראה שלמסקנת הגמרא מה שכתבת המזוזות נעשית על הספר - הוא מחמת גזירה שווה כתיבה כתיבה [לרש"י מַגֵּט, ולתוס' מסוטה או מס"ת]; ומה שהעדיפו ללמוד מגזירה שווה שהכתיבה נעשית על הספר ולא למדו מפשט הפסוק שהכתיבה נעשית בדיו על אבני הפתח - הוא מפני שבפסוק כתוב וּכְתַבְתֶּם, כלומר שתהא כתיבה תמה והדר על המזוזות [לרש"י ותוס' - על האבנים אי אפשר לכתוב כתיבה תמה, ולשפת אמת - הקביעה בפתח צריכה להיות רק לאחר שהכתיבה הסתיימה]; ומה שעדיין הוצרכו ללמוד מגזירה שווה שהכתיבה נעשית על הספר בדיו ולא למדו זאת מכך שחובה לכתוב כתיבה תמה [וכתיבה בדיו על אבנים הרי אינה כתיבה תמה] - הוא מפני שאלמלא הגזירה שווה היה עדיין ניתן להכשיר מזוזה החקוקה על האבנים [שהרי חקיקה נחשבת כתיבה תמה]; ומה שהעדיפו ללמוד מגזירה שווה מַגֵּט/סוטה/ס"ת שהכתיבה נעשית על הספר ולא ישירות על אבני הפתח [בחקיקה - כדי שתהא כתיבה תמה] כפי שיכלו ללמוד מגזירה שווה מהאבנים שהוצאו מהירדן - הוא כי העדיפו ללמוד כתיבה לדורות [מזוזה] מכתובה לדורות [גט/סוטה/ס"ת] שנעשתה בדיו, ושם הרי מצאנו שספר נכתב על ידי ברוך בן נריה על הספר בְּדִיו.

למדנו מגמרא זו שבמזוזה הכתובה בדיו על אבנים אין מקיימים מצות מזוזה כי אין זו כתיבה תמה [לרש"י ותוס', ולשפת אמת - כי המזוזה צריכה להיות כתובה לפני הקביעה], ובמזוזה החקוקה על אבנים ללא דיו אין מקיימים מצות מזוזה אף שהיא נחשבת כתיבה תמה, כי מברוך בן נריה למדנו שכתב את המגילה על הספר בְּדִיו [נראה שכוונת הגמרא רק לומר שמברוך בן נריה למדנו שצריכים לכתוב בדיו, ואין כוונתה לומר שאבנים אינן 'ספר' - שהרי הגדרת ספר אינה מוגבלת לנייר וקלף, כפי ששנינו בגיטין י"ט. שאף לדעת רבי יוסי הגלילי ש'ספר' מלמד על מה כותבים את הגט - אך רק אתי לאפוקי אוכלין ודבר שיש בו רוח חיים (וכ"ש לדעת חכמים ש'ספר' כלל אינו מלמד על מה כותבים את הגט אלא רק על ספירת דברים, ולכן מתירים לכתוב גט גם על עלה של זית ועל קרן של פרה ועל יד של עבד)].

לאור המתבאר מובן שהסיבה שיש לפסול מזוזה שהאותיות חקוקות בה היא מפני חסרון הדיו ולא מפני שחקיקה אינה נחשבת 'כתיבה' הכשרה למזוזה [כפי שהבין בשו"ת בצל החכמה (ב' נ"ד י"ח) מגמרא זו שאף שחקיקה היא כתיבה מעליא, אולם חקיקה פסולה למזוזה], וממילא אין מקור לפסול מזוזה מודפסת מטעם שהדפסה נחשבת חקיקה, כי בחקיקת הדפוס משתמשים בדיו [וגם אין כאן פסול של 'חק תוכות' שהרי חקיקת הדפוס היא 'חק ירכות', אמנם עדיין יש לפסול מזוזה מודפסת מחמת חשש פסול 'שלא כסדרן', מחמת חשש חסרון כוונה בכתיבת השמות (ובכתיבת כל המזוזה), ומחמת חסרון השרטוט, ויתבאר לקמן].



### הגדרת 'כתיבה' הנצרכת לסת"ם ולגט

מכל הנ"ל ניתן להגדיר שכדי לקיים את מצות "וּכְתַבְתֶּם עַל מְזוּזַת בֵּיתְךָ" נצרכים בכתיבת המזוזה כמה תנאים [בנוסף למה שבכתיבת סת"ם צריך לכתוב את הסת"ם ואת שמות הקדש לשמה, צריך לשרטט את הקלף, צריך לכתוב מתוך הכתב, צריך לקרוא את המילה בפה לפני כתיבתה, ובתפילין ומזוזות צריך גם לכתוב את האותיות כסדרן]:

- א. המזווה צריכה להיכתב על ספר, ולמדנו זאת מגזירה שווה כתיבה כתיבה [מגט/סוטה/ס"ת].
- ב. המזווה צריכה להיכתב בכתיבה תמה, ולמדנו זאת מהפסוק 'וְכָתְבָתָּם', וממילא הכתיבה צריכה להיות קבועה ושלמה מתחילתה, ולכן אי אפשר לכתוב את המזווה ישירות על אבני הפתח, אף שגם אבנים נחשבות 'ספר'.
- ג. המזווה צריכה להכתב בדיו, ולמדנו זאת מכך שמצאנו שהמגילה נכתבה על ידי ברוך בן נריה '[על הספר] בְּדִיו', ולכן אי אפשר לחקוק את המזווה באבני הפתח, וגם לא לקרוע אותיות בקלף כתבנית המזווה, וכל שכן שאינה מועילה רקימת המזווה על בגד - שפסולה אפילו בכתיבת גט.
- ד. מאחר שהמזווה צריכה להכתב בדיו לכן אי אפשר לחקוק אותיות בקלף כתבנית המזווה אף באופנים שאין בהם משום פסול 'חק תוכות', ואפילו אי אפשר להבליט את אותיות המזווה - למרות שאופנים אלו נחשבים כ'כתיבה' בכתיבת גט, וכל שכן שאינה מועילה חריטת צדדי ותוכות האותיות או הטבעת חותם שוקע - הפסולים אף בכתיבת גט.
- ה. לגבי כתיבת גט נחלקו בשאלה אם כתב את הגט על ידי הטפת דיו, ולאחר מכן חיבר את הנטפים ליצירת צורות האותיות, ראה בעמוד , אולם לגבי כתיבת ס"ת כתבו הראשונים שלכו"ע אין זה נחשב 'כתב' [בעמוד כתבנו שיתכן שלמדו כן מכך שהמזווה צריכה להיכתב בכתיבה תמה, כלומר שתהא שלמה מתחילתה].
- ו. שפך דיו באופן שצורת האותיות תהיה ניכרת רק לאחר מכן [כגון שהשפיכה גרמה להבלטת כתב סתרים] - הסת"ם פסולים כי 'השופך' אינו 'כתיבה'; שפך דיו לתוך תבנית אותיות - משמעות האחרונים שאין זה בכלל 'השופך' שפוסל את הגט, ויש שהבינו ששפיכת דיו אינה בכלל 'כתיבה' [ראה לעיל].
- ז. כותב בשבת ביד שמאל פטור, דאינה דרך כתיבה; יש ראשונים שלמדו מכאן לפסול סת"ם שנכתבו ביד שמאל, ויש שרק כתבו שצריך שיכתבם בימינו; בשו"ע פסלם רק כשאפשר למצוא סת"ם שנכתבו בימין וברמ"א כתב רק שהסופר לכתחילה יכתוב בימין. לדעת הפוסלים בזה - יש לפסול גם בכתיבה בפה או ברגל, וכ"כ המ"ב. לענ"ד אין ללמוד מכאן לפסול כתיבה הנעשית באמצעות מכשיר - שגם כך היא דרך כתיבה.
- ח. הוראת הפוסקים היא שאין מדינא אין חשש בכתיבה בקולמוס של ברזל, וחלקם אף העידו שכך נוהגים, ובפרט מתייגים בו, ומ"מ למעשה אין לסופר לשנות לקולמוס של ברזל כל עוד שהשינוי לא התקבל, כדי שלא יראו את כתיבתו כדיעבד; בשבט הלוי היקל לכתוב בעטים של זהב בתנאי שהכתיבה בנוצה קשה לו ושהכתיבה בעט זהב תהיה מהודרת; מנהג סופרים רבים לכתוב בקולמוס של סיליקון.



## דפוס

מלשון רש"י (גיטין כ.): "הא דחק תוכות... אינו כתב לפי שלא צייר את האותיות" היה מקום לומר שה'כתיבה' הנצרכת היא שיצייר את האות ממש, וכן שיחרוט או יבליט אותה על ידי

פעולה הדומה לציור, כלומר פעולה איטית על כל חלק מחלקי האות, לאפוקי פעולה הנעשית בבת אחת - כגון יצירתה בחותם, אולם פשוט שדיוק זה אינו נכון שהרי לפ"ז הדיון אם חותם מיחרץ חריץ או מיכנף כניף אינו רלוונטי כי גם אם מיכנף כניף עדיין אין כאן מעשה ציור.

כתב הגר"ש קלוגר זצ"ל (שו"ת סת"ם ב' ס"א) שהדפסת ס"ת ע"י גויים ללא השמות פסולה אף אם יהודי ישרים את השמות, שהרי הגוי פסול לכתיבה לשמה, וגם מפני שהשלמת השמות ע"י יהודי היא פסול מנומר כי ניכר ההבדל בין המודפס לנכתב; ושיש לפסול גם ס"ת שכולו נדפס ע"י יהודי כי דפוס אינו נחשב ככתיבה חשובה והוא ככתיבה בשמאל, והרי בס"ת היא גזירת הכתוב שהכתיבה דוקא בימין - ש"מ שבסת"ם צריך כתיבה חשובה, ואין זה רק מפני דילפינן משבת שנצרכת כתיבה כדרכה, וגט מודפס התיירו כי א"צ בגט כתיבה חשובה; ושעוד יש לפסול מאחר שאינו קורא בפיו לפני ההדפסה, ואינו מועיל אף אם יקרא את כל העמודה כי נצרכת אמירה לכל מילה בפני עצמה, כפי שהקב"ה הקריא ומשה חזר על כל מילה - ואם יקרא את כל העמודה מראש הוה הפסק בין הקריאה לכל מילה, והוא הלממ"ס ולא רק כדי למנוע טעות, ומעלת בן קמצר תוכיח שאף לא הפסיק בין הקריאה לבין כל אות ואות, וגם יש לחוש שאם לא יקרא בפיו בס"ת המודפסים - הרי שגם לא יקרא בס"ת הנכתבים; ושעוד יש לאסור ס"ת מודפסים מפני חסרון הכוונה המצוי אצל רוב המדפיסים שהם עמי הארץ; ושאי אפשר להדפיס כל אות משמאל לימין כדרך שהיא נכתבת בקולמוס, וממילא הוה שלא כדרך כתיבת ס"ת - ומכל הלין יש לפסול ס"ת מודפסים מדינא ולא רק כחומרא כדעת המג"א.

אמנם, לענ"ד יש מקום לפקפק בטעמיו:

במה שפסל אף הדפסה ע"י יהודי ללא חסרון לשמה וכוונת השמות ומנומר [כי מדפיס גם את השמות] כי בעינן כתיבה חשובה, ודפוס הוא ככתיבת שמאל - יש לדחות שבב"ש (קכ"ג ד') לא כתב שלא צריך כתיבה חשובה לגיטין אלא רק כתב שאי אפשר ללמוד מפסולי ס"ת לגיטין כפי שהקילו בהם בכמה פרטים, כגון לגבי דיו וגט מעורה.

ומה שפלפל שאין לומר שרק שבת לגבי שבת הצריכו כתיבה חשובה ולא לתפילין (דלא כב"י) כי מסתבר שנלמד מהדדי, וההקפדה על כתיבה בימין מעידה דבעינן גם בתפילין כתיבה חשובה, לאפוקי בגט שאינה כתיבה חשובה ומועיל דפוס כי גם כתיבת שמאל כשרה - יש לדחות, שבאמת אין דרשת חז"ל כזו אלא איפכא "מה כתיבה בימין אף קשירה בימין", ומה שדרשה מחודשת זו הובאה במקצת ראשונים ובב"י ובט"ז - אין כוונתם שזו דרשה גמורה, ובודאי שאין ללמוד ממנה לפסול איטר לכתיבת ס"ת אפילו כשכותב בימין ידיה, כפי שהיה מי שהבין, וממילא תו אין להקשות למה לי קרא, וממילא גם אין לתרץ שהתורה לימדה דבעינן כתיבה חשובה, ולילף מתפילין גם לגבי ס"ת, אלא האמת היא דילפינן פסול דכתיבה בשמאל משבת, דכתיבה בשמאל אינה דרך מלאכה, וסברא היא דמה שאינו נחשב 'כתיבה' לגבי שבת - גם אינו נחשב 'כתיבה' לגבי ס"ת, או כפי שכתב סה"ת (תפילין ר"ה) "דאין לומר דווקא בשבת דגמרינן ממשכן אינו מועיל כלאחר יד אבל בעלמא כשר - אין סברא לומר כן שיכתוב ס"ת תפילין ומזוזות כהלכתן בשבת ולא יהא חייב", והני מילי לגבי כתיבה בשמאל, דאין איש כותב כך, אולם דפוס שפיר הוה דרך כתיבה, כפי שהארכתי להוכיח ש"דרך כתיבה" אינה תלויה בכמות

האנשים העושים כן אלא באם מי שמעונין באופן זה - עושה את המלאכה בצורה זו [כלומר - המעונין לכתוב כותב בימין, והמעונין להקליד - מקליד גם בשמאל, והמעונין בדפוס משי - מורח דיו סמיך במגב, וכדו'].<sup>1</sup>

ומה שדחה שצריך לקרוא כל מילה לפני כתיבתה, וקריאת כל הדף לפני הדפסתו לא מועילה לכל מילה דהוה הפסק - לא הבנתי מנין למד שיש בזה משום הפסק, הרי לפי הטעם דהקריאה מיועדת שלא יטעה - כלל אין חשש בדפוס כי הוא מוגה היטב, וגם לטעם הב"ח שהקריאה מחילה קדושה על הכתיבה - מנין שאי אפשר לקרוא כמה מילים ביחד, וכן מנהג הסופרים שקוראים כמה מילים ביחד.

ומה שדחה את דברי הב"י שטעם הקריאה הוא כדי למנוע טעות, ודחה שגם הב"י לא אמר רק שלא מועילה קריאת אחר דאכתי יש חשש טעות, ושכך גם כוונת הנמוק"י - יש לדחות שהגרש"ק ציין לנמוק"י בהלכות תפילין, ושם לא מצאתי שום דבר הרלוונטי לענייננו, ובדברי הנמוק"י (הל' ס"ת ד'). מצאתי שכתב: "ואפילו אות אחת וכו'" - כדי שלא יטעה בכתיבתה שלא יחסר ולא יותיר, ואפילו יהיה בקי בכל חדרי התורה ויודע אותה ע"פ כרב חננאל" - אבל שם אין הנדון על אמירה בפיו לפני הכתיבה אלא שיש לכתוב מתוך כתב.

ומ"ש שגוף הקריאה בתחילה הוה הלממ"ס - יש לדחות שלפי הבנתו הרי היה צ"ל דלכו"ע בעינן קריאה בפה, ומחלוקת הגירסאות האם משה חזר לומר אחרי הקב"ה או שלא חזר לומר היא אם מועילה קריאת המקריא, ולפ"ז מ"ש תוס' שלגירסא זו הוה חומרא לסופרים הוא רק דלא מהני קריאת המקריא, וגם זה אמור רק כשכותב על פי מקריא, ולדבריהם נמצא שכשכותב בעצמו מתוך הכתב לכו"ע בעי לקרוא בעצמו שהרי אין כאן אחר שמקריא לו, ולפ"ז הוא דלא כפי שהבין הר"י אסקנדרני מהסמ"ג שהכותב מתוך כתב אין צריך לקרוא בפיו, וגם אין תו מקום לקושיית המג"א ולתירוץ הפמ"ג מדוע בכותב תפילין לא הצריך המחבר קריאה בפיו כי שגורים או כי פחות חמורים מס"ת. וממילא פשוט שלא זו ההבנה, אלא מחלוקת הגירסאות היא אם בכלל צריך קריאה בפיו, וטעם הקריאה למחמירים הוא או כדי שלא יטעה או כדי להחיל קדושה על הכתב, והנוקטים שכשכותב מתוך הכתב או שבתפילין א"צ קריאה בפיו - נקטו את הטעם הפשוט של חשש טעות ולא נחתו לחידוש הב"ח שחידש מתוך סתימת הטור את הרעיון של החלת הקדושה.

מ"ש שבשביל גזירה לא הוה פסלינן בדיעבד - יש לדחות שלא ידעתי מנין למד שהקריאה בפיו מעכבת, והרי כל דין זה תליא במחלוקת גירסאות אם משה קרא בפיו, ומבואר בתוס' במנחות שלכל הגירסאות משה עצמו לא קרא בפיו את הפסוקים האחרונים כשכתבם בדמע, וגם פשוט שאם היה בזה עיכוב לא היו מוותרים על זה בתפילין לכתחילה; ועוד, שאם היה פסול בזה הרי שלא נמצא ס"ת כשר.

ומ"ש שאמרו שהקב"ה אומר ומשה כותב למרות שלא שייכת בזה טעות, כי הרי אם היה בזה חשש טעות לא היתה מועילה קריאת אחר, ועם זאת הקב"ה הקריא למשה, ומוכח שצריכים אמירה בכל מילה בפ"ע כי הקב"ה אמר לו כל הפרשה ומשה חזר על כך בשעת הכתיבה - לא



הבנתי את כוונתו, שהרי מנין לו שמה שמשה קרא בפיו אינו רק כדי לקבל אישור שהוא כותב ללא טעות.

ומ"ש שיש לחוש שאם לא נצריך קריאה בפיו בתפילין יבואו לכתוב ללא קריאה בפיו גם בס"ת - יש לדחות שאין לנו לגזור גזירות מדעתנו, ובפרט שחלק מהפוסקים, וכ"פ השו"ע, כתבו שבתפילין א"צ קריאה בפיו ולא חששו שגם בס"ת לא יקרא, ועוד יותר מזה מצאנו גם פוסקים שלא הצריכו קריאה בפיו כשכותב מתוך הכתב, ולא חששו שיבוא לעשות כן גם כשאחר מקריא לו.

ומ"ש שיש להביא כדמות ראייה, שמדקללו את בן קמצר שלא לימד את הפטנט לכתוב את כל האותיות יחד - מוכח שיש בזה מעלה, ומן הסתם המעלה היא שכלל לא יהיה הפסק בין הקריאה לכתובת כל האותיות - יש לדחות שלא ניתן להוכיח ממעשה זה שמה שקיללוהו היה מפני שהיו מרוויחים שלא יהיה הפסק בין הקריאה לכל אחת מהאותיות, ולא חסרים הסברים אחרים מה היו מרוויחים, ומשה רבינו יוכיח, ששמע מילה שלמה [או פסוק שלם] וכתבו, ולא שמע אות אות.

ועוד הוסיף לבאר שאולי קיללו את בן קמצר מפני שכתב את כל השם בד' קולמוסים שאינה דרך כתיבה, אך אם היה מלמד את כולם היה הופך לדרך כתיבה - כוונתו שקיללוהו כי כתב כתיבה פסולה - ולביאור זה יש לתמוה, שהרי נמצא שמעשה זה אינו דומה לבית גרמו ובית אבטינס המוזכרים שם שלא לימדו על מעשה הקטורת ועל מעשה לחם הפנים שעשוהו באופן מעולה; עוד יש לתמוה שלדבריו אם היה מלמד לאחרים היה הופך להיות דרך כתיבה - אם כן מדוע דפוס אינו דרך כתיבה לאחר שרבים משתמשים בו; ועוד תמוה, שהרי ביאר לעיל שמה שכתבה בשמאל אינה דרך כתיבה אינו מפני גדרי שבת שאינו דרך מלאכה אלא גזירת הכתוב הנלמדת בהיקש מקשירת התפילין שבימין - וא"כ מנין לפסול כתיבה בארבעה קולמוסין ביד ימין?

ומ"ש שכשמצריכים כתיבה - הרי שמדקדקים ביראת השמים של הסופר ושיעשה מלאכתו באמונה, ואם ידפיסו - הרי רוב המדפיסים עמי הארצות וקלי דעת ולא ימלט שמחשבתם לא תהיה לשמה ושלא יזהרו בשאר דיני ס"ת, ואף המג"א כתב שנהגו להחמיר שלא להדפיס ס"ת, ולענ"ד הוא פסול מדינא - חשש זה נכון ומוצדק, וראוי בעטיו לגזור שלא ידפיסו ס"ת, אולם אין זה מעיקר דיני כתיבה אלא גזירה מקומית של רב למקומו ולתקופתו, ומאחר שבזמננו אפשרויות ההשגחה הן טובות, ואנו סומכים על השגחה גם בנושאים בעייתיים יותר, כגון יין נסך ושחיטה - מדוע שלא יוקם מנגנון כשרות על ס"ת מודפסים המבטיח שמדפיסים שומרי מצוות ידפיסו לשמה, והוא כ"ש מתחומים אחרים שבהם הפיתוי לרמאות גדול יותר, משא"כ לגבי ס"ת שכמעט כל הקונים הם שומרי מצוות, וגם הוא דבר שאין בו טורח לקחת פועלים שיחשבו לשמה - אין לנו סיבה לגזור, וחשש המג"א היה רק מפני חשש חקיקה, ובדפוסים דידן לכאורה אין חשש זה ממשי, שאפילו חק ירכות לית לן, וכ"ש חק תוכות.

ועוד כתב טעם לפסול הוא כי בכתיבה אשורית כל אות נכתבת משמאל לימין, וביאר במהרי"ל (מ') שכך לומדים ממש, ובדפוס זה בלתי אפשרי, ומה שהמג"א פסל רק מחשש

שידפיסו תפילין והוה דלא כסדרן - הוא כי תפילין אינם צריכים להיות ככתיבת משה וממילא פסול זה לא קיים בהם אלא רק שלכס"ד - נלענ"ד שלפי הבנתו כוונת המהרי"ל היא שמושכים את הקולמוס משמאל לימין, וממילא טען שאי אפשר לעשות כן בדפוס, ולא ידעתי לפי הבנתו כיצד הכשירו תפילין הנכתבות על ידי סופר איטר המושך את האותיות מימין לשמאל; מ"מ לענ"ד לא לזו היתה כוונת המהרי"ל, אלא שהוקשה לו דמאחר שביאר ש"וכן בלולב נראה לי להקיף דרך ימין בנענועו למזרח דרום מערב צפון" - לכן תמה מדוע כותבים את אותיות הס"ת אות אחר אות מימין לשמאל ולא משמאל לימין: "ותמיהני על כתיבת תורתנו הקדושה דפונין לשמאל, ושמא משה רבינו ע"ה עיניו ראו את [פני] מורו ית' ופנה לימינו", וממילא תו אין מקור להצריך שהאותיות תכתבנה משמאל לימין, ואין לפסול דפוס מחמת זה.

כתב הרב ישראל פרץ בקובץ אור ישראל (32) שאין לומר שהט"ז פסל דפוס, שהרי הפתחי תשובה (רע"א ב') כתב "ועיין בט"ז דמשמע מדבריו דהדפוס הוא ככתיבה ממש, וכשר לכתחילה לכתוב ס"ת ע"י דפוס", עכ"ל, וכן למדו בט"ז הבני יונה, וכ"כ בספר קול יעקב (רע"א כ"ד) ובערוה"ש (סו"ס רע"א, ע"ש). והמדייק בדברי הט"ז "ומ"מ לענין גט ודאי אין לעשות בדפוס דידן שקצת דומה לחקיקה" - רואה שהט"ז החמיר דווקא בגט, וגם בגט החמיר רק לכתחילה, אך אם צריך לכתוב בקולמוס ברזל מותר גם ע"י חקיקה, דחק ירכות הוא וכשר; ומה שהמשיך הט"ז "אבל לענין קדושת ספרים כל המיקל עתיד ליתן את הדין" - ודאי כוונתו שיש בהם קדושה וגם הוי כתיבה ממש וכשר לס"ת, וכ"כ בהמשך, כשתמה מדוע באבני האפוד לא כתבו ע"י דפוס: "אלא ברור הוא דמעשה הדפוס מקרי כתיבה ממש ולא חקיקה כלל", וכ"כ הט"ז להדיא (או"ח רפ"ד סוף ס"ק ב') "דהדפוס יש לו ממש דין כתיבה", עיי"ש; מבואר מכל דברי הט"ז שדעתו שדפוס הוי כתיבה ממש, אמנם רבים האחרונים שחלקו עליו, ודפוס דידן לא דומה כלל לדפוס שדיבר הט"ז להכשיר, כי הוא נעשה כצילום, ופסול לכו"ע, וכן למעשה נקטינן דלא כהט"ז, ואין להדפיס אפילו בדפוס שלהם ס"ת, וכמ"ש הרבה אחרונים.



הרב אריה אידנסון

## דין צורת האותיות של סת"ם, והדין כאשר שינה צורתם

### מחלוקת רש"י ור"ת בפירוש קוצו של י

איתא במנחות כ"ט ע"א: "שתי פרשיות שבמזוזה מעכבות זו את זו, ואפילו כתב אחד מעכבן. פשיטא אמר רב יהודה אמר רב: לא נצרכה אלא לקוצה של יוד. והא נמי פשיטא אלא כו". ונחלקו רש"י ור"ת בביאור הגמ'. שרש"י פירש שקוצו של י' הוא רגל ימנית של י', והגמ' הקשתה הא נמי פשיטא "דהא לא נעשית האות". ותוס' הקשו על שיטת רש"י עיי"ש, ור"ת פירש שקאי על קוץ שיש בצדו השמאלית של ה', וזה ג"כ מעכב בדיעבד.



### צ"ע שלכאורה שינוי צורה פוסל רק בנשתנה לאות אחרת

וצ"ב מאיזה טעם יעכב הקוץ השמאלית בדיעבד. הרי ידועים דברי שו"ת הרא"ש (כלל ג סימן יא): "וצורת האותיות אינם שוות בכל המדינות, הרבה משונה כתב ארצנו מכתב הארץ הזאת ואין פסול בשינוי הזה רק שלא יעשה ההי"ן חתי"ן כפי"ן בית"ן וכמו שמפרש בגמרא (שבת קג:). הרי שאין פסול בשינוי צורת האות, אלא אם כן נשתנה לצורת אות אחרת. וכפי שהביא מהגמ' שהבעיה שלא יעשה ה' ח' כו'. ודברי הרא"ש הובאו למעשה בטור יו"ד סימן רע"ד בלא חולק. ועיין ג"כ בשו"ע או"ח סימן ל"ו ס"א: "צריך לדקדק בכתיבת האותיות, שלא תשתנה צורת שום אחת מהן ולא תדמה לאחרת. הגה: ולכתחלה יכתוב בכתיבה תמה, כמבואר בטור ובשאר פוסקים, והוא ידוע אצל הסופרים. מיהו אם שינה בצורת הכתב, אינו פסול". וכתב ע"ז בביאור הגר"א: "מיהו כו'. דל"ק אלא שלא יכתוב אלפין עינין כנ"ל". דהיינו הבעיה רק שלא יתחלף לצורת אות אחרת ולא עצם שינוי הכתב מצורתו. וזה כדברי הרא"ש הנ"ל. וא"כ פלא, מאיזה טעם יעכב קוצו של י' שאינו שינוי כלל בצורת האות לאות אחרת.



### פרק א' - כמה מקומות בשולחן ערוך שפסל שינוי אע"פ שאינו דומה לאות אחרת, ובכל מקומות אלו פירש בביאור הגר"א שיש ב' פסולים

א. דין חלקי האות שנוגעים בעוד מקום, שהשו"ע פסל בדיעבד אע"פ שלא

השתנה לאות אחרת. ודברי ביאור הגר"א ע"ז

בשו"ע לא כתב את דין קוצו של י', ושמא פסק כרש"י, כפי שיתבאר. אולם, מ"מ יש כמה מקומות אחרים שפסל בדיעבד אותיות שנפסדה צורתן אע"פ שלא השתנה לצורת אות אחרת,

וזה ג"כ צ"ב כהנ"ל<sup>א</sup>.

באו"ח סימן ל"ב סעיף י"ח: "אם נגע רגל האל"ף בגג האל"ף, או פני האל"ף בפנים בגג שתחתיה, פסול ואין תקנה בגרירה להפרידה דהוי כחק תוכות, אלא יגרור כל מה שנעשה בפיסול, ויחזור ויכתבנו. הגה: וכן הדין ביוד"י השי"ן והצדי"ק והעי"ן והפ"א, אם נגעו בגוף האות יותר ממקום דבוקם (בית יוסף)". וכתב ע"ז ביאור הגר"א: "אם נגעו כו' אם נגעו כו' וכן כו'. אף על גב דאין נדמה משום זה לאות אחרת י"ל דהוה שינוי בצורתה וכמש"ל סי' ל"ו ס"א וכמו קוצו של יוד לפי' תוס' כ"ט א' ד"ה קוצו". הרי שהגר"א הקשה למה יפסל, הרי לא דומה לאות אחרת. ותירץ שמלבד הדין נשתנה לאות אחרת יש דין שינוי צורה. ומוכיח כן מהדין קוצו של י' של ר"ת. הרי מבואר בדברי הגר"א תרתי - א. שהוא מקבל את ההנחה שחסרון קוצו של י' אינו שינוי לאות אחרת ב. שיש פסול חדש של נשתנה צורתה. וצ"ב, אם יש דין נשתנה למה צריך לדין הראשון של נדמה לאות אחרת. הרי ע"כ כדי שידמה לאות אחרת צריך שישתנה צורתה, וא"כ ת"ל משום עצם השינוי. וא"ת ששיעור יש בדבר, שלשינוי צורה בעינן שינוי גדול, ולנשתנה לאות אחרת די בשינוי קל. גם זה אינו מתיישב - א. איזה הסבר יש שיש שקוצו של י' הוא שינוי גדול בצורת האות יותר מכל שינוי אחר. ב. הרא"ש והטור ורמ"א קבעו הוראה למעשה ששינוי שאינו משנה לאות אחרת כשר, ולהנ"ל יש שינויים שבפסולים בלא זה משום עצם השינוי. וא"כ נפל בבירא היישום למעשה של הוראתם. ואילו מדבריהם מוכח שזו הוראה ישימה למעשה.



## ב. עוד מקור בשו"ע של נגיעה נוספת או הפרדה שפסול בדיעבד בדברי הגר"א

ע"ז

באו"ח סימן ל"ב סעיף כ"ה: "כל אות שהיא כתובה שלא כתקנה ואין צורתה עליה כגון נגע רגל האל"ף בגג האל"ף, או פני האל"ף בפנים בגג שתחתיה, או שהיה רגל הה"א או רגל הקו"ף נוגעים, או שהיתה אות אחת חלוקה לשתי אותיות כגון צד"י שכתב יו"ד נו"ן, או שי"ן שכתבה עי"ן יו"ד, או חית"ת שני זייני"ן כו', והוא הדין שאם לא היו מקצת יודי"ן שעל האלפיי"ן והשיני"ן והעייני"ן ורגלי התוי"ן נוגעים בגוף האות כו'". ולכאורה בכל מקרים אלו זה שינוי צורה בעלמא באות, שמה שרגלי הא' דבוקות בא' בעוד מקום, או נפרדות ממנה לא משנה את צורת האות לאות אחרת, ומאיזה טעם פסול.

ובביאור הגר"א כתב ע"ז: "או שהיתה אות כו'. זהו מן הפסולין דברייתא דשבת הנ"ל שנדמה לאותיות אחרות. וכן ברישא נגע רגל כו' שנשתנה צורת האות וכמש"ל סי' ל"ו ס"א

(א). עיין שו"ת פרח שושן (כלל ב' סימן א') שהאריך לתמוה על הפוסקים בנדבך רגל הא' שפסול בדיעבד, שהרי לא נשתנה לאות אחרת ולרמב"ם צ"ל כשר. ואע"פ שהאגור פוסל. ומסיק שמ"מ השו"ע הביאו. וכן מביא עוד דינים שהשו"ע מביא שמעכבים בדיעבד כגון נפרדו חלקי האות, והמהרי"ט שאות א' נכנס לתוך אות אחרת ומפסיד צורת האות כפי שנרחיב במקרים אלו בהמשך המאמר. ומ"מ הוא מסיק שבמקום צורך אפשר להקל כרמב"ם עיי"ש. "ולכאורה נראה דהרמב"ם פליג על האגור בזה כמ"ש, אך מה אעשה שכבר הורה זקן ויושב בישיבה מרן בשולחנו הטהור בסי' הנזכר סעי' י"ח כדברי האגור ע"ש, ומן התימא על האחרונים איך לא העירו בזה וצ"ע".

שלא כו' ולא כו' משא"כ בסיפא". הרי שהדגיש ב' פסולים - נשתנה צורת האות, ונדמה לאות אחרת. ומציין את השו"ע בסימן ל"ו ס"א כמקור לזה, ונביא את דבריו ומה שקשה בזה.



### ג. לשון השו"ע סימן ל"ו ס"א וביאור הגר"א שכונתו ב' פסולים שונים

"צריך לדקדק בכתיבת האותיות, שלא תשתנה צורת שום אחת מהן ולא תדמה לאחרת. הגה: ולכתחלה יכתוב בכתיבה תמה, כמבואר בטור ובשאר פוסקים, והוא ידוע אצל הסופרים. מיהו אם שינה בצורת הכתב, אינו פסול".

ובביאור הגר"א כתב ע"ז "שלא כו'. כ"ט א': ולא כו'. שם ב' ושבת ק"ג ב'". דהיינו לגבי הדין שינוי צורה ציין את הגמ' מנחות כ"ט עמוד א' שזה הדין של קוצו של י', וזה ממש כמו שכתב בסימן ל"ב י"ח שדין קוצו של י' הוא מקור לשינוי בלא נדמה לאות אחרת. ולגבי דין שלא תדמה לאחרת ציין את הגמ' שבת ק"ג, וזה כדברי הרא"ש. וזה כמו שהגר"א כתב במקומות הנ"ל שבשו"ע מוזכרים ב' פסולים ולשניהם יש מקור בש"ס.



### ד. בלשון השו"ע ביו"ד לא נראה שזה כונתו, אלא שאינו נקרא כלל

לכאורה השו"ע ביו"ד רע"ד ס"ה ביאר דבריו להדיא, ומה כונתו בב' הפוסלים הנ"ל, ולא נראה כלל כדברי הגר"א. שזה לשונו שם: "צריך שלא תפסל צורת שום אות עד שאינה נקראת או דומה לאות אחרת, בין בעיקר הכתיבה, בין בקרע, בין בנקב שניקב בה, בין בטשטוש". הרי ג"כ כתב ב' אופני פסול נשתנה, ונדמה לאות אחרת, וכמו דבריו בסימן ל"ו. אך כאן פירש דבריו מה נחשב שינוי, וכתב להדיא שגדרו עד שאינה נקראת. וזה רחוק מאוד משינוי בעלמא, ובודאי קוצו של י' אינו בכלל זה. ולשון השו"ע כאן מועתק מלשון הרמב"ם פ"י דספר תורה, והפוסקים נקטו שלפי הרמב"ם קוצו של י' לא פוסל. והפסול הוא רק בנדמה לאות אחרת, עיין שו"ת מים רבים יו"ד סימן ס', והוא נלמד מהדין שאין תינוק קורא.

ולכאורה ביאור דבריהם הוא כדברי החת"ם סופר (בשו"ת יורה דעה סימן רס"ט): "הנה פשוט שתמונת אלו פוסלת הס"ת אע"פ שאין לפסול משום שינוי התמונות האמורות בב"י סי' ל"ו וכמ"ש שם בש"ע ומג"א בסי' ל"ב סקכ"ו אבל שינויים כאלו פשיטא דפוסלי לא מבעי היו"ד שנדמי' ללמ"ד דה"ל נדמה צורתה לאות אחר כמ"ש רמ"א סי' ל"ו אלא אפי' הזינין והנונין פוסלי' נמי דודאי לאו דוקא לאות אחר אלא לשום תמונה בעולם דמה שהזכיר הש"ס דשבת ק"ג ע"ב שלא יעשה אלפין עיינין וכו' יודי"ן ווי"ן הוא לאו דוקא ה"ה יודי"ן למדי"ן וזה פשוט רק הש"ס אורחא דמלתא נקיט א"כ ה"ה נמי נימא שום תמונה אחרת אע"פ שאין אותה התמונה האחרת מאותו הא"ב וזה פשוט אין בו ספק כו"ז וה"ה לכל השינויי' שהם שינויי'".

(ב). "ומ"מ אביא ראי' ממ"ש ופי' הגהת מיימוני פ"א מתפילי' הא דאמרינן אלפי"ן עייני"ן לא שתדמה האל"ף לעיי"ן שזה א"א אלא שלא יעשה יו"ד הימין שעל האל"ף עמוק על הכף כ"כ כמו שעושין יו"ד שמאלי של עי"ן וכן פי' נמי גימ"ל צדי"ק שר"ל שלא יעשה רגלה של ג' קרוב כ"כ שאם תתהפך יהי' כצדי"ק יע"ש הרי קמן שאע"פ שבשינויי' האלו אין נדמי' לאות אחר כי מ"ש אלפי"ן עייני"ן סימנא בעלמא הוא אפ"ה פוסל".

גמורי' שאינם נכרים לרוב העולם שזו היא צורות האות המקובל אצלינו ויעיין מ"ש נב"י בחלק י"ד סי' ע"ד". הרי שכתב שלא דוקא לאות אחרת, אך תוכן דבריו הוא שלא אומרים שה"ה כל שינוי צורה, אלא ה"ה לצורה שונה נוספת, אע"פ שאינו מכ"ב האותיות. והתנה להדיא שיהיה אינו ניכר לרוב העולם שזה צורת האות. ויתכן מאוד שזה פירוש דברי השו"ע ביו"ד. אך אין זה שייך כלל לקוצו של י' ושאר המקרים הנ"ל שקישרם הגר"א זל"ז, שפסול משום שינוי צורה אע"פ שידוע שהוא צורת האות הראשונה.



### ה. דברי הרמ"א בסימן ל"ו ששינוי צורה אינו פוסל, ואם נגד הנ"ל

ועל דברי השו"ע הנ"ל בסימן ל"ו שיש ב' פסולים והגר"א פי' א' שינוי בצורת האות אע"פ שלא דומה לאות אחרת כתב הרמ"א "ולכתחלה יכתוב בכתובה תמה, כמבואר בטור ובשאר פוסקים, והוא ידוע אצל הסופרים. מיהו אם שינה בצורת הכתב, אינו פסול". וכתב ע"ז בביאור הגר"א: "ולכתחלה כו'. והוא מבואר בגמ' בכמה מקומות עב"י: מיהו כו'. דל"ק אלא שלא יכתוב אלפין עיינין כנ"ל". הרי לכאורה פירש בדברי הרמ"א כשו"ת הרא"ש שאין פסול בלא נדמה לאות אחרת. ולכאורה זה נגד דבריו בביאור דעת המחבר, ותימה לומר כן. אך ראיתי בכמה אחרונים חשובים שפירשו כן את דעת הרמ"א והגר"א. עיין שו"ת אהל משה לגר"מ הורוביץ (חלק ב' סימן א'), שיש פולמוס של כמה סימנים בינו לבין המו"צ של ווילנא הגר"י סירונוט', על הכשר כתב וועליש לאשכנזים. שהגר"ס סבר להיתר ששינוי בצורת הכתב לא פוסל, ומביא את ביאור הגר"א הנ"ל שדוקא נשתנה לאות אחרת פסול. והגר"מ השיב לו: "ואודות כתב המאושר כך ע"ד נוטה כאשר כתבתי מאז דא"א לשנות הכתב הניתן מסיני או המחודש מימי עזרא, לכל חד כדאית ליה. וכמדומה שכך ראיתי בכת"י מהגר"א מקאליש ביד בנו בשער האותיות. ומצאתי דמסייע לי במשכנת יעקב בשם הגר"א כאשר כתבתי. אמנם דבהגהותיו בשו"ע (או"ח ל"ו ס"א) יהיב טעמא דלא למיפסל רק באלפין עיינין, הלא נודע דרכו ז"ל שמראה מקום לדברי השו"ע אף דלא ס"ל כוותיה", ולכן דבריו בכ"מ סותרים זא"ז, כמו בענין רחיצה בבוקר בה' יוה"כ ובה' ט"ב, ובענין טבילה בשבת באו"ח וביו"ד, ובענין דבר מועט לכבוד שבת בס' רמ"ב ובס' רס"ג, וכהנה רבות, והנה מצאנו קוצו של יו"ד דמעכב אף שאינו נדמה לאות אחרת כו'. ולמד מזה ר"ת ז"ל גם לענין זיון האותיות, ובמרדכי (ה"ק תתקנ) מוכח דקיי"ל כמותו עכ"פ לענין תיקון האות גופא כו'. הרי שנקטו שניהם שבדברי הגר"א כאן מוכח שכשר אלא אם כן נשתנה. ורק השאלה אם ס"ל או לא ס"ל. והמקור היחיד שלו לפסול זה

ג. היה מגדולי המו"צ בוילנא בדור שאחר הגר"א, אביו של הגר"א גרודזנסקי, חמיו של הגר"ע, והמשרה עברה מדור לדור. כמו"כ היה רבו של החשק שלמה, שמזכירו ביראת כבוד.

ד. עיין שו"ת חזו"א סימן ז' שמאריך בתקיפות גדולה לדחות את דברי השואל שאמר את דברי הגר"א אלעזר משה הנ"ל. וכמדומה שמלבד המקורות שהביא רא"מ, יש מקומות רבים מספור שהגר"א מפרש סעיפים שונים בשו"ע א' לפי שיטה זו וא' לפי שיטה חולקת. ולא טורח להשוות את השיטות ולא להעיר שחולקים זע"ז. וע"כ שפירש דברי השו"ע באופן מקומי ולא כתב הכרעת הדעות כלל, וכמ"ש רא"מ. הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): בייחוד שס"ל לגר"א שכך הכוונה בשו"ע עצמו, דהיינו שהובאו שם שיטות סותרות. יעייין במש"כ על זה הגר"ר שמואל קדר זצ"ל בספר תוספות אהל.

עדות המשכנות יעקב, כפי שנביא בהמשך. ולמה לא הביא דברי הגר"א בכמה מקומות הנ"ל וצ"ע.

וכע"ז כתב בעין יצחק לגריא"ס (ח"א יו"ד כ"ח) שזו מחלוקת ראשונים אם שינוי פוסל בלא נשתנה לאות אחרת, וכפי שנאריך בהמשך, וכתב שהסברא נוטה כדעת המכשירים. "וע"כ שפיר פסק הרמ"א באו"ח סי' ל"ו סעי' א' בהג"ה דשינה בכתב צורת אותיות כשר כו". אח"כ ר"ל שהרמ"א מדבר על שינוים שלא מוזכרים בגמ', וא"כ אינו נגד הרמב"ן, ונרחיב בזה לקמן.



### פרק ב' - מבואר שיש מחלוקת גדולה בראשונים בשאלה זו

ובאמת מוכרח שנחלקו בזה הראשונים האם כל שינוי מעכב, או רק שינוי של נתחלף לאות אחרת. ודעת ר"ת וכן הרמב"ן שכל שינוי בכתב מעכב. ואילו דעת רש"י הרמב"ם וכן שו"ת הרא"ש שרק שינוי שמתחלף לאות אחרת מעכב, כפי שנבאר באריכות. ומ"מ, גם בדעת המתירים כל שלא השתנה לאות אחרת יש ראיות שיש שינויים שבהם הם מודים לפוסלים, וכך מוכח בדעת הרא"ש והשו"ע. וצריך לבאר את הדברים.



#### א. דעת ר"ת שקוצו של י' אינו דבר חמור אלא קל, ואפשר ללמוד מזה כל שינוי

בדעת ר"ת שקוצו של י' מעכב, יש מקורות ברורים שאינו משום חומר קוצו של י', שהוא עיקר צורת האות. אלא אדרבה קוצו של י' קיל טובא, ואם זה פוסל ה"ה לכל שינוי שפוסל מקו"ח. כך מבואר בהגהות מיימוניות (הלכות תפילין פרק א הלכה יט): "וכתב רבינו תם בספר הישר שעטנ"ז ג"ץ כמו שפירש רבינו זקינו ואם לא זיין פסול דלא גרע מקוצו של יו"ד מצאתי בס"ע. אמנם רבינו המחבר לא הזכיר מזה כלום". הרי מפורש בדבריו של ר"ת שתגין לא פחות חמורים מקוצו של י'. ואם פסול קוצו של י' משום שהוא גוף צורת האות, ובלא זה אין כלל צורת אות, אי אפשר ללמוד מזה לפסול תגין, שהם תוספת לאות". וע"כ להפך, שקוצו אינו גוף צורת האות, ומזה שפוסל ע"כ כל שינוי פוסל וה"ה תגין. ועיין בשו"ת הרד"ך (בית א' חדר ל'), שהאריך לבאר דבר זה, שאין מחלוקת ר"ת והרמב"ם אם תגין יותר קל מקוצו של י' או יותר גרוע, אלא הרמב"ם ס"ל כרש"י שהגמ' קאי על רגל ימנית. ורגל שמאלית, אע"פ שהיא מוזכרת בגמ' אינה מעכבת כלל וה"ה תגין. משא"כ ר"ת פירש שקאי על רגל השמאלית ומעכב, וכ"ש תגין. והוא מאריך לבאר שקוצו של י' ודאי אינו גוף צורת האות, ואם זה מעכב ה"ה כל שינוי, עיי"ש היטב.



ה). ופשוט שתגין לא עצם צורת האות, אלא שיש דינא דגמ' לכותבם. עיין בספר עמודי ארוזים על היראים סימן ט"ז עמ' קל"א שהאריך טובא לתמוה על דבר זה, ומשו"ה מוציא את כוונת ר"ת ממשמעותו עיי"ש.

ו). עיין במחלוקת התשב"ץ והריב"ש ועוד שלא כל מה שמוזכר מעכב, והתשב"ץ מוכיח מדרשין תגין וע"כ שאינו מעכב וא"כ ה"ה פתח הה' והק', אע"פ שדרשין אינם מעכבים.

## ב. מהר"ם מרוטנברג פסל חלקי אות שאינם מחוברים משום שלא גרע מקוצו של

י,

איתא בהגהות מיימוניות (הלכות תפילין ומוזזה וספר תורה פרק א הלכה יט) בשם מהר"ם מרוטנברג: "הנה מורי רבינו פסל לי תפילין שהיו של אבא מורי זלה"ה רק בשביל שלא היו מקצת יודי"ן שעל האלפ"ן ומקצת יודי"ן שבשי"נ"ן ומקצת רגלי התי"ן נוגעין לגוף האות ובשאר כל הדברים היו נאים ומתוקנים ביותר כתיבת ותיקון הה"ר יוסף נקדון ז"ל וכתב לי דלא גרע מקוצו של יו"ד דאמרינן בפרק הקומץ דמעכב ובעינן כתיבה תמה שלימה ולא פסוקה ושבורה כדאמרינן וכתבתם כתיבה תמה. ותדע שעל מקצתם שאינם תמות ואינם מחוברים תמהו חכמים והוצרכו לדורשם וליתן טעם לדבר כדלעיל". הביאו בתרומת הדשן (סימן ר"ל), ודן שם אם מעכב גם בגט, ומאריך שתלוי אם המהר"ם אמר ב' סברות או סברא א'. עיי"ש שהאריך בזה, שאם זה קוצו של י' של רש"י מובן שהיו שינוי בצורת האות, משא"כ לר"ת ע"כ כל דבר פוסל". הרי שג"כ הולך בשיטת ר"ת שמהדין קוצו של י' שפוסל אפשר ללמוד שאר שינויים אע"פ שאינו מתחלף לאות אחרת. ולכן חשיב כסדרן, מ"מ פסול, שלא גרע מקוצו של י'.



## ג. בדעת הרמב"ן מוכח שכל שינוי מעכב, ושנחלקו עליו שאר ראשונים

בגיטין דף כ' ע"ב מבואר בגמ' שהאומר הרי"ז גיטך והנייר שלי אינה מגורשת, והגמ' מסתפקת אם שייר נייר בין שורה לשורה האם מגורשת, והגמ' מקשה שת"ל שהיה כשנים ושלושה ספרים, ומתרתצ שהכתב מעורה בין שורה לשורה. ובתוס' (ד"ה לא צריכה) הביאו ריב"ם שהוכיח מזה שבגט אין דין מוקף גייל כמו שיש בס"ת, שאל"כ במעורה האותיות נוגעות זו בזו ופסול. ודחה שי"ל שאין האותיות נוגעות זה בזה, אלא כגון רגל ד' נכנסת לחלל ט' וכדומה.

ז). "די"ל דמהר"ם תרי טעמא קאמר, וכך ר"ל חדא דלא גרע מקוצו של יו"ד ובעינן לכתוב האותיות כמו שנתנו לנו מסיני כל האותיות מחוברים גוף אחד, חוץ מן הה"א והקוף דלדרשא אתיא כדאיתא פ' הקומץ רבה (מנחות כט ע"ב) ובפ' הבונה (שבת קד ע"א). ועוד אפילו אי הוה קוצו של יו"ד לא מעכב הכא מעכב בתפילין משום דבעי כתיבה תמה ולא שבורה ופסוקה. ולפי זה בגט נהי דמשום כתיבה תמה לא מעכב מ"מ תיפוק ליה מטעם ראשון דבעי לכתוב האותיות כמו שנמסרו לנו מסיני".

ח). וגם כמדומה לי שלא נהגו לפסול כלל בקוצו של יו"ד אם חסירים הן בגט, ואף על גב דכתב בהדיא בא"ז דמעכב, אפשר דר"ל קוצו של יו"ד כדפרש"י פ' הקומץ שהוא רגל ימינית של יו"ד, וה"נ מיייתי א"ז בהלכות תפילין פרש"י ג"כ לפסק הלכה כמו אידך פירושא. ואף על גב דכתב הכא סתמא נראה דסמך אמאי דכתב כבר שלא יכתוב משי"ט ובמשי"ט אין האותיות לגמרי כצורתם והילכתן אלא כעין נקודות ומקלות, כתב עלה דאפי' קוצו של יו"ד לפרש"י מעכב, ואף על גב דהוא עדיף ממש"ט אפי"ה מעכב משום דאינו אות אלא כמו נקודה בעלמא. אבל קוצו של יו"ד לפר"ת היינו הכפיפה לצד שמאל, נוכל לומר דלכ"ע דלא מעכב בגט אלא בתפילין. וא"כ ההיא דמהר"ם בהלכות תפילין דכתב לא גרע מקוצו של יו"ד מחסר טפי שם האות משאם לא עשאם גוף אחד. אמנם הואיל ונמצאו ראיות לכאן ולכאן נוכל להחמיר וליזהר אפי' בדיעבד לבו [שמא צ"ל: לבין] נוקפו משום דטעות בגט מביא לידי פסול ממזרות, ואף כי האשירי כתב בהלכות ס"ת שאם לא הדביק אילו היודין באותיותיהן נשתנו צורת האות, אלמא דפסל ולא מטעם דבעינן כתיבה תמה ולא שבורה, וא"כ בגט נמי יש קפיידא מש"ה כדלעיל.



והרמב"ן הביא את דבריו וחלק עליו: "ואיכא דאמרי דכשר אף כשאינו מוקף גויל, ומפרש זה שאמרו כאן דמעררי כגון שמעורות אותיות של שיטה זו שלמטה נכנסת מעט בין תיבה לתיבה שלמעלה, או שנכנס ראשו של למ"ד שלמטה באוירה של דל"ת וה"א, ושאר הדומות להן, ולפי דעתי שזה יותר קרוב ליפסל". וצ"ב במה נחלקו ריב"ם והרמב"ן, ולמה לריב"ם אות שנכנסת לתוך חלל של אות אחרת כשר. ולרמב"ן זה גרע טפי מפסול מוקף גויל. והדבר יתבאר מתוך דברי הפוסקים שנביא כעת.



#### ד. נכנס אות לאות אחרת אם לכתחילה או בדיעבד דעת השו"ע

עיי' שו"ע או"ח ל"ב כ"ח: "יש ליוזר שלא יכנס ראש הלמ"ד באויר הה"א או החי"ת, אפילו בלא נגיעה". ותמה הט"ז (ס"ק כ"ב) למה השו"ע כתב לשון "צריך להזהיר" משמע שהוא דין לכתחילה, הרי מקור הדין הובא בב"י בשם הרמב"ן (גיטין דף כ' ע"א), ושם מבואר להדיא שפסולה, ולמה כתב לשון לכתחילה. ובמג"א (ס"ק מ') הביא את שו"ת מהרי"ט (חלק יו"ד סימן ל"ב) שהדין שזה רק לכתחילה הוא רק בנכנס לה' או ח', שצורת האות עדיין ניכרת, אבל נכנס לד', שכעת נראה כה', פסול לכו"ע גם בדיעבד. ובמג"א כתב יש מכשירים בכל זה, ומציין כנה"ג, ובכנה"ג בפנינו לא נמצא זכר לזה, וכבר העיר כן הגרע"א במקום.

אך יש מקורות אחרים שביארו את הדברים. בשו"ת מגיד מראשית (ח"ב סימן א') יש תשובה ארוכה של מהר"ם חביב ומפרש שהרמב"ן כתב שם שפסול משום שאם נכנסה אות אחד לאות אחרת נשתנה צורת האות. ולדידן, שקי"ל כהרא"ש שפסול שינוי צורה הוא רק כאשר נדמה לאות אחרת, א"כ ע"כ שאין בשינוי זה פסול, שהרי אינו נדמה לאות אחרת. ולכן לשו"ע לא יתכן שזה פסול בדיעבד. ומוסיף שהרמב"ן שם בא לחלוק על תוס' וכל סיעתו ר"י הזקן וריב"א ועוד, שהם פירשו שהכתב מעורה באופן של הרמב"ן, אע"פ שהם סברו שיש דין מוקף גויל בגט. והקשו שאינו מוקף גויל, ותרצו שרק נכנס אות לאות ולא נוגע. והרמב"ן הקשה שזה גרע טפי, וע"כ שאין בגט דין מוקף גויל, משא"כ בס"ת פסול בכה"ג. וא"כ התוס' שחלקו על הרמב"ן נחלקו בזה גופא וס"ל שאין פסול בשינוי צורת האות אא"כ נדמה לאות אחרת, וע"פ תשובת הרא"ש הנ"ל. ולכן לשו"ע ע"כ אינו פסול בדיעבד. וכעיי"ז האריך בשו"ת מקום שמואל (סימן ל"ג) עיי"ש, ותמה על הט"ז שלא ראה את דברי הב"י באה"ע שתוס' וסיעתו חולקים על הרמב"ן. וכעיקר דבריו שהשו"ע לא פסק את הרמב"ן משום שאר הראשונים בגיטין שלא ס"ל כן, כ"כ הגר"ז בקו"א (ס"ק י"א), הוב"ד והכריע כן גם באבני נזר (או"ח ס"ג או"ג) כהכרעה ברורה, וכתב שזה דלא כמהרי"ט שתלוי בכמה נכנס לתוך האות. שאין הלשון משמע כן.



#### ה. עוד מקור לשיטת הרמב"ן שכל שינוי פוסל ושהוא דעת יחיד

ומצאנו עוד מקור שהרמב"ן מחמיר בשינוי צורת האותיות נגד שאר הראשונים. בחידושי הרמב"ן דף קג ע"ב כתב: "ומפני שצריך ליוזר בכל זה בכתובת ס"ת ותפילין ומזוזות לפיכך

כתבתי דברים הללו, שכל הטועה בצורת האותיות פסל והפסיד הכל". הרי לשון הרמב"ן שכל שינוי צורה, לכה"פ המוזכר בגמ', פוסל בדיעבד. ובדפוס ראשון יש הערה שם שזה דבר חדש ובשאר פוסקים הכשירו, כל שלא השתנה לאות אחרת. והערה זו היא כנראה של בעל הישועות יעקב<sup>ט</sup>. וכדבריו כתב בשו"ת עין יצחק (חלק א - יורה דעה סימן כח): "טו. והנה הרמב"ן כתב שם בשבת בסופו בזה"ל לפיכך כתבתי דברים הללו שכל הטועה בציור האותיות פסול והפסיל הכל עכ"ל. וזהו נגד כל הראשונים שכתבו דשינה צורת אותיות אינו פסול כמו שכתב הרא"ש בתשובה והובא בשלטי גבורים ה' ספר תורה. ומה"ט לא הובא הגמ' דשבת (דף ק"ד) ברי"ף וברמב"ם רק שכתבו שלא יכתוב אלפי"ן עיני"ן וטיתי"ן פיפי"ן ונוני"ן זייני"ן כו'. והעיקר שלא ישתנה לצורת אות אחרת. אבל כ"ז שלא נשתנה לצורה אחרת אינו פוסל שינה בו". וזה כונת הרמב"ן שמתנצל שכתב דברים אלו, ולמה לא יכתוב לפרש את הגמ'? אלא מפני שהרי"ף וש"פ השמיטו את הגמ' והוא טרח לפרשו כתב כן. וזה ממש כמהר"ם חביב הנ"ל, ששיטת הרמב"ן לפסול בכל שינוי צורה אך לא קיי"ל הכי אלא כשיטת הרא"ש ובעלי התוס' שרק בנדמה לאות אחרת פסול.



## פרק ג' - דעת הראשונים שאינו פוסל אא"כ נשתנה לאות אחרת

דעת רש"י שפירש את הפסול רק ברגל ימנית של י' ולא ברגל שמאל. ואם לרש"י היה פסול ברגל שמאל הרי היה ישוב לגמ' שחיפשו דבר שאינו פשיטא ומ"מ פוסל בדיעבד. וברמב"ם כתב שפסול רק בנדמה לאות אחרת, ובהג' מימוני כתב שהרמב"ם חולק על ר"ת שתגין פוסל בדיעבד. ולכאורה זה לשיטתו שרק בנדמה לאות אחרת או שאינו ניכר כלל הוא שפסול.

ט. כ"כ בשו"ת צמח צדק (לובאוויטש) אורח חיים סימן יח, ובשו"ת עמודי אש (סימן ד') לרבי אברהם ב"ר שמואל אב"ד ראסיין, וכן במהרש"ם דעת תורה (או"ח סימן ל"ב). ועיין שו"ת שבט הלוי (חלק ו סימן ז), שהביא דבריו והשיג עליו בקלות, כנראה שלא ידע שזה הג' בעל הישועות יעקב. והשבת הלוי כתב שכונת הרמב"ן כחתם סופר הנ"ל. ופלא אם קרא חת"ם כפי שכתוב שם שצריך שלא יהיה ניכר לרוב האנשים שזו צורת האות, אי אפשר לפרש ברמב"ן שכל שינוי פסול שנכלל בזה. והעין יצחק כתב כמ"ש.

י. ובהמשך דבריו יש חידושים נפלאים, וז"ל: "וכן נוטה הסברה דהא חכמים ס"ל במגילה (דף ט') דספרים נכתבים בכל לשון ורשב"ג התיר לכתוב יונית. ועיין בטורי אבן שם אם זהו מה"ת או רק מדרבנן. ובשאר לשונות לדעתי קשה לומר שיהא כתמונת הש"ס בשבת כגון דיהי' השין אחד כרעא וכה"ג ע"כ שפיר פסק הרמ"א באו"ח סי' ל"ו סעי' א' בהג"ה דשינה בכתב צורת אותיות כשר. ואפשר לחלק דשאני אשורית בזה כמ"ש המג"א סי' ש"מ ס"ק י' דאשורית כ"ז דלא נגמר זינן לא נגמרה מלאכתן כן יש לחלק לשיטת הרמב"ן. וזה ברור דאף הרמב"ן דהחמיר בשינוי אותיות אין זה כ"א בתמונת האותיות המבואר בש"ס אבל בתמונת אותיות המבואר בב"י ובכרוך שאמר ודאי כ"ע מודו דאין לפסול שינוי צורת אותיות. [וכעין זה כתב המג"א בסי' ל"ב ס"ק כ"ו] וכפי שכתב הגו"ב במ"ח ח' יו"ד סי' קע"א ובמ"ק סי' פ' דכתב הנכתבים בכתב וועלש הם בחזקת כשרות אף שלא נכתבו בתמונת הב"י יע"ש. ולכן פסק הרמ"א דשינה בצורת הכתב אינו פסול. וגם הרמב"ן מודה בזה. ועיין בחתם סופר ח' יו"ד סי' רס"ט. וכבר בארתי בהוכחות על אות כ"ף פשוטה ועל אות נו"ן כפופה ועל רגל הדלית דלא ניכר בה עקמומיותו כפי הכתב וועלש דיש להם על מה לסמוך. וכן בכתב למ"ד שכותבין באופן שאין בו צורת טי"ת דלא כהקהלת יעקב שפיר יש להם על מה לסמוך. וממנו נדון על השאר בשינוי כתב וועלש מכתיבה תמה שלנו כי בוודאי יש סמך לדבריהם בכל השינויים מכתיבה תמה שלנו. ע"כ לדעתי אין שום חשש פקפוק כלל על כתב וועלש והמה מהודרים אף לכתחילה בלא שום חשש כללי".

והאריך בכל בזה בשו"ת התשב"ץ (חלק א סימן נ), שקודם מביא דברי הרמב"ן ור"ת ששינוי בצורת אות פוסל בדיעבד "ודאי לפי דעת זו אפילו בדיעבד פסול שלא נאמר בזה שלכתחלה צריך לעשות כן ואם לא עשה כן כשר שהטעם אינו אלא מפני שהיא אות או אינה אות ואם אינה אות אפי' בדיעבד פסול ולא עדיף מקוצו של יו"ד שהוא מעכב כדאיתא בפרק הקומץ רבה (כ"ט ע"א) וכ"כ הרמב"ן ז"ל בחדושו בפרק הבונה שאם שינה צורת האותיו פסול והפסיד הכל. ומה שאמרת שהרמב"ם ז"ל לא הזכיר זה אין זה מחזיק מנהגכם דלא ראינוהו אינה ראייה ואין אומרים למי שלא ראה את החדש שיבא ויעיד אלא למי שראה את החדש". מבוארות בדבריו כמה נקודות: א. שבצורת האותיות אין דין לכתחילה ובדיעבד, שאם אינו צורת האות ע"כ שזה מעכב בדיעבד. ב. הביא את הרמב"ן והסכים עמו ג. השמטת הרמב"ם אינה ראייה ד. לא גרע מקוצו של י' לפסול. אבל אח"כ התשב"ץ חוזר בו ומאריך בדעת הרמב"ם פ"א תפילין הלי"ט שהפסול רק בשינה לאות אחרת, ולכן הדבקות רגל הק' והפרדת רגל הא' אינו פוסל. וצ"ל שלא ס"ל כר"ת בקוצו של י' אלא כרש"י, ולכן פסל רק בחסרון רגל ימנית של הי', שאז אינו נראה כי' לתינוק אלא כנקודה בעלמא. ומפרש שכן נראה בביריתא שהפסול רק בשינה באופן שדומה לאות אחרת". ונשאר שכן שיטת הרמב"ם, ושכך נהגו בהרבה מהמקומות שהיה בהם.

הרי שהאריך ככל מש"כ, שנחלקו מצד א' ר"ת ורמב"ן שכל שינוי מפקיע צורת אות ומעכב בדיעבד, מצד הב' רש"י ורמב"ם ס"ל שאין פסול אלא בנדמה לאות אחרת. ושהמנהג למעשה בהרבה מקומות שהיה בהם כרש"י ורמב"ם. וכבר הבאנו שכן כתבו גם הישועות יעקב והעין יצחק, ושכך מוכח מהשו"ע שהביא את הרמב"ן על אות נכנס לאות רק כצריך להזהר ולא כפסול כמ"ש הרמב"ן עצמו, שע"כ הכריע דלא כרמב"ן אלא כתוס'.



## פרק ד' - מה הכרעת המחבר והרמ"א בדין קוצו של י'

בשולחן ערוך לא מוזכר כלל קוצו של י' של ר"ת. והרמ"א, שהביאו, לא כתב שמעכב אלא הוא בכלל כתיבה תמה. בסימן ל"ב ד' כתב: "הגה: ויכתוב כתיבה תמה שלא יחסר אפילו קוצו של יו"ד ויהא מתוויג כהלכתו (טור א"ח)". הרי שלא כתב שהוא פוסל בדיעבד, רק שזה תיקון הכתב. ולשון זו של כתיבה תמה כתב הרמ"א בסימן ל"ו ס"א שהבאנו ולהדיא כתב ע"ז שאינו פוסל בדיעבד. והרמ"א כאן כתב דין זה ביחד עם דין תגין ומסקנת השו"ע בסימן ל"ו שאינו מעכב בדיעבד. וא"כ נראה להדיא שבין למחבר ובין לרמ"א קוצו של י' של ר"ת אינו מעכב בדיעבד.

ייסוד הדבר עיין הגהות מיימוניות (הלכות תפילין פרק א הלכה יט): "וכתב רבינו תם בספר הישר שעטנ"ז ג"ץ כמו שפירש רבינו זקינו ואם לא זיין פסול דלא גרע מקוצו של יו"ד מצאתי בס"ע. אמנם רבינו המחבר לא הזכיר מזה כלום". הרי מפורש בדבריו של ר"ת שתגין לא פחות חמורים מקוצו של י'. וע"כ מזה נלמד שאין פסול קוצו של י' משום שהוא עצם צורת האות אלא משום

יא. ואע"פ שפסול כפוף ופשוט, התם הוא משום דין בפנ"ע - לעשות בתחילה כפוף ובסוף פשוט והוה כמו פתוחות וסתומות.

שכל שינוי פוסל, וה"ה תגין לא גרע מקוצו. ואם זה עיקר צורת האות לא יתכן. ופשוט שתגין הם לא עצם צורת האות, אלא שיש דינא דגמ' לכותבם. והגמ' מימוני כתב בדעת הרמב"ם שאינו מעכב, וכן כתב הטור ביר"ד רע"ד. ובשו"ע שם נראה שפסק כרמב"ם, ועיין בט"ז שם שחזק את שיטת הרמב"ם שלא כל מקום שכתוב בגמ' לשון "צריך" מעכב בדיעבד. ולדברי ר"ת עצמו שתגין לא גרע מקוצו של י' יש לנו חיזוק מפסקו בתגין שה"ה קוצו של י'. וכך האריך בשו"ת הרד"ך בית א' חדר ל' שהרמב"ם ס"ל כרש"י שאין קוצו של י' מעכב ומשום שכלל שינויים אלו לא מעכבים וכפי שהבאנו לעיל. סו"ד לכו"ע קוצו של י' גרע טפי מתגין, שודאי אינו כלל מגופו של אות.



### חסרון קוצו של י' בכתב וועליש

והרבה האריכו בזה לענין כתב וועליש, שכידוע כתב הספרדים אין בו קוצו של י', וצ"ל או שלא פסקו כר"ת אלא כשיטת רש"י, כפי שהאריך שו"ת בית דוד (או"ח סימן כ"ו), או שאי"צ קוץ בולט אלא די בזוית ישרה ולא מעוגלת, כמ"ש החת"ס (יו"ד סימן רס"ה). והחזו"א האריך לחלוק על דבר זה בשו"ת (סימן י"ד וסימן ט"ו). ובר פלוגתיה שם כתב שהשו"ע השמיט את דין קוצו של י', וכן ההג' מימוני השווה קוצו של י' לתגין, ולשו"ע שהכשיר תגין בדיעבד ה"נ קוצו של י', וזה כמ"ש לעיל. והחזו"א האריך שם לחלוק עליו, וזה לשון שו"ת חזו"א (סימן י"ד): "וחלילה לומר שהב"י לא הביאו בשו"ע משום שלא ס"ל, דאין ידחה הב"י דברי כל רבותינו באיסור דאורייתא המבואר בהדיא בגמ' לדעת ר"ת וכל הראשונים הנ"ל, ואין אין זה ממדת מרן ללמד דעת בהשמטה, ואדרבה היה מביא הדין להכשיר, אבל האמת שמרן לא הביא כל דקדוק האותיות לפרטיהן וסמך על מש"כ בב"י, וזה מצוי הרבה בשו"ע שקיצר וסמך על הב"י. כן לא נדחו דברי ר"ת והראשונים מפני שהג"מ ז"ל מפקפק בו, וכן מש"כ שמי שמכשיר חסרון תגין מכשיר חסרון בקוצו של י' תמוה, שהרי המרדכי מכשיר חסרון תגין וכותב להחמיר כר"ת". וחזר על דבריו שוב במכתב נוסף בסימן ט"ו. וצריך לדעת שמהר"ם גאלנטי הזקן, תלמידו ומ"מ של הב"י, כתב להדיא להפך מדברי חזו"א אלו", וכתב שהב"י השמיט בשו"ע צורת האותיות של ברוך שאמר שהאריך בהם בב"י, משום שס"ל שאינו מעכב בדיעבד ולכן לא טרח לכותבם. ולא ס"ל שהב"י קיצר בשו"ע גם בדברים מעכבים בדיעבד וסמך על מש"כ בב"י".



## פרק ה' - דברי גדולי האחרונים שליתא כלל לדין צורת האותיות

### פולמוס על י' שהזוית מרובעת ולא עגולה

פולמוס י' שעשהו עם ריבוע למעלה ולא בעיגול. בדור שאחר הב"י היה פולמוס גדול בפוסקים, שהב"י מביא ברוך שאמר שצריך לעשות את הזוית של ה' עגולה", ובספרי תחינות

(יב). והובאו דבריו בהרבה פוסקים, נאריך בזה לקמן.

(יג). עיין שו"ת יביע אומר חלק ט - יורה דעה סימן כ, שהעמיד מערכה לגבי מערכה בענין זה.

כתוב בזוית ישרה, ויש סופרים בורים שכותבים גם בס"ת ותפלין באופן זה, ויש מי שאומר שפסול בדיעבד. והב"י לא הביא שיטה חולקת. והסת"ם שהיה נפוץ בזמנם בארץ ישראל, בין בצפת בין חברון, וכן בשאלוניקי, היה באופן של זוית ישרה, וכן הסופרים תלמידי האריז"ל כתבו באופן זה". והרב שלמה גרבוני כתב לגדולי דורו שצריך לתקן ד"ז שהוא פסול בדיעבד. ויש בדינו תשובות גדולי דורו אליו, מהר"ם גלאנטי הזקן, ומהריק"ש, ושניהם דחו דבריו בתקיפות ולא הניחו לו מקום כלל. ויש שינויים בין דבריהם.



## שיטת מהר"ם גאלנטי הזקן שאזלינן בתר מנהג נגד הברוך שאמר, ורק המפורש

### בגמ' מעכב

בשו"ת מהר"ם גאלנטי הזקן (סימן קכ"ה) האריך בכלל גדול שכל שלא מוזכר בגמ', גם אם מוזכר בפוסקים לפסול בדיעבד, אזלינן בתר מנהג המקום. ושכך הורה לו הב"י בעצמו בסידור גיטין, שהב"י כתב לכתוב מילה בב' י' ובמקומו היו כותבין בי' אחד, והב"י הסמיך אותו לסדר גיטין בגיל כ"ב, ושאל אותו מה לעשות וא"ל כיון שלא מוזכר בגמ', יש לעשות לפי המנהג. ויעויין שם עוד מעשה בענין גיטין. וה"ה כאן, כיון שלא מוזכר בגמ' שצריך להיות עגול אזלינן בתר המנהג, והב"י השמיט בשו"ע את צורת האותיות של ברוך שאמר משום שאינן מעכבות, עיי"ש שהאריך. ודבריו הובאו במג"א (סימן ל"ב ס"ק כ"ו), אלא שהמג"א מסיק שבשו"ת מהרי"ל נראה דלא כן. אך פוסקים הרבה הביאו את דברי מהר"ם גאלנטי כעיקר. כך בפר"ח (ליקוטי אורח חיים סימן ל"ב סכ"ה), ושו"ת פנים מאירות (חלק א' סימן ס"ו), ובחת"ם סופר בב' מקומות (חלק ב' יו"ד בסימן רס"ט ובסימן רע"א), אע"פ שבסימן רס"א יש תשובה של רבו רבי נתן אדלר להפך מזה. וכן כע"ז בנודע ביהודה (יו"ד ק"ע וק"פ) הובא במשנ"ב (סימן ל"ו ס"ק ה'). ורע"א על המקום ציין את מהריק"ש שג"כ התיר, אך דבריו באופן אחר כפי שיתבאר. וכך נראה שהסכים למעשה החיד"א בברכי יוסף". וכך מבואר בעין יצחק שהבאנו לעיל עיי"ש. וכן עיין בשערי תשובה (ס"ק כ"א) שהביא את המג"א והשמיט את דברי מהרי"ל, והביא מהריק"ש ופר"ח כו' שהסכימו למהרמ"ג. וכן בשו"ת הרי בשמים (חלק ג' [מהדורא תליתאה] סימן יט). ועיין בשו"ת צמח צדק (או"ח סימן י"ח)

יד). וכן ביראים מפורש כן משום שך הוא כמו כ, רק שזה רגל ישרה וזה כפופה וצריך שהיה אפשר לכופף שתהיה אותו. וזה כעין מש"כ מהתשב"ץ לקמן, שסופית ופשוטה זה אותה אות רק בשינוי צורה עיי"ש. וצ"ע אם מי שסבר זוית ישרה חלקו על היראים או לא. והרב א"מ גרווובסקי אמר למש"כ בפרמ"ג הובא במשנ"ב שיש ספק בכ' כפופה שעשה את הראש עגול, אם מ"מ עשה את החלק התחתון ישר שמא כשר. וא"כ לשיטה זו הראש עגול אינו מעכב גם בכ' כפופה. שהרי כל שעשהו ישר למטה שפיר דמי.

טו). היו ב' סופרים - א. הרב קולבריש, שהיה אביו של מהרח"ו, ב. הרב סולמן אונחה.

טז). ברכי יוסף (אורח חיים סימן לב ס"ק ו) הובא בשערי תשובה (ס"ק ל"ב): דין י"ו. הכ"ף הפשוטה וכו'. אם כתב כ"ף פשוטה בזויות כמו דל"ת, פסל מהר"ש גרבוני, והכשיר מהר"ם גאלנטי בתשובותיו סי' קכ"ד. גם מהריק"ש בתשו' כ"י (אהלי יעקב סי' קיג) מרתח קרתח על מהר"ש גרבוני והסכים להתר, והעיד כי הן כל יקר ראתה עינו ספר תורה שכתב מהרל"ח לעצמו, והכ"ף עליו בצורת דל"ת. ובן הסכים הפר"ח בליקוטי א"ח.

יז). שם מדבר לגבי שיעורי הברוך שאמר, שגוף ה' עובי קולמוס, ולגבי הרגל התווכחו שם אם גם היא עובי קולמוס או לא. וכתב שאין הכונה להגל, וגם אם כן אינו, מעכב אלא צריך לראות ביחס לשאר אותיות. ומה שכתב בברוך שאמר אינו מעכב, כפי שכתב מג"א בשם מהר"ם גאלנטי וכן הורה זקן הנודע ביהודה.

שהאריך להביא מקורות לכאן ולכאן. עיי"ש היטב שהביא מקורות חשובים מאוד, ומשום אריכות הדברים אין כאן מקום להביא את כל דבריו.



### שיטת מהריק"ש שאין כלל דין צורת אות מסוימת

בשו"ת אהלי יעקב למהריק"ש סימן קי"ג האריך מאוד בפולמוס זה, ושוב השואל האריך לחלוק עליו, ושוב להשיב על דבריו, ומהריק"ש דחה את דבריו בתקיפות. וזה לשונו: "ידיע ליהוי ליה למר שכל תפוצות גליות ישראל סומכים על הגאונים והרי"ף והרמב"ם והרמב"ן" והרשב"א והרא"ש והריטב"א והר"ן והריב"ש ז"ל ועל תלמידיהן ותלמידי תלמידיהן שלא אמרו בצורת האותיות אלא שלא תדמה אות לאות אחרת ממש, לא על חצי האות כי אם על כללה", ובהא הוא דקפדינן ז"ל לפי מנהג המקום בכתיבה כמו שכתב הרא"ש ז"ל בתשובה, ולפיכך לא האריכו למעניתם ללמד את העם ישראל צורת האותיות ואי הוה בהו פסולא לא הוי שתקי מיניה להכשיל את הרבים ה"י בתפילין וס"ת שהם יסודות הדת". ושוב מאריך שיש בידו ס"ת של מהרלב"ח שכתב בעצמו, ושם הך' בריבוע.

ועיין בפר"ח סימן ל"ב סעיף כה שכתב: "ואין צורתה עליה כגון נגע וכו'. היינו שלא תדמה לאות אחרת בכללה, אבל אם במקצתה דומה לאות אחרת לא מיפסיל, הריק"ש בתשובת [אהלי יעקב] סימן קי"ד לפי דעת גדולי הפוסקים. וכן דעת מרן המחבר ז"ל ביו"ד סימן רע"ד סעיף ה' ודלא כהר"י אסקנדרני שהביא הב"י סימן ל"ו עיין שם ודוק [ליקוט]". הרי שהפר"ח הכריע שפסול כשידמה לאות אחרת, ובלא"ה כשר, ושזו דעת המחבר ביו"ד הנ"ל. וזה כמ"ש, ששם מבואר שצריך או שלא תהיה ניכרת כלל צורת האות או שתדמה לאות אחרת, ובלא"ה כשר. אך צ"ב, שקאי על הדין של נוגע בעוד מקום, ושם לכאורה ל"ש כלל סברא זו. ועיין בשו"ת דרכי נועם סימן א' תשובות המחבר ותשובות "גדול הדור רבי ישראל בנימין", שדנו לענין ח' שעשהו ד וז', וכתבו קו"ח מה ר' ש' שהברוך שאמר פסל בדיעבד, והובא בב"י לא קי"ל הכי, אלא כמהריק"ש, וכפי שמוכח בשו"ע שכתב רק שלא תשתנה לאות אחרת, קו"ח כאן. הרי שנקטו כדבר פשוט שקי"ל כמהריק"ש, וכתבו שם שכן עמא דבר.



### מהריק"ש מודה שיש פסול משום גולם א' ולא ב'

מהריק"ש שם הסכים שאע"פ שאין פסול בשינוי צורת האות אא"כ נדמה לאות אחרת, מ"מ הפרדת אותיות פוסלת. ויסוד הדבר הוא שהוא דין בפנ"ע שאות צריכה להיות גולם א', אבל

יח). ולמש"כ לעיל בדעת הרמב"ן לא נראה כן.

יט). עיין בית דוד (סימן י"ט) שהביא מכנה"ג שלשיטת מהרלב"ח שא' שהי' שלו מופרדים כשר אם תינוק קורא, הנ"מ י' תחתונה ולא י' עליונה. והטעם ש' עליונה נראה כי' והויא אות אחרת, משא"כ י' תחתונה הפוכה ואינה דומה לאות אחרת, ומשו"ה כשר. והבית דוד האריך לחלוק עליו בזה, שאינו דומה ממש ל'. ושמא זו כונת מהריק"ש. ונרחיב בזה לקמן.

כ). אך בח' כתב להזהר בזה ולא סמך על עצמו אלא בצירוף עוד אחרים עיי"ש.

בנפרד אינו משום שינוי אלא אלו ג' אותיות נפרדות. וגם ע"ז מהר"ם חביב חלק. ולאידך גיסא, בה' וק' מחוברים הרי נחלקו בפולמוס גדול ריב"ש ותשב"ץ, והתשב"ץ העיד שהר"ן עשה מעשה בעצמו בס"ת שכתב לחבר את רגל הק' ושאלו אותו. וכן חצי מהס"ת במיורקא היו עשויים כן עיי"ש. והשתא צ"ב אם הריב"ש ומהרי"ק וראנ"ח, שפסלו, חלקו על כל הנ"ל. והיה מקום לומר ע"פ מהריק"ש הנ"ל שבה' וק' יש דין של ב' גלמים נפרדים. וא"כ אינו שינוי בצורת האות, אלא זה דין שיהיו ב' סימנים לעשות את האות. וזה מעכב בדיעבד. אבל שינוי בעלמא אינו פוסל כלל.



### עוד מקור לדין זה מהרב משה זאבארו בשם גדול החכמים שבספרד בסברת

#### המאירי

יש עוד מקור לסברא זו שהדין של גולם א' ולא ב' גלמים הוא פסול בפנ"ע ולא רק משום שנשתנה צורת האות. והוא מדברי הג"ר משה זאבארו בספרו מלאכת הסופר בתחילת ענין חק תוכות. והנה ידוע ששיטת המאירי היא שגם כאשר יש הפסק בין האותיות, אם התינוק קורא אותן כאות א', זה מהני לצרפם. והאריכו הפוסקים מאוד בשיטה זו, עיין ב"י ודרכי משה וב"ח. וזה נושא בפנ"ע. ובספר מלאכת סופר הביא שיטה זו (שם ס"ק ס"א): "ונראה שאפילו נפסקה עד שהיא שתי גופות ותינוק יכול לקרותה, כשרה. ויקשה מה שכתבתי למעלה בצורת האותיות שכל אות שהיא שני גלמים פסולה חוץ מה"א וקו"ף. וי"ל דאזיר אינו פוסלה, וכן למדתי מגדול החכמים שבספרד. אבל אם נחלקה בלא נקב ויש גויל לא סמכינן אתינוק דכיון שהיא שתי גופות פסולה, ואע"פ שתינוק יכול לקרותה". הרי שהוא הגביל את החידוש של המאירי למקרה שיש אויר בריוח בין האותיות, משא"כ כאשר יש קלף מחוק. וצ"ע, הרי צורת האות מופסקת באותה רמה, ומה נפק"מ אם זה מופסק ע"י קלף או ע"י אויר. אך לדברי מהריק"ש הנ"ל מובן היטב, שמלבד דינים בצורת האות, יש דין שהאות תהיה גולם א' ולא ב' גלמים. ולכן אם יש קלף ריק שאפשר לכתוב עליו יש הפסק בין חלקי האות ופסול, אע"פ שמצד צורת האות נקרא כאחד, משא"כ כאשר יש אויר, שהוא מקום שאינו ראוי לכתובה, ל"ח הפסק, ומצד צורת האות מהני קריאת התינוק. וראיתי בספר פשתגן הכתב עמ' י"ט שכתב סברא זו מעצמו, וביססה על דברי הגרע"א יו"ד ריש סימן רע"ה בענין הפסק פרשיות, שכל שיש נקב ל"ח הפסק פרשיה עיי"ש. ויש בזה נפק"מ גדולה למעשה, ששיטת המאירי הובאה בהרבה פוסקים, אך יש שדחאו למעשה משום ראיות שהפסק באותיות פוסל. ולהנ"ל המאירי דיבר רק כאשר יש הפסק אויר ולא קלף מחוק, ושוב אין מקור כלל לחלוק על המאירי, ואדרבה צריך לפסוק כמותו. וזה נושא בפנ"ע ואכ"מ.



## פרק ו' - דינים באותיות שמעכבים לא משום שינוי בצורות האות, אלא משום שיש דין בפנ"ע לעשות פרט מסוים באות ומעכב בדיעבד

סו"ד, אף שהארכנו שיש מחלוקת גדולה בראשונים אם צורת האותיות מעכבות, ששיטת הרמב"ן שכל שינוי מעכב, משא"כ שיטת הרא"ש שרק נדמה לאות אחרת מעכב. ולכאורה ר"ת ס"ל כרמב"ן, שבהג' מימוני הביא ממנו ללמוד מקוצו של י' לתגין ועוד. ואנן לא קיי"ל הכי אלא כשיטת הרא"ש, ושכן דעת רש"י והרמב"ם. ולכאורה גם בשו"ע והרמ"א לא פסקו קוצו של י' ולא תגין מעכבים. אע"פ שפסקו את שאר הדברים המעכבים וצ"ע. מ"מ צ"ע טובא דעת הרא"ש, שהוא מריה דשמעתתא ששינוי לא מעכב, ומ"מ ניחא ליה בדעת ר"ת שקוץ מעכב<sup>1</sup>, וכן בטור יו"ד רע"ד כתב בדעת הרא"ש שרק תגין שלא מוזכרים בתלמוד לא מעכבים אבל המוזכרים בתלמוד מעכבים. והרי אין בזה שינוי לאות אחרת, ומ"ט יפסל?

ומה שנראה בזה, שע"כ יש ב' סוגי הלכות: א. צורת האות ב. דינים בפני עצמם. דהיינו שיש הלכות שנאמרו מהי צורת האות, וע"ז אמרינן שרק הצורה העיקרית מעכבת, ולא פרטי הצורה. והקובע מהי הצורה העיקרית ומהם פרטי הצורה, הוא - האם זה מתחלף לאות אחרת. מלבד כאשר זו צורה שונה לגמרי, שאז פשיטא שאינו בכלל צורת האות, כמ"ש החת"ס. ויש הלכות נוספות שלא נאמרו כלל כהלכה בצורת האות, אלא דין בפנ"ע לעשות דבר מסוים באות. ולזה מה שאינו הגדרה בצורת האות הוא חומרתו, שלא שייך לומר שאף שלא עשהו מ"מ יש את צורת האות העיקרית. שהרי זה דין בפנ"ע לעשות דבר זה, וזה לא נעשה. למשל, תגין מובן מאוד לומר שאינו הלכה בצורת האות שהיא תהיה עם תגין, אלא נאמר דין לעשות תגין עבור מטרות מסוימות, וכל שלא עשה אותם ביטל דין זה, וזה מעכב בדיעבד, שהרי זה דינא דגמ'. וה"נ י"ל בקוצו של י' שאינו דין בצורת האות איך תהיה, אלא דין בפנ"ע לעשות קוץ ל', ואם לא עשה ביטל דין זה ומעכב בדיעבד. וזה ע"ד מש"כ מהריק"ש לעיל, שאף שלא אכפת לו כלל בצורת האותיות ולכן כל הראשונים לא טרחו לכתוב אותן, מ"מ אם חלקי הא' לא מחוברים פסול בדיעבד, שהרי צריך להיות גולם א' ולא ג' גלמים. דהיינו שאי"ז דין בצורת האות אלא זו הלכה איך תיעשה האות חתיכה א' ולא כמה, ולא התקיים דין זה ולכן פסול. וכפי שיתבאר, סברא זו מבוארת היטב בגדולי האחרונים, וכפי שנביא כעת.



כא. ורק בסו"ד דן שמא זה כרש"י והגמ' השניה ר"ל קוץ עליון עיי"ש. ועיין בשו"ת יביע אומר חלק ב - יורה דעה סימן כ: "ועמ"ש הגאון הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (חאו"ח ס"ס ה). באות צ' שאין היות הימנית אלא כמו קו פשוט, וכיו"ב באות ש' או ע', שיש להכשיר דמ"מ צורת אות עליה. וסיים, דמ"מ נראה דתליא בפלוגתא, כי הרא"ש בהל' ס"ת כ' שכל שנשתנה צורתה פסול. אבל לא כן דעת הרמב"ם והש"ע שכ', דדוקא אם נפסדה עד שלא תקרא כל עיקר או תדמה לאות אחרת פסול. ע"כ. ולפע"ד תמוה לומר דהרא"ש חולק ע"ז ופוסל. שהרי אדרבה מבואר בתשו' הרא"ש להכשיר. וכ"כ האחרונים בדעת הרא"ש. וע' היטב בשו"ת יד אליהו מקאליש (סי' מט - נ). וצ"ע. הרי זה ממש כמו שהקשינו, ולמשנ"ת שחלוק שינוי בצורת האות, שצריך דוקא נדמה לאות אחרת, לבין ביטול דין שמבואר בגמ' שצריך לעשות באות, כמו תגין וקוצו של י'. א"כ בנידון של הנצי"ב לכאורה צריך להיות כשר, וכטענת היב"ע.



### בחינוך בית יהודה האריך לדון בסברא זו

ומצאנו שהאריך ממש כסברא זו בשו"ת חינוך בית יהודה סימן ע"ד בתשובה לזקנו, רבי חנוך מלודמיר. שם הוא דן במקרה בו נעשית הי' בפסול, כגון שהאריך רגל השמאלית של הי' ביותר עד שנעשה כמין ח'. וכעת צריך למחוק ולתקן את הי', וקיי"ל שלא מהני למחוק רק את מקום הפסול, שא"כ זה חק תוכות, אלא צריך לבטל את האות הפסולה ולכתוב מחדש. ודן מהו שיעור המחיקה שנצרך כדי להגדיר שהתבטלה צורת האות והוא מייצרו כעת. ודן האם לדעת ר"ת מספיק למחוק את הרגל השמאלית לגמרי כדי שתתבטל צורת הי' או לא. ותלה דבר זה במחלוקת האגור ור"י אכסדרוני בשאלה אם לא עשה קוץ השמאלית כלל הוה שלא כסדרן או לא. שאם הוה שלא כסדרן חזינן שאין זו צורת אות כלל, ומהני מחיקת קוץ השמאלי לבטלו. משא"כ אם חשיב כסדרן, עדיין יש שם אות ולא מהני.

וכאשר הוא מבאר את הצד שעדיין יש שם אות ומ"מ מעכב בדיעבד, הוא כותב כך: "והנה אחרי שנתבאר היטב דקיי"ל כר"ת דעוקץ של יוד משמאל למטה מעכב ושייך לצורת אות היו"ד דבלתי העוקץ שלה לא מתקרי יוד, כמו שכתב הב"י על דברי האגור שאם כתב אות אחרת תחלה ואח"כ עשה הקוצות הוי כתב שלא כסדרן, משמע בהדיא דכתיבת האות תלויה בקוצות, דאי לא תימא הכי אלא צורת יו"ד מקרי נמי בלי העוקץ רק שצריך העוקץ לרמוז סוד אבל אינו תלוי בתמונת היו"ד, ומ"מ היו"ד פסול בלי העוקץ כיון שצריך לרמוז סוד מהא דאמרינן פרק הקומץ אפילו קוצו של יוד מעכב, דא"כ תקשה לדעת האגור וב"י אם כתב אות אחרת קודם שעשה שני העוקצים מקרי כתב שלא כסדרן, למה מקרי מחמת העוקץ כתב שלא כסדרן כיון שאינן תלוין בצורת הכתב, דהא כשהאותיות דבוקים זה בזה מותר לגרור הדביקות ולא מקרי שלא כסדרן, כיון שגוף הכתב לא נשתנה אעפ"י שהדביקות מעכב, הכי נמי כיון שגוף הכתב כתיקונו אעפ"י שהעוקץ מעכב לא מקרי שלא כסדרן, אלא ודאי העוקץ שייך לצורת היו"ד ובלעדם לא מקרי צורת יו"ד ומש"ה פוסלים כשלא נעשו כסדרן". ומ"מ בדעת ר"י אכסדרוני שכתב שנחשב כסדרן כתב כהנ"ל, שזה דין בפנ"ע לרמוז הסוד ומ"מ זה מעכב".



### כעין סברא זו מבוארת בתשב"ץ

גם בתשב"ץ מבוארת סברא זו<sup>22</sup>. בשו"ת תשב"ץ (חלק א סימן נ), אחרי שהאריך במחלוקת הרמב"ן והרמב"ם אם שינוי בצורת האות פוסלת או דוקא בנדמה לאות אחרת, הקשה שלרמב"ם

כב). ובשו"ת זכרון יוסף (אורח חיים סימן ב') חלק על דבריו אבל מטעם אחר, שכדי שיחשב כסדרן אינו צריך דוקא אות כשרה, אלא כל אות שקוראים אותה באיזה אופן כבר מהני שיחשב כסדרן. ועיי"ש היטב בדבריו החשובים שהאריך בזה מאוד. והעיר הרב חיים בר"א שמואלביץ שבמג"א או"ח לב ס"ק כ"ט, כאשר כתב שאין דין דיבוק בקוצו של י' כיון שאינו עצם צורת האות, מציין את השו"ע כ"ה, שהוא הדין הנ"ל לענין שלא כסדרן. הרי להדיא השווה את דין כשרות האות לדין שלא כסדרן. וזה לכאורה ראייה לחינוך בית יהודה שחשיב שם אות, ולא רק לענין שלא כסדרן. ובחזו"א הביא ד"ו ופירש שבאמת אינה אות גמורה. אך לענין האות א', אי"צ שהי' שבו יהיה י' עם כל דיניו, אלא די בצורה כללית שמהני לענין שלא כסדרן. וא"כ באמת אינו נחשב לאות גמורה, וצ"ע בל' המג"א. וגם בחי' רע"א על השו"ע מסתפק לענין פסול חק תוכות, שמהני אם כתב מקצת אות, האם מהני לסיים את קוצו של י'. ומוכיח מהדין של כסדרן. וזה עוד מקור שהשווה את הדין של כסדרן לדין הכשר עצם האות. ולא סברו שהוא דין בפנ"ע, וזה כחינוך בית יהודה ולא כזכרון יוסף.

עשה כ' כפופה פשוטה ולהפך יהיה כשר, שאע"פ ששינה בצורת האות מ"מ לא נדמה לאות אחרת. ומבואר בדבריו שב' סוגי האותיות הם אות א' ורק יש חילוקי צורה ביניהם. וא"כ סכ"ס לא שינה לאות אחרת אלא רק שינה את צורת האות ולמה יפסל. וז"ל: "אף על גב דהת' תני כפופין פשוטין פשוטין כפופין והתם לא נשתנית האות לצורת אות אחרת שאני התם דלאו משום כתיבה שאינה תמה מפסלי אלא דכיון דהלכה למשה מסיני היא שיהיו כפופין באמצע ופשוטין לבסוף וכדאיתא בפ"ק דמגלה (ג' ע"א) ואיהו שינה הדבר ראוי הוא שיפסל ס"ת בכך וכעין פתוח' סתומה סתומ' פתוחה וכתבי' השיר' כדאית' התם אבל בענין אחר לא"י. הרי תירוצו ממש כמ"ש, שאע"פ שמצד שינוי צורת האות אין פסול, מ"מ מצד דין בפנ"ע לעשות כפופה בתחילת מילה ופשוטה בסוף מילה, זה עצמו טעם לפסול אע"פ שלא שינה. ומביא דוגמאות מפתוחות וסתומות וכתובת שירה, שאינה צורת האות אלא דין בפנ"ע איך לכתוב, ומעכב בדיעבד.



### מחלוקת הריב"ש ותשב"ץ על רגל ק' שנדבק לגג שהריב"ש פסל בדיעבד משום הרמז שבגמ' והתשב"ץ רק משום שינוי לאות אחרת

ומצאנו מחלוקת כזאת ממש כהגדרת החינוך בית יהודה, האם פסול שינה הוא משום שדומה לאות אחרת, או משום הפקעת רמז של אגדה שמוזכר בגמ'. וזאת, בפולמוס הגדול בין הריב"ש לתשב"ץ בענין רגל ק' שדבוקה לגג האות. שזה לשון הריב"ש סימן קכ: "תשובה כל האותיות צריך שכל אות ואות יהיו כל קויהן מחוברין כדי שלא יראו כשתי אותיות או כשני חצאי אותיות. זולתי באות ה"א וקו"ף שצריך שרגל השמאלי מהם יהי נפרד מן הגג של מעלה מן הטעם שכתוב בפרק הבונה (קד) מאי טעמא כרעיה דקו"ף תלויה, דאי הדר ביה ליעול וכו'. וכן בה"א כתוב בפרק הקומץ רבה (כט:): מפני שהעוה"ז נברא בה"א דכתיב בהבראם בה"א בראם, ודומה לאכסדרה פתוחה מלמטה שכל הרוצה לצאת ממנה למטה בגיהנם יצא, ויש לו פתח אחד קטן למעלה שאם רצה להנצל מלירד למטה ידחוק עצמו ליכנס בפתח התשובה הפונה לשמים. ואם שינה בהפריד אותם הקוים שצריכין להיות מחוברין או בחבר אותן שצריכין להיות נפרדים פסל. והראיה מן הברייתא שהביא בפ' הבונה כו"י<sup>1</sup> ומאריך לפרש שהברייתא בדיעבד. וממשיך אח"כ ו"א"כ בה' וקו"ף שחבר הרגל השמאלי לגג פסל, דהא קתני בברייתא הה"י חית"י<sup>2</sup> בהדי הנהו אחריני דהוו לעיכובא. וקו"ף וה"א חד טעמא אית להו לתליית רגליהן מפני פתח לתשובה, בה"א איתא בפ' הקומץ רבה ובקו"ף בפ' הבונה. ובפ' הקומץ רבה שיילינן על תליית

(ג). אך כעין ההגדרה שכתבנו ולא כהגדרת החינוך בית יהודה משום רמז הסוד, ומ"מ גם לדבריו סו"ד הוא ענין הלכה בפנ"ע ולא צורת האות.

כד. עיין ירושלמי מגילה פ"א הל"ט שבני ירושלים היו כותבים במקום ירושלים ירושלמיה וכן במקום צפון צפונה, עיין קרבן העדה מש"כ אם יש בזה שינוי משמעות. ומ"מ קשה, הרי שינוי אות סופית לאות רגילה. וי"ל כיון שאינו סוף המילה ע"כ דינו לא להיות כפוף. וזה הרבה יותר מוכן לתשב"ץ, שאינו ב' אותיות, ולא פוסל משום שינוי, אלא דין בסוף מילה לעשות פשוטה ואמצע מילה כפופה, וא"כ כל שאינו סוף מילה דינו לעשות כפופה.

(ה). "וגם מדלת"ן ריש"ן ומריש"ן דלת"ן דקתני בברייתא יש להוכיח דלעכובא קאמר. שהרי אם שינה הד' שבאחד שבק"ש לרי"ש או רי"ש שבלא תשתחוה לאל אחר לד' מחריב את העולם".

הה"א ולעיילוה בהך כלומר בפתח שלמטה, ומהדרינן לא מסתייעא מילתא כדריש לקיש דאמר מאי דכתיב אם ללצים הוא יליץ וכו'. וה"נ בפ' הבונה שיילי' גבי פתחא דקו"ף וליעול בהך, מסייע ליה לר"ל וכו'. וא"כ הקוף יש לה שני פתחים א' למעלה שהקו השמאלי אינו נוגע לגגה והשני שאינו נוגע לקו שבצד ימין, וכמו שאם נסתם זה שבצד ימין פסולה כן בפתח שבצד שמאל וכל שכן הוא לפי שהוא קרוב לרי"ש שהוא רמז לרשע ומיוחד לתשובה". ושוב כתב "ושמעתי שיש מי שהורה שאפי' אות הה"א אם נתחבר לגג של מעלה לא פסל בדיעבד. והביא ראיה מדאמרין (בפ' הקומץ רבה) אמר רב אשי חזינא להו לספרי דווקני דחטרי ליה לגגיה דחית"ת כלומר חי ברומו של עולם ותלו ליה לכרעיה דה"א כדבעא מיניה רבי יהודה נשיאה מרבי אמי וכו'. ומדקאמר לספרי דוקאני נראה שאינו לעיכובא אלא למצוה מן המובחר, ואין זה נכון בעיני. שהרי נזכר זה בבבליא שלא יעשה ההי"ן חית"ן, והוכחתי למעלה דלעיכובא קאמר, וכן נראה ממ"ש הרמב"ם ז"ל (פ"א מה' תפילין). והראיה ההיא יש לדחותה בשני פנים האחד לומר שהיו מדקדקים דחטרי לגגו דחית"ת וזה למצוה ואעפ"כ היו נוהרים לתלות כרעיה דה"א ולא היו מקילין בזה לומר שאפי' תגע בגג לא תדמה לחית"ת שהרי אין חוטרינן אותה כמו שחוטרינן לחית"ת. והביא ראיה שכן ראוי לעשות לפי שהתלייה היא לעיכובא ואינה כדי שלא תדמה לחית"ת לבד אלא שהיא פתח לתשובה כדבעא מיניה ר"י נשיאה וכו'".

הרי מפורש בריב"ש כמה פעמים, שס"ל שרמזי האותיות מעכבים בדיעבד. ולכן חיבור ק' מעכב בדיעבד, שהרי אותו טעם מוזכר בגמ' על ק' וה' במקומות נפרדים. וכיון שחזינן שה' מעכב בדיעבד, ה"נ ק' מעכב בדיעבד. וכן פתח של ה' מעכב בדיעבד, אע"פ שיש היכר אחר לח', שאינו משום היכר אלא משום פתח לתשובה. וכן ר' וד' בקריאת שמע מעכבים, שע"י חילוף משמעות זה חורבן העולם. וכל אילו אינם טעמים שלא צורת האות ונדמה לאות אחרת אלא שחסר ברמזי האותיות.



### דעת התשב"ץ שאינו משום הרמז אלא משום שינוי צורה

ובתשב"ץ (חלק א' סימן נ"א) השיב על דברי הריב"ש וכתב: "ועתה הרב נר"ו הנז' דלה מים מבורות עמוקים והביא רא' לפסול מדתניא בפרק הבונה (ק"ג ע"ב) דהה"ן חת"ן מפסלי ואף על גב דתליית כרעא דה"א אינו אלא מטעם תליית כרעא דקו"ף כדאית' בפרק הקומץ רבה (כ"ט ע"ב) וכיון שטעם תלייתן אחד ואם לא תלה בה"א נפסל' הה"א ה"ה והוא הטעם שאם לא תלה בקו"ף נפסלה הקוף. ואין זו רא' דאיכא למימר הא כדאיתא והא כדאיתא וטעמים שנאמרו על דרך מדרש אין לדקדק מהם כל כך. ויפה השגחת במה שאמרת דבה"א איכא מילתא יתירתא למיפסלה והיינו משום כתיבה שאינה תמה שלא תדמה לחית"ת מה שא"כ בקו"ף. ועוד שאפי' בה"א יש ראיה להתיר וכמו שאכתוב בס"ד בסמוך". הרי השיב לו בתרתי - א' שאין ללמוד מטעמים של אגדה, ב' הטעם שה' שסגרו פסול בדיעבד משום שדומה לח' ולא משום שבטל את הרמז של תשובה. ואח"כ התשב"ץ מאריך שהדרשה אינו פוסלת, שהרי מוזכרים גם תגין של הק' והה', והם אינם מעכבים. עיי"ש שהאריך. וז"ל "וכיון שתגה דה"א ודקו"ף למצוה אתמר

ולא לעכב ה"ה לתליית כרעייהו דלא מפסקי' מדרשא בסכינה חריפא. ואדרבא יותר היה ראוי לפסול אם חסר תג של ה"א וקו"ף שהוא מחסר כתר של הקדוש ברוך הוא דאמרי' התם (שבת ק"ד ע"א) קו"ף קדוש וחס ושלום לחסר כתרו ואפ"ה לא מיפסיל מחמ' אותו חסרון כ"ש שאין לפסלו מפני דביק' כרעא שאינו אלא פתח תשובה לרשעים דאפי' אי לא משכחי ההוא פתחא משכחי פתח' אחרינא כדאמרי' התם (שם) וליעול באידך ואף על גב דמרחק טפי ע"י אפוש רחמי משכחי ליה ועיילי ביה וזה ע"ד אותו מדרש. וזו הכרעה גמורה לתליית כרעא דקו"ף ודה"א דלמצוה אתמר ולא לעכובא אלא א"כ יש בה"א טעם אחר מפני כתיבה שאינה תמה המוזכר בבירייתא דהה"ן חית"ן אבל מפני טעם המדרש הזה לא. ואלו באנו לפסול אותיו' שלא נעשו ע"פ דקדוקן שיצאו מפ' הבונה וממדרשו' אחרים היינו פוסלין כמה ס"ת". הרי ששלל פסול משום דרשה, ואם היה נכון היו חסרונות יותר פסולים, כגון כתרו של ה', יותר מפתח תשובה לרשעים. וא"כ אין פוסלים אלא שינוי בצורת האות ולא משום חסרון רמז ודרש".



### סיכום הדברים

התבאר שיש מחלוקת יסודית בין הראשונים, אם צורת האותיות מעכבות או אינם מעכבות כלל, והפסול הוא רק אם נדמה לאות אחרת או שלא ניתן כלל לזהות את האות. ר"ת, שפוסל בהחסיר קוצו השמאלית של י', ס"ל שה"ה כל שינוי בצורת האותיות פוסל. וכן דעת הרמב"ן ומהר"ם מרוטנברג. אך דעת רש"י ורמב"ם והרא"ש וטור שהפסול הוא רק כאשר האות איבדה את צורתה לגמרי, וגם פרטים שמוזכרים בגמ' אינם פוסלים כל שלא איבד צורת האות.

התבאר שהספר ברוך שאמר יסד את צורת כתיבת אותיות, ומלבד דברים שמוזכרים להדיא בגמ' הוסיף עוד כללים רבים. והבית יוסף העתיק דבריו אך בשו"ע לא הזכיר דברים אלו. וכבר בדור שאחר הבית יוסף דנו בהשמטה זו אם היא מכוונת. והנה, המנהג הנפוץ במקומות שפעל בהם הבית יוסף היה שלא כפי הברוך שאמר. וא"כ עולה תמיה, אם כונת הבית יוסף כאשר העתיק את הברוך שאמר הייתה להורות כן לרבים, האם הוא בא לשנות את מנהג מקומו, ואם אכן כך הייתה כונתו, מה נעשה בפועל. ובדור שאחר הבית יוסף בא הנושא לכלל משבר, שהרב

כו). שו"ת תשב"ץ חלק א סימן נא: "וזה סיוע שלא לפסול ספר תורה מפני דביקת רגל הה"א שאינה דומה לחי"ת ממש שהרי לא כל הדורו' שוין בפתיחתה ואלו הי' עכוב בדבר לא היו טועין הדורו' בכך וכ"ש בתליית כרעא דקוף שלא נאמרו הדברים אלא לספרי דוקאני וכדכתיבנא והגיד לי ר' שמואל חלאיו יצ"ו שהוא היום שליח צבור בברש"ך והיה שליח צבור של קהילתו קהל מיורוק"א קודם הגזירה וידעת כי קהל גדול היה יותר מאלף בעלי בתים והיו שם מקדם רבני' וחכמים גדולים מפרובי"נצא וצר"פת וקטלונ"א והיו שם יותר מששים ספרי' חדשים וישנים והעיד לי כי היו בהם הרבה שרגל הקוף היתה דבוקה. עוד שמעתי כי הרב ר' נסים גרונדי ז"ל שהי' בברצלונ"א והיה רבם של רבותי ז"ל שכתב ס"ת לעצמו והיו רגלי הקו"ף דבוקות לגגם ואנוידל סופר שהי' ש"ץ במיורוק"ה שאל אותו על זה כמדומה לו שהוא פסול ושחק הרב ז"ל ולא ענהו. ודע כי אם טעות הוא להדביק רגל הקוף לגגו טעו' קדום הוא שהרי החכם ר"א אבן עזרא ז"ל כתב בספר הנקרא צחות זה לשונו דע כי כל אות יש לה צורה אחת והטעם שהוא דבוקה חוץ מהה"א שהיא שני צורות והנה היא קו באורך קו ברוחב כי הקו הוא בין שתי נקודות ואח"כ שמו קו אחר מפורד ולדבריו אין רגל הקוף מפורד. עוד כ' שם אין אות יוצא מטור המכתב למטה רק הקוף והנה הוא כלמ"ד הפוך עכ"ד. ואף על פי שהחכם ז"ל לא הי' רב בקי בדין אבל כשר הי' לעדו' ומעדותו למדנו שכך היו הספרי' הקדמונים".

שלמה נרבוני עורר שלפי הברוך שאמר צורת הכתיבה של הסת"ם הנפוצה בארץ ישראל ובשאלוניקי פסולה בדיעבד. וגדולי דורו שללו את דבריו בתקיפות. ויסוד דבריהם שכללי הברוך שאמר אינם מוסכמים. ולמעשה אין עושים כן, וזה מב' טעמים: א. מהר"ם גלאנטי הזקוף שהיה תלמידו ומ"מ של הבית יוסף, כתב שכל הכללים שלא מפורשים בגמ' אזלינן בתר המנהג. והשו"ע השמיט דברי הברוך שאמר, למרות שהעתיקו בב"י, באופן מכוון, משום שמה שלא מוזכר בגמ' אינו מעכב. ב. דברי מהריק"ש ששלל את מושג צורת האותיות כלל, ומאריך שכל הראשונים שלא עשו רשימות מפורטות של צורת האותיות לא סברו אותו כלל. ולמעשה דברי מהר"ם גלאנטי והמהריק"ש מובאים בהסכמה בפוסקים רבים, בין אשכנזים ובין ספרדים. ובדור האחרון היה פולמוס גדול בין החזו"א ובר פלוגתיה בענין קוצו של י', כפי שמפורט בשו"ת חזו"א מסימן ז' עד י"ד עיי"ש, וכן בענין צ' הפוכה. והחזו"א שם דוחה דברי השואל שכתב כעין דברי האחרונים הנ"ל. וכן טוען שם שאף שיתכן שהיה ויכוח בנושא זה, באשכנז קיבלו את דעת הברוך שאמר לחלוטין. ולמשנ"ת הרי כולם העתיקו את המהר"ם גלאנטי ואת המהריק"ש.

והתבאר שצ"ע טובא שהשו"ע פסל הרבה שינויים בסת"ם שלא מהווים איבוד צורת האות לגמרי. והגר"א הרגיש בזה וכתב שיש ב' פסולים נדמה לאות אחרת ונשתנה, והתקשינו בהבנת דבריו.

והארכנו מגדולי האחרונים ביסוד שיש ב' אופני הלכות שנאמרו בצורת הכתיבה: א. הלכה בצורת האות, ב. דין בפני עצמו. דהיינו לדוגמא, תגין אפשר להגדירם כצורת האות שתהיה עם תגין, ואפשר להגדירם כהלכה בפנ"ע לצייר תגין על האותיות. ושלענין בדיעבד תלוי - שדבר שהוא צורת האות כל שנשתמר עיקר הצורה כשר. משא"כ בדבר שנאמר כהלכה בפנ"ע לא מתקיים דינו על ידי שמירה על עיקר צורת האות, אלא צריך לעשות את הדבר המסוים, ובלא"ה פסול. וסברא זו כתב מהריק"ש אם חלקי האות לא מחוברים, והריב"ש אם לא משאיר פתח לה' ולק', שצריך לרמוז על פתח לבעלי תשובה. וכן קוצו של י' בחינוך בית יהודה, שהוא רומז לענינים מסוימים ואם לא עשה את הרמז לא קיים דינו.



# אוצר אבן העזר

♦ בדין בעל שהסתלק מזכויותיו בנכסי אשתו ♦



רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## בדין בעל שהסתלק מזכויותיו בנכסי אשתו

כתובות מתני' ריש פרק הכותב דף פג ע"א: "הכותב לאשתו דין ודברים אין לי בנכסיך הרי זה אוכל פירות בחייה וכו' כתב לה דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירותיהן בחיך ובמותך אינו אוכל פירות בחייה ואם מתה אינו יורשה, רשב"ג אומר אם מתה יירשנה מפני שמתנה על מה שכתוב בתורה וכו'". ובחי' רע"א שם הקשה בהא דלרשב"ג אין הבעל יכול להסתלק מירושת אשתו, ובהסתלק מכל זכויותיו מועיל הסילוק לענין זכותו באכילת פירות נכסי מלוג, ונימא דהוי כאומר קני את וחמור דלא מהני כלל, כדאי' במסכת בבא בתרא קמג ע"א, דכיון דאין הסילוק מועיל לענין ירושתו, ה"נ לא יהני לענין הפירות. ותירץ הרע"א דאפשר דבסילוק עדיף בזה כמו דעדיף לענין דבר שלא בא לעולם עכ"ל. והיינו, דכמו דסילוק מהני על דשלב"ל, ה"נ בסילוק אין חסרון של קני את וחמור. וצ"ב השייכות דאם סילוק מהני בדשלב"ל ה"נ ליכא חסרון דקני את וחמור.



### סילוק מדבר שלא בא לעולם

והנה, נחלקו הסמ"ע והט"ז בסי' רט ס"ד ע"ד הרמ"א שם שכתב דלא מהני מחילה על דבשב"ל [ומקורו משו"ת הר"ן]. הסמ"ע (סקכ"א) כתב לבאר בהא דהרמ"א להלן שם ס"ח פסק עפ"י המרדכי בר"פ הכותב דהוכיח מהא דמהני סילוק הבעל מהפירות, דסילוק מהני על דבשב"ל [ולמהרש"א בסוגיא אינו מוכרח, כיון דהכא הסילוק הוא מזכותו בגוף לפירות]. והקשה הסמ"ע דמה החילוק בין מחילה, דאינה מועילה על דבשב"ל, לבין סילוק, שחל על דבשב"ל. וכתב הסמ"ע דשאני הכא דיש לו שעבוד ומשום הכי יכול לסלק וכו'. והט"ז דחה את דברי הסמ"ע, והקשה דמשמע דאם לא נשתעבד ל"מ סילוק, ואיך מהני סילוק בסוגין. ולכן כתב הט"ז לחלק באופ"א, דבמחילה בעי' שיהי' חיוב קודם, ושאני סילוק שהוא אינו רוצה לזכות באותו דבר כלל, וזה יש לו כח בידו לסלק עצמו שלא לזכות אחר כך, משא"כ מחילה, שאינו שייך אלא אחר החיוב, ואיך תחול המחילה קודם החיוב. ועי' בקצות שם.

ונראה דהדברים תלויים ביסוד דין סילוק אם הוי חלות ע"י דבורו, כהקדש והפקר, או דהוי רק גילוי מילתא שאינו רוצה לזכות בנכסים, וממילא בשעת נשואין אין הבעל זוכה בע"כ. וכ"ה לשון רשב"ם (ב"ב מט ע"ב ד"ה שומעין) "דבעל כרחו דאיניש לא יזכוהו חכמים" וכו'. והיינו דע"י הסילוק ואי אפשר בתק"ח אין מוכיח לו לאדם בע"כ, ולכן מועיל הסילוק לזכות לאשה גם בעל כרחיה של האשה וא"צ דעתה לזה. וכן בשלה"ג (לפנינו דף מב. מדפי הרי"ף) כתב על הסילוק דדומה לאדם שאינו רוצה לקבל המתנה שרוצים ליתן לו. ומשמע דהוי גילוי דעת דאינו רוצה, אבל



ל"ה חלות של קנין סילוק. והרמב"ן כתב דסילוק מסלק כוחו וכו'. ונראה דנ"מ אם קטן יכול להסתלק, וכן נ"מ בסילוק בטעות או בסילוק לאחר ל' אם מהני, דרק אי נימא דהוי חלות כקנין מהני. ובקצות בסי"ב מבואר דסילוק שייך בלב, ואם סילוק הוי כקנין פשיטא דלא מהני בלב. ובהגר"א בשו"ע סימן רט סקל"א, על המובא שם מהמרדכי שהוכיח מסילוק מפירות דמהני סילוק בדשלב"ל, הוסיף הגר"א דלשי' השניה בסימן רג ליכא ראייה. והיינו דשם מובאת השיטה דמקנה דשלב"ל עם בא לעולם מהני. ומוכח מהגר"א דסילוק הוי חלות, ובנסתלק מב' דברים הוי עשייה אחת, ושפיר אמרי' דאם אהני על דבר שבא לעולם מהני גם על דשלב"ל.

והתוס' בכתובות פג. (ד"ה כדרב כהנא) דנו דלא יהני הסילוק מדין דשלב"ל, והסיקו דמהני רק מדין אי אפשי בתק"ח. ומדבריהם מוכח דהוי חלות סילוק, וכיון דכעת בשעת הסילוק הוי לא בא לעולם, להכי לא מהני. וביותר נראה בתוס' דסילוק דינו הוא שהוא מסתלק מהנכסים, ולהכי איכא חסרון דדשלב"ל. אך לרשב"א והר"ן שם משמע דהסילוק הוא מזכויות הבעל, ולהכי כתבו דמהני הסילוק רק אחר אירוסין ולא קודם האירוסין, ולא הזכירו נידון דדשלב"ל, כיון דאין הסילוק מהנכסים אלא מזכויות הבעל שלא יחולו עליו בנשואין, וכדיבואר. וכפי הנראה הסמ"ע יפרש הכא כרשב"א והר"ן, דמהאירוסין איכא כבר שעבוד ומסתלק מהן שעבוד והוי חלות, ומש"ה מהני, דאינו נחשב דשלב"ל, כיון דזכותו כבר קיימת ול"ד למחילה. אבל בנסתלק קודם האירוסין לא יהני, דהוי כמחילה דלא מהני קודם החיוב. וכן נוטה לשון הריב"ש בתשובה (סימן תד), ועי' שו"ת חו"י (סימן ג), ושו"ת הב"ח (סימן כד). והט"ז התכוין ליישב איפכא, דסילוק ל"ה חלות, אלא מסלק שלא יזכה. ולא שייך חסרון דדשלב"ל, כיון דל"ה חלות אלא גלוי דעת על מניעת זכייה, וכמבואר.

ובזה מבוארת כוונת הרע"א דבסילוק דסוגין ל"ש חסרון דקני את וחמור. והיינו דלא מיבעיא אם סילוק ל"ה חלות אלא אי רצון בזכיה, פשיטא דל"ש בזה האי דינא, וכוונת הרע"א במש"כ דסילוק עדיף, כמו דחל על דשלב"ל, היינו מה"ט כיון דל"ה חלות והקנאה. ואפי' להנך שיטות דסילוק הוי חלות, יש לדון דל"ש בסילוק דינא דקני את וחמור, כיון דעיקרו הוי סילוק מזכות הבעל ולא גדר הקנאה, והוי מעשה סילוק נפרד על כל דבר. ובר"י מיגש (ב"ב מג) מבואר דסילוק ל"ה כמכירה דליהוי כמוכר באחריות דחוזר על הלוקח, דבסילוק אינו זוכה מכוחו. ושפיר ניחא דאין בזה חסרון דקני את וחמור, דרק במקנה לחברו ולחמור הוי דינא דקני את וחמור, אבל בסילוק, אף בקנו מידו, ל"ה הקנאה לחברו כמכירה, אלא בגדרי סילוק, ובזה לא אמרינן דבטל כל הקנין, וכדפי'.

ובישועות יעקב באב"ע שם (סק"ב) הקשה בהא דמהני סילוק הבעל בעודה ארוסה, דהא כיון דעד הנשואין יכול לחזור, ע"כ דהסילוק חל אחר הנשואין, והרי אז ל"מ לשון זה דסילוק, דדוקא בעודה ארוסה מהני. וכע"ז הקשו ההפלאה הבית יעקב והאב"מ על התוס' שם, שכתבו דר' ינאי כר"מ דמהני סילוק על דשלב"ל ול"ל לדרב כהנא. והקשו דנ"מ דלא יהני חזרה. והוכיח הישו"י מכאן דע"כ דל"מ חזרה בסילוק, ואח"כ כתב דכיון דהנכסים בעולם והם שלה, תיכף כשסילק הבעל כוחו מהנכסים זכתה בהם, ולכך א"י לחזור בו. ול"ד לנכסים שלב"ל, דאצל

שניהם אינם בעולם. ובזה כתב שם הטעם להנך דס"ל דל"מ הסילוק על נכסים שנפלו אחר הנשואין, עכתו"ד.

ונראה דזה תלוי בשאלה אם הסילוק הוא מהנכסים שלא יזכה בהם, ובזה י"ל דמהני רק מהנכסים הקיימים, וזו סברת הראשונים שכתבו דל"מ הסילוק מנכסים שנפלו אחר הנשואין. וכמ"כ נ"מ לקולא דיהני סילוק גם ממקצת נכסים. או דלמא דהסילוק הוא על דין בעל, שלא יחולו עליו זכויות הבעל בנשואין, או כלשונו של האב"מ בסימן צב דהסילוק הוא מזכותו באשתו. ולפ"ז לא יהני סילוק במקצת נכסים. ונראה דתליא במח' ראשונים בסוגיא, דהתוס' שדנו בקושייתם דאיכא חיסרון בסילוק מדין דבשלב"ל מוכח דהסילוק יחול אח"כ, והיינו דהוי סילוק מהנכסים. והתוס' הסיקו דהוי מדין א"א בתק"ח, ומה"ט להתוס' יהני חזרה, דאכתי לא חל הסילוק. ובזה ניחא הערת ההפלאה הבית יעקב ואב"מ הנ"ל על התוס', שכתבו להקשות דלרבי ינאי ס"ל דאדם מקנה דבשלב"ל, והקשו האחרונים הנ"ל דנ"מ דהכא לא יהני חזרה, דאפי' אם אדם מקנה דבשלב"ל מהני חזרה, ובעי' לרב כהנא דלא יהני חזרה. ואכן, לפי מה שנתבאר, לתוס' לכ"ע מהני חזרה, כיון דחלות הסילוק חלה אח"כ. ונראה עוד דאפי' נימא דהסילוק חל אח"כ, אין הפי' דזוכה ובעי' הקנאה, אלא דחל הסילוק לענין דלא יזכה כלל והוי מניעת זכיה. וכ"נ כוונת תוס' רי"ד לפנינו, שכתב דעל דעת כן ניסת לו שלא יזכה בנכסים עי"ש, ולהכי מהני בלשון גרוע. וניחא קושיית הישו".

ולהרשב"א והר"ן שם משמע דהסילוק חל כעת, דהסילוק הוא מזכות הבעל באשתו, ול"ש חסרון דבשב"ל. ומדויק היטב הלשון בריטב"א בשם הרמב"ן גבי ידו כידה, שכתב דידו "בה" כידה, היינו דהסילוק מהזכויות שיש לבעל באשתו, דלאחר נשואין ידו באשתו כידה. ומה"ט לשיטתם לא יהני סילוק מקודם האירוסין, דלא התחילה זכות בעל [ובר"ן ב"ב מט הנוסח דקודם אירוסין ל"מ סילוק, שכבר מסולק ועומד ולא כלום הוי]. והיינו דכיון דס"ל דהסילוק חל כעת, להכי בעי' שיהא שייך בו קצת. אבל אם נימא דהסילוק חל כשיבוא לעולם לאחר הנשואין, מאי אכפ"ל מה דאינו שייך כעת. ומה"ט י"ל דלר"ן לא יהני חזרה, משא"כ להתוס'. ויש לדון, דלתוס' דמהני הסילוק מדין א"א בתק"ח, דאולי יהני גם בסילוק דקודם האירוסין. ואכן בב"ח בתשובה סימן קכד כתב דאדרבא הסברא נותנת טפי דכל מאי דלא זכה ביה עדיין מצי להסתלק ממנו יותר ממה שזכה בו קצת וכו'. וכמו כן נראה לתוס' רי"ד, שכתב דהסילוק הוי כתנאי דע"ד כן נשאת לו שלא יזכה בנכסים והלכך בדבור בעלמא סגי, שע"ד אותו הדיבור נשאת לו שלא יזכה בנכסים עכ"ל. וכע"ז כתב הריטב"א, והרמ"ה בב"ב קכו ע"ב. ולשיטתם מסתבר דה"ה בסילוק קודם האירוסין יהני. וראה מה שביארתי בזה בהערותי על הרשב"א כתובות מהדורת מוה"ק בסוגיא שם.



### קני את וחמור

בעיקר דינא דקני את וחמור דלא קנה כלל, דנו האחרונים אם הוי רק מחמת אומדנא וטענת השטאה, דלא התכוין להקנות לו כמו דאי אפשר להקנות לחמור. וכן משמע בפ' הרשב"ם

והרמ"ה בסוגיא בב"ב שם, דלמ"ד דלא קני הטעם הוא דהוי אומדנא דלא הקנה לזה בלא זה. וכן משמע בשו"ת מהרי"ט (ח"מ ח"ב סימן נב) בתו"ד, וז"ל: דרשב"ם בא לתת טעם דלא תימ' תינח במקנה לא' אבל מקנה לב' אנשים אינן אחראין זל"ז כו', לכן כ' שאעפ"כ כיון דבקנין א' שיתף את שניהם לא נגמרה בדעתו וכו', עיש"ה כל התשובה. ועי' נוב"י תנינא חו"מ סימן מז שנקט בדין זה דהוי ענין דליכא גמירות דעת. ובתוס' רי"ד (כ"ב קט) משמע ג"כ דהוי ענין אומדנא. ולשיטתו אזיל גם בדבריו בקדושין נא מש"כ גבי שני נקנים דאין דבר נקנה עם מי שאינו נקנה וכו', דאם החסרון הוא במעשה הקנין דבטל כולו, לא שייך סלקא דעתך לחלק בזה אם החסרון מצד המקנה או הקונה, וע"כ לשיטתו דהוי ענין אומדנא. ובריטב"א קדושין נא. מבואר בשם הראב"ד דהמ"ד דלא קנה היינו משום טענת השטאה, ומה"ט כתב שם דאף למ"ד דקנה מחצה, מ"מ אם ידע דחמור לאו בר קנין לכ"ע לא קנה, והמהרי"ט בחו"מ שם האריך בזה.

אכן י"ל באופ"א, דהוי דין במעשה הקנין, דבבטל מקצתו בטל כולו, וכלישנא דרע"א כאן בקושייתו. ובעליות דר' יונה (הובא בשיטמ"ק ב"ב קמח, ב) כתב להדיא דכל הקנאה שאין כולה מתקיימת אין מקצתה מתקיימת. וכן נראה ברע"א בשו"ע בחו"מ סימן רלה ס"א שדן גבי קטן דתיקנו לו דיכול למכור מטלטלין ולא קרקעות, דבמכר שניהם תליא בדין את וחמור. וכן ביד דוד (אישות ח"ב עמוד רט) נראה דכיון דהוי בקנין אחד במתבטל מקצת בטל כולו.

ובנובי"ק (חו"מ סימן כה) הביא מחתנו דלענין דברים הנקנים באמירה לא נימא דינא דקני את וחמור. וכיו"ב כתב הנובי" תניינא (חו"מ סימן מה) עפ"י דבמתנת שכ"מ ל"א קני את וחמור כיון דחל באמירה. ואם את וחמור ל"מ מאומדנא ליכא נ"מ, וגם בכה"ג לא יהני, משא"כ אם הוי קנין שבטל מקצתו וכו' יש לומר דה"ד במידי דבעי קנין. ובשו"ת שואל ומשיב (ח"א סימן ריז ובמהדו"ג סי' יד) הקשה בזה על הנובי" דהיכא דל"מ בקנין ל"ש דברי שכ"מ. ועוד הקשה מהא דבצדקה אמרי' דין קני את וחמור, יעוי' בט"ו (י"ד רנח סק"ו), אף דצדקה חלה באמירה. ויתכן דנ"מ גם למש"כ באבני נזר אב"ע סי' תמו דהיכא דמייחד לכ"א חלק מסויים לכ"ע קנה מחצה. והיינו דאולי בזה ל"ש ביטול מצד האומדנא, אמנם מצד הקנין הא הוי קנין אחד. וכמו כן בעמודי אור (סימן קה אות י) דן בקני את וחמור דאם הוי בשני זמנים קונה. ואכן שייך לומר כן אם הוי חסרון באומדנא, אבל אם הוי חסרון במעשה הקנין, הרי כיון דהוי בקנין אחד לא יהני.

והנה ז"ל רבינו יונה בב"ב שם הנ"ל שמעינן מינה דכל הקנאה שאין כלה מתקיימת אין מקצתה מתקיימת, עי"ש גבי מתנת שכ"מ במקצת. ובסו"ד שם מבואר וי"ל כיון שהנכסים הללו ראויין להנות נקנין לזה אם לא נתן לא' ל"ש בה את וחמור וכו'. ומפורש בדבריו גדרו של דין את וחמור, דהוא משום דאם הקנין בטל בחלקו ל"ה קנין כלל. אך יש לציין דדברי רבינו יונה נאמרו לענין שכ"מ, והרי דגם במתנת שכ"מ, דלא בעי קנין, אמרי' דינא דקני את וחמור, ודלא כדברי הנובי" הנ"ל, ומשום דדברי שכ"מ ככתובים ומסורים, נחשב כמו הקנאה, והשכ"מ הוי כאילו הוא המקנה. ואף דהוי מדין ירושה מדרבנן, מ"מ איהו עושה את המקבל לירש ומזכהו דין יורש, ולהכי שייך ביה דינא דקני את וחמור. ונתבאר בארוכה בהערותי על הריטב"א ב"ב בהוצאת מוה"ק בסוגיות שם דף קמג ודף קמח עי"ש.

והנה עיקר סברת הנוב"י הנ"ל היא דדוקא היכא דבעי קנין אמרי' דאם הקנין לא אהני לאחד בטל הקנין, משא"כ היכא דלא בעי' קנין וסגי בדבור. אמנם י"ל עוד בכוונתו דדוקא בקנין חשיב מעשה קנין אחד לשניהם, אבל לענין אמירה מתייחסים לכ"א כאמירה נפרדת ול"ש לבטל את האחד מחמת השני. ונראה דזהו ספיקו של המרדכי בסוגין במקנה דבר שבעולם עם דבשלב"ל אם הוי חסרון מדין את וחמור, וכן בספיקו השני של המרדכי גבי מטבע דאינו נקנה בחליפין בהדי דבר אחד שנקנה בחליפין וכו' כיון דבר קנין הוא, עיי"ה. ובודאי דבסברות דאומדנות ליכא נ"מ, ורק אם הוי דין דקנין שבטל מקצתו בטל כולו, בזה י"ל דהיינו דדוקא היכא דחברו מופקע מקנין, דאז שייך לומר דאם בטל ולא מהני לאחד ל"מ לשני, אבל במטבע דאינה נקנית בחליפין, דאין החסרון דאינו דבר הנקנה כלל, בזה אין סברא לומר דחשיב דבטל הקנין במקצת לבטל את כל הקנין וליהוי כקני את וחמור. וכמ"כ לענין דבשלב"ל, דאינו מופקע מקנין אלא משום דאין לו חפץ למכירה, ובזה יש לדון דל"ח קני את וחמור לבטל את כל הקנין, דמ"מ על הבא לעולם חל הקנין. וכן נראה דמבואר ברע"א בשו"ע בחו"מ סימן רלה ס"א הנ"ל שדן גבי קטן דתיקנו לו דיכול למכור מטלטלין ולא קרקעות, דבמכר שניהם תליא בדין את וחמור, וציין שם לדברי המרדכי הנ"ל. ונראה דזו כוונת הרע"א בכתובות פג. הנ"ל, שהקשה גבי סילוק הבעל מפירות וירושה דיהא כאת וחמור וכו', ותירץ דבסילוק ל"א הכי. ולכא' אם הוי חסרון מצד האומדנא ל"ש לחלק בזה, ורק אם הוי דין קנין שבטל מקצתו י"ל דבסילוק ל"ש כן. ובפרט דבסילוק חשיב סילוק בפ"ע כלפי כל אחד. ומכל דברי הרע"א הנו' מבואר להדי' דבאת וחמור הוי חסרון במעשה הקנין, וכמש"נ. ולסיכום הענין, בתי' הרע"א בכתובות שהבאתי, שכתב דבסילוק הקילו דאין בהם חסרון דקני את וחמור, הרי אם קני את וחמור הוי חסרון מצד האומדנא ל"ש לחלק בזה, ורק אם החסרון בקנין שבטל מקצתו, הרי כיון דבסילוק ל"ה הקנאה ל"ש כן. וכוונת הרע"א לומר דאם סילוק מהני בדשלב"ל ע"כ דלא הוי הקנאה, ולהכי אין בסילוק חסרון דקני את וחמור, וכמש"נ.

ובעיקר דינא דקני את וחמור נראה לי ברור דהיינו דדוקא בקני את וחמור, דסד"א דשייך קנין בחמור. ועי' לשון הרמב"ם פכ"ב ממכירה הי"ב ובקרי"ס שם שכתב דאין קנין למין ממניי החיה וכו', והקרי"ס הוסיף דלעמיתך כתי'. וצ"ע דמאי חידש הר"מ בזה, ולמאי הוצרך הקרי"ס להביא מקור לכך. והמוכרח דאתי לומר דבקני את וחמור הנידון הוא משום דחמור מופקע מפרשת קנינים בקרא, ואין זו סברא גרידא [ונראה לי דאף לחמורו של בלעם ל"ש להקנות, כיון דמקרא ילפי' דל"ש הקנאה לחיה], ולהכי בקני את וחמור בטל קניינו. אולם, באומר קני את והכסא או השלחן וכל דבר דומם, נראה דלא מגרע כלל, ול"ש להכא, דבזה פשיטא דאינו מקלקל בקני את והשלחן וכיו"ב.

והנה בבית שמואל (אב"ע סימן לא סק"ז) נקט גבי מקדש בתו ופרתו בשתי פרוטות דאף דפרה אינה נקנית מדרבנן במעות, דביטלו קנין מעות, ל"ח קני את וחמור [והרע"א בחו"מ סימן רג ס"י הביא את דברי הב"ש]. והנה אם החסרון בקני את וחמור דל"מ הוא מצד אומדנא, הרי גם אם ל"מ מדרבנן תו ל"מ כלל, דכיון דאינו זוכה באחד לא חל על אידך, ועל השני לא יחול מהתורה, דכך היא האומדנא. אמנם י"ל בדעת הבית שמואל דס"ל דבקני את וחמור דל"מ,

החסרון הוא במעשה הקנין, ובזה י"ל דרך אם חלק מהקנין בטל מהתורה בזה בטל כולו [והוא כ"ש מדינו של המרדכי הנ"ל, דאם היכא דמהני ביה קנין אחר, כמטבע בחליפין, לא חשיב את וחמור, א"כ היכא דמהתורה מהני ביה הקנין ודאי חשיב בר קנין כדי לא להיחשב לאת וחמור], אבל באומדנא ליכא נ"מ, דמ"מ תלה זו בזו. וכמו כן נראה באומר קני את וקטן, דאף דהקטן זוכה רק מדרבנן, מ"מ כיון דגם הקטן קונה מדרבנן, שוב ל"ש לומר קנין שבטל מקצתו. וזה עדיף מנידון הבית שמואל הנז'.

ויש להוסיף בסוגיא זו את דברי המשנה ברורה בביאור הלכה בסימן לד גבי לובש שני תפילין של רש"י ור"ת, דהביה"ל מדמה הענין לסוגין דכולכם וקני את וחמור, דמה"ט בסתמא לא יצא כלל במצוה, ורק בכיון להדי' בקשירה דכשרה הוי כאחת מכולכם הראויה לי וכו'. וצע"ג השייכות. ולכא' הכוונה היא דכמו דבאת וחמור הוי קנין שבטל מקצתו, ה"נ לענין כוונה במצוות, דבכה"ג דהוי סתירה בטלה כל הכוונה גם על התפילין הכשרות.



### סילוק אם כולל סילוק מכל נכסיו ומי המוחזק בספק בלשון

גמ' שם פג: "ותימא ליה מכל מילי סליקת נפשך אמר אביי יד בעל השטר על התחתונה", ופרש"י: "כיון דאוקמת דבלשון זה יכול להסתלק למה אינו מסולק מן הכל". ודברי רש"י צ"ב, דמה שייכי לסוגיא דלעיל דהוי בלשון סילוק, והרי גם אם הוי לשון מתנה ולא ידעי' על מה נתכוין, נימא דהוי מתנה מהכל. ומדברי הש"מ משמע דאם הוי לשון מתנה בהא יד הבעל על העליונה, וצ"ב. ולהלן המשיך הש"מ להקשות דיד בעל השטר על התחתונה היינו משום דבעל השטר הוא המוציא, והכא אדרבא האשה היא המוחזקת, והביא דזהו שתירץ רש"י דהבעל מקרי מוחזק כיון דזיכו לו חכמים שלשה דברים לאכול פירות וכו' והיא באה להוציא מידו זכות זה מכח שטר זה וידה על התחתונה עכ"ל. וכ"כ בחי' רבינו קרשקש, ובשו"ת הריב"ש (סימן תד). ונ"ל בכוונת הש"מ דהנידון בסוגין הוא רק בסילוק, דע"י הסילוק מעיקרא בשעת הנישואין לא חלה זכות הבעל ממה שנסתלק, וכנ"ל, ובזה ס"ד דיד האשה על העליונה. אבל אי הוי מוקמי' למשנה בלשון מתנה ובתורת קנין, פשוט דהבעל מיקרי מוחזק, ככל ספק מתנה דמוקמי' לנכסים בחזקת הנותן.

ובאוצר גליון סא לשבט תשפ"ב הבאתי את דברי הרדב"ז (בשו"ת ח"א סימן קמו) שכתב לגבי יורד דהיורד מוחזק ולא בעל הקרקע שהרי לא על הקרקע הם באים לדון אלא על שבח הקרקע והרי השבח בחזקת מי שהוציא הוצאות וחבירו נקרא המוציא. והביא דבריו בשו"ת מהרש"ם (ח"א סימן לט). וברע"א (בח"ג סימן מא הובא ברע"א החדש כתובות פ) מבואר דאשה אינה יכולה לומר לבעלה שהשביח את השדה של נכסי מלוג טול עיצין ואבניך וכו' אף אם נימא דבנכ"מ הוי כשדה שאינה עשויה ליטע, כיון דהקרקע עומדת בחזקת הבעל. וכוונתו היא דזכות הבעל בפירות נכסי מלוג היא בגוף הקרקע לפירות ולכן הקרקע נחשבת בחזקת הבעל, אך בענין זה נחלקו הראשונים אם הבעל יש לו זכות בקרקע של נכסי מלוג, והארכתי בזה במאמר באוצר גליון מג [מנ"א תש"פ], עמוד קפו ולהלן.

והנה הרמ"א בחו"מ סי' מב ס"ח הביא מח' ראשונים באופן שיש ספק בלשון השובר, דהרא"ה ועוד ראשונים ס"ל דיד בעל השובר על העליונה ויד המלוה עה"ת, כיון דהלוא מוחזק בממון, והריטב"א ס"ל דגם בזה אמרי' דיד בעל השובר עה"ת. ועי' ברא"ה ובריטב"א בסוגין, ובריטב"א בב"ב קסה ע"ב (ד"ה ושובר) ובהערותי שם בהוצאת מוה"ק, ובנמק"י שם שהביא מח' ראשונים זו. והרמ"א בסי' סה סכ"ג כתב: "וכן אם לא אמר א' פרוע אלא אומר שטר אחד מחול לך הקטן מחול ולא הגדול", ומקורו מתשו' הרד"ך (בית ב' סי' ז') לחלק בין ספק פרעון לספק מחילה, דכל הדין דיד המלוה על העליונה הוא רק בספק פרעון ולא בספק מחילה. ובסמ"ע (סקע"ו) כתב וז"ל: דמחילה הוא כמתנה והזוכה הוא בא להוציא מיד הנותן ועליו להביא ראיה. והרד"ך שם הביא שכ"כ בתשו' הרשב"א ח"ו סי' ה, וצינו הרע"א בשו"ע שם, דהרשב"א שם דן באלמנה שתבעה כתובה מן היורשים לאחר שמחלה מקצתה, ונתעורר ספק על מה המחילה, וז"ל: ועוד מה שטען הטוען דמן הסתם ידה על התחתונה דהיא קרויה בעל השטר ויד בעל השטר על התחתונה, מסתברא דבמקום זה הבעל קרוי בעל השטר וידו על התחתונה, לפי שהבעל לא פרע לה כלום והיא משלה היא מוחלת, וכל מקבל מתנה או לוקח קרוי בעל השטר להיות ידו על התחתונה וכו'. ובטעמא דמילתא כתב הרשב"א דספק מחילה דמי לספק מתנה וכמו דאמרי' דיד המקבל מתנה עה"ת, ה"ה דיד הנמחל עה"ת. וצ"ב, דהא המלוה בא להוציא ממון ע"י השטר ונימא דהמע"ה, וצ"ל דמחילה הוי כהקנאה, והחוב בחזקת המלוה ועל הלוא להביא ראיה שקנה את החוב.

ובתשו' שואל ומשיב (מהדו"ד ח"ב סי' רכ) כתב דמסוגיא דידן יש להביא ראיה לזה, דהרי בנידו"ד האשה מוחזקת בנכסים ואעפ"כ אמרי' דידה על התחתונה, וע"כ דה"ט משום דסילוק דמי למחילה, ובגונא דאיכא ספק אם הבעל הקנה לו את זכויותיו אמרי' דיד האשה על התחתונה. ותמה השו"מ אמאי לא הביא הרשב"א ראיה זו. והנה מה שנקט השו"מ דהאשה חשיבא מוחזקת, כבר נתבאר לעיל דהראשונים נחלקו אם הבעל חשיב מוחזק בנכסי מלוג. ונראה דמש"כ הרשב"א בתשובה הנז' הוא רק במתנה או במחילה דהוי כמתנה, אבל אין הדבר כן בסילוק הבעל, דהרשב"א בסוגין סובר דיסודו ביטול זכות הבעל בזכויות מאשתו, ולהכי מהני רק בארוסין ולא קודם וכו"ל, ובזה הרי חלות הסילוק מבטלת את עיקר זכיית הבעל, ולא דמי למחילה כלל, דהכא בסילוק מעיקרא בשעת הנישואין לא חלה זכותו לפירות ולמכירה. ולא דמי כלל לספק מתנה כדכתב הרשב"א גבי מחילה, וניחא היטב הא דהרשב"א לא הביא הראיה מסוגין.

והנה בחי' הרשב"א כאן, הובא בש"מ, הקשה דאמאי אמרי' דלא הסתלק מהכל, מ"ש ממוכר או נותן נכסיו דעלמא, דלא אמרינן הכי אלא אמרי' דנתן כל נכסיו, ועי"ש ב' התרוצים. ומצאתי בתשו' הרמ"א סי' ג (ד"ה התשובה השנית) שהקשה כן, וכתב לתרץ באופ"א, וז"ל: א"נ כח הבעל אצל אשתו הוא עדיף לומר ביה יד בעל השטר על התחתונה, אע"ג דל"א הכי במקום אחר משום דידו עדיפא מידה כדאיתא התם לענין אם מהני סילוק דו"ד אין לי בנכסייך עכ"ל. ומבואר בדברי הרמ"א דבנכסי מלוג הבעל הוא עיקר הבעלים וידו עדיפא מידה, ולכן אמרי' על האשה דידה על התחתונה. וצ"ע"ג בכוונתו, דאמאי זכות הבעל חזק יותר מזכות המוכר דאמרי'.

דנותן הכל, והרי המוכר היה עד עתה הבעלים. ואטו זכות המוכר בקרקע שלו פחותה מזכות הבעל בנכסי אשתו, אף דידו עדיפא מידה.

וכעין דברי הרמ"א כתב גם בשו"ת הריב"ש (סימן רז ד"ה והקשו בגמרא), שהקשה שם ג"כ כקו' הרשב"א, וכתב דלהכי אנו מדקדקים בלשונו יותר מכל אדם המוכר שדה לחבירו שלא נדקדק כן בין אדם לחבירו וכל שיאמר בנכסיו גוף ופירות בחיים ומות הכל בכלל אלא "שזכות הבעל בנכסי אשתו חזק מאד עד שנדקדק הרבה במלות הבאות בלשונו כדי שלא יסתלק מזכותו אלא כל הפחות שאפשר". וצ"ע בהבנת דבריו, דבמה זכות הבעל חזקה מאוד עד שנדקדק הרבה בדבריו, והיא עדיפא על זכות המוכר והנותן.

ונראה דכוונת הרמ"א והריב"ש לומר דדוקא גבי בעל לענין סילוק מזכויות לאשתו, כיון דידו עדיף מידה, וזכות הבעל היא באשתו, וכגו' הריטב"א הנ"ל שגורסה ידו "בה" כידה, היינו דזכותו היא באשתו, להכי בסילוק הבעל הוי כסילוק מכוחו באשתו, ומסלק כוחו בה, ובזה אמרי' דהסתלק על מה שפחות, משא"כ בנותן מתנה או מוכר לחבירו אמרי' בסתמא דנתן ומכר הכל.



# אוצר חושן משפט

◆ עד אחד בקידוש החודש ◆





הרב יוסף שליט

כולל י"ד ברודמן" בראשות הג"ר משה דימנטמן שליט"א  
רחובות

## עד אחד בקידוש החודש

הש"ך בסי' ל"ו חידש שכל מה שצריך לשאול עד פסול אם בא לראות או להעיד (מכות ו) כדי לפסול כל הכת זה רק במקום שהכשרים התכוונו להעיד. אך אם גם הפסול וגם הכשרים לא התכוונו להעיד נפסלה כל הכת, שכן הם חשובים כת אחת שכולה לא התכוונה להעיד.

ובמנ"ח (מצוה ד' אות י"ז) הקשה על הש"ך ממשנה מפורשת בר"ה כב: "אמר רבי יוסי: מעשה בטוביה הרופא שראה את החדש בירושלים, הוא ובנו ועבדו משוחרר, וקבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו. וכשבאו לפני בית דין - קבלו אותו ואת עבדו, ופסלו את בנו".

ומבואר שבי"ד של כוהנים קיבלו את טוביה ואת בנו ופסלו את עבדו. ומדוע לא פסלו את כולם מהדין של נמצא אחד קרוב או פסול, והרי הם סברו שעבד משוחרר פסול לעדות החודש? אלא ע"כ צ"ל שהעבד אמר שהוא כיוון לראות והם כיוונו להעיד ולכן לא נצטרפו לכת אחת. אך בהמשך המשנה מבואר שהגיעו ללשכת הגזית והם קבלו אותו ואת עבדו המשוחרר ולא קבלו את בנו, כי קרובים פסולים לעדות החודש, והרי הבן התכוון להעיד ופוסל את אביו טוביה שגם נתכוון להעיד?

ולולי דברי הש"ך היינו מבארים ששלושתם לא כיוונו להעיד, ולכן הם כלל לא הצטרפו בראיה, ואין בהם פסול של נמצא אחד קרוב או פסול. אך לפי דברי הש"ך יוצא שאם כולם לא התכוונו להעיד, כולם פסולים, וא"כ כיצד הוא יבאר את דברי המשנה.

ובקה"י (מכות ס' ו') הביא בשם הר"מ טרוצקי שבעדות החודש כל עד מעיד על כך שראה את החודש ולא מעיד על חברו, ולכן אין את הפסול של נמצא אחד קרוב או פסול, כי אין הצטרפות ביניהם.

והסטייפלר שם מקשה, שא"כ מדוע קרובים זה לזה פסולים להעיד, והרי כל אחד צריך להעיד על עצמו ואינו צריך להצטרף עם האחר? וגם בהסבר הגדר גמחודש העדות לא כ"כ מובן מהי המציאות של עד שמעיד על עצמו שראה, והרי אדם הוא לא יכול להיות עד על עצמו?

ומתרץ הסטייפלר זיע"א להעמיד שלא ראו שלושתם את הלבנה באותו זמן, ולכן אף שלא התכוונו להעיד אין צירוף ולכן לא נפסלו. אך גם תירוצו זה צ"ב, שכן זו אוקימתא למשנה והיו צריכים המפרשים לבאר?

והנה מצינו ברמב"ם הלכות קידוש החודש פ"ג ה"ג שיחיד שראה את הלבנה בשבת מחלל שבת להגיע לירושלים, אף שהוא לא יודע שיש עימו עד נוסף שאולי ימצא עוד עד.

והקשה המפרש שם איך מחלל שבת על הספק, הרי בתינוק שנולד בין השמשות לא מלים בשבת מספק. וא"כ גם במצות קידוש החודש מספק לא נחלל שבת ונשאר בקושיא. ובלחם משנה כתב לחלק שבמילה אפשר לקיים למחרת, ולכן לא דוחה שבת אך בקידוש החודש אי אפשר למחר.

אך לכאורה צ"ב, שהרי אין ספק מוציא מידי וודאי, וא"כ מדוע נחלל השבת מספק? אף על פי שאי אפשר למחר. וכי אדם שספק לנו אם מחויב במילה ולמחר לא יוכל למול מותר למולו בשבת?

ומסברא נראה לבאר שבאמת מצות קידוש החודש היא מצוה על כל עד לעשות את ההשתדלות שלו בשביל שיתקדש החודש ע"י בי"ד. ואף אם לבסוף לא הגיע עד נוסף, העד שהעיד לבדו קיים את המצוה של "במועד" אפי' בשבת. ולכן ברור שמחללים שבת גם אם יש ספק אם ימצא עד נוסף, שכן מדין וודאי קיים מצותו בכך שהלך להעיד. וכן מצאתי שכתב הקרן אורה במנחות סד. וביאר שם את הסוגיא ועוד הביא ראיות ליסוד זה.

ולפי זה מובן יותר הדין שלאחר שקלקלו המינים ובי"ד לא מקבלים אלא מן המכירים פוסקים התוס' בר"ה, וכך הוא גם ברמב"ם, שגם העד שמעיד על העד שהוא כשר מחלל את השבת להעיד. וצ"ע איך מחלל שבת הרי הוא לא מעיד על החודש, וכי עוקרים רבנן איסורי שבת בקום ועשה? אך אם נגדיר שהמצוה היא על כל ישראל לעשות את השתדלותם לקידוש החודש אז מובן שגם הוא מקים את המצוה בעצמו בכך שהוא מביא את העד לבי"ד. וכן מובן ניסוח הרמב"ם בהגדרת המצוה של קידוש החודש, שלא הזכיר שהמצוה היא רק על הבי"ד אלא כתב "מצות עשה אחת והיא לחשב ולידע ולקבוע באיזה יום הוא תחלת כל חדש וחדש מחדשי השנה."

ובפ"א כתב שמצוה על הבי"ד לחשב ושביד בי"ד לקדש ולא בידי כל אחד. אך מסתבר שגם העדים הם שותפים וחלק מהמצוה.

וממילא מבואר שכל הדין של נמצא אחד קרוב או פסול נלמד מהיקש שנים לשלושה מה שנים עדותם בטלה אף שלושה עדותם בטלה. מכות ו. וא"כ ע"פ האמור עולה שבעדות החודש לא אמרינן מה שנים נמצא אחד קרוב העדות בטלה, שהרי העד שהעיד קיים את מצוותו והוא מחלל על כך שבת. ואף שאין בי"ד מקדשים אלא ע"פ שנים אין הדבר חשוב שעדותו בטלה. וממילא גם אין בזה הפסול של נמצא אחד קא"פ\*. וכמו הסברא המבוארת שם בדעת ר' יוסי שבממון עדות עד אחד לא בטלה שכן מחייבת שבועה.

ואחר זמן הראה לי ידידי רועי הרב יצחק ביסמוט שליט"א ביאור זה בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל ושמתתי ויגל ליבי שכיוונתי לדעתו הרמה.

(א). ועיין הרמ"א אבה"ע מב סע' ב' שאם קידש בפני שנים ואחד נמצא קרוב או פסול הוי ספק מקודשת. והקשו שם הח"מ וב"ש למה לא נאמר נמצא אחד קרוב או פסול ויתבטלו כל הקידושין? ומדוע נחשב לקידושין בע"א? ועי"ש שתרצו באוקימתות שלא נפסלו. אך לפי דברינו לכאורה יוצא שאם המקדש בע"א הוי קידושין לא שייך ללמוד מה שנים עדותם בטלה אף שלושה וכו', וא"כ בקידושין כלל לא יהיה הפסול של נמצא קרוב או פסול. ודברי הרמ"א פשוטים למאוד. ודוק.

והנה נחלקו הרשב"א והר"ן בחידושים שבת קז שלרשב"א מותר לאדם לנעול ביתו אף אם יש צבי בפנים, שמכיוון שהוא מתכוין לשמור את ביתו אין הוא נחשב כמחלל שבת. והר"ן שם דחה דבריו, שרק במקום שאדם מעלה תינוק וגם צד דגים הוא פטור, שכן כוונת המצווה מבטלת את כוונת הרשות. אך במקום שמתכוון לעשות דבר הרשות לא מבטל את כוונתו השניה.

ומצאתי ת"ל בירושלמי בר"ה ב הלכה א שדן על ההיתר לחלל שבת להעיד על מי שראה את הלבנה: מכירו מכירו מהו לחלל עליהן את השבת נישמענה מן הדא א"ר נהוראי כאן שנייה מעשה שירדתי להעיד על עד אחד באושא ולא היו צריכין לי אלא עילה בקשתי להקביל פני חבירי.

וא"כ ליכא ראייה מפורשת כשיטת הרשב"א הנ"ל שאף שלא מקיים מצוה שכן אינו המעיד על החודש לא הולכים אחר כוונתו אלא אחר מעשיו.

אך לפי מה שבארנו בשיעור על מצות קידוש החודש שגדר המצוה הוא שיהיה קביעת החודש בזמנה ולא רק העדות עצמה. וא"כ מבואר שגם שם יש כוונת מצווה והיא מבטלת את הכוונה של הרשות. ודוק.

ועוד יתבאר ע"פ הנ"ל הא דמבואר בש"ך סי' לא שנסתפקו חכמי בריסק בדין עד אחד שמכחיש עד אחד, האם הם פסולים להצטרף להעיד בעדות אחרת, וכמו בדין שתי כתי עדים המכחישות זו את זו שנפסלים להעיד ביחד דממ"נ אחד היה שקרן ונפסל, או שבעד אחד המכחיש עד אחד אין פסול כזה.

והתומים והגר"א (שם) הקשו מה נסתפקו חכמי בריסק, והרי מבואר בשבועות מח שמקשה הגמ' בשני עדים בעדות החודש שהכחישו זה את זה שלא יכולים להצטרף לעדות ממון אחרת, אלא רק אם יבוא עד אחר לעדות החודש ויעיד כמו אחד מהם, אז נקבלו ויהיו שני העדים נגד דברי השלישי שמכחישים והוא יתברר כשקרן בעדותו.

ומבואר מדברי הגמ' שגם עד אחד ועד אחד מכחישים זה את זה. ולכך כותב הגר"א שלא ידע את ספיקם.

אך הנהיבות בסי' ל (ס"ק א) מבאר שבעד אחד הסברא שלא יפסל היא משום שהוא אומר בדדמי, שתולים שאולי הוא לא מדייק בעדותו ולכן גם לא יפסל. ורק בשני עדים שמעידים ובעדותם מוציאים ממון אז חובה עליהם לדקדק, ובזה לא אומרים שאמרו בדדמי אלא ודאי שהוחזקו לשקרנים. עיי"ש בדבריו הנפלאים. וא"כ הוא רוצה ליישב את קושיית התומים הנ"ל בכך שמדובר בגמ' שהגיעו שני העדים להעיד ביחד, ואז באמת צריכים לדקדק ולא תולים בדדמי. וממילא הם נפסלים לעדות ממון. אולם חכמי בריסק הסתפקו בעדים שלא באו כשנים אלא הם מכחישים בעדות זה את זה, ובזה אפשר שאומרים בדדמי וא"כ לא נפסלו.

אך לי בעניותי צ"ע, שכן הגמ' רצתה לדייק שכשרים לעדות אחרת ויכולה הייתה הגמ' לתרץ שכל עד הגיע בנפרד, וא"כ שוב אפשר שיעיד בדדמי. ואם נצריכו לדייק

(ב). וז"ל הגמ': "מתיב רב הונא בר יהודה, [עמוד א] אחד אומר: גבוה ב' מרדעות, ואחד אומר: שלש - עדותן קיימת; אחד אומר: ג', ואחד אומר: ה' - עדותן בטלה, ומצטרפין לעדות אחרת; מאי לאו לעדות ממון! אמר רבא: הוא ואחר מצטרפין לעדות אחרת של ר"ת, דהוי להו תרי וחד, ואין דבריו של אחד במקום שנים".

מפני שהוא יכול להצטרף לעד אחר, זו סברא שנכונה בכל ע"א שיכול להצטרף עם אחר שיגיע?

ועוד הביא מו"ר שליט"א את קושיית הטורי אבן בר"ה כד על דברי הגמ' בשבועות הנ"ל איך מבארת הגמ' שמצטרף לעדות אחרת זה בציור שיבוא עד נוסף ויצטרף לאחד מן העדים. והרי ברגע שיבוא עוד עד ויצטרף לאחד מהם מתברר שע"א היה רשע ששיקר בעדותו, וא"כ גם העד שאיתו נפסל מדין נמצא אחד קרוב או פסול? ומבאר שם הטו"א שצריך להעמיד שני העדים המכחישים לא העידו ביחד בתכ"ד ולכן לא נצטרפו, ולכן אחרי שיבוא עד נוסף לא יפסל הראשון משום שהעיד קודם יחד עם רשע.

אך קשה, שכן לדעת התוס' במכות ו וכך פוסק הש"ך (שם באות ו) לא צריך כלל שיצטרפו בתכ"ד כדי להיפסל בפסול של נמצא קרוב או פסול? ועוד בקצות לו ב מבואר שרק לענין נפשות יש גדר של צירוף בתכ"ד, אך לענין ממון לא צריך תכ"ד. וא"כ לעדות החודש שעדות מיוחדת כשירה גם לא שייך צירוף בתכ"ד.

וא"כ איך העמיד הנתיבות את הגמרא שמדובר שבאו ביחד להעיד, הרי אם כן הוא, הם נפסלים מדין נמצא אחד קרוב או פסול?

אך לדברינו הנ"ל מיושבת שפיר קושית הטו"א הנ"ל, שכן בעדות החודש כלל לא שייך הפסול של נמצא אחד קרוב או פסול, ולכן יכול העד שאמר ה' מרדעות להצטרף לעד נוסף ולפסול את מי שהעיד עימנו קודם. ועוד מובן מדוע התוס' בסנהדרין לא ד"ה "שבית שמאי" שנתקשו למה במקום הכחשת עדים לא אמרין נמצא אחד קרוב או פסול לא נתקשו כלל מהסוגיא בשבועות.

וממילא מיושבת גם קושית התומים על חכמי בריסק, שכן בעדות החודש עד אחד צריך לדקדק כמו שנים, שכן בעדותו לבד נגמרת מצותו ועל כך גם מותר לו לחלל שבת. וא"כ ודאי שהוא צריך לדקדק כדי לקיים מצוותו. ולכן בזה היה פשוט לחכמי בריסק שע"א המכחיש ע"א נפסל, וכמבואר בגמ' אף שהוא הגיע בנפרד מהעד השני.

ורק בעדות אחרת שהיא משום הוצאת הממון או מדין וביערת הרע בנפשות, בזה המצווה מתקיימת רק בשני עדים, ולכן לעד אחד תלינן שלא דייק ואמר בדדמי.

והנה במנח"ח מצוה ד (ד"ה ונראה) פסק שעדים שהעידו בשקר בעדות החודש והוזמו לוקין משום שהעידו שקר. והרע"א בתשו' קעו חולק בזה, שבעדות החודש אין מלקות בהעיד שקר.

ובחידושי הגרש"ר (מכות כז) הקשה על שיטת המנח"ח אם יש מלקות איך מצינו בר"ה כ: "והא שלח ליה רבי יהודה נשיאה לרבי אמי: הוּ יודעין שכל ימיו של רבי יוחנן היה מלמדנו:

ג). ליישוב דברי הנתיבות שהעמיד את הגמ' בבא בבת אחת יש תירוץ ששמעתי ממו"ר, שבאמת הגיעו העדים להעיד יחד ולכן היו צריכים לדקדק בעדותם. אך הסיבה שאין כאן נמצא אחד קרוב או פסול זה לפי שהאדם שנמצא דובר אמת חוזר ומעיד שוב יחד עם העד השלישי. ועדותו השנית היא העדות הכשרה. אך אפשרות זו לחזור ולהעיד תלויה במח' הש"ך והקצות בסי' כח ולג האם אמרין עביד איניש לאחזוקי דיבוריה. שלדעת הש"ך בדעת העיטור אין עד יכול לחזור והעיד אחר שהעיד עדות שנפסלה משום שעביד לאחזוקי דיבוריה הראשון. וא"כ גם בענין קידוש החודש אפשר שלא יוכל לחזור והעיד. אך לדעת הקצות שעביד איניש לאחזוקיה דיבוריה זה רק מדין קם דינא, א"כ בעדות החודש שלא שייך קם דינא יחזור לחזור ולהעיד מחדש עם העד השלישי.

מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו, אף על פי שלא ראוהו - יאמרו ראינו! - אמר אביי: לא קשיא; הא - בניסן ותשרי, הא - בשאר ירחי".

וקשה, איך גורמים לעדים לעבור על לאו דעדות שקר ויש בו מלקות? ואומרים שראו אע"פ שלא ראו? וא"כ זו לכאורה ראייה לרע"א שאין מלקות בעדות החודש. אך להגדרה הנ"ל מצוות קידוש החודש אינה רק על הבי"ד שמקדשים, אלא גם על העדים לעשות את מה שבאפשרותם ע"מ שיתקדש החודש ע"י בי"ד. והואיל והתורה ריבתה אפי' מזידים, אז מתקדש החודש ע"י ויבוא העשה של העד להעיד לקידוש החודש, וידחה הל"ת של עדות שקר.

והנה יתבאר עוד ע"פ הנ"ל דבר הקשה בפשט הגמ'. שהסוגיא בדף כב מבארת: "תנו רבנן: מה קלקול קלקלו הבייתוסין? פעם אחת בקשו בייתוסין להטעות את חכמים, שכרו שני בני אדם בארבע מאות זוז, אחד משלנו ואחד משלהם. שלהם העיד עדותו ויצא. שלנו, אמרו לו: אמור כיצד ראית את הלבנה? אמר להם: עולה הייתי במעלה אדומים, וראיתי שהיא רבוע בין שני סלעים, ראשו דומה לעגל, אזניו דומין לגדי, קרניו דומות לצב, וזנבו מונחת לו בין ירכותיו. והצצתי בו, ונרתעתי ונפלתי לאחורי. ואם אין אתם מאמינים לי - הרי מאתים זוז צרורין לי בסדיני. אמרו לו: מי הזיקך לכך? אמר להם: שמעתי שבקשו בייתוסים להטעות את חכמים, אמרתי: אלך אני ואודיע להם, שמא יבואו בני אדם שאינם מהוגנין, ויטעו את חכמים. אמרו לו: מאתים זוז נתונין לך במתנה, והשוכרך ימתח על העמוד. באותה שעה התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירין."

ומבואר ברש"י שהם שכרו את העד כדי שיצא ט"ז בניסן ביום ראשון. וא"כ קשה, שכן היה צריך להעיד בשבת שראה הלבנה כדי שבי"ד יקדשו החודש ויצא א' ניסן בשבת ולא יעברו ויקדשו למחרת. וקשה מאוד איך טלטל העד הכשר את המאתיים זוז בשבת הרי טלטל והעביר מרשות לרשות ואף אם אין דין רה"ר בירושלים הרי טלטל מוקצה?

ושאלתי את מו"ר הגר"מ דימנטמן שליט"א ואמר לי שהרמב"ם בפ"ב ה"ט פוסק שראוהו בי"ד זה בכ"ט סמוך ללילה מקדשים, וא"כ אפשר היה לתרץ שהיה בכ"ט. ודפח"ח.

אך לכאורה מבואר ברמב"ם פי"ד ו' שאפשר לראות את הלבנה רק כשליש שעה אחר השקיעה. וא"כ ביחס לשבת כבר בשקיעה יש איסור מלאכה? כמו כן איך אמר שראה את הלבנה במעלה אדומים?

והגר"מ ברקוביץ שליט"א רצה בתחילה להעמיד שצוררים לי בסדיני זה לא היה מצוי בבבית הדין אלא במקום אחר ולכן לא חילל שבת, וכן הקשה הרי אסור לעלות להר הבית בכיס שבאפונדתו, וא"כ לכאורה לא היה יכול לעלות עם כיסו?

אך לכאורה יש לישב איך נכנס להר הבית, שכן תוס' בב"מ כו. (ד"ה בהר) הקשו איך אומרת הברייתא שאם מצא מעות אחר ולכן לא חילל שבת, וכן הקשה הרי אסור להיכנס להר הבית במעותיו. וא"כ ע"כ שהמעות הקדש והובאו כתרומה למחצית השקל וכדו'? ומתרצים התוס' שהאיסור הוא להיכנס להר הבית במעות הצוררים בסדינו בפרהסיא, שנראה כנושא לסחורה, אך בצנעה אין איסור. ומוכח בסיפור בגמרא שלא ראו המעות עד שאמר להם שהם צוררים בסדינו.

ועוד מבואר שם בתוס' שצורך בסדינו זה הדרך לשאת מעות. וכן מצאתי מבואר ברמב"ם הלכות שבת פרק יב הלכה יב: "המוציא בין בימינו בין בשמאלו בין בתוך חיקו או שיצא במעות צוררין לו בסדינו חייב מפני שהוציא כדרך המוציאין". וא"כ אי אפשר לחלק שלא חשוב הוצאה כדרך ולכן הוא לא חילל שבת.

ובירושלמי באותו מעשה מבואר שהכסף היה צורך באפונדתו. וא"כ מבואר שהוא חילל שבת שנכנס עם הכסף להר הבית.

והרב יצחק ביסמוט שליט"א רצה לבאר שמכאן הוציא הרמב"ם את יסודו המחודש שאפשר לקדש את החודש למפרע, ולכן העדים שבאו מוצ"ש העידו שראו בשבת וממילא קידשו את החודש למפרע. אך קשה מה יעשו שאר הראשונים עם ראייה זו, וכן מדוע לא הביאו הפוסקים מקור זה לרמב"ם?

וכן הראה לי הגר"מ ברקוביץ שליט"א שבשושנים לדוד על המשנה מבאר שגרתעתי לאחורי שאמר העד זה משום שבקשו ממנו לחלל שבת. וקשה, איך חילל בעצמו שבת שלא לצורך?

אך ע"פ היסוד האמור לעיל אין קושי בכך שחילל שבת, שכן התבאר שמותר לעד לחלל שבת כדי להעמיד את חשבון קידוש החודש על אמיתתו, ולכן כיוון שהיה צריך אותו עד להישכר לביתוסים כדי שלא יצליחו להטעות את חכמים, ועוד היה צריך להביא ראייה שנשכר בכדי שיפסלו את העד השני, ממילא גם טלטול המעות הוא לצורך חישוב נכון של קידוש החודש כדי להודיע לחכמים שביקשו להטעות אותם, וממילא דוחה את השבת וכמו חילול שבת של המלווים להעיד על העד.



# אוצר זרעים

חרישה בשביעית ♦ קדושת שביעית בדבש הדבורים ♦ בדין נותן טעם  
בשביעית, לענין ביעור, ולענין הפסד וסחורה ♦ אוצר בית דין





הרב נתנאל אדיר

כולל אהלי תורה וחסד כרמיאל

## חרישה בשביעית

בספר דרך אמונה (שמיטה ויובל א, א ס"ק ו') ראיתי שכתב הגר"ק שחרישה דאורייתא, ובהערותיו הביא מקורות הדבר, והראה שלמעשה יש מבוכה בזה אף בגדולי המפרשים\*. והנה גמלה בלבי החלטה לעיין בפרק זה, ועלה בזה חידוש שיכול בס"ד לשפוך אור על הסוגיא והמבוכה בה.

הגמ' במועד קטן<sup>2</sup>

בגמ' (ב, ב) דנו איך התירו במשנה שם להשקות בשביעית בבית השלחין. והגמ' מביאה שלגבי שבת נחלקו אם משקה אסור משום זורע או משום חורש, ואז מקשים, זריעה וחרישה בשביעית מי שרי. ומבואר שברור לגמרא שחרישה אסורה בשביעית. והנה הפירוש המיוחס לרש"י מבאר שהוא איסור דאורייתא, וכן לכאורה פשוט, מפני שהגמ' מתרצת שהוא לפי רבי ששמיטה בזמן הזה מדרבנן, ובמקום הפסד כבית השלחין התירו, וא"כ בקושיא אחזו שהוא איסור תורה, וצריך להיות אסור אף במקום הפסד.

ובתירוץ רבא ס"ל דהשקיה אינה איסור דאורייתא בשביעית. ומבואר בגמ' (ג, א) שהטעם הוא שרק התולדות המבוארות בתורה להדיא אסרה תורה, וכל השאר שנאסרו הן מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

ויש לדון מה הדין בחרישה, שכן מצד אחד היא אינה מוזכרת בגמ' כאחד מהאבות, וכמו שהשקיה לא כתובה במפורש ואינה אסורה מדאורייתא, כך גם חרישה אינה אסורה מדאורייתא. ועולה שהתורה אסרה רק את שנאמר בה בפירוש, וחרישה לא נאמרה בפירוש על השביעית [אמנם בפירוש המיוחס לרש"י ביאר ש"תולדות" שלא אסורות מן התורה קאי על השקיה, שהיא לא היתה במשכן. ומשמע שחרישה שהיתה במשכן אכן אסורה מדאורייתא בשביעית, ועוד שהיא כתובה בקרא להדיא לרש"י].

(א). ואלו האחרונים שהביאו בדבריהם שחרישה דרבנן - המב"ט בקרית ספר (שמיטה ויובל פ"ג) [ותמה שם אמאי נאסרה חרישה לפני השמיטה בתוספת מהל"מ וזה מדאורייתא, כשהיא אסורה רק מדרבנן בשביעית].

המרכבת המשנה כתב שהוא דרבנן בשביעית אם חורש לצורך שמינית. ואם חורש כדי לזרוע או אסור באיסור עשה. התו"ט (ב, ב) כתב בדעת הרמב"ם שהוא דרבנן, ודעת הר"ש הוא דאורייתא [והקשה עליו הרעק"א בתוספותיו שמבואר ברמב"ם שחרישה דאורייתא. אך התקשה מניה וביה בדברי הרמב"ם איך כתב שחרישה היא איסור עשה ומצד שני פסק כרבי ישמעאל שהפסוק קאי על שבת בראשית].

לפי הרדב"ז (ח"ה קצו) עולה שבחרישה בקרקע לבד שלא לצורך האילן אלא כדי לשבח הקרקע יש איסור דרבנן. והעולה מזה שהוא ענין השנוי בפלוגתא.

(ב). בסוף המאמר יבוא נספח ובו נאספו הראיות שיש בחז"ל לענין זה.

וכן בדף ג. מבואר שנחלקו ר"י ור"א אם לוקה על חרישה, כיון שנחלקו אם נאסרו כל התולדות או שנאסרו רק התולדות המפורשות. ומשמע לכאורה דפליגי אי נאסרה החרישה מהתורה וכשאר התולדות, ותליא בלימוד כלל ופרט וכלל, ולמ"ד שלא דורשים אז החרישה מותרת מן התורה. אמנם קשה לומר כן, שהרי לר"ע מבואר בפסוק בחריש ובקציר תשבות שאסורה חרישה בתוספת שביעית, ולרבי ישמעאל הוא מהלכתא שלא לחרוש בערב שביעית, ואיך יתכן שבתוספת הדבר אסור מן התורה ובשביעית עצמה הוא מותר. ומזה משמע [וכן נראה מהמיוחס לרש"י] שהחרישה אסורה בשביעית, או משום שמפורש בקרא "בחריש תשבות" או משום ההלכתא, והגמ' קאי על שאר מלאכות, שהן תולדות, ולא על חרישה, שהיא אב. ומה שנחלקו בדף ג' הוא רק אם לוקה, אבל לא אם אסור מדאורייתא [ושמא יש לדייק כן מהא דחלקו אם לוקה ולא אם אסור מן התורה. ויש לדחות שחלקו על הנפק"מ]. אמנם לקמן יתבאר אופן לבאר כיצד יתכן שאכן בסוגיין עולה שחרישה מותרת מן התורה כשאר התולדות דלא כתיבי בהאי פרשה, ומאידך היא תיאסר באופן מסוים מן התורה.

אך גם אם נאמר שחרישה אכן אסורה מן התורה, אכתי יש לבאר אמאי אליבא דאמת החרישה לא הוזכרה להדיא בפרשת בהר, ולא לוקין עליה, ואילו בשמות היא מוזכרת כמלאכת השדה. וביארתי בזה ששתי הפרשות הן פרשות השביטה ולא פרשיות השמיטה - "בחריש ובקציר תשבות" מול "תשמטנה ונטשתה", שהוא גדר אחר.

ויש לומר שיסוד ההבדל הוא שחרישה היא הכנה לעבודת השדה, בניגוד לזריעה וקצירה שהן ממש עבודות השדה. והכנה זו היא אות לתחילת עבודת השדה, אבל אם לא יזרע הרי שאין משמעות לחרישה. וכל משמעות החרישה היא רק אם ימשיך ויעבוד. ואם כן, מצד אחד היא מראה על נכונותו ותכונותו לעבוד, ומצד שני אין היא עבודה ממש בגידול הצמח<sup>1</sup>. ולכן ציין הכתוב דוקא אותה, כי היא פתיחת וראשית עבודות השדה, ומצד שני אין היא חמורה כשאר העבודות, שכן היא רק מסגרת והכנה ולא ממש עבודת האילן.

### דעת הרמב"ם

הנה בראשית דבריו (א, א) מבואר שאף חרישה אסורה מן התורה, וז"ל: מצות עשה לשבות בשנה שביעית מעבודת הארץ ועבודת האילנות וכו' ונאמר בחריש ובקציר תשבות, עכ"ל. ומבואר שאף היא בכלל העשה (וכן כתב בספר המצוות עשה קל"ה).

ובהלכה ב' כתב שלוקה מהתורה רק על ד' מלאכות, שני אבות ושתי תולדות, והוא כמ"ד שלא לוקה על חרישה. וא"כ הרי שחרישה אסורה בעשה, והד' מלאכות בלאו.

אמנם בהלכה י', לאחר שהביא כל מיני מלאכות המותרות לצורך השקיה, כתב הרמב"ם וז"ל: ומפני מה התירו כל אלה, שאם לא ישקה תעשה הארץ מלחה וימות כל עץ שבה, והואיל

ג. ונדון בדעתו לקמן בפירוט.

ד. מלבד חרישה כדי לכסות את הזרעים, דמיקרי זריעה כמבואר בפוסקים.

ואיסור הדברים האלו וכיוצא בהם מדבריהם לא גזרו על אלו שאין אסור מן התורה אלא אותן שני אבות ושתי תולדות שלהם כמו שביארנו, עכ"ל.

ומבואר שרק ד' מלאכות אסורות מן התורה. והיו כאלה שרצו לומר שלא בא להכליל כל המלאכות אלא רק אלו שדיבר בהם לעיל מיניה (כך בחזו"א ובמהר"י קורקוס), אך לעיל מינה הזכיר הר"מ גם עניני חרישה, כמו עודדין תחת הגפנים, וכן עושין עוגיות לגפנים. וא"כ לכאורה מבואר בדבריו שאין חרישה אסורה מהתורה אלא רק מדבריהם. וא"כ דבריו סתרי אהדי אם חרישה דאורייתא או לאו.

והנה נתקשו המפרשים [וביותר עי' בזה רעק"א על המשניות (פ"ב אות י"ב)] אמאי כתב הרמב"ם דהקרא דבחריש ובקציר תשבות קאי על שביעית, הרי רבי ישמעאל, דקי"ל כוותיה, יליף מפסוק זה לשבת בראשית, שקציר מצוה מותר, וקי"ל כוותיה. ובחזון אי"ש כתב שאעפ"כ הרמב"ם כתב את הפסוק, אף שלא מתפרש על השביעית, ובאמת חרישה אסורה רק מצד הלל"מ, והביאו הגר"ק בדרך אמונה (פ"א ה"א ס"ק ו). וצ"ע לי בזה, כיצד יתכן לומר כן שהרמב"ם יכתוב מקור שאינו כן?

אמנם נראה שכל מה שאמרו בגמ' שפסוק זה לא קאי על שביעית, הוא משום השאלה [הרמזוה במשנה בשביעית (א, ד) ומבוארת בירושלמי ריש שביעית ובמו"ק (ג, ב)] שכבר נכללו כל המלאכות בשדך לא תזרע וכו'. אמנם בגמ' מו"ק קי"ל שלא נכללו כאן כל המלאכות, אלא רק המפורשות בקרא, וא"כ הרי שהיה צריך לכתוב את הקרא בשביעית בעבור החרישה של שביעית, שלא נכללה בפסוק של בהר (ובמהר"י קורקוס דן כעין זה). אך לפ"ז יקשה, שלפי המסקנא הפסוק קאי על שביעית ומנא לן לדרשו על קציר מצוה לפי רבי ישמעאל. והמהר"י קורקוס רצה לבאר שלרבי ישמעאל באמת רק הקציר מיותר ולא החרישה, והחרישה היא על שביעית. והגר"ק (דרך אמונה שמו"י ה"א בה"ל ד"ה שנא' ושבתה הארץ) רצה לומר שלרבי ישמעאל הפסוק קאי גם על שביעית וגם על שבת. אמנם במשנה משמע שרבי ישמעאל מסכים לקושיות ר"ע, אלא שתירוצו אחר.

אמנם נראה שיש לבאר הסוגיא באופן אחר, שכוונת הרמב"ם שכתב ש"בחריש ובקציר תשבות" היא שהוא עשה, שכן לפי פשוטו של מקרא הפסוק קאי בשביעית. ושיעור הכתוב לפי פשוטו של מקרא הוא כן, שיש לשבות "בחריש ובקציר", כלומר שכשם שיש שביתה בימים, ש"ביום השביעי תשבות" דריש הקרא, כן יש שביתה בחריש ובקציר, שיש לשבות מעגל חקלאי אחד של חריש וקציר. והשביתה המדוברת כאן אינה כשביתה ממלאכות, אלא כהוראה כללית לשבות ביחידה אחת של "חריש וקציר". ושיעור הכתוב הוא, שהחריש הוא הרישא של עבודת הארץ, והקציר הוא הסיפא, והפירוש למעשה הוא שביתה ביחידת יבול אחת. אין הכוונה לחייבו על כל חריש וחריש, כמלאכות שבת, שהאיסור הוא במעשה עצמו, אלא יש כאן תיאור של כלל היחידה שעליה קאי התורה באיסורה.

(ה). ואמנם נראה שיש הבדלי גישה בזה בין בתי המדרש, לגבי היחס לכובד המשקל שיש ליחס ללשונות הרמב"ם, ויש להראות מעין גישה זו כבר בבית יוסף.

כשדנו בגמ' על השקית האילנות, שהשקיה אמר רב יוסף שהיא מצד חרישה, הרי כאן הוא במבט של איכות המלאכה, לא כפעולה שקורית בשדה, אלא כאב מלאכה של שבת. יצירת פעולה החרישה- זה לא נאסר כלל בשביעית מן התורה. ולכן לא שייך לומר שהשקיה, שהיא תולדה, תיאסר. כי תולדה אנחנו דנים על מהות המלאכה, לא כארוע חד שנתי שנקרא חרישה, אלא על הפעולה עצמה, והיא לא נאסרה. רק התולדות המפורשות בתורה נאסרו.

ממילא נראה לומר לפ"ז, שאכן אדם שבא וחורש בשביעית, אין כאן כלל עבירה על העשה, כיון שהוא לא עושה זאת כחלק מתורת עבודת הארץ, וכגון שחורש לא עבור זריעה וכדו'. אין כאן את הסדר הקלאסי של עבודת הארץ. אלא מעשה שמנותק ממהלך כללי. ואז האדם לא עובר אלא בגדרי פרשת בהר, ושם באמת לא נאסרה חרישה.

ואף שהתנאים ר"ע ור"י דרשו הפסוק על עניינים אחרים מפשוטו של מקרא, נתבאר בדברי הרמב"ם בשורשים (שורש שני) שמניית המצוות היא לפי פשוטו של מקרא ולא לפי מדרשו. וא"כ גם כאן נראה לומר שהרמב"ם מנה את המצווה לפי פשוטו דקאי על שביעית, ואמנם גדר האיסור העולה מן התורה הוא כגדר שנאמר בפשוטה, שהוא עבודת הארץ ולא בגדרי המלאכות [ובנספח ב' בסוף המאמר נבוא לבאר כיצד יתיישב פשוטו עם מדרשו על תוספת שביעית].

ומה שדנו בגמ' אם לוקה על החרישה הוא נידון על החרישה כמלאכה, לכשעצמה. והכריעו שאין לוקה, ואינה נחשבת אב מלאכה כלל. אמנם אם יעבוד את הארץ בדרכו, יתברר שהוא עבר על איסור עשה גם בחרישה. ולכן כתב הרמב"ם (הלכה י') שרק ד' מלאכות אלו אסורות מן התורה, וכוונתו היא שהן אסורות כמלאכות שיש איסור בעצם המעשה. וחרישה אכן לא אסורה כך. אבל כחלק מעבודת הארץ כרגיל אכן היא אסורה באיסור עשה מן התורה, אלא שלזה יש גדרים אחרים, ולא נכנס גדר זה כלל למעשים כגון עודר תחת הגפנים וכדו', שאינו סדר העבודה הרגיל.

ודברים אלו מדויקים בריש ההלכות, שכתב שבפסוק זה נאסרה "עבודת הארץ" שהוא שם כללי למסלול של חקלאות, וא"כ גם החרישה הכלולה בזה היא רק חרישה של עבודת הארץ, חרישה המגיעה לכלל זריעה קלאסית. וכן לקמן (פ"ג ה"א) מבואר שם שנאסרו בתוספת שביעית ב"עבודת הארץ", שהוא כינוי לחרישה כאירוע בשדה, אירוע גדול, אבל מוסיף הר"מ שגזירת חכמים היתה "וגזרו חכמים על החרישה", שמשמע שהוא על עצם פעולת החרישה גם לטובת האילן, כמלאכה [אמנם שם ניתן לומר שנאסרה רק החרישה בגזרת חכמים, בניגוד להלל"מ שהיא אף על שאר מלאכות].

וא"כ מתבאר שאכן חרישה אסורה מן התורה לר"מ, אך זאת רק כ"עבודת הארץ", שהאדם בא לעבוד את שדהו ולא להשבייתה. אך אם הוא חורש לא כאירוע גדול במסלול העבודה בארץ, אלא כענין צדדי, כמו חרישה בעיקרי הגפנים, או באילנות, או אף להטיב את הקרקע ולהשביחה, אין זה איסור תורה אלא איסור דרבנן שגזרו חכמים בכל המלאכות.<sup>1</sup>

1. אך מענין לראות שבפירוש ר"א בן הרמב"ם על הפסוק ביאר את הפסוק על שבת בראשית. ולפי הנ"ל פשוטו של מקרא הוא בשביעית.

2. חילוק זה בין חרישה שיש אחריה זריעה לבין חרישה אחרת, כגון שהזריעה היא בשמינית, מבואר כבר במרכבת

## דעת המאירי

במאירי (מו"ק ג, ב ד"ה אע"פ שביארנו) מובא שאכן יש בחרישה איסור עשה, והגרח"ק כתב שהוא כדברי החזו"א שלרמב"ם חרישה דאורייתא.

אמנם נראה הביאור במאירי כשם שביארנו ברמב"ם, שאכן יש איסור עשה, אך זה מצד פשוטו של מקרא. ולכן אף שע"פ הדרש הפסוק לא עוסק בשביעית, כמו שכתב המאירי, אכתי המצוה היא לפי פשוטו, שמדבר על שביעית.



## רבותינו הסוברים שחרישה דאורייתא

הנה דעת הראב"ד (ע"ז נ, א) היא שהחרישה אב בשביעית, וגם חרישה שהותרה לנטיעות היא אב ואסורה מן התורה. גם הר"ש (כריש פ"א ובפ"ב מ"ב) כתב שאסורה מן התורה.

אמנם בדעת התוס' מצאנו דעות שונות בזה. מובא בגמ' בכמה מקומות נושא של קנס לבן על חוב של אביו, ואחד המקורות בזה הוא המשנה בשביעית (ד, ב), שמי שהטיב את שדהו בשביעית לצורך שמינית קנסו אותו שלא יזרע את שדהו. יש סתירה בתוס' בזה, שבמו"ק (יג, ב ד"ה נטיבה הב') הביאו התוס' את דעת ר"ח בפירוש המשנה של נטיבה [וכן פי' הר"מ בפיה"מ] לפי הירושלמי שם (פ"ד ה"ב) שנטיבה הוא מי שחרש היטב, שחרש שתי פעמים.

ובתוס' במו"ק כתבו שאין נראה שהוא דאורייתא. אך בגיטין (מה, ב ד"ה נטיבה) כתבו שהוא דאורייתא. ובבכורות (לד, ב הטיבה) נראה שמסתפקים בזה. בגיטין (שם ד"ה שנתקוצה) משמע שאכן חרישה היא מלאכה דאורייתא, שמביא שאף תלישת קוצים היא אסורה דאורייתא, כי היא כמו חרישה. ומבואר שם שאכן חרישה היא ממש אב מלאכה כמו בשבת, ואסורה דאורייתא.

ולגוף הסוגיא של נטיבה, קשה בזה כמו שאמרו התוס' שיש מקומות שלומד ממנה לדאורייתא, כמו בבכורות [וכדקשו התוס'], ויש מקומות שמשמע שאינו דאורייתא, כמו במו"ק [שהגמ' דוחה את הראיה מבכור שהוא דאורייתא, ומביאה את הראיה מחרישה, משמע שהיא דרבנן]. ואמר ר"ת שעכ"פ שביעית חמירא ויש ללמוד ממנו לדאורייתא.

[אמנם יש להוסיף שהגמ' נקטה "נטיבה" ולא "נחרשה", ומשמע שרק באופן זה של חרישה שתי פעמים קנסוהו, ואם חרש פעם אחת לא קנסוהו. ומשמע שאין זה משום מלאכת החרישה, שהיא דרבנן ככהאי גוונא, אלא משום שחרש היטב. אמנם יתכן היה לפרש דאירי בחורש כעת פעם אחת ובתחילת השמינית פעם נוספת, אך בתוס' לא משמע כן].



## דעת רש"י

מפירושו על הגמ' במו"ק (ב, ב ד"ה חרישה בשביעית) נראה דס"ל שאסורה מדאורייתא, שכתב וז"ל: הא נפקא מבחריש ובקציר תשבות, דאמרינן אם אינו ענין לשבת שאינו צריך, שהרי כבר

המשנה (פ"א ה"ו), אך לא ביאר בדבריו את ענין חילוק זה. ובדברי נתבאר הענין בס"ד.

נאמר כל מלאכה תנהו ענין לשביעית, עכ"ל. ומבואר בדבריו שהמקור מבחריש ובקציר תשבות קאי על חרישה. ועוד מבואר בדבריו שהוא פסק את הדרוש המובא בגמ' וכתב שאם אין ללמוד לשבת בראשית שכתוב כל מלאכה, אז תנהו לענין שביעית, אף שבגמ' לקמן המשיכו שאינו ענין לשביעית. ומשמע שהפסוק קאי על שביעית לכו"ע לדעת רש"י, שכן הגמ' לא מדברת רק לפי ר"ע אלא לכו"ע. ואף לר"ע הרי אינו ענין לשביעית" [וא"כ יש מקום להראות אף לשיטת רש"י את היסוד שכתבנו לעיל שלכו"ע פשוטו של מקרא בשביעית אף לאחר דרשות החכמים].

ודעתו (ד"ה תולדות) שרבא תי' רק לגבי השקיה שהיא תולדה ואינה אסורה מן התורה, אך לא קאי אחרישה לרש"י, שכתובה בפסוק הנ"ל לכו"ע.

וא"כ לכא' דעת רש"י כדעת רבותינו דס"ל שחרישה מדאורייתא. אמנם היה מקום לומר שרש"י נמנע מלכתוב על חרישה לא משום שחרישה היא אב מלאכה כשאר האבות, אלא משום שאכן יש אופן שבו חרישה אסורה, וכמו שהבאנו מפשוטו של מקרא כשהיא עבודת הארץ הכללית, ולכן לא כתב במפורש שהוא דרבנן, וביאר את דברי רבא על התולדה דמשקה. ויש לדייק כן מרש"י בשבת (סח, א ד"ה אית), דמבואר בו שיש ארבע אבות בשביעית, ולא כתב חרישה ביניהן].

והביאו המלקטים את דברי רש"י על המשנה בר"ה (ב, א) שכתב שאסור לחרוש ולזרוע בשביעית. אמנם גם שם יש לומר שכוונתו לשיעור הכתוב בחריש ובקציר, שחריש שהוא פעולה כללית כמו חרישה לזריעה, אבל לא קאי על חרישה כאב מלאכה. ומדויק בדבריו שכתב חרישה וזריעה, שאסורה החרישה רק כשהיא מהלך אחד עם הזריעה, לחרוש ולזרוע, וכדלקמן ברמב"ן.



## דעת הרמב"ן

עוד מקום שיש להראות סתירה בזה, הביא הגרש"ק מדברי הרמב"ן. בחידושים על מכות (כב, א) מבואר שלמ"ד בסוגיין שלא לוקה על חרישה ס"ל דחרישה דרבנן, אמנם בפרשת משפטים (כג, יא) כתב שחרישה וזריעה אסורות מן התורה.

ונראה ליישב כמו שאמרנו, ששיעור המקרא הוא לאסור חרישה וזריעה כמחזור כללי של עבודת הארץ, ולא כאב מלאכה פרטי. וזה באמת אסור מצד איסור עשה, לעבוד עבודת הארץ, כלומר להתנהל כרגיל בשנה זו. וזה קאי על המלאכות הכלליות. אמנם אם יזרע הרי שגם בחרישה יחשב שעבר על שביתת הארץ, שכן עבד בה כרגיל [ובפירוש על התורה נקט הרמב"ן כלשון רש"י בר"ה, שכתב "חרישה וזריעה" יחד כלפי שביעית, שכן החרישה אסורה רק אם היא מלאכת השדה והארץ].

וזה היישוב, שבאמת שיעור האיסור עשה הוא על החרישה הגדולה שבשדה, שנעשית כעבודת הארץ. אמנם החורש לבד, כגון המשקה, אין כאן עבודה הארץ הגדולה שנאסרה רק

(ח). ולשם השוואה, יעויין בריטב"א שכתב שזה מדאורייתא כל חד לשיטתו - לר"ע מקראי ולר"י מהלכה.

בפעולות הגדולות, ובתוכן גם חרישה, אם היא נעשית כהכשר זריעה. וצורה זאת באמת היא עבירה על שמיטת הארץ.



## נספח א' - ראיות מחז"ל שחרישה דרבנן

א. גמ' במו"ק (ב, ב- ג, ב)

כמו שהבאנו בגוף המאמר יש להראות בגמ' במו"ק מחד שחרישה לא לוקים עליה, ובדברי רבא שאין כלל ופרט וכלל, ולכאורה יש מקום לומר שאינה כלולה באיסורי פרשת השביעית, וכמו שכתוב להדיא ברמב"ן במכות שהבאנו. מאידך יש להוכיח מדברי ר"ע ור"י שנאסר חריש של תוספת שביעית שחרישה דאורייתא, שכן כיצד יתכן שתיאסר התוספת מקרא או מהלכה, ואילו השביעית עצמה לא תיאסר.

ב. גמ' במו"ק (יז, א)

שם הגמ' דנה לגבי קנס לבן לאחר שמת אביו, ומביאים ראייה מבכור, ודוחים ששם הוא איסור דאורייתא. ואילו לאחר מכן מביאים להקשות מנטיבה, ולפי הירושלמי בשביעית (פ"ד ה"ב) הוא חרישה בקרקע וכן פי' ר"ח, ואעפ"כ הגמ' מקשה מזה לאחר שאמרו שאין להקשות מדאורייתא. מאידך בבכורות הביאו להוכיח מנטיבה לצרם אוזן בכור, ומשמע שהוא באותו דרגא של איסור.

ג. ירושלמי כלאיים (פ"ח)

וכן משמע בירושלמי כלאיים, שכתב שלרבי יוחנן, שלא לוקים על חרישה, מובן למה מותר לחפור בורות שיחין ומערות. וביאר בפני משה שכיון שהיא אינה אסורה מהתורה לא יגזרו על בורות וכו'. ואם חרישה אסורה מהתורה לא יובן מה כוונת הירושלמי.

ד. ירושלמי שביעית (פ"ד ה"ב)

הירושלמי אומר שנטיבה שקנסו עליה היא שחרש את השדה פעמיים. ומבואר שפעם אחת אינו סיבה לגזור במיוחד, ומשמע שאינו דאורייתא בפני עצמו [ושם הלא חרש לשמינית, ולכן לא שייך לומר שהתנהל כרגיל ועבר אדאורייתא].



## נספח ב' - הפשט והדרש בפסוק "בחריש ובקציר תשבת"

נתבאר במהלך הדברים שהפשט של הפסוק קאי בשביעית. אך א"כ יש לבאר כיצד משתלב הדרש בפשט זה, ואיך משתלבים הדברים זה בזה. שכן התנאים ר"ע ור"י אמרו שאין הפסוק קאי בשביעית, אלא בתוספת שביעית לר"ע ולר"י בשבת בראשית.

וראשית יש להדגיש שפרשה זו של כי תשא באה לאחר חטא העגל, ובולט בה הענין של ההרחקה מהאלילים.



ובפשוטו של מקרא מבואר ומודגש בפסוק שיש לשבות גם בפעולות האדמה ולא רק בכלל המלאכות. והפסוק קאי על שביתה בכלל, שיש לשבות בחריש ובקציר. ובאמת לא פירטה התורה כי היא מדברת על כל השביתות, שיש לשבות בחריש ובקציר. שהחריש הוא הרישא, והקציר הוא הסיפא, ואמרה תורה שיש לשבות גם בהם. אף שהם חיי האדם, ואף שהם נמשכים זמן רב וקשה להפסיק בהן, ואף שיש דיוק בזמן שיש לעשותן, אפילו הכי תשבות בהן את שביתתך.

וחלקו התנאים איפה יבוא ענין זה לידי ביטוי ונפק"מ ע"פ תושבע"פ, אם בא לידי ביטוי בשבת בראשית, כרבי ישמעאל, או שיש לשבות באחד ממסלולי החריש והקציר, וכרבי עקיבא.

ויש להקדים שמצינו במקרא שתי הגדרות לשמיטה- בפרשת משפטים וראה הלשון הוא "תשמיטה ונטשתה", ואילו בפרשת כי תשא ובהר הלשון הוא "שביתה". לפי ר"ע, שפרשה זו מתפרשת על שביעית, הרי היא מעין פרשת בהר, ודלא כפרשת משפטים, שבה השמיטה היא "תשמיטה ונטשתה", ואילו בכי תשא השמיטה היא צמודה לשבת בראשית לכו"ע- בחריש ובקציר תשבות. ונראה שהלשון שביתה בחריש ובקציר לר"ע מורה שהשביתה היא מדין אמונה בה', ושביתה [ומתאים לרקע הפרשה, דקאי בענין הרחקה מאלילות ודבקות בה'].

והנה איסור תוספת שביעית אינו מובן, ממה נפשך - אם הוא ענין של שמיטת הקרקע לאבינוי עמך, או אם הוא ענין של שבת, כשבת בראשית, מה מקום יש לאיסור בערב שביעית, הרי עדיין אינו עדיין בשביעית. ומה לי שמכין את אדמתו לשביעית, הרי אין זה עדיין זמן השביתה.

אמנם יש מקום לומר, שכיון שהלשון הוא "בחריש ובקציר תשבות", כלומר שיש לשבות יחידת "חריש" אחת או יחידת "קציר" אחת. ואם הענין הוא לא לשבות "שנה" בלבד אלא "חריש" אחד, הרי שחריש זה של תוספת שביעית יש לו שייכות לשנה השביעית, והוא מקרי "חריש" שביעית. בפרשה זו מתבאר שאין הענין בשביעית בקדושת הזמן בלבד, כמבואר בשאר הפרשיות שמדברות על "השביעית", אלא יש כאן ציווי לשבות בחריש, כלומר לשבות במסלול חריש אחד מתוך החריש הכללי.

ואפשר שגם לפי רבי ישמעאל אין הפירוש שהפסוק קאי רק בשבת בראשית, אלא קאי על שביתה בכלל בחריש וקציר, שביתת שבת ושביתת שביעית. אלא שחלקו התנאים מה למדים אנו מפסוק זה, וכמו שכתבו בתלמודים שהוקשה להם מה באה לחדש פרשה זו. ולרבי עקיבא יש כאן מסלול חרישה, שמזה יש ללמוד לתוספת שביעית, והוא מבט אחר על שביתת השביעית. ולפי רבי ישמעאל אין ללמוד מזה שיש שביתה בגדר נוסף מלבד השביעית הכללית, אלא יש ללמוד מזה לשבת בראשית לענין מלאכות החול, שבפסוק זה מתוארת השביתה כענין של שביתה ממהלך החיים הרגיל, מסלול של חריש וקציר, וממילא אין בקציר מצוה כדי חילול השביתה. אבל גם לרבי ישמעאל פשוטו של מקרא לא חורג מהביטוי הכללי שיש בו, שיש לשבות בחריש ובקציר, וקאי בכל.

ולפ"ז לכו"ע הפסוק קאי גם בשביעית, אלא שהוא בגדר של מסלול שלם של חרישה בשדה. ואילו בתור אב מלאכה לא נאסר כלל.



הרב יהודה שרשבסקי

כימאי, יועץ לענייני חומרי גלם בארגוני כשרות

## קדושת שביעית בדבש הדבורים

הגמרא במסכת בכורות (דף ז ע"ב), הדנה באיסור דבר היוצא מן הטמא, אומרת: "מפני מה אמרו דבש דבורים מותר מפני שמכניסות אותו לגופן ואין ממצות אותו מגופן". עפ"י דברי הגמרא כתב הרמב"ם בפרק ג' מהל' מאכלות אסורות הל' ג': "דבש דבורים ודבש צרעים מותר מפני שאינו מתמצית מגופן אלא כונסין אותו מן העשבים בתוך פיהן ומקיאין אותו בכוורת". יש לדון האם הדבש, העשוי מצוף הפרחים והמוגדר כחומר מן הצומח, קדוש בקדושת שביעית.



### פרחים

הפרחים הם המבנה בו מתרחשת ההפריה ממנה מתחיל להיווצר הפרי. במרכז הפרח מצוי עמוד העלי, שבראשו צלקת ובתחתיתו שחלת הפרח. השחלה מופרית ע"י אבקת פרחים והופכת לפרי שבתוכו זרעונים. גם מפרחי הנוי מתפתחים פירות, אך הם בלתי אכילים. על הופעת הפרחים בעצי פירות המאכל נתקנה ברכת האילנות.

מקורה של האבקה באיבר נוסף של הפרח, היוצא מתחתית עמוד העלי, הנקרא אבקן. האבקה מגיעה לעלי מאבקן שבפרח עצמו או מפרחים אחרים באמצעות הרוח או באמצעות חרקים, כמו הדבורים. עם תחילת היווצרות הפרי הפרחים נעלמים.

הפרחים המואבקים ע"י חרקים מכילים תאים בשם צופנים, הממוקמים בבסיס הפרח הנקרא מצעית ובין עלי הכותרת ועלי הגביע שסביב העלי. הצופנים מפרישים נוזל מתוק בשם צוף, אליו נמשכים החרקים. מן הצוף יוצרות הדבורים את הדבש.

בין הפרחים בארץ המשמשים מקור לצוף הדבש: שזיף, אבוקדו, חרוב, אזור מצוי (זעתר) אשר עליו משמשים כצמח תבלין, אספסת (סוג קטניות), אקליפטוס, פירות הדר, מרווה (צמח שעליו משמשים לתיבול וזרעוני פירותיו הם מקור למיצוי שמן עשיר בחומצות שומן מסוג אומגה 3), זיפן רפואי שפרחיו אכילים, כוסברה שפרותיה משמשים כתבלין, קורנית אשר העלים והפרחים יחדיו משמשים לתיבול, ורדים אשר מעלי הכותרת שלהם ממצים שמן אתרי ריחני המשמש גם כתבלין, דבשה הודית (פרח בר המצוי בכרמל), ריחן (בויליקום) שעליו הם עלי תבלין, זוטה לבנה שעליה ופרחיה הם תבלין ועוד.

אם וכאשר חלה קדושת שביעית על הפרחים יש מקום לומר שגם דבש הדבורים, שמקורו בפרחים אלו, קדוש בקדושת שביעית. יש לציין כי פרחי פירות אכילים אינם קדושים בקדושת שביעית, אולם בפרחי בר ריחניים נחלקו הדעות.

## מיני בשמים

חומרי ריח צמחיים (שמנים אתריים) מצויים בעלי כותרת של פרחים, בשרפי עצים, בעלים שאינם עלי פרחים, בקליפות עצים ועוד\*.

ירושלמי שביעית פרק ז' הלכה א': "מיני בשמים מהו שיהא עליהן קדושת שביעית". הגמרא אינה פושטת את הספק. החזון איש (שביעית פרק י"ד אות ט') מבאר שהספק הוא האם ריח נחשב לתענוג השווה לכל נפש. החזון איש שואל מדוע לא נפשט הספק מהמשנה בשביעית פרק ז' משנה ו': "הורד והכפר והקטף והלטם יש להם שביעית". החזון איש מתרץ: "דהתם יש להם גם טעם... אע"ג שאינו אוכל חשוב בפני עצמו אלא שכובשין בו שמן ושאר דברים ועיקרו לריח, מ"מ נוהג בו שביעית... ולא מקרי אינו שוה לכל אדם".

שאלת קדושת השביעית בפרחי הבר הריחניים שאינם למאכל נותרה לכאורה כבעיא דלא אפשר.



## קדושת שביעית בדבר שהנאתו קודם ביעורו

את הפסוק בפרשת בהר (ויקרא כ"ה ו') "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" דורשת הברייתא בסוכה דף מ' ע"א: "לכם דומיא דלאכלה מי שהנאתו וביעורו שוה יצאו עצים שהנאתו אחר ביעורן". רש"י: "שהנאתו וביעורו שוה - כלומר שהנאתו וביעורו שמתבצר מן העולם באין כאחת כגון סיכה ושחיה והדלקת הנר. יצאו עצי הסקה שהנאתו אחר ביעורן-משנעשו גחלים אופין בהם". דרשה זו מבארת את דברי הברייתא: "עלי קנים ועלי גפנים... לקטן לעצים אין בהן משום קדושת שביעית".

בספר דרך אמונה (פרק ז' הלכה י"ט בה"ל ד"ה הורד והכפר) מפנה הגר"ח קנייבסקי לדבריו בפרק ה' הלכה כ"ב בה"ל ד"ה הצורך תבלין, שם הוא הוכיח מדברי רש"י ותוספות בסוגיא במסכת ב"ק ק"א ע"ב, אודות קדו"ש בצבעים, שרק כאשר ההנאה והכילוי באים כאחת איתא קדו"ש.

הגמרא שם מביאה את המשנה בשביעית (פרק ז' משנה א'): "ספיחי סטים וקוצה יש להן שביעית". בד"ה "יצאו עצים" כותב רש"י: "אבל מיני צבעים בשעת רתיחת היורה כלה השורש

(א). דוגמאות: תבלין הציפורן, המשמש אצל רבים לברכת בורא מיני בשמים בהבדלה, הינו ניצן (פרח בשלב ראשוני) של עץ הציפורן, מי ורדים מופקים ממיצוי עלי כותרת של ורדים. סממן הקטורת שיכולת נרד מופק מעלים של שיח האזוביון. הצרי הוא שרף של עץ וכן הלבונה.

(ב). בספר משפטי ארץ - שביעית (פרק י"ד הערה 5) הובאה הוכחה מהמשך דברי החזון איש, הדין בעשבי בושם ופרחים לענין ספיחין, שספק הירושלמי הוכרע על ידו לחומרא. ושם כוונת החזון איש לעשבים ופרחים המשמשים גם לתיבול או שהוא דין עפ"י צד הספק להחמיר.

(ג). דוגמאות לצבעים הממוצים מצמחים הובאו במשנה בשבת פ"ט ע"ב: "קליפי אגוזין קליפי רמונים, אסטיס ופואה כדי לצבוע בהן בגד קטן". האגוז והרימון הם מקור להפקת צבע צהוב בבישול פשוט, הנקלט ישירות בבגד הנצבע. שורשי האחיזה של הצמח המטפס פואה שמשו להפקת צבע אדום. קודם לצביעה יש לבשל את הבגד הנצבע עם חומר צריכה המאפשר את קשירת הצבע לבגד. עלי שיח האיסטיס הם מקור לצבע הכחול קלא אילן. לאחר מיצוי חומר הצבע הגולמי הוא עובר שינויים כימיים להפיכתו לחומר צבע.

וקולט הצבע נמצאו הנאתן וביעורן שוה". על זאת כותב בדרך אמונה: "ואם נימא דגם הנאתו קודם ביעורו מהני למיחל עליה קדו"ש למה הוצרך לכך". לכאורה רש"י בא לאפוקי מהנאה אחר הביעור, כמו בעצי הסקה, אותם משווה הגמרא לצבעים".

התוספות (ד"ה שהנאתן אחר ביעורן) מקשים על רש"י דמאחר דחזותא מילתא הצבע אינו נחשב למבוער גם כאשר הוא מתמצה ממקורו הצמחי לתוך היורה. התוספות מבארים שכלי וביעור הצבע מתרחש רק כאשר הבגד הצבוע מתבלה. כילוי זה נעשה תוך הנאת השימוש בבגד. על זאת כותב בדרך אמונה: "ואם נימא דהנאתן קודם ביעורן מהני לא הוצרכו לכך... הא גם הנאתן קודם ביעורן (ההנאה בעצם צביעת הבגד כפי שפירש רש"י י"ש) מהני. ועל כרחק דהנאתן קודם ביעורן לא מהני". לאור זאת, לדעת הדרך אמונה אין קדושת שביעית בצמחי ריח, שכן הנאת הריח קודמת לביעור - נבילת הצמח.

על דברי הדרך אמונה קשה, דלכאורה אין מקום לספק הירושלמי הנ"ל אודות קדו"ש במיני בשמים, שהרי ממילא לא שייכא בהם קדושת שביעית, דהא אין הנאתם וביעורם שווה. בפרק ז' מיישב הוא את הקושיא: "ואפשר משום דהנאת בשמים הוא כשמוללן להריח בהן וע"י המלילה מתבער קצת בכל פעם מקרי הנאתן וביעורן שוה ולפי"ז בהדסים שא"צ למוללן אין בהן קדו"ש דהנאתן קודם ביעורן".

לעומת דברי רש"י ותוס', מהם הסיק הדרך אמונה שאין קדושת שביעית בדבר שהנאתו קודם ביעורו, בעל המאור (סוכה דף י"ט ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה רב כהנא) נוקט שהנאה קודם הביעור היא דווקא סיבה לקדו"ש יותר מהנאתו וביעורו שווה. עוד מצינו בדברי רש"י סירילאו על הירושלמי הנ"ל שביאר את עצם הספק של הירושלמי אודות קדו"ש במיני בשמים כספק האם יש קדו"ש בדבר שהנאתו קודם ביעורו. ואף שהספק הוא בשביעית בזמן הזה שחיובה מדרבנן, יש מקום להחמיר בספק מפני שעיקרו של חיוב שביעית מהתורה.



## דעת פוסקי הדורות האחרונים בפרחים ריחניים

לאור העולה מדברי בעל המאור, כמה מפוסקי הדורות האחרונים אכן הורו שיש בפרחים ריחניים קדושת שביעית: הגרי"מ טוקצ'נסקי זצ"ל (ספר השמיטה פרק ז' ד'), הגרי"ש אלישיב זצ"ל (דבריו מובאים במשפטי ארץ פרק י"ד הערה 10), הגר"ש ואזנר זצ"ל (שבט הלוי חלק ב' סימן כ"ב) ויבלחט"א הגר"מ שטרנבוך שליט"א (שמיטה כהלכתה פרק ב' אות י"ב). מאידך, הגר"מ קארפ שליט"א (משמרת השביעית פרק כ"ב סעיף ט"ז בהערה) כתב ששמע מהגר"ח קניבסקי שליט"א שהחזון איש החמיר בבשמים לעצמו אך לא לאחרים. וכן מופיע ברשימות הר"מ פלס בשם החזון"א

ד. רש"י: "סטים קרוגא בלע"ז כרכום". הכוונה לפרחים הצהובים של צמח הכרכום. מהצלקת שבראש עמוד העלי מפיקים את התבלין ועפרן.

ה. יתכן שומיציזו עלי הצבע קלא אילן מוגדר ככלה קודם לתהליך הצביעה.

ו. יתכן שהסברא בכך היא שככל שקיום המאכל משמעותי יותר בזמן ההנאה יש בכך סיבה יתירה להחלת קדושת שביעית.

שאמר לו שהמנהג להקל בבשמים שאין בהם קדושת שביעית. כאמור, אף דעת הגר"ח קניבסקי שליט"א עצמו שאין קדושת שביעית בפרחים ריחניים.

הגרש"ז אויערבך זצ"ל (מנחת שלמה סימן נ"א אות כ"ג ד"ה ואך) כותב כדבר פשוט שבפרחי נוי לא נוהגת שביעית, ומוסיף: "ואע"פ שראויין ודאי לבהמות או לחיות ועופות... מה שחושב לנוי הו"ל כחישב לעצים". במשפטי ארץ (שם) מביא בשמו שבסברא זאת שלל הגרש"ז א גם את האפשרות להחל קדו"ש על פרחים ריחניים: "הגרש"ז הורה שאין בפרחי נוי קדושת שביעית משום שכיום עיקר המטרה היא הנוי והרי זה כעצים דמשחן שעומדים להדלקה ומ"מ מבואר בגמ' שאין בהם קדושה כיון שבסתם הם עומדים להסקה, הוא הדין פרחים עומדים בסתם לנוי ולא לריח".

הכותבים שעסקו בשנים אחרונות בשאלת קדושת שביעית בדבש הדבורים תלו את הדבר בראש ובראשונה בשאלה האם יש קדושת שביעית בפרחים ריחניים, מהם עשויות הדבורים למצוץ צוף ולייצר ממנו דבש. עפ"י דברי החזון איש דלעיל, גם אם אין קדושת שביעית בפרחים בלתי אכילים הנותנים ריח, פרחים ריחניים אשר יש אפשרות לעשות בהם שימוש כתבלינים - קדושים בקדושת שביעית". מאידך, יש להדגיש כי יש צמחים ריחניים אשר חומרי הריח והטעם שבהם מצויים בחלקים אחרים של הצמח, כמו השורשים, עלי הצמח והפירות, אך לא בפרחים. בפרחים של צמחים אלו אין קדושת שביעית. אמנם, אם השימוש כתבלינים הוא בעלים שאינם עלי הפרח או בשורשים, אך לפרחים כשלעצמם יש ריח המשמש להרחח בלבד - דין קדושת שביעית בפרחים תלוי בשאלה האם יש קדו"ש בפרחים ריחניים.

לעניין איסור ספיחין, הרמב"ם (הל' שמיטה פרק א' הל' ג') כתב: "הא למדת שאין אוכלין מפירות שביעית אלא פירות האילנות והעשבים שאין זורעין אותם רוב בני האדם". בהסתמך על זאת כתב המשפטי ארץ (פרק ט"ז הל' ז'): "דברים הגדלים בד"כ בר ורוב העולם לא רגילים לזרעם, אין בהם איסור ספיחין אם צמחו מעצמם".



## דבש מצוף הפרחים

הצוף שבפרחים הוא נוזל המכיל עד 85% מים, בהם מומסים סוכרים, חומצות, ויטמינים, מינרלים, חומרי צבע, חומרי ריח ועוד. בפרחים אשר הצוף שלהם משמש לייצור דבש רוב הסוכר הוא הסוכרוז (סוכר הקנה). הסוכרוז הוא דו סוכר, כלומר: המולקולה שלו מורכבת משתי מולקולות מחוברות של חד סוכר. שני החד סוכרים המרכיבים את הסוכרוז הם מולקולת גלוקוז ומולקולת פרוקטוז.

הדבורה מייצרת את הדבש בזפק שבקצה גרונה. אנזים האינברטאז אותו מחדירה הדבורה לצוף מפרק את הסוכרוז לשני החד סוכרים. בכדי להפוך את שני חלקי הסוכרוז לשתי יחידות

ז). המשפטי ארץ דן בפרחים העומדים גם לריח, האם גם בהם אין קדו"ש משום שרוב הפרחים עומדים לנוי.

ח). אמנם, גם בפרחים שכאלו, באם עיקרם למראה, מסתבר שלדעת הגרש"ז א דלעיל אין בהם קדו"ש.

סוכר נפרדות שלמות מתפרקת גם מולקולה של מים, אשר שני חלקיה חוברים לשתי יחידות הסוכר החדשות<sup>ט</sup>. פירוק מולקולות המים מפחית את כמות המים הכללית שבצוף ומעלה בכך את צמיגותו<sup>י</sup>.

אנזים נוסף שמקורו מן הדבורה הוא האנזים גלוקוז אוקסידאז. אנזים זה הופך חלק מיחידות הגלוקוז, שנוצר מפירוק הסוכרוז, למי חמצן ולחומצה.

הצוף המעובד מועבר לחלות הדבש. הדבורים ניצבות מעליו ומנופפות בכנפיהם. בכך מתאדים חלק ממי הצוף ומתקבל נוזל צמיג מאד, שריכוז הסוכר שבו הוא כ-80%. עם השלמת האידיוי חותמות הדבורים את החלות בשעווה. ריכוז הסוכר הגבוה, רמת החומציות ומי החמצן הם גורמים הקוטלים חיידקים, ולכן הדבש משמש גם כחומר חיטוי.

ריכוז הסוכר הגבוה מייבש גם רקמות מורכבות יותר. כמובא בדברי הרא"ש (ברכות פרק שישי סימן ל"ה) בשם רבנו יונה: "הדבש אם נפל בו חתיכה של איסור... כיון שדרך הדבש להחזיר הדבר הנופל לתוכו דבש כמו דבש דינינן ליה". הדבש מייבש את האיסור והופכו לפירורים חסרי משמעות, שאינם ניכרים כשלעצמם.



## איסור שנשתנה

החוששים לקדושת שביעית בפרחים בעלי ריח דנו באפשרות להתיר דבש שמוצאו מצוף פרחים שכאלו, מפני שמדובר באיסור שנשתנה, עפ"י שיטת רבינו יונה. יסוד הדברים בגמ' ברכות מ"ג ע"א: "כל המוגמרות מברכין עליהן בורא עצי בשמים חוץ ממושק שמן חיה הוא שמברכין עליו בורא מיני בשמים". הרא"ש (שם) כותב על הדברים: "י"א שהמושק הוא זיעת חיה ונכון יותר שחיה ידועה היא שיש לה חטוטרת בצווארה ומתקבץ שם תחילה כעין דם ואח"כ חוזר ונעשה מושק". והר"ה אוסר לאכלו מפני חשש דם והר' יונה פירש דאפשר ליתן בו לטעם להתירו ולומר דפירשא בעלמא אע"פ שמתחילה היה דם לא חיישינן להכי דבתר השתא אזלינן שהרי הדבש אם נפל בו חתיכה של איסור... כמו דבש דיינינן ליה ומותר, הכא נמי אע"פ שמתחילה היה דם כיון דיצא מתורת דבש בתר השתא אזלינן". על דברי רבנו יונה, לפיהם די בשינוי שעבר הדם עד להפיכתו למושק בכדי להתירו, תמה המגן אברהם (סימן רט"ז ס"ק ג'): "צ"ע דאמרינן בכורות דף ו' דחלב חידוש הוא כיון דדם נעקר ונעשה חלב הוי לן

ט. תהליך כימי בו מולקולה גדולה מתפרקת לשני חלקים, ולצידה מתפרקת מולקולת מים שחלקיה משלימים את שני חלקי המולקולה הגדולה ליצירת שתי מולקולות שלמות חדשות: נקרא - הידרוליזה.

י. יש לדון בשאלה מדוע פעילות האנזים שמקורו בגוף הדבורה אינה העמדה בדבר אסור. עיין מ"ש במאמר "בין דבש לפרופוליס" בקובץ "מאורות הכשרות", תשרי תשע"ט.

יא. להסבר הספק של הרא"ש אודות מהות המוסק נצטט ממאמרו של הד"ר משה רענן "חוץ ממושק שמן חיה הוא - איל המושק" בפורטל הדף היומי: "מתחת לעור בטנם של זכרים בוגרים בכל מיני איל המושק, בלוטה המפרישה חומר ריחני דמוי שעווה... בתוך הכיס המושק בעל מרקם משחתי בצבע חום אדמדם, אך תוך כדי ייבוש הופך לשחור". המושק דומה במראהו החיצוני לדם, ואולם הרא"ש העלה את האפשרות, המקובלת כיום, שמדובר בהפרשת בעל חיים טהור שאינה דם.

לאסרו, א"כ ש"מ דבחר מעיקרא אזלינן... וגבי אפרוח שנולד מביצה טריפה אמרינן כל כמה דלא מסרח לא גביל ובעידנא דקגביל עפרא בעלמא הוא משמע דאי לאו האי טעמא אסור דבחר מעיקרא אזלינן".

המשנה ברורה (שם ס"ק ז') כותב אודות המוסק: "ודע שמוסק זה יש אומרים שבא מזיעת חיה וי"א שבא מדם של חיה אחת שמתקבץ בצווארה ואח"כ מתייבש ונעשה בשם, ולפי סברא זו האחרונה יש שרצו לאסרו עכ"פ לתת בקדרה ולהטעים בריחו את התבשיל דדם אסור באכילה והרבה פוסקים מתירים אפילו לתת בקדרה דאזלינן בתר השתא והשתא לאו דם הוא אלא עפרא בעלמא שנותן ריח טוב ועיין באליה רבה שמצדד להורות כדבריהם ובפמ"ג במשב"ז מצדד ג"כ דיש לסמוך על דבריהם להקל אף לכתחילה ביש שישים כנגדו בתבשיל". החזו"א (יור"ד סימן י"ב אות ז' ד"ה "יש לעיין") כתב: ונראה לפי"ז שאם מוציאין במלאכת כימ"א אטומים מאיסור ונותנים אותן אח"כ למאכל לתקנו אי נפסל באמצע מאכילת אדם ואינו ראוי לא בפני עצמו ולא לתערובת אף שעומד לגמור מלאכתו ויהא ראוי למתק הקדירה - מותר, אבל אם לא נפסל באמצע תלוי במחלוקת הרבנו יונה והרא"ש.

הג"ר שמואל ברוך גנוט שליט"א פרסם התכתבות שערך עם הגאון ר' אשר ווסטהיים זצ"ל אודות קדושת שביעית בפרחים ובדבש. בין היתר כותב הרב גנוט: "הצגתי שאלת כת"ר קמיה מו"ר מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א, לדעות הסבורות שיש בפרחים שנועדו לריח קדושת שביעית א"כ מדוע לא חוששים שבדבש דבורים איתא קדושת שביעית כיון שהדבש נוצר מצוף הפרחים הקדושים להני דעות בקדושת שביעית, והגר"ח קנייבסקי שליט"א השיב לי דכיון שהצוף נשתנה לדבש לית ביה קדושת שביעית". הרב גנוט מפרש את היתרו של הגר"ח ק"עפ"י שיטת רבנו יונה באיסור שנשתנה.

אמנם, יש להעיר בזה דהשינויים הנעשים בהפיכת הצוף לדבש הם שינויים קלים יחסית ואינם נבדלים משינויים המתרחשים בתהליכי בישול של מאכלים. כאמור לעיל, עיקר השינוי הכימי הוא בפירוק הסוכרוז לשתי יחידות גלוקוז ופרוקטוז תוך פירוק מים אשר חלקיהם מצטרפים לשתי יחידות הסוכר החדשות (הידרוליזה). תגובות שכאלו ודומות להן מתרחשות גם בבישול". לעומת זאת, השינויים אודותם דנו הפוסקים הם שינויים בהם מערכת שלמה של חומרים הופכת למערכת שונה בתכלית, כמו בשר המאבד את כל זכרו בהיותו בתוך דבש, דם ההופך לחומר שונה לגמרי - המוסק, וכן דם ההופך לחלב וביצה המתקמת לאפרוח. ניתן להשוות לשינויים גדולים אלו את המתרחש בתהליך ביוטכנולוגי, בו מסוכרים וחלבונים נוצרים חיידקים. אולם הפיכת הצוף לדבש כרוכה בשינויים קלים בהרבה".



יב). ההשחמה ויצירת חומרי טעם וריח המאפיינת תוצרי אפיה וצליה היאנה תגובת דחיסה, תגובה הפוכה להידרוליזה ההופכת צוף לדבש. בדחיסה חלבון וסוכר מתאחדים ומולקולת מים נוצרת מחיבור אטום מימן (H) והידרוקסיד (אטום חמצן+אטום מימן-OH), הנפלט מהסוכר והחלבון. הידרוליזה מתרחשת בין היתר במהלך בישול בשר, המביאה לפירוק שרשרות החלבון שבבשר.

יג). תכונות החיטוי הנוצרות בדבש אמנם אינן מסוג התכונות הנוצרות בבישול רגיל, אך נראה שאף הן רחוקות משינוי דוגמת דם נעשה חלב (שאפילו הוא לא מהני, כדקשה המג"א).



## דבש מפרחי אקליפטוס

בפרסום של הקרן הקיימת לישראל נכתב: "לקק"ל ולמועצת הדבש שיתוף פעולה ארוך שנים במסגרתם מייצרות משתלות קק"ל כ-100 אלף שתילים של צמחים "צופניים" מידי שנה. במהלך 20 השנים האחרונות. בט"ו בשבט 2012 החלו קק"ל ומועצת הדבש בפרויקט משותף של נטיעת 1.5 מליון עצים ושיחים צופניים (נותני צוף ואבקה) כתשובה להתמעטות כמות צמחי הצוף בישראל. המטרה היא לנטוע צמחים צופניים מסוגים שונים... ע"י הדבוראים ובשטחיהם ונטיעות קק"ל בשטח היער, בהם אקליפטוס, חרובים, שיזף ושקד, צמחי תבלין כמו רוזמרין, ריחן, זוטא ועוד רבים אחרים".

בפרסום של מכון וולקני מינואר 2021 נכתב: "מחקר חדש הצליח לאתר ולהרבות עצי אקליפטוס עשירים בפריחת קיץ וסתיו לטובת מרעה דבורי הדבש. האקליפטוס הינו מקור הצוף העיקרי של דבורת הדבש הנמצאות בסכנת הכחדה... בארץ ניכרת בשנים האחרונות ירידה במקורות מזון לדבורים בעיקר בעונת הקיץ והסתיו עקב היעדר צמחיה פורחת מספקת... עצי אקליפטוס מהווים פתרון משמעותי לבעיה מאחר וחלקם פורחים בשפע דווקא בעונת הסתיו ומייצרים צוף ואבקה פרחים בכמויות גדולות".

האקליפטוס אינו עץ פרי ומטרת נטיעתו העיקרית בנסיבות המתוארות היא ניצול הצוף שבפרחים לייצור דבש. נראה שבכך ניתן לקבוע שיש בצוף הפרחים של האקליפטוסים קדו"ש. אמנם יש לדון האם ביעור הצוף הוא אכילת הדבש, ובכך הנאתו וביעורו שווים ויש בו קדושת שביעית, או שהביעור הוא בהפיכת הצוף לדבש וההנאה היא אחר הביעור ובצוף אין קדושת שביעית.

פרחים הניטעים המשמשים לתיבול, למאכל או לריח (לשיטות שיש בהם קדו"ש) יהיו לכאורה אסורים גם באיסור ספיחין.



## סיכום

א. דבש שמקורו בפרחים של עצי פרי אינו קדוש בקדושת שביעית. הפרחים נועדו להתפתחות הפרי, אך הם עצמם אינם מיועדים לאכילה.

ב. דבש שמקורו בפרחים של צמחים אשר עליהם, שורשיהם או גרעיניהם הם תבלינים, אך לא פרחיהם - אינו בקדושת שביעית.

ג. דבש שמקורו בפרחי נוי בלתי ריחניים אינו קדוש בקדושת שביעית.

ד. דבש מפרחי נוי ריחניים תלוי במחלוקת הראשונים אודות קדו"ש בצמחים שהנאתם קודם ביעורם. לדעת הגרשז"א לכולי עלמא אין קדו"ש בפרחים אלו, וממילא בדבש המופק מהם, כי עיקרם לנוי.

ה. דבש מפרחים אשר הם עצמם יכולים לשמש לתבלין או למאכל הוא דבש מצמח שהנאתו וביעורו שווה, אשר יש בו קדושת שביעית. אולם לדעת הגרשז"א הג"ל מסתבר שגם בפרחים כאלו אם עיקרם לנוי-אין קדו"ש.

ו. אף אם יש בפרחים קדושת שביעית, בגידולי בר לרוב אין איסור ספיחין. מאידך, יתכן שיהיה איסור בנטיעות הקק"ל.

ז. דבש מפרחי אקליפטוס הניטעים לצורך אספקת צוף לדבורים קדוש לכאורה בקדושת שביעית, אלא אם נגדיר את הפיכת הצוף לדבש ככילוי הקודם להנאה מאכילת הדבש.



הרב משה בנימין גורטלר  
ראש כולל "ברכת זאב" בני ברק

## בדין נותן טעם בשביעית, לענין ביעור, ולענין הפסד וסחורה

### א.

#### פי' הר"ש עפ"י הירושלמי ופי' הרעק"א בפירושו

שביעית פ"ז מ"ז: "ורד חדש שכבשו בשמן ישן ילקט את הורד וישן בחדש חייב בביעור וכו' זה הכלל כל שהוא בנותן טעם חייב לבער מין בשאינו מינו ומין במינו בכל שהוא וכו'".

עי' פי' הר"ש דמבאר מתני' עפ"י הירושלמי, דרישא בורד חדש של שביעית ועדיין לא הגיע זמן הביעור מלקט את הורד והשמן מותר, אבל סיפא בורד של שביעית בשמן של שמינית שכבר הגיע זמן הביעור ונתחייב הורד בביעור וחייב לבער את הכל.

ומבואר דקודם הביעור אינו אוסר בנתינת טעם ולאחר הביעור אוסר. ובהמשך פי' הר"ש דמין במינו במשהו, כגון לאחר הביעור, אבל קודם הביעור אין בו קדושת שביעית עד שיהא בו בנותן טעם, ושלא במינה אפי' לאחר הביעור בנותן טעם.

ועכ"פ מבואר דקודם הביעור בין במינה ובין שלא במינה בנותן טעם. והקשה התוי"ט דהרי ברישא במתני' תנן דקודם הביעור ילקט את הורד ולא אסרינן קודם הביעור בנותן טעם במין באינו מינו.

ובתוס' רעק"א תירץ דמה דאמרי' דקודם הביעור בנותן טעם היינו לענין סחורה והפסד פירות שביעית, ומה דתנן במתני' ילקט ואינו נאסר קודם הביעור בנותן טעם היינו לענין ביעור, דבנתערב קודם הביעור אינו חייב לבער. ומבאר זאת הרעק"א כשיטת רבן גמליאל בפ"ט מ"ה לגבי כובש שלשה כבשים בחבית אחת, דרבן גמליאל אומר כל שכלה מינו מן השדה יבער מינו מן החבית, דהיינו דאינו אוסר את שאר הכבשים שבחבית בנותן טעם. והטעם בזה כתבו התוס' בפסחים נב. (ד"ה הכובש), דטעם חשיב כמבוער. וממילא ה"ה בורד של שביעית בשמן חולין יהי' הדין כך דחשיב כמבוער, ורק אם נתערב לאחר זמן הביעור, שכבר חלה חובת ביעור, בזה אוסר בנתינת טעם.

והתוי"ט לא נחת לחילוק זה בין קדושת שביעית לסחורה והפסד, לבין דין ביעור. ולכן גם הקשה בפ"ט מ"ה דכיון דהלכה שם כר"ג א"כ איך אמרי' כאן דמין באינו מינו אוסר קודם הביעור בנותן טעם. וכן במשנה מע"ש פ"ה מ"ו גבי מחלוקת ב"ש וב"ה אם תבשיל הרי הוא כמבוער, פי' שם הרע"ב דה"ה לענין שביעית לב"ה הרי הוא כמבוער. והקשה שם התוי"ט דהרי במתני' כאן אמרי' דלענין שביעית אף קודם הביעור אזלינן בתר טעמא, וכתב שם בתוס' רעק"א

לישב כנ"ל, דלענין ביעור הרי הוא כמבוער, ובתר טעמא אזלינן לענין קדושת שביעית לסחורה והפסד.

ולפי' זה נצטרך לבאר דמה דקתני במתני' ילקט את הורד והשמן מותר היינו רק לענין ביעור, אך באמת יש בשמן קדושת שביעית כיון שנותן טעם. ומש"כ הר"ש בתחילת ביאורו מתני', ילקט את הורד ויאכלנו והשמן מותר ואין בו קדושת שביעית דורד לא יהיב טעמא בשמן. היינו לפי מה שרצה בתחילה לפרש מתני', אך בירושלמי מבואר דורד יהיב טעמא בשמן, ובע"כ לפרש דילקט את הורד, ואין השמן מותר לגמרי אלא רק לענין ביעור.

ומה דקתני במתני' דהשביעית אוסרת בנותן טעם היינו בנתערב לאחר זמן הביעור, וכן כתב להדיא הר"ש לעיל בפ"ו מ"ג, דמבאר מה דאיתא בירושלמי שם, וכן הוא בנדרים נח. דהא דאמר' כל שהוא במינה היינו לענין ביעור ולא לאכילה, ומפרש הר"ש דלענין ביעור היינו דאם נתערב לאחר הביעור כל שהוא במינו חייב לבער, אבל לאכילה כגון קודם הביעור אין בו קדושת שביעית אפי' במינו עד שיהא בו בנותן טעם, עיי"ש. עכ"פ, הוא מבאר דבמשהו היינו לענין ביעור ונתערב לאחר הביעור. והביאור בזה הוא דלענין ביעור חשיב כיש לו מתירין כיון שיכול להפקיר ולזכות. וצ"ל דבנתערב קודם הביעור חשיב כמבוער לענין ביעור, ורק לענין סחורה והפסד לא אמרי' חשיב כמבוער, ולענין זה אין דין מין במינו במשהו דלענין איסור סחורה לא חשיב כיש לו מתירין.



## **ב.**

### **ביאור החזו"א בפ"י הר"ש**

והחזו"א בסי' יא חולק על פי' זה בדברי הר"ש, וס"ל דדינא דר"ג בענין כבשים לא נאמר אלא בתערובת שביעית בשביעית, ולא משום דחשיב כמבוער אלא דחשיב הטעם כמקצת הפרי והרי הפרי לא כלה לחיה מן השדה, ולא שייך זה אלא בכובש שביעית בשביעית ולא בשביעית בחולין. וממילא מה דקתני במתני' ילקט את הורד לא מועיל לענין ביעור, אלא דרישא דמתני' איירי לענין דין סחורה והפסד. ולפי"ז הוא מפרש מתני' דילקט הורד, דמותר השמן לענין סחורה והפסד עד זמן הביעור, אך לביעור חייב גם בשמן, כיון שלענין ביעור דנינן לורד בשמן כנותן טעם. משא"כ לענין הפסד וסחורה לא מחמירינן להחשיב את הורד בשמן כנותן טעם. ובזה הוא מדייק בדברי הר"ש דפירש דהורד לא יהיב טעם בשמן, דזה מפרש הר"ש אף לאחר פי' הירושלמי.

[לפי"ז מיושבת קושית הרש"ש, שהקשה על קושית הר"ש על הירושלמי שהקשה שם, וז"ל דבר תימה מאי קשיא ליה אפילו איירי בחד פתרוןא כגון וורד של שביעית בשמן של ששית ובוורד של ששית בשמן של שביעית מכל מקום האי חייב בביעור והאי אינו חייב בביעור דשמן נותן טעם בוורד ואין וורד נותן טעם בשמן עכ"ל הר"ש. ותמה על תמיהתו, דהרי הירושלמי ס"ל דהורד נותן טעם בשמן ולכן פי' הירושלמי את פירושו. ולדברי החזו"א ס"ל להר"ש דאף לפי'

הירושלמי צ"ל דלענין סחורה והפסד אין הורד נותן טעם בשמן. ועכ"פ מבואר דאף הרש"ש ביאר מתני' לפי' הר"ש עפ"י ירושלמי כפי' הרעק"א, ולכן תמה על תמיהתו של הר"ש]

ועפ"י הוא מפרש את דברי הר"ש על מה שאמר הירושלמי לעיל פ"ו ה"ג ובנדרים נח. דכאן לאכילה וכאן לביעור, דהוא כפי' הר"ן בנדרים שם, דלענין ביעור, קודם זמן הביעור חשיב כיש לו מתירין, ולפי"ז מין במינו במשהו לענין ביעור הוא דוקא בנתערב קודם הביעור. אלא דלדברי הר"ש אף לאחר הביעור עדיין יש בו דין זה דיש לו מתירין, כיון שנתערב קודם הביעור.

ולדברי החזו"א יקשה מש"כ הר"ש לעיל פ"ו מ"ג דמה דאמרי' מין במינו במשהו לביעור היינו בנתערב לאחר זמן הביעור, דלדבריו להיפך, איירי דוקא קודם הביעור. אך לפי הרעק"א הוא בדוקא, דקודם הביעור חשוב כמבוער. וכתב ע"כ החזו"א דמש"כ הר"ש לעיל פ"ו מ"ג שנתערב לאחר הביעור הוא לאו דוקא, אלא הכוונה שהנדון הוא לענין אחר הביעור, דבזה אמרי' מין במינו במשהו.

ולדברי החזו"א בביאור שיטת ר"ג בכבשים יקשה, דהתוס' בפסחים נב. ביארו דהוא משום דחשיב כמבוער ולדבריו הוא משום דחשיב כאינו כלה לחיה. וי"ל דמה דאמרו התוס' דחשיב כמבוער היינו לדברי ר"א לולי קרא יתירה, וכן לר"י הטעם עצמו חשיב כמבוער מסברא, ומקרא ילפינן שהטעם האחרון מתיר הראשון, אך לר"ג צ"ל דמסברא לא אמרי' דהטעם כמבוער וילפינן מקרא שאין הטעם אוסר, אך כיון שילפינן לה מקרא י"ל כדמפרש החזו"א ולא משום דחשיב כמבוער. ועי"ש במהרש"ל דפי' שני פי' בתוס' אם לדברי ר"ג הוא מסברא, או דמסברא אין הטעם כמבוער אלא דילפינן מקרא. וא"כ מסתבר שילפינן לזמן הביעור. אך עדיין ק"ק, דאף בדברי ר"ג כתבו התוס' דהטעם הוא כמבוער\*.

ובר"י קורקוס על הרמב"ם הלכות שמיטה פ"ז הכ"א הביא את פי' הר"ש במתני' וכתב להדיא כפי' הרעק"א, וז"ל: וה"פ ורד של שביעית שכבשו בשמן של ששית וכבשו קודם שנתחייב הוורד בביעור הלכך אינו צריך אלא ללקט הוורד כשיגיע זמן הביעור והשמן מותר כי שכבשו עדין לא הי' אסור כי עדיין לא הי' חייב בביעור אבל כשכבשו בשמן שמינית כבר נתחייב הוורד בביעור קודם שכבשו ולכן הכל אסור דשביעית אוסרת מין בשאינו מינו בנותן טעם וכן פירשה רבנו שמשון והרא"ש עכ"ל. וזהו להדיא כפי' הרעק"א.

אך הי' אפשר להוסיף לפי' הרעק"א מה שביאר החזו"א ברישא דמתני' דילקט את הורד דאף לענין סחורה מהני, ואף דנותן טעם אוסר לענין סחורה והפסד, בזה כיון דורד לא יהיב כ"כ טעמא בשמן לא החמירו בנתינת טעם זו לענין סחורה.



א). בדרך אמונה (פ"ז מה' שמו"י ה"ג, ס"ק כו) על מש"כ הרמב"ם (שם) "הכובש שלשה כבשים בחבית אחת כל שכלה מינו מן השדה יבער מינו מן החבית" כתב: אבל הטעם הבלוע במינים אחרים אין צריך לבער שהטעם נחשב כמבוער [וכתב ע"כ בציון ההלכה, אות נו תוס' פסחים שם]. והוסיף אח"כ בד"א ודוקא ששניהם של שביעית וכו', והוא מדברי החזו"א [ומוכרח הוא לפי' הרמב"ם בפ"ז מ"ז]. אך לכאורה לא שייך לפי' זה לומר "דהטעם הוא כמבוער" וכמו שביארנו, וצ"ע. גם לא הזכיר בד"א דלדעת הר"ש לפי' הרעק"א דבריו אמרי' דין זה דכבשים אף בשביעית בחולין.

## ג.

**בראית החזו"א לפירושו בדברי הר"ש מדברי הר"ן בנדרים**

וכתב שם החזו"א להוכיח כדבריו דדינא דר"ג בענין כבשים הוא דוקא בתערובת שביעית בשביעית ולא בשביעית בחולין מדברי הר"ן בנדרים נח. דמפרש הגמ' שם כאן לאכילה וכאן לביעור, דלביעור היינו שחייב לאוכלו קודם הביעור, דלענין זה חשיב כיש לו מתירין ולכן מין במינו במשהו, ולאכילה הכוונה לאחר זמן הביעור, דבזה לא הוי כבר יש לו מתירין ולכן בזה מין במינו בנותן טעם. והוכיח מכך החזו"א, דאם נימא דלענין ביעור לא מהני טעמא, דהטעם כמבוער, לא שייך כאן דשיל"מ, שהרי לא מדין ביטול אתינן עלה אלא שאין דין ביעור בטעם וכש"כ במשהו. עוד הקשה שם דהא אמר בנדרים שם דבצל של שישית שנטעו בשביעית אוסרת בכ"ש, והוא קודם ביעור, עיי"ש.

והי' אפשר ליישב קושיות אלו, די"ל דמה דאמרי' דהטעם הוא כמבוער אינו משום המציאות בעצמה, אלא דבאמת איכא הכא ביטול ברוב ומכח זה חשיב כמבוער, אלא דהרי בכל התורה אמרי' דטעם כעיקר, וא"כ אין כאן ביטול ברוב. אך בזה י"ל דהרי כבר הוכיח בחי' רבנו חיים הלוי בכמה מקומות, דאין דין זה דטעם כעיקר סברה שכיון שניכר לא בטל ברוב, דהרי בעינן לילפותא לכל דבר בתורה, אלא דהוא חידוש מיוחד דטעם כעיקר. ואף דבטעם כעיקר אמרי' דאין הדבר בטל, וכמו שהוכיח הגר"ח, מ"מ היינו רק במקום דאיכא חלות דינא דטעם כעיקר. ובזה י"ל דלענין דין ביעור לא שייך חלות דין זה דטעם כעיקר, וממילא חשיב כמבוער מכח ביטול ברוב. משא"כ לענין מין במינו במשהו, דזהו דין בביטול ברוב שמין במינו אינו בטל, ולא מכח הלכתא דטעם כעיקר, בזה י"ל שבאופן שיש דין זה דמין במינו במשהו לא חשוב כמבוער. ולכן כשנתערב מין במינו, ואף קודם זמן הביעור, כיון שדינו במשהו, דחשיב כיש לו מתירין לאוכלו קודם הביעור ולכן לא בטל, ממילא גם לא חשיב כמבוער. אך במין באינו מינו, כגון ורד בשמן, בזה ילקט את הורד ולא יתחייב בביעור, אף דנותן טעם דחשיב כמבוער.

[וכל זה תלוי בביאור כוונת התוס' בפסחים נב. ד"ה הכובש, ששם כתבו סברא בדעת ר"א ור"י דטעם הוי כמבוער, ומפרשים שם התוס' וז"ל דלא דמי איסור דביעור לשאר איסורים דהא שרי לעניים וה"א דנחשביה כמבוער כיון שאין כאן אלא הטעם עכ"ל. והנידון הוא אם כוונת התוס' היא שכיון שמצינו שינוי זה באיסור דביעור משאר איסורים הואיל ושרי לעניים, ממילא אמרי' דהוא סברא דאין ביעור לטעם, דהטעם הוי כמבוער, או דהכוונה בשינוי זה היא דבדין ביעור לא שייך הדין דטעם כעיקר. והנפקא מינה תהיה אם כשאיסורו במשהו אם שייך לומר גם בזה דהטעם כמבוער.

ומחלוקת הרעק"א והתוי"ט דלעיל, י"ל דהרעק"א ס"ל דהוא קולא מיוחדת בדין ביעור, ובודאי הוא כן אם כוונת התוס' שעל טעם לא שייך דין ביעור. והתוי"ט ס"ל דכיון דמצינו בהלכות ביעור קולא זו, אם כן היא קולא בכל דיני קדושת שביעית.

והראב"ד בהשגות פ"ז ה"ג כתב שם בסופו וז"ל ור"ג סבר אין הולכים בזה אחר נותן טעם שאין כאן איסור אכילה אלא מצות ביעור בלבד וכו' עיי"ש. וקצת משמע שכיון שאינו איסור

אכילה לא אזלינן בתר טעמא, וא"כ ה"ה לענין הפסד וסחורה, וכתיו"ט. אך י"ל דכוונתו היא דדוקא לענין ביעור אמרי' הכי, אך דוקא כשעדיין לא נאסר באכילה מחמת דין ביעור דבזה לא מקלינן בטעם].

אלא דיקשה דהרי מה דאמרי' מין במינו במשהו, וס"ל להר"ן דהיינו קודם זמן הביעור, הרי בזה גופא אמרי' דמין באינו מינו בנותן טעם, ובאותו אופן שנתערב קודם זמן הביעור. אך י"ל בזה, דהרי שם בנדרים דאמרה הגמ' כאן לביעור וכאן לאכילה הם דברי ר"ש, וי"ל דבאמת ר"ש לא ס"ל כר"ג בענין ג' כבשים, ולדבריו י"ל דבאמת בורד בשמן לא יעזור מה שילקט, שהוא מבאר מין במינו במשהו באופן שנתערב קודם הביעור ומשום דשיל"מ. אך י"ל דרבנן פליגי ומפרשים שזה הכלל הוא דוקא בנתערב לאחר הביעור, ובאמת יש כאן דין מיוחד ששביעית אוסרת במינה בכל שהוא ולא משום דבר שיש לו מתירין. וכך הרי מבארים את דברי הרמב"ם שלא פסק החילוק בין ביעור לאכילה, ומבארים שהוא דברי ר"ש וחכמים פליגי.

ואף אם נימא דמדברי הר"ן בנדרים מוכח דדינא דר"ג הוא דוקא בכבישה של שביעית בשביעית ולא שביעית בחולין, מ"מ י"ל דהוא מפרש מתני' כהרמב"ם, דמבאר דורד חדש אינו נותן טעם בשמן ישן, אך בחרובין ביין באמת ס"ל דנותן טעם החרובין ביין אף בחרובין חדשים ויין ישן, וע"ז נאמר הרי דחייב בבעור אף שכבש קודם זמן הביעור. ובע"כ שדברי ר"ג לקמן הם דוקא בשביעית בשביעית. וא"כ כמו שהוכיח החזו"א את דבריו מהר"ן יכול הי' להוכיח את דבריו מהרמב"ם [ובאמת שרמזו לזה החזו"א בס"ק ה' עיי"ש].<sup>2</sup>

## ד.

### בקושית החזו"א, על פי' הרעק"א בר"ש, מבצל של ששית שנטעו בשביעית שאוסרת בכל שהוא

אך עכ"פ בפי' הר"ש י"ל כפי' הרעק"א בדבריו, אלא דמ"מ קשה טובא מה שהקשה החזו"א מנדרים גבי בצל של ששית שנטעו בשביעית שאוסרת בכל שהוא והרי שם התערובת היתה קודם הביעור ולא אמרי' דהוי כמבוער. ובוה י"ל כדכתבנו, דלענין מין במינו במשהו לא אמרי' דהוי כמבוער, ובוה אף בנתערב קודם זמן הביעור יהי' דינו במשהו. אך דינא דמתני' דשביעית אוסרת במינה בכל שהוא ובאינה מינה בנתינת טעם איירי שנתערב לאחר הביעור.

ב). גם למה שרצה הר"ש לפרש בתחילה מתני' פ"ז מ"ז ורד וכו' דאין הורד נותן טעם בשמן והשמן נותן טעם בורד, בע"כ שדברי ר"ג הם רק בכבישת שביעית בשביעית, אא"כ נימא דלפי' זה מתני' דורד דלא כר"ג.

גם לפי' הר"ש במתני' פ"ט מ"ה בפי' דברי ר"ש דכל הירק אחד לביעור, כתב שם בסה"ד וז"ל ואפשר דר' יהושע ורבן גמליאל מודו לר' שמעון מדאורייתא ולכן מקלינן לענין טעם עכ"ל. ולדבריו אלו א"כ ודאי כל הקולא דלא אזלינן בתר טעמא היא דוקא בכבישת ירקות של שביעית, דמעיקר הדין כל הירק אחד לביעור, וא"כ בשאר דיני נתינת טעם של שביעית יהי' הדין דאזלינן בתר טעמא. ובע"כ לפי' זה לא נוכל לפרש מתני' דפ"ז מ"ז דהורד כפי' הר"ש עפ"י הירושלמי לפי' הרעק"א בדבריו.

אלא דיקשה מה שדקדקנו מדברי הר"ש לעיל פ"ו מ"ג, דכתב דלביעור במשהו היינו בנתערב לאחר הביעור, ומשמע שדווקא בנתערב אחר הביעור. ולכאורה הביאור הוא דקודם הביעור חשיב כמבוער ואף לענין מין במינו במשהו חשיב כמבוער, ולא כמו שכתבנו דזהו רק במה שנאסר מדין טעם כעיקר, אלא דהמציאות של טעם ומשהו בתערובת חשוב כמבוער. וא"כ תקשה טובא הקושיא מנדרים לגבי בצל של ששית שנטעו בשביעית דאוסרת בכל שהוא, אף דהוא קודם הביעור, ולא אמרי' דהוי כמבוער.

וי"ל בזה, דהנה הרי איתא במתני' מע"ש פ"ו התבשיל ב"ש אומרים צריך לבער וב"ה אומרים הרי הוא כמבוער, ופי' הרע"ב התבשיל שיש בו מפירות שביעית או ממע"ש בשעת הביעור. וא"כ שם הרי הוי תערובת שביעית בחולין, ולדברי החזו"א יקשה דבזה הרי לא אמרי' הרי הוא כמבוער אלא דאוסר בנותן טעם. ויעויין בדרך אמונה בבאור ההלכה פ"ז מהלכות שמיטה הכ"ב ד"ה זה הכלל, שכתב לחלק בזה בין תבשיל לכבוש, דכבוש בחולין בנותן טעם, משא"כ בתבשיל דאין ממשיך ניכר דבזה הוי כמבוער. והקשה א"כ בגידולין צריך להיות כמבוער, וכמו בתבשיל, דהרי אינו ניכר. וכתב ע"כ וי"ל דגידולין חשיבי טפי וכדבעי למפשט מינה שם דאזלינן בתר גידולין והן מבטלין את העיקר ולכן נחשב כאילו הכל פ"ש ואין כאן היתר לבטלו עכ"ל. א"כ אף לדברי החזו"א נצטרך לחלק בין תבשיל לגידולים, וא"כ י"ל אף לפי' הרעק"א בר"ש דאף דבכבישת שביעית בחולין אמרי' דהוי כמבוער, מ"מ גידולין חשיבי טפי ולא אמרי' ביה כמבוער, דהרי ממ"נ ה' צריך להיות כמבוער אף לשיטת החזו"א, ומשום דתבשיל חשיב כמבוער, ובע"כ שגידולין שאני. אא"כ נאמר דחשיבות דגידולין מהני רק לחלק בין תבשיל לגידולין, דמה דאין ממשיך ניכר אינו סברה בגידולין, אך לא עדיף משאר תערובות.

ובדרך אמונה (פ"ז הכ"א ס"ק ק"מ) הביא את דעת הר"ש בדין זה דורד בשמן וכו' וכתב פי' הר"ש כדברי החזו"א הן לקולא והן לחומרא ולא הביא כלל את דעת הרעק"א בזה. וכבר כתבנו שכדברי הרעק"א מפורש בהר"י קורקוס'.

## ה.

### בפי' הראב"ד בדברי ר"ג בג' כבשים ולפי"ז פי' במתני' כאן

והנה כתב הראב"ד בהשגות פ"ז ה"ג בסוף ההשגה: "ור"ג סבר אין הולכים בזה אחר נותן טעם שאין כאן איסור אכילה אלא מצות ביעור בלבד הילכך דיו שיבער אותו המין בלבד" וכו'. ומשמע מדבריו שהוא לומד בשיטת ר"ג דאף בתערובת שביעית בחולין הדין כך. וכן כתב החזו"א בדבריו (סוף סי' יא). וקשה, דלפי"ז איך הסכים הראב"ד עם דברי הרמב"ם שם בהכ"ב חרובין של שביעית שכבשן ביין ששית וכו' חייב לבער היין שהרי טעם פירות שביעית בו, והרי

ג). בבאור ההלכה שם (הכ"ב ד"ה זה הכלל), הביא את קושית התויו"ט במע"ש פ"ה מ"ו, על מה דאיתא שם התבשיל ב"ה אומרים הרי הוא כמבוער הקשה תויו"ט הרי בשביעית תנן דאזלינן בתר טעמא אף שאין הממש ניכר, והביא את תירוץ הרעק"א דדווקא לקדו"ש אזלינן בתר טעמא ולא לביעור. וכתב ע"כ בבאור ההלכה קשה דכאן מיידי לענין ביעור עכ"ל. ולא הבנתי, דהרי ביאר הרעק"א דמה דאזלינן בתר טעמא בביעור היינו כשנתערב לאחר שנתחייב בביעור.



ס"ל להראב"ד בדברי ר"ג שאין דין ביעור בנותן טעם, וא"כ הי' צריך לפרש מתני' כפי' הר"ש עפ"י הירושלמי דאיירי לאחר זמן הביעור. וכן קשה בהשגות הראב"ד בה' מאכלות אסורות פט"ו ה"ח כתב שם שלאחר זמן הביעור בין במין במינו בין באינו מינו בנותן טעם, וא"כ דין כל שהוא בשביעית הוא כפי' הר"ן קודם שנאסר בבעור דהוי דשיל"מ, וא"כ איך בכה"ג אמרי' דמין באינו מינו בנותן טעם, והרי ס"ל דקודם זמן הביעור חשיב כמבוער.



הרב איתן וקסלר

ישיבת תורת החיים, יד בנימין

## אוצר בית דין

### פתיחה

במאמר זה נדון בע"ה מהו האוצר ב"ד המתואר בתוספתא, וכן נברר להלכה כמה מהפרטים שהשתנו באוצר ב"ד שקיים היום.

עיקר מטרתו של המאמר היא לברר את הדברים ברמה ההלכתית התיאורית ולא להיכנס לשאלה כיצד הדברים מתבצעים היום, והאם אוצר ב"ד כיום עונה על דרישות ההלכה העולות מהמאמר.



### מחלוקת הראשונים בהבנת התוספתא

#### מקור הדברים בתוספתא

מובא בתוספתא (שביעית פ"ח ה"א), וז"ל "בראשונה היו שלוחי בית דין יושבין על פתחי עיירות, כל מי שמביא פירות בתוך ידו נוטלין אותן ממנו ונותן לו מהן מזון של סעודות, והשאר מכניסין אותו לאוצר שבעיר. הגיע זמן תאנים שלוחי בית דין שוכרין פועלין עודרין אותן, ועושין אותן דבילה, וכונסין אותן בחביות, ומכניסין אותן לאוצר שבעיר, הגיע זמן ענבים שלוחי בית דין שוכרין פועלין בוצרין אותן ודורכין אותן בגת, וכונסין אותן בחביות, ומכניסין אותן לאוצר שבעיר, הגיע זמן זתים שלוחי בית דין שוכרין פועלין ומוסקין אותן, ועוטנין אותן בית הבד, וכונסין אותן בחביות, ומכניסין אותן לאוצר שבעיר, ומחלקין מהן ערבי שבתות כל אחד ואחד לפי ביתו. הגיע שעת הביעור, עניים אוכלין אחר הביעור אבל לא עשירים דברי ר' יהודה, ר' יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור, ר' שמעון אומר עשירים אוכלין מן האוצר אחר הביעור" ע"כ.



#### שיטת הרמב"ן באוצר ב"ד

וכן פירש הרמב"ן (ויקרא כה, ז) את דברי התוספתא, וז"ל "ועשו להם תקנות מדבריהם, בראשונה היו בית דין עושין אוצר בכל עיר ועיר, מתחילת יציאת הפירות היו נוטלין אותם מיד מביאייהן ומכניסין אותן לאוצר, וכשיבא זמן לקיטת כל אותו המין כגון שבא זמן של קיץ ועת הבציר הגיע, ב"ד שוכרים פועלים ובוצרין ומוסקין ולוקטים כל אותו המין ודורכים ומוסקין בגת ובבית הבד כדרך שאר השנים, ונותנים לאוצר שלהן, ואלו הפירות המכונסים לאוצר בית דין אינן צריכין ביעור אחר שכבר מבוערין הם מן הבית, ואחד עניים ואחד עשירים מותרין לאחר

הביעור לקבל מהם מיד ב"ד ולאכלן. וכל זו התקנה והטורח של ב"ד, מפני חשד שלא יבאו לעכבם או לעשות מהם סחורה" ע"כ. מסוף דברי הרמב"ן נראה שתקנה זו של אוצר ב"ד באה כפתרון לשני דברים - האחד, כנגד החשש שהאדם הפרטי יבוא לעכב בידו פירות שביעית מבלי לבערם, והדבר השני שכתב הרמב"ן, שתקנה זו באה גם כדי שלא יבואו אנשים לסחור בפירות שביעית.

והנה, אף על פי שאין זה מוכרח בתוספתא שתקנה זו תוקנה על מנת שלא יסחרו בפירות שביעית, ואפשר שעיקר התקנה היה לעניין ביעור, נראה שבכל אופן תקנה זו אכן פותרת את הבעיה של סחורה בפירות שביעית, וכפי שכתב הרמב"ן. זאת, משום שאם שלוחי ב"ד מפקחים על כך שאף אדם לא יכניס לעיר יותר ממזון ג' סעודות, ממילא אין אפשרות לסחור בפירות שביעית. ועוד, ששלוחי ב"ד מוסקים ובוצרים את כל הפירות ומכניסים אותם לאוצר, כך שלאדם הפרטי אין כמות גדולה של פירות שיוכל לסחור בהם.



### קושיית הר"ש סירליאו על שיטת הרמב"ן מאיסור בצירה כדרך הבוצרים

והר"ש סירליאו (על הירושלמי פ"ט ה"ו) הקשה על דברי הרמב"ן כיצד ייתכן לפרש שב"ד עשו כל זה בפירות שביעית, שהרי שנינו (ספרא בהר פרשה א פ"א) "לא תבצור" - לא תבצור כדרך הבוצרים, מיכן אמרו תאנים של שביעית אין קוצים אותה במוקצה... אין דורכים ענבים בגת" ע"כ, ומבואר שיש איסור לבצור כדרך הבוצרים. ואם כן, כיצד הותר לב"ד לעשות כן בשביל למנוע סחורה בפירות שביעית.



### הבנת הרש"ס שתקנת אוצר בי"ד נאמרה בפירות שישית ודחייתה

משום קושיה זו פירש הרש"ס שבכל תקנת אוצר בי"ד המוזכרת בתוספתא, אין הכוונה לפירות שביעית אלא מדובר בפירות שישית ששמרו אותם באוצר על מנת שיהיה אפשר לאכלם לאחר שצריך לבער את פירות השביעית. ולפי זה תקנה זו לא באה לפטור חשש הלכתי, אלא זו תקנה חברתית גרידא, שמטרתה לדאוג לציבור לפירות, לאחר שכבר לא יהיה אפשר לאכול מפירות שביעית. וכך כתב הר"ש לאחר שהקשה על דברי הרמב"ן, וז"ל "אבל האמת שפירוש אותה ברייתא כמו שפירשתיה למעלה דסיפא" בפירות שישית הוא דקא מיירי, והענין דכל זמן שיש פירות שביעית בשדה אוכלים העניים ועשירים, ומכי כלו היו בעלי בתים פותחין האוצר שבבתים ואח"כ פותחים האוצר שמלאו אותם ב"ד. ולר' שמעון עניים ועשירים אוכלין מן האוצר ההוא, ור' יהודה סבר דאין השתדלות ב"ד ותקנתא ידיהו אלא לעניים, אבל לא לעשירים דיכולת יש להם להביא מזונות מחו"ל ולאכול או לשמור בבתיים מן הששית" ע"כ.

(א). הר"ש מחלק את התוספתא לשני חלקים, הרישא מדובר בביעור פירות שביעית, ואילו הסיפא, שם נשנתה תקנת אוצר בי"ד, מדברת בפירות שישית.

ובחזו"א (שביעית סי' יא אות ז) הקשה כמה קושיות לדחות את דבריו, ולענ"ד זו הקשה שבהם, שהתבאר בשיטת הר"ש סירליאו שתקנה זו של אוצר בי"ד אינה תקנה הלכתית, אלא תקנה חברתית שתקנו בי"ד לטובת הציבור. ולכא' הבנה זו קשה מהירושלמי, שם התבאר שר' שמעון ור' יהודה דורשים את דבריהם מפסוקים<sup>1</sup>. ובסוף דבריו דוחה החזו"א את שיטת הרש"ס, וז"ל "ואנו אין לנו אלא דברי הראשונים ז"ל דאיירי בשל שביעית, וכשהן ביד בי"ד מותר לדרכן בגת ופטורין מן הביעור" ע"כ.



### שיטת הרמב"ן שהאיסור לבצור כדרך הבוצרים הוא דווקא בבעלים וכחלק מאיסור שימור

אלא שמשיטת הרמב"ן באיסור בצירה כדרך הבוצרים נראה שאין קושי, שהרמב"ן בפירושו לתורה (ויקרא כה, ה) כאשר ביאר את האיסור לבצור כדרך הבוצרים, לכל אורך דבריו השיק בין איסור זה לאיסור שמור, ומפשטות דבריו נראה שלדעתו האיסור לבצור כדרך הבוצרים הוא איסור לכנוס את כל הפירות, משום שכך הם אינם מופקרים, וכתב "אבל תפקיר הכל ותבצור עם העניים". ובהמשך דבריו כתב: "ופירוש הלאוים, שלא תקצור אותן אתה לכרך לצורך עצמך, ולא תבצור אותן לעצמך", ונראה שהעניין הוא שיהיו כל אדם שווים בפירות אלו, ולכן אסור לכנוס את כל הפירות לרשותו.

וכן נראה מהמשך דבריו, שהוא מנגיד בין 'לשמור לעצמו' לבין 'ללקוט עם העניים', וז"ל "לא תבצור אותם כדרך נזיר שלך אבל תבצור אותם עם העניים כדרך שהם בוצרים, לומר שלא ישמרם לעצמו אבל ילקוט אותם עם העניים כהפקר וינהוג בהם גם כן כדרך שהעניים נוהגין לדורכן בעריבה" ע"כ.

ובסוף דבריו מבאר הרמב"ן שאיסור שימור ואסיפת הפירות הוא משום גזילת העניים, וז"ל "וכן הענין שאמרו שאין קוצצין התאנים במקצע ולא דורכין הענבים בגת, גדר ואסמכתא מדבריהם כדי שלא יבואו לידי שימור ואסיפת הפירות ויגזלו אותם מן העניים" ע"כ. ומשום כך חזר הרמב"ן כמה פעמים בדבריו על העיקרון שצריך לבצור וללקוט עם עניים.

ובהמשך דבריו מביא הרמב"ן את דברי המכילתא, שאין אדם יכול לכנוס את כל הפירות אפילו על מנת לחלקם אח"כ לעניים, וז"ל "שלא יהא אדם שומר שדהו ונועל בפני עניים בשביעית ואפילו רוצה להפקיר אותן בשעת לקיטה, אלא יהא השדה כל השנה מזומן ומופקר לעניים. במכילתא (משפטים כ, יא), ואכלו אביוני עמך (שמות כג, יא), וכי מפני מה אמרה תורה לא שיאכלו אותה עניים, הרי אני מכניסה ומחלקה לעניים, תלמוד לומר והשביעית תשמטנה,

(ב). וקושיה זו קשה לכא' גם על הרמב"ן, שהרי גם לשיטתו אוצר בי"ד זו תקנה מדרבנן ולא מדא' [וכן הקשה גם הר"ש עצמו על הרמב"ן]. וע"כ צ"ל לשיטת הרמב"ן שדרשות הפסוקים המובאות בירושלמי הן רק אסמכתא.

ואין לומר כן גם בדעת הר"ש, משום שגם אם נאמר שדרשות הפסוקים הן רק אסמכתא, לא מובן מדוע מביאים אסמכתא מפסוקים לתקנה טכנית שאינה נוגעת כלל לנפק"מ הלכתית. וכן כתב החזו"א, וז"ל "דלא שייך אסמכתא למנהגא בעלמא ושאין במנהג זה חיוב כלל" ע"כ.

ונטשתה, מגיד שהוא פורץ בה פרצות, אלא שגדרו חכמים מפני תקון עולם. והגדר שגדרו חכמים, שלא יפרצו פרצות בשדה ובכרם, אבל לא שיהא הוא משמר שדהו ומכניס הפירות לעבור על דברי תורה" ע"כ. ומבואר מדבריו שהאיסור הוא 'לשמר שדהו' ו'להכניס הפירות' שבכך אין הפירות מופקרים, אע"פ שאח"כ מפקיר אותם לעניים, "אלא יהא השדה כל השנה מזומן ומופקר לעניים" ע"כ.

ונראה בדעת הרמב"ן שהאיסור הוא לאסוף ולשמור את כל הפירות, כך שמעולם הם לא הופקרו לעניים, אבל כאשר השדה הופקרה, וכל עני יכול להיכנס לתוכה, עדיין יש איסור מדרבנן 'לקצות את התאנים במוקצה' ו'לדרוך את הענבים בגת', מחשש שאם נתיר לעשות מלאכות בפירות רבים יחד, יבוא האדם לידי שימור ואסיפת הפירות. ובפשוט נראה שאיסור זה הוא דווקא על הבעלים של השדה, משום שדווקא הוא שייך באיסור שימור ואסיפת הפירות, שע"י זה הוא מונע את הפקרתם, ושאר אדם הרי הוא כעניים לעניין זה שיכול לזכות מההפקר ככל שירצה.

ולפי זה אין שום קושי כיצד הותר איסור זה באוצר ב"ד, משום שאחר שהבעלים הפקירו את השדה, ויד כל אדם ועניים בכללם שווה בה, אין איסור לבצור אפילו כמות גדולה [וראה לקמן שנדון בע"ה מה דין הבעלים בזה].

וכן הביא הרשב"ש (שו"ת סי' רנח) תקנה זו של אוצר ב"ד להלכה.



### נראה שיש דוחק גדול לומר שהרמב"ם מכריע נגד התוספתא

והרמב"ם לא הזכיר כלל דברי התוספתא בדבר תקנת אוצר ב"ד. ולפני שנבוא לדון בדברי הרמב"ם להבין האם חולק על דין זה או מסכים, נראה לענ"ד שיש דוחק גדול לומר שלדעת הרמב"ם יש איסור בעשיית אוצר ב"ד, משום שתקנה זו הובאה בתוספתא ללא כל חולק, ומלשון התוספתא מוכח שהיא לא באה לחדש הלכה אלא רק לתאר מציאות שקרתה בפועל בבתי הדין בישראל, והתוספתא הביאה זאת בשביל להביא מחלוקת שנאמרה בדין שנגזר ממציאות זו [מחלוקת התנאים למי מותר לאכול מהאוצר אחר הביעור]. ולכאן' דחוק מאוד לומר שהרמב"ם חלק על כך, כאשר יש מקור תנאי שמתאר זאת כמציאות הפשוטה.

ג). וראה מה שכתב בזה החזו"א (שביעית סי' יב אות ה), וז"ל "וקרוב הדבר שאין לאו זה אלא בקוצר שדהו אבל קוצר שדה אחרים מדין הפקר אינו בכלל אזהרה" ע"כ. וראה גם לגבי איסוף הפירות שכתב (שם אות ט): "ואפשר שכל שאוסף משדות אחרים מותר אף במרובה אלא שאין דרך לאסוף הרבה מן ההפקר שהרי יש לוקטין הרבה" ע"כ.

וכמה שורות קודם לכן הציע החזו"א שגם על היחיד יש איסור לאסוף כמות גדולה, אלא שאין זה משום הפקר כמו בבעלים, אלא 'משום גדר סחורה נגעו בה'.

ד). וכן הובאה תוספתא זו בדברי כמה מהראשונים (הר"ש והרא"ש בפירושים למשנה שביעית פ"ט מ"ח, תוס' ר"ש משאנץ פסחים נג., תוס' ר"י שירליאון ע"ז סב., תוס' רי"ד פסחים נא., השגת הראב"ד הל' שמו"י פ"ז ה"ג) כראייה לכך שביעור נעשה בדרך הפקר, וכשיטת הרמב"ן.

ה). ואין קושי על דברינו ממה שלא הובאה תקנה זו במשנה בגמ' ובירושלמי, משום שהתבאר שהתוספתא תיארה מציאות, ולמעשה אין חידוש הלכתי בהנהגה זו שיהיה מי שיחלוק עליה.

## הרמב"ם סובר כמו הרמב"ן בגדר איסור בצירה כדרך הבוצרים

הרמב"ם (הל' שמו"י פ"ד ה"א, והכ"ב-כג) הביא את איסור קצירה ובצירה כדרך הקוצרים והבוצרים, ומדבריו בספר המצוות (עשין קלד) נראה שלא זו של בצירה כדרך הבוצרים ואיסוף הפירות לביתו הוא מקביל למצוות עשה של הפקרת הפירות, וז"ל "הנה הודיע שהשמת הכל מצות עשה ואחר כך פרט ואמר כן תעשה לכרמך לזיתך וזה הוא בכלל כל מה שיצמח מן הארץ, ואמנם בא זה הצווי בכרם ובזית לבד בעבור שבא בכתוב האזהרה בייחוד מלאסוף תבואת הכרם והוא אמרו ואת ענבי נזיריך לא תבצור, וכמו שהכרם שהפקרו מצות עשה מניעתו מצות לא תעשה כן כל מה שיצמח בשנה שביעית שהתבאר שהפקרו בעשה הנה מניעתו בלא תעשה, ויהיה דין הזית כדין הכרם בעשה ולא תעשה ודין זה ודין שאר פירות אחד" ע"כ. ומבואר בדבריו שהלאו של בצירת ואיסוף הפירות הוא מניעת העשה של הפקרת השדה. וכן משמע מדבריו במקום אחר בספר המצוות (לאוין רכב): "והמצוה הרכ"ג היא שהזהירנו מאסוף מה שיצמיחו האילנות מן הפירות גם כן בשנה השביעית כמו שנאסוף פירותיהם בכל שנה אבל נעשה אותו בשנוי להורות שהוא הפקר" ע"כ, ומשמע שה' יתברך ציונו על איסור זה על מנת שהפירות יהיו מופקרים.

ומדבריו במשנה תורה (שם הכ"ב) משמע שאיסור קצירה כדרך הקוצרים הוא איסור על הבעלים, שכתב: "הפירות שיוציא האילן בשביעית לא יאספם כדרך שאוסף בכל שנה" ע"כ, ופשטות הדברים שאיסור זה הוא על מי שרגיל בכל שנה לאסוף את הפירות יחד.

ולפי זה נראה שדברי הרמב"ם תואמים בזה לשיטת הרמב"ן שהובאה לעיל, שאיסור בצירה כדרך הבוצרים שווה לאיסור אסיפת הפירות לביתו, ושתי פעולות אלו אסורות משום שבכך האדם גורם שהשדה לא תהיה מופקרת, ולא תהיה בה יד לעניים. ואם כן, גם לשיטת הרמב"ם האיסור הוא דווקא על הבעלים, משום שרק בידי הבעלים יש אפשרות לעשות כבכול שנה, שכן הפירות לא יהיו מופקרים, אבל לאחר שהפירות הופקרו לעניים ויד כל אדם שווה בה, נראה שלא יהיה איסור על אדם אחר לבצור כמות גדולה של פירות. ואם כן מובן שגם לדעת הרמב"ם אין שום דופי בתקנת אוצר ב"ד, שאין שום איסור כאשר אדם אחר בוצר כמות גדולה של פירות.

ומה שהרמב"ם השמיט את דברי התוספתא אינו קשה, משום שאין בה שום חידוש להלכה, אלא רק תיאור מציאות שהייתה בזמן חז"ל, ולפיכך לא ראה הרמב"ם צורך להביא זאת.



1. נראה לענ"ד מדיוק דברי הרמב"ם שאין לחלק איסור בצירה כדרך הבוצרים לאיסור אסיפה לבית, משום שכתב "האזהרה... מלאסוף תבואת הכרם והוא אמרו ואת ענבי נזיריך לא תבצור", ולהדיא מבין שהאיסור 'לא תבצור' שנדרש בספרא כאיסור לבצור כדרך הבוצרים, הוא הוא האיסור 'לאסוף תבואת הכרם'.

## סיכום ביניים

ולסיכום, הובאה בתוספתא תקנת אוצר בי"ד, שהיו עושין אוצר בכל עיר ועיר ובי"ד שוכרין פועלים ומכניסים לאוצר את כל הפירות ומחלקים אותם בערבי שבתות לפי מספר בני הבית. והתבאר, שלדעת הרמב"ן תקנו תקנה זו על מנת שלאדם היחיד לא יהיו פירות רבים ברשותו, כך שלא יבוא להשהותם אחר זמן הביעור, או לעשות בהם סחורה.

והר"ש סירליאו הקשה על הרמב"ן, כיצד הותר לבי"ד לבצור כדרך הבוצרים, ולכן הסביר הרש"ס שמדובר בפירות שביעית, ודבריו נדחו.

והתבאר שלדעת הרמב"ן והרמב"ם לא קשה מיד, משום שאיסור בצירה כדרך הבוצרים הוא רק על הבעלים כאשר בכך מונע את הפקר הפירות, וכמו איסור אסיפת הפירות לביתו ושימור השדה, אבל בתקנה זו של אוצר בי"ד לאחר שהבעלים הפקירו את השדה כדין, אין איסור על כל אדם, ובכללם שליחי בי"ד, לבצור כדרך הבוצרים. ולפי זה אין שום חידוש הלכתי בתקנה זו של אוצר בי"ד.



## אוצר בי"ד בימינו

## גביית כסף עבור הפירות

## פשטות התוספתא והרמב"ן שבי"ד לא גבו כסף על חלוקת הפירות

ונראה בפשטות שבית הדין לא גבו כסף על הפירות, משום שלדעת הרמב"ן תקנה זו תוקנה על מנת למנוע מהיחיד לסחור בפירות שביעית, ואם בי"ד גובים כסף על הפירות מה הועילו חכמים בתקנתם, ומדוע לבי"ד הותר לסחור בפירות שביעית?

וכן נראה בפשטות ממה שכתבה התוספתא לשון 'מחלקין' שהכוונה בחינם, וכפי שמבואר במקומות רבים בש"ס שחלוקה הכוונה בחינם (כן מצינו: בנתינת פאה - פאה פ"ד מ"א, בחלוקת התמחוי - שם פ"ח מ"ז, בביעור פירות שביעית - שביעית פ"ט מ"ח, ביכורים הגיתנים לכהנים - ביכורים פ"ג מ"ב, וכן

ז). לעיל התבאר בדעת הרמב"ן והרמב"ם שאין באוצר בי"ד בעיה של בצירה כדרך הבוצרים משום שאיסור זה קאי רק על הבעלים משום שבכך אין השדה מופקר, וכאשר הבעלים הפקירו את השדה כבר לא שייך איסור בצירה כדרך הבוצרים, אבל באיסור סחורה אין אפשרות לומר כן, משום שמפורש במשנה (שביעית פ"ח מ"ד) שיש איסור סחורה גם למי שאינו בעל הפרדס, וז"ל "האומר לפועל הא לך איסור זה וכו' לקט לי בו ירק היום שכרו אסור" ע"כ, ונראה בפשטות שמדובר גם במציאות שהפועל מלקט משדה שהפקירוה הבעלים, ואם כן איסור זה של סחורה אינו שייך בבעלים דווקא, וכן אינו חלק ממצות השבתת השדה והפקרתו.

וכן משמע יותר מהמקור לאיסור זה, שדרשו חז"ל (פסיקתא בהר ע, ע"ז סב.) "לאכלה ולא לסחורה" ובפשטות כמו שכל יחיד ויחיד אוכל מפירות השביעית כך הוא גם מוזהר שרק יאכלם ולא יסחור בהם.

וכך גם משמע מדברי הרמב"ן שכלל יחד את איסור שימור בצירה כדרך הבוצרים ומצות השבתת השדה, ואילו את איסור סחורה לא הזכיר, משמע שאיסור זה שונה מהם. וכן נראה בדעת הרמב"ם שבפרק ד' הביא את איסור בצירה כדרך הבוצרים (ה"א) ואת מצות השבתת השדה (הכ"ד), ואילו את איסור סחורה הביא רק בפרק ו'.

הרבה). וכך נראה גם מדרך החלוקה של האוצר בכל ערב שבת, שזו גם דרך החלוקה של קופת הצדקה, כמבואר ברמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ט ה"ג).



### מימון הפועלים וההוצאות מכסף הציבור וכמו שאר פעולות הבי"ד

ואין להקשות שאם לא יגבו כסף על הפירות מניין יהיה לבי"ד לשלם את שכר הפועלים וההוצאות, משום שיש דברים רבים הנעשים ע"י שליחי בי"ד, תיקון הדרכים והרחובות ומקואות המים, ציון הקברות, בדיקת השדות מכלאים ואיסוף חצאי השקלים כמבואר במשנה בשקלים (פ"א מ"א). ובגמ' במו"ק (ו.) מבואר שאותם שליחים קבלו שכרם מתרומת הלשכה (וראה עוד כיוצ"ב בכתובות ק.). ואם כן, מאותו כסף ישולם גם שכר השליחים המופקדים על הפירות בשביעית.



### אין להשוות בין מימון מכספי ציבור לבין גביית כסף בחלוקת הפירות

וראיתי בספר שביתת השדה (עמ' שיב) שכתב שאין הבדל אם הכסף נגבה בשעת חלוקת הפירות, מידי האנשים מקבלי הפירות, או אם משולם מכספי הציבור שהגיעו ע"י מיסים מהציבור. ולענ"ד ודאי שיש הבדל, שהרי פירות אלו שייכים לכל הציבור באופן שווה, שאין בי"ד יכולים לזכות לאדם אחד יותר מחברו, והרי עני שאין מחייבין אותו על הצדקה (ראה שו"ע יו"ד סי' רנג ס"ח), ואינו שותף במיסי הציבור, אם הכסף נגבה בשעת חלוקת הפירות הרי שלא יוכל לקבל, משום שאין לו כסף לתת תמורתם. ולעומת זאת, אם מימון הפועלים הוא מכסף הציבור, הרי שהעני יקבל ככל אדם ובוזה יקוים ציווי התורה (שמות כג, יא) "והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך".



### נראה שאין איסור לבי"ד לגבות תשלום עבור שכר הפועלים וההובלה

ואף שהתבאר שבאוצר בי"ד המתואר בתוספתא לא גבו כסף תמורת הפירות, נראה שאין מניעה לקיים אוצר בי"ד שיגבה כסף בחלוקת הפירות, ובתנאי שהכסף כולו מיועד רק לכיסוי שכר הפועלים והוצאות ההובלה, ואין אדם שמרוויח כסף יתר על שכרו לפי שעה". וכך אין איסור סחורה בפירות שביעית, וכמו שמותר לאדם לשלוח את חברו ללכת במקומו לשדה ולהביא לו פירות תמורת תשלום על טרחתו<sup>ח</sup>. ואם מתקיים תנאי זה, אין זה משנה כמה עולים הפירות הנמכרים ע"י אוצר בי"ד, ואף אם הם עולים יותר מהפירות הנמכרים בשוק אין בכך בעיה<sup>ט</sup>.

ח. כמובן שגם שכר זה צריך להיות הגיוני, ובהתאם לשכר המצוי בשוק על עבודה זו.

ט. כמבואר במשנה (שביעית פ"ח מ"ד): "האומר לפועל הא לך איסור זה ולקט לי ירק היום שכרו מותר" ע"כ.

ומה שמובא שם בהמשך המשנה: "לקט לי בו ירק היום שכרו אסור" זה משום שבלשון הזאת כאומר לו לקט לי ירק כשווי של האיסור, וזה ממש תשלום על הפירות עצמם, כך פירש רש"י (ע"ז סב. ד"ה לקט לי בו).



אמנם בחלוקה כזו אין כח העניים שווה בפירות, כיון שנגבה תשלום בעבורם, על כל פנים נראה שאין בכך בעיה, כיון שהעניים יכולים גם הם ללכת לפרדס ולקטוף, ורק אינם יכולים ליהנות מפעולתו של 'שליח ההובלה', משום שההובלה עולה כסף". ואף שודאי שהאוצר ב"ד המקורי לא התנהל כך, נראה שבמבחן ההלכה אין בכך שום איסור".



## האם יכול בעל הפרדס להיות שליח ב"ד

### אפשר שגם לרמב"ן והרמב"ם מותר לבעל הפרדס להיות שליח ב"ד

לעיל התבאר שתקנה זו של אוצר ב"ד מבוססת על כך שאיסור בצירה כדרך הבוצרים היא דווקא על הבעלים, ועל פי זה יש מי שרצו לטעון שבעל הפרדס לא יכול להיות השליח של ב"ד בבצירת ואיסוף הפירות.

אולם לענ"ד נראה שגם לבעל הפרדס מותר להיות שליח ב"ד, וכפי שהתבאר לעיל בדעת הרמב"ן והרמב"ם, שהטעם שאיסור בצירה כדרך הבוצרים הוא דווקא על הבעלים הוא משום שבכך הוא מונע את הפקרת הפירות לעניים, ולכן לאחר שהבעלים הפקיר את הפרדס מותר לאדם אחר לבצור את כולו. אם כן, כאשר בעל הפרדס מפקיר את הפירות, ונותן לכל אדם להכנס ולקחת מהם, כך שיד כל אדם שווה בהם, ועוד, שבעל הפרדס עצמו אין לו שום שייכות לפירות בשנה זו, ומקבל שכרו מב"ד לפי שעה וללא קשר לכמות הפירות הנאספת מהפרדס", במציאות זו לא יהיה איסור על הבעלים לבצור את כל הפירות, משום שהפירות הופקרו ואין בזה שום מניעה או הפסד לעניים. ומו"ר הגר"ש טל שליט"א הסכים עמי בזה.



י. יש שכתבו שכאשר מחיר הפירות אינו נמוך בצורה משמעותית יש בכך איסור, משום שהסיקו שכאשר מחיר הפירות אינו נמוך בהרבה משמע שלא מתקיים התנאי, ובי"ד או אדם אחר מרוויחים כסף על הפירות הנמכרים. ולענ"ד שאינו מוכרח כלל ועיקר, ומוכן שההוצאות של ב"ד המוקם לשנה אחת גדול בהרבה מההוצאות של רשת שיווק העוסקת בכך כל השנים ובכמויות גדולות בהרבה. ולדוגמא, אדם פרטי שירצה לשכור משאית להובלה ישלם הרבה יותר מהסכום שמשלם רמי לוי על הובלה של משאית אחת, משום שרמי לוי עובד עם חברה קבועה, וצורך משאיות רבות בכל יום, וברור שהמחיר שהוא משלם על הובלה של משאית נמוך בהרבה, זוהי רק דוגמא אחת מיני רבות.

יא. כמובן שגם לזה ניתן למצוא פתרונות, כגון קרנות צדקה וחסד שיממנו את התשלום הזה עבור העניים.

יב. כל זה על פי מה שהתבאר שבפעולות שעושים שליחי ב"ד אין שום איסור, וכל ההיתר נובע מכך שהבצירה ושאר המלאכות נעשות ע"י גוף ציבורי ובה יוצא מידי בצירה כדרך הבוצרים. ולפי זה, אין ההיתר של אוצר ב"ד תלוי בשאלה האם גם העניים יקבלו את הפירות מידי האוצר ב"ד או שהם יצטרכו לבוא בעצמם לפרדס ולקטוף, כיון שתקנת האוצר לא נתקנה לטובתם.

יג. כפי שציינתי היתר זה צריך להיות בצורה כזו שבעל הפרדס יקבל שכרו לפי שעה וללא כל קשר לכמות היבול, משום שאם בעל הפרדס מקבל לפי כמות היבול הרי שזה סחורה בפירות שביעית, שבי"ד בעצם קונים מהחקלאי את היבול. וכן ברור שהחקלאי מקבל פירות משדהו בתחנות החלוקה ככל אדם מישראל, ואין לו רשות לקחת מהפירות קודם לכן, משום שאין לו שייכות בהם יותר מכל אדם אחר. ואפשר לדייק כן מדברי הרמב"ן שבתחילה כתב שהעשירים הם בעלי השדות, ואח"כ כתב שגם העשירים מקבלים מיד ב"ד.

### יש יתרון בכך שבעל הפרדס יהיה שליח בי"ד

ועוד, שיש יתרון בכך שבעל הפרדס יהיה השליח של בי"ד באיסוף הפירות. משום שאם מטרת תקנה זו למנוע סחורה בפירות שביעית, הרי שבימינו פתרון זה הוא שגורם להרבה מהחקלאים לשמור שמיטה, ולכן דווקא ע"י העסקת בעל הפרדס כשליח בי"ד מושגת המטרה להציל את הציבור מסחורה בפירות שביעית, ועוד איסורי דרבנן רבים. וכפי שכתב בספר שביתת השדה (עמ' שיא).

אמנם במציאות שבה בעל הפרדס בכל מקרה ישמור שמיטה, נראה שיש עדיפות שבי"ד ימנו שליח אחר, משום מראית העין, וחשש שהבעלים כן יעשה בשדה זו כבתוך שלו, ואולי אף יקח מהפירות לרשותו.



### נראה שאין למנוע מבני אדם לבצור בפרדס שפירותיו מיועדים לאוצר בי"ד

לעיל התבאר שהטעם שהותרה בצירה כדרך הבוצרים לכל אדם, משום שאיסור זה הוא דווקא כאשר בכך הוא גורם שהפירות אינם מופקדים אלא נמצאים ברשותו, וכאשר בעל הפרדס הפקיר את הפירות, אין איסור לבצור הכל, משום שהפירות כבר הופקדו ויד כל אדם שווה בהם, לפיכך אין לשליחי בי"ד למנוע מאדם כל שהוא להיכנס לפרדס ולקטוף, משום שאם כן הם עוברים בבצירתם על איסור בצירה כדרך הבוצרים".



### סיכום הדברים

התוספתא תיארה מהי תקנת אוצר בי"ד, כאשר שלוחי בי"ד עובדים בשדה ומכניסים לאוצר, ולאחר מכן מחלקים את הפירות לכל אדם כפי אנשי ביתו.

והתבאר עוד, שאין בכך איסור בצירה כדרך הבוצרים משום שלדעת הרמב"ן והרמב"ם איסור זה הוא רק על הבעלים שבכך מונע את הפקרת השדה וגזול את העניים, אבל לכל אדם אין בזה איסור.

והתבאר שאין איסור לבי"ד לגבות כסף תמורת הפירות, בתנאי שהכסף כולו נלקח לכיסוי הוצאות הפועלים וההובלה, ואין ממנו שום רווח מלבד זה.

ומותר לבעל הפרדס להיות השליח של בי"ד בפרדס שלו, בתנאי שמקבל שכרו לפי שעה, ושאין לו חלק בפירות יותר משאר בני אדם.

(יד). ואפילו אם הבעלים לא משמשים כשליחי בי"ד, לכאור' איסור זה יהיה גם באדם אחר שלוקח בעלות על השדה בשנה זו, ובוצר את כל פירותיה בלי להפקיר לעניים.

והתבאר עוד, שאין לשלוחי בי"ד למנוע מבני אדם לבצור בפרדס שהפירות מיועדים לאוצר בי"ד, משום שבכך הם מונעים את הפקרת השדה, ועוד שהם עוברים באיסור בצירה כדרך הבורחים<sup>טו</sup>.



טו). נחלקו האחרונים האם הותרו בשביעית מלאכות שהן לאוקמי פירא. לדעת המתירים ראה בחזו"א (שביעית סי' כא סק"ד), ספר השמיטה (פ"ד הע' 5), שביתת השדה (עמ' קכט), ולעומת זאת, לדעת המחמירים ראה שבת הארץ (פ"א ה"ה, קונטרס אחרון סי' יא). ואיני מאריך במחלוקת זו שאין זה נידוננו, אמנם יש מכך נפק"מ לנידוננו, משום שכאשר בי"ד מנהיגים עשיית האוצר כדעת המקילים ומתירים עשיית מלאכות המותרות לדעתם, הרי שלדעת המחמירים פירות אלו הם 'נעבד'. ואע"פ שפירות אלו מותרים לקונה (כפי דעת הרמב"ם שו"ת פאר הדור סי' טו, והרמב"ן ויקרא כה, ה), נראה שיש לאדם להימנע ככל האפשר שיהודים יעשו בשבילו דברים האסורים לשיטתו.

# אוצר חקר ועיון

דעת הגרשז"א בעניין היתר עיסקא והפרדת גביעי אשל בשבת, פגישות  
בזמן האירוסין ♦ גיל בר מצוה לתינוק ששהה באינקובטור אחר לידתו ♦  
חילונים של זמננו האם נחשבים כתינוק שנשבה: דעת תלמידי החזון איש ♦  
מנין שאין מונים ימים לשנים?



רבי אביגדור נבנצל

## דעת הגרשז"א בעניין היתר עיסקא והפרדת גביעי אשל בשבת, פגישות בזמן האירוסין

בס"ד אייר תשנ"ד

לכבוד הרה"ג אביגדור נבנצל שליט"א

שלום וברכה!

ברצוני לשאול את כת"ר מספר שאלות, ואקוה שיואיל לענות לי שוב כמיסת הפנאי.  
א. בענין היתר-עיסקא, הרבה מהאחרונים הזהירו שלא להסתמך אליו לצורך הלוואות הנלקחות לשימוש פרטי ולא לעיסקה וכו', ולפחות דרשו שיהיה לו סכום מקביל לזה בעיסקה או בתוכנית חיסכון. וכו'.

אולם בספר "תורת הריבית" (עמ' רעד) הו"ד של מרן הגרשז"א שליט"א ששמעו בשמו להיתרא בזה.

מה דעת כת"ר שליט"א בזה? (והאם ידוע לכת"ר שליט"א יותר בבירור דעת מרן שליט"א?)

ב. לגבי הפרדת שני גביעי אשל מחוברים בשבת, יש מהאחרונים (שמעתי גם בשם הגר"מ אליהו שליט"א) שאסרו, למרות שדעת כמה אחרונים להתיר (הגר"ב זילבר שליט"א והגר"ע יוסף שליט"א בילקו"י שבת ב). מה דעת כת"ר שליט"א בזה, לחשוש למחתך או מכה בפטיש או לא? (כמדומה שבשש"כ לא דן בזה).

ג. בתקופה בין השידוכין לקידושין ונישואין:

האם נחשב בגדר "ליבו גס בה", שנמצא בזה בהלכות ייחוד חומרא מיוחדת, לגמ' לא לסמוך על בעלה בעיר, ולכן להרבה אחרונים גם לא לסמוך על פתח פתוח?

"פוק חזי מאי עמא דבר" להיפגש בתקופה זו, והתיר זאת הגר"ב זילבר שליט"א (תורת-ההסתכלות, אז נדברו ח"ו וחי"ג), למרות שהדבר לא "חלק" כ"כ הלכתית, והרבה דנו לאסור. האם כת"ר שליט"א חושב שרצוי לעשות זאת ולהיפגש כדי להינצל ממכשולים אחרים, או שעדיף להימנע לגמרי?

אבקש סליחה מכת"ר על הטירחה, ומ"מ שאלות אלו מאד למעשה אצלי, ו"תורה היא, וללמוד אני צריך".

בתודה מראש ובכבוד רב

עמיחי כנרתי



בס"ד ד' פ' ונסע אהל מועד ר"ח סיון מ"ה למטמונים, ירושלים עה"ק תובב"א  
הברכה חיים עד העולם לר' עמיחי כינרתי שליט"א  
אחדשה"ט

מכתבו קיבלתי, ואשתדל לענות בס"ד:

א. דעת אדמו"ר שליט"א להתיר.

ב. דעת אדמו"ר שליט"א לעשות לכתחילה בערב שבת, ובדיעבד מתיר להפריד בשבת.

ג. נראה דהכל לפי הענין.

נראה דראוי להיפגש לפי הצורך לתאם ענייני חופה ודירה וכו', ולא להרבות מעבר  
לנדרש.

בברכת חודש טוב ומועדים לשמחה

צעיר הלוי

אביגדר נבנצל

ירושלם



הרב אמיר ולר

מח"ס אמרתו ארץ, ירוץ דברו, ושא"ס

רחובות

## גיל בר מצוה לתינוק ששהה באינקובטור אחר לידתו

לכבוד ידידי וחביבי, ליש ולביא, המוציא והמביא, איש רם ונעלה, מיחידי סגולה, כש"ת רבי יניב טרבלסי נר"ו, אודות שאלתו בדבר ילדיו הנעימים, התאומים ינון ואליה הי"ו, שהוצרכו לשהות זמן מה באינקובטור עקב חשש קיומי שהיה בשעת לידתם, וכעת בהגיעם לגיל מצות כבודו שואל מאימתי יש למנות את שנותיהם, האם מיום צאתם מרחם אמם, או מיום צאתם מהאינקובטור. והנני להשיבו תשובה מאהבה כפי שהשיגה ידי יד כהה.



### צדדי ושורש הספק בנדון דידן

הנה נחלקו רבותינו הפוסקים לגבי תינוק שנולד קודם זמנו והוצרך לשהות באינקובטור למשך זמן מסוים, באופן שהיה חשש קיומי לולד אם לא היה שוהה במכשיר הנ"ל, מאימתי מונים שלושים יום להחזיקו כבר קיימא לענין פדיון הבן ולענין אבילות ב"מ, האם מיום שיצא מרחם אמו, או מעת שיצא מן האינקובטור והחל לחיות בכוחות עצמו. ומופת הדור, מרן הגר"ע יוסף זצוק"ל, בשו"ת יביע אומר ח"ט (חיו"ד סי' לו) העלה ששהות הפג באינקובטור חשיבא כהמשך ההריון ומונין רק מיום צאתו מן האינקובטור, הן לענין אבילות, משום שלא יצא מדין ספק נפל וספיקו לקולא דהלכה כדברי המיקל באבל, והן לענין פדיון הבן. ע"ש. אמנם עדיין יש לחקור מה יהיה הדין לגבי גדלותו, מאימתי יחשב לגדול, האם רק לאחר שימלאו לו י"ג שנים מיום צאתו מן האינקובטור, או לאחר מלאת י"ג שנים מיום צאתו מרחם אמו.

ושורש ספק זה הוא האם מתייחסים לשהות באינקובטור כהמשך ההריון וכתחליף לרחם האם, וממילא היציאה מן האינקובטור היא הלידה השלימה ויום היציאה ממנו הוא יום הלידה, או ששהות באינקובטור היא כסתם טיפול רפואי, ואע"פ שהוא פועל את פעולת ההריון, מ"מ כל שיצא הילוד מרחם אמו כשהוא חי הריהו כבר נולד. ועל אף שאינו בשל כראוי, כיון שלבסוף מ"מ נותר בחיים הרי חשיב בר קיימא למפרע מצאתו מרחם אמו, והאינקובטור היה רק ככלי עזר ותו לא. וכבר דנו בזה גדולי הפוסקים לכמה עניינים הנוגעים למעשה, הן לענין אבילות, והן לענין פדיון הבן, והן לענין אימתי פג זה נעשה בר מצוה.



### ד' הסוברים שיש ללכת אחר יום צאתו מרחם אמו

והנה בשו"ת דעת סופר (חיו"ד סי' קיד) כתב לענין אבילות, דתינוק שנתנוהו באינקובטור הרי הוא כילוד גמור, וכל ששהה שלושים יום לאחר שיצא מרחם אמו ומת, אף שלא עברו שלושים



יום מאז צאתו מהאינקובטור, יצא מכלל נפל ומתאבלין עליו, כי האינקובטור אינו אלא כרפואה בעלמא, והרי זה דומה לתינוק שנחלה בתוך שלושים יום בחולי מסוכן ונתנו לו תרופות וסמים, ולאחר שלושים יום מת, שזה ודאי לא יקרא נפל. ע"ש. וכ"כ בשמו בשו"ת ציץ אליעזר ח"ט (סי' כה אות ח). וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב ח"ג (סי' קט) שהאינקובטור נועד רק לרפאות את הנולד מחוליו ליתן לו אויר וחום הנדרש ולהצילו מדברים המזיקים לו, וכשיחלים איגלאי מילתא למפרע שהיה בר קיימא מעיקרא, ושכן מבואר בשו"ת התשב"ץ חלק ג (סי' רמב), וכן א"ל רופא אחד בדרך מליצה, שכלי זה אינו מחיה מתים רק מטפל בוולד על הצד הטוב ביותר. ע"ש. וכ"כ בשו"ת באר משה ח"א (סי' סד) שהאינקובטור אינו נותן חיות חדשה לוולד, אלא רק מחזקת את החיות שבו ומשרתו מכל פגעי האויר היכולים להזיקו עקב מצבו החלש, והרי זה דומה לוולד שהיה בסכנה ונתרפא שחייב בפדיון הבן, ועתה שחי שלושים יום נתברר שהוא כרוב הוולדות בני קיימא ואינו ספק נפל עד שיגיע לגיל עשרים אלא דינו כבר קיימא לכל דבר. וכ"ה בספרו חלק ז (קונטרס אלקטריק סי' עח) ע"ש. וכן פסק הגר"א יי שלזינגר שליט"א בשו"ת באר שרים ח"א (סי' עה) דכל שנולד ושהה באינקובטור שלושים יום חייב בפדיון מיד, וסמך ע"ד הכתב סופר הנ"ל. ע"ש.

ואתה תחזה בספר תורת היולדת (פרק נו הערה ח) שמתחילה כתב שהאינקובטור נחשב כהמשך ההריון, והוכיח כן מהא דחולין (ע). בעי רבא, הדביק שני רחמים, ויצא מזה ונכנס לזה, מהו, ידידה פטר דלאו ידידה לא פטר, או דילמא דלאו ידידה נמי פטר. והיינו אם הדביק שני רחמים של שתי בהמות זה לזה, ויצא הוולד מזה ונכנס לזה, האם נפטרה הבהמה שנכנס בה הבכור מן הבכורה, והולד שתלד אחריו לא יקדש בקדושת בכורה, משום שכבר נפטר רחמה, או שמא לא נפטרה עד שיפטור רחמה וולד שלה, ואסקינן בתיקו. וכ"ה ברמב"ם (פ"ד מהלכות בכורות הי"ח). נמצא שהרחם השני נחשב להמשך ההריון, דאי לאו הכי היכי מספקינן שיפטור זה את רחמה של הבהמה שנכנס בה, והרי עצם הכנסו למעיה הוא כבר לידה גמורה ובוזה כבר פטר רחם אמו אפילו חזר לשם אח"כ. וא"כ פשיטא שלא יפטור את זו שעבר אליה, שהרי אין לידה אחר לידה, והרי הוא כנולד גמור שנתנוהו ברחם של הבהמה האחרת ויצא משם, דודאי שאינו פוטר את רחמה מן הבכורה. אלא ודאי שהרחם השני הוא המשך ההריון ורק מספקינן שלא לפוטרה לאחר מכן כשנולד משום שאינו וולד שלה אף שנולד למעשה ממנה. ולפ"ז לכאורה י"ל דהוא הדין גבי תינוק היוצא מרחם אמו ונתנוהו הרופאים באינקובטור, שהרי זה נחשב כהמשך ההריון עד שיצא מהאינקובטור.

ושוב כתב שיש לחלק בזה, דבסוגיא דחולין אין העובר חי מעצמו, שהרי כל הזמן היה ברחם, משא"כ גבי תינוק שנתנוהו באינקובטור שחי חיים עצמאיים מחוץ לרחם, וגם יצא לאויר העולם, יתכן שיופקע ממנו שם נפל. ע"ש. ואח"כ כתב משם מרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל, שתינוק פג ששהה באינקובטור ומת, מונים לו שלושים יום משעת לידתו, ואין שהייתו במכשיר הנז' נחשבת להמשך ההריון אלא רק כמכשיר עזר לרפואתו, ואפילו אם רואים שמתנוון והולך, חייבים להתאבל עליו אם מת לאחר ל' יום ללידתו, וכמו כן מונים לענין פדיון הבן ולבר מצוה מיום לידתו ולא מיום צאתו מן האינקובטור. ע"ש. וכן הובא בספר חשוקי חמד

(פסחים מב ע"א) ע"ש. וכ"כ בספר אלה דברי הברית (עמ' קלו) שהכל הולך אחר זמן הלידה, הן לענין מילה ופדיון והן לענין כניסה למצוות. ושכן הסכים הגר"ח קנייבסקי. ע"ש.

והגר"ש פנחס שליט"א בספר חיים וחסד (פרק ט הערה יט, עמוד קכז) הביא שכן דעת הגר"צ אבא שאול זצ"ל לענין אבלות. ע"ש. ובספר ברכת השיר והשבח (סי' סט, עמ' תט) הביא ששאל את הגר"נ קרליץ זצ"ל לענין פדיון הבן לתינוק באינקובטור, והשיבו, שיכול לפדותו עם ברכה אפילו כאשר נמצא באינקובטור, כל שעברו שלשים יום מיום הלידה. ע"ש.



### הסוברים שאין להתאבל עליו אם לא עברו ל' יום מיום צאתו מהאינקובטור

איברא דחזיתיה בשו"ת לבושי מרדכי תליתאה (חאו"ח סי' יד אות ב, וסי' לה אות א) שכתב, שוולד שלא חי שלושים יום אחר צאתו מהאינקובטור אין מתאבלין עליו, ודימה זה להא דאמר רבי אבהו בן ח' אין עושין בו מעשה (להחזיקו כבר קיימא) עד שיהיה בן עשרים שנה. והיינו שיילוד שחי ל' יום רק בעזרת האינקובטור, אין זה מועיל להוציאו מדין נפל. ע"ש. וכ"כ בשמו בספר כל בו על הלכות אבלות ח"א (עמ' קמא), שאפילו אם לאחר כששה חודשים שהיה באינקובטור מת, לא יצא מכלל נפל, ואין מתאבלין עליו. ע"ש. וכ"כ בקובץ הר המור (קובץ ד', ניסן תשמ"ג) בשם הגרצ"פ פראנק. ע"ש. וראה עוד מ"ש בזה הגר"א כ"ץ בשו"ת באר אליהו ח"ב (סי' רג). וכבר הזכרנו לעיל שכן דעת מרן רבינו הגדול הגרע"י זיע"א בשו"ת יביע אומר ח"ט (חיו"ד סי' לז), וע"ע לקמן פוסקים רבים שסוברים כן.



### האם יש לחלק בין אבלות ופדיון הבן לבין גיל בר מצוה

ולכאורה יש מקום בראש לחלק, דדוקא לענין מנין שלושים יום לפדיון הבן או לענין אבלות ס"ל להניי רבוותא דיש למנות מן הרגע שיצא מהאינקובטור, דכל שלא שהה שלושים יום בכוחות עצמו עדיין לא יצא מחזקת נפל, וע"כ אין מתאבליים עליו. אמנם לענין גיל בר מצוה, אחר שראינו שהוא יצא לאויר העולם וגדל כאחד האדם, יש לומר דאיגלאי מילתא למפרע שכבר מעת הלידה הוי ולד של קיימא, ולכן יש למנות שנותיו מעת היציאה מבטן אמו.

ואכן בקדש חזיתיה להרה"ג ר' אביגדור נבנצל שליט"א בספרו ירושלים במועדיה (בין המיצרים, עמ' קנז) שכתב וז"ל: הורה אדמו"ר הגרשז"א, בפג שמת תוך שלושים יום מצאתו מהפגיה דאין צריך להתאבל עליו, ושאלתיו א"כ מתי יחשב בר מצוה, ואמר י"ג שנה לאחר צאתו ממעי אמו, דאם לא מת תוך ל' יום מצאתו מהפגיה, איגלאי מילתא למפרע דבר קיימא היה ולא נפל. ע"ש. והרי זה כאמור. וכן פסק מרן הראש"ל שליט"א בספרו ילקוט יוסף (מהדו' תשס"ד, סי' נה סעיף יג, עמוד שסה) וז"ל: מי שנולד פג והניחו אותו במכונת אינקובטור במשך כמה חודשים, נעשה לבר מצוה ביום שנולד, ולא ביום שיצא מן האינקובטור. ע"כ. ובסוף ההערה שם (עמ' שסז) אחר שהביא דברי מרן רבי אבהו' זצוק"ל בשו"ת יביע אומר ח"ט (חיו"ד סי' לז) שהעלה שאם התינוק מת תוך ל' יום מזמן הוצאתו מהאינקובטור, אין להתאבל עליו, וכן אין לקיים בו

מצות פדיון הבן אלא לאחר ל' יום מעת הוצאתו מהאינקובטור, כתב ע"ז, ועל כל פנים לענין בר מצוה, מסתבר שמונים לו י"ג שנה מיום לידתו, ולא איכפת לן במה ששהה באינקובטור איזה זמן, דזה שייך לדון אי חשיב נפל או לא, אבל אחר שחי הרי נתברר שלא היה נפל, וממילא מונים לו מיום לידתו. עכ"ל.



### הערה על החילוק הנ"ל, ובירור דעת הגרשז"א

אולם לכאורה יש להעיר, שלדעת הסוברים דמכשיר האינקובטור הוא כהמשך הריון ממש, ולא חשיב כתרופה חיצונית, כמבואר להלן בסמוך, מה הוכחה יש בכך שהוא הגיע לגיל מצוות ונתברר למפרע שהוא לא נפל? הרי יש לומר דאם לא היה שוהה במכשיר הנז' לא היה מגיע כלל לגיל מצוות, וכל מה שאיפשר לו להגיע עד כה הוא שהותו כזמן הנדרש לו במכשיר הנז', ולולא זאת מאן יימר לן בוודאות שהיה מגיע עד הלום?!

ואנכי הרואה בספר נשמת אברהם מהדו"ב ח"ב (עמ' שעב) שכתב בשם הגרשז"א, שתינוק שנולד קודם זמנו והניחוהו באינקובטור, מסתברא שלא יצא מכלל ספק נפל, ומוטב להמתין אחר שיוציאוהו מן המכשיר ויפדוהו בברכה, ואם נולד לשמונה חודשים (וכ"ש בן ז') ממתינים לו שלושים יום אחרי שיצא מהאינקובטור, "כי כעת הוא גמר עיבורו". ע"כ. וכ"כ עוד שם להלן (עמ' תקעה) תינוק שנולד בחודש השמיני וטופל באינקובטור ובמזון תוך ורידי וחי שם ששה חודשים ומת, כתב הרב לבושי מרדכי (הנ"ל) שלא יצא מכלל נפל. וכתב לי הגרש"ז אורבך, שאם חי שלושים יום אחר שהוציאוהו מהאינקובטור, שפיר פודים אותו בברכה, וגם מתאבלים על תינוק כזה, וזהו מפני שסומכים שהתינוק התפתח בחום המכשיר הנז' כמו בבטן אמו. ע"ש. גם בספרו שו"ת מנחת שלמה ח"ב (סי' צו אות ה) כתב, שבן שמנה חודשים שחי באינקובטור יותר משלושים יום, יש לדון שכיון שהחום שבמכשיר הנז' "כאילו הוא משלים ע"פ רוב את ההריון", לכן יש לומר שאפילו אם מת לאחר ל' יום, מ"מ הרי נתברר שהמכשיר לא הצליח להשלים את ההריון, ודינו כבן שמונה שאין צריך להתאבל עליו. ע"ש. וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות ח"ג (סי' של ד"ה ושמעתי) בשם הגרשז"א, שילד הנולד לפני הזמן ונתנוהו באינקובטור, כיון שלידתו נשלמה באינקובטור אין לו דין ילוד מיד בלידה, דילוד חשיב רק כשחי מצד עצמו. ע"ש. וראה עוד בספר שלמי יהונתן (סי' של סעיף ז אות ב) שכתב בנידונו [לענין חילול שבת בזה"ז על הנולד בן שמונה] שבימינו יש כח להמשיך החיות של העובר על ידי מכשירים והוא כעין הפיתוח שיש לו במעי אמו, "והיינו שהוא גדר של המשך העיבור", וסיים, ושמחתי שגדר זה של המשך העיבור כתבו הגרשז"א והובאו דבריו בשולחן שלמה (סי' של ס"ק יג) ע"ש. וכ"כ בזה בדעת הגרשז"א בקובץ אור המזרח (לי, עמ' 122).

והנה כל זה סותר למש"כ בשמו הרה"ג אביגדור נבנצל הנ"ל, שלענין גדלות יש למנות מיום הלידה ולא מיום צאתו מהאינקובטור, שהרי מבואר שמה שיש להמתין מלפדותו עד שיעברו שלושים יום מצאתו מהמכשיר הנז', אין זה רק משום חשש נפל, אלא שעדיין לא נגמר עיבורו ורק כשיצא מהאינקובטור נגמר עיבורו. וא"כ ה"ה גם לענין בר מצוה שיש למנות מיום צאתו

מהאינקובטור ולא מיום שנולד. וכתב ע"ז הג"ר איל שרגא שליט"א בקובץ נר דוד ח"ב (עמ' לו) דבכה"ג י"ל דמן הסתם תורה שבכתב עדיפא. ע"ש.



### דעת הפוסקים שהשהייה באינקובטור חשיבא כהמשך הריון ממש

ודע שהרבה מהאחרונים כתבו שנתנית הפג באינקובטור חשיבא כהמשך ההריון, כפי שתמצא בשו"ת מנחת יצחק ח"ד (סי' כג אות יח), שכתב שהסביר לו רופא מומחה ות"ח חרדי מאוד, שמעשים בכל יום שרגילים להוציא הוולד מן האשה בחודש השמיני ע"י ניתוח, כשחוששים פן תזיק לו שהייתו במעי אמו, וע"י נתינתו באינקובטור והטיפול בו משלימים בזה כל מה שהיה הרחם עושה להשלמת והתפתחות הוולד. ע"ש. גם בשו"ת יביע אומר ח"ט (חיו"ד סי' לו) כתב שלפי דברי הרופאים, על ידי שנותנים את התינוק באינקובטור עם החום שבו, משלימים בזה כל מה שנעשה בתוך הרחם להשלמת הוולד. ולפ"ז נראה שכל עוד שלא יצא מהאינקובטור לאויר העולם חשיב כמו הריון אריכתא. וכתב, ותמיהני על מה שראיתי בשו"ת דעת סופר (חיו"ד סי' קיד) שכתב אודות תינוק שנולד בחודש השביעי, ונתנוהו באינקובטור וחי שם ג' חודשים ומת, שדינו כדין כל ילד שנולד ושהה שלושה חודשים, שאפילו אם לא ידענו שכלו לו חודשיו, יצא מכלל נפל (וחייבים להתאבל עליו). והתחבולה שעשו שנתנוהו במכשיר הנז' הוא רק לחיזוק התינוק, ודומה לתינוק שחלה בתוך שלושים יום ללידתו בחולי שיש בו סכנה, ונתנו לו תרופות וסמים ואחר ל' יום מת, שיצא מכלל נפל ומתאבלים עליו. ע"כ. וכ"כ בשמו בשו"ת ציץ אליעזר (הנ"ל) וכן בשו"ת באר משה. ובאמת לא דמי כי אוכלא לדנא, דהכא כל עוד הוא נמצא באינקובטור כאילו הוא נמצא עדיין בבטן אמו, וצריך שכשיוציאוהו מן המכשיר יחיה אח"כ שלושים יום. ע"ש.

ושו"ר בקובץ נר דוד (שם עמ' לח) שהביא שכ"כ הרב נחום אליעזר ראבינאוויטש בקובץ הדרום (חוברת לה עמ' 128) דאם החזיקו את הוולד באינקובטור, הרי טיפול זה גורם הוא להביאו לידי גמר ושלמות, כי האינקובטור משמש במקום הרחם, ואחר זמן מסויים ששוהה באינקובטור מכירים הרופאים שכבר נגמר, ורק אז מוציאים אותו. ע"ש. וראה עוד בשו"ת אגרות משה (חיו"ד ח"ב סי' קכא), שכתב דמסתבר שתינוקות שהוצרכו לאינקובטור הרי הם נחשבים לחולים, ולא מבעיא לאלה שחסר להם מזמן העיבור שהם בחשש נפלים, אלא אף אלו שהיו להם חודשי עיבור שלמים, כיון שהוצרכו לאינקובטור, הרי ניכר שהיה חסר להם מעיקרא כח החיות. ע"ש. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ט (סי' רכח) שהאינקובטור נותן לוולד ומשלים מה שחסר לו ע"י שיצא טרם זמנו מבטן אמו, דהיינו יכולת הנשימה וחמימת החיים, וגמר שערו וציפורניו, ויש הרבה מאוד ששהותם באינקובטור לא בשביל שערוותיהם וציפורנם, אלא הכלי הזה נותן להם יכולת לחיות כרגיל אחרי שיצאו, ורק שלושים יום אחרי שיצאו נקבע אם הם בני קיימא. ע"ש. וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות ח"ד (סי' רמג) דפשוט הדבר דאף אמנם שהנולד טרם זמנו ודאי שיחיה, מ"מ כעת עדיין לא נגמרה יצירתו ואינו אדם, ובדרך כלל שנולד מוקדם מאוד אין לו כח לנשום בעצמו וצריך להמתין עד שיצא ויחיה בלי אינקובטור שאז נגמרת חיותו. וסיים, וא"כ

לענין בר מצוה יש למנות רק שנגמרה צורתו ויצא מהאינקובטור, אבל דבר זה הוא חידוש גדול ולא מצאתי בפוסקים שיעוררו על כך, וצ"ע. וראה עוד לו בח"ג (סי' של) ע"ש. וכ"כ הגר"מ לוי זצ"ל בתשובה שהובאה בקובץ ויען שמואל ח"ח (סי' ט, עמ' מב) דכל שנתנוהו באינקובטור נחשב שעדיין לא נולד עד שיצא מהמכשיר, שהמכשיר הוא המשך ההריון כביכול. ע"ש. וכן דעת הגרש"ז אורבך וכן"ל במנחת שלמה ובנשמת אברהם. וע"ע בשו"ת קנין תורה בהלכה ח"ג (סי' מב ריש אות א).

שו"ר בספר תורת היולדת שם, שכתב שאף הגרי"ש אלישיב הדר תבר לגזיזה, שכתב אח"כ, ובכל זאת נראה שאם תבוא שאלה זו לפני הסנהדרין, ברוצח שהרג במזיד תינוק שחי יותר מל' יום מעת יציאתו מרחם אמו, ולא עברו עליו ל' יום מעת יציאתו מהאינקובטור, צ"ע אם ידונוהו למיתה כדין רוצח נפש, דאפשר שהוא כהורג ספק נפל שפטור ממיתה בידי אדם. וכמו כן יש לדון כשאונסין ישראל שיהרגו תינוק שעברו עליו ל' יום מעת יציאתו מרחם אמו והוא עדיין באינקובטור, האם יהרג ואל יעבור כדין ג' עבירות חמורות או לא, והדעת נוטה בשאלות אלו לדונו כנפש אדם חי. וצ"ע בזה ככל דיני נפשות. ע"כ. הרי שגם הוא לא בירא ליה האי מילתא.

ובאו לציון כל המקורות הנ"ל בקובץ נר דוד (שם), וכתב ע"ז הגאון המחבר, מוהר"ר איל שרגא נר"ו, וזת"ד: ומעתה כיון ששהות הפג באינקובטור חשיב כהמשך ההריון, הנה לא מבעיא לענין אבלות שודאי מונים לו אך ורק מיום שיצא מהאינקובטור, וכל שמת בתוך שלושים יום מעת צאתו מהאינקובטור אין להתאבל עליו, אף שחלפו עברו עליו יותר משלושים יום מזמן שיצא ממעי אמו, וכן לענין פדיון הבן יש להחמיר ולא לפדותו אלא לאחר שלושים יום מעת שהוציאוהו מהאינקובטור. וכן נקט להלכה בשו"ת יביע אומר ח"ט (חי"ד סי' לו) ששהות הפג באינקובטור חשיבא כהמשך ההריון ומונין רק מיום צאתו מן האינקובטור הן לענין אבלות משום שלא יצא מדין ספק נפל וספיקו לקולא דהלכה כדברי המיקל באבל, והן לענין פדיון הבן. ע"ש. אלא אף לענין גדלו י"ל דאין מונים לו י"ג שנה מיום שיצא לאויר העולם אלא רק מיום צאתו מהאינקובטור, דכל זמן שלא יצא מהאינקובטור עדיין לא נשלם גידולו.

וע"ע בשו"ת מקוה המים ח"ג (סי' כו) שכתב, שפג הנמצא באינקובטור כל עוד שלא הרשו הרופאים להוציאו משם הרי הוא "כעדיין לא נולד" ועדיין לא יצא לאויר העולם. [וע"ע בצפנת פענח על הרמב"ם (פ"א מהלכות מילה הל' יג) שכתב דבאמת יש מין עובר שיכול להיגמר לאחר שנולד, וכל זמן שלא נגמר עדיין שם נפל עליו. והוכיח כן מר"ה (ז) ע"ש]. וכ"כ בשו"ת מעשה חושב ח"ד (סי' מ אות ב) דלענין הלכה יש לחוש לחומרא שאין דינו כילוד עד שיוכל לחיות בכוחות עצמו, ואין לפדותו עד עבור ל' יום מאז יציאתו מן האינקובטור, וכמו כן לענין גדלות יש להחמיר עד מלאת לו י"ג שנה מיום צאתו מהאינקובטור. ע"ש. וכ"כ באנציקלופדיה הלכתית רפואית (כרך ג' עמ' 904) שמבחינה רפואית ביולוגית אם שהה היילוד באינקובטור מפני שנולד פג טרם זמנו, מקובל "לתקן" את גילו לפי שבועות ההריון עד 40 שבועות, ונכלל בזה גם מה ששוהה באינקובטור. ורק אם שהה באינקובטור בגלל מחלה או בשביל משקל לידה נמוך, בודאי יש לחשב את הימים מיום לידתו. ע"ש. וע"ע בשו"ת מנחת יהודה שטרית ח"ב (יו"ד סי' ל).

וכ"ז דלא כמ"ש בספר ילקוט יוסף (חאו"ח ג' מהדורת תשס"ד, עמ' שסז) שעכ"פ לענין בר מצוה מסתבר שמונים לו י"ג שנה מיום לידתו, ולא איכפת לן במה ששהה באינקובטור איזה זמן, דזה שייך לדון אי חשיב נפל או לא, אבל אחר שחי הרי נתברר שלא היה נפל, וממילא מונים לו מיום לידתו. ע"כ. וזאת על אף שהביא קודם לכן את תשובת אביו מרן זצוק"ל הנ"ל שכתב כמה וכמה פעמים שהאינקובטור חשיב כהמשך ההריון, וכמבואר. וראה בקובץ בית הלל (קובץ יד עמ' נ, וקובץ טו עמ' צב, ובאור תורה אב תש"ס עמ' תתלה).

מיהו לענין הלכה נראה שצדקו דברי הרב ילקוט יוסף לענין חיובו במצוות, דודאי יש להחמיר ולחייבו במצוות אחר מלאת לו י"ג שנים מיום שיצא לאויר העולם, אך לענין להכשירו לעדות או להוציא את הרבים ידי חובתן, נקטינן לחומרא לאידך גיסא שלא להחשיבו לגדול עד מלאת לו י"ג שנים מיום צאתו מן האינקובטור. וכן השיבני [אב תשע"ג] מרן מלכא הגר"ע יוסף זצוק"ל, שיש לנקוט בזה לחומרא לכל מילי. עכת"ד.



### ד' מרן הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר הנד"מ

וחמותי ראיתי אור בשו"ת יביע אומר הנדפס מחדש (ח"ט חיו"ד סי' לו) שמרן רבינו הגדול זיע"א בהערותיו בגליון (הערה מס' 3) הוסיף שם בזה"ל: ולענין בר מצוה נראה שעליו להניח תפילין מיום צאתו מרחם אמו, לחומרא, ויכול לברך מדין חינוך. ולהשלימו לעשרה צריך להמתין עד שיגיע ליום צאתו מהאינקובטור. וכעת ראיתי בספר מעשה חושב לר' לוי יצחק הלפרין (ח"ד עמוד שמו) שאחר שהאריך בנ"ד העלה ג"כ להחמיר שלא למנות את ימיו ושנותיו לענין מילה ופדיון הבן ובר מצוה אלא מזמן יציאתו מהאינקובטור שיוכל לחיות בכוחות עצמו. עכ"ל. הא קמן דס"ל לענין בר מצוה דיש להחמיר להחשיבו כגדול לענין צירוף למנין או להוציא את הרבים ידי חובה רק אחר י"ג שנים מיום צאתו מהאינקובטור.



### הערה על העלון "ותתענג בדשן"

וחזות קשה הוגד לי כי ראיתי להרה"ג ר' דוד שלום נקי שליט"א בעלון "ותתענג בדשן" (גליון 82) שדן בנדון דידן, ואחר שהביא מדברי ההערה של מרן זצוק"ל בגליון הנ"ל, כתב ע"ז: קשה לי מה שציין מרן לשו"ת מעשה חושב וכו', ולא זכיתי להבין מה כל כך התחדש למרן זצ"ל בדבריו שם וכו', ולא מצאתי שהביא שם אלו שהן ראיות תלמודיות או מאיזה פוסקים שהם לכאן או לכאן, אלא הסתפק על דין זה מחמת שיש סברא לכאן ולכאן. ובאמת שמסתבר לומר שדבר מסוים שמרן זצ"ל לא התייחס בתוך התשובה, אלא הוסיף בגליון וכדומה, אפשר שכתב את הדברים בתור הערה בצד לעיין בה, ולא ברור שכך היה ברור לו למעשה, ובפרט בדבר שנכנס אליו בדרך אגב. וכל שכן כאן שהגרש"ז אורבך פסק במפורש שחייב במצות כשעברו שלש עשרה שנה בצאתו מרחם אמו, ואילו מרן זצ"ל היה רואה את דברי הגרש"ז"א, מסתבר מאד שהיה סומך על דבריו ומסכים עמו להלכה ולמעשה. עכת"ד.

ובמחכ"ת לפע"ד אין דבריו מוכרחים כלל. הנה מה שכתב שלא זכה להבין מה התחדש למרן וכו', יש לתמוה על תמיהתו, מה היה צריך להתחדש למרן, והלא כל הלך תשובתו הרמתה שם שיש להחשיב את האינקובטור כהמשך הריון וכמבואר לעיל, ולא היה צריך להתחדש למרן שום דבר, אלא הוסיף בגליון שה"ה גם לענין בר מצוה, והסברא פשוטה בזה כמו שכתבנו לעיל, שלולא המכשיר הנ"ל אין לנו שום הוכחה שהיה הנער מגיע עד הלום. וביותר קשה מה שכתב בשם הגרשז"א דמטו משמיה שיש לחלק בזה, ולא שת לבו למ"ש הגרשז"א בעצמו בכמה מקומות שיש להחשיב את מכשיר האינקובטור כהמשך הריון ממש, והביאו מרן זצ"ל בתשובתו ביבי"א שם. ואדרבא נראה יותר שדעת הגרשז"א שאין לחלק בזה, וכמשנ"ת. ומה שכתב שאפשר שמרן זצ"ל כתב זאת בגליון רק כהערה בעלמא ואין זה ברור שכך היה מורה להלכה ולמעשה, הנה נעלם מעיניו מה שכתב הגר"א שרגא בקובץ נר דוד הנ"ל, שמרן הגרע"י זצ"ל הורה לו כן הלכה למעשה בשנת תשע"ג. ודו"ק. ואחר הודיענו אלקים את כל זאת ודאי שכך יש להורות.

ובהיותי בזה דנתי בזה עם הגאון הגדול כמוהר"ר גדעון בן משה שליט"א, ואמר לי שכך הוא מורה להלכה ולמעשה כדברי מרן זצ"ל בגליון, שיש לחוש לחומרא לשני הצדדים (וגם הביע תמיהתו על מה שכתב בעלון הנ"ל), ועל כן הוא מורה לשומעי לקחו לרשום לעצמם את תאריך היציאה מהאינקובטור.

### מסקנא דדינא

זאת תורת העולה, תינוק שנולד קודם החודש התשיעי להריונו, והוצרך לשהות באינקובטור למשך זמן כדי להשלים את בשלותו, יש להחמיר ולחוש שאינו נחשב גדול לענין צירוף למנין, וכן לענין להוציא אחרים ידי חובה (בפרט במילי דאורייתא כתקיעת שופר, קידוש, וכדומה), עד שימלאו לו י"ג שנים ויום אחד מיום יציאתו מהאינקובטור. ומכל מקום, לענין חיובו במצוות, הרי הוא חייב בכולן עם מלאות לו י"ג שנים ויום אחד מיום צאתו מרחם אמו.

ואסיים בברכה לילדים הנעימים והחביבים ינון ואליה הי"ו, שיזכו לעלות מעלה מעלה בתורה ויראת שמים טהורה, והשי"ת ישלח להם ברכה והצלחה בלימודיהם ובכל מעשה ידיהם, ותרוו מהם נחת דקדושה כל הימים. אכ"ר.

בברכת התורה

הצב"י אמיר ולר יצ"ו

הרב עמיהי כנרתי\*

## חילונים של זמננו האם נחשבים כתינוק שנשבה: דעת תלמידי החזון איש

### הקדמה

המונח "תינוק שנשבה" כפשוטו, ששבו אותו הגויים אליהם וגדל אצלם כגוי, נידון במסכת שבת דף סח, ב האם דינו כשוגג או כאנוס, שנחלקו בכך האמוראים, ובנפקא מינה האם חייב קרבן חטאת אם חילל שבת\*.

ורבינו הרמב"ם (הל' ממרים תחילת פרק ג') חידש מסברא מונח זה גם כדימוי ומשל לאחד שגדל על ברכי הכפירה:

"מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבעל פה [מורידין אותו] ולא מעלין והרי הוא כשאר כל המינים והאפיקורוסין והאומרים אין תורה מן השמים והמוסרין והמשומדים, כל אלו אינם בכלל ישראל ואינן צריכין לא עדים ולא התראה ולא דיינים אלא כל ההורג אחד מהן עשה מצוה גדולה והסיר מכשול."

במה דברים אמורים, באיש שכפר בתורה שבעל פה ממחשבתו ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות ליבו וכפר בתורה שבעל פה תחילה, כצדוק ובייתוס וכן כל התועים אחריו. אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו במינות וגידלו אותם על דעתם, הרי הן כתינוק שנשבה ביניהם וגידלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצוות שהרי הוא כאנוס, ואף על פי ששמע אח"כ שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גידלוהו על טעותם, וכך אלו שאמרנו האוחזים בדרכי אבותיהם שטעו. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה ולא ימהר אדם להורגן".

במאמר כאן לא נכנס לנפק"מ ההלכתיות השונות היוצאות מההגדרה של אדם כ"תינוק שנשבה", בדרך כלל לקולא, כגון שיינו לא יין נסך, וכדומה<sup>2</sup>. רק נציין נפק"מ אחת "לחומר", שאסור לנו לשנוא אותו, באיסור תורה של "לא תשנא את אחיך בלבבך". לכאורה גם אם הוא ספק "תינוק שנשבה" מסתבר שלא לשנוא אותו, מפני ספק דאורייתא של "לא תשנא" (ושנאת

\* המאמר מוקדש באהבה וביראת רוממות למו"ר הרב מרדכי שטרנברג שליט"א, לרפואתו השלמה במהרה בתוך כל חולי ישראל.

א. הרמב"ם שלקמן בהל' ממרים כתב שהוא כאנוס, וברמב"ם הל' שגגות פ"ב ה"ו פסק שהוא שוגג, וכבר העירו בזה, ראה שו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' קל, שו"ת קול מבשר ח"ב סי' יז וקובץ תשובות לגר"ש אלישיב ח"א סי' קג. וכנראה כוונת הרמב"ם שהוא שוגג קרוב לאנוס. [על דעות שאר הראשונים איך לפסוק בסוגיה זו, האם חייב חטאת או לא, ראה בהלכה ברורה על שבת שם].

ב. "מרבתיי קיבלתי שיין שנגע בו מחלל שבת בפרהסיא, ואפילו תינוק שנשבה, אסור", המעין, תמוז תשע"ב, הרב כצמאן. ושם נמצא גם דיון בינו לבין הרב רוס, מיהו תינוק שנשבה.



הרשעים אינה מפורשת בתורה, כדי שתעמוד בדרגה שלה). וכן מבואר בחוט שני לג"ר ניסים קרליץ זצ"ל, הל' שבת פרק מ עמ' רפט. ופשיטא שצריך למחות ולהוכיח במקום האפשר, שהוא ענין אחר.



### דברי הבנין ציון והמלמד להועיל על הפושעים בזמנם

כתב הגאון רבי יעקב עטלינגר זצ"ל, הערוך לנר, בשו"ת בנין ציון החדשות סימן כג:

"... והנה עד כה דברנו מעיקר הדין איך לדון מחלל שבת בפרהסיא, אבל לפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא מה אדון בהם אחר שבעו"ה פשתה הבהרת לרוב עד שברובם חילול שבת נעשה כהיתר אם לא יש להם דין אומר מותר שרק קרוב למזיד הוא, ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום ואח"כ מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן, והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד מפני שהכופר בשבת כופר בבריאה ובבורא, וזה מודה ע"י תפילה וקידוש.

ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת שדומין ממש לצדוקין דלא נחשבו כמומרים אעפ"י שמחללין שבת מפני שמעשה אבותיהן בידיהם והם כתינוק שנשבה לבין עובדי כוכבים כמבואר סי' שפ"ה.

ובשו"ת מלמד להועיל ח"א סי' כט:

"... ואפשר שסמכו ע"ז מה שכתוב ג"כ בשו"ת בנין ציון החדשות סי' כ"ג שמחללי שבת בזמנינו נחשבים קצת כתינוק שנשבה לבין הנכרים, מפני שבעוה"ר רוב ישראל בארצנו מחללי שבת הם, ואין דעתם בזה לכפור בעיקרי אמונתנו, עיין שם, וכן הגיד לי הרב מו"ה משולם זלמן הכהן ז"ל בשם הגאון בעל שואל ומשיב שכתב שהאנשים מאמערקא אינם נפסלים ע"י חילול שבת שלהם מפני שהם כתינוק שנשבה לבין הנכרים, וכו'. עוד יש סניף להקל דבזמננו לא מיקרי מחלל שבת בפרהסיא, כיון שרובן עושין כן, דבשלמא אם רוב ישראל זכאין, ומעטים מעיזים פניהם לעשות איסור זה, הרי הוא כופר בתורה ועושה תועבה ביד רמה ופורש עצמו מכלל ישראל, אבל כיון דבעו"ה רובם פורצים הגדר תקנתם קלקלתם, היחיד חושב שאין זה עבירה גדולה כל כך וא"צ לעשות בצנעה, ופרהסיא שלו כבצנעה, ואדרבה היראים קרואים בזמננו פרושים ומובדלים, והפושעים הם ההולכים בדרך כל הארץ".

וראה בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' כה שנראה שהסכים לחידוש זה של הבנין ציון. וכן ראה בספר אם הבנים שמחה לגרי"ש טייכטל זצ"ל הי"ד, שבכמה מקומות בספרו מזכיר שרחוקי זמננו הם בגדר זה.

ועל ענין זה ניתן לומר "נמצא חומרו קולו", שדוקא חומרתו הנוראה, שהוא רחוק כ"כ ממושגי היהדות, היא המביאתו לידי קולא בהנהגה כלפיו.

ג). ראה לפי המפתח. במהד' פרי הארץ (הישנה) הוא בעמ' עב-עד, קי, קיא, קכו, קפה. עיי"ש דבריו הנפלאים.

ד). ובשו"ת משנה שכיר או"ח סי' קלג מסתפק בזה קצת, אבל נראה שם דעתו ברורה שהבנים שגדלו בכפירה ודאי הם כתינוקות שנשבו.

## דברי החזו"א זצ"ל להסכים לגדר "תינוק שנשבה" לחילוני זמנו

כתב החזון איש, בהל' עירובין סי' פז אות יד:

"ותינוק שנשבה בין העכו"ם דינו כישראל ושחיטתו מותרת, שהוא בחזקת שאם יודעוהו וישתדלו עמו כשיעור ההשתדלות שהוא ראוי לשוב לא יזיד לבלתי ישיב, אמנם אחר שהשתדלו עמו והוא מזיד וממאן לשוב דינו כמומר; ושיעור ההשתדלות תלוי לפי התבוננות הדיינים כאשר יופיעו ברוח קדשם בהכרעת דינו. ומה שנחלקו האחרונים ז"ל בצדוקים בדורות האחרונים אי חשובי כאנוסים היינו בהכרעת השיעור הידיעה שיודעים ממציאות ישראל ושאבותיהם פירשו מהם ונותנין כתף סוררת אי דיינין להו כשיעור ידיעה למחשב מזיד כו' או לא ואכתי אנוסים הם, ובאמת צריך לדון על כל איש ואיש בפרט. וכמו כן אותן שאבותיו פירשו מדרכי ציבור והוא נתגדל ללא תורה דינו כישראל לכל דבר, ונמי צריך לימוד שיעור ידיעתו אי לא חשוב מזיד, ואותו שדיינין ליה כאנוס זוכין עירוב עבדו", ע"כ.

גם הרב אליהו דרבקין זצ"ל, רבה של רמתיים, העיד שהחזו"א זצ"ל אמר לו למעשה לגבי להעלות לתורה חילוני וכו' שהם בגדר תינוק שנשבה. ראה בספר מעשה איש ח"ב עמ' פג. ושם בספר (ח"ז עמ' כט) בקונטרס מרבה חיים מהגר"ר חיים ברים זצ"ל, העיד על החזו"א זצ"ל: "המליץ על ישראל בדור עני שכזה, ואמר 'דור שכולו זכאי' הכוונה על אחינו בני ישראל התינוקות שנשבו, הם המה כולו זכאי. כי לא באשמתם ולא ברצונם מרו את פיו, ומה יעשה הבן שלא ידע מעולם את אביו".

והנה בספר חפץ חיים עם ביאור נתיבות חיים, לרב משה קאופמן שליט"א, עמ' שצב, העיר לשאול שאלה טובה, מדוע "בכל ספרי האחרונים עד ספרי רבינו חפץ חיים או משנה ברורה לא מצאנו שייחדו הדיבור על אלה של דורות האחרונים שהתחנכו ללא תורה ומצוות, ובכל ספרי רבינו החפץ חיים סותם: וכל זה בסתם איש ישראל אבל באפיקורוס לא איירינן, ולא דן בכלל דילמא נשתנה דינו בזמננו".

ויישב שם בחילוק נכון: "אולי ניתן לפרש דעד זמן רבינו החפץ חיים שבכל אתר רוב העם החזיקו בתורה ובמצוות, אף שלפעמים ציבור שלם פירשו, מ"מ שפיר היה לדון שידעו שפורשים מדרכי ציבור וממחצב ישראל, וכו', אבל בזמננו נתחדש בעו"ה דבר שכזה שרוב מנין ובנין העם רח"ל רחוק מתו"מ, ונראה בעיניהם כאילו זו צורתו האמיתית של העם רח"ל, ולכן דוקא בדור שכזה יש מקום לדברי החזו"א ז"ל שהרחיב ענין הצדוקים ועדיפי מצדוקים. ועם כל זה גם לדברי החזו"א ז"ל יש לדון על כל איש בפרט כמבואר בדבריו". וכע"ז כתב גם הגר"נ קרליץ זצ"ל בספר חוט שני, הל' שבת פרק מ' עמ' רפח.



ה). ולפ"ז דוקא מצבי קודש שנמצאים ב"ה אצל הרבה חילונים וכש"כ אצל מסורתיים, כגון ברית מילה, חגים, תפילות ביוכ"פ וכו', דוקא הם בחינת קולו חומרו, ודוק. ובאמת מי יודע להגדיר מעמקי ובלבולי הנפש אצל התועים.

ו). אמנם ההגדרה "תינוק שנשבה" לתועים היתה עוד לפני החזו"א, כמו אצל הבנין ציון והמלמד להועיל שהובאו דבריהם כאן, ועוד ספרים, אבל לא היתה זו ההגדרה הרגילה והמקובלת, ובעיקר התפרסמו הדברים ונהפכו להבנה המקובלת בעקבות דברי החזו"א.

## חשיבות הבירור בכל דור לשעצמו

ומה שחשוב הבירור בזה, שהרי הדבר תלוי מאד בהבנה אמיתית ומדוייקת של המצב, אומדנא' של דעתם וידיעתם של אחינו ה"חילונים", ודבר כזה יכול להשתנות אפילו בזמן קצר, כגון מזמנו של החזו"א לזמננו. כגון, לצד אחד", שהוא עוד שני דורות להמשך התהום של חוסר הידיעה והבורות המוחלטת, בבתי ובבתי ספר, ומאידך לצד שני, יש יותר חשיפה לעולם הדתי תורני, וממילא תתכן יותר תביעה כלפי האדם לבירור הענין ולא שיישאר בחוסר מעש ובירור כלפי זה. ואמנם זה גופא שאלה גדולה, שהרי מצד אחד הם רואים את הטוב הגדול שיש אצל הדתיים וכו', ומאידך מודגשות להם בעיקר בעיות שישנן או אינן<sup>1</sup>.

מעט דוגמאות לגבי הבורות הגמורה מהיהדות:

בגליון "קרוב אליך" (פרשת וישב תשפ"ב, עמ' 28) כתב איתי אסמן ששמע מהג"ר אביגדור נבנצל שליט"א שחילונים אינם בגדר "תינוק שנשבה", והוא כותב שם על זה: "דברים אלו היו קשים לי לעיכול, משום שגדלתי כ'חילוני', ואני יודע כמה היתי מנותק מהיהדות ורחוק ממנה".

שם (פרשת ויגש, עמ' 26) עוד כתב:

"כשלמדתי בבית הספר הממלכתי ולאחר מכן חטיבת הביניים והתיכון, זכורים לי לרעה שיעורי התנ"ך, הם היו כל כך משעממים: למדנו שם תיקבולת כיאסטית ותיקבולת חזרת, ערכנו השוואות בין היצירה הספרותית הקדומה עלילות גילגמש לבין סיפור המבול בפרשת נח, וכן עשינו השוואה בין חוקי חמורבי לחוקים של משה רבינו בפרשת משפטים. הכל כדי להראות שהתורה היא עוד יצירה אנושית ולא נמסרה לנו מן השמים במעמד הר סיני, וממילא אם היא מסמך אנושי, היא אינה מחייבת ואינה קשורה לזהות הלאומית הנצחית שלנו".

ומתוך ראיון עם גב' מהציבור המסורתי:

"... למה רק אצלנו יש החלנה מטורפת? הדור שלנו גדל על מחברת חגים. כל הורה מסורתי שלמד בבית ספר ממלכתי זוכר איך לפני כל חג הייתה התרגשות. כיתות מקושטות, מחברות לחגים, לומדים מנהגים וערכים על החג, מאיפה הוא מגיע. הקדישו כמה שיעורים לאותו חג. היום אין מחברת חגים, היא נמחקה. לא רק שהילד לא יודע כלום על היהדות, הילד עובר החלנה. אפס ערכים, אפס מסורת. ההורים פשוט לא יודעים, זה לא מה שגדלנו עליו" ("בשבוע", ה' טבת תשפ"ב, עמ' 16).



1. ודאי שלא "מחלוקת במציאות", אלא שאלה גדולה באומדנא.

ח. ולכאורה זה הצד הפשוט הנראה. בהתחלה לפני לימוד הענין, היה לי תימה ופליאה שיש בכלל שמסתפקים בדבר, כשהמציאות שלפנינו כל כך זועקת דבר זה, איך שרובם ככולם גדלים מנותקים לגמרי מכל ענין יהדות, השם ירחם.

ט. "... הפרסומת השלילית הנוראה שלעיתים קרובות מאד מתלוות לכל המידע אודות שומרי תורה ומצוות... 'הוה ליה למידע' לא כולל רק את האפשרות הטכנית לדעת, אלא גם את המציאות להתרשם נכונה מהעולם הדתי והחרדי" (רץ כצבי במעגלי השנה, ח"א עמ' שנג, דברי הרב ישראל רון זצ"ל).

## דעת גדולי ישראל בזמננו

בספר בינה ודעת (ירושלים תשס"ח) הביא המחבר, הרב מנחם אדלר שליט"א, את דברי פוסקי זמננו לגבי השאלה הזאת האם החילונים בזמננו נידונים כתינוקות שנשבו.

ויסוד הדברים כבר כתבם הרב הנ"ל במאמרו בישורון כרך י"ב (שנת תשס"ג) עמ' תקנב-תקסו, "בירורים בדין תינוק שנשבה", ששם הרחיב היטב בגדרי תינוק שנשבה, בדעות הפוסקים הקדמונים ובבירור הסברא לגבי המציאות בזמננו.

ובסוף המאמר שם כתב פרק "דעת הפוסקים", "ואחר האמור נביא שאמנם כן היא דעת גדולי הדור, שאין מצוי אצלנו דין תינוק שנשבה". והביא שם דעת חמישה מגדולי הדור שמצדדים כך, הגר"מ פיינשטיין, הגרש"ז אויערבך, הגרי"ש אלישיב, הגר"ש ווזנר והגר"נ קרליץ, זצ"ל. אפשר להוסיף על רשימה זו גם את שו"ת היכל יצחק לגרי"א הרצוג זצ"ל (אה"ע ח"ב סי' כו), שו"ת ישכיל עבדי לגר"ע הדאיה זצ"ל (ח"ח סי' יט), ושו"ת אז נדברו לגר"ב זילבר זצ"ל (ח"ט סי' נח עמ' קמז-קמח ובהערה שם).

ואחר חמש שנים מהמאמר הנ"ל כתב הרב הנ"ל את ספרו בינה ודעת, ושם בעמ' כח-ל (ובהערות פ-פא) ועמ' תקלג-תקלד גם הביא את דעת גדולי הפוסקים, אבל בשינוי מהמאמר הנ"ל, ששם הביא את דעת הגר"נ קרליץ זצ"ל בין המצדדים להגדיר "תינוק שנשבה", ראה לקמן, וגם הביא בהערות שכן דעת הגר"ח קניבסקי שליט"א, ראה לקמן.

וכידוע, כמה וכמה מגדולי ישראל סוברים שהגדרת "תינוק שנשבה" נכון אף בזמננו, ובדומה ובכל שכן מדברי המלמד להועיל והבנין ציון בזמנם ומקומם.

י. אמנם, יש מקורות באג"מ שמשמע שדן אותם כשווגים ואנוסים, ראה או"ח ח"ג סי' יב, ח"ד סי' צא אות ה, יו"ד א סי' נב.

יא. בספר שלחן שלמה (פסקי הגרש"א זצ"ל) סי' שיח סע' א ובהערות שם כתבו בשמו "שאינו מחליט ודאי על זה", וראה מש"כ על זה בספר קדושת השבת לרב משה הררי שליט"א ח"ב עמ' קעח.

יב. לדעתו זאת יש הרבה עדויות, ואכמ"ל. ובכל זאת: בעלון קול התורה (חוברת מז, תשרי תש"ס, עמ' קמ) כתב הג"ר יהודה אריה דינר שליט"א: "ושמעתי מהג"ר יוסף שלום אלישיב שליט"א שאין זה הוראה כללית, אלא דצריך לדון בזה בכל מקרה בפנים אם הנידון הוא תינוק שנשבה או לא, כגון שנה ופירש או מומר לתיאבון וכדומה". ובפס"ד של הדיין הרב חגי איזור זצ"ל (פורסם בשורת הדין ח"ה מעמ' שעב ואילך) כתב: "ששאלתי בענין זה את הגאון הגדול הרי"ש אלישיב שליט"א, והשיב שנראה לנקוט כחזו"א שיש לדון בזה כל אחד ואחד לגופו ולפי ענין גידולו וחינוכו" (ייש"כ לידידי הרב אוריאל בנר על ציון המקור). וע"ע בקובץ תשובות של הגריש"א, ח"ה סי' קלג.

יג. ראה בשו"ת שבת הלוי ח"ב סי' קעב: "צ"ע רב אם שייך זה באה"ק, שאין לומר תינוק שנשבה לבין העכו"ם, ואם כי הוא תינוק שנשבה לבין החופשים מבני עמינו ה' ירחם, מ"מ מי לא יודע משבת קודש". וזה לשונו בשו"ת שבת הלוי ח"ט סי' קצח: "קשה ליתן להם ממש דין תינוק שנשבה, אעפ"י שודאי אנוסין הם ע"י חינוך הרע שנותנים להם". הא ראית שנוהר בלשונו, "קשה וכו' ממש וכו'", ונראה כמסתפק בדבר. ויש עוד מקומות בספר שנראה כמסתפק, ואכמ"ל.

יד. שם בקיצור נמרץ: "ליבי מהסס מאד לאמר כך, מאחר שהוא בארץ ישראל, ובודאי ידע ושמע שאנו מרעישים עולמות על חילול שבת קודש" (ייש"כ לרב אבי רוס על ציון המקור).

טו. ומ"מ ראה לו בחי"ט סי' סד עמ' קכה שכן נחשבת סברא זו של תינוק שנשבה ל"סמך נוסף לסמוך על זה", וכן בחי"ד סי' סט עמ' קמד שסברא זו "אולי לחומרא יש להחמיר בזה".

ולדוגמא, כן היתה דעת הגאון רבי שלמה פיישר זצ"ל, שהסתלק מעימנו השנה, כסלו תשפ"ב: "... הוא אמר שהיחס של החזו"א לדור הזה כ'תינוקות שנשבו' תקף היום פי כמה וכמה, כשיש בדור שלנו אנשים שכבר נולדו כדור שלישי לכפירה, ולא מכירים כלל את היהדות כדי לדעת במה הם לא מאמינים".

וכן דעת כמה מחכמי זמננו, כגון יבלחט"א הג"ר יצחק יוסף שליט"א, הג"ר אשר ווייס שליט"א, הג"ר אברהם ישראל רובין שליט"א, ועוד רבים.



## דעת גדולי תלמידי החזו"א שחילונים של זמננו הם בגדר תינוקות שנשבו

כאנ"כ נתמקד בדעת גדולי התלמידים של החזו"א זצ"ל, לראות איך שנקטו בדברי החזו"א נכונים גם בזמננו, להגדיר בעיקרון את ה"חילונים" כתינוקות שנשבו.<sup>1</sup>  
ואע"פ שלעיתים קשה להגדיר בדיוק מי כלול ב"תלמידיו" ו"מקורביו" של החזו"א, ומ"מ נדמה שיש כאן תמונה כללית בענין.



טז). מתוך מאמר הספד, "גאון מופלא - סיפורים על הרב שלמה פיישר זצ"ל, מזווית אישית בלבד", הרב מאיר דורפמן.  
יז). ילקוט יוסף (שבת ב סימן שו ע"פ ד בהערה): "אך יש לפקפק בזה, מאחר והם מתחנכים על ידי הוריהם ומחנכיהם להתרחק משומרי התורה, ובמקומות מסויימים אף קיים איסור לדבר דברי תורה בפני חייילים כנודע, וגם כלי התקשורת מסיתים ומדיחים לבנות ולזולל בכל דבר שבקדושה, השי"ת יחזירנו בתשובה שלימה".

יח). שו"ת מנחת אשר ח"א סי' י אות ה עמ' מ-מא. [ושם: "יודעתי שיש אומרים שבזמנינו, עידן התקשורת ההמונית, שאין לך אדם שאינו יודע שמצווים אנו עפ"י תורתנו הקדושה בשמירת השבת, שוב אין לך תינוק שנשבה אלא כל המחלל שבת בפרהסיא דינו כמומר, אך לענ"ד היא הנותנת, ואדרבה, ומסתבר שבזמנינו שכלי התקשורת נותנים תמונה מעוותת ושלילית של שומרי גזלת הדת ומסיתים נגד הדבקים בתורה והחינוך הנוכרי משריש בלב התינוקות ולזול מוחלט בכל קדשי ישראל, מסתבר שדינם כתינוקות שנשבו, שהרי לדעת החולקים על הרדב"ז וכן לדעת החזו"א אין גדר זה תלוי בדיעת המצוות אלא בהכרה ובחינוך, ודו"ק בזה".]

יט). שו"ת נהרות איתן ח"א עמ' קסה (במהד' שלישית).

כ). ראוי לציין שמרן הראי"ה קוק זצ"ל לא השתמש במושג "תינוק שנשבה", אלא לימד זכות שהם כ"אנוסים" מחמת סיבות אחרות, רוחות הכפירה שבדור ומאורעות הדור, ראה מאמרי הראי"ה עמ' 92, אגרות הראי"ה ח"א עמ' קא, קע, ושו"ת דעת כהן סוף סי' קלא.

כא). לחלק מהמקורות הגעתי בעזרת אוצר החכמה, ויבואו על התודה והברכה. ואודה מאד אם יעירו לי הקוראים לעוד מקורות בענין.

כב). בחלק מהמקורות משמע מצד שכבר פסק רבינו, ולא נראה טעם חזק לומר שהשתנו הדברים לריעותא.

כג). והרי הגר"ש וונגר זצ"ל ודאי היה ממקורביו [שו"ת שבט הלוי חלק י סי' יג: "זוה לי קרוב לחמישים שנה שכבר הייתי פה רב בסביבה, והייתי מאד מקושר עם מרן החזון איש זי"ע" וכו'], אבל לא רק תלמיד שלו, והיה מקושר מאד גם לאדמו"ר הדברי יואל זצ"ל מסאטמר. וכנהנה על זה הדרך.

## הג"ר יעקב ישראל קניבסקי זצ"ל, בעל הקהילות יעקב

ספר חיי עולם, פרק כו, עמ' לז:

"ואיני מדבר אודות אותם שחונכו מתחילתן חינוך כפרני רח"ל, שהם כתינוק שנשבה לבין הגויים, אלא אודות אלו אשר בצעירותו חונך על ברכי התורה והאמונה, ששנה ופירש ופרק עול רח"ל".

וכן באגרותיו קריינא דאיגרתא (מהד' חדשה ח"א עמ' צח ועמ' ש) נקט סברא זו של "תינוק שנשבה".



## הג"ר אהרן יהודה ליב שטיינמן זצ"ל

"... פעם דיברנו [עם הגרא"ל זצ"ל] על יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות, ואמרתי לו, שכיום אומרים שאין הם בגדר "תינוקות שנישבו" ולכן לא נורא לדבר אודותם. מיד הוא נדרך ושאלני - "מי אמר לך כדבר הזה?!" עניתי לו שמרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל אמר לי זאת. כששמע זאת מיד הוא נדרך למען כבוד התורה, וראיתי כמה העריך את דעתו כ"פוסק הדור", ואז פנה אלי ואמר: "תאר לי בדיוק איך שמעת ממנו את מה שאמר אודות כך!", אז אמרתי לו שמרן הגרי"ש זצוק"ל אמר לי בצורה זו - שאין כיום מושג הנקרא "תינוקות שנישבו בין העכו"ם", ומדוע? וענה לי, שהיום עושים 'פלגינן דיבורא' במושג האמור, שכן בגמרא מוזכר 'תינוקות שנישבו בין העכו"ם', ופירושו שמדובר על תינוק שנולד, וכעבור שבועות ספורים בהיותו תינוק לוקחים אותו למקום העכו"ם, כגון ליפן, ושם הוא גדל בלי לראות צורת יהודי כלל, ושאל מרן הגרי"ש, וכי ניתן לומר זאת בימינו על יהודים בארה"ק? כיום הם נולדו כאן, וכל שבוע יש להם תוכנית במכשיר שלהם על קבלת שבת, הם יודעים מהו יום כיפור, הם מסתובבים במאה שערים ורואים מהו שוק ארבעת המינים, והרי את הנצרות והאיסלאם להבדיל הם מכירים היטב, אז מדוע לומר שאת היהדות הם אינם מכירים, ולכן אין זה נקרא "תינוק שנשבה", אלא "תינוק שהוא פרא אדם", שחפץ לפרוק עול מעצמו.

כשדיברתי על כך עם כמה מידידי, אמרו לי לאחר מכן, וכי מרן הגרי"ש אינו יודע את דבריו של מרן החזו"א ביו"ד שאמר עליהם כי הם "תינוקות שנישבו" והוא דיבר על אלו שהיו כאן בארץ ישראל? אמרתי להם, שאכנס שוב למרן הגרי"ש ואשאל אותו זאת.

ואכן נכנסתי למרן הגרי"ש ושאלתי על כך, ואמר לי בקול נחרץ "אם מרן החזו"א זצוק"ל היה חי עמנו היום, הוא לא היה כותב זאת על בני ימינו, כי המציאות השתנתה לגמרי, וכיום יודעים הכל מה שפעם לא היה ניתן לדעת מהמתרחש בריחוק מקום", ואז הוסיף בקול נעים ושאלני "אתה מכיר את הגמרא ביומא?" והחל להקריא לי בע"פ לשון הגמרא ביומא (לה:): "תנו רבנן, עני ועשיר ורשע באין לדין, לעני אומרים לו מפני מה לא עסקת בתורה, אם אומר עני הייתי וטרוד במזונותי, אומרים לו כלום עני הייתי יותר מהלל, אמרו עליו על הלל הזקן שבכל יום ויום היה עושה ומשתכר בטרעפיק, וכו', עשיר אומרים לו מפני מה לא עסקת בתורה, אם אומר עשיר הייתי וטרוד הייתי בנכסי, אומרים לו כלום עשיר הייתי יותר מרבי אלעזר וכו'", ואז

הוסיף מרן הגרי"ש ואמר לי משפט נורא, ואני מוסיף שכיום הבעלי תשובה מחייבים את הדור כולו שלא חזר בתשובה, שכן כיום אין לך בית או משפחה בישראל שאין מי שבסביבתו שחזר בתשובה, ודבר זה מחייב שכן או בן משפחה להתעניין מדוע חזר בתשובה, ומדוע לא למדו ממנו להשכיל דרכם?! וזה יהיה מחייב נורא עבורם, ולכן הם אינם "תינוקות שנישבו".

כשסיימתי להרצות הדברים למרן זצוק"ל, הוא ספק ידיו למעלה בהרגשת כאב נורא ואמר "אוי ווי, הרב אלישיב הגדיל את הגיהנום"... וראיתי על פניו צער שקשה לתיאור.

ואז הוסיף מרן ואמר לי "אני סובר כלשון מרן החזו"א". ולסימוכין לדבריו סיפר לנו, "לפני כמה ימים היו כאן אנשי 'ערכים' ואמרו לי, שכיום אנשים רחוקים אינם יודעים כלום גם בארץ ישראל, ובאו אלי אנשי 'לב לאחים' ומספרים לי על ילדים שלא יודעים מהו קריאת שמע כלל, כי כל היום מלעיטים אותם בדברים אחרים ורק לא באידישקייט, ולכן קשה לקבל הכרעה זאת".

[מתוך ראיון עם הרב הלל קופרמן שליט"א, יתד נאמן, ג' שבט תשע"ח, מוסף עמ' 16-17].  
 "לגבי התועים בדורינו, נשאל רבינו הגראי"ל לקראת פורים תשע"ב לגבי משלוח מנות אם מתקיים בהם דין של "איש לרעהו", ואמר מרן שאינם נחשבים אלא כתינוקות שנשבו".  
 [ספר מזקנים אתבונן, ח"ג עמ' 2 וח"ו עמ' 266].



### הג"ר חיים גריינמן זצ"ל

כתב לי חכ"א שליט"א: "... באופן כללי כפי ששמעתי מבית מדרשו [של הגר"ח גריינמן זצ"ל] מבניו, אוקימנא אדינא דהחזו"א שכהיום כולם תינוקות שנשבו".

ובחוברת "בקש שלום" שכתב אחד מבני הגר"ח גריינמן זצ"ל, על מעלת השלום וגנות המחלוקת, עמ' כד, כתב: "מעשה באחד שאמר להרב זללה"ה שאינו יכול לגור בסביבה שגרים שם מחללי שבת, אמר לו: במקום שיש שם מחלוקת ולשון הרע יותר חמור אצל הקב"ה מחלול שבת של ההמון, כי הם תינוקות שנשבו".

ובאחד ממכתביו לרב שעסק בהחזרה בתשובה, כתב:

"... קשה לתאר את הזכות הגדולה שנפלה בחלקכם, ובדורות הקודמים אם היה מזדמן להציל תינוק שנשבה ולהחזירו ליהדות, היה הדבר עומד לפניו כל הימים בקרני אורה על שזכה לכמו אלה, והנה מע"כ שליט"א זכה במאות וחוזר וזוכה יום יום, היש גבול לאושר כזה שזיכוהו משמיא וכו', חיים שאול, ז' אלול תש"נ, בני ברק".



### הג"ר ניסים קרליץ זצ"ל

חוט שני, שבת, מהד' שניה פרק מ עמ' רפט: "... אף בארצנו הקדושה בזמננו שרבים מבני עמינו מתחנכים לכפירה ולחיות חיי הפקר והוללות ולא חונכו בדת משה וישראל, דינם

כתינוקות שנשבו, ואף שהם יודעים שהינם יהודים ושישנם יהודים ששומרים תורה ומצוות, ומצוה לקרבם, וחייבים לחלל עליהם את השבת במקום פיקו"נ".



### הג"ר יהודה שפירא זצ"ל

ספר דעת יהודה, עמ' רכט:

"כבר נפסק ע"י מרן [החזו"א] שדינם כתינוק שנשבה, אם אינו רודף את הדת".



### הג"ר חיים קניבסקי שליט"א

ספר מעשה איש, הרב צבי יברוב, ח"ה עמ' לב:

"על החילונים דהיום, עשאם כבר החזו"א לתינוקות שנשבו, אך אמר: חוץ מכן גוריון (כוונתו לאלו הזקנים שידעו ושנו ופירשו)".

ספר דולה ומשקה, ערך הרב אברהם חיים שציגל, מהד' תשס"ז, עמ' 440 ואילך:  
"החופשיים שבזמננו חוששין להם שמא לא הוכיחם כראוי, והם ספק תינוק שנשבה, לכן הולכים בהם לחומרא בכל דבר".



### הג"ר דב לנדו שליט"א

כתב לי חכ"א שליט"א: "... אדינא דהחזו"א שכהיום כולם תינוקות שנשבו. כמדומה שהגרד"ל שליט"א גם כן סובר כן, ואמר הוכחה שחילוני עצר אותו בשבת ושאל איך נוסעים למקום פלוני, זאת אומרת שהוא לא מבין שזה לא לענין לשאול אדם בעל חזות כזו, שמע מינה שהוא שבו ואינו יודע די הצורך על השבת".

והרב רפאל סויד שליט"א מבני ברק, ראש כולל נר יוסף, כתב<sup>1</sup>:

"הנה ידועים דברי החזו"א שלחילונים בזה"ז יש דין תינוקות שנשבו, והגר"ד לנדו שליט"א אמר בשם החזו"א שדברי החזו"א אמורים אף במי שלמד בתלמוד תורה אלא שלא נהיה בן י"ג בעודו שומר תורה ומצוות, שיש לו דין תינוק שנשבה".



## סיכום

דעת גדולי ישראל בזמננו חלוקה בשאלה זו של גדר "תינוק שנשבה" כלפי ה"חילונים" בזמננו, שהיא שאלה עמומה ותלויה הרבה באומדן הדעת. רבים וגדולים נמצאים בכל שיטה.

(כד). ירחון האוצר, תשרי תשפ"א, עמ' שסא, בתוך מאמר "שמועות רבותינו: מרן הגר"ד לנדו שליט"א, ראש ישיבת סלבודקה".



כאן הראנו לדעת, שרוב בית מדרשו של החזו"א זצ"ל נוקטים בעיקרון את פסיקת רבם גם כלפי זמננו אנו.

על דברי החזו"א האלו ניתן לומר את מה שכתב בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' טו פ"ה) בהקשר דומה, שלמרות החידוש שיש בדבריו, "ראויים דברים אלה להשמע כאשר יצאו מפי בעל סמכא כל כך גדול כהחזון איש זצ"ל".

ויה"ר שנזכה במהרה לימים בהם "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", "השיבנו ה' אליך ונשובה, חדש ימינו כקדם"!



הרב יעקב מתלון\*

ישיבת קדומים

מחבר 'לוחות ושברי לוחות' (על הלוח העברי) ו'תקציר מסקנות הדף'

## מנין שאין מונים ימים לשנים?

גרסין במגילה (ה.):

ואמר רבי אבא אמר שמואל: מנין שאין מונים ימים לשנים? שנאמר (שמות יב, ב): 'לחדשי השנה', חדשים אתה מונה לשנים, ואי אתה מונה ימים לשנים. ורבנן דקיסרי משום רבי אבא אמרו: מנין שאין מחשבין שעות לחדשים? שנאמר (במדבר יא, כ): 'עד חדש ימים', ימים אתה מחשב לחדשים, ואי אתה מחשב שעות לחדשים.

מקדמת דנא הוקשתי בדרשה הראשונה, ועתה זיכני הקב"ה לעסוק במקחם של רבותינו בנידון זה.

נקדים פשוטם של דברים, כמבואר במפרשים על אתר, שאורך חודש-לבנה אחד כ-29 יום ומחצה, אורך שנת החמה כ-365 יום, וארכם של 12 חדשי לבנה כ-354 יום\*.



### א.

#### שני הפירושים בראשונים

**רש"י** פירש את הדרשה הראשונה (שהיא מ"לחדשי השנה") לעניין נודר, כגון דאמר 'קונם יין שאני טועם לשנה' (ד"ה מנין שאין מונים ימים לשנים; ע"י ר"ה יב: ונדרים ס: וערכין ט:; וע"י רש"י ר"ה י: ד"ה ושנה); והשנייה (מ"עד חדש ימים") לעניין תנאי בגט, כגון האומר 'זה גיטך אם לא באתי מכאן עד חדש זה' (ד"ה שעות לחדשים; ע"ש). וכן פירשו - אך בחד גוונא - **המאירי** (לעניין נודר; וכ"פ בנויר ו:): **ורטב"א** (לגיטין).

**בטורי אבן תמה** על רש"י, מדוע לא פירש את שני המאמרים באותו אופן. ועוד תמה, מדוע הנודר צריך דרשה, פשיטא, דהא 'בנדרים הלך אחר לשון בני אדם' (ר"ה יב: ועוד!) וכתב, ש"הפירוש הברור נ"ל" דקמ"ל שאין להוסיף על שנה 11 יום (שימרה שנת חמה על 12 חדשי לבנה), אלא להוסיף חודש שלם (לכשיצטרב היתרון); ואין למנות חודש משעה פלונית שבה המולד, אלא ימים שלמים בלבד נמנים לחודש. והעירו בשפתי חכמים ובבית יצחק (כאן), שרמב"ם פירש כדברי טורי אבן, בהלכות קידוש החודש (א, ב לעניין שנה; ח, א לעניין חודש) ובספר המצוות (עשה

\* לע"נ תמר בת רחל ע"ה כ"ד בניסן התשפ"א.

(א). מידות אלו אינן מדויקות, אך לצורך הסוגיה די בזה. וע"י גם פירוש הגר"א למסכת פרה (א, ג), שעיקר החודש 29 יום והשנה 12 חודש, והשעות ו/או הימים היתרים נקראים 'עיקור', כביכול הם אינם מן החודש או מן השנה אלא כתוספת חיצונית, שאמנם משלימה את החודש והשנה. וזאת ע"פ הדרשות שבסוגייתנו. ע"ש עוד.

קנג). בבית יצחק קילס מאוד פירוש זה; וגם בקרן אורה (נזיר ז.) כתב שפירוש זה "יותר נראה" מפרש"י. בתורה תמימה (שמות יב, ב הערה טו) תמה על רש"י וכתב לפרש כרמב"ם.

גם בתוס' בנזיר (ז. ד"ה שנים) נקטו כרמב"ם; וכן בסמ"ג (עשין מז), רבי דוד אבודרהם (ספר אבודרהם, סדר העיבור) ומעפריים נוספים. ורא"ש בנזיר (שם, בפירושו על הגליון ובתוספותיו שבשיטת מקובצת) הביא את שני הפירושים (תחילה של תוס', ואח"כ "אי נמי" של רש"י). ובשיטה לחכמי איוורא (שם) נראית הרכבה של שני הפירושים יחד - ראש המשפט כרמב"ם, וסופו כרש"י; וז"ל: "לחדשי השנה" חדשים אתה מונה לשנה - פי': חדשים אתה מונה כדי לעשות שנה מ"י"ב חדשים או מ"י"ג. ואי אתה מונה ימים לשנים - ואם אמר אדם 'קונם עלי פירות לשנה' אין צריך למנות שס"ה ימים, אלא י"ב חדשים שהם שנ"ד ימים, שנאמר 'לחדשי השנה'".



## ב.

### שיטת רש"י

אך כשנתבונן בפירוש רמב"ם והאחרונים ההולכים בשיטתו, שההו"א של רבי אבא היתה, כאמור, הוספת 11 יום לשנה המורכבת מ-12 חדשי לבנה כדי להתאימה לשנת חמה (11+354 = 365), לכאורה קשה הדבר. שהרי אם נוסיף 11 יום לשנה, נמצא שראש השנה הפאה יחול כ-11 יום אחרי המולד, בזמן שהלבנה לקראת מילואה; והיכן אנו מקיימים "בַּכֶּסֶה לְיוֹם חֲגֻגּוֹ" (עי' ר"ה ח.י:), ו"כזה רָאָה וקָדֵשׁ" (ע"ש כ. ומנחות כט.)? "מניין ש'החדש הזה' בחדש לבנה מיירי ולא בחדש חמה? מדקתני כזה יהיו רואים ומקדשים; ואיזהו פעמים נראה ופעמים אינו נראה? - הני אומר זה לבנה. ועוד, מדכתיב 'חדש' משמע דבר המתחדש, ואיזו? - זו לבנה" (ספר יראים ס"ס רנט, בישן קג). א"כ כיצד אפשר להעלות הו"א כזאת? ונראה דמהאי טעמא נאדי רש"י מן הדין פירושא. כעין זה כתב בשקל הקדש להרב חיים קניבסקי (על הלכות קדה"ח א, ב, בביאור ההלכה), וגם ביחס לדרשה הסמוכה (רבנן דקיסרי) מ"עד חדש ימים". וז"ל: "ונראה דהכריחו לרש"י לפרש כן, דאין ס"ד דר"ח יתחיל באמצע היום?, א"כ חצי היום לא יקריבו המוסף וחצי היום יקריבו! וכן בראש השנה, יהא חצי היום מותר במלאכה וחצי אסור! וגם להוסיף ימים בלי שעות לא יתכן, דא"כ חדש אדר יהיה מ"א יום, וזה אי אפשר, דתיבת 'חדש' הוא על חידוש הלבנה, כמש"כ האבן-עזרא בפ' בא (שמות יב, ב), ואין כאן חידוש הלבנה! וכן בשנה, אם יוסיף י"א יום ורביע נמצא ר"ח מתחיל באמצע היום...!". ושם התייחס גם לשאר התמיהות של בעל טורי אבן. ביחס למש"כ דפשיטא דהא בנדרים (ובשטרות, נדרים סג: ורשב"א שם ועוד) 'הלך אחר לשון בני אדם', כתב בשקל הקדש, שיש הו"א שלדעת רבי יאשיה הולכים אחרי לשון תורה (נדרים מט:); ועוד, שבדברים מסוימים הולכים אחרי לשון התורה - כגון שהנודר תלה בה או שלשון בני אדם אינה מבוררת (עי' בזה תוס' יבמות עא. ד"ה והני מולין, ועוד). ומה שתמה בטורי אבן מהסוגיה בנזיר (ה.י:), כתב בשקל הקודש: "י"ל דגם שם לולי קרא דרבנן דקיסרי - הו"א כיון שיש דברים שמונין בהן

ב). ועי' מאמרו של ידידי הרב אריאל דוד, על הנודר מן האור (פסחים ב.), קובץ מאורנו י, אדר ב' ה'תשע"א.

השנה לשנת החמה ס"ד דזה נקרא שצריך למלאותו, ולכן הביא מרבנן דקיסרי דסתם שנה אין חושבין שצריך למלאותו, ורק היכא דאיכא דרשא לזה". ובשפתי חכמים (לרבי אברהם אבא הרצל, כאן בגמ') נראה שהבין שרש"י למד את פירושו דווקא מהסוגיה בנוזר. ז"ל: "פרש"י לענין נדר כגון נזירות יין, כדאיתא (נוזר ז' ע"א) עי"ש. וברמב"ם כתבו לענין קידוש החדש...". עוד תירץ בשפתי חכמים (ברש"י ד"ה שעות אות א) תמיהה נוספת שהבאנו לעיל מטורי אבן. ז"ל: "והא דלא פרש"י לענין נדר, כמו שפרש"י לעיל 'מניין שאין מונים ימים לשנים', וכגון שנדר 'קונם יין מפאן עד חודש זה' והיה החודש חסר, שמותר ביין מיד משחשיכה ליום כ"ט... - י"ל: רצה לאשמעינן דאפילו לענין איסור אשתאיש החמורה אמרינן כן". ובשקל הקודש תירץ תמיהה זו כעין דלעיל, דבנדרים איכא למ"ד הלך אחר לשון תורה ולענין כמה דברים נקראת שנת-חמה 'שנה', ואיצטריך לאשמעינן, אך לתנאי גיטין לכו"ע אולינן בתר לשון בנ"א, "ולכן לא רצה לפרש גבי שנים לענין גיטין, אבל אצל חדשים פרש"י לענין גיטין דכיון דחדשים מחצה מלאים ומחצה חסרים - י"ל דלאו אדעתיה אם חדש זה מלא או חסר, והו"א דלוסיף עכ"פ את הי"ב שעות שחסר לחדש, דבלשון בנ"א 'חדש' נקרא ממולד למולד כדמוכח בערכין ח' ב' דבנ"א נותנין עיניהן ממולד למולד ע"ש ברש"י, וס"ד דלוסיף שעות; קמ"ל" (והניח בצ"ע).



## ג.

### ביישוב פירוש רמב"ם

עכ"פ חזינן דההו"א לפירוש רמב"ם וסיעתו צריכה יישוב, שהרי לו יתוספו 11 יום בסוף השנה יתרחק ראש החודש מן המולד כ-11 יום; וכבר למדנו 'כזה ראה וקדש'. ושמא תאמר: מכאן ("לחדשי השנה") אנו למדים שהחדשים חדשי לבנה, ומדרשים חלוקים הם - יש הלומד זאת מ"החדש הזה" 'כזה ראה וקדש', ויש הלומד מ"לחדשי השנה". אין לומר כן, שהרי רמב"ם עצמו הביא את שתי הדרשות בשתי הלכות עוקבות (הלכות קדה"ח א, א-ב)! וסברתי לומר דמ"לחדשי השנה" אכתי לא ידעינן אי מתחילינן ממילוי הירח או מן המולד, קמ"ל 'כזה ראה וקדש', שהחודש מתחיל מן הראייה הראשונה שאחרי המולד. אך עדיין יש לטעון, דמאחר דדרשינן 'כזה ראה וקדש' למאי איצטריך "לחדשי השנה"? בספר תפארת צבי לרבי צבי הירש אלבינגר (ורשה, ה'תר"כ; תחילת השער הראשון) כתב: "ולא רצו לעבר בכל שנה יו"ד ימים כדי לקרבה בכל שנה ושנה, משום שנאמר 'חדש בחדשו' לחדשי השנה: 'חדשים אתה מונה לשנה, ואי אתה מונה ימים לשנה, גם אי אפשר למנות השנה אחר החמה משום שנאמר 'החדש הזה לכם', ופירשו בו: הראה הקב"ה הלבנה למשה...". נראה מדבריו כאילו נצרכו שתי דרשות, אחת לשלול מניין לשנות החמה, והאחרת לשלול מניין לחדשי לבנה עם הוספת ימים להתאמה לשנת חמה. ושוב קשה כנ"ל. ואולי כוונתו דסד"א שבשנה הראשונה למחזור נעשה חדשי לבנה,

ג. יש להעיר, כי בניגוד למקובל שהדרשה מתייחסת לפסוק בפרשת בא (שמות יב, ב, עי' תורה אור שעל הגליון), נקט הוא את הפסוק שנאמר במוספים (במדבר כח, יד); אך להלן (כט: ורש"י ד"ה חדש בחדשו) נדרש משם דבר אחר. ושמא לאו בדווקא כתב.

ונסויף כ-11 יום, ובשנה הבאה, אחרי ראיייה חדשה של כל מולד יקודש החודש מראש אך ראש החודש יהיה כ-11 יום אח"כ, וכן הלאה (ונמצא שהראיייה הראשונה קובעת). וצ"ע. ובמגיד הרקיע (ח"ג א, ב, עמ' 185) הקשה כנ"ל על רמב"ם, וכתב ליישב את דבריו ע"פ דברי הגרי"ז (חידושי מרן רי"ז הלוי על רמב"ם, הל' קידוש החודש ד, ז) שלרמב"ם מצוות עיבור השנה ו"שמור את חדש האביב" אינה אמורה לגבי פסח (או הרגלים) בלבד, אלא ביחס לכל השנה, ולאורך כל השנה (של חדשי הלבנה) צריכה להיות התאמה עם שנת החמה. לכן נצרך רמב"ם לפרש שחדשי לבנה הנמנים לשנה נאמרו לא רק לקביעת המועדים אלא לכל העניינים כגון לנודר וכו', אף שאפשר להם להיעשות במניין משולב של ימים לשנה. כלומר, רמב"ם אכן מפרש את הדרשה כעין דברי רש"י; ורק נותר לבאר מדוע הוא נצרך לזה בכלל (דסד"א ממה ש"שמור את חדש האביב" אמור ביחס לכל השנה). ובקונטרס למס עובד, מהרב עובדיה שמחה יעבץ (נדפס בספרו שמועה טובה עמ"ס יבמות וגיטין בני ברק, ה'תש"ע; סי' ג, ב-ג) שאל על רמב"ם כנ"ל, עיין בלשונו. וכתב, שכוונת רמב"ם בשלב הצגת ההו"א ("שאי אפשר להיות השנה שנים עשר חדש וכך וכך ימים") שנתחיל למנות שנה חדשה באמצע החודש ואת החדשים נמנה כסדרם ממולד הלבנה (ונמצא חודש אחד מתחלק לשתי שנים, כעין יום אחד לשני חדשים שבדרשה הסמוכה). ואכן מפעם לפעם יהיה צורך לעבר את השנה ולעשותה בת 13 חדשים כדי שיחול הפסח באביב והמועדים בזמניהם, אלא שכל שנה תמנה בת 365 יום, ולא תהיה פשוטה 354 ומעוברת 384. גם כתב הוא שזה לפי שיטת רמב"ם שמצוות עיבור השנה אינה רק מפני פסח, אלא דין שכל השנה תהיה שנת חמה. והוסיף שם (אות ג) על דברי רמב"ם בשלב המסקנה ("שנאמר 'לחדשי השנה': חדשים אתה מונה לשנה, ואין אתה מונה ימים"), וז"ל: "ונראה שרש"י סבר שלענין שנות עולם לא צריך ללמוד מדרשה שלא זמנו ימים. אבל הר"מ פירש דאיצטריך הדרשה גם לענין שנות עולם, כגון שנות המעשר ושמיטה, ומה דתנן באחד בתשרי ראש השנה למעשרות ולשמיטין זהו אליבא דאמת; אבל להס"ד לא יהיה אחד בתשרי ראש השנה לשנים. ולפי מה שפירש הר"מ את דברי שמואל יש מזה מקור לדבריו שהשנים שאנו מונים הם שנות חמה, מדס"ד שימנו ימים לשנים".

## ד.

### הדרשות במדרשי ההלכה

הדרשות שבסוגייתנו מובאות בילקוט שמעוני (בא סוף רמז קפז; ושוב הדרשה לגבי 'ימים לשנים' ברמז קצא), ללא שם האמורא. ובמכילתא דרבי ישמעאל, בפרשת בא (מסכתא דפסחא פרשה ב; וכן בילק"ש רמז קפט), הדרשה היא מפסוק אחר: "אבל לא שמענו מִפְּמָה מְעַבֵּר; כשהוא אומר 'שמור את חדש' - חדש אתה מעבר. והדין נותן: הואיל וחדש מתעבר ושנה מתעברת: מה החדש אחד מִמְּנוּיָו, אף שנה אחד מִמְּנוּיָהּ. אי מה חדש אחד משלשים בו, אף שנה אחד משלשים בה? ת"ל 'שמור את חדש': חדש אתה מעבר, ואי אתה מעבר אחד משלשים בה. אי מה שנה אחד מִי"ב בה, אף חדש אחד מִי"ב בו? ת"ל 'ובחמשה עשר יום לחדש הזה' וגו' (ויקרא כג, ו); יום לחדש אתה מעבר, ואי אתה מעבר אחד מִי"ב בו. ורבי יצחק אומר: הא אם אמרת כן כבר הלבנה

באמצע הרקיע! הא אין עליך לומר כלשון האחרון אלא כלשון הראשון: הואיל והחדש מתעבר והשנה מתעברת: מה החדש אחד מַמְנוּן, אף השנה אחד מַמְנוּן; מה חדש אין תוספת-עבורו אלא בסוף, אף שנה אין תוספת-עיבורה אלא בסוף. רבי ירמיה אומר: הואיל וטומאה מעכבת ואביב מעכב: מה טומאה אין פחות משלשים יום, אף אביב אין פחות משלשים יום...". הרי לפנינו, ת"ק דורש מ"שמור את חדש", ורבי יצחק במכילתא מקשה על ההו"א "הא אם אמרת כן כבר הלבנה באמצע הרקיע!", ולכן מסיק שהשנה מתעברת באחד ממנוייה, דהיינו בחודש שלם, וכך יחול ר"ח בזמנו. עכ"פ הוא למד מ"שמור את חדש". ובמדרש אליעזר - ביאור על המכילתא מאת הראשל"צ רבי אליעזר נחום (בעל חזון נחום על המשניות; יד הרב נסים, ירושלים ה'תש"ס) - כתב בעקבות דברי רבי יצחק: "והא דאמרינן בפ"ק דמגילה מנין שאין מונים ימים לשנים... - התם היינו על חדשי החמה שיקדים על חדשי הלבנה י"א ימים ולענין נדר כדפרש"י ז"ל יע"ש, לא לענין עיבור". אך מיד אח"כ הסיק: "ולע"ד אין פירושו כדברי רש"י ז"ל לענין נדרים וגיטין, אלא לענין עיבורו של שנה ושל חדש אַתְמָר"; וא"כ הדרא קושיית ר' יצחק לדוכתה; והמשיך: "ובסלקא-דעתא דמכלתין לומר שנוסף בשנה אחד משלושים בה, דהיינו כשני ימים, ונוסף בחדש אחד מ"ב ב, דהו"ל שני ימים וכך וכך שעות; ועל זה אמרו שאין מונים (כצ"ל, ימ"מ) שעות לחדשים". אולי כוונתו לומר שתוספת כזאת קטנה היא (וזה חריגה סבירה, שהרי "חד יומא לאו אדעתיהו דאינשי", עי' ערכין ט), ולא יקשה להדביק את הפער שבין המולד לקביעה תוך חודש או חדשיים, ומדובר במקרה שהתקופה רחוקה מן החג כיומיים, וע"י תוספת יומיים יחול פסח באביב (וכ"נ בית רענן על ילק"ש רמז קפט: "דהו"א אם רצו לעשות עבור י"ב עושים, ואם רצו מוסיפין, הכל לפי צורך השעה"). ובמדרש אליעזר סיים: "ולפ"ז מכלתין פליג על הש"ס לענין הקמודין, דמר נפקא ליה מהאי קרא, ומר נפקא ליה מ'חדשי השנה'".

גם בספרי (דברים פרשת ראה פיסקא קכו) נדרש הדבר מן הפסוק שבמכילתא: "שמור את חדש האביב" - שמור את החדש סמוך לאביב מפני אביב שיהא בזמנו. יכול אם היתה שנה חסרה י"ד יום או ט"ו יום אתה נותן לה י"ד יום או ט"ו יום? תלמוד לומר 'חדש': לא פחות ולא יתר. יכול אם היתה שנה חסרה ארבעים יום או חמשים יום אתה נותן לה ארבעים יום או חמשים יום? תלמוד לומר 'חדש': לא פחות ולא יתר". וז"ל הספרא (אמור פרשה ט פרק י), ביחס לעיבור החודש: יכול אם הוצרך שני ימים נותנים לו שני ימים? תלמוד לומר 'יום': אין לו אלא יום אחד בלבד". ובפירוש רבנו הלל ב"ר אליקים מארץ יוון לספרא ערער על גרסה זו, שהרי א"כ לא יהיה החודש חודש לבנה. ובפירוש המיוחס לר"ש משאנץ פירש, שההו"א היא שיוכלו להוסיף לחודש שני ימים לצורך מסוים כגון כדי להרחיק את יוה"כ מלחול סמוך לשבת וכד' (דהא כבר נשנה לעיל מיניה: "קידשוהו קודם זמנו או לאחר עיבורו יום אחד, יכול יהיה מקודש?..."). בקרבן אהרן התייחס לדברי רבנו הלל, וכתב שא"צ לשבש את המדרש, אלא המדרש שלל לפני כן קידוש החודש 'לצורך' (עי' ר"ה כ.), והתיר עיבורו 'לצורך', וכאן שואל המדרש: יכול שאם חסרו לו שני ימים לצורך, שמוסיפין בו שני ימים? ת"ל "יום". אכן, את הדרשות מ"שמור את חדש האביב" לכאורה קל יותר ליישב: ההו"א היא שהציווי לשמירה על חדש האביב יצריך את בית-הדין לנטות מקידוש החודש ע"פ הירח (וכשם שמקדשים לצורך, ועי' גם סנהדרין יג: שלדעת אחרים ייתכן עיבור

החודש לצורך התקופה במקרה גבולי), ובהמשך השנה ידאג לחסר או למלא חדשים כדי לחזור אל 'כזה ראה וקדש'. והשתא דאתינן להכי, יש ליישב בזה גם את הדרשה שבסוגייתנו במגילה, ולאור דברי הראשל"צ בעל מדרש אליעזר שהיא חלוקה עם המכילתא, דמר נפקא ליה מ"שמור את חדש" ומר נפקא ליה מ"לחדשי השנה"; ושניהם באים להוציא מההו"א שציווי השמירה על חודש האביב יגבר, לפי שעה, על 'כזה ראה וקדש' (ודומים הדברים למה שהבאנו לעיל בשם מגיד הרקיע), אלא שלרבי אבא בסוגייתנו "שמור את חדש" לא משמע ליה שמוסיפים לשנה רק חודש שלם, ולכן נצרך ללמוד מ"לחדשי השנה".



## ה.

### לסיכום

במשמעות שתי הדרשות שבמסכת מגילה נאמרו שני פירושים: לענייני תנאי זמן בנדר ובגט (רש"י וסיעתו), ולענייני קביעת הזמנים עצמה (רמב"ם וסיעתו).

אחרונים תמחו על רש"י שפירש כאופן הראשון, הן מפני שפירושו אינו מצדיק לימוד מפסוק והן מפני שפירוש רמב"ם פשוט יותר (טו"א, קרן אורה, תורה תמימה ועוד).

ולפי המתבאר דברי רש"י אמת ויציב: יש מקרים (או דעה) שגם משמעות לשון נדר נלמדת מפסוקים (תוס' ביבמות ועוד, דרך אמונה); ולפירוש רמב"ם ההו"א תמוהה, שלפיה אין החדשים חדשי לבנה (דרך אמונה, קונ' למס עובד).

א"כ יש צורך ליישב את שיטת רמב"ם. ומצאנו שזו מחלוקת תנאים במכילתא, שאמנם לומדת מ"שמור את חדש" (ת"ק) או מטומאה (רבי ירמיה), ובכך חולקת על סוגייתנו הלומדת מ"לחדשי השנה" (מדרש אליעזר), ורבי יצחק שם תמה כפי שתמהנו על דברי רמב"ם.

עכ"פ, יש ליישב את דברי ת"ק במכילתא ורמב"ם - שההו"א היא לנתק את מניין השנים ממניין החדשים ותתחיל שנה חדשה באמצע חודש, ואורך השנים קבוע ולא יהיה א' בתשרי ר"ה לשנות-מעשר ולשמיטין (קונ' למס עובד); או: שהציווי "שמור את חדש האביב" יגבר לזמן מה על ההיצמדות לחדשי הלבנה (עי' מגיד הרקיע); או באופנים דחוקים אחרים (העשויים להישען על האמור לעיל) - ההו"א מתייחסת לתוספת קטנה בתחום הסביר ואינה שוללת תוספת חודש שלם במקרה צורך (נראה ע"פ משנת אליעזר וזית רענן); או: אורך החודש ייקבע ע"פ הלבנה אך לא מועד תחילתו; או שהדרשה שבסוגייתנו היא המקור לכך שחדשינו חדשי לבנה (שהרי אין להוסיף לשנה ימים בודדים אלא חודש) ודרשת 'כזה ראה וקדש' מוסיפה על גביה שתחילת החודש מעת המולד ולא ממלוי הירח<sup>7</sup>.



ד. לגבי דרשה דומה בספרא אָמור לגבי הוספת ימים לחודש, יש מהראשונים שערער על הגרסה (רבנו הלל), ויש שכתבו שהכוונה לעניין עיבור החודש 'לצורך' (עי' ר"ה כ.), לשלול בו חודש בן 31 יום (המיוחס לר"ש משאנץ, קרבן אהרן).

# הערות הקוראים

בדין רצועה שעל גב היד בשעת נשיאת כפים אם הוי חציצה ♦ ריקודים  
בשבת ויו"ט ♦ עונש אחרי המות ל"ב חודש או לנצח?





## הערות הקוראים

### הערה על מאמרו של הרב יוסף חיים כהן "בדין רצועה שעל גב היד בשעת נשיאת כפים אם הוי חציצה" (עמוד צ"ט)

בס"ד

בירחון האוצר האחרון (גליון סב), כתב הרב יוסף חיים כהן מאמר יפה ביותר שצריך הכהן בשעת נשיאת כפים להוציא את הרצועות של התפילין מן היד. ומו"א זצ"ל בחיבורו על ברכת כהנים (שה' יוכה אותנו להוציאו לאור), כתב בזה לסיכום גם להחמיר, וז"ל: וכיום פשט המנהג שהכהנים מסירים הרצועות של התפילין מעל היד קודם נט"י, ואינם מחזירים הרצועה אלא אחר ברכת כהנים, ועושים כן מפני שקשה להם לחלוק את אצבעותיהם לשנים בעת נשיאת כפים. וכפי שכתב במטה יוסף, והובא בכף החיים (שם), ובספר ארץ חיים (סתהון, סעיף יב), ושכן המנהג, ושכן מפורש להדיא בשו"ת הרי"ף (סי' שח), ובשו"ת הגאונים (שערי תשובה סי' יא). וכ"כ בספר נתיבי עם (בס' מה'). וכן בירחון אור תורה (אדר ב תשמ"ט סימן צח) הובאו דברי הגר"מ מאזוז, שהורה לכהנים בישיבת 'כסא רחמים' שלא להחזיר הרצועה אלא רק לאחר הברכה, וזאת בעקבות תשובות הגאונים שראה. ועיין בפתח הדביר (חלק א' עמ' קכג' אות י') שהאריך גבי הסרת הרצועות מהאצבע בשעת נשיאת כפים. עכ"ד. הרי שאף שלא נחת לזה שהוא משום חציצה אבל למעשה העלה להחמיר.

והביא עוד הרב הנ"ל לענין חציצה בארבעת המינים שכתב בשו"ת פני אריה (סימן נ) שכתב דהא דאמרינן מיעוטו שאינו מקפיד אינו חוצץ אין זה אלא לענין חציצה בטבילה, שכן באה הקבלה הלכה למשה מסיני שבעינן רובו המקפיד, אבל בשאר דברים שחציצה פוסלת בהן חוצצין בכל דהו ואפי' אם אינו מקפיד, וכדמוכח בזבחים (יט.), לגבי בגדי כהונה שאפי' נימא אחת חוצצת אעפ"י שזה מיעוטו שאינו מקפיד. אך בשו"ת קנאת סופרים להגרש"ק (סימן לה), השווה דין טבילה לבגדי כהונה, ובחזו"ע סוכות (עמוד תיח) כתב ע"ד שזה צ"ע יעו"ש. עכ"ד. הנה ראיתי בס"ד בגליוני מהר"י ממש"כ בגליוני הש"ס (בפסחים נו.), מרש"י בזבחים יט. ות"ל משום חציצה, דאיתא בגמרא שם: תנן התם כהן שלקה באצבעו כורך עליה גמי במקדש אבל לא במדינה ואם להוציא ממנה דם כאן וכאן אסור אמר ר' יהודה בריה דרבי חייא לא שנו אלא גמי אבל צילצול קטן הוי יתור בגדים ורבי יוחנן אמר לא אמרו יתור בגדים אלא במקום בגדים אבל שלא במקום בגדים לא הוי יתור ותיפוק ליה משום חציצה בשמאל א"נ שלא במקום עבודה. ע"כ. וברש"י מסכת זבחים דף יט ע"א: ותיפוק לי משום דחוצץ, בין ידו לעבודה ואסור דבעינן ולקח הכהן שתהא קבלה בעצמו של כהן. ע"כ. הנה לכאורה ה"ה בנ"ד דכתיב ולקחתם לכם שצריך שיהיה בלי חציצה אפילו בלא גמי, וה"ה טבעת, ודפח"ח. והוא כדברי גליוני הש"ס לדמותו לדין של כלי שרת.

והנה בשד"ח כתב בהדיא שאף שבמהר"ם ב"ח בכפות תמרים מחמיר בזה, וכותב שמה שנהגו להקל בזה הוא מפני שלוקחים בקצות האצבעות, הלא"ה לא. והוא מפני שחיישינן לכלי שרת שלא יהיה דבר חוצץ, ולכן גם מים חוצצים כמש"כ בברכ"י סי' כז לענין מים בתפילין, וכו' ע"ש.

ולאידך העלה בהגהות מהרש"ם בסי' תרנא שאף שיש לו טבעות בידיו אינם חוצצים לנטילת ד' המינים, כיון שרוב ידו פנוי בלא חציצה, וציין לשד"ח מערכת ד' מינים (סי' ג אות ח), ובאות כח, וכפ"ת סוכה ז). ולהנ"ל לא כתב כן הכפות תמרים אלא כשנוטל בקצות אצבעותיו שאין בזה חציצה כלל, ודוק.

וראיתי בנשמת אברהם סופר בסי' תרנא הערה ממו"ז זצ"ל שכתב על אדם שיש לו גבס שיכול ליטול לולב בראשי אצבעותיו כמש"כ מהר"ם בן חביב, וסיים וכ"ש בגבס שאין מקפידים כלל להסירו אפילו בשעת מלאכה, וכמש"כ במאמר המלך (דף ע"ד ע"ג), וע' בשד"ח הנ"ל, ובשו"ת סמא דחיי חאו"ח סי' טו ובקרבן לדוד סי' י דף יז ע"ג. עכ"ד. הרי שנקט שמאחר שמצינו מתירים טבילה בגבס כ"ש בנ"ד שיש להקל. ודוק.

אמנם להנ"ל יש לחלק שבדין חציצה של טבילה הוא שונה מדין הקפדה, אבל כאן אם הוא מדין כלי שרת צריך שיגע בבשר, וכן ראיתי שהחמיר בדע"ת שמים חוצצים כמש"כ בברכ"י סי' כה, ע"ש. אך יש להעיר שהנה פשט הדברים במשנה שנוטלת אשה את הלולב מיד בנה ומיד בעלה ומניחתו במים, הרי שהלולב מונח במים ואפ"ה מותר לנענע בו ולא צריך ליבשו, וע"ע. וכן העלה בחזו"ע שהמחלוקת לענין תפילין אבל בנ"ד לכו"ע מועיל שמים לא חוצצים, וע"ע מש"כ בזה בשו"ת דברי שלום מזרחי ח"ה (סי' נג). ולפי זה נראה שלא דומה ארבעת המינים לכלי שרת ובאנו לדיני חציצה הרגילים ושרי במיעוט שאינו מקפיד עליו.

עובדיה יוסף

בן הגר"י זצ"ל



הערה על מאמרו של הרב יהושע ון-דייק "ריקודים בשבת ויו"ט" (עמוד

קט"ו)

בירחון האוצר אדר א' תשפ"ב דן הרב יהושע ון דייק בענין ריקוד בשבת, וכתב לחדש שריקוד האמור בענין זה אינו הריקוד הנהוג אצלנו אלא רקיעת הרגל ברצפה לשם השמעת קול כדי להרקיד אחרים, ולפ"ז ריקוד דידן מותר ע"ש.

אולם במחכ"ת אין דבריו נכונים כלל, ומפורש בירושלמי בביצה על אתר: "ר' ירמיה ר' זעירה בשם רב חונה קיפוץ עוקר שתי רגליו כאחת, ריקוד עוקר אחת ומניח אחת" ע"כ. ומפורש שזה ריקוד דידן. וכן מפורש בפירוש ר' נתן אב הישיבה שתרגם מרקדין 'ירקצו'. וכ"כ בספר המדריך המספיק לר' תנחום הירושלמי (ערך רקד) שהביא את המשנה הנ"ל ותרגם כנ"ל, והוסיף ביאור וז"ל: "והוא להרים רגל ולהניח רגל באומנות מסוימת והתאמה" ע"כ. וזהו ממש

ריקוד דידן. וכן איתא בגמ' בסוכה נ"א ע"א: "חסידים ואנשי מעשה מרקדין לפנייהם באבוקות של אור" וכו', וזה לא להרקיד אחרים אלא הם עצמם היו מרקדין וקנהוג גם בזמננו באנשים שזורקים אבוקות של אור שהם מקפצין ומרקדין תוך כדי הזריקה.

**באופן** שהדברים פשוטים וברורים שהריקוד האסור במשנה ובשו"ע הוא ריקוד דידן ואין שום מקום להקל בזה לנוהגים כדעת השו"ע, אם אכן עוקרים רגל ומניחים רגל, ורק אם עושים הליכה במעגל שרי.

עמנואל מולקנדוב



### תגובת הרב המחבר

שלום וברכה

אדרבה, ריקוד זה עוקר שני רגליו, כמו היום שמקפצים, ולזה קורא הירושלמי קיפוף. וריקוד, זה עם רגל אחת, להשמיע קול, לתת קצב לקופצים הקרויים כיום רוקדים. אכן יש לרקד שכוונתו בלשון הפעיל, לגרום לאחרים קצב לריקוד, ויש רוקדים בעצמם כהגמ' בסוכה על חסידים ואנשי מעשה.

אגב, מסופקני במה שומרים בברכת הלבנה, "כשם שאני רוקד כנגדך... כך לא יוכלו כל אויבי לגוע בי וכו'" האם זו הפחדה, דהיינו לרקוע ברגלו או ריקוד כמובנו היום. וצ"ע.



### תגובת הרב עמנואל מולקנדוב

הריקוד של היום זה ממש עוקר אחת ומניח אחת. קופץ בשתי רגליו היינו 'בו זמנית', וכפי שאנו קוראים לקפיצה, ורוקד היינו שקודם עוקר אחת 'ולאחר מכן' מניח את השניה ועדיין הראשונה באויר וכמו שאנו רוקדים בדיוק, וזה מה שנאסר.



## הערה על מאמרו של הרב משה צוריאלי "עונש אחרי המות לי"ב חודש או לנצח?" (גיליון ס"א עמוד קצ"ב)

בס"ד

ראיתי את מאמרו הנפלא של הרב משה צוריאלי (ירחון האוצר ס"א) לגבי עונש המת לאחר י"ב חודש. ואעיר בזה כמה הערות:

א. בגמ' בקידושין [לא, ב] איתא דתוך י"ב חודש אומר הבן 'הריני כפרת משכבו', ולאחר י"ב חודש אינו אומר כן, ואם כן חזינן שהמתים מתכפרים לאחר י"ב חודש ושוב אין צריך לומר הכ"מ.

האוצר ◆ גיליון ס"ג

ב. על זה הדרך כותב הרמח"ל [דרך ה' חלק ב' פרק ב' אות ד] כי לאחר עונש הגיהנום בו הזדכך מחובותיו, עולה לאור באור ה': "ואמנם גזר עוד חסדו, יתברך, להרבות ההצלחה לבני האדם, שיימצא עוד מין צירוף אחר למי שייטכן בו הצירוף, דהיינו למי שגבר בו הרע תגבורת גדולה, אך לא כל כך שיהיה משפטו להאבידו לגמרי, והוא כלל עונשים, שהיותר רשום בהם הוא הדין בגיהנם, והכוונה בו הוא להעניש החוטא כפי חטאיו, באופן שאחרי היענשו לא יהיה עוד חוב עליו על המעשה הרע שעשה, ויוכל אחרי כן לקבל הגמול האמיתי כפי שאר מעשיו הטובים".

הרי שאין זה עונש נצחי.

ג. בגמ' זבחים (ט, ב) איתא דאין כפרה למתים. אמנם כתב הגר"י ענגיל בבית האוצר [דף פה] דזה נאמר רק לגבי כפרת קרבן, ולא לגבי שאר קרבנות, עיי"ש שהוכיח זאת.  
ד. אמנם לענ"ד דוחק לומר שאם יש משפט רשעים לאחר י"ב חודש תלוי הדבר במחלוקת תנאים, שריב"ז יסבור שעונש הגיהנום הוא עונש נצחי.

בברכת התורה

דוד לוי



### תגובת הרב המחבר

מכובדי:

תודה על הערותיך.

אני אענה [א] נקודה ראשונה שהערת כי היתום אומר י"ב חודש "הריני כפרתו", אין זה אלא מדיני אבלות וכבוד המת [כדברי רש"י על סוכה כה ע"א שלא נצטוינו על צער אלא האבלות היא למען כבוד המת בלבד]. וכמו במועד קטן כז ע"ב הגבילו זמן, ג' ימים לבכי, וז' להספד, כך הגבילו הכבוד של "הריני כפרתו" לי"ב חודש. אחר כך חלה עצת חז"ל "גזירה על המת שיישכח מהלב" (פסחים נד ע"ב). אבל המת עומד בדרגתו, או רוממה או שפלה, או בדרגא שבניהן כלשהיא, לנצח נצחים, לפי מה שפעל על נפשו בהיותו כאן בפרוודור.

על תגובה [ב] ששאלת מדברי רמח"ל, תמיהני עליך. השכחת מאמר חז"ל "גברא אגברא קא רמית?" (עירובין פב ע"א) שהוא דעת רמח"ל ואני הבאתי דעת הרמב"ם. וכל אחד כבודו במקומו מונח. ועליך, מכובדי, להסביר דברי רמח"ל עצמו ב"מסילת ישרים": פרק ד על הכיבודים בעולם הנצח:

זו לשונו: "מעתה, אם כך קשה עליהם להיות שפלים מזולתם במעלות המדומות והכוזבות, שאין השפלות בם אלא לפנים, ולא ההנשא אלא שוא ושקר, איך יוכלו לסבול שיראו עצמם שפלים יותר מאותם האנשים עצמם אשר הם עתה שפלים מהם. וזה במקום המעלה האמיתית והיקר הנצחי, שאף על פי שעכשו אין מכירים אותו ואת ערכו, על כן לא יחושו אליו, אבל

בזמנו, ודאי שיכירוהו לאמיתו לצערם ולבשתם, ודאי שלא יהיה להם זה אלא צער גדול ונצחי":

סוף דבריו: צער גדול ונצחי. הרי העונש הוא קבוע וקיים לעד!

[ג] ועל דברי הרב ענגיל, יעויין במאמרי (כת"י) בענין "אין כפרה למתים".

ועל הערתך האחרונה שקשה לך לראות שריב"ז חולק על תנאים אחרים, שוב תמיהני עליך, והרי יש בגמרא אלפי מקרים שתנאים חולקים אלו על אלו. וכך דרכה של תורה, ראה נא בבאר הגולה למהר"ל, עמ' יט-כ על חגיגה (ג ע"ב) "חכמים שיושבים אסופות" מחלוקות התנאים והאמוראים. כל אחד לפי דעתו, ואין דיעותיהם שוות זה לזה ממש.

בברכה לך, קבועה וקיימת

משה צוריאלי



### תגובת הרב דוד לוי

יישר כח על התגובה.

בנוגע להערתי האחרונה, אבהיר, כי על אף שהדברים נאים, מכל מקום נראה לי דוחק לבנות על ב' מילים של ריב"ז שנאמרים אגב אורחא, שהוא חולק על תנאים אחרים.

אוליף כעת: כת"ר טען שיש להידרש ביישוב סתירות הרמח"ל, מספרו מסילת ישרים לספרו דרך ה'.

נראה לבאר בס"ד, דיש הבדל בין העדר מעלה, שזה צער נצחי, וזהו ענין שכל אחד ואחד נכוה מחופתו של חברו. כדברי רבינו הרמח"ל במסילת ישרים.

אולם בנוגע למירוק עוונות, על כך כותב הדרך ה', שיש כח בייסורי הגיהנום למרק את עבירות המת, והבן.

בכבוד וביקר

דוד לוי



## כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב אריה אידנסון  
[aryehlib@gmail.com](mailto:aryehlib@gmail.com)

הרב אלקנה סגל  
[elkana1820@gmail.com](mailto:elkana1820@gmail.com)

הרב יעקב דוד אילן  
[ilanyakov@bezeqint.net](mailto:ilanyakov@bezeqint.net)

הרב דוד קהלת  
[kohetd@gmail.com](mailto:kohetd@gmail.com)

הרב יוסף שליט  
[yosishalit@gmail.com](mailto:yosishalit@gmail.com)

הרב דוד לוי  
[1036196043@gmail.com](mailto:1036196043@gmail.com)

הרב נתנאל אדיר  
[madirim@gmail.com](mailto:madirim@gmail.com)

הרב משה מרדכי אייכנשטיין  
[7648551@gmail.com](mailto:7648551@gmail.com)

הרב איתן וקסלר  
[9797eitan@gmail.com](mailto:9797eitan@gmail.com)

הרב יובל קורסיה  
[mazalko9@gmail.com](mailto:mazalko9@gmail.com)

הרב עמיחי כנרתי  
[esa@etrog.net.il](mailto:esa@etrog.net.il)

הרב יואל שילה  
[shiloyoel@gmail.com](mailto:shiloyoel@gmail.com)