

בס"ד

ירחון

# האוצר

סיון התשפ"ב

גיליון ס"ז

## חברי המערכת

הרב משה בוטון      הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד      הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

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

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

# מפתח האוצר

בשער האוצר א

## = אוצר הגנוזים =

הכנה לשבועות ז הגאון רבי יהודה אריה לייב אלתר [ה'שפת אמת] זצ"ל

בדינא דחצי דבר ח הגאון רבי ברוך דוב ליכוביץ זצ"ל

ביאורים ב"פרקי אבות" ומעלת קריאתם יד הגאון רבי יהודה צדקה זצ"ל

## = אוצר הזמנים =

כד בדין רב ששכח למסור לגוי כמה מטפסי ההרשאה למכירת החמץ הרב שאול ד. סעיד

כז בדין הנ"ל רבי יצחק יוסף

לב עד מתי נהגו שלא לישא אשה ולהסתפר בימי העומר [מאמר תגובה] הרב עמנואל מולקנדוב - הרב שמואל פרץ

לח האם אמירת "היום" מעכבת בספירת העומר הרב אוריאל בנר

מג בדיני הבדלה במוצ"ש שהוא יו"ט הרב עובדיה יוסף

נט בטעם מנהג אכילת מאכלי חלב בחג בשבועות הרב אורי אהרן מוריוסף

סו בדיני ההפסק בין בשר לגבינה ובין גבינה לבשר הרב משה בנימין גורטלר

עב בירור המנהג לעמוד בעת קריאת עשרת הדברות הרב דוד אריה הילדסהיים

## מפתח האוצר

פד "סיני אינו נשלם" הרב איתמר טעפ

פז הערות וקושיות: סמיכה בעשרת הדברות - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

### = אוצר אורח חיים =

צ כוונה בתפילה הרב ישורון ורנר

קז סמיכת גאולה לתפילה בערבית הרב עמיחי כנרתי

קי אמירת קדיש פעמיים כשצריך להוציא שני ספרי תורה ואין להם אלא אחד הרב אמיר ולר

### = אוצר יורה דעה =

קטז מצוות לימוד תורה לבן ולנכד רבי יעקב דוד אילן

קכא בגדרי איסור אותו ואת בנו רבי איתמר גרבז

קלד אם גוים נצטוו על איסור שיתוף רבי משה צוריאלי

קמח בגדר לשון הקודש לגדר ושאר עניינים הרב רפאל פריימן

קע בעניין 'לא חציף איניש לשוויי לאבזה שליח' והמסתעף הרב חיים מלין

קצח מי ששכח לברך בעת קביעת מזוזה האם יכול לברך אח"כ הרב יוגב עמוס נחייסי

# מפתח האוצר

## = אוצר חושן משפט =

בחפני איזה בית דין ראוי לכתוב פרוזבול בזמננו ..... רח  
הרב עמנואל מולקנדוב

ספק נזק בהלכות שכנים ..... רטו  
הרב ניר אביב

## = אוצר חקר ועיון =

רשימות ממורינו הגאון רבי דב לנדו שליט"א ..... רכו  
הרב משה לוי

התורה שבכתב ומהות המצוות ..... רלא  
הרב חיים טולידאנו

שיעור אגודל, טפח וסיט ..... רלח  
הרב עידוא אלבה

הערות וקישיות: ד' קושיות - רבי צבי יהודה אדלשטיין ..... רסד

## = אוצר התולדות =

על מורינו ורבינו הגר"ש הכהן קוק זצ"ל ..... רסז  
הרב עמיחי כנרתי

## = אוצר הספרים =

ביקורת ספרים - ספר "אוצר תפילין דר"ת" לרב שלמה שיינמן ..... ערב  
הרב הראל דביר

# מפתח האוצר

הערות הקוראים ..... רעו

בעניין רוב מוקדם ..... רעו

כתובת המחברים למשלוח הערות ..... רעו

## בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוּת, יִרְחוֹן "הַאֲוֶצֶר" גִּילְיוֹן ס"ו - סִיּוֹן הַתּשַׁפ"ב, הַאֲוֶצֶר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



הִנֵּה תִקְנֵת עֲזָרָא הִיא לִקְרוֹא בְּקִלְלוֹת שֶׁבִּסּוֹף תּוֹרַת כְּהִנִּים בְּעֶרֶב עֲצֵרֶת כְּדִי שֶׁתְּכַלֶּה שָׁנָה וְכו', וּמִשּׁוּם שֶׁבְּעֲצֵרֶת נִידוּנִים עַל פִּירוֹת הָאֵילָן חֲשׁוֹב בְּמִידָה מֵהָ עֲצֵרֶת כְּרִישׁ שֶׁתֵּא כֵּךְ הוּא בְּגַמ' מְגִילָה לֹא: וַיִּתְּכֵן הִיָּה לָתֵת עוֹד טַעַם לְשִׁבַּח לִקְרִיאָה זֶה קוֹדֶם עֲצֵרֶת, לְפִי מֵה שֶׁאֵנּוּ נוֹהֲגִים לֹאמֹר בְּעֲצֵרֶת, שֶׁהוּא זְמַן מִתֵּן תּוֹרַתָּנוּ, וּמִתֵּן תּוֹרָה בְּסִינִי הוֹשֵׁלֵם בִּסּוֹף פֶּרֶשֶׁת בַּחוּקֵתִי, וּמִפֶּרֶשֶׁת בְּמִדְבַּר כִּבֵּר הִחֲלוּ לְהִתְכַּוֵּן לְהִיכָנֵס לָאָרֶץ. וְאִם כֵּן כֹּאֵן נִשְׁלֵם מִתֵּן תּוֹרָה שֶׁהִתְחִיל בְּסִינִי, זֶה מִתֵּאִים בְּמוֹבֵן מֵהָ לְזִמֵּן הַזֶּה שֶׁל עֶרֶב עֲצֵרֶת.

פֶּרֶשֶׁת בַּחוּקֵתִי הַנִּמְצָאֶת בִּסּוֹף סֵפֶר תּוֹרַת כְּהִנִּים, הִיא אַחַת מִפֶּרֶשִׁיּוֹת הַבְּרִית שֶׁבְּתוֹרָה. אֵנּוּ מוֹצֵאִים כַּמָּה פֶּרֶשִׁיּוֹת שֶׁל כְּרִיתֵת בְּרִית בְּתוֹרָה עִם - עִם יִשְׂרָאֵל. פֶּרֶשֶׁת מִשְׁפָּטִים, בְּזִמֵּן מִתֵּן תּוֹרָה, וּבְזִמֵּן מִתֵּן לִוְחוֹת שְׁנִיּוֹת בְּפֶרֶשֶׁת כִּי תִשָּׂא, וְכֵן בְּעֶרְבוֹת מוֹאֵב יֵשׁ כְּרִיתֵת בְּרִית הַמִּסִּיּוֹמֶת אֶת סֵפֶר דְּבָרִים. וַיֵּשׁ לְעִמּוּד עַל יִיחּוּדִיּוּתָהּ שֶׁל כְּרִיתֵת בְּרִית זֹאת שֶׁלִּפְנֵינוּ, שֶׁלֹּכָא' אֵינָה נִמְצָאֶת בְּשׁוּם הַקֶּשֶׁר לֹא שֶׁל מִתֵּן תּוֹרָה וְלֹא שֶׁל סִיּוֹם מִסְעוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבַּר, וַיֵּשׁ לְהַבִּין מֵהָ הַמָּקוֹם לְכְרִיתֵת בְּרִית זֹאת, וְלִשֵּׁם מֵהָ הִיא נֹעֲדָה? וְלְפִי הַפֶּשֶׁט י"ל, שֶׁכֹּאמֹר אֲכֵן כֹּאֵן הֵם הִגִּיעוּ לְסִיּוֹם מִתֵּן תּוֹרָה בְּהַר סִינִי, וּמִכֹּאֵן וְאֵילֶךְ הֲלֹא הֵם הָיוּ אֲמוּרִים לְנִסּוֹעַ לֹא"י, וְלִכֵּן מֵהוּוֹה סִיּוֹם סֵפֶר זֶה סִיּוֹם מִתֵּן תּוֹרָה וְרָאוּ לוֹ כְּרִיתֵת הַבְּרִית. אוֹלֵם בִּיתֵר עוֹמֵק נִרְאֶה לְבֹאֵר, שֶׁבְּרִית זֹאת שִׁיכֶת בְּמִיּוּחַד לְסִיּוֹם סֵפֶר זֶה שֶׁל תּוֹרַת כְּהִנִּים. בְּזִמֵּן מִתֵּן תּוֹרָה, נֹאמֵר לְעַם יִשְׂרָאֵל 'וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מִמְּלֶכֶת כְּהִנִּים וְגוֹי קְדוֹשׁ' וְלֹא הִגִּיעַ הַצִּיּוּי עַל מִדְרָגָה זֹאת, אֲלֵא כֹּאֵן בְּסִיּוֹם סֵפֶר וִיקְרָא, בֵּה נֹאמֵר לְכָל עַם יִשְׂרָאֵל 'קְדוּשִׁים תִּהְיוּ', בְּהִיוֹתְכֶם כּוֹלְכֶם גַּם כָּל הָאֲזָרָח בְּיִשְׂרָאֵל מִמְּלֶכֶת כְּהִנִּים, וְלִכֵּן הֵם נִקְרְאוּ לְבְּרִית חֲמוּרָה זֹאת, בְּרִית עַל הַקְדוּשָׁה.

בְּרִית זֹאת בָּאָה לְבִטָּא שְׁעַם יִשְׂרָאֵל אֵינּוּ רַק מִצְוָה לְקִיִּים אֶת דְּבָרֵי תּוֹרָה, אֲלֵא שְׁעַם יִשְׂרָאֵל כָּל תְּכִלִּיתָם הוּא קִיּוֹם הַתּוֹרָה, וְעִשִׂית רִצּוֹן ה', שְׁכוֹלֵם עֲבָדֵי ה', וְלֹא רַק מִקִּימֵי רִצּוֹנוֹ. זֶה תוֹפְעָה יִיחּוּדִית לְעַם יִשְׂרָאֵל, וְאֵין לָהּ אֶחָ וְרַע בְּאוֹמוֹת וּדְתוֹת אַחֲרוֹת, שְׁכָל עַם

ישראל, מצווה להגיע לדרגה של גוי קדוש, ולא רק יחידים בעם. ועל זאת נכרתה הברית זאת.

והנה, כמו שהעירו כבר, בספר תורת כהנים לא הוזכרו הלויים כלל, ורק ספר במדבר מדבר באריכות גדולה מתחילתו עד סופו על עניין הלויים, ועל הפרשתם תחת בכורי ישראל, ושהם נתונים לעבודת המשכן מאת בני ישראל. ויסוד הדבר נראה, שאחרי שהופרשו כל עם ישראל להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש, צריך את המיצוע הזה, שיהיו אלו שהן בפרט נתונים מעם ישראל ומכל שבטיו לעבודה, ונבחרו שבט הלוי תחת בכורי ישראל לכך.

והנה הרמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל כתב: "ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשהו האלקים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללוים הרי דוד ע"ה אומר ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי".

ויסוד העניין הוא שלהיות כהנים אי אפשר, שהרי אדרבא נאמר והזר הקרב יומת, ואפי' הלויים לא הותרו בעבודת הכהונה, כמו שנא' בסוף הפרשה שאסור להם אף לראות כבלע את הקודש ומתו. אולם להיות בבחינת שבט לוי, זה כל אחד מבאי העולם יכול. ובפרט עם ישראל שהם נבחרו להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש, בוודאי יכולים להיות כשבט לוי, שכל עניינם בעולם הוא עבודת ה', ואין כל מציאות העולם אצלם אלא מכשיר לכך. והרי הרמב"ם הזה הוא המקור לכל בני התורה שרצו לעמוד כשבט לוי בזמנו, וזה מחייב גדול, כי שבט לוי הן בבחינת שומרי משמרת הקודש, ולהיות בכלל שומרי משמרת הקודש הוא תפקיד מחייב מאד.

זכינו בירחוננו להוציא מדי חודש בחודש את דברי התורה של שומרי משמרת הקודש, שבט לוי של דורנו. ובחודש זה שבו חג מתן תורתנו בפרט, הלב יהמה, מהזכות הגדולה של חיזוק לימוד תורה ע"י העניין הגדול הזה, כרגיל משולבים בו דברי תורה מכל מרחבי הש"ס ובפרט בעניינא דיומא גם בהלכות תלמוד תורה ובהלכות בשר וחלב ועוד בהלכה ובאגדה כיד ה' הטובה עלינו ובחסדו יתברך.



נסקור בקצרה:

אוצר הגנוזים – שתי פניני הכנה יקרים לחג השבועות מתורת השפת אמת, מאמר מבעל הברכת שמואל בדינא דחצי דבר כולל חידושים שלא נדפסו בברכ"ש, ושיחת מוסר



מר"י פורת יוסף הגר"י צדקה סובב הולך על פרקי אבות.

אוצר הזמנים – בדין רב שמכר את החמץ אבל שכח למסור חלק מטפסי ההרשאה לגוי, מאמר תגובה בעניין המנהג המקורי בנישואין ותספורת בין פסח לעצרת, כמה נושאים לעיון בעניין אמירת "היום" בספיה"ע, בדיני הבדלה במוצ"ש שחל ביו"ט [הדלקת אבוקה, שכח להבדיל על הכוס ובתפילה וטעם, טעה והבדיל בין קודש לחול, טעה ובירך על בשמים ועוד], בטעמי אכילת מאכלי חלב בחג השבועות וביישוב הקושיות עליהם, בדיני הפסק בין אכילת בשר וגבינה, בירור מקורות המנהג לעמוד בקריאת עשרת הדברות ואם יש לערער עליו, מאמר לחג השבועות על גודל מעמד מתן תורה המתחדש בכל יום ויום.

אוצר אורח חיים – בדין כוונה בתפילה לעיכובא, בעניין חיוב סמיכת גאולה לתפילה בערבית ומתי יש להקל בו, בדין אמירת קדיש פעמיים על ס"ת אחד.

אוצר יורה דעה – על מצוות לימוד לבן ולנכד, בגדרי איסור אותו ואת בנו, בדינם של הנוצרים בימינו אם נחשבים עובדי ע"ז [ביאור חדש בתוס'], בגדרי לשון הקודש לעניין נדרים ועוד, לקט דברי הפוסקים באיסור והמותר בבקשת שליחות מאביו, בדין מי ששכח לברך בעת קביעת מזוזה האם יכול לברך אח"כ.

אוצר חושן משפט – בהלכות כתיבת פרוזבול אם צריך שיהיה בפני ב"ד ואם צריך ב"ד חשוב, בדין ספק בנזקי שכנים.

אוצר חקר ועיון – רשימת שמועות בעניינים שונים ממרן הגר"ד לנדו שליט"א, בעניין דרך מסירת המצוות בתורה שבכתב, מאמר להוכיח שאגודל בינוני הוא 2.15 ס"מ.

אוצר התולדות – הספד על מרן הגר"ש קוק זצ"ל שנלב"ע בימים אלו.

אוצר הספרים – סקירה על ספר "אוצר תפילין דר"ת" להרב שלמה שיינמן שליט"א.



נקבל בברכה את המחברים המשתתפים בגיליון זה לראשונה: הרב יוגב עמוס נייחסי – מח"ס פתחי עמוס; הרב שאול סעיד - מו"צ ק"ק אגודת דודים ארגנטינה והרב רפאל פריימן. יישר כחם ויישר כח כל הת"ח המשתתפים איתנו מידי חודש את חידושי תורתם, יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיזכנו ה' להמשיך לזכות את הרבים בעריכת הגיליון מתוך שמחה וברכה.





# אוצר הגנזים

הכנה לשבועות ♦ בדינא דחצי דבר ♦ ביאורים ב"פרקי אבות" ומעלת  
קריאתם



הגאון רבי יהודה אריה ליב אלתר זצ"ל

האדמו"ר מגור, בעל השפת אמת

## הכנה לשבועות\*

לא היו ישראל [ראויים] לזכות לתורה הקדושה עד שהיו נכונים בהכנתם, שהיו מסולקים מקנאה תאוה וכבוד, וזהו פי' הפסוק [שמות יט, ב]: "וַיַּחַן שָׁם יִשְׂרָאֵל נֶגֶד הָהָר", בלב אחד כאיש אחד [רש"י], שהוא אהבת חינוס, שהיא נגד קנאה שמביא שנאה, והפרישה הוא נגד תאוה, ומצות הגבלה הוא שיכיר ויבין כל אחד את מקומו וגבולו והוא כנגד [הכבוד], וק"ו מה אבותינו דור המדבר לאחר כל הניסים והנפלאות היו צריכים להכנה וכ"ש כעת בדור חשוך כזה.



ענין הההגבלה, היינו שמעט עֲוֹלָה יהיה לאדם כחומה המגבילה ומפסיקה שלא יוכל לילך להלאה מפני חומה המפסקת, וזה הוא הראשונה, ובלא זה לא יוכל לכנוס בו דברי תורה, וזהו [שם פסוק יב]: והגבלת את העם, ופרש"י [שם]: "הגבול אומר להם, השמרו מעלות מכאן והלאה", שהגבול אומר להם שהוא ל"ש [=לא שייך] והשמר הוא בכל מקום ל"ת, לא תעשה הוא כחומה עוד יותר וזהו הראשית כמ"ש (משלי א, ו): "יִרְאַת ה' רִאשִׁית דָּעַת".



\* כתבי תלמידים. בירחון האוצר (גיליון ס"ה) הבאנו מאמר נוסף מכ"ק האדמו"ר מגור זצ"ל בענין עבודת ימי הספירה, והיות ונותרו ב' קטעים השייכים לעבודת חג השבועות, הבאנו זאת משום דבר בעיתו.

מאוסף בית הספרים הלאומי שמספרו 8°2396. מתוך חיבור כתי' מתורתו של האדמו"ר זצ"ל (שנת תר"ס לערך). פנקס כתי' זה, שניצל בשנות הזעם, שתוכנו דרושים על סדר פרשיות השבוע והמועדים, נכתב בראשו: "זה הפנקס שייך לה"ב ישראל דאברוינסקי בן ר' נתן נ"י בעיר לאדז - תרס"ב". חלקו פורסם במקומות שונים מתורתו של האדמו"ר השפת אמת. והדברים שלפנינו רואים אור לראשונה.

במסגרת העריכה נעשו שיפורי לשון קלים במאמר, למען ירוץ הקורא הנכבד.

ויהיו הדברים לע"נ אמו"ר הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל (גלב"ע י"ז סיון תשע"ז), עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה] לזכרו ולע"נ של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד. ת.נ.צ.ב.ה. דוד לוי.

הגאון רבי ברוך דב ליבוביץ זצ"ל

ראש ישיבת כנסת יצחק – קמניץ, בעל הברכת שמואל

## בדינא דחצי דבר\*

### א.

בגמ' ב"ב (נו, ב) נחלקו רבנן ור"ע בעדות חצי דבר לגבי חזקה, כגון שאכלה שנה ראשונה בפני שנים, שניה בפני שנים, שלישית בפני שנים, דלרבנן עדותם מצטרפת וכשרה, ולר"ע אין עדותם עדות כיון דהוי חצי דבר, ומודים רבנן בשנים שהעידו על שעה אחת בגבה ושנים אחרים העידו על אחת בכריסה, דאין עדותם עדות משם דהוי חצי דבר.

וביאר הגר"ח זצ"ל שסברת מחלוקתם היא בצירוף\* (כך היו דבריו, ולא הספקתי לשמוע עוד). והביאור הוא ע"פ מה שכתב הנתיבות (דיני תפיסה, סק"ז) על קושית התומים (בקיצור תקפו כהן סי' נג) שלשיטת הרמב"ם דתפיסה אחר שנולד הספק מהני, יקשה מהגמ' בב"ק (לה, ב) דהיכא דטענו גדול הזיק, והודה לו דקטן הזיק, פריך הגמ' מרבה בר נתן דאמר דטענו חזקין והודה לו בשעורין פטור אף מדמי שעורין, ומשני בתפס, והרי לשיטת הרמב"ם דמהני תפיסה אחר שנולד הספק, א"כ תועיל התפיסה גם על הגדול.

ותירץ הנתיבות דכיון דבעינן עדות על הנגיחה, והם אינם יודעים אם גדול הזיק או קטן הזיק אין זה עדות, דראיה בספק אין זה כלום, וכמו שאם יהיה עדות שראו הלוואה אבל אין יודעין כמה אם פרוטה או הרבה, אטו נימא דיוכל לתפוס כל ביתו, ואין עדות אלא המועלת, אבל עדות שלא תוכל להועיל אינה עדות כיון דלא ראו כל המעשה, אלא ראו באופן כזה שספק להם אין ראיתן ראית עדות כלל, והטעם דהוי כחצי דבר. והא דאמרין בשור שנגח את הפרה דחולקין, היינו דוקא לסומכוס כיון דאיהו לא אזיל בתר חזקה אלא ממון המוטל בספק חולקין אפילו נגד חזקה, א"כ לדידיה הספק דין הוא בפני עצמו והוי כאילו העדים מעידים על מעשה של ספק וכאילו שמעשה כזו נתהווה, אבל לרבנן דאמרי המוציא מחבירו עליו הראיה א"כ לדידהו הספק אינו כלום דאינו מעשה כלל וא"כ לא ראו שום עדות.

ולפי סברא זו נוכל להבין בכל דיני חצי דבר, דיסוד הדבר הוא דחצי דבר אין זה ראית עדות, כיון שראית עדות הוי רק אם ראו מעשה שיועיל ע"ז עדותו, ולהכי באחת אומרת בגבה ואחת אומרת בכרסה הוי חצי דבר אפי' לרבנן, כיון דכל אחת ואחת לא ראו מעשה שתוכל לעשות גדלות, ומעשה זו של שער אחד אינה מחייבת כלום וכאילו לא ראו כלום, אבל בחזקה

\* כתבי תלמידים. במאמר זה יש גם דברים חדשים מתורת הגר"ד זצ"ל, הברכ"ש נגע בנידון זה בספרו [ברכ"ש ב"ב מט, נ וציינו הפניות בגוף המאמר], אבל לפנינו באו הדברים עם הוספות חדשות. מאוצרותיו של אבינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, (גלב"ע י"ז סיון תשע"ז) שכנסם לע"נ ידידו ורעו, הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן זצ"ל הי"ד. במסגרת אסיפת החומר לספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה], חידושים אלו אמורים להיכלל בע"ה בספר אוצר כתבי האחרונים, והזכויות שמורות לרבות שינויי עריכה. ויהיו הדברים לע"נ הני תרי רעים ת.נ.צ.ב.ה. דוד לוי.

א). עיין ברכ"ש ב"ב [ג, ג] ועיין עוד בסיומן מט.

סברי רבנן דכיון דראו אכילת שנה אחת, ואכילת שנה אחת היא מעשה המחייבת לעניין חיובי פירות למחזיק, א"כ הוי זה ראיית עדות, אף שבדין חזקה שבאין עכשיו להעיד אין ראייתן כלום דלא ראו מעשה חזקה מכל מקום בזה סברי רבנן דמועיל צירוף, דהיינו אם אחר שנצטרף עדות שניהם יהיה לפנינו עדות אחת על החזקה הוי זה שפיר עדות של דבר שלם, אבל אחת בגבה שם לא שייך צירוף כיון דלא ראו שום מעשה המחייבת א"כ מה נצטרף כלום בכלום, אבל ר"ע סבר דדבר ולא חצי דבר ולא מהני בזה צירוף כיון דבאין עכשיו להעיד על דין חזקה ועל חזקה לא ראו כלום. ואין לזה דמיון לפלוגתא דר' נתן ורבנן בסנהדרין (ל, א) לגבי שני עדים האם צריך שיעידו שניהם כאחד או שומעין דבריו של זה היום, וכשיבוא למחר שומעים דבריו, דשם הענין בצירוף הגדתן אבל הכא איירינן בענין צירוף הראיה, דכיון שלגבי חזקה אין ראייתו של כל אחד בפני עצמו ראייה, אין כאן צירוף.



## ב.

והנה איתא<sup>3</sup> בגמ' ב"ק (ע, ב) בגוונא דבאו עדים על גניבה, ועדים על טביחה ומכירה, דמחייבין אותו ד' וה', ופריך הגמ' למימרא דלא כר"ע דאמר דבר ולא חצי דבר, ומשני כיון דעדי גניבה לא צריכי לעדי טביחה ומכירה, כוליה דבר קרינן ביה, ומי לא מודי ר"ע בשנים אומרים קידש ובשנים אומרים בעל.

והנה בזה כבר העיר גאון אחד דצריך לומר דעל כרחך מיירי שעדיין לא הוחזקו לן עדי קידושין דאי כבר הוחזקו א"כ פשיטא דל"ה חצי דבר, דעכשיו אין צריכין לעדי קמאי, כיון דכבר הוחזקו עדי אשת איש הרי היא לפנינו אשת איש, כדאמר הגרעק"א (חולין צו, א) דעל מיתה אין אנו צריכין לידע אם היא אשת איש באמת, אלא העיקר שתהיה לה הדין אשת איש, וכבר נהרגת אם זינתה, וא"כ עכשיו כשבאו עדי ביאה, הרי היא לפנינו בדין אשת איש, ושוב אין אנו צריכין לבירור הראשונים, אלא ע"כ צ"ל דהכא איירי כשבאו עדי ביאה קודם שבאו עדי קידושין, וכן איתא בתוס' (שם ד"ה דאף).

אלא שהר"י מיגש הוסיף להקשות דלא דמי עדי קידושין לעדי גניבה. וז"ל הר"י מיגאש המובא בשטמ"ק (סו): "ששאלת איך עלתה המסקנא להקיש ענין הגנבה עם הטביחה ומכירה לענין הקדושין עם הבעילה, ואנחנו רואים שבקדושין כבר נעשית אשת איש ולא הוסיפה בה הבעילה דבר, אם כן מן הדין הוא שתקרא עדות הקדושין כוליה דבר, והגנבה עם הטביחה והמכירה אינם כך, לפי שהגנבה לא יתחייב בה כי אם הכפל, והטביחה והמכירה ניתוסף בהן תשלומי ארבעה וחמשה וכו', אמנם פירושי כך, שנים אומרים קדש והרי אשה זאת אשת איש, ושנים אומרים בעל אותה אחר, והשנים שמעידים עליה שנבעלה לבעל אינם יודעים אם קדשה קודם לכן אחר זולתו ונעשית אשת איש, אם לא, ולולי עדות אלו בקדושין אין חיוב על האשה, ובעלה אין חייב מיתת בית דין כלל, ואין עדות אותם שהעידו בזנות מועלת כלום,

(ב). ברכ"ש מט, ד.

ואמנם מועיל עדותן בהצטרפם אל עדות אלו האחרים שהעידו שהיתה מקודשת לאחר וכו", עכ"ל.

וביאור קושית הר"י מגאש ותירוצו הוא כך, דכשבאו עדי קידושין הרי הן עדות גמורה אף על מיתה, דכשאמרו שהיא אשת איש הרי בכלל זה כל דיני אשת איש, וכבר עשאוה לחפצא המחויב מיתה וכבר יש לה דין מיתה, אלא שחסר עדיין ההיכא תימצי כל זמן שלא נבעלה, וכשבאו עדי ביאה אינם פועלים כלום בחפצא דמיתה, דזה כבר פעלו הראשונים, אלא שמעידים על המציאות, א"כ הוי זה עדות מיוחדת שעל דברים שונים הם באים, ואין זה שייך לחצי דבר שאין עדי קידושין שייכים לעדי ביאה, ואין עדי ביאה שייכים לעדי קידושין, דזה אכוליה מילתא קמסהדי וזה אכוליה מילתא קמסהדי, אבל עדי גניבה לא פעלו כלום בדין ד' וה', דדין דו"ה בא אחר הטביחה והמכירה, דהן הן שעושים לחפצא דדו"ה, והגניבה לא פעלה רק על דין כפל, וא"כ עכשיו שדנין אנו בדין דו"ה הרי עדי גניבה לא כוליה דבר קמסהדי וצריכין לעדי טביחה ומכירה לשוויה דין דו"ה, וכן עדי טביחה ומכירה צריכים לעדי גניבה, וא"כ מה מדמה הגמ' שניהן. ותירץ דהכא מיירי דכשבאו עדי ביאה עדיין לא באו עדי קידושין, וא"כ הרי בלא עדי קידושין אין עדותם כלום דמה ראו, אפשר פנויה היא ואין כאן הגדת עדות כלל, אלא שנאמר שאח"כ כשיבאו עדי קידושין הרי ממילא נעשה הגדתן של ראשונים עדות, וא"כ צריכי להדדי והוי חצי דבר ושני הגמ' כשינוייה.



## ג.

<sup>1</sup>ובגיטין (סג, ב) תנן האשה שאמרה התקבל לי גיטי צריכה שתי כיתי עדים, שנים שאומרי בפנינו אמרה ושנים שאומרים בפנינו קבל וקרע. והקשו תוס' (ד"ה אפילו) הלא חצי דבר הוא, כיון דעדי קבלה צריכי לעידי אמירה, ומשני דהכא בעיר אחת הן דשליש נאמן, וממילא לא צריכי עדי קבלה לעדי אמירה, ואף דעדי אמירה צריכי לעדי קבלה מ"מ הוי כגמ' בב"ק (שם) שאף דאחת צריכה לשנייה כיון דשנייה לא צריכי לראשונה הוי כוליה דבר.

והגרע"א (גיטין ב, ב) הוסיף להקשות דהא בעינן עדי מסירה בגיטין, וא"כ כשאין בעצמן עדי אמירה מה ראו, הלא לא ראו כאן מסירת גיטין. ותירץ כיון שבסוף יתגלה הדבר ע"י עדי אמירה ששלוחו של האשה הוא וא"כ הוי שפיר ראיית עדות, דאין זה אלא גילוי מלתא בעלמא. והנה צריך להבין קושיית שניהם דלכאורה חדא מילתא הקשו, דהא ע"כ צ"ל דקושיית התוס' לא רק בדין בירור אלא דגם בדין עדים לעכובא הוי חסרון של חצי דבר, כיון דראיתן לא תהא ראייה שלמה אלא אחרי צורף, א"כ מה הוסיף להקשות הגרע"א.

וצריך לומר<sup>2</sup> לכאורה דקושיתו דרעק"א היתה בלא דין חצי דבר, דנהי דנאמר דאין כאן חסרון דחצי דבר, אבל עכ"פ כיון דבעינן עדים לעיכובא, הרי כל זמן שלא באו לפנינו העדי

ג). עיין בברכ"ש שם.

ד). ברכ"ש מט, ד.



אמירה לא ראו שום ראיית עדות, דמה בכך שמסר הבעל גט לאיש אחד. ותירץ רעק"א דשפיר הוי ראיית עדות כיון שאח"כ יתגלה הדבר.

אלא שיש להקשות על זה, דהנה בקידוש ספק קרוב לו ספק קרוב לה, איכא מחלוקת הראשונים וגם רבותינו האחרונים אם הוי זה ספק קידושין, או דהוי כמקדש בלא עדים משום שראיית ספק אינה ראייה כלל, ובאור זרוע כתב דהוי כמקדש בלא עדים אלא שהוסיף בה דהוי חצי דבר, ולכאורה לפי דברי רעק"א לא היה צריך האור זרוע להוסיף דהוי חצי דבר, שהרי גם שם נימא כסברא דרעק"א שלא ראו שום מעשה קידושין כיון דבעינן עדים לעיכובא, וגם בלא דין חצי דבר אין כאן עדות על הקידושין, ולמה הוסיף האור זרוע את הדין דחצי דבר.

והג"ר ראובן גרוזובסקי תירץ, דסברת האור זרוע הוא לאחר תירוצו של רעק"א, דהן אמנם דקושייתו דרעק"א הוי דבלא הדין דחצי דבר הרי אין כאן ראית עדות כלל כל זמן שאין מבורר לפנינו דשליח של האשה הוא, וחסר כאן עדים לעיכובא. אך ע"ז תירץ הגרע"א שכיון שאח"כ יתגלה שפיר הוי עדים לעיכובא, אלא שזה תלוי בדין חצי דבר, דאם אח"כ כשהעדים יבואו נוכל לצרפם עם הראשונים הוי שפיר ראיית עדות, אבל אם נאמר דהוי חצי דבר ואין לצרף האחרונים עם הראשונים א"כ חוזרת הקושיא למקומה דהרי חסר כאן עדים במציאות, ולהכי נקטי האור זרוע ושאר האחרונים בלשונם הדין דחצי דבר, כיון דהגילוי מילתא דאח"כ לא מהני דהוי חצי דבר, א"כ שפיר הוי כמקדש בלא עדים אפילו בלא דין דחצי דבר, אלא שהחצי דבר מהני לן דמסלק את הגילוי מילתא דאח"כ.



## ד.

הנה"א איתא בתוס' בריש גיטין (ה, א ד"ה מודה) דאין לקבל עדים פסולים לשום דין וראייה אפילו שאומרים אמת, וראייתם מהא דקתני בגמ' ביבמות (לא, ב) נינחו גבי סהדי, זימנין דחזי בכתבא ומסהדי ורחמנא אמר מפייהם ולא מפי כתבם, והלא עדותן אמת ומה נפק"מ אם חזי בכתבא, אלא ע"כ דכיון דפסולים נינהו אפי' יאמרו אמת לאו כלום הוא.

והקשה רב אחד, מה ראייה היא זו, הלא שאני לענין מיתה דכיון דבעינן עדים לעיכובא ודאי שלא נקבל עדים פסולים אפילו יאמרו אמת, אבל הכא לענין גיטין דאינו אלא לבירורי מילתא, דהא אפילו מיגו דבעל מהני [כדקתני בב"ב (קלה, ב) דבעל שאמר גרשתי את אשתי נאמן מיגו דאי בעי מגרשה] ולמה לא מהני עדים פסולים אם אומרים רק האמת.

ותירץ הגרא"ז מלצר, דהתם מיירי בעידי קידושין דאף הם אינם באין כי אם לברר, כיון שהם אינם מעידים אלא שהיא אשת איש ואינם מעידים על נפשות כלל, אלא העדי ביאה הם

(ה). חדש.

(ו). שם.

(ז). ברכ"ש שם אות ח' אבל כאן נראה שמיישב ד"א.

(ח). ברכ"ש נ, ד ולפנינו עם הוספות.

העדים לעיכובא על מיתה, אבל העדי קידושין אינם רק עדי בירור וא"כ שפיר הוכיחו התוס' מהתם דאעפ"כ לא מהני אלא בעדות כשרה.

ולכאורה לפי דבריו איכא למימר דבעדי קידושין ועדי ביאה לא שייך כלל חסרון דחצי דבר, דהא שני הגדות נינהו, כיון דעדי קידושין אינם אלא על שהיא אשת איש, ועידי ביאה הם לענין אחר, וכל אחד בפני עצמו על כוליה דבר קמסהיד. אלא דאי אפשר לומר כן לפי מה שכתבו תוס' בסנהדרין ריש פ' אלו הנחנקין (פו, א ד"ה מתוך) בהא דמבואר שם דעדים האחרונים של בן סורר ומורה נהרגין מתוך שיכולים הראשונים לומר להלקותו באנו, דכתבו התוס' דאין הטעם משום שאומרים כך, אלא הטעם הוי כדברי הגמ' בב"ק הנ"ל דכיון דהני לא צריכי להני לא חשיב חצי דבר, והביאו ראייה מהא דבשנים אומרים קידש ושנים אומרים בעל מצריך הגמ' חילוק זה, הרי חזינן מפורש דאי אפשר לומר כדאמרן.



## ה.

והנה"א איתא בגמ' בסנהדרין (פו, ב) דעדי מכירה בנפש אין נהרגין אם הוזמו מתוך שיכול לומר עבדי מכרתי. ומסיקה הגמ' דאפי' לרבנן דמהני חצי דבר אינם נהרגים כיון שלא באו תחילה עדי גניבה וקמ"ל דאע"ג דרמזי רמוזי אפ"ה אין נהרגין. והקשו בתוס' (ד"ה קמ"ל) מ"ש מהא דאיתא בגמ' בב"ק דאם באו שלשה כתות עדים על שלשה נגיחות לאשוויי שור מועד והוזמו משלמין ביניהן, ופריך שם הגמ' הא קמאי יכולים לומר לחיובי פלגא נזקא קאתינן, ומסיקה הגמ' ל"צ בדרמזי רמוזי, וא"כ מאי שנא הכא דאינם חייבים אף דרמזי רמוזי.

ואמר' בזה הגר"ח זצ"ל דשאני התם גבי נגיחות דממ"נ יש כאן עדות דהא עכ"פ לחיובי פלגא נזקא מהני, אלא שעכשיו שבאין לעשותו מועד והוזמו יכולין העדים לומר שכוונתן לא הייתה לעשותו מועד כי אם על תמות, ולהכי הרמיזה תוכל לעשות שראיתן הוא גם על מועד, אבל הכא סברת הגמ' דאין כאן עדות כלל כיון דלא ראו כלום, דמה בכך שראו שאחד מכר את השני הלא יוכל להיות שעבדו מכר וא"כ לא ראו שום מעשה עדות בעולם, וא"כ צריכה הרמזי רמוזי לעשותן עדות וזה אי אפשר. וראיה לזה דבגמ' בסנהדרין שם אמרי' שהנתבע יכול לומר עבדי מכרתי וממילא לא הועילה עדותן כלל ואין זה תלוי באמירת העדים, והתם בב"ק איתא שהעדים יכולים לומר כך, וזה תלוי באמירתם אבל אין זה מצד עצמו.

ואמנם בדברי הר"י מגאש הנ"ל מבואר שאף שעדי ביאה באו קודם עדי קידושין מ"מ חשיב עדות על ביאה ולא אמרי' דעדי ביאה לחודה אינם כלום, ואם כן לכאור' גם הכא נימא דעדי מכירה חשיב עדות אף שיכול לומר עבדי מכרתי, אלא יש חילוק גדול בין כאן לבין עדי ביאה של הר"י מיגש, דאף שבאו קודם עדי קידושין אפ"ה אין כאן חסרון אלא של חצי דבר אבל

(ט). ברכ"ש מט, ז.

(י). שם וכאן ביתר הרחבה.

עדות יש כאן אחר צירוף של עידי קידושין, דמעשה ביאה הוי ראיית עדות של מעשה שאחר כך יתגלה שהיא אשת איש, אבל מעשה מכירה אין זה שום ראיית עדותן.



# ו.

והנה אפשר לחקור, הכא לר"ע גבי חזקה דהוי חצי דבר איך יהיה עם הפירות אם יוציא הפירות של פחות מג' שנים. ומסתבר לומר דאף שעל חזרה אין כאן עדות שלימה משום דהוי חצי דבר, מכל מקום גם על שני שנים אין לנו עדות, דיש לפנינו עדות של ג' שנים, אלא דאין אנו מקבלין אותן לדין חזקה, אבל עכ"פ גם שני שנים אין לפנינו והוי כמו הודאתו על ג' שנים של אכילה דאין מוציאין ממנו הפירות כדאיתא בחזקת הבתים גבי קריביה דר' אידי בר אבין, והא דפירש הרי"ף שאין זה חצי דבר כיון דעדותן מועלת לפירות, הפי' הוא שאילו לא אתי אח"כ הכתי עדות האחרים היו הראשונים מחייבין אותו פירות, ולכן אין חסרון בראיתן ולא חשיב חצי דבר, וכן פי' המהרי"ל דיסקין זצ"ל בדברי הרי"ף.



הגאון רבי יהודה צדקה זצ"ל  
ראש ישיבת פורת יוסף, בעל קול יהודה

## ביאורים ב"פרקי אבות" ומעלת קריאתם

מנהג ישראל בימים אלה קוראים פרקי אבות. מפסח ועד עצרת כל שבוע הפרק שלו. צריכים להבין למה קוראים לזה פרקי אבות, היה צריך לקרוא לזה פרקי חכמים, למה אבות? המפרשים אומרים שלאמיתו של דבר מי האבות של עם ישראל, לא האבות של בשר ודם שהם הביאו אותו לעולם הזה, אמנם חייבים לכבד את האבא שלנו, בוודאי מצוות עשה מן התורה "איש אביו ואימו תיראו". אבל האבות האמיתיים - כך אמרו המפרשים - אלה חכמו ישראל שנתנו לנו את המשניות, נתנו לנו את התלמוד, נתנו לנו את התורה כולה, אלה לאור תורתם אנחנו הולכים לדורי דורות בכל התפוצות בכל התנאים ובכל המצבים אלה האבות שלנו, אלה שחברו את פרקי אבות, שנתנו לנו לפתוח את העיניים, כל מילה ומילה בפרקי אבות, כל משנה ומשנה בפרקי אבות זה פותח את העיניים, זה הדרכה לכל החיים, הדרכה לבית הדרכה לבני אדם לציבור ולפרט.

אם אנחנו נסתכל בפרקי אבות נתבונן ונעמיק בהם נראה שזה משאב חיים של עם ישראל. לכן הם נקראים האבות שלנו, כמו שהאדם מצווה לשמוע לאביו בשר ודם, על אחת כמה וכמה מצווים אנחנו לשמוע לדברי אבותינו ורבותינו הם חכמי המשניות חכמי הגמרא חכמי התלמוד שנתנו לנו את דרך החיים לכל הדורות.

יש עוד ביאור מה זה פרקי אבות. המפרשים אומרים, אם נסתכל בכל ספרי המוסר שיש בעולם, היהדות ולהבדיל גם הם חברו ספרי מוסר, השורש שלהם הוא מפרקי אבות. כל הנקודות החשובות כל הדרך בנוי על הספר פרקי אבות. כי פרקי אבות הם נותנים לנו יסודות ונקודות חשובות שעליהן נכתבו ספרים רבים של מוסר, והכל בנוי על המשניות של פרקי אבות. לכן פרקי אבות הם האבא של כל ספרי המוסר.

אנחנו רגילים לפני שאומרים פרקי אבות אנחנו אומרים את המשנה "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ נצר מטעי מעשי ידי להתפאר". פסוק מישעיהו הנביא.

כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שמחה וששון. יפה מאוד. מה זה עולם הבא? אני ראיתי דוגמא קטנה מה זה עולם הבא, בפרקי אבות (ד, יז) כתוב יפה שעה אחת של עולם הבא מכל חיי העולם הזה, חיי העולם הזה של המלכים והסגנים והגדולים והראשונים והאחרונים מיום שנברא העולם עד היום, שעה אחת של עולם הבא שווה כל העולם הזה.

איך אנחנו אומרים "כל ישראל", גם מחללי שבת שלא עשו תשובה? יש בגמרא (בבא מציעא קיד:), פעם אחת רבה בר אבא היה הולך, פגש אותו אליהו הנביא שאל אותו שאלה, הוא לא

\* תודת המערכת להרב יחזקאל מועלם שליט"א על עריכת המאמר ומסירתו.

ידע לענות, העניות אכלה אותו, אין לו דעת, הוא לא מיושב. אמר, אתה רוצה עושר? בוא איתי. לקח אותו הקפיץ אותו לגן עדן. אמר לו קח פרי אחד. נכנס לגן עדן, הריחות העונג הראיה הריח החייה אותו. לקח פרי אחד. הוא יוצא, שומע בת קול אומרת מסכן אותו אדם שלקח את עולמו בחייו. כששמע על כך הודעו, לקח את הפרי ורק אותו בחזרה. לא רוצה ליהנות בעולם הזה מהעולם הבא.

בינתיים הבגדים שלו תפסו ריח טוב. הולך בדרך, מריחים, כל אחד חי מחדש, אם החיות פרחו, איזה ריחות איזה גן עדן, איפה שהוא האנשים התחילו להשתגע. פתאום הדבר התפרסם, כולם באו להריח. המלך שמע. קרא אותו המלך. איזה ריח. תמכור לי את הבגד בשבעת אלפים דינרי זהב.

זה רק ריח של גן עדן. מה זה גן עדן. מי יכול לתאר מה זה גן עדן.

אז המשנה אומרת כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. מספרים שהיה יהודי אחד ברוסיה שהיה לו עגלה עם סוס, כל יום היה הולך לכפר מביא קצת ירקות, חוזר העירה מוכר קצת ירקות ומזה היה חי. פעם אחת הוא יצא וירד שלג. הסוס קפא לא יכול לזוז. מרביץ לו, צועד כמה צעדים ושוב נעצר. מרביץ לו, צועד כמה צעדים ונעצר. פתאום הוא רואה שכבר היום נגמר והוא כבר לא יגיע. מרביץ לו עוד קצת, ברח ליער. נהיה חושך. הוא לא ידע מה לעשות, הוא לא ידע את הדרך, אם ישאר ביער הוא ימות בקור. חושך ואפילה. הוא החליט שיעזוב את הסוס יעזוב את העגלה וילך למצוא מחסה.

יצא מהיער והתחיל לחפש פה ושם, והנה כל העיר חושך, הוא רואה מקום עם איזה אור. אם יש אור סימן שערים, אני אלך שם. הוא רוצה להציל את חייו, מה יעשה. הוא דופק בדלת, היה שם הרב, היה לבוש פרווה, יושב ולומד, חצות לילה כבר, יצא הרב ואמר מה יש? אמר אני יהודי כך וכך העניין. מהר תיכנס מהר. התחיל לספר לו. אמר הרב אל תספר לי סיפורים, קודם כל תאכל. נתן לו לאכול נתן לו לשתות, החייה אותו. אמר לו עכשיו אל תספר לי, תלך לישון. נתן לו לישון, שמיכה חמה. נח. קם בבוקר ואמר לו רבי החיית אותך, רק יש לי שאלה אחת קטנה לשאול אותך, אתה רואה כמה אני עובד קשה, אין לי עולם הזה, תגיד לי לכל הפחות יש לי עולם הבא? אמר לו הרב, ישמעו אוזניך מה שפיך מדבר, אתה אומר שאתה עובד קשה ואין לך עולם הזה, איך אתה רוצה עולם הבא בלי עבודה? עולם הבא זה שטח הפקר?! לבית הכנסת בבוקר אתה לא הולך, לא מניח תפילין, לא אומר שמע ישראל, מנחה וערבית לא מתפלל, אתה כל היום עם הסוס, אז הסוס יביא אותך לעולם הבא? אפילו לעולם הזה לא יביא אותך...

ואז הרב התחיל לספר לו מה זה עולם הבא כמו שהזכרנו את המעשה הנ"ל. אמר לו, אם אתה מבטיח לי כל יום לפני הסוס בבוקר תתפלל, בערב אחרי הסוס תבוא לתפילה, תקבע עיתים לתורה, אני מבטיח לך עולם הבא, אבל אם תהיה כל היום עם הסוס זה לא יעזור.

אז חוזרת השאלה איך כתוב "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא"? איך אפשר?

הרב חפץ חיים אמר מילה אחת, והמילה אומרת הרבה מאוד. הרב חפץ חיים (בתחילת פי' לפרקי אבות) אומר "כל ישראל יש להם חלק", מה זה חלק? מגרש ריק. לכל אחד יש מגרש,

עשית מצוה אתה נוטע שם אילנות, צדקות, אתה נוטע שם פרחים, אתה לומד תורה אתה שם שם שתילים, ואתה הולך לעולם הבא שלך אתה רואה פורח, מלבלב, אילנות פרחים עציצים. מה זה? הוא אומר "מעשי ידי להתפאר", מה שעשית פה יהיה לך שם. "זרעו לכם לצדקה קצרו לפי חסד". אתה זורע אתה מקבל, אתה לא זורע אתה לא מקבל. אתה הולך לשם ריק. אתה אומר מה קרה, חברי יש לו כל כך הרבה ואני כלום, מה זה אפילו? זה לא אפילו, הוא שלח אתה לא שלחת.

לפעמים אדם הולך שם הוא רואה החלק שלו המגרש שלו מלא שתילים, אבל כרותים. אומר מה זה? אומרים, מה נעשה, אתה שלחת חבלן כרת לך את האילנות. אני שלחתי? איך זה יתכן?! כן, עברת עבירה בשבת, כרת, לא עשית תשובה. המזיק שנברא מזה הוא כורת לך את הכל. לא שמרת טהרת המשפחה זה כרת. כמה פעמים. אז תאר לך כמה חבלנים יש לך, וכל פעם זה מזיק אחד, מחבל אחד, חתך לך את הכל מה אפשר לעשות, אם היית עושה תשובה זה היה פורח מחדש, לא הספקת לעשות תשובה, זה הפרי שלך – מעשי ידיך. עשית טוב תקבל טוב עשית רע... לא יכול אדם לבוא בטענות, זה מידה כנגד מידה, אין חוכמות.

לפעמים אדם הולך שם ויש אילנות אבל לא מלבלבים, האילנות שלו ישנים. למה לחברי מלבלבים? כמו שאתה עשית שם, הלכת להתפלל ישן, לומד תורה, ישן, עושה מצוות רדום. אתה היית רדום גם האילנות שלך רדומים, מה אתה רוצה. מידה כנגד מידה.

לכן אומרים שעה בעולם הזה מכל חיי העולם הבא, ושעה אחת בעולם הבא מכל חיי העולם הזה. זה כתוב במשנה בפרקי אבות. מילה שתי מילים, אבל זה כולל הרבה חיים של האדם, כולל הרבה מאוד.

אם נתבונן בדבר קטן אפילו בפרקי אבות נראה שם אורות שהיינו חושבים שזה לפני אלפיים שנה וחיים עד היום, אותם האורות חיים עד היום. לא לחינם קראו אותם פרקי אבות, הם אב לכל המוסרים, אב לכל העניינים.

המשנה בפרקי אבות מתחילה "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע". כאן רבי עובדיה מברטנורא על המשניות שואל שאלה גדולה, המשנה הזאת היא בסדר הרביעי של המשניות, פתאום מתחילה לנו מחדש "משה קיבל תורה מסיני", היה צריך בהתחלת המשניות לכתוב את ההקדמה הזאת "משה קיבל תורה מסיני", מה פתאום פה. כשהזכיר מסכת שבת לא אמר, כשהזכיר מסכת זרעים לא אמר, נזיקין לא אמר, רק כשהגיע לפה תדעו לכם משה קיבל תורה מסיני. אתה בא לחדש לנו חידושים? למה לא בהתחלה?

רבנו עובדיה מפרש, לא צריך התנא להגיד, וודאי, אם לא משה אז מי יכול לחדש, הלכות קידוש החודש מי יכול לחדש אם לא משה מסיני, כל המשניות נגעים ואהלות, בטח כל הדינים אין דעת בן אדם יכול לחדש אותם, זה רק משה מסיני. אבל המסכת הזאת זה מוסר, כל אחד יכול להגיד מוסר. אפילו הגויים להבדיל יש להם מוסר. אולי נחשוב שהמוסר של פרקי אבות בני אדם יצרו אותם, ישבו בחבורה ומסדרים מוסר והנהגות, ואחרי מאה שנה יהפכו את זה לחוק, כמו שעושים בכנסת, פעם החוק הזה ופעם החוק הזה, כי הכל בידם ומה יעשו בני אדם.

בא התנא ואומר תדע לך, המוסר הזה לא יצירה של בני אדם, זה יצירה מהקב"ה, משה קיבל תורה מסיני, כל המשניות האלה אפילו שנראים לכאורה מוסר בין אדם לחברו בין אדם לשכנים בין אדם למקום, מוסר, דע לך שכל זה מסיני. ולכן כל מילה שבפרקי אבות צריך לדעת כמה זה חודר ללב וכמה צריך להתבונן וכמה צריך להעמיק ולהבין ולקיים אותה, זה לא מעשי ידי אדם, משה קיבל תורה מסיני. "ומסרה ליהושע", ולא נאריך בזה רק נזכיר כמה נקודות שאנחנו רואים בעיניים יום יום.

בפרק שני "איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם", כל אחד רוצה ללכת ישר אבל אינו יודע מה ישר, יש שהולך ישר הוא הולך לגיהנום, ויש שהולך ומגיע לגן עדן. מאיפה הוא יודע איזה דרך ישרה, לאן מגיעה לו הדרך ישרה? "כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם". בין אדם למקום בין אדם לחברו. יש כאלה שמדקדקים בחברם, מכבדים אותם ממש, "ואהבת לרעך כמוך". לעצמו כלום. תפילין לא מניח. תפס חלק אחד וחלק אחד לא. זה לא מספיק, כמו שאתה אוהב את חברך אתה אוהב את עצמך גם כן. "גומל נפשו איש חסד". יש בני אדם שחושבים מה זה גמילות חסד, אם אני עושה חסד עם חברי, אומר לו איוב "גומל נפשו", קודם כל תגמור עם העניינים שלך, הנחת תפילין היום? לא.

אני פעם יושב במונית נוסע לכמה מקומות. אומר הנהג 'תחגור'. אתה חגרת היום? הנחת תפילין? אני שואל אותו. הוא מתחיל להתנצל. אתה עושה טובות, אתה מסיע אנשים למה אתה מזניח את עצמך?! כמה זמן יקח לך. קודם תשים את החגורה, תחשוב, תניח תפילין. יש כאלה, אשריהם, שמבטיחים מכאן ולהבא אנחנו נניח תפילין. יש כאלה עקשנים מתוכחים. ויש להפך, בינם למקום מאה אחוז בסדר, בינם לחברו, מזלזל בחברו, מרמה אותו משקר לו. אדם לא יכול להיות חצי חי חצי מת. התורה שלנו מושלמת, בין אדם למקום ובין אדם לחברו. כמו שצריכים להיזהר בינו למקום, להניח תפילין, להתפלל, לשמור שבת, לאכול כשר. גם בעניין לחברו, שלא ישקר לו שלא ירמה אותו. זה חלק מהתורה "ואהבת לרעך כמוך". אתה רוצה שירמו אותך? לא. איך אתה מרמה אחרים. ואם בן אדם חסר לו דבר אחד, זה לא יעזור כלום. אם אדם ילך לרופא, 'תשמע, חצי גוף שלך בריא, החצי השני לא מעניין'... מה לא מעניין?! עם כאב שן אחד הוא כבר משתגע. הוא רוצה שיהיה בריא מושלם.

אחד שואלים אותו למה אתה לא מניח תפילין? העיקר הלב, הוא אומר. כשהוא הולך לרופא אומר כואב לי העיניים. 'מה אכפת לך, העיקר הלב'... הלב שלך בריא שיכאבו לך העיניים. הוא לא יסכים, הוא רוצה שיהיה מושלם. גם פה "תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם". צריך שיהיה מושלם, וזה לא קל להגיע לשלמות. לשלמות צריך הרבה עמל הרבה יגיעה, הרבה תורה הרבה חיים שיגיע לשלימות. אבל צריך לשאוף לכך, לשאול ולהתעניין איך מגיעים לשלימות. כי אם לא מגיעים לשלימות, טוב, ישאר חי, אבל נכה, בלי ידיים בלי רגליים בלי עיניים. הוא חי, הוא נכה, הוא צריך להיות מושלם. עליו לדאוג שיהיה מושלם.

איך מגיעים לזה. אומר רבי "והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות. והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה". אם אנחנו נקיים רק זה - "והוי מחשב" - אנחנו

קיימנו את כל התורה. כי כל מצוה יש בה ניסיון, זה דורש כוח, דורש זריזות, דורש ממון, מצוה עולה כסף. איך אני אפסיד? תעשה חשבון מה אתה מפסיד ומה אתה מרוויח.

אני אספר לכם סיפור ממקור ראשון ששמעתי מבעל הדבר, שעד כעת עשרים שנה אני זוכר אותו, מזדעזע מזה. חלקכם מכירים אותו, רבנו פוליטי. איש יהודי יקר ספרדי שבא מטורקיה, היה מעשירי העולם. היה לו פה בית חרושת של חוטים, היה לו ארבע מאות פועלים. היה לו בית חרושת גם בטורקיה. הוא סיפר לי לא סתם סיפור, דבר שקרה בעצמו. הוא היה מוכר בסיטונות כמובן, מוכר קרון מלא בחוטים. יום אחד הוא הולך להתפלל מנחה, מתחיל לסגור את החנות, כנראה לו היה לו פקיד שם. בא אדם אחד אומר לו 'תחכה, אני רוצה לקנות ממך קרון שלם של חוטים'. אמר לו, עכשיו אני צריך להתפלל מנחה, זה דבר ראשון. תחכה, אני אבוא ואמכור לך. אמר לו, 'אין לי זמן, הרכבת נוסעת בעוד שעתיים ואני לא אספיק להעביר את זה ברכבת, אני אצטרך ללון הלילה פה ואני לא מוכן. אם אתה מעוניין למכור לי פה עכשיו, בבקשה, אם לא אני אלך לקנות במקום אחר'.

אמר לו, תשמע, אצלי דבר ראשון מנחה, מה שהעסק שלך זה אתה תעשה, אני אראה את העסק שלי ואתה את העסק שלך, אני הולך להתפלל מנחה, מה שאתה רוצה תעשה.

הלך להתפלל מנחה, והוא הלך וקנה במקום אחר. הוא אמר לי, 'דע לך, הרווח של זה היה שמונים אלף לירות, אבל אני זוכר את זה שמנחה עלתה לי שמונים אלף לירות כל חיי אני שמח על כך. כסף בא כסף הולך, הייתי יכול לבטל מנחה בציבור, יכולתי לעמוד רגע ולהתפלל מנחה ביחיד. אבל לבטל מנחה בציבור בשביל כסף?! לא עשיתי ככה. זה אני זוכר לנגד עיני.

את זה אמר לי בזמן שנכנסתי לבית הכנסת זכרון משה להתפלל מנחה. הוא אמר לי עלתה לי מנחה שמונים אלף לירות של אז, זה יותר משמונה אלף שקל של היום. המנחה הזאת הייתה חביבה בעיניי ואני זוכר אותה למראה עיניי. ואני אומר ב"ה שנתן לי כוח לעמוד בניסיון.

איך הוא הגיע לכך, הוא קיים את המשנה "והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה". תחשוב מה אתה מרוויח נגד זה, את הכסף הוא לא היה לוקח איתו. אבל את המצוה הוא לקח איתו. כל פעם שהיה זוכר את המנחה הזאת הייתה לו שמחה גדולה.

אני אוהב לספר סיפורים ששמעתי מפיו, לא ע"י אמצעי. כשהיה צעיר בטורקיה גייסו אותו לצבא. שבת ראשונה הגיעה למחנה, ביום שישי אומר אוי ואבוי מחר שבת מה אני יעשה? יבוא הקצין יגיד תעשה לי כוס קפה טורקי... מה אני אגיד לו? לא! יתן לי סטירה... מה יהיה איתי מחר. מה עשה? ביום שבת בבוקר בתוך המחנה היה יער. בבוקר לקח איתו את האוכל שלו, תהלים, סידור, נכנס ליער, התחבא ביער. אמר אני לא יוצא מהמחנה, אני אשב מהבוקר עד צאת הכוכבים, העיקר שאני שומר שבת.

אמר ועשה. מוצאי שבת חזר למחנה הוא רואה לא יער ולא דובים, כל המחנה נסע. באותה שבת קבלו פקודה לנסוע למקום אחר. אמר איזה נס שלא הייתי, אם הייתי, הייתי צריך לפרק את האוהל, הייתי צריך לנסוע, הייתי מחלל שבת. שבת שמרתי, מה יהיה איתי, ירחם ה', אבל אני יודע שמרתי שבת.



שאל לאיפה הלכו, נסע למקום, הלך להתייצב לפני הקצין. הקצין אומר, איפה היית? עשינו מסדר לא היית. אמר, אני אגיד לך את האמת, אני שומר שבת, פחדתי, הנה אם לא הייתי עושה ככה הייתי מוכרח לחלל שבת, לא יצאתי מהמחנה, הייתי ביער, שמרתי שבת. אתה רוצה לאסור אותי, אני מוכן, אבל אני יודע שמרתי שבת. הקצין נבהל מדבר כזה, אמר, 'כל כך חביבה עליך שבת?' אמר, בטח! זה הנשמה שלנו. אמר לו, אם כך הדבר כל יום שישי תלך לבית, תשמור שבת. מעשה שהיה לא סתם, הוא סיפר לי ממש. והנה אחרי כן עשו אותו בעצמו קצין.

אז הוא קצין הוא האחראי, נשאר במחנה בשבת. הוא מספר, 'ביום שישי אחרי הצהרים הייתי באוהל ובאו שני חיילים יהודים, 'תציל אותנו'. מה יש? הם במחנה אחר, שמענו עכשיו שמחר יהיה לנו אימונים, מחר אנחנו נצטרך לחלל שבת, אנחנו לא חיללנו שבת אף פעם. תעשה טובה תדבר עם הקצין שישחרר אותנו מחר'. אמר להם, מה אתם שוטים? איך אני אראה את הקצין שלכם? איך אני אבוא למחנה שלכם, אני אלך ואחזור אז אני אחלל שבת'. אז לא היה מוניות, לא היה קשר טלפוני. איך אני אלך? איך אתם מבקשים דבר כזה, אתם תשמרו, בסדר, אני אבוא ואחזור אני לא אספיק. איך אתם עושים חשבון כזה?! אתם שומרים שבת ואני אחלל שבת?!

אמרו, 'אנחנו מה נעשה, זה עכשיו נודע לנו, באנו, אתה תציל אותנו'. כך סיפר, אני שמתי את היד בכיס ויצאתי לחוץ לחשוב איך לעזור להם. לפי הטבע אין מה, אבל משמיים יעשו ניסים ונפלאות. 'אני יוצא לחוץ ואני רואה פרש אחד עם סוס עובר עם דגל לפני. אני רואה אותו זה הקצין שלהם. אני רץ אחרי הסוס מנפנף לו ביד תעצור! עצר. מה יש אדוני? 'יש שני חיילים פלוני ואלמוני, מחר אתה עושה אימונים, תשחרר אותם מחר. 'טוב אדון פוליטי'. איזה נס. ניסים ונפלאות. כל זה בא מ"והוי מחשב", כל זה תוצאה של החישוב.

אדם בא לדבר לשון הרע, מדבר, לא עושה חשבון, תחשוב כל דיבור עולה כסף. כך אמר החפץ חיים (שם עולם פרק כד), שלושה דברים המדע גילה בזמן האחרון, טלפון, טלגרמה ורכבת. אמר החפץ חיים הדברים האלה באים ללמד אותנו מוסר, מהטלגרמה אנחנו לומדים שכל מילה עולה כסף. אדם כותב כמה שורות מונים לו את המילים. על כל מילה תשלם. כשאתה מדבר דברים בטלים, כשאתה מדבר לשון הרע דע לך שעל כל מילה שאתה מדבר אתה משלם. אוי ואבוי. מהטלפון למדתי מוסר, מה שמדברים פה שומעים שם. ומהרכבת לומדים גם כן דבר, מאחרים רגע מאחרים יום. הרכבת יוצאת בשמונה, אדם אומר מה יש, אני אבוא בשמונה ורבע. מפסידים רגע, נגמר. פעם הרכבת הייתה נוסעת פעם ביום. רגע אחד, הרגע הזה יום אחד. גמרנו. מאחרים לבית הכנסת מפסידים קדיש של הודו. מה יש, רגע, הרגע הפסדת עולמות. או מפסידים דברי תורה, ברגע הזה אולי אמרו דברי תורה הנוגעים לך. מאחרים רק מאחרים יום.

סיפרתי בבית כנסת פעם, בא אחד אומר דע לך אני איחזרתי רגע, לא יום, שישה חודשים התעכבתי. הוא אומר, אני יש לי חופש רק בפסח, חשבתי לנסוע לחיפה ברכבת. איחזרתי. מחר לא יכולתי לנסוע, היה כבר ערב יום טוב. חיכיתי שישה חודשים עד שיהיה חופש שני עד שאוכל לנסוע. אומר, רגע איחזרתי, לא יום, שישה חודשים עלה לי. אדם לא יודע. מאחר. מה

אתה מאחר?! אתה יודע מה זה חודש?! כל זה נובע מאיפה? רק מ"והוי מחשב", תחשב הפסד מצוה.

אני לא אומר, הרבה פעמים אדם חושב שיש לו הפסד ורווח, מפסיד מכאן ומרוויח ממקום אחר. הרבה פעמים. אבל המשנה אומרת תחשוב שאתה מפסיד, תחשוב כנגד השכר. ההפסד מהו, מה השכר שאתה מקבל. אין מה לתאר אין מה לדבר. "והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר מצוה כנגד הפסדה. אתה עושה עבירה אתה אומר הו תענוג, הרווחתי. תחשוב מה העונש שיגיע לך על הדבר הזה אז פה תירתע. אם אנחנו נניח לנגד עינינו היבט רוחני, אף אחד לא יעשה עבירה, מצוות נעשה, עבירות לא נעשה. אדם רואה בעיניים, עולם הזה עובר, כך או כך זה עובר. מה אדם לוקח איתו? מצוות. עבירות לא לוקח איתו, אם יקח איתו אוי ואבוי. החשבון עמוק. אם אנחנו נעשה חשבון קצר, גמרנו, יצר הרע ברח מאיתנו. רק מה, יצה"ר בא לפעמים בהטעיות, בשטריות ברמאויות. אם אדם פיקח והוא מחשב, הוא לעולם לא יעשה עבירות. יש לנו זמן, במקום לשבת ולדבר דברים בטלים, נלמד תורה, כל מילה זה מצוה. אם נעשה את החשבון הזה אלפים ורבעות, "והוי מחשב" – נחשוב איפה אנחנו נמצאים.

אם זה לא מספיק בשבילנו, אומר התנא "הסתכל בשלושה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, דע מה למעלה ממך, עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבים". דומני הרב יוסף צרפתי מבאר מה שנוגע לנו היום שרואים בעיניים. אם אדם רוצה לדעת מה יש למעלה, מי אמר ששומעים, מי אמר שרואים. "דע מה למעלה ממך", העין שלך רואה בטלוויזיה מה שיש באמריקה, אבל אתה רואה או לא רואה? אתה רואה. "דע מה למעלה ממך", העין שלך רואה, האוזן שלך שומעת ברדיו כל מיני דברים מכל העולם, "וכל מעשיך", מי יודע? הנה אתה יודע. מי שברא אותך לא יודע?!

כך אמר דוד המלך "בינו בוערים בעם וכסילים מתי תשכילו. הנוטע אוזן הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט". את זה שמעתי מאברך אחד שבא מבגדד לפני שישים שנה, צעיר בן שמונה עשרה. הוא אומר, תראו, אז לא חלמו שיהיה טלוויזיה ודברים כאלה. אבל הוא אמר להם תראו, אז הרדיו התחיל, עכשיו יש רדיו שומעים מה שיש, עוד מעט תדברו בטלפון תראו מי מדבר. והביא ראייה מדוד המלך, דוד המלך אמר "בינו בוערים בעם, הנוטע אוזן הלא", אומרים הלו... עוד מעט נגיד הלא, יביט... את זה אמר אותו אברך כשעוד לא חלמו על זה. אני זוכר אותו, הוא חי באמריקה, הוא אמר תראו מחר תטלפנו לא רק תשמעו, תראו. 'הלא' – הלו תשמע. 'הלא' – הלו יביט.

אז הכל רמוז בתורה. חושבים קוראים פסוקים, זה רוח הקודש, דוד המלך אמר את זה ברוח הקודש. "דע מה למעלה", העין שלך רואה והאוזן שלך שומעת ברדיו. אבל תדע "וכל מעשיך בספר נכתבים". בן אדם אפילו חושב לעשות רעה לחברו, כבר נכתב. אמנם כתוב "כל מעשיך", הקב"ה לא מצרף מחשבה רעה למעשה אם לא עשה. אם אדם חשב ולא קיים. אבל אם עשה אז גם במחשבה וגם במעשה. אבל כל מעשיך בספר נכתבים, הוא לא יכול להכחיש את כתב ידו. הכל גלוי. "וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה'", הכל על השולחן. מדבר כל מה שהוא רוצה.

היה איזה תלמיד אחד פעם בא לישיבה, אביו היה עובד ב'סולל בונה'. היה חלש מסכן, ואמרנו נקרא לאבא שלו נדבר איתו, אולי יקח לו איזה בחור שיעזור לו בלימוד. קראנו לאבא שלו, אמר 'מי הרשה לכם לקבל אותו? מי ביקש מכם?! אני מתנגד'. אמרנו טוב תלך. קראנו לחבר, בחור אחד שילמד איתו שלושה חודשים. אחרי כמה זמן אני פוגש את אבא שלו ברחוב, אני אומר לו נו מה אתה אומר על הבן שלך? 'תבוא עליכם ברכה'. מה קרה? מה יש? מה ראית בו? הוא אומר, 'תראה, אנחנו יושבים ע"י השולחן בליל שבת מדברים זה כך וזה כך, והוא בא ואומר 'לשון הרע אסור לדבר'. זה מצא חן בעיניי, תבוא עליכם ברכה. אח"כ התחתן והלך לכולל והיה למדן וצדיק גדול. אמר זה מצא חן בעיניו.

"וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה'", איזה בוש, ככה אדם יושב בבית בליל שבת האישה והבנים נמצאים ומדברים, מי אומר להם לא מי אומר להם כן. חושבים שהעולם הפקר. אבן מקיר תזעק וכפיס מעץ יעננה. הוא ישמע את הקול שלו מדבר, אוי ואבוי... הוא לא יכול להכחיש אני לא דברתי. אבל בעולם הבא יביאו את השולחן שלו, יביאו את האבן מהקיר, אבן מקיר תזעק. ואת זה רואים היום, יש היום מכוונה שקוראים לה רשם-קול.

אם יכנס אדם לחדרי חדרים ויגיד מי רואני, "אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה'". מה הוא חושב. כל זה נובע מן האמור "דע מה למעלה ממך". כל המילים של פרקי אבות הם אבות לכל המוסרים כולם. אם כן אשרינו שזכינו שיש לנו ספרים כאלה, ספרים קדושים, חכמי המשנה הם האבות שלנו הם פותחים לנו את העיניים. כמה אנחנו צריכים להעריך כמה נשמח, כל משנה שאנחנו לומדים אנחנו חייבים לקיים אותנו, לקבל עלינו לקבל אותה. ולהשתדל כמו שהזכיר פה הרב, או שאדם יכול לרדת מעלה מעלה או מטה מטה.

אשרינו שזכינו ללכת באור החיים ובעז"ה שנזכה ללכת בדרך הטובה כמו שאמר רבנו הקדוש איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם. שנזכה לגאולה שלימה בקרוב.



# אוצר הזמנים

בדין רב ששכח למסור לגוי כמה מטפסי ההרשאה למכירת החמץ ♦ עד מתי נהגו שלא לישא אשה ולהסתפר בימי העומר ♦ האם אמירת "היום" מעכבת בספירת העומר ♦ בדיני הבדלה במוצ"ש שהוא יו"ט ♦ בטעם מנהג אכילת מאכלי חלב בחג שבועות ♦ בדיני ההפסק בין בשר לגבינה ובין גבינה לבשר ♦ בירור המנהג לעמוד בעת קריאת עשרת הדברות ♦ "סיני אינו נשלם"



הרב שאול ד. סעיד

ארגנטינה

## בדין רב ששכח למסור לגוי כמה מטפסי ההרשאה למכירת החמץ

קיי"ל דחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה (שו"ע סימן תמ"ח סעיף ג'), ולכן מי ששכח לעשות מכירת חמץ, והשאיר חמץ ברשותו בפסח, אסור בהנאה. ומעשה שהיה בארגנטינה (בערב פסח שנת תשפ"ב), כך היה, רב שהחתים את באי שער בית מדרשו על טפסים של הרשאה למכירת חמץ, ובערב פסח לאחר חצות היום נודע לו ששכח כמה טפסים, ובטעות לא העביר את אותם טפסים של ההרשאה לרב העיר למכור את החמץ, וממילא לא העביר רב העיר את אותם הטפסים לגוי. ונשאלנו כיצד היה עליהם לנהוג בערב פסח אחר חצות היום, וכן האם חמצם מותר לאחר הפסח באכילה, או מכיון שלא נמסר כתב ההרשאה שלהם לגוי אין חמצם מכור, וחמצם אסור כדין חמץ שעבר עליו הפסח.

הנה עיין בביאור הלכה (סימן תמ"ג סעיף א' ד"ה אסרוהו) שכתב בזה"ל: ופשוט דאז [היינו בשעה השישית] אסור למכור לנכרי, דהמכירה גופא נחשב הנאה, אכן בדיעבד, אם מכר, מצדד הפרי מגדים (בסימן תמ"ח במשבצות זהב ס"ק ו') דמהני עכ"פ דלאחר הפסח לא יהא נקרא חמץ שעבר עליו הפסח, וכן פסק בספר בנין עולם ובתשובת שואל ומשיב (חלק ב' סימן מ'), ויש מהאחרונים שמצדדין דאפילו אחר שש נמי, בדיעבד, אם מכר, לא נקרא אח"כ חמץ שעבר עליו הפסח, מאחר דלכמה פוסקים לא עבר על כל יראה עד הלילה, עיין בנודע ביהודה (תנינא סימן ס"ג) ובשאגת אריה (סימן ע"ט, פ"ג ופ"ד), ועיין בשערי תשובה (סימן תמ"ח ס"ק ט"ו) ובנשמת אדם (בהלכות מכירת חמץ שאלה א') עכ"ל הביאור הלכה.

מבואר מכל הנ"ל דבשעת הדחק ניתן לסמוך על מכירת החמץ אף לאחר זמן איסורו, ואחר הפסח מותר ליהנות מחמץ זה, ולא זאת בלבד. אלא עיין בפרי מגדים (בסימן תמ"ג אשל אברהם ס"ק ו') שכתב שאם עבר ומכר חמץ בפסח לעכו"ם, מהמכירה ואילך אינו עובר על כל יראה, משום דקנה הנכרי, דדוקא ביטול והוצאה מרשותו לאחר איסורו לא מהני מן התורה, אבל כשיש ידים זוכות, שפיר מכאן ואילך לא עבר על כל יראה, ולפי זה אין בו דין חמץ שעבר עליו הפסח.

אולם הגאון מליסא במקור חיים (סימן ת"מ ס"ק ה' ד"ה וא"ש) כתב דאין כלל זכיה לעכו"ם, ואין הישראל יכול למוכרו, דעשאו הכתוב כאילו הוא ממון של ישראל. ואף לאחר שש דאינו עובר בכל יראה, מ"מ כיון שהתורה צוהה אותו להשבית את החמץ, ע"כ התורה אוקמיה ברשותו, וא"כ בפשטות, לדבריו יש בו דין חמץ שעבר עליו הפסח.

אלא שעיינן בספר חשוקי חמד (להגר"י זלברשטיין על מסכת פסחים דף ו' ע"ב ד"ה וכשהצעת) שכתב בשם הגרי"ש אלישיב, דאפשר שאף לפי המקור חיים המכירה תחול, והחמץ יהיה מותר בהנאה, דיתכן שכל דבריו אמורים רק באופן שלא ביטל את החמץ, דאז עשאו הכתוב כאילו הוא

ברשותו של הישראל ולא יכול הנכרי לזכות בחמץ, אולם כשהישראל ביטל חמצו כדת וכדין, בזה יתכן שאם הנכרי יזכה בחמץ זה לא יעבור הישראל על בל יראה ובל ימצא מדרבנן, דחכמים לא תקנו שיעבור על חמץ זה בל יראה ובל ימצא, אלא תקנו שיעברנו מהעולם מחשש שמא יבא לאכלו, או שמא לא יבטל בלב שלם, אבל לא תיקנו חז"ל שיעבור על בל יראה ובל ימצא. וממילא גם לשיטת המקור חיים אם ביטל את חמצו יכול הנכרי לזכות בחמץ בערב פסח אחר חצות, ושוב לא יעבור הישראל על איסור בל יראה ובל ימצא, ולא יחשב כחמץ שעבר עליו הפסח.

ומצאנו גם בלבושי מרדכי שהקשה איך עוברים על איסור של בל יראה על חמץ בחצות היום של ערב פסח, הרי מהשעה הששית החמץ אסור בהנאה מדרבנן נמצא שבחצות היום החמץ כבר אינו ברשותו בגלל תקנת חכמים. והשיב שחז"ל אסרו את החמץ בהנאה רק כשצריך לתקנה שלהם, אבל בתחילת השעה השביעית שהתורה כבר אסרתו בהנאה, שוב אין צורך בתקנת חכמים, ולכן לא תקנו כלום ונשאר הבל יראה דאורייתא, יעו"ש.

כמו כן נאמר בענייננו, דאחר הביטול לא הצריכו חז"ל כי אם להוציא את החמץ מרשותו, ולא תקנו יותר שיעבור גם על בל יראה, ולכן שפיר יכול למכור את החמץ אף לאחר חצות היום, ובוהו אין לחמץ זה דין חמץ שעבר עליו הפסח.

אלא שבנידון דידן לא עשו שום מכירה בערב פסח. א"כ יש לדון בחמצם לאחר הפסח, האם מותר באכילה או לא. מיהו עיין בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה, אסיפת דינים סימן ט' אות ב') שכתב שאם אין האיש בביתו, יכול אדם אחר למכור את חמצו שלא מדעתו, דזכות הוא לו, וזכין לו שלא בפניו, ומסתמא ניחא ליה, וכן תיקנתי בעיר אחת, בשנת תרל"א, שבכלל החמץ של כל בני העיר שמוכרים על ידי בית דין, למכור גם חמצן של בני אדם המחזירים בכפרים ולא חזרו לביתם ביום י"ד, וידוע לנו שלא יחושו על חמץ שבביתם לבערו בזמן איסורו, אף לא יחושו משום חמץ שעבר עליו הפסח, לכן חישבנו זאת למיעוט תיפלה, דבהא ודאי ניחא להו דלא למישבק היתרא וכו', ודבר זה קיימתי מסברא, שוב ראיתי להרב פתחי תשובה (יו"ד סימן ש"ך ס"ק ה') בשם הרב פנים מאירות (חלק ב' סוף סימן נ"ב) שכתב כן, דאם מכר החמץ שלא מדעת, מהני, דזכין לאדם וכו', וכן הדין בהפקעת קדושת הבכור על ידי מכירה לנכרי ע"ש, וכן מתבאר ברמ"א (ביו"ד סימן שכ"ח סעיף ג') שכתב, מיהו אם ידעינן דזכות הוא לבעל העיסה, כגון שהיתה העיסה מתקלקלת, מותר ליטול חלה בלא רשותו, דזכין לאדם שלא בפניו ע"כ, והוא מתשובת התרומת הדשן (סימן קפ"ח) ע"ש שמתבאר דכל שיש הפסד להבעל הבית, אמרינן דמסתמא ניחא ליה.

ולא זאת בלבד, אלא עיין בשו"ת הר צבי (חלק ב' סימן ל"ח) שכתב בסוף נוסח המכירה בזה"ל: ואנחנו מקנים להקונה הנ"ל כל החמץ מאחנו בני ישראל אלה ששכחו למכור חמצם, הננו מוכרים לו מצד שזכין לאדם שלא בפניו בכל אופן היו"מ, וגם משכירין לו מקומות החמץ ואגבן יקנה גם החמץ וכו' ע"ש.

וכיום רוב הרבנים המוכרים את החמץ לגוי, מקיפים בשטר את כל המקרים והחששות, ומתנים עם הגוי מפורש שגם רשימות שנשכחו נמצאים בתוך המכירה [ואפילו יותר מזה,

ואכמ"ל], וכמו שכתוב בשו"ת אור לציון (חלק ג' פרק ט' בביאורים לתשובה ו') ע"ש. ועיין בשו"ת דברי מלכיאל (חלק ד' סימן י"ח), שו"ת אגרות משה (או"ח חלק ג' סימן נ"ט ד"ה ולכן לדינא). וכן העלה הראשון לציון הגר"י יצחק יוסף (במכתב ששלח לנו ביום ל' ניסן תשפ"ב). וי"א שבשעת הדחק גדול, במקום הפסד מרובה, נראה שאף אם לא התנו עם הגוי כן [שגם רשימות שנשכחו נמצאים בתוך המכירה], ולא היה כתוב כך בשטר, אפשר שיש לדון ולהתיר מחמת דאותם אנשים ביטלו את החמץ, וכן הפקירו אותו ע"י הנוסח שאומרים כל חמירא דאיכא ברשותי דלא חזיתיה ודלא ביערתיה לבטיל ולהוי כעפרא דארעא, ואומרים כן ג' פעמים, והמנהג הוא שבפעם שלישית נוהגים לומר לבטיל ולהוי הפקר כעפרא דארעא לצאת ידי חובה מ"ד דס"ל דביטול מדין הפקר וכמבואר בפוסקים [עיין שו"ע (סימן תל"ד סעיף ב'), כף החיים סופר (שם ס"ק כ"ו וס"ק כ"ז) ובשו"ת יביע אומר (חלק ד' או"ח סימן ד' אות כ"ד) ובמילואים שם]. וא"כ הם הפקירו וביטלו את חמצם (מכתב ששלח לנו מו"ר הגר"ב דיין ביום ז"ך ניסן תשפ"ב). וי"א שבכה"ג אין להודיע לבעלי החמץ שחמצם לא נמכר, וממילא אין כאן איסור כלל, שהרי מדאורייתא הם לא עוברים, מחמת שביטלו, ועל האיסור דרבנן הרי הם חושבים שמכרו, וממילא לא שייך בזה הדין דרבנן שאין להניח חמץ ידוע אפילו ביטלו. ולכן במקרה זה אין להודיע לציבור שלא נמכר חמצם ואחר הפסח מותר בהנאה (ידידי, הרה"ג יוסף פרץ מפנמה, בשם אביו, מו"ר הרה"ג מיכאל פרץ בעל האהלי שם, במכתב ששלח לנו ביום ד' אייר תשפ"ב). אלא דמאידך גיסא, י"א שאף אם רב העיר מכר את כל חמץ של כל יהודי העיר מדין זכין לאדם, בשעת הדחק יש להתיר את החמץ רק בהנאה על ידי ביטול, דהיינו שיערב אותו ברוב של היתר, וימכור את החמץ לנכרי, ויהנה בדמי החמץ (שו"ת אור לציון חלק ג' פרק ט' תשובה ו' ע"פ הביאור הלכה בסימן תמ"ח סעיף ג' ד"ה אפי' הניחו שוגג).





רבי יצחק יוסף

הראשון לציון והרב הראשי לישראל

בעל ילקוט יוסף ושא"ס

## בדין רב ששכח למסור לגוי כמה מטפסי ההרשאה למכירת החמץ

לכבוד היקר והנעלה שמן טורק שמו, כבוד שם תפארתו הרב הגאון רבי שאול ד. סעיד שליט"א. מו"צ ק"ק אגודת דודים, בואנוס איירס - ארגנטינה.

בדבר השאלה אודות קהילה שרב הקהילה שכח לקחת את הטפסים של מכירת חמץ של בני הקהילה לצרף אותם למכירת החמץ, כיצד היה עליהם לנהוג בערב פסח אחר חצות. ב. וכיצד יש להם לנהוג עכת אחרי פסח.



### תשובה

א. הנה הפוסקים דנו כאשר עבר ומכר חמץ בערב פסח לאחר חצות, או בפסח עצמו, האם עבר על בל יראה ובל ימצא, והחמץ אסור בהנאה לאחר הפסח, או שמא לא עבר ומותר לאוכלו לאחר הפסח, שדעת הפרי מגדים (סימן תמ"ג א"א סק"ו) שאם עבר ומכר חמץ בפסח לעכו"ם ממכירה ואילך אין עובר בל יראה, דקנה הנכרי, ואף שאסור בהנאה, מכל מקום כשיש ידיים שזוכים בו שפיר הוי מכירה, ודוקא ביטול והוצאה מרשותו לאחר איסורו לא מהני מן התורה, אבל כשיש ידיים זוכות שפיר מכאן ואילך לא עבר בל יראה. ע"ש ולפי זה אין בו דין חמץ שעבר עליו הפסח.

וכן נראה דית השאגת אריה (סימן פג-פד), שכתב, דאף לאחר שש אף בתוך הפסח אם מוציא החמץ מרשותו או שהוא מפקיר רשותו, איהו עובר בבל יראה ובל ימצא מן התורה, כיון דהתורה אמרה לא יראה בגבולך ולא ימצא בבתיכם, וכל שמוציאו מביתו ומרשותו אינו עובר מן התורה, אלא עובר על בל יראה ובל ימצא מדרבנן, אלא דאם לא הוציא החמץ מרשותו קודם שש, מצות עשה מן התורה להשבית החמץ או על ידי שריפה לר"י או לרבנן בכל דבר שהוא משבית. ע"ש. וי"ל שלדבריו אין בו דין חמץ שעבר עליו הפסח, כיון לא עבר על איסור תורה.

וכן החת"ס (שו"ת או"ח סימן קיד) צידד בזה בדיעבד, וכתב, דהמוכר חמצו לגוי בפסח זכה בו הגוי לגמרי, ומכל מקום הישראל עדיין עובר על בל יראה כל זמן שהחמץ בעולם, כיון דכל עצמו של חמץ כ"ה שאיהו ברשותו ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ואפילו בערב פסח לאחר חצות לכתחלה צריך לבער את החמץ, כיון שלרוב השיטות החמץ נאסר בהנאה מן התורה מחצות היום, אך בדיעבד יש ע"מ לסמוך אם מכר את החמץ לפני פסח.

ובשו"ת נודע ביהודה (תנינא סימן סג) ובבית שלמה (ח"ב סימן סט) חילקו בין קנין כסף למשיכה, דבקנין כסף או קנין סודר אין מועיל מכירה לאחר שש, כיון שהחמץ אסור בהנאה ואיהו ברשות הישראל, אבל אם הנכרי משך את החמץ לרשותו, או שמכר לו את החדר שהחמץ בתוכו והנרי עומד בצד החדר שקונה מדין יד, זוכה הנכרי בחמץ כמו זכיה מהפקר. והוסיף שם שאם מכר את החמץ לנכרי באופן המועיל לפני פסח, אין החמץ נאסר לאחר הפסח, כיון שכל האיסור לאחר הפסח הוא רק מדרבנן משום קנס שעבר על בל יראה, יש לסמוך על השיטות שעד פסח אינו ובר על בל יראה, וממילא לא נאסר החמץ.

אולם הגאון מליסא במקור חיים (סימן תמ סק"ה ד"ה וא"ש) כתב, דאין כלל זכיה לעכו"ם בחמץ, ואין הישראל יכול למוכרו, דעשאו הכתוב כאילו הוא ממון של ישראל, ואף לאחר שש דאינו עובר בבל יראה, מכל מקום כיון דהתורה צוותה אותו להשבית החמץ, ע"כ דהתורה אוקמיה ברשותו. ולדבריו יש בו דין חמץ שעבר עליו בפסח.

ולענין הלכה כתב בביאור הלכה (סימן תמג ד"ה אסרוהו) וז"ל: ופשוט דאזן היינו בשעה השישית] אסור למכור לנכרי, דהמכירה גופא נחשב הנאה, אכן בדיעבד אם מכר, מצדד הפרי מגדים גמחני על כל פנים דלאחר הפסח לא יהא נקרא חמץ שעבר עליו הפסח, וכ"פ בספר בנין עולם, ובתשו' שואל ומשיב (ח"ב סימן מ), ויש מהאחרונים שמצדדין דאפילו אחר שש נמי בדיעבד אם מכר לא נקרא אחר כך חמץ שעבר עליו הפסח, מאחר דלכמה פוסקים לא עבר על בל יראה עד הלילה, ע"ש.

ומשמע דבשעת הדחק ובהפסד מרובה יהיה מותר לו ליהנות מזה.

ויש שהציעו לבטל את החמץ חד בתרי, וכמ"ש בכיוצא בזה החת"ס (סימן קיב), דיש פוסקים דאיסור דרבנן מותר לבטל לכתחילה. וע"כ יבטל, ע"ש.

ודעת הגרי"ש אלישיב, דאפשר שאף לפי המקור חיים המכירה תחול, והחמץ יהיה מותר בהנאה, דיתכן שכל דבריו אמורים רק באופן שלא ביטל את החמץ, דאז עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו של הישראל ולא יכול הנכרי לזכות בחמץ, אולם כשהישראל ביטל חמצו כדת וכדין, בזה יתכן שאם הנכרי יזכה בחמץ זה לא יעבור הישראל על בל יראה ובל ימצא מדרבנן דחכמים לא תיקנו שיעבור על חמץ זה בל יראה ובל ימצא, אלא תיקנו שיבערנו מהעולם מחשש שמא יבא לאכלו, או שמא לא יבטל בלב שלם, אבל לא תיקנו חז"ל שיעבור על בל יראה ובל ימצא, וממילא גם לשיטת המקור חיים והחת"ס אם ביאל את חמצו יכול הנכרי לזכות בחמץ בערב פסח אחר חצות, ושוב לא יעבור הישראל על איסור בל יראה ובל ימצא, ולא יחשב כחמץ שעבר עליו הפסח. וכמבואר כ"ז בחשו"קי חמד (פסחים ו:).

וע' בלבושי מרדכי שהק' לשו"י רש"י, איך עוברים על איסור של בל יראה על חמץ בחצות היום של ערב פסח, הרי מהשעה הששית החמץ אסור בהנאה מדרבנן, נמצא שבחצות היום החמץ כבר אינו ברשותו בגלל תקנת חכמים? והשיב שחז"ל אסרו את החמץ בהנאה רק כשהריך לתקנה שלהם, אבל בתחילת השעה השביעית שהתורה כבר אסרתו בהנאה, שוב אין צורך בתקנת חכמים, ולכן לא תקנו כלום ונשאר האיסור של בל יראה דאורייתא.

ובשו"ת חתם סופר (יורה דעה סימן שי ד"ה וראיתי) כתב, שאין לערער על מכירת חמץ שלנו למרות שאין דעתו של הגוי לקנות, מאחר שסובר שהיהודי אינו מוכר בלב שלם, אלא מוכר על דרך מצות אנשים, ואף על פי כן המכירה חלה, כיון שבחמץ העיקר הוא שלא יהיה חמצו של ישראל ברשותו, וכל שיצא מרשותו של ישראל, אפילו רק בדרך הפקר אינו עובר עליו, והרי הישראל גמר ממכרו והוציאו מרשותו באמת, ואם כן מה לי שלא יהיה דעתו של עכו"ם לקנות, עכ"ד. אם כ"ז מהני כשמוכר לפני חצות דאז עצא מרשות ישראל, אבל כשמור לאחר חצות על ידי קנין משיכה מה שמועיל המכירה הוא מדין הפקר שהגוי קונה מהפקר, ואם כן בעינן שהנכרי יכוון באמת לזכות בחמץ, ואם כן יצטרך הישראל להסביר לנכרי שיזכה בחמץ, והוא יוכל להרויח ולהשתכר בו, ולהחזיר בלבו של הנכרי שהוא יוכל לזכות בחמץ באמת, שלא יהיה כל הערמה.

ולפי כל האמור לעיל, בעל מפעל של חמץ, שהיה לו במחסניו חמץ בשווי רב, והזכר בערב פסח לאחר חצות היום ששכח למכור את חמצו לנכרי בזמן, ועשה ביטול כדין, הנכון הוא באופן שהוא הפסד מרובה, שימכור אז את כל החמץ לגוי ויאמר לו שיכוון באמת לזכות בחמץ, ויחזיר בלבו של הנכרי שהוא יוכל לזכות בחמץ באמת, שלא יהיה כל הערמה. ובזה אין לחמץ זה דין חמץ שעבר עליו הפסח.

ובשו"ת פני יהושע (חלק אורח חיים סימן יד) פסק הלכה למעשה באחד ששכח למכור חמצו לגוי, ונזכר אחר ששעות, והורה ללו שישליכנו בפני גויים ממכיריו לחזירים, שהרי לאחר שש השבתתו בכל דבר, לדעת הרבה פוסקים, וילך משם, והגויים לא יהיו לחזירים לאכול החמץ וימכרוהו לו עד לאחר הפסח, כי אוהביו הם, וכן עשה ועלתה בידו בפני רבים מישראל. וזה מותר להריקאנטי. וברור הור. ע"כ. וכ"כ בשו"ת שם אריה (חלק אורח חיים סימן ט). ע"ש. וכן במגלת ספר (דף קנז:) כתב, שמחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש היינו כשהחמץ עמו בבית ומצוי אצלו, אבל כשנמצא בספינה בלב ים או בעיר אחרת שהוא חוץ לביתו רשאי להפקירו לימי הפסח על מנת לזכות בו לאחר הפסח. ע"ש.

ומעשה שהיה בבעל בית חרושת ליי"ש (יין שרף), שנזכר בערב פסח אחר חצות ששכח למכור את היי"ש לגוי, ועתה כבר נאסר החמץ בהנאה, והלך לשאול בעצת רב אחד, והוא בירר, ומצא שהיהודי חייב לפריץ סך גדול מאד, ואז התחכם אותו רב, ועשה בערמה שיגיע לאזני הפריץ שיהודי בעל היי"ש הנ"ל פשט את הרגל, ותיכף מיהר הפריץ ושלח שוטרים שנטלו את כל היי"ש בתורת פרעון החוב, ובזה הרויח יהודי שהחוב שלו נפרע מאותו יי"ש שנאסר כבר בהנאה. ונשאל על כך הגאון מטשעבין האם כדין עשה אותו רב, וגרם ליהודי ליהנות מאיסורי הנאה, והשיב, שיפה עשה, וביאר שם שע"פ האמור יש להליץ בעד מעשהו של הרב הנ"ל. שזו הנאה שאין בה מעשה, והמקור חיים והבית מאיר, התירו בכגון זה. (מבית לוי ניסן תשנ"ח ח"ב. בת' הגר"י זילברשטיין. וכן בירחון הליכות שדה 117 עמ' יג).

ב. ואודות השאלה השניה, כיצד יש לנהוג במי שחתם על טופס המכירה, רק שרב בית הכנסת שכח להעביר את האפסים לרבנות המקומית שעורכת את מכירת החמץ.

הנה בשלחן ערוך (סימן תמ"ח סעיף ג') מבואר, דחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה. אפילו הניחו שוגג או אנוס. והנה לפי זה במי ששכח למכור חמצו לכאורה יש לאסרו בהנאה. ויש שכתבו להתיר בזה על פי דברי הרדב" בתשובה (ח"ג סימן תקפ"ט), שכתב להתיר בנידוהו על ידי שיערב מעט מעט עם שאר החטה, ולמוכרו אפילו לישראל, ע"ש. ובדגול מרבבה (בסימן תמ"ז על מגן אברהם ס"ק מ"ד) הביא את דברי הר"ן בפסחים (ל.), שדימה דין חמץ שעבר עליו הפסח לדין תרומת חו"ל שמותר להרבות עליה, ודנים אותו כקל שבאיסורין, כיון שאינו אלא קנסא. ועיין עוד בשו"ע יורה דעה סימן שכ"ג ס"א ובבאה"ל (סימן תמח ד"ה שעבר עליו הפסח).

ואמנם בלא שיערב החמץ, ולסמוך על הביטול לבד, הפוסקים כתבו לא סמכו ע"ז לבד להקל, וכמבואר בשלחן ערוך (סימן תמו"א), ובמגן אברהם ופרי חדש שם. אלא שיש לצרף לזה מה שנוהגים היום בשטרות המכירה הכלליים, למכור לכל, מדין זכין, וראה בשו"ת חתם סופר (אה"ע סימן יא), ובשדי חמד (אסיפת דינים מע' חמץ ומצה סימן ט אות ב), ובמקראי קודש (ח"א סימן עא, ובסימן עה), וחזון איש (אה"ע סימן מ"ט ס"ק י"א), וכף החיים (סימן תמ"ח אות ס"ח ואות ס"ט).

ויש להרף היתר זה כדי להתיר את החמץ בהפסד מרובה על כל פנים על ידי ביטול. ובנוסף לזה גם ימכור את החמץ לנכרי, כדי שלא יהנה מהחמץ עצמו, אלא מדמיו, והרי כתב מרן בשלחן ערוך (סימן תמ"ג ס"ג), שחמץ אף האסור בהנאה מדאורייתא אינו תופס דמיו, ומותר ליהנות מהדמים. וראה גם בדברי הגאון רבי זלמן (שם סי"ב). וראה בשדי חמד (כללים מע' חמץ ומצה סימן ח אות כ"ו, ואות כ"ז).

והנה בשו"ת דברי מלכיא"ל (ח"ד סימן יח) השאלה מרב עיר אחד שנוהג לכתוב בשטר המכירה שמוכר גם של אותם ששכחו לבוא למכור, האם אפשר לסמוך ע"ז לענין חמץ שעבר עליו הפסח. וכתב שלדעתו זיכוי זה מפוקפק הוא מכמה טעמים, ולכן הוא ורבותיו לא נהגו להוסיף כן בשטר המכירה. ומכל מקום כיון שהרבה אח' הקילו למכור חמץ בלא דעת המוכר, הסומך עליהם לענין חמץ שעבר עה"פ, מאן מירמא מידיה. וע"ש שכתב לדון אם אפשר לצרף את הביטול, ויש להשיג ע"ז. ע"ש.

אמנם כבר כתבנו בילקוט יוסף פסח כרך ב', שיש פנים בהלכה לזיכוי במכירה שעושים למי ששכח למכור, וראה גם בשו"ת הר צבי (ח"ב סימן לח) שגם כן כתב בנוסח המכירה: ואנחנו מקנים לגוי, כל החמץ מאחינו בית ישראל אלה ששכחו למכור חמצם, מצד שזכין לאדם שלא בפניו בכל אופן, ודם משכירין לו מקומות החמץ ואגבן יקנה גם החמץ".

ובפתחי תשובה (יו"ד סימן שכ סק"ו) הביא תשובת פנים מאירות (ח"ב ס"ס נב) שכתב בפשיטות, לגבי מכירת בכור לגוי, שאם אמו של בעל הבית מכרה את הפרה המעוברת שלו לגוי בלתי ידיעתו, הוי מכירה משום דזכין לאדם שלא בפניו, וכמו כן בחמץ אם לא היה בעה"ב בביתו ומכר איש אחר חמצו, הוי כשלוחו כיון דזכות הוא לו.

ובשדי חמד הנ"ל (מע' חמץ ומצה אס"ד סימן ט אות ב) כתב, שתיקן בשנת התרל"א, שבכלל מכירת החמץ שבי"ד מוכרים לכל בני העיר, ימכרו גם חמצם של בנ"א המחזירים בכפרים ולא חזרו לביתם ביום י"ד שחרית, וידוע לנו שלא יחושו על חמץ משום חמץ שעבר עליו הפסח,

וחשבנו זאת למיעוט תיפלה, דבהא ודאי ניהא ליה דלא למישבק היתרא, ודבר זה קיימתי מסברא. ושוב מצאתי בכמה פוס' שיש מתירים לכתחילה מכירה שלא ע"ד בעלים, ויש אוסרים אפילו בדיעבד את החמץ אחרי הפסח, ויש מתירים החמץ בדיעבד אם נמכר שלא בשליחות בעלים. ועיין עוד בשו"ת חת"ס (הה"ל), ובמקראי קודש (הנ"ל). ובחזון איש (הנ"ל). ובכף החיים (הנ"ל).

אמנם הרי חז"ל קנסו את מי שלא מכר חמצו, ולא נראה שנוכל להורות היתר בזה, ולסמוך על בי"ד שכללו מכירה עבור כולם, בפרט שבכלל אין זה מוסכם על פי ההלכה שמועיל. וכל המטרה של חז"ל היתה לקנוס, ולא יתכן להורות לבטל תקנת חז"ל. וגם יש חילוק בזה בין פושע לשוכח. ולכן אין לנו להקל בזה רק אם אותו אדם ששכח למכור, עשה ביטול חמץ קודם חג הפסח, שאז אפשר להורות שיש לסמוך בזה על הזיכוי שעשו ביה"ד למי ששכח, ואין החמץ נאסר בהנאה לאחר הפסח מקנס חכמים.

גם בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סימן נט ד"ה ולכן לדינא) כתב, שאם מאיזה סיבה בשוגג נשתייר בפריז'דר עיסה שלא הוחמצה עד אחה"פ, שהוא לענין איסור דרבנן, שמא יש מקום להתיר, כיון דאיכא כעין שתי ספיקות לדינא, אבל כיון דליכא בזה הפסד גדון יש להחמיר גם בזה. ע"ש. ומבואר דבהפסד מרובה יש להקל.

ויש מי שכתב להקל שאם ביטל חמצו ופ"א קרה ששכח או נאנס, שישאל לחכם אולי יש מקום לסמוך על מה שבי"ד כללו במכירה למי ששכח. ובפרט למי שגילה דעתו שרוצה למכור, כגון ששלח את בנו, ובנו שכח, או שבא אחרי שכבר מכרו.

ועורכי הס' אול"צ (ח"ג פ"ט אות ו) כתבו, שמי ששכח למכור את חמצו, יש להתיר את דמי החמץ על ידי ביטול ומכירה, דהיינו שיערב אותו ברוב של היתר, וגם ימכור כעת את החמץ לגוי, ויהנה רק בדמי החמץ. שאף אם אין להקל בביטול לכתחילה, מכל מקום יש לצרף מה שנוהגים היום בשטרות המכירה הכלליים, למכור מדין זכין למי ששכח למכור את החמץ. וראה בשלחן ערוך (סימן תמג ס"ג), שחמץ אינו תופס דמיו. ועיין עוד בשדי חמד (חמץ ומצה סימן ח אות כו - כז).

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון

הרב הראשי לישראל



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

## עד מתי נהגו שלא לישא אשה ולהסתפר בימי העומר

בהמשך למאמרו הנפלא של הרב שמואל פרץ בירחון אייר תשפ"ב בענין השתלשלות מנהגי האבל בספירת העומר, יש להוסיף עוד מקורות בזה ולחדד את ההבדל בין מנהג הנישואין למנהג התספורת\*.

הנה בספרי הגאונים לא הוזכר איסור תספורת אלא איסור נישואין – עי' רי"ג ואוה"ג (יבמות ע"א 141) בשם רב נטרוני גאון [וכבר ציין הרב שמואל פרץ שהיא לרב האי, וכמו שכתבו בספר תשובות רב נטרוני גאון, מהדורת אופק (עמ' 48 הערה 90) עי"ש], וכן בספר הפרדס לרש"י בהלכות אבלים (עמ' רס"ד) [והוא מספר מעשה הגאונים] עי"ש, וכן בסידור ר"ש בר' נתן (עמ' צ"ב) עי"ש. וכן המאירי (יבמות ס"ב) והמנהיג (עמ' תקל"ח) הזכירו רק ענין הנישואין.

והמנהג של תספורת הוזכר בדברי כמה מן הראשונים המאוחרים: ר"י אבן שועיב שהביא הב"י, שה"ל (סי' רל"ה), ארח"ח (ח"ב הלכות קידושין עמ' 62), מאמר חמץ לרשב"ץ ועוד.

ולפ"ז אתי שפיר דברי הטור בסי' תצ"ג שכתב נוהגין 'בכל המקומות' שלא לישא אשה בין פסח לעצרת וכו', 'ויש מקומות' שנהגו שלא להסתפר וכו'. ומבואר שמנהג הנישואין נוהגים בכל המקומות משום שהוא מנהג קדום הוא מימות הגאונים, משא"כ מנהג התספורת לא נהגו בכל המקומות, משום שהוא מנהג שהתחדש בזמן הראשונים ולא התפשט בכל המקומות בזמן של הטור.

ולענין זמן האיסור. הב"י הביא מהאבודרהם בשם המנהיג בשם הרו"ה שמתו עד פרוס עצרת וכו'. ובספר המנהיג לאחר שכתב בסתמא שאין מנהג לכנוס בין פסח לעצרת, כתב: "אך מנהג בצרפת ופרובינצא לכנוס מל"ג בעומר ואילך, ושמעתי בשם רו"ה מגירונדא שמצא כתוב בספר ישן הבא מספרד שמתו מפסח ועד פרוס העצרת ומאי פורסא פלגא כדתנן שואלים בהלכות פסח קודם לפסח ל' יום ופלגא ט"ו יום וט"ו יום קודם העצרת זהו ל"ג בעומר" ע"כ. ומבואר מזה שרק בצרפת ופרובינצא נהגו כן, אבל בספרד לא נהגו כך מקדמת דנא אלא כמו שכתב שם בסתמא קודם לכן מפסח ועד עצרת. וגם בדברי אבן שועיב שהביא הב"י מתבאר כן, שכתב בתחלה שהעומר מורה על דין וכו' ולכן נהגו לגדל שפם עד עצרת, ואין כונסין נשים בזה הפרק, ואע"פ שיש בו טעם אחר במדרש על אותן י"ב אלף זוגות תלמידי ר"ע שמתו מן הפסח עד העצרת. ומה שנהגו רוב העם להגדיל שפם עד ל"ג לעומר לא מצינו בו ענין וכו' שמעתי שיש במדרש וכו' עי"ש. ומבואר שהמנהג המקורי והעיקרי הוא בין לענין נישואין ובין לענין תספורת מפסח ועד העצרת, אלא שרוב העם בזמנו נהגו לגלח בל"ג לעומר וחיפש לזה טעמים וכתב בשם המדרש וכו', אולם לענין נישואין לא כתב שהמנהג להקל מל"ג לעומר. וכן מתבאר

(א). ושוב ראיתי שהאריך בזה שמחה עמנואל בכתב העת נטועים, גליון כ' [תשע"ו] עי"ש.

מדברי שה"ל שכתב: ויש מקומות שנהגו 'שלא להסתפר לאחר פסח עד ל"ג לעומר', וכן יש נוהגין 'שלא לישא נשים בין פסח לעצרת' לפי שהימים עלולין הן שנפלה מגפה בתלמידי ר"ע וכו', ואחרי ר' בנימין גר"ו פי' הטעם מה שנהגו 'שלא לישא בין פסח לעצרת' לפי ששנינו בסדר עולם פ"ג משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש וכו', ר' יוחנן בן נורי אמר מן הפסח עד עצרת וכו' עי"ש, ומבואר כנ"ל שלגבי נישואין כתב כמה פעמים שנהגו שלא לישא מפסח עד עצרת, אולם לענין תספורת כתב עד ל"ג לעומר. וכן מתבאר מדברי הטור שלא כתב שיש נוהגים לישא אשה מל"ג לעומר אלא כתב שיש מסתפרים מל"ג בעומר ואילך עי"ש.

ואפשר לבאר בשני אופנים. חדא, שמהטעם שהם ימי דין, כמו שהזכיר האבן שועיב בתחילה, לא נושאים נשים כלל, וגילוח נהגו מפני אבלות עד ל"ג. ואידך, שמכיון שמזמן הגאונים נהגו לא לישא עד עצרת המשיכו במנהג זה, ותספורת שהתחדש בזמן הראשונים נהגו בזה קולא עד ל"ג, וזה אפשר ג"כ בדעת שה"ל כנ"ל.

אמנם הב"י כתב בזה"ל: "ודע דכשם שמותר להסתפר מל"ג ואילך כך מותר לישא אשה דכיון שפסקו אז מלמות למה יהא אסור לישא אשה, וכן כתב הרד"א. ורבינו שלא הזכיר אלא שמסתפרים נקט חדא מנייהו" ע"כ. אולם להאמור, מדיוק דבריהם של הראשונים הנ"ל נראה ברור שלגבי נישואין סבירא להו שהמנהג להחמיר עד עצרת ממש, וחילקו בין תספורת לנישואין.

אכן, מצאנו לכמה מהראשונים המאוחרים שכתבו גם לגבי נשיאת נשים, שהמנהג הוא עד ל"ג לעומר. הארח"ח הנ"ל כתב ואלו האנשים שלא דקדקו אלא עד ל"ג לעומר טועים הם כי מפסח ועד עצרת היה המקרה וכו' ולאחר מכן הב"ד הר"ז שהביא המנהיג ליישב המנהג עי"ש. והמאירי ביבמות כתב: "ותלמידים אלו הוזכר כאן שכלם מתו מפסח ועד עצרת, וקבלה ביד הגאונים שביום ל"ג בעומר פסקה המיתה, ונוהגים מתוך כך שלא להתענות בו, וכן נוהגים מתוך כך שלא לישא אשה מפסח עד אותו זמן" ע"כ. וכן בראמ"ה שם: "ובמדרש מפסח ועד ל"ג בעומר, ומפני זה נהגו שאין נושאים נשים מפסח עד ל"ג בעומר" ע"כ. וכ"כ תלמיד הרשב"א בסוף פסחים: "ובתשובת הגאונים ז"ל שנהגו כל ישראל שלא לישא אשה מפסח ועד עצרת מפני תלמידי רבי עקיבא שמתו תוך אותו הזמן, אבל אנו אין אנו נוהגין שלא לישא אלא עד ל"ג בעומר, ואולי רובן של אותן תלמידים מתו באותו זמן" ע"כ. וכ"כ מהר"י חלאוה בפירושו לתורה פרשת חיי שרה: "ויכולן מתו מפסח עד עצרת, ומפרש שם דכולם מתו מחולי אחד, וע"כ נהגו שלא לעשות נישואין באותו זמן וכו', ומנהגנו עד ל"ג לעומר ובתלמוד שלנו אומר מפסח ועד עצרת - סמכו על הירושלמי שאומר עד פרס העצרת וכו'. ולפי זה ל"ג עצמו אינן ראוי, ויש מחמירין בענין זה ובמנהג זה וכו' אבל המנהג הקדום הוא כמו שאמרו בירושלמי עד פרס העצרת כלומר חצי שלשים לפני עצרת וכו'" עי"ש. וכן הרשב"ץ שהביא הב"י כתב כן והוא בתשובה (ח"א סי' קע"ח) ובספרו מגן אבות (על פרקי אבות פ"א מ"א) עי"ש.

והנה מה שהביאו הראשונים הנ"ל גירסא עד פרוס עצרת - בגמ' לפנינו בכל כחה"י המובאים בדק"ס השלם [שבהם כת"י אשכנזי, ספרדי וקטע גניזה מזרחי] ליתא גירסא זו אלא מפסח ועד עצרת, וכן בקה"ר (פי"א אות ו') הגירסא כן. וכ"ה ברש"י שם, וכ"ג הגאונים רב האי

גאון בתשובה ורב שרירא גאון באיגרתו - ע' באוה"ג יבמות עמ' 140 והלאה, וכ"ג הריצ"ג. וכן בספר הפרדס לרש"י (עמ' רס"ד) הביא את המנהג שלא לישא נשים מפסח ועד עצרת ולא הזכירו כלל עד ל"ג לעומר או פרוס עצרת וכדומה. וכ"ה בסתמא בשה"ל (סי' רל"ה) והוסיף בשם אחיו ר' בנימין שפירש הטעם לפי שמצינו בסדר עולם [ובעדיות ספ"ב] משפט רשעים בגיהנם י"ב חדש וכו' ר' יוחנן בן נורי אומר מן הפסח ועד העצרת וכו' ע"ש, וא"כ מבואר ג"כ שאסרו נישואין בכל ימי העומר. וכ"ה בסידור ר"ש בר' נתן (עמ' צ"ב): "וכבר פשט המנהג בקהלות ישראל שלא לעשות קשר נישואין בימי העומר וכו' והסיבה לכך ע"פ מה שקבלנו שמספר רב של חכמים והם תלמידי ר"ע מתו בזה"ז וכו'" ע"ש. וגם בדברי המנהיג מבואר שכן מנהג שאר העולם לבד מצרפת ופרובינצא, וכן מתבאר מדברי הטור שכך מנהג כל המקומות גבי נישואין.

והנה אף אם נאמר שיש גירסא עד פרוס עצרת - מ"מ כבר האריך לנכון הר"ש ליברמן בספר היובל למארכס עמ' רח"צ והלאה בראיות ברורות מדברי חז"ל שסתם 'פרוס' היינו 'לפני', דהיינו 'ערב' החג, ורק במשניות גבי בכורות ושקלים הכונה לט"ו יום קודם, אבל בעלמא היינו ערב החג ממש ע"ש. ויש להוסיף על דבריו שכן מתבאר גם מתשובת רב כהן צדק שהביא שה"ל (סי' רי"ג) וזת"ד: מצוה מן המובחר לאפות בי"ד אחר ביעור חמץ אבל אם בודאי אינו מגיע לישוב 'בפרוס הפסח' וכו' יולש ויאפה וישא עמו כדי שלא יבטל מאכילת מצה ע"ש, ומבואר דקרי לערב פסח פרוס הפסח. וברש"י סוטה ל' סע"ב: "פורס לשון פרוס החג לפני החג" ע"ש. ומבואר שאינו לשון פרוסה שהוא חצי אלא לשון לפני וכמ"ש במוסף הערוך (ערך פרוס) ע"ש. ובתוס' קידושין נ"ד ע"א כתבו בתוך הדברים: ומשמגיע אחד בסיון דהיינו פרוס עצרת תורמין וכו', ותמה הרש"ש שם דפרוס היינו ט"ו יום קודם ע"ש, ולפי האמור אין זה מוכרח. וכמו שכתב בפירושו ר"ש בר' שניאור לשקלים (פ"ג ה"א) וז"ל: "נראה דפרוס הפסח דוקא קתני דבראש חדש כתיב חודש, והוי מתרומה חדשה ולא סגי בלאו הכי, אבל פרוס עצרת וחג לא הייתה התרומה ט"ו ימים קודם אלא בסמוך לרגל ואגב רישא נקט פרס לכולהו" ע"כ.

וא"כ אף לגירסא עד פרוס העצרת הכונה עד לערב שבועות, שזו ממש גירסת הגמ' שלנו ואין בין פרוס העצרת לעצרת ולא כלום, ועדיף טפי להשוות הגירסאות מלומר שיש מחלוקת. והרי הגאונים הנהיגו מפסח ועד עצרת ולא שמיע להו עד ל"ג לעומר, והרי אף אם הייתה בזה מחלוקת עדיף טפי למנקט כדברי הגאונים וכגירסתם מאשר גירסא אחת שלא ידוע מקורה, וכ"ש שאפשר להשוות בין הגירסאות וכו"ל. ובפרט שזו רק 'שמועה' בשם הרו"ה, וגם הוא מצא 'בספר', נראה שזהו ספר יחיד ובודד, ומסתבר שזו 'הגהה', ואינו נוסח מקורי, ודברי הראשונים הנ"ל צ"ע.

והנה השו"ע פסק כדעת הר"י אבן שועיב וסיעתו וכמו שהיה המנהג בזמנו להתיר לישא אשה מל"ד לעומר והלאה, וכך פשט המנהג. ולפי האמור לכאורה עדיף לן טפי לנהוג כמנהג הגאונים ומנהג ספרד המקורי ופשטות דברי חז"ל עד עצרת, ובפרט שכתבו טעמים אחרים שהם ימי דין וכו' שאינם קשורים לפטירת תלמידי ר"ע. אולם יש מקום לומר שבדורנו כיון שיש הרהורי עבירה וכדומה, אין קיום המנהג הנ"ל שזה בנוק שיגרם על ידי זה, וכמה שיותר מוקדם עדיף טפי.



ולענין תספורת. הנה עפ"י הפשט נראה שא"צ להחמיר בזה עד שבועות, דהא הגאונים לא הזכירו כלל ענין תספורת וכנ"ל, ורק הראשונים הזכירו ענין זה, והם כתבו שנוהגים עד ל"ג לעומר. וא"כ לא היה מנהג בזה עד שבועות ברוב המקומות.

ולפי האמור העיקר הוא עד ל"ג לעומר שכ"ה ברוב הראשונים שהזכירו מנהג זה. ומה שחידשו מקצת מהראשונים עד ל"ד עפ"י הנוסח 'פרוס' עצרת - צ"ע, וכנ"ל.

אולם לדעת רבינו האר"י איסור הגילוח הוא לא מחמת האבל של תלמידי ר"ע אלא מחמת שימי העומר הם ימי דין והשערות הן דינים ואין להסתפר בזמן דין. ולפ"ז כתב שהאיסור הוא כל ימי העומר ולא רק עד ל"ג לעומר. וכבר קדמו לאר"י בספר צרור המור לר' אברהם סבע [נפטר בשנת רס"ט] בפרשת אמור וז"ל: "לפי שהם ימי דין אמרו שצריך להראות בהן צער ושאיסורים בתספורת. ואעפ"י שאמרו לפי שמתו תלמידי ר' עקיבא בלילה - זהו לפי הנגלה, כי הטעם הנסתר הוא מ"ש לפי שהעומר הוא הדין ולכן אסור בתספורת כדי להראות עצבון. ומה שאמרו שמותר בתספורת מל"ג לעומר ואילך לפי שאז פסקו תלמידי רבי עקיבא למות - כבר כתבו התוספות שזה משמע ל"ג ימים של חול ומלבד שבתות ה' ומלבד המועדים נשארו ל"ג יום של חול, כי הימים של שבת והמועד אין צ"ל בהם שאסורים בתספורת. באופן שאיסור תספורת הוא עד שבועות. וכן הוא לפי האמת כי [עד] ל"ג בעומר הוא תוקף הדין וכו'" עי"ש [ושורש הדבר כבר כתב הר"י אבן שועיב שהבאנו לעיל].



### סיכום

המנהג הקדום בעם ישראל היה שלא לישא אשה מפסח ועד עצרת. בצרפת ובפרובנס בדורות הראשונים נהגו בזה עד ל"ג לעומר, ולאחר מכן התפשט הדבר גם לספרד.

בתקופת הראשונים נהגו שלא להסתפר עד ל"ג לעומר. הגירסא שהביאו חלק מהראשונים שמתו עד 'פרוס' עצרת - אינה הגירסא המקורית, וגם לגירסא זו הכונה 'ערב' עצרת, ולא 'ט"ו יום' קודם עצרת. לדעת המקובלים איסור התספורת הוא משום שימי העומר הם ימי דין, וזה עד שבועות.



### תגובת הרב שמואל פרץ

בס"ד

לכבוד הרב עמנואל מולקנדוב

ראשית, אני מודה על שהוסיף וחייד את העניינים, אלא שיש לי אחר המחילה מה להעיר על דבריו.

לגבי מה שכתב שבדברי ר"י אבן שועיב נראה שלא נהגו (לכל הפחות) במקומו לישא נשים מל"ג בעומר ואילך ורק לעניין תספורת הקילו, וכן הביא משיבולי הלקט שגם כן הביא את המנהג כנ"ל. וניסה ליישב זאת בטעמים (שהרי קשה, אם אנו נוקטים שפסקו למות מל"ג בעומר, הרי שיש להתיר נישואים מל"ג בעומר ואילך). וז"ל: "חדא שמהטעם שהם ימי דין, כמו שהזכיר האבן שועיב בתחילה, לא נושאים נשים כלל, וגילוח נהגו מפני אבלות עד ל"ג. ואידך שמכיון שמזמן הגאונים נהגו לא לישא עד עצרת המשיכו במנהג זה, ותספורת שהתחדש בזמן הראשונים נהגו בזה קולא עד ל"ג, וזה אפשר ג"כ בדעת שה"ל כנ"ל".

ואני משיב על דבריו, על הדבר הראשון שכתב, אינו נזכר בגאונים וברוב ראשונים שנמנעים לשאת נשים משום שהם ימי דין, אלא מחמת האבלות. וכן נקטינו, שהרי מרן לא אוסר נישואים אחרי ל"ד בעומר מטעם זה.

ועל דברו השני, הרי הוא מוכיח שנתנו דבריהם לחצאים, כי איך שייך במנהג אחד ללכת על פי השיטה שבל"ג בעומר פסקו מלמות, ובמנהג אחד ללכת על פי השיטה שבעצרת פסקו מלמות. וגם אם המנהג הקדום היה עד עצרת, סוף סוף בימינו המנהג כבר שונה ואין נוהגים אותו.

ועל כל פנים, המנהג שלא לשאת נשים עד ל"ג בעומר כבר נמצא אצל המנהיג, שהוא מהראשונים המזכירים שיטה זו שפסקו למות עד ל"ג בעומר, וז"ל: "אך מנהג בצרפת ופרובינצא לכנוס מל"ג בעומר ואילך". (הראב"ה, שהוא הראשון שמזכיר שיטה זו, כלל אינו מזכיר את המנהג לא לשאת נשים, וכמו שהרבה ראשונים לא מזכירים אותו, אלא רק שלא להקיד דם).

וכן בעצמו הביא מעוד ראשונים רבים המביאים שנהגו לישא נשים מל"ג בעומר ואילך.

וראיתי להשיב על מסקנתו שכתב: "והנה השו"ע פסק כדעת הר"י אבן שועיב וסיעתו וכמו שהיה המנהג בזמנו להתיר לישא אשה מל"ד לעומר והלאה, וכך פשט המנהג. ולפי האמור לכאורה עדיף לן טפי לנהוג כמנהג הגאונים ומנהג ספרד המקורי ופשטות דברי חז"ל עד עצרת, ובפרט שכתבו טעמים אחרים שהם ימי דין וכו' שאינם קשורים לפטירת תלמידי ר"ע. אולם יש מקום לומר שבדורנו כיון שיש הרהורי עבירה וכדומה, אין קיום המנהג הנ"ל שוה בנזק שיגרם על ידי זה, וכמה שיותר מוקדם עדיף טפי".

מה שכתב שיש לנהוג שלא לישא עד עצרת מצד הטעמים האחרים שהם ימי דין, הנה לא מצינו ברוב הראשונים שיזכירו עניין זה, שהמנהג שלא לישא נשים נוהג מחמת שהם ימי דין מלבד בספר מעשה הגאונים וברוקח, ודבריהם דעת מיעוט דמיעוט שלא הובאו בשאר ספרי הפוסקים ובפרט מרן לא התייחס לזה. ואם מצד זה אין צורך לחוש לזה כלל.

והנה אף על פי שכמו שנתבאר, שהפשטות היא שמתו עד עצרת ממש ולא עד ל"ג או ל"ד בעומר, ושהמנהג הקדום היה לא לשאת נשים עד עצרת ממש. מ"מ, כבר נתבאר במאמרי שדבר זה הוא מנהג הנזכר בגאונים רק כמנהג רשות שאף מי שעבר עליו אין קונסים אותו, ושאין זה איסור. ובנוסף נתבאר שאין מנהג זה נזכר בהרבה מאוד ראשונים קדמונים, וביניהם שלשת עמודי הוראה – ריף, רמב"ם, רא"ש.

וכן נתבאר שכל שאר המנהגים, התוספו מאוחר יותר, כך לגבי מנהג תספורת שהתווסף מאוחר ואף ייתכן שהוא אינו קשור לסיבת מיתת תלמידי רבי עקיבא, וכל שכן המנהג שלא לשמוע שירים שהוא מאוחר עוד יותר. מנהגים אלו הם מאוחרים ואינם תקנת חז"ל ואף הראשונים לא ראו להנהיג אותם, ואין בידינו עדות על אותו ראשון שהחליט להנהיג את איסור התספורת, אלא נראה שהעם בעצמו נמשך אחרי המנהג.

בנוסף על פי שהראנו אין כל יסוד להשוואה בין ימי הספירה לימי בין המצרים, שאין מכורתם ומולדתם מאותו מקום, שימי בין המצרים יש להם יסוד ברור בדברי חז"ל עצמם, ואילו ימי הספירה אין שום מקור בחז"ל הקובע כי ימים אלו הם ימי אבל, ואף המקורות הראשונים מביאים מנהג יחיד שלא לישא נשים ואף עליו כותבים שמי שנשא אין קונסים אותו (כלומר מדובר במנהג שאינו מחויב שהעובר עליו לא עבר כל איסור ואינו בבחינת פורץ גדר העובר על גזרות הציבור, ואף שכיום זה כבר אינו כך, מ"מ כך היה בראשית המנהג).

בנוסף, שכיום יש קושי עצום לרבים מחמת מנהגי האבלות הללו הנוהגים תקופה ארוכה, כך בעניין התספורת (שכאמור הוא מנהג מאוחר שכלל לא ברור עם הוא קשור למיתת תלמידי רבי עקיבא), שרבים נראים כמנוולים בשערם ובזקנם, ומרגישים שלא בנוח, ושואלים את הרבנים שימצאו להם קולות בעניין.

וכך בעניין שמיעת שירים, שהוא דבר מאוד חזק בתרבות כיום (מה שלא היה בעבר), ובפרט שאנשים לחוצים וזקוקים לרוגע ולמפלט שיש בשמיעת השירים. וכיום אינו עניין למחולות וריקודים כמו בעבר.

ועל כן אף שאינני מורה הוראה, ואין בידי הכוח לפסוק כל שכן בדברים כאלה שהם תקנות ומנהגים קדומים. מ"מ יראו מורי ההוראה את הדברים ואת השתלשלות המנהגים, וידעו את כוחם וטעמם של הדברים, ויראו את המעשה אשר יעשו.

אך וודאי שלבא ולהחמיר שלא לישא נשים אף אחר ל"ג בעומר, אין לזה שום מקום, וגם אם הוכח שמתו עד עצרת, סוף סוף מנהגי האבלות אינם תלויים באופן ישיר במיתת תלמידי רבי עקיבא אלא בכך שנהגו כך, ולבא ולהנהיג עוד ימי איסור כשכל האיסור עצמו אינו ברור, אינני רואה מקום לזה.

בברכה

שמואל פרץ



הרב אוריאל בנר

## האם אמירת "היום" מעכבת בספירת העומר\*

כתב הט"ז (אורח חיים סימן תפט ס"ק ז): "ונ"ל פשוט שאם שואלו חבירו כמה ימים בספירה והוא משיב כך ימים ולא מזכיר בתשובתו היום כך ודאי לא יצא דעיקר המצו' שיאמר היום כך"א. ובאר בשולחן ערוך הרב (תפט סעיף ז): "אם לא אמר היום אלא מנה סתם כך וכך ימים לעומר לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור ולספור בברכה, דכיון שאמר כך וכך ימים הרי לא ספר את עצם היום הזה שהוא עומד בו והתורה אמרה תספרו חמשים יום שתספור היום עצמו שיאמר היום כך וכך"ב. וחיידד הגרמ"מ קרפ (הלכות חג בחג עמוד מ"ב): "דאין המצוה כלל בהזכרת מנין הימים אלא בספירת הימים, וכל שאינו אומר היום אין זה מעשה ספירה כלל, שאינו מונה ומשלים יום לחבירו, רק מזכיר את היום"ב.

האליה רבה סימן (תפט י"ג) פקפק בדבר מתוך דיוק בראשונים: "ולענ"ד במקור בב"י אבודרהם (עמוד רמב) דסיים אבל שאל מבעוד יום וא"ל כמה יהיה לנו מהספירה זאת הלילה, יכול לומר לו כך וכך הם עכ"ל. וקשה הא אפילו בין השמשות מותר בכך וכך, אלא ע"כ דאם שאלו בין השמשות אף אמר כך וכך אינו יכול למנות אח"כ. ועוד קשה דא"כ למה ליה למימר אתמול, לימא כך וכך בלא היום. ומ"ש הט"ז בזה דחוק. ומה שדקדק מדנקט היום כך וכך, לענ"ד היינו היפוך מרישא דאמר אתמול". והמאמר מרדכי (סימן תפט ס"ק ו) פקפק בסברא:

\* ראו עוד בעניין זה במאמרו של הרב משה יפת בגליון כ"ט ובמאמרו של הרב יוסף יונה בגליון ס"ה.

א. בראב"ה (מסכת פסחים סימן תקכו) גרס: "אלא הכי מברך על ספירת העומר שהיום שבוע אחד ויום אחד", כלומר שהברכה מחוברת למצווה, ויל"ע מה תפקיד והכרחיות המילה 'שהיום' לפיו, דשמא פשוט שהיא משמעותית גם אילולי הט"ז (וראה בביאור הגר"א ס"ו מה שבאר לפי דברי הראב"ה).

ב. שמעתי מהרב ישעיהו רוטנברג שיש להסתפק האם לדעת בה"ג ימשיך לספור בברכה מי שספר חמש לפני ארבע, לצורך הבנת המציאות נאמר שעבר את קו התאריך באופן שהשלים את ארבעה ימים אחרי שכבר ספר חמשה, ואח"כ לא ספר חמשה. מחד, לא הפסיד יום, ומאידך, ספירה שלא כסדר, האם יש בה תמימות? ואפשר שזה תלוי בשאלת פשר דברי בה"ג האם כוונתו של הימים מצוה אחת הן, ואז יובן אולי שיצא, מאידך אחרונים רבים פרשוהו כאומר שאין משמעות לספירת עשרה ימים, שאינה בנויה על ספירת תשעה, ואז יקשה יותר לומר שיצא. האם דברי שו"ע הרב מלמדים משהו בנידון? כלומר, שהמצווה היא לספור את היום, ואת זה עשה גם מי ששינה את הסדר, צ"ב. תודה לרב מרדכי פטרפרוינד שהפנני למאמרו בקובץ עץ חיים ניסן תשפ"ב בו עמד על נקודה זו, וראה עוד הערה 11.

ג. בספר הררי קדם (ב, סימן קי"א) נכתב בשם הגר"ד סולובייצ'יק (בן הגר"מ): "עובדא באחד שאמר 'היום הוא היום הראשון לספירת העומר' ונתעוררה שאלה אם זהו גופא הוי ספירה כראוי ושוב אינו יכול לספור עם ברכה, וכשכא הדבר לפני רבינו זצ"ל אמר דלא ספירה היא כלל שראשון הוא לא אחד" והסביר: "והביאור הוא דספיה"ע אינו להזכיר את היום והזמן שהוא עומד בו אלא החיוב לספור את מנין הימים וכמו שכתב החינוך מצווה ש"ו שאנו מונין לעומר כלומר כך וכך ימים עברו מן המניין דחיוב הספירה הוא לספור ולמנות את חשבון הימים בכללם, וראשון אינו סכום ומנין אלא תאריך וזמן ולא יצא ידי חיוב ספירה ומנין אלא ע"י שיאמר היום יום אחד בעומר" [בספר כאיל תערוג (מועדים עמוד ר"י) מובאת מחלוקת בזה בין החזו"א, שלפי דברי הגר"ח"ק הסכים לנ"ל, לבין הגר"א"ל שסבר שיצא יד"ח] האם דבריו שונים מדברי הגר"ז "והתורה אמרה תספרו חמשים יום שתספור היום עצמו שיאמר היום כך וכך", נראה שאין הכרח לומר כך, הם עוסקים בעניין אחר, ההבדל בין התייחסות ליום עצמו לבין התייחסות למכלול, ליום כהמשך - כחלק מרצף.

"ומיהו כתב הרב ט"ז ז"ל והרבה מהאחרונים ז"ל שאם לא השיב לו היום כך וכך אלא השיב לו סתם כך וכך ימים אין קפידא וחוזר וסופר בברכה. ולבי מגמגם גם בזה דהא כיון שמשיב לזה ששואל כמה ימי הספירה בזה הלילה מבואר דר"ל היום כך וכך". ראשית נראה מדבריו שאינו חולק על עצם חשיבות אמירת היום, רק במקרה שענה לחברו, ונראה מדבריו שמספיק שמבואר מדבריו שהיום וכו' ואילו הט"ז לא מסתפק בזה, שכן אין הדיבור כאן בגדר ביטוי לכוונתו אלא מעשה מצווה עצמי, שכל עוד הוא לא נעשה כדבעי אינו מועיל. ולדברי שו"ע הרב מובן יותר שכן בעינינו מעשה ספירה כנ"ל, וצ"ב לאלוהי רבה האם הוא מקבל הגדרה זו, ואעפ"כ אומר את דבריו על עונה לחברו, או שמא מבין אחרת את עצם הדין.

בשו"ת מהר"ש לבית הלוי (אורח חיים סימן ה) נשאל: "מעשה שהיה ראובן היה שליח צבור לתפלת ערבית ליל ל"ג לעומר, ואחר שסיים העמידה התחיל ראובן לומר הוידיי כדרך כל לילה שאומרים וידוי אחר העמידה, אמר לו שמעון אל תאמר וידוי מפני שהוא ל"ג לעומר, ורצה לומר שהוא כמו יום טוב. אח"כ נסתפק שמעון אם יכול לספור פעם אחרת בברכה, משום שהרי כתב הרב הגדול בית יוסף בטור אורח חיים סי' תפ"ט בשם הר"ד אבודרהם... הרי שאם מנה והיה זמן הספירה אעפ"י שלא כיוון למנות בשביל המצוה, רק שאמר המספר כדי להודיע לחברו כמה הם, יצא, ושוב באותה הלילה לא ימנה בברכה, הכא נמי כיון שהיה זמן הספירה, וכבר מנה ואמר הם ל"ג לעומר, נראה דיצא ושוב באותה הלילה לא יברך, ועל זה נסתפק שמעון". ותשובתו: "אני עני ואביון נמצאתי שם, ואת פי שאלו, ואמרתי על פה כי היה נראה לענ"ד כי עדיין לא יצא ידי חובתו, לפי שלא אמר ומנה המספר שלם, שאפי' לפי דברי הר"ד אבודרהם אם היה אומר היום שלשה ושלשים לעומר הוה ניחא, אבל כיון שאמר הוא ל"ג לעומר, שהוא ראשי תיבות של שלשים ושלשה, תיבת ל"ג אינו מספר...". לכאורה עולה מדבריו שלא כט"ז, שכן האומר לא הזכיר היום. וכתב בספר מועד דוד (סימן ס"ב): "ואף שלא אמר היום כך וכך... מ"מ כיון שאמר מפני שהוא ל"ג בעומר, נחשב כאילו אמר היום". וצ"ב, האמנם אמירת "שהוא" עונה על דרישות הט"ז, וזאת שוב לאור הגדרת שו"ע הרב שצריך לספור את היום, ואולי לשם כך אין תחליף לאמירת היום.

מובא בספר כאיל תערוג (מועדים עמוד ר"ב): "במקרה שהש"ץ אמר היום חמשה ימים לעומר ותיקנו אותו הציבור ואמרו 'ששה ימים לעומר', ונפל ויכוח בין המתפללים האם מותר להם

ד. הט"ז דן באמר כך וכך ימים, ולא אמר האם בלי המילה "ימים" קיימת בעיה. בשו"ת קול אליהו (חלק ב - אבן העזר סימן יח) דן בשאלה הבאה בהלכות גיטין: "בגט שטעה הסופר וכתבו בו בשני בשבת שלשה עשר לירח אב ולא כתב שלשה עשר יום לירח אב, שדילג הסופר תיבת יום, מה דינו, אי כשר ליתנו או לא" וענה מתוך תשובת מהר"ש הלוי הנ"ל: "ומאותה שכתב הרב מוהר"ש הלוי ז"ל באור"ח סימן ה', במי שאמר לחבירו הלילה אל תאמר וידוי כי הוא ל"ג לעומר, היה נראה ללמד לגידון דידן דאין קפידא אם לא הזכיר ימים לירח פלוני. שהרי התם בא בטענה הרב ז"ל לומר דאעפ"י כן לא נפטר מלברך מטעמים מתחלפים כמו שיעו"ש, ולא בא בפיו טעם כעיקר משום דלא הזכיר ימים, דהא הנדון היה שלא הזכיר היום ל"ג ימים לעומר, ההוא אמר אל תאמר וידוי שהוא ל"ג לעומר, והיה לו לומר דמהך טעמא לא יצא, מפני שלא הזכיר ימים. אלא ודאי דס"ל דאי מהא לא איריא, דאעפ"י שלא הזכיר ימים אין קפידא, ולזה הוצרך לטעמים אחרים. ואם לענין ספירה דאורייתא יצא, כ"ש לענין זמן בגט דאינו אלא תקנתא דרבנן". אם נאמר שמהר"ש הלוי סבור כט"ז אולי נוכל לשער מכאן את דעת הט"ז, אף אם הוא חלוק על הט"ז, אין ללמוד גם על ענין השמטת "ימים".

לחזור ולספור בברכה אחר שתיקנו את הש"ץ ואמרו את הספירה הנכונה, וחלק טענו שיכולים הקהל לחזור ולספור בברכה כיון שלא אמרו 'היום' וקיי"ל שאם לא אמר 'היום' לא יצא ידי חובה (עיין משנ"ב סי' תפ"ט סק"כ ובשעה"צ סק"ה). ואולם היו מהציבור שטענו שכיון שהש"ץ אמר היום וטעה בספירה והציבור תיקן את הש"ץ שאמר היום הרי הם כאילו אמרו 'היום' ויצאו ידי"ח."

והובאה בזה מחלוקת בין הגר"ח ק' לגר"א"ל: "ונחלקו בזה רבותינו, דהנה הביא המשנ"ב (סימן תפט סק"ב) מהאחרונים דאם בירך על הספירה וספר ספירה שלא כדין ונזכר בתוך כדי דיבור יחזור ויספור כדין והברכה עולה לו, וכגון אם טעה ואמר היום ארבעה ימים לעומר ובתוך כדי דיבור נזכר שהוא יום חמישי דיו שיסיים 'חמישה ימים לעומר' ויוצא בזה, וכבר הקשו ע"ז הרי הפסיק בין הברכה למצוה בספירה שלא כהוגן ובעי לברך שנית ומ"ט אמרינן ליה שיסיים ויפסיד ברכה. והגר"א גניחובסקי שאל שאלה זו קמיה הגר"ח קניבסקי, ותירץ דכיון שאמר 'היום' שהוא מעכב בספירה כמבואר במשנ"ב (סי' תפט סק"כ) הרי התחיל את המצוה של הספירה וחלה הברכה וא"כ אף שהפסיק בדיבור אי"צ לחזור ולברך כמו שאר המצוות שאם בירך והתחיל את המצוה והפסיק בדיבור קודם שסיים את המצוה שאי"צ לחזור ולברך, שהתיקון תוכ"ד הוא המשך למה שאמר היום ושפיר איכא ליה ספירה וברכה.

אמנם רבנו דחה תירוץ זה דאף ד'היום' מעכב בספירה, דבלא זה מתפרשת הספירה על העומר ולא על הימים", אבל אין זה חלק מהספירה, ונפק"מ דאף להסוברים דלא מהני שומע כעונה בספירת העומר (עיין ביאור"ל בריש סי' תפט) מ"מ על 'היום' מהני שומע כעונה, ומה שלא נחשב הפסק בגלל הטעות, משום שהוא עוסק בספירת העומר ולא הסיח דעתו מן הספירה".

ומכאן נחזור לעניין הציבור שתיקנו את הש"ץ: "הרי דלדעת רבנו הגר"ח קניבסקי ד'היום' הוא חלק מהספירה א"כ כיון שהקהל לא אמר 'היום' לא יצאו ידי חובת ספירה ויכולים לחזור ולספור בברכה, אבל לדעת רבנו הגר"א"ל שטינמן ד'היום' הוא לא חלק מהספירה והוא רק מייחס את הספירה לימים, א"כ כיון שהש"ץ אמר 'היום' רק שספר ספירה בטעות א"כ כשתיקנו אותו הרי ייחסו את הספירה ל'היום' שאמר ושפיר יצאו ידי חובה". והעירו שם: "וצ"ב לפי"ז מדוע כשחברו שואלו כמה ימי הספירה היום, אם ענה רק המספר ללא 'היום' אין לחוש, והלא תשובתו קאי על השאלה כמה היום ומה בין זה לש"ץ שאמר 'היום'? וצ"ל בדעת רבנו דבש"ץ שטעה הציבור לא רק מגלה לש"ץ את היום הנכון אלא הוא ממשיך את דברי הש"ץ 'היום'...".

ה). ראיתי מי שכתב בסגנון זה: "אדם שאמר לאשה הרי את מקודשת ולא הזכיר את המלה לי קדושי אינם קידושין משום ידיים שאינן מוכיחות אך בעסקין באותו ענין ה"ז נחשב כאילו אמר לי וקידושי קידושין, בלמדי ענין זה עלה על דעתי כי מאותו דין יש חילוק הדומה בספה"ע כלומר שאם אדם אמר לדוגמא לעומר בלי להזכיר היום לא קיים את המצוה ג"כ מהטעם של ידיים שאינן מוכיחות כי אין כאן הוכחה שהוא מתייחס להיום אע"פ שיש כאן ספירה לכאורה". [אר"ץ ובת חל"ב עמוד 69]

ו). וכ"כ הגרב"צ אבא שאול (שו"ת אור לציון חלק ג פרק טז - דיני ספירת העומר אות ג): "שאלה. מי שספר ספירת העומר בטעות, וכגון שאמר היום שלשה ימים לעומר במקום לומר ארבעה ימים, ושמע חבירו ואמר לו ארבעה, האם יכול חבירו לספור באותו יום בברכה. תשובה. אם לא אמר היום ארבעה ימים, אלא אמר ארבעה ימים, יכול לחזור ולספור בברכה".

משא"כ בעונה לחברו". וצ"ב האם חילוק זה מתאים גם להבנת שו"ע הרב, או שלדבריו, כל עוד לא אמרת בעצמך, לא מצטרף דבר שלא אמרת, לדבריך, וממילא פשוט לדבריו, כדברי הגר"ח ק.

### אמר "הזמן הזה כך וכך ימים"

נפ"מ נוספת מהבנת הגר"ז כתב בספר עם סגולה (עמוד 305) אודות מקרה שבמקום לומר היום כך וכך לעומר, אמר הזמן הזה כך וכך לעומר, האם יצא. בתחילה העלה סברא שראוי לחשוש וצריך לחזור ולספור "דזמן הוא משמעות גם להרבה זמן כמו שאומרים ספה"ע בזמן הזה דרבנן". ואח"כ הוסיף: "ומ"מ יש לדחות דכשאומר כך וכך ימים א"כ מוכחא מילתא ש'זמן' כונתו ליום הזה, ורק כשאינו אומר אלא כך וכך ימים לעומר בזה אין משמעות, דהרי הט"ז לא הביא ראיה לדבריו שהעיקר הוא לספור היום, אלא רק כתב שאם השיב לחבירו כך וכך ימים לעומר ולא השיב לו היום כך וכך ימים לעומר לא יצא יד"ח, דעיקר המצוה הוא לומר היום, וא"כ כל היכא שמוכחא כונתו סגי וצ"ע". אולם מלשון הגר"ז 'דכיון שאמר כך וכך ימים הרי לא ספר את עצם היום הזה שהוא עומד בו והתורה אמרה תספרו חמשים יום שתספור היום עצמו שיאמר היום כך וכך' רצה ללמוד: "שזהו פי' הכתוב תספרו חמשים יום שצריך לומר דוקא יום וצ"ע".

### המסתפק איזה יום היום

דנו האחרונים במי שאינו יודע האם היום ארבעה לעומר או חמשה האם ספירה מספק תועיל לו, וכתב הגר"צ אבא שאול (מוריה רנ"ז-ט') בהסברת הספק: "יש להסתפק אם מצוות ספירת העומר היא לומר אמירה בעלמא של מנין הימים, או שהמצווה היא לספור כמה ימים יש לעומר, וכל שאין ידיעה ובידור של המניין אין כאן ספירה, שאם המצווה היא האמירה, הרי מ"מ אמר את מספר הימים, אבל אם המצווה היא ספירה... חסר בעצם המצווה..." ויש לעיין האם הגדרת הגר"ז לדבריו הט"ז מראה משהו בנידון.

ז. וסיים: "ולענין ברכה יתכן שיש לצרף דעת הפוסקים שבלא אמר היום יצא עי"ש בשעה"צ סקכ"ה ואף שהמ"ב לא סבירא ליה כך מ"מ עכ"פ בכה"ג לא יברך ועי' בכה"ח סקנ"ג שחשש לדעה זו לכתחילה ומ"מ למעשה יש לשאול חכם".

ח. ראה למשל בשו"ת יביע אומר ח"ח אור"ח מ"ה ובשו"ת מגדנות אליהו ח"ד מ"ח.

ט. ולהלכה כתב (שו"ת אור לציון חלק ג פרק טז - דיני ספירת העומר אות ו - ז): "המסופק כמה ימים היום לעומר, ימנה באותו יום את שני הימים בלא ברכה, ובשאר ימים ימשיך לספור בברכה".

י. כתב בשערי ישר (שער א פרק ה): "... וביאור ענין זה שהקפידה תורה שלא יהיו ספק להמונה המעביר תחת השבת שהוא עשירי, ואף דמעשר חל בלא כונה ובטעות, אבל מ"מ בעינן שימנה תשעה ואז עשירי חל בטעות אף שקרא לעשירי תשיעי, וכן כתבו בתוס' נדרים י"ח ע"ב וז"ל ואם של מעשר סתמא נדר אסור, וא"ת והלא עשירי מאליו הוי קדוש וא"כ לא הוי דבר הנדור, וי"ל דבעי העברת מנין ואם היו עשרה ונטל אחד בלא מנין אינו קדוש כדאמר בפרק מעשר בהמה (נח ב) מיקרי שפיר דבר הנדור, עכ"ל. מבוואר בדבריהם דהקדושה באה ע"י המונה ומשו"ה חשיב דבר הנדור שאינו מתקדש ממילא אלא ע"י הבעלים, וע"כ י"ל דהקפידה תורה שיהיו המנין ברור להמונה, ואם מסופק הוא על אחד מהמונים אם הוא בכלל המחויבים במעשר בטל המנין. ויש להטעים ענין זה דמספר שאינו ברור לא חשוב מספר

כמו כן יש לעיין במה שכתב בחשו"ק חמד (יבמות דף קה ע"ב): "מעשה שהיה ביהודי שהתחיל להתפלל תפילת מנחה, דקות ספורות לפני השקיעה, והנה, כשהגיע ל'אתה חונן', נזכר לפתע שלא ספר אמש ספירת העומר, וגם במשך כל היום לא נזכר לספור, ואם ימתין לסיום תפילתו, יהיה זה כבר בבין השמשות, כך שיש אומרים שלא יוכל להמשיך לספור את העומר בברכה בכל הימים הבאים [יעוין בשו"ע (או"ח סימן תפט ס"ח) ובכף החיים (שם ס"ק פג)]. לפתע עלתה הברקה מעניינת במוחו. מה עשה, לפני שחתם 'ברוך אתה ה' חונן הדעת', [במקום שניתן לפנות אל השי"ת בתפילה אישית על דעה והבנה בלימוד התורה הקדושה, כמבואר בשו"ע (סימן קיט), פנה האיש אל בוראו, והתחנן מקירות ליבו: "רבונו של עולם, היום כבר ארבעים יום לעומר, ואני אוחו רק ביבמות דף ו' אנא, פתח ליבי והאר עיני בתורתך". כשסיים את תפילתו, מיהר לשאול: האם עלתה לו הספירה ויכול להמשיך לספור את שאר הימים בברכה? תשובה נאמר בחינוך (מצוה שו): ... נצטוינו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשנו החפץ הגדול... למדנו אפוא, ש'ספירה' פירושה ספירה של השתוקקות לדבר מסוים... ויעוין גם במשנ"ב (סימן תפט ס"ה) שכתב שאם אינו מבין את לשון הספירה, אפילו ספר בלשה"ק אינו יוצא, דכיון דלא ידע מאי קאמר אין זה ספירה. ועל פי זה יתכן לומר בשאלתנו, שהאיש לא יצא ידי חובת הספירה, כי ספירתו אינה מבטאת כלל תשוקה ליום הנכסף של קבלת התורה, אלא אלו דברי תחנונים, בהם ציין כ'סימן' בעלמא את משך זמן לימודו, אך זו לא 'ספירת' העומר". האם ניתן לראות בדברי שו"ע הרב סיבה נוספת לבעיה באופן זה של ספירה, שכן אין כאן מעשה ספירה של היום, או שמא סו"ס הזכיר את המילה היום, ואין בעיה באופן אמירת המשפט וצ"ב.



ומניין, וכנראה שזה הוא טעמו של הט"ז או"ח סימן תפט ס"ח שכתב דלכתחילה בעיני שידע מנין של הספירה בשעת הברכה דלא כמו שכתוב בספר חיי אדם הטעם משום חשש הפסק בין הברכה להספירה יעו"ש. ונראה דבמסופק כמה ימים היום אם יום ג' או ד' שלא יוכל למנות שתי הספירות מספק דלא חשיב ספירה כלל, וכדומה לי שראיתי דין זה באיזה ספר". גם השוואת ספירת העומר למעשר בהמה מתפרשת יותר כרואה בספירה - ספירה ולא אמירה. כך מובנים יותר גם דברי הגר"מ שטרנבוך (תשובות והנהגות כרך ג סימן קמח) דלהלן: "בספירת העומר נאמר תמימות תהינה, וחייבין להקדים בהתחלת הלילה מעיקר דין ספירה, ועי' תוס' מנחות סה. ובביאור הדבר נראה דבר חדש דכשם שמצינו במצות קידוש היום דשבת דמצותו בכניסתו מיד וכמו שכתב בבה"ל ר"ס רע"א שהמצוה מיד שקורא עליו שם שבת, וביארתי במק"א דאף שקדוש מאליו, מ"מ יותר חשוב להקדישו בפה וביין, ולכן יש למהר ולקדש בזמן כניסת שבת שיחול על פיו, וכעין זה בבכור דאף שקדוש מאליו, מצוה להקדישו בפה, וה"נ גבי ספירת העומר, ואף שכבר קיבל עליו ביום הראשון לעומר נראה שבספירה בכל יום יש קדושה מיוחדת, ותיקון מיוחד בספירה, ע"כ ראוי להקדים לקרות לה שם וחל לכל היום כולו, וזהו חידוש שבספירה הוא שמקבל ע"ע כל לילה.

ובזה נבין דברי הש"ע והט"ז בסימן תפט ס"ק ג' ע"ש היטב בביאור הגר"א, דמי שבירך ונתכוין ליום ובסיום נזכר ובירך כהוגן, שדעת ראבי"ה שחורז ומברך דמחמירין בברכת ספירה כיון דס"ל שבוה"ז דאורייתא, ודעת הט"ז שספק לקולא, וע"ש בביה"ל, ומוכח מדבריהם שבספירה לא מספיק שמכוין למצות ספירה רק צריך לכיוון בספירה ליומו שלא יהא כמתעסק, שמעיקר המצוה לספור יום יום, וכאלו כל יום הוא, יום טוב בפנ"ע ומתקדש בקדושתה בספירה דוקא ולכן צריך ספירה אחרת, וקורא להם שם, ואם טעה וחשב על היום שהוא יום אחר, שפיר יש לחשוש להברכה וכמבואר בסוף פ"ק דברכות בענין בירך על היין ונמצא שכר". [יעוין במאמרו של הרב פטרפרוינד הנ"ל בהערה 3 שהביא יסוד זה בשם עוד אחרונים, וביאר על פיו דברים רבים]



הרב עובדיה יוסף

בן הג"ר יעקב יוסף זצ"ל

## בדיני הבדלה במוצ"ש שהוא יו"ט

פרק א' – אם יש להחמיר שלא להדליק אבוקה \* פרק ב' – כמה פרטי דינים בהבדלה של מוצאי שבת שחל בו יום טוב \* פרק ג' – לענין אדם ששכח לומר ותודיענו, ובקידוש שכח להבדיל וטעם, האם חוזר להתפלל ערבית

### פרק א' – אם יש להחמיר שלא להדליק אבוקה

#### א.

דבר גדול דיבר הגרשו"א בשמירת שבת כהלכתה ח"ב (פס"ב סעיף יב הערה לא), שלא נראה להתיר בשביל חומרא של אבוקה להדליק מאש לאש ביו"ט. וראיתו משעה"צ (סי' תלה ס"ק ט), שלצורך בדיקת חמץ ביו"ט אין להתיר אם הוא עשה ביטול, ואם לא עשה ביטול יש להסתפק, אם צריך ביום להדליק בשבילו נר, ע"ש. ומשמע מדבריו שיש לברך על הנר של יו"ט.

ונראה שהדין הוא פשוט לענין בדיקת חמץ, מאחר שגם אם מוצא חמץ בפסח, לדינא אסור לשורפו אלא רק לכפות עליו כלי, כשיטת תוספות והרמב"ם, ולא כשיטת רש"י שמתיר לשורף בפסח, וא"כ כ"ש שאין לעשות בדיקת חמץ בפסח עצמו על ידי איסור הבערה. ודוק. אבל למעשה ראיית הגרשו"א חזקה, היות שיש בכל זאת מצוה ולא מתירים בשבילו הבערה שכזו, כ"ש לנ"ד. אמנם הנכון יותר בכל זה הוא שבליילה מתיר ודאי להדליק נר מאש לאש, אלא רק ביום שהנר אינו כל כך לראיה טובה ולא מעכב כמו בלילה, ורק בזה הסתפק, הרי לנו שכשיש אור ותאורה וצורך מצוה לא מתיר הדלקה, וה"ה לנ"ד לענין נר של אבוקה.

אמנם ראיתי בשלמי מועד (בפרק עז עמוד שסא), שהעתיקו את דברי הגרשו"א מספר שמירת שבת כהלכתה בצורה לא נכונה, אלא סיימו בלשון אך מסתבר דגם לצורך הידור של אבוקה מותר, ע"ש. דבר שלא כתוב שם.

ומה שהכריח אותם כנראה לזה, הוא מש"כ בספר הזכרון לגרשו"א (סימן ד ענף יג סעיף ז), משם הרב אליקים שלנגר שאם מעדיף לא לעשות אבוקה שפיר דמי, ומשמע קצת כאילו דעתו שאפשר גם לעשות אבוקה, והנראה יותר מש"כ בשש"כ משמו שהוא אסור והראיה ברורה מהלכות של בדיקת חמץ.

ובקובץ יורו משפטיך (גליון 23 הלכה ו), דקדק שממה שבשש"כ כתב שצריך להדליק נר להבדלה ולעשות אבוקה, ורק בהערה כתב מהגרשו"א שצ"ע ההיתר בזה, הרי שלמעשה לא החמיר בזה הגרשו"א, אמנם אנו אין לנו אלא טענתו ושב ואל תעשה עדיף.

אמנם כל דברי הגרשו"א הם שלא ידליק נר בפני עצמו, אבל להצמיד גפרור שפיר דמי, וכמו כן ראיתי בספר יו"ט שני כהלכתו (בפרק א הערה יז), שהביא דין שלא לעשות אבוקה אם

השעוה מתחברת זה בזה שיש בו מכבה אלא רק אם עושה בשלהבות בלבד, ע"ש. הרי שמשמע שאם רוצה יעשה אבוקה, אבל לא כתוב בכל הנ"ל שיכול להדליק נר נוסף אלא בנרות יו"ט איירי. אבל נר חדש אסור. ודוק.

וההכרח בדעת הגרשו"א שצריך שיהיה גפרור, הוא מאחר שכתב לענין הדלקת נרות בחדר שיש שם חשמל, שצריך להדחק ולומר שגר שבת ויו"ט הוא לכבוד, ע"ש. [וכה"ג כתב באגרות משה חאו"ח ח"ה סי' ל אות ל], וקשה איך יברך על נר של כבוד מאורי האש, וכדאיתא בברכות פרק ח ובסי' צרח שאין מברכים על זה, וע"כ מחבר לו עוד גפרור ובוה נעשה לא של כבוד ויכול לברך עליו. אבל לדין כדלקמן שמדליקים בחדר חשוך ורק לאחר מיכן מביאים אותו לשלחן לברך עליו בזה אין צריך אבוקה מצד דין של כבוד.

אמנם אף שהגרשו"א לענין להדליק נר כשיש תאורת החשמל ס"ל שהוא לכבוד, אמנם לא ס"ל הכי לדינא ממש ולא קאמר אלא בדרך דחיה, וע' במאורי אש בפרק ראשון לקראת סופו, וכן במנחת שלמה ח"ב סי' מב ובדפוס ראשון סי' לה בהדיא שהוא לתאורה ועונג, ע"ש.

אמנם בחוט שני על יו"ט (פרק יג ס"ק ג וד) העלה להקל בזה, שלא גרע מנר של מילה שהביא הרמ"א בהלכות מילה שהמנהג להדליק נרות בשעת המילה ואפילו כשחל ביום טוב, ע"ש. וצ"ע מה יענה על הראיה מדין בדיקת חמץ. וצ"ל שהיות והבדיקה בלילה יעילה יותר מהיום עדיף לחכות ללילה, ודוק.

אך יש להשיג על הדמיון של החוט שני לדין של נר של מילה, והוא ששם יש מנהג להדליק נר של כבוד, ואם לא ידליק לא יהיה כלל ועיקר, אבל כאן מאחר ואפשר לצאת ידי חובה בנר קיים, למה צריך להדליק נר נוסף לבטלה, ואם משום האבוקה אינו אלא הידור בעלמא ובשביל זה לא מדליקים נר נוסף.



## ב.

ובשו"ת אור לציון חלק ג (הערות לפרק יח הלכה ו), כתב, ויש להסתפק, אם כדאי לחבר שתי נרות לצורך ברכת מאורי האש כשחל יום טוב במוצאי שבת, שיש לחוש לחשש כיבוי כשמפריד את הנרות. (ראה בשו"ע בסימן תק"ב סעיף ב' ובמ"ב שם ס"ק י"ט וס"ק כ' ובבאה"ל בסימן תקי"ד סעיף ב' ד"ה ויכבה). ועל כן אף שמצוה מן המובחר לברך על אבוקה, כמבואר בשו"ע בסימן רחץ סעיף ב', כדאי יותר באופן זה לברך על נר אחד בלבד. עכ"ד. וכן כתב בשמירת שבת כהלכתה שם שכן הוא במנהגי חב"ד, וכן העלה להחמיר בויגד משה (סי' טו אות ט), והנה חלקו על דבריו שהפרדת האש לא נחשב לכיבוי, אמנם לספרדים מותר כמש"כ במשנ"ב סי' תקב ס"ב ומשנ"ב ס"ק כ. ע"ש. וגם לרמ"א שרי רק במשנ"ב הביא מא"ר שם שנכון להחמיר בזה.

וביו"ט שני כהלכתו (בפרק א הערה יז), כתב, משם הרבבות אפרים בדעת האגר"מ שלא לעשות אבוקה, ולאידך בספר הלכות שבת להרב איידר ע' רסג שמותר לחברם, ע"ש. ובאגרות משה ח"ה (סי' כ אות ל), בתשובה לרבבות אפרים, כותב האגרות משה שמנהג אבות הוא לחבר את הנרות שעוה בלא שום חשש והוא פס"ר שלא ניח"ל כלל ואין כאן מעשה מלאכה וכו'.

אמנם היות ויש לנו חשמל כל הדלקת נרות בחשמל איך יתכן וצ"ל שהוא לכבוד, ע"ש. הרי בהדיא שסובר שיש לחבר נרות שעוה. ומה מקום לומר אחרת. וביו"ט שני כהלכתו שם מסיים משם הגר"י קמניצקי שלחבר שעוה הוא כיבוי, ואין הדברים ברורים, ובבאר המועדים (בנדיקט) שמנהג שבט הלוי לא לקרב את הנרות, וכן בספר ערב פסח שחל בשבת אסר לקרב את הנרות שעוה. ע"ש.

דעתו של הרב מרדכי אליהו שאפשר לברך על הנרות של יו"ט (ואפשר מרחוק). כך אמר הרב שמואל אליהו משמו בקול צופיך (גליון 963 נשא תשעט), ובקול צופיך גליון 100 ר"ה תשסא ס"ל שאפשר להצמיד גפרור, אבל לא שתי נרות שיש בהם נוזל שעלול לגרום גרם כיבוי ביו"ט. ע"ש. וכ"כ להקל להצמיד גפרור בלוח הלכות ומנהגים (תשעה ע' 290), משם הגר"ש אלישיב, והאגרות משה ח"ה (סי' כ אות ל), אפילו בנרות שעוה, והרב נאמ"ן ביתד המאיר סיון תשעו (ע' 575), והגר"ש דביליצקי ביתד המאיר סיון תשעט (סי' קיב).

אמנם למעשה לא נהג הגר"ש אלישיב כן אלא בירך על הנרות של יו"ט בלא להצמידם, ושכן נהגו הגר"נ קרליץ ושבט הלוי ובספר דרכי יוסף צבי, וכמש"כ הרב דינר בגליון מים חיים (גליון 366).

וכן מו"ז לא נהג לעשות באבוקה אלא על הנרות של יו"ט בירך, ע' להרב עידן בן אפרים. ובשש"כ שם שמנהג חב"ד לברך על שתי נרות שלא סמוכים זה לזה, אבל בחק לישראל כתב שיברך רק על נר אחד, ע"ש.

וביתד המאיר סיון תשעו הביא הרב חזק משה הרה"ג מאיר מזוז - נאמ"ן שאביו היה מברך על נרות יו"ט ולא היה עושה אבוקה, וטוב להצמיד גפרור, ע"ש. אבל להנ"ל שב ואל תעשה עדיף. ואם יש לו נר אחר שהדליק ממנו ויברך עליו לכו"ע הוא אתי שפיר מאוד.



## ג.

וראיתי בשו"ת צי"א חלק יד (סימן מב), שכתב שיש להחמיר בזה לעשות בדוקא אבוקה, מפני כמה אופנים, או מפני של מצות חבילות חבילות, ולאידך יש לומר שהואיל ואתעביד בה חדא מצוה לעבד ביה מצוה אחרית, ע"ש. הנה מה שטען בצי"א שהם חבילות חבילות, מאחר שבגמרא בפסחים דף קג איתא לענין שעושה יקנה"ז על הכוס ואין בו חבילות חבילות כי חדא ענינא הוא, כך י"ל לעניננו שאין בו חבילות חבילות שחדא ענינא הוא. ועוד יש לצדד ולומר שנעשתה מצותו של נר יו"ט ועל כן אין בו חבילות, אף שכבתה זקוק לה, ודוק.

ועוד דן שם בצי"א לומר שהיות ונעשה גם לכבוד גם לתאורה משמע מדברי רבינו יונה שבכה"ג לא מברכים. ודבריו לענ"ד תמוהים, וז"ל רבינו יונה, איתא בברכות (דף נג ע"א), אמר רב יהודה אמר רב כל שמוציאין לפניו (לפני המת) ביום ובלילה אין מברכין עליו וכל שאין מוציאין לפניו אלא בלילה מברכין עליו, ומבאר רבינו יונה על הרי"ף הטעם מפני דאם דרך להוציאו על המת ביום משום כבוד אעפ"י שבליילה מוציאין בנרות להאיר כיון שמוציאין משום כבוד אין מברכין עליהם. ומוסיף וכותב וז"ל: ומכאן נראה שהנרות של בית הכנסת כיון שדרך

להדליקם לכבוד אין מברכין עליהם ואפי' נאמר שפעמים מדליקים אותם להאיר אפי' הכי נראה מכאן שאם נעשה להאיר ונעשה לכבוד אין מברכין עליו, מפי מורי הרב נר"ו עכ"ל. עכ"ד רבינו יונה, ומוזה למד הצי"א שגם לענין נ"ד היות שנרות שבת ויו"ט דינם שוה, וברמב"ם איתא שיש בהם כבוד שבת ועונג שבת, על כן יש בהם תרתי על כן אי אפשר לברך עליהם מאורי האש, עכ"ד. והנה דבריו מדברי רבינו יונה הם דברי הביאור הלכה (בסימן רצח סעיף יא ד"ה נר בהכ"נ), ונר שהוא עשוי לכבוד ולהאיר עיין בפמ"ג שכתב דאין לברך עליו ומצאתי שכ"כ גם בתר"י אכן ברש"י נ"ג ד"ה בסוף וד"ה כל מת וכו' משמע שאין סובר כן. עכ"ד. והנה ממה שהפרמ"ג לא הביא שכן דעת תר"י משמע שאין דעתו כן, אף שאינו ראייה כל כך, ולענ"ד בלשון רבינו יונה יש לדון טובא ולומר שאין בו ראייה כי כוונתו בסיום דבריו הוא שאם דרך להדליקם לכבוד מסתמא, אף שפעמים הוא להאיר מ"מ אין לברך עליו. אבל אם להיפוך כוונתו בעיקר להאיר וגם לכבוד מנלן להחמיר. וקצת דוחק, אבל היות שרש"י מתיר ועדיף דוחק הלשון מהענין\*.

ואפילו אי לא נימא הכי, מ"מ נראה לומר שנר של שבת הוא לא עשוי לכבוד אלא כשמדליקו בערב יו"ט, אבל אם מדליקו ביו"ט, בזה לא שייך לומר שהודלק לכבוד. וכמו שכתבו בכתבי הגר"ח שבפרק ל ה"ה כתב מבעוד יום, והוא משום כבוד שבת, אבל בשבת עצמו הוא מדין של עונג, והרגיש בשינוי זה בדברי ירמיהו. והקדימו בזה ביאור הגר"א (אורח חיים סימן תקסט), וז"ל, עונג הוא בשבת עצמו וכבוד הוא בע"ש וכן כסות נקיה ע"ש וז"ש בשבת ענג ובי"כ כבוד לבד. עכ"ה. ולפי זה יש להוסיף על פי מש"כ הנצי"ב בהעמק שאלה (סימן קכב אות ג), שמדוע מברכים על נר שבת והלא אין גמר עשייתה מצותה אלא בשעת אכילה כמש"כ המרדכי (שבת אות רצד), אבל לרמב"ם מאחר שהוא משום כבוד שבת ולא משום האכילה א"ש שמיד חיובו ולכן מברך, ע"ש. ולהנ"ל, הנה מערב שבת הוא כבוד שבת, אבל עונג שבת הוא רק בשבת עצמו. ודוק. וממילא כאן שמדליקו בשבת עצמה אמרינן שהוי עונג שבת גרידא.

וכן ראיתי שהשיגו על דברי הצי"א בקצרה שאין המנהג כן ברבבות אפרים ח"ד (סי' קכד אות יד), ושכ"כ בנטעי גבריאל, ע"ש.

אמנם אחר המחשבה נראה שיש מקום לדברי הרב צי"א אם מדליקים נרות יו"ט כשיש עדיין חשמל, שהוא רק לכבוד, וכמש"כ להדחק הגרשז"א והאגרות משה כנ"ל באות א בסופו, על כן אי אפשר בשום אופן לברך בכה"ג על הנירות של יו"ט כיון שהם עשויים רק לכבוד.

אבל למעשה כפי שמפקפק בזה הגרשז"א עצמו וכן הגר"מ שטרנבוך וכן היה מורה ובא מו"א זצ"ל בזה שיש להקפיד להדליק בחדר חשוך וכן הוא בחזו"ע בהלכות שבת בלשון

(א). עדיף דוחק הלשון מדוחק העניין, כמש"כ בבית יוסף יו"ד סי' רכח סעיף ה לחלוק על הריב"ש, ע"ש. וכתב הרב יח"ס בזה בכמה מקומות, ע' בכרם יעקב (סי' ו ע' מז), וע"ע בברכת יעקב (סי' ט דף 131), ועוד. כבר הורה לנו מר"ן הב"י ביו"ד סי' רצח הכלל דמוטב לסבול דוחק הלשון ולא דוחק הענין וה"ד ויקרא אברהם בקו' זה הכלל אות יא, יין הטוב (ס' מב, דף סד ע"א). וכ"כ מנחת אהרן (כלל יג' אות יא בסופו). וכ"כ בשו"ת דרכי נועם (חלק או"ח סימן א), וזה מכח פסק האחרונים שכתב ויש לנו להשוות הסברות כל מה דאיפשר אפילו בפירוש דחוק. ע"כ. וכמו כן כתב הרב חיד"א במחבר"ד (סי' ב סק"ב). וז"ל, יש לנו לדחוקי בדברי פוסק אחד כדי להשוותו לשאר פוסקים ואפי' בדברי הב"י. וכ"כ בהדיא בפרי תואר סי' פו ס"ק ג, ושכן דעת הרמב"ם וכן עיקר, ע"ש.

זהורית, ולא כמש"כ בקובץ קול תורה מזה, על כן הוי דין של תאורה גמורה ולא לכבוד וכנ"ל ואתי שפיר. ולאחר מיכן יטלטלנו למקום שאוכל בשביל ההדלקה של מאורי האש, יוצא שיותר קל מכל יו"ט ואין בעיה בהדלקת אש כיון שהוא לצורך הבדלה ושם אין בעיה של תוספת אורה, ומכל מקום לצאת מידי צל של ספק שתדליק את הנרות בכוונה לעונג יו"ט ונר הבדלה. ואם הדליקה כשיש חשמל בשום אופן אין להקל בזה ולברך עליו מאורי האש כיון שהוא לכבוד והוא פסול לנר של הבדלה.

**היוצא מכל זה** שלהדליק נר נוסף לצורך הבדלה יש לאסור ולהצמיד גפרור שב ואל תעשה עדיף והמיקל יש לו על מי לסמוך.

שתי בעלי בתים בבית אחד שהחמיר מרן שלא יברכו, האם גם לא ידליקו בכלל, הנה לא שמענו שלא ידליקו, וגם מרן כתבו בתורת חומרא וכמש"כ כמדומני בשמש ומגן, ועל כן המיקלה יש לה על מי לסמוך, ובירור משפטי ליעקב החמיר בזה. ועוד נראה שהיות ויהיה להרבה נשים עוגמת נפש שהיא לא מדליקה נרות יו"ט וחבל שבאה להתארח וכו', אין לך היתר גדול מזה כמו שהתירו להדליק נר נשמה מהאי טעמא שכתב בכתב סופר והב"ד בבאה"ל.



## פרק ב' - כמה פרטי דינים בהבדלה של מוצאי שבת שחל בו יום טוב

### א.

לברך על הגז בשמירת שבת כהלכתה (פ' סא' ס"ק פ"ז) הביא משם הגרשו"א זצ"ל דיש להסתפק במדליק להבה של גז רק לברכה לבד. אי שפיר עבדי, שהרי גם נרות הבדלה שלנו אינם עומדים להאיר רק לכבוד, ואפ"ה מברכין מפני שנדלקו רק לצורך הברכה. וא"כ אפשר דה"ה בכל להבה שנדלקת לצורך הברכה. עכ"ה. והב"ד בפסקי תשובות.

ובמאמר מרדכי חלק ב (פרק מו), משמע שאם הדליק את הגז לתאורה מברך, וכ"ד הרב שמאי קהת גרוס בעלים לתרופה וכ"פ מו"א זצ"ל, אבל אם לא הודלק אלא לצורך בישול לא. ולענ"ד אין לברך עליו בלא"ה כיון שהוא אור כחול ולא מאיר כמעט.

[וע' במג"א (ס' קנד ס"ק כא), שהביא מהב"ח סו"ס תרעד בשם רש"ל בתשובה ס' פה' שנר של הבדלה לאחר שהבדיל עליה כבר עבר מצותה ומותר להדליק ממנה. והעיר מג"א לא ידעתי מה קדושה יש בנר הבדלה דהא מברכין על אור כבשן, ועוד דאפילו בנר של שבת אין בה קדושה ומותר להדליק ממנה. עכ"ה. אולם בספר פלאים תו"ש שם כתב שהאריז"ל בשו"ע שלו (ה' הבדלה ס"ב) כתב שהאר"י לא היה מבדיל רק על נר של שעה המיוחדת לכך. ע"ש. א"כ חזינן שיש מקור לזה להדליק רק לנר הבדלה].

ושמעתי משם הרב גדעון בן משה שאמר שאסור לברך מאורי האש על נר נשמה שמשאיר בכדי להדליק ממנו מאש לאש מאחר והוא לא נעשה לתאורה.



## ב.

ולהוציא את הפתיל צף יש להחמיר בזה כדמצינו בשבת מז. בתוד"ה הנח ששיירי פתילה שהולך לאיבוד יש בו מוקצה, וע' ברע"א שם בתוספות למשניות אות סה הסבר משלו ע"ש. והאם מותר לצורך הדלקה אחרת, יש להחמיר בזה כדעת הגרשז"א, במנחת שלמה ח"ב (סי' לט אות א). לחלוק על רע"א בסו"ס תקא להקל בזה, בתרתי, שלא נאמר שמותר לטלטל מוקצה לצורך אוכל נפש אלא רק בכה"ג שהוא לא רק מתוך, וכאן ההדלקה הוא מדין של מתוך, שמתוך שהותר לצורך אוכל נפש הותר נמי שלא לצורך אוכל נפש. ולזה לא הותר מוקצה, ועוד כשיש חשמל להחשיבו צורך נפש הוא קשה מאוד. ע"ש.

והנה לקחתו עם כף ארוכה הוי לכאורה טלטול מן הצד לשיטת הט"ז סו"ס שי והב"ד משנ"ב שם, אבל אדה"ז בקו"א סי' רנט חלק ע"ד, ובזכרון יוסף ריישא כתב כשיטת אדה"ז, ואכמ"ל, אבל כאן יש לומר שלא נחשב לצורך דבר המותר, מכיון שהוא צריך רק את מקומו, ולא הוי ככל טלטול מן הצד שצריך אותו עצמו, ודוק. אמנם למעשה האחרונים ס"ל שצריך את מקומו גם נחשב לצורך דבר המותר.

וכמו כן נשאלתי על אדם בתחילת שבת שנכבה לו הפלטה וכל האוכל מבושל חוץ מהג'חנון, והעבירו לכירה אחרת ונזכרו מהג'חנון, וצריך דחוף להוציאו האם מותר על ידי כף, תלוי בהנ"ל אם הוי צורך דבר המותר היות שהוא רק צריך את מקומו. והמחמיר יצטרך להוציאו עם השיניים וכדומה.

אמנם ראיתי שהזהירו (הליכות מועד ח"א פרק ג סי' ד ס"ק טו), שלא יקח בכף עצמו שלא לבוא למחלוקת אם יש בסיס לחצי שבת אלא באופן של ניצור.

אמנם לדינא יש להקל בזה להרים את הכלי עם הפתילה כיון שאין כאן דין בסיס כיון שמדובר על יו"ט אחר השבת, וביום טוב הוא מותר, על כן היות והכלי חשוב יותר אפילו לתוספות בביצה כא שמחמירים לטלטל בכה"ג, הנה כאן שהוא מטלטל אגב הכלי הוי כדין טלטול עצמות וקליפות שבסימן שח סעיף כז שמותר לצורך מקומו, וכאן צריך להדליק אחר במקומו, ולא דיבר רע"א אלא באופן שלוקח רק את הפתילה בלא הכלי שמצורף לו ואז לא הוי אלא טלטול בידים ולא טלטול מן הצד. ודוק.

והנה ראיתי בהליכות מועד (בפרק ג סימן ד ס"ק יד), שכתב להקל לטלטל אגב הכלי מדין טלטול מן הצד אפילו לא לצורך מקומו, שמותר, ושלח למש"כ בהליכות שבת ח"ב (פרק ז סו"ס עא עמוד שיט). שהתקשה בין סי' רסה ס"ג שלבית יוסף אסור להניח כלי לקבל בתוכו פחם שיש בו ביטול כלי מהיכנו, משם הכל בו שסיים בוי"א לאיסור, ומאי שנא מדין של סי' שכו בשו"ר הכוס יין ששטה ממנו נכרי שמותר לטלטלו, וההסבר כי הוא בטל כלפי הכלי, ולחלק יצא משם ח"א שבמניח בכוונה שיונח בתוכו חמור טפי, משא"כ בשו"ר כוס וכדומה, ע"ש. והתפלאתי על המראה, כיון שהיא גופא שאילת הראשונים בזה למה הקילו לטלטל בשו"ר הכוס, ותיירצו זכה לכוין למש"כ בריטב"א בשבת דף מז. איתא, משם הרמב"ן שדבר שלא הונח לכתחילה אלא נעשה מאיליו כמו קיטמא דכנונא בזה אין בסיס, וכן שו"ר כוסות של נכרי, משא"כ באבן שעל

פי חבית, ע"ש. ולפי זה אתי שפיר איך שאסור בפחם שהונח בכוונה. אבל אם אתינא להכי יש מקום לפי זה ביו"ט אחר השבת שדנים על הוצאת הפתילה, שכאן נחשב הפתילה שלא נעשית מאיליו שיהיה מותר בניעור, אלא כמניח, מאחר והוא בא מערב שבת לכאן בשבת אין לו דין בסיס כי הוא מאיליו, משא"כ ביו"ט שמונח ועומד לפני כן יהיה אסור, ודוק.

ושאר חילוקי הראשונים בזה, הנה בתוספות בביצה דף כא: איתא משם ר"ת ששאני שיורי כוס שאי אפשר לנער, וביאר הרשב"א כיון שהוא דבוק בו, ע"ש. ולפי זה כאן בשיורי פתילה אפשר לנער ויהיה אסור לטלטל.

וראיה לשיטת הכל בו להחמיר אפילו בפחם שאין לו חשיבות מדברי התוספות בפרק כירה בסופו בדף מז. ד"ה ואמר, שכתב מפורש להיפוך שלא תימא דאיירי כשהחבית צריכה לכך או מעות חשיבי ולא בטילי ולהכי הביא מדין של אבן בכלכלה ואפר במחתה שאין לו חשיבות ואפ"ה הוי מוקצה. ע"ש. וכפי שביארם יפה בחידושי הריטב"א שם. אמנם מיד בתוספות לאחר מיכן ד"ה הוה מטלטלין, איתא ששיורי כוסות לא חשובים שהכוס יתבטל אליהם, וע"ש ברשב"א איך שביאר את התוספות, משמע שצריך חשיבות מסויימת בכדי שיהיה אסור לטלטל. וכן בתירוץ ראשון שבתוספות בביצה כא. ששיורי כוסות הוא בטל לגמרי, ומשמע ששברי פתילה חמור יותר.

אמנם נודע שיטת הרשב"א (בביצה ב. ובעבודת הקדש שער אפיה ובישול אות ט), שאם אין חשיבות למוקצה שעליו אין בו דין בסיס, ואבן על פי חבית מיירי שהיא צריכה לבנין ואדם חס עליה שלא תאבד, וכתב המאירי שם שהדברים נראים, ובשטמ"ק בביצה שם חלק ע"ד אבל כתב שצריך עכ"פ שיהיה איזה צורך בהם כמו באבן שע"פ החבית שיש לחבית צורך לזה, משא"כ אם אין לו צורך כלל כמו קליפין אין בו איסור של בסיס. ושרי לטלטלו, ועוד טעם כתב הרמב"ן בשבת קמג. שכיון שעיקר הטלטול בפת דמיא למעות שעל הכר שמטלטלן ועודן עליו לפי שעיקר הטלטול בדבר המותר, וכאן אינו נעשה בסיס, שכל עצמו אינו עושה כן אלא לזורקן, וכ"כ המאירי והר"ן, ולפ"ז ג"כ מותר לטלטלו, הרי לנו ג' סניפים להקל בזה. ע"ש. וכל טעמים של הרמב"ן לא שייכים לפתילה ויהיה אסור. ודוק. לסיכום יש להקל לטלטלו לצורך מקומו בלבד.



## ג.

בשמירת שבת כהלכתה שם, הביא שמנהג חב"ד שבמאורי האש לא לראות את הצפרנים, וע' בנטעי גבריאל הלכות פסח. והעירני הרב יוסף חיים אוהב ציון שבהגדה של פסח עבודת הגפן כתב, שהיות שבמהר"ם כתב טעם של ראיית הצפרניים משום שעד עכשיו היה אסור במלאכה משא"כ עתה מותר במלאכה, לכן כאן ביו"ט שחל במוצאי שבת אין לעשותו, והוא פלא.

אמנם איתא בהדיא לא"ה במהרי"ו שכתב בסימן קצג שיש להסתכל גם ביקנה"ו. ושכן משמע באו"ז ע"ש. וצ"ל שגם מלאכת אוכל נפש נחשב למלאכה לענין זה.

וכן לפי טעם הזהר יש לו טעם בפ"ע. ועל כן אפשר להניח את אצבעות הידים ולברך מאורי האש.



#### ד.

עוד העלה הגרשז"א בשמירת שבת כהלכתה ובשלחן שלמה שאין לעשות בקידוש שבילי יו"ט שישפך היין כמו בהבדלה, כיון שהוא סימן לברכה שהוא התחלת המלאכה וכאן היות שהוא יו"ט ואסור במלאכה אסור לעשות כן. ע"ש. וכאן ודאי לא שייך לומר שמותר במלאכה אוכל נפש, שבוזה לא שייך לומר סימן ברכה.



#### ה.

נשים שמקפידות לא לעשות הבדלה כמש"כ של"ה מסכת שבת פרק תורה אור עוד כתב (תולעת יעקב, סוד מוצאי שבת, אות כ"ב)<sup>2</sup> וזה לשונו: וכבר ידעת מה שאמרו רבותינו ז"ל (ברכות מ א) בסוד העץ שחטא בו אדם הראשון, גפן היתה. ואמרו (בראשית רבה פי"ט ס"ה) מלמד שסחטה ענבים ונתנה לו, והם 'סורי הגפן נכריה' (ירמיה ב, כא), 'קבעת כוס התרעלה' (ישעיה נא, יז), כוס חמתו. וכנגד זה בא לאשה דם נדות, סוד הזוהמה שהטיל הנחש בחוה (שבת קמו א). ולפי שנתכוונה להבדיל מאדם על ידי היין, אין הנשים טועמות יין של הבדלה. עכ"ד. והב"ד במג"א וא"ר ותו"ש אות ה, שלא העתיקוהו נכון. [ועוד הזכיר בתו"ש באות כ מדברי השל"ה שלא מברכים ברכת הלבנה כי גרמו מיעוט הירח, ע"ש]. ולא מובן הטעם שהתכוונה להבדיל מאדם על ידי היין.

אמנם כאן ביקנה"ז יכולות לעשות ולטעום מקידוש והבדלה, כ"כ בשו"ת משנה שכיר ח"א (חלק דבק טוב סי' י אות ג), והב"ד ברבבות אפרים (ח"ד סי' קכד אות יג), ושכן משמע מאהבת יונתן שהקידוש על היין הוא תיקון לחטא עץ הדעת, הרי שזה טעם שגובר על הטעם שלא יטעמו, ע"ש. ודפח"ח, וכן העלה באר משה חלק ו סי' קלו. וגם יכולות לטעום וכ"כ בשבט הלוי ח"ד (סי' נו), ובמשנ"ה ח"ח (סי' לו), בספר שובע שמחות להרב שריה דבילצקי זצ"ל (פרק ד' ס"ק קצו), וספר הליכות ביתה (עמוד רכו). ע"ש.



#### ו.

לא מברכים על הבשמים במוצאי שבת שחל ביו"ט, וע' שו"ע אדה"ז סי' תעג סעיף ו משם הרא"ש כי תענוג של יו"ט ושמחתו הוא משיב נפש. ע"ש.

(ב). בעל תולעת יעקב הינו הרב מאיר בן יחזקאל גבאי והיה זמן קצר אחר התגלות הזהר על ידי הרב די ליאון וע' בהקדמה לספר הרימון על התפלה.



ואם בירך על הבשמים בקידוש האם יש בו הפסק, מובא משם הגרשז"א שאין בו הפסק, ובשלחן שלמה (סי' צרח אות ו.ג.), כתב, שהיות שלא גרע מבשמים שמברכים אצל השו"ע והספרדים בברית מילה, ע"ש. וכתב הרב דינר בגליון מים חיים (גליון 366), העיר שבשש"כ (פרק סב ס"ק מט), העיר על דבריו מדברי הבאה"ל סי' רצח ס"ה ד"ה אין מברכין על הנר שלא שבת וכו', עיין במ"ב דאפילו בדיעבד לא יצא והוא מהמ"א וכתב בחדושי רע"א דצריך לחזור ולברך בפה"ג כיון דברכת מאורי האש שבירך לא יצא ממילא הוי הפסק בין בפה"ג לטעימה.

ובבאה"ל כתב משם רע"א שאם אדם בירך על נר שלא שבת במוצאי יוה"כ חוזר ומברך הגפן, וכן פוסק בחזו"ע שם, הנה בשלחן שלמה מפקפק בזה (בסי' צרח אות ו.ד.), שיש צד להסביר את רע"א, מ"מ נראה יותר שאין כאן הפסק וחשיב טעות לגביל לתוריה, ולא יגרע מסי' רט בדין פתח בחמרא וסיים בשיכרא שסיים שהכל ואין כאן הפסק. וכה"ג כתבו הפוסקים שאם טעה וספר ספירה בטעות ומתקנו תוכ"ד שמועיל, ולא חוזר לספור בברכה. ע"ש.



#### ז.

כשמבדילין על הכוס מסיימים "ברוך וכו' המבדיל בין קודש לקודש", ואם שכח ואמר "המבדיל בין קודש לחול" לא יצא, הגרשז"א בשמירת שבת כהלכתה (פרק סב ס"ק מח), ושבת הלוי ח"ח (סי' קיח), וכן נוטה דעת בעל ה"קהילות יעקב" וצ"ל בארחות רבינו ח"ב (עמ' קיא), אבל א"צ לחזור על ברכת בפה"ג, ונימק הגרשז"א שההסבר הוא שהיות ובאמצע הברכה אומר בין קודש לחול על כן לא הוי הפסק וכגביל לתוריה, וכן העלה בשבת הלוי שם.

אמנם חזו"ע פסח (ע' כט), היקל בזה שלא חוזר. אמנם במאמר שכתבנו בס"ד בדין של אדם ששכח ותודיענו, אות ב הבאנו מדברי רב שרירא גאון שמשמע בהדיא שאין שייכות לומר בין קדש לחול כלל בזמן שכזה, הרי בהדיא שלא שייך לומר לשון הבדלה בין קדש לחול בכה"ג כלל ועיקר. ויש לדחוק קצת.



### פרק ג' - לענין אדם ששכח לומר ותודיענו, ובקידוש שכח להבדיל

#### וטעם, האם חוזר להתפלל ערבית

#### א.

כתב מו"ז בשו"ת יחיה דעת חלק א (סימן צא אות טו), הנה הגאון ר' אפרים זלמן מרגליות בס' מטה אפרים (סי' תקצ"ט אות ז), כתב שאם התחיל ותתן לנו ד' אלוקיני וכו', שוב אין לו להחמיר על עצמו לחזור ולומר ותודיענו ע"כ. ונראה שהוא מדמה דין זה למ"ש הרא"ש בפסקיו (פרק תפלת השחר סי' יז), וכן פסקו הטור והש"ע (סי' רצד ס"ד וס"ה), שאם שכח לומר אתה חוננתנו

(ג). ודברי ספר הפרד"ס שהביא בברכ"י סימן ח משמע שאפילו עבר תוך כדי דיבור היות ועסוק מענין הספירה לא חוזר, ואכמ"ל.

במוצ"ש וסיים את הברכה אף על פי שלא פתח בברכה שלאחריה אינו חוזר, ואם רצה להחמיר על עצמו, אם סיים תפלתו רשאי, ואם עדיין לא סיים תפלתו אינו רשאי לחזור משום הפסק ע"ש. ובאמת כי רב המרחק ביניהם, ששם מאחר שחתם בחונן הדעת, אינו רשאי להפסיק בין ברכה לברכה, אבל כאן שעודנו עומד באותה ברכה ויכול לחזור ולתקן תפלתו לכתחילה, למה לא יעשה כן. והרי מבואר בטור וש"ע (סי' תרפ"ב ס"א) שאם שכח ולא אמר על הנסים בחנוכה אין מחזירין אותה, ומיהו אם נזכר באותה ברכה כל זמן שלא הזכיר את השם, אפילו נזכר בין ברוך אתה לה' חוזר ע"כ. ומכל שכן כאן, שיועיל שאם ישכח ויטעם לפני שיבדיל על הכוס לא יצטרך לחזור כל התפלה. אמנם יש להעיר ממ"ש בב"י (סי' קיד), שאם שכח ואמר בימות הגשמים מוריד הטל, שאינו חוזר, אפילו נזכר באמצע הברכה אינו חוזר. וזה מוכיח כדברי המטה אפרים. אולם באמת כבר העירו האחרונים בזה על מרן הב"י, וכמ"ש בעולת תמיד שם. וכן העלה המאמר מרדכי (סי' קי"ד ס"ק י"ג) שאם עוד לא סיים את הברכה חוזר לומר משיב הרוח ומוריד הגשם. והוכיח כן מדברי מרן הש"ע (סי' תרפ"ב) הנ"ל ע"ש. וכן פסק המשנה ברורה בביאור הלכה שם בשם הפמ"ג. (וע"ע בספר תפלה לדוד סי' קפ"ט). ונראה שכן עיקר, וכפסק מרן הש"ע (סי' תרפ"ב). וה"ה בנידון שלנו. עכ"ד. ובחזו"ע ימים נוראים (ע' ז), הוסיף יותר מזה, וכן כתב הגר"צ ליכטמן בספר בני ציון (סי' קיד סק"ח), שכן מפורש בחידושי הריטב"א ריש תענית, שאם לא אמר משיב הרוח ומוריד הגשם, אלא מוריד הטל, אע"פ שאין מחזירים אותה, היינו דוקא כשסיים הברכה, אבל בעודנו באמצע הברכה מחזירין אותה. ע"ש. ושו"ר בספר נטעי גבריאל (הל' ימים נוראים בתשובה סי' ז עמוד רמד), שהעיר כן על הרב מטה אפרים, והשיב לו הגר"מ שטרן (בעל באר משה), שהצדק עמו, ודלא כהמט"א. ע"ש. גם בנטעי גבריאל (על שבועות עמוד עה) הביא שמצא כן להגרא"ח נאה, שהובא בקובץ יגדיל תורה, שכבר העיר כן על המט"א. וציין להשדי חמד (מע' ר"ה סי' ג אות ג). ע"ש. (ואע"פ שאמר ותתן לנו ה' אלהינו, יוכל לסיים, מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון, ושוב יאמר ותודיענו וכו', ואין לחוש בזה לשם ה' לבטלה, שכל שהוא בנוסח תפלה ולא בחתימה שפיר דמי, וכמ"ש מרן הש"ע (סי' תרפ"ב) לענין על הנסים שאפי' נזכר אחר שאמר האל ישועתינו ועזרתינו סלה האל הטוב, חוזר לומר על הנסים. וכ"כ האחרונים בדין ש"צ שטעה בחזרה בתענית צבור ולא אמר עננו, אפי' אמר רפאנו ה', חוזר ואומר עננו, (אע"פ שאם לא אמר עננו וחתם ברכת רפאנו אינו חוזר. ואם חזר ברכה לבטלה היא, כמבואר בש"ע סי' קיט ס"ד). וכן פסק בשו"ת אוהב משפט (חאו"ח סי' ל דנ"ט ע"ב). ושכ"כ השדי חמד (מערכת ר"ה סי' ג אות ג), ושכן דעת מרן ע"ש. וכן העלה כיו"ב בשו"ת תפארת אדם אוסטרייכר (חאו"ח סי' יא). וכ"כ הגאון ר"מ רוטמאן בשו"ת ברוך השם (חאו"ח סי' ל) ואכמ"ל יותר. עכ"ד.

הנה בספר ערב פסח ות"ב שחל בשבת (ע' רכב), הב"ד הרב שריה דבילצקי שאמר שאין צריך לחזור ולומר ותודיענו אלא לפני קדשנו במצותיך עדיין אפשר לומר ואין קפידא שיהיה קודם ותתן לנו, ודפח"ח. והגר"מ אליהו זצ"ל כתב שיאמר לפני והשיאנו, וראיתי להלכות רי"ץ גיאת (הלכות הבדלה עמוד יח), שכתב, במוצאי שבת ליום טוב תקנו לן רב ושמואל ותודיענו משפטי צדק בברכה רביעית. ורב עמרם קבע לה בתחלתה וראשונינו נהגו בסופה בהשיאנו. עכ"ד. ובהליכות עולם פרשת צו (אות כט), העלה שישלים היכא שיכול לפני סיום הברכה. ע"ש. ונכון.

ועמש"כ בשו"ת שבט הלוי חלק ט (סימן כג), ויש לי לישב קצת דעת המט"א למש"כ התוי"ט במעדני יום טוב פ"ד דברכות סי' י"ז ז', דאף לשיטות הראשונים דס"ל בעלמא אפי' בדברים שאין מעכבין עדין יכול לחזור אם אפי' סיים הברכה כל שלא התחיל הברכה השניה, מכ"מ באתה חוננתנו לא יחזור כיון שיש עוד הבדלה על הכוס, וי"ל גם לדידן נהי דבואתה חוננתנו חוזרים כל שלא סיים הברכה דהיינו אמירת ה' ב"ה התם אינו פוגע לפני זה בשם אבל אם אמר כבר ותתן לנו ה' אלקינו שנתקן לצורך ברכה האמצעית ואם יאמר אח"כ ותודיענו מפסיד קצת אמירת ה' אעפ"י שאינו מפסיד לגמרי, וכיון שיכול להבדיל על הכוס לא יחזור מ"מ אם אמרו שם אין מזניחין אותו, וגוף לשון המט"א הוא רק דרך שא"צ להחמיר על עצמו לחזור. עכ"ד. ועוד נאמר משם השבט הלוי, שהמטה אפרים שהחמיר בזה לשיטתו בסי' תקפב סעיף י לענין וכתוב לחיים בעשי"ת שאם פתח ואמר האל ישועתנו לא חוזר, כיון שהזכיר ה', ע"ש. משא"כ לדידן וכמש"כ שם במשנ"ב ס"ק טז. וע' ברב פעלים מזה כנודע.

[אמנם יש להשיב על הראיה מדין של ענינו שהוא הראיה העיקרית כיון שהזכיר שם ה' ולא רק שם האל שהוא קל יותר. וכפי ששמעתי ממו"א בזה בענין של ש"צ שאמר רק מילת רפאינו, ע' בתורת המועדים סימן ג ס"ק ט ע' עה שדעת העו"ת שבמילה אחת חוזר, וכן משמע מדברי המהרש"ל, וחלק ע"ד הרמ"ע וכ"כ שאר הפוסקים, וכמש"כ כה"ח ס"ק כג. ע"ש. והנה באמת לשון מרן בשו"ע דידן הוא אפילו לא גמר רק רפאינו, ומשמע כל עוד שלא אמר בא"ה שחוזר, וכן משמע בהדיא בב"י, אמנם בשו"ע הראשון, שהוא וינציה בשנת שכה וכן בשלד כתוב, "לא התחיל רפאינו", והוא לשון משובש, שהרי אם לא התחיל לומר רפאינו מה הבעיה בכלל, וצריך לומר שצריך להוסיף את המילה "רק" והכוונה אפילו לא התחיל רק את המילה רפאינו, מ"מ חוזר, ומשו"ע שנת של והלאה מובא כנוסח דידן, ומאחר שהוא סב"ל שוא"ת עדיף שאפילו אמר מילת רפאינו, חוזר. וכ"פ מו"א זצ"ל הכ"מ. וכן הוא בהקלטות של הלכות עשרה בטבת, וע' לבעל החו"י בספרו מקור חיים שש"צ ששכח ולא אמר ענינו, כך צריך לומר ותחילת לשון מרן שגמר גואל ישראל הוא מיותר לגמרי.

ולמעשה אף שהמנהג להקל יש להחמיר וסב"ל ויש לומר בשמע קולינו ולא לומר ויחל.

ואין לומר שאינו דומה לדין של מודים, שאם לא אמר יעלה ויבא משלים אחר המחזור שכינתו לציון, אבל אם החל מודים לא משלים, שהתם הוא רק אזכרה ולכן כשהחל בברכה אחרת לא מהני, משא"כ בנ"ד הוא ברכה בפ"ע ואפילו החל ברכה אחרת חוזר לברכה הקודמת כל עוד שלא אמר ברוך אתה ה', כי יש לומר בזה שהיות שבגמרא במגילה יז: איתא שגואל ישראל קאי על הצרות האישיות שיש לאדם ולא כמו שאת צמח שהוא לדברי הנביאים, וכדברי האר"י בשער הכוונות שיכוין הרבה בזה שמצפה לישועה, ועל כן הסמיכו את עננו לברכת גואל ישראל והוא כעין ברכת גואל ישראל ולכן כשמתחיל רפאינו הוי ברכה בפ"ע ודוק. אמנם לדינא מודה ובא מו"א לדברי מו"ז שאין בעיה לחזור אפילו כשמזכיר שוב שם ה' כל עוד שלא אמר ברוך אתה ה'].



## ב.

והנה באור לציון ח"א (סי' לז), לחדש יצא שכל אמירת ותודיענו הוא תקנה אחרונה שמרב ושמואל כדאיתא בברכות דף לג: ועל כן אם שכח ותודיענו ואכל קודם הבדלה יצא, ע"ש. אמנם בספר ערב פסח ות"ב שחל בשבת סתם שחזור, ומו"א זצ"ל בגליון כתב שכ"כ יב"א, וצ"ע היכן. ובאמת בהליכות עולם פרשת צו (אות כט), הב"ד האור לציון ושבכה"ג כתב בדברי יציב (חאו"ח סי' ריג), לישב דברי המטה אפרים שלא חוזר אף שלא חתם כי הוא תקנה אחרונה, ועוד צידד בזה ע"ש. ודחה הליכות עולם שהרי כתב פרמ"ג (וכן הוא בראש יוסף בברכות שם), שחזור, ודברי אור לציון לא נהירא, ע"ש. וכ"כ גם בחזו"ע ימים נוראים (ע' ז), מזה וז"ל, ודבריו תמוהים מאד, שאחר שתיקנו לנו רבותינו האמוראים לומר ותודיענו, דין ותודיענו כדין אתה חוננתנו, ואף בלי נוסח ותודיענו היו צריכים להבדיל בתפלה באיזה נוסח שהוא, מלבד ההבדלה על הכוס, שהרי אמרו (בברכות לג.) המבדיל בתפלה משובח יותר ממי שמבדיל על הכוס, וכיון ששינה מתקנת חכמי התלמוד, בודאי שאם טעם צריך לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפלתו, כדברי הפמ"ג. וכן מוכח בתוס' הרא"ש (ברכות לג.). וכן פסק המשנה ברורה בביאור הלכה (סי' רצד). וכן עיקר. ודלא כהאור לציון. עכ"ד.

וראיתי לאחד מגדולי האחרונים בספר ידי אליהו על הרמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים (פרק ב), שכתב יפה, שהבדלת יום טוב שחל להיות אחר השבת שהיא ותודיענו נתקנה בבבל דהכי איתא בפ' אין עומדין אמר רב יוסף לא האי ידענא ולא האי ידענא אלא מדרב ושמואל דתקינן לן מרגניתא דבבל ותודיענו וכו' ולא ייחס רבינו תקנה זו לבבל משום דעיקר תקנת ההבדלות מעזרא ובית דינו הם ולא היתה תקנת בבל אלא הנוסח בלבד וזה פשוט. עכ"ד. הרי לא כאור לציון, (וע"ע בשו"ת שיח יצחק סי' נג).

אמנם ראיתי במרומי שדה שם, לבאר שהרי בטעם שהבדלה בחונן הדעת בזמן שהוא בימי החול, מצינו בו שני טעמים, א. כדאיתא בירושלמי שאין לבקש צרכיו קודם הבדלה, ב. ועוד טעם דאיתא בבלי בפרק תפלת השחר, אם אין דעת הבדלה מנין, ושני טעמים הללו לא שייכים ליו"ט אלא רק בהודאה, ולכן כשרב ושמואל תקנו לשון שיוכל להכנס לאתה חוננתנו, ע"ש. ולפי זה לא הייתה הבדלה קודם רב ושמואל כלל ועיקר. וכדברי האור לציון. [ועדיין היה מקום לחשב ולומר שהיה צריך לעשות הבדלה תמיד רק השאלה היכן. ול"נ].

וכן בס"ד מוכח מרש"י היפך מזה, שכתב וז"ל לא האי ידענא כו', לא נראין ולא מודים ולא מטים. ע"כ. פירושו שיש אומרים שרק מטים שהוא הוראה ולא מורים כן לרבים, וי"א שנראים ומורים לרבים, ועל כן קאמר שלא כלום אלא מרגניתא בבבל, הרי שלא הייתה הבדלה כלל, שהרי זו הסוגיא אם בכלל יש הבדלה ביו"ט שחל במוצאי שבת, ודוק היטב. והוא ממש כדברי האור לציון בזה.

וכן העירני הרב עמנואל מולקנדוב מדברי רב שרירא גאון שאין שייכות לומר בין קדש לחול כלל בזמן שכזה, והובא באוה"ג (ברכות עמ' 83) דס"ל דהוי שינוי ממטבע הברכה ולא יצא. והוא דשם דן לענין אמירת אור חדש על ציון תכין בסוף ברכת יוצר שהרס"ג ס"ל שאין לאמרו משום שאין זה מענין המטבע וכתב: לא ידעינא ולא סבירא לנא כיון דחותם גופיה יוצר

המאורות מאי איכפת לן מאי אימור באמצע מימרא וכו' מאן דמדקדק באור חדש דלא למימריה דעיקר ברכה על אור מעשה בראשית הוא וכו' דלאו על האי אור עיקר ברכה, וכו' ועוד כדמבדלינן באורתא דאפוקי שבתא ליומא טבא שהיא הבדלה בין קדש לקדש לאו קא מנינן סדר הבדלות בין קדש לחול ולא עיקר ברכה בין קדש לחול הוא, אף הכא נמי אע"ג דאמרת עיקר ברכה על אור השמש - כדמאני בהדה באמצע מימרא מאורות אחרים לא הפסיד וכו', ודאי אי חתים חלופי יוצר המאורות ברוך יוצר אור חדש הפסיד דלאו הוא עיקר ברכה וכו' עי"ש, ומבואר מדבריו שמי שחותם בדבר שאינו עיקר ברכה לא יוצא ורק להזכיר באמצע הברכה שפיר דמי, והוא גופיה קרי למילים 'בין קדש לחול' לאו עיקר ברכה, עכ"ד. הרי בהדיא שלא שייך לומר לשון הבדלה בין קדש לחול בכה"ג כלל ועיקר.

זאת ועוד חידש בשו"ת דברי יציב בסברא לומר שאין הבדלה בתפלה כשיש קידוש, שכל תקנת הבדלה בתפלה משום שהענו ולא היו מבדילין על הכוס, אבל בכה"ג שהוא בליל יו"ט שיש בו קידוש לא תקנו בו הבדלה בתפלה, ודפח"ח. הרי לנו כדברי רש"י והגאונים שלא הייתה הבדלה כלל ולכן יש מקום לומר לפי זה שלא חוזר אם לא אמר ותודיענו.

ואף שאפשר לפקפק בזה לכאורה לפי מה ראיתי בשיטה מקובצת (מסכת ברכות דף לג עמוד א), וז"ל, ומהא דאמרינן דחזורו והענו קבעוה בתפלה שמעינן דאין מבדילין על הפת דאמאי לא תקנוה על הפת דליכא למימר דהענו דלא הוה להו פת דאם כן במאי חיו. וכן בדין דלא דמי לקידוש דקידוש מתוך שהוא בא על סעודה מקדשין על הפת מה שאין כן בהבדלה. עכ"ד. וע"ע בצל"ח שם כה"ג, (וע"ע בהערות של הרב אלישיב שם). ועל כן אף שיש קידוש בליל יו"ט יתכן שהוא על הפת ולא על היין ולכן שייך בו הבדלה בתפלה, ודוק.

ולמעשה הוא פלוגתא בין מרן לרמ"א (בסימן רצו סעיף ב), וז"ל, וביו"ט שחל להיות במו"ש, שיש בו קידוש שהוא נאמר על הפת, י"א שאגב הקידוש מבדילין ג"כ עליו. וי"א שיותר טוב לומר הקידוש והבדלה שניהם על השכר. (הגה: והסברא ראשונה עיקר). ע"כ. הרי שיש עדיפות לא לעשות הבדלה על הפת, ובאור זרוע (ח"ב הל' מוצ"ש סי' צא), חידש שאע"פ שא"א להבדיל על פת, מ"מ ביקנה"ז של יום טוב יוכל להבדיל על הפת במקום שמקדש על הפת. והביא דברי ר' אברהם ב"ר עזריאל שביאר זאת משום שהיו כמיגו דהוי דופן לענין סוכה הוי דופן לענין שבת, וכו' ע"ש. [וכתב בהערות של הגרי"ש אלישיב שם שדברי פלא הם]. ולפי זה חזר הדין לדברי יציב שלכן לא תיקנו הבדלה בכה"ג. ותלוי במחלוקת זו.

זאת ועוד, על טענת מו"ז שהעיקר התקנה הוא בתפלה, כפי שהוא פשט הדברים, הנה ע' בחידושי מהר"ם בנעט בברכות שם, שדייק מדברי רש"י שהפך את הסדר וכתב קודם העשירו קבועה על הכוס, ולאחר מיכן כתב בתחילה שהיו עניים כשעלו מן הגולה, והוא שרק משום שהיו עניים לא תקנו מתחלה על הכוס, משום דחזינן שכשהעשירו תקנו על הכוס, ולא על התפלה - דאל"כ אכתי קשה קושיית הש"ס נחזי וכו' - ש"מ דאם אפשר חייב על הכוס ולא בתפלה, ש"מ דבתחלה עניים היו, עכ"ד. וכן ע' בפנ"י שם לצדד שהעיקר על הכוס דומיא דקידוש וגם שאין לו ברכה בפ"ע, ע"ש. ויל"ע. ובראש יוסף דן מדוע אם לא הבדיל יש תשלומין בכוס, משא"כ בקידוש, וע"כ שבהבדלה יש עיקר גם בכוס, משא"כ בקידוש שצריך גם

תפלה וגם כוס מעיקרא, ע"ש. ויש שרצו לומר שהדבר תלוי בפלוגתא אם טעם אם חוזר ומתפלל, שלרמב"ם שלא חוזר ומתפלל, [כדלקמן], שס"ל שהיות שהוא שרק הזכרה בעלמא ולכן לא חוזר, משא"כ לחולקים, וכ"כ בש"ס מתיבתא (שם בהערה 26), ע"ש.

### ג.

אך עדיין יש לדון בו מצד אחר, והוא שציין מו"א זצ"ל לעינים למשפט בברכות לג ושם איתא משם תוספות הרא"ש שקאי בגמרא על מוצאי שבת ויו"ט ששכח לומר ותודיענו ושכח להבדיל בקידוש שחזור. ע"ש. והאריך בדיעות שי"א שטעה פירושו שאין לו כוס, ע"ש.

ובאמת מצינו בדין זה שאם שכח לומר אתה חוננתנו ואכל קודם הבדלה, שכתב במאור ישראל (פרק י מהלכות שבת), שיש לחשוש שצריך תנאי נדבה, מאחר שי"א שכל זה כשאין כוס אבל אם יש כוס אין דין זה שחוזר להתפלל, וכ"כ ספר הבתים בדעת הרמב"ם וכן הביא המאירי איזה דעה וכ"כ בספר המכתם, ע"ש. וכן העלה בחזו"ע שבת חלק ב, ולפי זה הקשה הרב גדעון בן משה שאיך ביו"ט ס"ל למו"ז זצ"ל שאם לא אמר ותודיענו חוזר, כמש"כ בהליכות עולם פרשת צו אות כט, והלא אי אפשר לעשות נדבה בשבת וביו"ט כמו שכתב מרן בסי' קז סעיף א בדין ספק התפלל. וכנראה לזה התכוין מו"א זצ"ל בצינו לעינים במשפט הנ"ל. וכן העלה מו"א זצ"ל לדינא שלא יחזור ויתפלל, אבל יאמר לש"ץ למחרת בשחרית שיכוין להוציאו י"ח, שאם חייב היה להתפלל ערבית ולא התפלל, הרי לפנינו תפילת תשלומין, ודפח"ח. [אבל לא מצד אחר, שכתב הגרשז"א בשש"כ (פס"ב הע' זה), שאפילו אם אכל ביום א קודם הבדלה, לא מסתבר שחוזר להתפלל שחרית או מנחה אם לא אמר אתה חוננתנו כיון שהתפלל כבר כמה תפילות, וסיים בצ"ע. ע"ש].

והנה יש ליישב בדוחק את דברי מו"ז זצ"ל בזה ולומר, שהנה בחזו"ע סוכות בדין אם אמר חג סוכות במקום שמיני עצרת כתב שחוזר, והוסיף ולרווחא דמילתא יעשה תנאי נדבה כמש"כ כעין זה בערה"ש ר"ס קח, ע"ש. הנה שם מן הדין חוזר" ורק לרווחא דמילתא, וכן הוא בכה"ח (סי' תכב ס"ק יח), שאם לא זוכר אם אמר יעלה ויבוא שכתב בב"י שחוזר, ואף שכנה"ג אמר שהיות ותוך ל' יום אמר לא חוזר מ"מ אין העיקר כן אלא חוזר, ולרווחא דמילתא יעשה תנאי נדבה בלבד, ואפילו בשבת, והב"ד באור לציון חלק ג (הערות פ"ב ה"ג).

אמנם בחזו"ע שם ציין למש"כ בערך השלחן סי' קז סק"א, כתב שאם ספק התפלל שכתב מרן שלא חוזר בסי' קז אלא בתנאי נדבה ולא בשבת ויו"ט, הני מילי בשאר תפלות אבל בשחרית הוא ספיקא דאורייתא לחומרא ויחזור בתנאי נדבה מס"ס אפילו בשבת ויו"ט, ע"ש. עוד כתב בערה"ש (בסימן קח בסופו), שאם שכח ר"ח בערב שבת חוזר בליל שבת שתים כיון שיש נדבה ביו"ט וס"ס בפלוגתא דרבוותא, ע"ש. והוא קולא גדולה. ולדידן קשה לומר כן אלא א"כ נימא שיש דעת מרן ורק לרווחא דמילתא, אבל בנ"ד שיש דעת הרמב"ם שלא חוזר אם יש כוס,

(ד). אמנם בשו"ע המקוצר להרב רצאבי כתב שבסידור הרס"ג גם לשמיני עצרת אומר את חג הסוכות הזה וסב"ל.

שמרן בב"י תמה מדוע השמיט הלכה זו, ומצאנו לו סמוכין, על כן יש כאן חששא גדולה וקשה להקל ולסמוך על נדבה בשבת.

והנה לכאורה עוד יש לצרף גם את דעת הרמב"ם שפסק שאם החל ערבית ונזכר שהתפלל כבר גומר תפלתו בנדבה, א"כ כאן שעיקר תקנת ערבית על התקנה שהיא רשות, על כן קיל להתפלל בו נדבה אפילו בשבת, אמנם דעת מרן להחמיר בזה שאין חצי נדבה גם בחול, וכמש"כ בשו"ת אור לציון חלק ב (הערות פרק מה הלכות תפילה הערה לד), ראה שו"ע בסימן קז סעיף א, שאין לכיוון באמצע תפילתו לשם נדבה, וראה במג"א שם ס"ק ג', שלדעת מרן היינו אף בתפילת ערבית, וכדעת הראב"ד, ושלא כדעת הרמב"ם בפרק י' מהלכות תפילה הלכה ו' שבתפילת ערבית שהיא רשות רשאי להמשיך. ולכן אף שהפרי"ח כתב לסמוך בזה על הרמב"ם, ולצרף את שיטת הרשב"א שהביא בב"י שם שסובר שרשאים בכל אופן להמשיך לשם נדבה, וכן כתב בכה"ח שם אות י"ב, מ"מ אנו אין לנו אלא דברי מרן, שבכל אופן יפסיק מיד. עכ"ד.

[וע' בזכור לאברהם תשס"ב (ע' תשס"ה) מדודי הרה"ג אברהם יוסף, על מה שכתב בהליכות עולם (פ' משפטים סעיף ח), בענין המחלוקת אם יש תשלומין אחר ד' שעות, בהסבר דברי מרן בסי' קח סעיף ג. וז"ל, הא דמשלים התפלה שהפסיד, דוקא בזמן תפלה, אבל בשעה שאין זמן תפלה, לא. עכ"ד. האם הכוונה לאפוקי מאחרי ד' שעות, וכן הבין דרך החיים, ופסקו משנ"ב, אבל יש שהבינו שהכוונה שצריך שיהיה סמוך לתפלה החיובית ולא שהפסיק באמצע, ויש שהבינו שהכוונה רק לאפוקי מחצי שעה שאחר שחרית עד מנחה שלזה אין תשלומין, ופסק הליכות עולם שכל עוד שלא הסיח דעתו יכול להשלים עד חצות, אבל לחוש לדברי האחרונים יעשה תנאי נדבה כמש"כ א"ר, ע"ש. והסתפק דודי הנ"ל, האם בשבת יתפלל אחר ד' שעות או לא, ובספר אשי ישראל (פ"ל הערה כז), כתב שיתפלל תשלומין כיון שמעיקר הדין אפשר להשלים תשלומין. אמנם בפרמ"ג מש"ז ג לא משמע הכי, ע"ש. עכ"ד].



## ד.

עוד לכאורה יש להחמיר ולצרף בזה שלא יחזור אם הוא רק שתה מעט מהכוס של הקידוש בזה ודאי שלא יחזור כיון שהוא רק טעימה, וכמש"כ באור לציון [אך סותר א"ע מינייה וביה, שכתב באור לציון שאם בירך על מאכל קודם הבדלה לא יטעם, ולכאורה למה שלא יטעם ואין בזה חסרון]. ובגליון של יב"א ח"ב (חיו"ד סי' ה הערה 4), כתב, וע' בשמים ראש (סי' שעח), שצידד שאפשר שאיסור טעימה קודם הבדלה הוא רק ברביעית כדין מטעמת, ושוב כתב שי"ל שאסור לטעום כלום משמע לגמרי, עכ"ד. והיחס לבשמים ראש ידוע למפוקפק, ובוהו אתי שפיר מה שהרמ"א בסי' רע"א כתב שאם בירך יטעם קודם הבדלה, ולמה לא יעשה הבדלה מדין גביל לתוריה, כעין שכתב כן בקידוש? ולהנ"ל כיון שבטעימה בעלמא לא חשיב אכילה לכן אין צורך לעשות מיד הבדלה.

ולאידך, כיון שכתוב בשו"ע לשון טעימה יש לומר שהוא לכו"ע סגי בפחות מכזית, כיון שלא כתוב לשון אכילה. ועי' ביב"א ח"ח (סי' לג אות ג), שכתב לצדד שאסור אף לטעום כיון

שכתוב בגמרא טעימה, אך לא הכריע בזה. ובילקו"י (עמוד תנב), כתב שבמנחת עני כתב שאסור אף בטעימה, אך לא קי"ל בעיקר דינו של המנחת עני כוותיה. ובאמת הוא מחלוקת שבבאה"ל בהלכות פסח (סי' תעג ס"א ד"ה עד שהתחיל), הביא משם אדה"ז שכתב שאם יש לו כרפס ולא הבדיל בקידוש יאכל את הכרפס עתה, ותמה בבאה"ל הלא עובר על איסור גמור לאכול לפני הבדלה, ומשום מוסיף על הכוסות היכא שיש ברכת הבדלה אין לחוש וצ"ע, ע"ש. ולדעת אדה"ז יש לומר שהיות שהוא פחות מכזית אין כאן איסור. אמנם כתבו אדה"ז בסוגריים ונודע בכללים שכל מקום שכתב כן הוא מסופק להלכה בזה.

ובשו"ת באר משה כתב לפשר בין הדעות, שאם לא אמר גם בתפילה ותודיענו שאז חוזר את התפלה, בזה י"ל שלא יאכל כרפס. ע"ש. והדברים יל"ע טובא, שהרי טעם כבר בקידוש, ואולי לא יגרע הקידוש ממקדש על שלחנו באמצע הסעודה, ובעצם הקידוש קודם להבדלה. ועשה כדינו, אך הוא דוחק בפ"ע. ואין לומר שלא קשיא מידי מדין של קידוש כיון ששתית יין נחשב למשקה ואין איסור קודם הבדלה. ולכן לא חשיב שאכל קודם הבדלה, וליתא מכיון שאסור לשתות יין לפני הבדלה ולא הותר אלא מים כמש"כ בשו"ע, וכ"כ בהדיא בתוספות הרא"ש בברכות לג. שאם שתה מהכוס הוי טעם שחוזר על התפלה. אבל אין להוכיח מכאן על טעימה בעלמא, כיון שאין קידוש אלא במקום סעודה ולדעת כו"כ ראשונים ואחרונים יוצאים בזה י"ח של קידוש במקום סעודה על כן לא חשיב לטעימה אלא ליותר מזה. ועל כן בנ"ד הוי יותר מטעימה.

ועל כן דעת אדה"ז שבלא"ה עבר וטעם קודם הקידוש ועל כן אין כאן קפיידא כל כך באכילת כרפס, או שטעימה לא חשיבה. וכנ"ל.

לסיכום, לדינא אין להקל בזה ואינו יכול לחזור ולהתפלל ערבית, ושב ואל תעשה עדיף. רק לכתחילה יאמר לחזן להוציאו י"ח בשחרית בתפלת החזרה בשביל ספק תשלומין.





הרב אורי אהרן מוריוסף

## בטעם מנהג אכילת מאכלי חלב בחג בשבועות

### א.

במשנה ברורה סימן תצ"ד (יב) כתב: "מאכלי חלב - עיין מ"א. ואני שמעתי עוד בשם גדול אחד שאמר טעם נכון לזה, כי בעת שעמדו על הר סיני וקבלו התורה [כי בעשרת הדברות נתגלה להם על ידי זה, כל חלקי התורה כמו שכתב רב סעדיה גאון שבעשרת הדברות כלולה כל התורה] וירדו מן ההר לביתם, לא מצאו מה לאכול תיכף כי אם מאכלי חלב, כי לבשר צריך הכנה רבה, לשחוט בסכין בדוק כאשר ציווה ה', ולנקר חוטי החלב והדם, ולהדיח ולמלוח, ולבשל בכלים חדשים כי הכלים שהיו להם מקודם שבישלו בהם באותו מעת לעת, נאסרו להם, ע"כ בחרו להם לפי שעה מאכלי חלב ואנו עושין זכר לזה". עכ"ל.

ובתוספת ביאור י"ל, דכלל לא יכלו לשחוט ולבשל ביום מתן תורה דהלא לכו"ע בשבת נתנה תורה ע"י שבת פ"ו א'. וא"כ מכח ציווי שמירת השבת של מתן תורה לא היו יכולים לשחוט או להדיח ולנקר החלב וכו'.

ועוד אפשר להוסיף דאף אם היה להם בשר שחוט מלפני מתן תורה, מ"מ לא מהני להו לאכול זאת לאחר מתן תורה, דהא קי"ל ביו"ד סי' י"ב ס"א, דשחיטת מי שאינו מצווה על השחיטה, נבלה היא. וא"כ עכשיו שניצטוו על השחיטה במתן תורה, שוב השחיטה של קודם מתן תורה אינה מתירה להם את הבשר באכילה\*.

א. אולם לכאורה לא נצטוו על השחיטה רק כשנכנסו לארץ ישראל, כמבואר ברמב"ם בהלכות שחיטה, והנראה ביישוב קושיה זו בסייעתא דשמיא, ע"פ מש"כ בשו"ת עונג יו"ט (סי' נ"ג) לחקור בטעמא דר' עקיבא דס"ל דבשר נחירה הותר להם במדבר, אי הטעם הוא משום שלא נצטוו במדבר עדיין על מצות שחיטה וסגי להו בנחירה עד שיכנסו לארץ, [ואף דתנן בקידושין ל"ו כל מצוה שאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ ובין בחו"ל, מ"מ מצינו גם חובת הגוף שלא נצטוו עד שנכנסו לארץ, כמו ביעור עכומ"ז דאמרינן בע"ז מ"ה שלא נצטוו עד שנכנסו לארץ, עיי"ש דקאמר כיבוש א"י קודם לביעור עכומ"ז].

או דיילמא היתר הנחירה אינו משום שלא היו שייכים במצות שחיטה אלא משום דהוו מקרבי למשכן, ומטעם דהוו אסורים לשחוט בשר תאווה, היינו בשר חולין בשחיטה, וכמש"כ הרמב"ם בהל' שחיטה, ונצטוו במדבר שכל הרוצה לשחוט לא ישחוט אלא שלמים וכו', אבל כל הרוצה לנחור וכו' היה נוחר, ומבואר דבשר תאווה איתסר ובשר נחירה אישתרין, והיינו משום דמחמת התקרבותם למשכן דמי הכל לקדשים בחוץ, וכל שישחטו ויאכלו דומה כמו ששוחטין קרבן, להכי הוצרך הכתוב להתיר להם בשר נחירה, דכשנותרין ואוכלין שוב אינו דומה לקדשים בחוץ, שהרי קדשים צריכים שחיטה, כדאמר שם בש"ס מדכתיב ושחט את בן הבקר, ונחירה פסול בקדשים, ולהכי נתנה התורה להם הכשר נחירה כדי שעי"ז יכולים לאכול בשר תאווה ולא ידמה לקדשים בחוץ.

ולפי טעם זה בעינינו למימר דמסיני עד הקמת המשכן נצטוו על השחיטה, ורק אחר הקמת המשכן שנאסר להם בשר תאווה הותר להם בשר נחירה כדי שיהיו רשאים לאכול ולא יהא דומה לקדשים בחוץ. וחיה ועוף ובעלי מומין היו יכולים לשחוט ולאכול, דבזה אין חשש מה שדומה לקדשים בחוץ, דהא לאו בני קרבן נינהו, וכבר נצטוו על השחיטה מסיני, רק דבאותן דבני קרבן הותר להם נחירה כדי שלא ידמה לקדשים בחוץ מחמת דמקרבי למשכן, אבל חיה ועוף ובעלי מומין דלאו בני קרבן נינהו שרי בשחיטה ואפשר דמחויבים לשחוט ולא לנחור. ועיי"ש ראיותיו לצד זה הנ"ל.

אמנם אפשר לומר טעם נוסף, דהלא הגמ' בכורות דף ו' ע"ב דנה מנלן דחלב שרי, והסיבה של הס"ד לאסור קודם הילפותא, היא מחמת ב' סיבות: א. שחלב הוא בגדר דם שנעקר ונעשה חלב. ב. מטעם אבר מן החי. וילפינן להיתר מהא דכתיב ארץ זבת חלב ודבש, וכי משתבח קרא באיסורא. וא"כ יוצא דעד מתן תורה היה אסור לאכול חלב מדין אבר מן החי, ורק במתן תורה ניתן היתר מקרא לאכול חלב, וא"כ לכך אנו אוכלים מאכלי חלב בשבועות.

אלא שעל פי גמ' זו יש שהקשו על הטעם שהביא המשנ"ב הנ"ל, דאיך יתכן שאכלו ביום מתן תורה מאכלי חלב, והלא עד מתן תורה נאסר להם חלב כמבואר בגמ' בכורות הנ"ל דהותר להם רק בשעת מתן תורה. וכיון שבשבת ניתנה תורה, א"כ בכניסת השבת היה אסור להם חלב והותר רק באמצע יום השבת, וא"כ בבין השמשות היה החלב מוקצה ורק הותר אח"כ, ומיגו דאיתקצאי לביה"ש איתקצאי לכולי יומא.



## ב.

ויש לדון ביישוב הקושיא בכמה אנפין. חדא, אי בכה"ג חשיב איתקצאי לענין לאסור דהא לא דחאו בידים, וכמו בהמה שלא היתה שחוטה, ושחטו באמצע השבת לחולה דמותר גם לבריא לאכול ולא אמרינן מיגו דאיתקצאי.

ועוד י"ל דכאן הרי בין השמשות לא היה שבת, וא"כ לא שייך כלל איתקצאי, דכשהתחילה השבת באמצע היום, מיד היה מותר החלב.

אמנם י"ל דאין זה תלוי באיסורי שבת אלא בעצם החפצא דשבת, ולכאורה החפצא דיום השביעי היה מתחילת היום, אלא שישראל נצטוו על השבת רק באמצע היום.

ומבואר, דהגם דתפסינן הלכתא כר"ע דבשר נחירה הותרה להם לגמרי וא"צ כלל בשחיטה, מיהו הוא גופיה מודה דכ"ז רק מזמן הקמת המשכן ואילך, שלא יראה כשוחט קדשים בחוץ, וכמש"כ העויו"ט, דלפי טעם זה בעינן למימר דמסיני עד הקמת המשכן נצטוו על השחיטה, ורק אחר הקמת המשכן שנאסר להם בשר תאווה הותר להם בשר נחירה, וא"כ כשירדו מן ההר אכתי לא הוקם המשכן אלא כעשרה חודשים לאחמ"כ, שהרי מ"ת היה בסיון בשנה ראשונה לצאתם ממצרים, ולא הוקם המשכן אלא בר"ח ניסן בשנה שניה, וליכא להאי חששא דנראה כשוחט קדשים בחוץ, וגם לר"ע גופיה צ"ל דנאסרו בפרק זמן מועט זה, היינו ממתן תורה עד הקמת המשכן בבשר נחירה, ובעי שחיטה כדת, וא"ש דבריו דהמשנ"ב בשם אותו גדול.

ב. עי' בדברי הרשב"א בחולין טו: שהביא שנחלק עם רבו רבינו יונה, בדעת רבי שמעון שאינו אוסר מוקצה מחמת איסור. דלשיטת הרשב"א הוא רק בכה"ג שהוא יושב ומצפה, אבל בשוחט בשבת ואין חולה בבית אסור גם לרבי שמעון. אך שיטת רבינו יונה היא אינה כן, ובעינן תרתי לגריעותא. גם שדחאו בידים וגם שאינו יושב ומצפה. דרק אז אסור. ועל כן בשוחט בשבת גם אם אין חולה בבית הרי זה מותר ואינו מוקצה היית ולא דחאו בידים, אף שאינו יושב ומצפה.

אכן ביש לו חולה בבית, אז גם לרבי שמעון אין זה אסור משום מוקצה, דגם לא דחאו בידים, וגם יושב ומצפה. ועל כן כתבתי לעיל שבכה"ג הרי זה מותר לכו"ע.

ולענין איסור מוקצה בענין חלב קודם מתן תורה הנ"ל, ברור שהוא בכלל דבר שלא דחאו בידים, שהרי לא עשה בו מעשה שיעיד אותו לשימוש שאינו אכילה, אלא שהי' עומד באיסור אבר מן החי, ומחמת האיסור לא הי' מיועד לאכילה, והרי זה כבהמה ששחטה בשבת, שלא היתה ראוי' לאכילה קודם השבת מחמת איסור בלבד, ולא הוי בכלל דחאו בידים כמבואר להדיא בגמ' חולין הנ"ל. ולשיטה הנ"ל הרי זה מותר ואינו בכלל איסור מוקצה. והארכנו יותר במקום אחר בס"ד.

[ויש לדון בזה בגר שנתגייר באמצע שבת אם אסור לו דבר שהיה מוקצה בתחילת השבת שהוא לא היה אסור בו. והוא הדין קטן שהגדיל ע"י הבאת סימנים באמצע השבת, ודו"ק. וכן יש לדון לאידך גיסא בקיבל תוספת שבת אזי מתי מתחיל דין הקצאה, דאם תלוי ביום השביעי א"כ בתוספת שבת עדיין אין זה יום השביעי, ורק בבין השמשות מתחיל יום השביעי (לפי האחרונים דס"ל לתוספת אין זו הרחבת היום אלא רק תוספת של איסורים ודינים). אמנם אם הדבר תלוי בתחילת זמן האיסור אולי יש מיגו דאיתקצאי גם בתוספת שבת. ועי' בריטב"א עירובין ל' ע"ב גבי עירוב ביוה"כ, וז"ל וב"ש התם איכא סעודה הראויה מבעוד יום. פי' למ"ד סוף היום שעבר קונה עירוב, דלמ"ד תחילת היום קונה עירוב הא ודאי לא חזיא ליה. וא"ת אפילו למ"ד סוף היום קונה עירוב, היינו בתחלת בין השמשות, והרי אסור לאכול אפילו קודם לכן משום תוספת יום הכפורים. וי"ל דסוף היום דאמרינן שקונה עירוב, היינו סוף היתר היום של אכילה וערב יום הכפורים קונה עירוב סמוך לתוספת לום הכפורים". ויש לעי' אם אפשר לדמות דברי הריטב"א לנידון הנ"ל ודו"ק היטב בזה].

ואולי תלוי בגדר הדין דמיגו דאיתקצאי אם זהו דין שתחילת היום השביעי קובעת, או שתלוי בחלות האיסור, וכמו שכתב בקו"ש ביצה אות י"ח דחייב שביתה חל רק בשעה שקידש היום, וכל מה שחייב בשאר היום זה מפני שעה ראשונה, ולכך תלוי הכל בבין השמשות. וא"כ יש לדון דהכא בבין השמשות לא היה חלות איסור שביתה והתחילה רק באמצע היום, וא"כ תלוי בזמן תחילת איסור שבת, או דאפשר דעכשיו שנצטוו על השבת זמן כניסת יום השביעי מחייבם, אלא שעד אמצע היום לא נצטוו ועכשיו כן נצטוו.

ובלא זה יש לדון דשבת כבר קבלו במרה אלא שלא נצטוו על כל המלאכות, אבל חפצא דקדושת השבת אפשר שהיה כבר, וא"כ שוב יש לדון אם יש מיגו דאיתקצאי, או שכיון שאיסור מוקצה לא היה בתחילת היום ליכא מיגו.



ג. הנה איתא בשבת פ"ז דמצות שבת נצטוו כבר במרה קודם מתן תורה. ובפשוטו כבר מאז נצטוו לשמור שבת, ולא רק דלמדו ההלכות בשביל לקיימם לאחר מתן תורה וכמבואר בסוגיא שם. וכן יעויין בפלתי סי' א' סק"א, שכתב שאז נצטוו לשמור את השבת בפועל.

וזה דלא כדעת הרמב"ן עה"ת בשלח פט"ו פכ"ה, דכתב שבנ"י נצטוו אז רק שלאחר מתן תורה יתחילו לקיים מצות שבת בפועל. ולפי הרמב"ן הנ"ל לא מתחילה הק' כלל מדין מוקצה. ועי' בחת"ס שבת שם שהביא מהנחלת יעקב כדברי הרמב"ן.

ומאידך יעויין בשו"ת בנין ציון סי' צ"א, שהוכיח דגר שכל ולא טבל יכול לשמור את השבת, מהא דבנ"י שמרו את השבת במרה, אף שהיו אז רק בגדר מל ולא טבל, דהטבילה היתה רק בשעת מתן תורה. וכן הוא באבני נזר יו"ד שנ"א סק"ד. וכמובן שכל זה דלא כהרמב"ן, דלפי הרמב"ן אין שום ראי'.

והנה ידועים דברי הפנים יפות, הן בפרשת יתרו והן בפרשת תרומה, אשר כתב לבאר, שקודם סיני לא נצטוו בני ישראל בפרטי כל ל"ט איסורי מלאכה בשבת, אלא רק בכללות אשר אסור לעשות מלאכה, אך פרטי הל"ט מלאכות התבארו רק בסיני בלבד והלאה. ופשטות כוונתו שהי' אסור רק עבודות שיש בהם עמל וטורח מלאכה, אך לא עצם מעשה ל"ט מלאכות שאין בהם טורח ועמל מלאכה.

אלא שיש להעיר באופן אחר. שהרי דין מוקצה אם הוא מהתורה ילפינן מקרא דוהכיננו את אשר יביאו, אשר נאמר כבר בפרשת המן קודם מתן תורה. אשר מעתה נראה פשוט שבכלל זה גם דין מיגו דאיתקצאי לענין מוקצה. וממלא אין מקום

### ג.

ועוד יש לדון בכלל אם היה מקום לאיסור חלב קודם מתן תורה, דאם דברי הגמ' הם כפשוטם דבחלב יש איסור אבר מן החי, א"כ לכאורה לב"נ בזמן הזה אסור לאכול חלב כיון שרק לישראל הותר מקרא דארץ זבת חלב ודבש, אבל לבן נח לא הותר, וזה דבר חידוש.

והנראה דיש לחקור במאי דהתחדש בקרא דארץ זבת חלב ודבש להתיר את החלב דבהמה טהורה. האם זה היתר ממש, או גילוי קרא דלא חשיב אבר מן החי. דהנה כתב הרמ"א יו"ד סימן פ"א סעיף ה': "מי רגלי בהמה וחיה הטהורים, וחלב ומי חלב שלהן, מותר. וה"ה למימי חלב שלהן. ויש מי שאוסר בזה. (הר' אליעזר). (והמנהג כסברא הראשונה) (טור)". ומבואר דיש ב' דעות אי מי חלב מותרים או לא. ולכאורה י"ל דיסוד פלוגתתם הוא בשאלה זו - אם יש היתר לאכול חלב, א"כ מימי חלב שלא הותרו, דרך החלב הותר, ע"כ אסורים במימי החלב. אמנם אם זה גילוי שאין חלב חשיב אבר מן החי, א"כ הוא הדין מי חלב שרי.

ואם כן אפשר לומר דאחר מתן תורה נתברר דאין כאן מיגו דאיתקצאי כלל, וגם מתבאר דבזמן הזה גם בן נח מותר בחלב כיון שנתברר שאין כאן איסור אבר מן החי.

### ד.

אמנם יש לדון מצד אחר אם אכן אסור היום לב"נ חלב, וכן אם היה אסור חלב עד מתן תורה. דהנה הגמ' בבכורות הנ"ל מחפשת מקור להיתר אכילת חלב. והקשה השיטמ"ק שם בשם תוס' חיצוניות "וחלב בהמה טהורה מנ"ל דשרי, וא"ת אמאי לא ילפינן מדכתיב גבי אברהם בראשית י"ח ח' ויקח חמאה וחלב ובודאי לא האכילם איסור דקיים אברהם אבינו כל התורה כולה. ואומר ר"י מפריש, דהוה סבור שהם בני נח ולא נצטוו על כן, כי אין זה מז' מצוות בני נח שקבלו עליהם".

ובמהרי"ט אלגאזי על הלכות בכורות להרמב"ן אות ב' ס"ק ז' כתב להקשות וז"ל: "ויש להקשות דהתינח למ"ד דדם נעכר ונעשה חלב [מכלתין ו', ב'], וחידוש היתר חלב בהמה טהורה היא משום איסור דם דמעיקרא הוה דם, דהא קי"ל כרבנן דבני נח מותרין בדם מן החי כדאמרינן בפרק ד' מיתות (דף נ"ט ע"א), דלרבי חנינא בן נח מוזהר על דם מן החי, אבל לרבנן אינו מוזהר על דם מן החי, אבל לטעם הב' דהחידוש הוא משום אבר מן החי, אכתי קשה אמאי לא הביאו מדכתיב גבי אברהם, דהא אפי' היה סבור שהם בני נח, אם איתא דחלב יש בו משום אבר מן החי הא בן נח מצווה על אבר מן החי, ובכלל ז' מצוות בני נח היא כדאמרינן בפרק ד' מיתות [שם], ואיך אפשר שנתן אברהם אבינו להם חלב ועבר על לפני עור לא תתן מכשול.

ואולי דכוונת התוס' היא לומר דמאי דלא יליף הש"ס מהאי קרא הוא משום דכל הילפותות דמייתי הש"ס הם ראיה לב' הטעמים, הן לטעם דם והן לטעם אבר מן החי לכולי עלמא, אבל מקרא דאברהם ליכא ילפותא אלא לטעם דאבר מן החי לכו"ע, אבל לטעם דדם ליכא ילפותא

ליישוב הנ"ל, ודו"ק.

כי אם דווקא לר' חנינא, אבל לרבנן דקי"ל כוותיהו כמ"ש הרמב"ם בפ"ט מהל' מלכים ה"י דאין ב"נ מוזהר על דם מן החי ליכא ראיה, די"ל דכיון דהוא סבור דבני נח הם דאינם מוזהרים נתן להם". עכ"ל. ועי"ש עוד בזה. ושם כתב דתירוצו זה הוא דוחק בלשון השיטמ"ק.

ובהגהות חשק שלמה (על שו"ע יו"ד סי' צ"ח וש"ך סק"ז, הובא בשו"ע לפני הלכות ריבית) תירץ את קושיית השטמ"ק הנ"ל, על פי מש"כ המלבי"ם, דבן הבקר אשר עשה אברהם נעשה ונברא ע"י ספר יצירה, כלשון המקרא "ובן הבקר אשר עשה", ולפי זה אפשר לומר דבזה אין איסור של אבר מן החי.

[ע"ד האגדה אפשר לבאר מה שאמרו חז"ל שבקשו מלאכי השרת לקבל את התורה, אמר להם הקב"ה שאינם יכולים כי הם אכלו בשר וחלב אצל אברהם. וצ"ב, וכי משום שנכשלו באיסור קודם מתן תורה אין ראוי לתת להם את התורה. ונראה דבאמת יש לעי' איך באמת אכלו. והתירוצו הוא או כמבואר ברש"י ששרפו בהבל פיהם ולא אכלו ממש, או כהחשק שלמה שהיה זה בשר וחלב של ספר יצירה ואין איסור. אלא שא"כ מה טענת הקב"ה על המלאכים שלא יקבלו את התורה. ונראה דזה מה שאמר להם הקב"ה דהם אינם שייכים לתורה, דתורה ניתנה לטבע, והראי' דהם אכלו בשר בחלב או מפני שזה לא היה בשר בחלב גשמי או מפני שזו לא היתה אכילה גשמית, וא"כ אין הם שייכים בקיום התורה. וזה מתאים עם החז"ל של כלום אב ואם יש לכם וכו'].

אמנם עדיין תירוצו של השטמ"ק שאין בן נח מצווה על זה צ"ב, דהרי להנ"ל לא צריך להגיע לזה שסבור ה' שהם בני נח, דאף לולי זה אין להביא ראיה מאברהם אבינו להיתר, דלעולם נימא דאיסור חלב מדין אבר מהחי, ורק דהתם ה' היתר מיוחד מצד דהוי חלב מבהמת ספר יצירה שאין בה איסור אבר מהחי אף לבני ישראל.

וכמו כן יש להקשות במאי דרוצה הגמ' להוכיח מב' מקומות שחלב אכן מותר, ודחתה דדלמא כל ההיתר בפסוק הוא רק לסחורה ולא לאכילה. וז"ל הגמ': "אלא מדכתיב ודי חלב עזים ללחמן ללחם ביתך וחיים לנערותך, ודילמא לסחורה. אלא מדכתיב ואת עשרת חריצי החלב, ודלמא לסחורה, אטו דרכה של מלחמה לסחורה". וצ"ב, דאם הס"ד לאיסור חלב הוא

(ד). והנה המלבי"ם כתב כן בשם חז"ל והוסיף מעצמו דאולי הוצרכו חז"ל בזה ליישב השאלה כיצד האכיל אברהם את אורחיו בבשר וחלב, והרי שמר הוא את כל התורה כולה. ברם שם הדגיש המלבי"ם דכיון דהבשר ה' ע"י ספר יצירה אזי אין בזה איסור לאוכלו עם חמאה וחלב, היות ואין לבשר דין בשר. ומבואר דהחלב לא היה ג"כ מאותו עגל שברא אלא רק הבשר שנתן לפניהם. וא"כ זה אינו ענין לק' השיטמ"ק הנ"ל דהק' מצד אכילת החלב שנאסר מדין אבר מן החי, ולהנ"ל הק' במקומה עומדת, דאכן החלב לא היה מהעגל שיצר אלא ה' לו לאברהם קודם לכן חמאה וחלב.

אכן כמובן שיש להוסיף על דברי המלבי"ם ולומר שגם החמאה והחלב היו מהעגל שיצר אברהם לכבוד האורחים.

ברם יותר מסתבר שלא ה' לו זמן להכין חמאה מהחלב של העגל שיצר, דהרי האורחים מחכים לאוכל מזמן שהלך אברהם אל הבקר להביא עגל לשחיטה ומסתבר שלוקח זמן רב להכין חמאה מהחלב.

ואולי י"ל דבדווקא הדגישה התורה את בן הבקר אשר עשה בצמוד לחמאה וחלב שנתן לפניהם, בכדי לרמוז ליישוב הק' מה עם איסור בשר וחלב, ולזה מוכרח הפסוק להדגיש את הבשר אשר עשה, שהחלב היה מבן הבקר אשר עשה, וע"כ אין החלב נאסר עם הבשר. וממלא נוסף בזה לדרך החשק שלמה הנ"ל, שרצתה התורה ליישב בזה גם את הק' מדין אבר מן החי, ודו"ק היטב.

משום אבר מן החי, אזי כיצד יהי' מותר לסחורה, שהוא על כרחך במכירה לנכרי, לשיטות דאיסורי אכילה אסורין בסחורה בישראל. והרי הנכרי נמי אסור באבר מן החי, וכיצד מותר למכור לנכרי דבר האסור לו. וכבר עמדו בקושיא זו באחרונים.

והנראה בזה הוא, דהנה הצד בגמ' לאסור את החלב מדין אבר מן החי לולא קרא דארץ זבת חלב ודבש צ"ב, וכי חלב חשיב אבר. וכתבו האחרונים (ש"ך יו"ד סימן פ"א ס"ק י"ב, ומהרי"ט אלגאזי בכורות שצוין לעיל) דהכוונה לאיסור בשר מן החי, שבזה נכלל כל דבר שבא מן החי, דעל כזית בשר מן החי לוקין.

אמנם יש מהאחרונים (פמ"ג יור"ד סי' פ"א, וחת"ס יו"ד סי' ע', ומנחת חינוך תנ"ב בסופו, ופרי יצחק ח"א סי' כ"א) שנקטו דחלב אין דינו גם כבשר מן החי, אלא יסוד האיסור הוא מצד יוצא מדבר האסור דקי"ל (חולין ק"כ א') בכל איסורי תורה שהיוצא מהן כמותן, וחלב היוצא מן החי חשיב יוצא מהאיסור, דהא אברי הבהמה יש בהם איסור אבר מן החי והחלב יוצא מהם.

וברעק"א דן בזה, דאם בהמה לאו לאבריה עומדת וכתבו התוספות סו"פ גיד הנשה דודאי לאו לבשר עומדת, וא"כ בחייה אין איסור לא של אבר מן החי ולא של בשר מן החי וא"כ מה שייך כאן יוצא מן האיסור, הלא השתא אין איסור. ועל כרחך דהחלב עצמו חשיב בשר מן החי.

ויש אחרונים שנקטו (מנחת חינוך תנ"ב אות ז', ונודע ביהודה תנינא יו"ד סי' ל"ו) דהאיסור הוא מצד איסור אינו זבוח וכל דבר מן החי אסור קודם זביחה.

והנפקא מינה בכל טעמים אלו היא לגבי בן נח, דאם האיסור הוא מצד אבר מן החי, א"כ הוא הדין בב"נ דאסור באבמ"ח. אמנם לשאר הטעמים יש לדון, דאם זה מצד בשר מן החי אזי תלוי במחלוקת קמאי בשאלה אם יש לב"נ איסור בשר מן החי, דעי' רמב"ם הלכות מלכים פ"ט הי"א דס"ל דאסור לב"נ כמו אבר מן החי, ועי"ש בכס"מ, ובמהרי"ט אלגאזי הנ"ל. ואם אסור מצד יוצא מן האסור, אזי כתב המנ"ח דוודאי אין איסור לנכרי, דאיסור זה נלמד מקרא דוהטמאים וכו' שזה נאמר רק לישראל אחר מתן תורה ולא לב"נ. וכן אם זה מצד איסור דאינו זבוח אזי וודאי דלא שייך בב"נ.

ונמצא א"כ דלפי כל הדעות הנ"ל איתא שפיר הא דלא הוכיחו מאברהם אבינו והמלאכים וכת' השטמ"ק שהם היו בני נח ולא שייך אצלם איסור חלב כיון שאין זה אסור מדין אבר מן החי ממש, אלא או בשר מן החי לשיטות דלא נאסרו ב"נ בבשר מן החי, או מטעם יוצא מן אבר מהחי, דהיינו יוצא מן האסור דנמי לא הוזהרו בזה ב"נ, או משום איסור אינו זבוח, דנמי נאמר רק לישראל.

ולפי זה גם איתא שפיר דלא היה החלב מוקצה ערב מתן תורה שהי' ערב שבת ולא חל דינא דמגו דאיתקצא, כיון דאכן באמת לא נאסרו באכילת חלב קודם מתן תורה, שהיו אז בדין ב"נ.

וכן מיושבת בזה הקושיא דלעיל בדברי הגמ' במאי דפריך דלמא לסחורה, והוקשה לעיל, דמאי שייך סחורה בזה שהוא רק במכירה לגוי, והרי הם אסורים בזה מדין אבר מהחי, ויש בזה איסור דלפני עיור לא תיתן מכשול. ולהנ"ל אין זה בכלל האיסור דאבר מהחי לב"נ.

אמנם להצד שנקטו האחרונים דהוי ממש באיסור אבר מן החי, וכפשטות לשון הגמ', אזי הדרא קושיא לדוכתא - למה לא הוכיחה הגמ' מאברהם אבינו והמלאכים שאין איסור אבמ"ה בחלב. ואין מקום לתירוץ השטמ"ק הנ"ל דסבור הי' שהם בני נח, דהרי גם הם אסורים באבר מהחי. וכן הדק"ל, הלא בתחילת השבת של מתן תורה היה החלב מוקצה, ואיך אפשר לומר שאכלו מאכלי חלב ביום מתן תורה. וכמו כן הקושיא בדברי הגמ' הנ"ל במאי דפריך דלמא לסחורה.

והנראה בזה הוא דאף אם אנו נוקטים דיסוד איסור אכילת חלב הוא מצד אבמ"ה, אמנם כל זה מישך שייך באיסור אבמ"ה הנאמר בישראל ולא באיסור אבמ"ה דב"נ.

והביאור בזה הוא, בהקדם מה שיסדו האחרונים דחלוק שבע מצוות דב"נ, משבע מצוות שמצווים ישראל אחר מתן תורה. דהנה מצאנו דישאל נאסר גם בבשר מן החי, משא"כ ב"נ לדעת כמה ראשונים לא מוזהר בזה. [וכן מצאנו נפק"מ לאידך גיסא גבי מפרכסת ותלש אבר ממנה, דלישראל מותר ואינו בכלל אבר מן החי ומאידך לב"נ אסור בזה מדין אבמ"ה]. והדברים צ"ב.

והנראה על פי יסוד הזכר יצחק (סימן ל"ג) והמרחשת (ח"א סימן כ"ג), דחלוק האיסור דאבמ"ה בישראל ביסודו מאיסור אבמ"ה בב"נ, דבישראל שאסור בנבילה, היסוד באבר מן החי הוא מלתא דנבילה, דגם מקצת נבילה של אותו אבר נאסר. משא"כ בב"נ שלא נאסר בנבילה, אזי אדרבא, האיסור הוא מה שהוא מן החי, שנאסר לאכול מן החי. וא"כ אפשר לומר דזה הנפק"מ במפרכסת, דלגבי ישראל כיון שיצא מתורת נבילה ע"י שחיטה אין איסור אבמ"ה, ומשא"כ לב"נ, דסו"ס זה עדיין חי ועל כן נאסר. וכן אפשר לומר גבי בשר מן החי, דכלפי דין ישראל מלתא דנבילה זה כולל את כל חלקי הבהמה, שהשחיטה מתרת כל חלקיה, וכל שלא היתה שחיטה כלפי חלק זה של הבשר אזי שם נבילה עליה וע"כ ישנו בכלל איסור דאבמ"ה. אבל בב"נ, שהיסוד הוא מן החי, אזי זה רק אבר ממש דחשיב חלק מחייה אבל בשר אפשר דלא חשיב חלק מן החי.

ולפי זה אפשר לומר דכל הצד לאסור את החלב כאבר מן החי הוא זה רק בישראל, דכל חלקי הבהמה צריכים את ההיתר של השחיטה, ולכך מן החי נאסר. משא"כ בדין אבמ"ה דב"נ, שזה מדין מן החי, אזי אפשר דחלב לא הוי כחלק מן החי, כמו שבשר בלי עצמות וגידים לא נאסר, דאינו בכלל חלק מן החי דהאי בהמה. ע"כ.



הרב משה בנימין גורטלר  
ראש כולל "ברכת זאב" בני ברק

## בדיני ההפסק בין בשר לגבינה ובין גבינה לבשר

### א.

**שיטות הראשונים בסוגיין, ועפ"י ביאור מה דנהגו שלא לאכול גבינה אפי' אחר עוף**

חולין דף קד: "תנא אגרא חמוה דר"א עוף וגבינה נאכלין באפיקורן" וכו' ובדף קה. "בעא מיניה ר"א מר"י כמה ישהה בין בשר לגבינה וכו' גופא אמר ר"ח אכל בשר אסור לאכול גבינה גבינה מותר לאכול בשר וכו' אמר מר עוקבא אנא להא מילתא חלא בר חמרא לגבי אבא וכו' ואילו אנא בהא סעודתא הוא דלא אכילנא לסעודתא אחריתא אכילנא".

בסוגיא זו שתי שיטות עקריות, שיטת הרי"ף ושיטת ר"ת. שיטת הרי"ף דאכל בשר צריך לשהות עד סעודה אחריתי ולא מהני קינוח והדחה. אכל גבינה צריך נט"י קינוח והדחה ואח"כ מותר לאכול בשר ואילו בעוף מותר בלא קינוח הדחה ונט"י.

שיטת הרמב"ם היא כשיטת הרי"ף בזה, אלא דמחמיר בתרתי: א. עוף ואח"כ גבינה שוה לבשר ואח"כ גבינה, ודוקא בגבינה ואח"כ בשר יש הבדל בין בהמה לעוף דלבשר בהמה צריך נט"י וקינוח ואילו לאכילת עוף לא צריך ומותר מיד. ב. עוד מחמיר הרמב"ם דבדין זה שוה חיה לבהמה ואף דגם חיה מדרבנן מ"מ השוו בזה חיה לבהמה, כיון דדומים בשרם לא חלקו, ולכן אכל גבינה אסור לאכול בשר חיה בלא נט"י וקינוח.

התוס' בפ' הראשון מפרשים גם כפי' הרי"ף ולא החמירו חומרות הרמב"ם, אלא דלהלכה מחמירים משום דס"ל דלהלכה נקטינן דעוף אסור מן התורה ולכן שוים עוף וחיה לבהמה. ועכ"פ לפי' הרמב"ם והתוס' א"ש מה שנהגו העולם שלא לאכול גבינה אחר בשר כלל ואפי' אחר עוף וכפי שכתבו התוס'.

ושיטת ר"ת דבבשר ואח"כ גבינה צריך נט"י הדחה וקינוח ומותר מיד ובגבינה ואח"כ בשר לא בעי הדחה וקינוח ודי בנט"י. עוד פי' ר"ת דטעמא דאגרא דעוף ואח"כ גבינה נאכל באפיקורן ובלא כלום הוא משום שעוף אינו נדבק בידיים ובשיניים ובחניכיים.

ויעויין במהר"ם, דלדברי ר"ת י"ל דס"ל לתנא דאגרא דעוף וחיה אסור מדאורייתא ואעפ"כ דוקא עוף נאכל באפיקורן כיון שאינו נדבק. אלא דצ"ע לפי"ז דהרי גם בגבינה ואח"כ בשר לשיטת ר"ת בעי נט"י וא"כ אף דגבינה אינה נדבקת בעי נט"י וא"כ מדוע בעוף ואח"כ גבינה לא בעינן נט"י. וצ"ל לפי"ז דעוף נדבק פחות מגבינה ולכן עוף ואח"כ גבינה לא בעינן נט"י. אלא דלפי"ז בין גבינה לעוף בעינן נט"י וכמו בין גבינה לבשר דמאי שנא וצ"ע.



ואפשר הי' לומר בכוונת ר"ת דבעוף מקילין טפי גם משום דהוא מדרבנן וגם משום שאינו נדבק, ולכן בחיה אף דהוי מדרבנן לא מקילים כיון שנדבק ובגבינה ואח"כ בשר אף דאינו נדבק טפי מעוף מ"מ כיון דהוא דאורייתא בעינן נט"י.

ונ"מ בין שני ביאורים אלו אם לר"ת יהי' מיושב מה שנהגו שלא לאכול גבינה אחר עוף ככתוב בתוס'. דלביאור השני י"ל דכל מה שמקילים בעוף זהו משום שהוא מדרבנן אך נהגו להחמיר בעוף דהוא מדאורייתא ולכן דינו כבשר ואף דאינו נדבק מ"מ נדבק טפי מגבינה ולכן בעוף ואח"כ גבינה בעינן נט"י קינוח והדחה. אך אם נבאר כפי דמשמע במהר"ם דלר"ת אף תנא אגרא ס"ל דעוף הוי מדאורייתא ואעפ"כ מותר גבינה אח"כ בלא כלום א"כ צריך ביאור הא דנהגו להחמיר בעוף כבשר.



## **ב.**

### **ביאור אם שייך לומר דנהגו שלא לאכול גבינה אחר עוף ממדת חסידות**

וי"ל בזה, דהנה בדיני בשר וחלב מצינו כמה גזירות דרבנן, מצינו דהוסיפו על ה"בשר" דאורייתא דאף חיה ועוף חשיבי "בשר" וכן הוסיפו על ה"חלב" דאורייתא דאף חלב חיה חשיב "חלב" וכן הוסיפו על תנאי האיסור שהוא דוקא בבישול, והוסיפו לאסור אף בכבוש ומלוח. וכן אסרו לאכול בשר וחלב כאחד. [וגזירה זו מצינו במתני' בדברי ב"ש דאף דס"ל דלא גזרו איסור העלאה על השולחן כאחד בעוף כיון דהוא מדרבנן מ"מ אינו נאכל כאחד] ועוד גזרו איסור העלאה כאחד על השולחן.

והנה כאן נאמר דין נוסף של הפסק בין אכילת בשר לגבינה ולהיפך. והנה יש לחקור בדין זה של הפסק בין בשר לגבינה אם הוא נכלל באיסור של אכילת בשר וחלב כאחד וכשאוכל בשר ואח"כ גבינה כיון שיש טעם בפה של בשר או בשר בין השיניים, ממילא הוי כאוכל כאחד בשר וחלב וא"כ אין כאן גזירה נוספת אלא דהוא חלק מהגזירה שלא לאכול בשר וחלב כאחד וביארו לנו חז"ל דאף כשיש טעם בפה של בשר ואח"כ אוכל גבינה חשיב כאוכל כאחד. או די"ל דדין ההפסק בין בשר לחלב הוא דין בפני עצמו וגזירה נפרדת להפסיק בין אכילת בשר וחלב ולא משום שיש בזה אכילת בשר וחלב כאחד, ורק דגזירה זו דהפסק בין אכילת בשר וחלב היא כל זמן שיש טעם בפה מאכילת הבשר דבזה חשיב כאין הפסק בין הסעודות.

וי"ל דתלוי בזה גם מחלוקת הרמב"ם ותוס' לבין ר"ת. די"ל דהרמב"ם והתוס' בנו שיטתם גם ע"כ שנהגו להחמיר בעוף כבשר לענין אכילת גבינה אחריו ולכן לשיטתם מיושב דלהרמב"ם עוף ואח"כ גבינה הוי כבשר ואח"כ גבינה. ולהתוס' א"ש כיון שסוברים להלכה דעוף הוי כבשר מה"ת ולכן אסור בעוף כבשר\*. אך לר"ת י"ל דס"ל דאין כלל ראייה ממה שנהגו להחמיר בעוף כבשר לומר דאגרא ס"ל דעוף הוא מדרבנן ולהלכה הוא מדאורייתא, אלא י"ל דאף לתנא

(א). ונ"מ בין הרמב"ם לתוס' בגבינה ואח"כ עוף דלהרמב"ם נאכל באפיקורן, ולתוס' כיון שלהלכה עוף הוי כבשר א"כ יהי' אסור גבינה ואח"כ עוף כגבינה ואח"כ בשר.

דאגרא עוף מה"ת ומה דמקילים בעוף הוא משום דאינו נדבק ומה שנהגו להחמיר בעוף כבשר הוא ממנהג חסידות להחמיר טפי מדינא דגמ'.

אך לכאורה זה תלוי בחקירה הנ"ל דאם יסוד האיסור של הפסק בין בשר לחלב הוא משום דחשיב כאוכל בשר וחלב כאחד א"כ לא היתה כאן תקנה מיוחדת אלא שרבנן לימדו שבשר נדבק טפי מגבינה ועוף, ולכן בלא הדחה וקינוח ממילא הוי כאוכל כאחד בשר וחלב משא"כ בעוף. א"כ בזה י"ל דשייך מידת חסידות לחשוש אף בעוף דלפעמים נדבק מהעוף ולכן יש מקום למידת חסידות בזה. אך אם נאמר שאין האיסור כאן משום שאוכל בשר וחלב כאחד אלא דהוי תקנה וגזירה נפרדת להפריד בין סעודת בשר לחלב אלא שתקנו רק באופן שיש עדיין טעם של בשר בפה ובידיים, א"כ בעוף שלא תקנו תקנה זו לא שייך בזה מנהג חסידות דכיון שלא היתה בזה תקנה מה שייך בזה מנהג חסידות. ולכן הוצרכו התוס' לומר שנהגו בעוף כבשר משום שלהלכה עוף אסור מה"ת.



### ג.

#### אם יסוד דין שהייה מסעודה לסעודה הוא דהפה מתנקה בכך, או דהוא יסוד התקנה להפסיק בין הסעודות

והנה בדין שהייה מסעודה לסעודה דמהני בין בשר לגבינה, יש לחקור אם הא דמהני שהייה זהו משום דחשיב כניקוי הטעם שנשאר מהבשר דבשהייה זו מתנקה הפה או ד"ל שאין השהייה חשיב כניקוי הפה אלא דלא נגזר להפסיק יותר מכך. והנה אם הדין הפסק בין בשר לחלב זה משום שחשיב כאכילת בשר וחלב כאחד א"כ ודאי שהדין שהייה דמהני בזה הוא משום שבשהייה מתנקה הפה. [ולכאורה א"כ השהייה הוא שעור זמן ולא צריך סילוק הסעודה וברכהמ"ז, אך כתבו התוס' דאפי' לאלתר אם סילק השולחן ובירך דלא פלוג רבנן. וא"כ צריך שיחשב סעודתא אחרייתי אך לכאורה לענין אם עבר שש שעות יתכן הי' לומר לפי"ז דלא בעינן סילוק וברכהמ"ז דהרי בשעור זמן זה מתנקה הפה ורק לענין סעודתא אחרייתי מיד דהוא משום לא פלוג בזה בעינן סילוק וברכהמ"ז. אך כתבו הפוסקים בשם המהרש"ל דגם בזה בעינן סילוק וברכהמ"ז].

אך אם הדין הפסק בין בשר לחלב זהו דין וגזירה נוספת להפסיק בין בשר לחלב ולא משום שחשיב אכילת בשר וחלב כאחד א"כ יש לחקור בדין שהייה וכן"ל אם בשהייה חשיב כפה נקי ולכן חשיב משום כך כהפסק בין הבשר לחלב או ד"ל דאין השהייה משום ניקוי הפה אלא דזה גופא היתה התקנה לשהות בין סעודת בשר לסעודת חלב. [ולפי"ז מסתבר שיצטרכו סילוק הסעודה וברכהמ"ז ולא די בשעור זמן שיעבור ואף בעבר שש שעות וכדכתב כך במהרש"ל הנ"ל]

(ב). עי' ש"ך סי' פט ס"ק ה ומשמע שאפי' לשיטות שבעינן דוקא שש שעות דינא הכי.

והנה ברמ"א (יו"ד סי' פט ס"א) כתב דבין בשר וגבינה מלבד מה דבעינן שהייה לסעודה אחרת בעינן גם קינוח והדחה. ולכאורה לפי"ז מסתבר שהשהייה דינה כדין הדחה וקינוח דהיינו דיש בשהייה זו ניקוי הפה ולכן ס"ל דבעינן תרתי לניקוי הפה. אך אם נאמר שדין השהייה הוא יסוד התקנה של ההפסק בין סעודת בשר לסעודת גבינה א"כ מה שייך לומר דבעינן תרתי. ואילו להיפך אם נימא שבשהייה לסעודה אחרת לא בעינן קינוח והדחה לכאורה צריך ביאור למה באופן שיעשה קינוח והדחה לא מהני שהייה פחותה מאשר בלא קינוח והדחה. ולכן מסתבר לומר לפי"ז שאין השהייה דין בניקוי הפה ואינו פועל בהכרח בניקוי הפה אלא זה יסוד התקנה להפסיק בין סעודה לסעודה ולכן לא שייך לצרף קינוח והדחה לשהייה פחותה<sup>1</sup>.

והנה בין גבינה לבשר לשיטת הרי"ף בעינן הדחה וקינוח ומהני בזה לאכול מיד בשר. ויש לדון באוכל גבינה בלא הדחה וקינוח אם בעינן שהייה עד סעודת אחרית או דבזה מהני שהייה מועטת יותר. ותלוי בהנ"ל דאם השהייה היא לניקוי הפה א"כ אחר גבינה כמו דאמרי' דמהני הדחה וקינוח כך י"ל דמתקנה בשהייה מועטת יותר<sup>2</sup>. אך אם דין השהייה לא משום שמתקנה בכך אלא דכך היתה התקנה להפסיק עד סעודה אחרת א"כ אין לחלק בזה בין בשר לגבינה לבין גבינה ואח"כ בשר ורק בניקוי הפה קל יותר גבינה ואח"כ בשר אך בלא ניקוי דינם שווה להפסיק עד סעודה אחרת. אא"כ נימא דיש כאן הלכה נוספת דאף דעיקר הדין שהייה הוא לא ניקוי הפה ומהני רק כהפסק הסעודה מ"מ בשהייה מסוימת חשיב כקינוח והדחה<sup>3</sup>.



ג. אך ה' אפשר לומר דתרתי איתנייהו ביה, קודם קינוח והדחה חשיב כאכילת בשר וחלב כאחד אך מה שנשאר טעם בפה לאחר מכן לא חשיב משום כך כאכילת בשר וחלב כאחד. אך בזה היתה תקנה נוספת להפסיק בין בשר לגבינה ולזה מהני סעודה אחרת אף שאין בשהייה זו ניקוי הפה. ומסתבר כן לדעת הרמ"א שפסק כתוס' דדי בסילוק וברכהמ"ז א"כ אין בזה ניקוי הפה [אך יתכן דהוא משום לא פלוג רבנן אך ביסודו הוא דין בניקוי הפה] ובה אמר דבעינן קינוח והדחה וכנ"ל. אך לשיטות דבעינן שש שעות בזה יתכן שהוא משום ניקוי אך יתכן שהוא להפסיק [וג"מ אם יצטרכו סילוק סעודה וברכהמ"ז] אך בזה משמע דלא בעינן קינוח והדחה כי בשהייה זו ודאי נעשה ניקוי כקינוח והדחה ולא נאמר כמה שעור השהייה שצריך לכך וג"מ לבין גבינה לבשר בלא קינוח והדחה והש"ך שם ס"ק ז והט"ז שם ס"ק ב נחלקו בענין שהייה שעה בין בשר לגבינה אם צריך בזה גם קינוח והדחה. ועכ"פ אף אם שם צריך עדיין מ"מ אם יש שהייה של יותר משעה לא שמענו באיזה שעור לא יצטרכו קינוח והדחה ועכ"פ בשש שעות ודאי משמע שלא צריך

ד. ואפשר ה' לומר דבאמת השהייה היא לבטל שיירי הבשר אך לא ע"י ניקוי הפה שעושה בקינוח והדחה אלא דבשהייה נעשה עיכול וביטול שם בשר ממנו. ולכן שני עניינים הם קינוח והדחה לניקוי ושהייה לעיכול. ולכן לא יקשה מדוע שבקינוח והדחה לא יהי' דין לשהות פחות זמן כי שני עניינים הם.

ה. אך י"ל דניקוי הפה ע"י שהייה הוא מדין עיכול ובה אין חילוק בין גבינה לבשר.

ו. הרמ"א כשכתב דעת התוס' דדי בסעודה אחרת, כתב דבזה בעינן קינוח והדחה ואילו בשיטות שצריך לחכות שש שעות לא כתב זאת. מבוואר דלאחר שהייה של זמן מסויים חשיב כקינוח והדחה. ונחלקו הט"ז והש"ך למנהג לחכות שעה [והוא עפ"י הוהר"א] אם לאחר שעה בעינן גם קינוח והדחה. ועכ"פ אף אם לאחר שעה בעינן עדיין קינוח והדחה מ"מ לאחר שש שעות לא בעינן קינוח והדחה. ואולי הוא משום שבשש שעות חשיב כעיכול ולא משום ניקוי וא"כ אין לחלק בזה בין בשר לגבינה. אך מ"מ יתכן שלגבי גבינה תועיל שהייה מסוימת גם לניקוי הפה.

ד.

**ביאור עפ"י הנ"ל גדר החמרת אביו של מר עוקבא, ואם יש ללמוד מכך שאפשר להחמיר בגבינה ואח"כ בשר. ועפ"י באור מחלוקת המהרש"ל והיש מחמירין בגבינה ואח"כ בשר**

והנה מצינו באביו של מר עוקבא שממדת חסידות שהה בין אכילת בשר לגבינה עד למחר. ולכאורה אם דין השהייה היא שכך היתה התקנה להפסיק בין בשר לחלב עד סעודה אחרת, א"כ לכאורה לא שייך מדת חסידות בזה כיון שחז"ל לא תקנו יותר משהיה זו ואיזה דין יקיים בשהייה נוספת. אך אם דין השהייה הוא שבשהייה מתנקה הפה, וממילא חשיב משום כך לסעודה אחרת, א"כ יש מקום למדת חסידות בזה לחשוש בזה יותר ממה שחששו חז"ל דילמא הפה עדין לא נקי בשהייה מועטת.

והנה איתא בשו"ע סי' פט ס"ב ברמ"א ויש מחמירין אפי' בבשר אחר גבינה וכן נוהגין וכו' וכתב בבאור הגר"א (ס"ק יא): "וכ"מ מדברי הזוהר הנ"ל ב", ואין זה כחולק על הגמ' שהרי הם היו מחמירים על עצמן ג"כ כמש"ש אנא להא וכו'".

והנה הש"ך שם בס"ק יז כתב: "ומהרש"ל שם קרא תגר על המחמירים שהוא כמו מינות ואמר דוקא מהר"ם שבא מכשול לידו פעם אחת החמיר אבל מי שלא בא לידו תקלה לא יכול להחמיר וכו'". ולכאורה צריך ביאור דברי המהרש"ל דהרי מצינו דאבוה דמר עוקבא החמיר יותר מן הגמ' וככתוב בבגהר"א.

ולהאמור י"ל דתלוי בחקירה הנ"ל בעיקר דין שהייה ובעיקר דין הפסק בין בשר לחלב. לדברי המהרש"ל י"ל דדוקא בדין שהייה ס"ל דהוא מדין שהפה מתנקה ולכן שייך להחמיר בזה יותר. אך בדין זה שנאמר בגמ' שלאחר גבינה לא בעינן שהייה או הדחה וקינוח לאכילת עוף א"כ הביאור בזה שכיון שהוא מדרבנן לא תקנו כלל תקנה בזה וא"כ לא שייך בזה מידת חסידות [אלא דלפי"ז הא דלא שייך בזה מידת חסידות הוא רק בגבינה ואח"כ עוף ולא בגבינה ואח"כ בשר דבזה לכאורה יהי' שייך מידת חסידות שלא יהני הדחה וניקוי אלא בשהייה] אך לדברי הבהגר"א י"ל דס"ל דדין השהייה הוא יסוד התקנה להפסק בין בשר לחלב ואף דלא תקנו טפי מסעודה אחריתי בכל זאת אבוה דמר עוקבא החמיר בזה טפי מבואר דשייך אף בכה"ג מידת חסידות וא"כ ה"ה לגבינה ואח"כ עוף יהי' שייך מדת חסידות ואף שלא היתה כלל בכלל התקנה.

שו"ר דמהרש"ל דבר על גבינה ואח"כ בשר וע"כ אמר דהוא כמו מינות, וא"כ א"א לומר החילוק הנ"ל דהרי שוה תוספת השהייה באביו של מר עוקבא ליש מחמירין בגבינה ואח"כ בשר.

ועל הקושיא ממה דמצינו כן באבוה דמר עוקבא ראיתי בים של שלמה (חולין פ"ח סי' ו') הביא מהמרא"י בת"ה סי' קא, דאין להקשות מהני אמוראים משום דהאמוראים יכולים שפיר להוסיף ולגזור כפי השעה והנראה להם ואינם כחולקים מידי אבל אחר שנסתם התלמוד פשיטא שאין להחמיר נגד התלמוד וכו' עיי"ש. אך מסברא י"ל דאם הוא לניקוי הפה יש מקום להחמיר.

וראה עוד ביש"ש סי' יט שם מבאר דאבוה דמר עוקבא סבר שמסעודה לסעודה היינו מעת לעת, ולא שהחמיר מעבר למה שתקנו חז"ל עיי"ש.



## ה.

**בירור שיטת הרמ"א, אם טוב להחמיר כהנהגת מהר"ם ודברי הזוהר בגבינה ואח"כ בשר, וההנהגה שיש לנהוג בחג שבועות בזה**

כתב הרמ"א שם ס"ב: "ויש מחמירין אפי' בבשר אחר גבינה וכן נוהגין שכל שהגבינה קשה אין אוכלין אחריה אפי' בשר עוף כמו בגבינה אחר בשר ויש מקילין ואין למחות רק שיעשו קינוח והדחה ונטילת ידים מיהו טוב להחמיר" עכ"ל

ונסתפקתי מה הכוונה "מיהו טוב להחמיר" אם הכוונה למש"כ בגבינה קשה או גם למש"כ בתחילה "ויש מחמירין אפי' בבשר אחר גבינה". ולכאורה בדיני שבועות בשו"ע או"ח סי' תצד ס"ב כתב הרמ"א: "ונוהגין בכמה מקומות לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות ונ"ל הטעם שהוא כמו שני תבשילין שלוקחים בליל פסח וזכר לפסח וזכר לחגיגה כן אוכלים מאכל חלב ואח"כ מאכל בשר וצריכין להביא עמהם ב' לחם על השולחן שהוא במקום מזבח ויש בזה זכרון לב' הלחם שהיו מקריבין ביום הבכורים" עכ"ל. משמע שעושין כן בסעודה אחת, וכן כתב במ"ב שם ז"ל: "וא"צ להפסיק בברכהמ"ז אם אינו אוכל גבינה קשה אלא יקנח פיו וידיח כדאיתא ביו"ד סי' פט"ז עכ"ל.

ולכאורה קשה דהרי כאן ביו"ד כתב הרמ"א "ומיהו טוב להחמיר", אלא ודאי הכוונה לגבינה קשה ואח"כ בשר. ואולם הש"ך (שם ס"ק יז), על מה שכתב הרמ"א מיהו טוב להחמיר, הביא דברי המהרש"ל שקרא תגר על המחמירים שהוא כמו מינות וכו'. משמע שהבין שמה שכתב הרמ"א מיהו טוב להחמיר דאיירי גם בגבינה ואח"כ בשר ולא רק בגבינה קשה וצ"ע.

וראיתי בפוסקים שהחמירו בזה בשבועות לחכות כשעה בין הגבינה לבשר והוא עפ"י הזוהר. ויש לדון בזה איך הדין בתבשיל של בשר ואח"כ גבינה דלדברי המחבר שם ס"ג די בזה בנטילה, אם גם בזה יחמיר הזוהר או שאינו מחמיר אלא רק להשוות גבינה לבשר אך במקום שהקילו בתבשיל של בשר לא יחמיר הזוהר. ואף לדברי הרמ"א שם שס"ל שבתבשיל של בשר ואח"כ גבינה דינה כמו בגבינה אחרי בשר [וממילא לדברי הזוהר י"ל דה"ה בתבשיל של גבינה ואח"כ בשר כי שוה דין הגבינה לבשר] מ"מ ס"ל לרמ"א שם דבתבשיל של בשר מותר אח"כ תבשיל של גבינה בנטילת ידיים, וא"כ לדברי הזוהר י"ל שבתבשיל של גבינה יהי' מותר אח"כ תבשיל של בשר. וא"כ יהי' אופן שראוי לעשות כן בשבועות בסעודה אחת לזכר שתי הלחם וצ"ע.



הרב דוד אריה הילדסהיים

אשדוד

## בירור המנהג לעמוד בעת קריאת עשרת הדברות

מנהג האשכנזים מזה דורות רבים לעמוד בעת קריאת עשרת הדברות בפרשת יתרו ובשבועות<sup>א</sup>. וכן הוא מנהג מרוקו (עיי' שו"ת שמש ומגן ח"א או"ח סי' נ"ז) ותוניס, וכן נהגו ברובע אחד בג'רבא (ראה ברית כהונה מערכת ע' אות ו' ובמאמרו של הג"ר רפאל כדיר צבאן בקובץ אור תורה חוברת רכ"א סי' קכ"ג), וכן היה מנהג אלג'יר כמ"ש בספר זה השולחן (ח"ב עמ' קל"ו). וכן נהגו קהילות השאמיים בתימן כמ"ש בשו"ת ויצבור יוסף בר (ח"ב עמ' רי"א), וכן היה מנהג צ'דן כמ"ש בספר נחלת יוסף (ח"ב דף ג' ע"א) (אך מנהג הבלדי לישב בעשרת הדברות, כמ"ש בבארות יצחק ח"ב עמ' תנ"ו, וכנראה הוא משום דעת הרמב"ם). והובא מנהג זה בשו"ת דבר שמואל למהר"ש אבוהב (סי' רע"ו), ובעוד הרבה פוסקים. ובקונטרס זכרונות למהר"ט (נדפס בסוף שו"ת המב"ט הוצאת זכרון אהרן, סי' נ"ה) כתב שכן מנהג בני רומניא.



### הקושיא על המנהג ותירוצי האחרונים

ובמשך הדורות היו רבים שפקפקו על מנהג זה מהא דאמרינן בברכות י"ב ע"א: "וקורין עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע ויאמר אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים, אמר רב יהודה אמר שמואל אף בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלו מפני תרעומת המינין", ופירש"י: "שלא יאמרו אלו לבדם ניתנו למשה מסיני", הרי שאסור לתת לעשרת הדברות חשיבות יותר משאר התורה<sup>ב</sup>.

ובקונטרס הזכרונות למהר"ט<sup>ג</sup> (סי' נ"ז) תירץ דהשתא ליכא מינים, וכן כתב בשו"ת דבר שמואל הנ"ל. ולפי דבריהם לכאורה מותר בימינו גם לומר עשרת הדברות בצבור בכל יום, אך ברמ"א (או"ח סי' א' ס"ו) כתב שאסור לאומרם בצבור, וכתבו הבה"ט והמשנ"ב שם בשם האחרונים: "מפני הכופרים שיאמרו אין תורה אלא זו ובפרט בזמנינו".

ובשו"ת טוב עין להחיד"א (סי' י"א) כתב שאין בזה משום תרעומת המינין, כיון שבקריאת התורה קורין את כל התורה ומוכח דהכל אמת, ע"ש, וכעין זה כתבו עוד הרבה אחרונים.

א). בתשובת הגרצ"ה גרודזינסקי שנדפסה בישראל ח"ב עמ' ר"ג כתב: "הנה בכל המקומות הגדולים באירופא כמו עיר ואם בישראל ווילנא, וקאוונה, ונווארדאק עיר מולדתי, וכן בשאר מקומות בליטא וזאמוט ראיתי שמנהגם לעמוד כל הצבור בשעת קריאת עשרת הדברות באימה וביראה, ולא שמעתי שפקפקו ע"ז הרבנים הגאונים או שאר אדם ע"ז".

ב). ובספר קיצור של"ה בענייני ס"ת כתב: "מה שנוהגין העולם לקרות לפ' נדר בל"א גוט פרשה כגון עשרת הדברות או ברכת כהנים וכיוצא בהן. הגאון מהר"ר שמואל אב"ד דק"ק פירדא צוה להשמש שלא יכרוז בלשון גוט פרשה דמשמע דזו פרשה היא טוב ואחרת ח"ו אינה טובה, אלא יכרוז אום דיא פרשה, או יכרוז אום דיא פרשה עשרת הדברות וכיוצא בהן".

ג). נדפס בסוף שו"ת המב"ט הוצאת זכרון אהרן.

ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' כ"ב) דחה תירוץ זה, דגם מי שקורא עשרת הדברות בק"ש קורא עמה גם את ג' הפרשיות של ק"ש, ומ"מ חששו שעי"ז יאמרו המינין שרק עשרת הדברות ניתנו בסיני, וכ"ש כאן שהוא עושה כבוד מיוחד לעשרת הדברות יותר משאר התורה.

והאגרות משה (שם) כתב תירוץ אחר בשם בנו הגר"ד זצ"ל, שכיון שעומדים גם בקריאת שירת הים, אף ששם לא שייכא טעות המינים, מוכח מזה שלא עושים כן משום שרק הם ניתנו בסיני, וכתב שהוא תירוץ נכון. אמנם יש להעיר דתירוץ זה ניחא רק על אלו שאכן עומדים גם בשירת הים, אך עדיין קשה על הרבה מקהילות הספרדים שלא עומדים בשירת הים ועומדים בקריאת עשרת הדברות.

ועוד כתב האגרות משה שם דלדעתו קושיא מעיקרא ליתא, דאין לנו לאסור משום תרעומת המינין אלא מה שראינו שהמינים מטעים את עמי הארץ מחמת זה, אך במה שלא ראינו כן אין לאסור מחמת זה.

ובשו"ת בית יעקב (להג"ר יעקב ב"ר שמואל אב"ד צויזמר - מגדולי הדור בזמן הש"ך) סי' קכ"ה נשאל: "על מה שנוהגין בקצת קהילות בחג השבועות שקורין הקהל עשרת הדברות כשמגיע החזן פסוק וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר ואח"כ חוזר וקורא הש"ך, אם יש לבטל המנהג מאחר שאמרו בברכות דף י"ב שביטלו מפני תרעומת המינים", ותירץ שבחג השבועות ליכא תרעומת המינים שהכל יודעים שהוא משום שבאותו יום שמעו עשרת הדברות מפי הקב"ה, וכתב דלפ"ז בשבת פרשת יתרו אסור לעשות כן. ובאליה רבה (סי' תצ"ד סק"ה) הביא את דבריו בקיצור.



### תשובת הרמב"ם נגד המנהג

והנה בשו"ת הרמב"ם (בלאו סי' רס"ג) נדפסה תשובה בענין זה מרבינו הרמב"ם ז"ל, וזה לשון השאלה והתשובה:

"שאלה: מה תאמר הדרת כבוד גדולת קדושת יקרת מרנא ורבנא משה אור העולם מופת הזמן יהי שמו לעולם, בר כבוד גדולת מרינו רב מימון הרב הגדול ז"ל, בדבר עיר שהנהיגו לה חכמיה ומכובדיה לישב בעת קריאת עשר הדברות בספר התורה בציבור, הואיל וזאת העיר היתה מקודם מעוטת החכמה, וכאשר בא אליה רב גדול כונן החכמה בה וגדר בה כמה גדרות. והיה מנהגם מקודם לפני בוא זה הרב ז"ל שיעמדו כולם בעת קריאת הדברות בספר התורה בציבור מסיבת הדברות, וביטל זה הרב לזה המנהג והנהיג להם לישב בעת קריאתן ומנעם מלעמוד. ופשט המנהג דור אחר דור. והופיעה תשובתו בחתימת ידו למי ששאלו בזה, והביא ראיה לדבריו ממה שביטלו רבותינו ז"ל שיקראו אותן עם קרית שמע מפני המינים, לפי שהם אומרים שלהן מעלה על שאר התורה. ואמר בכלל תשובתו, שכל מי שרוצה לקום בעת קריאת ספר התורה בעשר הדברות ראוי לגעור בו, לפי שלעשות זאת (הוא מ)דרכי המינים, המאמינים שלעשר הדברות מעלה על שאר התורה, לפי שכל דבר אשר למינים בו אמונה שונה מדעת רבותינו ז"ל, חייבים אנו להתרחק (בו) מהם ולהבדל מהם... ובא לזאת העיר ממונה מממוני אחת

הערים, ממי שמנהג אנשי עירו לעמוד בעת קריאת י' הדברות, ואין הוא מגיע אל זה הרב בחכמה. הוא נתמנה והתחיל עומד בעת קריאתו, ונמשכו אחריו בזה אנשים. ואמרו לו אנשי העיר: אין ראוי לנו לשנות מנהג אבותינו ואבות אבותינו ולהתרחק מהם במה שהנהיג להם מורם וממונם, והוא הרב אשר הם ואנחנו ממימינו שותין... וכל שכן כשההלכה מחזקת אותנו בזה, כי כבר ביטלו מזמן שיאמרון עם קרית שמע, אפילו הוא מיושב, מפני תרעומת המינים, וכל שכן כשאנו מבדילים אותה בעמידה בה משאר התורה, ואף נעשים דומים לקראים, העומדים בעת קריאת התורה, אמר הוא: כבר מצינו שישראל כששמעו אותן בעת שדבר (ה' אליהם) היו עומדים, כמ"ש ויתיצבו בתחתית ההר. אמרו: לא היה זה אלא להקביל פניו יתעלה ולשמוע דבריו, כמ"ש ויצא משה את העם לקראת האלקים, ואין זה חובה עלינו. ולו היה זה חובה, היינו מתחייבים כגון זה בקריאת אתם נצבים לפי שהיו עומדים. אמר להם: הנה מצינום בבגדאד עומדים. אמרו לו: זה מפני שראש המתיבה או ראש הקהל הוא אשר יקרא ויעמדו בפניו. ואפשר שעשו כמותה מקצת ערים לפי שראו חיצוניות מנהגם לעמוד, ואפילו היה זה מנהג אנשי בגדאד איננו חייבים להימשך אחרי זה. יורינו אדוננו, אם יש לחוש לזה בזאת העת... והאם רשאי זה הממונה לבטל מנהג זאת העיר שיימשכו אחרי מנהגו ושנניח מנהג האבות, והאם ראייתו לעמוד מן ויתיצבו (היא) ראייה, יורינו אדוננו ושכרו כפול.

התשובה: זה אשר הנהיג הרב הנפטר נ"ע לישב הוא הראוי, וראיותיו ראיות נכונות לפי דיני אנשי העיון, ואין להוסיף עליהן. וכך היה ראוי לעשות, (ר"ל) בכל מקום שמנהגם לעמוד צריך למנעם, בגלל מה שמגיע בזה מן ההפסד באמונה ומה ש(מדמים שיש בתורה מדרגות ומקצתה מעולה ממקצתה, וזה רע עד מאד. ומן הראוי לסתום כל הפתחים שמביאים לזאת האמונה הרעה. ומה שטען החכם האחר שבגדאד ומקצת הערים עושות זאת, אין זה ראייה בשום פנים, לפי שאם נמצא אנשים חולים לא נחליא הבריא מאנשיהם כדי שיהיו שווים, אלא נשתדל לרפא כל חולה שנוכל... והמינים הם אשר נתפסדו להם האמונות בעיקרי התורה, ומכללם האומרים אין תורה מן השמים, וכבר ביארו שאין הפרש בין המכחיש התורה כולה או מכחיש פסוק אחד ואומר משה מפי עצמו אמרו. והיה מן המינים מי שהאמין שאין מן השמים אלא י' הדברות ושאר התורה משה מפי עצמו אמרו, ולכן ביטלו קריאתן בכל יום. ואסור בשום פנים לעשות בתורה מקצתה מעולה ממקצתה, ועיינו בדברינו בזה בפירוש המשנה בפרק חלק, וכתב משה".

ולכאורה נראה שלפי דעת הרמב"ם אין מקום לכל התירוצים הנ"ל, דהא מ"מ ממה שעומדים דוקא בעשרת הדברות נראה שהם קדושים יותר משאר התורה, ולדעת הרמב"ם הרי זה קלקול באחד מעיקרי האמונה, רח"ל.

וכמה מפוסקי זמנינו אכן כתבו שיש לבטל את מנהג העמידה בעשרת הדברות, כיון שהרמב"ם בתשובה הנ"ל אסר זאת, וכתבו שכל האחרונים שקיימו מנהג זה לא ראו את תשובת הרמב"ם הנ"ל, ואילו ראו את דבריו היו חוזרים בהם (שו"ת יחיה דעת ח"א סי' כ"ט, וכן מטין בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל), אך רוב הפוסקים קיימו את המנהג (שו"ת אגרות משה הנ"ל, שו"ת ציץ אליעזר חי"ד סי' א', הליכות שלמה פי"ב הערה כ"ט, תשובות והנהגות ח"א סי' קמ"ד וח"ד סי' מ"ד, מנחת אשר פ' ואתחנן



סי' ח', ועוד). אמנם עדיין לא נתבאר בדבריהם כדי הצורך מה יש להשיב על כך שהמנהג הוא נגד תשובת הרמב"ם הנ"ל, שלדעתו יש בזה איסור חמור מדינא דגמרא<sup>3</sup>.



### נראה שרבו החולקים על דעת הרמב"ם

אכן הנה אף שאמת נכון הדבר שכן היא דעת הרמב"ם, מ"מ נראה שהרבה מרבתינו הגאונים והראשונים נחלקו עליו, וכמו שיבואר.

דהנה בתשובת הרמב"ם שם כתב עוד: "ומה שטען החכם האחר שבגדאד ומקצת הערים עושות זאת אין זה ראייה בשום פנים, לפי שאם נמצא אנשים חולים לא נחליא הבריא מאנשיהם כדי שיהיו שוים, אלא נשתדל לרפא כל חולה שנוכל", עכ"ל.

הרי מבואר שמנהג העיר בגדד בזמן הרמב"ם היה לעמוד בעת קריאת עשרת הדברות, וידוע שהעיר בגדד באותו דור היתה מלאה חכמים וסופרים, והיא היתה מרכז התורה לכל ארצות המזרח. ובודאי מנהג זה נוסד על פי חכמיהם, או לכל הפחות בהסכמתם, וגם מסתבר מאוד שכן היה המנהג הקדום אצלם עוד מימי הגאונים.

וכן הובא המנהג לעמוד בעשרת הדברות בפסקי ר' אביגדור צרפתי (מבעלי התוס') עה"ת פרשת ואתחנן פסק שכ"ג, שכתב שם: "ותעמדון מלמד שכל התורה מעומד וכן הוא אומר יום אשר עמדת וגו'... פסק. מנהג כשר הוא לעמוד כל הקהל בעמידה על כל דיבור ודיבור בקריאת התורה, וכן נהג רבי ומורי" ובמפתח הפסקים שם כתב: "לעמוד כל הצבור על כל דבור ודיבור של י' דברות". ורבו של ר' אביגדור צרפתי הוא הר"ש מפלייזא שהובא פעמים רבות בתוס' ובראשונים. הרי שהיו הרבה גדולי עולם שסברו שאין כל איסור בעמידה בעת קריאת עשרת הדברות.

גם ממה שמצאנו את המנהג הזה בהרבה ארצות רחוקות זו מזו, בבל, צרפת, ביזנטיון, צפון אפריקה, ותימן, מסתבר שהוא מנהג קדום מאוד מזמן הגאונים.



### מעלתם של חכמי בגדד ורבינו שמואל בן עלי

וכיון שבזמנינו לא ידוע הרבה אודות חכמי בגדד בזמן הרמב"ם, אמרתי להעתיק מעט ממה שכתבו עליהם חכמי אותו הדור, ובפרט על רבם הגדול רבינו שמואל בן עלי.

במסעות ר' בנימין מטודילה כתב: "ויש שם בבגדאד כמו ארבעים אלף יהודים מישראל, והם יושבים בהשקט ובשלוח ובכבוד תחת המלך הגדול, וביניהם חכמים גדולים וראשי ישיבות מתעסקים בתורה, ובעיר עשרה ישיבות, ראש הישיבה הגדולה הרב ר' שמואל בן עלי ראש ישיבת גאון יעקב, והוא מיוחס עד משה רבינו ע"ה, ראש הישיבה השניה ר' חנניה אחיו סגן

(ד). ובתשובת הגרצ"ה גרודינסקי הנ"ל כתב שלדעתו אפשר שתשובות הרמב"ם שנדפסו מחדש הם מזוייפות, כיון שמצא שם כמה סתירות למש"כ הרמב"ם בחיבורו. אכן בימינו נתברר ללא ספק שהן תשובות אמיתיות, ובאמת הרמב"ם חזר בו בכמה דברים, וכן בשו"ת אהלי יעקב למהר"י קשטרו סי' ל"ג העתיק כמה מילים מתשובה זו.

הלוי, ור' דניאל יסוד הישיבה השלישית, ור' אלעזר החבר ראש הישיבה הרביעית, ור' אלעזר בן צמח ראש הסדר והוא מיוחס עד שמואל הנביא הקרחי, והוא ואחיו יודעים לנגן הזמירות כמו שהיו המשוררים נוגנים בזמן שבית המקדש קיים, והוא ראש הישיבה החמישית, ור' חסדאי פאר החברים ראש הישיבה הששית, ור' חגי הנשיא ראש הישיבה השביעית, ור' עזרא ראש הנקרא סוד הישיבה והוא ראש הישיבה השמינית, ור' אברהם הנקרא אבו טאהר ראש הישיבה התשיעית, ור' זכאי בן בוסתנאי הנשיא בעל הסיום, והם הנקראים עשרה בטלנים שאין מתעסקין בדבר אחר אלא בצרכי ציבור, ובכל ימי השבוע הם דנין לכל אנשי הארץ היהודים חוץ מיום שני שבאים כולם לפני הרב שמואל הוא ראש ישיבה גאון ועומד עם העשרה בטלנים ראש הישיבה לדון לכל הבאים אליהם.

ובהמשך דבריו כתב שוב: "והיהודים שבמדינה תלמידי חכמים ועשירים גדולים".

ובסיבוב רבי פתחיה מרגנסבורג כתב: "וראש ישיבה שבבגדת רבי שמואל הלוי בן עלי ראש ישיבה, והוא שר ומלא חכמה ומדע, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, וכל חכמת מצרים, ואין דבר נעלם ממנו, ויודע שמות, וכל התלמוד יודע בגירסא, ואין עם הארץ בכל ארץ בבל ובארץ אשור ובארץ מדי ופרס שלא יודע כל עשרים וארבעה ספרים וניקוד ודיוק וחסרות ויתירות, כי החזן אינו קורא בתורה אלא מי שיעמוד לספר תורה הוא קורא, ויש לראש הישיבה כאלפים תלמידים בפעם אחת, וסביביו כחמש מאות ויותר וכולם מבינים בטוב, וקודם שידעו לומדין בעיר לפני תלמידי חכמים אחרים וכשיודעין אז יבואו לפני ראש הישיבה... ורבי שמואל יש לו ספר היחוס שלו עד שמואל הרמתי בן אלקנה ואין לו בנים אלא בת אחת והיא בקיאה בקריאה ובתלמוד והיא מלמדת [את] הקריאה לבחורים והיא סגורה בבנין דרך חלון אחד והתלמידים בחוץ למטה ואינם רואין אותה, ובכל ארץ אשור ובדמשק ובערי פרס ומדי ובארץ בבל אין להם דיין אלא מה שמוסר רבי שמואל ראש ישיבה ונותן רשות בכל עיר לדון ולהורות, וחותמו הולך בכל הארצות ובארץ ישראל והכל יראים ממנו, ויש לו כששים עבדים משרתים שרודים את העם במקלות, והזקנים לאחר עמידת התלמידים שואלים ממנו חכמת המזלות ושאר כל מיני חכמה... וראש הישיבה יש לו כששים עבדים ומי שלא יעשה במהרה הציווי יכוהו, והכל יראים ממנו, והוא צדיק ועניו ומלא תורה, ולבוש בגדי זהב וצבעונין כמלך, ופלטין שלו ביריעות של מילת כמלך... ובבבל יש שלשים בתי כנסיות לבד משל דניאל, ואין חזן לשם, ולמי שמצוה ראש הישיבה יתפלל, אחד אומר ביחיד מאה ברכות ועונין אחריו אמן ואחר כך יעמוד אחר ויאמר ברוך שאמר בקול רם, ויעמוד אחר ויאמר כל השבחות ומסייעים אותו הקהל וקולו נשמע למעלה מכולם כדי שלא ימהרו והכל אחריו... וכשלומדין וטועין בניגון מראה להם ראש הישיבה באצבעו והם מבינים היאך הוא הניגון, ויש בחור שיש לו קול נעים ואומר מזמור בקול נעים, בחולו של מועד אומרים מזמורים בכלי שיר שיש להם מסורת באיזה ניגונים, יש להם עשור עשר ניגונים, ואל השמינית שמונה ניגונים, ועל כל מזמור יש כמה ניגונים, ויש להם מסורת במזמור אחד כמה יש בו ניגונים, ומושך לכמה ניגונים במשך אחת".

ובדבריו על העיר דמשק כתב: "וראש ישיבה שלהם רבי עזרא מלא תורה, כי סמכו רבי שמואל ראש הישיבה מבבל".

ובספר 'דיואן - קובץ שירי ר' אלעזר בן יעקב הבבלי' נדפסה קינה שכתב על מות בתו של ר' שמואל בן עלי<sup>1</sup>, ובה כתב: "וְאַשְׁרֵי אִישׁ תָּהִי לוֹ אִם, וְהִיא בַת לְצִיץ הַדּוֹר מִפְּעֻנַח עֲלֻמִּים. אֲדוֹנֵנוּ שְׁמוּאֵל רֹאשׁ יְשִׁיבַת גֵּאוֹן יַעֲקֹב צָבִי צְבָאוֹת חֲכָמִים. וְשֵׁם עֲדוּת בִּישְׂרָאֵל, וְעַל כֵּן יִקָּר לּוֹ כָּל בְּנֵי עָבָר מְשִׁימִים. וְהַמְתִּיר אֲשֶׁר הִקְשׁוּ חֲכָמִים בְּדוֹר וְהַפְרִיד בֵּין עֲצוּמִים. וְרֹאשׁ רְאשִׁים וְהַמְעֲשִׂיר לְרִשְׁיָם בְּחֻכְמָה יִקְרָה מִיְּהוּדִים. הֵלֵא הַגִּיד קְדוּמוֹת וְעֲתִידוֹת וְלֹא שָׁאַל בְּעַד אוֹרִים וְתוֹמִים. חָכָם לֵב מִבְּנֵי מַחֹל שְׁנִיָּהֶם, וּמִשְׁבָּעָה מְשִׁיבֵי הַטְּעָמִים. וְהוּא הָרֹאשׁ, וְכָל רֹאשׁ לוֹ לְזֻנָּב, וְיַחֲדָי לֹא עֲמֻמָּהוּ עֲמָמִים".

ובקינה אחרת עליה כתב לאמר: "לֹא דִי תַּמּוּתָּה גְּבִיר הִיְתָה תַּמּוּל, שׁוֹכֵנָה רוּחַ אֱלֹקִים עָלֶי לְבוֹ וְצוֹלַחַת, הוּא רֹאשׁ יְשִׁיבַת גֵּאוֹן יַעֲקֹב - שְׁמוּאֵל, אֲשֶׁר מַעֲשִׂיו לְשׁוֹן כָּל בְּנֵי אָדָם מְשׁוֹחַחַת, גְּלָה עֲמוּקוֹת וְהוֹצִיא תַּעֲלֻמוֹת וְשֵׁם חֲכָמָת כְּנָעַן וְכוּשׁ הוֹלְכָה וּפּוֹסַחַת".

והרמב"ם (תשובות הרמב"ם בלאו סי' ש"י) כינה את ר' שמואל בן עלי "הגאון הגדול רב שמואל הלוי ראש ישיבה של גולה", וכתב עליו: "וכן זה הגאון ואף על פי ששמו אצלנו גדול ומעלתו נשאה ומדרגתו בחכמת התלמוד כפי מה שנתפרסם עליו גדולה, והוא בלא ספק זקן ויושב בישיבה". וביד רמה סנהדרין צ' ע"א כתב: "וכהנה וכהנה השיב על דבריו רב שמואל גאון הממונה ראש ישיבה בבבל בדורינו זה". ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס ברלין סי' תצ"ד: "ואפילו אי לא תפסה מפקין מיניה, כך שלח רבינו שמואל בן עלי ראש ישיבה מבבל אל הרב משה מקיא"ו. וברוקח סי' תנ"א כתב: "וכן העיד רבנא שמואל ראש הישיבה בבבל דחמץ במשהו מין במינו בס", ובי'פסקי הלכות מרבינו אלעזר מגרמייזא' כתב: "וכן העיד רבינו שמואל הלוי ראש ישיבה שבבבל בפסחים בפ"ב במימרא דרבא במשהו כרב, כן הגירסא מרבתי דור אחר דור עד האמוראים וחכמי התלמוד". ובראבי"ה סי' תכ"ב כתב באותו ענין "ובתשובות ששלחו מבבל כתבו והשיבו על דבר זה שיש ספרים שהם מימות רב אשי שהוא סוף הוראה וכתוב בהן במשהו כרב".

אמנם ידוע שר' שמואל בן עלי היה בר פלוגתיה דהרמב"ם בכמה עניינים, והרמב"ם באגרת תחית המתים ובעוד אגרות השיב על דבריו בחריפות, אך מובן מאליו שאין זה מוריד ממעלתו הגדולה שהוא זה, כי כך היא דרכה של תורה. וגם הראב"ד השיג בחריפות רבה על הרמב"ם והרז"ה ועוד, ולא נגרע בזה מאומה מרום מעלתם.

ואחד מתלמידיו של רבינו שמואל בן עלי היה ר' דניאל הבבלי<sup>2</sup>, שכתב הרבה השגות על הרמב"ם ושלחם אל רבינו אברהם בן הרמב"ם, והשגותיו עם תשובות ר' אברהם נדפסו בספר מעשה ניסים (הובא בסוף ספר המצוות להרמב"ם מהדורת פרנקל) ובספר ברכת אברהם, וחכמתו הגדולה

(ה). ראה לעיל מה שכתב אודותיה בסיבוב ר' פתחיה מרגנסבורג.

(ו). הובא בקובץ שיטות קמאי חולין צ"ו ע"א. [הערת העורך: יעויין עוד: במאמרו של פרופ' ר' שמחה עמנואל, "תשובות רב שמואל בן עלי גאון בגדאד לחכמי צרפת", תרביץ סו (תשנ"ז), עמ' 93-100].

(ז). כפי הנראה הוא ר' דניאל יסוד הישיבה השלישית שנוכח במסעות ר' בנימין הנ"ל.

ניכרת מתוך דבריו, וגם ר' אברהם בן הרמב"ם השיב לו בכבוד גדול (אם כי לפעמים תקף את סברותיו בחריפות, כדרכה של תורה).<sup>ח</sup>

ועל כן כיון שראינו שידו של ראש הישיבה היתה תקיפה מאוד בעיר בגדד רבתי, ועל פיו ישק כל דבר, ואף גם זאת ראינו שבעיר רבתי עם זו נהגו לעמוד בקריאת עשרת הדברות, הלא ודאי שכך היתה שיטת ראש הישיבה רבינו שמואל בן עלי, ועמו כמה וכמה חכמים מחוכמים גדולים וטובים, אשר כל אחד מהם נחשב כאחד מרבנותינו הראשונים. מה גם שמן הסתם היה מנהג זה תפוס בידם כבר מזמן רבותינו הגאונים, אשר במקומם היו (כידוע שהרבה מהגאונים היו בבגדד) ועל כסאם ישבו, ומן הסתם שמרו בכל עוז על כל המנהגים אשר ירשו מהם.

אמנם השואלים לרמב"ם טענו בדבריהם, שאין ראיה ממנהג בגדד, כי מה שעמדו לא היה זה לכבוד עשרת הדברות אלא לכבוד ראש הישיבה או ראש הקהל שהיה עולה לתורה. אכן נראה שלפי דעת הרמב"ם אסור גם לתת את העליה הזו לחשוב שבקהל, שהרי גם על ידי זה נראה שפרשה זו חשובה יותר מכל התורה, וכיון שבני בגדד לא חששו לזה, נראה שלדעתם מותר ג"כ לעמוד לכבודה של קריאה זו.



### נראה שטעמו של הרמב"ם שנוי במחלוקת ראשונים

ומה שכתב הרמב"ם שמגיע עי"ז הפסד באמונה שמדמים שיש בתורה מדריגות קצתה מעולה מקצתה, הנה שורש הענין הוא בסוגיא דברכות י"ב ע"א, דאמרינן שם: "וקורין עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע ויאמר אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים, אמר רב יהודה אמר שמואל אף בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין". ומדברי הרמב"ם מבואר שפירש שהחשש היה שמא יאמרו שעשרת הדברות חשובים יותר משאר התורה, וכן סבר אותו רב הנזכר בשאלה שבשור"ת הרמב"ם שאמר "לפי שהם אומרים שלהן מעלה על שאר התורה".

אמנם רש"י שם פירש: "מפני תרעומת המינין שלא יאמרו לעמי הארץ אין שאר תורה אמת, ותדעו שאין קורין אלא מה שאמר הקב"ה ושמעו מפיו בסיני המינין. תלמידי ישו". וכ"כ במחזור ויטרי סי' ט"ז: "שלא יאמרו תלמידי ישו אין שאר התורה אמת". וכ"כ בתשובות הגאונים שערי תשובה סי' שמ"ג: "עשרת הדברות היו אומרים בכל יום משרבו המינים דהו אמרי לית להו תורה אלא זו אתקיננו אלין פרשיין כולוהו על פרשה ראשונה ובירושלמי דתמן כלילין עשרת דברות".

ומבואר מדבריהם שמה שביטלו את עשרת הדברות הוא שלא יאמרו ששאר התורה לא ניתנה בסיני ח"ו, כדעת המינים, ולא משום הטעם שכתב הרמב"ם שיאמרו שיש בתורה דרגות שונות.

ח. ובמבואו של הגאון ר' ירוחם פישל פערלא לביאורו לספר המצוות לרס"ג אות ו' כתב: "אבל כבוד מלכים חקור דבר, כי אחריו בא בראשונה הרב הגדול רבי דניאל הבבלי ז"ל והשיב הרבה תשובות נצחות נכוחות על דברי הרמב"ם ז"ל, ואף כי נצב נגדו הר"א מיימון ז"ל בנו בספרו מעשה נסים לגונן ולהציל דברי אביו הרמב"ם ז"ל בכל כחו, בכל זאת לא בכל מקום קלע אל המטרה, וברוב המקומות לא הועילו דבריו להזיז השגות הר"ד הבבלי ז"ל ממקומן אף כחוט השערה, כמו שנתבאר אצלנו בפנים בהרבה מקומות (עי' עשין מ"ז ע"ו ושאר מקומות)".

אמנם בר"ח שם משמע קצת כפי' הרמב"ם, שכתב: "פירוש שלא יאמרו אין עיקר תורה אלא עשרת הדברות", ואפשר שזהו מקורו של הרמב"ם.



### ביאור שיטת הרמב"ם שאסור לומר שיש בתורה מדריגות קצתה מעולה מקצתה

ולכאור' קשה על הרמב"ם מדברי הירושלמי ברכות פ"א ה"ה: "ומפני מה אין קורין אותן מפני טענות המינין שלא יהו אומרים אלו לבדן ניתנו לו למשה בסיני", הובא בפי' רב ניסים גאון ובפי' הר"ח בברכות שם ובפיהמ"ש לרמב"ם תמיד פ"ה מ"א. ולכאור' מפורש כאן כפירש"י הנ"ל ולא כפי' הרמב"ם. וביותר קשה על הר"ח והרמב"ם, שהם עצמם הביאו את דברי הירושלמי שלכאורה סותר לפירושם.

אמנם הרמב"ם עצמו כבר ביאר את דעתו בענין זה בפירוש המשניות סנהדרין פ"י מ"א, בעיקר השמיני מ"ג העיקרים, וז"ל שם: "היסוד השמיני היות התורה מן השמים והוא שנאמין כי כל התורה הזאת הנתונה ע"י משה רבינו ע"ה שהיא כולה מפי הגבורה כלומר שהגיעה אליו כולה מאת ה' יתברך בענין שנקרא על דרך השאלה דיבור, ואין ידוע היאך הגיע אלא הוא משה ע"ה שהגיע לו וכי הוא היה כמו סופר שקוראין לו והוא כותב כל מאורעות הימים והסיפורים והמצות ולפיכך נקרא מחוקק, ואין הפרש בין ובני חם כוש ומצרים ושם אשתו מהיטבאל ותמנע היתה פלגש ובין אנכי ה' אלהיך ושמע ישראל כי הכל מפי הגבורה והכל תורת ה' תמימה טהורה וקדושה אמת, וזה שאומר שכמו אלה הפסוקים והספורים משה ספרם מדעתו הנה הוא אצל חכמינו ונביאנו כופר ומגלה פנים יותר מכל הכופרים לפי שחשב שיש בתורה לב וקליפה ושאלה דברי הימים והספורים אין תועלת בהם ושהם מאת משה רבינו ע"ה, וזה ענין אין תורה מן השמים אמרו חכמים ז"ל הוא המאמין שכל התורה מפי הגבורה חוץ מן הפסוק זה שלא אמר הקב"ה אלא משה מפי עצמו, וזה כי דבר ה' בזה הש"י ויתר ממאמר הכופרים, אלא כל דבור ודיבור מן התורה יש בהן חכמות ופלאים למי שמבין אותם, ולא הושג תכלית חכמתם ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים".

הרי שלא כתב רק שצריך להאמין שכל התורה אמת והיא מפי הגבורה, אלא הוסיף שצריך להאמין שכיון שכולה היא מפי הגבורה לכן כל התורה קדושה שוה, ואין בה לב וקליפה עיקר וטפל, אלא בכל מילה ומילה יש חכמות ופלאים, וזהו ממש כמו שכתב בתשובה הנ"ל.

ט. יש בלשונו כמה דברים לא ברורים, לכן אעתיק גם את התרגום החדש, וז"ל: "והיסוד השמיני הוא תורה מן השמים. והוא, שנאמין שכל התורה הוה הנמצאת בידינו היום הוה היא התורה שניתנה למשה, ושהיא כולה מפי הגבורה, כלומר שהגיעה עליו כולה מאת ה' הגעה שקורים אותה על דרך ההשאלה דבור, ואין ידוע איכות אותה ההגעה אלא הוא עליו השלום אשר הגיעה אליו, ושהוא במעלת לבלר שקורין לפניו והוא כותב כולה תאריכיה וספוריה ומצותיה, וכך נקרא מחוקק, ואין הבדל בין ובני חם כוש ומצרים ופוט וננען, ושם אשתו מהיטבאל בת מטרר, או אנכי ה', ושמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, הכל מפי הגבורה והכל תורת ה' תמימה טהורה קדושה אמת, ולא נעשה מנשה אצלם כופר ופוקר יותר מכל כופר אחר אלא לפי שחשב שיש בתורה תוך וקליפה, ושאלו התאריכים והספורים אין תועלת בהם, ומשה מדעתו אמרם, וזהו ענין אין תורה מן השמים, אמרו שהוא האומר שכל התורה כולה מפי הקב"ה חוץ מפסוק אחד שלא אמרו הקב"ה אלא משה מפי עצמו, וזה הוא כי דבר ה' בזה, יתעלה ה' ממה שאומרים הכופרים, אלא כל אות שבה יש בה חכמות ונפלאות למי שהבינו ה', ולא תושג תכלית חכמתה, ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים".

ומבואר בדבריו שאמונה זו היא חלק מהאמונה שהכל ניתן מסיני, כי כיון שכל התורה היא מאמר השם יתברך, ממילא לא יתכן שיהיה בה חילוק מדריגות אלא כולה שוה בתכלית הקדושה והטהרה והאמת. והשתא לק"מ על דבריו מדברי הירושלמי הנ"ל, דלדעתו הא בהא תליא ודא ודא אחת היא.

ובנפש החיים (ש"ד ספ"ו) כתב: "ולכן כל התורה קדושתה שוה בלי שום חלוק ושנוי כלל ח"ו, כי הכל דבור פיו יתברך שמו ממש, ואם חסר בס"ת אות אחת מפסוק אלוף תמנע היא נפסלת כמו אם היה נחסר אות אחד מעשרת הדברות או מפסוק שמע ישראל, וכמו שכתב גם הרמב"ם ז"ל והוא מתנא דבי אליהו סא"ז פ"ג, עכ"ל. וכוונתו לדברי הרמב"ם בפיהמ"ש הנ"ל.

[ומה שהביא מתנא דבי אליהו זוטא פ"ג, צריך לומר פ"ב, וכן הגיהו בדפוסים החדשים, וכוונתו למה שאמרו שם "מכאן אמרו אפילו אין בידו של אדם לא מקרא ולא משנה אלא יושב וקורא כל היום אחות לוטן תמנע שכר תורה בידו". אך צ"ע מה הראיה משם, דשם מוכח רק שיש לו שכר, אך לא מוכח ששכרו שוה למי שעוסק בעשרת הדברות או בק"ש ושאר גופי תורה, וצ"ע].

ונראה דטעמם של הרמב"ם והנפה"ח הוא, שמאמר ה' יתברך הוא ודאי קדוש וטהור ואמת בתכלית השלימות שאין למעלה הימנה, וממילא כיון שכל התורה היא מאמר השם יתברך הרי כולה בתכלית הטהרה והשלימות. ואם נאמר שיש בתורה חלקים קדושים יותר וחלקים קדושים פחות, נמצא שאנו מטילים דופי באותם חלקים כאילו קדושתם אינה בתכלית השלימות האפשרית. והאומר כן אפילו על פסוק אחד הרי הוא מטיל דופי במאמר השם יתברך בכבודו ובעצמו'.

וכן ידוע מש"כ הרמב"ן בהקדמה לפי' התורה: "עוד יש בידינו קבלה של אמת כי כל התורה כולה שמותיו של הקדוש ברוך הוא".

(לכאורה צ"ע לדעת הרמב"ם איך קדושת התורה למעלה מקדושת הנביאים, הא הכל מאמר ה' יתברך. וצריך לומר שהוא משום שנבואתם היתה באמצעות מלאך ובמשל וחיידה, כמ"ש הרמב"ם פ"ז מיסוה"ת ה"ו: "כל הנביאים ע"י מלאך לפיכך רואים מה שהם רואים במשל וחיידה, משה רבינו לא על ידי מלאך שנאמר פה אל פה אדבר בו... כלומר שאין שם משל אלא רואה הדבר על בוריו בלא חיידה ובלא משל").



### כמה גאונים וראשונים כתבו על פרשיות מסויימות שהן עיקר התורה

אמנם הנה במגילה ט"ז ע"ב איתא (על מגילת אסתר): "דברי שלום ואמת א"ר תנחום ואמרי לה א"ר אסי מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה", ונחלקו המפרשים מהו "כאמיתה של

י. ואולי יש לבאר עוד ע"פ דברי הנפה"ח בשער ג' שאף שהוא יתברך אחד וממלא כל המקומות בהשוואה גמורה ללא כל חילוק כמ"ש אני ה' לא שנית, מ"מ מצינו יש חילוק בין המקומות שיש קודש ויש חול. ובשער ד' פכ"ז ופכ"ח כתב דקוב"ה ואורייתא חד וכמו שמצינו ית' אין חילוק כך התורה הקדושה אף שירדה ונשתלשלה דרך הדרגות רבות עצומות עכ"ז לא נשתנתה מקדושתה כלל ובקדושתה הראשונה עומדת גם בזה העולם התחתון, כמו שהיא במקור שרשה העליון ראשית דרכה בקודש, ולכן אף שהתורה צמצמה לעצמה לדבר בערכי וענייני זה העולם וספורין דהאי עלמא, אמנם כשהיא מדברת בתחתונים רומזת היא בהם גופי תורה ועניינים פנימיים ופנימיים לפנימיים גבוה מעל גבוה עד אין תכלית, ע"ש.

תורה". ובתוס' (גיטין ו' ע"ב ד"ה א"ר יצחק, וסוטה י"ז ע"ב ד"ה כתבה, ומנחות ל"ב ע"ב ד"ה הא מורידין) פירשו שאמיתה של תורה היינו מזוזה, על שם שיש בה יחוד מלכות שמים, ולא ביארו מה משמעות הלשון "אמיתה של תורה", אמנם במאירי (גיטין ו' ע"ב) כתב בשם מקצת חכמי צרפת: "ומה שאמרו כאמיתה של תורה פירושו כמזוזה שפרשיותיה יסוד התורה ועיקרה". ובנימוקי יוסף הלכות ס"ת ד' סע"א כתב: "כאמיתה של תורה דהיינו מזוזה שהוא עיקר התורה, שיש בה עול מלכות שמים בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך ועול מצות דכתיב ושננתם וכתבתם", עכ"ל (נראה שפירושו "אמיתה" מלשון אָם, דהיינו עיקר הדבר ושרשו, כמו שאמרו "יש אם למקרא", ופי' רש"י סנהדרין ד' ע"א "בחר קרייה אזלינן דהיא עיקר", ובערוך ערך אם כתב: "עיקר הדבר ושרשו הוא פירוש אם"). ובספר המכריע (סי' פ"ה) כתב: "ובתשובות רב עמרם גאון זצוק"ל ראיתי כתוב כאמיתה של תורה בעיקר של תורה כאמת שלה כגון חוקים מצות ומשפטים שבה", עכ"ל.

הרי לנו מעשה רב מרב עמרם גאון וכמה מרבתינו הראשונים, שכתבו בפירוש על חלק מסויים בתורה שהוא עיקר יותר משאר החלקים.

וכן בתורת המנחה לר' יעקב סקילי, תלמיד הרשב"א (דרשה כ"ד ודרשה כ"ה), כתב שעשרת הדברות הם "עיקר התורה".

וכדבר הזה מצינו בפירוש רש"י ב"ב י"ד ע"ב, דאיתא בגמ' שם: "משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב", ולשון הגמ' צ"ב, דהא פרשת בלעם היא חלק מהתורה, וכיון שאמרנו שכתב את ספרו (דהיינו את התורה) גם פרשת בלעם בכלל. ופירש רש"י שם: "נבואתו ומשליו אף על פי שאינן צורכי משה ותורתו וסדר מעשיו", עכ"ל. ובשו"ת מהרי"ל דיסקין סוף ח"ב (הובא באבי עזרי פ"ז מיסוה"ת ה"ו) כתב על זה: "נדחק רש"י דפ' בלעם אינה מכלל התורה שהוא מליצות ומשלים שאמר, ואני תמה הלא אמרו פרק חלק דאף אות אחת בתורה המבזהו נקרא אפיקורס ומנשה פקר באגדות של דופי, וכן כתב הר"מ שקדושת עשרת הדברות וטבח גחם ומעכה שוין", וכוונתו לדברי הרמב"ם הנ"ל בפירוש המשניות בסנהדרין.

אמנם בדעת רש"י נראה דסבירא ליה כדעת רע"ג והראשונים דלעיל, שאין כל איסור לומר שיש בתורה חלקים שהם פחות עיקריים משאר התורה.

ובאמת יש לומר שגם רע"ג והראשונים הללו אינם חולקים על עיקר יסודו של הרמב"ם ועל דברי קדשו של הנפה"ח שקדושתה של כל התורה שוה לגמרי בלי הפרש, אך מכל מקום סבירא להו שמותר לומר שפרשיות מסויימות הן עיקר התורה, כיון שעל פי הפשט בפרשיות אלו יש את היסודות לכל התורה. וכן מותר לומר שחלקים מסויימים בתורה הם פחות עיקריים, כיון שעל פי פשט הם פחות נחוצים לשם ידיעת הדינים ועיקרי האמונה, אך גם הם מודים שע"פ רמז דרש וסוד אין שום הפרש בין פרשיות אלו לשאר כל התורה, ומעלת וקדושת כל הפרשיות שוה בלי הפרש.

עכ"פ חזינו מדבריהם שמותר לומר על פרשה מסויימת שהיא עיקר יותר משאר התורה, ולא חיישינן לטינת המינים שיאמרו שפרשיות אלו קדושות וחשובות יותר משאר התורה. ואם כן אף אנו נאמר כן על מנהג העמידה בעשרת הדברות, שכיון שע"פ פשט דברים אלו הם יסוד כל

התורה, לכן אנו עומדים בעת שמיעתם כדי לקבלם עלינו באימה וביראה כנתינתם. ואין לחוש שעיי"ז יבואו לומר שפרשה זו קדושה יותר מכל התורה.

ולפ"ז נראה דהראשונים שנהגו לעמוד בקריאת עשרת הדברות סברו שמותר לומר שעל פי הפשט עשרת הדברות הם חשובים יותר משאר התורה, כי רק הם נאמרו באותו המעמד הגדול והנורא לעיני כל ישראל. ומה שאסרו לומר עשרת הדברות עם ק"ש פירשו כפירוש רש"י הנ"ל, שהוא כדי שלא יאמרו שרק אלו ניתנו בסיני, אך בעמידה בעשרת הדברות ליכא חשש זה, כיון שאנו קוראים אותם יחד עם כל התורה, וכמ"ש החיד"א הנ"ל, או משום דהאידינא ליכא מינים כמ"ש הדבר שמואל, וממילא לדידן אין בזה שום חשש.

וכן ידוע שמנהג כל ישראל מאות בשנים לתת את קריאת עשרת הדברות לחשוב שבקהל [מנהג זה נזכר בשו"ת הרדב"ז ח"א סי' ד"ש וח"ג סי' תקי"ח ובשו"ת מהריט"ץ החדשות סי' קע"ז ובכנה"ג אור"ח סי' תכ"ח הובא במג"א שם, ולשון הכנה"ג שם הוא: "עשרת הדברות שנאמרו מפי הגבורה אין ראוי שיאמר אותם מאן דהו אלא הגדול שבהם"], ולשיטת הרמב"ם הנ"ל נראה שגם זה אסור, כי גם בזה מראים כאילו עשרת הדברות חשובות יותר משאר התורה, אך המנהג הוא דלא כהרמב"ם.

וכן ידוע שמנהג אשכנז בזמן הראשונים היה לקרוא את עשרת הדברות עם תרגום מיוחד ארוך מאוד, ואמרו הרבה פיוטים לפני כן ואחרי כן, מה שלא עושים לאף קריאה אחרת (מלבד שירת הים בשביעי של פסח). וגם היה להם נוסח ברכה מיוחד לפני עשרת הדברות, כמובא במחזור ויטרי סי' ש', ע"ש. וכן רס"ג יסד תרגום ארוך בערבית לעשרת הדברות, ובכמה קהילות נהגו לאומרו בשבועות בקריאת עשרת הדברות. ומבואר מכל זה דקיי"ל דמותר לתת כבוד מיוחד לעשרת הדברות, ודלא כתשובת הרמב"ם הנ"ל<sup>א</sup>.

וכן בהרבה מקומות בראשונים ובאחרונים נזכר שהיו נשבעים בעשרת הדברות [עיין שו"ע יו"ד סי' רל"ז סעיף ז' וב"י שם], ומנהג זה מובא כבר בתשובות הגאונים, ולא חששו שמראה בזה שעשרת הדברות קדושים טפי משאר התורה.

ומכל זה נראה שהרמב"ם הוא יחידאה בענין זה, ורוב הראשונים פליגי עליה, ושיטתם נתקבלה ברוב ישראל. והמנהג לעמוד בעת קריאת עשרת הדברות מנהג ותיקין הוא הנוהג מדור לדור מזמן הגאונים והראשונים ועד היום, ואין בו כל פקפוק ח"ו.



### ראיה לראשונים וקושיא על שיטת הרמב"ם מירושלמי

ולכאורה יש ראיה גדולה לשיטת רוב הראשונים מהירושלמי מגילה פ"ג ה"ז, דאיתא שם: "אמר ליה ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי אין לך טעון ברכה לפניו ולאחריו אלא שירת הים ועשרת הדברות וקללות שבתורת כהנים וקללות שבמשנה תורה, א"ר אבהו אני לא שמעתי נראין דברים בעשרת הדברות", וכן הוא במסכת סופרים פ"א. וביאור הדברים הוא שבזמנם

(יא). וכן ראיתי בתשובת הג"ר רפאל כדיר צבאן זצ"ל (בירחון אור תורה חוברת קכ"א, ובספר נפש חיה מערכת עי"ן אות ט"ו) שהוכיח ממנהגים אלו ודומיהם דלא קיי"ל בהא כהרמב"ם.



נהגו כפי עיקר הדין, שהעולה לתורה הראשון מברך לפניה ועולה האחרון מברך לאחריה, ושאר העולים אינם מברכים (עי' מגילה כ"א ע"ב), ומ"מ נהגו שעל פרשיות מיוחדות מברכין לפניה ולאחריה, ואחת מהן היא פרשת עשרת הדברות.

והקשה בפירוש כסא רחמים להחיד"א שם איך עושין שינוי גדול כזה לעשרת הדברות ולא חיישינן לתרעומת המינין. וכתב דבשלמא לריב"ל דסבר דמברכין תחילה וסוף גם על עוד פרשיות ניחא (זהו כמו התירוף שהביא האגרו"מ הנ"ל), אך לר' אבהו דמברכין דוקא בעשרת הדברות קשה. ותירץ דכיון שקוראים אותם בכלל כל התורה אין לחוש, דידועים שהכל ניתן בסיני אלא שעושין זכר למעמד הר סיני ועשרת הדברות שנכתבו בלוחות והם יסודי התורה. וגם כיון שראו שהפותח והחותם בתורה מברכין, עכ"ד.

אמנם כל זה נכון מאוד לפי שיטתו (שהיא גם שיטת רש"י ושאר ראשונים ואחרונים כנ"ל) דהחשש מתרעומת המינים הוא רק שמא יאמרו ששאר התורה לא ניתנה בסיני, אך לשיטת הרמב"ם שהחשש הוא שמא יאמרו שעשרת הדברות קדושים יותר משאר התורה לא שייך לתרץ כן, והדרא קושיא לדוכתה. וצ"ע שיטת הרמב"ם, והיא ראייה גדולה לשיטת רוב הראשונים והאחרונים בזה.



הרב איתמר טעם

מחה"ס הכי איתמר

## “סיני אינו נשלם”

הטור (או"ח מז) כתב חידוש נורא:

“ויכוין בברכתו על מעמד הר סיני, אשר בחר בנו מכל העמים, וקרבתו לפני הר סיני, והשמיענו דבריו מתוך האש, ונתן לנו את תורתו הקדושה שהיא בית חיינו, כלי חמדתו שהיה משתעשע בה בכל יום”.

היינו שברכת “אשר בחר בנו” היא לא רק על עצם הלימוד, אלא גם על המעמד בו קיבלנו אותה.

וכאן הבן שואל מה ענין ת”ת של שנת תשפ”ב אצל הר סיני? ומה המקום להודות כל יום על טקס קבלת המתנה ולא על התועלת ממנה?

נראה מזה דמעמד הר סיני אינו “מעמד” אלא “מצב”, ולכן הוא לא היה רק לפני שלשת אלפים שנה, אלא הוא “קול גדול ולא יסף” - כי קולו חזק וקיים לעולם! (דברים ה יט וברש”י). אפילו שהדורות מתקטנים ומתגשמים, הקול של המעמד הכי עילאי ורוחני בהיסטוריה עדיין קיים. ה”קול גדול” של מתן תורה רועם בחלל העולם שלנו!! ומי שעוסק בתורה מתחבר לאותו קול.

וכשהוא מחדש בתורה ומגלה את חלקו, את החלק שנשמתו קיבלה מסיני, הוא כעת ועכשיו מתאחד ומצטרף עם אותו “קול גדול” שבו נתנה תורה. הוא כעת ועכשיו מממש ומגשים את הקול האישי שהופנה אליו מאז אותו מעמד!  
וזה מפורש בחז”ל, בשמות רבה (סוף פרק כח):

“ולא כל הנביאים בלבד קיבלו מסיני נבואתן, אלא אף החכמים העומדים בכל דור ודור כל אחד ואחד קיבל את שלו מסיני, וכן הוא אומר את הדברים האלה דיבר ה' אל כל קהלכם, קול גדול ולא יסף”.

וכך הוא בזהר סוף פר' חוקת:

“דאשתדל באורייתא כאלו קאים כל יומא על טורא דסיני וקביל אורייתא, הדא הוא דכתיב היום הזה נהיית לעם”.

ובפסיקתא זוטא (פר' ואתחנן):

“חייב אדם לראות את עצמו כאילו מקבל תורה מסיני, שנאמר היום הזה נהיית לעם”.

אז זה לא שאתה מתעסק ומעמיק באיזה מסמך עתיק שניתן לפני אלפי שנים, אלא אתה מעורר עכשיו את כל “מצב” הנתינה, וכעת חיה מתחבר למה שהמתין ומיועד לך מאותו מעמד.

וכמו שכתבו הפוסקים שמברכים "נותן התורה" בלשון הווה, כי הוא עדיין נותן את התורה למי שמבקש אותה.<sup>א</sup> אז כמה מובן שבהודאה על המתנה כלולה הודאה על המעמד בו הביאו לנו אותה.

והרמח"ל באדיר במרום (עמ' עא) מחדד את זה בניסוח חריף:

"ואודיעך בכאן סוד גדול, כי הנה ודאי כל אחד נוטל חלקו בתורה, ונמצא שסיני אינו נשלם אלא כשכל אחד בא לעולם וגילה את חלקו".

ואולי מפני זה אמרו "בכל יום יהיו בעיניך כחדשים", "שלא יהו בעיניך כדיוטגמא ישנה שאין אדם סופנה אלא כדיוטגמא חדשה שהכל רצים לקרותה" (ספרי דברים פרשת ואתחנן פסקא לג), שהוא מצד המציאות שאכן באמת התורה מתחדשת כל יום. וכ"כ הכלי יקר (ויקרא כג טז) ש"כל יום הוא מתן תורה אצל ההוגים בה", והוסיף דבר נורא, שמפני זה לא התפרש בתורה באיזה יום היה מתן תורה, כי הוא בכל יום ויום!

וכ"כ גם בפרי צדיק (מוצאי יום כפור אות ו) ד"זהו כח ההתחדשות התורה שבעל פה, שנתחדש בכל יום בנפשות ישראל בכל אחד לפי בחינת נפשו".

מהב"ח (שם ס"ב) נראה ביאור נוסף למה מודים כל יום על מעמד הר סיני:

"אשר קרבנו לפני הר סיני ונתן לנו תורתו הקדושה... כדי שתתדבק נשמתנו בעצמות קדושת התורה ורוחניותה, ולהוריד השכינה בקרבנו".

כל המעמד הנורא - מעמד הר סיני, כל מה שאנחנו מסוגלים לדמיין שהיה בו, מחושך ענן וערפל, קולות וברקים, הבשמים והטל-תחיה, ה"בחירה" שנבחרנו בו בכתרים ומלאכים, כל זה לא היה רק "מעמד" אלא "יצירה", התחדשה או נבראה בו יצירה חדשה, אפשרות ויכולת לדבוק בעצם קדושת התורה, בעצמות הרוחניות שלה.

ועל זה כתב הב"ח: "והוא המכוון בברכת אשר בחר בנו", זאת אומרת שבזה מובן למה ברכת "אשר בחר בנו" היא גם על הר סיני, כי היא איננה רק על עצם הלימוד, אלא על היכולת העל-אנושית להדבק במקור מוצא התורה, על האפשרות הניתנת להעפיל ולחדור לתוך תוכם של גנוי המלך ולהיות עמו בלא מסך המבדיל. והאפשרות הזו התחילה מסיני. לכן - זה המכוון בברכת אשר בחר בנו!

רבי משה קורדובירו גם כתב על האפשרות הזו, באור יקר על שיר השירים (דרישה ו') חקירה

(ג):

א. סולת כלולה (מז סק"א) בשם ס' חסידים, מהר"ל בדרוש על התורה (נדפס בסוף באר הגולה), ספר החיים זכיות (ח"א פ"א), של"ה (ח"א אות רעד) בשם הדרת קודש, תורת חיים (ב"מ פה.), ב"ח (רצד ס"א ד"ה ולפענ"ד), ט"ז (מז סק"ה). ובאור אברהם (הל' ת"ת עמ' קיט) ונר חוה (שבועות עמ' ריג) מציינים לתשובות הרמב"ם (פאר הדור ק'): "אמנם החותם המלמד תורה אין זה מכוון, כי האל יתברך ויתעלה שמו אינו מלמד לנו התורה, אך באהבתו אותנו הבדילנו מן הגוים ונתן לנו תורת אמת", ויש ליישב דכתב זאת רק על "המלמד תורה" אבל על "נותן התורה" לא חלק, והעירוני שוודאי שהוא כך שהרי זה הנוסח שקבע בברכות. וגם מהסברא שכתב שם שהמצוות מוטלות עלינו ואין הקב"ה עושה בשבילנו, י"ל בפשיטות שאחרי שאנו מתאמצים ועוסקים בתורה בעצמנו אז זוכים להשיג חלקנו מסיני.

"ולזה אם יתקבצו כל מלאכי מרום לא יוכלו להוסיף חידוש בתורה, ולא לגלות סוד מן הסודות, אלא האדם שהוא אחוז בתורה, ועל ידי נשמתו נעשה דלי לשאוב סודות התורה".... וענין זה לא יהיה אף אם יעמוד מיכאל כל ימיו בתורה! ולא יחדש בה אפילו אות אחת - שאין בידו כח"!!!

מלאכים לא - ואנחנו כן??? מיכאל יעסוק בה כל ימיו ולא יחדש - ואנחנו כן???  
כן!!!

כי אנחנו אחוזים ומושרשים בתורה, אנחנו כלי המיועד מעיקרו "לשאוב סודות" ממנה, לכן כך ניגש אליה להתחבר לקדושה והרוחניות שבה, להיות ה"דלי" הדולה ומשקה ממנה.



## הערות וקושיות

### סמיכה בעשרת הדברות - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

ידוע המחלוקת אם יש לעמוד כשקורא החזן עשרת הדברות, או לא, כדי שלא יאמרו המינים שרק עשרת הדברות ניתנו מסיני.

והסתפקתי האם כדאי שיסמוך עצמו על איזה דבר בשעה שהחזן קורא "עשרת הדברות", ובזה יצא לכו"ע, דהרי יש אומרים שסמיכה כשיבה, ויש אומרים דהוי כעמידה.

אשמח לשמוע חוות דעת בזה מהקוראים הנכבדים שליט"א ושכמ"ה.

ביקרא דאורייתא

גמליאל הכהן רבינוביץ



תגובת הרב משה בוטון: ראה בירחון האוצר גיליון ל"ו מאמר הרב איתאל סופר דבר דומה לסמוך בהנחת תפילין של יד, וידוע שהגר"ש דבליצקי זצ"ל נהג לסמוך בברכת כהנים.

תגובת הרב דוד אריה הילדסהיים: לענ"ד לא הועיל בזה מאומה, כי עיקר הקפידא של האוסרים היא משום שלא יאמרו אלה לבדם ניתנו בסיני, משום שרואים שנותנים להם כבוד יותר משאר התורה, וה"נ אם בכל הקריאה יושב ובעשרת הדברות עומד בסמיכה, ג"כ ניכר שנותן להם כבוד טפי משאר פסוקי התורה.



# אוצר אורח חיים

כוונה בתפילה ♦ סמיכת גאולה לתפילה בערבית ♦ אמירת קדיש פעמיים  
כשעריך להוציא שני ספרי תורה ואין להם אלא אחד



הרב ישורון ורנר  
ר"מ בישיבת תורת החיים

## כוונה בתפילה

### א. מקור הסוגיה

**בגמרא מובא שאסור לאדם להתפלל כשיודע שלא יכוון ויש לו לחזור ולהתפלל אם לא יכוון**

איתא בגמ' (ברכות ל ע"ב): "אמר רבי יוחנן: אני ראיתי את רבי ינאי דצלי והדר צלי\*. אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא: ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה, ולבסוף כוון דעתיה? אמר ליה: חזי מאן גברא רבה דקמסהיד עליה!". ומפשטות הגמ' נראה שמי שלא כוון בתפילתו צריך לחזור ולהתפלל. ובהמשך הגמ' (שם): "רבי חייא בר אבא צלי והדר צלי. אמר ליה רבי זירא: מאי טעמא עביד מר הכי? אילימא משום דלא כוון מר דעתיה - והאמר רבי אלעזר: לעולם ימוד אדם את עצמו, אם יכול לכוין את לבו - יתפלל, ואם לאו - אל יתפלל! - אלא דלא אדכר מר דריש ירחא...".



**לכאורה קשה מדוע להצריך אדם לחזור ולהתפלל בשנית כשאמד בדעתו שלא יכוון כבר בראשונה**

ויש אפשרות להבין, שהוקשה לר' זירא, שלא יתכן שרבי חייא בר אבא לא כוון בדעתו, בכדי שיצטרך לכוון בפעם השנייה, שהרי מן הסתם הוא אמד בדעתו קודם התפילה אם יכול לכוון, ואילו לא היה יכול לכוון לא היה מתפלל כלל אפילו בפעם הראשונה. אולם יש קצת קושי בזה. חדא, דאומדן דעת הוא רק באומד, ותתכן טעות באומד הדעת, ויתכן שטעה רחב"א באומד הדעת ולכן התפלל בפעם הראשונה. ועוד, שלפ"ז מודה ר' זירא בעלמא שיש להתפלל פעם שנייה אף אם רואה המתפלל למפרע שלא כוון בראשונה, ולכן אין לו קושי על עצם הדין שצריך לחזור ולהתפלל, אלא רק קשה לו כיצד מעיקרא לא אמד רחב"א בעצמו. אולם לכאורה זה קשה, דיוצא לפ"ז שבפעם הראשונה אין לו להתפלל כשאומד בדעתו שלא יכוון, ובפעם השנייה צריך לחזור ולהתפלל אף כשיודע שלא מכוון. ולכאורה, כ"ש שאין לו להתפלל בפעם השנייה. ואם נתרץ, שמה שאמרו שאדם ימוד עצמו, אין זו אלא הדרכה שאדם יישב דעתו ורק אז יתפלל ולא הנחייה הלכתית שלא להתפלל כשאומד בדעתו שלא יכוון, אם כן לא ברורה

א). במשנה (ברכות ל ע"א) מובאת מחלוקת בין רבי אלעזר בן עזריה לחכמים בדין חיוב היחיד בתפילת מוסף, לדעת ראב"ע היחיד אינו מתפלל מוסף, ולדעת חכמים מתפלל. ר' יוחנן העיד שראה את ר' ינאי מתפלל ביחידות שתי תפלות זו אחר זו, ובהכרח שחרית ומוסף היו, ומכאן מוכח שהלכה כחכמים, שיחיד מתפלל מוסף.



קושיית ר' זירא על ר' חייא בר אבא, דהלא מעיקר הדין מותר להתפלל אף כשלא אמד בדעתו, ומאחר שבפועל לא כיוון, חזר והתפלל וכיוון.



### נראה שר' זירא נקט שצריך לחזור ולהתפלל רק כאשר בתחילה לא אמד בדעתו כלל אם יכול לכיוון

ולכן נראה יותר שר' זירא נקט שהדין שצריך לחזור ולהתפלל הוא במי שלא אמד בדעתו כלל, והתחיל להתפלל ללא הכנה, דבכה"ג אם אומד בדעתו שבפעם השנייה יכוון עליו לחזור ולהתפלל. ואה"נ, אם הוא אומד בדעתו שגם בפעם השנייה לא יכוון, לא יתפלל. והצורך באומדן הדעת מראש אינו חיוב גמור מעיקר הדין (דעיקר הדין שאסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו הוא רק כשיודע בוודאות, אף ללא צורך באומדן דעת, שדעתו משובשת ולבו טרוד) אלא הדרכה חשובה ונכונה לכתחילה לאמוד את דעתו, וכשם שיש הדרכות רבות נוספות בחז"ל, כגון שיש להתפלל מתוך שמחה של מצווה (ברכות לא ע"א) וכיו"ב. ולכן נכתב הדבר בלשון "לעולם ימוד", שבפעמים רבות לשון "לעולם" אינו בגדר הלכה גמורה<sup>2</sup>. והוקשה לר' זירא דמאחר שיש להניח שרחב"א אמד דעתו קודם התפילה כמימרת ר' אלעזר, שהרי הוא היה אדם גדול, אם כן כשלא הצליח לכיוון בראשונה, היה זה מחמת טעות באומד הדעת. אולם אחר שהתחזרה לו טעות, מדוע חזר והתפלל בשנית, הלא בכהאי גוונא אין להתפלל כלל. ולפ"ז, העולה לכאורה מהגמ', דמי שאומד בדעתו שלא יכוון, הנכון שלא יתפלל אפילו תפילה ראשונה, ומה שהצריכו לחזור ולהתפלל הוא שלא אמד בדעתו כראוי ולא עשה כלל עבודת הכנה לכיוון את ליבו, אולם אם אמד בדעתו בראשונה ולא כיוון, אין לו לחזור ולהתפלל פעם שנייה.



### מחלוקת הראשונים האם הכוונה לעיכובא היא כוונת פירוש המילים או שמספיקה כוונה כללית

ובהגדרת החיוב בכוונה, נראה שנחלקו הראשונים. דמלשונם של כמה מהראשונים משמע שהגדרת הכוונה המעכבת היא כוונת פירוש המילים. וכן נראה שנקט רש"י (בסידורו סי' ל עיי"ש) וכ"כ הסמ"ק (מצוה יא), וז"ל: "ומה היא כוונה שאמרנו, שיחשוב בכל תביה פירושה". וכ"כ באהל מועד (שער התפילה): "שיהיו פיו ולבו שוין", וכיוצא בזה כתב הטור (או"ח סי' צח): "שיכוין המלות שמוציא בשפתיו". אבל מלשון הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תכג) משמע שגם בכוונה כללית של עמידה לפני ה', אף כשאינו מכיוון את פירוש המילים, יוצא ידי חובתו. שכתב בזה"ל: "אבל הכוונות רבות זו לפני מזו כפי ריבוי הידיעות והשגות מן הקטן שבאישים ועד משה רבינו ע"ה, ולפי

(ב). וכגון, ברכות (ה). "לעולם ירגיזו אדם יצה"ט על יצה"ר" (שם ו): "לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה ואפילו בשבת" (שם ט): "לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל וכו'". (שם יז ע"א): "מרגלא בפומיה דאביי: לעולם יהא אדם ערום ביראה וכו'" (שם יט ע"א): "לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן". (שם סג ע"א): "לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה". ובגמ' בשבת (י ע"ב): "לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים". (שם יב ע"ב): "לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי". וכיו"ב פעמים רבות, אם כי אינו כלל מוחלט.

השגת כל אחד ואחד ימצא חן. והמדריגה הראשונה שבכוונות שכל ישראל עומדים עליה, הוא שהכל יודעים ומודים שיש אלוה יתברך מחוייב המציאות, חידש העולם כרצונו כאשר רצה, ושנתן תורה לעמו ישראל בסני, תורת אמת וחוקים ומשפטים צדיקים, ולו אנחנו ולפניו נעבוד, והוא שצונו למסור נפשינו אליו בקראנו השם, ואליו נודה ולפניו נתפלל, כי מאתו נמצא הכל, והוא המשגיח והמשקיף על מעשינו לגמול ולשלם שכר. ועל הכוונה הזאת יתפלל כל המתפלל בישראל, ואפילו הנשים ועמי הארץ. וכולם מקבלים שכר חלף עבודתם אשר הם עובדים. ואפילו מי שאינו יודע לכוין המלות ומחליף מלה במלה, מקבל שכר על הכוונה הכללית... וחס ושלום למנוע מהתפלל כל מי שאינו יודע לכוין בכוונות שמכוונים אליהם גדולי החכמים, ולא לרפות ידיהם. שאם אתה אומר כן, נמצאו הקטנים והנשים ועמי הארץ נמנעים מן התפילה ומן המצות, ולא אלו בלבד אלא אפילו כל המון ישראל זולתי אחד או שנים בדור...". גם מלשון הרמב"ם (הל' תפילה פ"ד הט"ז) נראה שנקט כן, שכתב וז"ל: "כיצד היא הכוונה, שיפנה לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה", הרי שלא הזכיר כלל את עצם כוונת פירוש המילים, ומשמע דסבירא ליה כרשב"א. וכן נראה מלשון החינוך (סי' תלג) וז"ל: "שיתן האדם אל לבו שלפני ה' הוא מתפלל ואליו הוא קורא, ויפנה מחשבתו מכל שאר מחשבות העולם ויחד אותה על זה".



### שיטת שיבולי הלקט בדין כוונה בתפילה והקושי שבה

והנה, בשיבולי הלקט (ענין תפילה יז) מובא בשם רבינו יעקב מגורציבורק, שניתן לצאת ידי חובה גם בתפילה ללא כוונה, וז"ל: "שמעתי מפי הר"ר יעקב מגורציבורק נר"ו שיש להביא ראייה מראש מסכת זבחים. שאע"פ שכמה פעמים אדם מתפלל ואינו מתכוין יש לומר שיצא ידי חובתו למאן דאמר תפלות כנגד תמידין תקנום דאמרינן בתחילת זבחים כל הזבחים שנובחו שלא לשמן כשרין אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה. ומוכיח לשם דאם נובחו בסתמא כשרין ועלו לבעלים לשם חובה הכא נמי בתפלה יש לומר דאינו מתכוין הוי ליה כסתמא ויצא ידי חובתו. מיהו המתפלל בכוונה טפי עדיף והיא מצוה מן המובחר ומובטח לו שאין תפלתו חוזרת ריקם כדכתיב תכין לבם תקשיב אזנך". אולם לכאורה יש להתקשות בסברת רבינו יעקב מגורציבורק. ראשית, כיצד ניתן לסמוך להלכה על השוואה כזו לתמידין, כאשר מבואר בש"ס להדיא בכמה פעמים שיש חיוב לכוון, וחיוב זה אינו למצווה מן המובחר אלא לעיכובא, ובאופן שכאשר אינו מתקיים אסור להתפלל, ובמקרים מסוימים מחויב לחזור ולהתפלל. שנית, כשתיקנו חכמים את התפילה כנגד תמידין, לכאורה לא התכוונו לכל פרטי דיניהם, אלא כנגד עניינם המהותי. שלישית, ההשוואה בין "אינו מתכוון" ל"סתמא" לכאורה גם קשה, דבשחיטת זבחים בסתמא, מתקיים עכ"פ מעשה המצווה במקומו ובזמנו שהוא שחיטת הזבח, ועניין הכוונה שם הוא רק לשייך את המעשה לסוג הקרבן. אבל בתפילה, מהותה ועניינה הוא הפנייה אל הקב"ה, ואדם אשר אינו מכוון כלל, מאבד את עיקר מעשה התפילה. ואם היו מדמים תפילה בכוונה מבלי לחשוב שהיא לשם תפילת השחר היה יותר מובן שזו תפילה בסתמא, אבל בכה"ג לכאורה

ג). ולקמן נדון בע"ה ביתר הרחבה בשיטת הרמב"ם, כפי שביירו בדבריו הגר"ח מברסק והחזו"א.

ההשוואה פחות דומה. רביעית, בפשטות לא נראה שמחלוקת ר' יוסי בר חנינא ור' יהושע בן לוי בנוגע לשאלה האם אבות תקנום או כנגד תמידין תקנום, היא מחלוקת עם נפק"מ להלכה, דאם כן היה לה לגמ' להקשות על ר' יוסי בר חנינא ממקורות תנאיים בהם מוכח שיש הקבלה בין זמן תפילה לזמן הקרבנות, ונראה שריב"ח הסכים לכך, אלא שנקט שיסוד התפילה עמד עוד מזמן האבות הקדושים.



### נראה שהדברים נאמרו כלימוד זכות ולא כהוראת הלכה

והיה מקום ליישב שהגר"י מגורציבורק נקט שההגדרה הבסיסית בכוונה בתפילה היא כוונת פירוש המילים, כרש"י וסיעתו. ומה שדיבר על תפילה בסתמא, הוא כשאנו מכוון פירוש המילים, אבל עכ"פ יש לו כוונה כללית של עמידה לפני ה'". ואת זה החשיב כתפילה בסתמא, שמתקיימת בה עכ"פ עמידה לפני ה', אבל בלאו הכי יש לומר דסבירא ליה שאנו יוצא אף למ"ד תפילות כנגד תמידין תקנום. מיהו אכתי קשה מסוגיית הגמ' בדין כוונה, דשם ברור שאנו למצווה מן המובחר. ואם נאמר שכוונת הגמ' היתה כוונת עמידה לפני ה', לא ברור מדוע החשיב הגר"י סתם כוונה ככוונת פירוש המילים, ואם כוונת הגמ' היתה כוונת המילים, נשאר הקושי כיצד הכריע כנגד כמה סוגיות ערוכות בדין כוונה. ושמא דברי הגר"י לא נאמרו אלא בדרך הלימוד וכלימוד זכות על מי שלא זכה להתפלל בכוונה. וצ"ע.



### בסוגייה אחרת נאמר שניתן בדיעבד לצאת ידי חובה בכוונת ברכה אחת בלבד

ובגמ' במקום אחר (ברכות לד ע"ב) איתא: "המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן, ואם אינו יכול לכוין בכולן - יכוין את לבו באחת; אמר רבי חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רב: באבות". וכן הוא בגירסא שלפנינו ובגרסת חלק מהראשונים. אבל יש מן הראשונים שגרסו בגמ' שזו מחלוקת בין רב ספרא לרב חסדא, דלרב חסדא ברכת מודים עדיפה. וכן גרסו בגמ' בהגהות מיימוניות (הל' תפילה פ"י אות א) ובאגודה (ברכות סי' קכ) ובספר חסידים (סימן קנח) וכ"כ הראב"ה (ח"א סימן פט) והרוקח (הל' חסידות, שורש זכירת השם והתפילה) והסמ"ק (מצוה יא).



### המיוחדות שבברכת אבות וברכת מודים

ונראה שהסברא בחשיבות ברכת אבות היא מצד שהיא תחילת התפילה וחשיבותה בה, וכן מצד תוכנה, שהוא שבח כלפי ה' ולא בקשת צרכי האדם. וזוהי מבואר גם עניינה של ברכת מודים שמתייחסת אל ה' ואל הקשר אליו, מלבד בקשת מילוי צרכי האדם. וכן נראו שהבינו

(ד). ובפרישה (או"ח סי' קא) הוכיח על ההקבלה בחשיבות של מודים ביחס לברכת אבות ממה שלא תיקנו כריעה כי אם באבות והודאה.

רש"י (ברכות, שם ד"ה באבות), ר' אברהם בן הרמב"ם (שו"ת סי' עט אות ז) הרשב"א (ברכות יג ע"ב) וספר חסידים (שם) עיי"ש.

### היחס בין שתי הסוגיות

והנה, הבנת רוב רובם של הראשונים, שאין סתירה בין הסוגיות, וכוונת סוגיית הגמ' בדף ל' שיש לאמוד עצמו ולהתפלל ושיש לחזור ולהתפלל כשלא כיוון בפעם הראשונה מתייחסת לגדר הבסיסי של הברייתא דדף ל"ד, המצריכה שיכוון באחת מהן. וכן נקטו כלל הראשונים הנזכרים לעיל, וכן הוא בתוס' (ברכות, שם ד"ה יכוין) וכן נראה מהרמב"ם (הל' תפילה פ"י) ועוד. אולם, במאירי (ברכות ל ע"א) הציג זאת כמחלוקת בין הראשונים, וז"ל: "התפלל ולא כיון דעתו בכל התפלה לא יצא וצריך לחזור ולהתפלל וכמו שאמרו בר' חייא בר אבא דצלי והדר צלי ונתברר להם שמצד כונה היה, ויש חולקים בזה אלא בברכה ראשונה".

### היה מקום להבין שכשיכול לכוון רק באחת ברכת אבות היא למצווה מן המובחר

אלא, דיש להבין מהי ההגדרה המחייבת בסוגייה "המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן וכו'". דלכאורה נראה שההדרכה לכתחילה היא לכוון את כל התפילה, ובדיעבד אפילו אחת מהברכות. ולכאורה מהברייתא עצמה לא משמע שיש עדיפות לברכה כזו או אחרת. ומה שמוסיף רבי חייא שהוא באבות, לכאורה מהגמ' עצמה אין הכרח שהוא לעיכובא, דיתכן שאמר זאת כהנחייה לכתחילה שאם יכול לכוון רק באחת מהן מן הראוי שהמשובחת ביותר תהיה ברכת אבות. ויתכן שאף לדעתו אם אינו יכול לכוון באבות יכוון ברכה אחרת. ולפי אפשרות זו, יתכן שכוונת הגמ' ב"לעולם ימוד אדם עצמו אם יכול לכוון" היא אפילו על אחת מהברכות, ולא דווקא על אבות.

### היה מקום להבין כך גם בדעת התוספות

ובאמת שאולי ניתן לדייק כך מהתוס' (ברכות לד ע"ב ד"ה יכוין), שכתבו וז"ל: "יכוין לבו באחת מהן - והא דאמר' בסוף פרק ת"ה לעולם ימוד אדם דעתו אם יכול לכוין יתפלל ואם לאו אל יתפלל יש לפרש התם נמי באחת מהן". הרי שלא כתבו בהדיא את החיוב לכוון באבות, אלא הזכירו רק את לשון הברייתא "באחת מהן", ושמא הוא משום שהם נקטו את עיקר הדין, והבינו שברכת אבות אינה לעיכובא.

### דחיית ההבנה הזו

אולם, מלשונות כלל הראשונים הנזכרים לעיל, לא נראה שהבינו כך, ונקטו שברכת אבות היא לעיכובא ממש. וכ"כ הרא"ש (בתוספותיו על ברכות שם): "יכוין את לבו באחת מהן. והא דא"ר

אלעזר בסוף תפלת השחר לעולם ימוד אדם עצמו אם יכול לכוין את לבו יתפלל פי' אם יכול לכוין לבו באחת מהן והיינו באבות כדקאמר הכא". וכן כתב רבינו יונה (ברכות כ ע"ב) בדין המתפלל הרוכב על גבי בהמה בשיירה, וז"ל: "ובדיעבד אם השיירא הולכת מותר ובלבד שיעכב אותה באבות מפני שבאבות אפילו בדיעבד אמרו שצריך כוונה ואם לא כוון צריך לחזור ולהתפלל". ונראה שסברת הראשונים היא שאם היה זה למצווה מן המובחר, לא היו נותנים דוגמא כזו מבלי להבהיר זאת, שנמצא שמי שלא יכוון באבות ויכול לכוון באחת אחרת (שהוא דבר מצוי מאד), לא יתפלל כלל. ומכל זה מסתבר שאף התוס' הבינו שברכת אבות לעיכובא. מלבד מה שמגירסת התוס' "באחת מהן", קצת משמע שגרסו כגירסת הראשונים שהביאו גם את שיטת רב חסדא בברכת מודים, וא"כ פירוש "באחת מהן" הוא באחת מהברכות של אבות או הודיות, ולא באחת ממכלול הברכות שבתפילת שמונה עשרה.

העולה לכאורה מסוגיות הגמ' הללו, דהגמ' נקטה שמי שאומד בדעתו שלא יכוון בברכת אבות (או מודים לרב חסדא), הנכון שלא יתפלל, ומה שהצריכו לחזור ולהתפלל הוא כשלא אמד בדעתו כראוי ולא עשה כלל עבודת הכנה לכוון את ליבו, ויודע כעת שמסוגל לכוון באבות, אולם אם אמד בדעתו בראשונה שיכוון באבות, ולא כיוון, אין לו לחזור ולהתפלל פעם שנייה, אפילו על דעת שיכוון באבות.



### הערת הראשונים בדין חיוב בתפילה בזמן הזה לבא מן הדרך

והנה, מצאנו בגמ' (עירובין סה ע"א) אופן נוסף בו אדם נפטר מחובת התפילה בגלל טרדת הדעת מהכוונה, והוא בבא מן הדרך, וז"ל הגמ': "אמר רב: כל שאין דעתו מיושבת עליו - אל יתפלל... רבי חנינא ביומא דרתח לא מצלי... אמר רבי אלעזר: הבא מן הדרך אל יתפלל שלשה ימים... אבוה דשמואל, כי אתי באורחא לא מצלי תלתא יומי". אולם ביחס לדברי הגמ' הללו כתב רב האי גאון (הר"ד בשו"ת שע"ת סי' פט) בזה"ל: "ואשכחן לרבוותא ז"ל דפרישו הני מילי בדורות הראשונים, דהוו מכווני טובא בצלותא, אבל האידנא לא". ומבואר בדבריו, שבימינו אף הבא מן הדרך צריך להתפלל אף שדעתו טרודה, מאחר שאין אנו מכוונים טובא כמו בדורות הראשונים. וכן כתבו ראשונים רבים נוספים, כגון הרשב"א (עירובין ס"ה ע"א ד"ה אמר) והמאירי (עירובין סה ד"ה כל שאין) ומהר"ם מרוטנבורג (פסקי עירובין סי' קלח) והמרדכי (עירובין סי' תקיב) הגהות אשרי בהסבר שיטת הרא"ש (עירובין פ"ו סי' ז) ועוד.



### פירוש מו"ר הטל חיים ליחס בין סוגיית הבא מן הדרך לסוגיות לעיל

ואולם, הקשה מו"ר הגר"ש טל שליט"א (ט"ח ק"ש ותפילה עמ' ריח - רכב) דלכאורה קשה, ממה נפשך, אם הבא מן הדרך יכול לכוון ברכת אבות, הרי שגם בזמן חז"ל היו צריכים לחייבו בתפילה ושיכוון באבות. ואם כן, הוא דין גם לעכשיו, שהלא אף הראשונים הללו מודים שאף בימינו יש לכוון באבות עכ"פ וכפי שהתבאר לעיל. ואם אף בזמן חז"ל לא יכול היה הבא מן

הדרך לכוון אף באבות, אזי מדוע שבימינו נחייב אותו בברכה לבטלה חלילה, דאף בימינו בסתמא צריך לכוון באבות, ואם אומד בדעתו שלא יכוון אין לו להתפלל. ותירץ מו"ר (שם) בזה"ל: "ועל כרחנו צריך לומר שאלו הם גדרים שבאים כזהירות וכשמירה וכאמצעי לכך שהאדם יעמוד כדבעי לפני המלך בכוונה. והבינה הגמרא שאפילו אם אדם יצליח להתפלל בכוונה, ולעמוד בגדרים הבסיסיים שהוא נדרש להם מצד דיני כוונה, בכל זאת אין זה מכבוד התפילה שהוא יעמוד לפני המלך בהיותו בלתי מיושב בדעתו או בהיותו טרוד ויגע מהליכתו בדרכים. והרי זה כמו בית שיש בו שיכר, שגם אם אפשר לכוון בו, אין ראוי לעמוד לפני המלך ולדבר עמו במקום כזה. ואין זה רק מצד שהמקום בזוי או שהריח בזוי אלא בעיקר מצד זה שמקום שיש בו ריח קשה הוא מקום שבהגדרתו אין בו יישוב הדעת מספיק בשביל לדבר עם המלך. ולכן הורו האמוראים שאע"פ שהאדם יעמוד בגדרי הכוונה ובכוחותיו לא יהיו לבטלה, בכל זאת אין לו להתפלל במצב כזה... ולפי זה מיושב שדינים אלה אינם אלא הפלגה יתירה שנועדה לגרום לכך שהתפילה תהיה בדרך של עמידה בכוונת הלב לפני המלך. ועל זה אמרו הראשונים שהפלגות אלה אינן שייכות בדורם והן נהגו רק בדורם של האמוראים שהיו מכוונים טובא בתפילותיהם. ולכן בזמנם היה מקום לעשות הרחקות יתירות מתפילות שאינן בדרך של כוונה. אבל בזמנם של הראשונים שבו הכוונה התמעטה, כבר לא היה טעם בהפלגות אלה" עכ"ל.



### סיעתא לביאור הטל חיים

ונראה דהסבר מו"ר מתיישב בטוב טעם ודעת, גם ממה שחז"ל נתנו גבול וזמן לפטור הבא מן הדרך. דלכאורה קשה, ממה נפשך, אם תתישב דעתו של המתפלל לפני שיעברו ג' ימים, הרי שיש לו להתפלל עוד לפני, ואם לא תתישב דעתו אף לאחר שעברו ג' ימים, עדיין פטור מהתפילה, ומדוע רצו לתת זמן וגבול לדבר. ולהסבר מו"ר, אתי שפיר, דכוונת התפילה היא כשמפנה את לבו מכל המחשבות ונמצא בתודעה של עמידה לפני הקב"ה, ולכן במצב של צער, שקשה מאד לפנות את המחשבות ממנו, או במצב של עייפות שקשה להימצא בתודעת עמידה לפני ה', אין לאדם להתפלל כי לא יצליח לכוון. אמנם, ברור, שיש מצבים שונים ברמת העייפות וטרדת הדעת, ואינו דומה הרגע בו אדם חוזר מן הדרך לזמן שאחריו, ושיבוש הדעת הוא דבר שיוּרד קמעא קמעא. ותיתכן מחשבה שברובה פנויה ממחשבות אחרות אך לא באופן מוחלט, וכן תיתכן תחושת עמידה לפני ה' ברמות שונות. וחכמים אמדו, שבכדי להגיע לניקוי המחשבות בצורה מוחלטת צריכים ג' ימים, אך להגיע לכוונה חלקית מספיק אף פחות. ואילו לא שהיו פוטרם חכמים בג' ימים, היו מתפללים בכוונה שאינה גמורה שניתן לצאת בה ידי חובה. אולם, היתה בזה פגיעה במי שמורגל תמיד לכוון בצורה מלאה ולפנות ליבו לגמרי ולהרגיש בעוצמה עמידה לפני ה', וזו מדרגת כוונתו, שאם יתפלל בכוונה חלקית, תיפגע כוונה זו בעבודתו הכללית של כוונת הלב בתפילה, שחלק ממנה הוא מה שמרגיל האדם עצמו לעמוד לפני ה' ושלא להוציא מילים מפיו מבלי שמחשבתו פנויה ממחשבות אחרות, ולכן חכמים העדיפו שלא יתפללו עדיין בשלב זה. והבינו הראשונים שבדורות קמאי, שרבים היו מורגלים

בכוונה גמורה ומעליא, התירו להם לא להתפלל ג' ימים מהטעם הנ"ל, אבל בדורות שלנו, שמידת כל אדם ואחריה כל אדם ימשוך לכוון פירוש המילים אף אם לא הצליח לפנות מחשבותיו לגמרי, ואף אם עמידתו לפני ה' אינה בחוויה מוחלטת, אם כן יש להעמיד הדין על עיקרו שכל שיכול לכוון בכוונה בסיסית זו באבות ולצאת בה ידי חובה, צריך להתפלל, דאין כל טעם שימתין ג' ימים. ולפ"ז אין כל סתירה בין הסוגיות. ומ"מ אין להוכיח מכאן לכאורה לפטור באופן כללי בימינו גם את החיוב בכוונת ברכת אבות, שלא דיברו בזה הראשונים אלא בסוגייה בעירובין של הבא מן הדרך, ולא בסוגייה בברכות בחיוב כוונה בברכת אבות.



## ב. היחס בין הסוגייה בירושלמי לסוגייה בבבלי

### מדברי הירושלמי נראה שיש מחז"ל שלא כיוונו בתפילתם

והנה, בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ד) הובאו כמה מימרות שנראה מהם שרבותינו לא כיוונו בתפילה, וז"ל: "ר' ירמיה בשם ר' אלעזר נתפלל ולא כוין לבו אם יודע שהוא חוזר ומכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל. א"ר חייא רובא אנא מן יומי לא כוונית אלא חד זמן בעי מכוונה והרהרית בלבי ואמרית מאן עליל קומי מלכא קדמי ארקבסה אי ריש גלותא. שמואל אמר אנא מנית אפרוחיא. רבי בון בר חייא אמר אנא מנית דימוסיא א"ר מתניה אנא מחזק טיבו לראשי דכד הוה מטי מודים הוא כרע מגרמיה". ולכאורה נראה שבאו דברי הירושלמי לומר שמותרת תפילה אף ללא ההבנה, ולפרוך את האמירה שיש צורך לחזור ולהתפלל כשיודע לכוון.



### קשיים בהבנת המימרא דרבי חייא בירושלמי

איברא, דיש לעיין בדברי חז"ל הקדושים הללו, דלכאורה עולים מדבריהם כמה קשיים. ראשית, צריך להבין, האם ניסה ר' חייא כל ימיו לכוון ולא הצליח, או שכלל לא ניסה. דאם ניסה כל ימיו לכוון ולא הצליח, לא ברורה הדוגמא שמביא מאותה פעם שהרהר בלבו מי יעלה בראשונה לפני המלך, הלא יכול היה להביא אינספור דוגמאות של דברים שבלבלו כונתו במשך התפילה במשך כל חייו. ואם לא ניסה כל ימיו לכוון חוץ מאותה הפעם, צריך להבין מדוע לא ניסה לכוון בשאר הפעמים.

שנית, גם צריך להבין מה עניין הדימוי שהביא רבי חייא, לספר לנו מה היה הדבר שבלבל את כוונתו. דמה יש לנו ללמוד מכך.

שלישית, עוד יש להבין דרך מי שמנסה לכוון בתפילתו ובכל זאת מתבלבל בכוונתו, להרהר בדברים הטורדים אותו בשגרת יומו, ולא בדברים רחוקים, ולפיכך קשה מה שחישב ר' חייא מי נכנס ראשון לפני המלך.

רביעית, וכן צריך להבין, דגלוי וידוע שמדרך הרוצים ומנסים לכוון אף בימינו, שנמצאו פעמים וזמנים שזכו לכוון פירוש המילות מריש ועד גמירא על אף הקשיים הכרוכים בכך<sup>ה</sup>.

חמישית, ביותר צריך להבין, הלא המדובר ברבי חייא הגדול, שהיה גדול דורו. ותוקף קדושתו אין לשער ואין לתאר, עד שבגמ' (מו"ק כח ע"א) מובא שאפ' מלאך המוות פחד ממנו, וביקש ממנו רשות ליטול את נשמתו. ובפרט קשה, שבמקום אחר (ב"מ פה ע"ב) מובא שתפילתו נחשבה כתפילת שלושת האבות שהיה בכוחה להביא גאולה לעולם, עד שכשומר משיב הרוח - נשבה זיקא, אמר מוריד הגשם - אתא מיטרא, וכי מטא למימר מחיה המתים - רגש עלמא. ואם כן, כיצד יעלה על הדעת שלא כיוון מימיו, אחר שלכאורה הוא דבר שמצאנו רבים שכן זכו לכוון בתפילתם, עכ"פ בחלק מתפילתם.



### קשיים גם בהבנת המימרות של שמואל ורבי בון בר חייא

וכן צריך להבין האם גם שמואל ורבי בון בר חייא אזלו בתר דברי רבי חייא, ורצו לומר שמעולם לא כיוונו ופעם אחת רצו לכוון ובאותה פעם מנו אפרוחים או את אבני הבניין. דאם כן, חוזרות השאלות הנ"ל גם לגביהם, דלא יתכן לומר שבכל פעם שלא כיוונו היו מונים אפרוחים ושוורות בניין, מלבד מה שלא מסתבר שגדולי ישראל מעולם לא כיוונו וכנ"ל. ואם כוונתם היתה לומר שאדרבא הם בד"כ כיוונו, ופעם אחת כשלא כיוונו, היה זה כשמנו אפרוחים או את אבני הבניין. אז לא מובן מה באו ללמדנו בכך? ומדוע נצרכות הדוגמאות הללו? ומה הרבותא בספירת אבני בניין על פני ספירת האפרוחים, וכיצד עשו פעולה מעשית של מניית אפרוחים או אבני הבניין, הלא דרך המנסים לכוון ואינם מצליחים, שזה מתרחש באופן שבורחת מחשבתם מהם, ולא שעושים מעשה בפועל.



### קושי גם בהבנת המימרא דרבי מתניה

ועוד יש לשאול על המימרא דרבי מתניה במה שאמר: "אנא מחזק טיבו לראשי", שמשמע ממנו ששמח במציאות זו, הלא אדרבא לכאורה היה לו להצטער ולהתבייש בכך, שכורע ומשתחוה מבלי לשים לב, רק מדרך ההרגל, ומהו שמתפאר בכך? ובכלל צריך להבין, דלכאורה אין כל חידוש בכך שראשו כרע מעצמו, שכן דרך כל האנשים שאינם מכוונים בתפילתם, שכורעים מעצמם במקומות בהם צריך לכרוע, ומה בכך.



ה). ובוזה היה מקום לדחות ולומר שמאחר וגדולי תורה עסוקים תדיר בתורה, לפיכך מתקשים להסיח דעתם מהתורה הקדושה, אולם נראה שקשה מאד לפרש כן, שהרי רבי חייא סיפר על מה חשב, ועניין זה דחוק מאד לומר שקשור בסוגייה תורנית.



### הראשונים ביארו שהחכמים המובאים בירושלמי כיוונו בדרך כלל

ומכורח הקושיות הללו, לכאורה מוכרח לומר שמעבר לכך שרצו ללמדנו דבר הלכה, רמזו עניינים בעומק דבריהם וכפי שיבואר בע"ה. דבפשטות דבריהם נראה לכאורה שרצו לומר שבד"כ כיוונו, אולם אף להם אירעו מקרים ואופנים בהם לא הצליחו לכוון. וכן נראה מכמה ראשונים שכך הבינו בדבריהם, דבתוס' (ר"ה טז ע"ב ד"ה ועיון) כתבו בשם ר"ת שדברי הירושלמי מוכיחים שכוונה בתפילה היא מכלל ג' דברים שאין אדם ניצול מהן בכל יום וקא חשיב עיון תפלה, ומשמע מדבריהם שכוונת הירושלמי שלא הצליחו לכוון מההתחלה ועד הסוף, וכן הוא בר"ן (חידושים, ב"ב קסד ע"ב ד"ה ועיון). וכן איתא בהדיא באור זרוע (הל' תפילה סי' קב) שהאמוראים הללו כיוונו עכ"פ באבות, אלא שהתקשו לכוון בכל התפילה. ועיין ברשב"א (ב"ב קסד ע"ב ד"ה ועיון) דמשמע ממנו שפעמים כיוונו בכל תפילתם, אלא שרצו לומר שכוונה בתפילה קשה מאוד, עד כדי כך שפעמים שאף גדולי החכמים לא הצליחו לכוון. וכן משמע מהרא"ש (בתוספותיו לברכות לב ע"ב בד"ה כל המאריך) שהוכיח מדברי הירושלמי הללו "שאין אדם יכול לכוין בתפילה בכל שעה", ומשמע שבסתמא כן כיוונו, ורק הביאו דוגמאות למקרים שאפילו גדולי ישראל התקשו בכוונה בתפילה. אולם לכאורה לפי הסבר זה עדיין לא מתיישבים דברי רבי חייא: "אנא מן יומי לא כוונית אלא חד זמן בעי מכוונה והרהרית בלבי וכו'", דמשמע שאדרבא, אף פעם לא כיוון.



### נראה שהאופנים החריגים בהם לא כיוונו היו לאחר טעות באומד הדעת בתפילה ראשונה

ושמא כוונת חלק מהראשונים הללו לפרש בדברי האמוראים הללו, שאם קרה ונטרדה דעתם באופן שלא הצליחו לכוון, לא היו חוזרים ומנסים לכוון בפעם השנייה, דבאותה פעם שחזרו וניסו לכוון כשדעתם היתה טרודה, לא הצליחו בכך, ואלו הדוגמאות שהביאו לאותה הפעם. והדברים מתיישבים יפה עם מה שהגמ' הביאה מימרות אלו כהמשך ובסמוך לדין שנאמר קודם לכן: "נתפלל ולא כוין לבו אם יודע שהוא חוזר ומכוין את לבו יתפלל, ואם לאו אל יתפלל". ומסתבר שרצו להעיר על דברים אלו, שכשהדעת טרודה קשה מאד לכוון בפעם השנייה. ולפ"ז מתיישב שבד"כ כיוונו, ובאותם פעמים שלא כיוונו, לא חזרו להתפלל בשנית, דכשניסו לעשות כן לא עלתה בידם. ולפ"ז יוצא שגם אין מחלוקת בין הבבלי לירושלמי.



### החתם סופר פירש שבירושלמי רמוזים גם דברים על דרך הסוד

והדוגמאות הללו שהובאו בגמ', נראה שיש לפרשם על דרך הסוד. דעדיין לא נמלטנו מהקושי בצורך לפרט את עצם הדוגמאות הללו ע"י חז"ל, ומה שהשתבח רבי מתניה וכו"ל. וכן ראיתי שכתב בהדיא החת"ס (תורת משה, הפטרת פרשת שופטים) וביאר שהדוגמאות הללו של רבי חייא ושמואל ורבי בון בר חייא בגמ' הן שמות ויחודים וכוונות ידועים, ואמנם רבי מתניה אמר

שכבר הרגיל את עצמו כ"כ עד שיוכל עתה לכוין ולא יתבלבל, וזהו שהחזיק טובה לרישא דמנפשיה כרע, עיי"ש'.



## ג. שיטת הרמב"ם

### קושיית הגר"ח מבריסק על דברי הרמב"ם

ועתה הבוא נבוא לדון בשיטת רבינו הרמב"ם בדין הכוונה הנצרכת לעיכובא בתפילה. וז"ל: (הל' תפילה פ"ד הל' א, ט"ו, ט"ז): "חמישה דברים מעכבין את התפילה אף על פי שהגיע זמנה:

(ו) ואי ניזיל בתר שיפולי גלימתיה דמאור עינינו החת"ס. נראה להציע לפרש בדרך הפנימיות את כוונת חז"ל הקדושים. דנראה דרבי חייא נמנע מלכוון בכוונות הגנויות הידועות לו, מאחר שידע מן שמיא שעוד לא הגיעה עת הקץ, ואולם רבי גור עליו לרדת לפני התיבה ולכוון כך, אחר שהתגלה לו מאלהיו הנביא כח תפילת רבי חייא (וכדאיתא בגמ' ב"מ פה ע"ב). והנה ידוע שרבי חייא נזהר מאד בכבודו של רבי כנשיא ישראל וכדאיתא בגמ' (חגיגה ה ע"ב וע"ע בירושלמי שבת פט"ז ה"א). וגם רבי נזהר בכבודו ובגדולתו של רבי חייא ונקט שהוא גדול ממנו, וכדאיתא בכתובות (קג ע"ב, וע"ע במדרש בראשית רבה פל"ג ס"ג. עיי"ש). ואם כן, כשגור רבי על רבי חייא לרדת לפני התיבה הוכרח מבחינתו לעשות כן, למרות שמימי לא רצה לכוון בכוונות אלו, וזו אותה הפעם שרצה לכוון בזה, אלא שמן שמיא בלבלו תפילתו כדאיתא בגמ' בבא מציעא (שם), ואופן הבלבול היה שחשב בעצמו שאין זה כבוד שהוא ייכנס ויעמוד בפני מלכו של עולם לפני רבי שהוא הממונה עליו והיה הנשיא, ומה שכינה את עצמו בבחינת "ריש גלותא" הוא משום שהיה גדול הדור ומשבט יהודה כדאיתא בכתובות (סב ע"ב), ולפי הירושלמי (תענית, פ"ד ה"ב) אף היה צאצא של דוד המלך. וידועה דרשת הגמ' בסנהדרין (ה ע"א): "לא יסור שבט מיהודה - אלו ראשי גליות שבבבל", אלא שנקט שרבי גדול ממנו ועליו להיכנס בפני המלך בתחילה. ובעניין מה שמנה שמואל אפרוחים בתפילתו, יש לפרש לפי מה שמבואר בוזהר (רעיא מהימנא פרשת כי תצא רפג ע"א) שישאל מכונים אפרוחים המצפצפים לשכינה בכמה צפצופין דצלותין. ובתיקוני זוהר (תקונא שתיתאה כא ע"א) איתא דאפרוחים: "אלין תלמידי חכמים דבגינהון שרייא שכינתא על ישראל". ובעניין סוד עבודת האפרוחים והביצים איתא בוזהר (שמות ח ע"א) דאית בהו "רוי דאורייתא גניזין שבילין וארחין ידיען לחברייא באינון תלתין ותריין שבילין דאורייתא". ושם (ט ע"א) מבואר שבזכות בחינת אפרוחים יגבר כוחו של המשיח להביא את הגאולה, "ורוא דא אפרוחים". ואבני הבניין ושורות הבניין שמנה ר' בון בר חייא, הם כל עניין הכוונות והציורופים בתפילה המבוארים בפנימיות התורה, וכדאיתא בהדיא באריכות ובפירוט והסבר רב בספר פרדס רימונים לרמ"ק (שער ל). ועיין בזה עוד בחיי מוהר"ן (מג) ומבוססים הדברים על יסוד מה דאיתא בספר היצירה (פ"ד): "שתי אבנים בונות שני בתים. שלש בונות ששה בתים. ארבע בונות ארבעה ועשרים בתים. חמש בונות מאה ועשרים בתים. שש בונות שבע מאות ועשרים בתים. שבע בונות חמשת אלפים וארבעים בתים וכו'" עיי"ש. ומה שהשתבח רבי מתניה והחזיק טובה לראשו שכורע מעצמו, ידועים דברי מרן השו"ע (או"ח סי' צח סעיף א): "כך היו עושים חסידים ואנשי מעשה שהיו מתבודדים ומכוונים בתפלתם עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות ולהתגברות כח השכלי עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה...". ובספרי החסידות מבואר לרוב, שהמדרגה הגבוהה בתפילה, היא כשיש ביטול במציאות, והיינו שכבר אינו מרגיש את עצמו, אלא דבוק לחלוטין בבורא, עד שהגוף מעצמו מבטא את חיבור הנשמה. ועיין בזה בצוואת הריב"ש (סי' סב, וסי' צז) ובכתר שם טוב (אות רכ-ד) ובליקוטי מוהר"ן (תניינא, קג) ובעבודת ישראל (פ') מצורע בשם שיחת רבינו גרשון קיטובר זי"ע עם הבעש"ט) וכן הוא בספר שיח שרפי קודש (עניינים שונים, סדר התפילה). וכיוצא בדברים אלו כתב גם הראי"ה קוק זצ"ל (עולת ראייה ח"א עמ' יא עיי"ש). ובחסדי שמיים מצאתי התייחסות מפורשת של כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש לסוגיין, שביאר בדרך זו (נדפס בשיחות קודש פרשת בשלח ט"ו בשבט התשט"ז) וז"ל: "צריכים להתייגע בעבודת התפלה, באופן שבשעת התפלה יהיו שקועים לגמרי בתפלה, מתוך ביטול והעדר המציאות. וע"ד שמצינו בירושלמי "אנא מחזק טיבו לראשי דכד הוה מטי למודים הוא כרע מגרמי", היינו שכורע מעצמו; מצד ביטול מציאותו לענין התפלה, הרי כיון שסדר התפלה הוא שצריך לכרוע ב"מודים", נעשה אצלו כפי שמתחייב מצד התפלה, כי ענין התפלה נעשה המציאות שלו. כלומר: אין זה באופן שהוא כורע, שכן להיותו במצב של ביטול והעדר המציאות, הרי אין כאן מי שיכרע; אלא

טהרת הידים וכיסוי הערוה וטהרת מקום התפילה ודברים החופזין אותו וכוונת הלב... כוונת הלב כיצד, כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה; ואם התפלל בלא כוונה, חוזר ומתפלל בכוונה. מצא דעתו משובשת ולבו טרוד, אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו... כיצד היא הכוונה, שיפנה לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה. לפיכך צריך לישב מעט קודם התפילה כדי לכוון את לבו ואחר כך יתפלל בנחת ובתחנונים". בדברי הרמב"ם כאן הזכיר רק באופן כללי שצריך לכוון בכל התפילה, אבל במקום אחר (שם פ"י ה"א) פסק שרק כוונה באבות מעכבת. וז"ל: "מי שהתפלל ולא כיון את לבו, יחזור ויתפלל בכוונה. ואם כיוון את ליבו בברכה ראשונה, שוב אינו צריך". והקשה הגר"ח מבריסק (בחידושו על הרמב"ם שם) דדברי הרמב"ם סותרים זה לזה, בפרק ד' משמע שכוונה בכל התפילה מעכבת, ואילו בפרק י' משמע דרך כוונה באבות מעכבת.



### ביאור הגר"ח לשיטת הרמב"ם

ותירץ הגר"ח (שם) שהרמב"ם נקט שיש שלושה סוגי כוונה. "מעשה התפילה", "כוונת פירוש הדברים" ו"כוונה שבעשיית המצווה". מעשה התפילה, הוא כשמכוון שעומד לפני ה', ואילו לא כן, כשאומר את מילות התפילה ללא חוויה זו הרי זה כמתעסק בעלמא וכאילו דילג את שאר הברכות שבוה לכו"ע לא יוצא יד"ח. ודין כוונה מתחלק לשניים, האחד שיכוון לעשות את המצווה כשאר כוונה במצוות, והשני שיכוון את פירוש הדברים. ובכל התפילה צריך שיעשה מעשה המצווה שיכוון המתפלל שהוא עומד לפני ה', וכן צריך שיתקיים דין הכוונה שבעשיית המצווה, אבל דין הכוונה שבפירוש המילים הוא לעיכובא רק בברכת אבות. והגר"ח הבין בדעת הרמב"ם שכשם שיש הגדרה כוללת לכל מצווה, וגם דינים והגדרות מסוימות במצווה, כך גם במצוות התפילה, ההגדרה הכללית של התפילה היא העמידה לפני ה', ואילו הכוונה בפירוש המילים, היא דין מסוים בתפילה, שיש לכוון בה.



### קשיים בדבריו

אולם לכאורה יש להתקשות בהסבר הגר"ח. ראשית, לכאורה מחודש לומר שגם בש"ס וגם ברמב"ם נקטו שיש שני סוגי כוונות עם נפק"מ שונה להלכות. דבשלמא, מחלוקת הפוסקים מהי מהות הכוונה לעיכובא, דלכו"ע מיהת עסקינן בהגדרה אחידה ועל פיה פירשו את דברי המשנה והגמ' בכל דוכתי. אולם לפירוש הגר"ח צריכים אנו להעמיד בכמה וכמה מקומות ברמב"ם ובש"ס חילוקים בין סוגי כוונות, ולכאורה כל כי האי הו"ל לגמ' לפרש דבריה, וכ"ש לרמב"ם.

---

"כרע מגרמי", כיון שכך מתחייב מצד ענין התפלה. ולהעיר: הענין ד"כרע מגרמי" יכול להיות באופן נמוך ביותר – שאינו יודע שהגיע לאמירת "מודים", לפי שבשעת מעשה חושב הוא אודות מי יודע מה... ואעפ"כ כרע מעצמו, מצד הרגילות לכרוע במודים; אבל מובן שכאן מדובר אודות "כרע מגרמי" באופן היותר נעלה – שהרי ענין זה הובא בירושלמי בנוגע לגדולי ישראל שאצלם היו עילויים גדולים ביותר, וא"כ, הפירוש ד"כרע מגרמי" הוא מצד ביטול המציאות לגמרי".

שנית, לכאורה קשה מה שמשווה את המתפלל ללא כוונת עמידה לפני ה' למתעסק. שהלא מהות המתעסק היא שאין בו כלל כוונה בעצם פעולת המעשה, אבל כאשר הוא מתכוון לעשות את המעשה אלא שאינו משית ליבו אליו, אין זה מתעסק. וראיתי למו"ר הגר"ש טל (טל חיים חלק ק"ש ותפילה סי' ה) שהקשה ג"כ על הגר"ח שאם הצורך בכוונה הוא על מנת להוציא את האדם מידי מתעסק ועל מנת לקיים את דין הכוונה הנצרך בכל המצוות, אין צורך לכוון בכל משך המצוה. ואם אדם מכוון לשם מצוה בתחילת המצוה, כוונה זאת עולה לו, גם אם הוא לא חושב עליה בכל משך קיומה. ויש להוסיף דבפרט בדברים ש"סתמא לשמה קאי", שמעשה כזה אינו יכול להיעשות מאיליו לעולם, אם לא שהיה צורך במצווה כזו, וכגון במי שיצנע ד' מינים לא כוונה כלל, או שיספור ספירת העומר ללא כוונה כלל, דאלמלא שהיתה מצווה כזו לא היה האדם עושה כן, קשה לכאורה להגדיר אדם העומד בשעת תפילה ואומר את נוסח התפילה בסגנונה (ובפרט במקום תפילה ובציבור) כמתעסק, כשוודאי לא ניתן לאמרם כמתעסק אם לא שגמלה בלבו ובמוחו לאמרם בגלל מצוות התפילה. ובאמת שמלשונות הראשונים אשר פסקו שיוצא יד"ח אף אם כיוון רק באבות, נראה ברור שאמירת שאר הברכות ללא כוונה אינן מעכבות ואפ' כשאנו חש שעומד לפני ה'. ורק אם לא הוציא בשפתיו כלל, הברכות מעכבות. ומסתבר שכך גם דעת הרמב"ם. שלישית, בעצם זה שמגדיר הגר"ח את העמידה לפני ה' כמעשה התפילה ואת הכוונה בפירוש המילים כדין מסויים בתפילה, לכאורה ג"כ קשה. דלכאורה לב ליבה של מצוות התפילה היא הפנייה אל ה' והשיחה לפניו, וזה עיקר מה שמאפיין את המצווה, וממילא דין הכוונה אינו דין במצווה, אלא הוא חלק בלתי נפרד ממהותה, ולכאורה הוא עצמו חלק ממעשה המצווה. וברור גם שלא ניתן לנתק אותו מחווית העמידה מול ה', דאין אפשרות לכוון את פירוש המילים ללא כוונת עמידה מול ה', דאין זו "כוונה" אלא רק ידיעת פירוש המילים, והגדרת הכוונה בפירוש המילים היא מיניה וביה כוללת בתוכה גם את כוונת העמידה מול ה', ואינה כדבר נפרד. ואדרבא, העמידה לפני ה', כשלעצמה אינה נוגעת דווקא למהות מצוות התפילה, דיש מצבים שונים בהם יכול האדם לעמוד לפני ה', למרות שאינו פונה אל ה', וכגון במצוות הבטחון, כשבוטח בה', אף אם אינו פונה אליו, ואין הבטחון נחשב לתפילה. ובשלמא אם הגדרת מעשה התפילה הוא הדיבור אל ה', והעמידה מולו גם יחד, דבזה ניתן להבין שבעצם העמידה מול ה' והדיבור מולו, אף ללא כוונת פירוש המילים כבר יוצא ידי חובת התפילה מאחר שסוף סוף פנה אליו יתברך, וניתן גם להבין באופן מחמיר יותר שעד שלא יכוון גם את פירוש הדברים, אין כאן כלל מעשה של מצווה. ומ"מ כל זה הוא מעשה התפילה, וכוונת המצווה היא רצון האדם לקיים את מצוות התפילה כבשאר מצוות (דבזה הסכים גם הגר"ח). דבאופן זה מתקיימת הגדרה אחידה למושג של כוונה בתפילה (בין לפי ההבנה שיוצא יד"ח אף ללא פירוש המילים כל שעומד לפני ה', ובין לפי ההבנה שגם צריך לכוון בפירוש המילים), אבל החלוקה בין עמידה מול ה' כמעשה המצווה וכוונת פירוש המילים כדין מסויים במצווה היא לכאורה קשה כנ"ל.



### ביאור החזו"א בדעת הרמב"ם

ולכאורה, יש ליישב בפשיטות בדעת הרמב"ם שכתב דבריו באופן דכלל ופרט. בראשית דבריו רצה הרמב"ם לדבר על התפילה באופן היותר נעלה ובאופן הנצרך לכתחילה<sup>ז</sup>, אך לא דק להיכנס לפרטי הדין. ולאחר מכן, כשנכנס לתוך גדרי הדין, ביאר זאת לפי הדין שברכת אבות מעכבת. ובדומה לאופן בו הבינו רוב הראשונים את היחס בין סוגיית הגמ' בה נאמר שמי שהתפלל ולא כיוון צריך לחזור ולכוון, ששם לא נכתב בדווקא על ברכת אבות, ומהסוגיית האחרת שהובא בה הדין דרך ברכת אבות מעכבת, למדו הראשונים שכך גם כוונת הסוגיית הראשונה, אלא שדיברה דרך כלל. ואם כן דעת הרמב"ם כשאר הראשונים ולא קשיא. שו"ר שכן כתב בהדיא מרן החזו"א (גליונות לחידושי הגר"ח על הרמב"ם שם) וז"ל: "הר"מ בפ"ד בעיקר התפילה איירי וענינה, אבל שיעור שחייבו חכמים לעכב פירש בפ"י. וכל אדם העומד להתפלל לא שייך בו מתעסק, דלעולם יש בו ידיעה כהה שהוא תפילה לפניו יתברך, אלא שאין לבו ער כל כך ובידיעה קלושה סגי דיעבה, אלא שאינה רצויה ומקובלת כל כך". וכן כתב מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ג - או"ח סי' ח) ושכן כתבו המעשה רוקח והנחל איתן, והאדר"ת בהגהות בני בנימין (הל' תפילה פ"ד הט"ו), יעו"ש.



### ביאור הטל חיים בדעת הרמב"ם

וראיתי למו"ר שליט"א (שם) שביאר באופן נוסף, וז"ל: "בפ"ד הרמב"ם מתייחס לכל דיני ההכנה לתפילה, וכמבואר בתחילת הפרק (פ"ד ה"א): חמשה דברים מעכבין את התפילה אע"פ שהגיע זמנה: טהרת הידים וכסוי הערוה וטהרת מקום התפילה ודברים החופזין אותו וכוונת הלב". והמשותף לכל הדברים הללו הוא הצורך להכניס לפני התפילה כדי שבשעת התפילה יהיו ידיו טהורות וערוותו מכוסה ומקומו טהור ולא יהיו דברים החופזין אותו. וזו כוונת הרמב"ם גם ביחס לכוונת הלב. הרמב"ם מבאר את האיסור להתפלל כשהאדם אינו מיושב בדעתו, ואת האיסור להתפלל כשהוא שיכור וכו' ואת הדין שאין עומדים להתפלל מתוך קלות ראש וכו'. ומצד העניין הזה הרמב"ם מבאר שצריך להתיישב בדעתו לפני התפילה, כדי שיוכל להתפלל בכוונה, ועל זה הוא אומר שאם האדם יתפלל בלי כוונה, התפילה לא תהיה תפילה. ויוצא אפוא שעניין דבריו בפרק הזה הוא לתאר ולהגדיר מה מוטל על האדם לעשות לפני התפילה כדי שתפילתו תהיה בכוונה... ובדבריו על הצורך להכין את לבו לפני התפילה, הרמב"ם אינו עוסק בשאלה מה קרה אם נוצרה מציאות שבה למרות כוונת לבו לפני התפילה בכל זאת דעתו הוסחה ולבו לא היה עמו בשעה שהוא בפועל כבר נכנס לתפילה עצמה. אמנם בפ"י הרמב"ם עוסק בשאלה מה קורה כשדעתו של האדם הוסחה ממנו והוא הגיע לתקלות וטעויות כאלה ואחרות, למרות שהוא הכין את לבו לפני התפילה. דהנה, בכל הפרק שם הרמב"ם דן על טעויות בתפילה... ולפי זה נראה שהרמב"ם קישר בין דיני טעויות לדין אי

ז. וכפי שכתב הרמב"ם בתשובה (מהדורת הרב שילת ח"ב עמ' תקפט-תקצ) שאפילו חוסר כוונה בפסקי דומרא הוא חטא עי"ש.

כוונה בחלק מהתפילה, כיון שלשיטתו הם שייכים לעניין אחד. והרמב"ם צירף את ההלכה של אי כוונה בחלק מהתפילה להלכות הללו, והיא אפילו מהווה פתיחה לכל הפרק שם. והרמב"ם לא נחית לבאר את ההלכה הזאת בפ"ד, כיון שהוא באמת סמך על מה שהוא כתב בפ"י, ומשום שאין זה מעניינו של פ"ד אלא דווקא מעניינו של פ"י...". ונראים הדברים כסוג של הרחבה לביאור החזון איש.



## ד. פסיקת ההלכה

**הטור פסק שבזמן הזה אין לחזור ולהתפלל כשאמד בדעתו בראשונה ולמרות זאת לא הצליח לכוון**

כתב הטור (או"ח סי' קא): "תנו רבנן המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות ואם אינו יכול לכוין בכולן לפחות יכוין באבות, דאמר ר"א לעולם ימוד אדם עצמו אם יכול לכוין באבות יתפלל ואם לאו אל יתפלל. ואם התפלל ולא כיון באבות יחזור ויתפלל ואם כיון באבות א"צ לחזור ויראה אפילו אם כיון בכולן ולא כיון באבות שצריך לחזור ולהתפלל והאידנא אין אנו חוזרין בשביל חסרון כוונה שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין אם כן למה יחזור...". ומדבריו נראה שסבר שגם בזמן הזה היודע שלא יכוון באבות אין לו להתפלל, ורק אם התפלל ולא כיוון, בזמנינו קרוב הדבר שלא יכוון גם בפעם השנייה, ולכן אין לו לחזור. אולם לכאורה יש להתקשות, ממה נפשך, אם בימינו אדם מסוגל באופן עקרוני לכוון באבות, מדוע שלא יהיה מסוגל גם בפעם השנייה, ואם אינו מסוגל בפעם הראשונה, כיצד בכלל מותר לו להתפלל בפעם הראשונה, ומדוע הוא נפטר רק בפעם השנייה. ועל כרחנו לכאורה שכוונת הטור היא במי שאמד בדעתו שיכול לכוון באבות ואעפ"כ לא כיוון, שבזה אומרים לו שבימינו קרוב לוודאי שלא יכוון אף בפעם השנייה, אבל אין הכי נמי שאם כלל לא נתן בדעתו לכוון, ורק משום כך לא כיוון בפעם הראשונה, ועתה כשהוא אומד כעת את עצמו מוצא שיוכל לכוון בתפילה, שפיר יש לו להתפלל פעם שנייה גם האידנא. ובאמת שלאור מה שהתבאר לעיל, נראה שניתן להבין שכך היה הדין אף בזמן התלמוד, ולא רק האידנא, ויתכן שכך גם הבינו ראשונים נוספים בגמרא, מכל מקום השתא מיהת מודה בזה גם הטור.



## השו"ע לא רצה לקבע זאת ככלל הכרחי לאחר שלא כיוון בראשונה

והשו"ע (שם סע' א) פסק עקרונית כדברי הטור, אלא שהשמיט את פטור חזרה בתפילה בזמן הזה. שכתב, וז"ל: "המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות, ואם אינו יכול לכוין בכולם, לפחות יכוין באבות; אם לא כיון באבות, אף על פי שכיון בכל השאר, יחזור ויתפלל". והרמ"א שם הוסיף את דברי הטור שהאידנא אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין. ולאור האמור לעיל, נראה שהשו"ע לא ראה מקום לחלק בין זמן התלמוד לזמן הזה, דאף

אם הוא הסכים עקרונית שבימינו יש חיסרון בכוונה, לא רצה לקבע עניין זה כחזקה, והעדיף לאפשר לאדם לאמוד בדעתו גם בפעם השנייה, אף שטעה באומדן הדעת הראשון. וכך הבין בדעת השו"ע מרן החיד"א (ברכי יוסף שם סק"ב) אלא שכתב שלא נהגו בזה כדעת השו"ע. ועכ"פ נראה דלא פליג השו"ע על הטור שאם יודע המתפלל שלא יכוון בפעם השנייה, ודאי שלא יחזור ויתפלל, וכ"ש שאין לו להתפלל אפילו בראשונה כשאומד בדעתו שלא יכוון באבות, ומאידך גם לדעת הטור והרמ"א, אם יודע שיכוון בפעם השנייה, מפני שחוסר כוונתו בראשונה נבע מחוסר שימת לב ולא מטרדת הדעת, או שטרדת הדעת נבעה מסיבה שהיתה קודם לכן וכעת התבטלה, יכול וצריך לחזור ולהתפלל גם האידנא. וכן פסק המשנ"ב (שם, סק"ב, סק"ג, סק"ד. ובסי' צו סק"ב, ובביה"ל סי' קז ד"ה אם. עיי"ש).



### **בערוך השולחן הבין שהשו"ע הסכים עם הטור ושהם נקטו כן אפילו ביחס לכוונה בברכת אבות**

והנה בערוך השולחן (סי' קא סק"ב) ציין למה שכתב השו"ע בסי' צח (סע' ב) שעכשיו אין אנו נוהרים שלא להתפלל במקום שיש דבר המבטל את הכוונה או בשעה המבטלת כוונתו, מפני שאין אנו מכוונים כל כך בתפילה. ומכאן הוכיח דגם מה שכתב השו"ע בסי' קא על כוונה באבות ועל חזרה בתפילה כשלא כיוון, אינו נוהג בימינו מאחר שאין אנו מכוונים כל כך.



### **לכאורה הבנת הברכי יוסף והמשנ"ב מרווחת טפי**

אולם, לכאורה קושייתו אינה נוגעת דווקא לשו"ע, אלא לראשונים רבים שנזכרו לעיל, שמחד פסקו את דין כוונה באבות לעיכובא, ומאידך כתבו בדין הבא מן הדרך שאינו נוהג בימינו שאין אנו מכוונים כל כך. ולפי מה שהתבאר לעיל החילוק בין המקרים, יש לחלק כן גם בדעת השו"ע, שמה שנוגע לדין הכוונה לעיכובא נוהג גם בימינו ומתאפשר גם בימינו, ומה שנאמר שלא נוהג בימינו הוא בדינים הנוהגים בכוונה מעליא בכל התפילה ובצלילות מופלגת. ואם כן נראה לכאורה שדברי השו"ע נוהגים למעשה וכהבנת המשנ"ב.



### **לשיטה שהכוונה המעכבת היא כוונת פירוש המילים אנו ניצבים בימינו בפני קושי גדול**

והשתא דאתינן להכי דדין כוונה באבות נוגע גם לימינו, אי ניזיל בתר שיטת הרשב"א והרמב"ם והחינוך שהתבארה לעיל, שכוונה כללית מועילה, קל הרבה יותר ומצוי הרבה יותר לכוון את המח והלב לעמידה לפני ה' שמתוכה ניתן לנסות עד כמה שניתן לכוון פירוש המילים, מאחר שרק עייפות מיוחדת או טרדת דעת מיוחדת בכוחה לבטל כוונה כללית זו. אבל לשיטת רש"י וסיעתו, שנקטו שמלבד הכוונה הכללית גם כוונת פירוש המילים מעכבת, ניצבים אנו

האידינא בפני בעיה רווחת מאד, שפעמים רבות יש קושי לכוון את פירוש המילים, בפרט בברכת אבות שמהותה ברכת שבח ומילותיה בעלות משמעות נשגבת, ולכאורה לפי זה עלולה התפילה להיבטל פעמים רבות חלילה".



### לכאורה ניתן לסמוך והקל בכוונת ברכת אבות כשמכוון רק בכוונה הכללית

והנה מדברי רוב הראשונים נראה שאין איסור לברך בספק ברכות בעלמא, אלא שאין חיוב כזה מאחר שברכות מדרבנן, ואיסור ברכה שאינה צריכה לשיטתם הוא מדרבנן, אבל כשיש צורך הלכתי הברכה אינה נחשבת כברכה "שאינה צריכה" ובכה"ג יש לברך. וקיבצם כעמיר גרנה מו"ר הגר"ש טל (בשיעור כללי שהעביר בשיבתנו תורת החיים תכב"צ בשנת תשע"ז) ומנה בכללם את הר"י שירליאון (ברכות כא ע"א ד"ה ק"ש דרבנן ומכאן), והרמב"ן (שבת כג ע"א ד"ה הא) והריטב"א (שם ד"ה אמר אביי) בשם "מקצת מרבתינו", והחינוך (סי' תל), ותר"י (ברכות ה' ע"ב ד"ה ולפי), ומהר"ם מרוטנבורג (שו"ת מהר"ם ד"ל סי' שסה) והרי"א"ז (סוכה פ"ב ה"ה אות ח) והרא"ש (ברכות פ"ג סי' טו בשם השאלות, וחולין פ"ו סי' א) והטור (סי' תעג אות ז). וכמה ראשונים אף כתבו להדיא שבספק ברכות יש לברך, וכן דעת המכתם (ברכות לה ע"א ד"ה מכאן אמרו) והמאירי (שם ד"ה וכל הנהגה) בשם התוספות, וכן כתב הכלבו (סי' כד, ח"א עמ' תרפ-תרפא בהנד"מ) בשם בעל התוספות, וכן כתב בארחות חיים (ח"א הל' סעודה סי' יט) וכן כתב הרשב"ץ (ברכות לה ע"א ד"ה ובברכת) בשם יש אומרים. וכ"כ באהל מועד (שער הברכות ד"א נ"ג) בשם הר"ש משאנץ והרמ"ה. ועוד. ובשאלות (הו"ד במחזור ויטרי סי' רכח) חילק בין סתם ברכות לתפילה שבענייני תפילה כתב שיש לברך גם כאשר יש ספק בברכה.

ואם כן, בנדון דידן שיש צורך הלכתי מובהק להצריך לברך כדי לצאת ידי החיוב בתפילה, ושהקושי של המתפלל לכוון נחשב כשעת הדחק, שפיר יש מקום לומר בזה ספק ספיקא להתיר. ספק אולי הוא מחויב בברכה כשיכול לכוון בכוונה כללית וכשיטת הרשב"א וסיעתו, ואם תמצא לומר שהוא אינו מחויב, ספק שמא הלכה כדעת רוב הראשונים שמותר לו לברך בספק כהאי גוונא. ולאור האמור, על אף שצורת התפילה מלתכחילה באופן השלם, היא כאשר מתכוונים לתפילה ומנסים לכוון בכל התפילה את פירוש המילים, מ"מ לכאורה נראה שמי שאומד בדעתו שיוכל לכוון בברכת אבות רק בכוונה כללית של עמידה לפני ה', יכול ונצרך להתפלל אפילו כשלא בטוח שיצליח לכוון את פירוש המילים.



ח. והגם אמנם שמו"ר הגר"ש טל שליט"א (ט"ח ק"ש ותפילה סי' ה) ברצותו ללמד זכות על ישראל כתב לצרף לספק ספיקא את הרשב"א וסיעתו עם שיטת הגר"י מגורציבורק שהובאה לעיל, דאף בתפילה ללא כוונה ניתן לצאת יד"ח דסתמא לשמה קא, ולהתיר בדיעבד אף באופן שאינו מכון פירוש המילים, אולם לפי מה שהתבאר לעיל נראה דהגר"י מגורציבורק לא אמר דבריו כהוראת הלכה.

ט. במחזור ויטרי (סי' רכח, בהנד"מ ח"ב עמ' שכז) ברוב כה"י לא מובאים דברי השאלות, אך בכ"ל הכולל תוספות מאוחרות רבות על מחזור ויטרי המקורי, הם מובאים בהאי לישנא: "בשאלות דרב אחאי טעה ולא הזכיר וכו', ספק בירך ספק לא בירך בתפילה, חוזר ומתפלל כר' יוחנן דא' ולוואי שיתפלל אדם כל היום כולו. ודווקא בתפילה דרחמי הוא, אבל בשאר ברכות לא שרי ליה למיהדר ולברוכי בברכות דרבנן...".



הרב עמיחי כנרתי

## סמיכת גאולה לתפילה בערבית

### חובת הסמיכה גם בערבית והקולות שבזה

הגמרא אומרת (בברכות) איזהו בן העולם הבא, זה הסומך גאולה לתפילה של ערבית. והיינו שאמנם עיקר סמיכת גאולה לתפילה היא בשחרית, שעיקר הגאולה היתה בה, אבל גם בערבית יש מעלה בזה.

ויש לעיין אם זה ממש דין לכתחילה, או רק הידור ורשות.

הרמב"ם פסק לגבי ערבית: "סומך גאולה לתפילה", ומשמע שזה חיוב. וכן משמע מלשון התוספות (ברכות ד, ב ד"ה דאמר) שכתבו: "יש לזהר שלא לספר בין גאולה דערבית לשמונה עשרה", ובסוף הדיבור שם כתבו תוס': "מיחייב לסמוך", משמע שזה חיוב.

וכן פסק בשו"ע (סימן רלו סעיף ב) שאין לדבר בין גאולה לתפילה בערבית.

אבל מצד שני רואים שיש בדין זה כמה קולות:

א. תפילה בציבור עדיפה על זה<sup>א</sup>, וכמו שכתב הבית יוסף (שם) וז"ל: "ונראה שמי שנכנס לבית הכנסת<sup>ב</sup> ומצא ציבור שקראו את שמע ורוצים לעמוד בתפלה - יתפלל עמהם ואח"כ יקרא את שמע עם ברכותיה, ואף על פי שאינו סומך גאולה לתפילה מוטב שיתפלל עם הציבור ולא יסמוך, משיסמוך ויתפלל ביחיד". ולא מיבעיא לדעת רב עמרם ורב נטרונאי אלא אפילו לדעת התוספות והרא"ש שכתבו שאין להפסיק בין גאולה לתפלה בדברים אחרים כדי להתפלל עם הציבור שפיר דמי וכו', דתפילה עם הציבור עדיפה ממיסמך גאולה לתפילה, ואף על גב דבתפילת שחרית לא אמרינן הכי, בתפילת ערבית דרשות היא מדינא, לא חיישינן לסמיכת גאולה כולי האי וכו'". וכ"פ בשו"ע שם סעי' ג.

ב. השו"ע שם כתב בסעי' ב שאפשר להכריז הכרזות, כגון להזכיר יעלה ויבוא, בין גאולה לתפילה בערבית, וגם לומר ברכו כדי להוציא ידי חובה את מי שלא שמע.



א. לכאורה היינו עצם תפילה בציבור, ולא בשביל המעלה וההידור להתחיל עם הציבור בשווה. וא"כ הקורא ק"ש בנחת, ולכן מתחיל תפילתו כשהציבור באמצע, שפיר דמי, ולא יבטל בגלל זה סמיכת גאולה לתפילה. וכן ראיתי שכתב בפסק"ת סי' רלו סוף הערה 49 [וכבר הערתי במקום אחר על הפליאה שיש כאלו המזדרזים בקריאת שמע (דאורייתא, ומעלה גדולה שם לדקדק באותיותיה ולכוון בלב) עבור התחלת התפילה ממש עם הציבור, וצע"ג].

ב. מקרה שקרה ולא בקביעות, כ"כ בהליכות שלמה הל' תפילה עמ' קסט בהערה, וכ"כ בכמה ספרים, ואכמ"ל.

ג. בפסק"ת שם הביא שיש מקובלים שחולקים על זה, ושעדיף שהכל יהיה כסדר, ק"ש ואח"כ תפילה (והביא שיש שנהגו כך) [ובאמת שהוא גם עוזר לכוונה בתפילה, להיכנס לתפילה מתוך החיזוק של ק"ש וברכותיה, אבל גם תפילה בציבור עוזרת לכוונה].

## מה רמת החיוב של סמיכה זו, ונפק"מ

בענין תפילה במנין שדוחה את חובת הסמיכה, כתב המשנה ברורה שם: "אבל כל זה (כשמצא ציבור מתפללין וכו') דוקא כשהוא משער שלא יוכל להשיג אחר כך מנין להתפלל עמהם, דאי לא הכי אין לו לבטל מצות סמיכת גאולה לתפילה".

ונראה שזה חידוש של רבינו המ"ב, ואינו נמצא בספרים אחרים, שאם "יוכל להשיג אח"כ מנין" יחכה למנין, ולא יתפלל כעת בלי לסמוך גאולה לתפילה.

ולא התפרש האם כוונתו אפילו לטירחה מרובה, כגון שהמנין הבא יהיה עוד כמה שעות (או אפילו זמן קצר, שבשבילו הוא טירחה רבה בסדרי יומו). ואיך הדין אם המנין הבא הוא במקום אחר שטירחה ללכת לשם (וגם אינו קביעות מקומו לתפילה), ואיך הדין אם הוא כעת בישיבה או בבית מדרש, "ביני עמודי היכא דהוו גרסי".

[וידידי, הרב מרדכי פטרפריינד שליט"א, כתב לי שכל זה נראה שאינו חייב, שהוא כמו הדין שאינו חייב לטרוח למנין יותר ממרחק מיל, וציין לספר הזכרון שירת מרים (ירושלים תשע"ד) עמ' רנו בפסקי הג"ר נתן הכהן קופשיץ שליט"א, סי' ז, ח].



## סמיכת גאולה לתפילה בק"ש שאינו מחוייב בה

ויש לעיין בגדר המצוה לסמוך גאולה לתפילה בערבית, מפני אלו דברים היא נדחית. כגון הרוצה להתפלל מעריב מאוחר (ואפילו לאחר חצות), וכגון שרוצה להתפלל בכותל, ואינו רוצה לדחות ק"ש וברכותיה לשעה מאוחרת כל כך, כגון סמוך לחצות או לאחר חצות, שקרוב לאבד זמנה - האם מותר לו לקרוא ק"ש מוקדם, ומאוחר בלילה להתפלל מעריב, או שמצוות סמיכת גאולה לתפילה ערבית אינה מאפשרת דבר כזה.

ולכא' במקרה כזה, יוכל בפשטות לקרוא מוקדם רק את הק"ש, ולצאת בה יד"ח מדאורייתא, ואת ברכות ק"ש ומעריב יתפלל מאוחר יותר, בסמיכת גאולה לתפילה.

ואע"פ שאין זה ק"ש שיוצא בה יד"ח, מ"מ בפשטות הרי סמיכת גאולה לתפילה היא מצד הברכות ולא מצד הק"ש.

אמנם בביאור הגר"א (סוף סי' מו) אפשר להבין שסמיכת גאולה לתפילה היא דוקא עם הברכות על ק"ש שמחוייב בה, ובהליכות שלמה" נראה שחשש לשיטה זו, אך מ"מ הרמ"א שם לא ס"ל כך, והביאור הלכה שם (ד"ה כי לפעמים) פשוט לו שלא כך, וביאר כך גם בדעת הגר"א, עיי"ש. וגם כידוע באשכנז היו מתפללים קבוע מעריב מוקדם, אחרי פלג המנחה, עם ק"ש

(ד). והוא גובר על ההידור של "וריון מקדימין למצוות" שבמנין היותר מוקדם.

(ה). הל' תפילה עמ' קסט בדבר הלכה שם, וכן במעשה שבהערה 51 שם.

(ו). וראה מה שציין בענין שיטת הגר"א הזאת, בספר טל ברכות (כפר דרום, תשס"ד) לידידי, הרב מאיר בראלי שליט"א רב הישוב עשהאל, עמ' 21 הערה 13.

וברכותיה, ובלילה השלימו את הק"ש דאורייתא, ולא ראו בכך בעיה מצד סמיכת גאולה לתפילה!



### בשעה שהציבור מתפללין – גם דוחה סמיכת גאולה לתפילה בערבית

יל"ע בענין נוסף, שתפילה במנין דוחה סמיכת גאולה לתפילה בערבית, והשאלה האם גם מעלת "בזמן שהציבור מתפללים" דוחה. כגון הנמצא בביתו ורואה שהגיע כבר הזמן שהציבור עומד בתפילת שמו"ע של מעריב, האם יתחיל כעת שמו"ע כדי להצטרף איתם, או יתחיל את ברכות ק"ש למרות שיפסיד זמן "שהציבור מתפללין". ובס"ד ראיתי בספר אשי ישראל (עמ' שו) שהביא את דברי ספר זה השולחן לג"ר שריה דבליצקי זצ"ל, בשם החזו"א, שיתפלל עימם ואח"כ יקרא ק"ש.

יה"ר שנזכה תמיד לקיים מצוות ק"ש ותפילה כהלכתן, בכל כוונתן ובכל דקדוקיהן ההלכתיים, ולסומכן זה לזה. ו"כל העושה מצוה כמאמרה אין מבשרין אותו בשורות רעות", ומתוך התפילה נזכה לגאולה השלמה במהרה בימינו!



(ז). ויל"ע בלשון תוס' הראשון בברכות, שהזכירו קושיה מצד סמיכת גאולה לתפילה, האם הכוונה שם מצד ההלכתא הזו, או מצד מקומה של ק"ש, עיי"ש היטב.

הרב אמיר ולר

מח"ס אמרתו ארץ, ירוץ דברו, ושא"ס

רחובות

## אמירת קדיש פעמיים כשצריך להוציא שני ספרי תורה ואין להם אלא אחד

בשבתות שמוציאים בהם שני ספרי תורה, כגון בשבת שחל בה ראש חודש, או בשבת חנוכה, או בארבע פרשיות של חודש אדר וכדומה, שאומרים קדיש בסיום הקריאה בספר הראשון שעלו בו העולים לחובת היום, ולאחר מכן חוזרים ואומרים שוב קדיש אחר הקריאה בספר השני, קודם שיברך ברכות ההפטר. מה הדין כאשר אין להם אלא ספר תורה אחד, וצריכים לגלול את הספר כדי לקרוא למפטיר לחובת היום, האם גם אז יאמרו שני קדישים כיון שהם עניינים שונים, או שמא כיון שאין שני ספרים אלא ספר אחד בלבד, אין לומר שוב קדיש לאחר קריאת המפטיר קודם ברכות ההפטר?



### מנהג בני ספרד לומר ב' קדישים כשמוציאים ב' או ג' ס"ת

הנה מרן הבית יוסף (סי' רפב) הביא בשם שבולי הלקט (סי' עט) בשם הראב"ד, שבשבת שמוציאים שני ספרים, וכן ביום טוב, אינו אומר קדיש אלא עד שיקרא המפטיר בספר תורה שני וכו'. ולאחר מכן הביא הב"י את דברי הריב"ש בתשובה (סי' שכא) שציין למנהגים חלוקים בענין קדיש בשבת שמוציאים שני ספרים או שלשה, וכתב מרן הב"י שאנו בני ספרד נוהגים לומר קדיש בין ספר ראשון לשני, וחוזרים ואומרים קדיש אחר קריאת ספר שני, ובראש חודש טבת שחל להיות בשבת שמוציאים ג' ספרים אין אומרים קדיש אחר ספר ראשון לפי שאין קוראים בו אלא ששה, וכיון שלא גמרו לקרות חובת היום שהם שבעה, אין לומר קדיש עד אחר ספר שני<sup>א</sup>, וכן חוזרים ואומרים קדיש אחר ספר שלישי, והיא דעת הרא"ש פרק הקורא עומד (סי' ה), וכ"כ רבינו ירוחם (נתיב ט חלק ב), והר"ד אבודרהם (עמ' רג) בשם גאון. עכת"ד.



### מנהג בני אשכנז בזה

אמנם הרמ"א בהגה (סי' רפב ס"ד) כתב: ואומרים קדיש קודם שעולה המפטיר, ואין חילוק בזה בין הוסיפו על מנין הקרואים או לא, ובין מוציאים ספר תורה אחד או שלשה. ע"כ. ומבואר שלדעת הרמ"א אף כשמוציאים שני ספרים, יש לומר קדיש רק אחר ספר ראשון שעלו בו

א). ואם גמרו את חובת היום בספר הראשון, כגון שהעלו מוסיפים, יש לומר קדיש גם אחר הראשון, וכמו שהעלה באריכות מרן זיע"א בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' כב), ובשו"ת יחוה דעת ח"א (סי' עו) ע"ש. ואכמ"ל.

שבעה עולים, אבל אחר קריאת המפטיר בספר השני אין אומרים קדיש. וכ"כ מהריק"ש בהגהות ערך לחם (שם), וכ"ה בט"ז (סק"ד) שלעולם הקדיש הוא קודם המפטיר, בין כשמוציאים ספר אחד ובין כשמוציאים שני ספרים. ע"ש.

וכן מנהג בני אשכנז, וכמו שכתב במשנה ברורה (סי' קמז ס"ק כז) שמניחים את הספר השני על השלחן קודם הקדיש כדי שיאמרו קדיש על שניהם וכו'. וביום שיש שלשה ספרי תורה, כגון ראש חודש טבת שחל בשבת וכה"ג, אזי אחר שגמרו בראשון מניחין השני, ואין אומרים קדיש, רק מגביה הראשון וכו', ואחר גמר קריאת השני מניחין השלישי אצלו, שהוא לצורך מפטיר, ואין צריך להניח הראשון, רק אומר חצי קדיש על שני ספרי תורה אלו וכו'. עכת"ד.



### כאשר יש רק ס"ת אחד לפי מנהג בני ספרד

ויש לדון לפי מנהג בני ספרד שבשבתות שמוציאים בהם שני ספרי תורה, כגון בשבת שחל בה ראש חודש, או בשבת חנוכה, או בארבע פרשיות של חודש אדר וכדומה, שאומרים קדיש בסיום הקריאה בספר הראשון שעלו בו העולים לחובת היום, ולאחר מכן חוזרים ואומרים שוב קדיש אחר הקריאה בספר השני, קודם שיברך ברכות ההפטרה, מה הדין כאשר אין להם אלא ספר תורה אחד, וצריכים לגלול את הספר כדי לקרוא למפטיר לחובת היום, האם גם אז יאמרו שני קדישים כיון שהם עניינים שונים, או שמא כיון שאין שני ספרים אלא ספר אחד בלבד, אין לומר שוב קדיש לאחר קריאת המפטיר קודם ברכות ההפטרה.



### דברי הגר"ד סקלי זיע"א בשו"ת קרית חנה דוד

והנה כבר נשאל בזה הגאון רבי דוד הכהן סקלי זצוק"ל בשו"ת קרית חנה דוד ח"ב (סי' מה), וזת"ד: מנהגנו אנו בני ספרד בענין הקדישים כדעת הרא"ש ז"ל (פ"ג דמגילה סי' ה). ובטעם הדבר כתב שם הרא"ש וז"ל: ואחר שנשלם הגמרא תיקנו לומר קדיש בין שביעי למפטיר לומר שהוא אינו ממנין שבעה ולכך צריך לחזור הפרשה שקרא שביעי, אבל ימים טובים וארבע פרשיות שמוציאין שני ספרים, אין המפטיר חוזר וקורא מה שקרא האחרון, אלא אומר קדיש אחר שקראו שבעה בשבת וחמשה ביו"ט, ובספר שני קורא המפטיר חובת היום, וכשמוציאין ג' ספרים קורין ששה באחד והשביעי בשני ואומר קדיש, ובשלישי המפטיר פרשה שהיא מעין ההפטרה וכו'. ע"ש. ולמדנו מדברי הרא"ש הנ"ל, שעיקר הקדיש שתיקנו לומר קודם המפטיר, להודיע ולהורות על המפטיר שאינו ממנין שבעה, ולכך אומרים קדיש קודם המפטיר בין שיהיה ספר אחד בין שיהיו שלשה ספרים, אין אומרים קדיש אלא אחר שנשלמו מנין העולים או אומרים קדיש ואחר כך מפטיר. וא"כ יוצא לנו שהקדיש תלוי בהשלמת העולים. ולכך נב"ד נמי שאין שם אלא ספר אחד, אומרים קדיש כשיושלם מנין העולים, ואחר כך גוללין וקוראים את פרשת המפטיר וחוזרים ואומרים קדיש על קריאת המפטיר שהיא קריאה חדשה. עכת"ד. ומבואר מדברי קדשו שאין זה תלוי בשאלה אם יש שני ספרים או לא, אלא כיון שהם שני עניינים

שונים, והמפטיר קורא קריאה חדשה (דלא כמו בשבת דעלמא, שחוזר המפטיר לקרוא מה שכבר קרא השביעי), יש לומר שני קדישים.

## דברי האחרונים בזה

וכן העלה הגאון רבי משה מלכה זצ"ל אב"ד פתח תקוה בשו"ת מקוה המים ח"ג (סי' ה), וז"ל: לענ"ד נראה ברור שצריך לומר קדיש אחרי השבעה וגם אחרי המפטיר כאילו היו שם שני ס"ת, שעיקר הקדיש נתקן על כל קריאה חדשה, והכא הרי קוראים פרשת השבוע וצריך קדיש כרגיל, ושוב קוראים המפטיר קריאה חדשה של ראש חודש או של חג, ויש לומר קדיש וכמו שכן מפורש בדברי מרן הבית יוסף (סי' רפב) וכו'. ע"כ. וכן פסק בשו"ת שרגא המאיר ח"ז (סי' נג אות ד) למנהג הספרדים. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מעשה נסים ח"ג (סי' עט) וציין שכתב המנהג בגר'בא. ע"ש.

שו"ר למרן הראש"ל, הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א, בספרו ילקוט יוסף (סי' קמד ס"ח) שכתב בזה"ל: קהל שיש להם רק ס"ת אחד, ובשבת שצריכים לקרוא בשני ספרים, גוללין את הס"ת למקום הקריאה של המפטיר, אף שקראו בס"ת אחד, צריכים לומר שני קדישים, האחד אחר סיום פרשת השבוע (העולה השביעי - המשלים) וקדיש שני אחר קריאת ראש חודש וכדומה. ע"כ. ובהערה שם (עמ' קעה) כתב שכן השיב לו רבי אבה"ו מרן רבינו הגדול הגרע"י זצוק"ל, על פי מה שכתב בשו"ת קרית חנה דוד (הנ"ל) ע"ש. וכן העלה הגאון רבי דוד יוסף שליט"א בספרו הלכה ברורה חלק יז (עמ' תח) ע"ש.

וכן בקדש חזיתיה בשו"ת אור לציון ח"ב (פרק מה סעיף נד) שדן בזה וכתב: בימים שמוציאים שנים או שלשה ספרי תורה, אומרים קדיש לאחר כל קריאה, ואף במקום שיש ספר תורה אחד בלבד וגוללים מפרשה לפרשה, אומרים קדיש לאחר כל קריאה. ובביאורים שם הטעמים הדבר, משום דלא לחלק בין מקום שיש בו כמה ספרים למקום שאין בו אלא ספר תורה אחד בלבד. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מחקרי ארץ (שעיו ח"ו סי' קכח) שכן המנהג לומר קדיש אחר המפטיר אף כאשר יש ס"ת אחד. ע"ש. וכ"ה בשו"ת מעגלי אליהו ח"ד (סי' טז).

## הערה על ספר הליכות מועד

וכל זה לאפוקי ממ"ש הגאון רבי אופיר מלכא שליט"א בספרו הליכות מועד (חודש ניסן עמוד יז) לגבי ר"ח ניסן שחל בשבת, שבתני כנסיות שיש להם ספר תורה אחד, יאמרו קדיש אחד בלבד אחר העולה השביעי הקורא קריאת ראש חודש, ולא יאמרו קדיש אחר המפטיר (פרשת החודש) לפי שהוא אותו ספר, וכמו בכל שבת שלא אומרים קדיש אחר המפטיר לפי שהוא אותו ספר וכבר אמרו עליו קדיש. עכ"ד. ואחר המחילה מהדר"ג, לא זכר שר מכל הני רבונותא הנוכרים למעלה, שיש לומר בכה"ג קדיש גם אחר המפטיר. ולא דמי לכל שבת כלל, דבכל שבת חוזרים

על הקריאה שכבר קרא העולה המשלים, משא"כ בשבת או ר"ח שמוציאים שנים או שלשה ספרים, שהמפטיר הוא ענין חדש לגמרי והוא מחובת היום, ויש לומר קדיש אף לאחריו. ודו"ק.



### מסקנא דדינא

בשבתות שמוציאים בהם שני ספרי תורה, כגון בשבת שחל בה ראש חודש, או בשבת חנוכה, או בארבע פרשיות של חודש אדר וכדומה, מנהג הספרדים לומר קדיש בסיום הקריאה בספר הראשון שעלו בו העולים לחובת היום, ולאחר מכן חוזרים ואומרים שוב קדיש אחר הקריאה בספר השני, קודם שיברך ברכות ההפטר. והוא הדין כאשר אין להם אלא ספר תורה אחד, וצריכים לגלול את הספר כדי לקרוא למפטיר לחובת היום, הסכימו הפוסקים שגם אז יאמרו שני קדישים כיון שהם עניינים שונים הקשורים לחובת היום.

ומנהג בני אשכנז לומר תמיד רק קדיש אחד, והוא קודם המפטיר, בין כשמוציאים ספר אחד ובין כשמוציאים שנים או שלשה ספרים.

והשי"ת יאיר עינינו בתוה"ק. אכ"ר.



# אוצר יורה דעה

מצוות לימוד תורה לבן ולנכד ♦ בגדרי איסור אותו ואת בנו ♦ אם גוים נצטוו  
על איסור שיתוף ♦ בגדר לשון הקודש לנדר ושאר עניינים ♦ בעניין 'לא חציף  
איניש לשוויי לאבוב שליח' והמסתעף ♦ מי ששכח לברך בעת קביעת מזוזה  
האם יכול לברך אח"כ





רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## מצוות לימוד תורה לבן ולנכד

כתב הרמב"ם בתחילת הל' תלמוד תורה ה"ב וז"ל: "כשם שאדם חייב ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו שנ' והודעתם לבניך ולבני בניך, ולא בנו ובן בנו בלבד אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו שנ' ושננתם לבניך מפי השמועה למדו בניך אלו תלמידים שהתלמידים קרויין בנים שנ' ויצאו בני הנביאים, אם כן למה נצטוו על בנו ובן בנו להקדים בנו לבן בנו ובן בנו לבן חברו" עכ"ל. והנה לענין החיוב ללמד את בן חברו כתב הרמב"ם דמצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים, ומבואר דרק אם הוא חכם חייב, אבל בבנו לא הזכיר הרמב"ם דרק באביו חכם חייב ללמדו, הרי דעל כל אב ישנו החיוב ללמד את בנו. והעיר כן בשו"ע הרב בהל' ת"ת (פ"א קו"א סק"א).



### חיוב האב להוציא הוצאות עבור לימוד לבנו

ונראה לפימש"כ הרמב"ם בהמשך דבריו שם בה"ג וז"ל: "וחייב לשכור מלמד לבנו וללמדו ואינו חייב ללמד בן חברו אלא בחנם, מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר" וכו'. ולפ"ז מובן היטב דבבנו גם באין האב חכם חייב ללמדו, היינו בשכר שישכור מלמד עבור בנו. משא"כ בבן חברו דאינו חייב להוציא עליו הוצאות אלא בחינם, א"כ היינו דוקא כשהוא חכם ויכול בעצמו ללמדו, לכן כתב הרמב"ם דוקא מצוה על כל חכם וחכם ללמד את כל התלמידים.

וכך נפסק בשו"ע (יו"ד סימן רמה ס"ד): "חייב להשכיר מלמד לבנו ללמדו אבל לבן חברו אינו חייב להשכיר", וברמ"א כתב: "וכופין ליה לשכור מלמד לבנו" וכו'. ומקור הדברים הוא בהג"מ (בהל' ת"ת פ"א) שכתב דכייפין ליה ללמד או לשכור להם מלמדים דמ"ש האי עשה דולמדתם אותם את בניכם משאר עשה דכייפין לקיים כמו עשה דסוכה, וכן למ"ד פריעת בע"ח מצוה וכו', וכשם שהאב חייב בבנו למולו ולפדותו דכופין אותו לקיים, ה"נ כייפין ליה ללמדו תורה וכיון דהא מילתא חובה הו"ל כשאר בע"ח וכו'. ע"כ. ומבואר דחיוב האב בת"ת לבנו הוי כחוב לבן, ומש"ה שייך בזה דין כפיה. וכמ"כ מסתבר דחייב לבזבז בזה כל ממוןו אף יותר מחומש, כמו בפריעת חוב שהיא בכל מה שיש לו, דגם הכא הוי חוב ממון של האב לבנו ללמדו תורה, והוא מחיובי האב לבנו. ועי' ברמ"א (ח"מ ס"י שלה ס"א) דהמלמד בן חברו שלא מדעת האב י"א דחייב לשלם לו כדין הירוד לתוך שדה חברו שלא ברשות, וע"ע בשו"ע (יו"ד בהל' ריבית סי' קס סעיף י') ובהגר"א (שם אות יח).

ובזה נראה ליישב את קושיית האחרונים [ראה בנ"כ השו"ע שם] דאיך כופין על האב ללמד תורה לבנו הא הוי מצות עשה שמתן שכרה בצדה שאין כופין עליה. ולהמבואר מיושב היטב,

דכיון דהלימוד לבנו הוי כחוב ממון של האב לבנו, שייך בזה דין כפיה. ומה"ט כופין לאדם ליתן צדקה אף דהוי מצוה שמתן שכרה בצידה, והיא קושיית הראשונים בב"ב ח ע"ב. וכתב הקצוה"ח (בסימן קצ) ליישב את קושיית הראשונים דכיון דצדקה הוי חוב ממון לעניים, ויש על כך שעבוד נכסים, לכן כופין למצות צדקה לקיים חובו. וכן נראה מלשון הריטב"א בכתובות דף מ שכתב דכופין מפני מחסורם של עניים ע"ש.



### חוב להוציא הוצאות עבור הלימוד לעצמו

והנה ברמב"ם הנ"ל בה"ג כתב מי שלא לימדו אביו חייב ללמד את עצמו "כשיכיר" וכו', וצ"ב כוונת הר"מ. ובלקוטים בר"מ מהדורת פרנקל הובא חידוש מנמוקי מהרא"י, דמשיכיר היינו אפי' כשהוא קטן ואינו חייב במצוות אם לא לימדו אביו דחייב בת"ת משיכיר ויבין. ובקדושין כט, ב אמרי' דהיכא דלא לימדו אביו חייב ללמד עצמו. וצ"ב דפשיטא הוא. וברמב"ם שם בה"ד כתב: "היה הוא ללמוד תורה ויש לו בן ללמוד תורה הוא קודם לבנו, ואם היה בנו נבון ומשכיל מה שילמד יותר ממנו בנו קודם, ואע"פ שבנו קודם לא יבטל הוא שכשם שמצוה עליו ללמד את בנו כך הוא מצווה ללמד עצמו". וצ"ב דמאי קמ"ל בזה ומה כוונת הר"מ בהך "כשם".

ונראה לבאר עפ"י"מ שכתב בעבודת המלך על הר"מ שם, דבה"ג הגי' בר"מ היא ללמד את עצמו "שישכיר", והיינו דגם בחיוב ללמוד בעצמו אית ליה חוב ממון להוציא על כך הוצאות. וזה הוא שכתב הר"מ כשם וכו', היינו דכמו דבחיוב ת"ת לבנו הוי חובת ממון, ה"נ בחיוב ת"ת לעצמו. אכן בהא דחייב ללמד בן חבירו אינו חייב להוציא על כך הוצאות וכו"ל. ובוה מובן הא דאם הוא חכם הוא קודם לבנו, כיון דגם הוא חייב להוציא על כך מממונו, כמו דהוא חייב להוציא ממון על הלימוד לבנו. ובלשון הפסוק כתיב קודם ושננתם לבניך ואח"כ ודברת בם, וכן בר"מ התחיל בחיוב ת"ת לבן, ואח"כ הביא חיוב עצמו.

ובליקוטי הלכות ביומא לד כתב על הלל הזקן דמוכח דהאדם שאינו יכול ללמוד בעצמו מוכרח לשכור מלמד, וצריך לצמצם משכירותו ולשכור אחד שילמדוהו תורת השם, וליכא בזה אזהרה דאל יבזבו יותר מחומש שמחוייב לידע אותה והיא חיינו לנצח וכו'.

ונראה דזהו כוונת הגר"א ביו"ד שם ע"ד השו"ע הנ"ל דחייב להשכיר מלמד לבנו, שכתב בס"ז דנלמד ממ"ש (שם כט, א) במילה והיכא דלא מהליה אבוה מחייבא ב"ד לא אמרו כן אצל ללמדו, דהא הכל מצווין אלא בשכר קא מיירי וז"ש ללמדו מקרא דמשנה אין מלמדין בשכר וכו'. וכוונת הגר"א דעיקר חידושא דסוגין הוא דחייב ללמד בנו בשכר, היינו דהוי חוב של הבן על האב, והוי דינא רק באב ולא בבן חברו. ולהכי לא אמרינן בסוגיא בקדושין דהיכא דלא למדו אבוה מחייבי ב"ד, כדאמרי' שם לענין מילת הבן, כיון דהחיוב המיוחד של האב להוציא ממון על לימוד לבנו, אינו קיים בחיוב ללמד את בן חברו, וכמבואר [וזהו כוונת הגר"א לפרש את הגמ' דחייב ללמדו מקרא, דודאי חייב ללמדו גם תורה שבע"פ, ורק דללמדו מקרא חייב גם ללמדו בשכר, כדאמרי' בפ"ד דנדרים דעל מקרא נוטל שכר, משא"כ על משנה. ואף דשרי ליקח

גם על משנה שכר בטלה, מ"מ זה אין לכוף את האב, כיון דתשלום זה לא הווי תשלום על ת"ת, ול"ה בכלל החוב דללמדו תורה].



### מקור החיוב ללמד תורה לבן בנו

והנה הר"מ בהל' ת"ת שם ה"ב כתב כשם שחייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן חברו ולא בנו ובן בנו בלבד אלא מצוה על כל חכם מישראל ללמד את כל התלמידים וכו', להקדים בנו לבן חברו ובן בנו לבן חברו. ובכס"מ שם מבואר דהחיוב לבן בנו הוי ג"כ להוציא עליו הוצאות כמו בבנו. וי"ל דזו הילפו' בקדושין ל. דאיכא חיוב ללמד תורה לבן בנו מקרא גבי זבולון בן דן וכו', וכן הר"מ שם הביא הקרא דולמדתם וגו'. ומבואר דלא אמרי' דיהא חייב ללמד נכדיו מדין בני בנים כבנים, דהכא הוי ילפו' דהוי חוב לבן בנו כמו לבנו ללמדו אף בשכר. ובקרי"ס שם אכן כתב דחיובו הוא מדין בני בנים כבנים. וע"ע בלח"מ שם. אמנם בתש' הרדב"ו ללשונות הרמב"ם סימן קיד (הובא בלקוטים על הר"מ שם) דן דעל חיוב ת"ת לבן בנו אין חיוב להוציא הוצאות, והובא שם משו"ת המבי"ט שכתב דחייב ללמד נכדיו אף בשכר מדין בני בנים כבנים עי"ש. עכ"פ לשיטות דחייב להוציא הוצאות על לימוד לנכדו, מובן היטב שלכן בנו ובן בנו קודמים ללימוד לבן חברו, כיון דללמד את בנו ובן בנו יש עליו חוב ממון, משא"כ על בן חברו חיובו הוא רק ללמדם בחינם. [ויתכן דגם גדר המצוה שונה, דבחיוב לבנו עיקר המצוה המוטלת על האב היא שבנו ילמד את התורה, בין אם ילמד על ידו או ע"י אחרים מחמתו. משא"כ ללמד את בן חברו, המצוה היא בצורת לימוד התורה של אדם מישראל, דכ"א מישראל מחוייב ללמוד וללמד, כמ"ש ושננתם לבניך אלו תלמידיך, דכך היא צורת המצוה של ת"ת. ולכן החיוב שייך רק על ידו ולא ע"י אחרים].

ובכס"מ (על הר"מ שם) כתב דגם בן בן בנו, היינו הנין, קודם לבן חברו. ולכאורה הרי ללמד נינו ליכא ילפו' מיוחדת ובודאי אינו חייב להוציא ע"ז הוצאות, וא"כ קשה דאמאי ללמד את הנין יהא קודם לבן חברו. ונראה פשוט עפ"י דהפ"ת על השו"ע בהלכות ת"ת שם, שהביא דגם בת"ת איכא דין קרוב קרוב קודם כמו בצדקה וכיו"ב. וא"כ נראה דבהא דבנו קודם לאחרים הוי גדר הקדימה משום דבבנו הוי חוב ממון, ופשוט דקודם לבן חברו. וג"מ דאם האב יתחיל וילמד תורה קודם את בן חברו, עדיין נשארת עליו החובה ללמד את בנו או לשכור לו מלמד, דהוי חוב ממון עליו וכדפי'. משא"כ בקדימה של נינו לבן חברו, הוי רק גדר קדימה של קרוב קרוב קודם כמו בצדקה. ובודאי דאם לימד קודם את בן חברו יצא, כמו בצדקה דבנתן לרחוק יותר נתקיימה כבר המצוה. וכמ"כ קדימת בנו לבן בנו הוי רק בגדר קדימה של קרוב קרוב קודם, כיון דבתרויהו איכא חיוב ממון ללמדם וכדפי'. אלא דבזה יש לדון דהיכא דלימד את בן בנו לפני בנו, עדיין נשאר עליו חוב ממון ללמד את בנו. ודומה למי שיש לו שני בנים דחייב ללמד כל אחד ואחד, וה"נ חייב ללמד את בנו ואת בן בנו, ומהיכי תיתי דבלימוד בן חברו יפטר מללמד את בנו. אמנם הש"ך בהל' ת"ת שם סימן רמה סק"א הביא דהכס"מ כתב דגם על נין חייב בשכר, ובס' קובץ על הר"מ שם העיר בדבריו, (וע"ע בציוני ס' המפתח שם בזה). ויתכן דכוונת הש"ך להוכיח

כן מהכס"מ, מהא דללמד את הנין הוי קודם לבן חבירו. [ובדברי הכס"מ שם משמע שהוא הסתפק על החיוב ללמד את בן בתו אם הוא קודם לבן חבירו, ולכא' קדימה בקרוב קרוב שייך גם בבן בתו. וצ"ל דספקו הוא מצד קדימה דהוי חיוב ממון, אם זה קיים גם בבן בתו, וראה בס' הלקוטים על הר"מ שם בשם ס' ארבעה טורי אבן].



### תקנת רבי יהושע בן גמלא

בגמ' ב"ב כא. איתא דבתחילה מי שיש לו אב מלמדו תורה ומי שאין לו אב לא היה לומד עד שתיקן ר"י בן גמלא וכו'. וצ"ע, דהא איכא מצוה ללמד גם את בן חבירו וכדילפי' מקרא דבניך אלו תלמידך, ומה צריך לתקנת ריב"ג [ואפשר דנ"מ במי שאינו חכם, דאינו חייב ללמד את בן חבירו וכו'ל]. וכבר עמד בהערה זו בקו"ש בב"ב שם, וכתב דהמצוה ללמד אחרים היא לתלמידיו דוקא, ואכן כ"ה לשון הר"מ בהל' ת"ת פ"א דמצוה על כל חכם ללמד "התלמידים" וכו'. ונראה ביאור דבריו דהיכא דבא אחד לפניו מצוה ללמדו [והוי בגדר צדקה ללמד את בן חבירו וכמבואר במהרש"א בכתובות נ ע"א], משא"כ באינם לפניו ליכא עליו חיוב ללמד בן חבירו, ולהכי בעינן לתקנת ריב"ג.

ובשם מרן הגרי"ז מבריסק וצ"ל מובא בס' מעתיקי השמועה [מתורת בריסק] דע"י התקנה הוי חיוב על הצבור ובני העיר להעמיד שם בית ת"ת, ולשכור מלמדים, ולהכי יש חיוב על כל בני העיר להעמיד מלמדים אף למי שאין לו בנים עכ"ל. וכ"נ ביד רמ"ה בסוגיא בב"ב שם, ועי' בנמוק"י שם, וראה ברמ"א חו"מ (סימן קסג סוף ס"ג) ובהגר"א ופת"ת שם. ומבואר דמ"מ החיוב על האב הוא חיוב מיוחד וכמבואר לעיל דהוי חוב ממון מהאב לבנו, אלא דבתקנת ריב"ג נוסף דאיכא חיוב על כל העיר מדין בני העיר להעמיד מלמדים.



### מסירות נפש לתורה

והנה הבאתי לעיל מדברי הליקוטי הלכות ביומא שכתב דמהגמ' בהלל הזקן מוכח דאדם חייב לשכור מלמד לעצמו. וכוונת הח"ח זצוק"ל להוכיח מהגמ' שם לה ע"ב: "אמרו עליו על הלל הזקן שבכל יום ויום היה עושה ומשתכר בטרפעיך, חציו היה נותן לשומר בית המדרש וחציו לפרנסתו ולפרנסת אנשי ביתו" הרי דחייב להוציא הוצאות יותר מחומש בכדי ללמוד תורה.

וראוי להתבונן בהמשך דברי הגמ' שם: "פעם אחת לא מצא להשתכר ולא הניחו שומר בית המדרש להכנס, עלה ונתלה וישב על פי ארובה כדי שישמע דברי אלקים חיים מפני שמעיה ואבטליון, אמרו אותו היום ערב שבת היה ותקופת טבת היתה, וירד עליו שלג מן השמים,

(א). הערת העורך (הרב רועי הכהן זק): וקדמו החת"ס בחידושו למסכת ב"ב (דף כ' ע"ב): "כל מצוה המוטלת על הציבור לסייע זה את זה, ... על כל פנים מוטל על כל ישראל להניח לדור... בשכונתו... אך תשב"ר מאז לא היה מוטל אלא על האב, ולא סבלו השכנים הזיקא דידהו, וחדית יהושע בן גמלא להטיל גם זה על הציבור".

כשעלה עמוד השחר, אמר לו שמעיה לאבטליון אחי בכל יום הבית מאיר והיום אפל, שמא יום המעונן הוא, הציעו עיניהן וראו דמות אדם בארובה, עלו ומצאו עליו רום שלש אמות שלג, פרקוהו והרחיצוהו וסיכוהו והושיבוהו כנגד המדורה, אמרו ראוי זה לחלל עליו את השבת".

וצ"ע דאיך הלל סיכן עצמו עד כדי כך, הלא פקו"נ דוחה כל התורה, וכל שכן שאין להכניס עצמו לסכנה. ובספר בן יהוידע שם כתב דכשעלה לא היה שלג ורק אח"כ ירד שלג מן השמים וכו'.

אכן נראה דודאי הלל מרוב תשוקתו ואהבתו לתורה לא הרגיש כלל בקור ובשלג השורר בחוץ, והיה בבחינת "ובאהבתה תשגה תמיד". ונראה דלכן אמרו חז"ל "ראוי זה" לחלל עליו את השבת, דאכן בכל אדם המסתכן בכך נחשב מאבד עצמו לדעת, ולדעת הרבה אחרונים אין מחללין עליו את השבת להצילו, [ראה מג"ח מצוה רלז], אבל הלל אינו נחשב מסכן עצמו, כיון דהיה עושה כך מחמת גודל תשוקתו בתורה ולא הרגיש בסכנה כלל. ומצאתי שכן כתב בעיון יעקב [לבעל השבות יעקב] דהמכוון בזה דבשאר אדם אין מחללין עליו השבת והלל סיכן עצמו דשומר מצוה לא ידע דבר רע וכו'. והיינו דלגבי הלל לא נחשב כלל מכניס עצמו לסכנה וכמש"נ.

ונראה עוד בזה עפ"י שאמרו במכות י, א תלמיד שגלה מגלין רבו עמו, ובריטב"א שם כ' דאפי' אם יש בערי מקלט ישיבה מגלין רבו עמו דלאו מהכלל זוכה ללמוד, כי היכי דתהוי ליה חיותא. וברמב"ם בהל' רוש"נ (פ"ז ה"א) הוסיף: "שחיי בעלי החכמה ומבקשיה בלא תלמוד כמיתה חשובין", והיינו דאם רבו לא יגלה עמו גורמים לו מיתה. ובמג"ח (סוף מצוה תי) הביא מהרדב"ז דמלך שהרג אינו גולה דא"א להגלות את כל משרתיו ועבדיו, והעיר המג"ח דדוקא בת"ת אמרו כן משום דהוי כמיתה.

ויש להתבונן דלגבי תלמיד מגלין רבו עמו, ולענין אשה שגלתה לא מוזכר דמגלין את בעלה עמה. ועמד בזה הגרי"א זצ"ל בעין יצחק (אב"ע סימן ע סק"ו). ונראה לומר דאכן חיי התלמיד בלא הרב אינן חיים, ועדיף מיחס של אשה לבעלה אף דאשתו כגופו, והוא נקודה נפלאה למתבונן. ומובן בזה שדבקתו של הלל ברבותיו שמעיה ואבטליון הייתה בבחינת "חיים", ולכן לגביו לא נחשב דהכניס עצמו לסכנה וכמש"נ.



רבי איתמר גרבוז

ראש ישיבת אורחות תורה, בעל משנת טהרות

## בגדרי איסור אותו ואת בנו\*

### א.

#### ביאור לשון המשנה דבאותו ואת בנו "שניהם כשרים" לרש"י ותוס'

חולין דף ע"ח א'. ריש פרק אותו ואת בנו. תנן במתני' אותו ואת בנו וכו', שניהם כשרים. ומבואר במשנה דהשחיטה כשרה והבשר מותר באכילה אף שעבר בזה בלאו דאותו ואת בנו. ורש"י כתב דאין בזה חידוש אלא דנקט כן משום דבעי למיתני סיפא שניהם פסולין. ובתוס' (דף פ' ע"א ד"ה חולין) כתבו דס"ד דמיפסל שני משום לא תאכל כל תועבה, כדאמר בפרק כל הבשר, והיינו דמקשי התם דהשוחט אוא"ב ליתסר באכילה מדין לא תאכל כל תועבה, כל שתעבתי לך הרי הוא בבל תאכל, וה"נ שחיטת השני נעשתה באיסור, ומשני הגמ' מדאסר רחמנא מחוסר זמן לגבוה מכלל דלהדיוט שרי, ומינה ילפינן דאוא"ב שרי באכילה. וכתבו התוס' דהיינו דקמ"ל מתני' דשניהם כשרים, היינו שגם השני שרי באכילה אף שהוא תועבה, והמקור הוא מדגלי רחמנא דמחוסר זמן אסור לגבוה. [ובביאור הא דגלי רחמנא דמחוז"ז אסור לגבוה צ"ב, דהא עיקר קרא נאמר במחוז"ז של קודם יום השמיני, וע"ש בתוס', ובמל"מ פ"ג מאיסור"מ ה"ח. וע"ע בס' חידושי רבי שלמה (חולין סי' י"ג אות ג') שהביא מדברי הראשונים לקמן דף פ' שכתבו שיש בתו"כ דרשה שגם מחוז"ז של אוא"ב הרי הוא בלא ירצה. ולפ"ז א"ש דברי הגמ' כפשטן, דאיכא דרשה מיוחדת גם על מחוז"ז דאוא"ב, ואכ"מ].

ונמצא לפ"ד התוס' דעיקר חידושא דמתני' הוא בשני, ובראשון שנשחט אין חידוש שהוא כשר, וכתבו האחרונים (עי' ספר העיקרים להגר"ש איגר זצ"ל אותו ואת בנו ענב א' ובספר לב אריה בריש פירקין ועוד) דמה"ט כתב רש"י דהוא רק אגב סיפא, אף דבגמ' מבואר שהוא חידוש שאין בזה כל שתעבתי, משום דאכתי קשיא שבראשון אין חידוש שהוא כשר ובמשנה תנן שניהם כשרים, וע"ז כתב רש"י שהוא אגב סיפא.



### ב.

#### משמעות דברי הרמב"ם דגם בראשון יש חידוש שבשרו מותר

אמנם בדברי הרמב"ם יש משמעות שיש חידוש גם בראשון שהוא כשר, וכבר עמד בזה הב"ח, דז"ל הרמב"ם (פי"ב משחיטה ה"א): "השוחט אותו ואת בנו ביום אחד הבשר מותר

\* מתוך שיעור שנמסר בכולל פוניבז' (יום ד' פרשת אמור, ג' אייר תשפ"ב). תודת האוצר לבנו, הרה"ג בן ציון גרבוז שליט"א, על מסירת החומר.

באכילה", ע"כ, ומשמע דקאי אתרוייהו. ובטור (ריש סי' ט"ז) העתיק את דברי הרמב"ם וכתב: "ואם עבר ושחטם ביום אחד כתב הרמב"ם שמותר לאוכלן", ע"כ. וע"ש בב"ח דאף דלא אצטריך אלא לשני, מ"מ הרמב"ם העתיק את לשון המשנה. והיינו דמשמעות דברי הרמב"ם היא דיש חידוש גם בראשון, ומ"מ צריך לדחוק שהעתיק את לשון המשנה אף שאין החידוש אלא בשני.

אכן נראה דיש מקום לומר דגם בראשון יש חידוש שהוא כשר, דיש לדון שגם בראשון יש צד פסול בשחיטתו, ובהקדם כמה ענינים וכדיבואר.



### ג.

#### דברי הגרע"א דממתני' שמעינן דלא פסלינן השחיטה באוא"ב מטעם אעל"מ

הנה בלשון התוס' מבואר דכל הצד לפסול את השחיטה באוא"ב הוא רק משום לא תאכל כל תועבה, וע"כ פשיטא להו שאין החידוש אלא בשני, שהוא התועבה. אולם בחי' רעק"א מובא מכת"י תלמיד דיש כאן חידוש נוסף, דיש צד לפסול את השחיטה מדין כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני [ואם כי נראה דהדברים כפי שנדפסו בשם הגרע"א אינם מדוקדקים כ"כ, דהנוסח כפי שנדפס שהגרע"א נתקשה מאי קמ"ל בהא דשניהם כשרים, והרי כבר עמדו בזה רש"י ותוס'. ועוד, דלומר שזהו חידושא דמתני' ותו לא, הוא תימה, דהא דינא דאעל"מ הוא פלוג' אביי ורבא, אלא דכפה"נ שאמר הגרע"א דלמ"ד אי עביד לא מהני גם זה נכלל בדברי המשנה דשניהם כשרים – דלא נימא אעל"מ. ועי' תשו' רעק"א (סי' קפ"א) דהדברים שנאמרים בשמו פעמים שלא הובנו לאשורם או שהשומע הוסיף וגרע, ע"ש].

והוסיף שם הגרע"א דבשוחט בשבת דשחיטתו כשרה, כדתנן לעיל י"ד א' הא דלא אמרי' אעל"מ הוא משום דאף אי נימא דלא מהניא השחיטה, לא יתוקן בזה האיסור דנטילת נשמה, אבל באוא"ב, שהחויב הוא רק בשחיטה, הרי אי נימא דלא מהניא השחיטה הוי נחירה בעלמא ותו לא חשיב שחיטת אוא"ב, א"כ יש מקום לומר דאעל"מ, ומדתנן שניהם כשרים ש"מ דכאן לא אמרינן אעל"מ, ע"כ.

ולא נתפרש כאן בדבריו אמאי באמת לא אמרינן אעל"מ, ובאמת יש בזה כמה דרכים באחרונים, (וכבר נתבאר בזה בארוכה לעיל דף ח' לגבי שוחט בסכין של ע"ז), ונזכיר בקצרה את דברי האחרונים בזה ומה שיש לדון בדבריהם.



### ד.

#### דברי האחרונים בהא דלא אמרינן באוא"ב אי עביד לא מהני

הנתה"מ כ' (סי' ר"ח סק"ג), וכ"כ הפמ"ג (סי' ט"ז שפ"ד ג'), וכ"כ הגרע"א (בגליון לס' תשובה מאהבה) דהוא מאותו הטעם דלא אמרינן בשחיטה זו דמיפסלא משום לא תאכל כל תועבה מדאסר



רחמנא מחו"ז לגבוה, ש"מ דלא אמרינן נמי אעל"מ, דאי אמרי' ל"צ למיסר מחו"ז לגבוה. והפמ"ג (שם) כתב עוד טעם, דהוי איסורא דיומא כמו שוחט בשבת. [ויש בזה חידוש, דהא אין האיסור מחמת יום זה כבשבת, וכל יום אסור לשחוט אוא"ב, אלא שהאיסור הוא רק בשחיטת שניהם ביום אחד, ומ"ט חשיב איסורא דיומא ועי' בזה להלן אות ט"ו]. ובחי' רבי שלמה (כתבים ותשובות סי' מ"ח) כתב דלא אמרי' אעל"מ אלא בחלות שהאדם מחיל, כגירושין וקידושין וקנינים וכדו', אבל חלות היתר שחיטה הוי מידי דממילא. וכ"כ הגר"ד זצ"ל בשם הגר"ח. [והוסיף הגר"ד דהנך אחרונים שנקטו שגם בשחיטה שייך אעל"מ ס"ל דמ"מ הרי חל כאן חלות היתר]. ובקובה"ע (סי' ע"ד) כתב דלא אמרי' אעל"מ אלא היכא שיסוד האיסור הוא בחלות, וכיון שהחלות אינה רצויה אין היא חלה, אבל כשהאיסור הוא במעשה ולא בחלות לא אמרי' אעל"מ, ובאוא"ב יסוד האיסור הוא במעשה שחיטה.

## ה.

### בהיתר שחיטת מעוברת, וראי' מזה דאיסור אוא"ב תליא במעשה השחיטה

והנה יסוד זה שחידש הקובה"ע דבאוא"ב אין יסוד האיסור במה שפעל חלות היתר שחיטה בב' הבהמות אלא האיסור הוא במעשה השחיטה, נראה להוכיח כן בכמה ראיות.

הקובה"ע הוכיח כן מהא דשרי לשחוט בהמה מעוברת אף שהעובר ניתר בשחיטת אמו, ואמאי ל"ה אוא"ב, וע"כ משום שחל בעובר רק היתר, ולא נעשה בו מעשה שחיטה, וכתב כן בשם הבעה"מ בחולין. והוכיח מזה הקובה"ע שבאוא"ב אין האיסור בחלות ההיתר אלא במעשה השחיטה.

והנה בדין זה שבשחיטת מעוברת אין איסור אוא"ב כתב הרמב"ם (פי"ב משחיטה ה"י) וז"ל: "מותר לשחוט את המעוברת, עובר אבר מאמו הוא", ע"כ. ובביאור דברי הרמב"ם כתב שם באו"ש דכונתו שבעובר חל רק היתר אגב אמו, ול"ה כמו שנשחט הוא, ולפיכך ל"ה אוא"ב. אמנם בגמ' בתמורה דף י"ב לגבי שחוט חוץ מבואר שאם העובר נתקדש והאדם שחט את האם בחוץ ה"ז בכלל שחוט חוץ, ומשמע שנחשב כשחיטה בעובר [אם לא דנימא דבשחוט חוץ האיסור הוא לעשות היתר בבהמה, ובפשוטו גם בשחוט"ח האיסור הוא במעשה השחיטה].

ונראה עוד דאין כונת הרמב"ם לומר דדין זה תליא בהא דעובר ירך אמו, דהא דין עובר ירך אמו הוא פלוג' בגמ', ואטו למ"ד לאו ירך אמו אסור לשחוט מעוברת [וכ"כ בס' בית יצחק (אה"ע ח"א סי' נ"ד אות ז') דע"כ אין כונת הרמב"ם דתליא בדין עובר ירך אמו, ע"ש בכ"ד].

ובאמת דהאחרונים עמדו דיש לשאול למ"ד עובר ירך אמו למאי אצטריך לדינא דבן פקועה דניתר בשחיטת אמו, תפול' דעובר ירך אמו [ועי' בזה בס' בית יצחק הנ"ל, ובס' כלי חמדה פ' אמור סוף סי' ד' ובס' נאות יעקב סי' כ"ב בהג"ה]. ובפשוטו התירוץ דכיון דאית לי' חיות בפ"ע, א"כ לגבי מידי דתלי בחיות ל"ה ירך אמו. ועכ"פ לכא' אין כונת הרמב"ם דתליא בדין עובר ירך

אמו [אמנם משמעות דברי הרדב"ז על הרמב"ם שם דזה שייך לדין עובר ירך אמו דעלמא, וצ"ב].

אלא נראה בביאור דברי הרמב"ם דלגבי דין שחיטה הוי העובר ירך אמו לענין זה דנחשב לשחיטה אחת, ולא שלא נחשב שהי' שחיטה בעובר, אלא דנחשב שחיטה אחת בשניהם, וליכא כאן ב' שחיטות. ואכן כ"ז שייך אי נימא דהאיסור הוא במעשה השחיטה, דאז י"ל שנחשב מעשה שחיטה אחד בשניהם ולפיכך ל"ה בכלל אוא"ב, אבל אם האיסור הוא במה שפועל היתר, הרי ודאי שנפעל היתר בבמה גם בעובר, ואמאי ל"ה אוא"ב.

והרי לענין דין אותה ואת חברתה דפרה אדומה, מבואר בר"ש ריש פ"ב דפרה, דפרה מעוברת חשיבא אותה ואת חברתה, והיינו משום דנפעל היתר בעובר בפ"ע למ"ד עובר לאו ירך אמו. ומ"מ כאן לא נחשב אוא"ב משום דעכ"פ הוי חד שחיטה, וכיון דלגבי אוא"ב האיסור הוא במעשה השחיטה, משו"ה כל דהוי חד שחיטה לתרויהו אינו בכלל אוא"ב.



## ו.

### שחט בהמה מעוברת אם מותר אח"כ לשחוט גם את האב

ונפק"מ בזה, בשחט פרה מעוברת אם מותר אח"כ לשחוט את האב של העובר אליבא דחנניה דאסור גם אב ובנו, דלפי מה שנקט האו"ש דלא נחשב שנשחט העובר אלא נעשה בו היתר שחיטה, א"כ גם את האב יהי' מותר, דל"ה אוא"ב כיון שלא נחשב ששחט את העובר. אבל לפמש"נ דבאמת נחשב שחיטה בעובר, אלא דלגבי האם ל"ה אוא"ב כיון דהויא חדא שחיטה באם ובעובר, אבל לגבי האב שפיר נחשב אוא"ב.

והנה יש ראשונים שכתבו דהא דבבהמה מעוברת אין איסור אוא"ב הוא משום דלא מיקרי בן עד שיוולד, כ"ה בס' האשכול ועוד, ועי' בזה בס' דובב מישרים (ח"א סי' כ"ו, וח"ג סי' ק"ג). ולפ"ז גם את האב יהי' מותר לשחוט, דהא לא נחשב בן כ"ז שלא נולד, ולא נחשב שנשחט בן. [ואף שאח"כ הוא כשחוט והוא בן, ונמצא דיש היתר שחיטה בבן ובאב ביום אחד, מ"מ אין האיסור בהיתר שחיטה אלא במעשה השחיטה, ואז עדיין לא הי' בן].



## ז.

### טעם היתר שחיטת בן פקועה אחר שנולד ואין בזה אוא"ב אף שיש כאן מעשה שחיטה

ויסוד זה שבאוא"ב האיסור הוא במעשה השחיטה ולא בהיתר השחיטה שחל, נראה להוכיח ג"כ מדברי התוספתא, דאיתא בתוספתא (פ"ד ה"ב) גבי שוחט בהמה ומצא בה בן ט' חי, דלר"מ טעון שחיטה ומה"ט אסור משום אוא"ב, ולרבנן אינו טעון שחיטה דניתר בשחיטת אמו, ואין בו

משום אוא"ב. ובתוספתא שם מבואר דהא דלרבנן אין בו משום אוא"ב הוא מדרשה, דאיתא התם: "וחכמים אומרים אין אסור משום אותו ואת בנו שנאמר אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד, את שטעון שחיטה אסור משום אותו ואת בנו, ואת שאין טעון שחיטה מותר משום אותו ואת בנו", ע"כ. וצ"ב מה צריך דרשה לזה, הרי אין היתר שחיטה כלל בשחיטה זו.

ונראה מוכח מזה דסגי במעשה שחיטה כדי לחייב משום אוא"ב. ומעתה י"ל דבבן פקועה יש לזה שם מעשה שחיטה, דהא שיטת רש"י לעיל דף ע"ה ב' דלמ"ד ד' סימנים אכשר ב' רחמנא הוא גם בנשחטה אמו, וע"כ דיש לזה שם מעשה שחיטה. ומה"ט שיטת רש"י לעיל דף ע"ד ב' דפסול בן פקועה לקרבן הוא משום דהוי יוצא דופן, ולא כתב כתוס' שם דפסולו הוא משום דהוי כשחוט, דשיטת רש"י היא שיש לשחיטת בן פקועה שם מעשה שחיטה וכנ"ל. ובס' תורת חיים שם כתב דעכ"פ שם שחיטת קדשים יש לזה, אף דל"ה שחיטה המתרת, משום דעיקר דין שחיטת קדשים הוא 'לדם הוא צריך' כדלעיל ל"ג א', (ונתבאר בזה בארוכה לעיל דף ל"א). ועכ"פ מבואר דגם בבן פקועה יש לזה שם מעשה שחיטה, וא"כ ה' ראוי להיות בזה איסור אוא"ב. והטעם שאין, משום דדרשי' דמי שאינו טעון שחיטה אין בו איסור אוא"ב, אף שנעשה בו מעשה שחיטה.

[ויש לדון לפ"ז במש"כ הגרע"א בשו"ע (ס' ט"ז ס"י) דאע"ג דטריפה מעוברת ששחטה יש בולד משום אוא"ב, מ"מ אם גם הולד טרפה אין בזה משום אוא"ב, דשחיטת הולד ל"מ מיד, וכל מה שבעובר שנוולד מטרפה שנשחטה יש אוא"ב הוא משום שהשחיטה מועלת להתיר באכילה. ולכאור' לפמשנ"ת הרי גם בבן פקועה יש לזה שם מעשה שחיטה, והא דליכא אוא"ב בבן פקועה הוא רק משום דדרשי' שמי שאינו טעון שחיטה אין בו משום אוא"ב, והרי ולד זה טעון שחיטה, דהא שחיטת אמו אינה מתירתו באכילה. ואולי כיון שא"א לשוחטו להתירו באכילה, דהא טרפה הוא, ממילא נחשב אינו טעון שחיטה. וצל"ע].



## ח.

**דברי המאירי דבשחיטת מומר יש משום אוא"ב אף דלא מהניא כלל גם לא לטהר מידי נבילה**

עוד יש להוכיח כן דיסוד דין אוא"ב תליא במעשה השחיטה, מדברי המאירי לעיל דף י"ד, בהא דנתקשו הראשונים שם בהא דתנן לקמן פ"א ב' דבשוחט לע"ז חייב משום אוא"ב, והא הוי מומר ואין שחיטתו שחיטה, ואמאי יש בזה אוא"ב, והרמב"ן והר"ן צידדו דשחיטת מומר מטהרת מידי נבילה, ולכן יש בזה משום אוא"ב.

ובמאירי שם מבואר דשייך בשחיטת מומר משום אוא"ב, דסו"ס שחיטת ישראל היא, ואפי' דלא מהניא לטהר מידי נבילה, מ"מ שחיטה הויא, והוסיף דכ"ש לדעת האומרים דשחיטת מומר מוציאה מידי נבילה. ועכ"פ מבואר דס"ל דאף אי ל"ה שחיטה לענין שום דין, אפ"ה חשיבא שחיטה לענין אוא"ב, כיון דסו"ס ישראל הוא. והיינו דיש לזה שם מעשה שחיטה ולפיכך יש

בזה אוא"ב [ומשמע מדבריו דגם להשיטות שמטהר מידי נבלה, מהני לחייב עי"ז משום אוא"ב, משום שע"ז יש לזה שם מעשה שחיטה].

ועכ"פ למדנו מדבריו דדין אוא"ב לא תליא בהיתר השחיטה שנעשה בבן ובאם, אלא במעשה השחיטה וכנ"ל.

ומעתה לענין אי עביד לא מהני ביאר הקובה"ע דהיכא דאין האיסור בחלות שחלה אלא במעשה, לא שייך לומר דאי עביד לא מהני. [והנה הגרע"א נקט דאי אמרינן דלא מהני באוא"ב מתוקן בזה האיסור. ולכא' אם האיסור הוא במעשה השחיטה, אמאי מתוקן האיסור, הרי גם אי לא מהני לכא' יש כאן מעשה שחיטה. ונראה דע"י דלא מהני גם לא חל ע"ז שם מעשה שחיטה, דהרי לא סגי במעשה בעלמא, אלא צריך מעשה שיש לו שם מעשה שחיטה, וגם זה לא מהני, וכלשון הגרע"א דע"ז הוי נחירה בעלמא].



### ט.

**גדר איסור אוא"ב - אם דשחיטת האחד אוסרת את השני, או דהאיסור הוא שיהיו שניהם שחוטין**

ומעתה דנתבאר דבכלל חידושא דמתני' הוא דלא אמרי' אי עביד לא מהני, י"ל דיתכן דאם ה' הדין דלא מהני גם שחיטת הראשון לא ה' מהני, וטעם הדברים הוא כפי שיבואר בגדר איסור אוא"ב.

דהנה בגדר איסור אוא"ב יש לדון, דבפשוטו גדר האיסור הוא דע"י זה שהוא שוחט הראשון דהיינו הבן או האם, נאסר בזה בשחיטת השני באותו היום, ושחיטת האחד אוסרת את השני, וכל האיסור הוא רק בשני. אבל נראה להוכיח דאין הגדר כן שהשני נאסר, אלא גדר האיסור הוא לשחוט את שניהם, וכפשטא דקרא אותו ואת בנו לא תשחטו. אלא שבשחיטת הראשון אין שום איסור, דהאיסור הוא לעשות שיהיו שניהם שחוטין, ובשחיטת השני אז נעשה ששניהם שחוטין [ואף שהאיסור הוא במעשה, היינו שאין האיסור בחלות של השחיטה אלא במעשה השחיטה, וזה החפצא דאיסורא, מ"מ מעשה האיסור בפועל היינו מעשה שעושה שיהיו שניהם שחוטין, וזה השחיטה השני', ולכן רק השני לוקה].



### י.

**לשיטת בה"ג שאוא"ב שנשחטו אסורין באכילה באותו היום, אם גם הראשונה אסורה**

הנה שיטת הבה"ג היא דבשחיטת אוא"ב אסור באכילה באותו היום, והובאו דבריו ברא"ש ובטור סי' ט"ז. והטור כתב דהרמב"ם פליג ע"ז. ועי' פמ"ג (סי' ט"ז שפ"ד סק"ג) שהאריך בדברי

הבה"ג, דבפשוטו האיסור מדרבנן כעין מעשה שבת שקנסו שלא יהנה מהאיסור. וע"ש בשם הב"ח שהוא מן התורה מדינא דלא תאכל כל תועבה, והא דגלי רחמנא הוא רק למחר, אבל לאותו היום לא.

והנה בפשוטו הא דאסור לאכול הוא רק את הבהמה השניה, וכ"ה להדיא ברמ"א דהשניה שנשחטה אסורה, אבל הפמ"ג שם כתב בשם הכנה"ג שלשוחט בעצמו ששחט את השניה אסור לאכול גם מהבהמה הראשונה, והפמ"ג כתב שאין לו טעם.

ונראה בביאור דברי הכנה"ג דכיון שאסרו לאכול במה שנעשה איסור, ממילא נחשב שבכלל האיסור זה גם שחיטת הראשון, ואף שמעשה האיסור בפועל הוא בשחיטת השני, מ"מ גם שחיטת הראשון שייכא להאיסור, דהאיסור הוא שיהיו שניהם שחוטין, וע"כ גם הראשון אסור.



## יא.

### כמה ראיות דגם שחיטת הראשון הוא חלק מהאיסור

בגמ' דף פ"ב ב' דריש מקרא דחייבין גם כשנשחטו האם והבן ע"י ב' בנ"א, וגם אם אחד שחט האם והשני את הבן, השני חייב, אבל בלאו קרא ס"ד דרק כשאחד שחט את שניהם לוקה, ומשמע מזה שהאיסור הוא בשחיטת שניהם, דאם הגדר הוא שבשחיטת האחד נאסרה הבהמה השני' בשחיטה, מאי ס"ד דצריך שאחד ישחט את שניהם.

ובתוס' דף פ"ה א' (ד"ה דנין) מבואר די"ל דהא דנתרבה בקרא דנוהג אוא"ב גם במוקדשין, היינו כגון שהראשון שנשחט הי' מוקדשין ואח"כ שחט את הבן או האם של חולין. ובלאו רבויא דמוקדשין בכלל אוא"ב לא הי' חייב. וכ"ה ברמב"ן (דף פ' ע"ב). ולכאור' אם האיסור הוא בשני, א"כ רבויא דמוקדשין בע"כ קאי אשני, ואמאי ס"ד דאם הראשון מוקדשין לא יתחייב כשהשני ששוחט הוא חולין. וע"כ שהאיסור הוא בהצטרפות השחיטה הראשונה.

ובתוס' להלן ע"ב (ד"ה או) מבואר דאם הי' הדין שנוהג אוא"ב רק במוקדשין הי' צריך שגם הראשון יהי' מוקדשין, דכתבו דאי נוהג רק במוקדשין לא משכח"ל שנוהג בכלאים ולא אצטריך קרא לרבות כלאים. ובמהר"ם שי"ף כתב ליישב את קושייתם דאצטריך היכא שהראשון הי' כלאים וחולין, והשני שעליו חייב הוא מוקדשין.

ובדברי התוס' מוכח דס"ל דאם נוהג רק במוקדשין בעינן שגם הראשון יהי' מוקדשין, ומוכח מזה דגם הראשון בכלל האיסור.



## יב.

### דין שחיטת אוא"ב בב"א

והנה האחרונים דנו בנשחטו שניהם האם והבן בב"א, אם יש בזה איסור. ולכאור' תליא

בהנ"ל, דאם האיסור הוא בשני, הרי עדיין לא נאסר, ואם האיסור הוא בשניהם, א"כ כשנשחטו ביום אחד זהו האיסור, וגם בב"א.

ובתבו"ש (סי' ט"ז סק"ב) כתב להוכיח מהא דהוצרך הרמב"ם התירא לשחיטת מעוברת, ובלא ה"ט הי' בזה משום אוא"ב, והרי שם נשחטין שניהם בב"א, והוכיח מזה שגם בב"א הוי אוא"ב. וכתב לדון שכשנשחטו שנים בב"א שניהם לוקין. [ולכאן' הגדר הוא דהוי כשנים שעשאוה וזה אינו יכול וזה אינו יכול, וכשאחד שחט את שניהם בב"א פשיטא דלוקה, ועי' להלן].

אבל אם הגדר הוא שבשחיטת הראשון נאסר השני לכאן' בב"א שניהם מותרין [אם לא דנימא שבב"א דנים לעולם כ"א כמו שהוא השני. וכדמצינו לענין כל שאינו בזא"ז אפי' בב"א אינו, שדנים כ"א כמו שהוא השני. וה"נ נדון כ"א כמי שנשחט אחרון. ולפ"ז אין הגדר כשנים שעשאוה, אלא שכ"א בפ"ע שחט את השניה. ויש לדון לסומכוס, דס"ל לקמן דף פ"ב דבשחט שני בניה ואח"כ אותה לוקה שמונים, בשחט אותה ואת בנה בב"א, דאם האיסור בשניהם, ודאי דלוקה ארבעים, ויש לדון אם כ"א נדון שהוא השני, כמה ילקה. ויש לדון גם לענין קדשים, דפסול משום מחו"ז, בשחט אמה ובתה בב"א אם שניהם פסולים, ואכ"מ].



## יג.

### ראי' מדמיון הגמ' אוא"ב ע"י ב' בנים לאוכל ב' זיתי חלב

לקמן פ"ב א' תנן בשחט את בתה ואת אמה ואח"כ שחט אותה דלסומכוס לוקה שמונים, משום אותה ובתה ומשום בתה ואותה, ובגמ' שם מדמי לה לאוכל ב' זיתי חלב בהעלם אחד דלסומכוס חייב שתיים.

ולכאן' צ"ב, דבשלמא באוכל ב' זיתי חלב הרי יש כאן ב' איסורים, דבכל כזית הוי איסור, משא"כ בשחטה אחר שנשחטו אמה ובתה, הרי יש כאן מעשה אחד שאסור מב' סיבות, ואמאי לוקה שמונים. ועי' בקובה"ע (סי' ז' אות ד') דמדמי לה לבגד פשתן שיש בו ב' חוטי צמר [ובחידושי ר' שמואל (יבמות ס' ה' סק"ו) כתב לדמות לריאה שיש בה ב' נקבים], ובהני גווני לכאן' נראה דודאי לסומכוס לא לוקה שמונים, ואמאי באוא"ב לוקה פ'.

ולכאן' מוכח מזה כש"נ, דאין האיסור רק בבהמה השני', דא"כ הרי כאן יש ב' סבות שתהי' שניה, ול"ה ב' איסורים, ודמי לב' נקבים בריאה וכדו', אבל אם גדר האיסור הוא ששניהם בכלל האיסור, הרי כאן בשחיטת הבהמה השני' יש ב' איסורים, שע"ז נשחטו גם היא ובתה וגם היא ואמה.

ובאחיעזר (ח"ג סי' ס"ה אות י"א) ג"כ עמד בזה, ונתקשה מאי שנא מאיסור אשת אח, דודאי אם היתה נשואה לב' אחים שלו, דאין בה ב' איסורים [ויש לדון בזה בדברי התוס' יבמות ח' ע"א ד"ה תרי איסורי], וע"כ כאן גדר האיסור הוא בשניהם ביחד, וע"כ נחשב ב' איסורים.



## יד.

## ראי' מדחשיב לי' בגמ' בכריתות גופים מוחלקין

ונראה עוד דהדבר מבואר להדיא בדברי הגמ' בכריתות דף ט"ו, דהגמ' דנה אם לסומכוס דמחייב שמונים בשחט את אמה ואת בתה ואח"כ אותה, אם ה"נ יחייב סומכוס בבא על אשה אחת שהיא גם חמותו וגם אם חמיו וגם אם חמותו [והיינו שהי' נשוי ג' נשים - אחת בתה של אשה זו, ואחת בת בנה ואחת בת בתה, ונמצא שאשה זו היא גם חמותו וגם אם חמותו וגם אם חמיו]. וקאמר ר"נ בר יצחק דליכא ראי', די"ל שרק באוא"ב מחייב סומכוס שמונים לפי שיש גופין מחולקין, משא"כ בחמותו ואם חמיו דליכא גופין מוחלקין.

ולכא' צ"ב טובא מאי שנא, הרי בשניהם מעשה האיסור נעשה בגוף אחד. ובע"כ הא דקרי לי' באוא"ב גופין מחולקין, הוא משום שיש כאן ב' איסורים מכח ב' גופים, היינו בתה ואמה, וא"כ ה"נ בחמותו הרי היא נחשבת גם חמותו וגם אם חמותו וגם אם חמיו מכח ג' נשים, דהו גופין מחולקין.

ויעוי' בחידושי הגרז"ס שם שעמד בזה, וכתב שמזה מוכח דהא דבאוא"ב קרי לי' גופין מחולקין אינו משום שב' גופין גרמו לב' האיסורים, אלא שהמעשה שעשה בב' הגופים הוא עצם האיסור, דבאשה ובתה ובת בתה, האיסור רק בשניה, משא"כ בשחיטת אוא"ב "דבאותו ואת בנו שחיטת שניהם הם יחד ממעשה האיסור, אלא דבשחיטת הראשונה ליכא איסורא משום דיכול לבל לשחוט השני היום, אבל ענין האיסור הוא לבל לעשות מעשה שני השחיטות ביום אחד, ונמצא דכששחט השני לא הוי ענין האיסור במעשה זו לבד, רק שני השחיטות הם ענין האיסור, אך לא בעי שאיש אחד יעשה ב' המעשים", ע"כ. ועי' גם באו"ש פ"ב מאיסור"ב ה"ח בארוכה בזה.

[ובזה יתבאר דברי התו"י שם שכתב שבאחות אשתו אינו כן, שאם הי' נשוי ב' נשים ויש אחת שהיא אחות שתיהן, זו מצד האב וזו מצד האם, דלסומכוס חייב על שתיהן, ולא דמי לחמותו וכו', אלא דמי לאוא"ב. והדבר צ"ב טובא. ומו"ר מרן הגרא"מ שך זצ"ל תמה ע"ד, ורצה להגיה בדברי התו"י, וע' באבי עזרי פ"ב מאיסור"ב ה"ח, ובאו"ש שם. אמנם נראה דהביאור הוא דס"ל להתו"י דאף שבחמותו האיסור הוא בשניה, מ"מ באחות אשתו האיסור הוא בלקיחת ב' אחיות, וכ"מ בדברי הרמב"ן ויקרא י"ח י"ח ע"ש. ונתבאר בזה בארוכה בס' משנת יבמות סי' ד' אות י"א, וסי' י"ב אות ט', ואכ"מ].



## טו.

## הא דחייב ב' לסומכוס ולא אמרי' דאזחע"א

והנה בחי' חת"ס לקמן דף פ"ב הקשה היאך לסומכוס חייב שמונים בשחיטת זו שהיא גם בתה וגם אמה, ונימא אין איסור חל על איסור, וכיון שהיתה אסורה כבר כשנשחטה אמה, תו לא תיאסר שוב כשנשחטה בתה [וכבר נתבאר בזה (לעיל דף ל"ב) דבאותו שם של איסור לא

אמרינן אאחע"א, ושבזה מיושבת גם קושיא זו]. וכן הקשה בקובה"ע (סי' ז' אות ה'), ובחי' רבי שלמה (חולין סי' י"ג אות ב').

ובחידושי רבי שלמה (כתבים ותשובות סי' ל"א אות ב') הובא בזה תירוץ מהגר"י רבינוביץ זצ"ל (בן האפיקי ים) שלא שייך בזה אאחע"א, דבשלמא אם האיסור הי' בשחיטת השני, הרי י"ל שהשני כבר נאסר קודם, אבל י"ל שאין זה הגדר, אלא שאסור לשחוט שניהם ביום אחד, ולא שנתחדש האיסור בזמן ששחט הראשונה, וא"כ לא שייך בזה אאחע"א.

[ומה"ט נראה לדון במש"כ הפמ"ג דהא דל"א אעל"מ באוא"ב הוא משום דהוי איסורא דיומא. ונראה דכ"ז הוא רק אם הגדר הוא שהשני נאסר, ואז אמרי' דע"י שחיטת הראשון נאסר השני ליומו, ודמי לאיסורא דיומא דשבת, דכיון שהאיסור יש לו היתר לאחר זמן לא אמרי' בזה אעל"מ. אבל אם הגדר הוא שהאיסור בשחיטת שניהם, א"כ לעולם אסור לשחוט את שניהם ביום אחד, ואין כאן איסורא דיומא שיש לו היתר, אלא איסור עולמי לשחוט את שניהם ביום אחד, ודו"ק בזה].



## טז.

### סייעתא לכל הנ"ל מדברי הרמב"ם

ומה מאוד מדוקדקים בזה דברי הרמב"ם, דז"ל הרמב"ם פי"ב משחיטה ה"א "השוחט אותו ואת בנו ביום אחד, הבשר מותר באכילה והשוחט לוקה שנאמר אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד. ואינו לוקה אלא על שחיטת האחרון, לפיכך אם שחט אחד משניהן ובא חבירו ושחט את השני, חבירו לוקה", ע"כ.

והכס"מ תמה מאי לפיכך, הרי היא היא, וכתב דאפשר דאתא לאשמועינן דגם בנשחטו ע"י שנים חייב האחרון, כדיליף בגמ', ע"ש.

ונראה בביאור דברי הרמב"ם, דמתחילה כתב שאינו לוקה אלא על שחיטת האחרון, ומזה ודאי שמעינן שהאיסור הוא בשניהם, דלא כתב שהשני אסור בשחיטה ולוקין עליו, אלא דבשחיטת אוא"ב לוקין רק על שחיטת האחרון. והיינו דקמ"ל דאע"ג שהאיסור הוא בשניהם, מ"מ המלקות הוא על שחיטת האחרון, והיינו טעמא משום שמעשה האיסור בפועל זה שחיטת השני. והוסיף הרמב"ם דמה"ט גם בשנים ששחטו השני לוקה, דאע"ג דהאיסור נעשה בהצטרפות הראשון, מ"מ כיון שהמלקות הוא רק על שחיטת האחרון. וה"ט דמעשה האיסור בפועל הוא שחיטת השני. ולפיכך גם בשניים האחרון לוקה, לפי שהוא עשה את מעשה האיסור בפועל.





## יז.

**מתבארים לפ"ז דברי הכנה"ג דגם הראשונה אסורה באכילה**

ובזה יבואו היטב דברי הכנה"ג שחידש שלשוחט השני אסור בו ביום לאכול גם מהבהמה הראשונה שנשחטה, והפמ"ג תמה מאיזה טעם זה, והרי הראשון אינו שייך כלל להאיסור.

אמנם לפמ"ש"נ הרי יסוד האיסור הוא בשחיטת שניהם, וא"כ אף שהאיסור בפועל הוא בשחיטת השני, מ"מ כיון שתוצאת האיסור היא בהצטרפות השחיטה הראשונה, א"כ כל שקונסים את זה שעבר איסור שלא יהנה מהאיסור, ס"ל לכנה"ג דכל מה שהוא בכלל האיסור אסור שיהנה ממנו, וכיון שגם השחיטה הראשונה היא בכלל האיסור, לפיכך אסור לשוחט לאכול אף מהבהמה הראשונה שנשחטה, כיון שהאיסור הוא במה שנעשו שניהם שחוטים.

[והפמ"ג שתמה, הוא לטעמי' דנקט שהאיסור הוא בשניה, וע"כ נקט דנחשב איסורא דיומא וכש"נ לעיל אות ט"ו, או דפשיטא לי' שהקנס הוא רק על מה שנעשה איסור בפועל].



## יח.

**לפ"ז י"ל דאי הוי אמרי' דלא מהני, גם הראשון הי' לא מהני**

ומעתה נראה לדון גם לענין אי עביד לא מהני. ונראה דאמנם בשחיטת הראשון לא הי' איסור, מ"מ כיון שאחר שחיטת השני הרי האיסור שנעשה הוא בהצטרפות השחיטה הראשונה, הרי אם הי' הדין דלא מהני, ראוי להיות שגם הראשון יהי' לא מהני.

ואע"ג דכדי שיתוקן האיסור סגי בזה שהשני לא מהני, מ"מ יסוד הדבר הוא עפמ"ש"כ הגרע"א בתשו' (קמא סי' קכ"ט) דיסוד דין אי עביד לא מהני הוא בגוונא שאפשר לפרש את כוונת התורה שהלאו כולל גם שאינו יכול לעשות כן, וכגון בתמורה שנאמר לא ימיר ונכלל בזה גם שאינו יכול להמיר, וכן מגרש אנוסה, וכהן גדול המקדש אלמנה וכדו', ע"ש בדבריו (ונתבאר בזה עוד לעיל דף ח').

ומעתה נראה דכיון שכשנאמר אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד, הרי נכלל בזה גם שאינו יכול לשוחטם (אם הי' בזה לא מהני), וא"כ קאי גם על הראשון שנשחט, וא"כ ראוי להיות שגם הוא לא יהני, וא"כ שפיר קמ"ל דשניהם כשרים, וכפי משמעות הרמב"ם דגם בראשון יש חידוש, והיינו דלא אמרי' אי עביד לא מהני, אבל אי אמרינן דל"מ י"ל דאף הראשון ל"מ.



## יט.

### הא דבלא תאכל כל תועבה רק השני נאסר, ואם שייך שיחזור הראשון לפסולו לאחר שהוכשר

והראו בזה דיסוד הדברים כתב ג"כ הג"ר שלמה איגר זצ"ל בספר העיקרים אותו ואת בנו ענב ב', ע"ש בכ"ד, אלא דהוא נקט די"ל דגם אם מה דהי' אסור הוא מדין לא תאכל כל תועבה ג"כ ראוי להיות שגם הראשון יהי' אסור, כיון שגם הוא בכלל האיסור.

אמנם זה שלכ"ד התוס', בדברי התוס' מפורש דחידושא דלא תאכל כל תועבה קאי רק על השני, וה"ט דבתועבה תליא במה שנעשה בו תועבה, וזה השני, ולכן נקטו התוס' דהחידוש בשני, אבל לפמש"נ בדברי הרמב"ם דיש חידוש גם בראשון י"ל דהוא מטעם דאי אמרינן אעל"מ גם הראשון הי' לא מהני.

אלא דיש לשאול דאחר שכבר נשחט הראשון והוכשר היאך יכול לחזור וליפסל. והנה י"ל דעכ"פ בגוונא שנשחטו בב"א, דנתבאר שגם זה בכלל האיסור, הרי בזה אם הי' לא מהני שניהם היו פסולים.

ונראה עוד דגם בנשחטו בזא"ז, יתכן דאם הי' לא מהני הי' הראשון נפסל, עפמש"כ בקובה"ע סי' נ"ט (ונתבאר בזה לעיל דף ח') דגדר היתר שחיטה אינו שע"י מעשה השחיטה הותרה הבהמה לעולם, אלא כל שעתא ושעתא בעינן להיתר השחיטה, ואם יצוייר שיפקע היתר השחיטה לאחר שכבר נשחטה תחזור לאיסורה, דיש בה כל שעתא סבת איסור, והיא מותרת מכח השם 'שחוטה' שיש לה. ולפ"ז י"ל דאי אמרינן דלא מהני, מכאן ולהבא תחזור לאיסורה [ולעיל נתבאר דלענין טומאת נבלה אינו כן, ולפ"ז אף אי אמרי' דלא מהני, מ"מ טומאת נבלה כאן לא תהי', ודו"ק בזה].



## כ.

### דין שחט האם, והבן בארץ אחרת ששם כבר לילה

והנה יש לדון בשחט בהמה כאן ביום, ובנה נמצא בארץ אחרת שכבר נעשה שם לילה, מה דינו לענין אוא"ב. ובס' משך חכמה פ' אמור (כ"ב כ"ח) דן בזה, ובדבריו מבואר דמסברא ראוי לומר דהבן אסור בשחיטה כל אותו יום שהי' אצלו בזמן שנשחטה אמו, ואם בזמן שנשחטה אמו אצלו כבר לילה, אסור לשוחטו עד סוף היום שלו, ורק דרש שם מקרא דלא תשחטו שאינו כן, ע"ש היטב בכל דבריו.

ונראה דתליא במש"נ, דאם האיסור הוא בשני, הרי באמת ראוי להיות כש"כ המשך חכמה, דהאיסור הוא באותו יום שנעשה "שני" שאסור לשוחטו, וא"כ תלוי במקום של השני, שבוה נתהווה איסורו. אבל לפמש"נ שהאיסור הוא בשניהם, י"ל דבאופן שאצלו כבר לילה וזה היום הבא, שרי לשוחטו מיד, דהא אינו באותו יום, או דנימא דאסור לשחוט את השני עד שיגמר

היום שבמקום שחיתת הראשון, דבזמן שחיתתו של הראשון נקבע שאסור לשחוט את הבן עד סוף היום. וא"כ יתכן דתלוי במקום של הראשון, וכל שהגיע לילה במקום שחיתת הראשון שרי לשחוט את השני באשר הוא שם. וזה נראה דיהי' שרי גם באופן שהבן נמצא במקום שהזמן מוקדם יותר ממקום שחיתת האם הראשונה, וזה עדיין אותו יום, ואותו תאריך, ובמקום הבן עדיין יום, והוי אותו יום של האם, מ"מ אם במקום שחיתת הראשון כבר לילה, שרי לשחוט השני. [מאחי, הג"ר אריה שליט"א].



## כא.

### דין תערובת באו"ב לפמש"נ

והנה בשו"ע סי' ט"ז סי"ב מבואר דבשחט אותה ונתערב הבן באחרות לא אמרינן ביטול ברוב, והטעם כתב הש"ך משום דבע"ח לא בטלי. וכתב הגרע"א שם בשם החוות יאיר, דבאופן שנתערב הבן קודם ששחט האם, נחשב שנולד האיסור בתערובת, ובוזה הוי ביטול ברוב דאלים טפי וגם בע"ח בטלי.

והעיר גיסי, הג"ר ישראל אדלשטיין שליט"א, דכ"ז שייך רק אי נימא דהאיסור הוא בשני, וא"כ זמן חלות האיסור הוא כשנעשה שני, וכיון שאז הי' מעורב הרי נולד האיסור בתערובת, אבל אם נימא דהגדר הוא שאסור לשחוט שניהם ביום אחד, א"כ האיסור הי' מעיקרא עוד קודם התערובת, ול"ה נולד בתערובת. [ואדרבה, יש לדון דל"ה דין בחפצא של הבהמה ולא שייך בו כלל ביטול ברוב, וכבר דנו בזה אם דבר שאינו בחפצא אם שייך בו ביטול ברוב].



רבי משה צוריאלי

## אם גוים נצטוו על איסור שיתוף

מבוא \* פרק א – מקור בתוספות להתיר לבני נח האמונה בשיתוף \* פרק ב – הרמ"א סומך על התוספות, ורשימת חלק מהאחרונים שלדעתם אין איסור לבני נח להאמין בשיתוף \* פרק ג – רשימת חלק מהאחרונים האוסרים האמונה בשיתוף \* פרק ד – בירור דעת חלק מהראשונים בנושא זה \* פרק ה – ביאור מושג מצות "יחודו" של הקב"ה \* פרק ו – למאי נפקא מינא?

### מבוא

יש חילוקי דיעות בין הראשונים,\* וכן בין האחרונים,<sup>2</sup> אם הנכרים נצטוו לא לשתף שום אל נוסף על הקב"ה. השאלה: האם איסור עבודה זרה, שהיא אחת משבע מצוות בני נח, קובע שהנכרי לא יעבוד לשום כח עליון נוסף [=וזה הנקרא "שיתוף"], או שלמרות שזה אסור לבן ישראל, אבל לנכרי הותר.<sup>1</sup>

במאמר זה נחדש שני דברים: א. הבנה אחרת בדברי התוספות, ששימשו בסיס לכל המתירים. ב. ביאור מצות "יחוד הבורא", ובזאת הבהרה מדוע יש איסור "שיתוף". ובסוף המאמר נבאר את נפקות הנושא: האם נכרי שמאמין בשיתוף נידון בכל חומרת ההלכה כעובד עבודה זרה לכל דבר, ועלינו לפרוש ממנו בדברים מסויימים כפי שקבעו חז"ל, או לא? וזה נוגע לדיון אם אסורים אנו איתם בשותפות מסחרית, ובשבועה, ובמתן דורון ביום אידם? ובמיוחד דיון זה נוגע לנוצרים המאמינים בשילוש.



### א.

#### מקור בתוספות להתיר לבני נח האמונה בשיתוף

אמרו חז"ל (בכורות ב, ב): "אסור לאדם שיעשה שותפות עם הגוי שמא יתחייב לו שבועה, ונשבע לו בשם עבודה זרה שלו, והתורה אמרה '[ושם אלהים אחרים לא תזכירו] לא ישמע על פיך'".

בתוספות שם היו חילוקי דיעות בין רשב"ם לבין רבנו תם. רשב"ם פסק שאם כבר הסכמת לשותפות עם הנכרי, אם ייווצר ויכוח על כמה כסף הוא צריך לתת לך, תוותר על השבועה

(א). רבי סעדיה גאון והרמב"ם האוסרים, ושלא כרבנו תם וסיעה שלו המתירים.

(ב). הרמ"א וכל הסומכים עליו, המתירים, ונגד שו"ת נודע ביהודה ועוד האוסרים. פרטי המקורות יובאו להלן במאמר זה.

(ג). כמו שהרחיב בזה הרב יעקב חרל"פ במאמרו "עבודה בשיתוף אצל בני נח" (תחומין, כרך י"ט עמ' 148-160).

(ד). שמות כג, יג. כלומר לא יגרום שייזכר שם אלהים אחרים, בגלל פיק, שתבעת את הנכרי למשפט.

שרצונך להשביע אותי, אפילו אם תפסיד את כספך. ורבונו תם מתיר להשביע אותי, וזאת מפני שלשה טעמים. ואחרון שבהם הוא: "בזמן הזה כולן נשבעים בקדשים ואין תופסין בהם אלהות ואע"פ שמזכירין [עמהם] שם שמים וכוונתם [לד"א מ"מ]" אין זה [שם] עבודה זרה כי דעתם לשם עושה שמים וארץ. ואע"ג שמשלתף שם שמים [שם שמים] ודבר אחר, אין כאן 'לפני עור לא תתן מכשול' דבני נח לא הוזהרו על כך, ולדין לא אשכחן איסור בגרם שיתוף".

שלטה בזה יד הצנזורה, והנוסח הנכון הוא כמובא בדברי ר' ירוחם הקדמון: "ואם נשתתף עמו כתב רשב"ם שאם נתחייב לו הגוי שבועה שאסור לקבלה ממנו. ור"ת כתב שמותר לקבלה ממנו כיון שנשתתף עמו כבר, שלא יפסיד ממונו. וכן נראה עיקר וכן כתב הרא"ש שמותר. וכתב ר"י כי יש היתר אחד בזמן הזה. כי נשבעין בקדשים שלהם הנקרא עון גליון" ואין תופסין בהן אלהות. ואף על פי שמזכירין שם שמים, וכוונתם לישו הנצרי, מכל מקום אין מזכירין שם עבודה זרה, וגם דעתן לעושה שמים וארץ. ואף על גב דמשתפין שם שמים ודבר אחר, לא מצינו שאסור לגרום לאחרים לשתף. וגם משום 'ולפני עור לא תתן מכשול' ליכא, דלא הוזהרו בני נח על השתוף". ע"כ.

במלים אחרות, הנכרים [בתקופת בעלי התוספות] לא הזכירו במפורש שמו של ישו, אלא אמרו "שמים", כלומר "אדון העולם", וכוונתם לעושה שמים וארץ. ואע"פ שהזכירו שמותיהם של "קדשים",<sup>1</sup> אין לשייך להם אלהות.

וזה מפורש בספר חסידים (מהד' פארמא, ברלין תרנ"א, סוף פסקא תתתס"ה): "ואל יאמר לגוי 'במי אתה רוצה לישבע?' מפני שהגוי יזכיר שם אלהיו והקדישים. וכל שכן שלא יזכיר היהודי 'שתשבע באלהיך ובקדישים שלך'".

מי הם הקדשים האלו? בשו"ת הרשב"א (חלק ז תשובה ש"ב) כתב: "בגוים הללו, באותן הארבעה מותר לישראל להשביע, ואין בהם משום 'לא ישמע על פיך' שאין עושים מדברים אלו אלוה". במאמרו של ד"ר יונתן מילבסקי<sup>2</sup> אמר שהם מתאי, מרק, לוקוס, ויוחנן. ארבעה מתוך י"ב תלמידי ישו, שנחשבו "קדשים".

מכאן ראינו שאין בדברי התוספות ענין של שיתוף עם אלוה אחר. גם ראשי תיבות "ד"א" אינם רמז לאלהות אלא לאישיות אחרת, ואפילו חולין.

מדוע חשובה כל כך הבהרה זו? מפני שהרמ"א ביסס את פסקו המתיר<sup>3</sup> על דברי התוספות הוזהרו אותי, ואחרי הרמ"א נמשכו הרבה מאד פוסקים, כמו שנבאר בהמשך המאמר.

(ה). המלים בסוגרים נדפסו כך במהד' הש"ס דפוס וילנא, והועתקו מהסוגיא המקבילה בסנהדרין סג ע"ב.

(ו). אין כאן רמז לישות שהיא טמאה, כסגנון סגי נהור, אלא "דבר אחר" כפשוטו במובן רגיל, כמו בכתובות לד, ב, ועוד.

(ז). תולדות אדם וחווה, נתיב יו', סוף פרק חמישי (מהד' צילום, ויניציאה 1553, עמ' קנ"ט טור ג).

(ח). "און גליון" הוא כינוי של חז"ל לספר "ברית החדשה" של הנוצרים. (רש"י על שבת קטז, א ד"ה ר' מאיר קרי ליה).

(ט). יש לשים לב כי גם בתוספות הנדפסים וגם בדברי ר' ירוחם, לא כתוב "קדושים" אלא "קדשים". והעיר לנכון אליעזר בן-יהודה במילונו (ערך "קדש", עמ' 5787) כלומר מלת גנאי על זמה (דברים כג, יח, וכן רש"י שם).

(י). איש ישיבת נר ישראל (בלטימור) במאמרו באנגלית בכתב העת חקירה (גליון כ"ח, עמ' 101-128) דן אף הוא בנושא, בהיבטים אחרים. ושם בעמ' 106 ציטט זאת מדברי יעקב כץ בספרו הלכה וקבלה (עמ' 279 הערה 60).

## ב.

### הרמ"א סומך על התוספות, ורשימת חלק מהאחרונים שלדעתם אין איסור לבני נח להאמין בשיתוף

פתחנו מאמר זה בהבאת איסור שאסרו חז"ל לעשות שותפות עם הנכרי, שמא יזדקק להביא את הנכרי להישבע, ואז יעבור היהודי על איסור "ושם אלהים אחרים לא תזכירו, לא יִשְׁמַע על פיך". הבה ונראה חילוקי דיעות בין מרן בעל שולחן ערוך לבין הרמ"א (או"ח קנו סעיף א): "ויזהר מלהשתתף עם הגוי, שמא יתחייב לו שבועה ועובר משום 'לא יִשְׁמַע על פיך' (שמות כג, יג): הגה [=של רמ"א] - ויש מקילין בעשיית שותפות עם הגויים בזמן הזה, משום שאין הגויים בזמן הזה נשבעים בע"ז [=בעבודה זרה], ואע"ג דמזכירין העבודה זרה, מכל מקום כוונתם לעושה שמים וארץ, אלא שמשותפים שם שמים וד"א [=ודבר אחר], ולא מצינו שיש בזה משום: 'ולפני עור לא תתן מכשול' (ויקרא יט, יד) דהרי אינם מוזהרין על השיתוף (ר"ן סוף פ"ק דעבודה זרה, ור' ירוחם נתיב י"ז ח"ה, ותוס' ריש פ"ק דבכורות)".

ידוע שדברי רמ"א בשו"ע הם קיצור מדבריו בדרכי משה, הערותיו על הטור. ושם בסי' קנו הוסיף: "וכתב הר"ן סוף פרק קמא דעבודה זרה דעכשיו נהגו היתר בעשיית שותפות עם הנכרים מפני שאין הנכרים נשבעים בתרפותם. ומכל מקום מידת חסידות הוא שלא לעשות שותפות עמו. וכן כתב בתולדות אדם וחיה נתיב יז חלק ה'" [וכאן מעתיק את דברי ר' ירוחם, שכבר הבאנו לעיל].

על סמך דברים אלו של רמ"א הבינו פוסקים רבים מאוד שאמנם נצטוו הנכרים לא לעבוד עבודה זרה, אבל זה אמור כשאין הם מאמינים בהקב"ה אלא בעבודה זרה בלבד. אבל אם הם גם מאמינים בהקב"ה אלא שמוסיפים בזה גם להאמין באל אחר, זה נקרא "שיתוף"; שלנו ישראל זה אסור, אבל לנכרים זה מותר.

הזכיר אותם בפתחי תשובה (על שו"ע יו"ד קמז ס"ק ב):

"באו"ח סי' קנ"ו דשם כתב בהגהה ויש מקילין בשותפות עם העובד כוכבים משום שאינם נשבעין בעבודת כוכבים כו' אלא משותפים שם שמים ודבר אחר, ולא מצינו שיש בזה משום לפני עור דהרי אינם מוזהרים על השיתוף. ועי' בתשובת נודע ביהודה (תניינא חלק יו"ד סוף סי' קמ"ח) שהאריך להוכיח מה דמרגלא בפומייהו דאינשי שאין העובדי כוכבים מצווים על השיתוף הוא טעות, ויצא להם זה מלשון הרמ"א הנ"ל, ובאמת כוונת הרמ"א דמה שמשותף בשבועה שאינו אומר 'אלי אתה', רק שמזכירו בשבועתו עם שם שמים. בזה מצינו איסור לישראל דכתיב (דברים ו, יג) 'ובשמו תשבע'. אבל עובדי כוכבים אין מוזהרים על זה. אבל כשעובד עבודת כוכבים בשיתוף אין חילוק כלל בין ישראל לעובד כוכבים ע"ש. וכ"כ בתשובת "מעיל צדקה" סימן כ"ב ע"ש. וכן כתב בתשובת "שער אפרים" (תשובה כ"ד). וכן מצאתי בפמ"ג לעיל סימן ס"ה בשפ"ד" סוף ס"ק מ"ה ע"ש.

(יא). שנביא להלן.

ולע"ד אף שהאמת כן הוא, מכל מקום אי אפשר לומר כן בדעת הרמ"א ז"ל, דמדבריו בדרכי משה לקמן סימן קנ"א המובא בש"ך שם סק"ז מבואר להיפך ע"ש. ועיין בספר "משנת חכמים" ריש הלכות יסודי התורה, סוף לאו א', שהביא דהגאון מהור"ר ישעיה בערלין זצ"ל מברעסלא כתב אליו בדבר זה, והאריך בעוצם ידו דאין בן נח מוזהר כלל על השיתוף, וגם הוא ז"ל השיב לו באריכות, וגוף הפלפול שהיה ביניהם לא נזכר שם".

להלן מה שידוע לי על הסבורים שאין בני נח מצווים על השיתוף:

ראש המדברים בזה הוא ספר עולת תמיד" הכותב: "עבודה זרה היא כשיאמין שיש ח"ו שנים שונים בגדולתם, אין לאחד יתרון על השני, היא עבודה זרה גמורה, וגם בני נח הוזהרו על כך. אבל אם מאמין שהאחד חשוב מהשני וגדול ממנו, והשני אינו אלא חלק אלהות, וחלק מן הכל, הנה זה ייקרא שיתוף".

סמכו עליו: ר' יעקב עמדין (מור וקציעה, סי' רכד), ר' צבי הירש חיות (בהגהותיו על התלמוד, ברכות נו, ב), ור' יעקב צבי מקלנברג בהכתב והקבלה (על דברים ה, יט).

דברי ר' יעקב עמדין הם במור וקציעה (סי' רכד), בענין המאמר בתלמוד (ברכות נו, ב): "תנו רבנן הרוואה מרקוליס אומר 'ברוך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו'. מקום שנעקרה ממנו עבודה זרה אומר 'ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו. וכשם שנעקרה ממקום זה כן תעקר מכל מקומות ישראל, והשב לב עובדיהם לעבדך'. ובחוץ לארץ אין צריך לומר 'והשב לב עובדיהם לעבדך' מפני שרובה גויים. רבי שמעון בן אלעזר אומר אף בחוץ לארץ צריך לומר כן, מפני שעתידיים להתגייר שנאמר (צפניה ג, ט) 'אז אהפוך אל עמים שפה ברורה'".

על זה העיר ר' יעקב עמדין שאין מקום לבקש בחו"ל על עקירת עבודה זרה, שכן "אין עובדי עבודה זרה מצווים על השיתוף, וכל עבודה זרה שבחו"ל אינו אלא שיתוף".<sup>י</sup> לדבריו: "והטעם פשוט וברור, לפי שאין גויים מצווים על השתוף, וכל עבודה זרה שבחוזה לארץ אינו אלא שיתוף, וכמ"ש רז"ל (מנחות ק, א) על הפסוק (מלאכי א, יא) 'ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי' דקרו ליה 'אלהא דאלהיא'. והיא דעת רוב עובדי ע"ז אשר מעולם, שעובדים לאמצעים

יב). שפתי דעת, שם לשונו: ויש לראות מ"ש שם דבן נח לא מוזהר על השיתוף, כי לכאורה הא דבן נח אין מוזהר על שיתוף היינו בשבועה שישתף שם שמים ונביאים, דבישראל אסור. הא לעבוד עבודת כוכבים בשיתוף, דישאל נהרג עליה, הוא הדין בן נח. כמ"ש הר"מ[בם] ז"ל בפ"ט מהל' מלכים וסנהדרין ס"ג, וצ"ע כעת. [הערת המעתיק, הרי פרי מגדים החליף כאן מלת "קדשים" במלת "נביאים" וכוונתו נביאי שקר שהוזכרו בשו"ת הרשב"א, שמצרפים הנכרים בשבועתם. כלומר מכאן ראה נוספת לנו מדבריו שלא הוזכר ישו בשבועתם].

יג). ד"ה אסור למכור לכומר.

יד). של ר' שמואל בן יוסף אורגול. ספרו נדפס באמשטרדם (שנת תמ"א, 1681) ביאורים על אורח חיים. שם חידושו בס' קנו. סמכו עליו מהר"ץ חיות (בגליון על סנהדרין סג, ב) וכן הכתב והקבלה (על הדברים ה, יט) וכן הרב יעקב עטלינגר (בשו"ת בנין ציון, סי' סג).

טו). צריך ביאור מה ההסבר שבחו"ל מניחים שיש שיתוף, ובארץ ישראל לא? אלא כיון שלימדונו גדולי קדמונינו, רבנו בחיי (על דבריו יא, יב; וכן דברים לא, סוף טז) וכן ר' אשתורי הפרחי (כפתור ופרח, פרק י) ועוד, שבארץ ישראל ההשגחה של הקב"ה היא ישירות על ישראל, ולא על ידי מלאכי-מעלה, ובחו"ל היא על ידי השרים הממונים על כל ארץ וארץ, לכן מובן יותר השיתוף שרובץ בחוץ לארץ.

ולמליצים ולפרקליטין, עם היותן יודעין שאין להם יכולת מוחלט, העומד [רק] ברשות היחיד לבדו יתברך, סבת כל הסבות, אין בלתו. ולא הוזהרו בני נח על זאת, כפשט הכתוב (דברים ה, יט) 'אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים' (אם אמנם בהגותי לציצת נובל דף כ"ב לא כתבתי כן יעוין שם, דוק ליישב) רק ישראל סגולה מכל העמים, חלק ה' וחבל נחלתו, שְׁקָנָם לעבדים לשמו יתעלה, הם נשתעבדו שלא לקבל עבודת זולתו ואפילו בשתוף. וכן הארץ נחלת ה' היא, צבי לכל הארצות (יחזקאל כ, טו), מורשה לעם ה', ומיוחדת למקבלי עול מלכותו בלבד, ואינה סובלת עובדי ע"ז להתיישב עליה, על כן הקיאה עובדי עבודה זרה ממנה. וגם אחר שגלו ישראל, שָׁמְמוּ עליה אויבינו, כמו שנאמר בתורה (ויקרא כו, לב). ובמלכים (מלכים ב יז, כו) בגרי האריות שהיו הורגין ב'אשר לא ידעו משפט אלהי הארץ'. מה שאין כן בשאר ארצות, כשם שלא נצטוו וישוביהן על השתוף, כך אין צריך לבקש על עקירת עבודה זרה מהן, דהא בהא תליא ודאי."

אבל בשאלת יעבץ (ח"א תשובה מא, דף לג, טור ג) כתב: "וכל שכן באומות הללו שהם בעלי דת ודין, ומאמינים בבורא עולם ומנהיגו משכיר ומעניש, וכמה עיקרים נאותים. אף על פי שאינו לאלוהות הרבה, הם אינם מצווים על זה כמ"ש רז"ל בן נח אינו מצווה על השיתוף (וכן הוא אומר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים', אף על פי שהוצרכו הזקנים לבטל תרעומת). עם שצריך לעיין בדבר זה, כי כמדומה המשתף דבר אחר הוא. שמניח כבוד האחדות במקומו

טז). מלה זו הוספתי למען יתר בהירות. המעתיק.

יז). שם בדפוס אלטונה, אחרי שבתחילה ר"י עמדין מסתייג מדברי הרב יעקב ששפרוט, שהנכרים הוזהרו על השיתוף, אבל בסופו של דבר מסכים אתו: "איברא לכי מעיינינן בה שפיר קאמר, ואין סתירה מדברי תוס' הנ"ל, דודאי בההוא גוונא דאיירו תוס', דהיינו לישבע בשיתוף, אין בן נח מוזהר. לפי שבישראל אינה אלא בלאו אפי' בע"א גרידא, כדאיתא במשנה [סנהדרין ס, ב] הנודר בשמה וכו' עובר בלא תעשה, ותניא (שם נו, ב) בע"א דברים שאין ב"ד של מטה ממיתין עליהן אין בן נח מוזהר (על כן מחמת זה תמהתי על התוס' הנ"ל דאצטריכו לטעמא דשיתוף) אבל לעבוד בשיתוף ולומר לו 'אלי אתה', אין חילוק בין ישראל לבן נח. זה ברור. וראיתי מי שלא ירד לעומקו של ענין. וקרינא עליה דהמחבר טובינא דחכימי. עכ"ל. ודבריו אלו נראים כסותרים למה שכתב כאן. ולזה כתב רבינו דוק ליישב, שאינם סותרים זה את זה. ויש ליישב עפ"י מש"כ בשאלת יעבץ ח"א ס' מ"א (לו ע"ג בדפוס למברג) דהא דאין בן נח מצווה על השיתוף היינו כשמאמין שהקב"ה הוא בורא יחיד אלא שעובד גם למשרתיו בחשבו שרצון המלך לחלוק מכבודו לעבדיו משרתיו העומדים לפניו. וזו היתה דעת רוב עובדי עבודה זרה אשר מעולם כדאיתא במנחות (ק, א) והביאו רבינו כאן. וזה לא נכלל לדעתו בלאו ד'אלהים אחרים' על פניו, לפי שאינו משהו אותם אליו יתברך כי מאמין שכולם עבדיו. ואין בית דין ממיתין עליה לפיכך אין בן נח מוזהר על כך. אבל אלו שמאמינים בכמה רשויות, יש לומר שאינם בגדר משתפים אלא הם מינים גרועים ביותר. שהבחר לו יותר מאחד, אפילו אחד אין לו, עת"ד עיין שם. ובלחם שמים על אבות פ"ד מי"א. וא"כ כיון דמתניתין וגמרא מיירי ברוב עובדי עבודה זרה שמאמינים בבורא יחיד אלא שעובדים לאמצעים, ועל זה לא נצטוו בני נח. לפיכך אין צריך לבקש על עקירת עבודה זרה בחו"ל. אבל בציצת נובל צבי מיירי מאמונת הנוצרים שמאמינים בשלש רשויות ח"ו, ועל זה בית דין ממיתין, א"כ גם בני נח מוזהרין על שיתוף כזה.

יח). אמנם לפי דברי ר"י עמדין בשו"ת שאילת יעבץ (שהבאנו בהערה לעיל) משמע דעה אחרת, שבעלי אמונת השילוש [נצרות הקלאסית] היא לא רק שניות, אלא עבודה זרה ממש. אפשר שזו סברתו בצעירותו. כי שאילת יעבץ חלק ראשון נדפס בשנת תצ"ט, ובתחילת תשובה זו (מ"א) מתנוסס תאריך של שנת תצ"ו, בהיותו בן ל"ט שנה. קיצור ציצת נובל צבי, ביחד עם הערותיו של ר"י עמדין, נדפס בשנת תק"ו. אבל מור וקציעה נדפס בשנת תקכ"א. אבל לא נדע מה נכתב קודם כי שם את הערותיו במור וקציעה הוא כתב בצעירותו, כי כך משמע מדברי הקדמה שכתב לספר. זאת אומרת, אפשר כי דבריו בשאלת יעבץ הם מסקנתו הסופית.

יט). מגילה ט, א.



לגמרי, ומודה בעיקר אחד, סבת מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא אלא שמכנים אמצעיים בהנהגה לצורך העולם השפל, ככוכב ומלאך והרבה זולתן משלוחי ההשגחה האלהית, ומשתפן בעבודתו באמור שרצון מלך לחלוק מכבודו לעבדיו משרתיו העומדים לפניו, ו'עבד מלך מלך'. זו היתה דעת רוב עובדי עבודה זרה אשר מעולם כידוע.<sup>2</sup> וכל אלו לא הרבו הרשויות, כאשר עושים המִשְׁנִים<sup>3</sup> וכדומה, בפיהם כמה התחלות ורשויות נפרדות, עם היותן אומרים שהן האחדות.<sup>4</sup> ובלשונם יכזבו לו ככל העולה על רוחם, השי"ת ישמרנו, יש לומר שאינם בגדר משתפים. לפי שהמרבית בעיקרם, הם מינים גרועים ביותר. שהבוחר לו יותר מאחד, אפילו אחד אין לו. כמבואר בעצמו ואין כאן מקומו. (ובעו"ה לפי דעתם המשובש מצאו להם ערים בצורות מיום שנמסרו סתרי תורה לחיצונים, וכבוד אלוהים הסתר דבר) מכל מקום דיינו שכל ישראל חושבים אותן לבלתי עובדי עבודה זרה וכן ארו"ל<sup>5</sup> גוים שבחו"ל אינן עובדי עבודה זרה אלא מנהג אבותיהם בידיהם. לכן יקר דמם בעינינו, אפילו היינו מושלים עליהם והיו כבושים תחתנו על אדמתינו...".

וכן הם דברי מהר"ץ חיות<sup>6</sup>, וכן ר' זאב בוסקוביץ, בספרו סדר משנה (הלכות יסודי התורה, פרק א, פסקאות 1-2), וכן דעת ר' יהודה אסאד, בשו"ת יהודה יעלה.<sup>7</sup>, וכן ר' ישמעאל הכהן, בשו"ת זרע אמת (סי' קיב, ד"ה זאת ועוד).

ראוי להביא כאן דברי הרב נפתלי הירץ וייזל<sup>8</sup> שם מסביר דעת המתירים לאומות העולם אמונת השיתוף, שהקב"ה מסר הנהגת העמים לשרים, שרי אומות העולם, כמבואר בספר דניאל (דניאל 1: 2), שר יון, שר פרס, וכמפורש יותר בפרקי דר' אליעזר (פרק כד). וכולם יודעים שהשרים הללו כפופים הם להקב"ה ואינם אֱלִים. אבל לישראל יש בכך איסור גמור, שהרי הקב"ה מסר לנו תרי"ג מצוות, ולא די בז' מצוות בני נח. לומר שהנהגתנו היא למעלה מדרך הטבע, במסלול רוחני עליון. והעובד את ה' באותה הצורה שהונהגה לאומות העולם, ענוש ייענש. עיין שם באריכות ביאור.



(כ). רמב"ם, הלכות עבודה זרה, פרק א.

(כא). כלומר הנוצרים.

(כב). אומרים שיש בזה סוד נעלם כיצד שלושה הם אחד, ואחד הוא שלשה.

(כג). חולין יג, ב. והביאור לזה תראה בתוספות רי"ד. כלומר שאינם אדוקים במינות. ומעין זה ביאר רמב"ם בפירוש המשנה (חולין א, א).

(כד). בהגהותיו על ברכות נו, ב. שם הביא דברי ר"י עמדין הנ"ל, אמנם בלי להזכיר שמו.

(כה). יו"ד תשובה קע. אמנם בתוך תשובתו הביא כסמך דברי הש"ך על שו"ע (יו"ד קנא ס"ק יז) שלכאורה הביא את דברי הרמ"א הנ"ל. אבל מתח עלי ביקורת ר' חיים אלעזר ממנוקאטש, בשו"ת מנחת אלעזר (ח"א תשובה נ"ג) שלא כן הוא, שכן הש"ך כתב על זה "ודוחק לומר".

(כו). רוח חן, על ספר חכמת שלמה, מהד' ראשון לציון, עמ' 577-580, פרשה ט"ו.

## ג.

### רשימת חלק מהאחרונים האוסרים בני נח מלהאמין בשיתוף

הזכרנו כאן סיעת הפוסקים הסבורים שאין בני נח מצווים על השיתוף. אבל לעומתם מביא הרב עובדיה יוסף (שו"ת יחיה דעת, חלק ד בהערה בעמ' רלו) סיעת החולקים וסבורים שכן בני נח אסורים בשיתוף.

שו"ת נודע ביהודה<sup>1</sup>, כיון שהוא מראשי השוללים, ומבהיר היטב את הנושא, כדאי שנביא את עיקר דבריו:

"... וזה גופא מנ"ל להחכם הזה דאין הנכרים מצווים על השיתוף? ואף שדבר זה מורגל בפי כמה חכמים שאין הנכרים מצווים על השיתוף, וגם בכמה ספרים מדרשות ואגדות השתמשו בהקדמה זאת. ואני יגעתי ולא מצאתי דבר זה לא בשני תלמודין בבלי וירושלמי, ולא בשום אחד מגדולי הראשונים. ואילו היה זה אמת היה לו להרמב"ם להביא בהל' מלכים לפסק הלכה, שאין הנכרי מצווה על עבודה זרה בשיתוף. ולמה זה השמיט דין זה? גם הוא מוכח דאין חילוק בעובד עבודה זרה בין ישראל לנכרי דהא ברייתא מפורשת היא במסכת סנהדרין ג' ע"ב והתניא בעבודה זרה כל שבית דין של ישראל ממיתין עליה, בן נח מוזהר עליה. וכן פסק הרמב"ם בפ"ט מהל' מלכים הלכה ב'. הרי דכללא כ"ל דכל ישראל נהרג עליו גם הבן נח מוזהר עליו.

ונ"ל דמה שנתפשט דבר זה לומר שאין בן נח מוזהר על השיתוף היה ע"פ טעות שראו בהתוס' במסכת בכורות דף ב' ע"ב ד"ה שמא יתחייב לו כו' כתבו דנוהגין להשתתף עם נכרים הואיל והם נשבעין בקדושיהם כו' ואף על גב שמשותף שם שמים ודבר אחר אין כאן לפני עור לא תתן מכשול דבן נח לא הוזהרו על כך ולדידן לא אשכחן איסור בגרם שיתוף עכ"ל. ועל פי זה פסק הרמ"א בא"ח סימן קנ"ו בהגה"ה ויש מקילין בשותפות עם נכרים משום שאין הנכרים נשבעין בעבודה זרה כו' אלא משתפים שם שמים ודבר אחר ולא מצינו שיש בזה משום לפני עור דהרי אינם מוזהרין על השיתוף עכ"ל.

ולשון זה הטעה לכמה חכמים וסברו דכוונת הרמ"א הוא שאין בן נח מצווה לעבוד עבודה זרה בשיתוף, אבל באמת לא כן הוא. וכוונת התוס' ורמ"א הוא דמה שמשותף שם שמים ודבר אחר בשבועה אין זה עובד עבודה זרה ממש רק שמשותף שם שמים ודבר אחר ואינו קורא בשם אלהים ואינו אומר 'אלי אתה' רק שמזכירו בשבועתו עם שם שמים בדרך כבוד, בזה מצינו איסור לישראל דכתיב 'ובשמו תשבע' והוא אזהרה לישראל שלא ישבע אלא בשמו ב"ה ולא ישתף שם שמים ודבר אחר כמ"ש הרמב"ם בפ"א מהל' שבועות הל' ב' והנכרים אינן מוזהרים על זה השיתוף. אבל בשעבוד עבודה זרה בשיתוף אינו חילוק בין ישראל לנכרי...".

עוד [נוסף על הנ"ל] החמירו: שער אפרים (סי' כד, בשם הגאון מהר"ם, בעל חלקת מחוקק), מעיל צדקה (סי' כב), והוסיף הרב עובדיה יוסף להביא את הוכחתו של נחל אשכול (הערות לספר האשכול, ח"ג עמ' קיט, אות טז) כהוכחה שגם בני נח מצווים על השיתוף: "ממה שאמרו בסנהדרין

(כו). תנינא, חלק י"ד סי' קמח, תשובת רבי שמואל, בנו של הנודע היהודה.

(עד, ב) להוכיח שבן נח אינו מצווה על קידוש השם, מנעמן שאמר 'והשתחוייתי בית רמון, לדבר זה יסלח ה' לעבדך. ויאמר לו לך לשלום'. ואם איתא, הרי גם כשהיה משתחוה לא היה מאמין בעבודה זרה, ולא היה יותר משיתף שם שמים ודבר אחר. אלא ודאי שגם בן נח מצווה על השיתוף".

הרב חיים אלעזר ממונקאטש (שו"ת מנחת אלעזר, ח"א תשובה נג, דף סד טור א) הביא עוד שלוש ראיות. נביא את הראשונה שבהן:

כי במגילה (ט, ב) בדברים שהזקנים שינו לתלמי המלך, על המקרא (דברים ה, יט) 'וּפֶן תִּשָּׂא עֵינֶיךָ הַשָּׁמַיְמָה וְרָאִיתָ אֶת הַשָּׁמַשׁ וְאֶת הַיָּרֵחַ וְאֶת הַכּוֹכָבִים כֹּל צָבָא הַשָּׁמַיִם וְנִדְחָתָהּ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם וַעֲבַדְתָּם אֲשֶׁר חָלַק ה' אֱלֹהֶיךָ אִתָּם לְכֹל הָעַמִּים תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם' שינו וכתבו "אשר חלק להאיר להם". ואם בלאו הכי מותר לבני נח לעבוד לשמש ולירח בשניות, איזה מקום טעות היה אפשרי שמשום כך הצטרכו לשנות מלים שבמקרא? וכתב: "וגם לדעת ה'עולת תמיד' הנו' שכשמודה שהוא ית' כביכול גבוה מעל גבוה שומר, אז אין איסור שיתוף, וכאן מודה שה' ית' בעל המסבב והמושל גבוה, ורק שטועה שלכל העמים מסר וחלק ברצונו השמש והירח לעבדם, וכזה אינו עובר הבן נח לדעת העולת תמיד כנוכח. אלא ודאי שמצווה על השיתוף".

סיכום ביניים:

הפוסקים המתירים לבני נח לקיים את השיתוף, זאת מפני שהבינו בדברי הרמ"א שהוא פסק כך באופן כללי שאין שום איסור של שיתוף אצל בני נח. אבל הפוסקים האוסרים סבורים שהרמ"א אמר זאת רק לענין שבועה, שיהודי המשביע אותו אינו עובר בזה "לפני עור" בנושא זה".



## ד.

### בירור דעת חלק מהראשונים בנושא זה

נפנה כעת לבירור דעתם של חלק מהראשונים במחלוקת זו.

במאמרו של הרב יעקב חרל"פ (תחומין, כרך יט) כבר הזכיר שלפי הסמ"ג (לא-תעשה א), ספר החינוך (מצוה תיז), וכן ספר היראים השלם (ח"ב סי' רמג), אין הבדל בין ישראל לאומות, לכולם אסור לייחס אלהות לשום גורם אחר פרט להקב"ה.

אנו נוסיף כאן עכשיו דברי רבי סעדיה גאון<sup>33</sup> המחלק את הנוצרים לארבע קבוצות. הראשונה סוברת כי משיחם גופו ורוחו מן הבורא יתעלה. והשניה סוברת כי גופו נברא, ורוחו מן הבורא. והשלישית סוברת שגופו ורוחו נבראים, ויש בו רוח אחרת [נוספת] מן הבורא. אבל הרביעית מעמידה אותו כמו הנביאים בלבד.

כח). אבל לפי שהנחנו יסוד בתחילת מאמר זה, הרמ"א הסתמך על דברי רבנו תם, וגם הוא לא התיר להישבע בשם ישו, שמיחסים לו הנוצרים אלהות, אלא התיר להשביע בשם "הקדשים" שלהם, כלומר נזירים ופרושים שזכו אצלם לשם טוב.

כט). אמונות ודעות, מאמר ב, פסקא ז. מהד' הגר"י קאפח עמ' צד-צה.

הרמב"ם ראה את כל דברי רבי סעדיה גאון הללו, ובכל זאת בפירושו למשנה (עבודה זרה א, ג) כלל את כולם כעובדי עבודה זרה, גם הקבוצה הרביעית. כלומר גם המתפללים לישו, ולא סבורים בו אלהות, אלא במחשבתם שהוא רק "נביא חשוב", נחשבו לעובדי עבודה זרה.

וכן בספר משנה תורה בשני מקומות הגדיר את כל הנוצרים כעובדי עבודה זרה. האחד בהלכות עבודה זרה:<sup>ל</sup>

"הנוצרים עובדי עבודה זרה הם, ויום ראשון יום אידם הוא. לפיכך אסור לשאת ולתת עמהן בארץ ישראל יום חמישי ויום ששי שבכל שבת ושבת. ואין צריך לומר יום ראשון עצמו, שהוא אסור בכל מקום.<sup>לז</sup> וכן נוהגין עמהן בכל אידיהן.

ועוד כתב בהלכות מאכלות אסורות (פרק יא סוף הלכה ז): "וכן כל גוי שאינו עובד עבודה זרה, כגון אלו הישמעאלים, יינם אסור בשתייה ומותר בהנייה. אבל הנוצרים עובדי עבודה זרה וסתם יינם אסור בהנייה."<sup>לח</sup>

אי לכן מובנת סברתו של הרב זאב בוסקוביץ, בספרו סדר משנה (הלכות יסודי התורה, פרק א, הלכה ז).<sup>ל</sup> שם כתב הרמב"ם בספר המצוות:<sup>לז</sup>

"מצוה ב - הוא הצווי שנצטוינו בידיעת היחוד, והוא שנדע שפועל המציאות, וסבתה הראשון אחד, והוא אמרו יתעלה (דברים ו, ד) 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד'. וברוב המדרשות תמצאם אומרים 'על מנת ליחד את שמי', 'על מנת ליחדני', והרבה כגון זה. כונתם בדבר זה שלא הוציאנו מן העבדות ועשה עמנו מה שעשה מן החדד וההטבה, אלא על מנת שנהיה בדעת<sup>ל</sup> היחוד, לפי שאנו מחוייבים בכך, ובהרבה מקומות אומרים 'מצות יחוד'. וקוראים למצוה זו גם 'מלכות', לפי שהם אומרים 'כדי לקבל עליו עול מלכות שמים', כלומר ההודאה ביחוד וידיעתו".

על כך כתב סדר משנה:

"והנה רבינו הוסיף על הספרי למה נתיחדנו אנחנו במצוה זו יותר מזולת האומות, הלא אלוהי עולם הוא? וביאר רבינו להיות כי חסדי ה' גברו על יראיו ורב טוב לבית ישראל שהוציאנו לחירות עולם, מה שלא עשה לכל גוי להוציאם מעבדות לחירות ביד חזקה ובזרוע נטויה ולהשפיע עליהם ריבוי טובות כמו שעשה עמנו. גם הפליא הוא יתברך לייחד אומתנו להיות לו לעם סגולה מיוחדים לשמו יתברך, להיות נקראים עם ה' על ידי תורתו הקדושה אשר נתן לנו להנחילנו חיי עד..."

(ל. ט, ד. הלכה זו נשמטה ממהדורת וילנא, אבל נמצאת בכתב יד תימן, וכן בדפוס ראשון של רמב"ם בשנת ר"מ, וכן ברמב"ם פרנקל.

לא). בעולם.

לב). במהד' וילנא של הרמב"ם, מלת נוצרים מושמטת.

לג). על הלכות דעות לרמב"ם, הלכות יסודי התורה, פרק א, הלכה ז.

לד). מצות עשה ב'. הבאנו כאן לפי תרגומו של הרב יוסף קאפח.

לה). העיר הרב קאפח: כלומר שנקבע בלבנו שהוא אחד, מתוך ידיעה הכרתית.

ולדידי נראה לאמת הדעת הזאת, דבני נח לא נצטוו על אמונת היחוד, כי אזהרת השיתוף נפקא מקרא (שמות כב, יט) 'בלתי לה' לבדו' בסנהדרין ס"ג, ולא מקרא (שמות כ, ג) 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' שהוא אזהרה לעבודה זרה בלא שיתוף. וההבדל הזה ביארו יפה בספר 'עולת תמיד' סי' קנ"ו. עכ"ל. והאריך עוד סדר משנה משך שני עמודים.<sup>י</sup>

והנה אילו ראה בעל סדר משנה את שתי המובאות הנ"ל שהבאנו מדברי הרמב"ם, לא היה סבור מה שהיה סבור. אלא היתה בידיו רק מהדורה מצונזרת של הרמב"ם.

ועוד יש ראייה נגד דבריו. ממה שכתב הרמב"ם (הלכות מלכים, ט, ב): "בן נח שעבד עבודה זרה הרי זה חייב" והוא שיעבוד כדרכה. וכל עבודה זרה שבית דין של ישראל ממיתין עליה, בן נח נהרג עליה. וכל שאין בית דין של ישראל ממיתין עליה, אין בן נח נהרג עליה. ואע"פ שאינו נהרג אסור בכל..."

ולכן, אם לישראל אסור להאמין בשניות, הוא הדין אסור לבני נח, אע"פ שאינו נהרג על כך.



## ה.

### ביאור המושג "יחודו" של הקב"ה

נבאר כעת את טעם חוב היחוד. הרמב"ם בתחילת משנה תורה ביאר את הכרת ההוכחה של מציאות הבורא.

"(א) יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו: (ב) ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי, אין דבר אחר יכול להמצאות: (ג) ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים הוא לבדו יהיה מצוי ולא יבטל הוא לבטולם. שכל הנמצאים צריכין לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם, לפיכך אין אמתתו כאמתת אחד מהם: (ד) הוא שהנביא אומר (ירמיה י, י) 'וה' אלהים אמת'. הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתתו. והוא שהתורה אומרת (דברים ה, לה) 'אין עוד מלבדו', כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו". עכ"ל.

לו). עלינו להתייחס כאן, לפחות בהערה צדדית, מה יאמרו אלו האוסרים את השיתוף אצל אומות העולם על הוכחת הרמב"ם כאן מהנסים וההטבות שעשה ה' דוקא לישראל בהוציאם ממצרים, ועל הוכחתו של בעל סדר משנה ממה שהרמב"ם הביא את המקרא הזה הפותח "שמע ישראל", כלומר לא נאמר הציווי על היחוד לכל האומות? נראה לענות כי גם האומות צריכות לקבל את האמת שיש רק אל אחד, ואין אחר, כדרך שאברהם אבינו חנן ולימד לאומות עוד לפני מתן תורה (רמב"ם, הל' עבודה זרה, פרק א. ראו שם לשונו). אבל יחוד זה שנצטוונו בה בפרשת "שמע ישראל" הוא ההמשך, למסור נפשנו על המצוות, כהמשך המקרא "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", כדברי הגמרא (ברכות סא ע"ב). דרגא קיצונית זו היא לישראל בלבד, אבל אומות העולם, למרות שצריכות להאמין אך ורק באל אחד, אינן מצוות על קידוש השם (כדיון הגמרא בסנהדרין עד, ב).

לו). ומקורו בסנהדרין נו, ב.

לח). מיתה.

כלומר, שיש אך ורק מציאות אחת מוחלטת. כל דבר זולתו הוא בעל ערך חולף עם הזמן. כל דבר זולת השי"ת הוא ארעי, ואין בו מציאות אמיתית, בלתי משתנה. ידיעה צרופה זו היא נחלת תורתו של ישראל, והיא מצוה נוספת על מצות עשה הראשונה שבספר המצוות.

בסנהדרין (סג, א) נחלקו תנאים מה היה חטאם של אלו שעבדו לעגל במדבר. "אמר רבי יוחנן אלמלא וי"ו שב'העלון"<sup>17</sup> נתחייבו רשעיהם של ישראל כלייה. כתנאי: אחרים אומרים אלמלא וי"ו שב'העלון' נתחייבו רשעיהם של ישראל כלייה. אמר לו רבי שמעון בן יוחאי, והלא כל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם! שנאמר (שמות כב, יט) 'בלתי לה' לבדו' אלא מה תלמוד לומר 'אשר העלון'? שאיו אלוהות הרבה".

כלומר, דעה ראשונה [של אחרים] סבורה להקל על פשעם וחטאתם שלא כפרו בהקב"ה, אלא רצו לעבוד בשניות, להוסיף אל על עבודת הקב"ה. ורבי שמעון חולק על כך, שאין לזה שום היתר.<sup>18</sup> וכך הדגיש ר' מאיר אבולעפיה, בעל יד רמה (על סנהדרין סג, א) שזה גרוע יותר מעבודה זרה. ומעין זה כתב הרמב"ם (מורה נבוכים ח"א סוף פרק לו): "ודע שאתה כשתאמין הגשמה או ענין מעניני הגשם, שאתה מקנא ומכעיס וקודח אש וחמה, ושונא ואויב וצר, יותר קשה מעובדי עבודה זרה מאד". סברה זו עצמה למדה ר' שמעון מהפסוק "בלתי לה' לבדו".

פסוק זה "בלתי לה' לבדו" מוזכר במסכת סוכה (מה, ב).

במשנה (מה, א) נאמר "אותו היום מקיפין את המזבח שבע פעמים בשעת פטירתן מה הן אומרים? 'יופי לך מזבח, יופי לך מזבח'. רבי אלעזר אומר 'לִיָּה ולך מזבח, לִיָּה ולך מזבח'. ועל זה שאלו (שם בעמוד ב'): "והא קא משתתף שם שמים ודבר אחר? ותניא כל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם, שנאמר 'בלתי לה' לבדו'? הכי קאמר לִיָּה אנחנו מודים, ולך אנו משבחין. לִיָּה אנחנו מודים, ולך אנו מקלסין".

הרי רק אם מחלקים את הפעלים, יהיה אפשר לצרף יחד אזכור של הקב"ה עם דבר אחר. לפי זה, על שאלת התוספות (סנהדרין סג, א ד"ה כל המשתף שם שמים) כיצד הדריך גדעון להכריז "לה' ולגדעון" (שופטים ז, יח), או במדבר אמרו (במדבר כא, ז) "חטאנו כי דברנו בה' ובך", תירוצם אינו תואם את הנאמר במסכת סוכה. אלא צ"ל כי פירושו: "חרב לה", שינקום באויבי ישראל, ולגדעון מצוה, שעומד בראש הלוחמים, או איזה רעיון דומה".

לימוד זה בא בכל תוקפו ובהירותו בדברי הרמב"ם (הלכות שבועות, יא, ב):

"(א) כשם ששבועת שוא ושקר בלא תעשה כך מצות עשה שישבע מי שנתחייב שבועה בבית דין בשם שנאמר ובשמו תשבע זו מצות עשה שהשבועה בשמו הגדול והקדוש מדרכי העבודה היא והדור וקדוש גדול הוא להשבע בשמו: (ב) ואסור להשבע בדבר אחר [=יחד] עם שמו. וכל המשתף דבר אחר עם שם הקדוש ברוך הוא בשבועה נעקר מן העולם שאין שם מי שראוי לחלוק לו כבוד שנשבעין בשמו אלא האחד ברוך הוא".

(ט). שמות לב, ד.

(מ). ודברי ר' שמעון בן יוחאי נפסקו גם בסוכה מה ע"ב, וכך באו גם הלכה למעשה ברמב"ם הל' שבועות פרק יא. ובזה נדחו דברי "אחרים אומרים".

כלומר, הנשבע אומר שכשם שמציאותו של הקב"ה אמת ויציב וקיים, כך הוא מעיד שדיבור שלו בזה הענין הוא אמת. הרי הוא מתפיש ומצרף הגדתו לאמתות הבורא. אבל אם יקח לו לנושא משהו נוסף על מציאותו של הבורא, רמוז בכך שמציאותם של הקב"ה והדבר האחר הם חלילה שווים, והרי זו כפירה גמורה.

והיטב ביאר מושג זה הרמב"ם במורה נבוכים (ח"א פרק לו):

"ואתה יודע שכל מי שעבד עבודה זרה לא עבדה מתוך הנחה שאין אלוה זולתה, ולא דמה אדם מעולם, בדורות שעברו ולא ידמה מן העתידים, שהצורה שהוא עושה מן המתכות או מן האבנים והעצים אותה הצורה בראה את השמים והארץ והיא המנהיגה אותם. ולא עבדום אלא על דרך שהם דמות לדבר שהוא אמצעי בינינו לבין ה', כמו שבאר ואמר (ירמיה י, ז) 'מי לא יראך מלך הגוים' וכו' ואמר (מלאכי א, יא) 'ובכל מקום מקטר מגש לשמי' וכו' רומז על הסבה הראשונה לדעתם, וכבר בארנו את זה בחבורנו הגדול (הל' עבודה זרה א, א).

וזה ממה שאין מתוכח בו אף אחד מאנשי תורתנו. אלא שעם היות אותם הכופרים סוברים מציאות ה', הואיל וקשורה כפירתם במה ששייך אליו יתעלה בלבד כלומר העבודה והרוממות כמו שאמר (שמות כג, כה) 'ועבדתם את ה' וכו', כדי שתקבע מציאותו בתודעת ההמון, וחשוב<sup>22</sup> כי זה שייך לזולתו, והיה זה גורם להעדר מציאותו יתעלה מתודעת ההמון,<sup>23</sup> לפי שאין ההמון מכיר אלא פעולות הפולחן, לא ענינם ולא אמתת הנעבד בהם. לכן היה זה שהביא לכך שנתחייבו כליה כמו שאמר הכתוב (דברים כ, טז) 'לא תחיה כל נשמה', ובאר את הטעם, שהוא עקירת ההשקפה הבטלה הזו כדי שלא יתקלקלו בה אחרים, כמו שאמר (שם כ, יח) 'למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות כתועבות הגוים ההם' וכו'."

למדנו מדבריו שאין להקיש או להשוות שום דבר בעולם שיהא דומה להתייחסותנו לבורא העולם. וכל שיתוף ענין הוא פסול ואפילו תועבה. ולכן, לפי הרמב"ם, לא שייך כלל להתפשר בענין השיתוף.



## ו.

### נפקא מינה למעשה

מובא בשו"ע (יורה דעה, סימנים קמח-קנא) כמה עלינו להתרחק מעובדי עבודה זרה. לא להכנס לעיר שלהם, להתרחק ארבע אמות מבניני פולחן שלהם, לא למכור להם חפצים שהם משתמשים בהם לפולחנים שלהם, לא לספר בשבחם ועוד. והנה, לפי הפוסקים הסבורים שמותר לנכרים לעבוד את השם בשיתוף, לכאורה הלכות אלו שייכות היו רק בדורות קדם, שאז לא הכירו רבון כל העולמים. אבל בימינו שכולם יודעים על רבון כל, אף שעובדים גם בשיתוף, אין דינם חמור כל כך.

מא). בטעות ובחטא.

מב). שיטשטשו את הענין ולא יכירו כי המציאות המוחלטת והנצחית היא אך ורק של הקב"ה, ולא אצל שום דבר אחר.

לכן כתב השו"ע בסוף סימן קמח (סעיף יב): "יש אומרים שאין כל דברים אלו אמורים אלא באותו זמן, אבל בזמן הזה אינם עובדי עבודה זרה לפיכך מותר לשאת ולתת עמהם ביום חגם ולהלוותם וכל שאר דברים: הגה - ואפילו נותנים המעות לכהנים, אין עושין מהם תקרובת או נוי עבודה זרה, אלא הכהנים אוכלים ושותים בו; ועוד דאית בזה משום איבה אם נפרוש עצמנו מהם ביום חגם, ואנו שרויים ביניהם וצריכים לשאת ולתת עמהם כל השנה. ולכן אם נכנס לעיר ומצאם שמחים ביום חגם, ישמח עמהם משום איבה דהוי כמחניף להם. ומכל מקום בעל נפש ירחיק מלשמוח עמהם אם יוכל לעשות שלא יהיה לו איבה בדבר. וכן אם שולח דורון לגוי בזמן הזה ביום אחד שיש להם סימן אם יגיע להם דורון בחג ההוא, אם אפשר לו ישלח לו מבערב; ואם לא, ישלח לו בחג עצמו".

וכן כתב תלמיד הרמ"א, ר' מרדכי יפה, בלבוש מלכות (שם):

"יש אומרים שאין כל הדברים האלו הנאמרים בסימן זה אמורים אלא בזמניהם שהיו הגויים אדוקים בעבודה זרה והיו יודעים בטיב עבודה זרה לעבדה. אבל גוים שבזמן הזה לאו עובדי עבודה זרה הם, ואינם יודעים בטיב עבודה זרה לפיכך מותר לשאת ולתת עמהם אפילו ביום חגם ולהלוותם וכל שאר דברים מותרים. ואפילו נותנין המעות לכהנים שאין עושים מהם תקרובות לעבודה זרה או נוי לעבודה זרה אלא הכהנים עצמם אוכלים ושותים בו. ועוד דאית בזה משום איבה אם נפריש עצמינו מהם ביום חגם, ואנו שרויים ביניהם ועיקר פרנסתינו מהם, שאנו נושאים ונותנים עמהם כל ימות השנה ואם היינו פורשין מהם ביום אידם היה לנו איבה גדולה מהם, עד שלא היינו יכולין לעמוד. לפיכך אם נכנס לעיר ביום חגם ומצאן שמחים, שמח עמהם שאינו אלא כמחניף להם" שלא יטילו עלי איבה.

ומכל מקום בעל נפש ירחיק עצמו מלשמוח עמהם אם יוכל לעשות שלא יהא לו איבה בדבר. וכן אדם שולח דורון לגוי בזמן הזה ביום חגם (ביום השמיני) שאחר ניט"ל שקורן לו בלשון אשכנז ניי"א יא"ר, ר"ל שנה חדשה והם יקחו להם לסימן טוב כשישלחו לו דורון ביום זה ושמחים בו. אם אפשר לו לישראל לשלוח הדורון מבערב קודם שהתחיל חגם והשנה החדשה יעשה, כי יהיה בטל סימנו. מכל מקום אם אי אפשר לשלוח לו מבערב, ישלח לו בחגא משום איבה".

הרי גם השו"ע וגם הלבוש הודו שאם אפשר להשתמט, ולהתרחק, כך יעשה. והביאו פסק זה רק בשם "יש אומרים".

אבל הרמב"ם שמחמיר בענין האמונה בשיתוף, השאיר על כנם כל דיני ההרחקות מעובדי עבודה זרה. וזה הנפקא מינה למעשה בין השיטות, או שאין שום שינוי בקיום ההלכות, או אם בדיעבד אפשר להקל מחמת איבה. שתי שיטות לפנינו.





**סיכום**

סקרנו כאן תוך מגבלות מאמר קצר את שתי השיטות, אם המאמינים בכוחות אלוהיים של עליונים העצמאיים מהקב"ה, אם מאמינים אלו הם בגדר עובדי עבודה זרה. הראינו כי חלק מהראשונים, וחלק גדול של האחרונים, מקילים בזה. והראינו שזה אמור רק בחוץ לארץ. והראינו את נימוקיהם וראיותיהם של האוסרים זאת. הסברנו שיטתם של המחמירים בזה, ונימוקים הגיוניים לאיסורם.



## בגדר לשון הקודש לנדר ושאר עניינים\*

### פרק א' - פתיחה

#### כל כינויי נדרים כנדרים

המשנה בחרה לפתוח את מסכתא דנדרים, דווקא בכינויים של נדרים, ורק לאחמ"כ בדיני הנדר, מה שמבאר לנו את כוחם ותוקפם של כינוי. אך מהו כינוי? בפתיחת הדברים נעמוד על משמעות המילה, ומזה נצא לדרך הביאור בכל המושג של כינויים.

הערה שהיא הארה צריכה להיאמר עוד פעם אחת לפחות, היא חשיבות הניסוח שאנו מוצאים בתורה, אינה קיימת כלל, התורה בדרך כלל חפצה בכוונת הלב, ולא מצינו מקום בו דנים חכמי התלמוד בניסוח\* ועל כך תקשה הייחודיות.

והנה מצינו בגמ' ב"מ נ"ח המכנה שם לחבירו, ונראה שכינוי הוא קריאת שם גנאי, וכמו שמצינו שאסור לכנות שם ע"ז אבל כן ניתן לכנות כינוי גנאי. מה שמוכח לנו שכינויים זה: בדרך כלל כינוי אינו שמו האמתי של דבר אלא שם שהדבר כך נקרא מאיזושהי סיבה.

אמנם מצינו כינוי שונה, והוא שינוי הדיבור על דבר מסוים, לאומרו בלשון אחרת. וכמו שכתב רש"י באיוב לב, כ"א, זהו כינוי שמשנה את הדיבור בשביל כבודו. ועוד מצינו על "המכנה בעריות" (מגילה כ"ה) שביארו בראשונים שמדובר על היכא שאומר ערות אביו במקום ערות אביו.

כעת נעבור לדון מהם הכינויים בנדרים. המשנה בדף י' אומרת כך: "האומר (לחבירו) קונם, קונח, קונס - הרי אלו כינויין לקרבן; חרק חרך חרף - הרי אלו כינויין לחרם; נזיק נזיח, פזיח - הרי אלו כינויין לנזירות; שבותה, שקוקה, נודר במוהי - הרי אלו כינויין לשבועה".

הערה ראשונית על דברי המשנה, היא מדוע נקט תנא כינויים לכל המערכות הנפעלות בדיבור, אך לעיקרן של דברים, הלא הוא נדר, לא זכר תנא?

ואחר שלמדנו כינויין מהם, נתבונן לרגע, הרי זה ברור שהמשנה הראשונה של מסכתא זו מתייחסת בהכרח לנושאה המרכזי, הלא הוא נדרים גופן, וא"כ מבינים אנו שהנושא המשני של נדר הכינוי שלו הוא בסיסי, והוא חלק מההבנה בעיקר נדר, ויותר מכך הוא המלמד אותנו מהם נדרים, אחרת רבי לא היה פותח בהם את הנושא של נדר בכללותו.

\* מכיון שסוגיא זו, דנה רבות בעיקרי השפה העברית והקדושה, הרי שבמאמר זה העלתי סברות רבות דווקא בשפה ולא בנדרים, ואני מבהיר זאת, משום שאין הרבה מקומות לדון בהם, ועלה בדעתי להשימם כאן.

א). ומה דמצינו בקידושין דיון על הניסוח הרי הוא שייך לסוגיא דידות, ואכמ"ל.

ב). ונוכל לומר לפי מה דנתבאר במאמרי התפסה, שעניין הנדר הוא כותרת כללית לכל העניין של מערכות איסוריות, ועל כן אין מקום להיכנס לתוככי נדר.

ובאתי בזה להציע מסקנה שיתכן שטמונה היא בתוככי הפתיחה הזו, הנדר במהותו הוא כינוי לחיובים והאיסורים התורניים, כפי שברמת ההתייחסות הנקודתית כינויי נדרים כנדרים, חרמים שבועות ונזירות, מתייחסים לאמירה המקורית. על פי השוואה זו כפי שכינויי הנדרים החרמים וכו' מחייבים ואוסרים, אע"פ שהם רק כינויים, כך גם מציאות הנדר הכללית מחייבת ואוסרת, למרות שהיא רק כינוי ביחס לאיסורי וחייבי תורה המקוריים.

עוד בזה, אשר חשבתי להסיק מפתחה זו, הרי עצם קביעת התנא שהכינוי של נדר יש בו בכדי לחייב ולאסור, הרי זה נלקח מעצם דין הנדר שבתורה, שהרי אם הנדר הוא ביחס לחיובי התורה ככינוי, כיון שהנדר הוא אמירה האוסרת ומחייבת מעצם קביעת התורה, א"כ כוחו של כינוי נותן משנה כוחות לכינוי. כלומר את אותו הכוח הנותן לנדרים את יכולתם ליצור מערכת איסורית ולהוות נושא של חיוב ואיסור מקביל לחוקי התורה הוא הכוח שנותן לכינויי הנדרים להיות אף הם מציאות מחייבת.

למדים אנו לפי כל הנ"ל, שפתיחת התנא בכינויין היא איננה באה לעצם הסוגיא דכינויין, אלא זו מקומה לקמן דף י', ושם במערכת הכינויין אכן אין מקום לכינויי הנדר, אלא זו סוגיא לעצמה. ואכן נעסוק בפרקים הבאים בסוגיא זו דווקא.

ולפי"ז נבין מדוע בשבועה לא מצינו תנא שביאר שגם כינויים מהני, מה שכן מצינו בנזיר, ואולי נוכל לומר שעניין השבועה בא לומר לך את גדרה ודיניה, אך בנדר, כמו שנתבאר, כוונת התנא להגדיר את כוחה של המערכת, שכל האיסור הוא כינויי, ואילו שבועה אין בכלל מערכת איסורית, משום ששבועה איננה אוסרת חפצים אלא היא דנה על האדם

הסוגיא של כינוי נדר איננה באה ללמד שאפשר לכנות נדר אלא היא באה לומר לך שנדר זה חפצא של כינוי, ואחר ההבנה שכל נדר הוא כינוי הרי שלכינוי כבר יותר בהיר לומר שמועיל בו כינוי.

אולי נוכל לומר שהמחלוקת בה עסקנו למעלה במאמרי התפסה, בגדר לשון איסור<sup>2</sup> היא בנויה על כך שעצם הנדר הוא כינוי לאיסור, ואי"ה לאורך הפרקים הבאים ננסה לשזור גם את המחלוקת הזו.



## לשון נדרים

נקודה נוספת אשר עלינו לברר מהו "לשון", ומה היחס שלו לנדרים.

הנה מצינו בדיני התורה שלושה צרכים שונים ללשון, האחד שמצינו הוא בקידושין, והוא רק בכדי להוציא את מחשבתו לפועל, כיון שיש צורך בדיעה על מחשבתו, והראיה שאם היה דיבור על קידושין ועוסקים עדיין באותו העניין, הרי שבשעת הקידושין מהני שתיקתו, משום שאין העניין לדבר, אלא העניין הוא לדעת.

(ג). האם הוא העיקר בנדר, או שהוא מהני בדיעבד, ובכוונה הזכרנו את המח' בפתיחת הדברים בכדי להמחיש את הצורך בפתיחת התנא דווקא בכינויין, להבין ממנו גם את עניין התפסה. ואנו למדנו כסדר הישיבות.

מקום נוסף הוא סוגיא דידן, נדרים, שם נאמר דין לבטא בשפתיים שתיכף נברר מה טבעו, וכן בנזירות תוס' בריש נזיר למדו מ"כי יפליא" שיש דגש על הדיבור דווקא. שם נוכל להבין שהחלת הנדר היא דווקא ע"י הדיבור. וההשקפה ראשונה לבאר טעם זה, היא לומר לך שכיון שיש פה מערכת דינים עדינה הנוצרת ע"י האדם, הרי שיש צורך בפירוט וביציאה מפיו, ואכן בזה לא יעזור הפתרון של עסוקים באותו עניין, אולם לא לחלוטין, כי בהתפסה מצינו רעיון דומה לכך, בזה שאומר "כזה".

ומעל כל זאת פותח מרן הגרי"ז בריש נזיר את עניין הדיבור, ממצות קריאת שמע. מלשון הכתוב, "שמע" ילפינן בכל לשון שאתה שומע, בזה נוכל לומר שהעניין הוא שילוב של דיבור אל מול ידיעה, והרעיון שהשמיעה של האחר היא זו שקובעת את איכות הלשון.

אלא שכל זה מביא אותנו להבין מדוע בכלל צריך לדין לשון נדר, דממנ"פ אם העניין הוא היצמדות למילים מסוימת, מה מקום יש לכינויין, ואם אכן העיקר הכוונה, מהו דין לשון שעוסקים אנו בו.

על כך בפרק הבא בס"ד.



## פרק ב' - מקור לדין כינויים

### מקור הדין, מח' בבלי וירושלמי

הגמרא לקמן ג. שואלת: "וידות היכא כתיב איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה", ותניא: נזיר להזיר לעשות כינויי נזירות כנזירות, וידות נזירות כנזירות". ולכאורה רואים מדברי הגמ' שדין כינויים אינו דין פשוט מסברא ויש צורך ללמוד אותו מפס' של "נזיר להזיר". ויש להבין לרגע את הלימוד, מדוע נזיר להזיר מלמד על כינויים. ובשלמא על ידות ניתן לומר שמעצם הריבוי, התורה נתנה עוד אופציה של הזרה, אבל על כינויים נראה קצת קושי בלימוד. אמנם ניתן לדחוק זאת, במיוחד לפי מה שכתב המפרש לקמן דף י. ד"ה ר' יוחנן וכו': "וישראל נמי כי אמר בהאי לישנא מיתסר דהתורה אמרה כי ידור בכל לשון דנדר". הרי לנו שהמפרש למד על סמך לימוד חדש, אבל לא הסתפק בסברא לחדש דין זה. אמנם גם בדבריו ניתן לומר שעצם האפשרות של התורה לידור מוכיחה שהיא נתנה את כל האופציות הלשוניות. ועוד בזה, תוס' בסוטה כד: ד"ה ר' יונתן, כתבו כך: "ובלא קרא יתירא לא מסתבר לרביינהו ולמימר דליחייב קונם וקונס כמו שיאמר קרבן, וכן אם יאמר הריני או אהא כמו שיאמר הריני נזיר, הלכך צריך קרא יתירא". הרי לנו שוב שיש לימוד מפורש על כינויים.

אלא שרוב הראשונים לא גרסו את הלימוד על כינויים, וטענתם עימם. ראשית, טוענים הר"ן והרא"ש שממה נפשך אין צורך בלימוד לדין זה - לפי ריש לקיש שכינויים הם לשון שבדו להם חכמים, איך אפשר ללמוד את לשונות אלו. אלא מה נוכרח לומר? שהאפשרות לכינויים היא מהתורה ורבנן פירוט על מה דיברה התורה, הרי זה לא נחשב לשון שבדו חכמים. ולפי ר' יוחנן שכינויים הם לשון אומות, ברור מסברא שהם חלים ואין צורך ללמוד את זה. עוד מקשה

הרא"ש שאם גם כינויים צריכים לימוד, איך אפשר ללמוד גם את דין ידות וגם את דין כינויים מאותו פסוק<sup>ד</sup>. בתוס' הוסיפו סיבה נוספת, שמכך שהגמ' בהמשך מביאה את הלימוד רק ביחס לידות, מוכח שכבר מהתחלה היא דיברה רק על ידות ולא על כינויים. ויותר אפשר לומר בכוונתם, שאף מכך שהגמ' פותחת בשאלה וידות היכא כתיב, נראה שדיון הגמ' הוא רק על ידות ולא על כינויים כלל.

הנה איתא בירושלמי (ריש נזיר): "מה נן קיימין, אם במתכוין לזוהר, אפילו אמר שאזכיר פת אהא נזיר, נזיר" ע"ש, והיינו דאם אמר מקודם דכשיאמר אח"כ 'פת' תהא כונתו להיות נזיר, ואמר אח"כ הריני פת, הרי הוא נזיר. הרי מבואר דסובר הירושלמי שלא נצרכים בנדר בכלל לדין לשון, ומשו"ה אם עושה לשון לעצמו נמי מהני. אכן יתכן שלשון עצמאית היא גם נחשבת לשון, כמו שיבואר לקמן, אך בקרן אורה כתב, דש"ס דילן לא ס"ל כהירושלמי דפת.

ומחלוקת זו איננה רק בגדר לשון, אלא מחלוקת גם בכינויין, האם ניתן ללמוד מסברא או שנצרכים אנו ללימוד מפסוקים. וכך כתב בירושלמי בריש נדרים: "כתיב איש כי ידר, מה ת"ל נדר, אלא מיכן שכיניו נדרים כנדרים. או השבע, מה ת"ל שבועה, אלא מיכן שכיניו שבועות כשבועות. אך כל חרם, מה ת"ל יחרים, אלא מיכן שכיניו חרמים כחרמים. נדר נזיר, מה ת"ל להזיר, אלא מיכן שכיניו נזירות כנזירות". הרי לנו להדיא שנצרכים אנו ללימוד מפסוקים.

אמנם התמיהה פה מתעצמת, משום שאם הוכחנו מהירושלמי שלא בעינן בכלל לדין לשון בנדר, מדוע שכינויים יהיו כה מופקעים שיצטרכו לימוד מפסוק. אכן, לדברי הבבלי מובן, שבעינן לדין לשון מה שמעמיד את הנדר כצורה מסוימת שרק נוסחא אחת פועלת, א"כ על נוסחא נוספת נצרך לימוד מפסוק.

ר' שמואל בסי' א אות ד מבאר נפלא את הנידון: לדעתו, נחלקו הבבלי והירושלמי האם כינויים נחשבים לשון, שהבבלי סבר שהכינויים נקראים לשון וממילא אפי' אין צורך ללמודם, ואילו הירושלמי סבר שכינויים אינם נקראים לשון. וסבר הירושלמי שאכן אין לנו לימוד שכינויים קרויים לשון, אלא שהפס' מלמד שבנדר לא צריך דווקא לשון אלא מספיק "לבטא" בשפתיים. ולכן אף שנדר האדם את נדרו בלשון שאינה עיקרית, כיוון שמ"מ הוא ביטא בשפתיים את רצונו וכוונתו לאסור על עצמו חפץ מסוים, הרי זה חל. ואם נעמיק נבחין שהירושלמי הוכיח ראשית כלנקודת הנחה ראשונית, שאין צורך בלשון, אלא יש דין ביטוי. ומה שנלמד מהפסוק זה הרעיון המחשבתי, לא להיכנס לדקדוק בדבריו, אלא לפרש את כוונותיו. ולכן הירושלמי הביא מקורות נפרדים לנדרים, שבועות, חרמים ונזירות, שכן אם הפס' היה

ד). ברור שהרא"ש הבין את המושג של ידות שהוא שונה לגמרי מכינויים, משום שאם שני הדינים הללו יסודם הוא אחד אז מהי תמיהתו. והנה עיין ברמב"ם בפיהמ"ש בתחילת מסכתנו, שמשמע מדבריו שבמשניות המושג "ידות" כלול במושג "כינויים". ובאמת חיפוש במשניות מעלה שהמושג "ידות" לא מוזכר כלל בדברי המשנה, ונראה לכא' שבתקופת המשנה המושג "ידות" היה כלול תחת השם "כינויים", שכן שני דינים אלו מחדשים שבנדרים אנו מבינים אף לשון שאינה ברורה.

ה). בשטמ"ק הביא בשם הרי"ף שהוא רק אסמכתא בעלמא.

יש שרצו לתלות את מח' הבבלי והירושלמי במח' הביאור הלכה והאחרונים שתבאר בהמשך, שלדעת כולם מהני כינויים ופליגי במקום בו מדברים בשפה זו. ומקושי הדברים לא הבאתי אותם כלל.

מלמד שאף לשון אומות קרויה לשון, היה אפשר לחדש דבר זה במקום אחד ומשם נלמד לשאר הדינים. אך אם החידוש הוא שלא צריך דיבור ומספיק רק ביטוי שפתיים, זה חידוש שצריך להיאמר ספציפית בכל דין, שכן בכך הוא מוציאו מן הכלל הפשוט שצריך דיבור. וממילא צריך מקור בכדי ללמוד את חידוש זה בכל אחד מדינים אלה.

אלא שאף לאחר מכן, נראה שעדיין יש לבדוק מקור נוסף לדין כינויים, מהספרי בפרשת נשא פסקה כב שנראה שלומד כינויים מפס' אחר מהירושלמי, וכה דבריו: "כי יפליא לנדור נדר וכו' אם כן למה נאמר נדר נזיר להזיר, לעשות כינוי נזירות כנזירות אף בנדרים כיוצא בהם, מה בנדרים עובר על כל יחל ועל כל תאחר אף בנזירות כיוצא בה". א"כ רואים במפורש שגם הספרי לומד כינויים מפס', ואכן בעמק הנצי"ב על הספרי אומר שיש לשנות את הגרסה בספרי לידות במקום כינויים, וכן בגר"א משנה את הגרסה בספרי ומוסיף את דין ידות בנוסף לכינויים. ונראה שכוונתו לכך שהספרי יהיה כגמ' שלנו שמוזכרים בה גם ידות וגם כינויים, ואנו מעמידים את הלימוד רק על ידות.

אך לכאורה דבריהם קצת קשים, שכן אנו מוצאים במספר ליקוטים של מדרשי תנאים שגורסים כמו הלשון המובאת לפנינו בספרי, בלי שינוי הגרסאות שבה. כמו שכתוב בפסיקתא זוטרותא פרשת נשא דף פט: ד"ה דבר אל בני ישראל ובבמדבר רבה פרשת נשא פרשה י סימן ז. ועוד, שבגמ' שלנו שכתוב גם ידות וגם כינויים יותר קל לשנות את הגרסה ולמחוק את דין כינויים, אך בספרי שכתוב רק כינויים נראה יותר קשה לשנות את דין זה לדין ידות. ומה שמוכח לנו בזה שעדיין כינויים במקום מסוים נצרך פסוק.

ומכל אלו למדים אנו מהו כוחו של הלשון בנדר, שבכדי לסטות ממנו ולו בקמעא נצרכים אנו ללימודים או לסברות חזקות ביותר.



## פרק ג' - בדיני לשון

**ביאור מח' ר"י ור"ל, ביאור החילוק בדיבור בין שפה ללשון, והצורך בכינויים**

נדרים דף י ע"א: "איתמר: כינויין - ר' יוחנן אמר: לשון אומות הן, ר"ש בן לקיש אמר: לשון שבדו להם חכמים להיות נודר בו, וכן הוא אומר: בחדש אשר בדא מלבנו. וטעמא מאי תקינו רבנן כינויין, דלא לימא קרבן, ולימא קרבן, דילמא אמר קרבן לה'. ולימא קרבן לה', דילמא אמר לה' ולא אמר קרבן, וקא מפיק שם שמים לבטלה; ותניא, רבי שמעון אומר: מנין שלא יאמר אדם לה' עולה, לה' מנחה, לה' תודה, לה' שלמים, ת"ל: קרבן לה', וק"ו: ומה זה שלא נתכוון אלא להזכיר שם שמים על הקרבן, אמרה תורה קרבן לה', לבטלה על אחת כמה וכמה".

כלומר, נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש האם כינויים הם נדרים שהאדם נדר בשפת הגויים, או שהם מילים שחכמים תיקנו שיהיה האדם נודר בהם. וריש לקיש שסובר שכינויים הם לשונות שתיקנו חכמים, מסביר שהטעם שחכמים ראו צורך לתקן מילים מסוימות שאנשים יגדרו בהן

הוא, שחכמים חששו שאם הנודר יגיד "קורבן", בקלות הוא יגיע למצב שהוא יאמר "קורבן לה'", ויש חשש שלפעמים תצא תקלה שיגיד רק "לה'" בלי להזכיר את המילה קורבן ויציא שם שמיים לבטל. וכדי לחדד את מחלוקתם נקדים ונאמר שהנפק"מ הפשוטה במח' רבי יוחנן ור"ל, והביאה כבר הריטב"א, היא במקרה שאמר קונם קונח קונס, במקום שלא נהגו לומר את מילים אלו בתור נדר, שלפי ר' יוחנן כיוון ששפה זו אינה מדוברת באותו מקום, ביחס לאותו מקום היא אינה חשובה כלשון האומות, וממילא אין זה נכלל בכינויים והנדר אינו חל, אך לפי ר"ל כיוון שחכמים תיקנו את לשונות אלו הרי הן כמילים גמורות של נדר והן חלות אף אם אמרן שלא במקומן.

ובשיטת ר' יוחנן האומר שכינוי הוא אימוץ של לשונם של הנכרים, יש כמה שיטות בראשונים. שיטת התוס' הרא"ש והרשב"א, ועוד ראשונים, שאכן יש שפות בהן יש מילים שהתבארו במשנה שם, ואלו מילים דומות בסגנון דיבור, בצורת הכתיבה, באיות, והן מקבילות לשפת הקודש, וכיון שכל השפות טפלות הן ללשון הקודש, ממילא נחשבו הם ככינויים.

ברמב"ם, הגדיר זאת לשון עילגין, והכוונה לכאן שכאשר מי שאינו מקומי מדבר בשפתם של מקומיים הרי שהמבטא והצורת דיבור ניכרים באיות המוזר, בהגייה המשונה, וממילא דיבורם של נכרים בשפת הקודש גרמה לשינויי לשון. יתכן שזו גם שיטת הר"ן משום שהר"ן כתב שהוא שאלה מלשון הקודש. כלומר לא שיש בזה שיבוש לשוני אלא האומות לקחו משפטינו כיטויי לשון. אמנם יתכן לבאר את דבריו גם באופן פחות חד, ולבאר שעיקר דבריו הוא לשיטת הרמב"ם שזו צורת הגויים לשפה הקדושה.

והנה יש לדון בדברי הרמב"ם שנקט דהוא לשון עילגין, האם שייך להגדיר לשון כאשר היא איננה תקנית. והנה בחידושי הגר"ז בריש נזיר כתבו דל"ש לשון שמהותה היא עילגות, ובפשטות כך משמע מהרמב"ם בפ"ב משבועות ה"ה וז"ל: "ולא השבועה בלבד אלא כל כינויי שבועה כשבועה, כגון שהיו אנשי אותו מקום עילגים והיו קוראים לשבועה שבועה או שקוקה, או שהיו ארמיים שלשון שבועה בלשונם מומתא, והעלגים מכנין אותה ואומרים מוהא, כיון שאמר לשון שמשמעו וענינו שבועה הרי זה חייב כמי שהוציא לשון שבועה". כלומר, חילק הרמב"ם בין לשון שבועה לבין הוי כמי שהוציא לשון שבועה, כלומר העילגים אין זה לשון שבועה, הגם שזה מתחבר לכדי שבועה.

ונחدد, רצון הרמב"ם לומר לנו שהגם שאינו לשון כחלק מתורת לשון, אכתי הוא מועיל לכל עניין, דמקום שלא צריך לשון ויש הבנה לדבריו ברור שיהני. ורק בנדרים נצרכנו לדין כינויים, ובשאר מקומות הרי הוציא מילים אלו מפיו. וייתכן שזו ההבנה בדברי המהרי"ט באה"ע (סימן ט"ז), שכתב דיבם עלג חשיב ראוי לקריאת חליצה שנאמרת דווקא בלשון. וטעמו עמו, משום

1. היאך נשתרבו המילים, מדוע אכן יש הקבלה, התוריד"ד כתב שהכוונה דווקא ללשון בבלי שהרי בגלות בבל נוצר ממשק לשוני [העיר בזה הגר"י הילדסהימר שלשון שבועה הוא מומתא, ואילו בגמ' קראו בכינויי שבועה, שבועה ושבוקה, לכך הכריח שהוא הבבליית הקדומה, מה שמוגדר שפה "אכדית"]. בירושלמי לעומת זאת הביא שהוא מהשפה "ניוטא" ובספר המעריך על הערוך כתב שהוא אומת נבט, והרב הנ"ל ביאר שאומת הנבטים דרו בדרום ארץ ירדן שבימינו, וממילא מובנת הקרבה לשפת הקודש.

שכך הוא לשונו ומכירים אנו את מנהגו מה שהוא אומר, והוכיח כן מדין כינויי נדרים. הנה לכאור' חזינן שלשון עילגים, הגם שאינו לשון וכדנתבאר, מ"מ מהני לענין לשון שבחליצה. וכן כתבו הפוסקים לגבי בברכת כהנים כלפי כהן עילג, כיון שהוא הוציא מפיו. ומה שהוכיח בנדרים שלמרות החומרה שיש בנדר התחדש מעצמו דין כינוי, שהוא מסברא, לומר שלשון עילגים אינו מופקע מתורת לשון.

ויש לבאר מדוע באמת לשון עילגים לא מוגדרת לשון, הרי אנו מדברים באופן שהדיבור מובן לכל, ומה בכך שהוא שינה מצורתו המקורית, וכי יש משמעות לאותיות שבהם ידבר, או להיגוי המסוים.

וקודם שנטרח בבירור ההנחה הזו, הרי שעלינו לברר גם את שיטת הר"ן שלשון שאולה היא מהווה לקונה במערכת נדרים, דהרי אם אנו חשים להבנה שבדברים הרי שזה נכלל בלשון האומות, ומדוע להפיקעם מתורת לשון.

ויש תאוריה פילוסופית<sup>ז</sup> שאומצה בסוגיא זו גם בעולם התורה, והיא טוענת שעניין הלשון הוא הרגל, כלומר יש חינוך על שכולם כפופים לו, כמובן כל עם ואומה לפי הנתונים שלה, ואנשי האומה מקשרים חפצים לפי השפה אשר בפהם ללא כל משמעות, אלא מפאת ההרגל, ועל כך תירצו שממילא לשון עילגת, איננה מצויה בידי האנשים מחמת ההרגל, אלא מחמת ההבנה ולשון עניינה הרגל. ונדחה זאת מסברא משום שאם אכן המילה הובנה ע"י המון העם הרי שהיא כבר מורגלת בידיהם, ומה שלא חונכו על כך לא פוסל מהמוח את אפשרות הקישור. הנה דיבור בפשטות עניינו הוא העברת מסר, וננסה כעת לעמוד על כך ולברר מה טיבו, ומהו טבעו.

בפשטות דיבור עניינו הוא העברת מסר. אלא שמצינו שמעלת האדם על פני החי היא בכך שהוא "מדבר", ואם נאמר שעניין הדיבור הוא רק העברת מסר הרי שמצינו העברת מסר גם בבעלי חיים. הגמ' בגיטין מ"ה א': "יומא חד הוה יתיב גביה ההוא גברא דהוה ידע בלישנא דציפורי, אתא עורבא וקא קרי ליה, אמר ליה: מאי קאמר? אמר ליה: עיליש ברח עיליש ברח, אמר: עורבא שיקרא הוא ולא סמיכנא עליה. אדהכי אתא יונה וקא קריא, אמר ליה: מאי קאמרה? א"ל: עיליש ברח עיליש ברח, אמר: כנסת ישראל כיונה מתילא, ש"מ מתרחיש לי ניסא". וכן מה שחזה דיברה עם הנחש אמנם יש המבארים שזה היה על ידי מלאך, אך בפסקתא זוטרתי פירש, שחזה דיברה בשפת הנחש.

ולא זו בלבד, דאפי' בצומח מצאנו שיש דיבור ותקשורת, דהגמ' בסוכה כ"ח א': "אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה, תלמוד, הלכות ואגדות, דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, קלים וחמורים וגזרות שוות, תקופות וגימטריאות, שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים". וכתב רש"י על שלושת אלו "לא ידענא מאי היא". והרשב"ם בבבא בתרא קלד

ז. כך כתב גדול הפילוסופים של הלשון, לודוויג וויטגנשטיין [חקירות פילוסופיות, סעיף 508], ולא נקטתי מי מעולם התורה נקט מפני כבודו וכבוד תורתו. ועל טענתם שזו ההבנה בלשון שבדו חכמים, שכביכול הרגילו את הציבור, מלבד התמיהה בזה, דמהיכ"ת לחדש כדבר הזה, ועוד שלא נאמר בבדיית חכמים שפרסו זאת לציבור, ואי"ה גם על כך נוכל לענות. ועיין בהערה למטה עוד דחייה על כך.



א כתב וז"ל: "שיחת שדים להשביעם, ונפקא מינה לעשות קמיע לרפואה; שיחת מלאכי השרת להשביעם; שיחת דקלים, שבני אדם רגילים לדבר על הדקלים, כדכתיב בשלמה [מלכים א' א' יג'] וידבר על העצים", ופירש רש"י שם: "מה רפואת כל אחד, ועץ פלוני יפה לבנין פלוני, וליטע בקרקע פלונית"; וראה גם במיוחס לרבינו גרשם שם ובמאירי כאן. ובמיוחס לרבינו גרשם בבבא בתרא שם פירש: "שיחת דקלים: שהיה יודע ללחוש דבר שתתמלא השדה דקלים, ושיתעקרו". וברבינו אפרים על התורה פ' בראשית בפסוק: "וכל שיח השדה", כתב: "האילנות מנענעים הענפים ונראים כמשוחחים זה עם זה, וזהו שיחת דקלים". וכן מבואר במס' סופרים פט"ז ה"ז: "אמרו עליו על הילל שלא עזב דברי חכמה שלא למדה, אפילו כל הלשונות, אפילו שיחת הרים וגבעות ובקעות, שיחת עצים ועשבים, שיחת חיות ובהמות, שיחת שדים ומשלוחות, הכל למד, כל כך למה, משום, י"י חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר".

והנראה בזה, באסתר פרק א פסוק כב: וַיִּשְׁלַח סָפְרִים אֶל־כָּל־מְדִינוֹת הַמֶּלֶךְ אֶל־מְדִינָה וּמְדִינָה כְּכַתְּבָהּ וְאֶל־עַם נָעַם כְּלִשׁוֹנוֹ לִהְיוֹת כָּל־אִישׁ שָׂרָר בְּבֵיתוֹ וּמְדַבֵּר כְּלִשׁוֹן עַמּוֹ, למדים אנו על חוק פרסי קדום שמאפיין את השפה כלאומנית, כלומר שלא יחוש כל אחד ששפתו היא האליטה, הוחלט שהגבר הוא השולט ובעקבות כך גם השפה הביתית היא לפי דעתו, והתמיהה עולה מה משנה מהי השפה שבה ידברו בבית לשליטה שבבית?

הרש"ר הירש בפרשת נח מאיר לנו את הסוגיא באופן מופלא ונעים ביותר. דבריו נמצאים בשני מקומות, ונתחיל ראשית מחילוקו בין לשון לשפה<sup>ח</sup>, אשר למדנו מזה שדיבור מורכב משני חלקים לשון ושפה. וביאר זאת, שלשון הוא אבר יחיד המעצב את הקול ואילו שפה היא שוליים, כלומר הסוף, אם נתרגם זאת לעולם המציאות, האדם חושב הרבה וע"י הפה הוא מוציאו לאור, וזה הסוף של הפעולה, מתחילת המחשבה עד לסופה. אך הלשון היא ההגייה המוחלטת, הצורה המדויקת בה מבטאים את השפה.

ח. אמנם באבן עזרא ביאר שאחשוורוש רצה ליצור עוד ענין, לשנות את גזירתו של שליטת הבעל למשהו משני.

ט. הרש"ר הירש, ראוי לצטט דבריו, כי ייתכן שכוונתו היא לעולם מושגים אחר, בבראשית פרשת נח פרק יא פסוק א: "וכיחס 'לשון' ל'שפה' - בהוראה המוחשית - כן גם בהוראה המופשטת. השפה הייתה אחת, אך הלשונות היו שונות, הווה אומר: הם דיברו שפה אחת בדיאלקטים שונים. הן עיקר הוראת 'שפה' היא: שולים, אך לא: סוף דבר הבא בעל כרחו, אלא סופו וסיומו הטבעי, הגבול שהוצב לו מראש. ולפיכך הוראת 'ספה' בדרך כלל: להביא דבר לסיומו הטבעי, וכן: לפרנס ולכלכל, לתת לו די סיפוק; ומכאן 'מספוא': מאכל בהמה. נמצאת זו משמעות 'שפה' בהוראה המוחשית: השפה היא הגבול של החלל הפנימי, היא סוגרת ומסיימת את חלל הגוף. והנה, השפה מייצגת את כל חלל הפה, ואילו הלשון היא רק אבר יחיד, כלי לעיצוב הקול; וכן הדבר גם בהוראה המופשטת: הלשונות הן דיאלקטים של שפה אחת. השפה הייתה אחת - למרות הדיאלקטים השונים. אל נשכח, שכבר עברו קרוב לארבע מאות שנה מדור המבול ועד דור הפלגה; בתקופה זו כבר נפרדו בני האדם בדרך הטבע, - וכתוצאה מכך נתרבו ה'לשונות'; ואף על פי כן - עדיין היתה זו שפה אחת".

על ההנחה הזו של הרש"ר הירש, יש לטעון, דהנה שפתיים הם איבר בגוף ששותף פעיל בעיצוב הקול, לא עוד הוא המווסת של טון הדיבור, הוא זה שחוסם את המדבר. מרע"ה שהתקשה בדיבורו, לא תלה זאת בלשון כפי שמתבקש לטענת הרש"ר, אלא אמר "ואני ערל שפתיים", מה שמוכיח שבסוף היחס לדיבור הוא על השפה. כאשר משבחים את הנואם היטב, הגדיר משלי "שפתיים ישק", ובפשטות הכוונה היא שהמבט החיצוני על המדבר הוא ביחס לשפה, כי חלל הפה אינו נצפה לקהל הרחב. אך עדיין ההכרח בדברי הרש"ר אינו להשגתנו.

ובעניין נוסף התבטא לנו הרש"ר ברוב טובו<sup>1</sup>, וביאר שעניין השפה היא ביטוי להשקפה, כלומר כאשר אדם מאמין בעניין מסוים הרי שצורת הביטוי היא מוחלטת אצלו, אין בזה הרגל ואין בזה קוד חברתי אלא הוא תהליך קוגניטיבי באדם ועל כך אין אפשרות לשנות זאת. כך דרש הקב"ה מהאדם לקרוא שמות לבעלי החיים, ללא גאונות אלא בשכל ישר, בתודעה ברורה. גם בדור הפלגה, מבאר הרש"ר, לא היה חידוש בריאה כמו שנקטו כבר הראשונים, אלא היה חילוק השקפתו, כאשר המבט חיים שונה הרי שההיבטים משתנים. ונלמד מזה שאם השפה כל כך משתנה, הרי שהלשון והביטוי וכן ההיגוי על אחת כמה וכמה.

נשלים כעת, כאשר אחשוורוש רוצה ליצור יציבות שלטונית בבתי הפרסים, מכוון אחשוורוש אל המקור, אל נקודת המבט על החיים, הביטוי הוא בצורת הדיבור, אבל לא זו המטרה, אלא איחוד הדעות, וההכפפה לבעל זו הייתה מטרת העל של אחשוורוש. אמנם טעות הייתה בידו, כדרכו של גוי שנאמין בחוכמתו אך לא בעומקו, והא דיבר על לשונות, כלומר ההגייה, במקום לדון בשפה, שהיא עיקר הביטוי.

כעת נשוב לסוגיין, ברור ביותר מדוע הרמב"ם הפקיע לשון עילגים מתורת לשון מכיוון שלשון עניינה הוא הדיוק דווקא, והעילג כל עניינו הוא חוסר הדיוק. הגסות בדיבור איננה מתאימה למושג לשון, ולכן כשאין דרישה מהתורה על לשון סגי בדיבור עילג, כי בסוף לא יצא הוא מתורת דיבור.

ואילו הר"ן, נראה לומר שהר"ן למד שהשפה היא העיקר, כלומר חפצים אנו שיהיו המדברים באותו מטבע לשון, עם אותה אידאה, וכאשר משאילים מילים, הרי שאין זה מוגדר כשפה, דהוא רק הלוואה ממקום אחר. וביותר, הנה הר"ן הגדיר שלשון אומות הוא הסכמת אומות העולם, ובפשטות הכוונה היא שיש איזה מוסכמה חברתית להגדיר דברים באופן הזה, ויתמה התמה דא"כ מדוע השאלת לשון איננה בגדר הסכמה? ועוד, מה שייך לדון על הסכמתם, וכי זה דינא דמלכותא דינא? אולם למתבאר כוונתו היא שרק אחר שהוסכמה המילה, מתוקף ההשקפה המצביעה על כך, הרי שכיום אין מקום לשנות זאת. ועל ההשאלה, הרי מעצם ההשאלה מוכח שהשקפתם שונה משלנו, וכך ביאר הר"ן שאין הסכמת חז"ל פחותה מהסכמתם, לא כשוויון זכויות, אלא כהבנה שאם אצלם זה נובע ממקור השקפתי גם אצלנו זה כך. לכן הוצרכנו לחידוש בכינויין.

וכעת, אחר ההבנה מהו לשון, נוכל להתקדם. הנה מדברי הגמ' בדף י' ע"ב, שמבואר דכינויי כינויים מותרים, ולמדו בזה הרשב"א והר"ן שהוא בבני מקום המדברים בשיבוש, ולרא"ש הוא

י. רש"ר הירש בראשית פרשת נח פרק יא פסוק ז, וז"ל: "והנה עתה, יסוד זר חדר אל השפה, שהיתה טבועה במטבע אחיד, - וכך ניתקה השפה ממקור יניקתה. איזהו היסוד הזה? הוה אומר: תודעתו העצמית של הפרט. תודעת הפרט התעוררה והחלה להביע התנגדות; והיא העמידה את השרירות הסובייקטיבית - מול ההשקפה האובייקטיבית הגלומה בשפה. הציבור ביקש לעשות לו שם וניסה לבטל את ערכו של הפרט: היחיד דומה לאפס; ורק אם הציבור יקדים לו את ספרתו, יזכה גם הוא משולחן הציבור. נסיון זה הושם לאל, משהתעוררה התודעה על ערכו של הפרט. ההכרה העצמית של האדם. התקוממה; ההרגשה נצנצה בלב, שכל אדם זכה בחירות הרצון - כעבד כאדוני. התעוררה העקשנות, הסובייקטיביות, האנוכיות, שאינן מקבלות השקפה זרה, - אפילו תהא זו מסורת אלהית. והרי זו דרך של השחתה; אך הקדוש ברוך הוא מכוון אותה לטובה כדי להביא גאולה לאדם".

על בני המקום הרחוק מעיקר הלשון, ששונה לשונם מעיקר לשון אומה זו. כלומר, שאפילו שבאותו מקום מדברים בכינויי כינויים אין זה לשון לנדרים. והדבר צריך תלמוד, דמה בכך ששונה הוא מעיקר הלשון של האומה, הרי זהו הוסכם ומדובר בכל מקום? אלא שמכיון שאין זה תואם לערכי האומה, הרי שזה פקע מתורת לשון. והדברים נפלאים ביותר.

והנה יש לנו להדגיש, דהנה מהי בכלל מח' ר"י ור"ל על עניין לשון, הרי כל מה דילפינן דיבור בנדר הוא מהא דבשבועות כו' ילפינן שבועות ונדרים מלשון הכתוב "לבטא בשפתיים". הרי שלדברי הר"ן נוכל לומר שהא גופא למדו, שכל הדין הוא על עניין השפה.

אך ביותר נלמד שהדין שנלמד לבטא בשפתיים, הוא לא אתי לכלל לשון אלא כל מה שהוציא בשפתיו כבר ביצע ביטוי שפתיים, אלא מה שמוכרח הוא שיש דין נוסף, שבנדר נוקקים לדיבור על סמך הלאו המגדיר של נדר, שהוא בוודאי הולך על דיבור. וא"כ נוכל לומר שדיבור מורכב משני החלקים - מהשפה, כלומר ביטוי הערכים, אך יש בו עוד חלק, והוא הלשון, וזה הדיוק וההיגוי ועל כך הוצרכנו לדין כינויים.

אם נשוב לפתיחה, שכל נדר הוא כינוי, הרי למדנו בזה שכינוי הוא ביטוי לחוסר הדיוק וממילא למדנו שבכל נדר אין צורך בדיוק. דווקא בזה פתח התנא, וכן פסק הרמב"ם לדין כינויין, כי זה הפתיח למושג דיבור אשר בנדר.

כעת ננסה לבאר לפי"ז את טענת ר"ל שכינויין זה על לשון שבדו חכמים מליבן. כאשר נעיין לרגע בשיטת ר"ל נעלה תמיהה - מהי אותה בדיה? מה מטרתה? וביותר, היאך עשו זאת חכמים? ובאו הר"ן והרשב"א עם טענה שלא גרעה הסכמת חכמינו מחכמי אומות העולם. ומלבד המשוואה המוזרה, שכבר העלינו למעלה, יש לבאר - וכי חכמים החיו שפה או שמא בראו" שפה? אלא מה, נאמר שאין פה שפה מחודשת, אלא יש הוספה והרחבה של שפה, וגם זה טעון ביאור.

אלא נוכרח לומר, שהא גופא חכמים לא בדו שפה, אין זו מטרתם. ומה כן בדו חכמים? לצורך בקרה מסוימת בהלכות נדרים יש לחכמים גילוי, לצורת הנדר באופן מסוים. א"כ למדים אנו שדיון חכמים היה דווקא על ההגייה לא על השפה. א"כ מגיע הר"ן עם טענה על ההגייה יש ביד כל אחד להחליט, ועל כך טענת ר"ל.

יוצא א"כ שהמח' בין ר"י לר"ל איננה על מקורה המילה קונת, אין מקום לדון בבלשנות, המח' שלהם היא ביסוד החידוש של כינוי, האם זו שפה נפרדת, וממילא ההגדרה עצמית של האדם היא שונה. ועל כך אמר ר"י לשון נכרים, כלומר אכן ההגייה היא נכרית אך זהו רק לשון, אבל לר"ל אם אכן זהו דיבור נכרי הרי שהשפה מורה על מקור אחר לנדר". על כך ר"ל סייג רק למה שחכמים עיגנו בתוככי השפה הקדושה, עם חריץ נרחב למערכת נדרים.

יא. כאשר הקב"ה פילג את בוני מגדל בבל, דנו הראשונים שלא יתכן שהקב"ה ברא בריאה חדשה לאחר ששת ימי בראשית, הרי ששפה היא בריאה בפני עצמה.

יב. יש מקום להעמיק ולדון על פי מאמרי עיקרי הנדר (בקונטרס "תואר הנדר"), שם העלינו שההשראה היא זו שמעניינת אותנו, הדנים בנדר, משום שאין מקום לצורת הנדר ללא הסיבה שגרמה להיותו. ועל כך נוכל לומר שכינוי של נדר הוא בעצם הוכחה מהיכן הוא בא. ואכן בבלשנות הזו דנו ר"י ור"ל, האם המקור הוא נוכרי או חז"לי, שזה מעיד על

ולחידודי: בתוס' רא"ש בריש נזיר מחדש לנו שאדם שייצר לעצמו שפה עצמאית, ובה הוא מנהל את המו"מ שלו, יכול גם לידור בה". לפי הנ"ל הדברים מבוררים היטב, משום שאם בשפתו הוא כיוון לנדר ואמר נדר", בין לר"י בין לר"ל הוא דיבר נדר, אלא כל הבעיה שבה עסקו הני אמוראים היא במגוון מילים שחדרו לתוככי נדר, על כך יש לדון מה מטרת הלשון ולהבין מהו שיוכו לדין מבטא שפתיים אשר בנדר.

**אתגר:** יש מח' באחרונים לגבי תפילה בכל לשון, באחד אשר חידש לעצמו שפה מחודשת, האם יכול להתפלל בה. ר' אפרים זלמן מרגליות הלא הוא "הר המור גבעת הלבונה רב חסדי" ורב חנינא חכמתו בחוץ תרונה ועשר ידות לו בבינה<sup>10</sup>, רצה לטעון שלא שייך כן, דא"כ נתת דבריך לשיעורין, ורק מהשבעים לשון ניתן להתפלל. החת"ס דחה אותו בשו"ת חתם סופר חלק ה - השמטות סימן קצג, וכתב לו כך: גם מה דפשיטא לי' למר ניהו רבה דהמתפלל בלשון בדוי הנ"ל או בשום לשון שנשתבש מלשונות האומות לא יי"ח תפלה ולא ידענא מאי אולמייהו דשבעים לשונות לענין תפלה בכל לשון שהוא שומע ומבין<sup>11</sup> יוצא ובתנאי שמדברים כן בחצרות המלכים באותה המדינה דאלת"ה לא ירצה משום הקריבהו נא לפחתך וכעין שאמרו בענין מלבושי' ועטופים בשעת תפלה יעיי' בש"ע סי' צ"א סעי' ה' אבל אם הלשון צח ונקי לפי ההסכמה באותו זמן ובאותו המקום ואיננו לשון עלגים לא ידעתי מהיכי פשיטא לי' למר למיפסל טפי משארי לשונות: ויש לנו לומר שהא גופא מחלוקת האחרונים הנ"ל היא על יצירת שפה, האם כאשר אדם מדבר בשפה מסוימת זה בא מתוך כוונה לערכים אחרים, ואז אין לנו להתיר לו אלא מתוך שבעים לשון, שרק על כך ידועה לנו כוונתו, ועל כך עונה החת"ס שלאחר שהאדם מדבר שפה מכובדת, הרי כבר יצא הוא בלשון וצורת התפילה.



צורת הנדר.

יג. מכאן היו שהוכיחו ששפה היא הרגל, דהנה הכיר התורא"ש בשפה עצמאית. אך הא גופא נטען כנגדם, דהרי מה שההרגל מועיל הוא מתוך כך שכל אחד ואחד מבני המקום שהורגל בכך הוא גם מבין את השפה, כי אם ההרגל הוא אישי, הרי שאין משמעות לשפה, אלא בהכרח שהלאום הוא המגדיר את ההרגל. ואז מה נענה על דברי התורא"ש? רק אם נאמר ששפה היא תוצאה של ערכים קדומים, והכרה תודעתית לעניין מסויים היא זו שיוצרת את השפה, ואין משמעות להבנת האחר, כי אם הוא אינו באותם הערכים של האדם, הרי ממילא שונים הם בכל מהותם, השפה איננה מכשול בתקשורת. וזה גופא החידוש של הרש"ר, שהמטרה בבלבול השפות היה לא חוסר ההבנה בין איש לרעהו, אלא ניתוק האחדות. והאמת היא שלא ניתן להגדיר את השפה לפי הבנת האחר, רק אם נאמר ששפה היא הרגל, וזאת שללנו.

יד. וזה דווקא לפי דברי הגרי"ז שחידוש התורא"ש הוא דווקא בפרשת נדרים, ולא כפי שיש שרצו לומר בדעתו שהוא על כל דין לשון.

טו. כך כינה אותו החת"ס שם, והובאו דבריו בקונטרס שפה נאמנה שחיבר.

טז. בחת"ס נראה שמחד נקט שלשון בתפילה עניינו הוא ההבנה, אך לטענת הבית אפרים לא סגי הבנה אם אין בסיס לשפה, ואילו החת"ס לא התייחס כלל לעניין השפה. וייתכן שזה ביאור מח', ועל כך יש לנו אתגר.

ואם עסוקים אנו במחלוקת זו, הרי שיש בין השורות של הדיון הנרחב בתשובת החת"ס, מח' נוספת בגדר שבעים לשון, האם הגדרתם שבעים לשון הידועות באותו הדור, או דיילא אליו שפות שידח עם בריאת העולם או בדור הפלגה. ולדעת הבית אפרים אכן זהו מבט על כל דור ודור ושבעים לשונותיו.

### דיון בעניין תפילה

ואם באתגרים אנו עסוקים, לשונות ודיבורים, לכאור' יש לברר דהנה הגמ' בברכות לא' א' לומדת רק שפתיה נעות מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו, וכן עיין ברמב"ן (שמות פרק יג פס' ט"ז): "וזה כוונתם במה שאמרו ז"ל (ירושלמי תענית פ"ב ה"א) ויקראו אל אלהים בחזקה (יונה ג ח), מכאן אתה למד שתפלה צריכה קול". הרי לנו מבואר שלא מספיק לחשוב על המילים בלבד, אלא צריך לבטא אותם בשפתים. וכן פסק הרמב"ם (פ"ה מהלכות תפילה ונשיאת כפים ה"ט) כך: "השוויית הקול כיצד לא יגביה קול בתפלתו ולא יתפלל בלבו אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש", ומתוך כך עולה השאלה כיון שחייב להוציא בשפתיו, א"כ מדוע נקראת תפילה עבודה שבלב.

ואאמור' שליט"א עסק בזה במאמרו "משמעות הדיבור" (בקונטרס "תואר הנדר") והביא ליישב זאת. ראשית מדברי החובות הלבבות בשער ח (שער חשבון הנפש פרק ג) וז"ל: "וראו לך, אחי, שתדע, כי כוונתנו בתפלה אינה כי אם כלות הנפש אל האלהים וכניעתה לפניו עם רוממותה לבוראה ושכחה והודאתה לשמו והשלכת כל יהביה עליו. ולפי שהיה כבוד על הנפש לזכר כל זה בלי חבור וסדר, סדרו רבותינו ז"ל העניינים שצריכים להם רוב כתות בני אדם, הנראה חסרונם בהם אל האלהים וכניעתם בעבורם, והם עניני התפלה על סדר ותקון, שתקבל בה הנפש פני בוראה ולא תבוש בהתנפלה, ויראה ממנה בסדרה עניני התפלה בלבה הכניעה והשפלות לאלהים. ולפי שהיתה מחשבת הלב מתהפכת הרבה ואין לה קימה למהירות עבר ההרהורים על הנפש, היה קשה עליה לסדר עניני התפלה מעצמה, תקנו אותם רז"ל במלים מתוקנות, יסדרם האדם בלשונו, מפני שמחשבת הנפש הולכת אחר המאמר ונמשכת אל הדבור. והיתה התפלה מלות ועניינים והמלות צריכות אל הענין והענין אינו צריך אל הדבור, כשאפשר לסדרו בלב, כי הוא עיקר כוונתנו ועליו משען מגמתנו". הנה חזינו שאכן עיקר התפילה הוא כוונת הלב, וכל עניין הדיבור הוא למעשה ברירת מחדל מחמת חסרונן של בני"א בלסדר כראוי את כוונת הלב. ויתכן דלפי החוה"ל הא דאדם לא יוצא יד"ח בתפילה שרק כיון בלבו ולא חתך בשפתיו הוא מחמת דלאחר שתקנו חז"ל לומר את התפילה דרך דיבור הרי שזו צורתה וכל צורת תפילה אחרת ה"ז משנה ממטבע שטבעו חז"ל. וצ"ע.

מהלך שונה ניתן לדייק מלשון המבי"ט בבית אלוקים (בשער התפילה פ"ג) שכתב: "ולא תשלם הכוונה כהוגן בלתי הדיבור". ונראה שגם רבינו בחיי הלך במהלך דומה דביאר עה"פ במדבר יב' (יג') וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל יְקֹנָק לֵאמֹר אֵל נָא רָפָא נָא לָהּ. וז"ל: "ויצעק משה אל ה'. נצטער על אחותו והתפלל עליה. וטעם "לאמר" כי התפלה היתה באמירה מוחלטת, לא במחשבה, וזהו שאמרו רז"ל: (ברכות לא א) המתפלל צריך שיחתוך בשפתיו. וטעם החתוך כדי שיצטיירו האותיות ברוח פיו של אדם בקול ורוח ודבור, ותעלה התפלה מצוירת ברוח לפניו יתעלה. מבואר הן מהמבי"ט והן מרבינו בחיי שאמנם עיקר עניין התפילה הוא בלב, כוונת הלב, ברם כדי שהכוונה תהיה שלמה וברורה, לכן צריך את הדיבור, שע"י מתקבעת הכוונה".

עוד הביא שם לבאר מהמהר"ל בנתיב העבודה (פרק ב'), שם מבואר שבמחשבה אינו מתגלה עצם האדם. בדיבור בלבד מתגלה האדם. ומשהאדם פונה אל ה' בתפלה, כל עוד שאינו בדיבור

אלא במחשבה, לא נתגלתה פניית האדם. וכיון שאין פניה אין עניה. אמנם המחשבה נראית עליונה יותר מן הדיבור, אולם היא אינה עצם האדם, אלא הופעה בלבד. שכן כל עיקר החיים של האדם הוא בעולם המעשה, ולכן צורת אדם היא השילוב והחבור של הרוחני עם הגשמי, וזה מתבטא בכח הדיבור, ולכן זה מהוה את האדם. ולכן עד כמה שהוא מדבר הרי שיש בחינת אדם, ואם הוא מחסיר מדיבורו, הרי שאין התייחסות אליו כאדם.



## פרק ד' - לשון הקודש

### במעלת הלשון, גדר שבעים לשון

הרשב"א למד שכל לשון נכרים היא כינוי ללשון הקודש, והרי זה ברור שלר"ן דהובא למעלה ונתבאר, שלדעתו כל לשון נכרים הוא כינוי ללשון הקודש.

ונהגו בעולם לפרש את הדיון הזה במח' הרמב"ם והראב"ד בהלכות קריאת שמע. הרמב"ם בפרק ב ה"י וז"ל: "קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה, והקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שבוש שבאותו הלשון ומדקדק באותו הלשון כמו שמדקדק בלשון הקדש". ועל כך באה השגת הראב"ד וז"ל: "א"א, אין זה מקובל על הדעת לפי שכל הלשונות פירוש הן ומי ידקדק אחר פירושו". והנה צ"ב מה נחלקו הרמב"ם והראב"ד. וסברת הרמב"ם היא שיש צורך להגייה מושלמת, ואילו הראב"ד נראה שלמד שכיון ששאר לשונות אין בהם מקום לעצם המילה, אלא זו רק צורת ביטוי, הרי שעל כך אין מקום לדקדוק בהגייה הלשונית. ועל כך טען הרמב"ם, כפי שביאר הכ"מ: "וי"ל שכוונת רבינו שכשיאמר ביאור המלה יאמר הביאור היותר אמיתי ומסכים לאותה מלה בלשון ההוא ולא יאמר ביאור משובש שדרך קצת בעלי אותו הלשון לאומרו כיון שאין הבקיאין אומרים אותו לפי שאינו משמעות המלה או לפי שיש ביאור יפה ממנו". ואכתי יש לבאר את מחלוקתם.

בעצם דברי הראב"ד, יש להתבונן מדוע בכל קריאה בלשון הקודש שלא נעשתה כתיקנה לא נאמר שתהווה פירוש למילה ותעלה לו למילה הלועזית שיוצא בה. וכן יש להקשות מהא דהרי בשאר לשונות גם מצינו דקדוק, אז מדוע שלל זאת הראב"ד?

וכאן באים אנו לדברי הר"ן בסוגיין, שהקשה מדוע צמצמה המשנה את כינויין, הרי זה לשון נכרים לר"י, ותר"ץ בשם ר' יהודה בר' חסדאי שבאלו המלים יש רובד נוסף, שמלבד שהן לשון נכרים הרי הן גם שיבוש ללשה"ק. והיה מקום לומר שעצם השיבוש הוא בעייתי, קמ"ל התנא שכל עוד זה לשון גויים הרי זה לשון. אמנם בתוס' תירצו על כך שבשאר לשונות צריך להבין את דבריו, ואילו במה שנקטה המשנה אלו מילות קוד כביכול, שמועילות דווקא בנדר. שוב מוצאים אנו מחלוקת בין תוס' לר"ן, דאילו לתוס' לשון הקודש היא מעלה עד כדי כך שאפילו שיבושה מהווים קוד הצלחה לנדרים, ואילו הר"ן והרשב"א שתמהו על כך, נראה שלמדו

(יז). עיין באבן האזל ביאור נפלא לשי' הראב"ד.

שלשה"ק אכן כובלת את עצמה לתוך מעלתה, אך איננה מפקיעה את עצמה מגדרי לשון סתמית, ואם אינו מבין אין מקום לדונו כמדבר.

ובטעם החילוק גם נהגו להביא עפ"ימ"כ בביאור הלכה סב, ב דלשה"ק הוא לשון מצד העצם, משא"כ שאר לשון איננו כ"א מצד הסכם המדינה". ובוה נברר מהא דכתבו הפוסקים במשנ"ב וביאה"ל, ומקורם לכאו' ברמב"ם והראב"ד שהבאנו, לענין תפילה וברכהמ"ז דאף דיוצאין בכל לשון, מ"מ היינו דוקא באופן שמבין את הלשון, משא"כ בלשה"ק דיוצא יד"ח אף כשאנו מבין. והנה לאחר שנתבאר לעיל דגם שאר לשונות הם בשם ודין לשון, מדוע לא מהני כשאנו מבין, דמ"ש הא מהא.

ונראה לבאר לרגע את ההגדרה של הביאור הלכה שלשון הקודש היא לשון בעצם. הנה כבר הבאנו ששבעים לשון מקורם הוא בשפת הקודש, אלא שהפרידם הקב"ה, אך זה ברור שאין הבדל מעמדות בין שבעים לשון, ומאידך לשון הקודש יש בו מעלה. מה שנוכרח לומר שהעומק בשפה הוא החילוק. כלומר, כיון שיצירת השפה הקדושה היא באה מתוך ערכי קודש, הרי שברור שהיא השפה הנכונה והיא הביטוי הנכון. והראיה שבכך ניתנה תורה. מאידך, שבעים לשון הם בגדר תוצאות של הלשון הזו, והגם שאין היא נכונה כי ערכיהם מעוותים, אבל "יצב גבולות עמים" - יש בבריאה מתכונת של שבעים אומות, וברצון הבורא גם חולקה להם שפה אישית-לאומית. הרי שאנו למדים בזה ששבעים לשון הם גם חלק מהמערכת של שפה ולשון, אלא שלשה"ק היא לשון האמת".

יח). להרחיב את העניין נאמר כך: שההסכמה היא על ערכים מסוימים שיקבעו את התודעה, וממנה תצא השפה כלשונה לפי הבנת המחליטים.

יט). הרב זמיר כהן שליט"א בספרו המהפך, הביא מחקרים שלו היו שמים ילד ללא הורים וללא חיקויים, באי בודד, הרי שתחילת דיבורו היה בשפת הקודש, והוא עצום.

בירור קצר על שפת הקודש:

נראה לציין שהרמב"ם במורה מבאר שנקראת היא לשון הקודש, כיון שאין בה ביטויים מפורשים לדברים מגונים, הגם שהם קיימים בעולם, זה גופא המעלה של השפה. אמנם המהר"ל בנתיב הצניעות פ"ג טוען שזו רק תוצאה ולא מאפיין בעצמותה של לשון. [אמנם הרמב"ן חלק בתוקף על הרמב"ם בעניין זה, ונקט כשיטת ריה"ל בכוזרי, וכן דעת כל המקובלים].

החת"ס בדרושים (דרוש לח' טבת, כד) כתב שבשפה זו ניתן להעביר מסרים גבוהים לאנשים קדושים ועל כך היא נעלית על שאר הלשונות. זה דומה לטענת חכמי האמת על צירופי לשון ששייך דווקא בלשון זו, למרות שגם בזה ניתן לענות כדברי המהר"ל על כך שזה רק תוצאה אחר בחירת השפה.

הכוזרי הביא שלוש טענות לייחודה של השפה וכה דבריו, עיין במאמר שני סעיף ס"ח, וז"ל: "הקבלה, שהיא הלשון אשר דבר בה ה' ית' עם אדם וחווה, ובה דברו שניהם, כאשר יורה על זה הגזר, אדם מאדמה, ואשה מאיש, וחווה מחי, וקין מקנית, ושת משת, ונח מינחמנו, עם עדות התורה וקבלת דור אחר דור עד עבר עד נח עד אדם". כלומר ריה"ל, נוקט פה שתי סברות. ראשית, זו הקבלה העוברת מדור לדור. שנית, זו העוצמה שכל מילה מורכבת משרש אחד והכל מובן. נראה שריה"ל בא לדבר דווקא על ההיגיון, ולכן הוא אומר ששפה כזו מיוחדת היא ורק היא יכולה לעבוד מדור לדור. סברא נוספת הוא מביא: "ושהיא לשון עבר ובעבורו נקראת עברית, מפני שנשאר עליה עת הפלגה ובלבול הלשונות, וכבר היה אברהם מדבר בארמית באור כשדים שהארמית היא לשון כשדים, והיתה לו העברית לשון מיוחדת לשון הקדש, והארמית לשון חול, לכן נשא אותה ישמעאל אל הערב, והיו אלו שלש לשונות משותפות מתדמות, הארמית והעברית והעברית, בשמותיהם ובתהלוכותיהם ובשמושיהם". בזה מייחד ריה"ל משמעות עתיקת השפה, יש משמעות

כן נראה מבואר מדברי התוס' בע"ז דף י', שהקשו על הא דפרש"י בסוגיא דהתם דאמרין דשפה יונית אינה לשון, דאין הכוונה דאינו בגדר לשון אלא דאינה שייכת להם, אלא שפה שגלוקטה מאומות אחרות. והקשו ע"ז וז"ל: "ותימה דהא בני ישמעאל ובני קטורה ועמון ומואב שעמדו אחר דור הפלגה מאין בא להם לשונם אם לא מאומה אחרת". הרי לנו שרק השבטים לשון עומדים כמציאות לשון, ומשלא הרי שלא ניתן לברוא שפה.

כעת נבאר ונבין את דעת תוס' שבלשה"ק לא הוצרכה הבנת המדבר, משום ששפה זו היא לשון האמת והיא מיוחדת, הרי שעצם הדיבור שבה הוא מועיל, כיון שכל מה שנצרכת הבנה היא בכדי להטעים את הדיבור, אך אם הדיבור הוא יוצר מציאות בעצם היציאה מפיו, מה שייכת ההבנה להשלמת המציאות. והר"ן דפליג צ"ל שסבר שהגם ששפה זו היא כסגולתה, ואין מקום לחלוק על כך, אך עדיין אין זה פותר את ההבנה, שהיא חלק מצורת הדיבור, וכל הכוח של השפה במהותה הוא רק אם יש בזה הבנה.

ובתוס' בנוזר כתבו וז"ל: "ר' יוחנן אומר לשון אומות הם פירוש שלש לשונות אלו משבעים לשונות הם". עכ"ל. ולכאורה הוא לשון יתר, דמאי נפ"מ דהם משבעים לשון, ותו אטו אם יהיו עוד צירופי לשון חדשים שידברו בהם האומות אינם לשון אומות, ומה ראו לייחסם לע'?

להיותה לשון עבר, להוכיח שמא ועד היום לא חלו בה שינוים. מלבד המיסטיקה, שבוה יש הגיון לומר שיש משמעות לכמה שנים היא קיימת [לסיפור האוון: בעדות המזרח מציינים כל ת"ב את מספר השנים לחורבן הבית, לבאר את העניין שכל שהעניין עתיק הוא מוכיח על אמתותו, ממילא ביאר שהדגשת הזמן מוכיחו כמו אמת יש בחורבן, וזה גופא הקינה הכי כואבת, והבן]. עוד ממשיך הכוזרי כך: "מעלתה מדרך הסברה לפי העם המשתמשים בה, במה שהיה צריך אליו מהמליצה כ"ש עם הנבואה הפושטת ביניהם, והצורך אל האזהרה ואל הנגונים והזמירות ומלכיהם משה ויהושע ודוד ושלמה היתכן שיחסר להם מליצה בעת שהיו צריכים אליה לדבר, כאשר תחסר לנו היום בעבור שאבד הלשון ממנו? הראית ספור התורה, המשכן והאפוד והחשן וזולתם כשהוצרכו אל שמות נכריות היאך מצאו אותם עד תומם, וכמה נאה סדר הספור ההוא, וכן שמות העמים ומיני העופות והאבנים, וזמירות דוד, והתרעם איוב והתוכחו עם רעיו ותוכחות ישעיה ונחמתי, וזולתם". גם זה נראה שאיחד ריה"ל כמה וכמה סברות. ראשית, על עצם העניין שדיברו בה גדולי עולם כבר הבאנו את הטענה, אך נראה שריה"ל משתמש בחוכמתם לא לכך שדיברו בה אלא על כך שהם הרי דיברו בחכמה ומליצה, ולא כל שפה עשירה בכדי לפרנס אנשים חכמים כאלו, ואילו השפה העברית היא זו שנתנה להם את האפשרות להתבטא באופן מליצי כל כך, ויתבאר כוונתו לומר, שפה עשירה היא מצביעה על מעלתה, שפה ששואלת מחברותיה מילים הרי שהיא מוכיחה על עוניה. [וזה מכון כמובן כנגד המצב בזמנו, שאז נאלצו לשאול הרבה מילים].

ועל הטענה שבשפה זו בחר ה' כי בה דיבר, אין זו טענה לוגית, משום שהמצב היה שישאל דיברו בשפה זו ואיתם דיבר הבורא. ועל הרמב"ן שטען שהיא קדושה מכיוון שהמלאכים עוסקים בה, הקשה הש"ה [בהקדמה לתולדות האדם] מדוע אכן בחר ה' דווקא בה, מה הבדיל אותה משאר לשונות האומות. ור' צדוק באור זרוע לצדיק שלל את תמיהה זו, דעל כל בחירה אלוקית הייתה נשאלת השאלה. אך ניתן לומר לפי הטעמים שהבאנו מהרמב"ם ומהחח"ס שלכן בחר בה ה'.

ולסיום, האגרא דכלה בפרשת ויגש (ד"ה כי פי המדבר), כתב כך: "אבל תתבונן הדבר דהנה העולם נבאר בלשון הקודש, אם כן כל דבר ודבר הנמצא בעולם, שמו האמיתי הוא בלשון הקודש, ושאר הלשונות הם רק לסמן, למשל המאכל הנעשה מחיטים נקרא בלשון הקודש לחם והוא שמו האמיתי, ובשאר הלשונות כשנרצה לדבר מאותו הדבר נכנהו בשם אחר כגון ברוי"ט בל"א, ואינו שמו האמיתי רק סימן שתיבה כזו מורה על לחם אבל אינו שמו האמיתי, אם כן הרי שארי הלשונות הם דומה בדומה לצפופי העופות אשר צפופיהם הם סימן לאיזה דבר הנרצה, והמבין צפופם ידע כוונתם אבל אינם מדברים בשמות האמיתיים, אם כן אין מעלת המדבר על מין החי רק בלשון הקודש, הבן הדבר ותודה על האמת, ומעתה בין והתבונן מאמר יוסף לאחיו והנה עיניכם ראוות וכו' כי פי המדבר אליכם, רצ"ל שיש לי פה המדבר, כי אני מדבר לכם בלשון הקודש והוא פה המדבר, מה שאין כן בשאר הלשונות הוא רק פה החי, הבן הדבר ותנשק דברי חכמים אשר כל ר' לא אניס להו".



לשונות. ונראה דכוונתם כמו שנתבאר, דס"ל דשבעים לשון הם לשונות המפרשים ומבארים את תפיסת המציאות, ולכך הדגישו ג' לשונות משבעים לשון, דרך לשונות הבאים מע' לשונות הוי בגדר לשון.

מעתה לפי"ז, נבוא לבאר את כל הענין בטוב טעם. המחלוקת בראשונים היא על יחסם לשבעים אומות, כיון שלשה"ק כבר הכרחנו מה כוחה וזה מה שכתב הביאור הלכה, לבאר מה אכן נחלקו הראשונים בזה נבוא לביאור חדש בס"ד.

בראשונים בפר' נח מבואר שקודם חטאם של דור הפלגה, כולם היו יודעים בשבעים לשון, ויש לדון ולחקור בזה, האם כולם דיברו בשבעים לשון, ורק הקב"ה ייחד לכל עם שפה משלו, או דילמא שהשינוי בין השבעים לשון לא היה כל כך חד, והקב"ה יצר ריבוי הבדלים.

אמנם מעצם זה שהקב"ה ציוה את משה לבאר היטב היינו שבעים לשון, ושיש שבעים פנים לתורה, הרי למדים אנו ששבעים לשון הוא הגדרה על שבעים מבטים ופירושים לבריאה, כאשר כולם נצרכים לבריאה כדנתבאר, ומאידך כולם מלבד לשה"ק טועים בהשגתם. אלא שהטעות הזו יש לדון בה - האם היא רק טעות למקומה, כלומר המבט השלושים ושמונה כמשל, אינו נכון אך לעם הכושים הוא טוב וישר, או דילמא שמכיון שהוא עומד כטעות וכשגגה, הרי שגם להם ולמקומם הוא טעות.

וזו גופא מחלוקת הרמב"ם והראב"ד. לרמב"ם כל לשון במהותה היא חפצא לעצמה, ולכן אם האדם קורא בה ק"ש, הרי שצריך לדקדק בה כי היא עוד אופציה להסתכלות על הבריאה, יש בה חלק בקיום הבריאה. לעומת זאת, הראב"ד אומר שמכיוון שהיא טעותית מיסודה, מה ששייך להשתמש בה הוא רק כביטוי ופירוש לאותו עם טעותי, וממילא אומר הראב"ד שאין מקום לדקדק בה.

ומה ששאלו שכאשר אינו מדקדק בלשה"ק שיהיני כשפת גויים, אין זה נכון, משום שכל מה ששם מהני כי הן במציאות שפות ראויות אלא שהן טעותיות, אבל לשון הקודש כאשר היא אינה מדוקדקת הרי שאינה לשון, ודווקא בגלל הייחודיות שבה.

לפי"ז:

העירוני, שנוכל אולי להתקדם בדבר העמקה שמצינו בשפת האמת, הנה שפת הקודש היא הרי שפת הנצח, כי גם אם אנו לא נדבר בה תמיד יהיו שידברו בה, לא רק מלאכים וכדו', אלא נצח ישראל. ומ"מ יש ליישב שיטה נוספת בראשונים שיכולה להתבאר רק לפי המתבאר.

כך כותב השטמ"ק לקמן בדף ג': "ואית דמפרשי דמשום דהכי לא צריכי קרא, מפני שכשתגורר רגל קו"ף דנזיק ודחי"ת דנזיח וגג דפזיח ורגל החי"ת הוי נזיר, וכיון דדמו תיבות להדדי ממילא ידענא דכנזיר דמי". ולכאורה דבר זה נראה תמוה מאד - וכי מה בכך שהאותיות דומות בכתבתן לאותיות של נזיר, וכי בגלל זה כשהאדם מוציא את המילה בפיו תהיה לזה משמעות של נזיר. זאת, בייחוד מפני שבשעה שהאדם מוציא את המילה בפיו אין משמעות לצורת האותיות כמו שהיא נראית בכתובה. אלא שע"פ מהלך זה שלשון הקודש היא לשון עצמית ואמתית אפשר להבין דעה זו, שכן בלשון הקודש לא רק האותיות שיוצרות את המילים

אינן מקריות אלא הן מסמלות את תוכן החפץ, אלא שגם לאותיות בלשון הקודש יש תוכן בצורה שלהן ואין זו סתם צורה מקרית.



### פרק ה' - חידוש הביאור הלכה

#### מו"מ בדבריו, הגדרת חידושו

לכאור' יש לחקור מה שהכריחו הראשונים שהבנת הלשון תהיה מהמקום בו מדברים בזו, ואילו לא מדברים בה הרי שאיננה מועילה - האם זהו פגם בלשון, שלשון כזו שאינה מובנת חסרה היא להיכא שנצרך דין לשון, או דילמא לא, כל מה שנצרכת ההבנה מצד הציבור, הוא דין בלשון שאינו מוגדר לשון, ובכדי להגדירו כלשון צריך הכרה ציבורית, ולכך נצרכת ההבנה של העם.

ברייטב"א כתב דלדברי ר"י שאכן שייך נדר בלשונות הגויים, הרי שהנודר בלשון לע"ז וער"ב חל נדרו, דלא גרע מכינויים, או יותר נכון זה גופא כינויי. והוכיח מכך הביאור הלכה<sup>1</sup> סימן ס"ב שמה שמהני לשון לע"ז וער"ב זהו רק במקומות בהם מדברים בשפות אלו, ולכך הקיש לענין ק"ש שנאמרת בכל לשון, ומה שתועיל היא רק באופן שבני המדינה דוברים את השפה הזו ולא תועיל שפה יחידנית לכך [ועל סברתו היא הסכמת האומות הארכנו למעלה].

והוכחת הביאור הלכה היא שלכאור' הוא מכך שהריטב"א כתב שכינויים הוא לשון איכותי של האומות. וכיון דהריטב"א במתני' ס"ל דכינויים זה גם דווקא בלשון באותו מקום שמדברים כן, הרי מוכחים דברי הביה"ל, כיון שהריטב"א כתב זאת על לשון לעז וערב.

אכן יש להבין את הוכחת הביה"ל מדברי הריטב"א, משום שהריטב"א בב"ב קס"ד חזר בו<sup>2</sup> ונקט כשיטת הרמב"ם שכינויי לשון עילגים הם<sup>3</sup>, וממילא לא ניתן להקיש מזאת לשאר לשונות.

כ). עוד הוכיח שם מהגמ' בקידושין דף ו. שמביאה רשימה של לשונות שבמקרה שהאדם קידש בהם אישה יש ספק אם האישה הבינה את כוונתו או לא. ואומרת הגמ' שם שאם אדם ביהודה אמר לאישה "הרי את חרופתי", הרי היא מקודשת ללא חשש, שכן ביהודה קוראים לארוסה חרופה. ומדייק הביאור הלכה שדווקא ביהודה אם קידש אותה בלשון זו היא מקודשת מפני שזו השפה שמדוברת שם, אך בשאר מקומות אינה מקודשת אף אם הבינה את דבריו.

ר' יצחק הוטנר בספרו תורת הנזיר סימן א, ח [לא היה בהישג ידי את ספרו, והנכתב פה הוא על סמך מה שהביאו המהדירים בהוצ' דרשן] מקשה שלכאורה מה שביהודה אומרים "חרופתי" זה לשון עילגים שהיא לשון משובשת, וא"כ אפשר לומר שדווקא בשיבושים אומרת הגמ' שזה מועיל רק במקום שמדברים כן, אך מניין לביאור הלכה לחדש שאף לשון אומות גמורה מועילה דווקא במקום שמדברים כך.

בשם הגרמ"מ פרבשטיין ר"י כנסת ישראל - חברון ראיתי שהקשה, שלכאורה דין זה של חרופתי נאמר דווקא גבי קידושין, שאין בהם דין של אמירה, אלא יש ענין שתובן כוונתו, וממילא ל"צ שם דין לשון, ומה שייך הוא לנדרים או לק"ש, שבהם בעינן לדין לשון.

גם ראיתי שעוד הקשה הגאון הנ"ל, שבפשטות מה שלא מועיל להגיד "חרופתי" במקום שאין משתמשים במילה זו לקידושין, אף במקרה שהאישה מבינה את כוונתו, זה מצד שבשאר המקומות משמעות המילה "חרופתי" אינה משמעות של קידושין אלא משמעות אחרת. אך אם דיבר בלשון אומות שאין לה משמעות אחרת בשום מקום, אף אם באותו מקום לא מדברים בלשון זו, לכאורה אין זה גורע מהלשון והנדר צריך לחול.

ועוד משיטת הריטב"א עלינו לברר, דנראה בעוד מקום שסותר עצמו, הרי שהריטב"א לקמן נ"ג ע"א, כתב וז"ל: "בנדרים הלך אחר לשון בני"א במקומו ובשעתו, ובאותו לשון שהוא רגיל לדבר בו, אם אינו מדבר כלשון מקומו". הרי לנו בזה, שאפילו שאין זו הלשון המקומית מהני בנדרים.

ואם דנים אנו בדברי הביאור הלכה, הרי שהוא עצמו בסו"ד הקשה על דבריו משיטת השו"ע סימן תר"צ ט, דבמגילה הכתובה בכל לשון, יוצא בה המכיר אותו לשון. ולא נזכר בדברי השו"ע על כך שבני אותו מקום יכירו בלשון, וסגי במה שאותו קורא מכירה. ועמד בצ"ע<sup>2</sup>.

וכחלק מן הניסיון להבין את דברי הביאור הלכה, הרי שאנו מקבצים ומסדרים את הטעון בירור, ונוסיף את שאלתו החדה של גאון המחשבה הגאון ר' יצחק הוטנר זצ"ל, אשר הובאה בספר הזיכרון כשאלה שהופנתה למרן החפץ חיים. וזו שאלתו - הנה שבועת סוטה קיי"ל דנאמרת בכל לשון, ומקום אמירתה הוא רק בבית המקדש, שם לא דיברו בכל לשון, ואכן מצינו בכמה מקומות שדיברו בלשון ארמית, הרי היה עלינו למצוא איזה הגבלה או מיעוט על שפות מסוימות<sup>3</sup>.

ואחר שהקשינו מדברי ביאור הלכה, עלינו להבין דלולא דבריו, והחולקים עליו, מה סברו. לדעתם נראה שההכרה הציבורית בלשון איננה מהווה תוספת מעלה לשפה, אלא סגי בהבנתו של האדם המדבר. אך גם בזה נקשה, דהרי מטרת הדיבור היא להעביר את עניין המסר, ואם אין הכרה ציבורית הרי שחסר במציאות השפה והדיבור.

ונראה שדעת הביאור הלכה היא שאכן אין ללשון משמעות יתר, אלא יש שני מצבים בהם דיבור מהווה דיבור משמעותי ונצרך - האחד הוא הכרה ציבורית, כי גם אם אין משמעות, בסוף הדיבור עשה את מעשהו. השני הוא לשון בגדרי לשון, שתהא שפה מובחרת ומתוך השבעים לשון.

כא. וז"ל: "ת"ר הריני נזיר סומכוס אומר [הינא] אחת דיגון שתיים. פירשו בתוספות שזה חייב לנזירות מדין כינויי נזירות כההיא דאומר נזית, ולא נראה לי דהתם נזית פזית אינו שם לשון מתוקן כפי מה שפירשנו במקומו, אבל הכא לשון יוני גמור הוא, ואף על פי שהנודר אינו מבין הלשון יפה, כיון דלענין נזירות נתכוין זו נזירות גמורה היא, ומיהו למ"ד התם דכינויים לשון גוים ולפי מה שפירשו בו קצת המפרשים דכל שאר לשונות קרי כינויים לגבי לשון הקודש יש לפרש כפירוש התוספות, אבל אין הפירוש נכון דלשון גוים רוצה לומר גוים המדברים". בלשון הקודש לעגי שפה ואין יודעין לדבר לשון מתוקן וכמו שכתב הרמב"ם.

[יש לציין שלפנינו לא נראה שהריטב"א כתב כדברי הרמב"ם שכינויים לשון עילגים, אמנם ניתן ליישב דבריו שאכן כינויים לשון עילגים, אלא שלענין קונם קונס אכן זה לשון תיקנית, אלא שעדיין נראה דחוק כי העיקר חסר מן הספר]

כב. ואכן יש להקשות על הביאור הלכה, דהנה הגרש"ר (נדרים סימן ג') כבר הוכיח שהרמב"ם נקט את הדין של ההבנה המקומית כדין בכינויים כי הוא לשון משובש ולא נקט זאת כדינא דנאמרים בכל לשון.

כג. וגם מה שהעלה לתרץ ודחה, מצד פרסום הנס שבמגילה, הדברים תמוהים, משום שכשרות כתיבת המגילה איננה מפרסמת את הנס, דאי הכי מדוע שלא נצטווה על כתיבת מגילה, ועיין.

כד. אכן מצינו שראשי הסנהדרין ידעו את שבעים השפות, והרי היה זה בבית המקדש, אך הא גופא ייעוד הידיעה של הסנהדרין הוא רק כדי שאם יגיע איזושהו פלוני משפה מסוימת, אך לא מצד שכך היו מדברים שם.

כלומר דיבור יש לו מטרה, לא בהכרח העברת מסר, יתכן שיש בו הפנמה ועוד רעיונות, וזה העיקר שהדיבור יפעל, אם למשל בק"ש העניין הוא שיקבל עליו עול מלכות שמים בצורה של הפנמה, אז זה המטרה.

אמנם בקרי"ש כבר הבאנו בפתיחת הדברים שיש בה צורך של שני הדינים, בשונה מנדר. כי נדר המטרה שלו היא ליצור מערכת איסורים הבאה מכוחו של דיבור, ואילו ק"ש באה מתוך מטרה אחרת.

מעשה לפי"ז ניתן ליישב את מה שהעלינו. שבועת סוטה, דינה להיאמר בכל לשון, מדוע? יש מטרה אחת בכך שהסוטה תפנים את המסר, אז אין צורך בהכרה ציבורית, כי העיקר הוא שהדיבור יפעל את מעשהו.

אכן הביאור הלכה בעצמו נוקט סברא שקבלת עול מלכות שמיים מהני בלשה"ק אע"פ שאינו מבין<sup>כ</sup>, דעצם אמירת המילים יוצרים קבלה, והבן.



### פרק ו' - הגדרת שפה ולשון

#### ביאור נפלא וחדש למערכת כינויים ולשון שיש בנדרים

הגמ' בנדרים דף מט' אומרת ש"בנדרים הלך אחר לשון בני האדם".

ומאליה עולה השאלה: מהי "לשון בני אדם"? אחת השאלות הקשות בכל קביעה של פרשנות לפי "לשון בני אדם" היא השאלה מיהם אותם "בני אדם": האם מונח זה כוונתו למודל תאורטי ואובייקטיבי, מעין זה הידוע בלשון המשפטית בת ימינו כמבחן "האדם הסביר"? או שמא מדובר במודל סובייקטיבי, שנבנה על סמך נתונים אמפיריים. זאת ועוד: יש לקבוע את תחומיה של "לשון בני אדם" זו, כיוון שלעיתים במקום אחד היא מתפרשת בצורה אחת, ובמקום אחר בצורה אחרת<sup>כ</sup>.

אכן בטור סימן ר"ז<sup>ל</sup> ישנה לשון המגדירה את האדם וכתב "לשון שרגילין בו" ואנו שוב עומדים בתמיהה, משום שרגילות היא ענין מאוד אינדיבידואלי, ומהי הקביעה של רגילות.

ואם נעיין הבית יוסף, שם הגדיר זאת באופן שונה מעט, אך גם לא מאיר בהרבה, ולדבריו הקביעה היא על "הכול לפי המקום והזמן". שוב אנו תמהים, וכי יש פה איזה שיעור לפנינו, הרי הפרשנות המילולית בנדר היא חלק בלתי מבוטל מחלות הנדר, ומה א"כ הגבול בזה.

ואם תאמר שיש איזושהו מיוחדות בנדר, בו אכן אין מקום להיכנס להגדרה אלא עלינו לדון בכל מקרה לגופו, הגם שאין לדבר סוף, הרי שמצינו שהרמב"ם לוקח את ההבנה הזו גם להלכות מכירה. הנה הרמב"ם בהלכות מכירה פרק כו הלכה ח כתב וז"ל: "וזה עיקר גדול בכל

כה). ועל כל המושג שניתן לדבר ללא הבנה, ניתן להשיג זאת רק לדברי רבינו בחיי והמבי"ט שדנו בהם למעלה, שהדיבור הוא שיוצר את הכוונה, יתכן שנאמר שדיבור הוא יוצר גם הבנה.

כו). שאלה זו הובאה בלשון של אחד מן המקנטרים הבא לתהות על קביעת הגמ', ועל כך תשובתינו.

דברי משא ומתן הולכין אחר לשון בני אדם באותו המקום ואחר המנהג, אבל מקום שאין ידוע בו מנהג ולא שמות מיוחדין אלא יש קורין כך ויש שקורין כך עושים כמו שפירשו חכמים בפרקים אלו".

ומה שנראה בזה דלשון בני אדם, הוא בא להפקיע את ההיצמדות לאדם הנודר, כלומר ההבנה הפשוטה מוליכה אותנו לדון על הנודר, מה היא כוונתו, לאן פניו מועדות. וכאן באה הגמ' עם חידוש נפלא, שהוא אור על כל מערכת הנדרים. ברגע שהאדם נדר הרי שהוא השתמש בשפה מסוימת, וההשתמשות בשפה מחייבת לכללים שבה. וגם אם יבוא אדם ויטען אחרת ולא הייתה כוונתו לכך, והרי הכוונה היא העיקר, אנו לא צריכים לדון בדבריו, משום שעצם זה שהאדם השתמש בשפה פלונית הרי שהוא מחויב לכלליה.

למדים אנו יסוד מוסד בהבנת היכולת של "שפה ולשון". ההבנה הפשוטה מתייחסת לשפה כאופציה להעביר מסרים. אמנם יש שיעמיקו בפשטות ויתכנו בה גם שאר עומקים, ולמעין במאמרי סוגיית כינויין עד כה וירוה נחת. אך כעת עולה בידינו הבנה ששפה ולשון אינם כך, אלא שפה ולשון מהווים מחויבות לאדם לעמוד בקריטריונים של השפה, ואם השפה מורה על דבר מסויים אין מקום לאדם הנודר לפרש בו כוונה אחרת.

מעתה נוכל להבין את המודל בו עסקה הגמ', והיא שונה מאופן הצגת הקושיות. כלומר אין מקום לדון מהי השפה אלא בעצם הדיבור של האדם הרי הוא קבע לאיזה שפה ברצונו להשתייך, ובכך הוא חרץ את גורלו.

ונסייג, ומה אם אדם דיבר בלשון עילגים, על כך גופא אמר הרמב"ם שאין זה לשון, וצריך אכן להגיע למח' ר"י ור"ל, ומה אם דיבר בשפה מוזרה, או אם דיבר בכינויין<sup>2</sup> זה מקומה של סוגיא זו להתגדר בה.

ולסיום, מה שהבאנו מהרמב"ם, הוא אינו דין בנדרים, שהושאל למשא ומתן, אלא בנדרים נאמרו הלכות הלשון, הגדרות השפה, ואחר ההבנה הזו, קבע הרמב"ם בפסיקה גאונית זו, את היחס ההלכתי לשפה ולשון, שמשליך על כל נושא ונושא, גם הלכות מכירה נכנסו לקריטריון זה.

אולי זו כוונת הר"ן שלשון היא הסכמה, כלומר הסכמת בני אדם שכאשר הם מדברים בשפה זו הרי שהם מחויבים לכלליה פרטיה ודקדוקיה.

כחלק שולי מנדר, אך הא גופא זהו נדר, שהאדם מכניס את עצמו למערכת דינים מסוימת רק מכוח מחויבות לדיבורו, והבן.



כז). ועיין בפרקים למעלה על כך.

## פרק ז' - שפת התורה

אחד הקונפליקטים ביחס למושג שפה הוא ביחס לשפה היוונית. מחד בשמיני בטבת כתוב בהלכה שטוב להחמיר בעצמו ולצום על החושך אשר ירד לעולם, בעת תרגום התורה ליוונית, וכבר כתב השו"ע (תקפ, ב): "בשמונה בטבת נכתבה התורה יונית בימי תלמי המלך והיה חשך בעולם שלשה ימים". ואכן, כך אנו אומרים בסליחות לעשרה בטבת: "דְּעֵכְנִי בְּשִׁמוֹנָהּ בּוֹ שְׁמֵאלִית וְיָמִינִית. הָלֵא שְׁלִשְׁתָּן קִבְעָתִי תַעֲנִית. וּמֶלֶךְ יְיָ אֲנִסֵּנִי לְכָתוּב דֵּת יְוֹנִית. עַל גְּבִי חָרְשׁוּ חוֹרְשִׁים הָאֲרִיכוּ מַעֲנִית". וכן מצינו במסכת ספר תורה (א, ו) כך: "שבעים זקנים כתבו כל התורה לתלמי המלך לשון יונית, והיה אותו היום קשה לישראל כיום שעשו בו את העגל, שלא היתה תורה יכולה להתרגם כל צרכה. שלשה עשר דברים שינו בה, אלהים ברא בראשית, אעשה אדם בצלם ובדמות וכו'", עכ"ל. ופירוט י"ג השינויים ששינו ע"ב הזקנים מופיע גם במגילה (ט, ב) ובעוד מקומות, והדברים ידועים. ואז שוב עולה לה התמיהה, וכי משה רבינו לא הואיל באר את התורה לתרגמה לשבעים לשון, ומהו החושך הגדול בתרגום התורה ליוונית.

והנה במגילה (שם) נאמר: "אף כשהתירו רבותינו יונית – לא התירו אלא בספר תורה, ומשום מעשה דתלמי המלך. דתניא: מעשה בתלמי המלך שכינס שבעים ושנים זקנים, והכניסן בשבעים ושנים בתים, ולא גילה להם על מה כינסן. ונכנס אצל כל אחד ואחד ואמר להם: כתבו לי תורת משה רבכם. נתן הקדוש ברוך הוא בלב כל אחד ואחד עצה, והסכימו כולן לדעת אחת" וכו'.

והמפרשים שם התקשו ביותר, שאם תלמי המלך אילצם להעתיק את התורה ליוונית, והם עשו זאת רק מחמת פיקוח נפש ומורא מלכות, א"כ מדוע התירו, רק בגלל מעשה מצער זה, להעתיק את התורה ליוונית באופן גורף?

והרמב"ם בפיהמ"ש שם כתב בזה כך: "ומה שייחד לשון יוני משאר לשונות לפי שהיה ידוע אצלם, הלא תראה אמרו לעיל בספרים לא התירו שיכתבו אלא יונית, והטעם לכך לפי שהם תרגמו את התורה בלשון יון לתלמי המלך ונתפרסם אצלם אותו התרגום עד שנעשה אצלם אותו הלשון כלשונם וכאלו הוא אשורית, וכך אמרו לשון יוני לכל כשר. ונוסף לכך היתה לשון זו חשובה בעיניהם, רבינו הקדוש אמר מה לי ללשון טרסי אי לשון עברי או לשון יוני", עכ"ל.

ואמנם החת"ס כתב בתוכ"ד כך: "דמדהתיר רשב"ג יונית ועיקר טעמי משום דס"ל דמן התורה נכתב בכל לשון ורבנן אסרו ושיירו יונית משום שנעשה בו נס בתלמי המלך", עכ"ל. וכן כתב ג"כ הגאון בן איש חי זצ"ל בספרו בניהו על מגילה שם, שמכיון שראו שנעשה להם נס כה מופלא בתרגום התורה ליוונית, ש72 הזקנים הצליחו לתרגם את התורה בשווה, כולל 13 שינויים, שכולם שינו בשווה מפאת חוסר הבנתו (כמו כמעט כל השינויים) וכבודו של תלמי (כמו השינוי בשם ארנבת, שמה של אשתו), לכן סברו שמן השמים סומכים על תרגום התורה ליוונית ולכן התירו לתרגמה לשפה זו.

אמנם שמעתי לבאר מבית מדרשו של הגאון ר' משה שפירא זצ"ל שכבה אורו דווקא בימי תרגום התורה, ובעשרה בטבת על גבינו חרשו חורשים בלכתו אל בית עולמו. וכך היא הבנתו הקלושה בדברים:

הנה כבר ביארנו למעלה שעניין השפה הוא צורת הערכים שבה האדם מביט אל העולם וכך מבטא הוא את דבריו. וא"כ כאשר ניתנת פרשנות לתורה בכל שפה שלא תהא, הרי שיש צורת הסתכלות שונה על התורה בכמה אנפי, וזהו חידושו של משה רבינו.

אולם יון מבני בניו של יפת היה, פירוש הבר שיפיותו של יון תשכון באוהלי תורה, על כך ראשית עלינו להבין מדוע השפה היוונית היא יפה.

ואם אנו מדברים על עולם ערכים כהגדרה לשפה, הרי שיופי של שפה הוא יופי של השקפה, משום שיופי הוא מבט חיצוני ולא עמוק, והתגלגלות הלשון אינו מהווה יופי, אלא עולם יפה. שמעתי לבאר, שיופי תמיד הוא בניגודיות, הגע עצמך, נופים הם תמיד באים כאפקט ההפתעה, הרי יש גם הרגל ביופי, דהיינו שכאשר אתה מתרגל לדבר יפה אינך מבחין ביופיו ובמיוחדות שלו. אלא זה גופא העניין, שיון הרי הם היו מושחתים במידותיהם, ואעפ"כ עולם ערכים שלהם היה יחסית מתוקן. כלומר הא גופא היופי שלהם הוא בכך ששוכנים הם באוהלי שם, ביכולת לשלב את הכיעור המידתי בפועל לבין השפה המעולה בכוח.

וא"כ מבינים אנו את הקונפליקט בו פתחנו. מחד, תרגום התורה ליוונית הוא מופקע, הוא מחשיך, מאידך, הס"ת המתורגם היחיד שצריך לנהוג בו מנהג ס"ת הוא היווני, משום שהשפה היוונית היא נכונה ערכית טובים, אך מאידך להכיר בה כשפה היא אבסורד, זהו חושך, העולם ממשיך לפעול אך ללא אור, ללא הכרה והבנה, ומאידך לאחמ"כ הרי שכבר הוכרה השפה, ממילא הכל טוב, וזה הפך להיות חלק מהתורה.



הרב חיים מלין

מח"ס מנוחת חיים, שיח חיים ושא"ס

כולל שעי' ישיבת בית מדרש עליון, בני ברק

## בעניין 'לא חציף איניש לשוויי לאבזה שליח' והמסתעף

עם הוראות גדולי הפוסקים זצ"ל שליט"א

הנה נבוא בס"ד לברר בזה שאלה המצויה מאד בהלכות כיבוד אב ואם, ומאיך פרטיה ודקדוקיה לא נתבארו כ"כ בפוסקים. ועיקר השאלה היא בבן הרוצה לשלוח את אביו לאיזה דבר שליחות, אם במיוחד עבורו, ואם שבלאו הכי הולך לשם, האם הדבר מותר או דיש בזה חשש. וכל המסתעף מזה. ונראה בעזה"י לבאר את גדרי ופרטי הדין, ממקור ושורש הדין, עד הוראות הפוסקים, וממה שקיבלתי ממוח"ז עט"ר מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א ומשאר מגדולי ההוראה זצ"ל שליט"א, וזה החלי בעזה"י.

### א.

#### מקור דין 'לא חציף איניש'

הנה מקור הדבר הוא בגמ' בקידושין (מה, ב) דהנה שם בגמ' בעמ' א אמרינן: 'הנהו בי תרין, דהוו קא שתו חמרא תותי ציפי בבבל, שקל חד מינייהו כסא דחמרא ויהב ליה לחבריה אמר מיקדשא לי ברתין לברי' [היינו ששניים ישבו ושתו יין בבבל תחת אילני צפצפה, שהוא מין של ערבה, ונטל א' מהם שהי' לו בן גדול כוס של יין ונתן לחברו, שהייתה לו בת קטנה ואמר לו 'בתך תהא מקודשת לבני']

אמר רבינא, אפילו למאן דאמר חיישינן שמא נתרצה האב - שמא נתרצה הבן לא אמרינן [היינו דאין קידושין אלו כלום, דהרי אין האב זכאי לקדש את בנו, וגם לשמואל דסבר דאמרי' חיישינן שמא נתרצה האב, אך שמא נתרצה הבן מודה דלא אמרינן - משום דדווקא האב לבתו מתרצה בכל שידוך שהוא דטב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו, אבל האיש אינו מתרצה בכל שידוך].

(א). המאמר הוא מתוך חיבור העתיד לראות אור אי"ה, ואשמח מאד לקבל כל הערה והארה כדי לתקן ולהוסיף ולשכלל את הדברים, לזיכוי ולתועלת הרבים.

(ב). דהנה לעיל (מה, ב) אמרינן: 'קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה, אמר שמואל צריכה גט (מהבעל) וצריכה מיאון', ומפרשינן התם וטעמא מאי (דצריכה גט ומיאון), אמר רב אחא בריה דרב איקא צריכה גט שמא נתרצה האב בקידושין (כששמע, וחלו הקידושין למפרע), וצריכה מיאון שמא לא נתרצה האב בקידושין ויאמרו אין קידושין תופסין באחותה (היינו שמא לא נתרצה האב בקידושין, ובאמת הגט בחנם היא דלא חלו הקידושין ואינה מאורסת כלל, ואנשים בראותם שקיבלה גט יאמרו דארוסה הייתה, ועל כן אם קידש את אחות גרושתו - יתירוה לשוק שכן יאמרו שאין קידושין תופסין בה, וע"פ האמת הקידושין חלו והוי אשת איש לעלמא. ולכן ממאנת ג"כ כדי שידעו הכל דאינה גרושה גמורה).



'אמרו ליה רבנן לרבינא ודילמא שליח שויה [היינו דכמו דחיישינן שמא נתרצה האב אף שלא שמענו כן להדיא, הכ"נ נחוש שמא מתחילה עשה הבן את אביו שליח לקדש לו אשה], והשיבם רבינא: 'לא חציף איניש לשוויי לאבוה שליח'.

ושב הקשו חכמים: 'דלמא ארצויי ארצייה קמיה' [היינו כדפירש"י 'ודלמא ארצויי ארצי. בן קמיה אביו, וגילה לו דעתו שהוא חפץ בה, והאב נעשה לו שליח מאליו, וזכין לאדם שלא בפניו']. ומשני: 'אמר להו רבה בר שימי (לחכמים) בפירוש אמר מר (רבינא) דלא סבר להא דרב ושמואל'. היינו דבפירוש אמר רבינא שהוא לא סובר כדברי רב ושמואל דחיישינן שמא נתרצה האב, אלא סבירא ליה דאין לחוש לכך אא"כ שמענו בפירוש, ולכן אין חוששין לריצוי או עשיית שליח ע"י הבן, ע"כ.

וא"כ בפשטות, מסקנא דמילתא היא דבסתמא 'לא חציף איניש לשוויי לאבוה שליח', אבל באופן דארצויי ארצייה קמיה – שרק גילה דעתו לאביו שחפץ בדבר מסויים, והאב נעשה שליח לזה מאליו – בזה אין את החציפות, ומותר לקבל מאביו את השליחות.



## ב.

### אם הוא דאורייתא או דרבנן

ויש לחקור ולהסתפק אם הוא איסור מדין תורה ממש מדין מורא אב, או דלמא הוא רק הנהגה ודין דרבנן. דהנה מתחילה יל"ע למה לשון הגמ' הוא 'לא חציף איניש לשוויי לאבוה שליח', ואמאי לא קאמר את עצם הדין, וכגון 'אסור לאדם לשוויי לאבוה שליח'. וראה בהערה מה שביארנו בזה.

ובדברי הבן איש חי (שהבאנו לקמן אות י) משמע 'דהוי קצת' זילותא, ונקרא חציפות 'בלשון חכמים', ודייק מזה בספר יושר הורי להג"ר ישראל יוסף רפפורט שליט"א (סי' ה, עמ' עב) דהוא רק מדרבנן. אך מ"מ כבר דייקו דמדקרי ליה 'חוצפה' נראה שהוא חסרון גם כביכוד וגם כמורא, ודו"ק.



ג. וצ"ב מעיקרא מאי קסבר, וכי לא סברו חכמים מעצמם דהוא דרך חציפות לשלוח את האב לקדש עבורו, ויעויין ברש"ש שם שכתב 'ודלמא שליח שוי'. נראה דהעולם יסברו כן, עכ"ל. ואולי בזה נתקשה, ולזה ביאר דכוונת חכמים להקשות דהעולם יסברו שהבן שלח את אביו. והיינו דיתכן שע"פ דין הוא חציפות, ולחכמים עצמם אין צד כזה, אך לעולם יראה כן. ולזה השיבם דלא חציף איניש וכו', והיינו שזה דבר המובן מסברא דהוא חוצפה, וגם העולם לא יסבור כן.

ובזה א"ש למה נקט לשון 'לא חציף' ולא 'אסור לבן לשלוח את אביו', דלמה דיבר מצד הדרך ארץ והנימוס ולא מצד הדין, ולהרש"ש י"ל דהשיבם באותו מטבע לשון לשאלה ששאלוהו, שהם שאלוהו שהעולם יסבור ששלח שליח, ולזה השיבם דהעולם לא יסבור כן – דכו"ע מבינים שהוא דרך חוצפה לעשות כן (דמצד הדין, דלמא לאו כו"ע ידעי הדין), ודו"ק.

## ג.

### דין אב שרוצה לשרת את בנו

והנה דין זה לא נפסק במפורש ברמב"ם ובשו"ע, אכן בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' אלף רלו) ובשו"ת המיוחסות (סי' קלא) הביא גמרא זו להלכה, וכן בבית יוסף (אה"ע סי' מה, ד"ה כתב עוד הרשב"א) העתיק דברי הרשב"א הנ"ל. אכן מצינו את פסק השו"ע (יו"ד סי' רמ סעי' כה) וז"ל: **'אם האב רוצה לשרת את הבן מותר לקבל ממנו, אלא אם כן האב בן תורה'**.

והנה בבית יוסף שם (סוף סי' רמ, ד"ה גרסינן בירושלמי) כתב כן באריכות יותר, וז"ל: 'גרסינן בירושלמי (קדושין פ"א ה"ג), אמו של רבי ישמעאל קבלה עליו לרבותינו, אמרה גערו בישמעאל בני שאינו נוהג בי כבוד, אמרו לה מהו עביד לך, אמרה כד נפיק מבית ועדא אנא בעא משוגה רגלוי ומישתי מהן ולא שבק לי, אמרין הואיל והוא רצונה הוא כיבודה'. ופסק רבינו ירוחם (נתיב א ח"ד, דף טו, ב) כן בין באביו בין באמו. ולי נראה דאיכא לפלוגי במילתא בין אם אביו בן תורה לאם אינו בן תורה, מדרגסינן בתלמודא דידן (קדושין לא, ב) אמר ליה רב יעקב בר אבוה לאביו, כגון אנא דעד דאתינא מבי רב - אבא מדלי לי כסא ואמא מזגא לי, היכי אעביד, א"ל מאמך קבל, מאביך לא תקבל, דכיון דבר תורה הוא חלשא דעתיה, עכ"ל הבית יוסף.

והיינו דבירושלמי מבואר שאם רצון האם לשרת לבן - רצונה זהו כבודה ומותר לבן לקבל, ועל זה הוסיף רבינו ירוחם דזה בין באביו ובין באמו. וע"ז הוסיף הב"י להוכיח דאם אביו בן תורה לא יקבל ממנו, וכמו שאמר אביו לרב יעקב בר אבוה - דכיון דאביו 'אבוה' בן תורה הוא א"כ יש לחשוש שתיחלש דעתו.

והנה צ"ב מה שייך שתיחלש דעתו, מאחר שהוא מדעתו קם ועושה שירות לבנו, ומעיקר מאי קסבר האב שמשרת לבנו. ובתוספות ר"י הזקן שם כתב 'מאימך קביל. דהואיל והיא רוצה בכך רצונה זהו כבודה. מאביך לא תקבל. שהוא חכם ויש לחוש שפעמים יהיה לו חלישות הדעת על זה', עכ"ל.

ונראה דביאור דבריו הם, דאה"נ שאם האב מצד עצמו בא ומשרת לבנו - למה שתהיה לו חלישות הדעת, אבל סו"ס יש לחוש שיהיו פעמים שבתוך ליבו ירצה האב לראות אם בנו מכבדו, ואם יקבל ממנו או לא, ובאותן פעמים - אם יקח ממנו את הכיבוד - עלול להחליש דעתו. ובוזה באמו לא חיישינן, דסו"ס אם הוא משרתת לו 'רצונה זהו כבודה', אבל באביו ת"ח - משום כבוד התורה החמירו טפי שלא יביא חלישות הדעת לאביו התלמיד חכם.

(ד. וראיתי בספר נור ים על הלכות כאו"א להרה"ג רבי יצחק מאיר רושצקי שליט"א (עמ' רעא) שהעיר על לשון השו"ע דמותר לבן לקבל ממנו, ואילו מהירושלמי שהוא מקור הדין - נראה משם שהבן חייב לקבל השירות, דהרי אמרו שזה כבודה, ואם זה כבודה הרי שחייב לכבודה בכבוד זה. וביאר שם דצ"ל דמחמת הסיפא שכתב שם השו"ע דכשאביו בן תורה אינו רשאי לקבל את השירות ממנו, לכן נקט גם ברישא רק בלשון 'מותר', ודו"ק.

ובאמת אין מוכרח דאם 'רצונה זהו כבודה' אזי חייב לעשות כן אלא מצוה יש לו, וגם לשון 'מותר' יתכן דהכוונה שחייב. וכמו שאמר מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל בשם החזו"א [בסו"ס אשי ישראל, תשובה קצה, וכ"ה בס' מעשה איש ח"ג עמ' קיט] על דברי השו"ע (או"ח סי' נה ס"כ) דאם היו עשרה במקום אחד ואומרין קדיש וקדושה אפי' מי שאינו עמהם יכול לענות. ואמר ע"ז החזו"א דחייב לענות ולא שיכול (ודלא כדברי מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל ומרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל - הובא בס' אשי ישראל שם פכ"ד הע' סב, ע"ש), ודו"ק.

ונראה מזה דהוא מדין 'כבוד התורה' ולא מדין 'כיבוד אב' כלל וכלל, ואם כן – כל שכן שאין לקבל שירות מרבו שהוא ת"ח, ולא אמרינן בזה דרצונו זהו כבודו – משום דשמא תיחלש דעתו בראותו שמקבל ממנו, ובת"ח חיישינן.

ושוב הראוני שמבואר כן להדיא בחיי אדם (כלל סו סעי' כו), שכתב בזה"ל: 'אם האב רוצה לשרת את הבן מותר לקבל ממנו, אלא אם כן האב בן תורה, דבלא"ה אסור להשתמש בבן תורה', עכ"ל. הרי מבואר דאם האב בן תורה אין טעם האיסור לקבל ממנו משום 'כבוד אביו' אלא משום 'כבוד התורה', שבלאו הכי אסור להשתמש בבן תורה.

וכן הוא בספר מאה שערים למהר"א קפשאלי זצ"ל (שער לט) שכתב בתו"ד: 'מיהו כשהאב הוא בעל תורה וחכם, ראוי לו לכן להמנע מלקבל דבר מידו דכבוד תורה עדיף', עכ"ל.

ושו"ר בספר חוט שני הל' כאו"א (שבסוף הל' יו"ט וחוה"מ, עמ' שטז) שהובא ממרן הגר"נ קרליץ זצ"ל: 'מה שאמרו בגמ' מאבוכ לא תקבל דכיון דבר תורה חלשה דעתיה, נראה דהוא דין בחכם שאין לקבל הימנו שירות, וקמ"ל בגמ' דגם אב שהוא בן תורה יש בזה משום חלשה דעתיה. נראה שכן שמקבל שירות מאביו חכם באופנים האסורים, אף שהאיסור הוא רק באב שהוא חכם, מ"מ האיסור שעובר הבן הוא משום כיבוד החכם וגם משום כיבוד אב', עכ"ד.

## ד.

### אב המשרת את בנו – אמאי אין כאן מחילה

והנה המהרש"א שם בח"א כתב בזה"ל: 'מאבוכ לא תקבל כיון דבר תורה הוא כו'. ואפילו למ"ד לקמן (לב, א) דבין האב ובין הרב שמחל על כבודו הוא מחול, היינו הכבוד שראוי התלמיד לעשות לרבו, אבל אם הרב עושה כבוד לתלמידו כי הכא – אינו מחול דמ"מ חלשה דעתיה, וק"ל, עכ"ל.

והמקנה כתב שם: 'דכיון דבעל תורה הוא חלש דעתי' וכו'. נראה דהטעם הוא, שאמר לקמן דאע"ג דהרב שמחל על כבודו כבודו מחול, מ"מ צריך לעשות לו הידור קצת, ומייתי עובדא דרבא ורב פפא דקפדי ע"ז, והטעם יתבאר לקמן. ונראה מדבריו דהא דאין לקבל השירות הוא מדין ההידור קצת דיש לנהוג גם כשמוחל על כבודו.

ובעיון יעקב כתב שם בזה"ל: 'א"ל היכי איעבד, א"ל מאמך קבל מאבוכ לא תקבל. אע"ג דהאב והרב שמחל על כבודו כבודו מחול, מ"מ י"ל דבאמת הוא לא היה צריך רק לחד כסא, להכי שאל היכי איעבד, מאיזה מהם יקבל, להכי אורי ליה מאמו יקבל ומאביו לא יקבל, דאם יקבל מאביו כיון דבר תורה הוא חלשא דעתיה, אם יראה שחמיר עליו כבוד אב, ועי' במהרש"א, עכ"ד.

ובספר דרך שיחה (ח"א עמ' רפד) שאל כן קמיה מרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל 'וקשה כיון שנותן הכוס לבנו הרי מוחל לבן, וכיון שאין כאן בזיון, למה לא תועיל מחילה', והשיבו: 'חז"ל שיערו שגם אחר שמחל, חלשה דעתו, ואין כאן מחילה בלב שלם'.

ובאמת יש שביארו בזה עוד, דאם האב מכבד את בנו הוי בזיון לאב, ובזה כתבו הב"י (יו"ד סי' שלט אות כט) והטורי אבן (מגילה כח, א ד"ה א"ל) דאב או רב שמחלו על בזיונם לכו"ע אינו מחול [ואם האב אינו בן תורה, אין בזה בזיון]. אך לכאור' לפי ביאור זה, איך כתב הר"ן (לקמן אות ו) שאם האב מקפיד שיקח ממנו – יקבל הבן, ומשמע מזה שאינו ענין של בזיון, שהרי לבזות את אביו אסור בכל אופן גם אם אביו דורש שיבזהו. ונראה שלמד שאינו ענין בזיון אלא של חוסר כבוד לאב וחשש חלישות הדעת, וע"כ אם רוצה מאד זהו כבודו [כ"כ בספר דברי יעקב עמ"ס קידושין (עמ' צה)], וצ"ע בכ"ז.



## ה.

### גדר 'בן תורה' שלא יקבל ממנו בנו שירות

והנה בספר דרך שיחה (ח"א עמ' רפה) שאל קמיה מרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל דקשה מאד להיזהר בדברי השו"ע הנ"ל, דלפעמים האב נותן דבר מה לבן. וחדש מרן הגר"ח זצוק"ל: 'אם אין האב יודע ההלכה הנ"ל, לא חלשא דעתיה, וכה"ג שהאב רוצה ליתן לבנו, כיון שאינו יודע הגמרא לא חלשא דעתיה'.

וכן בספר חוט שני הל' כאו"א (שבסוף הל' יו"ט וחזה"מ, עמ' שטו) הובא ממרן הגר"נ קרליץ זצ"ל: 'גדר בן תורה לענין זה, שיודע גדרי ההלכות של כיבוד אב וכבוד חכם, והיינו שהאב הת"ח מבין שאף שהוא (האב) עושה איזה שירות של עבדות לבנו, מ"מ הבן מצידו צריך לא לקבל את השירות מפני שזה זלזול באב כאילו הוא משרת של בנו'.

והנה לדבריהם יצא דגם אם אביו יודע כל התורה כולה אבל הלכה זו אישתמטיה – כבר מותר לקבל ממנו, ומאידך יצא חומרא דגם אם אביו עם הארץ גדול – אך לימדהו הלכה זו – כבר יהא אסור לבן לקבל ממנו שירות. וביאור הדברים דהא בגמ' לא כתיב 'צורבא מרבנן' או 'תלמיד חכם' אלא 'בן תורה', והיינו דסתמא דמלתא בן תורה יודע דין זה דאם האב בן תורה לא יקבל הבן ממנו, ואז יש לתלות דתחלש דעתו כשיקבל הבן ממנו. אבל באדם רגיל – בסתמא אינו יודע הלכה זו.

[ואולי כוונת הדברים דבסתמא איך ידע אם אביו יודע הלכה זו או לא, אז אם הוא בן תורה – צריך להיזהר, דבוודאי למד הלכה זו שהבן לא יקבל מאביו, וממילא אם הבן יקבל תהיה חלישות הדעת. אבל בסתם אדם ע"ה, בודאי שבסתמא אינו יודע ההלכה. ולכן נקטו בן תורה].

ובאמת שלפי זה מבואר דהטעם דאין לקבל מאביו בן תורה אינו שייך כלל מצד כבוד התורה אלא מצד כבוד אביו, דאביו בן תורה שיודע הלכה זו – תיחלש דעתו, ונמצא פוגם בכבוד אביו. וודאי שכולי עלמא יכולים לקבל ממנו אע"פ שיודע הלכה זו, דרק באביו שייך הזלזול שהאב יודע שבנו ע"פ דין צריך להימנע מלקבל שירותו – ולוקח. ואשר על כן סבירא להו דאם אין האב יודע ההלכה הנ"ל – אין האב רואה בזה זלזול'.

ה). ולפי"ז יש להסתפק בבן שיודע בוודאות באביו שאינו יודע הלכה זו, מאי עדיפא ליה למיעבד, האם ללמד לאביו

והראוני בשו"ת יביע אומר (ח"ז סי' טז סק"ב) שכתב מרן הגר"ע יוסף זצ"ל דגדר 'בן תורה' הוא כל שיושב ולומד ותורתו ואומנותו, דהא לשון הגמ' היא 'בן תורה' ולא 'תלמיד חכם'.



# 1.

## אם האב ת"ח מקפיד לשרת לבנו - אם יקבל או לא

והנה בעיקר האי דינא דלא יקבל הבן שירות מאביו אם הוא בן תורה, מצינו חידוש גדול בר"ן שם (יב, ב מדה"ר, ד"ה גרס' בגמ'), שכתב בזה"ל: 'פי' מתוך שהיה הוא ביותר אהוב לאביו ולאמו היו עושין לו געגועין הללו, ואמר שלא יקבל מאביו. ומיהו אם היה אביו מקפיד בדבר הרבה יקבל, מדגרסי' בירושלמי דפ"ק דפאה (ה"א) אמו של ר' ישמעאל באתה וקבלה עליו לרבותיו, אמרה להם גערו בישמעאל בני שאינו נוהג בי בכבוד, באותה שעה נתכרכמו פניהם של רבותינו', אמרי אפשר לר' ישמעאל שאינו נוהג בכבוד אבותיו, אמרין לה מה הוא עביד לך, אמרה לון כד נפק מבית וועדא אנא בעינא מסחא רגלוי ומשתי מהן, ולא שביק לי, אמרין הואיל והוא רצונה הוא כבודה, ומכאן אתה למד כן אף לאביו, עכ"ל.

והיינו דס"ל להר"ן דאם אביו מקפיד ביותר - יקבל ממנו ואפי' אביו בן תורה. אך הנה צ"ע דמה הוכיח הר"ן מהירושלמי גבי אמו דר' ישמעאל, הא התם אמו לאו בן תורה הוא ול"ש גבה כלל, ולכן אמרו חכמים דרצונה זהו כבודה, אבל מנא לן לומר דאביו בן תורה, דבגמ' אמרין עלה דחלשה דעתו - אבל אם יקפיד בדבר הרבה יקבל.

אכן יש לבאר בזה דכוונת הר"ן להוכיח מהתם, דאפילו דבעלמא הוא זלזול להשקות אמו ממי הרחיצה - מ"מ אם היא מקפידה שיתן לה - אזי מותר דזהו כבודה, אזי הכ"נ בבן תורה שאסור לקבל ממנו דחלשה דעתו - מ"מ אם האב מקפיד שיקבל אז מותר. והיינו דזו אותה דרגה, דבבן תורה ה'חלשה דעתו' הוא מה שמקבל ממנו שירות, ובאשה הקפידה היא בדברים אחרים (לא לזלזל בה, כגון לשותות מי רחיצתו) ואפ"ה חזינן דכיון דהיא רוצה - צריך ליתן לה, אזי גם באביו בן תורה דיש חלשה דעתו ויש זלזול, אז ג"כ אם האב מקפיד יקבל ממנו, ודו"ק.



אכן מדברי החיד"א בברכי יוסף (ס"ק כה) נראה דסבירא ליה להלכה דלא כהר"ן, שכתב בזה"ל: 'אלא אם כן האב בן תורה וכו'.' ואפילו יקפיד הרבה לא יקבל, משום דלא סגי דלא

הלכה זו ושוב ייאסר לקבל ממנו שירות, או שיניח לו לאביו ולא יאמר לו וימשיך לקבל ממנו שירות, וצ"ע.

1. והנה צ"ב איך לא דנוהו לכף זכות, ומיד בשומעם דבר זה היה להם לחפש אחר צדדי זכות, ואיך נתכרכמו פניהם ואמרו 'אפשר לרבי ישמעאל שאינו נוהג בכבוד אבותיו'. אמנם ה' מקום לומר דהא אמו דר"י אמרה כן לחכמים לתועלת, וגם הם שמעו כן לתועלת, וכמו דחזינן שבאמת אמרו לר"י לנהוג כן מכאן ולהבא דרצונה זהו כבודה. וא"כ אפשר דחכם צריך לקבל הדברים לתועלת כמו ששומע כדי להביא את התועלת הרצויה ולהועיל לאמו דר"י, אבל בתוך הלב צריך לדונו לכף זכות, ויתכן דבאמת היו להם צדדי זכות, אבל לא להחליט בתורת ודאי כיון דיש כאן תועלת עבור האם, ועדיין צ"ב.

חלשא דעתיה. הרב פרי חדש בליקוטי יו"ד דף נ"ח ע"ג, עכ"ד. ובפרי חדש עצמו כתב בזה"ל (ס"ק כח): 'אא"כ האב בן תורה. וכתב בב"י דטעמא דחלשה דעתיה, ומיהו כתב הר"ן בפ"ק דקדושין שאם אביו מקפיד בדבר הרבה יקבל, מדגרסי' בירושלמי דפ"ק דפאה אמו של רבי ישמעאל ע"ש. ויש לדחות ראיתו דהיכא דאביו בר תורה אפילו יקפיד הרבה - לא יקבל משום דלא סגי דלא חלש דעתיה', עכ"ל.

והנה כוונת הפרי חדש בסוף דבריו 'לא יקבל משום דלא סגי דלא חלש דעתיה', היינו דירדו לסוף דעתו של אדם - דלא יתכן שלא תיחלש דעתו מזה. וזהו דלא כתוס' ר"י הזקן שהוא כתב דפעמים שתיחלש דעתו, אך הפר"ח כתב דלא יתכן שלא תיחלש דעתו. ובאמת בחוט שני (עמ' שיד) כתב דהר"ן ס"ל כר"י הזקן, שהחשש הוא רק שלפעמים יהיה לו חלישות הדעת, ולכן כשמקפיד ורוצה - יש לקבל ממנו.



## ז.

### מחלוקת האחרונים אם הלכה כהר"ן או לא

והנה בספר דרך שיחה (שם, ח"א עמ' רפה) אמר מרן הגר"ח קניבסקי זללה"ה חידוש להגר"א מן שליט"א, בדבר מה ששאל קמיה: 'נער אחר בר מצוה שהולך לחיידר, ואביו מכין לו אוכל וכד', וכי צריך לזהר בדין הנ"ל'. והשיבו מרן ז"ל: 'להכין לו אין זה כלום, עיקר הקפידא היא במה שמגיש לו. בעושה קשר עניבה לבנו, כשאין יכול לעשות בעצמו, או מסדר לו הלולב, אין זה נקרא שמקבל שירות מאביו. כשהאב מתעקש בכל זאת והבן יודע שיקפיד - יקח הבן ממנו, ומפורש כן בר"ן, ודלא כהברכי יוסף הנ"ל', ע"כ.

ונראה מדברי מרן ז"ל דלהלכה אם הבן יודע שהאב יקפיד - יקח הבן ממנו, וכמו הר"ן, ודלא כהברכי יוסף. הרי שהורה הלכה למעשה כשיטת הר"ן.

והנה באמת בב"י מביא מרבינו ירוחם דבן יקבל מאביו, ולא חילק בין אם אביו בן תורה או לא. והב"י עצמו חולק ע"ז, שדווקא אם אביו לא בן תורה אז יקבל ממנו. ומשמע שחולק הב"י על רבינו ירוחם. ואם כן, אז יתכן דאפי' אם מקפיד ג"כ - אפ"ה אמר הב"י את דבריו שלא יקח ממנו.

ובאמת מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל (חוט שני, שם) כתב להוכיח דשיטת השו"ע היא שאפי' אם האב מקפיד, ג"כ לא יקבל ממנו, מכך שלא הביא את דברי הר"ן, והרי את רבינו ירוחם הוא דוחה, אז נראה שסובר השו"ע דלא כהר"ן. ובאמת גם בספר חסד לאלפים ובגדולת אלישע פסקו כהברכי"י והפר"ח ודלא כהר"ן.

אך מרן ז"ל כנראה הכריע כמו שיטת הר"ן, וכנראה משום דכדבריו מבואר ג"כ במאירי (קידושין שם), וברבינו ירוחם (שלא חילק), וכן הוא בגמ' יוסף (קידושין לא, ב), ונראה שכל אלו סוברים כן שאם האב מקפיד - יקח ממנו, וקשה להכריע כנגד כל הני ראשונים. ובפרט דגם באחרונים יש שמכריעים כשיטת הר"ן, יעוי' בים של שלמה (פ"ד דקידושין, סי' סה), ובספר פחד

יצחק (קידושין שם), וכן בשו"ת שרגא המאיר (ח"ד סי' כו, הו"ד להלן). א"כ כנראה גם מרן ז"ל פסק כהר"ן.

ושב הראוני שמרן הגר"ע יוסף זצ"ל (ירחון אור תורה, אייר תשמ"ז. וכן בס' הליכות עולם ח"ח פ' שופטים סי"ז, עמ' קמח) כתב דהעיקר להלכה כדברי הר"ן שהוא מן הראשונים. וע"ע בס' כבוד הורים (פ"ח ס"ז, עמ' קכט) מש"כ הגר"מ פנירי שליט"א בדעת הגרע"י זצ"ל.

והנה גם מדברי הספר חסידים (סי' תקסב) נראה שפסק כשיטת הר"ן, שכתב בזה"ל: 'אם רואה הבן שהאב יותר שמח שיאמר לו הבן תעשה זה, כגון אם הבן הולך יחידי בלילה והאב צעור על זה, והאב שמח שיאמר לו הבן תלך עמי, אז יאמר הבן לאביו אם תחפוץ תלך עמי וכי"צ"ב, ובלבד שלא יאמר לאביו בפני העולם - שלא יאמרו הבן משעבד את אביו, ואם רוצה האב שיאמר לו בפני העולם - רצון אביו יעשה', עכ"ד. (ולא חילק בין אביו ת"ח או לא). וראה לקמן מה שכתב לי הגר"מ שטרן שליט"א להסתמך על דברי הספר חסידים הנ"ל להלכה.

והגאון רבי שמאי קהת גראס שליט"א בגליון עלים לתרופה (גליון תרצ, פ' וירא תש"ע, עלי אורח אות ד) הביא שמצינו עוד בספר חסידים (סי' קנב) שכתב: 'רצונו של אדם זה הוא כבודו, ואפילו לכיבוד אב ואם, שאם לא כן אפילו צדיק גמור לא יוכל להנצל מן העבירה, כיצד אביו ואמו יושיטו לו הכוס או ימזגו, וכמה דברים שאין אדם יכול להשמיט מהם, ולכן טוב הוא לכל יראי ה' שימחלו לבניהם את כבודם אף בלא ידיעתם, כדי שלא להענישם וכו', עכ"ל.

[והנה יש כמה וכמה פרטי דינים בדין קבלת שירות מאביו, ולהלן בסוף דברינו נביא בזה הוראות הפוסקים].



## ח.

### אם האב הולך לשם בלאו הכי

והנה מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל כתב בספרו חוט שני בהל' כאו"א (סוף הלכות יו"ט וחווה"מ, עמ' שיז): 'עוד משמע שאין להעלות על הדעת שהאב הוא שליח של בנו אף אם הוא בגוונא שהאב הולך לצרכיו לאותו המקום, שאין לבן לבקש מאביו שבאותה הזדמנות יעשה האב לבנו איזה שליחות אף שאין טירחה מיוחדת לאביו, דזהו חציפות, דאל"כ נוקים בגמ' דאיירי בכה"ג, אא"כ הבן גילה לאביו את דעתו שרצונו בכך והאב נעשה לו שליח מאליו כמ"ש רש"י, עכ"ד'.

ז. עוד כתב שם מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל (שם): 'ואע"פ שטבע ההורים לטרוח ולמלאות את כל מחסורם של ילדיהם, וא"כ אמאי מקרי חציף כשהבן עושה את אביו שליח, היינו דדאגת ההורים לילדיהם אינו מפני שהם משרתים של ילדיהם כעבד המשרת את אדונו, אלא מפני שרצונם לעזור ולסייע להם, אבל להרגיש שעזרתם הוא מפני שהם משרתים ושמשים לילדיהם - הרי זוהי חוצפה'.

והמשיך וכתב עוד: 'וציווי התורה בכיבוד ומורא הוא שהבן והבת יהיה להם יחס של כבוד שאביהם ואימם הם הגדולים והוא הקטן כלפיהם, כיון שהם הביאוהו לעולם, ועוד שטרחו בו טירחות מרובות, והרי זה מחייב שהיחס אליהם יהיה ברגש של כבוד באופן שהוא מתבטל אליהם ונכנע מפניהם והם חשובים בעיניו, וכאשר הוא הופך את היוצרות שותן לאביו או לאמו הרגשה שהם משרתיו וההורים הם 'עושי רצונו' של הבן - הרי זוהי הנהגה ההפוכה מציווי התורה של

והיינו דס"ל להגרנ"ק זצ"ל דגם באופן שבלאו הכי הולך האב לשם, מ"מ אסור לבקש ממנו שיעשה לו שליחות. והוכיח כן מהגמ' עצמה, דמה תירץ להם דלא חציף איניש וכו' – הא דלמא משכחת לה שהאב בלאו הכי הלך לאותו מקום, ועל כן ביקש הבן מאביו שיקדש עבורו אשה. וע"כ מוכח דגם בכה"ג הוא דרך חציפות. וכן אמר לי הגאון הגדול רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א דגם כשבלאו הכי הולך אביו לאותו מקום – אל יבקשהו דבר, וכדמוכח מהגמ'.

ויתכן לפלפל ולדחות דאין רא'י, דגם אם האב הולך בלאו הכי לאותו מקום – מ"מ יש בזה עיכוב ותוספת שנצרך להוסיף זמן (ואולי גם מעט דרך מבית לבית) לקדש את האשה, אבל בגוונא שהאב הולך לאותו מקום ולאותה מטרה [וכגון שעושה בלאו הכי קניה, ומבקשו שיוסיף מוצר אחד או שניים עבורו, שאין בזה טירחא יתירה לחפשו בתוך החנות] – אולי אין ראיה, ואולי באמת יהיה מותר [דלא משכחת לה גבי קידושין שהאב בלאו הכי הולך לבית האשה ומדבר עמה, שהנידון הוא רק שיוציא הטבעת ויקדשנה עבור בנו, ובפשטות נצרך הוא לילך לביתה ולקרוא לה ולקדשה, ובזה הוא דאסור], וצ"ע.

אכן שו"ר בחוט שני שם (עמ' שיח) שכתב להדיא לא כן, וז"ל: 'כשאביו או אמו הולכים לחנות לקנות איזה דברים, אסור לבנם לומר להם תקנה גם לי זה וזה, דהוי כשלוחו. וזה אסור אף באב שאינו ת"ח, וכן מאמו, אא"כ הבן אינו יכול לעשות זאת בעצמו. ואם אומר הבן לאביו דרך רמז שהוא צריך לחפץ פלוני, והאב שאינו ת"ח מתרצה מעצמו לקנות לו, הרי זה מותר. אבל בלשון ציווי אסור, כגון שאומר 'תקנה לי' 'תביא לי' 'תעשה לי' – הרי זה אסור, אף כשאביו הולך לצרכיו לחנות, והטעם הוא דאין האב והאם משרתים ושומשים של ילדיהם. אבל באב ת"ח, אסור לקבל הימנו שירות אף אם הבן לא ביקש ממנו מאומה. ואם האב הת"ח מקפיד שבנו יקבל – נחלקו בזה הפוסקים וכדלעיל'.



## ט.

### לבקש מאביו לכבות האור, או להביא מאכל מהשולחן וכיו"ב

והנה עוד הוסיף שם מרן הגרנ"ק זצ"ל: 'אסור לבקש מאביו אף שאינו ת"ח וכן מאמו, כגון לכבות את האור בחדר או להביא לו ספר, אא"כ באופן הנ"ל'. (צ"ב אם כוונתו 'באופן הנ"ל' שאינו יכול לעשות כן בעצמו, או שאומר כן דרך רמז).

כיבוד ומורא, ולזה קראה הגמ' חוצפה, שמשתמש בטירחת ודאגת ההורים למלא את חסרונם של פרי בטנם לכלי אשר דורש מהם את הטובה, ועושה אותם למשרתיו ולשמשיו.

והדבר דומה לעבד שרבו דואג לכל מחסורו ונותן לו מאכל ומשתה ומקום לישון, עד שהתרגל העבד לכך, עד שדורש מהאדון 'תן לי לאכול!' הרי הוא הופך את היוצרות ממקבל ונכנע לדורש, האם אין זה חוצפה, וק"ו לציווי התורה בכיבוד ומורא שהחמירה תורה בזה עד שהשוותה כיבוד אביו ואמו לכבוד המקום, שרצון התורה שההורים יהיו מכובדים בעיניו ובניהם יהיו הנכנעים מפניהם, וזוהי הדרך הישרה להעמיד את הבית על תילו ביחס שבין הילדים להוריהם, עכ"ד מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל שם.



עוד כתב: 'כשמסובין בשולחן, אסור לבקש מאמו, תביאי לי מלח מהצד השני של השולחן, אא"כ שואל 'האם יש מלח בקצה השולחן', ואם מתרצים אביו ואמו מעצמם להביא את המלח מותר לקבל מהם. ונראה שאף אם לא אומר בלשון ציווי אלא כנ"ל בדרך שאלה, וכוונתו שיביאו לו, הרי זה כאילו שולחם ואסור', עכ"ה.

ובאמת בדבר זה, שמבקשים מהאב והאם להביא מאכלים וכיו"ב מהשולחן, ראיתי בספר נזר ים (הל' כבוד אב ואם, עמ' רעג) שהביא דבר חידוש להגאון רבי שרגא פייוויש שניעעלבלאג זצ"ל (מרבני לונדון באנגליה), בשו"ת שרגא המאיר (ח"ד סוף סי' כו, ד"ה ועוד, עמ' לו) שכתב לדייק מלשון השו"ע שכתב 'לשרת את הבן' - דדווקא באופן שהאב רוצה לעשות עבור בנו עבודת שירות כמשרת העובד לאדונו - רק באופן זה אין לקבל מאב בן תורה, וכלשון רש"י בקידושין שם דאם יקבל מאביו הת"ח 'עבודה' חלשה דעתו, ומשמע דאם אי"ז עבודה אלא שירות קל כנתינת כוס תה לבן - אין הבן צריך לסרב.

והא דהובא בגמ' שאביו של רב יעקב 'מדלי ליה כסא' ואמר'י' עלה דאין לו לקבל מאביו, צ"ל דאיירי באופן שהיה איזה שירות ועבודה בזה [ואולי לשון 'מדלי ליה' הוא לדלות מן הבאר, שהיה בזמנם צריך לילך לבאר ולשאוב מים ולהביא, דבאופן זה ודאי שהוא עבודה ואסור], וכ"ז חידוש".

וכעין זה כתב הגאון רבי שמאי קהת גראס שליט"א בעל שבט הקהתי בגליון עלים לתרופה (גליון תרצ, פ' וירא תש"ע, מדור עלי אורח, אות ג), אחר שהביא דהר"ן מתיר לבן לקבל כשהאב מקפיד, והפר"ח מחמיר. וכתב ע"ז: 'ונלענ"ד דהא דמחמיר הפר"ח היינו רק בשימוש של בזיון, כמו במעשה דאמו של רבי ישמעאל שהפצירה בו לרחוץ רגליו וכו', אבל שימוש שאינו בזיון, כגון להושיט או להביא לו משהו, אם אביו מפציר בו שיקח השימוש אפילו אביו בן תורה מותר לקבל ממנו', עכ"ה.

וכן בספר יושר הורי להגאון רבי ישראל יוסף רפפורט שליט"א (עמ' קט) כתב כן: 'ונראה דדוקא כה"ג שהאב משמש את בנו הוא דאסירא לקבל כשאביו בן תורה, אבל אם מגיש לו איזה דבר אי"ז מתפרש שהאב משרת את הבן. וראיתי מציינים לגמ' (סוטה מט, א) דרב הונא נתן תמר לבנו רבה, ואינו ראה דהתם מפורש בגמ' שר"ה שמח בזה שרבה זיהה את התמר עפ"י הריח, וא"ל בני טהרה יש בך יהבה ניהליה, עיי"ש. כלומר לא הוי הגשת אוכל גרידא, מ"מ מסבא נראה דדוקא 'שירות' ו'שימוש' אין לו לקבל דהוי מידי דזלול', עכ"ה.

ח. ועוד דבר חידוש ראיתי להגאון רבי שמאי קהת הכהן גראס שליט"א (הובא בספר גם אני אודך תשובות הגר"ח הלוי סגל, ח"ג סי' פג, עמ' ריד): 'דאם הבן עושהו בדרך כבוד, כגון דהבן אומר אני איני חכם ומבין לעשות כמון, כה"ג מותר לבקש מאביו, דאדרבה מראה בזה דאביו חכם ממנו, על כן מבקשו. ועפ"י יישוב ע"ד מה שהקשו הפנים יפות והחכמת שלמה, היאך היה מותר ליצחק אבינו לשלוח את אביו אברהם אבינו ע"ה שיקדש לו אשה, דהא מבואר בגמ' דלא חציף איניש. וליכא למימר, שאכן לא יצחק שלחו אלא אברהם מעצמו שלח את אליעזר, דא"כ כיצד נתקדשה עבור יצחק עיי"ש, ולהאמור שפיר, דיצחק אבינו אמר לו אתה יודע איזה אשה טובה עבורי, דהנך חכם ונבון וצדיק, ויודע היטב הדק מה לחפש עבורי, וכיון שביקש בדרך כבוד - שרי', עכ"ה. [וצ"ע, דא"כ למה בגמ' דאמר לא חציף איניש, לא מוקי לה בביקש דרך כבוד, שאמר לאביו שרק הוא יצליח לקדש עבורו].

[ובס' נזר ים (שפ, הערה רמ) הביא מהגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א לימוד זכות על המקילים לקבל שירות מאביהם, דברי"ף (קידושין יג, ב) השמיט את המעשה שהורו 'מאבוך לא תקבל', וכן רבינו ירוחם המובא בב"י סותם להקל, יעו"ש].

ועוד הביא שם (עמ' ערה, הע' רמג) דבספר מאה שערים לרבי אליהו קפשאל זצ"ל (שער לט) כתב שכשהאבות מוחלים על כבודם וחפצים בכל לבם לשרת את בניהם, מותרים הבנים לקבל מידיהם, וע"ז סמכו העולם היתר בדבר שמשמשים האבות את בניהם, ועינינו הרואות שהבנים יושבים על השולחן ולאמותם יאמרו איה דגן ויין, ומביאות להם, וכן ג"כ עורכות להם מיטה שולחן ומנורה, ומביאות להם בגדים להחליף וכיוצא באלו, ולא ראינו ולא שמענו מי שמיחה בהם, אך ראוי לעיין ולדקדק כחוט השערה, שלא יניחו את אבותיהם לעשות להם יותר ממה שברצונם, ולא להעמיס עליהם הרבה, דאפשר שם מתביישים לומר לבניהם שהם מעמיסים עליהם ביותר, עכ"ד. וראה עוד בסוף המאמר שהבאנו עוד פרטי הלכות מה מותר ומה אסור.

ומאידך בעל הפלא יועץ בספרו 'עלזו חסידים על הספ"ח (סי' קנב) כתב: 'לא יאה לבן שישאל מהוריו שישרתוהו אפילו להושיט הכוס שבצדס, חלילה לבן לעשות זאת, חולין הוא לו וגנאי גדול, וחוששני לו מחטאת אפילו יקדים לומר מחל לי עשה לי כל וכך', עכ"ל.



## י.

### לשלוח את אביו לדבר מצוה

והנה, הבן איש חי זצ"ל בשו"ת תורה לשמה (סי' רסח) נשאל בזה הלשון: 'שאלה. אם הבן נצטרך לעשות שליחות לאדם אחד בעיר אחרת למכור לו קרקע, אם יוכל לעשות לאביו או לרבו שליח, או דלמא יש בזה זילותא לאב למעבד שליחות לבנו, וכן הרב לתלמיד. ואת"ל דבזה הוי זילותא משום דעושהו שליח בשטר וגם מכירת קרקע אית לה קלא, הנה י"ל אם עושהו שליח לקבל לו חפץ שלו או למסור חפץ לאחרים שהיא שליחות בע"פ מאי, ואת"ל גם בזה איכא זילותא ולא אריך - אם עושהו שליח לדבר מצוה לבדוק לו ביתו בליל י"ד או להפריש לו חלה ומעשר וכיוצא, מאי'.

והשיב התורה לשמה בזה"ל: 'כל שהבן משוי שליח לאביו או לרבו הוי קצת זילותא לדידהו, ודבר זה נקרא חציפות בלשון חכמים, ואפילו שהוא עושהו שליח לדבר מצוה - דהכי איתא בגמרא דקדושין דף מ"ה ע"ב אמרי ליה רבנן לרבינא ודילמא שליח שויה, לא חציף איניש לשווי לאבזה שליח ע"ש, ואע"ג דקדושין הוי מצוה - עם כל זה קרו ליה חציפות, משמע דזילותא קצת איהו לגביה להיות שליח של בנו, וא"כ ה"ה בכל הנך גווני הנז' בשאלה לא אריך למעבד', עכ"ד.



אך הנה מוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א בחשוקי חמד (מגילה טז, ב עמ' רכא) כתב לדון האם מותר להשתמש באביו, ולעשותו שליח כדי לתת משלוח מנות, והביא שם את דברי הגמ' בקידושין הנ"ל, וכתב על זה: 'אלא שיש לעיין דהא פסק השו"ע (יו"ד ס' בס ק"ה) שאם האב רוצה לשרת את הבן, מותר לקבל ממנו, אלא א"כ האב בן תורה. שאז אסור לקבל ממנו, משום שחלשה דעתיה, כמבואר בב"י, (שהוא מקור הדין). ולכאורה א"כ איך מותר לקבל קידושין מהאב?'

וכוונתו להקשות, דמאחר דמבואר שם דארצויי ארציה מותר, שלא מבקשו רק אומר לו מה רצונו, אם כן איך פסק בשו"ע דבאב בן תורה אין לבן לקבל שירות מאביו, הא מהגמ' הנ"ל חזינן דלקבל באופן שהאב נותן מעצמו שרי.

וכתב עוד: 'ואין לומר שהכא מיירי כשהאב אינו בן תורה, דהא אמרינן התם (דף נט ע"א) שרבין חסידא הלך לקדש אשה לבנו, וכתבו התוס' (ד"ה לקדושי) שלא שלחו, אלא שארצויי ארציה קמיה'.

וכתב שם מוח"ז שליט"א: 'ואולי יש לתרץ שבמקום מצוה, מותר לקבל את השירות מאביו, כיון שאביו מתרצה שבנו יקיים מצוה. וא"כ הכא נמי במשלוח מנות, אל ישלח את אביו, אלא יגיד לאביו שהוא גם צריך לשלוח, ואם האב יתרצה ישלחנו על ידו'.

אכן זהו דלא כדברי התורה לשמה, דהוא כתב דגם בדבר מצוה אסור, וכמו שהוכיח מגמ' קידושין הנ"ל דמיירי לגבי מצות קידושין. וא"כ שוב הדרא קושיא לדוכתא.

אכן שוב העירני ידידי, הרה"ג רבי יהושע אייזנשטיין שליט"א, דאין כאן קושיא, משום דבאמת בנו של רבין חסידא לא חשיב שקיבל שירות מאביו ת"ח, דמה יעשה ואיך ימנע מאביו, הלא אביו הלך מעצמו וקידש לו אשה, והבן אין לו אפשרות שלא לקבל את השירות מאביו, דמה יעשה.

וא"כ הכל אתי שפיר, דבאמת יש את פסק השו"ע - דמותר לקבל שירות מאביו, ואם אביו ת"ח אין לו לקבל ממנו שירות. ורבין חסידא דקידש אשה לבנו - דכתבו התוס' דמיירי דארצויי ארציה, אין קושיא על בנו איך קיבל שירות מאביו (שהיה ת"ח) משום דלא חשיב שקיבל שירות מאביו, דרק אם קיבל בעצמו ונהנה ולוקח השירות מאביו - בזה הוא דחלשה דעתו, אבל כשהאב קידש אשה לבנו - לא שייך לומר כן<sup>ט</sup>.

ועכ"פ לגוף השאלה לשלוח את אביו למשלוח מנות, ראה בדרך שיחה (ח"א עמ' רפג) ששאל כן הגר"א מן שליט"א קמיה מרן הגר"ח זצוק"ל: 'מה הדין, אביו הולך למסור משלוח מנות בפורים עבור מצות עצמו, אם בנו יכול לשלחו גם עבורו, אם הדבר פוגם בכבוד אב'. והשיבו: 'לא יעשה כן, אלא יגיד לאביו שצריך גם הוא למסור, וזה ארצויי קמיה'.

ט. ועוד נראה לומר באופן"א, לפי מה שנתבאר לעיל דגדר 'בן תורה' הוא רק מי שיודע הלכה זו גופא דאם האב בן תורה אין לבן לקבל ממנו. וא"כ כיון דהלכה זו אביי אמרה, אפשר דרבין חסידא לא שמיע ליה האי הלכתא, וממילא לכן היה מותר לבנו לקבל ממנו את השירות, דכיון דרק באותו דור נתחדשה הלכה זו היא עוד לא נפסקה ותפרסמה ונקבעה בגמרא - אשר על כן שפיר היה מותר לבנו של רבין חסידא לקבל את השירות מאביו, משום דאין כאן 'חלשה דעתיה' כל שהאב לא יודע הלכה זו גופא, ודו"ק.

וכן ראיתי לידידי, הרה"ג רבי יעקב אהרן סקוצ'ילס שליט"א, בספרו אהל יעקב (הל' כאו"א, סי' רמ אות שכ, עמ' קעה) שהביא מהגאון הגדול רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א דגם למשלוח מנות, שהיא מצוה, אסור לשלוח את אביו, וכמו קידושין עצמם שמצוה הם [וכ"ה בספר ירושלים במועדיה (פורים, עמ' תיד)].



והנה ראיתי להגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א בספרו אמרי יעקב על חכמת אדם הל' ארץ ישראל (סי ב ס"ל, ביאורים ד"ה בלא רשות בעל העיסה, עמ' קנו) שכתב לדון בדברי התורה לשמה הנ"ל, וזה לשונו: 'אמנם לענ"ד לולי דבריו היה נ"ל דיש לחלק בין שליחות דקידושין ובין הפרשת חלה, וטעם החילוק י"ל דאף שקידושין הוי מעשה מצוה, אבל סוף סוף יש בו גם הנאה עצמית שקונה לעצמו אשה, והרי גם מי שאינו רוצה לקיים מצוה מ"מ נושא אשה, וממילא יש בו מעט זילותא ששולח אביו לקנות לו אשה. משא"כ הפרשת חלה דהוי מעשה שכולו מצוה ואין בו שום הנאה עצמית, בזה אפשר שאין בו זילותא במה ששולח אביו לקיים מצות הבורא בדבר שכולו עבודת השם.

ומדין הקידושין שהביא התורה לשמה אפשר ללמוד רק מצות הדומין לקידושין ממש, והיינו כגון מי שרוצה לקנות בית בא"י דאף שיש בו מצוה ודוחה איסור אמירה לנכרי בשבת מפני מצות ישוב א"י (כדאיתא בגיטין דף ח' ואו"ח סי' שו סי"א), מ"מ אין לשלוח אביו כדי לקנותו, דסוף סוף יש בו גם הנאה עצמית שקונה לו בית, אבל הפרשת חלה שנעשית רק לשם מצוה ואין בו טירחא יתירה אפשר דלית בה זילותא, ואף שעיי"ז גורם להתיר עיסתו – מ"מ אינו דומה לקידושין'.

ועוד כתב: 'א"נ יש לחלק ולומר, דשאני קידושי אשה שהיא הנאה בלעדית של הבן השולח, ולכן יש בו זילותא בשליחות אביו, משא"כ בהפרשת חלה או תרו"מ שם יכול גם האב ליהנות מהעיסה והפירות, ועל כן י"ל דאין בו זילותא כ"כ וצ"ע.

אמנם גם לדברי התורה לשמה מסתברא שרשאי לכבד אביו בסוגי מצות הנחשבים בעיני העולם לכיבוד, וכגון בקביעת מזוזה ושאר כיבודי מצוה שנחשבים לכיבוד, ואדרבה בזה מראה שמחשיבו ומייקרו.

אולם איכא לעיונא לפ"מ שכתב בשו"ת כתב סופר (יו"ד סי' קכא, וכ"ה דעת הכו"פ סי' כח והמקנה קידושין כ"ט) דאין ליתן מצוה לאחר בדרך כיבוד ורק בדרך שליחות ע"ש באריכות, ומסיק בזה"ל בהא נחתינן וסלקינן דמילה וכיסוי הדם אפשר בשליחות כמו בכל מצוה שבתורה, והיינו כשממנה אותו להיות שלוחו, אבל לא כשמכבדו ומהנהו דאז המצוה של האחר העושה והמקיים עכ"ל, ולפ"ז לשיטת התורה לשמה צ"ע אי שרי ליתן מצות מילה לאביו, דהרי מצד אחד צריך לעשותו שליח דוקא ולא בדרך כיבוד, ומאידך מצינו שיש בו ענין של כבוד וכמ"ש התבואות שור (סי' כח סק"ד) דהמכובד לעשות מצוה זו הוא שמח ומחזיק טובה למכבדו ע"ש, ומסתברא דגם לשיטת התורה לשמה שרי לעשותו שליח, דכיון שהוא דבר שהעולם מתכבדים בשליחות

זה, דנחשב להם ליקר ותפארת - שוב לא שייך לומר שיש בו זילותא וחציפות, כנלענ"ד, עכ"ד.

## יא.

### אם מותר לבן לשלוח את אביו למכור את חמצו

והנה מוח"ז שליט"א בחשוקי חמד (קידושין, עמ' תצה) כתב שם: 'ולגבי מכירת חמץ שהבן ממנה את אביו לשליח לא קשה מכמה טעמים, דאפשר לומר שאין כאן שליחות מסויימת לבן דוקא, שהרי הוא שליח של כל בני העיר, ועוד י"ל כמו שכתב באפרקסתא דעניא (ח"א סי' קעח) לגבי הרשאה, שמותר לעשות אביו שליח, מפני שהמורשה מצוה קעביד להציל העשוק מיד עושק, וכתב הספר חסידים דלדבר מצוה מותר להקיץ את אביו, ובכל כה"ג אמרו חז"ל (ירושלמי פאה פ"א ה"א) רצונו של אדם זהו כבודו, יעו"ש, וה"ה בענין חמץ, עכ"ד.

ובהערות שם (הערה י) ציין לדברי הפנים יפות (בראשית פכ"ד) שדן איך אאע"ה שלח את אליעזר לקדש אשה ליצחק בנו, דהרי יצחק גדול היה וע"כ דאברהם היה שלוחו של יצחק, ואיך א"כ לא חששו לחציפות.

ובאמת בענין זה של מכירת חמץ ע"י האב, וכגון בבני הרב דמתא, שרוצים למכור החמץ ע"י אביהם כמו כל בני העיר או הקהילה, שמעתי מידידי, הרה"ג רבי שמעון ויסברג שליט"א, שנסתפקו בזה בבית הוראה שערי ההוראה של הגאון רבי שמואל אליעזר שטרן שליט"א, האם יכולים בניו לשלוח את אביהם למכור את חמצם. ואמר הגרש"א שטרן שליט"א דלא גרע מ'ארצויי ארציה קמיה', והכ"נ כיון שאין בזה טירחא יתירה דהאב מעצמו עומד למכור החמץ, דהנוסח הוא אותו נוסח והקניינים אותם קניינים - וא"כ בכה"ג איב"ז חשש (דרך באופן שצריך לקחת כסף ולילך לאשה, שמוסיף בזה פעולה יתירה). וגם באופן דהאב-הרב הוא ממלא השטרות במיוחד עבור בנו - אך כל מה שעושה כן הוא לצורך עצמו, שלא יהא תקלות, וזה לצרכו, ולא חשיב שמטריחו, וא"כ באופן זה אין חשש.

ואמר עוד הגרש"א שטרן שליט"א בעובדא דהקהילות יעקב זצ"ל ובנו מרן הגר"ח זצ"ל - דבסתם אדם יש לאב שמחה גדולה, ורק באדם גדול כמרן זצ"ל, לרום מעלתו, שצדיקים הקב"ה מדקדק עמם בחוט השערה - לכן היה כנ"ל, אבל בסתם אדם - זו שמחת האב שהבן מוציא ספר, א"צ להקפיד בזה.

וכעת מצאתי במכתבו של הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א לידידי הגר"ג רבינוביץ שליט"א (נדפס בספר אהל יעקב, דיני ליל הסדר, עמ' רז), ושם כתב בתוה"ד לדון בשאלה זו: 'ויצא בני [הגר"ר יקותיאל] שליט"א לדון בדבר חדש, באב שהוא רב שעל ידו מוכרים החמץ לפני פסח, אם ראוי לבן למכור אצלו החמץ, כיון שהוא מתורת שליחות, שעושהו שליח [לשוות את הבי"ד שליח] למכור לנכרי, וכתב דלא נהגו עלמא כן, ופוק חזי מאי עמא דבר, שלא עלה על דעת מישוהו לפקפק על זה.

וי"ל, דלא מיבעי אם אביו הוא רב העוסק במכירת חמץ, אלא אפי' הוא שמש, כמו שבכמה מקומות השמש נעשה שליח לזה, אין זה בכלל לא חציף וכו', דאביו במלאכתו עוסק, כמו אם אביו ממונה על הפרשת תרו"מ, או שמנקה את ביהכ"נ וגם מקום בנו, והוספת שם בנו לרשימת מוכרי החמץ נכלל במלאכתו, בפרט אם אביו רב, ה"ז בגדר כיבוד למכור אצלו החמץ וכו'.



## יב.

### אם מותר לאב למזוג לבנו כוס בליל הסדר

והנה עוד ספק מענין לקבל שירות מאביו בדבר מצוה, חקר ידידי, הרב הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (בעמח"ס גם אני אודך וש"ס), ועורר שאלה נפלאה, דהא הרמ"א כתב (או"ח סי' תעג ס"ז) דבליל הסדר לא ימזוג בעל הבית את הכוס לעצמו, אלא אחר ימזוג לו דרך חירות. ונסתפק אם מותר לאב למזוג הכוס לבנו היושב עמו בליל הסדר, או דלמא אסור לבנו לקבל שירות זה מאביו, דהוי בזיון ופגם בכיבוד אב ואם.

ובספר אהל יעקב (דיני ליל הסדר, עמ' רז) נדפס תשובה שהשיב הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א לידידי הנ"ל, וכתב דפשוט דאסור, ואפי' אם ירצה האב בעצמו למזוג לבנו צריך הבן למנוע זאת מאביו שלא ימזוג לו. וביאר הדבר, דהרי לשון השו"ע שאחר ימזוג לו 'שיהא לו כמשרתו', כלומר כדרך חירות ושררות, וא"כ פשיטא דאין לאב להיות כמשרת לבנו, דזה הוא גוף האיסור. וכתב שם דאם האב לא שם לב, ומזוג לבנו, יכול הבן לתקן משגה זה, וישפוך את היין בחזרה לבקבוק, וימזוג לעצמו, ויאמר לאביו בדרך כבוד 'חלילה שתשרת אותי אפי' למזיגת הכוס'. אך אין מחוייב בזה, כיון שהאב עשה דרך מצוה, ולא בכוונה לבזות את עצמו, יעו"ש בכל דבריו [ושוב נדפס בשו"ת משנת יוסף (ח"ו סי' צט)].

אך הגאון רבי אליהו שלינגר שליט"א (רב שכונת גילה, ירושלים. שם עמ' ריא) כתב דאין בזה איסור מדינא, יעו"ש. אך בספר אהל יעקב לידידי, הגרי"א סקוצילס שליט"א (הל' כאו"א, סי' רמ אות שכא, עמ' קעו), כתב שהגאון הגדול רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א השיבו דאסור.



## יג.

### כשמבקש הבן מאביו מחמת אילוץ

והנה ראיתי למוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א בחשוקי חמד קידושין (מה, ב עמ' תצג) שנשאל בחתן שגמגם מרוב התרגשות, ולא הצליח להוציא מפיו תיבות 'הרי את מקודשת לי וכו'', האם מותר לו למנות את אביו כשליח במקומו, לומר את הנוסח במקומו. והביא שם דברי הגמ' בקידושין הנ"ל, וכתב דהיה מקום לומר דכל דברי הגמ' הם כשהבן מתפנק ומסרב לטרוח ומטיל את צרכיו על אביו, אבל כאשר נאלץ הבן לעשות כן מחמת הכושה הגדולה מהגמגום - לית לן בה.

וכתב ע"ז: 'וקצת ראייה לדבר, מזה שנוהגים בנים למכור חמצם בערב פסח לנכרי על ידי אביהם הרבנים, והרי הרב שלוחו של המוכר, וכי נאמר דלא חציף איניש לעשות זאת? התשובה היא כשהשליחות נעשית לא מתוך פריקת עול הטירחה, אלא משום שהרב יודע את דרכי הקנינים לנכרי, בכה"ג אין כאן חוצפה כלפי אביו, וכך בענינו', ע"כ.

וכן כששאלתי קמיה הגאון הגדול רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א הסכים ואמר דיתכן דכשנאלץ הבן לשלוח את אביו מחוסר ברירה (כגון שחולה ואין אחר שיעזרו) – הדבר קל יותר.

אכן מוח"ז שליט"א כתב שם, דמדברי רבינו היעב"ץ משמע לא כן, דהקשה שם מהא דאשכחן דשכם בן חמור אמר לאביו 'קח לי את הילדה הזאת לאשה' (בראשית לה, ד), ותיירץ דגויים יש להם עזות פנים. וכן משמשון שאמר לאביו 'ועתה קחו אותה לי לאשה' (שופטים יד, ב) אין ראייה לפי שאף הוא העיז פניו שלקח מבנות פלשתים אשה.

וכתב שם מוח"ז שליט"א: 'ולכאורה שכם נאלץ לבקש מאביו כי הוא היה נשיא העיר, ולו יש סיכויים שישמעו, ולא לשכם הצעיר, וכך יתכן שהיה בשמשון'. והביא שם דבחכמת שלמה (ב"ב צא, ב) כתב שאמו של שמשון שמה 'הצלולפנית' והיא נזכרת בדברי הימים בסוף יחס יהודה, וכנראה שהיתה מפורסמת ביחוסה ולכן ביקש שמשון ממנה, כי דבריו היו נשמעים. וסיים: 'וא"כ חזינן שאף כשיש צורך שדוקא האב ימצא את הכלה, אין לעשותו שליח, ואם כן לכאורה אף בענינו כן, אין ראוי לעשות את האבא שליח'.

ושוב הביא שם דבספר בני דוד (פכ"ד מהל' אישות הי"ח) כתב דהאידינא ליכא למימא לא חציף איניש לשוויי לאביו שליח, לפי שכולם מקדשין ע"י אביהם, ואדרבה אם מקדשין ע"י אחרים חוצפא יסגי, אך כתב דמדברי כל הפוסקים משמע דדין זה נאמר אף בזמן הזה.

וכ"כ מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל בחוט שני (שבסוף הל' יו"ט וחווה"מ, עמ' שטז, אות ו): 'האיסור לבן או לבת לקבל איזה שירות מאביו הת"ח, נראה שהוא דוקא כאשר הבן יכול להסתדר לבדו בענין זה, כגון שהבן יכול להכין לעצמו כוס תה, ואביו החכם מגיש ומשרת אותו, בזה אמרינן דחלשיה דעתיה בזה שמשרת את בנו. אבל בדברים שאין הבן יכול להסתדר בעצמו, ואין אחר שיכול לעשותו כמו שעושה את זה האב, וכגון שהבן חולה וכיוצ"ב מותר לבן לקבל שירות זה מאביו החכם, כיון דבכה"ג דהאב מרחם על בנו ושמח במצבו זה לעזור לו וליכא חלישות הדעת לאביו. אבל כשהבן יכול ליקח בעצמו דאז נראה שהאב החכם משרת את בנו, יש בזה חלישות הדעת.

ולכן אם הבן יכול לקשור לעצמו קשר של תפילין, או לאגוד לעצמו את הלולב, אסור לבן לקבל מאביו החכם זאת, אך אם הבן אינו יכול לעשות זאת בעצמו – ואין אחר שיכול לעשות זאת כמו האב – מותר לבן לקבל זאת מאביו הת"ח. וכן אם הבן צריך להסתפר ואין הבן יכול לעשות זאת בעצמו כמו שאביו עושה זה, מותר לקבל שירות זה מאביו, ע"כ.

(י). וז"ל היעב"ץ בהגותיו שם: 'לא חציף איניש לשוויי לאבוא שליח. נ"ב מ"ש בתורה גבי שכם שעשה לאביו שליח, ודאי לק"מ דעובדי כוכבים עז פנים. אך ששנוי בנביאים אצל שמשון תקשי לכאורה, ומ"מ אינה קושיא שאין מביאין ראייה מן התוקע שתקע עצמו ליותר מזה לקחת אשה מבנות פלשתים, וע"ל ר"פ האומר עובדא דרבין חסידא', עכ"ד.

וכן מצאתי כעת למוח"ז שליט"א [בסוף ספר אבני זכרון, למו"ח הגרא"י זילברשטיין שליט"א, עמ' שכ, אות לב] שכתב: 'חולה שאביו הבן תורה עומד ליד מיטת חליו ורוצה להגיש לו צרכיו, נ"ל שמותר לקבל ממנו', ע"כ. וכתב שם דכיון דהבן חולה ומצוות חסד יש לרפאות, והוא זקוק לכך, אין מקום לחלישות הדעת.



## יד.

### ארצויי ארצי קמיה - שרי

ולכן כתב שם דהעצה היא שהבן לא ימנה את האבא לשליח, אלא רק יעשה ארצויי ארציי קמיה. והביא מש"כ בשו"ת מהרי"ט (ח"ב אה"ע סי' מג) בתו"ד דבן האומר 'כל העושה רצוני, יקדשנה לי' - האב בכלל דבריו, ויכול לעשות רצון הבן, ואין בזה חוצפה מפני שלא מטעם שליחות הוא אלא מדין זכיה, דכיון דגלי דעתיה דניחא ליה - זכות הוא לו, והאב זוכה לו שלא בפניו, וא"צ שיהא הוא שלוחו דס"ל דזכיה מדין שליחות, ולמה ימנע האב מלזכות לו כשאר כל אדם. ועוד, דכיון דכי אמר הכי 'כל העושה רצוני יקדשנה' אין בעצם האמירה חוצפה, א"כ למה לא יהא האב בכלל, הרי המתיקה בפיו בענין שלא יחשב לו לעזות. והכ"נ יאמר בלשון של ריצוי והאב יקדשנה מעצמו.

והנה מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל בחוט שני הל' כאו"א (שבסוף הל' יו"ט וחזה"מ, עמ' שיח) כתב: 'וכאמור בגמ' שאם הבן אינו מבקש מאביו איזה שירות ולא עושהו שליח, אלא רק מגלה הבן את דעתו שכך רצונו לעשות והאב שאינו ת"ח מעצמו נעשה לו שליח מאליו - מותר. וה"ה כשאומר לו דרך רמז ואביו שאינו ת"ח נתרצה לו מעצמו לעשות זאת - הרי מותר, וכמ"ש בספר חסידים וכו'... אבל באב ת"ח אסור לבן לקבל הימנו שירות, אף כשהאב נתרצה מעצמו לעשות זאת לאבנו, וכמו שאמרו בגמ' שאף שר' יעקב לא ביקש כלל זאת מאביו - אסור לקבל כיון דבן תורה הוא חלשה דעתיה. ואם האב הת"ח מקפיד בדבר שבנו יקבל הימנו שירות זה - כבר נתבאר לעיל שנחלקו בזה הפוסקים אם מותר לבן לקבל הימנו, עכ"ד.

והנה מוח"ז שליט"א (חשוקי חמד מגילה שם) הביא, וכן הוא בדרך שיחה שם [וכן הוא בספר מנחת תודה, עמ' קז], מה שסיפר גיסו מרן הגר"ח זצוק"ל: 'כשהדפסתי פירוש 'השם אורחותיו' על ספר 'אורחות חיים', הייתי מגיהו והוצרכתי לשלחו לדפוס, אבא ז"ל נכנס אלי, חליתי ושכבתי עם חום, וסיפר לי שהולך עתה לדפוס עם הגהותיו על ספר שלו, אמרתי לו כי גם לי יש הגהות, ואמר לי שאמסרם לו. מסרתי לו, וזמן ההדפסה של ספר זה ארך כמה שנים, זמן לא שגרתי, אמר לי אבא זצ"ל: 'יודע אתה מדוע ארך זמן זה כה רב? כי מסרת אותם לי! שאלתי הרי לא שלחתי אותו למסור, רק אמרתי שגם לי יש הגהות, ענה לי אבא: בכל זאת לא היית צריך לשלוח על ידי', ע"כ.

וצ"ב בזה דאם מדינא שרי, למה היה לו להחמיר, דליכא למימר ד'ארצויי ארציה קמיה' הוא רק קולא ובדיעבד, אבל לכתחילה יחמיר הבן שלא לעשות כן, דהא להדיא מצינו בתוס'



בקידושין (נט, א) דרבין חסידא קידש אשה לבנו וכתבו התוס' דהיה באופן דארצויי ארציה, וכי אמוראים קדושי עליון עשו בדיעבד, וע"כ דהוא לכתחילה.

אלא נראה לבאר כוונת הקה"י זצ"ל דכיון שידע הלכה זו שאם האב בן תורה אין לבן לקבל ממנו, ואשר על כן באביו יודע הלכה זו אסור לבן לקבל ממנו [דאם נימא דבן תורה היינו סתם ת"ח, הוא דוחק לומר שהקה"י אמר ע"ע שת"ח הוא. אך למשנ"ת לעיל (אות ה) דהכוונה שידע האב הלכה זו, א"כ שפיר נתכוין הקה"י לומר לו דכיון דאביו בן תורה שידע הלכה זו אין ליקח ממנו, לכן לא היה לו לשולחו], ודו"ק [כן שמעתי לבאר מדידי הרה"ג רבי יהושע אייזנשטיין שליט"א].

וראה לקמן (אות כה) בדברי מוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א דהקהילות יעקב שאני, שהיה גדול הדור, וכע"ז אמר הגרש"א שטרן שליט"א (עי' לעיל אות יג).



## טו.

### אם מותר לבקש מאביו הנמצא בחו"ל שיביא לו חבילה

והנה בספר וישמע משה (ח"ב עמ' רט) שאל הרה"ג רבי משה פריד שליט"א קמיה מרן הגר"י ש אלישיב זצ"ל: 'שאלתי, מה הדין כשאני צריך חבילה מחוץ לארץ, ואבי נמצא כעת בחוץ לארץ, האם מותר לבקש מאבי להביא החבילה לארץ ישראל. והשיב דכשיש חשש שדבר זה יפגע בכבודו, כגון שאינו משהו שיוסיף לו כבוד או הנאה וכדומה, רק שמטריח אותו טירחא בעלמא, אין לו לבקש הטובה מאביו'.

ושוב שאל עוד: 'האם מותר לרמוז לו שאני צריך את החבילה, והוא יבין מעצמו ויביא לי החבילה', והשיבו דלרמוז אין איסור.

והנה שאלתי קמיה מוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א האם צריך להוציא כסף על משלוח מחו"ל לא"י כדי לא לבקש מאביו, או דלמא כיבוד אב משל אב ולא משל בן, ועד כמה". וכתב לי מוח"ז שליט"א בזה הלשון: 'הכל לפי הענין, אם הבן מבקש מאביו שיביא לו ספרי קודש, אין בזה בזיון וחוצפה כי אם כבוד ותהלה, וכל אב יתברך בשליחות כזו. אולם אם הבן רוצה לשלוח תוצרת חקלאית ע"י אביו, כגון ביצים או עופות, ואביו אדם נכבד, אל ישלח דרך אביו אם הוא ת"ח.

(יא). ובאמת דהרמ"א (סי' רמ ס"ח) ס"ל דגם במורא נאמר הכלל ד'משל אב ולא משל בן', ולהשו"ע (לשיטת הש"ך והב"ח) אז גם הר"מ מודה דגם במורא נאמר הדין שמשל אב ולא משל בן, ואם האב זורק ארנק של בנו – מותר להכלימו כדי שהכסף לא ייפסד. אבל לב"י יש צד דבמורא באמת לא נאמר האי כללא (וכ"כ בט"ז סק"ז). ובפשטות להלכה נפסק כהרמ"א ובש"ך שגם במורא נאמר משל אב ולא משל בן, וא"כ בכה"ג יתכן שיהיה מותר לבקש מאביו ולא להפסיד כסף עבור משלוח. אך יתכן דזה דווקא בהפסד ולא במניעת רווח. וע"ע.

וכשהצעתי את הספק קמיה הגאון הגדול רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א אמר לי דרך 'כיבוד' אב משל אב ולא משל בן, אבל על 'חוצפה' דזה מורא – אדם כן צריך להוציא כסף. והוסיף ואמר לי: 'אין זה נחשב שהוא מוציא עבור האב אלא זה נחשב שהוא מוציא עבור עצמו, דזה שהוא לא מתחצף זה בשביל עצמו ג"כ, ודפח"ח.

ומגיסי שר התורה שמעתי שאביו בעל הקהלות יעקב הלך למדפיס כדי להעלות על הדפוס ספרו, ובקש מאביו שגם יקח עמו ספר שלו, ונענש שהדפסת הספר נדחה בזמן רב, ולכן הכל לפי הענין, עכ"ל מוח"ז שליט"א.

ובספר דרך שיחה (ח"א עמ' רפו) שאל הגר"א מן שליט"א קמיה מרן הגר"ח זצוק"ל: 'בן השולח את אביו להביא אוכל לאבי אביו, מהו, והשיבו: 'זה אסור, אף שזה עבור אבי אביו', רק שיעשה ארצויי ארצי קמיה, ע"כ.

אך יש להדגיש דארצויי ארציה לא יועיל כשאביו ת"ח, רק אולי באופן שאביו יקפיד מאד אם לא יקבל ממנו, ותלוי במה שנתבאר לעיל.

ולמעשה ההיתר של ארצויי ארציה זהו ההיתר והקולא, וכמו שכתב בספר מורא הורים וכבודם (פ"ג, סעיפים לג, לה, לה) בשם הגרב"צ אבא שאול זצ"ל שמותר לבן לבקש מאמו שתתקן לו את הבגד בצורה 'אמא, תראי שהבגד נקרע' או 'הבגד אינו נקי', בצורה של ארצויי ארציה קמיה. וראה להלן בסוף המאמר עוד בכ"ז.

### טז.

#### שליחת מכתב בדואר כשאביו הדוור באותו מקום

והנה עוד דן מוח"ז שליט"א בחשוקי חמד ב"ק (קיא, ב עמ' תקפז) האם מותר לאדם לשלוח מכתב בדואר, כאשר אביו הוא הדוור של האיזור, ויצטרך על ידי כך לטרוח ללכת לקצה העיר במיוחד עבור מסירת מכתב זה, ובפרט כשהמכתב רשום, ויצטרך האב לעלות ולטפס על מדרגות רבות.

וכתב שם מוח"ז שליט"א: 'לא חציף איניש נאמר רק כשממנה את אביו להיות שליח שלו, אבל מסירת מכתב לרשות הדואר, אין בו זלזול באב, כי האב אח"כ מבצע את שליחות רשות הדואר, ולא את שליחות הבן, ולכן אין כאן זלזול. ומה שלמעשה מטריח את אביו, אין בזה זלזול. אך בכל זאת אם הבן יחליט לשלוח אדם פרטי למסור את המכתב, ועי"כ ימנע מלהטריח את אביו, חסיד מדקדק על מעשיו יקרא לו'.

וכנראה סברתו היא דאם אינו מבקשו להדיא ושולחו במפורש, אין בזה משום 'לא חציף', ודמיא לארצויי ארציה שהאב עושה כן מעצמו. רק לפי"ז יצא דאם האב הוא ת"ח – אז לא יקבל הבן את השירות, וכדברי השו"ע. אך בד"כ לא משכח"ל שאביו ת"ח יהא דוור, ודו"ק.

יב). דהנה היה מקום לומר דמאחר ומהות השליחות היא כיבוד אב של האב – אין בזה חציפות. אכן ביאור דברי מרן הגר"ח זצ"ל הם, דסו"ס מה אכפת לי מה האב עושה, ואם זה לאבי אביו או לא, סו"ס החציפות היא שהאב עושה שליחות לבנו, וזה שהאב מקיים מצות כיבוד אביו באותו זמן – לא מוריד ולא מחסר מהחציפות שהבן שולח את אביו (והבן אינו צריך לדאוג למצוות של אביו). וכן שמעתי מהגאון הגדול רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א דסו"ס הדבר נראה כחוצפה שהאב משרת את בנו. אכן ראה לקמן (אות כא) שהגרא"נ אמר לי אח"כ להקל בזה.

וסיים שם מוח"ז שליט"א: 'אמנם השאלה הנ"ל תגדל שבעתיים באדם הרוצה לקנות פירות וירקות בחנות מסוימת, ואביו הוא המוביל ללקוחות הביתה את סחורתם, האם מותר לכן לקנות בחנות זו, כאשר אביו הוא זה שיוביל את הפירות והירקות לבית הבן, ונראה כסבל המשרת את בנו. ויעוין מש"כ בחשוקי חמד עמ"ס מגילה (דף טז ע"ב) בענין לשלוח משלוח מנות על ידי אביו'.

## יז.

### בן שאביו מסייעו לשיעורים – האם הדבר מותר?

ועוד נשאל מוח"ז שליט"א בחשוקי חמד עמ"ס בכורות (ס, א עמ' תרסד) באברך ת"ח, שצריך להגיע להרבה מקומות למסור שיעורים, ומכיון שאין לו רשיון למכונת, מסייע אותו אביו לכל המקומות. ונסתפק הבן אי שפיר למיעבד הכי. והביא שם את הגמ' בקדושין הנ"ל, ודברי השו"ע הנ"ל דמותר לכן לקבל שירות מאביו אא"כ האב בן תורה דאז אסור, וגם שם הקשה כנ"ל איך מותר לקבל קידושין מהאב כשהוא ת"ח (עפ"ד השו"ע הנ"ל), ושוב כתב שם דאולי במקום מצוה מותר לקבל השירות מאביו, כיון שאביו מתרצה שבנו יקיים את המצווה.

וסיים: 'ואם כן אף בעניננו אם האב מעצמו התרצה בכך, מותר לכן להסכים שהאב יסיעו, דהא יש כאן מצוה רבה של לימוד תורה. ויתכן שמותר אפילו לכן לבקש מאביו שיסיעו [כשהאב אינו תלמיד חכם], ואין בזה משום בזיון, כי להיות נהג לכן המרביץ תורה ברבים זוהי גדולה וכבוד גם לאב, כי כולם יאמרו: 'אשרי יולדתו!' [ויעוין במסכת בכורות דף ס ע"א אמר רב נחמן בר יצחק זכאי אימיה דרב הונא בר סחורה דשני ליה שמעתא בריגלא כשמעתיה. ופרשי: כלומר זכתה אמו של רב הונא בר סחורה, שילדה בן כמותו, שידע לתרץ לרבא שמועתו בתוך הדרשא ותרצה לו, בשיטת שמועתו]. כמו כן להסיע בן שהוא מרביץ תורה, וכל אחד היה מתפאר בבן כזה, אין לך כיבוד אב גדול מזה, ולכן מותר, משא"כ להיות שליח לקידושין, שאין בזה מעלה מיוחדת וכבוד מיוחד, בכה"ג לא חציף איניש. וגם ר' טרפון הרשה לאמו לשתות המים שרוחץ בו רגליו, וצ"ע, עכ"ד מוח"ז שליט"א."

ושוב ראיתי בחוט שני הל' כאו"א (שבסוף הל' יו"ט וחוה"מ, עמ' שיח) שכתב מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל בזה"ל: 'וכן אם יש לאביו רכב, אסור לבקשו תיקח אותי למקום פלוני, שהרי עושה אותו שליח, ואין האב נהג ומשרת של בנו, אא"כ האב נוסע לצרכיו לאותו מקום, ואינו מאריך את הנסיעה עבור בנו, וכנ"ל, עכ"ד.'

(ג). ובסוף דבריו כתב שם מוח"ז שליט"א: 'והנה נאמר בסוף פרשת נח (בראשית יא לא) 'ויקח תרח את אברם בנו... ללכת ארצה כנען'. וביאר הנצי"ב וז"ל: והא דכתיב 'ויקח תרח', אע"ג דעיקר רצון אותה יציאה היה אברם בעצתו, מכל מקום כיון שהיה אברם שקוע ברעיונות אלוקיות או חכמות, ולא יכול להנהיג נסיעה הוא וביתו, על כן נמסר הנסיעה לאביו, והוא לקח את אברם וכל הכבודה על ידו, עכ"ל. ויתכן שה"ה בעניננו ואמנם יש לחלק, דהתם תרח לא היה הנהג של אברהם אבינו אלא סייע לו בכל העניינים, מכל מקום כאמור בתחילת דברינו יתכן שהדבר מותר כי יש בזה כבוד לאב, ואינו דומה לקידושין, עכ"ד.'

## יח.

### אם מותר לבקש מאמו וחמיו שליחות

והנה יש שהביאו (ראה גליון עלים לתרופה גליון תרצ, פ' וירא תש"ע, מדור עלי אורח להגר"ש גראס שליט"א) מה שכתב רבינו אליהו מזרחי זצוק"ל בשו"ת הרא"ם (ח"א סי' יט) דכל דברי הגמ' דלא חציף איניש לשוויי לאבוה שליח הוא לאבוה דווקא, אבל לאמו – חציף וחציף. אכן, המעיין בדבריו יראה שאין כוונתו לדינא, דשרי לבקש מאמו, אלא רק שבמציאות דרך העולם כן להתחצף לאמו ולשלחם לשליחות, משא"כ מאביו שירא ממנו טפי.

וזה לשון הרא"ם שם: 'עוד כתב, שאפילו באבי המשדך מוכח בגמרא דלא חיישינן דלמא שליח שוייה הבן לאב, דלא חציף איניש לשוויי לאבוה שליח, לא דק הלשון, דמלשון אפי' באבי המשדך דנקט משמע וכל שכן באם המשדך, ואין הדבר כן דגבי אב הוא דאמרין דלא חציף איניש כו', אבל לגבי האם חציף וחציף, מפני שהבן אצל האם הוא רגיל לעשות זה'.

והוסיף עוד: 'שכן אמרו בתורת כהנים [לפנינו הוא בבבלי בקידושין ל, ב], גבי איש אמו ואביו תיראו, כאן הקדים אם לאב – לפי שגלוי לפניו שהבן ירא את אביו יותר מאמו, ובכבוד הקדים אב לאם לפי שהבן מכבד את האם יותר מאביו, לפי שהאם משדלתו בדברים. והנה עינינו הרואות בזמנינו זה שהבנים בוטחים בענייני ארוסותיהם לגלות סודותיהם לאמותיהם ולא לאבותיהם, ומה שיש להם לשלוח בדרך סוד לארוסותיהם הכל הוא על ידי אמותיהם, ומי יחלוק על המוחש, עכ"ל'.

והביאו דבריו היד מלאכי (כלל אות ל', אות שע), ובכנסת הגדולה (הל' קידושין, סי' לה סקט"ו), וע"ע במחנה אפרים (הל' אישות סי' ד, ד"ה אמנם אשקוטה ואביטה) מש"כ בדבריו<sup>1</sup>. ועכ"פ, היוצא מדבריו לכאן רק דדרך העולם להחציף לאמו, אבל ע"פ האמת אין היתר לבקש מאמו דבר שליחות, וכן נראה מסתימת כל הפוסקים שלא חילקו בזה [וראה בחוט שני (הו"ד להלן בסוף המאמר) שהביא את כל פרטי הדינים לבקש מהוריו, והביא כן לגבי אביו ואמו]. ובפרט דאם גילתה התורה והקדימה יראת אם מאב, א"כ אדרבה יהא חמור ולא יוכל לשלוח שליח את אמו. אכן באמת יש להוכיח דמותר לבקש מעשה שליחות מאמו, דהרי כשעשתה היא מעשה שירות לבנה – מבואר להדיא בגמ' בקידושין הנ"ל 'מאמך תקבל', אז א"כ הכ"נ דיהא שרי

(יד). בעל שבט הקהתי שליט"א הראני גליון זה, לאחר ששאלתיו כמה שאלות בהלכות אלו, והראני שעמד בחלק מן השאלות בגליון זה. ויעויין שם בסוף דבריו, שכתב מעשה נאה: 'ונסיים בעובדא דידענא מכ"ק מרן אדמו"ר מהר"א מבעלזא זי"ע, שפעם אחת היה חסיד אחד עם פתקא בקודש פנימה, ואחר שיצא רצה בנו להיכנס עם אשתו (דהיינו כלתו), והיות וכידוע הקפיד מרן ז"ל שיהיו ג' אנשים בחדרו כשאשה נכנסת, משום חשש יחוד, על כן הציע הגבאי ר' שלו' פויגל ע"ה שהאב יסאר בחדר, וכך יהיו ג' אנשים, אך תיכף שאל מרן זי"ע מי הציע הצעה זו, האם הבן, דא"כ אינו רוצה, כי אין הבן רשאי לבקש מאביו שישאר. ואמר ר' שלו' שהוא מעצמו הציע זאת, ואז נחה דעתו של מרן זי"ע וקיבל זאת, עכ"ל'.

טו). והנה הרא"ם דייק כן מדאמרו בש"ס 'לא חציף איניש לשוויי לאבוה שליח', ולא אמרו 'לאבוה ולאמיה'. ובאמת המהרי"ט אלגאזי בספרו 'קהלת יעקב – לשון חכמים' (אות אל"ף, ערך אב, אות עג) הביא דברי הרא"ם הנ"ל, והוסיף ע"ז מש"כ בשו"ת המבי"ט (ח"א סי' קלט) בהא דאמרו (גיטין מט, ב) דאבוה לגבי בריה משעבד נפשיה, דאין בכלל זה האם, ודווקא באב הוא דאמרין הכי, דאם באמת אמו נמי בכלל זה, היה להם לומר כל לגביה בריה משעבד נפשיה, עכ"ד.

לבקשה מעשה שליחות (כ"כ להוכיח בקובץ הישר והטוב ח"ו עמ' שה). אך באמת אין ראייה, דכל דברי הגמ' לקבל מהאם – הוא לקבל שירות, ולקבל שירות מותר גם מהאב (כשאינו ת"ח). אבל לבקש שליחות – בזה אמרינן דלא חציף איניש ואסור גם מהאמא, ופשוט.



ולמעשה, בספר כבוד אב ואם כהלכתו (פי"א) מביא שכל דבר שהרגילות היא שהאב או האם עושים לבניהם, כגון הכנת מאכלים וכיבוס הבגדים – (שדבר זה מצוי בעיקר באם) – מותר לבן לומר בלשון 'האם רצונכם לעשות לי כך וכך', כדי שייחשב עי"ז שעושים מחמת רצונם, אבל לדרוש מהם ממש אסור. וכ"כ בספר יחי עזרא (סעי' כו) בשם מרן הגר"צ אבא שאול זצ"ל שיאמר להם 'נקרע בגדי' או 'אפשר לאכול', וכן בספר בן חכם (אות קד) הביא ממרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שיאמר להם בלשון 'האם רצונכם לעשות כך וכך עבורי'.

וכן הובא בספר מורא הורים וכבודם (פ"ג סעי' לה) בשם מרן הגר"צ אבא שאול זצ"ל, שבן הרוצה לבקש מאמו שתשמור על ילדיו, לא יאמר לה בלשון 'תשמרי על הילדים', אלא אם לוקח את הילדים לביתה יאמר לה: 'אנו הולכים למקום פלוני, הבאנו את הילדים'. ואם רוצה שאמו תבוא לביתו לשמור על הילדים, יאמר לה: 'אנו הולכים למקום פלוני, אם תוכלי לבוא אלינו'. וכן הביא בספר הנ"ל ממרן הגר"ח קניבסקי זללה"ה, דמסתבר דמותר לבקש מאמו שתכבס עבורו וכדומה, שהרי האמא רוצה שהבן יבקש ממנה מה שחסר לו. וכן הביא בספר אוצר כבוד אב ואם (עמ' תל) בשם הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל שאחר שהרגילות כיום שהאם עושה צרכי בנה, בפרנסה ובמזון – אין בזה גנאי אם מודיע הבן לאם את רצונו.

ובס' נזר ים (עמ' רעד, הע' רמב) הביא מש"כ הפתחי תשובה (ח"מ ס' רמו סק"ג) בשם החוות יאיר (סי' קלד) דלא נחשדו ישראל שישתמש אדם עם אמו כמו שפחה, ואפי' סייעה עמו בגידול בנים וכביסה וטוויה ותיקון תפירות בגדי הבנים, אין לומר שזה עבור המזונות, רק כך דרך נשים זקנות לעשות בבית שהמה שם, אף שאוכלת משל עצמה וכו', יעו"ש.



ועוד יש להסתפק לגבי 'חמיו' דחייב אדם בכבוד חמיו, אם מותר לשולחו לשליחות. והנה בש"ך מבואר (יו"ד סי' רמ ס"ק כב) דגדר כבודו הוא כמו שאר זקנים וחשובים, וא"כ לכאורה ודאי דמותר לשולחו שליחות. והסכים עמדי הגאון הגדול רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א דבחמיו מותר (ואמר עוד דגם באמו אסור). [אכן אם חמיו 'בן תורה', יהא אסור לקבל ממנו כמו שאסור לקבל מאביו בן תורה, דחלשה דעתיה, וכמו שביארנו לעיל (אות ג) דהוא מדין כבוד התורה ולא מדין כיבוד אב, וצ"ע].



יט.

לשלוח את אביו לאבי אביו

הנה לעיל (אות יז) הבאנו שנשאל מרן הגר"ח קניבסקי זללה"ה בבן השולח את אביו שיתן דבר לאבי אביו (לסבא), אם מותר, והשיב דזה אסור אף שזה לצורך אביו. אך כשהצעתי את הדברים קמיה הגאון הגדול רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א אמר לי בתחילה דסו"ס הדבר נראה כבזיון שמשרת את אביו. אך אחר כמה חודשים, כשדיברתי בזה שוב עם הגרא"נ שליט"א, שוב אמר דיש לצדד בזה להיתר, דסו"ס כיון שהאב מקיים פה 'כיבוד אב' שמביא מאכל לאביו, א"כ אין בזיון בזה, דאמנם הבן הוא השולח את אביו לאבי אביו – אך האב לא נחשב כמקיים שליחות לבנו אלא כמקיים מצות כיבוד אב ואם לאביו, וצ"ע בזה למעשה.



כ.

לקבל שירות מאביו שעושה כן לבקשת אשתו

והנה כמו כן נסתפקו בבי מדרשא, כשהאמא מבקשת מבעלה – האב, שיעשה שירות לבן [כגון שיקח דבר מאכל שהכינה, וימסור לבנה שיטעם מזה], האם מותר לבן לקבל כשאביו בן תורה. דהיה מקום לומר דכיון שהאמא היא זו שבקשה מהאב לעשות השליחות – אולי באופן זה אין חשש לבן לקבל.

אכן יש מקום לומר דגם באופן זה יהא אסור, דלכאור' מה אכפת לן מי הצריך את האב לעשות, דהאיסור הוא לא לצוות את האב אלא גם כשעושה מעצמו החשש הוא דתחלש דעתו כשיקבל הבן השירות. וא"כ גם באופן שהבן יודע שהאמא צוותה לאב, סו"ס האב שירת את הבן, ומה אכפת לן המניע של האב.

אכן, כשהצעתי השאלה קמיה הגאון הגדול רבי אביגדר הלוי נבנצל שליט"א, אמר לי דיש לצדד דאם עושה כן לבקשת האם – אז אין כאן 'חלשה דעתיה' של האב, משום שהוא יודע שאשתו ביקשה, ולא חשיב שהוא משרת את בנו אלא שהוא משרת את אשתו, וע"כ מותר לבן לקבל מאביו באופן שאמו שלחה את אביו.



כא.

אב הבודק את בנו אם מקבל ממנו שירות – אי קעבר בלפנ"ע

והנה נסתפקתי באב שנתן שירות לבנו, משום שרצה לבדקו אם יקח ממנו הבן השירות או לא, והאב 'בן תורה', האם עבר האב בלפני עור או לא. ולכאורה זה תלוי בכל ספק לפנ"ע, אם המכשיל את חברו ויש ספק אם יכשל או לא, אם עובר בלפנ"ע, וידוע שנחלקו בזה רבותינו כבר [דבמשנ"ב (סי' קסג סקי"א) מבואר דאין עובר בלפנ"ע. אך החזו"א (שביעית סי' יב סק"ט) כתב

דעובר משום דזה ספיקא דאורייתא]. וא"כ בנד"ד, דזה קרוב לודאי שיעבור ויקבל ממנו, דרוב בנ"א לא ידעינן לדין זה שאסור לבן לקבל מאביו כשהאב בן תורה, א"כ אסור לאב לנסות את בנו. ורק באופן שזה ספק השקול, יהא תלוי במחלוקת הנ"ל.



## כב.

### אם מותר לבקש מאביו שישמור לו על חפץ

והנה ראיתי בספר גם אני אודך תשובות הגר"ש הלוי סגל שליט"א (ח"ג סי' פג, עמ' ריב), ששאל ידידי, הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, דיש לחקור אם מותר לבקש מאביו שישמור לו על חפץ כשהאב יושב בלאו הכי באותו מקום, ורק צריך ליתן עיניו על החפץ לשומרו. ודן שם הגר"ש סגל שליט"א דאולי יש מקום לומר דכיון דאביו שומר את הדבר בשב ואל תעשה, ולא נדרשת מאביו שום פעולה וטירחא – אולי הדבר קל יותר.

ושאלתי כן קמיה הגאון הגדול רבי אביגדר הלוי נבצל שליט"א, ואמר דאפילו הכי הוא חוצפה לבקש מהאב ולהפכו לשומר (והרי מאדם גדול כמו רבו לא היה מבקש גם דבר כזה).



## כג.

### כשאביו כבר מגיש לו דבר – מה יעשה

הנה בספר דרך דרך שיחא (ח"א עמ' רפה) סיפר מרן הגר"ח קניבסקי זללה"ה: 'פעם אחת הגעתי מהישיבה הביתה, ואבא זצ"ל הגיש לי כוס תה, אמר לי החזור"א שלא אשתה משום דברי הגמרא הנ"ל'.

וצ"ע במציאות שהאב מביא לבנו כוס, והבן אינו רוצה לשתות, ובד"כ יאמר האב מיד 'אני מוחל לך', דבגמ' נראה דלא מהני דסו"ס חלשא דעתיה (באב ת"ח), ומה יהא אם יאמר הבן לאביו דקיי"ל להלכה דבאביו ת"ח יש להקפיד, ויאמר לו האב 'אני איני ת"ח', מה יעשה אז. דיתכן דהאב יפגע יותר אם לא ישתה הכוס. דאולי בכה"ג כן מותר לשתות.

ובאמת שוב מצאתי שכן היא דעת מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בשו"ת וישמע משה (ח"ב עמ' רח): 'שאלתי, אב שמזג כוס שתיה לבנו, האם מותר לבן לשתותה, והשיב: שבדיעבד שהכוס כבר נמזגה מותר לבן לשתותה, כיון שהאב יהיה מרוצה מזה שהבן שתה את הכוס', ע"כ (ולא חילק בין אביו ת"ח או לא, ומשמע דבכל גווני יכול לשתות את הכוס. אך צ"ע מהגמ' הנ"ל).

ושוב הביא שם: 'סיפרתי לרב סיפור ידוע מהגה"ק בעל הקהילות יעקב הסטייפלר זי"ע שפעם מזג כוס שתיה לבנו הגאון המפו' הגר"ח [שליט"א] כאשר חזר מן הישיבה, והחזור"א שהיה נוכח בחדר פסק להגר"ח שלא לשתותה, הרב שמע את הסיפור, ואעפ"כ חזר דמותר לשתותו לאחר שכבר נמזג'.

ושוב הביא שם: 'ציוין שפעם הרחיב הרב בענין זה להגאון רבי בן ציון הכהן קוק שליט"א, וחילק, דכל הנידון אם מותר לשתות או לא, שייך רק באופן כנ"ל שהאב מזג כוס משום כבודו של הבן, אבל מה שהאב מכין בביתו כוסות שתיה לילדים לפעמים לפני שהולכים לישון, ולפעמים בבוקר בעת שהולכים ללמוד וכדומה, לא שייכת שאלה זו כלל, דאינו מזוג משום כבודם של הבנים, רק משום דהוי חלק מעבודת הבית'.

אך הנה הפסק הנ"ל שהובא ממרן הגריש"א זצ"ל בספר וישמע משה הנ"ל דמותר לקחת בדיעבד כשהכוס מזוגה כבר, הוא צע"ג, דהא בגמ' להדיא מבואר דאע"פ שמזג לו האב – אמר לו 'מאבוך לא תקבל', וחזינן דאסור לקבל ולא אומרים שהאב יקפיד, וצ"ע.

ושאלתי כן קמיה מוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א וכתב לי 'הכל לפי הענין, הקהלות יעקב היה גדול הדור ורשכבה"ג לכן סבר החזו"א שאסור לקבל ממנו, עכ"ה.

ובחוט שני הל' כאו"א (שבסוף הל' יו"ט וחזה"מ, עמ' שטו) הובא ממרן הגר"נ קרליץ זצ"ל: 'באופנים שאסור לבן לקבל שירות מאביו הת"ח, נראה שאסור לבן להשתמש בשירות זה, כגון שאביו הגיש לפניו מאכל או משתה והאב הוא ת"ח, אסור לבן לאכול ולשתות מזה, דאף שאביו הגיש לו מ"מ חלשה דעתיה, וכמבואר בגמ' אף שאביו הכין והגיש לו אמרינן מאמך קבין ומאבוך לא תקבל', ע"כ.

הרי קמן שנחלקו הגריש"א והחזו"א ותלמידיו, דלהגריש"א מותר להשתמש, ולהחזו"א אסור. ואולי נחלקו בפלוגתת הר"ן והפר"ח אם כשהאב מקפיד מותר להשתמש או לא, דהר"ן התיר והפר"ח אסר, וצ"ע.

ובאמת בחוט שני שם (עמ' שטו) כתב להסתפק באביו חכם שמכין לבנו כוס שתיה ומצווהו לשתות, אם חייב לשתות או לא, דאם לא ישתה – הרי הוא סותר את דבריו, ואם ישתה – אז חלשה דעתו, ואם חלשה דעתו אז הציווי אינו ציווי – וממילא אי"ז סותר את דבריו. ובס' בית יהודה להגאון רבי יצחק בוגץ שליט"א (עמ' קב) העיר דמהר"ן מבואר דרק במקפיד יותר, ומוכח דבלא מקפיד ביותר אלא סתם מצווהו – לא ישמע לו.

וראה עוד בספר עורה כבודי (הל' כבוד אב ואם, עמ' סא) ששאל מקמיה הגר"א נבנצל שליט"א אם מותר לקבל כוס תה מאביו שהוא בן תורה, והשיב דלכאורה אסור.



## כד.

### כמה פרטים ודינים המצויים בקבלת שירות מאביו

ונביא בזה עוד כמה פסקים ממרן הגר"נ קרליץ זצ"ל בחוט שני שם (עמ' שטז, אות ה): 'מסתברא שכל הענין של חלשיה דעתיה, הוא דוקא כשהאב מכין ומגיש לבנו בפניו מאכל וכדו', בזה י"ל דכיון שהוא חכם ומכין לבנו אז יחל דעתיה, מפני שכאילו הוא משרת את בנו, כעבד המשרת את אדונו. אבל אם האב מכין לבנו את צרכי הבן שלא בפניו – כגון מכין לו



מאכלים או קונה לו דברים הצריכים לבן שלא בפני הבן אין בזה חלישות הדעת, דלא נראה בזה כאילו הוא משרת לבנו.

עוד אמר שם (אות ח): 'כשאביו מוזג יין מכוס של קידוש לבני הבית, מותר לילדיו לקבל הימנו, דאין זה צורה של משמש ומשרת דרך עבדות אלא זה הכבוד שהאב נותן מכוס של ברכה לבני ביתו. וה"ה שמותר לקבל הימנו חלה מלחם משנה'.

עוד שם (עמ' שיח, אות ג): 'כשמסובין בשולחן, אסור לבקש מאימו, תביאי לי מלח מהצד השני של השולחן, אא"כ שואל 'האם יש מלח בקצה השולחן', ואם מתרצים אביו ואמו מעצמם להביא את המלח מותר לקבל מהם. ונראה שאף אם לא אומר בלשון ציווי אלא כנ"ל בדרך שאלה, וכוונתו שיביאו לו, הרי זה כאילו שולחם, ואסור'.

ועוד שם (אות ד): 'וכן אם יש לאביו רכב, אסור לבקשו תיקח אותי למקום פלוני, שהרי עושה אותו שליח, ואין האב נהג ומשרת של בנו, אא"כ האב נוסע לצרכיו לאותו מקום, ואינו מאריך את הנסיעה עבור בנו, וכנ"ל'.

עוד שם (אות ה): 'מותר לבן לבקש מאביו הת"ח שיברר לו שידוכים וכיוצ"ב, אם ידוע שאם לא יבקש הימנו ויבקש מאדם אחר – אזי אביו יפגע מכך שיחשוב אביו שאינו סומך עליו בזה"ל'.

עוד שם (אות ז): 'לבקש מאביו שיתן לו הלוואה, או שיהיה ערב להלוואה עבור הבן, אין זה בכלל שירות האסור, דזה כמבקש עזרה מאביו, ואם מבקש באופן מכובד שמספר לאביו שהוא נצרך לזה, הרי זה מותר, ע"כ מהכרעות מרן הגרנ"ק זצ"ל'.

## כה.

### מקילים על סמך דברי הספר חסידים

ובאמת כששאלתי קמיה הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א כמה שאלות בעניינים אלו של קבלת שירות מאביו, השיבני בזה הלשון: 'ראוי להקדים דברי ס' חסידים (סי' תקסב) שכתב וז"ל: אם רואה הבן שהאב יותר שמח שיאמר לו הבן תעשה זה כגון אם הבן הולך יחידי בלילה והאב צעור על זה, והאב שמח שיאמר לו הבן תלך עמי, אז יאמר הבן לאביו אם תחפוץ תלך עמי וכל כיוצא בו וכו' עכ"ל, ולפ"ז מצאנו היתר לכמה וכמה דברים כשיודע הבן שהאב יעשהו ברצון רב ואדרבה ישמח בזה, וכמדומה דכן הוא המנהג בכמה וכמה ענינים שמבקשים מהאב שתעשה

טז). משמע דאם האב לא יפגע, אדרבה, אין היתר לשלוח את אביו לברר על שידוכים, דלא גרע מלשלוח את אביו לקדש לו אשה דע"ז גופא קאמר בגמ' דלא חציף איניש. ובדרך אגב אציין למש"כ מהר"י ענגיל זצ"ל בגליוני הש"ס (קידושין מא, א) שהביא שם משו"ת מהר"י מינץ (סי' ב) דכתב לחדש דהעושה שליח לקדש לו אשה – אביו קודם לעשותו שליח לזה, מאחר דמצוה עליה דאבוא רמיה, דאב חייב בבנו להשיאו אשה. והעיר ע"ז הגליוני הש"ס איך מותר בכלל לעשות את אביו שליח הא לא חציף איניש וכו'.

ויתכן ליישב דאח"כ לא מיירי שהבן מצווה ומבקש מאביו, אלא שהאב מצד עצמו רוצה, ויש לבן אפשרות או לשלוח הקידושין ע"י אביו או ע"י אחר – והאב רוצה בכך, א"כ ככה"ג שרי, דזהו כבודו של האב, שיועד ומבין שמקדש אשה לבנו משום דזה חובתו ומצוותו להשיאו אשה, וצ"ע.

עבור בנה כמו כיבוס וגיהוץ ובישול וכו' וכו'. וע"ע מש"כ בשו"ת אמרי יעקב ח"ב סי' פ"ב באם האב הוא בן תורה, אולם שם מיירי שהבן אינו אומר כלום רק האב עושה הדבר מדעת עצמו ע"ש, עכ"ד. וכמו"כ הראני שהאריך בכל ענין זה בספרו שו"ת אמרי יעקב (ח"ב סי' פב), יעו"ש ות"נ.

## כו.

### דברי חיזוק - בכבוד ומורא האב, מהגר"א שלזינגר שליט"א

והנה כשהצעתי קמיה הגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א (רב שכונת גילה בירושלים עיה"ק) כמה מהשאלות והספיקות בענין זה ד'לא חציף איניש', כתב לי תשובה נפלאה, וזו לשונו: 'כל השאלות נובעות מכך שכיבוד ומורא אב הוקל בעינינו מאד, מחמת שאנו חיים יחד עם ההורים, מדברים איתם על דא ועל הא, גם מתבדחים איתם, ונראה כאילו אנו כמו חברים. ואז גם הענין דלא חציף איניש וכו' לא כ"כ ברור לנו למה זו חוצפה ובפרט בימינו.

אך נניח שהיה זה מרן הגר"ח קניבסקי [שליט"א], האם היו עולות השאלות הללו כלל וכלל? זכורני שבכל יום שישי מו"ר מרן הגרא"מ שך זצ"ל היה רץ לדואר כדי לשלוח מכתבים, האם היה עולה על דעת מאן דהו לבקש לו שיזרוק גם את המכתב שלו בתיבת הדואר? וכל זה משום שהיה לנו ממנו מורא, וכך גם 'בדלחט"א מרן הגר"ח' שיש לנו ממנו מורא וכמו שאחזו"ל: מורא רבך כמורא שמים, ומי בכלל יעלה על דעתו לבקש ממנו איזו טובה אישית, חוץ מזה שיתפלל עבורינו ויברך אותנו, וברכת צדיק עושה רושם.

ובכן, אם היה לנו מורא כזה מהורינו, לא היינו מעלים על דעתנו לבקש איזו טובה אישית. אני לא זוכר מימי שביקשתי משהו מהורי, ואולי ברמז ובבושה. ואפילו דמי כיס כשהייתי ביישיבה לא ביקשתי, אף ששמחתי כשנתנו לי.

לצערי בתקופתינו כל כך התרחקנו מן האמת בהרבה עניינים וכולל גם מההבנה מה הוא 'איש אמו ואביו תיראו'. ומרן הגרי"ז זצ"ל היה נוהג לספר איזה מורא ואיזה כיבוד היה זה אצלם בבריסק כלפי אביהם. נורא נוראות! ובוזה יתיישבו כל הקושיות' - ע"כ דבריו הנפלאים של הגר"א שלזינגר שליט"א.

ובאמת ידוע מה שכתב בספר חרדים דאדם צריך לכבד את אביו ואמו במחשבה בדיבור ובמעשה, וכתב שם דכיבוד במחשבה הוא 'שהם חשובים בעיניו ובלבו, דהיינו שידמה בעיניו שהם גדולים ונכבדי ארץ, אף שבעיני שאר בני אדם אינם חשובים כלל'. והביא דבריו בחיי אדם (כלל ס"ג), ואשר על כן אם ידמה לאביו ואמו שהם גדולי עולם כ"כ - לא יעלו בלבו ספיקות אם באופן זה מותר לבקש מהם טובה או שליחות.

(ז). וידידי, הגאון רבי יקותיאל אוהב ציון שליט"א, אמר להוסיף בזה פנינה נאה, דהרי מצינו ברמב"ם (פט"ו מהל' אישות ה"כ) לגבי חיוב כבוד אשה לבעלה 'ויהיה בעיניה כמו שר או מלך', והרי בקידושין (ל, ב) מצינו דאשה פטורה

והראוני בקובץ ישורון (חט"ו עמ' תעד), בקונטרס נתיבות שלמה על מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שהובא שם בזה הלשון: 'כשאמרו לפניו בשם גדול פלוני שדרש ברכים ע"פ החיי אדם, שמכלל מצות כיבוד אב הוא לראות באביו 'חד בדרא', כלומר למצוא בו צד מעלה שאין לזולתו, שלל מרן זצ"ל בתוקף הנחה זו, באמרו: אף אם מלשון החיי אדם נראה כן, הרי ברור ופשוט שלא צייתה התורה לעוות את ההגיון והשכל הישר, והרי לא כל אב הוא כזה... על כרחנו, איפוא, אין הדבר כן, ואין זו כוונת החיי אדם, ואף אותו גדול בודאי לא נתכוין להורות כן הלכה למעשה אלא לעורר הרבים על הזהירות במצוה זו החמורה שבחמורות', ע"כ.

ובאמת יש שרצו לומר דאין כוונת החרדים להעריכם במעלה שלהם, אלא שהכוונה שביחס אליו הם גדולים ממנו, כי הם הביאוהו לעולם וטרחו בו הרבה טירחות, כן כתב בחוט שני (הל' כאו"א, עמ' רסד), וכ"כ בס' יושר הוריי (עמ' עד). ובחוט שני כתב שאע"פ שבשיחות מוסר למרן הגר"ח שמואלביץ זצ"ל (ח"א מאמר כב) כתב שהבן חייב למצוא תכונות שבהן אביו הוא גדול הדור, ואם לא עשה כן לא קיים כיבוד אב – זה רק לשלימות המצוה, אבל מדינא סגי בזה שמכבדם ומחשיב אותם מחמת מה שהטיבו איתו. עוד כתב שם שבענייני התייעצות א"צ להחשיבו כאדם גדול, ורק בעניינים שאדם צריך באופן כללי להחשיב את הוריו, יעו"ש בכ"ז.

וה' יתברך יזכינו לקיים ולהדר כל הפרטים האלה בהידור, ובזכות זה נזכה ל'למען יאריכון ימיך'", ונזכה לעשות רצון אבינו שבשמים כל הימים, אמן ואמן.



מכיבוד אב ואם משום ד'רשות אחרים עליה' – היינו דרשות בעלה עליה [עי' שו"ע יו"ד סי' רמ סי"ז בכ"ז]. ויש לבאר בזה – דמה שהייתה מחוייבת כלפי הוריה – עובר כעת לבעלה. וא"כ יש מכאן מקור לדברי החרדים דיהיה האב בעיני בנו כמו שר גדול, דחייב הכיבוד עבר מאביה ואמה לבעלה ולכן כתב הרמב"ם ד'יהיה בעיניה כמו שר או מלך', ודו"ק. (יח). ובזכות זה בנינו ג"כ יכבדונו באותה דרגה, וכמ"ש מרן הגר"ח קניבסקי זללה"ה בארחות יושר (סי' יד), וראה בספר דרך שיחה (ח"א עמ' רפט) ובספרי חמדת חיים (אות שמח, עמ' קצו) מש"כ בזה.

הרב יוגב עמוס נחייסי

מח"ס פתחי עמוס

## מי ששכח לברך בעת קביעת מזוזה האם יכול לברך אח"כ

שאלה: קבע מזוזה ושכח לברך, האם יכול לברך אח"כ.



### תשובה

א.

גרסינן בגמרא יומא (דף יא:) 'ת"ר בית הכנסת ובית אישה ובית שותפין חייבת במזוזה פשיטא מהו דתימא ביתה ולא ביתך ולא בתיהם קמ"ל ואימא הכי נמי, אמר קרא למען ירבו ימיכם וימי בניכם הני בעי חיי והני לא בעי חיי אלא ביתך למה לי כדרבא דאמר רבא דרך ביאתך וכי עקר איניש כרעיה דימינא עקר ברישא' עכ"ל.



ב.

וראיתי לחד מתקיפי קמאי, הוא רבינו הריטב"א (שם) וז"ל: 'הקשו בתוס' (שם) אמאי לא קאמר דאתיא למעוטי בית שאין שלו שהוא פטור מן המזוזה ומן התורה כדמוכח בפרק רבי אליעזר דמילה (שבת קלט) דאמרין מזוזה וציצית מתוך שבידו להפקירן, ותרצו דתרתין ביתך כתבי חד למעוטי בית שאינו שלו, וחד למדרש דרך ביאתך כדאמרין הכא, ומיהו מדרבנן מחייב במזוזה בשוכר בית שלשים יום כדאיתא התם (מנחות מד.) ואפילו בביתו שאינו משתמש בו פטור מן המזוזה אפילו מדרבנן ואע"פ שעשוי לדירה, וכדאמרין בפרק השואל (ב"מ קב.) דחובת הדר היא והשוכר חייב לעשות שם מזוזה מדרבנן, והא דאמרין בפרק רבי אליעזר דמילה מתוך שבידו להפקירן, הכי נמי מצי למימר שיש בידו שלא לדור בו, ובטלית דאי בעי לא לביש בה למאן דאמר טלית חובת גברא אלא משום דאיתא למאן דאמר חובת טלית היא נקט הטעם השווה במזוזה וטלית לדברי הכל, זו שיטת ר"י הידוע בעל התוס' זצ"ל שאמר בסוף ימיו שהיא נכונה' עכ"ל.

נראה דס"ל לרבנו הריטב"א שבמזוזה חובת מנא היא היינו שהבית שלו חייב במזוזה. ומטעם זה שהמזוזה חובת מנא ובציצית יש מ"ד דס"ל שחובת מנא היא, אזי השוואתה הגמרא ביניהם. וגם מהראייה שהביא הריטב"א ממנחות (לד:) כך מוכח. וכשיטת הריטב"א סבירא ליה גם תוס' (מנחות לד:), וכך גם משמע מפסקי התוס' (שם).

## ג.

וראיתי עוד שהרמב"ם בתשו' (מובא בכסף משנה הל' תפילין הי"א) שנשאל שאלה מדוע בספר אהבה כתב שספר תורה ותפילין צריכים עיבוד לשמה ומזוזה אינה צריכה עיבוד לשמה, והשיב: 'לא מפני זה אלא מפני שלא נשמע במזוזה עיבוד לשמה כלל והיכא דאיתמר איתמר היכא דלא איתמר לא איתמר, וא"ת מה הטעם ס"ת ותפילין צריכים עיבוד לשמם וזו אינה צריכה עיבוד לשמה, לפי שעצמו של ספר תורה ועצמן של תפילין הן מצווה, ולפיכך הצרכנו לעשות להם חשיבות יתרה והוצרכנו לעבדן לשמן כדי שיזכור בעיבודן כדי שיעמדו ימים רבים ועצמה של מזוזה אינה מצוה ולא תחשב מצוה אלא מפני הבית החייב בה, ואם אין בית אין מזוזה אבל ספר תורה ותפילין הם חובת הגוף התדירות' עכ"ל.

ומהא דכתב שספר תורה ותפילין מקיימים מצותן בגופן, דהיינו בזמן שהתפילין מונחים עליו, אבל במזוזה אין בה מצוה בגופן אלא מפני הבית, מוכח שמצות מזוזה היא חובת מנא ולא גברא.

ולכך מצאתי תנא דמסייע מר בריה, הוא רבנו אברהם בן הרמב"ם, בשו"ת ברכת אברהם (סימן מ), שעמד על השאלה (הנ"ל) וכתב: 'אין דבריו מקום ספק למבין שעניין דבריו שאין אדם חייב במצוה זו אלא מפני הבית, ואם אין בית אין חייב למצוה זו, אין תפילין בכך אלא חובה שהוא חייב בה עכ"פ' עכ"ל. ולדבריו מצות מזוזה היא על הבית, ואם הבית חייב במזוזה אזי האדם מתחייב לקבוע מזוזה, הרי שיש שני חיובים - חיוב על הבית ותו חיוב על האדם לקבוע מזוזה.

## ד.

ויתכן עפ"י זה לפשוט את חקירת מרנא ורבנא רעק"א בשו"ת שלו (סימן ט), וז"ל: 'מי שיצא מביתו לבית אחר לדור שם, ויש שם מזוזה מכבר שהניח הראשון מחויב הוא לברך על המזוזה, דזהו מצוה חדשה לו בבית זה, אף שהוא פשוט, וכדומה שאין נזהרים בזה ומצוי ושכיח וכו' ונראה לי דגם ההולך מביתו לעסקיו ובשוק ופעמים נוסע מעירו על איזה ימים, דלכאורה הדין כשחוזר לביתו יברך על המצוה, דהא ביינתים כל הזמן שלא היה בביתו לא היה עליו חובת מזוזה, ומתחיל עתה חיוב חדש (ואף דמחזיק בביתו לדור, מ"מ בשעה שאינו בביתו אינו מקיים מצות מזוזה בזה, עיין מג"א סימן כא סק"כ וגם בני ביתו פטורים שאין הבית שלהם, והוי כדין בית שאול או שכור), ודינו כיוצא מסוכה לעסקיו וחוזר לסוכתו דמברך, וכמו מי שפשט טליתו ע"ד שלא להתעטף בה מיד חוזר ומברך כשלובשו, וצ"ע לדינא' עכ"ל.

מבואר מרעק"א לדמות דין אדם שנסע מביתו לכמה ימים האם פקע ממנו חיוב מזוזה, לדין של פשט טליתו על דעת שלא להתעטף בה מיד, שחוזר להתעטף שמברך.

ולפי דרכנו, זו החקירה ביסוד חיוב מזוזה שאם הוא חובת הבית, והיינו דבית שעומד לדירה חייב במזוזה, אלא שלא נצטוו עליו אלא הדר בו, או דנימא דכל החובה היא על הגר בה

שמצוה עליו לדור בבית שיש בו מזוזה, והוי דמיא דציצית למ"ד חובת גברא. וששתי שמחה גדולה שכך ראיתי שמחלק הגה"צ רבי זונדל קרויזר זצ"ל (אוצרות ירושלים קובץ טו עמוד פח).

וביתר ביאור י"ל שבית עם פתח תמיד חייב במזוזה אפילו לא גרים שם, אלא שאם לא גרים שם אין חיוב לקבוע מזוזה, אבל אין זה אומר שהבית לא צריך מזוזה. ומשום הכי אמרינן שבציצית שונה הדבר, שציצית כל עיקר המצוה בגופו דהיינו שבזה שהוא לובש ציצית בכך יש מצוה, מה שאין כן במזוזה שאין חיוב מצד עצמה דהיינו שהמזוזה חייבת מפני הבית. ולפי זה האדם שהולך לעסקיו יכול להיות שהפקיע את חיובו לקבוע מזוזה, אבל לא הפקיע את החיוב של הבית מן המזוזה, ולכן שנסע האדם, הבית המשיך בחיובו להיות עם מזוזה. ומשום שכבר קבועה בו מזוזה המצוה תמיד נמשכה. ומשום הכי כשהוא חוזר אין צריך לקבוע פעם נוספת את המזוזה, שהרי חיוב הבית אף פעם לא פקע.

ותו יש להעיר שגם שהאדם יוצא לעסקיו לזמן ממושך זה מפקיע את חובתו שלו לקבוע מזוזה, אבל אין זה מפקיע את חובת הבית שיהיה בו מזוזה. ומשום הכי כשהוא חוזר לביתו אין צריך לברך, כי חובת הבית שיהיה בו מזוזה אף פעם לא פקעה, רק שחיובו של האדם, שהיה עליו לקבוע, פקע.

#### ה.

ונראה היה עוד לדייק מדברי המגן גיבורים (סימן יא) שהביא את תשובת הרמב"ם, והוסיף וכתב: 'דשאני מזוזה דאינה מצוה עקרת בעצמותה דלא צייתה התורה להיות חובת הגוף על איש לקיים מצות מזוזה רק כשהוא חובת הבית כשיש לו בית אינו רשאי לדור בתוכו בלא מזוזה' עכ"ל.

ונראה כאמור, שמזוזה אין חיובה על הגברא לקיים מצות מזוזה, רק שהוא חובת הבית כשיש לו בית שחייב במזוזה אזי יש חיוב עליו שיקבע בביתו מזוזה. ואין חיוב על איש לקבוע מזוזה רק שהבית חייב. ועוד מוכח שאין הבית תלוי באדם, ושיש מציאות שהבית חייב אבל לא האדם.

#### ו.

ועוד ראה בזה דברי גאון עוזנו מר"ן החיד"א בספרו ברכי יוסף (סימן כא), וז"ל: 'אכן נראה שחילוק ברור, בציצית בגמר הדבר אדם עסוק בגוף המצוה ומתעטף בו, לפיכך שבקו הברכה עד

א). ועדיין היה לומר שלא צריך להגיע לכל הנ"ל אלא אפשר לחייב את המקום מדין בית אוצר, שמבואר בסימן רפו סעיף א שהוא חייב במזוזה. וי"ל ע"פ דברי הגאון הגדול הרב בן ציון אבא שאול זצ"ל בספרו אור לציון (ח"ד פרק נה הלכה א) שכתב לעניין גני ילדים שאינם נחשבים בית אוצר לעומת בית חרושת שנחשב בית אוצר, וז"ל: 'ואף שיש בגני ילדים רהיטים וצידה, לא דמי לבית האוצר שחייב במזוזה כמו שנתבאר לעיל, דשאני בית חרושת שעשוי לכך, כי נועד לתעשיה וגם לשמירת הסחורות, משא"כ גן ילדים שעשוי רק לשימוש הילדים, וגם הציוד משמש את הנמצאים שם, דלא כבית האצר שהמקום משמש את הציוד, ומשארם בגן את החפצים בלילה רק משום שקשה לקחתם כל יום לבית' עכ"ל. וכסברתו ראיתי גם בספר שלמי תודה (ש"ע עמוד נג) להר"ג בן ציון פלמן בשם הגראי"ל שטיינמן זצ"ל

התכלית האחרון, כיון שגומרו על דבר שהוא עיטוף בעיסוק בגוף המצוה, מה שאין כן במזוזה דגמר עסק המצוה היא בקביעותה ואחר זה לא נשאר שם עסק בה כשיבוא לדור, ולא רצו לקבוע ברכה בלי שמתעסק במצוה לכן אמרו לברך על קביעתה שהיא סוף המעשה' עכ"ל.

הנה בדבריו מבואר שציצית מצותה היא העיטוף בה וזה גוף המצוה, ומשום הכי אפשר לברך עד הרגע האחרון, אבל מצות מזוזה, שמצותה היא קביעתה, אזי ההתעסקות במצוה היא עד סיום הקביעה ואחרי כן אין שום עוד התעסקות בה, ומשום הכי אי אפשר לברך.

וזה נותן טעם לדברי הרמב"ם שכתב שאסור לברך על מזוזה, שהוא כותב 'שהרי קביעתה היא המצוה' דהיינו עסק המצוה הוא הקביעה, ומשום הכי אי אפשר לברך לפני ולא אחרי. וכך ביאר את דבריו הגאון הרב שלמה זעפרני בשו"ת עטרת שלמה (סימן יח ס"ק ג).

ותבט עיני לדברי אשדות הפסגה (חיו"ד סימן ט) שכתב: 'בדידיהו העובדא שקבעתי מזוזה בביתי, ושכחתי לברך בשעת קביעתה, וכעבור איזה ימים נזכרתי שלא בירכתי, ונסתפקתי אם אפשר לברך, ובאותו זמן שרתה עלינו שכינה היא החכם השלם הדין המצוין כמהר"ר יונה נבון נר"ו (זצ"ל) ושאלתי את פיו, והשיבני פה קדוש, שדין זה מפורש יוצא מדברי הרמב"ם (פי"א מה' ברכות ה"ה) שכל מצוה שעשיית הקיימת כגון ציצית ותפילין וסוכה יכול לברך אחר עשייתה וכו', וא"כ בנידון דידן שעשיית המזוזה וקביעתה עדיין קיימת, יכול לברך עליה גם לאחר קביעתה'. עכ"ל.

ולולא דמסתפינא היה נראה לומר עפ"י דברי סברת מר"ן החיד"א שאין דומה ציצית וכו' למזוזה, שבמזוזה עסק המצוה הוא הקביעה ובתר זה ליכא שום מצוה, משא"כ ציצית עסק המצוה הוא העיטוף והעיטוף נמשך עד גמר המצוה ומשום הכי יכול לברך.

תו יש להוסיף עפ"י המבואר לעיל (אות ג) בדעת הרמב"ם שמזוזה היא מצות מנא שממנה נמשך חיוב על הגברא, דהיינו שהבית תמיד חייב במזוזה ורק שכאשר יש בעלים יש חיוב לקבוע מזוזה, ורק על חיוב לקבוע מזוזה מברכים. והאדם שקבע מזוזה נגמר עסק המצוה, ואינו יכול לברך יותר.

ועוד תבט עיני לשרה של ירושלים, הרב שלום משאש זצ"ל, בספריו הבהירים תבואת שמש (יורה דעה סימן צו), ובשו"ת שמש ומגן (יור"ד סימן א, ו) שדקדק בדברי הרמב"ם באופן אחר, וכתב: 'שהרמב"ם נקט דוגמא למצות קיומיות ונמשכות כגון ציצית ותפילין, ולא נקט מזוזה ומעקה, דמוכח שדווקא באלו שהם חובת הגוף ממש, ללבוש ציצית והתפילין על גופן, וכן סוכה שמכניס גופו בסוכה בזה הוא שיכול לברך אח"כ שכל רגע במצות האלו הוא עושה מצוה, ולכן לא הצריכוהו אפילו להסיר ולהניחם שנית כדי לברך, משא"כ במעקה ובמזוזה שאף שהמצוה נמשכת זמן ארוך, ומכל מקום עשייתה נגמרת כרגע, ולא מיקרי עובר לעשייתה' ע"כ.

וביתר ביאור הסביר זאת הרב שמואל רוזבסקי זצ"ל בספרו חידושי רבי שמואל (פסחים סימן ז), וז"ל: 'ולפמש"כ בביאור דין עשיית קיימת שאין זה מפני קיום המצוה שנמשך אלא מפני שהעשיה של המצוה יש לה המשך, צ"ע במזוזה אם לא בירך בשעת קביעתה אם מיקרי עשייתה קיימת במה שהיא קבועה ועומדת בפתח, די"ל דדוקא אם העשיה גורמת למצב כלשהו הנמשך

בגופו מיקרי שיש המשך לעשיה ההיא בצירוף מה שהוא מניח עצמו לבוש ומעוטף בגופו, אבל במה שהמזוזה קבועה בפתח י"ל דאין בזה עשיה הנמשכת. עכ"ל.

## ז.

וחזיתיה לגאון עוזנו מרן הראשון לציון הרב עובדיה יוסף זצ"ל בספרו יביע אומר (ח"ח סימן כז אות ג), שכתב: 'וראיתי לאגרות משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (חיו"ד סימן קעט) שכתב, השוכר בית בחו"ל, שהדין הוא שפטור ממזוזה כל שלשים יום, וקבעה מזוזה בלא ברכה, יכול לברך אחר שלשים על המזוזה, שמכיון שלא בירך עליה בשעת קביעתה, לא נפטר מהברכה, דדמי למי שהניח תפילין קודם עלות השחר בלי ברכה, שאחר שיאיר היום ממשמש בהם ומברך עליהם, וכ' התוס' (מנחות לו.) שהוא הדין לציצית, שכיגיע זמן חיובו א"צ להסירו מעליו ולחזור וללבושו בברכה, אלא די אם ימשמש בו בשעת הברכה, וה"ט מפני שהמצוה נמשכת כל זמן שהוא מעוטף בציצית, וע"ע תוס' סוכה (לט.) והרא"ש שם. וצ"ל שהמשמוש הוא להיכר בעלמא, שהוא עוסק במצוה זו בשעה שמברך עליה, וא"כ גם לגבי מזוזה הדין כן, שאף לאחר שקבע המזוזה יכול לברך עליה, בשעה שמברך ימשמש בה להיכר. ואפילו את"ל שיש לחלק בין מזוזה לציצית ותפילין מאיזה טעם שהוא, ולומר, שאין לברך עליה משמוש בלבד, מ"מ הרי יוכל להוציאה ולחזור ולקובעה בברכה, אבל האמת היא שאין לחלק בזה בין מזוזה לציצית ותפילין ולכן אין צורך להסירה ממקומה, אלא די שימשמש בה שיגיע זמן חיובה, דהיינו לאחר שלשים יום ויברך עליה וכדין ציצית ותפילין. עכת"ד. וכבר כתבנו שיש סיוע לזה מדברי הרמב"ם, ומוכח ג"כ מדבריו דס"ל כהאחרונים הנ"ל שאם שכח לברך על המזוזה בשעת קביעתה, יניח ידו אח"כ עליה ויברך על קביעת מזוזה, או כנוסח הירושלמי (פ' הרוואה) על מצות מזוזה. עכת"ד.

וצריך לי עיון רב בדברי הרב זצ"ל מקוצר דעתי הדלה, שהרי השמיט שורה מדברי האג"מ, ובשביל ההבנה אעתיק לך הקורא את כל הפיסקא מילה במילה 'ובעצם רשאי גם לברך אך אם ירצה לחכות עם הברכה עד לאחר שלשים אולי יותר עדיף, אף שפטור לברך בהסיר המזוזה אדעתא דלחזור ולקובעה שמצד זה סובר הנחלת צבי שצריך לחכות, לע"ד אין שייך זה בלא בירך בשעת קביעותה שעדין לא נפטר מהברכה דמ"ש מהתפילין שהניחם קודם עלות השחר שכשיגיע הזמן משמש בהן ומברך כמפורש במנחות דף לו וכתבו התוס' שם דלא רק בתפילין שהמשמוש מצוה אלא אף כשהתעטף בציצית קודם היום כשיאיר היום אין צריך להסיר טליתו כדי לחזור וללבוש ולברך דכיון שמשמש בו יוכל לברך עיי"ש'. ועיין שם עוד.

רואים מדברי האגרות משה שבעצם הוא הסתפק האם אדם שקבע בתחלת שכירותו בלא ברכה, שהרי הוא לא חייב במזוזה, ואחר שלשים יום רוצה לקבוע עם ברכה. ותולה אני במיעוט הבנת, אבל נראה מהסבר הרב פיינשטיין דלא כמו שהבינו מרן הגר"ע יוסף זצ"ל שאפשר לקבוע גם לפני השלשים יום עם ברכה, ובא לומר האגרות משה דרך 'לעקוף' את המחלוקת הנ"ל, שהרי המשמוש נחשב עובר לעשייתן שהרי כתב 'דכיון שמשמש בו יוכל לברך'. ולפי"ז גם החולקים שאומרים שאין זו מצוה נמשכת יודו שהכא בקבע מזוזה בחו"ל לפני שלשים יום



יוכל לברך אחר שלשים יום. כך ראיתי להרב משאש זצ"ל בספרו שו"ת שמ"ש ומגן (ח"ג ח"ייד סימן לו) שמבאר את הדבר.

ולולא דסמתפינא ממרן רבינו הגדול זצ"ל היה נראה שאפשר לחלק, שאם כך אז המניח תפילין קודם עלות השחר ואחר עלות השחר רוצה לברך יכול לברך משום שזו מצוה נמשכת, שגם זמן חיובו היה בלילה, או שתפילין וציצית הם מצות בגופו, ושיגע זמן החיוב יקימו מצוה מחדש, ועל כך אפשר לברך, אבל מזוזה אין זמנה בשכירות בחו"ל אלא אחר שלשים יום, ולפני זה אין קיום מצוה, שהמצוה היא הקביעה, ומה לי על המשקוף, מה לי בתוך המגירה. ואם כן אין ראייה לנידון דידן.

וכך ראיתי גם שדוחה את הראייה הנ"ל השדי חמד (כללים מע' המ"ם סוף סימן קיג וסימן קיד), שהרבה אחרונים פליגי ע"ז וס"ל דלא דמי כיון דהתם מעשה הלבישה נמשך משא"כ הכא, והו"ד בארוכה שם (ועוד עיין בשו"ת שמש ומגן (ח"ג ח"ייד סימן ל) שכתב לדחות את הראייה מהרב פיינשטיין).

ועוד כתב (שם) מרן זצ"ל (במהדורה החדשה במילואים הערה 2): 'שוב הראני ידידי הרה"ג רבי גדעון בן משה שליט"א מ"ש בזה הרב המו"ל ספר המכתם פסחים (ז: עמוד שעב אות ל) דפשיטא שיש לברך אח"כ'. עכ"ל.

וכאשר פתחתי הספר בפנים ראיתי שכתב וז"ל: 'וכן מאתי באמרי אדוני זקני ר' בנבנישה הלוי ז"ל ויש מצות נמשכות כגון תפילין שהיא מצוה נמשכת כל זמן שהן בביתו, וכן ציצית וכן סוכה. וכל אלו אף על פי שהתחיל בהן עדיין אני קורא בהם עובר לעשייתן, שהברכה בא על העתיד' עכ"ל.

ומגיהים הוסיפו בסוגרים וכך הלשון עם ההוספה: 'ויש מצות נמשכות כגון תפילין שהיא מצוה נמשכת כל זמן שהן [עליו, וכן מזוזה כ"ז שדר] בביתו, וכן ציצית וכן סוכה. וכל אלו אף על פי שהתחיל בהן עדיין אני קורא בהם עובר לעשייתן, שהברכה בא על העתיד' ובסיפא כתב שברכתן אחר עשייתן צריך שיברך תוך כדי דבור, וזה כדי שאלת שלום תלמיד לרב, והוא שלום עליך רבי ומורי' עכ"ל.

ולפי ההוספה הנ"ל זו ראייה אלימתה לדברי הרב זצ"ל שאפשר לברך על קביעת מזוזה אחר הקביעה.

אלא שמצאתי לחתנא דבי נשיאה, הרב דקל כהן נר"ו, בספרו שו"ת אלישיב הכהן (יו"ד סימן יג) שהביא את דברי בעל המכתם והביא שכך גם כתב הרא"ה (סוכה הוצאת אהבת שלום) בלי דברי המגיה. וכתב שם וז"ל: 'אבל באמת קשה מאוד להגיה כמו שהגיהו המגיהים הנ"ל, כי היאך נשמטו שש מילים בדפוס, ובפרט שהוא משני ספרים, לכן נראה להגיה בקל במקום 'בביתו' לומר 'בידו', ואם כן אין מדבריהם הוכחה דלא כרבנו אברהם (ואפי' אם היינו אומרים שצריך להוסיף כמו שהוסיפו המגיהים הנ"ל, מ"מ אין הם מסייעים כ"כ את הרעק"א ודעימיה, כי אח"כ כתבו שמותר לברך על אלו אחר העשייה רק תוך כדי דיבור, ואילו האחרונים הנ"ל סוברים שאפשר לברך אפי' זמן רב אח"כ' עכ"ל.

לפי דבריו הנכונים של הרב שליט"א, נראה דאין מהכא ראייה לדברי מרן זצ"ל ודו"ק.

## ח.

ועוד ראיתי שביביע אומר (ח"י יו"ד סימן לא) כתב: 'ובאמת שהעצה הנ"ל (לשלוח המזוזה לבדיקה) אינה אלא לרווחא דמילתא, מפני שכאן הרי יש ספק ספיקא לברך, דשמא הלכה כאור זרוע וסיעתו דס"ל שאם לא בירך עובר לעשיית המצוה, מברך אחר עשיית המצוה, ואת"ל שאין הלכה כהאור זרוע, אלא כדברי הרמב"ם שאינו רשאי לברך אחר עשיית המצוה, שמא קביעת המזוזה נחשבת מצוה נמשכת, כדין תפילין ושיבה בסוכה, שמודה הרמב"ם שיוכל לברך כל עוד המצוה נמשכת' עכ"ל.<sup>ב</sup>

וצריך לי עיון רב הדברים, שהרי הרב זצ"ל הביא ראייה מרבנו אברהם בן הרמב"ם בספרו המספיק לעובדי ה' וז"ל: 'וכן אם זמן עשיית אותה מצוה היה קצר מאד, ושכח את הברכה או שהזניחה לפני עשיית המצוה, הרי שאינו יכול לתקן, וזאת כמו ששחט או שקבע מזוזה בלי ברכה ע"כ, וזה בדיוק כדעת (הרב משאש זצ"ל) עכ"ל.

נמצאנו למדים שדעת רבנו אברהם בן הרמב"ם שאם קבעה מזוזה ושכח לברך לא יכול לברך משום שכבר הסתיימה המצוה.

והוי יודע כבר הכלל שלמד אותנו מהר"ם אלשקר זצ"ל שבכל מקום שפסק רבנו אברהם בן הרמב"ם אמרינן שכך דעת אביו רבנו הרמב"ם, וכך מוכרע הספקות בדעת הרמב"ם, וכך סבירא ליה מרן החיד"א, ולהבדיל כך סוברים הגאון הנאמ"ן שליט"א, ורבנו הגדול רה"י הרב יעקב חיים סופר שליט"א.<sup>ג</sup>

וכך גם סבר מרן גאון עוזנו הרב עובדיה יוסף זצ"ל בספריו הבהירים יביע אומר (ח"ה אבן העזר סימן ה; ח"ד או"ח סימן לד אות כו-כו; ח"ו יו"ד סימן כז אות א; ח"ג אבן העזר סימן יא אות ג; ח"ה או"ח סימן יב).

ואם כנים הדברים יש לשאול מדוע הכא לא השוה מידותיו וכתב עדיין להתיר משום הספק ספיקא, שהרי לדעת הרמב"ם לפי רבנו אברהם בן הרמב"ם לא אמרינן שמזוזה היא מצוה נמשכת, וצ"ע.

ועוד, הפתרון שכתב (שם) לשלוח את המזוזה לבדיקה ולחזור לקבעה לאחר מכאן לבדיקה, כבר כתבתי במק"א להוכיח שאין הפיתרון הזה מועיל, משום שמנהג הוא לא לברך על החזרת המזוזה לאחר בדיקה, ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל. ועוד מלבד זה נראה לקוצר דעתי שאין הפיתרון מועיל, משום שכל מה שדנו הפוסקים הוא בנידון שהסיר את המזוזה מן הבית למען בדיקה אמיתית, דהיינו שבאמת יש ספק האם המזוזה כשרה, או משום הזמן שחז"ל גילו לנו שפעמים בשבוע (שבע שנים) יש ריעותא במזוזה ומשום הכי צריך לשלוח לבדיקה, או משום שנפלה ריעותא במזוזה מחמת גשם וכו'. ולפי זה יש אומרים שצריך לחזור ולקבוע את המזוזה בברכה, כי דעת האדם שאם ימצא שהמזוזה פסולה אין הוא רוצה בה עוד, ולכן אמרינן שהסיח

ב). ועיין שם במילואים במה שהביא ראייה מדברי האשכול (ח"ב ה' מזוזה אות כה) ועיין בשו"ת שמ"ש ומגן (ח"ד סימן כג) שדחה הראייה הנ"ל.

ג). ועיין עוד בספרי פתחי עמוס בסימן י מה שכתבנו על כך וצרף לכאן.

דעת ויברך על כך. אבל במקום שהאדם עושה כך כדי להתחייב בברכה נראה לענ"ד שלא בזה דיברו הפוסקים.



המורם מכל האמור: נראה לענ"ד שאדם הקובע מזוזה ושכח לברך כיון שזו מחלוקת גדולה אמרינן ספק ברכות להקל<sup>ד</sup>, וכתבתי הדברים לעורר את דברי המעיין, והשם יאיר עינינו בתורתו.



ד). ואתה הקורא אל תתמה עלי מדוע כתבתי סב"ל, והרי מרן הרב עובדיה יוסף זצ"ל כתב שע"י שישלח לבדיקה שפיר מצי לברך, שהרי כבר לימד אותנו הרב יהודה ברכה נר"ו בשו"ת ברכת יהודה (ח"ה עניינים שונים סימן א) שאמרינן סב"ל גם נגד דברי מרן הרב עובדיה יוסף זצ"ל ע"פ משנתו של מרן הגרע"י זצ"ל עכ"ל. וה"ה הכא והרואה ישפוט בעיניו, ואם ירצה יקרב ואם ירחק. ואני לענ"ד כתבתי.

# אוצר חושן משפט

בפני איזה בית דין ראוי לכתוב פרוזבול בזמננו ♦ ספק נזק בהלכות  
שכנים



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

## בפני איזה בית דין ראוי לכתוב פרוזבול בזמננו

### האם צריך ב"ד חשוב או סגי בכל בית דין

בגמ' בגיטין דף ל"ו ע"ב איתא: איבעיא להו כי תקין הלל פרוזבול לדריה תקין או לא לדרי עלמא תקין וכו'. ת"ש דאמר שמואל לא כתבין פרוזבול אלא אי בבי דינא דסורא אי בבי דינא דנהרדעא, ואי סלקא דעתך לדרי עלמא נמי תקין, בשאר בי דינא נמי לכתבו. דלמא כי תקין הלל לדרי עלמא - כגון בי דינא דידיה, וכרב אמי ורב אסי דאלימי לאפקועי ממונא, אבל לכולי עלמא לא. ת"ש דאמר שמואל הא פרוזבולא עולבנא דדייני הוא, אי איישר חיל יותר מהלל אבטליניה. ורב נחמן אמר אקיימנה וכו', אימא ביה מילתא, דאע"ג דלא כתוב ככתוב דמי. עכת"ד הגמ'.

ונחלקו הראשונים בביאור הדברים ובפסק ההלכה, וכפי שביארו הב"י והב"ח בחו"מ סי' ס"ז סי"ח, ונבאר יותר בס"ד.

בעה"ט באות פ' פרוזבול (דף ע"ז ע"ב) כתב: "אפי' למ"ד לדרי דעלמא תקין - האידינא ליכא בי דינא, ועולבנא הוא לן למיכתב פרוזבולא ולא מהני ולא כתבין לטופסיה" ע"כ. והיא דעת ר"ת קודם חזרה, ודעת איכא מאן דאמר בספר התרומות - עי' ב"ח.

דעת ר"ת (אחרי החזרה) דקי"ל כשמואל, אלא של"צ ב"ד כרב אמי ורב אסי ממש אלא ב"ד גדול שבדור. וכ"ד תוס', סמ"ג, סמ"ק, בעל התרומות, וכן הסכים הר"ן.

ובדעת הרמב"ם. בפ"ט מהלכות שמיטה ויובל הי"ז כתב הרמב"ם: "אין כותבין פרוזבול אלא חכמים גדולים ביותר כבית דינו של רבי אמי ורבי אסי שהן ראויין להפקיע ממון בני אדם, אבל שאר בתי דינין אין כותבין" ע"כ. והביא הב"י בשם מהר"ם (דפוס פראג סי' תתקע"ב) שפירש בדעת הרמב"ם שרק ב"ד דרב אמי ורב אסי, אבל שאר בתי דינים, אף שהם גדולים שבדור, אין כותבים. אולם כבר העירו בהערות בהוצאת שירת דבורה שבמהר"ם בתשובה לפנינו ליתא להוספה זו. אולם מצאנו במאירי שפירש כן בדעת הרמב"ם, וז"ל: "ומ"מ אף הוא לא התיר את הרצועה ליעשות על ידי כל בית דין שיוזמן אלא דוקא על ידי בית דין חשוב ומומחה מצד חכמתו ושהוא קבוע להיות של בני המחוז מתנהגים על פיו ובאים לפניו לדין. ומעתה בזמן הזה במקום שנוהגים בשמטת כספים הואיל ואין בתי דינין חשובים וקבועים כל כך אין אנו מכניסין עצמנו בדין פרוזבול" ע"כ. הרי שלפי דעתו בביאור דברי הרמב"ם אין בדורותינו אפשרות לכתוב פרוזבול.

אולם מצאנו בתשובות הרמב"ם דס"ל שיש פרוזבול בימינו, ואפשר גם לטעון פרוזבול היה לי ואבד - עי' בתשובותיו [מהדורת בלאו] סי' נ"ט וע"ו. וכמו כן מצאנו בדור שלאחריו במצרים טופס של פרוזבול - עי' בספר מקורות ומחקרים לר"ש אסף (עמ' 171). וא"כ נראה שהעיקר

בדעת הרמב"ם זה כמו שפירשו הר"ן והב"י ושאר אחרונים, דס"ל שכל ב"ד חשוב שבדור מהני וכדעת ר"ת וסיעתו.

ובדעת הרי"ף. הרי"ף השמיט את מימרא דשמואל שאין כותבין פרוזבול אלא בב"ד דסורא ודנהרדעא, וכן שצריך ב"ד חשוב כרב אמי ורב אסי, וכתב הרמב"ן בדעתו דס"ל דליתא להלכה ול"צ ב"ד כזה<sup>א</sup>. וכן הסכימו הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' ל"ג), מהר"ם בתשובה הנ"ל והרא"ש בפסקיו [ועי' בדרישה שיישב את דברי הרא"ש בתשובה שלא כתב כן] – שהובאו בב"י ויש להוסיף שכן הסכימו הרמ"ה והריטב"א בחידושיהם עי"ש. וכן הרי"ד והריא"ז השמיטו סוגיא זו וסתמו כדברי הרי"ף, ונראה מדבריהם דליתא לדינא דשמואל הנ"ל, אלא בכל ב"ד כותבים פרוזבול. וכ"נ מסקנת המאירי, שאמנם בתחלה פסק כשמואל וכתב זוהי שיטתנו וכ"כ גדולי המחברים, אולם לאחר מכן הביא את דעת הרמב"ן באורך וסיים והדברים נראים מחוורים עי"ש. וע"ע לקמן שהבאנו את דברי המאירי במגן אבות (סי' ט"ו) שכתב שצריך דיינים קבועים, וכן הרי"י אלברצלוני כתב שצריך דיינים ידועים. ונראה מדבריהם דסגי בזה ולא צריך ב"ד גדול שבדור.

והנה הרדב"ז בתשובה (ח"ד סי' ק"ע) כתב שאפילו לדעת שאר הפוסקים דס"ל דבכל ב"ד כותבין – הנ"מ בית דין של חכמים אפילו שלא היו כר' אמי ור' אסי, אבל בית דין של הדייטות לא אמרה אדם מעולם עי"ש. וכ"כ המבי"ט בתשובה (ח"ב סי' פ"א), וז"ל: "ונראה דאף למה שכתב הרמב"ן דלא קיימא לן כשמואל ולא בעינן כגון בי דינא דסורא וכו' – אפ"ה ב"ד חשוב בכל דור בעינן, וכמו שכתב 'אלמא אפילו בי דינא אחרינא דלא אליה כולי האי מצי כתב', דמשמע דאליה קצת בעינן אלא דלא בעינן כבי דינא של ר' אמי ור' אסי וכו', ומה שכתוב ב[טור] חו"מ סי' ס"ז דבכל ב"ד וב"ד יכולים לכותבו – היינו כהאי גוונא דכתב הרשב"א ז"ל דאזיל לשיטתיה דהרמב"ן עי"ש"ב.

אולם אין נראה כן. חדא דלשון הטור שהזכיר המבי"ט לא משמע כדבריו, דלא בא לסתום אלא לפרש, ואם היה צריך ב"ד חשוב – היה הטור צריך לכתוב כן, ומדכתב בכל ב"ד נראה שאפילו ב"ד שאינו חשוב. ועוד שהרי הרמב"ן דייק כן מהרי"ף שהשמיט את דברי שמואל [וכן הרי"ד והריא"ז], ואם כן – אין מקור שצריך שיהיה ב"ד שונה מכל שאר דיני ממונות דעלמא. ועוד שלשון הרמב"ן הוא 'אלמא לא בעינן בי דינא דאליה אלא גריע משאר דיני ממונות', ומבואר שאדרכה הוא גרוע משאר דיני ממונות ול"צ ב"ד חשוב. וכ"ה לשון המאירי: דמה ענין לחזור בו אחר בית דין יפה כל כך יותר משאר דיני ממונות ואדרכה קיל טפי שאינו אלא דרך הודעה וכו' עי"ש. וכ"נ שהבין הרמ"א שסתם בשו"ע שי"א שכותבים בכל ב"ד, ומדסתם נראה

א. והמרדכי ברמז שפ"א כתב בזה"ל: "ולי הדיוט נראה מאחר שלא הזכיר האלפס בספרו נאמן אדם לומר פרוזבול היה לי ואבד שמע מינה דנ"ל דאפילו בשבועה אין נאמן דנראה לו דלא כתבין פרוזבול אלא בבי דינא דר' אמי ור' אסי או בבי דינא דנהרדעא או כרבנן דבי רב אשי ור' חייא בר אבא וכן דרך האלפס לחסר ולדלג כל מה שנראה לו שאין לפסוק כן הלכה" ע"כ. אולם דבריו תמוהים [לשון חמורא על ראשון], דהא הרי"ף השמיט גם את מימרא דשמואל שאין כותבין פרוזבול אלא בב"ד דסורא ונהרדעא וכן את דברי הגמ' שרק בב"ד כרב אמי ורב אסי. וא"כ גם את זה לא ס"ל, וכמ"ש הרמב"ן והרא"ש.

שבכל ג' קאמר, וכ"נ עיקר בדעה זו [אלא שצריך שיהיו ידועים וקבועים, וכדכתבו הר"י אלברצלוני והמאירי הנ"ל].

המנהג בזמן מרן השו"ע. הנה מצינו ברדב"ז שהעיד שהמנהג היה לכתוב פרוזבול בכל ב"ד של ג' הדיוטות, אלא שבתחלה קיים הרדב"ז את המנהג ולבסוף חזר בו. בתשובה ח"א סי' קע"ו כתב: "כוונתו ז"ל [של הרמב"ם] לאפוקי שלא יהיו ב"ד של הדיוטות אבל גדול שבעיר כותב דיפתח בדורו כשמואל בדורו ויכול להפקיע ממון. ורוב האחרונים ז"ל הסכימו שכותבין אותו בכל ב"ד וכן נהגו ע"כ. אולם בפירושו לרמב"ם פ"ט הי"ז כתב וז"ל וכבר נהגו לכתוב פרוזבול בכל בתי דינים וסמכו להם דיפתח בדורו כשמואל בדורו דאי לא תימא הכי בטלה לה תקנת הלל דהא לית לן ב"ד כדרכי אמי ורבי אסי, ומ"מ בעינן שיהיה גדול בעירו דחשוב לאפקועי ממונא ולא כמו שנהגו לכתוב פרוזבול אפי' בג' הדיוטות" ע"כ. וכ"נ מדברי המבי"ט בתשובה (ה"ב סי' פ"א) בסופה שכתב: "ובשנת השמטה שעברה שנת הש"ך ליצירה בטלנו כמה פרוזבולין שלא נעשו בב"ד החשוב שבעיר יכתבו אחרים תחתיהם בב"ד החשוב" ע"כ, הרי שחלק מהעם נהגו לכתוב בב"ד של הדיוטות וכעדות הרדב"ז הנ"ל.

אולם גם הרדב"ז וגם המבי"ט וגם השו"ע פסקו למעשה כדעת הרמב"ם, אלא שהשו"ע העתיק את דברי ספר התרומות שב"ד שהמחוהו רבים עליהם חשיב כב"ד החשוב שבעיר ואפשר לכתוב בפניו. ועי' בסוף המאמר לענין מעשה.



## פרוזבול בפני שנים או בפני שלשה

בגיטין דף ל"ב ע"ב נחלקו רב ששת ורב נחמן לענין ביטול גט האם מבטלו בפני שנים או בפני שלשה, וכן לענין כתיבת פרוזבול האם כותבים בפני שלשה או אפילו בפני שנים. דעת רב ששת שצריך שלשה, ודעת ר"נ דסגי בשנים. ונחלקו הראשונים בפסק ההלכה.

דעת ספר התרומות והטור שצריך שלשה, וכפי שהביא הב"י. ויש להוסיף שכ"ד ר"י אלברצלוני בספר השטרות, וז"ל: "וענין שטר פרוזבול כך הוא הולך המלוה אצל ג' עדים, וי"א אפילו לב', ואומר להם הו לי סהדי וחזו דאנא מסר פרוזבול קמי 'שלשה דיינים דאינון פלוני ופלוני ופלוני' וכו'" עי"ש.

אולם דעת שא"ר דקי"ל כר"נ גם לגבי פרוזבול וכותבים בפני ב' דיינים, וכפשט המשנה בשביעית פ"י מ"ה. כ"כ הר"ן שם שלהלכה כותבים בלשון עדים וחותמים דיינים וכן להיפך, ואע"ג דלרב ששת איתמר הכי 'ולא קי"ל כוותיה' - אפשר דבהא לא פליג רב נחמן, אלא שהרמב"ם ז"ל לא כתבה בפ"ט מהלכות שמטה עי"ש. ומבואר מדבריו שהבין גם בדעת הרמב"ם שהעתיק את לשון המשנה - דס"ל כר"נ דסגי בשני דיינים, אלא שהרמב"ם לא פסק את הדין של עדים ודיינים. וכ"כ הריטב"א שם כדברי הר"ן [אלא שלא הזכיר את הרמב"ם] עי"ש. וכ"ד הרי"א ז"ל שם, וז"ל: "ודי לו בשנים דיינים" עי"ש. וכ"ד המאירי שם, וז"ל: "ולענין פסק מיהא כל שנמסר בתורת דיינים אף בשנים דיו" עי"ש. וכ"ד האו"ז בע"ז (סי' קי"ט), וז"ל: "והתם איפליגו נמי ר' יוחנן ורשב"ל בהא, ור' יוחנן כרב נחמן ורשב"ל כרב ששת, וכתב רבינו יצחק אלפס



זצ"ל והילכתא כרב נחמן דקאי ר' יוחנן כוותיה" עי"ש, ומבואר שהוא הבין בדעת הרי"ף שהלכה כר"נ גם לענין פרוזבול וגם לענין ביטול הגט. וכ"ה בשטר פרוזבול מרבנו תם שהועתק בראבי"ה (סי' תתצ"ב), וז"ל: "ויחתמו שלשה ומכל מקום די בשנים" עי"ש. וכ"כ עוד הראבי"ה להדיא בסי' תתצ"ג, וז"ל: "הילכתא כרב נחמן כדפסק תלמודא, שמע מינה דייני פרוסבל די בשנים וכל שכן בשלשה" עי"ש. וכ"ה בשטר פרוזבול שנעשה במצרים בזמנו של ר"א בן הרמב"ם שפורסם בספר מקורות ומחקרים (עמ' 171), שהדיינים החתומים שם הם ר' יחיאל בר' אליקים הצובי ור' אליהו בר' זכריה עי"ש.

ובדעת הרמב"ם. לעיל הזכרנו את דברי הר"ן שלמד בדעתו שפסק כר"נ עי"ש. וכ"כ הב"ח בסוף הענין כאן עי"ש. אולם הר"י קורקוס בפ"ט הי"ז-י"ח כתב שנראה שהרמב"ם פוסק כרב ששת, והאריך בזה וסיים בזה"ל אלא שאני רואה שהר"ן ז"ל תפס הדבר בפשוט דסגי בשנים גם לדעת רבינו עי"ש. אולם נראה שהעיקר בדעת הרמב"ם הוא כפירוש הר"ן והב"ח, דהא הרמב"ם העתיק את המשנה פלוני ופלוני בלבד, ומכיון שהגמ' דנה האם זהו בדוקא או לא – אם היה פוסק כדעת רב ששת היה צריך להוסיף להדיא עוד 'ופלוני', וכפי שעשו ר"י אלברצלוני וספר התרומות והטור. ועוד מדלא העתיק את הענין של דיינים ועדים המוזכר בגמ' לפחות אליבא דרב ששת. ועוד מדחזינן בשטר הפרוזבול שנעשה במצרים בדור שלאחריו שחתומים רק ב' דיינים – נראה דהכי קים להו גם בדעת הרמב"ם, ומסתבר שכן ראו גם בשטרות שנעשו מזמנו של הרמב"ם.

ובדעת הרא"ש. הב"ח נדחק להשוותו לדברי הטור שמצריך שלשה עי"ש, אולם אין הדברים נראים. ועי' לקמן בשם מהרח"ש בתורת חיים שפירש בדעת הרא"ש לא כך אלא דסגי בשנים, וכן עיקר בדעתו.

ולמעשה. השו"ע פסק בפשיטות כדעת הטור וסיעתו שצריך ג' דיינים. ולפי האמור שדעת רוב הראשונים דסגי בשנים, וכ"נ פשטות דברי הרמב"ם – נראה שהעיקר הוא דסגי בשני דיינים, אלא שראוי להחמיר בג', וכפי שפסק הב"ח והביאו הכנה"ג בסוף דבריו.



## האם צריך למסור את הפרוזבול בפני הדיינים או לא

כתב הב"י בספרו בדק הבית (סעיף כ') בזה"ל: "כתב המרדכי בפרק השולח (סי' ש"פ) שמדברי רבינו יחיאל משמע שאינו מועיל פרוזבול אלא אם כן יאמר לדיינים עצמם מוסרני לכם. וחלק עליו [ר' אביגדור] מדגרסינן בירושלמי (שביעית פ"י ה"ב) אפילו נתונים ברומי, פירוש 'הדיינים' ע"כ. והרמ"א בהגהת שו"ע פסק כדעת ר' אביגדור, וכן נהגו בירושלים בדורות האחרונים, ועי' בשו"ת יבי"א (ח"ג חו"מ סי' ו') שהאריך לחזק מנהג זה. אולם בספר בירור הלכה [זילבר] (מהדורה תניינא חו"מ סי' ס"ז) האריך לחלוק על דבריו, ודבריו נכונים, ונבאר בס"ד.

ב). הערת הרב רועי הכהן זק: יעויין מאמרו של מ"ע פרידמן בספר היובל למשה גיל עמ' 337-338, וביחוד בהערות 39-40, שצריך לקרוא הצו"ם ויש שם סימן של ר"ת (לא "הצובי"). והצו"ם הוא ר"ת של ברכה, וכן היה חותם בנו של רבי יחיאל נבתי"א.

הנה שאר הראשונים פירשו את הירושלמי ואפילו נתונים ברומי – היינו ש'השטרות' נתונים ברומי. כ"כ הרמב"ם בגיטין ל"ו ע"א, וז"ל: "וי"ל התם [בדין מוסר שטרותיו לב"ד שאינו משמט] במוסר שטרותיו לב"ד ממש, אבל הכא [בדין פרוזבול] אינו מוסר להם אלא שכותב מוסרני להם, כלומר בכל מקום שהם יהיו כמסורות לידכם, ואמרו בירושלמי ואפילו נתונות ברומי ע"כ. וכ"ה בריטב"א ובר"ן ובנימוק"י שם, ובכפתור ופרח (פרק מ"ט), ובפירוש הרש"ס לירושלמי. ומדבריהם מתבאר שצריך למסור לב"ד ממש, אלא שאת השטרות לא צריך למסור להם ממש. וכ"כ הר"י קורקוס בפ"ט הי"ז ששאר כל המפרשים סברי שאפילו נתונים ברומי אשטרות קאי לא אדיינים.

אלא שהר"י קורקוס שם הקשה למה צריך דוקא בפני ב"ד, וסיים שכל שהודיע לב"ד ונתרצו סגי וא"צ למסור להם פה אל פה, ואפשר שגם זה כוונת הר"ן שכתב שב"ד גדול שבדור שנוקק הוא לכך, פירוש ובודאי שיתרצו. ואפשר עוד דכיון שנוקק הוא לכך – אפילו הודעה א"צ וכדברי המרדכי עי"ש. ונראה שכתב כן כדי לחלוק על הר"ן בידים נקיות, אולם ודאי שאין זו כונת הר"ן ושאר, וכמו שפירשו שאר האחרונים בדעת הר"ן וסיעתו. וכפי שנביא לקמיה שיש ראשונים מפורשים שכתבו שצריך בפני הב"ד ממש, וא"כ אין לדחוק כך בדעת הר"ן וסיעתו.

וכן הוכיח לנכון בשו"ת יבי"א שם מדברי הרמב"ן בחולין ד' ע"ב שכתב דטעמא דמ"ד אינו נאמן [לומר פרוזבול היה לי ואבד] משום דמי ימר דמזדקקי ליה בי תלתא, וטירחא רבתי היא, ומיטרח כולי האי לא טרח. וטעמא דמ"ד נאמן משום דישראל מיטרח נמי טרח עי"ש. וכ"כ הרשב"א בתשובה (ח"ב סי' שי"ג), וז"ל: "שהפרוזבול איכא למיחש דלמא לא איזדקקו ליה בי דינא" עי"ש. ומבואר מדבריהם שצריך להגיע לפני הב"ד ממש, דאם יכול לומר לעדים שמוסר לפני בית הדין – אין בזה טירחא כלל. ויש להוסיף שכ"ה גם ברמב"ן ל"ו ע"ב, שכתב בתוך הדברים השתא בפרוזבול נאמן [אע"ג] דאיכא למימר לא איזדקקו ליה בי דינא וכו' עי"ש, והעתיקהו הרשב"א שם וכן הריב"ש בס' תצ"א עי"ש, ומבואר כנ"ל.

וכן מתבאר גם מדברי המאירי בגיטין ל"ו ע"א, וז"ל: "אבל פרוזבול שצריכים לבא עליו לפני בית דין מ"מ – אוושא מילתא ונמצא רישומו של שביעית ניכר" עי"ש.

וכן מתבאר מדברי ר"י אלברצלוני בספר השטרות שטר מ"ח פרוזבול [שהובא בספר התרומות שהביא הב"י] שכתב: "די לו אם יחתמו לו אותן העדים באותו שטר פרוזבול כי בפניהם מסרו בפני הדיינים" עי"ש, וכן למדו רבים מהאחרונים שהובאו ביבי"א שם בדעת הר"י אלברצלוני הנ"ל. אמנם המב"ט (ח"ב סי' פ"א) כתב שמדברי הר"י אלברצלוני הנ"ל מבואר כדעת ר' אביגדור עי"ש, ובשו"ת שערי עזרא [טראב, ירושלים תרס"ו] (י"ד סי' כ"ב) וכן בשו"ת יבי"א הנ"ל כתבו להצדיק את פירושם. אולם המעיין יראה שאין דבריהם נכונים, והעיקר בדעתו הוא כמו שפירשו רוב האחרונים וכדעת רוב הראשונים הנ"ל.

והב"ח כתב לפרש בדעת הרא"ש דס"ל כדעת ר' אביגדור הנ"ל עי"ש. אולם אין דבריו מוכרחים, ואדרבה בשו"ת תורת חיים למהרח"ש (ח"ב סי' ל"ב) דייק מדברי הרא"ש דס"ל שצריך

ג. ביטוי זה מקורו בדברי הפר"ח בס' תצ"ו סי"א על דברי מהריב"ל בדעת הרשב"א עי"ש. והשתמשו בביטוי זה האחרונים בכמה מקומות.

בפני הדיינים ממש עי"ש. ודבריו נראים יותר, דהא המקור היחיד להתיר שלא בפני הדיינים זה הירושלמי לפי הפירוש של ר' אביגדור, והרא"ש לא הזכיר כלל ירושלמי זה, ולומר שסמך עליו בפשיטות ללא שיביא אותו אינו נראה.

והנה במשנה בשביעית פ"י מ"ה בנוסח הפרוזבול איתא מוסרני לכם פלוני ופלוני הדיינים 'שבמקום פלוני', וכתבו בספר שושנים לדוד ובספר משנה ראשונה שם שבודאי א"צ לכתוב את מקום הדיינים, וכונת המשנה 'שבמקום פלוני' היינו שהדיינים אינם כאן ולכן צריך לכתוב היכן הם, וכדעת ר' אביגדור עי"ש. והדבר תמוה להביא ראיה ממשנה מפורשת בדוכתא נגד כל הראשונים הנ"ל. ועוד, שבמשנה מפורש שמוסר את החובות לדיינים עצמם כדקתני 'לכם', ואעפ"כ כותב 'שבמקום פלוני'.

ובביאור המשנה כבר עמדו הראשונים, וחלקם הוכיחו ממשנה זו שצריך ב"ד ידועים וקבועים. כ"כ הר"י אלברצלוני בספר השטרות שטר נ"ו, קבלת עדות, וז"ל: "ומתוך הדברים תדע כי צריך בפרוזבול למסור לדיינים ידועים ולא למי שעושה אותם דיינים לפי שעה וכו'. ועוד, הלא המשנה כך אמרה הדיינים שבמקום פלוני, לפיכך כל מקום שהוא אומר הדיינים ומוסר לב"ד ובא לב"ד מומחין ולא להדיטות שעושה אותן בית דין וכו' עי"ש. וכ"כ המאירי בספרו מגן אבות (ענין ט"ו), וז"ל: "וודאי לדיינים הקבועים היו צריכים למסור, וכדאמרינן מוסרני לכם פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני וכו' עי"ש. הרי שפירשו שאכן צריכים לכתוב הדיינים שבמקום פלוני, והטעם משום להודיע שהוא מוסר לדיינים קבועים ומומחים. וכ"נ דעת ר"ת בשטר פרוזבול שלו המובא בראבי"ה (סי' תתצ"ב), שכתב את הנוסח בזה"ל: "דוכרן פתגמי מה דהוי קדמנא אנו פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני וכו' עי"ש. ומבואר שגם כשמוסר לפני הדיינים עצמם צריך לכתוב שבמקום פלוני. ובפרוזבול שנעשה בבית דינו של ר' אברהם בן הרמב"ם שנדפס בספר מקורות ומחקרים (עמ' 171) הנוסח הוא בחמישי בשבת וכו' למנין דרגילין למימני ביה בפסטאט מצרים דעל גילוס נהרא מותבה בא אלינו וכו' כשהיינו יושבים במושב בית דין ויאמר אלינו וכו' עי"ש, הרי שגם הם היו בית דין וכתבו את המקום. וע"כ אין להביא ראיה כלל ממשנה זו לחידושו של ר' אביגדור בפירוש הירושלמי.

וא"כ נמצא שר' אביגדור יחיד הוא בראשונים בחידוש זה שלא צריך להגיע לב"ד, ושאר הראשונים פליגי עליה – אם במפורש ואם מסתימת דבריהם.

וע"כ נראה שאע"פ שבדורות האחרונים נהגו כסברתו של ר' אביגדור – קשה לסמוך על סברא זו, והעיקר כדעת רוב הראשונים. ועי' ביבי"א ובבירור הלכה הנ"ל שהביאו את דברי האחרונים המדברים בזה, ומתבאר מדבריהם שרוב האחרונים שנשארו ונתנו בדבר – לא סמכו על סברת ר' אביגדור.

ויש להוסיף שאף ר' יו"ט דאנון שחתם על שטר פרוזבול כמנהג ירושלים כמובא בספר ארץ חיים – מ"מ בספרו כבוד יו"ט על הרמב"ם פ"ט הי"ז האריך בענין זה, וסיים בזה"ל: "ומאחר עלות כל הכתוב למעלה אני תמיה על מנהג עיר קדשנו ירושלים ת"ו שכותבין פרוזבולין ומזכירין בתוכם להדיינים יצ"ו ואין להם ידיעה כלל והרי זו סברא יחידאה ואיך לא עלה על לבם לתקן זה בנקל אליבא דכו"ע עי"ש.

## ההנהגה הראויה למעשה בכתיבת הפרוזבול

לאור האמור נראה שבודאי עדיף לצאת יד"ח כל השיטות ולהופיע בפני ב"ד שהמחוס רבים עליהם ולכתוב בפניהם את הפרוזבול. אולם רוב האנשים לא יכולים לבוא לפני ב"ד זה, שהרי המנהג הוא שעושים את הפרוזבול בכ"ט לחודש אלול או יום לפני, כדי לכלול את כל החובות שעושים עד היום האחרון כולל ההפקדות בבנק ושאר השקעות וכדומה, וביום זה שהוא ערב ר"ה קשה ללכת לב"ד המיוחד שבעיר. ועל כן צריכים לבחור אחת מהאפשרויות - או לכתוב בפני ב"ד רגיל שלא המחוס רבים עליהם, או למסור בפני עדים שמוסר את חובו לב"ד מומחה וגדול, אבל אינו בפני בית הדין.

ולפי מה שביארנו, עדיף טפי למסור בפני בית דין רגיל, שהרי לדעת הרי"ף והרא"ש ורוב הראשונים סגי בהכי, וכך היה המנהג גם בזמן הרדב"ז והב"י וכנ"ל, אלא שהפוסקים החמירו לכתחלה כדעת הרמב"ם, ומאידך לכתוב בפני העדים שמוסר לדיינים שלא בפניהם - לדעת רוב הראשונים לא מהני, ור' אביגדור דעה יחידאה היא. ולכן כשא"א לקיים שניהם עדיף למסור בפני ב"ד רגיל כשמגיע לפניהם ממש, וסגי בב' דיינים מתוכם לפי דעת רוב הראשונים וכנ"ל.



הרב ניר אביב

ר"מ בישיבת ההסדר היכל אליהו

אב"ד לממונות בכוכב יעקב

## ספק נזק בהלכות שכנים

### א. הסוגיה בגמרא

שנינו במשנה (ב"ב ב, ג): "לא יפתח אדם חנות של נחתומין ושל צבעין תחת אוצרו של חברו ולא רפת בקר".

ובגמרא (שם כ ע"ב): "תנא: אם הייתה רפת קודמת לאוצר - מותר. בעי אביי: כיבד וריבץ לאוצר, מהו? ריבה בחלונות, מהו? אכסדרה תחת האוצר, מהו? בנה עלייה על גבי ביתו, מהו? תיקו. בעי רב הונא בריה דרב יהושע: תמרי ורמוני, מאי? תיקו".



### ג' מקרים בסוגיה

העולה מדברי הגמרא שיש ג' מקרים:

א. אם האוצר קדם, אסור לפתוח תחתיו חנות של מאפייה או רפת, מפני שהריח מזיק לאוצר.

ב. אם אין אוצר מותר לקדום ולפתוח בקומה ראשונה חנות מאפייה או רפת, ואף אם יפתח חברו אוצר, אין הראשון צריך להרחיק שהרי עשה בהיתר.

ג. אם השכן העליון התחיל לעשות הכנות לאוצר אך עדיין האוצר לא מוכן ואינו פעיל, הסתפק אביי האם מותר לשכן התחתון לפתוח חנות מאפייה או רפת, והגמרא נשארה בתיקו ולא הכריעה.

אם כן, עלינו לברר מה הדין למעשה במקרה השלישי, שהגמרא סיימה בתיקו.



### ב. דעת הרי"ף

הרי"ף בהלכותיו התעלם ולא הזכיר את המקרה השלישי. ונחלקו האחרונים מהי דעת הרי"ף.

### שיטת הנוב"י

הנודע ביהודה (תניינא חו"מ לז) כתב כך: "ואף שלא הביא הרי"ף הנך איבעיא כלל היינו משום שסובר שהוא קולא לנתבע, ולכן סתם ופסק שאם קדם בעל הרפת מותר וכן סתם ופסק

דוקא תחת האוצר ממש". כלומר, הסיבה שהרי"ף סתם ולא הביא את הספיקות של אב"י היא משום שהרי"ף לשיטתו בכל מקום שיש ספק בדיני ממונות דנים לקולא לטובת הנתבע, וגם כאן הדין כן, ואין צורך להזכיר ולהביא את כל מקרי הספק.



### שיטת קצות החושן

אולם קצות החושן (קנה ס"ק ג) רואה את הדברים בצורה אחרת. בתחילת הפרק הגמרא הקשתה על רבא קושיה: רבא סובר שאסור לחפור בור סמוך למיצר חברו בשדה העשויה לבורות אפילו שלחברו אין שם בור, והגמרא מקשה עליו מהמקרה השני כאן, מדוע אם אין אוצר מותר לקדום ולפתוח בקומה ראשונה חנות מאפייה או רפת. הגמרא תירצה "דירה שאני". הר"י מיגש (ב"ב יח ע"א) ביאר שהכוונה היא שאין אדם עשוי לעשות מדירתו אוצר, ולכן אין איסור לאדם לעשות מדירתו רפת או חנות, שמא יקרה מקרה נדיר שהשכן יחליט להפוך את דירתו לאוצר, מה שאין כן בשדה העשויה לבורות שיש סבירות שימלך לעשות בור בשדהו. כעת, יש להקשות על פירושו של הר"י מיגש - לפי פירושו לא מובנים הספיקות של אב"י בכיבד וריבץ וכו', הרי כל הפעולות הללו הן הכנה לאוצר ולא שייך בזה לומר שאין אדם עשוי לעשות דירתו אוצר, שהרי מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שרוצה לעשות אוצר, ואם כן ברור שאסור לעשות תחתיו חנות או רפת, ומה יש כלל מקום להסתפק\*. מתרץ קצות החושן, שבאמת לרבא אין כלל ספק שאסור, אולם בעל הספיקות הוא אב"י, שלשיטתו אפילו בשדה העשויה לבורות מותר לסמוך כיון שאין שם דבר הניזוק. ולכן, כאשר הניזק עשה הכנות, מתעורר הספק האם זה נחשב שכבר יש דבר הניזוק או לא. ויוצא, שהסיבה שהרי"ף לא הביא את הספיקות הללו היא משום שאנו פוסקים בסוגייתנו כרבא ולא כאב"י, וברור שאסור לפתוח חנות או רפת אם ידוע שבכוונתו לפתוח אוצר, ואין כלל מקום לספק.

נמצא שיש מחלוקת קוטבית בין הנודע ביהודה לקצות החושן בדעת הרי"ף, לנוב"י הרי"ף מתיר לגמרי, ונראה שאף לכתחילה, שהרי סתם ולא חילק בין לכתחילה לדיעבד, ואילו לפי קצות החושן הרי"ף אוסר אפילו בדיעבד.



### ג. דעת הרמב"ם

**הרמב"ם** (הלכות שכנים ט, יג) כתב כך: "כיבד בעל הבית ורביץ עלייתו או שרבה בה חלונות כדי לעשות בו אוצר וקדם זה ועשה תנור קודם שיכניס פירות לאוצר, או שהתחיל לאצור שומשמן או רמונים או תמרים וכיוצא בהן וקדם זה ועשה התנור קודם שאצר החטין או שעשה בעל

(א). בספר אבי הנחל (ב"ב עמ' נט) להגרא"י כלאב שליט"א כתב על קושיית הקצות כך: "ואינו קשה כלל, כי כוונת הגמרא לפירוש הר"י מיגש, שכיון שבדרך כלל עליה מיועדת למגורים, לא אסרו לתתן לעשות רפת בקר או חנות נחתומים, אלא אם כן כבר עשה העליון אוצר. וספיקו של אב"י הוא האם חל על ההכנה שם אוצר שממילא תקנת חכמים לאסור לתתן כבר קיימת, או שאין להכנה שם אוצר, ולכן לא חלה עליו תקנת חכמים לא לעשות רפת בקר, ופשוט".

החנות מחילה על גבה להבדיל בין החנות ובין האוצר בכל אלו בעל אוצר מעכב עליו, ואם עבר ועשה תנור וכיוצא בו אין בעל האוצר יכול להסיר התנור בכל אלו.

כלומר, הרמב"ם לכתחילה אוסר על הדייר התחתון לפתוח חנות או רפת אם הדייר העליון קדם ועשה הכנות לאוצר, אולם בדיעבד אם עבר ועשה, בעל האוצר אינו יכול להכריח אותו לסלק את הדבר המזיק.

ונשאלת השאלה: מה טעם החילוק שעושה הרמב"ם בין לכתחילה שאסור לבין דיעבד שמוותר?

המגיד משנה מבאר את שיטת הרמב"ם, ש"מספק אין לו להזיק חבירו, ואם עבר ועשה המוציא מחבירו עליו הראיה".



### מחלוקת הגר"א והחזו"א בשיטת הרמב"ם

ובביאור הדברים נחלקו הגר"א והחזו"א. הגר"א ביאר שהרמב"ם סובר שהספק בשאלה שלפנינו אינו ממוני גרידא אלא יש איסור להזיק מדאורייתא, ועל כן בכל ספק שמתעורר האם הוא נחשב מזיק יש להחמיר בספק, כמו בשאר האיסורין שספק דאורייתא לחומרא. ובדיעבד לאחר שהזיק השאלה כבר נעשתה שאלה ממונית, ואינו צריך להרחיק.

אולם החזו"א איש (ב"ב יג.) מביא את המ"מ, ותמה עליו וכותב "ואם מדין ספק איסורא אתינן עלה, אם כן כי עשה תנור נמי בכל פעם שמסיק התנור הוי ליה ספק איסורא"? כלומר, אם לדעת הרמב"ם מדובר בספק איסורא האם מותר להזיק, לא מובן החילוק בין לכתחילה לבין בדיעבד, שהרי ניחא בפעם הראשונה שהזיק הוי בדיעבד, אולם בפעם השניה שמסיק את התנור הרי כבר אין ספק שמעשה זה יגרום נזק לחברו ונחשב כמזיק לו לכתחילה, ומדוע מותר. ולכן מבאר החזו"א שמדובר כאן רק בספק ממוני, ולאחר שעשה בעל האוצר הכנות לאוצר הוא נחשב למוחזק לגבי השאלה האם מותר לבעל החנות לפתוח מאפייה, ולכן לכתחילה אסור לשני לפתוח חנות כי אומרים לו ברר וכתך. אולם אם הוא כבר פתח את החנות, נהיה הוא המוחזק, וכדין תפיסה בספק ממוני שלדעת הרמב"ם תפיסה מועילה.

נמצא, שלפי הגר"א מדובר בספק איסורא, ולפי החזו"א בספק ממוני שתלוי במוחזקות.



### ד. דעת הרא"ש

הרא"ש (ב"ב ב, ה) מביא את הספיקות של אביו, וכותב "וכיון דלא אפשריטו לא מזיקנא ליה להרחיק". ובהבנת שיטתו נחלקו האם במקום ספק צריך להרחיק או שמא מותר לכתחילה:

### שיטת הטור והב"י

הטור והבית יוסף (קנה ס"ק ו) הבינו שהרא"ש מסכים לדברי הרמב"ם שלכתחילה אסור לפתוח חנות או רפת, ורק בדיעבד לאחר שפתח אין מזיקין אותו להרחיק. זו לשון הטור "התחיל לאצר תפוחים ורימונים... קדם בעל הבית ועשה תחתיו אחת מאלו, מיבעיא אם צריך לסלקו אי לא, ולא אפשר לך, ואין צריך לסלקו". משמע שרק בדיעבד שכבר קדם ועשה אין צריך להרחיק, אך לכתחילה אסור, וכן כתב הפרישה שם בדעת הרא"ש.

הבית יוסף הביא אותם ללא מחלוקת, וגם בשו"ע (קנה, ג) העתיק את לשון הרמב"ם ללא חולק, והרמ"א שם לא הגיה דבר.



### שיטת הגר"א והחזו"א

אולם הגר"א (קנה ס"ק ח) רוח אחרת עמו, וכתב שלא זו בלבד שדעת הרא"ש היא שבדיעבד אין צריך להרחיק, אלא אף לכתחילה יכול לקדום ולעשות תנור או רפת, והוסיף שזו שיטתו העקבית שנחלק על הרמב"ם בכל דיני הממונות. ומשום החשיבות נצטט את לשון הגר"א במלואו: "כן היא שיטת הרמב"ם בספיקא, אבל הרא"ש כאן חולק וכתב דאין צריך להרחיק מספיקא. ועיין לעיל סעיף יח בהג"ה, וכהאי גוונא פליגי באבידה בספק איבעיא. וטעמו של הרמב"ם כיון דמן התורה נזקין אסור אזלינן לחומרא, מה שאין כן להרחיק אחר כך כמו שנאמר בספק בכור המוציא מחברו עליו הראיה. וכן באבידה. אבל הרא"ש סובר אף על גב שהוא דאורייתא, כיון דמילי דממונא אזלינן לקולא, כמו שכתוב בסוף הזרוע ושאר מקומות. ועיין ר"נ בנדרים ז' א' ד"ה ולענין כו'. אבל הרמב"ם סובר דווקא להוציאו מחזקתו כגון שכבר עשה, וכמו שכתוב בחולין פרה בחזקת כו' קמה כו', וכן בפרק קמא דיומא במעשר ראשון ומעשר שני המוציא מחברו עליו הראיה, וכן בספק בכור המוציא מחברו עליו הראיה, מה שאין כן כאן שבא להזיקו".

יש לציין שאף החזו"א (ב"ב יג, י) הבין בדעת הרא"ש שמתיר לכתחילה, ומבאר את סברת הרא"ש ש"מכיון שעושה בתוך שלו אפילו במקום שצריך להרחיק, אינו אלא חוב ושעבוד שרובץ עליו, ובספק אמרינן קרקע בחזקת בעליה עומדת, ואינו משתעבד מספק".

כלומר לפי החזו"א החיוב להרחיק הוא חיוב שעבדי, ובספק שעבוד מועילה חזקת הבעלים על הקרקע לכך שאינו משתעבד. ויוצא לפי החזו"א שהרמב"ם והרא"ש חולקים בדין הלכתחילה, ושורש מחלוקתם הוא בהגדרת המוחזק. לפי שיטת הרמב"ם, לאחר שבעל האוצר עשה הכנות הוא המוחזק, ועל שכנו לברר את זכותו, להביא ראיה שמותר לו לפתוח חנות ולהזיק לאוצר. ואילו לדעת הרא"ש, בעל החנות הוא המוחזק משום שהוא עושה בתוך שלו שקרקע בחזקת בעליה עומדת, ואין ספק השעבוד לחברו מוציאו מחזקתו.





## שיטת היד רמה

בספר אבי הנחל (ב"ב עמ' נח) מביא שהיד רמה (אות ג) כתב כדעת הרא"ש, שבספק מותר לעשות רפת בקר אף על פי שאחר כך יזיק את אוצר שכנו, ואילו בספק מחילה על נזקי שכנים כתב הרמ"ה (פ"ג סי' רעז) שעל המזיק להוכיח, כלומר שאסור להזיק מספק. הרמ"ה עצמו מבאר את החילוק, שבעל חנות עושה בשל עצמו, לעומת פתיחת חלון שיש לניזק חזקה שאין לפתוח עליו חלון. וכן שאר נזקי שכנים, אם המזיק בא לשנות מהחזקה, עליו להוכיח שקנה זכות זו. ואילו לדעת הרמב"ם (שכנים יא, ו) שפסק שעל הניזק להוכיח שלא ראה פתיחת החלון וכדו' ולא מחל, אם כבר עשה חנות נחתומים, אין לסלקו אף על פי שהוא ספק מזיק.<sup>1</sup>

נמצא שהבנת הגר"א והחזון איש בדעת הרא"ש עולה בקנה אחד עם שיטת היד רמה עצמו.



## קושיה על ביאור הגר"א בדעת הרא"ש

כאמור, הגר"א והחזון איש נוקטים שלפי הרא"ש מותר לעשות פעולה בספק נזק. ולכאורה יש קושיה על הרא"ש מהגמרא במסכת בבא קמא (צט ע"ב). הגמרא מביאה מעשה בשוחט ששחט באופן שנתעורר ספק האם הבהמה הוטרפה על ידו, וכאשר בעל הבהמה בא לשאול את רב מהו דינה של הבהמה, רב פסק שהבהמה טריפה, אך השוחט פטור. לכאורה שני פסקיו של רב סותרים זה לזה, שהרי אם הבהמה היא טריפה השוחט צריך לשלם על הנזק שגרם לבעל הבהמה. רב כהנא ורב אסי פגשו את בעל הבהמה והסבירו לו את טעם הפסק התמוה של רב, ואמרו לו שמכיון שיש ספק בדין לגבי הבהמה, החמיר לו מספק שלא יאכל את הבהמה, ולגבי הנזק פטר את השוחט כדי למנוע את בעל הבהמה מספק גזל.

המהרש"ם בתשובה (חלק א סימן קנא) מקשה, הרי לפי דברי התומים ועוד שספק גזל מותר, לא מובן מדוע החמירו בספק גזל, וכותב כך: "... וגם ספק גזל אסור כדאיתא בבבא קמא (צט ע"ב) מנעך מספק גזל. וכן מוכח בהרב המגיד (פ"ו מהל' גנבה הל' ט) ורמז אליו הרמ"א בחושן המשפט סוף סימן שנ"ח (סעיף יב). והא דכתב התומים בקת"כ דספק גזל מותר ותרץ בזה קושיית מהר"י באסן, היינו באתי לידיה בהיתרא, מה שאין כן לעשות מעשה מחויב לחקור על זה ולפרוש מכל ספק, ועל זה נאמר ויראת מאלהיך".

כלומר, לפי המהרש"ם כל מה שאמרנו שספק גזל מותר הוא דווקא אם כבר בא לידו בהיתר, אך אם בא לכתחילה לעשות מעשה ולהוציא ממון, מחויב לחקור היטב ולפרוש מכל ספק, ועל זה נאמר "ויראת מאלהיך".

לכאורה קשה מכאן על דעת הרא"ש הסובר שמותר לכתחילה במקום ספק להוציא ממון?



(ב). בעניין מי נקרא מוחזק לענין נזקי שכנים, עיין בקצות החושן (קנא ס"ק א) ובנתיבות (שם ס"ק ב).

### ישוב הקושיה

אלא נראה ברור שדברי הרא"ש נאמרו רק במקומם בדברים שאין בהם דין מוחזק: בדין שהגמרא נשארה בתיקו הספק היה האם מותר לאדם לפתוח חנות בביתו שלו, ובוודאי שלגבי השימוש בביתו הוא המוחזק ולא שכנו, וכן לגבי אבידה שיצאה מרשות בעליה אין לגביה דין מוחזק לאף אדם. לכן, בשני המקרים הללו שאין בהם מוחזקות ממונית נחלקו הרמב"ם והרא"ש כיצד לנהוג לכתחילה, אך לא בשאר המקרים שאחד מן הצדדים מוחזק ומתעורר ספק, שאז אין להוציא מן המוחזק, ואמרינן המוציא מחברו עליו הראיה.



### ה. דעת הטור

#### שיטת בית הלוי

בפשטות הטור פסק כאביו הרא"ש, אולם בית הלוי (ב, מו) מאיר את שיטת הטור באור חדש, על פי סעיף אחר בסימן קנ"ה. המשנה אמרה (ב"ב יח ע"א) "מרחיקין את הגפת ואת הזבל... מכותלו של חברו ג' טפחים וסד בסיד". והגמרא מסתפקת האם צריך לעשות את שתי ההרחקות, ג' טפחים וגם סיד בסיד וגורסים "וסד בסיד", או שדי באחת ההרחקות וגורסים "או סד בסיד". למעשה נחלקו הראשונים בכך, והטור כותב שלדעת הרא"ש אף לכתחילה סגי בהרחקה אחת. וקשה על הטור, הרי ביאר בדעת אביו הרא"ש בכיבד וריבץ שהוא מסכים לרמב"ם שבמקום ספק היזק אסור לכתחילה ובעל האוצר מעכב עליו, ואם כן מדוע כאן מתיר לכתחילה בהרחקה אחת? מתרץ בית הלוי, שיש לחלק בין המקרים: בכיבד וריבץ מדובר בנזק ברור וודאי, וכל הספק הוא רק בשאלה מי קדם למי, האם ההכנות של בעל האוצר מגדירות אותו כמי שקדם ועשה אוצר שיכול למחות או לא, ואם כן הספק הוא האם בעל החנות יכול להזיקו. ולכן סובר הרא"ש שלכתחילה מוחה בידו ורק אם עשה אינו כופו לסלקו. אולם הספק של סד בסיד הוא על עצם הנזק, האם כשעושה הרחקה אחת נקרא מזיק או לא, ומכיון שהוא עושה בתוך שלו והספק הוא על עצם היותו בכלל מזיק, הרי שהוא מוחזק בשלו ואין חבירו מוחה בידו גם לכתחילה. ויוצא לפי דבריו, שהרא"ש מחלק בין לכתחילה לדיעבד רק כאשר יש חזקת חיוב, כגון שיש בוודאי שם מזיק על עושה הפעולה, שאז לכתחילה עליו להוציא עצמו מחזקת חיוב ומשם של מזיק. אולם אם אין חזקת חיוב והספק הוא על עצם חזקת החיוב ועל עצם שם המזיק, המוציא מחברו עליו הראיה, והוא המוחזק.

אחר כך ממשיך בית הלוי לבאר את דעת הרמב"ם והשו"ע. אחד המקרים המסופקים של אביו הוא "בנה עליה על גבי ביתו", רש"י פירש שמדובר שבעל העליה בנה ועשה הכנות לאוצר, וכן פירש הטור הנ"ל. אולם הרמב"ם פירש שבעל החנות עשה מחיצה על גבה להבדיל בין החנות לאוצר כדי שלא יזיק לבעל האוצר, ולפירושו הספק של אביו הוא האם בעל החנות נקרא מזיק. ונמצא שהספק כאן הוא ממש כמו הספק של הגמרא בסד בסיד, ובשני המקרים כתבו הרמב"ם ושו"ע שלכתחילה יכול למחות בידו. ויוצא מדבריו, שלדעת הרמב"ם ושו"ע

אסור להזיק מספק אף שאין חזקת חיוב ואף במקום שיש ספק על עצם הנזק, ורק בדיעבד אם עשה אין יכול למחות בו.

העולה מהאמור, שלמרות שהטור והב"י מסכימים לדינא בדעת הרא"ש שבכביד וריבץ לכתחילה אין לפתוח חנות, מכל מקום חלוקים בטעם הדבר, הטור סובר שטעם האיסור הוא משום שיש עליו שם מזיק, והספק אינו על הנזק אלא על דין הקדימה, ואילו השו"ע סובר שאף בספק על עצם הנזק יש להחמיר לכתחילה. והנפ"מ להלכה בין הרא"ש והרמב"ם תהיה בסד בסידי, שלפי השו"ע (קנה סע' י, יח) צריך לעשות לכתחילה שתי הרחקות, ולפי הרא"ש אין צריך כי יש ספק על עצם הנזק.



### ו. פסיקת השו"ע והרמ"א

השולחן ערוך (קנה, ג) העתיק להלכה את לשון הרמב"ם: "גילה בעל העלייה דעתו שחפץ לעשות בה אוצר, כגון שכיבד וריבץ עלייתו או שריבה בה חלונות כדרך שעושים לאוצר, וקדם זה ועשה תנור קודם שיכניס פירות לאוצר, או שהתחיל לאצור שומשמין או רימונים או תמרים וכיוצא בהם וקדם זה ועשה התנור קודם שאצר חטים, או שעשה בעל החנות מחילה על גבה להבדיל בין החנות ובין האוצר, בכל אלו בעל האוצר מעכב עליו, ואם עבר ועשה - אינו יכול להסירו".

לכן, לפי השו"ע לכתחילה יכול בעל האוצר למנוע ממנו לפתוח חנות או רפת, אך אם כבר עשה אינו יכול לסלקו.

הרמ"א אינו חולק כאן על השו"ע, אולם על פי הגר"א וכן בית הלוי הנ"ל דעתו לפסוק כשיטת הרא"ש והטור.



### ז. שיטת הגר"א

#### הסתירה מהל' אבידה

את לשון הגר"א הבאנו קודם, ולאחר שהסביר ששורש המחלוקת של הרמב"ם והרא"ש הוא האם הרחקת נזקין הוא איסורא או ממונא, כותב "וכהאי גוונא פליגי באבידה", סתם ולא פירש. ואם נעיין במחלוקת הרא"ש והרמב"ם בהל' אבידה נראה לכאורה שהוחלפו השיטות שם, וצריך ליישב את שיטת הגר"א בסתירה זו.



### דין ספק בפירות מפורזין

בפרק אלו מציאות (ב"מ כא ע"א) הגמרא מסתפקת לגבי כמה מקרים האם נחשב שהפירות מפורזים והוי הפקר ויכול לקחתם או שהם מונחים ולא יגע בהם: "בעי רבי ירמיה: חצי קב בשתי אמות מהו?... קביים בשמונה אמות מהו?... קב שושמין בארבע אמות מהו?... קב תמרי בארבע אמות, קב רמוני בארבע אמות מהו?... מאי? – תיקו".

הרמב"ם (הל' אבדה טו, יב) הביא את כל המקרים, וכתב: "כל אלו ספק, לפיכך לא יטול, ואם נטל אינו חייב להכריז". אולם הרא"ש (ב"מ ב, ו) כתב: "תיקו, וכיון דלא איפשיטא ספיקא דאורייתא לחומרא וחייב להכריז". השו"ע (ח"מ רס, ז) פסק את הרמב"ם והרמ"א חושש לדעת הרא"ש. והגר"א מציין למקומות נוספים שנחלקו הרמב"ם והשו"ע עם הרא"ש והרמ"א בהל' אבידה בדרך זו, למשל בעניין פרה הנמצאת מחוץ לתחום ברפת שאינה משתמרת ואינה מאבדת (שו"ע רסא, ג), וכן במי שמצא ג' מטבעות שהיו עשויים כשיר (פי' כאצודה שהוא עגול, רש"י) או כשורה או כחצובה (פי' כג' רגלי הקנקן כל אחד כנגד אויר של שני, רש"י) שהגמרא סימה בתיקו, פסק השו"ע (רסב, יב) כדעת הרמב"ם ש"הרי זה ספק ולא יטול", והגר"א מעיר שם שהרא"ש חולק וסובר שמספק צריך להכריז.

הגר"א כתב שהראשונים כאן הולכים לשיטתם, אולם באמת נראה להיפך, שהרי הרא"ש בהרחקת נזקין אמר שהוי ספק ממון ולקולא, ואילו באבידה כותב שהוי ספיקא דאורייתא ולחומרא, למרות שהוי ספק ממון. והרמב"ם שבהרחקת נזקין כתב שהוי ספק איסורא, בספק אבידה הולך לקולא וכותב שלא יטול ויכריז, וזאת למרות שיש מצוה מהתורה לא להתעלם ולהשיב את האבידה, והוי ספק דאורייתא.



### ישוב שיטת הגר"א בהל' אבידה

ונראה ליישב כך: על הרמב"ם לא קשיא, להזיק הוא איסור דאורייתא ובספק אזלינן לחומרא, אולם אבידה היא ממונא, כדברי המשנה (ב"מ לג ע"א) "אבדתו ואבדת אביו אבדתו קודמת", הואיל וכל המצוה היא להציל ממון חברו, מה ראית להעדיף ממון חברו על שלו, ולכן בספק הוי ספק ממונא ולקולא. ועל הרא"ש נמי לא קשיא, בהרחקת נזקין מדובר שהמזיק מזיק מתוך רשותו, והרי הוא מוחזק, ולכן מותר לו בספק שהרי קרקע בחזקת בעליה עומדת. אולם באבידה אין מי שמוחזק, ולכן בספיקא דאורייתא לחומרא.



ג). ואחד התלמידים המצוינים, ר' איתי דור חי נ"י, אמר סברא אחרת, שהרמב"ם לשיטתו שצריך להימנע אפילו בספק נזק, ולכן מאחר שבספק הינוח יש חשש שאם יטול יגרום נזק לבעל האבידה, לא יטול. והרא"ש לא חשש בספק נזק ולכן יטול. ואוסף על דבריו שמא אפשר לומר שמחלוקתם תלויה בשאלה האם יש איסור דאורייתא להזיק, מאחר שאינו מפורש בתורה טרחו הראשונים והאחרונים למצוא מקור, הרמב"ם סובר שזהו איסור גמור וספקא לחומרא, ואילו הרא"ש סובר שאינו איסור גמור או שאינו מפורש ולכן דינו כספק דרבנן ולקולא.

### מקורות נוספים שמביא הגר"א

הגר"א מביא שם מקורות נוספים להוכיח שזו מחלוקת עקרונית בכלל מצוות התורה הקשורים לממון, האם נתייחס אליהם כאיסורין ובספק לחומרא, או כדיני הממונות הרגילים שספיקא לקולא, ומפנה לספק בהלכות צדקה ועוד, ואין כאן המקום להביאם, ובמקום אחר הארכנו בביאור טעם ספק ממון לקולא<sup>ד</sup>, ועוד חזון למועד בעזרת ה' יתברך.



### סיכום

במקום שהגמרא הסתפקה האם רשאי לעשות מעשה שיגרום נזק לשכנו, לפי שיטת הרמב"ם לכתחילה אסור משום שסובר שלהזיק הוא עניין איסורי וספקא דאורייתא לחומרא (גר"א), או משום שהשני מוחזק (חזו"א), ובדיעבד אינו מצריך להרחיק משום שכבר נעשה האיסור (גר"א), או משום שהוא נעשה המוחזק (חזו"א). והשו"ע פסק כרמב"ם והבין שכן היא דעת הרא"ש. אולם הגר"א והחזו"א ביארו שהרא"ש חולק על הרמב"ם, ומתיר אפילו לכתחילה להזיק במקום ספק, משום שהספק הוא ממוני והוא מוחזק (גר"א), או משום חזקת הקרקע שיש לו (חזו"א). הרמ"א לא הגיה על השו"ע, אולם הגר"א ובית הלוי כתבו שדעתו כדעת הרא"ש. ונמצא שיש מחלוקת בין השו"ע והרמ"א האם לכתחילה מותר להזיק במקום ספק כאשר עושה בתוך שלו, לשו"ע אסור ולרמ"א מותר.



ד. ספר מעשה רשת עמ' 124-122, ועיין עוד בשערי יושר (שער ה' פרק א).

# אוצר חקר ועיון

רשימות ממורינו הגאון רבי דב לנדו שליט"א ♦ התורה שבכתב ומהות  
המצוות ♦ שיעור אגודל, טפח וסיט



הרב משה לוי

## רשימות ממורינו הגאון רבי דב לנדו שליט"א\*

שב"ק בשלח י"א שבט תשע"ח

א. הגא"מ שליט"א דיבר על ענין תורה לא בשמים היא, והזכרתי ענין יהא מונח עד שיבוא אליהו, ואמר דא"ז הכוונה שיפסוק עפ"י אליהו [ולא פי' כוונתו, ואולי היינו מש"כ הקוב"ש שיתבייש ויודה, וצ"ע, ועי' מאמר תורת הנביאים למהרצ"ח]. ושאלו איך המן היה מברר הלכה הלא תורה לא בשמים היא, ותירץ בשם התוס' יוהכ"פ דבירור מציאות שאני.

שב"ק נשא י"ב סיון תשע"ח

ב. שאלתיו בדברי האב"ע (במדבר ד, כד) בקרא דלעבוד ולמשא 'לעשות הלחם לשחוט ולשמור' והא שחיטה כשירה בזר. והוסיף רבינו דהא לחה"פ הביאו אומנין מאלכסנדר' וודאי כשר בזר. ואמר דזה באמת קשה, ואמר דיש באב"ע הרבה דברים שלא כפי הלכה [שוב העירני אחי הבה"ח צ"ש נ"י לדברי המהרש"א קידושין עו, ב].

יום ב' כ"ה אב תשע"ח

ג. בספיקא דהמשנל"מ (פ"ה מיסוה"ת ה"ה) אי איכא קיום מ"ע שלא כדרך הנאתו, אמרתי למרן רבינו שליט"א דיש להוכיח משעיר של יוה"כ דהיו אוכלים אותו לערב ולא אמרי' עשה דוחה ל"ת דאפשר לקיים שניהם, ולכאו' יכלו לאוכלו שלא כדורה"נ אם מקיימים בזה עשה דאכילת קדשים. ואמר לי מרן רבינו דזו שאלה נודעת, וקדשים שאני דאיכא דין למשחה כדרך שהמלכים אוכלים.

שב"ק א' דר"ח אלול תשע"ח

ד. שאלתיו בסתירת דברי הרמב"ן עה"ת, שבפ' מטות כתב דלא היה חיוב הגעלה במלחמת סיחון ועוג דהותרו אף קדלי דחזירי, ובפ' ואתחנן (ו, י) כתב דהיה איסור ע"ז במלחמת סיחון"ע, וא"כ ניחוש משום בליעת איסור דע"ז. ויישב דהרמב"ן לשיטתו בחי' הרמב"ן החדשים דליכא טעם כעיקר בב"נ.

ושאל מה הלשון ברמב"ן עה"ת ואמרתי שאני זוכר, ואמר דצריך לדייק בכל מילה של הרמב"ן וכמש"כ בכללי הרמב"ן לר"י קנפנטון דבכל אות ברמב"ן צריך לדייק. ושאלתי אם הוא גם ברמב"ן עה"ת ואמר שכן [וביום ב' דחוהמ"ס שאלוהו שוב ע"ז ואמר - צריך ללמוד את זה בעיון גדול]. ואמר שאפשר לעשות לפעמים השוואות מהרמב"ן עה"ת ובחידושים על הגמ' ובס' המלחמות ובספהמ"צ ומתגלים הרבה חידושים.

\* כל הדברים המובאים ברשימות אלו נכתבו לפי הבנת הכותב בלבד, ואין לתלות כל טעות בדברי מרן רבינו הגאון שליט"א אלא בהבנת הכותב, וכמובן שאין להוציא הלכה מרשימות אלו, וכבר נודע קפידתו הגדולה של מרן שליט"א בזה. רשימות נוספות בענייני סוכות יתפרסמו בע"ה בגיליון ירח האיתנים. התודה והברכה להרב רפאל סויד שליט"א, על עזרתו.



ה. שאל א' על פיטום הקטורת שהוא משום ונשלמה פרים דלית ביה סדר העשיה עצמה, ואמר לו מרן שליט"א וכי מה שיין לכתוב יותר משהקטירו אבותינו לפניך את קטורת הסמים.

ו. שאלתיו בחדר"ג שלא לישא ב' נשים שהגבילו עד סוף האלף החמישי, וביאר האבנ"ז (אה"ע סי' ח' אות ח') שהוא בכדי שלא יהא בל תוסיף, וצ"ב אמאי בתקנת גירושין ע"כ לא עשה כן [ומורינו רה"י הגרי"ג שליט"א אמר לי דהוי רק הנהגה טובה].

ז. 'כהושעת משמחך בבנין שני המחודש נוטלין לולב כל שבע במקדש' (הושענות לשבת), וצ"ע דהא בבית ראשון נמי ניטל כל שבעה (א.ה. לכאז' י"ל דהוא ענין בפני עצמו, ועי').

ח. 'סוף דבר הכל נשמע את האלוקים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם', ביאר מרן שליט"א בשם הגרי"ח זוננפלד וצ"ל דבכל מלאכה יתכן שאינה לכל אחד באופיו כנגרות וצבעות, משא"כ ירא"ש וקיום המצות הוא כל האדם.

יום ג' א' דר"ח מרחשון תשע"ט

ט. שאלתיו בד' הר"מ (פ"ט ממלכים ה"י) דלא נאמרו שיעורין לב"נ, הא ליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסיר. ואמר דהר"מ לשיטתיה דל"ל האי כללא ודלא כהתוס' (חולין לג.), אך אי"צ לזה דחצי שיעור אסור מה"ת ולא חשיב דשרי לישראל.

י. (שב"ק חיי שרה כ"ה מרחשון תשע"ט) אמר להגרש"ש זקס שליט"א שלאחר מלחמת יוה"כ נסעו עם רה"י וצ"ל (ר' מרדכי שולמן) למערת המכפלה ועמם נסע ר' שאול קוסובסקי וצ"ל (הדבר שאול), והיה ויכוח אם מותר להכנס משום בית ע"ז. וכמדומה שאמר שלא נכנס.

[א"ה ותליא אי איסלאם חשיב ע"ז, ועוד דהם באו בגבולנו, עי' ע"ז מד, ב].

יא. שאלתיו בהא דכהנים שפיגלו במקדש מזידין חייבין אמאי לא נדון שעבודתם בין כך פסולה משום לבישת כלאים שלא בשעת עבודה, לדעת הר"מ בהל' כלאיים דכל ההיתר דבגדי כהונה אינו אלא בשעת עבודה. ואמר לי שנתקשה בזה בבחרותו וראה בחי' הגר"ח (סטנסיל) שביאר דכיון שכהרצאת כשר כך הרצאת פסול, א"כ גם פיגול חשיב עבודה והיינו "עבודת פסול". ואמר דלפי"ז מובן טפי לשון "הכהנים" שפיגלו דבלא כהן ל"ש שיהא פיגול דבעינן כהרצאת כשר כך הרצאת פסול ודו"ק. וציין לחזו"א.

[א"ה צ"ע מדוע יהיה קלב"מ בפיגול, מאחר שאין כרת על המפגל אלא על האוכל].

שב"ק פ' וארא כ"א טבת תשע"ט

יב. שאלתיו אם רודף פסול לעדות, ואמר דלא שיין, דממ"נ קודם שהרג אינו רוצח דרוצח אינו מי שרוצח לרוצח אלא מי שרוצח. ואמר דיל"ע בנתכין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה אי נפסל לעדות. ואמרתי דתליא אי הוי פסול הגוף, או חשש משקר כמו שדן בקצוה"ח (שוב הראני ידידי הבה"ח א.מ.ק. שכ"כ בקוב"ש).

שב"ק כי תשא י"ח אדר א' תשע"ט

יג. חייב לגזיר כוס יין אי יכול להחזיר לו, אמר שלא, וציין לתוס' ריש שבת. [א.ה. כפי הנראה מדובר בגוונא שהנזיר חפץ לשתות את היין, דאל"כ מדוע שלא ישיב לו את חובו].

יד. באחיעזר (ח"ד סי' צד, וכבר קדמו הדברי חיים בזה) כתב לתרץ את הקושיא הנודעת במנחת סוטה דלמ"ד הבעלים מפגלין א"כ כל סוטה תפגל מנחתה, ותי' דמקנה ע"מ שלא תפגל. אך יש לחלק דפיגול מ"מ הוי קרבן פסול ול"ש הך כללא דבמציאות נתפגל (שו"ר הדברים בכתבי מרן שליט"א, גיטין שיעורי בקיאות סי' נט).

טו. אמר דיש לדון (וכבר מפורסמים הדברים בשם מרן שליט"א) בנולד ביום כ"ט אדר א' והשני בא' אדר ב' ונהיו בני ע' בשנה פשוטה, אי צריך לקום זה מפני זה, והוכיח מדברי רש"י דתליא בתלאות ומ"מ עבר יותר מי שגדול בימים.

טז. ושאלתיו בחמי חמיו (היינו מזיווג שני שלו ושל חותנו) מי צריך לכבד מי, כמ"כ הרמ"א דחייב בכבוד חמיו, וכן יל"ע בדוד דודו (למ"כ רבינו יונה דחייב בכבוד דודו). ואמר דזה מעניין, אבל אין בזה שום נפק"מ והוא ענין של מידות, והגרעק"א כיבד את חותנו בצורה מופלגת אף שהיה קטן ממנו בשנים ובחכמה. ונסתפק ברבו של רבו מהו. והזכרתי לענין קדימות הסותרות זא"ז, סוגיא דזבחים (ז:): חטאת העוף עולת בהמה ומעשר בהמה, והתוס' שם בהשבת אבידה וכבוד או"א (והוסיף מרן שליט"א את דברי הירושלמי דהוריות פ"ג ה"ד בפר העלם דבר ציבור ושעיר דע"ז וחטה"ע, ועי' חזו"א מנחות סי' יא).

ערש"ק ויוט"ר דחג הפסח תשע"ט

יז. שאלו א' אם מש"כ בח"ח דהמדבר לשה"ר עוברים אליו עברותיו של המדובר (ותיקן דאי"ז ח"ח אלא חוה"ל), האם זה כפשוטו, ואמר מאין לי לידע דבר שכזה\*.

יום ב' ב' דחוהמ"פ תשע"ט

יח. נשאל בנידון האחרונים אי איכא חצי שיעור במצוות לכא' יהא מחוייב כשיש לו רק חצי זית מצה להקיא ולחזור ולאכול, ואמר דאינו חייב ד"התורה אינה מחייבת לעשות דברים מוזרים".

[א"ה קושיא זו היא לכו"ע, דהא קי"ל שאם הקיא וחזר ואכל מקיים מצוה, אכן בד"כ הוי שלא כדרך].

יט. אמר דהחזו"א אמר דמותר לנוהגים איסור ב"גיבראקס" להכין ביו"ט שחל בער"ש הואיל ומקלעו אורחים, ואמר שחשב שה"ה בקטניות, אך שמע דקטניות שאני ובוזה לא יהא התירא דהחזו"א, ואמר – איני יודע למה.

כ. שאלו אם האב שואל והבן עונה אם מקיימים מצות סיפור יצי"מ, ואמר דמ"ש מב' אנשים זרים, שאלו דאולי גרע מכיון שהוא היפך צורך הסיפור המבוארת בתורה, ואמר דודאי שיוצאים.

כא. הנה התרוה"ד (הי' בשו"ע חו"מ סי' תיד) כתב לענין פקדון שנתערב עם ממון הנפקד דנעשו שותפים בלא קנין, ולפי"ז כתב הגרעק"א דאם מכר לגוי את חטיו ורק חלקם החמיצו ומעורבים נעשו שותפין בהכל. ואמרו למרן שליט"א דהגר"א גנחובסקי זצללה"ה דן לפי"ז בפורע חוב

(א). עי' חו"ב חגיגה ט"ו.

לחברו בה' כרטיסי הגרלה ובטעות הוסיף עוד א' וזכה א' הכרטיסים, ודן הגר"א דיקבל ה' שישיות מן הזכי' דנהיה שותף כנגד חלקו. ואמר מרן שליט"א נאים הדברים למי שאמרן.

ונשאל בנותן לבנו שה במתנה ורוצה ליפטר מבכור דיש לו עצה לערב עם כהן ויהיו שותפין והיינו לפי הנ"ל דשייכא שותפות בלא הקנאה, ואולי חלוק דאינו מתערב ככרטיסים, ואמר לדון במתנות לאביונים שנתערבו דיהיו שותפים ויטול כ"א חלקו.

**כב.** על אכילת שרויה (גיבראקס) אמר שאינו אוכל והוא מנהג אבות.

**שב"ק פ' במדבר כ"ז אייר תשע"ט**

**כג.** שאלתיו בתקנת ר"ג (גיטין לב.) שלא יבטל הגט אלא בפני בי"ד, ולכאז' אמאי לית ליה תקנה הא יכול להקנותו לאחר או להפקירו או להקדישו. ואמר דתלוי במחלו' הגרעק"א והברית אברהם הנודעים (ולא הבנתי כוונתו), ולענין הקדש בזה"ז אסור דימעלו בו וגם אפשר דא"א להקדישו דהוי פחות משה פרוטה, ולדעת מקצת ראשונים לא חייל הקדש פמשו"פ.

**שב"ק פר' קרח י"ב סיון תשע"ט**

**כד.** אמר דראה בצ"פ שבי' דדין מיתה לעדת קורח ורכושם הוי מדין עיר הנידחת, עיי"ש בקרא דותפתח הארץ וגו', ואמר דכעיי"ז כתב' במש"ח.

**כה.** במהרש"א (גיטין לג.) הקשה ע"ד התוס' שם (ד"ה אפקענהו) שהקשו דבנזיר שהיה שותה יין ומטמא למתים ונשאל על נזירותו ה"ז לוקה את המ', ואמאי לא הוי התראת ספק שמא ישאל על נזירותו. ותי' התוס' דאוקמי' אחזקתיה שלא ישאל. והקשה' המהרש"א דישאל בכדי לינצל ממלקות. ותמה מרן שליט"א הא אמר אע"פ כן בהתראה ולמה שישאל. ושאלתיו אם יהא איסור משום נתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה [וכן צידד דו"ז, הג"ר זאב ברלין שליט"א], אך אמר דמ"מ עדיף לעבור ע"ז מלעבור אאיסורא דנתכוין. וגם היכא שמתכוין לכך מתחילה אינו אסור משום מתכוין לאכול בשר חזיר ואמר לי ב' ביאורים באע"פ כן. וציינן לחי' הגרעק"א גיטין שם ולט"ז (יו"ד סי' נב סק"ז) דפליג על המהרש"א.

**כו.** ושאלתיו כשנשאל הנזיר על נזירותו ושתה יין ואותו הכוס גנוב היה אי למפרע לית ליה קים ליה בדרכה מיניה, ונהנה מן השאלה. ודנתי לפי"ד הגרש"ש דהוי מכאן ולהבא ולמפרע.

**שב"ק עקב ט"ז מנ"א תשע"ט**

**כז.** שאלתי אי איכא חיוב לעקור איסור למפרע ואמר לי דזה נידון ישן, ואמר דברשב"א בתשו' (ח"ד סי' צז) והובא במשנל"מ מבואר דאם עבר על שבועתו מצוה לישאל כדי להפקיע איסורי'. ושאלתיו איכ' איך משכח"ל מלקות בנזיר דהא חייב לישאל, והפטיר - "ישן נושן". והגרעק"א (בסו"ס דרו"ח) כתב לענין תורם מן הרע על היפה דמצוה לאתשולי על תרומתו להפקיע איסורו, וכן המנ"ח (מ' עב סק"ד) לענין מקדים חוקי התבואות דמצוה לאתשולי וכ"כ החזו"א (דמאי סי' ד.) ושאלתיו הא גורם לברכה לבטלה למפרע - - - ואמר דבי' החת"ס דבנשאל ל"ה ברכה לבטלה דבאותה שעה זה מה שהיה צריך להיות, ולפי"ז בהפריש בלא ברכה לא יהני ליה לישאל לתקן חטאו דהא הברכה נתקנה על צורת ההפרשה.

[א"ה במקו"א כתבתי ע"ז מדברי הגר"ד, וצינתי לתומים בסי' ע"ג, וראה במנחת אשר בסוף גיטין חילופי מכתבים עם הגר"ד בענין זה].

כח. בדברי התוס' (קידושין לב, א) דאיכא איסור לפנ"ע בנתכין לאכול בש"ח ועלה בידו בשר טלה, אמר לי מרן רבינו שליט"א דלא גרע ממשיא עצה שאינה הוגנת.<sup>2</sup>

[א"ה והרבה מהאחרונים כתבו שיש, והוכיחו כן מתוס' בקידושין לב, א לגבי איסור להכות את בנו גדול].

כט. שאלתיו דבגיטין (נד). איתא דבזה"ז ל"ש שיירתא לעלות לרגל, ואמאי לא תליא בפלוג' דקדושה ראשונה קדשה לעת"ל, ואמר לי דמ"מ לא ידעו מקום המזבח.

[א"ה ובמקו"א כתב הגר"ד שש חסרונות, כגון שלא יודעים מהו התכלת של הבגדים ועוד].

ל. שאלתיו על פדיון הבן בטוה"נ – רקוד לפני, והראה לדברי המנ"ח (מ' שצב סק"ו) דמהני וה"ה בפודה מדין ערב כמו בגונא דקידושין מדין ערב.

לא. אמר דנסתפק אם לדברי הגר"ח בגדר חצי עבד וחצי בן חורין שייך מציאות דחציו כהן וחציו ישראל שצייר במנ"ח (מצ' יח ומצ' כב ומצ' קלד ומצ' שצב ועוד). סתם ולא פירש.

[א"ה באגרות הגרי"ד הלוי כתב שאביו הגר"מ אמר להגר"ח שכהן אנדרוגינוס בן י"ב מותר להיטמאות למת, כי החלק של הזכר הוא קטן, והחלק של הנקבה הוא לא נאסר להיטמאות, ואמר הגר"ח שהחצי של הנקבה נאסר עליו לטמאות את הזכר].

לב. אמר לי דיש להסתפק אי מהני הפקר ע"מ שלא יזכה בו אחר. ואמר דא"כ אמאי בעובדא דר"י (ב"מ ל:) דהיה זקן ואינה לפי כבודו ונתן לו ר' ישמעאל תמורת חבילתו והפקירה וזכה בה הראשון שוב, יעוי"ש, הא יכול להפקיר ע"מ שלא יזכה בה אחר. אח"כ ראיתי שהדברים מבוארים בכתבי מרן (ב"מ שם).



(ב). ועי' ח"ח כלל ד' סקמ"ו.

## התורה שבכתב ומהות המצוות

### מבוא

אחד ההבדלים היסודיים בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה הוא, שדיני המצוות נמסרו בתורה שבכתב בקווים כלליים מאד, קווים המאפשרים לנו לקלוט את רוח המצווה, אבל לא את דרך ביצועה המדויקת. לעומת זאת, התורה שבעל-פה נותנת משקל רב לביצוע המעשי של המצוות. היא מעבירה מסורות מסיני, מדייקת בלשון התורה, בעמקי סברותיה, ודולה פרטים ופרטי פרטים, עד שמעשה המצווה נעשה מדויק ביותר.

ניתן אם כך לומר, שעיקר מגמת הקב"ה בתורה שבכתב היא להצביע על רוח המצווה, ולא דווקא על אופן קיומה ההלכתי\*.

בהגדרה זו ניתן להסביר את העובדה שבכמה מקומות הניסוח בתורה שבכתב לכאורה אינו תואם לגמרי להלכה. לאור ה"ל ניתן לומר שהסיבה לכך היא, משום שהתורה שבכתב מבקשת להדגיש את רוח המצווה, ולשם כך יש צורך לפעמים לנקוט בלשון שבמבט ראשון אינה תואמת לפרטי ההלכות.

בתוך הדברים הצבענו על סיבה אפשרית נוספת לתופעה ה"ל, והיא כדי להמחיש באמצעות נקיטת דוגמא קיצונית את הכרח הציווי, ומתוך שיבין האדם את הכרח הדברים באופן הקיצוני, שוב יתעלה ממנו אל הרובד העדין והדק יותר<sup>2</sup>.

א). בעיקר אבחנה זו, שהניסוח בתורה שבכתב מגלה את מהות המצוות, כבר עמדו חכמי זמננו (ראה לדוגמא: הרב יהודה קופרמן, פשוטו של מקרא, מדור א, פרק 10). חלק מהדוגמאות שזכרו כבר על-ידי אחרים, חזרו ונשנו כאן, בשל דבר שנתחדש בהן.

ב). אם כי יש צד לומר, שראוי תמיד לנקוט את האופן המחודש, וממנו נלמד על מקרה הפשוט יותר מקל וחומר, מכל מקום ייתכן גם שבמקרים מסוימים בחרה התורה את האופן הפשוט, כדי להחדיר ללב את הרוע שבאיסור וכדומה. וזו, בעצם, שאלה כללית, הנוגעת למקומות רבים בתורה, שהתורה מלמדת הלכה כללית במקרה פרטי, וממנו לומדים למקומות אחרים, האם מה שבחרה התורה לומר זאת באותו מקרה פרטי הוא משום שיש בו חידוש, או אדרבה מפני ששם הדבר מתאים וראוי יותר, לכן נכתב בו הדבר בפירוש.

וראה דברי הג"ר יונה מרצבך זצ"ל, בספרו עלה יונה (ירושלים תשע"ב, במאמר 'כללים בדברי התורה וחז"ל', עמ' קמג): 'דרך התורה הקדושה לקבוע גבול המצוות ולהניח כמובן מאליו שילמד בקל וחומר את עיקר הדבר, כגון: איסור גאווה נכתב אצל המלך, לבלתי רום לבבו מאחיו (דברים טו, כ), ולמד קל וחומר להדיוט שאין לו על מה להתגאות. איסור הלבנת פנים נכתב אצל המוכיח, ולמד בקל וחומר לא להבין שלא בשעת תוכחה (סמ"ג), שאין לו שום הצדקה לבייש. איסור הלנת המת כתוב אצל הרוגי בית דין, שיש הוא אמינא לבזותם, קל וחומר לכל מת. אסור שלא לגרוע שאר כסות ועונה האמור אצל אמה המיועדת, שמקודם היתה שפחתו, קל וחומר אצל כל אשה. לא תקלל חרש, שיש אומרים שאין הכוונה שדווקא חרש יותר גרוע [כעין עיוור במכשול], אלא אפילו חרש שאינו מצטער, קל וחומר פיקח'.

מאידך גיסא, אותו מחבר עצמו מבאר בספרו ה"ל (במאמר 'המלמד והלמד', עמ' קז-ק; ובמאמר 'הריבוי וההיקש', עמ' קיא-קיד), שהתורה מוסרת הלכות מסוימות בצורה מפורשת במקום אחד, למרות שהן נוהגות גם במקומות אחרים, לפי

להלן נציין כמה דוגמאות בהן ניתן לבאר לענ"ד שדווקא הניסוח בתורה שבכתב, שאינו מדויק לכאורה עפ"י ההלכה, מגלה לנו את מהותה של המצווה. [הדוגמאות מובאות על-פי סדרם בתורה].



## אבר מן החי

בספר בראשית (ט, ד) נאמר: 'אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו'. ובספר דברים (יב, כג) נאמר: 'לא תאכל הנפש עם הבשר'.

מפשט המקרא משמע שאין לאכול את הבשר כאשר הנפש בבשר. וניתן לפרש זאת בשני אופנים: א. אין לאכול בעל-חי עם נפשו, כלומר לאוכלו בשלימותו בעודו חי (השווה נדרים סה, א על נבוכדנצר), והיינו בעוד דמו, שהוא נפשו, בתוכו. ב. אין לאכול את הבשר כאשר הדם – שהוא הנפש – בתוכו, אף אם הבעל-חי עצמו כבר אינו בין החיים (ראה אבן עזרא שם).

אמנם חז"ל (ראה סנהדרין נט, א) למדו מכאן איסור אבר מן החי בבני נח ובישראל, כך שכוונת הכתוב כשאסר אכילת 'בשר בנפשו דמו' אינה לאכילת בעל-חי בשלימותו, אלא לאכילת בשר שניטל מן החי.

ואכן, מדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות ה, א), שכתב: 'מפי השמועה למדו שזה שנאמר בתורה לא תאכל הנפש עם הבשר, לאסור אבר שנחתך מן החי. ועל אבר מן החי הוא אומר לנח אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו'. עולה מדברי הרמב"ם שדרשת חכמים אינה פשט המקרא ממש, אלא כך למדו מפי השמועה.

ונראה שבמכוון נקט הכתוב איסור אכילת הנפש עם הבשר. כי עיקר החומר הוא באכילת בעל-חי כמות-שהוא בעודו בחיותו, וכמו כן באופן זה עניינו של האיסור, שהוא מטעם דרך אכזריות, גלוי וידוע יותר. אך לפי הדרש מורחב האיסור לאכילת אבר מן החי, כי לקיחת אבר מדבר חי לאכילה, כמוה כאכילת הדבר בחיותו, באשר הוא אוכל חלק מדבר חי (אם כי להלכה האיסור תלוי בשעת ניתוקו של האבר מהבעל-חי, ולא במצבו של הבעל-חי בשעת האכילה).



## תפילין

בספר שמות (יג, ט) נאמר: 'והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך' וגו'.

ש'עיקרו של הדין בדבר המפורש, במלמד, אלא שרצה נותן התורה שינהג אף במקום השני, בלמד' (שם עמ' קח). נזכיר בקצרה כמה מהדוגמאות שהביא לדבריו: א. המושג שטר התפרש לגבי גירושין, וממנו למדנו לשאר מקומות, כי שטר במהותו עניינו הודעה, ולכן הוא מתאים יותר לגירושין, הנעשים בעל כרחו של האשה, כך שעל-ידי השטר נודע לה שהיא מגורשת. ב. המושג קנין כסף נתפרש לגבי נכסים, וממנו למדנו לקידושין, כי קניין כסף תואם יותר לעניינים הנמדדים בשווי ממוני. ג. מצוות שמחה נתפרשה יותר בחג הסוכות, ואילו בחג הפסח היא לא נזכרת כלל, מפני שעיקר השמחה בסוכות שהוא 'זמן שמחתנו'. וראה שם דוגמאות נוספות. [ואי"ה נבאר את הדברים בדוגמאות רבות במאמר נפרד].

כתב הרשב"ם שם: 'לפי עומק פשוטו, יהיה לך לזכרון תמיד כאילו כתוב על ידך, כעין (שיר השירים ח, ו) שימני כחותם על לבך' (אולם רבים נחלקו על כך גם מבחינת הפשט, ראה אבן עזרא שם). אפשר שפירושו הרשב"ם על פי הפשט מלמד על עניינה של מצוות תפילין על פי ההלכה. שהרי ברור שמצוות הנחת תפילין אין סוף עניינה בפן המעשי, אלא מטרתה ומגמתה היא 'למען תהיה תורת ה' בפיך' [ויש סוברים (הב"ח, אורח חיים, ריש סימן ח) שקיימת חובה לזכור בעת הנחת התפילין שזו מגמת ומטרת המצווה]. והפשט מלמד את המשקל של הדברים, שכאשר הנחת התפילין נעשית ללא זיקה ושייכות עם חקיקת דברי התורה במוחו ולבו, יש בזה חסרון בעיקר המצווה, שהרי בפשט המקרא יש משמעות שהעיקר הוא החקיקה בלב.

על דרך זו יש לומר בעניין הלשון 'בין עיניך' שנאמרה בתפילין, שמשמעותה הפשוטה לכאורה בין העיניים ממש. ובמנחות (לו, ב) אמרו: 'בין עיניך זו גובה שבראש, אתה אומר זו גובה שבראש, או אינו אלא בין עיניך ממש, נאמר כאן בין עיניך, ונאמר להלן (דברים יד, א) לא תשימו קרחה בין עיניכם למת, מה להלן בגובה שבראש, מקום שעושה קרחה, אף כאן בגובה של ראש, מקום שעושה קרחה. ר' יהודה אומר, אינו צריך, אמרה תורה הנח תפילין ביד, הנח תפילין בראש, מה להלן במקום הראוי ליטמא בנגע אחד, אף כאן במקום הראוי ליטמא בנגע אחד, לאפוקי בין עיניך דאיכא בשר ושער, דאיכא שער לבן ואיכא נמי שער צהוב'.

ואפשר שנקטה התורה לשון 'בין עיניך' דווקא, להורות שסוף מטרת התפילין היא שתהיינה התפילין בין העיניים, לא במובן הפשוט של הדברים, אלא במובן הרעיוני, על דרך שנאמר (משלי ה, כא): 'אל יליזו מעיניך שמרם בתוך לבבך', כלומר שיש לשים את עיניך התפילין נגד עיני השכל. והרי זו גם אחת המשמעויות בתיבת 'טוטפות', כמו שכתב בפירושו הטור על התורה (שמות יג, טז): 'על שם שמונחין בין העיניים, לשון הבטה, כמו (מגילה יד, ב) שפיל ואזיל בר אווזא ועינוהי מטייפין'.



## ריבית

בספר שמות (כב, כד) נאמר: 'אם כסף תלוה את עמי את העני עמך לא תהיה לו כנשה לא תשימון עליו נשך'. ובספר ויקרא (כה, לה-לו): 'וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך. אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך וחי אחיך עמך. את כסף לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך'.

מפשט הכתוב כאן נראה שאיסור ריבית נאמר ביחס לעני דווקא, ומשמע אפוא שניתן להלוות בריבית לעשיר הנצרך לכך עבור עסקיו וכדומה [אם כי במקום אחר נאמר איסור ריבית בסתם (דברים כג, כ-כא)]. אולם נראה שנקטה התורה הלוואה לעני דווקא, לפי שבזה מובלט העוול שבאיסור ריבית, וההסתבכות הכלכלית הנוצרת בעקבות הלוואה מתוך עניות ודוחק, כפי שמראה המציאות פעם אחר פעם. ושוב חזרה והתורה ונעלה את הדלת לגמרי, גם בפני הלוואה לעשיר, לפי שגם בזה מחייבת מידת החמלה להלוות ללא ריבית (הארת אחי הר"ב נר"ו).

## בשר בחלב

בספר שמות (כג, יט) נאמר: 'לא תבשל גדי בחלב אמו'.

מבחינת ההלכה כל בישול של בשר בחלב אסור, ולא דווקא של גדי בחלב אמו. אמנם דווקא דוגמה זו מעמידה אותנו על משמעותה של המצווה, כי המבשל גדי בחלב אמו משתמש בחלב שאמור היה להזין ולגדל את הגדי, בבישולו לאכילה לאחר מותו, ואין ראוי שדבר שאמור היה לשמש את הבעל-חי בחייו, ישמש בבישולו לאחר מותו. ומאותה סיבה עצמה נאסר כל בישול בשר בחלב, משום שאין ראוי להשתמש בחלב, שבמהותו הוא דבר הנותן חיים לבעלי חיים, לבישול הבשר.

נמצא שהניסוח של התורה שבכתב העמיד אותנו על משמעות האיסור. כי אילו היה מזכיר הכתוב לא לבשל בשר וחלב יחדיו, לא היה מודגש שטעם האיסור לשתף את החלב בבישול הבשר הוא מפני שהחלב משמש לגידול הבשר, אבל כשנוכח החלב שהיה מיועד לגדי עצמו, להזינו ולגדלו, מובן שמהות האיסור היא, שלא לשתף בבישול הבשר דבר שהיה אמור לגדל את בעל הבשר בחייו.

ויש להוסיף עוד, שיתכן שהתורה נקטה דוגמא של בישול גדי בחלב אמו מסיבה נוספת, והיא משום שבאופן זה מזדהים בני האדם היטב עם האיסור, כי בוודאי ממידת החמלה שלא להשתמש בבעלי החיים לאכילה באופן אכזרי כזה, שחלב האם משרת את בישול בנה. ועל ידי דוגמא זו מגלים בני האדם שאותה אכזריות קיימת בדקות בבישול בשר בחלב באופן כללי.

ובעיקר ההבנה הנ"ל במהות איסור בשר בחלב, השווה לדברי ראב"ע (יסוד מורא, פרק ט): 'ולא תבשל גדי כמו לא תשחטו ביום אחד, לא תקח האם על הבנים, ולא תחרש... הפך מעשה ה''. ודברים דומים כתב רשב"ם (שמות שם): 'וגנאי הוא הדבר ובליעה ורעבתנות לאכול חלב האם עם הבנים. ודוגמא זו באותו ואת בנו (ויקרא כב, כח), ושילוח הקן (דברים כב, ו-ז), וללמדך דרך תרבות צוה הכתוב'. וכעין זה ימצא המעיין בדברי הרמב"ן (שמות כ, כג). [אך בעוד שלפי דברי הראב"ע הנקודה היא סתירת מעשה ה', הרי שדברי הרשב"ם מתמקדים במידות האדם].



## חלב בהמה

בספר ויקרא (ז, כה) נאמר: 'כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב ממנה אשה לה' ונכרתה הנפש האוכלת מעמיה'.

משטחיות הלשון 'כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב ממנה אשה לה', משמע שאיסור חלב אינו נוהג אלא בבהמה העומדת להקרבה. אף כי לפי ההקשר ברור שכוונת התורה באומרה: 'מן הבהמה', למין הבהמה אשר יקריב ממנה אשה לה' (ראה רמב"ן כאן).

בכל זאת נראה שנקטה התורה לשון ממנה משטחיות שאיסור חלב אינו נוהג אלא בבהמה העומדת להקרבה, כי יש בכך כדי לחדד את מהות האיסור. כי עניינו של איסור חלב



הוא, שאין לאכול באכילת הדיוט את החלק המיוחד לה' בקרבנות<sup>1</sup>. ולכן נוקטת התורה את הלשון 'מן הבהמה', לומר: כשם שברור שבבהמה העומדת לגבוה אין לאכול את החלב, כך גם צריך להבין שבכל מין בהמה שמקריבים ממנו לגבוה, יש לראות את כל החלב כאילו הוא מיועד בפועל להקרבה. ואולי הטעם לכך הוא, כי השימוש האמיתי והעיקרי בבהמות אלו, הוא להעלותן לקרבן לגבוה.



### כיסוי הדם

בספר ויקרא (יז, ג) נאמר: 'ואיש איש מבני ישראל ומן הגר הגר בתוכם אשר יצוד ציד חיה או עוף אשר יאכל ושפך את דמו וכסהו בעפר'.

נקט הכתוב 'ציד חיה או עוף', אף שההלכה של כיסוי הדם נוהגת גם בחיה או עוף שלא ניצודו<sup>2</sup>. [והרמב"ם (שחיטה, יד, ב) כתב: 'לא נאמר אשר יצוד אלא בהווה'. וראה לחם משנה שם]. ויש לבאר שהכתוב נוקט דווקא מקרה של ציד, כדי להבליט את הרעיון בכסוי של חיה ועוף דווקא, לאפוקי בהמה. שהרי יש שביארו (ראה עין איה שבת פרק שני אות טו עמ' 69) בטעם ההבדל בין חיה ועוף לבהמה, כי בהמה דורשת טיפוח ומזונותיה על האדם, ולפיכך רבה זכותו לאכלה, משא"כ חיה ועוף שהם עצמאיים יותר באכילתם, והזכות לאכלם פחותה יותר, ולכן יש להצניע ולכסות את דמם, כי אינם נשחטים לאכילה מכח זכות גמורה. [והשווה לדברי הרמב"ן (בראשית א, כט): 'וכאשר חטאו והשחית כל בשר את דרכו על הארץ, ונגזר שימותו במבול, ובעבור נח הציל מהם לקיום המין, נתן להם רשות לשחוט ולאכול, כי קיומם בעבור']. (וראה ספר חסידים, מהדורת מקיצי נרדמים, סימן שה; רמב"ן ויקרא יז, יא; ספר החינוך, מצוה קפז, טעם אחר להבדל בין חיה ועוף לבהמה). ומסיבה זו נקטה התורה 'ציד חיה או עוף', כלומר, מקרה בו האדם לא טרח כלל בגידול החיה או העוף, אלא צד אותם לאכילה, וזאת למרות שמבחינת ההלכה אין כל הבדל בין ציד למקרה אחר, כי בכך ביקשה התורה לבאר את הטעם שמצוות כיסוי הדם נוהגת בחיה ועוף דווקא, שאפשר לצודם מן ההפקר ממש, ואין אכילתם עליך. [וראה רש"י הירש (ויקרא שם), הסבר אחר בעניין מצוות כיסוי הדם, המתבסס אף הוא על הדגשת ציד חיה או עוף דווקא].

ג. כך נראה ממשמעות הכתוב כאן ולעיל (ג, יז). וכך פירש רש"י הירש בשני המקומות. ולמרות שאברים נוספים, מלבד החלב, יוחדו להקרבה אף בחטאת ושלמים, בכל זאת נבחר דווקא החלב. ויש להסביר זאת בשני אופנים: א. אולי החלב לא שימש בדרך כלל לאכילה, לכן הוא נתפס כדבר המשמש לגבוה דווקא. ב. אפשר שיש מעלה מיוחדת בחלב, שהוא נחשב כדבר משובח ביותר (לא מחמת טעמו, אלא) משום שהוא מרכז בתוכו את שמניות המאכלים הגורמת לטעמם הערב. ולא בכדי המילה חלב משמשת כתיאור לדבר משובח (ראה דוגמאות אצל רש"י הירש ויקרא ג, ג-ה. וראה שם לטעם אחר בבחירת החלב לגבוה), ומסיבה זו החלב ראוי לגבוה דווקא.

[יש לציין כי בספר החינוך (מצוה קמז), תולה את איסור החלב בנזק הנעשה על-ידי אכילתו. וראה עץ חיים (שער מט, פרק ה), שהחלב הוא מרע דנוגה, ויש בזה רמז נוסף שאיסור החלב הוא מפני צד שלילה שבו, ולא רק מפני מעלתו, שעולה לגבוה. ועל כל פנים נראה, שאין בהעלאתו לאכילת גבוה כל פגם, כי יש בו צד רע (רדיפת תענוג) הבא אל תיקונו דווקא במזבח (אש המערכה המסמלת אהבה), ואין להאריך כאן].

ד. ראה חולין (פג, א): 'כסוי הדם נהג... בזמן ובשאינו מזומן... וכתבו התוספות (שם ד"ה בזמן): 'דאיצטריך למיתנייה הכא משום דכתיב (כי) [אשר] יצוד, דלא תימא דוקא באינו מזומן'.

## לא תקלל חרש

בספר ויקרא (יט, יד) נאמר: 'לא תקלל חרש ולפני עור לא תתן מכשול ויראת מאלהיך אני ה'".

רש"י שם פירש: 'אין לי אלא חרש, מנין לרבות כל אדם, תלמוד לומר בעמך לא תאר (שמות כב, כז), אם כן למה נאמר חרש, מה חרש מיוחד שהוא בחיים אף כל שהוא בחיים, יצא המת שאינו בחיים. ולפני עור לא תתן מכשול, לפני הסומא בדבר לא תתן עצה שאינה הוגנת לו, אל תאמר מכור שדך וקח לך חמור, ואתה עוקף עליו ונוטלה הימנו'.

ועל דרך הפשט יש לומר, שנקטה התורה חרש ועור, שבזה טבע האדם מסכים יותר שאין לקללם ולהטעותם, שהרי מוגבלותם מעוררת את רחמי האדם, ואכזריות יתרה היא להשתמש במוגבלות האדם כדי להכשילו, ולכן נקטה התורה דוגמא זו, כדי שמתוך כך נגיע להבנה שאין ראוי לקלל ולהטעות כל אדם.

[ויש לציין שאולי יש חומר מיוחד בשימת מכשול לפני עור. שהרי נאמר (דברים כז, יח): 'ארור משגה עור בדרך' וגו', ויש שפירשו ש'ארור' זה נאמר בעור דווקא (עיין משנה למלך מלוה ולוה ד, ו, ד"ה כתב הרב בעל כנסת הגדולה, ובספר אמת ליעקב דברים שם בדעת הרמב"ם תלמוד תורה ו, יד. אמנם ראה רש"י דברים שם). והדבר יכול להתבאר לאור האמור, שיש אכזריות יתרה בשימת מכשול לפני עור].



## לא תחרוש בשור ובחמור יחדו

בספר דברים (כב, י) נאמר: 'לא תחרש בשור ובחמור יחדו'.

נקטה התורה שור וחמור, אע"פ שאיסור זה נוהג גם בשאר בעלי חיים (ולפי פשוטו, דיבר הכתוב בהווה). ואפשר לומר שנאמר האיסור בשור ובחמור דווקא, לפי שבזה מובלטת מהות האיסור. אפשר שתכונת השור לפעול ברוב כוח, למשך זמן מועט, ותכונת החמור לפעול במיעוט כוח למשך זמן רב. ולכן נבחר השור לחריש, והחמור לנשיאת משא. ומשום ניגוד זה בחרה התורה לתאר איסור של הרכבת שני מינים יחדיו, על ידי תיאור מקרה של רתימת שני בעלי חיים, שכל אחד מהם עומד למלאכה שונה במהותה, למלאכה בה האחד מומחה, והשני לא, ובזה ניכר שרתימתם יחד היא בלתי ראויה (השווה ספר החינוך, מצוה תקנ).

ובדרך דרוש יש לומר, עפ"י דברי בעל הטורים שם: 'לפי שהשור מעלה גרה והחמור אינו מעלה גרה, יהיה סובר שהוא אוכל ומצטער'. ובמשך חכמה שם כתב שטעם זה עולה כשיטת

ה). בהקשר זה ראוי להזכיר מצווה אחרת בה נוהג הפטור של מזומן, והיא מצוות שילוח הקן. בחולין (קלט, א): 'כי יקרא קן צפור (דברים כב, ו), פרט למזומן'. הלכה זו יכולה להתבאר לפי הבנת הרמב"ן (דברים שם): 'גם זו מצוה מבוארת מן אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד (ויקרא כב, כח). כי הטעם בשניהם לבלתי היות לנו לב אכזרי ולא נרחם' [ועיין חולין (עח, ב). בהשוואה ובהבדלים שבין אותו ואת בנו לשילוח הקן. וכמדומני שלפי דברי הרמב"ן מתבארת הגמרא שם היטב]. ויתכן לומר, שלכך החמירה תורה יותר באינו מזומן, שאז אין לו זכות מיוחדת לקחתם כפי העולה על רוחו, אלא עליו לשלח תחילה את האם, ורק לאחר מכן לקחת את הבנים.

הרמב"ם (כלאים ט, ז), שכלאי בהמה נוהגים רק בטהור וטמא, כך שכמעט תמיד יהיה הבדל בין שני בעלי החיים בעניין העלאת גרה. אך יתכן לומר, לפי הסוברים שהאיסור נוהג גם בשני מינים טהורים או טמאים (עיין באריכות מקורות וציונים על הרמב"ם שם), שנקטה התורה דווקא שני בעלי חיים שאחד מעלה גרה והשני לא, כי בזה ניכר יותר הקושי שיש לבעלי החיים בעבודה משותפת של שני מינים, ולכך בחרה התורה לתאר איסור זה בחרישת שור וחמור דווקא.



הרב עידוא אלבה

## שיעור אגודל, טפח וסיט

מטרת מאמר זה להבהיר את ההכרח בסברה למה שנראה במציאות שאגודל בינוני הוא 2.15 ס"מ. מתוך הדברים יתבאר מקום המדידה ואופן המדידה באגודל, ההבדל בין טפח שוחק לעצב, ואופן מדידת הסיט, והדברים יומחשו באמצעות תמונות רבות.



### אגודל בינוני 2.15

התוספתא מסכת כלים (בבא מציעא פרק ו הלכה יב) קובעת כללים לכמה שיעורי תורה ואומרת: "אצבע - מארבעה אצבעיים בטפח". משמע שבעלמא האצבע בשיעורי התורה היא רבע של הטפח, וזה שיעור אצבע כל עוד לא הובהר שמדובר באצבע אחרת.

ובמנחות דף מא ע"ב מובאת מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל בשיעור אורך חוטי הציצית באצבעות, בית שמאי אמרו ארבע ובית הלל שלוש, ואמרו בבביתא שהאצבע שאמרו בית הלל היא "אחת מארבע בטפח של כל אדם" (משמע שהאצבע של בית שמאי אינה אצבע שהיא אחת מארבע בטפח, ולכן הוצרכו להשיענו שבית הלל לא שיערו כמותם אלא באופן הרגיל, ולכן אמרו במסכת ציצית א, ג "קרובין דברי אלו להיות כדברי אלו", כלומר שאינו כפשוטו הבדל בין שלש לארבע). ומיד אחר כך "אמר רב פפא: טפח דאורייתא - ד' בגודל, שית בקטנה, חמש בתילתא".

מדברים אלו עולה שהאצבע המוזכרת בתוספתא הנ"ל, שהיא מארבע אצבעות בטפח, היא אצבע האגודל, והיא אחת מארבע בטפח של כל אדם.

משמעות הביטוי "של כל אדם" היא שהאצבע והטפח הם של אדם בינוני.

כך מוכח מהגמרא בעירובין ל ע"ב: "כמאן אזלא הא דתנן (בכלים פ"ז): יש שאמרו הכל לפי מה שהוא אדם: מלא קומצו מנחה, ומלא חפניו קטרת, והשותה מלא לוגמיו ביום הכפורים, ובמזון שתי סעודות לעירוב. כמאן? אמר רבי זירא: סומכוס היא, דאמר: מאי דחזי ליה בעינן. לימא פליגא אדרכי שמעון בן אלעזר; דתניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: מערבין לחולה ולזקן כדי מזונו, ולרעבתן בסעודה בינונית של כל אדם! - תרגומא אחולה וזקן, אבל רעבתן - בטלה דעתו אצל כל אדם".

משמע שהלשון "מה שהוא אדם" האמורה במשנה כלים לגבי כמה דברים, משמעותה כל אחד לפי שיעור שלו, ולפיכך הקשו שאולי רבי שמעון בן אלעזר חולק על המשנה כי הוא השתמש בלשון שונה "של כל אדם", שמשמעותה של אדם בינוני, וכדי שלא יחלקו העמידו את המשנה המונה שתי סעודות בעירוב לפי מה שהוא אדם, רק על חולה וזקן.

א. רש"י מבאר ש'תילתא' היא מה שאנו קוראים אצבע, והיינו האצבע הסמוכה לאגודל. וראה להלן גירסה אחרת, ומה שהקשה עליה בעל העיטור.

וכ"כ הרמב"ם בהל' ספר תורה פ"ט, ט: "רוחב הגודל האמור בכל השיעורין האלו ובשאר שיעורי תורה כולה הוא אצבע הבינוני".

וכ"כ בחידושי הרשב"א בבא בתרא דף יד ע"ב בשם מורו (כנראה שהכותב הוא תלמידו), וכן בריטב"א שם יד ע"א בשם הרשב"א: "כל ששיערו חכמים בבינונית".

ולכאורה קשה על רב פפא, שבמשנה בכלים פי"ז נמנו כמה דברים ששיעורם בבינוני, ולדבריו שכ"ה גם באצבע וטפח מדוע לא נמנו אצבע וטפח? ונראה לענ"ד ד"ל שלא הוצרכו למנותם להדיא, כי זה כלול במה שאמרו שם במשנה ט "אמה שאמרו באמה הבינונית", ואחר כך אמר רבי מאיר שכל האמות היו בינוניות של ששה טפחים חוץ מחלק מאמות המזבח, דמלבד פירוש הגמרא במנחות צח ע"א למילה "בינונית" שהכוונה היא שבדרך כלל אמה היא אמה בינונית של ששה טפחים, אך יש גם אמה גדולה ממנה בבית המקדש (יתרה חצי אצבע כדי שלא תהיה מעילה), ויש גם אמה קטנה ממנה (אמה של חמישה טפחים, בחלק מאמות המזבח), הפירוש הפשוט הוא שהאמה הרגילה קרויה בינונית כי יש בה ששה טפחים בינונים (וממילא 24 אצבעות בינונים), והיא האמה הבינונית שהשתמשו בה בסתם מדידות, אלא שהגמרא דייקה כוונה נוספת בזה ממה שלא כתוב להדיא אמה שאמרו באמה של ששה טפחים בינונים, שהרי שורש המידה הוא שהטפחים בינונים, ולא אמת היד כדמוכח ממה שיש גם אמה של חמישה טפחים, ועל כן היה ראוי יותר לומר כך, כי מידת האמה נקבעת לפי טפחים, ולא לפי אמת היד הבינונית במציאות, ולכן הגמרא אומרת שבא להשמיענו שלגבי האמה גופא שייך שם בינונית, למרות שאינה אמת היד הבינונית במציאות, דאיכא נמי אמה גדולה ואמה קטנה ממידה זו כפי שמתבאר שם בהמשך המשנה.

ועוד כתב הרמב"ם בהקדמה למסכת מנחות (לפי תרגום אבן תיבון): ותהיה האצבע שבה מודדין הבהן של יד ממוצעת כברייתו".

אך בתרגום הרב קאפח הנוסח: "ותהיה האצבע שבה מודדין הבהן של יד ממוצעת כברייתו".

'כברייתו' משמע שהבהן תהיה כברייתו ללא כל לחץ ודחיקה. אך התרגום המילולי של הנוסח הערבי הוא "הבהן מיד ממוצעת הבריאה", וכוונתו כדברי הרב קאפח שהכוונה ליד של אדם ממוצע בטבע, והוא הבינוני שכתב בהלכות ספר תורה. ומכל מקום מעצם איזכור הבריאה משמע שהענין הוא הצורך במצב של טבע הבריאה, ועל כן משמע שהיד נמדדת כפי שנבראה ללא שינוי.

ב). לגבי שתי אצבעות שהם רוחב שפופרת הנד איתא בתוספתא מקואות ה, ד: "שתי אצבעות שאמרו - בינונית של כל אדם, ולא מארבע בטפח" (לפינו בנינוסח הדפוס כתוב 'ולא בעבט', אבל גרסת הר"ש והרשב"א והכס"מ הגרסה היא "ולא מארבע בטפח"), דהיינו שבניגוד לסתם אצבע במדידות שהם ארבע בטפח, כאן אלו שתי אצבעות שאינם אגודל, אלא האצבעות הבינוניות הסמוכות לאגודל. בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס פראג סימן קצג "מדלא קאמר באיזה אצבע, ש"מ באצבע בינונית ולא", וחסר מילת ההמשך. המביאים לדפוס הוסיפו את המלה "באגודל", אך נראה שצ"ל "ולא בזרת", כי שלילת האגודל בענין זה מפורשת בתוספתא. עכ"פ חזינן גם כאן ש"של כל אדם" פירושו בינוניות. ובתוספתא נגעים ז, איתא: "פרס לאוכל בבית המנוגע מסב ואוכלה בלפתן בבינונית של כל אדם". והיינו אדם בינוני. וראה שיעורי ציון יו, טו שכ"ה דעת הפוסקים.

וכן אנו רואים שהרמב"ם כמו חז"ל לא הזכיר דחיקה באגודל, וממילא נראה שזו דרך המדידה הנכונה. על כן בכל המדידות שמודדים באמצעות אגודל והכפלתו יש למדוד בלא לחץ, שאם לא כן לא נדע כמה ללחוץ ונתת דברך לשיעורין<sup>1</sup>.

כיצד נדע מהו בינוני? במשנה מסכת כלים פרק יז משנה ו איתא: "כביצה שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית. רבי יהודה אומר מביא גדולה שבגדולות וקטנה שבקטנות, ונותן לתוך המים וחולק את המים. אמר ר' יוסי וכי מי מודיעני איזוהי גדולה ואיזוהי קטנה? אלא הכל לפי דעתו של רואה". בפשטות כוונת המשנה שבגדר בינוני בביצים יש שתי אפשרויות, ומשמע שכ"ה גם לגבי אדם בינוני יש שתי אפשרויות, דהיינו לפי רבי יהודה יש לאמוד את הביצה שנראית הכי עבה ואת הביצה הכי דקה, והבינונית היא האמצע שביניהם, ואילו לפי רבי יוסי יש לאמוד מה נראה בינוני אם היינו לוקחים את כל הביצים או את בני האדם, שזה יהיה הממוצע ביניהם, וזו מידה שונה כי הדבר תלוי בשכיחות, שרוב בני האדם יותר קרובים לדק מאשר לעבה. לפי הכללים הלכה כרבי יוסי, ואכן מסתימת דברי הרמב"ם, הרשב"א והריטב"א הנ"ל נראה כפי שביארתי את דברי רבי יוסי, שלכן לא הזכירו בדבריהם כלל את הגדול והקטן המוזכרים בדברי רבי יהודה. וכן נראה מלשון הגמרא "של כל אדם", דמשמע שהכוונה שהוא מה שנמצא ברוב האגודלים והטפחים, והוא לפי השכיחות<sup>2</sup>.

ואף שמידות הבינוני יכולות להשתנות מדור לדור, נראה שמעצם זה שרבי יהודה ורבי יוסי אומרים לנו שביכולתנו לעשות מדידה, משמע שכל עוד שלא ידוע לנו שנעשה שינוי, מודדים לפי הדרך שהם אומרים. ונראה שברוחב אגודל וטפח של בני אדם לא ידוע שנעשה שינוי. מה שאין כן לגבי ביצים, שידוע לפי משקלים שנמסרו לנו שהביצים עד לפני 100 שנה היו קטנות יותר מאשר בדורינו, ולכן אנו משערים בביצים שהיו לפני 100 שנה.

ובגמרא בעירובין פג ע"א איתא שרבי יהודה אמר על שיעור חצי פרס שהוא שתי ביצים חסר קמעה, ורבי יוסי אומר שהוא שתי ביצים שוחקות. משמע שלפי כלי מידה קדומים הם ידעו שבפועל הביצים שלהם שונות מהמידה של ביצה שנקבעה בימי קדם, אלא שעכ"פ במשנה במסכת כלים הם אומרים מהי דרך המדידה כהלכה לדורות, ולמעשה כל עוד שלא ידוע על שינוי כך יש לנו למדוד ביצים ואנשים.

בעל השארית יהודה (סי' יא) כתב שאין חכם כבעל הניסיון ואחיו הגר"ז בחן בעצמו "בהרבה גודלים של הרבה בני אדם גדולים ובינוניים", ומצא שהאגודל הוא כשש שיעורות לרוחבם,

ג. וכ"כ מחצית השקל (יא, ה), ופתח הדביר בקונטרס כסא דחיי בסיומן קצ.

ד. בביצים וזיתים סביר שהגודל הכי שכיח ישתנה במשך הדורות, כגון שמחליטים לזווג תרנגולים מסוג מסויים, ולזרוע סוג זית מסויים יותר מאשר אחר, אבל בבני אדם מסתבר שההגודל השכיח של האגודל והטפח קבוע, לכן יתכן שרבי יהודה חלוק רק בענין הביצים, שבזה נקט למדוד לפי הכי גדול והכי קטן משום שזה דבר שפחות משתנה, אבל בענין האגודל מודה גם רבי יהודה לשער לפי הכי שכיח. ומאידך גיסא יש רגליים לסברה שבענין זיתים רבי יוסי מודה לרבי יהודה, היות שבזה השכיחות משתנה, ולכן בהם המשנה אומרת גם את שם המין - איגור, ללמד שכאן הבינוני הוא הבינוני שבמין האמצעי שבין גדול לקטן, ואכן זו ככל הנראה המציאות בויתם לפי מה שהראיתי בגליון נא שכזית הוא כ 13 סמ"ק (וגודלם במציאות בין 1 ל 25 סמ"ק), וגודל של שיעור פרי בשיעורים הוא קבוע ואינו דבר שמשתנה בכל דור, כדמוכח מהגמרא ביומא עט ע"ב לגבי השואת כותבת הגסה לביצה, ואכמ"ל.

והביא שם שבציור של בעל המעיל צדקה לגודל גריס על פי תשע עדשים בצורת ריבוע, מדד הגר"ז רוחב של חמש שעורות. כיון שהציור של המעיל צדקה ידוע והקו מלמטה ולמעלה של הריבוע שצייר, וכן הגובה של ציור המשולש שם הוא 1.8 ס"מ בצמצום, עולה מהיחס בין 5 ל 6 שהאגודל של הגר"ז הוא 2.16', וכן שיערו בדורנו 2.15'.

לשיעור 2.15 הגעתי בדרך אחרת לפי משקל הביצה הבינונית, כפי שביארתי במאמרים קודמים (ירחון האוצר גליונות כא, כב, כג, ל, מח, נא) שלענ"ד על פי התקן האיטלקי, ומשקל המים כנגד הביצה ששקל רב הילאי גאון ועוד ראיות, ביצה בינונית היא 48 סמ"ק.

הוכחנו כדברי הקליר שסאת הלח גדולה מסאת היבש בשליש, ועל כן בהתאם לנוסחה של רב חסדא בפסחים קט ע"א שממנה עולה שרביעית היא 2.25 ביצים, והרביעית 10.8 אצבעות, נמצא שביצה היא 4.8 אצבעות מעוקבות, ומזה עולה שאגודל הוא 2.155 ס"מ (2.155x2.155x2.155x4.8= 155).



## היחס בין אגודל לטפח וסיט במציאות

בגמרא מוזכר מידות אגודל, רוחב האצבע, רוחב הזרת, הטפח, והסיט שכפי שהוכחנו לעיל כולם נאמרו בבינוני. אך הגמרא לא ביארה להדיא היכן באברים האלו נעשית המדידה. שאלת היסוד היא מדוע הגמרא לא מבארת את הדבר, ובפשטות התשובה היא משום שהגמרא מבינה שהדבר ברור מאליו, ועל כן אנו צריכים לברר היכן מצד הסברה הוא המקום הברור מאליו. המדידות שאציג כאן לאגודל הן המידות של האגודל שלי שהוא 2.15 ס"מ במקום שהכי מסתבר למדוד, וכפי שאבאר להלן אכן כל המידות האלו תואמים לאגודל 2.15 כשמודדים אותם במקום ובאופן שהכי מסתבר למדוד. ועל כן יש כאן ראיות שחוזרות ומחזקות אחת את השניה. כלומר, כיון שרוחב האגודל 2.15 הוא במקום הכי מסתבר למדידה, יש למדוד את שאר המידות של טפח וסיט באופן שיתאים למידה זו, ומאחר שאכן המידות של טפח וסיט נמצאות תואמות אצלי למידה זו באופן שהכי מסתבר למדוד, מהם גופא נלמד שרוחב האגודל הוא אכן

ה). "הרבה אגודלים" פירושו שהוא לא התבונן רק מה המראה החיצוני של הרבה אנשים לפני שהחליט מהו אדם בינוני, שבזה אפשר לטעות כי לפעמים אדם גבוה אגודלו צר, וכתב גם "הרבה בני אדם גדולים וקטנים" להבהיר שלא בחן רק הרבה אגודלים של מי שנראה לו בינוני בהשערה מבחינה חיצונית, אלא בחן גם אגודלים גדולים וקטנים כדי להחליט מה גדר אגודל הבינוני שבין כלל האנשים. אבל ברור שהוא לא בחן רק את הכי גדול והכי קטן ולקח את האמצע מהם כפי שעשה התשב"ץ שיובא לקמן, שהרי לא כתב שלקח את האמצע מהגדול והקטן ביותר שמצא.

1). כך מסקנת הגר"ח נאה (שיעורי תורה עמ' צב. שיעור מקוה עמ' פא - פג).

2). הרב מרגולין (הידורי המידות פרק יח עמ' 375) כתב שנראה שרוחב אגודל של אדם ממוצע הוא 2.15. בבדיקה של הרב שמואל טל (טל חיים פסח סי' יג עמ' תצח) מתוך עשרות אנשים שנבדקו בקליבר עלה שאגודל בינוני הוא 2.05. אלא שנראה שלא הקפידו במדידה זו שלא יהיה כל לחץ על האצבע, ויתכן שגם אצלם אם היו בודקים בלא לחץ היו מגיעים ל 2.15. כך התברר לי מהרב יהונתן חייט שביצע את הבדיקה. עכ"פ יתכן שבעשרות אנשים הממוצע יהיה 2.05, אבל בבדיקת מאות ואלפי אנשים הוא קצת יותר.

אומד שהוא ככל הנראה לפי אלפי אנשים, ראה באתר [הי](#) שלפי מחקרים רוחב בינוני של המפרק העליון באגודל אצל גבר בוגר הוא כ-2.2. כפי שנראה להלן, זה רוחב המפרק גם אצלי היות ויש בליטה אלכסונית מעל מקום הפרק.

2.15 כפי שהעליתי מחישוב הביצה וכפי שהעריך הגר"ו, ונמצא שאני אדם בינוני, הן מבחינת רוחב האצבעות והן מבחינת אורכן. ונבאר תחילה את הדברים על פי סברה, ואחר כך נביא מדברי הראשונים.

המדידות נעשו בקליבר, למרות שיתכן שבימי חז"ל לא מדדו כך, כי עכ"פ הקליבר נותן לנו את המידה הכי מדויקת. אדם יכול להגיע למידה זו בקירוב גם בהערכה לפי ראית העיניים, ובסופו של דבר גם בקליבר אי אפשר לדייק לחלוטין, כי קשה לצמצם בין נוגע בלחץ קל לנוגע ולא נוגע. מסתבר שלא דורשים דיוק מוחלט, ובטוח מסויים הכל נחשב אותה מידה, אבל עכ"פ סתיה של 2 אחוז כבר נחשבת אצל חז"ל מידה אחרת כדמוכח ממה שהם מגדירים הפרש של חצי אצבע לאמה כאמה אחרת.

לענ"ד המקום הכי מסתבר למדוד באגודל הוא בפרק הראשון של האגודל במקום הקשר. מקום זה הוא עיקר האגודל וניכר לעין כשהופכים את היד שיש בה בצד הפנימי של כף היד קו המסמן את מקום הקיפול של האצבע, הרוחב אצלי הוא 2.15 ס"מ.



מידה במקום הקשר

זה הוא מקום נוח למדידה כשמודדים אצבע הפוך מאצבע, וכך אפשר למדוד מספר אצבעות בזו אחר זו כל דבר כפי שאבאר להלן. מקום זה תואם לשאר מידות האצבעות והטפח כי באצבע שליד האגודל - פרק העליון הוא 1.74, ובזרת - פרק העליון הוא 1.44.

ממידות אלו ביחס של 4 5 6 לטפח, עולה שהטפח צ"ל 8.62 ס"מ.

ח. את רוחב האצבע הסמוכה לאגודל ואת רוחב הזרת מסתבר למדוד בפרק העליון, כיון שעניי האדם הם מעל האצבעות, ועל כן מסתבר שאדם שבא למדוד, יתיחס בתחילה לפרק הראשון של היד המושטת לעיניו, ועוד, שהוא הדומה לאגודל שבו המדידה בפרק שבאמצע האגודל, והשני הוא כבר מחוץ לאגודל.

ט. החישוב לפי 5 אצבעות באצבע הסמוכה לאגודל הוא כפי הגרסה ברש"י במנחות מא ע"ב "שית בקטנה, חמש בתילתא", ופירש רש"י שהוא אצבע הסמוכה לאגודל. ויתכן שנקרא תילתא משום שהיא הראשונה המחולקת לשלושה בניגוד לאגודל שמחולק לשנים, או שהיא הבינונית מהשלושה שהוכיח (כ"כ במעדני יום טוב). והרי"ף גורס "חמש באצבע". ונראה שהוא מתפרש כרש"י. אכן יש גורסים "חמש ותילתא באצבע", לפי גרסה זו צריך להיות מקום באצבע שהוא 1.61 ס"מ. אלא שכבר הקשה בעל העיטור (הל' ציצית דף סז טור ד) על גרסה זו שא"כ דברי בית שמאי שאמרו ד' אצבעות שהם 5.3 בטפח, ובית הלל שאמרו ג' אצבעות אגודל שוים, ובברייתא משמע שהם חולקים (בהעמק שאלה





המקום המסתבר למדידה בטפח נראה שהוא צ"ל כמו באגודל - במקום ניכר שהוא נוח למדידה טפח בצד טפח.

ונראה שבטפח נבחין במקום המדידה על ידי הצמדת הידים זו לזו, ובאופן זה מצאתי שתי צורות מדידה ניכרות ונוחות. בצורה אחת קבלתי את המידה 8.62, ובצורה השניה קיבלתי את המידה 8.79.



בשתי התמונות מיקמתי את הקליבר בצד הזרת בעצם המיפרק של כף היד.

קצו אות ד יישב שאין הכי נמי אפשר לומר שכוונתם לומר אותו שיעור, אך אשתמיטיה שבמסכת ציצית א, יא מבואר להדיא ששיעוריהם שונים). ועוד קשה מהמציאות שגם אם נאמר שמדובר בראש האצבע שהוא בערך 1.6, אכתי רוחב הזרת גם לשיטתם 1/6 מהטפח שלפי המידות שכתבתי היינו 1.45. ואם המידה באצבע היא בראשה, נצטרך למצוא בורת בראשה 1.45, בעוד שבמציאות ראש הזרת הוא פחות מ1.3 ס"מ.

כפי שרואים בתמונה מקום זה ניכר כמקום המדידה כששמים שני טפחים זה לצד זה בסיכול ידים, שהוא האופן בו מודדים כשיש צורך למדוד יותר משני טפחים זה אחר זה. כך רואים בין כפות הידים כעין רווח של אויר בצורת v המורה על מקום המדידה.

ההבדל בין התמונה בה טפח הוא 8.62 לתמונה בה טפח הוא 8.79 נובע מהמיקום של הקליבר בצד הסמוך לאגודל.

בצד האגודל עצם הפרק יוצרת בליטה לצד הנראית בצורת עיגול של קשת קטנה.



בתמונה שבה מדדתי 8.62, הקליבר ממוקם בקצה התחתון של העצם הבולטת כקשת. זה מקום ניכר, כי כאשר מצמידים את שתי הידים ללא רווח, הטפח מתלבש על הטפח ונפגש הקצה התחתון של העצם שביד הימנית עם הקצה העליון של העצם שביד השמאלית, והאגודל מכסה את הרווח שבין שתי הידים.



אך כאשר מצמידים את הידים עם רווח, המקום הניכר למדידה בראש האגרוף ליד שורש האצבע הוא מרכז העצם שבו נפגשות שורש האצבע של יד ימין עם שורש האצבע של יד שמאל. באותה תנוחה גם שורש האגודל נפגש בעצם של שורש האגודל שביד השנייה, וכך נוצר רווח טבעי בין שתי

הידיים. כאשר מיקמתי את הקליבר במרכז העצם שבשורש האצבע קיבלתי 8.79.

קצה העליון והתחתון של העצם רחוקים ממרכז העצם כ - 1.7 מ"מ, ומזה נוצר ההפרש בין 8.62 ל 8.79 שהוא 1.7 מ"מ. הרווח העליון בצורת v שבין שתי הידים בשתי המדידות שבצד האגודל זהה במראהו לרווח הנוצר בין שתי ידיים מסוכלות בצד של שתי הזרתות שהראיתי לעיל.



גם מידת פרסת הרגל שלפי הגמרא בשבת (פה ע"א) היא טפח, אצלי היא 8.81.

כשמודדים במקום הרחב ביותר שאפשר למצוא באגרוף דהיינו, במקום סרח העודף של העור הנוצר מקיפול האצבעות, הוא 9.5 ס"מ, אך מקום זה אינו נוח למדידה של טפח בצד טפח.

כמו כן, במקום הצר ביותר של האגרוף אפשר למצוא את המידה של 8 ס"מ, אך גם מקום זה אינו נוח למדידה של טפח בצד טפח.



לפי זה יובנו כמין חומר דברי הרמב"ם בענין טפח עצב וטפח שוחק.

הרמב"ם (פירוש המשנה מסכת עירובין פרק א משנה א) כתב: "וענין מצומצם, שיהו אצבעות ידך דחוקות זו לזו בעת שתשער ששת הטפחים ותלחצם עד כמה שתוכל. ושאינו מצומצם, הוא הפך זה, והוא שתשאיר אצבעות ידך סמוכות זו לזו בלי לחץ אלא יכנס האור ביניהם".

הרמב"ם לא מגדיר כמה בדיוק הוא הרווח, משמע שההבדל נעשה על ידי הפרדת האצבעות שביד אחת מהאצבעות שביד השניה, ואין צריך לומר כמה הוא, כי זה הרווח הטבעי. ולכאורה הדבר תמוה מאוד היכן רואים בין שתי ידיים רווח טבעי?

ועוד קשה איך כתב ללחוץ כמה שתוכל, הרי בזה אנו נותנים דברינו לשיעורים כי לא ברור היכן ללחוץ וכמה ללחוץ. וכפי שהקדמנו, מסברה, וגם מלשון הרמב"ם בפיה"ש מנחות, נראה שכל המדידות צריכות להיות ביד כפי שהיא בטבעה.

אך לפי מה שביארתי הדברים יובנו היטב. הרמב"ם אינו מתכוון ללחיצה של דחיקת העור, שאין לה שיעור ברור, אלא כוונת הרמב"ם שיקרב את הידים באופן שלא יהיה כל רווח בין שתי הידים, דהיינו כל מה שיוכל, אבל בלי דחיקת העור. ובאמת מלבד הסברה שדחיקה היא בבחינת נתת דברך לשיעורים, אם נדחוק את הידיים בכח במקום שבו היה הרווח, או שנוזיז את היד הרבה מתחת לעצם, האגרופים לא יהיו ישרים, על כן חייבים לומר שזו צריכה להיות הזווה עדינה שמאפשרת לסתום את הרווח שבין הידים בנקל בלי לעקם את האגרופים.

לפי ההסבר הזה אפשר להגיע לאותה תוצאה גם בידיים לא מאוגרפות, כשמניחים יד ליד יד בלא כל רווח, ואם ימדוד באופן כזה דחיקה בכח לא תשנה דבר. וכיון שהרמב"ם לא מתנה בזה שהידיים יהיו מאוגרפות, גם דבר זה מוכיח שלא מדובר בלחיצה או תזוזה גדולה.

כאשר הטפחים לחוצים כל מה שאפשר הם

17.2.

במידה של שוחק מצמידים את שתי הידיים באופן שנשאר רווח של אור בין שני הטפחים וכך נגיע למידה של שני טפחים שוחקים 17.5 ס"מ.



הדבר מתאים עם ההגדרה "שוחק" שכן כתב ר"ח

(עירובין דף ד ע"א) "שוחקות פי' מרווחות כדרך השוחק שפוסק שפתיו והעצב מדביקן". ואכן הרווח נראה כפה שוחק.

ומאחר שאנו מבינים את מה להדביק זה לזה, אפשר להגיע למידות אלו גם כאשר מודדים את הטפחים הפוכים זה מזה, וזה מעל זה.



והדבר תואם גם למה שכתב הרמב"ם בהל' ספר תורה פ"ט פרק ט הלכה ט לגבי שיעור רוחב האגודל: "וכבר דקדקנו בשיעורו ומצאנוהו רחב שבע שעורות בינוניות זו בצד זו בדוחק והן כאורך שתי שעורות בריוח". הממוצע של שבע גרעיני שעורים דחוקות (כשמודדים ממוצע גם של שעורה דו טורית וגם של שעורה שש טורית) הוא בערך 2.15 ס"מ, ושני שעורות אורך הם בערך 2 ס"מ ואולי מעט פחות (כך עולה מהמאמר של הרב מרגולין בתחומין כט) נמצא שהבדל ביניהם הוא בערך 1.7 מ"מ, ומובן שלכן אומר הרמב"ם על שני השעורים שבאורך "בריוח", וכוונתו כמו בענין יתרון טפח שוחק על טפח מצומצם.

הרשב"א (עבודת הקודש בית נתיבות שער א, טו) כתב שאמה היתרה היא חצי אצבע. המגיד משנה (שבת יז, לו), והר"ן (בעירובין ג ע"א) ושו"ת התשב"ץ (א, יז) שהיה לפנייהם הספר שבו הרשב"א נותן טעם לדבריו, כתבו שהוא למד זאת מהאמה היתרה שהיתה על שער שושן. והנה לפי המבואר לעיל נראה שלפי ר"ח והרמב"ם שוחק יוצא בדיוק אותו שיעור, אלא שהם למדוהו ממה שחכמים הגדירו את היתרון באומרים "שוחק", שהרווח יוצר מראה של פה שוחק, ומצומצם הוא על ידי הזזת הידים באופן שהרווח יסתם בלא לחץ על העור. לפי היד שלי לשיטתם ההבדל בין אמה שוחקת לאמה בעלמא 6 פעמים 1.7 מ"מ שהוא 10.2 מ"מ, והוא כחצי אצבע, ומובן שבבית המקדש שרצו מידה קבועה עיגלו אותו לחצי אצבע, והדברים תואמים להפליא להבדל בין האמה לפי קנה המידה שנמצא בארץ ישראל מימי האמוראים שהיה לפי אמה של 51.8 ס"מ. בעוד שאמה מצרית ופרסית מלכותית היא כ- 52.5 ס"מ, ולפי האמור האמה אצלם היא סוג של אמה שוחקת שלנו.

הגדרה נוספת של מרחק מצינו במשנה (שבת יג, ד) "מלא רוחב הסיט". ויש לזה בגאונים והראשונים שלשה פירושים כפי שהובא בפירוש הרמב"ם למשנה בשבת יג, ד ולמשנה בכלים יג, ד. הרמב"ם פירש בתחילה שהוא שתי אצבעות - חצי טפח, והקליר (ביוצר לפרשת שקלים) ורש"י בשבת קה ע"א פירשו שהוא המרחק בין קצה האצבע לקצה אצבע האמה, וכתב הקליר שהוא כטפח, וגם הרמב"ם כתב שיש מפרשים שמלא הסיט הוא ארבע אגודלים, אך הוא פירש שהוא המרחק בין קצה האצבע לקצה האגודל, וכתב בהלכות שבת פ"ט ה"ז שהוא כשני טפחים. ואין בין הפירושים מחלוקת במציאות לגבי עצם זה שהמרחק בין אצבע לאמה הוא טפח, ובין אגודל לאמה כפול ממנו, שכן גם הרמב"ם הביא את השיעור שכתבו על המרחק בין אצבע לאמה, ומאידך גיסא גם רש"י, שנקט שסיט הוא בין אצבע לאמה, וכתב שהמרחק הנקרא "סיט כפול" הוא המרחק שמקצה האצבע לקצה אגודל.

גם שיעור זה הוא באדם בינוני, מדלא נשנה במשנה עם הדברים שהם "לפי מה שהוא אדם". ומה שלא הוזכר בין הדברים שמודדים בהם בבינוני, אפשר לבאר כפי שכתבתי לעיל, שכל הדברים הקשורים לטפח ואצבעות כלולים במה שאמרו שאמה היא של ששה טפחים בינונים.

(י). מובא במאמר של פרופ' ישראל שצמן בנספחים לתולדות מלחמת היהודים עמ' 641. לפי הספר "האדריכלות בא" מהתקופה העתיקה עד התקופה הפרסית", גם בימי בית ראשון היה שימוש באמה זו בארמון עמרי שהיה בשומרון, שם נמצאו שערים ברוחב 2.07 שכל הנראה מלמדים על אמה בגודל 0.575 מטר.

כאמור, בין האצבע לאגודל לפי הרמב"ם הוא מעט פחות משני טפחים, ואכן במציאות אצלי הסיט הוא כ-17 ס"מ, בעוד ששני הטפחים הצמודים הם 17.2.

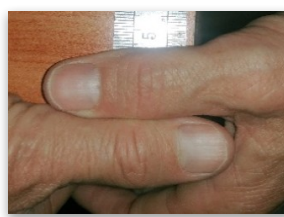


והסיט שבין אצבע לאצבע שלפי הקליר והגאונים ורש"י הוא טפח, אצלי הוא 8.78 ס"מ. מסתבר שהקליר קבע שהוא טפח לפי בחינת המציאות, שכן אם מפסקים את שתי האצבעות מעל כף היד רואים שהוא כמו הטפח. ומכאן שהקליר הבין שהטפח הוא טפח של אדם בינוני במציאות.

נוח למדוד אגודל בצד אגודל הפוך כשהוא מונח לרוחב בין כשמודדים במשטח, ובין שמודדים כלפי מעלה. כשמודדים משטח צר שרוחבו כאגודל פשוט שנוח למדוד זאת, כי אין דבר שמפריע למדוד אותו כשהדבר הנמדד תלוי באויר שבין שני משטחים. אך היות שבטבע



האגודל אינו באותה זווית של שאר אצבעות הידים, כאשר מודדים משטח רחב יותר מ-6 ס"מ, אחת מהידים צריכה להיות מעל המשטח, ולכאורה שאר ארבע האצבעות יוצרות קושי פיזי להניח את כל אורך האגודל על המשטח, אך מכל מקום הדבר אפשרי ללא קושי, שנראה שבגלל זה יצר הבורא את כרית האצבעות משופעת. דבר זה מאפשר למדוד בנקל גם על משטח רחב כאשר מניחים רק את חצי האגודל עד הפרק בצמוד למשטח. המידה המתקבלת באגודל ימין ושמאל יחד בין כשהמידה היא על משטח ובין כשמודד חפץ שעומד על משטח כלפי מעלה היא כ-4.3 ס"מ. כשמדדתי כך ארבע אגודלים בקצה של שולחן קיבלתי כ-8.62 ס"מ.



(יא). המדידה נעשתה כשהיד חופשית באויר, כפי שאדם פושט את אצבעותיו מיד כשמניחם באויר, אמנם כשהוא חושב על הדבר ומנסה להרחיב עוד את האצבעות יש אפשרות להגדיל את המרחק על ידי מאמץ נוסף של האגודל (וכן הוא בכל המדידות בהן משתתף אורך האגודל היות והוא גמיש יותר משאר האצבעות, וכ"ה לגבי הזרת - שיבר), אך נראה שהמדידה צריכה להיות באופן בו נעשית המתיחה הראשונית.





אמנם כפי שציינתי הצורה הטבעית של האגודל כשמניחים את כף היד על משטח היא כשהוא עומד במצב ביניים בין עובי לרוחב. אפשר למדוד על משטח בנוחות כמה אגודלים בצורה כזו של אגודלים המונחים על מצב הביניים בין עובי לרוחב אחד אחרי השני. באופן כזה אצבעות הידים לא יפריעו למדידה. באופן כזה מידת האגודל אצלי היא 2.05 ס"מ. ולכאורה אפשר להעלות השערה שזהו רוחב האגודל שעליו דברו חז"ל.



אך נראה שאין זו דרך מדידה כי אם באים למדוד בצורה זו כמה אגודלים הם אינם מתלבשים זה על זה במדויק. יש רווח ניכר בין אגודל לאגודל בין שורש האגודל שביד ימין לראשו שביד שמאל. ועל כן אם הכוונה למדוד בצורה זו היה לחז"ל לפרש זאת להדיא.



כמו כן לא נגיע בצורה זו לטפח של 8.62 ס"מ, שכן שני האגודלים יהיו רק 4.1, וארבע אגודלים 8.2 בלבד, וכבר הראינו שלפי אופן המדידה המסתבר של טפח בצד טפח, ולפי רוחב האצבע והזרת ביחס של 4 5 6 לטפח, נראה שאצל אדם כמוני שרוחב אגודלו במצב הביניים 2.05, טפח במציאות הוא כ-8.6, ולא 8.2.

כדי שתהיה התאמה ללא רווח בין האגודלים והם יונחו במקום מוגדר נצטרך להניחם באופן שמקום הפרק של יד ימין מכוון כנגד ראש הציפורן של יד שמאל. בצורה כזו שני אגודלים שלי הם 4.3 ס"מ כמו באגודלים שמדדתי על רוחבם. הסיבה שכך נוצר רוחב גדול יותר מאשר המדידה בתמונה יב 3 של אגודל במצב שבין עובי לרוחב במקום הפרק היא שבאופן כזה האגודל מונח באלכסון, ואלכסון הוא יותר מקו ישר.



הזרת אצלי מראש אגודל לראש הזרת היא 21 ס"מ.<sup>2</sup>

לעיל כתבתי את המידה באגודל לפי מקום הקשר, אך מצינו שה'בית אפרים' (על טרפות

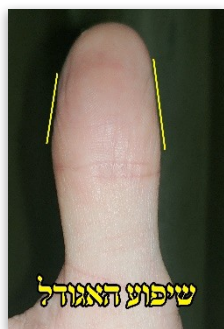
יב). נראה שהגדרתה היא חציה של אמה, והיא יכולה להיות כינוי גם לזרת של אדם פרטי, וגם לחציה של אמה בת חמישה טפחים, וגם לחציה של בת ששה טפחים. עכ"פ זרת של אדם בינוני המשוערת ביד של עצמו, קטנה מחצי אמה של ששה טפחים, כפי שכתב המגיד משנה הלכות שבת פרק ט ה"ו: "שהמשוער ביד, מלא הסיט יותר הוא משני שלישים במורגש". כלומר שרוחב מלא הסיט המשוער ביד, יותר הוא משני טפחים של זרת המשוערת ביד, וכונת המ"מ לבאר שהרמב"ם כתב שמלא רוחב הסיט הוא רק כשני שלישי זרת, כי הוא אינו מדבר על הזרת המשוערת ביד אלא הוא מדבר על היחס בין רוחב מלא הסיט לזרת הלכתית שהיא גדולה יותר.

בקונטרס התשובות סי' טז) מעלה אפשרות למדוד במקום שהוא מעל מקום הקשר, וכתב שהוא רחב יותר ממקום הקשר.



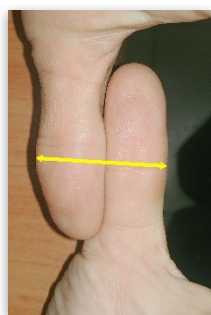
אך יש לדעת שבמציאות אין אחידות בצורת האגודל אצל כל האנשים, שיש אנשים שהמקום הרחב אצלם הוא דווקא במקום הקשר, ויש אנשים שאין הבדל משמעותי בין מקום הפרק למה שמעליו או מתחתיו. אך עכ"פ אצל רבים מעל הקשר יותר רחב, כדברי הבית אפרים. אצלי מקום זה הוא 2.19, אך אין סימטריה בין הצד החיצוני והפנימי של האגודל, ולכן אפשר לראות 2.19 בקליבר רק כשמתים אותו באלכסון.

לענ"ד העיקר הוא למדוד את אמה האגודל ברוחבו ממש במקום הקשר, שכן חציו של



האגודל הוא מקום מסויים בעצם זה שהוא נקרא חצי. גם אם לא ברור מהיכן מתחיל האגודל כדי לקבוע בדיוק היכן הוא חציו, עכ"פ רוב האנשים מגדירים את מקום הקשר כחציו של האגודל. ועוד שההתרחבות שעליה מדבר ה'בית אפרים' מעל מקום זה לא קיימת אצל כל האנשים. ועוד, שכל הנראה אצל רובא דאינשי מדידה מעל הקשר יוצרת רוחב גדול יותר רק כשמודד בקו אלכסוני - כפי שאפשר לראות בתמונה שלפנינו. האגודל שהולך מראשו נהיה רחב משני הצדדים, ומצדו החיצון הוא ברוחב המירבי בערך במקום הקשר, בעוד שמצדו הפנימי הוא ברוחב המירבי מעל מקום הקשר.

וכשמודדים כמה אצבעות ומניחים אגודל הפוך מאגודל, הבליטה הקטנה שיש מעל מקום



הקשר מתאזנת עם החסרון שיש באגודל המונח בהפכו, וכן יש מיעוט משיא הרוחב הנובעת מכך שאגודל שמאל בדרך כלל יותר צר מאגודל ימין, וגם כאשר מקום הקשר של שני האגודלים אינו מקביל לחלוטין, בסופו של דבר מדידת שני אגודלים במקום הקשר יוצרת כ-4.3 בקו ישר - שהוא חצי טפח.

ועתה נראה מה שכותבים הראשונים.

כפי שהבאנו לעיל מדברי הרמב"ם והרשב"א והריטב"א מבואר שהמדידה היא באדם בינוני, ומשמע מסתימת הדברים שמקום המדידה באגודל הוא ברור מאליו, כי הוא המקום הראוי ביותר למדידה. על כן נראה שהם סוברים כדברי הראשונים שביא לקמן שכתבו למדוד באמצע האגודל, וכוונתם למקום הכי ברור כמקום האמצע והוא מקום הפרק.

דברי הראשונים שהמדידה היא באמצע מיוסדים על הגמרא בובחים (סג ע"א): "אמר רמי בר חמא: כל כבשי כבשים שלש אמות לאמה, חוץ מכבשו של מזבח, שהיה שלש אמות ומחצה, ואצבע ושליש אצבע בזכרותא".

רש"י מפרש בתחילה שמחשבים את שיפוע הכבש כדי לעלות למזבח לפי הנחה שגובהו תשע אמות (חוץ מהקרנות), ורש"י מראה שאם בכל 3 וחצי אמות, ועוד אצבע ושליש, עולים אמה, אנו מגיעים בדיוק לגובה 9 אמות. ולפי זה מדובר כאן באצבע אגודל שהיא אחד מארבע בטפח, והמילה "בזכרותא", אם גורסים אותה, באה לפרש היכן מודדים בסתם אצבע, ונראה שהכוונה למקום הפרק שזכרות הוא בכמה מקומות כינוי לעיקר, כפי שמצינו בבכורות נה ע"א "זכרותא דדמא" "זכרותא דמיא", והפרק הוא עיקר האצבע שכן באמצעותו היא מתקפלת וראויה לשימוש.

אלא שבשם רבותיו מפרש רש"י (מובא שם בשטמ"ק) שגובה המזבח האמיתי הוא 8.83 אמות ולפי זה הגרסה בגמרא שונה, שלא כתוב בה "ומחצה" וגורסים "בזכרות", דהיינו בראש האצבע, שהוא כזכרות. החשבון מיוסד על כך ש6 ראשי אצבע הם טפח, וכך יוצא החשבון מצומצם ל8.83 אמות.<sup>3</sup>

בהלק"ט שבמרדכי (הל' ציצית רמז תתקמח) כתב על המדידות שבמנחות בטפח דאוריתא: "אומר ר"צ" שצריך לשער במקום רוחב הגודל ולא מראשו שהוא קצר, וכן מצינו גבי מדידת כבש (זבחים סג ע"א), ומיהו [רש"י פי'] התם דהוי בראש האצבע [ונראה דאפי' לפירושו היינו כו'. מ"י-מרדכי ישן], והיינו דווקא לשם כדי שיהיה [החשבון] מכוון, אבל בכאן אין דרך מדידה בכך אף לפירוש הקונטרס".

הר"צ כותב לשער "במקום רוחב הגודל" ונימק זאת בכך שבראשו הוא קצר מדא, ונראה כוונתו שצריך למדוד באופן שבארבע אגודלים נגיע לטפח, כי משמע מהגמרא שגם טפח הוא בינוני. וכן הוא ברש"י בעירובין מח ע"א (שהובא בכמה ראשונים) שאמה של קודש היא ששה טפחים בינונים. ולכן אי אפשר למדוד בראש האגודל שהוא צר, ואינו תואם לטפח בינוני. ועוד כתב שבניגוד לראש האגודל, כשמודד במקום רוחבו זו "דרך מדידה". ונראה כוונתו שבאופן טבעי אגודל מתלבש על אגודל בצורה ישרה ויציבה כשהוא הפוך, ורק כשמודדים במקום שבו האגודל רחב נקבל את המדידה בקו ישר שמקביל בשתי האצבעות.

ומהו לדעת הר"צ בדיוק "רוחב האגודל", האם הכוונה למקום הכי רחב או לאמצע? דבר זה יש ללמוד ממה שהוסיף "וכן מצינו גבי מדידת כבש", וצריך להבין מה מבואר שם יותר מאשר בגמרא במנחות?

לענ"ד אין ספק שכונתו דלפי הגרסה שם "בזכרותא", דקאי לפי החשבון על אצבע שהיא רבע מטפח, מבואר שמקום המדידה הוא מקום הפרק שהוא עיקרה של האצבע<sup>4</sup> ונקרא רוחב האגודל כיון ששם הרוחב הוא מקום מוגדר באצבע, שהוא האמצע ועיקר האצבע, ולא בגלל שהוא הכי רחב, וכתב עוד שאף שבזבחים מצינו לפי פירוש הקונטרס שיעור שנאמר בראשו של

(יג). החשבון המדויק מבואר בתחומין כו במאמרו של הרב גרינפילד.

(יד). יש שציטטו זאת בשם הר"ב. אך בהלק"ט מופיע כמה וכמה הלכות בשם הר"צ.

(טו). בראש אפרים (ש"ת סי' יז) כתב שהוא מפגש העצמות, וכמו שמצינו בהלכות שופר (סי' תקפא, סעי' א, טו) שהעצם נקראת זכרות. אך נראה ששם העצם נקרא זכרות משום שהיא כחלק הנכנס בשופרת. ואילו משמעות זכרותא הכא היא כנגמרא בכורות, דהיינו שזהו עיקר האצבע.



אגודל, שם הוא ענין מיוחד, שאמרו כך כדי לכוון את החשבון בצמצום, שהרי החשבון הזה מיוסד על העיקרון שיש שש אצבעות בטפח בעוד שבעלמא יש ארבע אצבעות בטפח.

ובשו"ת מהר"ם מרוטנברג (ד"פ רלט): "וששאלת על מדת הטפחים, אם באמצעי' של גודל ברחבו הוא מודד, או למעלה מן הפרק, או למטה, נ"ל דקיי"ל ארבע בגודל דהוא טפח היינו ברחבו של גודל באמצעיתו מסברא, דמסתמא לא באו חכמים לסתום אלא לפרש, דבראשו הוא צר מאד ושוב שופע והולך ואי אפשר לעמוד עליו מהיכן הוא מודד, אלא מרחבו... ומדקאמר התם בזכרותו, מכלל דכל היכא דמשערי' סתמא באמצעותו מן הרוחב שבו מודד".

ביאור דבריו, שאם הכוונה לראש האגודל - הוא צר מאוד ובלתי אפשרי למדוד בו, ואם נאמר שהוא במקום אחר שאינו מקום הפרק, כלומר למעלה או למטה מהפרק - היה לחז"ל לפרש מהיכן למדוד כי אין בשאר האצבע מידת רוחב ברורה שכן האגודל שופע והולך ואי אפשר לעמוד על מקום מסויים עד מקום הפרק, שהוא אמצעיתו. להבנת הדברים יש להתבונן שוב בצורת השיפוע של האגודל אצלי (תמונה טו). ונראה שבדברים אלו הכוונה היא לשלול גם את המדידה שהציע הבית אפרים שכן גם היא אינה מקום מסויים, כי לפעמים כל מה שמעל הקשר משופע, או שאינו סימטרי, ורק מקום הפרק ראוי להקרא מקום רוחב ניכר באמצע.

התוספות במנחות מא ע"ב (ד"ה ארבעה בגודל) הסתפקו היכן למדוד באגודל, וז"ל: "ארבעה בגודל - במסכת זבחים בפ' קדשי קדשים (דף סג). [קתני] דכבש של מזבח היה שלש אמות ומחצה ואצבע ושליש אצבע בזכרותו, ואית דמפרשי התם דקשר האצבע קמא הזכרות, ואית דגרסי בזכרותו היינו ראשונות, והכא דלא מפרש מידי צ"ע".

נוסח מקביל ברור יותר לדברי התוספות מובא באגודה מסכת מנחות פ"ד אות כ: "פר"י במסכת זבחים, גבי מזבח מפרש אגודל בזכרותו [צ"ל בזכרותא. ע.א.]. יש מפרשים במקום קשר, ויש ספרים דגרסי בזכרותו דהיינו ראשו, והכא לאו בזכרותו איירי, מדלא פירש הכא כמו התם".

כתבתי להגיה בתחילה "בזכרותא", שאל"כ לא יובן מה הבדל הגירסא בין מה שכתב בתחילה ל"יש ספרים". וביאור הדברים גם כאן על פי מה שכתבתי ש"בזכרותא", הוא מקום הפרק שהוא העיקר המאפשר את השמוש באצבע, לכן הוא נקרא בלשון נקבה, זכרותה של האצבע, והוא מה שקוראים התוספות 'מקום הקשר'. לפי הגורסים כך אין הכוונה של הגמרא בזבחים לומר שזו אצבע משונה, אלא שהיא האצבע שבה מודדים בעלמא. ומה שאמר שם "בזכרותא" הוא כדי לגלות על כל המקומות האחרים שתמיד אגודל נמדד במקום הקשר. לכן כתבו התוספות שלפי גירסה זו נלמד משם גם לגמרא במנחות, דהיינו שבעלמא מודדים במקום הקשר. אבל אם גורסים שם "בזכרותו", הכוונה היא דדוקא התם בזבחים יש למדוד בראש האגודל, כדי לעשות חשבון של ששה אצבעות בטפח, והיא מדידה מיוחדת כדי להתאים בצמצום לגובה המזבח 8.83 אמות, אבל בעלמא לא מודדים בו. ואם כן, אכתי לא ברור היכן מודדים באגודל בעלמא. ועל זה מסיימים התוספות "וצריך עיון".

נמצא שגם לפי תוספות אם גורסים ב'זכרותא', מקום המדידה במקום הפרק, אלא שלפי הגרסה בזכחים "זכרותו", מסתפקים התוספות מהו מקום שבו נמדוד בעלמא, ונראה שהם מסתפקים אם למדוד מעל הקשר שקצת יותר רחב, או במקום הקשר, אך עכ"פ לא העלו על דעתם למדוד בראש האגודל כיון שלפי גרסה זו יש ששה ראשי אגודל בטפח, ואינו תואם לדברי הגמרא שיש ארבעה אגודלים בטפח, ובוה שוים כל הראשונים".

לא ברור אם גם לפי דברי האגודה הדבר נשאר אצל ר"י בספק, או שהוא פושט את הענין בדברי המהר"ם, ומכל מקום לפי המהר"ם והר"ץ אין בזה ספק, כי רק מקום הפרק נחשב מקום מסוים, שהוא מוגדר גם חציו של האגודל.

הגדרת מקום הקשר כחציו של האגודל מבוארת גם בדברי האר"י (פע"ח שער הציצית פ"ג) שכתב "מקשר אגודל והוא חצי אצבע... כי אין בגודל רק ב' קשרים, וחצי גודל הוא קשר אחד", דקרי למקום הקשר הראשון של הגודל חצי אצבע, ומבאר שם שגודל זה מבוסס על פי הסוד על ענין היותו ה"חצי", הרי שמקום הקשר הוא המקום שנחשב חציו של האגודל, וממילא מסתבר שהמקום הראוי למדידה הוא המקום שמוגדר חצי.

וראיתי שהרב אליעזר גרינבוים (בפורום אוצר החכמה) כותב דרך להגיע לאגודל שהוא כ-1.9 ס"מ שהוא האגודל העולה מהחישוב שרביעית היא ביצה ומחצה (ולא כדברי הקליר מהם עולה שרביעית היא 2.25 ביצים) על פי הנחה שאין מודדים במקום הפרק, כי שם האגודל מתרחב לצורך מיוחד של הקפת עצם הפרק, ואין להתחשב בהתרחבות זו שיש לה סיבה מיוחדת. ועל כן הוא סובר שהמדידה היא דווקא תחת או מעל מקום הפרק במקום שצר יותר מהפרק, וביאר שמה שכתב מהר"ם בתחילה שאולי הוא "למעלה מן הפרק או למטה" - כונתו להציג שתי אפשרויות שאינן מקום הפרק, אך גם אינן בקרבתו. 'למטה', היינו העצם התחתונה שהיא הכי רחבה, ו'למעלה', הוא בקצה העליון של האגודל. ומסקנתו היא שמקום המדידה הוא מקום הרוחב המלא של האגודל אם לא היה צריך להתרחב במקום הפרק בגלל העצם.



נראה שהמקום שהוא מתאר כרוחב האגודל שבו מודדים הוא לפי האצבעות שלי בערך 1.83.

והשיעור שנשלל 'למטה' היינו במקום הקרוב לעצם שהוא בערך 2.5 ס"מ, ו'למעלה' מהפרק לפי דבריו הוא מתחת מקום תחילת הציפורן, שאצלי הוא 1.71".

הבנה אחרת כתב פרופ' גרינפילד (במאמרו מידה כנגד מידה, ובתחומין כ"ו). לדבריו המידות שאומרים הר"ץ ומהר"ם



טז). הבית אפרים הבין שלפי התוספות יש גם צד שמידת האגודל בראש האגודל, אך לענ"ד לא יתכן שבוה הם יסתפקו כיון שלפי זה צריך להיות ששה אגודלים בטפח, וכן מתבאר מנוסח דברי ר"י באגודה.

יז). במציאות קשה לזהות מקום אחד למעלה ולמטה, וזה עצמו מהווה קושי להנחתו. מכאן נשללת גם האפשרות שהעלו כדי למצוא אגודל 1.9-2 ס"מ שהאגודל נמדד במקום צר בראשו (הגר"ח נאה בשיעור תורה עמ' יא בשם הגדולי טהרה), דמלבד שהראשונים הסכימו שהוא אינו נמדד בראשו כי זה לא יתאים לטפח, מקום זה הוא פחות 1.9 ס"מ באדם בינוני.

מתייחסות לעובי האצבע ולא לרוחבה, ולפי מסקנתם המידה היא בעובי האגודל במקום הפרק. אצלי עובי האגודל במקום הפרק הוא 1.93.



פרופ' גרינפילד הסתייע מלשון רש"י המובא בשטמ"ק אות לב על הגמרא בזבחים סג ע"א שעל פיו אגודל בראשו נקרא בגמרא "זכרותו", ופירש שם רש"י "בשפוע בעובי הגודל", משמע שהמידות הן בעובי. כפי שכתבתי לעיל בדברי רש"י אלו מפורש שראש האגודל הוא כמו אצבע הזרת, דהיינו שהוא  $\frac{2}{3}$  מהאגודל (שכן כתב שיש שש ראשי אגודל בטפח, כפי שיש שש זרתות בטפח), ועל כן הדבר תואם גם לדברי הערוך המובא שם בגליון הש"ס שהגרסה שם היא "בוזרת" דהיינו בזרת.

אך לא מצאתי את ההתאמה למידות כפי שהוא מתאר. אם היינו מודדים את ראש האגודל ברוחב תחילת הציפורן, אצלי מקום זה 1.66, ואינו  $\frac{2}{3}$  מהאגודל שלי שהוא 2.15, וכל שכן שאינו  $\frac{2}{3}$  מהאגודל לפי דבריו שהוא בערך 1.95. אמנם גם הוא עמד על זה, ועל פי לשון רש"י הוא טוען שהמידה היא בעובי, והציג שרטוט למדוד  $\frac{2}{3}$  אגודל בראש האצבע. אך יש בעיה ביצירת שרטוטים דמיוניים, כי המעיין שם יראה שהשרטוט שהציג אינו תואם את צורת האגודל בעמידה טבעית. במציאות כאשר מסתכלים על האגודל מהעובי ראש האגודל נוטה לאחור, ולכן אין אפשרות של מדידה ישירה כפי שהוא משרטט שם באגודל שאין ראשו נוטה לאחור. אלא שמכל מקום אפשר לומר שמקום זה נמדד בשיפוע ויהיה ניכר בצורה יותר ישירה כאשר מקפלים ומכופפים את האגודל.



כדי שהמדידה תהיה ממקום מוגדר אל מקום מוגדר בראש האגודל נראה שיש לעשות את המדידה מבסיס הציפורן אל מקום קצה כרית האגודל הנוצר מהכיפוף. אופן זה ראוי להגדרה של מקום מסויים למדידה, כיון שיש סימון טבעי על ידי סוף הציפורן בצד החיצון, ויש סימון על ידי ראש כרית האגודל בצד הפנימי. אלא שמידה זו אצלי היא 1.45, וגם זה לא  $\frac{2}{3}$  מהמידה של 1.95.

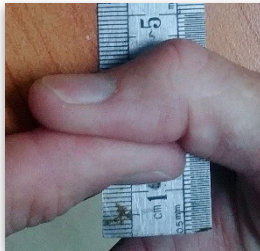
אלא שמכל מקום הרווחנו מכל האמור שבאופן זה יש התאמה נפלאה בראש האגודל דווקא ל -  $\frac{2}{3}$  מהאגודל של 2.15.

ואף שלפי זה גם ראש האגודל הוא שישית מהטפח, בגמרא מנחות רב פפא לא נקט ראש האגודל בשיתא, וי"ל שהוא משום שבא להשוות את הדברים שנמדדים בצורה שווה לרוחב, ואילו המקום הזה שבראש האגודל נמדד בעובי באלכסון. על כן יותר נוח למדוד אותו כמידה בודדת מאשר למדוד ברוחב הזרת.

ואין כל סיבה ללמוד ממה שהאגודל בראש נמדד בעובי שגם ארבע אצבעות אגודל נמדדות לפי העובי. בראשו הוא נמדד בעובי כפי שהראינו שדוקא בעובי ניכר יותר מקום מסויים בראש האצבע, אך מדידת אגודל בעלמא נוחה יותר להמדד ברוחבו, ולא בעוביו.



ועוד יש להעיר בזה בין על דברי הרב גרינבוים ובין על דברי פרופ' גרינפילד, שכאשר מודדים בשנים ושלושה אגודלים אתי שפיר דווקא על ידי מדידת ברוחב האגודל. במקום בו מציע הרב גרינבוים למדוד אי אפשר כלל להצמיד אגודל לאגודל בצורה טובה. וכן במקום בו מציע פרופ' גרינפילד למדוד בעובי האגודל, כאשר האגודל צמוד לאגודל אחד בצורה מלאה אפשר להעביר קו במקום הפרק אך המדידה באופן זה תהיה בקו אלכסון, וכשמניחים את האגודל השלישי יהיה הקו מזווג.



גם קשה למצוא התאמה לזה ביחס של 4 5 6 באגודל זרת ובאצבע אל טפח. ועוד, שטפח לשיטה זו צ"ל רק כ-7.5 ס"מ, ראה בתמונה היכן מקום זה ביד שלי והוא אינו מקום מדידה טבעי לטפח אחרי טפח.



ונראה לענ"ד שאין כל אפשרות לפרש את דברי המהר"ם כדבריהם. לפי שיטת הרב גרינבוים קשה - מדוע לא העלה המהר"ם את האפשרות למדוד במקום הפרק ברוחבו, שהוא המקום הכי טבעי למדידה? ולפי שיטת פרופ' גרינפילד קשה - מדוע לא העלה מהר"ם כלל אפשרות למדוד לרוחב ולא לעובי?

על כן נראה שמה שכותב מהר"ם "באמצע" היינו מקום הפרק לרוחב, "ולמעלה מן הפרק, ולמטה" היינו לרוחב במקום השיפוע. ולפי שמהפרק ולמעלה ולמטה האגודל אינו סימטרי או שהולך בשפוע עד מקום האמצע שהוא מקום הפרק, נקט שכל היכא שאינו מודד במקום הפרק אין זה מקום מסויים למדידה, וא"כ אפשרות המדידה של הרב גרינבוים נדחית בדברי המהר"ם עצמו. והאפשרות של פרופ' גרינפילד למדוד בעובי האגודל במקום הפרק לא עלתה כלל על דעת המהר"ם, כי הגמרא מושה בין אצבעות לטפח, ואם מודדים אצבעות בעובי זה אינו דומה למדידת הטפח, שבו המדידה היא לרוחבו.

נראה שהמהר"ם גם לא העלה על דעתו את האפשרות למדוד את האגודל כשהוא במצב בינים בין עובי לרוחב, שהרי אם הוא סובר שזו צורת האגודל ודאי היה מפרש שזה אינו כמו בטפח, אלא שלא הוצרך לדון בזה כי פשוט לו מהשוואת הגמרא שגם מידת האגודל היא ברוחבו כמו בטפח.

נמצא שלפי הגרסה "בזכרותא", הגמרא אמרה להדיא היכן למדוד, וגם לפי מי שלא גורס כך, יש שלש סברות מדוע יש למדוד במקום הפרק שהוא רוחב האגודל, והוא באמצעות האגודל:

- כך יש התאמה לטפח במקום טבעי.
  - זו דרך מדידה של אגודל בצד אגודל.
  - אם המדידה במקום אחר באגודל היה לחז"ל לפרש היכן למדוד.
- נראה שמאותם טעמים שהמהר"ם שולל את המדידה בראש האגודל - הוא דוחה את האפשרות למדוד בבסיס האגודל בחיבורו לכף היד, אף ששם הוא עשוי להיות רחב עוד יותר, כי במקום זה קשה להניח אגודל בצד אגודל, וגם אינו יוצא כטפח, ואין זו דרך מדידה.
- ועוד נראה שכיון שהמדידה באמצעות מספר אצבעות ומספר טפחים היא פחות מדויקת מהכפלה חשבונית של רוחב האגודל, לכן מצינו שיעורים לחומרה בטפח שוחק. לא ניתנה התורה למלאכי השרת, ולכן טווח זעיר של שינוי יחשב כאותה מידה, אבל אין אפשרות להסכים לחוסר התאמה ניכרת בהפרש של יותר מחצי אצבע לאמה.



### שיעור האגודל לפי הקליר, הגאונים, רש"י והרמב"ם

נראה לענ"ד ששיעור האגודל אצל הגאונים והרמב"ם היה בערך 2.15, שכן הרמב"ם מביא (בפיהמ"ש כלים יג, ד) בשם יש אומרים ש'הסיט' הוא 4 גודלין, והיינו המרחק בין האצבע הסמוכה לאגודל לאצבע האמה, כמבואר בהקליר (יוצר לפרשת שקלים) שהוא טפח, ולדעת הרמב"ם עצמו הסיט הוא המרחק בין אגודל לאצבע הסמוכה לאגודל, והוא כמעט שני שלישי זרת, דהיינו שני טפחים שהם 8 גודלין. נראה שאת המרחקים האלו חייבים למדוד מקצה האצבעות שאל"כ נתת דבריך לשיעורים, וגם אינו דרך של מדידת חוט, ושתי המידות האלו צריכות להתאים למציאות, שהרי הרמב"ם לא שלל את דבריהם בקביעה שהסיט שבין אצבע האמה לאצבע הסמוכה לאגודל הוא טפח. ומאידך גיסא כבר הראיתי לעיל שגם רש"י מסכים לאומדן זה. ומבואר שכל הראשונים האלו אומרים מהו גודל הסיט לפי מה שהם היו רגילים למדוד אגודל וטפח, ולא היה הבדל ביניהם בענין אומדן האגודל והטפח.

ונראה שאי אפשר להתאים את המדידות האלו למדידת אגודל אלא לפי המידה שנקטתי לאגודל 2.15. אם המידה של אגודל היא 1.9 קשה שאין להחשיב אדם בינוני מי שמרחק בין האצבע הסמוכה לאגודל אצלו הוא 7.6 ס"מ, או שמרחק האגודל מהאצבע הסמוכה לאגודל הוא פחות מ-15 ס"מ. מידות כאלו אינם קיימות באיש בוגר באורך מצוי. כמו כן, לא מסתבר להחשיב אגודל 2.3, כי לא מסתבר שמרחק בין אצבע האמה לאצבע הסמוכה באדם בינוני 9.2 ס"מ, וכן לא מסתבר שאצל בינוני המרחק בין האגודל לאצבע הסמוכה לו הוא 18.2 ס"מ. מידות כאלו קיימות רק אצל בני אדם שאצבעותיהם ארוכות הרבה מהממוצע.

ויש להבהיר את היחס בין שיעור זה לשיעור הביצה אצל הקליר, הגאונים והרמב"ם. הקליר נוקט שסאת הלח גדולה בשליש מסאת היבש, ואם כן רביעית היא 2.25 ביצים. על כן שיעור האגודל שלו תואם לשיעור הביצה הבינונית 48 סמ"ק. אצל הגאונים היתה מסורת שלוג מים הוא משקל ליטרה - ריטל של 144 דרהם, וכן קיבל רש"י מסורת זו. ולפי הנחתם שרביעית היא ביצה וחצי יוצא שלפי מסורת זו ביצה היא 24 דרהם - 71 סמ"ק, ועל כן לא ראו בזה סתירה (אכן רב הילאי לא שיער כך, ורב האי ור"ח הבחינו שהביצה הבינונית קטנה יותר, ואכמ"ל). והרמב"ם ככל הנראה לא עמד על חוסר התיאום בין מידת הביצה שעל פיה שיער את הרביעית למידת האגודל כיון שרביעית ושיעור חלה הוא מדד בביצים, ומקוה בשיעור אצבעות ולא עשה את שתי המידות באותו ענין.

להלן נראה עוד פוסקים שיש לדון מה השיעור שלהם לאגודל וטפח".



### שיעור האגודל והטפח לפי הרשב"ץ

הרשב"ץ בספרו יבין שמועה (מאמר חמץ פרק יד אות י) כתב: "ואני תמה על המודדים בביצים שלנו, לפי שאין כל המקומות שוין בביצים, שיש מקומות שביצי התרנגולת גסות כארצות אדום (הנוצרים), ויש מקומות שהביצים דקות כארצות ישמעאל, ויש ביצה גדולה מביצה, וכבר כתבו המפרשים כי מה שאמרו כל איסורין שבתורה בששים. ביצים אסורות באחד וששים, שהטעם הוא לפי שיש ביצים דקות..." על כן היותר טוב לשער באצבעות... והאצבע הוא באורך שתי שעורות, כמו שכתב הר"מ בהלכות ספר תורה".

יח. בכל מידה שכותבים הראשונים והאחרונים צריך להתבונן אם הגיעו אליה על פי אומדן אדם בינוני, או לפי דרכים אחרות. יש כמה אחרונים שכתבו שיעור של בערך 2.2 ס"מ על פי אומדן אגודל בינוני. גם מהמשנה ברורה (סי' טז ביה"ל ד"ה לשוק) ומהרא"ה קוק (דעת כהן סי' קח) עולה שאפשר לדעת את השיעור במידות אורך לפי בחינת טפחים בינוניים, וכפי שהראיתי המידה של טפח ביד שלי שהיא ככל הנראה בינונית היא 8.62-8.8, ועולה ממנה אגודל של 2.15-2.2. אין לומר שהם התכוונו לטפח של 8 ס"מ, או פחות, כיון שגודל של 8 ס"מ אפשר למצוא ביד בינונית רק בצורה שאינה מתאימה למדידה, והיה להם לפרש שאינה מדידה רגילה. ובדאי אינם מתכוונים לטפח של החזו"א 9.5, שכן מפורש בדבריהם שהשיעור הזה הוא פחות משיטת המכפילים את שיעור הביצים. ואציין כאן עוד שתי מידות אחרות שנעשו על פי אומדן אדם בינוני שבסופו של דבר עולות בקנה אחד עם מה שכתבתי.

אצל החת"ס (שו"ת או"ח סי' תקפא) מצינו "רוחב אגודל של אדם בעל אברים אם ידחקו בכח על הדף - שיעור צא"ל", ובהמשך ביאר שהוא כמעט שיעור צא"ל. ונראה ששיעורו לאגודל הוא 2.3 ס"מ כי צאל במקומו בפרנקפורט היה 2.32 (קרית אריאל עמ' רלט). ונראה שמידה זו תואמת למה שאמרנו שאגודל כבריתו 2.15 כי גם האגודל שלי כשהוא דחוק בכח במקום הפרק מתרחב ל2.3.

המנחת ברוך (סי' עה) כתב שבדק גם במצב טבעי וגם בדחיקה קלה, וכתב שכשמניח אגודל של אדם בלא דחיקה רוחבו 0.46 וורטשקע, ואילו כש"דחוק מעט" הוא 0.54166 ווערטשקע.

ווערטשקע הוא 4.45 ס"מ, ונמצא אגודל טבעי אצלו 2.04 והאגודל שדחקו (עליו הסתמך החזו"א) הוא 2.41 ס"מ.

המידה של 2.04 אפשרית לאגודל בינוני, שבמציאות נראה להעריך אגודל בינוני בין 2.04 ל2.25 (2.25 הוא מה שהעריך האגרות משה או"ח קלו), והממוצע בין שתי הערכות אלו הוא 2.15, אך צריך להבין איך אצל המנחת ברוך האגודל התרחב כ"כ הרבה? נראה שהמנחת ברוך לחץ במקום הבשר שמעל הקשר, שאז האגודל מתרחב הרבה, אבל במקום הקשר עצמו דחיקה לא גורמת לעיבוי גדול כ"כ.

וכן בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' לג) כתב שיש לשער מקווה על פי האגודל: "כי האצבעות שוות הן בכל המקומות, וכשימדדו באצבעות ימדדו האצבע היותר גס שימצאו, והאצבע היותר דק, ומה שביניהם הוא הבינוני, והוא יותר מכוון ממידת הביצים כי אינם שוות בכל מקום, והדבר נראה לעין כי כשתשער המקוה באמות שלנו היום, ותכוין אותו למדת הביצים במקומות אלו תמצא שהביצים הם קטנות מהשיעור הרבה, וכשיש שני שיעורין לפנינו בלתי שווים ראוי להחמיר בשל תורה, וכן בתוספתא דמקואות אמרו כל שהוא מד"ת ושיעורו מד"ס הולכין בספיקו להחמיר, וכ"ש אם שיעורו ג"כ מדברי תורה".

על תמיהת הרשב"ץ שהביצים שונות ממקום למקום הרבה יש להשיב שעכ"פ ברוב המקומות הביצים הבינוניות היו בערך קרוב כפי שרואים מאמדינים שעשו החכמים (בין 44 ל-52 סמ"ק), ורק במקומו באלג'יר היו ביצים חריגות בקטן, ועל כן הגאונים והרמב"ם וחכמי אשכנז כן היו משערים בביצים. עכ"פ הרשב"ץ כתב בשו"ת שמשערים על ידי בחינת האדם העבה ואדם הדק, והבינוני הוא הממוצע ביניהם (וכן כתב גם בתשובה לה). ולכאורה דבריו הם לפי דרכו של רבי יהודה, ואינו מובן למה נקט כוותיה. ויש לומר שהוא משום שנקט שגם רבי יוסי מודה שהמידה היא לפי אמצע שבין גדול לקטן, אלא שלרבי יהודה צריך לחפש את הכי גדול והכי קטן שיש בעולם, ואילו לר' יוסי אין צריך לחפש את הכי גדול והכי קטן שיש בעולם, אלא לפי הגדול והקטן של האנשים המצויים<sup>61</sup>. אך בפשטות אין זה כך, שהרי רבי יוסי לא הזכיר גדול וקטן, וגם מדברי הברייטא "של כל אדם" לא משמע כך, אלא נראה שאם דין האנשים כדין הביצים, לרבי יהודה יש למצוא את הכי גדול והכי קטן, ור' יוסי אומר שאין מודדים בצורה כזו, דמי מודיעני שמצאתי את הכי גדול והכי קטן, אלא צריך לעשות אומדן מיהו הבינוני המצוי, וזה השערה שאפשר לעשות גם בלי להכיר את כל העולם, ואין נפק"מ אם ימצא איזה אדם יותר חריג כי ממילא לא מחשבים לפי חריגים, אלא לפי מה ששכיח. ונראה שאכן דעת הרמב"ם והרשב"א

יט). בפירוש על הרשב"ץ 'להבין שמועה' כתב לפרש שבמילים 'יש ביצה גדולה מביצה' הרשב"ץ מתכוון להתייחס לעובדה שהביצים הידועות לנו הן של תרנגולים שאנו אוכלים, אך יש מין תרנגולים שאיננו אוכלים שביציו שונות, ואולי בימי חז"ל היו אוכלים תרנגולים אלו והתכוונו למדוד בו, ולפיכך איננו יודעים איך לשער בביצים. אך לענ"ד קשה להכניס פירוש כזה למילים של הרשב"ץ, והחשש רחוק, שכן מין תרנגולים שהביצים שלהם גדולים בצורה משמעותית היה רק בארצות רחוקות, ולא מסתבר שאליהן כיוונו חז"ל, וגם רחוק קצת לומר שהרשב"ץ שמע עליהם. אלא כוונת הרשב"ץ שהעיקרון שבביצים שכיח הבדל בגדלים עולה מהגמרא, וכדמבאר אחר כך שזה שורש הענין שמשערים ביצה ב<sup>61</sup>.

כ). לכאורה מדבריו בתשובה לג משמע שכתב לשער באצבעות משום שמקוה הוא דבר של תורה ויש לנקוט בזה לחומרה, אבל במאמר חמץ הוא נוקט כשיעור זה גם לענין רביעית חלה ועיסה של פסח, ולא חשש לברכה לבטלה כשהוא אומר לברך על השיעור הקטן. על כן נראה שנקט את הטעם של איסור תורה רק כדי להוסיף בטעם הדבר בנידון המקוה, אך עיקר העניין לדעתו הוא מה שכתב בתחילה שאיננו יודעים לשער בביצים, וכלשונו באותה תשובה לג "והוא יותר מכוון ממידת הביצים, כי אינם שוות בכל מקום". והוא הטעם שכתב במאמר 'חמץ' שאין המקומות שווים, ולכן אי אפשר לשער בהן.

ובאשר לעצם טענתו שהביצים יותר משתנות ממקום למקום. נראה שהגאונים והרמב"ם ששיערו בביצים לא חששו לזה, לפי שסברו שמקומות בהם יש ביצים חריגים הרבה לא כ"כ מצויים, ואולינן בתר רוב המקומות.

כא). כך ביאר הרב טל (פסח סי' יג) את מחלוקת רבי יהודה וחכמים.

והריטב"א שונה מהרשב"ץ, שהרי אמרו למדוד בבינוני בלא לפרט לקחת את האמצע שבין הגדול לקטן.

עכ"פ יש לברר מהו שיעורו של הרשב"ץ. ונראה ששיעורו מתבאר ממה שכתב בח"ג סי' כו, וז"ל: "ושיעור טפח ששאלתם, אני דקדקתי בשיעורו לפי שיעור הנז' בהלכות ס"ת, ולפי מה שאמרו בפרק התכלת (מ"א ע"ב. כלומר לפי מה שכתוב שם שארבע אגודלים הוא טפח. ע.א.) שהטפח חצי זרת שלי, והזרת שלי הוא הזרת הבינוני ממדת מוכרי בגדים בקנה המדה ממירקא שהיא ח' זרתות, אבל מורי הקדוש הר' וידאל אפרים ז"ל היה מרבה בשיעורם, והיה אומר שהאמה שהיא בת ששה טפחים, שיעורה שני זרתות וחצי מזרתות קנה המדה אשר במונטפשל"ר, שקנה שלהם מחזקת זרתות, הם עשר זרתות מקנה המדה אשר במירקא".

מהלשון "זרת שלי" ברור שהרשב"ץ אינו מתכוון לזרת ההלכתית שהוא חצי אמה, אלא לזרת של ידו, שהיא שימשה אצלו ככלי המדידה של אמות. אחרי שהסיק שמידת הזרת שלו, הוזה לזרת של מוכרי הבגדים במירקא, היא כשני טפחים, וכפי שרואים אצל הרמב"ם בתשובה קנא שבארצות המזרח היו מודדים ב'שיבר'. והוא אומר שהזרת שלו היא רק שני טפחים, כלומר שכאשר רצה לדעת כמה היא האמה שהיא ששה טפחים היה מודד בשלש זרתות שלו, שהם זרתות מירקא. ואילו רבו היה מודד אמה בשתי זרתות וחצי של קנה המידה במונטפלשיר, ולכן האמה שלו גדולה יותר.

לדבריו, בקנה של מונטפלשיר יש 10 זרתות של מירקא, ונמצא שהקנה במירקא הוא 80 אחוז מהקנה של מונטפלשיר, וא"כ שני זרתות ומחצה שלהם, שמייצגים את האמה של רבו, גדולים ב25 אחוז יותר משלש הזרתות שלו, והם כמו 3.125 זרתות שלו, ולכן הוא כותב שהשיעור של רבו גדול יותר.

הרב אדלר (פורום אוצר החכמה, השיעורים והמידות מהדורת בקורת עמ' 226) הביא מהחוקרים שהקנה של מירקא היה 155.6 ס"מ, ו1/8 ממנו, שהיא הזרת שלהם, 19.45 ס"מ, וכיון שהרשב"ץ כתב שהיא שתי טפחים, יוצא מזה שהאגודל של הרשב"ץ הוא 2.43, הטפח 9.72, ואמה היא 58.32 ס"מ.

ואצל הרב וידאל אפרים השיעור גדול יותר, שכן הוא עשה את החישוב לפי הזרת של מונטפלשיר. לפי דברי הרשב"ץ, שקנה המידה של מירקא הוא ח' זרתות, ושל מונטפלשיר יתר ממנה בשתי זרתות כאלו, יוצא שקנה מונטפלשיר הוא 194.5 ס"מ, והוא חולק ל-8 זרתות, דהיינו שכל זרת מונטפלשיר היא 24.31. וכתב שלפי מורו הרב וידאל אמה היא 2.5 זרתות כאלו, ואם כן היא 60.78 ס"מ, והאגודל שלו 2.53 ס"מ<sup>2</sup>. אך הרב אדלר כתב שלפי הממצאים הזרת שלהם היתה 24.7 ס"מ, ונראה שהרשב"ץ לא דק כולי האי, ועיקר כוונת הרשב"ץ לומר שהקנה אצלם הוא לכל הפחות כ10 זרתות של מירקא, ולפי החישוב המדויק ל-2.5 זרתות מונטפלשיר אגודל של הרב וידאל הוא 2.57 ס"מ, והאמה 61.75 ס"מ.

(כב). הגר"ח נאה בספר שיעור מקוה (עמ' נה) דן בארוכה בשיטת התשב"ץ. אך כל מה שכתב שם נובע מה שהוא לא ידע מהו שיעור זרת במירקא ובמונטפלשיר.



והנה פשוט שהשיעור של הרשב"ץ אינו מתאים לשתי שעורות אורך, וצריך להבין איך הוא כתב ששיעור אגודל כדברי הרמב"ם שתי שעורות אורך? ועוד קשה, מדוע התעלם הרשב"ץ מכך ששתי שעורות אורך אינן שוות לשבע שעורות רוחב?

לכן נראה שלרשב"ץ היה ברור שאין לחשב לפי שתי שעורות אורך בצמצום, כי הרמב"ם כותב שיש רווח יתר על שתי שעורות אורך, ועל כן הוא מדד בשבע שעורות רוחב. ומה שכתב שהחשוב הוא גם לפי דברי הגמרא במנחות נראה שזה מורה על כך שהרשב"ץ עשה גם אומד שהמידה באגודל שנראה לו בינוני בין האיש הכי עבה להכי דק אכן תואמת לשבע שעורות רוחב, בזני שעורה דו טורית.

מידה זו אפשרית לפי דרכו, שהוא נוקט שאגודל בינוני הוא הממוצע בין הכי רחב להכי דק, כפי שראיתי אכן מצוי גם אגודל של 1.97 וגם של 2.78.



ומעתה נראה שכשהרשב"ץ ביבין שמועה הפנה להלכות ספר תורה שכתוב בהן שתי שעורות, כוונתו היתה לכל ההלכה, כלומר גם למה שנאמר שם בהמשך השיעור המדוייק שהן שבע שעורות רוחב, ובשו"ת כתב שהוא מדד כך גם לפי האצבעות הנראות לו כבינוני. אך לגבי המידה של מורו, שהיה מודד על פי אגודל גדול יותר, לא כתב הרשב"ץ שהוא על פי בחינת האגודל הבינוני, ואכן לא מסתבר שבינוני הוא ברוחב 2.57 ס"מ, אלא צ"ל שהוא ייסד את שיעורו על מידת שבע שעורות לרוחב שהוא עשה בון שעורים רחב, ויצא לו מעט יותר מהרשב"ץ.



### המידה בימי המבי"ט והב"י

בימי הב"י (אבקת רוכל סי' נב-נג), והמבי"ט (ח"א סי' קמג) נבדק על ידי הרב בן יוחאי והרב משה כלץ מקווה, שהיה ככל הנראה בסוריא (על כן הבודקים משתמשים במשקל חלאבי"ש, כ-720 דרהם, והוא משקל של חלב). הבודקים פקפקו בכשרות המקווה כיון שמצאו שהוא קטן מהשיעור הנצרך לפי מידת ג' אמות מעוקבות, בין לפי מידת אמה המקובלת שהיתה שם בתחילה, ובין לפי אמת מידה שהם ייצרו לפי בחינת רוחב האגודל הבינוני (שהיתה קטנה מעט ממידת האמה הראשונה שבה מדדו). הב"י והמבי"ט מצדיקים את הפקפוק במקווה זה. מתוך שאלת הרב בן יוחאי והרב כלץ

מבואר מהו משקל המים שצריכים להיות במקוה לפי משקל הדרהם שקבע הרמב"ם לרביעית, והם מראים שהוא קטן ממשקל המים בדרהם שיש במקוה שיבנה על פי מידת האצבעות, והם נקטו להחמיר כי אין לסמוך על המשקל לפי הרמב"ם, שככל הנראה הדרהם השתנה, שהרי אנו רואים שלפי אצבעות המידה הרבה יותר גדולה, וגם לא נראה שאפשר לטבול במקוה המכילה מים במשקל שעולה מהרמב"ם אם הדרהם שלו הוא כמו שלהם, וכיון שאין לנו לחשב את המידה אלא לפי האצבעות פקפקו בכשרות המקוה.

חישוב משקל המים של המקוה לפי הרמב"ם נקבע לפי ההנחה שרביעית של הרמב"ם היא 26.25 דרהם<sup>2</sup>, ולכן כתבו שאם הדרהם שלהם הוא כשל הרמב"ם במקוה של ארבעים סאה (384 0 רביעיות) צריכים המים לשקול 168 משקלי שאמיש (שהם 100,800 דרהם, כי שאמיש הוא 600 דרהם<sup>3</sup>). אך אין לסמוך על זה ש"אי אפשר שמשקל זמנינו יהא מכוון למשקל זמנו של הרמב"ם", ומצאו שבמקוה של ג' אמות מעוקבות לפי האגודל שמדד בו הרב בן יוחאי משקל המים צריך להיות לכל הפחות 302.4 משקלי שאמיש (252 חלאביש. וחלאביש הוא 720 דרהם) שהם 181,440 דרהם. ועל המקוה שעל כשרותו הם דנים כתבו "והמקוה הנו' עלה במשקל ק"ק"ן חאלאביס שהם שאמ"יש ש" כלומר שמשקל המים רק ש' שאמיש (180,000 דרהם), וכיון שהוא פחות מהמידה העולה מהאגודל בשני שאמיש יש פקפוק בכשרות המקוה<sup>4</sup>.

רוחב האגודל שבו הם מדדו, תלוי בבירור משקל הדרהם. אם הדרהם שלהם היה 3.2 גרם, משקל מי המקוה שיש בו 302 שאמיש - 181,440 דרהם, שהם 580 ק"ג, דהיינו שהוא מכיל 580 ליטר. על פי הנוסחה שיש במקוה 41,472 אצבעות, לשיעור זה מגיעים על ידי אגודל של 2.41 ס"מ (580 = 41,471 x 2.41 x 2.41).

אם הדרהם 3 גרם, משקל מי המקוה 181,440 דרהם. המקוה מכיל 544.3 ליטר, והאגודל 2.36 ס"מ.

אם הדרהם 2.8 גרם, משקל מי המקוה 181,440 דרהם, המקוה מכיל 508 ליטר, ולשיעור זה מגיעים אם האגודל הוא 2.305 ס"מ.

מסתבר שהדרהם שאליו מתייחס הרב אלעזר בן יוחאי ביחידות המשקל חלאביש ושמיאיש היה כ3 דרהם, כי כבר בירר הרב אדלר (השיעורים והמידות עמ' 81 פורום אוצר החכמה) שאצל הרמב"ם במצרים בין בימי השושלת הפאטימית ובין בימי השושלת האיובית דרהם המשקל היה 3 גרם, וכתב (שם עמ' 165) שגם אצל הממלוכים (שמרכזו שלטונם היה בקהיר) בימי הכפתור ופרח רוב המשקולות הם כ3 גרם. ולענ"ד נראה מדברי הבנימין זאב שכך היה גם בימיהם תחת שלטון

(ג). הביאור להלן מיוסד על הביאור של הרב קלמן כהנא (המעין כו ד עמ' 55) במאמר 'לבעיית הצל"ח בשיעורין'.

(ד). בשאלה כתבו שהוא 166 שאמיש, אך כפי שהראו המבי"ט והב"י השיעור הנכון הוא 168 שאמיש.

(ה). כך פירש המבי"ט שהמשקל ש' שאמיש הוא משקל המקוה שעליו הם דנים ומפקקים בכשרותו.

אך הרב קלמן כהנא כתב שהמבי"ט טעה בכוונתם, ולדעתו המקוה שיש בו ש' שאמיש הוא המקוה הנזכר בדבריהם לפני כן לפי האמה שבה מדדו בתחילה לפני בדיקת האצבעות, והם חישבו שבאמה כזו יכיל המקוה ש' שאמיש. לענ"ד לשונם מורה להדיא שהכוונה למקוה שעל כשרותו הם מפקקים.

עכ"פ, לפי המידה של אצבע 2.15 שהיא קטנה מהאצבע שבה הם מדדו, המקוה נשוא המחלוקת היה כשר.

הקיסר שולימן הטורקי". ואף שהיו שינויים במשקל וערך הכסף במטבעות ממקום למקום גם תחת אותו שולטן, מכל מקום החכמים שבתשובות האבקת רוכל והמבי"ט מתיחסים למשקלים שנעשו לפי דרהם המשקל, ומסתבר שהשינויים היו במטבעות ולא בעצם משקל הדרהם שעל פיו נקבעו משקלות השאמיש והחלאביש, שמעצם החלטת המלכיות להמשיך לשקול במשקלים המבוססים על יחידות הדרהם מסתבר שלא נעשה בזה שינוי.

לפי זה, האגודל של הרב בן יוחאי 2.36 ס"מ, והאמה 56.5 ס"מ.

ולגבי דרך מדידת האגודל כתב הרב בן יוחאי פירוט כיצד הוא מדד: "ולקחנו קנה ומדד אותה מי שהיה גודלו גדול ועלה עשרים גודלים, וחזרנו ומדדנו אותה בשיעור בוהן היותר קטן, ועלה אותו הקנה בעצמו שמנה ועשרים גודלים", ומכאן הוא הגיע למידת הקנה שיש בו 24 אגודלים שהוא הממוצע בין שתי המידות. כפי שהראיתי, אכן אנו רואים שמצוי אדם שאגודלו 2.78, ואדם שאגודלו 1.97, דהיינו בהפרש של 8 ס"מ, והוא בערך ההפרש אצלם, שהרי בקנה לפי האצבעות של האדם הרחב היו 20 אצבעות, ולפי האצבעות של האדם הדק היו 28 אצבעות, ולכן נקט שקנה זה הוא 24 אצבעות של בינוני. אם האדם הדק היה אצבעו 1.97 ס"מ, והעבה 2.75 ס"מ, הרי שהממוצע 2.36 (אמנם לפי זה העבה היה מעט פחות מ 28 אצבעות, ולא דק כולי האי).

ונראה שגם לפי המבי"ט האגודל הוא בערך באותו גודל, שכן הוא מביא את דברי השואלים שכתבו בתחילה שהמקוה שיש בו ש' שאמיש חסר 1/13.5 מג' אמות מעוקבות לפי האמה שבה מדדו בתחילה, ותמה "ואיני משער איך איפשר שימצאו ש' משקל שאמי, במקוה הזה החסר במדה אחד מי"ג וחצי ממדת אמה על אמה ברום ג', אם לא שיהיו המים עכורים ומלאים עפר".

כלומר, שלפי מידת האמה הנהוגה שעל פי שיערו בתחילה המקוה חסר הרבה, ואם המקוה חסר כ"כ הרבה מהמידה שבה צריך להיות מקוה הנמדד באמות, איך יתכן שיהיה משקלו ש' שאמיש, אלא אם כן נאמר שהמים היו כבדים מהרגיל בגלל עפר בשיעור של 1/13. ואחר כך כתב: "וחשבתי ללמד אי זה זכות למקוה הזה לומר שאיפשר שהוא שלם בשיעור אמה על אמה ברום ג' אמות ממה שכתבת שמדדתם קנה כ' גודלים וכ"ח גודלים ולקחתם החצי שהוא כ"ד וכן ראוי לעשות, אבל כיון שהיה החילוק כ"כ מכ"ח לכ' איפשר שלא צמצמתם המדה אחר כך

(כו). הרב בנימין בן מתתיה, חי גם הוא תחת שלטון הסולטן שולימן (ביוון, בטורקיה ובונציה), וכתב בשו"ת בנימין זאב (סי' נד) לגבי שיעור הכסף של כתובה (25 דינר) "ואני ההדיט בנימין שקלתי תשעים וששה גרעינים משעורים, ושקלו כנגדם ז' לבנים (הקרויים אשפירו - אקצ'ה והוא רבע דרהם) מכסף ממטבע של הארץ הזאת אשר היא תחת ממשלת אדונינו שולטן שולימן, ונקראים בלשון יון אספרי, ולפי חשבון זה כ"ה פעמים ז' (כי שיעור כתובה 25 דינר) יעלו לבנים מכסף מאה ושבעים וחמש, שהם ארבע אונקיות ומחצה מכסף".

הרב בנימין טרח לשקול שעורים בעצמו, ולא סמל על כך שהדינר הוא 96 שעורים, והדרהם 64, ככל הנראה משום שידע שאין זה בהכרח משקל המטבעות במציאות. נראה שמשקלי דרהם היו רק במשקלים גדולים המצויינים בתשובת המבי"ט, ולכן הוא אינו משווה את המשקל לדרהם אלא לאונקיה. אונקיה קולוניא שהשתמשו בה למשקלי כסף בכל הארצות היתה 29.16 או 29.23 גרם (כ"כ הרב דורון אדלר). ולפי זה האשפירו שבו הוא השתמש הוא 0.7498 או 0.7516 גרם, והדרהם שהוא 4 אשפירו שוקל 3 גרם. ואף שלפי ממצאים היו בזמן הסולטן שולימן אשפירו במשקלים שונים, מסתבר שכיון שהרב בנימין רצה להגיע למשקל ברור, הוא בדק שהאשפירו שהוא לוקח למשקלותיו תואמים למשקל התקני שלהם שהיה רבע משקל דרהם של המשקולות.

בכ"ד, ואם תמדדו עוד בדיוק והיה נמצא אצבע יותר בעומק וברוחב ובאורך היה המקוה שלם כשיעור אמה על אמה ברום ג'". כלומר שאולי באמת צריך לעשות מדידה מחודשת של האגודל, ואף שהם עשו כן ועדיין היה הפרש, אפשר שלא צמצמו בזה ואם ימדדו באגודל מדויק ימצא המקוה מכוון למידה המצומצמת הנדרשת, ולכן שלח להם שרטוט (שאינו לפנינו) של גודל האגודל לפי דעתו התואם הן לרוחב שבע שעורות, והן לגודל של אדם בינוני. ומשמע שאם היו אומרים לו שהמקוה הזה היה כמדת ג' אמות מעוקבות הוא היה מבין כיצד מצאו בו ש' שאמיש, כי לפי אגודל שלו מקוה מצומצם אכן אמור להכיל מים במשקל ש' שאמיש. וכיון שאגודל 2.36 מביא למים במשקל 302 שאמיש, משמע שאגודל שלו היה בערך 2.35.

ועוד כתב המבי"ט בסוף דבריו: "מלא קשר גודל הוא מעט יותר מאצבע וחצי כשנמדדו האצבע, והוא הגודל כשיעור עובי ז' שעורות או אורך שתים, כמו שכתב הר"ב (צ"ל הר"מ) ז"ל, ועל זה השיעור דקדקתי ומדדתי שיעור טפח השלוח לכם, וממנו תקחו מדת האמה, ומצאתי שיעור זה מכוון לגודל שה' גודל אדם בינוני".

מבואר שמקשר האגודל עד ראש האגודל יש מעט יותר מרוחב אגודל וחצי. אצלי מקשר האגודל עד קצה האצבע הוא כ-3.5 ס"מ, וממה שכתבו האחרונים להרחיק 3.5 ס"מ נראה שבדקו שלא הגיוני פחות מזה, ואפשר שהוא שיער כ-3.7 ס"מ, ועל כן שיעור אגודל כ-2.35 ס"מ, תואם למה שכתוב שהוא מעט יותר מאצבע וחצי.

למעשה, הב"י והמבי"ט אמרו לנהוג לפי העולה ממידת האצבעות, ולא התייחסו לשאלה כיצד לפי המשקל של הרמב"ם הוא פחות מג' אמות מעוקבות. ומסתבר שהבינו כדברי הרב בן יוחאי שהדבר נובע מכך שהדרהם שלהם קל יותר משל הרמב"ם<sup>1</sup>. אלא שלפי האמת נראה שהדרהם שלהם לא היה שונה, וההבדל נובע בעיקר מזה שהרמב"ם מחשב רביעית לביצה וחצי, בעוד שלפי מידת האגודלים של רב חסדא רביעית שוה 2.25 ביצים.

המסקנה העולה שהם הגיעו למדה הגדולה מהבינוני הטבעי משום שדרך המדידה אצלם היתה כמו אצל הרשב"ץ, האמצע שבין האדם הכי עבה לאדם הכי דק. אבל לפי הנראה מפשט המשנה ודעת הרמב"ם, הרשב"א והריטב"א שהמדידה באדם הנראה כבינוני מכלל העולם, האגודל הבינוני הוא פחות ממה שהעריכו דהיינו 2.15 ס"מ. שורש ההבדל בין האומדנים הוא שרוב בני האדם הם פחות מהאמצע שבין הכי עב להכי דק.



כו). הגר"ח נאה (שיעורי מקוה עמ' ד וכו"ה בעמ' כג) כתב: "שידעו היטב שדרהם שלהם הוא דרהם הרמב"ם". ומכאן ייסד את קביעתו שהדרהם לא השתנה. וכ"כ הרב דוד אביטן (ישורון כא עמ' פו) כתב שאף אחד מהשואלים והמשיבים לא העלה על דעתו את האפשרות שהדרהם שלהם שונה משל הרמב"ם. אך אישתמיט להו דברי הרב בן יוחאי המובאים באבקת רוכל דתלה את סיבת השינוי, בשינוי הדרהם, וז"ל: "אמרתי להם אי אפשר שמשקל זמנינו יהא מכוון למשקל זמנו של הרמב"ם לשני סיבות הא' שהוא כפי שיעור המדידה עלה ש' משקלות שאמ"ש וכפי שיעור המשקל עלה קס"ו, ואי אפשר שיהיה ההפרש כ"כ גדול מקס"ו לש' שהוא קרוב לחצי..."

## סיכום

א. בהתאם לעיקרון שסאת לח גדולה בשליש מסאת יבש, והמציאות שביצה בינונית היא 48 סמ"ק, עולה מהגמרא בפסחים דף קט ע"ב שביצה שהיא 4.8 אגודלים מעוקבים, ומכאן יש להסיק שאגודל הוא 2.155 ס"מ.

הגר"ז וחכמים נוספים בישראל ובאומות העריכו שבמציאות אגודל בינוני הוא 2.15.

ב. לפי אחת הגרסאות בגמרא בזבחים מפורש שמשערים את האגודל ברוחבו במקום הקשר. גם לפי גרסה אחרת, כיון שחכמים לא פירשו את מקום המדידה צריך להיות מובן מאליו, ולכן נראה שהוא מקום הקשר הוא חציו של האגודל, וכן עולה מדברי כמה ראשונים. ואפן המדידה הוא ברוחב האגודל ולא בעובי או בחצי עובי, דהוא צריך להמדד כמו שמודדים את הטפח.

ג. שיעור זה תואם לשיעור העולה מדברי הגמרא על היחס בין האגודל לרוחב האצבע הסמוכה לאגודל, רוחב אצבע הזרת, הטפח, רוחב כף הרגל, וכן שיעור הסיט, כאשר כולם נמדדים במקום שהכי מסתבר למדוד באדם בינוני.

ד. ההבדל בין טפח שוחק לטפח עצב ניכר בכך ששוחק הוא עם תוספת הרווח הטבעי שנוצר בין שני אגרופים כשמעמידים עצמות יד אחת כנגד עצמות היד השניה. לעומת זו בטפח עצב מצמצם את הרווח הטבעי הזה

ה. שיעור הסיט מוכיח שהאגודל כ-2.15 הוא השיעור של הקליר, הגאונים, רש"י והרמב"ם.

ו. הרשב"ץ שיער אגודל לפי הממוצע בין האדם הכי עבה לאדם הכי דק, ולכן הסיק שרוחב האגודל גדול יותר, כ-2.4 ס"מ.

ז. החכמים השואלים בימי הב"י, והמבי"ט שיערו את האגודל בדרכו של התשב"ץ, ולכן הסיקו שאגודל הוא כ-2.35 ס"מ.

ח. מפשט דברי חז"ל במשנה, ומהרמב"ם, הרשב"א והריטב"א נראה שמשערים אגודל לפי הבינוני השכיח שבכלל האנשים, ומזה עולה שהאגודל הוא כ-2.15 ס"מ.



## הערות וקושיות

### ד' קושיות - רבי צבי יהודה אדלשטיין\*

א. למ"ד סימנים לאו דאו' ומהדרי' אבידתא ע"י עדים, יל"ע דלכאו' כל עדי אבידה הוו קרובים דהא אינם מעידים דהוי של המאבד אלא שאינו של כל העולם, דהא של המוצא ודאי אינו. ואי היו רק ב' אנשים בעולם פשוט דהי' של המאבד, וכל מה דבעי' ב' עדים הוא לאפוקי מכו"ע. ואין לומר דהם רק מעידים דהוי של המאבד, דא"כ בשנים אוחזין בטלית יוכלו קרובי ראובן להעיד דהוי של שמעון ול"ה קרובים, וצ"ע.

ב. יל"ע דבכל עדים הבאים לחייב ממון אית ליה עצה שיאמר דעדים אלו רשעים הם וכשיוזמו לא ישלמו לו, דלדבריהם לא הייתה עדות כלל ושוב הוי עדות שאי אתה יכול להזימה, ולא נקבל עדותם, וצ"ע.

[א"ה נראה דאע"ג שאי"ז עדות, מ"מ אם היו מחייבים ממון עפ"י דין, יש דין עדים זוממין].  
ג. בתקנת ר"ג (ב"ב קעג.) דהערב לאשה בכתובתה והיה בעלה מגרשה ידירנה הנאה וכו', ולכאו' צ"ע דיכול לגרשה ע"מ שלא יחזירנה וכשיחזירנה יוברר שמעולם לא גירשה ול"ש חשש קנוניא, וצ"ע.

[א"ה איה"נ, ואין הבדל בין תנאי לנדר, אכן יל"ע שיש לחוש שמא יבטל הנדר, וע"ז י"ל דשמא יעשה מודעא על התנאי ואין לדבר סוף].

ד. בדין פריעת בע"ח מצוה ויורדין לנכסיו מדין כופין על המצות, יל"ע דיכול לטעון פרעת, ואף דאינו נאמן, הוא טוען שא"א לכפותו דמכשילו לבעל דינו בלפנ"ע דגזל, דלשיטתי' כבר פרע, וצ"ע.

[א"ה י"ל שמחייבים אותו למחול, אם טענתו מחמת גזל].



\* ראש ישיבת אורחות תורה. הקושיות מכתבי תלמידים. התירוצים הם מהרב רפאל סויד שליט"א.

# אוצר התולדות

◆ על מורינו ורבינו הגר"ש הכהן קוק זצ"ל ◆





הרב עמיחי כנרתי

## על מורינו ורבינו הגר"ש הכהן קוק זצ"ל

מעט מילים לזכרו, בלי שום יומרה להקיף איזה משהו, רק מעט קווים לדמותו מהיכרות רבת שנים, בעיקר בשנות הילדות והנערות.

ב"ה ראיתי שרבים כותבים, דברים מצוינים ויפים. ואציין לשבח את הראיון עם ר' מתי דן נ"י, מיוחד ומרגש.

אפשר לומר עליו, תשעים שנה של מסירות נפש למען הקב"ה, למען התורה, למען העם, למען הארץ.

כדברי מרן הגרי"מ חרל"פ זצ"ל על מרן הראי"ה זצ"ל, היסוד לכל המעשים והמפעלים הגדולים, ודאי שהוא "מקדשו הפנימי". ודאות האמונה, ולהט פנימי גדול, לקדש שם שמים בעולם, לחיות במוחש מושגים של עולם הבא, ימות המשיח, תחיית המתים. מתוך זה, מתוך הקדושה והטהרה של הרב, נבעו ריבוי המעשים.

מטען גדול של בית אבא, אביו, סבו, וכמובן דודו זקנו מרן הראי"ה, שהיה נוכח מאד בבית אביו הג"ר רפאל זצ"ל שהיה מקורב מאד, ובחיי ורבנות בנו הרב שמחה. קיבל גם הרבה מאנשי תנועת המוסר, משגיחים רוחניים בישיבות, צדיקים גדולים, וכגון רבי יחזקאל סרנא זצ"ל, הרב מרדכי צוקרמן זצ"ל, ועוד הרבה.

היה בעל רגש עצום. די להזכיר את הדברים הקבועים, שכל רחובותי צופן בליבו: דרשות שבת שובה ושבת הגדול בבית הכנסת הגדול בעיר, חצי בדברי עיון והלכה (דברים יפים מאד, נאספו חלקם בספרו שלמי שמחה, מנחם אב תשע"ו), וחצי בדברי התעוררות הבוקעים מהלב ונכנסים אל הלב. שיחת התעוררות בכולל בר שאול בליל תשעה באב, מנגינת שירת הים בבית הכנסת פא"י, בליל שביעי של פסח. תפילותיו כש"ץ במוסף יוכ"פ, ובתוכו סדר עבודת כהן גדול. כשהיה מספיד תלמידי חכמים, וגם אנשים רגילים. הכל היה מיוחד במינו, בהתעוררות גדולה של יראת שמים בקול רועד ובוכה, והיתה השפעה מוסרית גדולה על ציבור גדול.

היה מלא ציפיה גדולה לישועה ולגאולה. חי את זה, דיבר על זה, התפלל על זה, שר על זה. על בנה ביתך, על חכה לו, על גלה כבוד מלכותך עלינו מהרה (היה רגיל להזכיר על זה את דברי היסוד ושורש העבודה, שכשמגיעים למילים אלו בתפילה יבכה עד כלות הכוחות), ועוד.

בכלל היתה דמות מרשימה, גבה קומה, פנים מאירות ושמחות, שקטות ואצילות. רוממות גדולה ניכרת. כולו אומר יראת שמים. קלסתר פניו מעין קלסתר פניו של דודו זקנו מרן הראי"ה.

היה איש נעים ונחמד, אוהב ומכבד את הבריות, וממילא אהוב מאד. הארת פנים. הגריש"א זצ"ל כתב לו תשובה בענין יין מפוסטר, האם נחשב כמבושל לגבי מגע עכו"ם, ובתחילתה כתב

ביטוי יחודי: "ב"ה ח' תמוז תשל"ה, כבוד ידידי הרב הגאון נעים הליכות ונועם המידות ר' שמחה הכהן קוק שליט"א, הרב הראשי ואב"ד רחובות". נעים הליכות ונועם המידות! אבל "עדינו העצני". מקשה עצמו כעץ, בתקיפות וקנאות קודש, מול חילולי קודש וחילולי שבת, בדאגה לצביונה של העיר. וזכורות הפגנות השבת, שגם הם היו מתוך אהבה ונחת.



כדברי הרב אברהם רובין שליט"א, היתה לרב שמחה סייעתא דשמיא מיוחדת, שדבריו היו נשמעים, לגדולים ולקטנים. ידעו הציבור שהוא איש אמת, איש של קדושה, וזה הדבר היחיד שענין אותו, להרבות כבוד שמים וקידוש השם בעולם.

היה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה. הקפיד מאד ברבנותו על כל דברי העיר שיהיו באופן הכי מושלם, כשרות מהודרת ששמה מפורסם בארץ כראשונה במעלה (כמובן, דאג מאד גם לכשרות רגילה וטובה בעיר רחובות, היכן שלא יכלו ורצו לקבל את התנאים של המהודרת), מקוואות מהודרים, עירוב מהודר, וכו'. קל לכתוב, אבל בפועל כל זה הצריך הרבה הרבה עמל. רבינו הגר"א אברום שפירא זצ"ל פעם התבטא בפני תלמיד בישיבה [יצחק ואזנה]: אם אתה רוצה להיות רב בישראל, תהיה כמו הרב שמחה!

רבנות שדואגת לכלל, וכולה עבור הפרט. "אין היחיד נטבע בים הכלל" (עולת ראייה). הגיע המון להשתתף בזמני שמחה ובזמני צער של היחידים, ורומם את כולם בעצם השתתפותו ובדבריו החשובים והיפים.



כדברי רבים, היתה בולטת בו היחס לכל הציבורים. הרב היה כולו "כלל ישראלי" והיתה לכך השפעה עצומה בעיר, על היחסים בין הציבורים הדת"ל והחרדי. מצד אחד, היה שייך לבית מרן הראי"ה זצ"ל, כולו לגמרי שם, לומד ומלמד ספר "אורות", תמונה ענקית של מרן הראי"ה מעל מושבו. ומצד שני, לגמרי קשור לרב שך זצ"ל והגריש"א זצ"ל, וכל גדולי הליטאים, שחיבבוהו עד מאד.

מצד שלישי...

ורק מי שלא הכיר שלמות כזאת יכול לתמוה...

לראות מחזה תלמידי ישיבת מאור התלמוד רוקדים אצלו בבית במוצאי שמחת תורה, מול תמונת מרן הראי"ה, היה מחזה משמח.

היה בשלמות עם כולם. "חבר אני לכל אשר יראוך ולשומרי פיקודיך". בשמחת בית השואבה ברחובות, הולך לויזניץ ומדבר בדיש שלהם, אח"כ לחב"ד, שמח איתם ומדבר בהתלהבות על רבותיהם הגדולים, אח"כ לכולל בר שאול וישיבת מאור התלמוד, לבתי כנסיות

של הספרדים והתימנים שגם מאד מאד אהבוהו (וויתרו על רב עיר שני. הרב שמחה אחז שזה לא לטובת העיר), ועוד ועוד.

הגיע לבית הכנסת הפועל המזרחי ביום העצמאות, ביום ירושלים לכינוס בישיבת מרכז הרב, לישיבת עטרת כהנים להעביר שיעור הגיע עם ספר "אורות בידו" [לדאבוננו פעם נאבד לו או הספר, במהומות שהיו בכותל והיה צריך לברוח], ולפגישות עם כל גדולי האדמורי"ם וכל גדולי העולם הליטאי.

וכדברי חז"ל על אסתר, כל אחד ואחד נדמתה לו כאומתו!!



חיבת הארץ גדולה בנשמתו. כל מה שהיה יכול לדבר על שלמות הארץ וחיבת הארץ היה מדבר ופועל. שמח מאד לבקר במפעל ההתנחלויות, והגיע לכל מקום שהיה יכול לחזק. פעם הגיע אלינו לאיתמר, עשו לו סיור בגבעות, והיה נרגש מאד.

"לאחר אחת מנסיעותי אל יהודי חבר העמים, חזרתי ארצה עם רבה של רחובות הרב שמחה הכהן קוק. ראיתי שהוא לקח איתו מרוסיה כמה קלמנטינות – לטעמי דלות מראה – והכניסן לתיקו. הבנתי שיש דברים בגו, שאלתי אותו לפרש הדבר, והוא השיב לי: אני לוקח אותן לארץ ישראל להראות לאנשים כמה יפים הפירות שלנו בארץ, לעומת אלו המצויים כאן..." (הרב מאיר שלזינגר, ר"י שעלבים, המעין גליון 234 עמ' 49).

אי אפשר לגמד במילים דמות ענקית, אבל לא יכולתי לפטור עצמי מבלי כלום, וכמאמר חז"ל על המתעצל בהספדו של חכם.

יהי זכרו ברוך, עד זמן בו יקיצו וירננו שוכני עפר.

הכותב בהערצה ובהכרת טובה גדולה לרב זצ"ל, שכולנו מאד אהבנו וקיבלנו ממנו הרבה

עמיחי כנרתי



# אוצר הספרים

♦ ביקורת ספרים – ספר "אוצר תפילין דר"ת" לרב שלמה שיינמן ♦



הרב הראל דביר

נריה

## ביקורת ספרים – ספר "אוצר תפילין דר"ת" לרב שלמה שיינמן

### פתיחה

הספר אוצר תפילין דר"ת, מאת הגאון הרב שלמה שיינמן שליט"א (ירושלים, התשפ"ב), כשמו כן הוא – אוצר בלום של עניינים הנוגעים לתפילין דרבינו תם, בהלכה ובאגדה, לאורך ש"י עמודים. כפי שהיטיב לתאר הגרא"ז וייס שליט"א, במכתב הברכה שכתב לספר, לפנינו שילוב של ליקוט מאינספור מקורות יחד עם סידור ופירוש בהיר וישר של המחבר עצמו.

בספר כ"ט פרקים. כשליש מהם מוקדשים להצגת עמדותיהם של ראשונים ואחרונים, וכשני שליש לדיון בשלל שאלות משנה ששייכות להנחת תפילין דר"ת, כגון: באיזה גיל בחיים יש להתחיל בהנחתן, מהו הזמן במהלך התפילה שבו יש להניח, הנחת יחד עם תפילין דרש"י או בנפרד, קריאת שמע בתפילין דר"ת, חשש יוהרה ולא תתגודדו, שינוי ממנהג אבות, הנחת תפילין דר"ת במועדים שונים, כשרות תפילין דר"ת שנכתבו על ידי סופר שאינו מניח, ועוד ועוד. כמו כן, הספר מרכז ענייני אגדה וחסידות לרוב, וכן הנהגות של גדולים וטובים, סביב תפילין דר"ת.

הספר מלא גדוש במקורות רבים, וניכר שמלאכת כתיבתו נמשכה זמן לא מבוטל, ונעשתה ביסודיות ובהשקעה מיטב הזמן והכוחות לשם כך. יבוא המחבר על הברכה.



### הנהגות מיוחדות

ראיתי לנכון לציין כאן כמה מההנהגות המיוחדות שמובאות בספר: סופר על הגאון ר' יחזקאל סרנא זצ"ל, שהיה מניח כל היום תפילין דרש"י, ובערוב ימיו החל להניח תפילין דר"ת, ודווקא בדקות שלאחר שקיעת החמה, שבהן לשיטת ר"ת עדיין יום, וזאת כדי שהנחת התפילין דר"ת לא תגרום לו למעט מזמן הנחת התפילין דרש"י (עמ' עב).<sup>א</sup> התייחסות דומה, אך שונה מעט, ליחס בין הנחת תפילין דרש"י כל היום ובין הנחת תפילין דר"ת, הובאה (עמ' שי) בשם הגר"ש דבליצקי זצ"ל. סופר בשם הגר"א נבנצל, על הגרש"ז אורבך, שהיה נוהג להתעטר בתפילין (דרש"י) במשך היום, גם מעבר לזמני התפילה (עמ' שט הערה יד). סופר על הגר"צ אבא שאול זצ"ל, שכששאלוהו אם להניח תפילין דרש"י ודר"ת יחד, היה מודד את ראשו של השואל

א. הערת העורך (הרב רועי הכהן זק שליט"א): כמדומני שכבר העיר על כך בספר הגיוני הלכה (מירסקי) שמכיוון שאין שום קשר בין שיטת ר"ת כאן וכאן, ולעניין זמן ר"ת נקטינן שבא"י מתחשבים בו רק לחומרא, צ"ע הדבר.

ולפי זה משיב לו (עמ' קמג). אריכות מיוחדת ומעניינת, מוקדשת לבירור מקור הוראת האדמו"ר האחרון מליובאוויטש להניח תפילין של ר"ת מגיל מצוות ולא להמתין לחתונה (עמ' רמב-רמג). לעומת זאת, מובא שלצד השיטה שלפיה יש להניח את שני זוגות התפילין יחד, יש מעט אנשים שמניחים בו זמנית תפילין דרש"י ודר"ת, ובעקבות זאת אינם יוצאים ידי חובה, משום שהן בראש הן ביד, ההנחה המשותפת מביאה אותם לצאת מהמקום הכשר להנחה (עמ' קמב). מן ההנהגות הרבות המובאות בספר, עולה החביבות הרבה שרחשו ישראל קדושים לתפילין דר"ת, שאף שלרוב הדעות אין חיוב להניחן, עכ"פ על פי שורת הדין, מכל מקום נהגו רבים וטובים להניחן מדי יום, חוק ולא יעבור.



### הערה בעניין סוגיית הגמרא ושיטות הראשונים

סוגיית הגמרא ופירושי רש"י ור"ת עליה, ממלאים מקום מועט ביחס לספר כולו – רק שישה עמודים (מח-נג), שמתוכם חצי עמוד מוקדש לציטוט פסוקי התורה, ועמוד מוקדש להבאת המקורות מדברי הרמב"ם. יש מקום להרחיב הרבה במיצוי סוגיית הגמרא, בעיון ובדקדוק, תוך התמקדות בהתייחסויות הראשונים והאחרונים לטענות ר"ת ולשיטתו (מעט התייחסויות קצרצרות לגופה של סוגיית הגמרא מפוזרות לאורך הספר, כחלק מתיאור מנהגיהם והנהגותיהם של גדולי הדורות). בספר שלם המוקדש לסוגיה זו, ניתן כמובן מקום לסקירה מקיפה ומדויקת של שיטות הראשונים (עמ' נד ואילך). יש להוסיף כמה ראשונים לרשימת הראשונים העומדים בשיטת רש"י: בעל הלכות קצובות (שימוש תפילין ועשייתן), הריבמ"ץ (בפירושו לכלים יח, ח שאינו בדינו; הובא בספר המכריע סי' פו), רבינו אליקים (הובא באו"ז א, תקנח) ורבינו שמחה (הובא בהגמ"י הל' תפילין פ"ג ה"ה אות ג). ראשונים אלו הובאו בסימן העוסק בסוגיה זו בספר טל חיים (ציצית ותפילין, עמ' תקכא, תקמ). ברשימת הראשונים העומדים בשיטת ר"ת, נכללו גם ראשונים שלא הכריעו במחלוקת (וכפי שצוין שם להדיא, בהערה יב). לכאורה היה כדאי להבחין בין ראשונים שנקטו כר"ת ובין ראשונים שלא הכריעו במחלוקת – בגוף הדברים, או לפחות בהערות.



### סיום

אשרינו שזכינו לאורו של אוצר תפילין דר"ת, המרכז באופן מקיף ונפלא את ענייני תפילין דר"ת, ובוודאי יהיה לעזר לעוסקים בסוגיה זו. נברך את המחבר, שהוכיח את התמחותו באיתור מקורות נעלמים ובסידורם בסדר מופתי ובהיר, שיוסיף וילך מחיל את חיל, וכשם שזכינו בסוגיה זו, כן יזכנו בספרים ובחיבורים נוספים, בהירים ומשמחים, אמן כן יהי רצון.



# הערות הקוראים

◆ בעניין רוב מוקדם ◆





## הערות הקוראים

### הערה על מאמרו של הרב דוד לוי "בעניין רוב מוקדם" (עמוד ר"ד)

הרה"ג ר' דוד לוי שליט"א הביא את יסוד האחרונים דהיכא שהיה דין רוב שהכריע נידון מעיקרו לגבי דינים שאינם נוגעים לממון. בכה"ג אף אם התעורר לאחר מכן נידון ממוני, מהני הרוב המוקדם להוציא ממון, היות שכבר נקבע הדבר על פי הרוב המוקדם.

הדברים ממש נפלאים, אלא שיש להעיר שדברי האחרונים הנ"ל אינם מוסכמים כ"כ ויש עליהם כמה קושיות, דיעוי' בהפלאה בכתובות טו: שהובא בראש המאמר הנ"ל שהעיר ע"ד שמהתוס' ושאר בסופ"ק דכתובות לכאן' מוכח דלא כהיסוד הנ"ל. וע"ע בשיעורי הגרש"ר סנהדרין סט. אות ע"ד שהקשה על האחרונים מתוס' כתובות כט. ד"ה ועל. וכבר העיר ע"ז ההפלאה בעצמו שם, ובשערי יושר א' ה' נראה שיכול היה להסכים עם האחרונים, אמנם בג' ג' חלק על דבריהם. וגם בקובץ הערות סי' כ"א סק"י מיאן בדברי רע"א שכ' כהיסוד הנ"ל, וכן בקוב"ש כתובות נ"ח מיאן בדברי השמעתא ע"ש. [וע"ע בקה"י קידושין ל"ו מה שרצה לדחות את ראיית האחרונים].

ואת עיקר ראיית האחרונים מכמה דוכתי דאזלינן בממון אחר הרוב, יש לישב עפמ"ש"כ השמעתא ב' ד': 'דודאי היכא דליכא ריעותא ואין מקום להסתפק ודאי לא נחתנין לספיקא, וכגון טבח שלקח בהמה ונאבדה ותובע המוכר הדמים ודאי לא מצי לוקח טעין אימר טריפה היתה והיה מקחי מקח טעות ואין הולכין בממון אחר הרוב, דכיון דליכא מקום ריעותא לספק ודאי לא נחתנין לספיקא, והא דאין הולכין בממון אחר הרוב היינו היכא דהספק לפנינו ויש במה להסתפק' [ויסוד זה מבואר בעוד אחרונים].

בכבוד רב

יצחק חיים נוימן



## כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב עמיחי כנרתי  
[esa@etrog.net.il](mailto:esa@etrog.net.il)

הרב עמנואל מולקנדוב  
[e9074716@gmail.com](mailto:e9074716@gmail.com)

הרב יעקב דוד אילן  
[ilanyakov@bezeqint.net](mailto:ilanyakov@bezeqint.net)

הרב אוריאל בנר  
[baneruri@gmail.com](mailto:baneruri@gmail.com)

הרב רפאל פריימן  
[friman938@gmail.com](mailto:friman938@gmail.com)

הרב אורי אהרן מוריוסף  
[ori929@gmail.com](mailto:ori929@gmail.com)

הרב חיים מלין  
[3126877@gmail.com](mailto:3126877@gmail.com)

הרב דוד אריה הילדסהיים  
[dwdryhhyldshyym@gmail.com](mailto:dwdryhhyldshyym@gmail.com)

הרב הראל דביר  
[hareldvir21@gmail.com](mailto:hareldvir21@gmail.com)

הרב איתמר טעפ  
[089740740t@gmail.com](mailto:089740740t@gmail.com)

הרב ישורון ורנר  
[yeshurun.ver@gmail.com](mailto:yeshurun.ver@gmail.com)